

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معرفت طبیعت، انسان و تاریخ، شناخت راههای زندگی و
تعامل خوب و برادرانه به فرهنگ مربوط است و هیچ دستگاه
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

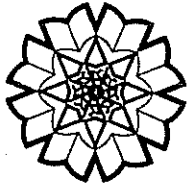
رهبر معظم انقلاب اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

تأليف: د. محمد باقر قزوینی
مترجم: د. محمد باقر قزوینی
محقق: د. محمد باقر قزوینی
مطبعة: دار الفکر، بیروت

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
دوم

البیری - بابا طاهر

زیر نظر

کاظم موسوی حجب‌نوردی

تهران، ۱۳۸۰

موسوی بجنوردی، محمد کاظم، ۱۳۲۱-، ویراستار.

دائرة المعارف بزرگ اسلامی / زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی - تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.

ج. مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.

۸۰۰۰ ریال (ج. ۱).

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

ص. ع. به انگلیسی:

Kazem Musavi Bojnordi:

The Great Islamic Encyclopaedia...

کتابنامه.

ج. ۱۰ (چاپ اول: ۱۳۸۰): ۱۰۰۰۰۰ ریال.

۱. اسلام - دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه نامه ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.

۲۹۷/۰۳

BP5/2/م۵

*۶۸-۸۸۲

کتابخانه ملی ایران

ایران ششم

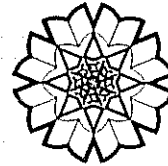
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

کتابخانه ملی ایران

کتابخانه ملی ایران



۲۹۸۹۲۹



نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰

ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

چاپ اول: تهران، ۱۳۸۰ شمسی

حروف چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی

نقشه ها: گیتاشناسی

تعداد: ۱۰'۰۰۰

شابک X-۰۵-۷۰۲۵-۹۶۴

ISBN: 964-7025-05-X

بها: ۱۰'۰۰۰ تومان

حق چاپ محفوظ است

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۹۷

سازمان علمی دایرة المعارف بزرگ اسلامی

| | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| آقای محقق داماد، سیدمصطفی | الف. سرپرستی علمی و سروراستاری: |
| آقای موسوی بجنوردی، کاظم | آقای موسوی بجنوردی، کاظم |
| آقای مولوی، محمدعلی | ب. شورای عالی علمی: |
| آقای مهاجرانی، عطاءالله | آقای آذرنوش، آذرتاش |
| ج. بخش گزینش عناوین | خانم آریان، قمر |
| د. بخش پرونده‌های علمی | آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین |
| ه. بخشهای علمی: | آقای افشار، ایرج |
| ۱. ادبیات عرب | آقای انواری، محیی‌الدین |
| ۲. ادبیات | آقای بلوکباشی، علی |
| ۳. کلام و فرق | آقای پاکتچی، احمد |
| ۴. تاریخ | آقای تبرائیان، محمدحسن |
| ۵. جغرافیا | آقای حاجتی کرمانی، محمدجواد |
| ۶. علوم | آقای حدیدی، جواد |
| ۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث | آقای خاکی، محمد |
| ۸. فلسفه | آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین |
| ۹. عرفان | آقای دادبه، اصغر |
| ۱۰. هنر و معماری | آقای رضا، عنایت‌الله |
| ۱۱. حقوق | آقای رفیع، مهدی |
| ۱۲. مردم‌شناسی | آقای سجادی، صادق |
| ۱۳. ادیان | آقای سروش، عبدالکریم |
| ۱۴. زبان‌شناسی | آقای سعیدی، عباس |
| و. بخش بررسی | آقای سمسار، محمدحسن |
| ز. بخش ویرایش و چاپ | آقای صادقی، علی‌اشرف |
| ح. کتابخانه | آقای فانی، کامران |
| ط. بخش منابع خارجی | آقای کیوانی، مجدالدین |
| ی. بخش دایرة المعارف عربی | آقای گنجی، محمدحسن |
| یا. بخش دانشنامه بزرگ ایران | آقای مجتبائی، فتح‌الله |
| یب. بخش انفورماتیک مرکز | آقای مجتهد شبستری، محمد |
| یج. بخش دانشنامه فقه اسلامی | آقای مجیدی، عنایت‌الله |
| | آقای محقق، مهدی |

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار
مؤلف
عضو شورای عالی علمی، مؤلف و ویراستار
مؤلف

آقای آذرنوش، آذرتاش
آقای آریا، غلامعلی
خانم آریان، قمر
آقای آل‌داود، سیدعلی

خانم ابراهیمی، معصومه
 آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین
 خانم ابراهیمی زاده، رقیه
 آقای ابوالقاسمی، محسن
 آقای احمدی، محسن
 خانم اخوان اقدم، ندا
 خانم ارسنجان، حمیرا
 آقای استیفاء، غلامرضا
 آقای اسحاقی تیموری، جعفر
 آقای اسعدی، هومان
 خانم اعظمیان، جمیله
 خانم افتخار، فریبا
 آقای افسری، محمدرضا
 آقای افشار، ایرج
 خانم افشاریان، مرجان
 آقای امین، پرویز
 آقای انصاری، حسن
 آقای انصاری، محمد
 آقای انواری، محمدجواد
 آقای انواری، محیی‌الدین
 آقای بادکوبه‌هزاه، احمد
 آقای بادکوبه‌هزاه‌ای، مصطفی
 خانم باقری، مه‌ری
 خانم برگ‌نیسی، نادیا
 خانم بگونده، فرزانه
 آقای بلوکباشی، علی
 آقای بهرامی، عسکر
 آقای بهرامیان، علی
 خانم بهزادی
 مرحوم بینش، تقی
 خانم یات، فریبا
 آقای پاکتچی، احمد
 آقای پزشکی، منوچهر
 خانم پژوهنده، لیلا
 آقای پورشجاع، علیرضا
 آقای پورنادری، حسین
 آقای تبرائیان، محمدحسن
 آقای تولایی، علی

دستیار بخش مردم‌شناسی و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فلسفه و ویراستار
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 مؤلف
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 دستیار بخش ایران‌شناسی و عضو بخش بررسی
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 مؤلف و ویراستار
 مؤلف
 مؤلف
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 عضو شورای عالی علمی
 دستیار بخش‌های ادبیات و عرفان
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
 مؤلف
 مدیر روابط فرهنگی و مؤلف
 معاون بخش فلسفه، مدیر بخش فلسفه دانشنامه بزرگ ایران، مؤلف و
 ویراستار
 عضو شورای عالی علمی
 عضو بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث
 مؤلف
 مؤلف
 مؤلف
 مؤلف
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش مردم‌شناسی، مؤلف و ویراستار
 عضو بخش ایران‌شناسی و بخش بررسی
 معاون بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
 مؤلف
 مؤلف
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و
 ویراستار
 مؤلف
 عضو بخش بررسی و بخش ادبیات و مؤلف
 سرپرست بخش انفورماتیک مرکز
 مؤلف
 عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش و عضو هیأت علمی بخش
 دائرة المعارف عربی
 مؤلف

| | |
|---|-------------------------------|
| عضو بخش بررسی و بخشهای ادیان و عرفان و مؤلف | آقای جابری زاده، عبدالامیر |
| مؤلف | آقای جعفری مذهب، محسن |
| مدیر بخش ادیان و عرفان دانشنامه بزرگ ایران، مؤلف و ویراستار | آقای جلالی مقدم، مسعود |
| مؤلف | آقای جمشیدنژاد، غلامرضا |
| عضو بخش منابع خارجی | آقای جهاننداری، کیکاووس |
| مؤلف، ویراستار و نسخه پرداز | آقای حاج منوچهری، فرامرز |
| مؤلف | خانم حامد هاشمی، آفاق |
| پژوهشگر بخش پرونده های علمی | خانم حائری یزدی، نجمه |
| مؤلف | آقای حبیبی مظاهری، مسعود |
| عضو شورای عالی علمی و مؤلف | آقای حاجتی کرمانی، محمدجواد |
| عضو شورای عالی علمی | آقای حدیدی، جواد |
| پژوهشگر بخش پرونده های علمی | خانم حسینی، زهرا |
| عضو بخش انفورماتیک مرکز | آقای حسینی، محمود |
| مؤلف | خانم حفیظی، مینا |
| مؤلف | شادروان خارجی نیکو، نادیردا |
| عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار | آقای خاکی، محمد |
| ویراستار | خانم خاکی، نگین |
| عضو شورای عالی علمی و مؤلف | آقای خراسانی (شرف)، شرف الدین |
| عضو بخش بررسی و مؤلف | مرحوم خسرو شاهی، جلال |
| مؤلف | آقا خضری، احمدرضا |
| مؤلف | آقای خطیبی، ابوالفضل |
| عضو بخش انفورماتیک مرکز | آقای خلیق تهرانی، صادق |
| عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی | آقای خورشیا، صادق |
| مؤلف | آقای خیر اندیش، عبدالرسول |
| عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش ادبیات، مؤلف و ویراستار | آقای دادبه، اصغر |
| مؤلف | خانم دانش آموز، حبیبه |
| دستیار بخش تاریخ | خانم دابی رضایی مقدم، شادی |
| مؤلف | آقای دفتری، فرهاد |
| پژوهشگر بخش کتاب شناسی | خانم دودانگه، صغری |
| مؤلف | مرحوم دیانت، ابوالحسن |
| عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نماینده مرکز در تبریز | آقای دیانت، علی اکبر |
| مؤلف | خانم رادمنش، فاطمه |
| مؤلف | خانم رحمتی، فاطمه |
| مؤلف | آقای رحیم لو، یوسف |
| مؤلف | آقای رحیمیان، هرمز |
| عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار | آقای رضا، عنایت الله |
| مؤلف | خانم رضایی، لیلیا |
| مدیر بخش ایران شناسی، مؤلف و ویراستار | آقای رضایی باغ غیبی، حسن |
| عضو شورای عالی علمی، عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی | آقای رفیع، مهدی |
| ویراستار | |
| مؤلف | آقای رفیعی، علی |

| | |
|---|-----------------------------|
| مؤلف | آقای رودگر، قنبرعلی |
| مؤلف | خانم ریحانی منفرد، نسترن |
| پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی | خانم زارعی، زهرا |
| مؤلف | خانم زرشناس، زهره |
| عضو بخش بررسی و پژوهشگر بخش ایران‌شناسی و بخش تاریخ و مؤلف | آقای زرین‌کوب، روزبه |
| مؤلف | مرحوم زرین‌کوب، عبدالحسین |
| عضو و دبیر شورای عالی علمی، مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار | آقای سجادی، صادق |
| عضو شورای عالی علمی | آقای سروش، عبدالکریم |
| عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش جغرافیای دانشنامه بزرگ ایران، مؤلف و ویراستار | آقای سعیدی، عباس |
| مؤلف | مرحوم 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 |
| دستیار بخش کلام و فرق | آقای سیدتقوی، علیرضا |
| مؤلف | خانم سیدحسین‌زاده، هدی |
| مؤلف و نماینده مرکز در بیرجند | آقای سیدی، محمد |
| ویراستار | آقای شایسته، رسول |
| عضو بخش بررسی | آقای شریعت، کریم |
| مؤلف | آقای شمس، محمدجواد |
| پژوهشگر بخش گزینش عناوین | خانم شیرازی‌نژاد، آزاده |
| پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی | آقای شیرالی، عادل |
| مؤلف | خانم صابری، شوکت |
| پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی | خانم صاحب، نوشین |
| عضو شورای عالی علمی و مؤلف | آقای صادقی، علی‌اشرف |
| عضو بخش بررسی | خانم صادقی، مریم |
| مؤلف | خانم صدیق، کیانوش |
| دستیار بخش ادیان و عرفان دانشنامه بزرگ ایران | خانم صراف، آمال |
| پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی | آقای صفری‌نادری، حسن |
| مؤلف و ویراستار | آقای صفوت، داریوش |
| مؤلف | آقای طویر، قاسم |
| مؤلف | آقای عالم‌زاده، هادی |
| عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی | آقای عسکری، ضیاءالدین |
| دستیار بخش هنر و معماری، عضو بخش بررسی و مؤلف | خانم علیزاده، مهبانو |
| مدیر بخش هنر دانشنامه بزرگ ایران و مؤلف | آقای غلامی، یدالله |
| مؤلف | خانم غلامیان، سیمین |
| معاون بخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار | آقای فاتحی‌نژاد، عنایت‌الله |
| عضو شورای عالی علمی و مؤلف | آقای فانی، کامران |
| مؤلف و ویراستار | آقای فرزانه، بابک |
| دبیر اجرایی دانشنامه بزرگ ایران، ویراستار و نسخه‌پرداز | آقای فرزانه، علی |
| دستیار بخش دانشنامه بزرگ ایران | خانم فرزانه، میترا |
| مشاور بخش پرونده‌های علمی | آقای فرهنگ انصاری، حسین |

| | |
|--|----------------------------|
| پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی | خانم فلاحتی، مریم |
| مؤلف | خانم فوزی، ناهده |
| مؤلف | آقای فیروزی، جواد |
| مؤلف | آقای قاسمی، فرید |
| مؤلف | آقای قدرت دیزجی، مهرداد |
| پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف | آقای قرائی گرکانی، مرتضی |
| مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف | خانم کاشیان، ایران‌ناز |
| معاون بخش علوم، مؤلف و ویراستار | آقای کرامتی، یونس |
| معاون بخش جغرافیا و مؤلف | آقای کر م‌همدانی، علی |
| مؤلف | خانم کریمی، امیربانو |
| مؤلف | مرحوم کسایی، نورالله |
| عضو شورای عالی علمی و مؤلف | آقای کیوانی، مجدالدین |
| معاون بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار | آقای گذشته، ناصر |
| عضو شورای عالی علمی و مؤلف | آقای گنجی، محمدحسن |
| پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف | آقای گوبنده، حمید |
| عضو بخش بررسی، پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف | خانم لاجوردی، فاطمه |
| مؤلف | آقای لاشی‌ء، حسین |
| مؤلف | آقای لسانی فشارکی، محمدعلی |
| مؤلف | آقای مایل هروی، نجیب |
| مدیر دفتر ریاست مرکز | آقای متقی، سیدحمید |
| عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش‌های عرفان و ادیان و ویراستار | آقای مجتبائی، فتح‌الله |
| عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار | آقای مجتهدشستری، محمد |
| عضو شورای عالی علمی، رئیس کتابخانه و مرکز اسناد و مؤلف | آقای مجیدی، عنایت‌الله |
| مؤلف | خانم مجیدی، مریم |
| عضو بخش بررسی و مؤلف | خانم محقق، سیمین |
| عضو شورای عالی علمی | آقای محقق، مهدی |
| عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش حقوق و ویراستار | آقای محقق داماد، سیدمصطفی |
| مؤلف | خانم محمدی، پروانه |
| سرپرست و پژوهشگر بخش گزینش عناوین | آقای محمدی، غلامحسین |
| پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی | آقای محمدی‌الموتی، محمد |
| دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف | خانم مساح، رضوان |
| مؤلف | آقای مطیع، مهدی |
| مؤلف | خانم ملا ابراهیمی، عزت |
| معاون اداری و مالی مرکز و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی | آقای منصور، منصور |
| مؤلف | خانم منفرد، افسانه |
| مؤلف | آقای موسوی، مصطفی |
| عضو شورای عالی علمی، سرپرست علمی و سروراستار | آقای موسوی بجنوردی، کاظم |
| عضو شورای عالی علمی، مدیر بخش علوم، مؤلف و ویراستار | آقای مولوی، محمدعلی |
| عضو شورای عالی علمی | آقای مهاجرانی، عطاءالله |
| مؤلف | خانم مهدوی، ملیحه |
| ویراستار | آقای مهرعلی‌زاده، قاسم |

| | |
|---|-----------------------------|
| دستیار بخش ادبیات، عضو بخش بررسی و مؤلف | پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی |
| مؤلف | مؤلف |
| مؤلف | مؤلف |
| عضو هیأت علمی بخش دائرة المعارف عربی | مؤلف |
| مؤلف | مؤلف |
| مؤلف | مؤلف |
| مؤلف | مؤلف |
| دستیار بخش جغرافیای دانشنامه بزرگ ایران | مؤلف |
| مؤلف | مؤلف |
| مؤلف | مؤلف |
| مشاور عالی بخش انفورماتیک مرکز | پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی |
| مؤلف | مؤلف |
| مؤلف | مؤلف |

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| آقای میرانصاری، علی | آقای میرسجادی، محمدکاظم |
| آقای ناجی، محمدرضا | آقای نانجی، عظیم |
| آقای نجفی اسداللهی، سعید | آقای نصر، سیدحسین |
| خانم نظامی، مژگان | آقای نوشاهی، عارف |
| آقای نیستانی، جواد | آقای واعظی، مرادعلی |
| خانم وثوقی، لیلا | آقای ولایتی، علی اکبر |
| آقای ولیئی، قربان | آقای هاشم پور سبحانی، توفیق |
| آقای هامونی حقیقت، احمدرضا | خانم همایونی افشار، مریم |
| آقای یوسفدهی، هومن | آقای یوسفی اشکوری، حسن |

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخش‌های وابسته

| | |
|---------------------------------------|--|
| متصدی مخزن | مسئول بخش ورود اطلاعات رایانه کتابخانه |
| متصدی مخزن | مسئول بخش تهیه منابع |
| مسئول گردش کتاب و سرمخزن دار | متصدی مخزن نشریات ادواری |
| متصدی ورود اطلاعات رایانه کتابخانه | کتابدار |
| کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای خطی | کارمند بخش صحافی |
| مسئول بخش نشریات ادواری | مسئول برگه‌آرایی |
| نماینده کتابخانه در قم | متصدی مخزن |
| کتابدار بخش نسخه‌های خطی | مدیر دفتر کتابخانه |
| کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای شرقی | کارمند بخش صحافی |
| کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین | کتابدار بخش فهرست‌نویسی کتابهای لاتین |

| | |
|-----------------------|------------------------|
| آقای احمدی، محمدرضا | خانم استخری، مهرانگیز |
| آقای توکلی، بهمن | آقای جهانی، محمد |
| آقای حاج کریمی، حسین | آقای حاج کریمی، سهیل |
| خانم حیدری، زهرا | خانم داودآبادی، اکرم |
| خانم داودآبادی، فاطمه | آقای درویش، حسین |
| خانم راکی، پوران | خانم ربیع‌زاده، محبوبه |
| آقای رفیعی، علی | آقای سلیمانی، خلیل |
| آقای سلیمانی، محسن | خانم سیفی، زهرا |
| خانم صباغی، مریم | آقای صنعتی، مجید |
| خانم طلوعی، کنایون | خانم عماری، مدین |

| | |
|--|---------------------------------|
| متصدی زیراکس | آقای غیاث آبادی، ناصر |
| اطلاعات و نگهبانی حوزه گاو صندوقها | آقای فاطمی، مسعود |
| متصدی مخزن | آقای فاطمی حسن آبادی، امیر حسین |
| مسئول اطلاعات کتابخانه | آقای قیدی، ابو الفضل |
| تدارکات کتابخانه | آقای کوشکی، احمد |
| متصدی مخزن | آقای گارسی فروش، علی |
| مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای شرقی | آقای مافی، عباس |
| رئیس کتابخانه و مرکز اسناد | آقای مجیدی، عنایت الله |
| متصدی زیراکس | آقای محمدی، سید عیسی |
| مسئول ثبت کتاب و تنظیم برگه های موقت | آقای مدرس صادقی، مهدی |
| کارمند بخش صحافی | آقای مدیری، علی اکبر |
| مسئول و کارشناس ارشد بخش فهرست نویسی کتابهای خطی | آقای منزوی، احمد |
| مسئول بخش صحافی | آقای میر آفتاب، محمود رضا |
| مسئول اینترنت کتابخانه | خانم نجفی، شهرزاد |
| مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای لاتین | خانم هارطونیان، یارکوهی |
| کتابدار حوزه آماده سازی | آقای هدایتی، امید |

کارکنان اداری و مالی و بخش حروف چینی

| | |
|---|----------------------------|
| مسئول اطلاعات | آقای احمدپور، غلامحسین |
| رئیس حسابداری | آقای امین، زین العابدین |
| مسئول دبیرخانه و بخش حروف چینی | خانم باداقراس، بهاره |
| مسئول انبار | آقای بهزادپور، امیر |
| عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی | خانم حسینی، زهراسادات |
| کارمند حسابداری | آقای رضاپور، محمود |
| عضو دبیرخانه و بخش حروف چینی | خانم زارعی، معصومه |
| مسئول تلفنخانه | آقای شکری، علی |
| مسئول تلفنخانه | آقای شکری، وهاب |
| دستیار بخش دائرة المعارف عربی و عضو بخش حروف چینی | خانم طراز فرد (مشاط)، سوسن |
| مصصح نمونه های چاپی فارسی | آقای عتیق پور، محمد |
| مدیر امور مالی | آقای عسگریان، محمدصادق |
| ناظر چاپ | آقای گوهری، مجید |
| مصصح نمونه های چاپی فارسی و عربی | خانم مرتدی قصر، ترانه |

قدردانی و سپاسگزاری

۱. از آنجا که فراهم شدن بخش عمده 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:
- کتابخانه آستان قدس رضوی
 - کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی
 - کتابخانه استاد مجتبی مینوی
 - کتابخانه انجمن حکمت و فلسفه
 - کتابخانه انجمن فرهنگی ایران و فرانسه
 - کتابخانه بنیاد دائرة المعارف اسلامی
 - کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران
 - کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی
 - کتابخانه دانشکده حقوق
 - کتابخانه دانشگاه امام صادق (ع)
 - کتابخانه دانشگاه شهید بهشتی
 - کتابخانه دانشگاه علامه طباطبائی
 - کتابخانه دائرة المعارف اسلام (ترکیه)
 - کتابخانه دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی
 - کتابخانه سازمان میراث فرهنگی و مؤسسات تابعه
 - کتابخانه سلیمانیه (ترکیه)
 - کتابخانه فرهنگستان زبان و ادب فارسی
 - کتابخانه کاخ - موزه گلستان
 - کتابخانه مجلس شورای اسلامی
- ب - کتابخانه‌های اختصاصی:
- کتابخانه استاد فخرالدین نصیری
 - کتابخانه استاد یحیی مهدوی
 - کتابخانه حجت الاسلام والمسلمین آقای سیدعبدالعزیز طباطبائی
 - کتابخانه حجت الاسلام والمسلمین آقای شیخ محمد رضا جعفری

۲. بدین وسیله از همه همکاران که هر یک به طور مستقیم یا غیر مستقیم 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.

پرداخت. نخست فرستاده او را به قتل رساند. سپس از جلال‌الدین خواست که هند را ترک گوید و سرانجام لشکر به جنگ او برد (جونی، ۱۴۴/۲-۱۴۵؛ فرشته، ۳۱۶؛ میرخواند، ۴۲۳/۴-۴۲۴). اما شکست خورد و به پوزش پیش آمد و دختر خود را به جلال‌الدین داد (نسوی، ۱۱۹-۱۲۰؛ ابن خلدون، ۱۴۱/۵-۱۴۲). با اینهمه، سیاست کلی التمش در برابر مغولان همچنان مسالمت‌جویانه برقرار ماند (مثلاً نک: منهاج، ۲۱۴/۲).

در ۶۲۲ق/۱۲۲۵م التمش به بهار لشکر کشید و برلکهنوتی دست یافت و سلطان غیاث‌الدین عوض خلجی را شکست داد و حکومت آنجا را به پسر بزرگ خود، ناصرالدین محمود، سپرد (همو، ۴۳۸/۱؛ خواندمیر، ۶۱۷/۲؛ سلیم، ۷۰؛ نهاوندی، ۲۹۹-۳۰۰).

در ربیع‌الاول ۶۲۵ق/فوریه ۱۲۲۸، التمش برای از میان برداشتن رقیب دیرین خود ناصرالدین قباچه به آچه و ملتان لشکر کشید. ناصرالدین آچه را رها کرد و گریخت و التمش در جمادی‌الآخر ۶۲۵ آنجا را تسخیر کرد (منهاج، ۴۴۶/۱-۴۴۷). در این وقت ناصرالدین قباچه از التمش صلح خواست، ولی سلطان از یک سوی لشکریان خود را به هجوم فرمان داد و عرصه را به او تنگ گردانید و از سوی دیگر از او خواست تسلیم شود. پس از پیشرویهای لشکریان التمش، ناصرالدین نیز به ناچار خود را در سند غرق کرد (معین، ۲۱، به نقل از جوامع‌الحکایات عوفی؛ منهاج، ۴۴۷/۱).

در ربیع‌الاول ۶۲۶ق/المستنصر خلیفه عباسی فرمان رسمی سلطنت و خلعت را به نام التمش با رسولی به دهلی فرستاد و بدین ترتیب، سلطنت او را مشروعیت بخشید (ابن بطوطه، ۱۹۷/۱؛ منهاج، همانجا؛ طباطبا، ۱۰۶). که این تاریخ را به اشتباه ۶۱۶ق آورده است). التمش به نام خود خطبه خواند و سکه زد (لین پول، 73؛ بنرجی، 186) و پس از آن نفوذش در قلمرو مسلمانان هند تا آسیای مرکزی و حدود ایران گسترش یافت. سالیهای پایانی حکومت التمش به جنگ با حکومت‌های شمال هند گذشت. در ۶۲۹ق/۱۲۳۲م رهسپار فتح گوالیور شد که پس از مرگ آرام شاه بار دیگر به دست هندوان افتاده بود (منهاج، ۴۴۸/۱؛ فرشته، ۶۶). در آستانه همین سفر بود که به قولی (نهاوندی، ۳۰۱) دختر خود رضیه را به رغم شگفتی و مخالفت درباریان به جانشینی منصوب کرد و حکومت گوالیور را به وی سپرد (بنرجی، 187). هم در این روزها با تشکیل دسته‌ای از امیران ترک با عنوان «چهل گانی»، ترتیب خاصی را که به نظام شمسی معروف شد، پی افکند. اینان سران ارتش و دولتمردان دیوانی او به شمار می‌رفتند (همو، 187، 190؛ نظامی، «درباره...»، 80؛ برنی، ۷۷۳).

در ۶۳۱ق/۱۲۳۴م، التمش فتوحات خود را در سرزمین هندوان ادامه داد و شهرهایی چون اوچین و چند قلعه و معبد را گرفت و برخی را ویران کرد (منهاج، ۴۴۹/۱؛ فرشته، همانجا). در همین سال گروهی از

الْبیرری، نک: ابواسحاق البیری.
الْتَمِش، نک: اَلْمِش.

الْتَمِش، ابوالمظفر شمس‌الدین والدین، سومین سلطان ترک دهلی (۶۰۷-۶۳۳ق/۱۲۱۰-۱۲۳۶م). نام او در منابع تاریخی به صورتهای اَلْتَمِش، اَلْمِش، ایلْمِش، التدمش، اَلْمَش و ایلْتَمِش نیز آمده است (نک: «تاریخ...»، 210-209/۷؛ قزوینی، ۹۴/۱-۹۵). اما در کتیبه‌های قطب منار که به دستور خود او نوشته شده، وی را التمش قطبی و ایلْتَمِش سلطان خوانده‌اند («تاریخ»، ۷/210).

او از تیره ایلبری (البری) از قبایل قراختایی آسیای مرکزی بود و پدرش ایلیم‌خان نام داشت (منهاج، ۴۴۱/۱). به گزارش منهاج سراج وی که حسد برادران یا پسر عموهای خود را برانگیخته بود، توسط آنان به بازرگانی فروخته شد. پس از آن دو بار دیگر فروخته شد تا در دهلی، سلطان قطب‌الدین ایک او را خرید (۴۴۳-۴۴۱/۱). به سبب همین انتساب، او را شمس‌الدین قطبی خوانده‌اند. التمش در اندک زمانی توجه سلطان را به خود جلب کرد و مناصب متعدد به دست آورد تا آنگاه که فرزند خوانده و داماد او گردید (همو، ۴۴۲/۱، ۴۱۸/۲) و مدتی بعد امارت گوالیور یافت و سپس به حکومت بدایون رسید و در جنگ با قبایل کوکران چنان دلیری نشان داد که قطب‌الدین ایک به خواست سلطان معزالدین سام او را آزاد ساخت (همو، ۴۴۳/۱-۴۴۴؛ فرشته، ۶۵).

در ۶۰۷ق/۱۲۱۰م قطب‌الدین ایک درگذشت و فرزندش، آرام شاه، جانشین او شد، اما التمش به دعوت بعضی از امرای دهلی، از بدایون بیامد و به سلطنت نشست (منهاج، ۴۴۴/۱؛ مفتی، ۱۳۲؛ فرشته، ۶۴). التمش نخست با مخالفت‌هایی از سوی غلامان و وابستگان معزالدین و قطب‌الدین که به آرام شاه وفادار بودند، روبه‌رو شد، اما به زودی آنان را در جنگی بیرون دهلی در نزدیکی باغ جود شکست داد و برانند (منهاج، همانجا؛ فرشته، ۶۵؛ البوت، II/237؛ بنرجی، 179).

طولی نکشید که میان التمش و دو داماد دیگر قطب‌الدین ایک، یعنی تاج‌الدین ایلدوز و ناصرالدین قباچه بر سر حکومت دهلی نزاع شد. اما التمش سرانجام در ۶۱۲ق/۱۲۱۵م تاج‌الدین ایلدوز را گرفت و بکشت (منهاج، ۴۱۳/۱، ۴۴۵؛ نهاوندی، ۲۹۹؛ نس: ابن اثیر، ۳۱۲/۱۲). در ۶۱۴ق/۱۲۱۷م نیز ناصرالدین قباچه را از لاهور بیرون راند و سراسر پنجاب علیا را گرفت (منهاج، ۴۱۹/۱). اما پیش از آنکه این کار به انجام رسد، التمش با دشواری تازه‌ای روبه‌رو شد، چه، مدتی بعد در ۶۱۵ق/۱۲۱۸م سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه که از برابر مغولان گریخته بود، به قلمرو وی در شمال هند پناه آورد و از التمش برضد مغولان یاری خواست (همو، ۴۴۵/۱؛ ابن ابی‌الحدید، ۲۲۷/۸، که به خویشاوندی این دو امیر ترک از جانب مادر اشاره دارد). سلطان دهلی که همراهی با جلال‌الدین را صلاح نمی‌دانست و رویارویی با مغولان را در توان خود نمی‌دید، به اتخاذ تدابیری برای رهایی از او

پناهگاه دانشمندان و ادیبان زمان گردانیده بود. این دانشمندان و ادیبان غالباً بر اثر یورش مغولان، از ایران و آسیای مرکزی و حدود عراق گریخته، و به دهلی آمده بودند. نیز وقتی التمش شهری را می‌گشود، دانشمندان آنجا را محترم می‌داشت و به دهلی می‌آورد و بر رونق دستگاه خویش می‌افزود. از آن میان می‌توان به منهاج سراج، محمد جوزجانی، سدیدالدین عوفی که جوامع الحکایات را به نام وزیر التمش، نظام الملک جنیدی، نوشت، حسن نظامی نیشابوری نویسنده تاج المآثر، سراجی سکزی شاعر، مؤیدالدین محمد خوارزمی جاجرمی که احیاء العلوم غزالی را برای التمش به فارسی برگردانید، و فخر مدبر نویسنده آداب الحرب و الشجاعه که این کتاب را به نام التمش نوشت، اشاره کرد (حسنی، ۱۰۳/۱، ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۵۷؛ عوفی، ۲۸۹؛ کوفی، ۱۲، ۲۵۲؛ معین، ۱۳، ۲۱-۲۲؛ صفا، ۱۰۱/۳-۱۰۲؛ نیز نک: خوارزمی، ۱۱؛ منهاج، ۴۴۷/۱؛ فخر مدبر، ۱۶-۱۵) اشاره کرد.

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحّد، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن خلدون، تاریخ، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ برنی، خبایه‌الدین، تاریخ فیروزشاهی، ترجمه معین الحق، لاهور، ۱۹۹۱م؛ جوبنی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق؛ حسنی، عبدالرحی، نزفه الخواطر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق؛ حکمت، علی‌اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خوارزمی، محمد، مقدمه بر ترجمه احیاء علوم‌الدین، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۵۱ش؛ خواند میر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ سلیم، غلامحسین، ریاض السلاطین، کلکته، ۱۸۹۰م؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ طباطبائی، غلامحسین، سیر المتأخرین، لکهنو، چ سنگی؛ عصامی، عبدالملک، فنوح السلاطین، مدرس، ۱۹۴۸م؛ عوفی، محمد، لیاب الالیاب، لیدن، ۱۳۲۴ق/۱۹۰۶م؛ فخر مدبر، محمد، آداب الحرب و الشجاعه، به کوشش احمد سهیلی خونساری، تهران، ۱۳۲۶ش؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، کاپور، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۴م؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ کوفی، علی، فتح‌نامه، دهلی، ۱۹۳۹م؛ معین، محمد، مقدمه بر جوامع الحکایات و لوامع الروایات عوفی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ مفتی لاهوری، علی‌الدین، عبرت‌نامه، لاهور، ۱۹۶۱م؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالرحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین منکبرتی، به کوشش مجتبیٰ مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نهارندی، عبدالباقی، مآثر رحیمی، به کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۴م؛ نیز:

Bahadur, K.P., *A History of Indian Civilisation*, New Delhi, 1980, vol. II; Banerji, S. K., «Some Aspects of Muslim Polity in Early Medieval India», *Indian Culture*, 1939-1940, vol VI; Brown, P., *Indian Architecture*, Bombay, 1981; *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982; Elliot, H.M., *The History of India*, Lahore, 1976; Haig, W., «The Slave Kings», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Husain, Y., *Indo-Muslim Polity*, Simla, 1971; Lal, K.S., *Early Muslims in India*, New Delhi, 1984; id, *History of the Khaljis*, Munshiram Manoharlal, 1980; Lane Poole, S., *Medieval India Under the Mohammedan Rule*, Delhi, 1980; Naqvi, Hamida Khatoun, *Agricultural, Industrial and Urban Dynamism Under the Sultans of Delhi 1206-1555*, Delhi, 1986; Nizami, Kh. A., «Iltutmish the Mystic», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1946, vol. XX; id,

اسماعیلیان به التمش در مراسم نماز جمعه در مسجد دهلی سوء قصد کردند که نافرجام ماند (هیگ، 56-55/III). در ۶۳۳ق/۱۲۳۶م سلطان به ملتان لشکر کشید، اما در اول شعبان همان سال بیمار شد و در ۲۰ شعبان/۲۹ آوریل در سیوستان درگذشت (فرشته، همانجا؛ عصامی، ۱۲۸-۱۲۹؛ منهاج، ۴۴۹/۱-۴۵۰؛ نهارندی، ۳۰۰). او را در جامع کهنه دهلی به خاک سپردند (فصیح، ۳۰۸/۲).

الشمس بزرگ‌ترین فرمانروای نخستین دوره حکومت سلاطین مسلمان دهلی محسوب می‌شود که به سبب تواناییهایش به عنوان مردی نظامی و سیاسی از پایین‌ترین درجات اجتماعی به فرمانروایی رسید و در هندوستان دولتی مقتدر و منسجم ایجاد کرد (بنرجی، 180؛ بهادر، 25-26؛ نظامی، همان، 56). منابع تاریخی افزون بر لیاقت، به عدالت‌خواهی او نیز اشاره دارند؛ چنانکه ابن بطوطه از تمهیدات وی برای آگاهی بی‌واسطه و سریع از شکایات مردم به تفصیل سخن گفته است (۴۹/۲).

گرایشهای صوفیانه و تقیدات مذهبی او نیز شایان توجه است. التمش سلطنت خود را عطیة‌ای الهی می‌دانست و تجربه‌های شخصی خود را در برخورد با صوفیان پشتوانه این فکر محسوب می‌داشت. حضور او در مراکز معتبر تصوف آن روزگار همچون بخارا به روزگار نوجوانی در او تأثیری ماندگار نهاد. حتی بدایون، نخستین مرکز حکومت وی به عنوان یکی از امیران ایبک، نیز از مراکز صوفیان و تصوف بود (برای تفصیل درباره سیمای مذهبی التمش، نک: نظامی، «الشمس...»، 166-180).

وی به آبادی قلمرو خویش نیز اهمیت می‌داد. از جمله آثار مشهور او حوض شمسی است، او این حوض را به عنوان مخزن آب بزرگی برای گردآوری باران نزدیک مصلای دهلی ساخت (۶۲۷ق/۱۲۳۰م) که آب اهالی دهلی را تأمین می‌کرد. این حوض شامل چند صفا در اطراف و گنبدی منقوش و سنگی بزرگ در وسط بود. این بنا از آثار مهم معماری نخستین دوره حکومت مسلمانان در هند به شمار می‌آید. بنای مدرسه ناصری به نام پسرش ناصرالدین محمود بود که منهاج سراج چندین سال مسئول آن بود؛ مسجد جامع بدایون یا کتیبه‌ای که نام او را بر خود دارد؛ مسجد کوچک اولیا؛ و عیدگاه دهلی یا شمسی عیدگاه از دیگر بناهایی است که به دستور او ساخته شد (براون، 13-14؛ نظامی، «درباره...»، 78؛ لال، «مسلمانان...»، 138؛ نقوی، 87). افزون بر این، آنچه بر مسجد قوت الاسلام دهلی افزود، نیز درخور توجه است؛ گرچه سنگ بنای این مسجد را که منار معروف قطب در آن قرار دارد، قطب‌الدین ایبک نهاد و التمش آن را تکمیل کرد (حسین، 54؛ بنرجی، 184-186؛ حکمت، ۴۷). آرامگاه خود او نیز در شمال غربی همین مسجد با کتیبه‌هایی شامل خطوط زیبا و نقوش هندسی، نمونه بارز معماری هندی - اسلامی است (براون، همانجا؛ لال، همان، 137، «تاریخ...»، 325).

الشمس همچنین به ادب پروری شهرت داشت و دربار خود را

در لغت از مادهٔ لَجَأً به معنای پناه جستن، تکیه و استناد کردن و مدد طلبیدن، و نیز به معنای اختصاص چیزی به کسی، یا واداشتن کسی به انجام دادن کاری به اگر آئمه است (ابن منظور، ذیل لَجَأً).

مفهوم اصطلاحی الجماء و تلجئه در زمین‌داری و روابط زمین‌داران متجلی می‌گردد. در واقع این رسم به نوعی اقطاع استغلال شباهت داشت و می‌توان آن را اقطاع جعلی، یا ناخواسته‌ای دانست که در آن کسی برای رهایی از آزار و ستم مأموران دولتی و دولتمردان زمین خود را به شخصی صاحب نفوذ و قدرتمند واگذار می‌کرد و از حمایت او برخوردار می‌گردید و خود به عنوان مقطع بر همان زمین کار می‌کرد (نک: ۵، د، اقطاع). این روش می‌توانست از سوی پناه‌خواهنده، و هم از سوی پناه‌دهنده درخواست و اجرا گردد (خوارزمی، ۸۷).

پیشینهٔ این شیوهٔ زمین‌داری به پیش از اسلام بازمی‌گردد و در قلمرو ایران و روم شرقی رایج بوده است (لوکیگر، 67؛ ضیاء الحق، 155 به بعد). در عصر اسلامی از روزگار «فتوح»، رسم الجماء دیده می‌شود و می‌توان حدس زد که از ایران و روم به میان عرب‌ها راه یافته است؛ مثلاً وقتی مسلمانان آذربایجان را فتح کردند، عشایر عرب از شام و عراق به آنجا سرازیر شدند و بر اراضی کشاورزی غلبه یافتند و بعضی از اراضی را نیز خریدند. آنگاه خرده مالکان روستایی برای برخورداری از حمایت آنان، اراضی روستاهای خود را به الجماء ایشان دادند و خود به عنوان کشتکاران و زارعان و زمین‌داران جدید به کار بر روی همان اراضی پرداختند (بلاذری، ۳۲۹). رسم الجماء به روزگار جور و ستم حکام، و غالباً در پی آشوبها و نابسامانیها بیشتر رواج می‌یافت و زمین‌داران کوچک برای فرار از فشارهای مالیاتی و اقتصادی رقبهٔ املاک خود را به مالکان بزرگ و متمنذ واگذار می‌کردند. غالب اشاراتی که در منابع به الجماء اراضی شده است، نشان می‌دهد که زمین‌داران برای آنکه از زیاده‌ستانی و طمع کارگزاران دولت در امان بمانند، تن به الجماء می‌دادند (مثلاً نک: همو، ۲۹۴، ۳۱۱، ۳۲۳).

اراضی الجائی به سبب نفوذ و اعتبار پناه‌دهنده یا حامی، از بعضی مالیاتها معاف می‌شد، ولی خود ملک می‌توانست عملاً در دست صاحبان اصلی بماند و حتی آن را می‌فروختند و به ارث می‌گذاشتند (مثلاً نک: اصطخری، ۱۵۸). صاحبان اصلی املاک الجائی، عُشر درآمد زمین را به حامی می‌دادند و این البته غیر از عشریه‌ای بود که باید به بیت‌المال می‌پرداختند (بلاذری، ۳۲۳؛ نیز نک: قدامه، ۲۴۱).

مآخذ: ابن منظور، لسان؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، دارالکتاب العربی؛ قدامهٔ بن جعفر، «الخراج»، هراه المسالك والممالک ابن خردادبه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ نیز: Lokkegaard, F., *Islamic Taxation in the Classic Period*, Copenhagen, 1950; Ziaul Haque, *Landlord and Peasant in Early Islam*, Islamabad, Islamic Research Institute.

صادق سجادی

On History and Historians of Medieval India, New Delhi, 1983.
افسانه منفرد

التیزام، نک: دلالت.

أَلْجَاءٌ، به معنای غنیمت، درآمد، منفعت که در منابع فارسی به صورت‌های گوناگون أَلْجَا، اولجای و اولجه (رشیدالدین، ۳۳۷/۱، ۳۳۸، ۳۳۶/۲؛ عبدالرزاق، ۵۰/۸؛ نظام‌الدین، ۲۱۶؛ فضل‌الله، ۴۲؛ معین‌الدین، ۳۲۵، ۴۱۷) ضبط شده، واژه‌ای است مغولی از مادهٔ أَلْجَ (= یافتن، دست یافتن، کسب کردن، به دست آوردن و حاصل کردن) با پسوند نام ساز- جا- جه به معنای یافته شده، درآمد، عایدی، سود، نفع، اسیر، غنیمت و مال غارتی.

الجا در «تاریخ سری مغول^۲»، کهن‌ترین نوشتهٔ بازماندهٔ مغولی (ص 109، 144)، و نیز در کتاب آلتان توپچی که برگرفته از همان اثر است (ص 114)، چند بار به کار رفته، و در آن منابع نیز معنای «غنیمت جنگی» داشته است. این واژه در زبان معیار مغولستان (گوش قبیلۀ خالخا - قالقا) به صورت أَلْجُ و در زبان مغولان اردوس (روسیه) به صورت أَلْجُو، و در کالموکی به صورت أَلْزُو، و در لهجهٔ کانسو به صورت اورجی درآمد است («فرهنگ مغولی...»، 610؛ دورفر، I/144). الجا مستقیماً از زبان مغولی و یا به واسطهٔ زبان فارسی به زبان ترکی راه یافته، و در شاخه‌های شرقی و غربی آن زبان کاربرد فراوان داشته است، اما امروزه تنها در زبان معیار قرقیزی به معنای غنیمت به کار می‌رود (همو، I/114، 115؛ یوداخین، II/589).

الجا در عصر ایلخانان مغول به زبان فارسی درآمد، و کهن‌ترین منبع فارسی بازمانده که این واژه در آن به کار رفته، جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله است. الجا در زبان فارسی به ترادف و همراه با واژهٔ تلاش، تراش و یا غنیمت و بیشتر و شاید تنها به معنای غنیمت جنگی به کار رفته، و کاربرد آن تا عصر صفویان ادامه داشته است (مثلاً نک: میرخواند، ۳۹۶/۴، ۶۰۰). این واژه با واژهٔ دخیل مغولی اولجامیشی و اولجای در بخش نخست نامهای بسیار و از جمله در نام الجایتو ایلخان مغول رابطهٔ اشتقاقی ندارد.

مآخذ: رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و محطفین موسوی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحمین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فضل‌الله بن روزبهان خنجی، همان نامه بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ معین‌الدین نظری، منتخب التواریخ، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۵ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سنائی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Altan Tobçi, ed. L. Ligeti, Budapest, 1974; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1963; *Mongolian - English Dictionary*, ed. D. Lessing, Bloomington, 1982; *Mongqulan niuca tob'ea - an (Histoire secrète des Mongols)*, ed. L. Ligeti, Budapest, 1971; Yudahin, K. K., *Kirgiz sözlügü*, Ankara, 1988.
مصطفی موسوی

الجایتو، نک: اولجایتو.

الجزایر، کشور مسلمان واقع در شمال افریقا با عنوان رسمی «جمهوری دموکراتیک خلق الجزایر» که پایتخت آن شهر الجزایر (در تداول ایرانیان: الجزیره) است. نام گذاری: نام این کشور از نام مهم‌ترین شهر و پایتخت کنونی آن، الجزایر (الجزیره) گرفته شده است که از سده ۱۰ ق/۱۶ م با گسترش حاکمیت دولت عثمانی بر این منطقه (لا روس بزرگ، ذیل الجزیره^۱)، به مرکز سیاسی مغرب میانی تبدیل شد (نک: IA, III/136). رومیها این منطقه را مورتانیای سزاری^۲ می‌نامیدند (کرون، 69). در دوره اسلامی، این قسمت از مغرب بی‌آنکه هویت سیاسی یکپارچه و مستقل داشته باشد، با عنوان «مغرب میانی» شهره بود و مرکزیت سیاسی آن را گاه شهر تلمسان (ابوعبید، ۷۶) و زمانی شهر بجایه داشت (قلقشندی، ۱۰۹/۵).

موقعیت: الجزایر پهناورترین کشور تشکیل دهنده مغرب در معنای تاریخی آن است. این کشور با ۲'۳۸۱'۷۴۱ کیلومتر مساحت و با بیش از هزار کیلومتر ساحل مدیترانه‌ای در شمال افریقا («خاور میانه...»^۳، 251) میان ۱۹ تا ۳۷ عرض شمالی و ۹° طول غربی تا ۱۳° طول شرقی (شاملوی، ۳۱۲) قرار گرفته است. الجزایر از سمت خاور به تونس و لیبی، از شمال به دریای مدیترانه، از جنوب به نیجر، مالی و موریتانی، و از باختر به کشور پادشاهی مغرب (مراکش) محدود است (حمیده، دلیل...، ۱۵۹). مجموع مرزهای بین‌المللی آن به ۷'۴۷۶ کیلومتر می‌رسد. درازای شرقی - غربی این کشور ۲'۴۱۴ کیلومتر و شمال تا جنوب آن ۲'۰۹۲ کیلومتر است (اسعدی، ۱۲۶/۱).

۱. جغرافیای طبیعی:

الف. سیمای طبیعی: نخستین نمود طبیعی و چشمگیر الجزایر دوگانگی منطقه کوهستانی شمال و سرزمین پهناور صحرایی جنوب آن است (بریتانیکا، ماکرو، I/559). بیش از چهار پنجم مساحت کشور را قسمت باختری صحرای بزرگ افریقا در بر گرفته است («خاورمیانه»، همانجا). گستره غیر صحرایی الجزایر بالغ بر ۳۰۵ هزار کیلومتر است (نک: غروی، ۱۷۷؛ حمیده، همانجا).

قسمت شمالی الجزایر به صورت نواری شرقی - غربی به پهنای ۳۰۰ تا ۳۵۰ کیلومتر و طول ۱'۲۰۰ کیلومتر کشیده شده است (غروی، همانجا). دورشته کوه به نام اطلس تلی (رشته شمالی) و اطلس صحرایی (رشته جنوبی)، منطقه شمال را به ۳ قسمت افقی شرقی - غربی موازی هم تقسیم کرده است: جلگه باریک و حاصل‌خیز ساحلی، فلات بلند و صحرا (اسعدی، همانجا). چین‌خوردگیهای ساحلی زمینه ایجاد بندرهای مهمی را فراهم آورده است. توده‌های صخره‌ای ساحلی گاه از هم فاصله گرفته، در میان آنها فضاهایی چون دشتهای وهران (در سمت

باختری) و عتابه (در سمت خاوری) پدید آمده است و این دشتهای از ساحل تا عمق کشور گسترده شده‌اند. وانگهی، رشته اطلس تلی هم کاملاً پیوسته نیست، بلکه در سمت باختر گسیخته شده، و به صورت دو رشته جدا درآمده است و جلگه‌های داخلی آنها را از هم دور می‌کند (بریتانیکا، همانجا). تنها راه ارتباطی داخل و ساحل در قسمت میانی از طریق وادی صومام^۴ با بندر بجایه است. دورتر از اینجا به سمت خاور، از بجایه تا ادوغ^۵ دیواره‌های کوهستانی بی‌دری کشیده شده‌اند، چنانکه جلگه‌های قسنطینه از یک طرف با رشته شمالی و از سمت جنوب با کوههای حزنه، اوراس و نمنا محاط شده است (همانجا). دشتهای بلند از کوههای حزنه به سمت مراکش کشیده می‌شود. این دشتهای را شورزارها (شبخه) و مرادبهای (شَط) از هم جدا می‌کند و به علت کمی بارندگی برای کشاورزی مساعد نیست (اسعدی، ۱۲۷/۱؛ بریتانیکا، همانجا).

در جنوب دشتهای بلند منطقه الجزیره - وهران و جلگه‌های قسنطینه، دومین رشته کوهستانی، یعنی اطلس صحرایی کشیده شده است و آن ترکیبی است از رشته‌های کوچک‌تر که امتدادشان عموماً از جنوب غربی به شمال شرقی است و از غرب به شرق از بلندی آن کاسته می‌شود. ساختار این رشته چنان است که ارتباط میان شمال و جنوب آن دشوار نیست. در سمت خاوری، میان جلگه‌های قسنطینه در شمال، و اطلس صحرایی شرقی در جنوب، توده کوهستانی اوراس قد برافراشته است که بلندترین قله الجزایر به نام شلیبه به ارتفاع ۳'۳۲۸ متر در آنجا واقع است (حمیده، جغرافیه...، ۱۷۸-۱۸۰؛ اسعدی، همانجا). نویسندگان قدیم اسلامی از این رشته‌های اطلس با نام جبال دزن یاد می‌کردند که از کشور مغرب کنونی آغاز می‌شد (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۰۰/۶) و به سمت مشرق امتداد می‌یافت و کوه اوراس در خمیدگی آن قرار می‌گرفت (ادرسی، ۲۶۴/۱). قسمت الجزایری این کوهها از دره ملویه آغاز و به کوهستان اوراس منتهی می‌شود (نک: بریتانیکا، ماکرو، II/304). دورشته اطلس تلی و صحرایی از حیث ساختار زمین‌شناختی، دو منطقه متفاوت هستند. اطلس تلی جوان‌تر و متعلق به دوران سوم زمین‌شناسی است، در حالی که اطلس صحرایی کهن‌تر و به دوره‌های ژوراسیک و کرتاسه (دوران دوم) مربوط است (همانجا).

قلمرو الجزایر در جنوب اطلس صحرایی بیش از ۱'۵۰۰ کیلومتر زمین بیابانی صحرا پیش می‌رود («خاورمیانه»، 252). صحرای الجزایر از دو فرو رفتگی، با ارتفاع مختلف، تشکیل شده است که در بخش میانی با یک بلندی شمالی - جنوبی به نام مزاب از هم جدا می‌شوند. هر دو قسمت پوشیده از تپه‌های ماسه‌ای است که به نام عیرق معروفند (بریتانیکا، ماکرو، I/559).

ب. رودها: الجزایر رود پرآبی ندارد و بیشتر رودهای آن در فصل

بارندگی غالباً سیل آساست و گاهی چند روز طول می کشد؛ در مواقع دیگر هوا خشک و گرم است. میزان بارندگی گاه از سالی به سالی به شدت متفاوت است و تا دو برابر کاهش و افزایش می یابد (بریتانیکا، همانجا).

متوسط دمای سالانه در منطقه ساحل، اگرچه نسبتاً پایین است، اما بادهای صحرایی تابستانی معروف به «چهلی» - که در مدت ۴۰ روز یا بیشتر در دشتهای مرتفع و حدود ۲۰ روز در نقاط ساحلی می وزد - دما را تا ۴۰ سانتی گراد بالا می برد و همه گیاه و سبزی را پژمرده می کند («خاورمیانه»، 251). سرما در نوار جنوبی تل به نسبت دوری از دریا شدت می یابد و حداکثر به ۱۵- می رسد (بریتانیکا، همانجا). دمای هوای صحرا با تغییرات شدید از ۳۲° تا ۵۵° در روز می رسد و گاه با بادهای گرم همراه است («خاورمیانه»، 252).

در حاشیه جنوبی اطلس صحرایی، پوشش گیاهی بسیار اندک و غالباً محدود به مواقع پس از بارندگی است و اندکی بعد ناپدید می شود. نقاط دارای پوشش گیاهی بسیار پرانگنده، و رستنیهای آن از گونه های مقاوم و تقریباً بی نیاز از آب است (بریتانیکا، ماکرو، I/562). در مناطق ساحلی وهران، الجزیره و عنابه تولید صیفی جات تقدم دارد؛ اما در جلگه های داخلی کشتهای متنوعی صورت می گیرد. شیبهای تپه ها معمولاً پوشیده از باغهای میوه است و جلگه ها و دشتهای مرتفع به سبب رطوبت کافی برای تولید غلات مناسب ترند (همانجا).

۲. جغرافیای انسانی:

الف. مردم: نگاهی کلی به مردم این کشور تنوع و کثرتی را در عین وحدت نشان می دهد؛ تنوع و کثرتی که حاصل تعدد مناطق فرهنگی است که با وجود تنوع به صورت ظروفي به هم پیوسته اند. این تنوع با همان چهره ظاهری مناطق تل و صحرا، مناطق کوهستانی و جلگه ای و دشتها، با شیوه زندگی کوچ نشینی و بوم نشینی و وضعیتهای میان آن دو مشخص می شود. این تنوع نه تنها از خود مردم، که از خانه های محل زندگی آنان نیز مشخص می شود. بربرها عنصر غالب مردم این سرزمین را تشکیل می دهند و عربها اقلیتی هستند که شدیداً بر بربرها تأثیر گذاشته اند، اما نمی توان یک خط مرزی میان این دو گروه رسم کرد. تنها عامل تمایز، گوشه های بربری و عربی است؛ اما بسیاری از بربرها به عربی سخن می گویند (همانجا).

در الجزایر نمی توان از برخورد تمدن اروپایی با تمدن مغربی در دوره استعمار غافل بود (همانجا). مردم منطقه «القبائل» با بیش از ۲ میلیون نفر بزرگترین گروه بربر زبان الجزایر را تشکیل می دهند (اسعدی، ۱۳۰۸-۱۳۱۱).

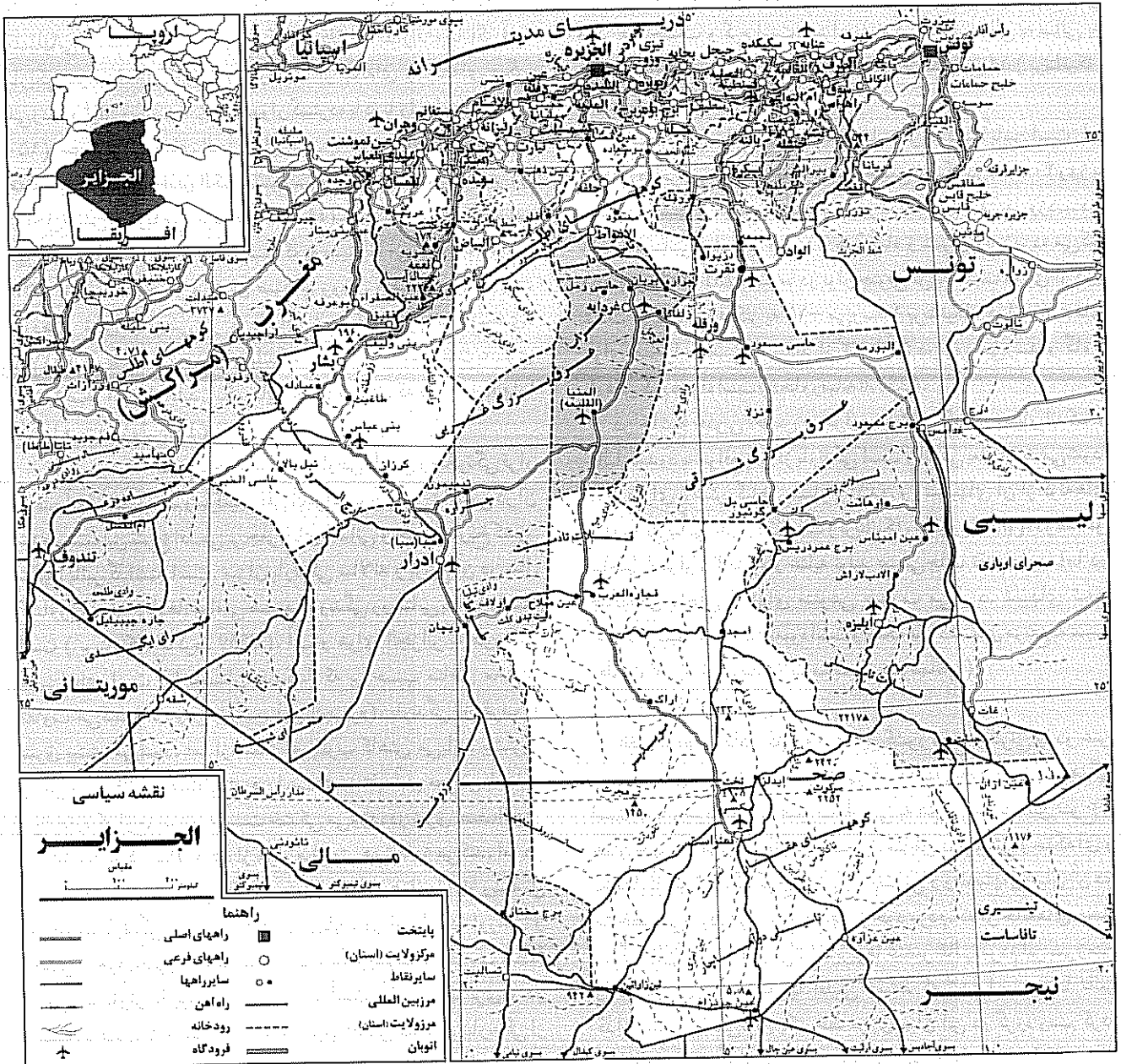
ب. جمعیت: از آغاز سده ۲۰ تا اوایل دهه ۱۹۷۰ م، جمعیت الجزایر بیش از دو برابر شده است و میزان رشد آن ۲/۶٪ تخمین زده می شود (لا روس بزرگ، همانجا). جمعیت الجزایر در سرشماری سال ۱۹۶۶ م/۱۳۴۵ ش حدود ۱۱'۸۳۳'۰۰۰ نفر (بریتانیکا، ماکرو، I/563)، و در ۱۹۹۸ م/۱۳۷۷ ش بیش از ۲۹ میلیون نفر بوده است. بیش

بارانی دارای آب (اسعدی، همانجا) و در واقع این «وادی»ها سیلهایی هستند که در فصل خشک، یا کلاً آب ندارند و یا اگر آب باریکی در آنها جاری باشد، به زحمت از جاله ای به جاله ای دیگر می رسد و توان رسیدن به زمین هموار گسترده یا دریا را ندارد (غروی، ۱۵۰). مهم ترین رودهای الجزایر از غرب به شرق: تافنه، سیق هبره، مخته، شلیف، سیبو، وادی الکبیر، سیبوس و مجرده است. رود اخیر در ساحل تونس به دریا می ریزد (IA, III/133). طولانی ترین رود الجزایر نهر شلیف یا شلیف (۶۸۰ کف) است که به مدیترانه می ریزد (محبوب، ۳۴). از رودهای دیگر می توان صومام، رومال و مبطوح را نام برد. رودهای مزی و ابیض در مردابهای شور فرو می روند (اسعدی، ۱۲۷/۱)، حوضچه های دشتهای بلند که آبهایشان نتوانسته است به سوی دریا یا صحرا جریان یابد، آبگیرهایی ایجاد کرده اند که همان مردابها یا شطها هستند (ژولین، 19).

ج. آب و هوا: تنوع برجستگیها و عوارض طبیعی و چگونگی قرار گرفتن آنها نسبت به هم و موقعیت کلی الجزایر موجب تنوع اقلیمی در آن شده است. این تنوع اقلیمی بر جغرافیای انسانی و جریان تاریخ کشور شدیداً تأثیر گذاشته است. میزان بارندگی سالانه و توزیع آن در سال کشاورزی و نوع بادهای عواملی هستند که زندگی روستایی بدانها وابسته است (بریتانیکا، ماکرو، I/559). آب و هوای الجزایر به طور کلی مدیترانه ای است (با تابستان خشک) که بر حسب مناطق مختلف تفاوت می کند (لا روس بزرگ، ذیل الجزیره). بارندگی از غرب به شرق بیشتر می شود، اما از شمال به جنوب کاهش می یابد. بیشترین بارش در مناطق کوهستانی شرقی است که مستقیماً در معرض بادهایی قرار دارد که از مدیترانه به سمت خشکی می وزد. در شرق نصف النهار شیرشیل، بارندگی سالانه گاه از هزار میلی متر هم تجاوز می کند، اما در سمت باختری آن بارندگی کافی نیست (بریتانیکا، همانجا). از رشته تل به جنوب بارندگی به شدت کاهش می یابد. در اینجا توده اوراس و بخشی از جبل غمور را باید استثنا کرد. منطقه جنوب تل کلاً یک منطقه استپی کم باران با پوشش گیاهی تنک است. اقلیم اینجا بزی و در زمستانها همراه با یخبندان است. در جنوب اطلس صحرایی بارندگی از ۱۰۰ میلی متر هم کمتر و آب و هوا صحرایی است (همانجا). در قسمتهای درونی صحرا بارندگی از ۱۰ میلی متر هم کمتر است و زندگی در آن محدود به واحه هاست («خاورمیانه»، همانجا).

رشته اطلس تقریباً مرز دو منطقه کشاورزی عمده است. در قسمت شمال کشاورزی عموماً دیمی است و از نظر اقتصادی مقرون به صرفه است. در این بخش جنگلهای زیبا و پوشش گیاهی گسترده وجود دارد. در قسمت جنوبی تولید غلات در شرایط استثنایی امکان پذیر است؛ جنگلی وجود ندارد، اما در عوض، فعالیت شبنانی غالب است (بریتانیکا، همانجا).

فصل بارندگی از اکتبر تا آوریل/مهر تا فروردین (لا روس بزرگ، همانجا)، و منظم ترین دوره آن از دسامبر تا مارس/آذر تا اسفند است.



زراع جلگه ساحلی با مساحتی در حدود ۳٪ کل کشور نزدیک به ۵۰٪ جمعیت را در خود جاداده است (اسعدی، ۱۲۷/۱-۱۲۸).
 تناسب جمعیت شهری در سالهای پس از استقلال (۲۰ سپتامبر ۱۹۶۲م/۳۰ شهریور ۱۳۴۱ش) تدریجاً افزایش یافته، و از ۳۱٪ در ۱۹۶۱م به ۴۹٪ در ۱۹۸۷م رسیده است («دائرة المعارف»، همانجا).
 از زمان جنگ جهانی اول که فرانسه جوانان الجزایری را در ارتش و کارخانه‌ها به کار گرفت، مهاجرت الجزایری‌ها به فرانسه آغاز شد و در سالهای پیش از جنگ استقلال فزونی یافت (جوهری، ۲۲۷-۲۲۸).

از نیمی از جمعیت آن کمتر از ۲۰ سال دارند. تقریباً هر ۳ سال یک میلیون نفر بر شمار جمعیت افزوده می‌شود. جمعیت جوان و رسم ازدواج اکثر دختران در پیش از ۲۰ سالگی از عوامل اصلی این رشد است (بریتانیکا، همانجا).

توزیع جمعیت در سراسر کشور بسیار متفاوت و بی‌تناسب است. بیشترین قسمت جمعیت در منطقه تل متمرکز شده است، به قسمی که تراکم نسبی در اینجا به بیش از ۲۰۰ و حتی گاه به ۴۰۰ و بیش از ۵۰۰ نفر هم می‌رسد (غروی، ۱۸۷؛ لا روس بزرگ، ذیل الجزایر)؛ در حالی که این تراکم در صحرا به ۰/۸٪ و در استان جنوبی تمنراست به زحمت به ۰/۸٪ می‌رسد («دائرة المعارف...»، VII/484). مناطق قابل کشت و

برخی منتسبان طریقت مخصوصاً از اشغال فرانسویان به بعد، سودجویی را تا همکاری با اشغالگران و مقابله با اندیشه‌های اصلاحگران پیش بردند؛ از این رو، همه اصلاح طلبان دوره اشغال و مقاومت، و پیشاپیش همه عبدالحمید ابن بادیس، با طریقتها به مقابله برخاستند («دائرة المعارف»، 495-494/VII). با اینهمه، فراموش نباید کرد که برخی از طریقتها در قرن ۱۳ ق/۱۹ م در مبارزه با اشغالگران نقش مهمی داشتند. امیر عبدالقادر خود رهبری یکی از آنها (قادریه) بود (جیلالی، ۳۰۵/۴). مهم‌ترین طریقت‌های پر نفوذ الجزایر اینهاست: قادریه، درقویه، تیجانیه، طیبیه، علویه، رحمانیه، عیسویه، عماریه، خنشلیه و سنوسیه («دائرة المعارف»، 495/VII؛ IA، همانجا؛ کوک، ۱۰۴-۱۰۶؛ موری، 25).

۳. اقتصاد ملی:

الف. منابع کانی: الجزایر منابع طبیعی متنوعی دارد و از هنگام استقلال، درآمدهای ناشی از منابع کانی بر اقتصاد آن حکمفرما شده است. نفت و گاز طبیعی کشور مهم‌ترین کالای صادراتی آن به شمار می‌آید و نزدیک به ۹۰٪ درآمد ارزی دولت را تأمین می‌کند («خاورمیانه»، 280). کشف منابع عظیم نفت خام سبک فاقد گوگرد در صحرای الجزایر در میانه دهه ۱۹۵۰ م صورت گرفت و بهره‌برداری از آن از ۱۹۵۸ م/۱۳۳۷ ش آغاز شد (همان، 285؛ بریتانیکا، ماکرو، I/563). تولید نفت خام الجزایر در ۱۹۹۳ م/۱۳۷۲ ش اندکی بیش از ۲۵ میلیون تن بوده است («خاورمیانه»، 301). الجزایر در ۱۹۶۹ م/۱۳۴۸ ش به عضویت سازمان کشورهای صادرکننده نفت (اوپک) درآمده است (روحانی، ۱۱۳). الجزایر دارای پالایشگاههای نفت در الحراش، حاسی مسعود، آرزویو، الرمه، سکیکده و بجایه است (اسعدی، ۱۸۴/۱). نفت صادراتی الجزایر از حوزه‌های استخراج به وسیله چند خط لوله به بنادر کشور در ساحل مدیترانه منتقل می‌شود (حمیده، جغرافیه، ۱۹۵، حاشیه ۳؛ اسعدی، همانجا). ۷۲٪ نفت صادراتی الجزایر به کشورهای اروپای باختری و ۱۷٪ آن به آمریکای شمالی روانه می‌شود («خاورمیانه»، 286).

دولت الجزایر از ۱۹۷۱ م/۱۳۵۰ ش با ملی کردن همه شرکت‌های نفتی بیگانه در این کشور، اداره صنایع نفتی را خود به دست گرفت و شرکت دولتی سوناتراک^۱ را بدین منظور تأسیس کرد (اسعدی، همانجا؛ «خاورمیانه»، 285). با وجود تسلط سوناتراک بر ۷۷٪ تولیدات نفتی الجزایر، از ۱۹۷۹ م/۱۳۵۸ ش شرکت‌های نفتی کشورهای دیگر طبق قرارداد در الجزایر فعالیت می‌کنند (اسعدی، همانجا؛ «خاورمیانه»، 288).

منابع گاز طبیعی الجزایر نخستین بار در ۱۹۵۶ م/۱۳۳۵ ش در حاسی زیل کشف شد و پس از آن اکتشافهایی در حوزه‌های دیگر صورت گرفت (بریتانیکا، همانجا). حوزه حاسی رمل در ۴۰۰ کیلومتری

ج. زبان: سخن از تقسیم مردم این سرزمین به عرب و بربر عملاً بیان غیردقیقی از واقعیت رواج دو زبان عربی و بربری در آنجاست. ۷۵٪ مردم عرب زبان، و ۲۵٪ بقیه بربری زبان هستند (حمیده، دلیل، ۱۵۹؛ قس: بریتانیکا، همانجا). گویش بربری بر حسب مناطق مختلف متفاوت است و یک زبان فرهنگی نیست. این زبان ادبیات مکتوب ندارد و نوشته نمی‌شود (EI², I/371).

زبان عربی از سده ۱۱ ق/۱۱ م به این سو انتشار یافته است. گویشهای عربی حضری (یکجانشینان) در شهرها، در قبایل خاوری و تراره^۲ رایج است. در بقیه جاها، گویشهای عربی بدوی متداول است که زبان بربری را از میدان به در کرده است (همان، 374-379/I/371).

فرانسویها در دوره استعمار در جهت هویت‌زدایی الجزایر، از جمله به حاکم کردن زبان خودشان به جای عربی کوشیدند («دائرة المعارف»، 490/VII). پس از استقلال، زبان عربی به لحاظ انطباق با اسلام و ملیت‌گرایی در الجزایر مورد توجه قرار گرفت و زبان رسمی آن شناخته شد (اسعدی، ۱۳۷/۱). زبان فرانسه، گذشته از پشتوانه دوره استعمار، به عنوان زبان علمی و فرهنگی در میان گروههای دارای تحصیلات عالی رواج دارد («خاورمیانه»، 314).

د. دین، مذهب و اعتقادات: همه جمعیت الجزایر (بجز حدود ۶۰ هزار مسیحی) مسلمان هستند (همانجا؛ «دائرة المعارف»، 484/VII). از دهه‌های آخر قرن اول ق/۷ م همه بربرهای این سرزمین به دین اسلام درآمدند. اسلام دین رسمی الجزایر است و مسلمانان این کشور پیرو مذهب تسنن و عمدتاً مالکی و عده کمی نیز حنفی هستند. اباضیه بزرگ‌ترین اقلیت مذهبی مسلمان در داخل جامعه مسلمان الجزایر به شمار می‌روند و تقریباً تمام افراد قبیله بنی مزاب از اباضیان هستند و به عنوان پاک دینان صحرا از قواعد و نظامات اخلاقی به مراتب اکیدتر و شدیدتر از بقیه مسلمانان متابعت می‌کنند (اسعدی، ۱۳۲/۱-۱۳۳).

مسیحیان الجزایر تقریباً همگی از منشأ غیرالجزایری هستند، جز معدودی از بربرها و به ویژه بربرهای منطقه القبائل که با تغییر کیش به مسیحیت گرویده‌اند. در الجزایر یک حوزه اسقفی کلیسای کاتولیک رم فعالیت دارد. شمار یهودیان الجزایر - که به هنگام استقلال به ۱۵۰ هزار نفر بالغ می‌شد - با مهاجرت از الجزایر به شدت کاهش یافته، به چند صد تن رسیده است (همو، ۱۳۳/۱). یک کلیسای پروتستان با ۱۵۰۰ پیرو در الجزیره قرار دارد («خاورمیانه»، 309).

احترام به اولیا یکی از مشخصه‌های مسلمانان مغرب و از جمله الجزایر است. این اولیا نام «مُرابط» گرفته‌اند و «برکت» و تقدس آنان به اولادشان منتقل می‌شود. مدفن این اولیا زیارتگاه است. نفوذ مرابطها محلی و منطقه‌ای است. برخی از آنان نفوذ بیشتری یافته‌اند و تکیه‌ها و زاویه‌های آنان در مناطق وسیعی پراکنده‌اند (IA, III/143). نفوذ طریقتها و زاویه‌ها در مناطق روستایی و کوهستانی بیشتر از شهرهاست. این زاویه‌ها گذشته از اداره حیات دینی و روحی مردم، سابقاً مراکز آموزش مقدمات زبان عربی و فقه هم بودند.

می‌شد. یک سال بعد، آمار جدیدی نشان می‌داد که یک چهارم زمینهای قابل کشت به ۱۶'۵۰۰ مالک بزرگ، یعنی ۳٪ کل کشاورزان تعلق دارد. در ۱۹۷۳م/۱۳۵۲ش مرحله دوم اصلاحات ارضی آغاز شد و طی آن ۶۵۰ هزار هکتار زمین خصوصی میان ۶۰ هزار «فلاح» تقسیم شد. پس از فوت بومدین، آزادی بیشتری به بخش خصوصی برای تولید و فروش محصولات کشاورزی داده شد.

دولت شاذلی بن جدید با اعطای وام، تجهیزات و کمک، کشاورزان خرده‌پا را تقویت، و با افزایش سرمایه‌گذاری در زیر ساخت کشاورزی، به ویژه در احداث سد ها، به کاهش نیاز کشور به واردات مواد غذایی اقدام کرد. در ۱۹۸۲م/۱۳۶۱ش دولت کنترل قیمت‌ها را برداشت و کشاورزان توانستند محصول خود را مستقیماً به مصرف‌کنندگان بفروشند. در اواخر ۱۹۸۸م/پاییز ۱۳۶۷ش هزار مزرعه دولتی به بخش خصوصی منتقل شده بود («خاورمیانه»، 284).

کمبود مواد غذایی در الجزایر و نیاز به واردات آن یکی از مشکلات مهم اقتصاد الجزایر است. در ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش ۷۳٪ نیازهای غذایی کشور از داخل تأمین می‌شد؛ اما در ۱۹۸۶م/۱۳۶۵ش ۷۵٪ نیازهای غذایی از خارج وارد می‌شد. در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش الجزایر تنها ۲۵٪ غله مصرفی خود را تولید می‌کرد. در ۱۹۹۴م/۱۳۷۳ش بهای واردات خوراکی به ۲'۶۷۰ میلیون دلار رسید (همانجا).

محصولات کشاورزی عمده الجزایر اینهاست: انگور، گندم و جو که در سطحی گسترده و برای مصارف داخلی تولید می‌شود. محصولات دیگر شامل ذرت، ارزن، چاودار، برنج، مرکبات، انجیر، خرما و توتون و تنباکوست (همانجا). بیش از ۸۵٪ کل اراضی زیر کشت به تولید غلات و عمدتاً گندم و جو اختصاص دارد. انگور، مرکبات، انواع سبزی و میوه و زیتون (روغنی) برای صادرات تولید می‌شود (اسعدی، ۱۸۰/۱). الجزایر پنجمین تولید کننده خرما در جهان با تولید نزدیک به ۲۶۵ هزار تن در سال (۱۹۹۴م) است که ۸۰٪ آن در داخل مصرف می‌شود («خاورمیانه»، 301, 285).

در الجزایر گوسفند، بز و گاو پرورش داده می‌شود. در زمینه تأمین گوشت سفید، در ۱۹۸۴م/۱۳۶۳ش الجزایر خودکفا شده است. نیسی از تخم مرغ مصرفی کشور از واردات تأمین می‌شود. بخش خصوصی ۹۰٪ گوشت را تهیه می‌کند (بریتانیکا، نیز «خاورمیانه»، همانجاها).

ج. انرژی: در ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش ساخت نخستین مولد (رناکتور) هسته‌ای الجزایر آغاز شد. مسئولان الجزایری با تأکید بر اهداف صلح‌آمیز خود به آژانس بین‌المللی نیروی هسته‌ای اجازه بازرسی داده‌اند. به هنگام افتتاح رناکتور در دسامبر ۱۹۹۳/آذر ۱۳۷۲، دولت الجزایر اعلام کرد که بیمان عدم گسترش آزمایشهای هسته‌ای را امضا خواهد کرد («خاورمیانه»، 290).

د. صنعت: دولت الجزایر تا ۱۹۷۴م/۱۳۵۳ش همه سرمایه‌گذارهای خصوصی بیگانه را در کشور ملی اعلام کرد و این سیاست را اقدامی مثبت در جهت توسعه اقتصادی دانست (اسعدی، ۱۸۲/۱-۱۸۳). در

جنوب الجزیره از بزرگ‌ترین حوزه‌های گازی جهان شمرده می‌شود. گاز طبیعی مایع شده به وسیله خط لوله به منطقه ساحلی برای مصرف داخلی منتقل، و از ۱۹۶۵م/۱۳۴۴ش به خارج هم صادر می‌شود («خاورمیانه»، 286). در بندرهای سکیده و ارزو تأسیسات مایع‌سازی گاز برپا شده است (بریتانیکا، همانجا). این کشور ذخایر ثابت شده هلیوم نیز به میزان ۶ میلیارد مترمکعب دارد («خاورمیانه»، 290).

الجزایر دارای منابع زیرزمینی غنی دیگر از آن جمله سنگ آهن با عیار بالا است (بریتانیکا، همانجا) که پس از نفت بزرگ‌ترین ثروت کشور به شمار می‌رود (حمیده، همان، ۱۹۹). در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش استحصال سنگ آهن ۲'۳۱۶'۰۰۰ تن بوده است («خاور میانه»، 301). ذخایر بزرگ روی و سرب در العابد نزدیک تلمسان وجود دارد. معادن جیوه، قلع و مس در حال بهره‌برداری است (همانجاها). آثاری از وجود نیکل، کبالت، کروم و اورانیوم یافت شده است و احتمال یافتن تنگستن، طلا، پلاتین و الماس نیز وجود دارد (بریتانیکا، ماکرو، I/564).

ذخایر فسفات با مرغوبیت نسبتاً پایین در جنوب تبسه در مرز تونس وجود دارد. سنگ فسفات بهره‌برداری شده در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش به ۷۱۷ هزار تن رسید («خاورمیانه»، همانجا). نیسی از فسفات تولیدی الجزایر به خارج صادر می‌شود (حمیده، همانجا). در الجزایر ذخایر بزرگی از خاک چینی (کائولین)، مرمر و عقیق وجود دارد (بریتانیکا، همانجا). نمک و گچ هم در آنجا استخراج می‌شود («خاورمیانه»، همانجا).

ب. کشاورزی: کشاورزی هنوز بخش مهمی از اقتصاد الجزایر است که ۲۲٪ نیروی فعال کشور را در ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش به خود اختصاص داده بود و ۱۲٪ تولید ناخالص ملی را تشکیل می‌داد. بیش از ۹۰٪ وسعت کشور را دشتهای بایر، کوهها و بیابان اشغال کرده است («همان»، 284).

بجز واحه‌ها و اراضی کشاورزی اندکی که در جنوب کشور واقع است، بخش کشاورزی الجزایر در واقع به نواحی شمالی آن محدود می‌شود (اسعدی، ۱۷۹/۱) که به پهنای ۱۰۰ تا ۲۰۰ کم در منطقه ساحلی گسترده شده است. کل زمینهای قابل کشت الجزایر در حدود ۷/۶ میلیون هکتار است. نزدیک به ۴/۴ میلیون هکتار از اراضی هم پوشیده از جنگل است («خاورمیانه» همانجا). به علت کم آبی، حدود یک بیستم اراضی قابل کشت آبیاری می‌شود (اسعدی، ۱۷۹/۱-۱۸۰).

در پی کسب استقلال و ملی شدن منابع بزرگ کشور، زمینهای دولتی در ۱۹۶۳م/۱۳۴۲ش به ۲/۷ میلیون هکتار بالغ شد. زمینهایی هم بعداً مصادره و به صورت زمینهای دولتی به کمیته‌های کارگری سپرده شد. در ژوئیه ۱۹۷۱/تیر ۱۳۵۰، با اعلام برنامه اصلاحات ارضی به وسیله رئیس‌جمهور وقت بومدین، زمینهای خصوصی بزرگ کشور میان خانوارهای روستایی بی‌زمین تقسیم شد که به صورت تعاونی اداره

در اوایل دهه ۱۹۷۰م شبکه راههای جاده‌ای کشور حدود ۸۲ هزار کم بود که ۱۸'۵۰۰ کم آن جاده‌های اصلی درجه یک و ۱۹ هزار کم آن جاده‌های فرعی درجه ۲ بوده است (اسعدی، ۱۹۰/۱).

خط اصلی راه آهن الجزایر به صورت یک رشته سراسری از مرز مراکش تا مرز تونس به موازات ساحل مدیترانه کشیده شده است و شاخه‌های آن از شمال از بنادر عمد به سمت جنوب، از وهران به کرامپل، کیناسه و مهدیه، از الجزیره به جلفه و از بندرهای سکیکده و عنابه به توغورت، خنشله و تسبه می‌پیوندد. خطوط آهن را شرکت ملی راههای آهن الجزایر اداره می‌کند (بریتانیکا، ماکرو، I/567-568).

الجزایر با اینکه در داخل کشور از رودخانه قابل کشتیرانی محروم است، اما دارای بندرهای متعددی در کنار مدیترانه است که ارتباطات خارجی یا میان بندری کشور را تا حدی تأمین می‌کنند. بندرهای اصلی الجزایر عبارتند از: الجزیره، عنابه (بونه) و وهران. بنادر کوچک‌تر دیگری هم چون بجایه، اریزو، جیجل، مستغانم و سکیکده دارای اهمیت هستند. یک مجتمع بندری جدید در دلیس (دلیس) ساخته شده است. سازمان کشتیرانی دولتی با نام «شرکت ملی کشتیرانی» ارتباطات دریایی کشور را اداره می‌کند (اسعدی، ۱۸۹/۱).

ارتباط هوایی برای طبیعت کشور الجزایر وسیله بسیار مناسبی است. در دهه ۱۹۷۰م الجزایر ۱۸۶ فرودگاه داشت که ۵۵ فرودگاه دارای باند آسفالت شده بود و ۲۲ باند پروازی از آنها بیش از ۲'۵۰۰ متر طول داشت. بزرگ‌ترین فرودگاه بین‌المللی کشور با نام دارالبیضا یا هواری بومدین در شهر الجزیره قرار دارد (همو، ۱۹۰/۱).

جهانگردی یکی از منابع درآمد الجزایر به شمار می‌رود که تا اندازه‌ای کاستی پذیرفته است. کاهش روزافزون شمار جهانگردان احتمالاً معلول ناآرامی فزاینده سیاسی و اجتماعی آن کشور است. ۴. بهداشت:

طبق برنامه ملی اعلام شده، خدمات درمانی و مراقبتهای پزشکی برای همگان رایگان است. با آنکه برخی بیماریهای و آگیردار خطرناک مانند آبله، طاعون و وبا تحت کنترل درآمده است، اما سطح بهداشت عمومی، جز در نواحی شهری، پایین است (همو، ۲۰۰/۱). سیاستهای بهداشتی در درجه نخست مبتنی بر پیشگیری است. از برنامه‌های جدید در این زمینه طرح خدمت موقت فارغ‌التحصیلان رشته‌های علوم پزشکی در مؤسسات پزشکی دولتی است (بریتانیکا، ماکرو، I/570).

در ۱۹۷۷م/۱۳۵۶ش برای هر ۱۰۰ هزار نفر، ۲۶۳ تخت بیمارستانی و ۱۹ پزشک وجود داشت. در ۱۹۷۹م/۱۳۵۸ش مرگ و میر کودکان ۷۰/۸ در هر هزار تولد بود (حمیده، دلیل، ۱۶۱). هزینه بهداشتی الجزایر در ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش بیش از ۵٪ بودجه ملی بود («خاورمیانه»، 302). ۵. مسائل فرهنگی:

برنامه‌های توسعه اقتصادی ۱۹۷۴-۱۹۷۷م/۱۳۵۳-۱۳۵۶ش، ۱۹۸۰-۱۹۸۴م/۱۳۵۹-۱۳۶۳ش و ۱۹۸۵-۱۹۸۹م/۱۳۶۴-۱۳۶۸ش به ترتیب ۴۳/۵٪، ۳۸٪ و ۳۲٪ سرمایه‌گذاریهای دولتی به بخش صنعت اختصاص یافت («خاورمیانه»، 292).

پیش از استقلال، بخش صنعت الجزایر عمدتاً محدود به صنایع غذایی، نساجی، سیگار و پوشاک بود. از ۱۹۶۷م/۱۳۴۶ش توجهی ویژه به صنایع سنگین شده است. مجتمع دولتی صنایع فولاد با تکمیل کارخانه فولادسازی عنابه در میانه دهه ۱۹۷۰م با ظرفیت سالانه ۱'۲۰۰'۰۰۰ تن ایجاد شد. در حدود یک دهم فولاد تولید شده برای مصرف داخلی قرار است برای تولید قطعات ماشین، تراکتور، تجهیزات کشاورزی، تریلر و خودرو به کار رود (بریتانیکا، ماکرو، I/566).

از ۱۹۹۲م/۱۳۷۱ش، به علت بسنده نبودن در آمد حاصل از نفت و گاز برای تأمین سرمایه اصلی صنایع، خصوصی‌سازی (خودی یا بیگانه) چاره اساسی تأمین سرمایه، بازار و فن‌آوری تلقی شده است. تنها استثنای این تصمیم برخی صنایع استراتژیک، مانند شرکت ملی فولاد، شرکت ملی الکتریسیته و گاز و شرکت‌های بزرگ کشت و صنعت هستند. بنا به گزارش وزارت گسترش و نوسازی صنایع در ۱۹۹۶م/۱۳۷۵ش درگیری درونی ۴ ساله در کشور بازدهی صنعتی را ۱۰٪ کاهش داده است («خاورمیانه»، 292-293).

۵. نیروی کار: براساس قانون کار الجزایر، در ۱۹۷۳م متوسط ساعت کار در هفته ۴۸ ساعت بود. براساس «طرح تأمین ملی» حق برخورداری از حقوق بیکاری، مستمری از کارافتادگی، تسهیلات و مزایای دوره بارداری برای زنان کارگر و مستمری پس از فوت برای خانواده‌های کارگران در نظر گرفته شده است. پوشش بیمه تنها حقوق بگیران بخش خصوصی و عمومی را در برمی‌گیرد (اسعدی، ۱۸۵/۱).

و. بازرگانی خارجی: عاملی بسیار مؤثر در تجارت خارجی جدید الجزایر نفت و گاز طبیعی صادراتی آن کشور است. مواد صادراتی الجزایر را در گذشته محصولات کشاورزی، مرکبات و مقداری مواد معدنی، به ویژه سنگ آهن تشکیل می‌داد، اما با گسترش استخراج و صدور فرآورده‌های نفتی، وضعیتی کاملاً نوین پدید آمده است. در ۱۹۹۴م/۱۳۷۳ش صادرات این مواد ۹۴٪ ارزش کل صادرات الجزایر را به خود اختصاص می‌داد. مواد دیگر صادراتی الجزایر را سبزیها، توتون، پوست، جرم، خرما و فسفات تشکیل می‌داد. واردات الجزایر انواع مواد غذایی، فرآورده‌های شیمیایی و مواد دارویی، کالاهای صنعتی، تجهیزات کارخانه‌ای و حمل و نقل است («خاورمیانه»، 294). طرفهای بازرگانی الجزایر عمدتاً کشورهای اروپایی و ایالات متحده آمریکا هستند. در قسمت واردات الجزایر، جمهوری خلق چین و ترکیه هم سهم مناسبی احراز می‌کنند (همان، 303-304).

ز. حمل و نقل و ارتباطات: وسعت گسترده کشور و طبیعت صحرایی آن، ایجاد شبکه‌های ارتباطی را پر هزینه و دشوار کرده است؛ چنانکه

الف. آموزش: تا پیش از قرن ۱۴ق/۲۰م، آموزش در روستاها در مکتبهای کوچک و زاویه‌ها، و در شهرها در مسجدها و مدرسه‌ها صورت می‌گرفت. در این آموزش، همراه با فراگیری قرآن کریم، مبانی معلومات مربوط به زبان عربی و بعضی مسائل فقهی آموخته می‌شد. این مراکز آموزشی از راه درآمد‌های وقفی اداره می‌شدند و از آنها فقها و علمای بزرگی برخاسته‌اند. با اشغال فرانسویها، آموزش عربی دچار رکود گردید و آموزش فقه هم در برخی مناطق دور افتاده مانند القبائل و صحرا انجام می‌شد. در نیمه قرن ۲۰م، بعضی سازمانهای سیاسی، مانند جمعیت علمای مسلمان و حزب خلق، با مدرسی که ایجاد کردند، به رغم شمار اندکشان و مقابله نیروهای اشغالگر با آنها، در آموزش عربی و حفظ شخصیت عربی-اسلامی الجزایر نقش بزرگی ایفا کردند. در ۱۳۳۷/۱۹۵۸م، در ۴۳ مدرسه موجود در الجزایر ۱۴۴۷۲ دانش‌آموز مشغول تحصیل بودند. آموزش که در دوره اشغال به زبان فرانسه بود، پس از کسب استقلال الجزایر به صورت عربی-فرانسوی درآمد («دائرة المعارف»، VII/496).

در دوره استعمار فرانسویها در الجزایر، مراکز آموزش عالی بر الگوی تعلیمات معمول در فرانسه برای اروپاییان ایجاد شد که مسلمانان هم می‌توانستند در آنها تحصیل کنند. آموزش ابتدایی مسلمانان مدت‌ها مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت، اما از ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م به بعد توجهی بدان شد. تحصیل کودکان مسلمان بومی هم در مدرسه‌های ویژه آنان و هم در مدرسه‌هایی که برای همه ملت‌ها دایر شده بود، ممکن می‌شد (EI^۱, I/275).

پس از استقلال، آموزش ابتدایی در الجزایر همگانی و اجباری شد. با اینهمه، در میانه دهه ۱۹۷۰م تنها ۶۹٪ کودکان واجب‌التعلیم در گروه سنی ۵-۱۴ ساله به مدرسه می‌رفتند. این نسبت برای گروه سنی ۱۵-۱۹ ساله ۱۱٪ بود. زبان تدریس در دو ساله نخست ابتدایی عربی، در ۴ ساله بعدی بخشی عربی و بخشی فرانسه، در دوره متوسطه و بالاتر تماماً فرانسه بود. ۲۶٪ دانش‌آموزان دوره متوسطه در رشته فنی و حرفه‌ای تحصیل می‌کردند (اسعدی، ۱۹۳۸-۱۹۴۰). مدارس سنتی مذهبی موسوم به «کتاب» در نظام آموزشی نوین کشور ادغام شده‌اند (همو، ۱۹۴۸).

مؤسسات اصلی آموزش عالی و دانشگاه‌های الجزایر اینهاست: دانشگاه الجزیره (تأسیس: ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م) و دو مجتمع آموزشی وابسته به آن، دانشگاه‌های وهران، عنابه و قسنطینه (همو، ۱۹۵۱-۱۹۶۰). در مراکز بعضی از ولایات هم چند دانشگاه مرکزی (مرکز ولایتی) وجود دارد، مانند دانشگاه‌های تلمسان، تیزی اوزو، سطیف، باتنه و تاهرت (تیهرت) (همانجا).

ب. دانش و ادب: در دوره پیش از اسلام در الجزایر آثاری ادبی که بیشتر آنها به زبان لاتین است، به رشته تحریر درآمد (نک: «دائرة المعارف»، VII/495). آثار مکتوب دوره اسلامی بیشتر مربوط به علوم دینی، زبان عربی، شعر، جغرافیا و تاریخ است. از سده ۹ق/۱۵م آثار

نوشته شده بیشتر تقلیدی، به شرح و حاشیه نوشتن و یادداشت‌های تاریخی محدود شد.

ادبیات الجزایر در آغاز قرن ۲۰م از حیث شکل و محتوا نوشته شده، سطحش تعالی یافت و موضوعات آن متنوع شد. در تحقیق و نقد متون، ابن ابی شنب در تراجم احوال، ابوالقاسم جفناوی؛ در شعر، محمد عید آل خلیفه، مُفدی زکریا و رمضان حَقّود؛ در خطابه و مقاله‌نویسی، ابن بادیس، محمد بشیر ابراهیمی، صادق یندان، عمر بن قَدور، سعید الظاهری، امین العمودی؛ در تاریخ، شیخ مبارک میلی، احمد توفیق مدنی، عبدالرحمان جیلالی؛ و در فقه، شیخ اَلطَفِیش از چهره‌های معروف هستند (همان، 496-495/VII).

۶. سامان سیاسی:

الف. نهادهای سیاسی و قانونی: نخستین قانون اساسی الجزایر مستقل، در مراجعه به آراء عمومی در ۱۳ اکتبر ۲۱/۱۹۶۳ مهر ۱۳۴۲ش تأیید شد. بر اساس این قانون می‌بایست سیستم جمهوری سوسیالیستی تک حزبی در کشور برپا می‌شد (همان، VII/492). در دوره حکمرانی بومدین، «منشور ملی» تدوین شد و در ژوئن ۱۹۷۶/خرداد ۱۳۵۵ش طی رفتارندمی به تصویب رسید (اسعدی، ۱۵۸/۱). در این قانون حقوق اساسی شهروندان تضمین، و جبهه آزادی‌بخش به عنوان تنها حزب سیاسی ملت شناخته می‌شد. رئیس‌جمهور به عنوان رئیس قوه مجریه، و با معرفی از سوی جبهه آزادی‌بخش به وسیله آراء عمومی مردم برای یک دوره ۶ ساله قابل تجدید برگزیده می‌شد. حق حاکمیت مردم توسط هیأت قانون‌گذاری ملی (مجلس ملی خلق) اعمال می‌شد (همو، ۱۶۱/۱-۱۶۵). در سالهای بعد اصلاحاتی در قانون اساسی به عمل آمد که در نوامبر ۱۹۸۹/آبان ۱۳۶۷ و فوریه ۱۹۸۹/بهمن ۱۳۶۷ به تصویب عموم رسید («خاورمیانه»، 306-305).

ب. تقسیمات کشوری: الجزایر در ۱۹۷۷م/۱۳۵۶ش به ۳۱ ولایت و در ۱۹۸۷م/۱۳۶۶ش به ۴۸ ولایت تقسیم شد («خاورمیانه»، 300؛ نیز نک: جدول).

ج. اصول سیاست خارجی: بنابر نخستین قانون اساسی، الجزایر بخشی از مغرب عربی، جهان عرب و آفریقا است و این ترتیب اولویت در سیاست خارجی کشور منعکس شده است. این کشور از بدو استقلال جزو برجسته‌ترین اعضای جنبش عدم تعهد بوده است (اسعدی، ۱۶۷/۱). الجزایر کمک‌های مؤثری به نهضت‌های آزادی‌بخش آفریقایی مانند اریتره و چاد کرده است (همو، ۱۶۹/۱). الجزایر در زمان بومدین، در مناقشه اعراب و اسرائیل به صورت یکی از کشورهای «جبهه امتناع» درآمد و به سازمان آزادی‌بخش فلسطین کمک کرد.

دولت ایران از همان آغاز استقلال الجزایر، آن کشور را به رسمیت شناخت. البته برقراری روابط رسمی سیاسی مدتی طول کشید. اختلاف‌های مرزی ایران و عراق در دوره پیش از انقلاب اسلامی ایران با پا در میانی الجزایر به تفاهم‌نامه مشترک ۱۵ اسفند ۱۳۵۳ش/۶ مارس ۱۹۷۵م الجزیره منتهی شد. در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی در

کشاورزی) و گسترش تدریجی فنون جدید زندگی بود. سنت نوسنگی کاپسی تا هزاره ۱ ق م برقرار ماند (بریتانیکا، ماکرو، XIII/145-146). ویژگیهای اجتماعی مغرب تا پیش از در آمدن فینیقیها در اواخر سده ۹ ق م شکل گرفته، و این ویژگیها عمدتاً معلول جغرافیای خاص منطقه بود: تکه تکه بودن، دشواری ارتباط میان مناطق مختلف، اندک بودن سطوح قابل کشت، قالببندی اجتماعی در قبیله‌های بسته و عدم

ایران، امکانات گسترش و تعمیق روابط دو کشور در زمینه‌های مختلف فراهم شد. اقدامات الجزایر در حل و فصل مسائل مربوط به گروگانهای آمریکایی در ایران، به عنوان رابط میان ایران و آمریکا، به انتشار بینایی الجزایر و آزادی گروگانها در یکم بهمن ۱۳۵۹ ش/۲۷ ژانویه ۱۹۸۱ م انجامید. در مراحل نخست تهاجم عراق به ایران، الجزایر از موضع ایران دفاع کرد (همو، ۱۷۲/۱-۱۷۵).

تقسیمات کشوری الجزایر

| ولایت | جمعیت | ولایت | جمعیت | ولایت | جمعیت | ولایت | جمعیت |
|------------------|---------|-------------------|-----------|--------------|----------------|------------|---------|
| آذرار | ۲۱۶'۹۳۱ | تلمسان | ۷۰۷'۲۵۲ | قسنطینه | ۶۶۲'۳۳۰ | تندرف | ۱۶'۳۳۹ |
| الاصنام (التلیف) | ۶۷۹'۷۱۷ | تیارت | ۵۷۴'۷۸۶ | المدیه | ۶۵۰'۶۲۳ | تیسسیت | ۲۲۷'۵۴۲ |
| الاغواط | ۲۱۵'۱۸۳ | تیزی وزو | ۹۳۱'۵۰۱ | مستغانم | ۵۰۴'۱۲۴ | الواد | ۳۷۹'۵۱۲ |
| ام البواغی | ۴۰۲'۶۸۳ | الجزیره (الجزایر) | ۱'۶۸۷'۵۷۹ | سیله | ۶۰۵'۵۷۸ | خنشله | ۲۴۳'۷۲۳ |
| باتنه | ۷۵۷'۰۵۹ | جلفه | ۴۹۰'۲۴۰ | مسکره (مسکر) | ۵۶۲'۸۰۶ | سوق اهراس | ۲۹۸'۲۳۶ |
| بجایه | ۶۷۹'۶۶۹ | ججل | ۴۷۱'۳۱۹ | ورقله | ۲۸۶'۶۹۶ | تیازه | ۶۱۵'۱۴۰ |
| بکره | ۴۲۹'۲۱۷ | سطیف | ۹۹۷'۴۸۲ | وهران | ۹۱۶'۶۷۸ | المیلیه | ۵۱۱'۰۲۷ |
| بشار | ۱۸۳'۸۹۶ | سعیده | ۲۳۵'۲۴۰ | الیاض | ۱۵۵'۴۹۲ | عین دقله | ۵۳۶'۲۰۵ |
| البلیده | ۷۰۳'۴۶۲ | سکیکه | ۶۱۹'۰۹۴ | ایلزیه | ۱۹۶'۶۹۸ | نعمه | ۱۱۲'۸۵۸ |
| بویره | ۵۲۵'۴۶۰ | سیدی بامباس | ۴۲۴'۰۴۷ | برج بوعربرج | ۴۲۹'۰۰۹ | عین تموشنت | ۲۷۱'۲۵۴ |
| تمراست | ۹۴'۲۱۹ | عنابه | ۲۵۳'۹۵۱ | بومردس | ۶۴۴'۸۷۰ | غردایه | ۲۱۵'۹۵۵ |
| تسه | ۴۰۹'۳۱۷ | القالبه | ۳۵۳'۳۲۹ | الطرف | ۲۷۶'۸۳۶ | رلیزانه | ۵۲۵'۰۶۱ |
| | | | | کل جمعیت | ۲۲'۹۷۱'۵۵۸ نفر | | |

تمایل به وحدتی بزرگ‌تر، ساختار دموکراتیک جامعه بربر و خصلت ستیزه‌جوی آن (کرنون، 60).

با گسترش مهاجرنشینها و بنگاههای بازرگانی فینیقی در سواحل شمالی افریقا و تاسیس و شکوفایی کارتاژ و انتشار تمدن و فرهنگ فینیقی در سرزمین بربرها، در اوایل هزاره ۱ ق م، الجزایر هم مانند دیگر جاهای مغرب وارد دوره تاریخی شد (بریتانیکا، همانجا). قسمت ساحلی الجزایر زیر سلطه کارتاژیها درآمد (زولین، 80، 94، 63). کارتاژیها برای استقرار سلطه خود به سیاست استفاده از رقابتهای رؤسای قبایل نومییدیایی و شناسایی و تقویت رؤسای مطیع خود متوسل شدند. بعدها رومیها هم همین سیاست را در منطقه ادامه دادند (لا روس بزرگ، همانجا). سختگیرهای کارتاژیها با بومیان گاه آنان را به شورش وامی داشت (کرنون، 63).

به هنگام پیدایش قدرت رُم و رقابت آن با کارتاژ (قرن سوم ق م) از رودخانه ملویه (مولویه) تا قلمرو فینیقیها، در قسمت داخلی مغرب یا نومیديا، به دو پادشاهی بربر تقسیم می‌شد: ماسه سیل و ماسیل. قسنطینه حد شرقی دولت ماسه سیل و از شهرهای مهم آن به شمار می‌رفت. قلمرو دولت ماسیل محدودتر و در سمت خاوری

رئیس جمهور الجزایر به عنوان فرمانده کل نیروهای مسلح ریاست تشکیلات دفاعی کشور را برعهده دارد.

۷. تاریخ:

الف. پیش از اسلام: زیست انسان در الجزایر هم مانند دیگر جاهای مغرب به اعصار دور برمی‌گردد. تمدنهای پیش از تاریخ این منطقه از تمدنهای اروپایی متفاوت، و با تمدنهای افریقایی وابسته بوده است (لا روس بزرگ، ذیل الجزایر). آخرین دوره پرباران منطقه صحرا احتمالاً در هزاره ۶ ق م در آغاز عصر نوسنگی اتفاق افتاد. از طریق هقار-تسه^۱ و شاید از طریق صحرای غربی هم میان مدیترانه و افریقای سیاه ارتباط وجود داشت (بریتانیکا، ماکرو، XIII/145). دوره دیرینه سنگی نخستین شمال افریقا (و از جمله الجزایر) را به سبب آثار مهم به دست آمده از آن دوره در قفسه تونس دوره کاپسی^۲ (قفصی) نامیده‌اند (EWA, I/63). آثار به دست آمده در عین خیش در الجزایر احتمالاً بازمانده یکی از کهن‌ترین زندگیهای انسان در مغرب و از اجزاء تمدن کاپسی باید بوده باشد. سازندگان این فرهنگ شاید خود بومیان شمال افریقا و اجداد همان کسانی بوده‌اند که در دوره تاریخی به تسمیه یونانیها به لیبیایی مشهور شده‌اند. انتشار فرهنگ نوسنگی در مغرب در خلال هزاره‌های ۶ و ۵ ق م اتفاق افتاد و از دستاوردهای آن اهلی کردن دامها، انتقال از دوران شکار به خودکفایی با تولید مواد غذایی (دوران

1. Hoggar-Tibesti 2. Capsian

مذهب از جبل طارق گذشته، با ادامه راه ساحل به محاصره شهر هیون (بونه = عنابه) مقر قدیس آوگوستینوس رسیدند.

واندالها با تسلط بر رم در ۴۵۵م به حیات امپراتوری روم غربی پایان دادند. بربرستان آزاد شد و همه محرومان و سرکوب شدگان پیشین دست به انتقام گشودند. بسیاری از شهرهای آباد ویران شد و مدعیان قدرت بسیاری سربرآوردند. واندالها هم در برابر این بربرهای استقلال طلب قادر به پایداری نبودند (همو، ۹۱-۹۲).

در این هنگام بود که امپراتور روم شرقی، یوستی نینوس (حک ۵۲۷-۵۶۵م) در ۵۳۳م سردار خود بلیزاریوس را مأمور حمله به واندالها و تصرف شمال آفریقا کرد. استیلای بیزانس هم مانند روم قدیم محدود به مناطق ساحلی شمالی بود و امپراتوران بیزانس در برابر شورشهای طوایف بربر ناگزیر از اتخاذ سیاست تدافعی شدند (همو، ۹۴). رفتار حریصانه مأموران بیزانس مردم بومی و حتی کاتولیکها را از امپراتوری متنفر کرد و شورشهای بربرها در قرن ۶م ادامه یافت. در قرنها ۶ و ۷م، بربرهای منطقه وهران برای خود حکومتی مسیحی تأسیس کرده بودند که چندان شناخته نیست و به نام مملکت چدار نامیده می شد و از ملویه تا اوراس گسترش داشت. در قسمت بیزانسی بربرستان دنا تیسیم فعال ماند و آن نشانه ناخشنودی مردم از سیطره بیزانس و فساد روحانیت کاتولیک بود. در سده ۷م مبلغان مصری به ترویج آیین یعقوبی (مونوفیزیته) در میان بربرها پرداختند. به این ترتیب، بربرستان ناراضی از استیلای بیزانس میان ۳ گرایش مسیحی (کاتولیکی، دنا تئو و یعقوبی) تجزیه شده بود (همو، ۹۵-۹۴). در این زمان طایفه‌هایی از بربر، مانند ساکنان کوهستان اوراس، به دین یهودی بودند (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۰۷/۶). عربهای مسلمان، در این هنگام پس از تصرف مصر به سوی بربرستان روی آوردند.

ب. دوره اسلامی: نخستین حضور عربهای مسلمان در منطقه میان مغرب ظاهراً پس از ۶۷۰/ق ۵۰م در زمان مأموریت ابوالمهاجر دینار به جای عُقبه بن نافع در آفریقه بوده است (ابن عبدالحکم، ۱۹۲ به بعد؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۰۷/۶-۱۰۹؛ فیصل، ۱۱۶-۱۲۴). عقبه در نوبت دوم امارت خود بر آفریقه، این منطقه را تا نهایت حدود مغرب اقصی در نورید و در بازگشت، در محل تهوده با عده‌ای از همراهانش به دست دشمن کشته شد (ابن عبدالحکم، ۱۹۸-۱۹۹؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، همانجا؛ فیصل، ۱۲۵-۱۲۶). با وجود قدرت‌نمایی حسان ابن نعمان و کشته شدن ملکه معروف اوراس و وارد شدن ۱۲ هزار رزمنده بربر به خدمت نیروی نظامی مسلمانان (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۰۹/۶)، انقیاد کامل مغرب در زمان امارت موسی بن نصیر صورت گرفت که توانست پس از آن، نیروهایش را از طنجه به سوی اندلس رهسپار کند (همو، ۱۱۰/۶). به این ترتیب، تا پیش از پایان قرن نخست هجری، الجزایر به عنوان جزئی از مغرب بزرگ به تصرف

قسنطینه واقع بود و از مرز شرقی آن در برابر پیشروی کارتاژیها به تدریج کاسته می شد. یکی از سران دولت ماسیل به نام ماسی نیا در قرن ۲ ق م با همدستی رومیها قلمرو ماسه‌سیل را هم به اختیار خود درآورد و همه سرزمینهای مورتانیا را از ملویه تا سیرنائیک به صورت یکپارچه متصرف شد. او از کشاورزان حمایت کرد و تمدن شهری و رسوم اداره شهری فینیقی را رواج داد. قسنطینه پایتخت امپراتوری بربر، زیبا و آباد شد. ماسی نیا خود یونانی مآب شد و فرزندانش را به آداب یونانی تربیت کرد. آثار حکومت او تا قرن اول ق م باقی ماند (زولین، ۹۹-۹۵).

با سقوط کارتاژ (۱۴۷ ق م) مستملکات این دولت تبدیل به یک ایالت رومی شد. می سیسیا پسر ماسی نیا و جوگورتا نوه او، با اطاعت از رومیها راه او را ادامه دادند (همو، ۱۱۷، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۰۶).

با پیروزی سزار (۴۶ ق م) پادشاهی نومیدیا از میان برداشته شد. مدتی بعد رومیها مورتانیا را به دو قسمت مورتانیای طنجه (غرب ملویه) و مورتانیای سزاری (شرق ملویه) تقسیم کردند (همو، ۱۲۷، ۱۲۲). مورتانیای سزاری تقریباً بر الجزایر امروزی منطبق می شد و منطقه‌ای نا آرام و شورش خیز بود. حاکم رومی ایالت در شهر سزاری (قیصریه) یا شیزیل می نشست (همو، ۱۴۵). امپراتوری روم هرگز در صدد اداره مستقیم بومیان بر نیامد و سازمانهای محلی در مسائل مالی و قضایی اختیارات وسیعی داشتند (همو، ۱۴۷). از حاکمان بومی تحت الحمایه و تربیت شده رم در مورتانیای سزاری جوبای دوم بود که نزدیک به نیم سده (از ۲۵ ق م تا ۲۳ م) فرمانروایی کرد (کرون، ۶۹). در دوره استیلای روم، دوگانگی میان شمال ثروتمند و جنوب فقیر در نومیدیای سزاری چشمگیر بود. دشتهای بلند و سرزمینهای جنوبی آنها از حیطة نظارت رم بیرون بود و نا آرامی بربرهای این قسمت شهرهای رومی مآب شده شمالی را هم بر می آشت (همو، ۸۳-۸۲).

استیلای روم تا قرن ۳م موجب گسترش مالکیتهای بزرگ رومی - اعم از خصوصی و دولتی - و فقر مردم بومی شد (همانجا). تبلیغ مسیحیت از طریق کارتاژ در اواخر سده ۲م به شهرهای نومیدیا کشیده شد (همو، ۸۶). در قرن ۳م، شورشهای بی دربی حوزه استیلای امپراتوری را محدودتر کرد. در سمت باختری خط مستغانم - باتنه تشکیلاتی رومی باقی نماند و بربرهای این منطقه خودسر شدند. پیروان مسیحیت در این مناطق آفریقایی هم از ناحیه گماشتگان رومی کشتار، شکنجه و آزار شدند. عدم پایداری استقهای مسیحی موجب اعتراض از ناحیه برخی مؤمنان محلی مسیحیت و عامل شورش دنا تیسیم شد که از ۳۱۱م تا یک قرن دیگر ادامه یافت (همو، ۸۸-۸۷) و دنا تیسیم رنگ مسیحیت محلی و ملی بربری گرفت (همو، ۸۹؛ لارویی، ۳۶). آوگوستینوس از قدیسان نامدار آیین کاتولیکی، در برابر دنا تیسیم موضع گرفت و به اتهام ارتداد، فتوا به قلع و قمع آنان داد. ۱۰۰ سال پس از آغاز این شورش، کلیسای کاتولیک خود را پیروز احساس می کرد، اما این پیروزی موقت و متزلزل بود؛ چون در ۴۲۹م واندالهای مسیحی آریانی

مسلمانان مغرب در آمد (ژولین، ۶۲۲-۶۴).^۱

عبیدیان شیعی فاطمی که با تکیه بر نیروهای طوایف کنامه ساکن میان قسنطینه، بجایه و اوراس (ابن عذاری، ۱۷۲/۱؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۴۸/۶) دولتی فراگیر در مغرب برپا کرده، مهدیه را در ساحل قیروان پایتخت خود ساخته بودند، به زودی با سرکشی طوایف بربر منطقه کنامه روبه‌رو شدند (ابن عذاری، ۲۲۱/۱، ۲۲۹). اما به هر صورت، الجزایر تا مدتی دیگر در دست فاطمیان ماند. هنگامی که در ۳۵۸ق/۹۶۹م المعز ابوتیم عبیدی مرکز حکومت فاطمی را به مصر منتقل می‌کرد، ابوالفتح یوسف (بلگین) بن زیری صنهاجی را برای اداره امور همه مغرب در افریقیه گماشت (همو، ۳۲۴/۱-۳۲۶؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۵۵/۶). بلگین در اوج قدرت خود، بر زَناتِه تاخت، اما به دستور خلیفه فاطمی تا تلمسان پیش‌تر نرفت (همو، ۱۵۶/۶). به این ترتیب، الجزایر در محدوده حکمرانی زیربها (بنی زیری) قرار گرفت (۳۶۱-۵۴۳ق/۹۷۲-۱۱۴۸م). در زمان حکمرانی بادیس نوه بلگین، وسعت قلمرو و دشواری اداره آن، به ویژه با مخالفت‌های زناتِه از یک سو و اختلافات درونی خانواده حاکم از سوی دیگر، موجب شد که قسمت باختری قلمرو زیری به دست حقاد عمومی بادیس بیفتد. دولت زیری دو قسمت شد که قسمت اصلی آن در قیروان ماند و قسمت جدید آن به نام دولت حمادی (بنی حماد) (۴۰۵-۵۴۷ق/۱۰۱۴-۱۱۵۲م) مرکز خود را در قلعه ابی طویل یا قلعه بنی حماد قرار داد (همو، ۱۵۷/۶-۱۵۸؛ بازورث، ۵۳-۵۴؛ عربی، ۱۱۹ به بعد).

با روی گردانی مُعز بن بادیس زیری (۴۰۶-۴۵۲ق/۱۰۱۵-۱۰۶۰م) از خلافت و تشیع فاطمی و روی آوردنش به تسنن و لعن و سب بنی عبید در ۴۴۰ق/۱۰۴۸م و سپس خواندن خطبه به نام القائم عباسی در ۴ سال بعد (ابن عذاری، ۳۹۹/۱-۴۰۱، ۴۱۶؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۵۸/۶-۱۵۹)، مغرب گرفتار هجوم ویرانگر عربهای بدوی بنی هلال به قلمرو زیری و حمادی از قیروان تا تلمسان شد (ابن عذاری، ۴۱۷/۱؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۹/۶-۱۵۹). زیریان به مهدیه، و بنی حماد به بجایه پناه جستند (عربی، ۱۳۴-۱۳۵؛ بازورث، ۵۴-۵۵). شکوفایی فرهنگی و رونق قلعه ابی طویل جای خود را به بجایه یا ناصریه داد و از این زمان بنی حماد هم از اطاعت عبیدیان سرباز زده، به فرمان عباسیان درآمدند (عربی، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۸۹). در پی هلاکها، طوایف عرب بنی سلیم به مغرب رو آوردند. بربرها به کوهستانهای خشک رانده شدند و کوچ‌نشینی بر کشاورزی غلبه یافت. تکامل اقتصادی و اجتماعی مغرب به شدت صدمه دید و به قهقرا رفت. زندگی شهری به بعضی نقاط ساحلی و چند نقطه داخلی محدود شد. راهزنی دریایی رونق گرفت. نُرمانهای سیسیل به سواحل مغرب دست انداختند (لاروس بزرگ، ذیل الجزیره). مهدیه زیربها در ۵۴۳ق/۱۱۴۸م به تصرف نرمانها درآمد و بقایای دولت حمادی در ۵۴۷ق/۱۱۵۲م به دست موحدان منقرض شدند (مونس، ۱۸۰؛ بازورث، ۵۳-۵۵؛ ناصری، ۲۸۵). طوایف بربر

مسلمانان درآمد و بربرهای آنجا به اسلام گرویدند (ابن عذاری، ۳۶/۱-۳۷). از بدو تصرف تا اواخر سده ۲ق/اوایل سده ۹م، الجزایر جزئی از قلمرو والیان افریقیه به مرکزیت قیروان شد و این والیان را خلیفگان اموی و پس از آنان عباسی تعیین می‌کردند (همو، ۴۵۸/۱-۴۵۹). جور و ستم والیان و عمال خلفا بربرها را به شورش وامی‌داشت. رهبران بربر حرکت ستم ستیزانه خود را در قالب اعتقاد خارجی (خوارج) آغاز، و بربرها را بدان دعوت کردند. قیام خوارج صُفری مذهب از آن جمله است که پس از ۱۲۲ق/۷۴۰م (همو، ۵۱۱-۵۱۸، ۵۷-۶۳-۶۴، ۶۶، ۸۰)، قیروان را تصرف، و قریش آنجا را قتل عام کردند. آنگاه گروه خوارج اباضی پیرو ابوالخطاب، صُفریها را از آنجا راندند (همو، ۸۱/۱-۸۲).

از سران خوارج اباضی، عبدالرحمان بن رستم - ایرانی تبار - پس از شکست نهضت در قیروان، در ۱۴۴ق/۷۶۱م به محل تاهرت (در الجزایر) گریخت و پس از بنای شهر در آن مقیم شد (همو، ۸۴/۱). او دولت اباضی رستمیان (۱۶۰-۲۹۶ق/۷۷۶-۹۰۹م) را در آنجا بنیاد نهاد که نخستین دولت مستقل از خلفا، در سرزمین الجزایر شمرده می‌شود (جیلالی، ۱۶۵/۱). تاهرت رستمیان به علت موقعیت مناسب اقتصادی و سیاسی آن رونق بسیار گرفت و به بغداد مغرب معروف شد (قلقشندی، ۱۱۱/۵). عقاید اباضی در بعضی نقاط الجزایر از همان روزگار بازمانده است (بازورث، ۴۹-۵۰). حدود این دولت همه الجزایر کنونی را جز زاب در خاور و تلمسان در باختر دربر می‌گرفت (جیلالی، ۱۶۷/۱). این خوارج اباضی از فرقه واصلیه (گروهی از معتزله) بودند و به دست ابو عبدالله شیعی، بنیان‌گذار دولت عبیدی فاطمی برافتادند (ابوعبید، ۶۷-۶۸).

تقریباً همزمان با دولت رستمی تاهرت در سمت باختر و خاور آن، دو دولت تازه نفس دیگر پا به عرصه وجود گذاشتند: ادرسیان علوی شیعی مذهب با مرکزیت فاس که تا ۳۰۹ق/۹۲۱م و استیلای سپاهیان فاطمی برقرار ماند (بازورث، ۴۵-۴۶)، و دیگری اغلییان در افریقیه که دولتشان به دست نیروهای ابو عبدالله شیعی در ۲۹۶ق/۹۰۹م به پایان رسید (ابن عذاری، ۱۱۶/۱ به بعد، ۱۹۷، ۲۰۱). قسمت باختری الجزایر در غرب رود شلف و تلمسان در دست ادرسیان بود که روابط خوبی با رستمیان داشتند (جیلالی، ۱۸۳/۱). اغلییان هم در بیشتر اوقات نیمه شرقی الجزایر را تا سیطیف و بسکره در دست داشتند، اگرچه عبدالوهاب رستمی زمانی تا طرابلس هم راند (ابن عذاری، ۱۷۶/۱؛ ناصری، ۲۱۴). قلمرو رستمیان بیشتر به سوی صحرا امتداد داشت (کرونن، ۱۱۹). رستمیها، در برابر اغلییان هوادار بنی عباس، دست اتحاد و دوستی به سوی خلیفه اموی اندلس در قرطبه دراز می‌کردند (لاروس بزرگ، ذیل الجزایر). به اهتمام امرای اغلی و همکاری عالمانی چون اسد بن فرات و ابوسعید سحنون بن سعید، مذهب مالکی به جای مذهب حنفی در قلمرو اغلییان رواج یافت و به علت هماهنگی آن با سرشت ساده و خشن بربرها، به صورت مذهب اکثر

به این ترتیب، در این سده‌ها، الجزایر در همان حال که از سوی همسایگان بزرگی همچون حفصی (از خاور) و مرینی (از باختر) مورد تعرض و تهدید بود، کلاً به ۳ قسمت نیز تقسیم می‌شد: دولت بجایه در الجزایر شرقی، دولت تلمسان در الجزایر غربی، و دولت بنی قزنی در الجزایر جنوب شرقی در بسکره و زاب (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۳۹۲/۶، ۳۹۶؛ جیلالی، ۳۲/۲). جز اینها، قدرتهای قبیله‌ای و محلی متعددی از زناته با طول عمرهای متفاوت در نواحی مختلف مغرب اوسط مدعی حکمرانی بوده‌اند (نک: ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۱۷/۷ به بعد). هر ۳ دولت حفصی، زبانی و مرینی با مسأله عربها روبه‌رو شدند. این طوایف عرب منبع تأمین نیروی رزمی برای دولتهای بربر بودند، اما این جنگجویان در خیانت به اربابانشان آمادگی داشتند. این اربابان با هدایا، ازدواجها و اقطاعها همکاری عربها را می‌خریدند (کرون، ۱۵۹). چنین وضع آشفته سیاسی در الجزایر زمینه را برای نفوذ و تسلط بیگانگان آماده ساخت (جیلالی، ۷۹/۲).

در این دوران از یک سو روابط بازرگانی رسمی و مبتنی بر قرارداد میان اروپاییان و شهرهای ساحلی مغرب پر رونق بود (جیلالی، ۷۴/۲) و از سوی دیگر تنافر بازمانده از جنگهای صلیبی و فشار اروپاییان بر مسلمانان اندلس و مهاجرتهای جمعی آنان به شهرهای شمال افریقا به ویژه الجزیره، تعرض متقابل مسیحیان و مسلمانان را در مدیترانه به یکدیگر به صورت راهزنی دریایی رواج داده بود (همو، ۶۳-۶۱/۲، ۷۴). شهر الجزایر از تجارت اسیران و فدیة آنان ثروتمند شد (علی، خیرالدین، ۷۳-۷۴، ۷۷). اسپانیا نیز پس از تحقق وحدت خود و از میان برداشتن آخرین پایگاه مسلمانان اندلس در غرناطه، به عنوان قدرت برتر منطقه به جست و جوی جای پای در سواحل مغرب برآمد. اسپانیاییها در فاصله سالهای ۹۱۱-۹۱۸ ق/۱۵۰۵-۱۵۱۲ م در بندرهای مهم مغرب از سبت تا بجایه، از جمله در وهران، تلمسان، مستغانم، تلمس (دیس) و بونه (عنابه) پایگاههایی به دست آوردند و قلعه واقع در بندرگاه الجزیره را گرفتند. آنان با تخریب مناره دیده‌بانی مسلمانان در قلعه، در ۹۱۶ ق/۱۵۱۰ م، قلعه‌ای به جای آن ساختند و نامش را پنیون^۱ (البنیون) گذاشتند. والی حفصی الجزایر مقیم قسنطینه فرار کرد. در این هنگام ترکهای عثمانی در تونس غلبه یافتند و پادشاه حفصی آنجا حسن بن محمد از اسپانیاییها برای مقابله با ترکها مدد خواست (کرون، ۲۰۰؛ جیلالی، ۷۹/۲، ۲۰۲-۲۰۳). به این ترتیب، الجزایر هم به عنوان جزئی از مدیترانه آوردگاه رقابت امپراتوری مسلمان تازه‌نفس عثمانی و قدرتهای اروپایی و به ویژه اسپانیا شد.

ج. دوره استیلای ترکهای عثمانی: مردم الجزیره در برابر استیلای اسپانیاییها از دو برادر ترک، أروج و خیرالدین (خضر)، از رئیسان گروههای راهزن دریایی در بنادر تونس کمک خواستند (سرهنگ، ۱۲۹). اروج موفق شد جیجل را در که ۱۲۰ کیلومتری غرب بجایه بود،

کوچ‌نشین در همزیستی و ارتباط با عربهای بادیه‌نشین نورسیده به زبان عربی سخن گفتند، تا جایی که بعدها به عنوان عرب شناخته شدند. تمایز شهر و روستا و فاصله روزافزون آن دو خود یکی از موانع رشد عمومی بربرستان شد (کرون، ۱۵۹-۱۵۸).

در دوره حکمرانی مرابطون (۴۴۸-۵۴۸ ق/۱۰۵۶-۱۱۴۶ م)، به ویژه یوسف بن تاشفین، قسمت باختری الجزایر، از تلمسان تا تنس و وهران به دست این دولت دین‌گرای مالکی متعصب برخاسته از میان صنهاجه صحرای غربی افتاد (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۸۶/۶).

با قیام موحدون در میان قبیله قصابه بربر جبال دزن و تشکیل دولت موحدی بنی عبدالؤمن (۵۲۴-۶۶۸ ق/۱۱۳۰-۱۲۷۰ م)، تحول دیگری در اوضاع سیاسی مغرب و الجزایر پدید آمد. عبدالؤمن در فاصله سالهای ۵۴۶ تا ۵۵۵ ق/۱۱۵۱ تا ۱۱۶۰ م سراسر شمال مغرب اوسط و افریقه را تا بجایه و مهدیه، و نیز قلعه بنی حماد را از دست صنهاجه و نصارای سیسیل گرفت و امپراتوری بزرگی در سراسر مغرب برپا داشت که الجزایر در درون آن قرار گرفت (همو، ۲۳۵/۶-۲۳۸). از اوایل قرن ۷ ق/۱۳ قلمرو پهناور موحدی تجزیه شد و قسمت شرقی آن به دست خاندان موحدی حفصی افتاد که از ۶۲۵ تا ۹۸۱ ق/۱۲۲۸-۱۵۷۳ م در افریقه حکمرانی کردند (همو، ۲۷۵/۶-۲۷۸؛ مونس، ۱۸۱). در نیمه دوم آن قرن، موحدان مراکش (بنی عبدالؤمن) به دست بنی مرین زناتی برافتادند. حدود متصرفات مرینیها در زمان ابوالحسن علی اول (۷۴۹-۷۳۲ ق/۱۳۳۲-۱۳۴۸ م) تا مغرب اوسط و فراتر از آن تا افریقه گسترده شد. اما اختلافات درونی خانواده فرمانروا و وزیرانش، دشمنی برخی سران قبایل عرب و بیکار با دو همسایه مغربی، یعنی بنی عبدالواد در مغرب اوسط، و بنی حفص در افریقه زمینه ناتوانی و فروپاشی دولت مرینی را فراهم آورد (ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۶۶/۷ به بعد؛ بازورث، ۵۹-۶۲؛ ناصری، ۳۴۷، ۳۶۹).

یغمراسن بن زتان، رئیس طایفه زناتی بنی عبدالواد، در ۶۲۳ ق/۱۲۳۶ م تلمسان را تصرف، و تدریجاً مغرب اوسط را از حوزه فرمانروایی موحدان بیرون کرد (همو، ۳۴۷).

بنی عبدالواد یا بنی زیان تا ۹۶۲ ق/۱۵۵۵ م بر تمام یا قسمتی از مغرب اوسط مسلط بودند و به دست ترکهای عثمانی برافتادند (مونس، ۱۸۳). تلمسان در دوره حکمرانی طولانی یغمراسن (۶۳۳-۶۸۱ ق/۱۲۳۶-۱۲۸۲ م) رونق بسیار یافت و به صورت یکی از بازارهای بزرگ مغرب درآمد. مسجدها و کاخها در آن ساخته شد. باروی این شهر که به دستور وی بنا گردید، استوارترین باروهای مغرب شمرده می‌شد. ابوزکریا یحیی ابن خلدون (۷۳۴-۷۸۰ ق/۱۳۳۴-۱۳۷۸ م) که مدتی از عمر خود را در دستگاه حکمرانان بنی عبدالواد گذراند، تلمسان آن زمان را به خوبی هوا، فراوانی نعمت و رواج صنعت و تجارت ستوده، و از آنجا با عنوان معدن علمای اعلام و اولیای مشهور یاد می‌کند (۹۱/۱-۹۲؛ مونس، همانجا). ابوعبدالله محمد بن ابراهیم آیلی از مشاهیر دانشمندان آنجا در سده ۸ ق/۱۴ م بوده است (جیلالی، ۱۶۷/۲-۱۶۸).

دوره حکومت ترکها در الجزایر تا استیلای فرانسه بر آنجا به ۴ دوره قابل تقسیم است: دوره بیگلربیگیها که مستقیماً در برابر سلطان مسئول بودند و تا ۹۹۵ق/۱۵۸۷م طول کشید. از آن پس دوره پاشاها که برای ۳ سال منصوب می‌شدند و این دوره تا ۱۰۶۹ق/۱۶۵۹م ادامه یافت (اسعدی، ۱۳۶/۱). در پایان دوره اخیر، در نتیجه یک شورش، سران سپاه بنی چری یعنی آغاها به قدرت رسیدند و از پاشاها تنها نامی باقی ماند. دوره آغاها که دوره آشفتگی و رقابت بنی چریها و رئیسها (فرماندهان نیروی دریایی) بود، موجب آشوبهای خونینی شد. هیچ‌یک از آغاها به اجل طبیعی از دنیا نرفت. ۱۲ سال بعد، رئیسها قدرت را به دست گرفته، یک «دای» (عنوان فرمانداران عثمانی در الجزایر) تعیین کردند و ۳ جانشین بعدی او را هم همان رئیسها برگزیدند. اما بعداً اجاق بنی چری موفق به اعاده قدرت از دست رفته خود شد و حق تعیین دایها را از آن خود کرد. حق حاکمیت سلطان عثمانی منحصر به ارسال خلعت و فرمان انتصاب برای دایهای برگزیده شده بود. از ۱۰۸۲ق تا ۱۲۴۶ق/۱۶۷۱ تا ۱۸۳۰م، ۲۸ دای در الجزایر حکمرانی کردند که ۱۴ تن از آنان به قتل رسیدند (IA, III/137-138).

در سده ۱۳ق/۱۹م که نیروی دریایی انگلستان در مدیترانه بر نیروی فرانسه برتری یافت، انگلیسیها در کنگره وین (۱۸۱۵م) خواستار تصویب منع راهزنی دریایی شدند، اما چون دای الجزایر از پذیرفتن آن امتناع کرد، ناوگان انگلیسی در ۱۸۱۶م همراه با ناوگان هلند به الجزایر حمله برد. دای ناچار به امضای معاهده با انگلستان و هلند تن در داد و قبول کرد که اسرای مسیحی را آزاد، و غرامت جنگی پرداخت کند. موقعیت ضعیف الجزایر و گرفتاریهای بین‌المللی عثمانی، فرانسه را به طمع تصرف الجزایر انداخت («دائرة المعارف»، VII/488).

دوره استیلای فرانسه: ظاهراً انگیزه فرانسه در حمله به الجزایر خشمگین شدن دای حسین از مسامحه دولت فرانسه در پرداخت بدهی دیون ۳۰ ساله دو بازرگان یهودی الجزایری و زدن ضربه بادبزی به صورت کنسول فرانسه به نام دوال^۱ در ۱۲۴۳ق/۱۸۲۷م بود (ابن عبدالقادر، ۱۲۸). عدم عذرخواهی دای منجر به قطع روابط فرانسه با الجزایر، و اقدام فرانسه به محاصره دریایی ۳ ساله الجزایر شد. در این هنگام باب عالی، گرفتار کشمکش با روسیه و یونان بود و امکان یاری به الجزایر را نداشت. از این رو پولینیاک^۲، نخست وزیر فرانسه که با یک بحران داخلی شدید روبه‌رو بود، برای کسب اعتبار و انصراف توجه عمومی به خارج، در ۲۲ ذیحجه ۱۲۴۵ق/۱۴ ژوئن ۱۸۳۰م ناوگان بزرگی به فرماندهی ژنرال بورمن^۳ با نیروی تازه نفس ۳۷ هزار نفری به الجزایر فرستاد. این نیرو در ۵ ژوئیه ۱۸۳۰ شهر الجزیره را اشغال، و دای حسن قرارداد تسلیم الجزیره و قصبه (قلعه شهر) را امضا کرد. فاتح فرانسوی بر احترام دین، مالکیت و کسب و کار و آزادی مردم تأکید کرد (آزرون، ۸-۹؛ «دائرة المعارف»، VII/486).

از دست ونیزیها بگیرد. این دو برادر - که اروپاییها آنان را به سبب داشتن ریشحنایی بارباروسا لقب داده‌اند - برای نجات مسلمانان اندلس از دست اسپانیاییهای متعرض، به سواحل آنجا رفتند و بسیاری از مهاجران آنجا را با خود به الجزایر آوردند (عسلی، همان، ۸۹-۹۰). اروج هنگام تصرف جیجل نامه و هدایایی به سلطان سلیم عثمانی فرستاد و از وی یاری خواست. سلطان نیز پذیرفت. برادران ترک در ۹۲۲ق/۱۵۱۶م الجزیره را گرفتند و اسپانیاییها را از شوشل هم راندند (همان، ۹۲-۹۴). المدیه و ملیانه هم به دست اروج افتاد، اما او در نزدیکی تلمسان کشته شد و برادرش خیرالدین جای او را گرفت و خود را مطیع سلطان عثمانی اعلام کرد. با این اظهار انقیاد دو هزار بنی چری و ۴ هزار داوطلب ترک به یاری او گسیل شدند. این گروه هسته «اجاق» عثمانی را در الجزایر تشکیل داد. خیرالدین از سلطان عنوان بیگلربیگی الجزایر یافت (کرون، 200). او اجازه داشت به نام خود سکه بزند و این نشانه استقلال الجزایر در درون امپراتوری عثمانی بود (عسلی، همان، ۱۰۸). در رمضان ۹۳۶/مه ۱۵۳۰ قلعه صخره (پنیون) به تصرف خیرالدین درآمد و او جزیره‌ها را به یکدیگر، و همه را به خشکی اتصال داد؛ لنگرگاه قدیمی را تکمیل، و باروی الجزیره را مستحکم کرد. جنگهای خیرالدین با شارل‌کن و امیرالبحر او، آندره دُزیا، شروع شد. او در ۹۵۱ق/۱۵۴۴م با سمت فرماندهی کل نیروی دریایی عثمانی درگذشت و در استانبول مدفون شد و اسطوره بابا خیرالدین در الجزایر جاودانه ماند (عسلی، خیرالدین، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۷-۱۲۸، ۱۵۰-۱۶۱، ۱۶۷-۱۶۸، ۱۷۶). در پایان سده ۱۰ق/۱۶م بیگلربیگی الجزایر مرزهای خود را که تا ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م حفظ شد، به دست آورد (IA, III/136)، جز آنکه وهران و ترسی الکبیر در ۱۱۱۹ق/۱۷۰۸م از دست اسپانیا بازپس گرفته شد (سرهنگ، ۱۳۸).

حاکمیت ترک در الجزایر عمدتاً در مناطق شمالی اعمال می‌شد. در مناطق درونی‌تر و جنوبی‌تر، قبیله‌ها و اتحادیه‌های قبیله‌ای حالتی خودمختار داشتند و ترکها ناگزیر از تحمل همسایگی آنان بودند. ترکها، برای حفظ استیلای خود، از سیاست ایجاد نفاق در میان خانواده‌های اشراف و در میان رؤسای طوایف محلی استفاده می‌کردند. در حوزه استیلای ترکها، طوایف دو گروه بودند: طایفه‌های تابع یا رعایا که ملزم به پرداخت خراج، عشور، زکات و رسوم دیوانی دیگر بودند؛ طوایف مخزن که جز پرداختهای شرعی از هر تکلیف دیگر معاف، و در خدمت حکومت عثمانی منتظر اشاره‌ای بودند. تأثیر طایفه‌های مخزن در استمرار حاکمیت ترکها بیش از نیروهای بنی چری بود. با وجود این به علت سنگینی مالیاتها، قیامهایی پی‌در پی روی می‌داد و گاه به سختی سرکوب می‌شد. اداره مملکت و منافع حاصله از آن منحصراً ویژه منسوبان اجاق (هسته نظامی ترک در الجزایر) بود و عده آن هیچ‌گاه از ۱۵ هزار نفر بیشتر نبود. گستاخیها و انحرافهای سران اجاق، گاه برای خود حکومت هم خطرناک می‌شد. در دوره استیلای عثمانیها، راهزنی دریایی در الجزایر فزونی بسیار گرفت (IA, III/136-137).

تعرض به زمینهای وقفی هم خودداری نشد (آژرون، 22-23). در ۱۸۴۷م فرانسویها با دست انداختن بر موقوفه‌ها مدارس را به تعطیلی کشاندند و جامعهٔ مسلمان در زیر حاکمیت فرانسه بسی بینواتر، بی‌سامان‌تر و ناآگاه‌تر از پیش شد (همو، 20-19). کلنها به رغم تصریح قانون اساسی جمهوری دوم فرانسه (۱۸۴۸م)، بومیها را شایستهٔ بهره‌مندی از حقوق انتخاباتی نمی‌دانستند و خواستار مقررات (رژیم) «استثنایی» برای بومیها بودند (همو، 25). این بینش و دوگانگی و تنافر ناشی از آن تا پایان دورهٔ استعمار الجزایر ماند و از انگیزه‌های شورش، قیام و جنگهای آزادی‌بخش شد.

پس از سرکوب قیام مقرانی و شیخ حداد جریان مهاجرت و مصادره باز هم شدت گرفت. از بدو تصرف تا ۱۸۷۱م، ۴۸۱ هزار هکتار اراضی به مهاجران واگذار شده بود. از تاریخ اخیر تا ۱۸۸۰م هم تقریباً به همان اندازه واگذار شد. جمعیت اروپایی الجزایر در ۱۲۹۸ق/۱۸۸۱م ۱۹۵ هزار نفر بود و این عده شامل یهودیان الجزایری هم می‌شد (کرون، 252-253). وسعت تاکستانهای اروپاییان در الجزایر از ۱۵ هزار هکتار در ۱۸۷۸م به ۱۶۷ هزار هکتار در ۱۳۲۱ق/۱۹۰۳م رسید (همانجا؛ آژرون، 52) و کاهش تولید غلات موجب عدم تعادل در تغذیهٔ مسلمانان شد (کرون، 317). در اواخر جنگ جهانی اول زمینهای متصرفی اروپاییان در الجزایر به ۲'۱۲۳'۲۸۸ هکتار مزروعی و ۱۹۴'۱۵۹ هکتار جنگل می‌رسید (آژرون، 53).

در شهرهای اروپایی‌نشین الجزایر که مراکز اداری و اقتصادی بودند، مأموران و تاجران فرانسوی و دیگر اروپاییان ازدحام نمودند. شمار اروپاییان غیرفرانسوی غالباً بیشتر از فرانسویها بود. در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۶م کل جمعیت اروپایی الجزایر به ۵۷۸ هزار نفر می‌رسید. در ۱۸۷۲م، ۶۰٪ و در ۱۹۲۶م/۱۳۰۵ش، ۷۱/۴٪ اروپاییان الجزایر در شهرها اقامت داشتند. به موجب قانون ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م همهٔ افراد ذکور اروپایی که با فرانسوی شدن مخالفت نداشتند، خود به خود به شهروندی فرانسوی درآمدند. در این هنگام بود که در مخیلهٔ برخی سیاست‌بازان و آشوبگران اروپایی الجزایر اندیشهٔ «الجزایر آزاد» با طنین ضدیهود شکل گرفت (همو، 54-56) و نوعی مفهوم «شخصیت الجزایری» در میان اروپاییان الجزایر پدید آمد. این اندیشه برای تمیز میان منافع این مهاجران با منافع کشور فرانسه (متروپل) بود، بی‌آنکه برای بومیان الجزایر حتی قائل باشد. با مردم بومی در وطن خودشان حتی مانند بیگانگان هم رفتار نمی‌شد. بومیها نه در الجزایر رعیت شمرده می‌شدند و نه در فرانسه شهروند فرانسوی. حتی الجزایریهای مسیحی شده هم همکیش و هموطن شناخته نمی‌شدند و آنان را «مسلمانان کاتولیک» می‌گفتند. از این رو، بسیاری از الجزایریها به خارج از وطن خود کوچیدند (جیلالی، ۲۹۴/۴-۲۹۵). اروپاییان الجزایر هرگاه با حکومت فرانسه مشکل داشتند، خود را الجزایری می‌خواندند و هر زمان که با

نخستین کار فرانسویها تبلیغ بر محور سوءمدیریت ترکها و منزجر کردن مردم بومی از آنان و بیرون راندن ترکها از الجزایر بود (همانجا). اشغال همهٔ الجزایر به دست فرانسویها تا شکست نهایی امیر عبدالقادر و تسلیم او در ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م به درازا کشید. دولت عثمانی به اعتراضی اکتفا کرد؛ بساط حکومت ۳۱۴ سالهٔ ترک در الجزایر برچیده شد و استعمار ۱۳۲ سالهٔ فرانسه در آنجا آغاز گردید. با وجود تفاوت زمانی آشکار این دو دورهٔ استیلای خارجی در الجزایر، تأثیر اندک دورهٔ استیلای ترکان عثمانی با شدت تأثیرات فرانسویها در دورهٔ اشغال این سرزمین قابل سنجش نیست (کرون، 245-246). علت این تفاوت را، نویسندگان ترک در نظام مدیریت عادلانه‌تر و احترام‌آمیزتر ترکها دربارهٔ حقوق مردم و فرهنگ بومی دانسته‌اند (نک: همانجا).

در سالهای نخست پس از استیلای فرانسه حرکت عبدالقادر در الجزایر با ختری تکوین یافت و جنبش مقاومت احمدبیک در بیگاریگی قسنطینه شکل گرفت و تا تصرف این شهر در شعبان ۱۲۵۳/نوامبر ۱۸۳۷ ادامه یافت (همو، 247-248). حرکت امیر عبدالقادر، پیشوای طریقهٔ قادریه، با پذیرش رهبری او از سوی طوایف اطراف معسکر (مسکرة) در ۱۲۴۸ق/۱۸۳۲م با نشیب و فرازهایی تا ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م ادامه یافت (همو، 248-250). پس از تسلیم عبدالقادر، فرانسویها به قلع و قمع پرداخته، خرابیهای بسیار به بار آوردند.

مصائب طبیعی ۴ سالهٔ ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م به بعد نزدیک به ۲۲٪ جمعیت بومی را از بین برد و مشکلات اقتصادی موجب شورش سال ۱۸۷۱م شد. البته انگیزه‌های سیاسی ناشی از افول اعتبار فرانسه به دنبال شکست نظامی آن در برابر پروس، طرفداری بیش از حد مدیریت غیرنظامی جدید الجزایر از مهاجران اروپایی (کلنها) - به جای مدیریت نظامی سابق با دفترهای عربی که نسبت به نیازهای بومیها تفاهم بیشتری نشان می‌داد - و فرمان کرمیو^۱ دایر بر فرانسوی تلقی شدن یهود الجزایر و فرستادن نظامیان مسلمان به فرانسه هم در ایجاد این شورش سهم مؤثری داشت (همو، 250-251). افزون بر این فرصت‌طلبی نزول خواران یهودی از گرسنگی و ورشکستگی مردم در سالهای ۱۸۶۸ و ۱۸۶۹م و اخذ سوده‌های ۴۰ تا ۱۰٪، اقدام کشیشان فرانسوی برای انتشار مسیحیت در الجزایر و برانداختن اسلام از آن دیار به پشتیبانی پاپ، همه از عوامل دیگر ناخشنودی مسلمانان بود (جیلالی، ۲۸۸/۴-۲۸۹؛ علی، محمد، ...، ۲۰۰-۲۰۵). شورش باش‌آغا مقرانی و متحدش شیخ حداد از طریقت رحمانیه، در ۱۸۷۱م با خشونت فرونشاند. فرانسویها ۲۷ میلیون فرانک از مردم غرامت گرفتند؛ بیش از ۴۴۰ هزار هکتار از زمینهایشان را مصادره، و مهاجران اروپایی، به ویژه مهاجران آژانس-لرنی را جایگزین مردم بومی در آنجا کردند. این آخرین جنبش مسلحانهٔ فراگیر در الجزایر تا قیام ۱۹۵۴م/۱۳۳۳ش بود.

مهاجرت گروهی اروپاییان به الجزایر از همان هنگام تصرف آغاز، و زمان به زمان تشدید شد. بهترین زمینهای بومیان مصادره گردید و از

و افسران الجزایری ارتش فرانسه (همو، ۳۶۵-۳۶۶/۴) و برابری حقوق و تکالیف فرانسویها برای مسلمانان الجزایر - همان برنامه هسان‌سازی^۲ الجزایر با فرانسه - از سوی رهبران ملی‌گرای الجزایر (مصالی، ابراهیمی و عباس) رد شد و فرانسویهای الجزایر هم آن را نوعی «فروگذاری^۳» نسبت به حقوق فرانسویها تلقی کردند (آژرون، 93).

نامیدی الجزایریها از ناحیه دولتمردان فرانسه و سختیهای سالهای جنگ موجب سخت‌تر شدن مواضع الجزایریها شد و تبلیغات حزب خلق الجزایر مصالی در نظر مردم بر خواستههای معتدل‌تر فدرالی فرحات عباس برتری یافت. تظاهرات روز پایان جنگ (۸ مه ۱۹۴۵/م ۱۸ اردیبهشت ۱۳۲۴ش) در سطیف و قالمه به شورش مسلحانه تبدیل و به قتل عام محدود اروپاییها منتهی شد که واکنش بی‌رحمانه و نامتناسب مهاجران و حکومت، چند هزار کشته و زخمی برجای نهاد (همو، 94-93). بی‌اعتنایی حکومت فرانسه به پیشنهادهای معتدل («اتحاد دموکراتیک بیانیه الجزایر») - حزب جدید فرحات عباس - دایر بر استقلال کامل داخلی الجزایر، و وابستگی آن به فرانسه در امور خارجی و دفاع، و عدم استقبال از نمایندگان منتخب الجزایر در مجلس فرانسه در ۱۹۴۶/م ۱۳۲۵ش موجب شد که فرحات عباس خطاب به فرانسویها چنین بگوید: «این آخرین بختیاری شماست و ما هم آخرین سد هستیم». ترتیبات مقرر دولت فرانسه برای الجزایر در سپتامبر ۱۹۴۷/شهریور ۱۳۲۶ از سوی فرانسویهای الجزایر («موهن») و از ناحیه مسلمانها تجاوز به حقوقشان تلقی شد. کارکرد حاکمیت فرانسوی و سرسختیهای استعمارگران، مسلمانان الجزایر و حتی رهبر میانه‌روی چون فرحات عباس را به این نتیجه رساند که راه احقاق حقوق مسلمانان جز با مسلسل گشوده نخواهد شد (همو، 98-95).

در این فضای بحرانی، جمعیت علما با شبکه مدرسه‌های جوانان الجزایر را به مشرق عربی توجه می‌داد. حزب فرحات عباس که به علت ملایمتش و جهت عمومی خود را از دست داده بود، در محافل غرب‌گرا محبوبیت داشت. حرکت «پیروزی آزادیهای دموکراتیک» - حزب جدید مصالی حاج از اواخر سال ۱۹۴۶/م ۱۳۲۵ش - توده‌های کارگر و کشاورز را به بیداری انقلابی سوق می‌داد و به یک حزب تمام‌عیار با تشکیلات کامل تبدیل شده بود. الجزایر در سازمان این حزب به ۵ ولایت، ۳۳ دایره و ۱۰۰ قسمت بخش‌بندی شده بود و یک «سازمان ویژه» داشت که از جمله اعضای آن بن بلا، آیت احمد، بوضیاف و بوسوف (بویوسف) در تدارک قیامی مسلحانه بودند و با مصر نیز ارتباط داشتند. با تحولات درونی «پیروزی آزادیهای دموکراتیک»، کمیته مرکزی الجزیره‌ای آن خود یک حزب تشکیل داد و گرایش سومی هم با نام «کمیته انقلابی اتحاد و عمل» متشکل از «رهبران تاریخی» نه گانه - که تقریباً همگی اعضای «سازمان ویژه» بودند - پدید آمد. با

مسلمانان رویه‌رو می‌شدند، خود را فرانسوی می‌گفتند (آژرون، 87). جنگ جهانی اول موجب تکان شدیدی در جامعه الجزایر شد. حس ملیت، پس از جنگ، در محیط روشنفکری و اروپا دیده آن رشد یافت. مطبوعات، سازمانها و احزاب متشکل (کرون، 339)، و برای دور کردن کابوس استعمار مستمگرا یا تخفیف آن دست به کار شدند. آغازگر سرشناس این حرکت، امیر خالد نوه امیر عبدالقادر بود که با تشکیل هیأت «اتحاد نمایندگان مسلمان» خواهان حقوق کامل سیاسی برای الجزایریها و الغای مالیات معروف به بومیانه^۱، متوقف ساختن مهاجرت بیگانگان به الجزایر و توجه به اصلاحات اجتماعی برای تحقق شعار مساوات شد. او روزنامه «الاقلام و جمعیت (برادری اسلامی)» را ایجاد کرد، اما در ۱۹۲۳/م ۱۳۰۲ش تبعید شد و سرانجام در ۱۹۳۶/م ۱۳۱۵ش در دمشق درگذشت (جیلالی، ۲۳۷/۴-۲۳۸).

در ۱۹۲۳/م ۱۳۰۲ش حدود ۹۲ هزار نفر مهاجر الجزایری در فرانسه اقامت داشتند که بیشتر فلاخان خلع بد شده فقیر بودند (آژرون، 62). در ۱۹۲۷/م ۱۳۰۶ش مصالی حاج، جنبش «ستاره شمال آفریقا» را در میان این کارگران در حوزه پاریس ایجاد کرد (کرون، 339) و در همان سال، سازمان مزبور در بروکسل کنگره‌ای با عنوان همایش ضدستم استعماری با شرکت نمایندگان از آسیا، اروپا و آمریکا تشکیل داد که در برنامه آن استقلال کامل الجزایر، خروج نیروهای فرانسه از آنجا، ایجاد مدارس عربی، تطبیق همه قوانینهای فرانسه بر الجزایر و ... اعلام شد. این نخستین بار بود که به استقلال کامل الجزایر تصریح می‌شد (جیلالی، ۳۵۱/۴). این سازمان در برابر اقدامهای دولت فرانسه برای انحلال آن با عنوانهای «حزب ملت الجزایر» با نشریه «الامه» در ۱۹۳۳/م ۱۳۱۲ش و «اتحاد ملی مسلمانان شمال آفریقا» در ۱۹۳۹/م ۱۳۱۸ش تجدید حیات یافت. در ۱۹۳۰/م ۱۳۰۹ش ابن جلول «اتحاد نمایندگان مسلمان»، و سال بعد ابن بادیس «جمعیت علمای مسلمان الجزایر» را ایجاد کردند. ابن بادیس به جدایی کامل الجزایر از فرانسه از هر نظر تأکید داشت (همو، ۳۵۰/۴-۳۵۶). وی نخستین مدرسه جدید را در الجزایر بنیاد نهاد (آژرون، 71) و پیشوای واقعی حرکت اصلاح دینی در الجزایر شد (سعد، ۴۷). حکومت فرانسه رهبران این سازمانها را به زندان انداخت و پیروزی جبهه ملی چپ لئون بلوم سوسیالیست در انتخابات ۱۹۳۶/م ۱۳۱۵ش فرانسه هم امیدی در میان آزادی خواهان الجزایری برنینگیخت (جیلالی، ۳۵۷/۴-۳۵۹).

با سقوط فرانسه در برابر آلمان در ۱۹۴۰/م ۱۳۱۹ش الجزایر وابسته حکومت ویشی شد. با برپایی فرانسه آزاد دوگل در بریتانیا، الجزایر پناهگاه مخالفان حکومت ویشی گردید. از نوامبر ۱۹۴۲/آبان ۱۳۲۱ نیروهای متفقین در الجزایر پیاده شدند. درخواستهای (بیانیه) فرحات عباس وعده‌ای از نمایندگان الجزایر در دسامبر/آذر همان سال از حاکمان فرانسوی دایر بر شناختن حقوق مردم الجزایر مورد توافق حکومت فرانسه و متفقین قرار نگرفت (همو، ۳۶۳-۳۶۱/۴). وعده‌ها و امره‌های بعدی دوگل دایر بر اعطای حقوق شهروندی کامل فرانسوی به سربازان

انتشار خبر شکست فرانسویها در دین بین‌فو (در ویتنام)، «رهبران» تصمیم به تسریع در قیام گرفتند و یک ارتش مخفی کوچک با نام «ارتش آزادی‌بخش ملی» سازمان یافت. قرار آغاز قیام به نوامبر ۱۹۵۴م/۱۰ آبان ۱۳۳۳ش گذاشته شد (همو، ۹۸).

۵- جنگ استقلال: کمیته انقلابی در آن هنگام دست کم ۲ هزار چریک مسلح به تفنگهای شکاری یا خنجر در اختیار داشت. در شب قیام ۷۰ مورد خرابکاری به ویژه در اوراس و القبائل صورت گرفت. به قرارگاههای ژاندارمری، ساختمانهای مختلف دولتی و اتومبیلهای نظامی حمله شد. جبهه آزادی‌بخش ملی روز اول نوامبر با اعلان موجودیت خود از رادیو قاهره، بیانیه‌ای منتشر، و برنامه کار خود را چنین اعلام کرد: استقلال ملی از راه تشکیل دولت الجزایر با حاکمیت دموکراتیک و در چهارچوب دین مبین اسلام.

بیانیه مذکور راه گفت و گو با فرانسه را برای تحقق این اهداف مشخص می‌کرد. دولت فرانسه با زبان نخست وزیرش مندرس فرانس و وزیر کشورش فرانسوا میتران اعلام کرد که جدایی الجزایر از فرانسه غیرقابل تصور است و میان دو طرف چاره‌ای جز جنگ نیست. فرانسه نیروهای سرکوبگر خود در الجزایر را افزایش داد. با اینهمه، در اوایل تابستان ۱۹۵۵م خرابکاری و کشتار افزون‌تر شد. در بهار این سال که کنفرانس آسیایی - افریقایی باندونگ در اندونزی تشکیل شد، نمایندگان جبهه الجزایر هم به آن دعوت شدند و کنفرانس مزبور فرانسه را برای به رسمیت شناختن استقلال سرتاسر مغرب در فشار گذاشت. در نشست ماه سپتامبر/ شهریور همان سال سازمان ملل متحد، مسأله الجزایر در دستور کار قرار گرفت. در ۱۹۵۶م/۱۳۳۵ش، حاکمیت فرانسوی، خشونت در برابر استقلال‌خواهان را شدت بیشتری بخشید و مسلمانان هم به بیهودگی هر نوع مذاکره با دولت فرانسه یقین حاصل کردند. هر زمان نیروهای بیشتری به جبهه می‌پیوست. شمار افراد ارتش فرانسه در الجزایر هم در اواخر این سال به ۴۰۰ هزار نفر رسید. زندانها انباشته شد. فرانسویها هوایمی حامل رهبران انقلاب الجزایر همچون بن بلا، آیت احمد و بوضیاف را ربوده، به فرانسه بردند و در پاسخ به اقدام مصر به ملی کردن کانال سوئز به آن کشور حمله کردند. اوضاع الجزیره بحرانی‌تر شد. در سال بعد، فرماندار فرانسوی، لاکوست و ژنرال ماسو در «جنگ الجزیره» شدت عمل و خشونت را به نهایت رساندند و تصورشان چنان بود که شورش را فرو خوابانده‌اند. اما مراکش و تونس که استقلالشان را در ۱۹۵۶م به دست آورده بودند، از استقلال مردم الجزایر دفاع کردند. تونس اردوگاه آمادگی چریکهای الجزایری شد. بمباران دهکده مرزی ساقیه سیدی یوسف تونس به وسیله هواپیماهای فرانسه در فوریه ۱۹۵۸/بهمن ۱۳۳۶ هیجان بزرگی در دنیای عرب برانگیخت و تا حدی موجب بین‌المللی شدن بیشتر مسأله الجزایر شد (کرون، 362-366؛ همو، ۱۷۰-۱۷۲، ۲۵۴-۲۵۵).

نگرانی ملی‌گرایان فرانسوی در فرانسه و اروپاییان الجزایر از تحول

اوضاع موجب تظاهرات خیابانی آنان از اواخر آوریل ۱۹۵۸/اوایل اردیبهشت ۱۳۳۷ و سقوط دولت جمهوری چهارم فرانسه شد. کمیته نجات ملی که به وسیله ارتش فرانسه درست شده بود، برقراری یک حکومت نجات ملی را در فرانسه اعلام داشت و ژنرال سالان، ژنرال دوگل را برای ریاست این دولت تعیین کرد. فرانسویها برای حصول آرامش تن در دادند. در الجزایر برای اروپاییان این توهم قوت یافت که سیاست ادغام الجزایر در فرانسه پیش خواهد رفت. اما ژنرال دوگل، با انتصاب رسمی و اختیارات تامی که از رئیس جمهور وقت و مجلس ملی داشت، نشان داد که تحت تأثیر یاغیان و سرهنگان الجزیره نیست. پیشنهاد آشتی بدون اشاره به سیاست ادغام از سوی دوگل، و قانون اساسی پیشنهادی او دایر بر سیاست اشتراک (مشارکت) فرانسه و الجزایر و پیشنهاد «صلح دلاوران» و مذاکره، هیچ کدام خشنودی جبهه آزادی‌بخش را فراهم نیاورد. دوگل سیاست دوگانه‌ای مبنی بر پاکسازی مخالفان از یک سو و اجرای برنامه‌های عمرانی وسیع در الجزایر را پیش گرفت و در سفری به الجزایر در سپتامبر ۱۹۵۹/شهریور ۱۳۳۸ اعلام کرد که پس از برقراری صلح، الجزایرها حق تعیین سرنوشت خواهند داشت. حکومت موقت جمهوری الجزایر آمادگی خود را برای مذاکره در مورد شرایط آتش‌بس، به شرط قبول وحدت ملی و تمامیت ارضی الجزایر به ضمیمه صحرا اعلام داشت و نمایندگان خود را معرفی کرد. اروپاییان الجزایر که احساس می‌کردند به آنان خیانت شده، برای خود یک جبهه ملی فرانسوی درست کرده، با نیروهای دولتی فرانسه در الجزایر به مقابله برخاستند. ارتش دو تکه شد؛ اما با سخنرانی مجدد دوگل و سرزنشهای افکار عمومی فرانسه به خود بازآمد و «هفته سنگرهای» الجزیره پایان یافت (آژرون، 110-105). سرانجام با شواهد عملی حسن نیت و سفر دیگر دوگل به الجزایر و نزدیکی گفت و گوها، عده‌ای از سرداران بازنشسته ارتش فرانسه قدرت را در الجزیره به دست گرفتند. وفاداری دیگر نیروها به دوگل، ژنرالهای شورشی را به اختفا و تهییز «سازمان ارتش سری» با کمک نیروهای تروریست اروپایی وادار کرد. با اینهمه، مذاکرات در اوایل در ۱۸ مه ۱۹۶۱م/۲۸ اردیبهشت ۱۳۴۰ش آغاز شد، اما به سختی پیش می‌رفت. مشکل اساسی، وضعیت اروپاییان الجزایر و مالکیت صحرا بود. صحرای بایری که به تازگی با کشف منابع گاز و نفت ارزش دیگری پیدا کرده بود. از این‌رو گفت و گوها بریده و متناوب شد. ارتش فرانسه مجبور به مبارزه در دو جبهه بود: با الجزایریهای بومی و با اروپاییان الجزایر. افکار عمومی خواهان صلح بود. سرانجام، درمیان کنفرانس اوایل در ۱۸ مارس ۱۹۶۲م/۲۷ اسفند ۱۳۴۰ش به امضای قرارداد آتش‌بس منتهی شد (همو، 113-110؛ کرون، 388-386).

قرارداد اوایل حاکمیت الجزایر را بدون هیچ محدودیتی به رسمیت شناخت. قوه اجرایی موقت الجزایر - که فرانسه تعیین می‌کرد -

۹۹٪ آراء موافق به ریاست بلامنازع جمهوری الجزایر برگزیده شد. مجلس ملی، پس از سالها تعطیلی، در فوریه/بهمن سال بعد احیا شد. در شرایطی که ظاهراً رژیم الجزایر به اوج ثبات و اقتدار رسیده بود، بومدین پس از نزدیک به دو ماه بیماری در ۲۷ دسامبر ۱۹۷۸م/۶ دی ۱۳۵۷ش درگذشت (همان، ۲۵۷-۲۵۵؛ اسعدی، ۱۵۶/۱-۱۵۸).

پس از بومدین، با حدود دو ماه فترت و تصدی ریاست جمهوری به وسیله رابح بیطاط، رئیس مجلس ملی، سرهنگ شاذلی بن جدید در فوریه ۱۹۷۹/بهمن ۱۳۵۷ با ۹۴٪ آراء موافق به ریاست جمهوری انتخاب شد. بن جدید مانند رهبران پیشین چندان قدرت طلب نبود. با اصلاح قانون اساسی در دوره او، مدت ریاست جمهوری به ۵ سال کاهش یافت و تعیین نخست‌وزیر الزامی شد. در سیاست خارجی تغییری روی نداد، اما در ترکیب گروه سیاسی رهبری کشور تحول چشمگیری حاصل شد («خاورمیانه»، ۲۵۸؛ اسعدی، ۱۶۱-۱۵۸/۱). بن جدید در انتخابات ژانویه ۱۹۸۴/دی ۱۳۶۲ با ۹۵/۴٪ آراء برای ۵ سال دیگر به ریاست جمهوری انتخاب شد و دست به تغییرات مهمی در مناصب حکومتی زد («خاورمیانه»، ۲۶۱-۲۶۲). در منشور ملی جدید مصوب فراتدم ژانویه ۱۹۸۶/دی ۱۳۶۴ به بازسازی فضای سیاسی و اقتصادی توجه بیشتری شد. در فراتدم فوریه ۱۹۸۹/اسفند ۱۳۶۷ قانون اساسی جدیدی به تصویب رسید.

در ۱۲ ژوئن ۱۹۹۰م/۲۲ خرداد ۱۳۶۹ش جبهه نجات اسلامی، به رهبری عباس مدنی، در انتخابات محلی با کسب ۵۵٪ آراء در برابر جبهه آزادی‌بخش با ۳۲٪ آراء اکثریت قاطعی به دست آورد. در این هنگام، شیخ عبدالله جیله حزب «نهضه» (جنبش رستاخیر اسلامی)، و شیخ محفوظ نحناح حزب اسلام‌گرای «حماس» را ایجاد کردند.

با آنکه بن جدید آمادگی خود را برای همکاری با یک دولت اسلام‌گرا اعلام داشت، اما عباس مدنی مخالفت خود را با مشارکت در قدرت با دیگری آشکار نمود و خواستار برگزاری انتخابات برای تعیین ریاست جمهوری شد. در ۴ ژانویه ۱۹۹۲م/۱۴ دی ۱۳۷۰ش، با فرمان بن جدید مجلس ملی خلق منحل شد و خود وی هم در ۱۱ ژانویه، ۵ روز پیش از موعد برگزاری دور دوم انتخابات، ظاهراً بر اثر فشارهای شدید ارتش، «برای حفظ منافع کشور» از مقام خود کناره گرفت.

در مارس ۱۹۹۲/اسفند ۱۳۷۰ دولت انحلال جبهه نجات اسلامی را اعلام کرد. هیأت حاکم در گشودن باب گفت و گو با مخالفان اسلام‌گرا ناکام ماند و مخالفتها و درگیریهای مسلحانه همچنان ادامه یافت. سرانجام در ژانویه ۱۹۹۴/دی ۱۳۷۲ ژنرال بازنشسته ارتش، لیامین (الامین) زروال برای ۳ سال به عنوان رهبر کشور از سوی کمیته عالی امنیت تعیین شد. یک شورای موقت ملی ۱۸۰ نفره هم (به جای مجلس ملی) تعیین گردید. سرانجام پس از مدت‌ها درگیری و خشونت شدید در ۱۳۷۸م/۱۳۷۸ش بوتفلیقه به سمت ریاست جمهوری الجزایر انتخاب شد.

مآخذ: ابن خلدون، عبدالرحمان، العبر، بیروت، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابن خلدون،

مقدمات برگذاری مراجعه به آراء عمومی را درباره حاکمیت مستقل مردم الجزایر بر کشور خود باید فراهم می‌آورد. با تشدید عملیات ارتش سری و واکنش جبهه آزادی‌بخش ملی بیم آن می‌رفت که جنگ از سر گرفته شود.

فرانسویها در فراتدم ۸ آوریل ۱۹۶۲م/۱۹ فروردین ۱۳۴۱ش با ۹۰/۷٪ آراء موافق استقلال الجزایر را تأیید کردند. اروپاییهای الجزایر که قراردادهای اوپان و قرارداد ارتش سری را با الجزایریها رد کرده بودند، با وحشت شدید به ترک الجزایر پرداختند، چنانکه بعضی مواد قرارداد اوپان موضوعیت خود را از دست داد. در ۱۰ تیر/یکم ژوئیه همان سال طی فراتدمی، الجزایریها با اندکی کمتر از ۶ میلیون رأی موافق در برابر اندکی بیش از ۱۶ هزار رأی مخالف استقلال الجزایر را تأیید کردند. الجزایر پس از ۱۳۲ سال حضور فرانسه، تبدیل به یک کشور عرب مستقل شد (آزرون، ۱۱۳-۱۱۴) و این سخن الجزایریان که در ۱۲۵۷ق/۱۸۴۷م به فرانسویها گفته بودند، درست درآمد: «اینجا سرزمین عربهاست و شما در آن مهمانانی بیش نیستید، اگر هم مانند ترکها ۳۰۰ سال در اینجا بمانید، سرانجام وادار به ترک آن خواهید شد» (همو، ۱۱۶).

و- الجزایر مستقل: به قدرت رسیدن جبهه آزادی‌بخش ملی تنشهای شدید درون حکومت جدید الجزایر را آشکار ساخت و این در حالی بود که دولت نوپای الجزایر با مسائل ناشی از ۸ سال جنگ استقلال و کوچ نزدیک به یک میلیون نفر اروپایی کارآمد از الجزایر روبرو بود. صف‌بندی مدعیان قدرت، کشور را تالیه پرتگاه جنگ داخلی کشاند. سرانجام در ۱۹۶۳م/۱۳۴۲ش، بن بلا با برکنار کردن رقیبان و با در اختیار گرفتن دبیر کلی جبهه بر اقتدار خود افزود و پس از به تصویب رساندن قانون اساسی، در انتخابات شهریور/سپتامبر به ریاست جمهوری ۵ ساله انتخاب شد. منطقه قبایل بربر زبان، کانون مخالفت با دولت مرکزی شد. مشاجرات مرزی با مراکش هم در اکتبر/مهر به برخورد علنی انجامید. در ۱۹۶۴م/۱۳۴۳ش بیشتر رهبران اصلی باقی‌مانده انقلاب الجزایر از صحنه فعالیت سیاسی و اجتماعی حذف شدند. در اوایل سال ۱۹۶۵م/۱۳۴۴ش حکومت مشغول تدارک مقدمات برگذاری کنفرانس آسیایی-آفریقایی بود و بن بلا به عنوان رهبر بلامنازع الجزایر و شخصیتی در ردیف بنیان‌گذاران این کنفرانس (مانند نهرو و ناصر) در ۱۹ ژوئن ۲۹ خرداد با یک کودتای نظامی آرام به رهبری وزیر دفاع وقت، سرهنگ هواری بومدین، از قدرت برکنار و بازداشت شد («خاورمیانه»، ۲۵۵).

پس از کودتا، قدرت عالی سیاسی در اختیار «شورای انقلاب» قرار گرفت که ریاست آن را بومدین برعهده داشت. در دوره بومدین، جبهه آزادی‌بخش به صورت تنها حزب کشور تقویت شد. منشور ملی جدید در ژوئن ۱۹۷۶م/خرداد ۱۳۵۵ش با ۹۸/۵٪ آراء مثبت عمومی تصویب شد. در نوامبر/آبان همان سال اصول منشور به صورت قانون اساسی به تصویب آراء عمومی رسید و در انتخابات ماه بعد، بومدین با

حاکمان ترک در منطقه، و کلاً بر مغرب میانی تعمیم یافت (حمیده، ۱۸۴؛ لا روس بزرگ، ذیل الجزیره^۲). امروزه این جزیره‌ها همه جز یکی با خشکی پیوند یافته، یا دربی کارهای بندر و اسکله‌سازی نابود شده است (همانجا).

موقعیت: شهر الجزیره با ۳ طول شرقی و ۳۷ عرض شمالی («اطلس...»، ۱۱۸)، تقریباً در میانه خط ساحلی کشور الجزایر بر کنار دریای مدیترانه قرار گرفته است و این موقعیت عامل نیرومندی در انتخاب آن به مرکزیت سیاسی کشور به شمار می‌آید؛ اگرچه برخی عوامل نامساعد دیگر، مانند فقدان زمینهای باز بزرگ، نبود لنگرگاه طبیعی و دشواری ارتباط با قسمت درونی کشور از امتیاز آن می‌کاهد. در حالی که بجایه از حیث عوامل طبیعی یاد شده دارای امتیاز بیشتری است، اما قرار گرفتن آن در درون سرزمین قبایل بربر مانع ایفای نقش میانجی در میان باختر عرب شده و خاور غالباً بربر می‌شود (حمیده، ۱۸۵).

شهر الجزیره با درازای باختری - خاوری بر شیب تپه‌های ساحلی جسیده، و در انتهای شمالی جلگه دشت مبتیجه قرار گرفته است و به وسیله پله‌المدیة با منطقه «دشتهای بلند» ارتباط می‌یابد. در وضعیت سابقش شکافهای عمیق پشته بوژی‌ریعه آن را از بادهای باختری نگاه می‌داشت، در حالی که جزیره‌های کوچک چندی سیر آن در برابر بادهای شمال خاوری بود (لا روس بزرگ، همانجا). موقعیت جغرافیایی شهر از قدیم به آن یک حالت پلکانی (آمفی تئاتر) داده (همانجا؛ سرهنگ، ۱۲۳) که با زیبایی طبیعی و اعتدال هوا، با گسترش در میان تپه‌ها و خلیج و با ترکیب رنگ سفید ساختمانها و آبی دریا چشم‌انداز بدیعی پدید آمده است (بریتانیکا، ماکرو، ۱/۵۷۲).

تاریخ: بنای نخستین این شهر به دوره گسترش فعالیت‌های بازرگانی فنیقیها در شمال افریقا می‌پیوندد. فنیقیها در اینجا هم یکی از مهاجرنشینهای متعدد خود را ایجاد کردند که در داخل امپراتوری قرطاجنه (کارتاز) قرار گرفت و آن را به نام ایکوزیوم نامیدند. پس از استیلای رومیها همان نام فنیقی بر آن محل باقی ماند. با اینکه در دوره رومی این شهر زمانی با عنوان اسقف نشین اهمیت دینی یافت، اما هنوز از لحاظ بازرگانی و دریایی چندان رونقی نداشت. از سده ۵م دیگر خبری از ایکوزیوم نرسیده، و ظاهراً شهر به دست و اندالها ویران شده است. وضع متروک و گمنام شهر تا پس از فتح اسلامی در سده ۱ق/۷م ادامه یافت. در مرحله پس از فتح هم تا نیمه سده ۱۰ق/۱۰م همچنان ویرانه و متروک ماند (عربی، ۲۶۰-۲۶۱؛ «دائرةالمعارف...»، ۷/۴۷۷؛ لا روس بزرگ، ذیل الجزیره: ۱۴۶/III، IA).

این منطقه که به وسیله طایفه بنی مزغنی منتسب به صنهاجه مسکون شده بود، در نیمه دوم سده ۱۰ق/۱۰م به آبادی و اشتها رسید و آن هنگامی بود که اسماعیل المنصور، خلیفه عبیدی (۳۳۴-۳۴۱ق/)

یحیی، بنیة الرواد، به کوشش عبدالحمید حاجیات، الجزیره، ۱۹۸۰م؛ ابن عبدالحمک، عبدالرحمان، فوج مصر و اخبارها، لندن، ۱۹۲۰م؛ ابن عبدالقادر الجزایری، محمد، تحفة الزائر، به کوشش ممدوح حقی، بیروت، ۱۳۸۴ق؛ ابن عداری، احمد، البیان المغرب فی اخبار المغرب، بیروت، ۱۹۵۰م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب، الجزیره، ۱۸۵۷م؛ ادویسی، محمد، نزفة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بازورث، کلپورد ادومند، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جوهری، یسری، شمال افریقیة، اسکندریه، ۱۹۷۶م؛ جیلالی، عبدالرحمان، تاریخ الجزائر العام، بیروت، ۱۴۰۳م؛ حمیده، عبدالرحمان، جغرافیة الوطن العربی، بیروت/دمشق، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ همو و ساطع محلی، دلیل العالم، دمشق، ۱۹۸۸م؛ روحانی، فواد، تاریخ اریک، تهران، ۱۳۵۳ش؛ زولین، شارل آندره، تاریخ افریقا الشمالية من الفتح الاسلامی الی سنة ۱۸۳۰، ترجمه محمد غزالی و بشیر ابن سلامه، تونس، ۱۹۸۲م؛ سرهنگ، اسماعیل، تاریخ دول المغرب، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سعد، فیمی، حركة عبدالحمید بن بادیس و دورها فی بقیة الجزائر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ شاملویی، حبیب‌الله، جغرافیای کامل جهان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عربی، اسماعیل، دولة بنی حماد، ملوک القاعة و بیجایة، الجزیره، ۱۹۸۰م؛ عسلی، بتام، خیرالدین بربروس (و الجهاد فی البحر) ۱۴۷۰-۱۵۴۷م، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، محمد المقرانی و نورة ۱۸۷۱ الجزائریه، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ غزوی، محمد، جغرافیای افریقا، کلیات طبیعی و انسانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فیصل، شکری، حركة الفتح الاسلامی فی القرن الاول، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ قلقتندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کرون، ماریان، تاریخ مصر افریقا (از جنگ جهانی دوم تا امروز)، ترجمه ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ کوک، زم، مسلمانان افریقا، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، ۱۳۷۳ش؛ محجوب، محمود و فرامرز یادوری، گیتاشناسی کشورها، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مونس، حسین، اطلس تاریخ اسلام، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ناصری طاهری، عبدالله، مقدمه‌ای بر تاریخ سیاسی اجتماعی شمال افریقا، از آغاز تا ظهور عثمانیها، تهران، ۱۳۷۵ش؛ نیز:

Ageron, Ch. R., *Histoire de l'Algérie contemporaine (1830-1964)*, Paris, 1964; Britannica, 1978; Cornevin, R. & M., *Histoire de l'Afrique des origines à la deuxième guerre mondiale*, Paris, 1964; EI¹; EI²; EWA; Grand Larousse; IA; Julien, Ch. A., *Histoire de l'Afrique du nord, Tunisie, Algérie, Maroc...*, Paris, 1964; Laroui, A., *The History of the Maghrib*, tr. R. Manheim, Princeton, 1977; *The Middle East and North Africa*, London, 1997; Morsy, M., *North Africa 1800-1900*, London, 1984; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1993.

یوسف رحیم‌لو

الجزیره، پایتخت جمهوری دموکراتیک خلق الجزایر. نام این

شهر در عربی «الجزایر» است، اما برای متمایز شدن از نام کشور، در فارسی «الجزیره» نامیده می‌شود. الجزیره مرکز ولایت الجزایر و مهم‌ترین بندر کشور الجزایر است و طبق آمار سال ۱۹۸۷م با بیش از ۰۰۰'۴۸۳'۱ نفر جمعیت («خاورمیانه...»، ۲۵۱) در ساحل جنوبی دریای مدیترانه، در میانه خط ساحلی کشور الجزایر قرار دارد.

نام‌گذاری: شهر الجزیره در جای شهر باستانی ایکوزیوم^۱ (به معنای جزیره‌ها) در قرن ۱۰ق/۱۰م از سوی بنی مزغنی ساخته شد و به سبب وجود جزیره‌های متعدد در ساحل آن، با توجه به نام باستانی شهر، الجزایر (به صیغه جمع) نامیده شد (جوهری، ۲۳۱). از دوره استیلای برادران ترک باریاروسا، این نام تدریجاً بر همه سرزمینهای تحت استیلای

افزایش داد (لا روس بزرگ، ذیل الجزیره).

این شهر که از دیرباز با کسب موقعیت بازرگانی شایسته با همه مدیترانه مربوط شده بود، اهمیتی سیاسی - نظامی پیدا کرد و مورد توجه و طمع نیروهای اروپایی مسیحی قرار گرفت. پادشاهان کاتولیک اروپایی که از قرنهای پیش آرزوی حاکمیت بر شمال آفریقا را داشتند، بر حرکت‌های تهاجمی خود بر قلعه‌های ساحلی در اوایل سده ۱۰ ق/۱۶م افزودند. فرمانده اسپانیایی دُن پدرو ناوارو شهرهای وهران (۹۱۵ ق/۱۵۰۹م) و بجایه (۹۱۶ ق/۱۵۱۰م) را گرفت و جزیره صخره‌ای کوچک و مهمی را در برابر شهر الجزیره تصرف، و آن را با نام پنیون به صورت قلعه‌ای استوار درآورد. آنگاه با استقرار پادگانی اسپانیایی در آنجا به مراقبت شهر و آمد و رفت دریایی پرداخت. مردم شهر از آنجا که نمی‌توانستند با اسپانیاییها روبرویی کنند، ناگزیر سر اطاعت فرود آورده، طی قراردادی در ۹۱۶ ق/۱۵۱۰م پذیرفتند که به پادشاه اسپانیا باج بپردازند؛ همه اسیران مسیحی را آزاد کنند و بندرها را به روی دشمنان اسپانیا ببندند («دائرة المعارف»، VII/486).

بعدها دریانوردان ترک در تدارک پایگاهی دیگر به تصرف جیجل در ۱۲۰ کیلومتری باختر بجایه روی آوردند. جیجل از حدود دو قرن و نیم پیش در دست ونیزیها بود. پس از کشاکشهای ونیزیها از آنده دریا، دریادار مشهور ایتالیایی تبار، خدمتگزار پادشاهان فرانسه و اسپانیا استمداد کردند، اما اروج، یکی از دو برادر باریاروسا، موفق به تصرف بجایه شد و مردم به شهرشان بازگشتند (۹۲۰ ق/۱۵۱۴م). این نخستین شهر اسلامی منطقه بود که از جنگ اروپاییها رهایی یافت. از همه جای مغرب دستهای استمداد به سوی این برادران دریانورد ترک دراز شد؛ آنان برای نجات مسلمانان فراری از اندلس هم از آنچه توانستند، دریغ نکردند. ارسال هدایایی از غنایم پیروزی در جیجل به سلطان سلیم عثمانی، موجب پیوند آینده شمال آفریقا با امپراتوری عثمانی شد. سلطان عثمانی کشتی، نیرو، مهمات و ذخیره برای اروج فرستاد تا در تصرف بجایه به کار گیرد. در این هنگام بود که مردم جزایر بنی‌مزغنی هیأتی نزد اروج در جیجل فرستادند و برای رهایی از دست اسپانیاییها از او یاری خواستند (علی، ۸۸-۹۳).

موقعیت شهر الجزیره در میانه پایگاههای دریایی اسپانیا در شمال آفریقا و به ویژه در مغرب میانی (وهران و مرسی الکبیر در غرب، و بجایه در شرق الجزیره) اهمیت نظامی آن را روشن می‌کرد. اروج رهسپار الجزیره شد، خود او به فرماندهی نیروی ترک و مردم قبایل از خشکی، و برادرش خیرالدین با کشتیهای مسلح و نفرات مشرقی از دریا فاتحانه وارد شهر شدند. در همان هنگام، اروج شَرشَل را هم از دست اسپانیاییها به درآورد (۹۲۲ ق/۱۵۱۶م). بزرگان الجزیره اروج را به عنوان امیرالجهاد شناختند. اروج درصدد کوبیدن قلعه پنیون اسپانیاییها بود که حرکات مشکوک حاکم سابق شهر، سالم التومی، به علت ابراز رقابت با اروج، رئیس ترک را به قتل او واداشت. اروج استیلای خود را به همه جلگه و دشت اطراف شهر الجزیره گسترش داد؛

۹۴۶-۹۵۲م) اداره بلاد تاهرت و شلب (شلف) را در ۳۳۵ ق/۹۴۶م به زیری بن متاد صنهاجی (د ۳۶۰ ق/۹۷۱م)، و در ۳۴۹ ق/۹۶۰م اداره شهر جدید التأسیس جزایر بنی مزغنی و شهرهای ملیانه و المدیه را به پسر او یوسف بُلْگین (د ۳۷۳ ق/۹۸۳م) سپرد. در واقع، شهر جزایر بنی مزغنی در دوره زیریها از نوساخته، و احیا شد و به نام طایفه بنی مزغنی بلند آوازه گردید («دائرة المعارف»، همانجا؛ ابن عبدالقادر، ۱۵/۱۶). نام این جزیره‌ها در نوشته‌های تاریخی و جغرافیایی اسلامی به صورتهایی گوناگون آمده است (نک: ابن حوقل، ۷۷؛ اصطخری، ۴۱؛ ابن ابی زرع، ۲۶۴؛ ابوالفدا، ۱۲۵؛ مقدسی، ۱۸۴).

مؤلف حدود العالم در وصف الجزیره چنین گفته است: شهری است که آب دریا از ۳ کران وی برآید و به حوالی وی بربریانند بسیار (ص ۱۸۰). ابن حوقل درباره این شهر می‌گوید: دارای بازارهای بسیار، چشمه‌های آب شیرین در کنار دریا و بادیه بزرگی با مردم بربر کوه‌نشین دامدار است. عسل، روغن و انجیر آن به جاهای دیگر برده می‌شود. جزیره‌ای که در برابر شهر در دریا به فاصله یک تیر پرتاب قرار دارد، پناهگاه مردم شهر در مواقع هجوم دشمن است (ص ۷۷-۷۸). اصطخری آن را به آبادانی و بر نعمتی ستوده است (همانجا). ابوعبید بکری از لنگرگاه زمستانی و امن آن یاد کرده است (ص ۸۲). ادربیسی آبادی، جمعیت بسیار، تجارت پرسود، بازارهای دایر، صنایع پررونق و پایبندی مردم آن را به عهد و پیمان یادآور شده است (۲۵/۱). ابن عبدالمنعم حمیری در وصف آن چنین آورده که شهری است خوب و کهن و دارای آثار باستانی، از جمله میدان بازی سنگفرش رنگارنگ، با تصویرهای جانوری. نیز بر حزم و علوهمت مردم قبایل آن تصریح کرده است. به گفته او وسعت شهر تقریباً دو مرحله در دو مرحله و از اطراف کوهها بر آن محیط بوده است (ص ۱۶۳). ابوالفدا این شهر را تابع بجایه نوشته است (ص ۱۲۶). قلقتندی تلمسان را پایتخت مغرب میانی، و الجزیره را یکی از چند شهر آن گفته است (۱۵/۵).

تاریخ این شهر پیوستگی بسیار نزدیک با سرگذشت مغرب به طور عام و مغرب میانی به صورت خاص داشته است. در فاصله سده‌های ۵-۱۰ ق/۱۱-۱۶م همه مدعیان حاکمیت در منطقه این شهر را هم به تصرف یا اطاعت خود درآوردند؛ از آن جمله بودند: حمادیه، مرابطون، موحدون، بنی عبدالواد، بنی غانیه، مرینیها و حفصیه که حکومت‌های مهمی تشکیل دادند («دائرة المعارف»، VII/498؛ IA, III/146). در سده ۸ ق/۱۴م قبیله عرب ثعالبه میتبجه، صنهاجه را از الجزیره بیرون راند و خود در آنجا حاکم شد و این موقعیت را تا استیلای باریاروسا در سده ۱۰ ق/۱۶م حفظ کرد («دائرة المعارف»، همانجا؛ وزان، ۵۶/۱). رویدادهای برهه پایانی سده ۹ ق/۱۵م بندر الجزیره را به صحنه حوادث سخت زمان کشاند و اهمیت آن را روشن ساخت. با سقوط آخرین بازمانده دولتهای اسلامی در اندلس، یعنی غرناطه، به دست نیروهای اسپانیا در ۸۹۷ ق/۱۴۹۲م بسیاری از مسلمانان فراری از آنجا به الجزیره روی آوردند و استقرار این تازه واردان در شهر، جمعیت آن را ناگهان

۱۲۵۶ق/۱۸۴۰م ۱۱۰۰ آب انبار با ظرفیت متوسط هر کدام ۷۰ م^۳ در شهر الجزیره وجود داشت. در این دوره بر اثر افزایش جمعیت، خانه‌های متراکم درون بارو به طرف ساحل گسترش یافت. مردم نروتمند هم در تپه‌های اطراف برای خود قصرهای مجلل ساختند. در اواخر سده ۱۰ق/۱۶م حدود ۱۲ هزار خانوار در شهر وجود داشت. در سده ۱۱ق/۱۷م در این شهر ۱۰ جامع بزرگ، دو کلیسه و دو کلیسا برقرار بود. حسان پاشا پسر خیرالدین برای آبیاری شهر بسیار کوشید؛ چشمه‌ها و آب انبارها، حمامها، بیمارستانها و اماکن زمستانی در آن ساخت. اما در زمانهای مختلف وقوع زمین لرزه‌ها و بیماریهای واگیردار مانع ترقی شهر شد. در اوایل سده ۱۱ق/۱۷م جمعیت شهر به ۱۰۰ هزار نفر می‌رسید. در اواخر سده ۱۲ق/۱۸م جمعیت شهر به حدود نصف آن کاهش یافت. ظاهراً در ویای سال ۱۶۴۴ق/۱۶۵۴م یک سوم جمعیت شهر نابود شد و از زلزله سال ۱۱۲۴ق/۱۷۱۲م بیشتر مردم به اطراف کوچیدند («دائرة المعارف»، VII/498). از ۵۰ هزار نفر جمعیت یاد شده حدود ۶ هزار نفر آن دورگه ترکی-بومی معروف به کول (قول) اوغلی (به نقل برخی کُراوغلی)، ۳ هزار نفر ترک مشرقی، ۷ هزار یهودی و ۲ هزار برده (مملوک) و مسیحی و ۳۲ هزار مغربی (بومی عرب، بربر و اندلسی تبار) بودند. در پایان دوره استیلای ترکیها در ۱۸۳۰م جمعیت شهر به ۳۰ هزار نفر کاهش یافته بود که از آن جمله ۴ هزار ترک، ۱۸ هزار مغربی، ۲ هزار سیاه و بقیه یهودی بودند. تجارت شهر در دست یهودیها و مهاجران مسلمان اندلسی و اشتغال اصلی مردم بومی شهر دریازنی بود (همانجا).

پیش از اشغال فرانسویها، نیروی دریایی انگلستان یکبار در ۱۲۳۱ق/۱۸۱۶م به عنوان اجرای تصمیمات کنگره وین درباره لغو بردگی، و باردیگر در ۱۲۴۰ق/۱۸۲۵م به سبب اختلاف با حسین پاشا دایی، «دای» الجزایر به این شهر هجوم بردند؛ اما صدمه بزرگی وارد نشد و الجزایریها به دفاع از خود برخاستند (IA, III/148).

اشغال الجزیره در ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م به وسیله فرانسویها آغاز یک دوره جدید در تاریخ این شهر شد. در ۴ ژوئیه ۱۳ تیر همان سال فرانسویها به فرماندهی بورمن^۱ شهر را گرفتند. پس از استقرار حاکمیت فرانسویها در این شهر عده‌ای از بومیان آنجا را ترک کردند و در برابر اروپاییان از خارج بدان روی آوردند. شمار اروپاییهای شهر که در ۱۸۳۰م حدود ۶۰۰ نفر بود، در ۱۲۴۶ق/۱۸۴۵م به ۴۲ هزار نفر رسید. مرکز شهر با بازارها، جامعهای مهم و ساختمانهای اداری سبک ترکی بر اثر دگرگونیهای بزرگ کلاً از میان رفت و به جای آن ساختمانهای جدید نظامی و اداری به سبک اروپایی احداث شد. الجزیره که تبدیل به یک شهر نظامی شده بود، در اواخر سده ۱۹م به صورت مرکز استعمار درآمد («دائرة المعارف»، همانجا؛ لا روس بزرگ، ذیل الجزیره).

جمعیت شهر در دوره استعمار فرانسویان با رسیدن اروپاییان و

پرچمهای سبز و زرد و قرمز خود را بر بالای باروها و قلعه‌های اطراف به اهتزاز درآورد و سکه جدید با نوشته «ضرب فی الجزائر» زد (همو، ۹۳-۹۵).

اسپانیاییها که از این وضع خشمگین شده بودند، با نیروی پادگان پنون و کمک امیران محلی رقیب باریاروساها، مانند سلطان تیس، یحیی پسر سالم التومی مقتول، بدخواهان دیگر، گروههای عرب غارتگر بنی‌سالم و با تحریکها و فتوهای خیمنت^۱ کاردینال متعصب مشهور اسپانیایی، به هجوم تازه‌ای بر شهر الجزیره برخاستند؛ اما عدم همکاری نیروهای محلی با آنان به گرفتاری بزرگی برای اسپانیاییها انجامید و هوای نامساعد دریا هم با کوبیدن کشتیهای اسپانیایی به سنگهای باب‌الواد نیمی از آنها را نابود کرد. اسپانیاییها به زحمت توانستند با به جا گذاشتن ۳ هزار کشته و ۸۰۰ اسیر جان به دربرند. مردم دشت نتیجه هم به اروج پیوستند و شهرهای بلیده، ملیانه، المدیه و روستاهای اطرافشان با سرزمین کوهستانی القبائل به اطاعت رئیس ترک درآمدند. رئیس فاتیح که می‌دانستند اسپانیاییها این شکستهایشان را به راحتی فراموش نخواهند کرد، باروها و قلعه‌های استوار در شهر الجزیره ساختند و دفاع آن را تأمین کردند. اروج قلمرو به دست آمده در مغرب را دو قسمت کرد: قسمت خاوری را با مرکزیت دلس به برادرش خیرالدین واگذاشت و خود اداره قسمت غربی را با مرکزیت شهر الجزیره بر عهده گرفت (همو، ۹۶-۱۰۱) و شهر الجزیره مرکز بیگلر بیگی جدید التأسيس شد. کوششهای امپراتور مشهور اسپانیا شارل کن در تصرف مجدد الجزیره به جایی نرسید («دائرة المعارف»، همانجا). قلعه صخره (پنون) هم در رمضان ۹۳۶/مه ۱۵۳۰ به تصرف نیروهای خیرالدین درآمد. به دستور خیرالدین قلعه پنون را ویران، و با مصالح آن الجزیره را به خشکی متصل کردند. همه جزیره‌ها را - که نزدیک به ۲۰ تا بود - به صورت یک پل قوسی شکل به یکدیگر پیوند دادند؛ چنانکه پناهگاهی از بادهای تند غربی برای کشتیهای لنگرگاه الجزیره شد (عسلی، ۱۱۶-۱۲۰). بنای باروی الجزیره به درازای حدود ۳ کم ۸۵ سال طول کشید. این بارو ۵ دروازه و خانه‌های بسیاری را در درون شهر در بر می‌گرفت. دروازه‌ها عبارت بودند از باب‌الواد در شمال، باب عزون در جنوب (به سوی نتیجه)، باب البحریه یا باب الجزیره، باب الترسانه یا باب الصیادین و باب القصبه یا دروازه‌ای که به قلعه (قصبه) شهر در بلندترین نقطه آن منتهی می‌شد. خیرالدین برج الفنار یا برج المناره را هم استوارتر کرد (همو، ۱۲۰، حاشیه ۱: IA, III/149).

شهر الجزیره در دوره حاکمیت ترکیها (۹۲۲-۱۲۴۶ق/۱۵۱۶-۱۸۳۰م) به صورت یکی از مراکز شهری آباد و مهم منطقه مغرب درآمد. این شهر در سده ۱۱ق/۱۷م دارای ۹ دروازه، و از برکت وقفهای بزرگان ترک دارای شبکه آبیاری درستی شده بود. آب چشمه‌های منطقه ساحل را به شهر آورده، به صورت انشعابهایی در درون شهر تقسیم کرده بودند. برخی مدیران ترک آب انبارهایی در شهر احداث کردند. در

۲۵٪ مأموران نظامی، ۴۲٪ پزشکان و ۴۵٪ تلفنها در این شهر هستند (همان، 500-499/VII).

سامان دهی شبکه ارتباطی شهر با احداث دوشریان اصلی صورت گرفته است که یکی بزرگراه اتومبیل روی است در درازای ساحل، و دیگری تعریض راه بلندیهای مقابل ساحل است. احداث گذرگاههای ضروری میان این دو شریان و اتصال آنها به یکدیگر عبور به سمت فرودگاه بیرون شهر را تسهیل کرده است.

از آثار مهم تاریخی الجزیره می‌توان از مسجد جامع مالکی - که احتمالاً به عصر مرابطون تعلق دارد - یاد کرد. بناهای مذهبی دیگر الجزایر متأخرتر از سده ۱۰ ق/۱۶ م است. بناهای عصر ترکی از الگوی آناتولیایی متأثر است که گنبدی ۸ گوش را در مرکز با راهروهایی در اطراف آن نشان می‌دهد (لا روس بزرگ، همانجا). از جمله این بناها، مسجد علی بیچینی (۱۰۳۲ ق/۱۶۲۳ م) است. اما مسجد حنفی «صیادان» (۱۰۷۰ ق/۱۶۶۰ م) از مسجدهای مشخص ترکی الجزیره است که با گنبد تخم مرغی نوک تیز مرکزی و ۴ گنبد کوچک اطراف آن یادآور مسجدهای استانبول و نماینده هنر بیزانسی است (همانجا؛ EWA, I/77).

نمایندۀ معماری عمومی (مردمی) شهر الجزیره خانه‌های شهری و خانه باغها (ویلاها)ی دلکش آن است که با جلوه زیبا و نظم منطقی، هماهنگی کاملی با آداب و عادات مردم یافته است. خانه‌های شهری با ۴ ایوان در اطراف - که در هر قسمت اتاقی دراز و کم پهنا قرار می‌گیرد - الگوی ترکی را تداعی می‌کند (همانجا).

هسته اولیه دانشگاه الجزایر در دوره استعمار فرانسه در ۱۲۹۶ ق/۱۸۷۹ م با تأسیس ۴ مدرسه عالی حقوق، طب، فن و ادبیات بنیان گذاری شد و در ۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹ م نام دانشگاه به خود گرفت. چند جمعیت علمی هم در آن زمان در الجزیره تأسیس شد که از آن جمله بود «انجمن تاریخ» که «مجله آفریقایی^۲» را از ۱۲۷۲ ق/۱۸۵۶ م منتشر کرد (IA, III/151). در دوره استقلال بر شمار مراکز آموزش عالی الجزیره بسیار افزوده شده است (بریتانیکا، ماکرو، 1/572).

کتابخانه ملی الجزایر در شهر الجزیره قرار دارد. این کتابخانه در ۱۲۵۱ ق/۱۸۳۵ م تأسیس شده است؛ نزدیک به یک میلیون جلد کتاب دارد و بخش دست‌نویسهای آن شامل ۳ هزار جلد است. کتابخانه مرکزی دانشگاه الجزایر هم که در ۱۲۹۸ ق/۱۸۸۱ م تأسیس شده، عمدتاً حاوی کتابهای منبع علمی و ادبی است. این کتابخانه در روز استقلال الجزایر در ۱۹۶۲ م/۱۳۴۱ ش به دست فرانسویها به آتش کشیده شد و بعداً مرمت گردید و از حیث کتاب غنی‌تر شد. کتابخانه‌های عمومی دیگر شهر الجزیره عبارتند از: کتابخانه مرکز اسناد و کتابخانه شهرداری. مرکز اسناد الجزایر در ۱۹۷۱ م/۱۳۵۰ ش با گردآوری اسناد دوره عثمانی و دوره اشغال فرانسویان بنیاد یافت («دائرة المعارف»).

مهاجرت شهرستانیها به پایتخت افزایش یافت. جمعیت شهر در ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م ۱۶۲ هزار، در ۱۹۲۱ م/۱۳۰۰ ش ۲۰۷ هزار و در ۱۹۳۶ م/۱۳۱۵ ش ۲۶۴ هزار نفر بود. عده مسلمانان شهر در این مدت کاستی پذیرفت. در دهه ۱۹۳۰ م تنها ۳۰٪ جمعیت شهر از مسلمانان بودند. افزایش جمعیت موجب گسترش تدریجی شهر در طول ساحل و نیز در تپه‌های اطراف شد. به علت افزایش فعالیتهای بازرگانی، تأسیسات بندری شهر هم توسعه یافت («دائرة المعارف»)، VII/499؛ (IA, III/150).

بسیاری از بناهای مذهبی الجزیره در دوره فرانسویها از میان رفت. از ۱۷۶ بنا مذهبی موجود در ۱۸۳۰ م، در ۱۲۷۹ ق/۱۸۶۲ م تنها ۴۸ بنا باقی مانده بود. قسمت بزرگ باروهای احداثی ترکها فروریخت. از قصبه (قلعه) قدیم تنها قسمتی باقی ماند. قسمت پایین شهر (سمت ساحل) کلاً تجدید شد و شکل اروپایی گرفت، در حالی که بالای شهر به صورت مرکز زندگی مسلمانان باقی ماند. با این حال، احداث جاده‌ها و خیابانها حالت اصلی شهر قدیم (بالا) را هم دگرگون کرد. در ۱۳۲۳ ق/۱۹۰۵ م هیأتی به نام «جمعیت الجزایر کهن» برای جمع‌آوری و نگهداری اشیاء و اجزاء بازمانده از الجزیره مسلمان و قدیمی تأسیس شد (همان، III/151).

در زمان جنگ جهانی دوم الجزیره یکی از نقاط مورد نظر برای پیاده کردن نیروهای آمریکایی بود و مقاومت نیروهای فرانسوی خیلی زود تبدیل به همکاری با آمریکاییها شد. پس از مذاکرات دراز میان ژنرال ژیرو^۱، فرمانده کل فرانسوی شمال آفریقا با ژنرال دوگل، سرانجام کمیته فرانسوی نجات ملی در ۲۳ ژوئن ۱۹۴۳ م/۲ تیر ۱۳۲۲ ش در الجزیره تشکیل، و این شهر پایتخت موقت فرانسه شد و تا بازگشت دولت موقت فرانسه به پاریس در ۳۱ اوت ۱۹۴۴ م/۹ شهریور ۱۳۲۳ ش این عنوان را حفظ کرد (لا روس بزرگ، «دائرة المعارف»، همانجا).

پس از پایان جنگ جهانی دوم و در اثنای قیام مردم الجزایر از ۱۹۵۴ م/۱۳۳۳ ش شهر الجزیره یکی از کانونهای عمده جنبش استقلال شد. در اواخر دوره جنگ استقلال، از ۱۹۶۱ م/۱۳۴۰ ش، الجزیره صحنه حوادث تروریستی خونین «ارتش سری» فرانسه شد (لا روس بزرگ، همانجا). پس از حصول استقلال الجزایر در ۱۹۶۲ م/۱۳۴۱ ش، شهر الجزیره پایتخت جمهوری الجزایر و همچنان مهم‌ترین شهر و بندر آن شد («دائرة المعارف»، همانجا).

الجزیره امروزه: الجزیره بزرگ‌ترین مرکز بازرگانی کشور است و ۳۰٪ کارکنان بخش صنعت در این شهر هستند. افزایش جمعیت ناشی از استقرار صنایع کوچک و متوسط در آن، بافت شهر را به صورت بی‌قواره‌ای درآورده است. فعالیتهای صنعتی جدید یا در کنار بافت اصلی شهر، یا در مناطق صنعتی بزرگ و یا خیلی ساده در عرصه‌های بیابانی گسترده شده است. دفترهای مرکزی بیشتر مؤسسات ملی در این شهر قرار دارد. بندرگاه شهر بجز نفت در فعالیتهای بازرگانی کشور دارای نقش حیاتی است. در مقایسه با کل کشور، ۲۰٪ مأموران اداری،

1. Giraud 2. Revue africaine.

(VII/497).

موزه‌های بسیاری در شهر الجزیره وجود دارد، از جمله: موزه ملی هنرهای زیبا که برخی از آثار نقاشی هنرمندان نامدار فرانسوی را در خود جای داده است (EWA, I/78)؛ موزه پیش از تاریخ و مردم‌شناسی؛ موزه ملی رسوم و آثار اسلامی؛ موزه فرهنگ عامه؛ موزه جهاد؛ و موزه ارتش نوین («دائرة المعارف»، ذیل الجزیره).

مآخذ: ابن ابی‌زرع، علی، انیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲م؛ ابن‌حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن عبدالقادر، محمد، تحفة الزائر، به کوشش مدوح حتی، بیروت، ۱۳۸۴ق؛ ابن عبدالنعم حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب، الجزیره، ۱۸۵۷م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادربی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک و ممالک (ترجمه کهن فارسی)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جوهری، سیری، شمال افریقیة، اسکندریه، ۱۹۷۶م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمیده، عبدالرحمان، جغرافیة الوطن العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ سرهنگ، اسماعیل، تاریخ دول المغرب، به کوشش حسن زین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عربی، اسماعیل، دولة بنی حماد، الجزیره، ۱۹۸۰م؛ عسلی، بسام، خیرالدین بربروس، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ رزان، حسن، وصف افریقا، ترجمه محمد حجی و محمد اخضر، بیروت، ۱۹۸۳م؛ نیز:

Britannica, 1978; *EWA*; *Grand Larousse*; *IA*; *The Middle East and North Africa*, London, 1997; *Oxford Home Atlas of the World*, 1964; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1993.

یوسف رحیم‌لو

الحاد، نک: ملحد.

الحان، جمع لحن، به معنی ترجیع صوت در غناء. در موسیقی لحن غالباً به معنای کلی آهنگ و آواز خوش و موزون ذکر شده است (شروانی، ۱۴؛ لاذقی، ۳۷-۳۸؛ نیز نک: خلیل بن احمد، ۲۲۹/۳-۲۳۰؛ صفی‌پوری، ۱۱۳۵/۴-۱۱۳۶؛ نهانوی، ۱۳۰۸/۲؛ آندراج، ذیل لحن). در رساله‌ها و متون موسیقایی قدیم نیز غایت و مفهوم موسیقی «نهادن لحنها» یا «تألیف لحن» است (ابن سینا، «موسیقی...»، ۱۷) و غالباً از موسیقی به علم الالحان تعبیر شده است (نک: ابن عبدربه، ۳/۷؛ مراغی، جامع...، ۹). لحن در رساله‌های موسیقی قرون میانه اسلامی غالباً به معنای کلی آهنگ یا ملودی ذکر شده است، اما در برخی از منابع واژه الحان (لحن) در مفهومی قابل قیاس با مُد یا مایه، و مترادف با اصطلاحاتی چون مقامات، شُدود، اصول، برداوات، هُنوک یا آهناک، نیز به کار رفته است (شیلوا، 35). همچنین در موسیقی معاصر عرب نیز اصطلاح الحان گاه در مفهوم مدهای موسیقایی، یا مدهای ملودیک، و مترادف با مقامات و انعام (نغمات) به کار می‌رود، اگرچه به نظر می‌رسد که هنوز هم کاربرد اصطلاح لحن در مفهوم آهنگ یا ملودی رایج‌تر باشد (مارکوس، 323). بنابراین، به طور کلی مفهوم واژه «گوشه» در موسیقی معاصر ایران را شاید بتوان تا حدودی قابل قیاس با اصطلاح «لحن» در موسیقی قدیم دانست (نک: صفوت، ۷۴).

در برخی از متون عربی و فارسی که در قرون نخستین اسلامی نگاشته شده‌اند، از اصطلاح لحن و مشتقات آن در مفهوم کلی آهنگ و نیز برای تبیین نظام موسیقایی ایران باستان در دوران ساسانیان استفاده شده است، اگرچه لحن واژه‌ای عربی است و ظاهراً در زبان پهلوی رایج نبوده است؛ شاید بتوان چنین احتمال داد که این واژه تقریباً در معنایی مترادف با واژه «راه» (راس؟) به کار رفته است (فروه‌شی، ۳۸۱-۳۸۲؛ بینش، ۹۷؛ نیز نک: لغت‌نامه، ذیل لحن؛ مشحون، ۷۰/۸). همچنین در برخی از رساله‌های قرون نخستین و میانه اسلامی از اصطلاح «طریق» (راه) - تقریباً در ترادف با لحن (نک: شمس قیس، ۱۱۴) - نیز استفاده شده است. به عنوان مثال کندی در رساله فی اللحن و النغم (گ ۱۲۰ ب-۱۲۱ الف) «اصول» یا «طرق معلومه» در «مذهب الفرس» را نام برده است (همو، المؤلفات...، ۱۳۷). سعودی نیز در بیان موسیقی قدیم ایران اصطلاح طریق (الطروق الملوکیه) را به کار می‌برد (۲۲۱/۴؛ قس: ابن خردادبه، ۱۶). در اشعار بسیاری از شاعران پارسی‌گوی واژه لحن به معنای کلی آهنگ و آواز آمده است و واژه‌هایی چون راه، دستان، نوا و نغمه نیز غالباً به همان مفهوم و تقریباً مترادف با لحن به کار رفته‌اند (نک: لغت‌نامه، همانجا).

کندی واژه لحن (جمع لحن) را مترادف با طینیات (جمع طنین)، و در مفهوم مایه یا مد موسیقایی به کار برده است (رساله فی خبر...، ۹۵)؛ در این صورت واژه مقام را در دوره‌های پس از وی شاید بتوان مترادف با لحن دانست (شوقی، ۶۶، ۱۶۰؛ محفوظ، ۹۴؛ فاروقی، 153). چنین به نظر می‌رسد که «لحن سبعة» یا الحان هفتگانه‌ای که کندی از آنها نام می‌برد (همان، ۱۰۰)، از لحاظ ساختار موسیقایی متأثر از آثار و نظام موسیقایی یونانیان، و قابل قیاس با ۷ گونه اکتاو یا مایه‌های موسیقی یونان باستان بوده است (شوقی، ۱۶۴-۱۶۵). همچنین امکان ارتباط ریشه‌شناختی واژه طنین با «تُنوی» یونانی را نیز شاید بتوان حاکی از این تأثیرپذیری دانست، زیرا این واژه یونانی غالباً برای نامیدن ۷ گونه اکتاو یا مایه‌ها در آثار موسیقایی یونان باستان مورد استفاده قرار گرفته است (نک: بارکر، 17/II؛ وست، 185-186)، اگرچه در این زمینه کندی ظاهراً تحت تأثیر آثار موسیقایی یونانی بوده، کاربرد لحن یاد شده نزد وی تفاوت‌هایی با الحان یونانی داشته است؛ چنانکه نظام نظری کندی بر اساس ساز عود (یک‌ساز زهی مقید) و نظام نظری موسیقی یونان بر اساس ساز چنگ یا لیر (یک‌ساز زهی مطلق) تدوین یافته است (شوقی، ۱۶۶). واژه طنین یا طینینی همچنین به معنی امتداد و پژواک صوت (رسائل...، ۲۰۷/۱؛ حلو، ۱۳) و نیز یکی از ابعاد موسیقایی به نسبت مثل و ثمن نیز به کار رفته است. اصطلاح طینینی در مفهوم یکی از ابعاد با نسبت مثل و ثمن یا کل و ثمن کل (س) رایج‌ترین معنای این واژه در رسالات ادواز بعدی است. همچنین این نکته شایان توجه است که کندی در برخی از جملات در رساله فی خبر (نک: ص ۱۰۳؛ محفوظ،

لحن متنفرات نیز وارد می‌شوند، از این رو، وی لحن را مجموع نغماتی می‌داند که از لحاظ حدت و ثقل متفاوت و دارای ترتیبی ملایم باشند، همچنین با الفظی دال بر معانی به گونه‌ای که نفس را تحریکی لذت‌بخش نماید، مقتدر باشد. تعریف صفی‌الدین از واژه لحن با تأکید بر شرط ملایمت (اتفاق) در بسیاری از رساله‌های موسیقایی پس از وی نیز تقریباً به همان صورت ذکر شده است (آملی، ۸۶/۳؛ مراغی، مقاصد، ۸-۹، جامع، ۷-۹، شرح، ۷۹-۸۰؛ بنایی، ۷؛ کوکبی، همان، ۲۶۵). به عقیده لادقی برخی از قدمای متأخرتر بعضی از «الحان مشهوره» در زمانشان را مقام (آواز، شعبه و ترکیب) نام نهاده‌اند (ص ۱۸۷). در این صورت، شاید بتوان واژه الحان (لحن) را تقریباً قابل قیاس با ادوار (دور) دانست، زیرا از سوی دیگر عبدالقادر مراغی (مقاصد، ۵۶) عقیده دارد که «ادوار مشهوره» نزد عرب ۱۲ است که عجم آنها را ۱۲ مقام برده و شدت نیز خوانند. بدین ترتیب، واژه لحن را در این معنا شاید بتوان تا حدودی قابل قیاس با گام و مد دانست. به طور خلاصه، می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که اصطلاح لحن از لحاظ موسیقایی در مفاهیم مختلف، اما مرتبطی کاربرد داشته که غالباً دارای دو وجه اصلی، یعنی از سویی آهنگ یا ملودی، و از سوی دیگر مد یا توالی اصوات در قالب گام بوده است؛ با این حال، چنین به نظر می‌رسد که واژه لحن در متون و رسالات موسیقایی بیشتر در قالب مفهوم نخست (آهنگ) به کار رفته است.

دو مؤلفه اصلی در شکل‌گیری لحن عبارتند از نغمات و کیفیت ترتیب و ترکیب (جمع) آنها به گونه‌ای که متفق و خوشایند باشند (معرفت نغم)، و نیز کیفیت و کمیت زمانهای بین نغمات به گونه‌ای که موزون باشد (معرفت ایقاعات) (ابن سینا، «موسیقی»، ۱۷؛ ابن زبیه، همانجا؛ شروانی، ۱۶؛ مراغی، جامع، ۱۰-۱۲). در واقع لحن از گرد هم آمدن نغمات یا اجناسی حاصل می‌شود که دارای ترتیبی مقبول و متفق، انتقال متفق و ایقاعی مقبول باشند (ابن زبیه، ۱۹). بنابراین، لحن بر حسب تفاوت اجناس مورد استفاده در آنها، همچنین تفاوت انتقال و ایقاع، مشخص و متمایز می‌شوند (ابن سینا، الشفاء، همانجا). بر این اساس، الحان را از لحاظ ایقاع و کیفیت زمانی قرار گرفتن نغمات در کنار هم به دو گونه اصلی می‌توان تقسیم نمود: «لحن بسیط» لحنی است که دارای ایقاع متصل واحدی باشد، در حالی که «لحن مرکب» دارای ایقاعاتی مختلف است (همان، ۱۴۰-۱۴۱). ابعادی که در تألیف الحان به کار گرفته می‌شوند، باید متفق باشند، اما «نه هر بعدی که متفق بود، اندر تألیف لحن به کار دارندش» (همو، «موسیقی»، ۲۰). بنابراین، لحن را از نغمه‌هایی تألیف کنند که «به یکدیگر نزدیک‌تر بود از الذی بالاربعه و بر حلق آسان‌تر بود و ازو این انتقال کردن از بهری به بهری آسان بود» (همانجا).

ابعاد مناسب برای تألیف الحان ۳ بعد اصلی هستند که آنها را ابعاد

(۸۸) اصطلاح «طنین» را در مفهوم اخیر نیز به کار برده است. چنین به نظر می‌رسد که استفاده از واژه لحن در مفهوم مد، برگرفته از مفهوم بیزانسی - یونانی اکوس^۱ باشد که احتمالاً در زمان امویان سوریه اقتباس شده است. لحن در ترادف با اکوس در موسیقی مراسم قبطی نیز به کار برده می‌شود («فرهنگ...»، IV/732, X/363). همچنین ابن عبدربه از رساله‌ای تحت عنوان کتاب اللحن الثمانیه نام می‌برد (۲۷/۶) که به نظر می‌رسد متأثر از نظام «الحان هشتگانه»^۲ تدوین شده باشد (نیز نک: «فرهنگ»، XIV/524-525). کندی نیز در همین زمینه در ذکر «مذهب الروم»، یا نظام موسیقایی روم به «الالحان الثمانیه الاسطوخسیه» و «الالحان الثمانیه الرومیه» اشاره می‌کند (نک: المؤلفات، ۱۳۷).

در بسیاری از آثار موسیقایی عربی و فارسی، موسیقی را لفظی یونانی دانسته‌اند که معنای آن الحان (آهنگها یا ملودیها) است (فارابی، ۴۷؛ مراغی، جامع، ۷، مقاصد...، ۸؛ آملی، ۸۳/۳؛ کوکبی، رساله موسیقی، ۲۶۳). موسیقی به بیان دیگر عبارت است از الحانی تألیف شده و برانگیخته از اشتیاق نفسانی به واسطه آلاتی که «جسدانی» (مانند ید و لسان) و یا «جسمانی» (مانند بریط و ریاب) باشد (شروانی، ۱۵). صنعت مشتمل بر الحان دو صنعت است که یکی به محسوس کردن آن برای شنوندگان و ترکیب و تألیف و اجرای الحان (صناعت موسیقی عملی)، و دیگری به احوال نغمات و ایقاعات و نیز کیفیت و چگونگی تألیف لحن (صناعت موسیقی نظری) می‌پردازد. صنعت موسیقی عملی را نیز می‌توان دارای دو جنبه دانست که یکی صرفاً مبتنی بر ساختن الحان (آهنگ‌سازی) است و دیگری ادا و اجرای آن (با ساز یا آواز) را نیز شامل می‌گردد (فارابی، ۴۹-۵۱؛ ابن زبیه، ۶۳-۶۴؛ قطب‌الدین، ۲۷).

فارابی لحن را شماری از نغمات مختلف می‌داند که دارای ترتیبی معین باشند؛ و نیز نغماتی که به وجهی معین تألیف شده، و حروفی مقترن به آنها باشند که از ترکیب آنها الفظی معنی‌دار و منظوم که معمولاً بر فکر و معنایی نیز دلالت دارند، ساخته شده‌اند (ص ۴۷). این تعریف در بسیاری از آثار موسیقایی ادوار پس از فارابی نیز تقریباً به همان صورت ذکر شده است (نک: ابن زبیه، ۶۳؛ قطب‌الدین، ۲۴-۲۵؛ شروانی، ۱۴-۱۵). در رساله موسیقی از مجموعه رسائل اخوان الصفا (۲۳۳/۱) واژه لحن، در زمینه انتقال ایقاعی، در معنایی تقریباً متفاوت و قابل قیاس با انواع ایقاعات نیز به کار رفته است (قس: ابوالفرج، ۴/۱-۷). اگرچه احتمالاً منظور آهنگهایی بوده است که در ایقاعات مذکور ساخته شده‌اند، زیرا معمولاً کاربرد واژه لحن در معنای یاد شده چندان رایج نبوده است (فاروقی، ۱۵۳-۱۵۴). بنابراین، همچنان دلالت واژه لحن بر مفهوم کلی آهنگ را می‌توان ارجح دانست. ابن سینا نیز لحن را جماعتی تام یا ناقص می‌داند که دارای زمانی محدود و جنس یا اجناسی مشخص باشد (الشفاء، ۱۳۹).

صفی‌الدین ارموی (ص ۹-۱۰) اعتقاد دارد که در تعریف فارابی از

1. echos 2. The New... 3. Oktoechos

انواع الحان، یا به عبارتی اقسام تصانیف، از اصطلاحاتی چون پیشرو، سریند، نقش، صوت، عمل، عمل مستهل، ریخته، صوت العمل، قول، غزل، قول مستهل، نوبت، کار، ترانه، رباعی، فروداشت و کلیات نیز نام می‌برد (رساله موسیقی، ۲۷۲-۲۷۴، رساله در بیان... ۲۰-۲۲). عناوین یاد شده در برخی از رسالات تحت عنوان اصناف یا اقسام تصانیف (نک: مراغی، جامع، ۲۳۷-۲۴۳، مقاصد، ۱۰۴-۱۰۷، شرح، ۳۳۶-۳۴۲) و در برخی موارد ذیل الحان (الحان موزون) ذکر شده‌اند (بنایی، همانجا). چنین به نظر می‌رسد که مراد از اصناف تصانیف، همانا فرم یا ساختار الحان است، و واژه تصنیف نیز غالباً در معنای کلی ساختن الحان به کار رفته است.

الحان یا آهنگهای موسیقی قدیم در برخی از آثار به شیوه‌هایی خاص «ثبت» شده‌اند (نک: صفی‌الدین، ۹۲-۹۵؛ قطب‌الدین، ۱۴۶-۱۴۹؛ مراغی، شرح، ۲۸۱-۲۸۴، مقاصد، ۱۰۳، جامع، ۲۳۸-۲۴۱؛ بنایی، ۱۲۴). در یکی از شیوه‌های مذکور زیر و بمی نغمات بر اساس حروف ابجد و میزان کشش زمانی هر نغمه (عدد نقرات و ایقاع) با استفاده از اعداد یا ارقام «هندی» در زیر نغمات ثبت شده است. بنایی ثبت و استخراج الحان را بدین طریق تشریح می‌کند که لحنی را در نظر می‌گیرند و مشخص می‌کنند که هر جزء از اجزاء میانی آن از کدام جزء از اجزاء وتر خارج می‌شود، سپس ارقامی را که بر آن اجزاء از وتر ثبت شده است، بر صفحه رسم می‌نمایند و عدد ضربی را نیز که بر آن جزء وتر تعلق می‌گیرد، در زیر آن می‌نگارند تا لحن به طور کامل ثبت گردد؛ چنانکه اگر کسی آن لحن یا آهنگ را هرگز نشنیده باشد، قادر گردد که بر اساس کیفیت ثبت آن بر صفحه، تصنیف یا لحن مذکور را دقیقاً چنانکه مصنف آن را ساخته است، استخراج و اجرا نماید (ص ۱۲۳-۱۲۴). همچنین در برخی از رسالات و نسخ خطی مربوط به موسیقی در دوره‌های بعد نیز الحان یا آهنگهایی به شیوه‌ای دیگر ثبت شده‌اند (همانجا).

امروزه اصطلاح الحان در موسیقی بلوچستان نیز به عنوان یکی از اقسام سه گانه شیوه‌های اجرایی در «شُر» (نوعی داستان‌سرایی همراه با موسیقی در بلوچستان) رایج است. الحان در این مفهوم حاکی از خواندن مضامین اندوهگین به صورت آواز با متر آزاد، توأم با صداهای کشیده و طولانی و دارای تحریرهایی ویژه است که توسط «پهلوان» (خواننده اشعار حماسی و تاریخی در بلوچستان) ارائه می‌شود (درویشی، ۳۹). در موسیقی معاصر عرب نیز ترکیبات مختلفی از واژه لحن همچون تلحین (آهنگ‌سازی)، مُلَحَّن (آهنگ‌ساز) و مُلَحَّن (آهنگ یا قطعه‌ای ساخته شده) رایج است (نک: رزق، ۱۵۰؛ فاروقی، 200, 341).

مآخذ: آملی، محمد، نفائس الفنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۹ق؛ آندراج، محمدپادشاه، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ این خردآب،

که «نغمه» نامیده می‌شود. نغمه در این مفهوم عبارت است از آهنگهایی که در بین تکرارهای لحن در ابیات و به صورت ترتیبات و حشو و استراحات اجرا می‌گردند و در تمام دستانات و طرائق نیز از آنها استفاده می‌شود (همو، ۶۷). فارابی نیز «طرائق» و «رواشین» [رواسین] خراسانی و فارسی قدیم را الحانی صرفاً سازی می‌داند که فاقد کلام هستند و به تعبیری آواز خواندن با آنها ممکن نیست (ص ۶۹، ۷۷).

اگر تلحین (تألیف لحن) بر کلام منظوم همچون شعر واقع گردد، اجزاء لحن بر اساس اجزاء بیت یا کلامی که تلحین بر آن صورت گرفته است، تقسیم می‌شوند. در این صورت، پس از خاتمه یک قسمت از لحن بر اساس بیت یا کلام، این لحن یا آهنگ برای دیگر ابیات یا فصول کلام غیر موزون تکرار می‌گردد. بدین ترتیب، تکرار لحن در دیگر قسمتها می‌تواند در طبقات دیگری که از لحاظ حدت و ثقل با آن متفاوت هستند، ادا گردد (ابن زبیه، ۶۴).

الحان و به طور کلی موسیقی را بر حسب تأثیرگذاری آن نیز می‌توان تقسیم‌بندی کرد، زیرا لحن مختلف می‌توانند احوال مختلفی را در نفس ایجاد کنند (همو، ۲۱؛ لاذقی، ۲۱۳-۲۱۵). از این دیدگاه، انواع الحان را می‌توان به ۳ دسته اصلی تقسیم نمود: «الحان مُلَّذَّه»، الحانی هستند که از شنیدن آنها لذت و فرح و آسایش حاصل می‌شود و بیش از این تأثیری در نفس ندارند؛ «الحان مُخْتَلَه»، علاوه بر لذت و فرح در نفس تخیلات و تصوراتی پدید می‌آورند و صورتهایی شبیه به اشیاء در نفس منقوش می‌کنند؛ «الحان انفعالیه»، الحانی ملهم از انفعالات و احوال نفسانی لذت‌آور یا رنج‌آورند که می‌توانند موجب حدوث یا زوال آن انفعال گردند. نوع نخست هنگامی استفاده می‌شود که طلب راحت و آسایش شود، نوع دوم در مواضعی که اشعار و برخی از انواع خطابه‌ها مدنظر باشد، و قسم سوم در مواضعی که ایجاد یا ازالۀ انفعالی مطلوب باشد. در انسان الحانی طبیعی محسوب می‌شوند که حداقل یکی از این تأثیرات را داشته باشند، اگرچه کامل‌ترین و مؤثرترین لحن آن است که هر ۳ در آن جمع گردند (فارابی، ۶۲-۶۷؛ ابن زبیه، ۶۷؛ قطب‌الدین، ۲۵-۲۶؛ آملی، ۸۳/۳-۸۴).

الحان را بر اساس ساختار فرمال آنها نیز می‌توان تقسیم‌بندی نمود. بنایی الحان را بر دو قسم موزون و غیر موزون تقسیم می‌کند. به گفته وی لحن موزون مقرون به دوری از ادوار ایقاعی است، اما لحن غیر موزون را که برخلاف آن است، «نواخت» می‌نامند. وی همچنین الحان موزون مشهور را ۱۷ گونه می‌داند: پیشرو، صوت، نقش، عمل، بسیط، قول، غزل، قول مرصع، کل‌النغم، کل‌الضروب، کلیات، نوبت، ترانه، فروداشت، مستزاد، ریخته و نشید عرب (ص ۱۲۵-۱۲۶).

کوکبی نیز الحان را از لحاظ ساختار بر ۳ نوع تقسیم کرده است: الحان «جزمی» الحانی هستند که در آن نغمات و ایقاع و ابیات با هم جمع باشند؛ «بسطی» [بسطی] آن است که از این ۳، دو مورد با هم جمع باشند؛ «خطی» آن است که از این ۳، یکی باشد. وی همچنین در بیان

خلیل در استانبول زاده شد («دائرة المعارف ترک»، XV/3) و تحصیلات ابتدایی و بخشی از متوسطه را در همانجا گذراند («دائرة المعارف جدید...»^۱، II/786) و در ۱۸۷۶م همراه پدرش که با عنوان سفیر به آلمان می‌رفت، رهسپار برلین شد. او تحصیلات عالی خود را در رشته شیمی و علوم طبیعی در دانشگاه زوریخ و پلی تکنیک وین به پایان رسانید و در ۱۸۸۵م موفق به اخذ درجه دکتری فلسفه از دانشگاه برن شد («دائرة المعارف زبان...»^۲، III/21، II/694، EI²). پس از بازگشت به استانبول به مشاغل مختلفی مانند مترجمی در بخش صنایع نظامی، تدریس در مدارس علوم سیاسی، بازرگانی و جز آنها پرداخت («دائرة المعارف ترک»، همانجا). در ۱۸۹۲م به معاونت اداره موزه سلطنتی (همایونی) که ریاست آن را برادر بزرگ‌ترش عثمان حمدی بیگ برعهده داشت، منصوب گردید. پس از درگذشت برادرش، در ۱۹۱۰م مدیریت موزه‌ها و مدرسه صنایع مستظرفه به وی محول گشت و تا ۱۹۳۱م یعنی آغاز بازنشستگی بر همان شغل بود (EI²، «دائرة المعارف جدید»، «دائرة المعارف ترک»، همانجاها). نظم و توسعه‌ای که او در این دوره به موزه داد، مانند طبقه‌بندی مجموعه‌های باستان‌شناسی، بیانگر استعداد و شایستگی و دانش او بود. در ۱۹۱۸م «بخش باستانی خاور نزدیک» موزه را در یک ساختمان مجزا دایر کرد و هنگامی که توپکایی سرایی زیر نظر او صورت موزه به خود گرفت، در ترتیب آن کوشش‌های فراوانی به کار برد (EI²، «دائرة المعارف جدید ترک»، همانجاها).

الدم مقالات و رساله‌های فراوانی درباره باستان‌شناسی، سکه‌شناسی، مهرشناسی، کتیبه‌شناسی و تاریخ دارد (نک: «کتاب شناسی...»^۳، II/133، EI²، همانجا) که از منابع مهم این موضوعات شمرده می‌شود. تحقیقات علمی وی شهرت جهانی برای او به همراه آورد. به همین سبب دکترای افتخاری دانشگاه‌های بازل و لایپزیگ، و عنوان استاد افتخاری باستان‌شناسی دانشگاه استانبول به وی اعطا گردید («دائرة المعارف ترک»، EI²، همانجاها). او همچنین در برخی از فرهنگستانهای کشورهای دیگر عضویت داشت و در کنگره‌های باستان‌شناسی به نمایندگی از سوی دولت خود شرکت می‌جست (EI²، همانجا). الدم که در دوران بازنشستگی از استانبول به نمایندگی مجلس ترکیه انتخاب شد، چندی نیز ریاست شهرداری استانبول را برعهده داشت («دائرة المعارف ترک»، «دائرة المعارف زبان»، «دائرة المعارف جدید»، EI²، همانجاها).

آثار: معروف‌ترین اثر او با عنوان مسکوکات قدیمه اسلامیة قفالوگی در استانبول (۱۳۳۴ق) به چاپ رسیده است. دیگر آثار او اینهاست: قصیریه شهری (۱۹۱۶م)؛ دول اسلامیة تاریخی (۱۹۲۷م) که ترجمه ترکی و تکمیل اثر معروف لین‌پول با عنوان «سلسله‌های اسلامی» است که سپس بارتولد و دیگران نیز آن را تکمیل کردند.

عبدالله، مختار من کتاب اللہو و الملاہی، به کوشش اغناطیوس عبده، بیروت، ۱۹۶۹م؛ ابن زیله، حسین، الکافی فی الموسیقی، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن سینا، الشفاء، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، به کوشش احمد فؤاد احوانی و محمود احمد حفنی، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، «موسیقی دانشنامهٔ علانی»، سه رساله فارسی در موسیقی، به کوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۷۱ش؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمدامین و دیگران، بیروت، دارالکتاب العربی، ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ بنایی، علی، رساله در موسیقی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ینش، تقی، تاریخ مختصر موسیقی ایران، تهران، ۱۳۷۴ش؛ تهاونی، محمدعلی، کتف اصطلاحات الفنون، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ حلز، سلیم، الموسیقی النظریة، بیروت، ۱۹۷۲م؛ خلیل بن احمد فرایدی، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، دارالبحرہ؛ درویشی، محمدرضا، آئینه و آواز، تهران، ۱۳۷۶ش؛ رزق، قسطنطی، الموسیقی الشریقیة والغناء العربی، ۱۹۳۶م؛ رسائل اخوان الصفا، بیروت، دارصادر؛ شروانی، فتح‌الله، مجلة فی الموسیقی، فرانکفورت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ شوکی، یوسف، مقدمه و حواشی بر رساله فی خبر... (نک: هـ، کندی)؛ صفوت، داریوش، پژوهشی کوتاه درباره استادان موسیقی ایران و الحان موسیقی ایرانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ صفی‌پوری، عبدالرحیم، منتهی الارب، تهران، ۱۳۷۷ق؛ صفی‌الدین ارموی، الادوار، ج تصویر، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ فارابی، کتاب الموسیقی الکبیر، به کوشش غطاس عبدالملک خشیب و محمود احمد حفنی، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فرهوشی، بهرام، فرهنگ پهلوی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ قلب‌الدین شیرازی، محمود، درة التاج، به کوشش حسن مشکان طیبی، تهران، ۱۳۲۴ش؛ کندی، یعقوب، رساله فی خبر صناعة التالیف، به کوشش یوسف شوکی، قاهره، ۱۹۶۹م؛ همو، رساله فی اللحن و النغم، میکروفیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شد ۲۶؛ همو، السؤلغات الموسیقیة، به کوشش زکریا یوسف، بغداد، ۱۹۶۲م؛ کوکی بخارایی، نجم‌الدین، رساله در بیان دوازده مقام، به کوشش عسکر علی رجیب، دوشنبه، ۱۹۸۳م؛ همو، رساله موسیقی [سلطانیة]، نسخه خطی کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار (شهید مطهری)، شد ۲۹۳۱؛ لاذقی، محمد، الرساله الفتحیة، به کوشش هاشم محمد رجب، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ لغت‌نامه دهخدا؛ محفوظ، حسین‌علی، معجم الموسیقی العربیة، بغداد، ۱۹۶۴م؛ مراغی، عبدالقادر، جامع الالحن، به کوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، شرح ادوار، به کوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، مقاصد الالحن، به کوشش تقی ینش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه؛ مشحون، حسن، تاریخ موسیقی ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Barker, A., introd. *Greek Musical Writings*, Cambridge, 1989; Al Faruqi, L. I., *An Annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, London, 1981; Marcus, S., *Arab Music Theory in the Modern Period*, Los Angeles, 1989; *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, ed. S. Sadie, London, 1998; Shiloh, A., «The Arabic Concept of Modes», *Journal of the American Musicological Society*, 1981, vol. XXXIV(1); West, M. L., *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992.

هومان اسعدی

الدم، خلیل (۱۲۷۷- رمضان ۱۳۵۷ق/۱۸۶۱- نوامبر ۱۹۳۸م)، مشهور به خلیل ادهم، باستان‌شناس، مورخ و سکه‌شناس معروف ترک، پسر کوچک ابراهیم ادهم پاشا (ه م)، صدراعظم عثمانی. ضبط «الدم» برای نام او که در بیشتر مآخذ آمده است، می‌تواند شکل دیگری از ادهم باشد، اما اینکه او خود را در آثارش خلیل ادهم نامیده، درست‌تر به نظر می‌رسد (نک: مسکوکات...، ۶(۱)ه، (بیبلیوگرافیا)، ۱۲۸).

1. Türk ansiklopedisi.

2. Yeni Türk ...

3. Türk dili ...

4. Türkiye ...

چشمه آبی شفا بخش بنا نمود (آسیاتیکا، 1045-1044/III).
 الرا در نزدیکی دولت آباد (دواگیری قدیم) قرار دارد که اواخر سده
 ۱۳/ق توسط سلطان مسلمان علاءالدین خلجی تسخیر شد و در قبال
 پرداخت خراج واگذار گردید (داف، 208: 179-180/II، EI²).
 محمد تغلق از سلاطین دهلی در ۱۳۲۷/ق دولت آباد را پایتخت
 دوم هند قرار داد (شروانی، 13). پس از آن، با تشکیل حکومت بهمنی
 در ۷۴۸/ق یا ۱۳۴۷م، این منطقه به مدت دو سده تحت حکومت خاندان
 مسلمان بهمنی قرار گرفت (حکمت، ۵۴؛ زامباور، ۴۳۷؛ داف، 222)، تا
 آنکه سرزمین بهمنی تقسیم شد و این منطقه در ۱۵۰۰/ق جزو
 سرزمین نظام شاهی به شمار آمد و در ۱۶۰۰/ق پایتخت آنجا شد
 (EI²، II/180).

در هجوم نیروهای مغول برای تصرف دولت آباد، ملک عنبر وزیر
 حکومت نظام شاهی و سایر مخالفان در الرا به جمع آوری نیرو
 پرداختند، اما از سپاهیان مغول شکست خوردند و سرزمین نظام شاهی
 پس از مرگ ملک عنبر به تصرف شاهان مغولی هند درآمد (کنبو،
 ۴۹۴/۱: 768، EI²). این شهر در حکومت نظام شاهی جزو ایالت
 حیدرآباد شد (ERE، همانجا). الرا در منطقه‌ای حاصل خیز قرار دارد.
 میزان باران سالانه در شرق آن از ۷۵۰ تا ۱۳۰۰ میلی متر و در غرب آن
 از ۲۵۰ تا ۷۵۰ میلی متر متغیر است. کشت غلات و پنبه و ارزن در این
 شهر رواج دارد (آمریکانا، X/257؛ کلیر، همانجا).

الرا با داشتن معابد قدیمی مربوط به ۳ گروه بودایی، هندو و جینی،
 بسیار با اهمیت است (فرگوسن، 204-201/II: 215/ERE). این
 معابد روینروی روضه (خلدآباد) قرار دارند (همان، V/269) که به
 سبب دربرداشتن آثار اسلامی همچون مزار ملک عنبر، نظام الملک
 آصف جاه، اورنگ زیب، شیخ زین الحق و فرزندش اعظم شاه معروف
 است (رکلو، 492: 47/V، EI²). به طور کلی در الرا، آزادی و
 همزیستی مذاهب مختلف حاکم است («میراث...»، II/492). معبد
 کیلاسه در الرا، بزرگ‌ترین و زیباترین معبد سنگی هند است که پیروان
 آیین برهمنی با بنا کردن آن خود را از تأثیر معماری بودایی رها
 کردند (آسیاتیکا، III/1044). معبد آهلیابابایی^۱ در الرا از جمله آثار
 سبک معماری اسلامی و هندو به شمار می‌رود (تاراچند، ۳۱۵).
 مسعودی در مروج الذهب از معبد بزرگ هندوان در الادری نام برده
 است (ص ۹۵) که احتمال داده‌اند همان الرا باشد (نک: باریه دومنار،
 95).

مآخذ: تاراچند، تأثیر اسلام در فرهنگ هند، ترجمه علی بیرنیا و عزالدین عثمانی،
 تهران، ۱۳۷۴ش؛ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ زامباور،
 نسنامه خلفا و شهریاران، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کنبو، محمد
 صالح، شاه جهان نامه، به کوشش غلام یزدانی و وحید قرینی، لاهور، ۱۹۶۷م؛
 مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومنار و پایه دکورتی، پاریس،
 ۱۹۱۴م؛ نیز:

اضافات و تعلیقات الدم بر این اثر حاکی از اطلاعات وسیع او در تاریخ
 اسلام است. این اثر توسط صادق سجادی در دو جلد به فارسی ترجمه
 و منتشر شده است (تهران، ۱۳۶۳ و ۱۳۷۰ش)؛ توپکایی سراسی
 (۱۹۳۱م)؛ یدی کوله حصار (۱۹۳۲م)؛ جامع لریمیز (۱۹۳۲م) که با
 عنوان «مساجد استانبول» به فرانسه ترجمه، و در ۱۹۳۴م چاپ شده
 است؛ سیواس و دیوریغی شهر لرینین اسلام کتابه لری («دائرة المعارف
 زبان»، EI²، «دائرة المعارف ترک»، همانجاها). وی همچنین مقالاتی
 در نشریات مختلف از جمله در تاریخ عثمانی انجمنی مجموعه سی
 (مجله انجمن تاریخ عثمانی) (استانبول، ۱۳۳۲ق، س ۷، ش ۳۸، ۴۰)
 به چاپ رسانیده است. وی مجموعه پرارزش خود را که مشتمل بر ۴۱۷
 قطعه کتیبه، مهر و لوحه است و بجز یکی دو قطعه بقیه مربوط به دوره
 ترک - اسلام بوده، به مؤسسه تاریخ اهدا کرده است (اغدمیر، 545).

«مؤسسه تاریخ ترک» در ۱۹۴۷-۱۹۴۸م دو جلد کتاب با عنوان
 خلیل ادهم خاطره کتابی در آنکارا چاپ و منتشر ساخته است (نک:
 «کتاب شناسی»، «دائرة المعارف ترک»، همانجاها).

مآخذ: الدم، خلیل، «جیوگرافیا»، تاریخ عثمانی انجمنی مجموعه سی، استانبول،
 ۱۳۳۲ق، س ۷، ش ۳۸؛ همو، مسکوکات قدیمه اسلامیة قتلوغی، استانبول،
 ۱۳۳۲ق؛ نیز:

EI²; İğdemir, U., «Türk-İslâm devri kitabe estampanları», *Belleten*,
 Ankara, 1940, vol. IV, no. 16; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türk
 dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1978; *Türkiye tarih yayınlari
 bibliografyası*, ed. E. Koray, İstanbul, 1971; *Yeni Türk
 ansiklopedisi*, İstanbul, 1985.
 ابوالحسن دیانت

الرَّاءُ، شهری در شهرستان اورنگ آباد در استان مهاراشترا در
 مرکز هند. الرا را برخی ورولا یا الوراء و الاپورا به معنی شهر هل نامیده،
 و برخی دیگر آن را با نام تامیلی الو - اورو، به معنی شهر قانون
 (قانون آباد)، معادل دانسته‌اند (ERE، V/269). مردم هند این شهر را
 پرولا و بالرا و وارولا هم می‌نامند (آسیاتیکا، III/1044). دی نام الرا را
 به ۹ شکل مختلف آورده است (نک: ص 232).

الرا در ۲۰° و ۲° عرض شمالی و ۷۵° و ۱۱° طول شرقی قرار دارد
 (آسیاتیکا، همانجا). این شهر در دشتی وسیع و مرتفع از فلات دکن،
 بین حوزه‌های دو رود گداوری و کرشنا، جایی که خلد آباد در کناره
 شیب جنوبی آن، اورنگ آباد در انتها و دولت آباد در میان آن دو قرار
 دارند، واقع است (شروانی، 6-7). الرا که بین دو منطقه اقلیمی مرطوب
 و خشک واقع شده است، در زمستان هوایی ملایم و خشک و در
 تابستان هوایی گرم دارد (کلیر، IX/104).

حکومت منطقه اورنگ آباد که الرا در آن واقع شده است، از سده ۵م
 در دست خاندان راشترکوتس^۲ بود. کرشنا یکی از سلاطین این خانواده
 در سده ۸م معبد کیلاسه را در الرا بنا کرد (مجموعه دار، 281). به گفته‌ای،
 اِدو - راجه ایلچپور - این معبد را ساخت و همو الرا را در نزدیکی

1. Les mosquées de Stamboul.

2. Ellora

3. Rāshtrakūtas

4. The Cultural ...

5. Ahalyababai

طباطبایی، ۳۰۹-۳۰۶/۸). به عبارت دیگر، معرفت به ربوبیت و توحید ذات الهی در فطرت انسان عجین و ثابت و پایدار و تغییر ناپذیر است. این موضوع از یک سو بحثی است مربوط به علوم قرآن و حدیث، و از سوی دیگر در عرفان و کلام نیز جایگاهی ویژه دارد و هر یک از صاحبان نظر به فراخور مشرب و گرایشی که داشته‌اند، درباره آن تحلیلی ارائه کرده‌اند. دانشمندان مسلمان در مورد این مسأله دو تفسیر کاملاً متفاوت دارند که هیچ‌گونه امکان سازش میان آنها نیست، و شاید مشکلاتی از این دست سبب شده که حدیث شناس بزرگی چون محمد باقر مجلسی تصریح کند که «عقلهای مردمان بسیاری از حل این مسأله در مانده است» (مرآة... ۳۷۷-۳۸۰) و «بهر آن است که اندیشیدن در مورد چنین مسائلی را رها کنیم، چرا که چندان پیچیده است که عقلهای ما از دریافت کنه آن ناتوان است» (بحار... ۲۶۱/۵).

مشکل در مورد آیه‌های مذکور این است که از دیرباز برای همه دانشمندان علوم دین این پرسش مطرح بوده است که بیرون کردن نسلهای فرزندان آدم از پشتهای پدرانشان و گواه گرفتن از آنان بر خودشان چگونه بوده است؟ آیا پیش از آفرینش کنونی انسان و در همین عالم دنیا بوده؟ یا در نشأه‌ای ورای این عالم دنیا، مثلاً در عالم ملکوت یا مثال روی داده است؟ گزینش هر یک از این موارد در مورد تفسیر آیه‌ها، موجب نظرگاه خاصی نسبت به آیات شده است. به همین دلیل می‌بینیم که در میان متکلمان و مفسران دو تفسیر کاملاً متضاد وجود دارد: تفسیر نخست این است که جایگاه این پیمان پیش از آفرینش دنیوی انسانها و در عالم «ذر» بوده است. دومین تفسیر این است که این پیمان در همین عالم دنیا و زندگی دنیوی از انسان گرفته شده، و مقصود از پیمان همین سنتهای رایج آفرینش است. در کنار اینها تفسیر سومی هم مطرح است که از سوی برخی مفسران و عارفان ابراز شده است.

در بررسی تفسیر نخست باید به منابع اهل سنت و نیز به منابع شیعی توجه داشت. این تفسیر را کسانی مطرح کرده‌اند که در فضای فکریشان گرایشهای سنتی و نقلی حاکم بوده است و هیچ اثری از عقل‌گرایی به اصطلاح عدلیه در آن مشاهده نمی‌شود. برآیند آنچه در منابع تفسیری و حدیثی اهل سنت آمده، این است که پس از آنکه حضرت آدم از بهشت هبوط کرد و بر زمین آمد، خداوند او را در نزدیکی عرفه (در مکه) یا دجنی (مکانی در هند) ساکن کرد. آنگاه خدا دست بر پشت او مالید و ذریت او، یعنی همه افراد انسانی را که تا روز قیامت از ذریت او خواهند آمد، بیرون کشید. سپس همه آنان را دو گروه کرد، خوبان را در دست راست، و بدان را در دست دیگر گرفت. سپس در مورد گروه نخست گفت که اینان را برای بهشت آفریدم و اینان در دنیا به کارهای اهل بهشت رفتار خواهند کرد، و در مورد اهل دوزخ نیز حکمی متناسب با احوال آنان جاری کرد. سپس از تمامی آنان پیمانی گرفت که معنا و حقیقت آن، ایمان و معرفت و تصدیق ربوبیت خدا بود. آنگاه همگی دیدند که قلم [تقدیر] همه رویدادها را تا قیامت نوشت و خشک شد. بدین سان بودنیها و اجلها، روزیها و مصیبتها همه معین گردید، و سرانجام خداوند

Americana; Asiatica; Barbier de Meynard and Pavet de Courteille, note on Moruj ... (vide: PB, Mas'udi); Collier's Encyclopedia, London, 1986; The Cultural Heritage of India, Calcutta, 1969; Dey, N.L., The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India, New Delhi, 1984; Duff, C.M., The Chronology of Indian History, Delhi, 1972; EI²; ERE; Fergusson, J., History of Indian and Eastern Architecture, London, 1910; Majumdar, R.C., Ancient India, Delhi, 1960; Reclus, E., Nouvelle géographie universelle, Paris, 1885; Sherwani, H.K., The Bahmanis of the Deccan, New Delhi, 1985.

بروزی‌امین

الرور، نک: ارور.

الست، اصطلاحی است برگرفته از قرآن که بنابر نظر شماری از محدثان، مفسران و عارفان به پیمانی اشاره دارد که خداوند در نشأه خاصی در عالمی به نام «عالم ذر» از همه آدمیان گرفته، و مضمون و محتوای آن اقرار به ربوبیت خداوند بوده، و ناظر است به توحید فطری و ذاتی انسان. تعبیر «الست» از یکی از آیه‌های سوره اعراف گرفته شده است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (۱۷۳، ۱۷۲/۷). این تعبیر مرکب است از حرف استفهام «أ»، فعل ناقص «لَيْتِسْ» و ضمیر متصل مرفوع «تُ». کاربرد همزه در اینجا برای استفهام حقیقی نیست، بلکه برای انکار ابطالی است. همزه انکار ابطالی در مواردی به کار می‌رود که مابعد همزه، واقع شدنی نیست و مدعی واقع شدنش دروغ‌گوست (ابن هشام، ۲۴). به هر روی، الست مرکب از ۳ جزء است که قسمتی از یک جمله را تشکیل می‌دهد. کاربرد این واژه در ترکیبهایی چون «عالم الست»، «رور الست» یا «بزم الست» - که شکل اخیر بیشتر در ادبیات عثمانی به کار رفته (نک: IA، ذیل بزم الست) - موجب شده است که الست به صورت اسم خاص درآید و نامی باشد برای مرحله‌ای از جهان هستی که به آن «عالم ذر» نیز می‌گویند.

در متن آیه چند نکته شایان تأمل است: نخست اینکه خداوند از پشتهای فرزندان آدم ذریات آنان را برگرفته، و همه آنان را که باید تا پایان زمان در جهان پدید آیند، در یک زمان مخاطب قرار داده، و در همان زمان از همگی به ربوبیت خود اقرار گرفته است. دیگر آنکه خداوند پس از آنکه افراد انسانی را از پشت یکدیگر گرفته، و هر یک را به صورت نفسی مستقل از دیگری جدا کرده، از یک یک آنان بر خودشان گواهی گرفته است، و گواه گرفتن از انسان بر خودش به این معناست که حقیقت او بر خودش معلوم شود و به علمی شهودی دست یابد تا وقتی که در قیامت مورد سؤال واقع شود، بتواند پاسخگوی اعمال خود باشد. برگرفتن ذریات بنی آدم و گواهی گرفتن از آنان در حقیقت بیانگر این معناست که اگر این اقرار گرفته نمی‌شد، افراد انسانی می‌توانستند در روز قیامت برای شرک ورزیدن به خدا، به حجت‌های باطل توسل جویند و عدم آگاهی را عذر و بهانه قرار دهند (نک:

شایان گفتن است که مطالبی را که ابن عربی زیر عنوان «سرالقدر» مطرح کرده است، نمی‌توان از ابتکارات وی تلقی کرد. سابقه «راز تقدیر» یا «عالم راز» که بیانگر این است که رخدادهای عالم از پیش معین شده، و خداوند طرح مقدر شده‌ای برای آفرینش مقرر کرده است، بسیار دیرینه‌تر از روزگار ابن عربی است و به روزگاران پیش از اسلام بازمی‌گردد. به عبارت دیگر، این اندیشه را در متون زرتشتی و زروانی و «کتابهای مکاشفات»^۱ یهودیان و طومارهای قمران (بحر میت) ملاحظه می‌کنیم (نک: مجتبیائی، ۶۷۸-۶۸۱؛ همو، ۳۷۲-۳۷۳).

برخلاف طرفداران نظریه نخست که سنت‌گرا و پیرو حدیث بوده‌اند، طرفداران نظریه دوم بیشتر عقل‌گرا و پیرو استدلالند. در نکته‌هایی که این گروه بر آراء مفسران قبلی گرفته‌اند، چند مورد قابل ذکر است: یکی اینکه متن آیه گویای این است که خداوند ذریات آدمیان را از پشتهای فرزندان آدم گرفت، نه از پشت خود آدم. دیگر اینکه در آیه از قول فرزندان آمده است که گفته‌اند: «همانا پیش از ما پدرانمان مشرک بودند...». و چنین نسبتی سزاوار حضرت آدم و همگی فرزندان او نیست، سوم اینکه بر اساس تفسیر نخست، حالت این فرزندان که از پشت حضرت آدم بیرون کشیده شده، و مورد خطاب قرار گرفته‌اند، از دو صورت بیرون نیست: یا اینان عاقل و بالغ بوده‌اند؛ یا نا بالغ و غیر عاقل. اگر در آن حالت عاقل و بالغ بودند، پس اکنون که در این دنیا به سر می‌برند، باید آن گفت و گو و اعتراف را به یاد آورند، چرا که شخص عاقل چنین ماجرابی را هر چند پس از گذشت سالیان دراز، فراموش نمی‌کند. از این گذشته، اگر بگویم آدمیان چنان عهدی را فراموش کرده‌اند، در این صورت غرض آیه نقض می‌شود، زیرا بنا بر مفاد آیه، غرض از اقرار و گواهی گرفتن این بوده است که آدمیان در روز قیامت غافل بودن از چنین رخدادی را بهانه نکنند و حجت از آنان ساقط نگردد. اگر حالت دوم را فرض کنیم و بگویم که این فرزندان در حال خطاب و جواب و گفت و گو با خدا فاقد عقل و شرایط تکلیف بودند، در این صورت اقرار گرفتن از آنان و مورد خطاب قرار دادنشان کاری بیهوده و بی‌وجه است. چهارم اینکه ضرورت و بداهت عقلی چنین تفسیری را رد می‌کند، زیرا چگونه می‌توان گفت که ذره‌ای از ذره‌های بدن زید (یعنی همان جزء و ذره‌ای که از پشت حضرت آدم و از طریق نطفه‌اش به پسرش منتقل شده، و از طریق پسرش به پسرش انتقال یافته... تا سرانجام به زید رسیده است) عیناً خود زید است و ادراک و عقل و گوش و چشم زید را دارد؟ یا چگونه می‌توان گفت که این جزء از اجزاء وجود هر فرد انسانی از سوی خداوند مورد تکلیف قرار گرفته، و حجت بر او تمام شده است و با او پیمان بسته‌اند و ثواب و عقاب را در موردش اجرا کرده‌اند. از این گذشته، دلایل عقلی گویای این است که انسانیت انسان به نفس و روان اوست و نفس وجودی غیر مادی است که با پدید آمدن همین بدن حادث می‌شود. افزون بر این، آن عقلی که اتمام

ذریات آدم را به پشت او بازگرداند. در این تفسیر مسأله فطرت بر همین پیمان منطبق شده است (طبری، ۷۵/۹-۸۱؛ احمد بن حنبل، ۲۷۲/۱). این تفسیر در منابع حدیثی شیعه نیز مشاهده می‌شود، لیکن جزئیات آن به گونه دیگری است. آنچه از مجموع این روایات برمی‌آید این است که خداوند خاک اهل گناه و آتش را با آبی تلخ و شور، و خاک اهل بهشت را با آبی شیرین عجمین کرد. سپس از آن گل، انسانهایی مورمانند آفرید و از آنان به ربوبیت خود و نبوت محمد (ص) و ولایت علی (ع) و اوصیاء او تا حضرت مهدی (ع) اقرار گرفت. نخستین کسی که در عالم ذر ایمان آورد، محمد (ص) بود (قس: آیه «إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ»، زخرف ۸۱/۴۳). در پاره‌ای از روایات سخن از آفرینش ارواح پیش از ابدان و گرفتن میثاق از ارواح به میان آمده است. همچنین در برخی روایات به سرنوشت و تقدیر از پیش تعیین شده اشاره رفته است (کلینی، ۸/۲، ۱۰، ۱۲؛ مجلسی، بحار، ۲۲۶/۵، ۲۳۴-۲۳۵، ج۶، ۱۲۰/۱۷-۱۲۱، ۱۷۸/۳۹، ۱۷۹-۱۸۰/۵۸، ۱۳۶). جالب توجه است که این روایات هم از نظر سند و هم از جهت دلالت مفاهیم، مورد نقادی قرار گرفته است (تفسیر نمونه، ۹/۷-۱۰).

یکی از نقاط مشترک روایت‌های اهل سنت و شیعه این است که مسأله میثاق با مسأله قدر یا سرنوشت و قسمت پیوند خورده است. یعنی همه رخدادهای آغاز مشخص شده، و قلم تقدیر جزئیات حوادث را از قبل رقم زده است و همه افراد انسانی در یک مسیر گریز ناپذیر و غیر قابل تغییر گام برمی‌دارند؛ و این همان چیزی است که پایه و مایه تفکر کلامی سنت‌گرایان را تشکیل می‌دهد.

همین اندیشه سنت‌گرایانه در فضای فکری دیگری، در دستگاه عرفانی ابن عربی، با عنوان «سِرُّ الْقَدْرِ» تجلی کرده است. ابن عربی می‌گوید که «سرالقدر» از والاترین دانشهاست و جز کسی که خداوند او را به معرفت کامل مختص کرده باشد، آن را نمی‌داند (قیصری، ۳۰۲). بیان این مطلب با توجه به مبانی عرفانی ابن عربی بدین قرار است: خداوند به ذات، صفات و اسماء خود به توسط ذات خود علم دارد. همچنین خداوند اعیان ثابت را که صورتهای اسمائند، با علم ذاتی خود می‌شناسد. پس علم خداوند نسبت به اعیان ثابت علمی است که از صور اسماء و ماهیات و استعدادهای آنها به او می‌رسد. بدین قرار در این شأن از شئون هستی، علم خدا از این جهت تابع معلوم است (هر چند که معلوم از جهتی دیگر تابع علم خداست). حاصل اینکه اگر «عین» یک انسان در حال ثبوتش - یعنی در آن حال که در حضرت علمی خداوند نسبت به وجود عینی و خارجی به عدم متصف بود - مؤمن باشد، آن انسان در وجود خارجی و عینی هم مؤمن خواهد بود؛ و اگر کسی در عالم اعیان ثابت کافر، گناهکار یا منافق بوده باشد، در وجود عینی نیز به همان صفت ظهور می‌یابد. پس خداوند با افراد انسانی متناسب با آنچه در عالم اعیان ثابت اقتضا و استعداد داشتند، معامله می‌کند (همو، ۲۹۶-۲۹۷). ابن عربی عهد الست را بر همین معنا منطبق کرده است (همو، ۲۰۶-۲۰۷).

حجت و گرفتن پیمان بدون آن حتی در عالم ذر هم میسر نیست، عقل عملی است و عقل عملی تنها در همین عالم دنیا که انسان در آن زندگی اجتماعی دارد، حاصل می‌شود، چرا که تشخیص خوب و بد و سود و زیان لازمه زندگی اجتماعی است. اینک اگر معتقدان به عالم ذر، آنجا را جایگاه عقل عملی فرض کنند، با توجه به گفت و گویی که میان خدا و ذریات بنی آدم صورت پذیرفته و پیمانی که بسته شده، باید همچون معتقدان به «ادوار و اکوار» وجود عالمی طبیعی را پیش از این عالم اثبات کنند. اشکال این عقیده در این است که برای آدمیان آن عالم پیشین نیز وجود یک عالم ذر پیش از آن لازم می‌آید تا حجت بر آنان نیز تمام گردد، و این مسأله در نهایت به تسلسل می‌انجامد (سید مرتضی، ۲۸/۳۰-۲۸/۳۱؛ فخرالدین، ۴۷/۱۵-۴۹/۴۹؛ شیخ طوسی، ۲۷/۵-۲۸/۲۸؛ طباطبایی، ۳۱۶/۸-۳۱۸/۸).

سایر تفسیرها: محمد حسین طباطبایی در المیزان تفسیری از مسأله الست و آیات مذکور مطرح کرده، و ضمن پذیرش اشکالاتی که بر تفسیر اول وارد شده، تفسیر دوم را نیز خالی از اشکال ندانسته است. از نظر او اشکال تفسیر دوم در این است که متن آیه با چنین تفسیری سازگار نیست، زیرا آغاز آیه این است: «إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ» این آیه از بستر زمانی گرفتن پیمان با «إِذْ» تعبیر کرده است و این واژه ظرف زمانی است که بر زمان ماضی یا زمان محقق الوقوعی دلالت دارد. خطاب آیه متوجه پیامبر و یا - به دلیل «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» - متوجه پیامبر و سایر افراد انسانی است. اگر روی سخن این آیه‌ها ما باشیم که آن را می‌شنویم و اگر خطاب آیات، خطابی دنیایی و برای ما اهل دنیا باشد و اگر بستر زمانی این خطاب همین زمان تکوین و حیات نوع انسانی در دنیا باشد و باز اگر ظرف زمانی رویدادی که در آیه ذکر می‌شود، عیناً همان ظرف زمانی تکوین و وجود نوع انسانی در دنیا باشد، دیگر در این صورت برای اینکه از ظرف زمانی این رویداد با «إِذْ» تعبیر کنند، وجهی نمی‌ماند، چرا که «إِذْ» بیانگر این است که زمان آفرینش بر زمان خطاب تقدم دارد. به هر روی، آیات مورد بحث در عین اینکه بر داستان آفرینش انسان توسط خداوند، به صورت زاد و ولد و گرفتن یکی از دیگری دلالت دارد، بر این نیز دلالت می‌کند که این رویداد به گونه‌ای بر جریان مشهود آفرینش تقدم دارد. البته آن تقدم زمانی که معتقدان به تفسیر اول از آن دم می‌زنند، به دلایل مذکور مورد قبول نیست، اما به هر حال، وجود انسان در سیر به سوی خداوند و بازگشتش به جانب او، در جهانهایی که از لحاظ نظام و احکام با عالم دنیا متفاوتند، امری محال نیست. این آیه که «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر ۲۱/۱۵) اثبات می‌کند که هر چیزی نزد خدا وجودی بی‌حد و بی اندازه دارد و اشیاء هنگامی که به دنیا فرومی‌آیند، اندازه‌ها به آنها می‌پیوندد. بدین قرار، عالم انسانی با همه وسعتش، وجودی پیشین نزد خدا در گنجینه‌های او دارد که خدا آن را به این نشأه تنزل می‌دهد. همچنین در پاره‌ای از آیات به «ملکوت» این عالم اشاره شده است (مثلاً پس ۸۳/۳۶). بر این مبنا، هستی همه چیزها از جمله انسان دو سیما دارد:

سیمایی رو به دنیا که حکم خاص خود را دارد، یعنی با خروج تدریجی از قوه به جانب فعل پدید می‌آید؛ سیمایی نیز رو به خدا دارد که همه کمالات آن وجود دنیوی را داراست، بدون اینکه زحمت بیرون رفتن از قوه و کشیده شدن به سوی فعل را تحمل کند. این جهت دوم غیر از جنبه نخست است هر چند که هر دو آنها دو جنبه از یک چیزند. حاصل همه این مقدمه‌ها این است که این نشأه انسانی مسبوق به نشأه انسانی دیگری است و این دو عیناً یکی هستند با این فرق که در نشأه ملکوت، پرده‌ای میان افراد انسانی و پروردگارشان نیست و آنان در آن عالم از راه مشاهده، یکتایی خدا را در ربوبیت می‌بینند. این مشاهده از راه استدلال نیست، بلکه در آنجا در می‌یابند که از خدا جدایی ندارند و بی او نیستند و از این روست که به خدا و هر حقیقت دیگر، اقرار و اعتراف می‌کنند (طباطبایی، ۳۱۸/۸-۳۲۱/۸).

تفسیر محمد حسین طباطبایی با اندک فرقی شباهت بسیاری به تحلیل پاره‌ای از اهل عرفان در این زمینه دارد. سعیدالدین سعید فرغانی (د ۷۰۰ق) که یکی از پیروان مکتب ابن عربی است، در شرح خود بر تائیه این فرض با توجه به مبانی عرفان نظری تحلیلی از مسأله الست ارائه داده است. او بر آن است که این پیمان در عالم مثال صورت گرفته است و نفوس جزئی همه انسانها به صورت مثالی تعیین یافتند و خطاب الست را شنیدند و این عهد را پذیرفتند. در نظر او عالم مثال دو جنبه و دو جهت دارد: یکی به موازات عالم ارواح است و حکمش این است که لطیف را کثیف می‌سازد، چنانکه صورتهای روحانی و مجرد، در این جهت از عالم مثال به گونه مرکب و دارای شکل ظاهر می‌شوند. مرتبه این جنبه از عالم مثال مطلقاً پیش از تعیین عالم حتی است. جهت دوم عالم مثال در ازای عالم محسوسات است و حکم آن عکس جنبه پیشین است، یعنی کثیف را لطیف می‌سازد. صورتهای عالم محسوسات در این جهت از عالم مثال، به گونه‌ای لطیف و مجرد و تقسیم ناپذیر می‌تابد. تعیین و ظهور این نشأه، حالت پسینی نسبت به عالم محسوسات دارد. هر صورتی که در عالم حسی ظاهر می‌شود، بی‌درنگ سایه و مثالی از آن در این جهت از عالم مثال پدیدار می‌شود. بدین قرار، فرغانی بستر وقوع این پیمان و گفت‌وگویی میان خدا و انسانها را این جنبه از عالم مثال می‌داند (نک: ص ۱۲۵-۱۲۷).

مآخذ: ابن هشام، عبدالله، معنی اللیب، به کوشش مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، بیروت، ۱۹۷۹م؛ احمد بن حنبل، مسند، استانبول، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ تفسیر نمونه، به کوشش ناصر مکارم شیرازی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سید مرتضی، علی، امالی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۳م؛ شیخ طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طباطبایی، محمد حسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ طبری، تفسیر؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فرغانی، سعید، مشارق الدراری، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸ق؛ قرآن کریم؛ قصری، داوود، شرح قصص الحکم، ج تصویری، قم، ۱۳۶۳ش؛ کلینی، محمد، الاصول من الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ مجتبی، فتح‌الله، «نکته‌هایی درباره رسم و سهراب»، سخن، تهران، ۱۳۵۳ش، ص ۷؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ هم، مرآة العقول، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب

از قلعه‌های باروی قدیم شهر است و پادشاهان اسپانیا آن را به مقر شاهی تبدیل کرده‌اند. این بنا چنانکه از نام عربی آن پیداست، ظاهراً پیش از این تغییر، در اصل اندلسی بوده است (همو، الآثار، همانجا). همچنین گفته می‌شود که در الش مسجدی بوده که نماز جمعه در آنجا برپا می‌شده است (مراکش، ۷۲/۴).

الش در پی برافتادن سلطهٔ موحدون و سقوط پیاپی شهرهای شرق اندلس، طی حمله‌ای که از سوی مسیحیان برای فتح مرسیه صورت گرفت (۶۶۴ق/۱۲۶۶م)، به دست آنان افتاد (عنان، عصر...، ۴۶۳/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمد، المعجم، به کوشش ف. کودرا، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن دلای، احمد، ترصیح الاخبار، به کوشش عبدالعزیز اهوایی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید مغربی، علی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی صیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابوعبید بکری، عبدالله، المسالك و المسالك، به کوشش وان یون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ادرسی، محمد، نزعة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ سلفی، احمد، اخبار و تراجم اندلسیه، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ضبی، احمد، بغیة الملتنس، به کوشش ف. کودرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسیه الباقیه فی اسپانیا و البرتغال، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ همو، حاشیه بر الاحاطة فی اخبار غرناطه این خطیب، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۵م؛ همو، عصر المرابطين و الموحدین فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ قزونی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مراکش، محمد، الذیل و التکملة لکتابی الموصول و الصلوة، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۴م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: EUE.

محمدرضا نجفی

الشتر، شهری از شهرستان سلسله در استان لرستان. نام الشتر در مآخذ اسلامی به صورتهای لاشتر (اصطخری، ۱۹۷؛ ابن حوقل، ۳۵۸/۲، ۳۶۰)، لیشر (حدود العالم، ۴۰۷؛ ابن اثیر، ۳۹۸/۱۰؛ راوندی، ۲۰۹، ۲۲۹) و اشتر (ظهیرالدین، ۵۵) آمده است. یاقوت آن را به دو گونه اشتر و لاشتر آورده، ولی تلفظ محلی آنجا را بیشتر دانسته است (۲۷۶/۱، ۳۴۱). وجه اشتقاق آن را، برخی با کلمه ایشتر (عشتر) ممکن دانسته‌اند (باستانی، ۲۸۶-۲۸۷)، ولی مبنای علمی برای این گفته وجود ندارد.

الشتر در ۴۸ و ۱۵ طول شرقی و ۳۳ و ۵۱ عرض شمالی، و در ارتفاع ۱۶۰۰ متری از سطح دریا قرار گرفته است. این شهر در ۴۸ کیلومتری شمال خرم آباد (مرکز استان) و ۱۱ کیلومتری راه خرم آباد به نورآباد واقع شده که ادامهٔ این راه پس از عبور از هرسین، به کرمانشاه منتهی می‌شود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۴؛ نقشه راهها).

شهر الشتر در دشتی به همین نام قرار گرفته است و کوههای گزین و خرگوشیناب از رشته کوههای زاگرس میانی از دو سوی شمال و خاور آن را در بر گرفته‌اند. همچنین کوه بازگیران، نثار پهن و سیاهدل در فاصلهٔ کمتری در شمال خاوری، خاور و جنوب خاوری آن قرار دارند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۳؛ نقشه عملیات). آب و هوای

اسلامیه؛ مهرداد و بهار (یادنامهٔ دکتر مهرداد بهار)، به کوشش امیر کاوری بالازاده، تهران، ۱۳۷۷؛ نیز:

IA; Mojtabā'i, F., «The Iranian Background of the Judeo - Christian Concept of Rāz (Mysterion)», *Mehr - o - Dad - o - Bahar* (PB). ناصر گذشته

الش، شهری کوچک و کهن در شرق اندلس، در ۲۰ کیلومتری جنوب غربی لفت (آلیکانته^۱). این شهر امروزه به نام قدیم آن الهجه^۲ خوانده می‌شود. این نام در منابع به صورت الش (ابوعبید، ۸۹۲/۲) و الش (ضبی، ۲۷۷) نیز آمده است.

پیشینهٔ این شهر به دورهٔ رومیان می‌رسد (عنان، الآثار...، ۱۵۱). براساس تقسیم اداری منسوب به قسطنطین (کنستانتین)، الش از شهرهای ۲۰ گانه بخش چهارم اندلس که مرکز آن طلیطله بود، به شمار می‌آمد (ابوعبید، همانجا)، ولی در دورهٔ اسلامی از توابع کورهٔ تدمیر به شمار آمد (ابن دلای، ۸، ۱۰؛ ادرسی، ۵۳۸/۲؛ قس: ابن ابار، ۳: ۴). پس از نخستین فتوحات مسلمانان، در صلح نامه‌ای که در ۹۴ق میان عبدالعزیز بن موسی والی اندلس با حاکم ولایت تدمیر منعقد شد، الش از شهرهای مورد مصالحه بود (ابن دلای، ۵: ۴؛ حمیری، ۴۶۲). پس از آن به تدریج تیره‌ای از مهاجران عرب شمال (مضر) در الش و پیرامون آن مسکن گزیدند (ابن حزم، ۲۴۰) و بعدها شهر از مراکز علمی شرق اندلس گردید و از آنجا عالمان و محدثانی برخاستند که نام آنان در کتابهای تراجم دیده می‌شود (نک: سلفی، ۱۰۸؛ ضبی، همانجا؛ ابن ابار، ۶۸؛ ابن سعید، ۲۷۳/۲).

بنابر وصفی که ادرسی (۵۵۷/۲) از الش به دست داده، این شهر در زمینی هموار قرار داشته، و شاخه‌ای که از رود مجاور آن (اکتون: وینالابو^۳، نک: EUE, XIX/500) منشعب می‌شده، پس از عبور از بارو به درون شهر راه می‌یافته، و در میان حمام شهر، بازار و کوجه‌ها جاری می‌شده است؛ ولی از آنجا که آب این رود شور بوده، آب آشامیدنی مردم از آب باران تأمین می‌شده است (ادرسی، همانجا؛ حمیری، ۳۰). جالب توجه اینکه در جایی موسوم به ال کاستلیار^۴ حوضچهٔ بزرگی باقی مانده که گفته می‌شود به وسیلهٔ مسلمانان برای مهار آبهای بارانی این منطقه ساخته شده است. افزون بر این، مسلمانان با انشعاب چشمه‌هایی از آب رودخانه، شبکهٔ آبیاری منظمی را پدید آورده بودند (نک: EUE، همانجا).

الش از دیرباز به داشتن برخی فرآورده‌ها که به سایر شهرها حمل می‌شده، شهرت داشته است. محصول کشمش آن از دیگر جاها برتر بود و فرشهای فاخر و کم‌نظیری در آنجا می‌یافته‌اند. همچنین از میان شهرهای اندلس تنها در الش نخل نیکو پرورش می‌یافته است (یاقوت، ۱/۳۵۰؛ قزونی، ۵۰۲). امروزه نیز نخلستانهای انبوه و وسیع از همه طرف شهر را در بر گرفته، و الش را به صورت بیلاق زیبایی در آورده است (عنان، حاشیه، ۵۵۷/۸).

از آثار مهم دورهٔ اسلامی که اینک در الش بر جای مانده، برج قلهره است که بر دروازهٔ قدیم الش برپاست. دیگر بنایی است به نام القصر که

این ناحیه از لرستان، معتدل و نیمه خشک است و حداکثر دمای آن در تابستان به 39° و حداقل آن در زمستان به 7° سانتی‌گراد می‌رسد. رودهای فصلی متعددی از ارتفاعات شمالی و خاوری به سوی دشت الشر جاری است که از میان آنها تنها مسیر رودخانه فصلی کهمان از مرکز بخش می‌گذرد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۳-۳۴). دامنه‌های شمالی کوه گزین، سرچشمه آبهای جاری به سوی نهاوند است (نقشه عملیات)، بنابر افسانه‌ای کهن، این سرچشمه (کوهها) طلسمی داشته (در متن: دو طلسم) به نقش گاو ماهی بر توده برف و یخ که گویا حامی و نگهدار آن بوده است (یاقوت، ۲۷۶/۱، به نقل از ابن فقیه).

برخی خاورشناسان سرزمین کهن الشر را همان «نسا» دانسته‌اند که داریوش در کنیه بیستون از آن یاد کرده است، ولی پورداود در این نظریه تردید کرده است، زیرا نسای یاد شده متعلق به دوره ماد، و از مکانهای مهم پرورش اسب بوده است (ص ۲۸۸-۲۹۰). آثاری چون سفالهای منقوش و اشیاء برنزی که در دشت الشر کشف شده‌اند، نشانه آبادانی این سرزمین در دوره‌های کهن است (استاین، ۲۹۱-۲۷۷؛ گذار، ۲۵، ۲۶؛ واندربرگ، ۹۵). حمدالله مستوفی به وجود آتشکده اروخش (یا اردخش، اردحش، اروحش) که قبلاً در آنجا وجود داشته، اشاره کرده است (ص ۱۰۷). اصطخری به موقعیت مکانی الشر اشاره کرده، و آنجا را از شهرهای جبال دانسته که در ۱۰ فرسخی نهاوند و ۱۲ فرسخی شاپورخواست بوده است (ص ۱۹۷). ابن حوقل الشر را در میان راه ری به شاپورخواست نوشته است (۳۵۸/۲).

در حدود سده ۶ق، الشر از تختگاههای برسقیان بوده است (ظهیرالدین، ۵۶؛ راوندی، ۲۲۹). در نیمه نخست همان سده در الشر، گروهی از امیران با برسقی الشر بر ضد مسعود بن ملک‌شاه سلجوقی هم عهد شدند. سلطان پس از آگاهی به الشر رفت و امیران از کرده خویش پشیمان شدند و سلطان نیز از گناه آنان درگذشت (همانجا)، اما طغرل پس از شکست از برادرش مسعود هنگام فرار به سوی خوزستان، وزیر خویش خواجه قوام‌الدین درگزینی را در الشر به دار آویخت (ظهیرالدین، ۵۵). در دوره صفویه حکومت الشر به امیران کرد سپرده شد (اسکندریک، ۱۴۱). در اواخر سده ۱۳ش، دژ استواری که قلعه مظفری نام گرفت، در خاور الشر، توسط مه‌ری خان امیرالعشایر و مهرعلی خان امیر منظم ساخته شد (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۱/۶). مدتی مهرعلی خان در این قلعه حکمرانی کرد و موجبات ناامنی در شمال لرستان را فراهم آورد، ولی سرانجام توسط حاکم نظامی لرستان دستگیر و اعدام شد (استارک، ۲۱، ۲۲). می‌توان گفت که این ناامنیها مانع آبادانی الشر در سده‌های اخیر بوده است (ظل السلطان، ۶۰۸؛ استارک، ۲۲). این آبادی مدتی به نام قلعه مظفری و مرکز دهستان الشر شناخته می‌شد (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا؛ اسامی....، ۲۷۶، ۲۷۸؛ گزارش....، ۱۰). همچنین در آغاز سده حاضر به این نواحی «سلسله» نیز گفته می‌شده است و بیلاق برخی ایلات و طوایف لر مانند حسن‌وند و یوسف‌وند و کولی‌وند بوده که بیشتر آنها در

۱۳۱۲ش تخته‌قاپو شدند (کریمی، ۱۶۰؛ رزم‌آرا، ۹۶، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۲). هم اکنون الشر تنها شهر شهرستان سلسله شمرده می‌شود، ولی تا ۱۳۷۲ش نام الشر به یکی از بخشهای هشت گانه شهرستان خرم‌آباد اطلاق می‌شد. از ۱۳۷۳ش دهستانهای آن، زیر نام بخش مرکزی شهرستان سلسله از شهرستان خرم‌آباد جدا شده است (آمارنامه، ۱۳۷۲ش، ۱۶-۱۷، ۱۹). در ۱۳۵۵ش، الشر ۵۷۵۱ نفر (۱۰۸۴ خانوار) جمعیت داشته است و در سرشماری ۱۳۶۵ش، جمعیت آن به ۱۴۱۴۶ نفر (۲۴۹۱ خانوار) افزایش یافته بود (سرشماری، ۱۳۵۵ش، ۱/۱؛ سرشماری، ۱۳۶۵ش، ۱۹). آخرین برآورد در ۱۳۷۳ش، جمعیت الشر را ۲۳۰۷۹۱ نفر (۳۵۲۳ خانوار) یا بعد خانوار بیش از ۶ نفر نشان می‌دهد (آمارنامه، ۱۳۷۳ش، ۸۶).

ساکنان الشر بیشتر به زبان فارسی با گویشهای لری و لکی سخن می‌گویند و تقریباً همگی شیعه‌اند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۳، ۳۴). ۸۱/۲٪ از جمعیت فعال الشر، شاغل، و بقیه بیکارند (آمارنامه، ۱۳۷۳ش، ۷۳). فعالیت اقتصادی آنان به ترتیب در گروههای عمده ساختمان، کشاورزی و دامپروری و صنعت متمرکز شده است (سرشماری، ۱۳۶۵ش، همانجا). زمینها و باغهای اطراف شهر بیشتر به کشت غلات و حبوبات، تره بار، سویا، چغندر قند، سیب، گلابی، هلو، زردآلو، گردو و گیلاس اختصاص یافته است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۳). همچنین ۷۸/۳٪ از جمعیت ۶ ساله و بیشتر الشر باسواد، و بقیه بی‌سوادند (آمارنامه، ۱۳۷۳ش، ۸۶). در الشر، افزون بر ۷ مدرسه ابتدایی، دو مدرسه راهنمایی و دو دبیرستان، یک مدرسه فنی و حرفه‌ای و یک واحد دانشگاه پیام نور نیز دایر است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۵).

آثار برجای مانده در نزدیکی الشر اینهاست: پلی بزرگ منسوب به ابوالنجم بدرین حسنی (۳۶۹-۴۰۵ق) و نیز گورهای متعدد منسوب به خاندان برسقیان (گلزاری، ۲۲۶/۱؛ ایزدپناه، ۵۸/۱).

مآخذ: آمارنامه استان لرستان (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجه استان لرستان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ همان (۱۳۷۳ش)، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ اسامی دهات کشور، وزارت کشور، تهران، ۱۳۲۳ش؛ استارک، فریا، سفری به دیار الموت، لرستان و ایلام، ترجمه علی محمد ساکی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، لیدن، ۱۹۲۷م؛ ایزدپناه، حمید، «خاندان برسقیان لرستان»، نامه مینوی، به کوشش حبیب یغمایی و دیگران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ باستانی باریزی، محمد ابراهیم، خاتون هفت قلعه، تهران، ۱۳۴۴ش؛ پورداود، ابراهیم، فرهنگ ایران باستان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ حدود العالم، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حمدالله مستوفی، تزه القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ راوندی، محمد، راحة الصدور و آية السورور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ رزم‌آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران، لرستان، تهران، ۱۳۲۰ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، استان لرستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان خرم‌آباد، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ظل السلطان، مسعود میرزا، خاطرات، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق‌نامه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (خرم‌آباد)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۳ش، ج

(EI², V/806-807).

برخی، تفاوت‌های اندکی میان الغاز، احاجی و معماها قائل شده‌اند (مثلاً نک: تهانوی، ۱۰۸۲/۲-۱۰۸۴؛ طاش کوپری زاده، ۲۵۱/۱؛ بغدادی، عبدالقادر، همانجا؛ رشید و طواط، ۷۰؛ ابوزید، ۲۸۸)؛ اما از لحاظ ماهیت میان آنها تفاوت عمده‌ای وجود ندارد (نک: ابن اثیر، ۸۴/۳، ۸۵) و همه تنها نوعی سرگرمی علمی، زبانی و گاه بازی با کلمات بوده است. حاجی خلیفه احاجی را از فروع علم لغت و صرف و نحو دانسته، می‌گوید: احاجی علمی است که در آن از واژگانی که ظاهراً با قوانین زبان عربی مخالفند و نیز تطبیق آنها با قواعد زبان عربی بحث می‌شود (۱۳/۱). همچنین گفته شده احاجی یعنی اینکه پرسش کننده لفظی مرکب بیاورد و مشابه آن را که لفظی بسیط و مستقل است و معنایی متفاوت دارد، از مخاطب بخواهد. در زبان عربی عنوانهای دیگری نیز وجود دارد که از نظر معنا به لغز، احجیه و معما بسیار نزدیکند و با وجود تفاوتی که میان آنها ذکر شده است، به جای یکدیگر به کار رفته‌اند (ابن اثیر، همانجا؛ صفدی، ۳۴۷)، از جمله: مُعايَاة، عویص، رمز، ملاحن، مرموس، تأویل، کنایه، تعریض و... (نوبری، ۱۶۲/۳؛ حسینی، ۳۱۲/۱، ۳۱۳).

لغز در فرهنگ سامی ریشه‌ای بس کهن دارد. نمونه‌هایی از این فن در تورات وجود دارد، مانند لغزی که از شمشون در «سفر داوران» آمده است (نک: عهد عتیق، داوران، ۱۴-۹-۱۲؛ شیخ، ۶۲). در ادبیات عرب، شاید بتوان لغز را به برخی تفارخ‌های زبانی پیوند داد، زیرا شاعران با بهره‌گیری از اسلوبها و سبکهای پیچیده گوناگون می‌کوشیدند تا هوش و ذکاوت مخاطب را مورد آزمایش قرار دهند (نک: شیخ، ۲۹، ۳۳). نقش کاهنان و ساحران را نیز در این زمینه نمی‌توان از نظر دور داشت (همو، ۶۳). یکی از شواهد کهن این فن در ادبیات عرب پرسشی است که مردی، بر زنی هُند نام و مشهور به زبان دانی و فصاحت طرح می‌کند تا ذکاوت وی را بیازماید (ابن قتیبه، ۲۳۳/۲؛ کجاله، ۲۳۲/۵). نیز اشعاری را که امرؤ القیس و عبید بن اَبْرَص رد و بدل کرده‌اند، از شواهد این فن در عصر جاهلی به شمار آورده‌اند. شایان ذکر است که در این گفت و گو عبید به جای «الغاز» واژه «أوابد» را به کار برده است (ابن ظافر، ۱۳-۱۵؛ جندی، ۲۲/۱).

از سده ۳ تا ۴ ق علاوه بر نمونه‌های پراکنده‌ای که از نویسندگان و شاعران از جمله ابونواس در این زمینه به چشم می‌خورد (مثلاً نک: جاحظ، ۵۳۷/۳؛ حمزه، ۱۸۸-۱۹۴)، کتابهایی نیز با نام المعصی و نامهای مشابه دیگر تألیف شد که برخی از آنها عبارتند از: المعصی، منسوب به خلیل بن احمد فراهیدی (ابن نباته، ۲۶۸)؛ العویص، اثر محمد بن خالد ابن عبدالرحمان برقی (د ۱۹۰ ق) (بغدادی، هدی، ۸/۲)؛ کتاب المعانی الکبیر، تألیف ابن قتیبه (حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ ق)؛ المعارض، اثر یحیی ابن ابی منصور موصلی (د ۲۹۲ ق) (همان، ۵۱۷/۲)؛ المسکت فی الالغاز، نوشته زبیر بن احمد زبیری (د ۳۱۷ ق) (همان، ۳۳۳/۱)؛ اللغز، از محمد بن احمد بن عبدالله، مشهور به مفعج (د ۳۲۰ ق) (همان،

۵۸؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ششم، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ کریمی، بهمن، راههای باستانی و پایتختهای قدیمی غرب ایران، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ گدار، آندره، هنر ایران، ترجمه بهروز حبیبی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ گزارش مشروح حوزه سرشماری خرم‌آباد، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ گلزاری، مسعود، کرمانشاه - کردستان، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نقشه راههای جمهوری اسلامی ایران، تهران، سحاب، شه ۵۰۶؛ نقشه عملیات مشترک (زمینی)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ ش، گ ۹-۳۹ NI؛ واندنیرگ، لویی، باستان شناسی ایران باستان، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: Stein, A., *Old Routes of Western Iran*, London, 1940. مرگان نظامی

الطاف، حسین، نک: حالی.

الغاز و احاجی، دو واژه تقریباً مترادف که معادل چيستان و معما (هم) است:

الغاز، جمع لَغَز (یا لَغَز، لَغَز، لَغَز و لَغَز) مایه معنایی آن، پیچیدن و تابیدن (لازم و متعددی) است (نک: لین، VII/2664) و در اصطلاح سخنی موزون و مشتمل بر صفات و ویژگیهایی است که مجموعاً و به گونه‌ای استعاری و ایهامی بربیک ذات دلالت کند و مخاطب با درایت خود و با استفاده از آن صفات و ویژگیها بتواند بدان پی‌برد. این عبارت باید دلنشین و مطبوع باشد و با حشو زاید به اطناب کشیده نشود و از تشبیهات کاذب و استعاره‌های بعید به دور باشد تا مورد پسند اهل بلاغت قرار گیرد (ابن حجه، ۳۹۳؛ نک: تهانوی، ۱۲۹۵/۲؛ طاش کوپری زاده، ۲۴۹/۱-۲۵۹؛ جرجانی، ۲۰۲؛ شمس قیس، ۴۲۶؛ در خصوص جایگاه لغز در علم بلاغت، نک: طاش کوپری زاده، ۲۵۱/۱-۲۵۲؛ شیخ، ۶۹-۷۲)، مثلاً در مورد قلم:

و ذی خضوع راکع ساجد و دمعہ من جفنه جاری
مواظب الخمس لاوقاتها منقطع فی خدمة الباری
لغز یا در نثر است و یا در نظم، و به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌گردد:

۱. الغاز معنوی، که با ذکر صفات ذات، به موصوف اشاره می‌شود. این نوع از لغز را ساده یا وصفی نیز نامیده‌اند. الغازی که در علوم مختلف چون نحو، حساب و فقه گفته شده، از ملحقات الغاز معنوی است که الغاز فنی نیز خوانده شده‌اند (نک: همو، ۵۰-۵۳).

۲. الغاز لفظی، که با آوردن واژگانی که متضمن نام موصوف یا برخی از حروف آن است، به موصوف اشاره شود. این کار ممکن است با تصحیف، قلب، حذف یا تبدیل صورت پذیرد (نک: ابن اثیر، ۸۶/۳؛ شیخ، همانجا).

احاجی، جمع اَحْجِیة در لغت برگرفته از حجا (یا حجی) به معنای عقل، خرد، هوش، درک، قوه استنباط، ادراک و شعور (نک: لین، II/523) و در اصطلاح نوعی بازی فکری مبتنی بر حدس و گمان است که در میان مردم رایج بوده است و به هر حال نوعی معمای نزدیک به لغز به شمار می‌رود (جوهری، ذیل حجو؛ بغدادی، عبدالقادر، ۱۱۳/۳؛

اثر محمد بن احمد قطب‌الدین مکی نهروالی (د ۹۸۸ق) (نک: GAL, II/501): *جلاء الدیاجی فی المعنیات و الاحاجی*، اثر ابراهیم بن عیسیٰ حورانی (د ۱۳۳۴ق)؛ و نیز تسهیل المجاز الی فن المعنی و الالغاز، اثر طاهر بن صالح جزایری (د ۱۳۳۸ق) (سوره، ۱۳۰۳ق).

در روایات عرب، واضع معما را برخی خلیل بن احمد فراهیدی و برخی نیز علی بن ابی طالب (ع) دانسته‌اند (ابن نباته، ۲۶۷؛ طاش کوبری زاده، ۲۵۳/۸؛ نیز نک: EI², V/806). اما درباره احجیه گفته‌اند نخستین کسی که آن را وضع کرد و نام احجیه را برای آن برگزید، حریری (د ۵۱۵ق) است. او در مقاله «الملطیه» ۲۰ احجیه را به نظم کشیده است (بغدادی، عبدالقادر، ۱۱۳/۳). یکی از آثار مهمی که در زمینه احاجی نگاشته شده کتاب الاحاجی النحویة (یا المحاجاة بالمسائل النحویة) اثر جارالله زمخشری (د ۵۳۸ق) است که در ۱۹۶۹م چاپ شد و علی بن محمد سخاوی (د ۶۴۳ق) بر آن شرحی با عنوان تنویر الدیاجی فی تفسیر الاحاجی نگاشته که نسخه خطی آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (شم ۱۵۴) موجود است (مرکزی، ۳۵۵/۲-۳۵۷).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن اثیر، نصرالله، *المثل السائر*، به کوشش احمد حوفی و بدری طبانه، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ ابن حجر حموی، *ایبکر، خزائن الادب*، بیروت، ۱۳۰۴ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن ظافر، *علی، بدائع البداهه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن عین، محمد، *دیوان*، به کوشش خلیل مردم بک، دمشق، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *عیون الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن نباته، محمد، *سرح العیون*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ ابوزید، علی، *البدیعیات فی الادب العربی*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بغدادی، هدیه، *بغدادی، عبدالقادر، خزائن الادب*، بیروت، دارصادر؛ تهانوی، محمد اعلی، *کشف اصطلاحات الفنون*، به کوشش اشیرنگر، کلکتہ، ۱۸۶۲م؛ جاحظ، عمرو، *الحيوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ جرجانی، علی، *التعريفات*، بیروت، ۱۹۸۵م؛ جندی، علی، *اطوار الثقافة و الفكر فی ظلال العریة و الاسلام*، به کوشش محمد صالح سمک و محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹م؛ جوهری، اسماعیل، *الصاحح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسینی کاشانی، عباس، *حدائق الانس*، قم، ۱۴۰۰ق؛ حمزة اصفهانی، *التنبیه علی حدوت التصحیف*، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ رشید و طواط، محمد، *حدائق السحر فی دقائق الشعر*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ش؛ سیوطی، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، به کوشش محمد احمد جادالمولئی و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ شمس قیس رازی، محمد، *المعجم*، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شیخ، احمد محمد، *کتاب الالغاز و الاحاجی اللغویة*، طرابلس، ۱۹۸۸م؛ صفدی، خلیل، *نصرة الثائر علی المثل السائر*، به کوشش محمدعلی سلطانی، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ طاش کوبری زاده، احمد، *مفتاح السعادة*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عبدالسودانی، *مزهرة الشعر العراقي فی القرن السادس الهجري*، بغداد، ۱۹۸۰م؛ عهد عتیق؛ فریح، سهام، *مقدمه بر دیوان ابن قلاص*، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کحاله، *عمروضا، اعلام النساء*، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ مرکزی، خطی؛ موسی باشا، *عمر، الادب فی بلاد الشام*، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نویری، احمد، *نهاية الارب*، قاهره، ۱۹۷۵م؛ نیز:

EI²; GAL; Lane, E. W., *Arabic English Lexicon*, Beirut, 1980.
بابک فرزانه

اَلْعَبِيْكَ كَوْزَگان (م ۸۵۳ق/۱۴۴۹م)، فرزند ارشد شاهرخ و

(۳۱/۲)؛ الملاحن، اثر ابن درید (د ۳۲۱ق) (قاهره، ۱۳۴۷ق)؛ فی معرفة المعنی من الشعر، اثر محمد بن احمد بن محمد بن طباطبا (د ۳۲۲ق) (همان، ۳۳/۲)؛ الالغاز، از عبدالعزيز بن یحیی بن احمد جلودی (د ۳۳۲ق) (همان، ۵۷۶/۱) و همچنین فتیا (یا فتاوی) فقیه العرب، اثر ابن فارس (د ۳۹۵ق) (به کوشش حسین علی محفوظ، دمشق، ۱۹۸۵م). گفتمنی است که فتیا فقیه العرب نوعی از الغاز به شمار می‌رود (نک: سیوطی، ۶۲۲/۱).

میان سده‌های ۵-۶ق الغاز همچون گذشته در میان مردم رواج داشت و به خصوص اشراف و بزرگان و دانشمندان توجه بیشتری بدان نشان می‌دادند و در این زمینه با یکدیگر به رقابت می‌پرداختند. در این زمان ابن فن در مغرب و اندلس نیز مورد توجه ادیبان و شاعران بود و از فنون شعری به شمار می‌رفت (عبدالسودانی، ۸۵؛ فریح، ۴۷). برخی از آثار مستقلی که در این دوران در زمینه الغاز به نگارش درآمد، اینهاست: *دیوان الالغاز*، اثر ابوالعلاء معری (د ۴۴۹ق) (شیخ، ۷۴-۷۵)؛ *الالغاز*، از ابن اسد فاروقی (د ۴۸۷ق) (بغدادی، هدیه، ۲۷۷/۱)؛ *الاعجاز فی الاحاجی و الالغاز*، اثر ابوالمعالی سعد بن علی وراق خطیری (د ۵۶۸ق). نسخه خطی این اثر که توسط عبدالقادر بغدادی مورد ستایش قرار گرفته (بغدادی، عبدالقادر، ۱۱۵/۳)، در کتابخانه آستان قدس (شم ۴۲۹۷) موجود است (نک: آستان...، ۵۹)؛ *حلیة الطراز فی حل الالغاز*، اثر عبدالرحمان بن ابی البرکات انباری (د ۵۷۷ق) (بغدادی، هدیه، ۵۱۹/۱).

مقامات حریری به سبب اشتغال بر الغاز نحوی، فقهی و غیره در این زمان سخت مورد توجه و ستایش بوده است (عبدالسودانی، ۸۶). از این پس، ابن فن گسترش فراوان تری یافت، به گونه‌ای که تقریباً شاعری در عصر ممالیک یافت نمی‌شد که در سروده‌هایش لغز دیده نشود. ابن عین (ه) از جمله شاعرانی است که در این فن بسیار توانا بوده است و بخش عظیمی از دیوانش را لغز تشکیل می‌دهد (نک: ص ۱۴۹-۱۷۸؛ ابن خلکان، ۱۷/۵؛ موسی باشا، ۵۹۷). گروهی از شاعران عصر ممالیک چون ابن ساعتی را که قصاید ویژه‌ای در این باب سروده‌اند، «ذوات الالغاز» نامیده‌اند (همو، ۵۹۸).

سیوطی نخستین کسی است که برای الغاز یک تقسیم‌بندی تاریخی ارائه می‌کند. وی می‌گوید الغاز دارای انواعی است: ۱. الغازی که عربها خود ساخته‌اند؛ ۲. الغازی که بزرگان لغت شناس ساخته‌اند؛ ۳. الغازی که به قصد لغز ساخته نشده‌اند، اما بر حسب تصادف لغز شده‌اند. همو می‌افزاید: لغز در اصل به دو نوع تقسیم می‌شود: ۱. آنهایی که ساخت معنایشان لغز است. این نوع را «ابیات المعانی» نیز خوانده‌اند؛ ۲. الغازی که بر پایه لفظ، ترکیب و اعراب استوار شده‌اند. وی سپس برای هر یک نمونه‌هایی ذکر می‌کند (۵۷۸/۱).

از سده ۷ق به بعد شمار تألیفات در زمینه الغاز و احاجی افزون گردید، از آن جمله است: *حلل مطرز در فن معما و لغز*، اثر علی بن محمد یزدی (د ۸۵۰ق) (حاجی خلیفه، ۶۸۸/۱)؛ *کنز الاسماء فی فن المعنی*،

اتابک روزگار سلجوقی) او شاه ملک نیز حضور داشتند. پیرمحمد از آن پس نیز دست کم با حمایت ظاهری شاهرخ تکاپویی کرد، اما به جایی نرسید و اندکی بعد در رمضان ۸۰۹ به دست یکی از امیران خویش کشته شد (فصیح، ۱۶۷/۳؛ تاج‌السلمانی، ۸۴، آ، ۸۸، ب - ۱۳۹؛ میرخواند، ۵۳۵/۶-۵۳۶).

شاهرخ در ۸۰۸ق حکومت اندخود و شیرخان، و در ۸۰۹ق حکومت توس، خبوشان، کلات، ایبورد، نسا، یازر، سبزواری و نیشابور را به الغ بیگ سپرد و با خلیل میرزا مدارا و آشتی کرد و سمرقند را به او واگذاشت. امیران از بدکرداریها و خوشگذرانیهای خلیل میرزا ناخرسند بودند و برخی از آنان بر او شوریدند و او را دستگیر و زندانی کردند. شاهرخ از این خبر برآشفته و در ۸۱۲ق/۱۴۰۹م به سمرقند لشکر کشید و امیران را تنبیه کرد و خلیل میرزا را از بند رهانید، اما از ابقای او بر حکومت سمرقند خودداری کرد و حکومت ری و عراق عجم را به وی سپرد و فرزند ارشد خویش الغ بیگ را که ۱۶ سال بیش نداشت، به حکومت ماوراءالنهر و سمرقند گمارد و امیر شاه ملک را همچنان همراه و کارگزار امور وی ساخت (فصیح، ۱۹۵/۳؛ ابن تفری بردی، ۹۲/۳؛ غفاری، ۲۳۲؛ حافظ ابرو، ۳۰۹/۲؛ میرخواند، ۵۹۳/۶؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۵۸۱/۳).

استقرار پادشاهی شاهرخ بر کشور، و حکومت الغ بیگ بر ماوراءالنهر و سمرقند، سرآغاز دوره ۲۸ ساله آرامش و امنیت نسبی بود؛ اگرچه الغ بیگ در این مدت چند درگیری با مغولان خاندان جغتای پسر چنگیز داشت و چند بار به سرزمین آنان لشکر فرستاد و گاه خود نیز در آن لشکر کشیها شرکت جست، از جمله در ۸۲۸ق/۱۴۲۵م به سرزمین آنان حمله برد و پس از جنگ و ستیزی تفوق یافت و غارت بسیار کرد و غنایم فراوان به دست آورد و بازگشت (فصیح، ۲۵۶/۳). باری دیگر پادشاه از یک براق آعلان در ۸۳۰ق به سغناق که در قلمرو او بود، تاخت. الغ بیگ از پدر مدد خواست؛ شاهرخ فرزند دیگر خود میرزا محمد جوکی را همراه سپاهی به یاری او فرستاد. امیرزادگان شکست خوردند و سپاهیان مغول در ماوراءالنهر برانگه شدند و دست به نهب و قتل و غارت یازیدند (عبدالرزاق، ۳۱۷/۱-۳۱۳). شاهرخ ناچار به تن خویش به سوی ماوراءالنهر شتافت و با رسیدن او به سمرقند مغولان بازپس نشستند، الغ بیگ و برادرش از سوی شاهرخ به شدت سرزنش شدند، حتی الغ بیگ مدتی از حکومت ماوراءالنهر عزل شد، اما اندکی بعد خشم شاهرخ فرو نشست و او را به جای خویش گمارد (همو، ۳۱۷/۱-۳۱۸؛ حافظ ابرو، ۸۸۲/۲، ۹۰۶؛ میرخواند، ۶۸۸/۶).

این درگیریهای با فاصله در مدت دراز نمی‌توانست سبب آشفته‌گی روزگار شود و آرامش را منقطع سازد؛ از آن رو، الغ بیگ بختیار و کامروا بود و توانست حلقه علمی و ادبی و هنری خویش را برپا سازد و دانشمندان علوم ریاضی، هندسه، هیأت، نجوم و الهیات، و هنرمندان خطاط، تذهیب‌گر، جلدساز و کتاب‌پرداز، و شاعران، صوفیان و عارفان را از گوشه کشور به درگاه خویش در سمرقند فرا خواند و در

نوه امیر تیمور کورگان، فرمانروای خراسان و شاهزاده هنرمند و هنرشناس تیموری. نام اصلی وی به نوشته بیشتر تاریخ‌نویسان محمد طرغای (طرغای یا ترغای)، و به نوشته برخی از تاریخ‌نویسان عرب یغز (تیمور) بود و به احترام نیا یا نیای بزرگش (پدر تیمور)، «اولوغ (الغ) بیگ» (= امیر بزرگ) خوانده می‌شد (فصیح، ۱۳۶/۳؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۴۶۰/۳؛ غفاری، ۲۳۲؛ منجم‌باشی، ۵۹/۳؛ ابن تفری بردی، ۹۲/۳؛ ابن عماد، ۲۷۵/۷).

الغ بیگ در لشکرکشی و دلاوری و فرمانروایی و پادشاهی طرفی چندان در خور نیست، اما در دانشوری، هنرمندی و دینداری، و دانش دوستی، هنر پروری و گردآوری و تشویق و گرامی‌داشت عالمان دین، هیأت، نجوم، هندسه و ریاضی، تاریخ‌نویسان، شاعران و صوفیان و ساختن مسجد، مدرسه، خانقاه و حمام و ترتیب رصد و تصنیف زیج‌نو، به شایستگی نام‌آور گردید.

الغ بیگ در ۷۹۶ق/۱۳۹۴م در سلطنتیه از بطن گوهرشاد آغازن هندوست شاهرخ زاده شد؛ نیایش امیر تیمور کورگان از همان آغاز دلبستگی خویش را بدو آشکار ساخت و به میمنت ولادت وی گناه مفروض مردم ماردین را بخشید و از کشتار آنان به شیوه معمول خود، چشم پوشید. نگاهداری و پرورش الغ بیگ مانند چند نوه دیگر به سرای ملک خانیم، همسر بزرگ تیمور سپرده شد و همراه آن خاتون چند سال با اردوی سلطانی در آسیای صغیر، آذربایجان و ولایات دیگر گردانیده، و اندکی پیش از ورود تیمور، به سمرقند برده شد (شرف‌الدین، ۱۲۵۷، آ، ۴۳۲، آ، ۴۸۳؛ میرخواند، ۲۳۲/۶، ۲۸۸، ۳۵۳، ۳۸۸، ۴۰۱؛ فصیح، ۴۰۱؛ خواندمیر، غفاری، همانجاها).

در ۸۰۷ق/۱۴۰۴م به فرمان امیر تیمور، جشن عروسی بسیار با شکوهی برای الغ بیگ - که ۱۱ سال بیشتر نداشت - و چند تن از شاهزادگان در دشت کان گل سمرقند با حضور کلاویخو سفیر اسپانیا برپا گردید (شرف‌الدین، ۴۶۱؛ میرخواند، ۴۷۸/۶؛ تاج‌السلمانی، ۱۵ ب؛ ابن عماد، ۲۷۶/۷؛ ابن عرشاه، ۲۱۵؛ کلاویخو، ۲۵۲) و پس از اندک زمانی حکومت قسمتهایی از ماوراءالنهر از جمله تاشکند و بناکت (نیکی) تا مرز چین به نام وی تعیین شد (تاج‌السلمانی، ۲۴ ب؛ میرخواند، ۴۸۰/۶).

در همان سال ۸۰۷ق تیمور که آهنگ جنگ و لشکرکشی به مغولستان را داشت، در اترارز درگذشت. در آن هنگام پیرمحمد نوه و جانشین برگزیده او در قندهار افغانستان بود؛ شاهرخ پدر الغ بیگ با سر نهادن به وصیت پدر و قبول جانشینی پیرمحمد، در هرات به حکومت پرداخت و شاهزاده خلیل میرزا پسر میرانشاه در سمرقند بدون پای‌بندی بدان وصیت بر تخت فرمانروایی نشست (تاج‌السلمانی، ۱۳۲، آ، ۱۴۲، ۱۵۴، آ، ۶۰ ب؛ میرخواند، ۴۹۸/۶ به بعد؛ خواندمیر، همان، ۵۴۰/۳ به بعد).

پیرمحمد به غرب بازگشت و در جنگی که میان وی و خلیل میرزا در گرفت، به سختی شکست خورد. در این جنگ الغ بیگ و آتاکه (=

بایسنقر و فرزندانش بیشتر از فرزندان و نوادگان دیگر دلبستگی داشت - مدعی پادشاهی شد و در هرات بر تخت سلطنت نشست و بر سپاه زر و سیم فراوان بخشید (ابوبکر طهرانی، ۳۰۰).

الغیبگ که خود را جانشین پدر می‌دانست (عبدالرزاق، ۲/۲۰۲-۲۰۳/۹۳۳)، این را بر تافت، سپاه را فراهم آورد و پس از دفع فتنه ابوبکر پسر جوکی مدعی دیگر پادشاهی، به سوی هرات لشکر کشید، از آب آمویه گذشت، اما در بلخ خبر یافت که فرزندش عبداللطیف در نیشابور به دست کسان علاءالدوله گرفتار آمده، و زندانی وی است. علاءالدوله نیز که با سپاه رو به سوی او نهاده، و تا کنار رود مرغاب پیش آمده بود، دریافت که برادرش ابوالقاسم بابر سرکشی آغاز کرده، و از گرگان به سوی خراسان روان است. از آن رو، میل جنگ در هر دو فروکش کرد و میانشان صلحی در پیوست و عبداللطیف رها شد و نزد پدر باز آمد. علاءالدوله نیز با برادر خویش بابر، از در آشتی درآمد. اندکی بعد در ۸۵۲/۱۴۴۸م جنگ دیگری میان الغیبگ که آهنگ هرات داشت، با علاءالدوله که از هرات به مقابله او شتافته بود، در محلی به نام ترناب در نزدیکی هرات در گرفت و علاءالدوله به سختی شکست خورد و به مشهد گریخت.

الغیبگ به هرات درآمد و قلعه نره تو و قلعه اختیارالدین را گشود و به گنجینه زر و سیم پدر دست یافت. آنگاه پس از آنکه میرزا یارعلی پسر اسکندر و نوه قرايوسف ترکمان و سلطان ابوسعید داروغه را در قلعه نره تو به بند کشید، در پی علاءالدوله به سوی گرگان لشکر کشید، اما با دریافت پیشکشی و اظهار اطاعت میرزا بابر، برادر علاءالدوله از اسفراين بازگشت و عبداللطیف را به بسطام گسیل کرد. عبداللطیف بدون درگیری و درنگی بازگشت و در مشهد به پدر پیوست. در این میان، میرزا یارعلی و ابوسعید به حیلتی خود را از بند نره تو رها ساختند و میرزا یارعلی هرات را در محاصره گرفت. الغیبگ از مشهد به هرات شتافت و میرزا یارعلی با رسیدن او به قلعه نره تو گریخت و چون مردم بیرون هرات در مدت محاصره به یارعلی یاری رسانده بودند، الغیبگ فرمان به غارت و کشتار آنان داد. این غارت و کشتار ۳ روز ادامه یافت و در زمستان سخت خلق بسیار کشته و آواره شدند. الغیبگ پس از این سیاهکاری استخوانهای پدر برگرفت و به سوی ماوراءالنهر رفت و هرات را به عبداللطیف سپرد. اندکی بعد بابر به سوی هرات لشکر کشید. عبداللطیف در برابر او تاب نیاورد و پس از ۱۵ روز حکومت، شبانه از هرات به سوی ماوراءالنهر گریخت و شهر به دست بابر افتاد.

در نخستین فتح هرات عبداللطیف دلاوریها کرد، اما الغیبگ او را نادیده گرفت و پاداش گشودن هرات را به پسر کوچک ترش، عبدالعزیز داد و عبداللطیف را از غنایم و حتی دارایی سپرده خود وی در قلعه نره تو محروم ساخت. در نتیجه، بی‌مهری و کدورت میان پدر و پسر پدید آمد. از آن رو، هنگامی که عبداللطیف از هرات گریخت، الغیبگ به او اجازه

این مدت فقه، اصول، معانی و بیان، زبان، ریاضی، هیأت و نجوم آموخت و قرآن مجید را ۶ ماهه از بر کرد، آیات بسیار به یاد سپرد و در هنر شاعری خودی نمود. اما او بیش از هر چیز دلباخته هیأت و نجوم بود و آن دانش را نزد قاضی زاده رومی فرا گرفت. در ۸۲۳ق/۱۴۲۰م در شمال شرقی سمرقند، در جایی که پشته کوهک نامیده می‌شد، رصدخانه‌ای عظیم ساخت و بیشتر به همت غیاث‌الدین کاشانی و به یاری قاضی زاده رومی، معین‌الدین کاشانی و علاءالدین قوشچی - که این یک شاگرد او به شمار می‌آمد و همواره الغیبگ او را فرزند خطاب می‌کرد - رصد بست و زیج جدید خانی یا کورگانی یا الغیبگی را نوشت و در همان سال مادر خویش گوهرشاد خاتون را - که از او نیز آثار خیر بسیار در هرات و مشهد به جای مانده است - برای مشاهده رصدخانه به سمرقند دعوت کرد (ابن تغری بردی، ۹۲۳/۳؛ علیشیر، ۱۲۵؛ غفاری، ۲۳۲؛ مجدی، ۹۴۸؛ جامی، ۱۴۶؛ مشکور، ۷۶۵، ۸۴۰، ۸۶۰؛ حافظ‌ابرو، ۷۴۴/۲؛ ابوطاهر، ۱۵۷؛ ابن عماد، ۷۶۶/۷؛ دولت‌شاه، ۲۷۳؛ بابر، گ ۴۶ب). بازمانده رصدخانه الغیبگ در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م در نزدیکی سمرقند کشف شد (بارتولد، ۶۸).

زیج او در جهان اسلام و اسپن زیج بود و تا پیدایی دانش نجوم در غرب، زیج دیگری تصنیف نشد و همواره بر اساس آن تقویم استخراج می‌گردید. متن زیج الغیبگ به همت و تصحیح سدیو^۱ در ۱۸۴۷م، و ترجمه آن در ۱۸۵۳م در پاریس منتشر شده است (تقی‌زاده، ۱۰/۱۶۸، ۱۶۹؛ EI^۱, VIII/995).

الغیبگ در همان سال (۸۲۳ق) مسجد، مدرسه، خانقاه و حمامی نیز در سمرقند ساخت و روستاها و املاک بسیار بر آنها وقف کرد. ظهیرالدین بابر بنیان‌گذار خاندان کورگانی (مغول) هند یک سده بعد چگونگی بناهای ساخت الغیبگ در سمرقند را به تفصیل گزارش کرده است (گ ۴۶ب-۱۴۸). قاضی زاده رومی و الغیبگ در مدرسه سمرقند درس می‌گفته‌اند (ابوطاهر، ۱۵۶-۱۵۷؛ کیانی، ۱۹۷).

الغیبگ تألیف دیگری نیز در تاریخ خاندان فرزندان چهارگانه جنگیزخان به نام *الوس اربعه* جنگیزی داشته که تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است، اما نسخه‌ای از خلاصه آن با نام *شجرة الاتراک* در موزه بریتانیا موجود است (تقی‌زاده، ۱۰/۲۶۹؛ منزوی، ۸۲۲/۲).

در ۲۵ ذیحجه ۸۵۰ شاهرخ در ری بیمار شد و درگذشت (ابوبکر طهرانی، ۲۹۲). با مرگ پدر دوران آرامش و آسایش الغیبگ به سرآمد. او هم فرزند ارشد شاهرخ، و هم هنگام مرگ پدر یگانه فرزند ذکور بازمانده او بود، زیرا دیگر پسران او - سیورغتمش در ۸۳۰ق، ابراهیم سلطان و بایسنقر میرزا در ۸۳۷ق، و میرزا محمد جوکی در ۸۴۸ق - پیش از پدر درگذشته بودند (خواندمیر، *حبیب‌السیر*، ۶۱۴/۳، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۳۴؛ قزوینی، ۳۱۳، ۳۱۴). از آن رو، وی جانشین پدر نیز به شمار می‌آمد. اما شاهرخ در سفر بی‌بازگشت عراق عجم علاءالدوله پسر بایسنقر را به قائم مقامی خویش در هرات نشانده بود. پس از مرگ شاهرخ، علاءالدوله به پشتیبانی جده خویش گوهرشاد خاتون - که به

الوزراء، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ علیشیرنوبی، مجالس النفائس، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ قزوینی، یحیی، لب‌التواریخ، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ کلاویخو، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ مجدی، محمدحسینی، زینت المجالس، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ مشکور، محمدجواد، تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ منجم‌باشی، احمد، صحائف الاخبار، استانبول، ۱۲۸۵ ق؛ منزوی، احمد، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ میرخواند، محمد، روضه‌الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ یزدی، حسن، جامع‌التواریخ حسنی، به کوشش حسین مدرس طباطبایی و ایرج افشار، کراچی، ۱۹۸۷ م؛ نیز:

El; Makaleler, ed., A. İnan, Ankara, 1987.
مصطفی موسوی

الف، نک: اعلال.

الف (ا، آ)، نخستین حرف از حروف الفبای زبان فارسی. الف هم در ترتیب ابجدی (ا، ب، [پ]، ت، ث، ...) و هم در ترتیب ابجدی (ا، ب، ج، د، ...) سر سلسله حروف است. از لحاظ آواشناسی، این حرف چون در آغاز کلمه باشد، مرکب است از یک صامت حلقی (همزه در اصطلاح قدما) و یک مصوت کوتاه (چنانکه در «ابر») یا مصوت بلند (چنانکه در «آب») که با علامت «مد» (ـ) مشخص می‌شود (معین، ۱۱۵/۱) و چون در میان یا آخر کلمه باشد (چنانکه در «دانا»)، یک مصوت بلند (ā) است.

کاربردها: الف در حوزه‌های مختلف به کار می‌رود و معنی آفرین می‌شود:

دانش دستورزبان: در دستورزبان فارسی، الف دارای انواع گوناگون و معانی مختلف است، مثل الف دعا: کناد؛ الف ندا: خدایا؛ الف واسطه: کشاکش؛ الف مناظره: گفتا؛ الف اطلاق یا اشباع: «ز بیژن مگر آگهی یابما»؛ الف تفخیم و تعظیم: بزرگامردا؛ الف مبالغه: خوشا؛ الف اسم معنی‌ساز: ژرفا؛ الف جانشین‌توین: ابد!؛ الف صفت‌مشبه‌ساز: دانا؛ و نظایر آنها (نک: آندراج، ۲/۱-۲؛ معین، ۲/۱۸).

دانش ریاضی: الف در برخی از دانشهای ریاضی معانی ویژه‌ای دارد. چنانکه اولاً، در حساب ابجد، یا حساب جمل، معادل عدد یک است، و در تعبیرهای کنایی ویژه‌ای که در ساختن ماده تاریخهای تعمیه‌دار معمول بوده است، نقشی ویژه دارد. مثلاً تعبیر «الف بردن» یا «الف کشیدن» در اینگونه ماده تاریخها با صنعت اخراج، به معنی کم کردن معادل عددی الف، یعنی کم کردن عدد یک از مجموع معادل عددی ماده تاریخ است (صدری، ۲۳۲)؛ ثانیاً، در نجوم و در تقویم نجومی قدیم، چنانکه از قول نصیرالدین طوسی در حاشیه شرح بیست باب ملاحظه آمده، الف، نماد و نمودار دو معناست: ۱. نماد و نمودار برج ثور، بدین معنا که در نجوم قدیم براساس حروف ابجد، برای

حضور در سمرقند را نداد و او را به حکومت بلخ گمارد. این امر بی‌مهریهای پیشین را به کینه‌ورزی و دشمنی میان آن دو بدل ساخت. عبداللطیف در بلخ به مبارزه با پدر برخاست. الغیبگ به سوی بلخ لشکر کشید و جنگ و گریزی روی داد. در آن میان، از یک سو خبر بدکرداریهای عبدالعزیز که در سمرقند قائم‌مقام پدر بود؛ و از سوی دیگر، خبر قیام ابوسعید نواده میرانشاه پسر تیمور به یاری قبیله ترکمان ارغون و محاصره سمرقند به دست او، به الغیبگ رسید. در نتیجه، جنگ متوقف شد، الغیبگ به سمرقند بازگشت و عبداللطیف در پی او روان شد؛ ابوسعید گریخت و در روستایی به نام دمشق میان پدر و پسر جنگ در گرفت. امیران به جانب عبداللطیف گرایش یافتند و دروازه‌های سمرقند را بر روی الغیبگ ریمده و گریزان بستند و او ناچار به شاهرخیه رفت، اما در آنجا نیز به مقابله او برخاستند. وی در ۸۵۳ ق به سمرقند نزد عبداللطیف بازگشت، اما پسر با او بی‌مهری و بی‌اعتنایی کرد و عبدالعزیز پسر محبوب الغیبگ در مقابل چشمانش کشته شد. الغیبگ از پسر اجازه سفر حج خواست. عبداللطیف موافقت کرد، اما اجازه داد تا عباس نامی در راه او را به قصاص خون پدر خویش به قتل رساند و بدین ترتیب، پادشاهی کوتاه، اما پراشوب الغیبگ پایان یافت. عبداللطیف نیز چند ماه پس از مرگ وی کشته شد (ابوبکر طهرانی، ۲۹۲-۳۰۶؛ میرخواند، ۷۳۸/۶-۸۷۱؛ ابن تغری بردی، ۹۵/۳-۹۷؛ یزدی، ۵۳؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۲۰/۴-۴۳).

در دوران پادشاهی الغیبگ وزارت او برعهده سید عمادالدین محمود جنابذی بود (عقیلی، ۳۴۵؛ خواندمیر، دستور...، ۳۶۲-۳۶۳). به نام الغیبگ در دوران کوتاه پادشاهی وی سکه نیز ضرب شده است. سکه‌های ضرب شده در هرات، سمرقند و آمل به نام او در موزه‌های ارمیتاژ، ترکمنستان، تبریز و انگلستان موجود است («مقاله‌ها...»، ۵۵۹؛ تراپی، سکه‌های شاهان...، ۱۳۱/۲-۱۳۲، سکه‌های اسلامی...، ۶۳).

مآخذ: ابن تغری بردی، یوسف، المنهل الصافی، به کوشش نیل محمد بن عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵ م؛ ابن عربشاه، احمد، زندگانی شگفت‌آور تیمور (عجایب‌المقدور)، ترجمه محمدعلی نجانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابوبکر طهرانی، دیار بکر، به کوشش نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ابوطاهر سمرقندی، «سمریه»، قنده و سمریه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، ج تصویری، لندن، ۱۹۷۱ م؛ بارتولد، و. خاورشناسی در روسیه و اروپا، ترجمه حمزه سردادور، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ ناج‌السلطانی، شمس‌الحسن، ج تصویری، ویسبادن، ۱۹۵۵ م؛ تراپی طباطبایی، جمال، سکه‌های اسلامی دوره ایلخانی و گورکانی، تبریز، ۱۳۴۷ ش؛ همو، سکه‌های شاهان اسلامی ایران، تبریز: تقی‌زاده، حسن، مقالات، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ حافظ ایر، زبده‌التواریخ، به کوشش کمال حاج سیدجواد، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ خواندمیر، غیبات‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، دستور الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش محمد رضایی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اوونیاپوف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعیدین و مجمع بحرین، به کوشش محمدشفیع، لاهور، ۱۹۴۶-۱۹۴۹ م؛ عقیلی، حاجی بن نظام، آثار

هر برج، معادلی حرفی و به تبع آن، معادلی عددی در نظر می‌گرفته‌اند: حمل = ه؛ ثور = ا؛ جوزا = ب؛ سرطان = ج؛ اسد = د... تا حوت = ک. ۲. نماد و نمودار روز یکشنبه، بدین ترتیب که آغاز هفته را روز یکشنبه و پایان آن را روز شنبه قرار می‌دادند و برای هر روز حرفی از حروف ابجد را نماد و نشان می‌شمردند: یکشنبه = ا؛ دوشنبه = ب؛ سه‌شنبه = ج؛ چهارشنبه = د؛ پنج‌شنبه = ه؛ جمعه = و؛ شنبه = ز (نک: مصفی، ۳۳-۳۴).

دانش بیان: در دانش بیان از الف در دو حوزه بهره برده‌اند: ۱. در حوزه کنایه و استعاره مرکب، از الف تعبیرهایی کنایی و استعاری ساخته‌اند، مثل «الف بر خاک کشیدن» (= شرمند شدن)؛ «الف بر سینه کشیدن» (= عزاداری کردن)؛ «الف تا یا را گفتن» (= به طور کامل شرح دادن) و نظایر آنها (وارسته، ۲۷-۲۸؛ گلچین معانی، ۴۷/۱؛ میرزانی، ۷۵-۷۶). ۲. در حوزه تشبیه، الف، مشبّه به است و مشبّه آن غالباً ۳ چیز است: انسان، جزئی از پیکر انسان (به‌ویژه قد و کمر)، و حالتی از حالات انسان مثل غم و اندوه؛ اول، تشبیه انسان به الف، وجه شبه، گاه صفتی است مثبت مثل راست کرداری: «همچو الف راست به عهد و وفا» (نظامی، ۱۳) و مثل عزت و سربلندی: «تا جدایی زین و آن بر سر نشینی چون الف» (خاقانی، ۳۲۵)؛ و گاه صفتی است منفی مثل افلاس: «هیچ نداری چو الف مفلسی» (نظامی، ۱۴۴) و مثل غرور و خود شیفتگی: «ای چو الف عاشق بالای خویش» (همانجا). دوم، در تشبیه جزئی از پیکر انسان به الف، غالباً قد و قامت با وجه شبه اعتدال و راستی به الف تشبیه می‌شود: «نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست» (حافظ، غزل ۳۱۷) و کمر با وجه شبه باریکی: «ترا میان الف است و الف ندارد هیچ» (عطار، ۳۶۹). سوم، تشبیه حالتی از حالات انسان به الف، تشبیه غم به الف با وجه شبه پایداری و ماندگاری درخور توجه است (جهان ملک خاتون، ۴۴۵؛ نک: مهدوی، ۱۲-۱۵).

تا غمت همچو الف در دل ما جا کرده

دل ما ترک هوای غم هر جا کرده

دانش کلام: در میان فرق کلامی، برخی از طرفداران تشبیه (= انسان انگاری خدا) الف را نماد و مشبّه به گامهای خدا دانسته‌اند. چنانکه مغیره بن سعید عجللی، رئیس فرقه مغیره خدا را به نور تشبیه می‌کند و اندامهای او را به حروف؛ دو گام او را به الف مانند می‌کند و چشم او را به «ع» (اشعری، ۷).

دانش عرفان: الف در عرفان، هم تفسیری جهان‌شناسانه دارد و هم تفسیری معرفت‌شناسانه:

۱. نماد ذات حق: الف در معنای نماد ذات حق، اصطلاحی است جهان‌شناسانه، یعنی نمادی است که به وسیله آن به ذات احدیت اشاره می‌شود، یا به ذات حق از آن رو که حق آغاز چیزهاست و جهان هستی از او آغاز شده است (عبدالرزاق، ۲۴؛ جامی، ۶۹).

بر این اساس است که روزبهان بقلی الف را اصل قدم شمرده (ص ۶۰)، و از آن به نماد و مثال وحدانیت تفسیر و تعبیر کرده است

(ص ۵۳۳).

۲. نماد ترک و تجرید: الف در نگرشی معرفت‌شناسانه، نماد ترک و تجرید به شمار آمده، و از این دیدگاه تفسیر شده است. نقطه نداشتن الف (ا) موجب شده است تا در خیالات شاعرانه مفلس و بی چیز انگاشته شود و در تأملات عارفانه سالکی مجرد محسوب گردد که تعلقات دنیوی را ترک گفته، و بدون هرگونه چشم‌داشت روی از اغراض دنیوی و اخروی گردانیده است.

ابن عربی در الفتوحات المکیه به تفصیل در باب الف بحث کرده است. نخست، آن را همانند «ز»، و «ل» با آسمانهای هفتگانه پیوند داده، و ضمن ذکر این معنا که الف دارای طبایع چهارگانه است (۲۳۳/۱-۲۳۳/۱)، از پدید آمدن الف از عناصر چهارگانه که خود نتیجه حرکت افلاک هفتگانه‌اند، سخن گفته (۲۳۴/۱)، و آنگاه به تفصیل از معانی جهان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه الف بحث کرده است. چنانکه جایی از اختصاص حضرت الهیه به «الف»، «ز» و «ل» سخن در میان آورده (۲۳۷/۱)، و جایی به بازگشتن حقایق «الف»، «ز» و «ل» - که وابسته به حقیقت - به حقایق «ن» و «ص» و «ض» - که وابسته به عینند - اشاره کرده است (۲۴۱/۱).

مآخذ: آندراج، محمداشاه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۴۰۵ق؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتر، ویسبادن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص، تهران، ۱۳۵۶ش؛ جهان ملک خاتون، دیوان کامل، به کوشش پوران‌دخت کاشانی راد و کامل احمد نژاد، تهران، ۱۳۷۴ش؛ حافظ، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ خاقانی شروانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ روزبهان بقلی، شرح شطیحات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۴۴ش/۱۹۶۶م؛ صدری، مهدی، حساب جمل در شعر فارسی و فرهنگ تعبیرات رمزی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ عبدالرزاق کاشی، اصطلاحات الصوفیه، به کوشش محمدکامل ابراهیم جعفر، قم، ۱۳۷۰ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، انتشارات سنایی؛ گلچین معانی، احمد، فرهنگ اشعار صائب، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مصفی، ابوالفضل، فرهنگ اصطلاحات نجومی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ مهدوی، ملیحه، «درآمدی بر تشبیهات حرفی»، یگانه، تهران، ۱۳۷۷ش، ص ۳، ش ۹؛ میرزانی، منصور، فرهنگنامه کنایه، تهران، ۱۳۷۸ش؛ نظامی گنجوی، مخزن الاسرار، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ وارسته، امامعلی، مصطلحات الشعراء، تهران، ۱۳۶۴ش.

اصغر دادبه

الفاظ، عنوان بخشی از بدنه اصلی اصول فقه که به عنوان

مقدمه‌ای برای استنباط احکام شرع از ادله، به بررسی مباحث لفظی می‌پردازد. مبحث الفاظ در کتب اصول فقه همواره به عنوان بخش آغازین مطرح بوده، و چگونگی ارتباط آن با علم اصول و گنجیدن آن در تعریفهایی که از علم اصول ارائه شده، مورد بحث بوده است. با وجود تأخری که احساس می‌شود مباحث الفاظ از نظر رتبه نسبت به مباحث ادله داشته، و تنها به عنوان یک ضرورت به دانش اصول افزوده شده است، در نگاه تاریخی مباحث الفاظ از کهن‌ترین مباحث علم اصول بوده، و پیدایی آن تأخر زمانی نسبت به مباحث ادله نداشته است.

زبان به عنوان ابزاری برای انتقال و تدوین آموزشها نقش مهمی ایفا کرده، و از همین رو به خصوص در علوم انسانی، مطالعه زبان جایگاهی مهم را به خود اختصاص داده است. افزون بر زبان‌شناسی که به طور مستقیم مطالعه زبان را موضوع خود قرار داده، بررسی مسائل مربوط به زبان در رشته‌های دیگر علوم انسانی نیز به گونه‌های مختلف جایگاهی داشته است و در این میان معارف دینی نیز نباید از این قاعده مستثنا تلقی گردد.

اگرچه دین را در نگاه نخست با الفاظ و پدیده‌های زبانی کاری نیست، اما از آنجا که مهم‌ترین راه برقراری ارتباط برای نوع بشر زبان است، برای آوردگان دین نیز راهی جز این نبوده است که پیامهای وحیانی را در قالب زبان به مردمان فروخوانند. بدین ترتیب، آنچه از وحی در اختیار عموم پیروان قرار می‌گیرد، گونه‌ای «نزول یافته» یا فرود آمده در قالب لفظ به زبانی چون عربی، عبری یا سریانی است. این نکته، مسأله‌ای است که از روزگار کهن مورد توجه عالمان مذاهب بوده است و از متکلمان مسلمان، کسانی چون ابن کلاب در سده ۳ق به بررسی آن پرداخته‌اند (نکا: اشعری، ۵۸۴-۵۸۵؛ نیز فان اس، ۱۰۳ به بعد).

حقیقت این است که در برخورد با متون دینی مبتنی بر وحی، مانند هر متن دیگر فهم مطالب در گرو آن است که معنای لفظ فهمیده شود؛ به عبارت دیگر تا میان لفظ و معنا رابطه‌ای قابل فهم برقرار نشود و به اصطلاح «دلالت» صورت نگیرد، چیزی از عبارت فهمیده نخواهد شد. این نکته که لفظ با متن و با معنای فهمیده شده در ذهن خواننده پیوستگی مستقیم دارد، موجب می‌گردد تا در مسأله دلالت و فهم متون گونه‌ای از نسبییت پدید آید و همین فرایند است که زمینه را برای پیدایی «هرمنوتیک»، یا مطالعه اصول روش‌شناختی تفسیر (به خصوص درباره کتاب مقدس) ایجاد کرده است.

به طور مشخص، همان انگیزه‌ای که در مقام فهم متون دینی، در جوامع غربی منجر به شکل‌گیری هرمنوتیک شده است، در جهان اسلام نیز در پدیداری مباحث الفاظ اصول مؤثر بوده است، اگرچه این دو حوزه معرفتی تمایزهای آشکاری نیز با یکدیگر داشته‌اند. یکی از بارزترین این تمایزها این است که الفاظ اصول فقه، افزون بر چهره تفسیر متون دینی، از آن رو که ابزاری برای دانش فقه بوده، در حقیقت وظیفه «تفسیر قانون» را نیز برعهده داشته است؛ در حالی که هرمنوتیک در محیط غرب، در دامان مباحث اعتقادی پدید آمده، و مستقیماً به مباحث حقوقی راه نداشته است.

فارغ از نگرشی تطبیقی، در یک نگاه درون‌ساختاری به معارف اسلامی، باید گفت ارتباط مباحث الفاظ با دانش اصول در این است که اصول فقه با این غایت که راهگشای استخراج احکام شرع از ادله تفصیلی آن باشد، افزون بر نیاز به طرح مباحثی در خصوص شناخت

در نگرشی گذرا بر پیشینه این اصطلاح باید گفت که در آغاز سده نخست هجری، لفظ به معنای مورد نظر، شناخته نیست و چنین کاربردی نه در قرآن کریم و نه در احادیث نبوی مضبوط در متون اصلی حدیث دیده نمی‌شود (برای نمونه‌ای در کلام امام علی (ع)، نک: نهج البلاغه، خطبه ۷۶). کاربرد الفاظ در معنای اصطلاحی و تقابل آن با معنای از سده ۲ق رواج یافته است و نمونه‌هایی از آن در عبارات منقول از عمرو بن عبید، محمد بن مناذر و بشر بن معتمر دیده می‌شود (نکا: جاحظ، ۱۰۶-۱۰۴، ۹۱، ۳۱/۸ جم).

پیش از آنکه دانش اصول به عنوان دانشی با حوزه معین تدوین گردد، و قبل از آنکه اصطلاح «الفاظ» کاربرد یافته باشد، نفس مباحث الفاظ از همان سده نخست هجری، پیوندی مستقیم با برداشتهای عالمان از متون دینی داشته است؛ به ویژه در برخورد با کتاب، عالمان سده نخست هجری، در صورت وجود احادیثی معتبر در تخصیص و تفسیر، استناد به عموماً و ظواهر کتاب را روا نمی‌شمرده‌اند و این نکته در قالب نظریاتی کوتاه، ولی رسا از برخی تابعان چون سعید بن جبیر و نیز از ائمه (ع) نقل شده است (مثلاً نک: دارمی، ۱۴۵/۱؛ کلینی، ۲۸/۲ جم). در نگاهی گذرا بر تاریخ شکل‌گیری مبحث الفاظ، باید یادآور شد که اینگونه مباحث در مراحل نخستین، ارتباط مستقیمی با دلیل کتاب داشته، و به تدریج جای خود را در کاربردهای مربوط به سنت نیز گشوده است. پس از تدوین علم اصول نیز، در طول مدتی افزون بر ۶۲ قرن، اصول فقه در سیر تحول خود، بارها در طبقه‌بندی مباحث و تعریف نسبت بخشها با یکدیگر با تغییراتی مواجه بوده، و همین تغییرات تا اندازه‌ای فلسفه وجودی مباحث الفاظ در علم اصول را با پرسش مواجه نموده، و گاه برخی از مباحث پدید آمده در دامان مباحث الفاظ را به بخشهایی دیگر از دانش اصول واگذار کرده است.

در حد فهرستی غیر تاریخی از موضوعات مطروح در مباحث الفاظ، می‌توان به مسائلی چون وضع، مشتق، اوامر و نواهی، عام و خاص، مطلق و مقید و مجمل و مبین اشاره کرد؛ اما باید توجه داشت که تمامی این مباحث، به طور همزمان به دانش اصول راه نگشوده‌اند. مبحث وضع، تنها بخش از مباحث الفاظ اصول است که با مباحث الفاظ در منطق مشابهتهایی دارد، اگرچه در برخی ابعاد مانند تشخیص حقیقت و مجاز توسعه‌ای دور از مقایسه یافته است. این مبحث در اصول نسبت به مجموعه مباحث الفاظ گونه‌ای مدخل تلقی می‌شود؛ اما دیگر مباحث لفظی علم اصول را بدون اینکه به صراحت چنین تقسیمی وجود داشته باشد، می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: بخش نخست مباحث مربوط به تفسیر برخی از گونه‌های لفظی است که لفظ را به طور مستقل مورد مطالعه قرار می‌دهد و مسائلی چون مشتق، اوامر و نواهی را شامل می‌گردد؛ و بخش دوم مباحث مربوط به تفسیر تطبیقی الفاظ است که در آنها رابطه بین الفاظ مرتبط موضوع گفت و گوست و مسائلی چون عام و خاص، مطلق و مقید و مجمل و مبین را در بر می‌گیرد.

فلسفه مباحث الفاظ در اصول فقه: در تاریخ معارف بشری،

ادله، نیازمند آن نیز بوده است که مباحثی را برای چگونگی فهم از ادله مطرح سازد. در واقع «فقه» به معنای نخستین خود در دوره آغازین شکل‌گیری علوم اسلامی، روشی مبتنی بر فرارفتن از «قرائت» و پرداختن به «تفسیر» در جست‌وجوی «فهم» (معنای لغوی فقه) متون دینی، به خصوص قرآن کریم بود و از همین روست که در منابع مربوط به دوره صحابه و تابعین، واژه «فقه» بارها در برابر «قرائت» قرار گرفته است (نک: دارمی، ۵۱/۱، ۶۴؛ نیز ابونعیم، ۸۵/۲)؛ فقه در این معنا اگرچه دایره‌ای گسترده‌تر از علم به احکام شرع داشته، ولی بخش مهمی از آن همین شاخه از علم دین بوده است.

در هر مطالعه‌ای نسبت به تاریخ ادله فقهی، اگر برای آغاز سخن از برخی از ادله بتوان تاریخی را معین کرد، بی‌شک تاریخ استناد به دو دلیل نخستین، یعنی کتاب و سنت به نخستین مرحله شکل‌گیری دانش فقه بازمی‌گردد و هیچ‌گونه تأخر تاریخی برای استناد به سنت نسبت به دلیل کتاب دیده نمی‌شود. با این وصف، وجود تفاوت‌هایی اساسی میان دو دلیل کتاب و سنت، در نخستین مراحل تدوین دانش فقه و ظهور مباحث اصولی، موجب گشته است تا مباحث الفاظ عمدتاً در باره دلیل کتاب مصداق یابد.

اگر رشته سخن به آن بحث‌های سنتی کشیده شود که قرآن کریم لفظ به لفظ مکتوب بوده، و سنت تا پایان سده نخست هجری تنها به صورت ملفوظ و سینه به سینه انتقال می‌یافته است، جای گفت‌وگوهای تاریخی گشوده می‌شود و هر دو بخش این گفتار مورد پرسش قرار می‌گیرد؛ اما فارغ از این مباحث گسترده، آنچه به عنوان تفاوتی اساسی و مرتبط با بحث الفاظ باید مورد توجه قرار گیرد، نیازمند ورود در این مباحث پربینج و تاب نیست. این نکته که لفظ در مورد قرآن کریم اصالت و موضوعیت دارد و در باره حدیث که آیین بازتابنده سنت نبوی است، چنین موضوعیتی در کار نیست، باوری است که در سراسر تاریخ اسلام گاه به صراحت و بیشتر به طور ضمنی مورد اتفاق نظر بوده است.

در توضیح باید یادآور شد که از میان ۳ گونه بیان سنت: قول، فعل و تقریر، تنها قول از لفظی صادر شده از پیامبر (ص) برخوردار است و در مورد همین گونه قول نیز، بسیاری از صحابه و تابعین که عاملان انتقال سنت نبوی به نسل‌های پسین بوده‌اند، عدول از لفظ و نقل به معنا را بر خود جایز می‌شمرده‌اند (مثلاً نک: دارمی، ۹۳-۹۴؛ ابن حجر، ۱۲۶/۳-۱۲۲). در عمل نیز مقایسه بین احادیث نقل شده از سوی صحابیان و تابعین مختلف، نشان از آن دارد که ایشان بر نقل عین الفاظ شنیده شده، تأکیدی نداشته‌اند. بر این پایه، در برخورد با دلیل سنت، اغلب الفاظ آن نوع موضوعیت را که الفاظ قرآنی از آن برخوردارند، دارا نیستند و الفاظ آنها جنبه توقیفی ندارند.

از سده ۲ق، با رویکرد گسترده اهل حدیث به تدوین سنت بر پایه مکتوبات و مسموعات، و فراهم آمدن امکان بررسی تطبیقی اخبار، لفظ اخبار نیز موضوعیت یافت، به طوری که مباحث لفظی نه تنها در اقوال نبوی، که در صورت مضبوط افعال و تقریرات نبوی نیز مطرح می‌گشت.

با توجه به محدود بودن نمونه‌های تطبیقی در علم حدیث در عصر آغازین تدوین، به سختی می‌توان در باره سده دوم هجری اظهار نظر کرد، اما می‌دانیم که در سده ۳ق، موضوعیت لفظ در ضبط سنت به دیده اهمیت نگریسته می‌شد و در منابع مدون حدیث مورد توجه قرار می‌گرفت. برخی مجامیع حدیثی بازمانده از سده ۳ق، همچون صحیح مسلم و سنن نسایی، از جمله منابعی هستند که در گردآوری اسانید و تطبیق احادیث، نسبت به این نکته که لفظ مضبوط دقیقاً مستند به چه اسنادی است، حساسیت ویژه‌ای نشان داده‌اند (مثلاً نک: مسلم، ۲۰۵/۱، ۲۰۷، ج۱).

به هر تقدیر، با وجود اینکه از سده ۲ق، مباحث لفظی تا اندازه‌ای در باره سنت نیز مطرح بوده، ولی نزد فقیهان این مباحث هیچ‌گاه از اهمیتی در حد مباحث لفظی کتاب برخوردار نبوده است.

کهن‌ترین نمونه‌های طرح مباحث الفاظ: در میان مباحث گوناگون الفاظ، مبحث عام و خاص پرسابقه‌ترین مورد در تاریخ مباحث اصولی است و پیشینه گفت‌وگو از آن حداکثر به عصر تابعین و شاید به عصر صحابه بازمی‌گردد. در مورد عصر صحابه، روایت‌های متعددی در دست است که بر پایه آن، امام علی (ع) در سخنان خود در باب فهم قرآن، در کنار مباحثی چون ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه، از موضوع «عام و خاص» سخن آورده است. نمونه‌های این بحث در روایات منقول از امام علی (ع) به اندازه‌ای متنوع است که به سادگی نمی‌توان درستی آن را به نقد گرفت. روایات موجود نشان می‌دهند که آن حضرت در مناسبت‌های گوناگون، از جمله در مناظره‌ای با خوارج، به این نکته اشاره داشته است (نک: «تفسیر»، ۱۵؛ صفار، ۲۱۸؛ نهج البلاغه، خطبه ۱). نمونه‌ای دیگر، حدیث مشهور آن حضرت در تحلیل علت اختلاف احادیث از پیامبر (ص) است که در منابع گوناگون به نقل از کتاب سلیم ابن قیس (ص ۱۰۴) آمده است که در آن وجود عام و خاص در قرآن کریم یک اصل دانسته فرض شده، و از وجود عام و خاص در سنت نبوی همچون قرآن سخن آمده است (نیز نک: کلینی، ۶۲۱/۱؛ نهج البلاغه، خطبه ۲۰۸). آنچه باید با احتیاط بیشتری با آن برخورد کرد، مطالب تفصیلی و توضیحاتی است که در کتاب مجهول المؤلف «تفسیر نعمانی»، به نقل از امام علی (ع) در باب توضیح عام و خاص و بیان حالات آن با ذکر مثال آمده است (نک: ص ۲۳-۲۶). این عبارات که هنوز در باره تاریخ دقیق ایراد آنها مطالعه‌ای صورت نگرفته، با توضیحات موجود در الرسالة شافعی بسیار قابل مقایسه است و نتیجه تحقیق هر چه باشد، از کهن‌ترین نمونه‌های بحث نظری در باره مباحث الفاظ، به ویژه مبحث عام و خاص است.

فارغ از جایگاه قابل بررسی نظریه عام و خاص در آموزش‌های امام علی (ع)، این نظریه در روایاتی از دیگر ائمه (ع) نیز مورد توجه قرار گرفته، و نمونه‌هایی از توجه بدان در روایات پراکنده نمود یافته است. از آن جمله می‌توان به روایتی از امام باقر (ع) در رأس سده نخست هجری (نک: صفار، ۲۲۳؛ عیاشی، ۱۶۴/۱) اشاره کرد.

دو مبحث مطلق و مقید، و مجمل و مبین نیز از سابقه‌ای شاید تا

شام (د ۱۱۸/ق ۷۳۶م) است که افزون بر عام و خاص در برخی دیگر از مباحث الفاظ از نخستین سخن‌گویان بوده است.

سرانجام، باید از مبحث مفهوم و منطوق سخن آورد که نمونه‌هایی از بحث در باره آن در روایات منقول از صادقین (ع) دیده می‌شود؛ در این میان می‌توان به مواردی از تذکر به مفهوم وصف و مفهوم شرط اشاره کرد (برای وصف، نک: کلینی، ۲۰۵/۶؛ عیاشی، ۲۹۵/۱؛ برای شرط، نک: کلینی، ۱۲۶/۴). در اینجا همچنین باید از مکحول دمشقی یاد کرد که به مسأله مفهوم وصف توجه داشته است (نک: سیوطی، همان، ۲۶۱/۲). مباحث الفاظ در آغاز تدوین علم اصول: چنین شهرت دارد که شافعی را با تدوین کتاب الرساله، به عنوان نخستین تدوین‌کننده در علم اصول به شمار می‌آورند؛ این نکته از سوی برخی عالمان مورد خدشه قرار گرفته، و به شخصیت‌هایی به خصوص از امامیه اشاره شده است که پیش از تدوین الرساله به تدوین اصولی پرداخته‌اند، اما این گفت‌وگوها یک نتیجه مشترک دارد و آن اینکه نخستین کسان در اواخر سده دوم هجری به تدوین مباحث اصولی اقدام کرده‌اند.

در سخن از محافل اهل سنت، به طبع نخست باید از محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴/ق ۸۱۹م) سخن گفت که نخستین بحث گسترده در باب مباحث الفاظ از او برجای مانده است. وی در الرساله، در سخن از دلیل کتاب، به تفصیل به بررسی مباحث لفظی، به خصوص عام و خاص و اقسام آن پرداخته است. شافعی در کتاب خود ابتدا انحاء بیان احکام شرع و نسبت تفسیری کتاب به سنت را بررسی کرده، و سپس به عنوان مقدمه‌ای به بررسی زبان قرآن و عربی بودن آن پرداخته است. در این بخش موضوعاتی که در دوره‌های بعد به عنوان مباحث اشتراک و ترادف مطرح بوده، به طور گذرا آمده است. در ادامه سخن، شافعی به بررسی اقسام عام و خاص پرداخته، آن را در چند مقوله از نظر عموم و خصوص نزول و عموم و خصوص معنای مراد از آن طبقه‌بندی کرده است. به دنبال آن وی وارد بحث اوامر شده، و اوامر پیامبر (ص) در سنت را از نظر الزام ملحق به اوامر قرآنی نهاده است.

در سده ۳ق، برخی از مسائل مربوط به الفاظ، مانند مدلول صیغه امر مورد توجه یکی از علمای حنفی به نام عیسی بن ابان (د ۲۲۱/ق ۸۳۶م) قرار گرفته است (نک: سرخسی، ۲۵/۱)، افزون بر آنکه شخصیت‌هایی از فقیهان و متکلمان در این مباحث آثاری مستقل تألیف نموده‌اند؛ نخست باید از داوود اصفهانی (د ۲۷۰/ق ۸۸۳م) یاد کرد که ویژگی تکیه بر ظواهر کتاب و سنت در فقه ظاهری او، نیاز به ریزینی در باره مباحث الفاظ را افزایش داده بود. داوود در کنار آثار پراکنده اصولی خود، در دو تک‌نگاری با عناوین *الخصوص والعموم* و *المفسر والمجمل* به این مباحث لفظی پرداخته است (ابن ندیم، ۲۷۲). فرزند و مروج فقه داوود، محمد بن داوود با تألیف اثری جامع با عنوان *الوصول الی معرفة الاصول* (همانجا)، تک‌نگاریهای اصولی پدر را در مجموعه‌ای مدون ساخت. موج ایجاد شده توسط ظاهریان، از نو نشاطی در محافل اصولی پدید آورد که حاصل آن نگاشته شدن کتاب *الخصوص والعموم*

عصر صحابه برخوردار بوده، و مهم‌ترین نمونه ثبت شده آن، اختلاف نظری میان امام علی (ع) و ابن مسعود بوده است؛ بر پایه یک روایت در نقد برداشت ابن مسعود از آیه مربوط به محارم (نساء/۲۳/۴)، امام علی (ع)، مسأله مطلق و مقید را مورد توجه قرار داده، و از مطلق با تعبیر «مرسل» سخن آورده است (نک: کلینی، ۴۲۲/۵؛ قس: سیوطی، الدر...، ۱۳۵/۲). در روایات دیگری در تفسیر همان آیه، بعضی از اصحاب چون زید بن ثابت و عمران بن حصین، و برخی از تابعان حجاز و عراق چون عطاء بن ابی رباح و مسروق به مسأله توجه کرده، در اشاره به اطلاق، از تعبیراتی چون ارسال و ابهام بهره گرفته‌اند (نک: مالک، ۵۳۳/۲؛ نیز سیوطی، همان، ۱۳۵/۲-۱۳۶).

افزون بر شروع مربوط به آیه محارم، در توضیحات عمومی در باره تقسیم آیات نیز از زبان امام علی (ع) با تعبیر «مرسل و محدود» و «مجمل و مفصل» از مطلق و مقید و هم از مجمل و مبین سخن آمده است (نک: نهج البلاغه، خطبه ۱). ابن بابویه در رساله الاعتقادات خود به حدیثی به مضمون لزوم حمل مجمل بر مفسر (مبین) به نقل از امام صادق (ع) اشاره کرده، و متعرض لفظ آن نشده است (نک: ص ۱۱۴). گفتنی است که در روایات منقول از صحابه، سخن از برخی دیگر از اصطلاحات زوج مربوط به مباحث لفظی قرآن نیز دیده می‌شود که بعدها در دانش اصول فقه جایگاه مستحکمی نیافته‌اند؛ از آن میان می‌توان به اصطلاحاتی چون مقدم و مؤخر و فصل و وصل اشاره کرد (نک: برقی، ۲۷۰؛ صفار، ۱۵۵؛ سیوطی، همان، ۳۴۸/۱).

نکته شایان توجه در باره اصطلاح زوج عام و خاص و زوجهای ملحق بدان، این است که برخلاف زوجهای مانند ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه، این اصطلاحات الهام گرفته از تعبیرات قرآنی نبوده‌اند.

در بحث از تفسیر گونه‌های لفظی چون اوامر و نواهی در عصر متقدم سخن گسترده‌ای دیده نمی‌شود؛ تنها در برخی از روایات منقول از صحابه و تابعین، اشاراتی کوتاه در این باره وجود دارد. به عنوان مثال، می‌توان به تعبیراتی به روایت از امام علی (ع) اشاره کرد که در ضمن بیان دشواریهای تفسیر و تقسیمات آیات، از «فرائض و فضائل» و «رُحَص و عزائم» سخن آورده، و بدین ترتیب اوامر قرآنی را از نظر دلالت گاه دال بر وجوب و گاه دال بر فضیلت شمرده است (نک: نهج البلاغه، همانجا). در روایتی از امام باقر (ع)، نمونه‌ای کامل از یک بحث اصولی لفظی در باب اوامر دیده می‌شود؛ در این روایت سخن از آن است که تعبیر «لَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ» در آیات احکام، امری مستقیم است و دلالت بر وجوب دارد (نک: ابن بابویه، من لایحضر...، ۲۷۸/۱-۲۷۹). در همان عصر نخستین، سخن از اوامر به حوزه سنت نیز کشیده، و از مراتب اوامر در سنت نیز گفت‌وگو شده است؛ به عنوان نمونه، مکحول سنت را بر دو قسم دانسته است: قسمی که عمل بدان فریضه، و ترک آن کفر است، و قسمی دیگر که عمل بدان فضیلت است و ترک نکردنش اولی است (نک: دارمی، ۱۴۵/۱)؛ مکحول فقهی از تابعان

مباحث کتب اصولی را تشکیل داده است. از باب بررسی پیشینه موضوع، گفتنی است که مباحث الفاظ در کتاب عالم معاصر هشام، یعنی در الرسالة شافعی نیز به تفصیل مطرح گشته است و تألیف در چنین موضوعی از هشام نیز استبعادی نخواهد داشت.

از جمله متون کهن امامی که باید در اینجا به عنوان تألیفی مرتبط با مباحث الفاظ از آن یاد شود، متنی مجهول المؤلف و بی‌عنوان مشهور به «تفسیر نعمانی» است که زمان تألیف آن نباید دیرتر از سده ۳ ق بوده باشد (نک: «تفسیر»، ۳، ۹۷؛ اسانید دو تحریر مختلف). اگرچه در نظر اول، این متن تألیفی در علوم قرآنی به شمار می‌آید و ارتباط آن با مباحث اصولی غریب می‌نماید، اما به‌نگاهی ژرف‌تر، بخشهایی از آن، نمونه‌ای بی‌نظیر از نوشته‌های کهن و موشکافانه در برخی مباحث ریز الفاظ به شیوه‌ای گاه سامان یافته‌تر از الرسالة شافعی است (مثلاً نک: ص ۲۵-۳۰).

در میانه سده ۴ ق/۱۰ م، ابن جنید اسکافی (دپیش از ۳۷۷ ق/۹۸۷ م)، در روند تاریخی مباحث الفاظ شخصیتی شایسته توجه است. اگرچه از آثار او تا کنون چیزی یافته نشده است. ابن جنید که در تاریخ فقه امامیه به دلیل نگرش ویژه به قیاس و رأی، به سان شخصیتی استثنایی شناخته شده است، در مباحث اصولی نیز به تألیف چند تک‌نگاری پرداخته است؛ در میان آثار یافت شده او می‌توان عناوینی چون استخراج المراد من مختلف الخطاب، در اقسام خطایها (نک: ابن ندیم، ۲۴۶؛ طوسی، همان، ۱۳۴) و الفسخ علی من اجاز النسخ... در تحلیل برخی از حالات نسخ (ابن ندیم، طوسی، همانجاها؛ نجاشی، ۲۸۸) را مورد توجه قرار داد. همچنین پرداختن فقهی چون ابن جنید به برخی مسائل دلالت در کلام عرب در اثری با عنوان کتاب فی تفسیح العرب فی لغاتها و اشارتها الی مرادها فی معنی الاشارات الی ما ینکره العوام و غیرهم من الاسباب (یا الاسلوب) (ابن ندیم، طوسی، همانجاها)، با وجود ابهامی در عنوان از نظر مباحث اصولی الفاظ شایان تأمل و تحلیل است.

در سالهای گذار از سده ۴ به ۵ ق، باید به جایگاه شیخ مفید اشاره کرد که در نوشته مختصر خود با عنوان التذکره، نخستین اثر مدون و جامع در اصول فقه امامیه را تدوین کرده است. روش نزدیک شدن شیخ مفید به مباحث الفاظ ویژه خود اوست و در هیچ‌یک از آثار اصولی موجود نظیری ندارد. وی در مقدمه التذکره، طرق موصل به دانستن حکم مشروع را ۳ چیز دانسته است: عقل، زبان (لسان) و اخبار (در این کاربرد اعم از کتاب و سنت). وی سپس با سوق دادن سخن به معانی قرآن، مباحث لفظی را مطرح کرده، و با یک توالی منطقی غیر تکراری که خاص خود اوست، به موضوعاتی چون امر و نهی، مشترک، حقیقت و مجاز، عام و خاص، خطابات چون دلیل الخطاب و فحوی الخطاب و غیر آن پرداخته است (نک: ص ۲۸-۴۳).

از سده ۵ ق به بعد در آثار اصولی، مباحث الفاظ از حیث تنظیم و تدوین شکل سنتی و نسبتاً ثابت خود را یافته، و در نوشته‌های مذاهب گوناگون اسلامی صورتی نسبتاً همگون یافته است. در حقیقت مباحث

در مباحث الفاظ، به دنبال اثری با همین نام از داوود، توسط ابواسحاق مروزی، عالم شافعی در اواخر سده ۳ ق بود (نک: همو، ۲۶۶) و در سده بعد، اثر این موج در تألیف آثار متعدد جدلی در مذاهب فقهی گوناگون دیده می‌شد. این دو اثر از داوود و ابواسحاق که اکنون نسخه‌ای از آنها شناخته نیست، در واقع حلقه ارتباط میان تحقیقات آغازین شافعی در مباحث الفاظ و نوشته‌های سامان یافته دوره‌های بعدی بوده‌اند.

اثر شایان توجه دیگر در همین دوره از متکلم متشعب از معتزله، ابن راوندی با عنوان الخاص والعام است که میزان ارتباط آن با مباحث اصولی محقق نیست (نک: همو، ۲۱۷)؛ از یک سو می‌دانیم که ابن راوندی به مباحث اصول فقه توجه داشته است (مثلاً کتاب او در اجتهاد الرأی، نک: همو، ۲۲۵) و از دگر سو می‌دانیم که مبحث لفظی عام و خاص در پیوستگی با مباحث کلامی وعید، و نه صرفاً در ارتباط با شرعیات، نیز مورد توجه متکلمان قرار داشته است (نیز برای عنوان اثری از او به صورت اللفظ والاصلاح [شاید الاصطلاح] نک: ابن حزم، «طوق...»، ۲۷۸).

در سده ۴ ق/۱۰ م، برخی از صاحب‌نظران حنفی، چون ابوالحسن کرخی (د ۳۴۰ ق/۹۵۱ م) و ابوبکر جصاص (د ۳۷۰ ق/۹۸۰ م) به بررسی در مباحث الفاظ پرداخته، و در آثار اصولی خود مسائلی مربوط به امر و نهی مانند مدلول صیغه امر، فور و تراخی، امر به شیء و نهی از ضد را مورد بحث قرار داده‌اند (نک: سرخسی، ۱/۲۵-۲۶، ۹۴، ۹۶، ۱۲۵، ۱۴۴-۱۴۵). از مالکیه نیز قاضی ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ ق/۱۰۱۲ م) در تحقیقات اصولی خود، مسائلی از مباحث الفاظ مانند استعمال مشترک در دو یا چند معنا، مسأله مدلول صیغه امر، فور و تراخی، نهی و اقتضای فساد را مورد بررسی قرار داده است (نک: آمدی، ۸۸، ۴۵/۱، جم؛ شوکانی، ۱۶، ۲۰؛ نیز شیخ الاسلامی، ۲۰۳-۲۰۴). ابوهلال عسکری (د ۴۰۰ ق) از ادیبان این دوره نیز در کتاب الفروق اللغویه، به مناسبت برخی از مباحث اصولی چون حقیقت شرعی و حقیقت عرفیه، اقسام خطاب شامل فحوی الخطاب و دلیل الخطاب، مباحث عام و خاص و تخصیص و نسخ را مطرح نموده است (ص ۴۴-۴۶، ۵۰-۵۱).

در گفت‌وگو از مباحث الفاظ در محافل امامیه در عصر آغازین تدوین اصول، افزون بر برخی گفتارهای منقول از امام رضا (ع) که به طور پراکنده در منابع روایی به ثبت آمده است (مثلاً نک: ابن بابویه، عیون...، ۱۹/۲، ۱۲۰)، باید به تک‌نگاریهایی در مباحث الفاظ اشاره کرد که نزد برخی محققان، قدیم‌ترین نوشته‌ها در این باره از جمیع مذاهب اسلامی، شناخته شده‌اند. نخست باید تألیفی از هشام بن حکم را یاد کرد که اکنون جز نامی از آن برجای نمانده است. ذکر این اثر که در منابع با عنوان کتاب الالفاظ از آن یاد کرده‌اند (ابن ندیم، ۲۲۴؛ طوسی، الفهرست، ۱۷۵؛ نجاشی، ۴۳۳)، با توضیحی که روشن‌کننده موضوع کتاب باشد، همراه نگشته است. این احتمال درخور تأمل است که کتاب الالفاظ هشام، تألیفی تحلیلی، اما آغازین در باب شیوه‌های خطاب بوده باشد که بعدها نیز با همین عنوان «مباحث الفاظ» بخش مهمی از

(نک: آقابزرگ، ۳۸/۱۹).

در ساختار نوین اصول امامیه که بنیاد آن توسط شیخ انصاری (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م) نهاده شده، مباحث الفاظ نیز تا حدی مورد بازیابی قرار گرفته است. شیخ انصاری اگرچه در کتاب اصلیش در علم اصول با عنوان فرزند، اساساً متعرض مباحث الفاظ نشده، اما در آموزشهای خود از این مباحث غفلت نورزیده است. مجموعه بحثها و نظریه‌های شیخ انصاری در باب مباحث الفاظ به کوشش ابوالقاسم کلانتر طهرانی گردآوری شده، و در اثری با عنوان *مطرح الانظار*، مدون شده است (تهران، ۱۳۰۸ق). اصولیان مکتب شیخ انصاری، در گامهای بعدی مباحث الفاظ را به طور جدی مورد توجه قرار دادند و فروعی را بدان افزودند. در این میان به خصوص باید از آخوند خراسانی یاد کرد که در کتاب خود *کفایة الاصول* به تنقیح مباحث الفاظ پرداخت (نک: ص ۹ به بعد). ریزبینیهای صورت گرفته در مباحث الفاظ در دو سده اخیر موجب شده است تا تقسیم سنتی اصول به مباحث الفاظ و مباحث ادله مورد تجدید نظر قرار گیرد و مباحث الفاظ در دایره‌ای محدودتر تعریف گردد. در نوشته‌های متأخر اصولی، برخی از موضوعاتی که به طور سنتی در مباحث الفاظ مطرح بوده‌اند، از این مباحث مستقل گردیده، و در بخشی جدید تحت عنوان «ملازمات عقلیه» در عرض مباحث الفاظ و ادله، و به عنوان واسطه بیوند طبقه بندی شده‌اند؛ از جمله این موضوعات می‌توان به مقدمه واجب، مسأله ضد، اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد اشاره کرد (مثلاً نک: مظفر، ج ۱ و ۲).

مباحث الفاظ و پیوندهای میان رشته‌ای: صرف نظر از اینکه شماری از متکلمان در زمینه اصول فقه مطالعاتی وسیع داشته، و به واقع در شمار اصولیان بوده‌اند، برخی از مباحث لفظی علم اصول به مناسبت در علم کلام نیز مورد توجه بوده، و در بوته بحث متکلمان قرار داشته است. در این میان به خصوص می‌توان از دو موضوع «وضع» و «عام و خاص» سخن به میان آورد.

مسأله وضع که از حکمت باستان تا زبان شناسی نوین، همواره در مطالعات مربوط به زبان یکی از مسائل مهم بوده، و در معرض پردازش نظریه‌های گوناگون قرار داشته است، در محافل متکلمان اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته، و مواضع گوناگونی نسبت به آن اتخاذ شده است؛ اما این حقیقت که مسأله وضع در کتاب *الرساله* شافعی مورد توجه بوده، و پس از فروکش کردن گفت‌وگوهای کلامی کماکان اهمیت خود را در دانش اصول نگاه داشته، گواهی بر آن است که این مسأله از مسائل ریشه دار در دانش اصول بوده، اگرچه گفتار متکلمان بر پرداخت مباحث وضع در علم اصول تأثیر نهاده است. از جمله متکلمانی که نظریه‌ای را در باب وضع مطرح نموده‌اند، می‌توان عباد بن سلیمان و ابوهاشم جبایی از مکتب معتزله، و ابوالحسن اشعری، ابن فورک و ابواسحاق از مکتب اشاعره را نام برد (نک: ابن جنی، ۴۰/۱-۴۷؛ فخرالدین، ۲۳۴/۱-۲۴۵؛ سیوطی، الاقتراح، ۳۱-۳۳).

به عنوان دیگر مبحث مشترک میان الفاظ اصول و دانش کلام، باید

الفاظ بخشی از دانش اصول فقه است که در بررسی تطبیقی میان مذاهب گوناگون اسلامی کمترین اختلافات مذهبی در آن دیده می‌شود. بخش عمده از اختلاف نظرهایی که در مباحث الفاظ اصول پدید آمده است، ناشی از مذهب اختلاف‌کنندگان نیست و صرفاً به تحلیلهای شخصی بستگی دارد. در اینجا سخن از یک هماهنگی در درون مذاهب اهل سنت نیست و این هماهنگی، مذهبی خاص چون امامیه و اباضیه را نیز در برمی‌گیرد. بدین سان، جای شگفتی نیست اگر در نوشته‌های اصولی چون *الذریعة* سیدمرتضی (۷/۱ به بعد) به عنوان یک تألیف امامی، و کتابی چون *العدل و الانصاف* ابویعقوب ورجلانی عالم اباضی (۳۱/۱ به بعد)، با آثاری از مذاهب اهل سنت در چگونگی پرداخت به موضوعات و حتی در موضع‌گیریها اتفاق روشی گسترده دیده می‌شود. مباحث الفاظ طرح شده در این آثار کاملاً با آثاری از اهل سنت چون *اصول سرخسی* از حنفیه (۱۱/۱ به بعد)، *التبصرة* ابواسحاق شیرازی از شافعیه (ص ۱۷ به بعد)، *التمهید ابوالخطاب کلودانی* از حنبلیه (۷/۱ به بعد) قابل تطبیق است، چنانکه این امر در باره نوشته‌های مذاهب خاصی چون الاحکام از ابن حزم ظاهری (۳۱/۱ به بعد) و المعتمد از ابوالحسین بصری معتزلی (۱۴/۱ به بعد) نیز صادق است.

بررسی تاریخی مباحث الفاظ در طول تاریخ هزار ساله از سده ۵ تا زمان حاضر، از آن روی پیچیده است که تحولات رخ داده بیشتر از آنکه در پرداخت مباحث و پدید آمدن نظریه‌های نوین باشد، در میزان اهمیت دادن به مباحث الفاظ و در طبقه بندی موضوعی آن است. به عنوان نمونه در *المحصول* فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م)، فقیه شافعی و متکلم اشعری مباحث الفاظ با گسترش کم‌نظیری مورد بحث قرار گرفته، و موضوعات آن کاملاً ریز شده است (جزء ۱، قسمهای ۱ و ۲)، در حالی که شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/۱۰۶۸م)، از عالمان امامی در کتاب *عدة الاصول* نه بر پایه باور خاصی برخاسته از اصول مذهب امامیه، بلکه بر پایه ذوق و نگرشی علمی و شخصی، به سادگی از مباحث الفاظ گذر کرده است (نک: ۱۳۸/۱ به بعد).

در سده‌های اخیر نیز می‌توان در برخی تألیفات اصولی مانند *ارشاد الفحول* شوکانی (د ۱۲۵۵ق/۱۸۳۹م) شیوه خاصی را در جای دادن مباحث الفاظ مشاهده کرد؛ چنانکه وی مختصری از مباحث را در حد مقدمه‌ای کوتاه در آغاز کتاب آورده، و عمده مباحث الفاظ را پس از مباحث ادله، البته به تفصیل در خاتمه اثر خود جای داده است.

در محافل شیعه در سده‌های اخیر مباحث الفاظ اهمیت خود را حفظ کرده است؛ در این محافل نه تنها در آثار عمومی علم اصول به مباحث الفاظ به طور گسترده بدل توجه شده، و در اثری چون قوانین *الاصول* میرزای قمی (د ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م) بخش اعظم کتاب به الفاظ اختصاص یافته (ص ۹ به بعد)، بلکه تک‌نگاریهایی نیز تألیف شده که منحصرأ به مباحث الفاظ اختصاص داشته است. در این میان باید به تک‌نگاریهایی از مولی نورمحمد بسطامی (تألیف: ۱۲۵۶ق) و احمد بن محمد باقر تبریزی (تألیف: ۱۲۶۸-۱۲۷۱ق) به عنوان نمونه اشاره کرد

به مبحث عام و خاص اشاره کرد که به اقتضای نیاز در مبحث وعید، دست کم در سده ۴ق به محافل کلامی راه یافته بود. وجه نفوذ این مبحث به کلام، این است که متکلمان مخالف وعید تلاش داشتند با مطرح کردن مبحث عام و خاص، نشان دهند که در برخورد با نصوص متضمن وعید در قرآن کریم، لازم نیست ضرورتاً الفاظ عام به کار رفته در آنها بر عموم خود باقی تلقی گردند، بلکه این عموماً با نصوص دیگری از قرآن کریم تخصیص یافته‌اند. بدین ترتیب، راهی ارائه می‌شد که تعارض میان پذیرش غفران و شفاعت با نصوص عام وعید را از میان برمی‌داشت و آنها را در قالب عام و خاص قرار می‌داد (نک: مفید، اوائل، ...، ۳۲-۳۱؛ سید مرتضی، الذخیره، ۵۱۰-۵۱۱).

رابطه میان مباحث الفاظ منطق و اصول نیز از دیرزمان توجه عالمان را به خود جلب کرده است. آنچه در منطق صوری با عنوان مباحث الفاظ شناخته می‌شود، در واقع سلسله مباحثی است که به عنوان «مدخل» در آغاز جوامع منطقی قرار می‌گرفته و مقدمه‌ای برای ورود در مبحث «مقولات» تلقی می‌شده است. این «مدخل» که معرب اصطلاح یونانی آن «ایساغوجی» خوانده می‌شد، نخست توسط فرفوروس فیلسوف نوافلاطونی (د ح ۳۰۴م) به پیکره منطق افزوده شد و در اصل رساله‌ای مستقل به عنوان زمینه ورود به کتاب «مقولات»^۲ ارسطو بوده است. این اثر که اصل یونانی آن باقی است، در عصر ترجمه متون یونانی در سده‌های ۲ و ۳ق، به عربی برگردانده شده (نک: ابن ندیم، ۳۰۵)، و از آن هنگام همواره مورد توجه محافل اهل منطق در سرزمینهای اسلامی قرار داشته (برای شروح عربی آن، نک: همو، ۳۱۶، ۳۲۳)، و الهام بخش تألیفات مستقل در جهان اسلام، چون کتاب *الالفاظ فارابی* (نک: ص ۴۱ به بعد) بوده است.

اینکه ترجمه و شروح عربی ایساغوجی فرفوروس و تألیفات عربی در باب مباحث الفاظ تا چه اندازه در تحول مباحث الفاظ علم اصول تأثیر نهاده، هنوز آنگونه که شاید مورد مطالعه قرار نگرفته است. به هر حال، به دور از هر گونه پیش‌داوری نخست باید در نظر داشت که همسانی مباحث الفاظ منطق و اصول فقه در سطحی محدود بوده، از حد موضوعاتی چون اقسام دلالت، وضع، مشترک و مترادف، حقیقت و مجاز، مفرد و مرکب فراتر نمی‌رود و در همین موضوعات نیز گسترش مباحث هم‌جهت نبوده است. به عنوان نمونه نحوه پرداخت اصولیان به مباحث وضع و مطرح کردن حقیقت شرعی و متشرع، پرداخت آنان به مسأله‌ای چون استعمال مشترک در بیش از یک معنا، یا روشهای تشخیص حقیقت از مجاز از ویژگیهای مباحث اصولی است و در آثار منطقی چنین تفصیلی نیافته است.

دیگر آنکه بخش مهمی از مباحث مشترک میان منطق و اصول فقه در منابع متقدم بر سده ۳ق، چون *الرساله* شافعی مطرح بوده است و میزان تأثیرپذیری این منابع از ترجمه‌های یونانی جای درنگ و بررسی دارد.

در پایان، باید اشاره کرد که مبحث وضع و دلالت که در مطالعات

سنتی اصولی به عنوان مقدمه‌ای بر مباحث الفاظ همواره مورد توجه بوده، در مطالعات نوین زبان‌شناختی و فلسفه‌زبانی نیز مورد توجه قرار گرفته است. دیدگاه سنتی مبنی بر دلالت وضعی و نقدهای زبان‌شناسانه که بر آن وارد شده، اخیراً در سطح محدودی مورد توجه قرار گرفته است (برای نمونه، نک: طاهری، ۲۰۱-۲۲۷).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کتابه الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ آقا بزرگ، الذریعه؛ آمدی، علی، *الاحکام*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن بابویه، محمد، *الاعتقادات*، قم، ۱۳۷۱ش؛ همو، *عیون اخبار الرضا (ع)*، نجف، کتابخانه حیدریه؛ همو، *من لایحضره الفقیه*، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن جنی، عثمان، *الخصائص*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *المطالب العالیة*، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، کویت، ۱۳۹۳ق؛ ابن حزم، علی، *الاحکام*، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، «طوق الحمامة»، رسائل ابن حزم، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، *التبصرة*، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالحسن بصری، محمد، *المعتمد*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، *حلیة الاولیاء*، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابوهلال عسکری، حسن، *الفرق اللغویة*، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ اشعری، ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش ریتی و سیباندن، ۱۹۸۰م؛ برقی، احمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ازمری، تهران، ۱۳۳۱ش؛ «تفسیر»، منسوب به نعمانی، ضمن *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م، ج ۹۰؛ جاحظ، عمرو، *البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندویی، قاهره، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۶م؛ دارمی، عبدالله، *سنن*، دمشق، ۱۳۳۹ق؛ سرخسی، محمد، *اصول*، به کوشش ابوالرؤف افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ سید مرتضی، علی، *الذخیره*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، *الذریعه*، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سیوطی، *الاعتراح*، به کوشش احمد محمد قاسم، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ همو، *الدر المشرور*، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شافعی، محمد، *الرساله*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شوکانی، محمد، *ارشاد الفحول*، قاهره، مکتبه مصطفی البابی الحلبی؛ شیخ الاسلامی، اسعد، «شرح حال، آثار و آراء باقلائی»، *مقالات و بررسیها*، ۱۳۵۲ش، ش ۱۳-۱۶؛ صفار، محمد، *بصائر الدررجات*، تهران، ۱۴۰۲ق؛ طاهری، صدرالدین، «آیا دلالت الفاظ تابع اراده است؟»، *مجموعه مقالات درمین کنفرانس زبان‌شناسی کاربردی و نظری*، تهران، ۱۳۷۳ش؛ طوسی، محمد، *عده الاصول*، به کوشش محمد مهدی نجف، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ عیاشی، محمد، *التفسیر*، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ فارابی، محمد، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، به کوشش محسن مهدی، تهران، ۱۴۰۴ق؛ فخرالدین رازی، *المحصل*، به کوشش طه جابر فیاض علوانی، عربستان، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ قرآن کریم؛ کتاب سلیم بن قیس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ کلودانی، محفوظ، *التمهید*، به کوشش محمدین علی بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ کلبی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ مالک ابن انس، *السوطی*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ مفید، محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، *التذکره*، قم، ۱۴۱۳ق؛ میرزای قمی، ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، ج سنگی، ۱۳۰۳ق؛ نجاشی، احمد، *الرجال*، به کوشش موسی شیرازی، زنجان، قم، ۱۴۰۷ق؛ *نهج البلاغه*؛ ورجلانی، یوسف، *العدل و الانصاف*، مسقط، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نیز:

Van Ess, J., *Ibn Kullāb und die Mihna, Oriens*, 1967, vols. XVIII-XIX.

احمد پاکچی

1. eisagoge 2. Categoriae.

هیچ‌گاه یا از حد «هجا» فراتر نمی‌نهند. به این سبب، بازیابی واجها در هزاره ۲ ق م، حادثه‌ای بس بزرگ می‌نماید، به خصوص که همین امر موجب شده است تا همه خط‌های مهم جهان (به استثنای خط‌های خاور دور) به تقلید از آن شیوه پدید آیند و جهان متمدن به مهم‌ترین ابزار فرهنگی همه دورانها مجهز گردد (نک: دیرنجر، 217-216؛ دانیلز، 18). شاید بتوان علت پیدایش شیوه حرف نگاری را در ساخت صرفی زبانهای سامی جست‌وجو کرد؛ زیرا اینگونه خط اساساً در سرزمین شام پدید آمده است و مخترعان آن نیز بی‌تردید سامی بوده‌اند. در این زبان برخلاف زبانهای هند و اروپایی، ریشه کلمه استواری تمام دارد. بدین‌سان که ریشه دو حرفی یا سه حرفی، چون میخهای اصلی، ثابت می‌مانند و سپس مصوتها کلمه را در الگوهای صرفی گوناگون بازسازی می‌کنند و معنای تازه می‌بخشند. این توجه خاص به ریشه، موجب شده است که خط‌های سامی، طی دو هزار سال از ثبت مصوت‌های کوتاه و بلند سرباز زنند. حتی پس از آنکه علاماتی برای نگارش مصوتها اختراع شد (سریانی و عبری طی قرنهای ۷ و ۸ م)، باز خط‌های مهم سامی از داخل کردن آنها به لابه‌لای دیگر حرفها خودداری کردند. با اینهمه، مصوت‌های بلند که نبودشان اشکالات فراوان پدید می‌آورد، اندک اندک، به درون خط آمدند. بدین‌سان که نمایه ۳ حرف ۶ (همزه)، و ی را به جای ۶، ۷ و ۸ به کار بردند.

الفبا خود، به ترتیب حروف ابجدی و چند ترتیب دیگر، چندین سده پیش از میلاد پدیدار شده است. به این سبب، برای آنکه بتوان با تاریخ الفبا آشنا شد، ناچار باید به نخستین نوشته‌های سامی، و سپس به شاخه‌هایی از خط آرامی پرداخت و از آنجا به خط نیطی، و سرانجام به الفبای عبری رسید.

از اواخر سده ۱۹ م، درباره اینکه خط الفبایی سامی از کجا برخاسته، و از چه خط کهن‌تری تأثیر پذیرفته است، بحث‌هایی پایان‌ناپذیر در گرفت و هر دانشمندی نظریه‌ای عرضه کرد. معروف‌ترین آنها آن است که سامیان الفبای خود را از روی شکل نگاری هیروگلیفی گرفته‌اند. برخی دیگر خط نخستین فنیقی، یا آثار جزیره کرت را سرمنشأ پنداشته‌اند. اما دلشین‌ترین نظریه آن است که ریشه الفبا را در آثار سینایی پیشین^۲ - که در آغاز قرن ۲۰ م توسط پتری کشف شد - جست‌وجو می‌کند.

برای آنکه بتوان تحول خط را بررسی کرد، لازم است که پیوند میان خط‌های الفبایی متأخرتر مشخص گردد. اما این پیوند، آسان به دست نمی‌آید. کراس کوشیده است خط فنیقی پیشین را (که او کنعانی پیشین می‌خواند) حلقه پیوند میان سینایی پیشین و فنیقی متأخرتر (که به فنیقی کهن معروف است) بنمایاند. بنابراین، تحول این بخش از خطها را می‌توان چنین عرضه کرد: ۱. سینایی پیشین (ح ۱۵۰۰ ق م)؛ ۲. کنعانی (یا فنیقی) پیشین (ح ۱۱۰۰ ق م)؛ ۳. فنیقی کهن (قرن ۱۰ یا ۹ ق م)

الفبا، مجموعه حروفی که با ترتیبی قراردادی مرتب شده است و صداهای یک زبان را معین می‌کند. کلمه الفبا از نام دو حرف نخستین حروف - در بیشتر مجموعه‌ها - به وجود آمده است. ترتیب الفبای ابجدی - چنانکه خواهیم دید - بسیار کهن است، اما شاید لاتینی کهن‌ترین زبانی باشد که ترکیب الفبا^۱ را (از قرن ۲ م به بعد) به کار برده است.

نگارش یا باز نهادن پیغام برای افراد گوناگون بی‌تردید از دورانهای پیش از تاریخ هم معمول بوده است، اما روش دانشمندان چنین است که ۳ شیوه اصلی در تحول خط در نظر می‌گیرند: یکی شیوه‌ای که شیئی را به کمک شکل آن عرضه می‌کردند. همین شیوه، چون تکامل یافت و نظام گرفت، خط‌های مختلف هیروگلیفی را پدید آورد (شکل نگاری). شیوه دیگر آنکه به یاری یک یا چند تصویر جمله یا مفهومی را به دیگران می‌فهماندند (اندیشه نگاری). البته نمی‌توان به آسانی یکی از این دو شیوه را بر دیگری مقدم دانست، اما هر چه بود، اندیشه نگاری از حد ابتدایی خود تجاوز نکرد، حال آنکه شکل نگاری به گونه‌ای تحول یافته در چند نقطه از جهان (به خصوص مصر) دوام یافت. در اینجا از این شیوه‌های کهن - با همه اهمیتی که در تاریخ خط دارند - باید گذشت، زیرا در آنها نگارش بر سلسله‌ای از حروف که خط را تشکیل می‌دهند، استوار نیست.

شیوه پیشرفته‌تر خط، آن است که از دوران سومریها تا اواخر هخامنشیان در ایران و بین‌النهرین رواج داشت. این خطها که به میخی شهرت دارند، نیز در این مقاله مورد توجه قرار نمی‌گیرند؛ زیرا اساس آنها را «هجا» تشکیل می‌دهد؛ بدین معنی که هر یک از هجاهای زبان، شکلی ویژه خود دارند و تشابه هجاها نیز هیچ‌گاه موجب تشابه علامتها نمی‌شود؛ مثلاً در آنها، هجای با را با چند میخک، و در شکلی خاص نمایش می‌دهند که نه از نظر شمار میخکها با هجای بی شبیه است و نه از نظر ترکیب آنها، به عبارت دیگر، واج ب که در هر دو مشترک است، به هیچ وجه ملحوظ نمی‌شود. این شیوه باعث می‌گردد که نشانه‌های نگارش، بی‌شمار گردد و مثلاً خط اکدی، نزدیک به ۶۰۰ نشانه دارد. البته شکلهای دیگری هم از خط هجایی می‌شناسیم که در حد خط میخی نیستند.

پس بحث در اینجا به خط‌هایی منحصر می‌گردد که در آنها، شمار اندکی نشانه (مثلاً ۲۲ نشانه در معروف‌ترین خط‌های سامی کهن) بر واجهای زبان دلالت یافته‌اند و تقریباً از ۳ هزار سال پیش، به شهادت اسناد، در ترتیبی که اینک الفبایی یا ابجدی می‌خوانیم، عرضه شده است.

اهمیت این خط که الفبایی یا «حرف نگار» خوانده می‌شود، به خصوص در فعل و انفعالی روان شناختی است که در ذهن پایه‌گذاران آن رخ داده است؛ زیرا هیچ سخنگویی به طور معمول در پی آن بر نمی‌آید که کلمه را به اجزاء کوچک‌تر آن بخش کند و یک یک واجها را در درون آن باز شناسد. حتی کسانی که با خط‌های الفبایی خو گرفته‌اند، نیز

1. alphabetum 2. protosinaïtique

(فوریه، 184-183؛ قس: جودائیکا، ذیل الفبای عبری).

(205-209).

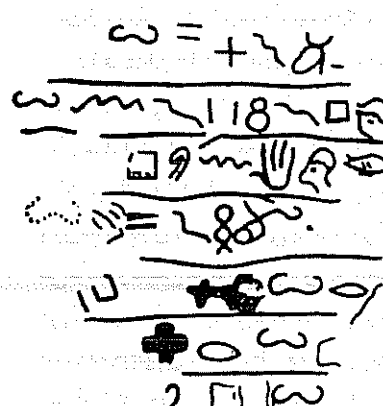
| سینایی پیشین | فنیقی پیشین | فنیقی کهن |
|--------------|-------------|-----------|
| | | |
| | | |
| | | 𐤀 (א) |
| | | 𐤁 (ב) |
| | | |
| | | |
| | | 𐤂 (ג) |
| | | 𐤃 (ד) |
| | | |
| | | 𐤄 (ה) |
| | | 𐤅 (ו) |
| | | 𐤆 (ז) |
| | | 𐤇 (ח) |
| | | 𐤈 (ט) |
| | | 𐤉 (י) |
| | | 𐤊 (כ) |
| | | 𐤋 (ל) |
| | | 𐤌 (מ) |
| | | 𐤍 (נ) |
| | | 𐤎 (ס) |
| | | 𐤏 (ע) |
| | | 𐤐 (פ) |
| | | 𐤑 (צ) |
| | | 𐤒 (ק) |
| | | 𐤓 (ר) |
| | | 𐤔 (ש) |
| | | 𐤕 (ת) |

تصویر ۲

۳. خط فنیقی کهن: این الفبا را به چند گروه تقسیم می‌کنند؛ دو شاخهٔ اساسی آن، یکی فنیقی به معنی اخص است و دیگری خطی که عبری دیرین می‌خوانند. این دو خط نیز سخت به هم شبیهند. آثار این خط را در بیلس (جَبیل کنونی در لبنان) یافته، و تاریخ آنها را بین قرنهای ۱۳ تا ۱۰ ق م پنداشته‌اند. الفبای این خط از ۲۲ حرف تشکیل یافته است (فوریه، 205-209؛ جودائیکا، ذیل الفبا).

۴. خط میخی اوگاریت: در کنار این خطهای الفبایی خط الفبایی دیگری می‌شناسیم که حروف آن میخی است. این خط چون در اوگاریت (رأس شمرة کنونی در شمال سوریه) کشف شده، به همان نام خوانده شده است. کشف این الفبا هیجان تندی میان دانشمندان برانگیخت و سرانجام ۳۲ یا ۳۰ حرف در آن باز شناخته شده، اما در آن گاه چند علامت برای یک حرف به کار رفته است (مثلاً س دو علامت و الف ۳ علامت دارد). آثار خط هجایی نیز در جای جای آن مشهود است. بنابراین، بعید نیست که از خطهای میخی کهن چون سومری - اکدی تقلید شده باشد (فوریه، 178-173)، هر چند ممکن است که این

۱. خط سینایی پیشین: آثار سینایی پیشین در سرباط الخادم (مرکز شبه جزیره سینا)، در معادن فیروزه‌ای کشف شد که دوبار توسط مصریان مورد بهره‌برداری قرار گرفته بود: یکی در دوران سلسلهٔ ۱۲



فراعنه (آغاز هزارهٔ ۲ ق م) و دیگر بار در عصر سلسلهٔ ۱۸ (ح ۱۵۰۰ ق م). بنابراین، تاریخ این آثار را که چند دهه تا هستند، باید طی قرنهای ۱۶ تا ۱۸ ق م پنداشت. ظاهراً کارگران این معادن، سامیانی در خدمت مصریان بودند. هم ایشانند که چند نوشته روی

پیکر الههٔ مصری حاتحُر (بانوی فیروزه) و نیز بر دیوارهای دالان مقبره باقی گذاشته‌اند. البته بعید است که این خط پیش از آن موجود نبوده باشد و کارگران آن را اختراع کرده باشند.

در خط سینایی پیشین، ۳۵ حرف بر شمرده‌اند. سپس چون خطهای مشابه را که در خارج شبه جزیره سینا یافته شد (مثلاً گِزِر، تل الدویر...)، بررسی کردند، شمار حروف به ۴۲ رسید، از این رو، برخی از دانشمندان خواستند ثابت کنند که این خط نیز بیشتر هجایی است، تا حرف نگار. اما گاردینه به شیوهٔ خود تقریباً الفبایی بودن آن را ثابت می‌کند. این شیوه که آکروفونتیک خوانده می‌شود، شورانگیزترین شیوهٔ خط خوانی است. گاردینه با دو پیش فرض اساسی دست به کار شد: نخست اینکه زبان این خطوط سامی است؛ دیگر آنکه هر نشانه، حرف اول کلمه‌ای است که آن شکل نمایش می‌دهد. بنابراین، شکل چهارخانه - که در اصل نمایشگر بیت (خانه) بوده است - اینک بر حرف اول بیت، یعنی ب دلالت دارد. از آن آشکارتر، شکل بیضی است که به عین (چشم) شبیه است. پس آن شکل نیز باید حرف اول عین، یعنی ع باشد. بدین سان، گاردینه توانست ترکیب $Lb^f LT$ (لبعلته) را بخواند و «تقدیم به خدا بانو» ترجمه کند. این قرائت با حضور بانوی فیروزه و تندیس حاتحُر البته تناسب تمام دارد (نکا: فوریه، 179-182؛ قس: دیرنجر، 198-200، که تئوری گاردینه را چندان مقبول نمی‌شمارد).

۲. خط فنیقی پیشین: تفاوت این الفبا با اوگاریتی (نکا: دنبالهٔ مقاله) و سینایی پیشین یعنی دیگر خطهای الفبایی، به خصوص در آن است که به رغم همهٔ جنگها و کشمکشها، فنیقی از گزند روزگار مصون ماند و سرانجام، انبوه خطهای مختلف جهان از آن پدید آمد. دربارهٔ ریشهٔ این خط، تئوریهای متعددی عرضه شده است (دربارهٔ این تئوریا و نمونه‌های خطوط، نکا: فوریه، 184-199؛ دیرنجر،

1. Hathor

آموختنش آسان گردد (فوریه، 224). همین حادثه نیز در الفبای متأخر عربی - فارسی رخ داده است.

نام حروف نیز از موارد دیگر بحث است: آیا این نامها با شکل نخستین حروف رابطه‌ای داشته است، یا نه؟ اگر شیوه آکروفونیک که گاردینه در قرائت خط شبه جزیره سینا به کار برده است، حقیقت علمی داشته باشد، این رابطه قطعی خواهد بود. عموم پژوهشگران به رغم برخی چون باور^۱ این ارتباط را می‌پذیرند. به هر روی، در برخی از حروف، نمی‌توان این ارتباط را انکار کرد، مثلاً الف (عبری Alep، به معنی گاو) در سینیایی پیشین به راستی سرگاری را نمایش می‌دهد. همین شکل در فنیقی پیشین به صورت درمی‌آید و در فنیقی کهن چنین می‌شود . از آن آشکارتر حرف عین (به معنی چشم) است که در ۳ خط یاد شده، به ترتیب به این صورتهای آمده است: . میم (عبری mayim، به معنی آب) نیز مثال جالبی است و شکل آن در همه خطهای کهن، موج آب را نشان می‌دهد. برخی از دانشمندان، در باب نام‌گذاری حروف سیر معکوس را پیموده‌اند و معتقدند که آنها، از طریق آکروفونیک پدید نیامده‌اند، بلکه بعدها، پس از پیدایش و رواج خط چون خواستند حروف را به نامی بخوانند، نام آنچه را شکلها به ذهن متبادر می‌کرد، بر آنها گذاشتند (فوریه، 226-227؛ دیرینجر، 218-219).

۲۲ حرف اصلی الفبا، به ترتیبی که در عهد عتیق آمده، اینچنین است:

الف: عبری alep (یونانی alpha)، به معنی گاو؛ تشابه شکل با معنی کلمه بسیار است به خصوص در خط احیرام.

باء: عبری bēt (یونانی beta)، به معنی خانه، چادر؛ تشابه بین شکل و معنی، موجود، اما مورد تردید است.

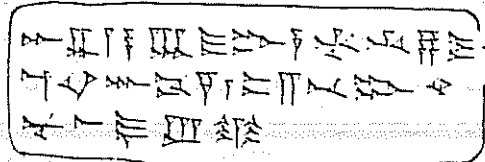
جیم: عبری gīmel (یونانی gamma)، ظاهراً به معنی شتر، اما شتر در عبری gāmāl است و اصولاً این حیوان در تمدن کهن سامی حضور نداشته است و شکل حرف هم جایی از اندام آن (مثلاً کوهان) را به یاد نمی‌آورد.

دال: عبری dālet (یونانی delta)، به معنی لنگه در؛ تشابه شکل و معنی اندک است، زیرا در، معمولاً مستطیل است و شکل حرف مثلث؛ اگرچه ممکن است آن شکل به پرده چرمین ورودی چادر اشاره داشته باشد.

هائ: عبری hē (یونانی epsilon)؛ ریشه کلمه به کلی مبهم است. وار: عبری wāw (یونانی upsilon)، به معنی میخ چوبی، پاشنه...؛ تشابه بین شکل و معنی بسیار بعید است.

زائ: عبری zāyin (یونانی zēta)؛ ریشه‌ای برای این کلمه پیدا نشد. برخی آن را کلمه آرامی zain به معنی جنگ افزار پنداشته‌اند. اما این کلمه ایرانی، و نسبتاً متأخر است. شاید اصل آن zait (یا zai) به معنی

تشابه زائیده ابزارهای نگارش باشد، یعنی: تیغه تیز به جای قلم و لوح گلین به جای کاغذ (درباره نظریه‌های گوناگون، نک: دیرینجر، 203-204؛ درباره این خط، نک: گردن^۲، سراسر کتاب). در همین خط است که برای نخستین بار، ترتیب ابجدی دیده می‌شود. یهودیان تا پیش از تبعید به بابل از این خط استفاده می‌کردند. این کار در برخی اسناد تا اوایل دوره میلادی نیز ادامه داشته است. کهن‌ترین نمونه آن تقویم گزر است (فوریه، 214).



تصویر ۳: الفبای اوگاریتی

نام و ترتیب حروف: کهن‌ترین ابجدی که تاکنون شناخته شده، همانا ابجد اوگاریتی (سامی شمال شرقی) است. چندین لوحه ابجدی به این خط کشف شده است که تاریخ آنها از قرن ۱۵ ق م آغاز، و در حدود قرن ۱۳ ق م متوقف می‌شود. ترتیبی که از آن لوحه‌ها به دست می‌آید، بدین قرار است:

'abgxdhwzhtykšlmdnzs'psqrṭḡtiûš

۳ حرف آخر گویی بر ابجد کهن تراضافه شده است. اما ۲۲ حرف فنیقی به همان ترتیبی که در تورات یافت شده، در آن موجود است (منهای ۵ حرف خ، ش، ذ، ظ، غ؛ و حرف ث که به جای ش نشسته است) (دانیلز، 32، 35؛ دیرینجر، همانجا). در ساخت فنیقی - عبری - آرامی، ترتیب ابجدی همان است که در عبری نیز معروف است: ابجد هوز حطی کلمن سعفص قرشت (نک: ۵۵، ابجد).

ادامه این ترتیب را باید نخست در خط یونانی جست‌وجو کرد. راست است که ابجد نوشته بر سفالینه‌های عربه صراطه به قرنهای ۱۲ یا ۱۱ ق م تعلق دارد، اما ترتیب آن، بعد از ۴ حرف نخست، متفاوت است (دانیلز، 32). این نامهای یونانی بی‌تردید از الگوهای فنیقی خود اخذ شده‌اند؛ اما مسأله اینجاست که نامهای فنیقی اصیل به دست نیامده، بلکه از روی همین الفبای یونانی و به قیاس عبری و سریانی حدس زده شده است.

نام و ترتیب الفبا، حتی به خط یونانی در کتاب مزائی عهد عتیق و چند جای دیگر به طور کامل مذکور است؛ بدین‌سان که برای حفظ ترتیب بخشهای مختلف یک سرود، آنها را برحسب حروف الفبا نشان‌گذاری کرده‌اند. نام سریانی آنها - چه سریانی شرقی و چه غربی - از قرنهای ۷ و ۸ م در جزوه‌های ابجد آمده است. تطابق کامل میان الفبای عهد عتیق و الفبای ایتروسک (۷۰۰ ق م) ترتیب موجود را کاملاً تأیید می‌کند. همین ترتیب، با اختلافی اندک در الفبای اوگاریتی موجود است. آن اختلاف اندک هم گویا از آنجا سرچشمه گرفته است که مردم اوگاریت خواسته‌اند حروف مشابه را کنار هم بگذارند تا

شین: عبری šēn ، به معنی دندان (عبری šēn = دندان)؛ شکل، دو دندان به هم پیوسته را به ذهن متبادر می‌سازد.

تاء: عبری tāw (یونانی tau)، به معنی علامت، نشان، ...؛ شکل صلیب وار آن می‌تواند هر نشانی باشد.

در این بخش نام و آوا نگاری کلمات عبری و یونانی از دانیلز (ص 35) و معانی ریشه شناسی از فوریه (ص 227-229) و دیرینجر (ص 218-220) اقتباس شده است.

درباره خطهای سامی جنوبی که در تاریخ عربستان پیش از اسلام اهمیت فراوان دارد، در اینجا به این مختصر بسنده می‌شود: شاخه کهن عمده این خطها، خط «عربی جنوبی» است که در عربی «مسند» خوانده می‌شود. کهن‌ترین آثار آن (خط سبایی و معینی) به قرن ۸ ق م باز می‌گردد. حروف الفبا در آن از ۲۹ حرف تشکیل شده که غنی‌ترین ساخت الفبایی سامی است. ترتیب حروف در آن معلوم نیست و تنها می‌توان به قیاس خط حبشی که خود از آن مشتق شده است، نظمی برای آن فرض کرد. خط عربی جنوبی را نمی‌توان به آسانی زائیده فنیقی پنداشت، زیرا تنها چند حرف از آن را می‌توان با معادلهای فنیقیشان سنجید و بقیه ریشه آشکاری ندارند.

در نخستین سده‌های میلادی، همین خط در نواحی شمال غربی عربستان در میان ثمودیان و لحيانیان و نیز در حوالی کوه صفا انتشار یافت. اما حادثه مهم در تاریخ فرهنگی این سرزمین آن است که عربهای شمال، به کلی این خط را فرو گذاشتند و یکی از شاخه‌های آرامی را به کار بستند (نک: آذرنوش، راههای... ۶۶).

الفبای آرامی: خط فنیقی از یک سو خط یونانی را به وجود آورد که خود توانست آفریننده تمام خطهای اروپایی گردد، و از سوی دیگر تمام خطهای سامی و حتی بسیاری از خطهای غیر سامی از آن پدید آمدند که برخی از آنها با اندک تغییری تا به امروز مورد استفاده‌اند.

یکی از کهن‌ترین و بی‌تردید مهم‌ترین این خطوط خط آرامی است که قسمت اعظم تمدن خاورمیانه در قالب آن بیان شده است. اقوام آرامی تقریباً در هزاره ۲ ق م به بین‌النهرین و سوریه شمالی روی آوردند و آن سرزمین را مسکن خویش قرار دادند. این اقوام که در آغاز خطی نداشتند، ناچار زبان خویش را که یکی از لهجه‌های سامی بود، به خط موجود در آن نواحی، یعنی فنیقی می‌نوشتند. همین خط بود که پس از اندک تحولی به خط آرامی مشهور شد.

آرامیان که مردمی تاجر پیشه بودند، بیشتر به زبانی ساده و بی‌پیرایه سخن می‌گفتند. شاید سادگی این زبان بود که باعث شد به سرعت در سراسر خاورمیانه انتشار یابد و به صورت زبان بین‌المللی آن روزگار درآید.

در قرن ۹ ق م آشوریان بر تمام دنیای متمدن آن زمان چیره شدند و حتی دمشق را در ۷۳۲ ق م تسخیر کردند. اما پیروزی آنان — برخلاف تصور — نه تنها باعث ضعف زبان و خط آرامی نگشت، بلکه به عکس دامنه آن را گسترش داد. شاید آرامشی را که تسلط نظامی آشوریان

درخت زیتون باشد. در این صورت اندک تشابهی میان شکل و معنی حاصل می‌شود.

حاء: عبری hē (یونانی ēta)؛ این کلمه را با توجه به ریشه عربی «حوط» به معنی حصار یا پرچین پنداشته‌اند که با شکل کلمه بی‌تناسب نیست. اما معلوم نیست که این ریشه عربی به راستی کهن باشد. در عوض، در اکدی، کلمه hētu به معنی دیوار است. شاید کلمه‌ای نظیر آن در فنیقی هم وجود داشته که به صورت hē درآمده است.

طاء: عبری tē (یونانی thēta)؛ هیچ توجیه قابل قبولی برای آن عرضه نشده است.

یاء: عبری yād (یونانی iota)، به معنی دست (دست در عبری yād است، اما قس: yōm = روز yāmīm روزها)؛ این حرف دستی را با انگشتان باز و نیز بخشی از موج را نشان می‌دهد (قس: حبشی yaman به معنی دست راست).

کاف: عبری kāp (یونانی kappa)، به معنی کف دست؛ شکل و معنی بی‌رابطه نیستند. نیز قرار دادن ک (کف) پس از ی (دست) ظاهراً به عمد بوده است، زیرا حروف دیگری با معانی نزدیک به هم نیز قرین یکدیگر شده‌اند.

لام: عبری lāmed (یونانی la(m)bda)؛ معنی «سیخ» را برای آن فرض کرده‌اند.

میم: عبری mēm (یونانی mu)، به معنی آب، خط موج دار از دیرباز در زبانهای سامی نشان ماء (آب) بوده است.

نون: عبری nūn (یونانی nu)؛ کلمه در آرامی به معنی ماهی است و در عبری به صورت اسم خاص باقی مانده است. تشابه شکل و معنا بسیار است.

سین: عبری sāmek (یونانی sigma)؛ بیشتر آن را به معنی ماهی گرفته‌اند، تقارن آن با نون مانند ک و ی، این معنی را تأیید می‌کند، هر چند که شکل کلمه، تنها می‌تواند استخوان ماهی را نمایش دهد.

عین: عبری āyin (یونانی omicron)، به معنی چشم که با شکل حرف تشابه بسیار دارد. در سریانی آن را ē تلفظ می‌کنند که دیگر هیچ معنایی ندارد. شاید آن را از روی الگوی pē (دهان = فم در عبری) ساخته باشند.

فاء: عبری pē (یونانی pi)؛ آن را به معنی دهان پنداشته‌اند که با شکل حرف رابطه‌ای ندارد. کلمه حبشی af (بینی) به شکل نزدیک‌تر است.

صاد: عبری šādē ؛ برای آن معانی مختلفی چون قلاب، داس، بینی، پله، ... فرض کرده‌اند، اما هیچ‌یک با شکل حرف رابطه روشنی ندارند.

قاف: عبری qōp ؛ معنی «میمون» که برای این کلمه فرض کرده‌اند، بسیار بعید می‌نماید.

راء: عبری rēs (یونانی rhō)، به معنی سر؛ شکل، سری را از نیم‌رخ نشان می‌دهد. اما این کلمه در عبری و فنیقی roš تلفظ می‌شود و شکل rēs تلفظ آرامی آن است.

(جزیره الفیلة، جزیره‌ای در نیل مقابل اسوان) به این زبان باقی گذاشته‌اند. بی‌گمان همان‌طور که هر تسفلد معتقد است، زبان آرامی، زبان دولتی و رسمی ایران شده بود. اثر دیگری که در قرن دوم یا اول ق م در خراسان پیدا شده است، نشان می‌دهد که پیش از انتشار یافتن خط پهلوی، آرامی در کشور پهناور پارتها نیز رواج داشته است.

در زمان تسلط یونان خط آرامی در ایران شکل تازه‌ای به خود گرفت و به صورت پهلوی درآمد و هنگامی که اشک اول، سر سلسله اشکانیان، کشور مستقلی به وجود آورد (ح ۲۵۰ ق م)، خط پهلوی به سرعت نضج یافت و رایج گردید.

خارج شدن یونانیان و هرج و مرج دستگاه حکومت شرقی ایشان باعث پیدا شدن خطهای آرامی دیگری نیز شد. نبطیان، حتی پیش از آنکه استقلال یابند، به نوشتن آثار و ضرب سکه به زبان و خط آرامی پرداختند؛ اینک نمونه‌هایی از آن - که کهن‌ترینشان مربوط به قرن اول میلادی است - در دست است و نیز آثار تدمری (پالمیری) و عبری مربع در همین دوران جلوه می‌کنند. وجود این آثار نشان می‌دهد که مردمان شرق، به رغم انتشار گسترده یونانی، هرگز دست از آرامی برنداشته بودند (نک: آذرنوش، همان، ۶۲-۶۳؛ دیرنجر، 253 به بعد؛ فوریه 232 به بعد؛ جودائیکا، II/685).

خط عبری: یکی از مهم‌ترین شاخه‌های آرامی، عبری مربع است که با اندک تحولی، هنوز یهودیان از آن استفاده می‌کنند. کهن‌ترین آثار این خط مربوط به قرنهای نخستین میلادی است. بدین خط نسخه‌های خطی ارزنده‌ای در دست است. القبا ی عبری امروز با خط این نسخه‌ها تفاوت چندانی ندارد و شامل ۲۲ حرف است که به علت درشت و پر بودن و نیز به سبب شکل ظاهری آن، عبری مربع خوانده شده است. اشکال نوشتن مصوت‌های کوتاه در عبری نیز مانند تمام خطهای آرامی است. عبریان نخست از حرف ۵ برای نشان دادن مصوت‌های ֿ-ֿ-ֿ-ֿ-ֿ استفاده می‌کردند، اما بعدها برای جلوگیری از اشتباه در قرائت تورات از روشی شبیه به آنچه در عربی و سریانی موجود است، پیروی کردند (فوریه، 238 به بعد؛ دیرنجر، 264؛ جودائیکا، II/681؛ قس: آذرنوش، همان، ۶۳).

خط نبطی: نبطیان که دیرزمانی رهنوردان خستگی‌ناپذیر صحرا به شمار می‌آمدند، در واقع اعرابی بودند که مانند دیگر اقوام شمال عربستان به شدت تحت تأثیر آرامی قرار داشتند، چنانکه امروزه برخی بعید نمی‌دانند که ایشان علاوه بر زبان رسمی، در محاورات روزانه خود نیز از آرامی استفاده کرده باشند. خط ایشان دقیقاً معلوم نیست که از آرامی کنیه‌ای مشتق شده است، یا از آرامی نسخی؛ ولی هر چه هست، در قرن ۱ م انتشار فراوانی یافت و حتی پس از سقوط پترا (۱۰۶ م) و از

تصویر ۵

تصویر ۵

میان رفتن قدرت نبطی باز از خط آنان استفاده فراوان می‌شد. از این

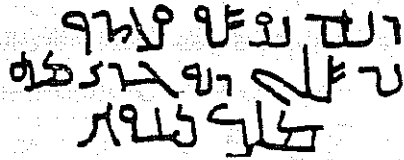
برای تجارت و فرهنگ در آن نواحی به وجود آورده بود، بتوان علت اصلی این گسترش دانست. سرانجام، تمدن آرامیان به شدت تمام در تمدن قوم غالب اثر گذاشت، چندان که بنا به روایت تورات در سپاه آشوری چه بسا به زبان آرامی صحبت می‌شده است.

| عربی | فارسی | عبری | آرامی | عبری | فارسی | عربی | عبری | آرامی |
|-------|-------|------|-------|------|-------|-------|------|-------|
| ā | ā | א | ܐ | א | ܐ | ā | ܐ | ܐ |
| b, b | b, b | ב | ܒ | ב | ܒ | b, b | ܒ | ܒ |
| g, ġ | g, ġ | ג | ܓ | ג | ܓ | g, ġ | ܓ | ܓ |
| d, ḏ | d, ḏ | ד | ܕ | ד | ܕ | d, ḏ | ܕ | ܕ |
| h | h | ה | ܚ | ה | ܚ | h | ܚ | ܚ |
| w | w | ו | ܘ | ו | ܘ | w | ܘ | ܘ |
| z | z | ז | ܙ | ז | ܙ | z | ܙ | ܙ |
| ḥ | ḥ | ח | ܚ | ח | ܚ | ḥ | ܚ | ܚ |
| ṭ | ṭ | ט | ܬ | ט | ܬ | ṭ | ܬ | ܬ |
| y | y | י | ܝ | י | ܝ | y | ܝ | ܝ |
| k, k | k, k | כ | ܟ | כ | ܟ | k, k | ܟ | ܟ |
| l | l | ל | ܠ | ל | ܠ | l | ܠ | ܠ |
| m | m | מ | ܡ | מ | ܡ | m | ܡ | ܡ |
| n | n | נ | ܢ | נ | ܢ | n | ܢ | ܢ |
| s | s | ס | ܣ | ס | ܣ | s | ܣ | ܣ |
| ʿ | ʿ | ע | ܥ | ע | ܥ | ʿ | ܥ | ܥ |
| p, p̄ | p, p̄ | פ | ܦ | פ | ܦ | p, p̄ | ܦ | ܦ |
| ṣ | ṣ | צ | ܥ | צ | ܥ | ṣ | ܥ | ܥ |
| q | q | ק | ܩ | ק | ܩ | q | ܩ | ܩ |
| r | r | ר | ܪ | ר | ܪ | r | ܪ | ܪ |
| ś | ś | ש | ܫ | ש | ܫ | ś | ܫ | ܫ |
| š | š | שׁ | ܫ | שׁ | ܫ | š | ܫ | ܫ |
| t, ṭ | t, ṭ | ת | ܬ | ת | ܬ | t, ṭ | ܬ | ܬ |

تصویر ۴

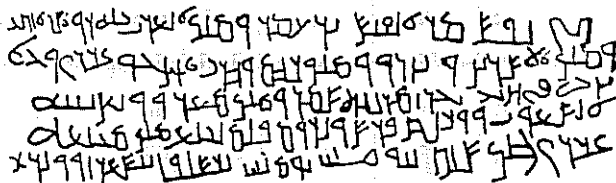
فتوحات عظیم دیگری که در اواخر قرن ۶ ق م در خاورمیانه رخ داد، باز هم تمدن و خط و زبان آرامی را گسترشی تازه بخشید. فتوحات داریوش دوم (د ۵۲۹ ق م) در نواحی سوریه و فلسطین، تا حدود مصر موجب شد خط و زبان آرامی در همه آن مناطق رسمیت تمام یابد. زمانی که کمبوجیه مصر را متصرف شد، زبان آرامی در آنجا نیز رسمی گشت. عالی‌ترین دلیل و نمونه آن پایروسهایی است که یهودیان الفانتین

چندانی ندارد (نک: تصویر ۶) و این دو اثر هر دو آکنده از واژه‌های



تصویر ۶

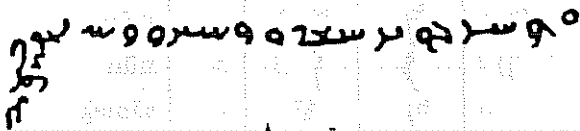
عربند، لیکن اثری که در ۳۲۸ م نگارش یافته، و در النماره (شرق جبل الدور) کشف شده، دیگر به زبان عربی تقریباً خالص است. اما خط آن هنوز از خط نبطی چندان متمایز نیست (نک: تصویر ۷). در عوض نوشته



تصویر ۷

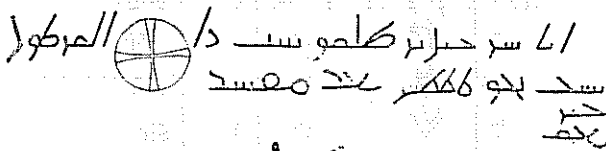
زید (نک: تصویر ۸) که در ۵۱۲ یا ۵۱۳ م به ۳ زبان یونانی و سریانی و عربی نگاشته شده، نمایشگر کامل خط عربی است.

۴- ا ل ا ل ه م ر م ل ا م م ع و و ل ل ل م ر م ا ل ل ل



تصویر ۸

از قرن ۶ م دو اثر دیگر در دست است که شواهد تازه‌ای برای تحولند. یکی از آن دو نوشته حزان مربوط به سال ۵۶۸ م است که دیگر تفاوت چندانی با خط عربی معروف ندارد (نک: تصویر ۹).



تصویر ۹

در این آثار ملاحظه می‌شود که خط عربی شکل نهایی خود را یافته است و به غیر از شکلهای تزیینی گوناگون، تحول اندکی در آن رخ می‌دهد. این تحول را نیز به وضوح در مقایسه آثار جاهلی و اسلامی می‌توان دید. در کتاب «فهرست تاریخی خطوط عربی»^۱ ۲۳ اثر اسلامی به عنوان نخستین آثار معرفی شده است که مشهورترین آنها این دو اثرند: کتیبه فسطاط (۳۱ق)؛ نوشته قبه الصخره (۷۲ق). بر این آثار چند پاپیروس و چند سکه بیگانه را که واژه‌های تازی بر روی آنها اضافه

خط امروزه نزدیک به ۳۰۰ اثر از حجاز و شبه جزیره سینا و جاهای دیگر به دست آمده که متأخرترین آنها مربوط به ۲۵۳ م است (نک: تصویر ۵).

خطهای پالمیری، سریانی و مندایی: خط مردم تدمر (پالمیر) با خط نبطی تفاوت چندان ندارد و ظاهراً از نسخ آرامی اخذ شده، و آثار آن در خلال ۳ قرن اول م پراکنده است. با انقراض دولت تدمر، خط پالمیری به کلی از میان نرفت، زیرا به عقیده اکثر خط‌شناسان از نیمه اول قرن ۸ م خط دیگری از آن مشتق شد که در تمدن خاورمیانه نقش عمده‌ای داشته، و هنوز به نام خط سریانی مورد استفاده است.

ظاهراً نخستین اثری که از سریانی در دست است، نوشته بسیار مختصری است که در بیت المقدس یافته شده، و به زبان سریانی یا آرامی است. این خط پنداری نقطه وصلی میان پالمیری و سریانی نخستین (یا استرانجلو) است. تحول استرانجلو پایه‌ای تحول مسیحیت پیش می‌رود، زیرا هنگامی که مسیحیان در شرق انتشار یافتند، سریانی را زبان دین و فرهنگ خود ساختند.

در میان تمام خطهای سامی، تنها الفبایی که توانست تا حدی مصوت‌های کوتاه را - نه به صورت علامتهایی در زیر، یا زیر واژه‌ها، بلکه مانند یونانی در داخل خود - بنگارد، الفبای منداییها (صابان) بود، لیکن روش ایشان نیز نواقص فراوانی دارد که عمده‌ترین آنها یکی بودن شکل مصوت‌های کوتاه و بلند است (نک: آذرنوش، همان، ۶۴-۶۶).

پیدایش خط عربی: امروزه دیگر تردیدی نمانده که خط عربی از الفبای نبطی مشتق است، لیکن خلأ شگفت‌آوری که در آخرین قرنهای دوره جاهلیت به وجود آمده، بررسی تحول خط نبطی به عربی را تا حدی دشوار ساخته است. اشاره شد که خط عربی جنوبی، در غرب و شمال غربی عربستان رواج داشت، اما عربها از آن دست کشیدند و به یکی از خطهای سامی شمالی روی آوردند. از این قرار که در حدود قرن ۲ م، حتی در شهر بزرگ العلی که مرکز عمده مهاجران جنوبی بود، خط نبطی رواج داشت.

به رغم اندکی آثار، گسترش تدریجی زبان عربی را در قالب خط نبطی و تحول خط نبطی را به خط عربی نسبتاً به وضوح می‌توان دریافت. از این قرار که نبطیان خود در آغاز از خط و زبان آرامی استفاده می‌کردند؛ اما این خط به زودی تحولی تازه یافت و به خط نبطی گرایید. از سوی دیگر می‌دانیم که زبان نبطیان یکی از لهجه‌های عربی کهن بوده است. به همین سبب در آثار آرامی آن زمان، تأثیر عربی به خوبی آشکار است و هر چه از دوران قدرت نبطیان دور، و به دوره اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم، این تأثیر آشکارتر می‌گردد. به عبارت دیگر چنین احساس می‌شود که تازیان شمال با حفظ خط آرامی - نبطی اندک اندک روی از زبان آرامی گردانیده، به استفاده از لهجه عربی خویش پرداخته‌اند. متنی که در مدائن صالح (الحجر) از سال ۲۶۷ م یافته شده، نمایشگر این تحول است. متنی که از ام‌الجمال (در حوران در شرق اردن) به دست آمده، و در ۲۷۱ م نگارش یافته است، با متن بالا تفاوت

1. Répertoire chronologique d'épigraphie arabe.

نقطه اعرابهایی که گویا ابوالاسود به کار برده بود، در آمیخت و موجب شد نقطه‌های اعرابی را در قرآن‌های کهن به رنگ دیگری ثبت کنند (در این باره، نک: ۵۵، ابوالاسود).

حرف ق و ف نیز در آغاز شیوه روشنی نداشت. گویا نخست ق یک نقطه داشته (ق) و ف بی نقطه بود (ف)، سپس یک نقطه زیر ف گذاشته شد (ف)، همین شیوه هنوز در خط مغربی رایج است.

ترتیب حروف الفبای عربی به دو گونه جلوه کرده است: یکی ترتیب مغربی، و دیگری ترتیب معروف در شرق. ترتیب مغربی چنین است: اب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه و ی؛ اما ترتیب شرقی را در تصویر ۱۱ می‌توان دید.

| عربی پاپیروسها سده ۱۱ ق | عربی سکه‌ها سده ۱۱ ق | عربی زید و حران سده ۶ م | نبطی نماره | نبطی سده‌های ۱-۳ م | عبری |
|---|---|---|---|---|---|
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ל מ נ ס ז ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ל מ נ ס ז ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ל מ נ ס ז ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ל מ נ ס ז ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ل מ נ ס ז ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ל מ נ ס ז ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ل מ נ ס ز ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ל מ נ ס ז ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ל מ נ ס ز ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ל מ נ ס ز ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ל מ נ ס ז ע ג פ ק ט |
| ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | ا ب ج د ه و ز ح ط ظ ک ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش ه ی | א ב ג ד ה ו ז ח ט צ כ ل מ נ ס ז ע ג פ ק ט |

تردید نیست که اساس این هر دو روش، همان ابجد کهن است، جز اینکه چون خط شکل نهایی و ثابت یافت، حرفهای همسان را کنار یکدیگر نهادند تا آموزش الفبا آسان تر شود. «کلن» را که کاستی و فزونی نیافته بود، به حال خود رها کردند، اما ه، و، و ی را که در سیستم همنشینی، جدا افتاده بودند، به آخر حروف انتقال دادند. امروزه این دو روش، در تنظیم حروف میانی اندکی تفاوت یافته‌اند.

در فرهنگ کهن عربی، پیوسته اصطلاح ابجد به کار رفته است و کسی با لفظ الفبا آشنا نبوده است و این لفظ را تنها در فرهنگهای معاصر می‌توان یافت.

بدین سان، گویی هر گاه می‌خواستند از الفبا به طور مطلق سخن گویند، لفظ ابجد را به کار می‌بردند، هر چند که لفظ ابجت را نیز می‌شناخته‌اند (لغت نامه... ذیل الفبا).

دانسته نیست که ترتیب ابجتی از چه زمان پدید آمد. نسبت دادن آن به نصر بن عاصم در قرن ۱ق (یعقوب، ۲۱۲/۸) البته غریب می‌نماید. اما ظهور قاطع آن در اواخر سده ۲ق شاید دلیل بر آن باشد که طی همان قرن پدید آمده است.

نخستین فرهنگی که بر اساس حروف الفبا به زبان عربی پدید آمد، بی‌گمان کتاب العین خلیل بن احمد (د ۱۷۰ق / ۷۸۶م) است؛ اما ترتیب خلیل، بر حسب مخارج حروف (از دورترین نقطه حلق تا لبها) تنظیم

شده است، می‌توان افزود (نک: تصویر ۱۰). دشواری بزرگی که در خط عربی پدیدار شد، این است که خط نبطی خود بر ۲۲ حرف شامل است، حال آنکه زبان عربی، ۲۸ حرف دارد، اما

تصویر ۱۰

برای بیان این ۲۸ حرف، تنها ۱۷ شکل الفبایی را از نبطی گرفته است. این سخن بدان معنی است که گاه یک شکل بر دو یا سه واج دلالت دارد (ب = ب، ت، ث؛ ح = ح، ج، خ؛ ...). بدین سان تا قرن ۲ق که شیوه نقطه‌گذاری کاملی پدید نیامده بود، قرائت خط عربی بسیار دشوار بود و موجب غلطهای شگفت می‌گردید. شیوه استفاده از نقطه برای تفکیک حروف مشابه از چند قرن پیش از اسلام معروف بود. در سریانی حرف و با یک نقطه در بالا ر و با یک نقطه در زیر د خوانده می‌شد. سپس در خطهای نبطی و پالمیری هم گاه به گاه نقطه آشکار می‌شود. در آثار عربی، در برخی پاپیروسها، یا برخی سکه‌ها گاه به نقطه‌هایی بر می‌خوریم. همین نقطه‌های نادر بودند که طی قرنهای ۱ و ۲ق / ۷ و ۸م با

یافته است که شاید تقلیدی از شیوه سنسکرتی باشد (نک: نصار، ۲۵۴/۱-۲۷۰؛ عبدالنواب، ۳۰۲ به بعد). این امر ممکن است دلیل عدم آشنایی او با ترتیب ابجدی فرض شود، اما می‌توان گفت که وی از ترتیب دیرینه ابجدی هم که به ظن قوی می‌شناخته، استفاده نکرده است.

| حروف خط مغربی | | | | حروف خط نخ | | | |
|---------------|------|--------|-------|------------|------|--------|-------|
| آغازین | میان | پایانی | مستقل | آغازین | میان | پایانی | مستقل |
| ا | ب | ج | د | ا | ب | ج | د |
| ه | و | ز | ح | ه | و | ز | ح |
| ط | ظ | ع | ف | ط | ظ | ع | ف |
| ق | ک | گ | خ | ق | ک | گ | خ |
| ل | م | ن | ی | ل | م | ن | ی |
| ر | س | ش | ص | ر | س | ش | ص |
| ض | ط | ظ | ع | ض | ط | ظ | ع |
| ف | ق | ک | گ | ف | ق | ک | گ |
| خ | ل | م | ن | خ | ل | م | ن |
| ی | ر | س | ش | ی | ر | س | ش |
| ص | ض | ط | ظ | ص | ض | ط | ظ |
| ع | ف | ق | ک | ع | ف | ق | ک |
| ح | خ | ل | م | ح | خ | ل | م |
| ج | د | ر | س | ج | د | ر | س |
| ب | ز | ح | ط | ب | ز | ح | ط |
| ا | ه | و | ز | ا | ه | و | ز |

تصویر ۱۱: الفبای عربی

ترتیب الفبایی خلیل چنین است: ع ح ه خ غ ق ک ج ش ض ص س ز ط د ت ظ ذ ث ز ل ن ف ب م و ای (نک: لین، ذیل ابجد). شیوه خلیل تا دو قرن پس از او - با آنکه شیوه الفبایی معروف شده بود - کاملاً فراموش نشد؛ مثلاً البارع ابوعلی قالی (د ۳۵۶ق/۹۶۷م) و تهذیب اللغة ازهری (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) تحت تأثیر شیوه او بوده‌اند.

اندک زمانی پس از خلیل، کتابی پدید آمد که الجیم نام داشت و آن را ابوعمرو اسحاق بن مرار شیبانی (د ۲۰۶ق/۸۲۱م) تألیف کرده بود (قاهره، ۱۹۷۵م). وی این کتاب را به چندین باب تقسیم کرده، و هر یک را به یکی از حروف الفبا اختصاص داده است و آنگاه در درون آن باب انبوهی کلمه و اصطلاح که با حرف آن باب آغاز شده‌اند، فرو ریخته است (نصار، ۸۰/۱؛ عبدالنواب، ۳۰۶-۳۰۷).

ترتیب الفبایی تا قرن ۴ق/۱۰م با رقیب خود که همانا ترتیب خلیل

بود، معارضه کرد و از آن پس همه آثار عربی را فراگرفت، چندان که حتی ابجد، با همه پشتوانه کهن و افسانه‌ای خود دیگر در ادب و فرهنگ توان جلوه‌گری نیافت.

الفبای عربی در برابر چندین حرف بیگانه که خود ندارد، دچار ضعف است. در زمانهای گذشته به رغم هجوم انبوهی کلمه یونانی و فارسی و هندی به زبان عربی هیچ شیوه‌ای برای بیان آن واجها برنگزیدند، بلکه آنها را به اصوات مشابهی در زبان خود تبدیل می‌کردند. مثلاً گ فارسی رایجتر به ج (گرگان - جرجان) و گاه به ق و ک بدل می‌کردند و ج را به ص (چوگان - صولجان) یا ش (چاچ - شاش) برمی‌گرداندند. اما امروزه شیوه تقریباً ثابتی معمول شده است: گ > غ (گوته > غوته)؛ پ > ب (پاریس > باریس)، و > ف (ویدا > فیدا)، ژ > ج (زرز > جورج) (نک: آذرنوش، آموزش... ۱ به بعد).

مأخذ: آذرنوش، آذرنوش، آموزش زبان عربی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، راههای نفوذ فارسی در فرهنگ و زبان عرب جاهلی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ عبدالنواب، رمضان، مباحثی در فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی، ترجمه حمید رضا شیخی، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ عهد عتیق؛ لغت نامه دهخدا؛ نصار، حسین، المعجم العربی، نشأته وتطوره، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ یعقوب، امیل بدیع، المعجم المفصل فی شواهد النحو الشعرية، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ نیز:

Daniels, P. T., «Scripts of Semitic Languages», *The Semitic Languages*, London, 1997; Dinger, D., *The Alphabet, a Key to the History of Mankind*, London etc., Hutchinson's Publications; Février, J. G., *Histoire de l'écriture*, Paris, Payot; Gordon, C. H., *Ugaritic Grammar*, Rome, 1940; Judaica; Lane, E. W., *An Arabic-English Lexicon*, Beirut, 1980.

آذرنوش

الفباهای اسلامی بر پایه الفبای عربی

در نگاهی عمومی بر یک و نیم هزاره تاریخ فرهنگ اسلامی، باید گفت که خط عربی به عنوان عاملی مهم در ایجاد پیوند میان فرهنگ ملل گوناگون مسلمان، ایفای نقش کرده است. آن اندازه که به زبان عربی بازمی‌گردد، تاریخ گواه بر آن است که این زبان به خصوص برای ملل مسلمان مشرق، از حد زبان مذهبی و نیز زبان بین‌المللی فراتر نرفته است؛ برخلاف مردم غرب آسیا و بخش وسیعی از مسلمانان افریقا، برای مردمی که در ایران و فراسوی ایران می‌زیستند، زبان عربی موجب منسوخ شدن زبانهای بومی آنان نگردید. این حالت با مقیاسی محدودتر، در مغرب اسلامی نیز دیده می‌شود. همچنین باید توجه داشت که گسترشهای متأخر اسلام در اروپا و بخشهایی از افریقا نیز با نسخ زبان بومی و جایگزین شدن زبان عربی همراه نبوده است.

به رغم وجود محدوده‌هایی برای گسترش زبان عربی در جهان اسلام، خط عربی با گونه‌های مختلف بومی شده آن، در سرزمینهای اسلامی گسترش بسیار چشمگیری داشته است. در طول تاریخ، آشکارا می‌توان دید که جز برخی نمونه‌های استثنایی، به عنوان قاعده‌ای فراگیر، رواج اسلام در میان یک ملت، تغییر خط آنان به خطی



نخستین خط اسلامی باید در مد نظر داشت. از همین روست که برخی از تحولات رخ داده در شکل نوشته حروف، همچون تفاوت نهادن میان ی و ی که در دست نوشته های عربی در سده های نخست دیده نمی شود، هرگز به دایره الفبای فارسی راه نیافته است.

زبان فارسی از دوره پیش از اسلام، از چهره های ادبی برخوردار بوده، و در دوره اسلامی نیز یکی از نخستین زبانهای اسلامی است که زمینه های مساعد برای رشد ادبیات بومی داشته است. در نسخه های خطی فارسی بازمانده از سده های نخست اسلامی، برای نوشتن این زبان، الفبای عربی با مجموعه ۲۸ حرف عیناً به کار می آمده، و حروف چهارگانه پ، چ، ژ و گ، به ترتیب با ب، ج، ز و ک نمایش داده می شده است. از همین روست که این حروف در طی قرون متوالی، گاه با نامهای بای فارسی، جیم فارسی، زای فارسی و کاف فارسی شناخته شده اند (مثلاً نک: برهان...، ۳۴۴/۱، ۶۰۷/۲، ۱۰۵۶، ۱۷۶۲/۳). ارتباط ۴ زوج ب/پ، ج/چ، ز/ژ و ک/گ در نگارش نخستین آثار فارسی اسلامی، خود مبنایی برای ساخت حروف چهارگانه مستقل در دوره های پسین بوده است. در مورد ۳ حرف نخستین، ایرانیان با استفاده از نقطه که از سده های پیش تر برای متمایز ساختن حروف مشابه در خط عربی به کار گرفته می شد، حروف پ، چ و ژ را ساختند و در مورد گ، دو روش مختلف به کار گرفته شد: در برخی نسخ شکل ساخته شده با نقطه (گ) و در برخی دیگر شکل ساخته شده با سرکج (گ)، مورد استفاده بود و نهایتاً شکل اخیر در زبان فارسی پذیرفته شد (نک: متینی، ۲۴۶-۲۴۴؛ نیز نک: سمعان، ۲۵-۲۱).

حرف و یکی از نمونه های آشکار برای تفاوت ارزش آوایی در مقایسه میان الفبای فارسی و عربی است. این حرف که ارزش آوایی آن در زبان عربی آوایی دولبی (w) است، در زبان فارسی به عنوان حرف صامت، از آوایی لبی - دندانی (v) برخوردار است و چون پس از خ قرار گیرد، در برخی موارد غیر ملفوظ است (مانند خواستن). در میان حروفی که امروزه به عنوان حروف خاص عربی شناخته می شوند، برخی چون ذ، دست کم در برخی گویشها و برخی دوره ها، در زبان فارسی مابازاء داشته اند و از همین روست که کاربرد آنها برای واژه های اصیل فارسی نیز پذیرفته شده است. از حروف ث، ح، ص، ض، ط، ظ، ع و ق در طی قرون برای نوشتن کلمات عربی استفاده می شده، اما کاربرد آنها برای واژه های اصیل فارسی محدود و بحث انگیز است. در آن میان، حرف ق در کلمات ترکی - مغولی رایج در زبان فارسی نیز کاربردی گسترده یافته است.

از نظر ترتیب الفبا، ایرانیان ۴ حرف افزوده و خاص خود را به ترتیب پس از ب، ج، ز و ک جای دادند و بدین ترتیب، شمار حروف الفبا را به ۳۲ حرف رسانیدند. افزون بر آن، برخی تفاوت های جزئی دیگر در ترتیب، میان الفبای فارسی و عربی دیده می شود. در الفبای فارسی، همواره و پیش از ه جای دارد، در حالی که در الفبای عربی، جای گرفتن و پس از ه بیشتر تداول یافته است. همچنین های غیر ملفوظ در پایان بسیاری از

بر پایه خط عربی را نیز به همراه داشته است. در برگه های تاریخ ملل مسلمان، به خوبی مشهود است که به عنوان قاعده ای غالب، اما استثنای پذیر، برای این ملتها با هر زبان، کاربرد خط عربی به عنوان نشانه ای از مسلمانی تلقی می شد. اهمیت این امر تا بدانجاست که گاه مسلمانان یک قوم از غیر مسلمانان آن از روی تفاوت در خط شناخته می شده اند؛ نمونه هایی از اینگونه تمایز را می توان در قفقاز، مالایا و حبشه باز یافت.

به طور طبیعی، زبان عربی به عنوان یک زبان سامی، از الفبایی متناسب با نظام آوایی خود برخوردار بوده، و در ساخت آن، تنها بر آوردن نیازهای همان زبان در مد نظر بوده است؛ در حالی که زبانهای گوناگون اسلامی در راستای بهره گیری از الفبای عربی، با دشواریهایی روبه رو بوده اند که ناشی از تفاوت های موجود میان نظام آوایی و حتی صرفی آنها با عربی بوده است. استفاده مکتوب از زبانهای بومی در سرزمینهای اسلامی در سطحی محدود از سده ۴/۱۰م آغاز شده، و از سده ۵/۱۱م روی به گسترش نهاده است. ملل مختلف برای نوشتن زبان خود، نخست از الفبای عربی با همان مجموعه ۲۸ حرفی بهره جستند و به تدریج در صدد جبران کاستیها برآمدند. از آنجا که زبانهای اسلامی از نظر واژگان، عموماً شماری وسیع از واژه های عربی را در خود جای داده بودند و بر این اصل توافقی تقریباً فراگیر داشتند که شکل اصیل کلمات عربی در نوشتن محفوظ بماند، در دوره های گوناگون تاریخ الفباهای اسلامی، گرایشی به حذف حروف خاص عربی از مجموعه الفبا دیده نمی شود؛ اما افزودن شماری از حروف بومی و نیز اندیشیدن چاره ای برای واکنشگری، از جمله حرکت های مهم در ایجاد الفباهای دیگر اسلامی است.

در بررسی گونه های مکتوب از زبانهای اسلامی، مسائل متنوعی در میان است که بخش وسیعی از آنها در حوزه آواشناسی، املا یا خط قابل بررسی است و تنها مواردی در حوزه الفبا قابل مطالعه است که به مجموعه حروف ارتباط می یابد. تغییرات رخ داده در مجموعه حروف برای ایجاد یک الفبا، غالباً به شکل افزودن صامتهایی جدید به مجموعه های پیشین بوده است؛ اما تغییراتی از نوع حذف صامتها یا ابداع مصوتها در الفباهای کهن اسلامی دیده نمی شود. از اواخر سده ۱۳/۱۹م، در پی طرح اصلاحات اجتماعی و فرهنگی در جهان اسلام، اصلاح الفبا نیز به طور جدی موضوع گفت و گو بود و حاصل آن پدید آمدن الفباهای اصلاح شده در بخشی از جهان اسلام، و منسوخ شدن الفباهای عربی در بخشی دیگر از آن بود.

الفباهای کهن اسلامی:

الفبای فارسی و زبانهای خویشاوند: بی تردید در سخن از الفباهای اسلامی با پایه عربی، الفبای فارسی از نظر پیشینه در ردیف نخستینهاست. با توجه به اینکه الفبای فارسی اسلامی چندی پس از پای گیری ادبیات فارسی در سده ۴/۱۰م شکل نخستین خود را یافته بوده است، جدایی تاریخ الفبای فارسی و عربی را از همان سده های

کلمات اصیل فارسی و وامواژه‌ها از عربی، در ترتیب الفبایی فارسی به عنوان ۵ ارزیابی می‌شود، در حالی که در الفبای عربی، این علامت معادلی برای ت محسوب می‌گردد.

الفبای فارسی در طی قرون برای نوشتن زبانها و گویشهای گوناگون ایرانی مورد استفاده قرار گرفته است. در واقع ادبیات محدود باقی‌مانده از گویشهای گوناگون فارسی همگی با همین خط نوشته شده است که از آن میان می‌توان به نمونه‌هایی چون دیوان شمس پُسی ناصر به گویش شیرازی (نک: ماهیار نوایی، ۲۰۵ به بعد) اشاره کرد. به علاوه این الفبا برای نوشتن دیگر زبانهای ایرانی نیز به کار رفته، و تنها الفبای اسلامی برای نوشتن زبانهای ایرانی بوده است.

به عنوان یکی از نمونه‌های تاریخی، باید به زبان خوارزمی اشاره کرد که محدود نوشته‌های باقی‌مانده از این زبان در دوره اسلامی همه با الفبای فارسی است (برای نمونه‌ها، نک: تفضلی، ۳۶۶-۳۶۷). البته از سده‌های ۴ و ۵ ق/۱۰ و ۱۱ م، این نکته که زبان خوارزمی برای ایجاد الفبای مناسب نیازمند افزودن حروفی بیش از زبان فارسی است، توجه دانشمندانی چون ابن‌سینا را به خود جلب کرده بود (نک: ابن‌سینا، ۵۰). همچنین در سده‌های جدیدتر، باید به زبان آذری اشاره کرد که قطعه‌های ادبی برجای مانده از آن مانند اشعار شیخ صفی‌الدین اردبیلی، همه با الفبای فارسی نوشته شده، و به یادگار مانده است (برای نمونه‌ها، نک: کسروی، ۳۵ به بعد؛ مرتضوی، ۳۹-۴۵).

در میان زبانهای زنده و مهم ایرانی که از الفبایی ویژه خود برخوردارند، باید به پشتو، کردی و بلوچی اشاره کرد که افزون بر استفاده در متون کلاسیک، در حال حاضر نیز از الفبایی برپایه عربی - فارسی استفاده می‌کنند. الفبای پشتو بدون آنکه در زمینه واکنش‌های اصلاحاتی انجام داده باشد، توجه ویژه‌ای به ضبط صامت‌ها منظور داشته، و شماری از حروف را با استفاده از نقطه، همزه یا سکون چسبیده در زیر حرف ساخته است. حروف افزوده پشتو عبارت است از: تَه (با آوای ت بازگشتی)، غ (با آوای دز، نزدیک به z ایتالیایی)، خ (با آوای تس، نزدیک به z آلمانی)، پ (با آوای د بازگشتی)، پ (با آوای ر بازگشتی)، ز (با آوای ز بازگشتی)، یس (با آوای س بازگشتی)، پ (با آوای ن بازگشتی) (ایازی، سراسر کتاب؛ نیز بالهرن، 42).

زبان کردی نیز برای تدوین آثار مکتوب خود در خلال قرون از الفبای فارسی بهره گرفته است و در کاربرد کهن، اصلاحات خاصی در الفبای آن دیده نمی‌شود (برای نمونه‌های کهن، نک: باکایف، 257). الفبای مورد استفاده برای کردی، در دوره‌های پیشین، همان الفبای فارسی است و تنها در دوره‌های اخیر است که اصلاحاتی در آن صورت گرفته، و الفبایی با ویژگیهای خاص در واکنش‌های پدید آمده است (نک: ادامه مقاله).

سرانجام باید به زبان بلوچی اشاره کرد که در سده حاضر، با پایه نهادن الفبای فارسی و افزودن برخی حروف خاص، الفبایی جدید پدید آورده که کاملاً با الگوی الفبای اردو مشابهت دارد. در این الفبا،

افزوده‌های سه‌گانه ت، ط و ژ و شکل بدون نقطه ن (ن) به سان اردو دیده می‌شود (نک: مری، سراسر کتاب؛ بلوچ، سراسر کتاب؛ زرین‌نگار، ۱۷-۱۹؛ کریستال، 39).

الفبای کهن ترکی: با فاصله‌ای اندک از شکل‌گیری الفبای فارسی، در منطقه آسیای مرکزی شاهد شکل‌گیری یکی دیگر از الفباهای اسلامی هستیم که بر مبنای الفبای فارسی ساخته شده، و برای نوشتن گونه‌های مختلف زبانهای ترکی به کار رفته است. این امر که الفبای فارسی مبنای ساخت الفبای ترکی قرار گرفته، از آن روست که در روند گسترش شرقی اسلام ایران و حوزه فرهنگی آن به عنوان پلی برای ترویج فرهنگ اسلامی ایفای نقش کرده است.

همانند آنچه در تاریخ الفبای فارسی گفته شد، در نخستین نوشته‌های ترکی نیز نظام ۲۸ حرفی عربی به کار می‌رفته، و برای نوشتن حروف خاص، از حروف جایگزین استفاده می‌شده است. به عنوان گامی در جهت تکمیل الفبا، در هماهنگی با الفبای فارسی، افزوده‌های چهارگانه پ، چ، ژ و گ عیناً در ترکی نیز مورد استفاده قرار گرفته است. تنها در باره حرف چهارم باید گفت که از نظر نگارش، در ترکی صورت کُ از گ رواجی بیشتر یافته است.

در نگرشی مقایسه‌ای به ارزش آوایی حروف در الفبای ترکی، باید به برخی اختلافات توجه داشت. در میان ۲۸ حرف عربی، حرف و در الفبای ترکی وضعی متفاوت داشته است. در برخی گویشها که واو دو لبی وجود نداشته، ارزش آوایی و برابر با واو فارسی، با آوای لبی - دندانی بوده است؛ اما در گویشهایی که هر دو واو وجود داشته، و برای آوای دولبی همسان عربی محفوظ مانده، و برای آوای لبی - دندانی علامت ف بر پایه ف عربی ساخته شده است (نک: کاشغری، ۳۳/۱ قس: ابن‌سینا، ۲۵). همچنین حرف ل در زبانهای ترکی تلفظی ویژه داشته که ابن‌سینا نسبت آن به حرف ل فارسی را همچون ط عربی به ت شمرده است (نک: همانجا). افزون بر آن، باید در باره حرف گ اشاره کرد که ارزش آوایی آن گاه با فارسی متفاوت بوده است؛ بدین معنا که در بخشی از کاربردها این حرف نماینده نون غنه همراه با تلفظ رقیق گ (معادل ng در انگلیسی) نهاده می‌شده است. ۴ حرف افزوده فارسی، در برخی از زبانهای کلاسیک ترکی، چون عثمانی نمودی آشکار یافته (مثلاً نک: سامی، ۶۹۵، ۱۱۳۴، جم)، و در برخی چون جغتایی، به سبب نظام آوایی آن زبان، به پ و چ محدود شده است (نک: بخاری، ۱۲، جم؛ نیز آکینر، 283؛ برای نمونه‌ای دست‌نویس، نک: علیشیر نوایی، سراسر کتاب).

حروف خاص زبان عربی، در الفبای ترکی نیز تنها برای نوشتن کلمات عربی کاربرد داشته است؛ اما باید توجه داشت که در زبانهای ترکی حرف ق، از حروف اصیل زبان شمرده می‌شده است. در میان حروف خاص عربی، برخی چون ص و ط به طور گسترده‌ای در نوشتن کلمات اصیل ترکی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است؛ نمونه‌های این

برای نشان دادن یای مجهول گونه‌هایی از نوشتار حروف نون و یاست و در مجموعه الفبا حروف جداگانه‌ای به شمار نمی‌آیند (نک: فریدریش، ۱۱۴؛ بالهرن، همانجا).

از دیگر زبانهای شبه قاره که با استفاده از الفبایی بر پایه عربی نوشته می‌شوند، باید به سندی، پنجابی و کشمیری در پاکستان و نواحی همجوار آن اشاره کرد که همگی آنها حروفی را به مجموعه ۳۲ حرف فارسی - عربی افزوده‌اند (نک: کریستال، ۲۰۵، ۲۸۶، ۳۵۴). از آن میان، الفبای سندی با تفاوت بسیار نسبت به الفبای اردو، از حروف افزوده جالب توجهی برخوردار است؛ استفاده از چینشهای خاص نقاط، مانند دو نقطه با چینش افقی (..)، دو نقطه با چینش عمودی (:)، چهار نقطه (:)، و سه نقطه (.) ابزار اصلی طراحان الفبای سندی برای ساخت حروف ویژه بوده است. مورد استثنا به کارگیری حرف ک با دو گرافیک متفاوت (ک /ک) به عنوان دو حرف برای نمایاندن آواهای ک فارسی و که (با آوای دمشی) هندی است (نک: لاگالی، «سندی...»، npn؛ نیز کریستال، همانجا).

آسیای جنوب شرقی یکی دیگر از مناطقی است که الفبایی بر پایه عربی در آن شکل گرفته است. با وجود آنکه پیش از گسترش اسلام در مجمع الجزایر مالایا، مردم این منطقه از خطی ویژه برای کتابت استفاده می‌کرده‌اند، با گروه مردم منطقه به اسلام خط عربی برای نوشتن زبانهای منطقه مورد استفاده قرار گرفت و به زودی الفبایی مناسب با نظام آوایی این زبانها به وجود آمد. الفبای مالهای از سده ۱۰ ق/۱۶م و الفبای جاوه‌ای با تأخیری نسبت بدان در منطقه رواج یافت.

الفبای مالهای که برای نوشتن زبان مالهای، اصلی‌ترین زبان مسلمانان آسیای جنوب شرقی پدید آمد، مستقیماً بر پایه الفبای عربی ساخته شده، و برای ساخت حروف افزوده، از حروفی ابتکاری بدون تأثیرپذیری از الفبای عربی استفاده کرده است. در این الفبا بر ۲۸ حرف عربی، حرف چ معادل چ فارسی، غ با ارزش آوایی ng، ف برای آوای پ، گ برای آوای گ و ن با ارزش آوایی gn در فرانسه افزوده شده است (نک: فوبله، ۶۵۴؛ فریدریش، ۱۱۴-۱۱۵؛ بالهرن، ۴۵؛ لاگالی، «مالهای...»، npn؛ نیز نک: جبوری، ۲۲۰، ۲۳۱). از نمونه‌های جالب الفبا در آسیای جنوب شرقی، الفبایی نزدیک به مالهای است که برای نوشتن زبان سولو در فیلیپین به کار برده می‌شود (نک: هیز، ۱۱۰). در عصر حاضر، در آسیای جنوب شرقی، کاربرد الفباهای عربی بسیار محدود گشته، و الفباهایی با پایه لاتین بیشتر رواج یافته است.

الفبای عربی در اروپا و قفقاز: کهن‌ترین کاربرد خط عربی برای نوشتن زبانهای بومی اروپا، کاربرد آن در مورد زبانهای رومانیایی اندلس اسلامی، مانند کاستیلی، گالیسیایی، آراگونی، پرتغالی و کاتالان کهن است. این نوشته‌ها به زودی عنوان عمومی «الاعجمیه» به خود گرفت و همین نام بعدها به صورت «آلخامیادا» و به همان معنا در

کاربرد را می‌توان در آثار کلاسیک ترکی در غرب، به خصوص در ترکی عثمانی مشاهده کرد (مثلاً نک: سامی، سراسر کتاب؛ دنی، ۳۴۵).

در پی حرکت‌های صورت گرفته در حوزه زبانهای ترکی برای تغییر یا اصلاح نوشتار، امروزه در بسیاری از سرزمینهای ترکی زبان چون ترکیه، قفقاز و آسیای مرکزی، الفبای ترکی - عربی به فراموشی سپرده شده، و در برخی مناطق چون چین الفبایی با پایه عربی، اما تحول یافته پدید آمده است. این امر تا حدی در باره الفبای ترکی در آذربایجان ایران نیز مصداق دارد.

صرف نظر از ترکیه که در آنجا الفبای لاتین رواج دارد، و نیز حوزه قفقاز و آسیای مرکزی که از ۱۹۱۸م در آنجا الفبای لاتین و بعد سیریلی رسمیت یافته است، اقلیتهای ترک‌زبان ساکن در دیگر کشورهای اسلامی، هنوز از الفبایی بر پایه عربی - فارسی برای نوشتن بهره می‌جویند. این ویژگی نه تنها در باره ایران، افغانستان و پاکستان و عراق و سوریه صادق است، بلکه در باره اقلیتهای مسلمان در شمال غربی چین نیز مصداق دارد. در این سرزمینها، الفبای کهن برای نوشتن زبانهای چون ترکمنی، ازبکی و خلیجی به کار می‌رود و کمابیش کتب و نشریاتی به این زبانها با الفبای عربی انتشار می‌یابد (مثلاً نک: بندراوغلو، سراسر کتاب؛ طرازی، سراسر کتاب).

الفباهای هند و مالایا: گسترش اسلام در حوزه اقیانوس هند، در درون شبه قاره و در آسیای جنوب شرقی، زمینه‌پدایی ادبیاتی را فراهم ساخت که برای مکتوب شدن به الفباهایی متناسب با زبانهای بومی نیازمند بود. در شبه قاره هند و مجمع الجزایر مالایا، پیش از رواج اسلام، الفباهایی کهن وجود داشت که پس از گسترش اسلام در منطقه، عمدتاً در میان غیرمسلمانان به بقای خود ادامه داد. به خصوص در شبه قاره، استفاده از الفبایی بر پایه عربی به عنوان یک ویژگی ممیز برای مسلمانان شناخته می‌شد و از همین رو، تأکید بر حفظ آن تا امروز ادامه دارد.

مهم‌ترین زبان ادبی مسلمانان در شبه قاره هند، زبان اردو است که الفبایی متناسب با نیازهای آوایی آن پدید آمده است؛ این الفبا افزون بر مجموعه ۲۸ گانه حروف عربی، و افزوده‌های چهارگانه فارسی، شماری از صامتها را نیز به مجموعه خود افزوده است. در خط اردو صامتهای دمشی که در الفباهای هندی حروفی مخصوص به خود دارند، با افزودن ه به نظیر غیر دمشی خود نوشته می‌شوند (مانند ته، ده و ...). بدون آنکه در الفبای اردو جایگاهی مستقل یابند. اما حروف پشت‌زبانی به عنوان حروفی مستقل در مجموعه الفبای اردو پیش‌بینی شده، و برای نوشتن آنها از یک ط (کوچک) بر روی حرف مشابه استفاده می‌شود. این ۳ حرف که عبارتند از ط، ڈ و ژ، در نوشته‌های قدیم‌تر به صورت ت، ٹ و ژ نیز نوشته می‌شده‌اند (بالهرن، ۴۴؛ جبوری، ۲۲۰).

از دیگر ویژگیهای الفبای اردو، شکل‌های خاصی از کتابت دو حرف است که تنها در خط اردو به کار می‌رود: ن (بدون نقطه)، در پایان کلمات برای نشان دادن نون غنه، و یای برگشته (ع) در پایان کلمات

عنوان زبانی شاخص در ادبیات اسلامی قفقاز شایان توجه است و از نمونه‌های آن به طور مشخص باید به برخی آثار اسلامی با جنبه تبلیغی اشاره کرد که در سده ۱۹م با نوشتار عربی تدوین یافته است. در این آثار الفبایی بر پایه الفبای عربی - فارسی به کار گرفته شده که گاه با عنوان الفبای داغستانی شهرت یافته است. حروف افزوده در این الفبا ص، ق، ل، پ، و ل است (نک: دومزیل، 233؛ نیز جبوری، ۲۲۰، ۲۳۰).

پس از آواری، باید به زبان چرکسی (آدیگه‌ای) اشاره کرد که تاریخ نخست قرن ۲۰م در سطح بسیار محدودی با الفبایی بر پایه خط عربی - فارسی نوشته می‌شده است. این الفبا در ۱۹۱۸م بازسازی شد و در ۱۹۲۷م منسوخ گردید. الفبای بازسازی شده چرکسی، دارای ۳ حرف برای واکنگاری بود و به طور کلی ۱۶ حرف بر ۳۲ حرف فارسی افزوده داشت (نک: دومزیل، 241؛ کوماخف، 145؛ جبوری، ۲۳۰). گفتنی است که در اوایل سده ۱۴ق/۲۰م، الفباهایی بر پایه عربی - فارسی برای نوشتن زبانهای دیگر قفقازی، مانند لزگی، درغینی، لکی، چچنی و اینگوشی پدید آمد که دوامی بسیار اندک داشت و به زودی در پی موج تغییر الفبا در قفقاز در ۱۹۲۷-۱۹۲۸م، الفباهایی بر پایه لاتین جایگزین آن شد (نک: آکینز، 131, 137, 142, 147, 155, 181, 201, 220).

الفبای عربی در افریقا: در شمال افریقا با وجود گسترش وسیع زبان عربی، زبانهای بربری همواره در طول تاریخ به حیات خود در دامنه‌ای محدود ادامه داده، و زمینه پیدایی ادبیاتی را فراهم آورده‌اند. در این میان، به خصوص آثاری مربوط به فرقه‌های اباضیه و موحدون شایان توجه است که به زبانهای بربری نفوسی و بربری مصمودی نوشته شده است. به این موارد باید برخی منظومه‌های متأخر ادبی - مذهبی را نیز افزود که به زبان شلجی سروده شده است. باسه در کتابی با عنوان «مطالعه‌ای درباره ادبیات بربران^۱» به معرفی این آثار پرداخته است (نیز نک: اپل‌گیت، 647-648).

با اینکه خط یتیفغ به عنوان خطی بومی، همواره در میان گروهی کوچک از بربران رواج داشته است، اما باید یادآور شد که غالب گروههای بربر در طول تاریخ، ادبیات محدود بومی خود را با استفاده از خط عربی نگاشته‌اند. پای گرفتن این ادبیات، ضرورت طراحی الفبایی را برای آن پدید آورد و در همین راستا، الفبای بربری، با پایه نهادن حروف عربی و افزودن چند صامت به وجود آمد. در الفبای بربری، چند حرف بر مجموعه ۲۸ حرف عربی افزوده شده که اصلی‌ترین آنها خ یا ژ با آوایی معادل ژ فارسی، و کث با آوایی معادل گ فارسی است. همچنین باید در نظر داشت که با توجه به تعلق زبانهای بربری به خانواده سامی - حامی، برخی از حروف خاص در دستگاه ۲۸ حرفی، به خصوص ت در زبانهای بربری دارای ارزش آوایی معادل عربی بوده، و از همین رو، در کتابت بسیاری از واژه‌های اصیل به کار می‌رفته است (برای نمونه‌ها، مثلاً نک: باسه، 58 به بعد؛ نیز جبوری، ۲۲۰؛ کریستال،

فرهنگ اسپانیایی رواج یافت. امروزه در کتابخانه‌های گوناگون جهان و به طور خاص اسپانیا، نسخه‌های خطی متعددی از آثار اعجمیه، یعنی ادبیات رومانیایی به خط عربی برجای مانده است که تاریخ برخی از آنها به سده ۸ق/۱۴م بازمی‌گردد. افزون بر اینها، باید ادبیات عربی آمیخته به رومانیایی را مورد توجه قرار داد که «موشحات» برجسته‌ترین نمونه‌های آن است و تماماً با الفبای عربی نوشته می‌شود. در نوشته‌های اعجمیه اندلس، الفبای عربی به کار گرفته می‌شد و گسترش و دوام محدود آن اقتضا نداشت تا الفبایی ویژه برای این گروه از مکتوبات طراحی گردد (در این باره، نک: گارتیا گومث، III/325 به بعد؛ EI², I/404-405؛ ابوبلال^۱، npn).

در اروپای شرقی، با گسترش اسلام در بالکان، زمینه پدید آمدن ادبیات اسلامی به زبانهای بومی ایجاد شد که از نمونه‌های بارز آن، ادبیات زبان آلبانیایی و بوسنیایی است. در حال حاضر نسخه‌های خطی پرشماری به این دو زبان در کتابخانه‌های اروپا و ترکیه یافت می‌شود که برای کتابت آنها از خط عربی استفاده شده است. با توجه به شباهتهای این مکتوبات با ادبیات اعجمیه اندلس، بر آثار آلبانیایی و بوسنیایی نوشته شده با الفبایی بر پایه عربی نیز عنوان اسپانیایی‌الخمیادا داده شده است. برخی از نمونه‌های کهن اعجمیه بالکان به سده ۹ق/۱۵م بازمی‌گردد (نک: وائوتیچ^۲، npn؛ گالویچ^۳، npn؛ «جستاری...»^۴، 40-12). با توجه به گسترش زبان ترکی عثمانی در بالکان، زمینه چندان برای توسعه ادبیات بومی اعجمیه پدید نیامد، و در دوره معاصر، با آنکه دین اسلام کماکان نفوذ خود را در بخشهایی از اروپا چون آلبانی و بوسنی حفظ کرده، اما الفبای عربی در منطقه متروک گشته، و گونه‌هایی از الفبای لاتین جایگزین آن شده است.

نمودی دیگر از ادبیات اعجمیه در اروپای شرقی، آثار پدید آمده در میان تاتارهای بلاروس است که هنوز آنگونه که شاید، مورد توجه محققان قرار نگرفته است. در میان قرنهای ۹ تا ۱۱ق/۱۵ تا ۱۷م، به خصوص برخی ترجمه‌های قرآن کریم به زبان بلاروسی و به خط عربی صورت گرفته است. پدید آمدن این حوزه فرهنگی اسلاوی - اسلامی از آن جهت است که تاتارهای ساکن در منطقه به تدریج زبان خود را به فراموشی سپردند و به زبان بلاروسی نوشتن آغاز کردند. در حال حاضر، در کتابخانه دانشگاه سن پترزبورگ نسخه‌هایی خطی از ترجمه‌های قرآن کریم به زبان بلاروسی و با الفبای عربی یافت می‌شود (گریازنویچ، ۲۴۹-۲۵۰؛ نیز نک: حاتم، ۳).

در منطقه قفقاز، به عنوان منطقه‌ای که به خصوص دو دین اسلام و مسیحیت در کنار یکدیگر حضوری رقابت‌آمیز داشته‌اند، زبانهای عربی، فارسی و ترکی به عنوان زبان ادبی در میان مسلمانان رواج داشته، و تنها عنایتی محدود از سده ۱۳ق/۱۹م به پدید آوردن ادبیاتی اسلامی به زبانهای بومی بروز کرده است. در این میان، زبان آواری به

1. Abu Bilal 2. Vaupotic 3. Galovic 4. «Untersuchungen...» 5. Basset, H., *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, 1920.

کاربرد این الفبا از سده ۱۰ ق/۱۶ م برجای مانده است (نک: فوبله، 654؛ جبوری، ۲۲۰، ۲۳۱؛ هیز، همانجا). امروزه برای کتابت زبانهای سواحلی و مالاکازی، الفبای لاتین رسمیت یافته است.

به عنوان مهم‌ترین زبان چادی در آفریقای مرکزی باید به زبان هاوسا اشاره کرد که در سده‌های اخیر، زبان کتابت برخی متون از جمله نوشته‌های تاریخی وورنو بوده است (مثلاً نک: فیلیس، 192 به بعد). ادبیات هاوسا به طور سنتی از الفبای عربی سود برده، و با وجود اهمیتی که زبان عربی به خصوص در دوره خلافت سوکوتو در منطقه یافته، این الفبا وسیله‌ای برای پدید آمدن ادبیات محدودی به زبان هاوسا بوده است. الفبای این زبان نیز اخیراً به لاتین برگردانده شده است (نک: هیز، همانجا؛ فریدریش، 115؛ نیز بالگون^۲، سراسر مقاله).

الفبا و جریان اصلاحات اجتماعی: به میان کشیدن این سخن که الفبای عربی در کوششهایی برای ضبط دقیق نامها و واژه‌ها با دشواریهایی روبه‌روست، دست کم تا سده ۳ ق/۹ م پیشینه دارد. به عنوان یکی از شخصیت‌های پیشگام در این جهت، باید از احمد بن طیب سرخسی (سده ۳ ق) یاد کرد که برای ضبط واژه‌های غیر عربی همچون فارسی و سریانی و یونانی، الفبایی ویژه طراحی کرد. این الفبا که شمار حروف آن به ۴۰ می‌رسید، از ویژگیهایی چون متمایز بودن حروف از یکدیگر برای اجتناب از اشتباه، و نیز از انفصال حروف برخوردار بود (نک: حمزه، ۳۵-۳۶). مسأله مشابهت حروف در الفبای عربی، از سوی ابوریحان بیرونی در سده ۵ ق نیز مورد توجه قرار گرفته، و او این ویژگی را در ضبط واژه‌های بیگانه دشواری‌آفرین دانسته است (نک: ص ۱۴-۱۵).

فارغ از این پیشینه، الفبای عربی با مجموعه ۲۸ گانه و الفباهای دیگر اسلامی با افزوده‌هایی برای ثبت صامت‌ها در خلال قرون متمادی برای نوشتن زبانهای گوناگون اسلامی به کار گرفته شده، و به ندرت انتقاداتی از این دست را به همراه داشته‌اند. حتی در کلام برخی از بزرگان چون کندی، این الفبا به نحو بلیغی مورد ستایش قرار گرفته است (نک: ابن ندیم، ۱۳).

در واقع آغاز انتقادات گسترده از شکل سنتی الفبا و طرح پیشنهادهایی برای اصلاح آن، همگام و همزمان با پای‌گیری جریانهای اصلاح اجتماعی در سرزمینهای اسلامی از حدود ۱۵۰ سال پیش بوده است (نک: ه. د. اصلاح طلبی). رابطه بین اصلاح الفبا و اصلاحات اجتماعی در جهان اسلام را نباید صرفاً در حد همزمانی تلقی کرد، بلکه این رابطه به طور محسوسی درونی و محتوایی است. به عنوان نمونه، یکی از شخصیت‌های مهم در جریان اصلاحات اجتماعی در قفقاز، میرزا فتحعلی آخوند زاده است که بخش مهمی از تلاش خویش را مصروف اصلاح الفبا کرده، و این امر را گامی اساسی در جهت پیشرفت فرهنگی می‌شمرده است. نظیر چنین نگرشی به جایگاه

(42).

در جانب شرق آفریقا، با اینکه راهیابی دیانت اسلام به منطقه از سابقه‌ای کهن برخوردار بوده، ولی گامهای مؤثر در جهت نفوذ اسلام، در سده‌های پسین برداشته شده است؛ از همین رو، در این نواحی شرایط محدودی برای رشد ادبیات بومی اسلامی وجود داشته است. در حوزه فرهنگی حبشه، نخست باید به زبان هرری اشاره کرد که به عنوان گونه‌ای اسلامی از زبان امهری در سده‌های اخیر شکل گرفته است. حاصل تلاشهای ادبی در حوزه این زبان، پدید آمدن شماری از آثار اسلامی است که از سده ۱۰ ق/۱۶ م به خط عربی نگارش یافته، و نسخه‌های خطی آنها در کتابخانه‌های گوناگون برجای مانده است؛ اگرچه در آن سده جداساختن هرری از امهری امری بس دشوار می‌نماید (نک: لیتمان، 21 به بعد؛ کوئن، 147؛ لسلو، 497، 500). واگنر در پژوهشی، متون هرری با نوشتار عربی را مورد بررسی قرار داده است.^۱

در مجاورت حبشه، مهم‌ترین زبان کوشی منطقه زبان سومالیایی است که شماری از متون اسلامی، با زمینه‌های مذهبی و سیاسی به این زبان و به خط عربی از قرون وسطی برجای مانده است. الفبای عربی تا چند دهه اخیر اصلی‌ترین الفبا برای کتابت زبان سومالیایی بوده است (چرولی، 861 به بعد؛ لويس، 134 به بعد). کاربرد الفبای عربی برای نوشتن زبان سومالیایی همواره با مشکل نارسایی در واکنش‌نگاری مواجه بوده، و همین امر زمینه‌ای شده است تا در حرکت‌های اصلاحی اخیر، الفبایی ویژه سومالیایی توسط عثمان یوسف با عنوان الفبای «عثمانیه» پدید آید. این الفبا در عمل جایگاه مستحکمی در سومالی به دست نیاورد و در دهه ۱۹۶۰ م مسأله الفبا یکی از مسائل ملی سومالی گردید. گروهی از شخصیت‌ها هوادار حفظ الفبای عربی و گروهی خواستار تغییر الفبا به لاتین بودند و سرانجام استفاده از الفبای لاتین در ۱۳۵۱ ش/۱۹۷۲ م رسمیت یافت (نک: کوئن، 170؛ شهامه^۳، npn؛ نیز فریدریش، 204-205).

در شرق آفریقا، الفبای عربی همچنین برای کتابت برخی از متون بازمانده از زبان نوییایی میانه به کار رفته است. این زبان که آثار مکتوبی از آن از عهد پیش از اسلام با الفبای ویژه باقی مانده است، در دوره اسلامی با خط عربی نوشته می‌شده، و معدود نوشته‌های باقی‌مانده آن از الفبای عربی بهره گرفته‌اند (نک: استریچر، 439 به بعد). همچنین باید از زبان سواحلی یاد کرد که نمونه‌های تاریخی آن به خصوص از سده ۱۲ ق/۱۸ م برجای مانده است (نک: هیز، 110؛ کریستال، 375). در منتهی‌الیه جنوب شرقی آفریقا، در جزیره ماداگاسکار نیز باید از زبان مالاکازی یاد کرد که با زبان مالهای خوشاوندی دارد و در طی قرون، با گونه‌ای تکمیل شده از الفبای عربی نوشته می‌شده است. حروف افزوده این الفبا، ۳ حرف غ، پ و ف (هر سه با نقطه) است. نمونه‌هایی از

1. Wagner, E., *Harari-Texte in arabischer Schrift*, Wiesbaden, 1983.

2. Mohame

3. Balogun

اجتماعی الفبا، در ترکیه، شاخ افریقا و دیگر سرزمینهای اسلامی نیز دیده می‌شود.

در انتقادهای صورت گرفته نسبت به الفبای سنتی، چند اشکال به طور مشترک توجه ناقدان را به خود جلب کرده است که اهم آنها را می‌توان چنین برشمرد: ۱. فقدان حروفی برای واکنگاری؛ ۲. اشتباههای ناشی از تمایز حروف با نقطه و به طور کلی مشابهت حروف؛ ۳. وجود چند شکل برای یک حرف به صورت آغازی و میانی و پایانی (مثلاً نک: آخوندزاده، ۳۲۴، ۳۲۲؛ مینوی، ۲). از آن میان به خصوص دو مورد اخیر حتی در سده‌های ۳-۵ق. توجه کسانی چون سرخسی و بیرونی را نیز جلب کرده بوده است. افزون بر آن، مسائلی چون دشواری آفرین بودن حروف ویژه عربی در املاهای زبانهای غیر عربی نیز از سوی برخی ناقدان مطرح شده است.

تغییر یا اصلاح الفبا: انتقاد از الفبا در طول یک و نیم سده اخیر، در بخش وسیعی از سرزمینهای اسلامی امری رایج و پررونق بوده است، اما این جریان گاه از مسیر انتقادی صرف بیرون آمده، و پیشنهادی مشخص را نیز به همراه داشته است. پیشنهادهای ارائه شده برای اصلاح الفبا در سرزمینهای گوناگون اسلامی به اندازه‌ای متنوع است که هرگز نمی‌توان در یک گزارش اجمالی به تبیین ابعاد گوناگون آن پرداخت، اما می‌توان به دسته‌بندی و ارائه نمونه‌های برجسته اکتفا کرد. در تقسیم کلی، نخست باید این پیشنهادها را در دو دسته تغییر الفبا و اصلاح آن طبقه‌بندی کرد.

تغییر الفبا: ناقدانی که در مسیر تغییر الفبا راه می‌پیمودند، روشهایی متفاوت در پیش گرفتند. در میان پیشنهادهایی که برای تغییر الفبا ارائه شد، بخش عمده‌ای متوجه بهره‌جویی از الفبای لاتین به عنوان پایه‌ای برای طراحی یک الفبای مناسب بود. این حرکت در سطحی وسیع در ترکیه، قفقاز، آسیای مرکزی، شبه قاره هند، آسیای جنوب شرقی، شرق افریقا و دیگر مناطق ظهور کرده است. به عنوان نمونه‌ای در درجه دوم اهمیت، باید به استفاده از الفبای سیریلی اشاره کرد که در میان مسلمانان روسیه از حدود سال ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م سابقه داشته است (نک: آخوندزاده، ۲۸۲) و در دوره اتحاد شوروی در مناطق مسلمان‌نشین آن در سطح وسیعی مورد استفاده قرار گرفته، و در بخش مهمی از این مناطق تا امروز نیز دوام یافته است. حتی در قلمرو عثمانی و قفقاز از نیمه دوم قرن ۱۳ق/۱۹م، از الفباهای ارمنی و گرجی و یونانی نیز برای انتشار برخی جراید به زبان ترکی و فارسی استفاده شده است (نک: همانجا).

در زمینه تغییر الفبا، بخش دیگری از کوششها متوجه ترویج الفبای ملی بوده است؛ اگرچه از نظر آمار، کمتر می‌توان با چنین نمونه‌هایی در میان هواداران تغییر مواجه شد. یکی از جلوه‌های این گرایش، پیشنهاد احتیاط‌آمیز پورداود در تغییر الفبای کنونی فارسی به الفبای «دین دبیره» (اوستایی) است که الفبایی با ویژگیهای آوایی ممتاز بازمانده از ایران باستان است (نک: پورداود، ۱۶). به عنوان نمونه‌ای دیگر باید به

الفبای سومالیایی معروف به «عثمانیه» اشاره کرد که با الهام از الفبای سنتی حبشه و با ۲۲ حرف در ۱۹۲۵م طراحی شد و تنها در سطح محدودی رواج یافت (نک: فریدریش، ۲۰۵-۲۰۴؛ مهامه، npn).

اصلاح الفبا: در عرض ناقدانی که خواستار تغییر الفبا بوده‌اند، گروهی نیز جای دارند که مصلحت را در اصلاح الفبای موجود یافته، و گامهایی در جهت اصلاح الفبا برداشته‌اند. فتحعلی آخوندزاده را باید به عنوان شخصیتی پیشگام در جریان اصلاح الفبا در جهان اسلام تلقی کرد که دیدگاههای خود را برای نخستین بار در ۱۲۷۴ق/۱۸۵۷م در اثری با عنوان الفبای جدید برای تحریر السنه اسلامیہ انتشار داد. وی در الفبای پیشنهادی خود، هدف اصلاح الفباهای اسلامی بر پایه عربی را دنبال می‌کرد و مشکلاتی چون تمایز حروف با نقاط و خلط آنها با یکدیگر، و نیز نگارش واژه‌ها مورد توجه او قرار داشت. در گام دوم، آخوندزاده الفبایی با انفصال حروف را پیشنهاد کرد و نهایتاً پس از ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م به کنار نهادن الفبای عربی و کاربرد الفبایی بر پایه لاتین گرایید. آخوندزاده نه تنها الفبای سنتی را برای کتابت فارسی و ترکی نارسا می‌دانست، بلکه حتی این الفبا را برای نوشتن زبان عربی نیازمند اصلاحاتی می‌شمرد (نک: آخوندزاده، ۵-۶، ۱۱-۱۳، ۷۹-۸۰، جم).

حرکت اصلاح الفبا در دهه ۱۹۶۰م مسأله روز در محافل اصلاح طلبان و سیاستمداران قفقاز، ایران و عثمانی بود. با اندک تأخیری نسبت به آخوندزاده، ملکم خان، شخصیت اصلاح طلب ارمنی در ایران گونه‌ای الفبای ابتکاری را پیشنهاد کرد که در آن انفصال حروف رعایت شده بود. در ۱۲۷۸ق/۱۸۶۲م ظاهر منیف پاشا، ادیب نامدار عثمانی ضمن خطابه‌ای که در «جمعیت علمیه عثمانیه» ایراد کرد، بر ضرورت اصلاح الفبا تأکید کرد و آن را زمینه‌ای برای اصلاحات اجتماعی شمرد. گفتنی است که در همین دوره، بحث اصلاحات در الفبای مسلمانان مورد علاقه برخی از صاحب‌نظران اروپایی از انگلستان و ایتالیا نیز بوده است (نک: همو، ۸۳-۸۴، ۱۴۵، ۳۸۰، جم؛ نیز تانسل، ۲۲۵-۲۲۴؛ الگار، سراسر مقاله).

در همین دهه ۱۸۶۰م، گامی در جهت اصلاح الفبا در آسیای مرکزی برداشته شد و اصلاحات مختصری در الفبای ترکی (ازبکی) صورت پذیرفت. این الفبای اصلاح شده تا ۱۳۰۲ش/۱۹۲۳م دوام یافت (نک: آکینر، ۲۸۳). می‌توان چنین برداشت کرد که این جریان متأثر از حرکت ایجاد شده در محافل فکری قفقاز و در پی آن عثمانی بوده است. به عنوان نقطه عطفی دیگر در همان دهه، باید به نوشته شارل میسر فرانسوی برای فواد پاشا در ۱۸۶۸م اشاره کرد که در آن بر اصلاح الفبا به عنوان گامی مهم در اصلاح اجتماعی تأکید کرده، و زمینه فکری استفاده از الفبای لاتین را در جهان اسلام پدید آورده بود (نک: الگار، ۱۰۲).

در اواخر قرن ۱۹م، دهه ۸۰ بار دیگر شاهد حرکتی در جهت اصلاح الفبا بود. مثلاً باید به جریان اصلاح الفبا در کریمه اشاره کرد که

الفبای اصلاح شده فزاقی در ۱۹۲۴م، و قرقیزی و قره قلیپاق در همان سال گامهای بعدی این جریان بوده است (نک: همو، 300، 337، 344). در منطقه ولگا و قفقاز از دیگر گامها اصلاح الفبای باشغری در ۱۹۲۳م، و ایجاد الفبایی برای چچنی در ۱۹۲۵م بوده است (نک: همو، 181، 84).

در ۱۹۲۶م کنگره «ترک شناسی» در باکو تشکیل شد و در آن استفاده از الفبای لاتین برای زبانهای گوناگون در جمهوریهای مسلمان به تصویب رسید (نک: رئیس نیا، ۱۶۲/۱). در پی این تصویب، موج لاتین گرایی در الفبا در ۱۹۲۸م در منطقه قفقاز و آسیای مرکزی به طور نهایی غلبه کرد و از آن پس الفباهای بر پایه عربی رسمیت خود را در این مناطق از دست داد.

اصلاح الفبا در ایران، ترکیه و کشورهای عربی: از زمانی که آخوند زاده در قفقاز کوشش خود را برای اصلاح الفبا آغاز کرد، همواره سعی داشت تا حمایت دولتمردان ایران و عثمانی را در این باره تحصیل کند، ولی جز توفیقی اندک به دست نیاورد. هم در ایران و هم در عثمانی، انگیزه‌های گوناگون سیاسی و مذهبی مانع از آن بود که سیاستمداران چنین پیشنهادهایی را به جد مورد توجه و حمایت قرار دهند.

در ایران در طول یک سده گفت‌وگویی سخت در محافل اهل ادب در باره تغییر یا اصلاح الفبا در گرفت و نتیجه نهایی آن گرایش عام به حفظ الفبای سنتی فارسی و اکتفا به اصلاحات در املا و نه الفبا بود (برای دیدگاهها، نک: مینوی، سراسر کتاب؛ ذکاء، ۵۴ به بعد؛ رئیس نیا، ۱۳۳/۱ به بعد). با وجود این، محیط فرهنگی ایران زمینه‌ای مساعد برای تجدید نظر و اصلاح در الفبای دوزبان دیگر اسلامی، یعنی آذربایجانی و کردی بود.

در عثمانی، کتاب الفبای جدید آخوند زاده به فرمان صدراعظم به بررسی نهاده شد، اما با وجود تحسین و تشویق مؤلف، سیاستمداران را رأی بر آن شد که چنین طرحی در کوتاه مدت قابل اجرا نیست (آخوند زاده، ۸۳-۸۴). به دنبال یادداشت شارل میسر فرانسوی، اندیشه تغییر الفبا به لاتین بر گفت‌وگوهای اصلاح الفبا سایه افکند و عبدالعزیز فهمی پاشا از شخصیت‌های مدافع این اندیشه بود (نک: جبوری، ۲۳۹؛ رئیس نیا، ۱۶۲/۱). همین جریان در ۹ اوت ۱۹۲۸ به تغییر رسمی الفبا به لاتین به دستور آتاتورک انجامید.

از آنجا که برخی از انگیزه‌های اصلاح الفبا در مورد عرب‌زبانان نیز مصداق می‌یافت، در محافل عربی نیز از سده ۱۹م بحثهایی در این باره مطرح می‌شد. این گفت‌وگوها در نیمه نخست سده ۲۰م هم از اهمیتی افزون برخوردار شد. مهم‌ترین انگیزه برای اصلاح الفبا در این گفت‌وگوها ارائه مجموعه‌ای از حروف منفصل بود و در همین راستا نمونه‌هایی از الفبای پیشنهادی از سوی کسانی چون اخضر غزاله، نصری خطار و الیاس عکاوای پیشنهاد شد، در حالی که گاه استفاده از الفبای لاتین برای نوشتار عربی نیز پیشنهاد می‌شد (نک: جبوری، ۲۲۹ به بعد). در ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱م «الجامعة العربية» در مصر، هیأتی تشکیل

حاصل آن ارائه الفبایی با اصلاحات محدود در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م بود، الفبایی که تا سال ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م برای نوشتن زبان تاتاری به کار گرفته می‌شد (نک: آکینر، 93). در مصر، محمد حسن افندی در ۱۸۸۴م رساله‌ای منتشر کرد که در آن از محدود کردن الفبای عربی به ۲۸ حرف تک‌شکل گفت‌وگو شده بود (نک: رئیس نیا، ۱۲۴/۱). در دیگر سو، باید به ادامه تلاش ملکم خان در اصلاح الفبای فارسی اشاره کرد که در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م در لندن، به انتشار گلستان سعدی با الفبای پیشنهادی خود با حروف منفصل اقدام نمود (نک: جبوری، ۲۳۹)؛ گفتنی است که او اندک زمانی پس از عزلش از سفارت ایران در لندن (۱۸۸۸م) به این اقدام دست زد و این نکته می‌تواند در برابر دولتی که سخت در مقابل اصلاح الفبا مقاومت می‌کرده است، دارای معنای سیاسی هم بوده باشد (در این باره، نک: ده، ۱۵۶/۱).

سرانجام در اوایل سده ۲۰م، باید به اصلاحات محدودی در همین زمینه در قازان اشاره کرد که الفبای حاصل از آن از ۱۹۰۶ تا ۱۹۲۰م برای نوشتن زبان تاتاری قازان به کار می‌رفته است (نک: آکینر، 67). فروپاشی دولت تزاری و جریانهای اصلاح الفبا: با وجود کوششهای انجام گرفته، عملاً تا دهه دوم سده ۲۰م در منطقه قفقاز و آسیای مرکزی و در دیگر سرزمینهای جهان اسلام گامهای مهمی در جهت اصلاح یا تغییر الفبا برداشته نشد. بدون آنکه سخن از علل این امر به میان آورده شود، باید یادآور شد که بلافاصله پس از سقوط تزار در ۱۹۱۷م، بار دیگر گفت‌وگو از اصلاح الفبا در متصرفات اسلامی روسیه قوت گرفت و این بار با گستره‌ای وسیع و بارآوری قطعی روبه‌رو گردید. در واقع در سالهایی که دولت شوروی هنوز حاکمیت قطعی خود را بر سرزمینهای آسیایی اعمال نکرده بود، فرصتی مناسب برای مسلمانان روسیه پدید آمد تا گامهایی مؤثر در چاره‌جویی برای الفبای زبان خود بردارند.

در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م، تاتارهای کریمه (همو، 93) از یک سو و ازبکان از سوی دیگر (وزیک البیهسی، سراسر کتاب) اصلاحاتی اساسی در الفبای خود پدید آوردند. از ۱۹۲۰م موجی از اصلاح الفبا در منطقه قفقاز آغاز شد که نتایج آن اصلاح الفباهای چرکسی (آدیگه‌ای) و زبان قره‌جای (آکینر، 220، 208-207) در همان سال بود. در همین جریان برخی از زبانهایی که فاقد نوشتار بودند، به ایجاد الفباهایی بر پایه عربی اقدام کردند که در این شمار باید از زبان اینگوشی (همو، 201) و زبان کومیکسکی (همو، 151) یاد آورد. جریان گرایش به الفبای لاتین در قفقاز نخست درباره زبان ترکی آذربایجانی تحقق یافت و از ۱۳۰۱ش/۱۹۲۲م، اصلاح‌گران الفبا به جای تکمیل الفبای عربی، به کاربرد الفبایی بر پایه لاتین روی آوردند (نک: همو، 121).

در آسیای مرکزی جریان اصلاح الفبا از ۱۹۲۳م اهمیت یافت و نخستین حاصل آن اعمال اصلاحاتی اساسی در کتابت زبان ازبکی بود (همو، 283). در همین سال اصلاحاتی مختصر در کتابت زبان ترکمنی صورت پذیرفت و گامی دیگر در ۱۹۲۵م برداشته شد (همو، 325).

داد که مأموریت آن بررسی طرحهای ارائه شده برای اصلاح الفبای عربی بود (نک: همو، ۲۳۷؛ نیز نک: بهنسی، ۱۴۷-۱۴۹).
اصلاح الفبا در دهه‌های اخیر:

در ایران: افزون بر سخنانی که در باب زبان فارسی و جریان اصلاح الفبا گفته شد، در گذشته‌ای نزدیک حرکت‌های اصلاحی مهمی با تمرکز در ایران برای اصلاح الفبا در حوزه زبانهای آذربایجانی و کردی صورت گرفته است. محور اساسی در این حرکتها، فراهم آوردن ابزاری کارآمدتر برای واکنش‌نگاری، با حفظ پایه الفبای سنتی و برخی تغییرات قراردادی در درون آن بود. بخش دیگری از این اصلاحات به خصوص در آذربایجانی، به ساده‌سازی دستگاه صامت‌ها و حذف حروف ویژه زبان عربی نظر داشت (نک: فرزانه، ۲۶/۱ به بعد).

به عنوان پیشینه باید اشاره کرد که زبان آذربایجانی یکی از نخستین عرصه‌های اصلاح الفبای ترکی است و از اوایل سده ۲۰م، تلاش‌هایی برای اصلاح الفبا در نگارش زبان آذربایجانی صورت گرفت (مثلاً نک: غنیف، 295، 328) که در آن کاربرد ویژه‌ای از ژ و ه (های غیر ملفوظ) به عنوان حروفی دارای ارزش ویژه دیده می‌شد. در این اصلاح ه برای نمایاندن مصوت e به کار می‌رفت و در آغاز کلمه از آن همراه با و برای نشان دادن مصوت o استفاده می‌شد. همچنین ه در وسط کلمه برای نشان دادن فتحه به نحو گسترده مورد استفاده قرار می‌گرفت (نک: آخوندف، سراسر کتاب).

با تغییر الفبا در قفقاز به لاتین و سپس به سیریلی، اصلاحات خط ترکی عمدتاً در ایران ادامه یافت. در تکمیل این اصلاحات، علامتهایی چون همزه به همراه حروف و وی (ؤ ، و) به کار گرفته شد تا روش قابل قبول‌تری برای واکنش‌نگاری عرضه نماید؛ و بدین گونه بدون افراط در دوری از نوشتار کلاسیک، توفیق قابل ملاحظه‌ای در واکنش‌نگاری حاصل شد. در الفبای کنونی، به واقع باید ژ را به عنوان یکی از حروف افزوده تلقی کرد که در ترتیب الفبایی، پس از ه و پیش از ی قرار می‌گیرد، اما این حرف که نشانه یک مصوت است، همچون دیگر مصوتها در آغاز کلمه پس از ا (ائ) می‌آید؛ از این رو هیچ‌گاه در شکل نوشتاری، در آغاز کلمه دیده نمی‌شود (برای مثال، نک: پیفون، سراسر کتاب). کنار نهادن حروف ویژه عربی در الفبای اصلاح شده آذربایجانی نیز با استقبال قابل ملاحظه‌ای روبه‌رو گشته است.

از دیگر زبانهای ترکی، همچنین باید به زبان ترکمنان عراق اشاره کرد که در حوزه آن نیز اصلاحاتی در الفبا به منظور تمایز مصوتها صورت گرفته است، اما این اصلاحات هنوز بسیار محدود است و مثلاً برخلاف انتظار، کاربرد حروف ص و ط در واژگان بومی همچون نوشته‌های سنتی در سطح وسیعی دیده می‌شود. همچون آذربایجانی، در ترکمنی عراق نیز حرف ه به الفبا افزوده شده، اما نزد آنان این حرف پس از ی جای گرفته است (نک: بندراوغلو، ۱۳).

در حوزه زبان کردی، ایجاد نظام واکنش‌نگاری با استفاده از کاربردهای قراردادی حروف و وی تحقق یافته است؛ ه برای فتحه، ی

برای کسره، و برای ضمه، و برای واو مجهول، ی برای یای مجهول، یه برای ای کشیده، و وو برای او کشیده. همچنین ژ و ل برای آوای ر غلطان و ل نرمکامی پیش‌بینی شده است. در برخی گویشها نیز برای تمایز نهادن میان و و w ، حرف ف برای نمایاندن آوای v به دستگاه الفبا افزوده شده، و حرف به صورتهای ق و و برای نمایاندن آواهایی معادل ta و õ آلمانی قرارداد شده است. قراردادهای مربوط به واکنش‌نگاری در الفبای اصلاح شده کردی به گونه‌ای است که املائی کنونی واژگان کردی را با املائی سنتی آن تا حد زیادی متفاوت ساخته است (مردوخ، ۴/۱؛ وهبی، 6-7؛ اورنگ، ۱۲-۱۴؛ جبور، ۲۲۰، ۲۳۱).

در چین: در میان مسلمانان ترک زبان چین در ایالت سین کیانگ، از سده ۱۱/۱۵م همواره الفبای کهن ترکی با پایه عربی برای کتابت به کار می‌رفته، و آثار ادبی متعددی با این الفبا پدید آمده است (نک: نینگ، ۳۵؛ آپتکین^۲، سراسر مقاله). زبان اویغوری به عنوان زبان غالب در میان مسلمانان سین کیانگ، تا عصر حاضر با الفبای عربی - ترکی نوشته می‌شد و در میان اقلیت اویغور ساکن در آسیای مرکزی، از ۱۳۰۹ش/ ۱۹۳۰م، نخست الفبای لاتین و بعد سیریلی جایگزین الفبای عربی شد (نک: قایدارف، 364؛ کریستال، 402).

با توجه به گرایش وسیع مسلمانان سین کیانگ به کاربرد الفبای عربی، و سیاستهای فرهنگی چین، از ۱۳۶۳ش/ ۱۹۸۴م الفبای عربی در سین کیانگ بازسازی شد و الفبای اصلاح شده اویغوری رسمیت یافت (نک: «فرهنگ اویغوری...»، ۲، 5). این الفبای جدید، صورتی بازسازی شده از الفبای کهن و مشترک ترکی با پایه عربی است که اصلاحاتی وسیع با سبکی ویژه در آن انجام یافته است. از نظر صامت‌ها، دو تحول اساسی دیده می‌شود: نخست اینکه افزون بر به‌کارگیری حروف چهارگانه فارسی پ ، چ ، ژ و گ ، و حرف افزوده ترکی گ ، حرف ژ برای صامت v ساخته شده، و حرف و به طور محض به نشان دادن واژه‌ها اختصاص یافته است. همچنین حرف ی در الفبا به عنوان دو حرف شناخته شده است: یکی با شکل ي (همیشه با نقطه) برای صامت y و دیگر با شکل ء (مطلقاً بدون نقطه) برای واژه ئ . تحول دیگر در صامت‌ها، حذف حروف ویژه عربی ث ، ح ، ذ ، ص ، ض ، ط ، ظ و ع است.

در زمینه واژه‌ها، حرف ا به صدای آ و ه و و به صدای ا اختصاص یافته است. افزون بر آن، واژه ء / ی ، ه ، و ، ئ ، ا و پ به ترتیب برای واژه‌های a ، u ، o ، v و e طراحی شده، و یک مجموعه ۸ واژه‌ای به وجود آمده که کاملاً پاسخگوی نیازهای زبان اویغوری است (نک: همانجا). اصلاحات الفبا برای اویغوری تا حدی الهام گرفته از روشهای اصلاح واژه‌ها در زبانهای آذربایجانی و ازبکی است (نک: بخشهای پیشین).

اصلاح الفبای اویغوری، زمینه مساعدی برای اصلاح الفبای دیگر

Journal, Institute of Muslim Minority Affairs, London, 1985, vol. VI; Baluch, M.S.Kh., *Literary History of the Baluchis*, Quetta, 1984; Basset, R., «Les Noms des metaux et des couleurs en berbère», *Mémoire de la société de linguistique de Paris*, Paris, 1895; Cerulli, E., «Testi di diritto consuetudinario dei Somali Marre'hân», RSO, 1916-1918, vol. VII; Cohen, M., «Langues chamito - sémitiques», *Les Langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Crystal, D., *An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages*, Oxford/Massachusetts, 1992; Deny, J., «Langues turques», *Les Langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Dumézil, G., «Langues caucasiennes», *ibid*; EI²; Faublée, J., «Langues malayo-polynésiennes», *Les Langues du monde*, Paris, 1952, vol. I; Friedrich, J., *Istoriya pis'ma*, ed. I.M. Diakonov, Moscow, 1979; Galovic, A., «Soljanova pjesma o masakriranom vukovaru», *Vjesnik*, Zagreb, 10 Apr. 1998; Ganiev, S.M., «Russko-tatarskii slavjar», Baku, 1909; Garcia Gómez, E., *Todo Ben Quzman*, Madrid, 1972; Hayes, C.W. et al., *The ABC's of Languages & Linguistics*, Lincolnwood, 1987; Kaidarov, A. T., «Uigurskii (novouigurskii) yazyk», *Yazyki narodov SSSR*, Moscow, 1966, vol. II; Kumakhov, M.A., «Adugeiskii yazyk», *ibid*, vol. IV; Lagally, K., «Old Malay in ArabTEX», «Sindhi in ArabTEX», reference to: Institut für Informatik, Stuttgart, 1997; Leslau, W., «Ethiopic and South Arabians», *Current Trends in Linguistics*, Paris, 1970, vol. VI; Lewis, I.M., «The Gudabursi Somali Scripts», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1958, vol. XXI; Littmann, E., «Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten», ZDMG, 1921, vol. LXXV; Matini, J., «Persian Characters During the Fifth Century of Hegira», *Proceedings of 27th International Congress of Orientalists*, 1967; Mohame, Dirye Abdullahi, «History of the Somali Alphabets», *Universal Survey of Languages*, 1997; Philips, J.E., introd. «Two Arabic/Hausa Histories from Wurno by Malam Haliru Wurno», *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, 1989, vol. IV(2); Semaan, Kh., «A Linguistic View of the Development of the Arabic Writing System», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1967, vol. LXI; Stricher, B.H., «A Study in Medieval Nubians», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1939-1942, vol. X; Tansel, F.A., «Arap harflarının islahı ve deęiştirilmesi hakkında ilk teşebbüsler ve neticeleri», *Türk tarih kurumu belleteni*, 1953, vol. XVIII, no. 16; «Untersuchungen zur albanischen Aljamiado-Literatur am Beispiel einer Handschrift von Muhamet Kycyku-Cami's Ervehaya», *Zeitschrift für Balkanologie*, Berlin, 1985, vol. XX; *The Uyghur Dictionary Project*, 1997-1999; Vaupotic, M., «Tako je govorio», *Hrvatsko slovo*, Zagreb, 1998, no. 171; Wahby, T. & C.J. Edmonds, *A Kurdish-English Dictionary*, Oxford, 1971.

احمد باکچی

الفباهای غیر عربی اقوام و ملل مسلمان

جز خط و الفبای عربی و نیز خطوط فارسی و کردی و ترکی و اردو و سندی که با اندک جرح و تعدیلی از الفبای عربی برگرفته شده‌اند، الفباها و خطوط دیگری نیز که منشأ عربی ندارند، در طی تاریخ در میان اقوام و ملل گوناگون مسلمان معمول و متداول بوده است که در اینجا به اجمال به بررسی آنها می‌پردازیم. این خطوط البته هرگز اعتبار و گستردگی خط عربی را نیافتند و تا قبل از قرن حاضر به ندرت در میان اقوام مسلمان به کار می‌رفتند. هر جا که دین اسلام و فرهنگ اسلامی پا می‌گذاشت، خط عربی جانشین خطوط پیشین می‌شد و اینهمه، جلگی معلول قداست و حرمتی بود که مسلمانان برای خط عربی، یعنی صورت مکتوب وحی قائل بودند.

در آغاز فتوح اسلامی، مسلمانان با خط پهلوی، یونانی، سریانی و قبطی مواجه شدند که در ایران، بین‌النهرین، شام و مصر رواج داشت. خط پهلوی که با آیین زردشتی پیوستگی تام داشت، کاربرد خود را از همان آغاز در میان ایرانیان نومسلمان از دست داد و خط عربی جانشین آن شد. هیچ اثری که به فرهنگ اسلامی مربوط باشد - شاید جز چند

زبانهای ترکی در سین کیانگ، به خصوص قزاقی فراهم آورده است (قس: نینگ، ۵۵، ۷۲). حذف حروف ویژه عربی، افزودن حرف و برای صامت ۷ از مشترکات الفبای قزاقی با اوغوری است و نظام واکه‌نگاری آن نیز به گونه‌ای بسیار نزدیک به اوغوری طراحی شده است. از وجوه تمایز باید به حفظ حرف ع و اسقاط حرف غ در الفبای قزاقی اشاره کرد که توجیهی و آشناختنی دارد (نک: قانابین، ۱۸، جم). گفتنی است که الفباهای جدید اوغوری و قزاقی اکنون از رواج محدودی در جمهوریهای آسیای مرکزی نیز برخوردار شده‌اند و در سالهای اخیر نشریات محدودی با استفاده از این الفباها، به خصوص در قزاقستان انتشار یافته است.

مآخذ: آخوند زاده، فتحعلی، الفبای جدید و مکتوبات، باکو، ۱۹۶۳م؛ ابن سینا، مخارج الحروف، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۲۸ش؛ این‌تدیم، الفهرست؛ الکار، حامد، «ملک خان، آخوند زاده و پیشنهاد اصلاح الفبای تازی»، همراه شورش آفاخان محلاتی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اورنگ، م.، فرهنگ کردی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ ایازی، محمد اعظم و دیگران، پینتو لغتونه، کابل، ۱۳۱۰ش؛ بخاری، سلیمان، لغت چغفای و ترکی عثمانی، استانبول، ۱۲۹۸ق؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بندراوغلو، عبداللطیف، عراق تورکمن دلی، بغداد، ۱۹۷۶م؛ بهنسی، عقیف، الخط العربی، دمشق، ۱۴۰۴/۱۹۸۴م؛ بیرونی، ابوریحان، الصیدیه، به کوشش حکیم محمد سعید، پاکستان، ۱۹۷۳م؛ پورداد، ابراهیم، مقدمه برگانه، بیثی، ۱۹۲۷م؛ پیفون، محمد، فرهنگ آذربایجانی - فارسی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش زاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ جبوری، ترکی عطیه عبود، الخط العربی الاسلامی، بغداد، ۱۳۶۵/۱۹۷۵م؛ حاتم، عماد، «التراجمت الروسیة للقرآن الکریم...»، الندوة الدولية: تراجمت القرآن الکریم الی لغات الشعوب والجماعات الاسلامیة، عمان، ۱۳۱۹/۱۹۹۸م؛ حمزه اصفهانی، التیبه علی حدوث التصحیف، به کوشش محمد اسمد طلس، دمشق، ۱۳۸۸/۱۹۶۸م؛ ذکاء، یحیی، در پیرامون تغییر خط فارسی، تهران، ۱۳۲۹ش؛ رئیس‌نیا، رحیم، ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم، تبریز، ۱۳۷۴ش؛ زرین‌نگار، محمد، دستور تطبیقی زبان بلوچی با پارسی، کرمان، بنیاد نشر فرهنگ بلوچ؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس ترکی، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ طرازی مدنی، محمود، ترجمه و حواشی قرآن کریم به زبان ازبکی، کراچی، ۱۴۱۲ق؛ علیشیر نوایی، دیوان، ج تصویر، مسکو، ۱۹۶۴م؛ فرزانه، م.ح.، مبانی دستور زبان آذربایجانی، تبریز، ۱۳۷۱ش؛ قانابین، اورازبک و دیگران، قازاقی تیلیک موله سوزدیگی، ارومچی، ۱۹۸۶م؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات الترك، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ کسروی، احمد، آذری یا زبان باستان آذربایجان، تهران، ۱۳۵۵ش؛ گریزانوویچ، پتر، «القرآن فی روسیا»، ابیات جدیدة للمستعمرین السوفیت، مسکو، ۱۹۸۶م؛ ماهیار نوایی، یحیی، مجموعه مقالات (۲)، به کوشش محمود طاووسی، شیراز، ۱۳۷۷ش؛ مرتضوی، منوچهر، زبان دیرین آذربایجان، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مردوخ، محمد، فرهنگ سنجند، ۱۳۶۲ش؛ مری، متها خان و صورت‌خان، بلوچی اردو لغات، کوئته، ۱۹۷۰م؛ مینوی، مجتبی، اصلاح یا تغییر خط فارسی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نینگ، چو، القومیات المسلمة فی الصين، ترجمه وجیه هوا دی چینگ، یکن، ۱۹۸۸م؛ وزیرک الیسی، ترکستان، ۱۹۱۸م؛ نیز:

Abu Bilal, O., «El Islam en Catalunya; apuntes de una presencia», reference to: Equipo de redaccion de Webislam de Catalunya; Akhundov, R., *Rysca-turqa lugat*, Baku, 1928; Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Alptekin, E., «The Uygurs», *Journal, Institute of Muslim Minority Affairs*, London, 1987, vol. VIII(2); Applegate, J.R., «The Berber Languages», *Current Trends in Linguistics*, 1970, vol. VI; Baknev, Ch. Kh., «Kurdskii yazyk», *Yazyki narodov SSSR*, Moscow, 1966, vol. I; Ballhorn et al., *Alphabete und Schriftzeichen des Morgen- und des Abendlandes*, Berlin, 1969; Balogun, S.U., «Arabic Intellectualism in West Africa...».

مآخذ: ادیب سلطانی، شمس‌الدین، راهنمای آماده ساختن کتاب، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ تنضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش زاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ گاور، آبرین، تاریخ خط، ترجمه عباس مخیر و کورش صفوی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ نیز:

Britannica, 1974; Katzner, K., *The Languages of the World*, 1975.
کامران فانی

الْفَتِّ اِصْفَهَانِي، محمدکاظم نوری (د. ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۱ ق/۱۸۸۳ یا ۱۸۸۴ م)، متخلص به الفت از شاعران دوره قاجار. پدرش زین‌العابدین بیک که از اهالی نور مازندران بود، به اصفهان رفت و در آنجا به استخدام دولت درآمد و الفت در اصفهان دیده به جهان گشود (هدایت، ۱۲۷۱). تاریخ دقیق ولادت وی روشن نیست، اما در دیوان او قصیده‌ای در ستایش وزیر علوم وقت وجود دارد (ص ۲۵۰-۲۵۴) که شاعر در آن از هدایت یاد کرده، و در حاشیه، وی را رضاقلی‌خان، پدر ممدوح معرفی نموده است (ص ۲۵۴). از آنجا که علیقلی‌خان مخبرالدوله پسر رضاقلی‌خان هدایت در ۱۲۹۸ ق به وزارت علوم رسیده (شورا، ۲۲۴/۳)، و شاعر در قصیده موردنظر عمر خود را «میانه چهل و پنجاه» ذکر کرده است (ص ۲۵۰)، ولادت وی را می‌توان در حدود ۱۲۵۳ ق دانست (شورا، همانجا).

الفت در دوران تحصیل بر فنون ادب احاطه کامل یافت و به شعر و شاعری روی آورد (هدایت، همانجا). ظاهراً در دوره‌ای که مسعود میرزا پسر ناصرالدین شاه قاجار با لقب یمن‌الدوله بر اصفهان حکومت می‌کرد (حک ۱۲۸۳-۱۲۸۵ ق)، الفت قصیده‌ای در ستایش وی سرود که مورد توجه او قرار گرفت. پس از آنکه مسعود میرزا در ۱۲۸۶ ق با لقب «ظل السلطان» به حکومت فارس گمارده شد، الفت را نیز به شیراز برد (الفت، آئینه، ...، ۲۰-۲۱؛ هدایت، همانجا). ظل السلطان در تاریخ سعودی هنگام نقل ماده تاریخی که الفت به مناسبت تولد فرزند او حسین میرزا سروده، به اقامت الفت در شیراز اشاره کرده است (ص ۲۰۱). الفت در ۱۲۸۸ ق به سبب رنجشی که از ظل السلطان پیدا کرد (الفت، همان، ۲۹)، شیراز را ترک گفت و راهی هندوستان شد و در همین سال در بمبئی به آقاخان محللاتی پیوست و در ستایش او و پسرش چند قصیده ساخت (همان، ۳۰-۴۰؛ هدایت، همانجا). ظاهراً اقامت الفت در هند دو سال بیش نپایید، زیرا در دیوان او ماده تاریخی به سال ۱۲۹۰ ق وجود دارد که به مناسبت درگذشت آشفته شیرازی در شیراز سروده شده است (ص ۲۸۱-۲۸۲).

الفت پس از بازگشت به ایران در کرمانشاه مسکن گزید (الفت، دیوان، ۳۰۲؛ دیوان بیگی، ۱۵۸/۱؛ هدایت، همانجا). دیوان بیگی مؤلف حدیقه الشعراء در اواخر سال ۱۲۹۳ ق در کرمانشاه با او دیدار کرد و الفت برخی از اشعارش را برای او خواند (همانجا). چنانکه از مثنوی آئینه عبرت او برمی‌آید، الفت به سبب رنجشی که این بار از حاکم کرمانشاه پیدا کرد، راهی کردستان شد (ص ۴۷). قطعه‌ای از او که در وفات یکی از بزرگان کردستان (۱۲۹۴ ق) سروده شده، در دست است

(همان، ۱۸۰-۱۸۱). ظاهراً اقامت الفت در نواحی غربی ایران دیری نپایید، و در حدود ۱۲۹۵ ق رهسپار تهران شد (همان، ۵۷-۵۸). الفت چنانکه خود می‌گوید، در ۱۲۹۹ ق نسخه‌ای از دیوان خویش را برای کسی به نام مهدیقلی‌خان نگاشت (دیوان، ۳۱۵) که به گفته ابن یوسف، همان حاج مخبر السلطنه هدایت (۱۲۴۰-۱۳۳۴ ش) بوده است (شورا، ۲۲۳/۳).

سبک شعر: الفت از معدود شاعران نیکو طبع عصر قاجار بود که ساده و بی‌تکلف شعر می‌سرود. غزل‌های عاشقانه - عارفانه او با لطافت و زیبایی و ساده‌ترین الفاظ، و به شیوه سعدی سروده شده است. قصاید الفت در عین پختگی از تکلف و دشواری عاری، و به طرز قصاید شاعران خراسان به ویژه فرخی سیستانی است. الفت در ساختن ماده تاریخ چیره دست بود. از این روی، قطعات او اغلب حاوی ماده تاریخ وقایع مختلف است.

آثار:

۱. دیوان، که مجموعه سروده‌های او در قالب غزل، قصیده، ترکیب‌بند، مسمط، قطعه، رباعی و شمار زیادی ماده تاریخ است. نسخه‌ای از آن به خط خود وی در کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی (شم ۹۴۶) نگاهداری می‌شود. چنانکه خود اشاره کرده، نگارش این نسخه را در ۵ شعبان ۱۲۹۹ به پایان برده است (همانجا).
۲. مثنوی آئینه عبرت، که در بردارنده حدود ۹۰۰ بیت از اشعار اوست و شاعر در آن به وصف حال و شرح مسافرت‌های خود و ذکر پاره‌ای از مسائل عرفانی پرداخته است. نسخه‌ای از این اثر به خط پسر الفت به نام علی در کتابخانه ملی ملک (شم ۵۱۵۲) موجود است. پسر الفت شمار زیادی از اشعار پدر را بدین مثنوی منضم ساخته است؛ برخی از این سروده‌ها چون پاره‌ای مرثی و هجویات در دیوان الفت موجود نیست.

مآخذ: الفت اصفهانی، محمدکاظم، آئینه عبرت، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شم ۵۱۵۲؛ همو، دیوان، نسخه خطی کتابخانه شماره ۱ مجلس شورای اسلامی، شم ۹۴۶؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، حدیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ شورا، خطی؛ ظل السلطان، مسعود میرزا، تاریخ سعودی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ هدایت، محمود، گلزار جاویدان، تهران، ۱۳۵۳ ش.

هومن یوسفی

الْفَتِّ شِيرَازِي، محمود، شاعر سده ۱۳ ق/۱۹ م و از ندیمان فتحعلی شاه قاجار. تخلص او را افزون بر الفت، ساغر نیز نوشته‌اند (دیوان بیگی، ۷۲۲/۱؛ حسینی، ۹۷/۲). از زندگی او آگاهی اندکی در دست است و در مآخذ موجود به تاریخ تولد و وفات وی اشاره‌ای نشده است. او در شیراز می‌زیست و از خادمان محمد حسین آصفی، یکی از اشراف شیراز بود. وی از خواستگی در محافل بزرگان آوازه‌ای یافته بود، تا آنجا که فتحعلی شاه او را به دربار خود در تهران فراخواند و در زمرهٔ مهربان خاص خویش آورد (نواب، ۴۰۱؛ هدایت، ۹۵/۵؛ دیوان بیگی، همانجا؛ رکن‌زاده، ۳۰۹/۱).

حسنعلی میرزا شجاع السلطنه راه یابد و چندی مستوفی دربار وی شود (اختر، ۲۲۱-۲۲۲؛ هدایت، ۱۵۷/۴؛ گروسی، ۵۰۱-۵۰۲؛ محمود میرزا، ۱۵۷/۱؛ بسمل، همانجا). پس از برکناری شجاع السلطنه از حکومت خراسان، وی همانجا ماند و چندی نیز در دربار علینقی میرزا به سر برد (همانجا). الفت با بسیاری از ادیبان و نویسندگان هم عصر خویش چون بسمل شیرازی (ص ۳۹۹) و هدایت (همانجا) مصاحبت داشت.

برخی مرگ او را در ۱۲۴۰ق و در شیراز نوشته‌اند (هدایت، نیز نک: دیوان بیگی، همانجاها)، اما به گفته ابن یوسف (نک: شورا، ۲۲۵/۳-۲۲۶) از بررسی دیوان الفت بر می‌آید که وی تا ۱۲۴۵ق زنده بوده است (نیز نک: منزوی، ۲۲۳/۳).

از الفت دیوانی برجای مانده که نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس (ش ۹۴۷) موجود است (شورا، ۲۲۴/۳) و افتادگیهایی در لابه‌لای صفحات آن مشاهده می‌شود. در برگ پایانی نسخه، یادداشتی از هدایت در احوال شاعر آمده که در ۱۲۴۴ق نگاشته شده است. در بسیاری از صفحات، اصطلاحاتی دیده می‌شود که از خط و سیاق آن بر می‌آید که نسخه از آن خود الفت بوده است (همان، ۲۲۵/۳).

این دیوان شامل غزلیات، قصاید، یک مثنوی ناتمام به نام فرهاد و شیرین در ۲۸۰ بیت، چند نامه منظوم و ماده تاریخ مرگ همسر شاعر است. قصاید موجود در این دیوان، در مدح حسن شاه (شجاع السلطنه) است، ولی ظاهراً الفت قصایدی در مدح نظام الدوله صدر نیز دارد که از نسخه مجلس افتاده است (همان، ۲۲۴/۳). نسخه حاضر که در اختیار هدایت بوده، در حدود ۳ هزار بیت دارد، اما به گفته خود هدایت (همانجا) شمار ابیات الفت ۵ هزار است. با توجه به گفته هدایت و نیز افتادگی در برخی از صفحات آن، به نظر می‌رسد که نسخه در زمان هدایت کامل بوده است.

مآخذ: اختر، احمد، تذکره، به کوشش عبدالرسول خیامپور، تبریز، ۱۳۴۳ش؛ بسمل شیرازی، علی‌اکبر، تذکره دلگشا، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ تربیت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ش؛ دیوان بیگی، احمد، حدیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ رکن زاده آدمیت، محمد حسین، دانشمندان و سخن سرایان فارس، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فاضل گروسی، انجمن خاقان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فتحعلی شاه قاجار، دیوان، به کوشش حسن گل محمدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نواب شیرازی، علی‌اکبر، تذکره دلگشا، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ هلاکو، قاجار، مصطفی خراب، به کوشش خیامپور، تبریز، ۱۳۴۴ش. کیانوش صدیق

الْفَتَّکِین (محرّف الب تکین که به صورت افکتین و هفتکین نیز آمده است)، ابو منصور شرابی (د ۳۶۸ یا ۳۷۲ ق/۹۷۹ یا ۹۸۲ م)، از امرای ترک آل بویه (هم) که پس از مرگ معزالدوله یک چند بر دمشق و برخی شهرهای شام فرمان راند.

او نخست در دستگاه معزالدوله بود و به همین سبب معزی لقب گرفت. سپس پیشرفت کرد و پس از سبکتکین حاجب، فرمانده ترکان دستگاه معزالدوله، از فرماندهان بزرگ به شمار آمد (ابوعلی مسکویه، ۳۳۴/۲). در ۳۶۳ق/۹۷۴ م، چون میان دیلمیان و ترکان در بغداد نزاع

در برخی از غزلهای فتحعلی شاه از الفت به گونه‌ای یاد شده است که میزان دل بستگی شاه به وی در آنها مشهود است (ص ۱۶۶، ۲۱۱، ۲۲۷، ۲۴۹، ۲۵۵)؛ با اینهمه، پس از چندی فتحعلی شاه بر الفت خشم گرفت و فرمان داد تا چشمهایش را کور کردند و زبانش را بریدند. الفت با در ماندگی به شیراز بازگشت و انزوا گزید و چندی بعد درگذشت (نواب، هدایت، دیوان بیگی، رکن زاده، همانجاها؛ احمد میرزا، ۱۳۳). ظاهراً فتحعلی شاه بعداً از رفتار خود با الفت پشیمان شده بود، با غم هجرش می‌ساخت و در حسرت او روزگار به سر می‌برد (ص ۲۵۵).

به نظر می‌رسد تا زمانی که الفت در دربار قاجار می‌زیسته، هیچ‌گاه به عنوان شاعر شناخته نمی‌شده، و تنها پس از مراجعت به شیراز، به شاعری روی آورده است؛ زیرا اولاً فاضل گروسی که گزارش دقیقی از شاعران دربار فتحعلی شاه ارائه کرده، نامی از وی به میان نیاورده است؛ ثانیاً ابیات پراکنده‌ای که از وی در دست است، پس از نایبایی وی سروده شده، و همه در شکایت از روزگار، و اشاره به ظلمی است که در دربار قاجار بر او رفته است (نک: نواب، دیوان بیگی، همانجاها؛ هلاکو، ۱۰؛ احمد میرزا، همانجا؛ داور، ۵۷۴-۵۷۵).

از الفت تاکنون دیوانی به دست نیامده است، اما به واسطه آنکه دیوان بیگی، تخلص او را ساغر نوشته است (همانجا)، برخی از معاصران به اشتباه، دیوان شعری را که ظاهراً متعلق به ساغر شیرازی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی ملک موجود است، به وی نسبت داده‌اند (نک: آقابزرگ، ۹۰/۱).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ احمد میرزا قاجار، تاریخ عضدی، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ حسینی فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ داور، محمد مفید، مرآت الفصحاء، به کوشش محمود طاووسی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ دیوان بیگی، شیرازی، احمد، حدیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ رکن زاده آدمیت، محمد حسین، دانشمندان و سخن سرایان فارس، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فاضل گروسی، انجمن خاقان، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فتحعلی شاه قاجار، دیوان، به کوشش حسن گل محمدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نواب شیرازی، علی‌اکبر، تذکره دلگشا، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، ۱۳۷۱ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۴۰ش؛ هلاکو، قاجار، مصطفی خراب، به کوشش خیامپور، تبریز، ۱۳۴۴ش.

الْفَتَّ کاشانی، میرزا محمدقلی، یا محمدعلی (د پس از ۱۲۴۵ق/۱۸۲۹ م)، شاعر و خوشنویس دوره فتحعلی شاه قاجار. اصل او از ایل افشار است (بسمل، ۳۹۸؛ محمود میرزا، ۱۵۷/۱؛ دیوان بیگی، ۱۵۶/۱). گویند نیاکانش به فرمان شاه عباس از آذربایجان به عباس آباد اصفهان آمدند. ثمر نایبی (نک: تربیت، ۵۰) محل تولد او را در اصفهان می‌داند، اما اختر و برخی دیگر بر آنند که وی در کاشان متولد شده، ولی در اصفهان رشد و تربیت یافته است (۲۱۱/۱؛ گروسی، ۵۰۱؛ نظمی، ۳۰). الفت خوشنویسی را در اصفهان، نزد معتمد الدوله نشاط فرا گرفت و خط شکسته را نیکو می‌نوشت (بسمل، گروسی، همانجاها). شاید به همین سبب و نیز به موهبت طبع شعر بود که توانست به دستگاه حکومتی

طی آن شمار بسیاری از نیروهای دو طرف کشته شدند. سپس الفتکین به سفارش اهالی دمشق، حسن بن احمد قرمطی، صاحب احساء را به یاری فراخواند و جوهر از بیم آنکه مبادا در میان دو دشمن محاصره شود، از دمشق عقب نشست. چون سپاه بزرگ الفتکین و قرمطیان به اطراف رمله رسید، جوهر به عسقلان واپس نشست و به سبب قطع آرزو و سرمای توان فرسای زمستان، اردوی او چنان دچار قحط شد که سپاهیانش مردار می خوردند (ابن قلانسی، ۱۷-۱۵؛ ابن اثیر، ۶۵۷/۸-۶۵۸؛ مقریزی، ۳۷۸/۱-۳۷۹). جوهر به ناچار پیشنهاد صلح کرد. حسن ابن احمد قرمطی خواستار ادامه محاصره و جنگ تا نابودی کامل مصریان بود، اما الفتکین پذیرفت و به جوهر اجازه داد به مصر بازگردد (ابن قلانسی، ۱۷-۱۸؛ نیز نک: سرور، ۱۳۷).

اما چنانکه حسن بن احمد قرمطی پیش‌بینی می‌کرد، فاطمیان از پای نشستند و این بار العزیز خود با سپاه رهسپار شام شد. در نبرد سخت که در محرم ۳۶۸/اوت ۹۷۸ (نک: ابن ظافر، ۳۲؛ قس: ابن اثیر، ۶۶۰/۸، که به خطا محرم ۳۶۷ ضبط شده است) در حوالی رمله بین دو سپاه رخ داد، سپاهیان الفتکین و قرمطیان به رغم دلاوریهای الفتکین گریختند و لشکر فاطمیان تیغ در میان فراریان نهادند و بسیاری از آنان را کشتند. الفتکین به یکی از دوستانش به نام مفرج بن دغفل طائی پناه برد؛ ولی او به طمع دریافت ۱۰۰ هزار دیناری که العزیز بالله برای دستگیری الفتکین وعده داده بود، وی را در شعبان ۳۶۸/آوریل ۹۷۹ دستگیر کرده، به خلیفه فاطمی تحویل داد (همو، ۶۵۹/۸-۶۶۰؛ ابن ظافر، همانجا؛ ذهبی، سیر...، ۳۰۷/۱۶-۳۰۸، تاریخ...، ۴۰۶-۴۰۷). خلیفه نیز الفتکین را اکرام و محبت بسیار کرد و او را به مصر برد و در قصر خود جای داد. الفتکین مدتی بعد چنان نزد خلیفه تقرب یافته بود که ابن کلس (هم) وزیر خلیفه او را برای مقام خود خطری به شمار آورد و در ۳۶۸ ق الفتکین را زهر خوراند. خلیفه از مرگ نابهنگام الفتکین چنان اندوهناک شد که ابن کلس را بی‌درنگ از وزارت برکنار کرد و به زندان افکند (ابن قلانسی، ۲۱؛ ابن اثیر، ۶۶۰/۸-۶۶۱؛ ذهبی، سیر...، ۳۰۸/۱۶، تاریخ، همانجا). روایت دیگر حاکی از آن است که الفتکین تا اواخر رجب ۳۷۲/ژانویه ۹۸۳ نزد خلیفه فاطمی می‌زیست و در همین سال درگذشت (ابن خلکان، ۵۴/۴). سال مرگ او را ۳۷۰ و ۳۷۱ ق نیز ضبط کرده‌اند (نک: ذهبی، ابن ظافر، همانجاها).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دواداری، ابوبکر، کنز الدرر و جامع النور، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن ظافر، علی، اخبار الدول المنقطعة، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن قلانسی، حمزه، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش، آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن کثیر، البداية: ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م؛ انطاکی، یحیی، «تاریخ»، همراه تاریخ ابن بطریق، به کوشش لوئیس شیخو و دیگران، بیروت، ۱۹۰۹ م؛ تدمری، عمر عبدالسلام، تاریخ طرابلس، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۲ م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث ۳۵۱-۳۸۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۹۸۹ ق/۱۹۸۹ م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران،

بالا گرفت، سبکتکین همراه با خلیفه الطائع و خلیفه مخلوع، المطیع، برای جنگ با عزالدوله بختیار پسر و جانشین معزالدوله به واسط راند، اما دیری نپایید که سبکتکین و المطیع هر دو در دیر العاقول درگذشتند و ترکان نیز الفتکین را به جانشینی سبکتکین برگزیدند. در حالی که گمان می‌رفت شیرازه کار ترکان از هم گسیخته شده، الفتکین سپاه آراست و راه جنگ با عزالدوله بختیار را پیش گرفت و در حدود واسط، دیلمیان را سخت در هم شکست (همو، ۳۳۵/۲-۳۳۶؛ ابن اثیر، ۶۴۵/۸؛ ابن کثیر، ۲۷۷/۱۱). عزالدوله بختیار، ناگزیر از عضدالدوله دیلمی حکمران فارس یاری خواست. عضدالدوله که در پی فرصتی برای تسخیر عراق بود، ظاهرأ برای یاری عزالدوله از فارس رهسپار بغداد شد و شهر را محاصره کرد. سپاه متحد عضدالدوله و عزالدوله، در نبردی شدید که در ۱۴ جمادی الاول ۳۶۴ ق/اکتبر ۹۷۴ م، بین دیاله و مداین روی داد، الفتکین و ترکان را به سختی در هم شکستند (برای تفصیل این نبرد، نک: ابوعلی مسکویه، ۳۳۶/۲-۳۴۰؛ نیز نک: انطاکی، ۱۴۴؛ ابن اثیر، ۶۴۸/۸-۶۴۹). الفتکین با گروهی از ترکان به حصص و از آنجا به سوی دمشق که در قلمرو خلفای فاطمی مصر بود، گریخت. در این زمان احداث (هم) دمشق امور شهر را در اختیار داشتند و بزرگان دمشق، برای رهایی از دست آنان، الفتکین را به حکومت آن شهر فرا خواندند؛ او نیز در ۲۳ شعبان ۳۶۴ ق/۸ مه ۹۷۵ م برمسند حکومت نشست و رتبان خادم را که از سوی المعز فاطمی امارت دمشق داشت، از آنجا بیرون راند و احداث را نیز سرکوب کرد. او سپس نام المعز فاطمی را از خطبه بینداخت و به نام الطائع عباسی گردانید (همو، ۶۵۷-۶۵۶/۸؛ صفدی، ۱۰۸-۱۰۹). مقارن این ایام، تزمیسکس^۱، امپراتور بیزانس (در منابع اسلامی: ابن الشمشقیق) که خواهان تسخیر بیت المقدس بود، به سبب کشمکشهای میان قرمطیان شام و فاطمیان مصر و نیز دگرگونیهای سیاسی تازه در دمشق به شام تاخت و پس از تصرف بعلبک و حمص، رهسپار دمشق شد. الفتکین به سفارش ابوبکر ابن زیات امیر طرسوس که خود تسلیم شده بود، ۱۰۰ هزار درهم از امپراتور گرفت و شهر را تسلیم کرد، اما امپراتور پس از مدتی تاخت و تاز در شهرهای مختلف شام به قسطنطنیه بازگشت (۳۶۵ ق/۹۷۶ م) و الفتکین بار دیگر به استقلال در دمشق به حکومت نشست (ابن قلانسی، ۱۲-۱۴؛ نیز نک: تدمری، ۲۶۴-۲۶۶).

از آن سوی، المعز فاطمی چون نتوانست الفتکین را وادارد تا به نام فاطمیان در دمشق حکم براند، در ۳۶۵ ق به شام لشکر کشید، اما در بین راه درگذشت و الفتکین نیز در مقابل، به توسعه قلمرو خود پرداخت و شهرهای ساحلی شام چون صیدا، عکا و طبریه را درنوردید و کشتار و تاراج بسیار کرد (ابن قلانسی، ۱۲؛ ابن اثیر، ۶۵۷/۸؛ قس: ابن دواداری، ۱۷۵/۶-۱۷۶؛ نیز نک: سالم، ۷۳). در این میان العزیز خلیفه جدید فاطمی، سپاهی به فرماندهی جوهر صقلی به شام فرستاد. جوهر نخست پیشنهاد صلح کرد و چون الفتکین نپذیرفت، در ذیقعد ۳۶۵/ژوئیه ۹۷۶ دمشق را محاصره کرد. نبرد با دمشقیان دو ماه طول کشید و

زبان سوئدی در لایزینگ منتشر کرد. الفیه ابن معطی آمیخته‌ای از دو بحر رجز و سریع بود. پس از وی ابن مالک (ه م) منظومه ۲۷۹۰ بیتی خود الکافیة الشافیة را با الهام از کار ابن معطی، ولی به شکلی گسترده‌تر و جامع‌تر در ۱۰۰۰ (یا ۱۰۰۲) بیت در بحر رجز تلخیص کرد و آن را الخلاصه نامید، اما عنوان الفیه غالب آمد. الفیه ابن مالک که بارها به چاپ رسیده، در ۷۱ باب تنظیم شده است. ابن مالک در مقدمه الفیه خود ابن معطی را ستوده، اما کار خود را برتر از کار او دانسته است (نک: ابن مالک، بیتهای ۵-۶؛ برای آگاهی از تفاوت‌های میان اثر این دو، نک: مکرم، ۱۷۸-۱۷۹). اما الفیه ابن مالک، اثر ابن معطی را از زیاده‌ها نبرد، زیرا شرحهایی که شمس‌الدین اربلی (د ۶۳۷ ق/۱۲۳۹ م)، محمد شریخی (د ۶۸۵ ق/۱۲۸۶ م)، بدرالدین دمشقی (د ۷۱۸ ق/۱۳۱۸ م)، عبدالمطلب بن مرتضیٰ جزری (د ۷۳۵ ق/۱۳۳۵ م)، عمر ابن وردی (د ۷۴۹ ق/۱۳۴۸ م) و محمد ابن اعمنی (د ۷۸۰ ق/۱۳۷۸ م) بر آن نوشتند (نک: حاجی خلیفه، ۱/۱۵۵؛ مکرم، ۵۵)، موجب بقای آن می‌شد.

گرچه ابن مالک در اثر خود مواد کهن دستوری را با شیوه‌ای نوین ارائه نکرده بود، اما هم معاصران وی و هم دانشمندان قرنهای بعد با شگفتی به کار او نگریستند و آن را محور اساسی آموزشهای خود قرار دادند (حجازی، ۹۲) و بدین سان، الفیه ابن مالک در زمره معتبرترین کتابهای دستوری شناخته شد؛ اما با همه اهمیت آن، دشواریهایی نیز داشت که سبب شد شرحهای مختصر و طولانی بسیاری بر آن نوشته شود (دربارۀ این شرحها، نک: GAL, I/360-362؛ حاجی خلیفه، ۱/۱۵۱-۱۵۵)؛ سپس حاشیه‌نویسانی چون ابن جماعه (د ۸۱۹ ق/۱۴۱۶ م)، سینکی (د ۹۲۶ ق/۱۵۲۰ م)، ابن قاسم صباغ (د ۹۹۲ ق/۱۵۸۴ م)، مدابغی (د ۱۱۷۰ ق/۱۷۵۷ م)، حنفی (د ۱۱۸۱ ق/۱۷۶۸ م)، صبان (د ۱۲۰۶ ق) و خضری (د ۱۲۸۸ ق/۱۸۷۱ م) به منظور تکمیل این شرحها بر آنها حاشیه نوشتند و عقیده خود را درباره ابیات مبهم بیان داشتند. از سوی دیگر، کسانی چون محمود بن احمد عینی (د ۸۵۵ ق/۱۴۵۱ م) شواهد الفیه و شروع آن را شرح و تفسیر کردند و برخی چون خالد بن عبدالله ازهری (د ۹۰۵ ق/۱۵۰۰ م) به اینهمه اکتفا نکرده، یکایک ابیات الفیه را ترکیب کردند. اثر ابن مالک چند بار نیز تلخیص شد (نک: GAL, I/362). هر یک از شارحان الفیه ابن مالک در شروع خود شیوه‌های گوناگونی اتخاذ کرده‌اند: برخی چون بدرالدین (د ۶۸۶ ق/۱۲۸۷ م)، ابن عقیل (د ۷۶۹ ق/۱۳۶۸ م) و مگودی (د ۸۰۷ ق/۱۴۰۵ م) ابیات آن را به ترتیب ذکر کردند و برخی دیگر، مانند ابن هشام (د ۷۶۲ ق/۱۳۶۱ م) بدون آنکه ابیات را ذکر کنند، به تفسیر آنها پرداختند و گروهی نیز چون اشمونی (د ۹۱۸ ق/۱۵۱۲ م) ابیات را در دل تفسیرهای خود جای دادند و شرحی مزجی بر آن نگاشتند. گروهی چون فرزند خود او، بدرالدین (نک: ضیف، ۳۵۵)، و نیز ابن عقیل برخی دیدگاههای ابن مالک را مورد نقد قرار داده، عقاید خود را ابراز داشته‌اند؛ مثلاً ابن عقیل در بسیاری از موازین نظر بصریان و پیشوای آنان، سببیه را مرجع می‌داند، و دیدگاه ابن مالک را که گرایش کوفی دارد، مردود می‌شمرد

بیروت، ۱۴۰۴/۱۹۸۴ م؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ مدینه صیدا فی العصر الاسلامی، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ سرور، محمد جمال الدین، سیاست الفاطمیین الخارجیة، بیروت، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۷ م؛ صفدی، خلیل، اراء دمشق فی الاسلام، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ متریزی، احمد، الخطط، بولاتی، ۱۲۷۰ ق/۱۸۵۳ م. ابرالفضل خطیبی

أَلْفٌ لَيْلَةٌ وَلَيْلَةٌ، نک: هزار و یک شب.
الْأَلْفَيْنِ، کتاب، نک: علامه حلی.

أَلْفِيَّة، نامی برای منظومه‌های هزار بیتی که به منظور آسان ساختن فراگیری و حفظ اصول و قوانین مربوط به دانشهای گوناگون، به ویژه دستور زبان عربی سروده می‌شد. از آغاز سده ۴/۱۰ گرایشی نو در جهت تألیف کتابهای آموزشی دستور زبان عربی پدیدار شد و دانشمندانی چون ابن سراج (د ۳۱۶ ق/۹۲۸ م)، زجاجی (د ۳۳۷ ق/۹۴۸ م)، ابوعلی فارسی (د ۳۷۷ ق/۹۸۷ م) و ابن جنی (د ۳۹۲ ق/۱۰۰۲ م) به تألیف کتابهایی آموزشی پرداختند که در عین جامعیت، مختصر و آراسته به نمونه‌ها و شواهد واضح و آسان بود. به همین سبب آموزش دستور زبان عربی سالها بر پایه اینگونه کتابها - که به تدریج بر شمار آنها افزوده می‌شد - استوار گردید. افزایش این قبیل کتابها و نیز شرحها و تفسیرهای آنها نتوانست چیزی از دشواری آموختن نحو بکاهد. از این رو، دستورنویسان عرب پنداشتند که با به نظم کشیدن اصول و قوانین دستور زبان عربی می‌توانند فراگیری و حفظ آنها را آسان‌تر سازند. بر اساس همین اندیشه، منظومه‌ها و ارجوزه‌هایی تعلیمی سرودند (نک: حجازی، ۹۱-۹۲) که شاید نخستین آنها منظومه قاسم بن علی حریری (د ۵۱۶ ق/۱۱۲۲ م) با عنوان ملحّة الاعراب باشد (نک: حاجی خلیفه، ۱/۱۸۱۷؛ زاهد، ۱۸)؛ از میان آنها منظومه‌هایی که مشتمل بر ۱۰۰۰ بیت - یا کمی بیشتر - بود، به الفیه شهرت یافت.

اغلب الفیه‌ها در بحر رجز سروده شده‌اند و به همین سبب ارجوزه نیز نامیده می‌شوند. سرودن منظومه‌ها و ارجوزه‌های آموزشی با علم نحو آغاز نشده، و پس از آن هم در این علم منحصر نمانده است، بلکه در علوم قرآنی، فقه، ریاضیات، تاریخ، نجوم، پزشکی، فلسفه، منطق، بلاغت، و همچنین مدح و ستایش بزرگان نیز این شیوه رواج داشته است. احتمالاً نخستین الفیه‌ها عبارت بوده‌اند از الالفیة المحبره در ستایش حضرت علی (ع) اثر احمد بن علویه اصفهانی (د ح ۳۲۰ ق/۹۳۲ م) (نک: آقابرگ، ۲/۲۹۸) و الفیه (ارجوزه) فی (اصول) الطب اثر ابن سینا (برای آگاهی از منظومه‌ها و ارجوزه‌های تعلیمی در شاخه‌های گوناگون دانش، نک: همو، ۱/۴۵۰؛ به بعد، ۱۷/۸۰؛ به بعد، ۲۳/۵۷؛ به بعد: GAL, S, III/964-966, 1152-1154).

ظاهر نخستین کسی که در دستور زبان عربی الفیه سرود، ابن معطی (ه م) نحوی مغربی تبار بود که آن را الدرّة الالفیة نامید. حاجی خلیفه از ۱۰ تن یاد کرده است که به تفسیر الفیه ابن معطی پرداخته‌اند (۱/۱۵۵-۱۵۶). سترستن نخستین بار این اثر را در ۱۸۹۵ م با ترجمه و شرح به

(نک: ۴۴/۱، ۱۰۴). عده‌ای از مفسران الفیه هم مانند ابوحنیفان غرناطی (د ۷۴۵/ق ۱۳۴۴م) با را از دایره نقد فراتر نهاده، از شأن الفیه کاسته، ضوابط و قواعد آن را خارج از جاده صواب و استواری دانسته‌اند (نک: مقری، ۲۳۱/۲؛ مکرّم، ۱۷۴؛ ضیف، ۳۵۶).

از میان شروح الفیه ابن مالک، شرح سیوطی در حوزه‌های علمی ایران در زمره کتابهای درسی است و طلاب علوم دینی پس از خواندن ادبیات مقدماتی، به این کتاب می‌پردازند. چند شرح فارسی نیز بر الفیه ابن مالک نوشته شده است: شرح محمد علی بن آقا بابایی سرکانی، شرح سلطان محمد بن علی کاشانی، شرح عبدالله بن شاه منصور قزوینی طوسی، شرح ضیاءالدین حسین، شرح محمدصادق بروجردی (نک: آستان قدس، ۳۲۴) و شرح حسن بن علی رضا حسینی (نک: مرعشی، ۱۱۳/۳). در ۱۳۳۰ش نیز شرحی بسیار کوتاه و مورد استفاده دانشجویان توسط احمد بهمنیار در کرمان به چاپ رسید. در ۱۳۷۶ش نیز توسط غلامرضا دبیران آیات الفیه با عنوان هزاره در نحو، به فارسی منظوم برگردانده، و در تهران منتشر شد. از میان شروح خاورشناسان، شرح سیلواستر دوساسی و گگویه با اهمیت است.

نوشتن الفیه در زمینه دستور زبان عربی با الفیه ابن مالک به پایان نرسید؛ بلکه گروهی به تقلید از وی و ابن معطی به سرودن الفیه پرداختند و هر یک کار خود را از دیگری برتر دانستند (نک: خضری، ۱۲)؛ برخی از آنان عبارتند از:

۱. شعبان بن محمد قرشی آثاری (د ۸۲۸/ق ۱۴۲۵م). که الفیه خود را کفایة الغلام فی اعراب الکلام نامید. این کتاب در ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م در بیروت به چاپ رسید. آثاری برخلاف ابن مالک در الفیه خود شدیداً به مکتب بصری گرایش دارد و در برخی آراء با ابن مالک به مخالفت برخاسته است (نک: زاهد، ۲۲، ۲۱).

۲. جلال‌الدین سیوطی (د ۹۱۱/ق ۱۵۰۵م). سیوطی الفیه خود را الفریده خواند (نک: نقشبندی، ۷۸؛ ظاهریه، ۵۶۶-۵۶۷).

۳. اجمه‌وری مالکی (د ۹۶۱/ق ۱۵۵۴م) (نک: خضری، همانجا).

۴. محمد بن احمد خواجگی شیرازی (نک: آستان قدس، ۶۵).

۵. موسی ولد ابن محمود، که الفیه او با عنوان الفیه موسی (نحو موسی) مشهور است (ملی تبریز، ۹۴/۱).

۶. ابراهیم بن احمد انباری، که نسخه خطی اثر وی در کتابخانه اسکوریال در مجموعه شماره ۱۷۵۸ موجود است (نک: GAL, S, II/920).

۷. مختار بن بونه مغربی شنیطی (د ۱۲۳۰/ق ۱۸۱۵م). الفیه ابن بونه با الفیه ابن مالک در آمیخته است. این اثر در ۱۳۲۷ق در قاهره چاپ شد (نک: فهرس... ۱۲۳/۱۰؛ فضل، ۴۴).

معروف‌ترین الفیه‌هایی که در علوم دیگر در دست است، اینهاست:

۱. الفیه فی اصول الطب، یا الارجوزة فی الطب، اثر ابن سینا (د ۴۲۸/ق ۱۰۳۷م) (لکهنو، ۲۶۱ق؛ کلکته، ۱۸۲۹م).

۲. الفیه (ارجوزة) فی الفراسة المذهبه فی الشیات والحلی، اثر ابن مناصف ازدی (د ۶۲۰/ق ۱۲۲۳م). نسخه خطی این اثر در کتابخانه

برلین موجود است (نک: آلوارت، شه 5370).

۳. الالفیه فی الالغاز الخفیه، ابوبکر محمد بن ابراهیم اربیلی (د ۶۷۹/ق ۱۲۸۰م) (حاجی خلیفه، ۱۵۷/۱).

۴. الفیه الوردیه، یا منظومه فی تعبیر الرؤیا (قاهره، ۱۳۲۶ق)، اثر ابن وردی (د ۷۴۹/ق ۱۳۴۸م) (GAL, S, II/175).

۵. الفیه شهید اول محمد بن مکی عاملی (د ۷۸۶/ق ۱۳۸۴م) که برخلاف دیگر الفیه‌ها به نثر، و مشتمل بر هزار مسأله در نمازهای واجب است. این اثر نخستین بار در ۱۲۷۱ق در تهران منتشر شد. الفیه شهید اول توسط حسن بن راشد حلی در ۶۵۳ بیت به نظم درآمد (نک: مرعشی، ۸۰/۱؛ برای شروح، نک: آقابزرگ، ۲۹۶/۲-۲۹۷).

۶. الالفیه فی اصول (مصطلح) الحدیث، یا الفیه العراقی، یا التیصره والتذکره ویا المقاصد المهمه، اثر عبدالرحیم بن حسین بن عبدالرحمان عراقی (د ۸۰۶/ق ۱۴۰۳م). این کتاب در ۱۳۰۳ق در لکهنو همراه با شرح با عنوان فتح المغیث بشرح الفیه الحدیث، و نیز در ۱۳۱۰ق در حاشیه التیسیر فی علم التفسیر اثر عبدالعزیز بن احمد دیرینی به چاپ رسید. سه الفیه دیگر از عراقی در منابع ذکر شده است: الفیه فی السیر، یا الدرر السنیه فی السیر الزکیة ویا الفیه العراقی فی السیره النبویه (نک: GAL, II/78؛ حجی، ۶۶)؛ الفیه فی غریب القرآن (GAL، همانجا)؛ ششن، ۶۲/۲) و الفیه در علم رجال (آستان قدس، همانجا).

۷. الفیه فی الفرائض، اثر ابوالولید محمد بن محمد بن شحنه حلبی (د ۸۱۵/ق ۱۴۱۲م) (نک: وایدا، 256؛ حتی، شه 1646).

۸. النبذة الالفیه فی الاصول الفقهیه، اثر شمس‌الدین محمد برماری (د ۸۳۱/ق ۱۴۲۸م) (برج، شه 928).

۹. الفیه الطیبه، یا طیبه النشر فی القراءات العشر، اثر ابن جزری (د ۸۳۳/ق ۱۴۳۰م) که در ۱۲۸۲ق در قاهره چاپ شده است.

۱۰. الالفیه فی مصطلحات الحدیث، اثر سیوطی (د ۹۱۱ق)، این کتاب که از الفیه عراقی کامل‌تر است (نک: جابی، ۸)، در ۱۳۲۲ق توسط احمد شاکر در قاهره منتشر شد و پس از آن چندین بار به چاپ رسید. وی ۳ الفیه دیگر نیز دارد با عنوانهای الفیه التشیب (GAL, S, II/182)، الفیه الدرر فی علم الاثر (همان، II/188)، و الفیه فی المعانی والبیان با عنوان عقود الجمال (افشار، ۸۴).

۱۱. الفیه السیر، اثر عبدالرئوف مناوی (د ۱۰۳۱/ق ۱۶۲۲م) (نک: GAL, S, II/417).

۱۲. الفیه التصوف، اثر محیی‌الدین مصطفی بن کمال‌الدین بکری خلوتی (د ۱۱۶۲/ق ۱۷۴۹م). نسخه خطی این اثر در کتابخانه برلین موجود است (نک: آلوارت، شه 3053).

۱۳. الفیه المعانی والبیان و البدیع، اثر مولوی ابن عبدالرحمان (د ۱۱۸۱/ق ۱۷۶۷م) که بر اساس تلخیص المفتاح قزوینی تنظیم شده است (نک: GAL, S, II/398؛ وایدا، همانجا).

۱۴. الفیه السند، در علم حدیث اثر زبیدی (د ۱۲۰۵/ق ۱۷۹۱م) (نک: GAL, S, II/399).

عراقی و شرح وی بر آن یاد کرده‌اند. او همچنین کتاب تقریب الارشاد نووی در مصطلح الحديث را به گونه الفیه، تحت عنوان نظم الدرر فی علم الاثر به نظم در آورد و سپس شروح مختصر و نیز مطولی بر آن نگاشت (نک: کتانی، ۲۱۵). گنتنی است که زین الدین عراقی افزون بر این اثر، در غریب القرآن و سیره نبوی نیز آثاری تحت عناوین الفیه غریب القرآن و الفیه السیره نوشته بوده است (بلوی، همانجا؛ رودانی، ۱۲۱).

الفیه حدیثی عراقی از سوی نویسندگان پسین مورد توجه فراوان قرار گرفت و حاشیه‌ها و شروح بسیاری بر آن نوشته شد. محمد امین معروف به امیر پادشاه بخاری در ۹۷۲ق ملخصی از التبصرة تهیه نمود و ابن قطلوبغا (د ۸۷۹ق) و بقاعی (د ۸۸۵ق) به ترتیب، بر این شرح حاشیه زدند. از میان شروح متعدد بر الفیه الحديث عراقی می‌توان به شروح قاضی زکریا انصاری، جلال الدین سیوطی، اسماعیل بن ابراهیم ابن جماعه و شرح مشهور سخاوی اشاره کرد (نک: حاجی خلیفه، ۱۵۶/۱-۱۵۷).

از دیگر آثار حدیثی به شیوه الفیه نویسی در قالب نظم باید به الفیه الحديث سیوطی در مصطلحات این علم اشاره کرد که در دمشق (۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م) به چاپ رسیده است.

عالمان امامی نیز در تألیف آثار فقهی و اصولی در قالب الفیه، آثاری دارند. در رأس اینگونه آثار، کتاب الفیه محمد بن مکی شهید اول (د ۷۸۶ق) در فقه عبادات شایسته ذکر است. وی با تقسیم بندی این اثر به یک مقدمه، ۳ فصل و یک خاتمه، هزار مسأله واجب درباره نمازهای یومیه را گنجانده، و در هر مبحث به ذکر فروع پرداخته است (شهید اول، ۱۷-۱۹، ۳۸؛ نیز حر عاملی، ۱/۱۸۱؛ آقابزرگ، ۲/۲۹۶؛ مدرسی، ۱۴۱).

این اثر در میان عالمان امامی دارای جایگاه معتبری بوده است و بسیاری کسان آن را به نظم در آورده، یا ترجمه کرده‌اند؛ همچنین شروح متعددی نیز بر آن نوشته شده است. در میان ترجمه‌های این مجموعه فقهی، آثاری از سده ۹ق به بعد وجود دارد که برای نمونه باید به ترجمه عزیزالله بن هدایت‌الله حسینی، محمد معصوم بن محمد رضا هاشمی و محمد مهدی بن محمد باقر خوانساری اشاره کرد (نک: همو، ۱۴۱-۱۴۲). جالب توجه است که در کمتر از نیم قرن، الفیه شهید چنان رواج و اعتبار یافت که حسن بن راشد حلی (زنده در ۸۲۵ق) آن را تحت عنوان الجماتة البهیة به نظم آورد و یک سده بعد نورالدین علی بن عبدالصمد عاملی (زنده در ۹۵۴ق)، منظومه الدرّة الصفیة را در نظم الفیه به مجموعه آثار امامی عرضه کرد (نک: همو، ۱۴۲).

شروح فراوانی بر الفیه شهید اول نگاشته شده که آقابزرگ تهرانی (۲۹۶-۲۹۷)، آنها را بر شمرده است. در میان این شروح آثاری از دهه‌های نخست سده ۹ق به بعد دیده می‌شود که از جمله آنها باید به شرح ابراهیم بن منصور بحرانی (تألیف: ۸۰۷ق) و شرح فاضل مقداد (۸۲۱ق) اشاره کرد (برای شروحن دیگر، نک: حر عاملی، ۱/۸۶، ۱۲۱، ۲۱۷، ۱۵۵، ۳۱۰؛ آقابزرگ، ۲/۲۹۷؛ مدرسی، ۱۴۲).

۱۵. الفیه الفنون، در ۲۰ فن اثر محمدصادق بن محمدحسن طهرانی. وی این کتاب را در ۱۲۶۵ق تألیف کرد (ج ۱۲۷۵ق) (همان، II/829).

۱۶. الفیه میرزا محمد ممقانی، متخلص به نیر (د ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م) (ملی تبریز، ۹۰/۹۱).

۱۷. الفیه الطیبة، اثر میرزا محمد طاهر مشهدی (مشهد، ۱۳۱۷ق).

۱۸. الفیه، اثر یوسف آغا (شش، ۱۷۷۱).

۱۹. الفیه ابوسعود مصری، در تاریخ زندگی محمدعلی پاشا که به شیوه معلقات سروده شده است (واندیک، ۴۷۹).

ماخذ: آستان قدس، فهرست، آقابزرگ، الدرر: ابن عقیل، عبدالله، شرح الفیه ابن مالک، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن مالک، محمد، الفیه، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ افشار، ایرج، کتابهای ایران سال ۱۳۴۲، تهران، ۱۳۴۲ش؛ جابی، عبدالوهاب، مقدمه بر الفیه الحديث سیوطی، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ حاجی خلیفه، کشف، حجازی، محمود فهیمی، علم اللغة العربیة، قاهره، مکتبه غریب؛ حجی، محمد، فهرس الخزانة العلمیة الصیحیة، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ خضری، محمد، حاشیه بر الفیه ابن مالک، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ زاهد، زهیر و ناجی هلال، مقدمه بر الفیه الآثاری، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ شش، رمضان، نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ضیف، شوقی، المدارس النحویة، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ظاهره، خطی (نحو)؛ فضلی، عبدالهادی، فهرست کتب النحویة المطبوعه، زرقاء، ۱۹۸۶م؛ فهرس دارالکتب القطریة ۱۹۶۲-۱۹۸۷، درجه، ۱۹۸۸م؛ مرعشی، خطی؛ مرقی، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مکرم، عبدالعال سالم، المدرسة النحویة فی مصر و الشام، کویت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ملی تبریز، خطی؛ نقشبندی، اسامه ناصر، مخطوطات الامانة العامة للمکتبة مرکزیة بجامعة السیلمانیة، سلیمانیه، ۱۹۸۰م؛ واندیک، ادوارد، اکتفاء التنوع، قاهره، ۱۸۹۶م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL, S; Hitti, Ph. K. et al., Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Pertsch; Vajda, G., Index général des manuscrits arabes musulmans, Paris, 1953.

الفیه نویسی در فقه و حدیث: شیوه الفیه نویسی که می‌توان گفت علمای علم ادب مبدع و مروج آن بودند، از سوی بزرگان و نام‌آوران بیشتر علوم نیز مورد استقبال قرار گرفت و مؤلفان در دانشهای گوناگون اسلامی، همچون حدیث، فقه و اصول و حتی کلام و منطق به الفیه نویسی پرداختند. در این میان بی‌شک آثار پدید آمده در علم حدیث و فقه از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند.

در سده ۱۴ق/۱۴م زین الدین عبدالرحیم عراقی اثر ماندگار خود را در علم مصطلحات حدیث با عنوان الفیه الحديث تألیف کرد که در میان آثار حدیثی از جایگاه والا این برخوردار است. مؤلف در این اثر که بارها به چاپ رسیده است (نک: عراقی، محمد، ۱۶/۱)، با اصل قرار دادن مقدمه ابن صلاح، به بیان مباحثی همچون تقسیم بندی انواع حدیث و گونه‌های تحمل حدیث پرداخته است (مثلاً نک: عراقی، عبدالرحیم، الفیه... ۵ به بعد، ۲۳ به بعد، برای شرح، نک: التبصرة... ۱۲/۱ به بعد، ۲۲/۲ به بعد). عراقی سپس شرحی بر اثر خود نگاشت، با عنوان التبصرة و التذکرة یا فتح المغیث بشرح الفیه الحديث که تا مدت‌ها تدریس و روایت می‌شده است؛ چنانکه بلوی (ص ۱۰۷، حاشیه ۴) در سده ۱۰ق و رودانی (ص ۱۲۰) در سده ۱۱ق هنگام سخن از آموخته‌های خود، از الفیه الحديث

از دیگر الفیه‌های تألیف شده توسط نویسندگان امامی کتاب *الموائد* میرزا محمد تنکابنی که منظومه‌ای در کلیات قواعد فقه است، و همچنین از جوزه‌های در عقود و ایقاعات از مامقانی تحت عنوان *الدرر المنضوذة* قابل ذکرند (آقابزرگ، ۱۳۷/۸، ۲۱۳/۲۳).

در زمینه اصول فقه نیز برخی از نویسندگان امامی الفیه‌هایی تألیف کرده‌اند که از میان آنها می‌توان به *الدرة البهیه* محمدعلی بن محمد حسن کاشانی، معروف به مولی‌علی آرائی اشاره کرد که منظومه خود را در ۱۲۴۲ق به اتمام رسانده است. همچنین *الدرة المنتظمة* از ابوالحسن عبدالهادی بن جواد همدانی (اتمام تألیف: ۱۲۹۷ق) یاد کردنی است (همو، ۹۱/۸، ۱۰۸-۱۰۹).

در محافل اهل سنت، الفیه نویسی در فقه و اصول در سطح محدودی رونق داشته است؛ در زمینه فقه، به عنوان نمونه‌ای قابل عرضه می‌توان از کتاب *الالفیه فی الفرائض* محب‌الدین ابن شحنه یاد کرد که قصیده‌ای در مباحث ارث است (حاجی خلیفه، ۱۵۷؛ نیز نک: ه.د، ابن شحنه). در علم اصول یکی از قدیم‌ترین الفیه‌ها، از آن شمس‌الدین محمد برماوی (د ۸۳۱ق) فقیه شافعی است که آن را تحت عنوان *النبتة الالفیه فی الاصول الفقهیه* عرضه داشته است (حاجی خلیفه، همانجا).

در پایان گفتنی است که منظومه‌هایی کلامی در عقاید امامی به ویژه درباره نبوت و امامت در قالب الفیه تألیف شده است که از میان آنها *الفرائد الرضویه* و شرح آن در نبوت، و نیز *لئالی الولاية* در امامت، هر دو از محمد بن سلیمان تنکابنی قابل ذکرند (آقابزرگ، ۱۳۵/۱۶، ۲۶۶/۱۸؛ برای الفیه‌ای قدیم در مدح حضرت علی (ع)، نک: همو، ۲/۲۹۸).

مآخذ: آقابزرگ، *الدریة*؛ بلوی، احمد، نبت، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حاجی خلیفه، کشف حرام، حر عاملی، محمد، امل الامل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ رودانی، محمد، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شهید اول، محمد، *الالفیه*، قم، ۱۴۰۸ق؛ عراقی، عبدالرحیم، *الفیه الحدیث*، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، *التبصرة والتذکره*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ عراقی، محمد، *مقدمه بر التبصرة* (نک: همو، عراقی، عبدالرحیم)؛ کتانی، محمد، *الرسالة المستطرفة*، استانبول، ۱۹۸۶م؛ مدرسی طباطبائی، حسین، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه*، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ش. فرامر زحاج منوچهری

القاص میرزا (۹۲۱- مة ۹۵۶ق/۱۵۱۵-۱۵۴۹م)، ملقب به ابوالغازی، فرزند شاه اسماعیل اول صفوی، وی مقارن با جنگ چالدران در تبریز دیده به جهان گشود (خواندمیر، *غیاث‌الدین*، ۵۵۰/۴؛ درباره علت نام‌گذاری او، نک: سیوری، ۹۳). نام او را به صورتهای القاسب (خواندمیر، *امیر محمود*، ۴۰۵؛ افوشته‌ای، ۹۶)، القاس (قزوینی، *یحیی*، ۴۲۲؛ روملو، ۳۲۰)، القاسب، الکاس و ارکاسس (EI², I/406؛ میرجعفری، ۱۴۷، حاشیه) نیز آورده‌اند.

القاص میرزا در دربار برادرش شاه طهماسب پرورش یافت (غفاری، ۲۸۷)؛ ۱۸ ساله بود که مأمور دفع ازبکان از استراباد شد و آنان را مغلوب ساخت (مستوفی، ۶۲)؛ در ۹۴۰ق/۱۵۳۳م در جنگ با

عثمانیان مشارکت داشت که به پیروزی انجامید (حسینی، ۶۳). در ۹۴۵ق شاه طهماسب، القاص میرزا را به همراه امیرانی چند مأمور خواباندن شورش ولایت شیروان کرد و سرانجام حکومت آنجا را به او واگذاشت (قاضی احمد، ۲۷۸/۸-۲۸۲). القاص میرزا چندی در آن سامان حکم راند، اما به زودی مدعی سلطنت شد و سر به شورش برداشت و گویا عثمانیان نیز او را بر این کار تحریک می‌کردند (روملو، ۴۰۷؛ سلطانی، ۷۹). چون نصیحت در او سودمند نیفتاد، شاه طهماسب در ۹۵۳ق آهنگ سرکوبی برادر کرد (برای تفصیل مطلب و علت طغیان، نک: میرجعفری، ۱۵۰-۱۵۲). القاص میرزا به ناچار خواستار مصالحه شد و تعهد کرد که مال و سپاهی به دربار فرستد و خود در جنگ با گرچها، سپاه شاه طهماسب را همراهی کند (روملو، ۴۰۷-۴۰۸؛ قاضی احمد، ۳۱۵/۱-۳۱۶؛ مستوفی، ۶۹؛ نوایی، ۱۶۵)؛ اما چون نمایندگان شاه از شیروان بیرون رفتند، القاص میرزا سکه و خطبه به نام خود کرد.

طغیان القاص میرزا بر شاه طهماسب که او را از دیگر برادران و فرزندان خود دوست‌تر می‌داشت، گران افتاد (شاه طهماسب، ۴۲-۴۳). از این رو، به شیروان لشکر کشید و بر القاص پیروز شد. القاص میرزا با برخی از ملازمان خود به دربار عثمانی گریخت و به سلطان سلیمان پناهنده شد و از او برضد برادر یاری طلبید (روملو، ۴۱۰، ۴۱۳-۴۱۵؛ هدایت، ۸۲/۸-۸۸؛ نوایی، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۷۰-۱۷۲). سلطان سلیمان هم از این پیش‌آمد سود جست و از او به خوبی استقبال کرد (قرمانی، ۳۲۱؛ «دائرة المعارف...»، II/55) و در جمادی‌الثانی ۹۵۵/ زوئیه ۱۵۴۸ برای به سلطنت نشاندن القاص میرزا، روی به ایران نهاد و شاهزاده صفوی را با ۴۰ هزار سوار روانه مرند کرد. سلطان عثمانی در ۲۰ جمادی‌الثانی به تبریز رسید، اما چون دید برخلاف آنچه القاص میرزا وانموده بود، بسیاری از لشکریان او به سبب خشونت و استبداد وی به اردوی طهماسب پیوستند، عزم بازگشت کرد و پس از ۴ روز با تحمل خسارت بسیار از آنجا بیرون رفت (مستوفی، ۶۹-۷۰؛ قرمانی، همانجا؛ منجم باشی، ۹۷؛ قاضی احمد، ۳۲۳/۱-۳۲۲).

گفته‌اند یکی دیگر از علل بازگشت سلطان، گرایش مجدد القاص میرزا به تشیع بود که گویا در استانبول آن را رها کرده، و به تسنن گراییده بود (همانجا؛ میرجعفری، ۱۵۶-۱۵۷؛ منجم باشی، ۹۷-۹۸؛ اوزتونا، ۱۴۰). اما القاص میرزا به جنگ ادامه داد و به همدان هجوم برد و همسر برادر خود، بهرام میرزا و اطرافیان وی را به اسارت گرفت. سپس از قم و کاشان عازم فتح اصفهان و شیراز شد، ولی توفیق نیافت و به ناچار از جنوب ایران به بغداد گریخت (غفاری، ۲۹۸-۲۹۹؛ روملو، ۴۳۳-۴۳۵؛ اعتمادالسلطنه، ۸۰۷/۲-۸۰۸).

از این پس رابطه القاص میرزا با سلطان سلیمان به تیرگی گرایید، به ویژه وقتی سلطان عثمانی ۳ هزار سوار به سرکوبی او فرستاد، القاص

شکل پذیرفته است.

در نگاهی به دیگر ادیان ابراهیمی، قرآن الله را به عنوان فرستنده همگی پیامبران و پرستش الله را به عنوان دعوت مشترک ابراهیم، موسی و عیسی (ع) عنوان کرده است. همچنین در قرآن، پرستش الله به عنوان «کلمه» ای مشترک میان مسلمانان و اهل کتاب مطرح گردیده است و اهل کتاب به پایبندی به این اصل مشترک فراخوانده شده‌اند (نک: آل عمران/۶۴). گفتنی است که در ترجمه‌های متأخر از کتب عهدین، «یهوه» در عهد عتیق، و «ئیسوس» در عهد جدید به «الله» برگردانده شده است. سرانجام، باید به ترجمه‌های عربی از متون باستان ایرانی اشاره کرد که در آنها هورامزدا به الله ترجمه شده است (مثلاً نک: ابوعلی مسکویه، ۶، ۳۰، جم).

۱. در قرآن و فرهنگ اسلامی

الله در قرآن کریم: در قرآن کریم، نحوه برخورد با خداشناسی، بر خوردی متناسب با هدف هدایت در این کتاب الهی است؛ از آنجا که هدف در آموزشهای قرآن، هدایت تقوایشگان است (بقره ۲/۲)، آموزش خداشناسی نیز بر این محور استوار گشته، و ارائه دستگامی فلسفی درباره خدا و صفات و افعال او منظور نبوده است. در بررسی ساختاری از آموزشهای قرآنی، چنین دریافت می‌شود که شناخت خدا فارغ از رابطه خدا و انسان از مقصود به دور بوده، و بر همین پایه، گفت‌وگوها در این باره از حد اشاراتی فراتر نرفته است. رویکرد قرآن به وجود خدا، رویکردی است که گویی خود را از اثبات وجود او فارغ می‌دیده، و سخن را با شناخت او آغاز کرده است؛ بر پایه تعالیم قرآنی، روی آوردن به خدا امری است به مقتضای طبیعت و آفرینش انسان؛ قلب انسان که ابزار شناخت غیر حسی اوست، بر این امر تواناست که خدای را باز شناسد؛ آن کس که با قلبی سلیم روی به الله آورد، او را باز می‌شناسد و آن کس که قلبش بیمار بوده، و به کوردلی مبتلا باشد، از شناخت خدا محروم خواهد بود (نک: بقره ۷/۲، ۱۰؛ شعراء/۲۶/۸۹؛ صافات ۳۷/۸۴). در مطالعات پسین اسلامی، این طبیعت خداجوی انسانی، با الهام از آیه ۳۰ سوره روم (۳۰) عنوان «فطرت» به خود گرفته است.

سخن از یکتایی خدا مهم‌ترین آموزش در خداشناسی قرآنی است که در آن هرگونه باور شرک آلود، به نقدی تند گرفته شده است. بدون آنکه نیاز به یادآوردن آیه‌ای به خصوص در میان باشد، باید گفت که فرهنگ حاکم بر قرآن، فرهنگ یکتاپرستی و نفی هر باوری از خدایان دروغین است. در یکتاپرستی قرآنی، نه تنها خدایی هرکس جز الله انکار شده است، بلکه این پندار که الله را کسی زاده، یا او کسی را زاده باشد، نفی گشته (نک: اخلاص ۲/۱۱۲)، و حتی شریک گرفتن نزدیک‌ترین کسان به الله، همچون فرزند شمردن عیسی (ع) برای او باطل شمرده شده است (مثلاً نک: مائده ۱۱۶/۵). در همین راستا، در

میرزا سراسیمه به کردستان گریخت و در آنجا به جنگ با سپاهیان شاه طهماسب پرداخت، اما شکست خورد و در رمضان ۹۵۶/اکتبر ۱۵۴۹ دستگیر، و در قلعه فقهه زندانی شد. دیری نپایید که چند تن از نگهبانان به انتقام قتل خویشان خود - شاید هم با توافق شاه طهماسب - او را به قتل رساندند (نوبدی، ۱۰۲؛ EI²، همانجا؛ بدلیسی، ۱۲۱). القاص میرزا طبع موزونی داشت و شعر می‌سرود (قزوینی، ابوالحسن، ۲۸؛ صادقی، ۲۳).

مآخذ: اعتمادالسلطنه، محمدحسن، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ انوشته‌ای محمود، نقاوة الآثار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، شرف‌نامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ حسینی استرابادی، حسن، از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ خواندمیر، امیرمحمود، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سلطانی بهبهانی، سلطانعلی، (شاه طهماسب اول صفوی و القاص میرزا)، جهان نو، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ س ۱۷، ش ۳ و ۴؛ شاه طهماسب، تذکره، به کوشش عبدالشکور، تبریز، ۱۳۴۳ ش؛ صادقی انصار، صادق، مجمع الخواص، ترجمه عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۲۷ ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ قرمانی، احمد، اخبار الدول و آثار الاول فی التاریخ، بیروت، عالم الکتب؛ قزوینی، ابوالحسن، فوائد الصغویه، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قزوینی، یحیی، لب التواریخ، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ مستوفی، محمدحسن، زبدة التواریخ، به کوشش بهروز گودرزی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ منجم باشی، احمد، جامع الدول، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز، میرجعفری، حسین، «زندگانی القاص میرزای صفوی»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ س ۱۱، ش ۵؛ نوایی، عبدالحسین، شاه طهماسب صفوی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ نوبدی، زین‌العابدین، تکملة الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ هدایت، رضاقلی، ملحقات روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:

EI²; Öztuna, Y., *Büyük Türkiye tarihi*, Istanbul, 1988; Savory, R. M., *Studies on the History of Safawid Iran*, London, 1987; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1995.

عزت ملا ابراهیمی

اَلْکَا، نک: اِطْعَاع.

اَللّٰهُ، خدای یکتا در قرآن کریم، پرستش الله و نفی پرستش هر خدایی جز او، از دیرباز به عنوان اساسی‌ترین آموزه دین اسلام مطرح بوده، و به تعبیری اسلام چیزی جز آیین پرستش الله نبوده است. دو شعار اصلی دین اسلام یا شهادتین بر مدار الله قرار دارد: در شهادت نخست وجود هر خدایی جز الله انکار می‌شود و در شهادت دوم حضرت محمد (ص) به عنوان رسول خدا (آورنده پیام الله) باز شناسانده می‌گردد.

الله در میان اعراب پیش از اسلام، کاملاً شناخته شده بوده، و بر همین اساس، سخن قرآن کریم با اعراب جاهلی نه در راستای اثبات خدایی الله، که در منزه ساختن آن از پیرایه‌های جاهلی بوده است. بارها این اندیشه که در کنار الله، خدایانی دیگر بوده باشند، نفی شده (مثلاً انعام ۱۹/۶؛ انبیاء ۲۲/۲۱)، و بدین ترتیب، شهادت «لا اِلهَ اِلاَّ اللهُ»

از دیدگاه تکوینی، رابطه‌ای ساده میان انسان و خدا برقرار است؛ انسان مخلوق خداست و در طول زندگی خود تحت ربوبیت او قرار دارد؛ خدا از همگان بی‌نیاز است و در برابر، انسان سراسر هستیش با نیازمندی نسبت به خدا معنا می‌یابد (فاطر/۱۵/۳۵).

در نگاهی گذرا بر فرهنگ قرآنی، رایج‌ترین نمونه رابطه میان انسان و خدا، رابطه بنده و سرور است که در طول یک و نیم هزاره تاریخ، تأثیر عمیقی بر فرهنگ اسلامی نهاده است. در اینجا باید نخست به دهها آیه اشاره کرد که انسانها را به عنوان بندگان (عباد) خدا معرفی کرده است و سپس دهها آیه دیگر را شاهد آورد که رفتار خواسته شده از انسان در برابر خدا را به عنوان «بندگی» یا عبادت تصویر کرده است. خلاصه تمام این مضامین در سخنی از جانب خدا بازتاب یافته است که «من جن و انس را جز برای بندگی خویش نیافریدم» (ذاریات/۵۶/۵۷)؛ درباره رابطه عبودیت در قرآن، نک: فاستر، 244 به بعد).

اما گذشته از تکرارها و آمارها، در نگاهی ژرف به آیات قرآنی، طرحی ظریف‌تر در تعریف رابطه خدا با نوع انسان رخ می‌نماید که تنها در اندک آیاتی بازتاب یافته، و کمتر در فرهنگ دیرپای اسلامی طنین انداخته است؛ در این طرح، انسان از تمامی دیگر مخلوقات - جنیان و فرشتگان - متمایز گشته، به صورت «خلیفه الله» معرفی شده است (بقره/۳۰/۲). این مقامی والا برای نوع انسان است که اگر نه همگی افراد انسان، که دست کم برگزیدگانی از میان این نوع، شایستگی گرفتن این لقب را یافته‌اند (نیز نک: ص/۲۶/۳۷). این معنا با تعبیری آشکارتر، در آیه ۵۵ سوره نور (۲۴) عنوان شده است: «خداوند ایمان آوردگان و نیکو کرداران را وعده داده است که بر زمین خلیفه خواهند بود» (نیز نک: انعام/۱۶۵/۶).

در بازگشت به نصوص قرآنی، سرانجام باید به مهریانی و مهرورزی اشاره کرد که بابتی فراتر در رابطه میان افراد انسانی با خدای خالق آنان گشوده است. در سراسر قرآن کریم، دو نام رحمان و رحیم از تکرار یافته‌ترین نامهای خدا هستند که بر مهریانی خداوند نسبت به بندگان دلالت دارند. با وجود آنکه در آیات قرآنی، گاه تعبیرهایی چون «اشد العذاب» نیز آمده است (بقره/۸۵/۲)، اما به گونه‌ای معتادار، آیات رحمت‌آمیز از حیث شمار، آیات رعب انگیز را کاملاً تحت الشعاع قرار داده است. نقطه اوج در بیان این رابطه، مهرورزی دوسویه میان انسان و خداست که در آیاتی چند به تصویر کشیده شده است. در این آیات از انسانهایی مؤمن سخن به میان آمده است که خود راه مهرورزی به خدای را می‌جستند و چون در این راه پای نهاده‌اند، از دوستی و مهرورزی خدا برخوردار گشته‌اند (نک: آل عمران/۳۷/۳؛ مائده/۵۴/۵؛ درباره رحمانیت خدا در قرآن، نک: ژمیه، 361 به بعد).

در اشاره‌ای به حضور خدا در زندگی انسان، باید گفت که آنچه انسان در سراسر زیست خود می‌جوید، در قرآن کریم با عنوان «وجه الله» مطرح گشته است. در پاسخ به این پرسش که «وجه الله» را در کدامین سو باید جست و جو کرد، بیانی از قرآن آمده است که «به هر سو

قرآن کریم بارها بر این امر تصریح گشته که پیامبر اسلام (ص) بشری همچون دیگر انسانها و بنده‌ای از بندگان خداست که از میان آنان برگزیده شده، و وحی الهی را دریافت کرده است (نک: کهف/۱۱۰/۱۸/جمه).

جهان تعریف شده در قرآن کریم، جهانی الله محور است که خدای آن در آسمان الله و در زمین الله است (زخرف/۸۴/۴۳) و همه چیز از کار آفرینش (خلق) و تدبیر امور کائنات (امر)، از اوست (اعراف/۵۴/۷/جمه). در جهان چیزی از امر خداوند تخلف نمی‌پذیرد و حتی مشیت انسان که خود در درونش خویشتن را مختار می‌یابد، جز با مشیت خدا توان انجام دادن کاری را نخواهد داشت (تکویر/۲۹/۸۱). در یک سخن، آنچه و آنکه در آسمانها و زمین است، به اختیار یا به جبر فرمان او را گردن نهاده است (نک: آل عمران/۸۲/۳).

در زمینه توانایی انسان بر شناخت خداوند، تکیه در آموزش قرآنی بر شناخت از طریق «آیات» یا نشانه‌هاست (نک: داک، ۷۲۶/۱-۷۲۷). اما امکانی برای شناخت مستقیم خداوند وجود ندارد. او شبیه به چیزی که انسان بشناسد، نیست (شوری/۱۱/۴۲) و از آنچه در وصف او گفته شود، منزله است (انعام/۱۰۰/۱۶/جمه). چشمان او را در نمی‌یابند و او چشمان را در می‌یابد (انعام/۱۰۳/۱۶). آنچه در قرآن به عنوان نامهای خداوند آمده است، همگی به نحوی به وصف رابطه موجود میان خدا و مخلوقات او - و به خصوص انسان - بازگشت دارد؛ حتی صفاتی چون علم و قدرت که در دوره‌های پسین، بیشتر مورد توجه متکلمان مسلمان قرار گرفته‌اند، با عنایت به سیاق آیات به روشنی در جهت تبیین جایگاه خدا در زندگی انسان عنوان شده‌اند (برای تحلیل نامها و صفات، نک: مبارک، 325 به بعد؛ نیز هـ، اسما و صفات).

آیه‌ای در قرآن کریم حاکی از آنکه «الله نور آسمانها و زمین است...» (نور/۳۵/۲۴)، با آنکه در نگاه نخست، دشوار فهم و متشابه به نظر می‌رسد، با نگاهی دیگر از وضوح کافی برخوردار است؛ بدون آنکه جای سخن در چیستی این نور باشد، آیه یاد شده، در تصویری ویژه که از جهان ارائه شده، از خدایی که نور است و نوری که بر کائنات چیرگی دارد، خبر داده است. این معنا با آیات دیگری روشن‌تر می‌گردد که نزدیک شدن انسان به الله را بیرون آمدن از تاریکیها به نور، و دور شدن از الله را بیرون شدن از نور به تاریکیها تصویر کرده است (نک: بقره/۲۵۷/۲؛ مائده/۱۶/۵).

در یک داوری دین شناسانه، باید گفت اگر یک نظام خداشناسی در بیان رابطه میان انسان و خدا ناتوان باشد، صرف پرداختن به جایگاه خدا در نظام هستی، نیاز انسان به دین را مرتفع نخواهد ساخت. از همین روست که در ادیان گوناگون و از جمله در اسلام، رابطه انسان و خدا اساسی‌ترین بخش از تعالیم خداشناسی را تشکیل داده است. این مهم‌ترین ممیزه خداشناسی دینی نسبت به خداشناسی فلسفی است. اکنون در بازگشت به سخن از قرآن کریم، باید گفت که اساس در آموزشهای خداشناسی، آموزشهایی در جهت رابطه انسان با خداست.

خدایی در چارچوب ظاهر اوصاف قرآنی، خداشناسی در متون روایی نیز در دو مسیر متفاوت گسترش یافته است.

گرایندگان به روش نخست، با تکیه بر غیر قابل اندیشه بودن چیستی الله، بر این امر تکیه ورزیده‌اند که صفات یاد شده در قرآن برای الله که مشتببه به انسان گونه‌گی هستند، بایستی به معنایی فراتر از ظاهر برگردانده شوند (تأویل) و صورتی عقل پذیر یابند؛ در حالی که گرایندگان به روش دوم، بر این باورند که آیات یاد شده را باید به معنای ظاهری خود حمل کرد و از هر گونه تفسیر نسبت به این آیات اجتناب جست. با صرف نظر از برخی ظرایف و دقایق در شناخت عقاید فرقه‌ها، می‌توان روش نخست را «توحید صفاتی» و روش دوم را «صفات‌گرای» محسوب داشت.

در حوزه حدیث اهل سنت، از آنجا که زمام این دانش بیشتر در دست صاحب حدیثانی بوده است که خود نماد تفکر دوم و اصلی‌ترین مخالف متکلمان گراینده به توحید صفاتی به شمار می‌آمده‌اند، به طور طبیعی می‌توان انتظار داشت که بسط روایات بیشتر در راستای تأیید ظاهر آیات بوده باشد. با وجود آنکه در صفوف اصحاب حدیث، طیفهایی متفاوت در عقیده قابل تمییز بوده‌اند (نک: هـ، اصحاب حدیث)، اما باید در نظر داشت که غلبه تفکر دوم بر محافل اصحاب حدیث، در عمل موجب گشته است که احادیث «مثبت صفات» در این محافل رواج گیرد و جایگاهی مهم در میان محدثان به دست آورد؛ تا آنجا که حتی محدثان میانه‌رو که حمل این احادیث بر ظاهر آن را جایز نمی‌شمرده‌اند، از نقل این احادیث‌گزیری نداشته، و تنها در نوشته‌های خود، به افزودن نکته‌هایی توضیحی اکتفا می‌جسته‌اند (مثلاً نک: ابن قتیبه، ابن خزیمه، سراسر هر دو کتاب).

از جمله گرایندگان به توحید صفاتی در میان محدثان، می‌توان از ابن تلجی، عالم بغدادی (د ۲۶۶ق/۸۸۰م) یاد کرد که در کتاب خود با عنوان *الرد علی المشبهه*، احادیث صفات را نقل کرده، و به تأویل آنها پرداخته است (نک: داک، ۵۵۱/۲). همچنین باید به شاگرد او عبدالوهاب بن ابی حبه اشاره کرد که در کتاب *من قال بالعدل من المحدثین*، سعی داشته است تا میراث محدثان معتقد به تأویل را در کتابی گرد آورد (برای نقل قولها، مثلاً نک: حمصی، ۱۸۶/۱).

در نگاهی به منابع روایی امامیه، باید یادآور شد که مؤلفان امامیه، حتی حدیث گرایان، همواره به توحید صفاتی گرایش داشته، و در این باره، محدثان و متکلمان امامیه همداستان بوده‌اند. به عنوان نمونه، می‌توان به مندرجات کتاب «التوحید» در کافی کلینی (۷۲/۱ به بعد) و نیز کتاب *التوحید* ابن بابویه (سراسر کتاب) اشاره کرد که مؤید دیدگاه نخست بوده‌اند. در سخن از مبحث خداشناسی در حدیث امامیه، به خصوص باید به مندرجات *نهج البلاغه* (مثلاً خطبه‌های ۱، ۴۹، ۶۳، جم) و نیز *صحیفه سجاده* (به خصوص دعای ۱) اشاره کرد که در بر دارنده

روی آورید، وجه الله در همان سوست» (بقره ۱۱۵/۲).

مبحث جست و جویا «ابتغاء» وجه الله که در آیاتی متعدد از قرآن کریم گشوده شده، از مباحث نظری شناخت خدا و صورت عام و همه گیر خواندن خدا فراتر رفته، و با عمل صالح، پیوندی مستحکم یافته است. آنچه از بررسی یکایک آیات وجه الله برمی‌آید، نشان می‌دهد که جستن وجه الله جز از طریق اعمال صالح صورت نمی‌پذیرد و این راه تنها با پایداری بر صبر، خواندن خدای، کوشش بر انفاق و پس نهادن بد کرداری با نیک کرداری پیمودنی است (رعد ۲۲/۱۳)؛ نیز درباره تأکید بر انفاق، نک: بقره ۲۷۲/۲، جم؛ درباره ابتغاء وجه الله در قرآن و حدیث، نک: بالیون، ۲۵۴ به بعد؛ درباره رابطه خدا و انسان در قرآن، نک: ایزوتسو، سراسر کتاب).

خداشناسی بر پایه بازشناسی رابطه انسان و خدا از قرآن کریم در اندیشه‌های احیای دینی معاصر بسیار مورد توجه قرار گرفته، و باز سازی نظام اندیشه الله محور در تفکر اسلامی به عنوان زمینه‌ای برای اصلاح اجتماعی و فردی مسلمانان دنبال شده است؛ در همین راستا، ابوالکلام آزاد، مصلح هندی در کتابی مستقل با عنوان *خدا در قرآن* (چ ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م) به بررسی مفهوم قرآنی الله و بازشناسی خدا روی آورد. گفتنی است که از آن پس نیز، در میان اصلاح طلبان دینی سرزمینهای گوناگون اسلامی، از جمله ایران، مبحث بازشناسی الله و شناخت رابطه اصیل میان انسان و خدا همواره در بوته توجه قرار داشته است (مثلاً نک: خطیب، بهشتی، عرفات^۲، سراسر کتابها).

الله در فرهنگ اسلامی: خداشناسی به عنوان اصلی‌ترین محور تعالیم دینی در فرهنگ اسلامی، مورد توجه قرار گرفته، و مباحث مربوط به آن بسط یافته است. این بسط را به طور عمده می‌توان در دو جهت جست و جو کرد: جهت نخست بسط مباحث در دایره شناخت خداست که تا حدودی در حوزه حدیث، و در سطحی وسیع در علوم عقلی جهان اسلام توسعه یافته است و جهت دیگر رابطه میان انسان و خداست که بسط آن را از یک سو در حدیث، از سوی دیگر در عرفان، و از دگر سو در ادبیات و فرهنگ ملل مسلمان می‌توان باز جست.

الله در حوزه حدیث: بی‌تردید پیامبر اسلام (ص) نسبت به تبیین ابعاد گوناگون خداشناسی اهتمام داشته، و آموزشهایی در تفسیر مفاهیم قرآنی ارائه کرده است؛ اما آنچه در طول تاریخ از این آموزشها در اختیار مسلمانان قرار داشته، احادیثی به نقل از پیامبر اکرم (ص) و دیگر بزرگان دین از ائمه (ع) و صحابه است که از سوی محدثان مسلمان ثبت و ضبط گردیده است و از همین رو، گزیری نیست که گسترش مبحث شناخت خدا، در قالب احادیث جست و جو گردد.

در بررسی خداشناسی در حدیث و روایات تفسیری، باید گفت که مبحث اثبات وجود خدا و نیز اثبات وحدانیت او به عنوان مسائلی حل شده، با گستردگی کمتری مطرح گشته، و بیشتر مباحث مربوط به صفات مورد توجه بوده است. با توجه به وجود دو گرایش در خداشناسی مسلمانان، نخست باور به خدایی فراتر از اندیشه بشری، و دیگر باور به

مباحثی ظریف و گسترده در باب توحید صفاتیند.

الله در کلام و فلسفه اسلامی: در سخن از دانش کلام اسلامی، دور از انتظار نیست که پیش از هر مباحثی، سخن از خدا و شناخت او به میان آید. متکلمان اسلامی، از اوان شکل گیری دانش کلام، همواره با موضوعاتی پرسش انگیز در حوزه خداشناسی مواجه بوده‌اند که کوششهای آنان در جهت پاسخگویی به این پرسشها، بخش مهمی از دانش کلام را پدید آورده است. مبحث اثبات وجود خدا، یا به تعبیر متکلمان اثبات صانع، از جمله مباحثی است که در حوزه کلام اهمیتی بیش از دیگر حوزه‌های معارف اسلامی یافته، و همواره بخشی از توجه عالمان کلام را به خود معطوف داشته است.

گروهی که در سده ۲ ق/م ۸ گاه از آنان با عنوان دهریان یاد شده، و گاه عناوینی عام یا غیر دقیق چون ملحد و زندیق بر ایشان نهاده شده است، به عنوان گروهی منکر وجود خدا شهرت یافته بودند؛ تصویر گروهی با این عقیده، حتی اگر از نظر تاریخی جای نقد داشته باشد، می‌توانست زمینه کافی را برای گسترش مبحث اثبات خدا در کلام اسلامی فراهم آورد. بدین گونه است که شاهد پدید آمدن آثاری با چنین زمینه‌ای در سده ۲ هجری هستیم که عموماً عناوینی چون *الرد علی الدهریه* یا *الرد علی الملحدین* را بر خود دارد (نک: ابن ندیم، ۲۰۴ به بعد). در منابع امامیه، روایاتی دربردارنده مناظرات امام صادق (ع) و برخی دیگر از ائمه (ع) با دهریان و منکران خدا نقل شده است (مثلاً نک: کلینی، ۷۲/۱-۸۱؛ نیز طبرسی، ۶۹/۲ به بعد). در دوره‌های پسین، با وجود تفاوتی در چگونگی طرح مسائل و بسط سخن، مبحث اثبات صانع همواره یکی از مباحث اساسی در باب توحید از آثار کلامی بوده است (مثلاً نک: شیخ طوسی، ۳ به بعد؛ نصیرالدین، ۲۱۷).

مبحث دیگر که در متون کلامی بسط یافته، مبحث اثبات یکتایی خداوند است که در سده ۲ ق، به هنگام تدوین دانش کلام در تقابل میان متکلمان مسلمان و پیروان ادیان دیگر، اهمیت یافته بود. از آن پس مخاطبان ندای توحید، نه مشرکان عرب، که مسیحیان و مانویان بودند. متکلمان مسلمان ضمن به نقد گرفتن تثویت مانوی و تثلیث مسیحی، به توسعه مباحثی در توحید ذاتی همت گماشتند که سنگ بنای آن در قرآن کریم نهاده شده بود (برای آثاری از سده ۲ ق در این باره، نک: ابن ندیم، همانجا).

سرانجام باید از مبحث صفات خدا سخن به میان آورد که انگیزه مطرح شدن آن، اشارات گوناگون قرآنی بود؛ اما شیوه ورود به بحث و سامان بخشی به صفات در قالب یک دستگاه کلامی - فلسفی از ویژگیهای بدیع در دانش کلام بود (برای توضیح بیشتر، نک: هـ، اسماء و صفات).

در رویکرد به شناخت الله در فلسفه اسلامی، به عنوان یک مبنای کلی، باید گفت که خداشناسی به عنوان بخشی از هستی‌شناسی و پایه

اصلی آن مطرح گشته است؛ از همین روست که همواره تعبیر الهیات در حوزه فلسفه، از یک سو در معنای اخص خداشناسی، و از سویی دیگر در معنای اعم هستی‌شناسی به کار رفته است. در مقایسه‌ای میان مکاتب گوناگون فلسفه اسلامی - حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه - باید گفت که جایگاه الله در نظام هستی و نسبت مخلوقات به او بر مبنای نظریه هستی در همان مکتب استوار بوده است. به عنوان وجهی مشترک میان اندیشه‌های فلسفی، باید به این ویژگی اشاره کرد که همگی الله را به عنوان «واجب الوجود» می‌شناخته، و اساساً مباحث خداشناسی خود را بر محور شناخت واجب الوجود مبتنی ساخته‌اند (برای تفصیل نظریه‌ها، نک: هـ، خداشناسی). عقاد در مطالعه‌ای تاریخی و دین‌شناختی، مفهوم الله در فرهنگ اسلامی پیش و پس از آشنایی با فلسفه را به صورت مقایسه‌ای دنبال کرده است (ص ۱۵۸ به بعد، ۱۷۸ به بعد). همچنین باید به مطالعه‌ای از فیگروا با عنوان «بازتابهای گوناگون الله قرآنی» اشاره کرد که در آن تصویرهای مختلف الله در فرهنگ اسلامی را بررسی کرده است.

اسلام به عنوان دینی جهانی، در روندی تاریخی به سرزمینهای گوناگون راه یافته، و نزد ملل گوناگون با فرهنگهای متنوع به عنوان آیین زندگی گریده شده است. الله به عنوان محور اصلی دیانت اسلام، به گونه‌ای قابل انتظار در میان ملل گوناگون اسلامی راه گشوده، و در فرهنگ و ادبیات آنان رسوخ عمیق یافته است. خواندن الله به نام خدایانی از پیش شناخته در میان ملل مسلمان غیر عرب، زمینه‌ای مهم در شناخت فرهنگ دینی مسلمانان است که باید ارزش فرهنگی آن مورد توجه قرار گیرد. این نامها چون خدا، یزدان و تنگری، حاصل آشنایی فرهنگهای غیر عربی با فرهنگ عربی - اسلامی نخستین، و از مهم‌ترین پایه‌های پدیداری فرهنگهای اسلامی غیر عربی بوده است. در این میان، به خصوص باید نام «خدا» در فرهنگ ایرانی را مورد توجه قرار داد که در طی قرون متمادی و در پهنه‌ای بس وسیع‌تر از محیط فارسی زبان جایگزینی پذیرفته و عمومیت یافته برای الله بوده است.

جایگزینی نام الله با نامهایی در فرهنگهای دیگر، امروزه در جریان معرفی اسلام در سرزمینهای گوناگون بار دیگر اهمیت یافته، و به خصوص در ترجمه‌های قرآن خود نموده است. با آنکه گروهی از محققان بر ترجمه‌ناپذیری الله تأکید ورزیده، و این نام را با همین شکل در شماری از زبانهای زنده دنیا شناسانیده‌اند، اما گروهی دیگر بر این نکته اصرار دارند که معبود ادیان ابراهیمی، خدایی واحد است و از ترجمه نام الله به نامهای معمول در بسیاری از زبانهای دنیا، به لحاظ یگانگی معبود نباید هراسی نشان داد.

مأخذ: ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ ابن خزیمه، محمد، التوحید، به کوشش محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالجمیل، ابن ندیم، الفهرست؛ ابوعلی مسکویه، الحکمة الخالدة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران،

در آثار عموری (از سده ۸ ق م) نیز ال نقش عمده‌ای داشته است. در این آثار این نام را *ila* و حتی *'ilāh* خوانده‌اند، اما این قرآنت مسلم نیست (همانجا).

لفظ ال به زبانهای عربی جنوبی نیز راه یافته است (EI^2 ، ذیل اله). ریکمانس انبوهی از نامها را آورده که با ال ترکیب شده‌اند، مثلاً *'Il'azz* یا *Karib'il* (ص 314). ظهور این لفظ در تقریباً همه زبانهای سامی (شرقی، شمال شرقی، جنوبی) دلالت بر آن دارد که کلمه باید از زبان سامی دیرین، یعنی زبان دورانه‌های پیش از اختراع خط برخاسته باشد. ریشه کلمه هیچ آشکار نیست، اما برخی خواسته‌اند آن را مأخوذ از ریشه *'wl* یا *'yl* بدانند که خود بر مفهوم قدرت دلالت دارد (جودائیکا، همانجا؛ قس: «دائرة المعارف»، همانجا؛ نیز آذرنوش، ۴۷-۵۲).

در تورات، ال به ندرت نام خاص خداوند است (نک: جودائیکا، VII/675) و عموماً در مقابل *'Elohīm* قرار می‌گیرد. گاه حرف تعریف گرفته، *ha-'el* می‌گردد و گاه به صورت *'elīm* (= فرشتگان یا موجودات آسمانی) جمع بسته می‌شود. انبوه عظیمی اسم در تورات موجود است که *'el* جزء اول یا آخر آنها را تشکیل می‌دهد (کراس، 44؛ «دائرة المعارف»، همانجا؛ عبدالحکیم، ۷۸ به بعد؛ ناس، ۴۸۷).

طی چندین قرن پیش و پس از میلاد مسیح، کلمه ال را نزد سامیان شمال عربستان که از جهاتی عرب به شمار می‌آیند، می‌توان یافت. در آثار صفایی با انبوهی کلمه ترکیب شده، اسمهای خاصی پدید آورده (مثلاً *'il-i* = عطیه الله)، و چند اسم نیز با نوعی ترخیم باقی مانده است؛ مثلاً *'bd* که باید *'bd'i* (عبدال) باشد (دوسو، ۹۲-۹۳). نظیر چنین ترکیبهایی را میان همسایگان صفاییها (نمودی، لحيانی، دیدانی) نیز می‌توان باز یافت (آذرنوش، ۴۸-۵۰).

از این میان، بررسی چند شکل ممکن است ما را به آشنایی عمیق‌تر با لفظ الله که بر پروردگار متعال اطلاق شده است، نزدیک‌تر کند: *ilāt* (به احتمال قوی ایزد بانویی است که قرینه *'ilāh* (مذکر) بوده است (نک: براندن، «تاریخ...»، 91، «کتیبه‌های نمودی»، 11-10).

این کلمه را شاید بتوان در نخستین دوره‌های خداپرستی یهود نیز باز یافت. نزد ایشان اگر *'El* پدر - خدا به شمار می‌آمده، باید تصور کرد که *Elāt* مادر - خدا بوده است (آلبرایت، 247؛ کراس، 31). کراس دیون، یکی از دو چهره خدا بانوی *Ašerah* را معادل *Elāt* پنداشته (ص 28)، همچنین به نام الهه طبریه در سکه‌های آن شهر، به صورت *'Ilāt* (Elāt) اشاره کرده است (ص 31).

لات به قول ریکمانس شکل متأخرتری از *'Ilāt* است. با اینهمه، صفاتی که برای این خدا قائل شده‌اند، شخصیت وی را از شخصیت *ilāt* متمایز می‌سازد (براندن، «تاریخ»، 92). لات که با گرفتن حرف تعریف (ال) نام خاص بتی بزرگ شد، همان است که در قرآن کریم (نجم/۱۹-۲۰) در کنار عزری و منات نشسته است؛ همین اشارت

۱۳۵۸ ش؛ بهشتی، محمد، خدا از دیدگاه قرآن، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ حصی، محمود، المنطق من التقليد، قم، ۱۴۱۲ ق؛ خطیب، عبدالکریم، الله والانسان، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ داک، شیخ طوسی، تمهید الاصول، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ الصحیفة السجادية؛ طبرسی، احمد، الاحجاج، به کوشش محمد باقر موسوی خراسان، نجف، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ عقاد، عباس محمود، الله، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ قرآن کریم؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ نصیرالدین طوسی، «تجريد الاعتقاد»، ضمن کشف المراد علامه حلی، قم، مکتبه المصطفوی؛ نهج البلاغه؛ نیز:

Arafat al - Ashi, *He is Allah, the God*, Muslim World League, Canada Office, Website; Baljon, J. M. S., «To Seek the Face of God in Koran and Hadith», *Acta Orientalia*, 1953, vol. XXI; Foster, F. H., «The Fear of God in the Koran», *The Muslim World*, 1931, vol. XXI; Izutsu, T., *God and Man in the Koran*, New York, 1980; Jomier, J., «Le Nom divin al - Rahmān dans le Coran», *Mélanges Louis Massignon*, Damascus, 1957, vol. II; Moubarac, Y., «Les Noms, titres et attributs de Dieu dans le Coran...», *Le Muséon*, 1955, vol. LXVIII.

احمد پاکتچی
II. در لغت

ال: اگر بپذیریم که لفظ ال ماده اصلی کلمه الله است، ناچار باید دید ال خود از کجا برخاسته، و چگونه تحول یافته است. این پژوهش از آنجا ضروری می‌نماید که شکل‌های گوناگون ال، اللات و اله قرنها پیش از اسلام معروف بوده‌اند و حتی الله پیش از آنکه با وحی الهی بر خداوند متعال اطلاق گردد، چند سده پیش از اسلام، نزد عربها معروف بوده است.

ال احتمالاً کهن‌ترین نامی است که برای خدا (هرچند نیمه مادی) در زبانهای سامی به کار رفته، همه اقوام سامی، به نحوی آن را بر خدایان یا خدای مقتدر و یکتا اطلاق کرده‌اند («دائرة المعارف...»، 236/۷؛ جودائیکا، VII/674).

در میان کنعانیان، غالباً ال با نام جایها ترکیب شده است؛ مثل *El-Bethel* («دائرة المعارف»، همانجا). آثار اوگاریتی نشان می‌دهند که در میان خدایان، ال نقش عمده‌ای داشته، گاه در معنای یک خدا به کار می‌رفته (مثلاً در ترکیب *Il-Haddu* = هذو خدا)، اما گویی بیشتر به معنای خدای خدایان، یا پدر ایشان، سرور آسمانها... بوده است (کراس، 13؛ آلبرایت، 231، 245؛ حتی، 118؛ نیز نک: مسکاتی، ۱۷۷؛ «دائرة المعارف»، همانجا). ال گاه به صورت *'ilm* جمع بسته می‌شود و شکل مؤنث آن نیز احتمالاً *'ilt* (= *'Elāt* یا *'Elōt*) بوده است (جودائیکا، VII/675؛ کراس، 36).

همین کلمه در زبانهای سامی شرقی کهن نیز یافت می‌شود. در کتیبه‌های اکدی، لفظ *ilu(m)* به کار رفته، و به *ilānu*, *ilū* جمع بسته شده است (جودائیکا، VII/674). اما در اینکه آن را در معنای نام خاص یا اسم جنس به کار می‌بردند، بحث فراوان شده است (همانجا؛ کراس، 14).

در هر حال، حضور این لفظ در آثار بین‌النهرینی و وجود انبوهی اسم علم که از ترکیب با آن پدید آمده‌اند، برخی را بر آن می‌دارد که در تمدن بین‌النهرین پیش از عصر سارگون، ال را خدای خدایان بپندارند.

شفه است؟ (نک: ERE، همانجا).

الاه ممکن است حرف تعریف (ال) بپذیرد و همچنان با معنی الله متفاوت بماند. در این صورت ممکن است مراد از الاله (اللاه) «آن خدا»، «آن خدای پیش گفته» باشد، یعنی «ال» حرف تعریف عهد ذهنی به شمار آید (EI²). البته خود پیداست که کلمه را با همین شکل نیز می‌توان — در شرایطی — در معنی الله به کار برد، به خصوص که بنا به نظر بسیاری، همین شکل است که پس از ادغامی تند و دوگانه، به الله تبدیل شده است.

الله: از نظر لفظی، وجه انتقال لاه و الاله به الله را به شیوه‌ای قاطع نمی‌توان بیان کرد، هر چند که از پذیرش آن هم گزیر نیست. بیان ادغام شدن حرف تعریف در الاه که مورد قبول برخی از معاصران است (مثلاً نک: EI²، ذیل اله)، یکی از نظریه‌های معروف لغت شناسان عرب است، با اینهمه، شکل آرامی alāhā، مندایی ālāhā، سریانی alha را برخی اصل کلمه الله پنداشته‌اند (نک: همان، ذیل اله؛ جفری، 66).

کلمه الله در هیچ‌یک از نوشته‌های جاهلی عرب ذکر نشده، در عوض در آثار صفایی ۵ بار تکرار شده است، هر چند که قرائت کلمه، آنچنانکه به راستی تلفظ می‌شده، پوشیده است، اما قیاس آن با الالات می‌تواند تا حدی راه گشا باشد. کلمه، در این آثار پیوسته با حرف ندا (h) آغاز شده: FHLH (قالله = یالله)؛ مؤنث آن FHLL و یا FHALT که به شکل عربی نزدیک‌تر است (دوسو، ۱۳۳؛ ERE، همانجا؛ قس: علی، ۲۳۶-۲۴).

لفظ الله اگر در نوشته‌های اندک عربی در عصر جاهلی ذکر نشده، در عوض بارها و بارها در شعر جاهلی آمده است. از امرؤالقیس گرفته تا عدی بن زید و زهیر و به خصوص امیه بن ابی الصلت همه به نحوی آن را به کار برده‌اند (نک: همو، ۱۰۵/۶-۱۱۲؛ قاموس، این منظور، ذیل اله با نمونه‌هایی از شعر جاهلی). علاوه بر این، در کشاکشهایی که در آغاز اسلام میان پیامبر (ص) و کفار قریش رخ می‌داد، پیوسته الله که مورد تأیید مشرکان بود، در کنار الرحمان که گویی نزد ایشان ناشناخته بود، قرار می‌گرفت (نک: ژمیه، 369). آیه‌های قرآنی فراوانی نیز بر آشنایی اعراب با الله دلالت دارد، اما موضوعی که پیوسته دانشمندان را سرگردان کرده، این است که از لفظ الله چه فهمیده می‌شده؟ آیا مسیحیان و حنیفیان (مثلاً عدی و امیه) از آن خداوند متعال را اراده می‌کرده‌اند؟ آیا نزد مشرکان نام بتی بزرگ بوده است؟ آیا اسم جنس بوده، و به هر خدایی اطلاق می‌شده است؟ دوسو یادآور می‌شود که الله برخلاف هیل، تندیس نداشتی است، و برای مجسم ساختن آن به حجرالاسود متوسل شده، آن را نماد الله قرار داده‌اند (ص ۱۳۲-۱۳۳). بنابراین برخی آیات قرآنی (مثلاً عنکبوت ۶۱/۲۹-۶۳؛ لقمان ۲۴/۳۱-۲۵؛ زمر/ ۳۹/۲۸) قریشیان باور داشتند که الله، خالق جهان، و سرور نیروهای مادی جهان و سرور ایشان و پدرانشان بوده است (نک: ژمیه،

خود بر شهرت گسترده آن در میان اعراب پیش از اسلام دلالت می‌کند.

اللات بی‌تردید یکی از مشهورترین خدایان عربهای نیمه شمالی عربستان بود. در کتیبه‌های صفایی بی‌شماری که کشف شده، اللات ایزد بانوی برتر است (دوسو، ۱۱۱). در آثار صفایی شکل halt, hilt (h حرف تعریف است) نشانگر نام این خداست (ERE, VI/248؛ قس: علی، ۲۳۲/۶).

نبطیها بیشتر در معابد بُصری و سِگَد (در حوران) اللات را که بی‌تردید بزرگ‌ترین خدایشان بود، پرستش می‌کردند. در آثار ایشان ملاحظه می‌شود که دهها نام خاص با کلمه اللات ترکیب شده است (دوسو، ۱۱۵-۱۳۱؛ براندن، همانجا).

الاه (اله): کلمه لاه که در خط کهن عربی بدون مصوت بلند نوشته می‌شد (اله) و هنوز هم به همان شکل به کار می‌رود، بی‌گمان عنصر اساسی ال را در بردارد و قرن‌ها پیش از نزول وحی، در میان اقوام گوناگون عرب، تقریباً در سراسر جزیره العرب به کار می‌رفته است. چگونگی اعتقاد به این ایزد سامی روشن نیست و به ویژه نباید آن را با الله که نسبت به آن بسیار متأخرتر است و گویی هیچ‌گاه جز خداوند متعال معنی دیگری نداشته، در آمیخت، هر چند که واژه الله از آن مشتق شده باشد.

الاه در میان قبایل شمالی عربستان شهرتی تمام داشت و به نظر می‌آید که از قرینه مؤنث خود ایلات نیز معتبرتر بود. صفات او را به خصوص در نامهای مرکب می‌توان باز یافت (در این باره، نک: براندن، همان، 90).

در آثار ثمودی نام او ۱۳ بار به تنهایی، و نزدیک به ۶۰ بار در اسمهای مرکب آمده، و در لحيانی و دیدانی، فقط در اسمهای مرکب یافت شده است (براندن، «کتیبه‌های دیدانی»، 54؛ آذرنوش، ۴۸)؛ اما شهرت آن در متون صفایی از همه جا بیشتر است (براندن، «تاریخ»، همانجا).

الاه، اگرچه می‌تواند بر خداوند متعال (الله) نیز اطلاق شود، اما اساساً معنایی عام دارد (ERE: EI²، همانجا؛ قس: ژمیه، 121).

الله را به آلهه جمع می‌بستند، و نیز هرگاه مراد از آن ایزدی غیر از قرینه مذکور ایلات بوده، نزد اعراب جاهلی به صورت الاله (الهه) مؤنث می‌شده است. احتمالاً همین کلمه است که در شعر جاهلی به معنی خورشید (با مفهوم ایزدی) به کار رفته است (نک: ژماره، 160؛ علی، ۵۶/۶؛ نیز نک: این منظور، ذیل اله).

اله در معنی اسم عام می‌تواند با Eloah=Eloh و جمع آن Elohim که به خصوص بر خدایانی غیر از خدای اسرائیل اطلاق می‌شد، برابر باشد (ERE، همانجا؛ قس: EI²). با اینهمه، بحث در ریشه این کلمه پایان نیافته است و نمی‌توان گفت که کدام یک از شکلهای عربی، آرامی، سریانی، ... اصل آنند (نک: جفری، 67-66). آیا مانند مارگلیوت می‌توان پنداشت که الاه در حقیقت یک صیغه جمع باشد، همچنان که شفاء جمع

همانجا).

با اینهمه، برخی از خاورشناسان در جاهلی بودن این واژه به دیده تردید می‌نگرند و این تردید به چند شکل جلوه می‌کند: ۱. سراسر شعر جاهلی از جمله اشعار شامل لفظ الله ساختگی است؛ ۲. بعد از اسلام آن واژه را همراه با معانی یکتاپرستی به شعرها افزوده‌اند؛ ۳. در شعر جاهلی هر جا نام بتی بود، برداشته، به جای آن الله نهاده‌اند (مثل: عبدالعزی > عبدالله). ولهاوزن کلمه الله را اسم جنس تلقی کرده، می‌گوید: چون جاهلیان از ذکر نام بتان خود اکراه داشتند، همیشه اسم جنس الله را به جای آن نامها به کار می‌بردند (برای تفصیل، نک: علی، ۱۱۴/۶ به بعد).

ریشه شناسی الله موجب پیدایی نظریه‌های گوناگون در میان دانشمندان مسلمان شده، و در لغت‌نامه‌های بزرگ (مثلاً لسان‌العرب)، تفاسیر (مثلاً نک: ابوالفتح، ۳۲۱-۳۲۲)، یا کتابهای اختصاصی مربوط به قرآن (مثلاً نک: راغب، ۸۲-۸۳) مقالات کوچک و بزرگی به آن اختصاص داده شده است. مکدانند گزارش کوچکی از مجموعه نظرات دانشمندان مسلمان داده (نک: EI²، همانجا)، اما شماره موضوع را با دقت و وسعت بیشتر بررسی کرده است (ص ۱۲۶-۱۲۱). آنچه در اینجا می‌آید، خلاصه پژوهشهای اوست:

درباره این کلمه، دو دیدگاه وجود دارد: ۱. لفظ مشتق است، ۲. لفظ جامد است.

دیدگاه اول: این دیدگاه که متعلق به اکثریت، و مبنی بر مشتق بودن کلمه الله است، سخت پراکنده، و شامل نظریه‌ها و شاخه‌های متعدد است که می‌توان آنها را چنین تقسیم‌بندی کرد:

نظریه اول (الله = ال + اله): در این مورد نیز بحث در دو زمینه گسترش می‌یابد: ۱. چگونه اله به الله تبدیل شد؟ ۲. اله خود به چه معنی است و از کجا آمده است؟

۱. خدای متعال را نخست اله خواندند و سپس ال تعظیم بر آن افزودند: الا لله. سپس کثرت استعمال موجب شد همزه، تخفیف یابد و کلمه به الله تبدیل شود. اما در اینکه چگونه این همزه ساقط شده است و حرکات چگونه جابه‌جا شده‌اند، بحثهای مفصلی در می‌گیرد و عموماً این دگرگونی را با لکن + آن > لکن قیاس کرده‌اند.

۲. اصل کلمه اله را که بر وزن فعال است، فعلی دانسته‌اند که گاه آله - یأله و گاه ولة - یؤله فرض شده است. سپس بر حسب معانی متعدد این افعال، معنایی نیز برای اله یافته‌اند: الف - برخی اصل اله را آله - یأله الهی، به معنی پناه بردن دانسته‌اند. پس مراد از اله کسی است که بنده به او پناه می‌برد. باب افعال از همین فعل به معنی پناه دادن نیز مورد توجه قرار گرفته، بدین سان اله در معنی مفعول به کار رفته است، همچون امام به معنی المؤمن به. ب - برخی دیگر فعل اصلی را ولة - یؤله پنداشته‌اند که واو حذف شده، و همزه به جایش نشسته است. اما به هر حال تفاوتی با معنی نخست ندارد. ج - دسته‌ای دیگر، ولة - یؤله را به معنی شیدا شدن، واله شدن، به شدت خواستن و یا به هیجان سخت دچار شدن،

دانسته‌اند. بدین سان، اله کسی است که دلها شیفته او می‌گردد. د - از آنجا که الوله از همان ریشه ولة به معنی عشق شدید است، می‌توان لفظ الله را به معنی دوستدار بندگان و یا محبوب ایشان تصور کرد. ه - ممکن است آله - یأله به معنی حیران و سرگردان شدن باشد. در این حال اله کسی است که همگان حیران و سرگردان آیند. و - همین فعل به معنی پرستیدن آمده است. در این صورت اله در معنی مفعول به کار رفته است و معبود معنی می‌دهد. ز - فعل آله - یأله به معنی اقامت گزیدن است. از اینجا، اله به معنی وجود تغییر ناپذیر و فنا ناپذیر است.

نظریه دوم (الله = ال + اله): بنا بر این نظریه، لاه اسمی است که از فعل آوة > لاه مشتق شده است. لاه خود یا به معنی پنهان بودن، یا به معنی بر فراز رفتن و علو یافتن است. پس اله به معنای وجودی است که از چشم بندگان پنهان می‌ماند، یا وجودی است متعالی.

نظریه سوم: الله از ه (ضمیر سوم شخص غایب) مشتق است؛ بدین سان که نخست خداوند متعال را به ضمیر ه، هُو خواندند. سپس لام ملکیت به آن افزوده، گفتند: له، آنگاه از باب تعظیم حرف تعریف بر آن افزودند: لله؛ و سپس فتحه میانی را به مصوت بلند تبدیل کردند: الله (Allāhu). جالب توجه آنکه این نظریه شگفت امروز هم پیروانی دارد (روسان، ۱۶۰).

دیدگاه دوم (یعنی اعتقاد به جامد بودن کلمه): با آنکه این دیدگاه به خلیل و سیبویه و مبرد نیز منسوب است، بسیار محدود باقی مانده است. بر اساس این نظر، الله نام خاص است و بر هیچ معنای معینی نیز دلالت ندارد (نعت نیست). علت آن است که هرگز نمی‌توان ال را از آغاز واژه الله برگرفت، چنانکه بر سر این کلمه حرف ندا می‌افزاییم، بی آنکه ال آن را حذف کنیم (یا الله).

نظر محدود کسانی که لفظ الله را عبری یا سریانی خوانده‌اند (مثلاً ابوزید بلخی)، از مقوله همین دیدگاه دوم است.

مأخذ: آذرنوش، آذرنوش، «نگاهی به تاریخ قوم نمود»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۵۱ ش، دفتر ۹-۱۱؛ ابن منظور، لسان، ابوالفتح رازی، روح البیان، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ دوسو، رنه، العرب فی سوریا قبل الاسلام، ترجمه عبدالحمید دواخلی، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم؛ روسان، محمود محمد، القبايل الثمودية والصفویة، ریاض، ۱۹۹۲ م؛ عبدالحکیم، شوقی، موسوعة الفلکولوجی والاساطیر العربیة، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ قاموس قرآن کریم؛ مسکاتی، سیتین، الحضارات السامیة القدیمة، ترجمه یعقوب بکر، لندن، ۱۹۵۷ م؛ ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نیز:

Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity*, New York, 1957; Branden, A., *Histoire de Thamoud*, Beirut, 1966; id., *Les Inscriptions d'édanites*, Beirut, 1962; id., *Les Inscriptions thamoüdénnes*, Louvain, 1950; Cross, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Massachusetts, 1973; EI²; ERE; Gimaret, D., *Les Noms divins en Islam*, Paris, 1988; Hitti, Ph. K., *History of Syria*, London, 1957; Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938; Jomier, J., *Le Nom divin Al - Rahmān dans le Coran*, Damascus, 1957; Judaica; *New Catholic Encyclopedia*, New York, 1967; Ryckmans, J., *L'Institution monarchique*, Louvain, 1951.

آذرنوش

در ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش، جمعیت شهر الله‌آباد ۷۷۲ هزار نفر بوده است؛ بنابر آمار ۱۹۸۱م مسلمانان ۳۰٪ جمعیت شهر الله‌آباد را تشکیل می‌دادند. این شهر مرکز مهم ارتباط جاده‌ای و راه آهن در شمال هند است («اطلس...»، ۱۳۲؛ «دائرة المعارف...»، ۷، II/503: EI²). دانشگاه الله‌آباد از کهن‌ترین دانشگاه‌های هند است که در ۱۸۸۷م تأسیس شده است. بزرگ‌ترین دانشکده کشاورزی هند در ۸ کیلومتری شهر الله‌آباد قرار دارد (هیگ، ۳۴۸؛ کلیر، همانجا). شهر الله‌آباد دارای مرکز رادیو و تلویزیون است که بخش وسیعی از منطقه را پوشش می‌دهد («اطلس...»، ۱۳۸).

ناحیه الله‌آباد: این ناحیه بجز بخشی در جنوب شرقی آن مشتمل بر بلندیهای تپه‌ای رشته کوه ویندهیا در دشت گنگ واقع شده. و در جنوب شرقی ایالت اوتارپرادش قرار گرفته است. در ۱۹۸۱م ناحیه الله‌آباد ۳۳۰۷۹۷ نفر جمعیت داشت که در ۲۷۲۵۵ کد ۲ زندگی می‌کردند. در ۱۹۵۱م مسلمانان ۱۲/۸٪ کل ساکنان ناحیه را تشکیل می‌دادند. ناحیه الله‌آباد به سبب هوای مناسب و رودخانه‌های پر آب دائمی دارای تولیدات متنوع کشاورزی از قبیل برنج، گندم، جو، نخود، توتون و دانه‌های روغنی است («اطلس...»، ۱۳۵، ۱۳۰؛ بریتانیکا، همانجا؛ I/417: EI²). این ناحیه فاقد مراکز بزرگ صنعتی است، اما شماری صنایع سبک در آن فعالیت دارد که بیشتر وابسته به تولیدات کشاورزی ناحیه است، مانند: کمپوت سازی، صنایع چوب، دخانیات، نساجی و صنایع غذایی («اطلس...»، ۱۳۶).

پیشینه تاریخی: در مورد قدمت شهر الله‌آباد آگاهی دقیق در دست نیست. کهن‌ترین منابع درباره الله‌آباد کتابهای مذهبی هندوان از جمله رامایانا (۵۰۰ق‌م) و مهابهاراتاست. احتمالاً این شهر جزو قلمرو آشوکا، امپراتور هند (سده ۳ ق‌م) بوده، چنانکه کتیبه‌ای از او در این شهر باقی است. آثار کشف شده در بهیتا از حکمرانان الله‌آباد در سده ۲ و ۳م نام می‌برد (دی، ۱۶۰؛ لاو، ۱۱۸-۱۱۷). هیونن تسیانگ در سده ۷م به الله‌آباد (پرایاگا) سفر کرد و آن را کشوری یافت که محیط آن را ۵ هزار (لی^۸) (حدود ۱۳۰۰ کم) تخمین زد و پایتخت آن در محل پیوستن دو رود گنگ و جمنا قرار داشت. به گفته اوشهر نزد هندوان مورد احترام بود و چندین معبد در آن قرار داشت و زائران بسیاری به آنجا مسافرت می‌کردند و کشوری حاصل خیز بود و از درخت زندگی در معبد کنار رودخانه نام می‌برد که نزد هندوان مقدس بود و آنان با پرتاب خود از این درخت خودکشی می‌کردند (I/230-234؛ کانینگم، ۳۲۹-۳۲۷).

کهن‌ترین منابع اسلامی درباره شهر الله‌آباد مربوط به نیمه اول سده ۱۱ق‌م است. احتمالاً نخستین آشنایی مسلمانان با این شهر در هنگام جنگهای محمود غزنوی در شمال هند انجام گرفت. بیرونی که در برخی از جنگها همراه محمود بود، نخستین نویسنده اسلامی است که از این

الله‌آباد، شهری در استان اوتارپرادش در شمال هند و مرکز اداری ناحیه‌ای به همین نام. این شهر در محل برخورد دو رودخانه گنگ و جمنا قرار گرفته است (ابوالفضل، آیین...، ۷۱/۲).

در منابع اسلامی نام شهر به گونه‌های متفاوت آمده است: پیاگ (بدائونی، ۱۷۶/۲)، درخت پریاگ (بیرونی، تحقیق...، ۱۵۹)، پریاگ (راج‌ترنگینی، ۱۳۰)، آله‌باس (معمدخان، ۲۴۱)، اله‌آباد (لاهوری، ۳۳۲، ۳۳۱/۲؛ کنبو، ۱۸/۱). در آثار ابوالفضل علامی (۹۵۸-۱۰۸۱ق/ ۱۵۵۱-۱۶۰۲م)، نام شهر به صورت الهاباس و الله‌آباد ضبط شده است (آیین، ۴، ۲/۲، جم، اکبرنامه، ۳۲۸/۳، جم، قس: آیین، ۷۱/۲، جم، اکبرنامه، ۳۴۱/۳، ۴۱۸، جم). به درستی دانسته نیست که ضبط نام شهر به دو گونه متفاوت، مربوط به بی‌دقتی کاتبان نسخ خطی متعدد آثار نویسنده است، یا در دوره مؤلف به هر دو صورت متداول بوده است. بورجیج با برداشت از حدیقه الاقالیم یاد آوری می‌کند که نام الهاباس در دوره شاه جهان (۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/ ۱۶۲۸-۱۶۵۸م) به الله‌آباد تغییر کرد (III/616، حاشیه ۱). منابع کهن هندی نام شهر را پرایاگا نوشته‌اند (دی، ۱۶۰؛ لاو، ۱۱۸-۱۱۷). فیچ سیاح اروپایی دوره اکبرشاه، نام شهر را پراگ^۹ نوشته است (نک: «سفرها...»، ۱۹).

درباره معنی و تلفظ اسامی متفاوت شهر الله‌آباد آراء گوناگون بیان شده است. به گفته برخی (مثلاً نک: ابوالفضل، آیین، ۷۱/۲، حاشیه ۱) پراگ و پیاگ در زبان هندی به معنی وصل و اتصال آمده است. مانیر ویلیامز (ص ۶۸۴) پرایاگا را کلمه‌ای سنسکرت می‌داند که به معنی قربانگاه است. این معنی با مراسم خودکشی مذهبی در معبد هندوان (بیرونی، همان، ۴۸۰) همسازی دارد. الهاباس را به معنی جای ماندن خداوند، و الله‌آباد را آباد کرده خداوند نوشته‌اند (ابوالفضل، همانجا) که معنی صحیح نام شهر است. بنابر افسانه‌ای پرایاگا نام برهمنی بود که در زمان اکبرشاه داوطلب شد تا برای استحکام دیوار ارگ شهر، خونس در پای دیوار ریخته شود (کانینگم، ۳۲۹). این افسانه را منابع تاریخی تأیید نمی‌کنند. هیونن تسیانگ سیاح چینی سده ۷م، به این شهر سفر کرد و آن را پایتخت کشور پولو^{۱۰} به کیا^{۱۱} نامید (I/230).

شهر الله‌آباد: این شهر مرکز اداری و آموزشی ناحیه الله‌آباد است که در ۲۵ و ۲۶ عرض شمالی و ۸۱ و ۵۵ طول شرقی و در ۱۱۶ کیلومتری غرب شهر وارانسی^{۱۲} (بنارس) قرار گرفته است. آب و هوای شهر الله‌آباد در زمستان سرد و خشک، و در بقیه فصول گرم است و میانگین باران سالانه آنجا ۱۰۲۰ میلی‌متر است. شهر الله‌آباد به سبب قرار گرفتن در مسیر دو رودخانه مقدس گنگ و جمنا، نزد هندوان از اهمیتی مذهبی برخوردار است و هر ۱۲ سال یک بار محل گردهمایی بزرگ هندوان به نام کومبها ملا^{۱۳} است که زائران هندو برای شست و شوی روح و روان به این شهر می‌آیند (بریتانیکا، I/276؛ کلیر...، I/570؛ نهر، کشف...، ۸۱؛ ندوی، ۷-۶).

1. Prage 2. Early Travels... 3. Po-lo-ye-kia 4. Varanasi 5. Kumbha melā 6. An Atlas...
7. Türkiye... 8. li

الله‌آباد را صادر کرد که از بزرگ‌ترین پایگاه‌های نظامی او بود. اکبر برای ارائهٔ پیش‌اسلامی دستگاه حکومت، نام شهر را به الله‌آباد تغییر داد. طبق نقشه، ارگ از ۴ بخش جداگانه تشکیل می‌شد که بخش‌های مختلف برای زندگی پادشاه، زنان حرم، شاهزادگان، سربازان، و وابستگان در نظر گرفته شده بود و کتیبهٔ آشوکا در داخل ارگ قرار داشت (ابوالفضل، اکبرنامه، ۴۱۵/۳-۴۱۶؛ «سفرها»، ۱۷۸-۱۷۷؛ سینها، ۸۵). بدائونی تاریخ احداث ارگ را ۹۸۲ق/۱۵۷۴م نوشته است (۱۷۳/۲، ۱۷۶). الله‌آباد گذشته از اهمیت مذهبی، ارزش نظامی نیز پیدا کرد. در دورهٔ اکبر از هر زائر هندو در الله‌آباد بیش از ۶ رویه مالیات دریافت می‌شد که درآمد بزرگی برای خزانهٔ حکومت بود (مانوچی، ۱۱۳).

در ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م اکبر فرزندش دانیال را به صوبه داری الله‌آباد انتخاب کرد (ابوالفضل، همان، ۷۲۱/۳). شاهزاده سلیم (جهانگیر) در ۱۰۰۸-۱۰۱۴ق/۱۵۹۹-۱۶۰۵م بر ضد پدر شورش کرد. در ۱۰۰۹ق شهر الله‌آباد را متصرف شد و مرکز حکومت خویش قرار داد. صوبهٔ الله‌آباد تا زمان مرگ اکبر در دست سلیم بود (همان، ۸۲۲/۳). در دورهٔ جهانگیر (حک ۱۰۱۴-۱۰۳۷ق/۱۶۰۵-۱۶۲۸م) حادثهٔ مهم در صوبهٔ الله‌آباد شورش شاهزاده خرم (شاه جهان) بر ضد پدر بود که بخشی از صوبه را تصرف کرد و ارگ الله‌آباد در محاصرهٔ نیروهای او درآمد، اما پس از شکست در جنگ تون دوباره صوبهٔ الله‌آباد تحت ادارهٔ حکومت مرکزی قرار گرفت (معتمد خان، ۲۴۱-۲۴۲؛ پراساد، ۳۵۱-۳۵۰). شاه جهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق/۱۶۲۸-۱۶۵۸م) تغییرات اساسی در ساختار حکومتی و فرهنگی هند پدید آورد. او با کنار گذاشتن تسامح مذهبی دورهٔ اکبر و جهانگیر، دستور داد تا شماری از معابد هندوان در شهر الله‌آباد را ویران کنند (شارما، ۱۰۳). در دورهٔ اورنگ زیب (۱۰۶۸-۱۱۱۹ق/۱۶۵۸-۱۷۰۷م) صوبهٔ الله‌آباد صحنهٔ شورش‌های بسیاری بر ضد حکومت مرکزی بود که سپاهیان حکومت بر همهٔ آنها چیره شدند (سینها، ۸۱-۸۲). پس از مرگ اورنگ زیب و ضعف حکومت مرکزی و قدرت یافتن حاکمان منطقه‌ای، شهر الله‌آباد بین حاکمان اوده و فرخ‌آباد دست به دست می‌شد (ایرانی‌کا، ۸۹۰-۸۸۹/۱).

در ۱۱۷۹ق/۱۷۶۵م شهر الله‌آباد توسط نیروهای بریتانیایی تصرف شد و بنابر قراردادی با شاه عالم دوم به عنوان محل زندگی پادشاه تعیین شد و شاه حقوق مادی بریتانیا را در بنگال به رسمیت شناخت (رضوی، «تاریخ اجتماعی...»، II/61). در ۱۸۰۱م شهر الله‌آباد به صورت رسمی بخشی از سرزمین‌های استعماری حکومت بریتانیا در هند شد. در ۱۸۵۷م شهر الله‌آباد یکی از مراکز مهم شورش بر ضد حکومت استعماری بود و مدت کوتاهی آن شهر غیر از ارگ در کنترل نیروهای شورشی بود (قرشی، ۲۰۹-۲۰۴؛ مید، ۱۳۳-۱۳۲). شهر الله‌آباد از ۱۹۰۱ تا ۱۹۴۹م پایتخت «ایالات متحد» بود و در جنبش استقلال هند یکی از

شهر به نام درخت پریاگ یاد می‌کند که در محل برخورد دو رود جمنا و گنگ قرار داشت و زائران برهمن و کشتاریا^۱ با پرتاب خود از درخت مورد پرستش در شهر، خودکشی مذهبی می‌کردند و شهر در ۴۸ فرسخی جنوب کنوج^۲ قرار داشت (بیرونی، تحقیق، ۱۵۸-۱۵۹، ۴۸۰-۴۸۱، القانون...، ۵۵۳/۲). گردیزی در نیمهٔ اول قرن ۵ق از مکانی مذهبی در محل برخورد دو رود گنگ و جمنا نام می‌برد که مراسم خودکشی مذهبی هندوان با پرتاب از درخت باتو در آن انجام می‌گرفت (ص ۲۹۸). وی نام این مکان را ذکر نمی‌کند، اما احتمالاً این مکان، به سبب مشابهت مراسم مذهبی و موقعیت مکانی همان الله‌آباد است. ظاهراً نویسندگان این دوره به شهر الله‌آباد مسافرت نکرده‌اند، زیرا بجز بیان خودکشی مذهبی و درخت زندگی هیچ‌گونه ذکری دربارهٔ ساختار و جمعیت شهر به میان نیامده است.

معزالدین غوری در ۵۸۸-۶۰۲ق/۱۱۹۲-۱۲۰۶م راجپوت‌های شمال هند را شکست داد و در ۵۹۰ق شهر الله‌آباد به تصرف او درآمد و از آن تاریخ تا حکومت بریتانیا در هند، الله‌آباد تحت فرمان حکام مسلمان قرار داشت (منهاج، ۳۹۷/۱-۴۰۱؛ روشن ضمیر، ۱۱۲-۱۳۰؛ آسیاتیکا، ۱/۷۵). در سدهٔ ۸ق/۱۴م بخشی از سرزمین‌های شمال هند که الله‌آباد (پرایاگا) جزو آن بود، تحت حکومت سلاطین شرقی قرار داشت که مرکزشان جونپور بود (دوتا، ۳۳۱-۳۳۲؛ ابوالفضل، آیین، ۷۷/۲-۷۹). کانیگم می‌گوید که در هیچ‌کدام از آثار مسلمانان تا دورهٔ اکبر از این شهر اسم برده نشده، و احتمالاً غیر مسکون و متروک بوده است (ص ۳۲۹). اما این نظر چندان صحیح نمی‌نماید، زیرا در سدهٔ ۸ق در زمان سلاطین شرقی از زائران هندو در الله‌آباد (پرایاگا) خراج سنگین دریافت می‌شد (دوتا، همانجا). حسین با برداشت از تذکرة الواقعات، الله‌آباد (پرایاگا) را در زمان همایون (۹۳۷-۹۶۳ق/۱۵۳۱-۱۵۵۶م) محل تشکیل شورای جنگ برای برقراری نظم در شمال هند می‌داند (ص ۱۸۹). در دورهٔ مغولان هند، در منابع دورهٔ همایون از پرایاگ (الله‌آباد) نام برده شده است (همانجا). در دورهٔ اکبر، شهر الله‌آباد گسترش و وسعت بسیار یافت و از مراکز مهم حکومتی و نظامی اکبر در شمال هند بود. اکبر در دورهٔ حکومتش تغییرات اساسی در ساختار حکومتی و فرهنگی هند به وجود آورد. او در ۹۸۸ق/۱۵۸۰م سرزمین‌های تحت حکومتش را به ۱۲ «صوبه» تقسیم کرد که الله‌آباد یکی از آنها بود. صوبهٔ الله‌آباد از ۱۰ «سرکار» و ۱۷۷ «پرگنه» تشکیل شده بود و شهر الله‌آباد (پرایاگا) به پایتختی صوبه انتخاب شد (ابوالفضل، همان، ۴۸/۲، ۷۱-۷۲؛ سینها، ۸۳-۸۵). دلایل مختلف برای انتخاب الله‌آباد به پایتختی صوبه ذکر شده است، از جمله وضع مناسب سوق الجیشی، قرار داشتن در مسیر جادهٔ سلطنتی و کنترل دور راه آبی گنگ و جمنا، قرار گرفتن در مرکز صوبه و ارتباط آسان و سریع از طریق رودخانهٔ جمنا با آگره پایتخت اکبر (همانجا). در ۹۹۱ق/۱۵۸۳م اکبر دستور احداث ارگ بزرگ و مستحکم

1. Kshatariya

2. Kanoj

3. A Socio-Intellectual...

4. United Provinces

Emperors, Lahore, 1940; Sinha, S. N., Subah of Allahabad under the Great Mughals, New Delhi, 1983; Smith, V. A., Research Articles, Lahore, 1977; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, İstanbul, 1989; WNGD.

مجید سیدی

الله وردی خان (د. ۱۴ ربیع الآخر ۱۰۲۲/ق. ۲۴ مه ۱۶۱۳م)، حاکم فارس و سردار قدرتمند شاه عباس اول صفوی. وی از ارمنیهای مسیحی گرجستان بود که در نوجوانی به بردگی فروخته شد و پس از آنکه چند بار صاحب وی تغییر کرد، سرانجام در زمره غلامان دربار شاه طهماسب اول درآمد و به اسلام گروید (دلاواله، ۳۳۱)؛ سپس به خدمت حمزه میرزا، پسر بزرگ سلطان محمد خدابنده (۹۸۵-۹۹۵/ق. ۱۵۷۷-۱۵۸۷م) پیوست و پس از قتل حمزه میرزا (۹۹۴/ق. ۱۵۸۶م) به هواداری از شاه عباس اول برخاست (قاضی احمد، ۸۴۱/۲-۸۴۲؛ اسکندریبیک، ۴۰۱-۴۰۰). او نخست مقام زرگریباشی (صاحب جمعی زرگرخانه) داشت و به زودی یکی از معتمدان شاه به شمار آمد که اجازه داشت آزادانه به دربار رفت و آمد کند (نک: میرزا رفیعا، ۵۵۴-۵۵۳؛ شاردن، ۷/354-356).

شاه عباس از همان آغاز فرمانروایی، برای مقابله با قدرت روز افزون قزلباشها، سپاهی دائمی متشکل از غلامان گرجی، ارمنی و چرکسی تازه مسلمان تشکیل داد که «غلامان خاصه شریفه» نامیده می شدند و تنها به شخص شاه وفادار بودند (نک: لاکهارت، 92-93؛ بنانی، 95؛ حسینی، ۳۰۱). هنگامی که شاه عباس با اتکا به این سپاه به قلع و قمع قزلباشان پرداخت، الله وردی خان از جمله کسانی بود که در قتل مرشد قلی خان استاجلو، یکی از رهبران قدرتمند قزلباش در ۹۹۷/ق. ۱۵۸۹م، شرکت داشتند و به پاس این خدمت، مقام سلطانی یافت و جرفادقان را نیز به اقطاع گرفت (اسکندریبیک، ۴۰۱). او مدتی بعد منصب قوللر آغاسی (فرمانده غلامان خاصه) یافت (تذکره الملوک، ۱۲؛ سومر، ۱۸۹-۱۹۰؛ سیوری، 81-82). به گفته حسینی جنابذی، الله وردی خان پیش از ۱۰۰۱/ق. ۱۵۹۳م، یعنی پس از مرگ یولقلی بیگ، اولین قوللر آغاسی به این مقام رسید و لقب خانی گرفت (همانجا)، در حالی که بنابر نوشته افروشته ای او در ۹۹۹/ق. ۱۵۹۱م مقام زرگر باشی داشت (ص ۳۵۴).

الله وردی خان چنان به شاه عباس نزدیک بود که به نوشته دلاواله (ص ۳۳۲) شاه او را پدر خطاب می کرد. وی بجز مشارکت در قتل مرشد قلی خان در بیشتر درگیریهای داخلی و خارجی و به ویژه دسیسه های شاه برضد سران قزلباش شرکت داشت و شاه عباس در جنگهای بزرگ بیشتر به سپاه زیر فرمان او متکی بود.

الله وردی خان در ۱۰۰۱/ق. ۱۵۹۳م شهر نیشابور را از چنگ ازبکها خارج کرد و در ۱۰۰۴/ق. ۱۵۹۶م به حکومت و امیرالامرای فارس برگزیده شد (اسکندریبیک، ۴۵۳، ۵۱۵؛ قس: منجم، ۱۵۰). که این

مراکز مبارزه بر ضد دولت استعمار بریتانیا، و محل زندگی خانواده نهری به شمار می رفت (بریتانیکا، I/276). شهر الله آباد یکی از مراکز عمده اختلاف و درگیری مسلمانان و هندوها پس از استقلال در شمال هند است (جمشیدی، ۲۲۰-۲۲۲).

آثار تاریخی: شهر الله آباد آثار جالب و دیدنی بسیاری دارد؛ از جمله ارگ الله آباد که دارای معماری سبک هندی است و تمام آن از سنگ قرمز ساخته شده است و در دوره اکبر ۲۰ هزار نفر با تخصصهای متفاوت در آن کار می کردند. این ارگ را یکی از عجایب شرق می دانند (مانوچی، 112-113؛ «سفرها»، 177)؛ باغ خسرو که در دوره جهانگیر بنا شد و مقبره شاهزاده خسرو و مادر و خواهرش در آن قرار دارد؛ کتیبه آشوکا که از آثار قرن ۳ ق م است و مشتمل بر گفتار آشوکا درباره امور خیریه است؛ مسجد جامع الله آباد؛ و معبد آوبی (دی، 160؛ اسمیت، 109؛ WNGD، نهری، نگاههای... ۸۰).

مشاهیر: شخصیتهای برجسته ای از الله آباد برخاسته، یا در آنجا زندگی کرده اند، از جمله شیخ محب الله الله آبادی، صوفی برجسته چشتیه، و فغفور لاهیجی حکیم، خوشنویس و شاعر پارسی گوی دوره جهانگیر (گلچین، ۱۰۳۳/۲-۱۰۳۴؛ رضوی، «تاریخ تصوف...» II/6).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ همو، اکبرنامه، کلکته، ۱۸۸۶م؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، کلکته، ۱۸۶۵م؛ بیدنی، ابوریحان، تحقیق مالهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷/ق. ۱۹۵۸م؛ همو، القانون السعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲/ق. ۱۹۵۵م؛ جمشیدی بروردی، محمدتقی، علل ریشه ای درگیریهای مسلمانان و هندوها، تهران، ۱۳۷۲ش؛ راج ترنگینی (تاریخ کشمیر)، ترجمه شاه محمد شاه آبادی، به کوشش صابر آفاقی، راولپندی، ۱۳۵۳ش/۱۹۷۴م؛ روشن ضمیر، مهدی، تاریخ سیاسی و نظامی دودمان غوری، تهران، ۱۳۵۷ش؛ کبیر، محمد صالح، شاه جهان نامه، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ گلچین معانی، احمد، کاروان هند، تهران، ۱۳۶۹ش؛ لاهوری، عبدالحمید، پادشاه نامه، به کوشش کبیرالدین احمد و عبدالرحیم، کلکته، ۱۸۶۸م؛ معتمد خان، اقبال نامه جهانگیری، به کوشش محمد رفیع الله آباد، ۱۹۳۱م؛ منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ ندوی، معجم الامکنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نهری، جواهر لعل، کشف هند، ترجمه محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، نگاههای به تاریخ جهان، ترجمه محمود تفضلی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نیز:

Asiatica; An Atlas of India, Delhi, 1990; Beveridge, H., notes on Akbarname, Lahore, 1977; Britannica, 1986; Collier's Encyclopedia, London, 1985; Cunningham, A., The Ancient Geography of India, Varanasi, 1963; Dey, N.L., The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India, New Delhi, 1984; Dutta, S., Independent States During the Sultanate of Delhi, The Delhi Sultanate, Bombay, 1967, vol. VI; Early Travels in India 1583-1619, ed. W. Foster, Lahore, 1978; EI²; Haig, W., Akbar, 1556-1573, The Cambridge History of India, New Delhi, 1987, vol. VI; Hiuen Tsiang, Buddhist Records of the Western World, tr., S. Beal, Delhi, 1981; Husain, Y., Indo-Muslim Polity, Simla, 1971; Iranica; Law, B. C., Historical Geography of Ancient India, Delhi, 1984; Manucci, N., Travels through Mughal India, 1653-1708, tr. W. Irvine, Lahore, 1976; Mead, H., The Sepoy Revolt, Delhi, 1986; Monier-Williams, M., A Sanskrit-English Dictionary, Oxford, 1960; Prasad, B., History of Jahangir, Allahabad, 1973; Qureshi, I.H., Ulema in Politics, Karachi, 1974; Rizvi, A.A., A History of Sufism in India, New Delhi, 1983; id., A Socio-Intellectual History of Isna' Ashari Shi'is in India, Canberra, 1986; Sharma, Sri Ram, The Religious Policy of the Mughal

آستان حضرت رضا (ع) در مقبره‌ای که خود در زمان حیاتش بنا کرده بود، به خاک سپردند (همو، ۸۷۰-۸۷۱؛ اعتمادالسلطنه، ۱۰۴-۱۰۸). پس از مرگ او، پسر بزرگش امام قلی خان (ه م) به امیرالامرای فارس، ویسر دیگرش داوود خان به امیرالامرای قره باغ و ریاست ایل قاجار منصوب شد (فلسفی، ۹۳/۲).

به گزارش سیاحان اروپایی در دوره صفویه الله وردی خان به ساختن بناهای فراوانی در فارس و اصفهان فرمان داد (سیلوا ای فیکروا، ۸۸، ۱۳۱، ۱۶۷؛ کمپفر، ۱۹۵-۱۹۶) که از آن میان پل معروف الله وردی خان برزاینده رود در اصفهان و مدرسه خان در شیراز، اینک پا برجای مانده است. او از ملاصدرا فیلسوف برجسته دوره صفوی که در کهک قم در انزوا به سر می‌برد، برای آموزش در مدرسه خان به شیراز دعوت کرد (نصر، پنج-شش؛ رومر، 679).

مآخذ: اروج یک بیات، دون ژوان ایرانی، ترجمه سعید رجبتا، تهران، ۱۳۳۸؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مطلع الشمس، به کوشش محمد پیمان، تهران، ۱۳۶۲؛ افروشتهای نطنزی، محمود، نقاره الآتار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، به کوشش محمد دیرساقی، تهران، ۱۳۴۶؛ همو، مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس، تهران، ۱۳۳۸؛ بیانی، ۷۱؛ نوایی، ۲۲۶/۳. از دیگر اقدامات الله وردی خان مبارزه با نیروهای پرتغالی در سواحل خلیج فارس و دریای عمان بود، اما او پیش از رویارویی با پرتغالیها، از آنجا که ابراهیم خان، حکمران لارسر به شورش برداشته بود و ساکنان آنجا نیز با پرتغالیها همکاری نزدیک داشتند، بر این مرکز مهم تجاری چیره شد (اسکندریک، ۶۱۶-۶۱۸؛ منجم، ۲۰۹-۲۱۴؛ سیلوا ای فیکروا، ۹۵؛ نیز نک: اقبال، تاریخ...، ۶۷۸). سپس در ۱۰۱۰ ق/۱۶۰۱ م از یک سو سپاهی از طرف امام‌قلی خان پسر الله وردی خان بحرین را از چنگ پرتغالیها بیرون آورد و از سوی دیگر الله وردی خان خود بندر گمبرون (بندر عباس) پایگاه پرتغالیها را محاصره کرد (اسکندریک، ۶۱۴-۶۱۶، ۹۸۰؛ اقبال، مطالعاتی...، ۷۶-۷۸؛ بل‌گریو، 630-628؛ ویلسن، 141-140).

در ۱۰۱۱ ق/۱۶۰۲ م الله وردی خان بغداد را محاصره کرد، اما به دستور شاه عباس که در این زمان برای جنگ با عثمانیها در آذربایجان به سر می‌برد، دست از محاصره کشید و به اردوی او پیوست (اسکندریک، ۶۴۹-۶۵۰). او در ۱۰۱۴ ق/۱۶۰۵ م به امیرالامرای کل سپاه شاه عباس برگزیده شد و در مأموریتی، به شهر وان سپاه برد و پس از نبردهایی با چغال اوغلی فرمانده نیروهای ترک، او را عقب راند، سپس در جنگی سرنوشت ساز در صوفیان نیروهای عثمانی را به سختی شکست داد (اسکندریک، ۶۸۳-۶۸۵، ۶۹۵-۷۰۲؛ منجم، ۲۸۰-۲۸۱). الله وردی خان در ۱۰۱۵ ق/۱۶۰۶ م شهر گنجه را تسخیر کرد و سال بعد نیز در تصرف شماخی همکاری داشت (اسکندریک، ۷۰۷-۷۱۰، ۷۴۶-۷۴۹).

الله وردی خان در اصفهان درگذشت، ولی پیکر او را پس از تشییع که شاه عباس و بزرگان حکومتی نیز شرکت داشتند، در مشهد در جوار

انتساب را می‌توان تغییر اساسی در سیاست شاه عباس برای اداره ایالات بزرگ به شمار آورد؛ زیرا نخستین بار یک فرمانده غلامان به حکومت ایالتی بزرگ انتخاب می‌شد و مقامی همپایه امیران قزلباش می‌یافت.

الله وردی خان در سرکوب شورش برخی از امیران محلی نقش بسزایی داشت. در ۱۰۰۵ ق/۱۵۹۷ م شورش طایفه افشار را در کهگیلویه خواباند و سپس غلامانی را برای اداره این منطقه برگماشت. سال بعد نیز شاه وردی خان، اتابک شورشی لرستان را دستگیر کرد و به قتل رسانید (اسکندریک، ۵۲۴-۵۲۵، ۵۳۹-۵۴۰؛ اروج بیگ، ۳۵۱-۳۵۲).

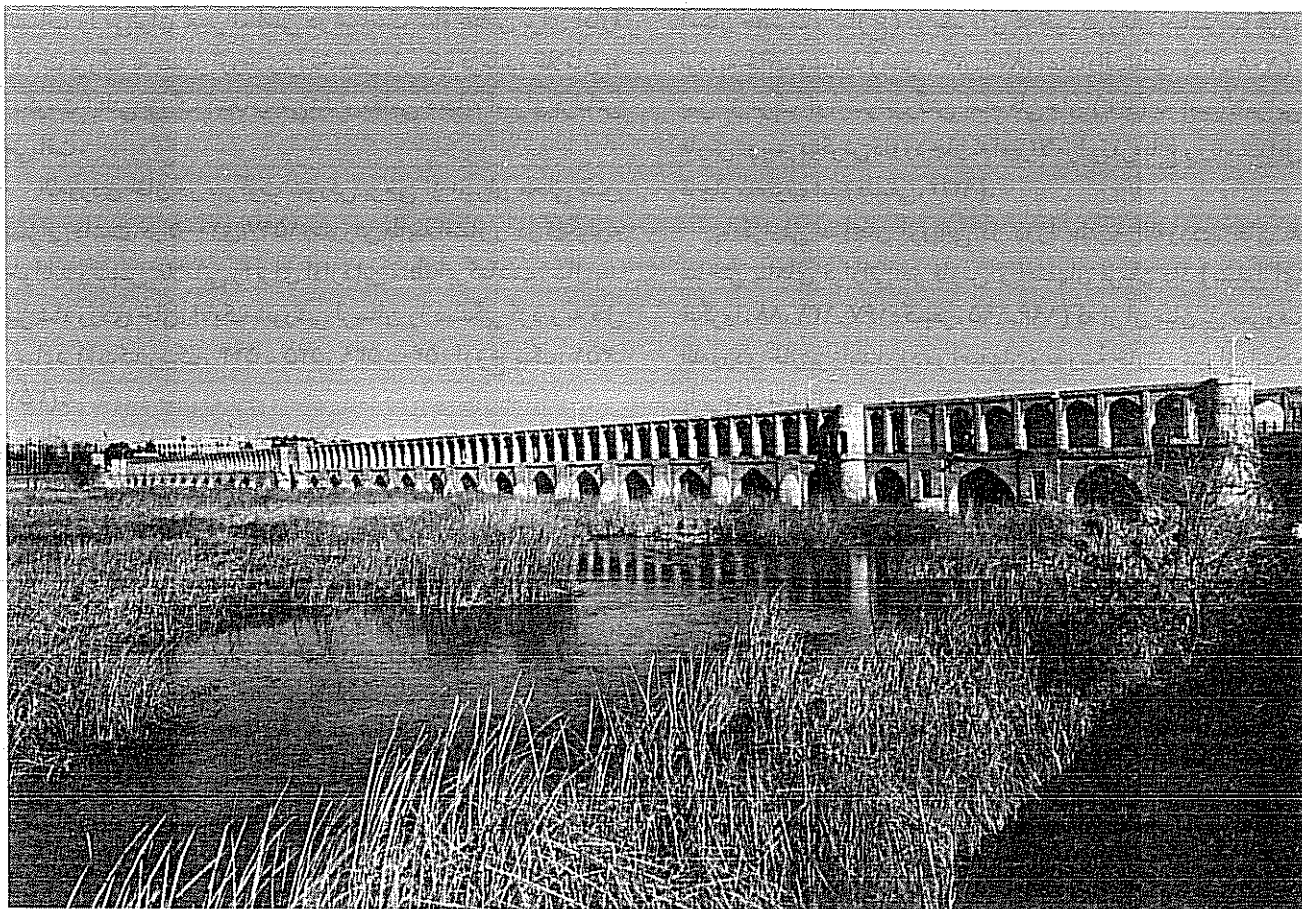
الله وردی خان در ۱۰۰۷ ق/۱۵۹۸ م در نبرد شاه عباس با ازبکان شرکت کرد و در تصرف هرات نقش مؤثری داشت. در همان سال فرهادخان قرامانلو، سردار برجسته و با نفوذ قزلباش را به فرمان شاه عباس به هلاکت رسانید (اسکندریک، ۵۶۴-۵۶۹؛ حسینی، ۳۱۱-۳۱۵؛ منجم، ۱۷۲-۱۷۴، ۱۹۶-۱۹۹).

آنگاه که برادران شرفی به تجهیز و آموزش سپاه ایران پرداختند، الله وردی خان از سوی شاه عباس مأموریت یافت با ایشان همکاری کند (بیانی، ۷۱؛ نوایی، ۲۲۶/۳). از دیگر اقدامات الله وردی خان مبارزه با نیروهای پرتغالی در سواحل خلیج فارس و دریای عمان بود، اما او پیش از رویارویی با پرتغالیها، از آنجا که ابراهیم خان، حکمران لارسر به شورش برداشته بود و ساکنان آنجا نیز با پرتغالیها همکاری نزدیک داشتند، بر این مرکز مهم تجاری چیره شد (اسکندریک، ۶۱۶-۶۱۸؛ منجم، ۲۰۹-۲۱۴؛ سیلوا ای فیکروا، ۹۵؛ نیز نک: اقبال، تاریخ...، ۶۷۸). سپس در ۱۰۱۰ ق/۱۶۰۱ م از یک سو سپاهی از طرف امام‌قلی خان پسر الله وردی خان بحرین را از چنگ پرتغالیها بیرون آورد و از سوی دیگر الله وردی خان خود بندر گمبرون (بندر عباس) پایگاه پرتغالیها را محاصره کرد (اسکندریک، ۶۱۴-۶۱۶، ۹۸۰؛ اقبال، مطالعاتی...، ۷۶-۷۸؛ بل‌گریو، 630-628؛ ویلسن، 141-140).

در ۱۰۱۱ ق/۱۶۰۲ م الله وردی خان بغداد را محاصره کرد، اما به دستور شاه عباس که در این زمان برای جنگ با عثمانیها در آذربایجان به سر می‌برد، دست از محاصره کشید و به اردوی او پیوست (اسکندریک، ۶۴۹-۶۵۰). او در ۱۰۱۴ ق/۱۶۰۵ م به امیرالامرای کل سپاه شاه عباس برگزیده شد و در مأموریتی، به شهر وان سپاه برد و پس از نبردهایی با چغال اوغلی فرمانده نیروهای ترک، او را عقب راند، سپس در جنگی سرنوشت ساز در صوفیان نیروهای عثمانی را به سختی شکست داد (اسکندریک، ۶۸۳-۶۸۵، ۶۹۵-۷۰۲؛ منجم، ۲۸۰-۲۸۱). الله وردی خان در ۱۰۱۵ ق/۱۶۰۶ م شهر گنجه را تسخیر کرد و سال بعد نیز در تصرف شماخی همکاری داشت (اسکندریک، ۷۰۷-۷۱۰، ۷۴۶-۷۴۹).

الله وردی خان در اصفهان درگذشت، ولی پیکر او را پس از تشییع که شاه عباس و بزرگان حکومتی نیز شرکت داشتند، در مشهد در جوار

الله وردی خان، پل، پلی برزاینده رود در اصفهان که دو بخش شمالی و جنوبی خیابان مشهور چهار باغ را به هم می‌پیوندد. این پل با ۲۹۵ متر درازا و ۱۳/۵ متر پهنا و ۳۳ چشمه طاق، بزرگ‌ترین پل تاریخی دایر ایران به شمار می‌آید (گزارش...، ۱۱؛ قس: پوپ، 1236/III). این پل به نامهای «شاه عباسی»، «چهار باغ»، «سی و سه چشمه» و «سی و سه پل» شهرت داشته، و اسکندریک آن را دارای ۴۰ چشمه دانسته است (ص ۵۴۴؛ رفیعی، ۳۱۸).



پل الله وردی خان (سی و سه پل)

یزدی، ۳۶۰؛ هنرفر، اصفهان، ۱۳۹-۱۴۰).

این پل در طرح تبدیل اصفهان به پایتخت جدید و شایسته‌ای برای ایران که به روزگار شاه عباس با دوراندیشی و در مقیاسی عظیم (سیوری، ۱۵۴-۱۵۵) و در عین حال با سرعت و نظمی سنجیده به اجرا درآمد (گوبه، ۲۸۹)، نقش کلیدی داشت. پل الله وردی خان که مهم‌ترین فضاهای قدیم و جدید شهر را به یکدیگر متصل می‌ساخت، در عرض ترین و کم‌عمق‌ترین بخش رودخانه در حالی که آب از تمامی دهانه‌های آن عبور می‌کرد، بسته شد (بوپ، III/1236؛ نک: سیلوا ای فیگروا، ۲۲۱). برخی از جهانگردان آن را پرشکوه‌ترین پل جهان در روزگار خود شمرده‌اند (ریچاردز، ۵۶-۵۷؛ کرزن، ۵۶/۲).

بر پایه شواهد تاریخی، سازنده پل، الله وردی خان سپهسالار قشون ایران در عصر شاه عباس اول صفوی است. در تاریخ بنای پل اختلاف است. به گزارش اسکندر بیگ اندیشه طرح و ایجاد چهار باغ و پل چهل چشمه در سال یازدهم جلوس شاه عباس (۱۰۰۶ق) پدید آمد (ص ۵۴۴-۵۴۵). بنابراین، ماده تاریخی که نوشته‌اند علیقلی کمره‌ای به مناسبت پایان ساختمان پل ساخته است و برابر ۱۰۰۵ق (پل اتمام یافت) می‌شود (نخجوانی، ۶۴۹؛ هنرفر، «تاریخ...»، ۴-۵)، نمی‌تواند درست باشد. این مسأله تاریخ را می‌باید مربوط به پلی دیگر از بناهای

پل الله وردی خان به صورت دو طبقه، عمدتاً از آجر بر روی شالوده سنگی ساخته شده است و یک راه اصلی عریض و چند گذرگاه باریک دارد (بوپ، III/1237). معبر اصلی که از سطح گذرگاههای دیگر قدری بلندتر ساخته شده، کاروان‌رو بوده، و دو گذرگاه سرپوشیده دیگر در طول پل ویژه گذر عابران پیاده است (همانجا). در طول این گذرگاهها پلکانهای متعددی ایجاد شده است که پیاده‌ها می‌توانند از یک طرف تا سطح آب پایین رفته، از طرفی دیگر تا بام راهروهای سرپوشیده بالا روند، بدون آنکه راه اصلی سواره‌رو را قطع کنند (کمپفر، ۱۸۹). پل الله وردی خان نه تنها به صورتی تحسین‌انگیز شرایط اصلی یک پل را داراست، بلکه به خوبی با مقاصد دیگری نیز سازگار هست. معبر اصلی از میان دو دیواره بلند عبور می‌کند که کاروانها را هم از گزند تند باد و هم از هیجان عبور از آب و یا مخاطرات ناشی از تردد فشرده حفظ می‌کند (بوپ، III/1235). علاوه بر این، در پایه‌ها، اتاقکهایی برای استراحت و پذیرایی تعبیه شده است (همانجا). در آغاز و پایان پل استحکاماتی شامل ۴ برج و درهای محکم برای قطع عبور و مرور و حفاظت از پل ساخته بودند (هولتسر، 98). برگزاری جشنهای نوروز و آبریزگان و گلریزان در کنار پل، این مکان را به روزگار صفویان به ویژه شاه عباس بزرگ به تفرجگاه مردم اصفهان مبدل ساخته بود (منجم

شکافهاست (یادداشت مؤلف).

تغییرات و تعمیرات: پل الله وردی خان به سبب استواری و فن‌آوری دقیق در طراحی و ساخت در تمام طول دولت صفویه نه تنها نیازی به تعمیر نیافت، بلکه تا سده ۱۳/ق ۱۹م نزد خارجیانی که از ایران بازدید کرده‌اند، باشکوه‌ترین پل جهان به شمار آمده است (کرزن، ۵۶/۲). در دوره ناصرالدین شاه قاجار به سال ۱۳۱۰ق نوسازی‌هایی در چند چشمه از پل انجام گرفت (هنرفر، گنجینه...، ۸۳۱). در سده اخیر با تشکیل «انجمن آثار ملی» و حمایت و مرمت بناهای تاریخی، اقداماتی به وسیله اداره باستان‌شناسی برای پاک‌سازی اراضی اطراف پل و لایروبی چشمه‌های کور شده و ساختن دیوارهای سنگی در شمال رودخانه به سال ۱۳۳۰ش به عمل آمد (نیکزاد، ۱۸).

اساسی‌ترین تعمیرات پل طی سالهای ۱۳۴۹ تا ۱۳۵۶ش با هدف استحکام بخشی پل، خارج کردن بار از عناصر ظریف اصلی و پوشش دهانه‌ها و انتقال آن بر روی عناصر مطمئن‌تر با ساختاری بتنی مرکب از «پوتر» و «دال» انجام شد (نک: گزارش، ۱-۱۸). اقدامات دیگری چون تدوین و اعمال ضوابط حفاظت از پل و بستر حریم آن برای حفظ چهره طبیعی این اثر، از جمله محدودیت ارتفاع ساختمانهای اطراف آن، ممنوعیت رفت و آمد وسایل موتوری از روی پل به اجرا گذاشته شد. با ریزش پل تاریخی مارنان در فروردین ۱۳۶۶، و هشدار جدی به منظور مراقبت بیشتر از پلهای تاریخی، عملیات حفاظتی چون لایروبی رودخانه و مرمت اساسی پل انجام گرفت (همانجا). پل الله وردی خان به شماره ۱۱۰ به ثبت تاریخی رسیده است (مشکوتی، ۵۴).

مآخذ: اسکندریک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان و ری و همه جهان*، اصفهان، ۱۳۲۱ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، *آثار ملی اصفهان*، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ریچاردز، فرد، *سفرنامه*، ترجمه مهین دخت صبا، تهران، ۱۳۲۳ش؛ سیلوا ای فیگورا، گارتیا، *سفرنامه*، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فلسفی، نصرت‌الله، *زندگانی شاه عباس اول*، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کرزن، ج. ن.، *ایران و قضیه ایران*، ترجمه ع. وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ کمپفر، انگلبرت، *سفرنامه*، ترجمه کی‌کاورس جهانمندی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ گزارش تعمیرات پل الله وردی خان (سی و سه پل) و پل خواجو، آرشو سازمان میراث فرهنگی اصفهان، اصفهان؛ گوته، هاینس، «شهر اصفهان»، *نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*، تهران، ۱۳۴۵ش؛ منجم یزدی، محمد، *تاریخ عباسی*، به کوشش سیناالله وحید نیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نخجوانی، حسین، *مواد التواریخ*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نیکزاد امیر حسینی، کریم، *تاریخچه ابنیه تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۳۵ش؛ هنرفر، لطف‌الله، *اصفهان*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ همو، «تاریخ بنای پل الله وردی خان»، *هنر و مردم*، تهران، ۱۳۵۰ش، ش ۱۰۹؛ همو، *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ یادداشت مؤلف؛ نیز:

Höltzer, E., *Persien vor 113 Jahren*, Tehran, 1977; Pope, A. U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967; Savory, R., *Iran Under the Safavids*, Cambridge, 1980.

حسین پورنادری

آلم، نک: لذت و الم.

الم (الف-لام-میم)، نک: حروف مقطعه.

المالی، مرکز شهرستانی به همین نام از توابع استان انزلی در

الله وردی خان دانست. دیگر مورخان عصر شاه عباس نیز تاریخ دقیقی از آغاز و پایان ساختمان این پل نداده‌اند. جابری انصاری در پایان سده ۱۳ق می‌نویسد: در ۱۰۱۱ق شاه عباس، الله وردی خان را مأمور ساختن پل و عمارات دیوانی کرد (ص ۱۹۰، حاشیه)، اما مأخذی برای این نوشته نمی‌دهد. سال پایان ساختمان پل نیز روشن نیست. آنچه معلوم است در ۱۰۱۸ق که جشن نوروز با ایام محرم همزمان بوده است، به فرمان شاه عباس بر سر پل ۷ شبانه روز جشن گرفتند و گل ریزان کردند (فلسفی، ۳۱۸/۲-۳۱۹).

ویژگیهای معماری: انتخاب محل ساختمان پل بر فراخ‌ترین و سست‌ترین بخش زاینده‌رود، نشانه اولویت دادن به اجرای طرح دقیق و محاسبه شده توسعه اصفهان به روزگار شاه عباس اول است (گزارش، ۱۲). شیوه منحرف کردن مسیر آب با ایجاد سد-برج گنجعلی خانی و روان ساختن آب از زیر چشمه‌های پل، استوار ساختن پایه‌های پل بر بستر سست با هزینه سنگین و فن‌آوری دقیق در طراحی از ویژگیهای بنای پل الله وردی خان به شمار می‌آید (همانجا).

ساختمان کالبدی پل را دو طبقه نسبتاً سترگ به هم پیوسته و استوار شامل ۳۳ چشمه طاق تشکیل می‌دهد. پایه‌ها به ابعاد ۱۳/۵×۳/۵ متر (عرض پل) به صورت دیوارهایی به فاصله حداکثر ۵/۵ متر در سراسر ۲۹۵ متر طول پل تکرار می‌شود. در میان هر یک از پایه‌ها دهانه‌ای به پهنای ۳ متر باز شده است (همان، ۹؛ قس: پوپ، همانجا) و هر پایه را در سمت بالای رودخانه (غرب) موج شکافی پشتیبانی می‌کند. بر هر یک از دهانه‌های بزرگ زیرین، دو دهانه کوچک در بالا قرار دارد. پیاده‌روهای سرپوشیده بالا (با احتمال اینکه در مرحله بعدی ساخته شده) جز از طرف نماهای پل از نظر ساختمانی با طبقه زیر آن پیوستگی لازم ندارند. بی این قسمت از بنا غالباً بر روی لایه‌ای از نخاله گچ و شن‌رستی پرکننده پشت طاقها قرار دارد. در زیر بعضی از جرزها و داخل آنها کلافهای چوبی وجود دارد که در اثر مرور زمان پوسیده است (گزارش، ۱۱، ۱۳، ۱۴). پیاده‌رو فوقانی در قسمت غربی یک متر عرض‌تر می‌شود تا اتاقکهایی به وجود آید و برای گرفتن بار قسمت پیش‌زده، از نیم طاق آجری و چوب استفاده شده است (همان، ۱۵).

به دلیل انجام نشدن مطالعه علمی در مورد مواد ساختمانی پل تنها می‌توان حدس زد که شالوده پل عبارت است از دیواره‌های سنگ و ساروج که از عمق مناسبی از رودخانه آغاز شده، و تا باطاقهای طبقه زیرین و هم سطح آب شکافها بالا آمده و تخت می‌شود تا زمینه قرار گیری پایه قوسهای آجری را فراهم سازد. این دیوارهای سنگ و ساروجی احتمالاً در بعضی نواحی از جمله در بستر رودخانه به وسیله لایه‌ای از سنگ و ساروج به یکدیگر کلاف شده‌اند. بر روی این شالوده سنگی توده عظیم آجری و ملاط گچی ساختمان پایه‌ها و طاقهای پل را تشکیل می‌دهند که در برابر طغیان آب و بارهای ناشی از رفت و آمد مقاومت می‌کند. در تعبیه پله‌ها و اتاقکها در پایه‌های پل نیز احتیاط لازم به عمل آمده است. کف اتاقکها طراز پای قوسها و هم سطح آب

ترکیه. در منابع مختلف، نام آن به صورت آلمالی (IA, IV/238) و إلمالو (EI², II/695؛ یستانی، ۲۹۲/۴). به معنی شهر سبب (اولیا چلبی، IX/278؛ EI²؛ همانجا) نیز آمده، و نامهای پیشین آن کابالی و آملاس بوده است (YA, II/794؛ «دائرة المعارف...»، II/746).

المالی در جنوب غربی آناتولی، ناحیه یگه، و در ۳۶° و ۴۵° عرض شمالی و ۲۹° و ۵۵° طول شرقی قرار دارد و در جلگه‌ای محصور با کوههای بلند، بر دامنه جنوبی کوهی به همین نام و به ارتفاع ۲۵۰۵ متر واقع شده است و ۱'۱۵۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد (EI²، IA، همانجا). مساحت آن ۱'۵۹۴ کیلومتر است («دائرة المعارف»، همانجا). بر اساس سرشماری ۱۹۸۰م، شهرستان مالی ۳۱ دهکده، و شهر مرکز آن حدود ۱۵ هزار نفر جمعیت داشته است (YA, II/828)؛ ولی بر پایه سرشماری ۱۹۹۰م جمعیت شهرستان ۳۵'۳۲۴ نفر بوده است که ۱۳'۳۸۴ نفر در مرکز سکنی داشتند که با توجه به آمار ۱۹۸۵م جمعیت مرکز این شهرستان کاستی داشته است («آمار...»، 24).

المالی دارای آب و هوای لطیف و فرح بخش مدیترانه‌ای است. در محدوده شهرستان دو دریاچه به نامهای اولان و قره گل وجود دارد («دائرة المعارف»، همانجا). جلگه مالی از شرق به ارتفاعات بیک داغلاری، از جنوب به الماداغی، از شمال به کوه‌داغی (به ارتفاع ۳'۴۰۹ متر) و از غرب به آرن داغی (به ارتفاع ۲'۴۰۳ متر) محدود است (IA، نیز EI²، همانجا). اطراف مالی را باغهای میوه و درختان مختلف احاطه کرده است (اولیا چلبی، IX/280؛ سامی، ۱۰۲۵/۲؛ یستانی، همانجا).

المالی ناحیه وسیعی است که از طرف شمال به انطالیه و از غرب به آیدین و از جنوب غرب به قاش و از جنوب و شرق به دریای مدیترانه محدود است (سامی، همانجا). این شهر از طریق جاده پررفت و آمد قورقودالی^۳ (استانوز سابق) در فاصله ۱۲۳ کیلومتری انطالیه (مرکز استان) واقع شده است (میدان لاروس، IA: IV/202، همانجا). مالی به سبب اینکه در محل اتصال راههای فینیکه، قاش و فتحیه قرار گرفته و از طریق جاده آجی پیام به دیزلی نیز متصل است، یکی از مراکز مهم اقتصادی و تجاری ناحیه تگه به شمار می‌رود (همانجا). شنیرن^۴ که در ۱۸۴۱م از مالی دیدن کرده است، می‌نویسد: بخشی از جمعیت ۱۰ هزار نفری این شهر را یونانیها (رومیها) و ارمنیها تشکیل می‌دهند (IA، همانجا) و سامی تنها ۳۰۰ نفر از جمعیت ۷ هزار نفری شهر را مسیحی، و بقیه را مسلمان ذکر می‌کند (همانجا).

اقتصاد مالی وابسته به کشاورزی، دامپروری و محصولات جنگلی به خصوص چوب است. علاوه بر آن کشت حبوبات و پرورش درختان میوه رواج دارد. محصول عمده میوه این ناحیه سیب، گلابی، لیمو، پرتقال و زیتون است («دائرة المعارف»، II/749؛ IA, IV/238). بخش مهم اراضی مالی کوهستانی با آب فراوان، و جلگه‌های حاصل خیز

است. عشایر آن در جنگلهای اطراف به کار چوب‌بری مشغولند و چوبهای خود را از طریق بندر فینیکه در ۶۰ کیلومتری جنوب مالی به فروش می‌رسانند (سامی، نیز EI²، IA، همانجا). چرم سازی در اینجا پیشرفت زیادی کرده، و شهر دارای چند دباغ خانه است. ضمناً در خانه‌ها بافندگی با کارگاههای دستی انجام می‌گیرد («دائرة المعارف»، IA، همانجا).

پیشینه تاریخی: مالی در بخش جنوبی ناحیه باستانی لیکیا (لیکیه) قرار گرفته است (YA, II/794؛ EI²، II/695). لیکیا که شهرهای مالی، قاش، فینیکه و کوملو جای امروزی را در محدوده خود جای داده است، از قدیم‌ترین مراکز اسکان جمعیت به شمار می‌آید. بر اساس مطالعاتی که بر روی سکه‌های یافت شده در آن حوالی انجام گرفته است، دوران لیکاییها به سده‌های ۵ و ۶ ق م مربوط می‌شود. برخی از باستان‌شناسان و مردم‌شناسان، لیکاییها را از اقوام آسیایی و نزدیک به قوم ارتوسک می‌دانند و معتقدند که آنها طی کوچهای اولیه خود در این نواحی اسکان یافته‌اند. با اینهمه، تاکنون آگاهیهای اندکی از دوران کهن سرزمین لیکیا به دست آمده است (YA، همانجا). منطقه مالی در طول تاریخ تحت سلطه حکومتها و تمدنهای مختلفی قرار داشته، ولی دوران حاکمیت آنها به طور دقیق مشخص نشده است («دائرة المعارف»، YA، همانجا). در زمان ایلدرم بایزید، مالی از دست امیرنشین تکه خارج شد و تحت تسلط عثمانیها قرار گرفت (همانجا). در سالهای نخستین حکومت عثمانی، مالی مرکز «لوا»ی تکه شد و محل اقامت پاشاهای تکه گردید (اولیا چلبی، IX/278، 285؛ YA، سامی، همانجا). پس از آنکه مرکز اداری لوا به انطالیه انتقال یافت، مالی به صورت مرکز «قضا» باقی ماند و در سده ۱۳ ق/۱۹م همچنان مرکز قضای شهرستان انطالیه تابع ولایت قونیه بود (سامی، نیز، IA، EI²، همانجا) و در حال حاضر از شهرستانهای تابع استان انطالیه است (YA, II/828).

اولیا چلبی که در حوالی سال ۱۰۸۲ ق مالی را سیاحت کرده است، از این شهر با ستایش یاد می‌کند و می‌نویسد: خانه‌های مالی بر دامنه‌های کوه و بر روی هم ساخته شده است. جمعاً ۸'۸۸۸ خانه با سقف چوبی، ۳۲ محله و ۳۰۰ دکان دارد. کوچه‌هایش وسیع و حیاط خانه‌هایش پر از گل و درختان میوه است. آب این شهر فراوان و بسیار گواراست (IX/279-280).

آثار تاریخی مالی عبارتند از: مسجد جامع عمر پاشا که در ۱۰۱۶ ق/۱۶۰۷م بنا شده، و از آثار مهم دوران حکومت عثمانی است (YA, II/865؛ اولیا چلبی، IX/279؛ EI²؛ «دائرة المعارف»، همانجا). مسجد جامع قدیم آن در حریق ۱۹۴۵م ویران شده، و تنها مناره‌ای از آن باقی مانده است (YA، همانجا). تکیه ابدال موسی را نیز می‌توان جزو آثار تاریخی نام برد («دائرة المعارف»، همانجا).

از استحکامات دفاعی شهر بازدید کرد و همچنین برای دیدن دژ قبطه، از توابع المریه، به این شهر رفت (ابن عذارى، ۲۳۶/۲؛ قس: ابن خطیب، *الاحاطة*، ۴۷۸/۸-۴۷۹). در آن هنگام شمار کشتیهای ناوگان المریه به ۳۰۰ فروند می‌رسید (همان، ۴۷۹/۱). به دنبال انتشار شایعهٔ تحرک نرمانها و به خطر افتادن سواحل غربی اندلس، در اوایل رمضان ۳۶۰/۴۷۱ فرمانده نیروی دریایی اندلس با ناوگان المریه به سمت اشبیلیه راند و پس از دفع نرمانها به المریه بازگشت (ابن عذارى، ۲۴۱/۲؛ قس: ابن خطیب، *اعمال*، ۴۱-۴۲). پس از آن المستنصر به تقویت ناوگان خود پرداخت، چنانکه شمار کشتیهای جنگی و غیر جنگی المریه به ۶۰۰ فروند رسید (همان، ۴۲).

پیش از آشوبهایی که به سقوط خلافت اموی و آغاز دورهٔ ملوک الطوائف در اندلس انجامید، کسانی چون ابن مسلمه، قاسم بن قاسم بن عبدالرحمان، ابن خذیر، ابن فرجون، ابن صاعد و عبدالرحمان بن رویش بر المریه حکم راندند (ابن دلایى، ۸۲-۸۳؛ ابن خطیب، همان، ۲۱۱). المریه در زمان خیران عامری که در محرم ۴۰۵/۱۰۱۴ بر آنجا دست یافته بود، راه شکوفایی و آبادانی پیمود (ابن دلایى، ۸۳؛ ابن اثیر، ۲۶۹/۹؛ ابن خطیب، همان، ۲۱۰-۲۱۲؛ قس: قلقشندی، ۲۵۳/۵، که ۴۰۹ آورده است).

پس از مرگ خیران در ۴۱۹/۱۰۲۸ م یار او، عمیدالدوله ابوالقاسم زهیر عامری به حکومت المریه رسید (ابن دلایى، همانجا؛ ابن عذارى، ۱۶۶/۳؛ ابن خطیب، همان، ۲۱۵-۲۱۶؛ قلقشندی، همانجا؛ قس: ابن اثیر، ۲۷۸/۹). زهیر قلمرو خود را از المریه تا نواحی طلیطله در سمت شمال توسعه داد (همو، ۲۹۱/۹؛ ابن عذارى، ۱۶۸/۳-۱۶۹). المریه در زمان زهیر نیز گاه به امویان و زمانی به حمودیان وفادار بود (ابن اثیر، ۲۸۶/۹؛ ابن عذارى، ۱۹۱/۳؛ ابن خطیب، همان، ۱۴۰، ۱۴۶). پس از زهیر ابوبکر ژیمیمی مدت کوتاهی زمام امور را به دست گرفت و سپس عبدالعزیز بن عبدالرحمان المنصور، نوادهٔ ابن ابی عامر، حاکم بلنسیه، در ۴۲۹ قمری بر المریه مستولی شد (ابن دلایى، ۸۳-۸۴؛ ابن اثیر، ۲۸۶/۹، ۲۸۹، ۲۹۱؛ ابن عذارى، ۱۶۶/۳، ۱۷۴، ۱۹۱، ۱۹۳). با مرگ عبدالعزیز، پسرش عبدالله (محمد) در مرسیه مستقر شد و بلنسیه را زیر فرمان درآورد، اما در ۴۳۳ قمری/۱۰۴۲ م وزیرش ابوالاحوص معن بن صمادح نجیبی او را کنار زد و قدرت را در المریه به دست گرفت (ابن دلایى، ۸۴؛ ابن اثیر، ۲۸۹/۹-۲۹۱؛ ابن عذارى، ۱۶۷/۳، ۱۷۴، ۱۹۲-۱۹۳؛ ابن خلکان، ۳۹۱/۵-۴۰). المریه در زمان حکومت ابن صمادح در شکوفایی رسید (ابن دلایى، همانجا). پس از مرگ ابن صمادح در ۴۴۳ قمری/۱۰۵۱ م، پسرش ابویحیی محمد بن معن المعتصم به جای او به امارت نشست (ابن اثیر، ۲۹۱/۹؛ ابن عذارى، ۱۶۷/۳، ۱۶۸، ۱۷۴؛ ابن خطیب، همان، ۱۹۰؛ قس: ابن دلایى، همانجا، که ۴۴۶ آورده است). المریه در این روزگار با اعلام وفاداری به هشام اموی موضع مخالف خود را با بربرها ادامه داد (ابن عذارى، ۲۱۹/۳) و زمانی نیز خطبه به نام حمودیان بود (نک: ابوعبید، ۸۱۸/۲؛ قلقشندی، ۲۴۸/۵).

در ترکیه ۳ قصبهٔ دیگر نیز به نام المالی وجود دارد.

مآخذ: بیانی، سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ ق؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; EI²; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Istanbul, 1935; IA; *Meydan-Larousse*, Istanbul, 1987; YA; *Yeni Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1985.

جلال خروشاوی

الْمَرِيَّة، شهر و ایالتی در جنوب شرقی اندلس، در ساحل مدیترانه. جغرافی‌نگاران مسلمان المریه را در کورهٔ البیره و از اقلیم چهارم دانسته‌اند (یاقوت، ۵۱۷/۴؛ ابوالفدا، ۱۷۶؛ قس: ادرسی، ۵۳۷/۲) که میان مرسیه در شرق، و غرناطه و مالقه در غرب موقعیت مهمی داشت (زهری، ۱۰۱؛ ابوالفدا، همانجا). المریه در آغاز به عنوان قلعهٔ نگهبانی، به فرمان عبدالرحمان بن محمد (حک ۳۰۰-۳۵۰ ق/۹۱۳-۹۶۱ م) خلیفهٔ اموی اندلس در ۳۴۳ قمری/۹۵۴ م بنا شد و شهر شدن آن به بجانیه، دیگر شهر ساحلی و نوپای اسلامی ارتباط دارد؛ زیرا به عنوان برج دیده‌بانی برای حراست از شهر بجانیه احداث شده بود. پس از چندی المریه لنگرگاه و بازار انداز بجانیه گردید (ابن حوقل، ۱۱۰/۸؛ ابن دلایى، ۸۶؛ ابن عبدالمنعم، ۵۳۷؛ سالم، ۱۹-۲۰). سپس با توسعهٔ روزافزون المریه، بجانیه رو به اضمحلال نهاد و از توابع المریه شد (نک: ابن دلایى، ۸۷؛ ابن سعید، ۱۹۰/۲؛ ابن عبدالمنعم، ۸۰). از دیگر توابع المریه شهرهایی چون برجه، دلایه (ادرسی، ۵۶۳/۲) برشانیه، شیش، آندرش (ابوالفدا، همانجا)، بیره (مقری، نفع، ...، ۱۴۲/۱-۱۴۳)، آدره، بالش و پلیسانه (EI², VI/576) را می‌توان نام برد.

المریه به سرعت رو به پیشرفت نهاد و همچون اشبیلیه، به عنوان پایگاه بزرگ دریایی برای دفاع از سواحل اندلس شهرت یافت. در ۳۱۹ قمری/۹۳۷ م ناوگان المریه متشکل از ۱۲۰ فروند کشتی به فرماندهی محمد بن زماجس به سرزمین عیده در ساحل مغرب حمله برد (ابن حیان، ۲۸۷/۵، ۳۱۲-۳۱۳). در ۳۲۱ قمری/۹۳۳ م پس از بازسازی دارالصناعهٔ المریه، ناوگان مستقر در آنجا تقویت شد و این شهر به صورت پایگاهی مجهز درآمد که عملیات دریایی برضد فرنگان و جزایر شرقی، مانند میورقه، و اهدافی متعلق به فاطمیان از آنجا سازماندهی می‌شد (نک: همو، ۳۲۳/۵-۳۲۴، ۳۶۶-۳۶۹، ۴۵۴؛ ابن دلایى، ۸۱-۸۲؛ یاقوت، همانجا؛ ابن اثیر، ۵۱۲/۸-۵۱۳). در ۳۴۳ قمری/۹۵۴ م حسن بن علی کلبی، عامل صقلیه، به دستور معز، خلیفهٔ فاطمی، به المریه حمله برد و کشتیهای آنجا را به آتش کشید و شهر را غارت کرد. الناصر، عبدالرحمان بن محمد خلیفهٔ اموی اندلس نیز متقابلاً حمله‌ای را به سواحل افریقیه ترتیب داد (ادریس، ۵۸۲-۵۸۳؛ قس: ابن اثیر، ۵۱۲/۸-۵۱۳، که ۳۴۴ قمری آورده است). در ۳۴۴ قمری/۹۵۴ م الناصر شهر المریه را بازسازی کرد و بارویی سنگی و استوار پیرامون آن کشید (ابن دلایى، ۸۶؛ ابن عبدالمنعم، ۵۳۷-۵۳۸).

حکم المستنصر، جانشین الناصر (حک ۳۵۰-۳۶۶ ق) به تقویت پایگاه المریه پرداخت. وی در ۳۵۳ قمری برای دفع حملهٔ احتمالی فاطمیان،

به دنبال حرکت توسعه طلبانه مسیحیان قشتالی برای تصرف شهرهای اندلس، سپاهیان المریه در ۱۰۸۵/ق ۴۷۸ م به فرماندهی عزالدوله (معزالدوله) احمد، پسر ولی عهد المعتصم، یوسف بن تاشفین، امیر مرابطی را در جنگ با صلیبیان به سرکردگی آلفونسوی ششم یاری رساندند (سال، ۸۱). پس از شکست سخت آلفونسو از ابن تاشفین در رجب ۴۷۹/اکتبر ۱۰۸۶ م در نبرد زَلّاقه (نک: ابن خلکان، ۱۱۵/۷-۱۱۷)، در ۴۸۱/ق ۱۰۸۸ م نیز سپاه المریه در محاصره دژ لیبث در شرق اندلس شرکت کرد، اما با مقاومت دشمن و اختلاف مسلمانان، این محاصره شکسته شد (الحلل، ...، ۶۶-۶۹؛ ابن خطیب، اعمال، ۲۴۶-۲۴۷). چندی بعد یوسف بن تاشفین تصمیم گرفت تا با برچیدن این دولتهای کوچک اندلس، جبهه واحدی برای مقابله با خطر روزافزون مسیحیان ترتیب دهد. از این رو سپاه مرابطی، المریه را محاصره کرد و در ۴۸۴ ق بر آن دست یافت (عبدالله زبیری، ۱۶۷-۱۶۸؛ مراکش، ۷۴؛ ابن خطیب، همان، ۱۹۱-۱۹۲؛ الحلل، ۷۲). پس از استیلاي مرابطون، چندی عمر بن ذمام بن معتز صنهاجی و سپس امیر تاشفین بن علی بر المریه حکم راندند (سال، ۸۸).

پس از مرگ تاشفین بن علی (۵۳۹/ق ۱۱۴۴ م) مردم المریه که به دولت موحدون اعلام وفاداری کرده بودند، چندی بعد بر یوسف بن مخلوف، حاکم دست نشانده موحدون، شوریدند و او را به قتل رساندند. و در پی آن ابویحیی عبدالله بن محمد ابن رُمیمی را به امیری برگزیدند. ابن ریمیمی تا سقوط المریه به دست مسیحیان حکومت کرد (مراکش، ۲۱۰-۲۱۱؛ مقری، نفع، ۳/۵۳۳، ۴/۴۶۳، ۴/۴۶۴). در ۵۴۲/ق ۱۱۴۷ م آلفونسوی هفتم (نک: ه، ۸۱/۲) پادشاه قشتاله، المریه را پس از ۳ ماه محاصره تصرف کرد و بسیاری از مسلمانان و علما را کشت و گروهي را به اسارت درآورد (یاقوت، ۴/۵۱۷؛ مراکش، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۱/۱۲۱؛ مقری، همان، ۴/۴۶۱-۴۶۳). تلاش موحدون برای بازپس گیری این شهر در ۵۴۶/ق ۱۱۵۱ م نتیجه ای نداد (ابن اثیر، ۱۱/۱۵۶-۱۵۷؛ مقری، همان، ۴/۲۷۸). تا اینکه آنان پس از استیلا بر جنوب اندلس توجه خود را به المریه معطوف داشتند و قشتالیان را از زمین و دریا در محاصره گرفتند و سرانجام پس از ۷ ماه المریه را در ۵۵۲ هـ به تصرف درآوردند و به ۱۰ سال سلطه مسیحیان بر آن شهر پایان دادند (مجموع رسائل، ۷۱-۷۸؛ یاقوت، همانجا؛ ابن خطیب، الا حاطه، ۱/۲۶۴-۲۶۵، ۲۷۱؛ مقری، همان، ۴/۴۶۳؛ قس: ابن اثیر، ۱۱/۲۲۳-۲۲۴). موحدون به بازسازی شهر دست زدند و والی آنجا، ابوالعباس احمد بن کمال، مسجد جامع و استحکامات شهر را ترمیم کرد (ابن سعید، ۲/۲۱۳؛ سالم، ۹۸). با این حال، المریه در عصر موحدون موقعیت درخشان دوره ملوک الطوائف و مرابطون را نداشت و از این دوره، حومه غربی شهر - که تا به امروز به همان صورت باقی است - کاملاً متروک شد و شمار ساکنان شهر کاهش یافت (همو، ۱۱۵).

با انحطاط کار موحدون و دست انداختن رؤسای اندلس بر شهرها و نواحی، امیر مرسیه (۶۲۱-۶۳۵/ق ۱۲۲۴-۱۲۳۸ م) به نام عباسیان بر

تمام شرق اندلس چیره شد (مقری، همان، ۱/۴۴۷).

پس از سقوط شهرهای جنوب اندلس به دست مسیحیان در اواخر سده ۹/ق ۱۵ م، المریه پایگاه و پناهگاه مهم مسلمانان، سرانجام در ربیع الاول ۸۹۵/فوریه ۱۴۹۰ به تصرف فریدیناند پنجم پادشاه کاستیل و ایزابل اول ملکه آراگون درآمد و به این ترتیب راه برای تصرف غرناطه، آخرین پایگاه اسلامی در اندلس، هموار شد (مقری، همان، ۴/۵۲۲؛ عنان، نهاییه، ...، ۲۲۶-۲۲۷).

از آثار مهم برجای مانده دوران اسلامی المریه، به مسجد جامع آن می توان اشاره کرد که امروزه کلیسای سان خوان یا کاتدرال نامیده می شود (سالم، ۱۴۵، ۱۴۹-۱۵۰؛ عنان، الآثار، ...، ۲۶۷، ۲۷۰).

سوابق فرهنگی: المریه از مراکز معتبر علمی و ادبی اندلس بود و چهره هایی نام آور در علوم گوناگون از این شهر برخاسته، و یا در آنجا تحصیل کرده اند؛ از جمله آنان احمد بن علی ابن خاتمه (د ۷۷۰ ق) است که تاریخ این شهر را با عنوان *مترتة المریه علی غیرها من البلاد الاندلسیة* تألیف کرده است (ابن خطیب، الا حاطه، ۸۳/۱). مقری در *نفع الطیب* (۱۷۵/۲، ۱۷۶، ۱۵/۳۶۲-۳۶۰، ۴۷۵) و *ازهار الرياض* (۲۳/۱، ۲۵، ۸۳/۹) از این کتاب استفاده کرده است. دیگر مورخ اهل المریه و معاصر ابن خاتمه، ابن حاج ابوالبرکات محمد بلقیقی (د ۷۷۰ ق) است که کتابی با عنوان *تاریخ المریه* تألیف کرد (ابن خطیب، همان، ۱۴۳/۲، ۱۴۵، ۱۴۸). از این دو کتاب ابن خاتمه و ابن حاج (ه م) امروزه اثری در دست نیست. از دیگر مورخان المریه باید از ابن حُیثیب (د ۵۸۴ ق) یاد کرد (ابن ابار، التکملة، ...، ۵۷۳/۳-۵۷۵؛ نیز نک: ه، ۳۱۰/۳-۳۱۲).

ادب عربی نیز در المریه رواج و رونق داشت و کسانی در آنجا به تعلیم لغت و نحو اشتغال داشتند (نک: حمیدی، ۷۶، ۱۰۵؛ سلفی، ۵۰، ۵۱). احمد بن دَرّاج قسطلی شاعر و احمد بن عباس کاتب در دربار خیران و زُهریر به سر می بردند (ابن بسام، ۱/۴۳، ۷۴ به بعد، ۲/۱۵۱، ۱۶۰ به بعد؛ ابن خطیب، اعمال، ۲۱۲-۲۱۵). از شاعران دربار معتصم بن صمادح نیز از کسانی چون ابن حداد (د ۴۸۰ ق)، محمد ابن عبّاده معروف به ابن قزاز و ابن شهید (د بعد از ۴۴۴ ق) می توان یاد کرد (ابن بسام، ۲/۱۸۰، ۱۹۵-۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۸-۲۲۳، ۲۹۹-۳۰۰؛ ضبی، ۳۹۴-۳۹۵؛ ابن عذارى، ۱۷۵/۳؛ ابن خطیب، همان، ۱۹۰؛ نیز نک: ه، ۳۳۹/۳) معتصم و فرزندان او نیز خود شاعرانی خوش قریحه بودند (نک: مقری، نفع، ۳/۳۲۸، ۳۲۹-۳۶۷، ۳۶۸). از علمای بزرگ نحو و لغت کسانی همچون محمد ابن معمر (د بعد از ۵۲۴ ق)، سلیمان بن محمد ابن طراوه (د ۵۲۸ ق) و ابن ورد تیمی (د ۵۴۰ ق) را می توان نام برد (ابن سعید، ۲/۲۰۸؛ مقری، همان، ۳/۳۸۴، ۳۹۷؛ ابن خطیب، الا حاطه، ۱/۱۶۹-۱۷۱؛ نیز نک: ه، ۱۳۴/۴). علم تفسیر و قرآانات نیز در المریه رونق داشت و کسانی چون ابوبکر محمد بن ابراهیم غسانی (د ۶۳۶ ق)، ابن ابی العیش و ابوبکر احمد بن یحیی المری در این دانش نامبردار بودند (ابن ابار، المعجم، ...، ۱۲۶؛ ابن عبدالملک، ۱/۷۰؛ ابن خطیب،

متأخرترین فرد شناخته شده خاندان به شرح حال عالمان کاشغر، به ظاهر نشان از آن دارد که اصل این خاندان از کاشغر در منطقه ترکستان چین بوده است. در سده ۵ق، آنگاه که سلسله مسلمان قراخانی از گسترش فرهنگ اسلامی در منطقه کاشغر حمایت می کرد، زمینه مساعدی برای ظهور عالمانی در رشته های گوناگون پدید آمد و برخاستن این دو تن از عرصه کاشغر در سده ۵ق نیز دور از انتظار نیست. رابطه این خاندان با کاشغر هر چه بوده باشد، قرائن موجود در نقلیات جمال قرشی و سمعانی آن اندازه برای بارتولد اطمینان بخش بوده که حتی از زیست ابوالفتح المعی در ترکستان شرقی (منطقه کاشغر) سخن آورده است (نک: ص 64).

آنچه در این میان شایان توجه می نماید، این است که خاندان المعی از کهن ترین خاندانهای کاشغرند که به اسلام تشریف یافته اند. با توجه به نسب پدر این خاندان که در منابع معتبر به صورت «حسین بن علی بن خلف بن جبرائیل بن خلیل بن صالح بن محمد» ضبط شده است، و بر پایه تخمین فاصله نسلیها، می توان نتیجه گرفت که اگر اسلام آوردن این خاندان، به پیش از نیایشان محمد بازنگردد، اسلام آنان دست کم به اواخر سده ۳ق/۹م مربوط می شود و این نکته با توجه به دانسته های تاریخی در مورد چگونگی گسترش اسلام در منطقه کاشغر درخور توجه است (برای نسب یاد شده، نک: یاقوت، ذیل کاشغر؛ ابن حجر، ۳۰۶/۲، به نقل از سمعانی؛ قس: صریفینی، ۳۰۶، که نام علی پدر حسین را حسن ضبط کرده است). لقب «المعی» که افراد سرشناس خاندان بدان شهرت داشته اند، لقبی عربی به معنای هوشیار و هوشمند است (نک: ابن منظور، ذیل لمع).

۱. ابو عبدالله حسین بن علی (د ح ۴۸۴ق/۱۰۹۱م): عنوان «فضل» که لقب او بوده (سمعانی، ۱۸/۵؛ ابن طاووس، «رسالة عدم...»، ۳۴۴)، گاه نام پدر وی پنداشته شده است (نک: صریفینی، ۵۵۲). در صورت تکیه بر ضبط اسناد ابن طاووس، پدر حسین، علی با کنیه ابوالفتح خود از محدثان بوده، و حسین به نقل روایت از او پرداخته است (نک: ابن طاووس، مهج... ۲۵۵). با وجود سکوت منابع شرح حال، مراحل حیات علمی المعی تنها بر پایه حدس قابل ترسیم است. به قرینه مروزی بودن اصلی ترین استادان فرزندش عبدالغافر (نک: دنباله مقاله)، می توان چنین پنداشت که شهر مرو، مدت زمانی اقامتگاه ابو عبدالله بوده است.

چنین می نماید که المعی همراه خانواده اش در دهه چهارم از سده ۵ق، برای توسعه اندوخته علمیش، به رسم محدثان آهنگ سفری طولانی کرده است که مراحل این سفر مشترک میان پدر و پسر را می توان بر پایه اشاراتی پراکنده در شرح حال ابن دو، حدس زد. نخستین اقامتگاه مهم آن دو شهر نیشابور بود که در تاریخ نیشابور از ورود عبدالغافر به نیشابور در اوآن کودکی به همراه پدرش یاد شده است (نک: صریفینی، همانجا). اشاره سمعانی به سفر عبدالغافر به جبال و عراق، و اینکه سفرهای او از بغداد تجاوز نکرده است (همانجا)،

همان، ۲۴/۳، ۹۷). ابوعلی حسین بن محمد صدفی، معروف به ابن سکره (۵۱۴د) هم فقیه و محدثی بزرگ بود و در المریه مجلس تدریس و تحدیث داشت (نک: ابن ابار، همان، ۱۰، ۱۵-۱۶، ۱۲۴، جم: برای شماری دیگر از فقیهان و محدثان المریه، نک: یاقوت، ۵۱۷/۴ - ۵۱۸؛ حمیدی، ۷۵؛ ابن عبدالملک، ۱۰۵/۱(۱)؛ مقری، نفع، ۷۷-۷۶/۲، ۴۶۲/۴). در زمینه جغرافیا نیز مؤلفانی بزرگ، مانند ابن دلایی (د ۴۷۸ق) و ابو عبید بکری (د ۴۸۷ق) بدانجا منسوبند (نک: د ه، ۵۱۱/۳، ۶۹۶/۵).

المریه خلوتگاه زاهدان و عابدان نیز بود (ابن خطیب، مشاهدات، ۸۳). از مشایخ بزرگ صوفیه در المریه ابوالعباس احمد بن محمد بن موسی ابن عرف (د ۵۲۶ق) است که پیروانی در طریقت داشته است (ابن ابار، همان، ۱۸-۲۲؛ مقری، همان، ۲۲۹/۳-۲۳۰؛ نیز نک: د ه، ۲۸۶/۴).

مآخذ: ابن ابار، محمد، التکملة لکتاب الصلوة، به کوشش فرانسیکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ همو، المعجم، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بام، علی، الذخیره فی محاسن اهل الجزیره، قاهره، ۱۳۵۸-۱۳۶۱ق/۱۹۳۹-۱۹۴۲م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن حیان، حیان، المتبس، به کوشش ب. چالمتا و دیگران، مادرید، ۱۹۷۹م؛ ابن خطیب، محمد، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳-۱۳۹۵ق/۱۹۷۳-۱۹۷۵م؛ همو، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ همو، مشاهدات، به کوشش احمد مختار عیادی، اسکندریه، ۱۹۵۸م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دلایی، احمد، ترصیع الاخبار، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵م؛ ابن سعید، علی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شرقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالملک، محمد، الذیل و التکملة لکتابی الموصول و الصلوة، به کوشش محمد بن شریف، بیروت، ۱۹۶۹م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عذاری، احمد، بیان المغرب، به کوشش کولن و لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالک و المسالک، به کوشش وان لون و ا. فراه، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادیس بن حسن، تاریخ الخلفاء الفاطمیین بالمغرب، به کوشش محمد یعلای، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ادیسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ الحلیل الموشی، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ حمیدی، محمد، جذوة المتبس، به کوشش محمد بن تاروت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م؛ زهری، محمد، الجغرافیه، به کوشش محمدحاج صادق، بورت سعید، مکتبه الثقافة الدینیة، سالم، عبدالعزیز، تاریخ مدینه المریة الاسلامیه، اسکندریه، ۱۹۸۴م؛ سلفی، احمد، اخبار و تراجم اندلسیه، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ ضبی، احمد، بغیة المتبس، به کوشش فرانسیکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۴م؛ عبدالله زیری، مذکرات، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۵م؛ عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسیه الباقیه، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ همو، نهاية الاندلس، قاهره، ۱۴۰۸ق؛ قلفندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مجموع رسائل موحدیه، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۴۱م؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مقری، محمد، ازهار الریاض، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ همو، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: E2.

محمد رضا ناجی

المعی کاشغری، عنوان مشترک دو تن از عالمان کاشغر در سده ۵ق/۱۱م. شواهدی چون انتساب این خاندان به کاشغر و توجه

ابن حجر، ۳۰۵/۲). شیرویه دلمی نیز به این مطلب توجه داده است که غالب احادیث او از نظر اسناد و یا متن منکر است و وجهی برای آنها شناخته نیست (نک: همانجا). اما منتقدان همواره به این اندازه خوشبین نبودند و برخی نیز چون محمد بن عبدالحمید مروزی، به صراحت المعی را به وضع حدیث متهم ساخته‌اند (همانجا؛ نیز ذهبی، میزان، ۵۴۴/۱). به گفته سمعانی - که از عصر المعی فاصله‌ای کمتر از یک سده داشته - وی افزون بر ۱۲۰ اثر در زمینه حدیث تألیف کرده (همانجا)، و همین گزارش در آثار بعدی به دقت، یا با تصرفی تکرار شده است (نک: یاقوت، همانجا؛ ابن حجر، ۳۰۶/۲). عبدالغافر فارسی در گزارش مستقل خود، بدون ذکر شماره و عنوان، با عبارت کوتاه «صفت و خرج»، افزون بر اشاره به تصانیف المعی، شاید با تعبیر «خرج» به برخی آثار او که تخریجی بر متون حدیثی بوده، اشاره داشته است (نک: صریفینی، همانجا).

آثار المعی که با عنوان از آنها یاد شده، اینهاست: ۱. جائزۃ المختار، جزئی حدیثی که شیرویه دلمی نسخه‌ای از آن را رؤیت کرده، و اکثر احادیثش را منکر دانسته است (نک: ابن حجر، همانجا). ۲. زادالعابدین، که آن نیز اثری در بردارنده احادیث بوده، و ابن طاووس عالم امامی (د ۶۶۴ق/۱۲۶۶م) در مهج الدعوات (ص ۳۵۵-۳۵۷) حدیثی در باره فضیلت آب نیسان و در «رسالة عدم مضایقة الفوائت» (ص ۳۴۴-۳۴۵) حدیثی در باب نمازهای فوت شده آورده است (برای اختلافات نسخ در ضبط نام المعی، نک: گلبرگ، ۳۸۶-۳۸۵؛ نیز نک: مرکزی، ۲۰۷۶/۵). همین نقلهای ابن طاووس و ناشناخته بودن شخصیت المعی، موجب آن بوده تا افندی نام وی را در دو موضع مختلف از مجموعه ریاض العلماء به عنوان عالمی امامی به میان آورد (افندی، ۷/۲، ۴۵؛ نیز آقابزرگ، ۴/۱۲).

در باره زمان درگذشت المعی، سمعانی بدون تعیین تاریخی دقیق، آن را (اندکی) «پس از ۴۸۴ق» دانسته است (همانجا). گفتنی است که ذهبی در میزان الاعتدال (۱۸۴/۴)، از محدثی با نام علی بن حسین کاشغری یاد کرده که بر پایه تحلیل طبقه‌اش، می‌تواند همان حسین بن علی المعی بوده باشد. ذهبی که ظاهراً دانسته‌هایش را درباره این فرد تنها از شناسنامه یک نسخه خطی برگرفته، این نسخه را نوشته‌ای بر ساخته خوانده، و بر اساس استاد آن، سلیمان بن نوح مرغینانی را شیخ کاشغری شمرده است. بر پایه همین آگاهی، ابوظاهر سلفی با دو واسطه از ابن کاشغری روایت کرده است. اینکه ابن حجر عسقلانی نیز در لسان المیزان هیچ اطلاعی را بر گفته ذهبی نیفزوده، خود بدین معناست که او در بازشناسی این شخصیت توفیقی نیافته است و بر این پایه، احتمال وقوع تحریف در ضبط نام بیشتر جای تکیه خواهد داشت.

۲. ابوالفتوح عبدالغافر بن حسین (د ح ۴۷۴ق/۱۰۸۱م): وی در آغاز جوانیش که گمان می‌رود در مرو سپری شده، افزون بر پدرش (صریفینی، ۳۰۶)، از برخی شیوخ آن دیار چون ابوظاهر محمد بن

اشاره‌ای مبهم به همین دوره از سفرهای خانواده المعی است. بر پایه تحلیل دانسته‌ها در باره شیوخ روایی ابو عبدالله المعی، می‌دانیم که وی در همان دهه چهارم برای تحصیل به عراق آمده، و چندی را به آموختن حدیث در بغداد سپری کرده است؛ با وجود سکوت زندگی‌نامه‌ها، بر اساس وفات استادان عراقی او می‌توان به چنین تخمینی رسید. از جمله این استادان کسانی چون ابوطالب ابن غیلان همدانی (د ۴۴۰ق/۱۰۴۸م)، ابو عبدالله محمد بن علی صوری (د ۴۴۱ق)، ابوالقاسم عبدالعزیز بن علی آرجی (د ۴۴۴ق) و ابو عبدالله محمد بن علی علوی (د ۴۴۵ق) نام بردارند که در این میان، شخص اخیر از عالمان زیدی بوده است (نک: سمعانی، ۱۸/۵؛ ذهبی، میزان، ۵۴۴/۱، سیر، ۱۹/۱۸؛ ابن حجر، همانجا). اقامت المعی در بغداد سبب گردید تا ابن نجار در ذیل تاریخ بغداد از او یاد کند و همچنین آمدن نام او در تاریخ همدان شیرویه دلمی ظاهراً از آن روست که وی باید در مسیر گذار خود به عراق، در همدان نیز درنگی می‌داشته است (اشاره به یادکرد این دو تاریخ بدون تصریح به نام آثار، ابن حجر، ۳۰۵/۲، ۳۰۶).

پس از دو دهه سکوت در منابع شرح حال، از برهه‌ای دیگر از زندگی علمی المعی در دهه هفتم در خراسان سخن رفته است: عبدالغافر فارسی در یادداشت‌های خود از سفر المعی به نیشابور در ۴۶۵ق/۱۰۷۳م خبر داده، ولی اطلاع بیشتری در باره فعالیت علمی او در نیشابور به دست نداده است (نک: صریفینی، ۳۰۶).

اگر اسنادی که ابن طاووس در «رسالة عدم مضایقة الفوائت» به دست داده، در صدر سند قابل تکیه باشد، باید پذیرفت که المعی سفری نیز به غزنه داشته، و در آنجا از شیخی به نام منصور بن بهرام استماع کرده است (ص ۳۴۵)؛ البته باید توجه داشت که این اسناد در بخش‌هایی مضطرب به نظر می‌آید (نک: افندی، ۴۵/۲).

المعی که به گفته عبدالغافر فارسی شیوخ بسیاری را در حدیث درک کرده بود (نک: صریفینی، همانجا)، خود در اواخر عمر مورد توجه طالبان حدیث قرار گرفت و افزون بر پسرش ابوالفتوح، کسانی چون عبدالغافر فارسی (د ۵۲۹ق/۱۱۳۵م)، ابونصر محمد بن محمود سره‌مرد (د ۵۳۴ق/۱۱۴۰م) و ابوسفیان محمد بن احمد عبدوسی از او استماع کرده‌اند (نک: همو، نیز سمعانی، یاقوت، همانجاها). افزون بر آموزش حدیث، المعی به سان واعظی توانا نیز شناخته شده بود که به گفته منابع، نفوذ کلامی عمیق بر گناه‌کاران داشته است (نک: سمعانی، ابن حجر، همانجاها). اما پیوسته دانستن ابن واعظ «خائف» - که بسیاری به دست او توبه کرده بودند (همو، ۳۰۶/۲) - با جریان تصوف، جای بررسی و تأمل دارد؛ در منابع متأخرتر اشاره‌ای وجود دارد به اینکه بیشتر آثار او در تصوف بوده است (همانجا؛ برای نقض آن، نک: سمعانی، همانجا).

از دیدگاه نقد رجالی، شرح حال نویسان گوناگون چون سمعانی و ابن نجار ضمن تکیه بر تدین و صلاح المعی، به این نکته اشاره کرده‌اند که بیشتر احادیث و مرویات او غریب و «مناکیر» است (نک: همانجا؛

IV/788) و تکمیل شده آن به وسیله اشپولر وجود چنین تاریخی برای کاشغر از المعی، مسلم شمرده شده است (نک: EI², IV/699). با اینهمه، اینکه کسانی چون سخاوی در شمار تواریخ محلی از چنین اثری نامی نبرده‌اند (ص ۲۴۵ به بعد)، درستی گزارش را قابل درنگ می‌سازد. این احتمال دور نیست که قرشی تنها بر کتابی شامل شرح احوال عالمان کاشغر آگاهی یافته باشد؛ چنانکه سمعانی در الانساب (۱۰/۵)، قطعه‌ای مشتمل بر شرح حال عالمان کاشغر از معجم المعی (نک: سطور بعد) نقل کرده است. ۲. معجم الشیوخ، که سمعانی به صراحت از آن نام برده، و بارها در کتاب خود الانساب، مطالبی از آن اقتباس و نقل کرده است (برای موارد صریح، نک: ۴۵۹/۳، ۱۰/۵، برای موارد غیر صریح، ۵۷۳/۳، ۳۷۴/۴، ۵۱۱).

به تصریح سمعانی، عبدالغافر در حیات پدر و ۱۰ سال پیش از درگذشت او از دنیا رفته است (۱۸/۵).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۲۳۹-۱۳۳۱ق؛ ابن طاوروس، علی، «رسالة عدم مضایقة الفوات»، به کوشش محمد علی طباطبایی مراغی، تراننا، قم، ۱۴۰۷ق، ص ۲، شه ۳۰۲، همو، مهج الدعوات، ج سگی، ۱۳۲۳ق؛ ابن منظور، لسان، افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حبیبی، قم، ۱۴۰۱ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۲۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سخاوی، محمد، الاعلان بالتوبیخ، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ صریفی، ابراهیم، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمندی، قم، ۱۴۰۳ق؛ مرکزی، خطی، یاقوت، بلدان؛ نیز:

Bartold, V.V., «Turkestan v epokhu mongol'skogo nashestviya», Sochineniya, Moscow, 1963, vol. I; EI¹; EI²; Kohlberg, E., A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawūs and His Library, Leiden etc., 1992.

احمد پاکچی

آلموت، قلعه و ناحیه‌ای در رودبار دیلم، در حدود ۱۰۵ کیلومتری شمال قزوین که امروزه به رودبار الموت مشهور است و روزگاری دراز به عنوان دژی تسخیرناپذیر، مقرر فرمانروایی اسماعیلیان بود. این قلعه تا حدود سده ۹ق/۱۵م در تاریخ سیاسی و نظامی شمال ایران نقش مهمی داشت.

نام گذاری: بیشتر محققان این کلمه را مرکب از دو جزء «آله، آله، آلوه» و «آموت، موت» دانسته‌اند. جزء اول در زبانهای فارسی باستان، اوستایی و فارسی میانه به شکلهای مختلف دیده می‌شود: در اوستایی اردیفیه^۱، در فارسی میانه آلوه^۲، و در فارسی میانه تورفانی یا مانوی آلف^۳ (بارتوله، 354؛ مکنزی، 7). از شکل اوستایی آن می‌توان صورت فارسی باستان اردیفیه^۴ را بازسازی کرد که ابتدا به اردوفیه^۵ تبدیل شده، و سپس به صورت آلوه به فارسی میانه و فارسی نوریسده است (نیز نک: نیبرگ، II/14). به هر صورت این واژه به معنای عقاب

عبدالملک دندانتقانی (سمعانی، ۱۸/۵) و ابوالوفا اسماعیل بن احمد مروزی (همو، ۵۷/۳)، بهره جسته، و حدیث شنیده است. وی در همان دوره نوجوانی در سفر پدرش به خراسان، جبال و حجاز که به تخمین در دهه چهارم از سده ۵ق صورت پذیرفته، با وی همراه بوده، و آموخته‌های خود را در دیگر مراکز علمی تکمیل کرده است. عبدالغافر فارسی در گزارش خود در باره تحصیل ابوالفتوح در نیشابور، به استماع او از برخی شیوخ نیشابور، از نسل شاگردان حاکم نیشابوری و هم از نسل جوان تر شاگردان اصم سخن گفته است، بدون آنکه به طور مشخص از کسی نامی به میان آورد (نک: صریفی، ۵۵۲).

المعی با گردآوردن اندوخته‌ای گران از حدیث، نزد نقادان به سان محدثی مورد وثوق، بر روایت و راستگو شناخته شد که در مقایسه با پدر از جایگاهی بسیار برتر برخوردار بود (نک: سمعانی، ۱۸/۵). در ستایش دانش او از حدیث گفته‌اند که (حدیث) بسیار خوانده و بر نسخی (پراهمیت) دست یافته بوده است (صریفی، همانجا).

اینکه سمعانی سفر او به جبال و عراق را یک «رحله» خوانده است (همانجا)، نشان از آن دارد که وی در عراق و جبال اقامت نگزیده، و پس از تحصیل به شرق بازگشته است. همچنین عبارات عبدالغافر فارسی در شرح حال او، حاکی از حضوری کوتاه در نیشابور است و بر این پایه می‌توان حدس زد که وی به آن سوی اترک بازگشته است. این نکته را که ابو عبدالله محمد بن ابی القاسم غولقانی، محدث مرو (د ح ۴۹۹ق)، از روایان اصلی او شمرده شده است (همو، ۳۲۰/۴، ۱۸/۵)، می‌توان چنین تفسیر کرد که حدیث‌آموزی وی از المعی در بازگشت او به مرو صورت گرفته است.

در ارائه تصویری از دوره‌های پسین زندگی عبدالغافر، باید چنین پنداشت که وی در دهه هفتم از سده ۵ق، سفری دیگر به سوی غرب، شاید به بغداد داشته است؛ آنچه از این سفر گزارش شده، استماع ابوبکر هبه‌الله بن فرج (ز ۴۵۲ یا ۴۵۳ق، نک: ذهبی، سیر، ۱۶۴/۲۰)، عالم همدانی از المعی است (سمعانی، همانجا) که به ظاهر ملاقات او با المعی باید در حدود ۴۷۰ق یا پس از آن، در همدان یا جایی نزدیک به آن صورت گرفته باشد.

اگرچه در منابع شرح حال، از تألیفات عبدالغافر سخن به میان نیامده، ولی دست کم دو اثر از او شناخته شده است: ۱. کتابی در تاریخ کاشغر. این اثر تنها از طریق گزارش جمال قرشی در اثر تاریخی خود شناخته است که این گزارش مورد توجه بارتولد در کتاب شناسی منابع تاریخی عصر قراخانی قرار گرفته است؛ بارتولد بدون آنکه در اصل انتساب چنین اثری به المعی تردید روا دارد، تنها بر اساس قطعه منقول آن در کتاب قرشی، یادآور شده که این کتاب حاوی اخبار بسیار، اما آمیخته به افسانه و لغزشهای تاریخی بوده است (نک: ص 64). همچنین در مقاله «کاشغر» نوشته بارتولد در «دائرة المعارف اسلام» (نک: EI¹,

بزرگی از منطقه را تشکیل داده، حدود ۲۵ کم است و از گرما رود در شرق تا باغ دشت در غرب امتداد یافته است. پهنای دره در بخش شرقی حدود ۵۰ متر، و در بخش غربی بیش از ۵۰۰ متر است (مجیدزاده، ۲۸؛ قسن: لويس، همانجا).

در این منطقه رودی جاری است که از به هم پیوستن رودخانه طالقان و رود الموت پدید آمده، و به شاهرود موسوم شده است. نام‌گذاری رودبار نیز به سبب وجود همین شاهرود است (حمدالله، همانجا؛ ایرانیکا، 798-797). به روایت کاشانی (ص ۱۴۲)، حسن صباح از کوه اندر رود و از تل تاهرود جوی بزرگی به الموت آورد که روستاهای بسیار در اطراف آن پدید آمد. بی‌گمان مراد از الموت در اینجا، دره الموت و دامنه ارتفاعات آنجاست که به سبب آن رودآبادان گشته است.

ایوانف در اینکه کدام یک از دژهای منطقه، الموت اصلی است، گویا تردید داشته است (نک: «الموت»، 44، «بعضی قلاع...»^۱، اما دیگر محققان ایرانی و غربی الموت را همان دژ بالای آبادی گازرخان دانسته‌اند (نک: ستوده، قلاع...، ۹۷ به بعد؛ لاکهارت، «بعضی نکته‌ها...»^۲، 47؛ نیز نک: عین السلطنه، ۷۳/۸).

قلعه الموت بر فراز صخره‌ای بر کوه بلندی در ارتفاع ۱۸۲۷ متری از سطح دریا واقع است. در اطراف آن پرتگاهها و بریدگیهای بسیاری است. رشته کوهی که الموت بر آن واقع است، از نرمه گردن میان نرمه‌لات و گرمارود شروع می‌شود. در جنوب دژی که الموت بر آن قرار گرفته، سراسیمبی تندی است. پایین این سراسیمبی خندقی به طول ۵۰ و عرض ۷ متر دیده می‌شود که گویا مربوط به روزگار اسماعیلیه است. دیوار شرقی قلعه ۲۰ متر طول و ۱۰ تا ۱۲ متر ارتفاع دارد. در شمال غربی قلعه دو اتاق در دل سنگ کنده‌اند که در یکی از آنها چشمه آبی است. در پای این دو اتاق بقایای دیوار شمالی قلعه به طول ۱۰ تا ۱۲، و عرض یک متر دیده می‌شود (ستوده، «مسافرت...»، ۴۴۰-۴۴۱، «قلعه...»، ۱۷-۱۸).

قلعه الموت به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش غربی پیل‌قلا یا جورقلا، و بخش شرقی پیاز قلا یا جیر قلا نام دارد. بنابراین، یک قلعه کوچک‌تر که همان جیر قلا باشد، در شرق قلعه اصلی بر همان کوه و اندکی پایین‌تر واقع است که گویا محل نگهبانان و خانواده‌های آنان بوده است. از دیوار جنوبی این قلعه آثار اندکی مانده است. در شمال قلعه پایین در دل کوه، آخورهایی برای چارپایان کنده‌اند. قسمتی از دیوار غربی قلعه با ارتفاع ۳ متر هنوز باقی است و مانند دیوارهای قلعه اصلی از سنگ و گچ ساخته شده است. در گوشه شمال شرقی قلعه پایین در پای کوه غار کوچکی است که گویا راه آبی بوده که از چشمه کُلدَرز به آنجا کشیده، و توسط تنبوشه‌هایی از زیرزمین وارد قلعه می‌شده است (همان، ۱۹-۲۰، نیز «مسافرت»، ۴۳۸-۴۴۱). این آبراه ظاهرأ همان

است. ایوانف احتمال داده که این کلمه از نام قوم اوتیان^۱ که در نواحی جنوبی خزر می‌زیستند، گرفته شده باشد («الموت و لمسر»^۲، 1-2، حاشیه).

به گفته ابن اثیر (۳۱۶/۱۰)، الموت مرکب از الله و موت در زبان دیلمی به معنای «تعلیم عقاب» است (نیز نک: جویی، ۱۹۳/۳؛ حمدالله، نزهة...، ۶۳، که آن را به معنی آشیانه عقاب دانسته‌اند). اما واژه «آموت» شکل دیگری است از کلمه «آموخت»، فعل آموتن/آموختن امروز نیز در زبان اهل گیل و دیلم - که ساکنان الموت از آن جمله‌اند - وجود دارد (دفتری، 166؛ پاینده، ۲۹). هدایت الله را آشیان، و مود/موت را عقاب دانسته است (۱۱۲/۷). به هر حال الموت یعنی «عقاب آموخت» و به عبارت دیگر موضعی است که عقاب جای آن را بیاموخت یا نشان داد (مثلاً نک: قزوینی، محمد، حاشیه...، ۱۹۳/۳؛ نیز: لويس، ۶۶؛ نیز نک: هوار، 130-132).

موقعیت جغرافیایی: در قرون ۶ و ۷/ق و ۱۲ و ۱۳ م که الموت شناخته شده بوده، جغرافی‌نویسان آن را زیر عنوان و مدخل مستقلی نیاورده‌اند. یاقوت در دو موضع (۱۴۸/۳، ۱۴۹، ۱۵۶/۴) از الموت یاد کرده که گزارش او از اهمیتی برخوردار است (نک: قزوینی، محمد، یادداشتها، ۱۰۲/۸). حمدالله مستوفی در وصف «رودبار» چنین آورده است که در آنجا نزدیک به ۵۰ قلعه هست که بهترین آنها الموت، میمون دژ و لنبر (لمسر)، و معتبرتر از همه الموت است (نزهة، ۶۰-۶۱). تنها زکریا قزوینی در این دوران از الموت مستقلاً یاد کرده، و آورده است که قلعه‌ای استوار در ناحیه رودبار میان قزوین و بحر خزر بر قلعه کوهی واقع است (ص ۳۰۱). بنابراین، رودبار در آن عصر بر ناحیه الموت و رودبار هر دو اطلاق می‌شده است (نیز نک: قزوینی، محمد، حاشیه، ۴۳۱/۳).

عطا ملک جوینی از حسن صباح نقل کرده که وی داعیانش را برای تبلیغ به ولایات الموت می‌فرستاده است (۱۹۲/۳). یعنی در آن روزگار الموت معنای جامع‌تری داشته است (قسن: ایوانف، «الموت و لمسر»^۳، 2، که آن را مربوط به پس از استیلای اسماعیلیه بر آنجا دانسته است). این نکته که دست‌کم از عصر سلجوقی، از اقطاع داران ولایات ابهر، زنجان، رودبار، قزوین و الموت در عرض یکدیگر یاد شده (حافظ ابرو، مجمع التواریخ...، ۲۰۱؛ عقیلی، ۲۴۸)، مؤید همین معنی است و مراد از «الموت» ولایت الموت است، نه تنها قلعه آن. با اینهمه، ایوانف که خود تصریح کرده بر تمام ولایت زیر سلطه اسماعیلیه در این منطقه الموت گفته می‌شد، متذکر شده که به سبب اختلاف در اطلاق این نام به قلعه و منطقه، محققان غربی الموت را فقط بر قلعه منطبق دانسته‌اند. به گفته همو این ولایت وسعتی میان ۵۰ تا ۶۰ کم را در بردارد که میان ۵۰ و ۱۰ تا ۵۰ و ۵۰ طول شرقی و از ۳۶ و ۱۵ تا ۳۶ و ۴۰ عرض شمالی واقع است (همان، 2-4). طول دره اصلی الموت که بخش

1. Utii

2. Alamut and Lamasar.

3. «Some Ismaili...»

4. «Some Notes...»



شکسته نمی‌شد (۷۸۲/۱، ۲۷۳۰/۴). درباره نقشه و شکل اصلی قلعه میان محققان اتفاق نظر نیست. ایوانف بر آن است که در این باره نمی‌توان قاطعانه سخن گفت، ولی لاکهارت این نظر را مردود دانسته، و خود طرحی از آن به دست داده است («بعضی نکته‌ها»، 47). ظاهراً ایوانف بعداً در این عقیده تجدیدنظر کرده، زیرا بر اساس آنچه از قلعه باقی مانده، کوشیده است طرح اصلی آن را بازسازی کند («الموت و لمسر»، 35-39).
 در اطراف دژ اصلی و دره الموت، دژهای دیگری نیز وجود داشت که ویرانه‌های برخی از آنها هنوز باقی است؛ مانند لمسر، میمون دژ، نویدز، ایلان، باغ دشت، جتان، شهرک، زوارک و آتان. این دژها غالباً در کنار روستاهایی به همان نامها قرار دارند. گفته شده که ایلان بزرگ‌ترین قلعه این ناحیه بوده، ولی ارتفاع چندانی نداشته است و از همه بلندتر نویدز بوده که از لحاظ وسعت پس از ایلان و الموت قرار داشته است. بعضی از دژهای کوچک‌تر نیز به منزله دیدبانهای منطقه در راههای متصل به دره به شمار می‌رفتند و از الموت می‌توانستند همه این دژها را ببینند (مجیدزاده، ۲۹). در این میان شهرت دژ لمسر و به ویژه میمون دژ، پس از الموت، از قلاع دیگر بیشتر بوده است. میمون دژ پس از دوران حسن صباح ساخته شد و رشیدالدین فضل‌الله آغاز بنای آن را به طور دقیق ۱۰ ربیع الاول ۵۲۰ و به روزگار کیا بزرگ امید جانشین حسن صباح دانسته است (ص ۱۳۸)؛ اما جوینی آن را از ساخته‌های علاءالدین محمد [سوم] دانسته، و آورده است که به دستور او ۱۲ سال برای یافتن محلی استوار در آن رشته کوهها جست و جو کردند تا جایی را که بر قلعه اش چشمه آب بود، یافتند و بر فراز آن، دژ را بنا کردند (۱۲۲/۳-۱۲۳). اهمیت این دژ در زمرة قلاع الموت بدان سبب است که رکن‌الدین خورشاه آخرین خداوند الموت در آنجا مقام گرفته بود (همانجا؛ نیز نک: دنباله مقاله).

اما قدمت قلعه الموت یا هسته اصلی قلعه، به روزگاری کهن‌تر و دست کم به سده ۳ بازمی‌گردد. اگرچه بنا بر بعضی روایات محلی و بسیار متأخر، وقتی حسن صباح به الموت آمد، استحکامات و قلعه وجود نداشت (لاکهارت، «حسن صباح...»، 678)، ولی این روایت با

آبراهی است که جوینی از آن یاد کرده است (نک: ۲۷۲/۳-۲۷۳).

میان قلعه اصلی و قلعه پایین، پهنه‌ای است در حدود ۳۰ تا ۳۵ متر که در شمال آن دیواری دو قلعه را به هم مرتبط می‌کرده است. در طرف شمال شرقی، تنها دروازه و یگانه راه ورودی قلعه، قرار داشته است. این دروازه چند متر پایین‌تر از برج شرقی و تقریباً در امتداد آن و قدری به سمت شمال بنا شده است. چارچوب دروازه که روکشی از فلز داشته، تا چند دهه پیش پابرجا بوده است. بر بالای دروازه در سمت راست و چپ آن نیز اتاقهای کوچکی برای نگهبانی قرار داشته است. در محل دروازه به موازات ضلع جنوب شرقی قلعه، تونلی در تخته سنگ بریده‌اند که طول آن حدود ۶ و عرضش ۲ و ارتفاعش نیز ۲ متر و اندی است. در انتهای این تونل، برج جنوبی و دیوار جنوب غربی قلعه دیده می‌شود. دیوار جنوب غربی، مشرف به دشت جنوب گازرخان است و دره ورود الموت هم از آنجا دیده می‌شود. دهانه جنوبی تونل از سمت جنوب شرقی به طرف خندقهایی است که پایین‌تر بر روی شیب کنده‌اند. این خندقها هم وسیله دفاع و هم محل ذخیره آب بوده است. دو برج بزرگ شمالی و شرقی نیز در همین طرف واقعند که تنها راه وصول به قلعه است و به همین سبب استحکامات آن بیشتر است. میان این دو برج، برجهای کوچک‌تری وجود داشته که آثار آنها باقی است (ستوده، «مسافرت»، ۴۴۱-۴۴۴، قلاع، ۱۰۴-۱۰۵). شیب اطراف قلعه به گونه‌ای است که مهاجمان نمی‌توانستند از آن بالا روند و یا آلات جنگی بگذارند (قزوینی، زکریا، ۳۰۱). از آنجا که در اطراف قلعه اصلی خرده‌کاشیهای بسیار دیده می‌شود، می‌توان گفت که قلعه یا بخشی از آن با کاشی تزیین شده بوده است (ستوده، «مسافرت»، ۴۴۳).

قلعه الموت دارای بنایی استوار بوده است، چنانکه به گفته جوینی چون با کلنگ نمی‌شد آن را خراب کرد، به ناچار آتشش زدند و سپس ویران کردند؛ با اینهمه، روزگاری صرف این کار شد (همانجا).
 در آغاز قرن گذشته که عین‌السلطنه قاجار در آنجا تفریح کرده، آورده است که با آنکه قلعه بی‌ندارد، بسیار سخت و محکم است. سمت شرق تخته سنگی که قلعه بر آن استوار شده، به جایی متصل نیست. همو از آجرهای بزرگ و سفید رنگ قلعه یاد کرده که با کلنگ و تیشه نیز

یا ۳۰۴ق)، پس از آنکه در برابر حسن بن علی الناصر زیدی مغلوب شد، بدانجا پناه برد (ص ۲۴)، الموت باشد، این ظاهرآ کهن‌ترین روایتی است که در آن از نقش الموت در تاریخ منطقه یاد شده است. اما در گزارشی مربوط به ۳۰۶ یا ۳۰۷ق صریحاً از الموت یاد شده است. در این تاریخ قراتگین ترک از بخارا با لشکری به جنگ حسن بن قاسم داعی صغیر و ابوالحسین الناصر آمد. داعی به اسپهبد محمد بن شهریار پناه برد و اسپهبد او را نزد علی بن وهسودان جستانی، حاکم ری فرستاد. در آنجا طاهر بن محمد کاتب، علی بن وهسودان را توصیه کرد که داعی را به قلعه پدران خود یعنی الموت فرستد. از این رو، او را گرفته، در الموت به حبس افکندند (ابن اسفندیار، ۲۸۱؛ مرعشی، تاریخ طبرستان، ۲۲۲-۲۲۳).

در اوایل سده ۴ق، جستانیان دیلم روی به ضعف نهادند. پس از آنکه جستان بن وهسودان کشته شد و برادرش علی به خدمت عباسیان درآمد، رودبار الموت، تختگاه سستی آنان به دست خسرو فیروز برادر دیگر جستان افتاد. پسر همو به نام مهدی و معروف به سیاه چشم در ۳۰۷ق در الموت به جای پدر نشست. ابن اثیر (۱۹۰/۸-۱۹۱) او را سیاه چشم بن مالک خوانده، و آورده است که در ۳۱۶ق بدان شرط که حکومت قزوین را از اسفار بن شیرویه بگیرد و الموت را به او بدهد، از قلعه پایین آمد؛ ولی اسفار او را گرفت و کشت (نیز نک: مادلونگ، ۲۲۳). اسفار پس از تصرف الموت اموال و خاندان خود را در آنجا نهاد و بیرون آمد؛ اما اندکی بعد در جنگ با مرداویدج زیاری شکست خورد و روی به الموت آورد. مرداویدج که سر در پس او نهاده بود، در دره الموت وی را یافت و به قتل رساند. مسعودی که این داستان را نقل کرده، بی آنکه از تسلط اسفار بر الموت یاد کند، متذکر شده که الموت در آن وقت در دست یکی از بزرگان دیلم به نام ابوموسی بود (۲۶۶/۵؛ ابن اثیر، ۱۹۵/۸؛ نیز نک: مجمل التواریخ...، ۳۸۹، که الموت، خزانه اسفار خوانده شده است).

با آنکه مسعودی تصریح کرده است که ساکنان دیلمی کوهستانها و دژها و درها هنوز مسلمان نشده‌اند (۲۶۰/۵)، ولی یک روایت از تاریخ گم شده سلامی، از گروه سیاه چشم دیلمی به اسماعیلیه فاطمی مصر حکایت دارد (جوینی، ۲۷۱/۳). اما عجیب است که در ناحیه‌ای که زیدیان به شدت در تکاپوی تبلیغ و پیشروی بودند و هنوز بخش عظیمی از ساکنانش مسلمان نشده بودند، یکی از اعضای خاندان حاکم جستانی در آن وقت به اسماعیلیه گرویده باشد. قطع نظر از آن، چنانکه خواهیم دید، اسماعیلیه در این منطقه بعدها صاحب نفوذ شدند و گویا یکی از علل مهاجرت حسن صباح به این نواحی همین نکته بوده است (نک: دنباله مقاله).

ابن اثیر (۲۵۷/۸) در حوادث سال ۳۲۷ق آورده است که وشمگیر برادر مرداویدج، پس از فتح اصفهان، به این سوی آمد و الموت را نیز تسخیر کرد؛ اما مادلونگ (ص ۲۲۴-۲۲۳) احتمال داده است که پس از اسفار قلعه به دست محمد بن مسافر از عموهای جستان بن وهسودان

گزارش مورخان کهن - که در وقایع پایان سده ۳ و اوایل سده ۴ به آنجا اشاره کرده‌اند - منافات دارد. جوینی (۲۷۰/۳-۲۷۱) به استناد کتاب تاریخ جیل و دیلم که برای فخرالدوله دیلمی نوشته شده است و اکنون در دست نیست، آورده که یکی از ملوک ارجستان [باید خوانده شود: جستانیان] در ۲۴۶ق بر کوهی که قلعه الموت بر آن است، عمارتی کرد و ملوک دیلم به این دژ مفتخر بودند و شیعه اسماعیلیه بدان پشتگرمی داشتند. حمدالله مستوفی (نزهه، ۶۱) آن را ساخته داعی الی الحق، حسن بن زید، در همان سال دانسته است؛ اما ابن اسفندیار در شرح وقایع سال ۳۰۷ق آورده است که علی بن وهسودان تصمیم گرفت داعی صغیر را «به قلعه پدران خود، یعنی الموت» فرستد (ص ۲۸۱)، و از گزارش مرعشی (تاریخ طبرستان، ۳۱۱) در همین باب که «علی، داعی را به قلعه الموت که موطن اصلی او بود، فرستاد»، می‌توان حدس زد که مراد، قلعه پدران و موطن اصلی خود علی بن وهسودان جستانی است که الموت روزگاری در قلمرو ایشان بود. به عقیده برنارد لوئیس، دژ الموت را یکی از شهریاران دیلم در پی شناسایی صخره الموت توسط عقاب دست‌آموز خود ساخت، و در ۲۴۶ق یکی از حکمرانان علوی آن را تجدید بنا کرد (ص ۶۶).

قلعه الموت با آنکه در روزگار هولاکو خان (د ۶۶۳ق/۱۲۶۵م) ویران شد، ولی دوباره تجدید بنا گردید و تا اواخر عصر صفوی پا برجا بود. از آن پس اطلاعی از تاریخ ویرانی کامل آن در دست نیست. اورسل که در ۱۸۸۲م قلعه را بازدید کرده، از ویرانگی آن سخن رانده است (ص ۷۶-۷۷)، عین السلطنه قاجار هم که در اوایل سده ۱۴ق چند بار به آنجا رفته، یادآور شده است که حمامهای گازرخان و شترخان را از آجرهای قلعه الموت ساخته‌اند و هنوز نیز ۳۰ حمام دیگر می‌توان با آن آجرها ساخت (۴۱۹۱/۶). با اینهمه، منطقه الموت آباد بوده است. از سده ۱۱ق/۱۷م به موجب فرمان سلاطین صفویه، افشاریه و زندیه، آن منطقه در اختیار رعایا و مالکین بوده است؛ اما ناصرالدین شاه بعضی از روستاهای الموت را خالصه گردانید (قزوینی، محمد، حاشیه، ۳۸۸/۳)، چنانکه عین السلطنه از ۶۷ پارچه آبادی آنجا یاد کرده، ولی متذکر شده که بیش از نیمی از روستاهای معتبر آن جزو املاک خالصه ناصرالدین شاه است (۱۶۱۴/۲). امروزه مطابق تقسیمات کشوری، الموت نیز شامل ۹۴ روستاست (گزارش...)، بخش الموت کنونی موسوم به رودبار الموت، از شمال به کوهستان مازندران، از جنوب به طالقان، از شرق به گردنه شیر بشم، و از غرب به رودبار محمدزمان خانی یا خشکه رودبار محدود است. مرکز رودبار الموت، معلم کلاهی نام دارد. دره الموت دارای آب و هوایی معتدل با تأثیرات آب و هوایی خزری است و بدین سبب برنج نیز در آنجا کشت می‌شود (جغرافیا...، ۷۲۹/۱؛ ستوده، «قلعه»، ۵؛ ایرانیکا، ۱/۱۷۹۸).

تاریخ سیاسی: نخستین اطلاع از تاریخ سیاسی الموت به حوادث تیمه دوم سده ۳ق به روزگار جستانیان و زیدیان دیلم بازمی‌گردد. اگر مراد صابی از قلعه‌ای که جستان بن وهسودان (د ۳۰۱)

مقرر فرماندهی اسماعیلیه توسط حسن صباح بوده باشد.

به هر حال، حسن پس از سیطره بر قلعه، به تعمیر و توسعه ابنیه آن پرداخت (کاشانی، ۱۴۱-۱۴۲). وی سپس نواحی مرتفع اطراف را نیز تسخیر کرد. از جمله مهم‌ترین دژهایی که حسن بر آن مستولی شد، دژ لمر است که در ۴۹۵ق/۱۱۰۲م آن را توسط کبابزرگ امید به چنگ آورد (جوینی، ۱۹۹/۳، ۲۰۸-۲۰۹).

سیطره حسن بر الموت، واکنش شدید و فوری سلجوقیان و شخص خواجه نظام‌الملک را در پی داشت. در ۴۸۵ق ملکشاه سلجوقی، ارسلان تاش را برای تسخیر الموت فرستاد. وی آنجا را به محاصره گرفت. کار بر الموتیان سخت شد، اما حسن با قوای تازه نفس بر ارسلان شیخون زد و محاصره را بشکست (همو، ۲۰۱/۳-۲۰۲؛ ابن اثیر، ۳۱۶/۱۰، ۳۱۷؛ قس: هاجسن، 75).

پس از مرگ ملکشاه در ۴۸۵ق، سلطان محمد به رغم نزاع با برکیارق، حملات بزرگی را بر ضد الموتیان تدارک دید و احمد بن نظام‌الملک را مأمور تسخیر الموت کرد. او طی چند سال پی در پی لشکر به آنجا برد و چنان کار بر الموتیان تنگ شد که زن و فرزند را به نقاط دیگر فرستادند و خود گیاه می‌خوردند و مقاومت می‌کردند (جوینی، ۲۱۱/۳-۲۱۲) و احمد بن نظام‌الملک کاری از پیش نبرد. با وجود این پیکارها، حسن صباح از کار دعوت و تبلیغ نیز غافل نبود و حتی به بیرون از حدود ایران نیز چشم دوخته بود؛ چنانکه از اواخر قرن ۵ق، دعوت نزاریه را به شام نیز کشانید و داعیانی از الموت برای سازمان دادن به اسماعیلیه و سرکوب مخالفان به آنجا فرستاد (نک: ه، ۵۰۰ اسماعیلیه). در ۵۰۰ق احمد بن عبدالملک عطاش، بزرگ داعی اسماعیلیه در اصفهان گرفتار و کشته شد (نک: ه، ۵۰۰؛ ابن اثیر به ویژه از نبرد سال ۵۰۳ق یاد کرده است (۴۷۷/۱۰-۴۷۸)، هاجسن هم فقط از دو تهاجم در سالهای ۵۰۱ و ۵۰۳ق سخن رانده است (ص 97). به عقیده آل باوند که تا این زمان بر ضد الموتیان کار می‌کردند، این بار به سبب ناخشنودی از سلطان محمد، از همراهی او خودداری کردند. بزرگ‌ترین هجوم به الموت در این دوره، به فرماندهی انوشتگین شیرگیر رخ داد که ظاهراً چند سال دوام داشت. انوشتگین چند دژ اطراف الموت را در ۵۰۵ق گرفت و سپس متوجه خود الموت شد و حملات سخت بر آن وارد آورد و محاصره را به درازا کشانید، چنانکه نزدیک بود دژ سقوط کند، اما خیر مرگ سلطان رسید (۵۱۱ق) و انوشتگین برخلاف میل قلبی چاره‌ای جز عقب‌نشینی نیافت (ابن اثیر، ۵۲۷/۱۰-۵۲۹؛ جوینی، همانجا؛ ظهیرالدین، ۴۲؛ حسینی، ۷۹، ۸۲). نزاع میان سلطان محمود بن محمد و سلطان سنجر، الموت را مدتی آسوده گذاشت و حسن باز قوت گرفت. اما سپس سنجر و محمود هر یک به مقابله با اسماعیلیه برخاستند. به روایت جوینی، سنجر به جنگ با اسماعیلیه قهستان برخاست و چون با تهدید سهمناک حسن روبه‌رو شد، دست از جنگ برداشت (۲۱۲/۳-۲۱۴) و سپس به روایتی با

افتاده باشد. چه، جستانیان تختگاه خود را به لاهیجان منتقل کرده بودند. سکه‌ای که از مسافرین این منطقه به دست آمده است و قلمرو ایشان را نشان می‌دهد، صحت این احتمال را تقویت می‌کند. سیطره آل بویه بر سراسر ری تا کردستان، به احتمال قوی منطقه الموت را نیز شامل می‌شده است. از آن پس تا عصر سلجوقیان از الموت در منابع تاریخی چندان یاد نشده است.

در عصر سلاجقه به عنوان دولتی که ساختار اداری - مالی آن اساساً مبتنی بر نظام اقطاع‌داری بود (نک: ه، د، اقطاع)، منطقه الموت نیز در زمره اقطاعات بعضی از امرای ملکشاه قرار داشت. گفتنی است که مراکز اسماعیلیه در ایران، از پیش از افتراق مستعلوبه و نزاریه، در ارتفاعات ایران مرکزی و دژهای واقع بر سلسله جبال البرز شکل گرفت. پس از ظهور فرقه نزاریه، این مراکز به صورت مهم‌ترین پایگاه‌های آنان درآمد و بیشتر اسماعیلیان ایران نزاری مذهب شدند (نک: ه، د، اسماعیلیه). مقارن آن ایام، حسن صباح داعی نزاری با کوشش و جدیت تمام به تبلیغ و دعوت و ارسال داعیان به نقاط مختلف مشغول بود. از جمله مناطقی که توجه حسن را جلب کرد، نواحی کوهستانی الموت بود و چنانکه از خود او نقل شده، داعیانی برای تبلیغ به اندرچرود و دیگر ولایات الموت فرستاد (جوینی، ۱۹۲/۳). حسن خود در این روزگار از بیم مأموران خواجه نظام‌الملک که در تعقیب او بودند، اقامتگاه خود را پی در پی تغییر می‌داد. مثلاً یک وقت از شهریار کوه مازندران کسانی را برای دعوت به الموت فرستاد، و روزگاری دیگر در قزوین مقام گرفت و از آنجا کسانی را به الموت گسیل کرد و سپس خود نیز پنهانی به اندرچرود ولایت الموت رفت (همانجا). کاشانی ورود او را به آنجا ۲ رجب ۴۸۳ ضبط کرده است (ص ۱۳۹). حسن در آنجا با اظهار زهد و ورع به‌طور ناشناس مقام گرفت و کار دعوت را ادامه داد. به هر حال، بر اثر دعوت و تبلیغ در آن ولایت، گروهی از کسانی که در قلعه بودند، و حتی محافظان قلعه به اسماعیلیه گرویدند. حسن نیز مدتی بعد به‌طور ناشناس وارد قلعه الموت شد و چندی بعد بر آنجا استیلا یافت (ابن اثیر، ۳۱۷/۱۰؛ قس: جوینی، ۱۹۲/۳-۱۹۵؛ بحر القوائد، ۳۴۸).

در باره موقعیت الموت باید گفت گذشته از آنکه آنجا برخلاف نظر ابوانف از لحاظ اقتصادی چندان فقیر نبوده، و فراوانی آب موجب حاصل‌خیزی آن می‌شده (ایرانیکا، 1/798)، از موقعیت سوق‌الجیشی خاصی هم برخوردار بوده، و کلید دروازه دیلمان تا گیلان به شمار می‌آمده است و از آنجا امکان دسترسی سریع به قزوین و ایالات مرکزی ایران که از نقاط حساس دعوت اسماعیلیه بوده، به سرعت فراهم می‌شده است (نک: استرویوا، 65-64؛ هاجسن، 73). افزون بر همه اینها، الموت بر دژهای اطراف اشراف داشته، به نحوی که ساکنان آنها همه می‌توانستند در مواقع لزوم با علامتهایی به یکدیگر پیام رسانند (مجیدزاده، ۲۹) و کثرت این دژها که یک منطقه نسبتاً بزرگ، استوار و محصور ایجاد می‌کرد، می‌توانست از علل انتخاب الموت به عنوان

بعضی از محققان برآنند که سنان چون نیرومند شد، خود را از الموت مستقل گردانید (لاکهارت، «حسن صباح»، 684-686)، ولی هاجسن (ص 199-197، 186-189) معتقد است که اسماعیلیان شام و سنان تنها به سبب بُعد فاصله از الموت جدا می‌شدند و پس از مرگ سنان نیز کاملاً مطیع الموت بودند.

هنگامی که راشدالدین سنان در شام به عنوان نماینده الموت رعب و هراسی سخت در دلها می‌افکند، محمد بن حسن (۵۶۱-۶۰۷) خداوند الموت بود (نک: ۵۵، ۶۹۹/۸). الموتیان در آن وقت گویا تا حدود قزوین نیز نفوذ کرده بودند که خوارزمشاه «در جنگ با ملاحده» دژ ارسلان کشاه (= ارسلان گشاد) بر دروازه قزوین را گرفته، روی به الموت آورد و آنجا را محاصره کرد (ابن اثیر، ۱۵۲/۱۲-۱۵۳). چون جلال‌الدین حسن بن محمد در الموت پیشوایی را در دست گرفت (۶۰۷-۶۱۸)، عقاید اسماعیلیه را نسخ کرد و کتابهای حسن صباح را بسوخت و احکام شرع را رواج داد و از این رو، او را نومسلمان خواندند. دوره بازگشت به «ستروتیقه» نیز از همین ایام آغاز شد. وی با خلیفه عباسی الناصر و امرای اطراف روابط حسنه برقرار کرد. مدتی نیز همراه اتابک مظفرالدین ازبک، فرمانروای آذربایجان به جنگ با منکلی در همدان رفت. به دلیل همین ارتباطات، آشکارا به شهرها و قصبات اطراف می‌تاخت و خراج می‌گرفت (نک: هاجسن، 219-221). بنا بر روایتی الموتیان با سلطان محمد خوارزمشاه روابط صلح‌آمیزی داشتند. در این دوره شهاب‌الدین غوری از رقبای خطرناک خوارزمشاهیان چندین بار به ولایت الموت تاخته، و بسیاری از باطنیه را کشته بود. به هر حال اطاعت الموتیان از دولت مرکزی، کاری بود برخلاف سنت خداوندان پیشین الموت، ولی از کیفیت این قضیه اطلاع مفصلی در دست نیست.

در اواخر ایام جلال‌الدین حسن، مغولان دولت خوارزمشاه را برانداختند، و آنگاه روابط جلال‌الدین مینگری با علاءالدین محمد بن حسن پیشوای نوین الموت وارد مرحله تازه‌ای شد. جلال‌الدین خوارزمشاه که می‌کوشید نفوذ و سلطه از دست رفته را در بخشهایی از ایران و بین‌النهرین احیا کند، از جمله متوجه الموت شد و نسوی را به سفارت نزد علاءالدین محمد فرستاد و خواهان خراج و خطبه شد. الموتیان پرداخت خراج به سلطان جلال‌الدین و ایراد خطبه به نام او را نپذیرفتند و در همان زمان برای صلح با مغولان، رسولی به نزد ایشان فرستادند (نسوی، ۲۲۹-۲۳۲). بنا به گزارش دیگر سلطان جلال‌الدین با پیشوای الموت در شتی پیش گرفت و حتی در ۶۲۴ قصد تسخیر ولایت او کرد. باطنیان نیز یکی از امرای او به نام اورخان را که اقطاع دار گنجه بود و به بعضی از دژهای باطنیه هجوم برده بود، کشتند. جلال‌الدین هم ولایت الموت را با خشونت تمام غارت کرد و بسیاری را کشت و اسیر کرد. بدین سبب، رسول الموت نزد مغولان، ایشان را به حمله به جلال‌الدین ترغیب کرد و گروهی از مغولان بدین سوی آمدند (ابن واصل، ۳۱۷-۳۱۵/۴). علاءالدین محمد ۲۵ سال پس از آن واقعه نیز

الموتیان روابط حسنه یافت و رسولان برای استحکام مودت به آنجا فرستاد (رشیدالدین، ۱۳۲). حسن پس از آن با قوت به بسط دعوت پرداخت تا در ۶ ربیع الآخر ۵۱۸ در الموت درگذشت، در حالی که ۲۵ سال از قلعه بیرون نیامده بود (جوینی، ۲۱۵/۳).

در اوایل دوره کیا بزرگ امید، درگیری سلجوقیان با خلیفه، الموتیان را مدتی به حال خود گذاشت (همو، ۲۱۶/۳) تا اینکه در شعبان ۵۲۰ تمورطغان و یرنقش بازدار با لشکرری به الموتیان تاختند، ولی شکست خوردند و تمور طغان اسیر شد و در الموت زندانی گردید (رشیدالدین، ۱۳۸-۱۳۹). پس از آن، یرنقش بازدار در ۵۲۳ق به عنوان فرستاده محمود بن محمد سلجوقی به الموت رفت تا از آنجا معتمدی به اصفهان آورد و صلح کند. خواجه محمد ناصحی شهرستانی از الموت به اصفهان رفت، ولی به دست گروهی از عوام کشته شد و دشمنی بالا گرفت (همو، ۱۴۰). سلطان سلجوقی پس از آن به الموت لشکر کشید و بعضی از استحکامات خارجی قلعه یا دره الموت و بعضی روستاهای آن را تصرف کرد (نک: هاجسن، 102).

از دوره بزرگ امید روابط خصمانه الموتیان با خلفای عباسی وارد مرحله تازه‌ای شد. در ذیقعده ۵۲۹ فدایان الموت المسترشد عباسی را کشتند (جوینی، ۲۱۸/۳؛ رشیدالدین، ۱۴۲)، و در عصر کورکیا محمد، جاننشین بزرگ امید هم الراشد عباسی را به قتل آوردند (جوینی، ۲۲۱/۳). آنان با کشتن گرده باز و پسر اسپهبد شاه غازی باوندی (نک: ه.د، آل باوند) که در ۵۲۲ق در سرخس یا مرو نزد سلطان سنجر مقام داشت، خشم سپهبد را چنان برانگیختند که تا زنده بود از هجوم به الموت بازنايستاد، چنانکه «هیچ کس را زهره نبود سر از قلعه الموت بیرون دارد». گفته‌اند از کله الموتیان مناره‌ها ساخت و تمام درآمد دیلمستان را به جنگ با آنان اختصاص داد (مرعشی، تاریخ گیلان...، ۵۷-۵۹؛ ابن اسفندیار، ۸۷-۸۸؛ نیز نک: هاجسن، 145).

از میان این تهاجمات، ابن اثیر به حمله رستم بن علی در ۵۵۲ق به الموت اشاره کرده، و آورده است که روستاهای آنجا را به آتش کشید و بسیاری را بکشت و زناشان را اسیر کرد و بفروخت و اسماعیلیه چنان ضعیف گشتند که سابقه نداشت (۲۲۴/۱۱).

در واقع الموتیان پس از کورکیا محمد، اگرچه در مقاطع مختلف قدرت نمایه‌هایی قابل توجه نشان دادند، ولی سیر قهقرایی آغاز کردند. خداوندان الموت از این پس نه آن پایمردیها و استوارهای اسلاف را داشتند و نه آموزه‌های حسن صباح را بدان گونه که بنیان‌گذار نحله الموت چشم می‌داشت، پی گرفتند.

یکی از مهم‌ترین تکاپوهای الموتیان که نقش مهمی در حوادث شام به روزگار جنگهای صلیبی و عصر اتابکان و ایوبیان داشت، در همین دوره پدید آمد. در این زمان یکی از اسماعیلیان بصره به نام راشدالدین سنان به الموت رفت (قس: غالب، ۲۶۱، که او را متولد ۵۲۸ق در الموت دانسته است) و مدتی آموزش دید. آنگاه به شام رفت و اسماعیلیان را که پیشوای نیرومندی نداشتند، سازمان داد (نک: لويس، 328، حاشیه 21).

زیست و در ۶۵۳ق/۱۲۵۵م در الموت به قتل رسید (جویسی، ۲۵۴/۳)، در حالی که هولاکوخان وارد ایران شده، و قصد الموت کرده بود. الموتیان به مقابله برخاستند، اما سرانجام به درخواست پیشوای خود رکن‌الدین خورشاه تسلیم شدند و مغولان قلعه را گرفتند و محلات و خانه‌ها و سزایها بسوختند و ویران کردند (همو، ۱۰۶/۳-۱۱۳، ۱۳۴-۱۳۶، ۲۶۰-۲۶۴). بدین ترتیب، ۱۷۱ سال تسلط اسماعیلیه نزاری بر الموت به پایان رسید.

در کتابخانه الموت کتابهای بسیار و نیز آلات رصد یافتند. از جمله کتابهایی که جویسی خود آنها را دیده، و در ذکر حوادث الموت و رودبار از آنها استفاده کرده، یکی کتابی از «سیدنا»، دیگری تاریخ جیل و دیلم است که اصل هر دو اکنون ناپیداست، ولی بخشی از سرگذشت سیدنا را بعضی از نویسندگان اسماعیلی و دیگران، در آثار خود آورده‌اند. با آنکه الموت سقوط کرد و به دستور هولاکوخان دست کم بخشی از آن را ویران کردند، اما دوباره آباد شد و گویا به عنوان پایگاه یا پادگانی مغولی از آن استفاده می‌کردند تا در ۶۷۴ق پس از مرگ ارغون‌خان، جمعی از اسماعیلیه فرزند خورشاه را که در آذربایجان بود، به پیشوایی برداشته، او را «نودولت» نامیدند و الموت را دوباره تسخیر کردند. این بار اباق‌خان لشکر فرستاد و مغولان نیز اسماعیلیه را رانده، قلعه را ویران کردند (حمدالله، تاریخ...، ۵۹۲؛ هاجسن، ۲۷۵). با اینهمه، به نظر می‌رسد که باز هم الموت را عمارت کردند؛ چه، تا مدتها میان اتابکان آذربایجان، اسماعیلیه، کیانیان و سادات مرعشی گیلان دست به دست می‌گشت (مرعشی، تاریخ طبرستان، ۴۱۰).

در ۷۵۰ق الموت در دست کیا اسماعیل رودباری بود که به فرمان ملک اشرف چوپانی، خواجه عبدالرحی وزیر را در آنجا به حبس افکند (حافظ ابرو، ذیل...، ۲۲۷-۲۲۸). در ۷۸۲ق سیدفخرالدین از سادات مرعشی ولایت الموت را به غارت داد. در اواخر سده ۸ق الموت در دست کیاملک هزار اسپی بود. در همان ایام یکی از اعقاب علاءالدین محمد سوم به نام خداوند محمد به آن مناطق آمد و مردم دیلمان و رودبار و بعضی از نواحی اشکور و کوشیجان که گویا هنوز اسماعیلی بودند، به او روی آوردند. سیدعلی کیا وی را به توبه و اطاعت خواند. خداوند محمد پذیرفت، اما بعداً که سیدعلی کیا به جنگ کیاملک رفت، او گریخت و به الموت پناه برد و اسماعیلیه آن نواحی گرد او را گرفته، همراه با کیاملک به تسخیر اشکور رفتند. چون اشکور را تسخیر کردند، کیاملک همانجا را تخته‌گاه خود ساخت و الموت را به خداوند محمد داد. وی چندان در الموت دوام نیاورد و سیدعلی کیا بر قلعه و ولایت الموت مستولی شد و خداوند محمد به اردوی تیمور گورگانی پیوست (مرعشی، تاریخ گیلان، ۵۲-۶۴). در ۸۳۳ق الموت به کارکیا رکابزن فرزند سیدمحمد رسید. وی مسجدی در آنجا ساخت که کتیبه‌اش اکنون در مسجد روستای گازرخان الموت وجود دارد (ستوده، قلاع، ۹۶).

پس از آن الموت نقش تاریخی خود را به کلی از دست داد و به تبعیدگاه فرزندان دولتمردان و شاهزادگان مخلوع و متهم تبدیل شد. به

چنین می‌نماید که خداوندان الموت، دست کم پس از جانشین دوم حسن صباح، سکه نیز به نام خود ضرب می‌کرده‌اند. تمام سکه‌هایی که تاکنون از آنها به دست آمده، مربوط به محمد بن بزرگ امید است که همه در کرسی دیلم ضرب شده است و احتمالاً مراد از کرسی دیلم، خود الموت است. روی سکه‌ها عبارت «لا اله الا الله محمد رسول الله» و نیز نام محمد بن بزرگ امید حک شده، و پشت آنها عبارت بلند «علی ولی الله المصطفی لَدین الله نزار، امیر المؤمنین صلوات الله علیه و علی ابانه الطاهرین و ابناؤه الاکرمین»، خوانا و روشن درج گردیده است.

این سکه‌ها مورخ ۵۳۷، ۵۴۲، ۵۴۸، ۵۵۳، ۵۵۵ق، و همه دینار هستند. به عقیده مایلز شکل کلی همه سکه‌های باطنیه الموت و باطنیه سوریه مانند هم بوده است (ص ۱۵۷-۱۵۵؛ اعظمی، ۹۹-۱۰۳).

سازمان میراث فرهنگی کشور در ۱۳۷۸ش کاوش قلعه الموت را آغاز کرد. بر سطح بالای صخره (به وسعت ۳۵۰-۲م) جز بقایای یک دیوار سنگی در جبهه جنوب شرقی و بقایای دیوارهای آجری راسته و خفته در گودالهایی که در نتیجه کاوشهای پیشین ایجاد شده، اثری از بنای قلعه بر جای نبود. گروه کاوش جبهه جنوبی صخره را به منظور مشخص کردن معماری قلعه از میان رفته و ساخت و سازهای آن در نظر گرفت. نتیجه نخستین کاوشها مجموعه‌ای معماری در جهت شمال شرقی- جنوب غربی با سازه سنگ و آجر و ملاط گچ است. بر اساس داده‌های باستان‌شناختی این مجموعه به آخرین دوره حیات قلعه در دوره صفویه تعلق دارد که با استفاده از دیوارهای دوره اصلی و تغییراتی در آنها ایجاد شده است.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن واصل، محمد، معراج الکروب، به کوشش حسین محمد ریح، بیروت، ۱۹۷۲م؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ اعظمی سنگسری، چراغعلی، «سکه‌ای یکتا و بی‌هتا از دژ الموت»، گوهرو، تهران، ۱۳۵۱ش، س ۱، ش ۱؛ اورسل، ارنت، سفرنامه، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ بحر الفوائد، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۵ش؛ پاینده، محمود، فرهنگ گیل و دیلم، تهران، ۱۳۶۶ش؛ توی، احمد، تاریخ الفی، به کوشش سیدعلی آل داوود، تهران، ۱۳۷۸ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جنابذی، میرزاییک، روضه‌الصفویه، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۸ش؛ جویسی، عظاملک، تاریخ جهانگشایی، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش خانابای بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ همو، مجمع التواریخ السلطانیة، به کوشش محمد مدرس زنجانی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ حسینی، علی، اخبار الدولة السلجوقیة، به کوشش محمدآقبال، لاهور، ۱۹۳۳م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ هنر، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترزنج، لیدن، ۱۳۳۱ق؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس زنجانی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ستوده، منوچهر، قلاع اسماعیلیه، تهران،

۱۳۴۵ ش: هسو، «قلعه الموت - بلدة الاقبال»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۳۴ ش: هسو، «مسافرت به قلعه الموت»، تعلیم و تربیت، تهران ۱۳۱۵ ش، س ۶، ش ۶: صابی، ابراهیم، «التاجی»، اخبار ائمه الزیدیه، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ عقیلی، حاجی بن نظام، آثار الوزراء، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ عین‌السلطنه، روزنامه خاطرات، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۴-۱۳۷۸ ش؛ غالب، مصطفی، تاریخ الدعوة الاسماعیلیه، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ فومنی، عبدالفتاح، تاریخ گیلان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ قزوینی، محمد، حاشیه بر تاریخ جهانگشای (نک: هم، جویبی)، هسو، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کاشانی، عبدالله، زبده التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ گزارش وزارت کشور (۱۳۷۸/۱۷)؛ لوئی، برنارد، فدائیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ مجمل‌التواریخ و القصاص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ مجیدزاده، یوسف، «بررسی چند منبع تاریخی اسماعیلیه از دیدگاه باستان‌شناسی»، مجله باستان‌شناسی، تهران، ۱۳۶۷ ش، س ۲، ش ۲؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس شایان، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ هسو، تاریخ گیلان و دیلمستان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل پلا، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین میکبرینی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نویدی، زین‌العابدین، تکلمه الاخبار، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ هدایت، رضا قلی، فرهنگ انجمن آرای ناصری، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Bartholomae, C., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961; Daftary, F., *The Ismailis, Their History and Doctrines*, Cambridge, 1995; Hamd-Allah Mustaufi, «Histoire des Seldjoukides», tr. Ch. Defrémery, JA, 1849, vol. XIII; Hodgson, G.S., *The Order of Assassins*, Chicago, 1955; Huart, C., «La Forteresse d'Alamut», *Mémoires de la société de linguistique de Paris*, Paris, 1931, vol. XXV; Iranica; Ivanow, W., «Alamut», *The Geographical Journal*, London 1931, vol. LXXVII; id *Alamut and Lamasar*, Tehran, 1960; id, «Some Ismaili Strongholds in Persia», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1938, vol. XII; Lewis, B., «Three Biographies From Kamāl ad-dīn, Fuad köprüllü armağanı», Istanbul, 1953; Lockhart, L., «Hasan-i-Sabbah and the Assassins», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 1928-1930, vol. V; id, «Some Notes on Alamut», *The Geographical Journal*, London, 1931, vol. LXXVII; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Madlung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *The Cambridge History of Iran*, London, 1975, vol. IV; Miles, G.C., «Coins of the Assassins of Alamut», *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1972; Nyberg, H.S., *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden, 1974; Stroeva, L.V., *Gosudarstvo ismailitov v Irane v XI-XIII vv.*, Moscow, 1978.

صادق سجادی - عنایت‌الله مجیدی

نظر را نمی‌توان اثبات شده دانست. بجز قلعه تاریخی النجق چند ناحیه در ایران با نامهای النجق و النجه شناخته شده‌اند: روستای النجق از شهرستان مرند، النجق شهرستان مراغه، و روستای النجه از شهرستان همدان (باپلی، ۶۵).

محمد فؤاد کوپرولو بر پایه نوشته صدرالدین علی حسینی مؤلف زبده التواریخ آورده است که نام قلعه النجق نخستین بار در عهد طغرل، آخرین سلطان سلجوقی عراق در مجادله میان امیران وی یاد شده است (نک: IA، نیز حسینی، همانجاها)، حال آنکه پیش از عهد سلجوقیان نام قلعه مذکور در حوادث سده ۳ق، در مآخذ ارمنی آمده است. در کتاب تاریخ مؤلفی ارمنی با نام مستعار شاپوه (شاپور) باگراتونی در حوادث مربوط به دوران فرمانروایی سیمباط باگراتونی بر ارمنستان طی سالهای ۲۷۷-۳۰۱ ق/۸۹۰-۹۱۴ م (نک: دار بینیان، ۲۲۶، حاشیه ۱۶۳) چنین آمده است که وی نخجوان و نیز قلعه ارنجک را به تصرف آورد (ص ۱۶۰، ۱۵۸). از این نوشته چنین بر می‌آید که نام النجق در سده ۳ق/۹م شناخته شده بوده است.

حمدالله مستوفی النجق را قلعه‌ای محکم و استوار از توابع نخجوان نامیده است (نزهه...، ۸۹). این قلعه در ناحیه شرقی شهر نخجوان بالای النجه جای میان نخجوان و جلفای ایران واقع شده است (قزوینی، همانجا؛ فقیه، ۸۵). مینورسکی می‌نویسد: النجق قلعه‌ای در سرزمین ارمنستان (نخجوان کنونی) نزدیک قصبه خاتقاه است (همانجا). کورگانیان نیز مشابه همین نظر را ابراز داشته است (ص ۲۹۱، حاشیه ۷۶).

دژ النجق در مآخذ به استواری و بلندی ستوده شده است (ابن عرشاه، همانجا؛ میرخواند، ۳۲۹/۶؛ خواندمیر، ۴۹۹/۳). به نوشته کلاویخو این قلعه بر جانب چپ و با فاصله‌ای از رود ارس بر فراز تپه‌ای قرار دارد و دارای حصار است که با برجهای متعدد محصور شده است. در اطراف آن، تاکستانها، بیشه‌ها، مزارع غله خیز، چشمه‌سارها و چراگاههای بسیار دیده می‌شود (ص ۱۵۷).

تاریخ: چنانکه اشاره شد، قدیم‌ترین آگاهی پیرامون قلعه النجق ظاهراً مربوط به دوران فرمانروایی سیمباط باگراتونی، فرزند آشوت باگراتونی شاه ارمنستان در ۲۷۳-۲۷۷ ق/۸۸۶-۸۹۰ م است. وی شهرهای پرتو (بردعه)، دوین، نخجوان و نیز قلاع النجق (ارنجک)، الاشکرت و نواحی بسیاری را به تصرف در آورد (باگراتونی، همانجا). در نامه‌ای که به انشای نورالدین منشی در ۶۱۸ ق/۱۲۲۱ م از جانب تاج‌الدین وزیر، خطاب به وزیر اتابک آذربایجان نوشته شده، از حصن النجق سخن رفته است (مینوی، ۳۵۸-۳۵۹). در ۶۲۲ ق سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه قصد تصرف تبریز کرد. مظفرالدین ازبک بن محمد ایلدگوز از اتابکان آذربایجان، چون یارای مقاومت نداشت، ناگزیر همسرش خاتون دختر طغرل سوم را در تبریز بر جای نهاد و خود به

النجق، قلعه استواری در نخجوان. نام این قلعه در متون اسلامی و غیر اسلامی به صورتهای آنجه (نسوی، ۲۰۷؛ جویبی، ۱۵۷/۲؛ گلپینارلی، ۱۰)، النجا (حسینی، ۲۲۶؛ ابن عرشاه، ۶۲، ۶۳)، النجاق (اولیا چلبی، ۲۴۰/۲)، النجک (اقبال، ۱۱۸/۱)، الینجک^۱ (سومر، I/30؛ مینورسکی، ۹۳، ۹۱)، الینجک یا الاینجک^۲ (لسترنج، ۱۶۷) و الینجک یا الینجک (IA، I/301) نیز آمده است. در متون ارمنی نام مذکور به صورتهای ارنجاک^۳ (باگراتونی، ۱۶۰؛ مینورسکی، همانجا)، ارنجاک (قزوینی، ۱۰۷/۱) و ارنجاک^۴ (کرتاسی، ۲۱۵) نوشته شده است. به گفته مینورسکی النجق نامی ارمنی است و اصل آن ارنجاک بوده است (همانجا). میر حیدرزاده نام قلعه النجق را با نام النجه خان از دودمان افسانه‌ای مغول مرتبط دانسته است (نک: IA، I/302)، ولی این

1. Alinjak 2. Alanjik 3. Ernjak 4. Erinjak

به گفته شاردن، شاه عباس هنگامی که احساس کرد قادر به حراست قلاع و حصارهای نخجوان نیست، فرمان تخریب آنها را داد. وی برای جلوگیری از تدارک خواربار برای ترکان عثمانی، در سراسر نقاط مرزی همین گونه رفتار می‌کرد (۳۸۸/۲). چنین برمی‌آید که با وجود اقدام به تخریب قلعه از سوی شاه عباس اول، هنوز دژ التجق قابل استفاده بود. آبرام کرتاسی تاریخ نگار ارمنی که اثر خود را در سالهای ۱۱۴۹-۱۱۵۰ ق/۱۷۳۶-۱۷۳۷ م نوشته است (نک: کورگانیان، ۵)، ضمن بیان مطالبی درباره قلعه التجق که آن را به صورت اربنجاک آورده است، متذکر گردیده که وی در ۱۳ دسامبر ۱۷۳۶ به دیر قاراپت مقدس در قلعه مذکور رفت و شبی را در آنجا گذراند (ص ۲۱۵). وی بار دیگر در اواسط ماه مه ۱۷۳۷ به دیر مذکور در همان قلعه رفت. آبرام کرتاسی پیش از آن، هنگام سفر به مغان نیز از قلعه التجق دیدن کرده بود (ص ۲۶۷-۲۶۶). از نوشته این مؤلف چنین برمی‌آید که قلعه التجق هنوز پابرجا و دارای منازل و پرستشگاه بوده است.

در دوران جنگهای ایران و روس، نایب السلطنه عباس میرزا فرمان داد تا قلعه التجق بازسازی شود (مفتون، ۱۳۶). اعتماد السلطنه در تأیید این نکته می‌گوید که عباس میرزا نایب السلطنه در ۱۲۴۳ ق/۱۸۲۷ م «به اتفاق میرزا ابوالقاسم قائم مقام، از رود ارس گذشته، به نظم التجق پرداخت» (۱۵۷۸/۳). از وضع کنونی قلعه التجق آگاهی روشنی در دست نیست (نک: IA, I/304).

از بزرگان التجق می‌توان از شیخ ابونصر التجقی نام برد. وی از مشایخ و اکابر آن سرزمین بود (ابن کربلایی، ۱۷/۱). دیگر از بزرگان التجق، خلقی تبریزی است که از شیخ زادگان التجق و مردی مهذب بود. بعضی نام او را خلف تبریزی ثبت کرده‌اند (نفیسی، ۶۹۷/۲).

فضل الله نعیمی استرآبادی، مشهور به نسیمی از بزرگان سلسله حروفیه که در ۷۹۶ ق/۱۳۹۴ م به فرمان میرانشاه فرزند تیمور کشته شد، در التجق، در قریه خانقاه که مدفن شیخ ابونصر التجقی بوده است، به خاک سپرده شد (ابن کربلایی، ۴۷۸-۴۷۷/۱).

مآخذ: ابن عربشاه، احمد، زندگانی شکفت آور تیمور (عجایب المقدر)، ترجمه محمدعلی نجانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، روایات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ اولیا چلیبی، محمد، سیاحت نامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ بازورث، کلیفورد ادموند، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ بابلی یزدی، محمدحسن، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ جوینی، عظاملک، تاریخ جهانگشایی، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ ق/۱۹۱۶ م؛ حسینی، علی، اخبار الدولة السلجوقیه (زبدةالتواریخ)، به کوشش ضیاءالدین بونیاوف، مسکو، ۱۹۸۰ م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۸ ق/۱۹۱۰ م؛ همو، نزقه القلوب، به کوشش گ. لسترینج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ شاردن، ژان، سیاحت نامه، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونیایف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ،

نخجوان گریخت و به دژ التجق پناه برد. خاتون شهر تبریز را به سلطان تسلیم کرد. سلطان که به ازدواج با خاتون رغبتی داشت، در صدد برآمد تا وی را از اتابک ازینک جدا سازد. عزالدین قزوینی قاضی تبریز بر اساس گواهی شهود وی را مطلقه اعلام کرد. اتابک چون از ماجرا خبر یافت، از شدت اندوه در همان قلعه التجق درگذشت (نسوی، ۲۰۷؛ جوینی، ۱۵۷/۲؛ حمدالله، تاریخ... ۴۷۸؛ فصیح، ۲۹۸/۲).

پس از هجوم مغولان به ایران، گروهی از ترکمانان قراقویونلو در این منطقه و نیز قلعه التجق مستقر شدند (IA, I/302). امیر تیمور گورکانی به منظور سرکوب سلطان احمد جلایر که ملازمانش قلعه التجق را در دست داشتند، بدانجا حمله برد و مدتها آن را در محاصره گرفت (نظام‌الدین، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۵۳؛ شرف‌الدین، ۳۸۸-۳۸۹، ۵۳۹). لشکریان تیمور، چندبار برای گوشمال قراقویونلوها، نخست برضد قرامحمد (حک ۷۸۲-۷۹۱ ق/۱۳۸۰-۱۳۸۹ م) و سپس برضد قرا یوسف - در حکومت نخستین وی (۷۹۱ ق/۱۳۸۹ م) - به قلعه التجق هجوم بردند و آن را محاصره کردند. قرا یوسف روی به گریز نهاد. متعاقب آن تیمور فرزند خود میرانشاه را مأمور تصرف قلعه التجق کرد (همو، ۵۳۸؛ بازورث، ۲۴۷، ۲۵۰). پیکار برای تسخیر قلعه التجق ۱۲ سال ادامه یافت (ابن عربشاه، ۶۴). سرانجام در ۸۰۳ ق/۱۴۰۱ م قلعه به دست لشکریان تیمور فتح شد (شرف‌الدین، ۷۹۸).

پس از مرگ تیمور، بار دیگر قلعه التجق به تصرف جلایریان و سپس قراقویونلوها درآمد و به اسکندر پسر قرا یوسف (حک ۸۲۳-۸۴۱ ق/۱۴۲۰-۱۴۳۷ م) سپرده شد (میرخواند، ۵۶۳/۶؛ بازورث، همانجا). وی که در نتیجه پیکار با شاهرخ پسر تیمور ناتوان شده بود، به قلعه التجق پناه برد. شاهرخ، جهانشاه (حک ۸۴۱-۸۷۲ ق/۱۴۳۷-۱۴۶۷ م) پسر دیگر قرا یوسف را بر آذربایجان امیر کرد. قباد فرزند اسکندر در ۸۴۱ ق در التجق پدر را کشت. در نتیجه، قلعه به اختیار جهانشاه درآمد (دولتشاه، ۲۹۵؛ خواندمیر، ۶۲۷/۳؛ ابن کربلایی، ۴۹۸/۱).

در دوران فرمانروایی آق قویونلوها، قلعه التجق همچنان از اهمیت سوق‌الجیشی برخوردار بود. یعقوب بیگ فرمانروای آق قویونلو (حک ۸۸۳-۸۹۶ ق/۱۴۷۸-۱۴۹۰ م) پس از کشتن شیخ حیدر (۸۹۳ ق/۱۴۸۸ م)، افراد خانواده او از جمله اسماعیل صفوی را که در آن زمان کودکی خردسال بود، به قلعه التجق فرستاد (لاهیجی، ۱۰۲؛ بازورث، ۲۵۲، ۲۵۵). پس از درگذشت یعقوب بیگ، رستم بیگ (حک ۸۹۸-۹۰۲ ق/۱۴۹۳-۱۴۹۷ م)، فرزندان شیخ حیدر را آزاد، و از قلعه التجق خارج کرد (لاهیجی، همانجا؛ بازورث، ۲۵۲).

قلعه التجق در دوران پادشاهی شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ ق/۱۵۲۴-۱۵۷۶ م) به فرمان وی خراب شد (قاضی احمد، ۲۳۷/۱)؛ با اینهمه، هنوز در امور نظامی قابل استفاده بود. در دوران شاه عباس صفوی (۹۹۶-۱۰۳۸ ق/۱۵۸۸-۱۶۲۹ م) بار دیگر قلعه التجق دستخوش ویرانی شد. در زمان سفر شاردن به ایران در بیرون نخجوان، آثار مخروبه یک قلعه بزرگ و استحکامات متعدد کوچکی مشاهده می‌شد.

و به خانهزاد معروف شدند. رئیس آنان در زمان حمله تیمور به هند در سده ۸ق/۱۴م بهادرناهر نام داشت (هیگ، «پنج پادشاهی...»، ۵۱۵). مبارک سلطان دهلی در ۸۲۸ق/۱۴۲۵م مخالفان شورشی خود را که به الوار گریخته بودند، در این شهر محاصره کرد (همو، «سلسله...»، ۲۱۳). در ۸۳۱ق/۱۴۲۸م، سرورالملک به جنگ جلال‌خان و سایر رؤسای موات رفت و دژ الوار را تسخیر کرد (داف، ۲۴۸). الوار مرکز موات بود و در ۹۳۳ق/۱۵۲۷م توسط بابر امپراتور مغول تسخیر شد (راس، ۱۷).

همایون (۹۱۳-۹۶۳ق/۱۵۰۷-۱۵۵۶م) جانشین بابر، برادر خود هندال را حکومت الوار داد (مجموعه‌دار، ۴۳۳). در ۱۱۸۵ق/۱۷۷۱م مهاراجه پرتاپ سنگ شهرستان الوار را تأسیس کرد («دائرةالمعارف»، همانجا). نجف‌خان مغول در ۱۱۸۹ق/۱۷۷۵م پس از تصرف دژ الوار در آنجا حکومتی مستقل ایجاد کرد. الوار به این ترتیب از جیسور جدا شد. جانشین نجف‌خان، بخت‌آور سنگ، با لرلیک نماینده دولت بریتانیا بر ضد مهاراتها همکاری کرد و در ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م الوار را تحت الحمايه انگلیس قرار داد (سوجیش، ۴۳). در همین سال، لرد لیک باقی‌مانده نیروهای فرانسوی را در محدوده الوار شکست داد (ادواردز، ۳۷۴).

پس از تسلط بریتانیا بر هند، الوار جزو اتحاد متسیا شد و مهاراجه الوار ریاست اتحاد را عهده‌دار گردید (نک: EI², I/426). در دوره حکومت لرد امهرست^۱ (۱۸۲۳-۱۸۲۸م)، جنبشهایی مخالف در الوار پدید آمد (لوارد، ۵۷۷). نخستین قدرت نمایی بریتانیا در هند به حادثه کشتار احمد بخش‌خان، حاکم فیروزپور در ۱۲۳۹ق/۱۸۲۴م مربوط است که چون یکی از وزرا و اعضای دربار الوار به دست داشتن در این کشتار متهم بود، دولت بریتانیا خواستار بازداشت متهمان شد؛ اما راجه الوار نپذیرفت و به تجمع نیرو و آماده‌سازی دژ الوار و مذاکره همکاری با جیپور و بهاراتپور پرداخت («تاریخ تسلط...»، I/21). حکومت الوار در ۱۸۵۷م به یک نوجوان ۱۳ ساله تعلق گرفت و چون وی با زنی مسلمان ازدواج کرد، شورش بزرگان راجپوت را برانگیخت (ددول، ۴۹۸).

از ۱۲۹۱ق/۱۸۷۴م تا زمان استقلال الوار، به ترتیب: ساوایی منگل، ساوایی جی سینگ و تچ سینگ بر آنجا حکم راندند (سوجیش، ۴۴-۴۵). الوار در ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش به اتحاد راجستان پیوست (نک: EI²، همانجا).

زبان بیشتر مردم الوار، هندی و مواتی است و یک چهارم مردم شهر مسلمان هستند (همانجا). در ۱۹۲۱م/۱۳۰۰ش جمعیت الوار، ۴۴'۷۶۰ نفر بود که ۲۸٪ آن مسلمان بودند («دائرةالمعارف»، II/737) و در ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش به ۱۰۰'۷۹۱ نفر بالغ گردید (بریتانیکا، میکرو، I/285). الوار در منطقه‌ای حاصل خیز واقع است (سوجیش، ۴۳). در

مشهد، ۱۳۴۰ش؛ فقیه، جمال‌الدین، *آذربایجان (آذربایجان) و نهضت ادبی از عهد باستان تا روزگار نظامی گنجه‌ای*، تهران، ۱۳۴۶ش؛ قاضی احمد قمی، *خلاصه التواریخ*، به کوشش احسان اشرافی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ش؛ کلاویخو، روی، *سفرنامه*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ لاهیجی، علی، *تاریخ خانی*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مفتون دهلوی، عبدالرزاق، *مآثر سلطانیه*، به کوشش غلامحسین صدیقی افشار، تهران، ۱۳۵۱ش؛ میرخواند، محمد، *روضه‌الصفاء*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ میثقی، مجتبی، *تعلیقات بر سیرت جلال‌الدین منکبرنی محمد نسوی*، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نسوی، محمد، *سیره السلطان جلال‌الدین منکبرنی*، به کوشش حافظ احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ نظام‌الدین شامی، *ظفرنامه*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نفیسی، سعید، *تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Bagratiuni, Shapukh (psevdo), *Istoriya anoninnago povestvovatelya*, tr. M.O. Darbinyan - Melikyan, Erevan, 1971; Darbinyan-Melikyan, M. O., «Kommentarii» (vide: ibid); Gölpinarlı, A., *Hurüfilik metinleri katalogu*, Ankara, 1973; IA; Kretatsi, A., *Povestvovanie*, tr., N. K. Korganian, Erevan, 1973; Korganian, N. K., «Kommentarii» (vide: ibid); Le Strange, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, London, 1966; Minorsky, V., «Transcaucasica», JA, 1930, vol. CCXVII; Sümer, F., *Kara Koyunlular*, Ankara, 1967.
عنايت‌الله رضا

آوار، شهر و شهرستانی به همین نام در استان راجستان در شمال غرب هند. این شهر در فاصله ۱۲۹ کیلومتری جنوب غربی دهلی («دائرةالمعارف...»، II/737)، در شرق کوههای اراوالی (سوجیش، ۴۳) و در ۲۷° و ۴۶° عرض شمالی و ۷۶° و ۳۷° طول شرقی (بریتانیکا، میکرو، I/285) قرار دارد. یک خندق و یک دیوار قدیمی دور شهر الوار وجود دارد و یک دژ قدیمی که بر فراز تپه‌ای مخروطی شکل بنا گردیده، بر آن مشرف است (همانجا). الوار را الوور^۲ (همانجا) و اولوور^۳ (EI¹, I/324) هم نامیده‌اند. بنابر گفته‌ای، الوار از الپور^۴ به معنی شهر مستحکم مشتق شده است («دائرةالمعارف»، همانجا).

الوار در تاریخ باستان هند جزئی از سرزمین متسیا - دسا^۵ (جیپور کنونی) بود («تاریخ جامع...»، III(1)/656؛ دی، ۲۳۸) و سوبه‌اناگارا یا سالواناگارا نامیده می‌شد و پایتخت سرزمین مارتیکاواتا - قلمرو راجه سالوا بود (همو، ۲۱۸).

اقوام متسیاس مقیم الوار علاوه بر درگیری با بومیان آنجا، با اقوام غیر بومی آریایی نیز در جدال بودند (کیث، ۷۵).

در تاریخ اسلام، اول بار در ۳۹۹ق/۱۰۰۹م از الوار نام برده شده است. در این سال، سلطان محمود به نارینپور که به گفته‌ای در الوار قرار داشت، حمله برد و با ثروت زیاد برگشت (حکمت، ۴۴: «نبرد...»، ۱۰). در سده‌های بعد، مردمان سرکش منطقه‌ای از الوار به نام کوهپایه موات، مانع پیشروی نیروی سلاطین دهلی برای تسلط بر راجستان بودند. اینها راجپوتهایی بودند که با از دست دادن استحکاماتشان در بیانه و تهانگره، به سایر نقاط پراکنده شدند (همان، ۱۴۸). پرتحرک‌ترین آنان، در سرزمین موات (شامل منطقه جنوب دهلی و بخش اعظم الوار) مستقر بودند. رؤسای این قبایل اسلام آوردند

1. Enciclopedia... 2. Alwur 3. Ulwur 4. Alpur 5. Matsya-Desa 6. A Comprehensive...
7. The Struggle... 8. «The Five...» 9. «The Sanyid...» 10. Amherst 11. British...

گرفته‌اند، تشکیل شده است (سازمان تقسیمات... ۲۲). این ۳ دهستان جمعاً ۱۶۰ آبادی (۹۴/۱٪ از کل آبادیهای شهرستان) را در خود جای داده است (آمارنامه... ۲۸). آبادی حسینیه مرکز بخش الوار گرمسیری است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها... ۲۳). بخش الوار گرمسیری ناحیه‌ای کوهستانی است که قسمتی از رشته کوه زاگرس در بخشهای شمالی آن قرار دارد. بلندترین قله در این بخش کوه سالن (۲۴۶۰ متر) است که در شمال شرقی سندز و در قسمت شرقی بخش واقع است. کوههای منگره، دارتا گیروه، کرناس و انارکی از دیگر کوههای این بخش به شمار می‌آیند که قسمت بیلاقی بخش الوار گرمسیری را تشکیل می‌دهند. قسمتهای جنوبی بخش کم ارتفاع و دشتی است. آب و هوای این بخش گرم و خشک است، هر چند در قسمتهای کوهستانی واقع در شمال از اعتدال برخوردار است (همانجا).

از معادن واقع در این بخش می‌توان از سنگ آهک چناره، گچ تاقاب و سنگ ماکادن نام برد. برخی چاههای نفت که هنوز مورد بهره‌برداری نیستند، در آبادیهای کل کلپرگه، تاقاب و بالارود وجود دارد (همانجا).

رود کرخه قسمتهای غربی (همانجا)، و دز قسمت شرقی بخش الوار گرمسیری را آبیاری می‌کند (ایزدپناه، ۱/۲). سد دز، احدائی بر رودخانه دز، در این بخش قرار دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

چراگاههای متعددی در این بخش وجود دارد که از آن جمله‌اند: پشمینه‌زار، یقه، بن طویله و دشت لاله (همانجا). قسمتهای مرتفع بخش پوشیده از جنگل است (ایزدپناه، همانجا) که پوشش درختی آن بیشتر از درختان کنار، انجیرکوهی، بلوط و بادام کوهی است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۳-۲۴؛ نیز نک: رزم‌آرا، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۶).

در تقسیم بندی مناطق لرستان در دوره پهلوی اول که با تأکید بر جنبه‌های زندگی عشایری صورت گرفت، بخش الوار گرمسیری یکی از مناطق ۱۱ گانه لرستان به حساب آمد (امام شوشتری، ۱۴۶). جمعیت این بخش در آستانه دهه ۱۳۳۰ش حدود ۱۰'۲۴۰ نفر بود (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۲/۶) که در ۱۳۶۵ش به ۲۰'۵۴۷ نفر (۳'۴۰۶ خانوار) افزایش یافت (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ش، ۱۲). در همین سال جمعیت ۶ ساله به بالای این بخش ۱۵'۴۳۶ نفر (۷۵/۱٪ از کل جمعیت) بود که ۵۱/۲٪ آنان با سواد بودند. مطابق همین داده‌ها، ۱۶/۴٪ از کل جمعیت این بخش شاغل بودند (همانجا). جمعیت این بخش در ۱۳۷۰ش به ۲۱'۳۸۱ نفر (۳'۲۳۰ خانوار) رسید که ۴۰/۸٪ از کل جمعیت روستایی شهرستان اندیمشک را شامل می‌شد. پراکنش این جمعیت در سطح بخش در دهستانهای حسینیه، قیلاب و مازو به ترتیب ۳۵/۱٪، ۴۱/۹٪ و ۲۳٪ بود (آمارنامه، ۴۲).

۱۸۴۴م، راجه ساوی وینی سینگ، سدی در نزدیکی شهر بنا کرد (همو، ۴۴).

محصولات مهم الوار: جو، گندم و حبوبات است و نیز از کانیها، بریلیم، قلع، نقره، باریت و مرمر، و از صنایع مهم آن، نساجی، روغن‌ناتی، رنگ، ورنی، سفال و شیشه است (بریتانیکا، همانجا). آثار اسلامی شهر الوار، علاوه بر چند مسجد قدیمی (همانجا)، شامل مزار ترنگ سلطان برادر فیروز شاه، مربوط به سده ۸/۱۴م (همانجا) و مزار بخت‌آورسینگ و مزار فاتح جنگ است (EI²، همانجا). از دیگر آثار دیدنی این شهر، قصر مهاراجه بانی سینگ است («دائرة المعارف»، همانجا). در قصر مهاراجه الوار، موزه‌ای وجود دارد که مجموعه‌ای از کتابهای بسیار نفیس خطی هندی و سنسکریت و فارسی و نیز مجموعه‌ای از آثار هنری راجستانی و مغول در آن نگهداری می‌شود (بریتانیکا، همانجا). از ساختمانهای جدید در الوار، بیمارستان لیدی دافرین^۱ در خورد ذکر است (آمریکانا، ۱/۴۶۰).

رسول شاه الواری در سده ۱۲/۱۸م گروه فقرای رفاعی هند را پس از کسب اجازه از عارفی مصری به وجود آورد که در پنجاب و گجرات میدانی دارد (تیتوس، ۱۲۹-۱۲۸).

در مبارزه آزادی هند، جمعیت علمای اسلامی الوار با سایر جمعیت‌های اسلامی هند همکاری نزدیک داشتند (خان، ۲۶۴-۲۶۶).

مآخذ: حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خان، حافظ باب، بر صغیر پاک و هندیکی سیاست میں علماء کا کردار، اسلام‌آباد، ۱۹۸۵م؛ نیز:

Americana; Britannica, 1978; *British Paramountcy and Indian Renaissance*, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1970; *A Comprehensive History of India*, ed. R.C. Majumdar, New Delhi, 1982; Dey, N.L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1927; Dodwell, H.H., «The Relations of the Government of India with the Indian States, 1858-1918», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. VI; Duff, C.M., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1972; Edwards, S.M., «Final Struggle with the Marathas», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. V; EI¹; EI²; *Enciclopedia Italiana*, Rome, Haig, W., «The Five Kingdoms of the Deccan, A.D. 1527-1599», *The Sanyid Dynastys, The Cambridge History of India*, New Delhi, 1982, vol. III; Keith, B., «The Age of the Rigveda», *ibid*, 1987, vol. I; Luard, C.E., «The Indian States», *ibid*, 1987, vol. V; Majumdar, R.C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Ross, E.D., «Babur», *The Cambridge History of India*, New Delhi, vol. IV; *The Struggle for Empire*, ed. R.C., Majumdar, Bombay, 1979; Sugich, M., *Palaces of India*, London, 1992; Titus, M.T., *Indian Islam*, New Delhi, 1974.

الوار گرمسیری، یکی از بخشهای دوگانه شهرستان اندیمشک (خوزستان). این بخش در منتهی‌الیه شمالی استان خوزستان قرار گرفته، و از شمال به بخشهای مرکزی (ملاوی شهرستان پل‌دختر) و پابی (شهرستان خرم‌آباد)، از جنوب به بخشهای حومه (مرکزی شهرستان اندیمشک)، سردشت (شهرستان دزفول) و بخش مرکزی (شهرستان شوش)، از شرق به بخش رز و ماهرو (شهرستان الیگودرز) و از غرب به بخش مرکزی (ملاوی) محدود است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۷ش، شصت و نه). این بخش از ۳ دهستان به نامهای حسینیه، قیلاب و مازو که برخی نام خود را از آبادیهای مرکزی ناحیه

آن در اوستا به شکل اَنُوژَوَنت آمده است (یشتها، ۳۲۷/۲) که به معنی تند و تیز و دلیر و پهلوان است (پورداد، همانجا). البته معانی دیگری نیز برای اروند (الوند) ذکر کرده‌اند که از آن جمله است: حسرت و آرزو، فز و شکوه و زیبایی و تجربه و آزمون (برهان، ۱۱۱/۸). یونانیان الوند را اُزنت (اُزنتیس) می‌خواندند (دیودوروس، I/395؛ پاولی، XXXV/1164)؛ هر چند این نام را به زاگرس نیز داده‌اند (همان، XXXV/1160).

الوند در زبان کهن ارمنی به عنوان نام اشخاص و به صورت اِرَوَند و اِرَوَند باقی مانده است؛ در ضمن احتمال داده‌اند «کوههای سبید» سنگ نبشته‌های [بیستون] و «کوههای سزوکوهی» افسانه گیلگمش همان الوند کوه باشد (EI², I/426).

الوند کوه متشکل از توده‌ای گرانیتی (سنگ خارا) است که بر خلاف آنچه پنداشته‌اند، همانند داموند یا سبلان، قله‌ای منفرد نیست، بلکه توده‌ای خروجی مرکب از چند قله است (مرگان، ۱۲۲/۲؛ کیهان، ۳۷۹/۲)؛ در اوستا الوند دارای ۸ قله است (یشتها، همانجا). این رشته کوه حدفاصل تشکیلات رسوبی ایران مرکزی و سازندهای چین خورده زاگرس به شمار می‌آید (کیهان، همانجا؛ اهلرس، 379) که طول توده اصلی آن (از همدان تا توسرکان) حدود ۴۰ کم است و عرض آن به ۱۰ کم می‌رسد (درویش زاده، ۵۸۵). گسترش الوند در جهت شمال باختری - جنوب خاوری است (فرهنگ، ... ۲۱/۵). این رشته از شمال باختری به واسطه عوارض کم ارتفاع به بلندیهایی پنجه علی و از سوی دیگر به کوههای مگری می‌پیوندند و از دیگر سو به سمت ملایر پیش می‌رود (زائری، ۲۲۱-۲۳). سن توده الوند را ۶۴ تا ۷۰ میلیون سال و متعلق به پالئوسن زیرین دانسته‌اند. فرایند شکل‌گیری آن با تفریق توده اصلی و هضم سنگهای پیرامونی همراه بوده، و از این توده‌های اصلی نفوذی رگه‌های پگماتیت، کوارتز و گابرو - دیوریت منتزع شده است (درویش زاده، همانجا).

معروف‌ترین گردنه‌های الوند کوه شامل گردنه اسدآباد (۲'۱۹۶ متر) در شمال باختری، و گردنه زاغه (۱'۹۵۲ متر) در جنوب خاوری این رشته کوه است (فرهنگ، همانجا). ارتفاع رشته کوه الوند را ظاهراً با توجه به بلندی قله خاصی از آن به تفاوت و با ارقام گوناگونی یاد کرده‌اند (نک: سایکس، I/120؛ WNGD, 40؛ اُرسل، ۲۳۳؛ کیهان، ۵۹/۱، EI²، همانجا؛ مفخم، ۸). بلندترین قله الوند ۳'۵۸۰ متر ارتفاع دارد و دیگر قله‌های مهم و بلند آن عبارتند از کوه فخرآباد (۳'۳۷۰ متر)، گاوبر (گاوبر = جویر) (۳'۳۹۵ متر) و سرخ بلاغ (۲'۷۳۰ متر) (نقشه عملیات...). قله‌های الوند کوه در بیشتر ماههای سال پوشیده از برف است (اشپیگل، I/104-105؛ فلاندن، ۱۸۷). حمدالله مستوفی در ۷۴۰ نوشته است: «هرگز قله آن از برف خالی نبوده است» (ص ۱۹۱؛ نیز نک: اعتماد السلطنه، ۵۳؛ چریکف، ۸۸). اگرچه هسته اصلی الوند گرانیتی است، اما منابع سنگ ارزشمند از جمله کوارتزیت (دُز کوهی) (کیهان، ۲۴/۱) و مرمر به رنگهای مختلف (مرگان، ۱۲۶/۲) در آن یافت می‌شود.

جمعیت بخش الوار گرمسیری روستایی است و آبادیهایی دارای خانوار بهره‌بردار آن، از آبادیهایی بسیار کوچک به شمار می‌روند، تا جایی که ۸۶/۶٪ از آنها دارای جمعیتی کمتر از ۲۰ خانوار بهره‌بردار است (فرهنگ روستایی، ۳۳). فعالیت اصلی ساکنان آبادیهایی این بخش به ترتیب اهمیت شامل دامداری، زراعت، پرورش طیور و باغداری است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، همانجا). در این بخش جمعاً ۲۰۲'۶۸۷ رأس دام کوچک و ۴'۷۸۹ رأس دام بزرگ وجود دارد (همان، ۱۳). اشتغال به صنایع دستی و کارگری ساده از دیگر فعالیت‌های ساکنان این بخش است (فرهنگ اقتصادی، ... «۴۳/۵»). محصولات عمده زراعی این بخش گندم و جو است که بیشتر به صورت دیمی کشت می‌شود. محصولات جالیزی و انار نیز در آنجا به دست می‌آید (همان، «۴۳/۵» - «۴۳/۶»).

مذهب اهالی، شیعه ۱۲ امامی، و زبان آنان فارسی با گویش لری است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۳). جمعیت این بخش از لحاظ وابستگی قومی بیشتر از طایفه‌های میر (دیرکوند) (نک: ادموندز، ۹۱)، بهاروند و قلاوند است (ایزدینا، ۱/۲؛ نیز رزم‌آرا، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴). از آثار کهن برجای مانده در این بخش می‌توان از قلعه منگره - که حمدالله مستوفی از آن به صورت مانکره (ص ۵۵۲) یاد کرده است - و نیز دژ سرقلا در آبادی امیر سیف و قلعه رزه بر سر راه خرم‌آباد - دزفول نام برد (ایزدینا، ۵-۳/۲، ۱۰-۱۳).

مآخذ: آمارنامه استان خوزستان (۱۳۷۳ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ ادموندز، سیسیل جان و بارون دوید، دو سفرنامه درباره لرستان، ترجمه سکندر امان‌اللهی و لیلی بختیار، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، تاریخ جغرافیایی خوزستان، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ ایزدینا، حمید، آثار باستانی و تاریخی لرستان، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گردیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رزم‌آرا، علی، جغرافیای نظامی ایران، لرستان، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ فرهنگ آبادیهایی کشور (۱۳۶۵ ش)، شهرستان اندیشک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ فرهنگ آبادیهایی کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ ش)، استان خوزستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان لرستان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهایی کشور (دزفول)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ ش، ج ۶۹؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ششم، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ فرهنگ روستایی، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ ش)، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش.

الور، نک: ارور.

الَوَند، رشته کوهی در غرب ایران (استان همدان). این نام در منابع ایرانی - اسلامی معمولاً به صورت اَزَوَند (ابن فقیه، ۲۲۰؛ مجمل‌التواریخ... ۸۱؛ یاقوت، ۲۲۵/۱؛ قزوینی، ۳۴۲؛ حمدالله، ۷۲؛ پورداد، ۳۲۷/۲) آمده است؛ ضمناً آن را به شکل اَلَوَند (برهان، ... ۵۸/۱)، اراوند (همان، ۹۶/۱) و اونیران (پردولاماز، ۷۵) نیز نوشته‌اند. این نام در فارسی میانه به صورت اَلَوَند (نک: معین، ۱۷۴/۵)، و صورت کهن‌تر

موقعیت ویژه الوند کوه و استقرار در یکی از مهم‌ترین نقاط بر سر راه باستانی ایران (کیهان، همانجا؛ دوید، ۲۷۳؛ چریکف، ۸۵-۸۶) که ایران مرکزی را به بین‌النهرین متصل می‌ساخت (سایکس، ۱/۱۶) و همچنین وجود منابع کافی آب (نک: یاقوت، همانجا)، موجب شکل‌گیری سکونتگاه‌های بزرگ و کوچک در دامنه‌های مختلف و پیرامون این رشته کوه شده است (نک: ایرانیکا، همانجا؛ بروگش، ۲/۳۲۵) که تمامی آنها دارای قدمت و اهمیت تاریخی بوده‌اند؛ از آن جمله‌اند: همدان که نهرها و جویبارهای الوند آن را آبیاری می‌کنند (همو، ۲۹۹/۱؛ نیز نک: اهلرس، ۳۸۳؛ چریکف، ۸۳؛ اشپیگل، ۱۰۴-۱۰۳/۱) و چنانکه دیوروس گزارش می‌دهد، آب آن با هزینه و مشقت فراوان از الوند کوه تأمین می‌شده است (۱/۳۹۵، ۳۹۷)؛ همچنین کنگاور، اسدآباد (مرگان، ۲/۱۲۵؛ نیز نک: حمدالله، ۷۲؛ جکسن، ۲۸۱)، توی و سرکان (توسرکان امروزی) (مرگان، همانجا؛ زهتابی، ۶۹۱؛ نک: حمدالله، ۷۳؛ کیهان، ۲/۳۹۲). راه باستانی دیگری از طریق الوند (دره عباس آباد) همدان را به لرستان و خوزستان متصل می‌ساخته است (اعتمادالسلطنه، ۵۳؛ مینورسکی، ۱۳۰-۱۳۱؛ نیز نک: بروگش، ۱/۳۱۲؛ چریکف، ۶۱؛ فلاندن، ۱۸۱؛ اوین، ۳۲۱).

الوند کوه از گذشته ناشناخته محل زیست موقت کوچدگانی بوده است که دوره بیلاقی خود را در آن می‌گذراندند. بولاک عده‌ای از کردها را ساکن آنجا معرفی می‌کند (ص ۱۵). نویسنده ناشناخته مجمل‌التواریخ به اقامت تابستانی خسرو پرویز در الوند کوه در محله‌ای به نام «دکان خسرو» و «ختم خسرو» اشاره دارد (ص ۸۱). امروزه مراتع الوند کوه محل بیلاقی دو طایفه ترکاشوند و طایفه مستقل جمور (جمهور) است. مطابق آخرین سرشماری عشایری کشور (۱۳۶۶ ش)، جمعیت این دو طایفه که بیلاق خود را در الوند می‌گذرانند، به ترتیب ۱۲۲ خانوار (۷۴۵ نفر) و ۱۶ خانوار (۱۰۲ نفر) است (سرشماری... ۸۸). در ضمن خانوارهایی از طایفه ترک زبان یارم طاقلو نیز مدتی را در الوند کوه می‌گذرانند (ایرانیکا، همانجا). در دهه‌های اخیر، گسترش زندگی یکجانشینی مبتنی بر زراعت به ویژه در عرصه‌های دره‌ای و دامنه‌ای این رشته کوه، موجب از میان رفتن اقتصاد مبتنی بر دام و کوچ شده است (اهلرس، ۳۸۱، ۲۶۲-۲۶۳).

آثار برجای مانده در الوند کوه و اطراف آن نشان از کهن بودن زندگی و فعالیت انسانی در این ناحیه دارد (اشپیگل، ۱/۱۰۵). به گزارش مرگان بین دیوارهای شهر و پای الوند، زمینهای بسیار غنی از لحاظ باستان‌شناسی وجود دارد که در زمان قاجار آنها را در مقابل دریافت مبالغی در اختیار «جویندگان گنج» گذارده بودند (۲/۱۳۵)؛ نیز نک: ناصرالدین شاه، ۴۵). گذشته از محل گنج نامه (نک: دنباله مقاله) که به گمان مرگان سکونتگاهی کهن بوده که از میان رفته (۲/۱۳۸)، در دامنه جنوب غربی الوند در دره‌ای به نام روی دلاور احتمالاً شهر نسبتاً پرجمعیتی وجود داشته است که آثار و سکه‌های دوره‌های مختلف در آن یافت شده است. همچنین در دره ولاسجرد (ولاشگرد) بقایای کاخ

سنگهای مورد استفاده در معبد آناهیتا (کنگاور) در گذشته (همانجا)، و سنگهای آرامگاه بوعلی سینا (همدان) در دوره معاصر (جغرافیا...، ۱) از این کوه به دست آمده است.

رشته کوه الوند به واسطه موقعیت خود، ابرهای باران‌زای مدیترانه‌ای را دریافت داشته، ضمن برخورداری از بارش نسبتاً زیاد، ذخیره برف قابل توجهی را که منشأ تغذیه بسیاری از چشمه‌ها و رودهاست، فراهم می‌آورد (خزائل، ۷؛ نیز نک: فلاندن، ۱۸۳-۱۸۴)؛ بدین سان، سرچشمه بسیاری از رودخانه‌های کوچک و بزرگ حوضه آبریز خلیج فارس و ایران مرکزی، الوند کوه است. از پیوند آبراه‌های دامنه شمالی، زربنه رود یا قراسو، و از گرد آمدن آب‌های دامنه جنوبی و غربی، گاماسیاب (گاماساب) شکل می‌گیرد (کیهان، ۱/۷۳-۷۴، ۸۵، ۲/۳۸۰؛ مرگان، ۲/۱۲۵؛ نیز نک: حمدالله، ۲۲۱). تقریباً تمامی رودخانه‌هایی که از الوند سرچشمه می‌گیرند، دارای نظامی فصلی هستند و در مدتی از سال خشک شده، یا به حداقل آبدهی خود می‌رسند (جغرافیا، ۵). از رودهای کوچک و محلی الوند می‌توان از عباس آباد، ابرو، سیمین، خوشاب، دره دهنان و خرم رود نام برد (خزائل، ۸-۱۰؛ نیز نک: جغرافیا، ۶؛ ناصرالدین شاه، ۱۷۹). از گذشته دور بندهایی در دامنه‌های الوند برای جمع‌آوری و هدایت آب به پایین دست ساخته شده بود که غالباً در گذر زمان از میان رفته‌اند؛ بندهای قزل حصار، دره دهنان و شرا از آن جمله‌اند (خزائل، ۸-۹). علاوه بر این، در دامنه‌های الوند چشمه‌های فراوانی نیز وجود دارد (مرگان، همانجا). نوشته‌اند که ۱۲ هزار چشمه از دامن این کوه بر می‌آید (برهان، ۱/۱۶۰)؛ شیروانی شمار چشمه‌های الوند کوه را ۲۴ هزار و شمار رودخانه‌های آن را ۴۲ نوشته است (ص ۷۰۹؛ نیز نک: حمدالله، ۱۹۱). حمدالله مستوفی چشمه‌های الوند کوه را «مالا نهایت» می‌خواند (همانجا). ابن فقیه (سده ۳ ق) می‌نویسد: در تمامی کوه‌های جهان آب از دامنه کوه بیرون می‌آید، مگر در الوند کوه که آب در آن از بالاترین قسمت‌ها سرازیر می‌شود (ص ۲۲۵). ظاهراً منظور ابن فقیه چشمه موسوم به حوض نبی (شاه الوند) در ۱۵۰ تا ۲۰۰ متری قلّه الوند است (نک: جهانپور، ۵۲-۵۳). یوستی این چشمه را بر اساس بندهش، وژ زین متد می‌خواند (نک: شوارتس، ۴۵۱، حاشیه ۴).

دامنه‌های سنگی و خشن الوند کوه عاری از پوشش گیاهی درختی است و تنها در طول دره‌ها و سیلپها پوشش گیاهی بوته‌ای دیده می‌شود، به گونه‌ای که کف دره‌ها معمولاً سرسبز است (مرگان، همانجا؛ کیهان، ۱/۵۹۸، ۲/۳۸۰)؛ برخی دامنه‌ها نیز مملو از گیاهان دارویی است («نامه پدر...»، ۹۰؛ حکیم، ۵۳؛ بروگش، ۱/۳۱۴). ظاهراً در گذشته الوند کوه دارای پوشش درختی قابل توجهی بوده است که به مرور زمان از میان رفته است (E²، همانجا؛ اشپیگل، ۱/۱۰۵؛ ایرانیکا، ۱/۹۱۵)؛ این پوشش را از جنگلهای بلوط کم تراکم دانسته‌اند (همانجا). یاقوت نیز در سده ۷ ق، الوند کوه را سرسبز و پوشیده از گیاهان با طراوت خوانده است (۱/۲۲۵). همچنین نوشته‌اند چوب حاصل از درختان الوند در بناهای هگمتانه (اکباتان) به کار رفته است (اشپیگل، همانجا).

یا معبدی پارتی و بقایای پایه‌ها و سرستونهای آن پیدا شده است (همو، ۱۳۹/۲)؛ همچنین معبد آناهیتا در کنگاور نیز از همین گونه آثار برجای مانده است (همو، ۱۲۵/۲-۱۲۶، ۱۳۹-۱۴۰).

نوشته‌اند که ابن سینا مدتی در این کوه در جست و جوی گیاهان دارویی به سر برده است («نامه پدر»، ۹۰). علاوه بر این، الوند کوه به واسطه موقعیت طبیعی و دفاعی خود از دیرباز پناهگاه افراد و گروههای مختلفی بوده است. در زمان قدرت گرفتن سلطان مسعود بن محمد سلجوقی (د ۵۴۷ق)، برادرش طغرل چندی در الوند تحصن جست (بنداری، ۱۹۷)؛ همچنین شاه نعمت‌الله ولی در سده ۸ق مدت ۸۰ روز در کوه الوند به عبادت و ریاضت گذراند (سایکس، ۱۷۸؛ نیز نک: ریچاردز، ۱۸۵). فتحعلی شاه قاجار نیز به هنگام لشکرکشی به بغداد (۱۲۳۷ق)، برای مصون ماندن از بیماری وبا، به دامنه الوند کوه پناه برد (نفسی، ۳۷/۲-۳۸؛ بامداد، ۱۲۶/۳) و عباس میرزا هم مدت ۴۰ روز در آنجا به مداوا مشغول بود (مستوفی، ۱۱۴-۱۱۵). بولاک (۱۲۳۳-۱۳۰۸ق/۱۸۱۸-۱۸۹۱م) خبر می‌دهد که الوند زیربای درویشانی بوده که به گردآوری گیاهان دارویی مشغول بوده‌اند (ص ۱۹۸).

بدین سان بی سبب نیست که الوند نه تنها در ادب پارسی، بلکه در باورهای مردمی نیز پیوسته جایگاه ویژه‌ای داشته است (نک: یاقوت، ۲۲۵/۱؛ اعتماد السلطنه، ۵۲؛ لغت‌نامه...؛ شوارتس، ۴۵۱). الوند را در نظم و نثر پارسی در چکامه‌هایی با عنوان الوندیه (مثلاً نک: آزاد، ۱۴۴-۱۴۶، نیز ۱۴۱-۱۴۳، ۱۶۱-۱۶۴) و نیز به عنوان نماد شکوه و عظمت و بلندی (سعدی، ۸، ۱۸۳، ۳۶۸، ۶۳۰؛ شرف‌الدین، ۳۸۱؛ آق‌سرای، ۲۵۸)، نماد پر آبی (هدایت، ۱۱۳؛ آندراج، ۴۱۳/۱) و سرسبزی و خرمی (نخجوانی، ۷۳؛ اسناد...، ۷۰-۷) ستوده‌اند. الوند در شعر و ادب عربی نیز ستوده شده است (نک: ابن فقیه، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۴۲؛ یاقوت، ۲۲۵/۱-۲۲۷).

در دره جنوبی الوند چشمه‌ای از شکاف صخره‌ای گرانبی خارج می‌شود که آن را در میان چشمه‌های متعدد الوند بی نظیر دانسته‌اند. مردم محلی معتقدند که منبع آن از بهشت است و به همین علت آن را بهشت آب می‌نامند؛ آب این چشمه را شفا بخش دانسته‌اند (ابن فقیه، ۲۲۰، ۲۲۲-۲۲۳؛ یاقوت، ۲۲۵/۱-۲۲۶؛ اعتماد السلطنه، ۵۳؛ جهانپور، ۵۳). ابن فقیه می‌نویسد: آب این چشمه در زمان معینی از سال از شکاف سنگی جاری می‌شود (ص ۲۲۰؛ نیز نک: یاقوت، همانجا؛ حمدالله، ۱۹۱). همچنین گفته‌اند که آب این چشمه به نسبت شمار جمعیتی که گرد آن فراهم می‌آیند، افزایش یا کاهش می‌یابد (قزوینی، ۳۴۲)؛ حتی شاعری گفته است که از کف دره الوند، دروازه‌ای به بهشت باز می‌شود (نک: شوارتس، همانجا، حاشیه ۸). اینگونه باورها درباره چشمه شاه الوند (حوض نبی) نیز وجود دارد (جهانپور، ۵۲-۵۳).

در جنوب غربی همدان در کوه الوند، دو کتیبه از عهد هخامنشی به خط میخی و به ۳ زبان (بابلی، ایلامی و فارسی باستان) وجود دارد (پیرنیا، ۱۶۱۲/۲-۱۶۱۴؛ مشکوتی، ۲۹۸-۲۹۹؛ کیهان، ۳۸۲/۲)؛

جکسن، ۱۹۲-۱۹۴). ظاهراً ابن فقیه نخستین کسی است که به این کتیبه‌ها اشاره کرده است (ص ۲۴۳). این دو کتیبه که به گنج نامه معروفند، حدود ۲ متر بلندی دارند و در آن از نام و نسب شاهان هخامنشی (داریوش اول و خشایارشا) و پرستش اهورامزدا سخن رفته است (مرگان، ۱۳۷/۲-۱۳۸؛ جکسن، مشکوتی، همانجا). ناصرالدین شاه به هنگام بازدید خود از آنها (۱۲۸۷ق)، از وجود «قلعه خرابه‌ای» بالای کوه و مشرف به کتیبه‌ها خبر می‌دهد (ص ۴۴)؛ همو می‌افزاید که در زمان بازدیدش از الوند، عده‌ای به «طلاشویی» مشغول بودند که «انواع لوازم طلا و نقره و سکه‌های متعددی» یافته بودند (ص ۴۵).

از دوره اسلامی بقعه امامزاده کوه یا امامزاده محسن در ۱۴ کیلومتری غرب همدان و در دامنه الوند بر جای مانده است که بنای آن شامل ایوانی بزرگ، شاه‌نشین، دو گنبد آجری و حرم است (مشکوتی، ۳۰۱). این امامزاده مورد احترام خاص روستاییان و اهالی همدان است. کف محوطه امامزاده با قالیچه‌های کوچکی به ابعاد ۴۰×۳۰ سانتی‌متر مفروش شده است که روستاییان پس از برآورده شدن «مراد» خود بافته، و به امامزاده اهدا کرده‌اند (جهانپور، ۵۴). تاریخ صندوق چوبی و منبت این امامزاده ۹۳۵ق است، هر چند بنای نخستین ساختمان امامزاده را به سده ۷ق نسبت می‌دهند (مشکوتی، همانجا). در نزدیکی بهشت آب، سنگی تراش خورده و ناهمگون با سنگهای دیگر هست که گهواره مریم خوانده می‌شود و مورد احترام اهالی است. همچنین یکی از یخچالهای طبیعی الوند کوه، یخچال حضرت صاحب الزمان (ع) خوانده می‌شود (جهانپور، ۵۳). تخت نادر صفت نسبتاً بزرگی بر سر راه قلعه الوند است و به سبب اقامت نادر در این کوه بدین نام خوانده می‌شود (همانجا؛ نیز نک: استرآبادی، ۲۰۷، ۲۱۰). علاوه بر اینها، در فاصله بین قلعه الوند و گردنه معروف توسرکان، بقایای قلعه‌ای در بلندی برجاست که به قز قلعه‌سی (قلعه دختر) مشهور است. از مشاهده بازمانده سردرها و پله‌های سنگی تراش خورده و بزرگ این قلعه می‌توان بنای آن را به دوران باستان نسبت داد (جهانپور، ۵۴).

مآخذ: آزاد همدانی، علی محمد، دیوان، به کوشش محمد آزاد، تهران، ۱۳۵۶؛ آق‌سرای، محمود، مسامرة الاخبار و مسامرة الاخبار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ آندراج، محمدشاه، تهران، ۱۳۳۵؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لندن، ۱۹۶۷م؛ ارسل، ارنست، سفرنامه، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۵۳؛ استرآبادی، مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱؛ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۱؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸؛ اوین، اوژن، ایران امروز، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۴۷-۱۳۵۳؛ بروگش، هاینریش، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه کریمچه، تهران، ۱۳۴۷؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷؛ بنداری اصفهانی، محمد، تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ پردولاماز، «گزارش سفر»، نامه‌های شکفت انگیز، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۷۰؛ پورداد، ایراهیم، ادبیات مزدیسنا، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ بولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه (ایران و ایرانیان)، ترجمه کیکاووس

چند جمعیت این آبادی مطابق اولین سرشماری عمومی (۱۳۳۵ش) ۵۹۵ نفر بود که در ۱۳۴۵ش به ۷۲۵ نفر رسید. در دهه بعدی، عمدتاً به سبب آغاز فعالیتهای صنعتی در شهر البرز از ۱۳۴۸ش به بعد، جمعیت این آبادی با رشدی شتابان روبه افزایش نهاد و مهاجرانی از نقاط دیگر، به ویژه زنجان، آذربایجان و گیلان در این محل ساکن شدند (گزارش...، ۱۳-۱۴، ۱۶)، به نحوی که جمعیت آن در ۱۳۵۵ش به ۴'۵۰۵ نفر (۹۱۰ خانوار) افزایش یافت و تأسیسات و واحدهای خدماتی گوناگون در آن برپا شد (فرهنگ آبادیها...، ۷۹/۲۲). از ۱۳۵۷ش، به سبب فعال شدن شهر صنعتی البرز از یک سو و بی توجهی به مقررات محدودههای شهری از سوی دیگر، جمعیت الوند رشدی شتابان یافت و توسعه کالبدی آن در خارج از قلعه به سمت شمال شرقی و شهر صنعتی صورت گرفت. ساخت خانه‌های تعاونی کارگری نیز کمک کرد، تا اینکه در ۱۳۶۵ش الوند به صورت شهر درآمد (گزارش، ۷، ۱۳، ۱۶). جمعیت این شهر در این زمان ۳۹'۹۳۸ نفر بود که در دوره ۵ ساله بعدی (تا ۱۳۷۰ش)، یک بار دیگر با افزایش چشمگیر به ۵۴'۵۵۷ نفر رسید و به همین ترتیب، تراکم نسبی جمعیت شهر به ۲۰'۵۱۰ نفر در کم ۲ افزایش یافت (آمارنامه، همانجا).

فعالیت اقتصادی این شهر پیش از این زراعت، کارگری و باغداری بود. زمینهای کشاورزی الوند که غالباً از نوع درجه یک و دو و از خاکهای حاصل خیز به شمار می‌آیند (گزارش، ۱۱)، در ۱۳۶۰ش، ۷۶۸ هکتار بود که عمدتاً (۹۸/۷٪) به صورت آبی بهره‌برداری می‌شد. در آن زمان، محصولات عمده الوند عبارت بود از سیب، تریبار جالیزی و انگور و علاوه بر آن، گندم آبی (۲۰۰ هکتار)، جو آبی (۱۰۰ هکتار)، چغندر قند (۸۰ هکتار) و حبوبات (۲۰ هکتار) (فرهنگ اقتصادی...، ۹۷). یکی از بزرگ‌ترین باغهای واقع در محدوده الوند، باغ عمران است که ۸۵ هکتار (۶) است. آب کشاورزی از طریق چاه و نهر منشعب از گلابی است (گزارش، ۶). آب کشاورزی از طریق چاه و نهر منشعب از شبکه طالقان تأمین می‌گردد (همان، ۱۲؛ قس: فرهنگ اقتصادی، همانجا). پیش از این، الوند دارای یک رشته قنات بود (فرهنگ جغرافیایی، همانجا). در ۱۳۶۰ش در الوند ۳'۱۵۰ رأس دام که عمدتاً (۹۷/۷٪) دام کوچک بود (فرهنگ اقتصادی، همانجا) نگهداری می‌شد. در گذشته بافت گلیم و جاجیم نیز میان اهالی رواج داشت (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

شهر الوند در حال حاضر از لحاظ جمعیتی یکی از شهرهای متوسط، و به سبب مجاورت با شهر صنعتی البرز و بافت جمعیتی آن، یکی از شهرهای مهم کارگری کشور به شمار می‌آید. هسته اولیه شهر را قلعه‌ای ۴ گوش با ۱۸ برج تشکیل می‌داد که امروزه در جنوب الوند قرار دارد و محله آن هنوز چهره کاملاً روستایی خود را حفظ کرده است (گزارش، ۷، ۱۳). براساس آخرین سرشماری عمومی (۱۳۷۵ش)، الوند ۶۰'۷۵۸ نفر (۱۲'۱۰۸ خانوار) جمعیت دارد که این عده ۱۲/۳٪ از کل جمعیت شهرستان قزوین را شامل می‌گردد (سرشماری، «هفتاد و

جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ پیرنیا، حسن، ایران باستان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جغرافیای استان همدان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ جکسن، ا. و.، سفرنامه (ایران در گذشته و حال)، ترجمه متوجه امیری و فریدون بدره‌ای، تهران، خوارزمی؛ جهانپور، علی، «شاه الوند»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۴ش، شد ۱۵۲؛ چریکف، سیاحتنامه، ترجمه آیکار مسیحی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ حکیم، محمدتقی، گنج دانش (جغرافیای تاریخی شهرهای ایران)، به کوشش محمدعلی صرتی و جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خزائل کردستانی، رضا، جغرافیای همدان، تهران، ۱۳۲۳ش؛ درویش زاده، علی، زمین شناسی ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دوید، سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، علمی و فرهنگی؛ ریچاردز، فرد، سفرنامه، ترجمه مهین دخت صبا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ زائری، ماشاءالله، فرهنگ جغرافیایی کوههای ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زهتابی، محمدرضا، ایران زمین، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سایکس، برسی، سفرنامه یا ده هزار میل در ایران، ترجمه حسین سعادت‌نوری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، جمعیت‌شناسی دهستانها، کل کشور، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سعدی، دیوان، تهران، ۱۳۴۵ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین ارونیایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ شیروانی، زین‌العابدین، ریاض السیاحه، به کوشش اصغر حامد ربانی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان پنجم کردستان، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۱ش؛ فلاندن، آرون، سفرنامه به ایران، ترجمه حسین نورصادقی، تهران، اشراقی؛ قزوینی، زکریا، آثار الیاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفضل ایران، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ش؛ لغت نامه دهخدا؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش؛ مرگان، زاگ، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مستوفی انصاری، مسعود، «تاریخ زندگی عباس میرزا نایب السلطنه»، سفرنامه خسرو میرزا، به کوشش محمد گلین، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، فرهنگ کوههای ایران، تهران، ۱۳۵۲ش؛ مینورسکی، و.، تعلیقات بر سفرنامه ابودلف در ایران، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ ناصرالدین شاه قاجار، سفرنامه عتبات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ «نامه پدر روحانی ه. ب.»، نامه‌های شگفت انگیز، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نخجویی، محمد، صحاح الفرس، به کوشش عبدالعلی طاعتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ نقشه عملیات مشترک (همدان)، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۱ش، گ BI39-5؛ هدایت، رضاقلی، فرهنگ انجمن آرای ناصری، تهران، اسلامی؛ یاقوت، بلدان؛ پشتا، ترجمه پورداود، بمبئی، ۱۹۲۸م؛ نیز:

Diodorus of Sicily, *Bibliotheca historica*, tr. C.H., Oldfather, London, 1968; Ehlers, E., *Grundzüge einer geographischen Landeskunde*, Darmstadt, 1980; EI²; Iranica; Pauly; Schwarz, P., *Iran im Mittelalter*, Hildesheim, 1969; Spiegel, F. R., *Eränische Alterthumskunde*, Leipzig, 1871; Sykes, P., *A History of Persia*, London, 1930; WNGD.

عباس سعیدی

اَلْوَنْد، شهری در استان قزوین. این شهر با ۳۶° و ۱۰° عرض شمالی و ۵۰° و ۴° طول شرقی (مفخم، ۳۴)، یکی از شهرهای ۱۲ گانه استان قزوین (سازمان...، ۳۸) است که با موقعیتی دشتی و اقلیمی معتدل در ۱۲ کیلومتری جنوب شرقی شهر قزوین قرار دارد (فرهنگ جغرافیایی...، ۱۹/۱) و از لحاظ اداری جزو بخش مرکزی شهرستان قزوین به شمار می‌آید (سازمان، همانجا). وسعت این شهر حدود ۲/۷ کم ۲ است (آمارنامه...، ۳۰).

شهر امروزی الوند در دهه ۱۳۲۰ش آبادی کوچکی با ۶۹۵ نفر جمعیت بود (فرهنگ جغرافیایی، همانجا؛ نیز نک: گلریز، ۱/۹۲۰)، هر

«شرح کلمات...»، ۳۶۵ به بعد؛ نیز نک: ابن منظور، ذیل لم). هر چند برخی از آنان میان الهام و لَقَه تفاوت نهاده‌اند؛ چنانکه لمه را القای ملک و الهام را القای حق دانسته، اولی را به سبب موافقت علم، و دومی را برای موافقت خداوند معتبر شمرده‌اند (نک: «شرح کلمات»، ۳۶۶-۳۶۸).

منشأ این اصطلاح البته قرآن کریم است: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس/۹۱). الهام در این آیه، عموماً به إلهام، إعقال، اعلام، تعریف و تبیین، تفسیر شده است (نک: طبری، ۱۳۴/۳۰؛ نیشابوری، همانجا؛ فخرالدین، ۱۹۳/۳۱؛ شیخ طوسی، ۳۵۸/۱۰؛ طبرسی، ۷۵۵/۱۰). اما صوفیه تصریح دارند که الهام در این آیه چیزی جز «خاطر» نیست. خاطر چه خیر باشد، چه شر، از سوی خداوند است که «خاطرانگیز» اوست، اما چون به دل انسان می‌افتد، به دو صورت الهام و وسوسه مجال ظهور پیدا می‌کند (نک: احمدجام، انس... ۲۵۳؛ قس: ابن عربی، همانجا؛ بابا افضل، ۲۹۷-۲۹۸)، هر چند به سبب مقبولیت و مطلوبیت الهام بعضی از صوفیه، از آن به صورت «خاطر حق» و «خاطر اول» تعبیر می‌کنند (نک: باخیزی، ۳۱۵؛ ابوطالب مکی، ۲۵۱/۱؛ عزالدین، همانجا؛ آملی، محمد، ۸۵/۲-۸۶). بعضی دیگر «خاطر مَلْکی» را الهام می‌دانند و آن را با خاطر شیطانی (= وسواس) در تقابل می‌بینند (مستملی، ۱۷۷۵/۴؛ قشیری، ۸۳-۸۴؛ سلمی، ۴۷۸/۱؛ نیز نک: علاءالدوله، العروة... ۳۰۳ به بعد؛ سعید فرغانی، ۱۷۶-۱۷۷).

علاوه بر این، صوفیه برای موضوعیت دادن الهام به عنوان یکی از مبانی اساسی در نظریه معرفتی خویش، بجز آیه مذکور، به آیه ۵۱ از سوره شوری (۴۲) نیز استناد می‌کنند (نک: غزالی، احیاء... ۱۹/۳). آنان همچنین با استناد به برخی از آیات قرآن کریم (نک: طه/۳۸؛ مائده/۱۱۱/۵؛ نحل/۶۸/۱۶)، واژه «وحي» را به الهام و الهام‌گریزی، یا به وحی در معنای لغوی آن که با الهام همانندی می‌یابد، تفسیر کرده‌اند (نک: میبیدی، ۴۱۰/۵، ۱۲۰/۶؛ آملی، حیدر، ۴۵۳-۴۵۴). عده‌ای از مفسران دیگر نیز این نظر را پذیرفته‌اند (اسفرائینی، شاهفور، ۱۲۱/۳؛ مجلسی، ۱۶/۹۰). به هر حال به گمان عده‌ای از صوفیه «الهام» در حق انبیا - چه به واسطه ملک باشد و چه بی‌واسطه ملک - چیزی جز «وحي» نیست (نک: آملی، حیدر، همانجا؛ عبدالرزاق، ۱۵۵).

برخی برآنند که میان الهام و وحی تفاوتی فاحش وجود دارد (ابن حزم، ۱۷/۵)، و برخی دیگر الهام را اعم از وحی می‌دانند و وحی را گونه‌ای خاص از الهام (ناصر خسرو، ۳۴۵؛ نیز نک: قیصری، ۳۵، که می‌گوید الهام به همه موجودات می‌رسد). با آنکه اغلب صوفیه الهام و وحی را قریب المعنی یافته‌اند (عبدالرزاق، همانجا)، برآنند که عارف باید در طی منازل سلوک میان الهام و وحی تفکیک کند (علاءالدوله، مصنفات... ۱۰۱).

در واقع به نظر صوفیه، الهام نوعی استمرار وحی است و پس از دور نبوت با پیامبر خاتم(ص)، دور ولایت است که دایره الهام به آن

شش)، نیز (۳۶). به این ترتیب، جمعیت این شهر در یک دوره ۲۰ ساله (۱۳۵۵-۱۳۷۵ش) حدود ۱۳/۵ برابر رشد یافته است. نسبت جنسی در شهر الوند حدود ۱۰۳، و بعد خانوار برابر ۵ نفر است (همان، «هفتاد و شش»).

بیشترین ارتباط الوند با شهر قزوین است (فرهنگ اجتماعی...، ۹۷). در جنوب شرقی الوند تپه‌ای منسوب به دوره صفوی و سنگ قبرهایی مربوط به همان دوره وجود دارد (ورجاوند، ۲۷۵).

مآخذ: آمارنامه استان زنجان (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجه استان زنجان، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، کل کشور، مرکز آمارنامه ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فرهنگ آدابیهای کشور (۱۳۵۵ش)، استان مرکزی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع کشور، استان زنجان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع کشور، استان زنجان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان یکم، دایره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ گزارش طرح مطالعاتی شهر الوند، استانداری قزوین، ۱۳۷۷ش؛ گلزن، محمدعلی، مینودر یا باب الجنة قزوین، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، فرهنگ آدابیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ورجاوند، پرویز، سرزمین قزوین، تهران، ۱۳۴۹ش.

عباس سعیدی

الوندینگ، نک: آق‌قویونلو.

الویری، لهجه، نک: تاتی.

الهام، اصطلاحی عرفانی. در لغت مأخوذ از «لهم»، به معنای در دل افکندن، فرا دل دادن، فرو خوردن (راغب، ذیل لهم؛ زوزنی، ۶۹/۲؛ دهار، ۶۸/۱؛ ابن منظور، ذیل لهم؛ نیشابوری، ۱۰۰/۳۰) و در اصطلاح عارفان واردی است غیبی، یا القای معنی و معرفتی که به طریق فیض، بدون اکتساب، فکر و استفاضه به دل می‌رسد، و البته هیچ نشانه، دلیل و حجتی با آن همراه نیست، جز آنکه بر اثر آن، انسان به عملی برانگیخته می‌شود. یا ترک چیزی می‌کند (تهانوی، ۱۳۰/۲؛ جرجانی، ۲۸؛ کستلی، ۴۶-۴۵؛ ابن منظور، همانجا؛ عزالدین، ۷۹؛ ابرقوهی، ۱۳۲؛ نیز نک: صدرالدین، الشواهد... ۳۴۹). گفته‌اند که انسان بر اثر اینگونه القا بر «خیر» می‌افزاید؛ از این رو، عده‌ای الهام را به «القای خیر» تعبیر کرده‌اند (تهانوی، همانجا؛ نیز نک: طریحی، ۱۴۶/۴). چون الهام فرا دل داده می‌شود (نک: کلینی، ۲۶۴/۱) و یا در جان و روح دمیده می‌گردد (نک: صدرالدین، همانجا)، از آن به صورتهای وحی قلب، القای روعی و نفت روحی هم تعبیر نموده‌اند، تا جایی که به استناد حدیث «إِنَّ رُوحَ الْقُدْسِ نَفَثَ فِي رُوعِي»، «مُرْوَع» را مترادف معنای «مُلْهَم» (= کسی که الهام به دل او رسیده است) دانسته‌اند (جوهری، ابن فارس، ذیل لهم؛ ابرقوهی، ۱۳۱؛ صدرالدین، المبدأ... ۴۸۴؛ زبیدی، ۲۴۵/۷؛ فیض، ۳۶۰/۱؛ راغب، همانجا؛ نیز نک: هیوز، 213). علاوه بر آن، صوفیه گاه از الهام به «لَقَه مَلْک» تعبیر کرده، و به حدیث «إِنَّ لِلْمَلْکِ فِي الْإِنْسَانِ لَقَةً وَلِلشَّيْطَانِ لَقَةً» استناد جسته‌اند (ابن عربی، ۳۰۴-۳۰۳/۴).

نسفی، الانسان، ۹۰). البته تشخیص میان گونه‌های حقیقی و غیر حقیقی الهام عام کاری است که تنها انسان کامل از عهده آن برمی‌آید (آملی، حیدر، ۴۵۵-۴۵۶).

صوفیه الهام را یکی از راههای مناسب برای رسیدن به علم فراست می‌دانسته‌اند (ابرقوهی، ۱۳۱). هر چند که به رأی برخی از صوفیه الهام در دل مؤمن، همان فراست است (سراج، ۱۲۳؛ ابرقوهی، ۱۲۳؛ نیز نک: نجم اصفهانی، ۱۶۳). اما بیشتر صوفیان الهام و فراست را دو پدیده جدا دانسته‌اند، زیرا با الهام می‌توان امور غیبی را بی‌واسطه آثار صوری کشف کرد، در حالی که در فراست، آثار صوری مورد تأمل، شرط لازم است (عزالدین، ۷۹؛ آملی، محمد، ۸۶/۲).

یکی از راههای رسیدن به «فهم مبین» الهام است (روزبهان، ۳۴۸) و اطلاع از گذشته و آینده، جز با «رصد الهام» شناخته نمی‌شود (نک: علاءالدوله، العروة، ۱۶۸، ۲۹۳؛ نیز نک: فضولی، ۷۴؛ ابرقوهی، ۱۳۲؛ پندیران، ۶۱-۶۲). برخی از صوفیه - مانند الهامیه - پایه اصلی معرفت الهی را الهام می‌دانسته‌اند (نک: هجویری، ۳۴۸؛ تهانوی، ۱۳۰۸/۲)، اما برخی دیگر در اینکه الهام به عنوان پایه اصلی معرفت باشد، تردید کرده‌اند، زیرا به رأی آنان الهام را نمی‌توان با برهان و دلیل عقلی اثبات یا ابطال کرد، از این رو، حکم آن در قلمرو معرفت نمی‌تواند موضوعیت یابد (هجویری، ۳۴۷-۳۴۸؛ کستلی، ۴۶؛ ابرقوهی، ۱۲۳). اما برخلاف آنان، بیشتر عارفان بر آنند که انسان از دو طریق تعلیم و الهام به قلمرو معرفت دست می‌یابد (آملی، حیدر، ۴۲۳؛ نیز نک: صدرالدین، الشواهد، ۳۴۸-۳۴۹، الاسفار، ۱(۳) ۳۸۴ به بعد، المبدأ، ۴۸۳-۴۸۴) و دل انسان دو در دارد، یکی به سوی ملکوت، و دیگری به سوی عالم ملک. اگر در دل به سوی حواس گشوده شود، انسان به معرفت اکتسابی می‌رسد، و اگر در دل به سوی عالم ملکوت گشوده گردد، آنچه فرشتگان می‌دانند و یا در لوح محفوظ مثبت است، به قدر استعداد دل، بر دل می‌افتد و معرفت الهامی حاصل می‌شود (غزالی، احیاء، ۱۸/۳ به بعد؛ نیز نک: صدرالدین، همان، ۴۸۴-۴۸۸). غزالی (همانجا) این هر دو طریق اخذ علم و معرفت را معتبر می‌داند و نباید که یکی دیگری را مانع شود (صدرالدین، همان، ۴۸۵ به بعد؛ قس: علاءالدوله، العروة، ۲۰۰).

مآخذ: آملی، حیدر، جامع الاسرار، به کوشش هانزی کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ آملی، محمد، نقاشی القنون، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۹ ق؛ ابرقوهی، ابراهیم، مجمع البحرين، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ابن ابی جمهور، محمد، مجلی، ج سنگی، تهران، ۱۳۲۹ ق؛ ابن حزم، علی، الفصل، بیروت، دارالمعرفة؛ ابن سینا، الاشارات و التنبیها، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ همو، «الفعل و الانفعال و اقسامها»، رسائل، قم، انتشارات بیدار؛ ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابن فارس، احمد، معجم اللغة، به کوشش زهیر عبدالمحسن سلطان، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ ابن منظور، لسان، ابوطالب مکی، محمد، قوت القلوب، قاهره، مطبعة مصطفى البابي، احمد جام، انس الثانیین، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همو، روضة المذنبین، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ اسفراینی، شاهقور، تاج التراجم، به کوشش نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الهی خراسانی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ اسفراینی، عبدالرحمان، کاشف الاسرار، به کوشش حرمان لندلت، تهران، ۱۳۵۸ ش؛

تخصیص دارد (آملی، حیدر، ۴۵۸؛ نیز نک: کلینی، ۵۴/۱). از این رو الهام به رأی عارفان، تابع وحی است، چنانکه اولیا بر اثر متابعت انبیا به الهام می‌رسند (عزالدین، ۷۹).

گفته‌اند که الهام آموختنی نیست، اما بنده با توجه به تعلیمات شرعی می‌تواند به جایگاهی برسد که به او الهام شود (ناصر خسرو، همانجا). حصول الهام اگر نزد برخی به تعلیمات شرعی یا به پاکیزگی قلب تعلق می‌یابد (نک: نسفی، الانسان، ۲۳۵، ۲۳۹)، نزد حکما به ارتباط نفوس بشری با ارواح فلکی بستگی دارد، چنانکه اگر نفس از تعلقات آزاد شود، می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که عالم غیب را همچون عالم شهادت مشاهده کند (ابرقوهی، ۱۳۱؛ قطب‌الدین، ۱۰۳/۴ به بعد؛ نیز نک: ابن سینا، الاشارات، ۱۴۲/۴-۱۴۵، «الفعل...»، ۲۲۵-۲۲۶).

برخی از صوفیه نیز به تعلیل و تحلیل حکما در این باره توجه داشته‌اند و به عقیده آنان اگر میان نفس ناطقه و نفس فلکی در بیداری تعامل واقع شود، بدون مصور شدن ملک، الهام روی می‌دهد (نسفی، همان، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۱، ۳۲۴، کشف، ۹۲-۹۳؛ نیز نک: جنیدی، ۸۹-۹۰).

هر چند الهام، از آن روی که متضمن برهان و دلیلی نیست، از نظر اهل علم حجت تلقی نمی‌شود (جرجانی، ۲۸)، اما در جهان بینی عرفانی، دارای اعتبار است (عزالدین، ۷۹) و نه تنها پاره‌ای از کرامات و خوارق عادات منسوب به آنان الهام شمرده می‌شود (پارسا، ۱۸، ۲۰؛ علاءالدوله، العروة، ۳۰۳ به بعد)، بلکه نسبت مریدی و مرادی و نظارت پیران بر سلوک مریدان نیز به نوعی از الهام متأثر و بر آن مبتنی است (نک: جامی، ۴۶۹؛ علاءالدوله، مصنفات، ۱۱۱). صوفیه طرح بسیاری از مفاهیم عرفانی را در سایه الهام میسر دانسته‌اند و حتی بعضی از احادیث نبوی را با معرفت الهامی توثیق کرده‌اند (نک: شاه نعمت‌الله ولی، ۱۷۹/۳ به بعد؛ نجم‌الدین کبری، ۸۸؛ نیز نک: روزبهان، ۵۸). چندانکه شماری از آنان مدعیند که آثارشان را بر پایه الهامات رحمانی تصنیف و تدوین کرده‌اند (نک: شاه نعمت‌الله ولی، ۴۰۱/۱، ۴۱۳؛ خوارزمی، ۴۹/۱؛ غزالی، منهاج، ۳؛ احمد جام، انس، ۷، روضة، ۵۰۰۰)، صوفیه تصریح دارند که الهام گاه از سوی حق تعالی به دل بنده می‌رسد و از این روی از الهام به «اخبار الهیه» و «خطاب الهی» تعبیر می‌کنند (خوارزمی، ۲۰۴/۱؛ نیز نک: اسفراینی، عبدالرحمان، ۵۵-۵۶؛ روزبهان، ۶۰۸-۶۰۹) و گاه از جانب ملا اعلی، فرشته یا ملک، الهام را در دل می‌افکند (حمویه، ۷۱؛ اسماعیل حقی، ۴۴۳/۱۰). صوفیه رؤیای صادقه را نیز از نوع الهام به شمار می‌آورند (ابرقوهی، ۱۳۱-۱۳۲). هم از نظر ایشان، الهام غریزی یا فطری موهبتی است که به همه موجودات، اعم از انسان، حیوان، جماد و حتی شیاطین می‌رسد، الهام غیر فطری خاص انسان، بر دو گونه است: یکی الهام خاص که به اولیا و اوصیا تخصیص دارد (آملی، حیدر، ۴۵۳-۴۵۷؛ میدی، ۴۱۰/۵-۴۱۱؛ نیز نک: شیخ مکی، ۴۱، ۸۵؛ هیوز، 213)؛ دیگری الهام عام که هم مؤمن و مسلم راست و هم غیرمسلمان را (نک: آملی، حیدر، ۴۵۵؛ ابن ابی جمهور، ۲۹۳؛ نیز نک:

الهی، منظومه‌هایی صوفیانه و مردم‌پسند در وصف پیامبر (ص)، اولیا و مشایخ طریقت با مضامین مذهبی در ادبیات ترک که در خانقاهها و اماکن مذهبی به صورت هم‌آوایی یا تک صدایی بدون استفاده از آلات موسیقی ترنم می‌شد. بدین ترتیب، الهی از نظر آهنگ و موارد کاربرد از دیگر سرودهای عامیانه متمایز است (پاکالین، II/51; EI²).

الهیها دارای اوزان هجایی هستند (گولینارلی، ۱۸۸) که در دستگاهها و گوشه‌هایی مانند ماهور، شهناز و جز آن خوانده (همو، «نتها»)، و به صورت مربع، مخصص، مدّس و گاه حتی مثنی سروده می‌شوند («دائرة المعارف...»، XX/70). الهی در مراسم «ذکر» در خانقاه (تکیه)، در آیینهای مخصوص از جمله میلاد پیامبر اکرم (ص) (مولودخوانی)، همچنین در نخستین روز آموزش کودکان در مدارس و نیز در مراسم عروسی و هنگام رفتن به مکه خوانده می‌شد (EI²).

الهیها گونه‌های مختلفی دارند که عبارتند از: «آیین»، «دوراق»، «جمهور»، «تابوغ» و «نفس». آیین در خانقاههای مولویه، دوراق در تکایای خلوتیه، نفس در خانقاههای بکناشیه، تابوغ در تکایای گلشنیه، و جمهور در سایر خانقاهها ترنم می‌شد (کارا علی اوغلو: 1/385؛ پاکالین، همانجا). همچنین الهی در مراسم مذهبی و حتی ملی و نیز در ماههای مخصوصی از سال از جمله ماه رمضان و ماه محرم - درباره فاجعه کربلا - خوانده می‌شد («دائرة المعارف»، همانجا).

سرابندگان الهیها غالباً از مشایخ اهل طریقت هستند که یونس امره، حاج بایرام، نصوحی، درویش عثمان، ابراهیم گلشنی، اشرف اوغلو و افتاده از آن جمله‌اند (همانجا: EI²). در ادبیات صوفیانه ترکیه، یونس امره، شاعر سده‌های ۹-۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱۴-۱۵-۱۶م ترک (اوزتلی، 16) را از بنیان‌گذاران الهی دانسته‌اند که ۲۷۳ الهی به او منسوب است (همو، 353). برخی از الهیها که شاعران آنها ناشناخته‌اند، در مجموعه‌هایی، معروف به «مجموعه الهیات» گردآوری شده است؛ مشهورترین آنها مجموعه مستقیم‌زاده سلیمان سعدالدین است (نک: «دائرة المعارف»، همانجا).

اینکه آهنگ‌سازان الهیها چه کسانی بوده، و در چه زمانی می‌زیسته‌اند، نامعلوم است. از آغاز سده ۱۸م آهنگ‌سازی مانند چالاک‌زاده، طوسون‌زاده و اسماعیل‌زاده در تنظیم آهنگ الهیها و نوشتن نَت برای آنها فعالیت داشته‌اند. عدنان سایگون آهنگساز معاصر ترک الهیهای یونس امره را تنظیم کرده است (EI²).

مأخذ: گولینارلی، عبدالباقی، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه توفیق هسجانی، نشر دریا؛ نیز:

EI²; Gölpınarlı, A., *Yunus Emre*, İstanbul, 1936; Karamanlioğlu, S. K., *Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul, 1973; Öztelli, C., *Yunus Emre*, Özgü Yayın, 1977; Pankulın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1983; *Türk ansiklopedisi*, İstanbul, 1968-1984.

توفیق هاشم بورسجانی

اسماعیل حتی بروسوی، روح البیان، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ بابا افضل کاشانی، محمد، مصنفات، به کوشش مجتبیٰ مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ باخرزی، یحیی، اوراد الاحیاب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ش؛ پارسا، محمد، قدسیه، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ پند بیرون، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ تهاوی، محمداعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جامی، عبدالرحمان، فحاحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جرجانی، علی، التعریفات، قاهره، ۱۳۵۷/ق ۱۹۳۸م؛ جندی، مؤیدالدین، نغمة الروح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جوهری، اسماعیل، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین؛ حویه، سعدالدین، المصباح فی التصوف، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دهار، بدر محمد، دستور الاخوان، به کوشش سعید نجفی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ راغب اصفهانی، حسین، معجم مفردات الفاظ القرآن، بیروت، ۱۹۳۲م؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۶۰ش؛ زبیدی، محمد، تنحاف السادة المتقین، بیروت، دارالفکر؛ روزنی، حسین، المصادر، به کوشش محدثی پیش، مشهد، ۱۳۲۰ش؛ سراج، عبدالله، اللع، به کوشش نیکلسن، لین، ۱۹۱۴م؛ سعید فرغانی، سعیدالدین، مشارق الدراری، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸ق؛ سلی، محمد، «درجات المعاملات»، مجموعه آثار، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شاه نعمت‌الله ولی، رساله‌ها، به کوشش محمدجواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۶ش؛ «شرح کلمات باباطاهر»، ترجمه خطیب وزیری، همراه شرح احوال و آثار و دو بیتیه باباطاهر عریان، به کوشش جواد مقصود، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شیخ طوسی، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ شیخ مکی، محمد، الجانب الغربی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ق؛ همو، الشواهد الربوبیه، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، المبدأ والمعاد، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ طبری، تفسیر؛ طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، به کوشش محمود عادل، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ عبدالرزاق کاشانی، شرح منازل السائرين، تهران، ۱۳۵۴ش؛ عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایة، به کوشش جلال‌الدین همای، تهران، ۱۳۶۷ش؛ علاءالدوله سمنانی، احمد، العروة لاهل الخلوۃ و العلوۃ، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ غزالی، محمد، احیاء علوم‌الدین، بیروت، دارالمعرفه، همو، منهاج العابدین، قاهره، دارالعلم للجمع؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ فضولی، محمد، مطلع الاعتقاد، به کوشش محمد بن تاروت طنجی، آنکارا، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶۲م؛ فیض کاشانی، محمد، علم‌الیقین، قم، ۱۳۵۸ش؛ ۱۴۰۰ق؛ قرآن کریم؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة التفسیریة، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطجی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود، درة التاج، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۱۷-۱۳۲۰ش؛ قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تهران، ج سنگی؛ کستلی، حاشیه علی شرح العقاید، استانبول، ۱۹۷۳م؛ کلینی، محمد، الاصول من الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعریف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میدی، احمد، کشف الاسرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ش؛ ناصرخسرو، زاد المسافرین، برن، ۱۳۲۱ق؛ نجم اصفهانی، محمود، منهاج الطالبین، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نجم‌الدین کبری، فوائذ الجمال، ترجمه محمدباقر ساعدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، به کوشش ماری‌ژان موله، تهران، ۱۹۸۳م؛ همو، کشف الحقائق، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیشابوری، حسن، «تفسیر غرائب القرآن»، همراه تفسیر (نکده، طبری)؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش/۱۹۷۹م؛ نیز:

Hughes, T.P., *Dictionary of Islam*, New Delhi, 1885.

نجیب مایل هروی

(۲۲۸).

آثار: الهی آثار بسیاری به فارسی، عربی و ترکی دارد که شماری از آنها برجای مانده است:

الف- چاپی: ۱. دیوان، که در ۱۹۶۱م در استانبول به چاپ رسیده است. ۲. منازل القلوب، به فارسی که شرح رساله قدسیه روزبهان بقلی است. این کتاب در ۱۳۴۷ش به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه به ضمیمه روزبهان نامه به چاپ رسیده است. در این نسخه، همه‌جا از اوبه الهی سیمایی یاد شده است.

ب. خطی: ۱. استخراج نامه. نسخه‌ای از آن در استانبول موجود است (TS, I/640). ۲. اسرارنامه. نسخه‌هایی از آن در ترکیه و مصر وجود دارد (فهرس....، ۲۴/۱-۲۵؛ نیز نک: کارا، ۳۷۶). ۳. اصول وصول الهیه، به فارسی. تصویری از آن در کتابخانه مرکزی نگهداری می‌شود (مرکزی، میکروفیلها، ۷۷۸؛ نیز نک: منزوی، ۲(۱)/۱۰۴۴). ۴. رساله اسئله و اجوبه، نسخه‌هایی از آن در ترکیه موجود است (نک: کارا، ۳۷۷). ۵. رساله احدیه. ۶. رساله تصوف. ۷. رساله وجود. نسخه‌هایی از این ۳ اثر در ترکیه موجود است (نک: همو، ۳۷۷-۳۷۶). ۸. زاد المشتاقین. نسخه‌هایی از آن در ترکیه (موزه مولانا) موجود است (گولپینارلی، I/285؛ نیز نک: کارا، ۳۷۶). ۹. فتوحات الهیه. نسخه‌ای از آن در کتابخانه سلیمانیه وجود دارد (نک: همانجا). ۱۰. کشف الواردات لطالب الکمال، شرحی است بر الواردات تألیف بدرالدین ابن قاضی سماونه (د ۸۲۳ق/۱۴۲۰م). نسخه‌هایی از این اثر در واتیکان (لوی ولایدا، ش ۱۴۰۸) و لیدن (ش ۲۲۶۶، نک: ورهوه، ۳۹۸) و سلیمانیه (نک: کارا، ۳۷۵) موجود است. ۱۱. مسالک (یا مسلک) السالکین. نسخه‌های آن در استانبول موجود است (دفتر...، ۱۶۳: TS, I/75). ۱۲. مسلک الطالبین والواصلین. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های مختلف ترکیه (موزه مولانا) و ایران موجود است (گولپینارلی، I/243؛ مرکزی، خطی، ۱۸۱/۵؛ نیز نک: کارا، همانجا؛ منزوی، ۲(۱)/۱۳۸۵). ۱۳. نجات الارواح من دنس الاشباح، نسخه‌ای از آن در کتابخانه بروسه موجود است (هاشم‌پور سبحانی، ۳۶۳).

آثار دیگری نیز همچون: ۱. تحلیه الارواح، در علم تصوف (بغدادی، ۴۷۰/۱؛ کحاله، ۳۶/۶)؛ ۲. شرح مفتاح الغیب قونوی (بغدادی، بروسلی، همانجا)؛ ۳. فصول الوصول، به ترکی (همانجا)؛ ۴. منظومه معراجیه (بروسلی، همانجا)، از وی یاد کرده‌اند.

مآخذ: اولیاچلی، محمد، سیاحتنامه. استانبول، ۱۹۲۸م؛ بروسلی، محمدطاهر، عثمانی مؤلفنری، استانبول، ۱۳۳۳ق؛ بغدادی، هدیه؛ خالدی نقشبندی، عبدالمجید، الحدائق الوردیه، دمشق، ۱۳۰۸ق؛ دفتر فاتیح کتبخانه‌سی، استانبول، مطبعه محمودیک؛ رفعت، احمد، لغات تاریخیه و جغرافییه، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۱۱ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التاریخ، استانبول.

الهی، عبدالله (د ۸۹۶ق/۱۴۹۶م)، معروف به شیخ الهی، عارف و صوفی مشهور در دوره عثمانی. او در قصه سماو از ولایت کوتاهیه متولد شد و در زادگاه خود به تحصیل علوم پرداخت؛ سپس مدتی در قسطنطنیه در مدرسه‌ای که به زیرک مشهور بود، اقامت گزید (طاش‌کوپری‌زاده، ۲۴۹؛ مجدلی، ۲۶۲-۲۶۵؛ اولیاچلی، ۱۷۶/۸؛ بروسلی، ۹۱؛ «دائرة المعارف...»، I/110). او پس از مسافرت استادش ملاعلی طوسی (نک: طاش‌کوپری‌زاده، ۹۸-۹۹) به ایران، به وی پیوست و نزد او به ادامه تحصیل پرداخت؛ آنگاه بر اثر انقلاب درونی، تحصیل علوم ظاهری را ترک گفت و کتابهایش را فروخت و بهای آن را به صدقه داد (همو، ۲۴۹-۲۵۰؛ سعدالدین، ۵۳۲/۲؛ سامی، ۳۰۹۹/۴). سپس عازم ماوراءالنهر شد و در سمرقند به خدمت خواجه عبیدالله احرار سمرقندی رسید و بر اثر ارشاد وی به طریقه نقشبندیه درآمد. آنگاه به خواست مراد خویش به بخارا رفت و قبر خواجه بهاءالدین نقشبند، مؤسس سلسله نقشبندیه را زیارت کرد و مدتی در آنجا معتکف بود. پس از جندی به سمرقند بازگشت و به اشاره خواجه عبیدالله احرار برای تبلیغ نقشبندیه راهی بلاد روم شد (طاش‌کوپری‌زاده، مجدلی، همانجاها؛ سعدالدین، ۵۳۳/۲). در این سفر سیداحمد بخاری (د ۹۲۲ق/۱۵۱۶م) وی را همراهی کرد (طاش‌کوپری‌زاده، ۳۵۹؛ مجدلی، ۳۶۲-۳۶۳؛ خالدی، ۱۷۴). او در هرات با عبدالرحمان جامی و دیگر صوفیان خراسان هم ملاقات کرد (طاش‌کوپری‌زاده، ۲۵۰؛ مجدلی، سعدالدین، همانجاها).

الهی پس از مراجعت به آنتالی در زادگاه خویش اقامت گزید و مریدان و عالمان بسیار به حلقه ارادت او درآمدند، اما بر اثر بروز اغتشاش و بی‌نظمی که پس از مرگ سلطان محمد فاتح (حک ۸۵۵-۸۸۶ق/۱۴۵۱-۱۴۸۱م) رخ داد، همچنین به درخواست بزرگان قسطنطنیه، به آن شهر رفت و در مدرسه زیرک مقیم شد و به ارشاد مریدان پرداخت (طاش‌کوپری‌زاده، همانجا؛ سعدالدین، ۵۳۳/۲-۵۳۴). ولی در این شهر هم رغبت ماندن نیافت و در این حال به دعوت امیر احمدبیک ادرنوی به روم ایلی رفت و تا آخر عمر به تدریس و ارشاد خلق گذراند. الهی سرانجام در آغستوس وفات یافت و جنازه‌اش به ینجه منتقل گردید و در مقبره‌ای که به صورت زیارتگاه معروفی درآمد، به خاک سپرده شد (عاشق پاشا زاده، ۲۲۴؛ طاش‌کوپری‌زاده، ۲۵۰-۲۵۱؛ سعدالدین، ۵۳۵/۲؛ اولیاچلی، همانجا؛ رفعت، ۲۴۸؛ بروسلی، همانجا).

پس از مرگ الهی، دوست و همسفر وی سیداحمد بخاری خلیفه وی شد و سجادنه‌نشینی طریقه نقشبندیه را بر عهده گرفت (طاش‌کوپری‌زاده، ۳۶۰؛ خالدی، همانجا؛ بروسلی، ۹۲؛ عطایی، ۶۲).

الهی سماوی گذشته از آثار عرفانی که به قلم آورد، نخستین کسی بود که در آسیای صغیر به تبلیغ طریقه نقشبندیه پرداخت و در آن دیار اولین خانقاه اهل این طریقه را تأسیس کرد (نفسی، ۸۱۴/۲؛ لويس،

باید مقدم بر دانش طبیعی باشد، یعنی فلسفه نخستین که کلی و فراگیر است و مطالعه موجود از آن جهت که موجود است، موضوع این دانش است» (ارسطو، متافیزیک، گ 1026a، سطرهای 32-11، نیز گ 1064a، سطر، 35، گ 1064b، سطر 4). وی در جای دیگری این دانش را «فلسفه الهی» می‌نامد («دربارۀ اجزاء...»^۳، گ 645a، سطر 4، نیز نک: متافیزیک، گ 983a، سطر 5).

تمایز فلسفه اولی از دیگر علوم، از دیدگاه ارسطو در این است که علوم دیگر هر یک قلمرو خاصی از وجود را موضوع پژوهش قرار می‌دهند، در حالی که فلسفه اولی به وجود بر حسب ویژگیهایی که بر آن عارض می‌شود، مانند کمیت یا اوصاف جسمانی نمی‌پردازد، بلکه خود وجود و اوصاف ذاتی آن را که مقتضای چیزی جز صرف وجود نیستند، مورد بحث قرار می‌دهد، یعنی وجود بدون قید و شرط. بنابراین، مباحث فلسفه اولی مانند علیت، وحدت و جز آنها امور عامی هستند که همه مراتب و مقولات وجود را در بر می‌گیرند و از اینجاست که فلسفه اولی کلی‌ترین دانش محسوب می‌شود، یعنی آنچه اصول بنیادی دانشهای دیگر بر آن مبتنی است (متافیزیک، گ 1003a، سطرهای 30-20، گ 1005b، سطرهای 14-1، گ 1025b، سطرهای 10-1). اما هر چند موضوع و مسائل این علم به نوع خاصی از وجود اختصاص ندارد، با مطالعه مراتب خاصی از وجود، بهتر می‌توان به شناخت حقیقت آن دست یافت. نحوه وجود داشتن در میان موجودات گوناگون یکسان نیست. از دیدگاه ارسطو جوهر هر موجودی، از آن همان موجود است و بنابراین، حقیقت جوهر در فرد تحقق دارد که همان اتحاد ماده و صورت است. اما اگر چه هر چیزی در این جهان مرکب از ماده و صورت است، آنچه به شیء هیت می‌بخشد و موجب تعیین و تشخیص آن می‌گردد، صورت است، نه ماده متغیر و فسادپذیر. بنابراین، جوهر در صورت شیء - که مادی نیست - تحقق دارد و همان است که می‌تواند موضوع شناخت و تعریف علمی قرار گیرد. در این میان، مفارقات یا صورتهایی که برخلاف موجودات جسمانی، مجرد از ماده‌اند، جوهر به معنای اصیلند و می‌توانند موضوع مطالعه موجود بماهوج موجود باشند. بدین‌گونه، آنچه برای شناخت وجود شایستگی پژوهش دارد، جوهری است که از وابستگی و تغییر بدور است، زیرا آنچه محسوس و دستخوش حرکت و زوال باشد، نمی‌تواند چهره حقیقی وجود را نشان دهد. جوهری که به کامل‌ترین وجهی وجود را نمودار می‌سازد، به تعبیر ارسطو صفت الهی دارد و فلسفه اولی به همین اعتبار الهیات نامیده شده است (برای تفصیل بیشتر، نک: همان، سراسر کتاب VII؛ راس، 157-155).

در فلسفه اسلامی مباحث مربوط به شناخت خدا و صفات و افعال او به نحو برجسته‌ای بسط یافته، و ارتباط آن با مباحث کلی وجودشناسانه تبیین شده است و در این کار بیشترین سهم را فارابی و

۱۲۸۰ ق؛ طاش کوبری زاده، احمد، الشقائق النعمانیة، به کوشش احمد صحیحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ ق؛ عاشق پاشا زاده، درویش احمد، تاریخ، به کوشش همت علی‌یک، استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ عطایی، عطاءالله، حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ فهرس المخطوطات التركیة العثمانیة، قاهره، ۱۹۸۷ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ لوئیس، برنارد، استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی، ترجمه ماه ملک بهار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ مجدی، محمد افندی، حدائق الشقائق (ذیل الشقائق النعمانیة)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ مرکزی، خطی؛ مرکزی، میکروفیلها؛ منزوی، خطی؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نشر، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ هاشم پورسبحانی، توفیق، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه بروسه، رشت، ۱۳۶۸ ش؛ نیز:

Gölpınarlı, A. *Mevlânâ müzesi yazmalar kataloğu*, Ankara, 1967; Kara, M., «Molla İlahî'ye dair», *Osmanlı araştırmaları*, Istanbul, 1988, vols. VII-VIII; Levi Della Vida, G., *Elenco dei manoscritti arabi islamici della biblioteca Vaticana*, Vatican, 1935; TS; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Istanbul, 1988, Voorhoeve. غلامعلی آریا

الهیات، عنوانی برای فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه که یکی از

شاخه‌های دانشهای نظری را تشکیل می‌دهد.

مطابق تقسیم بندی ارسطو از علوم، فلسفه نظری به ۳ بخش طبیعیات، ریاضیات و الهیات تقسیم می‌شود. الهیات یا فلسفه اولی که بعدها عنوان مطلق فلسفه را به خود گرفت، دانشی است که به وجود و احوال موجودات، از آن حیث که وجود دارند، می‌پردازد و به منزله مبدأ و مبنای دانشهای دیگر است (نک: ه.د. فلسفه).

واژه الهیات ظاهراً از زمانی در فرهنگ اسلامی رواج یافت که ابن‌سینا آن را عنوان بخش فلسفه اولی از دانشنامه بزرگ خود الشفاء قرار داد، اما پیش از آن نیز از این دانش به علم الهی یا علوم الهیه تعبیر شده است (نک: جابر بن حیان، ۱۰۰، ۱۰۴؛ کندی، ۱۱۲/۱؛ رازی، ۱۶۵).

به بعد؛ فارابی، «مقاله...»، ۴-۵). اطلاق عنوان الهی بر فلسفه اولی نخستین بار در آثار خود ارسطو آمده است (نک: گوتاس، 250، حاشیه؛ برای سابقه این اصطلاح، نک: افلاطون، 379 A، که علم الهی را به معنی دانش اسطوره‌ها به کار برده است). ارسطو درباره جایگاه و موضوع فلسفه اولی می‌گوید: «اگر چیزی هست که سرمدی، نامتحرک و مفارق از ماده باشد، روشن است که پرداختن به آن کار دانشی نظری است که نه از نوع دانش طبیعی است و نه دانش ریاضی، بلکه این کار تنها از دانشی مقدم بر آن دو برمی‌آید... دانش نخستین [یا فلسفه اولی] با موری سر و کار دارد که هم مفارق از ماده‌اند و هم نامتحرک. همه علتها به ضرورت باید سرمدی باشند، اما این امور به خصوص باید چنین باشند. زیرا علل آن دسته از چیزهایی هستند که بر حواس ما آشکارند. بنابراین، ۳ گونه فلسفه (دانش) نظری وجود دارد: ریاضی، طبیعی و الهی، زیرا بدیهی است که اگر الوهیت^۲ در جایی حاضر است، باید در این نوع از هستیها (موجودات مفارق و نامتحرک) باشد. همچنین شریف‌ترین دانش باید به شریف‌ترین جنس موجودات بپردازد. پس دانشهای نظری باید برتر از انواع دیگر دانش باشند و علم الهی باید بر دانشهای نظری دیگر برتری داده شود... دانشی که درباره جوهر نامتحرک پژوهش می‌کند،

1. theologikē 2. to theion 3. De Partibus...

مآخذ: ابن سینا، الشفاء، الیهات، به کوشش جورج قنوتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ابوالبرکات بغدادی، المعترفی بالحکمة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ نهانوی، محمد اعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش علی درج، بیروت، ۱۹۹۶ م؛ جابر بن حیان، «الحدود»، مختار رسائل، به کوشش یاول کراوس، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ جرجانی، علی، شرح المواقف، قاهره، ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م؛ رازی، محمد بن زکریا، «من کتاب العلم الالهی»، رسائل فلسفی، به کوشش یاول کراوس، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ فارابی، فصول متزعة، به کوشش فوزی م. نجار، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ هجو، «مقالة فی اغراض ما بعد الطبيعة»، مبادئ الفلسفة القدیمة، قاهره، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ قطب الدین شیرازی، محمود، شرح حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ کندی، یعقوب، رسائل، به کوشش محمد عبدالهادی ابو رینده، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ لاهیجی، عبدالرزاق، سوارق الالهام، تهران، ۱۳۱۱ ق؛ لوکری، فضل، بیان الحق، به کوشش ابراهیم دیباجی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ نیز:

Aristotle, *De Partibus animalium*; id, *Metaphysica*; Gutas, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden etc., 1988; Plato, *Politeia*; Ross, W. D., *Aristotle*, London, 1956.
محمدجواد انزاری

الهی آردبیلی، جلال الدین حسین بن شرف الدین عبدالحق اردبیلی متخلص به الھی، شاعر متصوف، متکلم، فقیه و ریاضی دان (د ۹۵۰ ق/ ۱۵۴۳ م). لقب او را کمال الدین نیز نوشته اند (افندی، ۹۸/۲). پدرش خواجه عبدالحق، ظاهراً از دیوانیان سده ۹ ق/ ۱۵ م بوده است. عطاءالله حسینی در اجازه‌ای که به الھی داده، از پدر او با القابی چون صاحب المعظم و الصدر المکرم - که از انتساب به مشاغل دیوانی حکایت دارد - تبجیل کرده است (نک: هجو، ۱۰۴/۲ - ۱۰۵). برخی از منابع متأخر و معاصر نسبت ابهری هم به الھی داده‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۸۴۲/۱، نفیسی، ۳۹۳/۱).

الهی در دهه هفتم سده ۹ ق در اردبیل زاده شد. اینکه در برخی از منابع سال ولادت او ۸۷۰ ق یاد شده (نک: آستان قدس، ۱۹۳/۵، حاشیه؛ مرکزی، ۱۰۰/۹)، البته محل تأمل است. سال وفات او را به اختلاف ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۲۷ و ۹۴۰ ق ذکر کرده‌اند (کتوری، ۱۷۸، نوری، ۵۱۳/۳؛ صبا، ۷۴؛ مدرس، ۱۶۹/۱)، ولی بی‌تردید سال ۹۵۰ ق که سام میرزا - معاصر الھی - مطرح کرده، درست است (ص ۷۸، حاشیه). بیشتر منابع متأخر نیز این سال را تأیید کرده‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۱۸۵۶/۲؛ بغدادی، ۳۱۸/۱) و حتی برای آن ماده تاریخ ساخته شده است (نظمی، ۳۱). اگر ماده تاریخی که برای یکی از تألیفات الھی - خلاصه الفقه [۹۴۲] - ذکر کرده‌اند (نک: افندی، ۱۰۳/۲)، درست باشد، درگذشت الھی در ۹۵۰ ق تأیید می‌شود. با توجه به اینکه عمر الھی را در ۹۵۰ ق بیش از ۷۰ سال دانسته‌اند (سام میرزا، ۷۸)، می‌بایست او در میان سالهای ۸۷۰-۸۸۰ ق/ ۱۴۶۶-۱۴۷۵ م زاده شده باشد.

الهی دوران کودکی و نوجوانی را در زادگاه خود سپری کرد. به استناد اشاره خودش در حاشیه قواعد علامه حلی در اوان جوانی نزد شیخ علی آملی علوم شرعی را آموخت (نک: افندی، ۹۸/۲) و در همین دوره مدتی نزد سلطان حیدر بن جنید صفوی (د ۸۹۳ ق) در روضه

ابن سینا داشته‌اند. فارابی حکمت را به علم اسباب بعید که هستی دیگر موجودات به واسطه آنهاست، تعریف می‌کند. این اسباب اگر چه بسیارند، به ترتیبی منتهی به وجود واحدی می‌شوند که علت وجود همه آن اسباب و مسببات آنهاست (فارابی، فصول...، ۵۲-۵۳). فارابی بر وجود خداوند به عنوان مبدأ مشترک همه موجودات تأکید می‌کند و مطالعه آن را لازمه بحث در علم کلی می‌شمارد، از آن رو که خداوند مبدأ وجود مطلق است و نه موجودی خاص. بنابراین، آن بخش از دانش عام وجود که متکفل بیان مبدأ وجود است، باید به شناخت خداوند اختصاص یابد («مقاله»، ۴-۵). این بخش از فلسفه اولی در مرتبه نخست شامل اثبات وجود خدا از راه برهان عقلی است و به همین دلیل خدا را نمی‌توان موضوع این علم دانست، زیرا موضوع هر علم امری است که وجود آن مسلم گرفته می‌شود و هیچ دانشی به اثبات موضوع خود نمی‌پردازد. ابن سینا بر این اساس میان موضوع و غایت فلسفه اولی فرق می‌نهد و معرفت خدا را غایت مطلوب این علم و جزء شریفتر آن به شمار می‌آورد (ص ۵-۶، ۲۳؛ برای تفسیر دیگری از اصطلاح الیهات، نک: ابوالبرکات، ۷-۶/۳).

با اطلاق عنوان الیهات بر کل فلسفه اولی، آن بخش از این دانش که به شناخت خدا و جهان موجودات مجرد از ماده اختصاص دارد، «الیهات به معنی اخص» نامیده شده است. البته در برخی آثار فلسفی عنوان علم الھی یا الیهات تنها بر بخش الیهات به معنی اخص اطلاق شده است (نک: قطب الدین، ۳۲-۳۳؛ نهانوی، ۵۲/۱-۵۳). در فلسفه اسلامی این بخش از الیهات نسبت به آنچه به اشاره در آثار ارسطو آمده، بسیار پر دامنه، و در حکم دانشی مستقل است، چنانکه علاوه بر برهانهای اثبات وجود باری، موضوعاتی چون آفرینش و نسبت خداوند با مخلوقات، قضا و قدر الھی و مسأله شرور، نبوت و معاد در الیهات ارسطو مطرح نبوده‌اند. در این زمینه باید به میراث فلسفی نوافلاطونیان اشاره کرد که بر اندیشه فیلسوفان مسلمان تأثیر قاطعی داشت و به آنان در پرداختن نظامی الیهاتی مدد رساند. زمینه طرح نظریه فیض و عنایت الھی در فلسفه اسلامی از طریق آثاری چون *اتولوجیا* فراهم شد. این اثر که ترجمه پاره‌هایی از *انثادها ی افلوپین* است، در روزگار فارابی و ابن سینا اثر ارسطو پنداشته می‌شد و واژه *اتولوجیا* (= *تولوجیا*)، به معنی خداشناسی یا علم الربوبیة) و معادل عربی آن نیز برای نامیدن علم الیهات به معنی اخص مورد استفاده قرار می‌گرفت (نک: لوکری، ۴، ۲۶۵؛ قس: گوتاس، 250-251).

طرح مباحث مرتبط با موضوعات کلامی در فلسفه اسلامی به ویژه در دوره‌های پس از ابن سینا گسترش بیشتری یافت و به طور متقابل آراء فلسفی نیز بر علم کلام اسلامی تأثیر نهاد و به مباحث آن وسعت بخشید. اما ضمن آنکه به‌کارگیری تفکر فلسفی درباره موضوعات دینی، بخشهای مشابهی را در کلام و الیهات به معنی اخص پدید آورده است، برخی تمایز این دو علم را در روش و مبانی با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار داده‌اند (نک: جرجانی، ۴۰/۱-۴۹؛ لاهیجی، ۱۱-۱۵).

صفی‌الدین اردبیلی به سلوک اهتمام داشت و به توصیه همو برای تحصیل علوم به سوی هرات روانه شد (سام میرزا، ۷۷-۷۸؛ رازی، ۲۵۶/۳؛ افندی، ۹۹/۲). این سفر بی‌گمان در دوران نوجوانی او بوده است (نک: همو، ۹۸/۲). الهی نخست به شیراز رفت و چندی نزد جلال‌الدین محمد دوانی (د ۹۰۸ق) و امیر غیاث‌الدین منصور شیرازی (د ۹۴۸ق) به تحصیل علوم عقلی و نقلی پرداخت (همانجاها). وی آثار دوانی همچون *شواکل‌الحوار* را نزد مؤلف آن خواند و در جمادی‌الاول ۸۹۲ از او اجازه روایت و تدریس آثارش را گرفت (نک: افندی، ۱۰۳/۲-۱۰۴).

الهی سپس به اشاره سلطان حیدر صفوی و به منظور تحصیل علوم به هرات رفت و در آنجا نزد امیر جمال‌الدین عطاءالله حسینی به آموختن تفسیر و حدیث پرداخت و قسمتی از *مشکاة المصابیح* خطیب تبریزی، صحیح بخاری، صحیح مسلم، و بخشی از *انوار التنزیل بیضاوی* را نزد او قرائت کرد (همو، ۱۰۴/۲-۱۰۵؛ نیز نک: قمی، ۱۳۷) و در ۸۹۹ق از او اجازه روایت گرفت (افندی، ۱۰۷/۲). وی در ایام تحصیل در هرات با امیر علیشیرنوائی آشنا شده بود، زیرا عطاءالله حسینی از استادان مدرسه اخلاصیه بود که به سعی نوابی در هرات تأسیس شده بود و زیر نظر همو اداره می‌شد (نک: خواندمیر، ۱۲۲؛ سابتلی، ۳۸).

الهی پس از این دوران، یعنی پس از ۸۹۹ق، ظاهراً در زمرة ندیمان نوابی قرار گرفت و شرح *اشکال‌التأسیس* و تلخیص *تحریر اقلیدس* را به نام این وزیر فراهم کرد (صبا، همانجا؛ افندی، ۱۰۷/۲؛ نیز نک: خواندمیر، ۱۲۳). هر چند در نوشته‌های معاصران از رابطه الهی با شاهزاده غریب میرزا فرزند سلطان حسین میرزا (د ۹۰۲ق) سخن رفته است (تربیت، ۴۷)، اما در تألیفات قدیم‌تر اشاره‌ای به این نکته دیده نمی‌شود. با اینهمه، بعید نیست که رابطه الهی با نوابی سبب آشنایی وی با غریب میرزا نیز شده باشد. گفتنی است که رابطه الهی با امیر علیشیر، وزیر سنی مذهب عصر تیموری و مصدر کردن آثاری چند به نام وی و نیز آوردن کلمه «اصحاب» در جمله «(تصلیه)» در خطبه آثاری که در هرات نوشته، موجب شده است تا کسانی چنین تصور کنند که الهی در عصر تیموریان بر مذهب اهل سنت بوده، و در او ان قیام شاه اسماعیل صفوی به تشیع گرویده است (بغدادی، ۳۱۸/۱؛ قس: افندی، ۱۰۰/۲). اما افندی اصفهانی این تصور را نادرست دانسته (همانجا)، و حتی از استواری او در تشیع سخن گفته است (۹۸/۲). علاوه بر ادله افندی در اثبات تشیع الهی، در خور ذکر است که او در حاشیه بر *قواعد علامه سلسله* روایت خود را به توالی و تسلسل از طریق شیخ علی آملی - استاد علوم شرعی او در نوجوانی - به علامه حلی می‌رساند (همانجا). سلوک او نزد سلطان حیدر صفوی نیز مؤید تشیع اوست و نبودن ترجمه احوال و حتی نام و نشان او در تألیفات فراهم شده در اواخر عهد تیموریان - که نویسندگان آنها با ندیمان علیشیر نوابی، و با فضلالی مدرسه اخلاصیه ارتباط داشته‌اند - ظاهراً از همین لحاظ بوده است.

الهی در حدود سال ۹۰۲ق مقارن با درگذشت غریب میرزا هرات را ترک کرد و از طریق عراق و آذربایجان به زادگاهش اردبیل بازگشت (سام میرزا، ۷۸؛ تربیت، همانجا). در اردبیل به عنوان خادم روضه صفی‌الدین اردبیلی منصوب، و در همانجا به تدریس نیز مشغول شد (همانجا). الهی در این دوره، به عنوان دانشمندی متبحر در علوم معقول و منقول مشهور شده بود و نویسندگان معاصر و نزدیک به عصر او عموماً فضل و دانش او را ستوده (سام میرزا، افندی، همانجاها)، و از گرایش او به تصوف نیز یاد کرده‌اند (همانجا؛ خوانساری، ۳۱۹/۲؛ قمی، همانجا). شرح او بر گلشن راز، و هم مقدمه آن شرح که به نام کشف الاسرار صورت رساله‌ای مستقل دارد (نک: مایل هروی، ۱۳۸)، و نیز اشعار بازمانده از او در تذکره‌ها (نک: سام میرزا، همانجا؛ رازی، ۲۵۶/۳) تأثیر پذیری او از عرفان ابن عربی را می‌رساند. با اینهمه، الهی در محدوده اعتقادات خانقاهی و تفکر عرفانی محدود نشد و با روی کار آمدن شاه اسماعیل صفوی (س ۹۰۷-۹۳۰ق)، به معارف شیعی توجه کرد، تا جایی که او را نخستین کسی دانسته‌اند که معارف جعفری را به فارسی عرضه داشته است (افندی، همانجا) که البته این نظر با قید «در اوایل روزگار صفوی» پذیرفتنی است.

الهی تمامی ۲۳ سال سلطنت شاه اسماعیل صفوی، و ۲۰ سال از دوران حکومت شاه طهماسب اول (س ۹۳۰-۹۸۴ق) را درک کرد. از چگونگی پیوند او با این دو سلطان اطلاعی دقیق نداریم، لیکن وجود او در روضه جد صفویه، و هم آثاری که به نام آن دو تألیف کرده است (نک: افندی، ۱۰۲/۲)، حکایت از بیوستگی او با دربار صفویان دارد، خاصه آنکه او در این دوره به مباحث فقهی نیز می‌پرداخته، و گویا به عنوان مجتهد هم عمل می‌کرده است، زیرا در برخی از نوشته‌های عصر صفوی از او با عنوان مجتهد الزمان یاد شده است (افوشته‌ای، ۱۸۳؛ قاضی احمد، ۲۳۷/۱). در او ان سلطنت شاه طهماسب، ظاهراً الهی در قزوین، یعنی تختگاه صفویان بوده است و در آن شهر یک بار به سفارت اسماعیل قلیخان نزد شاه طهماسب رفته، و واسطه دوستی آن دو شده است (افوشته‌ای، همانجا). اختلاف الهی با محقق کرکی (د ۹۴۰ق) بر سر جواز یا عدم جواز نماز جمعه در غیاب امام معصوم هم بایست در ایام اقامت او در قزوین، پیش از ۹۴۰ق روی داده باشد (نک: قاضی احمد، همانجا؛ روملو، ۳۳۳-۳۳۴). البته الهی که نماز جمعه در غیاب امام جازز نمی‌دانسته، آنچنانکه بعضی گفته‌اند مستقیماً با محقق کرکی درگیر مناظره و مشاجره نشده است (نک: افندی، ۹۹/۲)؛ بلکه این مخالفت بین محقق و میرنعمت‌الله جزایری اتفاق افتاده، و الهی با میرنعمت‌الله موافقت و همراهی نموده، و فتوای محقق کرکی را در این زمینه رد کرده است (قاضی احمد، روملو، همانجاها).

الهی سالهای پایانی عمرش را در اردبیل گذراند و در همانجا درگذشت و در روضه صفی‌الدین دفن شد. پس از او بازماندگانش - خاصه فرزندش محمد - به جای او در روضه صفویه خدمت می‌کردند (افندی، ۹۹/۲، ۱۰۱).

دوازده‌گانه (ع) در ذیل یک جوهر مطرح شده است. افندی اصفهانی آن را به نام *فضائل الائمة الاثنی عشر*، کتابی مفصل دانسته که الهی به نام شاه طهماسب تألیف کرده است (۱۰۲/۲)، اما از نسخه‌های موجود آن برمی‌آید که مؤلف آن را به نام شاه اسماعیل صفوی مصدر کرده است (نک: استوری، ۹۱۴/۲-۹۱۵؛ نیز صبا، ۷۴؛ آقابزرگ، ۹۲/۹).

۶. رساله در فراست، اثری است به فارسی، در علم قیافه شناسی (منزوی، ۴۳۸/۱؛ دانش پژوه، ۳۶/۵). آقابزرگ بجز رساله فراست، از اثری به نام *رساله فی التیافه*، بدون نام مؤلف یاد کرده است که سرآغازی همگون با سرآغاز رساله فراست الهی دارد (۲۲۱/۱۷)، قس: ۱۵۲/۱۶-۱۵۳). در برخی نوشته‌های معاصران رساله‌ای با عنوان قافیة به الهی نسبت داده شده است (نک: نفیسی، ۶۹۱/۲؛ دیهیم، ۱۹/۱) که چیزی جز تحریف عنوان *رساله قیافه* (فراست) او نیست.

۷. خلاصه الفقه، که یک دوره فقه به زبان فارسی بوده است. افندی اصفهانی می‌نویسد که نسخه آن را به خط مؤلف در اردبیل دیده است (۱۰۳/۲). همو این کتاب را ترجمه گونه‌ای از *ارشاد الادهان علامه حلی* دانسته است که باید با شرح الارشاد منسوب به الهی یکی بوده باشد (۱۰۲/۲). اینکه گفته‌اند خلاصه الفقه به نام شاه اسماعیل صفوی ساخته شده است، با توجه به اینکه سال تألیف آن را ۹۴۲ ق. دانسته‌اند (نک: همانجا)، درست نمی‌نماید، زیرا شاه اسماعیل یکم در ۹۳۰ ق. درگذشته است.

۸. ترجمه مهج الدعوات و منهج العنایات، که ظاهر آن نسخه شماره ۱۲۰ کتابخانه ملی ملک همین کتاب است (ملک، ۱۴۴/۲-۱۴۵؛ نیز نک: افندی، ۱۰۳/۲؛ آقابزرگ، ۱۴۱/۴).

الهی افزون بر آثار یاد شده، بر بسیاری از متون کلامی و فقهی که خود آنها را کتابت کرده بود، حاشیه و تعلیقه نوشته است (افندی، ۱۰۲/۲-۱۰۳). و اینها غیر از تعلیقه‌ها، حاشیه‌ها و شرحهایی است که جداگانه فراهم آمده، و از جمله آثار مستقل او محسوب می‌شده است، مانند تعلیقه بر حاشیه شریف بر شرح مختصر ایچی (آقابزرگ، ۱۲۹/۶، ۱۳۱)؛ تعلیقه بر شرح جلالی بر رساله اثبات العقل طوسی (افندی، ۱۰۲/۲)؛ تلخیص تحریر اقلیدس مصدر به نام امیرعلیشیر نوایی (همانجا)؛ حاشیه علی الحاشیه الجلالیه، و الحاشیه الصدریه که دو حاشیه بر حاشیه قدیم و جدید دوانی بر شرح قوشچی از تجرید الکلام طوسی محسوب می‌شود (همو، ۱۰۱/۲). افزون بر این، الهی بر شرح جدید دوانی حاشیه دیگری نیز با عنوان *حاشیه علی الشرح الجدید للتجرید* نوشته که تا امور عامه را در بردارد (آقابزرگ، ۱۱۴/۶؛ حاجی خلیفه، ۳۵۰/۱؛ کنتوری، ۱۷۷-۱۷۸؛ شورا، ۱۴۰/۵، ۱۴۲؛ مرعشی، ۲۰۳/۱۳-۲۰۴). گویا الهی خود نیز بر تجرید العقاید شرحی به نام *التوحید علی التجرید* داشته است (نک: بغدادی، ۳۱۸/۱). وی در حواشی خود بر حاشیه‌های دوانی نقد و تعریضهایی کرده که بعدها کسی به ایرادهای او پاسخ گفته، و رساله‌ای به نام *هفت اشکال* ساخته است (آستان قدس ف، ۶۱۱)؛ حاشیه علی شرح *تذکره الهیة النصیریة*، یا

آثار: الهی با زبانهای فارسی، عربی و ترکی آشنایی داشت و به هر ۳ زبان آثاری تألیف و تدوین کرد (نک: همو، ۱۰۰/۲ به بعد). وسعت دامنه دانش و اطلاع او از علوم رایج در آن روزگار از کتابها و رسائلی که در زمینه‌های مختلف، از تفسیر، حدیث، کلام، فقه و اصول، منطقی، هیأت و نجوم، حساب و هندسه، ادب و عرفان تألیف و تصنیف کرده، و از شروح و حواشی و تعلیقاتی که بر متون درسی و غیر درسی نوشته است، معلوم می‌شود. افندی اصفهانی که از پاره‌ای از آثار الهی بهره برده، و نسخه‌هایی از تألیفات او را در اردبیل رؤیت کرده، و نام و نشان اکثر آنها را در اجازه الهی به کمال‌الدین ابراهیم صفوی اردبیلی نیز دیده بوده است، مؤلفاتش را بالغ بر ۳۰ عنوان یاد می‌کند (نک: ۱۰۱/۲). مهم‌ترین آثار الهی اینهاست:

۱. شرح گلشن راز، شرحی است به نثر آمیخته به نظم بر گلشن راز شبستری که سال تألیف آن را خود در خاتمه ۹۰۸ ق ذکر کرده است (آقابزرگ، ۲۶۹/۱۳؛ مرکزی، ۱۵۰۵/۱۰). الهی در این اثر به مفاتیح الاعجاز اسیری لاهیجی در شرح گلشن راز، بسیار توجه داشته، و بیشتر مباحث را با مختصر تغییر و تبدیلی در لفظ و عبارت از لاهیجی اخذ و نقل کرده است (نک: گلچین معانی، ۷۶ به بعد). الهی بر شرح گلشن راز مقدمه‌ای مفصل در مبحث وجود نوشته است که کاتبان آن را از متن شرح مذکور جدا کرده، و به صورت رساله‌ای مستقل به نام *کشف الاسرار* استنساخ کرده‌اند (نک: منزوی، ۱۳۱۷/۱)؛ مایل هروی، همانجا). بیشتر ابیات مندرج در شرح گلشن راز از سروده‌های خود الهی است (گلچین معانی، همانجا).

۲. تفسیر، الهی قرآن مجید را به فارسی و عربی تفسیر کرده است. تفسیر عربی او بسیار مفصل، ولی ناتمام بوده، و افندی اصفهانی تفسیر *سوره فاتحه* و بخشی از تفسیر *سوره بقره* آن را که به دست الهی در حدود ۱۰ هزار سطر کتابت شده بود، در اردبیل دیده بوده است (۱۰۳/۲). تفسیر فارسی الهی در دو مجلد بوده که نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در روضه صفی‌الدین اردبیلی وجود داشته است (همانجا)؛ نیز نک: آقابزرگ، ۲۶۱/۴؛ حاجی خلیفه، ۴۴۲/۱).

۳. *منهج الفصاحة فی شرح نهج البلاغه*، ترجمه فارسی نهج البلاغه است همراه با شرح مفصل آن که در حدود ۹۳۰ ق به نام شاه اسماعیل صفوی فراهم شده است. این کتاب در ۱۳۵۵ ق به کوشش سعید طباطبایی نائینی در تهران به چاپ سنگی رسیده است.

۴. امامت، الهی نخست رساله‌ای در مبحث امامت به نام شاه اسماعیل اول به ترکی نوشته بود و سپس در عصر شاه طهماسب اول آن را به فارسی درآورد. نسخه‌ای از این رساله را افندی در شهر بار فروش مازندران (بابل) دیده بوده است (همانجا؛ نیز نک: آقابزرگ، ۳۲۴/۲). نسخه‌ای از آن نیز در کتابخانه ملی موجود است (نک: منزوی، ۸۹۱/۱)۲.

۵. *تاج المناقب فی فضائل الائمة الاثنی عشر*، اثری است به فارسی در ۱۲ جوهر که ادله امامت و سرگذشت هر یک از امامان

الهی بخش، نک: معروف.

الهی همدانی، عمادالدین محمود حسینی (د ۱۰۶۳/ق ۱۰۶۵۳ م)،
فرزند حجت‌الله از شعرای سبک‌هندی.

وی از سادات اسدآباد همدان بود (نصرآبادی، ۲۵۵؛ آذر، ۲۷۰) و مقدمات علوم را در آن شهر فراگرفت؛ سپس چنانکه خود در مقدمه تذکره خزینه گنج می‌نویسد، در ۱۰۱۰/ق ۱۶۰۱ م برای تحصیل به اصفهان رفت و ۳ سال نیز در آن شهر ماند (نقوی، ۱۹۱). در همانجا در قهوه‌خانه عرب قهوه‌چی که ظاهراً محفل شعرا و بزرگان بوده است (نک: گلچین، کاروان...، ۹۸/۱، حاشیه ۱)، همراه با شاعر دیگری به نام ملاشکوهی با شاه عباس دیدار کرد (نصرآبادی، همانجا). جز این ملاقات اشاره دیگری به ارتباط او با شاه عباس دیده نمی‌شود.

الهی در ۱۰۱۵ ق به شیراز رفت (نقوی، همانجا). سپس رهسپار عراق شد (اوحدی، ۱۷۱). به گفته صاحب‌خیرال بیان در ۱۰۱۸ ق از عراق به خراسان رفت و پس از زیارت حضرت رضا (ع) از آنجا راهی هند شد (نک: گلچین، همان، ۹۵/۱). در راه هند نخست به کابل، و سپس به قندهار رفت و به میرزا غازی ترخان، متخصص به وقاری، صوبه‌دار قندهار پیوست (نک: همان، ۹۵/۱-۹۶). میرزا غازی در ۱۰۲۱ ق درگذشت (نهایندی، ۷۸۵/۳-۷۸۶) و ظاهراً الهی پس از درگذشت او، یا حوالی آن راهی آگره شده است، زیرا اوحدی بیانی در همین سال او را در آگره دیده، و با وی مصاحبت داشته، و حتی الهی اشعار خویش را برای اصلاح نزد اوحدی می‌فرستاده است (اوحدی، ۱۷۳، ۱۷۵). اوحدی می‌نویسد: الهی هم اکنون (۱۰۲۲-۱۰۲۴ ق) در زمره ملازمان مهابت خان است (ص ۱۷۳). در ۱۰۳۳ ق که ظفرخان ابوالحسن به نیابت از پدر به صوبه‌داری کابل گمارده شد، الهی قصیده‌ای به نام وی سرود (نقوی، ۱۹۱-۱۹۲؛ نیز نک: ریو، II/687). دور نیست که آشنایی الهی با این خانواده در سفر او از خراسان به هند هنگام اقامت در کابل روی داده باشد.

در ۱۰۴۰ ق بار دیگر الهی را در کابل می‌یابیم و آن هنگام ملاقات با حکیم حاذق است (نک: کنبو، ۳۲۱/۳؛ نقوی، ۱۹۲). کنبو مؤلف شاه جهان نامه از او به عنوان یکی از شاعران دربار شاه جهان یاد کرده است (همانجا). روشن نیست که وی چه زمانی به دربار شاه جهان راه یافته است، اما می‌توان گفت که این امر باید پیش از ۱۰۴۲ ق (مأموریت دوم ظفرخان) رخ داده باشد، چه به هنگام اعطای صوبه‌داری کشمیر به ظفرخان، وی در دربار شاه جهان حضور داشته، و در از میان بردن تردید شاه نسبت به ظفرخان در واگذاری این مأموریت بدو بسیار مؤثر بوده است. البته همین امر سبب شد که به درخواست ظفرخان، الهی نیز در این سفر با وی همراه شود (نک: گلچین، همان، ۹۸/۱-۹۹) و تا پایان عمر در کشمیر بماند.

الهی را پس از درگذشت در جانب غربی آرامگاه شیخ بهاء‌الدین گنج بخش به خاک سپردند. بر سنگ مزار وی ماده تاریخ درگذشت او

شرح التذکره النصیریة (نک: افندی، بغدادی، همانجاها)؛ حاشیه‌ای بر شرح‌العصديه، موسوم به جواهرالتحقیق (نک: حاجی خلیفه، ۱۸۵۳/۲-۱۸۵۶، ۱۸۵۷؛ بغدادی، همانجا)؛ حاشیه علی القواعد العقائد، که افندی نسخه‌ای از آن را در اصفهان نزد فاضل هندی دیده که تا بحث نماز در سفر می‌رسیده است (۱۰۳/۲)؛ حاشیه علی شرح الجغمینی (همو، ۱۰۱/۲)؛ حاشیه علی شرح هداية الحكمة؛ حاشیه علی شرح الشمسیة، که گویا شاگرد الهی، خلیل بن محمد رضوی آن را بر پایه تقریرات استاد تحریر کرده است؛ حاشیه علی شرح المواقف (نک: افندی، بغدادی، همانجاها؛ کنتوری، ۱۸۱؛ آقابرگ، ۳۵/۶، ۷۶، ۱۳۷)؛ شرح اثبات الواجب الجدید، که در ۹۱۶ ق الهی آن را نوشته، و بر دوانی ایراداتی وارد کرده است. شرح الهی را در ۹۴۵ ق محمد بن احمد گیلکی به فارسی شرح کرده است (آقابرگ، ۱۰۴/۱، ۱۰۶، ۵۸/۱۳؛ شورا، ۲۹۷/۵-۲۹۸؛ مرکزی، ۲۴۵۰/۱۱)؛ شرح اشکال التأسیس، که الهی آن را برای امیرعلیشیرنویای نوشته است (افندی، ۱۰۷/۲-۱۰۲؛ قس: خواندمیر، ۱۲۳)؛ شرح بیست باب طوسی، که برخی آن را حاشیه بر بیست باب یاد کرده‌اند (نک: افندی، همانجا؛ آقابرگ، ۳۰/۶)؛ شرح بر تهذیب الاصول علامه حلی (افندی، ۱۰۲/۲).

علاوه بر ابیاتی که الهی از سروده‌های خود در شرح گلشن راز آورده است، اشعار متفرقه‌ای هم از او در تذکرها نقل کرده‌اند (نک: سام‌میرزا، ۷۸؛ صبا، ۷۴) که نفیسی مجموع آنها را در حدود دو هزار بیت غزل و رباعی دانسته است (۶۹۱/۲).

مآخذ: آستان قدس فهرست؛ آستان قدس ف، فهرست؛ آقابرگ، الذریعة؛ استوری، ادبیات فارسی، ترجمه برکل، ترجمه فارسی یحیی آرین پور و دیگران، به کوشش احمد منزوی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی و محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ افونته‌ای، محمود، نقارة الآثار فی ذکر الاخبار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ بغدادی، هدیه؛ تربیت، محمد علی، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خواندمیر، غیبات‌الدین، «مکارم الاخلاق»، مجموعه رسائل فارسی، به کوشش محمداکبر عشیق، مشهد، ۱۳۷۴ ش، دفتر چهارم؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ دانش پژوه، محمد تقی و علی‌نقی منزوی، فهرست کتابخانه سپهسالار، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ۱۹۷۷ م؛ دهبیم، محمد، تذکره شعرای آذربایجان، تبریز، ۱۳۶۷ ش؛ وازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سام میرزا صفوی، تحفة سامی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، علمی؛ شورا، خطی؛ صبا، محمد مظفر حسین، روز روشن، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصة التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ قمی، عباس، فوائد الرضویه، تهران، کتابخانه مرکزی؛ کنتوری، اعجاز حسین، کشف الحجب والاستار عن اسماء الکتب والاستعار، قم، ۱۴۰۹ ق؛ گلچین معانی، احمد، «گلشن راز و شروع مختلف آن»، نسخه‌های خطی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به کوشش محمدنقی دانش پژوه و ایرج افشار، ۱۳۴۴ ش، دفتر چهارم؛ مایل هروی، نجیب، «نخستین ناقل معارف جعفری به فارسی، الهی اردبیلی»، مشکوة، مشهد، ۱۳۶۴ ش، ش ۸؛ مدرس، محمدعلی، ویحانه الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی؛ نظمی تبریزی، علی، دوست سخور، تهران، ۱۳۶۳؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، قم، ۱۳۲۱ ق؛ نیز:

Subtelny, M.E., «ATimurid Educational and Charitable Foundation...», Journal of the American Oriental Society, 1991, vol. III(1).
نجیب مایل هروی

مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ نصرآبادی، محمد طاهر، تذکره، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ نقوی، علیرضا، تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱ م؛ نیز:

Pertsch, W., *Die Handschriften - Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1888; Rieu, Ch., *The Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966; Sprenger, A., *A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindu 'sta'ny Manuscripts*, Calcutta, 1854.

مینا حفیظی

الیاس، پیامبری از بنی اسرائیل که نام وی دوبار در قرآن کریم یاد شده است. بر پایه آیات الهی، الیاس که از ذریه نوح (ع) و در شمار «صالحان» محسوب گردیده است (انعام/۸۴-۸۵)، از پیامبران الهی بوده، و قوم خود را که پرستنده بت بعل بودند، به دین حق هدایت می‌کرده است؛ اما جز «بندگان مخلص»، تمامی مردم دیار وی بر بت پرستی خویش اصرار می‌ورزیدند (صافات/۱۲۳-۱۲۹).

واژه الیاس بنا بر نظر بیشتر لغویان، واژه‌ای عجمی است (مثلاً نک: جوالیقی، ۱۰۲)؛ شکل عبری^۱، سریانی^۲، حبشی^۳ و یونانی^۴ این کلمه، افزون بر نشان دادن قدمت این نام، بر غیر عربی بودن آن هم دلالت دارد (نک: جفری، 68).

شخصیت شناسانده شده از الیاس در قرآن کریم، به ویژه در کنار نام بت بعل که مورد پرستش قوم او بوده، سبب شده است تا مفسران مسلمان، الیاس قرآنی را با الیاس (ایلیا)ی عهدین یکی شمارند. باید افزود که به سبب شخصیت پردازی راه یافته از عهدین به آثار مفسران، شخصیت الیاس با دو پیامبر دیگر، یعنی ادریس و خضر (ع) پیوستگی یافته است.

در آیه ۲۷ سوره صافات، رسم الخط «إل یاسین» با قرائت شهریه «الیاسین» (ابن جزری، ۳۵۹/۲-۳۶۰) ارتباط مستقیمی با شخصیت الیاس (ع) یافته است؛ غالب مفسران با تکیه بر سیاق آیات، تعبیر «سلام علی ال یاسین» را به این پیامبر بازگردانیده (نک: ابن حجر، ۱۴۸-۱۴۹) و «الیاسین» را صورت دیگری از نام او شمرده‌اند (طوسی، ۵۲۳/۸-۵۲۴)؛ سیوطی، ۱۲۰/۷؛ نیز نک: گایگر، 187). وجود شکلی از واژه در قرائات شاذ به صورت «ادراسین»، خود نمونه‌ای از جا به جایی دو شخصیت الیاس و ادریس است (نک: طبری، تفسیر، ۵۸/۲۳؛ نیز ده، ۲۳۳/۷).

این جا به جایی چنان ریشه دار است که حتی در برخی منابع، داستان الیاس به طور کامل نقل شده، و تنها نام الیاس با ادریس جایگزین شده است (مثلاً نک: مسعودی، ۱۷-۱۹؛ ابن بابویه، ۱۲۵-۱۳۰؛ راوندی، ۷۳-۷۶).

در منابع تفسیری و تاریخی اسلامی چنین آمده است که چون بنی اسرائیل عهد خویش با خداوند را فراموش کردند و به پرستش بتان

در یک دویتی به صورت «بود سخن آفرین» (= ۱۰۶۳ق) آمده است (همان، ۹۹/۱). از این روی، تاریخهای ۱۰۶۰ق (احمد، ۱۴۷)، ۱۰۶۴ق (صدیق، ۴۱؛ کویاموی، ۱۸) و ۱۰۵۷ق (مدرس، ۱۶۹/۱) نادرست است.

با آنکه الهی در دوره ظهور شعرای سبک هندی و اصفهانی می‌زیست و از اصفهان به هند رفت و در سروده‌های او صور خیال و استعاره‌های لطیف دیده می‌شود، در اشعارش - چنانکه صفا اشاره کرده است - به سبک شعرای قدیم چون سعدی توجه داشته، و حتی به تتبع از وی نیز پرداخته است (۱۱۸۶/۲(۵)). الهی در قصیده دستی توانا داشت و از میان صنایع ادبی توجه به ارسال مثل در اشعار او بیشتر دیده می‌شود (همانجا).

آثار:

۱. دیوان، که شامل حدود ۵ هزار بیت (صدیق، همانجا) در قالب غزل، قصیده، ترکیب بند، ترجیع بند، مثنوی، قطعه و رباعی است. قصاید او در مدح ائمه اطهار (ع)، و نیز ستایش از شاه جهان و حکام ولایات است. از دیوان او ۴ نسخه در این کتابخانه‌ها موجود است: ۱. آصفیه به شماره ۱۰۹۵ (آصفیه، ۲۸۶/۴)؛ ۲. اوده، به شماره ۲۷۷، مورخ ۱۰۵۲ق (اشپرنگر، I/435)؛ ۳. موزه بریتانیا به شماره ۲۵/۳۳۰، مورخ ۱۰۴۲ق (نک: ریو، همانجا)؛ ۴. برلین، به شماره ۹۳۹، مورخ ۱۰۵۲ق (پرچ، IV/916).

۲. خزینه گنج، تذکره‌ای است به زبان فارسی در شرح احوال حدود ۴۰۰ تن از شعرای متوسط سده‌های ۸-۱۰ق، به ترتیب الفبایی که از این یمین فریومدی آغاز می‌شود و به همایون پادشاه پایان می‌یابد. این اثر باید در سالهای پایانی عمر مؤلف نگاشته شده باشد، زیرا در نسخه برلین که به خط مؤلف است، کاستیهایی دیده می‌شود، از جمله در برخی موارد جای عبارات خالی گذاشته شده، یا صرفاً نام شاعر بدون شعر وی، و گاه نمونه اشعار بدون شرح حال آمده است. از سوی دیگر، این اثر دیباچه و خاتمه ندارد. از این روی، به نظر می‌رسد که شاعر توانسته است اثر خود را تکمیل کند. مؤلف در این اثر اگرچه از تذکره دولتشاه، تحفه سامی، مجالس النفایس و چون آنها بهره برده، اما به عرفات العاشقین اوحدی توجهی خاص داشته است (نقوی، ۱۹۳-۱۹۴؛ گلچین، تاریخ...، ۵۱۸/۱). از این اثر نسخه‌ای در کتابخانه برلین به شماره ۱۱ به خط مؤلف (پرچ، IV/609)، و نسخه‌ای نیز در کتابخانه اوده به شماره ۶۴۶، شامل فهرست اسامی شعرا موجود است (اشپرنگر، I/66-87).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آتشکده، بیبی، ۱۲۷۷ق؛ آصفیه، خطی؛ احمد، احمدعلی، هفت آسمان، کلکته، ۱۸۷۳م؛ اوحدی بیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۵۳۲۴؛ صدیق حسن خان، محمد، شمع انجم، به کوشش محمد عبدالمجید خان، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ کبیر، محمد صالح، عمل صالح (شاه جهان نامه)، لاهور، مجلس ترقی ادب؛ کویاموی، محمد قدرت‌الله، نتایج الاذکار، بیبی، ۱۳۳۶ ش؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، کاروان هند، مشهد، ۱۳۶۹ ش؛

روی آوردند، پروردگار در زمان آحاب پادشاه حکمران در بعلبک، الیاس را به پیامبری برانگیخت. همسر این پادشاه زنی بود به نام ایزابل که منابع از وی به سیئه دلی یاد کرده‌اند. ایزابل که بر آحاب نفوذی کامل داشت، پادشاه را بر آن داشته بود تا مردم را به پرستش بت بعل وادارد و خود بسیاری از پیامبران الهی از جمله یحیی بن زکریا را به قتل رسانده بود (مقدسی، ۹۹/۳؛ طبرسی، ۷۱۳/۸).

در روایتی از ابن عباس که آغاز آن در کتاب ابن اسحاق نیز نقل شده، چنین آمده است: در کنار قصر ایزابل، شخصی با ایمان به نام مزدکی (؟) می‌زیسته که دارای باغی آراسته بوده است. ایزابل که خواستار این باغ بود، از غیبت پادشاه استفاده کرد و به بهانه‌ای صاحب بستان را کشت و باغ را به تصرف خویش درآورد؛ آحاب پس از بازگشت، از این رخداد آگاه شد، اما واکنش چندان تندی از خود نشان نداد. در ادامه روایت، برانگیخته شدن الیاس به پیامبری پس از این واقعه ذکر شده است تا در مقابل حق کثی ستمکاران ایستادگی کرده، افزون بر هدایت مردم، حقوق سلب شده را به ایشان باز رساند (راوندی، ۲۴۸: ۲۵۳-۲۵۴).

در گزارش ابن اسحاق از این داستان، الیاس در دستگاه حکومت آحاب جایگاهی ویژه داشته است و پادشاه که برخلاف قومش در پرستش خدای یکتا با الیاس همداستان بوده، در تمامی امور از مشورت او سود می‌جسته است. در روایتی که ثعلبی آورده، عملاً بخشهای متفاوت دو روایت ابن اسحاق و ابن عباس با هم در آمیخته، و چنین آمده است که پس از آنکه الیاس، آحاب و ایزابل را برای قتل مزدکی سرزنش کرده، آنان را به توبه می‌خواند؛ در پی آن، آحاب نسبت به وی بدگمان گشته، به آزار او می‌پردازد و حتی دستور قتل او را صادر می‌کند (راوندی، ۲۴۸-۲۴۹؛ ثعلبی، همانجا).

در روایات آمده است که چون الیاس اوضاع را نابسامان دید، متواری شد و به کوهی پناه برد و مدتی را بدین گونه زیست. در آثار اسلامی، این مدت زمان به تفاوت آمده است که البته ۷ و ۱۰ سال از شهرت روایی بیشتری برخوردار است (نک: همانجاها؛ ابن عساکر، ۸۱/۳؛ ابن کثیر، ۳۱۴/۱). در این زمان وی از گیاهان ارتزاق می‌کرده است (همانجاها؛ نیز قس: مجلسی، ۳۹۷/۱۳). خداوند، فرزند آحاب را به بیماری سختی دچار ساخت و پزشکان از درمان او ناامید شدند و پادشاه هر قدر نزد بعل دست به دعا برداشت، سود نکرد؛ بنابراین، تنی چند را برای یافتن راه چاره به هر سو روانه کرد. چون آنان نزدیک کوهی که الیاس بر فراز آن بود، رسیدند، وی آگاه شد و نزد ایشان آمد و پس از بیان رسالت خویش از سوی پروردگار، علت بیماری فرزند پادشاه را پرستش بتان خواند و طریق نجات را تنها در روی آوردن آنان به خالق یکتا یاد کرد. آن مردان که در روایات به اختلاف شمارشان ۴۰ یا ۴۰۰ تن ذکر شده است، نزد آحاب بازگشته، داستان را بازگو کردند. آحاب دانست در مقابل قدرت الیاس ناتوان است؛ پس تصمیم گرفت با به کارگیری حیل و نیرنگ الیاس را به دام اندازد، اما به دعای الیاس و

خواست الهی، فریبکاری آحاب بر ملا گشت و الیاس جان سالم به در برد. آحاب در نهایت از کاتب خویش که شخصی مؤمن و از دوستان الیاس بود، خواست تا الیاس را بفریبد، اما کاتب چنین نکرد و قضیه را برای الیاس باز گفت. پس به دعای الیاس و اراده پروردگار، فرزند آحاب از بیماری جان داد و این امر چنان آحاب را متأثر ساخت که از پی جوی الیاس دست برداشت و به سوگ نشست. در این فاصله الیاس از نهانگاه خود بیرون آمد و به خانه زنی درآمد که مادر یونس بن متی بود. وی مدتی آنجا ماند و زن به او ایمان آورد و خدمت وی می‌کرد. چندی بعد، یونس از دنیا رفت و این امر بر مادر گران آمد؛ پس نزد الیاس شتافت و با تضرع از او خواست تا تنها فرزندش را به او باز گرداند. الیاس توان انجام دادن این کار را تنها به باری تعالی نسبت داد، اما با شیون مادر، اراده الهی بر آن قرار گرفت تا خواسته آن مادر برآورده شود و با وجود گذشت چند روز، یونس به دست الیاس زندگانی دوباره یافت. داستان با انقطاعی ۷ ساله، چنین ادامه یافته است که الیاس پس از سالها اصرار قوم بر گمراهی و آزرده‌گیش از شرک ورزی آنان، به درگاه پروردگار دعا کرد و خداوند نیز روزی مردمان را در کف اختیار او قرار داد. الیاس از خدا خواست که ۷ سال باران نیارد تا قحطی مردم را آشفته گرداند، باشد که تنبیهی برای کافران گردد؛ اما به رحمت الهی حکم بر آن شد تا این خشکی ۳ سال به طول انجامد. پس، خشک‌سالی همه جا را فرا گرفت و گیاهان و جانوران از بین رفتند و مردم در تنگنا قرار گرفتند (نک: طبری، تفسیر، ۵۹/۲۳-۶۰؛ ثعلبی، ۲۵۲ به بعد).

در ادامه داستان چنین آمده است: شبی الیاس به خانه پیرزنی وارد شد که پسری بیمار داشت به نام الیسع بن اخطوب. به دعای الیاس و اراده پروردگار، آن جوان سلامت خود بازیافت و به عنوان شاگردی مرید، دین آن نبی را پذیرفت و محضر او را از دست نداد و هر جا استاد می‌رفت، او نیز با وی همراه بود. با گذشت زمان، خداوند بر بنی اسرائیل رحم آورد و رسول خویش را از مرگ بسیاری کسان، به سبب خشک‌سالی ناشی از دعای الیاس یاد آورد. پس الیاس مردم را با وعده فرج، به دین حق خواند و مردم هم پذیرفتند و به دعای آن نبی، خداوند بارانی سخت فرو فرستاد و همه جا سیراب شد، اما پس از اندک زمانی مردم عهد خویش با خدا را فراموش کردند و به بت پرستی روی آوردند. الیاس چون این دید، از خدا طلب مرگ کرد، اما پروردگار نشان مرکبی آتشین را به وی داد که الیاس در زمان و مکان خاصی بر آن قرار گرفت و به آسمان رفت و الیسع را به نیابت خود برگزید (همانجاها؛ برای روایاتی شاذ، نک: کسائی، ۲۴۴ به بعد).

گفتنی است، بخشهایی از گزارشهای یاد شده از داستان الیاس، در عهد عتیق، به ویژه از ثلث اخیر کتاب اول پادشاهان تا باب سوم کتاب دوم آن، نیز دیده می‌شود (به خصوص، نک: کتاب اول پادشاهان، ۱:۱۷ به بعد). این نزدیکی با روایت عهدین تا آنجاست که حتی ابن کثیر در سخن از داستان صعود الیاس، آن را از اسرائیلیات دانسته است (نک: ابن کثیر، ۳۱۵/۱؛ قس: کتاب دوم پادشاهان، باب دوم).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، کمال الدین، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م: ابن جزری، محمد، النثر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، مکتبه مصطفی محمد: ابن حجر هتیمی، احمد، الصواعق المحرقة، به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م: ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، عتاق، دار البیشر: ابن کثیر، البدایة و النهایة، به کوشش احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م: بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل، به کوشش فلاشر، أسنا بروک، ۱۹۶۸م: ثعلبی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، دارالرائد العربی؛ جوالیقی، موهوب، المعزب، به کوشش ف. عبدالرحیم، دمشق، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م: حمزة اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض، بیروت، دار مکتبه الحیاة؛ خواندمیر، غیاث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ راوندی، سعید، قصص الانبیاء، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ سرآبادی، عتیق، قصص قرآن مجید، تهران، ۱۳۴۷ش؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تاریخ، هجو، تفسیر؛ طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ فخرالدین رازی، محمد، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیة؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ کسائی، محمد، قصص الانبیاء، به کوشش آیزنبرگ، لیدن، ۱۹۲۲م؛ کلیبی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ سعودی، اثبات الوصیة، نجف، مکتبه الحدیثیه؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳م؛ میدی، احمد، کشف الاستار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ نحاس، احمد، اعراب القرآن، زبیر غازی زاهد، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نیشابوری، ابراهیم، قصص الانبیاء، به کوشش حبیب یضایی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نیز:

Geiger, A., Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, Leipzig, 1902; Jeffery, A., The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Baroda, 1938.
فرامرز حاج منوچهری

الیاس بن اشحاق، نک: سامانیان.

الیاس بن اسد، نک: سامانیان.

الیاس شاهیان، سلسله‌ای مسلمان که در سده‌های ۸-۱۴ق/۱۴-۱۹م

نخستین حکومت مستقل و یکپارچه را در بنگال تشکیل دادند. فرمانروایان: ۱۰ نفر از این سلسله در دو دوره مختلف در بنگال حکومت کردند. منابع، در سنوات و ترتیب حکومت الیاس شاهیان هنداستان نیستند. از این رو، برای دقت بیشتر به سگه‌ها استناد می‌گردد.

شمس‌الدین الیاس شاه (۷۴۳-۷۵۹ق/۱۳۴۲-۱۳۵۸م)، بنیان‌گذار سلسله الیاس شاهیان که پیش از دستیابی به تاج و تخت، حاجی الیاس نامیده می‌شد و از فرماندهان نظامی در بنگال غربی بود. او از درگیری داخلی در بنگال غربی سود جست و حکومت آنجا را در دست گرفت و خود را شمس‌الدین شاه یا بهنگره نامید. وی سپس سنارگانئون^۱ و لکهنو را تسخیر کرد و سراسر بنگال شرقی و مرکزی را متصرف شد و نخستین بار در دوره حکومت مسلمانان، تمام سرزمین بنگال، زیر فرمان حکمران واحدی قرار گرفت؛ تا اینکه پس از چندین سال فیروزشاه

از بخشهای جالب توجه در گزارشهای مربوط به الیاس در روایات اسلامی، کنار هم گذاردن او و خضر است (مثلاً نک: نحاس، ۴۳۵/۳)؛ خضر به عنوان یابنده آب حیات و شخصیتی زنده تا روز قیامت، با الیاس که خداوند مرگ را نصیب او نکرد، سنخیت یافته است. از سوی دیگر داستان ملاقات الیاس و موسی (ع) که ذکر آن در عهد جدید (لوقا، ۲۸:۹-۳۴) آمده است، با انعکاس آیه ۶۵ از سوره کهف در کتب تفسیری که در آنها، به ملاقات خضر و موسی اشاره شده، قابل مقایسه است. به هر صورت، گاه الیاس و خضر دو پیامبر زنده در زمین دانسته شده‌اند که در مقابل ادریس و عیسی (ع) که پیامبران زنده آسمانی هستند، قرار دارند (مثلاً نک: ثعلبی، ۲۶۰). در این بین، شاید در یک تقسیم‌بندی اسطوره‌ای از زمین به آبها و خشکیها، الیاس وظیفه پاسداری از خشکیها را بر عهده دارد و خضر موکل دریاهاست (نک: طبرسی، ۸/۷۱۳، سیوطی، ۱۱۸۷).

در همین دست روایات حتی از ملاقات هر ساله خضر و الیاس در عرفات و اجتماع ایشان در ماه رمضان در بیت المقدس سخن به میان آمده است (نک: طبرسی، تاریخ، ۳۶۵/۱؛ ثعلبی، همانجا؛ ابن عساکر، ۸۲/۳؛ ابن کثیر، ۳۱۴/۱؛ قرطبی، ۱۱۶/۱۵). بعضی از راویان تا آنجا پیش رفته‌اند که این دو تن را یکی دانسته‌اند (نحاس، همانجا؛ طبرسی، ۵۱۰/۴؛ قس: خواندمیر، ۶۴۸/۴). یا خضر و الیاس را در کنار هم پیامبرانی برگزیده برای هدایت قومی واحد یاد می‌کنند و در تمامی قصه الیاس، از خضر به عنوان همکار وی نام می‌برند (مثلاً نک: نیشابوری، ۳۳۸-۳۴۲؛ برای نمونه‌های دیگر، نک: سرآبادی، ۲۹۴؛ میدی، ۸/۳۰۱).

گفتنی است در روایات، الیاس یکی از پیامبران عابد بنی اسرائیل ذکر شده است (کلینی، ۲۲۷/۱) و برخی منظور از تعبیر «عَبْدُ مِنْ عِبَادِنَا» (کهف/۶۵) را الیاس دانسته‌اند (نک: بیضاوی، ۵۶۸/۱). او که نامش به سبب زهد و اعراض از دنیا، در کنار نام صالحانی چون زکریا، یحیی و عیسی (ع) قرار گرفته (فخرالدین، ۶۵/۱۳)، قوم خویش را به توحید و اطاعت از باری تعالی و ترک معاصی هدایت می‌کرده است (طوسی، ۵۲۴/۸؛ حمزه، ۷۰) و ستیزنده با بت‌بعل و حتی همچون ابراهیم، شکننده بعل قلمداد شده است (قرطبی، ۱۱۷/۱۵).

از ویژگیهای روایات مربوط به قصص الیاس، قرار دادن نام وی در کنار نام حضرت رسول (ص) است؛ این بدان معناست که برای نمونه، وقار و نیز قامت آن حضرت به الیاس شبیه دانسته شده است (سورآبادی، ۴۱۷؛ میدی، ۴۶۰/۶). همچنین طبق روایتی از انس، پیامبر اسلام (ص) با الیاس دیداری داشته که در آن، الیاس آن حضرت را «برادر» خطاب کرده بوده است (نک: قرطبی، ۱۱۶/۱۵؛ ابن کثیر، ۳۱۵/۱).

در پایان گفتنی است که برخی از ادعیه اسلامی منسوب به الیاس را می‌توان در منابع شیعه و اهل سنت باز جست (نک: کلینی، ۲۲۸/۱؛ ابن عساکر، ۸۷/۳؛ مجلسی، ۳۹۳/۱۳).

بناهای جدید علاقه‌مند بود و گائور^۱ پایتخت قدیم بنگال را بازسازی کرد. حکومتش را ۲۷ تا ۲۸ سال نوشته‌اند (راجگور، 27-28؛ مجومدار، 345؛ هیگ، 267-268)؛ برخی مآخذ دورهٔ بابریان تاریخهای متفاوتی را برای حکومت او یاد کرده‌اند (نک: فرشته، ۲۹۸/۲؛ نظام‌الدین، ۲۶۷/۳؛ سلیم، ۱۱۸).

پس از ناصرالدین محمود پسرش رکن‌الدین باریک (۸۶۴-۸۷۹ق/۱۴۶۰-۱۴۷۴م) به سلطنت رسید. در دورهٔ او بر شمار غلامان حبشی در ارتش افزوده شد و همین امر سبب قدرت گرفتن حبشیان در بنگال گردید. پس از او پسرش شمس‌الدین یوسف (۸۷۹-۸۸۶ق/۱۴۷۴-۱۴۸۱م) جانشین وی شد و سپس یکی از فرزندانش به نام سکندر چند روزی حکومت کرد. به دنبال او یکی از فرزندان ناصرالدین محمود با لقب فتح‌شاه (۸۸۶-۸۹۳ق/۱۴۸۱-۱۴۸۸م) به حکومت رسید. او در صدد مقابله با حبشیان برآمد، اما به دست چند تن از آنان کشته شد و سلسلهٔ الیاس شاهیان منقرض گردید (راجگور، 27-30؛ نورالحسن، 1153-1154؛ نظام‌الدین، ۲۶۶/۳؛ ۲۶۸).

سیاست، فرهنگ و اجتماع: طی دوسده و نیم حکومت مسلمانان پیش از الیاس شاهیان، درگیریهایی دائمی میان حکمرانان محلی وجود داشت. از سدهٔ ۸ق/۱۴م با تشکیل حکومت مستقل الیاس شاهیان، در بنگال صلح و آرامش برقرار گردید. حکومت الیاس شاهیان، دورهٔ رونق هنر و علوم اسلامی و رواج بازرگانی در بنگال بود. در این دوره ارتباط سیاسی و فرهنگی با دیگر کشورها، باعث آمیختگی فرهنگ بومی بنگال با آنان گردید که نمونهٔ آن در آثار معماری و ادبی این دوره به خوبی نمایان است.

پیش از حکومت الیاس شاهیان، زبان پارسی در بنگال زبان حکومتی بود و برخی از زمامداران الیاس شاهی نیز در ترویج این زبان در بنگال کوشیدند؛ چنانکه غیاث‌الدین اعظم از دوستداران ادب پارسی بود و کوشید تا حافظ شیرازی را به دربار خویش فراخواند. ابیاتی از سروده‌های حافظ نیز به درخواست یا در جواب او سروده شد؛ اما بیشتر حکمرانان الیاس شاهی برای خوشایند بنگالیها، ارزش بیشتری برای زبان بنگالی قائل شدند و نویسندگان آن را ارج نهادند و نخستین بار سبک ریخته در ادبیات بنگالی توسط صوفی چشتی نور قطب عالم شکل گرفت، چنانکه مصرعی به فارسی و مصرع دیگری به بنگالی سروده می‌شد. شاه محمد صغیر کتاب یوسف وزلیخا را به زبان بنگالی به نظم درآورد. شاعر مشهور بنگالی مالا‌دهازباسو کتاب کریشناییجای را در دورهٔ بازیگ شاه نگاشت و از جانب او ملقب به گراج خان گردید. حوادث تاریخی اسلام نیز به زبان بنگالی نوشته شد، از جمله زین‌الدین، شاعر دربار یوسف شاه کتاب رسول ویجی (معراج پیامبر) را تحریر کرد (سلیم، ۱۰۵-۱۰۸؛ قدوسی، ۲۵۲-۲۵۴، ۲۸۵-۲۸۶؛ احمد، ۱۵۷-۱۵۸؛ خان، 179، 181؛ سرکار، 36-37، EI², I/1168).

تغلق (۷۵۲-۷۹۰ق/۱۳۵۱-۱۳۸۸م)، فرمانروای دهلی که از گسترش قدرت شمس‌الدین نگران شده بود، در ۷۵۴ق/۱۳۵۳م به بنگال هجوم برد. شمس‌الدین در دژ اكداله پناه گرفت، اما پس از چندی با او صلح کرد. شمس‌الدین شاه اندکی بیش از ۱۶ سال حکومت کرد و با حکومت وی فصل جدیدی در تاریخ بنگال آغاز گردید. او امنیت و آرامش را در بنگال برقرار کرد و قلمرو حکومتی خود را به خارج از سرزمین بنگال گسترش داد (فرشته، ۲۹۶/۲؛ نظام‌الدین، ۲۶۴-۲۶۲/۳؛ سیهرندی، ۱۰۶-۱۰۵، ۱۲۷-۱۲۴؛ سلیم، ۹۵-۹۹؛ نورالحسن، 1148-1150؛ اکرام، 125-126).

سکندر شاه (۷۵۹-۷۹۲ق/۱۳۵۸-۱۳۹۰م)، پس از پدرش شمس‌الدین، به سلطنت رسید. در دورهٔ او فیروزشاه تغلق بار دیگر به بنگال هجوم برد و سکندر شاه مانند پدر در دژ اكداله پناه گرفت و سرانجام با دادن هدایای بسیار صلح کرد. سکندر شاه در جنگ با پسرش غیاث‌الدین کشته شد. بعضی، مدت حکومت او را ۳۲ تا ۳۵ سال (هیگ، 264؛ نورالحسن، 1150)، و برخی دیگر ۹ سال و چند ماه ذکر کرده‌اند (سلیم، ۱۰۵؛ نظام‌الدین، ۲۶۴/۳). با توجه به سکه‌های سکندر شاه که تا ۷۸۸ق/۱۳۸۶م ضرب شده‌اند (نک: راجگور، 20-21)، احتمالاً حکومت او بیش از ۳۰ سال بوده است.

غیاث‌الدین اعظم شاه (۷۹۲-۸۱۲ق/۱۳۹۰-۱۴۰۹م)، پس از کشتن پدر به سلطنت رسید. او را حکمرانی عادل و دانا دانسته‌اند که دربارش جایگاه ادیبان و صوفیان بود. غیاث‌الدین با پادشاهان جونپور روابط دوستانه داشت و ارتباط کهن سیاسی و فرهنگی میان چین و بنگال را تجدید کرد. همچنین سفیرانی میان دو کشور مبادله شد و توسعهٔ بندر چیتاگونگ در این دوره، احتمالاً نشانهٔ افزایش تجارت بازرگانی با خاور دور بود. او هدایا و پول فراوانی برای اماکن مقدس حجاز فرستاد. غیاث‌الدین ۱۷ تا ۲۰ سال حکومت کرد (همو، 21-22؛ هیگ، 264-268؛ نورالحسن، 1151؛ اکرام، 126-127)، هر چند که برخی از مآخذ دورهٔ بابریان، حکومت او را ۷ سال ذکر کرده‌اند (فرشته، ۲۹۷-۲۹۶/۲؛ نظام‌الدین، ۲۶۵/۳).

پس از غیاث‌الدین اعظم، ۳ تن از این سلسله به نامهای سیف‌الدین حمزه با عنوان سلطان السلاطین (۸۱۲-۸۱۴ق/۱۴۰۹-۱۴۱۱م)، شهاب‌الدین بایزید (۸۱۴-۸۱۷ق/۱۴۱۱-۱۴۱۴م) و علاء‌الدین فیروزشاه (۸۱۷ق/۱۴۱۴م) به سلطنت رسیدند. این پادشاهان بازچه‌ای در دست اشراف زمین‌دار بودند که قدرتمندترین آنان راجه گانگس، سرانجام با قتل علاء‌الدین به سلطنت رسید و حکومت الیاس شاهیان به مدت ۲۰ تا ۳۰ سال دچار فترت گردید (مجومدار، 344؛ نورالحسن، 1151-1152؛ راجگور، 22-23؛ فرشته، ۲۹۷/۲).

پس از درگیریهایی داخلی، سرانجام سلسله‌ای که راجه گانگس تأسیس کرده بود، فروپاشید و یکی از نوادگان شمس‌الدین شاه با لقب ناصر‌الدین محمود (۸۳۶-۸۶۴ق/۱۴۳۳-۱۴۴۰م) به سلطنت رسید و دورهٔ دوم حکومت الیاس شاهیان آغاز گردید. او به آبادانی و ساختن

مآخذ موجود، کمترین نشانه‌ای برای شناسایی این نام از دیدگاه واژه شناسی دیده نمی‌شود، ولی در عربی بودن این واژه و نامهای دیگر روستاهای اطراف آن (نک: دنباله مقاله) جای تردید است.

الیس بر کناره راست رود فرات، در نزدیکی حیره واقع بوده، و یکی از چند روستای کوچک نواحی جنوبی فرات شمرده می‌شده است. در نقشه‌های کنونی، جای الیس را می‌توان در جنوب شرقی نجف اشرف، نزدیک دو ناحیه سماوه و الخضر تعیین کرد (نک: کمال، ۲۳۳، نقشه ۱۵، نیز ۳۴۰، نقشه ۲۵؛ اطلس...، نقشه‌های ۶۱ و ۶۲). موسیل که در دهه‌های نخستین سده ۲۰م، در عراق سیاحت کرده، الیس را در ناحیه شمال غربی عین ضاحج در جنوب شرقی حیره دانسته است و از گفته او چنین برمی‌آید که هنوز می‌توان آن ناحیه را به این نام شناخت (ص 293). اخبار بازمانده از وقایع تاریخی آن ادوار، چنین استنباطی را پدید می‌آورد که الیس بیشتر محل گرد آوری و نگهداری افزارهای جنگی برای اهالی آبادیهای اطراف آن، به ویژه شهر بزرگ امغیشیا بوده است (نک: ابونوسف، ۱۵۳-۱۵۴؛ یاقوت، ۳۶۳/۱؛ کمال، ۲۳۸). همچنین الیس را می‌توان یکی از پایگاه‌های نظامی، به ویژه برای مقابله با هرگونه هجوم احتمالی به قلمرو حکمرانی ملوک حیره دانست. ابن فقیه همدانی بنای الیس را به شاپور ذوالاکتاف (س ۳۰۹-۳۷۹م) پادشاه ساسانی، نسبت می‌دهد و بر مبنای روایت او، شاپور، الیس را به عنوان یک قلعه نظامی در برابر اعراب باده بنا کرد. بعدها نیز انوشیروان (س ۵۳۱-۵۷۹م) به همین منظور، به تعمیر استحکامات الیس همت گماشت (ص ۳۸۸؛ نیز نک: یاقوت، ۵۹۵/۳، به نقل از ابن فقیه، اما الیس با ضبط «الوس» ذکر شده است).

برخی محققان، الیس را با شهر ولش کرت^۱ یا ولش آباد — در نزدیکی تیسفون — یکی دانسته‌اند (نک: بروکلمان، ۷۵؛ تقی‌زاده، ۱۱۴، حاشیه ۱)، اما بی‌گمان ولش آباد که یکی از شهرهای مهم قلمرو ایران قدیم محسوب می‌شد، در جایی قرار داشته است که بعدها آن را ساباط یا ساباط مداین خواندند (برای تفصیل، نک: حمزه، ۴۴؛ یاقوت، ۵/۳؛ نیز نک: پیرنیا، ۲۶۴۴/۳-۲۶۴۵؛ کریستن سن، ۴۱۱؛ پاولی، LXVII/767، به بعد).

یکی از نواحی که در روایت سیف بن عمر تمیمی از فتوح آمده، امغیشیا نام دارد و در حدود ۴۰ کیلومتری الیس واقع بوده است (نک: کمال، همانجا). به گمان کائناتی^۲، الیس و امغیشیا هر دو نام یک جا بودند و بعدها اعراب امغیشیا را الیس خواندند؛ اما همچنان که موسیل تأکید می‌کند، تحریف امغیشیا به الیس از نظر فقه اللغه ممکن نیست و در روایت سیف، به وضوح میان این دو ناحیه اختلاف هست و حتی الیس از توابع امغیشیا شمرده می‌شده است (برای تفصیل، نک: موسیل، 293-294؛ کمال، همانجا). به هر حال، این نکته حائز اهمیت است که دیگر نویسندگان فتوح که آثارشان به نحوی اینک به دست ما رسیده، به

لا، 106-107؛ نورالحسن، 1154).

پادشاهان الیاس شاهی به آبادانی و ایجاد بناهای جدید علاقه‌مند بودند. آثار بسیاری از این دوره بر جای مانده است که آمیزه‌ای از معماری بنگالی، ایرانی و آثار پادشاهان دهلی است. مسجد آدینه از برجسته‌ترین آثار باقی مانده است که در دوره سلطان سکندر اول دریاندوا بنا گردید و از مهم‌ترین مساجد هند به شمار می‌آید. همچنین دروازه‌های زیبایی از این دوره بر جای مانده است. از دیگر آثار این دوره، مقبره نور قطب عالم، و مسجد سات گنبد^۳ را می‌توان نام برد (فرگسن، II/257-261؛ سرکار، 54-55؛ براون، 34، 35-41؛ ایرانیکا، 167؛ قدوسی، ۱۸۷، ۶۳، ۳۴۷، ۳۸۵-۳۸۸).

صوفیان نقش مهمی در گسترش فرهنگ اسلامی در بنگال داشتند و در دوره الیاس شاهیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند؛ چنانکه شمس‌الدین الیاس شاه از علاقه‌مندان شیخ اخی سراج و شیخ راجا بیابانی بود و نورقطب عالم از رهبران چشیده نزد غیاث‌الدین اعظم شاه از احترام خاصی برخوردار بود و شاه ابراهیم دانشمند مورد احترام فتح‌شاه بود و شاه محسن اولیا مورد توجه سکندر شاه قرار داشت (رضوی، 257-258، 238-239، 1؛ سرکار، 76-77؛ سلیم، ۹۷-۹۸؛ خان، 167؛ قدوسی، ۱۸۷، ۶۳، ۳۴۷، ۳۸۵-۳۸۸).

الیاس شاهیان با هندوان که قشر بزرگی از ساکنان بنگال را تشکیل می‌دادند، روابط خوبی داشتند. برخی از هندوان در این دوره به مقامهای حکومتی دست یافتند و نیروهای کماندار پیاده ارتش الیاس شاهیان از هندوان بود (رضوی، I/238؛ خان، 171-172؛ سرکار، 36-38؛ اکرام، 128).

مآخذ: احمد، عزیز، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ترجمه نفی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سلیم، غلامحسین، ریاض السلاطین، به کوشش عبدالحق عابد، کلکته، ۱۸۸۰م؛ سپهرندی، یحیی، تاریخ مبارک شاهی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۳۱م؛ فرشته، محمد قاسم، تاریخ، لکهنو، ۱۸۶۴م؛ قدوسی، اعجازالحق، تذکره صوفیانی بنگال، لاهور، ۱۹۶۵م؛ نظام‌الدین احمد، طبقات اکبری، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکته، ۱۹۲۷م؛ نیز:

Brown, P., *Indian Architecture*, Bombay, 1956; EI²; EWA; Fergusson, J., *History of Indian and Eastern Architecture*, London, 1910; Haig, W., *The Kingdom of Bengal*, *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Ikram, S. M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; Iranica; Khan, M. S., *Impact of Islam on Medieval Bengal*, *Islamic Culture*, Hyderabad, 1985, vol. LIX; Law, N. N., *Promotion of Learning in India*, Varanasi, 1985; Majumdar, R. C., *An Advanced History of India*, London, 1958; Nurulhassan, K., *Bengal*, *A Comprehensive History of India*, New Delhi, 1982, vol. V; Rajgor, D., *Standard Catalogue of Sultanate Coins of India*, Bombay, 1991; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1984; Sarkar, J. N., *Hindu-Muslim Relations in Bengal*, Delhi, 1958.

مجید سجی

الیس، محلی در جنوب عراق، در نزدیکی حیره که طی نبرد ۱۲ق/۶۳۳م فتح شد. همه شهرت الیس در آثار تاریخی و جغرافیایی سده‌های نخستین هجری، به مسئله فتوح مسلمانان در نواحی جنوبی عراق بازمی‌گردد و در آثار سده‌های بعدی نیز اهمیت آن تنها از این جهت بوده است (مثلاً نک: یاقوت، ۳۵۴/۱؛ عبدالمؤمن، ۱۱۳/۱). در

امغیشیا اشاره‌ای نکرده‌اند.

از روایت‌های غالباً متناقض موجود، نمی‌توان در باب ساکنان مجموعه آبادیهای آن نواحی و از جمله الیس به نتیجه قانع کننده‌ای رسید. در واقع پس از سقوط خاندان حاکم حیره، گروه‌های دیگری از اعراب بر آن نواحی تسلط یافتند و کوشیدند با دولت مرکزی ایران رابطه برقرار کنند (نولدکه، ۵۰۱، حاشیه ۱۴۶) و به نظر می‌رسد که ساکنان این نواحی، گذشته از ایرانیان، آن دسته از اعراب (به ویژه اعراب مسیحی) بودند که پس از ملوک حیره با دولت ایران همکاری می‌کردند (همو، ۵۵۱-۵۵۲، حاشیه ۲؛ بیگلوسکایا، ۲۸۲ به بعد).

در باب چگونگی فتح الیس تناقضهای عمده‌ای در روایات به چشم می‌خورد. مفصل‌ترین روایت از آن سیف بن عمر تیمی است که از جهات گوناگون مبالغه‌آمیز و حتی ساختگی به نظر می‌رسد (نک: دنباله مقاله). بر مبنای مجموع روایات بازمانده از سیف و ابومخنف و ابن اسحاق، خالد بن ولید در حدود صفر ۱۲ق، به امر ابوبکر از یمامه - یا مدینه - به سوی جنوب عراق به راه افتاد (طبری، ۳۴۳/۳). پیش از او، مثنی بن حارثه شیبانی در همان نواحی مشغول تاخت و تاز بود و به روایت ابومخنف، با ورود خالد بن ولید به منطقه، ابوبکر، مثنی را تحت امر خالد قرار داد (همو، ۳۴۴/۳-۳۴۵). اما اینکه الیس به دست کدام از این دو گشوده شد، میان روایات اتفاق نیست. سردار ایرانی که گفته‌اند در این نبرد بر الیس و نواحی آن فرماندهی داشت، در منابع عربی «جباب» (= گاوايان: یوستی، 113) نامیده شده است. به روایت سیف، دشمنان مسلمانان و به ویژه مسیحیان عرب ناحیه، در الیس گرد آمده بودند و یک سردار ایرانی دیگر به نام بهمن جادویه (ه.م)، جباب را وانهاد تا به نزد «اردشیر» [؟] برود. خالد به الیس رسید، اما ساکنان آنجا، گویا بدین سبب که سپاه اعراب را ناچیز می‌شمردند، آسوده به طعام نشستند و یا در باطن تمایل چندانی به جنگ نداشتند. به هر حال، خالد بر ایشان هجوم برد و در جنگ سختی که در گرفت، شکست بر ساکنان الیس افتاد، گفته‌اند که خالد از خون اسیران جنگ جوی خون به زاه انداخت و از این رو نهری که در محل جنگ وجود داشت، بعدها نهر الدم نام گرفت (طبری، ۳۴۵/۳ به بعد؛ نیز نک: ابویوسف، ۱۵۳-۱۵۴). که روایت او با روایت سیف بسیار نزدیک است؛ ابن حبیب، ۲۸۱/۲-۳۱). اما گذشته از اینکه این روایت را، روایات دیگر تأیید نمی‌کند، در جزئیات دیگر نیز آثار مبالغه و وضع و جعل نمایان است (برای تفصیل، نک: عسکری، ۵۳/۲ به بعد؛ زرین کوب، ۲۹۹). در یک روایت دیگر، خالد، مثنی را به نبرد در کنار نهر الدم فرستاد و جباب شکست خورد و سرانجام بیشتر آن حوادث به مثنی منسوب شده است (نک: طبری، ۳۴۴/۳-۳۴۵، به نقل از ابومخنف: قس: بلاذری، ۲۴۲). در روایت ابن اسحاق - منقول در تاریخ طبری - اساساً به جنگ اشاره‌ای نشده است و بنابر آن، خالد بن ولید با بازماندگان الیس و یکی دو ناحیه اطراف آنجا که اعراب مسیحی ساکن حوالی حیره بودند، از در صلح درآمد و میان ایشان صلح نامه‌ای نوشته شد. بر مبنای این

صلح‌نامه - که گویا بعدها هم موجود بوده است (نک: ابویوسف، ۱۵۷) و در آن تنها به بانقیا و باروسما، در اطراف الیس اشاره شده است - ایشان به پرداخت جزیه متعهد شدند و ضمناً پذیرفتند برای اعراب جاسوسی کنند و ایشان را در نبرد با ایرانیان یاری دهند (بلاذری، ۲۴۳؛ طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۴). در واقع شاید بتوان میان این روایت و روایات مبنی بر جنگ را چنین جمع کرد که خالد یا مثنی با اهالی عرب الیس و نواحی دیگر صلح، و با ایرانیان نبرد کردند.

گفته‌اند الیس از معدود جاهایی بوده است که برای آن عهدنامه نوشته شد (ابن آدم، ۸۸-۸۹؛ بلاذری، ۲۴۵؛ قدامه، ۳۵۶). از آن پس، الیس تا مدتی جایگاه خود را به عنوان یک پایگاه نظامی حفظ کرد، زیرا می‌دانیم که مثنی به هنگام تاخت و تاز اعراب در عراق، در الیس مقیم بود و از همانجا ایشان را به نبرد فرا می‌خواند (بلاذری، ۲۵۳) و از همانجا خبر «یوم الجسر» را به اطلاع خلیفه دوم رسانید (همو، ۲۵۱-۲۵۲). همچنین از روایتی برمی‌آید که اهل الیس در اجرای عهد خود، لشکریان تحت امر ابو عبید ثقفی را به گذرگاههایی که از نظر جنگی مهم بود، رهنمون شدند (ابن آدم، ۸۹؛ ابو عبید، ۹۲؛ نیز حمید بن زنجویه، ۲۴۴/۱-۲۴۵). به روایت سیف، در سال بعد (شعبان ۱۳ق/اکتبر ۶۳۴)، در نواحی الیس حادثه دیگری اتفاق افتاد که از آن به «الیس الصغری» یاد شده است (طبری، ۴۵۹/۳-۴۶۰). بنابراین روایت، مثنی بن حارثه بر جبابان که از یورش پیشین سپاهیان اعراب جان به در برده بود و یکی دیگر از ایرانیان به نام مردانشاه دست یافت و دستور داد تا گردن هر دو و برخی دیگر از همراهانشان را زدند.

گویا اهل الیس تا مدتها جزیه می‌پرداخته‌اند، زیرا روایتی نشان می‌دهد که عمر از دو تن اهالی آنجا که مسلمان شده بودند، جزیه برداشت (ابن آدم، ۶۲؛ نیز نک: دنت، ۶۷-۶۸). نام الیس در قضایای مربوط به فتوح، در اشعار منسوب به ابومحجن ثقفی (ه.م) و ابومقرن اسود بن قطبه مورد اشاره قرار گرفته است (یاقوت، ۳۵۴/۱، ۳۶۳). از آنجا که الیس از معدود جاهایی بود که با صلح فتح شد، بعدها فقها معتقد بودند که از ارض سواد (یعنی عراق)، تنها الیس و حیره و بانقیا را می‌توان خرید و فروش کرد (نک: ابو عبید، ۹۱؛ خطیب، ۱۴/۸؛ نیز نک: دنت، ۵۴).

مآخذ: ابن آدم، یحیی، الخراج، به کوشش حسین مونس، بیروت/قاهره، ۱۹۸۷م؛ ابن حبیب، عبدالرحمان، الغزوات، به کوشش سهیل زگار، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن فقیه، احمد، البلدان، به کوشش یوسف الهادی، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ ابو عبید قاسم بن سلام، الاموال، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ اطلس تاریخ الاسلام، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بروکلان، کارل، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ برینیا، حسن، ایران باستان، تهران، ۱۳۱۳ش؛ بیگلوسکایا، ن. و.، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تقی‌زاده، حسن، از برون تا جنگیز، تهران، ۱۳۴۹ش؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دارمکتبه الحیاة؛ حمید بن زنجویه، الاموال، به کوشش شاکر ذیب فیاض، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ دنت، دانیل، مالیات سرانه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۵۸ش؛

استاد او الیاس در مسیر نبوت و رسالت خود، و در راستای انذار آحاب پادشاه بنی اسرائیل، جز با عناد و سرکشی روبرو نگردید و پس از نفرین و فرود آمدن خشکسالی بر سرزمین آنان، آنگاه که از قوم کافر روی بر تافته، راه دوری در پیش گرفته بود، به خانه پیر زنی درآمد که پسری بیمار داشت. این پسر، الیسع فرزند اخطوب، و این ملاقات آغاز پیوستگی داستان الیاس به الیسع بود. الیسع که به دعای الیاس و اراده پروردگار، سلامت خویش را باز یافت و به عنوان پیروی تشنه دانش، دین الیاس را پذیرفت، تا لحظه پایانی فراق، هرگز محضر او را از کف نداد و در همه حال، با الیاس مصاحب بود (نک: ه. د. الیاس). در این میان، برخی به حضور الیسع در کنار الیاس به هنگام پناهنده شدن به کوهها نیز اشاره کرده‌اند (ابن کثیر، همانجا). اوج پیوند میان داستان الیاس و الیسع، در ماجرای فراق آنان رخ می‌نماید؛ آنجا که الیاس مأمور شد تا قوم ناسپاس خود را ترک گوید و الیسع را به جانشینی خود برگمارد. آنگاه خداوند مرکبی آتشین فرود آورد تا الیاس بر آن جای گیرد و حیات زمینی را بدرود گوید. چون الیاس آهنگ رفتن کرد، الیسع از آنچه خواهد آمد و آنگونه که باید زیست، پرسش کرد. الیاس رمزگونه، او را خرقة پوشانید و وصی خود ساخت و او را به نگاهبانی عهد خداوندی سفارش کرد (طبری، تاریخ، ۴۶۲/۱-۴۶۴؛ مقدسی، ۱۰۰/۳؛ راوندی، ۲۵۱؛ میبیدی، ۲۹۶/۸).

آنچنان که در روایات آمده است، شرایط دین‌داری در عهد نبوت الیسع دگرگون شد؛ آحاب پادشاه بنی اسرائیل که هم‌زمان با الیاس می‌زیست و همسر سیه‌کار او ایزابل که قوم را بر پرستش باطل راه می‌نمودند، به هلاکت رسیدند و در دوره نبوت الیسع، مردمان بسیار به دعوت وی پیوسته، دین‌داری و خداپرستی را بزرگ می‌داشتند (تعلبی، ۲۵۹-۲۶۰؛ قس: نیشابوری، ۳۴۲؛ طبری، همان، ۴۶۴/۱).

گفتنی است در عهد عتیق ضمن بیان داستان الیاس نبی (ایلیا) به شخصیتی با نام الیشع بن شافاط اشاره شده است (نک: کتاب اول پادشاهان، ۱۹: ۱۶ به بعد) که می‌توان شباهتهای گسترده‌ای میان آن، با مضامینی که در روایات اسلامی آمده است، مشاهده کرد. یکی از نزدیک‌ترین روایات به آنچه در عهد عتیق آمده، توسط میرخواند نقل شده است (۳۳۳/۱ به بعد) که تطابق نسبی آن با متن عهد عتیق (نک: همانجا؛ نیز کتاب دوم پادشاهان، ۱۳: ۱۴ به بعد) نشان می‌دهد که بدون واسطه برگرفته از روایات یهودی است.

در روایتی از امام رضا (ع) آمده که الیسع نیز همچون عیسی (ع) معجزاتی چون زنده گرداندن مردگان، شفا دادن بیماران و بر آب رفتن نشان داده است (نک: ابن بابویه، ۴۲۲؛ طبرسی، احمد، ۴۱۸/۲). گفتنی است با توجه به ویژگیهای مشهور معجزات الیاس (ع) و نیز همگونی داستان الیاس نبی و عیسی (ع) در مسأله زیست ایشان در آسمانها، دور نیست که در ضبط روایت، الیاس با الیسع خلط شده باشد.

مأخذ: ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق؛

ابن کثیر، اسماعیل، قصص الانبیاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛

زین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۴۸ش؛ طبری، تاریخ؛ عبدالمؤمن بن عبدالحق، مرآة الاطلاع، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ عسکری، مرتضی، عبدالله بن سبا و اساطیر اخری، تهران، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ قدامة بن جعفر، الخراج و صناعة الکتابه، به کوشش محمدحسین زبیدی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ کمال، احمد عادل، الطريق الی المدائن، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نولدکه، ثودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Justi, F., *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963; Musil, A., *The Middle Euphrates*, New York, 1927; Pauly, علی بهرامیان

الْیَسْع، نام یکی از پیامبران الهی یاد شده در قرآن کریم که مطابق روایات، پس از الیاس نبی (ع)، به نبوت مبعوث شده است. این نام دو بار در قرآن کریم در کنار اسامی برخی از پیامبران و فرزندان ابراهیم (ع) ذکر گردیده است (انعام/۸۶؛ ص/۴۸/۳۸). در این آیات، بدون توضیحی درباره شخصیت و نبوت الیسع، از او با تعبیر «برتری یافته» همچون اسماعیل، یونس و لوط (ع) یاد شده، و نیز در کنار اسماعیل و ذوالکفل در شمار «اخیار» آورده شده است.

نام این پیامبر - که لغت‌شناسان آن را واژه‌ای دخیل دانسته‌اند (نک: جوالیقی، ۶۴۴؛ نیز جفری، 69-68) - بزرگان متقدم علم قرائت را درباره تلفظ آن دچار اختلاف کرده است. ایشان اساساً درباره این مطلب که «ال» در این کلمه، جزئی از واژه باشد، اختلاف دارند. بیشتر حجازیان و عراقیان متقدم آن را حرف تعریف دانسته‌اند که بر آغاز «یسع»، یا به قول برخی کوفیان بر «الیسع» اضافه شده است (نک: طبری، تفسیر، ۱۷۳/۷؛ طوسی، ۱۹۳/۴؛ طبرسی، فضل، ۵۰۷/۴). البته چنین می‌نماید که نام الیسع برای مسلمانان صدر اسلام ناآشنا بوده است و آنان از شخصیت و قصص مربوط به او نیز چندان خبر نداشتند.

یادکرد مجمل قرآن کریم از الیسع، و کم شناخته بودن او در منابع تفسیری و روایی تا آنجاست که حتی سبب گشته است بسیاری از عالمان، الیسع را با برخی از پیامبران دیگر یکی بدانند؛ برای نمونه کسانی الیسع را همان ذوالکفل دانسته‌اند و گروهی با اشاره به یکی بودن الیسع، شاگرد الیاس یا ذوالکفل، او را با الیسعی که در قرآن آمده است، متفاوت می‌دانند (نک: مقدسی، ۱۰۰/۳). برخی نیز او را پسر عموی الیاس معرفی کرده‌اند (میبیدی، ۲۵۶/۸؛ ابن کثیر، ۴۷۳).

یکی دانستن الیسع با خضر نبی هم دارای شهرت روایی بسیاری است و حتی داستان‌سرایی چون کعب الاحبار نیز بدان اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: میبیدی، ۴۱۶/۳). در این میان، در تفسیر آیه ۶۵ سوره کهف، در باب سفر موسی (ع) به «مجمع البحرین» و دیدار او با مردی خدایی، گاه نام الیسع در جای خضر قرار گرفته است (مثلاً نک: بیضاوی، ۵۶۸/۱). نویسنده‌ای چون کسانی هم که در پروراندن داستانها دارای توانایی بسیار است، چیزی چندان درباره الیسع بر سخن دیگران نیفزوده است (نک: ص ۲۴۹-۲۵۰).

پرداخت داستان الیسع در روایات تفسیری بر این پایه است که

و نیز شبانه روز از ویژگیهای آب و هوایی این ناحیه است. تا جایی که اختلاف دما میان حداکثر مطلق (ماه تیر) و حداقل مطلق (ماه دی) را در این ناحیه ۷۲/۵ سانتی گراد دانسته‌اند (قادری، ۱۸-۱۹). در واقع ارتفاع نسبتاً زیاد و نزدیکی به رشته اشترانکوه، موجب شکل‌گیری بادهای دائمی و ریزش مداوم برف در زمستان و در نتیجه سرمای شدید در طول این فصل می‌شود. به نحوی که دما در بسیاری از سالها تا ۳۰- سانتی گراد پایین می‌آید و راههای ارتباطی ناحیه تا مدتی مسدود می‌ماند. کاهش ناگهانی دما در فصل بهار موجب سرمای شدید و نهایتاً از میان رفتن پوشش گیاهی طبیعی و مزارع می‌شود (جغرافیا، ۱۰۹۷/۲-۱۰۹۸).

در ناحیه الیگودرز بادهای محلی از پدیده‌های نسبتاً دائمی است؛ باد اصفهان (اواخر پاییز تا بهار) با جهت شرقی-غربی، باد بهاری (اواخر اسفند ماه) با جهت جنوبی-شمالی، و باد پنجه (ماههای تابستان) با جهت جنوب شرقی-شمال شرقی (قادری، ۲۱-۲۲). مقدار متوسط نزولات جوی سالانه آن ۶۴۴/۴ میلی متر برآورد شده است (همو، ۲۰). رودخانه الیگودرز (جوب الیگودرز) رودخانه کم آب و کوچکی است که از کوههای پیرامونی شهر سرچشمه می‌گیرد. از آب این رودخانه در فصل تابستان برای آبیاری زمینهای زراعی استفاده می‌شود. این رود در فصل زمستان با مسیری شرقی-غربی به رودخانه ماربره می‌پیوندد و پس از عبور از جنوب شهر ازنا و از میان شهر دورود و با پیوستن چند شاخه فرعی به آن، با نام رودخانه سزار به موازات مسیر خط آهن جریان دارد و نهایتاً به دریاچه سد دز می‌ریزد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۸). رود دیگر این شهرستان کاکلستان است که از کوههای جنوبی سرچشمه می‌گیرد و در اصل از چندین شاخه کوچک فرعی تشکیل می‌شود. این رودخانه در طول مسیر خود به نامهای مختلف از جمله آب رودبار، آب الکن و آب زالکی (ذلقی) خوانده می‌شود و سرانجام به دریاچه سد دز می‌ریزد (همانجا). در این ناحیه آبهای سطحی شمالی به حوضه آبریز مرکزی (قم و مسیله)، و جز آنها از طریق دره‌های عمیق به حوضه آبریز خلیج فارس وارد می‌شوند (جغرافیا، ۱۰۹۸/۲).

پوشش گیاهی شهرستان الیگودرز شامل درختان بلوط، بادام کوهی، زرشک، گردو، انجیر در قسمتهای مرتفع، به خصوص کوههای جنوب و جنوب غربی (همانجا) و درختان کهن سال بلوط و چنار در دامنه شرقی قالی کوه، و همچنین پوشش بوته‌ای همچون گل گاوزبان، خاکشیر، آویشن، بارهنگ، شیرین بیان و بومادران است که مصرف دارویی دارند؛ پوشش مرتعی قابل توجهی نیز به ویژه در دامنه‌های اشترانکوه وجود دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۹). جانوران و پرندگان مختلفی از جمله خرس، پلنگ، گراز، یوزپلنگ، گرگ، کبک، قراول و تیهو در این ناحیه یافت می‌شوند (همانجا).

مطابق سرشماری عمومی ۱۳۷۰ ش، شهرستان الیگودرز دارای ۱۴۲٬۲۶۳ نفر (۲۳٬۱۱۵ خانوار) جمعیت است که بر این اساس بعد

بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل، به کوشش فلاشر، آساروک، ۱۹۶۸ م؛ ثعلبی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، دار الرائد العربی؛ جوالیقی، موهوب، المعزب، به کوشش ف. عبدالرحیم، دمشق، ۱۳۱۰ ق/۱۹۹۰ م؛ راوندی، سعید، قصص الانبیاء، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ ق؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمدباقر موسوی خراسان، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ طبرسی، فضل، مجمع الیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ طبری، تاریخ، همو، تفسیر، طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ عهد عتیق؛ قرآن کریم؛ کسب، محمد، قصص الانبیاء، به کوشش آیزنبرگ، لندن، ۱۹۲۲ م؛ مقدسی، مطهر، البیه و التاریخ، به کوشش کلان هوار، پاریس، ۱۹۰۳ م؛ میدی، احمد، کشف الاسرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ میرخواند، محمد، روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ نیشابوری، ابراهیم، قصص الانبیاء، به کوشش حبیب یغماهی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ نیز: Jeffery, A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda, 1938. فرامرز حاج منوچهری

الْتِسَعِ بْنِ مُحَمَّدٍ، نك: آل الیاس.

الیگودرز، شهرستان و شهری در استان لرستان. نام گذاری: برخی تاریخ بنای آن را به عهد گودرز، پهلوان داستانی شاهنامه، مربوط می‌دانند و بر این مینا نام اولیه شهر را آل گودرز دانسته، و بر این باورند که این نام به مرور به الیگودرز تبدیل یافته است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۰). شوارتس این نام را به صورت الیگودرز ثبت کرده است (V/578).

شهرستان الیگودرز: یکی از شهرستانهای نه گانه استان لرستان که از دو بخش (مرکزی و زز و ماهرو) و ۱۱ دهستان و یک شهر (الیگودرز) تشکیل شده (تقسیمات، ۴۳)، و ۳۶۱ آبادی دارای سکنه را در خود جای داده است (آمارنامه، ۱۳۷۳ ش، ۱۸، ۲۲-۲۳). این شهرستان از شمال به استان مرکزی، از شرق به استان اصفهان، از غرب به شهرستانهای ازنا، خرم آباد و دورود (استان لرستان) و از جنوب به استان خوزستان محدود است (آمارنامه، ۱۳۷۲ ش، ۸).

الیگودرز با ارتفاع متوسط ۲۰۰۰ متر از سطح دریا، ناحیه‌ای کوهستانی است که در شرق استان لرستان قرار گرفته است (جغرافیا، ۱۰۹۷/۲). اشترانکوه (۴۰۵۰ متر) و قالی کوه (۳۹۰۱ متر) از مهم‌ترین کوههای این ناحیه و مربوط به رشته کوههای زاگرس هستند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۸-۱۹؛ نقشه عملیات). این رشته کوه در جنوب خاوری الیگودرز قرار دارد و تا منطقه اصفهان امتداد می‌یابد (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۲/۶). بلندیهای ناحیه الیگودرز بیشتر متعلق به دوران سوم و تحت تأثیر حرکات کوهزایی آن بوده است و جنس تشکیلات آن بیشتر از کوارتزیت، سنگ آهک، مرمریت، شیل و ماسه سنگ است. قسمت دشتی الیگودرز به طور کلی از رسوبات معاصر پوشیده شده است (قادری، ۱۲-۱۳).

آب و هوای این ناحیه بیشتر سرد و معتدل است؛ قسمتهای مرکزی و شمالی معتدل، و قسمت کوهستانی جنوب و جنوب غربی سرد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۹). نوسان شدید درجه حرارت طی ماههای سال

فعالتهای اقتصادی جاری در این شهرستان بیشتر از نوع فعالیت‌های بخش اول اقتصادی است: زراعت و دامداری در کنار بازرگانی، خدمات اداری، صنعتگری و کارگری، مشاغل اصلی اهالی را تشکیل می‌دهد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۹). کشاورزی در دشتهای هموار، آبی، و در بلندیها، دیمی است. آب مورد نیاز آبیاری در سطح شهرستان از چشمه، کاریز، چاههای عمیق و رودخانه‌های محلی تأمین می‌شود (همانجا). در سالهای اخیر شماری چاه عمیق و نیمه عمیق در منطقه الیگودرز احداث شده است و بجز آن، استفاده از ابزار تولید و ماشین آلات مکانیزه در کشاورزی رواج نسبی یافته است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۷ ش، ده- یازده- چهارده- پانزده). غلات، پنبه، چغندر، حبوب، صیفی، انگور و لبنیات از مهم‌ترین محصولات سنتی این ناحیه به شمار می‌روند (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۲/۶). مطابق داده‌های سال ۱۳۷۳ ش، در این شهرستان، سطح زیر کشت گندم ۸۱'۸۵۵ و جو ۱'۴۹۳ هکتار بوده که به ترتیب ۳۶/۸٪ و ۸۱/۹٪ آن کشت آبی بوده است (آمارنامه، ۱۳۷۳ ش، ۱۴۱). در سال یاد شده میزان تولید محصولات گوناگون زراعی در این شهرستان قابل توجه است: ۱۵۱'۴۴۱ تن گندم، ۴'۴۱۹ تن جو، ۳۲۰ تن برنج، ۱'۴۰۳ تن دانه‌های روغنی، ۷۱'۸۱۱ تن علوفه، ۲۲'۷۰۰ تن سبزی، و ۱۳'۱۹۴ تن حبوبات (همان، ۱۴۴-۱۴۶).

در این شهرستان ۲۷۰ دبستان، ۶۷ مدرسه راهنمایی و ۲۲ دبیرستان وجود دارد. همچنین ۳ هنرستان فنی و مرکز آموزش حرفه‌ای در این شهرستان دایر است (همان، ۹۵-۹۶). دانشگاه پیام نور تنها مرکز آموزش عالی در این شهرستان است (همان، ۱۰۹). یک بیمارستان دولتی، ۱۹ درمانگاه، ۶ آزمایشگاه و ۷ داروخانه از تأسیسات درمانی این شهرستان به شمار می‌روند (همان، ۱۱۴).

صنایع این شهرستان بیشتر سنتی و دستی از قبیل بافت قالی، جاجیم و گلیم است. بجز آن ۶ کارخانه آردسازی، ۵ واحد آهک و آجرپزی و ۲ واحد تراشکاری در این شهرستان وجود دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۹-۲۰).

زبان ساکنان این شهرستان با گویش لری و در اصل تلفیقی از لری بختیاری و لری خرم آبادی است. مذهب ایشان تشیع (۱۲ امامی) است (همانجا). امام‌زاده‌های متعددی در این شهرستان از جمله در روستاهای فرسش، گایگان، دوزان، زُرم و پیرامام وجود دارد. تپه‌های باستانی موجود در روستاهای خُمه سفلی و علیا را مربوط به سده‌های ۵ و ۶ دانسته‌اند (جغرافیا، ۱۰۷۷/۲).

شهر الیگودرز: این شهر به عنوان مرکز شهرستان در ۴۹° و ۴۲' طول شرقی و ۳۳° و ۲۶' عرض شمالی، در ارتفاع ۱'۹۸۲ متری از سطح دریا (شناسنامه... ۱) و در فاصله ۱۳۵ کیلومتری شرق شهر خرم آباد (مرکز استان) و بر سر راه اصلی خرم آباد - اصفهان قرار گرفته است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). فاصله این شهر تا دورود (شمال باختری) ۶۰ کم، تا خمین (شمال خاوری) ۵۲ کم (همان،

خانوار در سطح شهرستان برابر ۶/۲ و نسبت جنسی حدود ۱۰۷ نفر است. از این جمعیت به ترتیب ۴۱/۲٪ (۵۸'۶۴۸ نفر) در شهر، ۵۱/۴٪ (۷۳'۱۵۶ نفر) در نقاط روستایی و ۷/۴٪ مابقی به عنوان جمعیت غیر ساکن (کوچنده) در این شهرستان زندگی می‌کنند (آمارنامه، ۱۳۷۳ ش، ۳۴). بر اساس داده‌های همین سرشماری، ۷۸/۶٪ از جمعیت فعال این شهرستان به کار اشتغال دارند که این نسبت در نقاط شهری و روستایی به ترتیب ۸۴/۷٪ و ۷۴/۴٪ است (همان، ۶۷). علاوه بر این، ۶۴/۷٪ از جمعیت ۶ ساله و بیشتر این شهرستان با سواد هستند که این نسبت در نقاط شهری (۷۹/۷٪) و روستایی شهرستان (۵۳/۸٪) با تفاوت چشمگیری همراه است (همان، ۸۴).

از مراکز مهم جمعیتی این شهرستان بجز شهر الیگودرز، شهرک امام (چمن سلطان) است که مردم آن به زبان ترکی سخن می‌گویند و دیگر شهرک ابودر (شاپور آباد) که دارای سابقه تاریخی نسبتاً طولانی بوده، و تا چندی پیش ارمنی نشین بوده است (جغرافیا، ۱۰۹۹/۲). بنای این آبادی را به شاپور دوم ساسانی نسبت می‌دهند و آثاری کهن در آن یافت شده است (نک: کیهان، ۴۳۳/۲). همچنین در نزدیکی این شهرک، در محلی به نام کهنه شهر (طلاشوران) سکه‌هایی متعلق به دوره شاپور به دست آمده است (جغرافیا، همانجا).

مطابق سرشماری ۱۳۷۰ ش، از ۴۶۵ آبادی شهرستان الیگودرز، ۱۰۴ آبادی آن (۲۲/۷٪) خالی از سکنه بوده است. شمار آبادیهای دارای سکنه این شهرستان به ترتیب در بخشهای مرکزی، ۲۳۵ (۸۰٪ از جمعیت روستایی) و زوز و ماهرو، ۱۲۶ (۲۰٪ از جمعیت روستایی) بوده است (آمارنامه، ۱۳۷۳ ش، ۲۳). ۸۳٪ از آبادیهای شهرستان الیگودرز جمعیتی کمتر از ۵۰ خانوار داشته‌اند (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۴). جمعیت روستایی این شهرستان ۷۳'۱۵۶ نفر (۱۱'۲۸۵ خانوار) است (آمارنامه، ۱۳۷۳ ش، همانجا).

اهالی این شهرستان غالباً از ایل بختیاری و از طوایف چهارلنگ شامل ممی‌وند، ذلقی و موگویی هستند (جغرافیا، ۱۰۸۳/۲). طوایف کوچرو این ناحیه در اطراف زوز و دریاچه گل گهر زندگی می‌کنند که در زمستان به نواحی گرم دزفول و اندیشک و نیز اطراف ایستگاههای راه آهن نزدیک خوزستان کوچ می‌کنند (همان، ۱۰۹۹/۲ - ۱۱۰۰). ممی‌وندها به طور سنتی دوره بیلاق را در ازنا، و قشلاق را در لیره می‌گذرانند (کریمی، ۱۳۷). حال آنکه سردسیر شاخه‌هایی از این طایفه در اطراف الیگودرز، و گرمسیرشان سردشت است (امان‌اللهی، ۱۹۶). مسکن طایفه ذلقی را در دوغ زنی، جاوند، میان جایی و سادات احمدی، و محل طایفه موگویی را شیخ سعید، بیرکویی، خوبی کویی، دیوبلی، شپاس و مهدور دانسته‌اند (کیهان، ۷۶/۲). این نقاط به وسعت مراتع شهرت دارد و در گذشته دام‌بیساری را به منظور چرا از اصفهان و کاشان به آنجا می‌آوردند (همو، ۴۳۳/۲). جمعیت طایفه‌های ذلقی و ممی‌وند در سطح استان لرستان به ترتیب ۲'۲۷۲ و ۶'۷۶۸ خانوار است (آمارنامه، ۱۳۷۲ ش، ۵۲، ۵۳).

(۲۱) و تا تهران ۲۷۵ کیلومتر است (شناسنامه، همانجا).

آب و هوای این شهر معتدل و حداکثر دما در تابستان به ۳۷° و حداقل آن در زمستان به ۸-° سانتی‌گراد می‌رسد. نهر (جوب) الیگودرز از میان شهر می‌گذرد. متوسط بارش سالانه در آنجا ۲۷۰ میلی‌متر است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۰).

اگرچه آغاز شکل‌گیری شهر الیگودرز در ابهام قرار دارد، اما موقعیت خاص آن، هم از لحاظ دسترسی به منابع آب کافی و هم از نظر موقعیت ارتباطی که نواحی بختیاری را به ایران مرکزی می‌پیوندد (جغرافیا، ۱۰۹۸/۲) و در واقع این شهر به وسیله راه عراق به پاکستان، مرزهای غربی را به شرق متصل می‌سازد (حامی، ۱۴۶۹)، از عوامل اولیه شکل‌گیری و گسترش این شهر بوده است. برخی نوشته‌اند که در گذشته تقریباً در محل فعلی این شهر، شهری دیگر با همین نام وجود داشته که به علل ناشناخته‌ای از میان رفته است (جغرافیا، ۱۰۹۹/۲)؛ وجود قنات‌ها و بندها بر روی نهر، آثار برجای مانده در کوه‌ها و تپه‌های اطراف (مربوط به سده ۷ق) و همچنین خانقاه اکبر بن علی را از دلایل قدمت این شهر بر شمرده‌اند (همانجا؛ نیز نک: ارسکین، ۲۴۶، ۲۴۹-۲۵۰؛ قادری، ۳۶).

چنانکه از نام محله‌های شهر الیگودرز بر می‌آید، ظاهراً این شهر همانند برخی دیگر از شهرهای کشور، از ادغام چندین آبادی شکل گرفته است؛ از میان این محله‌ها می‌توان از ده کهنه، قلاقو (قلعه نو)، ده تیرانی، محمدرضا، آدووند، ورزندان، پونه‌زار و مجیان نام برد. قدیمی‌ترین این محله (آبادی)ها، ده کهنه در غرب شهر، و قلعه نو است (جغرافیا، همانجا).

الیگودرز در آغاز سده ۱۴ش جزو تقسیمات حکومتی بروجرد، و به عنوان قریه‌ای از ناحیه جاپلق و بربرود به‌شمار می‌آمد (کیهان، ۴۴۳/۲، ۴۴۴). جمعیت این شهر در اوایل دهه ۱۳۲۰ش، ۷۳۴۹ نفر بود (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۳/۶) که در نخستین سرشماری عمومی (۱۳۲۵ش) به ۹۵۹۲ نفر رسید. در همین زمان ۳/۵٪ از جمعیت این شهر کمتر از ۱۵ سال داشتند و حدود ۲۵/۹٪ از ایشان باسواد بودند که این نسبت در مردان برابر ۴۲/۲٪ و در بین زنان ۸/۶٪ بود (گزارش...، ۸۰، ۸۱-۹۰). شهر الیگودرز در مهرماه ۱۳۶۵ دارای ۹۴۶۵ خانوار معمولی با ۵۳۶۹۱ نفر (ویک خانوار دسته‌جمعی با ۱۵۲ نفر) جمعیت بود که حدود ۴۸/۱٪ از آن (۲۵۸۳۰ نفر) کمتر از ۱۵ سال داشتند (سرشماری...، ۱۹) که نشان دهنده جوانی جمعیت این شهر است.

الیگودرز مطابق سرشماری عمومی (۱۳۷۰ش) دارای ۵۸۳۶۶ نفر جمعیت بود و از میان جمعیت ۶ ساله و بیشتر این شهر ۷۹/۷٪ باسواد بودند (آمارنامه، ۱۳۷۳ش، ۸۴). علاوه بر این ۶۶/۶٪ (۳۹۰۵۵ نفر) از این جمعیت دارای ۱۰ سال و بیشتر بودند که از آن میان ۲۸/۷٪ (۱۱۲۱۲ نفر) شاغل، ۶/۱٪ (۲۳۸۹ نفر) بیکار و بقیه (۶۵/۲٪) از لحاظ اقتصادی غیر فعال به‌شمار می‌آمدند (شناسنامه، همانجا).

شهر الیگودرز در سالهای اخیر به صورت یکی از کانونهای

مهاجرپذیر در سطح ناحیه درآمده است؛ تا آنجا که ۲۷/۶٪ از ساکنان شهر متولد دیگر نقاط، به ویژه نقاط روستایی (۲۱/۶٪) بوده‌اند (سرشماری، همانجا). رشد ناموزون بافت این شهر که خود نتیجه اینگونه روابط بوده است، موجب شده تا الیگودرز را یکی از بی‌نظم‌ترین مراکز شهری استان به‌شمار آورند (جغرافیا، ۱۰۹۸).

شمار واحدهای مسکونی شهر الیگودرز ۸۱۰۲ است که تنها ۱۲۷ واحد (۱/۶٪) آن دارای اسکلت فلزی یا بتنی است و مصالح اصلی مابقی به ترتیب آجر و آهن و یا سنگ و آهن (۶۷/۹٪)، آجر و چوب یا سنگ و چوب (۱۶/۳٪) و یا خشت و چوب (۶٪) است (شناسنامه، ۴).

اهالی شهر الیگودرز بیشتر از ایل بختیاری و طایفه چهارلنگ و تیره‌های دوزنی و ممی‌وند هستند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۰) و زبان آنان فارسی با گویش لری (تلفیقی از لری بختیاری و لری خرم آبادی)، و دین ایشان اسلام (مذهب شیعه ۱۲ امامی) است (همانجا)؛ ارسکین اهالی الیگودرز را «شیعیان قدیم» دانسته است (ص ۲۵۰).

شهر الیگودرز دارای دانشگاه پیام نور است و در سال تحصیلی ۱۳۷۳-۱۳۷۴ش در دوره کارشناسی ۱۴۹۰ دانشجو (۹۳۶ پسر و ۵۵۴ دختر) داشت (آمارنامه، ۱۳۷۳ش، ۱۰۹). کارگاههای صنعتی این شهر عمدتاً (۹۸/۵٪) از کارگاههای کوچک (کمتر از ۱۰ نفر کارکن) تشکیل شده، و بیشتر در زمینه صنایع غذایی، پوشاک و چرم، صنایع چوب و محصولات چوبی است (شناسنامه، ۳۹-۴۰). همچنین معادن سنگ مرمریت و خاک چینی در کوه‌های پیرامون شهر وجود دارد که مورد بهره‌برداری است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۹).

مآخذ: آمارنامه استان لرستان (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجه استان لرستان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ آمارنامه استان لرستان (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجه استان لرستان، تهران، ۱۳۷۴ش؛ ارسکین، ویلیام، ایران و بایر، ترجمه فیض‌الله منصوری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، قوم لُر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ تقسیمات کشور جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۲ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حامی، احمد، «راههای شوسه»، ایرانشهر، نشریه شه ۲۲ یونسکو، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م، ج ۲؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان الیگودرز، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شناسنامه آماری شهرهای استان لرستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)، شهرستان الیگودرز، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان لرستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، گلبایگان، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۵۹؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ششم، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۴۰ش؛ قادری، اسماعیل، بررسی مسائل و امکانات بهسازی روستایی در ایران، دهستان پاچه‌لک شرقی (شهرستان الیگودرز)، رساله کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ش؛ کریمی، اصغر، سفر به دیار بختیاری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ گزارش مشروح حوزه سرشماری الیگودرز، وزارت کشور، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نقشه عملیات مشترک، برگهای گلبایگان و خرم‌آباد، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ش؛ نیز:

Schwarz, P., Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen, Leipzig, 1925.
عباس سعیدی

سهم در روایات را می‌توان نام برد. علاوه بر آن، در میان شخصیت‌های مهم از بوم‌های یمن و عراق، به یحیی بن حسان تیسسی شاگرد یمنانی لیث با حدود ۱٪، و اسماعیل بن علیته، عالم بصری با نزدیک به ۲٪ از کل اسانید، می‌توان اشاره نمود.

ابتکاری که در کتاب الام، به کار رفته، در طرح برخی از کتب فقهی، چون «کتاب الجزیه»، «کتاب القسامه» و «کتاب السبق والرمی» برای بار نخست، در منابع مختلف مؤثر بوده است (نک: بیهقی، مناقب، ۲۶۱/۱؛ نووی، ۱(۱)/۴۸؛ ابن حجر، ۳۱/۹).

تهذیب بلفینی (د ۸۰۵/ق/۱۴۰۲ م) از کتاب الام بارها، از جمله به کوشش محمد زهری نجار در قاهره (۱۳۸۱/ق/۱۹۶۱ م) در ۸ مجلد انتشار یافته است. در مجموعه فقهی به طبع رسیده با عنوان الام، رساله‌های مستقل شافعی به عنوان ضمیمه نیز مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان از «اختلاف العراقرین»، یا ملاحظات شافعی بر کتاب ابویوسف با عنوان «اختلاف ابی حنیفه و ابن ابی لیلی» (۹۶/۷)، «اختلاف علی و عبدالله بن مسعود» (۱۶۳/۷) و «کتاب سیر الاوزاعی» یاد کرد (۳۳۳/۷).

درباره تألیف آثاری به عنوان تلخیص، شرح بر الام یا ترتیب آن، نخست باید از آثاری با عنوان «مختصر» یاد کرد که توسط برخی از شاگردان مصری شافعی از کتب وی به عمل آمده بود؛ بر این اساس «مختصر بویطی» که مطابق ابواب المسبوط ترتیب یافته بود، توسط ربیع از شافعی نقل گردیده است (نک: ابن ندیم، ۲۶۶؛ بیهقی، مناقب، ۲۵۵/۱؛ نووی، ۱(۱)/۵۲). در سده‌های بعد یونس بن بدران مصری (د ۶۲۳/ق/۱۲۲۶ م)، نیز اختصاری از الام به عمل آورده است (نک: ذهبی، ۲۵۷/۲۲). همچنین در منابع از شرحی بر کتاب الام، توسط احمد بک حسینی اشاره شده است (فادانی، ۴۸؛ نیز درباره مسند الشافعی، نک: GAS, I/488).

هفنینگ (نک: EI^۱, VII/253) به طور مختصر، و محمد ابوزهره (نک: ص ۱۴۰-۱۴۹) به طور مسوط، به تحقیق درباره کتاب الام پرداخته‌اند. همچنین یوسف عبدالرحمان مرعشلی فهارس گسترده‌ای از الام به دست داده که در دار المعرفه بیروت به طبع رسیده است. گفتنی است که کتاب الام اساس مطالعات تحلیلی ساخت در کتاب «ریشه‌های فقه اسلامی» بوده است (برای نمونه، نک: ص 315-328).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، آداب الشافعی و مناقبه، به کوشش عبدالغنی عبدالخالق، قاهره، ۱۴۱۳/ق/۱۹۹۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الانتقاء، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، دارالعلم؛ ابوزهره، محمد، الشافعی، قاهره، دارالکتب العربی؛ بیهقی، احمد، بیان خطا من اخطأ علی الشافعی، به کوشش نایف دعیس، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶ م؛ هبو، مناقب الشافعی، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۰/ق/۱۹۷۰ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان انزورط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳ م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و دیگران، قاهره، ۱۲۸۳/ق/۱۹۶۴ م؛ شافعی، محمد بن ادریس، الام، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، ۱۳۹۳/ق/۱۹۷۳ م؛ عبادی، محمد، طبقات الفقهاء الشافعیة، به کوشش

الام، عنوان مجموعه‌ای از آموزش‌های فقهی محمد بن ادریس شافعی (د ۲۰۴/ق/۸۱۹ م) که در فاصله سالهای ۲۰۰-۲۰۴ ق در مصر فراهم آمده است و آراء جدید او را در بر دارد. کتاب الام به سبک معمول در آثار فقهی، بر اساس «کتب» تنظیم گشته، و مشتمل بر موضوعات گوناگون فقهی به روایت ربیع بن سلیمان مرادی (د ۲۷۰/ق/۸۸۳ م) است که به عنوان آخرین بازمانده از راویان شافعی در مصر شناخته شده است (نک: بیهقی، مناقب، ۲۴۷/۱... به بعد؛ ابواسحاق، ۱۹۰؛ عبادی، ۱۲؛ نیز نک: یاقوت، ۲۴۱۶/۶). گفتنی است که در برخی روایات، بویطی (د ۲۳۱/ق/۸۴۶ م) به عنوان گردآورنده الام معرفی شده است (نک: غزالی، ۱۶۶/۲). بر پایه گزارشی کهن، گردآوری الام زیر نظر شافعی صورت گرفته، و تألیف آن در زمان حیات وی به انجام رسیده است (بیهقی، همان، ۲۹۱/۲).

فقه جدید شافعی و آثار مربوط به آن در نسل پس از ربیع با استقبال فراوانی از سوی عالمان مشرق و مغرب روبه‌رو شد، به گونه‌ای که ابن ماجه، ابوداود، ترمذی، نسایی از صاحبان صحاح، ابوالعباس اصم عالم نیشابور و نیز ابوجعفر طحاوی فقیه حنفی مصر، «کتب شافعی» را از ربیع اخذ کردند (نک: ابن عبدالبر، ۱۱۵؛ ذهبی، ۵۸۷/۱۲-۵۸۹؛ سبکی، ۱۳۳/۲-۱۳۴). همچنین گزارش برخی از منابع حاکی از استنساخ «کتب» و اقتباس از آن توسط فقیهان برجسته‌ای چون اسحاق بن راهویه است، به گونه‌ای که وی کتاب «الجامع الکبیر» خود را بر مبنای «کتب شافعی» تألیف کرده بوده است (نک: ابن ابی حاتم، ۶۴؛ عبادی، ۳۸، ۵۷).

شافعی در کتاب الام در ابتدای هر کتاب فقهی نخست کلیات موضوع را به بحث می‌گذارد (برای نمونه، نک: ۳/۱، ۲۱۰، ۲۴۶، ۳۲۲، ۹۴، ۱۳۸/۳) و سپس فروع مربوط به آن را مطرح می‌نماید. روش عمومی شافعی در مجموعه الام را می‌توان چنین بیان کرد که نخست به ادله کتاب، سنت و آنگاه قیاس تمسک جسته، سپس آراء تابعینی را که دیدگاه موافق دارند، نقل می‌کند و به عبارت دیگر با وجود وسعت دید در گردآوری اخبار، در مقام استناد، به احادیث قوی تمسک می‌جوید (نک: بیهقی، بیان، ۲۳۲...، ۲۳۲). شافعی در الام با تصریح به این مطلب که علم از راه «اتباع»، یا «استنباط» حاصل می‌شود (۱۵۳/۱)، در سراسر کتاب به ارائه یک نظام حقوقی منسجم می‌پردازد و برخی از روشهای اجتهادی پیشین، چون «ذریعه» را مورد نقد قرار می‌دهد (نک: ۱۲۲/۳). وجود مناظرات دقیق و در خور تأمل در کتاب الام، از خصوصیات این اثر فقهی است (نووی، ۱(۱)/۵۰).

اسانید به دست داده شده در این اثر فقهی را عموماً اسانید مکی و مدنی تشکیل می‌دهند. بر پایه یک بررسی آماری از سراسر کتاب الام، ۹۵٪ اسانید، اختصاص به اسانید حجازی دارند که در این میان ۵۴٪ از آن مکه، و ۴۱٪ از آن مدینه است. از میان فقیهان این دو بوم، سهم سفیان بن عیینه از مکه و مالک بن انس از مدینه هر کدام ۳۷٪ است. در مرحله بعدی سعید بن سالم قداح با ۱۰٪ و مسلم بن خالد زنجی با ۷٪

یوستا وستام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۲۸۹ق؛ فادانی، محمد یاسین، اتحاد السننید، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نووی، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۹۲۷م؛ یاقوت، معجم الادبای، به کوشش احسان عباس، بیروت ۱۹۹۳م؛ نیز:

EI؛ GAS؛ Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.
علی تولایی

اِمَارَاتِ مُتَّحِدَةُ عَرَبِيَّةٍ، کشوری متشکل از ۷ امارت نشین به نامهای ابوظبی، دوبی، عجمان، شارجه (شارقة)، ام القوین، فجیره و رأس الخیمه واقع در بخش خاوری شبه جزیره عربستان که به سواحل خلیج فارس و دریای عمان منتهی می‌گردد. وسعت آن ۸۳'۶۰۰ کم^۲، و جمعیت آن در ۱۹۹۷م بالغ بر ۲'۵۸۰'۰۰۰ نفر بوده که بیشتر آنان را مهاجران خارجی تشکیل می‌دادند. مذهب رسمی آن اسلام، و زبان رسمی آن عربی است («سالنامه...»، ۱۹۹۸م، 732).

نام گذاری: سرزمینی که امروزه امارات متحده عربی نام دارد، در طول تاریخ و به ویژه در یکی دوسده اخیر به نامهای مختلف خوانده شده است، از جمله: دولتهای متصالح، شیخ نشینهای متصالح، عُمان متصالح، سواحل متصالح، سواحل دزدان دریایی و امارات سبع (اسعدی، ۲۰۸/۱؛ دایرة المعارف...، ۳۲۸/۲).

حدود و وسعت: امارات متحده عربی محدود است از شمال به خلیج فارس، از شمال شرقی به بخشی از کشور عمان، از مشرق به خاک اصلی عمان، از جنوب به عربستان سعودی و از شمال غربی به قطر. این سرزمین میان ۲۲° و ۲۶° و ۳۰° عرض شمالی و ۵۱° و ۵۶° و ۳۰° طول شرقی قرار گرفته است (امارات...، ۲). مدار رأس السرطان از وسط این کشور و مخصوصاً از وسط امیرنشین ابوظبی (۵ م) می‌گذرد («اطلس بریتانیکا»؛ شاملوی، ۸۷۹).

طول خط ساحلی آن در خلیج فارس از خورالعدید در منتهی‌الیه جنوب شرقی قطر تا نوک شبه جزیره مُسندَم در جنوب تنگه هرمز ۷۷۷ کم است (اسعدی، ۲۰۹/۱).

وسعت این سرزمین به علت مشخص نبودن مرزهای آن، به درستی معلوم نیست و در منابع مختلف ۷۷۷'۰ کم^۲ (همو، ۲۰۸/۱؛ بشیر، ۲۲) و ۷۲۸'۰ کم^۲ (میریان، ۱۷۰) و ۸۳'۶۵۰ کم^۲ (موسوعه...، ۵۷) یاد شده، ولی در کتاب رسمی امارات متحده عربی که در ۱۹۹۷م به زبان عربی منتشر گردیده، ۸۳'۶۰۰ کم^۲ قلمداد شده است.

مرزها: میان امیرنشینهای این کشور اختلافات مرزی فراوان وجود دارد که علت عمده آن ترکیب جغرافیایی امارات است که برخی از آنها از چند بخش مجزا و دور از همدیگر با حدود و نفوذ نامشخص تشکیل شده‌اند؛ مثلاً شارجه و عجمان هریک از ۳ قسمت مجزا، و دوبی و فجیره و رأس الخیمه هریک از دو قسمت جداگانه تشکیل شده‌اند و در جای دیگر منتهی‌الیه شمال شرقی شبه جزیره مسندم متعلق به کشور عمان است که به وسیله امتداد شرقی امارات متحده عربی تا ساحل دریای عمان از بقیه سرزمین مسقط و عمان جدا مانده است (اسعدی،

(۲۰۹/۱).

تا کنون بسیاری از اختلافات میان امارات حل شده است؛ از جمله میان دوبی و ابوظبی که به موجب قرارداد مرزی ۱۹۶۸م/۱۳۴۷ش ۱۰ کم از سواحل ابوظبی منتزع، و به دوبی واگذار شد و همچنین به موجب قرارداد دیگری در ۱۹۷۰م/۱۲۴۹ش درباره چند چاه نفت با هم به توافق رسیدند، ولی هنوز موارد اختلاف مرزی و ارضی میان آن دو وجود دارد که اغلب سبب برخورد و مناقشه می‌گردد (جعفری، ۳۲۹-۳۲۸).

طول مجموع مرزهای خشکی امارات متحده عربی ۱'۱۶۳ کم است که ۵۱۳ کم آن با عمان، ۵۸۶ کم با عربستان و ۶۴ کم با قطر است (اسعدی، همانجا).

پستی و بلندی: سرزمین امارات متحده عربی از بیابانی خشک و در حال طبیعی کم‌بزرگ تشکیل شده که صرف‌نظر از تپه‌های ساحلی، از هرگونه ناهمواری و عارضه معتبری عاری است. تنها عارضه قابل توجه آن رشته ساحلی شرقی است که خود بخشی از کوههای حجر (هجر و حجاز نیز آمده است) به شمار می‌رود. این کوهها از رأس مسندم در شمالی‌ترین نقطه شبه جزیره مسندم شروع شده است و تا رأس الحدود در منتهی‌الیه جنوبی به طول ۶۵۰ کم امتداد دارد که تنها ۸۰ کم آن به عرض متوسط ۳۲ کم در داخل مرزهای سیاسی امارات قرار دارد و در این بخش ارتفاع بلندترین قله آن به ۲'۴۳۸ متر می‌رسد (الکتاب...، ۴۱).

بخش غربی سرزمین امارات متحده عربی را کویر نمک یا سبخه (به معنای شورزار) وسیعی پوشانده که حدود ۱۱۲ کم به طرف جنوب کشیده شده است و به بیابان ربع الخالی در عربستان می‌پیوندد. حاشیه جنوبی این سرزمین را واحه‌های لیوا احاطه کرده، و در ساحل شرقی آن باریکه حاصل‌خیزی از ارتفاعات شمالی ساحل دریای عمان تا سرزمین اصلی عمان کشیده شده است. جلگه‌های ساحلی این سرزمین را تپه‌های شنی روان پوشانده است و در پهنه آن واحه‌هایی قرار دارد که از آبهای زیرزمینی کم‌عمق مشروب می‌شوند (اسعدی، ۲۰۹/۱-۲۱).
سواحل و جزایر: سواحل امارات متحده عربی بسیار کم‌عمق و دارای تشکیلات مرجانی و بندابها و سکوه‌های شنی فراوان است که جزر و مد دریا در آنها فراوان است (همو، ۲۰۹/۱). در طول سواحل امارات، جزایر مرجانی فراوانی وجود دارد و این امر یکی از عواملی است که رقم وسعت امارات متحده عربی را به صورتهای متفاوت درآورده است، زیرا در پاره‌ای موارد وسعت جزایر متعلق به امارات در احتساب وسعت آن به حساب منظور نشده است. بیشتر جزایر امارات متحده عربی در طول ساحل شمالی قرار دارد و متعلق به امیرنشین ابوظبی (۵ م) است. شمار این جزایر کوچک را ۱۲۲ آورده‌اند (قلعجی، ۶۶۵).

به علت کمی باران در سراسر امارات رودخانه دائمی وجود ندارد و جریانات سطحی آب محدود به سیلابهای کوتاه مدتی است که در واحه‌ها به چشم می‌خورد و امکان زندگی را فراهم می‌سازد.

جمعیت: امارات از جمله کشورهای استثنایی جهان است که

جدول ۱

| میزان افزایش در ۲۷ سال | جمعیت در ۱۹۹۵م | | | جمعیت در ۱۹۶۸م | مساحت (کد-۲) | امیرنشین |
|------------------------|----------------|---------|-----------|----------------|--------------|------------|
| | جمع | زن | مرد | | | |
| ۲۰ برابر | ۹۲۸'۳۶۰ | ۲۸۹'۸۴۳ | ۶۳۸'۵۲۶ | ۲۶۵۰۰ | ۶۸'۰۰۰ | ابوظبی |
| ۱۱ برابر | ۶۷۴'۱۰۱ | ۲۰۶'۶۶۹ | ۴۶۷'۴۳۲ | ۵۹'۰۰۰ | ۳'۵۰۰ | دبی |
| ۱۲ برابر | ۴۰۰'۳۳۹ | ۱۴۸'۳۹۰ | ۲۵۱'۹۴۹ | ۳۱'۵۰۰ | ۲'۶۰۰ | شارجه |
| ۶ برابر | ۱۴۴'۳۳۰ | ۵۹'۹۱۲ | ۸۴'۵۱۸ | ۲۴'۵۰۰ | ۱'۷۰۰ | رأس الخیمه |
| ۲۸ برابر | ۱۱۸'۸۱۲ | ۴۸'۱۵۶ | ۷۰'۶۵۶ | ۴'۲۰۰ | ۳۰۰ | عجمان |
| ۸ برابر | ۷۶'۲۵۴ | ۳۰'۴۲۴ | ۴۵'۸۳۰ | ۹'۷۰۰ | ۱'۱۷۰ | فجیره |
| ۹ برابر | ۳۵'۱۵۷ | ۱۴'۳۲۵ | ۲۰'۸۳۲ | ۳'۷۰۰ | ۸۰۰ | ام‌القوین |
| ۱۳ برابر | ۲'۳۷۷'۴۵۳ | ۷۹۷'۷۱۰ | ۱'۵۷۹'۷۴۳ | ۱۷۹'۱۰۰ | ۷۸'۰۷۰ | جمع |

جمعیت آن از مشخصات خاصی برخوردار است. توسعه سریع و فوق‌العاده صنایع وابسته به منابع سرشار نفت این سرزمین و نیاز مبرم آن به نیروی انسانی برای تأمین احتیاجات صنعتی و خدماتی، انواع متخصصان عالی مقام و کارگران آزموده و عادی را از کشورهای دور و نزدیک به خود جذب کرده است (اسعدی، ۲۱/۱).

از دیگر مشخصات این کشور رشد سریع جمعیت آن است که ظرف ۲۷ سال (از ۱۹۶۸ تا ۱۳۴۷/۱۳۷۴ ش) که متعاقباً در حدود طول عمر یک نسل بشری به شمار می‌رود، از ۱۷۹'۱۰۰ نفر به ۲'۳۷۷'۴۵۳ نفر افزایش یافته، و به عبارت دیگر ۱۳ برابر شده است و در نتیجه جمعیت نسبی امارات از ۲ نفر در کد-۲ به ۲۷ نفر رسیده است چنین افزایشی در کمتر کشوری مشاهده می‌گردد (جدول ۱).

آمار نشان می‌دهد که جمعیت امارات در ظرف ۲۷ سال به سرعت رشد یافته، با این تفاوت که میان سالهای ۱۹۸۵-۱۹۹۲/۱۳۶۴-۱۳۷۱ ش وقفه مختصری در آهنگ رشد وجود داشته که در سالهای بعد از میان رفته است. نیز باید افزود که رشد جمعیت در امیرنشینهای هفتگانه یکنواخت نبوده است. در حالی که در دبی، شارجه، عجمان و ام‌القوین افزایش جمعیت در حدود ۱۰ برابر بوده، در همان مدت در ابوظبی که مهم‌ترین، وسیع‌ترین و از نظر اقتصادی فعال‌ترین امیرنشین و سرانجام حاکم‌نشین امارات است، جمعیت ۲۰ برابر شده است. از این رو، امارات متحده عربی با رشد جمعیتی سالانه ۱۹٪ مقام اول را در جهان احراز کرده است (اسعدی، ۲۱/۱).

از مشخصات دیگر استثنایی جمعیت امارات متحده عربی ترکیب قومی و نژادی و مخصوصاً اختلاف فاحش میان شمار افراد بومی و مهاجران خارجی آن است که جمعیت آن کشور را به صورت آمیزه‌ای از اقوام مختلف درآورده است. نژاد غالب بومیان را اعراب عدنانی یا

آب و هوا: از نظر اقلیمی امارات متحده عربی بسیار گرم و خشک است (جناب، ۱۴۵) و این نتیجه مستقیم موقعیت جغرافیایی آن در حاشیه شبه جزیره عربستان است. در نواحی ساحلی و نزدیک دریا آب و هوای گرم و خشک داخلی جای خود را به اقلیم گرم و مرطوب می‌دهد.

میزان متوسط دما در تابستان امارات ۳۴° سانتی‌گراد و میانگین دمای زمستان آن ۱۸° و متوسط دمای سال ۲۲° است. میانگین حداکثر دمای تابستان آن ۴۸° و میزان متوسط حداقل دمای زمستان آن میان ۱۰° تا ۱۵° است (میریان، ۱۷۱).
رطوبت هوا در نواحی ساحلی امارات متحده عربی در تمام سال زیاد است تا حدی که متوسط رطوبت نسبی ماههای تابستان ۸۵٪ است که در بعضی

مواقع تا ۱۰۰٪ افزایش پیدا می‌کند و زندگی در چنان شرایطی بسیار دشوار می‌شود، ولی هر قدر از سواحل به داخل امارات نزدیک شویم از رطوبت هوا کاسته می‌شود (الکتاب، ۴۲).

بادهای عمده امارات نتیجه اختلاف دمای موجود در هوای روی شبه جزیره عربستان و خلیج فارس در ماههای مختلف است؛ از جمله باد جنوب شرقی به نام «شرقی» که در ماههای تابستان از سمت دریا می‌وزد و با خود رطوبت فراوانی می‌آورد (اسعدی، ۲۱/۱). ماههای زمستان فصل وزش بادهای موسمی است که از داخل به سمت شمال به حرکت درمی‌آید. این بادهای که به باد شمال شهرت دارند، همواره گرد و خاک و غبار بسیاری از صحراهای خشک داخلی به همراه می‌آورد. باد شمال طبیعتاً خشک است و تقلیل درجه دما را باعث می‌شود (الکتاب، همانجا).

باران این سرزمین بسیار اندک و پراکنده است که ۹۴٪ آن در نیمه سرد سال - از آبان تا فروردین - و مخصوصاً در ماههای دی و بهمن می‌بارد (همان، ۴۳). مقدار متوسط باران سال از ۲۵ تا ۱۲۵ میلی‌متر تفاوت می‌کند. پرباران‌ترین و در نتیجه پربارترین امیرنشینها رأس الخیمه است که میانگین باران سالانه آن ۱۳۰ میلی‌متر است. در امارات متحده عربی چنانکه مقتضای تمام نواحی خشک جهان است، بیشتر بارندگی به صورت رگبارهای تند، ولی کوتاه مدت بروز می‌کند که به جاری شدن سیل و فرسایش شدید خاک منجر می‌گردد. شدت بارانهای کوتاه مدت ناگهانی، گاهی تا حدی است که در یک روز برابر یا متوسط تمام سال ممکن است باران بیارد؛ چنانکه در مقابل میزان متوسط سالانه ۱۲۵ میلی‌متر مدارک نشان می‌دهد که در یک روز ۱۵۶/۵ میلی‌متر بارش به ثبت رسیده است (میریان، اسعدی، همانجاها).

بنابر شواهد آماری، جمعیت امارات در هر ۳۲ سال دو برابر می‌شود و پیش‌بینی کرده‌اند که در ۲۰۱۰م جمعیت این کشور به ۳۲۷۷'۰۰۰ نفر خواهد رسید («سالنامه»، ۱۹۹۹م، 853).

دین رسمی امارات متحده عربی اسلام است که ۹۶/۷٪ اهالی را در بر می‌گیرد و بقیه مسیحی و هندو هستند. بیشتر مردم مسلمان امارات از پیروان سنت و جماعتند. همه جمعیت مسلمان دینی (و احتمالاً امارات) متعلق به فرقه مالکی هستند و بنابر برخی گزارشها ۲۰٪ از جمعیت مسلمان امارات شیعه اثنی عشری هستند و تقریباً همه آنها را مهاجران ایرانی تشکیل می‌دهند. بجز آن، شماری از پیروان اباضیه و نیز وهابی در این سرزمین زندگی می‌کنند (اسعدی، ۲۱۴/۱-۲۱۵). در ۱۹۹۵م نسبت پیروان مذاهب در امارات چنین بوده است: پیروان سنت و جماعت: ۸۰٪، شیعه: ۱۶٪، و مسیحی و هندو: ۴٪ («سالنامه»، ۱۹۹۸م، 732).

آموزش و پرورش: امارات متحده عربی در گسترش آموزش و پرورش کوششهای بسیاری نموده است. در ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش که امارات متحده عربی به وجود آمد، در سراسر کشور تنها ۲۸ هزار دانش‌آموز به مدرسه می‌رفتند. در ۱۹۸۳م/۱۳۶۲ش شمار آن به ۱۳۹'۴۶۴ نفر افزایش یافت. در این مدت مدارس ابتدایی، متوسطه و حرفه‌ای و فنی تأسیس شد که بیشتر معلمان آنها از دیگر کشورهای عربی زبان به ویژه از کویت، مصر و اردن به این سرزمین راه یافته بودند، چنانکه در همان سال از ۸'۸۵۹ معلم فقط ۶۴۶ نفر ملیت امارات عربی داشتند. تا ۱۹۷۷م بیشتر تحصیلات عالی در کشورهای دیگر ادامه می‌یافت، ولی در آن سال دانشگاهی در العین (امیرنشین ابوظبی) با ظرفیت ۳۰۰ دانشجو تأسیس شد که به سرعت توسعه پیدا کرد و ظرف ۳ سال، یعنی تا ۱۹۸۰م شمار دانشجویان آن به ۶ برابر افزایش یافت (امارات، ۶-۷).

در ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش ۷۹/۲٪ از جمعیت ۱۵ ساله به بالا با سواد بوده‌اند و میزان باسوادی در میان مردان ۷۸/۹٪ و در میان زنان ۷۹/۸٪ بوده است. در همان سال شمار دانش‌آموزان و دانشجویان واحدهای آموزشی برابر جدول ۲ بوده است:

جدول ۲

| نوع آموزش | شمار آموزشگاه | شمار معلمان | شمار دانش‌آموزان | نسبت دانش‌آموز به معلم |
|--------------------|---------------|-------------|------------------|------------------------|
| ابتدایی (۱۱-۶ سال) | ۵۱۲ | ۱۵'۴۴۹ | ۲۶۲'۶۲۸ | ۱۷ |
| متوسطه (۱۲-۱۸ سال) | ۹ | ۱۲'۳۸۸ | ۱۵۸'۶۲۵ | ۱۲ |
| حرفه‌ای | ۹ | ۱۸۹ | ۱'۲۱۵ | ۶/۴ |
| آموزش عالی | ۴ | ۵۱۰ | ۱۳'۹۰۰ | ۱۹/۲ |

بهداشت و درمان: خدمات بهداشتی و درمانی در امارات متحده عربی رایگان است و همه اتباع امارات و کسانی که در آنجا به کار مشغولند، می‌توانند از خدمات رایگان برخوردار شوند. در این کشور

اعراب شمالی تشکیل می‌دهند که ۲۵٪ کل جمعیت را شامل می‌شود. در میان بومیان شمار بسیاری سیاهان افریقایی را باید نام برد که یادآور رونق بازار برده فروشی در سده‌های ۱۸ و ۱۹م در این سرزمین است (همو، ۲۱۳/۱). اما در میان بیشتر افراد ساکن امارات که مهاجران خارجی یا «وافدان» (فیل، ۱۵۴) هستند، ۳ گروه نژادی و قومی اصلی یعنی ایرانیان، هندیها و پاکستانیها بنابر برخی منابع ۷۵٪ جمعیت امارات را تشکیل می‌دهند که بیشتر آنها در خارج از امارات به دنیا آمده، و در جست‌وجوی کار وارد این سرزمین شده‌اند (اسعدی، همانجا).

بجز آنها، مهاجران عرب غیر بومی از فلسطین، مصر، عراق، سوریه و لبنان در سراسر این سرزمین پراکنده‌اند. از اینها گذشته در ۱۹۷۶م، ۳'۵۵۰ نفر آمریکایی و کمی بیشتر از آن انگلیسی در امارات زندگی می‌کردند (همو، ۲۱۳/۱-۲۱۴). در یک بررسی که از جمعیت امارات در ۱۹۸۰م/۱۳۵۹ش به عمل آمده، اظهار شده است که ۷۵٪ جمعیت این سرزمین را وافدان، یعنی غیر بومیان تشکیل داده‌اند که نسبت ترکیب آنها چنین بوده است: مردم بومی: ۱۴٪، مهاجران عرب: ۱۷/۸٪، و مهاجران خارجی: ۶۸/۲٪ (فیل، ۱۵۴-۱۵۵). گفتنی است که شماری از وافدان را مهاجرانی از جنوب و جنوب شرق آسیا (فیلیپین و تایلند) تشکیل می‌دادند (همانجا).

ترکیب جنسی جمعیت امارات نیز مانند دیگر جنبه‌های جمعیتی آن حالت استثنایی دارد. چون بیشتر مهاجران خارجی که در جست‌وجوی کار به این سرزمین روی می‌آوردند، بدون خانواده بودند، در نتیجه ترکیب جنسی جمعیت به وضعی درآمده است که شمار زنان بسیار کمتر از مردهاست. بنابر آمارهای سال ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش از کل جمعیت امارات ۷۴۳'۷۴۳ نفر (۶۶٪) مرد و ۷۹۷'۷۱۰ نفر (۳۴٪) زن بوده‌اند (الکتاب، ۴۴)؛ در حالی که این نسبت در ۱۹۸۰م به ترتیب ۶۹٪ و ۳۱٪ بوده است (امارات، ۴).

در ۱۹۹۴م ترکیب سنی جمعیت امارات چنین بوده است:

| | |
|----------------|-------|
| زیر ۱۵ سال | ۳۴/۳٪ |
| ۱۵ تا ۲۹ سال | ۲۵/۳٪ |
| ۳۰ تا ۴۴ سال | ۳۰/۶٪ |
| ۴۵ تا ۵۹ سال | ۷/۸٪ |
| ۶۰ تا ۷۴ سال | ۱/۵٪ |
| ۷۴ سال به بالا | ۰/۵٪ |

در ۱۹۹۵م، ۸۴٪ جمعیت شهرنشین بودند و ۱۶٪ در روستاها زندگی می‌کردند. در ۱۹۸۹م بیشتر جمعیت شهرنشین در ۵ شهر عمده کشور سکنی داشته‌اند:

| | |
|------------|-------------|
| دوبی | ۵۸۵'۱۸۹ نفر |
| ابوظبی | ۳۶۳'۴۳۲ نفر |
| العین | ۱۷۶'۴۱۱ نفر |
| شارجه | ۱۲۵'۰۰۰ نفر |
| رأس الخیمه | ۴۲'۰۰۰ نفر |

کشاورزی و دامپروری: شرایط طبیعی این سرزمین مخصوصاً از لحاظ آب و هوا برای هر نوع کشاورزی بجز در برخی واحه‌ها بسیار نامساعد است، ولی با سرمایه‌گذارهای انبوه ناشی از درآمد نفت و استخراج آبهای زیرزمینی با اعمال تحقیقات و استفاده از آخرین روشهای کشاورزی، هزاران هکتار از بیابانهای خشک و بی‌آب و علف به مناطق سرسبز و حاصل‌خیز مبدل شده است. احداث مراکز تحقیقات کشاورزی در برخی شهرها و انتخاب بذر و گونه‌های مناسب نباتی عامل عمده‌ای در توسعه کشاورزی بوده است. در سالهای اخیر ۱۲۰ میلیون انواع درختهای میوه و زینتی و ۲۳ میلیون نخل در این سرزمین غرس شده است که از رقم اخیر سالانه بالغ بر ۲۴۰ هزار تن خرما به دست می‌آید و از مزارع جدیداً احداث امارات انواع محصولات جالیزی و درختی و سبزیجات تا حدی که نیازهای داخلی را مرتفع می‌سازد و گاهی به دیگر کشورهای حاشیه خلیج فارس صادر می‌شود، به دست می‌آید (همان، ۱۷۲-۱۷۵).

در زمینه دامپروری نیز با استفاده از آخرین تجربیات دیگر کشورهای پیشرفتهایی به دست آمده است. بیشتر فعالیتهای دامپروری به صورت ایللیاتی (عشایری) صورت می‌گیرد. در امر پرورش شتر هم پیشرفت محسوسی حاصل شده است (جهان معاصر، ۳۰).

ماهگیری از فعالیتهای قدیمی و سنتی این کشور است و جمع صید ماهی در ۱۹۹۴م بالغ بر ۱۰۸'۰۰۰ تن بوده است («سالنامه»، ۱۹۹۸م، 732).

نفت و گاز: میزان ذخایر نفت و گاز این کشور را بر اساس آخرین اطلاعات موجود، حدود ۱۰۰ میلیارد بشکه نفت و ۱۸۰ تریلیون فوت مکعب گاز برآورد کرده‌اند (الکتاب، ۱۴۷-۱۴۹).

تولید و صدور نفت امارات از همان سالهای نخستین استخراج (۱۹۵۸م) رو به افزایش گذاشت، تا جایی که از ۱۳/۵ میلیون تن در ۱۹۶۵م، به ۱۰۰ میلیون تن در ۱۹۸۸م بالغ گردید (حمیده، ۳۷۴). در دوی استخراج نفت در ۱۹۷۰م آغاز شد و در ۱۹۷۹م از نظر تولید به اوج رسید (طلوعی، ۸۸). از آن پس مراکز جدید تولید نفت در دیگر امیرنشینها یکی پس از دیگری به وجود آمد. در بدو امر امور مربوط به اکتشاف و استخراج و بهره‌برداری از منابع غنی نفت امارات به وسیله شرکت‌های انگلیسی، آمریکایی، فرانسوی، دانمارکی، ژاپنی، آلمانی، ایتالیایی و جز آنها صورت می‌گرفت (جهان معاصر، همانجا)، ولی در مراحل بعدی شرکت‌های محلی جای خارجی‌ها را گرفتند؛ از جمله در ۱۹۷۱م شرکت‌های نفت ابوظبی و سپس شرکت نفت دوی و دیگر شرکتها یکی پس از دیگری تأسیس شدند.

بازرگانی: امارات متحده عربی یکی از مهم‌ترین مراکز تجارتي جهان مخصوصاً در زمینه صادرات مجدد کالا و معاملات فلزات قیمتی و از جمله بورس معاملات طلا و جذب سرمایه‌های خارجی به شمار

بیمارستانها و درمانگاههای بسیاری وجود دارد که بیشتر پزشکان مصری، کویتی و فلسطینی در آنها خدمت می‌کنند. بیشتر این بیمارستانها در شهرهای بزرگ مانند ابوظبی، دوی و العین قرار دارند. علاوه بر بیمارستانهای ملی امارات، دولت کویت یک بیمارستان در دوی و چند درمانگاه در دیگر امیرنشینها دارد. جمعیت هلال احمر جمهوری اسلامی ایران هم بیمارستانهایی در دوی، فجیره و عجمان دایر کرده است (همان، ۸). در ۱۹۹۴م جمعاً ۴'۰۹۵ پزشک (یک پزشک برای هر ۵۴۵ نفر) در امارات وجود داشته است. در همان سال امارات متحده عربی دارای ۶'۱۹۳ تخت بیمارستانی (یک تخت برای هر ۳۶۰ نفر) بوده، و مرگ و میر اطفال آن در ۱۹۹۵م به میزان ۱۶/۶ در هر هزار مولود زنده بوده است («سالنامه»، ۱۹۹۸م، 732).

ارتباطات و مواصلات: در امارات متحده عربی راه‌آهن وجود ندارد، ولی راههای زمینی آن به سرعت گسترش یافته است. ابوظبی و دوی به وسیله یک راه اصلی به همدیگر متصل شده‌اند. این راه اصلی بخشی از بزرگ راهی است که از شعم در مرز با ناحیه شمالی عمان آغاز شده، به طریف و از آنجا به السیلا در مرز قطر ادامه می‌یابد. این بزرگ راه از قطر به عربستان متصل می‌شود و از طریق آن می‌توان از امارات متحده عربی تا اروپا با اتومبیل مسافرت کرد. از جمله راههای عمده دیگر امارات متحده عربی راه شرقی ساحلی میان دبی و مسقط، و راه میان دوی و العین را می‌توان نام برد. میان امارات و دیگر کشورهای خلیج فارس در دهه‌های اخیر بزرگ راههای متعددی ساخته شده که شبکه آن نقش بسزایی در ارتباطات منطقه بر عهده دارد (امارات، ۱۰). در سواحل و جزایر نفت خیز امارات متحده عربی بندرگاههای مهمی ایجاد گردیده است که نفت‌کشهای بزرگ و کشتیهای اقیانوس

پیما در آن به راحتی رفت و آمد می‌کنند.

در ۱۹۹۵م طول جمیع راههای آسفالتی امارات ۴'۷۵۰ کم بود که ۱۹۷ هزار اتومبیل سواری و ۴۹'۱۵۰ کامیون و اتوبوس در آنها تردد داشته‌اند. علاوه بر این در ۱۹۹۲م، ۲۷۶ کشتی با ظرفیت ۱۰۰ تن و بیشتر به حمل و نقل امارات کمک کرده است.

امارات متحده عربی دارای ۶ فرودگاه است که پروازهای منظم از آنها صورت می‌گیرد.

وضع اقتصادی: امارات متحده عربی در زمره کشورهای ثروتمند جهان جای دارد و با توجه به وسعت کم و جمعیت اندک آن، از جمله ثروتمندترین کشورهای جهان به شمار می‌آید. امارات بالاترین میزان سرانه تولید ناخالص ملی در جهان را به خود اختصاص داده است (دایرةالمعارف...، ۳۲۹/۲). در ۱۹۹۶م تولید ناخالص داخلی سرانه امارات به ۲۳'۸۰۰ دلار رسید («آلماناک...»، 853) که تماماً از محل استخراج صدور نفت تأمین شده است.

تولیدات داخلی این کشور که در ۱۹۹۵م در حدود ۱۴۷/۵ میلیارد درهم بوده، در ۱۹۹۶م با رشدی برابر ۴/۴٪ به ۱۶۳/۷ میلیارد درهم رسیده است (الکتاب، ۱۳۲).

می‌آید. ورود و صدور مجدد مصنوعات کشورهای دیگر در این سرزمین دارای سابقه تاریخی است.

در ۱۹۹۴م جمع واردات امارات متحده عربی به ۲۳'۸۸۳'۰۰۰'۰۰۰ دلار آمریکا بالغ گردیده که در ۱۹۹۳م شامل ماشین آلات و وسائط نقلیه ۳۸/۴٪، صنایع پایه ای ۲۴/۸٪، خواربار و حیوانات زنده ۹/۷٪، مواد شیمیایی ۶/۱٪، فلزات خام ۱/۶٪ و مواد سوخت ۱/۴٪ بوده که به ترتیب اهمیت از ژاپن، انگلستان، آلمان، آمریکا، ایتالیا، کره جنوبی، هندوستان، هنگ کنگ و چین است. در همان سال ارزش صادرات امارات ۲۰'۹۰۶'۰۰۰'۰۰۰ دلار بوده که ۹۲/۶٪ آن را نفت خام و تصفیه شده، و بقیه را مصنوعات ماشینی، وسائط نقلیه، خواربار و حیوانات زنده تشکیل داده است («سالنامه»، ۱۹۹۸م، ۷۳۲).

جهانگردی: موقعیت جغرافیایی امارات متحده عربی در خلیج فارس، آب و هوای نسبتاً معتدل در ۶ ماه از سال، امنیت گردشگری، امکانات آسان خرید انواع کالا و مجهز بودن به آخرین سیستمهای مواصلاتی، فراهم بودن خدمات و تسهیلات اقامت (از جمله بالغ بر ۳۰۰ مهمانخانه کوچک و بزرگ) و سرانجام آبهای گرم خلیج فارس و سواحل شنی آن باعث شده است که این کشور مقام والایی در فهرست مراکز جهانگردی جهان به خود اختصاص دهد. بنابر آمارهای موجود در ۱۹۹۵م، ۲'۳۱۴'۶۵۲ نفر و در ۱۹۹۶م، ۲'۵۷۲'۳۸۲ نفر جهانگرد از امارات متحده عربی دیدن کرده‌اند (الکتاب، ۱۶۸-۱۶۹).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ امارات متحده عربی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ بشیر، اسکندر، دولة الامارات العربیة المتحدة، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ جعفری ولدانی، اصغر، کانونهای بحران در خلیج فارس، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جناب، محمدعلی، خلیج فارس، آشنایی با امارات آن، تهران، ۱۳۳۹ش؛ جهان معاصر، ترجمه غلامحسین متین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ حمیده، عبدالرحمان، جغرافیه الوطن العربی، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛ دایرةالمعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شاملوی، حبیب‌الله، جغرافیای کامل جهان، تهران، انتشارات بنیاد طلوعی، محمود، جنگ خلیج فارس و آینده خاورمیانه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فیلی، محمد رشید، الاهدیه الاستراتیجیة للخلیج العربی، کویت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۸م؛ قلجعی، قدری، الخلیج العربی، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ الکتاب السنوی ۱۹۹۷م، امارات متحده عربی: موسوعة المورد، بیروت، ۱۹۹۰م؛ میریان، عباس، جغرافیای تاریخی خلیج و دریای پارس، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز:

Britannica Atlas, Chicago, 1996; Britannica Book of The Year, Chicago, 1998; ibid, 1999; The World Almanac 1999.

محمدحسن گنجی

آماره، اصطلاحی در فقه و حقوق، و نزد فقیهان یعنی چیزی که از آن ظن حاصل می‌شود و می‌تواند امری را اثبات کند.

در طبقه‌بندیهای صورت گرفته در اصول متأخر امامیه، آنچه شخص را به امری از امور شرع رهنمون می‌شود، از حیث علم ناشی از آن، در ۳ رتبه دلیل، اماره و اصل قرار گرفته است: دلیل اختصاص به امور قطعی دارد، و آنچه حاصل آن ظن باشد، اماره است، در حالی که حاصل اصل عملی، حتی ظن هم نیست و اصل تنها رافع تحیر است. اماره در معنای اخص، اماره‌ای است که بیان موضوع کند، ولی اگر بیان حکم کند، مانند اماره «تبد»، دلیل اجتهادی نامیده می‌شود (آخوند

خراسانی، ۴۳۸، جم: مظفر، ۱۵/۲-۱۶).

در بررسیهای صورت گرفته در باره حجیت اماره، مدار سخن در واقع بر حجیت ظن است و اصولیان متأخر در دفاع از اعتبار شرعی آن، می‌گویند که عملشان به امارات (ظنون خاصه) از آن روست که معتبر بودن آنها نزد شارع به قطع احراز شده است و به همین لحاظ، امارات معتبر را «طرق عملیه» نیز گفته‌اند (نک: نائینی، ۱۱۹/۳ به بعد؛ بجنوردی، ۲۴/۲؛ خوبی، ۱۷۴/۱ به بعد).

در بحثهای اصولی در باره ماهیت اماره، در مقابل آنان که اماره را طریق برای کشف واقع شمرده‌اند، می‌توان به کسانی اشاره کرد که آن را سبب دانسته‌اند؛ در توضیح باید گفت که نزد ایشان، شارع در اماره مصلحتی را قرار داده است که حتی اگر مکلف در تکلیف خود خطا کند، شارع در موضوع محل شک، حکم مأخوذ از اماره را حکم ظاهری قرار می‌دهد و تکلیف به حکم اصلی را مرتفع می‌سازد. شیخ انصاری در خصوص طریق یا سبب بودن اماره، نظریه‌ای میانه اختیار کرده که با عنوان «مصلحت سلوکیه» شناخته شده است. بر اساس این نظریه، در پیروی از اماره، مصلحتی الزام‌آور وجود دارد که آنچه از مصلحت از دست رفته است، با آن جبران می‌شود، هر چند در نفس فعلی که اماره به وجود آن انجامیده است، مصلحتی پدید نیامده باشد (نک: ۴۰/۱ به بعد؛ نائینی، ۹۴/۳ به بعد، ۴۸۵-۴۸۲/۴؛ خوبی، ۱۷۸/۱ به بعد).

از حیث تاریخی، اماره از موضوعاتی است که از اوایل تدوین علم اصول فقه، مورد توجه بوده، و کسانی چون ابوالحسن بصری معتزلی (د ۴۳۶ق/۱۰۴۴م)، به بررسی هر چند اجمالی، پیرامون امارات و ظنون پرداخته‌اند (۶۹۰/۲-۶۹۲؛ نیز نک: غزالی، ۲/۲۸۰).

اماره در حقوق: در کاربرد حقوقی، اماره در شمار ادله اثبات دعوی محسوب می‌شود؛ در قانون مدنی ایران، ادله اثبات دعوی عبارتند از اقرار، اسناد کتبی، شهادت، امارات و قسم (ماده ۱۲۵۸). ماده ۱۳۲۱ همان قانون اماره را اینگونه تعریف کرده است: «اماره عبارت از اوضاع و احوالی است که به حکم قانون، یا در نظر قاضی دلیل بر امری شناخته می‌شود». بر اساس این تعریف، در حقوق دو گونه اماره وجود دارد: اماره قانونی و اماره قضایی (قس: محمصانی، ۷۱). از نظر تاریخی، قبل از تصویب قانون مدنی، در ۱۳۲۴ش قانونی مستقل تحت عنوان *قانون شهادت و امارات مصوب ۱۳۰۸ش*، مجری بوده است.

در توضیح جایگاه اماره در میان ادله اثبات دعوی، باید گفت که با وجود اشتراک اماره با سایر ادله اثبات دعوی در اینکه همگی به موجب قانون برای اثبات امری تعیین شده‌اند، از برخی جهات تفاوتی در میان است. در دیگر ادله اساس بر اندیشه و تعقل استوار است، در حالی که در اماره اندیشه جایی ندارد و اماره صرفاً بر اساس غلبه یا ظن استوار است و از همین روست که تاب مقاومت در برابر دلیل را ندارد. همین تفاوت در اماره قضایی و اماره قانونی نیز دیده می‌شود، زیرا اماره قضایی نیز بر مبنای عقل و اندیشه استوار است و از این رو، در تعارض

اشمونی، همانجا؛ نیز نک: ابن جزری، ۳۰/۲).

سیبویه اماله را همانند «ادغام» (ه م) پدیده‌ای می‌داند که به وسیله آن حرفی را به حرف دیگر نزدیک می‌گردانند، تا آسان‌تر بر زبان جاری شود (۱۱۷/۴-۱۱۸؛ نیز نک: ابن سراج، ۱۶۱/۳؛ ابن جنی، ۳۱۲؛ زمخشری، ۱۵۸-۱۵۹).

علمای صرف معمولاً موجبات و مقتضیات اماله را در ۶ مورد می‌دانند: ۱. وجود کسره پیش یا پس از الف، ۲. وجود یاء پیش یا پس از الف، ۳. الف منقلب از یاء، ۴. الف منقلب از واو، ۵. وجود کسره در یکی از صیغه‌های صرفی فعل، ۶. اماله به سبب اماله قبلی (ابن سراج، ۱۶۰/۳؛ ابن جنی، ۳۱۱؛ ابن یعیش، ۵۵/۹).

این نکته بسیار حائز اهمیت است که حکم اماله در همه جا «جواز» است، نه «وجوب»؛ یعنی در همه مواردی که علمای صرف، تجوید و قرائات، اماله را پیشنهاد کرده‌اند، می‌توان همه را به فتح و تفخیم نیز ادا کرد؛ زیرا تفخیم یک پدیده اصلی، و اماله یک پدیده عارضی است (همو، ۵۴/۹؛ ابن قاصح، ۱۳۰؛ نیز نک: سیوطی، ۳۱۵/۱).

پدیده زبانی اماله، با همان کم و کیفی که در حوزه صرف و نحو عربی داشت، به متون تجویدی نیز راه یافت، و با امثله قرآنی تطبیق گردید؛ اما در علم قرائات به این اندازه بسنده نگردید و برای این دستاورد صرفی-تجویدی سر فصلی تازه گشوده شد و مبحث اماله در علم قرائات حیات و نشاطی تازه یافت؛ چنانکه شاخص‌ترین کتابهای مستقل را در این باب مقریان بزرگ و متخصصان فنون قرائات همچون ابن مهران (د ۳۸۱ق)، مقری مشهور خراسان و ابن قاصح عذری (د ۸۰۱ق) شارح شاطبیه نوشته‌اند (نک: ابن مهران، ۱۱۹؛ نیز د، ۴۳۷/۴).

از میان قراء، ابن کثیر قاری اهل مکه، حتی یک مورد هم در سراسر قرآن کریم اماله را اعمال نکرده است و ابن محیصن و نیز ابو جعفر مدنی چندان گرایشی به اماله نداشته‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹؛ ابو عمرو دانی، ۴۸، ۵۰؛ سیوطی، ۳۱۸/۱). اما کسایی، قاری مشهور بغداد، و حمزه کوفی و خلف بغدادی بیش از دیگر قاریان مشهور در قرائشان به اماله گراییده‌اند (ابن مجاهد، ۱۴۵، ۱۴۸؛ ابن مهران، ۱۱۱-۱۱۹؛ ابو عمرو دانی، ۴۶-۵۲؛ سیوطی، ۳۱۸/۱-۳۲).

لازم است یادآوری شود که به رغم رواج اماله در زبان فصیح عربی، و فور و موضع آن در قرائات مشهور، برخی از قاریان به موجب حدیث نبوی: «نَزَلَ الْقُرْآنُ بِالتَّفْخِيمِ» یا: «نَزَلَ الْقُرْآنُ بِالتَّثْقِيلِ وَ التَّفْخِيمِ»، از صدر اسلام، اماله را ناخوشایند و مکروه می‌دانسته‌اند؛ هر چند علمای قرآن با ۵ دلیل، استناد آنان را به حدیث نبوی یاد شده نپذیرفته‌اند (نک: همو، ۳۲۱/۱).

از سوی دیگر، در قرن اخیر، اماله را در رسم الخط عربی با افزودن حرف «ی» در آخر کلمه در کسابت نشان می‌دهند و امروزه، در نسخه‌های چاپی، گاه با گذاشتن علامت الف مقصوره زیر حرفی که باید اماله شود، آن را مشخص می‌گردانند.

مآخذ: ابن بنا، احمد، *اتحاف قلاء البشر*، به کوشش شعبان محمد اسماعیل، بیروت،

آن دو، اماره قضایی مرجح خواهد بود (نک: جعفری، ذیل اماره؛ نیز تفاحه، ۲۴-۲۵).

مآخذ: آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم، ۱۴۰۹ق؛ ابوالحسین بصری، محمد، *المعتمد*، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ بجنوردی، حسن، *منتهی الاصول*، قم، کتابخانه بصیری؛ تفاحه، احمد زکی، *مصادر الشریع الاسلامی*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ جعفری لنگرودی، محمد جعفر، *دانشنامه حقوقی*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ خویی، ابوالقاسم، *مبانی الاستنباط*، به کوشش ابوالقاسم کوکی، نجف، مطبعة الآداب؛ شیخ انصاری، مرتضی، *فرانده الاصول*، به کوشش عبدالله نورانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ غزالی، محمد، *المستصفی*، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ قانون مدنی؛ محمسانی، صبحی، *المجتهدون فی القضاء*، بیروت، ۱۹۸۰م؛ مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ نائینی، حسین، *فوائد الاصول*، به کوشش محمد علی کاظمی خراسانی، قم، ۱۴۰۶ق.

إمالة، اصطلاحی در صرف عربی، تجوید و قرائات، به معنای میل دادن فتنه به کسره و الف به یاء، برای آسانی تلفظ کلمات.

إمالة از دیدگاه زبان‌شناسی، پدیده‌ای است از نوع فرآیندهای واجی، و آن همگون‌سازی مصوت یک هجا با مصوت هجای دیگر است، برای پیایی آمدن یا نزدیکی آن دو به یکدیگر. از دیرباز اهل فن با تعبیراتی چون «تجانس اصوات» (زمخشری، ۱۵۸)، «تجانس صوت» (ابن جنی، ۳۱۱)، و «تناسب دو صوت» یا «مشاکلت اصوات» (ابن یعیش، ۵۵/۹، ۶۴)، از آن یاد می‌کرده‌اند (نیز نک: سیبویه، ۱۱۷/۴، ۱۲۹). حوزه اصلی اینگونه تغییرات آوایی، لهجه‌ها و گویشهاست، اما در زبان فصیح و معیار نیز جایی دارند؛ چنانکه زبان‌شناسان کهن «فتح» (ترک اماله) را به عنوان گویش اهل حجاز، و اماله را به عنوان گویش اهل نجد (تسیم، اسد و قیس) می‌شناخته‌اند (نک: سیوطی، ۳۱۳/۱؛ نیشابوری، ۱۱۸-۱۱۹؛ صالح، ۱۰۱-۱۰۲). «فتح» را اصطلاحاً «نصب» و «تفخیم»، و «اماله» را «کسر» نیز می‌نامند (سیبویه، ۱۴۳/۴؛ ابن سراج، ۱۶۸/۳؛ ابن یعیش، ۵۴/۹).

اماله هرگاه به طور مطلق مطرح شود، منظور «اماله کبری» یا به تعبیر دیگر «اماله محضه» و «اماله شدیده» است، به معنای میل دادن و نزدیک گردانیدن مصوت بلند الف (آ) و کشاندن آن به سوی مصوت بلند یاء (ای) که آن را اصطلاحاً «کسر»، «تطیح» و «إضجاع» نیز می‌گویند (اشمونی، ۲۲۰/۴). «اماله صغری» یا «اماله متوسطه» عبارت از تبدیل صدای الف به یک مصوت مرکب تلفیق شده از دو صدای «آ» و «ای» است که آن را «تقلیل» یا «بین اللفظین» (بین بین) یا «ترقیق» نیز می‌گویند (نیشابوری، ۱۱۸؛ سیوطی، ۳۱۴/۱؛ ابن بنا، ۲۴۷/۱). نوع دیگر اماله، نزدیک گردانیدن صدای فتنه است به کسره، در ادای کلماتی که مقتضیات اماله در آنها موجود، و موانع اماله در آنها مفقود باشد (نک: سیبویه، ۱۴۲/۴-۱۴۳). بیشتر صرف‌شناسان این نوع اماله را فرع بر اماله الفها می‌دانند (همو، ۱۴۳/۴؛ ابن سراج، ۱۶۹/۳-۱۷۰؛ ابن یعیش، ۶۴/۹). از نحوه بیان برخی دیگر از علمای صرف و نحو عربی چنین برمی‌آید که به عکس، اماله فتنه به کسره را اصل دانسته، و اماله الف به یاء را فرع بر آن قلمداد کرده‌اند (ابن هشام، ۳۵۴/۴؛

برای اجتناب از اینگونه خطاها در ضبط، به عنوان روشی نه چندان جدید در ادای سخن شیخ، شیوهٔ املا به کار گرفته شد.

به عنوان پیشینه‌ای بر این شیوه، شایسته است که به روش صحابه در حفظ تعالیم رسول اکرم (ص)، توجه شود؛ چه، برپایهٔ برخی منابع روایی، چنین است که بجز آیات الهی، کتابت سخنان آن حضرت نیز در آن زمان مرسوم گردید و شخص پیامبر (ص) در بسیاری موارد، امر به نوشتن می‌فرمودند و اشاراتی به املائی آن حضرت نیز در منابع دیده می‌شود (مثلاً نک: ابن بابویه، ۳۸۸؛ نجاشی، ۳۶۰؛ خطیب، ۶۹؛ سمعانی، ۱۲-۱۳). همچنین بنا بر برخی روایات، در بعضی از خطابه‌های حضرت رسول (ص)، به سبب وجود مستمعان بسیار در مجلس، شخص یا اشخاصی بودند که سخن آن حضرت را به تمام حاضران می‌رساندند و سیوطی (همانجا) این پدیده را با پیشینهٔ املا مربوط دانسته است.

روش املا در زمان صحابه نیز نمونه‌هایی دارد و برپایهٔ آنها، کسانی چون ابن عباس و واثله بن اسقع در روزهایی معین از هفته، مجالس وعظ و املا داشتند (نک: سمعانی، ۱۳؛ سیوطی، همان، ۱۲۲/۲، ۱۲۸)؛ چندانکه نخستین امالی در علم تفسیر به ابن عباس نسبت داده شده است (نک: طبری، ۳۱/۱؛ برای دیدگاهی شیعی در این باره، نک: امین، ۸۸/۱، ۱۲۵).

سدهٔ ۲ق را عملاً می‌توان دورهٔ اوج‌گیری املا تلقی کرد، چنانکه برخی از بزرگان اصحاب حدیث همچون شعبه بن حجاج (د ۱۶۰ق/ ۷۷۷م) و کعب بن جراح (د ۱۹۷ق/ ۸۱۳م)، ضمن ارج نهادن به این روش، به برقراری مجالس املا می‌پرداختند (نک: سمعانی، ۱۵). این زمان را همچنین باید، برهه‌ای حساس در آغاز تدوین مجموعه‌های حدیثی، و از آن جمله تألیفاتی در قالب امالی دانست. نام برخی مجموعه‌های امالی از این سده نشان از همین واقعیت دارد که برای نمونه می‌توان به اثری با عنوان جزء من الامالی از احمد بن حنبل شجاعی سرخسی (زنده در ۱۸۴ق/ ۸۰۰م) اشاره کرد (برای نسخهٔ خطی، نک: GAS, I/96).

در کنار مجالس محدثان برای املائی حدیث، این شیوه به عنوان روشی آزموده، مورد استفادهٔ دیگر گروه‌ها از عالمان همچون فقیهان نیز قرار گرفت. امالی قاضی ابویوسف (د ۱۸۲ق) و امالی محمد بن حسن شیبانی (د ۱۸۷ق)، دو تن از شاگردان ابوحنیفه، مشتمل بر مباحث مختلف فقهی، نمونه‌هایی از این گونه است (نک: طحاروی، ۶۷/۱؛ ابن ندیم، ۲۵۸). از محمد بن حسن موضوعاتی فقهی چون فروعی از قضا، بیع، طلاق، شرکت، دیه، تجارت و ارث به صورت امالی در دست است.

همزمان با پیشرفت جریان تدوین، فراهم آمدن مجموعه‌هایی با نام امالی نیز از اواخر سدهٔ ۲ق/ ۸م گسترش یافت؛ چنانکه افزون بر تشکیل مجالس املا توسط مشایخی چون یزید بن هارون (د ۲۰۶ق) و عاصم بن علی تمیمی (د ۲۲۱ق)، مجموعه‌های بسیاری از امالی گرد آمد که تنها شماری از آنها در کتابخانه‌های جهان به صورت نسخهٔ خطی موجود

۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ابن جزری، محمد، النشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، المكتبة التجارية؛ ابن جنی، عثمان، اللع فی العریة، به کوشش حامد مؤمن، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن سراج، محمد، الاحول فی النحو، به کوشش عبدالحسین فطلی، بیروت، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م؛ ابن قاصح، علی، سراج القارئ المتبدئ، بیروت، دارالفکر؛ ابن مجاهد، احمد، السبعة فی القراءات، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۱۹م؛ ابن مهران، احمد، المبسوط، به کوشش سبیح حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن هشام، عبدالله، اوضح المسالك، بیروت، دارالکتب العربیه؛ ابن عیث، عیث، شرح المنفل، بیروت، عالم‌الکتب؛ ابوعمرودانی، عثمان، التیسیر، بیروت، ۱۴۰۶ق/ ۱۹۸۵م؛ اشمونی، علی، شرح علی الفیه ابن مالک، بیروت، داراحیاء الکتب العربیه؛ زمخشری، محمود، المنفل فی النحو، لایپزیک، ۱۸۷۹م؛ سیویه، عمرو، الکتاب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/ ۱۹۶۷م؛ صالح، صبحی، دراسات فی فقه اللغة، بیروت، ۱۹۷۳م؛ نیشابوری، حسن، شرح نظام فی الصرف، تهران، ۱۲۸۳ق.

امالی، اصطلاحی در فرهنگ اسلامی به ویژه در حوزهٔ حدیث، فقه و نیز ادب عرب که به شیوه‌ای خاص در آموزش و تدوین اشاره دارد و منظور از آن مدون و مکتوب ساختن سخنان شیوخ، از سوی مستمعان بوده است.

در باب مجالس املا، از حیث سبک و سیاق آن در حوزهٔ حدیث، از سخن نووی (۱۲۶/۲-۱۲۷) چنین برمی‌آید که در بخشی از مجالس املا، برای پرداختن به موضوعی خاص الزامی وجود نداشت. از آنجا که شنوندگان سخنان شیخ، از عوام و خواص هر دو بودند، بهتر آن بود که احادیث و روایات در بیان استاد (معلمی)، دارای سندی کوتاه‌تر و اسنادی والاتر باشد. املا از شیوخ مختلف معلمی و نیز ذکر روایاتی که درک آن برای مستمعان آسان باشد، از مستحبات محسوب می‌شد و غالباً مجلس یا حکایات و نوادر به ویژه دربارهٔ زهد، ادب و مکارم اخلاق پایان می‌یافت (نک: سیوطی، تدریب...، ۱۲۶/۲-۱۲۷). در بسیاری مواقع به سبب کثرت مستمعان در محضر یک شیخ، به یک مستملی یا حتی چند مستملی نیاز پیدا می‌شد تا سخن شیخ را برای حاضران قرائت و املا کند (همان، ۱۲۲/۲؛ برای بحثهایی در مواردی چون شرایط علمی و سنتی مستملی، نک: خطیب، ۹۱ به بعد؛ شهید ثانی، ۲۵۲-۲۵۴؛ ابن حجر، ۱۸۵). به هر روی این روش به ویژه نزد محدثان، به عنوان یکی از شیوه‌های فراگیری و انتقال دانش در کنار دیگر روشها جای گرفت (نک: ابن صلاح، ۳۱۶-۳۱۸) و نقش مهمی در میراث مکتوب اسلامی برجای نهاد.

در نگاهی به انگیزهٔ گسترش این شیوه، باید گفت که رونق انتقال شفاهی آموزشها در سده‌های نخستین اسلامی، به تدریج نشان داد که در برخی موارد به سبب فراموشی فراگیران یا عدم دقت در ضبط سخنان شیخ، سند و یا متن حدیث دچار خدشه شده، افتادگیهایی به وجود می‌آمد؛ برای نمونه یحیی بن یحیی نیشابوری برای آنکه اشتباهی در سماعش از الموطأ مالک پیش نیامده باشد، ۳ بار آن را نزد استادش مالک خواند (سمعانی، ۸-۹). این نوع اشکالات در روش عرض فراگرفته‌ها بر استاد نیز ممکن بود پدید آید (نک: همو، ۱۰) و از همین رو،

ترتیب دادن مجالس املا برای آموزش حدیث به تدریج جای خود را به امالی نویسی در موضوعات کلامی و اعتقادی داد. شیعیان امامی و زیدی در سده ۵ق به تهیه مجموعه‌های قابل توجهی از امالی پرداختند که از میان آنها باید به الامالی شیخ مفید اشاره کرد. معلی در مجالس ۴۲ گانه خود به ذکر احادیث درباره اهل بیت (ع)، برخی جنگهای دوره حضرت علی (ع) از جمله جمل، وصف دین داران و جز آنها پرداخته است. امالی شیخ طوسی نیز در مجالس متعدد با حضور فرزندش ابوعلی و با املا او صورت گرفته، و بسیاری احادیث امامی در آن گنجانده شده است و بخش مهمی از آن، برگرفته از مجموعه‌های امالی پیشین امامیه و اهل سنت بوده است. عالمان زیدی نیز در این دوره با پرداختن به املا، آثار ارزشمندی به وجود آوردند که بی‌گمان یکی از مهم‌ترین آنها امالی مرشد بالله است. معلی در این اثر ضمن پرداختن به احادیث گوناگون، ۴۰ حدیث در موضوعات مختلف، از دیدگاه زیدی نقل کرده است. گفتنی است که قاضی عبدالجبار، عالم شهر معتزلی نیز در طی مجالسی به املا می‌پرداخت (نک: کتانی، ۱۶۰).

صوفیه هم که پیش‌تر به آنها اشاره شد، در ادامه تشکیل اینگونه مجالس مجموعه‌هایی از امالی برجای گذارند که از میان آنها، به ترتیب امالی ابو عبدالله رودباری (د ۳۶۹ق)، ابوالحسین ابن سمعون (د ۳۸۷ق) و ابوسعید نقاش (د ۴۱۴ق) را می‌توان یاد کرد (نک: GAS, I/663, 668, 675).

از سده ۶ق/۱۲م مجموعه‌های امالی از برخی بزرگان عامه نیز برجای مانده که از میان آنها می‌توان به امالی ابن عساکر اشاره کرد که بخشهای گوناگونی از آن با عنوانهایی همچون «مجلس» در کتابخانه‌های مختلف به صورت نسخه خطی باقی مانده است (مثلاً نک: ظاهریه، ۸۸؛ فهرس...، ۲۲، ۳۳، ۱۰۳، ۳۶۴؛ شهابی، ۲۶). معلی به مسائلی چون صفات الهی، مسأله تشبیه، فضائل حضرت علی (ع)، روزه و توبه پرداخته است. از دیگر مجموعه‌های امالی این سده می‌توان به آثار مشاهیری چون ابوبکر سمعانی (سبکی، ۵۳/۵؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۶۱)، جارالله زمخشری (همو، ۱۶۴/۱)، سدیدالدین حمصی (آقابزرگ، ۳۱۸/۲-۳۱۹) و رضی‌الدین قزوینی (کتانی، همانجا) اشاره کرد. از موضوعات قابل توجه در این سده، اثری فارسی در قالب امالی است که توسط ابوالرجاء مؤمل بن مسروق گرد آمده است و با عنوان روضة الفریقین هم شهرت دارد. این اثر با دیدی صوفیانه و از منظر فقهی حنفی مذهب تألیف شده است (نک: حبیبی، ۵-۸).

ادامه مجموعه‌های امالی فارسی را در سده ۷ق/۱۳م در آثار مولانا جلال‌الدین محمد مولوی می‌توان ملاحظه کرد. جدا از بخش اعظم دفترهای شش‌گانه مثنوی او که به صورت املا ترتیب یافته، امالی سبعة او نیز که مشحون از اخلاقیات است، دارای اهمیتی بسزاست. همچنین چهل مجلس یا رساله اقبالیه که امالی علاءالدوله سمنانی است، در همین زمان گرد آمده است. در این سده مجموعه‌های امالی از

است: همچون امالی عبدالرزاق صنعانی (د ۲۱۱ق)، ابوالفرج محمد بن احمد غوری (د ۲۳۹ق)، ابوالقاسم فسوی (اواخر سده ۳ق) و ابن دحیم (د ۳۰۳ق) (GAS, I/99, 110, 165, 170).

رواج امالی نویسی در این زمان محدود به محافل محدثان و فقیهان عامه نبود و در برخی فرق و مذاهب نیز نمونه‌های آن دیده می‌شد. برای نمونه در میان امامان زیدی طبرستان امالی ناصر اطروش (د ۳۰۴ق) (آقابزرگ، ۳۰۸/۲)، و نیز امالی احمد بن عیسی بن زید (د ۲۴۷ق) را می‌توان یاد کرد (GAS, I/560-561). صوفیه هم که مجالس آنان مکانی مناسب برای اینگونه از گفت و شنودها بود، به امالی نویسی روی آوردند و امالی ابوعبید بسری (د ۲۴۵ق) مربوط به همین دوره است (همان، I/642). از سوی دیگر حرکتی مهم در میان برخی از برجستگان ادب عربی نیز در روکرد به این شیوه رخ داد که نتیجه آن گرد آمدن نخستین مجموعه‌های امالی ادبی توسط استادان این فن در همین دوره شد (نک: بخش امالی ادبی در همین مقاله).

املا به عنوان یکی از شیوه‌های انتقال حدیث، در این زمان تثبیت شده، و ارزشمندی آن قبول عام یافته بود؛ زیرا نه تنها مجالس مختلف در عرض یکدیگر تشکیل می‌شد (مثلاً نک: حاکم، ۱۷۸)، بلکه به نظر برخی بزرگان همچون ابوبکر ابن ابی شیبه، در صورتی شخص در شمار صاحبان حدیث قلمداد می‌شد که انبوهی حدیث املا شده را کتابت کرده باشد (سمعانی، ۱۱) و حتی برخی فقط از طریق استملا به آموختن می‌پرداختند (همانجا). به همین سبب، شمار گسترده‌ای از مجموعه‌های امالی دیده می‌شود که در سده ۴ق/۱۰م گرد آمده‌اند و به رغم از میان رفتن بسیاری از آثار قدیم، هنوز انبوهی از این مجموعه‌ها به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های جهان موجودند (نک: GAS, I/173, 178, 180, 181, 184, 203, 213, 215).

گفتنی است که از این سده به بعد، به تدریج، عنوان «مجالس»، در کنار یا به عنوان جایگزین «امالی» پدیدار شد که برخاسته از مفهوم مجالس املا بود (نک: همان، 213, 212, 183, I/176). برای رواج برخی از این آثار، نک: رودانی، ۹۳-۱۰۰).

اگرچه از سده ۴ق/۱۰م روکرد به امالی نویسی کاسته شده بود، اما در این دوره نیز مجموعه‌های قابل توجهی از امالی تألیف شد (برای مثال، امالی حاکم نیشابوری، نک: کتانی، ۱۵۹). نقش عالمان امامیه نیز در پدید آوردن مجموعه‌های امالی به خصوص از سده ۴ق حائز اهمیت است؛ چنانکه به عنوان نمونه‌هایی شاخص باید از امالی مشاهیری چون ابوالفضل شیبانی و احمد بن علی ابن شاذان یاد کرد (نک: نجاشی، ۸۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱-۱۴۲؛ آقابزرگ، ۳۱۴/۲) و در همین دوره، امالی محمد بن علی ابن بابویه، از مهم‌ترین میراث شیعی به شمار است. این اثر که مشتمل بر ۸۷ مجلس است، در برگیرنده موضوعاتی پراکنده از قبیل فضل روزه، فضیلت برخی از ماهها، برخی خطب و فضایل علی (ع)، شهادت امام حسین (ع)، صفات الهی و معراج نبی اکرم (ص) است.

عبدالکریم رافعی در تفسیر (سیوطی، الاتقان، ۳۵/۱، جم: نیز نک: ذهبی، ۲۵۳/۲۲)، و ابن عبدالسلام در فقه (آلوارت، شه 294)، را می‌توان یاد کرد. در این میان اقبال به امالی نویسی در علم حدیث بر پایه سخن سیوطی پس از ابن صلاح (د ۶۳ق) و امالی او (نک: ازهریه، ۴۱۱/۱)، کم رنگ‌تر از پیش شد. تا آنکه ابوالفضل عراقی (د ۸۰۶ق) که از مشایخ علم حدیث در سده ۸ق به شمار می‌آید، به عنوان مجددی در این فن، باب تشکیل مجالس املائی حدیث را گشود. وی بیش از ۴۰۰ مجلس املا تشکیل داد و در آنها به روایت احادیث گوناگون پرداخت (سیوطی، تدریب، ۱۲۸/۲).

حرکتی را که عراقی برای امالی نویسی شروع کرد، شاگرد وی ابن حجر عسقلانی (د ۸۵۲ق) ادامه داد و تا پایان عمر، ضمن توجه بسیار به امر حدیث، بالغ بر هزار مجلس املا ترتیب داد و حتی بخش آغازین کتاب فتح الباری را هم املا کرده بود (نک: همانجا؛ حاجی خلیفه، ۵۴۸/۱). پس از ابن حجر، سیوطی خود را مجدد املا یاد کرده است و چون در املائی لغت، توفیقی نیافت، به املائی حدیث بسنده کرد (نک: المزهر، ۳۱۳/۲-۳۱۴). روش سیوطی را بسیاری از جمله سخاوی ادامه داده‌اند؛ چنانکه وی خود گوید، در مکه و قاهره، مجالس املائی بسیاری برپا می‌نموده است (نک: کتانی، ۱۶۲).

در سده‌های اخیر، امالی نویسی به ویژه نزد امامیان تداوم یافت و از برپایی مجالس بسیاری مشایخ زمان، آثاری بر جای مانده است که برای نمونه می‌توان به اثر فیض کاشانی (آقابزرگ، ۳۱۲/۲)، و امالی میرزا محمد اخباری (د ۱۲۳۲ق) که با عنوان آینه عیاسی نیز شهرت یافته، و ردیه‌ای بر یهود و نصاریست، اشاره کرد (خوانساری، ۱۲۸/۷؛ نیز ه، ۲۹۴/۲). همچنین شایسته است از امالی حسین بن دلدار نقوی در تفسیر و مواعظ که اثری از سده ۱۳ق است، یاد کرد (آقابزرگ، ۳۱۱/۲؛ نیز برای فهرستی از مجموعه‌های امالی امامیه، نک: همو، ۳۰۷/۲، بعد).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن بابویه، محمد، الامالی، به کوشش محمدمهدی موسوی خراسان، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، نزهة النظر، بنارس، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن شهر آشوب، محمد، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن صلاح، عثمان، مقدمة، به کوشش عایشه عبدالرحمان، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ازهریه، فهرست؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حاجی خلیفه، کنف؛ حاکم نیشابوری، محمد، معرفة علوم الحديث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ حبیبی، عبدالحی، مقدمه بر روضة الفرقین، تهران، ۱۳۵۹ش؛ خطیب بغدادی، احمد، الکفاية فی علم الروایة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۲ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد حبیبی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سمانی، عبدالکریم، ادب الاملاء والاستلاء، به کوشش ماکس ویسویلر، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، تدریب الراری، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، المزهر، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شهابی، سکنیه، مقدمه و حاشیه بر تاریخ مدینه دمشق این عساکر (بخش تراجم النساء)، دمشق،

۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ شهید ثانی، زين الدين، الرعاية فی علم الدرایة، به کوشش محمود مرعشی، قم، ۱۴۰۸ق؛ طبری، تفسیر؛ طحاوی، احمد، اختلاف الفقهاء، به کوشش محمدصنیر حسن معصومی، اسلام‌آباد، ۱۳۹۱ق؛ ظاهریه، خطی؛ فهرس مجامع المدرسه العمریة، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نووی، یحیی، «تقریب»، همراه تدریب (نک: ه، سیوطی)؛ نیز:

امالی ادبی: از اواسط سده ۳ق/۹م به بعد که دانشهای قرآنی، حدیث، دستور زبان و لغت‌شناسی شکل گرفت و به سرعت گسترش یافت و نیز بزرگ‌ترین کتابهای ادب به دست بارزترین نمایندگان آن همچون جاحظ، ابن قتیبه و مبرد به رشته تحریر درآمد، نوعی جدید از امالی پدیدار شد که تنها به حدیث و فقه اختصاص نداشت، بلکه همچون دیگر کتابهای ادب بیشتر دانشهای آن روزگار را در برمی‌گرفت، همچون تفسیر، حدیث، نحو، لغت، شعر و تاریخ که در واقع مایه‌های اصلی ادب به شمار می‌رفتند و ادیبان و فرهیختگان ناگزیر از فراگیری آن بودند. این نوع از امالی که شمار اندکی از آنها به دست ما رسیده، عموماً مجموعه‌ای نامنظم از روایات گوناگون دینی و ادبی است که چون بیشتر به جنبه‌های لغوی عنایت دارد و اساس کار آنها شرح و توضیح واژگان ناآشنا و دشوار است، می‌توان آنها را ادامه کتابهای ادب به شمار آورد (نک: ه، ادب).

از نخستین و بارزترین امالی ادبی مجالس (= امالی) ثعلب (د ۲۹۱ق) است که علاوه بر مباحث نحوی، لغوی و شعری شامل برخی وقایع و حوادث تاریخی نیز هست. ثعلب این کتاب را در ۷ مجلس بر شاگردانش املا کرد و دانشمندان بسیاری همچون ابن انباری، ابو عبدالله یزیدی، ابن مقسم و ابن درستویه آن را روایت کرده‌اند (ابن ندیم، ۸۱). از آنجا که ثعلب پیشوای مکتب نحوی کوفه بوده، بیشتر مباحث نحوی کتاب منطبق با آراء نحویان کوفه است.

امالی یزیدی (د ۳۱۰ یا ۳۱۲ق/۹۲۲ یا ۹۲۴م) مجموعه‌ای از اشعار برخی شاعران عرب از عصر جاهلی تا اوایل روزگار عباسیان است که موضوع بیشتر آنها رئاست و مضامینی چون مدح، هجاء و خمر در درجه دوم اهمیت قرار دارد. یزیدی در شرح و تفسیر اشعار گاه از آیات قرآن کریم و احادیث نبوی مدد می‌جوید و در لایه‌های آنها به ادب و اخلاق نیز اشاراتی دارد. وی بیشتر روایات را از قول عموی خود، ابو جعفر فضل ابن محمد و محمد بن حبیب نقل می‌کند (نک: ص ۲۶، ۳۱، ۳۴، ۷۹، ۸۰، جم).

از مشهورترین کتابهای امالی، امالی قالی (د ۳۵۶ق/۹۶۷م) است. این کتاب مجموعه‌ای عظیم از شرح آیات قرآن کریم و احادیث نبوی، اخبار و لطایف ادبی، گزیده‌های شعری و امثال و حکم همراه با شرح و توضیح لغوی است که مؤلف روزهای پنجشنبه هر هفته در جامع قرطبه از حفظ بر شاگردانش املا می‌کرده است (۲/۱). با اینکه کتاب در اندلس املا شده، موضوع اخبار و اشعار آن همه مربوط به شرق است و شباهت بسیاری به الکامل مبرد دارد؛ جز اینکه الکامل بیشتر در نحو و

آل الرسول، از کمال‌الدین ابن طلحة شافعی (د ۵۶۲ق)، چ نجف، دارالکتب التجاریه؛ ۲. تذکرة خواص الامة فی خصائص الائمة، اثر عالم حنفی یوسف بن قزاوغلی سبط ابن جوزی (د ۶۵۴ق)، چاپ مکرر از جمله در نجف، ۱۳۶۹ق؛ ۳. الفصول المهمة فی معرفة احوال الائمة، از ابن صباغ مالکی (د ۸۵۵ق) که بارها، از جمله در نجف، دارالکتب التجاریه به چاپ رسیده، و نسخ پر شمار و متنوع آن در مخازن خطی جهان اسلام، نشان دهنده گستره رواج آن در طی سده‌های متعادی است (نک: طباطبایی، ش ۱۷، ص ۱۰۹-۱۱۳). ابن صباغ در این اثر خود فراوان از منابع شیعی، مانند الارشاد شیخ مفید نقل قول کرده است (ص ۱۹۲، ۲۱۳، جم)؛ ۴. الشذرات الذهبية یا الائمة الائمة عشر، از شمس‌الدین ابن طولون، عالم حنفی دمشقی (د ۹۵۳ق)، چ بیروت، ۱۹۵۸م، به کوشش صلاح‌الدین منجد؛ ۵. الاتحاف بحب الاشراف، از عبدالله بن عامر شیراوی، عالم شافعی مصری (د ۱۱۷۲ق)، چ قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ۶. نور الابصار فی مناقب آل بیت النبی المختار، از سیدمؤمن شبلنجی (د بعد از ۱۲۹۰ق)، چاپ مکرر از جمله در قاهره، ۱۳۴۶ق؛ ۷. ینابیع المودة، اثر سلیمان بن ابراهیم قندوزی، عالم حنفی (د ۱۲۹۴ق)، چ استانبول، ۱۳۰۲ق (برای آثاری دیگر، نک: طباطبایی، ش ۲، ص ۵۲، ش ۴، ص ۱۰۱، ۱۰۰، ش ۱۷، ص ۱۰۰).

مأخذ: ابن بابویه، محمد، الخصال، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ق؛ ابن صباغ مالکی، علی، الفصول المهمة، نجف، دارالکتب التجاریه؛ ابن طولون، محمد، الائمة الائمة عشر، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن عیاش جوهری، احمد، مقتضب الاثر، قم، ۱۳۷۹ق؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، داراحیاء السنة النبویه؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمدشاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ خزاز قمی، علی، کفایة الاثر، قم، ۱۴۰۱ق؛ سبط ابن جوزی، یوسف، تذکرة الخواص، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ سیدمرتضی، علی، الذخیرة، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ طباطبایی، عبدالعزیز، «اهل‌الیت (ع) فی المکتبة العریة»، ترانها، قم، ۱۴۰۵ق؛ علامه حلی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مکتبة المصطفوی؛ کتاب سلیم بن قیس، به کوشش علوی حسینی نجفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح، به کوشش محمدفواد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نعمانی، محمد، الغیبة، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م. بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

امام‌پاره، یا امام‌بارا، به مفهوم «امام‌خانه»، بناهایی در سرزمین هند که شیعیان برای برگزاری مراسم مذهبی خاص خود، در ماه محرم، در آنها گرد می‌آیند.

امام باره گاه به نامهایی چون خانقاه نیز خوانده می‌شود، چنانکه حسینیه‌ها را در جنوب هند عاشورخانه می‌نامند. نخستین بار نواب صفدر جنگ (د ۱۱۶۷ق/۱۷۵۴م)، فرمانروای ایالت اوده، در دهلی ساختمان‌هایی برای برگزاری مراسم عزاداری محرم بنا نهاد که می‌توان آن را نخستین نمونه امام‌پاره دانست (نک: دهلوی، ۲۲۲/۱، کول: ۹۵، EI²). پس از بنای امام‌پاره آصف‌الدوله در ۱۱۹۸ق/۱۷۸۴م، احداث

به عنوان طیفی از آثار در باب نص بر ائمه اثنا عشر (ع)، باید از نوشته‌هایی چون مقتضب الاثر از ابن عیاش جوهری (د ۴۰۱ق) و کفایة الاثر از خزاز قمی (اواخر قرن ۴ق) یاد کرد که مؤلفان آنها تلاش داشته‌اند تا روایات مربوط به نص بر امامان دوازدهگانه را از منابع گوناگون شیعه و اهل سنت گرد آورند. افزون بر کتب نصوص، باید به آثاری با عنوان عمومی «دلایل الامامة» در باب معجزات ائمه (ع)، مانند دلایل الامامة منسوب به ابن رستم طبری (چ نجف، ۱۳۸۳ق)، یا آثاری با عنوان عمومی «الوصیة» در تبیین انتقال وصیت در سلسله امامان دوازدهگانه، مانند اثبات الوصیة مسعودی (چ نجف، کتابخانه حیدریه) اشاره کرد (برای نمونه‌های دیگر، نک: همو، ۲۱۹، ۲۹۸، جم). اثبات نقلی امامت امامان دوازدهگانه (ع)، نزد متکلمان امامیه نیز مورد توجه بوده، و فصلی از آثار مهم کلامی امامیه را به خود اختصاص می‌داده است (مثلاً نک: سیدمرتضی، ۵۰۲-۵۰۳؛ علامه حلی، ۳۱۴).

افزون بر محافل امامیه، در میان اهل سنت نیز احادیثی مبنی بر وجود ۱۲ نقیب یا امام پس از رسول اکرم (ص)، تداول داشته، اما تفسیر دیگری از این ۱۲ امام ارائه می‌شده است. در طول سده نخست هجری، از برخی از اصحاب رسول اکرم (ص)، احادیثی با مضمون بشارت به ۱۲ امام پس از آن حضرت، در محافل گوناگون نقل می‌شد که از آن میان به خصوص حدیث جابر بن سمره از بیشترین شهرت برخوردار بوده است؛ در این حدیث بیان شده بود که امیران (امامان یا خلفا) پس از پیامبر (ص)، ۱۲ تن هستند و همه ایشان از قریشند (مثلاً نک: بخاری، ۱۲۷/۸؛ مسلم، ۱۴۵۲/۳-۱۴۵۳؛ ابوداود، ۱۰۶/۴؛ ترمذی، ۵۰۱/۴). این حدیث که یکی از مشهورترین احادیث در جهان اسلام است، نخست در منابع اهل سنت آمده، و از آنجا به منابع شیعی راه یافته است (قس: نعمانی، ۶۲؛ ابن بابویه، ۴۶۹ به بعد؛ خزاز، ۴۹ به بعد؛ ابن عیاش، ۴). در ردیف بعد، باید از حدیثی به نقل از ابن مسعود یاد کرد که بر پایه آن، شمار نقیبان پس از پیامبر (ص)، ۱۲ تن به شمار نقیبان بنی اسرائیل بوده است (نک: احمد بن حنبل، ۳۹۸/۱، ۴۰۶، جم؛ حاکم، ۵۰۱/۴؛ قس: نعمانی، ۷۴-۷۵؛ خزاز، ۲۳ به بعد؛ ابن عیاش، ۳).

افزون بر آنچه گذشت، از شخصیت ائمه (ع) در محافل اهل سنت نیز همواره با حرمتی شگرف یاد می‌شد و همین حرمت، گاه انگیزه‌ای بود تا کتابی در فضائل آنان فراهم آورده شود. بی‌تردید نمونه‌هایی از کتب تألیف شده در فضائل اهل بیت (ع) نزد اهل سنت، کم شمار نیست، اما در اینجا جا دارد به نمونه‌هایی اشاره شود که در آنها سلسله امامان دوازدهگانه در پرداخت کتاب، موضوعیت یافته است. یکی از حرکت‌های الهام‌بخش برای نویسندگان در این زمینه، قصیده‌ای از ابوالفضل یحیی بن سلامه حصکفی (د ۵۵۱ یا ۵۵۳ق) است که در آن یکایک امامان دوازدهگانه ستایش شده‌اند (نک: سبط ابن جوزی، ۳۶۵-۳۶۷؛ ابن طولون، ۴۰-۴۳).

از کتابهای تألیف شده در فضایل امامان دوازدهگانه در حوزه اهل سنت، از این نمونه‌ها می‌توان یاد کرد: ۱. مطالب السؤل فی مناقب

دارد. گنبدخانه این امام باره محل برگزاری مراسم عزیه است. بدین سان، مانند بسیاری از دیگر امام باره‌ها کارکردی چند گانه دارد (هالیستر، 159؛ داس، 75).

مآخذ: آرزو، علی، چراغ هدایت، بی‌بی، ۱۳۹۰ ق: دهلری، احمد، فرهنگ آصفیه، دهلری، ۱۹۷۴ م: رامپوری، محمد، تاریخ اوده، کراچی، ۱۹۸۰ م؛ شوشتری، عبداللطیف، تحفه العالم، به کوشش صد موجد، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

Cole, J.R.I., *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq*, Delhi, 1989; Das, N., *The Architecture of Imambaras*, Lucknow, 1991; EI²; EWA; Hollister, J.N., *The Shi'a of India*, New Delhi, 1979; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1907-1909; Jaffri, H. A., «Muharram Ceremonies in India», *Ta'ziyeh, Ritual and Drama in Iran*, New York/Tehran, 1979; Koch, E., *Mughal Architecture*, Munich, 1991; Llewellyn-Jones, R., *A Fatal Friendship*, Delhi, 1985; Rizvi, A. A., *A Socio-Intellectual History of the Isna' Ashari Shi'is in India*, Canberra, 1986.

یدالله غلامی

امامت، در لغت به معنای پیشوایی و رهبری و در اصطلاح به معنای مقامی که دارنده آن (= امام) ریاست امور دینی و سیاسی مسلمانان را برعهده دارد. درباره معنای امامت، حدود وظایف امام و چگونگی انتخاب او، عقاید مختلفی در میان مسلمانان وجود دارد که در اینجا مهم‌ترین آنها توضیح داده می‌شود:

I. امامت نزد امامیه

امامت بی‌تردید محوری‌ترین جایگاه و نقش را در منظومه اندیشه کلامی شیعه امامیه داراست. اعتقاد به «نقض» و «عصمت» از یک سو، و نقشی که امامیه برای جایگاه معنوی امام، یعنی مرجعیت انحصاری دینی امامان قائل بوده‌اند، می‌تواند نشانگر اهمیت این جایگاه باشد. از دیگر سو دست کم در میان برخی گرایشها و محافل امامی، مقام امامت بستری برای بحث از ویژگیهای خاص امام تحت عنوان طبیعت مقام امامت و حدود علم و قدرت امام فراهم می‌کرده است. در این میان، ارائه نظامی از جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و تاریخ با تکیه بر جایگاه و نقش تکوینی امام، از سوی برخی محافل علمی و دینی امامیان، اهمیت بحث امامت را بیشتر آشکار می‌کند. آنچه در اینجا مورد نظر است، تفکر امامیه در باب امامت پس از استقرار و شکل‌گیری امامیه و آن هم در قالب مذهب اثنا عشری در سالهای پس از ۲۶۰ ق – سال درگذشت امام حسن عسکری (ع) – است، یعنی دوره‌ای که به دوره غیبت صغری (۲۶۰-۳۲۹ ق) شناخته می‌شود؛ گرچه برای تبیین جایگاه امام و نقش امامت در این مذهب، بررسی پیشینه تاریخ تشیع از سده ۱ ق ضروری به نظر می‌رسد. در این دوره و پس از آن، با کوشش متکلمان بزرگی چون ابن قبه رازی و متکلمان خاندان نوختی و همچنین متکلمان نامداری چون شیخ مفید و شاگردش سید مرتضی و سرانجام شیخ طوسی، سنتهای دینی و فکری – کلامی امامیه در دوره حضور امامان (ع) و فعالیت فرقه‌های مختلف امامی، در یک نظام کلامی نوین بازسازی شد.

امام باره‌ها رونق گرفت (نک: ه، د، ۴۲۶/۱-۴۲۷). سپس برای آرامگاه بزرگان نیز از آنها استفاده شد. تأمین هزینه برای امام باره در عرف شیعیان هند، همانند فرهنگ ایرانیان، ثواب شمرده می‌شده است (نک: هالیستر، 165-166؛ کول، 96-97؛ EI²).

در روزهای سوگواری غالباً مرسوم بوده است که امام باره را چراغان کنند؛ چنانکه شوشتری (د ۱۲۲۰ ق/۱۸۰۵ م) نوشته است، امام باره آصف الدوله را با شمع و چراغ، آینه‌ها و اسباب طلا و جواهر آذین می‌بستند (ص ۴۲۴). گاه در بیرون امام باره در گودالی آتش روشن می‌کنند تا نشانه آتش افروزی یزیدیان در خیمه‌گاه امام حسین (ع) و یادآور ظلم آنان باشد. عبور از روی آتش (زغالهای گداخته) با پای برهنه از جمله رسوم این سوگواریها بوده است. برخلاف امام باره‌هایی چون آصفیه، همه امام باره‌ها دارای سرای «زنانه» نیستند و گاه در مواردی خاص در اختیار زنان قرار می‌گیرند (هالیستر، 167-168؛ 174).

اتاقکی آراسته که نماد تابوت امام حسین (ع) است و در هند عموماً به آن «تعزیه» گفته می‌شود، مهم‌ترین وسیله برگزاری مراسم در امام باره به شمار می‌آید. امام باره همچنین دارای ضریحی ثابت (قبری نمادین) است که «کربلا» نامیده می‌شود (جعفری، 222-223، 225، 226؛ هالیستر، 166، 172-173، 177؛ لولین جونز، 206). دسته‌های عزاداری میان امام باره‌ها آمد و شد می‌کنند و در حالی که غم‌ها را به همراه دارند، «تعزیه» را نیز بر روی شانه حرکت می‌دهند (آرزو، ۱۵۸-۱۵۹؛ جعفری، 222، 224).

در ساخت امام باره‌ها سنتهای معماری کاملاً یکسان اعمال نشده، اما پاره‌ای خصوصیات حاکی از تعلق آنها به سبک معماری متأخر دوره گورکانی است (نک: لولین جونز، 209). عناصر این سبک را در بناهایی چون امام باره لکهنو می‌توان بازیافت (EWA, X/233)؛ نیز نک: کخ، 132).

امام باره آصف الدوله که معتبرترین بنا از این نوع است، در مجموعه‌ای از مسجد، صحنها و دروازه‌های آن قرار دارد و از مهم‌ترین بناهای تاریخی لکهنو به شمار می‌آید. در این مجموعه، امام باره و مسجد جامع لکهنو با ۳ گنبد در محوطه اصلی قرار گرفته‌اند (رامپوری، ۲۹۶/۳-۲۹۷؛ هالیستر، 157-158؛ کول، 98-95). بنای اصلی این امام باره تالاری گنبددار به ابعاد تقریبی ۴۹×۱۶ متر است و ایوانهایی در دو طرف آن وجود دارد. تمامی بنا را سقفی سترگ از آجر و سیمان می‌پوشاند («فرهنگ...»، XVI/195؛ هالیستر، همانجا؛ رضوی، II/76).

امام باره حسین آباد کوچک‌تر از آصفیه است و یک سده پس از آن ساخته شده است. این امام باره که مدفن بانی آن است، هرچند تزییناتی چشمگیر دارد، اما از نظر استخوان‌بندی بنا کم اهمیت شمرده می‌شود (کول، 95؛ «فرهنگ...»، XVI/190-191، 195).

امام باره شاه نجف در مئی محل لکهنو نیز مقبره بانی آن را در خود

به نظر می‌رسد که اختلافات دینی و کلامی بر سر تعیین جانشین امامان (ع) و یا اختلافات دیگر در باب طبیعت مقام امامت که تاریخ پرفراز و نشیب امامیه پس از عصر امام باقر و امام صادق (ع) شاهد آن بود، بسی گسترده‌تر از آن بوده است که امامیه را عنوان کلی برای جریان اصلی شیعه و با اعتقادات مرزبندی شده مشخص تصور کنیم که حیثاً دچار شکافهایی به صورت پیدایش فرق مختلف در درون خود می‌شده است، اما به هر حال شیخ مفید براساس چنین دریافتی از تاریخ تحولات مذهب امامی در العیون و المحاسن (نک: سید مرتضی، الفصول... ۲۹۶) - برخلاف اوائل المقالات (ص ۴۶) - حتی فرقی مانند کیسانیه را در داخل مذهب امامی معرفی کرده، و امامیه را عنوان جامعی برای گروههایی دانسته است که به طور کلی به وجوب امامت و عصمت و وجوب نص معتقدند. با این وصف، طبیعی است که پس از استقرار مذهب دوازده امامی، میراث مشترک فرق مختلف امامی در طول سده‌های ۲ و ۳ق مورد عنایت قرار گیرد (نک: هـ، امامیه). در سده ۱۰/ق، با وجود اختلافها و شکافهای نه چندان وسیع در میان گرایشهای مختلف امامیان، اشتراک نظر در اصول و مبانی تفکر دینی امامی مشاهده می‌شود؛ از جمله این مسائل، اتفاق همگی دوازده امامیان بر وجود «نص الهی» بر امامت و عصمت امام و مرجعیت امام در مسائل دینی بود. به هر حال، بنابر اعتقاد امامیه، امام منصوب و معصوم که وجود او در هر عصری ضروری بود، فردی تلقی می‌شد که به عنوان عالم‌ترین کس از خاندان پیامبر (ص)، تفسیر شریعت و تعلیم حلال و حرام و تشخیص حق از باطل و حفظ شریعت از تحریفات و بدعتها و تضمین اصالت آن برعهده او بود (مثلاً نک: خیاط، ۲۰۵، ۲۳۰، ۲۳۴، جم). این عقیده به عنوان سنت فکری و دینی محافل عمده امامیه در سده‌های ۲ و ۳ق، در منظومه کلامی امامیه در دوره پس از حضور امامان (ع) مورد عنایت قرار گرفت و از این رو، نقش امام در مرجعیت دینی جامعه مؤمنان در مقایسه با نقش سیاسی امام از اهمیت بیشتری برخوردار گردید (نک: صفار، ۳۳۱-۳۳۲؛ کلینی، ۱۷۰/۱، ۱۷۲، ۱۷۸؛ ابن بابویه، محمد، کمال... ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۲۱، جم؛ درباره نقش هشام بن حکم، در این منظومه، نک: کلبرگ، ۵۲۱؛ نیز نک: ابن ندیم، ۲۲۳-۲۲۴ و حاشیه).

با توجه به آنچه یاد شد، مقام مذهبی و علمی امام (ع) بیشتر مورد کارش و نظریه پردازی متکلمان امامی واقع شد. نظریه عصمت امام در همین راستا مورد توجه متکلمانی چون هشام بن حکم قرار گرفت و بحثهای بسیاری را براساس تعلیمات امامان (ع) و به ویژه امام صادق (ع) در پی داشت (نک: ابن بابویه، محمد، معانی... ۱۳۳-۱۳۶، احتمالاً به نقل از ابن قبه رازی، نیز ۱۳۲-۱۳۳؛ نیز نک: خیاط، ۲۳۴، ۲۳۵؛ نیز هاجسن، ۱-۱۳). در برابر نفوذ گرایشهای غالبانه به جامعه شیعه امامی، جریانی از امامیه که بعدها در شکل‌گیری امامیه سده ۴ق تأثیر بسیاری داشت، ایستادگی کردند و در عین حال که از مرجعیت دینی انحصاری امامان (ع) دفاع می‌کردند، در صدد بودند که تفسیری

به دور از غلو ارائه دهند (نک: خیاط، ۲۲۸، ۲۳۶). در یک سر این جریان شخصیتی چون عبدالله بن ابی یغفور (د ۱۳۱ق) قرار داشت. وی امامان (ع) را علمایی ابرار و اتقیا می‌خواند که طاعتشان واجب است (نک: کشی، ۲۴۷، ۴۲۷، نیز نک: ۲۴۶-۲۴۷. برای مخالفت گروه او با غلات).

در باب سرچشمه علم امامان (ع)، اختلاف نظر وجود داشت، ولی نظری که در برابر غلات و مفوضه مطرح شد، این بود که امامان (ع) براساس برخوردار بودن از علم آبا و اجداد خود که از پیامبر (ص) به میراث رسیده بود و با در اختیار داشتن کتابهای آنان، تنها مرجع تفسیر شریعتند (نک: قاضی نعمان، ۶۴/۱؛ مجلسی، ۲۲/۲۶، ۲۵، ۳۳-۵۳؛ نیز نک: صفار، ۲۹۵-۲۹۶، ۲۹۹، بی). حتی برخی بر این باور بودند که امام هر عصر مسائل پیش آمده را براساس قواعد و کلیات مذکور در این کتابها از طریق استنباط فروع از اصول، استخراج می‌کند و چون خداوند امام را از خطا در احکام شریعت محفوظ نگاه می‌دارد، همواره وی مصیب خواهد بود و اطاعت از او واجب است (نک: نویختی، ۷۵-۷۶؛ سعد بن عبدالله، ۹۶-۹۸؛ نیز نک: صفار، ۳۸۷-۳۹۰). در برابر گروهی از امامیه در همان دوره به امکان اکتساب علم از طریق اعجاز و خرق عادت معتقد بودند (نک: هـ، ۲۳۸؛ نویختی، ۷۶؛ سعد بن عبدالله، ۹۵-۹۶، ۹۹-۹۸؛ کلینی، ۳۲۱/۱، ۳۲۲، ۳۸۳-۳۸۴؛ شیخ مفید، الارشاد، ۳۱۷-۳۱۹). به هر حال، گرچه در باب سرچشمه علم امامان (ع) و نیز طبیعت مقام امام و حدود وجودی او اختلاف نظر وجود دارد، ولی نباید فراموش کرد که جریان اصلی امامیه که بیشتر توسط متکلمان دوره حضور رهبری می‌شد، از عقاید مفوضه که بازماندگان غلات دوره‌های پیش‌تر بودند و اساساً در باب امامت، نظر دیگری داشتند، دوری می‌کردند و سخت با آن مخالف بودند.

مرکزیت جامعه امامیه در بغداد در قرن ۳ق، در برابر مفوضه امامی مذهب موضع می‌گرفت و در صدد بود که منظومه دینی امامیه را از عقاید غالبانه بزدايد (نک: بخش امامت نزد غلات در همین مقاله). آنان با رد انتساب علم غیب به امامان (ع) و یا قدرت فوق بشری و یا انتساب خلق و رزق به ائمه (ع) و تکذیب این باورها، بر عنایت خاص الهی به امامان (ع) و برکات وجودی آنان، تأکید می‌کردند (نک: کشی، ۵۳۹-۵۴۱؛ طبرسی، ۲۸۸/۲-۲۸۹؛ شیخ طوسی، الغیبه، ۱۷۸).

پس از رحلت امام یازدهم (ع) و با بروز اختلافات در میان جامعه امامیه عراق که بیش از مناطق دیگر شاهد اختلافات درون گروهی امامیه بود (مثلاً نک: ابوحاتم، ۲۹۲؛ نویختی، ۷۹-۹۴؛ سعد بن عبدالله، ۱۰۲-۱۱۶؛ سید مرتضی، الفصول، ۳۱۸-۳۲۱)، اکثریت امامیه و با رهبری مرکزیت آنان در بغداد و متکلمان بزرگ شیعه در آن عصر، یعنی خاندان نویختی و دیگران به امامت فرزند امام یازدهم (ع) به عنوان امام دوازدهم معتقد شدند و با وجود اعتقادی ریشه دار در میان امامیه که از تداوم امامت در نسل امامان (ع) خبر می‌داد (نک: نویختی، ۹۰-۹۳؛ سعد بن عبدالله، ۱۰۲-۱۰۶؛ ابوتمام، ۱۲۳؛ نیز نک: مسائل الامامة، ۲۲،

و معتقد است که امام باید مصون از اشتباه بوده، و عالم و عادل باشد و مردمان را آنچه نمی‌دانند، بیاموزاند و به حق حکم کند و گفتارش عاری از خطا و اختلاف و پریشانی باشد. او همچنین از ضرورت عقلی نص الهی به امام از سوی خداوند و نفی «اختیار» بحث کرده است. وی بر «نیاز به وجود نص» از این طریق استدلال می‌کند که تعیین معصوم، بر انسانها ممکن نیست، زیرا ظاهر آدمیان نمی‌تواند روشن کننده عصمت آنان باشد و تنها خداوند بر عصمت بندگان آگاه است (نک: «مسأله»)، بندهای ۲-۱، «النقض»، بندهای ۴، ۱۳؛ برای نظر مثبت فضل بن شاذان در باب عصمت، نک: سید مرتضی، الفصول، ۱۲۰، به نقل از مناظرات (فضل).

ابوسهل نوبختی در کتاب «التنبیه» که حدود سال ۲۹۰ ق آن را به انجام رسانده، بر لزوم وجود امام منصوص و عالم بر کتاب و سنت که واجب الطاعه است و در کتاب خدا و سنت دچار فراموشی و اشتباه و خطا نمی‌شود، به عنوان آموزه امامیه تأکید کرده است. او بر وجوب عقلی نص از سوی پیامبر اکرم (ص) بر جانشین خود و امام مؤمنان استدلال می‌کند (ص ۹۴، ۹۶-۹۷). ابوسهل تصریح می‌کند که شخص امام، حجت خداوند تلقی می‌شود و به واسطه وجود اوست که شرایع خداوند زنده و پایدار می‌ماند و در غیر این صورت اگر امام و حجت در زمین نباشد، شریعت خداوند تعطیل و ساقط می‌شود (ص ۹۵).

چگونگی انتقال نص به مؤمنان از مسائل بسیار مهم اندیشه دینی و کلامی امامیه در سده ۳ ق بوده است. امامیه برای نفی نظام موروثی امامت، همواره بر نصب امام از سوی امام پیشین که البته بنابر آموزه «نص» مبتنی بر علم آنان به اراده الهی است، تأکید می‌کردند (نک: ابن قبه، «نقض کتاب...»، بند ۵۰، «النقض»، بند ۴). این انتصاب نیز باید متواتر، یعنی از طرق متعدد و به صورتی باشد که احتمال بر تبانی راویان بر جعل، و در نتیجه ساختگی بودن ادعای امامت، عادتاً ممکن نباشد (همو، «نقض کتاب»، بندهای ۱۸، ۲۲، ۳۵؛ نیز نک: ابوسهل، ۹۴). صفار قمی (د ۲۹۰ ق) بر این مضمون که امامان (ع) از سوی رسول اکرم (ص) در وصیت بر امام جانشین خود آگاهی یافته‌اند، تأکید کرده است (ص ۴۷۰-۴۷۳).

در میان متکلمان امامی اواخر سده ۳ ق بیش از همه ابن قبه رازی بر درونمایه نظام نص الهی و محوری بودن صلاحیت و شایستگی امام در آن و نفی نسب و نظام پدر و فرزندی در امر امامت تأکید کرده است. برجسته شدن نقش دینی امام به عنوان مرجعیت انحصاری تأویل قرآن و تفسیر شریعت و نفی هرگونه روشهای ظنی در آن، راه را برای نظریه نص الهی هموار کرد. وی با بهره‌گیری از مضمون حدیث ثقلین، به ضرورت عقل استدلال می‌کند: امام کسی است که جامع علم دین، و نسبت به کتاب خدا امین است و از این رو، در تعیین امام، فضل و علم ملاک است، نه صرف قرابت با پیامبر (ص) و نسب امام (نک: همان، بندهای ۲، ۵۰). از این رو، و بر پایه آموزه «نص»، شرط اساسی شناخت امام، نصب او از سوی امام پیشین است که در خود، مضمون

(۲۴)، به غیبت ولی عصر (ع) ایمان آوردند. نوع اعتقاد حاکم بر جامعه دوازده امامیان معاصر با اوایل دوره غیبت صغری نشان می‌دهد که آنان به هیچ روی غیبت امام دوازدهم (ع) را از خاستگاه عقیده غالیانه «وقف» مطرح نکردند، بلکه آن را به عنوان یک امر واقع پذیرفتند (نک: ابن بابویه، علی، ۱۴۶؛ کلینی، ۳۳۸/۱؛ ابن بابویه، محمد، کمال، ۳۲۳؛ قس: نعمانی، ۶۱؛ نیز نک: ابن قبه، «مسأله...»، بند ۵).

در واقع گذشت زمان بود که امامیه و علما و متکلمان آنان را به اعتقادی با سابقه مبنی بر غیبت یکی از امامان (ع) فرا خواند که او را همان قائم آل محمد (ص) می‌انگاشت که در آینده ظهور خواهد کرد (نک: ابوسهل، ۹۴). این نکته به خوبی نشان می‌دهد چنین نبوده است که بر اساس طرحی، احادیثی در این زمینه تنظیم و روایت شود. بنابراین، اعتقاد به غیبت امام دوازدهم و اعتقاد به اینکه او کسی است که به عنوان قائم ظهور خواهد کرد، در شرایطی ابراز شد که هیچ‌گونه انگیزه خاصی که از پیش‌تر برای آن اندیشه‌ای شده باشد، وجود نداشت. عالمان امامی با حفظ اصول خود در نفی اندیشه‌های غالیانه، به تدریج به این نکته آگاهی یافتند که سلسله امامت به شخص امام دوازدهم (ع) پایان یافته، و عصر غیبت قائم آغاز شده است (از حدود اواخر سده ۳ ق، نک: همانجا؛ ابن قبه، «النقض...»، بند ۵؛ نیز نک: نوبختی، ۹۱، سعدبن عبدالله، ۱۰۵؛ نیز نک: کلبرگ، 522-534).

امامیه همواره از این نظریه دفاع می‌کرده‌اند که می‌بایست در میان جامعه انسانی امام که حافظ دین خداوند و «حجت» خدا در زمین است، پیوسته وجود داشته باشد و در هیچ حال زمین از حجت خالی نخواهد بود. به عنوان یک متن مهم بازمانده از نیمه اول سده ۳ ق باید از کتاب «العلل» فضل بن شاذان نام برد که به روشنی از ضرورت وجود امام بحث کرده است (نک: ص ۱۰۰-۱۰۱). برخی از دلیلهای مطرح شده از سوی او در وجوب امامت، ضرورتهای اجتماعی وجود امام را منعکس می‌کند و با بررسی ساختار جوامع بشری و ضرورت وجود قانون، وجود امام را الزامی می‌داند. البته فضل بن شاذان بر وجوب عقلی تعیین امام از سوی خداوند تکیه می‌کند و بی‌آنکه سخنی از انگاره «اختیار» در بحث امامت و انکار آن داشته باشد، از انتصاب الهی و تلویحاً از نظریه «نص» دفاع می‌کند (برای پیشینه اعتقاد به وجوب نص، در میان هشام بن حکم و شاگردانش، نک: سید مرتضی، الذخیره، ۴۴۳-۴۶۴؛ ابن ندیم، ۲۲۵). او همچنین از امامت به عنوان رهبری و سیادت جامعه سیاسی سخن به میان آورده است. بعدها نیز امامیه از امامت به عنوان «ریاست عامه مطلقه بر امور دین و دنیا» یاد کرده‌اند (نک: سید مرتضی، «الحدود...»، ۷۳۴؛ شیخ طوسی، «رسالة...»، ۷۲۹؛ علامه حلی، ۷۷). در حقیقت امامیه با وجود اینکه به ختم نبوت پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) معتقدند، بر این باورند که حفظ و استمرار شریعت و دین خداوند جز از طریق وجود مستمر «حجت» امکان پذیر نیست. در تداوم این سنت، ابن قبه از ضرورت وجود حجت در زمین تا برپایی قیامت و ضرورت وجود نص الهی بر امام تأکید می‌کند

اصلی «نص»، یعنی شایستگی و فضیلت امام را باید ظاهر سازد. بدین سان، در کنار ادعای وصیت، مشاهده علم و فضیلت امام می‌تواند منعکس کننده حقیقت «نص» باشد (نک: همان، بندهای ۲۱، ۵۰، ۶۴). برخی احادیث نیز که در کتابهای حدیثی همان دوره و اندکی بعد روایت شده، همین آموزه را منعکس می‌کند (نک: حمیری، ۱۴۶؛ صفار، ۴۸۹؛ کلینی، ۲۷۸/۱، ۲۸۵؛ نعمانی، ۲۴۲؛ ابن بابویه، محمد، الخصال، ۴۲۸؛ نیز نک: مجلسی، ۱۱۵/۲۵-۱۷۵).

درباره نظام پدر و فرزندی باید گفت که گرچه لزوماً آموزه نص مقتضی موروثی بودن امامت نبود، ولی با توجه به اینکه طبق باور شیعه، خداوند امامت را در خاندان پیامبر (ص) و طبق عقیده امامیه، در نسل امام علی و فاطمه (ع) قرار داده است، طبعاً مسأله قرابت و نظام وصیت به مفهوم موروثی آن به میان می‌آید (نک: فضل بن شاذان، ۱۰۲). از سوی دیگر ملاحظه می‌شود که عموم امامیه جدا از فطاحیه معتقد بودند که امامت پس از حسین (ع) در دو برادر جمع نمی‌شود و این اعتقاد را نیز به شکل حدیث روایت می‌کردند (مثلاً نک: ابن بابویه، علی، ۱۸۸-۱۸۹؛ کلینی، ۲۸۵/۱-۲۸۶؛ ابن بابویه، محمد، کمال، ۴۱۴-۴۱۷، ۴۲۶؛ در مورد عقیده فطاحیه، نک: نوبختی، ۶۵-۶۶، ۹۳-۹۴)، بنابراین، به طور طبیعی مسأله انتقال امامت از نسلی به نسل دیگر - گرچه لزوماً آموزه «نص» مقتضی چنین طرحی نبود - مطرح می‌شد. امامت در اندیشه امامی معتدل با توجه به نفی نظام موروثی، صرفاً در شکل پدر و فرزندی انتقال می‌یافت و اگر امام تنها یک فرزند پسر داشت، امامت از دیدگاه آنان به طور قطع و یقین در او متعین بود (نک: ابوسهل، ۹۷؛ ابن هشام، ۳۶؛ در زمینه روایاتی از امامان (ع)، نک: کلینی، همانجا؛ ابن بابویه، علی، ۱۸۸-۱۸۹، ۱۹۱؛ کشی، ۴۵۸-۴۵۹؛ ابن بابویه، محمد، همان، ۳۲۳، ۴۲۶). با این وصف، روایاتی در کافی نقل شده که می‌تواند مؤید نظریه موروثی بودن امامت باشد، ولی ظاهراً این احادیث تحت تأثیر تفکر غلات و مفضوه تدوین شده است (نک: کلینی، ۲۸۴/۱-۲۸۵؛ نیز نک: کشی، همانجا؛ قس: ابن قبه، «النقض»، بند ۴). با این وصف، برخی دیگر از نویسندگان غیر امامی با توجه به کیفیت انتقال امامت در اندیشه امامیه، گفته‌اند که امامیه اساساً به موروثی بودن مقام امامت قائلند (نک: «الرد علی الروافض»، ۱۰۴، ۱۰۵؛ نیز بغدادی، ۲۸۵؛ نشوان، ۱۵۳-۱۵۴).

نظر ابن قبه رازی درباره طبیعت مقام امامت، او را در زمره امامیان معتدل قرار می‌دهد. او ضمن اینکه امام را بنده صالح و شایسته خداوند می‌داند، تصریح می‌کند که امام صرفاً عالم به کتاب خدا و سنت است و از نسبت دادن علم غیب به امامان (ع) امتناع می‌کند، چه معتقد است که تنها غلات چنین عقیده‌ای را ابراز می‌کنند (نک: «نقض کتاب»، بندهای ۲۵، ۳۴، ۵۵). با اینهمه، ابن قبه امکان اینکه خداوند برای اثبات امامت امام، معجزه‌ای را بردست وی ظاهر کند، منتفی نمی‌داند (نک: همو، «مسأله»، بندهای ۵-۷؛ نیز نک: اشعری، ۱۲۵/۲؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ۱۸۹ بی).

ابوسهل نوبختی نیز در باب سرچشمه علم امامان (ع)، بر باور متکلمان دوره حضور بود و اعتقاد داشت که امامان (ع) برخوردار از علم پیامبر (ص) هستند و علم او و انبیای پیشین را از پیامبر (ص) به ارث برده‌اند و بنابراین، علم آنان از راه آموختن کسب نشده است (ص ۹۶). نوبختیان به ضرورت عقلی، معتقد بودند که امامان نسبت به اموری که ذاتاً مرتبط با شریعت نیست، عالمند (نک: شیخ مفید، اوائل، ۷۶-۷۷). با این حال، نوبختیان امکان ظهور معجزه را بر دست امام (ع)، منتفی می‌دانستند (نک: همان، ۷۹). در باب علم غیب نیز نوبختیان همچون دیگر امامیه غیر مفضوه، منکر انتساب آن بر امامان (ع) بودند و آن را ویژه ذات باری می‌دانستند (همان، ۷۷).

این نمونه‌ها می‌تواند قراین قابل اعتمادی بر گرایش متکلمان اواخر سده ۳ق به محافل امامیه معتدل باشد. پس از این دوره نیز در عصر متکلمان بزرگی چون شیخ مفید و شاگردانش و در اعصار بعد و به ویژه تحت تأثیر اندیشه‌های کلامی ابن قبه رازی، شاهد امتداد سنت دینی امامیه معتدل هستیم و در این راستا متکلمان مکتب شیخ مفید بر ضرورت وجود امام و ضرورت وجود نص الهی بر وی و استمرار وجود حجت و وجوب عصمت و افضلیت امام تأکید می‌کردند (نک: همان، ۴۷-۴۹؛ نیز نک: همو، الافصاح، ۲۷-۲۹؛ سید مرتضی، الذخیره، ۴۰۹ بی، الشافی، ۱/۳۵ بی؛ ابوالصلاح، ۱۱۶ بی؛ شیخ طوسی، همان، ۱۸۳ بی، تمهید...، ۳۴۸ بی).

در منظومه دینی شیخ مفید و مکتب کلامی او، بحث ضرورت وجود امام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از این رو، نیازمند مطالعه و بررسی است: از دیدگاه شیخ مفید، امامان «قائم مقام» پیامبران در تنفیذ احکام و برپا داشتن حدود الهی و پاسداری از شرایع و تربیت بشرند (نک: اوائل، ۷۴). از این رو، شیخ مفید تأکید بیشتری به نقش امام در جامعه مؤمنان به عنوان ریاست اجتماع دینی دارد؛ از اینجا بود که متکلمان امامی در این دوره در تداوم اندیشه فضل بن شاذان، ضرورت وجود امام را از طریق قاعده لطف تبیین کردند و اصول امامت را از این راه مورد باز اندیشی قرار دادند. در این دیدگاه وجود «تکلیف» عقلاً ضرورت وجود امام را توضیح می‌دهد و تعیین امام را از سوی خداوند واجب می‌سازد. در جایگاهی که شیخ مفید و شاگردانش برای امام به عنوان ریاست جامعه مؤمنان قائلند، وجود امام برای مصالح دینی مؤمنان پیش‌بینی شده، و بدین سبب، با ثبوت «تکلیف»، بر خداوند واجب است که بر مبنای لطف عمل کند و امام را که وجودش برای وجود تکلیف ضروری است، تعیین نماید. در این تفسیر از وجود امام، امام صرفاً یک مفسر قرآن و سنت نبوی نیست، بلکه به عنوان رئیس جامعه مؤمنان، کسی است که دارای نفاذ امر و نهی است و طاعتش مفروض است و از این رو، ریاست او، ریاست مطلقه به حساب می‌آید. صرف وجود چنین کسی در هنگامی که از وجوب تکلیف و ثبوت آن سخن گفته می‌شود، برای مؤمنان امری واجب است، چه مقتضای لطف باری تعالی است. بر این اساس، تصرف امام در امت، لطف است

چرندی، تبریز، ۱۳۶۳ق؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تبریز، ۱۳۸۱ق؛ طبرسی، احمد، *الاحتجاج*، به کوشش محمداقبر خراسان، نجف، ۱۹۶۶م؛ علامه حلی، حسن، *کشف القوائد*، تهران، ۱۳۰۵ق؛ فضل بن شاذان، «العلل»، ضمن ج ۲ عیون اخبار الرضای ابن بابویه، به کوشش مهدی حسینی لاجوردی، قم، ۱۳۷۷ق؛ قاضی نعمان، دعائم الاسلام، به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کشی، محمد، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ مجلسی، محمداقبر، *بحار الانوار*، تهران، ۱۳۷۶ق؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نشوان حمیری، *الحوار العین*، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۴۸م؛ نعمانی، محمد، *الغیبة*، تبریز، ۱۳۸۲ق؛ نویختی، حسن، *قرق الشیعة*، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نیز:

Hodgson, M. G. S, «How Did the Early Shi'a Become Sectarian?», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1955, vol. LXXV; Kohlberg, E., «From Imāmiyya to Ithnā - 'ashariyya», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1976, vol. XXXIX, no. 3; McDermott, M. J., *The Theology of al-Shaikh al - Mufid*, Beirut, 1986.
حسن انصاری

II. امامت نزد زیدیه

درباره نظریه سیاسی زیدیه و اندیشه امامت نزد آنان، مقدمتاً باید توضیح داد که زیدیه از تحولات و دگرگونیهای فکری و مذهبی گوناگونی در طول تاریخ خود برخوردار بوده‌اند. در سده ۲ق جدا از شخصیت محوری زید بن علی (د ۱۲۲ق/۷۴۰م)، گروهها و گرایشهای مختلفی از جمله جارودیه و ابریه در میان زیدیه وجود داشتند که هر یک دارای عقاید ویژه خود در باب امامت بودند. در همان سده و نیز در سده ۳ق نیز وجود برخی شخصیتهای محوری در زیدیه عراق و حجاز و یمن همچون محمد بن عبدالله نفس زکیه (د ۱۴۵ق/۷۶۲م)، قاسم رسی (د ۲۴۶ق/۸۶۰م) و یحیی هادی الی الحق (د ۲۹۸ق/۹۱۱م)، پیشوای دولت زیدی یمن، تحولاتی در عقیده و اندیشه دینی زیدیه ایجاد کرد که طبعاً مسئله امامت نیز بر کنار از آن نبود. این تحولات البته به دلایل شرایط خاص تاریخی به وجود می‌آمد و تحت تأثیر اندیشه‌های محافل امامی، یا معتزلی و حتی سنی بود (نک: مادلونگ، ج ۱).

مهم‌ترین رکن دینی و اعتقادی زیدیه از دیرباز مسئله امر به معروف و نهی از منکر بوده، و امامت به عنوان تابعی از این مسئله مطرح بوده است. از این رو، زیدیه بیش از آنکه با امامیه و دیگر فرق شیعی در این زمینه نزدیکی فکری داشته باشند، به اهل سنت نزدیکند؛ چرا که نظریه امامت نزد آنان بیش از آنکه یک ضرورت دینی و داخلی در منظومه کلامی باشد، یک ضرورت اجتماعی و سیاسی در امت اسلامی است. البته مسئله مرجعیت دینی اهل بیت (ع) که ضرورتاً مرتبط با نظریه سیاسی آنان در باب امامت نیست، چیزی است که زیدیه بدان معتقدند. به عبارت دیگر، آنان تلازمی میان امامت و زعامت دینی با زعامت سیاسی قائل نیستند، گرچه از شرایط و وظائف دینی امام - یعنی حاکم اسلامی - سخن می‌گویند. طبعاً در چنین دیدگاهی، «امامت منصوص» معنا و مفهومی نخواهد داشت و امام مشروعیت خود را مستقیماً نه از

و مصلحت دینی آنان را در بر دارد. متکلمان در استدلال به قاعده لطف، افزون بر ثبوت تکلیف عقلی، ارتفاع عصمت را نیز شرط کرده‌اند، به این معنا که هنگامی می‌توان بر وجود امام به عنوان لطف تأکید کرد که مکلفان از عصمت برخوردار نباشند و از این رو، برای انجام دادن واجب و امتناع از قبیح، به وجود رئیس نیازمند باشند. طبعاً برای چنین رئیسی عصمت ضروری است، چه مقتضای درونمایه قاعده لطف است و از آنجا که تنها خداوند کاشف از عصمت امام است، امت را به انتخاب کردن امام راهی نیست و بنابراین، نمی‌توان بر پایه استدلال به وجود امامت به عنوان ریاست الهی جامعه مؤمنان، برای «اختیار» جامعه مؤمنان، شأنی در انتخاب امام مفروض دانست، زیرا جدا از لطف و نص، کشف عصمت امام نیز از سوی مردم امکان‌ناپذیر است. بر این اساس، طبق قاعده لطف که متکلمان امامی بر مبنای آن منظومه امامت را در دوره‌های شیخ مفید و شاگردانش تنظیم کردند، با ثبوت عدم عصمت در یک شخص، نمی‌توان از انتخاب او از سوی مردم و دینی بودن ریاست مطلقه وی و نیز ابتدای آن بر مصالح دینی مؤمنان سخن گفت، زیرا بر طبق این قاعده، به صرف وجود مصالح دینی در ریاست امام، وجود و تعیین و عصمت او ضرورت می‌یابد و بر خدا واجب می‌شود که از باب لطف او را تعیین نماید (نک: همان، ۴۶؛ سید مرتضی، الذخیره، ۴۰۹؛ شیخ طوسی، الغیبة، ۳-۱۵؛ نیز نک: مکدموت، 105 ب).

مآخذ: ابن بابویه، علی، *الامامة والتبصرة من الحيرة*، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن بابویه، محمد، *الخصال*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ق؛ همو، *کمال‌الدین*، به کوشش حسین علمی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ همو، *معانی الاخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۹ق؛ ابن قبه، محمد، «مسألة فی الامامة»، «النقض علی ابن احمد بن بشار فی الغیبة»، «نقض کتاب الاشهاد لابی زید العلوی»، ضمن مکتب در فرایند تکامل حسین مدرسی طباطبایی، ترجمه هاشم آیزد پناه، نیوجرسی، ۱۳۷۴ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن هشام، *جعفر السائغر*، به کوشش ویلفرد مادلونگ و پاول واکر، لندن، ۲۰۰۰م؛ ابوتام خراسانی، *باب الشيطان من کتاب الشجرة*، به کوشش ویلفرد مادلونگ و پاول واکر، لیدن، ۱۹۹۸م؛ ابوحاتم رازی، احمد، «الزینة»، ضمن *الغلو والفرق الغالیة* عبدالله سلوم سامرایی، بغداد، ۱۳۹۲ق؛ ابوسهل نویختی، اسماعیل، «النتیة»، ضمن *کمال‌الدین* (نک: همو، ابن بابویه، محمد، *کمال‌الدین*)؛ ابوالصلاح حلبی، تقی‌الدین، *تقریب المعارف*، به کوشش رضا استادی، قم، ۱۴۰۴ق؛ اشعری، علی، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۹م؛ بغدادی، عبدالقادر، *احوال‌الدین*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ حمیری، عبدالله، *قرب الاسناد*، تهران، مکتبه نیتوی؛ خیاط، عبدالرحیم، *الانتصار*، به کوشش محمد حجازی، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، «الرد علی الروافضی»، منسوب به قاسم رسی، ضمن نسخه خطی شماره ۱۰۱ کتابخانه برلین؛ سعدین عبدالله اشعری، *المقالات والفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سید مرتضی، علی، «الحدود والحقائق»، به کوشش محمد تقی دانش پزوه، ضمن *الذکر الالفتیة للشیخ الطوسی*، مشهد، ۱۳۵۱ش؛ همو، *الذخیره*، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۱ق؛ همو، *السنانی*، به کوشش عبدالزهره حسینی خطیب، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، *النصیر المخبارة*، قم، ۱۴۱۳ق؛ شیخ طوسی، محمد، *الاقتصاد*، قم، ۱۴۰۰ق؛ همو، *تمهید الاصول*، به کوشش عبدالرحمن مشکور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، «رسالة فی الاعتقادات»، به کوشش محمدعلی روضانی، ضمن ج ۳ *یادنامه شیخ طوسی*، مشهد، ۱۳۵۵ش؛ همو، *الغیبة*، نجف، ۱۳۸۵ق؛ شیخ مفید، محمد، *الارشاد*، نجف، ۱۳۸۲ق؛ همو، *الانصاح*، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، *اوائل المقالات*، به کوشش واعظ

خداوند، بلکه از اجماع امت می‌گیرد. از این رو، زیدیه بر «اصل شورا» که در شعار «الرضا من آل محمد» نمودار می‌شد، بسیار تأکید داشتند. البته زیدیه به «حق» در امامت باور داشتند، یعنی معتقد بودند که تنها اشخاص معینی می‌توانند به زعامت سیاسی و حکومت دست یابند و چنین نیست که هر کس بتواند مقام امامت را از آن خود کند. گرچه در این مورد نمی‌توان تفاوتی میان آنان و اهل سنت قائل شد، چه، اهل سنت نیز معتقد بودند که تنها قریشیان شایسته امامت و خلافتند. زیدیه طبعاً بنابر گرایش شیعی خود این حق را از آن اهل بیت می‌دانستند و کسانی را که از نسل حضرت فاطمه (ع) باشند (یعنی از نسل حسنین) صاحب «حق» امامت می‌پنداشتند. بدین سان، زیدیه برخلاف امامیه به «انتخاب» و نه «نص» معتقد بودند و از این رو، در باور ایشان امام شخصی نبود که از پیش تعیین شده باشد و تنها امت مکلف باشند که امامت او را پذیرا شوند، بلکه پذیرش امت در تعیین امام نقش اساسی داشت. البته این امر بدان معنی نبود که امت در برابر مسأله امامت تکلیفی نداشته باشند، بلکه در برابر این حق، یک تکلیف نیز وجود داشت که با مسأله بنیادین امر به معروف و نهی از منکر در تفکر سیاسی زیدیه مرتبط بود (نک: هادی الی الحق، الاحکام...، ۳۹-۳۶/۱، ۴۰-۴۱، ۴۶۷/۲-۴۶۵، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷، «کتاب فی معرفة...»، ۲۱۹-۲۱۷، «کتاب اصول...»، ۷۹، «کتاب دعوة...»، ۴۰۴-۴۰۶، «مسأله...»، ۴۶-۵۱، «تثبیت...»، ۴۹۳-۴۹۷).

زیدیه همچنین شرایطی را برای امام در نظر می‌گرفتند که مهم‌ترین آنها فاطمی بودن و نیز مشروعیت یافتن شخص امام به دلیل اقدام به «دعوت» بود. دعوت همانا اقدام برای امر به معروف و نهی از منکر و دست بردن به شمشیر در هنگام ضرورت بود (برای این شرایط، نک: نصره...، ۱۲۷-۱۲۸؛ ابن مرتضی، ۹۱/۱ بی: قاسم بن محمد، ۱۶۰-۱۶۳). بر اساس مقوله امر به معروف و نهی از منکر، تکلیف امت قیام به امر به معروف و نهی از منکر و همراهی با «دعوت» به آن است. در نظریه سیاسی زیدیه امر به معروف و نهی از منکر با قیام یک تن که از نسل فاطمی است، صورت می‌گیرد و او با «خروج» خود بر حکومت جور و قیام به سیف، زمینه امر به معروف و نهی از منکر را در جامعه فراهم می‌کند و بر امت نیز فرض است که با او بیعت کنند و اظهار وفاداری نمایند. با این حال، در اینجا نیز گرچه بیعت امت با شخص قائم به سیف فرض و تکلیف است، ولی به هر حال، تحقق عینی رهبری وی در قیام به امر به معروف و نهی از منکر، با پذیرش امت صورت می‌پذیرد (نک: هادی الی الحق، «المنزلة...»، ۱۰۶، الاحکام، ۴۶۶-۴۶۵/۲، ۴۷۹-۴۸۰، «کتاب فی معرفة...»، ۲۲۲-۲۲۴، «کتاب دعوة...»، ۴۰۴-۴۰۷).

آنچه گفته شد، نظریه سیاسی امامت نزد زیدیه بود، ولی باید دانست که زیدیه همچون سایر فرق اسلامی نسبت به عصر نخستین اسلامی و خلقای راشدین موضع خود را بیان کرده‌اند. موضع زیدیه در باب خلافت نخستین هر چه باشد، گرچه در ساختار نظریه سیاسی آنان تأثیر

می‌گذارد، ولی لزوماً عین آن نیست، چه، زیدیه و سایر فرق اسلامی به خلافت نخستین، یا بخشی از آن به عنوان عصر زرین خلافت و امامت می‌نگریسته‌اند و آن را به عنوان الگوی حکومت در اسلام تلقی می‌کرده‌اند، ولی در عین حال آن را ضرورتاً تکرار پذیر نمی‌دانستند و تجربه تاریخی سیاسی امت را متأثر از آن، و نه کاملاً مطابق با آن می‌پنداشتند. بر این اساس، ملاحظه می‌کنیم که زیدیه - و البته با اختلاف نظری که میان آنان وجود داشته است - درباره امامت حضرت علی (ع) و حتی حسنین (ع) قائل به وجود «نص» و یا گونه‌ای «نص» شده‌اند. جارودیه معتقد به نص آشکار بر حضرت علی و حسنین (ع) از سوی پیامبر اکرم (ص) بودند، در حالی که برخی دیگر از رجال زیدی را می‌شناسیم که صرفاً معتقد به گونه‌ای از نص بودند، یعنی اعتقاد داشتند که تنها تعبیری اشاره‌وار به وصف حضرت علی (ع) و نه تصریح به نام ایشان از سوی حضرت رسول (ص) به کار رفته است. با توجه به آنچه یاد شد، زیدیان گرچه در نظریه سیاسی خود برای «نص» اعتباری قائل نبودند، ولی امامت شخص حضرت علی و حسنین (ع) را به گونه‌ای برجسته‌تر تفسیر می‌کرده‌اند. گفتنی است که مفهوم «نص» در میان جارودیه با مفهومی که امامیه از آن در نظر دارند، تفاوت اساسی دارد (نک: مسائل الامامة، ۴۲-۴۵؛ سعد بن عبدالله، ۱۸-۱۹، ۷۴-۷۱؛ قس: شهرستانی، ۱۴۰/۱-۱۴۳).

مآخذ: ابن مرتضی، احمد، البحر الزخار، به کوشش عبدالله بن عبدالکریم جراحی، بیروت، ۱۳۹۴/ق ۱۹۷۵؛ سعدین عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵/ق ۱۹۵۶؛ قاسم بن محمد، الاساس لمقتاد الکلیاس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشی اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نصره مذاهب الزیدیه، منسوب به صاحب بن عباد، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۱م؛ هادی الی الحق، الاحکام فی الحلال و الحرام، ۱۴۱۰/ق ۱۹۹۰م؛ همو، «تثبیت الامامة»، همراه المنتخب، صنعاء، ۱۹۹۳م؛ همو، «کتاب اصول الدین»، «کتاب دعوة وجه بها الی احمد بن یحیی بن زید»، «کتاب فی معرفة الله عزوجل»، «مسأله النبوة و الامامة»، «المنزلة بین المنزلتین»، ضمن المجموعة الفخارة، صنعاء، مکتبة الیمن الکبری؛ نیز:

Madelung, W., *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*, Berlin, 1965.
حسن انصاری

III. امامت نزد اسماعیلیه

امامت از دیدگاه اسماعیلیه منصبی الهی است و امام از جانب خداوند، هدایت و برگزیده می‌شود، و مسلمانان به وساطت او می‌توانند به وظایف دینی خود عمل کنند و درکی کامل و جامع از ابعاد ظاهری و باطنی قرآن - که تحقق آرمانهای الهی در زمین مبتنی بر آن است - حاصل نمایند. اسماعیلیه ولایت امام را یکی از ارکان دین می‌دانند و معتقدند که امامت برترین ارکان دین است و حتی آن را عین ایمان می‌انگارند و بر آنند که امامت تا ابد ادامه دارد و جهان هستی بدون وجود امام لحظه‌ای دوام ندارد و اگر فرضاً امام از دست رود، بی‌درنگ همه عالم نابود می‌شود (قاضی نعمان، دعائم...، ۲؛ تامر، ۶۵-۶۶؛ نیز نک: نانجی، 260ff.؛ مادلونگ، 43ff.). از این رو، یکی از اصول اعتقادی اسماعیلیه این است که بعد از وفات پیامبر اکرم (ص)، امام

حسین بن علی، ۱۰۱-۱۱۰؛ «مسائل...»، ۶؛ کربن، 127-118؛ تامر، ۶۹-۷۴).

مراتب دعوت در اندیشه اسماعیلیه با همین ۱۰ مرتبه عقل قابل تطبیق است: اول «ناطق» (= پیامبر) است که واضح شریعت است؛ دوم «وصی» است که «اساس» امامت و نخستین امام هر دوره و امانت‌دار سر تاویل است؛ سوم امام است که جانشین اساس است و اعتدال ظاهر و باطن را حفظ می‌کند. تاریخ مقدس بشریت ۷ دوره دارد که در ۶ دوره نخستین، ۶ پیامبر اولوالعزم و ۶ وصی و ۷ امام وجود دارد. دوره ستر کنونی یا دوره هفتم زمانی به پایان می‌رسد که محمد بن اسماعیل (هفتمین امام هفتمین دوره) ظهور می‌کند، در آنجا مقام ناطق و وصی یکی است؛ البته محمد بن اسماعیل شریعت جدیدی نمی‌آورد، بلکه دوره او دوره کشف است و باطن شریعت آشکار می‌شود و ظاهر از میان می‌رود (کربن، 132-131؛ تامر، ۱۴۵-۱۵۵؛ نیز نک: غالب، مقدمه بر اثبات...، ۱۸).

در اعتقاد اسماعیلیان، امامت در معاد نیز نقشی محوری دارد. امام دارای دو جنبه ناسوت و لاهوت است. منظور از ناسوت امام جسم لطیف اوست که حاصل کیمیایی کیهانی است که بر اجسام اثری سالکان تأثیر می‌کند. اما جنبه لاهوتی امام را باید با توجه به مفهوم ولادت روحانی دریافت: آنگاه که مستجیب به دست یکی از حدود، دعوت اسماعیلی را اجابت می‌کند، نقطه‌ای از نور به نفس او می‌پیوندد. تبدیل این نقطه نورانی به «صورت نورانی» به اندیشه و عمل مستجیب بستگی دارد. اگر او بر این امر موفق شود، در زمان انتقال به عالم دیگر، صورت نورانی او با مغناطیسی از ستون نورانی به سوی صورت نورانی حدی که پیش از اوست، جذب می‌شود، آنگاه آنان همه با هم به سوی حدی که بالاتر از آنهاست، صعود می‌کنند و این وضعیت استمرار دارد. سپس همه آنان، در مرتبه‌ای قرار می‌گیرند که بتوانند با همه حدود، «هیکل نورانی» ایجاد کنند که با اینکه صورتی انسانی دارد، اما هیکل لطیف صرف است. این هیکل نورانی، امامت، و به این اعتبار، لاهوت امامت است. بدین سان، آنگاه که نص به نام امام جوان صادر شد، او به حامل این هیکل نورانی تبدیل می‌شود. امامت و لاهوت او در واقع همان جسم لطیفی است که از همه صور نورانی مؤمنان فراهم شده است. وضع آدم اول نیز چنین بود و هر یک از امامان که در هر مرحله‌ای از دور، به دنبال یکدیگر می‌آیند، هیکل نورانی خاص خود را دارد که به این صورت به وجود آمده است. همه امامان با هم، «هیکل نورانی اعظم» را به وجود می‌آورند که به نوعی قبه هیکل نورانی به شمار می‌آید. وقتی امام از این عالم رحلت کند، هیکل نورانی او همراه با او به «حظیره» عقل دهم (آدم روحانی) صعود می‌کند و همه این هیکل‌های نورانی، در آن حظیره، ظهور قائم را به عنوان پایان دهنده دور حاضر، انتظار می‌کشند تا همراه او، در زمان ظهور او، به عنوان جانشین عقل دهم صعود نمایند. در هر قیامت قیامات که دورستر یا کشفی را به پایان می‌رساند، قائم با خود هیکل نورانی حدود را به عالم ابداع می‌برد و

علی (ع) به امر الهی و با نص پیامبر (ص) در زمان حیاتش به عنوان امام برگزیده شد و امامت باید به صورت موروثی در نسل علی و فاطمه (ع) ادامه یابد و جانشینی امام لاحق مبتنی بر نص امام سابق است (نک: قاضی نعمان، همان، ۱۴، پی، شرح...، ۸۹/۱ پی).

برای بررسی زوایای اندیشه اسماعیلیان، نخست باید به دین‌شناسی خاص آنان پرداخت؛ آنگاه است که جایگاه امامت در این تفکر رخ می‌نماید. ناگفته نماند که این دین‌شناسی، برآمده از عناصر دینی و فلسفی متنوع و مختلفی است که شناخت کامل آن خالی از دشواری نیست. آنچه به این پیچیدگی شدت می‌بخشد، این است که مقوله‌هایی همچون پیامبرشناسی، ولایت و امام‌شناسی، معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی (مبدأ و معاد)، در این دستگاه دینی-فلسفی آنچنان درهم تنیده شده که از یک سو بازشناسی حوزه‌های یاد شده را از یکدیگر ناممکن ساخته، و از سوی دیگر شناخت هر حوزه را به درک دیگر حوزه‌ها منوط و وابسته کرده است.

رابطه امامت با مسأله مبدأ و معاد: بر اساس اندیشه اسماعیلی، در ازل جریان پیدایش از مبدع (غیب الغیوب) که هیچ وصف و نشانی ندارد، آغاز می‌شود؛ آنچه از غیب الغیوب تشخیص پیدا کرده، و از وزای برده غیب به صورت شخص ظاهر شده، عقل اول (عقل کل) است. بعد از عقل اول، نفس کل منبعث می‌شود. پس از اینها عقل سوم (= آدم روحانی) منبعث می‌شود که به سبب تخلف ۷ مرتبه نزول می‌کند و تا مرتبه عقل دهم فرومی‌آید. این تخلف موجب فاجعه‌ای در آسمان می‌شود و در آن ساحت نورانی، عالمی از «کثافت» وارد می‌سازد. این ۷ مرتبه، مراتب تخلف انسان است. از سوی دیگر، جریان مبدأ با جریان معاد توأم است و گویی این دو، مؤلفه‌های یک فرایند هستند. معاد یک نوع بازگشت و توبه است، یعنی بعد از تخلفی که صورت گرفته، و آدم آسمانی به مرتبه عقل دهم تنزل پیدا کرده است، دوباره می‌خواهد به مرتبه عقل سوم یا به اصل خود بازگردد. هر یک از عقول که در عالم ابداع هستند، خودشان عالمی از صور نورانی را شامل می‌شوند. عقل سوم به آن صورتهای نورانی که در مرتبه او بودند، ندای توحید در داد، اما آنان استکف ورزیدند و همین امر باطنشان را دچار ظلمت کرد. آدم آسمانی دریافت که اینها هرگز از این ظلمت‌رهای نخواهند یافت؛ از این رو، همت خود را مصروف این امر ساخت که به عنوان مدیر عالم طبیعت، سایر صور را نجات بخشد. آدم کلی به عنوان نماینده عقل دهم بر روی زمین، و آغاز بشریت است. آدم کلی معصوم، و دوره او دوره کشف بود (اکنون دوره ستر، یعنی دوره‌ای است که باطن در پشت پرده ظاهر پنهان است). در دوره کشف بواطن مشهود، و بشریت در سعادت بود؛ زیرا حقایق را مستقیماً دریافت می‌کرد. زمانی که آدم کلی جانشین خود را معین کرد، خود به عالم ابداع رفت و جایگزین عقل دهم شد و عقل دهم صعود پیدا کرد و به مرحله عقل سوم رفت. در این جریان بازگشت (= معاد)، عقل سوم باز می‌گردد و به جای اصلیش، یعنی مرتبه عقل دوم می‌رود. دوره ستر با حضرت آدم شروع شده است (نک:

اینجا اصطلاح خاصی است که با اصطلاح رایج آن تفاوت دارد و به این معناست که شخص مستجیب با کسی که از ناحیه خداوند ملهم است، ارتباط برقرار کند و بکوشد که از راز و معانی قرآن از طریق امام مطلع شود (کرین، 21).

بدین سان، هر چند دایره نبوت بسته شده است، اما دایره ولایت و امامت، به دنبال دایره نبوت این جریان معنوی را ادامه می‌دهد. امامان اهل ولایتند، یعنی اهل دوستی با خدا و اهل رازند و ولایت باطن نبوت است. از این دایره به دایره حقیقت نیز تعبیر می‌شود (همو، 43). امامان ظهور و مظاهر الهی‌اند و این دو اصطلاح، پیوسته به مقایسه با آینه باز می‌گردد، تصویری که در آینه ظاهر می‌شود، در جوهر آن تجسد نمی‌یابد. اگر امامان به عنوان مظاهر الهی فهمیده شوند، اسماء الله خواهند بود. وجود ازلی آنان، به عنوان عالم ابداع وجودات نورانی، در کلام امام صادق (ع) منعکس است (همو، 74). صفاتی که به امامان داده شده است، اگر به عنوان صور نورانی و وجوداتی مقدم بر عالم کون و فساد ملاحظه نشود، قابل فهم نخواهد بود. این صفات را آنان در زمان ظهور زمینی خود به تأکید بیان کرده‌اند (همو، 75). این صورت انسانی در جلال ازلی آن، آدم حقیقی، انسان کبیر، روح اعلی، عقل اول، قلم اعلی، خلیفه اعلی و قطب الاقطاب نامیده شده است. او امانتدار نبوت باقیه و نبوت اصلیه حقیقیه است، نبوتی که پیش از خلق زمان در عالم ابداع ظاهر شد. حقیقت نبوت باقیه دارای وحدتی مضاعف و ساحتی دوگانه است: خارجی یا ظاهری و درونی یا باطنی. «ولایت» همان باطن این نبوت باقیه، تحقق همه کمالات آن در ساحت باطن پیش از خلق زمان و تداوم در ابدالآباد است. همان طور که ساحت ظاهری، ظهور زمینی پابانی خود را در شخص حضرت محمد (ص) داشت، باید ساحت باطنی آن نیز مظهری داشته باشد. تجلی باطنی نبوت در شخصی ظاهر شد که از همه انسانها نسبت به پیامبر (ص) نزدیک‌تر بود: علی (ع) امام اول. از همین رو، علی (ع) فرمود: من ولی بودم در حالی که آدم هنوز میان آب و گل قرار داشت. از سوی دیگر، این اندیشه ناظر به یک انتظار است، انتظار ظهور کامل همه معانی پنهان و معنوی قرآن که به دست امام در آخر الزمان صورت می‌پذیرد (همو، 64-67، نیز 43).

تأکید بر باطن به معنای نسخ شریعت و ظاهر آن نیست، بلکه به این معناست که شریعت جدای از حقیقت و باطن آن، ظلمت و عبودیتی بیش نیست، در این صورت شریعت به جای آنکه در برابر افق ظهور معناهاى جدید و غیر قابل پیش‌بینی باز باشد، صرفاً مجموعه‌ای از احکام و مناسک خواهد بود (همو، 62).

مآخذ: نامر، عارف، الامامة فی الاسلام، بیروت، دارالکتاب العربی؛ حسین بن علی، «رسالة المبدأ و المعاد»، سه رسالة اسماعیلی، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۴۰ش؛ غالب، مصطفی، مقدمه بر اثبات الامامة احمد بن ابراهیم نیشابوری، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، مقدمه بر راحة العقل احمد کرمانی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ قاضی نعمان، دعائم الاسلام، به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ همو، شرح الاخبار، به کوشش محمد حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۲ق؛ کرین،

آنجا، جانشین عقل دهم و آدم روحانی، به عنوان مدبر عالم طبیعت می‌شود. در این حالت خود عقل دهم، به عالم ابداع صعود کرده، در این صعود، دیگران را نیز با خود همراه می‌کند. بدین سان، هر قیامت قیامات و پایان یافتن هر دوری، به فرشته انسانیت اجازه می‌دهد تا با همراهان خویش به مرتبه خود و مرتبه آغازین آنان نزدیک شود. به همین صورت، توالی دورها و هزاره‌ها موجب استغفار زمان یا «ابد متخلف» می‌شود و زمینه پایان «فاجعه در آسمان» به این صورت فراهم می‌آید و بدین قرار، مبدأ و معاد دو وجه از حرکتی واحدند و امامت محور هر دو حرکت است («مسائل»، ۹-۱۰؛ حسین بن علی، ۱۱۶؛ کرین، ۱۳۱-۱۳۴، نیز 132-136).

رابطه امامت با قرآن: در بررسی اندیشه اسماعیلی فلسفه‌ای مبتنی بر این معنی رخ می‌نماید که وحی یا کلام الهی «ظاهر» و «باطن» دارد و باطن آن دارای رمز و رازی است که تنها اهل راز می‌توانند از آن آگاهی یابند. اساس این تفکر حقیقت تاریخی نیست، بلکه حقیقت و واقعیت فرا تاریخی است؛ به عبارت دیگر، عالم یا عوالم دیگری وجود دارد که همیشه پایدار و ماندگار است و محدود به حدود در زمان و مکان و آغاز و انجام نیست. پیامبران ظاهر شریعت را برای مردم آورده‌اند، اما نمی‌توان به این ظاهر بسنده کرد، زیرا شریعت ظاهر حقیقت، و حقیقت باطن شریعت است و رابطه شریعت با حقیقت رابطه مثال با مَثول است (ناصر خسرو، ۶۶؛ کرمانی، ۸۲-۸۵؛ کرین، 27-28؛ دفتری، 137). بدین سان، ظواهر امور دین مثل آنچه در ظاهر آیات قرآن کریم آمده، معانی است که همه مردم آن را می‌دانند. از سوی دیگر نمی‌توان با مراجعه به یک مفتی یا مرجع فقهی، به حقیقت معنوی قرآن رسید، چه آنان علمشان فقط به اندیشه کردن در ظواهر و قشر دین منحصر و محدود می‌شود و نمی‌توانند از ورای این ظاهر خبری بدهند. در اینجا است که نقش محوری مفهوم تأویل پدیدار می‌شود. تأویل، ظاهر نص را به اول و اصل خود باز می‌گرداند و صاحب تأویل کسی است که نص را از ظواهرش برمی‌گرداند و به حقیقت می‌رساند (کرین، 27، 24).

مهم‌ترین بحثی که به تأکید در احادیث امامان آمده، ضرورت وجود یک قیم قرآن پس از واضع شریعت است؛ خود نص قرآن به تنهایی کفایت نمی‌کند، زیرا این کتاب دارای معانی مکتوم، اعماق باطن و تضادهای ظاهری است. قرآن کتابی نیست که بتوان علم آن را با فلسفه معمولی دریافت و باید نص را به سطحی که معنای حقیقی آن است، تأویل کرد و این امر از عهده کلام خارج است و باید شخص امام وجود داشته باشد که وارث معنوی و الهام یافته است و بر ظاهر و باطن آگاه بوده، حجت خدا و قیم قرآن است (همو، 71). بر این پایه، امام صاحب تأویل است و با علمی الهامی از باطن شریعت و حقایق قرآن آگاه است. اسماعیلیه حضرت علی (ع) را صاحب تأویل می‌دانند. به عبارت دیگر دانستن اسرار تأویلی و باطنی قرآن مخصوص آن حضرت و امامان پس از اوست (غالب، مقدمه بر راحة...، ۲۸). امام به عنوان ولی ملهم از سوی خداست و تعلیم به حقایق و امور باطنی به دست اوست. تعلیم در

آنان، ایجاد شده است و در نهایت، در پس تاریخ، نور بر ظلمت چیره می‌شود و جهان را نورانیت فرامی‌گیرد. در این تفکر تثبیت اندیش، مفاهیم مهدویت، غیبت و رجعت حتی گاه مستند به سنتهای اسلامی بالیده و فریه شده است. مهدویت در اندیشه غلات شیعه، وظیفه نهایی زنجیره انبیا و اوصیا (و امامان) را برعهده دارد و از این رو، محوریت اندیشه امامت را می‌توان در این بخش از تصویر پردازش اسطوره‌ای و ایدئولوژیک غلات از تاریخ باز یافت. غلات همچنین در منظومه دینی خود و در تحلیل باطنی خود از شریعت، دیگر بار نقش اساسی را برای امامت قائل می‌شده‌اند و اندیشه اباحی آنان درست در ارتباط مستقیم با منظری بود که نسبت به موضوع امامت داشتند. اساساً برای غلات جوهره ایمان چیزی جز «معرفت» نبود و مراد از معرفت نیز شناخت امام بود؛ چه، آنان معتقد بودند که شناخت صحیح نسبت به خداوند، در گرو معرفت حقیقت امامت است. طبعاً در این منظومه فکری جایگاه ایمان و کفر نیز نسبت به امام در نظر گرفته می‌شد (نک: هالم، 86، 83-43، 206-199، 89، جم: دفتر، 101-98، 89، 68).

خاستگاه غلات شیعه و جایگاه فعالیت‌های دینی و سیاسی آنان در سده‌های ۱-۳ق کوفه بود (نک: قاضی، ۱۱۸ ب). از نخستین نشانه‌های ظهور غلات در صحنه سیاسی و اجتماعی و دینی کوفه، این مطلب را می‌توان استنباط کرد که غلات از همان آغاز گروه‌هایی سیاسی بودند که در فضای آشفته سیاسی نیمه دوم قرن اول هجری و تحت تأثیر انگاره‌ای دینی، البته با موضعگیری خاص درصدد دستیابی به قدرت بودند. البته غلات با ماهیت دینی بخشیدن به حکومت و سلطه درصدد بودند که مشروعیت حکومت‌های موجود را از میان ببرند و برای فعالیت و مبارزه سیاسی خود مشروعیت کسب کنند. سیاسی بودن جنبش مخار (در گرایش غالبانه کیسانیه) و نیز جنبش دعوت عباسی که خاستگاهی شیعی و غالبانه داشت و پیوند سیاست با اندیشه دینی در آن دو جنبش غالبانه پوشیده نیست. از این رو، باید گفت که اندیشه امامت در میان غلات انقلابی قرن‌های ۱ و ۲ق، بستری کاملاً سیاسی داشت (همانجاها؛ تاکر، 66 ب).

روشن است که بررسی اندیشه امامت در میان تمامی گروه‌های غلات شیعه در یک مقاله امکان‌پذیر نیست، ولی توجه به یک نکته تصویر روشن‌تری از غلات به دست خواهد داد و آن اینکه اگرچه غلات اصولاً از تنوع بسیاری برخوردار بوده‌اند و می‌توان در میان محافل شیعی کوفه و سپس شهرهای دیگر اسلامی از جمله بغداد، از طیف‌های گوناگونی از غلات شیعه سخن گفت، ولی این گروه‌ها عمدتاً از ماهیت فکری و دینی مشابهی برخوردار بوده‌اند، چندان که می‌توان خطی مشخص از غلات کیسانی (و حتی شاید بیش از آن: سبائیه) و سپس غلات شیعی عباسی و گروه‌های وابسته به آنان از یک سو و غلات علوی از دیگر سو تا غلات نیمه قرن ۲ق که به محافل امامیه نزدیک بوده‌اند و گروه عمده آنان یعنی خطابیه، پس از انشعاب از امامیه، زمینه را برای اسماعیلیه و قرامطه فراهم کردند و نیز تا غلات نیمه اول قرن

هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ کرمانی، احمد، المصایح فی اثبات الامامة، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۶۹م؛ «مسائل مجمعة»، اربعة كتب اسماعيلية، به کوشش اشترتومان، بغداد، مکتبه المثنی؛ ناصر خسرو، وجه دین، به کوشش غلامرضا اعوانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نیز:

Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Madelung, W., «Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre», *Der Islam*, 1961, vol. XXXVII; Nanji, A., «An Ismā'īlī Theory of Walayah in the Da'ū'im al - Islām of Qāḍī Nu'mān», *Essay on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, ed. D. P. Little, Leiden, 1976.

عظیم نانجی

IV. امامت نزد غلات

تاریخ اندیشه و فعالیت‌های دینی و سیاسی غلات شیعه چنانکه باید هنوز مورد مطالعه همه جانبه قرار نگرفته است و از این رو، به درستی نمی‌توان تاریخ دقیق ظهور اندیشه‌های آنان را به دست داد. درباره موضوع امامت، پیش از هر چیز باید به این نکته توجه داشت که اندیشه غلات شیعه در ارتباط مستقیم با موضوع امامت قرار دارد و از این رو، بررسی تاریخ شکل‌گیری و اندیشه‌های دینی و سیاسی غلات، در حقیقت بررسی موضوع امامت در میان ایشان است، با اینهمه، نباید از یاد برد که غلات شیعه گرچه در بستر اختلافات دینی - سیاسی در قرن اول هجری به صحنه آمدند، ولی در طول زمان و در طی تحول در اندیشه‌های خود و تحت تأثیر شرایط سیاسی و اجتماعی و محیطی، دگرگونی‌های فکری فراوانی را شاهد بودند که عمده‌ترین آن تحول اندیشه امامت محوری در میان آنان به منظومه‌ای فکری و کلامی از نوع ویژه خود بود. در این منظومه دینی درباره اساسی‌ترین محور اندیشه اسلامی، یعنی توحید، سخن بسیار رفته بود و با توجه به هندسه معرفت دینی آنان و جایگاه توحید و ارتباط آن با اندیشه امامت، طبعاً درباره مسائل دیگر الهیات از جمله وحی و نبوت و ارتباط انسان با خدا، و نیز اندیشه معاد و روز واپسین مواضعی اتخاذ شده بود.

آنچه در میان گروه‌ها و محافل مختلف غلات شیعه در سده‌های نخستین جلب نظر می‌کند، صورت‌پردازی تاریخی متناسب با اعتقادات در میان آنان است. در این تاریخ‌نگری اعتقادی طبعاً اسطوره‌ای، موضوع امامت، محوری‌ترین جایگاه را در «تاریخ مقدس» از آن خود کرده است؛ ادوار پیش از «تاریخ» و پس از «تاریخ» در این تاریخ‌نگری مقدس نقش اساسی را داراست؛ به طوری که از یک سو تصویری که غلات از عالم پیش از این جهان عرضه می‌کرده‌اند و نقشی که برای امامان در آن می‌یافته‌اند، با اندیشه آنان درباره خدا و نحوه ظهور اسماء و صفات باری تعالی و تجلی نور الهی در مخلوقات متناسب است؛ از سوی دیگر تصویرپردازی غلات از مراحل بعد از «تاریخ» که در موضوع رجعت خود را نشان می‌دهد، چنانکه می‌دانیم یکی از محوری‌ترین اندیشه‌های غلات را می‌سازد، منظر آخرت‌شناسی غلات، هدف و غایت تاریخ و جهان و انسان را نشان می‌دهد و در واقع فلسفه تاریخ را تبیین می‌کند. تاریخ در کنار روشنی‌های خود که همانا زنجیره هدایت انبیا و اوصیای ایشان است (= نور)، شاهد ظلمتها و تاریکی‌هایی است که به سبب دوری از محور هدایت انبیا و اوصیای

۱۹۶۸م؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات والفرق، به کوشش محمود مشکور، تهران، ۱۳۶۰ش؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، قم، ۱۴۰۴ق؛ قاضی، وداد، الکیسانیه فی التاریخ و الادب، بیروت، ۱۹۷۴م؛ قاضی نعمان، دعائم الاسلام، به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نویختی، حسن، فرق الشیعة، نجف، ۱۳۵۵ق؛ نیز:

Daftary, F., *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; Halm, H., *Die islamische Gnosis*, München, 1982; Massignon, L., *La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975; Tucker, W., *Abū Mansūr al-'Ijli and the Manṣūriyya*, *Der Islam*, 1977. vol. LIV, no. 1.

حسن انصاری

۷. امامت نزد اهل سنت

پیش از بررسی تاریخ تحول اندیشه سیاسی اهل سنت - که در این مقاله مقصود از آنان همه گروههای غیر شیعه و محکمه است - باید به این نکته توجه داشت که امامت در نظر اهل سنت بر شالوده تجزیه تاریخی امت اسلامی پس از حضرت رسول (ص) استوار است و از این رو، توجه به سیر تحولات نهاد خلافت در اسلام می‌تواند به ارزیابی دقیق تری از موضوع امامت در میان اهل سنت رهنمون گردد. معتزله، مرجئه و حتی عالمان اشعری و گاه حنبلی مذهب نسبت به این تجزیه موضع خود را بیان کرده‌اند و هر یک فراخور منظومه دینی و فکری خود نسبت به این تجزیه ابراز نظر نموده‌اند. مهم‌ترین نکته در این باره منظر این گروهها نسبت به عصر نخستین خلافت، یعنی عصر خلفای راشدین و گذار از آن به دوره اموی است؛ به ویژه اینکه برای گروههای غیر معتزلی اهل سنت که نسبت به «سنت» جماعت حساسیت دارند، این عصر به عنوان الگوی همیشگی «جماعت»، و به عبارت دیگر سلف صالح «امت» تلقی می‌شود. به هر حال، از آنجا که خلافت، صورت تاریخی اندیشه امامت در اسلام است، باید مفهوم امامت را در راستای ظهور تاریخی آن در خلافت جست‌وجو کرد؛ اما از سویی دیگر باید دانست که امامت در اسلام سنتی مفهومی عام‌تر از خلافت است و در مقام نظر می‌تواند خارج از چارچوب مفهومی - تاریخی خلافت تحقق پیدا کند؛ گرچه خلافت همیشه از سوی اهل سنت به عنوان نهاد مشروع امامت معرفی شده است.

منظر عمومی اهل سنت: اگر بی‌توجه به سیر تحولات اندیشه سیاسی اهل سنت و اختلافات آنان که در بستر تاریخی شکل گرفته است، منظر عمومی گروههای غیر شیعی - غیر محکمی اسلامی در موضوع امامت بررسی شود، این اصول بنیادین جلب نظر می‌کند: فراتر از تعریف لغوی امام (پیشوا) (نک: ابن منظور، جوهری، نیز تاج العروس، ذیل ام)، از سوی اهل سنت تعریفی تقریباً یکسان از امامت عرضه شده است: امامت مقامی است تعیین شده برای خلافت نبوت در نگاهیانی از دین و سیاست دنیا. این تعریف که از سوی ماوردی عرضه شده (ص ۵)، تقریباً از سوی دیگر علمای اهل سنت نیز با همان عبارت، یا با الفاظی نزدیک به همین مفاهیم ارائه شده است (نک: جویزی، غیاث...، ۱۵؛ نیز نک: نسفی، ۲۳۳؛ ایچی، ۳۹۵؛ ابن خلدون، ۱۵۱). در

۳۳ که به ویژه پس از برخی تحولات و دگرگونیهای دینی و فکری که تحت تأثیر شرایط تاریخی ایجاد شد، خود را در فرقه غالبانه نصیریه که هم اینک نیز پیروان بسیاری دارد، باز یافتند، ترسیم کرد و به درستی تحول تاریخی عقاید و باورهای غالبانه آنان را نشان داد. حتی می‌توان تأثیر عقاید غلات را در صوفیانی نزدیک به محافل امامی چون حلاج و یا در قرنهای بعدی در فرقه‌های حروفیه و جز آن ملاحظه کرد (نک: ماسینیون، I/246-248, 343، جم: هالم، جم).

بدین سان، اگر از مفاهیم اساسی اندیشه امامت نزد غلات سخنی گفته شود، دست کم از لحاظ کلیات می‌توان آن را امری عمومی تلقی کرد. با توجه به آنچه گذشت، می‌بایست نمونه‌هایی کهن از عقاید و مفاهیم غلات را نشان داد: یکی از این مفاهیم در میان غلات، اندیشه نفی مرگ امام و ادعای غیبت (و طبعاً وقف) درباره او بود. علت این امر البته جای بررسی دارد، ولی به هر حال می‌توان نمونه‌های کهنی در میان غلات سده ۱ق به دست داد (پس از شهادت حضرت امام علی (ع)، نک: جاحظ، ۸۱/۳؛ پس از مرگ محمد بن حنفیه در ۸۱ق، نک: قاضی، ۱۶۸، بی: نیز نک: مسائل الامامة، ۲۶-۲۷). همراه اندیشه غیبت امام، طبعاً مسأله نقش او در «آخر الزمان» و پیروزمندی وی بر ظلمها و بیدادها مطرح می‌شد: رجعت و مهدویت. اندیشه دیگر مسأله خداانگاری امامان است که از ویژگیهای غلات بوده است و می‌توان نمونه‌های بسیار کهنی از آن عرضه کرد (نک: سعد بن عبدالله، ۲۱، ۳۲، ۵۱-۵۵؛ نویختی، ۴۵، ۵۷-۵۹؛ کشی، ۴۸۰، ۵۱۸-۵۲۱، ۵۵۵؛ نیز نک: قاضی نعمان، ۶۱/۱).

حلول روح یا نور خداوند در جسم امام و تناسخ نیز از مفاهیم اساسی نزد غلات به شمار می‌رفت. در این تصویر امام مظهر روح خداوند و محل استقرار اخگری از نور الهی بود. نور خداوند از طریق زنجیره‌ای فرا تاریخی از انبیا و اوصیای ایشان به امامان رسیده بود (مثلاً نک: مسائل الامامة، ۳۳، ۳۷، ۳۹، ۴۰-۴۱). گاهی نیز از خدای زمین در برابر خدای آسمان سخن گفته می‌شد و طبعاً مراد از خدای زمین، امام بود (برای عقیده بیان بن سمعان نهدی، نک: کشی، ۳۰۴؛ برای ابوالخطاب اسدی، نک: هه، ۴۳۲/۵-۴۳۶).

در تفسیری که غلات از چگونگی مرجعیت دینی امام و نحوه ارتباط او با خداوند داشتند، سخن از الهام و وحی الهی بروی و علم لدنی امام می‌گفتند (مثلاً نک: مسائل الامامة، ۳۶؛ نیز برای عقیده مفوضه - گروهی از غلات - در این باب، نک: صفار، ۱۲۲-۱۳۰؛ کشی، ۵۴۰؛ اشعری، ۸۸/۱).

درباره شریعت، غلات در تفسیر باطنی از قرآن، اصل دینداری را بر معرفت امام استوار می‌کردند و آن را گوهر ایمان می‌دانستند. در این تفسیر غلات به تعطیل شریعت و اباحه گری می‌گراییدند (مثلاً نک: مسائل الامامة، ۳۲، ۴۱).

مآخذ: اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۹م؛ جاحظ، عمرو، بیان والتیین، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره،

ضرورت یافته (نک: همو، مجموع، ۲۶۲/۲۸)، در کنار حراست و نگاهبانی از دین به عنوان وظیفه و مسئولیت امام مطرح شده است. همچنین باید گفت که اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان و از جمله اکثریت اهل سنت، وحدت امام را شرط می‌دانند و معتقدند که امامت برای دوتن در عرض یکدیگر حتی اگر هر یک در یک سوی دنیا باشد، منعقد نخواهد شد (نک: ابن حزم، همانجا؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰/۱)؛ ۲۴۳/۱؛ نیز نک: ماوردی، ۹؛ نووی، شرح، ...، ۲۳۳/۱۲-۲۳۴؛ ابن حجر هیثمی، تحفه، ...، ۷۸/۹).

تجربه تاریخی امامت و نظریه پردازانها: برای دریافت درست‌تری از مفهوم امامت و نقش آن در اسلام سنی، بهتر است تحلیلی از تجربه تاریخی سلف امامت، یعنی صحابه حضرت رسول (ص) صورت گیرد. به گفته مادلونگ، اهل سنت معاصر مدعی هستند که برخلاف سنت انبیای پیشین، لازم نبود که یکی از خویشاوندان حضرت رسول (ص) به جانشینی او که خاتم پیامبران بود، از طرف خداوند تعیین شود و برای روشن ساختن این موضوع حتی خدا مقدر کرد که همه پسران آن حضرت در کودکی از دنیا بروند. به همین دلیل نیز حضرت رسول (ص) کسی را به جانشینی خود تعیین نکرد، چون می‌خواست امر خلافت را براساس اصل قرآنی شورا به امت واگذارد. مادلونگ با رد چنین تحلیلی و با تبیین سنت جانشینی در قرآن، می‌نویسد: دلیلی وجود ندارد که پیامبر (ص) نتواند کسی را از خاندان خود برای رهبری دینی و فرزندان و خویشاوندان نسبی پیامبران وارثان ملک، حکم، حکمت، کتاب و امامت آنان هستند. با وجود مستثنا شدن امر نبوت، چرا نباید جانشینی پیامبر (ص) را مانند پیامبران گذشته، یکی از خویشاوندان او برعهده گیرد؟ مادلونگ با رد تحلیل عالمان سنی درباره سنت انتخاب جانشین از میان خویشاوندان توسط انبیای پیشین، می‌گوید: توصیه قرآن به مؤمنان در حل و فصل امور از راه شورا شامل مسأله جانشینی نمی‌شود. این امر به نص قرآن در مورد انبیای گذشته با انتخاب الهی صورت می‌گیرد و خداوند معمولاً جانشینان آنان را از خویشاوندان خود آنان برمی‌گزیند، خواه این جانشینان پیامبر باشند، یا نباشند (ص 6-18).

در سقیفه بنی ساعده که برای انتخاب جانشین پیامبر (ص) تشکیل شد، ابوبکر خود به ضرورت در اختیار گرفتن امر (= حکومت) از سوی قریش اشاره کرده است (نک: بخاری، ۱۲۰/۴). در روایت دیگر که توسط طبری در تاریخ روایت شده، ابوبکر در جمع سقیفه مهاجران را به عنوان عشره پیامبر (ص) و ذوی الحقوق او می‌خواند و آنان را سزاوارترین کسان به حکومت می‌داند (۲۲۰/۳). در همین روایت عمر، وجود دو امیر را در یک زمان رد کرده، تصریح می‌کند که عرب با حکومت و امارت انحصار در حالی که پیامبر (ص) از آنان نبوده است، مخالفت خواهد کرد، در حالی که امتناعی از پذیرش امارت کسانی که پیامبر از میان ایشان برخاسته است، نخواهد داشت. آنگاه عمر خود را

تعریف ابن خلدون به دو مفهوم مهم «نظر شرعی» و «مصلح» اشاره شده است (همانجا). به گفته وی امام کسی است که امت را براساس نظر شرع و در راستای مصالح دینی و دنیوی آنان رهبری می‌کند. به هر حال، امامت در منظومه دینی اهل سنت، در حد رهبری شرعی امت اسلامی تنزل می‌یابد و با نظر امامیه که آن را پایه و اساس دین می‌شمارند، تفاوت دارد (برای لفظ امام در قرآن، نک: بقره/۲: ۱۲۴؛ توبه/۱: ۱۲۹؛ انبیاء/۲۱: ۷۳؛ فرقان/۲۵: ۷۴؛ قصص/۲۸: ۴۱؛ نیز نک: طبری، تفسیر، ۴۱۵-۴۱۶، ۶۲/۱۰-۶۳، ۳۴/۱۹، ۱۹/۲۰، ۵۰؛ در حدیث و سنت، نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱/۱۳؛ احمد بن حنبل، مسند، ۵۴/۲). با توجه به نسبت میان خلافت و امامت - که به آن اشاره شد - باید گفت که اهل سنت مفاهیم امامت، خلافت و امره المؤمنین را مترادف می‌دانند (نک: نووی، روضه، ...، ۴۹/۸۰؛ ابن خلدون، همانجا؛ رضا، ۱۰۱؛ برای سابقه به کارگیری اصطلاح امیر المؤمنین و خلیفه، نک: ابن سعد، ۲۸۱/۳؛ هیثمی، ۶۱/۹؛ ابن جوزی، ۷۸-۷۹).

فراتر از برخی مخالفتها با وجوب امامت، اهل سنت همچون شیعه به وجوب امامت معتقدند (نک: ماوردی، همانجا؛ ابویعلی، الاحکام، ...، ۱۹؛ ابن حزم، الفصل، ۸۷/۴، مراتب، ...، ۱۲۴؛ ابن تیمیه، السیاسة، ...، ۱۶۱؛ نیز نک: قرطبی، ۲۶۴/۱؛ ابن ازرق، ۷۱/۸). در وجوب امامت، اهل سنت عموماً به احادیثی از پیامبر (ص) و اجماع استناد می‌کنند (نک: مسلم، ۱۴۷۸/۳، جم: نیز نک: ابن تیمیه، الحسبه، ۱۱؛ شهرستانی، نهایت، ...، ۴۸۰). آنان معتقدند که قیام دین جز به امامت ممکن نیست، چه بیشتر امور دین - همچون امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، اقامه حج و جماعت و حدود - به وجود امام وابسته است (ابن تیمیه، السیاسة، ۱۶۱-۱۶۲). اهل سنت عموماً نظام دنیا را برای نظام دین ضروری می‌دانند و وجوب امامت را از ضروریات شرع می‌شمارند (نک: غزالی، الاقتصاد، ...، ۱۴۷-۱۴۹).

برای شناخت جایگاه امام در میان اهل سنت، باید پیش از هر چیز به مقاصد و اهداف امامت توجه کرد. هدف و مقصد اصلی امامت در نظر اهل سنت، امر به معروف و نهی از منکر است (نک: ابن تیمیه، الحسبه، ۱۴). تکالیف و وظایف امام در همین چارچوب معنا می‌یابد: حفظ و حراست از دین و اجرای آن و تدبیر دنیای مسلمانان (نک: همو، مجموع، ...، ۲۶۲/۲۸). در راستای اقامه دین، جدا از امر به معروف و نهی از منکر (نک: همان، ۱۶۵/۱۵)، فریضه جهاد نیز مطرح می‌شود که از اصلی‌ترین ارکان منظومه فقهی - کلامی اهل سنت است و در چارچوب امامت سامان می‌یابد (نک: سبکی، ۱۶-۱۷؛ نیز نک: جوینی، همان، ۱۵۶). در همین جهت، حمایت از امنیت جامعه و تمامیت ارض دارالاسلام و جلوگیری از بروز فتنه‌های داخلی نیز مطرح می‌شود (نک: ماوردی، ۱۶؛ ابویعلی، همان، ۲۷؛ جوینی، همانجا). در جهت اجرای دین نیز، وظیفه اقامه حدود و اداره امور مالی - دینی مسلمانان از سوی اهل سنت مطرح شده است (نک: ابن تیمیه، الحسبه، ۵۵، ۷۳). تدبیر دنیای مسلمانان که در نظر اهل سنت در چارچوب مصالح دینی آنان

از کسانی می‌داند که اولیا و عشیره پیامبر (ص) بوده‌اند (همانجا).
از سوی دیگر در داستان استخلاف عمر ملاحظه می‌شود که ابوبکر خود مستقیماً پیش از مرگ عمر را به جانشینی خویش انتخاب کرد (نک: ابن سعد، ۱۹۹/۳-۲۰۰؛ طبری، همان، ۴۲۸/۳-۴۲۹؛ ابن جوزی، ۷۱-۷۵). در جریان انتخاب جانشین، عمر یک بار اظهار کرده بود که اگر سالم مولای ابوحنیفه زنده بود، او را به جانشینی انتخاب می‌کردم (ابن عبدالبر، ۵۶۸/۲) و البته این به معنای خلافت کسی غیر از قریش بود. با اینهمه، عمر تصمیم گرفت که شورایی شامل ۶ تن از اصحاب حضرت رسول (ص)، یعنی علی (ع)، عثمان، طلحه، زبیر، عبدالرحمان بن عوف و سعد بن ابی وقاص تشکیل دهد و از آنان بخواهد که از میان خود یک تن را به عنوان امام انتخاب کنند (نک: بلاذری، ۱۶/۵، ۱۸-۱۹، ۲۱؛ ابن سعد، ۳۴۲/۳). جالب اینکه عبدالرحمان بن عوف از دو تن که برای خلافت پیشنهاد شده بودند، یعنی علی (ع) و عثمان خواست که در صورت انتخاب شدن، به کتاب خدا و سیره پیامبر (ص) و ابوبکر و عمر عمل کنند که البته حضرت علی (ع) تنها پیمان داد که به کتاب خدا و سیره پیامبر (ص) عمل نماید (نک: بلاذری، ۲۱/۵-۲۲؛ یعقوبی، ۱۶۲/۲؛ نیز نک: احمد بن حنبل، مسند، ۱۹۲/۱).

اهل حدیث معتقدند که عمر اساساً امر حکومت را به طریق شورا می‌دانست و وجود آن را برای انتخاب خلیفه ضروری می‌شمرد (نک: صنعانی، ۴۴۶/۵، ۲۷۸/۷، ۱۰۳/۱۰). در واقع عمر چنانکه مادلونگ مطرح می‌کند (نک: ص 28-29)، از این مسأله بیم داشت که مبادا امر خلافت دیگر بار همانند داستان جانشینی ابوبکر و کیفیت آن که به تعبیر او «فلته» - یعنی عجولانه و ناگهانی و بدون اندیشه بود - تکرار شود، و این بار علی (ع) جانشین او گردد. در جریان انتخاب حضرت علی (ع) پس از قتل عثمان، حضرت در پاسخ خواهش و اصرار مردم مدینه برای پذیرش مسئولیت امامت، می‌گوید که چنین چیزی می‌باید متکی به رضای اصحاب بدر باشد و در روایتی دیگر از رضای مسلمین سخن به میان آورده است (نک: بلاذری، ۷۰/۵؛ طبری، تاریخ، ۴۲۷/۴). حضرت علی (ع) در نامه‌ای به معاویه، از شورای مهاجرین و انصار سخن گفته، و به اجتماع آنان در انتخاب امام اشاره کرده است (نک: نصرین مزاحم، ۲۹).

این گزارش‌های تاریخی - صرف‌نظر از صحت یا سقم آنها - نشان از تصور و منظر مسلمانان نسبت به عصر خلافت نخستین دارد. طبعاً این دوره که به عنوان نمونه‌ای جاودانه برای اهل سنت تلقی می‌شود، بنیاد مشروعیت و ساختار حکومت را در نظر آنان روشن می‌کند. البته گروه‌ها و فرقه‌های گوناگون غیر شیعی - غیر محکمی داوری یکسانی از این دوره نداشته‌اند، ولی به هر حال، هر یک کوشیده‌اند بنیاد اندیشه سیاسی خود را در این دوره نشان دهند. پیش از هر چیز شرایط تعیین و نصب امام و اوصاف او در میان اهل سنت برخاسته از سنت جماعت نخستین در انتخاب امام بوده است و این نکته به ویژه در میان اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعت بیشتر صدق می‌کند. پذیرش انتخاب (وته

نص)، قرشی بودن خلیفه، انتخاب امام از سوی امام پیشین، وحدت امام و تکیه بر شورا از مواردی است که در آن به سنت صحابه استناد می‌شود (برای نمونه‌هایی، نک: ابن حزم، الفصل، ۸۷/۴؛ نیز نک: ماوردی، ۱۱-۷؛ ابویعلی، الاحکام، ۲۰؛ جونی، الارشاد، ۳۵۳-۳۵۹؛ قرطبی، ۲۶۹/۱، ۲۷۳؛ جرجانی، ۳۵۱/۸، ۳۵۳).

با این حال، درباره هر یک از این مسائل میان گروه‌های غیر شیعی - غیر محکمی، یعنی اصحاب حدیث و اهل سنت و جماعت از یک سو، و معتزله و مرجئه از سوی دیگر اختلاف نظر وجود دارد. حتی در باب نبودن نص برای خلافت و جانشینی حضرت رسول (ص) نیز وحدت نظری وجود نداشته است: برخی از اهل سنت با وجود نفی نص الهی و پذیرش طریقه انتخاب معتقد بودند که در مورد ابوبکر از سوی پیامبر (ص) توصیه و حتی فرمانی برای انتخاب او صادر شده بود. طبعاً در اینجا مقصود از نص، تعیین و کشف شخص اصلح و افضل (از لحاظ برخورداری از اوصاف و شرایط امام) از سوی امام پیشین (در اینجا شخص پیامبر) است، چیزی که در مورد انتخاب عمر از سوی ابوبکر نیز صادق است: برخی به نص خفی در این مورد معتقد بودند، مانند حسن بصری که چنین چیزی به او منسوب است، حتی گفته‌اند احمد بن حنبل نیز به چنین رأی گرایش داشته است (نک: ابن ابی العز، ۴۷۱؛ ابویعلی، المعتمد، ۲۲۶؛ خلال، گ ۴۳؛ سیوطی، ۶۱، ۶۳). برخی نیز نص جلی را مطرح کرده‌اند، بدین معنی که پیامبر (ص) صریحاً ابوبکر را برای امر خلافت پس از خویش انتخاب کرده است. ابن حزم ظاهری از پیروان چنین نظری است (نک: الفصل، ۱۰۸/۴؛ ابن حجر هیتمی، الصواعق، ۲۶-۲۹). ابن تیمیه نظری را که درباره کشف افضل گفته شد، تأیید می‌کند (منهاج، ۱۴۰/۱-۱۴۱؛ نیز نک: مادلونگ، 54-55). مادلونگ با ژرف‌نگری ثابت می‌کند که پیامبر (ص) در نظر نداشته که ابوبکر جانشین او باشد و راضی به این امر نبوده است (ص 16)؛ اما عایشه همسر پیامبر (ص) طرفدار این نظر بوده که آن حضرت خود به انتخاب ابوبکر تمایل داشته است (احمد بن حنبل، همان، ۶۳/۶) و البته این برخلاف نظر عمر است که مطلقاً معتقد بود پیامبر (ص) کسی را به جانشینی خود برگزیده است (نک: همان، ۴۲/۱؛ ترمذی، ۵۰۲/۴؛ ابن حجر عسقلانی، ۲۴۶/۱۳).

در مورد وحدت امام نیز با وجود استناد به عمل صحابه و سلف، باز هم اختلاف نظرهایی وجود دارد. کزامیه قائل به جواز تعدد امام بوده‌اند (نک: بغدادی، اصول، ۲۷۴؛ بزدوی، ۱۹۰، ۱۹۸؛ ابن حزم، همان، ۸۸/۴؛ رأی ابوالصباح سمرقندی؛ اسفرائینی، ۱۰۳). ابوبکر اصم از معتزله نیز بر همین رأی بوده است (نک: مسائل الامامة، ۶۰-۶۱). اما مهم‌تر از همه این تیمیه است که به چنین رأی گرایش داشته است («نقد...»، ۱۲۴). در مکتب اشعری نیز تأکید شده است که اگر دو بخش از جهان اسلام به گونه‌ای با یکدیگر نامرتب با باشند که عملاً امام نتواند به وظایف خود در هر دو بخش عمل کند، تعدد امام جایز خواهد بود (نک: بغدادی، همان، ۲۷۵؛ نیز نک: جونی، غیاث، ۱۲۸؛ انتساب به

در مسأله انتخاب امام، موضوع «اهل حل و عقد» مطرح می‌شود، یعنی کسانی که انتخاب و کشف امام به آنان واگذار شده است و فقهای سنی برای آنان شرایطی قائلند. البته در مورد شمار آنان اختلاف است و حتی بنا بر سنت صحابه گفته‌اند که ممکن است اهل حل و عقد یک تن باشد (نک: بغدادی، اصول...، ۲۸۰-۲۸۱؛ رأی منسوب به ابوالحسن اشعری؛ غزالی، فضائح...، ۱۷۶؛ نیز نک: جونی، غیاث، ۵۴). برخی نیز اجماع اهل حل و عقد را لازم دانسته‌اند (ابن خلدون، ۱۶۵؛ نیز نک: ابویعلی، همان، ۱۳۹). از سوی دیگر نظریه انتخاب امام از جانب کسانی همچون ابوبکر اصم، متکلم معتزلی به اجماع مسلمین وابسته شده است (نک: اشعری، ۱۲۹/۲) و البته به نظر می‌رسد که این نظریه و نظریات مشابه پیش از تبلور نظریه اهل حل و عقد مطرح شده است (برای آراء معتزله متأخر، نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰ (۱) ۲۵۲-۲۵۴؛ ماوردی، ۷). به هر حال، آنچه برای اهل حل و عقد شرط اساسی است، این است که آنان «اهل شوکت» باشند و اراده آنان، خواست صاحبان شوکت باشد و برخی چنین چیزی را صرفاً در جمهور اهل حل و عقد لازم می‌دانسته‌اند (نک: ابن تیمیه، منهاج، ۱۴۷/۱؛ نیز نک: ماوردی، ۶؛ ابویعلی، الاحکام، ۱۹؛ نیز نک: جونی، همان، ۵۶).

جدا از طریقه انتخاب امام از سوی اهل حل و عقد، مسأله انتخاب امام از سوی امام پیشین (= استخلاف) و طریقه غلبه و زور نیز مطرح شده است (ماوردی، ۱۰؛ مورد اول؛ ابویعلی، همان، ۲۳؛ مورد دوم). نظریه پردازان طریقه غلبه و استیلا از سوی اصحاب حدیث و حنابله بوده است (نک: مسائل الامامة، ۶۶؛ ابویعلی، همانجا، نیز المعتمد، ۲۳۸؛ ابن قدامه، ۱۰۷/۸-۱۰۸؛ نیز نک: بزودی، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۸؛ نووی، منهاج...، ۱۲۰؛ شاطبی، ۳۰۵/۲). طبیعی است که معتزله با چنین نظری موافق نبودند (نک: قلقشندی، ۵۹/۱). البته در مورد کسی که به طریقه قهر و غلبه حکومت را به دست گرفته، لازم است که خود مدعی امامت باشد و گرنه مجرد سلطان مقتدر بودن او - حتی اگر ریاست مطلق و عام داشته باشد - کافی نیست (نک: تفتازانی، ۲۳۳؛ ابن جماعه، ۳۵۷/۱-۳۵۸).

از جمله اوصاف امام، گفته‌اند که وی باید دارای رتبه اجتهاد باشد (نک: شافعی، ۱۸۸/۱؛ ماوردی، ۶؛ ابویعلی، الاحکام، ۲۰؛ جونی، همان، ۶۶؛ بغدادی، اصول...، ۲۷۷؛ شاطبی، ۳۰۳/۲-۳۰۴)؛ اما برخی اجتهاد را شرط ندانسته‌اند (نک: ابن حزم، الفصل، ۱۶۵/۴-۱۶۶؛ شهرستانی، الملل، ۱۶۰/۱). اینان معتقدند که کافی است امام در هنگام ضرورت به مجتهدان مراجعه کند (نک: غزالی، فضائح، ۱۹۱).

عدالت را نیز از شروط و اوصاف امام دانسته‌اند (نک: جونی، همان، ۶۸؛ بغدادی، همانجا؛ ماوردی، ۶، ۱۸؛ ابن خلدون، ۱۵۲). در عین حال عموم اهل سنت از گروههای غیر شیعی - غیر محکمی برخلاف معتزله، بر این باور بودند که اگر امت ناگزیر شود، ممکن است پذیرای ولایت و حکومت فاسق باشد (نک: رملی، ۴۰۹/۷). ولی واضح است که آنان از چنین چیزی اکراه داشته‌اند (ابن ابی شریف،

ابوالحسن اشعری و ابواسحاق اسفراینی؛ قلقشندی، ۴۶/۱؛ قرطبی، ۲۷۳/۱).

این دو مسأله نمونه‌هایی بود از چگونگی مواجهه مکتبهای کلامی و فقهی با تجربه تاریخی امامت و خلافت در اسلام؛ در باب مشروعیت این تجربه تاریخی نیز میان همه گروههای غیر شیعی - غیر محکمی اتفاق نظر وجود ندارد. حتی در گروههای سنی غیر معتزلی نیز در باب عثمان و حضرت علی (ع) و مشروعیت خلافت آن دو اختلاف نظر وجود داشته است. در این میان، معتزله بیش از دیگر فرقه‌های غیر شیعی - غیر محکمی در این باره خردورزی کرده‌اند؛ در مورد واصل بن عطا پیشوای معتزله گفته شده است که او درباره عثمان و قاتلانش توقف می‌کرد و حکم نهایی نمی‌داد (خیاط، ۹۷). وی در مورد طرفین جنگ جمل و حضرت علی (ع) و طلحه و زبیر معتقد بود که در این نزاع یکی از دو طرف گمراه بوده‌اند، ولی او قادر به تعیین آن طرف نیست (نک: هسو، ۹۷-۹۸؛ بغدادی، الفرق...، ۱۲۰؛ ذهبی، ۳۲۹/۴؛ نیز نک: شیخ مفید، ۶۰-۶۲). وی در مورد جنگ صفین چنین توقفی نداشته، و حضرت علی (ع) را بر صواب می‌دانسته است (ابن حزم، همان، ۱۵۲/۴).

در باب جنگ جمل به عمرو بن عبید نیز عقیده‌ای همچون واصل نسبت داده‌اند (خیاط، همانجا؛ قس: بغدادی، همان، ۱۲۱؛ نیز نک: سیدمرتضی، ۹۴/۱). اسواری و هشام فوطی نیز در مورد جنگ جمل و مشروعیت طرفین درگیر سخن گفته‌اند (خیاط، ۶۰-۶۱؛ نیز نک: بغدادی، الملل...، ۱۱۲). در مورد نظام یک روایت این است که او حضرت علی (ع) را در جنگ جمل و صفین مصیب، و طلحه و زبیر و عایشه را بر خطا می‌دانسته است (اشعری، ۱۳۰/۲؛ نوبختی، ۱۲-۱۳؛ قس: مسائل الامامة، ۵۳-۵۴). در مورد ابوالهذیل و نظام نیز گفته‌اند که در باب ولایت یا برائت از عثمان (در ۶ سال آخر دوران خلافتش) توقف می‌کردند و با توجه به اختلاف اخبار داوری را غیر ممکن می‌دانستند (همان، ۵۳؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰ (۲) ۵۸). ابوالهذیل (و در روایتی نظام، نک: مسائل الامامة، ۵۳-۵۴)، در باب طرفین درگیر در جنگ جمل نظری مشابه واصل و عمرو داشته است. وی حالت این دو گروه را همانند حالت دو متلاعن می‌داند (نک: همانجا؛ نوبختی، ۱۳).

اوصاف امام و شرایط تعیین او: نظریه انتخاب و اختیار در تفکر اهل سنت، بنیاد مشروعیت امام را تشکیل می‌دهد، گرچه در اهمیت بخشیدن به این مسأله به دلیل ارائه طرق دیگر از سوی برخی چون اصحاب حدیث، میان اهل سنت و گروههای غیر شیعی - غیر محکمی همسانی وجود ندارد (نک: مسعودی، ۲۳/۴-۲۴؛ ماوردی، ۵؛ بی: مانکدیم، ۷۵۳؛ ابویعلی، الاحکام، ۱۹؛ المعتمد، ۲۲۳). اهل سنت به همین دلیل نظریه نص الهی امامیه را نقد کرده، و خلافت ابوبکر و دیگر خلفا را مشروع دانسته‌اند (نک: باقلانی، الاوصاف، ۶۴-۶۷؛ ابونعیم، ۵۴؛ جم: ابن حزم، الفصل، ۹۳/۴؛ ابویعلی، همان، ۲۲۵؛ بی: بیهقی، ۲۷۸؛ متولی، ۶۲؛ بی).

حقوق امام: مهم‌ترین حتی که برای امام عموماً یاد می‌شود، حق طاعت است (نک: ابن تیمیه، مجموع، ۱۷-۱۶/۳۵؛ برای گفتاری از حضرت علی (ع) که اهل سنت نقل کرده‌اند، نک: ابو عبید، ۹). البته این طاعت مطلق نیست، بلکه مشروط، و تنها در دایره شریعت مجاز است (نک: ابن تیمیه، منهاج، ۷۶/۲).

عزل امام و خروج بر او: طاعت امام واجب است، اما در مورد امام جائز و غیر عادل، میان فقها و متکلمان و فرق اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. در میان گروه‌های غیر شیعی - غیر محکمی، عموماً اهل سنت و جماعت معتقدند که اطاعت از امام جائز و فاجر، جز در برخی شرایط واجب است (نک: ابن حزم، مراتب، ۱۲۶؛ سرخسی، ۱۱۴/۱؛ غزالی، احیاء...، ۱۰۵/۲؛ ابن جماعه، ۳۵۶/۱). اما در صورت ارتداد امام، عزل او مطرح می‌شود (نک: ابو یعلی، همان، ۲۴۳). اگر امام اقامه صلوات نکند و به عبارت دیگر ضمن فاجر و جائز بودن، از حوزه شریعت خارج شود، نیز بنا بر رأی علمای اهل سنت، طاعت از او جائز نیست و عزل او بلاشکال است (نک: مسلم، ۱۴۸۳/۳؛ نسایی، ۱۶۰۷-۱۶۱؛ نووی، شرح، ۲۲۹/۱۲).

در برابر، برخی از علمای اهل سنت تا آنجا پیش رفتند که صرف فسق امام را موجب عزل وی دانسته‌اند (نک: ماوردی، ۱۸؛ نیز نک: قرطبی، همانجا). در این باره، غزالی در الاقتصاد می‌نویسد: اگر امکان عزل چنین امامی باشد، عزل او لازم است و گرنه می‌توان از وی اطاعت کرد (ص ۱۵۰). قاضی عیاض اساساً مدعی اجماع علما بر این نکته می‌شود که اگر امام کافر شود، یا در شریعت تغییری دهد، یا حتی دچار بدعت شود، عزل او واجب می‌شود (نووی، همانجا؛ نیز نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۲۳/۱۳). اما همو می‌گوید که جمهور اهل سنت بر آنند که امام با فسق خویش و یا ظلم و ستم بر مردم نه تنها عزل نمی‌شود، بلکه شوریدن بر وی نیز جایز نیست و باید او را اذار داد (نک: نووی، همانجا). باید افزود که عموم اهل سنت و جماعت، برخلاف گروه‌ها و فرقی مانند معتزله (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰/۲) و (۱۷۰/۱)، طاعت چنین امامی را لازم می‌شمردند و او را معزول نمی‌دانستند (نک: ابو یعلی، الاحکام، ۲۰، المعتمد، همانجا؛ نووی، روضة، ۴۸/۱۰)؛ حتی ابو یعلی می‌گوید: اگر امام تأویلاً اعتقاد نادرستی داشته باشد، این امر مانعی برای تداوم امامت او نیست (الاحکام، همانجا؛ نیز نک: ماوردی، همانجا).

قائلان به عزل امام بر این نکته تأکید دارند که باید پیش از عزل، وی را نهی از منکر کرد و اگر همچنان بر رفتار خود بود و از اقامه حد بر خود تن زد، خلع وی واجب می‌شود (جوینی، غیاث، ۹۲، نیز ۷۶، ۸۸؛ ابن حزم، الفصل، ۱۷۵/۴-۱۷۶).

بحث خروج بر امام، بحثی است مستقل از عزل و یا انزال او، و در مورد خروج البته میان فرق اسلامی اختلاف نظر شدید وجود دارد: در این میان، بیشتر اهل سنت و جماعت، خروج و شورش بر امام فاسق و جائز را جایز نمی‌دانند (نک: باقلانی، التمهید، ۳۲؛ بزدوی، ۱۹۲؛ ابن

۱۶۶-۱۶۷). البته می‌توان تصور کرد که مقصود از پذیرش امامت شخص فاجر و فاسق در میان اهل سنت و جماعت در شرایط به دست گرفتن حکومت از طریق غلبه و سیف است؛ در حالی که در صورت انتخاب از طریق اهل حل و عقد باید عدالت امام در نظر گرفته شود (مثلاً نک: ابو یعلی، همان، ۲۰، به نقل از احمد ابن حنبل: قس: احمد بن حنبل، «اعتقاد»، ۳۰۴-۳۰۵؛ نقلی که حائز اهمیت است).

بیشتر اهل سنت، یکی از شروط امام را قرشی بودن او می‌دانند. آنان در این زمینه، به سنت جماعت و احادیث نبوی استناد می‌کنند (نک: شافعی، ۱۸۸/۱؛ بغدادی، همان، ۲۷۵؛ ابن ابی یعلی، ۲۶/۱؛ ابن عربی، ۱۷۲/۱۴؛ نووی، شرح، ۲۰۰-۲۰۳). جدا از برخی گروه‌های مرجئه و معتزله (برای غیلانیه مرجئی، نک: مسائل الامامة، ۶۳؛ برای ضرار بن عمرو و حفص الفرد، نک: همان، ۵۵-۵۶؛ شهرستانی، همان، ۹۱/۱؛ برای برخی از معتزله، نک: همانجا؛ بغدادی، همانجا؛ ابن ابی الحدید، ۸۷/۹؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰/۱(۲۳۹))، جوینی اشعری نیز به شرط قرشی بودن قائل نبوده است (نک: غیاث، ۱۶۳، نیز الارشاد، ۳۵۹). حتی باقلانی نیز گویا به چنین نظری بی‌تایل نبوده است (نک: التمهید، ۱۴۸، ۲۴۸، الانصاف، ۶۹). برخی نیز کوشیده‌اند برای این شرط توجیهاتی مطرح کنند که از همه مهم‌تر نظریه ابن خلدون در باب «عصیت» است (نک: ص ۱۵۳-۱۵۴؛ دهلوی، ۷۳۷/۲؛ رضا، ۲۱). این شرط نیز همچون شرط عدالت در شرایط انتخاب امام مطرح است و در طریقه غلبه و استیلا، طبعاً منتفی است (نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۴۷/۱۳).

از دیگر اوصافی که برای امام مورد بررسی و نظریه‌پردازی قرار گرفته، افضلیت امام است؛ اما در اینکه مراد از آن چیست، اختلاف نظر وجود دارد: آیا افضل کسی است که نزد خداوند سزاوار ثواب بیشتری است، یا اینکه شرایط امامت را بیشتر دارد و به عبارت دیگر اصلح است؟ (نک: قاضی عبدالجبار، ۲۰/۲)؛ قس: جوینی، غیاث، ۱۲۲). جدا از برخی معتزله (نک: مسائل الامامة، ۵۰-۵۲؛ ابن حزم، الفصل، ۱۶۳/۴-۱۶۴)، در میان اهل سنت و جماعت، ابوالحسن اشعری از کسانی است که معتقد به امامت افضل هستند (نک: بغدادی، اصول، ۲۹۳، الفرق، ۳۵۲). برخی از اشاعره نیز بر همین رأی هستند (ابن حزم، همانجا؛ برای استدلال قائلان به امامت افضل، نک: بغدادی، اصول، همانجا؛ ایچی، ۴۱۳). در حالی که اکثر اهل سنت و جماعت و بسیاری از معتزله معتقدند که امامت دائرمدار مصلحت است و اگر مصلحت اقتضا کند، مفضول نیز می‌تواند امام شود (نک: همو، نیز مسائل الامامة، همانجاها؛ قرطبی، ۲۷۱/۱). ابو یعلی عالم بزرگ حنبلی از جمله کسانی است که معتقدند اهل حل و عقد بی‌عذر و دلیل نباید از افضل عدول کنند، ولی اگر عذری در میان باشد، انتخاب مفضول بی‌اشکال است (الاحکام، ۲۳، المعتمد، ۲۴۵). قاضی عبدالجبار از میان معتزله نیز شرایطی را که در آن می‌توان از افضل عدول کرد، ذکر می‌کند (۲۰/۱(۲۲۷-۲۲۸)).

الله الباقية، به كوشش سيد سابق، قاهره، دارالكتب الحديث؛ ذهبى، محمد، ميزان الاعتدال، به كوشش على محمد بجارى، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رضا، محمد رشيد، الخلافة أو الامامة العظمى، قاهره، ۱۳۴۱ق؛ رملی، احمد، نهاية النحاج، قاهره، مكتبة مصطفى الباي الحلبى؛ سبكي، عبدالوهاب، معيد النعم و معيد النعم، به كوشش محمد على نجار و ديكران، قاهره، مكتبة خانجى؛ سرخسى، محمد، شرح السير الكبير، حيدرآباد دكن، ۱۳۳۵ق؛ سيدمرتضى، الشافى، به كوشش عبدالزهراء حسنى، قم، ۱۴۱۰ق؛ سيوطى، تاريخ الخلفاء، به كوشش محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره، ۱۳۷۱ق؛ شاطبى، ابراهيم، الاعتصام، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م؛ شافى، محمد، الام، بيروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شهرستانى، محمد، الملل و النحل، به كوشش محمد سيد كيلانى، بيروت، ۱۳۹۵ق؛ هسو، نهاية الاقدام، به كوشش الفرد گيوم، لندن، ۱۹۳۴م؛ شيخ مفيد، محمد، الجمل، به كوشش على مير شريفى، قم، ۱۴۱۳ق؛ صنعمانى، عبدالرزاق، المصنف، به كوشش حبيب الرحمان اعظمى، كراچى، ۱۳۹۱ق؛ طبرى، تاريخ؛ هسو، تفسير؛ عثمان، محمد، رأفت، رئاسة الدولة فى الفقه الاسلامى، قاهره، دارالكتاب الجامعى؛ غزالى، محمد، احياء علوم الدين، قاهره، ۱۳۱۲ق؛ هسو، الاقتصاد فى الاعتقاد، بيروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ هسو، فضائح الباطنية، به كوشش عبدالرحمان بدوى، كويت، دارالكتب الثقافية؛ قاضى عبدالجبار، المغنى، به كوشش عبدالحليم محمود و سليمان دنيا، قاهره، ۱۹۱۶م؛ قرآن كريم؛ قرطبى، محمد، الجامع لاحكام القرآن، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قلقشندى، احمد، مآثر الانافة، به كوشش عبدالستار احمد فراج، بيروت، ۱۳۸۰ق؛ مانكديم، احمد، [تعلیق] شرح الاصول الخمسة، به كوشش عبدالكريم عثمان، قاهره، مكتبة وهبه؛ ماوردى، على، الاحكام السلطانية، قاهره، ۱۹۷۸ق؛ متولى، عبدالرحمان، المغنى، به كوشش ماري برنان، قاهره، ۱۹۸۶م؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشى اكبر، به كوشش فان اس، بيروت، ۱۹۷۱م؛ سعودى، على، مروج الذهب، به كوشش باريه دونار، پاریس، ۱۸۷۱م؛ مسلم بن حجاج، صحيح، به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره، ۱۳۷۴ق؛ نساى، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ نسفى، عمر، العقائد، ضمن شرح العقائد (نكته، تفتازانى)؛ نصرين مزاحم، وقمة صفيين، به كوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ نوبختى، حسن، فرق الشيعة، به كوشش ريتز، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نووى، يحيى، روضة الطالبين، بيروت، المكتبة الاسلامى؛ هسو، شرح صحيح مسلم، قاهره، المطبعة النصرى؛ هسو، منهاج الطالبين، سنگاپور؛ هيسى، على، مجمع الزوائد، بيروت، ۱۴۰۲ق؛ يعقوبى، احمد، تاريخ، بيروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نيز:

Kofler, H., Handbuch des islamischen Staats und Verwaltungsrechtes... , Islamica, Leipzig, 1934, vol. VI; Madelung, W., The Succession to Muhammad, Cambridge, 1996.

حسن انصارى

VI. امامت نزد محكمه

امامت نزد گروههاى گوناگون اهل تحكيم، از نظر مفهومی، كاملاً ييوسته با حكومت بوده، اما آنچه امامت محكمه را از اهل سنت متمايز مى ساخته، نوع آرمانهاىي بوده است كه هر يك در سايه امامت دنبال مى کرده اند. در صحنه تاريخ نيز همين اختلاف در آرمانها موجب شده است تا محكمه از همان عصر خلفای نخستين، راه خود را از عامه مسلمانان جدا سازند و در صدد برآيند تا امامتى كوچك، متناسب با آرمانهاى خویش بنیان گذارند. تصور موجود در میان گروهی از صحابه در عصر دو خلیفه نخست، مبنی بر اینکه بر ایشان لازم است تا با حساسیت، عملکرد امام در جامعه اسلامی را پی گیری کنند و در صورت مشاهده تخلفی از جانب او، واكنشى مناسب از خود نشان دهند، مبنای آرمان امامت در میان محكمه است. به عنوان نمونه، در خطبه ای از خلیفه عمر چنین آمده است كه در صورت وفا نكردن امام مسلمانان به وظائف و تخطی از حدود شریعت، بر مؤمنان واجب مى گردد كه او را از امامت خلع کنند (مثلاً نك: ابن شبة، ۶۷۵/۲).

حزم، مراتب، ۱۲۴؛ شاطبى، ۳۰۶-۳۰۴/۲؛ تفتازانى، ۲۳۹؛ ابن حجر هيثمى، تحفة، ۶۶/۹؛ نووى، شرح، ۲۲۹/۱۲). از اين رو، آنان روايات بسيارى در وجوب فرمانبرداری از امام و حرمت مخالفت يا قيام بر او را به پیامبر (ص) نسبت مى دادند (مثلاً نك: ابويوسف، ۱۰؛ سرخسى، ۱۰۸/۱). در برابر نيز حتى از خود اهل سنت و جماعت كسانى بودند كه قيام بر ائمه جور و ظلم را جائز مى دانستند (نك: ابن حزم، الفصل، ۱۷۱/۴-۱۷۲).

مآخذ: ابن ابى الحديد، عبدالحميد، شرح نهج البلاغة، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۴م؛ ابن ابى شريف، محمد، المسامرة فى شرح المسامرة، قاهره، ۱۳۴۷ق؛ ابن ابى العز، شرح العقيدة الطحاوية، بيروت، المكتبة الاسلامى؛ ابن ابى يعلى، محمد، طبقات الحنابلة، به كوشش محمد حامد فقى، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن ازرق، محمد، بدائع السلك فى طبائع الملوك، به كوشش على سامى نشار، بغداد، ۱۹۷۷م؛ ابن تيميه، احمد، الحية، دارالشعب، ۱۹۷۶م؛ هسو، السياسة الشرعية، قاهره، ۱۹۶۹م؛ هسو، مجموع فتاوى، به كوشش عبدالرحمان عاصمى، رياض، ۱۳۸۶ق؛ هسو، منهاج السنة، بيروت، دارالكتب العلمية؛ هسو، «نقد مراتب الاجماع»، همراة مراتب (نكته، ابن حزم)؛ ابن جماعة، محمد، تحرير الاصنام (نكته، كوفل)؛ ابن جوزى، عبدالرحمان، مناقب عمر بن الخطاب، به كوشش سعيد محمد لحام، بيروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ابن حجر عسقلانى، احمد، فتح البارى، بيروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن حجر هيثمى، احمد، تحفة النحاج، بيشى، تجار الكتب؛ هسو، الصواعق المحرقة، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ ابن حزم، على، الفصل، بيروت، ۱۳۹۵ق؛ هسو، مراتب الاجماع، بيروت، دارالكتب العلمية؛ ابن خلدون، مقدمه، بيروت، دارالكتب العلمية؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بيروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن عبدالبر، يوسف، الاستيعاب، به كوشش على محمد بجارى، قاهره، مكتبة نهضة مصر؛ ابن عربى، محمد، احكام القرآن، به كوشش على محمد بجارى، بيروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ ابن قدامة، عبدالله، المغنى، بيروت، عالم الكتب؛ ابن منظور، لسان؛ ابوعبيد قاسم بن سلام، الاموال، به كوشش عبدالامير على مينا، بيروت، ۱۹۸۸م؛ ابونعيم اصفهاني، احمد، تثبيت الامامة و ترتيب الخلافة، به كوشش ابراهيم على تهاى، بيروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ ابويعلی، محمد، الاحكام السلطانية، به كوشش محمد حامد فقى، بيروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ هسو، المعتضد فى اصول الدين، به كوشش وديع زيدان حداد، بيروت، ۱۹۷۴م؛ ابويوسف، يعقوب، الخراج، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ احمد بن حنبل، «اعتقاد»، همراة ج ۲ طبقات الحنابلة (نكته، ابن ابى يعلى)؛ هسو، مسند، بيروت، دارصادر؛ اسفراينى، شاهفور، التصير فى الدين، به كوشش محمد زاهد كوثرى، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ اشعري، على، مقالات الاسلاميين، به كوشش محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره، ۱۳۸۹ق؛ ابجى، عبدالرحمان، المواقف، بيروت، عالم الكتب؛ باقلاوى، ابوبكر، الانصاف، به كوشش محمد زاهد كوثرى، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ هسو، التصهيد، به كوشش مكارتى، بيروت، ۱۹۵۷م؛ بخارى، محمد، الصحيح، قاهره، ۱۳۱۲ق/۱۸۹۴م؛ بزدرى، محمد، اصول الدين، به كوشش لينس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بغدادى، عبدالقاهر، اصول الدين، استانبول، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ هسو، الفرق بين الفرق، به كوشش محمد محيى الدين عبدالحميد، بيروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۰م؛ هسو، الملل و النحل، به كوشش البير نصرى، نادر، بيروت، ۱۹۷۰م؛ بلاذرى، احمد، انساب الاشراف، به كوشش گوين، بيت المقدس، ۱۹۳۶م؛ بيهقى، احمد، الاعتقاد و الهداية، به كوشش كمال يوسف حوت، بيروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ تاج النورس؛ ترمذى، محمد، سنن، به كوشش احمد محمد شاكرا، قاهره، ۱۳۹۸ق؛ تفتازانى، مسعود، شرح العقائد النسفية، به كوشش محمد عدنان درويش، ۱۴۱۱ق؛ جرجانى، على، شرح المواقف، قاهره، ۱۳۲۵ق؛ جوهرى، اسماعيل، الصحاح، به كوشش احمد عبدالغفور عطار، بيروت، ۱۳۹۹ق؛ جوينى، عبدالملك، الارشاد، به كوشش اسعد تميم، بيروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ هسو، عياث الاسم، به كوشش مصطفى حلى و فؤاد عبدالنعم، اسكندرية، ۱۲۰۰ق؛ خلال، احمد، المسند من مسائل الامام احمد، نسخة خطى موزة بریتانيا، شه ۲۸۳۹، Or؛ خياط، عبدالرحيم، الانتصار، به كوشش نييرگ، قاهره، ۱۹۲۵م؛ دهلوى، شاه ولى الله، حجة

امامت نزد محکمه نخستین: در پی جریان حکمین پس از صفین، آنگاه که گروه‌هایی با عنوان محکمه از همراهان حضرت علی (ع) جدا گشتند، مبنای اصلی افتراق آنان، تخطئه عملکرد امام و ضرورت خلع او در صورت عدم توبه بود. عملاً نیز در پی همین طرز فکر بود که محکمه در محلی به نام حرورا گرد آمدند و با عبدالله بن وهب راسبی به امامت بیعت کردند. البته همین روحیه شتاب در خلع امام و بیعت با دیگری موجب شد تا در طی قرون، امامت در جوامع محکمه در معرض تزلزلی دائمی قرار گیرد و برخلاف امامت که در محیط اهل سنت، نماد تحقق جماعت و حفظ شوکت مسلمانان به شمار می‌رفت، در جوامع محکمه گاه به عاملی در جهت افتراق و تشتت آراء مبدل گردد.

با توجه به آنچه گفته شد، مباحث مربوط به نصب و عزل امام در آموزشهای دینی محکمه دامنه‌ای گسترده داشته، و قرنهای متعددی مورد توجه بوده است؛ اما در کنار آن، یکی از کهن‌ترین مباحث مطرح در محافل محکمه، اساس ضرورت امامت در هر زمان بود که حاصل آن در نظریه «جواز خلوص زمان از امام» بازتاب یافته بود. آنچه از فضای اسناد تاریخی مربوط به محکمه نخستین برمی‌آید، آن است که آنان باور نداشتند که الزاماً در هر زمان باید امامی بر زمین بوده باشد. یکی از روشن‌ترین و کهن‌ترین اسناد در باره امامت نزد محکمه، گفتاری از حضرت علی (ع) است که در واکنش نسبت به شعار «لا حکم الا لله» محکمه، ایراد شده است؛ در این گفتار که در برخی از منابع به ثبت رسیده، مقصود از این شعار، چنین تبیین شده است که محکمه در بدو امر اساساً انکار فرمان و امارتی برای غیر خدا را مقصود داشته‌اند (مثلاً نک: نهج البلاغه، خطبه ۴۰).

امامت و حیات سیاسی فرق محکمه: این برداشت محکمه نخستین که فرمان و فرمانروایی جز از آن خدا نیست و هرگاه فرمانروایی از فرمان خداوند سرپیچی کرد، خلع او واجب می‌گردد و پیروی از فرمانروای «ظالم» و «فاسق» و «کافر» (با توجه به آیات مائده/۴۴، ۴۷، ۴۵) امری برخلاف دیانت است، در سراسر تاریخ سیاسی محکمه، بر جوامع آنان سایه افکنده است. در حقیقت، همین باور است که ستیز با قدرتهای مرکزی در جهان اسلام را به عنوان یکی از ویژگیهای عمومی فرق محکمه رقم زده، و گروههای گوناگون ایشان را در این مسیر سوق داده است (نک: بغدادی، ۴۹).

البته باید در نظر داشت که محکمه از زمان افتراق خود در حرورا، گرایش به آن داشته‌اند که امامتی با برد محدود و با چهره‌ای درون فرقه‌ای پدید آورند که از پایه با امامت نزد اهل سنت و همچنین امامیه تفاوت داشت؛ امامت محکمه نه همچون امامیه چهره‌ای کاملاً الهی و فرادنیایی داشت و نه همسان اهل سنت، صیانت از «جماعت» را مبنای تحقق خود نهاده بود. در طول سده‌های نخست اسلامی، گروههای گوناگون محکمه از صفریه، بیاهسه و عجارده، امامتهایی را در نقاط مختلف جهان اسلام پدید آورده بودند که همگی در عمل تنها سازمانهایی اجتماعی و سیاسی محدود به فرقه‌ای معین و حتی در یک

منطقه مشخص بوده‌اند. در این میان، به عنوان نمونه می‌توان از امامت ازارقه در نواحی جنوبی ایران، امامت نجدات در یمامه، امامت صفریه در موصل و نیز سجماسه، و امامت عجارده در شرق ایران یاد کرد.

افزون بر نقشی که این امامتها در تاریخ اسلام ایفا کرده‌اند، باید به نظریه‌هایی توجه داشت که در پی داوریه‌های مذهبی نسبت به عملکردها و گاه برخورد‌های آرمانی با مسأله امامت در محافل محکمه شکل گرفته است.

نخستین جنبه از این نظریه‌پردازی، به اصل وجوب امامت باز می‌گردد که پیشینه آن به نحوی به عصر حیات حضرت علی (ع) می‌رسد. گروههای گوناگون محکمه، در این تلقی که امامت، حکومتی زمینی برای صیانت از دین و شوکت مسلمانان است، با اهل سنت و جماعت هم‌آوایی داشته‌اند و از همین رو، در مقایسه‌های تاریخی، به عنوان جناحی از «اهل اختیار»، و نقطه مقابل قائلان به نص مانند امامیه، شناخته شده‌اند. به عنوان باوری پیوسته به قول به اختیار، محکمه عموماً بر این باور بوده‌اند که امامت امری ضروری نیست و برخی از اعصار، از وجود امام خالی تواند بود. در میان فرقه‌شناسان و متکلمان، همواره چنین شهرت داشته است که محکمه همگی به جواز خلوص زمان از امام قائل بوده‌اند (مثلاً نک: شیخ مفید، ۴؛ سید مرتضی، ۲۶۱؛ شهرستانی، ۱۰۷/۱) و اینکه سعودی آن را رأی گروههایی از محکمه دانسته (نک: ۴۹/۱)، ظاهراً ناظر به استثنایی است که وی برای اباضیه در قول به نص قائل شده است (نیز نک: پاکتچی، ۱۳۸-۱۳۲؛ برای نقلی از نجدات، نک: نویختی، ۱۰؛ سعد بن عبدالله، ۸).

مبحث دیگر از مباحث امامت نزد محکمه، سخن از شروط امام است. به گفته صاحب مسائل الامامه محکمه همگی به امامت قاضل قائل بوده، و امامت مفضول را انکار می‌کرده‌اند. در نگاه آنان، افضل برای امامت کسی است که خود را برای خروج آماده سازد و مردم را به جهاد فراخواند و چنین کسی احق به امامت است. در دید محکمه، امامت منحصر به خاندان و قوم ویژه‌ای نیست و مردم از این نظر برابرند (ص ۶۸؛ نیز شهرستانی، همانجا). به طور کلی از سده نخست هجری در میان اکثریت جناحهای فکری مسلمانان که امامت و خلافت را به نص نمی‌دانستند، آراء گوناگونی درباره شرایط احراز امامت مطرح می‌شد و در این بین، محکمه از نخستین گروههایی بودند که امامت را در قبیله قریش محدود نکرده، هر کس را - از هر تیره قومی - که به کتاب و سنت عالم، و به آن دو قائم بوده باشد، برای امامت صالح می‌شمردند (نک: نویختی، سعد بن عبدالله، نیز مسائل، همانجا؛ اشعری، ۴۶۱).

اصل در گزینش امام نزد محکمه، شورا است، اما در باره اینکه شورا با حضور چه کسانی و چندین تن محقق می‌گردد، اختلاف است، گاه حتی عدد دو مطرح شده است (نک: نویختی، سعد بن عبدالله، همانجا). در برخی جوامع اهل تحکیم، نفوذ سران در انتخاب تأثیری تعیین کننده داشته است؛ به عنوان نمونه می‌توان به نقش عبیده بن هلال در جریان بیعت با قطری بن فجان در اردوگاه ازارقه اشاره کرد (نک:

میرد، ۵۰/۸.

سنت استخلاف به شیوه ابوبکر نیز در میان محکمه نمونه‌هایی تاریخی دارد و از آن جمله می‌توان به استخلاف ابن‌ماحوز از سوی نافع بن ازرُق (نک: ابوالفرج، ۱۴۳/۶) از ازارقه، و استخلاف دعامة شیبانی از سوی بهلول بن بشر امام صفری بلاد جزیره (ابن اثیر، ۲۰۹/۵-۲۱۲) اشاره کرد.

پرسش دیگر در نظریه‌های امامت محکمه آن بود که امام در چه شرایطی از منصب خود خلع خواهد شد؛ مسأله‌ای که هرگز به جد در دیگر مذاهب اسلامی مطرح نبوده است. محکمه نه تنها در مقام نظر، امام را در صورت تخطی از حدود شریعت مستوجب خلع و گاه قتل دانسته‌اند، بلکه در عمل نیز امامت‌های تاریخی ایشان همواره با نمونه‌هایی از خلع مواجه بوده است. به عنوان نمونه، در امامت کوتاه مدت ازارقه، خلع قطری از سوی عبدربه و هواداران او تاریخ این فرقه را دگرگون ساخت (نک: ه، ۷۳۱/۷)؛ در اردوی نجدات، رؤسای بکر بن وائل که پاره‌ای عملکردهای نجدة بن عامر آنان را ناخرسند ساخته بود، شورش‌پریا کرده، نجده را به قتل رسانیدند و ابوفدیک از بنی قیس بن ثعلبه را بر مسند امامت نشانیدند (بغدادی، ۵۲-۵۴؛ ابن اثیر، ۲۰۵/۴-۲۰۶) و در محیط صفریه، بریزان طنجه که از سیرت امام خود میسر ناخشنود گشته بودند، به قتلش رسانیدند و با رئیسی دیگر به نام خالد بن حمید زناتی بیعت کردند (همو، ۱۹۱/۵-۱۹۲).

اینکه امامی به سبب ناتوانی، از امامت مستعفی گردد، بدون آنکه برائت و خلعی در میان باشد، تنها نمونه‌هایی اندک در تاریخ محکمه داشته است؛ از جمله باید به نمونه‌ای در امامت نجدات اشاره کرد که در آن، اردوی بکر بن وائل در ۶۶ق/۶۸۸م، ابوطالوت را که به نظر می‌رسد در آن هنگام مردی کهنسال بود، بر آن داشتند تا از ریاست کناره گرفته، با نجدة بن عامر بیعت کند (همو، ۲۰۷/۴).

از جمله آثار عالمان محکمه در مباحث نظری امامت، می‌توان چند اثر یافت‌نشده از ابوبکر بردعی (زنده در ۳۴۰ق/۹۵۱م، برای آثار، نک: ابن ندیم، ۲۹۵) و کتاب الامامه از ابوالقاسم حدیثی (نک: همانجا) را بر شمرد (برای امامت از دیدگاه اباضیه، نک: ه، د، اباضیه).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن شیه، عمر، تاریخ المدینة، به کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ پاکچئی، احمد، «تحلیلی درباره داده‌های آثار شیخ مفید درباره خوارج»، مجموعه مقالات کنفرانس جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق، شه ۶۷؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات والفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سیدمرتضی، علی، الفصول المختارة، نجف، کتابخانه حیدریه؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ش؛ قرآن کریم؛ میرد، محمد، الکامل، همراه با شرح مرصفی، تهران، ۱۹۷۰م؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشئ اکبر، به کوشش فزاسی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ نوبختی، حسن، فرق الشیعة، به کوشش ریتز، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نهج البلاغة.

امام جواد (ع)، نک: محمدتقی (ع)، امام.
 امام الحَرَمِینِ جُوینِی، نک: جوینی.
 امام حَمِینِی، نک: خمینی، امام.
 امام خوانی، نک: تعزیه‌خوانی.
 امامزاده، نک: زیارت، آداب؛ نیز زیارتگاه.
 امام زَمان (ع)، نک: مهدی (ع)، امام.

امام قلی خان (م ۱ جمادی الآخر ۱۰۴۲ق/۴ دسامبر ۱۶۳۲م)، حاکم فارس و سردار قدرتمند شاه عباس اول و شاه صفی صفوی.
 امام قلی، پسر اللهوردی خان (ه م) از مادری گرجی زاده شد (دلاواله، ۲۳۲). احتمالاً پس از انتصاب اللهوردی خان به حکومت فارس در ۱۰۰۵ق/۱۵۹۷م، وی نیز همراه پدر بدانجا رفت و در نواحی مختلف آن ایالت خدمت کرد و همگام با افزایش قدرت اللهوردی خان در ارکان حکومت شاه عباس، او نیز با ابراز تدبیر و شایستگی نزد شاه تقرب یافت. وی در ۱۰۰۶ق همراه با اللهوردی خان در نبرد کهگیلویه بر ضد شورشیان لر شرکت جست (منجم، ۱۶۵) و هنگامی که اللهوردی خان در ۱۰۱۰ق/۱۶۰۱م برای نبرد با ازبکها رهسپار شرق ایران شد، امام قلی خان را به نیابت از خود به حکومت فارس گمارد. امام قلی خان از اختلاف حاکم بحرین با پرتغالیها و نارضایی مردم بحرین سود جست و با نیروی اندکی که به فرماندهی خواجه معین‌الدین فاللی به بحرین فرستاد، پرتغالیها را از آنجا بیرون راند؛ سپس با ارسال غنایم فراوان از جمله چند عراده توپ برای شاه عباس، از او لقب خان گرفت و به حکومت لار منصوب شد و مقام امیر دیوانی را نیز بر مناصب خود افزود (همو، ۲۱۵؛ فلسفی، ۱۶۶/۴-۱۶۷؛ بل‌گریو، 628-630).

امام قلی خان پس از تصرف بحرین و سرکوب شورشیان لار و اعراب احمدی، از جانب شاه عباس به مأموریت‌هایی در غرب کشور که مرکز درگیری ایران و عثمانی بود، فرستاده شد (منجم، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۶۸-۲۶۹). در ۱۰۱۷ق/۱۶۰۸م برای حفظ امنیت شهر سلماص، بدانجا مأموریت یافت و سال بعد شورش امیرخان برادوست از خانهای کرد را در هم شکست و قلعه دمدم را گشود. در همان سال امام قلی خان گروهی از سپاهیان ایران را نیز در نبردهای پراکنده با عثمانیها فرماندهی کرد (اسکندریک، عالم آرا، ۷۹۱، ۸۰۷، ۸۰۹، ۸۲۰-۸۲۴).

پس از مرگ اللهوردی خان در ۱۰۲۲ق/۱۶۱۳م، امام قلی خان از سوی شاه عباس به جای پدر، به حکومت فارس و سپهسالاری ایران رسید و برادرش داوودخان نیز به امیرالامرای قراباغ و ریاست اویماق (قبیله) قاجار برگزیده شد (همان، ۸۷۰-۸۷۱؛ فلسفی، ۱۷۶/۱-۱۷۷). امام قلی خان در ۱۰۲۳ق/۱۶۱۴م کار تسخیر بندر جرون (گمبرون) را که با مرگ پدرش متوقف شده بود، پی گرفت و پس از دست یافتن بر شهر، ارگ آن را فرو کوبید و ارگ جدیدی بنا کرد که به نام شاه عباس،

بندر عباسی نامیده شد (اسکندریک، همان، ۹۵۹ - ۹۶۰، ۹۸۰؛ اقبال، ۸۰ - ۸۱؛ اقتداری، ۱۲۷ - ۱۲۸؛ لاکهارت، ۱۷۳ - ۱۷۲؛ قس: ویلسن، ۱۴۱). تسخیر این بندر، دومین گام برای بیرون راندن پرتغالیها از پایگاههای مهم ایشان در خلیج فارس و دریای عمان به شمار می‌رفت. در ۱۰۲۵ ق/ ۱۶۱۶م به دنبال هجوم عثمانیها به ایروان آنگاه که شاه عباس سپاهیان ایران را به آذربایجان فرا خواند، قرچقای خان را به جای امام قلی خان به سپهسالاری برگزید. امام قلی خان نیز در نبرد با عثمانی فرماندهی میسرۀ سپاه شاه عباس را بر عهده داشت و در پیروزی ایران نقش بسزایی ایفا کرد (اسکندریک، همان، ۸۲۳ - ۸۲۴، ۹۰۴ - ۹۰۸؛ دلاواله، ۳۳۲؛ فلسفی، ۷۴/۵ - ۷۵). در ۱۰۲۷ ق/ ۱۶۱۸م که نیروهای عثمانی زیر فشار تاتارها به مرزهای ایران هجوم بردند، امام قلی خان فرماندهی بخشی از نیروهای ایران را در نبرد با سپاه مشترک عثمانی و تاتار عهده‌دار بود و با شجاعت فراوان آنان را واپس راند (اسکندریک، همان، ۹۳۴ - ۹۳۶؛ دلاواله، ۳۹۶ - ۳۹۷؛ فیگروا، ۲۹۹ - ۳۰۱؛ مجموعه اسناد، ۱۲۵).

امام قلی خان به هنگام حکمرانی کهگیلویه با مشعشعیان خوزستان روابط نزدیکی داشت و از سپاهیان قدرتمند فارس برای حمایت از مشعشعیان طرفدار شاه عباس، بهره می‌برد. در ۱۰۲۹ ق/ ۱۶۲۰م چون سید راشد مشعشعی، از طرفداران شاه عباس، در شورش مخالفان خود به قتل رسید، امام قلی خان به خوزستان هجوم برد و دورق را از چنگ شورشیان بیرون آورد، سپس سید منصور که مدتی در دربار شاه عباس زیسته بود، به حکومت آنجا منصوب شد (اسکندریک، همان، ۹۵۱ - ۹۵۲؛ حسینی، ۲۱۷؛ کسروی، ۷۶ - ۷۷؛ کسکل، ۷۶). بدین سان، شهر دورق از دست والیان هویزه بیرون آمد و قلمرو آنان به بخش سفلا رود کارون محدود شد، اما در ۱۰۳۳ ق/ ۱۶۲۴م سید منصور خود از فرمان حکومت مرکزی سرپیچی کرد و امام قلی خان دوباره به هویزه تاخت و پس از فرو نشانیدن شورش، فرد دیگری از مشعشعیان را به نام سید محمد که با او خویشاوندی داشت و مدتی نیز در دربار شاه عباس به سر برده بود، به حکومت آنجا برگزید (اسکندریک، عالم آرا، ۱۰۱۲ - ۱۰۱۳؛ کسروی، ۷۷ - ۷۹).

شاه عباس آنگاه که برای بیرون راندن پرتغالیها از جنوب ایران، بر آن شد تا همکاری رقیب تازه نفس آنان، یعنی کمپانی هند شرقی انگلیسی را جلب کند. به امام قلی خان مأموریت داد که با ادوارد مَنکس^۱ نماینده کمپانی دیدار کند. امام قلی خان در این ملاقات تهدید کرد که اگر کمپانی هند شرقی، ایران را در نبرد با پرتغالیها یاری نرساند، همه امتیازات دولت انگلیس در ایران لغو، و کالاهای انگلیسیها مصادره خواهد شد. سرانجام، در ۲۴ صفر ۱۰۳۱ ق/ ۸ ژانویه ۱۶۲۲م پیمان نامه‌ای در ۵ ماده در میناب به امضای طرفین رسید که تقسیم غنائیم به تساوی، نگهداری قلعه هرمز پس از تسخیر بر عهده دو طرف، تقسیم درآمد گمرک هرمز به تساوی، و تسلیم اسرای مسیحی به انگلیسیها و اسرای مسلمان به ایرانیان، از جمله مفاد آن به شمار

می‌رفت. طبق نقشه از پیش طراحی شده، امام قلی خان نخست جزیره قشم را در ربیع الاول ۱۰۳۱ به تصرف ایران درآورد، سپس با کمک اعراب بومی، رأس الخیمه را تسخیر کرد و پرتغالیها را از آنجا بیرون راند (اسکندریک، همان، ۹۸۰؛ فیگروا، ۴۷۹ - ۴۸۰؛ اقبال، ۸۷ - ۸۹؛ راین، ۵۸۸/۲، ۶۰۴ - ۶۰۷؛ ویلسن، ۱۴۳ - ۱۴۶). در ۲۷ ربیع الآخر همان سال امام قلی خان و نیروهایش با کشتیهای انگلیسی پا به هرمز نهادند و در ۱۰ جمادی الآخر ۱۰۳۱ پرتغالیها را به تسلیم واداشتند. سلطان هرمز و وزیرش که با پرتغالیها همکاری کرده بودند، به شیراز فرستاده شدند و ایرانیان از این نبرد غنائیم فراوان نصیب بردند (اسکندریک، همان، ۹۵۹ - ۹۶۰؛ اقبال، ۸۹ - ۹۰؛ راین، ۵۹۹/۲ - ۶۰۰؛ فلسفی، ۲۲۲/۴، ۲۲۸؛ قائم مقامی، ۲۰۱ - ۲۰۲). بدین سان، پس از اخراج پرتغالیها از جزیره هرمز، اهمیت این جزیره به عنوان یک مرکز تجارتي و نظامی به دست فراموشی سپرده شد و بندر عباس جای آن را گرفت (راین، ۶۰۰/۲). در ۱۰۳۷ ق/ ۱۶۲۸م امام قلی خان به دستور شاه عباس با نیروهای فارس، بصره را که مسیر ارتباطی عثمانیها با خلیج فارس و خوزستان بود، محاصره کرد، ولی با مرگ شاه عباس در جمادی الاول همان سال دست از محاصره برداشت (اسکندریک، همان، ۱۰۷۴؛ حسینی، ۲۳۴ - ۲۳۵).

پس از مرگ شاه عباس، جانشین او، نواده‌اش سام میرزا، ملقب به صفی میرزا نخست با امام قلی خان روابط نیکویی داشت، اما سپس به تحریک اطرافیان خود تصمیم به قتل او گرفت (نک: اسکندریک، ذیل، ...، ۸۱؛ محمد معصوم، ۷۴، ۱۱۵، ۱۴۵). درباره علت بدبینی شاه صفی نسبت به امام قلی خان گفته شده از کنیزی که شاه عباس از حرم خویش به امام قلی خان بخشیده بود، پسری به دنیا آمد که با نام صفی قلی خان خود را جانشین برحق شاه می‌دانست و چون شاه صفی همه فرزندان و نوادگان شاه عباس را کشته بود، از وجود فرزند شاه عباس در دستگاه حاکم قدرتمند فارس سخت بیمناک شد. از سوی دیگر قدرت و محبوبیت فراوان امام قلی خان و نافرمانی برادرش داوودخان حاکم قراباغ نیز خشم شاه صفی را برانگیخت و به دنبال فرصتی می‌گشت تا امام قلی خان و خاندانش را از میان بردارد. سرانجام، در ۱۰۴۳ ق/ ۱۶۳۳م آنگاه که شاه صفی به علت هجوم عثمانیها، به همه فرماندهان سپاه و والیان ولایات فرمان داد که در قزوین به او بپیوندند، امام قلی خان به رغم مخالفت فرزندان خود همراه با ۳ پسرش به قزوین رفت و در اول جمادی الآخر همان سال نخست ۳ پسر امام قلی خان را به فرمان شاه صفی کشتند و سپس خود وی و همه اعضای خانواده‌اش از دم تیغ گذشتند (اسکندریک، همان، ۱۱۴ - ۱۱۷؛ تاورنیه، ۵۱۷ - ۵۲۱؛ محمد معصوم، ۱۴۶ - ۱۴۷؛ حسینی، ۲۴۷).

امام قلی خان از توانگرترین حاکمان دوره شاه عباس بود و بر سرزمین وسیعی شامل فارس، لار، کهگیلویه، گلپایگان، محلات،

منسوب به ابن قتیبه (هـ)، این کتاب که گاه با عنوان تاریخ الخلفاء نیز از آن یاد شده، به ویژه از حیث انتساب آن به دانشمند مشهوری چون ابن قتیبه دینوری، بارها از آن بحث شده است. این اثر را می‌توان با در نظر گرفتن دو جنبه کلی بررسی کرد: نخست مسأله انتساب آن به ابن قتیبه و سپس محتوای اخبار و روایات تاریخی و منابع آن که البته معلوم نبودن نام مؤلف، از ارزش و اعتبار مطالب کتاب در مجموعه آثار تاریخی مربوط به قرون نخستین اسلامی، نمی‌کاهد (نک: دنباله مقاله).

کتاب پس از خطبه، با ذکر فضایل دو خلیفه نخست آغاز می‌شود، سپس به مسأله سقیفه و خلافت ابوبکر می‌پردازد، اما به طور کلی، اخبار و روایات مربوط به دوره خلافت ابوبکر و عمر بسیار مختصر و تنها با اشاره‌های گذرا آمده است. از اینجا نویسنده به تفصیل بیشتر گراییده، و به ویژه از دوره خلافت امیرالمؤمنین علی (ع) روایات متعدد و مفصلی آورده است، چندانکه حدود ربعی از کتاب را به تاریخ این دوره اختصاص داده است. در این کتاب که به رغم اختصار، رویدادهای ادوار گوناگون سده‌های نخستین هجری را در برمی‌گیرد، موضوع فتح آفریقه و اندلس به دست موسی بن نصیر ویزگی جداگانه‌ای دارد (۶۰/۲ به بعد). ذکر حوادث مربوط به ادوار خلفای بنی‌امیه تا واپسین ایشان، به اختصار ادامه می‌یابد. موضوع ظهور عباسیان را مؤلف با عنوان «بدء الفتن و الدولة العباسیه» آغاز کرده است (۱۳۰/۲). در این بخش نیز همچون بخش نخست، مؤلف به اختصار، به ذکر حوادث دوران حکومت چند خلیفه نخست عباسی پرداخته است و در پایان ذکر وقایع خلافت هارون الرشید می‌گوید که در نقل اخبار مربوط به خلافت عباسی، پس از هارون الرشید، سودی نمی‌بیند، زیرا از این پس «زنادقه عراق» بر خلافت استیلا یافتند (۲۰۷/۲). با اینهمه، در کوتاه‌ترین عبارات از ماجرای جانشینی مأمون و جنگ او با امین بر سر خلافت یاد کرده است (۲۰۸/۲).

درباره مؤلف کتاب باید گفت که هیچ یک از کسانی که شرح زندگی و آثار ابن قتیبه را به دست داده‌اند، به چنین کتابی، حتی با عنوان تاریخ الخلفاء اشاره نکرده‌اند (مثلاً نک: ابن ندیم، ۸۵-۸۶). بررسی متن کتاب نیز نفی انتساب الامامة والسياسة به ابن قتیبه را تأیید می‌کند. البته کتاب پس از بسمله با این عبارت آغاز می‌شود: «قال ابو محمد عبدالله ابن مسلم بن قتیبه رحمه الله تعالی...» و در یک جای دیگر نیز این نام (عبدالله بن مسلم) در صدر یک خبر آمده است (۲۷/۱)؛ با اینهمه، آوردن سلسله اسناد در صدر اخبار، یا روش محدثان تفاوت کلی دارد و با آنکه نخستین اخبار و روایات با سلسله اسناد آغاز می‌شود، اما در چند صفحه بعد، مؤلف کتاب - و شاید نخستین کاتب پس از مؤلف - در صدر هر روایت، فقط از لفظ «قال...» استفاده کرده است که غالباً معلوم نیست گوینده کیست. ابن ابی مریم (د ۲۵۳ق) که مؤلف، نخستین روایت را از قول او نقل کرده (۲/۱، ۲۷)، مصری است (نک: ذهبی، ۳۱۱/۱۲) و تا آنجا که می‌دانیم ابن قتیبه هرگز به مصر نرفت. دیگر رجال و شیوخ کتاب را نیز نمی‌توان جزو شیوخ ابن قتیبه محسوب کرد (برای

دورق (نزدیک به شادگان کنونی)، هویزه و بحرین حکم می‌راند. فتح گمبرون، قشم، هرمز و بحرین از درخشان‌ترین اقدامات دوره شاه عباس است که با تدبیر امام قلی خان صورت گرفت. شاه عباس به امام قلی خان چنان اعتمادی داشت که او را در اداره قلمرو خود آزاد گذارده بود. وی در دوره امارت امام قلی خان بر فارس هرگز به آن ولایت نرفت و عزل و نصب امیران محلی زا به او سپرده بود (اسکندریک، عالم‌آرا، ۱۰۸۸: برن، ۱۳-۱۴). امام قلی خان نسبت به مسیحیان رفتار محبت آمیزی داشت، چنانکه همسر رابرت شرلی پس از مرگ شوهرش، در پناه امام قلی خان توانست از ایران خارج شود. او نسبت به نمایندگان کشورهای اروپایی نیز رفتار مناسب و پسندیده داشت (دلاواله، ۳۳۲: فیگروا، ۸۴: فلسفی، ۲۷۶/۴-۲۷۷).

در دوره حکمرانی امام قلی خان بر فارس، آثار و بناهای بسیاری به فرمان او ساخته شد که از آن میان می‌توان به پل خان در مسیر شیراز به زرکان بر روی رودخانه کر و اتمام بنای مدرسه خان و ساختن قصری در شیراز اشاره کرد (فیگروا، ۹۷: رعناحسینی، ۳۶۶: فسایی، ۴۶۱-۴۶۲).

در دوره شاه‌عباس دستگاه حکومت امام قلی خان در شیراز کانون ادبا و هنرمندان بود و نقاشان، خوشنویسان و شاعران مشهوری چون حکیم لایق، ملایگانه، ملایکتا، ملا مفید و ملا ترابی در دستگاه او بالیدند (فلسفی، ۷۳/۲: اقتداری، ۱۳۵-۱۳۶).

مآخذ: اسکندریک منشی، ذیل عالم‌آرای عباسی، به کوشش سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۱۷ش؛ همو، عالم‌آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۵ش؛ اقبال، عباس، مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس، تهران، ۱۳۲۸ش؛ اقتداری، احمد، خلیج فارس، تهران، ۱۳۴۶ش؛ برن، ره، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاووس جهانگیری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ تاورنیه، ژان بابیست، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حبیبی استرآبادی، حسن، از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)، به کوشش احسان اشرافی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دلاواله، پیرو، سفرنامه، ترجمه شعاع الدین شفا، تهران، ۱۳۲۸ش؛ رابن، اسماعیل، دریانوردی ایرانیان، تهران، ۱۳۵۰ش؛ رعناحسینی، کرامت، «موقوفات امام قلی خان بر مشاهد متبرکه»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۲۷ش، س ۱۵، شه ۴؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۳۴-۱۳۵۲ش؛ فیگروا، دن گارسیا دیسلوا، سفرنامه، ترجمه غلامرضا سجیی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قائم‌مقامی، جهانگیر، «مسأله هرمز در روابط ایران و پرتغال»، بررسی‌های تاریخی، تهران، ۱۳۵۳ش، س ۹، شه ۳؛ کروی، احمد، تاریخ پانصد ساله خوزستان، تهران، ۱۳۳۰ش؛ کسکل، و، «والیان هویزه»، گستره تاریخ و ادبیات، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی (شاه عباس)، به کوشش عبدالحمید نوایی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ محمد معصوم اصفهانی، خلاصه السیر، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ منجم بزدی، محمد، تاریخ عباسی، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Belgrave, J.H.D., 'The Portuguese in the Bahrain Islands, 1521-1602', *Journal of the Central Asian Society*, London, 1935, vol. XXII; Lockhart, L., *Persian Cities*, London, 1960; Wilson, A. T., *The Persian Gulf*, London, 1959.

الامامة والسياسة، عنوان کتابی در تاریخ سده‌های ۱ تا ۳ق

ابن حبيب اندلسی (ه م) نشان می‌دهد که نویسنده الامامة و السياسة، غالب روایات این بخش را، گاه حتی با حفظ سلسله سند ابن حبيب، از کتاب او نوشته، و اختلاف میان دو متن بسیار اندک است (نک: ابن حبيب، ۱۴۳، شه ۴۱۲؛ قس: الامامة، ۷۸/۲، سطر ۷؛ نیز نک: ابن حبيب، ۱۴۴، شه ۴۱۸؛ قس: الامامة، ۸۶/۲، سطر ۱۲؛ نیز نک: ابن حبيب، ۱۴۵، شه ۴۱۹؛ قس: الامامة، ۸۷/۲، سطر ۳). همچنین در همین بخش، مؤلف کتاب به اثر یک مصري اندلسی الاصل، از نوادگان موسی بن نصیر، فاتح اندلس، به نام معارک بن مروان تکیه داشته است (نک: مونس، ۲۷). البته در هیچ یک از موارد فوق، مؤلف به منبع اصلی خود اشاره نکرده است.

در جاهایی از کتاب که مؤلف به مأخذ خود تصریح می‌کند، می‌توان آثار مورخان بزرگ سده‌های نخست هجری را که اینک نشانی از آنها در دست نیست، بازیافت و این یکی از مهم ترین ویژگیهای الامامة و السياسة محسوب می‌شود. آثار تاریخی ابو معشر سندی (ه م) (نک: الامامة، ۲۱۵/۱، ۸۲/۹، ۱۰/۲۵)، ابوالحسن مدائنی (همان، ۱۵۹/۱)، و اثر بسیار مهم هشام بن عدی (د ۲۰۷ق) با عنوان *الدولة* در اخبار دعوت عباسی (نک: ابن ندیم، ۱۱۲) در بخش مربوط به آغاز خلافت عباسیان (نک: الامامة، ۱۳۰/۲، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۶۴) مورد استفاده مؤلف قرار گرفته است.

از کتاب الامامة و السياسة چندین نسخه خطی موجود است (نک: GAL، همانجا) و متن آن بارها با انتساب به ابن قتیبه، در مصر، عراق و لبنان به شیوه‌ای غیر انتقادی به چاپ رسیده است.

مأخذ: ابن حبيب، عبدالملک، *التاريخ*، به کوشش خورخه اگوادی، مادرید، ۱۹۹۱م؛ ابن شباط، محمد، «صلة السطوط...» *المکبة العربية للصقلية*، به کوشش میکله آماری، لایپزیک، ۱۸۵۷م؛ ابن عربی، ابوبکر، *العواصم من القواصم*، به کوشش محب‌الدین خطیب، دمشق، دارالشارع، ابن ندیم، *الفهرست: الامامة و السياسة*، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ حسینی، اسحاق موسی، *ابن قتیبه، ترجمة هشام یاغی، بیروت*، ۱۲۰۰ق/۱۹۸۰م؛ خطیب، محب‌الدین، *مقدمه بر السير و التداح ابن قتیبه*، قاهره، ۱۲۸۵ق؛ ذهبی، احمد، *سير اعلام النبلاء*، به کوشش شعب ارتووظ و صالح سمر، بیروت، ۱۲۰۴ق/۱۹۸۴م؛ عدوی، احمد زکی، *مقدمه بر عیون الاخبار ابن قتیبه*، قاهره، ۱۹۳۰م؛ قزوینی، محمد، *یادداشتها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قلقشنندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ مصطفی، شاکر، *التاريخ العربی و المورخون*، بیروت، ۱۹۸۳م؛ مقری، احمد، *نفع الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ مونس، حسین، *تاريخ الجغرافية و الجغرافيين فی الاندلس*، مادرید، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، ادب؛ نیز:

GAL; GAL, S; Lecomte, G., *Ibn Qutayba, Damaseus*, 1965.
علی بهرامیان

امامی، محمدرضا، نک: محمدرضا امامی.

امامی، مقدّر سه، یا مدرسه بابا قاسم، بنایی در محله شهشهان اصفهان. بانی مجموعه ساختمانهایی که این مدرسه کوچک یکی از

اسامی شیوخ روایی او، نک: همو، ۲۹۷/۱۳). در پاره‌ای موارد به نظر می‌رسد که مؤلف یا کاتب، سلسله اسناد را انداخته، و تنها به نام صاحب اثر اکتفا کرده است، مانند «قال الحسن البصری» (۲۷/۱). در همین موارد است که گاه تناقضهایی دیده می‌شود. اما اینکه خطیب به استناد عبارت «حدثنا ابن ابی لیلی التیمی» در الامامة (۷۸/۲)، ابن ابی لیلی را قاضی کوفه (د ۱۴۸ق) دانسته، و نتیجه گرفته که او ۶۵ سال پیش از تولد ابن قتیبه در گذشته است (ص ۲۳)، درست نمی‌نماید. همچنین باید توجه کرد که روش تألیف کتاب، با آنچه از روش نویسندگی و عقاید ابن قتیبه می‌شناسیم، هماهنگ نیست (برای دیگر ادله رد انتساب به ابن قتیبه، نک: همو، ۲۳-۲۴؛ قزوینی، ۱۰۹/۱-۱۱۱).

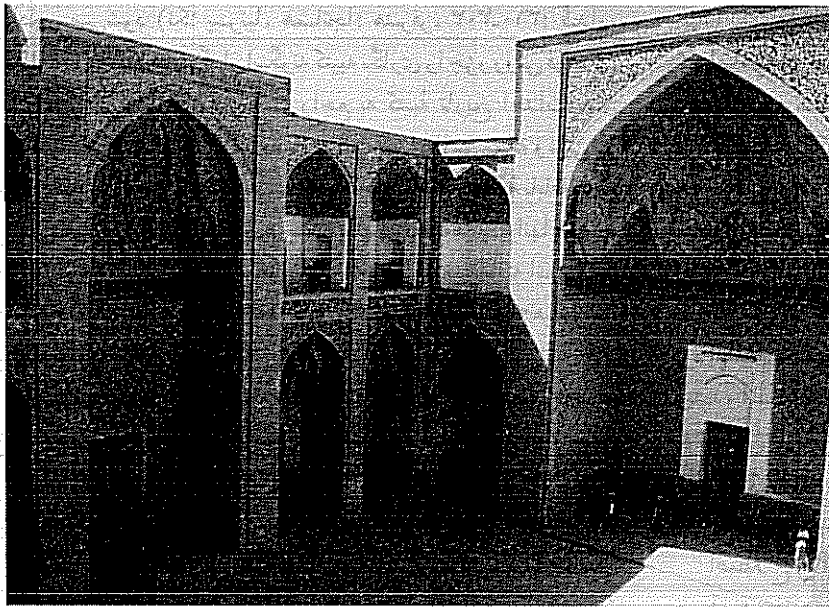
باید گفت مسأله انتساب این کتاب به ابن قتیبه دست کم از قرن ۶ق مطرح بوده است؛ چنانکه قاضی ابوبکر ابن عربی (د ۵۴۳ق) در *العواصم من القواصم*، با آنکه در انتساب همه مطالب الامامة و السياسة به ابن قتیبه تردید کرده، به سبب روایت اخباری که موجب طعن بر صحابه می‌شود، به ویژه در بخش مربوط به حوادث سقیفه و مسأله بیعت امام علی (ع) با خلیفه اول، بر او تاخته است (ص ۲۲۸). ابن شبتاط، مورخ تونس (د ۶۸۱ق) نیز در کتاب خود با عنوان *صلة السطوط*... از الامامة و السياسة با تصریح به نام ابن قتیبه، نقل می‌کند (ص ۲۱۱؛ نیز نک: الامامة، ۷۰/۲). قلقشنندی (د ۸۲۱ق) نیز در *صبح الاعشی*، عهدنامه عمر بن عبدالعزیز به سلیمان بن عبدالملک را به نقل از کتاب ابن قتیبه با عنوان *تاریخ الخلفاء*، آورده است (۳۶۲-۳۶۰/۹) که اصل آن را در الامامة و السياسة می‌توان یافت (۱۱۴/۲-۱۱۵).

در میان محققان متأخر، گویا نخستین کسی که در انتساب این اثر به ابن قتیبه تردید کرد، پاسکوال دیگایانگوس، خاورشناس اسپانیایی (۱۸۰۹-۱۸۹۷م) بود. محققان دیگری نیز در این باره به تحقیق پرداخته‌اند (مثلاً نک: خطیب، همانجا؛ عدوی، ۳۶/۳-۳۷؛ حسینی، ۷۷-۷۸؛ مصطفی، ۲۴۱/۱-۲۴۲؛ GAL, I/127؛ لوکت، ۱۷۵-۱۷۶)؛ گرچه هیچ یک از این پژوهشگران به نام و نشان مؤلف واقعی اثر نیافته‌اند. این نکته نیز شایسته یادآوری است که یاقوت حموی در شرح احوال ابن حزم (ه م)، به کتابی از او با عنوان الامامة و السياسة اشاره می‌کند (۹۴/۵-۹۵؛ قس: مقری، ۷۹/۲: الامامة و الخلافة)، اما این جز اشتراک لفظی در عنوان کتاب نیست و هیچ دلیل دیگری مؤید اینکه کتاب موجود همان اثر ابن حزم باشد، وجود ندارد. همچنین، هیچ یک از منابع مؤلف از سده ۴ق در نمی‌گذرد و این مؤید نظر دخویه است که معتقد است این کتاب را احتمالاً یک مؤلف مصری یا مغربی در عهد ابن قتیبه نگاشته است (نک: GAL, S, I/187).

جدا از مسأله مؤلف کتاب، همچنانکه گفته شد، بررسی متن اثر، به ویژه از حیث منابع، سخت قابل توجه به نظر می‌رسد. در واقع الامامة و السياسة مجموعه‌ای نامنظم از آثار مورخان قرون نخست هجری است و این موضوع به طور خاص در بخش مربوط به فتح افریقیه و اندلس نمایان تر است. مقایسه میان روایات این بخش با یک اثر از عبدالملک

تاریخ ۷۵۵ق دربارهٔ زمان اتمام بنا یا آرایش بعدی آن صدق نمی‌کند. چنانکه از تصویر کتیبهٔ ایوان تشخیص داده می‌شود، مرمت‌کننده، کاشی تاریخ‌دار کتیبه‌ای دیگر را که متعلق به یکی از بناهای ویران شدهٔ مجموعه بوده، بر جای ریختگی نهاده است. بدین‌سان، نظر‌گذار قابل پذیرش می‌نماید و تدقیق تاریخ بنا، بستگی به یافت شدن قراین یا روشهای جدیدتر خواهد داشت (نک: کرین، تصویر 6؛ گذار، 172-178؛ 181-183؛ پوپ، 1328-1329).

ساختمان مدرسه کوچک، و در عین حال متناسب و برخوردار از حسن معماری است. بنا از دو طبقهٔ حجره‌دار تشکیل شده است و ایوانهای اضلاع غربی و شرقی آن از ایوانهای جنوبی و شمالی کوچک‌ترند. آستانهٔ فعلی و ابتدای راهرو آن، جزو اصل بنا نبوده، و بعداً اضافه گردیده است. عرض فوقانی هر ایوان از خط بام بخشهای جانبی



زاویهٔ جنوب شرقی مدرسهٔ امامی

بالاتر است و برجستگی آن گویی مکمل جلوهٔ بصری طاقها و دهانه‌ها، و نمایندهٔ اهمیت درون‌منظری است. آنچه موجب پدید آمدن این کیفیت بصری شده، کمیت فضایی بنای مدرسه (با صحنی به مساحت تقریبی ۱۴۶ م^۲) است (نک: اصفهانی، همانجا؛ ویلبر، 183؛ هیلنبراند، 178-179؛ تحقیقات میدانی).

از طریق بررسی تزیینات مدرسهٔ امامی، می‌توان به خوبی جایگاه آن را به لحاظ تبیین شیوهٔ معماری سنجید. برای نمونه یکی از قسمتهای اصیل بنا بقایای کتیبه‌ها و نقشهای آرایندهٔ ایوان شمالی و طاق‌نمای زینتی انتهای آن است. طرح کلی در کاشی کاری طاق این ایوان، به صورت آلت‌بندی و ساخت گونه‌های آن در معماری آذری متداول بوده است (نک: هنرفر، ۳۰۴؛ هیلنبراند، 225؛ پیرنیا، ۲۰۰؛ تحقیقات میدانی). دیگر بخش قابل ملاحظهٔ مدرسه، نمازخانهٔ آن است؛ رسمی

آنه‌است، سلیمان بن ابی الحسن بن طالوت دامغانی نام دارد و آن را احتمالاً در حدود سال ۷۲۵ق/۱۳۲۵م، برای مرشد خود بابا قاسم، عالم اصفهانی، برپا داشته است (نک: اصفهانی، ۷۳؛ هنرفر، ۳۰۳؛ گذار، 182-183). اهمیت مدرسه از نظر تاریخ هنر آن را مورد توجه پژوهشگران قرار داده، و از میان ایشان گذار آن را به دقت بررسی کرده است.

مدرسهٔ امامی یکی از قدیم‌ترین بناهای باقی مانده‌ای است که به تقلید از سبک مدرسه‌سازی عهد سلجوقی، بنا شده است. طرح ۴ ایوانی و حجره‌سازی خود دلیل بر ارتباط سبک شناختی آن با معماری عصر سلجوقی است و برقراری پیوند میان معماری آذری و شیوهٔ سلجوقی را که این بنا در چارچوب آن جای می‌گیرد، نمی‌توان نادیده گرفت (نک: ه. د، ۲۶۲/۸-۲۶۴؛ پیرنیا، ۲۰۰؛ ویلبر، 36؛ هیلنبراند، 178, 218).

مدرسهٔ امامی از جمله بناهایی است که در دورهٔ مظفری ساخته شد و با وجود منازعات آل مظفر (ه. م) و سلسله‌های پس از آن به حیات فرهنگی خود ادامه داد، و بنابر اطلاعات کلی و مقایسه‌ای گویا دست کم بخشی از هزینهٔ ادارهٔ رسیدگی به بنا و تزیین آن را سلیمان دامغانی از طریق وقف تأمین می‌کرد (نک: حافظ ابرو، ۲۴۷، ۲۸۸-۲۸۹؛ گذار، 182-183، 177؛ هیلنبراند، 179-180؛ راجع به اوقاف و نحوهٔ ادارهٔ این مدرسه در دورهٔ صفویه، نک: ادیب برومند، ۱۳۸-۱۳۹).

برای پی‌جویی تاریخ دقیق‌تر احداث مدرسه، طبق معمول باید به سراغ کتیبه‌های مورخ رفت. بر انتهای کتیبهٔ یکی از دهانه‌های ضلع غربی صحن، تاریخی وجود دارد که به علت تعمیر نامطلوب ناقص است. گذار وجود ارقام «خمس» و «سبع» را از روی حروف

باقی‌مانده تشخیص داده است و آنگاه عدد ۷۲۵ را با سال مندرج در کتیبهٔ مقبرهٔ بابا قاسم یعنی ۷۴۱ق سازگار یافته، و آن را به عنوان تاریخ مناسب پیشنهاد کرده است. اما کرین از یک کتیبهٔ ناقص دیگر در ضلع غربی ایوان قبله، شامل خطوط و کلمات درهم ریختهٔ آیات قرآن کریم که امروزه به سبب نوسازی از میان رفته، به عنوان مکمل استفاده می‌کند و در نتیجه علاوه بر ابراز تردید در وابستگی بنای مدرسه و مقبره می‌گوید که آنچه باید بر جای رقم میانی قرار گیرد کلمهٔ «خمسین» است (نک: ص 99-98، نیز تصویرهای 6 و 5؛ گذار، 165؛ تحقیقات میدانی).

گذار ضمن تأکید بر تناظر تزیینات دو عمارت و تفکیک زمان بنای مدرسه از زمان تزیین آن، و بنابر همگنی ساختمان با دیگر ابنیهٔ آل مظفر و نیز دلایل تاریخی و کتیبه‌شناختی، بر آن است که مدرسه را در همین ایام ساخته‌اند و متعلق به یک مجموعه بوده است و بر این تصور است که

الاصفهان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ پیرنیا، محمدکریم، شیوه‌های معماری ایرانی، به کوشش غلامحسین معاریان، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع‌التواریخ رشیدی، به کوشش خانابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم، آثار ملی اصفهان، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ گزارش فعالیت‌های میراث فرهنگی استان اصفهان، سال ۱۳۷۴ ش، به کوشش حسین آقا جانی و محمدکریم متقی، سازمان میراث فرهنگی کشور؛ همان، سال ۱۳۷۶ ش، به کوشش فاطمه باقری، سازمان میراث فرهنگی کشور؛ هنرفر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، ۱۳۲۴ ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف؛ نیز:

Crane, M. E., «A Fourteenth Century Mihrab from Isfahan», *Ars Islamica*, Michigan, 1940, vol. VII; Dimand, M. S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; Godard, A., «Le Tombeau de Bābū Kāsem et la madrasa Imāmī», *Āthār - ē Irān*, Haurlem, 1949, vd. IV; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Hutt, A., «Key Monuments of Islamic Architecture Iran», *Architecture of the Islamic World*, ed. G. Michell, London, 1987; *Persian Art*, London, 1931; Pope, A. U., «Islamic Architecture, the Fourteenth Century», *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol. III; *A Survey of Persian Art*, ed. A. U. Pope, 1967, vol. VIII; Wilber, D. N., *The Architecture of Islamic Iran (The Ilkhānid Period)*, Princeton, 1955. بدالله غلامی

امامیه، عنوان یکی از مذاهب اسلامی که نقشی اساسی در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی ایفا کرده است.

شیعه امامیه که به اختصار در زبان عام شیعه، و در زبان فقها امامیه هم خوانده می‌شود، امروزه مذهبی با ویژگی‌های مشخص است که بدان مذهب جعفری، یا اثناعشری نیز اطلاق می‌گردد. در تداول کنونی میان اصطلاحات یاد شده، عموماً تفاوتی ملحوظ نمی‌گردد و با آنها همچون الفاظی مترادف برخورد می‌شود. در این میان، شیعه در کاربردی مطلق نزد امامیه، به شیعه امامیه راجع می‌گردد و در کاربردی وسیع‌تر شامل زیدیه و اسماعیلیه نیز می‌شود. با دور شدن از سده حاضر و روی آوردن به نگرشی تاریخی، هر یک از این اصطلاحات معنایی ویژه می‌یابند و رابطه‌های عموم و خصوص میان آنها، بسته به دوره‌های تاریخی متفاوت می‌شوند.

اصطلاح امامیه نیز به نحوی اجتناب‌ناپذیر در گذر تاریخ دگرگونی می‌پذیرد و از همین رو، باید در برهه‌های مختلف تاریخی، اصطلاحی تعریف شده باشد. دست‌کم از اوایل سده ۲ق/۸م، این گروه مذهبی از سوی مخالفان با عنوان نکوهش‌آمیز «رافضه»، خوانده شده است (مثلاً نک: فرات، ۱۳۹؛ ابن قتیبه، ۷۱) و جالب آن است که گاه عالمان امامیه در صدد بوده‌اند تا تفسیری ستایش‌آمیز از این عنوان ارائه کنند (مثلاً نک: فرات، همانجا؛ برقی، ۱۵۷).

در بازگشت به تعبیر شیعه، باید گفت که در زبان عربی سده نخست هجری، شیعه در کاربرد مطلق به معنی گروهی از مردم (مریم/۶۹/۱۹) و در صورت اضافه به معنی یاران و پیروان (قصص/۱۵/۲۸) بوده است. آنچه منشأ پدید آمدن اصطلاح شیعه گردیده، کاربرد ترکیبی «شیعه علی» (ع) در جریان‌های تاریخی - مذهبی سده نخست هجری بوده است؛ اما ظاهراً شکل مختصر شده این اصطلاح در همان سده نیز

سازی مرکب زیر گنبد با تزئینات آجر - کاشی نیز از ویژگی‌های این شیوه است. سفال نقش برجسته‌ای را که برای تزئین طاقچه‌های مسجد به کار برده‌اند، با توجه به ویژگی آن در معماری آذری می‌توان نمونه‌ای کهنه دانست (هنرفر، ۳۰۳؛ پیرنیا، همانجا؛ تحقیقات میدانی).

شمار بسیاری از کتیبه‌ها به رنگ سفید بر زمینه کاشی لاجوردی و فیروزه‌ای، معرق کاری شده‌اند و شماری دیگر به خط کوفی بنایی بر زمینه آجری نقش بسته‌اند. چنین آرایش‌هایی از روزگاری که سبک آذری پدید آمد، افزایش یافت. کتیبه‌های موجود، در الواح مستطیل، مربع و جز آن جای دارند. نام شیخ محمد بن عمر معمار یا کاشی کار مدرسه در دو کتیبه، یکی در ایوان شمالی و دیگری در ایوان جنوبی مسجد آمده است. موضوع بسیاری از کتیبه‌ها سوره‌های قرآن کریم، ادعیه، اسامی اصحاب پیامبر(ص)، نام خلفای راشدین و امامان، خاصه علی (ع) است که در مجموع برای بیننده تساهل مذهبی را یادآور می‌شود (نک: پیرنیا، همانجا؛ هنرفر، ۳۰۳-۳۱۰؛ گذار، ۱۷۹-۱۷۸، ۱۷۷-۱۷۶). گذار اینگونه کتیبه نگاری را جزو روش فرهنگی آل مظفر می‌شمارد و در بحث راجع به کتیبه تاریخ احداث بدان استشهاد می‌کند. از نظر کالبد معماری هم میان مدارس شیعه و سنی در ایران تمایز و تفاوتی نبوده است. در دوره صفویه نام مدرسه باباقاسم به امامی تغییر می‌یابد. کاشی کاری پشت بغله‌های دهانه‌ها و ایوانها به شیوه قاجار نوسازی، و محتوای بعضی از کتیبه‌های بنا تغییر یافته است (نک: هنرفر، ۳۰۵؛ رفیعی، ۴۳۹-۴۴۰؛ گذار، ۱۸۲-۱۸۱، ۱۷۸، ۱۶۷؛ هیلنبراند، ۱۷۸، تصویر ۱۲۶).

شیوه کاشی کاری مدرسه و مقبره باباقاسم به خوبی نشان می‌دهد که ترجیح تزئینات گیاهی بر تزئینات هندسی در عهد تیموری، از همین روزگار آغاز می‌گردد (نک: کرین، ۹۷-۹۶؛ گذار، ۱۶۵؛ دیماند، ۲۰۵-۲۰۴؛ هوت، ۲۵۸-۲۵۷، ۲۵۵، ۲۵۳). بدین سان، کاشی کاری روساز مدرسه و نیز محراب آن که در دهه چهارم قرن ۲۰ به موزه مترو پولیتن انتقال یافته است، در تاریخ گسترش کاشی کاری و تزئینات ایرانی اثری ممتاز و مهم شمرده می‌شود. محراب در اندازه ۲/۳۰ × ۳/۴۶ متر ساخته شده، و با کتیبه‌هایی به خط کوفی و ثلث و طرح‌های گوناگون گیاهی و هندسی با رنگ‌های بیشتر سفید، فیروزه‌ای، نارنجی، سبز و آبی روشن تزئین شده است (کرین، دیماند، همانجا؛ هنرفر، ۳۰۳؛ ویلبر، ۱۸۴؛ نیز نک: «بررسی...»، ۴۰۲، تصویر). محراب جدا مانده از بنا هر چند تعمیراتی به ویژه در بخش پایین آن به عمل آمده، اما روی هم رفته وضعی عالی دارد (نک: کرین، نیز «بررسی»، همانجا؛ «هنر...»، ۵۲، تصویر ۵۷).

تعمیر سازه‌های سمت شرقی مدرسه در ۱۳۷۴ ش، و مرمت ایوان شمالی و کتیبه سازی افریز میان دو طبقه در ۱۳۷۶ ش، آخرین نوسازی‌های انجام شده در بنا محسوب می‌شود (نک: گزارش، ۱۳۷۴ ش، ۵۱؛ همان، ۱۳۷۶ ش، ۴۵، ۴۶؛ تحقیقات میدانی).

مآخذ: ادیب برر مند، عبدالعلی، «وقف نامه مدرسه امامیه اصفهان»، میراث جاویدان، تهران، ۱۳۷۶ ش، ص ۵، ش ۱۹-۲۰؛ اصفهانی، محمد مهدی، نصف جهان فی تعریف

دوره امامت امام صادق (ع) از طرفی با دوره انتقال سیاسی، و در نتیجه فضایی مساعد برای فعالیتهای فرهنگی، و از دگر سو 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 بی‌شمار منقول از آن حضرت آشکار می‌گردد، او ضمن تعیین مواضع امامیه در جوانب گوناگون تعالیم دینی، مهم‌ترین نقش را در تدوین فقه امامیه ایفا نموده است.

به هنگام وفات امام صادق (ع) در ۱۶۸ق/۷۶۵م، پیروان آن حضرت متفرق گشتند. گروهی که در تاریخ، اسماعیلیه نام گرفته‌اند، محمد بن اسماعیل نواده آن حضرت را به امامت شناختند که پدر او فرزند مهتر امام بوده، و در زمان حیات امام درگذشته بوده است؛ اما از دیگر پیروان، برخی عبدالله افطح فرزند آن حضرت را از باب مهرتری در سال، به‌عنوان امام شناختند و برخی دیگر با تمسک به نص امام صادق (ع)، به امامت امام موسی کاظم (ع) باور داشتند. در فهرستی که منابع فرقه‌شناسی متقدم به دست داده‌اند، در ذکر نخستین مدافعان امامت آن حضرت، از بزرگانی چون هشام بن حکم، هشام بن سالم، ابویصیر و مفضل بن عمر نام برده شده است (نک: نوبختی، ۶۵-۶۷؛ سعد، ۸۸؛ کشی، ۲۸۳-۲۸۴).

عبدالله افطح حدود ۷۰ روز پس از وفات پدر درگذشت و از آنجا که پسری از خود بر جای نگذاشت (نک: سعد، ۸۷؛ نیز ابن‌عنینه، ۱۹۵)، پیروان او به اتفاق روی به امام کاظم (ع) آوردند؛ در این میان برخی آن حضرت را به عنوان امام هشتم شناخته، بر مذهب فطحنی خود پای فشرده و برخی نیز از آن مذهب روی گردان شدند و امام کاظم (ع) را به عنوان هفتمین امام پذیرفتند (نک: نوبختی، ۶۵؛ برای بقایای فطحنیه تا سده ۴ق، نک: قاضی عبدالجبار، المغنی، ۲۰ (متمم) / ۱۸۰).

در ۱۷۹ق/۷۹۵م هارون خلیفه عباسی، امام کاظم (ع) را برای محدود کردن رهبری ایشان، و اداره انتقال از مدینه به بصره، و سپس از بصره به بغداد کرد و تا ۱۸۳ق، آن حضرت را در حصر و حبس نگاه داشت (نک: سعد، ۹۳؛ ابوالفرج، ۲۳۳-۲۳۴). با درگذشت تردید برانگیز امام کاظم (ع) در حبس، موج جدیدی از اختلاف در صفوف شیعیان پدید آمد و شیعیان موسوی به دو گروه قطعی و واقفه تقسیم شدند. واقفه با مطرح کردن روایاتی، امام کاظم (ع) را به عنوان مهدی شناختند و امامت را بدو ختم کردند، و خط اصلی که با قاطعیت امام رضا (ع) را جانشین آن امام می‌شمردند، با عنوان قطعی شناخته شدند. امام رضا (ع) در فاصله سالهای ۱۸۳-۲۰۰ق/۷۹۹-۸۱۶م در مدینه سکنی داشت و در ۲۰۰ق به فراخوانی مأمون خلیفه عباسی برای ولایت عهد به خراسان رفت و در ۲۰۳ق در سفر درگذشت. پس از آن، امام جواد (ع) (امامت: ۲۰۳-۲۲۰ق/۸۱۸-۸۳۵م)، امام هادی (ع) (امامت: ۲۲۰-۲۵۴ق) و امام حسن عسکری (ع) (امامت: ۲۵۴-۲۶۰ق/۸۶۸-۸۷۳م) هر یک به ترتیب به امامت رسیدند. درباره امام هادی (ع) گفتنی است که در ۲۳۳ق/۸۴۸م، آن حضرت ظاهراً به دلیل اقداماتی بر

تداول داشته است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۱/۱۴۸، ۲۷۸). بدون وارد شدن در تفصیل مباحث کلامی، اجمالاً این نکته از دانسته‌های تاریخی است که گروهی از مسلمانان از صدر اسلام، در باب امامت مسلمین پس از پیامبر (ص)، حقی ویژه را برای امام علی (ع) قائل بوده‌اند و همین گروه با عنوان شیعه 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 بن مزاحم، ۸۶، ۳۵۹)، و در گزارش جریان صلح امام حسن (ع) در ۴۱ق، یکی از شروط صلح، آزار نرساندن معاویه به احدی از «شیعه علی» (ع) بوده است (مثلاً نک: ابوالفرج، ۶۷).

در طول سده ۱ق، به روزگاری پیش از دوره امامت امامان باقر و صادق (ع) که هنوز تعالیم امامیه به صورت مبسوط به شیعیان عرضه نگشته بود، به طور طبیعی نباید به جست و جوی گروهی خاص از عالمان شیعه، دست کم با عنوان مشخص امامیه پرداخت. آنچه در این سده به عنوان وجه تمایزی مهم میان گروههای شیعی می‌توان پیگیری کرد، دیدگاه آنان درباره منصوص بودن و مفترض الطاعه بودن امام بوده است. در حقیقت از سده ۲ق/۸م به بعد که در محافل شیعی نوعی تقابل میان امامیان و گروههای غیر امامی (روشن‌ترین نمونه آن اکثریت زیدیه) وضع و کاربرد اصطلاح امامیه را ضروری ساخته است، گزینش این عنوان برای این جماعت از شیعه و انتساب آنان به «امام»، از آن رو بوده است که برخلاف اکثریت زیدیه، این گروه ثبوت امامت را به «نص جلی» و با تعیین فرد فرد امامان به امر الهی دانسته‌اند. در کنار این ویژگی، باید به برخی خصوصیات دیگر از جمله مفترض الطاعه بودن و معصوم بودن امام، و نیز خالی نبودن زمین در هیچ زمانی از امام به عنوان باورهای اساسی این گروه یاد کرد (نک: شیخ مفید، اوائل...، ۴۶؛ شهرستانی، ۱۴۴/۱-۱۴۵).

در دهه گذار از سده ۱ به سده ۲ق، امام محمد باقر (ع) به تدقیق و تفصیل تعالیم شیعه اهتمام ورزید و روایات پرشمار منقول از آن حضرت در باره فقه و دیگر تعالیم دینی نشان از آن دارد که آموزشهای دینی شیعه از روزگار آن حضرت روی به تدوین و شکل‌گیری نهاده است. اگرچه خط اصلی تشیع پس از وفات آن حضرت، فرزند ایشان امام جعفر صادق (ع) را به پیشوایی می‌شناخت، اما همزمان زید بن علی، برادر امام باقر (ع) نیز برای گروهی از شیعیان به عنوان امام پذیرفته شد و زمینه‌ای برای شکل‌مکتبی جدید در میان شیعه با عنوان زیدیه گردید. از میانه سده ۲ق، تاریخ افتراق شیعه را باید در دو جریان موازی: امامیه و زیدیه، و نیز جریان منشعب از امامیه با عنوان اسماعیلیه پیگیری کرد. در این میان اسماعیلیه هر زمان که به شریعت پایبند بوده‌اند و فقهی داشته‌اند، مکتب فقهی آنان پیوسته به مکتب امامیه بوده است و در صفوف زیدیه، یکی از فرق آنان با عنوان جارودیه، در طول عمر کوتاه خود، همواره از دیگر زیدیان به امامیان نزدیک‌تر بوده است.

در جهت تبلیغ مذهب، به خصوص در برخی مناطق چون شبه قاره هند تأثیری بسزا داشته است (برای اطلاع از گسترش امامیه در قاره آفریقا، نک: ه. د.، آفریقا، مکاتب و مذاهب؛ برای قاره آسیا، نک: ه. د. اسلام، بخش نهم).

در حال حاضر، مذهب امامیه یا شیعه اثناعشری، در ایران به عنوان مذهب رسمی شناخته می‌شود و در کشورهایی چون عراق، بحرین، جمهوری آذربایجان و لبنان پیروان آن بخش مهمی از جمعیت را تشکیل داده‌اند. افزون بر آن، جمعیتی قابل توجه از امامیان در دیگر کشورهای اسلامی از حوزه خلیج فارس، شبه قاره هند، آسیای مرکزی، قفقاز، ترکیه و سوریه زندگی می‌کنند.

تعالیم و نهادهای اساسی: در سخن از مذهبی که یک و نیم هزاره تاریخ را پشت سر نهاده، و مکاتب فکری بسیاری را در محافل خود پرورده است، به سختی می‌توان مجموعه‌ای از باورها در اصول، یا مجموعه‌ای از فتاوا را ارائه کرد که میان تمامی مکاتب آن مذهب مشترک بوده باشد، اما در عین حال می‌توان به شماری از تعالیم اساسی در اصول و فروع اشاره کرد که ممکن است به عنوان نقاط مشترکی میان غالب طیفهای این مذهب مصداق یابد.

امامت و حجت: پیش از آغاز سخن از عقاید امامیه، باید اشاره کرد که اصلی‌ترین ممیزه این مذهب، دیدگاه خاص آن در باب امامت است. امامیه به عنوان یکی از گرایشهای شیعه، بر این باورند که حق جانشینی رسول اکرم (ص) از آن حضرت علی (ع) بوده است و رسول اکرم (ص) بارها در طول حیات خود، بر این جانشینی اشاره کرده‌اند. در منابع امامی، به عنوان ادله نقلی بر این امر، به احادیث مشهوری چون حدیث غدیر، حدیث ثقلین و حدیث منزلت استناد شده است که اصل صدور آن مورد تأیید قاطبه عالمان اهل سنت قرار داشته، و تنها اختلاف با ایشان، در تفسیر و برداشت از آنها بوده است. در این میان ویژگی امامیه نسبت به شیعیان بتری و برخی دیگر از گرایشهای زیدی در آن است که تنها امام برحق پس از رسول اکرم (ص) را حضرت علی (ع) دانسته، و هرگونه اقدام در جهت سلب این حق را اقدامی ظالمانه قلمداد کرده‌اند. گفتنی است که به عنوان یک حقیقت تاریخی، امامیه نیز در این امر که حضرت علی (ع) خود با ۳ تن خلیفه دست بیعت داده، و به عنوان چهارمین خلیفه - اگرچه با اکراه - منصب خلافت را پذیرفته است، تردیدی روا نداشته‌اند؛ اما ایشان این عملکرد را بر مبنای اصل تقیه و رعایت مصالح امت اسلامی، تفسیر نموده‌اند. این دیدگاهها، در طول تاریخ این مذهب، به عنوان مواضع نهادین امامیه در باب امامت، تکرار و تبیین گشته، و در کتب پرشمار این مذهب در باب امامت به ثبت رسیده است.

نظریه امامت، به عنوان اصلی‌ترین ممیزه در فضای اعتقادی امامیه گسترش بسیار پیدا کرده، و به تبیین باورهای پیرامون آن انجامیده است. امامیه در سده ۲ق، به ویژه بر پایه تعالیم امامان باقر و صادق (ع)، بر اصولی ثابت در نظام اعتقادی خود وفا یافتند که اهم

ضد حکومت عباسی، از سوی خلیفه به بغداد خوانده شد و تا هنگام وفات در همانجا مراقبت می‌شد (یعقوبی، ۴۸۴/۲؛ شیخ مفید، الارشاد، ۲۳۸/۲ بی؛ برای افتراقات پس از وفات امام هادی (ع)، نک: سعد، ۱۰۱).

با اینکه فرقه‌های گوناگون امامیه، چون فطحیه، واقفه و قطعیه در مباحث اعتقادی مربوط به امامت، نسبت به یکدیگر مواضعی تند و خصمانه اتخاذ نموده بودند، محافل فقهی آنان از یکدیگر گسسته نبود و شماری از مهم‌ترین و معتبرترین فقیهان امامیه در سده‌های نخستین، متعلق به این فرقه‌های منشعب بودند.

در نگاهی گذرا به گسترش مذهب امامیه و پراکندگی جغرافیایی آن، باید یادآور شد که این مذهب در یک جریان تاریخی پدیده شده است. از نقاط ماوراء النهر تا دورترین نقاط مغرب اقصی رواج یافته است. یکی از قابل استنادترین منابع برای بررسی پراکندگی پیروان این مذهب در سده‌های نخست هجری، بررسی آماری رجال امامی در سده‌های ۲ و ۳ق است که اطلاعاتی از آنها در کتب اربعه رجال امامی بازتاب یافته است. این داده‌ها به خصوص از آن نظر حائز اهمیت است که نمایانگر نفوذ فرهنگی این مذهب در هر ناحیه‌ای می‌تواند بود. بر این اساس، بیشترین شمار عالمان امامی از نواحی عراق - به خصوص کوفه - و سرزمینهای ایران - به ویژه ری و قم - برخاسته‌اند، اما شمار عالمانی از مکه و مدینه، یمن و بحرین، بلاد جزیره (شمال عراق)، شام - به خصوص حلب - مصر، ماوراء النهر - به ویژه بخارا و سمرقند - خراسان - به ویژه مرو و نیشابور - سجستان و کرمان، گرگان و طبرستان، آذربایجان و ارمنیه، خوزستان و نواحی جبال در مرکز و غرب ایران نیز بسیار است.

در تکمیل این داده‌ها، باید به اطلاعات ارائه شده در احسن التقاسیم مقدسی اشاره کرد که زمان آن به اواخر سده ۴ق/۱۰م بازمی‌گردد. مقدسی از حضور جمعیتهای شیعه - ظاهراً امامی - در سواحل حرمین و سرات در غرب عربستان، در سواحل یمن، عمان و هجر (ص ۹۰-۹۱)، به صورت متراکم در عراق شامل کوفه، بصره و بغداد (ص ۱۱۲) و بلاد جزیره (ص ۱۲۶)، به صورت جمعیت غالب در عمان شام (ص ۱۵۳)، به صورت پراکنده در خراسان، گرگان و طبرستان (ص ۲۸۰)، به صورت متراکم در اهواز و سواحل فارس (ص ۳۱۸، ۳۳۴) و سرانجام به صورت جمعیت غالب در ملتان سند (ص ۳۶۳) گزارش داده است. بررسی منابع پرشمار نشان می‌دهد که مذهب امامیه رواج خود را در طی قرون، در نواحی گسترده‌ای از ایران و عراق، و بخشی از ماوراء النهر و نیز قفقاز، برخی نواحی ساحلی جزیره العرب، مناطق گسترده‌ای از شام - به ویژه در نوار ساحلی - در سطحی محدود در شمال آفریقا، و نیز از روزگاری متأخرتر در هند و شرق آفریقا دوام بخشیده، و حضور آن تا امروز ادامه یافته است. گسترش این مذهب در طی قرون نخستین و میانه را باید حاصل تلاش و تبلیغ خودجوش و تدریجی پیروان آن دانست؛ اما در عصر صفوی فعالیت‌های سازمان یافته

نگرش امامیه رؤیت باری همواره با تأکید تمام مورد انکار بوده، و در مسأله کهن خلق قرآن به عنوان یکی از فروع مبحث توحید نیز، گاه با تعبیر حدوث قرآن (مثلاً نک: ابن بابویه، التوحید، ۲۲۷)، نظریه قدم قرآن نفی شده است.

در مبحث اراده، امامیه با الهام گرفتن از تعالیم اهل بیت (ع)، همواره در پی ارائه تفسیری برای «امر بین الامرین» بوده، با جبر و همچنین اختیار تام بشر مخالفت ورزیده‌اند. گفتنی است که با وجود نزدیکی بسیار این مذهب به مواضع عدلی معتزله، برخی از مباحث چون بررسی رابطه اراده و مشیت از ویژگیهای آن است. این مبحث از آن رو نزد امامیه مورد توجه قرار گرفته، و بسط یافته که مبنای تفسیر نظریه بداء بوده است. بداء که دست کم از سوی مخالفان به عنوان یکی از باورهای ویژه امامیه شناخته شده، به تعبیری غیرفنی، نوعی تجدید نظر در تقدیر الهی است. این باور در حدی کلی، همچون باوری سنتی در میان طیفهای گوناگون امامیه محفوظ مانده است؛ اما این طیفهای گوناگون هر یک بسته به مبانی فکری خود، تفسیری از آن ارائه کرده‌اند. به عنوان نمونه، در تفسیری که شیخ مفید از بداء به دست داده، نزاع دیگر مذاهب با امامیه را تنها نزاعی لفظی دانسته است (نک: همان، ۹۲-۹۳).

در مبحث نبوت، بر باورهایی چون عصمت انبیا نزد امامیه تأکید شده است (مثلاً نک: سید مرتضی، تنزیه...، سراسر کتاب)، ولی در معرفه آراء مذاهب گوناگون، عقایدی ویژه امامیه جز در موضوعات فرعی نمی‌توان یافت. تنها این نکته شایان اهمیت است که امامیه با اصل نهادن دیدگاه خود در باب حجت به حضور دائمی انبیا در زمین معتقد بوده، و از همین رو، وصایت انبیا را در طول تاریخ، به عنوان سلسله‌ای پیوسته دنبال می‌کرده‌اند (مثلاً نک: عیاشی، ۳۰۶/۱-۳۱۱؛ مسعودی، ۱۵-۷۶).

در باب معاد، امامیه با تکیه بر منابع برشمار نقلی خود و با انگیزه مستحکم ساختن رابطه بین ائمه و پیروان در زندگی فرجه‌ای، بر حقانیت اموری اخروی چون صراط و میزان، شفاعت انبیا و اوصیا تکیه داشته، و حتی در زندگی این جهانی، باور «رجعت» را مطرح ساخته‌اند. رجعت که از سده ۱ق به عنوان یکی از ویژگیهای مذهب امامیه شناخته شده (مثلاً نک: ذهبی، ۳۷۹/۱-۳۸۳)، عبارت از آن است که در آخرالزمان و به هنگام ظهور مهدی موعود (ع)، خداوند گروههایی از مردگان را برخواید انگیزد که در میان آنان صالحان برجسته و تبهکاران مشهور دیده می‌شوند؛ در این زندگی دوباره، صالحان به عزت خواهند رسید و تبهکاران طعم خواری را خواهند چشید (نک: شیخ مفید، همان، ۸۹، جه).

مواضع فقهی و شعایر اجتماعی: فقیهان امامیه در بسیاری از مسائل فقهی با برخوردی اجتهادی به آراء گوناگون گراییده‌اند و همین اختلافات در فروع در سطحی گسترده، انگیزه‌ای بوده است تا کسانی چون علامه حلی در مختلف الشیعه به بررسی تطبیقی فقه امامیه بپردازند؛ اما اهم احکامی که در طول تاریخ در برخورد امامیان با

آنها را می‌توان در این چند جمله خلاصه کرد: تا مکلفی بر زمین است، زمین از حجت خداوند خالی نمی‌تواند بود و این حجت، گاه امامی ظاهر و گاه امامی غایب و پنهان از انظار است که به هر تقدیر، اثر وجودی خود را در جهان خواهد بخشید؛ این حجت قطعاً امامی معصوم است که گناه و خطا در او راهی ندارد؛ امامان را جز خداوند بر نمی‌گزیند و مردمان از طریق نص بر امامت ایشان آگاهی می‌یابند؛ و طاعت و پیروی از این امامان، بر همگان فرضی الهی است و تخلف از آن موجب گمراهی خواهد بود (به عنوان نمونه، نک: کلینی، کتاب الحجة؛ شیخ مفید، اوائل، ۴۶ بی).

امامان دوازده‌گانه (ع) به نام، نزد امامیه شناخته شده‌اند و پیروان این مذهب با وفات امام حسن عسکری (ع)، امام یازدهم در ۲۶۰ق/۸۷۴م، دوره حضور ائمه را پایان یافته شمرده، و وارد عصر غیبت شده‌اند. بر این اساس، امام دوازدهم (ع) که از ۲۶۰ق، بر جایگاه امامت قرار گرفته است، با برخورداری از عمری دراز به گونه‌ای نهران از انظار به مهمات امت رسیدگی می‌کند و با فراهم آمدن شرایط ظهور در آخرالزمان (زمانی نزدیک به قیامت)، ظهور کرده، با شکست دادن قدرتهای جاثر، جهان را بر از عدل و داد خواهد کرد (نک: هد، امامت).

اصول اعتقادی: به عنوان آغاز سخن باید به آموزش مشهور در محیط امامیه در باب اصول دین اشاره کرد که بر پایه آن، این اصول شامل توحید، نبوت، معاد، امامت و عدل است؛ گاه بر این نکته تکیه شده است که از این میان، ۳ اصل نخست اصول دین، و دو اصل اخیر اصول مذهب امامیه است. به هر روی، این تمایز نسبی است و اگر دیدگاه امامیه در باب امامت، کاملاً ویژه این مذهب است، اما در مبحث عدل، همسانی گسترده‌ای بین امامیه و معتزله به چشم می‌آید.

در یک داوری کلی نسبت به اصول اعتقادی امامیه و در مقایسه آن با مذاهب گوناگون اسلامی، باید یادآور شد که در تقابل میان مواضع نص‌گرایان اصحاب حدیث و کلام‌گرایان جهمی و معتزلی، امامیه همواره به گروه دوم نزدیک بوده‌اند. به عنوان یک نکته در تاریخ عقاید امامیه، درخور توجه است که حتی عالمان نص‌گرای امامی، در عقاید خود در مباحثی چون توحید، فاصله چندانی از متکلمان نگرفته‌اند؛ مثلاً در مسأله‌ای چون رؤیت باری که یکی از میدانهای ستیز میان نص‌گرایان و کلام‌گرایان در حوزه‌های غیرشعیبی بوده است، نشانی از اختلاف نظر در محافل امامی دیده نمی‌شود و هیچ‌گاه موضعی موافق رؤیت از جانب نص‌گرایان امامی اتخاذ نشده است. این امر بیشتر همین این حقیقت است که بخش مهمی از باورهای اساسی، در تعالیم ائمه اهل بیت (ع) تبیین شده بوده، و همین ویژگی نص‌گرایان امامی را در شرایطی متفاوت با دیگر حوزه‌ها قرار داده است.

در مروری بر باورهای اساسی امامیه در باب توحید، باید یادآور شد که موضع عالمان این مذهب در برخورد با صفات الهی، برخوردی تنزیه‌گرا و نزدیک به مواضع معتزله بوده است؛ بدین ترتیب، این نگرش که صفات باری عین ذات اوست، در میان امامیه شهرت یافته است. در

مذاهب دیگر، همواره به عنوان ممیزه فقه امامی شناخته می‌شده‌اند، عبارتند از: وجوب مسح بر پای در وضو، ترک مسح بر خفین، ذکر «حی علی خیر العمل» در اذان و اقامه، وجوب ۵ تکبیر در نماز میت، حلیت نکاح متعه، عدم وقوع ۳ طلاق در مجلس واحد، تحریم ققاع و ترک عول و تعصیب در تقسیم ارث (مثلاً نک: همو، «الاعلام»، ۳۲۰، ۳۲۳-۳۲۴، جم). شیخ مفید در «الاعلام» و سید مرتضی در «الاتصار» به تفصیل به تبیین این معیارات پرداخته‌اند.

در بررسی تطبیقی آداب مذهبی امامیه با دیگر مذاهب اسلامی، زیارات و ادعیه نیز جایگاهی ویژه یافته است؛ اگرچه اصل موضوع زیارت و دعا از اختصاصات مذهب امامیه نیست، اما این دو امر در میان امامیه گسترشی فراوان یافته است. زیارت که در فرهنگ مشترک اسلامی در حد زیارت بیت الله الحرام و نیز حرم شریف نبوی مطرح بوده است، در فرهنگ امامیه به زیارت مقابر ائمه اطهار (ع) تعمیم یافته، و آدابی ویژه به خود گرفته است. گستردگی این آداب موجب شده است تا مبحث زیارات یا «مزار» به عنوان یکی از مباحث مهم مذهبی، موضوع تألیف آثار پرشماری قرار گیرد که از آن میان کامل الزیارات ابن قولویه قمی (چ مکرر، از جمله تهران، ۱۳۷۵ش) به عنوان یکی از متون معتبر شناخته می‌شود (برای فهرستی از این آثار، نک: آقابزرگ، ۷۷/۱۲، بی، ۳۱۶/۲۰).

در مبحث دعا، باید به شمار فراوان ادعیه مأثور از ائمه (ع) اشاره کرد که در متون امامی مضبوط گشته‌اند؛ دعاهایی که برخی مطلق، و برخی مخصوص به مناسبت یا شرایطی معینند. برخی از این ادعیه که در محافل امامیه شهرتی ویژه یافته‌اند، با نامهای مخصوصی نیز شناخته می‌شوند. از این میان می‌توان به مواردی چون دعای کمیل مخصوص شبهای جمعه و دعای ابوحمزه ثمالی برای مناجات سحر در ماه مبارک رمضان اشاره کرد (برای متن آنها، نک: شیخ طوسی، مصباح، ۵۲۴-۵۴۰، ۷۷۴-۷۸۱)، در میان آثار مکتوب امامیه، کتب بسیاری در باب ادعیه پرداخته شده که یکی از مهم‌ترین آنها، مجموعه‌ای از ادعیه مأثور از امام زین العابدین (ع) با عنوان صحیفه سجاده است. گفتنی است کتاب مفاتیح الجنان گردآوری شیخ عباس قمی (د ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م)، به عنوان مجموعه‌ای از ادعیه و زیارات، به خصوص نزد امامیان فارسی‌زبان از تداول گسترده‌ای برخوردار است.

در سخن از شعایر، پیش از هر چیز باید به جشنهای مذهبی اشاره کرد که برای امامیه تقویمی ویژه را به وجود آورده است؛ امامیان افزون بر بزرگداشت اعیاد مشترک اسلامی، مناسبتهای ویژه‌ای را نیز به جشن و شادمانی می‌پردازند. در این میان، به ویژه باید از عید غدیر (۱۸ ذیحجه) اشاره کرد که روز اعلام جانشینی حضرت علی (ع) از سوی پیامبر اکرم (ص) در محلی به نام غدیر خم، میانه راه مکه به مدینه بوده است. روزهای میلاد ائمه اطهار (ع)، از دیگر جشنهای مذهبی امامیه است که در آن میان به ویژه میلاد امام دوازدهم (ع) (۱۵ شعبان) با اهمیتی افزون برگذار می‌گردد.

ایام سوگواری نیز در جوامع امامیه از ویژگی خاصی برخوردار است و مراسم عزاداری، به مناسبت رحلت یا شهادت ائمه (ع) برپا می‌شود. برجسته‌ترین نمود سوگواری نزد امامیه، در روز عاشورا (۱۰ محرم) تجلی می‌یابد که روز شهادت امام حسین (ع) است. سنت عزاداری عاشورا که از عصر آل بویه به عنوان یک رسم امامی به ثبت رسیده است (مثلاً نک: همدانی، ۳۹۷)، در طول تاریخ حفظ شده، و شکوه آن در شرایط گوناگون زمانی و مکانی، با میزان نفوذ اجتماعی امامیان متناسب بوده است.

تقویم مذهبی امامیه که در بردارنده جشنها و سوگهاست، خود موضوع تألیف آثاری چون مسار الشیعه شیخ مفید بوده است (چاپ این متن و چند متن دیگر از همین دست در مجموعه نفیسه، قم، ۱۴۰۶ق).

سیر اندیشه‌های کلامی و تطور علم کلام: برای یافتن کهن‌ترین نشانه‌های اندیشه کلامی در حوزه شیعی، باید در آثار و روایات منقول از حضرت علی (ع) جست‌وجو کرد که در آنها، پرداخت نسبتاً تفصیلی به مباحث کلامی، نمونه‌هایی دارد؛ البته از نظر تاریخ‌نگاری در میان این روایات به ویژه باید بر نمونه‌هایی تکیه کرد که صدور آنها از پذیرش سندی کافی برخوردار است. آنچه از مباحث کلامی به تکرار در روایات منتسب به آن حضرت دیده می‌شود، آموزش در زمینه توحید و نفی صفات جسمانی از خداوند بر پایه تبیین مضامین قرآنی است (مثلاً نک: نهج البلاغه، خطبه‌های ۱، ۶۵، ۱۵۲، جم؛ نیز کلینی، ۱۳۴/۱-۱۳۶، جم؛ ابن بابویه، عیون، ...، ۷۸/۱-۷۹، جم). همچنین باید به مسأله قدر توجه کرد که به روزگار صحابه تا حدودی مورد توجه قرار داشته، و در روایات آن حضرت نیز بازتاب یافته است؛ به عنوان نمونه، در روایتی 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، التوحید، ۳۸۰).

در ادعیه منقول از امام زین العابدین (ع)، به ویژه در دعای اول صحیفه سجاده، مضامین ظریفی در باب صفات الهی، ابداع و مشیت و اراده آمده است.

آموزش کلامی صادقین (ع): سده ۲ق در تاریخ اندیشه کلامی، دوره تدوین آغازین دانش کلام بوده، و پایه‌گذاری مکاتب ماندگار و مهم کلامی در این دوره صورت پذیرفته است. در این سده، طرح مباحث پیچیده و کاملاً نظری در زمینه‌های گوناگون کلامی گسترش یافته است که از آن میان به ویژه باید به طرح مباحثی چون صفات باری و خلق قرآن در اوایل این سده اشاره کرد (برای توضیح، نک: ولفسون، 133-132، جم). در این دوره، مکاتب گوناگون کلامی را از نظر چگونگی پرداخت به مباحث کلامی می‌توان به دو گروه اصلی بخش کرد: گروهی چون معتزله که 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 و گروه دوم که

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 - به بیان این امر پرداخته‌اند که چگونه ممکن است خداوند به کرداری امر کند و در عین حال مشیت او بر آن قرار نگرفته باشد (نکا: کلینی، ۱/ ۱۵۰ بی). از دیگر 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 اعم از ایمان شمرده، منزلت مرتکب کبیره را «اسلام» دانسته است (نکا: همو، ۲/ ۲۷۷).

به عنوان نمونه‌ای از طرح مباحث دقیق کلامی از سوی امام صادق (ع) و ائمه پس از ایشان، باید به مسأله ابداع اشاره کرد که در حیطه فلسفه نیز از اهمیتی ویژه برخوردار است. تعبیر «خلق لا من شیء» که به نحو ریزینانه‌ای جایگزین تعبیر پرتداول و مسأله‌آفرین «خلق من لاشیء» گردید، ارتباطی مستقیم با حوزه کلام امامی داشت، چه، کهن‌ترین نمونه‌های شناخته شده از کاربرد این تعبیر، در روایات ائمه اهل بیت (ع) دیده می‌شود (همو، ۱/ ۱۱۴). که در سده‌های بعد توسط اندیشمندانی چون فارابی بر تعبیر رایج ترجیح داده شده است (نکا: فارابی، ۲۷). در واقع برخلاف تصور برخی از محققان باختر (نکا: ولفسون، 367-368)، این اندیشه که از سده ۴ق/م در نوشته‌های کلامی - فلسفی اندیشمندان مسلمان و نیز متکلمان دیگر ادیان منطقه بازنایب گسترده یافته است، می‌تواند از منابع کهن اسلامی سرچشمه گرفته باشد (برای تحلیل، نکا: پاکتچی، 159-160).

به عنوان تکمله‌ای بر بحث در باره کلام صادقین (ع)، باید گفت که روش کلامی ایشان از سوی امامان بعدی دوام یافته است. جای دارد این نکته مورد توجه قرار گیرد که برخی از نص‌گرایان در سده ۲ق، تلاش بر آن داشتند تا امامان اهل بیت (ع)، به خصوص امام کاظم (ع) را مخالف بحثهای کلامی بشناسانند و چنین وانمود کنند که آن حضرت پیروان خود را از مباحث کلامی نهی می‌کرده است (مثلاً نکا: کشی، ۲۶۹-۲۷۰)، اما در عمل روش ائمه (ع) در نیمه اخیر سده ۲ق در مباحث کلامی، ادامه روش صادقین (ع) بوده است.

در این میان، نخست باید به مباحث گسترده کلامی منقول از امام رضا (ع) اشاره کرد که بخشی از آن در قالب مناظرات کلامی و بخشی دیگر در قالب تبیین مسائل جلوه یافته است. به عنوان نمونه باید به مناظرات متعدد آن حضرت با پیروان ادیان غیر اسلامی و نیز مدافعان مذاهب گوناگون اسلامی اشاره کرد که نمونه‌ای از آن در قالب روایات منقول در مجامع حدیثی برجای مانده است (مثلاً نکا: ابن بابویه، عیون، ۱/ ۱۲۶ بی؛ طبرسی، احمد، ۳۹۶ بی). همچنین باید به برخی از متون منتسب به آن حضرت، از جمله خطبه‌ای مهم در توحید (نکا: ابن بابویه، همان، ۱۲۳۸-۱۲۶: متن خطبه) اشاره کرد که دربردارنده مفاهیمی نسبتاً پیچیده در مباحث توحید است. از آثار کلامی منتسب به دیگر ائمه اهل بیت (ع)، همچنین باید به رساله‌ای در رد بر اهل جبر و تفویض،

صرفاً به عنوان برخورداردی انفعالی و در واکنش نسبت به آموزشهای کلامیان، به موضع‌گیری و گاه بحث در باب مسائل کلامی پای نهاده‌اند. در بازگشت به حوزه امامیه و تعالیم صادقین (ع)، مناسب است که گونه برخورد آنان با مباحث کلامی عصر خود، مورد بررسی قرار گیرد؛ نگرشی گذرا بر اخبار فراوان نقل شده از امامان اهل بیت (ع) و از آن جمله صادقین (ع)، به روشنی نشان می‌دهد که آن امامان بر اندیشه کلامی و برخورداردی عقل‌گرایانه با مباحث اعتقادی تأکید داشته‌اند و این امر به سان سیره‌ای در میان صحابیان و نزدیکان ایشان ادامه یافته است.

امام محمد باقر (ع) در دوره امامت خود (۹۵-۱۱۴ق/۷۱۴-۷۳۲م)، به تدقیق و تفصیل آموزشهای شیعه، از جمله در عقاید اهتمام ورزید و روایات بسیار منقول از آن حضرت در این باره نشان از آن دارد که آموزشهای اعتقادی امامیه از روزگار آن حضرت روی به تدوین و شکل‌گیری آورده است؛ اما ادامه و کمال این حرکت در عصر فرزندش امام جعفر صادق (ع)، قابل مشاهده است. دوره امامت امام صادق (ع) (۱۱۴-۱۴۸ق/۷۳۲-۷۶۵م) از طرفی با دوره انتقال سیاسی و در نتیجه فضایی مساعد برای فعالیتهای فرهنگی، و از دگر سو با عصر تدوین علوم اسلامی مقارن بود.

آنگونه که از انبوه روایات منقول از امام صادق (ع) برمی‌آید، آن حضرت علاوه بر تبیین مواضع امامیه در مسائل اعتقادی مورد بحث در عصر خود، تعالیم مذهب در موضوعات گوناگون کلامی، به ویژه در باره امامت و منزلت امام را با تفصیلی تمام روشن ساخت؛ چنانکه در گفتارهای منقول از آن حضرت، مفاهیمی چون 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 مورد بررسی قرار گرفته است (مثلاً نکا: کلینی، ۱/ ۱۶۸ بی).

امام صادق (ع) در مسائل متداول کلامی در عصر خود چون صفات باری، قدر، و جایگاه فاسق نیز سخن گفته، و عموماً به موضوعات مطرح شده در حوزه‌های کلامی، با نگرشی اعتدال‌گرا نگرسته است. از جمله در مبحث صفات، در رویارویی با دو جریان افراطی تعطیل و تشبیه، در عین تأکید بر تنزیه ذات باری از هر گونه کیفیت و ویژگیهای جسمانی، بر ازلی بودن صفات ذات، چون علم تأکید داشته است (نکا: همو، ۸۲/۱-۸۳، ۱۰۷-۱۰۸، جم). به عنوان مبحثی خاص از مباحث صفات، باید به موضوع خلق قرآن اشاره کرد که حضرت با این تعبیر که «قرآن کلام خداوند، محدث و نامخلوق» است (مثلاً نکا: ابن بابویه، التوحید، ۲۲۷)، موضعی بینابین، در تقابل میان قائلان به مخلوق بودن و نامخلوق بودن قرآن، اتخاذ کرده است.

در بحث پر دامنه قدر، نظریه مشهور از امام صادق (ع) و دیگر ائمه اهل بیت (ع)، نفی جبر و تفویض و گرایش به «امر بین الامرین» بوده است (مثلاً نکا: کلینی، ۱/ ۱۵۹-۱۶۰؛ ابن بابویه، همان، ۳۶۲). آن

منتسب به امام هادی (ع) اشاره کرد که گفته می‌شود خطاب به اهل اهواز نوشته شده است (برای متن، نک: ابن شعبه، ۳۴۱-۳۵۶).

متکلمان نخستین امامیه: تدوین دانش کلام و تألیف آثار در این زمینه، در میان امامیه از سابقه‌ای دیرین برخوردار است و متکلمان امامی را باید از نخستین کسانی دانست که در شکل‌گیری این دانش نقش مهمی ایفا کرده‌اند. در خلال سده ۲ و نیمه نخست سده ۳ ق در محیط امامیه، به خصوص در عراق، مکتب کلامی ریشه‌داری وجود داشت که نمایندگان آن در چندین نسل، کسانی چون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمان، علی بن منصور، ابوجعفر سکاک و فضل بن شاذان بوده‌اند (نک: کشی، ۵۳۹؛ نیز نجاشی، ۲۵۰).

به عنوان گرایش‌های دیگر کلامی، نخست باید از متکلمانی چون محمد بن علی صاحب الطاق و هشام بن سالم جوالبی نام آورد که احتمالاً به مکتبی واحد تعلق داشته‌اند (برای قراینی دال بر پیوند مکتبی آنان، مثلاً نک: همو، ۴۳۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۲۲۳/۳-۲۲۸) و نیز از زرارة ابن اعین، ابومالک حضرمی و علی بن میثم سخن گفت که متکلمانی سرشناس و دارای دیدگاه‌هایی خاص در مباحث گوناگون، از جمله قدر بوده‌اند (نک: کشی، ۱۴۵، جم: اشعری، ۴۱؛ بغدادی، ۷۱؛ نجاشی، ۱۷۵؛ ابن حجر، ۵۷/۲). این متکلمان در آثار خود، موضوعات گوناگون کلامی، به ویژه توحید، قدر و امامت را مورد بحث قرار داده، و گاه چون هشام بن حکم به بحث از موضوعاتی چون حدوث و قدم نیز علاقه نشان داده‌اند (نک: اشعری، همانجا؛ ابن ندیم، ۲۲۴-۲۲۵؛ نجاشی، ۱۷۵، ۲۰۵، جم: نیز فان‌اس، I/316ff).

در تقابل میان کلام هشام بن حکم و هشام بن سالم، بیش از همه اختلاف نگرش آنان به مسئله صفات الهی جالب توجه بوده، و در منابع بازتاب یافته است (مثلاً نک: کلینی، ۱۰۵-۱۰۶)، اما اختلاف دیدگاه‌های آنان در برخی موضوعات ریز کلامی، مانند مسئله بهشت و جهنم (ظاهراً مخلوق بودن آن) و مسئله ارواح نیز مورد توجه حمیری قرار گرفته، و به تفصیل آن پرداخته است (نک: نجاشی، ۲۲۰). جالب توجه است که با وجود تمایزهای مهمی میان مکتب هشامین - به خصوص در ابواب توحید - متکلمان نخستین امامیه، از هر دو طیف - به دلیل بازتاب غیردقیق افکارشان در محافل غیر امامی - به عنوان اهل تشبیه و تجسیم شناخته شدند و در طی سده ۳/ق ۹، در حالی که در سرزمینهای مرکزی، بازماندگان توانمندی برای دفاع از مکتب خود نداشتند، مورد انتقاداتی شدید قرار گرفتند. این اتهام به اندازه‌ای در محافل کلامی فراگیر بود که در نسل‌های بعدی امامیه، حتی از سوی بزرگان این مذهب چون شیخ مفید و سید مرتضی نیز به باور آمده بود (نک: شیخ مفید، «اجوبه...»، ۲۱۷؛ نجاشی، ۳۲۹؛ نیز نک: ابن ابی‌الحدید، ۲۲۳/۳-۲۲۴، ۲۲۸؛ برای دفاع از اتهام، نک: سیدمرتضی، الشافی...، ۸۳/۱؛ نیز حسینی، ۱۴، بی).

در کنار مکاتب کهن کلامی، به ویژه مکتب هشام بن حکم که سلسله آن تا سده ۳ ق دوام یافت، در این سده دو شخصیت پیچیده کلامی،

ابوعیسی و راق و ابن‌راوندی (م ۵) که مسیر فکری آنان در طول حیات علمیشان به سان معیاری در پیش روست، دست کم برای چندگاهی به امامیه پیوستند. هر دو تن، متکلمانی پرورش یافته در محیط معتزله بودند که از آن مکتب دوری جسته، و اندیشه‌های کلامی نوی را مطرح ساخته بودند؛ اما در این میان، تعلق ابوعیسی و راق به امامیه در آثار امامیان بیشتر با دیده قبول نگریسته شده است (مثلاً نک: شیخ مفید، «الافصاح»، ۱۳۱؛ سید مرتضی، همان، ۸۹/۱؛ نجاشی، ۳۷۲). در برخی از منابع، ابوعیسی به عنوان استاد و راهنمای ابن‌راوندی معرفی شده است (ابن ندیم، ۲۱۶؛ خیاط، ۱۱۰)، اما به هر روی باید توجه داشت که موارد اختلاف کلامی بین این دو شخصیت نیز قابل ملاحظه است (نک: ه. د، ۵۳۵/۳-۵۳۷). در سخن از ابن‌راوندی، باید اشاره کرد که وی نسبت به مکتب هشام بن حکم و به ویژه دیدگاه‌های او در باب توحید، موضعی مخالف داشته، و در آثار او چند به نقض باورهای این مکتب پرداخته است (نک: ابن ندیم، ۲۱۷).

ابوسهل نویختی و بازسازی کلام امامیه: دهه‌های گذار از سده ۳ به ۴ ق که با دوره غیبت صغری مصادف بود، در تاریخ کلام امامیه برهه حساسی به شمار می‌رفت. در این دوره، به اقتضای زمان انبوهی از تألیفات در مباحث امامت از سوی متکلمان امامی در مراکز علمی ایران و عراق به چشم می‌آید، ولی در آن میان تنها مکتب بنی‌نویخت و در رأس آن ابوسهل نویختی توانست یک نظام فراگیر کلامی را عرضه کند که بر پاسخگویی به حملات متکلمان مخالف توانا باشد. این مهم در توان ابوسهل نویختی بود که این جمله را در کلام خود شعار ساخته بود: «مسائل دینی همگی با استدلال شناخته می‌شوند» (ص ۹۲). همین نقش اساسی ابوسهل بود که موجب شد تا نویسندگان امامی او را «شیخ المتکلمین» بخوانند (شیخ طوسی، الفهرست، ۱۲؛ نجاشی، ۳۱).

ابوسهل نویختی تعالیم پایه‌ای مذهب را در کالبد یک نظام کلامی بدون ساخت؛ نظامی که از نظر زبان‌گفتار در تعریف و استدلال، و نیز از حیث پردازش مباحث و باب‌بندی با نظام آن روز معتزله هماهنگی داشت و بی‌تردید بر خورد نزدیک او با معتزلیانی چون ابوعلی جبایی در این امر بی‌تأثیر نبوده است. در حقیقت، همین یکرسانی و هماهنگی موجب می‌شد تا بزرگان مکتب اعتزال، ابوسهل را به عنوان متکلمی متفاوت با پیشینیان امامی خود و حتی همچون یک متکلم خویشاوند تلقی نمایند (نک: قاضی عبدالجبار، «فضل...»، ۳۲۱؛ نیز سید مرتضی، همان، ۹۷/۱).

اما این پرسش در میان است که کلام ابوسهل فراتر از همزبانی و هماهنگی عمومی، از نظر محتوایی تا چه حد با کلام معتزلی پیوند دارد. عناوین آثار ابوسهل در مباحث مختلف کلامی نشان می‌دهد که او جز در مباحث امامت، در بسیاری مسائل با تعالیم معتزله توافق کلی دارد و چند مورد از نظرات حکایت شده از بنی‌نویخت در اوائل المقالات شیخ مفید نیز مؤید این برداشت است (مثلاً نک: ص ۷۱-۷۲، ۹۶-۹۸؛ نیز

به هر تقدیر، تعالیم مکتب کلامی ابوسهل از طریق شاگردانش، چون ناشئ اصغر، ابوالمظفر بلخی و شاگرد او طاهر به شیخ مفید انتقال یافت و بدین ترتیب، در شکل‌گیری یکی از مهم‌ترین مکاتب کلامی شیعه تأثیر نهاد (نک: شیخ طوسی، الفهرست، ۸۹-۹۰، ۱۶۹؛ نجاشی، ۲۰۸، ۴۲۲).

شیخ مفید و کلام میانۀ امامیه: شیخ مفید (د ۴۱۳/ق ۱۰۲۲م)، عالم نامدار بغدادی را باید شخصیت مؤثر دیگری در تحول کلام امامی به شمار آورد. اگرچه او از طریق استادانش ابوالجیش بلخی و طاهر سلسله علمی خود در کلام را به ابوسهل نویختی می‌رسانید، اما چنین می‌نماید که شکل‌گیری اندیشه او بیشتر حاصل تلاش شخصی وی بوده است. او افزون بر آشنایی عمیق با ادبیات روایی امامیه و آراء متکلمان پیشین امامی، مطالعات گسترده‌ای نیز در آثار معتزلی - به ویژه نوشته‌های ابوالقاسم بلخی پیشوای مکتب بغدادی - داشت و در شیوه‌ها و روشهای کلامی از آنها بهره بسیار گرفته بود. در مقایسه آراء کلامی او با تعالیم معتزله، می‌توان گفت که وی در مباحث توحید و عدل به مکتب معتزله بسیار نزدیک بوده، و در مباحثی چون امامت و وعید از آنان فاصله‌ای فراوان داشته است.

در مقایسه میان کلام شیخ مفید و کلام بنی‌نویخت باید یادآور شد که تعدیل موضع‌گیریها در کلام شیخ مفید، بیشتر در مسائل مربوط به امامت و وعید دیده می‌شود؛ در تحلیل این موضع‌گیریها درخور توجه است که با وجود آنکه وجه عدول شیخ مفید از مواضع بنی‌نویخت گاه استدلال‌های عقلی و پرهیز از مواضع افراطی است (مثلاً نک: اوائل، ۷۵، ۷۷)، اما در شماری از موارد کاملاً آشکار است که وجه عدول شیخ مفید پیروی از اخبار ائمه اهل بیت (ع) است. به عنوان نمونه وی در مباحثی چون استماع سخن فرشتگان توسط ائمه (همان، ۸۰-۸۱) و مسأله «موافات» (همان، ۹۷) قول بنی‌نویخت را از باب عدم تطابق با تعالیم اهل بیت (ع) به انتقاد گرفته است. در یک داوری کلی، باید روش شیخ مفید را پاره‌ای اصلاح استدلال‌های عقلی متکلمان پیشین، و پاره‌ای گرایش به روشی میان استدلال عقلی و تفسیر ادله نقلی تلقی کرد (برای تحلیل نظام کلامی او، نک: مکدر موت، سراسر کتاب).

جریانی که شیخ مفید پدید آورد، توسط شاگردان برجسته او چون سید مرتضی و شیخ طوسی ادامه یافت و آثاری متعدد 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 بوده‌اند. البته این بدان معنا نیست که همسانی در حد نهایت بود، بلکه در میان دیدگاههای این متکلمان اختلافاتی در فروع دیده می‌شود. به عنوان نمونه، قطب‌الدین رواندی در رساله‌ای اختلافات کلامی شیخ مفید و سید مرتضی را در حدود ۹۵ مسأله گرد آورده بود (نک: ابن طاووس، کشف...، ۲۰). در میان آثار کلامی این شخصیتها، به

مادلونگ، ۱۵-۱۶). با اینهمه، برخی از مسائل حتی در غیر امامت یافت می‌شد که ابوسهل در آنها از موضع معتزله دوری گزیده بود. او در مبحث ایمان، فاسق را به اطلاق مؤمن می‌نامید (شیخ مفید، همان، ۹۹) و بدین ترتیب، نظریه اساسی معتزله، یعنی منزله بین المنزلتین را مردود می‌شمرد. مواضعی که شیخ مفید از بنی‌نویخت و به طبع ابوسهل در باره برخی مسائل مربوط به وعید نقل کرده، قدری پیچیده است (نک: همان، ۹۶-۹۸)، ولی به هنگام سخن گفتن از نظرگاه امامیه در باب وعید، ابدأ به مخالفتی از جانب بنی‌نویخت اشاره نکرده است (همان، ۵۳؛ قس: مادلونگ، ۱۶).

در مباحث لطیف کلامی، در مسائل مورد اختلاف جواهر و اعراض، ابوسهل بین نظرگاه بصریان به ریاست ابوعلی جبابی و بغدادیان به ریاست ابوالقاسم بلخی، به مکتب بصره گرایش نشان داده است (نک: شیخ مفید، همان، ۱۱۴، ۱۲۱).

در مباحث امامت، ابوسهل هويت شیعی نظام کلامی خود را بروز داده است؛ ولی چند نظریه فرعی وجود دارد که ابوسهل را به معتزله نزدیک ساخته، و از سنت‌گرایان امامی دور نموده است: شیخ مفید در نقل نظرات بنی‌نویخت، اقوالی چون عدم ظهور معجزه به دست ائمه، عدم ارتباط امامان با ملائکه و عدم ارتباط با امامان پس از وفات را از عقاید آنان شمرده (همان، ۷۹-۸۰، ۸۴)؛ در حالی که قول به آگاهی ائمه بر تمامی صفتها و زبانها بر پایه عقل را به آنان نسبت داده است (همان، ۷۷؛ نیز مادلونگ، همانجا).

افزون بر پیگیری حرکت ابوسهل در خاندان او و پدید آمدن متکلمانی برجسته از آل‌نویخت چون حسن بن موسی نویختی، باید توجه داشت که این حرکت با شتاب در مراکز گوناگون تشیع پی گرفته شد و محافل امامیه پس از چندی فترت در گفت‌وگوهای کلامی، دگر بار به مباحث کلامی روی آوردند. در طی ۳ نسل، ظهور شخصیتهایی چون ابن‌قبة رازی، ابوالطیب رازی، ابن‌مملک اصفهانی، ابن‌عبدک جرجانی، محمد بن بحر رهنی کرمانی، ابومنصور صرام نیشابوری، ابوالحسین سوسنگردی، ابوالاحوص مصری و ابن‌ابی‌عقیل عمانی گواهی بر چنین تحولی در محافل امامیه است؛ اما باید توجه داشت که گزارشهای اندک در باره باورهای این متکلمان هنوز مورد تحلیل کافی قرار نگرفته است.

گفتنی است که افزون بر متکلمان، در طول سده ۴/ق ۱۰م، مباحث اعتقادی در محافل اصحاب حدیث امامیه نیز مورد توجه بوده، و با وجود اختلاف رویکرد و غلبه نسبی نص‌گرایان بر محیط امامیه در این دوره، دست کم در حد مباحث اساسی تعارضی میان عقاید این دو طیف دیده نمی‌شود (برای نمونه‌ها، نک: کلینی، بخش اصول؛ ابن‌بابویه، التوحید، سراسر کتاب). موارد اختلاف که شیخ مفید در اوائل المقالات به برخی از آنها اشاره کرده، در حد مباحثی فرعی مانند تفضل یا استحقاق در باب نبوت یا استماع سخن فرشتگان توسط ائمه است (نک: ص ۷۲، ۸۰، ۸۱، جه).

خصوص باید بخش کلام رساله جمل العلم والعمل سید مرتضی را مورد توجه قرار داد که به سان متنی مختصر توجه عالمان پسین را به خود جلب کرده، و شروح متعددی بر آن نوشته شده بود.

افزون بر دو قرن پس از سید مرتضی، جریان کلامی که او ایجاد کرده بود، پی گرفته شد و از شخصیت‌های بارز این حرکت در سده ۱۲/ق ۱۲م، عبدالجلیل بن مسعود رازی بود که آثاری متعدد از جمله کتاب الفصول فی الاصول علی مذهب آل الرسول (ع) را در زمینه کلام تألیف کرد (نک: مستجب الدین، ۱۱۰).

از دیگر شخصیت‌های مهم در این جریان، سندیدالدین حمصی، عالم رازی نیمه دوم سده ۱۲ ق شایان ذکر است که از آثار او المنقذ من التقليد بر 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 استدلال و مقلدانه در اصول دین بوده است. از شواهد تاریخی چنین برمی آید که مخاطبان این کتاب حمصی - که وی از دوری آنان از استدلال و رویکرد ایشان به تقلید در اصول سخن آورده است - گروهی از امامیه بوده‌اند که دانش کلام را به مذمت گرفته، و در اصول دین راه پیروی اخبار را در پیش گرفته بودند. از همین روست که ناصرالدین محمد حمدانی، عالم بزرگ قزوین در سده ۱۲/ق ۱۲م، در کنار مناظراتش با اسماعیلیه، کتابی نیز در نقض آراء این گروه از امامیه پرداخته، و آن را الفصول فی ذم اعداء الاصول نام نهاده بوده است (نک: همو، ۱۶۱). از دیگر آثار کلامی امامیه در این سده، باید به کتاب نقض از عبدالجلیل قزوینی رازی اشاره کرد که در آن افزون بر اصل امامت، بر دو اصل عدل و توحید با تفسیر مشترک امامی - معتزلی تأکید شده، و مذاهب گراینده به جبر و تشبیه، مورد نقدی تند قرار گرفته است (مثلاً نک: ص ۴۱، ۲۳۶، ۲۵۵، ج ۱). قزوینی رازی در سراسر این اثر، خود را متعلق به گروه اصولیه از امامیه دانسته، و بدین ترتیب، در مقابل کلام‌ستیزان قرار گرفته است.

گفتنی است که این جریان کلام‌ستیز در سده‌های بعد نیز ادامه یافته، و در سده ۱۳/ق ۱۳م، شاخص‌ترین نماینده آن، رضی‌الدین ابن طاووس بوده است (نک: ابن طاووس، همان، ۱۹، بی).

کلام فلسفی نصیرالدین طوسی: تحولی دیگر در مطالعات کلامی در محافل امامیه، در سده ۷ ق به چشم می‌آید و آغازگر این تحول خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲/ق ۱۲۷۳م) حکیم نامدار ایرانی است؛ وی با بهره‌گیری از دانش گسترده خود در فلسفه، در تألیف کتاب کلامی «تجرید الاعتقاد»، به گونه‌ای بی‌سابقه شیوه‌ها و مبانی فلسفی را در مباحث کلامی به کار گرفته است. اگرچه این گرایش فلسفی، بر تمامی مباحث عقلی کلام سایه افکنده است، اما بیشترین نمود آن در پرداخت بخش‌هایی با عنوان «امور عامه» (ص ۵ بی) و «جواهر و اعراض» (ص ۱۰۰ بی) دیده می‌شود که نیمی از کتاب را به خود اختصاص داده است. حتی پرداخت خواجه به موضوع کلامی جبر و اختیار نیز در رساله مستقلی که در این باب پرداخته، کاملاً صورت فلسفی به خود گرفته

است (نک: «رساله...»، ۴۷۶، بی).

با آنکه گرایش فلسفی در مباحث کلامی امامیه در نیمه دوم سده ۷ ق، پای به میدان نهاده است، اما حتی در همان نیم‌سده می‌توان نشانه‌هایی از انعکاس آن را در آثار دیگر متکلمان امامی نیز باز یافت؛ مثلاً با فاصله‌ای بسیار اندک از پرداخت آثار نصیرالدین طوسی بازتابی از این گرایش در قواعد المرام ابن میثم بحرانی (د ۶۹۹/ق ۱۳۰۰م) دیده می‌شود. ابن میثم این اثر خود را با طرح مباحثی فشرده در باب منطق صوری (ص ۲۱ بی)، امور عامه (ص ۲۸ بی) و جواهر و اعراض (ص ۴۵ بی) آغاز کرده، و سپس بحث خود را در سخن از توحید پی گرفته است.

به هر تقدیر، اوج گرایش به شیوه خواجه نصیر در شرح علامه حلی بر تجرید تجلی یافته که دیر زمانی متن درسی کلام در حوزه‌های امامی بوده است. البته برخی از آثار مستقل علامه حلی مانند الرسالة السعديه یا باب حادی عشر، به سبک پیشینیان نزدیک‌تر بوده، و از مباحث خاص فلسفی مانند امور عامه به دور مانده است. در دوره‌های پسین از تاریخ تدوین کلام امامی، دو سبک تألیف کلامی، نخست سبک سنتی و دیگر سبک فلسفی خواجه نصیر دوامی پیوسته یافته است، اما دوام این دو سبک در کنار یکدیگر نباید به معنای نوعی تقابل مکتبی تلقی گردد؛ به عنوان نمونه باید به شخصیتی چون مقداد سیوری (د ۸۲۶/ق ۱۴۲۳م) اشاره کرد که در اثری چون ارشاد الطالبین در شرح نهج‌المسیرشدین علامه حلی (ج ۱، ص ۱۴۰۵) روش فلسفی را برگزیده، و در اثری پرتداول چون شرح باب حادی عشر، روش سنتی را پی گرفته است.

به هر تقدیر، در طیف آثار سنتی، می‌توان نوشته‌هایی چون الصراط المستقیم زین‌الدین بیاضی (د ۸۷۷/ق ۱۴۷۲م) را بر شمرده که دارای روشی دور از فلسفه و بیشتر مبتنی بر سنت‌های روایی امامیه است (ج ۱، تهران، ۱۳۸۴ ق). در طیف کلام فلسفی، باید از آثار مستقل یا شروح و تعلیقاتی بر تجرید خواجه نصیر به قلم عالمانی چون جلال‌الدین دوانی (د ۹۰۸/ق ۱۵۰۲م)، فیاض لاهیجی (د ۱۰۵۲/ق ۱۶۴۲م) و آقاجمال خوانساری (د ۱۱۲۵/ق ۱۷۱۳م) یاد کرد (نک: شوشتری، ۲۲۵/۲؛ فیاض، سراسر کتاب؛ نیز ه.د، ۴۵۸/۱، ۴۵۹).

شرح صدرالدین شیرازی، فیلسوف نامدار امامی بر بخشی از مباحث اصول کافی نیز اثری در همین شمار، اما در نوع خود بی‌نظیر است (ج سنگی، تهران). به علاوه، باید یادآور شد که در سده‌های اخیر برخی از مباحث کلامی، مانند جبر و اختیار مورد توجه و بازنگری قرار گرفته، و ثمره آن در قالب تک‌نگارهایی متعدد بازتاب یافته است؛ از این دست می‌توان به رساله‌هایی از میرداماد (د ۱۰۴۰/ق ۱۶۳۰م)، فیض کاشانی (۱۰۹۰/ق ۱۶۷۹م) و وحید بهبهانی (۱۲۰۵/ق ۱۷۹۱م) اشاره کرد (ج هر ۳ متن ضمن کلمات المحققین، تهران، ۱۳۱۵ ق).

سیر اندیشه‌های فقهی و تطور علم فقه: پاسخ دادن به این پرسش که در جریان گذار فقه از نخستین مراحل شکل‌گیری خود، شخصیت‌ها و گروه‌های شیعی به طور عام، و امامیه آغازین به طور خاص چه نقشی ایفا کرده، و دارای چه مواضعی بوده‌اند، هنوز با دشواری بسیار

عمل به اخبار آحاد و تجویز عمل به قیاس در استنباط احکام فقهی متمایزند.

از سوی دیگر، مکتب هشام بن سالم که از دیگر رجال برجسته آن می‌توان کسانی چون صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی را نام برد، ضمن نفی حجیت قیاس، استنباط را در حد تکیه بر اصول بیان شده توسط ائمه (ع) و تعمیم آن در فروع متفرع بر آن اصول مجاز می‌شمرده است. این جناحها که با قدری تسامح در اصطلاح می‌توان آنها را «اهل اجتهاد» دانست، تا میانه سده 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 سده ۳ق این جو اجتهادستیز بر محافل فقه امامیه غالب شده است و این جهت‌گیری به طور مشترک در تعالیم محدثان و متکلمان امامی به چشم می‌خورد. در کنار جناح غالب، بقایای جناح‌بندیهای سده پیشین تنها کوتاه‌زمانی وجود داشته است؛ از جمله، همفکران هشام بن حکم در سده ۳ق با وجود نزدیکی با جناح غالب در برخی جوانب، هنوز تمایزی نسبی داشته، و کسانی چون فضل ابن شاذان از رهبران فکری آن بوده‌اند (برای منابع و تحلیل، نک: پاکتچی، «گرایشها...»، ۱۷-۱۴).

عصر نخستین غیبت: در این عصر، در عین قدرت گرفتن اصحاب حدیث در حوزه‌های فقه امامی، زمینه برای پدید آمدن برخی مکاتب اهل استنباط نیز فراهم آمده بود. در رأس این جریان، باید به مکتب متکلمان امامیه اشاره کرد که در سالهای گذار به سده ۴ق/۱۰م پایه‌گذاری شده بود (نک: سیر اندیشه‌های کلامی در همین مقاله). از فقیهان منتسب به این مکتب در سده ۴ق، به خصوص باید به ابن‌ابی‌عقیل عمانی اشاره کرد که بر پایه تحلیل آراء، شیوه فقهی او را می‌توان نزدیک به شیوه متکلمان معتزلی در «استخراج»، البته با اساس نهادن تعالیم ائمه اهل بیت (ع) دانست؛ از وابستگان به این مکتب، او تنها فقیهی است که آرائش در طی قرن‌ها، مورد توجه فقیهان امامی بوده است.

مدرسی طباطبایی در پی نگرش تحلیلی بر آراء فقهی ابن‌ابی‌عقیل عمانی، روش فقهی او را استوار بر قواعد کلی قرآنی و احادیث مشهور و مسلم دانسته است (ص 36). البته در نگاهی عمومی بر ویژگیهای این مکتب، باید گفت که فقیهان متکلم با وجود اتخاذ مواضعی همسان با معتزله در نفی حجیت خبر واحد و انکار رأی و قیاس، کاربرد اجماع طایفه را در اصول خود توسعه داده بودند و بدین ترتیب، اصل عقلی را در سطحی محدودتر به کار می‌گرفته‌اند (نک: ه، د، اصول فقه). با این حال، تمسک به اصل عقلی، به ویژه برآنت در اصول این متکلمان جایگاهی خاص داشته است؛ چنانکه شیخ مفید در التذکره، راههای رسیدن به شناخت (حکم) مشروع را ۳ چیز، یعنی عقل، زبان و اخبار دانسته است (ص ۲۸؛ نیز نک: سید مرتضی، الذریعه، ۲/۳۵۲-۳۵۳).

به عنوان طیفی دیگر از جریان استنباط‌گرا در نیمه دوم سده ۴ق،

روبه‌روست. در حد یک نکته معلوم تاریخی، می‌توان عنوان کرد که با وجود اختلافات عمیق اعتقادی، دست کم در حوزه مسائل فقهی گروه‌های گوناگون شیعی تا اوایل سده ۲ق، پیوستگی خود را حفظ کرده بودند. به عنوان شخصیهایی قابل توجه در حوزه فقه امامیه در این دوره، می‌توان به کسانی از اصحاب امام علی (ع)، همچون حارث اعور، اصبع بن نباته و زاذان کندی و شخصیهایی از متأخران همچون جابر بن یزید جعفی و ابوحمزه ثمالی اشاره کرد که در عصر خود به عنوان فقیهانی شاخص شناخته شده بوده‌اند.

در باره فقه امامیه پیش از عصر امام صادق (ع) باید گفت که این مذهب فقهی از نظر منابع نقلی بیشتر مبتنی بر مواضع فقهی منقول از حضرت علی (ع)، و از حیث روشهای دستیابی به احکام، از تنوعی نسبی برخوردار بوده است؛ در توضیح این تنوع باید گفت که با وجود اختلافات عمیق اعتقادی، دست کم در حوزه مسائل فقهی گروه‌های گوناگون شیعی تا اوایل سده ۲ق، پیوستگی خود را حفظ کرده بودند. چنین ویژگیهایی موجب شده بود که پس از تبیین گسترده مسائل فقهی از سوی امام باقر و به خصوص امام صادق (ع)، و روشن گشتن مبانی دستیابی به احکام، امامیان میراث بازمانده از فقیهان پیشین را جز مطالبی منسوخ نمی‌شمردند و اتهامی در حفظ آنها به عمل نمی‌آوردند.

سلسله پیشوایان امامیه، 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 حضرت صادق (ع) که در منابع مکاتب گوناگون نیز به عنوان فقیهانی برجسته شناخته شده‌اند، دوام یافته است. آنچه موجب گردید تا در منابع امامی پس از عصر امام صادق (ع)، منابع روایی پیشین که عمدتاً بر روایات علوی مبتنی بود، به طور نسبی متروک گردد، این باور بود که روایان با توجه به تنوع طیفها دانسته و ندانسته در انتقال تعالیم آن حضرت قصور و تقصیری به عمل آورده‌اند و آموزش اصیل علوی باید از خلال تعالیم صادقین (ع) از نو فر گرفته شود.

در پی کوششهای امام صادق (ع)، فقه امامیه با پیکره‌ای بدون عرضه شد و نام مذهب جعفری به خود گرفت؛ اما این تدوین به نوبه خود موجب شده بود تا در میان فقیهان امامی در میانه سده ۲ق چالش مجددی در جهت فهم اندیشه فقهی امامی پدیدار گردد؛ چنانکه بر پایه موضوع‌گیریهای مربوط به کاربرد ادله گوناگون فقهی در گزارشهای برجای مانده از آنان، به اجمال می‌توان چند جناح نسبتاً متمایز را تشخیص داد که در فقه خود اندیشه‌ای تحلیلی فراتر از متون روایات را به کار می‌بسته‌اند؛ در این میان بیش از همه باید دو مکتب پایا را مورد توجه قرار داد که با نام دو تن از اصحاب امام صادق (ع)، هشام بن حکم و هشام بن سالم شناخته می‌شوند. مکتب نخست که نمایندگان آن در نسلهای پیایی، پس از هشام بن حکم، کسانی چون یونس بن عبدالرحمان و فضل بن شاذان بوده‌اند، با ویژگیهایی چون محدود کردن

قراین خارجی تأیید گردد (نک: شیخ مفید، *الذکره*، ۴۴؛ سید مرتضی، *الذریعه*، ۴۱/۲ بی). در عمل نیز، برای جبران خلأ محسوس از نفی حجیت اخبار آحاد، «اجماع طایفه امامیه» به عنوان یکی از ادله به کار گرفته می‌شد؛ نکته‌ای که در اندک بازمانده‌ها از فقه استدلالی شیخ مفید نمونه‌هایی دارد (مثلاً نک: مسائل...، ۲۳، ۲۴، جم، نیز اوائل، ۱۲۱) و در آثار سید مرتضی کاربرد آن گسترشی قابل ملاحظه یافته است. سید مرتضی خود تصریح می‌کند که استنباط بیشتر احکام شرعی را بر پایه اجماع طایفه نهاده است (مثلاً نک: «جوابات...»، ۳۶۶، *الاتصاف*، ۶). چنین می‌نماید که در این نظام فقهی، اجماع طایفه به عنوان جایگزینی کارآمد برای ظواهر و اخبار آحاد که شیخ مفید و سید مرتضی آنها را حجت نمی‌دانستند، عمل کرده است.

گفتنی است که روش فقهی شیخ مفید و سید مرتضی از سوی برخی از پرورش یافتگان محافل آنان چون ابوالصلاح حلبی و ابوالفتح کراچکی در سرزمین شام نیز تبلیغ شد و توانست برای دیرزمانی در آن دیار به بقای خود دوام بخشد.

در بازگشت به بغداد و نگاهی گذرا به فقه شیخ طوسی، باید گفت که این روش فقهی را می‌توان حاصلی از رویارویی میان فقه متکلمان و فقه اصحاب حدیث تلقی کرد. شیخ طوسی در حرکتی بی‌سابقه در محافل کلامی امامیه، حجیت خبر واحد را حتی در صورت مجرد از قراین خارجی پذیرا گشت و به عنوان گامی به پیش، به بررسی شروط صحت حدیث و شرح و بسط شیوه‌های برخورد با «اختلاف الحدیث» پرداخت. وی افزون بر مطالعات اصولی خود در باب خبر واحد که در کتاب *العهده بازتاب یافته است*، به عنوان متممی بر کوششهای خود در این راستا، به فراهم آوردن دو مجموعه از احادیث فقهی همت گماشت. از این میان، کتاب *تهذیب الاحکام* صرفاً تلاشی در جهت ارائه یک مجموعه جامع از مستندات روایی احکام فقهی بود و به دنبال آن *الاستبصار* با هدف بررسی اخبار متعارض و ارائه روشی عملی در برخورد با اختلاف الحدیث گردآوری شد.

بی‌تردید، با وارد شدن اخبار آحاد به جرگه ادله معتبر در فقه شیخ طوسی، ادله نقلی در فقه او پرتوان شد و قادر گشت تا بخش وسیعی از احکام را ببوشاند؛ ولی برخلاف انتظار، اجماع طایفه امامیه نیز در فقه او همچنان از جایگاهی پراهمیت برخوردار بود (نک: شیخ طوسی، *العهده... ۱۰۰/۸*، *الخلاف*، ۲، ۱/۸، جم).

شیخ طوسی به عنوان «شیخ الطائفه»، در فقه پس از خود اثری ماندنی برجای گذارد و بخش مهمی از محافل فقهی دوره‌های بعد، به مطالعه آثار او یا گونه‌هایی پرداخت یافته از نظام فقهی او اهتمام داشته‌اند.

در نگاهی به واپسین شخصیت‌های مهم در طیف اصحاب حدیث، باید یادآور شد که کسانی چون علی بن محمد خزاز قمی (نیمه دوم سده ۴ق) از شاگردان ابن بابویه و مؤلف کتاب *الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه* (ابن شهر آشوب، معالم...، ۷۱، نیز مناقب...، ۱۰۵/۲، ۳۰۵/۳:

شخصیت ابن جنید اسکافی درخور بررسی است که با روشی نزدیک به روش اصحاب رأی، به صراحت حجیت قیاس را باور داشته، و در این باره آثاری نیز تألیف کرده بوده است (نک: همو، *الاتصاف*، 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: ه، ۲۵۸/۳-۲۵۹). گفتنی است که تعالیم ابن جنید به رغم بی‌عنایتی عراقیان نسبت به آن، در خراسان - حوزه نفوذ تعالیم فضل بن شاذان - دست کم در زمان حیاتش از پذیرش ویژه‌ای برخوردار بوده است (نک: شیخ مفید، «اجوبه»، ۲۵۰). از همفکران ابن جنید در عراق، البته در نسل بعد، شریف رضی (د ۴۰۶ق/۱۰۱۵م) است که در آثار خود، اجتهاد الرأی و قیاس را با سبکی نزدیک به ابن جنید مطرح کرده است (نک: پاکتچی، *الآراء... ۹*).

در کنار طیف‌های یاد شده، به عنوان طیف غالب در محافل امامیه، باید از اصحاب حدیث یاد کرد که با تکیه بر ظواهر نصوص، از هر گونه برخورد استنباطی با منابع فقه پرهیز داشته‌اند. به عنوان شاخصی در این میان، باید به گفتار ابن بابویه اشاره کرد که از نفی اجتهاد گام فراتر نهاده، هر گونه گذار از متون روایات و اقدام به «استنباط» و «استخراج» فقهی را ممنوع شمرده است (نک: علل...، ۶۲/۱). در اواخر سده ۳ق رد بر اجتهاد و فروع آن در آثار فقیهان حدیث‌گرایابی مخصوص به خود داشت (مثلاً نک: صفار، ۳۱۹-۳۲۰؛ بزقی، ۲۰۹-۲۱۵) و در جریانی پیوسته از این دوره تا سده بعد، در گام‌هایی که از سوی این طیف از فقیهان در جهت تدوین فقه امامی برداشته شد، شیوه‌ای معمول بود که متون روایات عیناً به عنوان «حکم معمول» به در اختیار فتواجویان قرار گیرد (نک: شیخ طوسی، *المبسوط*، ۲/۱). در تألیف این‌گونه آثار گاه همچون کافی کلینی و من لایحضره الفقیه محمد ابن بابویه احادیث به طور کامل گردآوری شده، و گاه در آثاری چون *الهدایه* همو و شرایع پدرش علی ابن بابویه، متون احادیث به صورت مجرد از سند و پیوسته به یکدیگر، به سان متنی تألیفی فراهم آمده بود.

اندیشه‌های فقهی در بغداد: دو دهه پایانی سده ۴ق را باید نقطه عطفی در تاریخ فقه امامی دانست؛ در این برهه حرکتی از درون طیف متکلمان امامیه نشأت گرفت که برگی نوین در تاریخ فقه امامیه را رقم زد و برای همیشه، غلبه اصحاب حدیث را در محیط امامیه پایان بخشید. شیخ مفید و پس از او سید مرتضی، دو فقیه بغدادی برخاسته از مکتب متکلمان، حرکتی را در فقه امامیه سامان دادند که در حقیقت دوام اصلاح‌گرانه اندیشه متکلمان پیشین چون ابن ابی‌عقیل عمانی بود و تا قرن‌ها بعد حوزه‌های فقه امامی را زیر نفوذ خود قرار داد. با وجود اختلافات موجود میان تعالیم فقهی این دو تن، کلیات حاکم بر روش فقهی آنان تا حد قابل ملاحظه‌ای هم‌نواخت بود (نک: ه، ۶۰۳/۶).

در شمار کلیات مشترک، باید یادآور شد که فقه شیخ مفید و سید مرتضی به شیوه معمول متکلمان بر پایه نفی حجیت خبر واحد بنا شده بود و مضمون اخبار آحاد صرفاً در صورتی پذیرفته می‌شد که با

است؛ اما درباره مبنای انتقادات سدیدالدین حمصی، هنوز تحلیل کافی صورت نگرفته است.

جریان انتقاد ابن ادریس و حمصی در نهایت به اصلاحاتی انجامید که در سده ۷ق/۱۳م در محافل فقهی حله پدیدار شد و نام کسانی چون محقق حلی و علامه حلی را جاودان ساخت. اجتهاد به عنوان اصطلاحی پیوسته با رأی و قیاس، تا سده ۶ق نزد غالب امامیه، روشی ناپذیرفته بود، اما محقق حلی در سده ۷ق در یک بازنگری تعیین کننده، با ارائه تعریف نوینی از اجتهاد - که می توانست قیاس را شامل نگردد - آن را به عنوان روشی مورد تأیید امامیه، تلقی به قبول کرد (نک: محقق حلی، معارج...، ۱۷۹). باید توجه داشت که این حرکت صرفاً نباید در حد یک گفت و گو در اصطلاح تلقی گردد، بلکه باید آن را نمودی خفی از جریان اجتهادگرایی دانست که در فقه حلیان، هم در پردازش نظریه های اصولی و هم در کاربردهای عملی فقهی چشمگیر بود.

عالمان حله که آموزشهای متکلمان بغداد و شیخ طوسی را به ترازوی سنجش نهاده بودند، در مقام بازبینی، یکایک مبانی پیشینیان خود را دگرپا به بحث و گفت و گو نهادند. عنصر «اجماع طایفه» که در فقه پیشین بغدادی به عنوان عامل هدایت کننده به کار گرفته می شد و با یاری رساندن به مضامین ظواهر کتاب الله، یا اخبار آحاد آنها را برای بغدادیان از حکم دلیل ظنی خارج می ساخت، در فقه حله با تضعیفی شدید مواجه گشت و بر اندک بودن کارایی آن تأکید شد (مثلاً نک: همو، المعبر، ۶-۷؛ نیز ۵، ۶/۲۹۶). بدین ترتیب، در فقه حله، واسطه بودن اجماع میان «مفتی» و ادله فقهی حذف گردید و به اقتضای اینکه غالب ادله جز بر ظن راه نمی نمودند، استنباط فروع از منابع ظنی، با دیده ای تأییدآمیز نگرسته شد (نک: علامه حلی، مبادی...، ۲۴۰) و نه تنها توافق حلیان با شیخ طوسی در حجیت خبر واحد، در مبنا متفاوت بود، بلکه این گرایش در فقه حله، مباحثی چون حجیت ظواهر کتاب را به میان آورده بود که اساساً در فقه شیخ طوسی دیده نمی شد.

نام گذاری این مکتب فقهی به مکتب حله، صرفاً از آن روست که پایه آن در حله نهاده شده است؛ ولی در گذار تاریخ، دایره رواج این مکتب از حله بسیار فراتر رفته، در شرق در ایران و در غرب تا جبل عامل لبنان گسترش یافته است. به عنوان شخصیتی که در ترویج این مکتب فقهی در شام و در تکامل آن نقشی اساسی ایفا کرده است، باید از شهید اول (د ۷۸۶ق/۱۳۸۴م) نام برد که آثار فقهی او مانند *اللمعة الدمشقیة* در تاریخ فقه امامی نقشی ماندگار بر جای نهاده است. بررسی قواعد اساسی فقه امامیه توسط شهید اول در کتاب *القواعد و الفوائد* و به کارگیری عملی آن در فقه، از جمله ویژگیهایی است که فقه او را از پیشینیان خود ممتاز ساخته است (نیز نک: مدرسی، ۴۹-۴۸).

فقه عصر صفوی و پیامدها: فقه امامی در دوره حکومت صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ق/۱۵۰۱-۱۷۲۳م)، با توجه به رسمیت یافتن آن در ایران و حمایت از عالمان این مذهب در دیگر سرزمینهای اسلامی، امکان جدید برای رشد و شکوفایی یافت و به خصوص از این رو که امکان

نقل؛ نیز نک: شیخ طوسی، *الفهرست*، ۱۰۰) در حوزه ری، و ابن نوح سیرافی (د اوایل قرن ۵ق/۱۱م) در حوزه عراق (بصره) که افزون بر تألیف یک دوره از کتب فقه، به موضوع اختلاف الحدیث نیز عنایت ورزیده بود (نک: همان، ۳۷؛ نجاشی، ۸۶)، از این زمره اند.

دوره نقد و پایگیری مکتب حله: در طول یک سده پس از وفات شیخ طوسی، در اثر تبلیغ تعالیم و آثار فقهی او توسط کسانی چون فرزندش ابوعلی طوسی، آراء فقهی وی چنان بر محافل امامیه، به خصوص در عراق و ایران سایه افکنده بود که گاه شائبه ای از تقلید در آن دیده می شد. همین ویژگی بود که سدیدالدین حمصی از فقیهان سده ۶ق/۱۲م را واداشته بود تا در نقدی تند نسبت به هواداران مکتب شیخ طوسی، آنان را جز مقلد او محسوب ندارد (نک: ابن طاووس، کشف، ۱۲۷؛ برای تغییرهایی مشابه، نک: ابن ادریس، ۳۸۰-۳۸۱، جم).

اگرچه اظهار نظر حمصی گاه از سوی صاحب نظران به عنوان گزارشی فقهی تلقی گردیده است، ولی به واقع باید آن را در حد انتقادی پرشور و اغراق آمیز از رکود نسبی فقه امامیه در سده ۶ق تلقی کرد. نگاهی بر اسناد و شواهد تاریخی بر جای مانده نشان می دهد که مکتب سید مرتضی نیز دوشادوش مکتب شیخ طوسی در سده ۶ق دوام آورده، و اگر چه در ایران و عراق تحت الشعاع مکتب شیخ طوسی قرار گرفته، در شام نسبت به آن غلبه داشته است. به عنوان نمایندگان مکتب سید مرتضی در شام سده ۶ق، می توان از ابن زهره حلبی صاحب غنیة النزوع یاد کرد که دیدگاههای خاص او در اصول فقه، همچون اصرار بر عدم حجیت خبر واحد (نک: ابن زهره، حمزه، ۵۳۷) چیزی جز دفاع از حریم مکتب سید مرتضی نبوده است (نیز برای قرابت فتاوی او با سید مرتضی، نک: علامه حلی، *مختلف... سراسر کتاب*).

افزون بر بازماندگان مکتب سید مرتضی، در طیف پیروان شیخ طوسی نیز آنچه دیده می شود، صرفاً در حد تقلید نمی تواند بود؛ به عنوان نمونه باید به فقهی از پیروان شیخ همچون ابن حمزه طوسی اشاره کرد که در کتاب خود *الوسیله* در مواردی با نظر شیخ طوسی مخالفت کرده، و در پاره ای موارد به طرح فروعی جدید نیز پرداخته است (نک: ۵، د، ۳/۳۶۹). در واقع، ویژگیهای برجسته این کتاب آن را در شمار یکی از کتب پرتداول در حوزه فقه امامی رقم زده است. همچنین باید به قطب الدین راوندی اشاره کرد که افزون بر طرح فروع و ارائه نظریاتی خاص خود (مثلاً نک: ابن ادریس، ۳۵، سطر ۲۹)، در مقام تألیف نیز به نوآوریهایی چون تألیف نخستین کتاب مستقل امامیه در احکام القرآن دست زده است (با عنوان *فقه القرآن*، ج ۱، ۱۳۹۷ق).

به هر تقدیر، شکسته شدن فضای رکود و ایجاد حرکتی نو در فقه امامی در نیمه دوم سده ۶ق، مرهون تلاشهای شخصیتهایی نقاد چون ابن ادریس و سدیدالدین حمصی بوده است. کتاب *السرائر* ابن ادریس، چه در حد مقدمه بسیار کوتاه آن در تبیین اصول و روش فقهی و چه بر اساسی ریز مباحث مندرج در ابواب گوناگون آن، در واقع احیا و تکمیل روشهای متکلمان پیش از شیخ طوسی، به خصوص سید مرتضی بوده

اجزای عملی بسیاری از احکام آن فراهم آمده بود، در بخشهایی که پیشتر امکان توسعه نیافته بود، روی به گسترش نهاد. به عنوان نمونه پرداختن به موضوعاتی چون مباحث قضا و اجرای حدود، مباحث مالیاتها و خراج و اقامه نماز جمعه به سبب پیوند مستقیم آنها با حکومت، در این دوره مجال گسترش یافته است (برای آثاری از این دست، نک: همو، ۱۷۷-۱۷۶، ج۱).

در بررسی فقه امامیه در عصر صفوی از نظر طبقه‌بندی روشها می‌توان ۳ جریان اصلی را از یکدیگر متمایز ساخت: نخست جریان اصلی اصولیه با درخشش شخصیتی چون محقق کرکی (د ۹۴۰ق/ ۱۵۳۳م) که فقه ایشان را باید صورتی متکامل از فقه شهید اول به شمار آورد؛ دیگر جریانی اصلاح‌گرا در محافل اصولیه که در رأس آن باید از مقدس اردبیلی یاد کرد و دیگر جریان اخباری که محمد امین استرآبادی در پیشاپیش آن قرار داشت.

در جریان اصلی اصولیه که مهم‌ترین مشخصه آن را نسبت به اصولیان پیشین باید در عمق تحلیلی مباحث و استحکام و قوت استدلالها جست‌وجو کرد (همو، ۵۰)، نام کسانی چون شیخ‌بهایبی، میرداماد، آقاجمال خوانساری و آقاحسین خوانساری و فاضل اصفهانی به ثبت رسیده است. در جریان اصلاح طلب اصولی که افزون بر مقدس اردبیلی، نام کسانی چون محمد بن علی عاملی (صاحب مدارک)، حسن بن زین‌الدین (صاحب معالم) و محقق سبزواری دیده می‌شود، باب انتقاد بر پیشینیان اصولیه گشوده شده، و افزون بر مخالفتهایی در روشها، در برخورد با فروع نیز تکیه بر اجتهاد و بیان حکم مستنبط بدون پایبندی به اقوال مشهور پیشینیان اساس بوده است. هم از این روست که در آثار این گروه از فقیهان امامی، نوآوری در آراء و صدور فتاوی که دست کم در بین متأخران قائلی نداشته‌اند، پدیده‌ای پرتکرار بوده است.

در نگاهی به اصلاح مبانی اصولی، باید یادآور شد که از سده ۱۰ق/ ۱۶م، نظام اصولی حلیان و گونه‌های تحول یافته آن، در ابعاد گوناگون مورد انتقاد قرار گرفت و به عنوان نمونه، در همین راستا کاربرد دو اصل برائت و استصحاب به نقدی جدی گرفته شد. صاحب معالم به عنوان شخصیتی برخاسته از مکتب اصولیان که انتقاداتی بر آنان وارد ساخته است، در کتاب معالم، ضمن بسط سخن در مبحث استصحاب، موضع حلیان را در این باره وانهاده، در محدود کردن کاربرد استصحاب، در کنار سید مرتضی از متقدمان قرار گرفته است (نک: ص ۲۲۷ بی). دیدگاه تحلیلی و انتقادی صاحب معالم در دانش اصول، خود سبب اصلی آن است که معالم الاصول او تا امروز در حوزه‌های فقه شیعه به عنوان متن درسی تداول یابد و به عنوان نقطه عطفی در تاریخ اصول شیعه شناخته گردد.

به عنوان جریان سوم نیز باید از جریان اخباری یاد کرد که نفی اساس شیوه‌های اصولی و منحصر دانستن مأخذ احکام در نصوص ائمه (ع) از یک سو، و نفی تقلید از سویی دیگر دو رکن اساسی تعالیم

آنان را تشکیل می‌داده است (نک: امین استرآبادی، ۱۷ بی). امین استرآبادی (د ۱۰۳۳ق/ ۱۶۲۴م) به عنوان تدوینگر اندیشه‌های اخباری، در مباحث خود سخت به شیوه‌های اصولی حلیان تاخته، آنها را شیوه‌هایی نامنتطبق با ساختار فقه امامی دانسته است. وی در واکنشی نسبت به نقد رایج در عصر خود نسبت به اصول عملی، به نحوی ریشه‌ای‌تر به نقد این دو اصل پرداخته، و نه تنها استصحاب، که کاربرد اصل برائت را نیز به شدت محدود ساخته است (نک: ص ۱۰۶، ج۱). وی بخش مهمی از کتاب الفوائد المدنیة خود را به بررسی ماهیت اجتهاد اختصاص داده، استنباطات ظنی اصولیان را به نقد گرفته، و در دفاع از جایگاه اخبار، روش علامه حلی در ارزشیابی اخبار را روشی دخیل و ناسازگار با پیشینه معارف امامیه دانسته است (نک: ص ۵۴ بی).

در میانه سده ۱۲ق/ ۱۸م، عالمانی معتدل از جناح اخباریان به عرصه فقه امامیه گام نهادند که خود صاحب نظریه‌ای اصولی بودند و در برخوردی منصفانه، برخی از روشهای اصولی را پذیرفته بودند. از نتایج این حرکت باید به آثاری چون شرح وافی صدرالدین همدانی، مقدمه حدائق شیخ یوسف بحرانی و نخبه الاصول محمد بن علی بحرانی اشاره کرد که از دیدگاهی، خود آثاری اصولیند. همین حرکت، زمینه لازم را فراهم ساخت تا در اواخر آن سده، وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ق/ ۱۷۹۱م)، فقه مبتنی بر اصول را در محافل فقه امامی، جانی دوباره بخشد و در مخاصمات میان اصولیه و اخباریه، کفه را به نفع اصولیان سنگین‌تر کند (نک: اسکارچا، ۲۱۱ ff؛ مدرسی، ۵۲ ff).

مکتب شیخ انصاری: در نیمه نخست سده ۱۳ق/ ۱۹م، جریان اصولی نو پس از وحید بهبهانی، از سوی کسانی چون شیخ جعفر کاشف‌الغطا، ملا احمد نراقی و صاحب جواهر پی گرفته شد، اما حلقه پیوند اساسی میان فقه این جریان اصولی با فقه یک و نیم سده اخیر، شیخ مرتضی انصاری (د ۱۲۸۱ق/ ۱۸۶۴م) بود که با گسترش دادن اصول فقه در بُعد اصول عملیه، فقه اصولی امامیه را چهره‌ای نوین بخشید و بر فقه امامی پس از خود تأثیری عمیق نهاد.

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 فرائد بازنتاب یافته است. شیخ انصاری در این کتاب که مبنای اندیشه فقهی او را بازنتابانده است، با تبیین کتاب به سبکی بی‌سابقه، از پرداختن به مباحث تکراری دوری گزیده، و با نگرشی فلسفی، شرایط مکلف متخیر را در برابر مجموعه‌ای گسترده از مسائل شرعی به تصویر کشیده است. بخش اصلی کتاب و 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 او مطرح ساخته است، هیچ یک به خودی خود شیوه‌هایی ابداعی نیستند، اما کنار هم نهادن آنها و طرح‌ریزی دستگاهی جامع و مانع برای رفع شکوک، از ویژگیهای

اندیشه شیخ انصاری است (نک: ۵، اصول عملیه).
گفتنی است که در فقه شیخ انصاری و پیروان مکتب او، اصول عملیه یا به اصطلاح حقوقدانان، «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 پر اهمیت، نمونه‌ای شاخص از فقه مبتنی بر اندیشه اصولی خود را ارائه کرده است. فقه و اصول امامیه با صرف‌نظر از تحولات رخ داده در سه دهه اخیر، عمدتاً در چارچوب مکتب شیخ انصاری قرار داشته است و اثر فقهی شیخ انصاری با عنوان متاجر (یا مکاسب)، در کنار کتاب اصولی او فراند (یا رسائل) و نیز اثر جامع اصولی با عنوان کفایه الاصول از آثار آخوند خراسانی (د ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م)، تا زمان حاضریه عنوان ۳ امتن اساسی برای آموزشهای عالی در حوزه‌های فقه امامیه تداول داشته‌اند.

امامیه و حوزه‌های گوناگون معارف: آنگاه که سخن از نقش دانشمندان امامیه در گسترش علوم و معارف گوناگون به میان می‌آید، باید در نظر داشت که شخصیت‌های تلاشگر امامیه در طول تاریخ این مذهب همواره در رشته‌های گوناگون علم و دانش به مطالعه پرداخته، و آثاری مهم و اساسی پدید آورده‌اند؛ اما باید توجه داشت که در بررسی تاریخ علوم گوناگون، عامل مذهب و حتی دین نمی‌تواند چندان دخیل باشد. در مطالعه تاریخی علمی چون پزشکی و داروسازی، اخترشناسی و ریاضیات، فلسفه و علوم ادبی نه تنها مذهب خاص یک دانشمند نمی‌تواند حائز اهمیت خاصی بوده باشد، بلکه حضور دانشمندی از ادیان دیگر، چون مسیحیان و صابیان در عرصه تاریخ چنین علمی در تمدن اسلامی، گاه با بی‌توجهی نسبت به دین آنان روبه‌رو می‌گردد.

نقش عالمان امامی در رشد و گسترش علوم گوناگون، در آثاری از جمله تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام از حسن صدر مورد بررسی قرار گرفته است (چ [بغداد]، ۱۳۷۰ق)؛ در اینجا به بررسی آن دسته از علوم و معارف دینی پرداخته می‌شود که مذهب امامیه در آن راهی مختص به خود را طی کرده است.
علوم قرآنی: در حوزه قرآن، نخست باید به قرآن‌شناسی یا علوم مربوط به قرآن به معنای اخص اشاره کرد که امامیه از پیشگامان تألیف در باره آن بوده‌اند؛ اگرچه نقش امامیه در شکل‌گیری آن به نسبت تفسیر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از نمونه‌های کهن در پرداخت به این موضوع، نخست باید از متنی مجهول المؤلف و بی‌عنوان مشهور به تفسیر نعمانی نام برد که زمان تألیف آن نباید دیرتر از سده ۳ق/۹م بوده باشد (برای اسناد و دو تحریر مختلف متن، نک: (تفسیر)، ۳، ۹۷). مؤلف این متن که در صدد بیان اصناف آیات قرآنی بر پایه سنت روایی امامیه بوده، بخشی از بحث خود را نیز به مباحث شبه اصولی از قبیل مباحث لفظی عام و خاص اختصاص داده است که پرداخت آن در این بخشها

گاه سامان یافته‌تر از الرسالة شافعی است (مثلاً نک: شافعی، ۲۵-۳۰).
همزمان با جریان تدوین مباحث قرآن‌شناسی در سده ۴ق/۱۰م، در حوزه امامیه نیز گام‌های مهمی در این زمینه برداشته شده است که از نظر نهادن بنیاد این علم، نه تنها در حوزه امامیه، که در سطح جهان اسلام حائز اهمیتند؛ به عنوان نمونه باید به کتاب مقدمات علم القرآن اثر محمد ابن بحر رهنی کرمانی (د ح ۳۳۰ق/۹۴۲م) (نک: ابن طاووس، سعد...، ۲۷۹-۲۸۱: نقل)، نوادر علم القرآن از محمد بن احمد حارثی خطیب ساره (اوایل سده ۴ق) (نک: نجاشی، ۳۸۲)، خصائص علم القرآن از وزیر مغربی (۴۱۸دق/۱۰۲۷م) (همو، ۶۹)، و مفتاح التفسیر از محمد بن علی حمدانی، عالم قزوینی (زنده در ۴۸۴ق/۱۰۹۱م) (نک: منتجب‌الدین، ۱۶۱: قس: رافعی، ۴۲۶/۱) اشاره کرد (برای فهرستی از تألیفات در نسخ و منسوخ، نک: آقابزرگ، ۸/۲۴؛ در باب اعجاز القرآن، نک: ۵، ۳۶۳/۹-۳۶۶؛ برای تکمیل، نک: نجاشی، ۳۷۹؛ منتجب‌الدین، ۱۵۶).

در حوزه قرائت، نخست باید به جایگاه ابان بن تغلب بکری (د ۱۴۱ق/۷۵۸م) از اصحاب امام صادق (ع) اشاره کرد که خود به عنوان صاحب قرائتی مختار شناخته می‌شده است (نک: نجاشی، ۱۱؛ ابن جزری، ۴/۱؛ برای ضبط وی، نک: ابن خالویه، ۲۱، ۷۸، جم). در آغاز سده ۴ق، همزمان با شکل‌گیری قرائات سبع، ابن جحام، از عالمان امامیه (د بعد از ۳۲۸ق/۹۴۰م) به تألیف دو اثر مستقل با عنوان قراءه اهل البیت و قراءه امیر المؤمنین (ع) دست زد (شیخ طوسی، الفهرست، ۱۴۹-۱۵۰) و همزمان، محمد بن بحر رهنی در کتاب خود مقدمات، مبحث قرائات و اختلاف مصاحف را مورد توجه قرار داد (نک: ابن طاووس، همانجا).

همچنین در سده‌های بعد باید شخصیت‌هایی چون ابن خالویه (د ۳۷۰ق/۹۸۰م) و ابوالعلاء همدانی (د ۵۶۹ق/۱۱۷۴م) را در نظر داشت که جایگاه آنان در دانش قرائت، شناخته شده، اما ارتباط آنان با مذهب امامیه مورد اتفاق نبوده است (نک: ۵، د، ابن خالویه، نیز ابوالعلاء همدانی).
به هر تقدیر، امامیه پس از تحولات رخ داده در مکتب حله، نسبت به آثار مربوط به قرائت در جهان اسلام از خود رغبتی بیشتر نشان دادند و از همین روست که مستندات روایت شماری از آثار مشهور قرائت، مانند التیسیر ابوعمرو دانی و التلخیص ابوعمر طبری در برگهای اجازات امامیه به ثبت رسیده است (نک: علامه حلی، «الاجازة...»، ۱۲۹؛ ابن ابی‌الرضا، ۱۶۲-۱۶۵).

در زمینه مباحث ادبی قرآن، کتاب تلخیص البیان در تبیین مجازات قرآن، نوشته شریف رضی نخستین کتاب در نوع خود بوده (چ مکرر، مثلاً قاهره، ۱۳۷۴ق)، و گام بعدی آن نیز با فاصله‌ای اندک، توسط دیگر عالم امامی، محمد بن جعفر مراغی (اوایل سده ۵ق) در ذکر المجاز من القرآن، برداشته شده است (نک: نجاشی، ۳۹۴).

سرانجام، در زمینه تفسیر باید گفت که امامیه از سده‌های نخست هجری تا کنون همواره مسیری نامنقطع را در تألیف آثار تفسیری پشت سر نهاده است؛ به عنوان آغاز سخن باید به تفاسیری اشاره کرد که در

(نک: نجاشی، ۷۴) و کتاب سلیم بن قیس که تحریری از آن برجای مانده است (نک: مآخذ). گردآوری احادیث ائمه (ع) به خصوص در عصر صادقین (ع) ادامه یافته، و موجب پیدایی گنجینه‌ای بی‌تدوین از احادیث گردیده که در میان امامیه به «اصول اربعمائه» (اصلهای چهارصدگانه) شهرت یافته است (نک: ۵۵، اصل).

در سده ۳ق، همزمان با گسترش تدوین موضوعی در حوزه‌های اهل سنت، در محافل امامیه نیز تدوین موضوعی مورد توجه جدی محدثان قرار گرفت و آثار جامع و موب، همچون المحاسن برقی (ج تهران، ۱۳۳۱ش) پدید آمد و این طلیعه جریان‌ی مصمم‌تر بود که در سده‌های ۴ و ۵ق، به پیدایی مهم‌ترین مجامیع حدیثی امامیه، یعنی کافی کلینی، من لایحضره الفقیه ابن بابویه، و التهذیب و الاستبصار شیخ طوسی انجامید، کتابهایی که نزد امامیه در دوره‌های بعد به عنوان «کتب اربعه» شناخته شد و اساس برسیهای روایی قرار گرفت.

به عنوان تمه‌ای بر سخن از گردآوری حدیث، باید اشاره کرد که متون حدیثی شیعی به صورت تک‌نگاریهای اعتقادی، اخلاقی، فقهی و غیر آن بسیار متنوع بود و همین امر موجب می‌شد تا در سده‌های میانه اسلامی، یافتن احادیث مورد نظر در غیر کتب اربعه با دشواریهای روبه‌رو باشد. در دوره صفوی، با اوج گرفتن جریان اخباری‌گری و اهمیت یافتن دانش حدیث، محدثان کوششی مجدد در جهت گردآوری اخبار و فراهم آوردن مجامیع جدید روایی به عمل آوردند تا ضمن آسان ساختن استفاده از کتب اربعه، امکان بهره‌گیری از احادیث مندرج در دیگر کتب روایی نیز فراهم آید. همین انگیزه موجب شده بود تا در این دوره، مجموعه‌های گسترده و پر حجم، همچون وسائل الشیعه شیخ حر عاملی (د ۱۱۰۴ق/۱۶۹۳م) و بحار الانوار محمد باقر مجلسی (د ۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ق) فراهم آید.

فارغ از گردآوری، در زمینه نقد حدیث می‌توان سخن را از برخورد برخی از عالمان امامیه با احادیث متداول در حوزه‌های اهل سنت آغاز کرد؛ دانسته است که برخی از امامیان از سده نخست هجری این احادیث را از حیث امانت یا دقت در نقل با دیده تردید می‌نگریستند (مثلاً نک: کتاب سلیم، ... ۱۰۳ بی)، اما این نگرش در سده ۳ق، به خصوص در طیف متکلمان امامی با نقدی محتوایی همراه گشت و کسانی چون فضل ابن شاذان نیشابوری در الايضاح (ص ۲۶ بی) یا بیست بن محمد شاگرد ابو عیسی و راق در کتاب تولیدات بنی امیه فی الحدیث و ذکر الاحادیث الموضوعه (نجاشی، ۱۱۷) به اینگونه از نقد روی آوردند. در بحث از نقد حدیث امامی، همچنین باید به عنوان برخی از آثار متقدمان چون علل الحدیث یونس بن عبدالرحمان (همو، ۴۴۷؛ نیز ابن ندیم، ۲۷۶)، و دو کتاب علل الحدیث و معانی الحدیث و التحریف از برقی (همو، ۲۷۷؛ نجاشی، ۷۶) اشاره کرد که هنوز دادن وصف روشنی از محتوای آن امکان‌پذیر نیست (ابن بابویه، معانی، ... ۳۱۷؛ شاید نقلی از کتاب اخیر). از تفحص در برخی آثار متقدم، چنین برمی‌آید که شیوه متقدمان اصحاب حدیث در برخورد با نقد سندی، در واقع ارزشیابی «اصل»

سده‌های نخستین به عنوان تفاسیری منتسب به امامان اهل بیت (ع) شهرت داشته‌اند. از این دست، تفسیر امام باقر (ع) به روایت ابوالجارود (ابن ندیم، ۳۶؛ نیز علی بن ابراهیم، سراسر کتاب: نقل)؛ نسخه‌ای منسوب به امام کاظم (ع) (ابن شهر آشوب، مناقب، نقل مکرر، به ویژه ۱۰۷/۳) و تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) شایان ذکرند، اگرچه هیچ یک از این آثار را نباید تماماً منتسب به ائمه (ع) تلقی کرد.

در سده‌های ۲-۴ق، در دوره آغاز تدوین تفاسیر روایی، گرایش به این سبک تألیف در میان امامیه نیز دیده می‌شود که از نمونه‌های برجای مانده آن، باید به تفاسیر فرات کوفی، علی بن ابراهیم قمی و محمد بن مسعود عیاشی (نک: مآخذ همین مقاله) اشاره کرد و از مهم‌ترین نمونه‌های یافت نشده می‌توان از تفاسیر ابو حمزه ثمالی، جابر جعفی و حسین بن سعید اهوازی نام برد که در سطح وسیعی مورد استفاده مفسران بعدی امامیه قرار گرفته‌اند (مثلاً نک: فرات، نیز شیخ طوسی، التبیان، نیز ابن شهر آشوب، متشابه... سراسر کتابها).

تألیف تفاسیری درایی با صبغه کلامی از سده ۴ق رونق گرفت و از نمونه‌های آن تفسیر ابن عبدک جرجانی (نجاشی، ۲۸۲)، تفسیر ابو منصور صرام نیشابوری (شیخ طوسی، الفهرست، ۱۹۰)، ردیه شیخ مفید بر تفسیر جبایی (نجاشی، ۴۰۸)، تفسیر بزرگ شریف رضی با عنوان حقائق التأویل که تنها جزئی از آن برجای مانده است، تفسیر بزرگ و مهم شیخ طوسی با عنوان التبیان (نک: مآخذ همین مقاله) و ردیه سلیمان صهرشتی (اواخر سده ۵ق) بر تفسیر ابویوسف قزوینی از معتزله (نک: ابن شهر آشوب، معالم، ۵۶) شایان توجهند.

از سده ۶ق، در محافل امامیه، سبکی از تفسیر نویسی واعظانه رواج یافت و حاصل آن پدید آمدن آثاری به عربی و فارسی بود که با وجود تفاوت کلی با تفاسیر روایی، از سبک تفاسیر درایی متکلمانه نیز کاملاً دور شده بود. در شمار مهم‌ترین این تفاسیر باید به روض الجنان، مشهور به تفسیر ابوالفتح رازی اشاره کرد؛ گفتنی است که در عین حال هنوز سبک تفسیر درایی متکلمان، با توسعه‌ای در مباحث گوناگون قرائت، اعراب، تناسب و جز آن در تفسیر ماندگار مجمع البیان از فضل ابن حسن طبرسی ادامه داشته است (نک: طبرسی، فضل، سراسر کتاب).

علوم حدیث: پیش از هر سخن در باب حدیث در حوزه امامیه، باید یادآور شد که این اصطلاح برای امامیان مفهومی گسترده‌تر از اهل سنت داشته است؛ چه، بخش مهمی از آنچه در میان امامیه حدیث خوانده می‌شود، سنت منقول از ائمه اهل بیت (ع) است. در بحث از آغاز تدوین حدیث و داستان منع از کتابت در جهان اسلام سخن بسیار گفته شده، ولی در محافل امامیه، چنین معنی هرگز محسوس نبوده است. تدوین احادیث ائمه (ع) در همان سده نخست هجری از سوی اصحاب ایشان آغاز گشته، و از کهن‌ترین نمونه‌های آن تألیفاتی است چون کتاب گمشده سنن از ابو رافع یکی از یاران حضرت علی (ع)

آورده‌اند. از اهم آثار پرداخته شده در دوره کهن، معرفه الرجال محمد ابن عمر کشی با گزینش شیخ طوسی، دو کتاب الرجال والفهرست از شیخ طوسی، و الرجال از احمد بن علی نجاشی (د ۴۵۰/۱۰۵۸م) به عنوان متون اساسی در نقد رجال متقدم امامی شناخته شده‌اند. به این آثار که کتب اربعه رجال نیز نام گرفته‌اند، در سده‌های پسین، آثاری چون معالم العلماء ابن شهر آشوب (د ۵۸۸ق/۱۱۹۲م)، رجال ابن داوود حلی (د بعد از ۷۰۷ق/۱۳۰۷م) و رجال علامه حلی (د ۷۲۶ق/۱۳۲۶م) علاوه شده، و مؤلفان آنها مطالبی را تحریر کرده، یا بر مطالب پیشینیان افزوده‌اند.

علم اخلاق: در بررسی تطبیقی مکاتب گوناگون در قلمرو اخلاق اسلامی، مکتب پیشوایان اهل بیت (ع) را باید یکی از مکاتب خاص به شمار آورد که برخی ویژگیهای مشخص آن را از دیگر مکاتب همعصر در جهان اسلام متمایز می‌ساخته است. هر یک از شخصیت‌هایی که نام آنان در فهرست امامان دوازدهگانه (ع) به چشم می‌آید، در عصر خود به عنوان آموزگاری برجسته در اخلاق شناخته شده بوده‌اند؛ آموزگارانی که گفتار و کردار ایشان نه تنها در محیط امامیه، که بدون مرزی در دیگر محافل جهان اسلام نیز به عنوان تعلیماتی درخور آموختن و به کار بستن تلقی می‌گردید. البته در این میان برخی متون خاص منقول از ائمه (ع)، همچون خطبه‌ها و نامه‌هایی از حضرت علی (ع)، برخی متون منقول از امام زین العابدین (ع) چون «موعظه» آن حضرت به روایت سعید بن مسیب و «رسالة الحقوق» به روایت ابو حمزه ثمالی بازتابی گسترده‌تر داشته است (برای منابع، نک: ه، د، ۲۲۹/۷). گفتمانی است گزیده‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار حضرت علی (ع) که به اهتمام شریف رضی (د ۴۰۶ق/۱۰۱۵م) در مجموعه‌ای با عنوان نهج البلاغه گردآمده است، همواره نزد امامیه اهمیت بسیاری داشته، و به عنوان مرجعی مهم در آموزش اخلاقی مورد توجه پیروان مذهب بوده، و شروح پرشماری نیز بر آن نوشته شده است. ویژگی تعالیم امام باقر (ع) نسبت به امامان پیشین، گستردگی آموزشها و پرداختن تفصیلی به بررسی مکارم و مساوی اخلاقی بود و آنچه در تعلیمات آن حضرت بیشتر مورد توجه قرار داشت، وجوهی از اخلاق اجتماعی چون تأکید بر رسیدگی به احوال مؤمنان، کیفیت تنظیم روابط میان آنان و حتی آداب مصاحبت و مصاحب‌گزینی بود که آشکارا در سوی بسط تعالیم مربوط به «حقوق» جهت یافته بود (مثلاً نک: کلینی، ۱۸۱-۱۸۰/۲، جم: نیز ابونعیم، ۱۸۴/۳-۱۸۷). درباره نقش امام صادق (ع) در تبیین آموزشهای اخلاقی امامیه نیز باید یادآور شد که بسیاری از آنچه در آثار اخلاقی امامیه در یکایک ابواب نقل گردیده، احادیثی از امام صادق (ع) است؛ به این روایات پراکنده، باید برخی از متون کوتاه اخلاقی را افزود که از سوی راویان امامی به آن حضرت انتساب یافته است، از این جمله می‌توان به متونی چون «وصیت‌نامه» ای خطاب به اصحاب (کلینی، ۲۸-۱۴: متن آن) و «رساله» ای خطاب به عبدالله نجاشی اشاره کرد (نجاشی، ۱۰۱، ۲۱۳:

مورد استناد بوده است؛ چنانکه برخی از اصول به طور کلی عاری از اعتبار، و برخی به عنوان منابع معتبر شناخته شده‌اند (مثلاً نک: ابن بابویه، من لایحضر...، ۳۱/۵؛ شیخ طوسی، الفهرست، ۷۸). پس از بازنگریهای صورت گرفته در مکتب حله، روشهای ارزشیابی اخبار متحول شد و با الهام از طبقه‌بندیهای مرسوم در علم الحدیث اهل سنت، طبقه‌بندی چهارگانه حدیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف از سوی علامه حلی پیشنهاد شد و در دوره‌های بعد نزد اصولیان امامیه معمول گردید.

این تقسیم که نخستین ثمره آن گزینش احادیث صحیح و حسن از کتب اربعه در تالیفی از علامه حلی با عنوان الدرر والمرجان بود (برای نسخه، نک: طباطبایی، ۱۲۸)، به تدریج زمینه را برای گسترش مباحث علم حدیث در حوزه امامیه فراهم آورد. این دانش که در میان امامیه با عنوان «درایه» شهرت یافت، به خصوص توسط شهید ثانی در کتابی با همین نام و در شرحی که خود بر آن نوشت، بسط یافت (چ مکرر، مثلاً نجف، مطبعة النعمان) و از آن پس آثاری متعدد در این باره نوشته شد (مثلاً نک: حر عاملی، ۱۳۴/۱، ۱۵۵). در مقابل این جریان، باید به جریان اخباری اشاره کرد که این طبقه‌بندی را دوری از سنت سلف دانسته، و آن را به نقدی شدید گرفته است (نک: امین استرآبادی، ۵۵، بی.).

در بررسیهای مربوط به معانی حدیث، نخست باید به اثری با عنوان مبهم تفسیر الحدیث اشاره کرد که در فهرس از احمد بن محمد برقی دانسته شده است (نک: ابن ندیم، نجاشی، همانجاها). کتاب معانی الاخبار ابن بابویه، نمونه‌ای زنده از شیوه تفسیر حدیث به حدیث مربوط به سده ۴ق (چ مکرر، مثلاً قم، ۱۳۶۱ش)، و المجازات النبویه شریف رضی، کتابی در تفسیر درایه احادیث و بررسی ویژگیهای ادبی در دشواریهای آن است (چ مکرر، مثلاً قاهره، ۱۳۹۱ق)، در طی سده ۶ق/۱۲م و پس از آن، برخی متون خاص حدیثی، مانند نهج البلاغه و نیز شهاب الاخبار قاضی قضاعی مورد بررسی و شرح عالمان امامی قرار گرفته‌اند؛ ولی فارغ از موارد خاص، انگیزشی محدود در این زمینه، بار دیگر در مکتب حله وجود دارد که جلوه‌ای از آن در کتاب استقصاء الاعتبار علامه حلی در باب معانی اخبار دیده می‌شود (نک: طباطبایی، ۴۹).

نوشتن شرح بر کتب اربعه، جریانی است که تنها از سده ۱۱ق/۱۷م آغاز شده است. این جریان که در ابتدای آن شروح امین استرآبادی بر کافی، تهذیب و استبصار جای گرفته است (نک: حر عاملی، ۲۴۶/۲)، در طول سده ۱۱ق و پس از آن از سوی عالمانی از طیفهای گوناگون پیگیری شد و ثمره آن پدیده آمدن آثاری چون روضة المتقین محمد تقی مجلسی در شرح من لایحضر (قم، ۱۳۵۶ش) و مرآة العقول محمد باقر مجلسی در شرح کافی (تهران، ۱۳۶۳ش) بوده است (برای شروحنی دیگر، نک: همو، ۱۱۱/۱، ۱۳۹، جم: ۱۱۲/۲، ۲۱۹، جم: نیز آقابزرگ، ذیل شرح).

در زمینه رجال، امامیه دست کم از سده‌های نخستین آثاری پدید

یادکرد: ابن زهره، محمد، ۴۶-۵۵: متن).

در تحلیل کلی و در مقایسه با دیگر مکاتب شناخته شده اخلاقی، رئوس آموزش اخلاقی امام صادق (ع) و پیروان آن حضرت را می‌توان در عبادت متعادل، بهره‌مندی از نعم دنیا در حدی متعارف یا مواظبت تمام بر حدود شرعی و حقوق مردم، و مخالفت با حرام کردن حلال خداوند خلاصه کرد. به هر زوی، تعلیم اخلاقی از موضوعاتی اساسی است که در گفتارهای منقول از ائمه (ع) بدان توجه شده، و این سخنان در منابع امامیه و تا حدی در آثار دیگر مؤلفان اسلامی ثبت گردیده است. در برخی از منابع چون تحف العقول حسن بن علی ابن شعبه حرانی (احتمالاً سده ۴ق) و نزّهة الناظر حسین بن محمد حلوانی (سده ۵ق)، سخنان هر یک از ائمه (ع) به صورت تفکیک شده و با تأکیدی ویژه بر آموزش اخلاقی گرد آمده‌اند.

در گذاری بر آثار شیعه در زمینه اخلاق، پیش از هر سخن باید خاطر نشان کرد که آگاهی ما در باره آغازین گامها در تدوین متون اخلاقی شیعی چندان فراوان نیست، اما همین اندک دانسته‌ها نشان می‌دهد که امامیه و به ویژه مکتب امامی کوفه از پیشگامان تدوین آثار اخلاقی در جهان اسلام بوده‌اند. شماری از نخستین آثار مدون در اخلاق دینی امامیه، عنوان الزهد را بر خود داشته‌اند و در فهرس سخن از آثاری با این عنوان از ابو حمزه ثمالی (د ۱۵۰ق/۷۶۷م)، یحیی بن عظیم کلبی (میانه سده ۲ق) و اللؤلؤ فی الزهد از یونس بن عبدالرحمان (رأس سده ۲ق) به میان آمده است (نک: شیخ طوسی، الفهرست، ۴۱-۴۲؛ نجاشی، ۴۴۱، ۴۴۸).

سبک زهدنویسی در سده ۳ق نیز ادامه یافته، و از نمونه‌های بازمانده آن، الزهد حسین بن سعید اهوازی (اوایل سده ۳ق) است که افزون بر آنچه از تعبیر زهد به ذهن متبادر می‌گردد، مباحثی چون فضیلت حسن خلق، شناخت معروف و منکر، نیکی به والدین و نزدیکان، حق همسایگان و امر به معروف را دربر گرفته است (نک: ص ۲۵، ۳۰، جم). در این سده، به عنوان حرکتی در جهت مخالفت با گرایشهای صوفیانه، اخلاق نویسان امامی با تألیف آثاری چون التجمل، المروئه، و التجمل و المروئه و گرد آوردن احادیث ائمه (ع) در این باب، آراستگی و نیکو ظاهر شدن در انتظار را تعلیم می‌دادند (نک: ابو غالب، ۴۹، ۵۹؛ شیخ طوسی، همان، ۱۲، ۵۸؛ نجاشی، ۳۱، ۲۰۴، ۲۵۳، جم؛ برای نمونه موضوعی این کتب، نک: کلینی، ۴۳۸/۶-۵۳۴).

به عنوان نمونه‌ای خاص از آثار این دوره، باید به بخشهای اخلاقی از مجموعه المحاسن برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق/۸۸۷ یا ۸۹۳م) اشاره کرد که از آن جمله «کتاب آداب (ادب) النفس» و «کتاب التهذیب» (نک: شیخ طوسی، همان، ۲۰، ۲۱؛ نجاشی، ۷۶) از نظر زمانی بر آثاری چون آداب النفوس محمد بن جریر طبری (ابن خیر، ۲۸۸) و تهذیب الطبع دیمترتی (ابن ندیم، ۱۵۱) پیشی داشته است.

در سده ۴ق همچنان تألیفات اخلاقی با سبکهای پیشین دوام داشت و از برجای مانده‌های این آثار به ویژه باید به بخشهای اخلاقی از

مجموعه الکافی اشاره کرد (نک: کلینی، ۲/۲-۴۶۴، ۴۳۸/۶-۵۳۴)؛ اما در سده ۵ق/۱۱م مقارن با تحولات اساسی در محافل فقهی - کلامی امامیه، سبکهای تدوین آثار اخلاقی نیز دگرگون شدند. نوشته‌های اخلاقی سده ۵ق، اگرچه از نظر شمار محدودند، اما ویژگیها و سبکهای نو در تألیف آنها دیده می‌شود. ابوالفتح کراچکی در کنز الفوائد که به سختی می‌توان برای آن موضوعی مشخص کرد، به طور گسترده به آموزشهای اخلاقی پرداخته، و در کتاب دیگرش معدن الجواهر، شیوه‌ای با ترتیب عددی، نزدیک به الخصال ابن بابویه را در پیش گرفته است. آنچه به عنوان ویژگی آثار کراچکی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، آوردن سخنانی از حکیمان عرب و حتی ایران و هند و یونان در کنار احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) است (مثلاً نک: کنز، ...، ۱۹۵-۱۹۶، جم، معدن، ...، ۲۳، ۳۵، جم).

کتاب مکارم الاخلاق حسن بن فضل طبرسی (نیمه دوم سده ۶ق) در واقع صورتی کمال یافته از کتاب الآداب الدینییه پدرش بوده (نک: ه ۵، د، ۱۶۷/۱)، و برخلاف مدلول عنوان، موضوع اصلی آن آداب دینی و نه اخلاق به معنی خاص است. اما کتاب مشکاة الانوار که شالوده آن را حسن بن فضل نهاده، و ابوالفضل علی طبرسی آن را تکمیل کرده، و سامان داده است (نک: طبرسی، علی، ۱-۲) کتابی کاملاً اخلاقی است و موضوعات کلی ویژگیهای مؤمن، محاسن افعال، مکارم اخلاق، عیوب نفس و غیر آن را دربر دارد (نک: همو، ۲-۷).

در سده ۷ق/۱۳م، با ظهور خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) و آثار اخلاقی او، به خصوص اخلاق ناصری، گونه‌ای از اخلاق نظری به سبک فلاسفه در محافل امامیه تداول یافت که با وجود قرابت با آثار فلسفی پیشین چون تهذیب الاخلاق ابوعلی مسکویه، از ویژگیهایی خاص برخوردار بود (نک: ه ۵، د، ۲۱۴/۷). این کتاب به نوبه خود الگویی برای تألیف آثار پسین چون اخلاق جلالی از جلال الدین دوانی و اخلاق محسنی از واعظ کاشفی قرار گرفت.

از دیگر تألیفات اخلاقی امامیه پس از سده ۷ق که مسیری جز روش نصیرالدین را پیموده‌اند، می‌توان اینها را یاد کرد: آثاری چون التحصین فی صفات العارفين ابن فهد حلی (د ۸۴۱ق/۱۴۳۷م) (قم، ۱۴۰۶ق) و تک‌نگاریهای شهید ثانی (د ۹۶۵ق/۱۵۵۸م) چون مسکن الفوائد (بیروت، ۱۴۰۹ق) و «کشف الريبه»، به عنوان آثاری به شیوه اخلاقیان پیشین، و آثار اخلاقی ملا محسن فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق/۱۶۸۰م)، از جمله المحجة البيضاء در تهذیب احیاء العلوم غزالی (تهران، ۱۳۳۹ش) و کتاب فارسی معراج السعادة از ملا احمد نراقی (د ۱۲۴۵ق/۱۸۴۹م) (قم، ۱۳۷۱ش).

حیات اجتماعی و سیاسی امامیه: در نگاهی به حیات اجتماعی امامیه، باید یادآور شد که دیدگاههای معتدل این مذهب در همزیستی با پیروان دیگر مذاهب، فضای مساعدی را برای دوام آن فراهم آورده است. وجود عنصر تقیه موجب شده است تا در تنشهای سخت اجتماعی و سیاسی، پیروان مذهب رفتار خود را تعادل بخشند و خود را

سرزمینی با مذاهب گوناگون فرمان می‌راندند، گویا سعی داشته‌اند تا چندان باورهای خاص خود را بارز نسازند. به هر تقدیر، برخی شواهد روشن تاریخی گواه بر آن است که دست کم برخی از امیران آل‌بویه بر مذهب امامی اثناعشری بوده‌اند؛ به عنوان نمونه‌ای روشن، باید به کتبی‌ای به تاریخ ۳۶۳ق/۹۷۴م اشاره کرد که به دستوریکی از امرای آل‌بویه نگاشته شده، و در آن به جایگاه امامان دوازدهگانه، با ذکر نام یکایک آنان تصریح شده است (نک: «گزارش...»، ۷/۱۰۲؛ نیز نک: ابن‌بابویه، عیون، ۲۸۴/۲؛ روایت درباره امامی بودن رکن‌الدوله).

از حیث نظری نیز باید توجه داشت که در همین دوره، مسأله همکاری با سلطان به عنوان مسأله‌ای مبتلابه در محافل امامیه مطرح گردیده، و در طیف‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته است. به عنوان نمونه‌هایی از این جریان باید به آثاری مانند الرسالة فی عمل السلطان از ابن داوود قمی (د ۳۶۸ق) (نجاشی، ۳۸۴) و کتاب السلطان از محمد ابن‌بابویه (د ۳۸۱ق) (همو، ۳۹۰) در حوزه قم و ری، و اثری با نام کتاب عمل السلطان از حسین بن احمد بوشنجی، عالم خراسانی ساکن عراق در میانه سده ۴ق (همو، ۶۸) اشاره کرد.

در طیف فقیهان متکلم نیز نخست باید به شیخ مفید، عالم بغداد و یادداشتهای او در بخشی از کتاب المقنعه و ابوالصلاح حلبی، شاگرد شامی او و کتاب الکافی وی اشاره کرد که حیات سیاسی امامیه را از بعدی دیگر نگریسته‌اند؛ در نگرش این دو گونه‌ای از ولایت فقیه تبلور یافته که می‌توان آن را با دیدگاه محمد بن مسعود عیاشی، عالم امامی ماوراءالنهر در اواخر سده ۳ق که انگیزه تألیف کتاب او با عنوان فرض طاعة العلماء بوده است (همو، ۳۵۲)، قابل مقایسه دانست. شیخ مفید در این نظریه خود، با تکیه بر این باور سنتی امامیه که اجرای یک سلسله از احکام چون اقامه حدود صرفاً در صلاحیت ائمه اطهار، یا امرای منصوب از قبل ایشان تواند بود، این نکته را مطرح کرده است که ائمه (ع) رسیدگی به این امور را با تحقق شرط «امکان» به «فقیهان شیعه» واگذار نموده‌اند (نک: المقنعه، ۸۱۰؛ نیز ابوالصلاح، ۴۲۰؛ بسط آن).

سید مرتضی، دیگر عالم امامی بغداد با وجود قرابت بسیار به شیخ مفید در نگرشهای فقهی، در بعد اندیشه سیاسی از او فاصله بسیار گرفته است. آنچه سیدمرتضی در برخورد با مسأله سیاست و حکومت در پیش گرفته، این است که با الهام از حکمت باستانی ایران، «بادشاهی» و «دین» را برادرانی توأمان دانسته، و تنها حکومت توأم با دیانت را باقوام شمرده است (نک: الشافی، ۶۰۱-۶۱). در بعد عملی نیز، سیدمرتضی با تقسیم سلاطین به عادل و جائر، پذیرش منصب از سلطان جائر را با تکیه بر مصالح مؤمنان، نه تنها در صورت تحقق شرایط مباح شمرده، بلکه در برخی شرایط به وجوب آن گراییده است (نک: «مسأله...»، ۸۹ بی).

در نیمه نخست سده ۵ق، با افول قدرت سیاسی آل‌بویه و اقتدار یافتن

با اوضاع و احوال گوناگون اجتماعی هماهنگ سازند. در برخورد با حکومتها، امامیان با ترکیب دو اندیشه تقیه و جلب مصلحت، روش ویژه‌ای را در پیش گرفته بودند؛ عالمان این مذهب در خلال قرون با استفاده از تعمیم اصل تقیه، مماشات با حکومتهای جائر را در چارچوبی تبیین شده و در حد دفع ضرر از خود و هم‌مذهبان توصیه می‌کردند، اما دست کم در سده‌های نخست امکان برخوردی غیر منفعل با نظامهای حاکم را نیافته بودند. در عصر حضور امامان (ع) از موارد استثنایی ورود امامیان به دستگاه سیاسی، باید به علی بن یقطین اشاره کرد که گفته می‌شد در این باره از شخص امام کاظم (ع)، کسب اجازه کرده بود (نک: شیخ مفید، الارشاد، ۲/۲۲۵ بی).

در عصر میانه عباسی، در دوره‌ای از تاریخ این سلسله که وزارت میان رقیبانی از مذاهب گوناگون دست به دست می‌شد، امامیان نیز در این صحنه داخل شدند و نفوذی در دربار خلافت به دست آوردند. به خلافت رسیدن مقتدر در ۲۹۵ق/۹۰۸م و وزارت یافتن ابن فرات شیعی در ۲۹۶ق، افزایش نفوذ شیعیان در دستگاه خلافت را به همراه داشت. آورده‌اند که ابن فرات به دبیران آل‌نویخت سخت وابسته بود (تنوخی، ۹۱/۸) و گاه از ابوسهل نویختی، عالم امامی به عنوان دبیر ابن فرات نام برده‌اند (قزوینی، ۸۰-۸۱). این عبارت نجاشی (ص ۳۱) که ابوسهل در جاه و جلال همپایه وزیران بود، ظاهراً به همین دوره از زندگی او مربوط می‌گردد (نیز نک: ماسینیون، 362-359/I).

در باره همین دوره از ورود عالمان امامی به صحنه سیاست، باید به موضوع پیچیده ابن‌ابی‌العزافر شلمغانی اشاره کرد؛ شخصیتی که از سوی گروه اکثریت عالمان امامی به عنوان فردی منحرف شناخته شد و در پی یک چالش مبهم سیاسی، از ۳۱۲ق/۹۲۴م تحت تعقیب وزارت عباسی قرار گرفت؛ بی‌درنگ به موصل گریخت و سالی چند با برخوردار از حمایت آل‌حمدان که خاندان گرآینده به تشیع بودند، در موصل به فعالیتهای خود ادامه داد؛ وی در ۳۱۸ق یا اندکی پیش از آن به بغداد بازگشته بود و در خفا به فعالیت سیاسی و مذهبی خود ادامه می‌داد، تا آنکه در ۳۲۲ق دستگیر شد و حکم اعدام او با شتاب صادر و اجرا گردید. ماهیت فعالیت شلمغانی هر چه بود، از سوی وکلای خاص امام غائب (ع)، با مخالفت و براءت روبه‌رو شد و مورد حمایت اکثریت امامیه قرار نگرفت (نک: شیخ طوسی، القیبه، ۲۵۲؛ ابن‌اثیر، ۸/۲۹۰-۲۹۲).

دوره آل‌بویه: دوره اقتدار آل‌بویه (۳۲۰-۴۴۸ق/۹۳۲-۱۰۵۶م)، در تاریخ سیاسی و اجتماعی امامیه به عنوان دوره‌ای حساس شمرده می‌شود؛ آل‌بویه خاندانی ایرانی از دیلم که بر بخش وسیعی از سرزمین ایران و جنوب عراق تسلط یافته بودند، در قلمرو خود اوضاع و احوال را به نفع امامیان بهبود بخشیدند و به آنان امکان دادند تا بتوانند برخی از شعایر مذهبی خود، مانند مراسم عاشورا را به اجرا گذارند (برای توضیح، نک: ه، ۵، ۶۴۰/۱). در مورد مذهب آل‌بویه باید گفت که تشیع ایشان در تاریخ، نقشی آشکار بر جای نهاده است، ولی از آنجا که آنان بر

کانونهای مخالف با تشیع، به تدریج جایگاه سیاسی و اجتماعی این مذهب در محیطهای عراق و ایران روی به تنزل نهاد و مباحث فقهی خارج از حوزه حقوق خصوصی به فراموشی سپرده شد. طول سده‌هایتمادی از افول آل بویه تا روی کار آمدن صفویان، مذهب امامیه با اینکه در درون محافل خود از فضای پرشوری برخوردار بود و ساختار فقهی آن پارها مورد بازنگری قرار گرفت، اما هرگز نیازمند آن نبود تا به بسط مباحث سیاسی پردازد که عالمان عصر آل بویه باب آن را گشوده بودند. به خصوص در مورد منطقه عراق این نکته حائز اهمیت فراوان است که امامیان، با از دست دادن موقعیت پیشین خود (از میانه سده ۵ق) در بغداد که روزی نقطه درخشش اندیشه‌های امامی بود، رخت مهاجرت بستند و به تدریج در دیگر شهرهای عراق چون حله، مراکز فرهنگی جدیدی را پدید آوردند. بهترین مستند این گفتار آن است که از همین مقطع، سلسله شخصیت‌های نامی امامیه در بغداد منقطع می‌گردد و پس از گذشت دوره‌ای فترت، مکتب قدرتمند جدیدی در حله پای می‌گیرد که از رجال برجسته آن کسانی چون ابن ادریس حلی (د ۵۹۸ق/۱۲۰۲م) نامبردارند.

در دوره ایلخانان مغول، با وجود نقش تاریخی مهمی که خواجه نصیرالدین طوسی در مقام وزارت برعهده گرفت، شاید به سبب کوتاه بودن این برهه، انگیزش مهمی در مباحث مربوط به سیاست در محافل امامیه پدید نیامد.

دوره صفوی: تأسیس دولت صفوی در ایران - که در ۹۰۷ق/۱۵۰۱م به دست شاه اسماعیل صفوی بنیان نهاده شد و تا ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م دوام یافت - از نظر تاریخ اجتماعی و سیاسی امامیه، یکی از مهم‌ترین نقاط عطف به شمار می‌آید. یکی از مهم‌ترین نقشهای تاریخی این دولت، اعلام مذهب امامی به عنوان مذهب رسمی در قلمرو خود بود که با انگیزه ایجاد وحدت مذهبی صورت پذیرفته بود و تقابل با مذهب تسنن در کشور رقیب عثمانی، انگیزه‌ای مهم برای پاسداری از آن محسوب می‌شد.

پیشوایان مذهبی یا شیخ الاسلامها در دستگاه صفوی، به سبب وجهه مذهبی آن از نفوذ بسیاری برخوردار بودند و نیاز مستمر صفویان به برخورداری از حمایت عالمان دینی، مساعدترین اوضاع را برای تحقق نظریه سید مرتضی در باب برادری دین و دولت فراهم آورده بود. این اتفاق نباید ناشی از صدفه تلقی گردد که در همین اوان، محقق کرکی (د ۹۴۰ق/۱۵۳۳م) عالم نامدار شامی که راه تخته‌گاه صفویان، اصفهان را در پیش گرفته بود، بار دیگر به یادآوری و تشریح دیدگاه و عملکرد سیدمرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی در باب همکاری با سلطان پرداخته است (نک: محقق کرکی، «قاطعه...»، ۱۸۶-۱۸۸).

محقق کرکی که باید اندیشه او را به عنوان یکی از نقاط تحول در تاریخ اندیشه سیاسی امامیه به شمار آورد، با درکی سریع و به موقع از اوضاع و احوال ایجاد شده در ایران، و پس از یک بازنگری در نظریه‌های شیخ مفید و سید مرتضی، در واقع به گونه‌ای جمع میان آنها

دست یافته است. وی در بیان کوتاه خود به شیوه‌ای نزدیک به شیخ مفید، بر آن است که فقیه جامع شرایط در عصر غیبت در اجرای احکام و اقامه حدود نیابت‌انمه (ع) را بر وجه کلی داراست؛ اما در مقام عمل، این وظایف شرعی را در هماهنگی با دستگاه حکومت سلطان تحقق پذیر دانسته، و بدین ترتیب به روش سیدمرتضی نیز نزدیک شده است (نک: همو، «رساله...»، ۱۳۷، بی. قس: «قاطعه»، ۱۷۳).

پس از صفویه: پس از محقق کرکی، در جهت پرورش نظریه سیاسی وی، گامهایی برداشته شد و گونه‌هایی از همین نظریه، نه تنها در آثار عصر صفوی، که در نوشته‌های عصر آغازین قاجاری نیز بروز یافت. در سده ۱۳ق، ملا احمد نراقی، ولایت فقیه را با تفصیلی بی‌سابقه مورد بررسی قرار داد و به اقامه ادله گوناگون عقلی و نقلی بر اثبات آن پرداخت (نک: ص ۱۸۵، بی). ویژگیهایی در کلام نراقی، همانند اینکه انتظام امور دنیوی را از وظایف فقیهان شمرده است، می‌تواند به عنوان نمونه‌ای درخور تأمل از اندیشه سیاسی به شمار آید.

همزمان با نهضت مشروطه، اندیشه سیاسی در محافل امامیه وارد مرحله‌ای دیگر از تاریخ خود شد که به عنوان فردی شاخص در ارائه اندیشه‌های نو باید از میرزای نائینی و رساله پرشهرتش، تنبیه المله و تنزیه الامه سخن آورد. گفتنی است که نظریه‌های سیاسی ارائه شده از سوی عالمان امامی در جریان مشروطه، به سان عاملی مهم در روند این نهضت تأثیرگذار بود. در پیگیری تاریخ اندیشه‌های سیاسی در محیط امامیه، سرانجام باید به پرداختن جدید از نظریه ولایت فقیه اشاره کرد که در اواخر سده ۱۴ق، از سوی امام خمینی ارائه گشته، و اندیشه سیاسی امامیه را وارد جدیدترین مرحله خود ساخته است؛ اندیشه‌ای که صحنه سیاسی و اجتماعی را در ایران دگرگون ساخت و مبنای پای‌گیری جمهوری اسلامی قرار گرفت.

مأخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۵۹م؛ ابن ابی‌الرضا، محمد، «الاجازة»، ضمن ج ۱۰۴ بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۳۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن بابویه، محمد، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ همو، عیون اخبار الرضا (ع)، نجف، کتابخانه حیدریه؛ همو، معانی الاخبار، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۳۶۱ش؛ همو، من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگستر، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ق؛ ابن خالویه، حسین، مختصر فی سواند القرآن، به کوشش برگستر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن خیر اشیلی، محمد، فهرسة، به کوشش ف. کوردا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن زهره، حمزه، «غنیة النزوع»، ضمن الجوامع الفقهیة، تهران، ۱۲۷۶ق؛ ابن زهره، محمد، الاربعون، به کوشش نبیل رضا علوان، قم، ۱۴۰۵ق؛ ابن شعبة حرانی، حسن، تحف العقول، به کوشش محمدصادق بحرالمولم، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن شهر آشوب، محمد، مشابه القرآن و مختلفه، تهران، ۱۳۶۹ق؛ همو، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ همو، مناقب آل ابی‌طالب، قم، چاپخانه علمی؛ ابن طاووس، علی، سمد السعد، نجف، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ همو، کشف المحجبة، نجف، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ ابن عثیم، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م؛ ابن فقیه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالاجیل؛ ابن میثم بحرانی، میثم، قواعد المرام، قم، ۱۳۹۸ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوسهل نوبخی، اسماعیل، بخشی از «التنبیه

حسینی، قم، ۱۳۹۴ق؛ کتبی، محمد، معرفة الرجال، اختیار طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ محقق حلّی، جعفر، معارج الاصول، به کوشش محمد حسین رضوی، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، المعتمد، ج سنگی، ۱۳۱۸ق؛ محقق کرکی، علی، «رسالة فی صلوٰة الجمعة»، رسائل، به کوشش محمد حسن، قم، ۱۴۰۹ق، ج ۱؛ همو، «قائمة اللجاج»، ضمن کلمات المحققین، تهران، ۱۳۱۳ق؛ سعیدی، علی، اثبات الوصیة، نجف، کتابخانه حیدریه؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ منتجب الدین رازی، علی، فهرست، به کوشش عبدالعزیز طباطبایی، قم، ۱۴۰۴ق؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نراقی، احمد، عوائد الایام، تهران، ۱۳۲۱ق؛ نصیرین مزاحم، وقعه صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ نصیرالدین طوسی، «تجريد الاعتقاد»، ضمن كشف المراد علامه حلّی، قم، کتابخانه مصطفوی، همو، «رسالة فی الجبر والاختیار»، ضمن کلمات المحققین، تهران، ۱۳۱۳ق؛ نوبختی، حسن، فرق الشیعة، استانبول، ۱۹۳۱م؛ نهج البلاغة؛ همدانی، محمد، «تکملة تاریخ الطبری»، ج ۱۱ تاریخ طبری؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۹۷ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

Madelung, W., *Le Shi'isme imāmīte*, Paris, 1970; Massignon, L., *La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975; McDermott, M.J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beirut, 1986; Modarressi Tabātabā'i, H., *An Introduction to Shi'ī Law*, London, 1984; Paketchy, A., «Tvorenie ne iz veshchi u Farabi, Al-Farabi i dukhovnoe nastedie, Almaty, 1994; Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, ed. E. Combe et al., Cairo, 1943- 1944; Scareia, G., «Intorno alle controversie tra Aljbūri e Uṣūli...», RSO, 1958, vol. XXXIII; Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1991-; Wolfson, H.A., *The Philosophy of the Kalam*, Harvard, 1976.

احمد پاکتچی

امامی هروی، رضی اللہ عنہ بن محمد بن علی (د محرم ۶۸۶/مارس ۱۲۸۷)، ادیب و شاعر و ملک الشعراء دربار قراختایان کرمان. اصل وی از هرات است (دولت شاه، ۱۲۶). نام و لقب او به شکل های مختلف در منابع ثبت شده است (نک: شهیدی، ۶-۷). او تخلص خود را به واسطه اعتقاد به مذهب شیعه و علاقه به مدح خاندان رسالت، امامی برگزیده است (همو، ۵۴-۵۵). از سال های اولیه زندگی و نیز چگونگی دانش اندوزی او، اطلاعی در دست نیست. دولت شاه از خواجه فخرالملک خراسانی به عنوان مربی او نام می برد (همانجا). مداخل امامی نشان می دهد که فخرالملک از بزرگترین ممدوحان وی بوده است.

امامی علاوه بر شعر، در علوم بلاغی، ادبیات عرب و نیز علوم عقلی، از سرآمدان روزگار خود بود (کاشفی، ۲۶۸؛ خواندمیر، ۳۸۷/۳). از مناظره های منظوم که سروده شاعر است و در دیوان او به چاپ رسیده (ص ۲۰۳-۲۰۴)، برمی آید که وی دارای منصب قضا نیز بوده است. شاید به همین سبب است که قضات هرات را از نسل او برشمرده اند (دولت شاه، همانجا).

امامی علاوه بر هرات در شهرهای کرمان و اصفهان نیز اقامت داشت (رازی، ۱۴۴/۲؛ دولت شاه، همانجا). ظاهراً اقامت او در کرمان، طولانی بوده است و به همین علت برخی او را کرمانی دانسته اند (اوحدی، ۸۹). وی در یکی از شهرهای مذکور مدت ۱۰ سال در انزوا زیست (امامی، ۱۴۹، ۱۶۸).

امامی به ستایش قراختایان کرمان و بزرگان آل کرت و اتابکان

فی الامامة»، ضمن کمال الدین ابن بابویه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابوالصلاح حلبی، تقی، الکافی، به کوشش رضا اسنادی، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ ابوغالب زراری، احمد، رساله فی آل عین، به کوشش محمد علی موحد ابطی، اصفهان، ۱۳۹۹ق؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبيين، نجف، ۱۳۸۵ق؛ ابونعمان اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، به کوشش ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ امین استرآبادی، الفوائد المدنية، ج سنگی، ۱۳۲۱ق؛ اهوازی، حسین، الزهد، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۳۹۹ق؛ برقی، احمد، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ پاکتچی، احمد، الآراء الفقهیة والاصولیة للشیرف الرضی، تهران، ۱۴۰۶ق؛ همو، «گرایشهای فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، نامه فرهنگستان علوم، تهران، ۱۳۷۵ش، ش ۴؛ «تفسیر»، منسوب به نعمانی، ضمن ج ۹۰ بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ توخوی، محسن، نشوار المعاضرة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۱-۱۳۹۳ق/۱۹۷۱-۱۹۷۳م؛ حر عاملی، محمد، اهل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ حسینی، محمد رضا، «مقرلة جسم لا کلا جسام، بین موقف هشام بن الحکم و مواقف سائر اهل الکلام»، ترانها، قم، ۱۴۱۰ق، ش ۱۹؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیرگ، قاهره، ۱۹۲۵م؛ ذهبی، محمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رافعی، عبدالکریم، التودین، به کوشش عزیزالله غطاردی، [تهران]، ۱۳۷۶ش؛ سعد بن عبدالله اشعری، المقالات و الفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ش؛ سید مرتضی، علی، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ همو، تنزیه الانبیاء، نجف، ۱۳۵۲ق؛ همو، «جوابات المسائل الریة الاولی»، «مسألة فی العمل مع السلطان»، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ همو، الذریعة، به کوشش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهراء حسینی خلیطی، تهران، ۱۴۱۰ق؛ شافعی، محمد، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ق؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ شیخ طوسی، محمد، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، مکتبه الامین، همو، الخلاف، تهران، ۱۳۷۷ق؛ همو، العدة فی اصول الفقه، به کوشش محمد رضا انصاری، قم، ۱۳۷۶ش؛ همو، الفیفة، نجف، ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م؛ همو، الفهرست، به کوشش محمدصادق آل بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ همو، المسبوط، به کوشش محمدتقی کتبی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، مصباح التهجید، تهران، ۱۳۳۹ق؛ شیخ مفید، محمد، «اجوبة المسائل السرویة»، «الاعلام»، «الانفصاح»، عدة رسائل، قم، مکتبه المفید؛ همو، الارشاد، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، اوائل المقالات، به کوشش زنجانی و واعظ جرندهای، تبریز، ۱۳۷۱ق؛ همو، التذکره، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، مسائل العویص، قم، ۱۴۱۳ق؛ همو، المتعمقة، قم، ۱۴۱۰ق؛ صاحب معالم، حسن، معالم الاصول، تهران، ۱۳۷۸ق؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات، تهران، ۱۴۰۴ق؛ طباطبایی، عبدالعزیز، مکتبه العلامة الحلّی، قم، ۱۴۱۶ق؛ طبرسی، احمد، الاحتجاج، به کوشش محمد باقر موسوی خراسانی، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ طبرسی، علی، مشکاة الانوار، قم، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۳۳ق؛ علامه حلّی، حسن، «الاجازة النکیرة»، ضمن ج ۱۰۴ بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، میادئ الوصول، به کوشش عبدالحسین محمدعلی بقال، نجف، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ همو، مختلف الشیعة، تهران، ۱۳۲۴ق؛ علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ق؛ عیاشی، محمد، تفسیر، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ فارابی، محمد، «الجمع بین رأی حکیمین»، مجموعه فلسفه ابن نصر، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ فرات کوفی، تفسیر، نجف، ۱۳۵۴ق؛ فضل بن شاذان، الايضاح، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، سوارق الانعام، ج سنگی، تهران؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فزاد سید تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۴م؛ همو، المعنی، به کوشش ابراهیم مذکور و دیگران، قاهره، الدار المصرية؛ قرآن کریم؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، تقض، به کوشش جلال الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ کتاب سلیم بن قیس، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ کراجکی، محمد، کنز الفوائد، تبریز، ۱۳۲۲ق؛ همو، معدن الجواهر، به کوشش احمد

تهران، ۱۳۴۰ش؛ شورا، خطی؛ شهیدی، همایون، مقدمه بر دیوان امامی هروی (هد)؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل قصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱ش؛ کاشفی، علی، لطائف الطوائف، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش.

امان افغان، نشریه خبری، سیاسی و اجتماعی به زبان فارسی که در فاصله سالهای ۱۳۰۷-۱۳۰۸ش/۱۹۱۹-۱۹۲۸م، در کابل منتشر می‌شد.

این نشریه در فروردین ۱۲۹۸/آوریل ۱۹۱۹ در پی قتل حبیب‌الله خان حاکم افغانستان (حک ۱۳۱۹-۱۳۳۷ق/۱۹۰۱-۱۹۱۹م) و تعطیلی روزنامه سراج الاخبار، یا به عرصه وجود گذاشت (آهنگ، ۸۵/۱). نخستین مدیر آن، عبدالهادی داوی بود که با روی کار آمدن امان‌الله خان (حک ۱۳۳۷-۱۳۴۷ق/۱۹۱۹-۱۹۲۸م)، روزنامه خود را با الهام از نام حاکم جدید، *امان افغان* نامید (همانجا؛ *ایرانیکا*، ۱/۹۲۱؛ صدرهاشمی، ۲۷۱/۱). نزدیکی این روزنامه به دستگاه حکومت، عملاً آن را به ارگان رسمی امان‌الله خان مبدل ساخته بود (آهنگ، همانجا؛ دوبره، ۴۴۰).

از گفته‌های آهنگ (۸۷/۱-۸۸) که شماره‌های مختلف *امان افغان* را مشاهده کرده است، برمی‌آید که این نشریه در ۳ دوره جداگانه انتشار یافته است: آغاز دوره اول ۲۲ فروردین ۱۲۹۸ بود که پس از ۴ شماره انتشار آن متوقف شد. دوره دوم از ۲۳ آبان همان سال شروع شد و پس از ۱۰ شماره متوقف گردید؛ و ابتدای دوره سوم از ۱۰ فروردین ۱۲۹۹ش/۳۰ مارس ۱۹۲۰م بود که تا پاییز ۱۳۰۷ش/۱۹۲۸م انتشار آن ادامه یافت.

امان افغان در دوره اول، هر ۱۵ روز یک بار انتشار می‌یافت و در دوره‌های بعد، شکل هفته نامه به خود گرفت، ولی در اواخر انتشار روزانه منتشر می‌شد (آهنگ، صدرهاشمی، همانجاها؛ مایل هروی، ۱۹). در طول این مدت، اداره این نشریه را علاوه بر عبدالهادی داوی کسانی مانند محمدخان فرحت، عبدالجبارخان، میرسید قاسم خان، غلام احمد و غلام نبی جلال آبادی عهده‌دار شدند (آهنگ، ۸۵/۱-۸۶؛ جویا، ۲۸۶؛ فرهنگ، ۱(۲)/۵۵۶).

هدفهای اصلی بنیان‌گذار *امان افغان* عبارت بود از تشویق مردم به تحصیل علوم، آگاهی دادن به آنها، ترویج افکار آزاد، آشنا ساختن مردم با امور سیاسی دنیا و پشتیبانی از دولت افغانستان (آهنگ، ۹۷/۱). بر این اساس، محتویات *امان افغان* شامل این مطالب بود: سر مقاله، خبر، مقالات علمی، بیانیه‌های رسمی دولت، نامه‌های رسیده، داستانهای کوتاه و اعلانات (همو، ۸۸/۱).

از مهم‌ترین بخشهای این نشریه، اخبار بود که به داخلی و خارجی تقسیم می‌شد. خبرهای داخلی به وسیله خبرنگاران *امان افغان* جمع‌آوری، یا از دیگر جراید داخلی نقل می‌شد. خبرهای خارجی

فارس می‌پرداخت (حمدالله، ۷۱۶-۷۱۷؛ اسفزاری، ۳۳/۲، ۳۴؛ آذر، ۷۵۲/۲-۷۵۳) که از این میان مدایح فخرالملک، از برجستگی بیشتری برخوردار است (نکا؛ امامی، جم). از معاصران او می‌توان به سعدی، مجدهمگر، شمس‌الدین محمد صاحب دیوان، معین‌الدین پروانه و افتخارالدین زوزنی، اشاره کرد (خواندمیر، همانجا؛ شهیدی، ۲۴).

امامی در اواخر عمر، مقیم اصفهان شد و سرانجام در لنجان اصفهان درگذشت (نفیسی، ۱۶۱/۱؛ هدایت، ۲۵۹/۱).

آثار: از امامی دیوان اشعار و رساله‌ای به زبان عربی برجاست. سروده‌های او پیش از سعدی از اشتهار خاصی برخوردار بوده است (انصاری، ۲۵). مجدهمگر در یک داوری غیر منصفانه، این سروده‌ها را بر اشعار سعدی ترجیح داده است (دولت‌شاه، همانجا). از این داوری با صفاتی چون: اغراق آمیز (آذر، ۷۵۴/۲) و یا تعریض به سعدی (براون، ۱۶۴/۳)، یاد شده است. دولت‌شاه با پذیرش نسبی این داوری، امامی را تنها به لحاظ صنایع بدیعی، برتر از سعدی دانسته است (همانجا).

دیوان امامی نزدیک به دو هزار بیت است (شهیدی، ۴) که در قالب قصیده، غزل، ترجیعات، مقطعات و رباعی است. او در سرودن شعر از سبک عراقی پیروی می‌کرد (همو، ۱۳، ۴). اشعار او بسیار ساده است و این امر ممکن است نتیجه تأثر عمیق او از فردوسی باشد که برخی از محققان بدان اشاره داشته‌اند (فصیح، ۱۲۹/۲-۱۳۰). در دیوان امامی علاوه بر مدایح بسیار، اشعاری در زمینه‌های عرفانی (ص ۲۲۵-۲۳۸)، لغز و معما (ص ۲۲۴)، و کیمیا و سیمیا (ص ۶۲) به چشم می‌خورد. از این دیوان، دست‌نویسهای بسیاری باقی مانده است (نکا؛ منزوی، خطی، ۲۲۳۱/۳-۲۲۳۲. خطی مشترک، ۲۵۱/۷-۲۵۲). دیوان امامی در

۱۳۴۵ش در تهران به چاپ رسیده است.

اثر دیگر امامی، رساله‌ای است به زبان عربی در شرح یکی از قصاید شاعر مشهور عرب، ابوالحارث غیلان بن عقبه، مشهور به ذوالرمة (د ۱۱۷ق/۷۳۵م). امامی این رساله را به نام یکی از اتابکان نگاشته، و در آن، لطائف و نکات ادبی، نحوی و لغوی قصیده مذکور را شرح کرده است (اقبال، ۳۱۳؛ شورا، ۳۹۴/۴-۳۹۵). از این رساله تاکنون دو نسخه شناخته شده که یکی نزد اقبال آشتیانی بوده است و دیگری در کتابخانه مجلس شورای ملی نگهداری می‌شود (همانجاها).

مآخذ: آذریکندی، لطفعلی، *آتشکده*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۷ش؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۹ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، «یک رساله عربی از تالیفات هروی امامی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۱۲ش؛ شد ۵؛ امامی هروی، عبدالله، دیوان، به کوشش همایون شهیدی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ انصاری کازرونی، ابوالقاسم، *مرقوم پنجم کتاب سلم السموات*، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ ازحدی بیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ براون، ادوارد، *تاریخ ادبی ایران*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین توایی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ دولت‌شاه سمرقندی، *تذکره الشعراء*، به کوشش محمد رضائی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل،

هدفش تحصیل استقلال و آزادی افغانستان، تدوین و اجرای قانون و تأمین نیازهای جامعه است و دولت را برپایه «و شاوره‌م فی الأمر» به مشارکت مردم اداره می‌کند و از همه می‌خواهد به پشتیبانی دین و دولت و وطن قیام کنند (آدمک، ۱۴۷، ۲۹۹؛ غبار، ۷۵۲).

در این زمان احساسات ضدانگلیسی در افغانستان اوج گرفته بود (آدمک، ۱۸۰-۱۸۱؛ کلیفورد، ۱۷۵؛ غبار، ۷۵۷) و چون نظارت بر سیاست خارجی افغانستان به موجب قرارداد ۱۹۰۵ در ازای دریافت ۱۶۰ هزار لیره بریتانیا به آن کشور واگذار شده بود (EI², I/232)، امان‌الله خان در ۱۲ اسفند ۱۲۹۷ ش/۳ مارس ۱۹۱۹ اصل استقلال سیاسی افغانستان را به نایب‌السلطنه هندوستان گوشزد کرد و در ملاقات با لرد جلمسفورد، نماینده بریتانیا در افغانستان، بر آن تأکید ورزید (غبار، ۷۵۶؛ آدمک، ۱۴۵؛ «افغانستان، گذشته...»، ۱۱۳) و چون با بی‌اعتنایی بریتانیا رویه‌رو شد، عملاً سیاستی مستقل در پیش گرفت و اعلام استقلال کرد و اتحاد شوروی نخستین کشوری بود که استقلال افغانستان را به رسمیت شناخت (غبار، همانجا؛ آهنگ، «سه مرحله...»، ۵۲، ۵۳، دیتل، ۳۸؛ بریتانیکا، نیز «افغانستان، گذشته»، همانجاها). در این زمان جنبشهای ملی گرایانه میان پشتوها و قیام‌اندیشان هندیان بر ضد انگلیسیها، امان‌الله خان را به مقابله آشکار تشویق کرد و با قوای انگلیسی به جنگ پرداخت (آدمک، ۱۴۸-۱۵۲؛ غبار، ۷۵۷، ۷۶۰-۷۶۹؛ نیول، ۵۳؛ «افغانستان، گذشته»، ۱۱۶؛ ایرانیکا، I/555). اما به سبب ضعف سازمان‌دهی قوای نظامی افغانها و برتری نیروهای انگلیسی، کاری از پیش نبرد و فقط در جبهه قندهار، محمد نادرخان قوای انگلیسی را کاملاً شکست داد و به عقب‌نشینی واداشت (آدمک، ۱۶۳-۱۶۴؛ غبار، ۷۶۸؛ فریزر-تایتلر، 195)، ولی امان‌الله خان بدون مشورت با نمایندگان مردم و فرماندهان، و بنا به تمایل انگلستان صلح کرد (۱۳ خرداد ۱۲۹۸ ش/۳ ژوئن ۱۹۱۹ م) و ۲۰ میل از مرزهای هند عقب‌نشست (غبار، ۷۶۹-۷۷۰؛ آدمک، ۱۶۱؛ قس: کلیفورد، ۱۷۶).

درباره نتایج این جنگ که به جنگ سوم افغانستان - انگلستان معروف است، نظریات گوناگون ابراز شده است (نک: همو، نیز بریتانیکا، نیول، همانجاها؛ دائرة المعارف...، ۳۲۳/۳). آنچه مسلم است، اینکه هیچ‌یک از دو طرف، شکست و پیروزی نظامی مطلق نیافت، اما اقتدار و نفوذ انگلستان در افغانستان خاتمه پذیرفت (آدمک، ۱۶۴). معاهده صلح میان انگلستان و افغانستان در راولپندی به امضا رسید (۱۷ مرداد ۱۲۹۸ ش/۸ اوت ۱۹۱۹ م)، اما مسائل مرزی حل نشده باقی ماند و مذاکرات بی‌درپی در هند و افغانستان به نتیجه نرسید و موجب ناخشنودی قبایل مرز نشین افغانستان شد (غبار، ۷۷۷-۷۸۳، ۸۰۶؛ EI²، همانجا؛ قس: آدمک، ۱۸۴، ۲۲۲).

امان‌الله خان پس از کسب استقلال سیاسی و تقویت پایه‌های حکومت خود متوجه خروج افغانستان از انزوای سیاسی گردید و

شامل اخبار جهان اسلام و غرب بود که از تلگرافها، یا از نشریات خارجی فراهم می‌آمد (همو، ۸۸۱-۸۹، ۹۵؛ مایل هروی، همانجا؛ صدرهاشمی، ۲۷۲/۱).

سرانجام، در پاییز ۱۳۰۷ ش، در پی شورش و اغتشاش قبایل افغان بر امان‌الله خان و فرار او به قندهار، نشریه امان افغان نیز به پایان راه خود رسید و آخرین سردبیر آن، غلام نبی جلال‌آبادی در این گیر و دار کشته شد (آهنگ، ۸۶/۱؛ جویا، ۷۹؛ فرهنگ، ۱(۲) ۵۳۸-۵۳۹).

مآخذ: آهنگ، محمد کاظم، سیر ژورنالیزم در افغانستان، کابل، ۱۳۳۹ ش؛ جویا، سرور، «مطبوعات و نشریات ما»، کابل، ۱۳۱۱ ش، س ۲، ش ۳؛ صدرهاشمی، محمد، تاریخ جرائد و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۳ ش؛ فرهنگ، میرمحمد صدیق، افغانستان در پنج قرن اخیر، مشهد، ۱۳۷۱ ش؛ مایل هروی، نجیب، معرفی جراید و مجلات افغانستان، کابل، ۱۳۱۱ ش؛ نیز:

Dupree, L., *Afghanistan*, New Jersey, 1973; *Iranica*.
فرید قاسمی

امان‌الله خان (۱۲۷۱-۱۳۳۹ ش/۱۸۹۲-۱۹۶۰ م)، نخستین پادشاه

افغانستان و سومین پسر امیر حبیب‌الله خان بارکزی که حکومت مشروطه سلطنتی در این کشور برقرار کرد و خود را شاه خواند.

امان‌الله خان از ایام جوانی به طرفداری از استاد و پدر زن خود محمود طرزی و افکار او شهرت داشت. طرزی که سالها در عثمانی زیسته، و عقاید و افکار سیدجمال‌الدین اسدآبادی در او رسوخ کرده بود، پس از بازگشت به افغانستان، همراه برخی نواندیشان و صاحب‌منصبان تجددگرا مانند امان‌الله خان - که از اولین فارغ‌التحصیلان مدرسه نظامی (حریبه) کابل بود و طرزی بدو توجه و علاقه بسیار داشت - جمعیت «افغانستان جوان» و نشریه هفتگی سراج‌الخبار را بنیاد نهاد (اسکینازی، 247، 210، 38، 35؛ فرخ، ۲۷۲/۱؛ آهنگ، «سابقه...»، ۶۶؛ روا، افغانستان...، ۳۳؛ هیمن، 24). این جمعیت خواهان تغییرات اساسی در بنیادهای فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی افغانستان بود و امان‌الله خان که محبوبیت و نفوذی میان مردم و اطرافیان امیر حبیب‌الله خان داشت، نماینده این جریان در دربار پدرش به شمار می‌رفت (آدمک، ۱۴۳؛ غبار، ۷۲۴؛ هیمن، 21؛ فریزر-تایتلر، 195). پس از قتل امیر حبیب‌الله خان در ۱۲۹۷ ش/۱۹۱۹ م برادر او نصرالله خان نایب‌السلطنه در جلال‌آباد به پشتیبانی بعضی قبایل و فرماندهان نظامی به جای برادر نشست (غبار، ۷۴۲)؛ ولی امان‌الله خان بی‌اعتنا بدین واقعه، چند روز بعد در ۴ اسفند همان سال سلطنت خود را در کابل اعلام کرد و نظامیان و مردم به حمایت از او برخاستند (همو، ۷۴۲-۷۴۳، ۷۵۲؛ آدمک، ۱۴۳-۱۴۴؛ بریتانیکا، ماکرو، I/176؛ درباره قتل حبیب‌الله خان و انتساب آن به امان‌الله خان، نک: فرخ، ۳۶۳/۱-۳۶۶؛ غبار، ۷۴۲؛ مکمان، 258؛ فریزر-تایتلر، 192). نصرالله خان اندکی بعد به اطاعت از امان‌الله خان تن در داد، ولی امان‌الله خان او را به جرم همدستی در قتل پدرش به زندان افکند (غبار، ۷۴۳-۷۴۵، ۷۴۹).

امان‌الله خان در آغاز حکومت طی اعلامیه‌ای تصریح کرد که

الول ساتن، ۴۷۹).

مرحله دوم اقدامات امان‌الله نیز با ناخشنودی سراسری مردم افغانستان و حتی نزدیک‌ترین مشاوران امان‌الله و محمود طرزی مواجه شد که به عزل وی از وزارت امور خارجه افغانستان انجامید (غبار، ۷۹۹، ۸۱۲، ۸۱۳-۸۱۴؛ نیول، ۵۷؛ نیز نک: «افغانستان، گذشته»، ۱۴۱، ۱۴۳).

امان‌الله‌خان که با چهره مذهبی و اسلام‌گرایی بر سر کار آمده بود و خود را دارای «مسئولیت سنگین امامت و امارت» می‌دانست (آدمک، ۲۸۸؛ نک: روا، افغانستان، ۳۵؛ فریزر - تایتلر، ۱۹۵) و در جریان قیام مسلمانان ترکمنستان موسوم به «باسماچی» بر ضد حکومت شوروی، از آنان حمایت کرده، و حتی استقلال ترکمنستان را در قرار داد دولتی با شوروی (۱۹۲۱م) گنج‌نیده بود (غبار، ۷۸۶؛ روا، «افغانستان از سال...»، ۴۴؛ فرخ، ۳۷۱/۱-۳۷۲)، بعدها با رها کردن ترکمنان و نهضت خلافت هند عملاً از مواضع نخستین خود فرود آمد (روا، افغانستان، ۹۸-۱۰۱؛ مایل هروی، ۵۷). اگرچه مخالفت انگلستان با سیاستهای امان‌الله‌خان را از دلایل مهم سقوط وی دانسته‌اند (همین، ۴۳؛ ایرانیکا، I/555؛ I/325؛ GSE)، اما باید گفت علل اصلی مخالفت وسیع با اصلاحات امان‌الله‌خان، شتاب‌زدگی او در اجرای اصلاحات و بی‌اعتنایی به انطباق این اصلاحات با اوضاع و احوال دینی و فرهنگی و ساختار قبیله‌ای افغانستان به عنوان جامعه‌ای سنتی، و نیز سخت‌گیری برای اجرای اصلاحات مذکور بود که به شورش قبایل، مخالفت روحانیان و مردم و سرانجام سقوط او انجامید. با اینهمه، نقش و تحریکات انگلستان در میان قبایل را نیز نمی‌توان نادیده گرفت (غبار، ۸۰۱-۸۰۵، ۸۱۲-۸۱۴؛ فرخ، ۴۰۹/۱-۴۱۴). به هر حال، اتحادیه‌ای از قبایل جنوبی و شرقی افغانستان بر ضد دولت تشکیل شد (روا، «افغانستان از سال...»، ۴۵) و علمای دینی شمال نیز امان‌الله را تکفیر کردند و آشکارا به مقابله برخاستند («افغانستان، گذشته»، ۱۵۲؛ مکی، ۲۲/۵). در این میان حبیب‌الله کلکانی، معروف به بچه سقا با پشتیبانی علما و رهبران نقشبندی که نفوذ بسیار داشتند، در کلکان خود را فرمانروای افغانستان خواند و با قوای خود روی به کابل نهاد (روا، افغانستان، ۱۰۳-۱۰۴؛ غبار، ۸۱۴، ۸۲۱، ۸۲۲؛ فرخ، ۴۱۴/۱-۴۱۵). از این رو، امان‌الله از مواضع خود دست برداشت و اصلاحات را متوقف کرد (غبار، ۸۲۴؛ فرخ، ۴۱۸/۱-۴۱۹). اما چون دید بچه سقا همچنان به سوی کابل پیشروی می‌کند و در خود تاب مقاومت ندید، از سلطنت کناره گرفت و گریخت و با آنکه یک بار نیرویی گرد آورد و با شورشیان جنگید، اما شکست خورد و سرانجام از طریق هند به ایتالیا رفت (غبار، ۸۲۹؛ نیول، همانجا؛ «افغانستان، گذشته»، ۱۵۵-۱۵۲؛ دوبره، ۴۵۴؛ فریزر - تایتلر، ۲۱۷؛ فرخ، ۴۱۹/۱-۴۲۰؛ توکلی، ۱۳۰؛ مهدوی، ۲۱۷).

مآخذ: آدمک، ل.ر. تاریخ و روابط سیاسی افغانستان از زمان عبدالرحمان تا استقلال. ترجمه علی محمد زهما، کابل، ۱۳۴۹ش؛ آهنگ، محمد کاظم، «سابقه و آغاز زورنالیزم در افغانستان»، آریانا، کابل، ۱۳۴۸ش، ش ۴؛ هسو، «سه مرحله مذاکرات استقلال افغانستان»، عرفان، ۱۳۵۰ش، ش ۵؛ الول ساتن، ل. پ. رضا شاه کبیر یا

هیأت‌هایی را به قصد مذاکره و ایجاد رابطه با کشورهای اروپایی و ممالک همجوار گسیل داشت (توکلی، ۱۲۰؛ غبار، ۷۹۸؛ «افغانستان، گذشته»، ۱۳۹) و در پی آن روابط دوستانه‌ای با شوروی برقرار کرد. پیمان مودت میان دو دولت، تعهد شوروی به ارسال کمکهای اقتصادی و علمی به افغانستان و تشکیل نیروی هوایی در این کشور با کمک شوروی از جمله نتایج این روابط بود (نیول، همانجا؛ همین، ۴۲؛ آمریکا، I/218؛ دیتل، ۴۲؛ غبار، ۷۸۷؛ توکلی، ۲۸). همچنین پیمانهای مودت و اجرای طرحهای مختلف فرهنگی و بهداشتی و نظامی میان افغانستان و دیگر دول آسیایی و اروپایی منعقد گردید (مکی، ۲۵/۵؛ غبار، ۷۸۵-۷۹۹؛ فرخ، ۳۹۸/۱-۴۰۲؛ مهدوی، ۲۱۶؛ توکلی، ۱۲۰-۱۲۲؛ نیول، ۵۴).

در صحنه سیاست داخلی نیز امان‌الله‌خان با الهام از افکار محمود طرزی و جمعیت افغانستان جوان، به تغییراتی در امور فرهنگی و اداری و نظامی و اقتصادی کشور در دو مرحله دست زد («افغانستان، گذشته»، ۱۴۲) و در هر دو مرحله به سبب ناهماهنگی با سنتهای کهن و اعتقادات ریشه‌دار مردم و بافت اجتماعی طبقاتی جامعه افغانستان، با شکست مواجه گردید (نک: همان، ۱۴۱).

مرحله اول اقدامات امان‌الله‌خان که ۵ سال به طول انجامید (۱۲۹۸-۱۳۰۳ش / ۱۹۱۹-۱۹۲۴م)، شامل تغییرات بسیار در امور فرهنگی، اجتماعی، دینی، بهبود احوال طبقه تهیدست و تعدیل یا حذف مالیاتها و تقویت صنایع کوچک بود (نیول، ۵۵؛ غبار، ۷۹۴؛ «افغانستان گذشته»، ۱۴۰). در این دوره نخستین بار قانون اساسی افغانستان تدوین و تصویب شد (۱۳۰۳ش / ۱۹۲۴م) و مجلسی به نام شورای دولت که اعضای آن انتصابی شاه و انتخابی ملت بودند، برپا گشت (نک: غبار، ۷۸۹، ۷۹۴-۷۹۶). این اقدامات با شورش مردم ایالت پکتیا (۱۳۰۳-۱۳۰۴ش / ۱۹۲۴-۱۹۲۵م) به خصوص مردم خوست که از فساد و بدرفتاری مأموران دولت به جان آمده بودند، متوقف شد و بسیاری از آنها به حالت پیشین بازگشت (نک: غبار، ۷۸۵، ۷۹۸، ۸۰۶، ۸۱۱؛ «افغانستان، گذشته»، ۱۳۷؛ فریزر - تایتلر، ۲۰۵، ۲۰۴؛ نیز نک: فرخ، ۳۷۹/۱-۳۸۱).

امان‌الله‌خان از ۱۳۰۶ش / ۱۹۲۷م دست به یک مسافرت طولانی به کشورهای آسیایی و اروپایی زد («تاریخ...»، ۴۵؛ غبار، ۷۹۸؛ فریزر - تایتلر، ۲۰۷؛ I/232؛ EI²) و در همه کشورها به عنوان پادشاه کشوری مستقل از او به گرمی استقبال شد، گرچه از ایراد سخنانی بر ضد انگلستان خودداری نمی‌کرد (غبار، ۷۹۸-۷۹۹؛ «افغانستان، گذشته»، ۱۳۸؛ فس: فرخ، ۳۹۶/۱-۳۹۸). امان‌الله‌خان در این سفر تحت تأثیر غرب و اقدامات آتاتورک در ترکیه قرار گرفت و پس از بازگشت، اصلاحاتی را با تحمیل به تصویب رسانید (غبار، ۷۹۹، ۸۱۳، ۸۱۴؛ کوثری، ۵۰؛ «افغانستان، گذشته»، ۱۴۰؛ همین، ۴۲؛ دیتل، ۳۸).

برخی مورخان، امان‌الله را تحت تأثیر رضاشاه هم می‌دانند (مهدوی، همانجا؛ افغانستان، ۹۰) و برخی دیگر معتقدند که امان‌الله خان در طول سفر به ایران بر رضاشاه تأثیر بسیار گذارد (دلدم، ۳۶۲؛

است و در همین زمان است که به عنوان کتابدار رسمی، برگزیده شد (نک: بیانی، ۱۸۵-۱۸۶). همچنین در طول سالهایی که در دربار گورکانیان هند به خدمت مشغول بود، افزون بر کتابداری، به مشاغل دیگری نیز می‌پرداخته است. به عنوان مثال وی در فواصل معین، همچون رجال سیاسی وظایفی به عهده داشته است؛ چنانکه در ۱۰۴۰/۱۶۳۰م محمدعلی بیگ ایلچی ایران را از دارالخلافه اکبرآباد تا پانی پت و سپس به برهانپور همراهی کرد (لاهوری، ۳۶۴/۱، ۳۶۶؛ کنبو، ۲۵۶/۱؛ بگلی، همانجا).

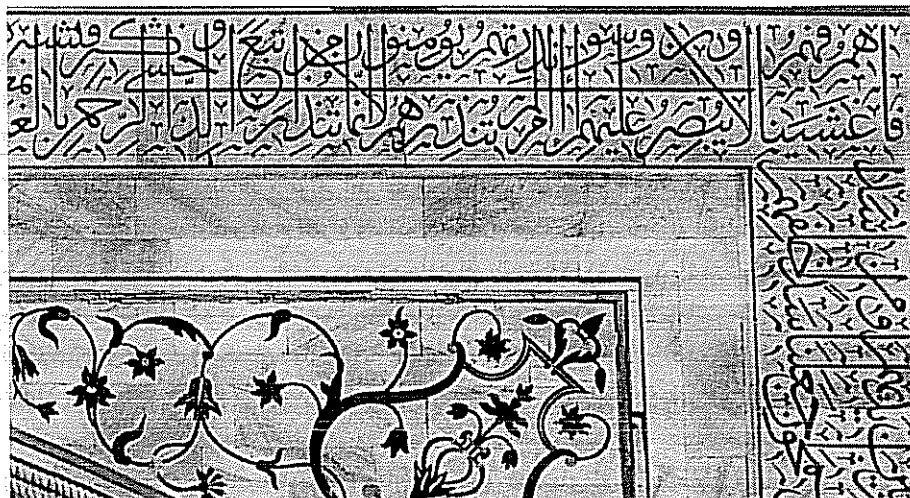
امانت خان که در دوران حکومت جهانگیر (۱۰۱۴-۱۰۲۷ق) به عنوان بزرگ‌ترین کاتب زمان مطرح بود (جغتایی، تاج محل، ۱۷۱)، در آغاز ذیحجه ۱۰۴۱ از سوی شاهجهان به لقب «امانت خان» مفتخر شد (لاهوری، ۴۲۸/۱-۴۲۹) و منصب «نهدی دو صد سوار» را دریافت کرد (کنبو، ۴۰۷/۱). به نوشته شاهنواز خان، وی به سبب تحریر کتیبه گنبد آرامگاه «ممتاز الزمانی»، به دریافت فیلی به عنوان جایزه نایل شد (۷۹۰/۲). امانت خان در این هنگام ۶۳ سال داشت و همچنان به کتابداری مشغول بود. این امر را می‌توان از وجود اثر مُهر او به صورت «امانت خان شاهجهانی ۱۰۴۲» بر نسخه‌هایی چون مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز و سبحة‌الابرار جامی در کتابخانه کاخ گلستان تهران و بادشاه نامه ای در کتابخانه موزه بریتانیا مشاهده کرد (بیانی، ۱۸۴-۱۸۶، ۳۱۷-۳۱۸؛ آتابای، فهرست دیوانها...، ۲۰۴/۱، فهرست

ایران نو، تهران، ۱۳۳۵؛ «تاریخ وقایع مهم در افغانستان»، ترجمه محمد صدیق طرزی، آریانا، کابل، ۱۳۴۶ش، ش ۳؛ توکلی، احمد، تاریخ روابط سیاسی ایران با دنیا، افغانستان، تهران، ۱۳۲۷ش؛ دائرة المعارف آریانا، کابل، ۱۹۵۶م؛ دلد، اسکندر، زندگی پیرماجرای رضاشاه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ دیتل، ویلهلم، گذرگاه افغانستان، ترجمه محسن محسین، مشهد، ۱۳۶۵ش؛ روه، الیون، «افغانستان از سال ۱۹۱۹ تا ۱۹۷۳م»، جنگ افغانستان، ترجمه ابوالحسن سرو قد مقدم، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ همو، افغانستان، اسلام و نوگرایی سیاسی، ترجمه ابوالحسن سرو قد مقدم، مشهد، ۱۳۶۹ش؛ غبار، میرغلام محمد، افغانستان در سیر تاریخ، کابل، ۱۳۵۹ش؛ فرخ، مهدی، نظری به مشرق، تهران، ۱۳۱۴ش؛ کلیفورد، م. ل.، سرزمین و مردم افغانستان، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ کوثری، علی‌اکبر، «فتنه بچه سقا در افغانستان»، یغما، تهران، ۱۳۵۲ش، ش ۱؛ مایل هروی، نجیب، تاریخ و زبان در افغانستان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مکی، حسین، تاریخ بیست ساله ایران، تهران، ۱۳۴۲ش؛ مهدوی، عبدالرضا هوشنگ، تاریخ روابط خارجی ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ نیز:

Afghanistan, Paris, 1970; *Afghanistan: Past and Present*, Moscow, 1982; *Americana; Britannica*, 1978; Dupree, L., *Afghanistan*, New Jersey, 1973; EI²; Fraser-Tytler, W.K., *Afghanistan*, London, 1953; GSE; Hyman, A., *Afghanistan under Soviet Domination*, 1964-83, London; *Iranica*; Macmunn, G., *Afghanistan from Darius to Amanullah*, Quetta; Newell, R. S., *The Politics of Afghanistan*, London, 1972; Schinasi, M., *Afghanistan at the Beginning of the Twentieth Century*, Naples, 1979.

فرزانه بگوند

آمانت خان، عبدالحق (۱۰۵۵-۹۷۸ق/۱۵۷۰-۱۶۴۵م)، فرزند قاسم شیرازی خوشنویس و کتابدار مشهور ایرانی دربار گورکانیان هند.



کتیبه به قلم ثلث امانت خان، تاج محل کتب...، ۶۹۰-۶۹۱).

صاحب مرآة العالم درباره پختگی خط او می‌گوید: «نسخ خط او خط نسخ بر خطوط نسخ نویسان روزگار کشیده...» (بختاور خان، ۴۸۷؛ نیز نک: شاغل عثمانی، ۱۲۴). در بادشاه نامه ذیل صاحب منصبان، از امانت خان در منصب هزاری صد سوار یاد شده است (لاهوری، ۲۹۲/۱، ۳۰۷، ۳۱۲؛ نیز نک: رام، ۵۲).

پدر وی از خوشنویسان شیراز بود. عبدالحق و برادر بزرگ‌ترش شکرالله، در شیراز زاده شدند و خوشنویسی را در مکتب پدر آموختند (بگلی، «امانت خان...»، 24, 37، «بنای کاروانسرا...»، 287؛ ایرانیکا، 1/923). عبدالحق همراه با برادرش شکرالله که در شیراز تحصیلات خود را به پایان رسانده بود (لاهوری، ۳۳۹/۱)، در حدود سال ۱۰۱۷ق/۱۶۰۸م به هند مهاجرت کردند تا شاید در امپراتوری جهانگیر به پیشرفت و ترقی برسند. زمانی که شکرالله از طریق دریا به هند و

سپس به برهانپور رسید و به خدمت عبدالرحیم خان خانان درآمد. عبدالحق نیز او را همراهی می‌کرده است (بگلی، «امانت خان»، 12, 37، «بنای کاروانسرا...»، 283؛ ایرانیکا، همانجا). ظاهراً تا اندازه‌ای موفقیت سریع امانت خان مرهون نفوذ برادرش که بعدها به افضل خان ملقب شد، بوده است (همان، 1/601-602).

برپایه سخن بگلی، هنگامی که عبدالحق به هند رسید، به کار در کتابخانه سلطنتی مشغول شد (همان، 284). او کار در کتابخانه سلطنتی اگره را در دوره حکومت شاهجهان (۱۰۲۷-۱۰۶۸ق) نیز ادامه داده

(همانجا و حاشیه 74).

از دیگر آثار امانت‌خان کتیبه‌های بنای تاج محل است. پس از مرگ ممتاز محل در ۱۰۴۰ق، شاهجهان گروهی از هنرمندان و صنعتگران را از اطراف جهان، برای احداث این بنا فراخواند. عبدالحق را نیز که به عنوان خطاط سلطنتی شناخته شده بود، برای نوشتن کتیبه‌های تاج محل برگزید. کتیبه‌های تاج محل از بهترین نمونه خوشنویسی به شیوهٔ ثلث و نسخ امانت‌خان است که درون گنبد و داخل بنا با رقم و تاریخ «الفقییر الحقییر امانت‌خان شیرازی سنه ۱۰۴۸ مطابق دوازدهم سنه جلوس مبارک» برجا مانده است (جغتایی، «تاج محل»، ۳۹، ۴۳، حاشیه ۳۰؛ حکمت، سرزمین...، ۱۱۹؛ ایرانیکا، 1/923؛ بگلی، همان، 15-16؛ ناث، 33). آیات قرآنی این کتیبه را به قلم ثلث، از سنگ سیاه، تراشیده، و در سنگ مرمر سفید جاسازی کرده‌اند (دین محمدی، ۱۴۰؛ پال، 58). سوره‌ها و آیات انتخابی او غالباً مشتمل بر جزء ۳۰ قرآن است (دین محمدی، ۱۴۱). برپایهٔ شواهد موجود می‌توان چنین انگاشت که امانت‌خان، دست کم تا ۱۰۴۸ق در تحریر کتیبه‌های تاج محل مشارکت داشته، و پس از کناره‌گیری وی (جغتایی، تاج محل، ۱۷۲)، خوشنویس دیگری، کار او را ادامه داده، و در ۱۰۵۷ق به پایان رسانیده است (بگلی، همان، 17، 19).

کتیبه‌های سرای امانت‌خان از دیگر آثار او به شمار می‌رود و بنا نیز به نام او مشهور است (بختاورخان، ۴۸۷/۲؛ جغتایی، «تاج محل»، ۴۸، تاج محل، ۱۴۰). این بنا دارای یک مسجد و دو دروازهٔ بسیار بزرگ است (بگلی، «بنای کاروانسرا»، 284). امانت‌خان این بنا را در شرق لاهور، در مسیر گذر مغولان به دهلی بنا کرد. اگرچه سراسر دورهٔ مغول، به ویژه در طول حکومت شاهجهان در این اقلیم، ساخت چنین بناهایی در طول شاهراه‌های امپراتوری از سوی اشراف معمول بوده است، اما به نظر می‌رسد که این سرا، در اصل یادبودی برای افضل‌خان بوده باشد. سر در دروازه‌ها را با حاشیه‌های کاشی کاری و کتیبه‌هایی به خط امانت‌خان آراسته‌اند (همان، 285). کتیبهٔ دروازهٔ غربی که کمتر آسیب دیده، و در آن به سبب احداث سرا اشاره شده، به قلم ثلث و زبان فارسی است و تاریخ ۱۰۵۰ق دارد (نک: همانجا). کتیبه‌های دروازهٔ شرقی که بسیار صدمه دیده، شامل ۸ بیت شعر فارسی و تاریخ چهاردهمین سال سلطنت شاهجهان (۱۰۵۰ق) است (همانجا). بیش از نیمی از کتیبه‌های بنا، به مدح افراط‌آمیز شاهجهان اختصاص داده شده است (همان، 285-286). در سرا، مسجدی نیز وجود دارد که کتیبه‌های آن با رقم امانت‌خان و به تاریخ ۱۰۵۰ق است. در بالای محراب آن حدیث «من بیتی مسجداً لله بیتی الله له بیتی فی الجنة» (همان، 286)، و نیز بر روی نمای بیرونی ایوان مسجد، سورهٔ بروج (۸۵) به تمامی به قلم ثلث کتابت شده است (همان، 288، 286).

ماخذ: آتابای، پدري، فهرست دیوانهای خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، فهرست کتب ادبی عرفانی خطی کاخ گلستان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بختاورخان، محمد، مرآة العالم: تاریخ آرزنگ زیب، به کوشش ساجده س. علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ یانی، مهدی، فهرست نا تمام تعدادی از کتابهای کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۴۹ش؛

افضل‌خان برادر امانت‌خان که در زندگی او نقشی بسزا داشت، در ۱۰۴۹ق درگذشت. مرگ وی در عبدالحق اثری عمیق برجا نهاد. از وظایف و مناصبش دست کشید و کنج عزلت برگزید. وی در نزدیکی شهر امریتسار سرایی زیبا به عنوان مدفنی برای خویش ساخت (نک: بگلی، همانجا) و در همان سرا اقامت گزید (جغتایی، همانجا). امانت‌خان اگرچه از شغل دولتی کناره گرفته بود، اما ارتباط خود را با امپراتوری قطع نکرد (بگلی، همان، 286؛ جغتایی، همانجا). امانت‌خان و دو پسرش، عنایت‌الله و فضل‌الله پس از مرگ افضل‌خان نزد شاهجهان - که به افضل‌خان عنایت داشت - رفتند و شاهجهان از افضل‌خان با احترام بسیار یاد کرد (بگلی، همان، 284).

دربارهٔ زمان مرگ او اقوال گوناگونی در دست است که حداقل سالهای ۱۰۵۰ تا ۱۰۵۵ق را دربرمی‌گیرد (نک: لاهوری، ۷۳۷/۲؛ شاهنوازخان، همانجا؛ رام، ۵۲-۵۳؛ بختاورخان، ۴۸۷/۲). پیکر او را در سرایش دفن کردند (همانجا).

آثار: از امانت‌خان، شماری کتیبه در بناهای ساخته شده در دورهٔ جهانگیر و شاهجهان بر جای مانده است که مقبرهٔ اکبر یکی از آنهاست. پس از فوت اکبر (۱۰۱۴ق)، فرزندش جهانگیر در حدود سال ۱۰۱۷ق با دیدار از مقبرهٔ پدرش دستور داد تا تغییراتی در آن داده شود (توزک...، ۷۳؛ حکمت، نقش...، ۹۷-۹۸؛ شاغل عثمانی، ۱۲۴؛ ماهر، ۱۴۱/۱؛ پال، 74؛ بگلی، همانجا).

در تفسیرات داده شده، این کتیبه‌ها به خط امانت‌خان بر بنای مقبره افزوده شد: ۱. کتیبهٔ سر در اصلی آرامگاه شامل قصیده‌ای مفصل به فارسی به قلم ثلث بربرنده، و دو بیت شعر بریشانی هر دو سوی ایوان آن؛ ۲. کتیبهٔ سنگ قبر خارجی اکبر حاوی جملهٔ «الله اکبر جل جلاله»؛ ۳. کتیبهٔ بالای طاق نماهای مرمرین اطراف قبر شامل یک مثنوی مفصل در ستایش خداوند و مدح اکبر و وصف آرامگاه به قلم نستعلیق خوش. این کتیبه‌ها که همگی بر سنگ کنده شده، دارای تاریخ ۱۰۲۲ق و رقمهای امانت‌خان به صورت «عبدالحق شیرازی»، «عبدالحق بن قاسم شیرازی» است (حکمت، همان، ۹۸-۱۰۰؛ بگلی، «امانت‌خان»، 21-22).

از دیگر آثار او کتیبه‌های مسجد - مدرسهٔ شاهی در آگره است (ماهر، شاغل عثمانی، همانجا؛ بگلی، همان، 26-21). کتیبه‌های دو محراب از ۳ محراب این مسجد رقم امانت‌خان را دارد. کتیبه‌های محراب مرکزی در دو نوار پهن بیرونی و نوار باریک‌تر داخلی، حاوی آیاتی از قرآن کریم است. رقم و تاریخ کتیبهٔ بیرونی به صورت «کتبهٔ عبدالحق مخاطب به امانت‌خان سنه ۱۰۴۵» است و کتیبهٔ درونی همان رقم و تاریخ ۱۰۴۶ق را دارد (همان، 27). محراب جنوبی، دارای رقم «کتبهٔ امانت‌خان شیرازی» (همان، 28) است. ظاهراً کتیبهٔ محراب سوم به امانت‌خان ارتباطی ندارد. روی هر ۳ محراب آیاتی از قرآن کریم نوشته شده است؛ از جمله بر محراب مرکزی، آیات ۹ تا ۱۱ از سورهٔ جمعه (۶۲) و آیات ۲۷ تا ۲۹ از سورهٔ فتح (۴۸)، دیده می‌شود

پیامبر (ص) ام ایمن را در خانه‌اش دیدار می‌کرد و پس از او ابوبکر و عمر نیز به پیروی از پیامبر، چنین می‌کردند (مسلم، ۱۹۰۷/۲؛ ابن ماجه، ۵۲۳/۱-۵۲۴؛ ابن عبدالبر، همانجا). از این رو، در برخی منابع حدیثی، بابی به عنوان فضایل ام ایمن آمده است (نک: مسلم، ۱۹۰۷/۲-۱۹۰۸). در برخی منابع شیعی نیز، با احترام از او یاد شده است (مثلاً نک: کلینی، ۴۰۵/۲؛ ابن بابویه، ۷۶).

از ام ایمن چند حدیث روایت شده است (احمد بن حنبل، ۴۲۱/۶؛ طبرانی، ۸۷/۲۵-۹۱؛ ابن ماجه، ۱۱۰۷/۲). کسانی چون انس بن مالک، ابویزید مدنی و حنش بن عبدالله صنعانی نیز از او روایت کرده‌اند (ابن حجر، ۴۵۹/۱۲).

مآخذ: ابن اثیر، علی، اسدالغابة، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ ابن بابویه، محمد، امالی، به کوشش حسین اعلمی، بیروت، ۱۳۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، استانبول، ۱۳۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ احمد بن حنبل، سنن، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حیدرالله، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ذهبی، احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارتزوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ زهری، عبدالله، المغازی النبویه، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمید عبدالجید سلفی، بغداد، ۱۹۸۱ م؛ طبری، تاریخ، کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فواد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ ق؛ واقفی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جوزز، لندن، حسن یوسفی اشکوری، ۱۹۶۶ م.

امباله، شهر و شهرستانی به همین نام در ایالت هاریانا در شمال غربی هند واقع در ۳۰° و ۲۳° عرض شمالی و ۷۶° و ۴۶° طول شرقی (بریتانیکا، میکرو، ۱۹۷۸ م، I/293). امباله را اومبالا و انباله هم نامیده‌اند (نک: ابوالفضل، ۳۰/۳؛ کنبو، ۵۱۹/۱، ۳۱۴/۲، ۸۱/۳؛ آمریکانا، I/470). این شهر که در منطقه‌ای کوچه‌پایه‌ای قرار گرفته، از طریق جاده زمینی و راه آهن با دهلی، امریتسار (بنجاب)، سیملا و کالکه در شمال و سهارنپور در جنوب شرقی ارتباط دارد (بریتانیکا، ۱۹۸۶ م، I/315؛ دوی، 225).

امباله راه طبیعی مهاجمان به دهلی و آگره بوده است (اسپیر، 6)، از جمله در حمله اسکندر به هند در ۳۲۶ ق م (نک: بریتانیکا، ۱۹۸۶ م، XXI/112) و طی جنگهای بین سلاطین مغول در هند و بین سیکها و مسلمانان (نک: اکرام، 112-113؛ اروین، 97-98؛ آرچیلد، 540؛ راس، 12؛ مطلبی، ۱۰۳۸/۲؛ واضح، ۲۴۰) و در جنگهای نادر شاه افشار با سلاطین مغول در ۱۱۵۱ ق (نک: استرابادی، ۳۲۰؛ قدوسی، ۱۳۸؛ مروی، ۷۱۰).

نخستین بار قاضی تقی متقی در سفرنامه خود از این شهر نام برده، و نوشته است که مسلمانان در ۱۱۹۱ ق/۱۵۸۷ م در جنگ دوم معزالدین بن

تورک جهانگیری، نولکشور، لکنئو؛ جغتایی، محمد عبدالله، تاج محل (آگره)، لاهور، ۱۹۶۳ م؛ همو، «تاج محل»، ترجمه سعود رجینیا، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ همو، نقش پارسی بر احوار هند، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ دین محمدی، تاج محل، هند، ۱۹۶۳ م؛ رام، کیتول، تذکره الامراء، کراچی، ۱۹۸۶ م؛ شاغل عثمانی، احترام الدین احمد، صحیفه خوشنویسان، علیگره، ۱۹۶۳ م؛ شاهنواخان، صمصام الدوله، مآثر الامراء، کلکته، ۱۸۹۰ م؛ کنبو، محمد صالح، عمل صالح موسوم به شاهجهان نامه، لاهور، ۱۹۶۷ م؛ لاهوری، عبدالحمید، بادشاه نامه، کلکته، ۱۸۶۷ م؛ ماهر اکبرآبادی، محمود علی، علم الحروف یا تحقیقات ماهر لاهور، ۱۹۳۴ م؛ نیز:

Begley, W. E., «Amānāt Khān and the Calligraphy on the Tāj Mahal», *Kunst des Orients*, Wiesbaden, 1978-1979, vol. XII; id., «A Mughal Caravanserai Built and Inscribed by Amanat Khan...», *Indian Epigraphy...*, New Delhi; Iranica; Nath, R., *Calligraphic Art in Mughal Architecture*, Calcutta, 1979; Pal, P. et al., *Romance of the Taj Mahal*, New Delhi, 1989. مهبانز عزیزاده

اُمّ اَیْمَن، بَرکَة بنت ثعلبَة بن عمرو، از زنان صحابی. او کنیزی حبشی (زهری، ۱۷۷؛ طبرانی، ۸۶/۲۵) از آن عبدالله بن عبدالمطلب یا همسرش آمنه بود و پس از درگذشت پدر و سپس مادر پیامبر (ص)، به آن حضرت تعلق یافت (نک: ابن سعد، ۲۲۳/۸؛ بلاذری، ۹۶/۱). گفته‌اند که پس از درگذشت آمنه در ابواء (ه م)، او و پیامبر (ص) را تا ورود به مکه مراقبت کرد (ابن قتیبه، ۱۵۰) و گویا همچنان تا مدت‌ها در خدمت پیامبر (ص) بود (بلاذری، ۴۷۲/۱) و آن حضرت وی را به هنگام ازدواج با خدیجه آزاد کرد و او به همسری عبید بن زید خزرجی درآمد و ایمن از او بزاد و به همین سبب به «ام ایمن» شهرت یافت. او پس از چندی که عبید درگذشت، با زید بن حارثه که آزاد شده، و سپس فرزند خوانده پیامبر بود، ازدواج کرد و اسامه (ه م) از او متولد شد (ابن سعد، ۶۱/۴، ۲۲۳/۸؛ بلاذری، همانجا).

ام ایمن از نخستین گروندگان به اسلام بود و بعدها به مدینه هجرت کرد (نک: بلاذری، ۲۶۹/۱؛ ابن عبدالبر، ۱۷۹۳/۴؛ ابن اثیر، ۵۶۷/۵). همچنین گفته شده است که وی از مهاجران به حبشه بود (ابن عبدالبر، ابن اثیر، همانجاها)، اما با توجه به اینکه مهاجرت به حبشه در سال ۵ بعثت صورت گرفت و مهاجران در ۷ هجری مستقیماً به مدینه بازگشتند (طبری، ۳۲۹/۲)، این گزارش ناپذیرفتنی می‌نماید و احتمالاً در این باب خلطی پیش آمده است (نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۷۹۴/۴).

ام ایمن در جنگ احد حضور داشت و جنگجویان را سیراب، و مجروحان را مداوا می‌کرد. وی در خیبر نیز همراه پیامبر (ص) بود (واقفی، ۲۴۱/۱، ۲۵۰، ۶۸۵/۲؛ ابن سعد، ۲۲۵/۸؛ بلاذری، ۳۲۰/۱). تاریخ دقیق درگذشت او روشن نیست. برخی گفته‌اند که او حدود ۵ ماه پس از رحلت پیامبر درگذشت (طبرانی، همانجا، به نقل از زهری)، اما بنا بر نقل ابن سعد (۲۲۶/۸)، وی تا اوایل روزگار خلافت عثمان زنده بوده است (نیز نک: طبرانی، همانجا؛ ذهبی، ۲۲۷/۲).

ام ایمن سخت مورد علاقه پیامبر (ص) بود و حتی گفته‌اند گاه او را مادر خطاب می‌کرد (ابن سعد، ۲۲۳/۸). احادیثی از منزلت بلند او نزد پیامبر (ص) نقل شده است (نک: همو، ۲۲۳/۸-۲۲۶؛ ذهبی، ۲۲۴/۲).

سام این منطقه را فتح کردند. گفته شده است که التمش (حک ۶۰۸-۶۳۳ ق/۱۲۱۱-۱۲۳۶ م)، قاضی بر این شهر گمارد و فیروز تغلق در ۱۳۷۹ ق/۱۳۷۹ م بر آنجا مسلط گردید (EI², I/432).

بابر امپراتور مغول در ۹۲۳ ق/۱۵۲۷ م در راه خود به سوی دهلی، امباله را تصرف کرد و در ۹۵۶ ق/۱۵۴۹ م جنگی شدید بین اسلام شاه و شورشیان پنجاب به فرماندهی نیازی خان در این شهر روی داد (EI², همانجا؛ راس، 12, 59).

در حکومت مغول، امباله تابع حکومت سرهند و محل اردوگاه نظامی امپراتور بود (EI², همانجا). در ۱۱۲۲ ق/۱۷۱۰ م نیروهای سیک به رهبری بندا بیراگی^۱ امباله را تصرف کردند و پس از یک دوره بی‌ثباتی (همانجا) که طی آن نادرشاه افشار در ۱۱۵۱ ق این منطقه را درنوردید (استرآبادی، ۳۲۰-۳۲۱؛ قدوسی، همانجا)، در ۱۱۷۵ ق/۱۷۶۱ م احمدشاه درانی طی جنگهایی که به اضمحلال حکومت مغول انجامید، امباله را تصرف کرد (EI², همانجا). از ۱۷۶۳ م به بعد چند بار نیروهای سیک منطقه امباله را مورد تاخت و تاز قرار دادند (آرچبلد، نیز EI², همانجاها)، تا اینکه این شهر در ۱۸۲۳ م به تصرف کمپانی هند شرقی درآمد و محل استقرار نماینده سیاسی دولت انگلیس در ایالت سوتلج^۲ و مرکز برخی سازمانهای سیاسی شد (یاب، 191-190). دولت انگلیس در ۱۸۴۳ م یک پایگاه نظامی مهم در کنار این شهر بنا کرد (دویی، 347).

امباله در دوران شورش هند بر ضد سلطه انگلیس آرام بود (EI², همانجا) و محاکمه شورشیان در ۱۸۶۴ م در این شهر برگزار شد (خامنه‌ای، ۳۷؛ هانتز، 76). در اواخر سده ۱۹ م در واکنش نسبت به افزایش دشمنی نسبت به مسلمانان شورشیان در این شهر روی داد (شروانی، ۱۱۹؛ دویی، همانجا؛ «سلطه...» II/327؛ بریتانیکا، ۱۹۸۶ م، I/316).

امباله قبلاً قصبه‌ای شهر مانند بود و در ۱۸۶۷ م به شهر بدل شد. در ۱۹۸۱ م/۱۳۶۰ ش جمعیت امباله ۱۲۱٬۲۰۳ نفر بود (همانجا). امباله در ۱۹۶۶ م در نتیجه تقسیم ایالت قدیم پنجاب به دو ایالت پنجابی زبان (پنجاب) و هندی زبان (هاریانا) جزو ایالت اخیر شد (همان، XXI/111).

امباله در سرزمینی حاصل‌خیز قرار دارد و زمینهای زراعی آن از رودخانه‌های سرسوتی^۳، دریشادوتی^۴ و مرکنده^۵ آبیاری می‌شود (دویی، 225؛ موهان، 6). تولید گندم و غلات در امباله اهمیت زیاد دارد (دویی، همانجا). سایر محصولات آن عبارتند از دانه‌های روغنی، نیشکر، پنبه، ادویه و تمر هندی. در این شهر، علاوه بر قالی‌بافی و صنایع دستی، شیشه‌سازی و کاغذ‌سازی و تولید ماشین آلات و ابزار صنعتی حائز اهمیت است (آمریکانا، I/470؛ «دائرة المعارف...» II/779؛ بریتانیکا، همانجا؛ EI², I/432). در امباله، یک بیمارستان، یک مؤسسه

صنایع فلزی، یک مرکز تجاری، فرودگاه، مدرسه آموزش خلبانی و چند دانشکده وابسته به دانشگاه کوروکشتر^۸ تأسیس شده است (بریتانیکا، ۱۹۸۶ م، I/315-316؛ حکمت، ۴۱۷).

از آثار دیدنی این شهر، مسجدی است متعلق به دوره پتان و مسجد دیگری که به سبک مسجدالاقصی بنا شده است (EI², همانجا). از دانشمندان و ادبای منسوب به امباله، راتی رام جی متخلص به هاتف، ناظم علی انبالوی متخلص به وقار که به اردو و فارسی شعر گفته است، عبدالقادر انبالوی، نورمحمد و صادق مطلبی مؤلف کتاب آداب عالمگیری معروف هستند (نک: عبدالرشید، ۳۹۸؛ سیدعبدالله، ۱۷۰؛ مطلبی، ۱۸/۱؛ فاروقی، ۳۶۶؛ EI², همانجا).

امباله مرکز جمعیت تبلیغ اسلامی هند است که در سرتاسر هند شعبه‌هایی دارد (تیتوس، 201؛ خان، ۲۶۷).

مآخذ: ابوالفضل‌علامی، آیین‌گیری، لکهنو، ۱۸۹۳ م؛ استرآبادی، مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ حکمت، علی‌اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ خامنه‌ای، سیدعلی، مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ خان، ح. ب.، بر صغیر پاک و هند کنی سیاست میں علماء کا کردار، اسلام آباد، ۱۹۸۵ م؛ سید عبدالله، ادبیات فارسی میں هندوؤں کا حصہ، لاہور، ۱۹۷۴ م؛ شروانی، زین‌العابدین، بستان السیاحہ، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ عبدالرشید، تذکرہ شعری پنجاب، لاہور، ۱۳۴۶ ش؛ فاروقی، احمد، مکتوبات امام ربانی، لکهنو، ۱۹۱۳ م؛ قدوسی، محمدحسین، نادرنامه، مشهد، ۱۳۳۹ ش؛ کتیر، محمدصالح، شاهجهان نامہ، لاہور، ۱۹۶۷ م؛ مروی، محمد کاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مطلبی انبالوی، صادق، آداب عالمگیری، به کوشش عبدالغفور چودھری، لاہور، ۱۹۷۱ م؛ واضح، مبارک‌الله، تاریخ اراکات خان، به کوشش غلام رسول مہر، لاہور، ۱۹۷۱ م؛ نیز:

Americana; Archbold, W. A. J., «The Conquest of Sind and the Panjab», *The Cambridge History of India*, New Delhi, vol. V; *Britannica; British Paramountcy and Indian Renaissance*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1970; Douie, J., *The Panjab, North - West Frontier Province and Kashmir*, Lahore, 1916; EI²; *Enciclopedia Italiana*, Rome, 1950; Hunter, W. W., *The Indian Musalmans*, Delhi, 1969; Ikram, S. M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; Irvine, W., *Later Mughals*, Lahore, 1971; Mohan, M. V. D., *The North - West India of the Second Century B. C.*, Ludhiana, 1974; Ross, E. D., «Babur», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. IV; Spear, P., *India*, Tehran, 1961; Titus, M. T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979; Yapp, M. E., *Strategies of British India, Britain, Iran and Afghanistan, 1798- 1850*, Oxford, 1980.

بروز نامین

آمین، شهر و جزیره‌ای به همین نام در استان ملوک در اندونزی. شهر امین در ۳ و ۴ عرض جنوبی و ۱۲۸ و ۱۲ طول شرقی (بریتانیکا، میکرو، ۱۹۷۸، I/297) قرار دارد و بندر تجاری و مرکز اداری جزایر و استان ملوک (اندونزی...، 106) است. جزیره امین ۷۶۱ کیلومتر ۲ وسعت، و زمینی بسیار ناهموار دارد که ارتفاع برخی نقاط آن به ۱۵۰۰ متر می‌رسد («دائرة المعارف...»، I/789؛ کلیر...، I/628). امین در منطقه‌ای آتشفشانی و زلزله‌خیز قرار گرفته، و یک بار در ۱۷۶۴ م زلزله آن را به کلی ویران کرده است (بریتانیکا، همانجا؛

1. Banda Bayrāgi 2. Sutlej 3. British... 4. Sarasvati 5. Drishadvati 6. Markanda
7. Enciclopedia... 8. Kurukshetra 9. Enciclopedia...

۱۸۱۴م هندیها به طور قطع بر آن مسلط شدند (بریتانیکا، میکرو، ۱۹۷۸م، I/297).

در ۱۶۷۴م زلزله‌ای شدید امین را لرزاند و در ۱۸۱۵م در پی فعالیت آتشفشان تومبورو در سومباوا بار دیگر زمین لرزید (آسیاتیکا، I/90). در ۱۸۳۵م زلزله‌ای دیگر به مدت ۳ هفته متوالی امین را لرزاند، به نحوی که بیشتر مردم خانه‌های خود را ترک کردند و ساکنان این شهر بسیار سالم، به یک اختلال عمومی معدی دچار شدند که تا ۱۸۴۵م ادامه یافت. زلزله‌های ۱۸۴۵م و ۱۸۵۰م، بیماری مزبور را تجدید کرد (همانجا). نیروهای ژاپن در جنگ جهانی دوم امین را (از ۱۹۴۲م تا ۱۹۴۵م) اشغال کردند (اسمیت، ۳۱؛ کلیر، I/628). پس از استقلال اندونزی در ۱۹۵۰م/۱۳۲۹ش، مسیحیان امین با عنوان «جمهوری جنوب ملوک» اعلان استقلال کردند که به سبب مقاومت مسلمانها شکست خوردند (شهاب، ۳۱۱).

مردم امین از نژاد مالایایی هستند و به زبان مالایایی (ه م) سخن می‌گویند (اسعدی، ۲۸۴/۱؛ آسیاتیکا، همانجا).

در ۱۹۸۰م/۱۳۵۹ش جمعیت شهر امین ۲۰۸'۸۹۸ و جزیره امین ۶۵۰'۹۲۷ نفر بود (بریتانیکا، ۱۹۸۶م، I/319). تقریباً نیمی از ساکنان امین مسلمان، ونیم دیگر مسیحی هستند (همانجا؛ EI², I/433).

امین از قدیم مهم‌ترین مرکز تجاری بین سولاوسی و ایریان بود و امروزه مهم‌ترین شهر در شرق ماکاسار به شمار می‌آید. جزیره امین به علت داشتن زمین نسبتاً مرتفع، چندان قابل کشاورزی نیست، اما به سبب بارندگیهای فراوان برخی محصولات کشاورزی به مقدار اندک به دست می‌آید. تولیدات کشاورزی مختصر در امین شامل برنج، ذرت، قهوه، ساگو و محصولات ریشه‌ای است و نارگیل، میخک، شکر و ماهی از امین صادر می‌شود (هارجونو، 52؛ بریتانیکا، میکرو، ۱۹۷۸م، همانجا).

امین در نیمه دوم سده ۱۷م به تنهایی بیشتر از کل مصرف جهانی میخک تولید می‌کرد (ریکلفس، ۵/۲-۶). در امین به سبب خاک آتشفشانی، چوبهایی با کیفیت بسیار مرغوب حاصل می‌شود (هارجونو، همانجا) که برای ساخت لوازم چوبی زینتی بسیار ارزشمند است (بریتانیکا، ۱۹۸۶م، همانجا). یک گیاه‌شناس هلندی ۴۰۰ نوع چوب مختلف در امین یافته است (آسیاتیکا، همانجا).

باغها و پارکهای دریایی امین از مراکز جلب سیاحان در اندونزی است (اندونزی، 106؛ هارجونو، همانجا).

از بناهای قدیمی امین ساختمان و کلیسایی از سده ۱۷م را می‌توان یاد کرد (بریتانیکا، همانجا). در امین، علاوه بر یک موزه و یک مدرسه مذهبی، یک دانشگاه هم از ۱۹۵۶م فعالیت دارد (همانجا).

مآخذ: آرنولد، توماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اسمیت، دیوید،

هارجونو، 17). در حال حاضر آتشفشان فعالی در امین وجود ندارد، اما چشمه‌های آب گرم و منافذ گازهای گوگردی در آن دیده می‌شود (بریتانیکا، همانجا). امین در جنوب غربی جزیره سیرام، یکی از جزایر ادویه (ملوک)، واقع است و با آنکه وسعت چندان ندارد، همواره و حتی در دوره سلطه هندیها، پایگاه دریایی با اهمیتی بوده است (اسمیت، ۳۱؛ هارجونو، 52).

امین را سابقاً آئینتا^۱ می‌نامیدند (بریتانیکا، ۱۹۸۶م، I/319). اسلام در اواخر سده ۱۵ق/۱۵ توسط فردی به نام پاتی یوتاه که با هدف شناخت آیین جدید از امین به جاوه سفر کرده بود، در امین انتشار یافت (آرنولد، ۲۸۴). گفته‌اند عربی به نام مولانا ملک ابراهیم در شرق جاوه به تبلیغ اسلام پرداخت و بازرگانی که از این منطقه به جزایر ملوک رفتند، اسلام را در آنجا انتشار دادند (اندونزی گذشته، ۱۸-۱۹). انتشار وسیع اسلام در جزایر ملوک با کوشش پادشاه مسلمان شده جزیره تیدور تحقق یافت (همان، ۱۹). گرچه تشرف به اسلام تا مدتی منحصر به مردم ساحل بود، ولی رفته رفته گسترش یافت (آرنولد، همانجا؛ اندونزی، 32). در ۱۵۱۱ق/۱۵۱۱م، ابتدا پرتغالیها و سپس اسپانیاییها و هندیها در جست و جوی ادویه به جزایر ملوک و امین گام نهادند (همان، 32، 33؛ ریکلفس، ۲۵/۱). در ۱۵۴۵ق/۱۵۴۵م، پادشاه تاباریجی^۲، امین را به پسرخوانده پرتغالی خود بخشید (همانجا) و در ۱۵۸۶ق/۱۵۷۸م، پس از آنکه مردم ترناته پرتغالیها را بیرون راندند، آنها مرکز فعالیت خود را به امین انتقال دادند (همو، ۳۶/۱). مشکل اصلی پرتغالیها برای تسلط بر جزایر ادویه، راه یافتن اسلام به این سرزمین بود (هال، 219) و پیشرفت سریع آن مانع اجرای نقشه‌های آنان می‌شد. به این سبب، هیأت‌هایی مسیحی برای جلوگیری از انتشار بیشتر اسلام به این مناطق گسیل داشتند و این هیأتها در بخشهایی از امین که هنوز مسلمان نشده بودند، زمینه‌ای مناسب برای تبلیغ مسیحیت یافتند (همو، 222). پرتغالیها کسانی را که به تبلیغ دین اسلام در میان مردم می‌پرداختند، از کار برکنار می‌کردند (آرنولد، ۲۸۴).

در ۱۶۰۹ق/۱۶۰۰م، کمپانی هند شرقی بریتانیا کارخانه‌ای در غرب جاوه ایجاد کرد و در ۱۶۰۲م کمپانی هند شرقی هلند برای مبارزه با رقبای اروپایی تجارت ادویه توسط هلندیان تأسیس شد (کالدول، 40). در ۱۶۰۴م دومین هیأت هند شرقی بریتانیا به امین و نقاط دیگر سفر کرد و این کار باعث تشدید رقابت بین انگلیس و هلند شد (ریکلفس، ۴۳/۱). در ۱۶۰۵م، هلند پس از تسلط کامل بر امین، بر تجارت ادویه هم مسلط گردید (اندونزی، همانجا؛ سرکار، 70). بعدها، به سبب اوضاع سیاسی اروپا، یک دوره همکاری میان هلند و انگلستان پیش آمد و با افتتاح یک مرکز تجاری انگلیسی در امین موافقت شد، اما قتل عام ۱۰۳۲ق/۱۶۲۳م در امین، مانع ادامه همکاری گردید (ریکلفس، همانجا).

انگلیسیها در ۱۲۱۱ق/۱۷۹۶م امین را اشغال کردند و این شهر دوبار میان آنان و هندیها دست به دست گشت، تا اینکه در ۱۲۲۹ق/

سرزمین و مردم اندونزی، ترجمه پرویز داریوش، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اندونزی گذشته و آینده، سفارت جمهوری اندونزی، تهران؛ ریکلس، م.ک.، تاریخ اندونزی در قرون معاصر، ترجمه عبدالعظیم هاشمی نیک، وزارت امور خارجه، تهران؛ شهاب، محمداسد، صفحات من تاریخ اندونسیا المعاصرة، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ زین:

Asiatica; Britannica; Caldwell, M., Indonesia, Oxford, 1968; Collier's Encyclopedia, London, 1986; El², Enciclopedia Italiana; Hall, D.G.E., A History of South-East Asia, London, 1964; Hardjono, J., Indonesia Land and People, Djakarta, 1971; Indonesia 1985, Department of Information, Republic of Indonesia; Sarkar, H.B., Cultural Relations Between India and South-East Asian Countries, 1985.

پرویز امین

اُمُّ الْبَنِّینِ، فاطمه بنت حزام، همسر دوم امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع). پدرش ابوالمفضل حزام بن خالد، از قبیله بنی کلاب (طبری، ۱۵۲/۵) و مادرش لیلی یا نعامه دختر سهیل بن عامر بن مالک بود (نک: ابن عنبه، ۳۵۶؛ غفاری، ۱۷۴).

آورده‌اند که پس از وفات حضرت فاطمه (ع) در ۱۱ ق، امام علی (ع) با برادرش عقیل که در نسب‌شناسی عرب شهره بود، درباره انتخاب همسری که اصیل باشد و فرزندان دلیر و جنگاور بیاورد، مشورت کرد و عقیل، فاطمه دختر حزام بن خالد را پیشنهاد کرد و گفت در میان عرب دلیرتر از مردان بنی کلاب دیده نشده‌اند و علی (ع) با وی ازدواج کرد (ابن عنبه، ۳۵۷). نتیجه این ازدواج ۴ پسر بود به نامهای عباس، عبدالله، جعفر و عثمان. این ۴ تن به شجاعت و دلیری مشهور بودند و از این رو فاطمه را اُمُّ الْبَنِّینِ [= مادر پسران] نامیدند. خود او در یکی از اشعارش به این نکته اشاره دارد. این ۴ تن در کربلا در کنار برادر و پیشوای خود امام حسین بن علی (ع) به شهادت رسیدند (ابوالفرج، ۸۲-۸۴؛ ابن عنبه، ۳۵۶؛ حستون، ۴۹۶).

ام البنین در واقعه کربلا حضور نداشت، اما هنگامی که کاروان سفر کربلا وارد مدینه می‌شد، کسی خواست خبر شهادت فرزندان را به او بدهد و او گفت از حسین (ع) برایم بگوئید. چون شنید که ۴ فرزندش همراه حسین (ع) کشته شده‌اند، گفت: ای کاش فرزندانم و تمامی آنچه در زمین است فدای حسین می‌شد و او زنده می‌ماند. این سخن او را دلیل اخلاص کامل او به اهل بیت و امام حسین (ع) دانسته‌اند (همو، ۴۹۶-۴۹۷؛ محلاتی، ۲۹۳/۳). آورده‌اند که زینب (ع) پس از ورود به مدینه به دیدار ام البنین رفت و شهادت فرزندان او را به وی تعزیت گفت (موسوی، ۱۶). و این از منزلت بلند ام البنین حکایت دارد. از آن پس ام البنین هر روز با نوازش عبیدالله (فرزند عباس) به گورستان بقیع می‌رفت و در آنجا اشعاری که خود سروده بود، می‌خواند و دردمندانه می‌نالد و می‌گریست. مردمان بر او گرد می‌آمدند و با او در گریستن همنوا می‌شدند. حتی گفته‌اند مروان بن حکم نیز می‌آمد و در آنجا می‌گریست (ابوالفرج، ۸۵). او را ادیب و شاعری فصیح و اهل فضل و دانش دانسته‌اند (حسون، همانجا). سال مرگ او دانسته نیست. چنانکه از تاریخ تولد او نیز اطلاعی نداریم.

مآخذ: ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، نجف، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ ابوالفرج اصفهانی،

مقاتل الطالبین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م؛ حسون، محمد و ام‌علی مشکور، اعلام النساء المؤمنات، تهران، ۱۴۱۱ ق؛ طبری، تاریخ؛ غفاری، حسن، تعلیقات بر مقتل الحسین ابومخنف، قم، ۱۳۶۴ ش؛ محلاتی، ذبیح‌الله، ریاحین الشریعة، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ موسوی مرقم، عبدالرزاق، قمر بنی هاشم، نجف، ۱۳۶۸ ق/۱۹۵۰ م.

اُمُّ الْبَنِّینِ در فرهنگ عامه: حضرت فاطمه ام البنین - که نزد عامه مردم ایران به مادر حضرت عباس شناخته شده، و به «ام البنی» معروف است - در میان زنان مسلمان شیعه پایگاه قدسی و منزلت والایی دارد. زنان ایرانی برای این بانوی بزرگوار ارزش نمادی ویژه‌ای قائلند و برای برآورده شدن آرزوها و حاجتها و سامان گرفتن کارها و بالا بردن نیروی شکیبایی خود در تحمل مصایب و رنجها به او توسل می‌جویند.

توسل‌جویی؛ قرن‌هاست که زنان شیعه برای دور کردن بلا و نعمتی و دست یافتن به خواسته و نعمتی به این خاتون بزرگوار توسل می‌جویند و از او طلب یاری و مرادخواهی می‌کنند. توسل به ام البنین معمولاً از طریق نذر (ه م) و دادن نذریهایی مانند انداختن سفره نذری (ه م)، پختن آش و حلوا نذری، و خیر کردن خرما در راه خدا و به نام او صورت می‌پذیرد. مردم با برگزاری اینگونه مراسم و شعایر دینی معتقدند که می‌توانند ارواح مقدسان را به یاری بطلبند و با کمک آنها تنگیها و مصایب زندگی را از میان بردارند. این مراسم و شعایر یک واقعیت اجتماعی است و بخشی از حیات دینی و زندگی معنوی مردم مسلمان در جامعه‌های سنتی را شکل می‌دهد و کارکردی روانی - اجتماعی در انسجام نظام زندگی و پاسخ‌گویی به خواستها و انتظارات عاطفی برگزارکنندگان مراسم دارد.

در اهدای نذری به ام البنین، یا هر شخصیت مقدس دیگر، عقیده و عمل صاحب نذر، و اسباب و مواد نذری نقشی مهم و اساسی میان نذر دهنده و نذر گیرنده دارد. وضع و حالت احساسی و معنوی و قصد و نیت خالص و پاک نذر دهنده، پاکیزه و حلال بودن اسباب و خوراکیهای نذری، ادعیه و اوراد مخصوص آیینهای نذری و توسل، و کامل و دقیق انجام دادن اعمال مربوط به مراسم و شعایر نذر و نیاز، صاحبان نذر را در نزدیکی به مقدسان و رسیدن به آرمانها و آرزوهایشان کمک می‌کند. سفره ام البنین: این سفره در میان مردم برخی از شهرها و آبادیهای ایران به «سفره مادر حضرت ابوالفضل» یا «سفره مادر حضرت عباس» نیز شهرت دارد. سفره‌ای به نام «بی بی سه‌شنبه» را نیز در جاهایی، مانند خراسان (شکورزاده، ۲۸) به حضرت فاطمه ام البنین، و در جاهایی دیگر مانند شاهرود (شریعت زاده، ۲۰۲-۲۹۴) به حضرت فاطمه زهرا (ع) نسبت داده‌اند و به نام آن دو بی بی «سفره ام البنی» و «سفره حضرت فاطمه» نامیده‌اند.

در پندار عامه، بی بی سه‌شنبه زنی نیکوکار بوده که در روز سه‌شنبه زاده شده، و سه‌شنبه ازدواج کرده، و سه‌شنبه نیز مرده است (اسدیان، ۲۰۰؛ شکورزاده، ۴۰). شاید منسوب کردن سفره‌های حضرت فاطمه زهرا و فاطمه ام البنین به بی بی سه‌شنبه، به این سبب بوده است که در

مخصوص سفره‌های نذری این دو خاتون را در روز سه‌شنبه می‌انداخته‌اند.

هنوز هم در بعضی از مناطق ایران، آش ام‌البینین را در روز سه‌شنبه

می‌پزند و سفره‌اش را هم در این روز می‌اندازند (همو، ۲۹).

ام‌البینین، این مادر مقدس مثالی نیز در آیین اهدای نذری با حضور خود همچون یک میانجی نمادی میان آدمیزادگان و پروردگار عمل می‌کند و زمینه نزدیکی نذر دهندگان را با خداوند برای برآورده شدن حاجاتشان و رهایی آنان از تنگی و سختی معیشت، فراهم می‌نماید.

اسباب و خوراکیهای سفره ام‌البینین، ساده‌تر و کمتر از سفره حضرت ابوالفضل است. قرآن، شمع، آینه، جانماز، مهر، تسبیح و کتاب دعا از اسباب مخصوص سفره؛ کاجی، نان، پنیر، سبزی، ماست و آجیل مشکل‌گشا و خرما از خوراکیهای نذری سفره است. آش و حلوا و پلو و چند گونه خوراکی و میوه دیگر نیز از خوراکیهای دیگر سفره ام‌البینین است که برخی از آنها جنبه نذری، و برخی دیگر جنبه تشریفاتی دارد (نک: صفی‌نژاد، ۴۰۱).

صاحبان نذر، بنا بر نیت‌هایی که می‌کنند، سفره‌های نذری خود را پیش یا پس از بر آورده شدن حاجاتشان می‌اندازند و اهدا می‌کنند. خوراکیهای نذری را صاحب سفره، خود به تنهایی یا با مشارکت زنان حاجتمند و نذر دار دیگر فراهم می‌کند. مشارکت مردم در انداختن سفره ام‌البینین به اینگونه است که هر کس هر نوع خوراکی را که نذر کرده است، تهیه می‌کند و به صاحب سفره می‌دهد که در سفره‌اش بگذارد.

حلال بودن اسباب و خوراکیهای سفره و پولی که این اسباب و خوراکیها با آن فراهم می‌شود، همچنین پاکیزگی و مطهر بودن زنان شرکت کننده در پای سفره نذری از شرایط بنیادی در آیین سفره‌های نذری است. برخی نیز برای فراهم کردن مواد خوراکیهای نذری سفره، دوشیزگان نابالغی را که فاطمه نامیده می‌شوند و در پندار عامه پاک و معصوم انگاشته می‌شوند، برمی‌گزینند.

آداب سفره‌اندازی: انداختن سفره ام‌البینین معمولاً زمان معین و مشخصی ندارد و آن را در هر روز از سال و در هر موقع از روز می‌توان انداخت. در بعضی جاها، از جمله خراسان، این سفره را در روز سه‌شنبه می‌اندازند.

سفره ام‌البینین را که یک سفره پارچه‌ای سفید است، در میان اتاقی در خانه می‌گسترند و اسباب و خوراکیها را روی آن می‌چینند. از آداب سفره نماز و دعاست. نماز سفره، دو رکعت نماز حاجت است که آن را صاحب سفره و زنانی که حاجت و نیازی دارند، روی سجاده و در پای سفره می‌خوانند. زنان به هنگام نیت کردن، حضرت فاطمه ام‌البینین را به دستهای بریده فرزندش ابوالفضل قسم می‌دهند که حاجتشان را برآورده کند. در برخی از مناطق ایران، پیش از خواندن نماز ام‌البینین، دو رکعت نماز هم به نام حضرت ابوالفضل، باب الحوائج، می‌خوانند و حاجت خواهی می‌کنند.

پس از پایان نماز، دعای توسل می‌خوانند. آنگاه صد بار به شمار دانه‌های تسبیح این اوراد (نک: شکورزاده، ۲۹؛ صفی‌نژاد، ۴۰۲) را که

مخصوص سفره ابوالفضل است (نک: دولتی، ۱۹۴)، می‌خوانند: ای ماه بنی‌هاشم، خورشید لقا عباس ای نور دل حیدر، شمع شهدا عباس از رنج و غم و محنت، ما رو به تو آوردیم

دست من محزون گیر، از بهر خدا عباس دعا و اوراد سفره را معمولاً ملا یا روضه خوان زن که او را در خراسان «آتو» (نک: شکورزاده، ۳۱) و در تهران «خانم درسی» می‌گویند، می‌خواند و بانوان پای سفره پس از او تکرار می‌کنند. سرانجام، حاضران در مجلس خوردن خوراکیهای سفره را آغاز می‌کنند.

سفره ام‌البینین اختصاص به بانوان دارد و مردان نباید در مراسم سفره‌اندازی شرکت کنند. خوردن بعضی از خوراکیهای نذری این سفره، مانند کاجی، حلوا، خرما و آش برای مردان و پسر بچه‌ها ممنوع است (نک: هدایت، ۴۱؛ فقیری، ۵۴). خراسانیها خوردن آش ام‌البینین را برای مردان ناشایست می‌دانند و می‌گویند که اگر مردی از این آش بخورد، به زندان می‌افتد. زنان باردار را نیز از خوردن این آش باز می‌دارند تا اگر طفل در شکم آنان پسر باشد، در بزرگی به زندان نیفتد (شکورزاده، ۳۲).

آش و حلوا نذری: از نذریهای دیگری که به نام فاطمه ام‌البینین می‌دهند، آش و حلواست. این آش و حلوا در بیشتر جاها و در میان مردم به نام آش مادر ابوالفضل و حلوا ام‌البینین (فقیری، همانجا)، و در خراسان به نام آش اُماج گُمَاج (شکورزاده، ۲۸) معروف است.

فراهم کردن مواد آش و طرز پختن آن آداب خاصی دارد. معمولاً آرد آش، یا پول خرید آرد را زنان در شب سه‌شنبه با گدایی از ۷ خانه که در آن زنی به نام فاطمه باشد، به دست می‌آورند. بُشَن و مواد آش را هم از دکانهای سرگذر و محله می‌خرند. آرد را در سینی یا بشقابی می‌ریزند و در همان شب سه‌شنبه همراه با شمع یا چراغی افروخته در اتاقی روی سفره نذری می‌گذارند و در اتاق را می‌بندند. سپیده دم روز سه‌شنبه در اتاق را می‌گشایند و آرد را که می‌پندارند ام‌البینین تبرک کرده، بر می‌دارند و خمیر می‌کنند و از آن اُماج (دانه‌هایی گرد به شکل و اندازه ماش) و یا رشته درست می‌کنند و در آش نذری می‌ریزند. کسانی که حلوا یا کاجی نذر کرده‌اند، آرد را با آب و روغن و زعفران و شکر یا عسل می‌آمیزند و حلوا و کاجی می‌پزند. خراسانیها با مقداری از این آرد چند قرص نان هم به نام گُمَاج روی ساج می‌پزند. آش و حلوا نذری را کاسه کاسه و بشقاب بشقاب میان خویشان و همسایگان پخش می‌کنند، یا در سفره نذری ام‌البینین که خود یا دیگران انداخته‌اند، می‌گذارند.

در خراسان آش اُماج گُمَاج را با چند شمع روی سفره می‌چینند. وقتی همه زنان پای سفره نشستند، آتو روضه می‌خواند و ۷ آیه از آیه‌های سوره یس را که مخصوص سفره ام‌البینین است، قرائت می‌کند.

زنان پس از خواندن هر آیه، یک صدا می‌گویند: السلام علیک یا

می‌رفته است.

زندگی شخصی و اجتماعی امپدکلس با افسانه‌های فراوان آمیخته شده است. آنچه می‌توان دور از افسانه از سرگذشت وی به دست آورد، این است که وی یکی از هواداران سرسخت دموکراسی در شهر زادگاه خود بوده است و در حوادثی که پس از مرگ یژن فرمانروای خودکامه آکراگاس در ۴۷۲ ق م روی داده بود، سهم بسیار مهمی داشته است. امپدکلس همچنین یک توطئه حزب آریستوکراتیک (اشرافی)، معروف به توطئه «هزارتن» را با زیرکی و شایستگی هر چه تمام‌تر افشا نمود و به یاری مردم ریشه‌کن کرد. از این رو، همشهریانش خواستند که او را به فرمانروایی آکراگاس برگزینند، اما وی نپذیرفت و ترجیح داد که به عنوان شهروندی ساده از ستایش و محبت ایشان برخوردار شود (همو، کتاب VIII، بند 63). از ارسطو نقل می‌شود که امپدکلس قهرمان آزادی، و مخالف هرگونه فرمانروایی بوده است (همانجا).

همچنین گفته می‌شود که وی پایه‌گذار یک فرقه دینی بوده، و حتی ادعای خدایی می‌کرده است و پیروانش وی را می‌پرستیده‌اند. البته ریشه این افسانه را باید در این جست‌وجو کرد که امپدکلس با فیثاغورسیان هم‌نشین بوده، و در میان آنان پیروانی داشته است. از سوی دیگر، نهضت دینی ارفئوسی که در سده‌های ۶ و ۵ ق م در یونان و به ویژه در سرزمین یونان بزرگ، یعنی بخش ایتالیایی و مستعمرات یونانی نفوذ بسیار یافته بود، بی‌شک در نظریات دینی و عرفانی امپدکلس، تأثیر ژرف و وسیعی نهاده بود، زیرا به ویژه می‌توان گفت که در زمان این فیلسوف، آن فرقه در آکراگاس پیروان قابل ملاحظه‌ای داشته است. ارسطو امپدکلس را کاشف هنر سخنوری نامیده است (همو، کتاب VIII، بند 57). گفته می‌شود که گریگاس فیلسوف سوفیست مشهور، شاگرد وی بوده است. جالینوس، پزشک نامدار نیز امپدکلس را بنیان‌گذار مکتب پزشکی ایتالیا می‌شمارد. شاید به علت اشتغال امپدکلس به پژوهشهای پزشکی بوده است که در افسانه‌ها وی را مردی جادوگر و معجزه‌گر معرفی کرده‌اند و گفته‌اند که دختری را که مدتی از مرگش گذشته بود، بار دیگر زنده کرده بوده است (همو، کتاب VIII، بند 61). فعالیت‌های وی برای بهداشت مردمان آکراگاس نیز مشهور است و گفته می‌شود که وی مرداب‌های پیرامون آن شهر را از پشه مالاریا پاک ساخت و از این راه خدمتی ارجمند به بهداشت همشهریان خود کرد.

درباره چگونگی مرگ امپدکلس نیز افسانه‌های گوناگون پرداخته شده است. در یکی از آنها گفته می‌شود که وی خود را در یکی از دهانه‌های آتشفشانی کوه ایتنا افکند تا پیروانش که وی را تا حد پرستش بزرگ می‌داشتند، باور کنند که وی به خدایان پیوسته، و در جهان نیز یکی از آنان بوده است. اما به هر حال، باید گفت که امپدکلس یا پس از دیدار از جشنهای المیاد، به زادگاهش بازنگشت، یا به علت نفوذ

امیرالمؤمنین. دختر نابالغی به نام فاطمه نیز که پای سفره و رو به قبله نشسته است، پس از هر آیه مقداری آش را با قاشقی که در دست دارد، از کاسه‌اش بر می‌دارد و در بشقابی می‌ریزد و در آخر آش را در کاسه بر می‌گرداند. پس از پایان خواندن دعا و اوراد، آش را در بشقابهایی می‌ریزند و میان زنان مجلس پخش می‌کنند (برای آگاهی بیشتر، نک: همو، ۲۸-۳۲).

پذیرش نذری: نذر دهندگان معتقدند که اگر نذرشان در پیشگاه حق پذیرفته گردد، حضرت ام البنین شب هنگام با حضور روحانی خود در پای سفره گسترده در اتاق در بسته، آرد مخصوص آش یا حلوا یا کاجی نذری آنها را تبرک می‌کند. نشانه حضور نمادین بی بی ام البنین، و تبرک آرد را اثری می‌پندارند که بر روی آرد افتاده است. این اثر را نقشی رمزی و نمادین از پنجه یا مُهر یا تسبیح ام البنین می‌انگارند و آن را علامت قبول نذر و برآورده شدن حاجاتشان می‌پندارند.

نظیر چنین پنداشتی از قدیم در میان جامعه زرتشتی ایران نیز رواج داشته است. زرتشتیان معتقدند که نذر و حاجتشان هنگامی پذیرفته و برآورده می‌شود که دختر شاه پریان بیاید و از خوراکیهای سفره نذریشان بخورد.

زرتشتیان سفره‌های نذری خود را در سفره‌خانه‌های خانه‌شان می‌اندازند و یک شب در سفره‌خانه را می‌بندند تا دختر شاه پریان بر سر سفره بیاید. نشانه حضور دختر شاه پریان و پذیرش نذریشان از پدید آمدن علامتی روی تخم مرغی که در پنبه گذارده شده است و رویش آویشن پاشیده‌اند، آشکار می‌گردد (تجربه‌کار، ۱۹۷-۱۹۸).

مآخذ: اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران، باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ تجربه‌کار، نصرت، «بعضی از رسوم باستانی»، مجله مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۳۵ ش، شه ۲؛ دولتی، فرخنده، «سفره‌ها»، سخن، ۱۳۴۴ ش، س ۱۶، شه ۲؛ شریعت‌زاده، علی‌اصغر، فرهنگ مردم شاهرود، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ شکورزاده، ابراهیم، عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ صفی‌نژاد، جواد، مونوگرافی ده طالب‌آباد، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ قهری، ابوالقاسم، «سفره‌ها در شیراز»، هنر و مردم، تهران، مرداد ۱۳۵۰ ش، شه ۱۰۶؛ هدایت، صادق، نیرنگستان، تهران، ۱۳۳۴ ش. علی بلوکیانی

إمپدُکلیس^۱، یا انبادقلس، انبادقلس، بندقلس، فیلسوف یونانی از دوره پیش از سقراط. زندگی و سرگذشت این فیلسوف، چنانکه باید، بر ما روشن نیست و آنچه درباره وی می‌دانیم، پراکنده و ناقص است. تنها منبع مهم آگاهی ما درباره وی «زندگیها و عقاید فیلسوفان برجسته»، نوشته دیوگیس لایرتیوس (پایان سده ۲ م) است (کتاب VIII، بند 51-77). پدرش یژن نام داشت و نیز پدر بزرگش همانم خود وی بود. زادگاه او شهر معروف آکراگاس (جیرجنتی^۲ کنونی) در جزیره سیسیل بوده است. به گواهی دیودورس مورخ بزرگ سیسیلی (سده ۱ م) و مؤلف تاریخ معروف «جهان باستان»، پدر امپدکلس در ۴۷۰ ق م در شورش مردمان شهر آکراگاس برای بیرون راندن تراسیدائیس فرمانروای خودکامه آن شهر و پایه‌گذاری حکومتی دموکراتیک سهم مهمی داشته، و پس از آن، یکی از با نفوذترین مردان آن شهر به شمار

منطقی سجستانی (د پس از ۳۹۱ق/۱۰۰۰م)، تحقیق مالهند ابوریحان بیرونی (د ۴۲۰ق/۱۰۴۸م)، الفیصل ابن حزم اندلسی (د ۴۵۶ق/۱۰۶۴م)، طبقات الامم صاعد اندلسی (د ۴۶۲ق/۱۰۶۹م)، الملل و النحل شهرستانی (د ۵۴۹ق/۱۱۵۳م)، تاریخ الحکماء قفطی (د ۶۴۶ق/۱۲۴۸م)، عیون الانباء ابن ابی اصیبعه (د ۶۶۸ق/۱۲۷۰م)، روضة الافراح و نزهة الارواح شهرزوری (سده ۷ق/۱۳م). همچنین در غایه الحکیم منسوب به مجریطی نیز به برخی از عقاید امپدکلس مجعول اشاره می‌شود (نک: مجریطی، ۲۸۵-۲۹۴).

بیشتر آنچه از عقاید و نظریات امپدکلس مجعول در منابع عربی نقل می‌شود، دربارهٔ خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و گرایش عرفانی اوست، در حالی که به نظریات اصیل وی، در برخی از منابع، تنها به اشاره‌ای کوتاه بسنده می‌شود. در این منابع، امپدکلس یکی از ۵ فیلسوف بزرگ یونان به شمار می‌آید که «اساطین حکمت» نامیده می‌شوند، و پس از وی فیثاغورس، سقراط، افلاطون و ارسطو قرار دارند. این منابع او را همزمان با داوود پیامبر می‌دانند و بر آنند که وی حکمت را از لقمان حکیم در شام فراگرفت، سپس به سرزمین یونان رفت و در آنجا دربارهٔ آفرینش جهان سخنانی گفت که ظاهر آنها طعن به روز ستاخیز و معاد بود، و همین امر سبب شد که گروهی از مردمان از وی دوری کنند. گفته می‌شود که وی در این باره نوشته‌ای هم داشته است که قفطی آن را در بیت‌المقدس دیده بوده است (نک: صاعد اندلسی، ۷۲؛ قفطی، ۱۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۶۸؛ شهرستانی، ۲۵۷/۲؛ شهرزوری، ۵۰-۵۱).

خداشناسی: چنین می‌نماید که نخستین منبع اصلی یا یکی از منابع اصلی عقاید نگاران عرب زبان دربارهٔ نظریات خداشناسی امپدکلس مجعول - بی‌واسطه یا با واسطه - همان آراء الفلاسفة آمونیوس بوده است. منبع اصلی دیگر دربارهٔ برخی از عقاید امپدکلس مجعول رساله نواذر الفلاسفة فی آراء الحکماء اليونانین است (نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۲۱۰۳). در آراء الفلاسفة گفته می‌شود که به عقیده امپدکلس، تنها هویت ازلی از آن خداست که با ازلیت دهر همراه است، بلکه هر ازلیتی در زیر ازلیت اوست: خدا علم محض، اراده محض، جود و عزت محض است؛ او قدرت، خیر و عدل است، اما نه بدان معنا که نیروهایی یافت می‌شوند که به آنها خدا گفته می‌شود، بلکه او «هویت» است و همهٔ اینهاست. خدا تنها مبدع است، اما نه مبدع از چیزی، و نه اینکه چیزی با او بوده است. او چیزی بسیط را ابداع کرد که نخستین بسیط معقول، یعنی همان عنصر نخستین است. سپس بسیاری چیزهای مبسوط دیگر را از آن مبدع بسیط یگانهٔ اول پدیدار ساخت. پس از آن، چیزهای مرکب را از آن بساطت پدید آورد. خدا مبدأ نرینه و مادهٔ عقلی، فکری و وهمی است. خدا همچون مبدع، صورتها را نه به گونهٔ علم و اراده آفریده است، بلکه به گونه‌ای که او فقط علت است،

روزافزون گروههای اشرافی و آشفته‌گی زندگی سیاسی، ناخواسته آکرگاس را ترک گفت و به پلوینز، ناحیهٔ معروفی در خاک اصلی یونان که اکنون مورنا نامیده می‌شود، مهاجرت کرد و در آنجا پس از چندی درگذشت (همو، کتاب VIII، بند 66-67).

نوشته‌ها: آثار گوناگونی، از جمله ۴۳ تراژدی به امپدکلس نسبت داده می‌شود؛ اما دو اثر اصیل شعری - یکی به نام «دربارهٔ طبیعت» و دیگری به نام «پالایشها» - از وی باقی مانده است. شعر «دربارهٔ طبیعت» دو هزار بیت داشته، اما اکنون یک پنجم آن در دست است و از شعر دوم نیز تنها چند قطعه باقی مانده است. امپدکلس پس از پارمنیدس، دومین فیلسوف یونانی است که فلسفهٔ خود را در قالب یک شعر آموزشی - حماسی ریخته، و دارای شیوه‌ای پخته، زبانی پرمجاز، موجز و گاه دشوار است. اکنون همهٔ قطعه‌های بازمانده از امپدکلس را در کتاب پژوهشگر و زبان شناس مشهور آلمانی هرمان دیلس، با عنوان «قطعه‌های پیش از سقراطیان»^۳ می‌توان یافت (برای ترجمهٔ مهم‌ترین قطعه‌ها، نک: خراسانی، ۳۴۳-۳۶۵).

امپدکلس در منابع عربی: تقریباً همهٔ آنچه در منابع عربی دربارهٔ امپدکلس آمده، مجعول است و با عقاید اصیل فیلسوف یونانی اندک همانندی ندارد. از سوی دیگر می‌دانیم که در دوران فرهنگی هلنیسم، به ویژه در آثار فلسفی نوافلاطونی، به انگیزهٔ نیازها و ضرورت‌های فلسفی آن دوران، گرایشی پدید آمده بود که چهره‌های برجستهٔ فلسفی یونان باستان را باز سازی کنند و از ایشان سیماهایی بسازند که گاهی حتی کمترین همانندی به چهره‌های اصیل تاریخی آنان ندارد و نیز عقاید، نظریات و اندیشه‌هایی به ایشان نسبت دهند که هرگز از آن ایشان نبوده است و در میان آثار اصیل بازماندهٔ آنان، کمترین نشانی از آنها نمی‌توان یافت. در این میان، امپدکلس نیز دچار چنین سرنوشتی شده است. همین منابع نوافلاطونی - یا بهتر بگوییم، نوشته‌هایی که در آن دوران پدید آمدند - غالباً اصلی‌ترین و مهم‌ترین منابعی بودند که در نخستین سده‌های اسلامی به عربی برگردانده شدند و این ترجمه‌ها نیز به نوبهٔ خود، تنها منبع دردسترس برای عقاید نگاران عرب زبان به شمار می‌رفتند. در میان اینگونه ترجمه‌ها، یکی از کهن‌ترین منابع، رساله‌ای است با عنوان آراء الفلاسفة باختلاف الاقاول فی المبادی فی الباری، منسوب به آمونیوس (د ۵۱۷ یا ۵۲۶م) فیلسوف نوافلاطونی که اکنون تنها دست‌نوشتهٔ آن در مجموعه‌ای، در کتابخانهٔ ایاصوفیه در ترکیه یافت می‌شود. در این دست‌نوشته، در برگ ۱۰۹ چپ به بعد و ۱۳۰ راست به بعد، عقاید منسوب به امپدکلس بازگو می‌شود (این رساله در شماره گذاری مستقل ما ۷۵ صفحه را در بر می‌گیرد و ارجاع‌های این مقاله به این شماره گذاری است).

آنچه مورخان و عقاید نگاران کهن دربارهٔ امپدکلس مجعول و آراء و عقاید وی نوشته‌اند، در این منابع آمده است: صوان الحکمه ابوسلیمان

1. Peri Phuseōs. 2. Katharmoi. 3. Diels, H., *Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich/Berlin, 1964, I/308-370.

موجوداتی که محقق به وجود امکانند - یعنی به حسب صفت - همانند نیست، و ذات خدا نیز واجب الوجود است - نه به حسب صفت - به همان گونه نیز وحدانیت (یکتایی) خدا همانند یکتایی چیزی از موجودات جهان نیست، زیرا یکتاییهای این جهان به سبب اجزایشان، یا معانیشان یا نظایرشان دستخوش تکثرند، در حالی که ذات خدا برتر از این است. بدین سان، اگر هم روا باشد که خدا به علم، جود، قدرت و اراده موصوف شود، از ویژهترین صفات او این است که او بذاته حق است و بذاته حکیم است و معنای «حق» این است که هستی وی بدان گونه است که اطلاق ناهستی بر او ممکن نیست و معنای «حکیم» نیز این است که او ایجاد کننده هر چیزی بنابر کاملترین غرض شایسته آن است (ص ۸۷).

صاعد اندلسی نیز گزارش می‌دهد که امپدکلس نخستین کسی است که به جمع میان صفات خدا معتقد بوده است، چنانکه همه صفات وی به یک چیز می‌انجامد و خدا در حقیقت واحد است و به هیچ روی متکثر نمی‌شود (ص ۷۳). وی سپس عین عبارات ابوسلیمان را نقل می‌کند و این نشان دهنده آن است که یا وی آنها را از صوان الحکمه برگرفته است، یا هر دو ایشان آنها را از منبع مشترک دیگری برگرفته‌اند (نیز نک: قفطی، ۱۶، که از صوان یا طبقات نقل می‌کند).

جهان شناسی: در جهان شناسی امپدکلس مجعول نیز نظریاتی به وی منسوب است که همه بازتابنده گرایش نوافلاطونی است. نخست گفته می‌شود که وی در سلسله مراتب هستی به ۵ جوهر معتقد بوده است که نامهای آنها در منابع به شکلهای گوناگون و با تقدم و تاخر آورده می‌شود: ماده نخستین (هیولای نخستین)، عقل، نفس، طبیعت، ماده دوم (هیولای دوم) یا عنصر جرمی و جسمانی؛ یا عقل، نفس، هیولای، صورت و جسم (نک: مجریطی، ۲۸۶-۲۸۷؛ شهرزوری، ۵۴). سپس گفته می‌شود که از این جوهرهای پنجگانه، ۳ جوهر پاک و بی‌بوسته، و روحانی و بسیطند و یکی بعد از دیگری قرار می‌گیرند و هر یک محیط بر جوهری است که در زیر آن است، اما آن دو جوهر دیگر، کرانه آن سپهر روحانیند. از این روست که این جوهرها بسیطند، زیرا نور محیط بر آنهاست؛ و از آنجا که هر یک از این جوهرها محیط بر آن دیگری است، مانند احاطه یک سپهر بر سپهر دیگر؛ بدین سان، نور هر یک از این جوهرها، پیوسته و چسبیده به نور آن جوهر دیگر است؛ و نور جوهری که پایین‌تر از آن دیگری قرار دارد، با یک پیوند به نوری که از جوهر بالاتر می‌آید، پیوسته است؛ تنها با این تفاوت که آن نور به اولی پیش از دومی، و به دومی پیش از سومی می‌رسد؛ این پیوند میان آن دو ناگسستگی است، تا اینکه به طبیعت می‌رسد و در آنجا گسسته می‌شود؛ زیرا سپهر نفس محیط بر سپهر طبیعت نیست، در حالی که سپهر طبیعت محیط بر سپهر ماده (هیولای دوم) است، به همان سان که عقل به نفس یا نور ماده نخستین مدد می‌رساند و آن نور را بر طبیعت می‌پاشد (همو، ۵۴-۵۵).

چون اگر مبدع، صورتها را به گونه‌ای که وی علت آنهاست، ابداع کرده باشد، آنگاه وی هست و دیگر معلولی نیست، وگرنه معلول با علت است؛ و اگر گفته شود که معلولی همبود علت است، آنگاه معلول غیر از علت نیست، بلکه معلول همیشه و همواره معلول است، چون زیر علت است؛ و اگر علت، علت علتهای باشد، پس علت همه معلولهای زیر اوست. بدین سان، معلول به هیچ روی با علت نبوده است، وگرنه نام علت و معلول باطل می‌شد. خدا «او» است و هیچ چیز مرکب یا بسیطی در جهان با او نیست. پس هنگامی که امپدکلس می‌گوید که «او» هست و چیزی دیگر نیست، آنگاه خدا باقی می‌ماند و هر چیز مرکب یا بسیطی را او بدان گونه ابداع کرده است. خدا هر چیزی را ابداع کرده، و خودش فقط علت است (آراء الفلاسفة...، ۵-۶؛ نیز نک: شهرستانی، ۲۵۷/۲-۲۵۸، که عین این عبارت را با اندک تغییری نقل می‌کند). سپس گفته می‌شود که معلول نخستین، عنصر است، معلول دوم یا میانجی آن، عقل است، معلول سوم با واسطه هر دو آنها، نفس است؛ اینها بساطت و میانجیها هستند. و پس از آنها چیزهای مرکبند. در جای دیگری از همان منبع گفته می‌شود که نخستین مبدع، عنصر نخستین است که عقل با وساطت آن ابداع شده است. این عنصر از لحاظ ذات عقل، نخستین بسیط است، اما از لحاظ ذات عنصر، مرکب از محبت و غلبه است که از این دو، جوهرهای بسیط روحانی، بسیط جسمانی و مرکب جرمانی ابداع شده‌اند (آراء الفلاسفة، ۶، ۷؛ قس: شهرستانی، ۲۵۸/۲-۲۵۹). در اینجا باید اشاره کنیم که در اصطلاح «محبت» و «غلبه» ترجمه‌ای از واژه‌های مهر^۱ و ستیز^۲ است که امپدکلس اصیل آنها را دو انگیزه و علت فعال در جهان هستی می‌داند (نک: خراسانی، ۳۷۲-۳۷۵). از سوی دیگر، خدا یا مبدع نخستین، متحرک به گونه سکون است، زیرا او مبدع عقل و عنصر است که آن دو متحرک به گونه سکونند (آراء الفلاسفة، ۱۱؛ قس: شهرستانی، ۲۶۴/۲).

درباره صفات خدا نیز عقاید نگاران نظریاتی را به امپدکلس مجعول نسبت می‌دهند. در این باره نخست ابوسلیمان سجستانی گزارشی بسیار کوتاه، اما درست و دقیق از اصول نظریات امپدکلس اصیل می‌دهد که آن را تقریباً حرف به حرف از کتاب الآراء الطبیعیه (منسوب به پلوتارک) نقل می‌کند، بر این پایه که امپدکلس به ۴ عنصر آتش، هوا، آب و زمین قائل بوده، و مبادی را مهر و ستیز می‌دانسته است، بدان سان که از این دو، مهر انگیزه نیوستن و اتحاد، و ستیز انگیزه گسستن و پراکندگی می‌شود (ابوسلیمان، ۸۱؛ نیز نک: «الآراء الطبیعیه»، ۱۰۳). ابوسلیمان، سپس به نظریه امپدکلس درباره صفات خدا می‌پردازد. بنابر این نظریه، صفات خدا مانند علم، جود، اراده و قدرت، در او مکانی متمیز ندارند که ویژه هر یک از آنها باشد و همان گونه که می‌گوییم هر یک از موجودات جهان، معلوم، مقدور و مراد و فیض جود خداست، بی‌آنکه این معانی را پایانی باشد، به همان گونه ما ایجاد کننده آنها را موصوف به علم، جود، قدرت و اراده می‌کنیم، هر چند خود او یکی و یگانه است؛ و نیز همان گونه که وجود خدا به هیچ یک از موجودات جهان یا

1. Filotès, filia 2. neikos

ورزد، بلکه نیروهای متضادی از آن دو فرار یختند که در بساط عناصر متضادند و در مرکبات قوای متضاد مزاجی، طبیعی، گیاهی و حیوانی (شهرستانی، ۲۶۰/۲-۲۶۱).

در منبع دیگری، این نظریه امپدکلس مجعول گزارش می‌شود که طبیعت جوهری بسیط، و دارای صورت یگانه‌ای است، بدان سان که صورتها را یکی پس از دیگری، یعنی صورتی را پس از تباهی صورت دیگر - نه همه را با هم - می‌پذیرد. در طبیعت همچنین نیروی حیات هست، اما این صورت حیات است، چنانکه کودک بالقوه در همه صنعتها سازنده است و چون آنچه در او بالقوه است، ظاهر شود و کودک آزموده گردد، آنگاه سازنده بالفعل می‌شود.

همچنین از امپدکلس مجعول گزارش می‌شود که هر جوهری که با حواس پنجگانه بیرونی ادراک شود، جوهر جرمی جسمانی محض، مرکب، فانی و تباه شونده است، زیرا مکان محیط بر آن است و نیز حدودی آن را دربر گرفته‌اند، هر جوهری که نه حواس پنجگانه بیرونی، بلکه حواس پنجگانه درونی روحانی آن را ادراک کنند، آن جرم جوهری روحانی و بسیط محض است که در نور ربوبیت جاودانه باقی است و از میان نمی‌رود و تباه نمی‌شود، زیرا مکانی محیط بر آن نیست و حدی نیز آن را دربر ندارد؛ و نیز هر جوهری که برخی از حواس پنجگانه بیرونی آن را ادراک کنند، جرمی است میان بسیط روحانی و مرکب جسمانی؛ آنچه از آن جسمانی است - مانند حرکت زمانی و رنگها - به جسمانیات می‌پیوندد و همراه آن از میان می‌رود؛ و آنچه از آن روحانی است - مانند روشنایی و نور - به روحانیت فرازین می‌پیوندد و با آن یگانه می‌شود و باقی می‌ماند (مجریطی، ۲۸۹).

انسان شناسی و عرفان: درباره امپدکلس اصل، گزارشهایی در دست است که نشانگر گرایش عرفانی اوست (نک: خراسانی، ۳۸۶ به بعد؛ نیز نک: کرائتس، سراسر کتاب). می‌دانیم که وی زیر تأثیر جهان‌بینی، آموزشها و نیز شیوه زندگی ارفئوسیا و فیثاغورسیها بوده است. در برخی از پاره‌های بازمانده از نوشته‌های او نیز گرایش صریح عرفانی وی آشکار می‌شود (نک: خراسانی، ۱۱۰-۱۱۲، نیز ۳۶۲-۳۶۵). گزارشها درباره گرایش عرفانی امپدکلس مجعول بسی بیشتر و صریح‌ترند. مثلاً در یک گزارش آمده است که به گفته وی، روانها یا نفوس انسانها، نخست در مکانی عالی و شریف جای داشته‌اند و پس از گناه کردن به این جهان افتاده‌اند. خود امپدکلس نیز برای گریز از خشم خدا به این جهان آمده است تا یاری دهنده به نفوسی باشد که عقلهاشان آشفته شده است. بدین سان، مانند مرد دیوانه‌ای با آواز بلند به آدمیان فرمان می‌دهد که این جهان و آنچه در آن است، فرو هلد و به سوی جهان نخست عالی و شریف خود بازگردند و نزد خدا استغفار کنند تا از این راه به آرامش و نعمتی که در آغاز در آن به سر می‌برند، دست یابند (نک: «اتولوجیا»، ۲۳).

در اینجا باید اشاره کنیم که الگوی اصلی جوهرهای پنجگانه امپدکلس مجعول را باید در نظام هستی افلوپین (ه م) یافت که در آنجا مبادی پنجگانه عبارتند از واحد، عقل، نفس، طبیعت و ماده یا هیولی (نک: آسین پالاسیوس، 61).

از سوی دیگر، گزارش می‌شود که به عقیده امپدکلس مجعول، جهان در کل آن به ۱۲ قسم منقسم می‌شود که ۴ قسم از آنها اجرام فرودین، یعنی زمین، آب، هوا و آتش، و ۸ قسم دیگر اجرام فرازین، یعنی آسمانهای هفتگانه و کرسی محیط بر آنهایند؛ برتر از این جهان، جهانی هست نورانی که عقل زیبایی و درخشندگی و شکوه آن را ادراک نمی‌کند، و نفوس زکیه مشتاق راه یافتن به آند؛ هر یک از این اقسام در زیر قسم بالاتر از آن جای دارد، و برای آن به منزله باری است. نظریه دیگر امپدکلس مجعول این است که آسمان، در جریان پیدایشی دیگر، از ستارگان تهی می‌شود، زیرا سبب استواری ستارگان در آسمان، سرعت حرکتیهای سپهرهای حامل آنهاست؛ هر متحرکی به سکون می‌گراید؛ چون سپهرها از چرخش باز ایستند، ستارگان آنها پراکنده می‌گردند و در حالی که مانند دایره‌ای شعله‌ور به یکدیگر پیوسته‌اند، محیط بر زمین می‌شوند. از سوی دیگر هر نفس پلشت آلوده بدکاری، در این زمینی که شعله آتش آن را فرا گرفته است، باقی می‌ماند، اما برای نفوس زکیه، آسمان همچون زمین می‌گردد، و آسمان ایشان، آسمانی نورانی می‌شود که از آسمان کنونی شریف‌تر است و در آنجا زیبایی محض و لذت ناب است (ابوسلیمان، ۸۷-۸۸؛ نیز نک: آراء الفلاسفة، ۴۴، که بخش اخیر این نظریه از آن نقل شده است).

شهرستانی نیز نکاتی بر نظریات جهان شناسی امپدکلس مجعول می‌افزاید که از آن میان، نکته توجه‌انگیز این است که طبق آن نظریه، چون عنصر نخستین صورتهای معقول روحانی را که در خود داشت، در عقل تصویر کرد و عقل نیز آنچه از عنصر (معلول نخستین) دریافت داشته بود، در نفس صورت بخشید، نفس کلی آنچه از عقل بهره برده بود، در طبیعت کلی صورت بخشید؛ و بدین سان، در طبیعت پوسته‌هایی پدید آمدند که همانند آن و نیز همانند عقل روحانی لطیف نیستند. از سوی دیگر، چون عقل به آن پوسته‌ها نگریست و روحها و مغزها را در اجسام و پوسته‌ها دید، صورتهایی زیبا، شریف و درخشنده بر آنها پاشید که همانا صورتهای نفوس هم شکل صورتهای عقلی لطیف روحانیند، تا اینکه آنها را سامان دهند و با فرق نهادن میان پوسته‌ها و مغزها، سبب شوند که مغزها به جهان خود صعود کنند. نفوس جزئی، اجزاء نفس کلیند، مانند اجزاء خورشید درخشان از روزنه‌های خانه؛ طبیعت کلی نیز معلول نفس است. میان جزء و طبیعت نیز فرق هست و جزء نیز غیر از معلول است. خاصیت نفس کلی مهر و محبت است؛ زیرا چون نفس به عقل و زیبایی و درخشندگی آن نگریست، او را مانند عاشقی دوست داشت و خواهان یگانگی با او شد و به سوی او به جنبش درآمد، اما خاصیت طبیعت کلی ستیزه (غلبه) و جدال است، زیرا چون پدید آمد، دیده و بینایی نداشت که با آنها نفس و عقل را ادراک کند و به آنها عشق

ترکی، ۳۰). این واژه بار اسلامی دارد، ولی با این وصف، در قرآن بر غیر مسلمانان نیز اطلاق شده است، و از این رو، می‌تواند به معنای «شعب» نیز نزدیک باشد. با اینهمه، معنای اصطلاحی امت، چنانکه ماسینیون اشاره کرده، جماعتی از مردم است که خداوند برای آنان پیامبری مبعوث کرده، و آنان به او ایمان آورده، و از این رو، با خداوند پیمان بسته، و با او ارتباط یافته‌اند (ص ۱۰۳-۹۷). اما همان طور که یاد شد، واژه امت در معنایی نزدیک به شعب نیز به کار می‌رود (مثلاً نک: فارابی، ۱۱۷؛ ابوالفدا، ۲۲۲)؛ طبعاً در این کاربرد مقصود از امت گروه بزرگی از مردم است که دارای زبان یکسان یا دین واحد و یا سرزمین جغرافیایی یکسانی هستند.

واژه امت در قرآن کریم ۶۵ بار به صورت مفرد یا جمع آمده است. در قرآن امت به معنی مردم (بقره ۲۱۳/۲) و یا عده‌ای از انسانها که با یکدیگر پیوند دینی دارند (آل عمران ۱۱۰/۳؛ بقره ۱۴۳/۲) آمده، و در حدیث که بارها به صورتهای «امت محمد»، یا «امتی» (از زبان پیامبر)، یا «أمت» وارد شده، به معنی جماعتی به کار رفته است که از یک پیامبر پیروی می‌کنند. «أمت» نیز به معنی اقوام پیشین و ملت‌هایی که خداوند برای آنان پیامبری گسیل داشته، به کار رفته است (ترکی، همانجا). به هر حال، امت افزون بر مفهوم دینی خود، می‌تواند به مفهوم همبستگی زبانی، فرهنگی، طبیعی، یا نژادی... نیز باشد.

در اینجا ابعاد مختلف مفهوم امت در فرهنگ اسلامی در چند عنوان مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف - امت اسلامی جانشین امت‌های پیشین: نخستین نکته در باب امت پیامبر خاتم (ص) این است که این امت نیز همچون امت‌های پیشین مخاطب وحی الهی قرار گرفته، و حامل رسالت الهی شده است. رسالت پیامبر (ص) نیازمند امتی است که ضمن پذیرش و ایمان به آن و حفظ و نگاهبانی از آن، آن را به دیگر امت‌ها منتقل کند و از این رو، وظیفه تبلیغ آن بر عهده امت است. بنابراین، امت حافظ وحی الهی در تاریخ است (نک: عبدالحمید، ۲۱۱؛ باقلانی، اعجاز...، ۴۸؛ ابن ابی الحدید، ۲۴۱/۸؛ ابن تیمیه، رساله...، ۹-۱۰). قرآن خود بر مسأله حفظ و نگاهبانی از ذکر (قرآن) تأکید کرده است (حجر ۹/۱۵؛ نیز نک: بیهقی، ۵۴/۱). این امت، امتی برگزیده است (آل عمران ۱۱۰/۳) و بنا بر روایات، حتی تورات به آن مژده داده است (نک: قاضی عبدالجبار، ۳۵۲/۲-۳۵۳؛ بیهقی، ۳۳۶/۱-۳۴۰). این امت، امت فرجامین است و امت «آخر الزمان»: امت پیامبر خاتم (ص) (نک: بخاری، ۳۸۰/۲؛ دازمی، ۲۲۱/۲؛ ابن ماجه، ۳۴۴/۱). پیامبر این امت، پیامبر خاتم است که در پایان سلسله‌ای از پیامبران و رسولان گذشته مبعوث شده است و در همان سنت انبیای الهی که مخاطب وحی بوده‌اند، جای می‌گیرد (احقاف ۹/۴۶). در عین حال پیامبر امت آخرین، همانند انبیای گذشته و انبیای بنی اسرائیل نیست که فقط به سوی قومشان مبعوث می‌شدند، بلکه او برای همه مردم فرستاده شده بود (اعراف ۱۵۷/۷؛ سبأ ۲۸/۲۴؛ نیز نک: باقلانی، التمهید، ۱۴۷-۱۴۸؛ ابویعلی، ۱۵۸).

در گزارش دیگری آمده است که به عقیده امپدکلس، این جهان، از زمین تا آسمان - تا سپهر ماه - بلشت ویر از پلیدیهاست (آراء الفلاسفة، ۴۳). در جای دیگری از همین منبع گزارش می‌شود که به عقیده امپدکلس، روانهای ناپاک، در آویخته به این جهان باقی می‌مانند تا از نفس کلی یاری بجویند و چون نفس جزئی از نفس کلی یاری بجوید و این نیز نزد عقل التماس و زاری کند و عقل هم نزد خدا التماس کند، آنگاه خدا نور خود را بر عقل فرو می‌ریزد و عقل از آن نور بر نفس کلی فرو می‌ریزد و نفس کلی نوری را که از خدا گرفته است، بر این جهان فرو می‌ریزد و نفسها روشنی می‌گیرند و این جهان بار دیگر روشن می‌شود تا اینکه نفوس جزئی با نفس کلی رو به رو می‌شوند و به آن می‌پیوندند و به جهان آن ملحق می‌شوند (همان، ۴۶؛ نیز نک: بیرونی، ۶۴-۶۵، که عین این گفته‌ها را با اندکی تغییر نقل می‌کند؛ نیز شهرستانی، ۲۶۶/۲؛ برای آگاهی از نظریه امپدکلس منجول درباره عقل و نفس در انسان که هر دو جوهرهایی بسیطند، و نیز پیوند روان با تن، نک: مجریطی، ۲۹۳-۲۹۴).

در اینجا باید اشاره کنیم که در منابع عربی، ابن مسرّه عارف مشهور اندلسی (د ۳۱۹ق/۹۳۱م) پیرو و هوادار سرسخت عقاید و نظریات امپدکلس بوده است (برای تفصیل، نک: هـ، ابن مسرّه). مهم‌ترین منابع درباره امپدکلس:

Bidez, J., *La Biographie d'Empédocle*, Chent, 1894; Bignone, E., *Empédocle*, Turin, 1916; Bollack, J., *Empédocle*, Paris, 1962; Jaeger, W., «Empedokles», *Die Theologie der frühgriechischen Denker*, Stuttgart, 1964, pp. 147-176.

ماخذ: «الآراء الطبیعیة»، منسوب به پلوتارک، ارسطوطاليس فی النفس، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ آراء الفلاسفة باختلاف الاقوال، منسوب به آمونیوس، نسخه خطی کتابخانه ایاصوفیه ترکیه، ش ۲۴۵۰؛ ابن ابی اصیبه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ ابولیمان سجستانی، محمد، صوان الحکمة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م؛ «اتولوجیا»، منسوب به افلوطن، افلوطن عندالعرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ خراسانی (شرف)، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، ۱۳۵۰ش؛ شهرزوری، محمد، نزّهة الارواح، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش احمد فهیمی، محمد، قاهره، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، به کوشش حیات بوعلوان، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م؛ مجریطی، مسلمه، غایة الحکیم، به کوشش ریتز، هامبورگ، ۱۹۳۳م؛ نیز:

Asin Palacios, M., *Abenmasarra y su escuela origenes*, Madrid, 1914; Diogenes Laertius, *Bion kai gnōmōn en philosophia eudokimēsanton*; Kranz, W., *Empedokles: Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich, 1949. شرف‌الدین خراسانی (شرف)

أمت، واژه‌ای با بُرد معنایی بسیار وسیع که می‌تواند جامع مفاهیمی چون قوم، قبیله، عشیره، گروه‌های نژادی و نیز ملت یا جامعه‌ای مذهبی که تحت لوای هدایت یک پیامبر قرار دارد، باشد (نک:

حکمت در قرآن به سنت نبوی). سنت پیامبر (ص) را غایب از شاهد اخذ کرده، و به نسلهای بعدی امت منتقل کرده است (نک: ابن طهمان، ۱۶۵؛ احمد بن حنبل، ۴/۵، ۳۷؛ بخاری، ۲۸/۱، ۳۸؛ ابن ماجه، ۸۵/۱-۸۶؛ خطیب، شرف... ۱۸). امت، سنت را از طریق حاملان علم نبوی که وارث، حافظ و مبلغ آنند، اخذ و پیروی می‌کند. در اندیشه اسلام سنی در واقع ختم نبوت، تنها در سایه وجود این عالمان می‌تواند محقق شود؛ عالمانی که می‌کوشند از سنت در برابر بدعت دفاع کنند و حافظ وحدت و تحقق جماعت باشند (نک: ابن وضاح، ۲؛ خطیب، همان، ص ۲۸).

علما به ویژه در اندیشه اسلام سنی، با وجود مقاومت سلطه سیاسی در دو قرن اول هجری در این مورد، وارثان نبوت تلقی می‌شدند (نک: احمد بن حنبل، ۱۹۶/۵؛ بخاری، ۲۸/۱؛ دارمی، ۸۳/۱؛ آجری، ۲۵-۲۹). علما سخت از نقش خود به عنوان بیانگر سنت نبوی دفاع می‌کردند و خود را واسطه میان پیامبر (ص) و امت در تعلیم شرایع دین می‌پنداشتند (مالک، حدیث اول؛ ابن بطه، ۱/۱۰۰۰؛ ۲۳۲/۱-۲۳۶).

در اندیشه شیعی و به ویژه امامیه، امامت امام معصوم به عنوان جانشین نبوت در میان امت مطرح است، چه در اندیشه شیعی، مفهوم امت کاملاً متفاوت است و در همین راستا نظریه مصون بودن امت از خطا که در اسلام سنی مطرح شده است، جای خود را به نظریه عصمت امام در اندیشه شیعی امامی می‌دهد؛ از این رو، نقش علما در این دو منظومه دینی یکسان نیست و اجماع نیز در فقه شیعی امامی کاملاً با نظیر خود در عالم اهل سنت متفاوت است.

هـ- وحدت و اختلاف امت: از نظر اهل سنت، آنچه به وحدت امت آسیب می‌رساند و موجب افتراق می‌گردد، پیروی از بدعت در برابر سنت است؛ اما در دیدگاه شیعه، انحراف از امام معصوم موجب این افتراق می‌شود. بر طبق روایات منسوب به پیامبر (ص)، امت به ۷۳ فرقه تقسیم می‌شود که از این میان تنها یک فرقه رستگار است (نک: احمد بن حنبل، ۳۳۲/۲، ۱۴۵/۳، ۱۰۲/۴؛ ابن ابی عاصم، ش ۶۳-۶۵؛ ابن ماجه، ۱۳۲/۲).

اهل سنت و جماعت، فرقه ناجیه را کسانی می‌دانند که به پیروی از جماعت ملتزمند (یعنی پیروان سنت و مطیعان امام یا خلیفه) (نک: ابن بطه، الشرح... ۸؛ نیز نک: شافعی، ۴۰۳؛ ترمذی، ۴۶۶/۴؛ ابن ماجه، ۱۳۰۲/۲؛ حاکم، ۱۱۵/۱-۱۱۷). گروهها، جماعتها و فرقه‌هایی که از امت (جماعت) منحرف می‌شوند و راه تفرقه در پیش می‌گیرند و وحدت جماعت را به مخاطره می‌اندازند، از نظرگاه اهل سنت، منحرف هستند (نک: انعام ۱۵۳/۶؛ نیز نک: ابن وضاح، ۳۱؛ ابن بطه، ۱/۱۰۰۰-۲۹۳/۱-۲۹۵).

و- امت در مسیر تاریخ: بحث سنت-بدعت در نظرگاه اهل سنت ارتباطی روشن با مسأله هویت و نقش و جایگاه تاریخی اهل سنت در تاریخ مقدس دارد: منظری که اهل سنت نسبت به خود در مسیر تاریخ قائل هستند، از دیدگاه ایشان تا پیش از قتل خلیفه عثمان، امت بر مسیر

ب- امت، وارث زمین: امت برگزیده حامل وحی الهی در زمین، و تمثیل و نمایندگی اراده الهی است. بنابراین، مقام جانشینی خداوند بر زمین در اصل از آن امت برگزیده است. امت از همان آغاز بر اساس آیات قرآنی چنین دریافتی داشت که بنابر سنت الهی خلافت و جانشینی خداوند بر زمین، هم‌اینک وارث زمین شده است (انبیاء ۱۰۵/۲۱). از آنجا که رسالت نبوی، رسالتی جهانی بود، امت پیامبر (ص) می‌بایست امر «دعوت» را سامان می‌داد و جهانی می‌کرد. امت از طریق امر دعوت خواهد توانست که این رسالت جهانی را به جهانیان تبلیغ کند و بنابر وعده قرآنی زمین را در اختیار گیرد و وارث همه امتهای پیشین شود (نک: توبه ۳۳/۹؛ برای بحث درباره این آیات، نک: طبری، اختلاف... ۲-۱). از این رو، دیری نباید امت دریافت که می‌بایست امر دعوت را به بیرون از جزیره العرب گسترش دهد و پیام حضرت رسول (ص) را به دیگر امتهای تبلیغ کند (برای نمونه، نک: همو، تاریخ، ۵۲۳/۳).

ج- مصون بودن امت از خطا: شافعی، امت یا جماعت اسلامی را به عنوان جماعت حافظ قرآن و جماعت برگزیده خداوند، جماعتی می‌داند که بر خطا و برخلاف سنت پیامبر (ص) اجماع نمی‌کنند. اجماع تمامی امت نماینده اراده الهی است (ص ۴۰۳، ۴۷۳-۴۷۶؛ برای حدیث «لا تجتمع امتی علی ضلاله»، نک: ابن ماجه، ۱۳۰۳/۲؛ نیز نک: مسائل الامامة، ۵۲). از همین رو، در فقه، بحث اجماع به عنوان یکی از منابع فقه به میان آمده است. حافظ «جماعت مسلمین» و محور شکل‌گیری جماعت و وحدت آن در اندیشه عالمان اسلام سنی بر دو پایه طاعت از امام (= سلطه سیاسی) و دیگری پیروی از سنت پیامبر (ص) (و سنت سلف)، و به هر حال چیزی که علما آن را تبیین می‌کنند، است. از این رو، در اندیشه اسلام سنی امت (جماعت) می‌بایست رشته ارتباط خود را با سلطه سیاسی از یک سو، و علما (و سنت جماعت) از سوی دیگر حفظ کند. در اندیشه اسلام سنی علما به جانشینی از امت برگزیده، خلیفه خداوند بر زمین شمرده می‌شوند و به دلیل تبیین کتاب خدا و سنت رسول (ص)، جانشین پیامبر (ص) و مرجع تأویل قرآن و بازتاب دهنده اراده و سنت الهی هستند و اجماع علما کاشف از اجماع امت خواهد بود (شافعی، ۴۷۱، ۵۳۴؛ خطیب، الفقیه... ۲-۱/۱). پیامبر (ص) در اصل، هم حامل وحی الهی و به عبارت دیگر سخنگوی خداوند بود (= نبوت به مثابه نهاد سخنگوی خداوند بر زمین) و هم وظیفه تأویل وحی را برعهده داشت (نک: نحل ۴۳/۱۶؛ نیز نک: بیهقی، ۵۴/۱). پیامبر (ص) قرآن و شریعت را به اصحاب خویش منتقل کرد و آنان نیز به نوبه خود آن را به امت پیامبر (ص) منتقل کردند (نک: ابن جوزی، ۱۱۰/۸).

د- امت و سنت: امت از طریق سنت و پیروی از آن ارتباط خود را با پیامبر خویش در طول تاریخ نگاه می‌دارد، و سنت در واقع ضامن حضور و استمرار امت (جماعت) در تاریخ است. شافعی به طور برجسته در باب سنت سخن گفته است (نک: ص ۳۲، برای تفسیر کلمه

سنت حرکت می‌کرد و وحدت آن مانع هرگونه تفرقه بود (مثلاً نک: ابن وضاح، ۳۲)؛ فتنه از هنگام قتل عثمان آغاز شد و همین امر سبب افتراق گردید و فرقه‌هایی چون خوارج، رافضیه، قدریه و مرجئه پیدا شدند؛ اما نکته مهم در این تصویربرداری از تاریخ این است که امت همواره در کنار حضور و استمرار جماعت شاهد شرور، فتنه‌ها و بدعتهاست، ولی با این وصف، همواره جماعت حضور خود را استمرار خواهد بخشید (نک: خطیب، شرف، ۸-۹). در عصر فتنه‌ها و بدعتها، باید همواره جانب «جماعت مسلمین» و محوریت آن، یعنی «امام مسلمین» را گرفت و اگر جماعت به دلیل عدم وجود امام تحقق خارجی نداشت (و البته چنین چیزی به ندرت و فقط در وقت فتنه‌ها پیش می‌آید)، می‌باید از همه فرق دوری کرد و از همراهی با هر امامی اجتناب نمود و صرفاً ایمان خود را حفظ کرد. این نکته در احادیث منسوب به پیامبر (ص) نیز تأیید شده است (نک: ابن وضاح، ۳۳-۳۴؛ احمد بن حنبل، ۳۸۶/۵؛ بخاری، ۳۷۲/۴).

ز - امر به معروف و نهی از منکر، مهم‌ترین شأن امت: جامعه اسلامی اساساً بر مبنای امر به معروف و نهی از منکر قوام می‌گیرد. دعوت مهم‌ترین وظیفه امت در تاریخ مقدس است. الگوی دعوت در اسلام، امر به معروف و نهی از منکر است (آل عمران ۱۱۰/۳)؛ نیز نک: حج/۴۷/۲۲؛ اعراف/۱۶۵، ۱۵۷/۷؛ توبه/۷۹/۷). با اصل امر به معروف و نهی از منکر، امت اسلامی با جهان بیرون از خود مواجه می‌شود و همین امر نیز زمینه جهاد را فراهم می‌نماید.

در اینکه امت چگونه و از طریق چه نهاد و یا شخصی، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را سامان می‌دهد، اختلاف بوده است؛ اما علما بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که این امر وظیفه همگی امت است (توبه ۷۹/۷؛ نیز نک: خلال، ۱۰۵؛ خطیب، همان، ۴۶؛ ابن تیمیه، الامر...، ۱۵-۱۶). سلطه سیاسی همواره این وظیفه را تنها برای خویش محفوظ می‌دانسته، و خود را نماینده امت در اجرای آن می‌پنداشته است (نک: غزالی، احیاء...، ۲۷۸/۲-۲۷۹). به هر حال، اعتقاد عمومی چنین بوده است که امت می‌تواند با نهادهای مدنی خود (و از جمله علما) حتی در برابر سلطه سیاسی از حق دینی امر به معروف و نهی از منکر بهره‌گیرد (نک: ابویعلی، ۱۹۷؛ غزالی، همان، ۲۷۳/۲).

ح - وحدت امت (جماعت) و سلطه سیاسی: از دیدگاه اسلام سنی مهم‌ترین رکن استمرار و حضور جماعت، تضمین وحدت آن است. وحدت جماعت تنها در سایه طاعت از امام یا خلیفه (= حکومت)، و تضمین وحدت آن و وحدت ارض محقق می‌شود، از این رو، همواره بر ضرورت طاعت امام برای حفظ وحدت امت تأکید شده است (برای ضرورت طاعت، نک: بخاری، ۳۸۵/۴؛ دارمی، ۱۵۸/۲؛ برای از تیاط وحدت امام با وحدت امت، نک: حلیمی، ۱۷۷/۳-۱۸۰؛ ماوردی، ادب...، ۶؛ ابویعلی، ۲۳۸). در واقع خلیفه (امام) نماد امت (جماعت) تلقی می‌شود (نک: غزالی، فضائح...، باب ۹).

ط - امت و سلطه: در نظر اهل سنت، مشروعیت سیاسی را امت

تعیین می‌کند و امر امامت به امت واگذار شده است. امت با انتخاب (اختیار) امام و بایعیت یا او بر اساس پیمان (عقد) اجتماعی، به قدرت مشروعیت می‌دهد. البته علمای اهل سنت ناچار شدند این نظریه را صرفاً در حد گزینش امام از سوی «اهل حل و عقد» فرو گاهند که در واقع در بیشتر تاریخ اسلام حضوری نمادین و نه واقعی داشته است (نک: ه. د. امامت). در میان برخی فرق اسلامی نیز این اعتقاد وجود داشته است که با نفی هرگونه سلطه و امامت یک تن بر امت، ضرورت وجود امام را جز در مواقع ضروری و در دوره محدود نفی می‌کرده‌اند (نک: مسائل الامامة، ۵۰-۴۹؛ اشعری، ۱۴۹/۲؛ بغدادی، اصول...، ۲۷۱، الفرق...، ۱۵۰؛ ماوردی، الاحکام...، ۳، ۲۱-۲۳). در واقع در این نظرگاه وظایف دینی به همه امت و نه به یک شخص واگذار می‌شود. این دیدگاه با اصالت دادن به امت و نه امام، راه را برای هرگونه سلطه و مشروعیتی جز برای امت می‌بندد. در برابر چنین دیدگاهی، نظرگاهی افراطی از سوی برخی و به ویژه امویان تبلیغ می‌شد که طبق آن سخن از سلطان در کنار قرآن به میان می‌آمد و به نظریه «خلافت الله» منتهی می‌شد (نک: کرونی، سراسر کتاب).

مآخذ: آجری، محمد، اخلاق العلماء، به کوشش حسین خطاب و فاروق حماده، دمشق، ۱۳۹۲/ق/۱۹۷۲م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸-۱۳۸۴/ق/۱۹۵۹-۱۹۶۴م؛ ابن ابی عاصم، عمرو، السنة، بیروت، ۱۴۰۰/ق/۱۹۸۰م؛ ابن یزید عکبری، عبدالله، الایمان عن شریعة الفرق الناجیه، به کوشش رضا بن نسیان معطی، ریاض، ۱۴۰۹/ق/۱۹۸۸م؛ همو، الشرح والایمان، به کوشش هانری لائوست، دمشق، ۱۹۵۸م؛ ابن تیمیه، احمد، الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۳۹۶/ق/۱۹۷۶م؛ همو، رساله الی السلطان الملک الناصر فی شأن الشار، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۶م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹/ق؛ ابن طهمان، ابراهیم، شیخه، به کوشش محمد طاهر مالک، دمشق، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابن ماجه، محمد، السنن، به کوشش محمد فزاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۲/ق/۱۹۵۲م؛ ابن وضاح، محمد، البدع والنهی عنها، به کوشش محمد احمد دهقان، دمشق، ۱۴۰۰/ق/۱۹۸۰م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ابویعلی، محمد، المعتمد فی اصول الدین، به کوشش ودیع حداد، بیروت، ۱۹۸۴م؛ احمد بن حنبل، مسند، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۹/ق/۱۹۶۹م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۹/ق/۱۹۶۹م؛ باقلانی، محمد، اعجاز القرآن، به کوشش احمد صقر، قاهره، دارالمعارف، همو، التمهید، به کوشش محمود خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، ۱۳۶۶/ق/۱۹۴۷م؛ بخاری، محمد، صحیح، به کوشش کرل، لندن، ۱۸۶۲-۱۹۰۸م؛ بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، استانبول، ۱۳۳۶/ق/۱۹۲۸م؛ همو، الفرق بین الفرق، بیروت، ۱۹۷۷م؛ بیهقی، احمد، دلائل النبوة، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۸۹/ق/۱۹۷۰م؛ ترکی، عبدالمجید، «اجماع امت مؤمنان، از جوهر عقیدتی تا واقعیت تاریخی»، تحقیقات اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش، س ۲، ش ۱-۲؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷/ق/۱۹۳۸م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق؛ حلیمی، حسین، المنهاج فی شعب الایمان، بیروت، ۱۹۷۹م؛ خطیب بغدادی، احمد، شرف اصحاب الحدیث، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱م؛ همو، الفقیه والفقهاء، به کوشش اسماعیل انصاری، بیروت، ۱۹۷۵م؛ خلال، احمد، الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، قاهره، ۱۳۹۵/ق/۱۹۷۵م؛ دارمی، عبدالله، سنن، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه،

اطلاق می‌گردد که از خرد عام سرچشمه گرفته، و از واقعیات ملموس زندگی و جامعه استنباط شده است (بستانی، ۸۰/۸۱). از آنجا که در مفهوم ضرب المثلها پند و اندرز نهفته است، میان دو واژه امثال و حکم همواره پیوندی استوار وجود دارد؛ از این رو، در انبوه آثاری که توسط پژوهشگران مسلمان تألیف شده، افزون بر ضرب المثلها، سخنان پندآمیز و حکیمانه نیز جمع‌آوری شده است (نک: ادامه مقاله). عربها هیچ سخنی را بدون ضرب المثل ادا نمی‌کردند، از این رو، سخت به تدوین مجموعه‌های امثال همت گماشتند و در آثار بی‌شمار خود به شرح، تفسیر و ریشه‌یابی آنها پرداختند؛ چنانکه در هیچ شاخه‌ای از ادبیات عرب به اندازه امثال، با حجم وسیعی از تألیفات مواجه نمی‌شویم (EI², VI/821).

در اواخر عصر جاهلی کار گردآوری امثال آغاز شد (زلهایم، ۴۴). در عصر اموی نخار بن اوس غُدَری (د ۶۰ق)، عبید بن شریه جُرهمی (د ح ۸۱ق) و چند تن دیگر نخستین گردآورندگان امثال به شمار آمده‌اند (ابن ندیم، ۱۰۲؛ سزگین، ۱(۲)/۳۲-۳۷). تلاشهای جدی‌تر برای تدوین مجموعه‌های امثال از سده ۲ق آغاز شد. چه، با گسترش فرهنگ عربی، گنجینه امثال وسعت بیشتری یافته بود. ابو عمرو بن علاء (د ۱۵۴ق) و شرقی بن قَظامی (د ح ۱۵۵ق)، از گردآورندگان امثال در این سده هستند (ابن ندیم، همانجا؛ سزگین، ۸(۱)/۷۹، ۲۰۰). امان‌نشانی از آثار آنان در دست نیست. کهن‌ترین اثر موجود از آن مفضل ضبی (د ۱۶۸ق) است. الامثال وی مشتمل بر ۱۶۰ ضرب المثل است که به داستانها، اشعار، اخبار، اساطیر و خرافات مشهور استشهد شده‌اند (زلهایم، ۷۲-۷۵).

در میان معاصران مفضل باید از یونس بن حبیب (د ۱۸۳ق) و ابوزیاد کلانی (د ح ۲۰۰ق) یاد کرد که آثار آنان از میان رفته است (ابن ندیم، ۴۷-۴۸؛ قفطی، ۴/۷۷؛ زلهایم، ۱۱۳). ابووفید مؤرج سدوسی (د ۱۹۵ق) نیز به نگارش الامثال پرداخت. منش مؤرج که خود لغوی است، بر شرح ضرب المثلها نیز حاکم است. اهتمام فراوان وی به تفسیر لغوی ضرب المثلها گاه او را از پرداختن به موضوع اصلی دور می‌سازد. مؤرج به شواهد شعری فراوانی استشهد می‌کند و تلاش دارد تا برای داستانها و اساطیر خود گوینده‌ای بیابد (همو، ۸۰-۸۱).

در سده ۳ق امثال‌نویسی رونق بسزایی یافت. نصر بن شمیل (د ۲۰۳ق)، هشام بن محمد بن سائب کلبی (د ۲۰۶ق)، ابو عمرو شیبانی (د ۲۱۰ق)، ابو عبیده معمر بن مثنی (د ۲۱۰ق)، ابوزید انصاری (د ۲۱۵ق)، عبدالملک اصمعی (د ۲۱۶ق)، ابو عثمان سعدان بن مبارک (د ۲۲۰ق) و ابو عبدالله محمد ابن اعرابی (د ۲۳۱ق) از گردآورندگان امثال این سده به شمار می‌روند (ابن ندیم، ۵۹، ۶۱، ۷۵، ۷۷، ۱۰۹؛ قفطی، ۲/۵۵، ۲۰۳؛ حاجی خلیفه، ۱/۱۶۷؛ سزگین، ۸(۱)/۹۴، ۱۲۹، ۲۱۰، ۲۲۲).

مهم‌ترین اثری که در سده ۳ق نگارش یافت و بعدها مرجع نویسندگان گردید، الامثال ابو عبیده قاسم بن سلام است. ابو عبیده بیش از

۱۲۸۶ق/۱۹۶۶م؛ شافعی، محمد، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ طبری، اختلاف الفقهاء، لندن، ۱۹۳۳م؛ همو، تاریخ، عبدالحمید کاتب، رسائل، به کوشش احسان عباس، عمان، ۱۹۸۸م؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۲۸۹ق؛ همو، فضائح الباطنیة، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ فارابی، محمد، آراء اهل المدينة الفاضلة، به کوشش الیز نصری نادر، بیروت، ۱۹۷۳م؛ قاضی عبدالجبار، تنبیه دلائل النبوة، به کوشش عبدالکریم عثمان، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ قرآن کریم؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فزاد عبدالباقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، به کوشش انگر، بن، ۱۸۵۳م؛ همو، ادب الدنيا و الدین، قاهره، ۱۹۷۳م؛ مسائل الامامة، منسوب به ناشی اکبر، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نیز:

Crone, P. and M. Hinds, *God's Caliph, Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, 1986; Massignon, L., *L'umma et ses synonymes, Opera minora*, Beirut, 1963, vol. I.
حسن انصاری

اِستِناع، نک: وجوب وامکان.

اَمْثال و حِکْم، سخنان پندآمیز و عبرت‌انگیز رایج در میان

مردم.

امثال، جمع مَثَل و مَثَل در زبان عربی به معانی همتا و مانند، برهان و دلیل، مطلق سخن، و پند و عبرت به کار رفته است (تاج العروس، ذیل مثل). شاید ابو عبیده قاسم بن سلام (د ۲۲۴ق)، نخستین کس باشد که تعریف نسبتاً جامعی از معنی اصطلاحی مثل به دست می‌دهد. وی مثل را همان سخنان پندآمیز عرب در جاهلیت و اسلام دانسته که مقصود را به طریق کنایه ادا می‌کند. از دیدگاه ابو عبیده ضرب المثلها از ۳ ویژگی اختصار لفظ، صحت معنی و حسن تشبیه برخوردارند (سیوطی، المزهر، ۱/۴۸۶). معنی اصطلاحی مثل را اینگونه نیز می‌توان تعریف کرد: جمله یا ترکیبی است مختصر و مفید، مشتمل بر تشبیه یا مضمونی حکیمانه که به سبب روانی لفظ، روشنی معنی و لطف ترکیب، قبول عام یافته است و همگان آن را بدون تغییر یا با اندک تغییری در موارد مشابه به کار می‌برند (بهمنیار، ۵۲). مثلها در واقع بازتاب ادبیات، فرهنگ، زبان، افکار، احساسات، عقاید و ارزشهای اجتماعی و اخلاقی هر ملتی به شمار می‌آیند (منجد، ۷-۸؛ بقلی، «امثال...»، ۲۰۰). با تعمق در ضرب المثلهای عرب می‌توان دریافت که برخی ریشه در حکایات کهن دارند که در قالب استعاره و کنایه یا کلامی موزون و دلنشین جلوه‌گر شده‌اند. اینان اغلب حامل پند و پیام یا انتقادی شدید و طنزآمیزند. برخی دیگر بر پایه حکایاتی از زندگی روزمره انسانها استوارند که گاه سرچشمه آنها رفتار یا واقعه‌ای به یاد ماندنی بوده است (قلقشندی، ۳۴۹/۱، ۷/407؛ EI¹). پیش از اسلام اصطلاح مثل در میان تازیان متداول بود (عبدالجلیل، ۲۸) و در دوره اسلامی نیز به ویژه در قرآن کریم، به همان معنی به کار رفته است (بلاشر، ۹۱۳؛ نیز نک: زمخشری، الکشاف، ۱/۱۹۴-۱۹۷؛ فخر الدین، ۲/۷۲-۷۳).

حِکْم، جمع حکمت، در لغت به معانی کلام سازگار با حقیقت، کار صحیح، عدالت، علم و بردباری (تاج العروس، ذیل حکم) به کار می‌رود. این واژه به مجموعه رفتارهای اخلاقی و فرهنگی هر ملتی

۱۴۰۰ ضرب المثل را به ترتیب موضوع در ۱۹ فصل و ۲۵۹ باب و ۱۱ باب تکمیلی گرد آورده است. وی همچنین از احادیث نبوی، حکایات، اشعار و اخبار دوره‌های جاهلی و اسلامی بهره گرفته است. او نخست به تعریف ضرب المثل می‌پردازد و سپس ضمن رعایت جانب اعتدال و برشمردن سلسله اسناد به ریشه آنها اشاره‌ای دارد. او پیش از همه به روایت اصمعی، ابوعبیده و ابوزید انصاری اعتماد دارد. امانت‌داری و سواس علمی وی تا بدانجاست که اگر نام راوی مثل را نداند، آن را به «یکی از علما» منسوب می‌کند (زلهایم، ۱۰۱، ۱۱۴-۱۱۷؛ VI/816، 2، EI). الامثال ابوعبید توسط دانشمندانی چند از جمله ابوالفضل منذری (د ۳۲۹ق) و ابوالمظفر محمد بن آدم هروی (د ۱۱۴ق) شرح شده است؛ اما در این میان شرح ابوعبید بکری (د ۴۸۷ق) با عنوان فصل المقال فی شرح کتاب الامثال، از همه جامع‌تر و مشهورتر است (زلهایم، ۱۱۸، ۱۵۱؛ سزگین، ۸(۱)/۱۴۳).

از نویسندگان دیگری که پس از ابوعبید بدین کار همت گماشتند، از عبدالله بن محمد توزی (د ۲۳۳ق)، احمد بن حرب نیشابوری مؤلف کتاب الحکمة (د ۲۳۴ق)، یعقوب ابن سکیت (د ۲۴۴ق)، محمد بن حبیب بصری (د ۲۴۵ق)، محمد بن حسن بن دینار احوول (د ۲۴۵ق) و ابواسحاق ابراهیم بن سفیان زیادی (د ۲۴۹ق) می‌توان یاد کرد (ابن ندیم، ۶۳، ۷۹، ۱۱۹؛ قفطی، ۲۰۲/۱، ۲۲۶/۲؛ ذهبی، ۳۴-۳۲/۱، سزگین، ۸(۱)/۲۳۸، ۲۴۴).

در اواسط سده ۳ق ابوعکرمة عامر بن عمران ضبی (د ۲۵۰ق) الامثال خود را نگاشت. وی در این اثر از مؤرج سدوسی بسیار الهام گرفته است. ابوعکرمة به شرح تعبیرات لغوی و اژه‌های نامأنوس بیش از ضرب‌المثلهای توجیه‌داشته است. در الامثال افزون بر ۱۲۰ ضرب‌المثل، ۲۵۰ بیت شعر نیز وجود دارد. از این رو، آن را گنجینه‌ای از اشعار کهن عرب دانسته‌اند. وی از روایت اصمعی، ابن اعرابی و مفضل ضبی بیش از دیگران بهره برده است (نک: ص ۲۳-۲۵؛ عبدالنواب، ۱۰-۱۱؛ زلهایم، ۱۵۹-۱۶۱). در این سده عمرو بن بحر جاحظ (د ۲۵۵ق)، ابن قتیبہ (د ۲۷۶ق) و ابوجعفر احمد بن محمد برقی کوفی (د ۲۷۴ق) نیز در زمینه امثال تألیفاتی داشته‌اند (نک: همو، ۱۶۴-۱۶۶). همچنین ابوالحسن علی بن مهدی اصفهانی (د ۳۳۰ق) کتاب الخصال را که مشتمل بر امثال و حکم، اشعار و اخبار است، به رشته تحریر درآورد (حاجی خلیفه، ۷/۱۰۵). در اواخر سده ۳ق، مفضل بن سلمه بن عاصم (د ۲۹۰ق) الفاخر خود را مشتمل بر ۵۲۱ ضرب‌المثل نگاشت. عدم رعایت ترتیب موضوعی یا الفبایی را از معایب عمده آن دانسته‌اند. مفضل که در تدوین آن از آثار کهن فراوان سود برده، از حوادث پیش از اسلام، جنگها و کشمکشهای قبیله‌ای سخن گفته، و حکایاتی را در باب عشق، جن و پری و حیوانات برشمرده است (زلهایم، ۱۷۰-۱۷۴؛ خطیب، ۲۶). احمد بن یحیی ثعلب (د ۲۹۱ق) آخرین امثال‌نویس سده ۳ق است (ابن ندیم، ۸۱).

در سده ۴ق تدوین مجموعه‌های امثال به اوج خود رسید. این کار با

قاسم بن محمد انباری (د ۳۰۴ق)، علی بن حسن هُنائی (د ۳۱۰ق) و ابراهیم بن محمد نفظویه (د ۳۲۳ق) آغاز می‌گردد (همو، ۸۱، ۹۰؛ قفطی، ۲۱۵/۱، ۲۸۱/۳؛ سزگین، ۸(۱)/۴۶۷-۴۶۵). بریه بن ابی یسر ریاضی نیز کتاب تلخیص العقول فی الامثال و الحکم را در ۱۵۷ فصل کوتاه در این سده به خلیفه فاطمی معز (د ۳۶۵ق) تقدیم داشت (زلهایم، ۱۸۲). همچنین جامع الامثال احمد بن ابراهیم بن سمکه قمی (د ۳۵۰ق) به شیوه کتاب ابوعبید قاسم بن سلام بر حسب موضوع تنظیم شده، اما در مقایسه با آن از تفصیل بیشتری برخوردار است (قفطی، ۶۴/۱؛ زلهایم، ۱۸۲-۱۸۳).

در میان انبوه آثار سده ۴ق ارزنده‌ترین آن کتاب حمزة اصفهانی (د ۳۵۱ق) است. وی بیش از ۱۲۰۰ مثل بر وزن «افعل من» را در ۲۸ باب به شمار حروف الفبا و با توجه به حرف اول مثل گرد آورده، و شرح نسبتاً جامعی از آنها را تدارک دیده است. نگارنده باب ۲۹ کتاب را به امثال مولد (نوخاسته) که در دوره اسلامی پدید آمده‌اند، اختصاص داده که شمار آنها از ۵۰۰ درمی‌گذرد و بر ۳ فصل مشتمل است. در آخرین باب کتاب از خرافات و اساطیر عرب نیز سخن رفته است. وی در نگارش اثر خود از ادب فارسی فراوان بهره برده است (نک: ص ۵۵-۵۶؛ زلهایم، ۱۹۵-۱۹۸؛ قطامش، ۱/۳۴۱-۴۱). کتاب حمزة اصفهانی پس از الامثال ابوعبید، ارزنده‌ترین مرجع امثال‌نویسی است که در تدوین آثار بعدی به ویژه مجمع الامثال میدانی تأثیر بسزایی داشته است (زلهایم، ۱۹۷).

ابوعلی قالی (د ۳۵۶ق) نیز کتابی درباره امثال بر وزن «افعل من» نگاشته است (سزگین، ۸(۱)/۴۸۷). آنگاه از احمد بن فارس بن زکریا (د ۳۷۵ق) مؤلف امثلة الاسجاع (آقابرگ، ۲/۳۴۷-۳۴۸)، سعید فیومی مؤلف الامثال (ابن ندیم، ۲۵)، حسن بن عبدالله عسکری (د ۳۸۲ق) مؤلف الحکم و الامثال (حاجی خلیفه، ۱/۶۷۵)، ابوبکر خوارزمی (د ۳۸۳ق) مؤلف الامثال (زلهایم، ۲۱۵-۲۱۶) و حسین بن محمد خالغ (د ۳۸۰ق) مؤلف الامثال العامه (آقابرگ، ۲/۳۴۶؛ حاجی خلیفه، ۱/۱۶۷)، می‌توان نام برد.

در اواخر سده ۴ق ابوهلال عسکری (د ۴۰۰ق)، در جمهرة الامثال بیش از ۳ هزار ضرب‌المثل را در ۲۹ باب گرد آورد. از این میان ۸۰۰ مثل بر وزن «افعل من» است. شیوه کلی تدوین آنها بر نظام الفبایی و رعایت حرف اول هر مثل استوار است. ابوهلال با آنکه از مثل‌نامه‌های پیشینان بهره جسته، اما از ذکر نام آنها خودداری کرده است. ابوهلال افزون بر تفسیر جنبه‌های لغوی و تاریخی ضرب‌المثلهای، گاه برای تبیین معانی آنها از مثلتهای فارسی، آیات قرآنی و احادیث نبوی نیز بهره برده است (ابراهیم، «ط»؛ زلهایم، ۲۰۱-۲۰۴).

نویسندگانی که در سده ۵ق به تدوین ضرب‌المثلهای پرداختند، هرگز به شهرت پیشینان دست نیافتند. از آن جمله‌اند: زید بن رفاعه (د ۴۰۰ق)، ابوالفرج علی بن حسین بن هندو (د ۴۱۰ق)، محمد بن ابی‌القاسم عبیدالله، مشهور به مسبحی (د ۴۲۰ق)، ابوالحسن علی بن

است که در آنها ضرب‌المثلهایی از قرآن کریم، امثال منسوب به پیامبر(ص) و نیز اشعار مشهور شعرای عرب یا سخنان بزرگان گرد آمده است:

الف- مهم‌ترین گردآورندگان مثلثهای قرآنی و حدیثی اینانند: حسن بن فضل (د ۲۸۲ق): *الامثال الکامنه فی القرآن* (ابن خیر، ۷۵)؛ حسین بن محمد بن مودود حرانی (د ۳۸۸ق): *الامثال السائرة عن رسول الله* (سزگین، ۱/۱۱۳۴۸)؛ محمد بن علی ترمذی (د ۳۲۰ق): *الامثال من الکتاب والسنة* (ج قاهره، ۱۳۹۶ق، بیروت، ۱۹۸۹م)؛ ابن درید (د ۳۲۱ق): *امثال علی بن ابی طالب*، و اثر دیگری با عنوان *الامثال النبویه* (همو، ۸/۱۷۷)؛ ابراهیم بن محمد نفطویه (د ۳۲۳ق): *امثال القرآن* (همو، ۸/۱۲۶۹)؛ حسین بن عبدالرحمان بن خلاد راهرمزی (د ۳۶۰ق): *امثال الحدیث* (ج استانبول، المكتبة الاسلامیه)؛ عبدالله ابن محمد انصاری اصفهانی (د ۳۶۹ق): *الامثال* (همو، ۱/۴۰۵)؛ محمد بن احمد بن جنید اسکافی (د ۳۸۱ق): *امثال القرآن* (ابن ندیم، ۲۳۸)؛ شریف رضی (د ۴۰۶ق): *المجازات النبویه* (GALS, I/132)؛ محمد بن حسین سلمی (د ۴۰۶ق): *امثال القرآن* (حاجی خلیفه، ۱۶۸۸)؛ عبدالملک بن محمد ثعالبی (د ۴۲۹ق): *کتاب الامثال بآیات من القرآن و اخبار عن النبی و کلام العرب و ادباء العجم* (سزگین، ۸/۱/۴۴۱)؛ علی بن محمد ماوردی (د ۴۵۰ق): *امثال القرآن* (حاجی خلیفه، همانجا)؛ حسین بن عبدالرحمان بن اسحاق قضاعی (د ۴۵۴ق): *الامثال الکامنه فی القرآن* و نیز *شهاب الاخبار* (ابن خیر، همانجا)؛ زلهایم، ۳۸)؛ رشیدالدین وطواط (د ۵۷۳ق): *مطلوب کل طالب من کلام علی بن ابی طالب*. این اثر که مشتمل بر ۱۰۰ مثل منسوب به امام علی(ع) است، همراه با ترجمه فارسی و آلمانی آنها در لایزینگ (۱۸۳۷م) به چاپ رسیده است (واندیک، ۳۵۶)؛ سلیمان بن بنین بن خلف دیقی مصری (د ۶۱۳ق): *الاقوال العربیه فی الامثال النبویه* (سیوطی، بغیه... ۵۹۷/۱)؛ محمد بن علی خیمی (د ۶۴۲ق): *امثال القرآن* (همان، ۱۸۴/۱-۱۸۵)؛ ابن قیم جوزیه (د ۷۵۱ق): *الامثال فی القرآن الکریم* (ج مکه، ۱۹۸۰م، بیروت، ۱۹۸۱م)؛ عبدالله بن علی بن محمد، معروف به ابن غانم (د ۷۴۴ق): *الفائق فی اللفظ الرائق*، مشتمل بر ۱۰ هزار حدیث و نیز ضرب‌المثل دیگر (بغدادی، ۱۵۴/۲).

ب- مشهورترین پدیدآورندگان مجموعه‌های امثال که از آثار شعرا، حکما و مشاهیر عرب بهره گرفته‌اند، اینانند: علی بن محمد مدائنی (د ۲۱۵ق): *کتاب الممثلین* (ابن ندیم، ۱۱۶)؛ عبدالله بن خلیف ابوعیث (د ۲۴۰ق): *الابیات السائرة* (قفطی، ۱۵۰/۴)؛ احمد بن یحیی ثعلب (د ۲۹۱ق): *کتاب الامثال* (ابن ندیم، ۸۱)؛ عیینه بن منهال: *الامثال السائرة* (همو، ۵۴)؛ ابوبکر محمد بن قاسم بن یشار انباری (د ۳۲۸ق): *الزاهر فی معانی کلمات الناس*. از مجموع ۸۳۴ مثل این کتاب، بخشی عظیم به گفت و گوهای روزمره اختصاص یافته است (نک: GALS, I/182)؛ حمزه اصفهانی (د ۳۵۱ق): *الامثال الصادرة عن بیوت الشعر* (سزگین، ۱/۱۸۶). این اثر مشتمل بر ۴۷۰۰ بیت، به

فضل مؤیدی طالقانی (د ۴۲۱ق)، عبدالملک بن محمد ثعالبی (د ۴۲۹ق) و عبدالله بن احمد میکالی (د ۴۳۶ق) (آقابزرگ، ۳۴۷/۲؛ زلهایم، ۲۰۵-۲۰۶). همچنین مؤلفی ناشناس در سده ۵ق کتابی با عنوان *کتاب الامثال* دارد که در آن بیش از ۱۳۷۵ ضرب‌المثل گرد آمده است. این ضرب‌المثلهای بر اساس حرف اول تدوین شده‌اند و نویسنده همراه با شرح مختصری، نکات لغوی آنها را برمی‌شمارد که گاه با بیان داستانهای همراه است (نک: ص ۳، جم: زلهایم، ۲۰۶-۲۰۸)؛ نیز علی ابن محمد ماوردی (د ۴۵۰ق) که در *الامثال والحکم* خود سخت از آثار حمزه اصفهانی و ابوهلال عسکری تأثیر پذیرفته است، اما صراحتاً به منابع خود اشاره‌ای ندارد (نک: احمد، ۱۵، ۱۶).

پس از این آثار کتاب مهم و مستقل دیگری در زمینه ضرب‌المثلهای حکم عربی پدید نیامد، تا آنکه در سده ۶ق، شاهکار ادبی احمد بن محمد میدانی (د ۵۱۸ق) پدید آمد. این کتاب را کامل‌ترین و معتبرترین فرهنگ امثال دانسته‌اند که به عنوان شاخص و معیاری در این موضوع شناخته شده است (زلهایم، ۲۰۹). میدانی در *مجمع الامثال*، افزون بر جمع‌آوری تمامی ضرب‌المثلهای کهن، پاره‌ای از امثال مولد را به ترتیب حروف الفبا گرد آورده است که شمار آنها از ۶ هزار درمی‌گذرد. میدانی منابع خود را در مقدمه کتاب (نک: ۴/۱-۵) برمی‌شمارد و یادآور می‌شود که در این باره بیش از ۵۰ مثل نامه، آثار منظوم و منثور ادبی، حکایات و اساطیر عرب را مطالعه، و هر ضرب‌المثل را با بیان داستان یا استشهدا به ابیاتی چند تفسیر کرده است. باب ۲۹ کتاب به ایام العرب اختصاص دارد؛ چنانکه نگارنده در باب ۳۰ آن ۵۸ حدیث و ضرب‌المثل حکیمانه را از زبان پیامبر اسلام(ص) و خلفای راشدین برشمرده است (نیز نک: زلهایم، ۲۱۶-۲۱۸؛ محمود، ۹۰؛ بقلی، «المثل...»، ۲۲۴).

مجمع الامثال در ۵۳۲ق/۱۱۳۸م توسط ابویعقوب بن طاهر حوی، از شاگردان میدانی، مختصر شد و فرزند الخرائد فی *الامثال والحکم* نام گرفت (زلهایم، ۲۰۹).

محمد بن عمر زمخشری (د ۵۳۸ق) مجموعه‌ای از ضرب‌المثلهای را در *المستقصى فی امثال العرب*، به ترتیب الفبا با در نظر گرفتن ۳ حرف اصلی گرد آورده است. در برخی موارد، تفسیرهای لغوی و نحوی زمخشری مفصل‌تر و سودمندتر از شرح میدانی است (نک: ۴/۱-۵، جم). در مثل نامه‌هایی که پس از میدانی و زمخشری تدوین شده، مؤلفان جز تکرار یا اقتباس همان آثار کهن، نوآوری و خلاقیتی نشان نداده‌اند. افزون بر مثل نامه‌های کهن که بر گردآوری ضرب‌المثلهای دوره جاهلی تا آغاز عصر اول عباسی پرداخته‌اند و نیز کتابهای «امثال مولد» که در سده ۴ق تدوین شده‌اند، آثار دیگری از ضرب‌المثلهای محلی و عامیانه عرب یافت می‌شود که در سده‌های ۱۳ و ۱۴ق به رشته تحریر درآمده‌اند و نویسندگان در آنها فرهنگ، آداب و رسوم، گویشهای بخشی از سرزمینهای عربی را منعکس کرده‌اند (زلهایم، ۴۳).

بجز کتابهای «امثال» به معنی عام، آثار فراوان دیگری نیز موجود

دکن، ۱۳۵۱ق؛ محمود، عبدالحمید، امثال الحدیث، قاهره، ۱۹۷۵م؛ منجد، صلاح‌الدین، امثال المرأة عند العرب، بیروت، ۱۹۸۱م؛ میدانی، احمد، مجمع الامثال، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۵۵م؛ واندیک، ادوارد، اكتفاء القنوع، به کوشش محمدعلی بیلاوی، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۸۹۶م؛ نیز: EI⁴:EI²:GAL, S. عزت ملاابراهیمی

جمع و تنظیم امثال در ادب فارسی: از سده ۶ق به بعد، ادیبان ایرانی به جمع‌آوری و تنظیم مجموعه‌های مثل رو آوردند:

۱. نخستین بار رشیدالدین وطواط (د ۵۷۳ق/۱۱۷۷م)، با نگارش لطایف الامثال و طرایف الاقوال، به درخواست قطب‌الدین محمد خوارزمشاه (حک ۴۹۱-۵۲۱ق) گردآوری مثل را آغاز کرد. از آنجا که رشید وطواط علم امثال را از علوم عرب می‌دانست (ص ۵۳)، مجموعه‌ای از مثل‌های عربی را گرد آورد و به فارسی ترجمه کرد؛ سپس حکایت‌های مربوط به آن مثلها را به اثر خود افزود و این مجموعه را به ترتیب الفبایی منظم کرد.

۲. اثر دیگر، قرة العین، از مؤلفی ناشناس و ظاهراً شیعه است که میان اوایل سده ۶ و اوایل سده ۷ق نوشته شده، و عنوان نسخه‌ای از آن که در نگارش امثال و حکم، مورد استفاده علی‌اکبر دهخدا قرار گرفته، قرة العیون بوده است (اجلالی، ۳، ۵، ۹). این اثر نیز به ترتیب الفبایی حرف اول مثلها تنظیم شده، و دارای مقدمه و متن اصلی، شامل ۴ قسم و هر قسم در چند فصل و خاتمه است. قسم اول این کتاب از جهت اشتمال بر مثل‌های کهن و به کارگیری نثر شیوای فارسی، از مهم‌ترین منابع به شمار می‌رود.

۳. در سده ۱۱ق/۱۷م، محمدعلی هبله رودی (زنده در ۱۰۵۴ق/۱۶۴۴م) به تألیف مجمع الامثال پرداخته که به نظر صادق کیا (ص ۱) کهن‌ترین مجموعه بزرگ مثل‌های فارسی است. مجمع الامثال در ۱۰۴۹ق در گلکنده (حیدرآباد دکن)، با حجمی بالغ بر دو هزار مثل فارسی، گردآوری شده است. هبله رودی مثلها را به ترتیب الفبایی حرف اول مرتب کرده، و خود، آگاه بوده است که آنچه گرد آورده، مجموعه‌ای از امثال، کنایات، حکم و ارسال المثلهاست. با آنکه بسیاری از مصطلحات عامیانه با گویش‌های محلی هم به این مجموعه راه یافته، اما عنوان کلی همه آنها مثل انتخاب شده است (همو، ۸-۹).

۴. هبله رودی ۵ سال پس از پایان مجمع الامثال، در ۱۰۵۴ق اثر دیگری به نام جامع التمثیل یا مجمع التمثیل گرد آورد. جامع التمثیل شامل یک مقدمه و ۲۸ باب به ترتیب حروف تهجی است. مصحح مجمع الامثال (نک: کیا، ۲) به تفاوت‌های دو اثر هبله رودی اشاره کرده است.

۵. همزمان با هبله رودی، فارسی زبان دیگری (زاده هندوستان) به نام محمدصادق پسر محمدصادق اصفهانی (۱۰۱۸-۱۰۶۱ق) فصل هشتم از باب سوم دانشنامه بزرگ خود به نام شاهد صادق را به مثل‌های فارسی اختصاص داده، و حدود ۵۶۰ مثل فارسی را که به اشاره خود وی (نک: کیا، ۷) از زبان مردم گرفته، به ترتیب حروف تهجی گرد آورده است. هبله رودی در دو اثر خود، بیشتر آنها را آورده است.

ترتیب الفبا در ۷ باب است (همو، ۱۸/۳۵۹-۳۶۰). حمزه اصفهانی اثر دیگری با عنوان کتاب التمثیل فی تباشیر السرور (ابن ندیم، ۱۵۴) دارد؛ صاحب بن عباد (د ۳۸۵ق): الامثال السائرة من شعر المتنبی. این اثر همراه با ترجمه، شرح، تفسیر مفردات و حرکت‌گذاری در ۱۳۵۶ش در تهران توسط فیروز حریرچی منتشر شده است؛ حسن بن حسین سکری: الایات السائرة (همو، ۸۶)؛ عبدالملک بن محمد ثعالبی (د ۴۲۹ق): التمثیل و المحاضرة که آن را به قابوس بن وشمگیر تقدیم داشته است (ج قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م)؛ محمد بن ابی بکر رازی (د ۶۶۶ق): الامثال و الحکم، مشتمل بر ۶۰۶ بیت و ۲۹۳ مصرع در ۷۸ فصل است. نویسنده در صدد بیان مناسبت امثال یا منشأ آنها نیست، بلکه در انتخاب ضرب‌المثلها جنبه آموزشی، تربیتی و اخلاقی را در نظر دارد. رازی بیش از همه از آثار راغب اصفهانی و صاحب بن عباد بهره‌مند شده است (حریرچی، ۱۶-۱۷). فیروز حریرچی کتاب رازی را به فارسی ترجمه، و شرح کرده که بارها در تهران به چاپ رسیده است؛ مجدالدین محمد بن علی اربلی (د ۶۷۷ق): مختصر امثال الشریف الرضی (GALS, I/132)؛ ابن عربشاه (د ۸۵۴ق): فاکهة الخلفاء و مفاکهة النظر فاء. این کتاب به شیوه کلیله و دمنه تدوین شده، و بارها به چاپ رسیده است؛ امثال لقمان الحکیم. این اثر توسط راهبی نصرانی نوشته شده، و به لاتین، فرانسه و فارسی ترجمه شده است (آقابزرگ، ۳۴۷/۲؛ سرکیس، ۱۵۹۳/۲-۱۵۹۴).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابراهیم، محمد ابوالفضل و عبدالمجید قطامش، مقدمه بر جمهرة الامثال ابرهلال سکری، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابن خیر، محمد، فهرسته، به کوشش فرانسیسکو کوردا، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوکریم ضبی، عامر، الامثال، به کوشش رمضان عبدالنور، ۱۹۷۴م؛ احمد، فؤاد عبدالنعم، مقدمه بر الامثال و الحکم، ماورودی، اسکندریه، ۱۹۸۵م؛ بستانی، بطرس، ادب العرب فی الجاهلیة و صدر الاسلام، بیروت، ۱۹۷۹م؛ بغدادی، ایضاح؛ بقلی، محمد قنبدیل، «امثال عامیة بین القرنین التاسع و الرابع عشر الهجرین»، مجله مجمع اللغة العربیة، دمشق، ۱۹۷۲م؛ همو، «المثل بین الفصحی و العامیة»، همان، ۱۹۷۱م؛ بلاشر، رئیس، تاریخ الادب العربی، ترجمه ابراهیم کیانی، دمشق، ۱۹۸۴م؛ بهمنیار، احمد، داستان نامه بهمنیاری، به کوشش فریدون بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تاج المروس؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حریرچی، فیروز، مقدمه بر الامثال و الحکم رازی، دمشق، ۱۹۸۷م؛ حمزه اصفهانی، سوانح الامثال علی افضل، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۹۸۸م؛ خطیب، سعید محمد نمر، مقدمه بر الامثال فی القرآن الکریم این قیم جوزیه، بیروت، ۱۹۸۱م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارزنووط، بیروت، ۱۲۰۶ق/۱۹۸۶م؛ زلهایم، رودلف، الامثال العربیة القدیمة، ترجمه رمضان عبدالنور، بیروت، ۱۹۸۷م؛ زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، دارالمعرفه، همو، المستقصى فی امثال العرب، بیروت، ۱۹۸۷م؛ سرکیس، یوسف ایان، معجم مطبوعات العربیة و المعریة، قاهره، ۱۹۲۸م؛ سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ترجمه محمود فهمی حجازی و عرفه مصطفی، ریاض، ۱۹۸۳-۱۹۸۸م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ همو، المزهرة، به کوشش محمد احمد جاد المولای و دیگران، صیدا، ۱۹۸۶م؛ عبدالنور، رمضان، مقدمه بر الامثال (نک: همو، ابوکریم)؛ عبدالجلیل، م. تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فخرالدین رازی، محمد، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ قطامش، عبدالمجید، مقدمه بر الدررة الفاخرة فی الامثال السائرة حمزه اصفهانی، قاهره، ۱۹۶۶م؛ قفطی، علی، انباه الزواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۸۶م؛ قلشندی، احمد، صیغ الاغثنی، به کوشش محمد حسین شمس‌الدین، بیروت، دار الفکر؛ کتاب الامثال، حیدرآباد

گرد آورد که همراه با معنی، مصداق و داستانهای تاریخی هر کدام، به کوشش فریدون بهمنیار، با عنوان داستان نامه بهمنیاری در ۱۳۶۱ ش در تهران به چاپ رسید.

از دهه چهارم سده یاد شده، پژوهشگران با ۳ رویکرد کلی به گردآوری امثال پرداختند و آثار متنوعی پدید آوردند:

الف- گروهی دقت خود را صرف تهیه فهرست امثال کردند و آثار فراوانی بر جای نهادند که در آنها، شکل کلی و متداول امثال، با وجه مصدری، همراه با مأخذ داستانی هر مثل ضبط شده است. آثار این گروه هر چند پر شمار است، ولی از نظر محتوا، چندان متنوع نیست. کاوشی در امثال و حکم فارسی از یحیی برقی و ریشه‌های تاریخی امثال و حکم از مهدی پرتوی آملی از این دست است.

ب- گروهی امثال و حکم را از جهت ارتباط تنگاتنگ آن با فرهنگ عوام مورد بررسی قرار دادند و ریشه بسیاری از باورها و خرافات را در امثال جستند. در آثار این گروه، انواع تمثیل و تعبیرات کنایی نیز در شمار امثال قرار گرفته است:

۱. ابوالقاسم انجوی شیرازی (۱۳۰۰-۱۳۷۲ ش)، در ۱۳۵۲ ش جلد نخست تمثیل و مثل را که مجموعه‌ای از ۱۲۶ مثل و داستانهای آنهاست، همراه با آوانگاری، گراور و عکس و نحوه کاربرد، به ترتیب الفبایی به چاپ رساند. وی در بیشتر موارد، روایت‌های متعدد داستان یک مثل را آورده است. جلد دوم کتاب تمثیل و مثل را احمد وکیلان در ۱۳۶۶ ش، بر اساس یادداشتهای انجوی شیرازی و به همان شیوه جلد نخست با ۱۴۷ مثل و داستانهای مربوط به آنها به چاپ رسانده است.

۲. احمد شاملو (۱۳۰۴-۱۳۷۹ ش)، از ۱۳۵۷ ش چاپ مجموعه کتاب کوچک را آغاز کرد. در کتاب کوچک، امثال از دیدگاه فرهنگ عامه، و بر اساس نظم الفبایی خاستگاهها و واژه‌های محوری تنظیم شده، و در ۱۱ گروه کلی طبقه‌بندی گردیده است. مدخلهای مطرح شده در کتاب کوچک به دو صورت گفتاری و کتابی، ضبط شده است.

ج- این گروه مجموعه امثال و حکم متداول در گویشهای خاص را گرد آورده‌اند، از جمله: جعفر شهزی (۱۲۹۲-۱۳۷۸ ش) مجموعه قند و نمک را به ضرب‌المثل‌های گویش تهرانی، هادی گروسین واژه‌نامه همدانی را به امثال متداول در گویش همدانی، محمد قاضلی امثال و اصطلاحات را به گردآوری امثال متداول در گویش بختیاری، و غلام علی سرمد مجموعه سخن پیر قدیم را به مثل‌های متداول در گویش بیرجندی اختصاص داده‌اند.

در دهه اخیر، تنها اثری که به امثال و حکم برگرفته از متون ادبی پارسی پرداخته، مجموعه امثال موزون در ادب فارسی است که رضا مؤدب بشیری در کابل جمع آورده است. نگارنده این اثر مضراعهایی را با عنوان مثل منظوم، از دیوان بیش از ۳۰۰ شاعر ایرانی از رودکی (د ۳۲۹) تا نصرالله تقوی (۱۲۴۵-۱۳۲۶ ش) برگرفته، و با نظم الفبایی و بدون شرح گرد آورده است.

در پایان به معرفی امثال و حکم علی‌اکبر دهخدا که معتبرترین اثر در

۶. در سده ۱۱ ق میرک محمد تاشکندی نقشبندی بغدادی نیز مجموعه نوادر الامثال را گرد آورده است. این اثر به ترتیب حروف تهجی تنظیم شده، و مجموعه‌ای از مثل‌های فارسی با ترجمه ترکی آنهاست. نگارش نوادر الامثال در ۱۰۲۱ ق به پایان رسیده، و دو نسخه از آن در قاهره موجود است (نک: منزوی، ۳۶۴۶/۵).

۷. از سده ۱۱ ق مجموعه دیگری با عنوان امثال یا مجمع الامثال از میرزا محمدطاهر بر جای مانده است. این مجموعه دارای نظم الفبایی و شامل بیش از ۱۲۰۰ مثل و ترکیب و مصراع است و در پایان آن مجموعه‌ای از جیستانهای منظوم افزوده شده است. در حرف «دال» این مجموعه، مؤلف ترکیبات کنایی ساخته شده از «دست»، «دامن» و «دندان» را فهرست کرده، و توضیح داده است. نسخه‌ای از این مجموعه در کتابخانه ملی ملک (ش ۵۴۲۲/۳) موجود است.

۸. از سده ۱۲ ق/۱۸ م مجموعه دیگری با عنوان مجمع الامثال از ابراهیم خالص بوزروجه‌ای رومی (د ۱۱۶۰ ق/۱۷۴۷ م) بر جای مانده که نگارش آن در ۱۱۴۳ ق/۱۷۳۰ م به پایان رسیده، و مجموعه‌ای از مثل‌های فارسی و ترجمه ترکی آنهاست. از این اثر ۳ نسخه در قاهره موجود است (نک: منزوی، ۳۶۲۱/۵-۳۶۲۲).

۹. از دوره قاجار مجموعه‌ای با عنوان امثال از نویسنده‌ای ناشناس بر جای مانده که شامل مثل‌های فارسی به ترتیب حروف الفباست. امثال نخستین مجموعه‌ای است که مؤلف آن به گردآوری جمله‌های عامیانه، توجه نشان داده است. از این مجموعه، یک نسخه در کتابخانه مجلس شورای اسلامی (ش ۵۱۳۸/۱۲۴) موجود است.

۱۰. از سده ۱۴ ق/۲۰ م مجموعه‌ای از داستان‌های امثال و حکم فارسی از علی‌اکبر (۱۲۶۹-۱۳۲۹ ق) فرزند علی، نواده قائم مقام فراهانی بر جای مانده که مؤلف، آن را با حجمی بالغ بر ۵ هزار مثل در ۱۳۲۲ ق/۱۹۰۴ م در ۳۲ «در» با ترتیب الفبایی به پایان رسانده است. هر «در» شامل دو «لخت» است: امثال پارسی و امثال پارسی آمیخته به تازی. متن اصلی این کتاب به فارسی است و معادل عربی و ترکی بسیاری از مثلها در آن نقل شده، ولی مصحح کتاب (رحیم چاوش اکبری)، در چاپ این اثر، بیشتر به بخش‌های فارسی توجه کرده است. نسخه اصلی این کتاب فاقد نام است و مصحح آن را با عنوان نامه داستان یا امثال و حکم، به چاپ رسانده است.

از آغاز سده ۱۴ ش توجه پژوهشگران به جمع‌آوری امثال جلب شد و آثار گوناگونی پدید آمد، از جمله:

۱. امیرقلی امینی در ۱۳۰۳ ش هزار و یک سخن را در برلین به چاپ رساند؛ سپس آن را گسترش داد. این مجموعه با عنوان فرهنگ عوام یا تفسیر امثال و اصطلاحات زبان پارسی، در ۱۳۵۳ ش در دو جلد با نظم الفبایی، شامل ۱۲'۴۲۸ مثل و تعبیر کنایی، در اصفهان به چاپ رسید.

۲. احمد بهمنیار (۱۲۶۲-۱۳۳۴ ش) از ۱۳۲۳ ق/۱۹۰۵ م مطالعات خود را در زمینه مباحث نظری امثال و حکم و جمع‌آوری آنها آغاز کرد (نک: بهمنیار، «۵» بی) و مجموعه‌ای از ۶'۰۴۷ مثل را به ترتیب الفبایی

این باب است، پرداخته می‌شود:

امثال و حکم علی اکبر دهخدا (د ۱۳۳۴ ش)، شامل ضرب‌المثلهای فارسی یا ضرب‌المثلهایی است که میان فارسی زبانان رواج دارد. دهخدا از نخستین سالهای کودکی به امثال و حکم و جمع‌آوری آنها توجه نشان می‌داد (دبیر سیاقی، ۲). او هنگام جنگ جهانی اول و زمانی که در ده کلاته چهار محال بختیاری به انزوا زندگی می‌کرد، تصمیم گرفت به طور جدی امثال فارسی را جمع‌آوری کند (همو، ۴۲-۴۳). پس از پایان جنگ و بازگشت به تهران از سیاست کناره گرفت و برای برآوردن آرزوی دبیرینه خود، به جمع‌آوری امثال و لغات فارسی پرداخت (همو، ۲). پس از فراهم شدن امثال و لغات فارسی، اعتمادالدوله قراقرزلو، وزیر معارف وقت در صدد چاپ آنها برآمد، اما از آنجا که چاپ این مجموعه عظیم با وسایل آن روز میسر نبود، دهخدا به جداسازی امثال، حکم، اصطلاحات، کلمات قصار، اخبار و احادیث از واژگان و لغات فارسی پرداخت و به پایمردی اعتمادالدوله و مساعدت رعدی آدرخشی، در سالهای ۱۳۰۸-۱۳۱۱ ش، آن را با عنوان **امثال و حکم در تهران به چاپ رساند** (همو، ۲-۳؛ معین، ۳۸۰؛ رعدی، ۱۱).

امثال و حکم دارای حدود ۳۰ هزار عنوان مثلی، جگمی، زبانزدی، اصطلاحی و کنایه‌ای است که افزون بر اینها، ذیل بسیاری از عنوانها نزدیک به ۱۰ هزار مثل، حکمت، کنایه و اصطلاح مشابه دیگر و نیز حدود ۱۲ هزار مورد مستند به شعر شاعران و یا نوشته نویسندگان مختلف آمده است (دبیرسیاقی، ۱-۲).

کتاب دارای نظم الفبایی است و در ۴ مجلد فراهم آمده است. ظاهراً دهخدا تصمیم داشته است مجلد پنجمی، احتمالاً شامل تعریف و قواعد امثال و نیز چگونگی گردآوری آنها، بر این مجموعه بیفزاید (همو، ۱۳). ضبط مدخلها در این کتاب به شکلهای مختلفی آمده است، از جمله: صفات مرکب: «بی ناخن»، «بزدل»، «ص ۴۳۲، ۴۹۱»، مصادر مرکب: «بز گرفت»، «ص ۴۳»، تعابیر کنایی: «دسته گل به آب دادن»، «ص ۸۱۲»، اسم مرکب: «سنگ و سبوی»، «ص ۹۹۳»، جمله: «دود از کنده برخیزد»، «ص ۸۳۳»، یک مصراع: «زبان سرخ سرسبز می‌دهد بر باد»، «ص ۸۸۱» و یک بیت (ص ۲۰۲۸):

یا رب مباد آنکه گدا معتبر شود

گر معتبر شود، زخدا بی‌خبر شود

در مقابل هر یک از امثال، ابتدا مأخذ آنها، و سپس نظایری از متون نظم و نثر آمده است. امثال گاهی در قالب یک توضیح ساده و در برخی موارد با یک ضرب‌المثل مشابه فارسی یا عربی معنی و تفسیر شده (ص ۷۷۰، ۹۴۰، ۱۰۱۴)، و گاهی نیز ریشه تاریخی مثل آمده است (ص ۴). دهخدا در تدوین این اثر، از متون مختلف و متنوعی استفاده کرده است؛ از جمله دیوانهای شاعران، منظومه‌های فارسی، متون مشهور و منابعی که درباره امثال و حکم است، مانند جامع التمثیل، مختصر الامثال والامثال میدانی (نک: ه. دهخدا).

مآخذ: اجلائی، امین یاشا، مقدمه بر قره العین، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ بهمنیار، احمد، داستان نامه بهمنیاری، به کوشش فریدون بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ دبیرسیاقی، محمد، مقدمه برگزیده امثال و حکم، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ دهخدا، علی اکبر، امثال و حکم، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ رشید و طواط، محمد، لطایف الامثال و طرایف الاقوال، به کوشش محمدباقر سیزواری، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ رعدی آدرخشی، غلامعلی، «شعر معاصر ایران»، نیما، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۲۲، ش ۱؛ کیا، صادق، مقدمه بر مجمع الامثال محمدعلی هیلرودی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ معین، محمد، «دهخدا»، مقدمه لغت‌نامه، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ منزوی، خطی.

اُمّ حَبیبِیَه، رمله (د ۴۴۴/ق ۶۶۴م)، دختر ابوسفیان (م) و همسر پیامبر (ص). در برخی منابع نام او هند ذکر شده است (بلاذری، ۴۳۸/۱؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۸۴۳/۴، ۱۹۲۹). تاریخ ولادت وی را ۱۷ سال پیش از بعثت (ح ۵۹۳م) یاد کرده‌اند (ابن حجر، ۳۰۵/۴) و این تاریخ با روایاتی که سن او را در ۷ ق، سی و چند ساله دانسته‌اند، توافق دارد (نک: ابن سعد، ۷۰/۸؛ طبری، «المنتخب...»، ۶۰۷؛ ابن عساکر، ۸۷).

وی نخست همسر عبیدالله بن جحش اسدی بود (ابن اسحاق، ۲۵۹؛ ابن هشام، ۲۳۸/۱) و از وی دختری متولد شد که حبیبیه اش نامیدند و او را کنیه ام حبیبیه، از همین جانست (ابن اسحاق، همانجا؛ ابن سعد، ۶۸/۸). وی از نخستین بانوانی بود که هنگام مهاجرت مسلمانان به حبشه، همراه همسر خود به آن دیار رفت (همانجاها؛ طبری، تاریخ، ۱۶۵/۳). پس از درگذشت عبیدالله در حبشه، پیامبر (ص) در ۶ یا ۷ ق، عمر و بن امیه ضمری را نزد نجاشی فرستاد و به او و کالت داد تا ام حبیبیه را به همسری آن حضرت درآورد و همراه دیگر مسلمانان به مدینه گسیل کند (ابن اسحاق، همانجا؛ ابن سعد، ۷۰/۸؛ ابن حبیب، ۷۶). نجاشی نیز ام حبیبیه را با دیگر مهاجران یا اندکی زودتر، با هدایایی روانه مدینه کرد (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، ۴۳۹/۱؛ نیز نک: ابن عساکر، ۷۶، ۷۹، ۸۰).

از آنجا که ابوسفیان در زمره دشمنان اسلام بود، ابن عباس نزول آیه «عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً» (ممتحنه/ ۷۱۶) را با ازدواج پیامبر (ص) و ام حبیبیه دختر وی مرتبط دانسته است (نک: ابن سعد، همانجا؛ نیز بیهقی، ۴۵۹/۳).

پس از فتح مکه، ابوسفیان برای تجدید صلح حدیبیه به مدینه آمد، اما چون نزد دخترش ام حبیبیه رفت، وی او را مشرک و ناپاک خواند و اجازه نداد بر جای رسول خدا بنشیند (ابن هشام، ۳۸/۴، نیز ۳۰۶/۳).

ام حبیبیه، پس از کشته شدن عثمان، پیراهن آغشته به خون وی را همراه نعمان بن بشیر نزد برادرش معاویه، به دمشق فرستاد (مسعودی، ۲۵۲/۲).

وی در ۴۴ در ۷۴ سالگی درگذشت (ابن سعد، ۷۱/۸؛ بسوی، ۳۱۸/۳؛ بلاذری، ۴۴۰/۱).

ام حبیبیه، احادیثی از پیامبر (ص) نقل کرده است (نک: احمد بن حنبل، ۳۲۵/۶-۳۲۸، ۴۲۵-۴۲۸). برادرانش معاویه و عبسه، و نیز کسانی چون انس بن مالک، ابوبکر بن سعید ثقفی، ابوجراح قرشی و دیگران از او روایت کرده‌اند (بلاذری، ۴۴۱/۱؛ ابن عساکر، ۷۶، ۷۰).

خلیفه عبدالله تعایشی (حک ۱۳۰۲-۱۳۱۶/۱۸۸۵-۱۸۹۸م) نیز مرکز حکومت بود. عبدالله در سپتامبر ۱۸۸۵ امیران و بزرگان را برای بیعت گرفتن به ام‌درمان فراخواند. بسیاری از آنان، به رغم سرپیچی برخی دیگر، با لشکریان و آلات و ادوات به ام‌درمان وارد شدند و به خدمت عبدالله درآمدند. آنان موظف بودند هر کدام خانه‌ای در آنجا برای خود بسازند. بدین‌سان، شهر گسترش یافت و جمعیت آن به ۴۰۰ هزار تن رسید (شقیق، *تاریخ السودان القديم*، همانجا؛ شیبکه، *تاریخ...*، ۷۰۹-۷۰۸).

در ۱۳۰۵م/۱۸۸۸م عبدالله در جهت تکمیل سیاست مهدی مبنی بر پیوند قبایل با حکومت و ایجاد یک ارتش پایدار و نیز به علت احساس خطر از جانب «اولاد البلد» (قبایل کرانه‌نشین)، قبایل خوشاوند تعایشه و بقاره را از غرب سودان به ام‌درمان فراخواند. در اثر این جابه‌جایی و تهی شدن انبارهای غله که بر سر راه مهاجران قرار داشت، و نیز در پی قهر طبیعت و خشک سالی که در ۱۳۰۶م/۱۸۸۹م رخ داد، خسارتهای بسیاری پدید آمد (نک: همان، ۶۹۷-۶۹۸؛ ضرار، ۱۷۷؛ شقیق، *تاریخ السودان*، ۶۴۲-۶۴۳؛ هالت، ۱۱۴-۱۱۵).

یکی از مهم‌ترین وقایع تاریخ سودان، در این دوره نبرد ام‌درمان یا جنگهای خرطوم و کراری است که در ۱۳۱۶م/۱۸۹۸م میان مهدیون به فرماندهی خلیفه تعایشی و نیروهای مصر و انگلیس به فرماندهی کیچنر در منطقه کراری در ۱۰ کیلومتری شمال ام‌درمان روی داد و به انقراض حکومت مهدیون و تسلط نیروهای انگلیسی بر سودان انجامید. در ۲۸ اوت ۱۸۹۸ کیچنر برای بازیس‌گیری ام‌درمان و سپس خرطوم بر روی تعایشی لشکر کشید. اگرچه افراد لشکر خلیفه تعایشی در این زمان ۴۰ هزار نفر بودند، اما یارای مقابله با جنگ افزارهای پیشرفته کیچنر را نداشتند. از این‌رو، پس از ۵ روز نبرد در ۲ سپتامبر، خلیفه تعایشی از ام‌درمان عقب‌نشست و با شکست او، ام‌درمان و به دنبال آن تمامی سودان به دست نیروهای کیچنر افتاد (شقیق، همان، ۹۲۳-۹۲۴، ۹۲۸-۹۳۵). از علل مهم سقوط ام‌درمان، به تأخیر افتادن مقابله نیروهای سودانی، دیر رسیدن نیروی کمکی از شهر قضا رف به نیل سفید و نیز دور بودن بخشی از ناوگان خلیفه را می‌توان برشمرد؛ زیرا این نیروها با فرانسویان سرگرم بیکار بودند (نک: همان، ۹۴۴-۹۴۵؛ ضرار، ۱۸۱، ۲۰۶-۲۰۷).

گلرله باران ام‌درمان توسط ناوهای جنگی کیچنر در ۱۸۹۸م باعث ویرانی بخشی از مقبره مهدی شد. در ۱۸ سپتامبر یعنی ۱۶ روز پس از سقوط شهر، گنبد آن نیز در نتیجه انفجار ویران شد و تنها ۴ ستون اصلی آن باقی ماند (شقیق، همان، ۹۲۸، ۹۳۷). در سالهای آخر حکومت مشترک انگلیس و مصر، مقبره مهدی توسط پسرش عبدالرحمان بازسازی شد (هالت، ۱۲۶). خانه عبدالله تعایشی نیز اکنون به صورت موزه درآمد است (نک: EI²).

روایتی نقل شده که وی به دمشق نیز سفر کرده است (همانجا). حتی برخی وفات او را در همانجا دانسته‌اند و در کنار گورستان باب صغیر مزارى نیز به وی منسوب شده است (نک: همو، ۷۰؛ ابن بطوطه، ۵۹؛ تنوخی، ۴۶۹؛ رضا، ۲۸۴). اما چنانکه در برخی روایات معتبر آمده، وی در مدینه درگذشت و همانجا نیز مدفون شد (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، ۴۴۰/۱؛ ابن عساکر، همانجا؛ نیز نک: ابن قدامه، ۸۲).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، *السیر والمغازی*، به‌کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ ابن حیب، محمد، *المحبر*، به‌کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الاصابة*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن سعد، محمد، *کتاب الطبقات الکبیر*، به‌کوشش بروکلان، لندن، ۱۳۲۱ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به‌کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عساکر، علی، *تاریخ مدینة دمشق*، تراجم النساء، به‌کوشش سکیه شهابی، دمشق، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ ابن قدامه، عبدالله، *اللیبن فی انساب القرشیین*، به‌کوشش محمد نایف دلیمی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویة*، به‌کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ احمد بن حنبل، مسند، بیروت، داوآباد؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة والتاریخ*، به‌کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به‌کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ بیهقی، احمد، *دلائل النبوة*، به‌کوشش عبدالمعطی قلجی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ تنوخی، عزالدین، «الاهتداء الی قبر معاویة بن ابی سفیان بدمشق»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م، شه ۱۵؛ رضا، احمد، «آراء و اباء، قبر معاویة...»، *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۶۴ق/۱۹۲۵م، شه ۲۰؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، «المنتخب من کتاب الذیل المذیل»، همراه ج ۱۱ *تاریخ*؛ قرآن کریم؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به‌کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م. غلامرضا جمشیدنژاد

اُمّ دُرمان، یکی از ۳ شهر و بزرگ‌ترین آنها در استان خرطوم سودان. این شهر در غرب رود نیل، رو به روی شهر خرطوم، در محل تلاقی نیل آبی و نیل سفید، در ۱۵° و ۳۸° عرض شمالی و ۳۲° و ۳۰° طول شرقی واقع شده است (نک: بریتانیکا، میکرو، VII/530)؛ «اطلس...»، EI²: 141؛ «دائرة المعارف...»).

ام‌درمان در آغاز روستایی کوچک در گذرگاه بازرگانی بود که از غرب به خرطوم می‌رفتند؛ تا اینکه پس از پیروزی مهدی سودانی (هم) بر نیروهای انگلیسی در ژانویه ۱۸۸۵ و آغاز حکومت وی در آنجا اهمیت و گسترش یافت و رفته‌رفته به صورت شهر مهمی درآمد؛ اما با شیوع بیماری ابله در آوریل همان سال بسیاری از ساکنان آن هلاک شدند. گویا در این زمان، برای دیدن مهدی و بیعت با وی، حدود یک میلیون نفر در آنجا جمع شده بودند (نک: شقیق، *تاریخ السودان القديم*، ۹۲/۱، *تاریخ السودان*، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۹۷؛ شیبکه، *السودان...*، ۳۳۹). آنگاه به فرمان مهدی مسکوکاتی از غنایم طلا و نقره خرطوم با طرح بول رایج عثمانی در مصر و علامت ام‌درمان ضرب شد (شقیق، همان، ۵۹۸-۵۹۹؛ هالت، ۱۰۷). وی در آنجا مسجد جامعی بنا نهاد که حدود یک هزار نفر گنجایش داشت (شقیق، همان، ۵۸۷؛ ضرار، ۱۶۷).

پس از مرگ مهدی، ام‌درمان که به مناسبت احداث قبه عظیمی بر مقبره وی «بقعة المهدی» نام گرفته بود، در زمان جانشین وی، یعنی

ام درمان از نخستین مراکز فرهنگی و اجتماعی سودان در دهه‌های نخستین قرن بیستم و یکی از ۱۰ شهر بزرگ این کشور در ۱۹۵۶م/۱۳۳۵ش بوده است. در ۱۹۶۱م در ام درمان دانشگاه اسلامی وابسته به مسجد اصلی ویژه آموزش حقوق اسلامی و الهیات تأسیس شد (شلیبی، ۲۷۱؛ بریتانیکا، میکرو، VII/530).

این شهر در سالهای ۱۹۴۸، ۱۹۶۴ و ۱۹۷۰م مرکز شورشهایی نیز بوده است (ضرار، ۲۷۷؛ هالت، ۱۹۶، ۲۱۲). اگرچه در ترکیب جمعیتی ام درمان به اختلاطی از اروپاییان و نیز مردم بومی اشاره شده است، ولی اهالی آن بیشتر عرب هستند (کلیر... «دائرة المعارف»).

جمعیت ام درمان از ۱۳۰'۴۰۰ نفر در دهه ۱۹۵۰م، به ۲۳۲'۲۰۰ نفر در ۱۹۶۹م و ۲۵۸'۵۰۰ نفر در ۱۹۷۱م افزایش یافته است. در ۱۹۸۳م/۱۳۶۲ش جمعیت آن را ۵۲۶'۲۸۷ نفر برآورد کرده‌اند. ام درمان و خرطوم از مراکز مهم تجاری در دو سوی نیل هستند و پلی آن دو را به یکدیگر متصل می‌سازد. رفت و آمد و مبادلات تجاری میان این دو شهر از طریق این پل و توسط تراموای برقی جریان دارد. تجارت آن چرم، منسوجات، احشام، ظروف سفالین، صنایع دستی، کتان و حبوبات است (کلیر؛ «دائرة المعارف»؛ GSE: WNGD). نخستین بار از ام درمان به عنوان زادگاه عارف سودانی حمد بن محمد (۱۰۵۶-۱۱۴۳ق/۱۶۴۶-۱۷۳۰م) یاد شده است (EI²).

مآخذ: شبیکه، مکی، تاریخ شعوب وادی النيل، بیروت، دارالتفاهه؛ همو، السودان عبر القرون، بیروت، دارالتفاهه؛ شقیر، نعم، تاریخ السودان، به کوشش محمد ابراهیم ابوسلیم، بیروت، ۱۹۸۱م؛ همو، تاریخ السودان القديم و الحديث و جغرافیته، قاهره، مطبعة المعارف؛ شلیبی، احمد، رحلة حياة، قاهره، ۱۹۷۸م؛ ضرار، صالح، تاریخ السودان الحديث، بیروت، ۱۹۶۸م؛ هالت، ب. م. و. م. و. دالی، تاریخ سودان بعد از اسلام، ترجمه محمدتقی اکبری، مشهد، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Britannica, 1978; Britannica Atlas, Chicago, 1996; Collier's Encyclopedia; EI²; GSE; New Standard Encyclopedia, Chicago, 1961; WNGD.

سیمین محقق

آهر، نک: خلق و امر.

أَمْرٌ بِه مَعْرُوفٌ وَ نَهْيٌ أَوْ مُنْكَرٌ، دو اصطلاح که در تفاسیر قدیم کلام الهی، به امر به تبعیت از حضرت محمد (ص) و دین اسلام، و نهی از کفر به خداوند و تکذیب رسول خدا (ص) و دین او تبیین شده است (مثلاً نک: طبری، ۱۷/۱۲۶-۱۲۷).

در گذر از مباحث طولانی و پردامنه‌ای که عالمان دین از جمله متکلمان، در بیان مفهوم و مطلوب و اقسام صیغه‌های امر و نهی و چگونگی دلالت آنها مطرح کرده‌اند (مثلاً نک: قاضی عبدالجبار، شرح...، ۱۴۱؛ سیوری، ۲۸۱-۲۸۲)، می‌توان گفت که امر به معروف و کنشی است برای تحقق آنچه مطابق تعالیم دین و عرف دینداری آشنا و پسندیده است و نهی از منکر و انکشی است برای نابود ساختن آنچه ناآشنا و نکوهیده است. این اصل که البته، بالذات متعلق به حوزه عمل است و باید آن را در شمار فروع جای داد، نه اصول، ابتدا به ابتکار

معتزله وارد علم کلام و حوزه مباحث نظری گردید و در قرنهای بعد، توسط دیگران، به صورت یک سنت در تألیفات کلامی پی‌گیری شد (نک: جوینی، ۳۶۸؛ تفتازانی، ۱۷۲/۵؛ جرجانی، ۳۷۴/۷).

قدیم‌ترین منابع موجود در کلام معتزلی - که البته از اواخر سده ۳ق پیش‌تر نمی‌رود - حاکی از آن است که اعتقاد قطعی به این اصل، همراه با ۴ اصل نظری دیگر (نک: د، اصول خمسسه) اساس سنجش اعتقاد نسبت به مذهب معتزله قلمداد می‌شده است (خیاط، ۱۲۷؛ ابوالقاسم بلخی، ۶۳-۶۴؛ ابن مرتضی، طبقات...، ۸). این موضوع توسط قاضی عبدالجبار (د ۴۱۵ق/۱۰۲۴م) نیز که اثری جامع درباره اصول پنجگانه اهل اعتزال نگاشته، مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است (نک: «فضل...»، ۱۳۹).

امر به معروف و نهی از منکر در احکام و شرایط و مراتب خود حاوی بحثها و اختلافات بسیار بوده است که به اهم آنها اشاره می‌شود: الف - نزد معتزله: داده‌های موجود حاکی از آن است که در کلام مشایخ سلف معتزله، امر به معروف مطلقاً واجب قید شده بود و نخستین بار ابوعلی جُبَّابِی (د ۳۰۳ق/۹۱۵م) معروف را به واجب و مستحب تقسیم کرد و امر به نوع اول را واجب، و امر به نوع دوم را مستحب دانست. او در مورد منکرات، به چنین تقسیمی قائل نشد. قاضی عبدالجبار این قول را برگزید و آن را اینگونه تقریر کرد که امر تابع مأموریه است و متصف به صفتی زاید بر آن نیست؛ امر به واجب، واجب، و امر به مستحب، مستحب است؛ اما منکرات تماماً متصف به قبحند و نهی از آنها یکسره واجب است (شرح، ۱۴۶-۱۴۷، ۷۴۵؛ نیز نک: زمخشری، ۳۹۷/۱؛ ابن مرتضی، البحر...، ۹۷). ظاهراً بعد از این، تنها ابوالقاسم بلخی (د ۳۱۹ق/۹۳۱م) که از معتزلیان بغداد بود و در باب احکام پنجگانه تکلیفی، نظریاتی خاص داشت (نک: د، ابوالقاسم بلخی)، بر قول اسلاف پای فشرده است (نک: ابن مرتضی، همانجا، القلائد...، ۱۴۹).

معتزله به اتفاق برآنند که وجوب امر به معروف و نهی از منکر مستند به کتاب، سنت و اجماع مسلمانان است؛ و به عبارت دیگر، دلیل وجوب آن سمعی است. اما ابوعلی جبایی کوشید تا با توسل به قاعده‌ای که از آن به «احسان» تعبیر می‌کرد، حکمی عقلی برای وجوب آن تمهید کند. این کوشش، از سوی فرزند او ابوهاشم جبایی (ه ۵) جز در مورد یکی از مصادیق نه چندان با اهمیت آن، مورد مخالفت قرار گرفت (قاضی عبدالجبار، همان، ۷۴۲). قاضی عبدالجبار نیز گرچه در کتاب «المختصر فی اصول الدین» نهی از منکر را مشمول حکم عقل دانست (ص ۲۴۸)، در شرح الاصول الخمسه نتوانست از نقد نظر ابوعلی و رد ادعای او خودداری کند (نک: ص ۷۴۲-۷۴۴). به نظر می‌رسد که بحث متع قاضی عبدالجبار، محاکمه‌ای منصفانه و فصل الخطابی بین آراء ابوعلی از یک سو و ابوهاشم و دیگران از سوی دیگر تلقی شده، و نقطه پایانی بر منازعه در این باب نهاده باشد (نک: زمخشری، ابن مرتضی، همانجاها؛ قس: ابویعلی، ۱۹۵؛ نیز برای تقریری از نظریات ابوعلی و

اقتضای معتزله، به نقض مبانی کلامی آنان و تحریر مبانی کلامی خویش پرداخته‌اند. در این میان، تفتازانی برای نخستین بار سخن از تقسیم منکر به حرام و مکروه به میان آورده، و قائل شده است که نهی از مکروه، همچون امر به مستحب، مستحب است و نمی‌تواند واجب باشد (۱۷۱/۵؛ نیز نک: جرجانی، ۳۷۴/۷). همه اشاعره تأکید کرده‌اند که دلیل وجوب در کتاب و سنت و اجماع منحصر است (ابویعلی، ۱۹۵؛ تفتازانی، ۱۷۲/۵؛ جرجانی، ۳۷۵/۷)؛ همچنین به اعتقاد آنان، امر به معروف و نهی از منکر واجب کفایی است (جویی، ۳۶۹؛ تفتازانی، ۱۷۴/۵-۱۷۵).

منابع اشاعره در مراتب امر به معروف و نهی از منکر، در میان آنان که «اهل سنت» می‌خوانندشان، حکایت از اختلاف نظر دارند: گروهی بر آنند که نهی از منکر تنها به قلب و زبان است و از آن فراتر نمی‌رود (اشعری، ۱۲۶/۲)، هر چند ابن حزم معتقد است که اینان در حمایت از امام عادل، آنگاه که فاسقی بر او خروج کند، برگرفتن سلاح را واجب می‌شمارند (نک: ۱۷۱/۴)؛ گروهی دیگر که اشعری در یک جا نام «اصحاب حدیث» بر آنان نهاده است (۱۲۵/۲)، بر آنند که دست یازیدن به سلاح روا نیست و می‌توان فقط تا مدافعه جسمی (= یدی) پیش رفت (همو، ۱۲۶/۲)؛ و سرانجام، گروه سوم که برداشتن سلاح را در آن زمان که چاره دیگری نباشد، واجب دانسته‌اند (ابن حزم، همانجا).

به نظر می‌رسد که از این پس، متکلمان اشعری امکان پیکار مسلحانه را ملحوظ داشته، و در شرایطی آن را تجویز کرده‌اند؛ و از این رهگذر، گرایشی به سوی برخی اصلاحات اجتماعی از خود نشان داده‌اند. این شرایط یکی از این دو حالت را شامل می‌شود: ۱. در صورتی که حاکم مسلمانان ابتکار عمل را در دست داشته باشد؛ ۲. در صورتی که اهل حل و عقد بر سر آن توافق کرده باشند (جویی، ۳۷۰؛ نیز نک: ابن میمون، ۶۰۷ - ۶۰۸؛ تفتازانی، ۱۷۴/۵؛ نیز نک: فخرالدین، ۱۸۳/۸).

ج - نزد امامیه: در میان آثاری که به آراء فرق و مکاتب اسلام توجه نشان داده‌اند، در مسأله امر به معروف و نهی از منکر، کتاب *الفصل ابن حزم* از تفصیل بیشتری برخوردار است. با وجود این، در لابه‌لای سطور این کتاب، کمتر می‌توان به روشنی نظریه امامیه را دریافت: او از یک سوهمگی شیعیان را بر آن می‌بیند که در تجویز مراتب امر به معروف و نهی از منکر، از مرتبه زبان (آن هم در صورت امکان) فراتر نمی‌روند و هرگونه عمل و دست یازیدن به سلاح را، جز آنگاه که امام ناطق به حق خروج نماید، منع می‌کنند؛ و از سوی دیگر حضرت علی و امام حسن (ع) و اصحاب هم عقیده و دیگر اتباع آنان را بر آن می‌انگارد که اگر دفع منکر، چاره‌ای جز به دست گرفتن سلاح ندارد، واجب است که اهل حق شمشیرها را از نیام برآورند (نک: ۱۷۱/۴-۱۷۲).

در واقع باید گفت آراء امامیه در این مسأله، گوناگون است و در طول زمان با افت و خیزهایی همراه بوده است. در این زمینه، نخست باید

ابوهاشم، نک: جرجانی، ۳۷۴/۷-۳۷۵).

معتزلیان اتفاق نظر دارند که وجوب امر به معروف و نهی از منکر کفایی است، نه عینی (قاضی عبدالجبار، همان، ۱۴۸، ۷۴۱؛ زمخشری، ۳۹۶/۸). از این رو، شمول موجود در برخی گزارشها (مسعودی، ۲۲۲/۳؛ ملطی، ۴۱) ناظر به عموم حکم خواهد بود، نه عینی بودن آن (نک: سیدمرتضی، ۵۶۰؛ تفتازانی، ۱۷۴/۵-۱۷۵).

در بیان معتزله، تفاوت ماهوی میان امر به معروف و نهی از منکر آن است که در اولی، تنها امر کردن و ایجاد انگیزه عمل به معروف کافی است و اجبار شخص و تحمیل بر او لازم نیست؛ اما در دومی چنین نیست، و آنجا که شرایط مهیاست، تنها دعوت کفایت نمی‌کند (قاضی عبدالجبار، همان، ۷۴۴-۷۴۵؛ قاسم بن محمد، ۱۷۸). از این نظر گاه (به موازات آیات و احادیث)، مراتب نهی از منکر را می‌توان چنین تشخیص داد: تنفر قلبی، منع زبانی، ممانعت عملی، و سرانجام رودرویی و پیکار مسلحانه.

معتزله همواره بر این باور بوده‌اند که دست یازیدن به شمشیر، آنجا که مراتب آسان‌تر مؤثر واقع نشود، امری ناگزیر، و بر همه مسلمانان واجب است. در این مورد، جز از اصم (ه م) خلاقی نقل نشده است (نک: اشعری، ۳۱۱/۸، ۱۲۵/۲؛ ابن حزم، ۱۷۱/۴). آنان بر این باور خود، در طول تاریخ، سرسختانه پای فشرده، و در اثبات آن قلمها فرسوده (مثلاً نک: خیاط، ۱۲۷؛ ملطی، ۴۲-۴۴)، و در سیره عملی خویش نیز بدان پایبند بوده‌اند (نک: ابن حزم، ۱۷۲/۴)؛ تا آنجا که به نقل مسعودی اجماع اهل اعتزال بر آن قرار گرفته است که انجام دادن این فریضه (مثل قیام برضد سلطان یا جماعت دیگر) می‌تواند صورت جهاد بیابد؛ و از این نظر فرقی میان کافر و فاسق - که در منزلتی ما بین کفر و ایمان است - وجود ندارد (همانجا)؛ نیز نک: ابوالقاسم بلخی، ۶۴؛ ابن مرتضی، همانجا).

با وجود این، متکلمان معتزلی از توجه به این نکته اساسی غفلت نورزیده‌اند که از نظر عقل و نیز شرع، تا آنجا که مقصود با مرتبه ادنی حاصل شدنی باشد، دست یازیدن به مرتبه بالاتر مجاز نخواهد بود (قاضی عبدالجبار، همان، ۱۴۴، ۷۴۱، ۷۴۴-۷۴۵؛ قاسم بن محمد، ۱۷۷). توجه به این نکته، می‌تواند در رمزگشایی از عبارت زمخشری سودمند واقع شود: آنجا که اولویت (و نه انحصار) در تشخیص مورد جنگ و خونریزی را از آن رو که دانش و توان امام و خلفای او در اجرای این امر مؤثرتر است، به آنان وامی‌گذارد (۳۹۸/۱).

مؤلفان معتزلی بحث از شرایط امر به معروف و نهی از منکر را نیز در مباحث خود آورده‌اند که گرچه از نظر ساختار، صورتی عقلی و استدلالی دارد، با توجه به نتایج، به مباحث فقهی بسیار نزدیک است (نک: قاضی عبدالجبار، همان، ۱۴۲-۱۴۶؛ زمخشری، ۳۹۷/۸-۳۹۸؛ قاسم بن محمد، ۱۷۶-۱۷۷).

ب - نزد اشاعره: اشاعره در رؤس مباحث امر به معروف و نهی از منکر، کمتر به تأسیس اصلی یا ابتکار فرعی دست یازیده‌اند و عمدتاً در

گزارش کسانی را در نظر گرفت که می‌گویند: حداقل گروهی از امامیه برآند که اصولاً وجوب امر به معروف و نهی از منکر منوط به زمان حضور امام است (قاضی عبدالجبار، شرح، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۸، ۱۴۱، ۷۴۱؛ جوینی، ۳۶۸؛ ابن میمون، ۶۰۵-۶۰۶؛ جرجانی، ۳۷۴/۷). نصوص امامیان نیز در این زمینه، میان ارجاع ممانعت جسمی (مادام که به جرح و قتل منجر نشود) به حضور امام (نک: شیخ مفید، ۵۶؛ شیخ طوسی، ۱۵۰؛ ابوالفتح حسینی، ۲۱۷)، یا برداشتن سلاح برای دفع منکر (نک: علامه حلی، کشف، ۴۵۵...؛ سیوری، ۳۸۰) متغیر است.

در مورد وجوب نهی از تمام منکرات، آراء امامیه با نظرات معتزله مطابقت دارد و از اواخر قرن ۱۰ ق/۱۶ م قول به تفکیک منکرات به حرام و مکروه، و الحاق دوم به نهی مستحب، برای خود جایی گشوده است (ابوالفتح حسینی، همانجا؛ نیز نک: سیدمرتضی، ۵۵۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۸؛ معتقد الامامیه، ۳۴۰؛ علامه حلی، انوار، ۱۹۳).

در مبحث وجه وجوب امر به معروف و نهی از منکر، آنجا که سیدمرتضی به موافقت با متکلمان معتزلی، هرگونه دلیل عقلی و حتی قاعده لطف را رد کرد (ص ۵۵۳-۵۵۵)، شاگرد وی شیخ طوسی با طرح تردیدی در این مسأله و حجیت بخشیدن به حکم عقل، باب خلاف را گشود (ص ۱۴۷) و کوشش برخی شارحان هم در دفاع از وی، راه به جایی نبرد (سیوری، ۳۸۳-۳۸۴). شاید از این رو، علامه حلی نیز که چندی با شیخ طوسی هم عقیده بود، سرانجام روی از این نظر برتافت (نک: کشف، همانجا؛ سیوری، ۳۸۰-۳۸۳). البته این تردید، تا بدانجا ریشه دواند که یکی از شارحان آثار وی، ادله قائلان و منکران حکم عقل، هر دو را قابل مناقشه یافت (ابوالفتح حسینی، ۲۱۸).

نظر عالمان شیعه در امر به معروف و نهی از منکر، وجوب کفایی بوده (نک: شیخ مفید، همانجا؛ سیدمرتضی، ۵۵۴، ۵۶۰؛ سیوری، ۳۸۱)، مگر شیخ طوسی که به موافقت با گروهی، آن را از واجبات عینی دانسته است (ص ۱۴۷، ۱۵۰-۱۵۱). پیداست که این حکم از استحکام چندانی برخوردار نیست و با مقتضای حکمت و مدلولات منقولات شرعی و طبیعت فروع احکام سازگاری ندارد (قس: سیوری، ۳۸۵؛ ابوالفتح حسینی، همانجا).

شیخ مفید در اعمال مراتب امر به معروف و نهی از منکر، بسط پدرا از شئون حکومت و در انحصار سلطان یا نمایندگان وی دانست و آن را از متفرعات مذهب امامیه شمرد (همانجا)؛ اما سیدمرتضی با رد این شبهه که انکار جسمی وقتی منجر به آسیب رساندن و به درد آوردن شود، نوعی عقوبت، و در خور فرمان حاکمان است، منع و دفع منکر را نیکو شمرد، ولو به مرگ و اتلاف فاعل منکر منتهی شود (ص ۵۵۹-۵۶۰). و شیخ طوسی همین رأی را، گرچه با آراء ظاهر مذهب شیوخ امامیه مخالف می‌دید (نک: ابوالفتح حسینی، ۲۱۷)، تقویت کرد (ص ۱۵۰؛ برای شرایط و دیگر مباحث، مثلاً نک: سیدمرتضی، ۵۵۵-۵۵۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۸-۱۴۹، ۱۵۰؛ سیوری، ۳۸۴؛ برای دیگر مکاتب، مثلاً نک: اشعری، ۱۲۵/۲؛ ابن حزم، ۱۷۲/۴؛ ابن مرتضی، همانجاها).

مآخذ: ابن حزم، علی، الفصل، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن مرتضی، احمد، البحر الزخار، بیروت، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۵ م؛ همو، طبقات المعتزله، بیروت، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ همو، القلائد فی تصحیح العقائد، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن میمون، ابوبکر، شرح الارشاد، به کوشش احمد حجازی احمد سقا، قاهره، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ ابوالفتح حسینی، «مفتاح الباب»، همراه الباب الحادی عشر علامه حلی، به کوشش مهدی محقق، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ ابوالقاسم بلخی، عبدالله، «باب ذکر المعتزله»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابویعلی، محمد، المعتمد فی اصول الدین، به کوشش ودیع زیدان حداد، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ تفتازانی، سعوده، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ جرجانی، علی، شرح المواقف، به کوشش محمد بدرالدین نسانی، قاهره، ۱۳۲۵ ق/۱۹۰۷ م؛ جوینی، عبدالملک، الارشاد، به کوشش محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، به کوشش نیرگ، بیروت، ۱۹۸۷-۱۹۸۸ م؛ زخمشوری، محمود، الکشاف، بیروت، دارالکتاب العربی؛ سیدمرتضی، علی، الذخیره، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۱۱ ق؛ سیوری، مقداد، ارشاد الطالبین، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ شیخ طوسی، محمد، الاقتصاد، قم، ۱۴۰۰ ق؛ شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ طبری، تفسیر، علامه حلی، حسن، انوار الملکوت، به کوشش محمد نجفی زنجانی، قم، ۱۳۶۳ ش؛ همو، کشف المراد، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، مؤسسه الاعلمی؛ فخرالدین رازی، تفسیر، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ قاسم بن محمد، الاساس لعقائد الاکیاس، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۵ م؛ همو، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ همو، «المختصر فی اصول الدین»، رسائل العدل و التوحید، به کوشش محمد عماره، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ سعودی، علی، مروج الذهب، قم، ۱۳۶۳ ش؛ معتقد الامامیه، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ مطلی، محمد، التنبیه والرده، ۱۳۶۹ ق/۱۹۴۹ م.

جایگاه امر به معروف در دانش فقه: در قرآن کریم، یارها از امر به معروف و نهی از منکر به عنوان وظیفه‌ای ویژه برای امت پیامبر (ص)، یاد شده، و گاه در کنار باورهایی چون ایمان به مبدأ و معاد، یا اعمالی چون نماز و زکات آمده است (نک: آل عمران/۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۴؛ اعراف/۱۵۷؛ توبه/۶۷، ۷۱، ۱۱۲؛ حج/۴۱، ۲۲؛ لقمان/۱۷، ۳۱). در کتابهای آیات الاحکام، به خصوص از آن جهت که این کتابها بر اساس ابواب موضوعی ترتیب یافته‌اند، معمولاً می‌توان بابی کم‌حجم با عنوان «امر به معروف» در آنها یافت که به بررسی آیات یاد شده اختصاص یافته است (مثلاً نک: سیوری، ۴۰۴-۴۰۸).

در مجامیع حدیثی اهل سنت، تنها نمونه‌های محدودی از حدیث نبوی در باب امر به معروف آمده است که آنها را به دو دسته اصلی می‌توان تقسیم کرد: نخست احادیثی که در آنها به خصوص نهی از منکر در مراتب عملی و زبانی (ید و لسان) امری الزامی تلقی شده است (مثلاً ابن اثیر، ۳۲۴/۱-۳۲۵، ۳۳۰-۳۳۲، به نقل از مسلم، ترمذی، ابوداود و نسایی)؛ دسته دوم احادیثی که در وصف حال بنی اسرائیل است و آغاز ضعف در این قوم را ترک نهی از منکر دانسته‌اند (نک: همو، ۳۲۷/۱-۳۳۰؛ نیز نک: ابن‌اخوه، ۱۶-۱۹). در مجامیع حدیثی شیعه نه تنها شمار قابل ملاحظه‌ای اخبار از اهل بیت (ع) در باب امر به معروف و نهی از

زیانی نمی‌رساند و هر چیزی اجر خود و وزر خود را دارد»، در افزوده‌های «الفقه الاکبر (۱)»، گامی در جهت القای اندیشه جدید سیاسی است (نک: ص ۱۵؛ قس: ونسینک، 103-104، که این بند در آن وجود ندارد؛ برای جدایی اصل و افزوده‌ها، نک: د، ۴۰۴-۴۰۵). به هر تقدیر، این اندیشه نو با شکلی صریح در متون حنفیان اهل سنت و جماعت مطرح گردید و چنین عنوان شد که امر به معروف و نهی از منکر در این زمان، از مردمان مرتفع گردیده است (نک: ماتریدی، ۳۶؛ «شرح الفقه الاکبر»، ۱۵) و همین دیدگاه در دوره‌های بعد میان حنفیان غالب بوده است.

در حوزه فقه اصحاب حدیث، نخست باید توجه داشت که در اساسی‌ترین متون مدون توسط پیشوایان ایشان یا گردآمده از آراء آنان، چون موطأ مالک بن انس، المدونه ابن قاسم و الام شافعی، بحث امر به معروف و نهی از منکر، جایگاه فقهی نیافته است. افزون بر این، باید به برخی نظریات ثبت شده از پیشوایان اصحاب حدیث در منابع پراکنده توجه داشت که در آنها، دیدگاهی مبتنی بر محدودیت بسیار در حکم امر به معروف و نهی از منکر ارائه شده است؛ چنین گزارشهایی از نظر اوزاعی، فقیه نامدار شام (نک: ابن بطه، ۲ / ۵۴۱) و احمد بن حنبل، بنیان‌گذار مذهب حنبلی (نک: ابوداود، ۲۷۸) به دست رسیده است. همچنین از برخی عالمان این مذاهب، می‌توان نمونه‌هایی از منحصر بودن امر به معروف و نهی از منکر به عصر نخستین، همچون سخن حنفیان اهل سنت و جماعت را بازجست (مثلاً نک: ابوعمر و دانی، گ ۲۶ الف بی). از معدود نوشته‌های فقهی در این باب، اثری با عنوان الاسر بالمعروف والنهی عن المنکر از ابوبکر احمد بن محمد خلال (د ۳۱۱ق/۹۲۳م). عالم حنبلی است که ظاهراً بخشی از کتاب الجامع لعلوم احمد بن حنبل اوست (نک: GAS, I/512).

جریان محدودسازی امر به معروف و نهی از منکر که به طور مشترک در مذاهب گوناگون اهل سنت از اصحاب رأی و اصحاب حدیث دیده می‌شود، در واقع به معنای محدود کردن این دو امر در حوزه وظایف فردی است و در آنجا که سخن از احکام عمومی و حکومتی به میان می‌آید، بحث امر به معروف و نهی از منکر نیز روی به توسعه نهاده است. بدین ترتیب، با اینکه در منابع جامع در فقه اهل سنت، مبحث امر به معروف و نهی از منکر در کنار مباحث معمول فقهی جای نگرفته است، اما در کتابهای احکام السلطانیه در مبحث حسبه، و نیز در کتابهای مستقلی که در باب حسبه نوشته شده، امر به معروف و نهی از منکر، اساس توسعه نهاد حسبه قرار گرفته است (مثلاً نک: ماوردی، الاحکام، ۳۹۷، بی: ابویعلی، ۲۸۷؛ ابن‌اخوه، ۱۵، بی).

در توضیح نگرش به امر به معروف و نهی از منکر از دریچه حسبه، باید یادآور شد که در این منابع، امر به معروف از حیث حقوقی که بدان بازی‌گردد، بر ۳ قسم است: نخست آنچه به حقوق الله مربوط می‌شود، مانند مباحث مربوط به عبادات، دوم آنچه به حقوق مردمان مربوط می‌شود، مانند روابط اقتصادی، و سوم آنچه مشترک بین حقوق الله و

منکر گرد آمده، بلکه حدیث نبوی نیز از توسعه‌ای نسبی برخوردار بوده است. در میان احادیث نبوی منقول در مجامع امامیه، می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد که از نظر استناد فقهی نیز درخور توجهند (نک: حرعاملی، ۳۹۳/۱، بی).

امر به معروف، وظیفه‌ای فردی یا اجتماعی: در طول تاریخ فقه اسلامی، می‌توان به عنوان یک رویه عام ملاحظه کرد که میان جایگاه امر به معروف و دیدگاه سیاسی مذاهب رابطه‌ای مستقیم وجود داشته، و نحوه گسترش مباحث امر به معروف با مواضع سیاسی آن مذهب متناسب بوده است.

بی‌تردید امر به معروف و نهی از منکر بدون وجود شخص یا اشخاص «امر شونده» یا «نهی شونده» تحقق نخواهد یافت و بدین ترتیب، عمل امر به معروف و نهی از منکر، از حوزه حقوق و اختیارات فردی شخص امرکننده یا نهی‌کننده فراتر رفته، با حقوق دیگر افراد اجتماع ارتباط می‌یابد. اگر شخص امر شونده یا نهی شونده با گشاده‌رویی امر و نهی را پذیرا گردد، تعارضی در جامعه پدید نمی‌آید، اما این حالتی نیست که همواره وقوع آن قابل انتظار باشد. همچنین زمانی که این فعالیت فردی و دعوت افراد دیگر جامعه به تغییری در روش زندگی خود، با سیاستهای دستگاه حاکم در تعارض باشد، حتی توافق امرکننده و امر شونده نیز به معنای پذیرش این فعالیت در سطح جامعه نیست.

در طول تاریخ فقه، اصطکاک فعالیت آمران و ناهیان با حقوق افراد امر شونده و نهی شونده و نیز با حوزه وظایف و اختیارات حکومت، موجب شده است تا مذاهب گوناگون، هر یک بر پایه نگرش سیاسی خاص خود، به بررسی ویژگیهای امر به معروف و نهی از منکر مشروع بپردازند و حوزه عمل آن را از دامنه‌ای مطلق، به دامنه‌ای مقید، بکشانند.

دوره شکل‌گیری مذاهب اهل سنت: در آغاز باید از ابوحنیفه و حنفیان یاد کرد که در باب امر به معروف، تحولی آشکار در مواضع آنان دیده می‌شود. ابوحنیفه خود با توجه به مواضع سیاسی که از او شناخته شده است، در زمره کسانی بوده که از امر به معروف و نهی از منکر حمایت می‌کرده است (نک: د، ابوحنیفه) و همین موضع در رساله «الفقه الاکبر (۱)»، نیز بازتاب یافته است. این رساله که عقیده‌نامه‌ای مربوط به پیروان اعتقادی ابوحنیفه، یا حنفیان عدل‌گرا در سده‌های نخستین بوده است، بر ضرورت امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یکی از شعارهای اصلی مذهب تکیه نموده است (نک: بند ۲: انا نامر بالمعروف و نهی عن المنکر).

حنفیان در مرحله‌ای پسین از حیات تاریخی خود، به عنوان تابعی از تجدیدنظرهای رخ داده در مواضع سیاسی در قالب مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت، در موضع خود نسبت به امر به معروف و نهی از منکر نیز تحولی اساسی پدید آوردند و آن را شدیداً محدود ساختند. آوردن بندی با این مضمون که «جور جائز و عدل عادل به شما نفع و

متعدد باشد، وظیفه داشت که در چارچوب شریعت و به مقتضای شرایط، به ترویج اعمال «معروف»، و بازداشتن از اعمال «منکر» اهتمام ورزد. با این وصف، وی وظیفه فردی را نیز در باب امر به معروف و نهی از منکر منتفی نمی‌داند و بر آن بود که هر یک از افراد امت، با رعایت شروطی، حق و وظیفه دارد تا دیگران را به معروف امر، و از منکرات نهی نماید تا از این راه، مصالح مشترک مؤمنان محفوظ بماند (لائوس، سراسر کتاب).

در میان نظریه‌های متأخر در باب امر به معروف و نهی از منکر، باید به نظریه شیخ محمد عبده، از اصلاح‌طلبان مصری اشاره کرد که آن را «حفاظ جامعه و نگهدارنده وحدت» شمرده است. وی در تبیین دیدگاه خود، امر به معروف و نهی از منکر را همان «حبل الله» می‌داند که امت اسلامی در صورت چنگ زدن به آن، از تشتت آراء دوری جست، در مسیر وحدت قرار خواهد یافت. وی که شرایطی را برای امر و نهی عنوان کرده، و علم و آگاهی را در رأس آنها قرار داده است، هماهنگ کننده این امر و نهی را حکومت اسلامی می‌داند و تنها در صورت وجود یک حکومت عادلانه است که امت اسلامی خواهد توانست وظیفه خود در باب امر به معروف و نهی از منکر را به صورت مطلوب به انجام رساند (برای بسط موضوع، نک: رضا، ۲۶/۴-۵۰، جم).

امر به معروف در حوزه امامیه: در یادکرد مشهور از «فروع دین» نزد امامیه، امر به معروف و نهی از منکر، ردیف هفتم و هشتم از فروع دهگانه دین را به خود اختصاص داده است. بر پایه بخش‌بندی سنتی فقه اسلامی که هر یک از بخشهای اصلی دانش فقه عنوان یک «کتاب» یافته است، در برخی از منابع فقه امامیه، امر به معروف و نهی از منکر عنوان کتابی مستقل یافته، و در جایگاهی پس از کتاب «جهاد»، نقطه پایانی بر مباحث عبادات شمرده می‌شده است. همین ویژگی، یعنی جای گرفتن امر به معروف و نهی از منکر در شمار عبادات، و قرار گرفتن آن در کنار جهاد، شاخصی آشکار است که نشان می‌دهد امر به معروف از دیدگاه فقها، در ردیف یکی از عبادات جای گرفته، و البته همچون جهاد، عبادتی با تأثیر اجتماعی تلقی شده است.

در بررسی آثار فقهی امامیه در سده‌های ۳ و ۴/ق و ۹/م، باید یادآور شد که در طیفی از نوشته‌های فقهی - روایی این عصر، مانند «کتاب» حسین بن سعید اهوازی (نک: نجاشی، ۵۸، فهرست ابواب) و مجموعه آثار فقهی ابن بابویه، و نیز در آثار فقیهان اهل اجتهاد مانند تهذیب الشیعه ابن جنید اسکافی (نک: همو، ۲۸۵-۲۸۷، فهرست ابواب)، بخشی به امر به معروف اختصاص داده نشده است. در مقابل باید به آثاری چون الکافی کلینی (۵/۵۵۵ بی) و فقه الرضا (ع) (ص ۲۷۵) اشاره کرد که منبع نخست به عنوان بخشی از کتاب الجهاد، و منبع دوم به عنوان ملحقات اخلاقی در پایان کتاب به موضوع امر به معروف پرداخته‌اند.

حقوق مردمان است، مانند برخی مسائل مربوط به ازدواج. این تقسیم سه‌گانه که در مرحله‌ای فراتر، هر یک از اقسام آن نیز به فروعی ریزتر منقسم می‌گردد، از حیث اجرا، تقسیمی کارآمد بوده، و مبنای گسترش مباحث و فروع حسبه بوده است (مثلاً نک: ماوردی، همان، ۳۹۴، بی؛ ابویعلی، ۲۹۳، بی؛ ابن‌اخوه، ۲۲، بی).

حرکتهای اصلاحی و سلفی در حوزه اهل سنت: در سده‌های نخستین اسلامی، با وجود شکل‌گیری مذاهب فقهی و برخورد احتیاط‌آمیز آنها با مسئله امر به معروف و نهی از منکر، گاه افرادی یافت می‌شدند که به عنوان مبارزه‌ای اجتماعی بر ضرورت امر و نهی اصرار می‌ورزیدند و با وجود انواع موانع، به اینگونه فعالیتها مبادرت می‌کردند (به عنوان نمونه، نک: بحشل، ۱۱۴-۱۱۵). اما در طول قرون متعادی، این مبارزه اجتماعی گاه صورت یک اندیشه اصلاح‌طلبانه را به خود گرفته، و مبحث امر و نهی را در قالب نظریه‌ای خاص مطرح نموده است.

به عنوان یکی از اندیشمندان نوگرا در این جریان، باید به محمد غزالی اشاره کرد که در کتاب مشهور خود، احیاء علوم الدین، به ارائه دیدگاه جدیدی نسبت به امر به معروف و نهی از منکر پرداخته است؛ این کتاب که با هدف بازسازی علوم دینی و مبارزه با انحرافات تدوین شده است، نقطه عطفی در تاریخ اصلاح‌طلبی دینی شناخته می‌شود. غزالی در آن، مباحث خود را به ۴ بخش: ریع عبادات، ریع عادات، ریع مهلکات و ریع منجیات تقسیم کرده، و کتاب امر به معروف و نهی از منکر را در حرکتی بی‌سابقه، در ریع عادات جای داده است. قرار گرفتن آن در کنار مباحثی چون خوراک و پوشاک، ازدواج، کسب و معیشت، نشان می‌دهد که غزالی هم دیدگاه کسانی را که برای امر و نهی در مباحث روزمره فقهی جایی نمی‌دیدند، و هم آنان که امر به معروف و نهی از منکر را به دید وظیفه‌ای فردی در کنار عبادات می‌نگریستند، کنار نهاده، و آن را به سان جلوه‌ای از احکام شرعی در متعادل ساختن زندگی دنیوی، یا به تعبیر خود «عبادات» می‌دیده است؛ در حالی که ماوردی، عالم شافعی هنگام برشمردن آداب دین و دنیا که حدود نیم قرن پیش‌تر عرضه کرده بود، امر به معروف و نهی از منکر را در کنار نماز و روزه و حج، به سان امری از آداب دینی دانسته است (نک: ادب، ۹۴، بی).

گفتنی است که غزالی در گفتار خود در باره امر به معروف و نهی از منکر، افزون بر جنبه اخلاقی، از دیدگاه سیاسی نیز به آن نگرسته، و در باره دعوت زمامداران به معروف و نهی ایشان از منکر، و حتی روی آوردن آنان به سلاح در این راستا را به بررسی و نقد گرفته است (نک: ۲۶۹/۲، بی).

ابن تیمیه (د ۷۲۸/ق/۱۳۲۸م)، عالم حنبلی نیز با آنکه از دیدگاه سلف‌گرایانه به مسئله امر به معروف و نهی از منکر نگرسته، اما اندیشه اجتماعی جدیدی را در این باره عنوان کرده است. در نگرش سیاسی وی، یکی از وظایف اصلی حکومت، امر به معروف و نهی از منکر در سطح جامعه بود و «امام» که از نظر او می‌توانست به شمار حاکمان،

است، اما در برخوردی مشابه با آثار اهل سنت، عنوان این مباحث را «کتاب الحسبة» نهاده است (نک: ص ۱۶۴-۱۶۵). در عصر صفوی مفتوح شدن باب حکومت برای امامیه و نیاز به گسترش در مباحث اجتماعی فقه، در سطح محدودی موجب گسترش باب امر به معروف شد؛ چنانکه زمینه برای تألیف برخی تک‌نگاریها که به طور مبسوط‌تری به این مبحث پردازند، فراهم آمد. از آن میان می‌توان به کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر، اثر حسن بن علی بن عبدالعالی کرکی در اواخر قرن ۱۰/۱۶م اشاره کرد (برای نسخه‌های خطی آن، نک: مدرسی، ۱۷۰). اثری با همین عنوان نیز از میرزا محمد اخباری (د ۱۲۳۲ق/۱۸۱۷م) در دست است (برای فهرستی از این دست آثار، نک: همانجا).

امر به معروف و نهی از منکر در منابع فقهی امامیه، بیشتر در باره موضوعاتی چون اصل حکم امر به معروف و نهی از منکر، شرایط عمل به آن و نیز مراتب آن بسط یافته است. از آنجا که معروف بر دو قسم واجب و مستحب، دانسته شده، امر به واجب، واجب، و امر به مستحب، مستحب شمرده شده است؛ اما منکر مطلقاً حرام، و نهی از آن واجب است. امر به معروف و نهی از منکر واجب کفایی است، اینکه وجوب آن عقلی یا تنها شرعی باشد، نیز در آثار قدما بحث شده است (نک: محقق حلی، ۳۴۳/۱؛ علامه حلی، ۴۷۱/۴-۴۷۴؛ شهید ثانی، ۲۶۲/۱؛ صاحب جواهر، ۲۱/۲۵۸-۳۶۵).

وجوب امر به معروف و نهی از منکر موکول به شرایطی است؛ نخست آگاهی نهی کننده و تشخیص او نسبت به معروف و منکر؛ دوم احتمال تأثیر در نهی شونده؛ سوم استمرار و اصرار مخاطب بر ترک معروف یا ارتکاب منکر؛ و چهارم اینکه بر اصل نهی مفسده‌ای مترتب نباشد. پس اگر در صورت نهی ضرری متوجه نهی کننده یا شخصی دیگر باشد، وجوب ساقط می‌گردد. امر به معروف و نهی از منکر از نظر مراتب ۳ قسم است: نخست استحسان معروف یا انکار منکر و نفرت از آن به قلب که بدون شروطی واجب شمرده می‌شود؛ گفتنی است که رفتارهایی چون اعراض و پرهیز از مرتکب منکر به همین مرتبه ملحق شده است. دوم امر یا نهی به زبان در صورت تحقق شرایط، و سوم در باره منکر، نهی یا ممانعت به «دست» در صورتی که نهی به «زبان» مؤثر واقع نگردد (محقق حلی، ۳۴۲-۳۴۳؛ شهید ثانی، ۲۶۵/۱؛ صاحب جواهر، ۲۱/۳۶۶-۳۸۵).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک، جامع الاصول، به کوشش عبدالقادر ارنؤوظ، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن‌اخوه، محمد، معالم التفرقة، به کوشش روبین لوی، کمبریج، ۱۹۳۷م؛ ابن‌ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن‌بطه عکبری، عبدالله، الابانة عن شریعة الفرق الناجية، به کوشش رضا بن نسان معطلی، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن‌حمزه، محمد، الوسيلة، به کوشش محمد حسن، قم، ۱۴۰۸ق؛ ابن‌شهر آشوب، محمد، مشابه القرآن و مختلفه، تهران، ۱۲۲۸ش؛ ابوداؤد سجستانی، مسائل احمد، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت، دار المعرفه؛ ابوالصلاح حلبی، تقي، الکافی، به کوشش رضا استادی، اصفهان، ۱۴۰۳ق؛ ابوعمر ودانی، عثمان، السنن الواردة فی الفتن، نسخه خطی کتابخانه ظاهریه، ش ۳۱۴ حدیث؛ ابن‌علی، محمد، الاحکام السلطانية، به کوشش محمد حامد ققی، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ بحشل، اسلم، تاریخ واسط، به کوشش

با اهمیت یافتن حوزه فقهی بغداد، برخوردهای متنوعی نسبت به امر به معروف دیده می‌شود، اما به عنوان وجه مشترک این نظریه‌ها، باید گفت که دیدگاه این فقیهان با اندیشه سیاسی آنان پیوستگی تمام داشته است. در آغاز باید به نظر شیخ مفید اشاره کرد که با در نظر داشتن شرایط در عصر غیبت، مسأله امر به معروف و نهی از منکر را با موضوعی حکومتی چون اقامه حدود به مقایسه نهاده است. وی در کتاب فقهی خود المقتعه بابی را به عنوان ملحق بر کتاب الحدود، با عنوان «کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر و اقامة الحدود» گشوده که با وجود اختصار، از مهم‌ترین بخشهای کتاب او به شمار آمده، و مضامینی اساسی حاکی از اندیشه سیاسی و اجتماعی وی را دربر گرفته است (ص ۸۰۸ بی). سرانجام، باید یادآور شد که شیخ مفید در صورتی که شخص امر یا ناهی از صلاحیت کافی برخوردار باشد و شرایط جامعه را برای امر و نهی خطر ساز نبیند، به عنوان تکلیفی فردی، مأمور به اجرای امر به معروف و نهی از منکر است (همانجا؛ نیز نک: شریف رضی، ۲۱۶-۲۲۴).

در جانب دیگر، باید به عالم معاصر شیخ مفید، سید مرتضی اشاره کرد که در رساله‌ای مربوط به محدوده همکاری با حاکمان، پذیرش مناصبی را که امکان عمل به امر به معروف و نهی از منکر را برای مؤمنی حق طلب فراهم آورد، واجب شمرده است (ص ۸۹ بی). اما چنین می‌نماید که سید مرتضی به مسأله به عنوان وظیفه‌ای انفرادی نمی‌نگریسته، و از همین روی، در آثار فقهی خود چون جمل العلم و العمل و جزآن، بابی برای امر به معروف نگشوده بوده است.

سرانجام، در زمره فقه‌های بغداد باید به شیخ طوسی اشاره کرد که بدون آوردن توضیحاتی درباره مبناهای سیاسی و اجتماعی، در آثار جدیدتر خود مانند «الجمال و العقود» (ص ۲۴۵ بی) و «النهاية» (ص ۲۹۹) بحث امر به معروف را پس از مبحث جهاد آورده، و به بسط احکام آن پرداخته است. در بررسی آثار متأخر فقهی، در کتابهای پیروان سید مرتضی چون غنیة النزوع ابن‌زهره، اشاره‌ای به این مبحث نشده، اما در برخی دیگر از آثار، مواردی نزدیک به شیوه شیخ مفید (نک: ابوالصلاح، ۲۶۴ بی؛ ابن‌ادریس، ۱۶۰)، یا شیخ طوسی (نک: ابن‌حمزه، ۲۰۷؛ راوندی، ۲۸/۱-۳۵۷؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۸۷/۲) دیده می‌شود.

در دوره حله، فقیهان از روش معهود شیخ طوسی در آثار خود پیروی کردند و مبحث امر به معروف بر همان پایه توسعه یافت (مثلاً نک: محقق حلی، ۳۴۱/۱ بی؛ علامه حلی، ۴۷۱/۴ بی). در آثار متأخر امامیه، در طول سده‌های متمادی، ادامه روش حلیان در آوردن کتاب امر به معروف در پایان مباحث عبادات اساس قرار گرفت و برای شماری از فقیهان که بنا داشته‌اند تا بحث امر به معروف را در مباحث فقهی خود جای دهند، مبنای بوده است.

تا فرارسیدن عصر صفوی، از نوآوریهای محدود در این مبحث، روش شهید اول در کتاب الدرر است که از محقق حلی پیروی کرده

افسانه بر همه آنها غالب است. زندگی نامه امرؤالقیس - اگر بتوان چنین نامی بر مجموعه آن روایات نهاد - در حقیقت از قرن ۳/ق ۹م در کتب ادب مانند آثار ابن قتیبه، ابن سلام و ابوالفرج اصفهانی گرد آمده است. علاوه بر این، در بسیاری از کتب ادبی، تاریخی، لغت‌شناسی و فرهنگنامه‌ها مانند آثار جاحظ، طبری، ابن اثیر، ابن درید، و شاء، تنوخی، مرزبانی و ابن فارس روایات و اشعار پراکنده منسوب به او آمده است، به گونه‌ای که می‌توان فهرست بلندی از اینگونه آثار ترتیب داد.

پژوهشگران معاصر عرب توجه خاصی نسبت به این شاعر ابراز داشته‌اند. از زمانی که لوئیس شیخو «دیوان» او را همراه با شرح حالی مختصر در شعراء النصرانیه آورد (۱۹۲۶م)، همه کتابهای عمومی ادبیات عرب از نویسندگانی چون جرجی زیدان، فاخوری، فزوخ و رافعی وی را محور اصلی مطالعات خود قرار دادند. با آنکه گفت و گو درباره امرؤالقیس، در تاریخهای ادبی ویژه عصر جاهلی و چندین کتاب مستقل در شرح احوال او بسیار گسترده است، اما باید گفت که اینگونه آثار جنبه علمی - پژوهشی ضعیفی دارند و بحثهای ارویایان در این باره غالباً جدی‌تر است و در کتابهای تاریخ ادبیات عرب از دانشمندی چون نالینو، گیب، عبدالجلیل، آندره میکل، بروکلان و بلاشر، و نیز در مقالاتی از الیندر، گریفینی، فیشر و لایل بررسیهای محققانه و نظرات جالبی درباره این شاعر نامدار دیده می‌شود.

در زندگی نامه امرؤالقیس، علاوه بر خطوط تاریخی که ممکن است بر واقعیات منطبق باشد، افسانه‌ها را نیز نمی‌توان از نظر دور داشت، زیرا بیشتر همین افسانه‌هاست که مورد توجه ادیبان قرار گرفته، در ادبیات اسلامی تأثیر فراوان گذاشته، و صدها اشاره ادبی و استعاره و کنایه بر دوششان بار شده است، چندان که بدون اطلاع از آنها، بسیاری از عبارات قابل فهم نخواهد بود.

کلمه امرؤالقیس خود اندکی مبهم است. آیا مراد از آن «خدمتگزار بت قیس» است، یا «امیر قبیله قیس»؟ به هر حال، شاعر خود را امرؤالقیس خوانده است («معلقة»، ۶۰)، اما ادیبان عرب برآنند که این لفظ باید نوعی لقب باشد و به همین سبب، به دنبال نام واقعی او می‌گردند و این نامها را مطرح می‌کنند: خندج، عدی، مُلَیکَه (سیوطی، ۴۲۲/۲) و سلیمان (قاموس، ذیل قیس).

زندگی: امرؤالقیس احتمالاً در سرزمین بنی اسد زاده شد (ابوالفرج، ۷۸/۹) و شاید نامهای محل در نخستین اشعارش بر این امر دلالت داشته باشد (الیندر، ۹۵)؛ اما به روایت ابن حبیب او در حصن مشقر در یعامه، یا حصنی در بحرین - که هر دو در قلمرو دولت کنده قرار داشتند - کودکی را گذرانده است (نک: ابوالفرج، همانجا)، پدرش خُجر، ملقب به اکل المرار که امیر کنده بود (بیگولوسکایا، ۳۴۴؛ الیندر، ۹۴)، او را در جوانی وی از خود راند. علت این امر مانند دیگر امور در زندگی شاعر روشن نیست، گرچه برخی از نویسندگان اموری چون شاعری و عشق‌ورزی او را سبب رانده شدنش دانسته‌اند (ابوالفرج، ۸۷/۹؛ ابن قتیبه، ۱۷؛ سندوی، ۱۱).

کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ راوندی، سعید، فقه القرآن، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۹۷ق؛ رضا، محمد رشید، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه؛ سید مرتضی، علی، «مسأله فی العمل مع السلطان»، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ سیوری، مقداد، کنز العرفان، به کوشش محمدباقر شریف‌زاده و محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ «شرح الفقه الاکبر»، منسوب به ابومنصور ماتریدی، الرسائل السبعه فی العقائد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ شریف رضی، محمد، حقائق التأویل، به کوشش محمدرضا آل کاشف الغطاء، بیروت، دارالمهاجر؛ شهید اول، محمد، الدرر، ج سنگی، ایران، ۱۲۶۹ق؛ شهید ثانی، زین‌الدین، الروضة البهیة، تهران، ۱۳۰۹ق؛ شیخ طوسی، محمد، «الجمل و العقود»، الرسائل العشر، قم، ۱۴۰۳ق؛ همو، النهایه، بیروت، ۱۳۹۰/ق ۱۹۷۰م؛ شیخ مفید، محمد، المقنعه، قم، ۱۴۱۰ق؛ صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام، به کوشش محمود قوچانی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ علامه حلی، حسن، مختلف الشیعه، قم، ۱۴۱۵ق؛ غزالی، محمد، احیاء علوم‌الدین، قاهره، ۱۲۸۹ق؛ «الفقه الاکبر (۱)»، منسوب به ابوحنیفه، ضمن «شرح الفقه الاکبر» (نک: هـ)؛ فقه الرضا (ع)، مشهد، ۱۴۰۶ق؛ قرآن کریم؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ماتریدی، محمد، «عقیده»، ضمن السیف المشهور سبکی، به کوشش مصطفی صائم بیرم، استانبول، ۱۹۸۹م؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، به کوشش خالد عبداللطیف السبع‌الملی، بیروت، ۱۴۱۰/ق ۱۹۹۰م؛ همو، ادب الدنیا و الدین، به کوشش محمد صباح، بیروت، ۱۹۸۶م؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹/ق ۱۹۶۹م؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نیز:

GAS; Laoust, H., «Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiyah», Mélanges de philologie et d'histoire d'IFAO, Cairo, 1939; Modarressi Tabatabā'i, H., An Introduction to Shi'ah Law, London, 1984; Wensinek, A. J., The Muslim Creed, London, 1965.

احمد پاکچی

اَمْرَبِیْنِ اَلْاَمْرِیْنِ، نک: جبر و اختیار.

اَمْرؤالقیس، مشهورترین شاعر سراسر ادبیات عرب، وی چنان قدرتمند است و شعرش چنان در دل عربها جای گرفته است که به رغم همه کج رویهایش، پارسایان مسلمان هم چندان به ستیز با او برنخاسته، و شعرش را تحریم نکرده‌اند؛ اما در اخبار زندگی او مطلقاً هیچ موضوعی یافت نمی‌شود که بتوان بر آن اعتماد کرد؛ در اشعارش نیز هیچ بیتی نیست که بتوان قاطعانه بر صحت آن، به همان شکل نقل شده، اطمینان یافت.

منابع کهن تقریباً بدون هیچ اظهار نظر انتقادآمیزی روایات و اشعار منسوب به امرؤالقیس را نقل کرده‌اند و لغت‌شناسان هیچ شاهدهی را استوارتر از اشعار او نمی‌شناسند. همین عنایت ویژه موجب شده است که شعر او حتی به تفاسیر قرآن کریم و شروع نهج البلاغه نیز راه یابد (نک: ابن ابی الحدید، ۲۴۱/۹، ۲۴۳-۲۴۶؛ نیز باقلانی، ۲۵، جم).

در عصر حاضر، به ویژه از ۱۸۶۴م که تولد که در شعر جاهلی به دیده تردید نگریست، بحث درباره صحت یا ساختگی بودن این آثار، از جمله اشعار امرؤالقیس، به شدت بالا گرفت، چندان که اینک صدها کتاب و مقاله درباره این شاعر می‌توان یافت.

انبوه روایاتی که درباره امرؤالقیس می‌توان گرد آورد، شامل چندین مجلد می‌شود، اما در آنها همه چیز در هاله‌ای از ابهام فرو رفته، و رنگ

شاعر را معین کرد (ص 114-115). اینک آنچه شگفت می‌نماید آن است که در این قصیده یا اشعار دیگر امرؤالقیس، سخنی از وضع دربار حارث غسانی، یا دربار قیصر نمی‌رود؛ گویی قصه‌پردازان که از احوال بارگاه روم چندان اطلاعی نداشته‌اند، به ذکر کلیات و منطبق ساختن افسانه‌های معروف بر پایان زندگی شاعر بسنده کرده‌اند.

به هر حال، در همان زمان، مردی طماع نام از قبیله بنی اسد که برادرش به دست امرؤالقیس کشته شده بود (نک: ابوالفرج، ۹۹/۹)، حيله‌ای ساز کرد و امپراتور را از آن ترسانید که اگر این شهزاده سرکش نیرومند گردد، باری دولت خود او را نیز تهدید خواهد کرد. از این رو، امپراتور بر وی خشمگین شد؛ اما در برخی روایات سبب خشم قیصر روابط عاشقانه شاعر با دختر وی دانسته شده است (علی، ۵۲۱/۹-۵۲۲). به هر روی، امرؤالقیس در راه بازگشت بود که امپراتور هدایایی برای او فرستاد و در آن میان، پیراهنی زهرآگین بود که چون شاعر پوشید، ریشهای کلان بر اندامش افتاد. از آن پس وی که *الملك الضلیل* (شهریار سرگردان) لقب داشت، ذوالقروح (زخم برداشته) خوانده شد (ابوالفرج، ۹۹/۹-۱۰۰؛ ابن قتیبه، ۱۸؛ یعقوبی، ۲۲۰/۸؛ قس: الیندر، 111-112).

شاعر مجروح سرانجام به آنقره (آنکارا) رسید و در پای کوهی به نام عسیب فرود آمد و چون دریافت که زندگیش به پایان رسیده است، شعر مرگ را سرود (ابن قتیبه، همانجا). در قصیده‌ای ۱۵ بیتی (دیوان، همان ج، ۱۱۷-۱۱۵) شاعر به بیماری خود و خیانت طماع اشاره کرده است. آخرین لحظات زندگی او را ابیاتی ساده و مؤثر - اما کاملاً ساختگی - آرایش داده است (ابوالفرج، ۱۰۰/۹-۱۰۱).

این اخبار افسانه‌گون لاجرم خاطر پژوهشگران را پریشان می‌سازد. گفته شد که ابوالفرج یکی از قصاید او را سراپا جعلی پنداشته است؛ ریاشی نیز بسیاری از آثار منقول در دیوان او را ساختگی و متعلق به یاران وی می‌پندارد (نک: مرزبانی، ۳۲؛ علی، ۵۳۴/۹) و ابن رشیق تنها به درستی بیست و چند قطعه و قصیده از او اعتقاد دارد (۱۰۵/۸).

معارضه محققان معاصر با شعر امرؤالقیس در چارچوب معارضه کلی با شعر جاهلی جلوه‌گر شده است. از ۱۸۶۴م که نولدکه، و سپس آلوارت در این آثار به دیده تردید نگرستند، و آنگاه در ۱۹۲۵م که مارگلیوت همه آنها را مجعول خواند (نک: بلاشر، ۲۶۹/۸-۲۷۲)، شعر امرؤالقیس نیز لاجرم به وادی مجعولات و افسانه‌ها پیوست. در میان دانشمندان عرب، طه‌حسین نخستین بار خط بطلان بر همه اشعار جاهلی کشید. وی در کتاب *فی الشعر الجاهلی* بخش نسبتاً مفصلی را به امرؤالقیس اختصاص داده (ص ۱۳۲-۱۵۱)، و در صحت و اصالت ماجراها و اشعار او از نظر زبان، روایت تاریخی، راوی، سبک شعر و خلاصه خود شاعر تردید کرده است (من تاریخ، ۲۰۲/۱-۲۲۴، المجموعة...، ۱۹۷/۵-۲۱۳)؛ اما پیش از این، وی در پی یافتن انگیزه استواری برای جعل این داستانها و اشعار مربوط به آنها برآمده، می‌پندارد که زندگی امرؤالقیس در حقیقت چیزی نیست جز ماجرای

در هر حال، شاعر برای بار نخست سرگردان بیابانها شد و به قول ابوالفرج (همانجا) به جماعتی از قبایل طی، بکر و کلب - که مانند او آواره بودند - پیوست. سپس به داییش شرحبیل رئیس بنی دارم پناه برد (سندوی، ۱۷). روایت مشهورتر حاکی از آن است که وی همچنان سرگردان بود، تا آنکه پدرش به دست بنی اسد کشته شد (نک: ابوالفرج، ۸۸-۸۷/۹؛ ابن قتیبه، همانجا).

شاعر برای بازستاندن خونبهای پدر از بنی اسد دست به دامان قبایل بکر و تغلب (نک: ابوالفرج، ۹۰/۹) یا زوجدن در حمیر (همو، ۹۲/۹) زد. حکایت جنگ و گریزهای او در اینجا بسیار مفصل و سخت متناقض است. بنی اسد که از این احوال آگاه شده بودند، راه آشتی پیش گرفتند، خونبهای کلان و گروهی گروگان پیشنهاد کردند. این ماجرا خود انگیزه‌ای برای ساختن داستانهای دل‌انگیز شده است (برای روایات گوناگون، نک: همو، ۹۰/۹ بی). روایات، شاعر بزرگ جاهلی، عبید بن ابرص را نیز وارد ماجرا کرده، و آورده‌اند که چون امرؤالقیس از پذیرفتن عذرخواهیهای بنی اسد سرباز زد، عبید قصیده‌ای سرود و امیرزاده را سخت تهدید کرد (عبید، ۱۳۶-۱۳۸؛ نک: حسین، من تاریخ...، ۲۱۶/۱). که این قصیده را جعلی می‌داند).

با اینهمه، امرؤالقیس سر در پی بنی اسد گذارد و چون به ایشان رسید، با سپاهیان خود که از قبایل بکر و تغلب بودند، شمشیر در میان آنان نهاد (برای شرح جنگهای گسترده و گوناگون او با بنی اسد، نک: ابوالفرج، ۱۰۳/۹-۱۰۵؛ ابن قتیبه، ۱۷-۱۸؛ یعقوبی، ۲۱۷/۱-۲۱۸؛ ابوالفدا، ۹۳/۱-۹۴؛ نیز نک: الیندر، 103-102). پس از این جنگ امرؤالقیس درباره پیروزی خود قطعه‌ای سرود و خمی را که از زمان قتل پدر تا بازستاندن خونبها بر خود حرام کرده بود، بر خود حلال ساخت (دیوان، ج سندوی، ۱۷۲-۱۷۳).

با اینهمه، امرؤالقیس می‌خواست به جنگ ادامه دهد، ولی بکریان و تغلبیان از جنگ دست کشیدند. پس شاعر باز سرگردان شد و بر اسب خود، شقرانست و دست به دامان کسانی بس گوناگون زد و ماجراهای بسیار پیش آمد که درباره هر یک داستانها و قطعه‌های منظوم فراوان نقل شده است (نک: ابوالفرج، ۹۲/۹-۹۶). در مراحل پایانی این سرگردانی، یکی از مشهورترین شخصیت‌های عصر جاهلی سموال صاحب قصر معروفی در تیماء ظاهر می‌شود. اخبار جاهلی، شاعر را به خدمت این شخصیت نیم‌افسانه‌ای می‌کشاند و حتی قصیده‌ای در مدح سموال به او نسبت می‌دهند که به نظر ابوالفرج به سخن امرؤالقیس شبیه نیست و بی‌تردید ساختگی است (نک: ۹۶/۹-۹۷). به هر حال، شاعر از سموال می‌خواهد که او را به حارث امیر غسانی معرفی کند تا او بار یافتن به حضور قیصر را برایش آسان سازد. این خواسته جامه عمل می‌پوشد و شاعر راهی بارگاه قیصر می‌شود. ذکر این سفر در قصیده بلندی آمده است (دیوان، همان ج، ۸۳-۹۱) و نشان از آن دارد که عمرو بن قبیئه شاعر و کسانی دیگر در این سفر همراه او بوده‌اند. الیندر بر این باور است که با بازشناسی نام جایگاهی که در قصیده آمده، می‌توان مسیر

برخی کوشیده‌اند در آثار رومی آن روزگار اثری از امرؤالقیس باز یابند. پروکویوس و نونوسوس هر دو به مردی به نام کایسوس^۱ که امارت کنده و معد را داشته، و از قسطنطنیه نیز دیدار کرده بوده است اشاره کرده‌اند، و کوسن دوبر سوال او را امرؤالقیس پنداشته است، اما معلوم نیست که این نام بر نام امرؤالقیس منطبق شود. معادل این نام عربی قاعدتاً باید در یونانی «آثرکوسوس^۲» باشد. علاوه بر آن، آنچه کایسوس در قسطنطنیه انجام داده است، هیچ شباهتی به ماجراهای امرؤالقیس ندارد (نک: الیندر، ۱۱۶-۱۱۴).

دیوان: دیوان امرؤالقیس را نخستین بار دوسلان در پاریس (۱۸۳۷م) انتشار داد و اساس کار او نیز روایت شتمری (از اصمعی) از دیوان ۶ شاعر بزرگ جاهلی (دواوین الشعراء السته) بوده است. از ۱۸۶۵م به بعد، روایت دیگری از دیوان که به دست بطلیوسی (قرن ۱۱/ق ۵) جمع شده بود، بارها در کشورهای شرقی به چاپ رسید (مثلاً تهران، ۱۳۷۲ش؛ تبریز، ۱۳۰۳ش، چ سنگی). در ۱۸۷۰م آلوارت «دیوان شاعران ششگانه^۳» از جمله امرؤالقیس را بر اساس روایت سکری منتشر ساخت و چندین قطعه را که خود یافته بود، نیز بر آن افزود. سپس در ۱۹۳۰م حسن سندویی، دیوان او را (همراه با آثار امرؤالقیس‌های دیگر) در قاهره چاپ کرد. بار دیگر در ۱۹۴۴م، محمدرید ابوحدید دیوان او را در قاهره منتشر ساخت. سرانجام، این دیوان پس از چاپهای متعدد و غیر قابل اعتماد، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم در ۱۹۵۸م (قاهره) انتشار یافت. این پژوهشگر، با توجه به ۶ نسخه از دیوان امرؤالقیس (نسخه‌های شتمری، طوسی، سکری، بطلیوسی، ابن نحاس و ابوسهل)، دیوان را بر اساس روایت اصمعی شامل ۲۸ قصیده، و روایت مفضل ضبی شامل ۱۹ قصیده تدارک دیده، و آنگاه ۵۳ قصیده و قطعه هم از روایات دیگر بر آن افزوده است. ضیف ۲۸ قصیده دیوان به روایت اصمعی را یک به یک مورد بررسی قرار داده، و نتیجه گرفته است که قصاید شماره ۱، ۲، ۱۱ و ۲۷ (به اعتماد روایات) به راستی از امرؤالقیسند، برخی دیگر نیز مورد تردیدند و شماری نیز بی‌تردید از امرؤالقیس نیستند (ص ۲۴۵-۲۴۷).

معلقه: دیوان امرؤالقیس شامل قصیده‌ای ۸۰ بیتی است که معلقه (یعنی سینه‌ریز، گردن‌آویز، گل‌بند و نه «آویخته شده به دیوار کعبه»)، نک: بلاشر، ۲۲۸/۱-۲۳۱) نام گرفته است و بی‌تردید در این قصیده که غالباً صحت انتسابش را به امرؤالقیس قطعی پنداشته‌اند، باز بسیاری از ابیات را - بر اساس قول قدما - باید به کنار نهاد. مثلاً ابیات ۵۹ تا ۶۲ (چ سندویی) که در روایات طوسی، سکری و دیگران، و نیز در شرح زوزنی و تبریزی و قرشی آمده، در روایت اصمعی (دیوان، چ ابراهیم) موجود نیست (نک: دیوان، چ سندویی، ۱۵۳، قس: چ ابراهیم، ۱۹) و غالباً روایان در انتساب آنها تردید کرده‌اند.

زندگی عبدالرحمان ابن اشعث (ه م)، نواده اشعث بن قیس کنندی (از اقوام امرؤالقیس) که بر ضد حجاج قیام کرد و کشته شد. به عقیده او کندیان خواسته‌اند با جعل داستانهای امرؤالقیس خاطرۀ عبدالرحمان را جاودان سازند (همو، من تاریخ، ۲۰۴/۱-۲۰۶).

طه حسین شعر امرؤالقیس را به دو بخش می‌کند: ۱. آنچه به روایات زندگی او مربوط است؛ ۲. آنچه مستقل می‌نماید. آنگاه می‌نویسد: اشعار مربوط به روایات، به سبب جعلی بودن روایات، خود به خود جعلی می‌نماید، به خصوص که قدما هم به این نقص پی برده بودند؛ چنانکه ابوالفرج قصیده او را در مدح سموال جعلی می‌داند (۹۹-۹۷/۹). این شعر و نیز ستایش بزرگیهای سموال را یکی از نوادگان او به نام دارم ساخته است (حسین، همان، ۲۰۷/۱-۲۰۸). از قصاید نوع دوم که با اخبار مربوط به زندگی او رابطه ندارد، تکلف و ضعف به شدت تمام آشکار است. اصولاً امرؤالقیس یعنی بوده، در حالی که زبان شعر او بیشتر قرشی است و این دوزبان با هم تفاوت فاحش داشته‌اند. حتی اگر بپذیریم که زبان قریش در قرن ۶م سیادت داشته، و فراگیر بوده است، باز امرؤالقیس چگونه می‌توانسته به زبانی شعر بسراید که هنوز رسمیت یا رواج کافی نیافته بوده است؟ (همان، ۲۰۹/۱-۲۱۰)؛ به علاوه، در زمان امرؤالقیس حوادث عظیم و گسترده‌ای رخ داده است، جنگ بسوس حدود ۴۰ سال ادامه یافته، و دایی شاعر گلیب در همان جنگ کشته شده است. همچنین بدبختیهای دایی دیگرش مهلهل بسیار شهرت دارد، اما او به هیچ‌یک از این پدیده‌ها اشاره نکرده است (همان، ۲۱۰/۱-۲۱۱).

طه حسین مشهورترین شعر او، یعنی «معلقه» را نیز آکنده از جعلیات می‌داند. البته افسانه آویختن معلقات به دیوار کعبه را به کلی نادیده می‌گیرد، زیرا خود این افسانه هم در زمانهای متأخر (قرن ۴/ق ۱۰م) پدیدار شده است. باید گفت: در درون قصیده، ترتیب ابیات سخت بی‌سامان است، به همین سبب، خاورشناسان این شعر را فاقد وحدت موضوعی می‌دانند. البته نقص شعر جاهلی، زائیده جعلیات موجود در آن است، نه ساختار آن. در معلقه امرؤالقیس، ماجرای عشق‌بازها نسبتاً گسترده است و همه را یکی از روایان شعر او، یعنی فرزدق شاعر ساخته است (همان، ۲۱۱/۱-۲۱۳). داستانهای چند دیدار عاشقانه و گفت و گو با معشوق را نیز در این قصیده و قصیده «الا انعم صباحاً...» می‌توان یافت. این قصاید بی‌تردید مربوط به دوره اسلامیند و تحت تأثیر شعر عاشقانه عمر بن ابی ربیع ساخته شده‌اند (همان، ۲۱۳/۱).

همین انتقادهای طه حسین همراه با حملات تند دیگری که به اساس شعر جاهلی وارد آورد، شور و شری عظیم در کشورهای عربی به پا کرد و گروهی خشمگینانه، به دفاع از «میراث ملی» عرب برخاستند و سرانجام - دست کم در زمینه سیاسی - اجتماعی - او را محکوم کردند.

جونز (لندن، ۱۷۸۲م) صورت گرفت؛ ترجمه‌های فرانسوی کتاب ظاهراً با دوساسی در قرن ۱۹م آغاز شد؛ در ۱۸۰۲م اولین بار به قلم هارتمن به آلمانی ترجمه گردید و در ۱۸۲۴م توسط پلمر به سوئدی بازگردانده شد (برای ترجمه‌ها، نک: EI²). دو ترجمه هم به فارسی از آن انتشار یافته که یکی از آن عبدالمحمد آیتی است (در معلقات سبع، تهران، ۱۳۴۵ش) و دیگری از کاظم برگ‌نیسی (در یادنامه بهار، تهران، انجمن مفاخر فرهنگی).

مأخذ: این ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن رشیق، حسن، العمدة، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر و الشعراء، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۹۶۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، علی، الاغانی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ امرؤ القیس، دیوان، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۹۷۳ق/۱۹۵۳م؛ همو، همان، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۸م؛ همو، «معلقة»، شرح المعلقات العشر و اخبار شعرائها، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ باقلانی، محمد، اعجاز القرآن، به کوشش احمد صقر، قاهره، دارالمعارف؛ بستانی، بطرس، ادباء العرب، دمشق، ۱۹۷۹م؛ بلاشر، رؤیس، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳م؛ یگولوسکایا، ن. و، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حسین، طه، فی الشعر الجاهلی، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۶م؛ همو، المجموعة الكاملة لمؤلفات، بیروت، ۱۹۷۳م؛ همو، من تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ سندوی، حسن، مقدمه بر دیوان امرؤ القیس (هد)؛ سیوطی، المزهر، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ضیف، شوقی، تاریخ الادب العربی، العصر الجاهلی، قاهره، ۱۹۷۶م؛ عبید بن ابرص، دیوان، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت/بغداد، ۱۹۶۹م؛ قاموس؛ مرزبان، محمد، الموسوع، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ منوچهری دامغانی، دیوان، به کوشش دبیرستانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

El²; Ojinder, G., The Kings of Kinda, London, 1927.

آذرناش آذرنوش

امرؤ القیس‌های دیگر: نام امرؤ القیس افزون بر شاعر بزرگ عرب، بر چندین تن دیگر نیز اطلاق شده است که شمارشان در «اخبار المراقسة» سندوی به ۲۸ می‌رسد و مشهورترین ایشان، بی‌گمان امیر حیره است (نک: حمزه، ۷۷-۷۸؛ ابن اثیر، الکامل، ۳۹۰/۱)، اما از اینان هیچ‌یک، با وجود امرؤ القیس بزرگ، نتوانستند سربرکشند، به خصوص که اگر اینان اشعار زیبایی هم داشته‌اند، روایان آنها را به همان شاعر بزرگ نسبت داده‌اند.

اکنون می‌توان به ۶ شاعر جاهلی اشاره کرد که ابیات اندکی از آنان در دست است: ۱. امرؤ القیس بن بحر؛ ۲. امرؤ القیس بن بکر کندی؛ ۳. امرؤ القیس بن حُمام کلیبی؛ ۴. امرؤ القیس بن عمرو کندی، خویشاوند امرؤ القیس بزرگ؛ ۵. امرؤ القیس بن کلاب عُقیلی؛ ۶. امرؤ القیس بن مالک جمیری که قصیده نسبتاً بزرگی به نام او ثبت است، اما این قصیده را به امرؤ القیس بزرگ نیز نسبت داده‌اند (آمدی، ۶-۹؛ سندوی، ۳۰۸-۳۴۸-۳۵۴).

نام شاعر مشهور جاهلی مُهلَهل نیز امرؤ القیس بود، اما همه جا او را مهلهل خوانده‌اند که گویا لقب وی بوده است. چند تن امرؤ القیس نیز در آغاز پیدایش اسلام می‌زیستند که هر یک، به عللی چند، شهرتی کسب کرده‌اند:

اما هیچ قصیده‌ای در ادبیات عرب نمی‌توان یافت که بتواند تا این حد، خیالهای دل‌انگیز و افسانه‌های دیرین را در ذهن خواننده عرب برانگیزد. تصور نیایی که هم والایی شاهزادگان را دارد، هم دلاوری جنگاوران را، هم ظرافت دلباختگان را، هم جسارت صلوکان را، هم گستاخی شهسواران عشق باز را آنچنان دل‌تازیان را به هیجان می‌آورد که دیگر هیچ گاه نمی‌توانند چشم از او بپوشند. به خصوص که همه این خصایص در هاله‌ای از ابهام نهفته است و به زبانی گاه روشن و پرده‌در، گاه رمزآلود و پرابهام بیان شده است. بدین‌سان، خیال خواننده خود دست اندرکار خلق هنری می‌شود و می‌تواند به میل خویش بخشهای پراکنده قصیده را به هم پیوند دهد و سپس همراه شاعر از خیمه‌گاه این یار، یا از ویرانه‌های منزلگه آن یار، به بارگاه امیران سرزند، در سینه سوزنده‌ترین صحرا اسب بتازد و نیمه شبان به وصف ستارگان بپردازد. اینک «قفا نَبک...» با آن قهرمان بی‌مانند افسانه‌ای خویش، یکی از عناصر اساسی ادب عربی شده، و گویی استقلالی تمام یافته، و درجه‌ای خاص کسب کرده است. انتقادهای عالمانه را دیگر توان آن نیست که شاهکار ادبیات عرب را از فرهنگ عربی بازستاند یا بر آن خدشه‌ای وارد کند: بیش از هزار سال است که «قفانیک...» رمز زیبایی شده است (نک: منوچهری، ۱۹، حاشیه: «کبک دری کوس‌وار کرده «قفانیک» یاد).

در این شعر، نوآوریهای شاعر بسیار متعدد است. وصفهای گوناگون، صور خیال، الفاظ نوظهور، شیوه‌های بیان همه باعث شده است که بارها در حق شاعر بگویند: «او نخستین کسی است که...» و بدین‌سان در کتب «الاولئ» جای مخصوصی به امرؤ القیس داده شده است: گویند او نخستین کس بود که بر فراز ویرانه‌های یار سفر کرد، استاد و گریست (مایه اصلی نسب)؛ هر چند که خود به تقلید از ابن‌خضام در این باب اعتراف کرده است (دیوان، ج ابراهیم، ۱۱۴)، اما کسی به اعتراف او اعتنایی ندارد. او نخستین کسی است که زنان را به آهوان سفید تشبیه کرده، نخستین کسی است که بر «اسب دَؤبند» (قید الاوابد) به شکار رفته، و اسب را به چوب مانند کرده است... (نک: بستانی، ۱۰۲).

ابیات ۷۷گانه معلقه (روایت اصلی، نک: دیوان، همان ج، ۸-۲۶) را به چندین دسته می‌توان بخش کرد که هر بخش نیز به موضوع خاصی پرداخته است. نیمه اول قصیده، شعری عاشقانه و شامل چند تصویر بسیار معروف است، مانند گریه بر ویرانه‌های منزلگه یار؛ یاد فاطمه و ماجرای دارة الججلج؛ شب، ستارگان...؛ اسب و مشهورترین وصف آن (یکز، مفر،...): صحنه شکار؛ و آذرخش، باران، سیل.

معلقه امرؤ القیس نه تنها در دیوان وی آمده، بلکه در مجموعه «معلقات» نیز که از زمان حقاد راویه (د ۱۵۵ق/۷۷۲م) گردآوری شده، و نیز در تمامی شروح آنها مذکور است (نک: ه. د. معلقات). این معلقه به زبانهای مختلف ترجمه شده است. کهن‌ترین ترجمه به زبان لاتینی توسط وارنر (لیدن، ۱۷۴۸م)، و ترجمه انگلیسی آن به قلم

یکی از آنان امرؤالقیس بن عابس از حضرموت است که یک بار در خدمت حضرت پیامبر (ص) با مردی دیگر به نام ربیعہ حضرمی بر سر مالی مخاصمه کرد و با آنکه مال به او می‌رسید، از آن چشم پوشید تا - بنا بر بشارت پیامبر (ص) - بهشت نصیبش شود. همین امر باعث شده است که نام او در انبوهی از کتابهای حدیث و ادب تکرار شود (مثلاً نک: احمد بن حنبل، ۴/۱۹۱-۱۹۲، ۳۱۷؛ دارقطنی، ۳/۱۵۵۷؛ ابونعیم، ۲/۴۳۸-۴۳۹؛ ابن عبدالبر، ۱/۱۰۴؛ ابن عساکر، ۳/۱۱۱؛ ابن اثیر، اسد...، ۱/۱۱۵).

در ماجرای رده وقتی مردم حضرموت به تحریک اشعث بن قیس از پرداخت صدقه سرباز زدند، امرؤالقیس نه تنها به خویشاوندان کندی خود نیبوست، بلکه در چندین نبرد بر ضد آنان شرکت جست (طبری، ۳/۳۳۰-۳۳۱؛ ابن اعثم، ۱/۵۵). وی حتی در مقابل اشعث به پاخاست و او را اندرز داد و از خشم جانشینان پیامبر (ص) که بی‌گمان بر او چیره خواهند شد، ترسانند (همانجا؛ ابن عساکر، ۳/۱۱۲).

امروالقیس نامه‌ای شامل ۵ بیت درباره رده حضرموت برای ابوبکر فرستاد؛ خلیفه نیز در نامه‌ای او را «صالح» خواند (ابن حیب، ۱۸۶-۱۸۷). بنا به روایت ابن عساکر (۳/۱۱۱) امرؤالقیس چندی در بیسان شام مسکن گزید، اما به هنگام بروز طاعون عمواس از آنجا به کنده بازگشت. بعید نیست که اقامت او در شام اندکی پیش از رده حضرموت بوده باشد. وی در پایان عمر به گفته ابن عساکر (۳/۱۱۲)، به نقل از بخاری) به کوفه کوچید.

اشعار منسوب به او را شیخو (۱/۵۶-۶۰) و سندوبی (ص ۳۳۹-۳۴۷) جمع و چاپ کرده‌اند. این اشعار از ۸۰ و اندی بیت در نمی‌گذرد و برخی از آنها نیز ممکن است از شاعرانی دیگر، و به خصوص فنذرقانی باشد (مثلاً نک: ابن عساکر، ۳/۱۱۴).

ابن عساکر ۶ بیت به او نسبت داده است (۳/۱۱۴-۱۱۵) که جعلی به نظر می‌آید، اما از آنجا که به روایات عاشقانه امرؤالقیس بزرگ شبیه است، نظر را جلب می‌کند.

دو امرؤالقیس دیگر می‌شناسیم که اخبار آنها در هم خلط شده است: طبری از مردی به نام امرؤالقیس بن اصیغ نام می‌برد که بر قضاعه یا قضاعه و کلب از جانب پیامبر (ص) امارت یافت. هنگام رحلت پیامبر (ص) گروهی از کلیبان مرتد شدند؛ اما امرؤالقیس بر اسلام باقی ماند (۳/۲۴۳؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱/۱۰۵-۱۰۶؛ ابن اثیر، الکامل، ۲/۳۴۳-۳۴۴، اسد، ۱/۱۵۵؛ ابن حجر، ۱/۶۳). ابن اثیر در پایان روایت خود می‌افزاید: ابوبکر به او که جد سکینه دختر امام حسین (ع) بود، نامه فرستاد (الکامل، همانجا). در همینجاست که دو شخصیت درهم می‌آمیزند، زیرا آنکه‌نیای حضرت سکینه خوانده شده است، امرؤالقیس فرزند عدی بود. او در روایات متعدد دیگر مردی نصرانی و با شوکت جلوه می‌کند که نزد عمر آمد و اسلام آورد. در همان مجلس نیز امام علی (ع) دختر او ریاب را برای امام حسین (ع) خواستگاری کرد. به همین مناسبت، بسیاری از منابع با اشاره به فضایل ریاب، دو بیته را که

حضرت امام حسین (ع) در محبت خود به سکینه (ع) و ریاب سروده‌اند، نقل می‌کنند (ابوالفرج، ۱۴/۱۶۳-۱۶۴؛ صفدی، ۳۸۳/۹؛ ابن حجر، ۳/۱۱۳). این امرؤالقیس پیش از آنکه اسلام آورد، چندی اسیر بنی شیبان شد و در آنجا شجاعتی از خود بروز داد و دو بیت نیز سرود که در غالب منابع تکرار شده است (آمدی، ۸-۹؛ نیز نک: سندوبی، ۳۵۵-۳۵۷).

سندوبی (ص ۳۵۵)، برخلاف نظر سیوطی (۲/۴۵۶)، این دو تن را یکی پنداشته، و از آن دو، یک امرؤالقیس بن عدی، معروف به ابن اصیغ کلبی ساخته است. اما این هر دو تن، از نظر مرتضی عسکری، دو شخصیت مجعول بیش نیستند که تاریخ سازان مفرض - به خصوص سیف بن عمر که منبع اصلی مورخان بزرگی چون طبری بوده است - از خود بر ساخته‌اند تا سیر تاریخ اسلام را بر حسب اهداف خویش تحریف کنند. اخبار مربوط به ابن اصیغ در واقع از قرن ۴ ق پدیدار می‌گردند و طی زمان، وسعت می‌گیرند، حال آنکه روایت در اصل بسیار کوتاه بوده که آن را هم سیف جعل کرده بوده است (۳/۱۹۵-۲۰۴، ۴/۲۳-۲۴، ۲۸-۲۹).

مآخذ: آمدی، حسن، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱/ق ۱۹۶؛ ابن اثیر، علی، اسد الغابیه، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ همو، الکامل؛ ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸-۱۳۹۸ ق؛ ابن حیب، محمد، المعیر، به کوشش ایلزه لیشتن انتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱/ق ۱۹۴۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۷ ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰/ق ۱۹۶۰ م؛ ابن عساکر، علی، التاريخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر بدران، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، معرفة الصحابه، به کوشش محمدرضا بن حاج عثمان، ریاض، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸ م؛ احمد بن حنبل، سند، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، بیروت، دار مکتبه الحیاة؛ دارقطنی، علی، المؤلف والمختلف، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت، دار القرب الاسلامی؛ سندوبی، حسن، «اخبار المراقبه و اشعارهم فی الجاهلیة و صدر الاسلام»، همراه شرح دیوان امرئ القیس، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴ م؛ سیوطی، المزهر، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم و دیگران، قاهره، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶ م؛ شیخو، لوسی، شعراء النصرانیة بعد الاسلام، بیروت، ۱۹۲۴ م؛ صفدی، خلیل، اللواتی باللوفیات، به کوشش فاناس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ طبری، تاریخ، عسکری، مرتضی، یکصد و پنجاه صحابی ساختگی، ترجمه ع. م. سردارنیا، تهران، ۱۳۶۱ ش.

آذرتاش آذرنوش

أَمْرٌ وَ نَهْيٌ، عنوان بخشی از مباحث اصول فقه که به چگونگی

تفسیر او امر و نواهی شرعی می‌پردازد.

بحث از امر و نهی از کهن‌ترین بخشهای اصول فقه بوده، و از نخستین مراحل پای‌گیری این دانش، مورد توجه قرار داشته است. بخش مهمی از تشریح، چه در کتاب و چه در سنت، در قالب امر و نهی صورت پذیرفته، و از همین رو، دست یافتن به درک صحیحی از امر و نهی، لازمه استنباط احکام و تفسیر شریعت بوده است. در باره سنت، باید در نظر داشت که مصداق امر و نهی، در مواردی است که سنت از گونه قولی است؛ اما در سنت فعلی یا تقریری، با آنکه اتباع سنت همچنان ضرورت دارد، بحث امر و نهی مصداقی نمی‌یابد. از نظر

بخشی از قرآن کریم را آیاتی تشکیل داده‌اند که از جنبه تشریحی برخوردارند و بر حکمی از احکام الهی دلالت دارند؛ این آیات که همواره در مباحث فقهی مورد توجه صاحب نظران بوده‌اند، با عنوان آیات الاحکام (ه) شناخته شده‌اند. در مقام رده‌بندی آیات فقهی، باید چند شیوه برای بیان تشریح را از یکدیگر متمایز ساخت؛ در بخشی از آیات الاحکام، تشریح با امری صریح با استفاده از ماده امر و نهی (مانند «... يَا مُرْكُم اَنْ تُوَدُّوا الْاَمَانَتِ...»، نساء/۵۸)، یا صیغه امر و نهی (مانند «... فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ...»، مائده/۶۵) صورت پذیرفته است؛ در برخی از آیات صرفاً با تعبیری اخباری و در قالب بیان سنتی از سنن صالحین، به تشریح حکمی پرداخته شده، و در شماری دیگر، از شیوه‌هایی متفاوت برای تشریح استفاده شده است.

درباره مدلول امر و نهی، نخست در سخن از ماده امر و نهی باید گفت که در آیات قرآنی، بارها از امر خداوند به اعمالی چون عبادت خدای یگانه (مثلاً مائده/۱۱۷)، اقامه قسط و عدل (اعراف/۲۹؛ نحل/۹۰)، نیکوکاری (همانجا)، صلوة رحم (بقره/۲۷)؛ رعایت همگی احکامی الزام آورند. همچنین باید به برخی از موارد کاربرد واژه نهی برای الزام به ترک اشاره کرد که از نمونه‌های آن نهی از فحشا، منکر و بغي (نحل/۹۰) و ربا (نساء/۱۶۴) است. درباره واژه امر، باید یادآور شد که این تعبیر در موردی از آیات قرآنی، برای اباحه نیز به کار رفته است (بقره/۲۲۲).

بحث از صیغه امر و نهی، از دو دیدگاه مختلف دارای گستردگی افزون تری است: نخست آنکه بخش عمده‌ای از آیات الاحکام را آیاتی تشکیل داده‌اند که تشریح در آنها با صیغه امر و نهی صورت گرفته است، و دیگر آنکه از نظر گستره مفهومی، نمونه‌هایی از کاربرد صیغه‌های امر و نهی به صورت غیر الزامی نیز دیده می‌شود. فارغ از حالت اباحه، توجه به دو رتبه از مراتب دستوری امر و نهی، یعنی رتبه الزام و رتبه تحریض موجب تقسیماتی در تفسیرهای کهن شده است. در این میان باید به حدیثی از حضرت علی (ع) اشاره کرد که در آن آیات قرآنی بر ۷ قسم: «امر، زجر، ترغیب، ترهیب، جدل، مثل و قصص» («تفسیر»، ۴) دانسته شده است؛ در ۴ قسم نخست از این تقسیم، می‌توان امر الزامی، نهی الزامی، امر تحریضی و نهی تحریضی را تمییز داد (قس: عیاشی، ۱۰/۸: برای امر و زجر).

در نگاهی به سنت نبوی، نخست باید توجه داشت که بخش مهمی از احکام بیان شده در سنت، در قالب فعل و تقریر تبیین شده‌اند و حتی در آن بخش از بیان احکام که در قالب قول قرار می‌گیرد، سخن کمتر صورت امر و نهی به خود گرفته است. در این میان، به نسبت، کاربرد صیغه از ماده امر و نهی وسیع‌تر بوده است، اما نمونه‌هایی از کاربرد ماده نیز دیده می‌شود. در زمره این نمونه‌ها مواردی وجود دارد که از نظر مدلول امر و نهی، درخور بررسی و تحلیل است؛ از جمله باید به مواردی مانند امر به نماز و تر و امر به مساواک اشاره کرد که در آنها ماده امر برای

تاریخی، مبحث امر و نهی همچون دیگر مباحث کهن الفاظ، در ارتباطی مستقیم با دلیل کتاب و کاربردهای آن شکل گرفته، و گسترش یافته است. این مبحث در باب‌بندی علم اصول، در زمره آن گروه از مباحث الفاظ است که به تفسیر گونه‌های لفظی می‌پردازد.

در نگاهی به جایگاه امر و نهی در فرهنگ قرآنی، باید نخست رابطه انسان و خدا را به یاد آورد که در قالب رابطه «عبد» و «رب» تصویر شده است؛ حال باید توجه داشت که چهره‌ای از وجوه این رابطه عبودیت و ربوبیت، همین موضوع امر و نهی است. اینگونه است که میان مفاهیمی چون اطاعت و معصیت از امر و نهی، با ربوبیت و عبادت پیوستگی برقرار می‌گردد و امر و نهی افزون بر اهمیتش در شریعت، در خداشناسی و حتی جهان‌شناسی قرآنی نیز جایگاهی مهم می‌یابد. به تصریح آیات متعدد از قرآن کریم، آنگاه که اراده الهی به حدوث چیزی تعلق می‌گیرد، با یک امر «کُن»، تحقق و وجود می‌یابد (مثلاً بس ۸۲/۳۶).

اما افزون بر امر به تحقق که آغاز آفرینش است، آنچه گویی به سان یک سنت در قرآن کریم دیده می‌شود، امری است مولوی به انجام دادن فعلی که پس از آفرینش به موجود مخلوق درمی‌رسد. یکی از جلوه‌های این سنت، در خلقت آسمانها و زمین دیده می‌شود که پس از آفرینش در راستای اثبات ربوبیت، امری به هر دو درمی‌رسد که «خواسته یا ناخواسته به سوی من آید» (فصلت/۱۱۷). ظهوری دیگر از این سنت، در داستان آفرینش انسان رخ می‌نماید که نهی آدم ابوالبشر و همسرش از نزدیک شدن به «شجره ممنوعه»، مقطعی حساس از روند داستان است (نک: بقره/۲۴-۳۵). باید یادآور شد که ادامه این سنت را در فرهنگ روایی نیز می‌توان در نمونه‌هایی بازجست؛ از آن جمله، امر به «اقبل» و «ادبر» است که در حکایت آفرینش «عقل»، تجلی یافته است (نک: کلینی، ۱۰/۸).

مرتبه‌ای دیگر از تحقق امر و نهی الهی، مقام تشریح است: مرتبه‌ای از امر و نهی که ابلاغ آن به مردمان از جانب پیامبران صورت می‌پذیرد و هم اطاعت آن، در قالب پیروی از امر و نهی رسولان تحقق می‌یابد. با آنکه امر و نهی مطلق و حقیقی در فرهنگ قرآنی از آن خداوند است و شخص پیامبر جز انسانی برگزیده برای پیام‌رسانی نیست، اما این تصور که «از بشری مثل خود» نباید اطاعت کرد، مغالطه‌ای از جانب کافران و عنادورزان ارزیابی شده است (مؤمنون/۲۳؛ قمر/۵۴). فلسفه امر و نهی انبیا در یک جمله خلاصه شده است که «هیچ رسولی را نفرستادیم، مگر برای آنکه به اذن خدا از او اطاعت کنند» (نساء/۶۴/۴). آیه‌ای که از سوی اطاعت از رسولان را اساس رسالت شمرده، و از سوی دیگر آن را در راستای اطاعت از امر و نهی الهی دانسته است. درک عمیق‌تر این آیه، با آیات متعددی میسر است که اطاعت از رسول را در کنار اطاعت از خداوند نهاده است (مثلاً آل عمران/۳۲/۳).

امر و تشریح در کتاب و سنت: به عنوان یک اصل باید پذیرفت که

دلالت بر دستور تحریضی و نه الزامی به کار رفته است؛ در احادیث مربوط به این موارد، برای نشان دادن الزام از تعابیر «عزم» و «کتابت» استفاده شده (نک: سیوطی، ۶۶/۱) که تعبیر اخیر از تعبیرات شناخته شده قرآنی است (مانند بقره/۱۸۳/۲). افزون بر نمونه یاد شده، تعبیرات پرشماری در سنت نبوی وجود دارد که مبنای تقسیم اوامر و نواهی، به الزامی و تحریضی را مستحکم ساخته است.

امر و نهی در نخستین بحثهای اصولی: در عصر صحابه و تابعین، در بحث از تفسیر گونه‌های لفظی چون اوامر و نواهی سخن گسترده‌ای دیده نمی‌شود؛ تنها در برخی از روایات منقول از صحابه و تابعین، اشاراتی کوتاه در این باره وجود دارد. به عنوان مثال، می‌توان به تعبیراتی به روایت از امام علی (ع) اشاره کرد که در ضمن بیان دشواریهای تفسیر و تقسیمات آیات، از فرایض و فضایل، و رخص و عزایم سخن آورده، و بدین ترتیب اوامر قرآنی را از نظر دلالت گاه دال بر وجوب (عزایم) و گاه دال بر فضیلت (رخص) شمرده است (نک: نهج البلاغه، خطبه ۱). در همان عصر نخستین، سخن از اوامر به حوزه سنت نیز کشیده شده، و از مراتب اوامر در سنت نیز گفت‌وگو شده است؛ به عنوان نمونه، مکحول سنت را بر دو قسم دانسته است: قسمی که عمل بدان فریضه و ترک آن کفر است، و قسمی دیگر که عمل بدان فضیلت است و ترک آن حرجی ندارد (نک: دارمی، ۱۴۵/۱).

در اخبار منقول از ائمه امامیه (ع)، نخست باید یادآور شد که در برخورد با اوامر قرآنی، تأکیدی ویژه بر الزام دیده می‌شود و حتی در مورد تعبیری چون «لا جناح علیکم»، که ظهوری در ترخیص دارد، بر الزام آور بودن حکم تکیه شده است؛ در روایتی از امام باقر (ع)، سخن از آن است که تعبیر «لا جناح علیکم» در آیات احکام، امری مستقیم است و دلالت بر وجوب دارد (نک: ابن بابویه، ۲۷۸/۱-۲۷۹). با این حال باید پذیرفت که در تفسیر اهل بیت (ع) از آیات الاحکام، تقسیم اوامر الهی به وجوبی و ترخیصی مصادیقی نیز داشته است؛ به عنوان نمونه باید به حدیثی از امام باقر (ع) اشاره کرد، مبنی بر اینکه آیه «وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» (مؤمنون/۹/۲۳)، دال بر حکم وجوبی است و اشاره به نمازهای فریضه دارد، در حالی که مفهوم از آیه «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (معارج/۲۳/۷۰) حکمی ترخیصی است و این آیه به نمازهای نافله اشاره دارد (نک: کلینی، ۲۶۹/۳-۲۷۰).

در سخن از اوامر و نواهی نبوی، باید گفت این نکته در احادیث منقول از ائمه اهل بیت (ع) دیده می‌شود که احکام شرعی برخی مبتنی بر اوامر و نواهی الهی و بخشی مبتنی بر سنت رسول اکرم (ص) است؛ در روایات ایشان، از وفاق میان اوامر و نواهی نبوی با دستورهای الهی سخن رفته، و تسلیم به دستورهای نبوی، همچون دستورهای الهی بر مردمان واجب شمرده شده است (مثلاً نک: همو، ۲۶۶/۱). با این حال در احادیث ائمه (ع)، بارها اوامر الزام‌آور قرآنی از اوامر الزامی نبوی تمیز داده شده، و از آنها با عنوان فریضه و سنت (البته سنت الزامی نه استحبابی) سخن رفته است (مثلاً نک: همو، ۲۷۲/۳).

شکل‌گیری مباحث مربوط به رخصت و عزیمت در مدلول اوامر و نواهی، و حتی دلالت امر بر اباحه، همگام با شکل‌گیری احکام خمس صورت پذیرفته، و همزمان به وارد شدن دانش فقه به مرحله مدون خود، در بحثهای روش‌شناختی مورد توجه صاحب‌نظران قرار گرفته است. بدین ترتیب، در نخستین نمونه‌ها از بررسیهای اصول فقه در محافل امامیه و اهل سنت، جایگاه مهمی برای بحث درباره اوامر و نواهی دیده می‌شود.

به عنوان مجموعه‌ای مدون از آموزش نخستین امامیه در باب امر و نهی، می‌توان به بخش مربوط از کتاب مشهور به تفسیر نعمانی اشاره کرد که مؤلف آن ناشناس است. این اثر از متون کهن امامی است که از نظر مضمون، از سویی با علوم قرآنی و از سوی دیگر با مباحث الفاظ (ه) اصول پیوستگی دارد و از آنجا که زمان تألیف آن نباید دیرتر از سده ۳ق بوده باشد، حائز اهمیت تاریخی فراوان است (برای اسانید و تحریر مختلف متن، نک: «تفسیر»، ۹۷، ۳). تفسیر نعمانی که بیان اصناف آیات قرآن را مورد نظر داشته، با تکیه بر حدیث یاد شده از حضرت علی (ع)، به بررسی ۴ قسم امر، زجر، ترغیب و ترهیب پرداخته، و بر آن بوده است تا با تحلیل نمونه‌ها، به یک نظریه اصولی دست یابد. بحث از امر، بخش وسیعی از کتاب را به خود اختصاص داده (همان، ۴۰-۶۵)، و سخن از زجر و ترغیب و ترهیب به آن ملحق گردیده است (همان، ۶۵-۶۶).

در محیط اهل سنت، به عنوان نقطه‌ای روشن در تاریخ بحث از امر و نهی، باید به گفته‌های پراکنده از شافعی اشاره کرد؛ با آنکه بخشهایی از مباحث الفاظ در الرسالة شافعی، به طور گسترده مورد بررسی قرار گرفته است، اما در باب امر و نهی، جز کلیاتی چون تکیه بر همسانی اوامر نبوی با اوامر قرآنی (ص ۳۲، ۳۳، ۳۴۳، جم)، بسط سخنی دیده نمی‌شود. به واقع، برخی مواضع شافعی در باب امر و نهی که در کتب آیندگان مورد توجه قرار گرفته، مواضع غیر صریحی است که وی در کتاب خود، احکام القرآن اتخاذ کرده بوده است.

مواضع منقول از شافعی در باب امر و نهی، با وجود محدود بودن و هم‌تلویحی بودن آنها، از نظر سنخیت با مباحث توسعه‌یافته در آثار اصولیان بعد، درخور توجه است. در واقع، قدیم‌ترین موارد بحث درباره برخی موضوعات فنی امر و نهی، مانند مره و تکرار، یا نهی موجب فساد، تنها از شافعی نقل شده است (نک: سرخسی، ۲۰/۱-۲۱، ۸۲). در موضوع مدلول امر از حیث الزام، این نقل ابن‌سریج که معتقد بود شافعی در این باب قائل به وقف است و برای درک مدلول به دنبال قرینه‌ای می‌گردد، درخور توجه است (نک: همو، ۱۵/۱). نقل ابن‌سریج با این برداشت اصولیان پیرو شافعی تکمیل می‌گردد که شافعی امر به شیء پس از سیاق نهی را مقتضی اباحه می‌دانسته است (نک: ابواسحاق، ۲۸).

امر و نهی در گسترش اصول فقه: با اینکه مبحث امر و نهی در سده‌های آغازین اسلامی کمتر مورد کندوکاو فقیهان قرار گرفته است،

الفاظ نگهداری شد؛ چنین حالتی در مورد سرفصلهایی چون فور و تراخی، یا مره و تکرار دیده می‌شود. در سوی دیگر، آن بخش از مباحث امر و نهی که به تلازمی عقلی میان یک امر یا نهی با حکمی دیگر بازگشت داشت، به بخش ملازمات عقلیه انتقال یافت و در زمره این مباحث، سرفصلهایی چون اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد دیده می‌شد. این تفکیک که تا حدودی در کفایة الاصول آخوند خراسانی (ص ۶۱ بی) دیده می‌شود، در نوشته‌های جدیدتر و ضوحی کامل یافته است (مثلاً نک: مظفر، ۵۹/۱، ۱۰۴-۲۹۴/۲-۳۵۶).

از دیگر ویژگیهای اصول متأخر امامیه در برخورد با مباحث امر و نهی، راه یافتن برخی دقت‌های فلسفی در این بخش از مباحث است که به خصوص ثمره آن در مبحث مدلول لفظ امر دیده می‌شود؛ در این بحث، مسأله «طلب و اراده» که از مسائل سنتی در میان متکلمان بوده است و توسط کسانی چون مولی علی قوشچی از متأخران اشاعره گسترش یافته بود (نک: ص ۲۴۶؛ قس: علامه حلی، ۱۷۰)، با نگاهی اصولی به میان کشیده شد. مبنای سخن این بود که طلب مراد در امر، طلب حقیقی به «حمل شایع صناعتی» نیست، بلکه طلبی انشایی است (برای تفصیل، نک: آخوند خراسانی، ۶۴-۶۹؛ نیز نائینی، ۱۳۰-۱۳۴؛ بجنوردی، ۱۱۵-۱۲۳؛ خوبی، ۸۸/۱).

در پی جویی از تک‌نگاریها در مبحث امر و نهی، از عالمان اهل سنت می‌توان به کتابی با عنوان تحقیق المراد فی ان النهی یقتضی الفساد، از صلاح‌الدین علایی (د ۷۶۱ق) اشاره کرد که به کوشش ابراهیم محمد سلطینی در دمشق (۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م) به چاپ رسیده است. در میان آثار امامیه، نیز به خصوص از متأخران تک‌نگاریهای متعددی در سرفصلهای مختلف این مبحث دیده می‌شود. در این میان، به خصوص نوشته‌های بسیار در زمینه اجتماع امر و نهی از کسانی چون طباطبایی صاحب ریاض (د ۱۲۳۱ق)، مولی احمد نراقی (د ۱۲۴۵ق) و میرزا حبیب‌الله رشتی (د ۱۳۱۲ق) شایان توجه است (نک: آقابزرگ، ۲۶۶/۱-۲۶۹) و از جمله نمونه‌های چاپی رساله‌ای با عنوان فی اجتماع الامر و النهی، از تقریرات درس میرزا محمد حسین نائینی (د ۱۳۵۵ق) در خور یادکرد است که به قلم موسی خوانساری نگارش یافته است (ج قم، ۱۳۷۵ق). به موارد یاد شده، باید رساله‌هایی در باب مسأله ضد (همو، ۱۱۴/۱۵-۱۱۵)، فور و تراخی (همو، ۳۶۷/۱۶) و دلالت نهی بر فساد (همو، ۴۳۱/۲۴) را علاوه کرد.

ماخذ: آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، قم، ۱۴۰۹ق؛ آقابزرگ، الدررعة: آمدی، علی، الاحکام، به کوشش ابراهیم عجوز، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن‌بابویه، محمد، من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسانی، نجف، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ ابن‌حزم، علی، الاحکام، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، التبصرة، به کوشش محمدحسن هیتو، دمشق، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالحسین بصری، محمد، المعتمد، به کوشش محمد حمیدالله و دیگران، دمشق، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ بجنوردی، حسن، منتهی الاصول، نجف، ۱۳۷۹ق؛ «تفسیر»، منسوب به نعمانی، ضمن ج ۹۰ بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خوبی، ابوالقاسم، اجود التقریرات (تقریرات درس میرزای نائینی)، تهران، کتابخانه بوذرجمهری؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ سرخسی، محمد، اصول، به

از سده ۴ق، با روی نهادن علم اصول به تدوین و گسترش، مبحث امر و نهی به سان یکی از مباحث نهادین این علم با گسترشی بر شتاب مواجه بوده است. در یک نگاه فهرست‌وار، سرفصلهای مربوط به امر و نهی را در متون اصولی سده‌های ۵ و ۶ق، عناوینی این چنین تشکیل می‌داده است: در باب امر، بررسی ماده و صیغه امر از حیث دلالت، امر بعد از حظر، امر معلق بر شرط، بحث مره و تکرار، بحث فور و تراخی، بحث اداء و قضاء، بحثهایی در باب دایره شمول امر، امر به شیء مقتضی نهی از ضد، و در بحث نهی افزون بر اشتراکات با امر، عناوینی چون دلالت نهی بر فساد.

در بیانی اجمالی باید گفت: مقصود از بحث مره و تکرار این بود که در صورت ورود امری از شارع بدون قیدی در باره دفعات، آیا تنها به یک بار اجرای امر اکتفا می‌توان کرد، یا مضمون دستور باید به تکرار انجام گیرد. همچنین در بحث از فور و تراخی، گفت‌وگو در آن بود که آیا ورود امری از شارع بدون قید زمانی، اقتضا دارد که آن امر فوراً اجرا شود، یا در این باره توسعه در کار است. بحثی دیگر، گفتار اداء و قضاء بود و اختلاف اصولیان در این باره بود که در صورت عدم تحقق اجرای امر به صورت اداء، آیا عمل به قضاء از باب امری جدید است، یا می‌توان بر پایه امر اصلی بوده باشد. از دیگر سرفصلها، مسأله امر به شیء بود که نزد برخی از اصولیان، حکمی دیگر را به طور ضمنی دربر داشت و آن نهی از ضد بود، در حالی که اصولیان درگیر در این بحث، در تعریف خود از مفهوم ضد دچار اختلاف بودند. سرانجام، در اشاره‌ای به نهی مقتضی فساد، باید گفت مقصود اصولیان در این بحث، آن بوده است که بتوانند از نهی تحریمی شارع، افزون بر حکم تکلیفی حرمت، حکم وضعی «فساد» را نیز استنباط نمایند (برای نمونه، نک: سید مرتضی، ۲۷/۱-۱۹۷؛ سرخسی، ۱۱/۱-۱۲۴؛ ابواسحاق، ۱۷-۱۰۴؛ ابوالحسین بصری، ۴۳/۱-۲۰۰؛ ابن‌حزم، ۳/۲۷۵؛ کلودانی، ۱۲۴/۱).

مباحث یاد شده در باب امر و نهی در طی قرون پسین، کماکان در کتب اصولی مورد بررسی قرار گرفت و با وجود گسترش کمی مباحث در هر یک از این سرفصلها، اصل عناوین مباحث چندان گسترشی نیافته بود. در واقع در منابع اصولی سده‌های میانه اسلامی و نیز در سده‌های اخیر، تحول قابل ملاحظه‌ای را در باب امر و نهی نمی‌توان تمیز داد (مثلاً نک: آمدی، ۳۵۶/۲؛ صاحب معالم، ۴۸؛ شوکانی، ۹۱).

آنچه به عنوان تحولی در خور ملاحظه در اصول متأخر امامیه قابل ذکر است، تفکیکی تدریجی میان دو گونه از مباحث امر و نهی از حیث سنخیت است. اصولیان متأخر امامیه، با توجه به اینکه به آهستگی، مباحث سنتی الفاظ را از حیث سنخیت به دو بخش مباحث الفاظ (با مفهوم جدید) و مباحث ملازمات عقلیه تفکیک نمودند، بخشهایی از مباحث امر و نهی را نیز با توجه به مبنای بحث، در بخش ملازمات عقلیه جای دادند. در توضیح این تمایز، باید گفت که آن بخش از مباحث امر و نهی که به طور مشخص به مدلول امر و نهی باز می‌گشت، در مباحث

امروهه در اواخر سده ۱۹م جزو ایالات شمال غرب هند، و جمعیت آن ۵۴۹۰۰ نفر بود (رکلو، ۳۸۱). در ۱۹۹۱م/۱۳۷۰ش جمعیت این شهر به ۱۳۶۸۹۳ نفر بالغ شد («اطلس...»، ۳۰۶). امروهه در ایالت هندی زبان اوتارپرادش قرار دارد که فقط ۱۰٪ اهالی که بیشتر مسلمان هستند، به اردو سخن می‌گویند. در این منطقه، ۱۵٪ ساکنان مسلمان هستند (بریتانیکا، ماکرو، همانجا). این منطقه از لحاظ منابع معدنی فقیر است و ۷۵٪ اهالی به کشاورزی اشتغال دارند (همانجا). امروهه مرکز بزرگ فروش محصولات کشاورزی است. نساجی و سفالگری و تولید شکر در این شهر رواج دارد (همان، میکرو، I/330).

از سده ۷ق/۱۳م که امروهه اهمیت یافت، یک دژ و شماری مساجد و مدارس و خانقاههایی در آن ساخته شد که از آن میان فقط مسجد بنا شده در عهد معزالدین کبچاد در ۶۸۶ق/۱۲۸۷م هنوز با برجاست (EI², S, همانجا). امروهه قرن‌ها از مراکز اسلامی مهم هند بود (آمریکانا، I/591). هجرت مشایخ قریش از اولاد امام علی النقی (ع)، اسلام و مذهب شیعه را در امروهه رواج بیشتر داد (اردو،...، ۲۴۲/۳). سفر ایرانیان به هند به ویژه در سده‌های ۱۶ و ۱۷م، مرکزیت شیعه امروهه را وسعت بخشید (تیتوس، 91). اولین مسجد شیعیان امروهه توسط مولانا سید محمد عبادت (د ۱۲۲۵ق/۱۸۱۶م) ساخته شد و همو نماز جمعه و اعیاد مذهبی را در این شهر برقرار کرد (رضوی، II/154). مسجد جامع امروهه که در سده ۷ق بر ویرانه یک معبد هندو بنا شد، به برکت پیر صدرالدین که از اولیاء الله و مؤذن آن مسجد بود، زیارتگاه مسلمانان و هندوان گردید (اردو، همانجا). پس از تقسیم هند، بسیاری از مسلمانان امروهه به پاکستان رفتند (آمریکانا، همانجا).

دانشمندان و علمای بسیاری از امروهه برخاسته‌اند و یا به آنجا منسوبند، از آن جمله است: شرف‌الدین شاه ولایت (د ۷۰۰ق) (اردو، همانجا)، شیخ بن امروهه (د ۹۸۷ق)، میر سید محمد میر عدل امروهی (د ۹۸۶ق)، مولانا الهداد امروهه (د ۹۹۰ق) (بدائونی، ۳۹-۴۰، ۷۶-۷۵، ۱۵۷)، مولانا سید محمد سیادت، سیدالعلماء مولانا سید حسین و پسران او، و شیخ محمد اعجاز حسن (رضوی، 154، 163).

برخی دانشکده‌های وابسته به دانشگاه آگره در امروهه ایجاد شده است (بریتانیکا، میکرو، I/330).

مأخذ: ابن بطوطه، محمد، رحله، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابوالفضل علامی، آیین اکبری، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ اردو، دائرة معارف اسلامیة، لاهور، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ بدائونی، عبدالقادر، منتخب التواریخ، کلکته، ۱۸۶۹م؛ برنی، ضیاءالدین، تاریخ فیروزشاهی، ترجمه سید معین‌الحق، لاهور، ۱۹۹۱م؛ کرمانی، علی، مآثر محمود شاهی، دهلی، ۱۹۶۸م؛ ندوی، معین‌الدین، معجم الامکنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ق؛ نیز:

Americana; Britannica, 1978; Britannica Atlas 1992; EI², S; Haig, W., «Recovery of the Punjab», The Cambridge History of India, New Delhi, 1987, vol. III; History of the Rise of the Mahomedan Power in

کوش ابوالرفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق؛ سید مرتضی، علی، الذریعة، به کوش ابوالقاسم گرجی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ سیوطی، الجامع الصغیر، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ شافعی، محمد، الرساله، به کوش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شوکانی، محمد، ارشاد الفحول، قاهره، مکتبه مصطفی بانی حلبی؛ صاحب معالم، حسن، معالم الاصول، به کوش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۲ش؛ علامه حلبی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی؛ عیاشی، محمد، تفسیر، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق؛ قرآن کریم؛ قوشچی، علی، شرح تجرید العقائد، تهران، ۱۳۰۸ق؛ کلودانی، محفوظ، التمهید، به کوش محمد بن علی بن ابراهیم، مکه، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، نجف، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ نائینی، محمد حسین، فوائد الاصول، تدوین محمد علی کاظمی، قم، ۱۴۰۴ق؛ نهج البلاغه.

احمد باکچی

آمروهه، شهری در شهرستان مرادآباد در استان اوتارپرادش هند. این شهر در ۲۸° و ۵۴° عرض شمالی و ۷۸° و ۲۸° طول شرقی (ندوی، ۷)، کنار رود سوت‌نادی قرار دارد و از طریق راه آهن به مرادآباد و دهلی متصل است (بریتانیکا، میکرو، I/330). امروهه در منطقه‌ای واقع است که بجز مناطق کوهستانی شمالی آن، آب و هوایی استوایی دارد (همان، ماکرو، XIX/8).

این شهر از اولین شهرهای هند است که جزو حکومت اسلامی دهلی قرار گرفت (هیگ، 88-87). غیاث‌الدین بلبن (بلبان) طی عملیات نظامی در ۶۵۲ق/۱۲۵۴م، یک مرکز مهم نظامی در امروهه ایجاد کرد («منازعه...»، ۱۴۷). وی پس از جلوس بر سلطنت دهلی در ۶۶۴ق/۱۲۶۶م، امروهه را مرکزیت بخشید و شهرهای کنونی باریلی، مرادآباد، رامپور و بیجنور را تابع آن قرار داد (EI², S, 73). بلبن راجپوت‌های کاتهر را که حکومت امروهه در دفع دست اندازیهایشان ناتوان بود، سرکوب کرد (اکرام، 81). امروهه در موقعیت جدید به سرعت توسعه یافت و مراکز و ساختمان‌های دولتی متعددی در آن بنا شد (EI², S, همانجا). حکومت امروهه را از این پس صاحب منصبان بلندپایه بر عهده داشتند که از آن جمله‌اند: خواجه تاج‌الدین مکرانی در زمان بلبن (برنی، ۸۸)، ملک اردشیر نواده سلطان معزالدین کبچاد در حکومت فیروزشاه (کرمانی، ۹) و خضرخان، پسر بزرگ سلطان علاءالدین خلجی (EI², S, همانجا). در حکومت فیروزشاه امروهه مرکزیت خود را از دست داد، اما اهمیت فرهنگی همچنان محفوظ ماند (همانجا). در ۷۰۴ق/۱۳۰۴م، علی بیک از نوادگان چنگیزخان مغول، و خواجه تاش با سپاهیان سوار نظام خویش به هند حمله کردند و بر امروهه دست یافتند. علاءالدین خلجی، شاه هند، تعلق خان را به مقابله فرستاد. وی آنها را سرکوب کرد و امروهه را بازپس گرفت (ابوالفضل، ۱۶۲/۳؛ «تاریخ...»، I/205-206؛ مجموعمدار، 300).

در سده ۸ق، ابن بطوطه از امروهه دیدن کرد. وی این شهر را کوچک و زیبا وصف کرده، و نوشته است که در فاصله ۳ روز از دهلی کنار رودخانه‌ای قرار دارد که هنگام ریزش باران به سبب عبور از گیاهان مسموم، آب آن غیر قابل شرب می‌شود (ص ۵۳۷).

مدیون وجود معبد طلائی است که زیارتگاه اصلی و مهم پیروان فرقه مذهبی سیک است (کلیر... II/106؛ سرکار، 245؛ ERE, I/400؛ شیروانی، ۱۱۶). در شهر امریتسار ۵ استخر آب مقدس وجود دارد. معروفترین آنها، استخر بزرگی است که به شکل چهار گوش، و درازای هر ضلع آن ۱۵۵ متر است. در میان آن جزیره کوچکی است که معبد معروف طلائی به دستور ارجان مال در آنجا ساخته شده است. آب این استخر وسیع از کانال «باری دو آب» تأمین می‌شود (ERE, I/399؛ سرکار، 245-244). معبد مرکزی، هارماندار یا معبد خدا نامیده می‌شود که دیوارهای فوقانی و نیز سطح خارجی بام آن با ورقه‌های طلا پوشانیده شده است. این معبد و صحن آن «دریار صاحب» یا بارگاه مقدس نام دارد (ERE، همانجا).

از طریق گذرگاهی به طول ۶۹ متر و عرض حدود ۵/۵ متر که بر روی استخر احداث شده است، می‌توان به معبد راه یافت. این معبد محل نگهداری کتاب مقدس سیکها (آدای گرانث) است که هر بامداد آن را با تشریفات با شکوه و خاصی به معبد طلائی می‌آورند و شامگاه با مراسم مشابهی بازمی‌گردانند (همانجا؛ سرکار، 245؛ نیز نک: آسیاتیکا، I/96).

در معبد طلائی امریتسار ۶۰۰ کاهن به عنوان دستیار پیشوای روحانی، خدمت می‌کنند (کلیر، آسیاتیکا، همانجاها). متصدیان امور معبد شمار بسیاری از مردان هستند (ERE, I/400) و ریاست عالی آن با فردی سرشناس از فرقه سیک است که توسط دولت منصوب می‌شود (همانجا). همه ساله گروه‌های بسیاری از سیکها از نقاط مختلف برای به‌جای آوردن مراسم مذهبی، به امریتسار روی می‌آورند (کلیر، ERE، آسیاتیکا، همانجاها).

ضعیف شدن سریع امپراتوری مغولان هند و حملات مکرر احمدشاه ابدالی (دُرّانی)، حاکم افغانستان، به بخشی از هند و به‌خصوص پنجاب، فرصتی برای سیکها به وجود آورد. تا شهر امریتسار را مرکز فعالیت‌های ملی خود قرار دهند (EI¹, VII/421؛ شیروانی، ۱۱۸؛ مجومدار، 735).

شاهزاده تیمور، پسر احمدشاه ابدالی که از طرف پدر حاکم پنجاب شده بود، با سیکها دشمنی می‌ورزید؛ از این رو، در ۱۱۶۹ ق/۱۷۵۶ م به امریتسار حمله، و معبد طلائی را تخریب کرد و استخر معبد را با نخاله انباشت. احمدشاه در ۱۱۷۶ ق/۱۷۶۲ م پنجمین بار به امریتسار تاخت و خون‌ریزیها کرد و ویرانیها به‌بار آورد. در ۱۱۸۰ ق/۱۷۶۶ م معبد امریتسار بازسازی شد و استحکاماتی در اطراف آن بنا گردید (همانجا؛ ERE، آسیاتیکا، همانجاها؛ میل، ۱۰۷؛ «برتری...» EI², I/454: 131).

امریتسار یکی از مراکز مهم مبارزات هندیها بر ضد سیاست استعماری انگلستان بوده است. این اعتراضات در گرد هم‌آیی مردم در باغ «جالیان والا»، مجاور معبد طلائی به اوج رسید. در ۱۳ آوریل

India, New Delhi, 1981; Ikram, S.M., *History of Muslim Civilisation in India and Pakistan*, Lahore, 1982; Majumdar, R.C., *An Advanced History of India*, New York, 1958; Reclus, É., *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1885; Rizvi, A.A., *A Socio-Intellectual History of the Isnā' Ashari Shi'is in India*, Canberra, 1986; *The Struggle for Empire*, ed. R.C. Majumdar, Bombay, 1979; Titus, M.T., *Indian Islam*, New Delhi, 1979.

بروزمین

امریتسار، یا امریتسر، امرتسر، مهم‌ترین شهر مذهبی سیکها و مرکز شهرستانی به همین نام، واقع در بخش غربی ایالت پنجاب هند. این شهر در ۳۷۸ کیلومتری شمال غرب دهلی نو، در ۳۱° و ۳۷° عرض شمالی و ۷۴° و ۵۵° طول شرقی، و در سرزمین میان دو رودخانه بیاس و راوی، نزدیک مرز پاکستان، در ۴۷ کیلومتری شرق لاهور قرار گرفته است (آسیاتیکا، I/96؛ «اطلس...» 107؛ نیز نک: بریتانیکا، میکرو، I/330). این شهر که در ناحیه‌ای جلگه‌ای واقع شده، دارای آب و هوایی نسبتاً خشک است. آب کشاورزی آن بیشتر از کانال آبرسانی «باری دو آب» علیا تأمین می‌شود (همانجا).

سبب نام‌گذاری: امریتسار از واژه امریتاساراس (سنسکرت) گرفته شده که به معنای «آب حیات جاودانگی» است و آن اشاره به آب استخر وسیعی دارد که شهر پیرامون آن بنا شده است و سیکها آن را مقدس می‌دانند (بریتانیکا، آسیاتیکا، همانجاها؛ I/454، EI²؛ «منابع...» 540).

تاریخچه: سرگذشت این شهر با تاریخ فرقه مذهبی سیک در هم آمیخته است که به اوایل سده ۱۰ ق/۱۶ م بازمی‌گردد. در آن زمان بابانانک فرقه مذهبی سیک را بنیاد نهاد و جانشینان او گورو (پیشوای روحانی) نامیده شدند (سرکار، 244؛ شیروانی، ۱۱۷-۱۱۸). بنیان‌گذار امریتسار، رام داس، چهارمین گورو (۹۸۲-۹۸۹ ق/۱۵۷۴-۱۵۸۱ م) است. وی در زمان اکبرشاه، امپراتور مغولی هند، می‌زیست و مورد احترام و طرف توجه او بود. اکبرشاه در ۹۸۵ ق/۱۵۷۷ م، در مجاورت دهکده‌ای که به نام گورو، رام داس پور خوانده می‌شد، قطعه زمین بزرگی به او واگذار کرد. رام داس به قصد برپایی مرکزی برای مراسم عبادی سیکها، در این زمین به احداث استخر بزرگی دست زد که بعدها هسته مرکزی شهر امریتسار شد (واضح، ۲۳۴-۲۳۵؛ مجومدار، 499؛ ERE، I/399؛ EI¹, VII/418؛ «سالنامه...» ۱۹۸۵ م، 509).

به سبب اقدامات رام داس در بنیان‌گذاری شهر امریتسار و توسعه آن بر اراضی مجاور، به این شهر رام داس پور نیز می‌گویند (EI¹، آسیاتیکا، همانجاها؛ دی، 218). گفتنی است که کارهای ساختمانی و تکمیل استخر بزرگ امریتسار توسط پسر و جانشین رام داس، یعنی ارجان مال که پنجمین گورو (۹۸۹-۱۰۱۵ ق/۱۵۸۱-۱۶۰۶ م) بود، به اتمام رسید (ERE، EI²، آسیاتیکا، همانجاها). شهر امریتسار اهمیت و اشتها خود را بیشتر معبد طلائی:

و هندوها نزاع و جدال در گرفت. در نتیجه ایالت پنجاب به دو بخش پنجاب شرقی (متعلق به هند) و پنجاب غربی (متعلق به پاکستان) تقسیم شد. مسلمانان به پنجاب غربی، و سیکها به پنجاب شرقی مهاجرت کردند و بیشتر آنان در امریتسار سکنی گزیدند. از این تاریخ به بعد، ترکیب و میزان جمعیت شهر امریتسار، دستخوش تغییر شد (حکمت، ۲۳۰: I/454, EI²). در ۱۹۵۱م/۱۳۳۰ش شهر امریتسار ۳۲۶ هزار نفر (میر، II/86) و در ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش ۵۹۴'۸۴۴ نفر جمعیت داشت («سالنامه»، ۱۹۸۷م، 667). در ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش جمعیت شهر به ۷۵۶ هزار نفر بالغ گردید («اطلس»، 108).

ویژگیهای اقتصادی و فرهنگی: امریتسار مرکز بازرگانی ایالت پنجاب محسوب می‌گردد (GSE، نیز ERE، همانجاها؛ آمریکانا، I/591b). در این شهر علاوه بر بازار مکاره ماهانه، دو بازار مکاره بزرگ به نامهای «بایساکسی^۱» و «دیوالی^۲» در بهار و پاییز برگزار می‌شود و شمار بسیاری از مردم از تمام نقاط شمال هند در آن شرکت می‌کنند (ERE، I/400) و از این رو، می‌توان گفت که شهر دارای موقعیت گردشگری است («دائرة المعارف...»، III/97). در مواقع عادی، این شهر با بت، کشمیر، سینگ کیانگ، افغانستان، بلوچستان و برخی کشورهای آسیای مرکزی نیز روابط بازرگانی دارد (کلیر، همانجا؛ میدان لاروس، I/474). محصولات کشاورزی که در نواحی مجاور شهر و در سطح شهرستان امریتسار تولید می‌شود، شامل غلات، حبوبات، نیشکر و پنبه است («اطلس»، 109: «سالنامه»، ۱۹۸۵م، 510: بریتانیکا، میکرو، I/330).

صنایع کارخانه‌ای و دستی مهم آن نساجی و فرآورده‌های دختانی، غذایی و قالی‌بافی است و نیز تولید پارچه‌های ابریشمی و شال که از ایشم و کرک ظریف بتنی در بیش از ۴ هزار کارگاه بافته می‌شود، در آنجا رواج دارد («اطلس»، 110: کلیر، II/106: حکمت، ۳۵۳: آسیاتیکا، I/96: بریتانیکا، همانجا).

در شهر امریتسار از جمله نهادهای علمی و آموزشی، دانشکده‌های پزشکی، دندانپزشکی، هنر و دانشکده فنی را می‌توان نام برد. کالج خالصه نیز در حومه شهر تأسیس شده است (EI¹, VII/423: بریتانیکا، همانجا).

از دانشمندان و فرهیختگان امریتسار که در زمینه‌های شعر و ادب به اشتهار رسیده‌اند، می‌توان از ابوالکلام آزاد که به فارسی هم شعر می‌گفته است، همچنین از انوری، عطا، خواجه عیدالله متخلص به اختر، محمد اقبال، عبدالرحمان مینایی، عبدالرحمان خاکی، محمد حسین عرشی و غلام مصطفی متخلص به تبسم نام برد (خواجه عبدالرشید، ۱۷، ۲۷، ۴۴۳، ۴۴۴-۴۴۸).

مآخذ: حکمت، علی‌اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۲۷ش؛ خواجه عبدالرشید، تذکره شعرای پنجاب، لاهور، ۱۳۴۶ش؛ شیرواتی، زین‌العابدین، بستان السیاحه، تهران،

۱۹۱۹، به دنبال جلوگیری حکام انگلیسی از ورود مهاتما گاندی به پنجاب و تظاهرات مردم، به دستور فرمانده انگلیسی افراد نظامی به روی مردم آتش گشودند و در این رویداد دست کم ۴۰۰ تن کشته، و شمار بسیاری مجروح شدند (چاند، III/479-480: حکمت، ۲۷۵، ۲۷۸: میل، ۱۵۳: مجومدار، 984: کلیر، II/106).

در دهه ۱۹۲۰م، بر اثر اوج‌گیری مبارزات ملی و طرح مسأله کنترل معابد سیکها، درگیری‌هایی میان سیکها و عوامل دولتی رخ داد که منجر به ناامنی و آشوب در امریتسار گردید. در دهه‌های بعد و هم‌زمان با استقلال هند در ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش، زمینه برای ایجاد ایالت مستقل سیکها به نام خالصه یا خالصستان (خالستان)، مهیا شد و به سبب درگیری‌هایی میان مسلمانان، هندوها و سیکها، امریتسار متحمل خسارات و خرابیهای بسیاری گردید («سالنامه»، ۱۹۸۵م، 509: GSE، I/361).

در دوره نخست وزیری ایندیرا گاندی، در نخستین ماههای ۱۹۸۴م، در پی فعالیتهای استقلال‌طلبانه افراطیون سیک اغتشاشاتی در امریتسار به وقوع پیوست و به دنبال آن، افراطیون به ذخیره کردن سلاح در معبد طلائی پرداختند. دولت هند در شب ۵ ژوئن ۱۹۸۴م/۱۶ خرداد ۱۳۶۳ش دستور داد نظامیان وارد محوطه معبد امریتسار شوند که با آتش سنگین مدافعان معبد روبه‌رو گردیدند. مقاومت دو روز بعد، در هم شکست. در این فاجعه ۵۵۴ نفر از مدافعان و اهالی شهر کشته، و ۱۲۱ نفر زخمی شدند. تلفات نظامیان ۹۲ کشته، و ۲۷۸ مجروح اعلام شد. به دستور ایندیرا گاندی در ۲۵ سپتامبر همان سال، ارتش از معبد طلائی خارج شد («سالنامه»، ۱۹۸۵م، 510-509).

در شهر امریتسار ۳ نهاد مهم و وابسته به معبد طلائی وجود دارد: نخستین آن «اکالپونگا» (سرای جاودان) است که کتاب مقدس سیکها، شبها در آنجا نگهداری می‌شود. دومین نهاد، «بابا اتال» است که ساختمان آن در ۱۷۲۹م شروع گردید و بنای یادبود بابا اتال، پسر گورو هارگوویند^۱ (۱۶۰۶-۱۶۴۵م) است. سومین نهاد، «ناران تران» است که در جنوب امریتسار قرار دارد و نمایشگاه و بازار مکاره ماهانه در این محل برگزار می‌شود. بنای یادبود دیگری در مرکز شهر امریتسار در ۱۹۰۲م ساخته شده که به «ساراگاری» معروف است (ERE، I/400).

جمعیت: شهر امریتسار در ابتدای سده ۲۰م، ۱۶۳'۴۲۹ نفر جمعیت داشت که ۴۰٪ آنان هندو، ۴۸٪ مسلمان و ۱۱٪ سیک بودند (همان، I/399).

در ۱۹۲۱م/۱۳۰۰ش از کل جمعیت سیکهای هند، ۹۶٪ در شهرستانهای ایالت پنجاب، از جمله در شهر امریتسار زندگی می‌کردند (EI¹, VII/423). در ۱۹۴۷م/۱۳۲۶ش، در آستانه استقلال هند و تقسیم شدن شبه‌قاره به دو کشور هند و پاکستان، در ایالت پنجاب میان مسلمانان

ام سلمه از جمال بهره کافی داشت، چنانکه محسود عایشه و مایه اندوه او شد (همو، ۲۰۹/۲).

ام سلمه در غزوات متعددی چون مُرسیع، خیبر، حدیبیه، خندق، فتح مکه و حنین، رسول خدا را همراهی کرد (واقعی، ۴۶۷/۲). بعدها هر ماه به میدان جنگ احد می‌رفت و بر شهیدان سلام می‌فرستاد (همو، ۳۱۴/۱). وی احادیث فراوانی از حضرت رسول (ص) نقل کرده است و در کتب اهل سنت آورده‌اند که «مسند» او بر ۲۷۸ حدیث مشتمل است (ذهبی، ۲۱۰/۲). برای اطلاع از بسیاری از آنها، نک: احمد بن حنبل، ۲۸۹/۶-۳۲۴). اما هنوز چنین فهرستی از احادیث منقول از ام سلمه در منابع شیعه تهیه و منتشر نشده است. از احادیث او که در کتب فریقین آمده است، می‌توان به شأن نزول آیه تطهیر (احزاب/۳۳/۳۲)، حدیث کساء (کتاب سلیم... ۵۹-۶۰: احمد بن حنبل، ۲۹۲/۶، ۲۹۶، ۲۹۸؛ طبرانی، ۴۹-۴۶/۳؛ حاکم، ۱۴۶/۳) و نیز روایت نبوی درباره وقایع کربلا و شهادت امام حسین (ع) (احمد بن حنبل، ۲۹۴/۶؛ خصیبی، ۲۰۳-۲۰۴؛ مسعودی، ۱۴۱؛ ابن عبدربه، ۳۸۲/۴؛ یعقوبی، ۱۸۲/۲-۱۸۳) اشاره کرد. گفته‌اند که تربیت امام حسین (ع) - در دوران کودکی - به او محول شده بود (ابن حمزه، ۳۳۰).

ام سلمه همچنین از ابوسلمه بن عبدالاسد و حضرت فاطمه (ع) حدیث روایت کرده است و گروهی از او استماع حدیث کرده‌اند که نام آنان در منابع مختلف آمده است (مثلاً ابن حجر، ۴۵۶/۱۲؛ حکیمی، ۶۲۷-۶۲۸؛ ابن عساکر، ۷۱، ۷۴، ۱۰۴). فهرستی کامل از روایان ام سلمه در معاجم رجالی شیعه دیده نشده است.

بنابر روایات، ام سلمه پس از رحلت پیامبر (ص)، یکی از مدافعان اهل بیت (ع) به شمار می‌رفت؛ چنانکه از حضرت فاطمه (ع) در برابر انکار ابوبکر نسبت به میراث پیامبر (ص)، دفاع کرد و در آن سال خود از «عطاء» محروم ماند (ابن رستم، ۳۹). همچنین پس از قتل عثمان نیز طلحه و زبیر به مکه رفتند و عایشه را به جنگ با علی (ع) تشویق کردند و عایشه هم ام سلمه را برانگیخت، اما وی عایشه را از این کار بر حذر داشت (یعقوبی، ۷۸/۲؛ برای تفصیل، نک: الامامه... ۵۷/۱ - ۵۸؛ ابن ابی طاهر، ۱۵-۱۶؛ ابن عبدربه، ۳۱۶/۴-۳۱۷؛ ابن بابویه، ۳۵۷)؛ سپس که از عایشه مأیوس شد، امام علی (ع) را از قصد اصحاب جمل آگاهانید و پسرش عمر بن ابی سلمه را به خدمت آن حضرت گسیل داشت. امیرالمؤمنین (ع) بعداً این پسر را والی بحرین، سپس والی فارس و به قولی والی حلوان و ماه و ماسبدان کرد (بلاذری، ۴۳۰/۱؛ طبری، ۴۵۱/۴-۴۵۲).

با آنکه گفته‌اند که او جابر بن عبدالله انصاری و برادرزاده‌اش را از بیم جانانشان توصیه به بیعت با معاویه کرد (بخاری، ۱۴۱/۱؛ تقفی، ۴۱۵؛ الاختصاص، ۱۱۳-۱۱۶)، ولی چون به دستور معاویه، علی (ع) بر روی منبر لعن شد، ام سلمه نامه‌ای به معاویه نوشت و سخت سرزنشش کرد (ابن عبدربه، ۳۶۶/۴؛ خطیبی، ۴۰۱/۷). در دوران یزید پس از شهادت حضرت حسین (ع) ام سلمه به عزاداری پرداخت (ابن اثیر، ۲۲/۲) و به

۱۳۱۵ق: میل، بیر، تاریخ هند، ترجمه حسین عربی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ واضح، مبارک‌الله، تاریخ ارادت‌خان، به کوشش غلام‌رسول مهر، لاهور، ۱۹۷۱م؛ نیز: Americana; An Atlas of India, Delhi, 1990; Asiatica; Britannica, 1978; Britannica, Book of the Year, Chicago; Chand, T., History of the Freedom Movement in India, Lahore, Book Traders; Collier's Encyclopedia, London, 1986; Dey, N.L., The Geographical Dictionary of Ancient and Medieval India, Oriental Reprint; EI¹; EI²; ERE; GSE; Majumdar, R.C., An Advanced History of India, London, 1958; The Maratha Supremacy, Bombay, 1977; Meydan Larousse, Istanbul, 1987; Meyer; Sarkar, J., «Aurangzib», The Cambridge History of India, New Delhi, 1987, vol.IV; Sources of Indian Tradition, Delhi, 1972; Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi, Istanbul, 1991.

اُمّ سَعِيد، نک: مسعید.

اُمّ سَلَمَه، کنیه هند (یا رمله، نک: ذهبی، ۲۰۱/۲-۲۰۲؛ زبیری، ۲۳۷؛ قس: ابن عبدالبر، ۱۹۲/۴) دختر ابوامیه بن مغیره، همسر پیامبر اکرم (ص). ابوامیه یکی از بخشندگان عرب بود، از این رو، او را «زادالراکب» می‌نامیدند (ذهبی، همانجا). مادرش عاتکه دختر عامر ابن ربیع کنانی بود (ابن سعد، ۸۶/۸؛ ابن حبیب، ۸۳). از تاریخ ولادت ام سلمه اطلاعی در دست نیست و سال مرگ او نیز محل اختلاف است، چنانکه آن را از ۵۹ تا ۶۲ق گفته‌اند (واقعی، ۳۴۴/۱؛ ابن سعد، ۳۴۱/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۹۲/۴؛ ذهبی، ۲۰۷/۲، ۲۱۰؛ ابن جوزی، ۴۲/۲). ولی به نظر می‌رسد که تاریخ اخیر درست‌تر است، زیرا وی پس از شهادت امام حسین (ع) نیز زنده بوده است (ذهبی، ۲۰۷/۲؛ نیز نک: حرعاملی، ۱۴۲/۲۰). درباره سن او، از پسرش عمر نقل شده که وی هنگام مرگ ۸۴ سال داشته است (ابن سعد، ۹۶/۸؛ قس: ذهبی، ۲۰۷/۲). مقبره ام سلمه در بقیع در کنار بزرگان صدر اسلام است (همو، ۲۰۹/۲؛ ابن عبدالبر، ۱۹۲/۴).

ام سلمه پیش از ازدواج با پیامبر (ص)، همسر برادر رضاعی آن حضرت، ابوسلمه بن عبدالاسد مخزومی بود (ذهبی، ۲۰۲/۲) و همراه او به حبشه هجرت کرد (بخاری، ۲۸/۱) و کنیه‌اش را نیز از سلمه پسر خود از همین شوهر گرفته است. همه روایات مربوط به سفیران قریش در حبشه و مناظرات ایشان با جعفر بن ابی طالب در حضور نجاشی از طریق ام سلمه نقل شده است (برای تفصیل، نک: اسحاق بن محمد، ۳۱۶/۱-۳۲۴).

ابوسلمه نخستین زن مهاجر از قریش بود که به سبب مخالفت خانواده شوهرش با مهاجرت ابوسلمه، به تنهایی به مدینه هجرت کرد و چون از شوهر و فرزند جدا مانده بود، حدود یک سال در «ابطح» می‌نشست و می‌گریست (نک: ابن هشام، ۱۱۲/۲-۱۱۳؛ ابن عبدالبر، ۱۹۲/۴). پس از درگذشت ابوسلمه در ۴ق بر اثر جراحتی که در جنگ احد برداشته بود، پیامبر (ص) با ام سلمه ازدواج کرد. گفته‌اند، پس از انقضای عده، ابوبکر و سپس عمر از او خواستگاری کردند، و ام سلمه پذیرفت. آنگاه پیامبر (ص) خواستگار فرستاد و وی قبول کرد و به روایتی پیامبر خود از او خواستگاری نمود (ذهبی، ۲۰۳/۲-۲۰۴).

هنگام بازگشت امام زین العابدین (ع)، کتابهای علم امیرالمؤمنین (ع) و ذخایر نبوت و خصایص امامت را که نزد او به ودیعت نهاده شده بود، به آن حضرت سپرد و از اینجا می توان به توثیق او - که نیاز به ذکر دلیل ندارد - استظهار کرد (حر عاملی، ۱۴۳/۲۰).

مآخذ: ابن ابی طاهر طیفور، احمد، بلاغات النساء، بیروت، دارالنهضة الحدیثه؛ ابن اثیر، علی، اسد الغابة، تهران، المطبعة الاسلامیه؛ ابن بابویه، محمد، معانی الاخبار، به کوشش محمد مهدی حسن خراسان، قم، منشورات مکتبه المفید؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، صفة الصفوة، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواں قلعه جی، بیروت، ۱۴۰۶ق؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ق؛ ابن حمزه، عبدالله، التاقب فی المناقب، به کوشش نبیل رضا علوان، قم، ۱۴۱۲ق؛ ابن رستم طبری، محمد، دلائل الامامة، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبداللہ، یوسف، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، به کوشش علی محمد بجای، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن عدریه، احمد، المقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عساکر، عبدالرحمان، کتاب الاربعین فی مناقب اہلبات المؤمنین، به کوشش محمد مطیع حافظ و غزوه بدین، بیروت، دارالفکر؛ ابن قتیبہ، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشہ، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ احمد بن حنبل، سند، بیروت، دارصادر؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش محمد مهدی حسن خراسان، قم، مکتبه بصیرتی؛ اسحاق بن محمد ہمدانی، ترجمہ و انشای سیرة النبی (سیرت رسول اللہ)، به کوشش اصغر مهدوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ الامامة والسیاسة، منسوب به ابن قتیبہ، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ بخاری، محمد، التاريخ الصغیر، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۵۹۹م؛ نفی، ابراهیم، الغارات، به کوشش عبدالزہرا حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، به کوشش محمد رازی، بیروت، ۱۳۸۹ق؛ حکیمی، محمدرضا، اعیان النساء، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ خصیبی، حسین، الهدایة الکبری، بیروت، مؤسسة البلاغ؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذہبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ زبیری، مصعب، نسب قریش، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ طبرانی، سلیمان، المعجم الکبیر، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بغداد، الدار العربیة للطباعة؛ طبری، تاریخ؛ قرآن کریم؛ کتاب سلیم بن قیس، به کوشش علوی حسنی نجفی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ مسعودی، علی، اثبات الوصیة، قم، ۱۴۰۴ق؛ واقفی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، ترجمه محمد ابراهیم آینی، تهران، ۱۳۵۶ش.

نامها: صرع کودکان در جامعه های اسلامی به نامهای گوناگون دیگری نیز شناخته می شده است. از آن جمله است: ریح الصبیان (تهانوی، ۱۳۰/۱)، ام الشیطان، فزع الشیطان (عقیلی، ج سنگی، ۳۵)، فزع اطفال (حکیم مؤمن، ۶۲۹) و کُخ کودکان (میدانی، ۳۷۸؛ زنجی، ۳۷۱). این نامها به احتمال زیاد برگرفته از مجموعه واژگان و مصطلحات رایج در فرهنگ عامه مردم بوده اند. چون مردم با نوع این بیماری و علت بروز آن آشنایی نداشتند و عامل آن را جن یا شیطان یا دیویاد می پنداشتند، از این رو، چنین نامهایی بر این بیماری نهاده بودند (نکا: بخش دوم همین مقاله).

در افغانستان برای بیماری صرع و انواع آن اصطلاح «میرگی» (دائرة المعارف...، ۸۳۱/۵)، و در یمن «توما» (ازرق، ۱۸۳) را به کار می برند.

سبب بیماری: ام صبیان را در زمره بادها (ابن رین، ۱۴۵؛ میدانی، همانجا؛ جمالی، ۲۴)، و نوعی تب و اختناق (انطاکی، ۱۴/۲)، می دانستند و از جمله امراض دماغی، مانند ورم دماغی یا استسقای سر^۲ (پولاک، ۱۶۱، ۱۶۳، ۴۲۷) یا استسقای دماغی مولودی^۳ (شلیمر، 319) به شمار می آوردند. علت های مختلفی، مانند زیادی سودا (ابن سینا، ۷۷/۳) یا صفرا (هروی، ذیل ام صبیان؛ عقیلی، همانجا)، زیادی رطوبت و کاهش حرارت بدن و نُخْمه (انطاکی، همانجا) یا سوء هاضمه، یعنی ناگواریدن غذا در معده را در بروز این بیماری مؤثر می دانستند. در شرح و وصف چگونگی بروز این بیماری در کودکان نوشته اند: وقتی کودکی به بیماری ام صبیان دچار شود، رطوبت بدن کودک بالا می رود و بخار رطوبت به سرش می زند و آن را کرخ و بی حس می کند. با بالا رفتن بخار رطوبت در تن کودک، نفس او می گیرد و از حال و هوش می رود و تن و دست و پایش سرد و خنک می شود (ابن سینا، ۷۷/۱-۷۸؛ انطاکی، همانجا؛ کرمانی، ۱۰۶). همچنین گفته اند: کودکان به واسطه خوردن شیر بادمادران و ناتوانی بدن آنها در گواریدن غذا دچار این بیماری می شوند (انطاکی، همانجا).

بیماری ام صبیان، کودکان بیمار را هنگامی که بزرگ تر می شوند و حرارت غریزی بدنشان نیز می گیرد و بالا می رود، رها می کند. به گفته اخوینی: صرع چون به کودکان پدید آید، برود از ایشان به وقت رسیدن، و چون به وقت رسیدگی پدید آید، بعیرند و این بیماری با ایشان بود (ص ۲۵۲؛ نیز نکا: ازرق، همانجا).

نشانه های بیماری: پیشینیان نشانه هایی چند برای تشخیص بیماری صرع کودکان یاد کرده اند. آشکارترین نشانه ها، پدید آمدن تشنج و رعشه در همه اندام و تن کودک، و سرد و کیود شدن بدن و پوست اوست. قمری بخاری (یکی از حکیمان قرن ۳-۴ق) درباره علامتهای این بیماری می نویسد: وقتی ام صبیان کودکان را بگیرد، «دم بریده زند با دشواری، گاه با تب و گاه بی تب» (ص ۲۸).

أمّ صبیان، یا ام الصبیان، نام نوعی بیماری مخصوص کودکان در طب قدیم، همچنین نام مادینه دیوی خیالی و موهوم که دشمن نوزادان و کودکان، و رباینده و آزار دهنده آنان پنداشته می شده است:

۱. بیماری ام صبیان: این نام را در طب قدیم به نوعی صرع یا صرع کودکان (= غشی) - که همان بیماری «اپیلپسیا» ی یونانی است (ابن رین، ۱۳۸؛ نیز نکا: ابن هندو، ۱۲۲، ۲۹۱) - اطلاق می کرده اند. این بیماری در میان کودکان، از زمان شیر خوارگی تا چند سالگی، شیوع داشته، و از مرض های ناپایدار و موقت بوده است.

مانند عیسی بن ماسه (طیب مسیحی قرن ۳ق) و یعقوب بن اسحاق کندی (طیب قرن ۳ق)، از سداب و اسفند برای درمان انواع صرع استفاده می کرده‌اند (نک: ۵۵، اسفند).

طبیان بعضی گیاهان و خوراکیها را برای بیماری ام صبیان زیان بخش می‌دانستند و کودکان بیمار را از خوردن این خوراکیها منع می‌کردند. گیاهانی مانند کرفس، خَرْدَل، گَنْدَنَّا (= تره)، باقلا، و به‌خصوص پیاز و سیر را برای بیماری مضر تشخیص داده بودند و بیماران را از خوردن آنها باز می‌داشتند (ثابت بن قره، ۳۳: اخوینی، ۲۵۲).

درمان به شیوه‌های دیگر: طبیان در درمان ام صبیان روشها و شیوه‌های دیگری را نیز با داروها و معجونهای گیاهی دیگر به کار می‌برده‌اند، چنانکه آب زدن و به بینی کشیدن چیزهای سرد و رطوبتی، و دوشیدن شیر بر سر، و رطوبت دادن به تن بیمار را، از راههای دیگر علاج این بیماری دانسته‌اند (ابن سینا، ترجمه، ۳/۱۵۹).

حجامت و رگ زدن و خون گرفتن از کودکان نیز یکی از روشهای درمانی ام صبیان در گذشته بوده است. روش حجامت کردن و خون گرفتن از اینگونه بیماران در میان قدما پیشینه دراز دارد. ثابت بن قره (د ۲۸۸ق) در الذخیره (همانجا) به سودمندی حجامت و رگ زدن و خون گرفتن از رگهای بالای قوزک پای بیماران صرعی اشاره می‌کند (نیز نک: رازی، ۱۸). حکیم میسری، پزشک ایرانی قرن ۴/۱۰م، برای مصروعانی که بیماریشان از خون تشخیص داده می‌شد، «گشودن صافن» (= زدن رگ ساق پا)، و برای آنان که صرعشان از علت‌های دیگر بود، روش حجامت کردن پا را تجویز می‌کرد (ص ۵۸).

بولاک پزشک مخصوص ناصرالدین شاه حجامت و خون گرفتن از کودکان مبتلا به ام صبیان را، از شیوه‌های درمانی این بیماری در میان طبیان دوره قاجار در ایران یاد می‌کند (ص ۴۲۷).

پیشگیری: در گذشته، برای در امان نگه داشتن کودکان از ابتلا به این بیماری راهها و تدبیرهایی اندیشیده بودند. در نوروزنامه منسوب به خیام چنین آمده است: کودک خرد را چون به دارودان زرش شیر دهند... ایمن بود از بیماری صرع و در خواب نترسد (ص ۳۰). عودالصلیب را هم دور کننده ام صبیان و حامی نوزادان و کودکان می‌پنداشتند. و آن را همراه آنان می‌کردند (غسانی ترکمانی، ۳۵۴؛ حکیم مؤمن، ۶۲۹-۶۳۰: انطاکی، ۲/۲۴۶).

ماخذ: ابن رین، علی، *فردوس الحکمة فی الطب*، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸م؛ ابن سینا، قانون، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ همان، ترجمه عبدالرحمان شرفکندی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابن هندو، علی، *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*، به کوشش مهدی محقق و محدثی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابومنصور موفق هروی، *الاینة عن حقائق الادویة*، به کوشش احمد بهنبار و حسین مجیبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ اخوینی بخاری، ریح، *هدایة المعلمین*، به کوشش جلال متینی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ ازرق، ابراهیم، *تسهیل المنافع*، استانبول، ۱۳۶۲ش؛ انطاکی، داوود، *تذکره اولی الالیاب*، قاهره، ۱۹۰۶م؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیة*، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همس، *الصیدنة*، به کوشش عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بولاک، ادوارد پاکوب، *سفرنامه*، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تهنوی، محمد اعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، به

انطاکی نشانه‌های صرع کودکان و بزرگسالان را غشی و سرد شدن بدن و رنگ برگرداندن گونه و برجستن عضوها و حرکت بی اراده دستها و پاها و تکان خوردن دائم سر نوشته است. وی فرق میان این دو نوع صرع، یعنی صرع بزرگسالان و ام صبیان را، کف بر دهان نیاوردن کودکان مصروع یاد کرده است (همانجا).

درمان بیماری: بنا بر آگاهی‌هایی که از کتابهای طبی و داروشناسی کهن به دست می‌آید، از دیرباز طبیان برای درمان بیماری ام صبیان از گیاهان دارویی استفاده می‌کرده‌اند. انتخاب نوع گیاهان و چگونگی شیوه‌های درمان بیماری در دوره‌های مختلف تاریخی به آزموده‌های شخصی و تجربه‌های پیشینیان و تکرار و استمرار بعضی اعمال در طب عامه بستگی داشته است.

روش درمان بیماری نوزادان و شیرخوارگان معمولاً از کودکان از شیر گرفته و خردسال جدا بوده است. برای علاج بیماران شیرخواره دو نسخه می‌دادند، یکی برای مادران و دایگان و دیگری برای شیرخوارگان آنها (مثلاً نک: اخوینی، همانجا).

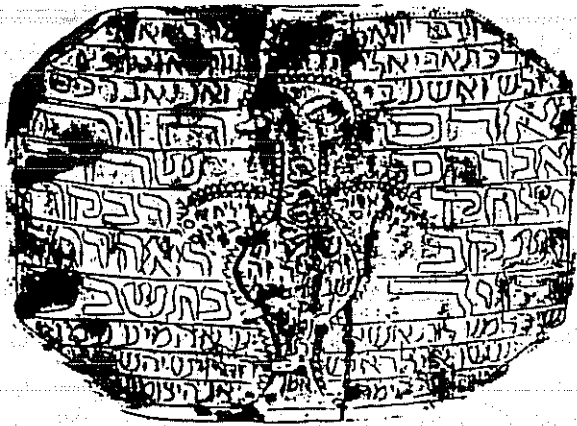
درمان با فاوانیا: از گیاهان دارویی، سودمندترین گیاهی را که از زمانهای بسیار قدیم در درمان بیماران ام صبیان گرفته به کار می‌برده‌اند، فاوانیا بوده است (نک: بخش دوم همین مقاله). ساقه و ریشه و میوه فاوانیا از روزگاران بسیار کهن، و احتمالاً از دوران پیش از میلاد حضرت مسیح (ع)، در درمان بعضی از بیماریها، به خصوص صرع (بیرونی، *الآثار... ۳۹۷*) و صرع اطفال به کار می‌رفته، و گفته شده که خاصیت و اثر آن در دفع این بیماری تجربه شده بوده است.

سوزاندن و دود کردن میوه فاوانیا در زیر بینی کودک بیمار (ابن سینا، ۴۱۰/۲؛ ابومنصور، ۲۴۵؛ غسانی ترکمانی، ۳۵۴)، خوردن آن به تنهایی یا با گل انگبین (جرجانی، ۶۵۴؛ ابن سینا، همانجا)، دادن بخور این گیاه (انطاکی، ۲/۲۴۶؛ حکیم مؤمن، ۶۲۹)، بستن یا آویختن دانه‌ها و یا ریشه و کوبیده آنها (غسانی ترکمانی، همانجا؛ غسانی، ۲۱۷؛ نیز نک: ابومنصور، ابن سینا، جرجانی، همانجاها) به کودک از شیوه‌های معمول در درمان ام صبیان بوده است.

درمان با گیاهان دیگر: در *معالجه ام صبیان گیاهان دارویی دیگری* نیز به کار می‌برده‌اند. *اَکْتِ مَکْت*، *أَبْهَل*، *جَوَان سِیْرَم*، *سُدَاب* و *اسفند* از جمله گیاهانی بوده‌اند که به تنهایی یا آمیخته با گیاهان و دواهای دیگر، کاربرد داشته‌اند. بیرونی (*الصیدنة*، ۷۲) اکت مکت را نام دارویی هندی خوانده، و خاصیت و عمل آن را مانند خاصیت و عمل گیاه فاوانیا دانسته است. اثر *ابهل* هندی را که *شجرة الله*، *شجرة الجن* و *دیودار* یا *دیودارو* نیز نامیده‌اند، بر صرع و بیماریهای مشابه آن، مانند *فالج* و *لقوه* بسیار سودمند یافته بودند.

ابومنصور موفق هروی (ص ۹۸ و حاشیه ۴) ریختن آب جوان *سیرم* را - که نوعی ریحان است و عرب آن را *ریحان الشیاطین* می‌نامند - در بینی بیمار، و حکیم مؤمن (ص ۴۷۵) چکاندن شیره سداب را در بینی، داروی رفع بیماری صرع بچگان دانسته‌اند. بعضی از اطبای قدیم،

لولویا لولوخور خوره می نامیدند
 زیستگاه و گستره عمل: مردم معمولاً فضاها بیرون از دسترس و نادیدنی، جاهای تاریک و خالی و ترسناک، ویرانه‌ها و جاهای متروک، کوهها و صخره‌ها، بیابانها، چاهها، گرمابه‌ها و مستراحها را زیستگاه جنها و دیوان و ارواح پلید و شریر می‌انگارند. جایگاه ام صبیان را نیز در هوای میان زمین و آسمان (سیوطی، همانجا)، زیر درختان لوریا لیل، سر چاههای آب و برکه‌های متروک، در خرابه‌ها و سر راهها (ساعدی، همان، ۱۲۲؛ داویدیان، ۲۸) دانسته‌اند. ام صبیان یکی از هیولاهای شب‌رو است و شب و تاریکی جولانگاه اوست. از این رو، به او نام ام اللیل (سیوطی، ۳۵۰) هم داده‌اند.



طلسم (ایران، سده ۱۲ ق/۱۸ م)

در مجموعه فیوج وانگر، موزه بیت المقدس

دامنه عمل و نمود قدرت ام صبیان در قلمرو حیات انسانی منحصر به ساحت هستی نوزادان و کودکان خردسال، و معمولاً از روز تولد تا حدود ۷ سالگی است. کودکان در نخستین دوره جدازستی خود از مادر بیش از هر دوره دیگر در خطر ام صبیان زدگی هستند. طول نخستین دوره جدا زستی کودکان، بر حسب پسر بودن، یا دختر بودن آنها، در هر جامعه، مطابق با رسوم و آداب قومی مردم آن جامعه فرق می‌کند. در برخی از فرهنگها، مثلاً فرهنگ یهودی، این دوره برای پسران ۸ روز، و برای دختران تا ۲۰ روز (ER, VIII/554-555)، و در برخی از فرهنگهای دیگر، مانند فرهنگ ایرانی ۶ روز برای دختران، و ۱۰ روز برای پسران و یا تا ۴۰ روز (چله نوزاد)، از زمان زایش و جدایی از هستی مادر تا روز حمام زایمان، یعنی روز پاکیزگی و تطهیر مادر و کودک طول می‌کشد.

به اعتقاد بعضی از مردم، اطفال تا چهار پنج سالگی (بهمنیار، ۲۴۵، حاشیه ۲)، و به اعتقاد بعضی دیگر از دوران شیر خوارگی تا ۷ سالگی (ساعدی، اهل هوا، ۹۵) به ام صبیان، یا این جن باد دچار می‌شوند. کودکان تا به این سن برسند، ضعیف و ناتوان و وابسته به مادر و پدر و خانه‌اند و به قولی (کتیرایی، ۷۴) در میان مادر و پدر یا دایه و کنیز و دده و لاله و غلام سیاه بزرگ می‌شوند. از این رو، کودکان را تا پا نگرفته، و

کوشش لطفی عبدالبدیع، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ ثابت بن قره، الذخیره فی الطب، به کوشش ج. صبحی، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ جرجانی، اسماعیل، ذخیره خوارزمشاهی، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ جمالی یزدی، مطهر، فرخ نامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ حکیم مؤمن، محمد، تحفه، تهران، ۱۳۷۸ ق؛ حکیم میری، دانشنامه در علم پزشکی، به کوشش برات زنجان، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ دائرةالمعارف آریانا، کابل، ۱۳۴۸ ش؛ رازی، محمد بن زکریا، من لایحضره الطیب، تهران، ۱۳۷۲ ق؛ زنجی سجزی، محمود، مهذب الاسماء، به کوشش محمدحسین مصطفوی، ۱۳۶۴ ش؛ عقیلی خراسانی، محمد حسین، مخزن الادویه، ج سنگی، ۱۲۷۷ ق؛ همان، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ غسانی، ابوالقاسم، حدیقه الازهار فی ماهیه القُشب و المقار، به کوشش محمد عربی خطابی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ غسانی ترکمانی، یوسف، المعتمد فی الادویه المفردة، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ قمری بخاری، حسن، التنبیر، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ کرمانی، محمد کریم، دقائق العلاج فی الطب البئی، بیسنی، ۱۳۱۵ ق؛ میدانی، احمد، الساسی فی الاسامی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ نوروزنامه، منسوب به خیام، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ هروی، محمد، بحر الجواهر، تهران، ۱۲۸۸ ق؛ نیز: Schlimmer, J.L., Terminologie medico-pharmaceutique, Tehran, 1970.

علی بلوکیانی

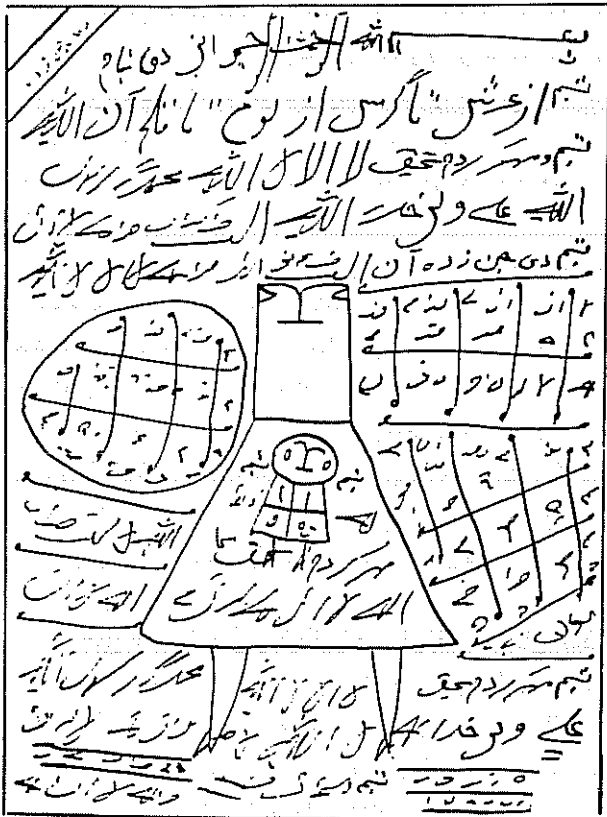
۲. ام صبیان در فرهنگ عامه: در پنداشت عامه ام صبیان عفریتی

از دیوان، عجزه‌ای از جنیان، مادر شیطان، مادر شب، دختر ابلیس، و سایه جن، یا باد جن بوده است.

شکل و خصوصیات: ام صبیان هستی مادی و جسمانی ندارد، لیکن هر گاه بخواهد، می‌تواند صورت مادی و جسمانی به خود بگیرد و به اشکال و هیأت‌های گوناگون در آید. او گاهی به صورت انسان و گاهی به شکل پرند و یا چاربا آشکار می‌شود. همچون روح یا باد به درون نوزادان و کودکان می‌رود و در تن و جان آنان جای می‌گیرند؛ از این رو، او را ریح الصبیان (= باد کودکان) (ابن بسطام، ۸۸؛ تهنوی، ۱۳۰/۸) و باد جتو (= باد جن یا جن باد) (ساعدی، اهل هوا، ۱۲۱) هم نامیده‌اند. ام صبیان در ذهن مردم معمولاً با صورت و اندامی زشت و نفرت انگیز تجسم یافته است. سیوطی در شرح دیدار سلیمان پیغمبر (ع) با طایفه‌هایی از دیو و جن، او را آفریده‌ای شگفت انگیز و زشت‌ترین آفریده پروردگار وصف می‌کند و می‌نویسد: این عجزه که نامش همت و دختر همت و مکنی به ام الصبیان است، دندانهایی مانند دندان فیل، گیسوانی همچون شاخه خشک درخت خرما، صدایی چون صدای رعد غرنده، و جسمانی چون برق درخشنده دارد. از دهان و سوراخهای بینی او دود بیرون می‌آید. می‌تواند همچون خر عرعر کند، مثل شتر بانگ برآورد، همچون گرگ صدا کند، مانند اژدها فش فش کند و چون پلنگ بغرد (ص ۳۳۹).

مردم کرانه و جزایر خلیج فارس و دریای عمان و شهرهای مرکزی ایران این «جن باد» را زنی با پستانهای متعدد روی شکم یا با یک جفت پستان خیلی درشت افکنده بر روی دوشها تصویر می‌کنند (داویدیان، ۲۸). او را همانند کُخ کودکان (میدانی، ۳۷۸) و سایه (نک: فیضی سرهندی، ذیل سایه و کُخ و ام الصبیان؛ نیز نک: لغت‌نامه ...) و فرغ اطفال (عقیلی، ۶۴۶) پنداشته‌اند. سایه به جن یا دیو اطلاق می‌شده است. کُخ کودکان و فرغ اطفال نیز «بچه ترسانک» یا صورتک کربه و زشتی یوده که بچه‌ها را به آن می‌ترسانیدند، تهرانیها این بچه ترسانک را

در میان مردم اکد و بابل در سرزمین بین النهرین دو دیو بچه ربا به نامهای لَشتو، و لَبرتو می شناخته اند: لَشتو به شکل هیولایی با سر شیر، تن زن و پاهای پرندگی تصویر شده است. در این تصویر، لَشتو مارهایی را در دستهایش گرفته، یک سنگ شکاری سیاه و یک خوک از سینه اش شیر می مکند (ER, X/77). لَبرتو را مادینه روحی گردنده در کوهستانها و جاده ها وصف کرده اند که همچون پریها و عجزوهای اروپایی، کودکان را می ربوده، می آزده، و بیمار می کرده است (مکنزی، 68).



«دعای جن زده»، طلسم حافظ نوزادان و کودکان

در برابر آل و ام صبیان (سروستان فارس)

یهودیان این هیولای وهمی را لیلیت^۱ (همو، 67) می نامند. مکنزی لیلیت را همان «لیلیتو»^۲ بابلی دانسته است. لیلیت نام همسر و همدم آدم نیز بوده است. در تفسیری از کتاب مقدس، نوشته در میان قرنهای ۱-۷ ق/م، لیلیت «دیو شب و کشنده کودکان» و قاتل فرزندان خود (ER, VIII/555)، و در فرهنگ عامه دوران اخیر یهودی ماده دیوی زیانکار برای زنان زانو و کودکان، و دیوی بچه ربا (کوئن، 267) توصیف شده است. به روایت همین تفسیر لیلیت پس از گردن کشی از فرمان پروردگار و آگاهی از کیفر خداوند به سبب کشتن فرزندان، با خود پیمان می بندد که به نوزادان پسر تا روز هشتم زادن (احتمالاً تا پیش از

بزرگ نشده اند، برای حفاظت از شر ام صبیان هیچ وقت تنها نمی گذارند (ساعدی، همان، ۹۶). در ۷ سالگی، کودکان کم و بیش می رسند و توان و نیرو می گیرند و برای بعضی کارهای اولیه و سبک، آمادگی می یابند. در این سن کودکان از شر و آسیب ام صبیان و دیوان دیگر نیز رها می شوند.

سیوطی بهینه عمل و سیطره قدرت و آسیب رسانی ام صبیان را گسترده تر از عرصه حیات کودکان دانسته، خیانت و شرارت او را به مادران و جنین آنها نیز تعمیم می دهد. به گفته او ام صبیان به هنگام آبستنی و نفاس و حیض زنان همچون خون در رگهایشان جاری می شود، خون دختران خردسال را می مکد، زنان را پس از زایمان و آسیب رساندن به نوزادانشان رها می کند و نوزادان را در حالتی میان مرگ و زندگی وامی گذارد و می رود (ص ۳۳۹).

گفته اند: ام صبیان هیولایی پَر دار است که نزد زنان باردار می رود و پری از پریهای خود را به شکم آنان می مالد تا فرزند در شکمشان خون شود (داویدیان، همانجا).

همسانها: عقیده به دیو و عفريت دشمن نوزادان و کودکان یک پندار عام جهانی و بازمانده از جامعه های کهن آغازین است. این پدیده وهمی و خیالی در میان مردم، در هر دور و زمان و در هر سرزمین و جامعه ای به شکل و نامی خاص شناخته می شده، و ویژگیها و عملکردهایی کم و بیش یکسان داشته است.

از این مادینه دیو دشمن کودکان در متون کهن ایرانی نامی نیامده، لیکن بنا بر روایتهای بعضی از نوشته های دینی قدیم زردشتی، این دیو در پنداشت ایرانیان عهد باستان و دوران پیش از اسلام حضور داشته است. در کتاب هفتم دینکرد (نوشته ای از قرن ۳ ق) به نخستین روزهای زادن زردشت و آمدن دیوانی به قصد ربودن و نابود کردن او اشاره شده است: به هنگام زادن زردشت «هفت چهی»، یعنی هفت مادینه دیو پتیاره، در پیرامون او و مادرش گرد آمده بودند (نک: آموزگار، ۷۴). همچنین در زادسیرم آمده که به وقت زایش زردشت اهریمن، دیو تب و دیو درد و دیو باد، هریک را با ۱۵۰ دیو، برای کشتن زردشت فرستاد، ایشان به مینویی (نا آشکار) به درون مادر زردشت رفتند. مادر زردشت از تب و درد و باد به رنج آمد و برای درمان به نزد جادو پزشک ترین جادوگران رفت (گزیده ها، ...، ۲۲).

مؤلف صد در نشر و صد در بندهش (از آثار زردشتی قرن ۹ ق) از این دسته دیوان زیانکار یاد می کند و مردم را به افروختن آتش برای دور کردن دیوان از جان نوزادان سفارش می کند و می نویسد: «چون فرزند از مادر جدا شود، ۳ شبانه روز چراغ باید افروخت. اگر آتش می سوزند بهتر بود تا دیوان و دروجان گزند و زبانی نتوانند کردن چه عظیم نازک می باشد آن ۳ روز که فرزند زاید» (ص ۱۵). همچنین تنها گذاردن کودک را در نخستین ۴۰ روز زایش، به سبب زیان دیدن از دیوان شایسته نمی داند و می نویسد که «تا ۴۰ روز فرزند تنها نشاید که بگذارد» (همانجا).

1. Lilith

عدد ۶ و شب شش زانو و نوزاد مرتبط است، بعضی همانند جن و دیو (ماسه، I/46؛ ساعدی، خیا و...، ۱۳۳)، بعضی دیگر به شکل پرنده‌ای کوچک و شبیه گنجشک (کریاسی، ۱۴۹/۱)، و بعضیها نیز همچون قوش (= خفاش) (رشادتی، ۲۸) وصف کرده‌اند. افغانیها این مادینه دیورا شیشک و جگر خور می‌نامند و می‌گویند در تاریکی شب به هیأت زنی می‌آید و مردم را می‌ترساند (افغانی نویسنده، ۳۹۲).

مادر مثالی یا مادر دوم: ام صبیان بر ساخته ذهن مادران و آفریده عقده مادری است. ذهن مادران تازه‌زا در دوره نخستین ۴۰ روز زایمان در توهم پروری و خیال پردازی بسیار فعال و نیرومند است. در این دوره، مادران یک مادر خیالی و وهمی برای فرزندانشان می‌سازند و این آفریده ذهنی را رقیب خود و دشمن فرزندان خود می‌پندارند. قرنهاست که این پدیده وهمی یا مادر خیالی در فرهنگهای جهان به صورت هیولا و دیوی انگاشته شده که به طور ناآشکار و در تاریکی شب می‌آید و به درون کودکان می‌رود و روح و روان آنها را تسخیر می‌کند و موجب بیماری و اختلال عصبی و روانی کودکان می‌شود.

یونگ هر پدیده‌ای را که به مفهوم مجازی، معنای مادر می‌دهد، نمونه‌ای از مادر مثالی^۲ گرفته است. او کابوس (= بختک) و لولو (= شیطانک، لیلیت) را از جمله مادرهای مثالی گرفته، آنها را گونه‌ای و مظهری از شر و پلیدی می‌پندارد (ص ۲۵-۲۶).

اریش نویمان در بررسی روان‌شناسانه خود در کتاب «مادربزرگ»^۳ لیلیت را همچون مُثُل یا نمونه اولیه «مادر مهیب کودکان»، یا به طور عام‌تر، نمونه زن ویرانگر و مخرب می‌نگرد. به گفته او این مادر مهیب انگاره‌ای است از مادر در روان بشری (نک: ER, VIII/555).

ام صبیان یا مادر کودکان نیز که در فرهنگهای قومی - اسلامی به نامهای گوناگون دیگری مانند ام اللیل (مادر شب) ام الشیطان (مادر شیطان) و ام ملثم (تب دائمی، مادر تبها) (سیوطی، ۳۴۰، ۳۵۰) معروف شده است، در فرهنگ مردم جامعه‌های اسلامی، از جمله فرهنگ عامه ایران، نمادی از مادر دوم کودکان (نیز نک: شهری، تاریخ...، ۲۲۳/۵، حاشیه ۴) یا مادر مثالی آنها انگاشته می‌شود. مادر آزرده مادران، فرزندان آنان را بیمار می‌کند، یا می‌کشد. از این رو، زنان هرگونه دگرگونی در حالات روانی، و هر رفتار و حرکت نامتعادل در نوزادان و کودکان خود را اثر و نشانی از حضور و حلول این مادینه دیو در تن و جان آنها می‌انگارند. وقتی هم که نوزادان و کودکان، در نخستین دوره‌های جدا زبستی، مریض می‌شوند و ناگهان می‌میرند، تصور می‌کنند که ام صبیان مادر مثالی رقیب آنها را گرفته، و کشته است.

ام صبیان زندگی: وقتی ام صبیان در تن کودکی برود، جان و روان او را تسخیر می‌کند، و به اصطلاح او را می‌زند، یا می‌گیرد و بیمار می‌کند. کودک ام صبیان زده اراده و اختیارش را از دست می‌دهد و دیوانه

خفته کردن آنها)، و به نوزادان دختر تا روز بیستم زادن آسیب برساند (ER، همانجا).

تلمود بابلی لیلیت را با رخساره زنی با گیسوان بلند و بالهای کشیده و شبیه یک کروی^۱ (= مه فرشته) وصف می‌کند (همان، VIII/554؛ کوئن، همانجا؛ جودائیکا، II/246)، بر روی یک طلسم - از جمله طلسمهای حافظ نوزادان، بازمانده از قرن ۱۲ق/۱۸م - پیکره لیلیت با بازوانی بال مانند و گشوده و مقید به زنجیر کشیده شده است (همان، II/247).

مردم سومر به دیویدی با نام لیل^۲ و لیل^۳ (ER، همانجا) باور داشتند. یک کتیبه کنعانی، متعلق به قرن ۷ یا ۸ ق م، در زمره مادینه دیوان بالدار و پرنده - که دشمن کودکان بودند و آنها را خفه می‌کردند - از دیوی به نام لیل نام برده است. طبق نوشته این کتیبه، لیل شبها می‌آید و «در اتاقهای تاریک پرواز می‌کند و با شتاب می‌گذرد» (جودائیکا، II/246).

در جامعه‌های عرب، از دوره جاهلی، مردم به انواع دیو و عفريت، با نامها و نقشها و عملکردهای گوناگون باور داشته‌اند. در جمع این پدیده‌های مهیب و همی لمشتو نیز جا و پایگاهی دارد. عربها لمشتو را عبوزه‌ای چشم دریده می‌پندارند و او را به شکل هیولایی تصویر می‌کنند که یک پایش همچون پای خر و پای دیگرش مانند پای شتر مرغ است (ER, X/77). عربها به دو دیو و یا جن نرینه و مادینه دیگر نیز به نامهای «تابع» و «تابعه» باور داشتند. تابع را نرینه جنی قرین و همراه زنان، و تابعه را مادینه جنی قرین و همراه مردان می‌پنداشتند (نک: تاج العروس، ذیل تبع).

سیوطی تابعه را جن و شیطانی همسان با ام صبیان، لیکن با حوزه عملی گسترده‌تر و قدرت و سیطره‌ای بیشتر از او گرفته، و وصف کرده است. در شرح اعمال تابعه می‌نویسد: این جن مادینه خالی کننده شهرها از آدمزادگان، آباد کننده مرده‌سوی خانه‌ها و گورها و پدید آورنده بیماریها و زيانكارهاست. او کودکان را چنان می‌زند و می‌برد که گویی اصلاً نبوده‌اند. بزرگ سالان را به انواع دردها و مرضها و ناخوشیها و بلاهای بزرگ و کوچک گرفتار می‌کند. زنان را به هنگام حیض و زایمان می‌زند و می‌کشد و یا عقیم می‌کند تا زاد و رودی از ایشان باز نماند... عاشق و دوستدار نوزادان و زنان سیاه چشم و گلگون رخسار است. نوزادان را از آغوش مادرانشان می‌رباید و جدا می‌کند. استخوان آنها را می‌شکند، گوشتشان را می‌خورد و خونشان را می‌آشامد (ص ۳۳۴).

ام صبیان، این دیو خیالی دشمن و کشنده کودکان را در بعضی از حوزه‌های جغرافیایی - فرهنگی ایران، به خصوص در آذربایجان و کرمان، به نامهای مختلف دیگر مانند شسه یا ششک، قوش و چال، و با ویژگیها و شیوه عمل کم و بیش مشابه می‌شناسند. شسه را که ظاهر آبا

1. Cherubim

2. Lil

3. Laylah

4. Mother archetype

5. Neumann, E., *The Great Mother*, 1963.

بچه جن است، عوض کنند. در این شب چند زن و مرد دور تا دور اتاق می‌نشینند و تا صبح بچه را دست به دست می‌کنند و شعر و ورد و دعا می‌خوانند، و هر چند لحظه یک بار دایره می‌زنند و به شدت سر و صدا راه می‌اندازند تا جنها بترسند و به اتاق زانو نزدیک نشوند (شکورزاده، ۱۴۲).

تاتها و تالشها ۴۰ شبانه روز از نوزاد و مادرش مراقبت می‌کنند و آن دو را هرگز، به ویژه شبها، تنها نمی‌گذارند. به اعتقاد آنان در دوره ۴۰ روز زایمان، «آل ژنک» (= زن آل، آل مادینه) و جنها، زانو و نوزادش را تهدید می‌کنند و برای صدمه زدن به آن دو می‌کوشند تا زانو را فریب دهند. در این دوره، حتی الامکان نوزاد را از خانه بیرون نمی‌برند. زنانی هم که بخوانند به خانه‌ای که نوزاد در آن هست، وارد بشوند، نباید تعویذ و جواهر و برخی تسبیحها و طلسمها و مهره‌های زینتی را با خود به داخل خانه ببرند. اگر کسی ندانسته وارد اتاق کودک بشود و با خود تعویذ و طلا و جواهر داشته باشد، باید آن را زیر سر کودک بگذارد و پس از پایان چله نوزاد آن را پس بگیرد (عبدلی، ۱۱۰-۱۱۱). زن ششک زده، یعنی زنی که نوزادش در شب شش مرده است، و زن تازه زایی که هنوز، چله زایمانش تمام نشده (کتیرایی، ۳۱)، همچنین زنی که با خود مهره‌های زینتی دارد (لهسایی زاده، ۱۱۱)، نبایستی به سر زانو و نوزادش بروند. اگر بروند به نوزاد چله می‌افتد و بی وقتی و دعایی می‌شود.

رماننده‌ها: ام صبیان مانند آل و جنهای دیگر از چیزهایی مانند آتش و روشنایی، آهن و ابزار و اشیاء آهنی، بعضی گیاهان و دانه‌های قدسی و بودار، بعضی دعاها و اوراد و طلسمها و افسونها، و بانگ و نفیر می‌ترسد و می‌رمد. مردم برای این رماننده‌ها، یا جن ترسانکها خاصیت جادویی و شرزادایی تصور می‌کنند و آنها را دافع ام صبیان و زایل کننده اثرات ام صبیان زدگی می‌پندارند؛ از این رو، با گذاشتن اینگونه رماننده‌ها در خانه، و همراه کردن آنها با کودک سعی می‌کنند که ام صبیان را از محیط زیست کودک بتاراندند و دور کنند، و سیطره و قدرت عملش را از میان ببرند، اینک نمونه‌هایی چند از این رماننده‌ها: آتش و روشنایی: آتش که ضد تاریکی و سیاهی و براندازنده دیو ظلمت و رها کننده آدمیزادگان از توهامات و ترس ناشی از تاریکی و شب است، از زمانهای کهن میان بسیاری از اقوام، به خصوص اقوام هند و اروپایی، مقدس شمرده می‌شده، و در رماندن ارواح پلید و نابکار به کار می‌رفته است. زردشتیان و مسلمانان ایران برای دور کردن دیوان و جنیان و آل و ام صبیان در اتاق زن تازه‌زا و نوزادش آتش و شمع و چراغ می‌افروختند.

در کتابهای دینی زردشتیان بارها به اهمیت و نقش آتش در رماندن دیوان و جادوان و بی اثر کردن نیروی زیانکار آنها اشاره شده است. فرقه زردشت به هنگام زایش او به شکل آتش آشکار گشت و دیوان از دیدن روشنایی و پرتو آتش کاری نتوانستند بکنند (نک: گزیده‌ها، ۲۳). روشن نگه داشتن اتاق زانو و سوزاندن اسفند و کندر در آتش برای پراکنده

می‌شود و اسیر و باز یچه ام صبیان می‌گردد و سرانجام، اگر به او نرسند و درمانش نکنند، می‌میرد. در فرهنگ و ادب فارسی، کودکان ام صبیان زده را اصطلاحاً دیو زده یا دیو دید یا دیو دیده گفته‌اند (معین، ۲۵۰، ۲۵۱). عامه مردم به این نوع کودکان بیمار می‌گویند: جن زده، بی وقتی، مضرتی یا مضراتی و دعایی شده‌اند.

پولاک می‌نویسد: مردم بیماری صرع را تحت تأثیر جن می‌پندارند و به همین دلیل هم می‌گویند: فلانی دعایی است، دوائی نیست (ص ۴۲۳). مردم سروستان فارس کسی را که جن می‌زد و رفتاری چون دیوانگان می‌داشت، می‌گفتند مضرتی شده است (همایونی، ۳۴۹). هدایت می‌نویسد: به بچه‌ای که ناخوش بشود و با دارو درمان نشود، می‌گویند جن زده و یا دعایی شده است (ص ۱۹۲).

مردم کودکان اسیر ام صبیان، و به اصطلاح دعایی شده را از روی نشانه‌هایی تشخیص می‌دادند. از جمله نشانه‌های ام صبیان زدگی اینها بودند: به هم خوردن تعادل بدن و روی زمین افتادن، خشک و بی حس شدن اندامها، بی رنگ و حالت گشتن چشمها، سفید و کبود شدن رنگ پوست، کوتاه و بریده نفس کشیدن و گاهی هم کف بر لب و دهان آوردن (ساعدی، اهل هوا، ۹۵؛ داویدیان، ۳۱).

ام صبیان زدایی: از دیرباز مردم برای محفوظ نگه داشتن محیط زیست خود از ارواح خبیث و پلید، و رهایی تن و روان خود از شر و گزند دیوان و جنیان، و بیرون راندن آنها از خانه و کاشانه و درون خود، تدابیر گوناگونی به کار می‌برده‌اند. رایج‌ترین تدابیری که برای دور کردن و راندن ام صبیان، یا ام صبیان زدایی به کار می‌بسته‌اند، عبارت بود از رعایت بعضی ممنوعیتها و کاربرد رماننده‌ها، توسل به نذر و نیاز و دعا و تعویذ، طلسم و افسون و انجام دادن بعضی اعمال جادویی.

ممنوعیتها: نوزادان را در شبهای نخستین روزها و هفته‌های زایمان در اتاق و بسترش تنها و بی مراقب نمی‌گذارند. به اعتقاد عامه، زن تازه‌زا و نوزاد او تا ۴۰ شبانه روز در معرض هجوم دیوان و شیاطین و جنها هستند. در این ۴۰ شبانه روز، به خصوص در شب شش زایمان، اگر کودکی را تنها بگذارند، ارواح خبیث به سراغش می‌آیند و به او گزند و آسیب می‌رسانند. از این رو، بنا بر روایت صد در نثر و صد در بندش، ایرانیان از زمانهای بسیار قدیم، تنها گذاردن نوزاد را در ۴۰ روز زایش ناروا و از ناشایستها می‌دانستند (ص ۱۵). بعضیها نیز می‌پنداشتند که اگر کودک نوزاد را تنها بگذارند، جنها می‌آیند و پستانشان را در دهان او می‌گذارند تا بمکد (ماسه، ۳۷/۱، حاشیه). هنوز هم در جامعه‌های سنتی ایران تنها گذاردن زن زانو و نوزادش را تا پایان روز چله زایمان بدشگون و ناروا می‌پندارند.

عامه مردم شب شش را برای نوزاد شبی پرخطر و نامیمون می‌انگارند. در این شب معمولاً چند زن پیرامون زانو و فرزندش گرد می‌آیند و تا شکستن تاریکی شب و دمیدن سپیده صبح نزد آن دو می‌مانند. خراسانیها باور دارند که در شب شش جنها به هر حيله‌ای که ممکن است به اتاق زانو داخل می‌شوند تا نوزاد را با همزادش که یک

کردن دیوان، از تعالیم دینی پیروان دین مزدیسنا بوده است (شایست...، ۱۵۵-۱۵۶؛ نیز نک: صدرنثر، ۱۵).

رسم افروختن آتش و روشن گذاشتن شمع و چراغ در اتاق زائو و نوزادش تا ۴۰ شب هنوز هم میان عامه مردم ایران معمول است. بعضیها اتاق زائو و نوزاد را تا ۱۰ شب روشن نگه می‌دارند. روز دهم با جام «چهل کلید» («آب ده») بر سر نوزاد می‌ریزند (هدایت، ۳۸) تا ارواح پلید و از ما بهتران به او گزندی نرسانند. جام چهل کلید جام برنجین و مسینی است با ۴۰ کلید آویخته به آن. درون و بیرون جام آیه‌هایی از قرآن و روی کلیدها «بسم الله» کنده، یا نوشته شده است (نیز نک: د، ۵۰/۱).

آهن: آهن و بعضی ابزارها و اشیاء برنده و تیز مانند قیچی، سوزن، سنجاق، چاقو، خنجر، شمشیر، درفش و سیخ در نظر بیشتر مردم جهان خاصیت جادویی و اهریمن زدایی داشته است. عامه مردم از این اشیاء آهنی همچون طلسم برای دفع ارواح شریر و زیانکار و حفظ جان نوزادان و کودکان از گزند آنها استفاده می‌کردند (نک: ماسه، ۳۸/۱). ابوالقاسم عبدالله کاشانی با خود داشتن آهن چینی را همچون حرزی برای دفع سحریات و دفع جن و درمان بیماری صرع و مالیخولیا نیکو دانسته است (ص ۲۴۱).

کریستن سن در شرح باور ایرانیان به جن و چگونگی دور کردن این روح بدکار آسیب‌رسان می‌نویسد: جنها بیش از هر چیز از نیش سنجاق می‌ترسند (ص ۸۱، نیز ۱۲۳). ماسه می‌نویسد: وقتی بچه‌ای به دنیا می‌آید، مادرش سنجاقهایی در کهنه‌های او فرو می‌کند و ۴۰ روز کهنه‌های سنجاق زده را نگه می‌دارد تا ارواح خبیث از نوزاد دور شوند (۱/۴۳).

گیاهان مقدس گندزدا: اسفند و عودالصلیب و سیر و پیاز از گیاهان رماننده جن و شیطان و ارواح پلید به شمار می‌رود و در جامعه‌های اسلامی تقدس و ارزش کاربردی مهمی دارد. دانه‌های اسفند (هم) را به تنهایی یا با دانه‌های دیگر می‌آمیزند و برای گند زدایی محیط زیست و دور کردن و راندن دیوان و آفریده‌های اهریمنی از تن و جان آدمیزادگان به خصوص زنان تازه‌زا و نوزادان و کودکان، در آتش می‌ریزند و دود می‌کنند. در عرایس الجواهر (کاشانی، ۳۰۷) به دود کردن معجونی از گیاهان تند و بودار، مانند حَرْمَل (= اسفند) و کُنْدُر و دانه‌های دیگر، برای گریزانیدن دیو و جن و شیطان اشاره شده است.

گیاه فاوانیا، از دوران پیش از میلاد مسیح، گیاهی مقدس و درمان کننده بعضی بیماریها، به خصوص بیماری صرع، شناخته می‌شده است (نک: بخش اول همین مقاله).

در جامعه‌های مسیحی و اسلامی، از جمله جامعه ایران، فاوانیای نر را به سبب داشتن خط و شیارهایی به شکل صلیب، عودالصلیب (= چوب صلیب) نامیده، و مقدسش شمرده‌اند. از عودالصلیب برای رماندن و دور کردن دیو و جن، به ویژه ام صبیان از زیستگاه و تن و جان کودکان استفاده می‌کرده‌اند. به اعتقاد عامه در خانه‌ای که عودالصلیب است، جن و جانوران گزنده در آن خانه داخل نمی‌شوند (حکیم مؤمن، ۶۳۰). بنابر همین اعتقاد، مردم سرزمین مغرب در افریقای شمالی

«وردالحمیر» (= عودالصلیب) را به دیوارهای خانه می‌آویختند تا جن و جانوران زهردار و زیانکار را از محیط خانه‌های خود دور کنند (انطاکي، ۲۴۶/۱).

کاربرد دعا: در کتب دینی بیشتر ادیان جهان، به خاصیت و تأثیر معنوی دعا در راندن ارواح خبیث، و دور و پاکیزه نگهداشتن محیط زیست از شر دیوان و شیاطین و حفظ تن و جان انسان و حیوانات از گزند آنها، اشاره‌هایی شده است و مردم از دیرباز برای دور کردن ام صبیان و درمان ام صبیان زدگی، دعاها و حرزهای گوناگونی به کار می‌برده‌اند. سیوطی برای دفع ام صبیان و تابعه و درمان بیمارانی که ام صبیان آنها را زده است، دعاهایی را نقل می‌کند؛ از جمله این دعاها، دعای سوجاد (نک: ص ۳۴۶-۳۴۹) و دعایی شامل آیه‌هایی از قرآن مجید است (نک: همو، ۳۵۱). این آیه‌ها عبارتند از ۴ آیه اول سوره جن (۴-۱۷۷۲) و ۴ آیه پایانی سوره حشر (۲۴-۲۱/۵۹).

کاربرد طلسم: طلسم و افسون نیز از جمله رماننده‌هایی است که از دوران باستان برای دور کردن پدیده‌های وهمی و دیوزدایی به کار می‌رفته است. کلمه‌ها و نقشهای روی طلسمها یا رُقِیْه‌ها، بعضی از قدسیات، و بعضی دیگر از اغلوطات، و بیشتر کلمه‌ها و شکل‌های به‌ظاهر مهمل و بی معنا هستند. طلسم‌نویسان و اصحاب عزایم، هر یک از عناصر این اغلوطه‌ها را در پیوند با نیروهای مکتوم فوق طبیعی و نشانه و نمادی از مفهوم جادویی می‌پندارند. به اعتقاد معرمان این نقوش و اعداد و حروف همه دارای خاصیت و تأثیر جادویی نیرومند در دفع پدیده‌های وهمی زیانکار و دفع جن و پری و حفظ سلامت انسان در برابر گزند این نیروهای نا آشکار هستند.

طلسم و افسون از آثار بازمانده از جامعه‌های کهن و ابتدایی در جامعه‌های سنتی جهان متمدن است. یکی از پندارهای ابتدایی دوره جاهلی - که به قبایل عرب دوره اسلامی نیز رسیده - باور به انواع طلسمات و عزایم بوده است. اعراب کودکانی را که رماننده‌هایی مانند کعب خرگوش، دندان رویاه، دندان گربه و صمغ سیاه درخت شمره را با خود داشتند، مضمون از گزند ارواح خبیث و هر نوع چشم زخم می‌انگاشتند. می‌گفتند جن و شیطان از این طلسمها می‌ترسند و می‌گریزند (نک: نوری، ۵۷۴-۵۷۵).

در جامعه ایران نیز برای دندان و کعب و پوست گرگ خواص جادویی قائل بودند و آنها را همچون طلسم و حرز برای رماندن دیو و جن و دفع باد صرع، یعنی ام صبیان یا ریح صبیان مفید می‌دانستند (شهمردان، ۶۰؛ جمالی، ۲۴).

اعتقاد به خواص و نیروی جادویی این چنین طلسمها و عزایمی، و همراه کردن آنها با زنان تازه‌زا و نوزادان و کودکان در میان قومهای یهود سرزمینهای مختلف جهان نیز رواج داشته است (ER, VIII/554-555). اسلام کاربرد طلسم و رقیه را برای دیوزدایی و درمان بیمارها و برآورده شدن حاجتها تقبیح و منع کرده است. پیامبر اکرم (ص) بی اثر بودن و سودمند نبودن چنین طلسمها و اعمالی را یادآور شده، و مادران

هو، خیابان ماسکین شهر، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ سیوطی، *الرحمة فی الطب والحکمة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ شایست ناشایست، ترجمه کتایون مزدیپور، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ شکورزاده، ابراهیم، عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ هو، طهران قدیم، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ شهرمان بن ابی الخیر، *نزهت نامه علایی*، به کوشش فرهنگ جهانیپور، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ صد در نثر و صد در بندش، به کوشش ارواد بامانجی ناساروانجی داهابهار، ۱۹۰۹ م؛ عدلی، علی، *تاتها و تالشان*، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ عقلی خراسانی، محمدحسین، *مخزن الادویه*، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ فیضی سرهندی، الله داد، *مدارالافاضل*، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۳۴۸ ش؛ قرآن مجید؛ کاشانی، عبدالله، *عرایس الجواهر*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ کبیری، محمود، *از خست تا خست*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ کرباسی راوری، علی، *فرهنگ مردم راور*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ کریمتسن، آرتور، *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*، ترجمه احمد طباطبایی، تبریز، ۱۳۵۵ ش؛ *گزیده‌های زادسیرم*، ترجمه محمدتقی راشدمحصل، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ لغت نامه دهخدا؛ لیسایی زاده، عبدالعلی و عبدالنبی سلیمی، *تاریخ و فرهنگ مردم دوان*، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ ماسه، هانری، *معتقدات و آداب ایرانی*، ترجمه مهدی روشن ضمیر، تبریز، ۱۳۵۵ ش؛ معین، محمد، *مزدیسنا و ادب پارسی*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ میدانی، احمد، *السامی فی الاسلامی*، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ نوری، یحیی، *اسلام و عقاید و آراء بشری*، یا جاهلیت و اسلام، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ هدایت، صادق، *نیرنگستان*، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همایونی، صادق، *فرهنگ مردم سروستان*، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ یونگ، کارل گوستاو، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ نیز:

Christensen, A., *Essai sur la démonologie iranienne*, Copenhagen, 1941; Cohen, A., *Everyman's Talmud*, London, 1949; ER; *Judaica*; MacKenzie, D. A., *Myths of Babylonia and Assyria*, London, 1974; Massé, H., *Croyances et coutumes persanes suivies de contes et chansons populaires*, Paris, 1938.

علی بلوکاشی

افضاء، نک: تأسیس و امضاء.
ام عقیل، نک: فاطمه بنت اسد.

ام عماره، کنیه نسبیة بنت کعب (د پس از ۱۳ ق/۶۳۴ م)، از زنان صحابی پیامبر (ص). در پاره‌ای مأخذ، نام او را نسبیة نیز ضبط کرده‌اند (نک: کلبی، ۴۹/۲؛ واقدی، ۶۸۵/۲)، اما نباید او را با یکی دیگر از زنان صحابی پیامبر (ص) به نام نسبیة بنت کعب که «ام عطیه» کنیه داشت و او نیز از انصار بود، خلط کرد (نک: همانجا، که از هر دو در یک واقعه نام برده است؛ خلیفه، ۸۷۸/۲؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۹۴۷/۴؛ ابن ماکولا، ۳۳۷/۷-۳۳۸).

پدر ام عماره، کعب بن عمرو، از بنی مازین خزرج - قبیله مشهور یثرب (مدینه بعدی) - و مادر وی رباب دختر عبدالله نیز از همان قبیله بود (کلبی، همانجا؛ ابن هشام، ۳۱۹/۲؛ ابن سعد، ۳۰۱/۸). دو برادر او، عبدالله و عبدالرحمان بن کعب نیز از اصحاب به شمار می‌رفتند (همانجا).

ام عماره گویا نخست با زید بن عاصم از بنی نجار خزرج ازدواج کرد و از او دو فرزند به نامهای حبیب - که بدین سبب به او ام حبیب نیز گفته می‌شد (نک: ابن هشام، همانجا؛ بلاذری، فتوح، ۱۲۶، به نقل از واقدی) - و عبدالله داشت که هر دو در شمار اصحاب بودند (نیز نک: کلبی، همانجا).

را از آویختن آویزه‌های جادویی به گردن و پیشانی فرزندان به قصد بیرون کردن بیماری از تن آنها یاد داشته است (نوری، ۵۷۶). با اینهمه، هنوز اینگونه پندارهای ابتدایی رواج دارد و انواع طلسم و افسون در میان توده بزرگی از مردم جوامع اسلامی به کار می‌رود.

اعمال جادویی: مردم جزیره العرب برای دفع ارواح پلید و شریر و شیاطین از تن و جان کودکان و بیماران جن زده به روشهای جادویی گوناگونی متوسل می‌شدند. یکی از این روشها همراه کردن آویزه‌هایی از چیزهای آلوده و ناپاک بوده است. مثلاً آویختن پلشتیها و پلیدیها، و استخوانهای مردگان را مؤثرترین چاره‌جوییها در راندن ارواح و درمان بیماری جن زدگی می‌پنداشتند (نک: هو، ۵۷۳).

مردم ایران نیز برای جن زدایی و رفع ام صبیان زدگی از کودکان، آداب و اعمال جادویی و خرافی بسیار گوناگونی به کار می‌برده‌اند. این اعمال و آداب در هر منطقه بستگی به نظام فرهنگی حاکم بر جامعه آن منطقه داشته است. مثلاً در تهران، و احیاناً بعضی از شهرها و آبادیهای دیگر ایران، کودکی را که «بی وقتیش» می‌شد، یعنی او را جن می‌زد و به مرض غش گرفتار می‌شد، از میان دو پای مادرش و دو پای دختری که پشت به پشت هم ایستاده بودند، رد می‌کردند. بعد هم او را ۳ بار از میان بند قنناق تنگ می‌گذراندند (هدایت، ۴۵-۴۶).

در دهات ساحلی بندر لنگه، کودک ام صبیان زده را بغل می‌کردند و از دالانی کنده شده در زیر زمین می‌گذراندند (ساعدی، اهل هوا، ۹۵). مردم جزیره قشم و حواشی بندر عباس، کودک بیمار را داغ می‌کردند. روش داغ کردن چنین بود: نخست کودک را درون پالان کهنه خری می‌گذاشتند، بعد تکه پارچه‌ای سیاه و آهاردار را گره می‌زدند و به شکل تکه در می‌آوردند و در آتش می‌انداختند. پس از اینکه پارچه تماماً سوخت و دود شد، با خاکستر سوخته پارچه ۳ جای پیشانی بچه را داغ می‌گذاشتند. داغ یا نشان خاکستر را به ترتیب، نخست میان دو ابرو، بعد شقیقه راست، و آنگاه شقیقه چپ کودک می‌نهادند (همانجا). تهرانیها خال یا نشانی از دوده اجاق را با انگشت میانی دست چپ بر وسط پیشانی نوزاد یا کودک ام صبیان زده می‌گذاشتند (شهری، طهران قدیم، ۱۸۴/۳). خراسانیها با خاکستر سوخته آسفند روی پیشانی نوزاد خال می‌نهادند (شکورزاده، ۱۴۳).

مأخذ: آموزگار، زاله و احمد تفضلی، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ ابن بسطام، عبدالله و حسین ابن بسطام، *طب الاثمه (ع)*، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ افغانی نویس، عبدالله، *لغات عامیانه فارسی افغانستان*، کابل، ۱۳۶۹ ش؛ انطاکی، دارود، *تذکره اولی الالباب*، قاهره، ۱۹۰۶ م؛ بهمنیار، احمد، *مقدمه و حاشیه بر الایة عن حقایق الادویه ابو منصور موفق هروی*، به کوشش همو و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ یولاک، ادوارد یا کوب، *سفرنامه*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ تاج العروس؛ جمالی زیدی، مطهر، *فرخ نامه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ تهرانی، محمد اعلی، *کشف اصطلاحات الفنون*، به کوشش لطفی عبدالبدیع و دیگران، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ حکیم مؤمن، محمد، *تحفه*، تهران، ۱۳۷۸ ق؛ داوودیان، ه. و غلامحسین ساعدی، «تجزیه و تحلیلی از آل و ام الصبیان بر مبنای روان شناسی»، سخن، ۱۳۴۴ ش، س ۱۶، ش ۱؛ رشادتی اهری، یاقو، «قوش وورماق یا قوش زدگی»، فردوسی، ۱۳۴۸ ش، ش ۹۱۶؛ ساعدی، غلامحسین، *اهل هوا*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛

واقع شده است (آغا، ۳۴۷؛ دباغ، ۱۱/۲۱۲). این شهر از ادغام ۹ روستا (مرتفعه، بویشات، بشر، عین ابراهیم، لجون، معاویه، مشرفه، عقده و مصمص) شکل گرفته است («دائرة المعارف...»، ۱۱۴۱: نخله، ۱/۲۹۹).

سرزمین جنین از نظر ساخت به ۳ منطقه تقسیم می‌شود که یکی از مناطق آن قوس سامره غربی (طاقدیس ام الفحّم) است (موسوعه المدن، ۱۵۳). کوههای نابلس از سوی شمال غربی به واسطه طاقدیس ام الفحّم به کوه کرمل می‌پیوندد (عابد، ۱۰۱) و کوه ام الفحّم یکی از ۳ مجموعه این رشته کوه به شمار می‌آید که با جهتی جنوب شرقی - شمال غربی امتداد یافته است (جودانیکا، IX/143). کوه اسکندر با ارتفاع ۵۱۸ متر از سطح دریا در شرق ام الفحّم قرار گرفته است (موسوعه عام، ۲۹۲/۱؛ دباغ، ۳/۱۷۷). اراضی این منطقه عمدتاً از تشکیلات دوره ائوسن است (عبدالسلام، ۲۳۷).

از گذشته ام الفحّم آگاهی چندانی در دست نیست. به گفته مقریزی در ۶۶۳ق/۱۲۶۵م ملک ظاهر بیبرس، سلطان ممالیک، آن را به نایب السلطنه شام، امیر جمال‌الدین اقوش نجیبی واگذار کرد (۲/۵۳۲). ام الفحّم در دوره عثمانی (۱۹۱۷م) در امتداد راه اصلی تجاری (درب السلطان) قرار داشت و دریای مدیترانه را با شرق فلسطین مرتبط می‌ساخت (بلومان، ۱۴). پس از مصادره اراضی زراعی ام الفحّم در ۱۹۴۸م/۱۳۲۷ش، ۸۰٪ از ساکنان آن ناچار برای یافتن کار به شهرهای ساحلی تل‌ابیب و حیفا مهاجرت کردند (همو، ۲۳؛ صالح، حسن، ۳۵۶). اما پس از این زمان، به علت سرارز شدن شمار بسیاری از آوارگان فلسطینی به این شهر جمعیت آن یک بار دیگر روبه فزونی نهاد (بلومان، ۱۷)، تا جایی که در ۱۹۷۴ و ۱۹۸۵ به ترتیب به ۱۴ هزار و ۲۵ هزار نفر افزایش یافت (شراب، ۱۳۰؛ آغا، همانجا). افزایش جمعیت طی این دوره باعث بروز مشکلات فراوان اجتماعی از جمله فقر و بیکاری و تشدید مهاجرت شد (بلومان، همانجا).

مساحت کل زمینهای زیرکشت ام الفحّم در ۱۹۴۵م حدود ۴'۵۰۰ هکتار (۴۸'۹۱۸ دونم) بود (هداوی، ۱۰۰) که ۳۲۵/۷ هکتار (۳'۵۴۰ دونم) از آن به کشت زیتون (دباغ، ۳/۲۱)، ۱'۰۱۹/۹ هکتار (۴'۵۸۶ دونم) به کشت غلات (هداوی، همانجا)، ۲۸۵/۲ هکتار (۳'۱۰۰ دونم) به کشت سبزی و ۱۲۲/۳ هکتار (۱'۳۲۹ دونم) نیز به درختان میوه مانند بادام، زردآلو و سیب اختصاص داشت (دباغ، ۳/۱۷۵). کل مساحت اراضی ام الفحّم و روستاهای تابع آن در همین سال برابر ۷'۱۰۶/۳ هکتار (۷۷'۲۴۲ دونم) بود (هداوی، ۵۵؛ دباغ، ۳/۱۱).

تا قبل از سال ۱۹۴۸م اقتصاد ام الفحّم براساس کشاورزی بود و نیازهای اهالی به وسیله خود آنها تأمین می‌شد، ولی پس از این سال با ایجاد تغییرات اساسی در نظام اقتصادی - اجتماعی و مصادره زمینهای

ام عماره، در شهر مدینه از نخستین گروندگان به اسلام و یکی از دو زنی بود که گفته‌اند در بیعت دوم عقبه اسلام آورد. در این بیعت، همسر بعدی او، غزیه بن عمرو - از بنی نجار - که ام عماره از او نیز دو فرزند به نامهای تمیم و خوله داشت - شرکت جست (ابن سعد، همانجا؛ بلاذری، انساب...، ۱/۲۵۰؛ نیز نک: ابن هشام، همانجا).

ام عماره برای کمک به جنگجویان و زخمیان در چند غزوه حضور داشت و به ویژه در غزوه احد، چون پیامبر(ص) را در تنگنا دید، جانفشانی بسیار از خود نشان داد؛ چندانکه زخمها برداشت (واقعی، ۲۶۸/۱؛ ابن سعد، همانجا) و به همین سبب پیامبر اکرم(ص) او را ستایش، و سپس از وی عیادت کرد (همو، ۲/۸-۳-۳۰؛ بلاذری، همان، ۱/۳۲۵-۳۲۶).

وی اگرچه به سبب زخمهایی که در احد برداشته بود، از شرکت در غزوه حمراء الاسد بازماند (نک: واقعی، ۱/۲۶۸-۲۷۳؛ ابن سعد، ۲/۳۰۲)، اما در دیگر غزوات و حوادث همراه لشکریان اسلام بود (واقعی، ۲/۵۷۴، ۷۳۵؛ خلیفه، ۲/۸۸۰؛ ابن عبدالبر، همانجا؛ ذهبی، ۲/۲۷۸).

ام عماره در دوره خلافت ابوبکر، در جنگ یمامه نیز شرکت جست و در همین جنگ یک دست خود را از دست داد (واقعی، ۱/۲۶۹؛ ابن سعد، ۳/۴۸؛ بلاذری، همان، ۱/۳۲۵، فتوح، همانجا؛ ذهبی، ۲/۲۸۱).

به تاریخ درگذشت او در مآخذ اشاره‌ای نشده است، اما از متن یک روایت چنین برمی‌آید که تا دوره خلافت عمر بن خطاب زنده بوده است (ابن سعد، ۳/۳۸؛ بلاذری، انساب، ۱/۳۲۶).

از ام عماره چند حدیث از قول رسول اکرم(ص) نقل شده است (احمد بن حنبل، ۴/۴۳۹؛ ابن ماجه، ۱/۵۵۶؛ نیز نک: مزی، ۱۳/۹۲-۹۳).

مآخذ: ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش بروکلان و دیگران، لیدن، ۱۳۲۱ق؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن ماکولا، علی، الاکمال، به کوشش نایف عباسی، بیروت؛ ابن هشام، عبدالملک، سیره النبی(ص)، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ احمد بن حنبل، سند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله و عمر انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ خلیفه بن خیاط، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ کلی، هشام، نسب معد و الیمین الکبیر، به کوشش محمود فردوس العظم، دمشق، دارالیقظة العربیه؛ مزی، یوسف، تحفة الاشراف، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۲م؛ واقعی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م.

أُمُّ الْفَحْمِ شهری در شهرستان جنین در فلسطین. این شهر از دیرباز یکی از بزرگ‌ترین مراکز تهیه زغال بوده، و از همین رو، به ام الفحّم شهرت یافته است (شراب، ۱۲۹).

ام الفحّم با ارتفاع ۴۵۰ متر از سطح دریا در دو کیلومتری کرانه غربی رود اردن، ۲۵ کیلومتری شمال غربی جنین، و ۴۱ کیلومتری حیفا

یهودی‌نشین می‌گیدو^۱ داد (نخله، I/338). اسرائیلیها بخش دیگری از اراضی این شهر را تصرف کردند و مجموع اراضی تحت اشغال آنان به ۲۲۰۰ هکتار (۲۴ هزار دونم) رسید (بلومان، همانجا؛ آغا، ۳۴۵؛ صالح، حسن، همانجا). ساکنان ام الفحم تا ۱۹۴۸م در ۱۰۲۱ واحد مسکونی زندگی می‌کردند که پس از این تاریخ ۲۰۵ واحد آن ویران گردید (نخله، I/362). در ۱۹۵۱م جمع کثیری از ساکنان این شهر از خانه‌های خود اخراج شدند و واحدهای مسکونی آنان ویران شد (قطب، ۴۲۴).

نخستین انجمن محلی در ام الفحم در ۱۹۶۵م/۱۳۴۴ش به منظور اداره امور شهر تشکیل شد (بلومان، ۱۹). ام الفحم نخستین روستایی بود که در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش به شهر تبدیل گردید و انجمن محلی جای خود را به شهرداری داد (خالدی، 62) و به این ترتیب، دست مردم از مشارکت در اداره امور کوتاه شد (آغا، ۳۵۳-۳۵۴). پس از آنکه در ۱۹۸۵م اهالی ام الفحم با یکی از نظامیان اسرائیلی که قصد بیرون راندن آنان را از شهر داشت، به مقابله برخاستند و او را از پای درآوردند، این شهر در میان مردم به ام‌الفخر مشهور شد (همو، ۳۵۵-۳۵۷).

کوه ام‌الفحم: کوه ام‌الفحم یکی از ۳ رشته کوه کرمل است که از جنوب شرقی به سمت شمال غربی گسترش یافته است. این رشته کوه که امروزه امیر خوانده می‌شود، جلگه ۴ گوشی را پدید می‌آورد که سطح فرسایش یافته آن دارای شیبی ملایم به سمت جنوب غربی است. این جلگه در قسمت شمال شرقی ارتفاع بیشتری دارد و به صورت پرتگاهی به دره جزئیل منتهی می‌گردد (جودانیکا، IX/143-144). کوه ام‌الفحم از لحاظ ساختمانی بخشی برآمده از رشته کوه کرمل به شمار می‌آید که به ترتیب از سنگ آهک مقاوم سنومانی^۲ و دولومیت تشکیل شده است. قسمت‌هایی نسبتاً وسیع از این کوه پوشیده از بازالت و توفهای آذرین است؛ پدیده‌ای سنگ شناختی که در دو قسمت دیگر از کوه کرمل نیز مشاهده می‌شود (همانجا). باران متوسط سالانه در این رشته کوه برابر ۵۰۰ میلی‌متر است. بقایای درختی پراکنده‌ای در این ناحیه دیده می‌شود که حکایت از وجود جنگلهای وسیع در گذشته دارد (همانجا).

مآخذ: آغا، نیل خالد، مدائن فلسطين، عمان، ۱۹۹۳م؛ ابوگریه، بهجت، فی خضم النضال العربی الفلسطيني، بیروت، ۱۹۹۳م؛ بلومان، انجیل، ام‌الفحم، الاوضاع التعليمية والاجتماعية، بیروت، ۱۹۸۵م؛ جرار، حسنی ادهم، شعب فلسطين، عمان، ۱۹۹۲م؛ خالدی، رجا اسماعیل، «الاقتصاد العربی فی فلسطين المحتلة»، موسوعة خاص، ج ۱؛ دباغ، مصطفى مراد، بلادنا فلسطين، عمان، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ شراب، محمد محمد، معجم بلدان فلسطين، دمشق/بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ صالح، حسن عبدالقادر، «الاوراع الديموغرافية للشعب الفلسطيني»، موسوعة خاص، ج ۱؛ صالح، محسن محمد، التيار الاسلامی فی فلسطين، کویت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ عابد، عبدالقادر، «فلسطين: الموقع والموضع»، موسوعة خاص، ج ۱؛ عبدالسلام، عادل، «البناء فی فلسطين»، همان؛ قطب، اسحاق یعقوب، «التركيب الاجتماعي للشعب الفلسطيني»، همان؛ مقریزی، احمد، السلوك، قاهره، ۱۹۵۷م؛ موسوعة عام؛ موسوعة المدن

حاصل خیز به دست اسرائیلیها، کشاورزی رو به افول نهاد (بلومان، ۱۴) و در نتیجه ام الفحم یکباره از شهری خودکفا (کشاورزی) به مرکزی وابسته تبدیل شد (همو، ۱۶). این شهر یک کارخانه اردم‌سازی دارد (خالدی، ۷۸۸).

در ۱۹۴۴م، ۷۳۵ هکتار (۸ هزار دونم) از اراضی جنگلی ام الفحم به تولید زغال اختصاص یافته بود که تولید آن به ۳۶۰ تن می‌رسید (موسوعة عام، همانجا). حصیربافی در ام الفحم از رونق بسیار برخوردار بوده، و یکی از راههای کسب درآمد اهالی به‌شمار می‌رفته است (دباغ، ۳(۲)/۱۷۵).

ام الفحم ۳ در مانگاه (بلومان، ۱۸) و ۳ مسجد دارد که مسجد تمیم کهن‌ترین آنهاست (دباغ، ۳(۲)/۱۷۷؛ شراب، همانجا). تأسیس نخستین مدرسه در این شهر به ۱۳۰۶ق در دوره عثمانی بازمی‌گردد (دباغ، همانجا). در ۱۹۸۵م، ام‌الفحم ۱۱ مدرسه ابتدایی، یک دبیرستان و یک مدرسه شبانه داشت که مجموعاً ۸ هزار دانش‌آموز در آن مشغول به تحصیل بودند (آغا، ۳۵۰؛ نک: بلومان، ۴۶). این شهر در مبارزاتی که با قیمومت انگلیس صورت می‌گرفته است، سابقه‌ای طولانی دارد؛ حمله اسعد مفلح در ۱۹۳۵م همراه با جمعی از فلسطینیان به محل استقرار نیروهای انگلیسی نمونه‌ای از این مبارزات بوده است (دباغ، ۳(۲)/۱۰۴؛ ابوگریه، ۴۶). در ۳۰ ژانویه ۱۹۳۸ نیروهای انگلیسی ام الفحم را محاصره و از مدارس آن به عنوان پادگانهای نظامی استفاده کردند، ولی مجاهدان فلسطینی به رهبری یوسف حمدان، علی فارس و یوسف ابودره به آنان حمله بردند و خسارات زیادی به ایشان وارد کردند و پس از آن مجاهدان به سوی کناره شرقی کوه اسکندر رفتند و به مدت ۶ ساعت با نیروهای انگلیسی درگیر شدند (جرار، ۲۹۷؛ صالح، محسن، ۳۸۰)؛ روز بعد انگلیسیها به روستاهای مجاور هجوم بردند که بر اثر مبارزه و مقاومت مجاهدان فلسطینی مجبور به عقب‌نشینی شدند (همانجا). این درگیریها که از یامون (روستایی در نابلس) تا کوه اسکندر (واقع در ام‌الفحم) گسترش یافته بود، یکی از مهم‌ترین وقایع این دهه به شمار می‌آید (دباغ، ۳(۲)/۱۷۸).

تا ۱۹۴۸م اداره وادی عاره و ام‌الفحم در دست دولت اردن بود، اما از آن پس شهر ام‌الفحم همچون دیگر شهرها و روستاهای فلسطینی به اشغال صهیونیستها در آمد. آنان بهترین اراضی قابل کشت این شهر را تصرف کردند و به صندوق قوم یهود اختصاص دادند (صالح، حسن، ۳۵۶)؛ مابقی اراضی که بسیار اندک، و عمدتاً غیر قابل کشت بود، در دست اهالی باقی ماند (بلومان، ۱۵؛ آغا، ۳۴۷). در ۱۹۴۹م به موجب قرارداد ترک مخاصمه با اردن، معروف به قرارداد رودس، این شهر به اسرائیل واگذار شد (همانجاها). به این ترتیب، پس از ۱۹۴۸م بسیاری از روستاهای اطراف ام‌الفحم ویران شد و بر جای آن کیبوتص و موشاوهای یهودی‌نشین برپا گردید (بلومان، ۱۶)؛ از آن جمله، لجون از روستاهای همجوار ام‌الفحم تخریب شد و جای خود را به آبادی

الفلسطینیة، دمشق، ۱۹۹۰م؛ نیز:

Encyclopedia of Zionism and Israel, New York, 1971; Hadawi, S., *Village Statistics 1945*, Beirut, 1970; *Judaica*; Khalidi, R., *The Arab Economy in Israel*, New York, Croom Helm; Nakhleh, I., *Encyclopedia of the Palestine Problem*, New York, 1991. لیلارضایی

اُمُّ الْقُرَیْ، نک: مکه.

اُمُّ الْقَیْوُنِ، یکی از ۷ امیرنشین امارات متحده عربی. این نام را برگرفته از «ام القوّة» به معنای مرکز نیرو دانسته‌اند که به تدریج به ام‌القویون و سپس به ام‌القویون تبدیل شده است (جناب، ۳۰۶).

این امارت در جنوب شبه جزیره مسندم، بر امتداد ساحل موسوم به ساحل مهادن یا متصالح یا قرصنه در ۲۵ و ۳۵ عرض شمالی و ۵۵ و ۳۴ طول شرقی قرار دارد (بریتانیکا؛ سنن، ۱۹؛ مجتهدزاده، ۱۶۶).

شیخ نشینهای هفتگانه مسندم و دیگر نقاط جنوبی خلیج فارس تا پیش از سده ۱۲ق/۱۸م عملاً قرن‌ها تحت تسلط و حاکمیت ایران بوده است. به هنگام گسترش حاکمیت نادرشاه افشار بر کرانه‌های جنوبی خلیج فارس، شیوخ قاسمی جلفار (رأس الخیمه) در مسندم نفوذ و حاکمیت داشتند. پس از نادر و سقوط دولت افشاریه، نفوذ شیوخ قواسم تا کرانه‌های شمالی خلیج فارس گسترش یافت. در اوایل سده ۱۳ق/۱۹م شبه جزیره مسندم تحت سلطه وهابیان درآمد. نیروی دریایی بریتانیا که در پی تسلط بر مناطق خلیج فارس بود، به رویارویی با شیوخ منطقه پرداخت و پس از شکست دادن آنان در ۱۸۲۰م قرارداد صلحی میان شیوخ قواسم مسندم و بریتانیا منعقد شد. طبق این قرارداد قبایل مسندم به صورت حکومتها و واحدهای سیاسی و مستقل از یکدیگر و در عین حال وابسته به بریتانیا درآمدند و قلمرو این شیوخ امضاکننده صلح، امارات متصالحه (صلح‌کننده) نامیده شد. شیخ نشین ام‌القویون که حکومتش در آن زمان با شیخ عبدالله بن راشد بود، از نخستین امضاکنندگان این قرارداد بود. تقسیم اصلی قلمرو شیوخ در ۱۹۲۱م/۱۳۰۰ش صورت گرفت. در این زمان ام‌القویون همراه ابوظبئی، دبئی، شارجه (شارقة)، رأس الخیمه، عجمان و فجیره یکی از شیخ نشینهای هفتگانه مسندم شد. در ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش با خروج بریتانیا از خلیج فارس، شیخ نشینهای موسوم به متصالحه، فدراسیون «امارات عربی متحده» را تأسیس کردند (نک: اسعدی، ۲۰۸/۱، ۲۲۶؛ اقتداری، ۳۳۷، ۳۳۸؛ بشیر، ۲۲-۲۳؛ دلد، ۱۳۷-۱۴۰؛ سنن، ۱۹-۲۰؛ مجتهدزاده، ۱۶۴-۱۶۶، ۱۷۸).

امارت ام‌القویون که پس از عجمان کوچک‌ترین امارات متصالحه عربی است، تنها شیخ نشین شبه جزیره مسندم است که سرزمینش محدوده جغرافیایی یکپارچه‌ای را شامل می‌شود (سنن، ۱۲۴؛ مجتهدزاده، ۱۷۸؛ میریان، ۱۸۱). امارت ام‌القویون در جنوب و غرب رأس الخیمه و به فاصله ۶ کیلومتری شمال عجمان قرار گرفته است. شارجه در ۳۱ کیلومتری، ودبئی در ۴۵ کیلومتری جنوب غربی ام‌القویون

قرار دارند. ساحل خلیج فارس به طول ۲۴ کمه شمال غربی و غرب آن را فراگرفته است (جناب، ۳۰۴؛ بشیر، ۲۰؛ میریان، همانجا؛ یغمایی، ۱۲۶). وجود مرزهای مورد اختلاف و نامعین، تعیین دقیق مساحت ام‌القویون را بسیار مشکل و شاید ناممکن ساخته است، اما می‌توان گفت حدود ۷۷۷ کمه ۲ مساحت دارد که معادل ۱٪ کل مساحت امارات متحده را به خود اختصاص داده است (اسعدی، ۲۰۸/۱؛ اقتداری، ۳۴۳؛ بشیر، ۲۰، ۲۲؛ جناب، همانجا؛ میریان، ۱۸۲؛ بریتانیکا؛ WNGD، 1243). مرکز آن شهر ام‌القویون است که بر جزیره‌ای واقع شده است و هنگام جزر آب به خاک اصلی امارت ام‌القویون می‌پیوندد (بشیر، ۲۰؛ جناب، ۳۰۵).

آب و هوای ام‌القویون خشک و صحرایی است. در زمستان دمای آن به ۲۵ سانتی‌گراد می‌رسد و در تابستان آب و هوای آن مانند دیگر امارات ساحلی گرم و مرطوب است. این سرزمین شامل واحه بزرگی است که از کرانه‌های شمالی شهر ام‌القویون آغاز می‌شود و تا فلج‌المعلی در جنوب خاوری ادامه دارد. در شرق این واحه، وادی مرفق - دهانه دره‌ای از کوه حجاز - واقع شده است (بشیر، همانجا؛ جناب، ۳۰۴؛ مجتهدزاده، همانجا؛ اسعدی، ۲۱۰/۱؛ یغمایی، همانجا). تا سده ۱۹م اوضاع اقتصادی ام‌القویون صورت مناسبی نداشت، تا اینکه در دوران حکومت احمد بن عبدالله بن راشد، ام‌القویون با کنیا، سومالی و زنگبار ارتباط تجاری برقرار کرد و به صورت غنی‌ترین امارت ساحل خلیج فارس درآمد (جناب، ۳۰۶). مراودات تجاری و اقتصادی با سواحل ایرانی خلیج فارس نیز پیوسته جریان دارد و ایرانیان در آنجا صاحب مؤسسات گوناگون چون مدارس، شعبه بانک و شرکت‌های بازرگانی هستند (میریان، ۱۸۱-۱۸۲). کار اصلی مردم ام‌القویون ماهیگیری است و اقتصاد آن بر پایه وصول ۳۰٪ از عواید نفتی شارجه و امتیاز انتشار تمبر و کمک دیگر امارات و برخی کشورهای عربی استوار است (جناب، ۳۰۵؛ میریان، ۱۸۱؛ اسعدی، ۲۴۰/۱؛ سنن، همانجا؛ جعفری، ۳۲۹). در ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش حاکم ام‌القویون قراردادی به مدت ۴۰ سال برای اکتشاف نفت در حوزه خشکی ام‌القویون با شرکت شل منعقد کرد و حق الامتیازی بابت آن و بهره‌برداری از گازهای طبیعی نفت دریافت نمود (جناب، ۳۱۱-۳۱۲). فعالیت کشاورزی در ام‌القویون بسیار ضعیف و اندک است. تنها در واحه فلج‌المعلی در مرزهای جنوب غربی ام‌القویون به سبب وجود آب، کشت و زرع صورت می‌پذیرد. در آن واحه نخل، سبزیجات و درختان انبه وجود دارد (بشیر، همانجا؛ جناب، ۳۰۴؛ بریتانیکا). مرغداری و تولید لبنیات نیز از اوایل سال ۱۹۸۰م در این امارت رواج یافته است (اسدی، ۲۱۰، ۲۱۲). جمعیت ام‌القویون از حدود ۱۷ هزار نفر در ۱۹۷۵م/۱۳۵۴ش به حدود ۲۹ هزار نفر در ۱۹۸۶م/۱۳۶۵ش افزایش یافت. جمعیت شهر ام‌القویون را در دهه ۱۹۹۰م تا ۱۵ هزار تن نیز برآورد کرده‌اند (اسعدی، ۲۱۰/۱؛ اقتداری، ۳۴۳؛ مجتهدزاده، ۱۷۸؛ کتاب سبز، ۴). ظاهراً بیشتر مردم آن سرزمین ایرانی تبارند که به زبان عربی و فارسی سخن

تاریخی به ابن سینا بازمی‌گردد، بی‌آنکه وی آن را به صورت قاعده‌ای درآورد، یا همچون مسأله مستقلی به آن بپردازد و یا آن را در پاسخگویی به مسائل دیگر به کار برد. ابن سینا در تعلیقات این مسأله را در چهره کلی آن چنین مطرح می‌کند: «کمال مطلق، حیثیت و جوب بدون امکان، و وجود بدون عدم و فعل بدون قوه و حق بدون باطل است. هر آنچه از پس آن بیاید، ناقص‌تر از وجود اول است و غیر از آن هر چه هست، در ذات خود ممکن است. پس از آن اختلاف در ترتیب و اشخاص و انواع به استعداد و امکان بستگی دارد. پس هر یک از عقول فعال نسبت به آنچه از آن صادر می‌شود، اشرف است و همه عقول فعال از امور مادی شریف‌ترند. در میان مادیات نیز موجودات آسمانی بر عالم طبیعت برتری دارند. مقصود او [؟] از اشرف در اینجا چیزی است که در ذات خود تقدم دارد و هستی مرتبه فروتر از آن، تنها پس از هستی آن امر متقدم امکان‌پذیر است» (ص ۲۱، نیز نک: «العرشیه»، ۱۵-۱۶).

در اینجا ابن سینا گویا به اندیشه‌ای از ارسطو اشاره می‌کند، زیرا آنجا که می‌گوید: «مقصود او...»، مرادش ارسطوست. صد و اندی سال پس از ابن سینا، این مسأله به صورت قاعده‌ای مهم نزد شهاب‌الدین سهروردی (د ۵۸۷ق/۱۱۹۱م) بنیان‌گذار حکمت اشراق دیده می‌شود. وی صریحاً اصل این قاعده را به ارسطو بازمی‌گرداند، و چنین می‌گوید: «شایسته است بدانی یکی از اموری که گذشتگان را به اعتقاد به وجود اشرف و اکرم در موجودات آسمانی و جز آنها واداشته، گواهی فطرت است به پدید آمدن موجودات به ترتیب شرافت...» («المشارع...»، ۴۳۴)؛ و به دنبال آن می‌گوید: «بر تو است که به هستی اتم و اکمل در امور آسمانی و عوالم قدسی معتقد شوی، و به اینکه کمال واجب الوجود و امور عقلی و آسمانی را هرگونه تصور کنی، مرتبه آنها در ذات خود بالاتر و شریف‌تر از تصور تو است؛ و اگر جوهر عقلی شریف‌تر از نفس است، باید قبل از نفس موجود باشد؛ و اگر اجسام اثیری از اجسام عنصری برترند، لازم است که پیش از آنها به یکی از طرق علیت حاصل شده باشند، و این تفصیلی است که اجمال آن را ارسطو در کتاب السماء و العالم آورده، و معنای آن این است که در موجودات علوی باید به آنچه برای آنها اکرم و اشرف است، باور داشت» (همان، ۴۳۵).

سهروردی از این قاعده بیش از هر چیز برای اثبات مثل نوریه یا به تعبیر خودش «انواع نوریه مجرده» بهره می‌گیرد. او در «حکمة الاشراق» نیز فصلی را به امکان اشرف اختصاص می‌دهد و آن را یکی از قواعد اشراق می‌شمارد و در یک جا می‌گوید: «انواع نوریه قاهره بر افراد خود مقدمند، یعنی تقدم عقلی دارند؛ و امکان اشرف اقتضا می‌کند که این انواع نوری مجرد وجود داشته باشند» (ص ۱۴۳)، و در جای دیگری می‌گوید: «یکی از قواعد اشراقی این است که هرگاه ممکن اخس به وجود آید، مستلزم آن است که ممکن اشرف وجود داشته باشد» (همان، ۱۵۴)؛ قس: قطب‌الدین، ۳۶۷؛ نیز نک: سهروردی، «اللمحات»، ۱۵۶، ۱۶۴-۱۶۶، «الاولواح...»، ۳۹.

می‌گویند ساکنان بومی آن را قبایل آل بوعلی و السودان و قبیله غفیری تشکیل می‌دهند (اسعدی، ۲۱۳؛ قلجعی، ۶۷۲؛ میریان، همانجا)؛ مردم عرب زبان آن پیرو مذاهب پنج گانه اسلامند. قبیله غفیری حنبلی مذهب، و قبایل آل بوعلی و السودان وهابی مسلکند (اسعدی، قلجعی، مجتهدزاده، میریان، همانجاها).

حاکم ام القیوین از ۱۹۸۱/۱۳۶۰ش، شیخ راشد بن احمد آل علی از خاندان المعلی از شاخه‌های قبیله آل بوعلی است. معمولاً این مقام در خانواده امیران المعلی به توالی باقی مانده است (ریس، ۶۶۱، ۶۷۴؛ بایندر، ۳۰؛ جناب، ۳۰۶). امارت ام القیوین صاحب ۴ کرسی در مجلس ملی اتحادیه امارات عربی است (بشیر، ۳۳، ۴۹؛ صباح، ۵۹).

در ام القیوین آثاری از دوران نادرشاه افشار همچون قلعه‌ها و تویهای بزرگ موجود است. برخی این تویها را از پرتغالیها دانسته‌اند (اسعدی، ۲۰۹/۱؛ جناب، ۳۰۵-۳۰۶).

مآخذ: اسدی، فوزی عبدالمجید، «التنبیه الزراعیة و دررها فی تحقیق الامن الغذائی فی دولة الامارات العربیة المتحدة»، دراسات فی مجتمع الامارات، شارجه، ۱۹۹۰م، ج ۴؛ اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اقتداری، احمد، حاشیه و تعلیقات بر تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر و روابط آنها با ایران محمدعلی سدیدالسلطنه منبایی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ بایندر، غلامعلی، خلیج فارس، خرمشهر، ۱۳۱۷ش؛ بشیر، اسکندر، دولة الامارات العربیة المتحدة، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ جعفری ولدانی، اصغر، کانونهای بحران در خلیج فارس، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جناب، محمدعلی، خلیج فارس، تهران، ۱۳۴۲ش؛ دلدن، اسکندر، خلیج فارس، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ریاض نجیب، وثائق الخلیج، لندن، ۱۹۸۷م؛ سنان، محمود بهجت، ابوظبی، بغداد، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ صباح، سالم جیر، امارات خلیج فارس و مسأله نفت، ترجمه علی یگدلی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ قلجعی، قدری، الخلیج، بیروت، دارالکاتب العربی؛ کتاب سیز (امارات متحده عربی)، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸ش؛ مجتهدزاده، پیروز، کشورها و مرزها در منطقه ژئوپلیتیک خلیج فارس، ترجمه حیدررضا ملک محمدی نوری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ میریان، عباس، جغرافیای تاریخی خلیج و دریای پارس، خرمشهر، ۱۳۵۳ش؛ یغمایی، اقبال، خلیج فارس، تهران، ۱۳۵۲ش؛ نیز: Britannica, 1978; WNGD.

سین محقق

امکان، نک: وجوب و امکان.

امکان اشرف، مفهومی در فلسفه اسلامی، به ویژه در مکتب اشراق و بینشهای فلسفی برخاسته از آن که در شمار یکی از قواعد فلسفی درآمده، و نزد فیلسوفان متأثر از پیش اشراقی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این فیلسوفان از این قاعده همچون وسیله‌ای برای حل برخی مسائل دشوار دیگر بهره گرفته‌اند. مضمون قاعده امکان اشرف این است که در میان موجودات ممکن آنچه از مرتبه بالاتری برخوردار است، در وجود یافتن بر ممکناتی که مرتبه وجودی پایین‌تری دارند، مقدم است. بنابراین، اگر ممکن پست‌تری وجود داشته باشد، مستلزم این است که ممکن شریف‌تر از آن پیش‌تر به وجود آمده باشد. طرح موضوع امکان اشرف در تفکر فلسفی اسلامی، از دیدگاه

سهروردی یافت، مربوط به فصلی است که ارسطو در آن به اثبات عنصر پنجم (اثير) که دارای حرکت دوری است، می‌پردازد: «از آنچه گفته شد، می‌توان با قیاسی قانع کننده نتیجه گرفت که جرم (یا جسم) دیگری غیر از این اجسامی که نزدیک و در پیرامون ما هستند، وجود دارد و از ماده‌ای طبیعی پدید آمده است که از طبایع این اجسام ارجمندتر، و به حسب دوری و ارتفاع از این اجسام دارای طبیعتی عالی‌تر است» (ص ۱۳۶، بی، قس: متن یونانی، کتاب I، فصل 2، گ 269b، سطرهای 13-17).

از سوی دیگر، در میان نوشته‌های شارحان آثار ارسطو، شرح سیمپلیکیوس (نیمة دوم سده ۶م) فیلسوف نوافلاطونی، بر کتاب «درباره آسمان» ارسطو مشاهده می‌شود. وی در جایی از شرح خود عباراتی از نوشته‌های گم‌شده ارسطو نقل می‌کند که مضمون آنها با قاعده امکان اشرف همانندیهایی دارد. سیمپلیکیوس در آنجا جملاتی را از دیالوگ ارسطو به نام «درباره فلسفه» که از میان رفته است، می‌آورد. وی می‌نویسد: «[ارسطو] در این باره می‌گوید: به طور کلی در اموری که یک چیز بهتر است، در آنها یک چیز بهترین است. پس چون در میان موجودات یکی از دیگری بهتر است، یک چیزی هم هست که شریف‌ترین است که همانا الهی است» (گ 289، سطرهای 15-1).

اما آنچه ملاصدرا از مضمون قاعده امکان اشرف در اتولوجیا استنباط کرده، روشن است که اندیشه ارسطویی نیست، زیرا می‌دانیم که اتولوجیا اثری از ارسطو نیست، بلکه ترجمه آزاد عربی پاره‌هایی از متن سریانی اشادهای افلوپین بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی است (نک: ه، د، اتولوجیا؛ افلوپین).

مآخذ: این سینا، التعلیقات، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، «المرشیه»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۴ق؛ «اتولوجیا»، افلوپین عند العرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۷م؛ ارسطو، فی السماء و الآثار العلویة، به کوشش عبد الرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۶۱م؛ سهروردی، یحیی، «الالواح العبادیه»، «اللحمات»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، «حکمة الاشراق»، «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ق؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۱۵ق؛ نیز:

Aristotle, *De Caelo*, ed. E. H. Warmington, London, 1971; Simplicius, *De Caelo*, ed. J.L. Heiberg, *Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlin, 1893, vol. VII.
شرف‌الدین خراسانی (شرف)

اِمْكَانٌ وَوُجُوبٌ، بُرْهَانٌ، نک: براهین اثبات باری.

أَمُّ الْكِتَابِ، یکی از کتابهای مقدس و سری اسماعیلیان منطقه جیحون علیا در آسیای مرکزی که به زبان فارسی نوشته شده، و عمده مطالب آن را پاسخهایی تشکیل می‌دهد که امام محمدباقر(ع) در جواب پرسشهای شاگردان خود گفته است. ام‌الکتاب در اصل یک اصطلاح قرآنی است که ۳ بار در قرآن به کار رفته است (آل عمران/ ۷/۳؛ رعد/ ۳۹/۱۳؛ زخرف/ ۴/۴۳). لغویان و مفسران منظور از ام‌الکتاب

فیلسوف بزرگ دیگری که پس از سهروردی، قاعده امکان اشرف را پذیرفته، و به شرح و بسط آن پرداخته، صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) است. وی مضمون این قاعده را از نوشته‌های سهروردی گرفته است و به پیروی از او اصل آن را به نوشته ارسطو بازمی‌گرداند و در این رهگذر عین عبارات سهروردی را به کار می‌برد. ملاصدرا در کتاب بنیادی خود *اسفار* (۲۴۴/۷-۲۵۸) به تفصیل مسأله را مطرح و بررسی می‌کند و قاعده «امکان اخس» را که به گفته خودش ابتکار خود اوست، در برابر آن قرار می‌دهد و به بررسی و اثبات تفصیلی هر دو می‌پردازد. صدرالدین شیرازی قاعده امکان اشرف را اصلی برهانی و دارای نتایج سودمند می‌شمارد و استفاده از آن را به ارسطو نسبت می‌دهد که به گفته او در *اتولوجیا* بسیار به آن پرداخته است (برای نمونه، نک: «اتولوجیا»، ۱۳۴-۱۳۹). وی همچنین به همان عبارت او *در السماء و العالم* استناد می‌کند که سهروردی به آن اشاره کرده است. ملاصدرا می‌گوید: این سینا در آثار مختلف خود ترتیب نظام وجود و بیان دو سلسله «بدو و عود» را بر پایه همین قاعده نهاده است. وی می‌افزاید که سهروردی نیز از این قاعده برای اثبات عقول و اثبات مثل نوری بهره برده است (۲۴۴/۷-۲۴۵).

ملاصدرا در دنباله بحث خود می‌گوید: من سالها به این قاعده اشکال داشتم، تا اینکه خداوند دلم را روشن ساخت و آن را حل کردم (۲۵۴/۷-۲۵۵). وی در جای دیگری در برابر قاعده امکان اشرف، قاعده امکان اخس را قرار می‌دهد و این مبحث را با این مطلب فلسفی بسیار مهم آغاز می‌کند: «حق این است که جهان هستی واحد است و کل جهان به سان حیوان بزرگ واحدی است که اجزاء آن به یکدیگر متصلند، نه به معنی اتصال مقداری و اتحاد سطوح و اطراف، بلکه بدین معنی که هر مرتبه کمالیه‌ای از وجود باید با مرتبه پس از خود در کمال وجودی مجاور باشد و میان آن و مرتبه بالاتر یا پایین‌تر خود در شدت و ضعف وجود جای خالی نباشد، به گونه‌ای که در آن میان درجه یا درجاتی تحقق نیافته را بتوان تصور کرد. این امر از دیدگاه ما جایز نیست و برهان آن از قاعده امکان اشرف و قاعده دیگری که قاعده امکان اخس است، به دست می‌آید. قاعده نخست میراث معلم اول است و قاعده دوم را ما به یاری خداوند بنیان نهاده‌ایم (۳۴۲/۵، نیز ۳۰۷/۲).

چنانکه دیدیم، سهروردی و به دنبال وی ملاصدرا، اصل قاعده امکان اشرف را به ارسطو، و به کتاب *السماء و العالم* بازگردانده‌اند. نوشته ارسطو زیر عنوان «درباره آسمان» به وسیله یوحنا ابن بطریق (د ح ۲۰۰ق/۸۱۶م) که یکی از نخستین مترجمان معاصر مأمون بوده، از یونانی به عربی ترجمه شده است. وی بنا بر گزارش تاریخ‌نگاران در کار ترجمه کاملاً وفادار به متن نیست، بلکه در آن تصرف می‌کند و برای وضوح بیشتر از اصل دور می‌شود.

اکنون در متن عربی *السماء ارسطو* عبارتی که سهروردی و ملاصدرا از ارسطو نقل می‌کنند، دیده نمی‌شود؛ تنها عباراتی در متن ترجمه یوحنا ابن بطریق که شاید بتوان از آن معنایی شبیه به نقل قول

و تحلیل این کتاب پرداخته است. وی نیز این مطلب را که کتاب به غلات شیعه تعلق دارد، می‌پذیرد، ولی اضافه می‌کند که کتاب در مرز میان دنیای اسلام و جهان یهودی - مسیحی - زردشتی قرار دارد. به نظر وی این کتاب ۳ بخش دارد: مقدمه که با لحن معتدل شیعی نوشته شده است؛ متن کتاب که تفسیر مقدمه، و از دیدگاه غلات شیعه به نگارش درآمده است؛ بخش سوم که پیدایش عالم را بر اساس عدد ۱۰ تبیین می‌کند (ص 241 بی).

به نظر هالم محقق آلمانی این کتاب از نظر افقی ۴ قسمت دارد: ۱. مقدمه، شامل بندهای ۱-۱۲؛ ۲. شرح داستان به مکتب رفتن امام محمدباقر (ع) در ۵ سالگی، ظهور فرقه ایزدی در او و سؤال و جوابهایی که میان او و استادش عبدالله بن سبا (در کتاب: صباح) رد و بدل شده است؛ ۳. این بخش شامل بندهای ۶۰-۲۴۸ است که مأخوذ از مکاشفه جابر از اصحاب امام محمدباقر (ع) است که اصل آن در دست نیست. در اینجا امام (ع) از اسرار خلقت، هبوط روح در جهان و از نجات روح سخن می‌گوید؛ ۴. این بخش شامل بندهای ۲۴۸-۴۱۹، و متشکل از سؤالات مختلف از امام محمدباقر (ع) است.

به نظر هالم کتاب از نظر عمودی نیز به ۴ بخش تقسیم می‌شود که در دوره‌های مختلف تهیه شده است:

۱. این بخش همان مکاشفه جابر جعفی است. این مکاشفه احتمالاً همان کتاب یا تفسیری است که به جابر نسبت داده‌اند و در آثار کهن ذکر آن آمده است (مثلاً نک: کشی، ۱۹۲). وجود روایات مربوط به تألیف این کتاب یا تفسیر در زمان امام جعفر صادق (ع) (د ۱۴۸ق) تاریخ تألیف این قسمت از ام‌الکتاب را به میانه قرن ۲ق می‌رساند؛ ۲. در این بخش اندیشه‌های عالم اصغر - عالم اکبر به مکاشفه افزوده شده است که با زمینه اصلی آن ارتباطی ندارد. مؤلف بندهای ۲۱۹-۲۴۸ و سؤالیهای بعد از بند ۲۴۸ را خود اضافه کرده است. تاریخ تألیف این بخش احتمالاً پایان قرن ۲ق است؛ ۳. در بعضی بندهای کتاب همراه با جابر از ابوالخطاب از غلات شیعه با ستایش یاد شده است. در بند ۵۲ می‌گوید: «و مذهب اسماعیلی آن است که فرزندان ابوالخطاب نهاده‌اند که تن خود را به فدای فرزندان جعفر صادق [و] اسماعیل کردند». این مطلب به شهادت نویختی مؤلف فرق الشیعه و اشعری قمی مؤلف المقالات و الفرق تنها در مورد آن دسته از خطیبان صدق می‌کند که پس از مرگ اسماعیل پسر امام جعفر صادق (ع) به فرزند او محمد پیوستند. دیگر اینکه شکل پنجگانه تجلیات الهی که در سراسر کتاب به چشم می‌خورد، در ۳ مورد (بندهای ۷۱، ۷۴ و ۹۶) تغییر کرده، و به ۷ رسیده است تا نام عبدالله پدر حضرت محمد (ص) و ابوطالب پدر حضرت علی (ع) را نیز در بر گیرد. اینها تغییراتی است که یک شاخه فرعی خطیبیه، یعنی معتزله در کتاب داده‌اند؛ ۴. در زمانی که نمی‌توان آن را مشخص کرد، این کتاب به دست اسماعیلیان نزاری افتاده است، اما

را اصل کتاب و لوح محفوظ دانسته‌اند. ابوالفتوح برای معنی «ام» به معنی اصل، ترکیبات «ام الولد»، «ام القری» (مکه) و «ام الثوی» (مُضیف) را مثال آورده است (۲۳۸/۱۱). ام‌الکتاب همچنین نام سوره حمد است. اما این تعبیر در اینجا عنوان کتابی است به فارسی که در این قرن نسخه‌های آن در میان اسماعیلیان بدخشان در پامیر پیدا شد و ایوانف آن را برای نخستین بار بر اساس ۴ نسخه متأخر در ۱۹۳۶م در جلد ۲۳ مجله «اسلام» همراه با مقدمه‌ای به انگلیسی منتشر کرد. وی قبلاً در ۱۹۳۲م مقاله مفصلی به زبان فرانسه در باره این کتاب منتشر کرده بود.

به نظر ایوانف این کتاب اصلاً با مذهب اسماعیلی ارتباطی ندارد، زیرا جای اصطلاحات اساسی مذهب اسماعیلی، مانند امامت، وصایت، نص، ناطق، اساس و غیره در آن کاملاً خالی است. دیگر اینکه از این کتاب در هیچ یک از آثار بعدی اسماعیلیان ذکری به میان نیامده است («یادداشتها...»، 431، «ام‌الکتاب»، 3-4). به نظر ایوانف این کتاب اصلاً به فارسی نوشته شده بوده است، زیرا ساخت جملات و نیز اصطلاحات و تعبیرات آن حقیقتاً فارسی است و این نکته عربی بودن اصل آن را متنی می‌سازد (نک: «یادداشتها»، 421). زمان تألیف کتاب به نظر وی پایان قرن ۵ق (همان، 425) و یا قرنهای ۴ و ۵ق است (همو، «ام‌الکتاب»، 3).

محل تألیف این کتاب به نظر ایوانف جنوب بین‌النهرین یا شام («یادداشتها»، همانجا)، یا به احتمال قوی نزدیک‌های خلیج فارس است («ام‌الکتاب»، همانجا)؛ زیرا مؤلف از شهرهای جنوب عراق آگاهی کافی دارد، بحرین را می‌شناسد و از جزایر کوچک و مناطق خلیج فارس، مانند کرک، کیش، عمان و مسقط به خوبی آگاه است و از شهرهای شام مانند انطاکیه، ملطیه، اسکندریه، نصیبین و عسقلان اطلاعات کافی دارد، ولی از شهرهای خراسان و ماوراءالنهر نامی نمی‌برد. تنها چیزی که آن را به آسیای مرکزی ارتباط می‌دهد رسم الخط کتاب است. لازار بر اساس گفته‌های ایوانف به این نتیجه رسید که محل تألیف ام‌الکتاب باید خوزستان یا فارس باشد (ص 125-124).

فیلیپانی زُنکونی شرق‌شناس ایتالیایی در ۱۹۶۶م ام‌الکتاب را به ایتالیایی ترجمه کرد و آن را همراه با مقدمه‌ای مفصل و حواشی در ناپل به چاپ رساند. به نظر فیلیپانی زُنکونی در این کتاب آثار عقاید نوفیثاغورسی، قتلایی، زروانی، زردشتی، ارتدکس و به ویژه افکار مانوی و بودایی دیده می‌شود. به گفته وی این کتاب بعدها رنگ اسلامی به خود گرفته، و عقاید غلات شیعه (خطیبیه) در آن وارد شده، و سپس به دست اسماعیلیان افتاده است (ص 885-893؛ نیز نک: صادقی، ۶۰۷-۶۰۸)؛ اما دانشمندان دیگر عقاید فیلیپانی زُنکونی را مورد تردید قرار دادند. به نوشته مادلونگ در نقد و معرفی ترجمه ایتالیایی ام‌الکتاب، اصطلاحات و تعبیراتی که در ام‌الکتاب به کار رفته، با جهان بینی غلات شیعه و به خصوص نصیریه نزدیک است (نک: هالم، 117).

تاییدینس دین‌شناس و پزشک هلندی محقق دیگری است که به تجزیه

روزگار گروههایی از غلات شیعه در این مناطق بوده که بعدها از بین رفته‌اند و کتاب از آنان به دست اسماعیلیان نزاری افتاده است. گروههایی از نزاریان تا قرن گذشته در کهک محلات زندگی می‌کردند که آقاخان محلاتی پیشوای نزاریان از آنان است (نک: همو، ۶۳۵-۶۳۷).

مآخذ: ابوالفتح رازی، حسین، *روض الجنان و روح الجنان*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ صادقی، علی‌اشرف، «ام الکتاب و زبان آن»، یکی قطره باران، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ قرآن کریم؛ کئی، محمد، *معرفة الرجال*، اختصار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ نیز:

Filippini-Ronconi, P., « Quelques influences indiennes dans la rédaction de l'Ummu'l-Kitāb », *XVII. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, Teil 3*, Wiesbaden, 1969; Halm, H., *Die islamische Gnosis*, Zürich, 1982; Ivanow, W., « Notes sur l'Ummu'l-Kitāb », *Revue des études islamiques*, 1932, vol. I; id., *Ummu'l-Kitāb, Der Islam*, 1936; Lazard, G., *La Langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, 1963; Tijdens, E. F., « Der mythologisch-gnostische Hintergrund des Umm al-Kitāb », *Acta Iranica*, Tehran/Liège, 1977, S.3, vol. VII.

علی‌اشرف صادقی

تغییراتی که آنها در کتاب داده‌اند، بسیار اندک است و از اصطلاحات پنجگانه عقل، نفس، فتح، جد و خیال در نمی‌گذرد. بعید نیست که ام الکتاب در شام که فرقه‌های غلات کوفی، یعنی اسحاقیان و نصیریان از قرن ۶ق به بعد در آنجا با نزاریان در تماس بودند، به دست اسماعیلیان افتاده باشد که آن را به پامیر برده‌اند. در پامیر این کتاب به فارسی ترجمه شده، و در حین ترجمه نیز مطالبی به آن افزوده شده است. حداقل قسمتی از کتاب (پندهای ۱۷۹-۱۸۳) از عربی ترجمه نشده، و بی‌شک در اصل به فارسی نوشته شده است، زیرا جناسهایی که در آن به کار رفته، و روابط صوری و آوایی برقرار شده میان کلمات، فقط در صورت فارسی بودن اصل متن قابل توجیه است (هالم، ۱۲۴-۱۱۹).

در اینکه بخشهایی از کتاب در اصل به عربی بوده، و بعداً به فارسی برگردانده شده است، تردیدی نیست، اما اینکه این ترجمه در چه زمانی و در کجا انجام گرفته، با بررسی دقیق‌تر زبان کتاب میسر است. بخشهای عمده‌ای نیز مستقیماً به فارسی نوشته شده، و به اصل کتاب افزوده شده است.

زبان کتاب آشکارا زبان فارسی قدیم یا فارسی کلاسیک است (زبان پایان قرن ۵ و قرنهای ۶ و ۷ق). وجود جمعهای مکسر عربی که دوباره با علامتهای جمع فارسی جمع بسته شده‌اند و استعمال یای شرطی در جملات غیر محقق و استعمال «(؛)» تأکید با ماضی مطلق و ماضی نقلی و کاربرد مصدر تام بعد از فعلهای توانستن و بایستن این نکته را تأیید می‌کند. همچنین است کاربرد فعلهای پیشوندی که خاص زبان فارسی به ویژه تا قرنهای ۷ و ۸ق است. اما در کنار این ویژگیها بعضی خصوصیات دیگر نیز دیده می‌شود که در فارسی متون خراسانی و ماوراءالنهری به چشم نمی‌خورد. از این قبیل است کاربرد ضمیر متصل «ش» به صورت «جش» بعد از حروف اضافه «از، به، در، بر» به شکل: ازجش (= ازش)، درجش (= درش)، برجش (= برش)، بجش (= بهش، به او). این صورتهای در ۳ متن دیگر فارسی نیز آمده است، یکی در شرح فارسی شهاب الاخبار که مسلماً در قلمرو گویشهای مرکزی ایران نوشته شده است؛ دیگر در ترجمه‌ای از قرآن به فارسی که در آستان قدس نگاهداری می‌شود (ش ۴)؛ و سرانجام، در ترجمه فارسی‌النهایه شیخ طوسی که باز تعلق آن به فهله قدیم (قلمرو گویشهای مرکزی) مسلم است (نک: صادقی، ۶۳۴).

در میان لغات کتاب نیز لغات متعلق به این مناطق اندک نیست. از آن جمله است کلمات تیرست (سیصد)، دیم (صورت)، وش (روشن که در لهجه‌های تاتی زنده است)، ژاله (زهرة در گویش ده آوزرمان در نهاوند)، گل و تول (که در گیلکی شرقی به معنی گلاب و گل و شل به کار می‌رود).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که ام الکتاب در فاصله قرنهای ۵ تا ۷ق و به احتمال قوی‌تر در قرن ۶ق در مناطق مرکزی ایران یا فهله (ری، قم، اصفهان، قزوین و همدان) و به احتمال ضعیف‌تر در سرزمینهای اطراف دریای خزر به فارسی ترجمه و تحریر شده است. احتمالاً در این

املش، بخش و شهری به همین نام در شهرستان رودسر واقع در جنوب شرقی استان گیلان.

بخش املش: این بخش یکی از بخشهای سه گانه شهرستان رودسر است (سازمان تقسیمات...، ۴۱) که در ۱۳۵۸ش از دهستان به بخش تبدیل شد (بدیعی، ۲۵۰/۲) و هم اکنون با ۱۴۸ آبادی دارای سکنه، مشتمل بر ۵ دهستان املش شمالی، املش جنوبی، شبخوس لات، شمام و کجید است. مرکز هریک از دهستانها به ترتیب عبارتند از کهنه گوراب، حاجی آباد، شبخوس لات، ملکوت و کجید (آمارنامه...، ۵۶).

املش از لحاظ طبیعی از دو قسمت کوهستانی و پست یا هموار تشکیل می‌شود (سرتیپ پور، ۵۲). مناطق کوهستانی آن در جنوب املش و در دهستان سمام قرار گرفته است. گرکو رود و سمام کوه از رشته کوههای البرز در این ناحیه هستند (رایینو، ۴۰۳؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۲۷). سمام کوه که دهستان سمام را در بر گرفته است، تا ۲۲۵۰ متر ارتفاع دارد و یکی از مرتفع‌ترین قله استان گیلان به شمار می‌رود (آمارنامه، ۲). منطقه جلگه‌ای و پست املش شامل مراتع وسیعی است (بازن، ۲۳۵، نقشه).

آب و هوای املش به‌طور کلی معتدل و مرطوب، و متوسط بارندگی سالیانه آن حدود هزار میلی‌متر است و نقاط مرتفع و کوهستانی آن دارای دمای کمتر و بارش بیشتر است (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۴/۲؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۷-۲۸).

شلمان رود و پلرود (بلرود) مهم‌ترین رودخانه‌های این منطقه‌اند. پلرود بزرگ‌ترین رودخانه شرق گیلان است (کتاب گیلان، ۱۷۹/۱). این رودخانه‌ها از دامنه‌های شمالی البرز سرچشمه می‌گیرند و پس از طی مسیری با شیب زیاد به دریای خزر می‌ریزند (همانجا؛ جغرافیا...،

(املشی، ۳۵؛ سرتیپ پور، ۵۲). خانهای صوفی املش به تحریک دولتیارخان، پسر خلیل سلطان، در عهد صفویان سر به شورش برداشتند، ولی به زودی توسط شاه عباس اول سرکوب شدند. سپس پادشاه صفوی گروهی از آنان را به قندهار و گروهی دیگر را زیر نظر ولی سلطان صوفی به رانکوه کوچاند (املشی، ۳۴؛ اسکندریک، ۴۵۱، ۴۹۹، ۵۳۶).

ایل صوفی تا پایان اقتدار صفویان اعتبار و منزلت خاصی داشت، به طوری که بر کل نواحی شرق گیلان (دیلمان و رانکوه) فرمان می‌راند، اما پس از به قدرت رسیدن نادرشاه افشار قدرت و نفوذ خود را از دست داد (املشی، ۳۷). نادر که از حضور کردهای مهاجر ساکن در املش و مناطق دیگر رانکوه ناراضی بود، گروههای تازه‌ای از کردهای گروس و اطراف کرمانشاهان را برای تضعیف صوفیها به کلاردشت و کجور کوچاند. با به قدرت رسیدن آقا محمدخان قاجار مجدداً گروه دیگری از کردهای خواجوند و لرهای نقاط سردبند و سیلاخور برای تضعیف قدرت صوفیها به این منطقه کوچانده شدند (یوسفی نیا، ۳۵۲-۳۵۳).

به گفته آدموندز، جهانگرد بریتانیایی که در اواخر دوره قاجار به املش سفر کرده است، شمار خانه‌های این دهکده ۱۰۰ باب بوده است که ۲۰۰ خانوار از خاندان صوفی در آنها زندگی می‌کرده‌اند. همو املش را به لحاظ برخورداری از مناظر طبیعی و مسکونی زیبا با مناظر طبیعی بریتانیا مقایسه می‌کند (نک: طاهری، ۶۸-۶۹).

در جریان مبارزات ضد استعماری نهضت جنگل، مردم املش از جنگلی‌حمایت‌ک‌رند (کوچک‌پور، ۱۸؛ یوسفی نیا، ۶۲۹).

طبق آمارنامه سال ۱۳۷۳ ش، برآورد جمعیت شهر املش ۱۳۴۲۳ نفر بوده (ص ۸۱) که نسبت به سرشماری سال ۱۳۶۵ ش، ۲۹۳۵ نفر افزایش داشته است. بر اساس سرشماری سال ۱۳۶۵ ش، ۷۴/۶٪ جمعیت بالاتر از ۶ سال شهر باسواد بوده‌اند که درصد مردان با سواد ۸۲/۲ و زنان ۶۶/۶ بوده است (سرشماری...، ۱۸).

شهر املش دارای ۶ دبستان، ۱۱ مدرسه راهنمایی و دبیرستان، ۵ مسجد، یک درمانگاه، یک پارک عمومی، دو کارخانه چای خشک کنی، ۵ کارخانه شالی کوبی و ۳ کارخانه چوب بری است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۸-۲۹).

در املش آثار باستانی مهمی همچون کوزه‌های زرین و گلی از اشکال حیوانات، مجسمه و سلاحهای انسان به دست آمده است که از جنس برنز، نقره و طلا ساخته شده‌اند. این اشیاء باستانی در جریان حفاریهای غیرمجاز و یا توسط باستان‌شناسان از گورستانها به دست آمده است (گیرشمن، ۳۱-۳۸؛ کالیکان، ۲۴-۲۵؛ ستوده، ۳۶۱/۲؛ ایرانیکا). از مقایسه این اشیاء با آثار باستانی سایر مناطق می‌توان زمان آنها را به اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره نخست ق م تخمین زد (همانجا؛ پارو، ۲۳۶-۲۳۷؛ «گنجینه...»، ۹۵-۹۶؛ معصومی، ۵۸).

۱۰۳۴/۲؛ مبشری، ۵۱-۵۲، ۵۸). درختان انار ترش، انجیر، ازگیل (کندوس)، فندق، گردو، توسکا، افرا، راش، شرم، بلوط، مرز، توت، ون و آزاد از رستنیهای مهم این ناحیه‌اند. همچنین گیاهان دارویی از قبیل گل بنفشه و ختمی، گل گاوزبان و کود کوتو در اکثر نقاط املش می‌رویند. از جانوران و پرندگان روباه، شغال، گرگ، سمور، خرگوش، تیهو و سار را می‌توان نام برد. آب کشاورزی املش از سلمان رود و رودسرتا مین می‌شود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۷).

بخش املش با ۸'۱۳۳ خانوار ۴۱'۵۵۳ نفر جمعیت از ۲۱'۲۶۴ مرد و ۲۰'۲۸۹ زن تشکیل می‌شود. دهستان شیخوس لات با ۱۳'۲۳۸ نفر اهالی، پرجمعیت‌ترین دهستان این بخش به‌شمار می‌رود (آمارنامه، ۹۳). مردم بخش املش مسلمان و پیرو مذهب شیعه هستند و به گویش گیلکی تکلم می‌کنند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

اهالی املش به دامداری، باغداری، زراعت، پرورش طیور، زنبور عسل، چایکاری و ماهی‌گیری اشتغال دارند (فرهنگ آبادیها...، ۱۶). دامداری در نقاط کوهستانی و مرتفع (دهستان سام)، و باغداری و زراعت در نقاط پست متداول است. دامداری این ناحیه سنتی، و بر پایه پرورش گاو و گوسفند و بز است؛ بنابراین، دامداران این ناحیه برای تهیه علوفه ناچارند که دامها را در تابستان به مراتع سردسیر، و در زمستان به مراتع گرمسیر کوچ دهند. مهم‌ترین مراتع تابستانی املش چاک دشت، کرف، کلمازیر و کش، و مراتع زمستانی آن پیل دره، سیاه رود، چنگول و گرماب رود است. حصیربافی، پشم‌ریسی و ابریشم‌تابی نیز در میان اهالی املش رواج دارد (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۷-۲۸).

معدن «یا علی گوابر» که در روستایی به همین نام قرار گرفته، تنها معدن مهم بخش املش است که ماده کانی آن میکا بیوتیت است و در صنعت لوله، کاغذ، لاستیک و عایق‌سازی و حفاریهای صنعت نفت به کار می‌رود (آمارنامه، ۲۳۶؛ کتاب گیلان، ۲۹۶/۱-۲۹۷).

بقاع سادات ابراهیم، حسین، نصیرالدین و علی‌کیا فرزندان امام موسی کاظم (ع) (ستوده، ۲۹۴/۲-۲۹۵)، و پلهای خشتی‌تیمیجان و شاه عباس در روستاهای تیمیجان و بلاردکان، خانه‌های قدیمی احمدعلی، تقی و امان‌الله صوفی و علی اکبرخان پیر کوهی و آستانه گاجاور مهم‌ترین آثار تاریخی املش به‌شمار می‌روند (همو، ۲۹۶/۲، ۳۳۷؛ کیانی، ۱۷۱). شهر املش: این شهر مرکز بخش املش است و در ۱۲ کیلومتری جنوب غربی رودسر و ۸۴ کیلومتری رشت واقع است (شناسنامه...، ۳۳۳؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۴/۲).

این شهر با ۳۵ متر ارتفاع از سطح دریا در ۳۷° و ۴° عرض شمالی و ۵۰° و ۱۱° طول شرقی، و در جلگه‌ای سرسبز کنار دامنه‌های شمالی ارتفاعات البرز قرار گرفته است (پاپلی، ۶۸؛ شناسنامه، همانجا؛ مفخم پایان، ۳۵). آثار و اشیاء باستانی به دست آمده از املش نشان می‌دهد که در اوایل هزاره نخست ق م مسکون بوده است.

املش زمانی مرکز استقرار مالکان و رؤسای خاندان صوفی بود

جامه‌های زرین به دست آمده از این ناحیه عمدتاً شبیه جامه‌های باستانی لرستان هستند (کالیکان، ۲۸-۲۹). اشیاء باستانی املش در مقایسه با اشیاء باستانی مارلیک از لحاظ شیوه و زمینه دارای تفاوت‌هایی است، اما در استفاده از اشکال حیوانات مشترکند (همو، ۲۴: «گنجینه»)، همانجا).

در ۱۳۴۰/م ۱۹۶۱ ش طی برگزاری نمایشگاهی در پاریس عبارت «فرهنگ (هنر) املش» که احتمالاً متعلق به مناطق جغرافیایی دیلمان و اطراف آن است، برای نخستین بار مصطلح گردید (ایرانیکا؛ گیرشمن، ۲۷). با نمایش سفالینه‌ها و اشیاء فلزی املش به سال ۱۳۴۳/م ۱۹۶۴ ش در موزه نوساتل سوس، هنر املش شناخته شد («هنر...»، ۳: «گنجینه»، ۹۴).

از مشاهیر بنام املش میرزا ابوالقاسم، معروف به ملاباشی و ملقب به فصیح المتکلمین است که از علما و قضای معروف گیلان به شمار می‌رود. وی در املش تولد یافت و در ادبیات فارسی و عربی، هیأت، ریاضی و نجوم استاد بود. فصیح المتکلمین همچنین دارای خط نسخ و نستعلیق خوش بود (املشی، ۵۰).

مآخذ: آمارنامه استان گیلان (۱۳۷۳ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان گیلان، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ اسکندریک منشی، عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ املشی، بهاءالدین، گوشه‌هایی از تاریخ گیلان، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بازن، مارسل و دیگران، گیلان و آذربایجان شرقی، ترجمه مظفر امین فرحجیان، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ پاپلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ رایبوی، ا. ه. ل. ولایات دارالمرز ایران (گیلان)، ترجمه جعفر خمایی زاده، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، دفتر تقسیمات کشوری، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ ستوده، منوچهر، از آستارا تا استراباد، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ سرتیب بور، جهانگیر، نامها و نامدارهای گیلان، رشت، ۱۳۷۰ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان رودسر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ شناسنامه شهرهای کشور (۱۳۶۴ ش)، استان گیلان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ طاهری، ابوالقاسم، جغرافیای تاریخی گیلان، مازندران و آذربایجان (از نظر جهانگردان)، ۱۳۲۷ ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ ش)، شهرستان رودسر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (رشت)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ ج ۱۶: فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان یکم، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ کالیکان، ویلیام، مادیها و پارتهیا، ترجمه گودرز اسعد بختیار، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ کتاب گیلان، به کوشش ابراهیم اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ کوچک‌بور، صادق، نهضت جنگل و اوضاع فرهنگی - اجتماعی گیلان و قزوین، رشت، ۱۳۶۹ ش؛ کیانی، محمدیوسف، معماری ایران (دوره اسلامی)، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ گیرشمن، رمان، هنر ایران (در دوران ماد و هخامنشی)، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مشیری، فریدون و دیگران، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ معصومی، غلامرضا، باستان‌شناسی ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ منمخ پایان، لطف‌الله، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ یوسفی نیا، علی‌اصغر، تاریخ تنکابن، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نیز:

Amlash Art, Berne, 1967; Iranica; Parrot, A., «Animaux et céramique d'Amlash», Syria, Paris, 1963, vol. XL; Trésors de l'ancien Iran, Geneva, 1960.
جعفر اسحاقی تیموری

همسران پیامبر(ص) اطلاق گردیده است. این لقب از مضمون آیه ۶ سوره احزاب (۳۳) گرفته شده است که ضمن بیان حق پیامبر اکرم(ص) بر مؤمنان، می‌فرماید: «... همسران او مادران ایشان (مؤمنان) هستند». در واقع با نزول این آیه شریفه، مسلمانان موظف گشتند تا در مناسبات اجتماعی خود، مراتب تکریم همسران آن حضرت را به جای آورند. گفتنی است که به عنوان یکی از جوانب حرمت همسران و حفظ حریم رسول اکرم(ص)، ازدواج با ایشان، پس از درگذشت آن حضرت، تحریم شده است (شرح حال هریک از همسران پیامبر(ص) ذیل نام آنان می‌آید).

اُمّ نَعْسَان، یکی از جزایر دهگانهٔ بحرین. این جزیره با ۱۸/۹۳ کد-۲ مساحت از لحاظ وسعت دومین جزیره، در میان جزایر بحرین است (اسعدی، ۳۶۰/۱؛ بلگریو، ۱۴۰؛ کتاب سبز، ۲). جزیرهٔ ام نَعْسَان به شکل مستطیل از شمال به جنوب به طول ۴ کد و عرض حدود ۳'۲۰۰ متر در کنارهٔ غربی بحرین و ساحل شرقی عربستان و در فاصلهٔ ۱'۸۰۰ متری جنوب جزیرهٔ رکا و ۲ کیلومتری غرب منامه واقع شده است و در شمال آن، جزیرهٔ کوچک چده قرار دارد (جناب، ۷۲؛ زرین قلم، ۱۵، ۱۶: «راهنمای...»، ۲۱۱).

طبق برخی روایات محلی نام جزیره از نَعْسَان، نام یکی از اولین حکام بحرین، گرفته شده است، ولی بررسیهای تاریخی آن را تأیید نکرده است (بلگریو، ۱۴۱). نام ام نازن را نیز برای آن آورده‌اند (اقتداری، ۴۲۴). جزیره مسطح و پوشیده از ریگزار است و فقط دو قلعهٔ صخره‌ای به ارتفاع ۲۲ متر و ۸ متر دارد که بهترین سیمان مصرفی بحرین از آن دو به دست می‌آید. اطراف آن به خصوص غرب و جنوب آن سنگلاخی است (زرین قلم، ۱۵؛ منشور، ۸؛ بلگریو، ۱۴۰؛ هی، ۸۷: «فرهنگ...»، ۱۲۹۳). این جزیره همچون دیگر جزایر بحرین دارای آب و هوایی گرم و مرطوب با شماری نخلستان و چشمه‌های زیر دریایی و آب شیرین است. صید مروارید نیز در آن رواج دارد (زرین قلم، ۱۷-۱۸؛ کتاب سبز، همانجا).

از آنجا که جزیره جزو املاک شخصی امیر بحرین بوده است، انگلیسیها آن را جزیرهٔ شیخ نیز می‌گفته‌اند؛ اکنون نیز شکارگاه شخصی امیر بحرین است (اسعدی، جناب، هی، همانجاها).

مآخذ: اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ اقتداری، احمد، ملحقات تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر سدید السلطنهٔ منبای، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ جناب، محمدعلی، خلیج فارس، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ زرین قلم، علی، سرزمین بحرین، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ کتاب سبز، (بحرین)، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ منشور گرکانی، م. ع. سیاست انگلیس در خلیج فارس، تهران، مظاهری؛ نیز:

Belgrave, J. H. D., *Welcome to Bahrain*, Bahrain, 1957; *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān, and Central Arabia*, Hants, 1970; Hay, R., *The Persian Gulf States*, Washington, 1959; *Persian Gulf Pilot*, London, 1955.

سیمین محقق

است (نک: نهج البلاغه، نامه ۵۳).

در بررسی نقاط عطف در تاریخ اموال عمومی مسلمانان باید به شخصیت عمر بن عبدالعزیز که از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است، اشاره کرد. آزاد گذاردن عمال در مسائل مالی و از سوی نظارت بر درستی اعمال آنان، از مشخصه‌های شیوه کار اوست؛ چنانکه نمونه‌های برجای مانده از نامه‌ها و دستور عملهای او به کارگزاران و مأموران، میزان سخت‌گیری او در مناسبات مالی و تکیه‌اش بر اجرای سنت نبوی را نشان می‌دهد (مثلاً نک: ابویوسف، ۸۶؛ ابوعبید، ۴۹۴؛ مسعودی، ۱۸۴/۳-۱۸۵؛ ابن اثیر، ۶۰۵/۵).

افزون بر ضوابط تعیین شده در سنت نبوی، برخی شیوه‌های کاربردی خلفای نخستین، خود دست مایه‌ای شد تا فقیهان و محدثان مخصوصاً در روزگار عباسیان، با بهره‌گیری از آنها به تدوین مباحث اموال و طبقه‌بندی آنها پردازند و آثار نظری و گاه کاربردی در این موضوع تألیف کنند. با اینکه فقیهان همیشه اشراف و نظارتی مستقیم بر نظام مالی دولت اسلامی نداشتند، اما از نظر تطبیق مبانی نظری، آراء و آثار فقهی آنان از اهمیت کاربردی بسزایی برخوردار بوده است؛ زیرا احکام و مسائل مرتبط به امور خلافت، می‌بایست توسط فتاوی فقیهان با قوانین شرع منطبق می‌گردید. از این رو، در میانه سده ۲ق که شام منطقه‌ای حساس و جهادی بود، اقتضای محیط، فقیهی چون اوزاعی را بر آن داشت تا با تألیف اثری با عنوان *السير*، در خلال پرداختن به احکام جنگ، ضوابط مربوط به اموال مسلمانان را نیز تدوین نماید (نک: شافعی، ۳۳۳/۷-۳۶۹). همچنین تک‌نگاریهایی که از این زمان توسط کسانی چون حفصویه و معاویه بن یسار وزیر مهدی، به ویژه در موضوع خراج تألیف شده‌اند، در صورت صحت انتساب، می‌توان آنها را از گامهای ابتدایی در این راه به شمار آورد (ابن ندیم، ۱۵۰؛ ابن طقطقی، ۱۸۲) و در پی آن، به عنوان قدیم‌ترین نوشته تشریحی برجای مانده در این باب، باید از کتاب *الخراج* قاضی ابویوسف یاد کرد.

کتاب *الخراج* ابویوسف که متنی نظری و کاربردی است، به درخواست هارون الرشید تألیف شده است و مباحث اصلی آن را عواید مالی دولت تشکیل می‌دهد (نک: ص ۳). مؤلف در این اثر به موضوعاتی گوناگون از قبیل تقسیم غنایم، فیه، جزیه، صدقات، اقطاع، اراضی مفتوحه - اعم از آنها که آشتی جویانه (به صلح) یا به طرق دیگر فتح شده‌اند - و نیز چگونگی برخورد مالی دستگاه خلافت با آنها پرداخته (نک: ص ۱۸ ب) و خود به عنوان فقیهی صاحب رأی، در جای جای کتاب، با ترسیم خطوطی کلی در اینگونه مسائل حقوقی، آرائی صادر کرده است (مثلاً نک: ص ۶۰-۶۱، ۶۴، ۹۴، ۱۰۶).

گفتنی است که پس از ابویوسف، کسانی چون یحیی بن آدم و حسن ابن زیاد لؤلؤی از دو طیف اصحاب حدیث و اصحاب رأی نیز به تألیف آثاری با عنوان *الخراج* دست زدند (نک: ابن ندیم، ۲۵۸). با آغاز تألیف آثار جامع فقهی، موضوعاتی که به نحوی با مسأله اموال مربوط بود، به عنوان بخشی از فقه، در آثار درایی و روایی فقهی وارد گشت (برای

أموال، اصطلاحی در فقه اسلامی که به مباحثی درباره جمع و خرج داراییهای عمومی می‌پردازد. در سده‌های نخست اسلامی، آثاری مستقل در این موضوع به رشته تحریر درآمده است.

اموال و عواید مالی دولت اسلامی از منابع گوناگونی فراهم می‌گردد: نخست ثروتهای طبیعی مانند زمین، دریا، جنگل و معادن؛ دوم غنایم جنگی؛ سوم مالیاتهایی چون خراج و جزیه؛ و سرانجام پرداختهای عبادی و تبرعی از جمله زکات، اجناس و اوقاف.

سیره رسول اکرم (ص) به عنوان ضابطه و قانونی عملی، خود نخستین گام در تدوین مقررات مالی دولت اسلامی به شمار می‌آید. روش آن حضرت مبنی بر چگونگی تقسیم اموال به دست آمده از اهل بحرین (ابویوسف، ۴۲)، قضیه اموال بنی نضیر (نک: ابن سعد، ۱۸۳/۲) بی، بیانات عمومی آن حضرت درباره غنایم و ثروتهای طبیعی (مثلاً نک: یحیی بن آدم، ۸۴؛ ابوعبید، ۳۰۲ ب) و بسیاری نمونه‌های دیگر، به عنوان سنتی لازم‌الاجرا در دوره‌های بعد مورد استناد قرار گرفته است. برای نمونه، بر پایه سنت پیامبر (ص) در اخذ جزیه از اهل کتاب که برگرفته از سخنان و نامه‌های ایشان است، چگونگی و میزان جزیه در حکومت اسلامی را می‌توان استنباط کرد (مثلاً نک: ابویوسف، ۷۲ ب) و در دوره فتوح، این سنت مبنای عمل سرداران مسلمان بود (نک: همو، ۲۳، ۲۶، جم).

در دوره فتوح، تنوع اوضاع و احوال بومیان در سرزمینهای مختلف، خلفا را به اتخاذ روشهای مالیاتی متفاوت وامی‌داشت، چه این بومیان گاه افرادی نومسلمان، گاه کتابیانی جزیه‌پرداز و فرمان‌بردار مرکز خلافت بودند. به کارگیری سنت تقسیم اموال، از سوی ابوبکر بارها صورت می‌پذیرفت که از آن میان، قضیه تقسیم مساوی مبالغ رسیده از بحرین میان مردم از شهرت روایی بیشتری برخوردار است (نک: همو، ۴۲؛ ابن سعد، ۲۱۳/۳)؛ ابن اثیر، ۴۲۲/۲) و عملاً نیازمند برخوردی دیوانی نبود؛ شاید به همین دلیل وقتی پس از درگذشت وی به بررسی بیت‌المال پرداختند، تنها دیناری در آن یافتند (نک: همانجا).

نظام دهی به امور مالی به ویژه در زمان عمر موضوعیت یافت و او افزون بر به کارگیری روش پیامبر (ص)، در مواردی خاص، با بهره‌گیری از کتاب و مشابهاتی در سنت نبوی، خود رأی صادر می‌کرد (نک: ابوعبید، ۳۶-۳۷). آنچه دوره خلافت عمر را آشکارا از حساس‌ترین دوره‌های تاریخ مالی اسلام می‌نمایاند، جهادی بودن دوره، و پیوستن بسیاری سرزمینها به قلمرو حکومت اسلامی است؛ همچنین بنیاد نهادن برخی دیوانهای مالی و چگونگی برخوردهای مالی با افراد، بر اهمیت دوره تاریخی او می‌افزاید (مثلاً نک: ابویوسف، ۲۳-۲۴، جم؛ ماوردی، ۲۴۹ ب؛ ابن اثیر، ۵۸۳-۵۸۹، ۶۲).

در دوره خلافت حضرت علی (ع) سخت‌گیری در توزیع اموال عمومی افزایش یافت (مثلاً نک: ابویوسف، ۵۴، ۶۱؛ ابوعبید، ۲۳۸-۲۳۹) و این امر به سان دستور عملی در نامه آن بزرگوار به مالک اشتر بازتاب یافت که مشحون از رهنمودهایی در موضوع اموال مسلمانان

نمونه، نک: محمد بن حسن، ۱، بی، جم؛ ابن قاسم، ۲۰/۲۶، ۳۲۸، جم؛ بخاری، ۶۲/۴، جم؛ مسلم، ۶۷۳/۲ (بی).

در آغاز سده ۳ق، به ویژه در ربیع نخست از ابن سده، عبدالله بن عبدالحکم اثری با عنوان *الاموال* تألیف نمود (نک: ذهبی، ۲۲۲/۱۰؛ قس: قاضی عیاض، ۵۲۵/۲؛ صفدی، ۲۴۰/۱۷) و مدائنی رساله‌هایی با عنوانهای *اقطاع النبی*، *کتاب عمال النبی علی الصدقات*، و نیز *کتاب الاموال النبی و کتابه و من کان ترد علیه الصدقة من قریش العرب* (ابن ندیم، ۱۱۳، ۱۱۴) پرداخت که آثار وی بیشتر جنبه تاریخی داشت (نیز برای کتاب *الزکاة* قاضی یوسف بصری، نک: ذهبی، ۸۵/۱۴-۸۶). در نهایت باید به دو اثر مهم که مستقلاً درباره اموال و با عنوان *الاموال* تألیف گشته، به گونه‌ای گسترده پرداخت. ابوعبید قاسم بن سلام که مدت‌ها در فضای جهادی ثغور شام، در مسند قضا بود، به لزوم تألیف اثری درباره اموال پی برد و ضمن پرداختن کتاب *الاموال*، موشکافانه به ریز مطالب در این زمینه پرداخت، سپس با فاصله‌ای اندک، شاگرد او حمید بن زنجویه نیز به تألیف اثری با همان نام دست یازید. هر دو اثر، به جهت استفاده‌های فراوان حمید بن زنجویه از اثر شیخ خود، بهتر است کتاب *الاموال* وی را زوی هم‌رفته رونوشتی از متن ابوعبید، با قدری دخل و تصرف و بسط تلقی کرد. برپایه شیوه نگارش، این کتابها را می‌توان در شمار کتب فقه روایی قرار داد.

ابوعبید کتاب خود را با مقدمه‌ای آغاز، و در آن با استناد به سخنان پیامبر گرامی (ص) و صحابه، به حقوق امام و امت، نسبت به یکدیگر اشاره کرده است. در سخن از تقسیمات اموال در بابی به همین مفهوم، مؤلف نخست به اموال سه گانه‌ای که خاص رسول اکرم (ص) است، اشاره دارد (ص ۱۱ بی). بخشی از اموال مسلمانان که به شخص خاصی تعلق ندارد و بیت‌المال به شمار می‌رود، در ادامه آن آمده است؛ بدین ترتیب، ابوعبید با یک تقسیم‌بندی کلی و سه گانه فیء، خمس و صدقه، به عواید مالی حکومت اسلامی از این ۳ منبع پرداخته است (ص ۲۱-۲۳؛ نیز نک: حمید بن زنجویه، ۱۱۲/۱-۱۱۳).

ابوعبید با پرداختن به موضوع فتوح، گونه‌های اخذ مالیات را از ممالکی که در قلمرو خلافت اسلامی بوده، برپایه شیوه پیامبر اکرم (ص) و خلفا، مورد بحث قرار می‌دهد. ساکنان این سرزمینها در مقابل اسلام و مسلمانان، یا بر خوردی آشتی جویانه از خود نشان داده، یا دست بر سلاح برده، و ایستادگی کرده‌اند و نوع سوم آنانکه با رغبت اسلام آورده‌اند که در نهایت در هر ۳ صورت، قلمرو ایشان به دست سپاه اسلام گشوده شده است. در این میان، جایگاه اینگونه از اراضی به دست آمده متفاوتند. بر همین مبنا برای نوع اول، قانون عشر، برای گونه دوم، مقررات جزیه مقرر گشته، و سرزمینهای نوع سوم یا در شمار فیء قرار گرفته، از اموال عمومی تلقی می‌شود، یا در زمره غنایم، میان سپاه اسلام تقسیم می‌گردد (ابوعبید، ۶۴ بی؛ قس: حمید بن زنجویه، ۱۸۷/۱). مؤلف به تفصیل به فتوحات بدون خون‌ریزی می‌پردازد که سرزمینهای

گشوده شده در خلال آن، در شمار فیء قرار می‌گیرند (نک: ص ۱۵۶ بی) و نیز چنانکه بومیان سرزمینی اسلام آورند، بر اراضی ایشان احکام عشر و نه خراج، جاری می‌گردد (نک: ص ۱۶۸-۱۷۰؛ قس: حمید بن زنجویه، ۱۴۲۱/۳-۱۴۲۲).

بخش دیگر از کتاب *الاموال* ابوعبید به مسأله مصارف فیء و کیفیت آن و مواضعی که در فقه به عنوان محل خرج فیء تلقی می‌شود، اختصاص دارد (نک: ص ۲۲۰ بی، نیز نک: ص ۲۳۰ بی؛ برای مصادیق). در این بخش، به نوع رفتار مالی برخی خلفا و دقت ایشان در پرهیز از اتلاف بیت‌المال اشاره شده است (مثلاً نک: ص ۲۷۱ بی). حمید بن زنجویه در قسمت مشابه از کتاب خود به مسائلی از جمله تقسیم انواع اشربه و اطعمه در میان مردم توسط امام نیز پرداخته است (نک: ۵۵۹/۱ بی). قسمت دیگر کتاب را موضوع اقطاع، احیای زمین و حفظ و حراست آن، به خود اختصاص داده است. آن گروه از زمینهایی که به هر دلیل دیگر مالکی ندارند، اقطاع به شمار می‌آیند و حکم امام وقت بر آن جاری می‌گردد (نک: ابوعبید، ۲۷۶ بی، نیز نک: ص ۲۸۳-۲۸۷؛ برای اقطاعات برخی صحابه).

ابوعبید همچنین با بیان روایاتی به توضیح درباره احکام سه گانه احیای زمین پرداخته (ص ۲۸۷ بی)، و این بخش از اثر خود را با بیان روایاتی درباره آب و مباحث آن به انتها برده است (ص ۲۹۴ بی). در بخش مربوط به انفال، پس از بیان اسباب نزول سوره انفال (همو، ۳۰۲ بی)، چرخش سخن از مفهوم نخستین انفال (نک: انفال ۱/۸) به آیه تخمیس (انفال ۴/۱۸) در نسخ آن، و در نهایت مشخص شدن مصارف انفال است (ابوعبید، ۳۰۳ بی). احکام خمس بر ثروتهای طبیعی و گنجها، قسمت دیگری از این کتاب را تشکیل می‌دهد (ص ۳۳۲ بی). زکات، به عنوان دستوری قرآنی و یکی از اصلی‌ترین موضوعات در مبحث اموال، قسمت دیگر کتاب را در بر گرفته، و بیشترین حجم را به خود اختصاص داده است (نک: ص ۳۴۳ بی) و مؤلف با بیان احادیث و روایات به اجناسی که حکم زکات بر آنها تعلق می‌گیرد، پرداخته است (مثلاً نک: ص ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۹۲، ۴۰۷). تفاوت برخی روایات صحابه از رسول گرامی (ص) سبب اختلافاتی در گونه‌هایی از مصادیق زکات پیش آورده که ابوعبید به ذکر آنها پرداخته است (نک: ص ۴۶۷ بی).

بررسی روایات مربوط به اخذ مالیات از کالاهای تجاری در بخش دیگر آمده است (ص ۴۹۳-۴۹۴). مبحث عشر بر اموال زکوی (نک: ص ۴۹۴ بی) و موضوع مصارف زکات، و اینکه زکات از چه کسانی گرفته می‌شود، بخش آخر کتاب را به خود اختصاص داده است (ص ۵۱۱ بی). مؤلف با استفاده از روایات مربوط به تقسیم زکات و سهم کسان از آن، کتاب را به پایان برده است.

پس از ابوعبید و حمید بن زنجویه، در همان سده ۳ق کسانی چون ابو عبدالله محمد فرزند ابن ابی خیشمه، با کتاب *الزکوة و ابواب الاموال* بعلله من الخدیث (ابن ندیم، ۲۸۶) و ابو جعفر ابن نصر روادی قرطبی با کتاب *الاموال* (نک: ESC، ش ۱۱۶۱) تألیف اینگونه آثار را

را فرا گرفت، از برخی بزرگان آن زمان، همچون سراج‌الدین بلقینی (د ۸۰۵ق)، عبدالرحیم بن حسین عراقی (د ۸۰۶ق) و شمس‌الدین غماری به دانش‌اندوزی پرداخت و مدتی نیز در ملازمت قاضی القضاة شافعی مذهب قاهره، عزالدین ابن جماعه (د ۷۶۷ق) بود. اموی در ۷۹۸ق نزد مسند و محدث قاهره در زمان خویش، ابوالفرج عبدالرحمان بن احمد غزی، معروف به ابن شحنة (د ۷۹۹ق) مختصر ابن حاجب در فقه را خواند (نک: سخاوی، الضوء... ۵۶/۸؛ باب‌التبکی، ۴۹۳؛ فاسی، ۲۳۸/۳). بدین ترتیب، اموی که نزد فقیهان طراز اول مالکی و شافعی زمان خود دانش‌اندوخته بود، بر مسند تدریس نشست و کسانی چون ابوالبقاء محمد بن محمد سنباطی نزد وی علم‌اندوختند (سخاوی، الذیل... ۳۴۵).

آثار:

۱. التعریف برجال جامع الامهات، کتابی در شرح حال رجالی که نام آنها در جامع الامهات ابن حاجب وارد شده است. مؤلف در تألیف این کتاب از آثار بسیاری همچون ترتیب المدارک قاضی عیاض، تاریخ بغداد خطیب، تاریخ دمشق ابن عساکر و برخی کتب ذهبی سود برده است. تألیف این اثر در ۷۹۵ق به پایان رسیده است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های مختلف جهان یافت می‌شود (نک: عنان، ۱۰۹؛ وکیل، ۱۱۳/۴؛ بانکپور، ش ۶۵۳؛ نیز نک: GAL, I/373).

۲. تنبیه الطالب لفهم لغات ابن الحاجب، که تکمله‌ای است بر اثر پیشین در شرح الفاظ همان اثر ابن حاجب (نک: باب‌التبکی، همانجا). تألیف این اثر در رمضان ۷۹۷ به انتها رسیده است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های قروین فاس، دارالکتب مصر و غیر آن موجود است (نک: خدیویه، ۱۸۱/۴؛ فاسی، ۲۳۷/۳-۲۳۸؛ GAL, S, I/538-539). در این اثر به تألیف دیگری از مؤلف با عنوان غنیمة الراغب فی تصحیح ابن حاجب نیز اشاره شده است (نک: فاسی، همانجا).

مآخذ: باب‌التبکی، احمد، نیل الایهاج، به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه، طرابلس، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ خدیویه، فهرست؛ سخاوی، عبدالرحمان، الذیل علی رفع الاصح، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، الضوء اللاحق، قاهره، ۱۳۵۴ق؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ عنان، محمد عبدالله، فهارس الخزائن السلطانیة، رباط، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ فاسی، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزائن القرویین، تونس، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ وکیل، مختار، فهرست المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ Bankipore; GAL; GAL, S.

نیز: بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

أموی، یعیش بن ابراهیم بن یوسف بن سماک اموی اندلسی، ریاضی‌دان مسلمان سده ۸ق/۱۴م. کنیه او را شاگردش عبدالقادر مقدسی، ابوالبقاء (نک: سعیدان، ۷)، اما حاجی خلیفه ابو عبدالله آورده است (۱۵۶۹/۲).

درباره دوره زندگی او تنها این را می‌دانیم که عبدالقادر مقدسی، در ۸ ذیحجه ۷۷۴ق/۳۱ مه ۱۳۷۳م، یکی از آثار او را در جایی نزدیک کوه قاسیون دمشق استنساخ کرده، و اموی نیز ۹ روز بعد در یکی از

ادامه دادند. در سده ۴ق می‌توان به آثاری چون کتاب الزکاة ابو الحسن علی بن محمد مصری و الاموال ابو الشیخ اشاره کرد (نک: ابن ندیم، ۲۳۷؛ رودانی، ۱۱۶).

ادامه کار نویسندگان مسلمان درباره امور مالی حکومت اسلامی، افزون بر تک نگاری‌هایی در باب خراج، توسط عالمانی چون ماوردی و ابویعلی ابن فراء در سده ۵ق دنبال گشت. ایشان با تألیف آثاری با عنوان مشترک الاحکام السلطانیة، ضمن بررسی موضوع، در بخش‌هایی از آثار خود به موضوعاتی مانند مسأله اخذ خراج، صدقات و گزینش عملی بر این قسم امور (ماوردی، ۳۵؛ ابویعلی، ۳۴)، دواوین محاسبه برای رسیدگی به اموال و عواید عمومی (ماوردی، ۲۴۹؛ ابویعلی، ۲۳۷)، و مباحثی چون انواع مالیاتها پرداخته‌اند (نک: ماوردی، ۲۵۸-۲۶۰، ۲۶۶-۲۶۷؛ ابویعلی، ۲۵۱ بی).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخار، لیدن، ۱۹۰۴م؛ ابن طلقفی، محمد، الفخری، بیروت، دارصادر؛ ابن قاسم، عبدالرحمان، المدونة الکبری، قاهره، ۱۳۲۳ق؛ ابن ندیم، النهرست؛ ابو عید قاسم بن سلام، الاموال، به کوشش عبدالامیر علی مهنا، بیروت، ۱۹۸۸م؛ ابویعلی، محمد، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد حامد فقی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابویوسف، یعقوب، «الخراج»، ضمن موسوعة الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ حمید بن زنجویه، الاموال، به کوشش شاکر ذیب فیاض، ریاض، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارزووط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ رودانی، محمد، صله الخلف، به کوشش محمد حبیبی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ شافعی، محمد، الام، به کوشش محمد زهری تجار، بیروت، دارالمعرفه؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش دژتا کراوولسکی، ویسبادن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ قرآن کریم؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ محمد بن حسن شیبانی، الاصل، به کوشش شفیق شحانه، قاهره، ۱۹۵۴م؛ معودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ نهج البلاغه؛ یحیی بن آدم، «الخراج»، ضمن موسوعة الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ نیز:

فرامرز حجاج منوچهری

أمور حسینی، نک: حسبه.

أمور عامه، نک: فلسفه اولی.

أموی، جامع، نک: دمشق، جامع.

أموی، عزالدین محمد بن عبدالسلام بن اسحاق بن احمد، لغوی و فقیه مالکی مصر در سده‌های ۸ و ۹ق. او اهل محله از نواحی مصر (بین فسطاط و اسکندریه، نک: سمعانی، ۲۱۶/۵) بود که در قاهره سکنی گزید و در همان شهر به فراگیری علوم اسلامی پرداخت. آخرین اطلاع از حیات اموی، مربوط به سال ۷۹۸ق است. اما بر پایه دانسته‌ها از شیوخ اموی - که بیشتر در دهه آخر سده ۸ق و دهه نخست سده ۹ق وفات یافته‌اند - و همچنین زمان تولد شاگرد وی سنباطی (۷۸۷ق)، چنین می‌نماید که او چند گاهی پس از آن تاریخ نیز زیسته باشد.

اموی نزد ابن عماد آقهسی (د ۸۰۸ق) جامع الامهات ابن حاجب

برخی از مواضع مطالبی را که نزد مسلمانان بخش شرقی سرزمین اسلام کاملاً مشهور بوده، نقل کرده است، مانند ذکر قاعده ثابت بن قره برای یافتن زوجهای متحاب (اموی، مراسم...، ۳۴؛ نیز نک: ۵، اعداد و ارقام)؛ اعداد مصور بسیطه (مسطح، مانند اعداد مثلثی، مربعی و جز آن) و مجسمه (مانند اعداد هرمی) و مجموع چند جمله اول تصاعدهای حسابی مختلف، مانند جمع اعداد طبیعی پی‌درپی، جمع اعداد طبیعی فرد یا زوج، جمع مربعات یا مکعبات اعداد طبیعی و غیره (اموی، همان، ۳۴-۳۵)؛ و غربال اراتستن (همان، ۴۸). احمد سلیم سعیدان نخست موضوعات مهم این کتاب را در مقاله‌ای به زبان انگلیسی معرفی، و سپس در ۱۹۸۱ آن را در حلب چاپ کرده است.

آثار خطی:

۱. رساله فی علم القبان، حاجی خلیفه از این اثر یاد نکرده، ولی نسخه خطی آن در دارالکتب مصر موجود است (زوتر، ۱۸۷؛ خدیویه، ۲۱۸/۵-۲۱۹).

۲. لوامع التعریف فی مطالع التصریف.

۳. المواهب الریانیة فی الاسرار الروحانیة. حاجی خلیفه آغاز و انجام این رساله را آورده، و موضوع آن را مربعهای جادویی (جداول وفقی) دانسته است (۱۵۶۹/۲). در مجموعه شماره ۶۶ کتابخانه هانتر دانشگاه گلاسکو نسخه‌ای از هر یک از دو اثر اخیر موجود است (GAL, S, II/155).

همچنین حاجی خلیفه اثری موسوم به استنتاجات را به اموی نسبت داده، و آن را مستخرجاتی از کثر الاسرار و ذخائر الابراز منسوب به هرمس (در باره علم وفق و حروف) دانسته است (۱۵۱۲/۲-۱۵۱۳؛ نیز نک: بغدادی، ایضاح، ۲۶۷/۲، هدیه، ۵۴۸/۲؛ کحاله، ۲۵۵/۱۳).

مآخذ: اموی، عیش، «رفع الاشکال فی مساحه الاشکال»، همراه مراسم الانتساب (هد)؛ همو، مراسم الانتساب فی معالم الحساب، به کوشش احمد سلیم سعیدان، حلب، ۱۹۸۱م؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ داک؛ سعیدان، احمد سلیم، مقدمه و تعلیقات بر مراسم الانتساب (نک: همو، اموی)؛ قربانی، ابوالقاسم، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL, S; Saidan, A. S., «Al - Umawi, Dictionary of Scientific Biography, ed. Ch. C. Gillispie, New York, 1976, vol. XIII; Suter, H., Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900.

یونس کرامتی

أمویان، نک: بنی امیه.

أمهات سُفلی، نک: آباء علوی.

أمید همدانی، محمد رضا، ملقب به قزلباش خان (د ۱۱۵۹ق/ ۱۷۴۶م)، از شعرای پارسی‌گوی هند در سده ۱۲ق.

وی در حدود سال ۱۰۸۹ق (مشفق، ۱۱) در همدان متولد شد (ایمان، ۷۹؛ واله، ۴۹؛ خلیل، ۱۳؛ آذر، ۷۶؛ قس: خوشگو، ۲۵۰/۳، که به خطا مولد او را اصفهان نوشته است). ایام کودکی را در اصفهان

صفحات این نسخه، به خط خود اجازه تدریس این اثر را به مقدسی داده است. آوارت فهرست نگار نسخ خطی عربی برلین، بر پایه تاریخ ۸۹۵ق که در پایان یکی از نسخ خطی کتاب رفع الاشکال اموی، به عنوان زمان تألیف کتاب ذکر شده، دوره فعالیت اموی را حدود سال ۹۰۰ق دانسته است (۷/۳۲۲) و برخی مؤلفان بعدی نیز همچون زوتر (ص ۱۸۷)، بغدادی (هدیه، ۵۴۸/۲) و کحاله (۲۵۵/۱۳) این تاریخ نادرست را به عنوان زمان فعالیت اموی پذیرفته‌اند. همچنین احمد سلیم سعیدان (ص ۷-۸؛ همو، ۵۳۹) بر آن است که حاجی خلیفه در کشف الظنون افزون بر یاد کرد ۵ اثر اموی، سال مرگ وی را حدود سال ۸۹۵ق دانسته است. اما حاجی خلیفه تنها در ۳ موضع و هنگام یاد کرد نام ۳ اثر وی از اموی نام برده، و هرگز متعرض سال مرگ او نشده است. به نظر می‌رسد که سعیدان میان سخنان بغدادی در دو ذیل خود بر کشف الظنون یعنی هدیه العارفین (همانجا) و ایضاح المکتون (۲۶۷/۲) و سخن خود حاجی خلیفه در کشف الظنون تمایزی قائل نشده، و همه مطالب را به حاجی خلیفه نسبت داده است.

آثار چاپی:

۱. «رفع الإشکال فی مساحه الاشکال» (زوتر، ۱۸۷؛ بغدادی، هدیه، همانجا). این اثر رساله مختصری است درباره مساحت اشکال مختلف هندسی که در آن قواعدی برای محاسبه طول وترها و قوسهای دایره، مساحت دایره و قطعه دایره، مساحت مثلث و انواع ۴ ضلعیها، حجم کره، مخروط و منشور (قائم الزاویه) داده شده است. تمامی قواعد یاد شده حتی در زمان مؤلف نیز بسیار پیش پا افتاده و ابتدایی بوده‌اند، با اینهمه، مؤلف در بیان دستور محاسبه طول کمانی از دایره دچار خطایی فاحش شده است (نک: ص ۱۰۶؛ نیز سعیدان، ۱۱۴-۱۱۵؛ قربانی، ۱۴۲). احمد سلیم سعیدان این کتاب را به عنوان ضمیمه مراسم الانتساب چاپ کرده است.

۲. مراسم الانتساب فی معالم (علم) الحساب. این کتاب در زمانی نوشته شده که حساب به وسیله تخت و میل (حساب هندی) رفته رفته منسوخ شده، و محاسبه با کاغذ و قلم تا اندازه‌ای جای آن را گرفته بوده است و شامل مطالبی است که به این تفصیل در کتابهای عربی دیگر دیده نمی‌شود (قربانی، ۱۴۱). به طور مثال تلاش برای تغییر دادن روشهای هندی محاسبات منجر به پدید آمدن روشهایی جدید به ویژه برای ضرب شد، اما اموی هیچ توجهی به این روشهای جدید ندارد، چنانکه گویی قصد او از نگارش این کتاب آن است که تنها آن دسته از شیوه‌های مسلمانان بخشهای غربی سرزمین اسلامی را که نزد شرقیها کمتر شناخته شده است، نشان دهد. به طور مثال او نیز مانند ابن بنا (نک: داک، ۵۰۱/۲)، هنگام نوشتن کسرهای خطی میان صورت و مخرج رسم می‌کند، در حالی که در شرق عالم اسلام هنوز هم به شیوه هندی صورت و مخرج بدون هیچ خط حائلی روی هم نوشته می‌شدند؛ نیز باز هم مانند ابن بنا، هنگام ضرب دو عدد، مراحل مختلف عملیات را با کشیدن خطی از یکدیگر جدا می‌کند (سعیدان، ۵۰۹؛ داک، همانجا)، البته در

۳۶؛ جمیل، ۱۳۴۲). وی منظومه‌ای عاشقانه به نام کارستان دارد که نسخه خطی آن در کتابخانه ملی پاریس به شماره ۱۹۳۲ موجود است (بلوشه، III/412).

مآخذ: آذر یگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷؛ آرزو، سراج الدین علی خان، مجمع النفایس، به کوشش عابد رضا بیدار، پته، ۱۹۹۲؛ آزاد بلگرامی، غلام علی، سرو آزاد، حیدرآباد دکن، ۱۹۱۳؛ ایمان، رحم علی خان، تذکره منتخب اللطائف، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی و امیرحسن عابدی، تهران، ۱۳۴۹؛ جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو، لاهور، ۱۹۸۷؛ حاکم، عبدالحکیم، مردم دیده، به کوشش سید عبدالله، لاهور، ۱۹۶۱؛ خلیل، علی ابراهیم، صحف ابراهیم، به کوشش عابد رضایدار پته، کتابخانه خدابخش، خوشگو، بندر این داس، سفینه خوشگو، به کوشش محمد عطاء الرحمن عطا کاوری، پته، ۱۳۷۸؛ مشفق خواجه، تحقیق نامه، لاهور، ۱۹۹۱؛ معتمدخان، محمد، تاریخ محمدی، به کوشش امتیاز علی خان عرش، رامپور، ۱۹۶۰؛ منزوی، خطی مشترک، نوشاهی، عارف، فهرست نسخه‌های خطی فارسی سوره ملی پاکستان کراچی، اسلام آباد، ۱۳۶۲؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض الشعراء، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شمه ۴۳۰۱؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue, des manuscrits persans*, Paris, 1928; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966.
عارف نوشاهی

امیدی تهرانی، ارجاسب، ملقب به سعدالدین و رکن‌الدین (۸۶۴ - ۹۲۹ ق/ ۱۴۶۰ - ۱۵۲۳ م)، فرزند شیخعلی تهرانی، شاعر قصیده‌سرا و پزشک معاصر شاه اسماعیل اول صفوی. وی در تهران به دنیا آمد (سام میرزا، ۱۷۳) و در اوایل جوانی به شیراز رفت و در محضر جلال‌الدین دوانی (۸۳۰ - ۹۰۸ ق)، به فراگیری علوم، از جمله طب پرداخت و از استاد خود، نام «مسعود» و تخلص «امیدی» گرفت (همانجا؛ فخرالزمانی، ۱۴۱).

امیدی در طول عمر خود سفرهای مختلفی به شهرهای اصفهان، قم، کاشان، تبریز و هرات کرد (نک: امیدی، گ ۱۴ ب- ۱۵ الف؛ خان، شمه ۱۰۰، ص ۱۹-۲۰). وی چندتن از وزیران صفویه، مانند امیریاراحمد اصفهانی، ملقب به نجم ثانی را ستوده است (جهانگشای...، ۳۰۵؛ فخرالزمانی، ۱۴۱-۱۴۲). سروده‌های امیدی در ستایش پیامبر (ص) و اهل بیت به ویژه امام علی (ع) (امیدی، گ ۹ الف، ۱۳ الف؛ نصرآبادی، ۵۲۶)، نشان از اعتقاد وی به دین اسلام و مذهب تشیع دارد.

امیدی در ۹۲۹ ق، پس از مدتها دوری از زادگاه خویش، به تهران بازگشت و در همین سال به تحریک شاه قوام‌الدین نوربخشی، پیشوای فرقه نوربخشیه که طمع در باغ او کرده بود، به قتل رسید و در طرشت تهران به خاک سپرده شد (فخرالزمانی، ۱۴۶-۱۴۷؛ خواندمیر، ۶۱۲/۴؛ اوحدی، ۱۰۳۲).

آثار: از امیدی تهرانی، دیوانی شامل قصیده، غزل، قطعه و رباعی، یک ساقی نامه مختصر و دوبیت از یک مثنوی، باقی مانده است (خان، شمه ۱۰۱، ص ۲۳-۲۴، ۲۷-۲۸)، از دیوان امیدی دست نوشته‌های بسیاری برجاست (نک: منزوی، خطی، ۲۲۳۳/۳-۲۲۳۴؛ خطی مشترک، ۱۹۹۴/۹). وی از نخستین کسانی است که به پیروی از حافظ به سرودن ساقی نامه پرداخته است. ساقی نامه امیدی در

گذراند و در همانجا به تحصیل علم پرداخت (واله، خلیل، همانجاها) و با میرزا طاهر وحید قزوینی (د ۱۱۱۲ ق) و میرنجات اصفهانی (د ۱۱۲۲ ق) و محمد نصیر فایض ابهری (د ۱۱۳۴ ق) معاشر بود (واله، همانجا). در دهه دوم سده ۱۲ ق از اصفهان به دکن رفت و به مصاحبت ذوالفقارخان بهادر نصرت جنگ در آمد (آرزو، ۱۷) و بهادرشاه اول (حک ۱۱۱۸-۱۱۲۴ ق) به سفارش همو منصب هزاری و لقب قزلباش خان به وی داد (واله، همانجا؛ آزاد، ۲۰۹).

امید تا ۱۱۱۹ ق در مصاحبت ذوالفقارخان در دکن به سربرد، آنگاه در پی مأموریت‌های دیوانی مدتی در شهرهای برهان پور و کرناتک زیست و سپس به حیدرآباد رفت. در آنجا به ملازمان مبارزخان، حاکم این شهر پیوست (همانجا؛ مشفق، ۱۵). با کشته شدن مبارزخان در ۱۱۳۷ ق به فرمان حاکم جدید دکن، نواب نظام الملک آصف جاه، امید به زندان افتاد، اما با ارسال غزلی از زندان برای نواب، توانست از زندان برهد و به ملازمت حاکم جدید درآید و راه ترقی در پیش گیرد. در همین ایام سفری نیز به حرمین شریفین کرد (آزاد، واله، همانجاها).

امید در ۱۱۵۰ ق به دهلی رفت. زندگی باشکوه و مجالس ادبی و فرهنگی دهلی وی را چنان مجذوب ساخت که دیگر به دکن بازنگشت و همانجا در گذشت (آزاد، ۲۰۹-۲۱۰؛ آرزو، واله، همانجاها؛ معتمدخان، ۱۳۳؛ قس: خوشگو، همانجا، که وفات او را در ۱۱۶۰ ق آورده است).

امید نزدیک به ۴۰ سال در هند به سربرد. وی در این مدت زبان و موسیقی هندی را نیکو آموخت، چنانکه در فهم نکات و رموز این هنربر اهل هند برتری یافت (آزاد، ۲۰۹؛ آرزو، واله، آذر، همانجاها). وی مردی خوش خلق، متواضع و زود جوش بود و شعرا را می‌نواخت (آزاد، خوشگو، همانجاها؛ حاکم، ۴۸-۴۹) و با تذکره‌نویسان و شاعران معروف آن روزگار چون سراج الدین علی خان آرزو، اشرف علی خان فغان، فقیردهلوی، میر تقی میردهلوی، آزاد بلگرامی، عبدالحکیم حاکم لاهوری و واله داغستانی، و نیز نعمت خان سدارنگ موسیقی‌دان دوستی و همنشینی داشت (مشفق، ۲۳-۲۷).

دیوان فارسی او مشتمل بر بیش از ۷ هزار بیت است (واله، ۵۰). آرزو سبک کلام وی را به سبک سلمان ساوجی مانند کرده (همانجا)، اما سخن درست از آن واله داغستانی (همانجا) است که می‌گوید: رطب و یابس در کلامش بسیار است و اشعار در خور نقل او همانهایی است که میرشمس‌الدین فقیر برگزیده است. آنچه در شعر او به وضوح می‌توان دید، مضمون سازهایی است به سبک هندی که فاقد قدرت و شیرینی در خور توجهی است. با وجود این، دیوان امید در هند خواستار داشت (خوشگو، همانجا) و نسخه‌ای از آن به ایران نیز رسیده بوده که آذریگدلی آن را دیده بوده است (آذر، همانجا). دیوان او هنوز به چاپ نرسیده است و نسخه‌های خطی آن در کتابخانه‌های معتبر جهان نگهداری می‌شود (نک: منزوی، ۱۹۹۴/۹؛ ریو، II/711). گزیده‌هایی از دیوان او نیز در دست است (نوشاهی، ۴۷۵-۴۷۶). امید گاهی به زبان اردو هم شعر می‌سرود، اما شمار آنها بسیار اندک است (مشفق، ۳۴).

تذکره‌هایی مانند میخانه (نک: فخرالزمانی، ۱۴۸-۱۵۰) و آتشکده (نک: آذر، ۲۱۷-۲۱۸)، به تمامی یا به اختصار آمده است. زنوزی با نقل دو بیت از یک مثنوی متعلق به امیدیه، آن را اثری مستقل، ولی ناتمام به شمار آورده است (نک: خان، شمه، ۱۰۱، ص ۲۷).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ امیدیه تهرانی، دیوان، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شمه ۵۳۰۷؛ ارحدی بلیانی، محمد، عرفات‌العائین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شمه ۵۳۲۴؛ جهانگشای خاقان، به کوشش الله دتا مضطر، اسلام‌آباد، ۱۹۸۶م؛ خان، محمدصدیق، «امیدیه تهرانی»، هلال، کراچی، شمه ۱۰۰، ۱۳۴۸ش، شمه ۱۰۱، ۱۳۴۹ش؛ خواندیر، غیث‌الدین، حبیب‌السیر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سام‌میرزا صفوی، تحفه سامی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۳۷ش؛ فخرالزمانی، عبدالنسی، تذکره میخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ منزوی، خطی؛ هو، خطی مشترک؛ نصرآبادی، محمدطاهر، تذکره، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۱ش.

نسترن ریحانی منفرد

امیدیه، بخش و شهری واقع در شهرستان بندر ماهشهر استان خوزستان.

بخش امیدیه: این بخش یکی از ۴ بخش شهرستان بندر ماهشهر است که به طور تقریبی در جنوب استان خوزستان قرار گرفته و دارای فاصله کمی تا خلیج فارس است. بخش امیدیه دارای شکلی ناموزون است، به گونه‌ای که از سوی شمال به داخل شهرستان رامهرمز فرو رفته است، از سوی جنوب به بخش هندیجان، از خاور به شهرستان بهبهان و از باختر به بخش مرکزی ماهشهر متصل است. این بخش دارای دو دهستان به نامهای آسیاب و چاه سالم است و مجموعاً ۵۱ آبادی را در خود جای داده است (آمارنامه...، نقشه، نیز ۲۸-۲۹؛ نقشه راهها...).

امیدیه از لحاظ زمین‌شناسی بر سازند آغاچاری قرار گرفته است. لیتولوژی این سازند شامل ماسه سنگهای آهک‌دار قهوه‌ای خاکستری، رگه‌های گچ، مارنهای قرمز و سیلتستون است (درویش‌زاده، ۶۵۹). در نزدیکی مرکز بخش، معدن سنگ ساختمانی وجود دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۰). آب و هوای این ناحیه گرم و خشک است (همانجا)، به گونه‌ای که میزان بارندگی در ۱۳۷۴ش، در ایستگاه سینوتیک امیدیه، ۴/۶ میلی‌متر بوده است. همچنین حداکثر و حداقل دما در آن سال به ترتیب ۵۰ و ۱ سانتی‌گراد محاسبه شده است (آمار نامه، ۲۵). بر اساس آمار ۱۳۷۰ش جمعیت بخش امیدیه بدون احتساب جمعیت شهر امیدیه، ۶۰۴'۹۵ نفر (۲'۲۶۴ خانوار) بوده که ۴۸'۷۰ نفر (۴'۱۰۰ خانوار) آن در دهستان آسیاب و ۸'۸۵۶ نفر (۱'۲۶۰ خانوار) آن در دهستان چاه سالم ساکن بوده‌اند (همان، ۴۲). ساکنان روستاهای امیدیه اغلب به زراعت، پرورش دام، کارگری و پیشه‌وری اشتغال دارند. گندم، جو و تره‌بار محصولات کشاورزی روستاهای این نواحی است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

امیدیه که در میدان نفتی آغاچاری قرار گرفته است، از مناطق صنعتی خوزستان به شمار می‌آید و دارای برخی تأسیسات نفتی است (همان، ۱۵، ۱۶، ۳۰). ساکنان امیدیه شیعه‌اند و به زبانهای فارسی و

عربی سخن می‌گویند (همانجا).

شهر امیدیه: این شهر مرکز بخش امیدیه است و در ۴۹ و ۴۲ طول جغرافیایی و ۳۰ و ۴۵ عرض جغرافیایی و ارتفاع ۲۱ متری از سطح دریا واقع شده است (همانجا). امیدیه با شهر اهواز (مرکز استان) ۱۲۷ کد فاصله دارد (آمارنامه، ۲۳) و از طریق جاده‌هایی که به بندر امام خمینی منتهی می‌شود، با خلیج فارس مرتبط است (نک: نقشه راهها). شهر امیدیه که در آغاز سده حاضر از روستاهای تابعه بخش هندیجان شهرستان خرمشهر به شمار می‌رفت، در نتیجه اکتشاف و گسترش تأسیسات شرکت نفت، توسعه یافت و اکنون از مراکز صنعتی شهرستان ماهشهر به شمار می‌آید و دارای فرودگاهی است که رفت و آمد کارکنان و خدمات رسانی به تأسیسات نفتی را برعهده دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۶). راه آهن شرکت نفت از بندر ماهشهر به امیدیه منتهی می‌شود (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۶۱۶).

ساکنان محلی شهر امیدیه سابقاً از طایفه شریفان بوده‌اند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). در آمارگیری ۱۳۷۰ش، جمعیت شهر امیدیه و میانکوه (در نزدیکی آن) با هم محاسبه شده است. بر این اساس، جمعیت این دو شهر روی هم، ۷۹۱'۵۵ نفر (۹'۶۲۸ خانوار) بوده که در ۱۳۷۳ش به ۷'۸۶۱ خانوار کاهش یافته است (آمارنامه، ۳۹). ساکنان کنونی شهر امیدیه اغلب مهاجرانی هستند که در شرکت ملی نفت ایران اشتغال یافته، و به تدریج در این ناحیه سکنی گزیده‌اند. شماری نیز در بخش دولتی و خدمات کار می‌کنند (نک: فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۵، ۱۶).

مآخذ: آمارنامه استان خوزستان (۱۳۷۴ش)، سازمان برنامه و بودجه استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ درویش‌زاده، علی، زمین‌شناسی ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (بهبهان)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۹۱؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ششم، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ نقشه راههای کشور جمهوری اسلامی ایران، سحاب، تهران، شمه ۵۰۶.

أمیر، عنوانی عمومی که بر بعضی از صاحب منصبان عالی رتبه کشوری و لشکری اطلاق می‌شود. امیر به معنای فرمانده، فرمانروا یا حاکم از ریشه «امر» عربی به معنای «فرمان دادن»، با ریشه «أمر» عبری به معنای «گفتن، فرمودن»، مطابقت دارد (فایرلند، 21؛ نیز نک: ایرانیکا). «امیر» گاه معادل است با: بیگ، آقا، سالار، زعیم، والی، رئیس، حاکم، ملک و عامل (حسن، ۱۵۶؛ قاسمی، ۲۶۸، ۵۲۶).

کاربرد واژه امیر به پیش از اسلام باز می‌گردد و در اشعار جاهلی (اعشی، ۱۶۱) و همچنین در احادیث بسیار دیده می‌شود، اما در قرآن مجید این واژه نیامده است (مسلم، ۱۳/۵-۲۵؛ نمازی، ۱۴۱/۱-۱۴۵؛ ونسینگ، ماده امر). در دوران پیامبر (ص) این واژه بر کسانی اطلاق می‌شد که از جانب ایشان به فرماندهی جنگ یا حکمرانی ولایت و یا امارت حجاج منصوب می‌شدند و در واقع نایب پیامبر (ص) به شمار می‌رفتند (واقعی، ۱۳/۱، ۱۹۷، ۷۵۶/۲؛ ابن هشام، ۱۸۸/۴، ۱۹۰؛

تأکید بیشتری دارند (امام‌الدین، ۲۲).

بر پایه منابع عنوان امیرالمؤمنین نخستین بار بر خلیفه دوم عمر بن الخطاب (خلافت: ۱۱-۲۳ق/۶۳۲-۶۴۴م) اطلاق شده است (طبری، ۲۰۸/۴). ابن خلدون، همانجا؛ لویس، ۵۱-۵۰؛ اما اینکه چه کسی این عنوان را اولین بار درباره عمر به کار برد، روشن نیست. برخی عبدالله ابن جحش، برخی دیگر عمرو بن عاص و عده‌ای نیز مغیره بن شعبه را نخستین کسی دانسته‌اند که این لقب را درباره خلیفه دوم به کار برده‌اند (ابن خلدون، همانجا). اما می‌دانیم که عبدالله بن جحش در ۳۳ در جنگ احد به شهادت رسید و هم از این رو نمی‌توانسته است در دوره خلافت عمر حضور داشته باشد.

در پاره‌ای منابع از عبدالله بن جحش (مسعودی، ۲۰۳) و سعد بن ابی وقاص (ابن خلدون، همانجا؛ صالح، ۲۸۹) به عنوان نخستین کسانی که لقب امیرالمؤمنین یافتند، یاد شده است. اینان فرماندهان جنگی اسلام بودند و این موضوع مؤید برداشت آن دسته از پژوهشگرانی است که معتقدند واژه «امیر» بر فرماندهان نظامی اطلاق می‌شد و لقب «امیرالمؤمنین» به استناد آنکه «مؤمنین» سربازان اسلام بودند، کاربرد یافت (احمد‌العلی، ۱۵۴؛ نیز نک: بریتانیکا، ذیل امیر). کاربرد این عنوان پس از عمر از سوی خلفای اموی و عباسی ادامه یافت و کلیه حاکمان قلمرو اسلام می‌بایست مشروعیت حاکمیت خود را از طریق «امیرالمؤمنین» کسب می‌کردند (ابن شاهین، ۸۹-۹۰). از این رو، نخستین علامت استقلال خواهی حاکمان ولایات از خلافت عباسی، برگزیدن عنوان امیرالمؤمنین برای خود بود (لوی، ۳۶۷). بررسی سکه‌های حکومت‌های اسلامی دوران خلافت عباسی نشان می‌دهد که کدام حکومتها خود را تابع خلیفه عباسی دانسته، و کدام یک خود را از خلافت مستقل می‌دانسته‌اند (مثلاً نک: کرملی، ۱۴۹؛ لین‌پول، «فهرست...»، ۳۲۸).

گفته‌اند که لقب امیرالمؤمنین نخستین بار در دوران هارون الرشید (خلافت: ۱۷۰-۱۹۳ق/۷۸۶-۸۰۹م) بر سکه‌های او ضرب شد (عبدالرزاق، ۸۷)، اما شواهد حاکی از آن است که بسیار پیش از این زمان، یعنی در دوران عبدالملک بن مروان (خلافت: ۶۵-۸۶ق/۶۸۵-۷۰۵م) عنوان امیرالمؤمنین بر روی سکه‌های او ضرب شده بود (نقشبندی، ۲۴). افزون بر این، بر برخی از سکه‌های دوران معاویه (خلافت: ۴۱-۶۱ق/۶۶۱-۶۸۱م) با حروف پهلوی عبارت «معاویه امیر اوروشنکان» ضرب شده است که به معنای معاویه امیرالمؤمنین است (عبدالرزاق، ۳۶).

سلاطین سلسله‌های موحدون - البته پس از بیعت عامه - به خود عنوان امیرالمؤمنین داده بودند (موسی، ۱۲۳-۱۲۴). همچنین بنی‌حفص پس از القاب شیخ، امیر و خلیفه لقب امیرالمؤمنین را بر خود اطلاق کردند (برونشوویگ، ۷/۲). شواهد کاربرد این عنوان در میان امویان

دارمی، ۴۶۲/۱-۴۶۳؛ ابن قتیبه، ۱۶۵؛ نسایی، ۲۴۷/۵؛ احمدی، ۲۹۰، ۶۲۸-۶۲۹). اما روشن نیست که واژه امیر در دوران اسلامی نخستین بار بر چه کسی اطلاق شد. برخی از عبدالله بن جحش (احمد بن حنبل، ۱۷۸/۱) و مغیره بن شعبه (ابن رسته، ۱۹۱؛ قاسمی، ۵۴۷) و عتاب بن أسید (ابوهلال، ۲۲۲) به عنوان نخستین امیر نام برده‌اند. ابن خلدون بر آن است که جاهلان، پیامبر (ص) را امیر مکه و حجاز خطاب می‌کردند (۲/۴۰۷).

بسیاری از پژوهشگران، امیر صدر اسلام را با «عامل» مترادف دانسته (EI², I/438؛ کندی، ۲۸؛ فراند، ۱۰۲؛ صمدی، ۱۲۱)، و گاه آن دو را به جای هم به کار برده‌اند (نک: قاسمی، ۵۴۲، ۵۴۷) و بر آنند که چون خلیفه کسانی را به عنوان عامل، متصدی جمع‌آوری خراج کرد، به تدریج از اقتدار امیر کاسته شد (EI², I/439) و گاه حتی قدرت عامل را از امیر برتر دانسته‌اند، چنانکه دوری با استناد به کتاب ابن عبدالحکم بر آن است که عامل حتی توان عزل امیر را داشت (نک: همانجا). شواهد موجود نشان می‌دهد که از امیر و عامل در دوران پیامبر (ص) به عنوان دو منصب جداگانه یاد شده، و چنین پیداست که پیامبر (ص) عمال را برای گردآوری خراج می‌فرستاد و امیران را نیز به عنوان فرماندهان سپاه به همراه آنان گسیل می‌داشت (لوی، ۳۵۹، ۳۵۵)، اما برخی شواهد حاکی از برتری امیر بر عامل است (مثلاً نک: طبری، ۳۷۰/۳-۳۷۱).

به هر حال، نخستین عنوانی که در تاریخ سیاسی اسلام به معنای رئیس حکومت به کار رفته، امیر است؛ چنانکه در سقیفه بنی ساعده جانشین پیامبر (ص) و متولی امور مسلمانان را امیر خواندند، نه خلیفه (همو، ۲۲۰/۳؛ الامامة...، ۱۵/۱) که خود به تعیین امیران برای قبایل و جنگها دست یازید (طبری، ۲۴۹/۳، ۲۵۱، ۳۴۱، ۳۷۱؛ بلاذری، ۱۰۸). شمار سپاهیان زیر فرمان امیر به امکانات موجود بستگی داشت. به گفته بلاذری در دوران خلافت ابوبکر (۱۱-۱۳ق) هر امیر در آغاز فرمانده ۳ هزار تن بود که در دوره عباسی به ۷۵۰۰ و سپس به ۲۴ هزار تن افزایش یافت (همانجا؛ قس: علی، ۴۲۰).

در دوران خلافت عمر و عثمان و امام علی (ع) امیران را همچنان به عنوان فرماندهان جنگی و سپس حکمرانان ولایات می‌یابیم (بلاذری، ۱۱۵؛ ابن قتیبه، ۱۸۲-۱۸۳، ۱۹۴؛ کندی، ۱۱-۱۲). برخی بر آنند که در دوره عمر عاملانی که به عنوان حکمران به سرزمین‌هایی همچون مصر، سوریه و عراق فرستاده می‌شدند، در آغاز امیر یا نایب خلیفه نامیده می‌شدند که وظیفه امامت نماز را نیز بر عهده داشتند (صمدی، همانجا).

اما عنوان امیرالمؤمنین بر بالاترین فرمانروای سیاسی، دینی و دنیوی جهان اسلام اطلاق می‌شد و با دو عنوان دیگر، یعنی «خلیفه» و «امام» هم‌تراز بود، لیکن هر یک از این عناوین بر جنبه خاصی تأکید دارند. عنوان خلیفه بر جنبه ارتباط شخص حاکم با پیامبر، و امام بر جنبه ارتباط او با دین، و امیرالمؤمنین بر ارتباط با مؤمنین (مسلمانان)

اندلس (عنان، ۲/۴۲۷) و خلفای فاطمی (ادریس بن حسن، ۲۸، ۱۴۳، ۷۰۵) نیز وجود دارد. بعدها نیز گاه سلسله‌هایی با انتساب خود به خلفای عباسی سلاطین و فرمانروایان خود را امیرالمؤمنین می‌نامیدند. مثلاً سلاطین یمن در پایان سده ۱۱ ق/۱۷ م که خود را از اعقاب متوکل دانسته‌اند (بارتولد، ۷۰) و سلطان سلیم (همان، ۶۶) این عنوان را درباره خود به کار برده‌اند.

در دوران امویان ولایات مختلف سرزمینهای اسلامی را امیرانی اداره می‌کردند که نایب خلیفه به شمار می‌رفتند و هر کدام از اینان نیز به نوبه خود امیرانی را به حکمرانی بر شهرهای قلمرو خود برمی‌گزیدند (خضری، یک، ۵۵۹-۵۶۰). وظایف این امیران برپایی نماز، فرماندهی سپاه، گردآوری خراج و صدقات و نیز تصدی سمت قضا بود (همانجا). وظایف یاد شده بر وظایف امیر عامه منطبق است و نه امیر خاصه، زیرا در امارت عامه تمامی امور ولایت، یعنی حکومت، گردآوری خراج، دادرسی و اقامه حدود، رسیدگی به امور سپاه و گردآوری لشکر، حمایت از حریم اسلام، و رسیدگی به امور حج بر عهده امیر عامه بود و شرایط چنین امارتی مانند «وزارت تفویض» بود (ماوردی، ۳۷-۳۸؛ ابویعلی، ۳۴-۳۶؛ فضل‌الله، ۸۶-۸۷). اما امیر خاصه تنها مسئولیت گردآوری سپاه و مجازات متخلفان و حمایت از اسلام را بر عهده داشت (همانجاها). امیر استکفا و استیلا نیز نمونه‌های دیگری از امارت عامه‌اند (نک: دنباله مقاله). به نظر می‌رسد موضوع انتصاب امیران و شرایط آنان از دوره اموی شکل حقوقی و قانونی خاصی به خود گرفته باشد، زیرا از شرایط خاصی امیر در منابع به تفصیل سخن رفته است (نک: ماوردی، ۳۷-۴۱؛ ابویعلی، ۳۴-۳۸؛ فضل‌الله، ۲۰۵ بی).

مفهوم امارت و وظایف امیر در دوران خلافت عباسی گسترش بیشتری یافت. نخستین کسی که در دوران عباسی امیر خوانده شد، ابومسلم بود که امیر آل محمد لقب یافت (جهشیاری، ۵۶). شواهدی از کاربرد اصطلاح امیر برای اعضای خاندان عباسی نیز وجود دارد و به گفته متز بزرگان خاندان عباسی و حکام را امیر می‌خواندند (۴۵/۱). لوی بر آن است که در این دوران شخصی با عنوان عامل به همراه امیر به ولایات فرستاده می‌شد که هر یک به ترتیب امور مالی و امور نظامی ولایت را در دست داشتند (ص 359, 362؛ نیز سامرای، ۱۶۵) و آنگاه که امیر و عامل همداستان می‌شدند، خطری جدی متوجه خلافت می‌شد (همو، ۱۷۰). شواهدی حاکی از آن است که گاه امیر قدرتی بیش از وزیر داشت (طبری، ۳۲۹/۸-۳۳۰) و گاه امارت و وزارت در یک شخص جمع می‌شد (ابن طقطقی، ۲۲۱). چون امیر الامرایان (نک: ۵۵، امیر الامرا) به قدرت رسیدند، منصب وزارت را بر انداختند.

ایجاد مناصبی چون امیر استکفا و امیر استیلا به این دوران باز می‌گردد، اگرچه امارت استیلا عمدتاً از نیمه دوم قرن ۳ ق روه گسترش نهاد. منصب امارت و عنوان امیر در این دوران نخستین بار در بعضی مناطق شکل موروثی به خود گرفت؛ این موضوع در تاریخ اسلام و تحول نهادهای اسلامی از اهمیت بسیار برخوردار است (طالبی،

۳۵۵). در این دوران خلافت و وزارت در برابر امارت رو به ضعف نهاد. تلاش متفکرانی چون ماوردی و دیگران در توضیح امارتهایی با عنوان استیلا و استکفا و چگونگی رابطه آنها با نهاد خلافت از همین نکته حکایت دارد. در واقع این تلاش در جهت توجیه نظری و حقوقی وضع موجود صورت می‌گرفت. حتی باید گفت که یکی از علل ایجاد منصبی با عنوان امیر الامرا همین اوضاع آشفته خلافت بود که نشان می‌دهد امیران در مقابل خلیفه و وزیر به تدریج قدرت فزاینده‌ای می‌یافتند. خلفای عباسی نیز همانند دوران اموی، شخصی را با اختیارات کامل به فرمانروایی ولایت می‌گماشتند که امیر استکفا نامیده می‌شد. در مقابل، چنانچه شخصی به قهر بر ناحیه‌ای غلبه می‌یافت و خلیفه نیز توانایی عزل او را نداشت، برای جلوگیری از بروز هرج و مرج، امارت او را به رسمیت می‌شناخت، بدان شرط که او نیز به طور رسمی خود را مطیع خلیفه بخواند. چنین امیری را «امیر استیلا» می‌خواندند (برای توضیح بیشتر، نک: ماوردی، ۲۷، ۳۹-۴۱؛ ابویعلی، ۳۶-۳۸؛ امام‌الدین، ۸۶). به طور کلی اطلاق عنوان امیر بر حکمران ولایات، نشان دهنده تابعیت او از خلیفه بود. البته نشانه دیگر این تبعیت ارسال بخشی از خراج به مرکز خلافت بود و شاید به همین سبب ابن بلخی آنان را پیشکار خلفا نامیده است (ص ۱۷۱).

نخستین فرمانروایان مستقل و نیمه مستقل ایران در دوره اسلامی چون طاهریان (۲۰۵-۲۵۹ ق)، سامانیان (۲۷۹-۳۸۹ ق) و صفاریان (۲۵۳-۴۴۰ ق) لقب امیر داشتند و غالباً این عنوان را بر روی سکه‌ها نقش می‌کردند (لین پول، «سکه‌ها...»، ۱۱۱-۱۱۲، ۷۵-۷۶، ۷۲-۷۳؛ نیز نک: نرشخی، ۳۶-۳۷؛ تاریخ سیستان، ۲۱۰-۲۱۱؛ ابن اثیر، ۲۸۱/۷-۲۸۲). بر روی سکه‌های غزنویان نیز عنوان امیر ضرب شده است (لین پول، همان، ۱۳۲-۱۳۳/II). در عین حال برخی از فرماندهان نظامی این دوران نیز امیر نامیده شده‌اند (نک: بیهقی، ۱۲۳۴/۳-۱۲۳۵، فهرست؛ تاریخ سیستان، ۲۰۵). از آن پس عنوان سلطان به تدریج به جای «امیر» مرسوم شد و در مورد غزنویان به طور غیررسمی و در مورد سلجوقیان (۴۲۹-۵۹۰ ق) به صورت رسمی به کار رفت (لویس، ۵۲). گسترش قدرت امیر در عصر سلجوقی تا حدی شبیه به قدرت یابی امیران در دوره خلافت است، زیرا گاه امیر در نقش اتابک ظاهر می‌شد تا بتواند قدرت خود را به نام قیم سلطان اعمال کند و بعدها خود حکمرانی را بر عهده گیرد (لمتن، ۲۴۶). امیران این دوران را به ۳ دسته تقسیم کرده‌اند: اول امیران درگاه سلطان که کارهای روزانه درگاه و سپاه را انجام می‌دادند و مناصبی چون امیر آخور و... را بر عهده داشتند؛ دوم امیران صاحب اقطاع که حکومت ولایات را بر عهده داشتند؛ و سوم امیران سیار که به هیچ شخصی وابسته نبودند، اما آماده بودند تا در صورت لزوم به کمک رهبران متعدد امپراتوری سلجوقی بشتابند (همو، ۲۴۴-۲۴۳).

در حکومت مالیک مصر و شام (۶۴۸-۹۲۲ق/۱۲۵۰-۱۵۱۶م)، امیر برای «اریاب سیوف»، و گاه رؤسای نهادهای اداری به کار می‌رفت (نک: بقلی، ۳۶۷-۳۷۰؛ ابن فضل الله، ۴۱۰، ۴۱۱، فهرست؛ ابن شاهین، ۱۳۱-۱۳۲). در این دوران امیران لشکر برای خود دیوانی خاص با عنوان دیوان الامرا داشتند که در آن نام سپاهیان تحت فرمان امیر ثبت می‌شد (قلقشندی، ۶۲/۴).

یکی از مهم‌ترین منصبهای «امیری» در این دوره، اتابکی سپاه بود که صاحب آن را «امیر الکبیر» می‌خواندند. رسم اتابکی در دوره مالیک اصلاً نوعی نیابت سلطنت بود (نک: هـ: اتابک) و اتابک بخشی از امور سلطنت و حکومت را اداره می‌کرد (قلقشندی، ۲۰۸/۶؛ مقریزی، السلوک، ۴(۱)/۳). امیر الکبیر به مناسبت آنکه اتابک سپاه بود، در جنگها نیز سپهسالاری را در دست داشت (مثلاً نک: همان، ۹۱/۱-۹۲) و ریاست دیوان جیش نیز با او بود (عربی، ۱۴۸-۱۴۹) و او را بر حسب موقعیت و نفوذش، «مدبر الممالک الاسلامیه» یا «اتابک الجیش» هم می‌خواندند (ایالن، XVI/58-، XV/459-460، 59). نخستین کسی که این منصب را عهده‌دار شد، یا در عصر او لقب امیر الکبیر بر اتابک العساکر نیز اطلاق گردید، امیر شیخون العمری بود (EI²؛ ابن تغری بردی، ۲۶۴/۹). برخی از سلاطین مملوک از منصب امیر الکبیری به سلطنت رسیدند مانند المؤید شیخ محمودی و بیبرس (مثلاً نک: مقریزی، الخطط، ج معهد، ۹۵/۱، ۴۳/۲، جم؛ درباره مناصب دیگری چون امیر جاندار، امیر مجلس، امیر سلاح، امیر آخور، نک: قلقشندی، ۴۶۰/۵-۴۶۱، فهرست؛ مقریزی، همان، ج بولاق، ۲۲۲/۲؛ نیز نک: ایالن، XVI/460ff.).

در دوره تیموریان (۷۷۱-۹۱۲ق/۱۳۶۹-۱۵۰۶م) امیران در رأس امور نظامی قرار داشتند (تزوکات...، ۲۷۰-۲۷۲، ۲۸۲، ۲۹۲). در دوره صفویه (۹۰۶-۱۱۳۵ق/۱۵۰۶-۱۷۲۳م) کاربرد امیر گسترش بیشتری یافت و به صاحبان مناصب و مقامات مختلف اطلاق شد (نک: نصیری، ۱۳۶؛ تذکره الملوک، ۱۰۳، فهرست). در این دوران امیران به دو دسته امرای غیر دولتی یا امرای سرحد (والیان، بیگلرلیکیها، خانها، سلطانها) و امرای دولتی یا ارکان دولت (قورچی‌باشی، قوللر آقاسی، ایشیک آقاسی‌باشی، تشنگچی آقاسی) تقسیم می‌شدند (همان، ۴-۵) و علاوه بر اینها امیران بسیار دیگری در رأس نهادهای اداری و واحدهای کوچک‌تر نظامی قرار داشتند. به نظر می‌رسد کاربرد امیر در دوره نادر (۱۱۴۸-۱۱۶۳ق/۱۷۴۳-۱۷۵۰م) محدودتر شد. در دوره قاجار (۱۲۰۹-۱۳۴۴ق/۱۷۹۴-۱۹۲۵م) عنوان امیر صرفاً جنبه تشریفاتی به خود گرفت و اهمیت چندانی نداشت (نک: شیانی، ۴۲۶، ۴۲۷، فهرست؛ اعتماد السلطنه، ۹۱۳/۳-۹۱۵، فهرست).

عنوان امیر در هند همچون ایران در مورد برخی از مناصب نظامی و اداری به کار می‌رفت (خواند میر، ۶۰؛ حسنی، ۳۳۳-۳۳۴). در عثمانی نیز گاه به مناصبی چون امیر آلائی و امیرلوا (غرایبه، ۹۰/۱) برمی‌خوریم. اما به نظر می‌رسد که در عثمانی واژه‌های دیگری به جای امیر به کار

افزایش قدرت امیران در واپسین سالهای حکومت سلجوقی و دوره حکومت خوارزمشاهیان سبب شد تا به امرایی که نیمه استقلالی به هم زده بودند، عنوان تلیک داده شود (همو، 247). در این دوران به شواهدی برمی‌خوریم که نشان می‌دهند واژه‌های والی و امیر به صورت مترادف به کار می‌رفته‌اند (بهاء‌الدین، ۴۲). امرای این دوران گاه تا آنجا قدرت یافتند که در انتخاب سلطان مداخله می‌کردند (ظهیرالدین، ۷۶، ۳۶).

در شمال افریقا نیز سلسله‌های متعددی پدید آمد که فرمانروایان آنها عنوان امیر یافتند؛ به عنوان مثال می‌توان از اغلییان (۱۸۴-۲۹۶ق/۸۰۰-۹۰۹م) نام برد. شاید از این زمان بود که لقب امیر شکل موروثی به خود گرفت (طالبی، ۳۵۲-۳۵۳، ۳۵۵). حتی می‌توان گفت که لقب امیر در این دوره تا حدودی شبیه به عنوان امپراتور بود (همو، ۲۵۴). عنوان امیر بر سکه‌های برخی از امیران اغلی نیز ضرب شده است (لین‌بول، همان، II/56-57). در این دوران ابراهیم اول (۱۸۴-۱۹۷ق) حتی هنگامی که والی زاب بود، لقب امیر داشت (طالبی، ۳۵۲) و جالب آنکه لقب والی در این دوران رتبه‌ای پایین‌تر از امیر به شمار می‌رفت و تنها عملی که متولی ولایات افریقه بودند و پایین‌تر از نایبان امیر به شمار می‌رفتند، لقب والی داشتند (همانجا). فرمانروایان سلسله‌هایی چون بنی‌زیری (۳۶۱-۵۴۳ق/۹۷۲-۱۱۴۸م) و بنی حماد (۴۰۵-۵۴۷ق/۱۰۱۴-۱۱۵۲م) نیز لقب امیر داشتند (ادریس، ۱۱۷/۲، ۱۱۹). با اینهمه، شرف‌الدوله معز بن بادیس (۴۰۶-۴۵۴ق/۱۰۱۵-۱۰۶۲م) چهارمین امیر سلسله بنی‌زیری آنگاه که به اطاعت خلیفه عباسی درآمد، چند بار والی خطاب شد (همو، ۱۱۷/۲).

امیران این دولتها عملاً مستقل بودند و تمام امور نظامی و اداری و مالی و قضایی را بر عهده داشتند و تنها در حکومت ۳ امیر نخست بنی‌زیری به شخصی به عنوان عامل در کنار امیر اشاره شده است که کارگزار خلیفه به شمار می‌رفت (همانجا) و ظاهراً در اینجا عامل با والی مترادف بوده است (همو، ۱۲۷/۲). شایان یادآوری است که لااقل از ۴۰۷ق/۱۰۱۶م عامل قیروان شخصی غیر از نایب امیر (صاحب قیروان) بود و ظاهراً تابع نایب امیر به شمار می‌رفت (همانجا). در مصر به روزگار طولونیان (۲۵۴-۲۹۲ق/۸۶۸-۹۰۵م) اداره امور از همان آغاز میان امیر (فرمانده نظامی) و عامل (متصدی امور مالی) تقسیم شده بود (نک: بریتانیکا، ماکرو، VI/488-489). افزون بر این، نخستین حکام اموی اندلس (۱۳۸-۴۲۲ق) نیز لقب امیر داشتند (عنان، ۲۱۱/۱؛ لوئیس، 47).

از اواخر خلافت عباسی زمینه‌های کاربرد امیر به عنوان رئیس اداره‌های مختلف حکومتی تغییر کرد (بهاء‌الدین، ۱۱۵، ۱۹۱-۱۹۲؛ منتجب‌الدین، ۱۰۸، ۴۱) «مختصر...»، ۶۳-۶۴، ۱۱۳، ۱۱۶؛ آق‌سرای، ۳۵۱) و از آن پس بیشتر در مورد فرماندهان نظامی و سپس رؤسای ادارات و دربار به کار می‌رفت (نک: رشیدالدین، ۵۰/۱-۵۴؛ نخجوانی، ۱(۲)/۵۱۷، ۵۱۸، فهرست).

رفته است، مثلاً فرماندهان سپاهیان ویژه را آقا می نامیدند (ووسینیچ، ۳۱). در حالی که ارمینهای توانگر شهرها را امیر می خواندند (همو، ۵۹).

مآخذ: آق سزایی، محمود، مسامرة الاخبار و مسایرة الاخبار (تاریخ سلاجقه)، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ابن اثیر، الكامل؛ ابن بلخی، فارس نامه، به کوشش گ. لسترنج و ر. ا. نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، زبده کشف الممالک، به کوشش پل راس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن طلقی، محمد، الفخری، بیروت، دار صادر؛ ابن فضل الله عمری، احمد، التعریف بالمصطلح الشریف، به کوشش محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش نروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابواللال عسکری، حسن، الاوائل، به کوشش محمد سیدوکیل، مدینه، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابویعلی، محمد، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمدحامد فتی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ احمد العلی، صالح، محاضرات فی تاریخ العرب، بغداد، ۱۹۵۹م؛ احمدی، علی، مکاتیب الرسول، بیروت، دارالمهاجر؛ ادریس، هادی روحی، الدولة الصنهاجیة، ترجمه حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۹۲م؛ ادریس بن حسن، تاریخ الخلفاء الفاطمین بالمغرب، به کوشش محمد یعلوی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، المآثر و الآثار (چهل سال تاریخ ایران)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ اعشی، میمون، دیوان، به کوشش حنا نصر حتی، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ الامامة و السیاسة، منسوب به ابن قتیبه، به کوشش طه محمد زینی، قاهره، ۱۹۸۵م؛ بارتولد، و.و، خلیفه و سلطان و مختصری درباره برمکیان، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ برونشویگ، روبر، تاریخ افریقیة فی العهد الفتحی، ترجمه حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ بقلی، محمد قدیل، فهارس صبح الاعشی از قلعشندی، قاهره، عالم الکتب؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بهاء‌الدین بغدادی، محمد، التوسل الی التوسل، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۵ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، ۱۳۶۸ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تذکرة الملوک، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ تزوکات تیموری، تحریر ابوطالب حسینی تربتی، تهران، ۱۳۲۲ش؛ جهنپاری، محمد، الوزراء و الکتاب، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حسن، حسین الحاج، النظم الاسلامیة، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۷م؛ حسنی، عبدالحمی، الیهند فی العهد الاسلامی، به کوشش عبدالعلی حسنی و ابوالحسن علی حسنی ندوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ خضری بک، محمد، الدولة الامویة، به کوشش محمد عثمانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، قانون هما یونیی، به کوشش محمدهدایت حسین، کلکته، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ دارمی، عبدالله، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ سامرایی، حسام قوام، المؤسسات الاداریة فی الدولة العباسیة، دمشق، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ شیانی، ابراهیم، منتخب التواریخ، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ صالح، صبحی، النظم الاسلامیة، نشأتها و تطورها، بیروت، ۱۹۹۸م؛ طالبی، محمد، الدولة الاغلیة، ترجمه منجی صیادی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ طبری، تاریخ؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقی نامه، تهران، ۱۳۳۲ش؛ عبدالرزاق، ناهض، المسکوکات، جامعه بغداد؛ عربی، سیدالباز، السمالیک، بیروت، ۱۳۵۰ق؛ علی، امیر، تاریخ عرب و اسلام، ترجمه محمدتقی فخرداعی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ عنان، محمد عبدالله، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ غزالی، عبدالکریم محمود، مقدمة تاریخ العرب الحدیث، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ فضل‌الله بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قاسمی، ظافر، نظام الحکم فی الشریعة و التاریخ الاسلامی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قلعشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ کرملی، انستاس مازی، التقود العریة و الاسلامیة و علم النبیات، قاهره، ۱۹۸۷م؛ کندی، محمد، الولاة و القضاء، به کوشش

روون گت، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ منز، آدام، الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ «مختصر سلجوقی نامه ابن بی‌بی»، اخبار سلاجقه روم، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش عبدالله اسماعیل صاوی، قاهره، دارالصابری؛ مسلم بن حجاج، صحیح، قاهره، ۱۳۴۲ق؛ مقریزی، احمد، الخطط، قاهره، معهد العلمی الفرنسی؛ همان، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ همو، السلوک، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲م؛ منتجب‌الدین بدیع، علی، عتبه الکتبه، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، ۱۳۲۹ش؛ موسی، عزالدین عدو، الموحدون فی الغرب الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ نخجوانی، محمد بن هدرشاه، دستور الکتاب، مسکو، ۱۹۷۱م؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نصیری، علینقی، القاب و مواجب دورة سلاطین صفویة، به کوشش یوسف رحیم‌لو، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ نقشبندی، ناصر محمود و مهتاب درویش بگری، الدرهم الاموی المغرب، بغداد، ۱۹۷۴م؛ نمازی شاهرودی، علی، مستدرک سفینه البحار، تهران، ۱۴۰۹ق؛ واقدی، محمد، مفاز، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ ونسینگ، ای.، المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، لیدن، ۱۹۳۶م؛ ووسینیچ، وین، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه سهیل آذری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نیز:

Ayalon, D., «Studies on the Structure of the Mamluk Army», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XV, 1953, vol. XVI, 1954; *Britannica*, 1978; EI²; Feyerabend, K., *Langenscheidt's Pocket Hebrew Dictionary*; Forand, P.G., «Governors of Mosul According to al-Azdi's Ta'rikh al-Mawasil», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1969, vol. LXXXIX; Imamuiddin, S.M., «Arab Muslim Administration», New Delhi, 1984; *Iranica*; Kennedy, H., «Central Government and Provincial Elites», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1981, vol. XLIV(1); Lambton, A. K.S., *Continuity and Change in Medieval Persia*, London, 1988; Lane Poole, S., *Catalogue of the Collection of Arabic Coins Preserved in the Khedivial Library in Cairo*, Cairo, 1948; id., *The Coins of the Mohammadan Dynasties in the British Museum*, London, 1876, vol. II; Levy, R., *The Social Structure of Islam*, Cambridge, 1971; Lewis, B., *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988; Samadi, S.B., «Some Aspects of the Theory of the State and Administration under the Abbasids», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1955, vol. XXIX.

نادیا برگ نیسی

امیرآباد، از بخشهای دوگانه شهرستان دامغان واقع در استان سمنان. تا چندی پیش روستای امیرآباد مرکز بخش صیدآباد بود. بر اثر گسترش و اهمیتی که پیدا کرد، نام بخش نیز به امیرآباد تغییر یافت و صیدآباد امروزه مرکز دهستان قهاب صرصر از دهستانهای سه‌گانه امیرآباد است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۱۴، ۱۰۶-۱۰۷).
آمارنامه...، ۹).

بخش امیرآباد که قسمت بیشتری از جنوب دامغان را فرا گرفته، از شمال و شمال باختری به بخش مرکزی این شهرستان و بخش دودانگه شهرستان ساری، از جنوب به شهرستان نائین، از خاور به شهرستان شاهرود و از باختر به شهرستان سمنان محدود است (فرهنگ روستایی، ۴؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ بنی اسدی، ۱۴/۱). تنها شهر این بخش امیریه است (سازمان...، ۲۹).

بخش امیرآباد منطقه‌ای کویری و دارای خاک بسیار شور است (نک: بنی اسدی، ۳۲/۱). قسمتهای شمالی بخش امیرآباد را کوههای کم ارتفاع و منفردی در بر گرفته که مهم‌ترین آنها کوههای بتاور، اورس و

گویش محلی تکلم می‌کنند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

آثار تاریخی: بخش امیرآباد دارای آثار تاریخی بسیاری است که بیشتر متعلق به عصر قاجاریه است. مهم‌ترین این آثار عبارتند از: قلعه امیرآباد (تاریخ قلعه) و تپه‌های باستانی آن، کاروانسرای قوشه (متعلق به عصر صفوی) (بنی اسدی، ۴۹۸/۱، ۵۰۴، ۵۲۲) و کاروانسرای سپهسالار، بقاع امامزاده قاسم، جبرئیل، شمس‌الدین، مظهر (دشتبوه)، میرابراهیم (صح سرتنگه) (همو، ۴۷۳/۱، ۴۷۵، ۴۹۶) و همچنین قلاع دولت‌آباد، عبدالله‌آباد، مایان، گورقلعه، قلعه پنجم، دیوار قلعه، قلاع و برجهای تنگه تویه دروار، نقاره‌خانه روستای امران، تپه‌های تاریخی چهل دختر، کرمان، پل، تلوپسند، معصوم‌زاده، ماز، گردال محمد، کوره محمد، سفید، گردو، علی محمد سنگسری، گلزار و حمامهای قدیمی سیاهکوه، کلاته، فیروزآباد و الله‌آباد (همو، ۴۹۸/۱-۴۹۹).

مآخذ: آمارنامه استان سمنان (۱۳۷۲ش)، سازمان برنامه و بودجه استان سمنان، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بنی اسدی، علی، سیمای استان سمنان، قم، ۱۳۷۴ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سدید السلطنه، محمدعلی، سفرنامه، به کوشش احمد اقتداری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان سمنان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، شهرستان دامغان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (شاهرود، گرگان)، اداره جغرافیایی ارتش، تهران، ۱۳۶۷ش، ج ۲۹؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان دوم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)، استان سمنان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فریزر، جیمز بیلی، سفرنامه (سفر زمستانی)، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نام و نشان معادن فعال کشور (۱۳۶۵ش)، تهران، ۱۳۶۸ش.

جعفر اسحاقی تیموری

آمین آخور، نک: آخورسالار.

آمین آرسلان، قصه‌ای عامیانه که در دوره قاجار و پیش از ۱۳۰۹ق/۱۸۹۲م نوشته شده است (یوسفی، ۹/۲). این اثر زائیده تخیل میرزا محمدعلی نقیب‌الممالک، نقال باشی دربار قاجار و نوشته فخرالدوله (د ۱۳۰۹ق)، دختر محبوب ناصرالدین شاه است. بدین ترتیب که نقیب‌الممالک برای آرامش ناصرالدین شاه، هر شب کنار بستر او حاضر می‌شد و قصه امیر ارسلان را فی‌البديهة نقل می‌کرد و فخرالدوله هم در پشت پرده، گفته‌های او را مکتوب می‌ساخت (معیرالممالک، رجال... ۶۴، یادداشتها... ۳۵-۳۶؛ محبوب، «داستانها...»، ۱۱۴۰-۱۱۴۱).

نقیب‌الممالک با بهره‌گیری از واژگان، تعبیرات و ضرب‌المثل‌های عامیانه که کمتر به زبان مکتوب راه پیدا کرده است (یوسفی، ۳۰/۲-۳۱)، به خلق قصه‌ای پرداخت که بازتاب شرایط سیاسی و اجتماعی ایران در پایان دوره قاجار است (محبوب، مقدمه... ۳۶؛ یوسفی، ۲۶-۲۵/۲).

سرخ کوه است. آب و هوای امیرآباد معتدل خشک و میزان بارندگی آن ۱۰۰ میلی‌متر است. دمای هوا در تابستانها به ۴۰° و زمستانها به ۵°- می‌رسد (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۵/۳؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۵). در امیرآباد رودخانه دائمی وجود ندارد و تنها رودخانه‌های فصلی دریا، درج و شور و به ترتیب از ارتفاعات شمالی سمنان، کوه گیوتنگه و شور و سرچشمه می‌گیرند و به سوی جنوب جریان می‌یابند و سرانجام در زمینهای کویری جذب می‌شوند (همان، ۱۰۷-۱۰۸؛ بنی اسدی، ۴۷/۱). چچام، معروف به کویر حاج علیقلی مهم‌ترین قسمت کویری بخش امیرآباد است. درختان پسته، اقاچیا، گز، طاق و گیاهان دارویی و صنعتی از قبیل خاکشیر، پونه، گاوزبان، بومادران و کتیرا پوشش گیاهی آن را تشکیل می‌دهد و جانوران و پرندگانی چون روباه، شغال، گرگ، کفتار و کبک وجود دارند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۰۸). معادن سرب، فیروزه و گل‌نسوز در کویر چچام و نیز سنگ بالاست و آهک در دهستان قهاب صرصر یافت می‌شود (همانجا؛ نام و نشان... ۵۴).

گذشته تاریخی این ناحیه را می‌توان از عصر قاجاریه بی‌گرفت که قراء امیرآباد، دولت‌آباد، صیدآباد، سلیمان‌آباد، دزه و تویه دروار از نقاط آباد و مهم آن بوده است و چند قریه از املاک میرزا محمدخان سپهسالار به شمار می‌رفت (اعتماد السلطنه، ۱۵۳۶/۲؛ سدید السلطنه، ۱۹۴، ۲۵۲؛ فریزر، ۲۳۹-۲۴۰).

بخش امیرآباد با ۹'۷۸۴/۷ کیلومتر مساحت و ۱۸۹ آبادی از ۳ دهستان قهاب رستاق، قهاب صرصر و تویه دروار تشکیل می‌شود. مراکز هر یک از دهستانها به ترتیب عبارتند از: قرات، صیدآباد و دروار (سازمان، همانجا؛ فرهنگ روستایی، ۸). از کل آبادیهای بخش امیرآباد ۶۶ آبادی دارای سکنه است. در این بخش ۵۳ آبادی از راه شوسه بهره‌مندند و ۳۱ آبادی آن نیز دارای راه آسفالت است (همان، ۱۷، ۸).

بر اساس سرشماری ۱۳۶۵ش بخش امیرآباد با ۲'۵۵۱ خانوار دارای ۱۰'۹۹۷ نفر جمعیت شامل ۵'۵۶۲ مرد و ۵'۴۲۵ زن بوده است. پرجمعیت‌ترین دهستان آن قهاب صرصر است که ۱'۰۸۰ خانوار و ۴'۷۰۹ نفر جمعیت دارد. از کل جمعیت ۶ ساله و بیشتر این بخش ۶'۰۳۹ نفر با سواد و ۲'۶۲۳ نفر شاغل هستند (همان، ۱۳، ۹).

فعالیت‌های اقتصادی مردم امیرآباد کشاورزی، دامداری و قالی‌بافی است. کشاورزی که بیشتر در دهستانهای شمالی (قهاب صرصر و تویه دروار) متداول است، به کشت محصولات چوب‌گندم، جو، پنبه، چغندر قند، تره‌بار و پسته اختصاص دارد. کشاورزی آن عمدتاً به روش آبی است و آب مورد نیاز از قنات و چاه‌های عمیق و نیمه عمیق تأمین می‌شود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا؛ فرهنگ اقتصادی...، ۱۷/۲-۱۷/۴)؛ فرهنگ آبادیها... ۴، ۶). این ناحیه مجموعاً دارای ۳۶'۹۳۰ رأس گوسفند و ۷۴۱ رأس گاو و گوساله بوده است (فرهنگ روستایی، ۱۹).

مردم امیرآباد مسلمان و پیرو مذهب شیعه‌اند که به زبان فارسی با

قصه امیر ارسلان متشکل از چندین داستان کوتاه است که توسط نقیب الممالک با مهارتی شگفت آور به یکدیگر پیوند خورده است (همو، ۱۱/۲-۱۲). این قصه از زندگی ارسلان فرزند ملک شاه رومی سخن می‌گوید که پس از کشته شدن پدرش به دست فرنگیان، به دنیا می‌آید. او در ۱۸ سالگی و پس از آگاهی از اصل و نسب خویش، طی ماجراهایی فراوان تاج و تخت پدر را باز پس می‌گیرد و پس از شکست دادن فرنگیان و فتح سرزمین روم، با تصویر فرخ لقا دختر پطرس، شاه فرنگ رویه رومی شود و به او دل می‌بازد. ارسلان در پی عشق سودایی خویش، تاج و تخت را رها کرده، به راه می‌افتد و پس از پشت سرگذاشتن ماجراهایی بسیار در دنیای واقع و دنیای خیال، به معشوق خود دست می‌یابد.

قصه امیر ارسلان در مقایسه با دیگر داستانهای عامیانه ایرانی، از عناصر ملی و مذهبی تهی است و حتی نامها و مکانهای وقایع داستان، هیچ کدام ایرانی نیست (محبوب، مقدمه، ۲، «داستانها»، ۹۱۱، ۹۱۳). با این حال، نوعی خوی پهلوانی و جوانمردی در شخصیت آن دیده می‌شود که جاذبه‌ای ویژه بدان بخشیده است (همو، مقدمه، ۴۰-۴۱؛ یوسفی، ۲۱/۲-۲۲).

درباره این داستان داوریهایی گوناگونی صورت گرفته است. برخی آن را از آثار دوره انحطاط می‌دانند که دارای هیچ نتیجه اخلاقی نیست (محبوب، «داستانها»، ۱۲۷۷؛ نعمت‌اللهی، ۴۰۹، ۴۱۲؛ میرصادقی، ۷۹)؛ در حالی که برخی دیگر، از جهات بسیاری آن را ارزشمند و قهرمان‌قصه را برخوردار از روح جوانمردی ایرانی می‌دانند (یوسفی، همانجا؛ پرهام، ۲۸۶-۲۹۰). قصه امیر ارسلان تاکنون چندین بار به چاپ رسیده، و در تئاتر و سینما نیز به نمایش درآمده است (نک: مشار، ۵۱/۱).

مآخذ: پرهام، سیروس، «سپای قهرمان در داستانهای عامیانه»، صدف، تهران، ۱۳۳۶ ش، ۴؛ محبوب، محمدجعفر، «داستانهای عامیانه فارسی»، سخن، تهران، ۱۳۳۹ ش، ۱۱ ش، ۸-۱۲؛ همو، مقدمه بر امیر ارسلان، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ مشار، فهرست کتابهای چاپی فارسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ معیر الممالک، دوستعلی خان، رجال عهد ناصری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ همو، یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ میرصادقی، جمال، ادبیات داستانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نعمت‌اللهی، جلال، «مقدمه‌ای بر کتاب امیر ارسلان»، اندیشه و هنر، تهران، ۱۳۳۸ ش، ۶؛ یوسفی، غلامحسین، دیداری با اهل قلم، مشهد، ۱۳۵۸ ش.

محمد سیدی

آمیرُ الامَراء، عنوان بالاترین منصب نظامی، فرمانده عالی، نایب یا قائم مقام فرمانروا که گاه به صورت میرمیران یا امیر امیران نیز به کار رفته است.

تأسیس این منصب به دوران دوم خلافت عباسی باز می‌گردد؛ اما شواهدی از کاربرد این لفظ پیش از دوران عباسی - اما نه با وظایفی به گستردگی دوران بعد - وجود دارد. مثلاً در روزگار ابوبکر و خلافت عمر به عبارت «آقره الامراء» و «آمیر علی الامراء» بر می‌خوریم (بلاذری، ۱۰۹، ۱۱۵) که مراد از آن فرماندهی تمام امیران جنگ بود.

به هر حال، بیشتر منابع از ابن رائق به عنوان نخستین امیرالامرا نام برده‌اند، اما به نوشته منابع دیگر پیش از او هارون بن غریب (همدانی، ۵۷/۱؛ ابن اثیر، ۱۸۸/۸؛ رفاعی، ۶۶) و مونس خادم (صابی، الوزراء، ۵۳؛ متز، ۴۵/۱؛ حتی، ۴۶۹؛ مویر، ۵۶۸) نیز این لقب را داشته‌اند. اما باید گفت که این منصب پس از انتصاب ابن رائق به امیرالامرای صورت رسمی به خود گرفت. زمینه‌های تأسیس چنین منصبی را عوامل گوناگونی فراهم آوردند که از آن میان می‌توان به اقتدار امرای ترک، استقلال طلبی حکام در بخشهایی از قلمرو خلافت، ضعف نهاد خلافت و وزارت، تضاد میان نهادهای اداری و لشکری و... اشاره کرد. باید گفت که واثق (حک ۲۲۷-۲۳۲ ق/۸۴۲-۸۴۷ م) با سپردن اختیار نصب جانشین خود به کارگزاران حکومت بدعتی نهاد که به قدرت یابی بیش از پیش امرای ترک انجامید؛ زیرا پس از آنکه این امرای متوکل (حک ۲۳۲-۲۳۷ ق/۸۴۷-۸۶۱ م) را بر سر کار آوردند (دوری، عبدالعزیز، ۵۲)، دوران نفوذ و اقتدارشان بر خلافت - البته با استثناهایی چند در خلافت برخی خلفا - آغاز شد. این بحران در خلافت راضی (حک ۳۲۲-۳۲۹ ق/۹۳۴-۹۴۱ م) که ابن رائق از واسط و بصره و بریدها از اهواز ارسال خراج را متوقف کردند و علی بن بویه بر فارس و ابن الیاس بر کرمان سلطه یافتند، به اوج رسید (ابوعلی مسکویه، ۳۵۰/۱). افزون بر این، سيطرة امیران و فرمانروایان بر سراسر قلمرو اسلام (ابن جوزی، ۲۸۸/۶؛ ابن اثیر، ۳۲۲/۸-۳۲۴؛ قلقشندی، صبح، ۴۱۸/۴) چنان بود که خلیفه عملاً تنها بر بغداد حکومت می‌کرد. از سوی دیگر با قطع ارسال اموال به بغداد، وزرا از عهده پرداخت حقوق لشکریان بر نمی‌آمدند و این امر به شورش امرای و غلامان بر ضد وزرا، و تغییر بی‌دری آنان می‌انجامید (صلولی، ۴۱، ۸۱، ۸۴؛ العیون، ۴/۲-۳۶-۳۷؛ ابن جوزی، ۲۷۶/۶؛ قلقشندی، مآثر، ۲۸۷/۱).

این اوضاع خلیفه را بر آن داشت تا زمام حکومت را به شخص قدرتمندی (ابن اثیر، ۳۲۲/۸؛ ابن عبری، ۲۸۳-۲۸۴) از لشکریان، و نه از کشوریان بسپارد و ابن رائق را بر این منصب گماشت و او را امیرالامرا خواند (۳۲۴ ق) و بدین ترتیب، اداره تمامی امور مالی و اداری و نظامی کشور و تعیین عمال و دیوانیان، در حوزه اختیارات امیرالامرا قرار گرفت و از آن پس نام وی در خطبه‌ها ذکر شد و امیرالامرا و کتاب وی همه امور را به دست گرفتند، حتی اموال به خزانه امیرالامرا واریز می‌شد و از منصب وزارت جز نامی باقی‌نماند (ابوعلی مسکویه، ۳۵۱/۱؛ همدانی، ۹۸/۱؛ العیون، ۴/۲)؛ ابن طقطقی، ۳۸۳؛ ابن خلدون، ۳/۴) (۸۳۹).

به این ترتیب، دوره‌ای در دولت عباسی پدید آمد که خلیفه در آن بازیچه‌ای بیشتر نبود (لوئیس، ۵۱؛ امام‌الدین، ۶۸) و قدرت اصلی در دست امیرالامراها قرار داشت که گاه آنان را «امراء الحضرة» (صابی، رسوم، ۹۴، ۱۳۳) و گاه سلطان و ملک بغداد می‌نامیدند (زیدان، ۱۴۵/۱). از ۳۲۴ تا ۳۳۴ م که آل بویه بر سر کار آمدند، افراد بسیاری به مقام امیرالامرای دست یافتند (زامباور، ۱۱) و حتی یکی از امرای

در حکومت مالیک مصر (۶۴۸-۹۲۲ق/۱۲۵۰-۱۵۱۶م) نیز شواهدی از کاربرد این منصب دیده می‌شود. جالب آنکه قلقشندی امیرالامرا را همان بیگلربیگی (صبح، ۲۶۲/۷، ۴۲۳/۴؛ نیز نک: ایالون، 59) و رئیس و متصدی امور سپاهیان و امرای نظامی دانسته است (همان، ۴۲۳/۴-۴۲۴/۶، ۴۵۹/۶) و احتمال داده است که همان «امیر الوس» باشد (همان، ۲۶۲/۷). وظایف امیرالامرای این دوران صرفاً جنبه نظامی داشت و امور مالی به وزیر مربوط می‌شد (همان، ۴۲۳/۴-۴۲۴). از این رو، امیرالامرای این دوران تفاوت بسیاری با امیرالامرای دوره عباسیان دارد.

امیرالامرای دوران تیموریان (۷۷۱-۹۱۲ق/۱۳۶۹-۱۵۰۶) نیز تنها منصب نظامی داشت، اما نمی‌توان وی را همچون دوران مالیک، با بیگلربیگی یکی انگاشت، زیرا او نایب و قائم مقام امیر تیموری به شمار می‌رفت (ابوطالب حسینی، ۲۷۰-۲۷۲) و تمام فرماندهان نظامی و نیز بیگلربیگیها زیر فرمان او بودند. ظاهراً در عثمانی به جای امیرالامرا عنوان بیگلربیگی (هم) به کار می‌رفته است؛ اما شواهدی از کاربرد این عنوان در عراق به دوران عثمانی وجود دارد (غرایبه، ۴۹/۱-۵۰، ۹۰، ۵۴).

امیرالامرای دوران صفوی (۹۰۶-۱۱۳۵ق/۱۵۰۰-۱۷۲۳م) در قیاس با گذشته - یعنی دوره پس از سقوط خلافت عباسی - شکل رسمی‌تری داشت و به عنوان منصب، و نه صرفاً لقب، به شمار می‌آمد. امیرالامرای این دوران نیز دستخوش تحولاتی شد که از اهمیت آن در اواخر این دوره کاست. در نخستین سالهای دوران صفوی، امیرالامرای منصبی بسیار مهم بود و امیرالامرا بر دیگر امیران سمت سروری داشت (قاضی احمد، ۹۶؛ زوملو، ۱۰۷؛ نیز نک: مینورسکی، ۸۱) و دیری نگذشت که این عنوان بر حاکمان ولایات مهم نیز اطلاق شد (اسکندر بیک، ۴۹، ۲۴۳، ۲۸۱، ۳۲۴، ۳۴۲، ۴۳۸، ۴۵۱؛ حسینی استرآبادی، ۹۵، ۱۱۹، ۱۴۷، ۱۹۱؛ افوشته‌ای، ۱۳، ۷۷، ۷۸، ۱۶۹، ۱۵۴، ۳۰۵-۳۰۶). به گفته زهرنر (ص ۳۲-۳۳) «امیرالامرای» از القاب بیگلربیگیهای خراسان، فارس، بغداد، قندهار و شیروان بود و تنها به ۵ تن از بیگلربیگیان اعطا شده است. اما منابع نشان می‌دهد که شمار دارندگان این عنوان بیش از ۵ تن بوده است. سیوری (ص ۳۰) بر آن است که قورچی باشی بعدها به عنوان فرمانده کل قورچیان یا سپاهیان عشایری قزلباش جانشین امیرالامرا شد و امیرالامرا در زمانی که قزلباشها عملاً نیروهای مسلح را تشکیل می‌دادند، فرمانده کل نیروهای مسلح بود؛ اما هنگامی که اصلاحات شاه عباس اول از قدرت قزلباشان کاست و دیگر بدنه اصلی نیروهای مسلح را تشکیل نمی‌دادند، رفته رفته منصب امیرالامرا از میان رفت (همو، ۷۹؛ نیز نک: همو، «مناصب مهم... در سلطنت اسماعیل اول»، 101-99، «مناصب مهم... در سلطنت طهماسب اول»، 85-65، «یادداشتی چند...»، 121-114).

خاندان حمدانی این منصب را به دست آورد (ابن ظافر، ۱۷). با تسلط آل بویه بر بغداد در ۳۳۴ق، منصب امیرالامرای شکل موروثی به خود گرفت، اما بیشتر جنبه‌ای تشریفاتی یافت، زیرا امرای این خاندان القابی مطمئن‌تر از امیرالامرا داشتند. نخستین امیر از اینان که لقب امیرالامرا گرفت، عمادالدوله بود (نک: د، آل بویه). پس از وی برادرش رکن‌الدوله صاحب این مقام شد (ابوعلی مسکویه، ۱۲۰/۲؛ منبئی، ۱۵۵؛ گردیزی، ۳۶۸-۳۶۹؛ ابن جوزی، ۳۴۰/۶، ۳۶۵؛ نیز نک: کرملی، ۱۲۶؛ فقیهی، ۱۵۰). این لقب در باره دیگر امرای بویه نیز به کار رفته (العیون، ۴(۲)-۱۹۹-۲۰۰؛ کبیر، 13؛ مویر، 575؛ قس: کرملی، ۱۳۴)، و برخی آن را با رئیس الوزرا یکی دانسته‌اند (فقیهی، ۱۵۱)، اما تعبیر «ملک» و «سلطان» بغداد (زیدان، همانجا؛ بستانی، ۴۱۱/۴) برای امیرالامرای این دوران مناسب‌تر به نظر می‌رسد. در هر حال، امیرالامرای این دوران نیز همچون گذشته بر نهادهای خلافت و امور مالی و نظامی سلطه داشت. نخستین شواهد کاربرد این عنوان را بر روی سکه‌هایی متعلق به دوران امارت توزون و سپس عمادالدوله می‌توان یافت (لین پول، 197-190/II؛ دوری، تقی‌الدین، ۱۷).

نشانی از کاربرد این عنوان در حکومت‌های افریقیه و اندلس به دست نیامده است (نک: د، امیر)، اما در حکومت فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ق/۹۱۰-۱۱۷۲م) شواهدی بر وجود منصب امیرالامرا دلالت می‌کند (مقریزی، ۲۰۲/۲)، اما به نظر می‌آید که امیرالامرای قلمرو فاطمی اقتدار گسترده امیرالامرای عباسیان را نداشت و تنها فرماندهی کل قوای نظامی را عهده‌دار بود.

پس از ورود طغرل سلجوقی به بغداد در ۴۴۷ق/۱۰۵۵م منصب امیرالامرای از آل بویه به سلجوقیان منتقل شد. این عنوان در باره طغرل (منتجب‌الدین، ۲۵؛ بستانی، همانجا)، و سپس الب ارسلان به کار رفته است. گفته‌اند که این مقام در خاندان سلاجقه تا ۵۴۷ق وجود داشته، و سلطان مسعود سلجوقی (۵۲۹-۵۴۷ق/۱۱۳۵-۱۱۵۲م) آخرین امیرالامرای این خاندان بوده است (همانجا). به علاوه شواهدی از کاربرد این عنوان درباره برخی دیگر از اعضای خاندان سلاطین سلجوقی وجود دارد (ابن اثیر، ۲۶۵/۱۰؛ حسینی، ۵۹، ۶۳). در واقع به نظر می‌آید که امیرالامرا در این دوره لقبی بیش نبوده است، زیرا سلاطین سلجوقی - جز به ندرت - در بغداد مقام نداشتند، در حالی که امیرالامرا - به ویژه قبل از آل بویه - به رغم اقتدار وسیع، حاکم هیچ ناحیه‌ای نبود (متر، ۴۵/۱).

از کاربرد این اصطلاح در میان خوارزمشاهیان اطلاعی در دست نیست، با اینهمه، پس از سقوط خلافت (۶۵۶ق/۱۲۵۸م) و روی کار آمدن ایلخانان (۶۵۴-۷۵۴ق/۱۲۵۶-۱۳۵۳م) منصب امیرالامرا در حکومت مغولان وجود داشت (هاورث، 585) و به گفته برخی پس از ایلخان عالی‌ترین مقام نظامی کشور به شمار می‌رفت (ورهرام، ۷۱).

122). در تذکره الملوك، امیرالامرا در این دوره ریش سفید همه عشایر ایران خوانده شده است (نک: مینورسکی، ۸۵). این عنوان در اواخر دوره صفوی برای مناصبی چون قورچی باشی، قوللر آقاسی، سپهسالار و بیگلربیگی نیز به کار رفته است (نصیری، ۱۲، ۱۵، ۷۱، ۷۳).

امیرالامرا در دوره مغولان هند (۹۳۲-۱۲۷۴ق/۱۵۲۶-۱۸۵۸م) بسیار مهم می‌نمود و وظیفه داشت فرمانهای امپراتور را مهر کند (توزک جهانگیری، ۱۲) و شاه در امور مهم با وی مشورت می‌کرد (همان، ۱۵، ۱۷). نشانی از کاربرد این اصطلاح در دوره افشاریه (۱۱۴۸-۱۲۱۰ق/۱۷۳۶-۱۷۹۵م) به دست نیامده، اما در دوره زندیه (۱۱۶۳-۱۲۰۹ق/۱۷۵۰-۱۷۹۴م؛ نک: ابوالحسن مستوفی، ۴۹۷) و قاجاریه (۱۲۰۹-۱۳۴۴ق/۱۷۹۴-۱۹۲۵م) به کار می‌رفته است. در این دوره امیرالامرا لقبی متعلق به طبقه نظامی بوده است. مثلاً سردار قشون و حاکم ولایات (یکصد و پنجاه... ۲۵۷) و امیرنظام (نامه‌ها... ۲۴۸/۲) و حتی ایشیک آقاسی (یکصد و پنجاه، ۲۶۴) و دیگر صاحب منصبان بلند پایه نظامی (همانجا؛ اعتمادالسلطنه، ۳۰۷/۱، ۳۰۸، ۳۴۹-۳۵۰، ۳۸۷، ۳۹۳، ۴۱۰) امیرالامرا لقب داشتند.

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، به کوشش دینبورگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن ظافر، علی، اخبارالدولة الحمدانیة، به کوشش تمیمه رواف، دمشق، ۱۹۸۵م؛ ابن عبری، غریفوروس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ ابوطالب حسینی تربتی، تزویرات تیموری، تهران، ۱۳۲۲ش؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ف. آمدرز، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، المآثر والآثار (چهل سال تاریخ ایران در دوره پادشاهی ناصرالدین شاه)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۴ش؛ افوشته‌ای نظنزی، محمود، نقایة الآثار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بستانی، بطرس، دائرةالمعارف، بیروت، دارالمعرفه؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ توزک جهانگیری، به کوشش محمدحاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حسینی، علی، اخبار الدولة السلجوقیة، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۴م؛ حسینی استرآبادی، حسن، از شیخ صفی تا شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ دوری، تقی‌الدین عارف، عصر امرة الامراء فی العراق، بغداد، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ دوری، عبدالعزیز، النظم الاسلامیة، بغداد، ۱۹۵۰م؛ رفاعی، انور، النظم الاسلامیة، دمشق، دارالفکر؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش ج. ن. سدن، تهران، ۱۳۲۷ش؛ زهریرن، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه یکاوس جهاننداری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ زامبارو، معجم الانساب، ترجمه زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، ۱۳۳۳ش؛ سیوری، واجر، ایران عصر صفوی، ترجمه احمد صبا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صابی، هلال، رسوم دارالخلافه، به کوشش میخائیل عواد، بغداد، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م؛ همو، البرزء، به کوشش عبدالستار احمدفراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صولی، محمد، اخبار الرازی بالله و المتقی لله، به کوشش هیروت دن، قاهره، ۱۹۳۵م؛ العیون و الحدائق، به کوشش نبیله عبدالمتعم دارود، بغداد، ۱۹۷۲-۱۹۷۳م؛ غریبه، عبدالکریم محمود، مقدمه تاریخ العرب الحدیث، دمشق، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ فقیهی، علی‌اصغر، آل‌بویه و اوضاع زمان ایشان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ قلقتندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ همو، مآثر الاناثة فی معالم الخلافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۵م؛

کرملی، انتاس ماری، التقود العربیة و علم النبیات، قاهره، ۱۹۳۹م؛ گردیزی، عبدالحی، تاریخ، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ متن، آدام، الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع الهجری، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریثه، قاهره، ۱۹۶۷م؛ مقریزی، احمد، اتعاظ الحنفا، به کوشش محمد حلمی محمداحمد، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ منتجب‌الدین بدیع، علی، عتبه الکتبه، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۹ش؛ منینی، احمد، شرح الیمینی (الفتح الوهبی)، قاهره، ۱۲۸۲ق؛ مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نامه‌های پراکنده قائم مقام فراهانی، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ نصیری، علینقی، القاب و مواجب دوران صفویه، به کوشش یوسف رحیم‌لو، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ ورهرام، غلامرضا، نظام حکومت ایران در دوران اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همدانی، محمد، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م؛ یکصد و پنجاه سند تاریخی از جلایریان تا پهلوی، به کوشش جهانگیر قائم مقامی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ نیز:

Ayalon, D., «Studies on the Structure of the Mamluk Army», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1954, vol. XVI; Hitti, P. Kh., *History of the Arabs*, London, 1956; Howorth, H., *History of the Mongols*, London, 1876-1927; Imamuddin, S. M., «Arab Muslim Administration, New Delhi, 1984; Kabir, M., *The Buwayhid Dynasty of Baghdad*, Calcutta, 1964; Lane Poole, S., *The Coins of the Mohammadan Dynasties in the British Museum, Classes III-X*, ed. R. S. Poole, London, 1876; Lewis, B., *The Political Language of Islam*, Chicago, 1988; Muir, W., *The Caliphate Its Rise, Decline, and Fall*, New York, 1975; Savory, R. M., «The Principal Offices of the Safawid State During the Reign of Isma'il I», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1960, vol. XXIII; id., «The Principal Offices of the Safawid State During the Reign of Tahmasp», *ibid*, 1961, vol. XXIV; id., «Some Notes on the Provincial Administration of the Early Safawid Empire», *ibid*, 1964, vol. XXVII.

نادیا برگ‌نسی

امیرپازواری، شاعر نامدار طبری گوی مازندرانی که در حدود

سده‌های ۱۱-۱۲ق/۱۷-۱۸م می‌زیسته است. او خود را در سروده‌هایش کل امیر (کرلایی امیر) خوانده (نک: کنزالاسرار...، ۱۳۰/۸، ترانه ۲)، و در تذکرها و روایات شفاهی از او به نامهای امیر مازندرانی و شیخ العجم یاد شده است (همان، ۱۲۴/۱؛ هدایت، ۶۸). شهرت وی برگرفته از نام دهستان «پازوار» - میان بابل و بابلسر - است (ستوده، از آستارا...، ۴(۱)/۲۵۵) که گویند زادگاه او بوده، و بخش امیر کلا، مرکز آن منسوب بدوست. اگرچه از تاریخ دقیق ولادت وی اطلاعی در دست نیست، اما از یکی از سروده‌هایش که اشاره به شاه عباس دارد، برمی‌آید که در اواخر عهد صفوی، یا اندکی پس از آن می‌زیسته است (نک: کنزالاسرار، ۵۷۸/۲، ترانه ۳۱؛ بصراری، ۱۶۴؛ شایان، ۲۸۳).

دانسته‌های اندک از زندگی امیر مبتنی بر روایات افسانه آمیزی است که سینه به سینه نقل شده، و زندگی او و سروده‌هایش را با آداب و رسوم، ضرب المثلهای و ترانه‌های محلی پیوند داده است. از این رو، شخصیتی که اکنون به نام امیرپازواری می‌شناسیم، در طول زمان ساخته و پرداخته شده است. حتی گاه اشعار دیگر شعرای طبری گوی قدیم و جدید را به وی نسبت داده‌اند (نک: کیا، ۲۰؛ هومند، ۷۳). همچنین روشن نیست که این شاعر روستایی چنانکه در اشعارش آمده، آیا به راستی با دیوان شاعران پیش از خویش و منظومه‌های «بیزن و منیره»، «یوسف و زلیخا»، «خسرو و شیرین»، «لیلی و مجنون» و جز آنها آشنا

بسیاری از اشعار امیر صورت پریش و پاسخ معماگونه دارند و موضوع آنها مسائل دینی است (نک: کنز الاسرار، ۱۵۵/۱، ترانه‌های ۱۴۱ و ۱۴۲، ۵۶۹/۲-۵۷۱، ترانه‌های ۶-۹، جم). گاه دوبیتی‌های او رنگ حماسی به خود می‌گیرد و در آنها از سام، رستم و جمشید سخن می‌گوید (همان، ۲۶۷/۲-۲۶۸، ترانه ۴۱۲) و گاه مثل‌های فارسی را در اشعار خود به کار می‌برد (همان، ۱۴۷/۱، ترانه ۹۵). برخی از سروده‌های امیر نیز خود چنان شهرتی یافته که «مثل سایر» شده است (همان، ۱۴۴/۱، ترانه ۸۶).

در مازندران اشعار امیر پازواری با موسیقی و آوازی خوانده می‌شود که به آهنگ «امیری» شهرت دارد و خوانندگان آن را «امیری خوان» می‌نامند. این نوا آهنگی با وزن آزاد است که در مایه‌ای با عنوان «طبری»، آمیخته از شور و رهاب، خوانده می‌شود (نک: مبشری، ۷۵، ۷۱).

مجموعه اشعار امیر پازواری که عنوان کنز الاسرار مازندرانی بدان داده‌اند، به کوشش خاورشناس روسی برنهارد دارن در دو جلد گردآوری شد و به یاری میرزا محمد شفیع مازندرانی که مأمور سفارت ایران در روسیه زاری بود، اتمه شاریافت (دارن، 6-1/5).

جلد نخست کنز الاسرار با مقدمه‌ای به آلمانی در سن پترزبورگ (۱۲۷۷ ق/۱۸۶۰ م)، و بار دیگر پس از ۱۰۰ سال (۱۳۳۷ ش)، به صورت افست در تهران با مقدمه منوچهر ستوده و محمد کاظم گل‌باباپور به چاپ رسید. این اثر دارای ۳ بخش است: بخش نخست ۴۹ داستان شامل حکایاتی فارسی از گلستان سعدی و روایات هندی است که به طبری ترجمه شده، و زیرنویس فارسی دارد (ستوده، مقدمه، ۵/۱). بخش دوم شرح حال امیر پازواری است که میرزا محمد شفیع مازندرانی ظاهراً بر اساس روایات شفاهی رایج در میان مردم بارفروش و اطراف آن گردآورده است. بخش سوم اشعار امیر است که آن نیز گردآورده گوسف، کنسول روس در استرآباد است. میرزا شفیع پس از بازبینی اشعار و آوانگاری، شماری از آنها را به عنوان اشعار سست و هزلیات جدا ساخته، و در انتهای دیوان آورده است (نک: دارن، 7-1/5). این اشعار فاقد ترجمه و زیرنویس فارسی است و در شماره گذاری ترانه‌ها اشتباهاتی روی داده، و دوبیتی‌ها به دقت از یکدیگر جدا نشده، و در برخی موارد ترانه‌های هم قافیه زیر هم و یکجا آمده، و توجهی به اختلاف معانی دو ترانه نشده است (ستوده، مقدمه، ۶/۱).

جلد دوم کنز الاسرار با مقدمه‌ای به روسی در ۱۲۸۳ ق/۱۸۶۶ م در سن پترزبورگ، و افست آن در ۱۳۴۹ ش در بابل به کوشش محمد کاظم گل‌باباپور به چاپ رسید. این کتاب در بردارنده دو فصل از ۳ فصل است: فصل نخست شامل اشعار امیر پازواری بنابر گزارش گوسف است که برخی از دوبیتی‌های این قسمت در گزارش قبلی وی در جلد اول دیوان نیز آمده بود (نک: کنز الاسرار، ۳۹/۱، ترانه ۵۶، نیز ۱۸۲/۲، ترانه

بوده، و قرآن و حدیث و علوم دینی می‌دانسته (مثلاً نک: کنز الاسرار، ۲۰۵/۲، ترانه ۳۱۶، ص ۲۶۷، ترانه ۴۱۲، ص ۲۶۹، ترانه ۴۱۶، ص ۲۷۰، ترانه ۴۱۷، ص ۲۷۴، ترانه ۴۲۳). یا این بخش از سروده‌های او متعلق به دیگران است.

میرزا محمد شفیع نامی که خود از اهالی بارفروش (بابل کنونی)، نزدیک زادگاه امیر بوده، به خواهش برنهارد دارن (۱۸۰۵-۱۸۸۱ م) روایات شفاهی درباره زندگی امیر را در جلد نخست کنز الاسرار مازندرانی گرد آورده است. بنابراین روایات، امیر، روستازاده‌ای زراعت پیشه و جعفری مذهب بوده، و چنانکه در سروده‌هایش نیز آمده، در جوانی به مزدوری در کشتزار یکی از دهقانان پازوار روزگار می‌گذرانده (نک: همان، ۱۲۴/۱-۱۲۵، نیز ۱۳۱، ترانه ۹)، و هم در آنجا به دختر ارباب دل بسته است (همان، ۱۲۵/۱، ۱۲۹). ظاهراً امیر پس از این عشق پرسوز و گداز که آوازه وی را بلند ساخت، به شعر و شاعری روی آورد، اما درباره همین امر نیز سخن بسیار است؛ از جمله گویند امیر پس از دیدار مکاشفه‌وار حضرت علی (ع) و عنایت امام (ع) به وی زبان به شعر گشود (همان، ۱۲۵/۱-۱۲۹).

از برخی سروده‌های امیر برمی‌آید که معشوق او اهل پازوار نیست، چه گاه او را به دشت کز سنگ، در نزدیکی آمل (همان، ۱۳۱/۱، ترانه ۸، ص ۱۳۴، ترانه ۲۸) می‌نمایاند و گاه نشان او را در دامنه کوه لار (همان، ۲۲۳/۲، ترانه ۳۴۴، ص ۵۶۲، ترانه ۸) و کناره رود هراز می‌جوید (همان، ۲۳۳/۲، ترانه ۳۶۵). برخی از سروده‌ها حاکی از ازدواج و نیز پدر شدن اوست (همان، ۱۳۲/۱، ترانه ۱۲). محل درگذشت امیر پازواری به درستی روشن نیست؛ برخی آن را با اطلاق عام در دارالمرز (هدایت، ۶۸)، و برخی دیگر در پازوار دانسته‌اند (شایان، ۲۸۳).

اشعار امیر در قالب دو بیتی، قطعه و غزل سروده شده است. این نوع دو بیتی‌ها پیشینه‌ای کهن در ادبیات بومی مازندران دارند (برای نمونه‌هایی از این نوع شعر، نک: عنصرالمعالی، ۸۶؛ ابن اسفندیار، ۱۲۷؛ آملی، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۶۶؛ مرعشی، ۸۶، ۵۶۰). دوبیتی‌ها دارای ۴ تا ۸ مصرع هم ردیف و هم قافیه است؛ در غزلها نیز به همین سبک در تمامی مصراع‌های نخست قافیه و ردیف تکرار شده است.

اگرچه وزن اشعار امیر هجایی است، می‌توان اغلب دوبیتی‌های او را ذیل زحافات بحر هزج آورد (سعیدی، ۷۰). مضامین شعر امیر را عشق پاک و روستایی، پرهیزکاری، پارسایی، گشت و گذار در طبیعت، کشت و زرع و شبانی می‌سازد (نک: کنز الاسرار، ۱۳۰/۱، ترانه ۳، جم). چنانکه گذشت ترانه‌هایی که اکنون به نام اوست، حاکی از آشنایی سراینده به آیات قرآنی، احکام، احادیث و سخنان عارفان است. در این اشعار بسیاری از آیه‌های قرآن، یا معنا و مفهوم آنها آورده شده است (نک: همان، ۱۳۶/۱-۱۳۷، جم).

شماری از دوبیتی‌های امیر خطاب به حضرت علی (ع) و ائمه اطهار (ع) است و از این نظر برخی اشعار او را می‌توان با سروده‌های سید شرفشاه دولابی در گیلان مقایسه کرد (ستوده، مقدمه، ۵/۱-۶).

۲۲، ۱۳۹/۱، ترانه ۶۰، نیز ۹۴/۲-۹۵، ترانه ۱۳۶، ۱۴۲/۱، ترانه ۷۳، نیز ۶۰/۲-۶۱، ترانه ۸۳).

فصل دوم تفسیر اشعار امیر پازواری است که در واقع در این جلد نیامده است و صفحات ۲۷۶ تا ۴۸۴ در دیوان نیست و بخش سوم از صفحه ۴۸۵ آغاز می‌شود. فصل سوم دیوان شامل چند بخش کوچک‌تر است: در بخش اول ۲۶ شعر منسوب به امیر با ترجمه فارسی آن آمده که دارن آنها را از فهرست بروگش استخراج کرده است؛ بخش دوم ۴۳ شعر با ترجمه فارسی است که توسط محمدصادق نامی در بارفروش جمع آوری شده است؛ بخش سوم ترجمه فارسی آن دسته از اشعار امیر است که پیش‌تر بنا بر گزارش گوسف در جلد اول به چاپ رسیده بود؛ بخش چهارم هزلیات سایر شعراست که میرزا محمد شفیع آنها را از اشعار امیر جدا کرده است؛ بخش پنجم که در ذیل کتاب آمده، ۵۰ شعر منسوب به امیر پازواری است که ۱۵ ترانه آن برگرفته از فهرست بروگش و ۳۵ ترانه دیگر بر اساس گزارش دیتل استاد دانشگاه پترزبورگ است (دارن، II/4).

اشعاری که در هر دو مجلد جمع آوری شده، با سروده‌های دیگر شعرای طبری گوی با لهجه‌های مختلف و واژه‌های متأخر و نیز اشعاری که امیری خوانان سروده‌اند، در آمیخته است (نک: کیا، ۲۰؛ هومند، ۹-۱۰؛ سعیدی، ۷۰).

مآخذ: آملی، اولیاءالله، تاریخ رویان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۳۸؛ ابن اسفندیار، محمدحسن، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۶؛ بصری، طلعت، «امیر پازواری»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آذربایجان، تبریز، ۱۳۵۵؛ س ۲۸، شه ۱۱۷؛ ستوده، منوچهر، از آستارا تا استارآباد، تهران، ۱۳۶۶؛ همو، مقدمه بر کنزالاسرار مازندرانی (هم)؛ سعیدی کیاسری، هادی، «شیخ العجم امیر پازواری»، مجله شعر، تهران، ۱۳۷۲؛ س ۱، شه ۱؛ شایان، عباس، مازندران، تهران، ۱۳۶۴؛ عنصرالمعالی، کیکاووس، قابوس‌نامه، به کوشش رضاقلی هدایت، تهران، ۱۳۸۵؛ کنزالاسرار مازندرانی، به کوشش برنهارد دارن و میرزا محمدشفیع مازندرانی، ج ۱، تهران، ۱۳۳۷؛ ج ۲، بابل، ۱۳۴۹؛ کیا، صادق، واژه‌نامه طبری، تهران، ۱۳۶۴؛ مشیری، لطف‌الله، «آهنگ امیری مازندرانی»، مجله موسیقی، تهران، ۱۳۳۶؛ شه ۱۷؛ مرعشی، ظهرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به کوشش برنهارد دارن، تهران، ۱۳۶۳؛ هدایت، رضاقلی، ریاض العارفین، تهران، ۱۳۱۶؛ هومند، نصرالله، پژوهشی در زبان تبری، آمل، ۱۳۶۹؛ نیز:

Dorn, B., introd. *Kanz-ol-Asrar* (vide: PB).

جوادی‌نستانی

امیر تیمور، نک: تیمور گورکانی.

امیر الجیوش بَدْرُ الْجَمَالِ، نک: بدرالجمالی.

امیر چقماق، جلال‌الدین شامی، مشهور به امیر چقماق (د ح ۸۴۰ ق/۱۴۳۶ م)، از امیران دوره تیموری و فرمانروای نامدار یزد. وی اصلاً از عربهای شام و از جمله امیران و سرداران مشهور الناصر ناصرالدین فرج، سلطان مملوک مصر و شام بود. پس از نبردی که میان امیر تیمور و الناصر فرج روی داد و به شکست سلطان مملوک انجامید،

امیر چقماق همراه با کسان و اموال خود از وی جدا شد و به شاهرخ فرزند تیمور پیوست. به روایت دیگر الناصر فرج به تیمور پیام فرستاد که آماده تسلیم است، اما شب هنگام روی به گریز نهاد، ولی امیر چقماق از همراهی با او سر باز زد و به تیموریان پناه جست (شرف‌الدین، ۷۸۳-۷۸۴؛ میرخواند، ۳۷۲/۶). شرف‌الدین علی یزدی از واقعه دیگری یاد کرده حاکی از آنکه امیر چقماق در زمره لشکر تیمور با دشمنان می‌جنگیده است (ص ۸۳۸). دسته دیگری از محققان بر این نظرند که امیر چقماق از شام غازان [= شنب‌غازان]، محلی در تبریز برخاسته است (افشار، یادگارهای...، ۱۶۱/۲)، اما این انتساب با توجه به وقایعی که شرح آن گذشت، درست نمی‌نماید.

از پدر و نیاکان امیر چقماق اطلاعی در دست نیست، جز آنکه در وقف‌نامه موقوفات او از پدرش با عنوان «امیر اعظم» یاد شده است (نک: دانش‌پژوه، ۱۰۸-۱۰۹). از احوال و کارهای خود او هم پیش از استقرار در یزد اطلاعات میسوطی، مگر پاره‌ای جزئیات، در مآخذ نیامده است. براساس این اخبار او پس از آنکه به خدمت تیموریان پیوست، در چند جنگ تیمور را همراهی کرد و به هنگام وفات تیمور، فرزندش امیرمحمد برای استقبال از شاهزاده محمدسلطان به قم آمد (کاتب، ۲۴۵). در ۸۱۷ ق/۱۴۱۴ م به همراه بایزید برلاس از سوی شاهرخ مأموریت ابرقویافت (فصیح، ۲۱۸/۳)، چند سال بعد، یعنی در ۸۲۳ ق/۱۴۲۰ م امیر چقماق با لشکریانی که از یزد گرد آورده بود، در حوالی ری نزدیک ورامین به اردوی شاهرخ پیوست (حافظ ابرو، ۷۲۰/۲؛ کاتب، ۲۴۳). سال بعد که شاهرخ در سلطانیه اردو زده بود، به امیر چقماق و همراهانش اجازه بازگشت به یزد داد (فصیح، ۲۴۹/۳)، اما دسته دیگری از مورخان وقوع این حادثه و پیوستن امیر و لشکرش به شاهرخ را از جمله وقایع سال ۸۳۲ ق دانسته، و ضبط کرده‌اند (میرخواند، ۶۵۱/۶؛ خواندمیر، حبیب‌السیر، ۶۱۸/۳؛ قس: روملو، ۱۱۳، که آن را جزو حوادث سال ۸۲۲ ق ضبط کرده است).

از قراین برمی‌آید که شاهرخ در نخستین سالهای پادشاهی خود، امیر چقماق را به حکمرانی یزد فرستاده است (مستوفی، ۷۴۰/۳-۷۴۱؛ کاتب، ۲۴۶). گرچه به طور دقیق نمی‌توان سالهای اول حکومت او بر یزد را تعیین کرد، اما می‌دانیم که او دو بار حکومت یزد یافت. چنین می‌نماید که بار اول از حوالی ۸۲۳ ق بدین منصب گمارده شد و در ۸۲۵ ق هم در آن منصب بود؛ چنانکه جعفری مورخ و نویسنده تاریخ یزد انعام بنای کاروانسرای را در ۸۲۵ ق به دست وی ذکر کرده است (ص ۶۴).

از حوادث دیگر این دوره حضور امیر چقماق در نبرد میان شاهرخ و ترکمانان در ۸۲۳ ق بود. او در این جنگ در میمنه سپاه تیموری قرار داشت (روملو، ۱۲۷). در ۸۳۱ ق نیز عده‌ای از سرداران شاهرخ از جمله امیر چقماق به فرمان او به نبرد با جهان‌شاه قراقویونلو پرداختند (همو، ۱۹۴-۱۹۵). او در ۸۳۳ ق با اتمام غائله به همراه شاهرخ از ارس گذشت و سپس به سلطانیه باز آمد و از آنجا رهسپار یزد شد (میرخواند، ۶۹۹/۶-۷۰۰؛ خواندمیر، همان، ۶۲۰/۳). در غیاب امیر چقماق، امیر

عالی آن است (همو، ۵۳-۵۴). این بنا نخست مسجد میرچقماق یا مسجد نو نام داشت و در عصر قاجاریه به مسجد چقماقیه شهرت یافت. این مسجد در آن زمان همچنان در بیرون یزد بود و املاک و رقباتی برای نگهداری آن وقف شده بود و متولی آن میرزا ابراهیم نام داشت که اجداد او نیز متولی موقوفات مسجد بودند (طراز، ۱۶-۱۷).

مسجد میرچقماق از جمله معدود آثار کهنی است که هنوز بر جای مانده، و پس از مسجد جامع یزد از حیث زیبایی و اهمیت و اعتبار ممتاز است (افشار، یادگارهای، ۱۶۱۲). افشار وصف کاملی از راهروها، صفتها، دیوارها و کتیبه‌های این مسجد به دست داده، و آورده است که در کرباس آن که رو به میدان امیرچقماق باز می‌شود، سنگی نصب شده که وقف نامه‌ای بر آن کنده شده است و از آن برمی‌آید که در ۱۱۲۰ق/ ۱۷۰۸م قهوه‌خانه‌ای هم بر مسجد وقف شده بوده است (همان، ۱۸۵/۲-۱۹۰).

امیر چقماق و بی‌بی فاطمه خاتون، گذشته از مسجد و میدان، عمارات متعدد دیگری در یزد احداث کردند که آن همه موجب آبادانی شهر و توسعه آن و افزایش جمعیت و رونق کارها گردید، به گونه‌ای که نام این امیر و دودمانش تا قرن‌ها و حتی امروزه نیز در میان مردم یزد زنده و بر زبانهاست.

دیگر عمارات امیر چقماق و بی‌بی فاطمه اینهاست:

۱. میدان میرچقماق که اکنون نیز در مرکز شهر یزد بر جای است و مسجد در ضلع جنوبی آن قرار گرفته است. از آثار کهن اطراف آن غیر از مسجد، بقعه سنی فاطمه، سر در بازار و حسینیه امیر چقماق را باید نام برد. این بازار به نام حاجی قنبر از بناهای نظام‌الدین حاجی قنبر جهانشاهی است که از سوی جهانشاه قراقویونلو به حکومت یزد رسید. بعدها بر سر در این بازار بنای زیبا و بلندی ساخته شد که اکنون معرف شهر یزد است. این بنا را امیر چقماق نساخته، بلکه از عمارات سده ۱۳ق است (نک: مشکوتی، ۵۴).

۲. قلعه یزد. این قلعه کهن‌تر از عصر امیر چقماق است، اما او و همسر دیگرش بیکه سلطان و پسرش شمس‌الدین امیرک محمد تغییرات بسیاری در آن پدید آورده، بلکه از نو بنیاد نهادند و عماراتی پیرامونش ساختند (کاتب، ۲۸۲). امیر همچنین در آنجا دیوان‌خانه‌ای ساخت و امیرک محمد نیز دارالقرآنی ایجاد کرد (افشار، همان، ۶۹۶/۲).

۳. حمام که اصلاً کاروانسرای مخروبه در مقابل مسجد جامع بود و امیر آن را به حمامی عالی با قبه‌ای بزرگ بدل ساخت (۸۲۵ق/ ۱۴۲۲م). وی آب تفت را در حوض آن جاری کرد و دو شمعدان مرمری در درگاه حمام گذارد (جعفری، ۶۴؛ افشار، یزدنامه، ۳۸۴/۱).

۴. احداث حمامی دیگر در محله‌ای که آب خیرآباد دهوک از آن می‌گذشت. جعفری مؤلف تاریخ یزد قصیده‌ای در وصف این حمام سروده است (ص ۶۵).

۵. احداث سرایی موسوم به «خان شمس یوسف» و کاروانسرای

یوسف حاجی حبیبی که به جای او در یزد فرمان می‌راند، مدرسه بزرگی در محله دهوک سفلی بنا کرد (مستوفی، ۶۵۸/۳-۶۵۹). از مفاد اطلاعاتی که احمد کاتب در تاریخ جدید یزد آورده، برمی‌آید که در فاصله دو دوره حکومت امیر چقماق بر یزد، چندی فرمانروایی آن شهر را امیر حمزه نامی برعهده داشت؛ اما دوران او دیر نیاید و به هرات احضار شد و امیر چقماق دیگر بار به یزد آمد و حکومت یافت (کاتب، ۲۳۱).

امیر چقماق در سالهای آخر زندگانی یک بار در ۸۳۸ق از سوی شاهرخ به همراهی آقا پیری و حاجی محمد غناشیرین (فناشیرین) به سفارت نزد جهانشاه قراقویونلو فرستاده شد (روملو، ۲۱۳). مأموریت دیگر او در ۸۳۹ق همراهی با جهانشاه برای گشودن قلعه النجف بود. چون شاهرخ در این نبرد تصمیم بر آشتی گرفت، فاطمه خاتون همسر امیر را برای ابلاغ صلح به قلعه فرستاد (همو، ۲۲۰). امیر چقماق ظاهراً در ۸۳۹ یا ۸۴۰ق درگذشته است، اما منابع در این باره تصریح ندارند. مسلم آن است که در ۸۴۱ق که همسرش فاطمه به تکمیل بناها و عمارات شوهر در یزد اشتغال داشت، وی زنده نبوده است.

امیر چقماق روزگار درازی که بر یزد فرمان می‌راند، به عدالت و رأفت و مردم‌داری رفتار می‌کرد و در آبادانی و ایجاد عمارات جدید چون مدارس، مساجد، خانقاهها سخت می‌کوشید. افزون بر آن روستاها و مزارعی ایجاد کرد و قناتی جاری ساخت و موقوفاتی برای آنها برقرار کرد (مستوفی، ۷۴۱/۳). از عمارات مهم او دیوان خانه و شاه‌نشین است که در ۸۳۱ق در داخل قلعه مبارکه بنا کرد و در جنب آن برای برخی ملازمان و نزدیکان خود عماراتی ساخت. اما مجموعه بناهای اصلی او در محله دهوک سفلی بیرون حصار یزد قرار داشت و شامل میدان، مسجد و خانقاه بود. وی نخست میدانی ساخت که به نام امیر چقماق خوانده شد و در کنار آن مسجد نور که امروزه به نام مسجد میرچقماق معروف است، بنیاد نهاد و در جنب آنها خانقاه، کاروانسرا، حمام، آب انبار، کارگاه شیرینی‌سازی و بازار بنا کرد. نیز در وسط خانقاه حوضی ساخت که آب قنات خیرآباد دهوک از آن می‌گذشت (همو، ۷۴۱/۳-۷۴۲). ظاهراً ساختمان مسجد به سال ۸۳۶ق آغاز شده بوده است. در این سال امیر و همسرش بی‌بی فاطمه خاتون چند خانه و زمینهای اطراف را خریدند و بر مساحت مسجد افزودند. آنگاه صفت‌های عالی و گنبدی وسیع برای آن ساخته شد و سپس بیرون آن را فیروزه‌کاری کرده، حجرات خوب در آنجا بر آوردند. بر گنبد این مسجد، سوره سجده به خط شمس‌الدین محمد خطیب منقوش گردیده است (جعفری، ۱۰۰-۱۰۱). این مسجد را پس از مرگ امیر چقماق، همسرش در ۸۴۱ق تکمیل کرد و تاریخ اتمام را در کتیبه‌ای که بر سر در مسجد با خطی خوش نصب شده، تصریح نمود (مشکوتی، ۵۳).

این مسجد محرابی از سنگ مرمر دارد که اطراف آن را با کاشیهای معرق تزیین کرده، و آیاتی از قرآن بر روی آن نقر کرده‌اند؛ اما شهرت و اهمیت آن، گذشته از گنبد وسیع، به سبب سر در رفیع و باشکوه و صفت

منضم به آن. این کاروانسرا در عصر صفوی به نام «کوه مره» معروف بود. امیر چقماق بر دیواره آن نام خود و شاهرخ میرزا و تاریخ اتمام آن یعنی ۸۳۰ق/۱۴۲۷م را نقش نموده است (مستوفی، ۷۴۱/۳-۷۴۲).

۶. از دیگر کارهای عمرانی این امیر، بازسازی باغ لایستان در حومه یزد بود. این باغ را شاه یحیی مظفری بنیاد نهاد و وی آن را توسعه داده، به اتمام رساند و امرای وی در حوالی آن، باغها و عمارات دلپذیر ساختند و تابستانها را در آنجا می گذراندند (جعفری، ۱۷۵-۱۷۶؛ کاتب، ۲۱۱-۲۱۲؛ مستوفی، ۱۳۶/۱).

۷. آبادانی و لایروبی کاریز دهوک (خیرآباد) که از طرف مدوار می آمد (کاتب، ۲۲۰).

گذشته از اینها، امیر چقماق به هنگام اقامت در هرات آثاری از خود برجای نهاد که نام یک مدرسه از آنها را که در بلوک خیابان آن شهر واقع بود، خواندمیر در اثر خود یاد کرده است (مآثر...، ۱۶۸).

امیر چقماق برای نگهداری این ابنیه موقوفاتی برقرار ساخت. وی فهرست این رقبات را که شامل مزرعه، دکان، قنات و آسیا بود، ضمن وقف نامه ای بر شمرده است. متن این وقف نامه که در ۱۳۰۰ق/۱۸۸۳م از روی نسخه اصل استنساخ شده، اکنون در دست است و چاپ مغلوپی از آن در یزد به عمل آمد و سپس متن کامل آن در ملحقات جلد سوم جامع مفیدی به چاپ رسید. در سالهای اخیر محمدتقی دانش پزوه صورت منقحی از آن را در مجله معارف اسلامی انتشار داد (ص ۱۰۶ بی؛ نیز نک: افشار، یادگارهای، ۱۶۲/۲ بی). این وقف نامه متنی است در چندین صفحه و متضمن شرح اماکن موقوفه و نیز امضای کثیری از بزرگان و معتمدان یزد که با عباراتی متفاوت آن را تأیید و تسجیل کرده اند.

همسر و فرزندان: نام دو همسر امیر چقماق و یک پسر او در منابع تاریخی ذکر شده است. همسر اول او با امیر در غالب امور عام المنفعه و ایجاد ابنیه و عمارات همکاری داشت. چنانکه در کتیبه ای که در ایوان اصلی مسجد میر چقماق موجود است، از او با عنوان فاطمه همسر امیر چقماق و سازنده ایوان یاد شده است (همان، ۱۴۷/۲). این زن نیکوکار چند عمارت به تنهایی ساخت و مسجدی را که ناتمام مانده بود، تکمیل و کف آن را با سنگ مرمر فرش کرد و دو ستون چپ و راست گنبد را با کاشی تراشیده مزین گردانید و منبر آن را که چوبی بود، برداشت و با کاشی الوان ساخت. گویند خاک مورد استفاده برای منبر را از کربلا آورده بودند (مستوفی، ۶۴۵/۳-۶۴۶؛ کاتب، ۱۱۵). از کارهای دیگر او حفر چاه آب سرد در بیرون مسجد (همو، ۲۲۴) و احداث باغ زیبایی کنار باغ امیرشاهی بود. این باغ چندی بعد از میان رفت (همو، ۲۱۲).

همسر دیگر وی، بیکه سلطان نام داشت و دختر شاهزاده بایسنقر میرزا بود. از او تنها یک بار مستوفی باقی نام برده، و گفته است که وی باغی در اطراف میدان سعادت یزد بنا نهاد (۷۴۲/۳).

از فرزندان امیر، نام شمس الدین امیرک محمد بیش از همه شهرت یافت و مورخان از کارهای نیک او در یزد یاد کرده اند. او دیوار در یزد

فرمان راند: یک بار وقتی که پدرش به هرات رفت و فرزند را به نیابت حکومت برنشانند. در همین وقت بود که امیر قطب الدین به شهر یزد حمله برد و شمس الدین ناگزیر به اصفهان گریخت (کاتب، ۲۳۶)؛ بار دیگر در ۸۴۱ق و ظاهراً پس از مرگ پدر به حکومت یزد منصوب شد (مستوفی، ۷۴۲/۳). امیرزاده محمد چند بنای بزرگ و منقش و آراسته به طلا و لاجورد در یزد بنا کرد و در کنار میدان سعادت باغی بزرگ ساخت (کاتب، ۱۶۸؛ مستوفی، ۷۴۲/۳).

از شمس الدین محمد هم فرزندی به نام امیرک احمد برجای ماند که در منابع از او با عنوان نبیره امیر چقماق یاد کرده اند. امیرک احمد در ۸۵۶ق/۱۴۵۲م از سوی امیرزاده خلیل فرمانروای ستمگر یزد، هنگام لشکرکشی به فارس، به اداره امور یزد گماشته شد (همو، ۲۰۱/۱)، اما چندی بعد که خلیل بدون نتیجه از لشکرکشی بازگشت، امیرک احمد با همدستی بزرگان یزد، او را به شهر راه نداد و خلیل شهر را در محاصره گرفت. این محاصره چند ماه طول کشید، ولی کاری از پیش نرفت (همو، ۲۰۲/۱). شمس الدین فرزند دیگری هم به نام امیر الیاس داشت (همو، ۷۴۲/۳). نام یک تن از اخلاف امیر چقماق در منابع عصر صفوی نیز دیده می شود. وی خواجه قطب الدین خسرو شاه میبیدی و از مستوفیان و دانشمندان روزگار شاه طهماسب بود و کتابی با عنوان خلاصه الحساب تألیف کرد (همو، ۲۶۵/۳).

مآخذ: افشار، ایرج، یادگارهای یزد، تهران، ۱۳۵۴ش؛ هنو، یزدنامه، تهران، ۱۳۲۱ش؛ جعفری، جعفر، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، زبدة التواریخ، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، حیب النیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هنو، مآثر الملوک، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دانش پزوه، محمدتقی، «وقف نامه امیر چقماق»، معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۶ش، ۴؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شرف الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ طراز یزدی، عبدالوهاب، «کتابچه موقوفات یزد»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۱ش، ج ۱۰؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ کاتب، احمد، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش؛ مستوفی باقی، محمد مفید، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲-۱۳۴۰ش؛ مشکوتی، نصرالله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۵ش؛ میرخواند، محمد، روضه الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش.

سیدعلی آل دارید

امیر الحاج، عنوانی برای سرپرست کاروان راهبان حج که به صورت های امیر الرکب (نک: فاسی، ۲۶۰، ۲۹۰)، امیرالموسم (دارمی، ۴۳۴) و امام الحاج (مالک، ۴۰۱، ۴۰۴) نیز آمده است. از دیدگاه شیعیان، سرپرستی حج از شئون امامت است و پیامبر (ص) اولین امام حج بوده اند و علی (ع) و امامان پس از وی، جانشینان او هستند (نک: کلینی، ۴۶۶/۴). بر این اساس، کسی که سرپرستی حجاج را خواه از سوی امامان (ع) و خواه از سوی خلیفه و حاکم وقت عهده دار می شود، عنوان امام (نک: همو، ۴۶۰/۴، ۵۴۱؛ حمیری، ۱۳-۱۴؛ شیخ طوسی، ۲۵۴/۲؛ محقق حلی، ۲۵۳/۱؛ شهید اول، ۲۷۲/۲؛ نیز کلانتر، ۲۷۲/۲) یا

یکی از سپاهسالاران واگذار می‌شد (قلقشندی، ۲۷۴/۳، ۳۰۸/۱۰، ۴۰۴-۴۰۶). بعداً در دوره مالیک نیز امارت حاج از جمله وظایفی بوده است که متصدیان آن می‌بایست از امیران هزاره باشند (ابن شاهین، ۱۱۴؛ مقریزی، ۱۲۲۵/۳)؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۳۸۲/۱۶، المنهل، ۸۹/۴، ۹۳؛ نیز نک: قلقشندی، ۲۷۴/۳؛ ابن صیرفی، ۴۹۰/۲).
به هر حال، امیرالحاج به لحاظ موقعیت خود از جاه و نفوذ والایی برخوردار بود. گزارشهای بسیاری از منازعه میان امیرالحاج با امیر مکه و یا مداخله وی در اداره سیاسی مکه در دست است (نک: فاسی، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، جم: ابن کثیر، ۱۲۰/۱۲).

تأیید از سقوط بغداد (۶۵۶ق) به دست مغولان، حجاج عراقی در برابری حج پیشقدم بودند، ولی پس از آن به سبب نفوذ و سلطه سیاسی و دینی سلاطین مملوک بر حرمین شریفین این وظیفه برعهده امیرالحاج مصر قرار گرفت و حتی خلفای عباسی قاهره دیگر نقشی در این خصوص نداشتند (نک: فاسی، ۲۶۹-۲۷۰، ۲۷۵، نیز ۱۸۳-۱۸۴). در این دوره گویا به سبب کثرت حاجیان، جدا از کاروان بزرگ و رسمی حجاج که «امیر حاج المحمل» سرپرستی آن را برعهده داشت، کاروانهایی دیگر نیز راهی حج می‌شدند و امیران آنها عنوانهایی چون «امیر ركب اول» و «امیر ركب ثاني» داشتند (نک: ابن صیرفی، ۵۷/۳، ۱۴۵، ۳۱۴، جم: مقریزی، ۲۶۲۳/۲)؛ ۷۸۱، ۶۲۳/۳)؛ ۱۱۳۰/۱، ۱۲۰۱).
امیر ركب اول پس از چندی می‌توانست امیر حاج المحمل شود (ابن تغری بردی، همان، ۱۰۲-۱۰۱/۴، ۱۸۷/۶). ابراهیم رفعت پاشا بی آنکه مدرکی ارائه دهد، اظهار داشته است که خیریک ظاهری که در ۸۷۰ق امیر حاج المحمل شد (نک: همو، النجوم، ۲۹۱/۱۶، ۲۹۳)، کاروانهای متعدد حجاج را در یک کاروان فراهم آورد (رفعت پاشا، ۳۰۲/۲).

مالیک مصر برای تثبیت سلطه خود بر حرمین شریفین همه ساله همراه با امیرالحاج، چیزهایی چون پوشش و محمل و ضربه (م م) را با مراسمی خاص برای کعبه ارسال می‌داشتند (ابن شداد، ۳۰۳؛ قلقشندی، ۵۷/۴-۵۸؛ ابن شاهین، ۸۷؛ EI²). سلاطین عثمانی نیز پس از ۹۲۳ق/۱۵۱۷م همین کار را ادامه دادند (نهروالی، ۲۸۳-۲۸۴؛ هامر پورگشتال، ۹۲۴/۲). سلطان سلیم پس از فتح مصر در ۹۲۳ق، امیر مصلح‌الدین بک را با صدقات و پوشش کعبه و محمل از استانبول به مکه فرستاد و او در آنجا با امیرالحاج مصر همراه شد و هر یک حجاج تحت امر خود را سرپرستی کردند (نهروالی، ۲۸۴، ۲۸۶). بعدها در خلافت عثمانی این مأموریت به امین صره داده شد (باکالین، ۱/527) و امیرالحاج مصر هم از سوی باب عالی تعیین می‌گردید (هامرپورگشتال، ۳۴۴۵/۵).

تا حدود یک سده پیش نیز امیرالحاج مصر به همراه محمل، صره و کسوه یا پوشش پس از اجرای مراسم و تشریفات خاص و دریافت دستور عملهایی همراه کاتب و دستیارانی از قاهره حرکت می‌کرد (رفعت پاشا، ۵/۱، بی. ۱۶۷-۱۵۶، ۱۵۴-۱۵۳، ۱۶۸/۲). این امیرالحاج همچون گذشته معمولاً از میان بلند پایگان لشکری یا کشوری

امام موسم دارد (قاضی نعمان، ۳۳۰/۱؛ نیز نک: بحرانی، ۳۵۴/۱۶).

بنیاد آغازین این منصب به پیش از اسلام باز می‌گردد که کسانی وظیفه کوچاندن (اجازه، افاضه، دفع) مردم از مشاعر را برعهده داشتند و این منصب در برخی خاندانها موروثی بود. از دارندگان این منصب ابوسیاره (م ه) را باید یاد کرد که معمولاً پس از ایراد خطبه‌ای کوتاه مردمان را از مزدلفه به منی حرکت می‌داد.

منابع درباره اولین امیرالحاج به روزگار صدر اسلام اختلاف دارند. بنا بر پاره‌ای روایات (یعقوبی، ۷۶/۲؛ مسعودی، ۳۰۱/۴؛ ابن عبدالبر، ۱۰۲۳/۳) پس از فتح مکه در ۸ق، مردم به سرپرستی عتاب بن اسید، امیر مکه، حج گزارند، اما ازرقی (۱۸۵-۱۸۶) در این نظر تردید کرده است. به روایت ابن اسحاق، پیامبر (ص) در ذیحجه ۹ق ابوبکر را امارت حج داد تا این مراسم را بر پایه آموزه‌های اسلامی برای مسلمانان برپا دارد؛ در حالی که مشرکان بر سنت جاهلی خود حج می‌گزارند. در پی حرکت ابوبکر آیات برائت نازل شد و علی (ع) از سوی پیامبر (ص) مأمور ابلاغ آن شد و بدان وسیله مشرکان از حج منع شدند (ابن هشام، السیره... ۱۸۸/۴، ۱۹۰-۱۹۱؛ ازرقی، ۱۸۶/۱؛ نیز نک: ه د، ابوبکر؛ قس: ابن هشام، سیرت... ۱۰۰۰/۲-۱۰۰۱). از روایات منابع شیعی چنین برمی‌آید که علی (ع) گذشته از تبلیغ آن آیات، امارت حج را نیز برعهده داشته است (نک: ابن بابویه، ۱۸۹/۱-۱۹۰؛ مجلسی، ۲۶۶/۲۱، ۲۸۴/۳۵، ۳۱۱).

در حجة الوداع پیامبر (ص) خود حاجیان را راهبری کرد و عملاً مناسک را به آنان آموخت. خلفای نخستین نیز غالباً امارت حج را خود برعهده داشتند، اما بعدها کسانی را بدین کار می‌گماردند (نک: مسعودی، ۳۰۱/۴؛ بی: نووی، ۹۰).

پس از قیام عبدالله بن زبیر و تسلط او بر حجاز از ۶۳ق، امارت حج به دست وی بود (مسعودی، ۳۰۲/۴؛ فاسی، ۲۳۵)، اما در ۶۸ق به علت منازعه بر سر قدرت، ۴ پرچم دسته‌های حجاج را از هم جدا می‌ساخت (ابن اثیر، ۲۹۶/۴؛ قس: فاسی، همانجا: ۶۶ق). در دوره عباسی نیز برخی علویان چون حسین ابن افضس در ۱۹۹ق و ابراهیم بن موسی بن جعفر در ۲۰۲ق در امارت و اقامه حج شرکت داشتند (مسعودی، ۳۰۸-۳۰۹). در دوره آل بویه بغداد، بیشتر نقیبی از علویان امارت حج را برعهده داشت (نک: ه د، ابواحمد موسوی؛ ابن جوزی، ۲۴۸/۱۴، ۳۴۴، ۱۱۸، ۵۴/۱۵؛ ابن اثیر، ۵۰۶/۸).

تقریباً در همین روزگاران برخی از نویسندگان و دانشمندان، امارت حج را دو نوع دانسته‌اند: نوعی از آن مشتمل بر راه انداختن و اداره و راهبری حاجیان و محافظت از ایشان است که خود باید از صفاتی برخوردار باشد؛ نوع دیگر امیری است که اقامه نماز و گزاردن حج را در دست دارد و از این رو باید از مناسک حج و احکام آن آگاه باشد و حاجیان را از ۷ تا ۱۳ ذیحجه رهبری کند (ماوردی، ۱۲۷-۱۴۳؛ ابویعلی، ۱۰۸-۱۱۵). در دولت فاطمیان، امارت حج طی حکمی رسمی که مشتمل بر بیان مسئولیتهای امیرالحاج بود، از سوی خلیفه به

برگزیده می‌شد (همو، ۱۶۴/۲).

افزون بر کاروان مصر که امیرالحاج آن دیار بر آن ریاست داشت، امیرانی از عراق، شام و یمن نیز هدایت کاروانهایی را برعهده داشتند که برخی چون سنتی معمول محلی همراه می‌بردند (فاسی، ۲۷۸، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۵؛ ابن کثیر، ۱۲/۱۲۱)، اما اقتدار و نفوذ کلمه همچنان از آن امیرالحاج مصر بود. در ۸۴۸ق شاهرخ تیموری پوششی برای کعبه همراه با پیک خاص فرستاد و او به کاروان حجاج مصر پیوست (ابن فهد، عمر، ۲۳۸/۴، ۵۴۲، ۵۹۴؛ نیز نک: نهروالی، ۲۱۹؛ ابن فهد، عبدالعزیز، ۵۳۲/۲، ۵۳۶).

نادرشاه افشار در ۱۱۵۶ق/۱۷۴۳م ضمن پیشنهاد به دولت عثمانی در باب به رسمیت شناختن مذهب جعفری در کنار مذاهب چهارگانه تسنن، اعلام کرد که همه ساله از طرف ایران امیرالحاجی تعیین شود که حجاج ایران را چون امیرحاج مصر و شام مستقلاً سرپرستی نماید (نک: مروی، ۹۸۵/۳-۹۸۶).

امیرالحاج چه در زمان ممالیک و چه به دوره عثمانی مقرر می‌شد برای هزینه‌های معمول، و نیز پادشاهی دریافت می‌داشت (رفعت پاشا، ۳۰۲/۲) و امیران مکه، مدینه و یمن نیز در دوره ممالیک همه ساله وجوهی به امیرالحاج پرداخت می‌کردند (مقریزی، ۴(۳)/۱۲۲۵). به علاوه، حاجیان نیز خود اموال و هدایایی بدو می‌دادند (رفعت پاشا، ۳۰۰/۲). از این رو، امارت حجاج به عنوان منصبی دینی - سیاسی، و یک منبع مالی پردرآمد، چنان وسوسه انگیز بود که برخی امرا برای رسیدن به آن با یکدیگر رقابت می‌کردند. امیرالحاج حتی تا ۹۶۹ق بر امرای مکه نفوذ و سلطه داشت، ولی پس از آن دست او از وجوهی که از مکیان می‌ستاند، کوتاه شد (همو، ۲۹۶/۲-۲۹۷، ۳۰۳-۳۰۴؛ نیز نک: قلقشندی، ۳۱۸/۱۳-۳۱۹).

ماوردی اصلاح و داوری به هنگام بروز اختلاف میان حجاج و بلکه اجرای تعزیرات و حدود را در صورت اذن امام یا خلیفه، و اجتهاد امیرالحاج از وظایف وی دانسته است (ص ۱۳۹-۱۴۲). این مسئولیت که یک چند در زمان ممالیک برعهده قاضی‌المحمل بود، بعد از آن دوباره برعهده امیرالحاج قرار گرفت (رفعت پاشا، ۳۰۱/۲).

ابن سعود مؤسس دولت سعودی، اظهار هرگونه شعائری را که نشان از سلطه مصریان و عثمانیها بر اماکن مقدسه داشت، منع کرد و دسته نظامی و محلی که همراهی امیرالحاج به مکه می‌آمدند، دیگر نتوانستند در عربستان سعودی ظاهر شوند. در ۱۹۵۴م مصر عنوان امیرالحاج را منسوخ، و به جای آن رئیس بعثه الحج را معمول کرد (EI²). امروزه نیز از ایران شخصی با عنوان رئیس بعثه رهبری سرپرستی حجاج ایرانی را برعهده دارد.

مآخذ: ابن بابویه، محمد، علل الشرائع، به کوشش محمد صادق بحرالموم، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن تبری بردی، یوسف، المنهل الضائی، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۲۰۶-۱۲۱۰ق/۱۹۸۶-۱۹۹۰م؛ همو، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن شاهین ظاهری، خلیل، زیده کشف الممالک، به

کوشش بل راوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن شداد، محمد، تاریخ الملک الظاهر، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن صیرفی، علی، نزهة النفوس والابدان، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۱-۱۹۷۳م؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن فهد، عبدالعزیز، غایة المرام باخبار سلطنة البلد الحرام، به کوشش فهیم محمد شلتوت، مکه، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن فهد، عمر، اتحاف الوری باخبار ام القری، به کوشش عبدالکریم علی باز، مکه، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن هشام، محمد، سیرت رسول الله، ترجمه رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی، به کوشش اصغر مهدوی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابویعلی، محمد، الاحکام السلطانیة، به کوشش محمد حامد قتی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ازرقی، محمد، اخبار مکه، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، به کوشش محمد تقی ایروانی، قم، ۱۳۶۳ش؛ حمیری، عبدالله، قرب الاسناد، قم، ۱۴۱۳ق؛ دارمی، عبدالله، سنن، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ رفت پاشا، ابراهیم، مرآة الحرمين، قاهره، ۱۳۴۴ق/۱۹۲۵م؛ شهید اول، محمد، «اللمعة الدمشقیة»، ضمن الروضة البهیة، به کوشش محمد کلانتر، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، الاستیعاب، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۹۰ق؛ فاسی، محمد، «شفاء الغرام باخبار البلد الحرام»، المنتقى فی اخبار ام القری، به کوشش دوستفند، بیروت، مکتبه خیاط؛ قاضی نعمان، دعائم الاسلام، به کوشش اصف فیضی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ کلانتر، محمد، تملیقات بر الروضة البهیة (نک: هه، شهید اول)؛ کلینی، محمد، الفروع من الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، به کوشش احمد مبارک بغدادی، کویت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ محقق حلی، جعفر، شرایع الاسلام، به کوشش عبدالحسین محمدعلی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ مروی، محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۳م؛ نووی، یحیی، متن الايضاح فی المناسک، بیروت، ۱۲۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نهروالی، محمد، الاعلام باعلام بیت الله الحرام، به کوشش دوستفند، بیروت، ۱۹۶۴م؛ هامر بورگشتال، یوزف، تاریخ انیرانوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷-۱۳۶۹ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛

نیز:

EI²; Pakalın, M. Z., *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1983.
محمد رضا ناجی

امیر حسینی، رکن الدین حسین بن عالم بن ابی الحسن حسینی غوری هروی (د ۱۶ شوال ۷۱۸ق/۱۱ دسامبر ۱۳۱۸م)، از مشایخ طریقه سهروردی و شاعر بزرگ هرات، متخلص به حسینی. از او به امیر حسینی سادات و امیر سید حسینی نیز یاد شده است (اصیل الدین، ۴۳؛ دولت‌شاه، ۱۶۷). سال ولادت امیر حسینی به روشنی دانسته نیست، اما از برخی اشارات وی در نزهة الارواح (گ ۱۱۲ الف-ب) بر می‌آید که به هنگام تألیف این کتاب (۷۱۱ق/۱۳۱۱م) یا از ۴۰ سالگی فراتر نهاده بوده است. بنابراین، تولد او به پیش از ۶۷۱ق/۱۲۷۲م باز می‌گردد و چون در منظومه کنزالرموز خود، به بهاءالدین زکریا مولتانی (د ۶۶۱ق) اشاره دارد و گوید که از قبول شیخ به سعادت رسیده است (نک: جامی، ۵۰۵)، باید ولادتش در حدود سال ۶۴۰ بوده باشد. در برخی از تحقیقات معاصران، سالهای ۶۴۱ تا ۶۴۶ق تاریخ ولادت او

امیر افغانستان و به دستور نایب‌الحکومه سردار سلیمان خان ساختمان و گنج‌کاری مزار امیرحسینی مرمت شد و به جای لوحه کهن قبر که از میان رفته بود، دو لوحه جدید نصب گردید (نک: فکری، ۳۵-۳۶؛ صفا، ۳(۲)/۷۵۵).

امیرحسینی هرچند در انواع علوم دست داشته، شهرت او به علم تصوف است، تا آنجا که او را «جنید ثانی» لقب داده‌اند (دولت‌شاه، همانجا؛ نیز نک: شبستری، ۶۸؛ داعی شیرازی، ۱۵؛ اصیل‌الدین، ۴۳؛ جامی، همانجا).

امیرحسینی تربیت یافته مکب سهروردی است؛ بنابراین، اساس سلوک او بر زهد، عبادت و رعایت آداب شریعت است. با وجود این، در آثارش نشانه‌هایی از گرایش او به وحدت وجود دیده می‌شود («کنز...»، ۳، ۲۰، ۳۲، جم، «طرب...»، ۱۶۰؛ نیز نک: مایل هروی، شرح...، ۳۵-۳۸). البته او حلول و اتحاد را رد می‌کند و آن را جدای از وحدت وجود می‌داند («کنز...»، ۱۹). امیرحسینی بر آن است که خداوند نخست روح اعظم را - که نشان از عزت و استغناى خداوندی داشت - آفرید و نور محمدی و عقل اول از آن نشأت گرفت. از این پس، ارواح انبیا پدید آمد و ملائکه و اصحاب یمین و بهشت از نور (لطف الهی)، و ابلیس و شیاطین و دوزخ از ظلمت (قهر الهی) زاده شدند. او این عالم را میان رحمت و غضب، و عالمی از نور و نار می‌داند («طرب...»، ۱۶۳-۱۶۴).

به گفته امیرحسینی، خداوند ۴ قوه را در روح آدم (ع) به ودیعت نهاده است: ۱. قوه خلافت برای اظهار علم، ۲. قوه نبوت برای اظهار معرفت و ارشاد خلق، ۳. قوه ولایت برای تهذیب اخلاق؛ ۴. قوه امارت برای تأدیب نفوس. این قوا از آدم به فرزندان او به میراث رسیده است و آنان، و از جمله پیامبران هر کدام به قدر استعداد و مرتبه خود از آن نصیبی دارند. او بر آن است که عالمان حقیقی و مشایخ معنوی که استعدادشان کمتر از پیامبران بوده است، از طریق قوه نبوت و ولایت مسئولیت خویش را عهده‌دار می‌شده‌اند. او می‌گوید: قوای ولایت و امارت فرع قوای خلافت و نبوت است، یعنی ولایت از نبوت سر می‌زند و امارت از خلافت سرچشمه می‌گیرد (همان، ۱۸۸-۱۹۰).

در نظر امیرحسینی پس از انبیا، عالمان دین به سبب نقصان مرتبه خود به دو گروه شدند: گروهی که علما خوانده می‌شوند، اقوال انبیا را پی‌جویی کردند که تعلق به ظاهر داشت، و گروه دوم که مشایخ نامیده می‌شوند، در پی تحقیق احوال انبیا برآمدند که نسبت با باطن داشت. این دو گروه، گرچه در اصل سرشت برابرند، میان آنها فرقی لطیف هست که از نحوه سیر و سلوک آنان ناشی می‌شود، بدین معنا که مشایخ، در متابعت افعال انبیا چنان غرق شدند که مجال شرح و بیان نداشتند و از مرتبه علم کلی به مباحث علم جزئی نپرداختند (همان، ۱۸۰-۱۸۳، ۱۸۷-۱۸۸).

آثار: از امیرحسینی آثار بسیاری برجای مانده، اما آنچه بیشتر سبب شهرت او گردیده، پرسشهایی است که در موضوعات اساسی

ذکر شده است (نک: سادات ناصری، ۵۹۷/۲-۵۹۸).

مولد امیرحسینی دهی بوده است از بلاد غور که امروزه گرو نامیده می‌شود. تا هم‌اکنون، باعچه‌ای منسوب به او در آنجا هست و می‌گویند: درخت گردوی کهنسال آن را وی به دست خود کاشته بوده است (اصیل‌الدین، دولت‌شاه، همانجاها؛ جامی، ۶۰۲-۶۰۳؛ فکری، ۳۵). امیرحسینی در شهر هرات سکنتی گزید و بیشتر عمر خود را آنجا گذراند (دولت‌شاه، همانجا).

جامی داستانی درباره توبه امیرحسینی آورده است که داستان توبه ابراهیم ادهم (ه م) را به یاد می‌آورد (ص ۶۰۳؛ نیز نک: خواندمیر، ۳۷۹/۳؛ رازی، ۱۲۴/۲-۱۲۵؛ شیروانی، ۴۷۳). برخی او را شاهزاده، و برخی دیگر کارگزار یکی از پادشاهان دانسته‌اند که در پی واقعه‌ای توبه کرد و طریق عرفان در پیش گرفت (هدایت، ریاض...، ۹۴، مجمع...، ۲۶/۴؛ غلام سرور، ۴۴/۲).

او به جست‌وجوی پیری راهبر به مولتان، دیار شیخ بهاء‌الدین زکریا مولتانی رفت (جامی، خواندمیر، همانجاها). فرشته این سفر را سفر دوم سید دانسته است و می‌گوید که نخستین سفر او به مولتان در سنین جوانی همراه پدرش و به قصد تجارت بوده است. نیز گفته شده است که بعد از وفات پدر، به عالم تجرید گام نهاد، تمام داراییش را به فقرا بخشید و سپس روبرو به مولتان نهاد (۴۰۶/۲).

برخی گفته‌اند که امیرحسینی همراه فخرالدین عراقی (د ۶۹۱ق) و اوحدالدین کرمانی (د ۶۳۵ق) از مریدان شهاب‌الدین سهروردی بوده است و هر سه در خانقاه اوحدالدین در کرمان، به خلوت و چله نشسته‌اند (دولت‌شاه، همانجا؛ آذر، ۵۹۷/۲-۵۹۸). این سخن از نظر تاریخی درست نمی‌نماید، لیکن به احتمال قوی فخرالدین عراقی و امیرحسینی یکدیگر را ملاقات کرده‌اند (نک: جامی، ۵۰۵؛ معصوم‌علیشاه، ۳۵۶/۲). به نظر می‌رسد که شیخ و پیر امیرحسینی، با توجه به گفته خود وی، نخست بهاء‌الدین زکریای مولتانی بوده، و امیرحسینی بعد از وفات او، در سلک ارادتمندان فرزندش، صدرالدین مولتانی درآمده است (نک: جامی، همانجا). اگرچه جمعی دیگر رکن‌الدین مولتانی (د ۷۳۲ق/ ۱۳۳۲م) نوه بهاء‌الدین زکریا را شیخ بی‌واسطه امیرحسینی دانسته‌اند (نک: اصیل‌الدین، همانجا؛ جامی، ۶۰۳؛ شیروانی، ۴۷۴)، اما در آن زمان، امیرحسینی خود از مشایخ و پیران طریقت بوده است. امیرحسینی پس از استفاده از مکتب پیران مولتان - و بنا به گفته فرشته (همانجا) بعد از ۳ سال - به هرات بازگشت و به تألیف و تصنیف آثار عرفانی و تربیت مریدان پرداخت (غلام سرور، همانجا).

محله‌ای از هرات که امیرحسینی در آن اقامت داشته، هنوز به محله میرحسینی سادات معروف است (مستوفی، ۱۷۰؛ صفا، ۳(۲)/۷۵۲). بعد از وفات امیرحسینی، پیکر او را در گورستان کهندژ در مصرخ (در شمال هرات) در بیرون گنبد عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر طیار به خاک سپردند (اصیل‌الدین، جامی، فکری، همانجاها؛ دولت‌شاه، ۱۶۷؛ سادات ناصری، ۵۹۸/۲). در ۱۳۳۶ق در زمان حبیب‌الله خان

مجلس شورای اسلامی به شماره (۲) ۱۱۶۴ (شورا، ۳/۶۲۰)، نسخه‌ای در پاریس به شماره ۱۹۷۲ (بلوشه، III/442) و نسخه‌ای در دارالکتب قاهره (فهرس، ۴۸/۱، ...) موجود است.

۲. دیوان، مشتمل بر قصاید، غزلیات، ترکیبات، ترجیعات، مقطعات و رباعیات. نسخه منحصراً به فرد این دیوان متعلق به کتابخانه علی اصغر حکمت (شم ۶) (۲۲۰) است (دانش پژوه، ۵۲).

۳. روح الارواح، شرح عرفانی ۹۹ اسم از اسماء الله (به فارسی) که در خلال شرح هر اسم حکایتهایی نیز نقل شده است. این کتاب از شرح «هو» آغاز شده، و بعد از آن لفظ جلاله و سپس دیگر اسماء خداوند شرح شده است. از این کتاب فقط یک نسخه در موزه کابل وجود دارد (مایل هروی، همان، ۷۳، «نسخه...»، ۷۴-۷۶).

۴. صراط مستقیم، یا نجات الطالبین، رساله‌ای کوچک به نثر فارسی ساده و روان در بیان سلوک و وظیفه سالکان. ظاهراً هدف مؤلف از تألیف این رساله ارشاد و هدایت سالکان نوحاسته بوده است (سادات ناصری، ۲/۶۰۱-۶۰۲). از این اثر، یک نسخه در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران در مجموعه حکمت (شم ۷) (۲۲۰) و نسخه‌ای دیگر در آستان قدس رضوی (شم ۲۸۰) و نسخه‌ای نیز در کتابخانه ملی ملک (شم ۵۹۲۲) موجود است (آستان، ۸۷، دانش پژوه، همانجا؛ سادات ناصری، ۱/۶۰).

۵. عشق نامه، یا سی نامه، مثنوی شامل ۳۰ نامه عاشقانه در مراتب عشق و احوال عاشق و معشوق که در ضمن آن خلاصه‌ای از مباحث عرفان و سیر و سلوک آمده است. امیرحسینی این اثر را در دوران جوانی، بر وزن خسرو و شیرین نظامی و ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی سروده است (دولت‌شاه، ۱۶۹؛ نیز نک: سادات ناصری، ۲/۵۹۹؛ مایل هروی، شرح، ۴۴، ۵۰). از این اثر نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: منزوی، همان، ۳۹۲/۷، خطی، ۲۹۳۱/۴؛ فهرس، ۳۰۶/۱، ۲۰۸/۲-۲۰۹؛ شورا، همانجا؛ بلوشه، III/441).

۶. قلندرنامه، مثنوی به وزن لیلی و مجنون جامی. نسخه‌هایی از این اثر به شماره (۴) ۲۵۲۳ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (مرکزی، خطی، ۱۲/۲۵۵۲-۲۵۵۳)، و در پاریس به شماره (۲۰) ۱۷۷۷ موجود است؛ میکروفیلم آن نیز در کتابخانه مرکزی وجود دارد (نک: مرکزی، میکروفیلمها، ۵۳۹-۵۴۰).

در شرح احوال و آثار امیرحسینی دو اثر نگاشته شده است: ۱. شرح حال و آثار امیرحسینی غوری، از مایل هروی (کابل، ۱۳۴۴ ش)؛ ۲. عقاید و آثار یا شخصیت عرفانی و ادبی میرحسینی سادات هروی، رساله دکتری فروغ حکمت، زیر نظر بدیع‌الزمان فروزانفر (تهران، ۱۳۲۷ ش).

مآخذ: آذر یگدلی، لطفلی، لطفلی، آنشکده، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ آستان قدس، فهرست؛ اصیل‌الدین واعظ، عبدالله، مقصد الاقبال سلطانیه، به کوشش مایل هروی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران؛ امیرحسینی، حسین، «طرب المجالس»، در حاشیه اشعة اللمعات جامی، تهران، ۱۳۰۳ ق؛ همرا، «کنز الرموز»، همراه

عرفان نظری از شیخ محمود شبستری (د ۷۲۰ ق/۱۳۲۰ م) کرده است. این پرسشها مجموعاً در ۱۵ بیت سروده شده، و در سوال ۷۱۷ به دست شبستری رسیده است. منظومه معروف گلشن راز پاسخهایی است که وی در جواب پرسشهای امیرحسینی سروده است. اینک دیگر آثار او: الف. چاپی:

۱. زاد المسافرین، مثنوی عرفانی در سیر و سلوک که بر وزن لیلی و مجنون نظامی، و در ۸ مقاله سروده شده است (نک: مایل هروی، همان، ۷۸). این کتاب یک بار در لکهنو (چ سنگی) در ۱۳۰۲ ق/۱۸۸۵ م بار دیگر در تهران در ۱۳۵۴ ق همراه با چند اثر دیگر به چاپ رسیده است.

۲. «طرب المجالس»، کتابی عرفانی و اخلاقی به نثر آمیخته به نظم. مؤلف آن را به ۵ قسم تقسیم کرده است که هر قسم فصولی را در بر دارد. او در شروع کتاب آن را معجونی از صورت و معنی معرفی می‌کند (ص ۱۶۰). امیرحسینی قسم سوم این کتاب را به «شرف و فضیلت انسان بر جمیع حیوانات» اختصاص داده، و در آن از آثار متقدمان از جمله رسائل اخوان الصفا بهره برده است (نک: ص ۱۹۶). «طرب المجالس» در حاشیه اشعة اللمعات جامی، در تهران (۱۳۰۳ و ۱۳۵۳ ق) چاپ سنگی شده است. چاپ دیگر این کتاب به کوشش علی‌رضا مجتهدزاده در مشهد (۱۳۵۲ ش) صورت گرفته است. این کتاب همچنین در ۱۳۲۳ ق/۱۹۰۵ م در ترکستان به چاپ رسیده است.

۳. «کنز الرموز»، مثنوی عرفانی به وزن مثنوی مولوی. امیرحسینی در این مثنوی از برخی فروع دین و نیز اصطلاحات عرفانی و منازل سلوک سخن رانده است. این مثنوی ضمیمه مجموعه‌ای به نام عوارف المعارف در ۱۲۸۳ و ۱۳۱۸ ق در تهران و همچنین در ۱۳۱۷ ش در شیراز به چاپ رسیده است؛ علاوه بر آن، توسط جلیل مسگر نژاد در مجله معارف (۱۳۶۷ ش، دوره ۵، شم ۱) تصحیح و منتشر شده است.

۴. نزهة الارواح، با نثری مصنوع و دل‌انگیز به شیوه گلستان سعدی و رسائل خواجه عبدالله انصاری، شامل موضوعات عرفانی که در ضمن مطالب آن شواهدی از آیات قرآن و احادیث نبوی و ابیات و امثال آورده شده است. در فهرست کتابخانه «ابندیا آفیس» از این کتاب با عنوان سنبلستان یاد شده است (نک: سادات ناصری، ۲/۵۹۹). این کتاب در بمبئی به کوشش میرزا علی شیرازی در ۱۳۲۲ ق/۱۹۰۴ م و همچنین در دهلی، در ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م و ۱۳۳۰ ق/۱۹۱۲ م به چاپ رسیده است. بر کتاب نزهة الارواح، شروحنی نوشته شده: یکی شرح عبدالواحد ابراهیم بلیگرامی است و دیگری شرحی از بهاء‌الدین بد، و سومی نیز از یک ناشناس (نک: منزوی، خطی مشترک، ۳/۲۰۶۳-۲۰۶۴).

ب. خطی:

۱. پنج گنج، پنج قصیده است که در مطلع دیوان او آمده، مشتمل بر توحید، فضائل اولیا و پاره‌ای مباحث عرفانی و اخلاقی که ظاهراً تاریخ نظم آن در ۷۰۷ ق بوده است (سادات ناصری، ۲/۶۰۱؛ مایل هروی، شرح، ۵۳؛ قریب، ۱۳۲). از این کتاب، نسخه‌ای در کتابخانه شماره ۱

قدرتمندتر بودند. هر دو امیرنشین از پنداریها و پتانها به عنوان نیروی کمکی در ارتش خود بهره می بردند (همان، 725).

امیرخان در ۱۲۱۳ ق/۱۷۹۸ م با نیروی نظامی خود به خدمت جاسونت رانوهولکار که در ایندور (واقع در مالوه) فرمان می راند، درآمد و او را در جنگ با پیشوا (از رهبران مراتهه)، دولت رانوسیدیا و بریتانیا، همچنین در گردآوری مالیات از راجپوتانا به طور مؤثری یاری کرد (آسیاتیکا، IX/909) و با در هم کوبیدن ارتش انگلستان در ناحیه بسوندلکهند^۱ در ۱۲۱۹ ق/۱۸۰۴ م، ارزش نظامی خود را نشان داد (برجس، 286). در این میان، علاوه بر اوضاع نابسامان منطقه، ضعف هولکار نیز روند قدرت یابی امیرخان را بیش از پیش تسریع کرد، به ویژه اینکه به دنبال سیاست عدم مداخله بریتانیا در امور داخلی امیرنشینها که توسط لرد گرنویل^۲، فرماندار کل بریتانیا در هند اتخاذ شده بود، نیروهای بریتانیا در ۱۸۰۶ م از راجپوتانا عقب نشینی کردند (ایچیسن، III/10) و زمینه برای رقابت گروههای متنازع به ویژه امیرخان و متحدان پنداری او آماده تر شد.

اوضاع نابسامان قلمرو راجپوتانا که از قرن ۱۲ ق/۱۸ م به علت رقابتهای فتودالی و منازعات خونین سلسله ای به خصوص بین جیپور و جودهپور، ایجاد شده بود، نیز شرایط مناسبی را برای افروختن آتش جنگ و نزاع پدید آورده بود (مجموعه مدار، همان، 726). بدین سبب، امیرخان در ۱۲۲۱ ق/۱۸۰۶ م، در نزاعهای جودهپور و جیپور شرکت کرد و به غارت و سرکوب هر دو پرداخت (ایچیسن، III/114). در همین سال هولکار که قبلاً ناحیه سیرنجی را به او بخشیده بود، ضمن اعطای عنوان نواب، ریاست تونک را نیز به او واگذار کرد (آسیاتیکا، همانجا). در این هنگام بریتانیا از این نزاعها استفاده کرد و به انعقاد قراردادهایی با حکام پرداخت تا در برابر اظهار اطاعت آنان، از قلمروشان محافظت کند. امیرخان نیز از جمله کسانی بود که برای حفظ اراضی خود با بریتانیا وارد مذاکره شد، اما ظاهراً به نتیجه ای نرسید، چه، در همین زمان بریتانیا با هولکار مشغول مذاکره بود (سرویاستاوا، 111). امیرخان در مقابل انحلال ارتش خود و مشارکت در سرکوب پنداریها از بریتانیا تقاضا کرد تا همه متصرفاتش را در راجپوتانا و رهیلهکهند به رسمیت بشناسد (همو، 114).

حوادث بعدی اهمیت امیرخان را برای بریتانیا بیشتر روشن ساخت: حمله به ناگیور با همراهی ۲۵ هزار پنداری (آسیاتیکا، همانجا)، احتمال اتحاد او با پیشوا (سرویاستاوا، همانجا)، سیندیا و حاکم لاهور (یاب، 181)، مرگ محمدشاه یکی از رهبران پتان و پیوستن نیروی نظامی او به امیرخان، شرکت امیرخان در منازعات داخلی دربار هولکار (ادواردز، 376)، شکست مذاکرات بریتانیا با هولکار و مهم تر از همه پیوستگی نزدیک امیرخان با غارتگران پنداری که ایالات راجپورت، از جمله مالوه، موار و ماروار را ویران کرده، به اراضی

عوارف المعارف، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ همو، *نزهة الارواح*، نسخه خطی کتابخانه مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، شد ۴۸۱؛ جامی، عبدالرحمان، *نجات الانس*، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ خواندمیر، غیاث الدین، *حسیب السیر*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ داعی شیرازی، محمود، *سایم گلشن*، به کوشش محمد نذیر رانجها، پاکستان، ۱۳۶۲ ش؛ دانش پزوه، محمدتقی، *نسخه های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکره الشعراء*، به کوشش محمد رمضان، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ رازی، امین احمد، *هفت اقلیم*، به کوشش جواد فاضل، تهران، علی اکبر علمی؛ سادات ناصری، حسن، *تعلیقات بر آتشکده (نکده، آذر بیگدلی)*؛ شبستری، محمود، «گلشن راز»، مجموعه آثار، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شورا، خطی؛ شیروانی، زین العابدین، *ریاض السیاحه*، به کوشش اصغر ربانی، تهران، سعدی؛ صفای ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ غلام سرور لاهوری، *خزینة الاصفیا*، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ فرشته، محمدقاسم، *تاریخ کانپور*، ۱۲۹۰ ق؛ فکری سلجوقی، *تعلیقات بر مزارات هرات اصیل الدین*، پاکستان، ۱۳۴۶ ق؛ *فهرس المخطوطات الفارسیة*، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ قریب، یحیی، *تعلیقات بر مرقوم پنجم کتاب سلم السوات*، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ مایل هروی، نجیب، *شرح حال و آثار امیرحسینی غوری هروی*، کابل، ۱۳۲۴ ش؛ همو، «نسخه منحصر به فرد روح الارواح»، آریانا، کابل، ۱۳۴۳ ش، س ۲۲، ۹-۱۰؛ مرکزی، خطی؛ همان، *میکرو فیلمها*؛ مستوفی یزدی، مفید، «فصلی از جامع مفیدی...»، همراه مجموعه در ترجمه شاه نعمت الله ولی کرمانی، به کوشش زان اوین، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ هدایت، ریاض العارفين، به کوشش مهرعلی گرکانی، تهران، محمودی؛ همو، *مجمع النسخاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز: Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1928.

محمدجواد شمس

امیرخان، امیرالدوله محمد افغان (۱۸۱۱-۱۲۵۰ ق/۱۷۶۷-۱۸۳۴ م)، رهبر مقتدر گروهی از طایفه پتان افغان و مؤسس امیرنشین تونک در هند مرکزی (راجستان کنونی). امیرخان، پسر حیات خان در سمبهل^۱ واقع در مرادآباد رهیلهکهند^۲ به دنیا آمد (نک: Bl²).

امیرخان زندگی نظامی خود را با رهبری گروه کوچکی از افراد مسلح که وظیفه آنها جمع آوری مالیات اراضی برای «زمین داران» بود، آغاز کرد. هرگاه زمین داری برای اخذ مالیات به نیروی نظامی احتیاج داشت، امیرخان در مقابل دریافت مزد به کمک او می شتافت (همانجا). او به زودی در رأس نیروی نظامی پرتوانی مرکب از پتانها و پنداریها قرار گرفت. پنداریها که دکن را عرصه تاخت و تاز خود قرار داده بودند، برخلاف پتانها نیروی نظامی منظمی نداشتند (مجموعه مدار، «تاریخ...»، 725، 727). امیرخان با اتکا به این نیروی نظامی ائتلافی، نقشی مهم و گاه تعیین کننده در جدالهای سیاسی و نظامی اواخر قرن ۱۸ و اوایل قرن ۱۹ م در هند مرکزی ایفا کرد. در آن زمان این سرزمین عرصه کشمکشهای خونین بین رهبران مراتهه بود. مراتهه ها که جنگجویانی توانا و نیرومند و در خدمت مغولان هند بودند، پس از فروپاشی امپراتوری مغولان کبیر، چند امیرنشین تأسیس کردند که از آن میان دو امیرنشین یکی به رهبری دولت رانوسیدیا در شرق مالوه، و دیگری به رهبری جاسونت رانوهولکار در جنوب غربی مالوه از همه

محمد تقی، متخلص به گرامی و هنر، شاعر، ادیب، محقق، مورخ، عضو فرهنگستان و از رجال نهضت مشروطیت ایران.

محمد اسماعیل، مشهور به اسماعیل (حاج اسماعیل) امیرخیزی در محله امیرخیز تبریز زاده شد (امیرخیزی، ۴۶۸؛ اسحاق، ۳۸۷/۱)؛ تا ۱۴ سالگی به تحصیلات مقدماتی اشتغال داشت و پس از آن در تجارتخانه پدر به کار پرداخت (امیرخیزی، همانجا؛ برقمی، ۳۹۵۰/۶). در ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷ م، به طرفداران نهضت مشروطیت ایران پیوست و به عنوان نماینده اردبیل، به انجمن ایالتی آذربایجان راه یافت (نک: امیرخیزی، ۴۷۱-۴۷۲). در همین زمان با ستارخان سردار ملی، آشنا شد و به درخواست همو، مشاور و منشی وی گردید (نک: همانجا؛ دولتشاهی، ۱۶-۱۵).

پس از افتتاح مجلس شورای ملی، امیرخیزی همراه ستارخان به تهران آمد، ولی پس از حادثه پارک اتابک که به تیر خوردن و مجروح شدن ستارخان انجامید، وی با اجازه سردار، به تبریز بازگشت (نک: امیرخیزی، ۴۸۵-۴۹۴). در ۱۳۳۰ ق/ ۱۹۱۲ م، در نتیجه تجاوز سپاهیان روس و فشار طرفداران استبداد به استانبول هجرت کرد (همو، ۲۹۴-۲۹۵) و از آنجا به دعوت سیدحسن تقی‌زاده به برلین رفت و در کمیته ملیون ایرانی به فعالیت پرداخت (تقی‌زاده، ۴۸۲).

امیرخیزی در ۱۳۳۳ ق/ ۱۹۱۵ م، برای کمک به مقاصد ملیون رهسپار بغداد شد (رضازاده ملک، ۲۱۶) و پس از سقوط بغداد به دست قوای انگلیس، به استانبول بازگشت و دو سال در آنجا ماند (نک: امیرخیزی، ۵۰۰-۵۰۲). سرانجام پس از ۷ سال دوری از وطن، به تبریز بازگشت (نک: همو، ۵۰۲) و در ۱۲۹۸ ش به خدمت وزارت معارف درآمد و در دبیرستان محمودیه (فردوسی) به تدریس پرداخت (نک: همو، ۵۰۳؛ کارنگ، شش). در همین زمان امیرخیزی به شیخ محمد خیابانی - که کم‌کم قدرت می‌یافت - پیوست (نک: امیرخیزی، ۵۰۳-۵۰۴؛ کسروی، ۸۶۴ ب)، اما پس از قتل خیابانی، یکباره از سیاست کناره گرفت و به امور فرهنگی روی آورد (نک: امیرخیزی، ۵۰۸-۵۰۹؛ کارنگ، همانجا).

امیرخیزی تا ۱۳۱۴ ش، اداره مدرسه فردوسی را عهده‌دار بود؛ پس از آن به تهران منتقل شد و به ریاست دارالفنون رسید. در ۱۳۲۱ ش به تبریز بازگشت و ریاست فرهنگ آذربایجان را برعهده گرفت، اما دو سال بعد دوباره به تهران آمد و از ۱۳۲۵ ش بار دیگر ریاست دارالفنون را عهده‌دار گردید. وی در ۱۳۲۸ ش بازنشسته شد (نک: امیرخیزی، ۵۰۸-۵۰۹) و در ۲۷ بهمن ماه ۱۳۴۴ در تهران درگذشت (کارنگ، دوازده؛ بامداد، ۲۷-۲۸).

آثار: امیرخیزی در زمینه‌های ادبی و تاریخی، آثاری از خویش برجای نهاده است: ۱. تصحیح بوستان سعدی، تبریز، ۱۳۱۰ و ۱۳۱۲ ش؛ ۲. قطعات منتخبه زبان فارسی (نظم و نثر در ۳ مجلد)، تبریز، ۱۳۱۰ و

کمپانی هند شرقی در میرزاپور و جنوب بیهار یورش می‌بردند (مجموعه‌دار، «مراسته...»، ۵۳۳)، شرایط لازم را برای انعقاد قراردادی بین امیرخان و بریتانیا فراهم آورد. قرارداد در نوامبر ۱۸۱۷ توسط لرد هیستینگز^۱ فرماندار کل بریتانیا در هند و در دسامبر همان سال به وسیله امیرخان به امضا رسید. طبق این قرارداد بریتانیا ریاست امیرخان را برتونک تضمین کرد. امیرخان نیز پذیرفت ارتش دهها هزار نفری خود را منحل کند و شماری از سربازانش را در خدمت نیروی نظامی بریتانیا قرار دهد. او همچنین متعهد شد که روابط خارجی خود را کاملاً در اختیار بریتانیا بگذارد و نیز در سرکوب پنداریها با بریتانیا مساعدت کند (سریواستاوا، ۱۱۸-۱۱۷).

چندی بعد، بریتانیا ناحیه رامپور را نیز به نواب امیرخان داد و وامی به مبلغ ۳۰۰۰۰ (لک) رویه که بعداً به صورت هدیه درآمد، به او پرداخت. همچنین ناحیه پالوال به عنوان اقطاع به پسرش واگذار گردید که مدتی بعد شکل پرداخت مواجب ماهیانه به خود گرفت (ایچینسن، III/220). با امضای این قرارداد بریتانیا موفق به سرکوب پنداریها و هولکار شد (سریواستاوا، ۱۳۳-۱۳۲) و طی قراردادی در ۱۲۳۳ ق/ ۱۸۱۸ م هولکار را وادار به پذیرش استقلال امیرخان کرد.

امیرخان سرانجام در ۶۹ سالگی درگذشت و پسرش وزیر محمدخان جانشین او گردید. درباره امیرخان و به دستور او اثری با عنوان *امیرنامه* به زبان فارسی به قلم بساون لعل شادان بلگرامی نوشته شد که داستان زندگی و جنگهای او را با بریتانیا تا ۱۲۴۰ ق/ ۱۸۲۵ م در بزرارد (استوری، I(I)/690-691). این کتاب نخستین بار در ۱۲۵۱ ق/ ۱۸۳۵ م چاپ شد. ترجمه انگلیسی آن توسط هنری پرنسپ^۲ در کلکته (۱۸۳۲ م) منتشر گردید و نیز ترجمه این کتاب به اردو توسط دبی پرشاد در دهلی (۱۳۲۷ ق/ ۱۹۰۹ م) با عنوان *افتخار التواریخ* به طبع رسید (نک: اختر راهی، ۱۶۵؛ منزوی، ۵۵۴/۱۰، ۵۵۵، ۱۸۴۱/۱۲-۱۸۴۲).

مآخذ: اختر راهی، ترجمه‌های متن فارسی به زبانهای پاکتانی، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵ ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ نیز:

Aitchison, C.U., *A Collection of Treaties, Engagements and Sanads*, Delhi, 1909; *Asiatica*; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; Edwards, S.M., «The Final Struggle with the Marathas», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. V; E12; Majumdar, R.C. et al., *An Advanced History of India*, London, 1958; id., *The Maratha Supremacy*, Bombay, 1977, vol. VIII; Srivastava, L., «Treaty Between Amir Khan and the English East India Company», *The Indian Historical Quarterly*, 1963, vol. XXXIX; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1927; Yapp, M.E., *Strategies of British India*, Oxford, 1980.

بهرزادی

آمیز خسرو دهلوی، نک: دهلوی، امیر خسرو.

آمیزخیزی، اسماعیل (۱۲۹۴-۱۳۸۵ ق/ ۱۸۷۷-۱۹۶۶ م)، فرزند

1. *The Maratha ...* 2. Hastings 3. Prinsep, H.T., *The Memoirs of a Pathan Soldier*.

ابن شداد، ۲۴۴؛ عربی، ۶۳-۶۴) و عده آنان بسته به زمان، موقعیت و دامنه فعالیت سلطان متغیر بود. فرماندهی این افراد برعهده امیر سلاح بود که در زمره امیران «هزاره»، و خود یکی از معدود امیران قدرتمند کشور محسوب می‌شد (ابن شاهین، ۱۱۴؛ ایالون، 69). اشاره‌ای که در برخی از متنها به امیر سلاح به عنوان امیر «صده» شده (نک: مقریزی، همانجا؛ سیوطی، ۱۳۱/۲)، ظاهراً مربوط به کسانی است که به طور مستقیم در بخش مرکزی سلاح خانه زبردست امیر سلاح قرار داشتند (نیز نک: ابن شداد، ۲۴۲-۲۴۳). خود امیر سلاح نیز معمولاً از میان همان مملوکان برمی‌خاست و اندک‌اندک پیشرفت می‌کرد و پس از گذراندن مراتب گوناگون به ریاست می‌رسید (مثلاً نک: ابن تغری بردی، ۵/۱۳). محل استقرار امیران بزرگ و از جمله امیر سلاح در قصر سلطان بود و هر امیر با کسان زیر دست خود نشانه‌ای ویژه داشت (قلقشندی، ۶۰/۴-۶۲؛ عربی، ۲۲۶؛ نیز نک: مایر، 13، 5).

سلاح خانه دارای سازمان اداری وسیع و قسمتهای گوناگون بود و در دو دهه نخستین سده ۹ق/۱۵م، ۷۰ تا ۸۰ هزار دینار هزینه سالانه آن بود و از همین زمان بود که آن را سلاح خانه نامیدند (قلقشندی، ۴۷۳/۳). ناظر خزائن السلاح مسئول نگهداری، شناسایی و ذخیره سازی جنگ افزارها در قلعه قاهره بود (همو، ۱۱۴-۱۱۷؛ ایالون، 66). خزانه التجمال، بخشی از خزانه السلاح و ویژه جنگ افزارهای خاص بزرگان کشور برای مواقع خاص، مثلاً همراهی با سلطان و شرکت در مراسم تشریفاتی بود (قلقشندی، ۴۷۴/۳). زردخانه (زرادخانه) ظاهراً بخشی از سلاح خانه بوده است که در آن صنعتگران به ساخت و تعمیر جنگ افزارها می‌پرداختند. این صنعتگران را زردکاش می‌نامیدند. از زرادخانه به عنوان گونه‌ای زندان موقتی، برای به بند کشیدن کسانی که سلطان شخصاً قصد تنبیه یا قتلشان را داشت، نیز استفاده می‌شد (نک: همو، ۱۲/۴، ۲۰).

فرماندهی بر چنین سازمان وسیعی، به طور قطع امیر سلاح را در موقعیتی سخت حساس و ممتاز قرار می‌داد (لین پول، 247). در وصف سازمان اداری مصر از امیر سلاح در رأس گروه دارندگان شمشیر یاد شده است (سیوطی، ۱۳۰/۲) که پس از امیر کبیر یا اتابک، مقام دوم را در دولت داشته است. گرچه این ترتیب بعدها دستخوش تغییراتی شد و مقام رسمی امیر سلاح اندکی تنزل یافت (ابن تغری بردی، ۱۸۵/۷؛ ایالون، 68-69)، با اینهمه، وی در میان امیران بزرگ کشور همواره نزدیک‌ترین شخص به سلطان و از مهم‌ترین و پرنفوذترین صاحب منصبان به حساب می‌آمد (نک: ابن تغری بردی، ۳۲۰-۳۱۹/۱۴؛ قس: مقریزی، السلوک، ۲(۳)/۷۳۵؛ ابن دواداری، ۳۸۱/۸). به همین سبب، در بسیاری از حوادث مهم تاریخی حضور امیر سلاح، یا سلاحداران دیده می‌شود. نگاهی به فهرست امیران سلاح از ۸۷۲ تا ۹۱۰ق/۱۴۶۷ تا ۱۵۰۴م (نک: شیمل، ۲۱۵)، گواهی روشن بر مداخله امیران سلاح در حوادث مهم تاریخ مصر و نیز رسیدن آنان به مقامهای اتابکی و نیابت سلطنت است.

۱۳۱۴ش: ۳. تصحیح دیوان عنصری (چاپ نشده): ۴. قیام آذربایجان و ستارخان، تبریز، ۱۳۳۹ش: ۵. تاریخ فرهنگ و ادب آذربایجان (چاپ نشده): ۶. قصاید و اشعار، که بیشتر در مجله ارمغان منتشر شده است: ۷. مقالات، که بیشتر در مجله وحید منتشر شده است (کارنگ، شش-هفت).

مآخذ: اسحاق، محمد، سخنوران نامی ایران، تهران، ۱۳۶۳ش: امیرخیزی، اسماعیل، «سرگذشت»، همراه قیام آذربایجان در انقلاب مشروطیت ایران کریم طاهرزاده بهزاد، تهران، ۱۳۳۴ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۳ش؛ برقی، محمدباقر، سخنوران نامی معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تقی‌زاده، حسن، زندگانی طوقانی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۲ش؛ دولتشاهی، طهماسب، «مشروطیت و امیرخیزی»، نشریه کتابخانه ملی تبریز، ۱۳۴۵ش، ش ۱۰؛ رضازاده ملک، رحیم، حیدرخان عمواغلی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کارنگ، عبدالملی، «شرح حال مؤلف»، قیام آذربایجان و ستارخان، تبریز، ۱۳۳۲ش؛ کسروی، احمد، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران، ۱۳۵۰ش.

امیر سلاح، عنوانی برای یکی از چند امیر صاحب نفوذ در سازمان اداری - سیاسی دولت مملوکان مصر. وظیفه رسمی امیر سلاح نگهداری و حمل ابزار جنگی ویژه سلطان برای میدان نبرد و نیز حضور رسمی در جشنها نظیر عید قربان بود. بدین سبب، او را سلاحدار، و آن منصب را «سلاحداریه» نیز می‌خواندند (قلقشندی، ۱۸۱/۴، ۴۵۶/۵، ۴۶۲؛ مقریزی، الخطط، ۲۲۲/۲؛ سیوطی، ۱۳۱/۲، ۱۳۳). ساخت واژه سلاحدار از دو جزء سلاح - عربی - به معنی آلت جنگ، و دار - فارسی - به معنی دارنده، گواه آن است که این واژه، همچون بسیاری از دیگر اصطلاحات دیوانی و اداری از زبان فارسی به سرزمینهای غرب اسلامی نفوذ کرده است. وجود سازمان یافته این نهاد حکومتی در گیلان و مازندران هم که کمتر و دیرتر از بخشهای دیگر ایران زیر نفوذ زبان عربی قرار گرفت، به وسیله گزارشهایی تأیید شده است (نک: قلقشندی، ۳۸۱/۴). این مقام و لقب در مصر از نوآوریهای ملک الظاهر بیبرس بود که در کشورداری به شیوه اداری مغول تمایل داشت (ابن ایاس، ۱۱(۱)/۳۲۳؛ سیوطی، همانجا؛ نیز نک: ه. د. امیرمجلس). اینگونه اصطلاحات به ظاهر رونمایی در واقع نمایاننده تغییرات عمیق‌تر زیربنایی در ساختار اداری - سیاسی کشور بود که با توجه به شیوه تشکل نظامی حکومتها در آن دوران و قدرتمندی امیران محلی صاحب سپاه، نشان از گرایش به سوی تمرکز و سازمان دادن همه نیروهای فعال کشور در نهادهای متمرکز وابسته به شخص سلطان دارد (نک: ابن تغری بردی، ۱۸۳/۷-۱۸۴؛ یوسفی، ۱۵۷).

سلاح خانه از جمله این مؤسسه‌های متمرکز بود که در آن همه گونه وسایل جنگ و دفاع ساخته، تعمیر و نگهداری می‌شد و آن را زرادخانه و خزانه السلاح نیز می‌نامیدند (قلقشندی، ۴۷۳/۳، ۴۷۴، ۱۱۴-۱۲). با اینهمه، چنین پیداست که سازمان سلاح خانه در ایالت‌های بزرگ، ویژه قلمرو همان ایالت بوده است (مثلاً نک: ابن فضل‌الله، ۲۵۹/۳؛ قلقشندی، ۱۸۳/۴). کسانی را که در سلاح خانه‌ها به کار می‌پرداختند، سلاحدار می‌خواندند و همگی از مملوکان خاص سلطان به شمار می‌رفتند (نک:

همچنین نمی‌توان نقش امیران سلاح را در نبردهای مهم تاریخی نادیده گرفت. از جمله در نبردی که میان مغولان و مملوکان بر در حصص در گرفت، امیر سلاح بدرالدین بکناش از شجاع‌ترین افرادی بود که در این پیروزی نقش داشت (نک: ذهبی، ۳۴۲/۳؛ ابوالفدا، ۲۰/۷) و در تاریخ این دوره از او به بزرگی یاد شده است (ابن حبیب، ۲۷۷/۱؛ ابن حجر، ۱۴/۲). سلطان حسام‌الدین لاجین که خود در آغاز مملوک سلطان منصور قلاوون و سلاحدار او بود (ابن وردی، ۳۲۵/۲)، از آن منصب به سلطنت رسید و سرانجام به دست دو تن از افراد سلاحداریه کشته شد (ابن ایاس، ۱۱(۱)/۳۹۸؛ ابن خلدون، ۴۷۲/۵؛ ابوالفدا، ۴۹/۷). نیز شورش امیرسلاح شاهین‌الافرم در برابر سلطان الناصر فرج، موجب قتل آن سلطان گشت (عینی، ۲۵۸؛ صیرفی، ۳۰۴/۲). منصب سلاحداریه، از دربار مملوکان مصر به دستگاه آخرین خلفای عباسی بغداد نیز سرایت کرد (نک: یونینی، ۴۴۹/۱؛ نویری، ۳۶/۳۰). این منصب در سده‌های بعد در تاریخ مصر همچنان، به عنوان یکی از مقامهای مهم حکومتی باقی ماند (نک: شرفاوی، ۶۹).

مأخذ: ابن ایاس، محمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن حبیب، حسن، *تذکره النبی فی ایام المنصور و بنیه*، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *الدور الکامنه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳/ق/۱۹۷۳م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، *تاریخ*، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، دارالفکر؛ ابن دواداری، ابوبکر، *کنز الدرر و جامع الفرر*، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱/ق/۱۹۷۱م؛ ابن شاهین، خلیل، *زبد کشف الممالک*، به کوشش پل وراوس، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن شداد، محمد، *تاریخ الملک الظاهر*، به کوشش احمد حطیط، ویسبادن، ۱۴۰۳/ق/۱۹۸۳م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، *مسالک الابصار فی مالک الامصار*، به کوشش فؤاد سرگین، ج تصویر، فرانکفورت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ ابن وردی، عمر، *تمه المختصر فی اخبار البیتر*، به کوشش احمد رفعت بدزازی، بیروت، ۱۳۸۹/ق/۱۹۷۰م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البیتر*، بیروت، ۱۳۸۱/ق/۱۹۶۱م؛ ذهبی، محمد، *العبر*، به کوشش محمد سعید بن بسیری زغلول، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ سیوطی، حسن، *المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷/ق/۱۹۶۸م؛ شرفاوی، عبدالله، *تحفة الناظرین*، قاهره، ۱۲۸۱ق؛ شیمیل، آن ماری، *فهارس بدائع الزهور ابن ایاس*، استانبول، ۱۹۴۵م؛ صیرفی، علی، *نزّه النفوس والابدان*، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۱م؛ عربی، باز، *الممالیک*، بیروت، دارالنهضة العربیه؛ عینی، بدرالدین، *السیف المهند*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷م؛ قلقشنیدی، احمد، *صبح الاعشى*، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳م؛ مقریزی، احمد، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰/ق/۱۸۵۴م؛ همو، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زبیده، قاهره، ۱۹۵۸م؛ نویری، احمد، *نهاية الارب*، به کوشش محمد عبدالهادی شعیر، قاهره، ۱۲۱۰/ق/۱۹۹۰م؛ یوسفی، مرسن، *نزّه الناظر*، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م؛ یونینی، موسی، *ذیل مرآةالزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴/ق/۱۹۵۴م؛ نیز:

Ayalon, D., «Studies on the Structure of the Mamluk Army» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1954, vol. XVI; Lane-Poole, S., *A History of Egypt*, Karachi, 1914; Mayer, L.A., *Saracenic Heraldry*, Oxford, 1933.

منوچهر یزشک

امیرشاهی سبزواری، آق‌ملک‌بن‌ملک‌جمال‌الدین فیروزکوهی سبزواری (د ۸۵۷/ق/۱۴۵۳م)، متخلص به شاهی، از شاعران دوره تیموری که در خوشنویسی، نگارگری و موسیقی نیز مهارت داشته است. وی در سبزواری زاده شد و نسبش به سرداران آن دیار می‌رسد

(دولتشاه، ۳۲۱؛ علیشیر، ۲۳؛ خواندمیر، ۱۸/۴) و از خواهرزادگان خواجه علی مؤید (مق ۷۸۸ق) امیر سرداری بوده است (دولتشاه، همانجا؛ لودی، ۶۹). دولتشاه سمرقندی عمر او را به هنگام مرگ بیش از ۷۰ سال ذکر کرده است (ص ۳۲۳)؛ اگر این سخن درست باشد، ولادت او را می‌توان در حدود سال ۷۸۵/ق/۱۳۸۳م دانست. برخی وجه تسمیه وی را به «امیر» و نیز تخلص «شاهی» او را افزون بر انتسابش به سرداران، به سبب شیعی بودن او دانسته‌اند (خواندمیر، همانجا).

امیرشاهی افزون بر شاعری در خوشنویسی نیز چیره‌دست بود و خط نستعلیق را نیکو می‌نوشت (دولتشاه، ۳۲۱؛ عالی، ۵۸؛ حبیب، ۱۱۸) و نام وی را در زمره خوشنویسان کتابخانه بایسنقری آورده‌اند (بیانی، ۷۸/۱). گویند در نقاشی و موسیقی نیز مهارت بسیار داشت و عود را خوش می‌نواخت (دولتشاه، ۳۲۱-۳۲۲؛ عالی، همانجا؛ شوشتی، ۶۶۶/۲). در برخی از منابع به اینکه امیرشاهی استاد جامی بوده، اشاره شده است (واله، ۴۰۷) و این امر از لحاظ تقارن عصر آنها محتمل می‌نماید، اما مراد گوینده ممکن است استادی در شیوه شاعری، یعنی تقلید جامی از بعضی غزلیات او باشد.

روشن نیست که امیرشاهی در چه زمانی از زادگاه خود سبزواری به سوی هرات رفت، اما به گفته تذکره‌نویسان، امیر در هرات دیرزمانی مصاحب و ندیم شاهزاده بایسنقر شد و به کوشش همین شاهزاده املاک موروثی را که پس از برافتادن سرداران به تصرف دیوان درآمده بود، به او برگرداندند (دولتشاه، همانجا؛ رازی، ۲۸۶/۲)؛ اما این دوستی پایدار نبود. برخی سبب تیرگی روابط امیرشاهی و بایسنقر را، سخنان کنایه‌آمیز شاهزاده خطاب به امیرشاهی در شکارگاه دانسته، و گفته‌اند که امیرشاهی از آن پس، از بایسنقر دوری گزید و سونگند یاد کرد که هیچ‌گاه خدمت سلاطین نکند. پس از آن به سبزواری بازگشت و به کشاورزی پرداخت (دولتشاه، همانجا).

به ماجرای دیگر نیز در روابط امیرشاهی و بایسنقر اشاره شده است: گویند بایسنقر که دستی نیز در شاعری داشت، از امیر خواست که تخلص «شاهی» را به او واگذارد، اما او نپذیرفت و دزبپی آن بای مهری شاهزاده روبه‌رو شد (خواندمیر، همانجا؛ دولتشاه، ۳۲۳). به هر حال، قدر مسلم آنکه امیرشاهی از بایسنقر روی گرداند و به سبزواری بازگشت. چندی بعد ابوالقاسم بابر وی را برای نگارگری کوشک گل‌افشان به استرآباد فرخواند و هم در آنجا بود که زندگانش به پایان رسید. بیکر او را به سبزواری آوردند و در خانقاه اجدادیش در بیرون شهر به خاک سپردند (همانجا؛ علیشیر، ۲۴؛ خواندمیر، ۱۹/۴).

تذکره‌نویسان سروده‌های وی را به لطافت، روانی، نازک‌خیالی، سوز و گداز و مقبولیت یافتن خاص و عام ستوده‌اند (نک: دولتشاه، ۳۲۱؛ علیشیر، ۲۳-۲۴؛ خواندمیر، همانجا). جامی نیز امیرشاهی را دارای اشعاری «لطیف» و «بیک دست و هموار» دانسته است (ص ۱۰۷). به نظر می‌رسد که اشعار امیرشاهی در روزگار خود شاعر شهرت و محبوبیت فراوانی یافته، چه، بسیاری از شعرای معاصر و پس از او به

خاستگاه خانواده او را کرمانشاه دانسته‌اند (اورسل، ۲۶۳؛ بروگش، ۲۶۷/۱؛ گوینو، «میرزاتقی خان امیر»، ۳۰). پدرش کریلایی محمدقربان که از خانواده‌ای پیشه‌ور در هزاره بود (آدمیت، همان، ۲۰)، نخست به عنوان آشپز به خدمت میرزا عیسی قائم‌مقام (د ۱۲۲۶ق/۱۸۱۱م) درآمد و سپس در دستگاه فرزند او میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام ناظر آشپزخانه شد. اقبال آشتیانی معتقد است که کریلایی محمدقربان در اواخر عمر قاپوچی قائم‌مقام شد (همانجا). وی تا هنگام قتل قائم‌مقام (۱۲۵۱ق/۱۸۳۵م) نیز زنده بود (تقفی، ۱۱۰). درباره تاریخ دقیق ولادت امیر اختلاف است، ولی سال ۱۲۲۲ق به نظر درست‌تر می‌رسد (آدمیت، همان، ۲۲؛ امیرخیزی، ۹۱). بر این اساس میرزا تقی‌خان در هنگام مرگ بیش از ۴۶ سال نداشته است. مادر وی فاطمه سلطان، ملقب به معصومه (آدمیت، همان، ۲۱؛ قاسمخانی، ۲۶۰) که در تمام اسناد عهد صدارت امیر از وی به «والده امیرنظام» تعبیر شده است و ظاهراً در اواخر عمر با علی محمدخان قاجار وصلت کرده بوده (اسناد مکمل...، ۳۸۹/۱۵۷)، در صفر ۱۲۷۶/سپتامبر ۱۸۵۹ هنوز حیات داشته است (اقبال آشتیانی، همان، ۳۷۶).

محمدتقی دوران کودکی را در خانواده قائم‌مقام به خانه شاگردی سپری کرد و سپس مأمور محاسبه فیله‌خانه او شد (همان، ۴، ۶). داستان معروف فرا گرفتن درس به هنگام خدمت به فرزندان قائم‌مقام که به تواتر در منابع به آن اشاره شده، حاصل همان ایامی است که به خانه شاگردی مشغول بوده است (امیرخیزی، همانجا). در این ایام هوش و استعداد محمدتقی در نامه‌نگاری موجب اعجاب قائم‌مقام شد (فتحی، ۴۰۸) و او را بر آن داشت تا از آن جوان در امور دبیری بهره‌جوید. به این ترتیب محمدتقی به تدریج با رجال سیاسی آن روزگار آشنا گردید (تقی‌زاده، ۱۴۰) و به زودی توانست حتی خود را به شاه بنمایاند («مکاتبات محمدشاه...»، ۶۷۸). پس از چندی به سبب دقت و صحت در کار، گویا در ۱۲۴۹ق (قس: ایرانیکا، ۱/۱۹۵۹، که ۱۲۵۱ق آورده است) فرمان مستوفی‌گری یافت («مکاتبات امنا...»، ۴۸). پس از مدتی از خدمت قائم‌مقام مرخص شد و به جمع مستوفیان محمدخان زنگنه امیرنظام (د ۱۲۵۷ق/۱۸۴۱م) پیوست. گفته‌اند که محمدتقی پیش از ورود به دستگاه امیرنظام، مدتی را نیز در خدمت قهرمان میرزا، برادرشاه گذرانیده بود (اعتمادالسلطنه، خلسه، ۷۶). گویا کناره‌گیری وی از خدمت قائم‌مقام به خواسته خود قائم‌مقام بوده است (نادر میرزا، ۵۰). به هر حال، محمدتقی در کنار شخصیتی چون امیرنظام، با عنوان مستوفی نظام می‌توانست به خوبی قابلیت‌های خود را نشان دهد، به ویژه که عباس میرزا به امیرنظام توصیه کرده بود تا از وجود شخصی همچون میرزاتقی که «سررشته معاملات سنواتی» را دارد، بهره‌جوید (قائم‌مقام، ۸۹).

پس از قتل گریبایدوف، وزیر مختار روس (۱۲۴۴ق/۱۸۲۸م)، چون مقرر شد هیأتی به سرپرستی خسرو میرزا برای عذرخواهی از این واقعه راهی روسیه شود، میرزاتقی که بیش از ۲۳ سال نداشت، در سبک همراهان امیرنظام قرار گرفت (تقی‌زاده، همانجا). اگرچه میرزاتقی در

تبع اشعار وی پرداخته‌اند (علیشیر، ۵۸، ۵۹، ۱۳۸، ۱۴۵؛ تقی‌الدین، ۲۹۰، ۵۵۵؛ صادقی، ۱۵۵؛ حمیدیان، ۴۴-۴۵).

امیر شاهی نیز چون برخی معاصرانش کوشیده است تا در غزلیات خود به مضامین تازه یا به گفته خود او «خیال خاص» که بعدها به سبک هندی شهرت یافت، دست یابد (مؤتمن، ۳۳۰، ۳۳۲؛ حمیدیان، ۲۰)؛ با این حال، از افراطی که برخی معاصرانش در پی صید «خیال خاص» و مضمون تراشی بدان گرفتار آمدند، دوری جست. غزلیات وی بیشتر عاشقانه و گاه عرفانی است، اما برخلاف معاصرانش از آوردن اصطلاحات عرفان نظری پرهیز دارد. امیر شاهی گاه به مضامینی چون وصف جلوه‌های طبیعت، نکوهش روزگار و یاران ناموافق و دوری از مردم نیز پرداخته است و در اشعار او به ندرت مدح و هجو دیده می‌شود. با این حال، یک رباعی در سوگ بایسنقر دارد که دولتشاه آن را از بهترین مرثی‌های عصر او دانسته است (ص ۲۶۵).

از اشعار او که در قالب‌های غزل، رباعی، قطعه و معما سروده شده، اندکی بیش از هزار بیت برجای مانده است. خواندمیر شمار ابیات او را ۱۲ هزار یاد کرده است (همانجا). گویند جامی هزار بیت از دیوان وی را برگزید و سروده‌های کم‌مایه‌تر را از دیوان او زدود (نک: واله، همانجا). برخی این کار را به خود شاعر نسبت داده‌اند (نک: خواندمیر، همانجا). دیوان امیر شاهی مشتمل بر ۱۰۳۲ بیت به کوشش سعید حمیدیان در تهران (۱۳۴۸ش) به چاپ رسیده است. این مجموعه شامل ۱۸۲ غزل، ۵ قطعه، ۱۵ رباعی و ۵ بیت معماست.

مآخذ: بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۴۵ش؛ تقی‌الدین کاشی، محمد، خلاصه الاشعار و زبده الامکار، نسخه خطی کتابخانه مجلس، ش ۵۵۰۶؛ جامی، عبدالرحمان، بهارستان، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ حبیب اصفهانی، تذکره خط و خطاطان، ترجمه رحیم چاوش آکری، تهران، ۱۳۶۹ش؛ حمیدیان، سعید، مقدمه بر دیوان امیر شاهی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکره الشعراء، تهران، ۱۳۶۶ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، علمی؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صادقی‌انشار، صادق، مجمع الخواص، ترجمه عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ عالی، مصطفی، مناقب هنروران، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ علیشیر نوایی، مجالس النفایس، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ لودی، امیرشیرعلی، مرآت الخیال، بمبئی، ۱۳۲۴ش؛ مؤتمن، زین‌العابدین، تحول شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض الشعراء، نسخه خطی کتابخانه ملک، ش ۲۳۰۴.

امیر علی، سید، نک: سید امیرعلی.
امیر علیشیر نوایی، نک: علیشیر نوایی.
امیر الکبیر، نک: امیر.

امیر کبیر، محمدتقی فراهانی (۱۲۲۲-۱۲۶۸ق/۱۸۰۷-۱۸۵۲م)، سیاستمدار و صدر اعظم عهد ناصرالدین شاه قاجار. وی در هزاره در اطراف فراهان دیده به جهان گشود (آدمیت، امیرکبیر...، ۱۹؛ اقبال آشتیانی، میرزا تقی‌خان...، ۱). برخی به وی نسبت سیادت داده، و

مذاکرات سیاسی نقش چندانی نداشت، اما فرصت یافت تا از مؤسسات آموزشی، فرهنگی و صنایع روسیه بازدید کند (لورنتس، 87). میرزا ابوالقاسم قائم مقام در منشآت خود (ص ۱۶۱) به موقعیت خوبی که در مسکو و سنت پترزبورگ برای محمدتقی فراهم شده بود، اشاره می‌کند و آن را حق وی می‌شمارد. وی پس از مراجعت از این سفر ملقب به «میرزا» و «خان» شد (EI¹, V/516).

میرزا محمدتقی خان یک بار دیگر نیز همراه امیرنظام به روسیه رفت و سرپرستی این هیأت را ناصرالدین میرزای ولیعهد برعهده داشت. امپراتور روسیه نسبت به میرزا محمدتقی عنایتی خاص نشان داد و هدیه‌ای نیز برای او فرستاد (هدایت، روضه الصفا، ۱۹۷/۱؛ اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، ۲۰۲).

سفر دیگری که نقش سازنده‌ای در شخصیت میرزا محمدتقی ایفا کرد، سفارت او به ارز روم در پی پدید آمدن بحران در روابط ایران و عثمانی و دعاوی ارضی دولت اخیر است (همو، تاریخ، ...، ۱۲۶۷/۳) که با هیأتی رهسپار آنجا شد. نخست قرار بود میرزا جعفرخان مشیرالدوله (د ۱۲۷۹ ق/ ۱۸۶۲ م) مأمور این کار شود، اما به علت بیماری از حضور در این جمع بازماند و میرزا تقی خان در صفر ۱۲۵۹ طی فرمانی از سوی محمدشاه برای این کار در نظر گرفته شد (اسناد و مکاتبات، ...، ۲۰۲/۲). وی با رتبه سرتیپی در رأس ۲۰۰ تن از رجال سیاسی - نظامی ایران رهسپار ارز روم شد (هدایت، همان، ۲۹۵/۱۰؛ سپهر، ۴۹/۳-۵۰). پس از ورود ایشان به ارز روم دولت عثمانی خواست مخارج هیأت را قبول کند، ولی میرزا تقی خان از پذیرش آن سر باز زد (هدایت، همان، ۲۹۶/۱۰؛ سپهر، ۵۰/۳). مذاکرات ارز روم به طور متوالی و هر بار در منزل یکی از نمایندگان ۴ کشور ایران، عثمانی، روس و انگلیس پی گرفته می‌شد. چون مذاکرات طولانی شد، میرزا تقی خان ۱۷۰ تن از ملازمان خود را به ایران بازگرداند (نک: هدایت، همانجا).

متن کامل این مذاکرات را بعداً به دستور میرزا تقی خان نوشتند و اکنون موجود است («گزارشهای میرزا تقی خان...»، ۲۱۱-۳۷۱). یکی از وقایع مهم در این مأموریت که انعکاس مثبتی در انتظار بیگانگان نسبت به ایرانیان داشت، واقعه حمله اهالی ارز روم به منزل هیأت ایرانی است. گویا حاجی میرزا آقاسی به میرزا تقی خان گفته بود تا از عثمانی بخواهد که مسجدی برای شیعیان در بغداد بنا کند، اما امیر که احتمالاً از پیامدهای اجرای این فرمان نگران بود، کار را به تعلل گذراند تا حاجی با دستور اکید او را وادار به اقدام کرد و بر اثر این درخواست، مردم شهر بر او شوریدند (جهانگیر میرزا، ۲۸۹؛ قس: سپهر، ۵۱/۳؛ کرزن، رابرت، «میرزا تقی خان...»، ۴۵۴) و چند نفر را کشتند و زخمی کردند و آنچه توانستند به یغما بردند (امیرکبیر، ۴۶). پس از کشمکشها و مداخله قوای نظامی عثمانی غائله ختم شد (هدایت، همان، ۲۹۹/۱۰، ۳۰۱-۳۰۲) و نمایندگان روسیه و انگلستان برای عذرخواهی نزد میرزا تقی خان آمدند (سپهر، ۵۴/۳-۵۵). ولی او به علت اهانتی که شده بود، تصمیم به ترک ارز روم گرفت و سرانجام باب عالی، عارف پاشا را از دربار عثمانی

برای عذرخواهی نزد او فرستاد. این عمل موجب تثبیت و تقویت موقعیت ایران شد؛ ولی از آنجا که احتمال می‌رفت این امر سبب برهم خوردن توازن در گفت و گوها شود، وزیر مختار انگلیس آشکارا از دولت ایران خواست تا با صدور حکمی امیر را موظف به امضای عهدنامه کند (اسناد قدیمه سال ۱۲۵۶-۱۲۶۲ ق؛ اسناد و مکاتبات، ۲۱۵/۲-۲۱۷). پیش از آن نیز حاجی میرزا آقاسی، میرزا تقی خان را که رابرت کرزن (همان، ۴۵۳)، منشی هیأت انگلیسی، او را برجسته‌ترین شخصیت حاضر در مذاکرات خوانده بود، به سبب درشت‌گویی در مجالس گفت و گو هشدار داده («مکاتبات صدراعظم و وزیر امور خارجه...»، ۱۳۴a)، و میرزا تقی خان طی نامه‌ای گله‌آمیز تصریح کرده بود که جز بیان دقیق نظریات دولت ایران و شخص صدراعظم کاری نکرده است. لحن او در این نامه حکایت از روحیه خسته‌اش به علت مداخله‌های بی جای روس و انگلیس دارد («مکاتبات صدراعظم از ۹ شوال...»، ۱۹ a). سرانجام، مذاکرات به مرحله امضای یادداشت تفاهم و پیش‌نویس عهدنامه رسید و محمدشاه طی فرمانی به میرزا تقی خان اجازه داد تا در ۸ مسأله مورد تنازع اقدام نماید (اسناد و مکاتبات، ۲۱۳/۲-۲۱۴) و به این ترتیب معاهده ارز روم منعقد گردید. این اقامت نسبتاً طولانی به امیر این فرصت را داد تا از نزدیک با تحولات جامعه عثمانی پس از اصلاحات موسوم به «تنظیمات» که از شعبان ۱۲۵۵/اکتبر ۱۸۳۹ آغاز شده بود، آشنا گردد (واتسن، 365؛ لورنتس، 88).

پس از مرگ محمدشاه (۶ شوال ۱۲۶۴ ق/ ۵ سپتامبر ۱۸۴۸ م) شاه جدید - ناصرالدین میرزا که در آذربایجان بود - از میرزا تقی خان - که در آن زمان منصب وزارت نظام آذربایجان را داشت - خواست تا مقدمات ورود او به تهران را فراهم کند. میرزا تقی خان بدین منظور با اجازه شاه (اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، ۲۰۵-۲۰۶)، مبلغی از بازرگانان تبریزی وام گرفت (آدمیت، امیرکبیر، ۵۲؛ قس: اعتمادالسلطنه، خلسه، ۷۹، که کوشیده است تا نقشی نیز برای کسول روسیه در اخذ این وام قائل شود).

اردوی ناصرالدین شاه در ۱۹ شوال ۱۲۶۴ از تبریز به راه افتاد (اقبال آشتیانی، میرزا تقی خان، ۹۹). وی در باسنج، میرزا تقی خان را به امیرنظامی منصوب کرد و به این وسیله اعتماد خود را به او آشکار ساخت (هدایت، روضه الصفا، ۳۵۹/۱۰). امیرنظام در این سفر درایت بسیار نشان داد و اردوی شاهی را با نهایت نظم به تهران رسانید (نک: امیر معزی، ۲۶۳-۲۶۹). پس از ورود شاه به تهران و جلوس بر تخت سلطنت، امیرنظام منصب صدارت یافت و لقب اتابک اعظم و امیرکبیر گرفت (اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، ۲۰۷؛ سپهر، ۱۸۹/۳-۱۹۰؛ نیز نک: واتسن، 366). امیر از پذیرش لقب صدراعظم امتناع کرد و به همان لقب امیرنظام بسنده کرد (کرزن، جرج، ۵۵۷/۱، حاشیه). وی در گام نخست به اجرای پاره‌ای اصلاحات اساسی پرداخت و بسیاری از حکام و والیان را عزل، و گروهی جدید را به حکومت و امارت منصوب

نیز فعالیتهای امیر بنیادی، و متکی بر حفظ منافع ملی و حاکی از علم و اطلاع و تسلط او بر عرف بین‌المللی است. اگرچه پیش از امیر نیز دولت ایران دارای وزیر امور خارجه بود، ولی در عهد او وزارت امور خارجه به عنوان نهادی مشخص بنیان نهاده شد و نخستین کارکنان آن را امیر خود انتخاب کرد و ساختمانی برای آن در نظر گرفت (آنارکولوا، 159؛ «مکاتبات صدر اعظم امیرکبیر...»، ۱۱۳ b). وزارت امور خارجه از ۱۲۶۵ تا ۱۲۶۷ ق در دست خود او بود و از این تاریخ، میرزا محمدعلی خان را به منصب «وزارت مهم دول خارجه» منصوب کرد (همان، ۹۳ a). از کارهای امیر در این دوران، بازداشتن سفرای بیگانه از مداخله در امور داخلی ایران (زریاب، ۱۷۲؛ اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، ۲۱۹؛ نیز نک: امیرمعزی، ۳۴۶-۳۵۵)، اهتزاز پرچم ایران در کشورهای دیگر به طور دائم (اعتمادالسلطنه، همان، ۲۱۳؛ رشديه، ۴۴۳) و گسیل داشتن نمایندگان دائمی سیاسی برای تأسیس سفارتخانه و نمایندگی به لندن، پترزبورگ، بمبئی، استانبول و تفلیس، به رغم مخالفت روسیه (آدمیت، امیرکبیر، ۵۱۰؛ «مکاتبات صدر اعظم امیرکبیر...»، ۷۳ a، ۸۱ a) و تدوین دستور عمل برای مذاکرات با وزرای مختار دول بیگانه («بعضی از مراسلات...»، ۱۱۹)، اتخاذ روشی برای کسب اخبار و اطلاعات از سفارت‌های بیگانه که باعث بیم و رعب مداخله جوان خارجی شد (نک: امیر معزی، ۳۴۷-۳۴۸؛ «خلاصه نوشتجات»، ۴۶ b، ۴۷ a). نظارت بر رفت و آمد بیگانگان و مرسوم کردن اخذ تذکره برای آنها (آنارکولوا، 110) را می‌توان یاد کرد. وی همچنین به آموزش و تربیت مأموران ایرانی مقیم خارج از کشور عنایت خاص داشت و می‌کوشید آنها را از میان شایسته‌ترین افراد انتخاب کند («دو نامه...»، ۵۳، ۵۸؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی...»، ۳۱ b، ۳۴ b؛ «مکاتبات و نامه‌ها...»، ۹۱ b؛ «مکاتبات صدر اعظم از ۲۴ شوال...»، ۱۷ b، ۲۵ a؛ اقبال آشتیانی، «امیرکبیر...»، ۴۳). امیر در سیاست خارجی از اصول خاصی پیروی می‌کرد و از سیاست موازنه منفی سود می‌برد و با اعطای هرگونه امتیاز به بیگانگان مخالف بود و در عین حال از سیاست بهره‌گیری از نیروی سوم و توسعه روابط متعادل با کشورهای جهان طرفداری می‌کرد (کاوه جلیلی، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۳۲؛ آدمیت، همان، ۴۶۷-۴۶۸).

مسأله افغانان و سرزمینی که سپس افغانستان نام گرفت، به روزگار امیر و به اعتقاد جازم او، به رغم مواضع انگلستان، مسأله‌ای داخلی محسوب می‌شد. با آنکه انگلستان همواره امیر را هشدار می‌داد تا از «دخل و تصرف در امورات» هرات خودداری کند («مکاتبات صدر اعظم امیرکبیر...»، ۱۱۳ b)، ولی امیر مصمم بود تا افغانان را به پشتیبانی دولت ایران دلگرم ساخته، از نزاع‌های قبیله‌ای که لایه انگلستان بنا بر سنت سیاسی خود بدان دامن می‌زد، باز دارد؛ چنانکه یار محمدخان و سپس پسر او صید محمدخان حاکم هرات را عملاً به اطاعت و تبعیت از حکومت خراسان واداشت، و از کهندل خان و پسرش سلطان علی‌خان در قندهار، و دوست محمدخان حاکم کابل خواست مراودات خود را با

کرد (نک: اعتمادالسلطنه، مرآة...، ۱۰۴۹/۲-۱۰۵۰). در همین روزگار به سبب ازدواجش با عزت‌الدوله خواهر ناصرالدین شاه توانست از بدگویی‌های درباریان آسوده شود و به علاوه بر حوادث و مسائل حرم نیز وقوف یابد (صدیق‌الممالک، ۱۰۰).

نخستین گرفتاری امیر در آغاز صدارتش، شورش حسن خان سالار فرزند اللهیار آصف‌الدوله بود که در رمضان ۱۲۶۴، چند روز پیش از مرگ محمدشاه، در مشهد سر به عصیان برداشت. این شورش که به رقابت دیرین میان دو شاخه دولو و قوانلوی قاجار تعبیر می‌گردید، موجب هراس قوانلویها، به ویژه مهد علیا مادر ناصرالدین شاه شد (آنارکولوا، 27). امیر نخست کسانی را ظاهراً برای مذاکره نزد سالار فرستاد، ولی نتیجه‌ای به دست نیامد. سرانجام، وی با فرستادن نیرو، سالار را سرکوب کرد (آدمیت، همان، ۲۲۵؛ نامه‌های امیرکبیر، ۱۶۰، ۱۹۷، ۱۹۸؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی...»، ۷۹؛ نیز نک: F.O. 60/145). قاطعیت امیر در این کار، دیگر مدعیان سلطنت را نیز خاموش کرد، ولی برخی از نویسندگان اشغال منطقه قطور توسط دولت عثمانی را ناشی از ضعف حاکمیت ملی دولت ایران بر اثر شورش سالار دانسته‌اند (واتسن، 378).

حادثه مهم دیگر این دوره، شورش فوج قهرمانیه بر ضد امیر بود که بنا بر عواملی متعدد رخ داد (اعتمادالسلطنه، تاریخ، ۱۶۹۴/۳؛ بامداد، ۲۱۲/۱؛ تقی‌زاده، ۱۴۲؛ صدیق‌الممالک، همانجا؛ جهانگیر میرزا، ۲۳۳). شورشیان خواهان عزل و قتل امیر شدند، ولی کاری از پیش نبردند و با مساعی آقاخان نوری و میرزا ابوالقاسم امام جمعه، غائله آرام گرفت. امیر بعداً آن فوج را تشبیه کرد و به عزل و نصب امرای لشکری و کشوری دست زد («گزارشها و مکاتبات و بعضی...»، ۳؛ واتسن، 377؛ وقایع اتفاقیه، ۱۱۳/۱؛ برای همراهی وزیر مختار روسیه با شورشیان، نک: اقبال آشتیانی، همان، ۳۳۷-۳۳۸؛ هدایت، همان، ۲/۱۰-۴۰۳). در این زمان طرفداران باب به ترویج عقاید او و تحریک مردم برخاستند و در بعضی نقاط، سران ایشان آشکارا به معارضة با دولت پرداختند، تا آنجا که امیر به مقابله برخاست و باب را به امضای تکذیب‌نامه دعوی خویش واداشت؛ سپس هم به فتوای علما او را اعدام کردند («مکاتبات و گزارشها...»، ۵۹ a، کسروی، ۵۱-۵۲؛ وقایع اتفاقیه، ۲/۱؛ افراسیابی، ۹۰-۹۳؛ یزدانی، ۱۳؛ نیز نک: اعتضادالسلطنه، ۹۷؛ واتسن، 386). در این ایام امیر مصلحت چنان دید که برای تثبیت اقتدار سیاسی دولت، شاه را به سفر در داخل ایران تشویق کند و خود او را همراهی نماید. با آنکه وزرای مختار روس و انگلیس با این کار مخالف بودند، ولی امیر سخن خود را پیش برد و وزرای مختار دو دولت نیز در این سفر شاه و امیر را همراهی کردند. در همین سفر اولین اقدام شاه برای تحدید اختیارات صدر اعظم صورت گرفت و امور مربوط به خارجه در ایران را از دست امیر خارج گردانید («خلاصه نوشتجات...»، ۵۵ a؛ اقبال آشتیانی، همان، ۲۴۱-۲۴۲).

در بعد سیاست خارجی و روابط با نمایندگی‌های دول بیگانه در ایران

انگلستان قطع کنند، یا تا تثبیت موقعیت سیاسی و نظامی ایران، با انگلیسیان معاشات کنند (آدمیت، امیرکبیر، ۶۱۳، ۶۱۶، ۶۱۸، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۸)؛ «نامه‌ها و فرامین...» (۵۶۸، ۱۳۲۸). وی دربارهٔ سیستان و بلوچستان نیز همین سیاست را پیش گرفت تا به آرامی به بسط قدرت دولت مرکزی در میان عشایر آن منطقه که تحت نفوذ انگلیسیان بودند، بپردازد (آدمیت، همان، ۲۴۸-۲۵۴).

روابط با انگلستان: تحول در روابط ایران و انگلستان به روزگار امیر یا ورود سرگرد شیل^۱ که پس از دو سال مرخصی به ایران بازگشت، آغاز شد. شیل در بدو ورود از وزارت امیر اظهار خشنودی کرد («خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۲۱۸)، ولی مداخلهٔ آشکار و نهان سفارت انگلیس در امور ایران، امیر را به مقابله واداشت و بدین سبب نسبت به خواستهای سفارت بی‌توجهی کرد و امور آن را معطل گذاشت (همان، ۱۱۶۸، ۱۲۲۸). این برخورد موجب اعتراضات پیاپی سفارت و واکنش شیل شد («نامه‌ها و فرامین»، ۳۵۵، ۳۷۸)؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۳۰۸). نخستین موضوع مورد مناقشه، تعریف حق و حدود حاکمیت ایران بر خلیج فارس بود. امیر همواره می‌کوشید سیطرهٔ ایران را بر نواحی جنوبی خلیج فارس تثبیت کند و برای این کار، برخی کارگزاران دولت در آن مناطق را تغییر داد (آنارکولوا، ۱۱۲). وی در این زمان با طرح مسألهٔ الغای تجارت برده در خلیج فارس توسط دولت انگلستان روبه‌رو شد و در پی آن نمایندهٔ این کشور در ربیع‌الثانی ۱۲۶۵ به دولت ایران اطلاع داد که ناوگان انگلیسی، کشتیها را در این آبها جست و جو و توقیف می‌کند. امیر به شدت به مخالفت برخاست و آن را سلب حاکمیت ایران و مخالف قوانین اسلامی دانست و هشدار داد که این کار موجب می‌شود که روسها نیز درصدد کسب امتیاز برآیند («خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۲۲۸، ۱۲۳۸)؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، ۶۸۸؛ آدمیت، همان، ۵۲۵). با آنکه وی موافقت کرد در یک دورهٔ ۴ ماهه ناوگان انگلیسی با حضور مأموران ایرانی، کشتیها را بازرسی کند، ولی بعداً این کار را موقوف کرد و اعلام داشت که به حکمرانان فارس و خوزستان دستور داده است از حمل و نقل بردگان ممانعت کنند («خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۳۰۸)؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۶۴۸، ۶۶۸). اما کوششهای شیل و توسل او به ناصرالدین شاه موجب شد تا امیر بپذیرد که مدت ۱۱ سال ناوگان انگلیسی با حضور یک صاحب منصب ایرانی به بازرسی کشتیها بپردازد (نک: قرارها...، ۸۱-۸۲).

موضوع دیگر، درخواستهای مکرر سفارتهای روس و انگلیس دربارهٔ صرف‌نظر کردن از تنبیه مجرمان بود که امیر این را نیز به شدت رد کرد و آن درخواستها را مداخله در امور ایران دانست («مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، ۵۱). این معنی با اخذ تابعیت ایرانیان از سفارت انگلیس مرتبط بود که به طور خاص در پناهندگی برخی افراد و اعضای خاندانهای مشهور («اسناد و فرامین...»، ۳۶۵ a)؛ «رسالهٔ بهاءالملک...»، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۹)؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، ۹۶، ۱۳۰۸؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۵۲) و حمایت انگلیسیان از کسانی که

مطرود امیر بودند (آدمیت، همان، ۲۶۱)؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، ۴۲۸، ۶۳۸-b)؛ «خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۲۲۸، ۱۲۴۸)؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، (۱۱۵۸)، جلوه‌گر شد. نیز از آنجا که سفارت انگلیس با اعطای تحت‌الحماگی به مجرمان مختلف (آدمیت، همان، ۵۳۴-۵۳۵) عملاً حاکمیت ملی ایران را نقض می‌کرد (نیز نک: «خلاصهٔ نوشتجات»، ۱۲۴۸)، امیر دستور داد رفت و آمد ایرانیان را به سفارت انگلیس زیر نظر گیرند (آدمیت، همان، ۵۳۶-۵۳۷)؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۱۰۴۸). مهم‌ترین عامل درگیری سیاسی سفارت مذکور با دولت ایران، مسألهٔ ارامنهٔ تبریز بود که پس از مرگ محمدشاه، به دلایلی نامعلوم امور سرپرستی آنان به کنسول انگلیس سپرده شده بود. در این وقت امیر کلیهٔ احکام صادره از جلوس ناصرالدین شاه در تبریز تا ورود او به تهران را لغو کرد و سپس به دولت انگلستان نیز اطلاع داده شد که امور ارامنه منحصراً در اختیار دولت ایران است (آدمیت، همان، ۵۴۰-۵۴۱)؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، ۷۵۵)؛ «پس از کشمکشهایی سرانجام امیر توانست از مداخلهٔ سفارتهای بیگانه در امور اتباع ایران و اقلیتهای دینی جلوگیری کند» (F.O.60/152)؛ «مکاتبات صدراعظم از ۱۹ شوال»، ۶۵۸، ۶۶۸).

روابط با روسیه: عصر صدارت امیر صحنهٔ برخورد دو دولت ایران و روسیه بر سر مسائل اقتصادی و مرزی بود. نخستین برخورد بر سر امتیاز شیلات ایران ایجاد شد. امیر بدون توجه به آنکه روسیه در عصر محمدشاه طی قراردادی آن را به اجاره گرفته است و به استناد آن به مداخله در امور شیلات ایران می‌پرداخت، آن را به بازرگانی ایرانی واگذاشت و دولت روسیه کاری از پیش نبرد (تیموری، ۲۸۸). موضوع دیگر، مخالفت شدید امیر با محافظت انبار تجارتخانهٔ روسیه در استرپاد توسط نیروی نظامی روس، و نیز ایجاد بیمارستانی توسط روسها در سواحل شمالی ایران بود. این انبار پس از تجدید ساختمان رسماً به دولت روسیه به اجاره داده شد (همو، ۲۶۷-۲۶۸؛ آدمیت، همان، ۴۷۵). دولت روس در هر دو مورد به اعتراض برخاست، ولی امیر، صدراعظم روسیه را قانع کرد که این کارها به سود هیچ یک از دو دولت نیست («خلاصهٔ نوشتجات»، ۴۶۸، ۴۷۵)؛ تیموری، ۲۶۹-۲۷۳؛ (F.O.60/145).

اوج درگیری میان روس و دولت ایران بر سر مسألهٔ آشوراده رخ داد. روسها آنجا را در ۱۲۵۸/ق ۱۸۴۲م تصرف کرده بودند و امیر می‌کوشید دست آنها را قطع کند. در این میان، مهدی قلی میرزا حاکم مازندران، کنسول روسیه را به جانبداری از اشرار متهم کرد (آدمیت، همان، ۴۹۴-۴۹۵) و گروهی از ترکمانان یموت به قوای روسیه در آشوراده حمله کردند و عده‌ای را به قتل رساندند؛ روسها نیز مجدداً قوایی در آنجا پیاده کردند و از امیر خواستند تا حاکم مازندران را عزل کند (وثوق زمانی، ۳۷-۴۰؛ اسنادی...، ۱۵۹-۱۶۱). نزاع بالا گرفت و

سرسختانه روسیه با نزدیکی ایران و آسیای مرکزی، و نیز به سبب عزل امیر مقارن بازگشت هدایت از سفر خوارزم، موفقیت آمیز نبود («نامه‌ها و گزارشها...»، ۱۸b).

روابط با عثمانی: محور اصلی روابط ایران با عثمانی در عصر صدارت امیر، تفسیر و اجرای مفاد عهدنامه ارزروم درباره خطوط مرزی بود که توسط میرزا تقی خان، پیش از صدارتش، منعقد شده بود. در اوایل صدارت امیر، میرزا جعفر خان مشیرالدوله برای تعیین خطوط مرزی به بغداد گسیل شد، اما عثمانیان که دولت ایران را مشغول سرکوب فتنه سالار می‌دیدند، به ناگاه نواحی قطور و خوی را تصرف کردند (واتسن، 378). مأمور ایران نیز به دستور امیر از شرکت در کمیسیون خودداری کرد، ولی با فشار و قول روسیه و انگلستان مبنی بر رفع اشغال، کمیسیون تشکیل شد. با اینهمه، مذاکرات به سبب ادعای ارضی عثمانی بر خرمشهر و مخالفت شدید امیر با این معنی، به بن‌بست کشیده شد (آدمیت، امیرکبیر، ۱۴۲-۱۵۴؛ مشیری، ۱۴۰؛ «خلاصه نوشتجات»، ۴۸b)؛ «مکاتبات سفر...»، ۶۹b، ۷۰a؛ «گزارشهای میرزا تقی خان»، جم: نیز نک: گزیده اسناد، ۱/جم). با آنکه امیر تا مدتی به فشارهای انگلستان برای ادامه مذاکرات وقعی نگذاشت، ولی سرانجام به سبب وقایع آشوراده، مجبور شد مشیرالدوله را به مذاکرات بازگرداند («خلاصه نوشتجات»، ۱۲۸b، ۱۴۹a، ۱۵۰a؛ اسناد قدیمه سال ۱۲۵۶-۱۲۶۲ق؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۷۶b، ۷۸b، ۸۲b، ۹۳a، ۹۴a؛ نیز نک: «مکاتبات صدراعظم از ۱۹ شوال»، ۴b).

روابط با دول دیگر: فکر ایجاد روابط سیاسی با آمریکا از مدتها قبل از صدارت امیر، کم و بیش وجود داشت (نک: فیودور کورف، ۱۶۱)، اما امیر آن را تحقق بخشید تا معادله قدرت را در خلیج فارس که به سود انگلستان بود، بر هم زند. بدین مناسبت در ذیحجه ۱۲۶۷/اکتبر ۱۸۵۱ میان دو کشور عهدنامه دوستی و کشتیرانی در آبهای طرفین منعقد شد و مقرر گردید که دولت آمریکا در تهران، تبریز و بوشهر کنسولگری تأسیس کند (رضازاده ملک، ۸۹-۹۰؛ آدمیت، همان، ۵۷۴). سنای آمریکا نیز این قرارداد را به «معاهدات کامله الوداد» تبدیل و تصویب کرد و آمادگی خود را برای مبادله عهدنامه به دولت ایران اعلام داشت، ولی در این میان امیرکبیر معزول شد و جانشینان او تمایلی به این کار نشان ندادند. آمریکاییان معتقد بودند که انگلستان مانع اصلی برای برقراری روابط میان دو دولت است (سیلسون، ۵۷-۵۸).

علاوه بر آمریکا، امیر کوشید با پروس، اتریش و بلژیک نیز رابطه برقرار سازد (F.O. 60/160)، ولی انگلیسیان که به ویژه حضور اتریش را با منافع خود ناسازگار می‌دیدند، در راه ایجاد رابطه سیاسی ایران با آن کشور مانع تراشی می‌کردند (F.O. 60/174). درباره فکر رابطه با بلژیک اطلاعات موجود منحصر است به قراردادی میان دو کشور که وزیر مختار فرانسه از آن یاد کرده است («اصل نامه‌ها»، ۷۰b).

امیر به مقابله برخاست، ولی سرانجام برای جلوگیری از گسترش نزاع که انگلیسیان هم در شعله‌ور کردن آن بی‌تأثیر نبودند، به اجبار به درخواست روسیه گردن نهاد (آدمیت، همان، ۵۰۳؛ آنارکولوا، 118-119؛ «خلاصه نوشتجات»، ۵۲). افزون بر اینها، مسائل دیگری نیز روابط ایران و روسیه را در این دوره به تیرگی می‌کشاند («مکاتبات صدراعظم امیرکبیر...»، ۷۰a؛ اسناد مکمل، ۲۴۶/۱۲؛ «خلاصه نوشتجات»، ۴۶a، ۴۸b).

روابط با فرانسه: زمینه روابط ایران با فرانسه در دوره صدارت امیر، به تلاش برای اجرای معاهده محرمانه ۱۲۶۳ق/۱۸۴۷م در عصر محمدشاه بازمی‌گردد که طی آن به اتباع فرانسه اجازه داده شده بود که در ایران به تجارت بپردازند، ولی اجرای معاهده مذکور به دلایلی از جمله ایجاد موانع از سوی دولتهای روس و انگلیس به تعویق افتاده بود. در این وقت کنت دو سارتیز نماینده سیاسی فرانسه به تکاپو افتاد (آدمیت، امیرکبیر، ۵۵۳-۵۵۴، ۵۵۶؛ آنارکولوا، 115؛ «خلاصه نوشتجات»، ۱۵۷a). اما اقدامات نسنجیده او، و اعلام جمهوریت در فرانسه و مسأله اتباع مسیحی کاتولیک در ایران، امیر را در وضع نامطلوبی قرار داد و مکاتبات به جایی نرسید، تا سرانجام کنت که مواضعش در این باره مبهم و متناقض می‌نمود، به رغم خواست امیر، ایران را ترک کرد (همان، ۱۵۶b، ۱۶۰a؛ «نامه‌ها و فرامین»، ۱۵b، ۱۶a؛ «اصل نامه‌ها...»، ۶b، ۵۷b، ۶۱b، ۶۴b، ۶۶b، ۷۰b؛ اقبال آشتیانی، «ورقی چند...»، ۱۴-۱۵) و روابط سیاسی دو کشور قطع شد (همان، ۱۰-۱۸؛ همو، میرزا تقی خان، ۳۰۹-۳۰۷؛ آنارکولوا، ۱۱b).

روابط با امرای آسیای مرکزی: یکی از دل مشغولیهای دولت امیر در مرزهای شرقی، وجود قبایل ترکمن و تعدیهای ایشان به خاک ایران و مردم بود. این شرارتهای امرای خوارزم و بخارا را نیز که راه ارتباط خود را با کشورهای اسلامی در خطر می‌دیدند، نگران می‌کرد. از این رو، نیروهای ایران و امرای خوارزم و بخارا بارها به ترکمانان هجوم بردند. در این جنگها عده‌ای از ایرانیان اسیر شدند و ترکمانان آنها را به خوارزمیان فروختند. چون امیر تصمیم به سرکوب ترکمانان گرفت، امیر خوارزم سفیری به دربار ایران گسیل کرد و از طرف امیر نیز رضا قلی خان هدایت برای رهانیدن اسرای ایرانی و مطلع کردن خان خیوه از تحریکات توسعه طلبانه روسیه، رهسپار خوارزم شد («مکاتبات اسناد»، ۲۴؛ سارلی، ۵۵؛ مستوفی، ۶۸/۱؛ «مکاتبات و نامه‌ها...»، ۸۶a؛ وقایع اتفاقیه، ۱۷/۱؛ آدمیت، همان، ۶۰۳-۶۰۴). بعضی معتقدند که هدایت مأموریت داشت تا زمینه یک اقدام نظامی برای بیرون راندن روسها از تاشکند و سمرقند را فراهم سازد (مکی، زندگانی...، ۲۶۴؛ نیز نک: هدایت، سفارتنامه...، جم). درباره بخارا تحرک کمتری نشان داده شد؛ اگرچه بخاراییان در ورود و عبور از ایران و حتی رفت و آمد مأمورینشان به سمت عثمانی از ایران با ممانعتی رویه‌رو نمی‌شدند («مکاتبات و نامه‌ها»، ۵۷b؛ گزیده اسناد...، ۲۷۲/۱). به طور کلی سیاست امیر در جلب و جذب بخارا و خوارزم به سبب مخالفت

اصلاحات و اقدامات امیر: امیر اصلاحات داخلی را با امور نظامی که ضامن حاکمیت ملی و تمامیت ارضی کشور بود و او خود در امر نظام تجربه‌ای طولانی داشت، آغاز کرد (لورنتس، ۸۷). او نخست صندوقی برای تأمین مواجب و نیازهای مالی نظامیان ایجاد کرد تا نظامی‌گری به صورت شغلی مستقل درآمد (آدمیت، اندیشه، ۴۴۰-۴۴۱). سپس به تدوین قانون سربازگیری و طبقه‌بندی رسته‌ها و درجات و تجدید سازمان نظامی پرداخت (مخبر همایون، ۱۳۲؛ قائم مقامی، ۷۱؛ معتمدی، ۱۰۷؛ لورنتس، ۹۴) و اخذ «سیورسات» از رعیت را ممنوع کرد (محمود، ۶۰۶/۲؛ وقایع اتفاقیه، ۱۳/۱). این قوانین تحت عنوان «نظام ناصری» تدوین و طبع شد (دهقان، ۱۴۸؛ نامه‌های امیرکبیر، ۱۴۲؛ وقایع اتفاقیه، ۷۵/۱). او همچنین به تأسیس کارخانه‌هایی برای ساخت ملزومات نظامی و تسلیحات ساده، و متحدالشکل گرداندن لباس نظامیان دست زد (معتمد، ۲۹۳؛ آدمیت، امیرکبیر، ۲۹۹). در زمینه تسلیحات، علاوه بر آنکه به رغم اعتراض شدید دولت روسیه، تجار و رعایای ایران را به خرید اسلحه از روسیه ترغیب می‌کرد («مکاتبات صدراعظم از ۲۴ شوال»، ۹۸؛ «خلاصه نوبتجات»، ۴۵۸؛ اسناد مکمل، ۲۶۴/۱۲) و از برخی تجار انگلیسی نیز اسلحه می‌خرید («رساله بهاءالملک»، ۴۵۸؛ «مکاتبات سفر»، ۱۱۵)، مایل بود از کشورهای چون بلژیک نیز سلاح بخرد و مستشارانی از کشوری بیطرف برای ارتش استخدام کند («مکاتبات صدراعظم از ۱۹ شوال»، ۲۰۸).

در زمینه اقتصادی، امیر طرفدار گسترش تجارت و کشاورزی، و در عین حال توسعه صنایع ملی بود. بدین سبب به ساخت و توسعه بازارهای تهران و تبریز - سرای امیر - و گسترش شبکه راهها همت گماشت (آدمیت، اندیشه، ۲۹۸؛ واتسن، ۳۹۴). از سوی دیگر افزایش حقوق گمرکی واردات، موجب ترغیب و توجه تجار ایرانی به صادرات شد (تاریخ اقتصادی...، ۱۲۱؛ نیز نک: انتر، جدول ۱، ضمام؛ چنانکه در ۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م صادرات ایران بر وارداتش پیشی گرفت و تقریباً به ۳ میلیون لیره انگلیسی رسید و پس از ایجاد نمایشگاهی از کالاهای ایرانی در تهران، انگلستان از امیرکبیر خواست تا چنین نمایشگاهی نیز در لندن برپا سازد (تاریخ اقتصادی، ۲۰۱-۲۰۴؛ لورنتس، ۹۱؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، ۱۲۵۸).

از دیگر اصلاحات امیر که ارتباط مستقیم با تجارت دارد، ایجاد امنیت در راهها و نظارت بر عبور و مرور و صدور تذکره عبور، ایجاد قراول‌خانه و چاپارخانه در حدود شهرها، مساحی و نقشه‌برداری تهران و دیگر مناطق و راههای کشور را باید ذکر کرد (اعتمادالسلطنه، مرآة، ۱۰۵۰/۲؛ گوینیو، «میرزاتقی خان امیر»، ۳۲؛ نیز نک: ستوده، «کاروانسراها»، ۸۵۵). امیر همچنین معادن را تا ۵ سال از مالیات معاف کرد و برای امور معادن مسئولی برگزید. وی با علاقه تمام به حمایت از صاحبان حرفه و تولید کنندگان پرداخت. گروهی را برای فراگیری صنایع به روسیه و عثمانی فرستاد و برای خرید ماشین آلات

صنعتی از اتریش اقداماتی انجام داد و کارخانجات محدودی در کشور دایر کرد (لورنتس، همانجا؛ معتمد، ۲۹۰؛ نایبان، ۱۲۶؛ محبوبی، ۵۶۵؛ مستوفی، ۷۵/۱؛ نیز نک: وقایع اتفاقیه، ۷۱/۱).

در زمینه مالیه نیز امیر دست به اصلاحاتی بنیادی زد. در پرداخت بدهیهای عقب افتاده تدبیری اندیشید و اسناد و حواله‌های دولتی را اعتبار داد (یکتایی، ۱۴۶؛ مستوفی، ۶۸/۱). منافع اخذ مالیات و ورود آن به خزانه دولت را سامان بخشید و در عین حال مالیاتهای اجحاف آمیز بر طبقات ضعیف را ملغی ساخت (صادقی، ۱۵؛ بروگش، ۲۶۸/۱). از سوءاستفاده منشیان و مستوفیان جلوگیری کرد و دستور داد تا کتابهایی مشتمل بر قوانین گردآوری مالیات و شرح وظایف مأموران مالیاتی، مبتنی بر مقررات مالی فرانسه تدوین کنند (نک: امیر معزی، ۲۸۳؛ یکتایی، ۱۴۸) و با این تنظیمات مالیاتهای عقب افتاده را از اشخاص متغذ وصول کرد (مستوفی، ۷۰/۱-۷۲). برخی مکاتبات امیر حاکی از صرف اوقات و دقت بسیار در امور مالیه از سوی اوست و این امر را مایه انتظام امور می‌دانست (نامه‌های امیرکبیر، ۱۱۷، ۱۲۰). وی همچنین مستمری درباریان را کاهش داد و از این طریق به اجرای برخی طرحهای عمرانی توفیق یافت و همین امر از عوامل دشمنی و توطئه برضد او شد (ورجواند، ۱۱۵؛ مجلسی، ۶۳-۶۴).

در مسائل فرهنگی، برجسته‌ترین کار امیر، زمینه‌سازی تأسیس دارالفنون برای تربیت علمی و فنی جوانان بر اساس اصول و علوم جدید اروپایی بود. چه، وی اعتقاد داشت که انتقال محیط علمی اروپا به ایران، بهتر از فرستادن محصل به خارج از کشور است. وی پس از کسب موافقت شاه در اواخر ۱۲۶۶ق/۱۸۵۰م، میرزا رضا مهندس را مأمور تدوین نقشه ساختمانی در شمال شرقی ارک تهران کرد و سپس بنای آن را به محمدتقی خان معمارباشی سپرد و بهرام میرزا حاکم تهران مأمور نظارت بر اجرای آن شد (فوریه، ۱۳؛ اقبال یغمایی، ۱۴۴-۱۴۵). خود امیر نیز از نظارت بر امور آن خودداری نداشت (نامه‌های امیرکبیر، ۷۰). در نیمه دوم ۱۲۶۷ق ظاهرأ بخشی از مدرسه که اختصاص به تعالیم نظامی داشت، به طور آزمایشی شروع به کار کرد (همان، ۱۹۵). اگرچه افتتاح رسمی مدرسه ۱۳ روز پس از مرگ امیر اتفاق افتاد.

انتشار روزنامه وقایع اتفاقیه نیز از دیگر اصلاحات فرهنگی امیر به شمار می‌رود (رایت، انگلیسیها...، ۱۹۵؛ نیز نک: «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۷۹b). شیل معتقد است که سر مقاله‌های این روزنامه به قلم خود امیر بوده است (ص ۱۵۷).

از دیگر اصلاحات فرهنگی و اجتماعی امیر، دستور ترجمه کتب اروپایی، ایجاد چاپخانه، تدوین قانون نامه‌ای برای پزشکان و امتحان از آنها، ترویج آبله‌کوبی و بنیان نخستین بیمارستان دولتی را می‌توان نام برد (ورجواند، ۱۱۵-۱۱۶).

ایجاد امنیت، دیوانخانه و دارالشرع برای استقرار عدالت از دیگر امور مورد توجه خاص امیر بود. او برای آگاهی از رفتار حاکمان شهرها، کسانی را مخفیانه برمی‌گماشت و با گزارش آنها به تویخ یا

به هر حال، پس از عزل امیر از صدارت و وزارت نظام، آقاخان نوری آشکارا به مخالفت و دگرگون کردن کارهای امیر برخاست؛ به شکلی که امیر برآشفت و از شاه اجازه ملاقات خواست (نامه‌های امیرکبیر، ۱۸۶، ۱۹۴)، اما شاه سخنان امیر را نپذیرفت و او را مورد عتاب قرار داد (خورموجی، ۱۰۵؛ اعتمادالسلطنه، همان، ۲۱۷). میرزا آقاخان نوری از حمایت روس و انگلیس از امیر، و حتی پناهندگی امیر به انگلیسیان سخن رانده است («نامه‌ها و گزارشها»، ۱۴b، ۲۰b). با آنکه در دشمنی او با امیر تردیدی نیست و حقایق آشکار تعلق خاطر امیر را به بیگانگان نفی می‌کند، ولی برخی از نویسندگان و خود انگلیسیان بنا بر عللی همین نظر را ترویج کرده‌اند (بروگش، ۲۶۹/۱؛ رایت، ایرانیان، ۳۷۱/۲، گوینو، «میرزا تقی خان امیر»، ۵۰-۵۱؛ نیز نک: افشار، ۳۱۷؛ درباره مکاتبات امیر با وزیر مختار روس، قس: اقبال آشتیانی، میرزا تقی خان، ۳۲۳-۳۲۵). آقاخان نوری برای اثبات این مدعا کوشید تا از امیر اقرار بگیرد که قصد افساد داشته است و شاه را نیز با خود موافق کرد («نامه‌ها و گزارشها»، ۸a، ۱۰a، ۱۲a؛ درباره نامه ۱۱ ماده‌ای معروف امیر و استناد برخی نویسندگان به آن، نک: همان، ۲۵۵؛ صفایی، ۱۰۳۵-۱۰۳۸). پس از این، حکم تبعید امیر به کاشان، نخست با عنوان حکومت آن شهر، صادر شد و زیر نظر نظامیان به آنجا رفت (سپهر، ۳۸۸/۳). اندکی بعد شاه حکم قتل او را نیز امضا کرد و علی‌خان فرایشی مأمور آن کار گردید. وی در بامداد ۱۸ ربیع الاول ۱۲۶۸ وارد فین کاشان شد و به حمایمی که امیر در آنجا مشغول استحمام بود، رفت و حکم را خواند. به درخواست امیر رگ دستش را گشودند، و سپس به سبب تعجیلی که داشتند، او را خفه کردند و برخی اشیاء شخصی او را به غنیمت بردند (بروگش، ۲۷۰/۱؛ بهادر، ۴۷۵).

در تهران مرگ امیر را به بیماری او نسبت دادند (اقبال آشتیانی، همان، ۳۴۱؛ سپهر، ۳۸۹/۳؛ قس: «نامه‌ها و گزارشها»، ۲۱b، که حاکی از بیم شاه و اطرافیان از شایعه قتل امیر است). با اینهمه، انعکاس این حادثه در تهران نامطلوب بود (شیل، ۲۲۶) و سفارت انگلیس رسماً به اعتراض برخاست («مکاتبات سفارت»، ۶b). شاه خود را از مداخله در این کار میرا دانست (اورسل، ۲۶۶) و بعضی از نوشتجات حاکی از مداخله خود در این کار را از میان برد («گزارشها و مکاتبات میرزا آقاخان...»، ۲۵b) و خود میرزای نوری هم تقصیر را به گردن حاج علی‌خان انداخت («نامه‌ها و گزارشها»، ۳b).

باید گفت که امیر هیچ‌گاه نتوانست با درباریان کهنه کار رابطه خوبی برقرار کند و یا خود را از لحاظ رفتارهای شخصی و اجتماعی واقعاً و عملاً در زمره درباریان جای دهد. این معنی یکی معلول نسب خانوادگی امیر بود که در زمره نجبای والا تراذ محسوب نمی‌شد (هدایت، همان، ۱۳۹) و دیگر آنکه روابط او با دربار شاه بسیار بی‌تکلف و صادقانه و بدون ظواهرسازی و زیاکاریهای مرسوم بود. بر مخرج شاه نظارت می‌کرد و مانع و لخرجیهایش می‌شد و از او می‌خواست با اتکا به خود و به استقلال به اداره امور بپردازد (محمود، ۶۱۸/۲؛ اقبال یغمایی، ۸۰؛

تشویق حاکمان می‌پرداخت (نک: بهادر، ۱۹۹). با آنکه امیر در اوایل کار کوشید خود به داوری در امور مهم بپردازد (فلور، ۱۴۷/۱)، ولی سپس شیخ عبدالحسین تهرانی را به ریاست محکمه شرع به عنوان عالی‌ترین مرجع قضا منصوب کرد. دعاوی حقوقی پس از طرح در دیوانخانه به محکمه شرع می‌رفت و احکام صادره برای اجرا به دیوانخانه ارجاع می‌شد و در واقع تفریق شایان توجهی میان قوانین عرفی و شرعی به عمل می‌آمد (الگار، ۲۰۸-۲۰۹؛ شیل، ۱۱۷؛ قس: الگار، ۲۰۳). امیر بر آزادی دینی اقلیتها تأکید می‌کرد و به امور قضایی آنان نیز در همین دیوانخانه رسیدگی می‌شد («مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، ۳۵۵؛ فلور، ۱۴۸/۱).

سرانجام، امیر به عنوان آغازگر اصلاحات عمیق و معتقد به مشارکت عمومی در این کار، با انتشار اعلامیه‌ای از صاحب نظران خواست که نظریات خود را درباره اصلاحات امور کشوری و لشکری اعلام کنند. رساله قانون قزوینی نیز در پاسخ به همین درخواست نگاشته شد (نک: قزوینی، ۳۴-۳۵). با اینهمه، مطابق بعضی اسناد، سخت‌گیری امیر نسبت به دیگران که گاه آنان را از بیان حقیقت باز می‌داشت و نیز عزل جمعی از رجال و کارگزاران، و در عین حال تسامح بی‌اندازه‌اش نسبت به بعضی از بستگان خود، کسانی را واداشت که او را به «بی‌اعتدالی» منسوب کنند (اسناد مکمل، ۱۱۰/۱۱۰؛ «مکاتبات سفارت...»، ۷b؛ «دستورالعملها...»، ۱۲۷b) و به همین سبب درباره اصلاحات و رفتارهای سیاسی امیر نظریات متفاوت و متضادی ابراز شده است (مثلاً نک: وامقی، ۶۹۹؛ محمود، ۶۰۶/۲).

فرجام کار: سرعت سیر حوادث از روزی که شاه طی فرمانی تمام امور را در کف امیر نهاد (اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، ۱۹۷-۱۹۸)، تا آنگاه که فرمان عزلش را صادر کرد، چنان است که محققان را غالباً دچار نوعی حیرت می‌کند. بی‌گمان عزل او امری ناگهانی نبود و از مدت‌ها پیش تحرکاتی برای تحدید قدرت و اختیارات امیر به ظهور می‌رسید. به علاوه، از برخی نامه‌های امیر به شاه نیز برمی‌آید که خود وی به سبب بعضی رفتارهای شاه از عاقبت خویش اندیشناک بوده است (نامه‌های امیرکبیر، ۸۳، ۱۶۱-۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۵). به هر حال، فرمان عزل امیر از صدارت و ابقای وی در امور نظام به خط و انشای میرزا سعید مؤتمن الملک تهیه شد و در پنجشنبه ۱۹ محرم ۱۲۶۸ توسط مهدعلیا به اطلاع او رسید و سپس آجودان باشی فرمان را رسماً به او ابلاغ کرد، اما اندکی بعد به خدمت نظام او نیز خاتمه داده شد (موسوی، ۳۳۹؛ نامه‌های امیرکبیر، ۱۸۰-۱۸۱). قابل توجه است که شاه از واکنش امیر بیم داشت و قراولان خاصه را آماده باش داده بود (شیل، ۲۲۱؛ نک: نامه‌های امیرکبیر، ۱۷۹). اما امیر با آنکه از قدرت و جسارت لازم برخوردار بود، مصالح ملی را بر موقعیت شخصی ترجیح داد و به واکنش تندی دست نزد و گوشه عزلت برگزید (همان، ۸۳؛ هدایت، سفارت نامه، ۱۲۸) و شاه نیز کوشید تا این کار را ناشی از استعفای امیر قلمداد کند («مکاتبات صدر اعظم از ۲۴ شوال»، ۳۷b).

رعدی، ۱۵۰؛ نامه‌های امیرکبیر، ۸۴؛ زریاب، ۱۷۷؛ گوینو، «میرزا تقی‌خان امیر»، ۳۳. با اینهمه، امیر شآن شاه را رعایت می‌کرد و در برابر او برای خود مرتبتی قائل نبود (آدمیت، مقالات...، ۶۹). رفتار ساده و صادقانه امیر، موجب رشک و خشم درباریان متملق می‌شد که خود را در برابر امیر ضعیف می‌دیدند و برای خودنمایی آن را نوعی توهین به شاه می‌نمایانند (اعتمادالسلطنه، صدرالتواریخ، ۲۱۶؛ مستوفی، ۷۵/۱؛ نیز نک: نامه‌های امیرکبیر، ۱۲۴، ۱۵۳).

مهدعلیا، مادر قدرت طلب شاه که علاقه شدیدی به مداخله در امور («نامه‌ها و گزارشها»، ۶۵b)، و نقش مهمی در حوادث سیاسی روزگار داشت، یکی از مهم‌ترین دشمنان امیر بود (نوابی، ۲۵-۴۲؛ اقبال یغمایی، ۲۲). سخت‌گیریهای امیر نسبت به اهل حرم، به ویژه مهد علیا که گویا نسبت به جایگاه صدراعظم نیز حسادت می‌کرد (کرزن، رابرت، «خاطره...»، ۲۳؛ مکی، «امیرکبیر...»، ۴۸؛ گوینو، همان، ۵۷؛ «خلاصه نوشته‌ها»، ۱۲b). مخالفت امیر با خواستهای نابجای او (نک: نامه‌های امیرکبیر، ۱۹۱-۱۹۲) از جمله علل دشمنی مهدعلیا بود که همراه آقاخان نوری و حاج علی‌خان فراشبازی، در رأس دشمنان امیر قرار داشت (آدمیت، امیرکبیر، ۷۳۳؛ برای برخی پیوندهای این ۳ تن، مثلاً نک: «نامه‌ها و گزارشها»، ۵۵؛ «عرایض و گزارشها...»، ۱۰۷). پولاک که اندکی پس از عزل امیر وارد تهران شد، این واقعه را بر اثر تحریکات مهدعلیا دانسته است (ص ۲۰۷).

از دیگر دستاویزهای دشمنان امیر در تحریک شاه بر ضد او، داستان عباس میرزا ملک آراست که می‌گفتند امیر قصد خلع ناصرالدین شاه و به سلطنت رساندن او را دارد (اعتمادالسلطنه، خلسه، ۸۱-۸۲، صدرالتواریخ، ۲۱۵) و برخی نیز او را در برابر شاه، جسور و پر خطر جلوه داده (هدایت، همان، ۱۳۸)، یگانه راه بقای سلطنت را قتل او دانستند (واتسن، ۴۰۱). با اینهمه، جالب توجه است که به نظر می‌رسد کسی مانند مهدعلیا پس از قتل امیر، نقش و اهمیت او را در حفظ ارکان سلطنت ناصری دریافت و گویا از دشمنی خود نیز متأسف بود («گزارشها و مکاتبات میرزا آقاخان»، ۶۱۵).

درباره خلق و خوی امیر داستانها و روایاتی که در افواه پس از قتل وی رواج بسیار یافت، مشحون از نکات جالب توجه است. وی معمولاً پیش از طلوع آفتاب سرکشی به امور را آغاز می‌کرد (گوینو، «میرزا تقی‌خان امیرکبیر»، ۱۰۹؛ «مکاتبات حاج میرزا آقاسی»، ۱۰۶b). خود به یکایک کارها می‌رسید و دستورهای مقتضی می‌داد (نامه‌های امیرکبیر، جم). وی نظم و ترتیبی پدید آورد که پس از او نیز زبان زد خلق بود (آدمیت، اندیشه، ۱۵۷). با وجود سخت‌گیریهایش در کارهای حکومتی، و مخالفت سرسختانه‌اش با مداخله بیگانگان، هیچ‌گاه از راه ادب و عفاف خارج نمی‌شد، چنانکه تأثیر بسیار خوبی بر بیگانگانی که او را می‌دیدند، می‌گذاشت («مکاتبات و نامه‌ها»، ۴۹b). علما و دانشمندان را بسیار محترم می‌داشت (اقبال یغمایی، ۷۸؛ مدرسی، ۸۶۶-۸۷۰؛ «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر»، ۲۹b، ۳۰b) و از

مدیحه‌سرایی شاعران بیزار بود و قآنی را بدان سبب تویخ کرد (اعتمادالسلطنه، همان، ۲۲۶-۲۲۷). شدت علاقه او را به توسعه علوم و فرهنگ از کوششهایش برای تأسیس دارالفنون و دعوت از معلمان اروپایی و تأسیس روزنامه می‌توان دانست (نک: محیط طباطبایی، ۱۸۶؛ رضوانی، ۱۵۴). امیر اعتقادات دینی استواری داشت و این معنی از نامه‌ها و رفتارهایش به خوبی آشکار است (اقبال آشتیانی، میرزا تقی‌خان، ۱۶۳؛ رعدی، ۱۱۰؛ نامه‌های امیرکبیر، ۹۲، ۹۶، ۱۰۸، ۱۸۱؛ باستانی، ۳۲).

آثار عمرانی امیر نیز قابل توجه است. غیر از بنای دارالفنون تهران، به دستور او ارک حکومتی را تجدید بنا کردند و بر عمارات آن افزودند. نیز در بنای میدان توپخانه و سبزه میدان، به ویژه بازار بزرگ آن با طاقهای هلالی دخیل بود (ستوده، «تهرانی که...»، ۱۸۴؛ ایرانیکا، ۱/۹۶۱؛ بروگش، ۲۷۱/۱) و کاروانسرای بزرگ در بازار تهران ساخت که به سرای اتابک معروف شد (وقایع اتفاقیه، ۱۸۱/۱؛ اعتمادالسلطنه، المآثر...، ۱۲۱). تکیه دولت در ضلع شرقی میدان ارک هم اصلاً از ساخته‌های اوست (بامداد، ۲۲۰/۱). شیخ عبدالحسین تهرانی، مشهور به شیخ العراقین، وصی امیر، مدرسه و مسجدی در تهران از ماترک امیر پس از قتل او ساخت که بعدها به نام خود او معروف شد (اعتمادالسلطنه، همان، ۱۱۷، ۱۸۹). همو بخش مهمی از میراث امیر را صرف توسعه و بازسازی بقعه‌های عتبات عالیات و سامرا و طلاپوش کردن آستانه امامان عسکری (ع) کرد (مدرسی، ۸۶۹-۸۷۰؛ دایرة المعارف...، ۶۷/۱، ۷۶؛ اسناد مکمل، ۹۱/۱۵۷، ۹۸). گویا امیر وصیت کرده بود که از ماترکش بیمارستانی نیز در تهران دایر کنند (پولاک، ۲۱۶). پیکر امیر را نخست در گورستان «بشت مشهد» کاشان دفن کردند، ولی چندی بعد همسرش عزت‌الدوله آن را به کربلا انتقال داد و در محدوده رواق شرقی حرم امام حسین (ع) معروف به پایین با به خاک سپرده شد (آدمیت، امیرکبیر، ۷۳۸؛ دایرة المعارف، ۳۲۳/۱).

مآخذ: آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، تهران، ۱۳۶۱؛ هنو، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سیهالار)، تهران، انتشارات سخن؛ هنو، مقالات تاریخی، تهران، ۱۳۵۲؛ اسناد قدیمه سال ۱۲۶۲-۱۲۶۵ ق، کاترین ۵، روسیه ۴۳، بایگانی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران؛ اسناد مکمل قاجاریه، بایگانی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران؛ «اسناد و فرامین عهد از شوال ۱۲۳۱ ق - ذیقعدة ۱۳۵۲ ق»، ج ۵ اصل مکاتبات (هد)؛ اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)، به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، ۱۳۶۸؛ اسنادی از روابط ایران با مناطقی از آسیای مرکزی، تهران، ۱۳۷۲؛ اصل مکاتبات، بایگانی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران؛ «اصل نامه‌ها و مکاتبات سارنیز سفیر فرانسه در ایران»، ج ۱۴ سواد مکاتبات (هد)؛ اعضاض السلطنه، فتنه باب، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران؛ اعتمادالسلطنه، محدحسین، تاریخ منظم ناصری، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب؛ هنو، خلسه، به کوشش محمود کبرایی، تهران، ۱۳۱۷؛ هنو، صدرالتواریخ، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۴۹؛ هنو، المآثر و الآثار، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳؛ هنو، مرآة الیبدان، به کوشش عبدالحسین نوابی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۷؛ افراسیابی، بهرام، شاه ذوالقرنین و خاطرات ملیچک، تهران؛ افشار، ایرج، «شصت و چهار سند»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۹؛ س ۵، ش ۳؛ اقبال آشتیانی، عباس، «امیرکبیر و مرحوم هدایت»، نشریه

منشآت، به کوشش فرهاد میرزا، تهران، ارسطو: قائم مقامی، جهانگیر، «تاریخچه سربازگیری در ایران»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۳۴ ش، ۲: قرارها و قراردادهای، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، تهران: قزوینی، محمدشفیع، قانون قزوینی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ کاوه جبلی، علیرضا، سیاست خارجی امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کرزن، رابرت، «خاطره من از امیرکبیر»، ترجمه حسین ابوترابیان، نکین، تهران، ۱۳۵۸ ش، س ۱۵، ۱۶۹: همو، «میرزا تقی خان امیرکبیر...»، ترجمه ابوترابیان، آینده، تهران، ۱۳۶۲ ش، س ۹، ۶: کسروی، احمد، بهائیکبری، تهران، کتابفروشی پایدار: «گزارشها و مکاتبات میرزا آقاخان نوری تا ۱۲۶۹ ق»، ج ۳۲ اصل مکاتبات (همه): «گزارشها و مکاتبات و بعضی از پیشنهادها دولت از ۱۲۶۷ ق-۱۲۹۷ ق»، همان، ج ۶۹: «گزارشهای میرزاتقی خان از مجالس ارزوم و مشیرالدوله از کمیسیون تحدید»، ج ۱۸ سواد مکاتبات (همه): «گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی (دوره قاجاریه)، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ گوینو، ژ.آ.، «میرزا تقی خان امیر»، محیط، تهران، ۱۳۲۲ ش، س ۱: همو «میرزا تقی خان امیرکبیر»، پانزدهمین سالنامه دنیا، ۱۳۳۸ ش؛ مجلسی، فضل‌الله، «خاطراتی از مالیه سلطنت در دوره قاجاریه»، خاطرات وحید، تهران، س ۹، ۵: «محبوبی اردکانی، حسین»، «کار آموزان و دانشجویان ایرانی در روسیه»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۳۶ ش، س ۱۰، ۶: محمود، محمود، تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس، تهران، اقبال: محیط طباطبایی، محمد، «دارالفنون و امیرکبیر»، امیرکبیر و دارالفنون (همه): مخبرهمايون، «امیرکبیر و روش جدید سربازگیری در ایران»، ارمغان، تهران، ۱۳۴۰ ش، س ۳۰، ۱: مدرسی چهاردهی، مرتضی، «ایران در جهان عرب»، وحید، تهران، س ۳: مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ مشیری، محمد، «اسناد و مکاتبات تاریخی»، بررسیهای تاریخی، تهران، س ۲، ۱۰: معتضد، خسرو، حاج امین‌الضرب، تهران، انتشارات خاندان: معتضدی، سعید، «اردوکنشی منظرفی از قرین به کردستان»، آینده، تهران، ۱۳۶۴ ش، س ۱۱: «مکاتبات اسناد و کارکنان دولت در عهد فتحعلی شاه و محمدشاه»، ج ۱۴ اصل مکاتبات (همه): «مکاتبات حاج میرزا آقاسی و امیرکبیر از ۱۲۶۲-۱۲۶۶ ق»، ج ۲ سواد مکاتبات (همه): «مکاتبات حاجی میرزا آقاسی صدراعظم به محمدشاه»، ج ۱۸ اصل مکاتبات (همه): «مکاتبات سفارت انگلیس از ۵ رجب ۱۲۶۸-۲۸ شعبان ۱۲۷۶»، ج ۲۹ سواد مکاتبات (همه): «مکاتبات سفرای خارجی با امیرکبیر و دستورات امیر به حکام و سفرا ایران ۱۲۶۴-۱۲۶۷ ق»، همان، ج ۱۲: «مکاتبات صدراعظم از ۹ شوال ۱۲۶۷-۱۵ جمادی‌الثانی ۱۲۶۸»، همان، ج ۱۹: «مکاتبات صدراعظم از ۱۹ شوال ۱۲۶۷-۱۹ جمادی‌الثانی ۱۲۶۸»، همان، ج ۲۰: «مکاتبات صدراعظم از ۲۴ شوال ۱۲۶۷-۱۶ جمادی‌الآخر ۱۲۶۸»، همان، ج ۲۲: «مکاتبات صدراعظم امیرکبیر به سفرا در ۱۲۶۷ ق»، همان، ج ۷: «مکاتبات صدراعظم و وزیر امور خارجه و حکام به همراه فرامین و احکام از ۱۲۵۰-۱۲۵۲ ق»، همان، ج ۲: «مکاتبات محمدشاه با قائم مقام و حاج میرزا آقاسی و سایر اسناد دولتی»، ج ۲۴ اصل مکاتبات (همه): «مکاتبات و گزارشها و نامه‌های اسنادی دولت از ۲ ربیع‌الثانی ۱۲۵۳-۱۲۶۹ محرم ۱۲۶۹»، همان، ج ۱۹: «مکاتبات و گزارشهای حکام دولتی از ۱۲۶۹-۱۲۹۰ ق»، «مکاتبات و گزارشهای والیان و مأموران دولتی از ۱۲۶۳-۱۲۹۴ ق»، همان، ج ۲۷: «مکاتبات و نامه‌های سفیران روس و انگلیس به امیرکبیر»، ج ۱۶ سواد مکاتبات (همه): مکی، حسین، «امیرکبیر بانی فرهنگ نوین ایران...»، دنیا، تهران، ۱۳۳۱ ش، س ۸: همو، زندگانی میرزا تقی خان امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ موسوی، محمد مهدی، «گزارشات ۵ ساله سفارت ایران در لندن»، وحید، تهران، س ۱۰، ۲: نادر میرزا، تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز، به کوشش محمد مشیری، تهران، ۱۳۶۰ ش: «نامه امیرکبیر به ناصرالدین شاه»، یادگار، تهران، ۱۳۳۸ ش، ۱: «نامه‌ها و فرامین ناصرالدین شاه و امیرکبیر به سفرا و حکام سالهای ۱۲۶۴-۱۲۶۵ ق»، ج ۱۱ سواد مکاتبات (همه): «نامه‌ها و گزارشهای میرزا آقاخان نوری از ۱۲۶۷-۱۲۷۰ ق»، ج ۳۰ اصل مکاتبات: نامه‌های امیرکبیر، به کوشش سیدعلی آل‌داود، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ نایبان، جلیل، روابط ایران با دول خارجی در دوران قاجاریه، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ نوبی، عبدالحسین، «مهدعلیا جهان خانم»، تاریخ معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش، ۵: وامقی، ایرج، «نظریه‌های درباره امیرکبیر»، آینده،

وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۳۵ ش، ۱: همو، میرزا تقی خان امیرکبیر، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، «ورقی چند از تاریخ روابط ایران و فرانسه»، نشریه وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۲۷ ش، ۱: اقبال یغمایی، «مدرسه دارالفنون»، یغما، ۱۳۴۸ ش، س ۲۲، ۲-۱: الگار، حامد، دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، نوس: امیرخیزی، اسماعیل، «اصل و نسب میرزا تقی خان»، خاطرات وحید، ۱۳۵۱ ش، ۱۶: امیرکبیر، محمدتقی، «نامه امیرنظام به نمایندگان روس و انگلیس»، یک صد سند تاریخی، به کوشش ابراهیم صفایی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ امیرکبیر و دارالفنون، به کوشش روشنی زعفرانلو، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ امیرمزی، «نوادیر الامیر»، همراه نامه‌های امیرکبیر، به کوشش سیدعلی آل‌داود، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ انتنر، مریون، روابط بازرگانی روس و ایران، ترجمه احمد توکلی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ اورسل، سفرنامه، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران؛ باستانی یاریزی، محمدابراهیم، «طرحی از چهره امیرکبیر در ادب پارسی»، امیرکبیر و دارالفنون (همه): بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ بروگش، هاینریش، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه کردیچه، تهران، انتشارات اطلاعات: «بعضی از مراسلات امیرکبیر به ناصرالدین شاه»، یادگار، ۵، ۲-۱: بهادر، محمدخان، «یک شخص مهم با میرزا تقی خان انابک»، ارمغان، تهران، ۱۳۱۳ ش، س ۱۵، ۳: بولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه، ترجمه کیکاویوس جهاننداری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ تقی‌زاده، حسن، «میرزا تقی خان امیرنظام»، یغما، تهران، ۱۳۵۵ ش، س ۲۹، ۱: تیموری، ابراهیم، عصر بی‌خبری، تهران، اقبال: تقفی، خلیل، مقالات گوناگون، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ جهانگیر میرزا، تاریخ نو، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ «خلاصه نوشته‌های دفترخانه وزارت دول خارجه از ۱۲۴۳ ق-۱۲۶۸ ق»، ج ۱۶ اصل مکاتبات (همه): خورموجی، محمدجعفر، حقایق الاخبار ناصریه، به کوشش حسین خدیوچوم، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ «دائرة المعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ ش: «دستورالعملها و فرامین شاه و صدراعظم از ۱۲۶۷-۱۲۷۵ ق»، ج ۲۴ سواد مکاتبات (همه): «در نامه از امیرکبیر»، یادگار، تهران، ۱۳۲۵ ش، س ۳، ۱: دهقان، منوچهر، «نظام ناصریه»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۸ ش، س ۴، ۴: رایت، دینس، انگلیسیها در میان ایرانیها، ترجمه اسکندر دلد، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ همو، ایرانیان در میان انگلیسیها، ترجمه کریم امامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ «رساله بهاءالملک مأمور مذاکره با نماینده انگلیسی در امور مطالبات و دعای اتباع انگلیسی»، ج ۶۱ اصل مکاتبات (همه): رتدیه، حسن، «امیرکبیر و نصب بیرق ایران در ممالک روسیه»، ارمغان، تهران، ۱۳۴۰ ش، س ۳۰، ۱: رضازاده ملک، رحیم، روابط سیاسی ایران و امریکا، تهران، طهوری: رضوانی، محمداسماعیل، «روزنامه‌نگاری در عهد امیرکبیر»، امیرکبیر و دارالفنون (همه): رعدی آدرخش، غلامعلی، «چند پرسش درباره امیرکبیر»، همان: زویاب، عباس، «نامه‌های موجود از امیرکبیر»، همان: سارلی، اراز محمد، تاریخ ترکستان، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ سپهر، محمدتقی، ناسخ التواریخ، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۸۵ ق؛ ستوده، منوچهر، «تهران که امیرکبیر در آن می‌زیست»، امیرکبیر و دارالفنون (همه): همو، «کاروانسراهای تهران قدیم»، آینده، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۲، ۳: سواد مکاتبات، بایگانی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران: شیل، خاطرات، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ صادقی بایین کولایی، علی‌اکبر، «امیرکبیر و تلاش بیگیر در راه ساماندهی مالی و صنعتی کشور»، کیهان، ۱۳۷۱/۵/۳ ش؛ صدیق‌الممالک، ابراهیم خان، منتخب التواریخ منظرفی، به کوشش ایرج افشار، تهران: صفایی، ابراهیم، «سندی تازه درباره میرزا تقی خان امیرکبیر»، گوهر، تهران، ۱۳۵۲ ش، س ۱، ۱-۱۱: «عرایض و گزارشها و مکاتبات صدراعظم و وزیر امور خارجه از ۱۲۷۵ ق-۱۲۸۰ ق»، ج ۵۹ اصل مکاتبات (همه): «عرایض و گزارشهای صدراعظم و وزیر امور خارجه و والیان حکام و زنان حرمسرا»، همان، ج ۶۲: فتحی، نصرت‌الله، «امیرکبیر از نظر قائم مقام»، سخن، تهران، ۱۳۵۵ ش، س ۲۵، ۳-۴: فلور، ویلم، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فووریه، ژان بایست، سه سال در دربار ایران، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، دنیای کتاب؛ فیودورکوف، سفرنامه، ترجمه اسکندر ذبیحیان، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ فاسمخانی هزاوه‌ای، «اطلاعات محلی از خانواده امیرکبیر»، امیرکبیر و دارالفنون (همه): قائم مقام فراهانی، ابوالقاسم،

بر کرانه جیحون) در برابر سلجوقیان دفاع کرد؛ اما ادامه همین گزارش که امیرک در سلطنت مودود غزنوی (۴۳۲-۴۴۰ ق/۱۰۴۱-۱۰۴۸ م) ریاست دیوان رسائل را در غزنه برعهده داشت و نیز گزارش حسینی، مورخ دوره سلجوقی مبنی بر اینکه امیرک در حدود سال ۴۳۵ ق/۱۰۴۴ م دژ ترمذ را به چغری بیک داوود و پسرش الب ارسلان تسلیم کرد (ص ۷۱-۷۲؛ نیز نک: نورالدین، ۷۱)، نشان می‌دهد که در زمان این پایداری مبالغه شده است (نک: بارتولد، ۶۳۹/۱؛ بازورث، 10-11، 25)؛ امیرک چون دریافت خراسانیان از پایداری غزنویان در مقابله با سلجوقیان ناامید شده‌اند، بی‌مقاومتی دژ را تسلیم مهاجمان کرد. گفته‌اند که چغری بیک بر آن شد تا امیرک را به وزارت خویش برگمارد، اما او گفت: «خدمت کسی نکنم که در عهد گذشته او را مطیع و مأمور خویش دیده باشم» (بیهقی، علی، همانجا). امیرک پس از آنکه املاک خود را در بیهق به ابوعلی بن شاذان، وزیر چغری بیک واگدارد، به غزنه به دربار غزنویان روی آورد (حسینی، ۷۲؛ نیز نک: بازورث، 10-11). او در روزگار سلطان مودود و سلطان عبدالرشید غزنوی (حک ۴۴۰-۴۴۳ ق/۱۰۴۸-۱۰۵۱ م) ریاست دیوان رسائل را برعهده داشت و در دوران سلطنت فرخزاد (۴۴۳-۴۵۱ ق) دبیر دیوان سلطان بود. امیرک در اواخر عمر از کارهای دیوان کناره جست (بیهقی، علی، ۱۲۰-۱۲۱؛ ابن اثیر، ۶۳۲/۹).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ بارتولد، و.و. ترکستان‌نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به‌کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۰ ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهق، به‌کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ حسینی، علی، زبدة التواریخ، به‌کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ نورالدین، محمد، حاشیه بر زبدة التواریخ (نکده، حسینی)؛ نیز:

Bosworth, C.E. *The Later Ghaznavids: Splendour and Decay*, New York, 1977.
ابوالفضل خطیبی

آمیزگلا، شهر کوچکی از توابع شهرستان بابل واقع در استان مازندران. این شهر در شمال شهر بابل و در ۴۳ کیلومتری غرب ساری بر سر راه اصلی بابل به بابلسر قرار گرفته است (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۶/۳؛ آمارنامه، ۱۳۷۲ ش، ۷۱).

امیرکلا در ۵۲ و ۴۰ طول شرقی و ۳۶ و ۳۶ عرض شمالی در دشت پازوار واقع است و از سطح دریا ۹ متر پایین‌تر قرار دارد (پاپلی، ۶۹؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ...، ۵۴/۲۸). آب و هوای آن معتدل و مرطوب است (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا). رودخانه بابل در غرب این شهر جریان دارد (شناسنامه، ...، ۱۱/۴).

نام امیرکلا احتمالاً به امیر پازواری (ه م) از شعرای نامدار مازندران منسوب است و بنا بر قولی مدفن او نیز در همین جاست (شایان، ۲۶۹/۱). امیرکلا در اواسط دوره قاجاریه قریه‌ای آباد، و دارای زمینهای حاصل‌خیز و پر محصول بود و درختان گردو، مرکبات و گلهای ابریشم بر همه جای این آبادی سایه انداخته بود (اورسل، ۳۲۶). بیشتر جهانگردان در سفر به مناطق ساحلی شمال ایران که در

تهران، ۱۳۶۵ ش، ۱۱، ۱۲؛ وثوق زمانی، ابوالفتح، آسوراده و هرات، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ورجاوند، پرویز، (بکصد و پنجاهمین سال صدراعظمی امیرکبیر)، کلک، تهران، ۱۳۷۲ ش، ۴۳-۴۴؛ وقایع اتفاقیه (روزنامه)، ج تصویر، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ ولایتی، علی‌اکبر، «اعتقادات دینی امیرکبیر»، کیهان فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴ ش، ۱۲۱؛ هدایت، رضاقلی، روضه الصفا، قم، ۱۳۳۹ ش؛ همو، سفارت‌نامه خوارزم، به‌کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ یزدانی، احمد، نظری اجالی در دیانت بهایی، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ یلسون، ابراهام، روابط سیاسی ایران و امریکا، ترجمه محمدباقر آرام، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ یکنایی، مجید، «مالیه کشور در زمان قاجار»، بررسیهای تاریخی، ۱۳۵۲ ش، ص ۸، ۶؛ نیز:

Anarkulova, D.M., *Sotsial'no-politicheskaya bor'ba v Irane v Seredine XIX v. Moscow, 1983; El' Iranica; Lorentz, J. H., «Iran's Great Reformer of the 19th Century», Iranian Studies, 1971, vol. IV(2-3); Watson, R.G., A History of Persia, London, 1866.*

نیز: بایگانی وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی ایران، اسناد وزارت امور خارجه بریتانیا (F.O.).

امیرک بیهقی، ابوالحسن احمد بن محمد (د شوال ۴۴۸/دسامبر ۱۰۵۶)، از دیوان‌سالاران غزنوی. وی از خاندان مشهور و منتقد عنبریان بیهق بود که دبیران و عالمان معروفی از آن برخاستند. نیای او، ابوزکریا عنبری از محدثان به شمار می‌آمد (بیهقی، علی، ۱۱۹-۱۲۰) و برادر امیرک خواجه ابونصر دبیر به روزگار غزنویان صاحب برید ری بود و برادر دیگرش خواجه ابوالقاسم دبیر، نیابت ابونصر مشکان، رئیس دیوان رسائل را برعهده داشت (همو، ۱۲۱؛ بیهقی، ابوالفضل، ۶۰۵).

امیرک نیز خود در جوانی به روزگار سلطان محمود (حک ۳۸۸-۴۲۱ ق/۹۹۸-۱۰۳۰ م) در دیوان رسائل پیشه‌دبیری داشت و چون احمد ابن حسن میمندی از وزارت بر افتاد و زندانی شد (۴۱۶ ق/۱۰۲۵ م)، امیرک مأمور برکناری ابوعبدالله پارسی از گماشتگان میمندی و صاحب برید بلخ شد و بدانجا رفت و او را گرفت و خود بدان مقام نشست (همو، ۱۹۳، ۴۲۲، ۴۵۴). در ۴۲۳ ق/۱۰۳۲ م به فرمان سلطان مسعود (حک ۴۲۱-۴۳۲ ق)، امیرک به عنوان صاحب برید بلخ شکرری که سلطان به یاری آلتوتاش خوارزمشاه بر ضد علی‌تگین، امیر قراخانی ماوراءالنهر فرستاد، همراه بود. امیرک پس از کشته شدن آلتوتاش در آن نبرد، به غزنه بازگشت، اما احمد بن حسن میمندی که در این ایام به وزارت مسعود نشست بود و در ماجرای فروگرفتن ابوعبدالله پارسی به امیرک کینه می‌ورزید، نزد سلطان سعایتها کرد تا مسعود او را از ریاست برید بلخ عزل کرد؛ با اینهمه، او را «قوی دل کرد که شغل بزرگ‌تر فرماییم و از تو ما را خیانتی ظاهر نشده است» (همو، ۴۳۶-۴۳۷، ۴۴۲، ۴۵۴). در ربیع‌الاول ۴۳۰/دسامبر ۱۰۳۸ چون ابوالقاسم دبیر، صاحب برید بلخ درگذشت، امیرک بار دیگر از سوی سلطان بدان مقام گمارده شد (همو، ۴۴۷).

به گفته ابوالفضل بیهقی (ص ۸۶۹-۸۷۲، ۸۷۹-۸۸۱) در ۴۳۲ ق که سلجوقیان به بلخ تاختند، امیرک با همراهی والی ختلان و عیارانی که فراخوانده بود، به مقابله با مهاجمان برخاست و اخبار تاریخ بیهق (بیهقی، علی، ۱۲۰) گویای آن است که او ۱۵ سال از دژ ترمذ (شهری

منوچهر، از آستارا تا استارآباد، تهران ۱۳۶۶ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان بابل، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ شاپان، عباس، مازندران، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ شناسنامه شهرهای کشور (۱۳۴۴ ش)، استان مازندران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (ساری)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان دوم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ مکنزی، چارلز فرانسس، سفرنامه شمال، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ نامی، ابراهیم، سفرنامه استرآباد و مازندران و گیلان، به کوشش سعید گلزاری، تهران، ۱۳۵۵ ش. جغرافیا ساحتی تیموری

آمیر مَجْلِس، عنوان منصبی در دستگاه سلجوقیان آسیای صغیر و سپس سلاطین مملوک مصر. «امیر» به معنای فرمانده سپاه است؛ چه، امیر مجلس در واقع بر هزار سرباز فرماندهی داشت و بدین سبب، او را از «امرای هزاره» می‌شمردند (قلقشندی، ۱۹/۴؛ ابن دواداری، ۳۰۹/۹، ۳۵۸، برای تفصیل، نک: ه.د، استادالدار)، اولین اشاره به «امیر مجلس» در منابع، ظاهراً به عصر سلاجقه آسیای صغیر باز می‌گردد (عینی، ۳۸۷/۱): «دائرة المعارف...» (II/141-142).

وظیفه رسمی امیر مجلس در دوران ممالیک مصر، نخست نظارت بر تشریفات مجلس سلطان بوده است (ابن تغری بردی، ۱۸۳/۷؛ حطیط، ۲۲۲). این وظیفه سپس در دوران سلطنت ملک ظاهر بیبرس (حک ۶۵۸-۶۷۶ ق/۱۲۶۰-۱۲۷۷ م) تغییر یافت و امیر مجلس از آن‌پس سرپرستی و نظارت بر بعضی از امور مربوط به خدمات عمومی را نیز در دست گرفت (ابن تغری بردی، ۱۸۵/۷). امیر مجلس در میان دیگر امیران هزاره، مقام سوم و چهارم داشته (قلقشندی، ۱۸/۴؛ ابالن، 59، 68)، و گاهی مقدم بر امیر سلاح (ه م) بوده است (همو، 69). گاه نیز امیر مجلس به عنوان شخص مورد اعتماد سلطان به مأموریت‌های مهم سیاسی فرستاده می‌شد (ابن دواداری، ۳۷۷/۸).

امیر مجلس همانند دیگر امیران هزاره در دربار سلطان دفتر و محل کار خاص داشت که «بیت» خوانده می‌شد.

مآخذ: ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ ابن دواداری، ابوبکر، کنزالدُرر، ج ۸، به کوشش اولریش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م، ج ۹، به کوشش هانس روبرت رومر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ حطیط، احمد، حاشیه بر تاریخ الملك الظاهر ابن شداد، وسیادن، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ عینی، محمود، عقدهالجمان فی تاریخ اهل الزمان، به کوشش محمد محمد امین، قاهره، ۱۴۰۷-۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷-۱۹۸۸ م؛ قلقتندی، احمد، صبح الاعشى، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ نیز:

Ayalon, D., «Studies on the Structure of the Mamluk Army - III», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1965, vol. XVI; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1995.

منوچهر بزشک

آمیرُ الْمُسْلِمِین، عنوان فرمانروایان سلسله مرابطون در شمال افریقا و اندلس. دربارهٔ زمان و چگونگی برگزیده شدن این عنوان از

این دوره از امیر کلا عبور کرده‌اند، می‌نویسند که این قریه بزرگ و آباد نیم فرسنگ طول دارد، از توابع بارفروش (بابل) به شمار می‌آید و در اختیار شیخ الاسلام آن شهر است. در این قریه خانه‌های سفال‌پوش به رنگ سبز، راسته بازار با دکانهای بسیار، چند تکیه و مسجد، حمام قدیمی و میدان بزرگ وجود دارد و از مراکز مهم کشت باقلا، کدو و کتف به‌شمار می‌رود (نامی، ۱۱۶؛ اعتمادالسلطنه، ۲۶۱/۱-۲۶۲؛ مکنزی، ۸۶؛ اورسل، همانجا).

شهرداری امیرکلا در ۱۳۳۲ ش تأسیس شد و هم‌اکنون این شهر دارای ۱۳ محله به نامهای بندرکلا، چهل‌ستون، دباغ محله، چویان محله، جده خانه‌سر، ماهی کلاهی اول، حاج کلاهی رودبار، گاوزن کلا، درزی کلا، دیوکلا، ملامحله، شهابدین کلا و لک‌دان است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

جمعیت امیرکلا مطابق سرشماری سال ۱۳۷۰ ش، ۲۰'۵۹۵ نفر شامل ۱۰'۴۹۸ مرد و ۱۰'۰۹۷ زن بود که از ۴'۳۳۰ خانوار تشکیل می‌شد. این جمعیت نسبت به سال ۱۳۶۵ ش ۲/۴٪ افزایش را نشان می‌دهد (آمارنامه، ۱۳۷۱ ش، ۷۲، ۸۶). جمعیت رو به افزایش امیرکلا در ۱۳۷۱ ش، ۲۱'۰۸۹ نفر بوده است (همان، ۷۲).

مطابق سرشماری سال ۱۳۶۵ ش بیش از ۲/۹٪ از جمعیت امیرکلا در سن کمتر از یک ساله بودند و ۶۸/۷٪ جمعیت ۶ ساله به بالا باسواد بودند که این نسبت در بین مردان ۷۳/۸٪ و برای زنان ۶۳/۶٪ بوده است. ۳۶٪ از کل جمعیت ۱۰ ساله به بالا در این شهر (۴'۶۷۲ نفر) به ترتیب در بخش کشاورزی، دامپروری، شکار، جنگلداری و ماهی‌گیری (مجموعاً ۱۵/۶٪)، صنعت (۱۶/۶٪)، گروه عمده ساختمان (۷/۹٪) و بقیه در دیگر گروه‌ها اشتغال داشتند (سرشماری...، ۱۸). آب کشاورزی برای زمینهای این شهر از رودخانه بابل و چاه تأمین و می‌شود. مهم‌ترین محصولات کشاورزی امیرکلا پنبه، صیفی، غلات، سبزیجات و حبوبات است (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا).

هفته بازار که از گذشته‌های دور همواره در این محل برپا می‌شد، هنوز هم در روزهای جمعه متداول است (همانجا).

طبق آمار سال ۱۳۶۵ ش، ۹۹/۱٪ خانوارهای معمولی ساکن این شهر از برق، ۷۹/۵٪ از آب لوله‌کشی و ۷/۳٪ از تلفن استفاده می‌کردند. سوخت عمده مصرفی خانوار (۹۷/۷٪) برای پخت و پز، گاز (مایع) و برای ایجاد گرما (۵۴/۷٪ خانوارها) نفت سفید بوده است (سرشماری، ۱۹). مردم این شهر مسلمان و شیعه‌اند و با گویش مازندرانی تکلم می‌کنند (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا).

از آثار تاریخی این شهر یک مسجد، حمام قدیمی و تکیه‌ای را می‌توان نام برد (ستوده، ۲۵۸).

مآخذ: آمارنامه استان مازندران (۱۳۷۱ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان مازندران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ همان (۱۳۷۲ ش)، ۱۳۷۴ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوبی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ اورسل، ارنت، سفرنامه، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ یابلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ ستوده،

مرباطون بیانگر موضع معتدل سیاسی و باور آنان به اقتدار روحانی خلافت عباسی است (نک: برخم، ۲۷۵، ۲۷۱-۲۷۰).

پس از مرباطون نیز برخی امرای مستقل چون بنومرین در فاس (نک: ابن ابی زرع، الذخیره...، ۱۱-۱۲)، بنوعبدالواد در تلمسان (ابن خلدون، یحیی، ۸۰/۸-۸۱) و بنواحمر در اندلس (نک: ابن ابی زرع، الانیس، ۲۷۵) لقب امیرالمسلمین داشته‌اند (نیز نک: قلقشندی، ۴۸۶/۵).

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، المؤنس، به کوشش محمد شتام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، ریاط، ۱۹۷۲م؛ همو، الذخیره السیه، ریاط، ۱۹۷۲م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن خطیب، محمد، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن خلدون، یحیی، بقیة الزواد، به کوشش عبدالحمید حاجات، الجزائر، ۱۹۸۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عذارى، البیان المغرب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، جذرة الاقتباس، ریاط، ۱۹۷۴م؛ ابن کثیر، البداية؛ الحلل الموشیه، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۹۷۹م؛ عنان، محمدعبدالله، عصر المرابطين و النرحدین، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۲م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مراکش، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمدسعید عربان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ مقدیش، محمود، نزفة الانظار، به کوشش علی زواری و محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۸م؛ نویری، احمد، نهایة الارب، به کوشش حسن نصار، قاهره، ۱۹۸۳ق/۱۹۸۳م؛ نیز:

Berchem, M., «Titres califfiens d'Occident», JA, Paris, 1907, vol. IX; Lane Poole, S., The Coins of the Moors of Africa and Spain, London, 1880.

محمدرضا ناچی

آمیر مُعزّی، نک: معزی.

آمیر المؤمنین، نک: علی بن ابی طالب (ع)، امام.

آمیر نظام گروسی، نک: گروسی، امیر نظام.

آمیری فیروز کوهی، کریم (۱۲۸۸-۱۳۶۳ش/۱۹۰۹-۱۹۸۴م)، فرزند مصطفی قلی منتظم الدوله، متخلص به امیر، شاعر و ادیب معاصر. وی در فرح آباد فیروزکوه به دنیا آمد (امیری، دیوان، ۱/انه). نیاکان او از روزگار کریم خان زند تا اواخر حکومت قاجار، از امیران سپاه و سران لشکر بودند و «امیر» جزء اول نام آنان بود (همان، ۱/انه- یازده؛ نیز نک: بامداد، ۲۳۶/۱، ۳۳۴/۴).

زندگی: امیری در ۷ سالگی (۱۲۹۵ش) همراه پدرش به تهران آمد و تحصیلات ابتدایی را در مدرسه سیروس آغاز کرد (امیری، همان، ۱/چهارده)؛ سپس در مدرسه‌های ثروت، آلیانس، سلطانی و کالج آمریکایی به تحصیل پرداخت (همان، ۱/پانزده، هفده) و در ۱۳۰۸ش تحصیلات رسمی را ناتمام گذاشت (همان، ۱/نوزده) و به استخدام اداره ثبت اسناد و املاک درآمد (همانجا). امیری تا ۱۳۱۴ش به فراگیری موسیقی پرداخت، اما در ۲۶ سالگی در پی تغییر حال روحی، موسیقی را رها کرد و به تحصیل علوم قدیم رو آورد و مدت ۶ سال نزد شیخ عبدالنبی کجوری، سیدحسین کاشانی، سیدکاظم عصار، میرزا خلیل کمره‌ای و سید محمود امام جمعه، ادبیات عرب، منطق،

سوی آنان اختلاف است. به گزارش ابن عذارى (۲۷۴-۲۸) و نویسنده الحلل الموشیه (ص ۲۹) چون فتوحات و دامنه نفوذ و قلمرو امیر یوسف ابن تاشفین (حک ۴۸۰-۵۰۰ق/۱۰۸۷-۱۱۰۷م) مؤسس این دولت، فزونی گرفت، بزرگان قبیله لمتونه و دولتمردان مرابطی او را شایسته عنوان خلافت و اطلاق لقب امیرالمؤمنین دانستند، اما یوسف که این عنوان را مخصوص خلیفگان بنی عباس، از سلاله پیامبر (ص) و بزرگان مکه و مدینه می‌دانست و خود را پیرو و دعوتگر آنان در مغرب می‌شمرد، نپذیرفت و لقب امیرالمسلمین و ناصرالدین را انتخاب کرد و در فرمانی که در ۴۶۶ق از مراکش به شهرهای قلمرو خود صادر کرد، خواست تا او را در خطبه‌ها و مراسلات، بدین عنوان یاد کنند (قس: ابن کثیر، ۶۹/۱۲، که از او با عنوان امیرالمؤمنین یاد کرده است).

روایت دیگری نیز در دست است که با سیر منطقی حوادث سازگارتر می‌نماید و سابقه این امر را به سالها بعد باز می‌گرداند (نک: عنان، ۴۰/۱). بر پایه این روایت یوسف بن تاشفین چون اندلس را فتح کرد و در نبرد زلافة (۴۷۹ق/۱۰۸۶م) بر آلفونسوی ششم (نک: ه د، آلفونسو) پیروز شد، فرمانروایان و امیران اندلس با وی بیعت کردند و او را امیرالمسلمین خواندند؛ آنگاه بشارت فتح بدین عنوان به شهرها و نواحی اندلس فرستادند. بدین سبب، گروهی از نویسندگان بر آنند که یوسف اولین کسی بود که چنین لقبی گرفت (ابن ابی زرع، الانیس...، ۱۳۷، ۱۴۹؛ ابن خطیب، ۳۵۰/۴؛ ابن قاضی، ۵۴۶/۲؛ ابن ابی دینار، ۱۰۹؛ نیز نک: ابن خلکان، ۱۲۵/۷؛ مراکش، ۱۳۵)، اما به گزارش نویری (۲۵۷/۲۴) و مقدیش (۴۳۲/۱) پیش از وی کسانی چون یحیی بن عمر رئیس قبیله لمتونه و ابوبکر بن عمر لمتونی از سران مرباطون نیز لقب امیرالمسلمین داشتند (نیز نک: برخم، ۲۷۳، حاشیه).

روایتی دیگر حاکی است که یوسف بن تاشفین به صوابدید علما و فقهای اندلس برای مشروعیت بخشیدن به حکومت خود، نامه‌ای به مقتدی عباسی نوشت و خواهان فرمان حکومت شد. خلیفه نیز خلعت و نشان و حکم ولایت و القاب امیرالمسلمین و ناصرالدین برای او فرستاد (ابن اثیر، ۱۵۵/۱۰، قس: ۴۱۷/۱۰؛ نویری، ۲۷۲/۲۴-۲۷۳، که از مستظهر بالله یاد شده است). اما به گزارش ابن خلدون (العبر، ۴۱۷/۲)، مستظهر بالله او را امیرالمؤمنین لقب داد. به هر حال در پی آن یوسف سکه به نام خویش زد که بر یک روی آن «امیرالمسلمین یوسف بن تاشفین» و بر روی دیگر «الامام عبدالله امیرالمؤمنین العباسی»، یعنی نام مقتدی نقش شده بود (ابن ابی زرع، همان، ۱۳۷-۱۳۸؛ ابن خطیب، ابن ابی دینار، همانجاها؛ نیز نک: لین پول، 3-5).

یوسف بن تاشفین ظاهراً برای تجدید عهد و فرمان حکومت خود، به مستظهر بالله فرزند و جانشین مقتدی نیز نامه نوشت و دو نفر را به سفارت نزد او فرستاد (نک: ابن خلدون، همانجا؛ عنان، ۴۱۷-۴۴). با اینهمه، بر پایه روایتی دیگر یوسف بن تاشفین پس از مرگ ابوبکر بن عمر (۴۸۰ق) از سوی مرباطون به این عنوان ملقب گردید (نک: ابن اثیر، ۶۲۲/۹؛ نویری، ۲۶۲/۲۴). به هر حال، پذیرش این عنوان از سوی

قطعه‌های امیری به لحاظ سبک‌شناختی، دنباله‌ی قصاید اوست. در مقایسه با قصیده‌ها، مضمون قطعه‌ها، حکمت‌آمیز، و زبان آنها دشوارتر و کهن‌تر است (نک: همان ۱۱۱۴/۲، ۱۲۶۳). امیری قالب مثنوی را برای حسب حال برگزیده است. شیوه ترکیب‌سازی امیری در مثنوی، یادآور شیوه نظامی است. منظومه‌های امیری بالغ بر ۳ هزار بیت است. وی در سرودن منظومه‌ها، تمام دقت و وسواس خود را به کار گرفته، و در سایه برخورداری از تنوع قافیه و کثرت ابیات، تصویرهای جدیدی ساخته که حاصل تعامل اندیشه و احساس اوست.

مآخذ: آرین‌پور، یحیی، از نیما تا روزگار ما، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ امیری فیروزکوهی، کریم، «بر بالین استاد»، ارمغان، تهران، ۱۳۴۲ ش، ص ۳۲، ۸ و ۹؛ هم، دیوان، به کوشش امیربانو کریمی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ هم، «گفت و گو»، فصلنامه هنر، تهران، ۱۳۶۱ ش، ۱؛ بانفاد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ درودیان، ولی‌الله، «دیوان امیری فیروزکوهی»، آینده، تهران، ۱۳۶۰ ش، ص ۷، ۹-۱۰؛ سوکنامه امیر، به کوشش امیربانو کریمی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ صبورا، داریوش، صدف، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ میرانصاری، علی، اسنادی از مشاهیر ادب معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش.

امین، اصطلاح و عنوانی دیوانی در نظام اداری بخشهایی از جهان اسلام، به ویژه در تشکیلات مالی و اداری دولت عثمانی. در این تشکیلات صاحبان مناصب متعددی را امین می‌نامیدند که با عنوانهایی نظیر مباشر، محرز و کاتب ایالت و ولایت نیز خوانده می‌شدند (اینالجیک، مقدمه، ۱۹، حاشیه ۸۴). همچنین به صاحبان منصب تحریر یعنی به کسانی که بر منابع درآمد مالی دولت و توزیع آن در ولایات مختلف نظارت داشتند، امین گفته می‌شد (همانجا). از آنجا که منصب تحریر ایالات، شغلی پر مسئولیت بود و نیز برای جلوگیری از سوءاستفاده، امینهای این سیمت از امیران و بیکهای با تجربه و صاحب نفوذ انتخاب می‌شدند؛ وظیفه بازرسی مالی نهادهای دولت با همکاری قضات محلی و ثبت آنها در دفاتر مخصوص، بررسی بروات، دفاتر، محصولات صاحبان اراضی خاص، زعامت، تیمار، مُسَلِّم و نظایر آن برعهده آنان بود (همانجا).

امینهای تشکیلات دیوانی دولت عثمانی اینان بودند: امین شهر، امین ترسانه (محل تعمیر کشتیهای جنگی)، امین مطبخ، امین جو، امین گمرک، امین صندوق، امین انبار، امین توپخانه، امین بیرون، امین اندرون (هامر پورگشتال، IX/33)، امانت اصطبل عامره، امین اسکله، امین جزیه، امین ملتزم، امین نزول (فکته، I/894)، امین خزینه، امین مخزن (امین ارزاق و دارو) و امین ضرب (مأمور توزیع پول) (پاکالین، I/526).

مهم‌ترین و معروف‌ترین امینهای سازمان دیوانی عثمانی عبارت بودند از:

امین شهر: وظیفه اصلی این شخص تا آغاز دوره تنظیمات (سده ۱۳م/ق ۱۹م) رسیدگی به امور بیوتات سلطنتی از قبیل تعمیرات آنها، پرداخت حقوق کارمندان و همچنین تأمین هزینه سفیرانی بود که وارد

کلام، حکمت و فقه و اصول را آموخت و در نوشتن و سرودن به زبان عربی تسلط یافت (همان، ۸/بیت و سه - سی و هشت؛ نیز نک: میرانصاری، ۴۶۹/۱).

امیری پس از کناره‌گیری از خدمت رسمی دولت در ۱۳۱۹ ش، از ۱۳۲۶ تا ۱۳۳۶ ش سردفتر اسناد رسمی بود و از آن پس به هیچ شغلی نپرداخت (امیری، همانجا).

امیری فیروز کوهی با انجمنهای ادبی چون: انجمن ادبی ایران، انجمن ادبی حکیم نظامی و انجمن ادبی فرهنگستان همکاری داشت (همان، ۸/سی و پنج). وی در تهران درگذشت و در حضرت عبدالعظیم به خاک سپرده شد (میرانصاری، همانجا). بسیاری از شاعران در سوگ او مرثیه سروده‌اند (نک: سوکنامه امیر، سراسر کتاب).

امیری از میان ادیبان معاصر با رهی معیری، بهمینار و محمدعلی بامداد (امیری، همان، ۸/بیت و یک، بیست و سه، سی و شش)، وحید دستگردی (همو، «بر بالین...»، ۳۹۵-۴۰۱)، صادق هدایت، و از موسیقی‌دانان معاصر با حبیب سماعی، ابوالحسن صبا، عبدالحسین شهنازی و بسیاری دیگر از استادان موسیقی معاشرت داشت (همو، دیوان، ۸/چهل-چهل و چهار).

آثار: بجز مقاله‌ها، آثار دیگر او اینهاست:

الف - چاپی: ۱. عفاف‌نامه، مثنوی در لزوم حجاب؛ ۲. مقدمه بر چاپ نسخه‌ای از دیوان صائب؛ ۳. دیوان، که در دو جلد به کوشش امیربانو کریمی به چاپ رسیده، و مشتمل است بر غزلیات، منظومه‌ها، قصاید، قطعه‌ها و مثنویها.

ب - چاپ نشده: ۱. احقاق الحق؛ ۲. ترجمه مکاتیب نهج البلاغه؛ ۳. ترجمه نفس المهموم (امیری، همان، ۸/چهل و نه؛ میرانصاری، ۴۷۰/۱-۴۷۱).

نقد آثار: امیری در ۱۲ سالگی سرودن غزل را آغاز کرد (امیری، همان، ۸/هجده) و تا ۲۰ سالگی به پیروی از حافظ شعر می‌سرود، اما پس از آشنایی با صائب، شیفته سبک او شد (همو، «گفت و گو»، ۲۸۹) و از این رو، منتقدان معاصر، امیری را در غزل‌سرایی پیرو سبک هندی می‌دانند (درودیان، ۷۰۷؛ صبورا، ۳۸؛ آرین‌پور، ۵۳۰/۳). اما غزل امیری فاقد پیچیدگیهای سبک هندی و بیشتر نزدیک به شیوه شاعران سبک عراقی است. زبان امیری در غزل پاک، روشن، هموار و اندیشمندانه است.

شیوه سخنوری امیری در قصیده، یادآور جزالت سخن خاقانی، و دلنگیهای شاعرانه او یادآور دلنگیهای مسعود سعد است. وی در سرودن قصیده، میراث سبک خراسانی و دستاوردهای دوره بازگشت را درهم آمیخته، و قصاید استواری سروده که اغلب بیانگر تألمات اوست. در ستایش اسلام و اهل بیت (ع) (نک: دیوان، ۹۰۸/۲، ۹۴۹، ۹۵۸، ۱۰۰۳) سخن او سخته، متکلف و آمیخته به اصطلاحات قرآنی است و در اخوانیات لحنی نرم و پر شور و حال دارد و در مرثیه‌سرایی کلامش صمیمی و پرسوز و گداز است.

آمین، ابوموسی محمد بن هارون (شوال ۱۷۰ - محرم ۱۹۸/آوریل ۷۸۷ - سپتامبر ۸۱۳)، ششمین خلیفه عباسی. وی در محله رصافه، در جانب شرقی بغداد، به دنیا آمد (خلیفه، ۷۵۸/۲؛ بسوی، ۱۶۱/۸؛ طبری، ۲۳۳/۸؛ قس: خطیب، ۳۳۷/۳). مادرش زبیده، نواده منصور عباسی و همسر محبوب هارون الرشید بود (خلیفه، ۷۴۰/۲؛ ابن حبیب، ۳۹؛ بلاذری، ۲۷۶/۳؛ طبری، ۴۹۸/۸). به همین سبب، وی یکی از معدود خلفایی شمرده شده که از جانب پدر و مادر، هاشمی نسب بوده است (نک: ابن اعثم، ۳۰۹/۸). این معنی یکی از عوامل مهم بروز رقابت میان امین و برادرش عبدالله مأمون گردید که حدود ۶ ماه از او بزرگ تر بود و مادری ایرانی داشت (نک: دنباله مقاله). البته این مسأله از جنبه رقابت شخصی میان دو برادر در گذشته، و بخش اعظمی از آن به تضاد میان دو جریان عمده در دستگاه خلافت عباسی تبدیل شده بود. این کشاکش با سابقه، به حضور فعال و بسیار مؤثر عنصر ایرانی - به ویژه خراسانیان - در امور خلافت، و از سوی دیگر، به تلاش عنصر عربی برای کسب قدرت بیشتر، و کاستن از نیروی ایرانیان بازمی گشت که نه تنها در پای گرفتن خلافت عباسی سهم عمده داشتند، بلکه در دوره هارون الرشید گردانندگان اصلی دستگاه خلافت شمرده می شدند. در اوج قدرت برمکیان، هارون الرشید که چند سالی از خلافت او می گذشت، هنوز ولیعهد نداشت و همین موضوع موجب طمع برخی از اعضای خاندان عباسی برای کسب مقام خلافت پس از او شده بود (نک: طبری، ۲۴۰/۸).

روایتی نشان می دهد که فضل بن یحیی برمکی در رساندن امین به ولایت عهدی نقش بسیار مؤثری داشت؛ زیرا هارون سرپرستی و تربیت دو فرزندش امین و مأمون را به ترتیب به فضل و جعفر برمکی سپرده بود و فضل تداوم قدرت و نفوذ گسترده خویش را در خلافت امین می دید (ابن خلکان، ۲۸/۴؛ برای تفصیل، نک: رفاعی، ۱۹۱/۱ - ۱۹۲). حتی وقتی عیسی بن جعفر، دایی امین، از فضل خواست برای ولایت عهدی امین کوشش کند، به او گفت: خلافت امین از آن توست (نک: طبری، همانجا). به هر حال، پیش از آنکه ولایت عهدی امین مسجل شود، فضل بن یحیی به خراسان رفت و با پرداخت اموال و بذل و بخششهای هنگفت زمینه این کار را آماده کرد (همانجا؛ نیز نک: جهشیاری، ۱۴۸ - ۱۴۹). زیرا برای خراسانیان، با وجود مأمون که هم بزرگ تر و هم از جانب مادر ایرانی بود، پذیرش ولایت عهدی و سپس خلافت امین دشوار می نمود. به هر حال، در حدود سال ۱۷۵ ق، محمد با لقب «امین» از سوی هارون به ولایت عهدی برگزیده شد (طبری، همانجا، قس: ۲۷۵/۸، که آغاز ولایت عهدی را شعبان ۱۷۳ آورده است).

هارون در حدود سال ۱۸۳ ق نیز فرزند دیگری مأمون را به عنوان ولی عهد پس از امین معرفی کرد و ولایت سرزمینهای شرقی خلافت در ایران، از همدان تا اقصای خراسان بزرگ را بدو سپرد (یعقوبی،

قلمرو عثمانی می شدند (اوزون چارشیلی، «تشکیلات دربار...»، 375-376). امین شهر از میان اعضای دیوان همایون انتخاب می شدند و محل اداره و کار اینان نیز در محوطه کاخ سلطنتی قرار داشت. این امینها در جلسات دیوان شرکت می کردند و در طرف راست وزیر اعظم می نشستند (همان، 377؛ همو، «تشکیلات بحریه...»، 115) و بعد از دوره تنظیمات، در جایگاه شهردار و محل شهرداری مستقر شدند (پاکالین، I/525؛ اوزون چارشیلی، «تشکیلات دربار»، 375).

امین مطبخ عامره: وی سرپرست آشپزخانه دربار بود و تهیه کلیه ملزومات آشپزخانه را برعهده داشت. او دو منشی بزرگ و کوچک داشت که در اداره امور او را یاری می کردند. غذای مخصوص پادشاه نیز در بخشی از این آشپزخانه که آن را «قوشخانه» می نامیدند، با نظارت امین مطبخ و به سرپرستی آشپز مخصوص که او را «سرچینی» می نامیدند، تهیه می شد (همان، 381-379). تأمین هزینه مطبخ عامره در سده ۱۱ ق/۱۷ م برعهده امین گمرک بود.

امین ضرابخانه: وی وظیفه داشت بر ضرب سکه در ضرابخانهها نظارت کند. مدت خدمت و مأموریت امین ضرابخانه یک سال بود، ولی دوباره نیز می توانست انتخاب شود (همان، 385). از ۱۲۵۱ ق/۱۸۳۵ م خزانه میری (خزانه دولت) در ضرابخانه ادغام، و دفترداری ضرابخانه عامره نامیده شد (همان، 386).

امین جو (آریا امینی): وظیفه او تهیه علوفه و نظارت بر مصرف آن در اصطبلهای سلطنتی بود. او را امین شعیر نیز می گفتند که هم رتبه خواجهگان دیوان بود (همان، 387؛ پاکالین، I/526).

به حساب امینها در اداره کل حسابرسی (باش محاسبه) رسیدگی می شد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات بحریه»، 354).

رئیس دفتر امور خارجه را پیش از دوران سلطان سلیمان قانونی (سده ۱۱ ق/۱۶ م) «امین احکام» می نامیدند و وی این عنوان را به رئیس - کتاب تغییر داد (هامر پورگشتال، ۱۵۹۹/۲). امین الملک (خازندار) (قلقشندی، ۴۸۱/۳)، امین الحکم (همو، ۳۷۵/۱۱) و کاغذ امین لری که به امور فقرا رسیدگی می کردند (حرز الملوک، ۴۰-۴۱) نیز جزو امینها بودند. در برخی از شهرها، امینها در محله مخصوصی اقامت داشتند که آن را محله امینها (امین لری محله سی) می گفتند (فندقلیلی، ۱۵۲).

مآخذ: حرز الملوک، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز فندقلیلی عصمت آفندی، تکملة الشقائق فی حق اهل الحقائق (ذیل الشقائق النعمانیة)، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ قلقشندی، احمد، صبح الاعشى، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ عثمانی، ترجمه زکی علی آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، ۱۳۶۷ ش؛ نیز:

Fekete, L., *Die Siyāqat-Schrift in der türkischen Finanzverwaltung*, Budapest, 1955; İnalcık, H., *Hicri 835 tarihli, süret-i defter-i sancak-i Arvanid*, Ankara, 1987; Pakalın, M.Z., *Osmanlı tarihî deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul, 1983; Uzunçarşılı, İ.H., *Osmanlı devletinin saray teşkilâtı*, Ankara, 1984; id., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984.

علی اکبر دیانت

که حتی اندکی پیش از مرگ هارون، در خراسان تمایلاتی برای بیعت با مأمون به خلافت وجود داشته است (طبری، ۲۷۰/۸). با اینهمه، مبارزه میان امین و مأمون برای کسب قدرت در آغاز علنی نبود، زیرا شکستن عهدنامه معهود ممکن بود برای هر یک از طرفین و هوادارانشان تبعات سنگینی به بار آورد. در دربار امین، فضل بن ربیع می‌کوشید تا مأمون را که خلیفه با وجود او در سرزمینهای شرقی خلافت، به ویژه خراسان، قدرت کافی نداشت، از ولایت عهدی ساقط کند. مجموعه روایاتی که تصویری از شخصیت امین به دست می‌دهد، این موضوع را که او در واقع در تصمیم‌گیریهای خود سخت تحت تأثیر اطرافیان، به ویژه فضل بن ربیع و علی بن عیسی بن ماهان، بوده است، تأیید می‌کند (نک: یعقوبی، ۴۳۶/۲؛ جهشیاری، ۲۳۷؛ ابن اعثم، ۲۸۸/۸، ۲۹۵؛ نیز نک: طبری، ۳۷۴/۸).

به هر حال امین در آغاز خلافتش، حکام شماری از مناطق مهم را تغییر داد (یعقوبی، ۴۳۴/۲-۴۳۵) و فضل بن ربیع را به وزارت برگزید (ابن قتیبه، ۳۸۴). اما چون با وجود مأمون استقلال خود را در خطر می‌دید و از سوی اطرافیان نیز تحریک می‌شد، می‌کوشید به نحوی با انتساب پیمان‌شکنی به مأمون کار را به طور علنی بر او یکسره کند. از آن سوی مأمون نیز، به مشورت و هدایت فضل بن سهل کوشید با ایجاد فضایی مشابه با دوره مبارزه با خلافت اموی - که خاطره آن در اذهان مردم خراسان هنوز زنده بود - به مقصود برسد. اینکه در خراسان مأمون را «خواهرزاده» خود و «پسر عمومی پیامبران» می‌خواندند، نشان دهنده امتیاز او نزد مردم این ناحیه است (طبری، ۳۷۲/۸؛ نیز نک: زرین‌کوب، ۲۱۴؛ فروخ، ۳۶/۲). امین طی نامه‌ای به مأمون که آن را با هدایایی ارزشمند نیز همراه کرده بود، وی را به بغداد دعوت کرد، اما مأمون این دعوت را نپذیرفت (طبری، ۴۰۰/۸-۴۰۵؛ نیز نک: یعقوبی، ۴۳۶/۲) و امین نیز در مقابل، گروهی مسلح را به سوی همدان و ری گسیل کرد تا راه ارتباطی مأمون را با دیگر جاها مسدود کنند (طبری، ۴۰۵/۸). ظاهراً در همین ایام، میان امین و مأمون مکاتبات نه چندان دوستانه‌ای نیز جریان داشته است (همو، ۳۷۹/۸-۳۸۰) و گفته‌اند وقتی پاسخی درشت از مأمون به امین رسید، امین از شدت خشم دستور داد از دعا برای مأمون به عنوان ولی عهد در منابر رسمی خودداری کنند (همو، ۲۸۱/۸). از آن سوی فضل بن سهل از جانب مأمون بر تقویت مرز ری از حیث استحکامات و نیز تأمین آذوقه کافی همت گماشت و سپس طاهر بن حسین بن مصعب را با لشکری گران به آن ناحیه گسیل کرد (همو، ۳۸۷/۸). امین نیز عصمه بن حماد را با گروهی به همدان فرستاد و به او در خصوص استقرار در نواحی جبل دستورهای داد (همانجا). گفته‌اند در همین ایام، امین از سوی فضل بن ربیع و علی بن عیسی بن ماهان برای خلع مأمون و ستاندن بیعت برای فرزند خردسالش موسی تشویق می‌شد، تا آنکه سرانجام در ربیع الاول ۱۹۴ موسی را به ولایت عهدی خود برگزید (همانجا).

بدین‌گونه، مبارزه امین و مأمون آشکار شد. مأمون و فضل بن سهل

۴۱۵/۲؛ طبری، ۲۶۹/۸، ۲۷۵). گویا همزمان با ولایت عهدی مأمون، هارون پسر دیگرش قاسم را نیز پس از آن دو به ولایت عهدی برگزید و بدو لقب «مؤمن» داد (همو، ۲۷۶/۸). در همان زمان، تقسیم ولایت عهدی میان ۳ فرزند از سوی هارون، در ابیاتی از یک شاعر، به نشاندن «نهاد دشمنی» میان آنها تعبیر شد (همو، ۲۷۷/۸).

در ذیحجه ۱۸۶ هارون با فرزندانش به حج رفت و کوشید تا با عهدنامه‌هایی که امین و مأمون هر دو نوشتند و جمعی بر آن عهدنامه‌ها گواهی دادند و سپس در درون کعبه آویخته شد، از ایجاد اختلاف میان آنها مانع شود. در این دو عهدنامه، دو برادر با الفاظ روشن و بسیار مؤکد سوگند یاد کردند که به حریم یکدیگر، از حیث نواحی تحت تسلط و نیز اموال و برخی امور دیگر، تجاوز نکنند (همو، ۲۷۵/۸؛ نیز نک: خلیفه، ۷۳۳/۲). با آنکه در این عهدنامه‌ها، حدود اختیارات هر یک از برادران به دقت تعیین شده بود، اما در یکی از عهدنامه‌ها شرطی آمده بود، مبنی بر اینکه در صورت نقض عهد از سوی امین، همه مسلمانان موظفند به پشتیبانی از مأمون برخیزند (طبری، ۲۸۰/۸؛ برای متن عهدنامه‌ها، نک: ازرقی، ۲۳۵/۱).

در حدود سال ۱۸۷ق، هارون برمکیان را فرو کوبید: جعفر به قتل رسید و فضل به زندان افتاد و خلیفه وزارت به فضل بن ربیع سپرد که در برافکندن برمکیان نقش مؤثر داشت (ابن خلکان، ۳۷/۴؛ برای تفصیل، نک: ه، برمکیان). اینکه در یک روایت آمده که هارون به ولایت عهدی مأمون تمایل داشت، ولی فضل بن ربیع رأی او را برگرداند (دینوری، ۳۸۹-۳۹۰)، به احتمال بسیار مربوط به دوره پس از سرکوب برمکیان است، زیرا فضل بن ربیع نیز درباره امین همان‌گونه می‌اندیشید که فضل ابن یحیی برمکی؛ و بعدها نیز بر امین تسلط بسیار یافت (نک: دنباله مقاله).

به هر حال، وجود دو ولیعهد اصلی برای جانشینی خلیفه، موجب دودستگی شد و هارون خود بر این موضوع وقوف داشت، چنانکه وقتی در حدود سال ۱۹۲ق به سوی خراسان سفر کرد و بیمار بود، به یکی از نزدیکان خود گفت: هر یک از فرزندانم را بر من گماشته‌ای هست و تقسهای مرا شماره می‌کنند (طبری، ۳۳۹/۸). حدس هارون بی‌جا نبود و به روایت طبری، امین که به هنگام اقامت پدرش در خراسان، در بغداد به سر می‌برد، کسی را گماشته بود تا آخرین اخبار را به او اطلاع دهد و همچنین با برخی رجال اطراف خلیفه، به ویژه فضل بن ربیع به طور پنهانی مکاتبه داشت (همو، ۳۶۶/۸؛ نیز نک: جهشیاری، ۲۲۰). سرانجام، وقتی هارون درگذشت (جمادی‌الاول ۱۹۳/مارس ۸۰۹) امین به منبر رفت و ضمن اعلام مرگ هارون، فرمان عفو عمومی صادر کرد و همگان با او به عنوان خلیفه جدید بیعت کردند (طبری، ۳۶۵/۸؛ نیز نک: ابن حبیب، ۳۹؛ دینوری، ۳۹۲). سپس برای مأمون که این زمان در مرو، تختگاه خراسان، به سر می‌برد، نامه‌ای نوشت و به او امر کرد تا از همگان برای خلیفه جدید و دو ولیعهد بعدی، مأمون و مؤمن، بیعت بگیرد (طبری، ۳۶۷/۸-۳۶۸؛ نیز نک: دینوری، ۳۹۲-۳۹۳)؛ اما گفته‌اند

جبال گریزند (همو، ۴۱۵/۸-۴۱۶). امین بار دیگر احمد بن مزید را به مقابله با طاهر فرستاد و با آنکه پیش‌تر سپاهیان او دیوار شکست خورده بودند، به احمد بن مزید سفارش کرد، در صورت دستیابی به مأمون با او به درستی رفتار کند (همو، ۴۱۶/۸). آنگاه عبدالله بن حمید بن قحطبه را نیز با لشکری گران با احمد بن مزید همراه کرد (همو، ۴۲۳/۸). دولشکر در نزدیکی خانقین آماده جنگ شدند، اما طاهر بن حسین با هوشمندی، در سپاه خلیفه تفرقه افکند، چندان که به جای جنگ با سپاه طاهر، میان خود به زد و خورد مشغول شدند (همانجا). در این هنگام کار ولایات گوناگون در عراق و شام و حجاز هم به پریشانی افتاده بود؛ چنانکه وقتی امین از شامیان یاری خواست، آنان خود بر سر مسائل قبيله‌ای و جز آن به نزاع مشغول بودند (همو، ۴۲۵/۸-۴۲۷).

در رجب ۱۹۶/۱ آوریل ۸۱۲ در مرکز خلافت پریشانی اوضاع بدانجا رسید که حسین فرزند علی بن عیسی اختیار بغداد را در دست گرفت و حتی امین در یکی از قصرهای خود، مدتی محبوس شد، اما سرانجام هواداران او این فتنه را خاموش کردند (خلیفه، ۷۵۶/۲؛ یعقوبی، ۴۴۰/۲؛ طبری، ۴۲۹/۸-۴۳۰؛ ابن اعثم، ۳۰۰/۸). مقارن همین ایام، فضل بن ربیع که پیروزی امین را بعید می‌دید، پنهان شد (جهشیاری، ۲۴۷؛ ابن قتیبه، ۴۸۵؛ ابن خلکان، ۳۹/۴) و شهرها و مناطق مختلف عراق و حجاز و یمن (طبری، ۴۲۸/۸-۴۲۹، ۴۳۵-۴۳۶، ۴۳۹-۴۴۱؛ نیز نک: خلیفه، همانجا) امین را خلع، و با مأمون بیعت کردند یا تسلیم قوای او شدند. از آن سوی، طاهر بن حسین به اهواز آمد، عامل امین را به قتل رساند و عوامل خود را به مناطق پیوسته به اهواز مانند یمامه و بحرین و عمان گسیل کرد (طبری، ۴۲۵/۸). سپاهیان که امین پیایی به نواحی عراق می‌فرستاد تا در برابر پیشروی قوای طاهر بن حسین و فرمانده دیگر قوای خراسان، یعنی هرثمه بن اعین، بایستند، یکی پس از دیگری شکست می‌خوردند (همو، ۴۳۸/۸، ۴۴۱). واپسین امید امین که برای ایجاد اختلاف در سپاه طاهر، عده‌ای از سران سپاه را به بخشش مال فریفته بود، به پایمردی و کوشش طاهر از میان رفت (همو، ۴۴۲/۸-۴۴۳).

در ۱۹۷/۱ ق/ ۸۱۳ م قوای طرفدار مأمون سرانجام بغداد را در محاصره گرفتند، در حالی که امین همچنان می‌کوشید با بذل و بخشش کسانی را به سوی خود جلب کند (همو، ۴۴۵/۸-۴۴۶). پیش از اقدام نظامی، طاهر توانسته بود با عده‌ای از هاشمیان و بزرگان شهر مکاتبه کند (همو، ۴۵۶/۸). با جلوگیری از رسیدن آذوقه به شهر، جمع یاران باقی مانده امین پراکنده شدند (همو، ۴۶۰/۸-۴۶۷). امین که شکست خود را قطعی دید، نابودی هر دو طرف منازعه را از خداوند خواستار شد (همو، ۴۷۰/۸). سرانجام، طاهر بن حسین از جانب شرقی وارد بغداد شد (یعقوبی، ۴۴۱/۲؛ نیز نک: طبری، ۴۷۴/۸) و اقامتگاه امین را در محاصره گرفت (همو، ۴۷۵/۸-۴۷۶؛ نیز نک: مسعودی، ۴۰۱/۳). در این میان کسانی به امین اشاره کردند که با عده‌ای از سواران باقی مانده به سوی جزیره و شام بگریزد و امین پذیرفت، اما چون خبر به طاهر رسید،

که در دربار امین جاسوسان متعدد داشتند، و حتی یکی از این جاسوسان از مشاوران فضل بن ربیع بود (همو، ۳۸۵/۸-۳۸۶)، کوشش می‌کردند نظریات خود را به امین و اطرافیان او القا کنند؛ چنانکه این مسأله در گزینش علی بن عیسی بن ماهان برای نبرد با قوای مأمون مؤثر افتاد؛ طبق یک روایت، فضل بن سهل به یکی از همان جاسوسان خود که فضل بن ربیع در امور با او مشورت می‌کرد، نوشت که کوشش کند تا سپهسالاری امین به علی بن عیسی سپرده شود (همو، ۳۹۹/۸). این علی بن عیسی مدتی در زمان هارون ولایت خراسان داشت و بیدادها و غارتها کرده بود و بر اثر شکایتهای پی در پی مردم عزل شد (همو، ۲۸۶/۸؛ نیز نک: ه. د. ابن ماهان). بنابراین، فضل بن سهل می‌دانست که حضور علی بن عیسی در کنار امین، در پیوستن مردم به جانب مأمون تأثیری بسزا خواهد کرد.

پیش از آنکه کار به جنگ بکشد، در جمادی الآخر ۱۹۵/فوریه ۸۱۱ امین خانواده و بستگان و اطرافیان خود را گرد آورد و در خطبه‌ای، مأمون را پیمان شکن خواند و اعلام کرد که وی خود را امام نامیده، و نام خلیفه را از سکه و طراز افکنده است (همو، ۳۹۰/۸). پیش از این مجلس، در ربیع الآخر ۱۹۵، امین، علی بن عیسی بن ماهان را بر ناحیه جبال ولایت داد و لشکری گران با اموالی هنگفت در اختیار او نهاد (همو، ۳۸۹/۸-۳۹۰). علی بن عیسی از پیروزی در این جنگ چندان مطمئن بود که زبیده برای به بند کشیدن مأمون، زنجیری سیمین به او داده بود (همو، ۴۰۶/۸). از توصیه‌های زبیده، هنگام حرکت علی بن عیسی به شرق - که گفت به وقت دستگیری مأمون جایگاه برادر خلیفه را رعایت کند - پیداست که در میان نزدیکان امین تصور دقیق و درستی از وضعیت مأمون وجود نداشته است (همو، ۴۰۵/۸-۴۰۶). با اینهمه، ظاهراً بجز فضل بن ربیع و علی بن عیسی، بیشتر بزرگان و فرماندهان اطراف امین، او را از خلع مأمون و جنگ با او باز می‌داشتند (همو، ۳۹۹/۸-۴۰۰).

علی بن عیسی در شعبان ۱۹۵ به ری رسید. وی که نیروی نظامی خود را برای پیشبرد جنگ کافی می‌دید، بر آن شد تا نظر ملوک محلی طبرستان و جبال را جلب کند که به نفع مأمون وارد جنگ نشوند (همو، ۴۰۸/۸). با آنکه لشکریان علی بن عیسی بر سپاهیان طاهر بن حسین فرمانده سپاه مأمون فزونی چشمگیری داشتند، اما خراسانیان در بیکاری که در حوالی ری در گرفت، بر نیروی خلیفه برتری یافتند و علی ابن عیسی کشته شد و شکست در لشکر خلیفه افتاد (یعقوبی، ۴۳۷/۲؛ طبری، ۴۱۱/۸؛ جهشیاری، ۳۴۰). پس از آن مأمون خلع امین را اعلام کرد و در تمام مناطق خراسان با او به خلافت بیعت شد (طبری، همانجا). خبر این شکست در دربار امین شایعاتی ایجاد کرد، اما امین باز هم با بذل مال، بزرگان دربار را خاموش کرد (همو، ۴۱۲/۸). سپس عبدالرحمان بن جبلة را برای نبرد با طاهر به ناحیه همدان فرستاد، اما این بار نیز سپاه امین به سختی شکست خورد (یعقوبی، ۴۳۸/۲؛ طبری، ۴۱۲/۸-۴۱۴) و طاهر بن حسین، عمال خلیفه را از قزوین و دیگر نواحی

۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ جهشیاری، محمد، *الوزراء و الکتاب*، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ خطیب بغدادی، علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زگار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ دینوری، احمد، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ رفاعی، احمد فرید، *عصر المأمون*، قاهره، ۱۳۴۶ ق/ ۱۹۲۸ م؛ زیدی، محمد، *طبقات النحویین و اللغویین*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زرین کوب، عبدالحسین، *دو قرن سکوت*، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ طبری، تاریخ، فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ سعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ یغموری، یوسف، *نور القیس المختصر من المتیس مرزبان*، به کوشش رودلف زلهام، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ نیز:

Lane-Poole, S., *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Bologna, 1967.
علی بهرامیان

امین، محسن (۱۲۸۴-۱۳۷۱ ق/ ۱۸۶۷-۱۹۵۲ م)، فرزند عبدالکریم عاملی، فقیه و عالم اصلاح‌گرای امامی در شام. او در خاندانی مشهور از سادات در قریه شقرا از جبل عامل لبنان زاده شد؛ پس از آموزشهای مقدماتی در همانجا، منطق، نحو و بیان را در براغیث جبل عامل فراگرفت و سپس در بنت جبیل از درس موسی شراره، استادی برآمده از نجف، بهره گرفت. در ۱۳۰۸ ق/ ۱۸۹۱ م به نجف هجرت کرد و تا ۱۳۱۹ ق/ ۱۹۰۱ م از محضر بزرگانی چون محمد طه نجف، حاج آقا رضا همدانی و آخوند خراسانی بهره جست. پیش از آنان نزد محمد باقر نجم‌آبادی و سید احمد کربلایی سطوح و خارج فقه و اصول را آموخت و به درجه اجتهاد نائل شد و خود نیز شاگردانی تربیت کرد. وی افزون بر علوم دینی، در ادب نیز دستی داشت و بجز نقد شعر، در سرودن نیز توانا بود (امین، ۱۳۳۳/۱۰، ۳۳۴-۳۳۳، ۳۴۱، ۳۵۱-۳۵۲؛ نیز نک: حمود، ۱۱۷-۱۱۸).

امین چنانکه در *الرحیق المختوم* خود آورده است، با انگیزه احیا و نشر معارف دینی، و اصلاح سنتهایی که در نظر او مخالف عقل و شرع بود، به دمشق هجرت کرد و بیش از نیم قرن، با کوششی خستگی‌ناپذیر به فعالیت‌های گوناگون علمی و فرهنگی پرداخت. او را باید عالمی پر جرأت در بیان نظریات خویش به حساب آورد؛ چنانکه اقدام برای تصحیح روش عزاداری در سوگ امام حسین (ع)، او را در مقابله‌ای سخت و اتهام‌انگیز قرار داد (نک: امین، ۱۳۶۱/۱۰، ۳۶۳-۳۶۲؛ نیز حمود، ۱۲۱-۱۲۳).

امین در ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲ م به عضویت «مجمع علمی عربی» دمشق درآمد و تا پایان عمر از شخصیت‌های فعال این مجمع بود (نک: مجله...، ۶۲۰). او همچنین برای اعتلای فرهنگ جوانان شیعه مدارسی تأسیس کرد و خود به تألیف برخی کتابهای درسی اقدام نمود (نک: همان، ۶۱۹). امین برای تأمین منابع تحقیق و تألیف، به نقاطی چون سوریه، اردن، فلسطین، مصر، عراق و ایران سفر کرد (شریف رازی، ۲۴۷/۱؛ فضل‌الله، ۱۶۶-۱۶۸). در شخصیت علمی امین، دو ویژگی نقد برخی مذاهب و گرایشها، و کوشش در ایجاد همبستگی اسلامی در کنار یکدیگر دیده می‌شود. وی در آثاری چون *کشف الارتیاب و العقود*

آن کسان را تهدید کرد و امین به ناچار از این کار چشم پوشید (طبری، ۴۷۸/۸-۴۷۹). در این میان طاهر و هرثمه برای دستیابی بر امین رقابتی داشتند و کسانی به امین پیشنهاد کردند تا برای آنکه جان به در ببرد، خود را به هرثمه تسلیم کند (همو، ۴۸۱/۸). به هر حال این تدبیر نیز سودی نبخشید و سرانجام، گروهی از سپاهیان طاهر بن حسین - که گویا ایرانی بودند، زیرا به فارسی سخن می‌گفتند - به واپسین جایی که امین پناه برده بود، یورش آوردند و سر از بدنش جدا ساختند (همو، ۴۸۵/۸-۴۸۷؛ قس: ابن قتیبه، ۳۸۵، که می‌گوید او را به نزد طاهر آوردند و سپس کشته شد؛ برای تاریخ مرگ او، قس: یعقوبی، ۴۴۲/۲؛ طبری، ۴۹۸/۸). سر امین را بر باب الانبار بغداد آویختند و خلقی کثیر برای تماشای آن گرد آمدند و سپس آن را برای مأمون فرستادند (یعقوبی، ۴۴۱/۲؛ طبری، ۴۸۸/۸؛ ابن اعثم، ۳۰۸/۸).

امین را به زیاریوی (تعالی، ۱۸۸) و بلاغت و سخنوری ستوده‌اند (ابوحیان، ۲(۲)/۵۶۲) و استادانی چون احمر (ه م) و کسایی (د ۱۸۹ ق) را از مؤذبان وی برشمرده‌اند (زیدی، ۱۳۴؛ یغموری، ۲۸۳؛ ابن خلکان، ۴۶۴/۳). از میان ۳ فرزند وی، موسی - که امین او را به ولایت عهدی برگزیده بود - پس از او در ۱۴ سالگی درگذشت، ابراهیم در کودکی از میان رفت و نسل امین از طریق عبدالله که شاعر نیز بود، ادامه یافت (ابن حزم، ۲۴). از دوره خلافت امین سکه‌هایی نیز در دست است (لین پول، ۱/86, 89).

تصویری که منابع از امین به دست می‌دهند، حاکی از آن است که وی در اتخاذ تصمیم قاطع و تدبیر درست ناتوان بود (سعودی، ۴۰۳/۳) و بیشتر اوقات را، حتی در مواقع حساس، به تفریح و سرگرمی اشتغال داشت (مثلاً نک: طبری، ۳۹۵/۸، که نشان دهنده واکنش او به هنگام دریافت خبر شکست علی بن عیسی است). اشتغال او به لهو و لعب، در برابر مأمون که چهره‌ای دینی از خود نشان می‌داد، در رویگردانی از وی مؤثر بوده، چنانکه این معانی در ابیاتی از یک شاعر بغدادی در آن عهد جلوه یافته است (نک: همو، ۳۹۶/۸؛ نیز نک: ابن اعثم، ۲۸۸/۸، ۲۹۸-۲۹۹). ظاهراً امین یا اطرافیان او مانند فضل بن ربیع کوشیدند تا این تصویر نامطلوب را از ذهنها بزدایند، چنانکه دستور دادند تا شاعر مشهور ابونواس (ه م) را که از محبوبان امین بود و به فساد و تباهی اخلاقی شهرت داشت، به زندان افکندند (طبری، ۵۱۶/۸-۵۱۷). البته بعید نیست چنانکه برخی محققان گفته‌اند، درباره‌ای از اینگونه روایات نیز به نفع مأمون، اغراق و مبالغه راه یافته باشد (نک: رفاعی، ۱۹۹/۱).

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد، *التوح*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابن حبیب، محمد، *المحجر*، به کوشش ایلزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲ م؛ ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، رقیات، ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابوحیان توحیدی، علی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کلانی، دمشق، ۱۹۶۴ م؛ ازرقی، محمد، *اخبار مکه*، به کوشش رشدی صالح ملحس، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بسوی، یعقوب، *المعرفة و التاريخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ تعالی، عبدالملک، *ثمار القلوب*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره،

افندی، ریاض...، ۴۴/۲، ۳۹۹؛ آقابزرگ، ۲۰۸/۱؛ نوری، ۴۱۱/۳؛ مرعشی، (۲۸/۲). فیض کاشانی نیز در سفر مکه محضر امین استرآبادی را درک کرده، و یک چند مصاحب وی بوده است (فیض کاشانی، الاصول...، ۲-۱، «الحق...»، ۱۲).

امین استرآبادی به گفته علی خان مدنی در ۱۰۳۶ق درگذشت (ص ۲۹۱؛ قس: بحرانی، ۱۱۹، که سال ۱۰۳۳ق را آورده است) و بیکرش را در کنار مقابر عبدالمطلب و ابوطالب به خاک سپردند (نوری، همانجا). طریقه‌ای که امین استرآبادی بنیان نهاد، در سنت فقهی - کلامی امامیان بی سابقه نبود و او خود نیز سعی داشت تا خویش را دنباله‌رو شیوه کلینی و صدوقین از قدمای اصحاب حدیث امامیه قلمداد نماید (ص ۴۰): البته این ادعا از سوی مخالفان او پذیرفته نشده است (مثلاً نک: کاظمی، ۲۰۷؛ نیز بحرانی، ۱۷-۱۸). بی تردید پیش از امین استرآبادی فکر اخباری‌گری وجود داشت، اما این طریقه به گونه‌ای که امین استرآبادی بنیان نهاد، مربوط به خود اوست.

امین استرآبادی سعی داشت که در محافل امامیه، اجتهاد اصولیان را به عنوان یک خطر مطرح سازد و می‌خواست با رجوع به اخبار، مذهب سلف را احیا کند. درباره زمینه‌های ظهور افکار امین استرآبادی، این نکته مسلم است که فضای فکر دینی عصر صفوی و نقش عالمانی چون محقق کرکی و روش اجتهادی ایشان در این باره مؤثر بوده است. به هر حال، در سراسر کتاب الفوائد، برخورد انتقادی امین استرآبادی با روش اجتهادی محقق کرکی، و گاه به طور کلی اصولیان دیده می‌شود (نک: ص ۴۹، ۹۲، ۱۹۳-۱۹۴، جم).

در باب منابع شریعت، امین استرآبادی بر این اعتقاد است که همه احکام شرعی در کتاب و سنت بیان شده است. او با تکیه بر اینکه قرآن نخستین اصل تشریح است، و نیز بر پایه حدیثی از امام صادق (ع)، بر این نکته اصرار می‌ورزید: هر امری که دو تن در آن اختلاف کنند، حتماً برای آن اصلی در کتاب خدا وجود دارد، ولی عقول مردمان بدان راه نمی‌برد (ص ۱۰۶). او تأویل قرآن را بر اساس افکار و آراء شخصی باطل می‌شمارد و آن را تنها مخصوص اهل بیت (ع) می‌داند که معصوم از خطا هستند (ص ۴۷، ۱۱۶، جم) و بدین ترتیب، بر آن است که استنباط احکام نظری از آیات قرآنی که محتمل وجوه متعدد است، جز برای معصومان اهل بیت (ع) که مخاطبان واقعی قرآن هستند، امکان‌پذیر نیست (ص ۲۴۸، نیز ۱۳۵).

امین استرآبادی درباره سنت نبوی نیز معتقد است که استنباط احکام نظری از آن، بدون تفحص از احوال سنت و ناسخ و منسوخ آن جایز نیست و این تفحص، تنها به واسطه رجوع به اهل بیت (ع) ممکن خواهد بود (ص ۱۳۶). در واقع امین استرآبادی نظریه خویش در باب شریعت را بر دو پایه استوار کرده است: یکی کمال شریعت در کتاب و سنت، و دیگر اعتقاد به اینکه کلید معرفت شریعت، رجوع به علم امام معصوم است که وارث پیامبر اکرم (ص) به شمار می‌رود (ص ۴۴-۴۵، ۴۷، ۵۲-۵۳، جم). وی به صحت جمیع احادیث کتب اربعه و اصولاً

الدردیه به رد عقاید وهابیه پرداخته است (نک: هاشمی، ۴۰۱ بی)؛ در حالی که او با تکیه بر ضرورت هم‌آوایی مسلمانان، در اثر دیگرش حق الیقین فی لزوم التالیف بین المسلمین آن را تبیین کرده است (نک: زراقت، ۱۸۴-۱۸۵).

اعیان الشیعه، مهم‌ترین اثر امین دانشنامه‌ای گسترده، مشتمل بر شرح زندگانی بزرگان شیعه است که با هدف شناساندن هویت فرهنگی شیعه و یادآوری نقش امامیه در اعتلای تمدن اسلامی تدوین شده است. سرگذشت، بررسی آراء و آثار ۱۱۷۳۳ نفر - با توسعی در مفهوم شیعه اثنا عشری - در این مجموعه جای گرفته است (برای فهرستی از آثار وی، نک: مشار، ۲۰۶/۵-۲۱۰).

مآخذ: امین، محسن، اعیان الشیعه، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ حمود، محمد، «الرجل و العقیده»، الثقافة الاسلامیه، دمشق، ۱۴۰۷ق، ش ۱۲؛ زراقت، عبدالمجید، «الجانب الاصلاحی للملامه السید محسن الامین العالمی»، المصلح الاسلامی السید محسن الامین، دمشق، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ شریف رازی، محمد، گنجینه دانشمندان، تهران، ۱۳۵۲ش؛ فضل‌الله، هادی، «السید محسن الامین»، الثقافة الاسلامیه، دمشق، ۱۴۱۰ق، ش ۲۹؛ مجله المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۲م، ش ۲۷(۴)؛ مشار، خانابا، مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ هاشمی، احسان، الکلیه، بیروت، ۱۹۲۸م، ش ۱۵.

محمد انصاری

امین آخوند رازی، نک: رازی، امین احمد.

امین استرآبادی، محمد امین بن محمد شریف (د ۱۰۳۶ق/۱۶۲۷م)، از علمای نامدار امامی و بنیان‌گذار گرایش اخباریه. از آغاز زندگی او اطلاعی در دست نیست، ولی می‌دانیم که مدتی از دوره جوانی خویش را در شیراز سپری کرده، نزد شاه تقی‌الدین محمد نسابه مدت ۴ سال دانش اندوخته، و از علوم عقلی بهره گرفته است (امین استرآبادی، ۱۳۳)؛ وی گویا سپس به نجف رفته، و از سید محمد عاملی که از او به عنوان نخستین استاد خود در حدیث و رجال نام برده، به فراگیری علوم نقلی پرداخته است (همانجا). او در نجف از محضر شیخ حسن صاحب معالم نیز استفاده علمی برده، و از او اجازه‌ای نیز دریافت داشته است (خوانساری، ۳۰۹/۱؛ نوری، ۴۱۲/۳؛ قس: امین استرآبادی، ۱۸۵).

از عبارتی که در الفوائد امین استرآبادی (ص ۲۷۸) آمده، چنین برمی‌آید که وی ظاهراً در نوبت دوم اقامتش در شیراز (از حدود سال ۱۰۱۰-۱۰۱۱ق/۱۶۰۱م) به مکه رفت و مدتی در آنجا مقیم شد (نیز نک: علی خان مدنی، ۴۹۱). سال ورود وی به مکه روشن نیست، ولی ظاهراً زودتر از ۱۰۱۴ق نبوده است، زیرا نسخه‌ای از آثارش در همین سال در شیراز کتابت شده است (استان...، ۴۹۰). آخرین استاد وی در فقه و حدیث و رجال، میرزا محمد استرآبادی، عالم مقیم مکه بوده، و او در آنجا از اوایل سال ۱۰۱۵ق تا حدود ۱۰ سال نزد وی دانش آموخته است (امین استرآبادی، ۱۷، ۱۸۵).

وی شاگردان مشهوری داشته است (نک: حر عاملی، ۲۴۲/۲؛

(آقابزرگ، ۲۰۴/۶) اشاره کرد (برای دیگر آثار، نک: مرعشی، ۹۸/۲؛ مرکزی، ۱۷۹۴/۵؛ دانش پژوه، ۲۶۳/۲؛ مدرسی، ۲۲۹؛ برای آثار یافت نشده، نک: امین استرآبادی، ۴؛ حر عاملی، همانجا؛ بحرانی، ۱۱۹).

مآخذ: آستان قدس ف، فهرست؛ آقابزرگ، الذریعة؛ افندی، عبدالله، تعلیقه امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۱۰ق؛ همو، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ق؛ امین استرآبادی، محمد، الفوائد المدنیة، تبریز، ۱۳۲۱ق؛ بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرين، نجف، مطبعة العمان؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، مکتبة الاندلس؛ خوانساری، محمدباقر، روایات الجنات، تهران، ۱۳۹۰ق؛ دانش پژوه، محمدتقی و بهاءالدین انواری، فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی (سنای سابق)، تهران، ۱۳۵۹ش؛ دبستان مذاهب، به کوشش رحیم رضازاده ملک، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شورا، خطی؛ صدر، محمدباقر، المعالم الجدیدة، نجف، ۱۳۸۵ق؛ علی خان مدنی، سلاقة المصر، نجف، المکتبة المرتضویة؛ فیض کاشانی، محمدمحسن، الاصول الاصلیة، قم، ۱۴۱۲ق؛ همو، «الحق العینی»، همراه الاصول الاصلیة، قم، ۱۴۱۲ق؛ کاظمی، اسدالله، کشف القناع، ج سنکی، ۱۳۱۷ق؛ مدرسی طباطبائی، حسین، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه محمدآصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی؛ ملک، خطی؛ منزوی، خطی؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۸۲ق؛ نیز:

Kohlberg, E., «Astarābādī, Iranica, vol. II.

حسین انصاری

امینجی (دشوال ۱۰۱۰/۱۰۱۰ مارس ۱۶۰۲)، فقیه اسماعیلی هندی از فرقه داوودیهای طیبی و فرزند جلال بن حسن (بیست و پنجمین داعی مطلق مستعلویان طیبی). وی در احمدآباد گجرات می‌زیست و در همانجا درگذشت (ایوانف، ۸۸؛ پونا والا، «کتاب‌شناسی...»، ۱۸۵). امینجی در سلسله مراتب دعوت اسماعیلی به مقامات بالایی دست یافت (دفتری، ۳۰۳)، اما شهرت وی بیشتر به سبب آثاری است که به ویژه در زمینه فقه تألیف کرده است. وی به شرح و تفسیر برخی از آثار فقهی و غیرفقهی قاضی نعمان، فقیه مشهور اسماعیلی، همت گماشت و کوشید تا مسائل فقهی مربوط به جامعه اسماعیلی زمان خود را گردآوری کند. طایفه «په‌ره‌های طیبی» پس از قاضی نعمان وی را مرجع مهمی در مسائل فقهی می‌دانند (همانجا: S, EI²), اما این بدان معنا نیست که امینجی نظریات نوی را ارائه کرده است. فقه اسماعیلی که با قاضی نعمان آغاز گردید، صرفاً منحصر است به آراء فقهی و نظریات وی که در طول حکومت فاطمیان و پس از آن توسط اسماعیلیان طیبی در یمن و هند، و به ویژه فرقه داوودیها به عنوان میراث فقهی حفظ شد و ارزش آثار امینجی نیز - جدا از اطلاعاتی که راجع به وضعیت اجتماعی اسماعیلیان هند غربی به دست می‌دهد - در شرح و تفسیر نظریات قاضی نعمان خلاصه می‌گردد (نک: پونا والا، «قاضی نعمان...»، ۱۳۱-۱۳۲؛ دفتری، ۲۵۵-۲۴۹).

گفته شده است که پس از انشعاب طیبیها به دو گروه داوودی و سلیمانی، امینجی از داوود برهان‌الدین به عنوان داعی مطلق حمایت کرد و رساله‌ای نیز در این باب نوشت که جعفر فرزند سلیمان بن حسن

صحت غالب احادیث امامی قائل است (نک: ص ۵۰-۵۱، ۱۸۱-۱۸۴، ج ۱) و معتقد است که منابع کتب اربعه، اصولی است که اصحاب ائمه (ع) آن را مدون ساخته، به مضامین آن عمل می‌کردند (ص ۱۸۱). امین استرآبادی همچنین تقسیم چهارگانه حدیث به صحیح، حسن، موثق و ضعیف را - که متأخران بدان دست یازیده‌اند - باطل دانسته، و با تکیه بر اینکه این روش نزد متقدمان امامیه معمول نبوده، آن را به شدت رد کرده است (ص ۵۳-۵۵، ۵۹-۶۰، ج ۱).

امین استرآبادی بر این باور است که تحصیل حکم شرعی بر اساس کسب و نظر مقبول نیست، زیرا این مباحث موجب اختلافات اصولی و فقهی می‌شود، و فائده بحث انبیا و انزال کتب نقض می‌گردد (ص ۹۰-۹۱). او همچنین در رویکردی به علم کلام، اعتماد بر این دانش را که مبتنی بر منطق و حجج عقلی است، نیز نادرست می‌انگارد (ص ۱۱۷؛ برای تحلیلی از افکار او، نک: صدر، ۴۳-۴۴).

آثار: تنها اثر انتشار یافته امین استرآبادی، الفوائد المدنیة فی الرد علی من قال بالاجتهاد و التقليد فی نفس الاحکام الالهیة است که به خصوص معرف مبانی فکری او در رد بر شیوه فقهی اصولیان است (برای حواشی و ردیه‌ها، نک: آقابزرگ، ۷۴/۵، ۱۶۸/۶، ۱۸۶/۱۰، ۳۵۹-۳۵۸/۱۶).

از میان آثار خطی، مهم‌ترین نوشته‌های او عبارتند از: ۱. شرح الاستبصار، یا الفوائد المکیة، که شرحی است ناتمام بر استبصار شیخ طوسی، و مقدمه آن مباحثی در علم حدیث و درایه را در بردارد (برای نسخه خطی، نک: مرعشی، ۱۷۰/۱۲). وی حواشی و تعلیقاتی نیز بر الاستبصار داشته است (افندی، تعلیقه...، ۲۴۷)؛ ۲. شرح تهذیب الاحکام، شرحی ناتمام بر تهذیب شیخ طوسی (حر عاملی، همانجا؛ برای نسخه‌ها، نک: مرعشی، ۱۷۴/۱۰، ۱۷۱/۱۲). حواشی وی بر تهذیب و استبصار را مؤلفی در ۱۱۳۳ق در مجموعه‌ای با عنوان جامع الحواشی گرد آورده است (آقابزرگ، ۵۱/۵)؛ ۳. حاشیه بر الکافی کلینی، که فاضل قزوینی آن را جمع‌آوری کرده است (افندی، همانجا؛ برای نسخه، نک: مرعشی، ۱۶۳/۱۲، ۲۳۲/۱۷؛ برای اثری دیگر با عنوان شرح اصول الکافی، نک: امین استرآبادی، ۴؛ حر عاملی، همانجا)؛ ۴. دانشنامه شاهی، رساله‌ای است به فارسی که در آن از مباحث کلامی و غیر آن سخن رفته، و آن را به نام سلطان محمد قطب‌شاه دکنی نوشته بوده است. امین استرآبادی این کتاب را در مکه و پس از تحریر اول یا دوم الفوائد المدنیة به نگارش آورده است (نک: دبستان مذاهب، ۲۴۷/۱-۲۴۹؛ آقابزرگ، ۴۶/۸؛ برای برخی نسخ، نک: شورا، ۶۲۳/۱۰؛ ملک، ۱۳۸/۹؛ آستان، ۲۴۳؛ مرکزی، ۳۶۱۸/۱۴؛ منزوی، ۶۶۴/۱). کلبرگ بر پایه اهدای کتاب، احتمال داده است که شاید استرآبادی چندسالی را در هند گذرانیده باشد (نک: ص ۸۴۵).

از دیگر آثار خطی برجای مانده باید به حاشیه بر انموذج العلوم دوانی (آستان، ۱۱۸)، المسائل الثلاث الکلامیة (همان، ۴۹۰)، رساله‌ای در بداء (همان، ۸۴) و حاشیه بر معارج الاصول محقق حلی

ردیه‌ای بر آن نگاشت (فیضی، مقدمه، 33؛ پونا والا، «کتاب‌شناسی»، 185، 186؛ ایوانف، 106).

آنان:

۱. الحواشی، که در دو جلد تألیف شده، و مشتمل بر سؤالات فقهی است که از داعیان اسماعیلی راجع به دو اثر قاضی نعمان، یعنی دعائم الاسلام و مختصر الآثار پرسیده شده، و توسط آنان پاسخ داده شده است. اسامی اشخاص و داعیان ذکر نگردیده، و ظاهراً سؤالیهای انتخاب شده که بیشتر در جامعه هند مطرح بوده است. اهمیت کتاب در آگاهی‌هایی است که راجع به حیات اجتماعی اسماعیلیان هند به دست می‌دهد. کتاب قبل از انشعاب اسماعیلیان طیبی به دو فرقه داودی و سلیمانی تألیف گردیده، اما از آنجا که نویسنده به طایفه داوودیها تعلق دارد، این کتاب نزد ایشان از ارزش و اهمیت والاتری برخوردار است (فیضی، مقدمه، 32-33). از این اثر نسخه‌هایی در مجموعه فیضی (گوریا والا، 117-118) و مؤسسه مطالعات اسماعیلی (گاچک، I/43) موجود است.

۲. مسائل امینجی بن جلال یا کتاب السؤال والجواب، که مجموعه‌ای از سؤال و جوابها را در مسائل فقهی در بر دارد و اسامی پرسشگران و پاسخ دهندگان نیز ذکر شده است. کتاب اگرچه به زبان عربی است و محتوای آن همانند کتاب سابق است، اما برای استفاده عموم تألیف شده، و حاوی کلمات و اصطلاحاتی به زبان گجراتی است (فیضی، مقدمه، 34). نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانه‌های اسماعیلی و جز آنها موجود است (پونا والا، همان، 185).

۳. حساب الموارث، راجع به ارث (ایوانف، 89؛ پونا والا، همانجا؛ نیز مجدوع، 38).

۴. شرح المنتخبة المنظومة، که در شرح الارجوزة المنتخبة از قاضی نعمان در فقه نوشته شده است (ایوانف، همانجا؛ گاچک، 117-118؛ پونا والا، همان، 186).

۵. شرح (یا تعلیقات بر) اساس التأویل و تأویل الدعائم از آثار قاضی نعمان (پونا والا، همانجا).

مآخذ: مجدوع، اسماعیل، فهرسة الکتب والرسائل، به کوشش علیتی منزوی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نیز:

Daftary, F., *The Ismā'īlīs, Their History and Doctrines*, Cambridge, 1990; El²S; Fyze, A.A.A., *Compendium of Fatimid Law*, Simla, 1969; Gacek, A., *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*, London, 1984; Goriawala, M., *Fyze Collection of Ismaili Manuscripts*, Bombay, 1965; Ivanow, W., *Ismaili Literature*, Tehran, 1963; Poonawala, I., *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*, Malibu, 1977; id., *Al-Qādi al-Nu'mān and Ismā'īlī Jurisprudence*, *Mediaeval Ismā'īlī History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996.

مسعود حبیبی مظاهری

امین‌الحسینی، محمدامین بن محمد طاهر (۱۳۱۱-۱۳۹۴ق/

۱۸۹۳-۱۹۷۴م)، مفتی فلسطین و از نخستین رهبران جنبش فلسطینیان بر ضد سلطه انگلیس و صهیونیسم. زندگی پر فراز و نشیب امین را

می‌توان به چند بخش تقسیم کرد:

الف- از آغاز تا احراز مقام افتای فلسطین: امین در قدس زاده شد و زیر نظر پدرش که مفتی فلسطین بود، به یادگیری اصول دین، قرائت قرآن و ادبیات عرب پرداخت و آنگاه به آموزش برخی از علوم نوین مبادرت کرد. پس از تحصیلات دبیرستانی، در دانشکده فرر قدس مدت دو سال را به فراگیری زبان فرانسه گذراند (ماردینی، ۲۷؛ جرار، ۴۹). سپس به قصد ادامه تحصیل به مصر رفت و در قاهره از ۳ مرکز الازهر، دانشکده ادبیات و دارالدعوه بهره برد و ضمن مراد به با محمد رشید رضا (د ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م) با اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی (د ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م) و شیخ محمد عبده (د ۱۳۲۳ق/۱۹۰۴م) آشنا شد و تحت تأثیر افکار آنان قرار گرفت. اما به سبب وقوع جنگ جهانی اول، تحصیلات خود را ناتمام گذاشت و پس از دو سال به قدس بازگشت. زمانی که در قاهره به سر می‌برد، نسبت به مسائل فلسطین توجه خاص پیدا کرد و از پدیده صهیونیسم و مطامع آن نسبت به این سرزمین آگاه شد. از این رو، زمانی که در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م گروهی از هموطنان او به تأسیس جمعیتی در برابر صهیونیسم اقدام کردند، امین نیز به آنان پیوست (همو، ۴۹، ۵۰).

در ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م پدرش او را برای ادامه تحصیل به استانبول فرستاد، ولی وی ظاهراً به عنوان خدمت اجباری، وارد دانشکده افسری شد و پس از رسیدن به درجه افسری به ارتش عثمانی در ازمیر پیوست. پس از آنکه در ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م، انگلیسیها فلسطین را اشغال کردند، امین از ازمیر گریخت تا برای پیکار با اشغالگران به صف مبارزان پیوندد. او به عنوان مأمور جمع آوری داوطلب برای نیروهای فیصل بن حسین، حاکم سوریه - که در آن تاریخ در شرق اردن فعالیت داشتند - آغاز به کار کرد. در واقع، مقارن همین ایام بود که حاج امین الحسینی نخستین بار در میان رهبران فلسطینی سر بر آورد (پراث، 184؛ عطیه، ۴۳۴). امین از این پس افزون بر اینکه در مدرسه رشیدیه و روضة المعارف، واقع در قدس، به تدریس همت گمارد، در روزنامه محلی سوریا الجنوبیه نیز به نوشتن مقاله آغاز کرد و به مخالفت خود با سیاست بریتانیا و صهیونیسم در فلسطین ادامه داد (جرار، ۵۱، ۵۰؛

ماردینی، ۲۹؛ جاساسیان، ۶۶-۶۷؛ عطیه، همانجا؛ موسوعه...، ۱۳۸۴). نخستین اقدام سیاسی امین در فلسطین، تأسیس الجمعية الاسلامیه المسیحیه بود که پس از اعلامیه بالفور صورت گرفت. هدف او ایجاد هماهنگی در میان همه اعراب مسلمان و مسیحی بر ضد صهیونیسم (عطیه، ۴۳۵؛ کیالی، ۹۸) و ختنی کردن تفرقه افکنیهای انگلیسیها میان پیروان این دو آیین بود (جرار، ۳۱۵-۳۱۹). در کنگره اول این جمعیت که در نوامبر ۱۹۱۸ در قدس برگزار شد، امین نقش مهمی ایفا کرد (عطیه، همانجا). در این سال، انجمنی به نام النادی العربی، به ریاست امین در قدس تأسیس شد که هدف آن، افزون بر مبارزه با صهیونیسم، وحدت با سوریه بود («فرهنگ...»، 163؛ کیالی، همانجا؛ جرار،

مانند عمران مساجد و بازسازی قبه الصخره و مسجدالاقصی در اختیارش قرار می‌گرفت، صرف اهداف سیاسی از قبیل راه اندازی تظاهرات، اهدای کمک به انجمن اسلامی - مسیحی و جز آنها می‌کرد (پراث، 203). در جمادی الاول ۱۳۴۰/ژانویه ۱۹۲۲ که مجلس اعلاى اسلامی فلسطین تأسیس شد، حاج امین ریاست آن را بر عهده گرفت (عطیه، ۴۳۸؛ ماردینی، ۴۲؛ پراث، 135) و تا پایان کار مجلس در ۱۹۳۷م همچنان آن را رهبری کرد. مجلس اعلاى اسلامی در این مدت، نقش مهمی در تحولات سیاسی و اجتماعی ایفا کرد و در واقع به مثابه یک دولت اسلامی عمل می‌کرد (دروزه، ۵۲/۱؛ مورس، 18).

امین‌الحسینی با احراز مقام افتا و ریاست مجلس اعلاى اسلامی، همه امور دینی فلسطین، از جمله امور مساجد، اوقاف، اداره مبلغان دینی، مفتیان و کار قضا را در اختیار گرفت. اینهمه اختیارات بر قدرت اجتماعی او افزود و در نتیجه وی را در میان دیگر رهبران فلسطینی بی رقیب ساخت. اوقاف یکی از مسائل پیچیده‌ای بود که پس از اشغال فلسطین و تشکیل حکومت قیمومت به دست انگلیسیها، باعث کشمکش و درگیریهای بسیاری بین امین و مجلس اعلاى اسلامی از یک سو و دولت قیمومت از سوی دیگر شد و هر یک از دو طرف تلاش می‌کرد که این منبع درآمد را در اختیار خود بگیرد (نک: دمیر، ۴۲-۴۷). به هر حال، حاج امین به اقتضای پایگاه دینی بلند که یافته بود، موفق شد که رشته امور اوقاف را به دست گیرد و از آن به عنوان نوعی اهرم قدرت استفاده کند (پراث، 204، 203).

از ۱۹۲۱م/۱۳۰۰ش به بعد، امین موضع ضد صهیونیستی خود را قاطعانه حفظ کرد، ولی نسبت به حکومت قیمومت و انگلیسیها راه مدارا در پیش گرفت. علل اتخاذ این سیاست را چنین بر شمرده‌اند: ۱. مقام افتا که مقامی رسمی بود، امین را به محافظه‌کاری سوق داده بود؛ ۲. مبارزات چندین ساله فلسطینیان بر ضد حکومت انگلیس در فلسطین ضربات سختی خورده بود و دیگر امکان رویارویی خشونت آمیز برای آنان وجود نداشت؛ ۳. حکومت انگلیس در آن زمان خود را در امور داخلی فلسطین و منازعه اعراب و یهودیان بی طرف نشان می‌داد؛ ۴. امین می‌پنداشت که دشمن اصلی صهیونیسم است، در صورتی که بسیاری از رهبران فلسطینی این تفکر و موضع سیاسی را نمی‌پسندیدند و از وی انتقاد می‌کردند (عطیه، ۴۳۸-۴۴۶؛ زعیت، ۲۰۸-۲۰۹؛ پراث، 129). هر چند که برخی از پژوهشگران ادعا کرده‌اند که امین از همان آغاز معتقد به مبارزه مسلحانه با انگلیس و صهیونیسم بود، اما فلسطینیان تا سالهای ۱۹۲۹-۱۹۳۰م کلاً می‌پنداشتند که می‌توانند از طریق مذاکره و مدارا با انگلستان، از حقوق خود دفاع کنند و امین هم به ناچار از همین سیاست پیروی می‌کرد (جرار، ۱۳۲-۱۳۳). مکداول بر این عقیده است که حاج امین آن اندازه هم که به نظر می‌آمد، سازش ناپذیر نبود. در اواخر سال ۱۹۲۵م، پیش از شورش اعراب هم او هم موسی عالمی آماده بودند که بر سر مهاجرت یهودیان به فلسطین سازش کنند و با بن‌گورین به توافقی دست یابند که طبق آن جمعیت یهودی

(۳۹). متعاقب تأسیس النادی العربی، جمعیت‌های دیگری نیز با پشتیبانی یا رهبری وی به منظور مبارزه با صهیونیسم و انگلیسیها تأسیس شد که از آن میان می‌توان الجمعية العربیة الفلسطینیة را نام برد (عطیه، ۴۳۶). یکی دیگر از سازمانهای انقلابی زیر نفوذ حاج امین، الکف السوداء بود که در ۱۳۳۷ق/۱۹۱۹م به الفدائیه، تغییر نام داد. اعضای این سازمان مخفی، سوگند یاد کرده بودند که جان خود را در راه حاج امین فدا کنند (پراث، 129).

در قیام ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م که به انقلاب اول فلسطین شهرت دارد، امین نقش برجسته‌ای در رهبری این جنبش ایفا کرد. پس از سرکوب این قیام، امین دستگیر شد، ولی با همت گروهی از جوانان فلسطینی به دمشق و شرق اردن گریخت و مورد استقبال امیر عبدالله حاکم شرق اردن قرار گرفت. دادگاه انگلیسیها او و همکارش عارف العارف را غیاباً به زندان با اعمال شاقه محکوم کرد. چندی بعد که هربرت سمونل، کارگزار عالی انگلیس در فلسطین فرمان عفو عمومی داد، امین و عارف العارف مشمول این عفو نشدند؛ با اینهمه، اینان نیز پس از مدت کوتاهی از فرمان عفو برخوردار شدند و به قدس بازگشتند (همو، 106؛ جرار، ۵۷؛ ماردینی، ۳۶-۳۸؛ حاساسیان، ۶۷).

ب. از آزادی تا دستگیری مجدد در ۱۹۳۷م: به دنبال بازگشت امین به قدس، برادرش (از مادری دیگر) کامل‌الحسینی که پس از پدر مفتی فلسطین شده بود، درگذشت. بر اثر اعمال نفوذ خاندان قدرتمند حاج امین و هواداران وی، هربرت سمونل او را که در آن زمان نه از رجال دین و نه حتی در لباس روحانی بود (مه ۱۹۲۱) به عنوان مفتی فلسطین برگزید (پراث، 192)، هر چند که انگلیسیان و یهودیان در باطن با این انتخاب موافق نبودند (جود/نیکا، VIII/1132؛ جرار، ۵۸-۶۱؛ ماردینی، ۴۳-۴۴؛ دروزه، ۵۷/۱). علت آنکه انگلیسیان به انتخاب حاج امین تن در دادند، یکی به گفته هربرت سمونل بیم از مردم بود و دیگر آنکه این کارگزار انگلیسی می‌خواست آتش رقابت و اختلاف را میان دو خاندان رقیب، نشاشیبی و حسینی، در قدس، بیشتر دامن بزند و اعراب را دچار تفرقه درونی کند؛ شاید هم نیت چنین بود که با دادن مقامی رسمی به این انقلابی افراطی، او را وادار به اتخاذ موضع ملایم‌تری کنند (پراث، همانجا). یکی از موانع موجود بر سر راه انتصاب حاج امین به مقام افتای فلسطین این بود که او یک عالم دین نبود. هر چند او مدتی را در قاهره به تحصیل علوم دینی گذرانده بود، اما هیچ‌گاه از یک مدرسه عالی دینی فارغ التحصیل نشده، و عنوان شیخ را احراز نکرده بود و از این رو، هرگز رسماً و کتیباً به این مقام منصوب نشد و حتی انتصابش در روزنامه‌های رسمی اعلام نگردید (همو، 193، 191).

عنوان مفتی قدس فرصت بسیار مناسبی به امین داد تا هدفهای سیاسی خود را بر ضد یهودیان و انگلیسیان دنبال کند و عملاً مقام رهبری دینی، اجتماعی و سیاسی فلسطینیان را به دست گیرد (جرار، ۵۸؛ حاساسیان، همانجا). وی پولهایی را که برای مصارف غیر سیاسی

فلسطین به ۴۴٪ کل جمعیت این سرزمین برسد (ص ۱۹۰). وقتی در ۱۳۴۳ق/۱۹۲۵م، بالفور، وزیر امور خارجه وقت انگلستان، از فلسطین دیدار کرد، تظاهرات عظیمی بر ضد او صورت گرفت که رهبری آن با مجلس اعلای اسلامی و امین‌الحسینی بود (جرار، ۷۷-۷۹). در همان سال، مردم سوریه بر فرانسویان شوریدند و امین به حمایت از سوریان برخاست (همو، ۸۰-۸۱).

سیاست محافظه کارانه امین تا ۱۹۳۰م/۱۳۰۹ش ادامه پیدا کرد. انگلستان نیز کوشید تا از این سیاست عالی‌ترین مقام دینی و اجتماعی فلسطین، به نفع خود بهره گیرد. چنانکه واکهوب، یکی از مقامات انگلیسی می‌گوید، امین آدمی معتدل و واقع بین است و این اعتدال او برای ما بسیار مغتنم است و نباید بگذاریم که او به افراطیون گرایش پیدا کند و گرنه آشفته‌گی بسیار و اجتناب ناپذیر خواهد بود (کیالی، ۲۴۵). زمانی سیاست اصلی امین این شد که مسأله فلسطین از محدودهٔ منازعات یهودیان و فلسطینیان بیرون رود و در سطح کل ملل عرب و حتی، از آن فراتر، در سطح جهان اسلام به عنوان مسأله‌ای اسلامی مطرح شود (جودائیکا، XVI/1084). از کارهای مهم وی در راه حصول این هدف آن بود که در ۱۹۲۴م/۱۳۰۳ش تصمیم گرفت مسجد الاقصی را بازسازی کند و برای تأمین هزینهٔ آن از تمام مسلمانان جهان یاری خواست؛ هیأتی را برای گردآوری اعانه به چند کشور اسلامی فرستاد و خود به مصر رفت؛ تا ۱۹۲۸م/۱۳۰۷ش توانست ۹۵ هزار لیرهٔ فلسطینی جمع آوری کند. تعمیر مسجد ۵ سال طول کشید (جرار، ۷۰-۷۲؛ حاساسیان، ۱۳۸).

از جمله تلاشهای وی برای اسلامی کردن قضیهٔ فلسطین، پیشنهاد دفن مولانا محمد علی پیشوای مسلمانان هند، در قدس بود. تشییع و تدفین مولانا - که به مسألهٔ فلسطین توجهی خاص داشت - طی مراسمی با شرکت بسیاری از شخصیت‌های مهم جهان برگزار شد (جرار، ۱۱۱-۱۱۲). به علاوه، حاج امین که گاه هیأتی را برای طرح مسألهٔ فلسطین به کشورهای اسلامی گسیل می‌داشت، یا خود برای این مقصود به سفر می‌رفت (همو، ۷۵-۷۶). او در ۱۹۲۶م در کنفرانس اسلامی مکه شرکت کرد (همو، ۸۱). در تمام این احوال، سیاست بریتانیا این بود که مسألهٔ فلسطین در حد منازعهٔ داخلی میان اعراب و یهودیان فلسطین باقی بماند (همو، ۱۰۹). در سالهای ۱۹۲۴ و ۱۹۲۸م گردهمایی‌هایی به قصد ترویج مسیحیت و مبارزه با اسلام در قدس صورت می‌گرفت. مسلمانان فلسطینی از این موضع‌گیری آشکار مسیحیان بر ضد اسلام سخت به خشم آمدند و درگیری‌هایی میان دو طرف روی داد. حاج امین با متوقف ساختن آن گردهمایی‌ها به درگیری‌ها پایان داد (همو، ۸۲-۸۴).

حوادثی که از ۱۹۲۹م به بعد رخ داد، امین و دیگر فلسطینیان را به مبارزات حادثری بر ضد صهیونیستها و انگلیسیان سوق داد. طلیعهٔ این دوره از مبارزات، قیام بُراق بود؛ براق، مکانی است کوچک، نزدیک دیوار غربی بیت المقدس و چون روایت شده که عروج پیامبر (ص) با

مرکبی موسوم به براق از آنجا آغاز شده، به این نام مشهور شده است. یهودیان آنجا را دیوار ندبه می‌گویند و بدین لحاظ محل مذکور برای آنان نیز مقدس است. وقتی فلسطینیان احساس کردند که یهودیان تدریجاً در صدد دست یافتن به مسجد الاقصی و تخصیص دیوار ندبه به خود هستند، برآشفند و کشمکشهایی پدید آمد که در آن شماری یهودی و فلسطینی کشته شدند. در این ناآرامیها، امین و مجلس اعلای اسلامی نقش مهمی در حمایت از مسلمانان ایفا کردند (دروزه، ۶۱۸-۶۳؛ سخنی، ۱۰۲). در ۱۹۳۰م امین به منظور دفاع از حقوق مسلمانان همراه هیأتی به عنوان سخنگو به لندن رفت، ولی بدون کسب نتیجه بازگشت (جرار، ۱۰۴-۱۰۶، ۱۱۰). بعد از حادثهٔ براق و خرید بیش از پیش اراضی فلسطین توسط یهودیان، امین و همفکران وی به این نتیجه رسیدند که پشتیبان اصلی یهودیان دولت بریتانیاست و باید لبه تیز مبارزه را متوجه این دشمن اصلی کنند (عطیه، ۴۴۸-۴۴۹).

در ۱۹۳۱م امین برای جلب توجه بیشتر مسلمانان به قضیهٔ فلسطین، بر آن شد تا کنفرانس جهانی اسلامی را در قدس برگزار کند. وی از این طریق می‌خواست ضمن تحقق بخشیدن به آرزوهای سیاسی خود، به وحدت ملل اسلامی هم کمک کند (جودائیکا، IX/919). اما مواضع بسیاری بر سر راه تشکیل این کنفرانس وجود داشت: از یک سو، دولت بریتانیا با برگذاری آن سخت مخالف بود و از سوی دیگر خاندان نشاشیبی کارشکنی می‌کردند. بعضی از رهبران کشورهای اسلامی نیز همچون عربستان، می‌پنداشتند که در این کنفرانس موضوع خلافت مطرح خواهد شد و احتمالاً امین‌الحسینی خود را به عنوان خلیفهٔ مسلمانان نامزد خواهد کرد؛ بنابراین، در آغاز با تشکیل آن مخالفت ورزیدند، اما به رغم همهٔ مخالفتها، کنفرانس به ریاست امین برگزار، و تصمیماتی نیز گرفته شد. اگرچه کنفرانس کار چندانی از پیش نبرد، در شرایط خاص آن زمان، گامی مثبت در راه بیداری و اتحاد مسلمانان در برابر انگلیس و صهیونیسم بود (جرار، ۱۱۴-۱۱۹؛ دروزه، ۷۹۸-۸۶، ۹۰؛ حاساسیان، ۱۳۸-۱۴۳؛ پراث، 272).

مهم‌ترین مسألهٔ آن سالها کوچ روز افزون یهودیان به فلسطین بود. امین تلاش فراوانی کرد تا از این کوچ و فروش اراضی فلسطینیان به یهودیان جلوگیری شود. در ۱۹۳۴م مردم فلسطین در یاقا به رهبری امین در اعتراض به ورود یهودیان به خاک فلسطین سر به شورش برداشتند که سرکوب شد (جرار، ۱۲۸-۱۳۰). او خود، فروش اراضی را شرعاً تحریم کرد و شماری از فقیهان غیر فلسطینی مانند محمد رشید رضا و محمد حسین آل کاشف الغطا را تشویق کرد که فتاوی مشابیه صادر کنند (همو، ۱۲۴؛ کیالی، ۲۴۹). به دنبال درگیری‌های خشونت آمیز، در ۱۹۳۵م قیام عزالدین قسام روی داد. شواهد فراوان نشان می‌دهد که این قیام با اطلاع و همکاری امین صورت پذیرفت. عزالدین که پس از آمدن به فلسطین از سوی امین به عنوان خطیب رسمی و مدرس مسجد حيفا منصوب شد، با او ارتباط مستقیم داشت (مارینی، ۸۲؛ موسوعه، ۲۳۱/۳). در همان سال با ابتکار امین «سازمان جهاد مقدس» با

عضویت گروه‌های مخفی کوچکی تشکیل شد تا مبارزه مسلحانه‌ای را آغاز کند. امین، عبدالقادر حسینی را به فرماندهی این سازمان برگزید (جرار، ۱۳۸). در همین اوان، عبدالرحمان البتا (برادر شیخ حسن البتا) ضمن دیدار با حاج امین، حمایت اخوان المسلمین را از جنبش فلسطین اعلام کرد (براند، ۴۶).

در ۱۹۳۶م، مفتی فلسطین همه رهبران احزاب سیاسی را به نشستی فراخواند که نتیجه آن تشکیل «کمیته عالی عرب» بود. امین به ریاست این کمیته برگزیده شد. این ریاست، رهبری بلامنازع او را در جنبش فلسطینیان استوار ساخت (جرار، ۱۴۷-۱۵۰). او در این مقام، سازمان دهنده اصلی شورشهای ۱۹۳۶م و ناآرامیهای داخلی سال بعد شد («فرهنگ»، ۱۶۴). در این دوران، امین با استفاده از امکانات مادی مجلس اعلاای اسلامی، اوقاف، صندوق الامه، کمیته عالی عرب و کمکهای مردمی، به خرید سلاح مبادرت کرد. افزون بر تجهیز نیروهای داخلی فلسطین، امین کوشید تا نیروهایی نیز از جاهای دیگر فراهم آورد (عطیه، ۶۴۲-۶۴۳؛ ابوغریبه، ۳۱). در ۱۹۳۶م «کمیته مرکزی برای جهاد» تشکیل شد که دفتر اصلی آن در لبنان بود. گرچه اداره این کمیته با عزت دروزه بود، اما ریاست عالی آن را امین الحسینی داشت (کیالی، ۲۸۹؛ دروزه، ۲۰۹/۱).

سال ۱۹۳۶م، سال قیام عمومی مردم فلسطین بود که به صورتهای گوناگون از جمله اعتصابات طولانی و تظاهرات گسترده، آشکار می‌شد. بریتانیا که از خاموش کردن آتش این قیام ناتوان بود، از برخی رهبران عرب مانند ملک عبدالعزیز پادشاه سعودی یاری خواست و آنان کتبا از امین تقاضا کردند تا به اعتصابات پایان داده شود که پذیرفته شد (جرار، ۱۵۱-۱۵۴)، گرچه به نظر بعضی (عطیه، ۴۷۰-۴۸۰)، مفتی خود به دلیل فلج شدن زندگی مردم، از رهبران عرب خواستار میانجیگری شد. به منظور رسیدگی به حوادث این سال، کمیته تحقیق سلطنتی بریتانیا تشکیل شد. امین در آن کمیته حضور یافت و از حقوق مردم فلسطین دفاع کرد و خواهان الغای حکومت قیمومت و استقرار حکومت مشترکی از یهود و فلسطینی شد (موسوعه، ۱۴۰/۴). در این ایام مقامات و مطبوعات غربی بر ضد امین تبلیغات فراوانی کردند و او را مسئول ناآرامیهای فلسطین دانستند. وزیر مستعمرات انگلیس، مفتی فلسطین را «قهرمان شرور» خواند (عطیه، ۴۴۷؛ نجیب الریس، ۴۸، ۲۰۴). با اینهمه، قدرت و محبوبیت امین در میان فلسطینیان همچنان فزونی می‌گرفت (دروزه، ۲۳۸/۱). در پی این رویدادهای خشونت بار بود که طرح تقسیم فلسطین از سوی بریتانیا مطرح شد. مقامات این کشور، امین را مانع عمده در تحقق طرح تقسیم می‌دانستند و بنابراین، مطبوعات انگلیسی مقالات تندی بر ضد وی نوشتند و آشکارا اعلام داشتند که او سد راه است و مصلحت در عزل اوست (همو، ۱۸۰/۱، ۱۸۱). اما امین به مبارزه خود ادامه داد. او با کنسول آلمان ملاقات کرد و از این کشور خواست تا اعراب را در مبارزه خود بر ضد صهیونیسم یاری دهند (محافظة، ۳۲۹-۳۳۱).

امین در تعقیب هدف خود در موسم حج به مکه رفت و با شاه عربستان و برخی دیگر از رهبران مسلمان دیدار و مشورت کرد و از آنجا به سوریه و سپس به عراق رفت. پس از بازگشت به قدس، حکومت انگلیسی فلسطین آهنگ دستگیری او کرد. امین به مسجد الاقصی پناهنده شد. حکومت که نمی‌توانست او را دستگیر کند، وی را از ریاست مجلس اعلاای اسلامی و کمیته عالی عرب و مسئولیتهای دینی برکنار، و این دو نهاد را غیر قانونی اعلام کرد. امین پس از دو ماه محاصره، سرانجام موفق شد به سوریه بگریزد (ابوغریبه، ۹۸، ۹۹؛ سخنی، ۱۲۸-۱۲۹؛ دروزه، ۱۸۱/۱، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۲؛ «فرهنگ»، ۲۱۷).

ج - از دستگیری تا پایان عمر: امین وقتی از سوریه به بیروت رفت، به چنگ فرانسویان افتاد. دولت بریتانیا از فرانسه تقاضای تحویل وی را کرد، لیکن فرانسه به سبب تظاهرات گسترده‌ای که در حمایت از امین برپا شد و نیز احتمالاً به علل دیگر، از تسلیم او امتناع کرد (موسوعه، همانجا). در بیروت به رغم دشواریها و مراقبت شدید پلیس، امین به سازماندهی نیروهای فلسطینی ادامه داد (جرار، ۱۷۱) و در نوامبر ۱۹۳۷، سعید عبدالفتاح الامام، رئیس النادی العربی دمشق را به آلمان فرستاد تا همکاری آن کشور را با جنبش فلسطین جلب کند (محافظة، ۳۳۱). «کنفرانس جهان اسلام» که پدید آمد، حاج امین به ریاست آن برگزیده شد. در این کنفرانس که مرکز اصلی آن در بیروت بود، کشورهای مختلفی شرکت داشتند. امین تا زنده بود، ریاست این کنفرانس را بر عهده داشت (جرار، ۲۷۳-۲۷۴). در همین سال اجلاس کنفرانس با هدف مقابله با تقسیم فلسطین، در سوریه برگزار شد. چون محل اقامت امین در محاصره بود، او نتوانست در کنفرانس شرکت کند، ولی شرکت کنندگان او را به ریاست افتخاری خود برگزیدند (همو، ۱۵۸).

در فوریه ۱۹۳۹/اسفند ۱۳۱۷، کنفرانسی به دعوت انگلیسیان در لندن تشکیل شد که هدف آن تأمین حقوق مساوی برای اعراب و یهودیان بود. وقتی دولت بریتانیا از سران کشورهای عرب خواست تا نمایندگانشان را به این کنفرانس بفرستند، کمیته عالی عرب اعلام کرد که این کمیته نماینده واقعی فلسطینیان، و رهبر مورد اعتماد آن نیز حاج امین است؛ اما بریتانیا با حضور او در کنفرانس سخت مخالف بود. با اینهمه، وی مجبور شد نمایندگی کمیته عالی را بپذیرد. جمال الحسینی به عنوان نایب رئیس کمیته در رأس هیأت نمایندگی به لندن رفت و قرار شد هر تصمیمی که در لندن گرفته شود، به تأیید امین الحسینی نیز برسد (ابوغریبه، ۱۲۹؛ جرار، ۱۷۷-۱۸۰؛ نجیب الریس، ۲۷۴). به دنبال شکست کنفرانس، طرح مکدانلد میتی بر تشکیل دو دولت مستقل عربی و یهودی نیز از جانب کمیته عالی عرب رد شد (موسوعه، ۱۴۰/۴؛ سخنی، ۱۴۷-۱۵۲).

در پی آغاز جنگ جهانی دوم، بنا به عللی (از جمله اعمال فشار فرانسه و انگلیس بر مجاهدان فلسطینی در سوریه، لبنان و فلسطین)

قیام فلسطینیان به سستی گرایید. امین‌الحسینی بیش از گذشته تحت مراقبت قرار گرفت. بارها دشمن قصد جان‌ش کرد. حتی گفته می‌شد که دولت فرانسه قصد دارد او را به انگلیسیها تحویل دهد. امین پس از دو سال اقامت در لبنان، ناچار شد مخفیانه به عراق بگریزد (جرار، ۱۸۰-۱۸۶؛ ماردینی، ۱۱۷-۱۲۰). حضور او در بغداد خشم متفقین و مخصوصاً انگلیسیان را برانگیخت، ولی دولت و ملت عراق از او به گرمی استقبال کردند. نوری سعید نخست وزیر عراق و رشید عالی گیلانی با وی دیدار کردند (زعیتر، ۴۰۶؛ ماردینی، ۱۲۴؛ جرار، ۱۸۷، ۱۸۸؛ «فرهنگ»، همانجا). چون وجود امین در عراق احساسات ضد انگلیسی مردم را برانگیخته بود، دولت بریتانیا از حکومت عراق تقاضای تسلیم او را کرد که مقبول نیفتاد (جرار، همانجا). در این دوران، میان سیاستمداران عراق دو گرایش وجود داشت: گروهی به رهبری نوری سعید به متفقین، و گروهی دیگر به سرکردگی رشید عالی به متحدین تمایل داشتند. با توجه به حسن رابطه امین با متحدین، گروه نوری سعید از حضور او در عراق چندان خرسند نبودند. از این رو، امین می‌کوشید در منازعات داخلی عراق وارد نشود، از پذیرفتن دعوت مردم خودداری کند و تنها در محافل رسمی شرکت جوید. با اینهمه، پس از آنکه رشید عالی بر ضد انگلیسیان قیام کرد، حاج امین جانب او را گرفت و با وی صمیمانه همکاری کرد (همو، ۱۸۹-۱۹۱، ۱۹۶-۲۰۰؛ ماردینی، ۱۲۵) و حتی از همه اعراب خواست تا از رشید عالی حمایت کنند (محافظه، ۴۰۱)، اما کوشش عمده امین در عراق معطوف به مسأله فلسطین بود. در آن ایام، بغداد مرکز رهبری جنبش فلسطین شمرده می‌شد. دولت بریتانیا کلنل نیوکمب را به بغداد فرستاد تا امین را به پذیرش طرح مکدانلد راضی کند، اما توفیقی نیافت (موسوعه، ۱۴۱/۴).

از اقدامات مهم امین در عراق آموزش مجاهدان فلسطینی زیر نظر نظامیان عراقی بود. شماری از این مجاهدان به دانشکده افسری وارد، و موفق به دریافت دانشنامه شدند (ماردینی، ۱۲۷؛ جرار، ۱۹۰). از اقدامات دیگر او تشکیل حزب الامة العربیه در فوریه ۱۹۴۱/اسفند ۱۳۱۹ بود که هدف آن تحقق وحدت اعراب و تأمین استقلال کشورهای عربی بود. ریاست این حزب که اعضای آن را شماری سیاستمدار فلسطینی و عراقی تشکیل می‌دادند، با امین بود. این حزب زمینه ساز قیام رشید عالی گردید (محافظه، ۲۴۵؛ جرار، ۱۸۹). در همین اوقات بود که صهیونیستها قصد ربودن امین را کردند، ولی توفیقی نیافتند (همو، ۱۹۴). چون امین، به هنگام اقامت در عراق، در حل مسائل جهان اسلام و احقاق حقوق مردم فلسطین از بریتانیا به کلی ناامید شده بود، به فکر نزدیکی بیشتر با آلمان و متحدان آن افتاد. در همین سال، او منشی مخصوص خود عثمان حداد را به منظور مذاکره با مقامات آلمانی پنهانی بدان کشور گسیل داشت. نتیجه این سفر، تنظیم قراردادی در ۶ مقوله بود. از جمله مقرر گردید که آلمان و ایتالیا چشم طمع به مصر و سودان ندوزند (محافظه، ۳۴۱-۳۴۲؛ جرار، ۱۹۲-۱۹۳).

پس از شکست قیام رشید عالی و در خطر افتادن هواداران نازیها، دولت انگلیس برای دستگیری امین به تکاپو افتاد و او ناچار با گروهی از یارانش، از جمله رشید عالی، به ایران گریختند. چون تهران در آستانه سقوط قرار گرفت و گروهی از همراهان امین اسیر شدند، او مخفیانه از تهران به ترکیه رفت. گویا ایتالیا او را در خروج از تهران یاری کرد (محافظه، ۳۸۶، ۴۶۲-۴۶۳؛ جرار، ۲۰۱-۲۰۴؛ ماردینی، ۱۵۷). امین پس از ورود به آنکارا آهنگار اروپا کرد. ظاهراً چون جهان عرب در آن زمان در اشغال یا در حوزه نفوذ متفقین بود، امین اروپا را امن‌تر یافت و بنابراین، خود را از طریق بلغارستان، رومانی به ایتالیا و سرانجام به آلمان رسانید (همانجا). به هنگام توقف در رم، امین با موسولینی و تنی چند از مقامات دیگر ایتالیا دیدار و گفت و گو کرد. در آلمان، امین به عنوان مهمان دولت مورد استقبال قرار گرفت (جرار، ۲۱۸) و با بعضی از مقامات سیاسی و نظامی آن کشور و سرانجام با هیتلر دیدار کرد (جود/تیکا، VIII/1132). موضوع اصلی گفت و گوهای او با رهبر آلمان، سرنوشت کشورهای اسلامی، به ویژه استقلال فلسطین بود. امین نسبت به دیگر کشورهای عربی نیز بی‌توجه نبود، چنانکه کوشید تا نظر مساعد آلمان را به کشورهای مغرب عربی جلب کند (ماردینی، ۱۸۷-۱۸۹) و حساسیت متحدین را نسبت به سلطه آمریکا بر آن سامان برانگیزد که البته در این راه به توفیقهایی نیز دست یافت (جرار، ۲۳۷).

در جنگ داخلی بالکان (۱۹۴۱-۱۹۴۲ م) میان صربها، کرواتها و مسلمانان بوسنی هرزگوین، مسلمانان بوسنیایی از امین یاری خواستند. امین به رم رفت و بار دیگر با موسولینی دیدار کرد و از وی قول مساعد گرفت و به بوسنی بازگشت. به همت وی قرار شد جوانان مسلمان بوسنیایی زیر نظر ارتش آلمان آموزش ببینند و مسلح شوند (ماردینی، ۲۰۴-۲۱۱). ظاهراً یکی از اهداف حاج امین در نفوذ میان بوسنیاییها جلب حمایت مقامات محلی در بیرون راندن یهودیان از بوسنی بوده است (جود/تیکا، XVI/871). از کارهای دیگر امین در آلمان این بود که کوشید تا شماری از زندانیان تونس که بر ضد اسپانیا و فرانسه جنگیده، و در فرانسه محبوس بودند، آزاد شوند (جرار، ۲۲۶). به طور کلی امین در آن اوان برای استقلال تونس تلاش بسیار کرد (محافظه، ۴۱۶-۴۱۹). تشکیل ارتش عربی یکی از کارهای مهم امین بود که در ۱۹۴۳/م ۱۳۲۲ش به کمک ارتش آلمان صورت گرفت. هدف، آماده سازی رزمندگان فلسطینی برای جنگ بر ضد صهیونیستها بود. زمانی که امین در آلمان به سر می‌برد، رشید عالی گیلانی نیز به آنجا رفت و بار دیگر همکاری مبارزاتی خود را بر ضد متفقین از سر گرفتند و پیمانهای نیز میان آنان و متحدین درباره حقوق اعراب فلسطین بسته شد (ماردینی، ۱۸۵-۱۸۶؛ محافظه، ۴۶۳).

تلاشهای گسترده موقت فلسطین در اروپا بر ۴ محور دور می‌زد: سخنرانیهای رادیویی، هدایت عملیات جانبازانه در خاورمیانه، بسیج مسلحانه مسلمانان اروپا و جنوب روسیه در صنفی واحد و تشکیل

یک رشته اقدامات بر ضد صهیونیستها و تأسیس ارتش فلسطین در غزه بود (موسوعه، ۱۴۲/۴).

هنگامی که در ۱۹۴۷م مجمع عمومی سازمان ملل تشکیل شد، امین گروههایی را برای دفاع از حقوق فلسطین به این سازمان فرستاد (جرار، ۲۵۹). در همان سال بریتانیا اعلام کرد که از فلسطین خارج خواهد شد و قضیه این سرزمین را به سازمان ملل ارجاع خواهد کرد. امین با این طرح مخالفت کرد و به «مجلس جامعه عرب» که در آن سال تأسیس شده بود، پیشنهاد کرد که یک حکومت عربی فلسطینی در این کشور تشکیل شود. این پیشنهاد به رغم مخالفت نمایندگان عراق و اردن پذیرفته شد (سخنینی، ۲۱۷). پس از آنکه سازمان ملل به تقسیم فلسطین رأی داد، امین الحسینی با آن به شدت مخالفت کرد (جرار، همانجا). در پاییز ۱۹۴۸م «مجلس ملی فلسطین» به ریاست امین در غزه تشکیل شد و ضمن اعلان استقلال کامل فلسطین، بیانیه‌ای صادر کرد مبنی بر اینکه آماده است پس از خروج انگلیس، حکومتی ملی در فلسطین تشکیل دهد. پس از آن دولت موقت تأسیس، و حاج امین به ریاست مجلس ملی برگزیده شد (سخنینی، ۲۲۱-۲۲۲). پس از چندی، دولت مصر، احتمالاً به درخواست بریتانیا، تمام سران فلسطین و مسئولان دولت، از جمله حاج امین را به قاهره فراخواند و امین را در خانه‌اش زندانی کرد. با این حال، امین پس از کاهش محدودیت، به فعالیت خود ادامه داد (همو، ۲۲۶؛ جرار، ۲۶۵-۲۶۶؛ موسوعه، همانجا). پیش از پایان یافتن قیمومت انگلیس، امین با جمعی از یارانش به روستای مالکیه فلسطین آمد تا طرح دولت مستقل سرزمین خود را تحقق بخشد، اما پس از سقوط صند و روستاهای آن طی جنگهای ۱۹۴۸م، ناچار شد به خارج از اراضی فلسطین برگردد (ابوغریه، ۲۵۷). بر اثر وقوع درگیریها و کشتارهای وسیع، مهاجرت اعراب از فلسطین آغاز شد. امین که خروج فلسطینیان را صلاح نمی‌دید، کوشش فراوان کرد تا از آن جلوگیری کند (مارینی، ۳۹۹-۴۰۲). چون ملک عبدالله پادشاه اردن، برای مصالحه اعراب با اسرائیل انعطاف از خود نشان می‌داد، مخاصمه‌ای که سالها میان او و خاندان حسینی وجود داشت، به نقطه اوج خود رسید. بنابراین، روز ۲۰ ژوئیه ۱۹۵۱م/۲۹ تیر ۱۳۳۰ش هنگامی که ملک عبدالله از مسجد الاقصی خارج می‌شد (جودانیکا، II/58)، به دست یکی از طرفداران امین که عضو گروهی به نام «جهاد مقدس» بود، کشته شد. از ۶ نفری که به اتهام این قتل محکوم به مرگ شدند، یکی موسی عبدالله، پسر عموی حاج امین بود (لنچسکی، 476).

پس از سقوط پادشاهی مصر و به قدرت رسیدن افسران آزاد و انقلابی، امین با آنان همکاری کرد، اما بر اثر بروز اختلاف نظر میان او و جمال عبدالناصر، دولت مصر فعالیت‌های وی را محدود کرد (جرار، ۲۸۷-۲۸۹). با اینکه حاج امین در ۱۹۵۸م/۱۳۳۷ش اعلام کرد که رهبران عرب باید همه در مسئله فلسطین، از عبدالناصر پیروی کنند (قاسمیه، ۱۴۹)، در همین سال مجبور شد مصر را به قصد لبنان ترک

گروهی عرب مسلح (جرار، ۲۱۳). وی به منظور سازمان‌دهی فعالیت‌هایش، مرکزی با عنوان «مکتب المفتی» تأسیس کرد (همانجا). «المعهد الاسلامی مرکزی» در برلین، سخنرانیه‌های امین را که به مناسبت‌های مختلف ایراد می‌شد، به آلمانی ترجمه و منتشر می‌کرد (محافظه، ۴۳۲). به علاوه، امین با بسیاری از رجال سیاسی، دینی و اجتماعی مسلمان که در شرق اروپا زندگی می‌کردند و نیز با بعضی از خاورشناسان آشنا شد و با آنان درباره مسائل مسلمانان به رایزنی پرداخت. همچنین با برخی از رهبران جمعیت‌های یهودی دیدار کرد (مارینی، ۲۳۳-۲۴۱).

در ۱۹۴۵م که برلین اشغال شد، امین به ناچار از آنجا به سویس و سپس به فرانسه رفت. او در مرز فرانسه دستگیر، و در آن کشور زندانی شد (همو، ۲۴۷-۲۵۷)، اما پس از چندی آزادی خود را بازیافت و در خانه‌اش تحت نظر قرار گرفت. در این مدت، از یک طرف سیاستمداران مسلمان در فرانسه به دیدارش می‌رفتند و برای آزادیش تلاش می‌کردند و از طرف دیگر، دولت انگلیس و صهیونیستها می‌کوشیدند که او را به عنوان مجرم جنگی دستگیر و محاکمه کنند (همو، ۲۶۱-۲۷۵). گروهی از صهیونیستها که خود را «کمیته یهودی نجات ملی» می‌خواندند، یادداشتی تسلیم کمیسیون متفقین برای رسیدگی به جنایات جنگی کردند و طی آن جنایاتی را به مفتی نسبت دادند. تلاش‌های کمیسیون و صهیونیستها به این نتیجه انجامید که بلگراد طی تلگرامی حاج امین را در فهرست جنایتکاران جنگی جای دهد (جان، II/3). در پاریس، صهیونیستها قصد جان وی کردند، اما موفق نشدند (جرار، ۲۴۰). دولت فرانسه، به عللی چند (از جمله تضاد منافع با انگلیس در خاورمیانه، تلاش دیپلمات‌های عرب مسلمان به ویژه مصر و تظاهرات مسلمانان جهان به نفع حاج امین)، از تسلیم وی به انگلیسیان خودداری ورزید. سرانجام امین با تلاش سلطان محمد پنجم (پادشاه مغرب) و دیگر دوستانش، توانست به طور ناشناس در مه ۱۹۴۶ به قاهره برود. در این شهر، امین به دیدار ملک فاروق رفت و مورد احترام قرار گرفت، اما بر اثر فشار انگلیسیها دولت مصر آزادی عمل او را محدود کرد و طبعاً افکار عمومی و انتقاد برخی از جراید مصر بر ضد این کار برانگیخته شد و برخی از جراید مصر به انتقاد از آن پرداختند (همو، ۲۵۳-۲۵۵). در این اوان، به منظور تمرکز دادن به رهبری مبارزه فلسطینیان، سازمانی تحت عنوان «هیأت عالی عربی فلسطین» تأسیس، و امین به ریاست آن انتخاب شد. در قاهره میان او و اخوان المسلمین ارتباط نزدیک‌تری پدید آمد، تا آنجا که امین پیوسته در مجمع عام اخوان شرکت، و به عنوان مشاور حسن البناء (۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش) در امور فلسطین فعالیت می‌کرد. در ۱۹۴۷م، گروهی از افسران ارتش مصر که در آن زمان به سرپرستی جمال عبدالناصر فعالیت سیاسی مخفی داشتند، با امین دیدار، و اعلام کردند که آماده‌اند همراه وی در فلسطین بر ضد انگلیسیان بجنگند. دستاورد این نخستین آشنایی که بعدها ادامه یافت (همو، ۲۶۶-۲۶۸؛ مارینی، ۳۳۳-۳۳۷)،

کند. به گفته جرار (ص ۲۷۱-۲۷۲)، علت اختلاف آن بود که عبدالناصر، به رغم مخالفت امین، طرح هاسر شولد، دبیر کل سازمان ملل را در مورد فلسطین پذیرفت (همو، ۳۳۵-۳۳۶).

امین در ۱۹۵۱م ریاست کنگره جهان اسلام در کراچی و در سال بعد ریاست کنگره علمای پاکستان را به عهده گرفت؛ ۳ سال بعد در رأس هیأت فلسطینی در کنفرانس باندونگ شرکت کرد؛ در ۱۹۶۲م/۱۳۴۱ش از هند، پاکستان، مغرب، تونس، لیبی و الجزایر دیدار کرد؛ در همین سال به ریاست کنگره جهان اسلام انتخاب شد و به بغداد رفت و در «کنفرانس روابط اسلامی» در مکه شرکت کرد. وی چندی بعد با عنوان رئیس کنفرانس اسلامی مسلمانان خاور دور به مالزی سفر کرد؛ در آستانه سال ۱۹۶۵م به عنوان رئیس کنفرانس جهان اسلام به مگادیشو رفت؛ در همین سال در مقام رئیس کمیته اجرایی کنفرانس جهان اسلام به مکه رفت و نیز در کنفرانسهای مشابهی در کراچی و عمان شرکت کرد؛ در ۱۹۶۸م به مناسبت چهاردهمین قرن نزول قرآن در راولپندی شرکت جست (همو، ۲۸۸، ۲۸۹). وی سرانجام در ۱۹۷۴م/۱۳۵۳ش در بیروت درگذشت و جنازه او با شکوه تمام تشییع، و در مقبره الشهداء این شهر دفن شد (همو، ۳۰۲).

خصوصیات و خدمات: حاج امین الحسینی علاوه بر سیاست، در عرصه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی نیز فعال بود. او پیوسته تلاش داشت که فلسطین را به مثابه یک واحد ملی و جغرافیایی معرفی، و از تضاد و درگیری دینی میان مردم آن جلوگیری کند. از این رو مسیحیان و حتی یهودیان را به ضدیت با صهیونیسم و سلطه بریتانیا دعوت می‌کرد. هر چند در همراه کردن یهودیان توفیقی نیافت، ولی توانست مسیحیان را با جنبش فلسطین همگام کند. تأسیس جمعیت اسلامی - مسیحی از نخستین کارهای موفق او در این زمینه بود. امین اصولاً بر مسیحیان فلسطین نفوذی معنوی داشت. جوانان مسیحی در کلیسای قیامت، او را «مفتی ما» می‌خواندند (عطیه، ۲۳۲). امیل غوری که از اعراب مسیحی بود، استوار در کنار امین بود (عبوشی، ۱۶۲). مسیحیان، در مقام هم‌رایی با مسلمانان، با کوچ یهودیان به فلسطین مخالف بودند (کیالی، ۱۲۲).

از اقدامات علمی و فرهنگی مهم امین تأسیس مراکزی برای آموزش جوانان فلسطینی بود. به جای دارالایتم که قبلاً در اختیار خارجیان بود، دارالایتم الصناعیه را ایجاد کرد که هدف آن تربیت تیمان ضمن آموزش صنعت و حرفه بود (جرار، ۶۸-۷۰). در ۱۹۲۴م به منظور آموزش علوم جدید به فلسطینیان دانشکده اسلامی را تأسیس کرد که تا ۱۹۳۷م که سال خروج وی از فلسطین بود، پابرجا بود. بسیاری از مبارزان بعدی فلسطینی از همین مراکز بیرون آمدند. او همچنین، گروههایی را برای تحصیل به الازهر و دیگر مراکز فرستاد (همو، ۷۲-۷۳).

امین الحسینی موافقان و مخالفان فراوانی داشت. بسیاری از شخصیت‌های مسلمان او را مبارزی بزرگ، دارای نفوذ کلام و پرجاذبه،

برنامه‌ریزی توانمند و مدیری طراز اول شمرده‌اند (همو، ۳۹۹؛ نجیب الریس، ۶۲؛ عطیه، ۴۲۹/۳-۴۳۰). یکی از شعرا او را «شیخ الجهاد» خوانده است (جرار، ۴۰۷).

بجز مقامات انگلیسی و صهیونیستی، مخالفان یا منتقدان او را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: قدیم‌ترین آنان، خاندان نشاشیبی بود که به گونه سنتی با خاندان حسینی ضدیت و رقابت داشتند. اینان به نسبت با خاندان حسینی، با حکومت قیومت و صهیونیستها شیوه معتدل‌تری در پیش گرفته بودند و حتی با اشغالگران انگلیسی به نحوی همکاری می‌کردند. امین تلاش بسیار کرد که نشاشیبیها را به مبارزه با بریتانیا ترغیب کند، ولی توفیقی نیافت (عطیه، ۴۶۵/۳؛ جرار، ۸۶-۹۳). دسته دیگر از مخالفان او چپ‌گرایانی بودند که او را مرتجع، برخاسته از خانواده‌ای بورژوا و حتی فردی مشکوک به شمار می‌آوردند، اینان نه تنها امین را هرگز شایسته مقام رهبری فلسطینیان نمی‌دانستند، بلکه معتقد بودند که وی عامل کندی انقلاب فلسطین است و در قیام ۱۹۳۶م نقشی منفی ایفا کرده است (عطیه، ۴۲۶/۳). افزون بر اینان، کسانی نیز از دوستان و همراهان امین بودند که به برخی از افکار، خط مشیها و یا عملکردهای او که می‌پنداشتند خودکامانه است، خرده می‌گرفتند (دروزه، ۱۱۷؛ ابوغریبه، ۳۳۱).

شاید بحث انگیزترین اقدام امین، ارتباط و همکاری او با آلمان و ایتالیا در خلال جنگ جهانی دوم باشد. این ارتباط به زمانی باز می‌گردد که در ۱۹۳۳م، هیتلر به قدرت رسید. در آن ایام که کوچ یهودیان به فلسطین رو به فزونی نهاده بود، امین از کنسول آلمان در فلسطین خواست که دولت متبوعش مانع کوچ یهودیان آلمانی بشود (مخاطفه، ۳۲۶). در آن روزگار بر خلاف بعضی از اعراب و سران آنان که برای احراز استقلال خود دل به دولتهای فرانسه و بریتانیا بسته بودند، گروهی چون رشید عالی، شکیب ارسلان و حاج امین عقیده داشتند که در صورت پیروزی آلمان و ایتالیا در جنگ می‌توانند به کسب استقلال خود امیدوار باشند (همو، ۴۷۰-۴۷۱). گرچه امید هر دو گروه نقش بر آب شد (همانجا)، اما راجع به امین گفته شد که در آن زمان، با توجه به مواضع ضد صهیونیستی و استعمار ستیزی او چاره‌ای جز تمسک به گفته معروف که «دشمن دشمن تو دوست تو است»، نداشته، و از همین رو از متحدان ضد یهود و ضد انگلیس و فرانسه استمداد کرده است (ماردینی، ۱۲۶). خود او در این باب گفته است که: «ملت فلسطین هرگز نمی‌توانست به تنهایی از خود دفاع کند و بنابراین، به تکیه‌گاهی نیاز داشت که از دشمن نیرومندتر باشد. هدف نهایی من آن بود که اعراب سلاح برگیرند و بجنگند، اما نه برای پیروزی متحدین، بلکه برای آزادی سرزمین فلسطین» (همو، ۱۶۷-۱۶۹؛ جرار، ۲۰۹-۲۱۰). با اینهمه، امین خود بعدها اعتراف کرد که پیوستن او به متحدین، هیچ سودی نداشته است. اما او تأکید می‌کرد که در آن زمان کاری جز این از دست او بر نمی‌آمده است (ماردینی، ۱۶۷-۱۶۸). به نظر می‌رسد که بیشترین انتقاد بر ارتباط امین با متحدین از سوی متفقین پیروز و

اندکی بعد شاه او را منشی مخصوص خود گردانید (ممتحن‌الدوله، ۳۶). وی در ۱۲۹۰ ق/۱۸۷۳ م ملقب به امین‌الملک گردید و وزارت رسائل (مسئولیت دفتر مخصوص شاه) به او سپرده شد. پس از چندی، وزارت پست را که وضعیت نابسامانی داشت، به او دادند. امین‌الملک با درایت و پشت‌کار در زمانی اندک اوضاع پست را سامان داد و شعبه‌هایی در شهرها ایجاد کرد. از جمله اصلاحات او در این اداره، برقرار کردن حق بازنشستگی و پرداختن مقرری ثابت به بازماندگان کارمندان در گذشته بود که برای نخستین بار در ایران اجرا می‌گردید (ناظم‌الاسلام، ۱/۱۵۵). نیز نک: معیر‌الممالک، ۳۶). این کاردانیها، ناصرالدین شاه را به تفویض مسئولیتهای بیشتر به او برانگیخت، چنانکه اداره ضرابخانه دولتی را نیز به او واگذار کرد (آرین‌پور، همانجا). در ۱۲۹۰ ق شاه او را در زمره همراهان خود به اروپا برد. امین‌الملک می‌خواست وسایل و ماشین - آلات جدید برای ضرابخانه دولتی بخرد (صفایی، ۶۹)، ولی به سبب مخالفت آقا ابراهیم امین‌السلطان، از سرحد آلمان به وطن بازگشت (بامداد، ۲/۳۵۵).

امین‌الملک برای اصلاح امور پست، هیأتی اتریشی را به ایران دعوت کرد و با مشورت و نظر آنان از ۱۲۹۲ تا ۱۲۹۴ ق اصلاحات بسیاری انجام داد (شمیم، ۱۹۲). مسئولیت دیگر امین‌الملک که سالها ادامه یافت، اداره مجلس شورای کبری بود که در ۱۲۹۲ ق تأسیس گردید و امین‌الملک ناظم آن شد (آدمیت، اندیشه...، ۲۹۲-۲۹۳) و پس از مدتی به عنوان رابط این مجلس با شاه به کار پرداخت. در ۱۲۹۷ ق وزارت وظایف و اوقاف، و در ۱۲۹۹ ق لقب امین‌الدوله به او داده شد (ناظم‌الاسلام، همانجا). سرانجام، شاه در ۱۳۰۴ ق/۱۸۸۷ م او را به ریاست مجلس دارالشوری و ریاست وزرا منصوب کرد (همانجا؛ آرین‌پور، ۲۷۳/۱). در این هنگام او از سوی شاه - با توجه به آثار میرزا ملکم خان و طرحها و رساله‌های دیگر - مأمور تدوین قانون جامعی برای کشور شد. این قانون فراهم آمد و مورد تأیید ناصرالدین شاه قرار گرفت، اما چون رجال و درباریان واپس‌گرا به سختی با آن مخالفت ورزیدند، به مرحله اجرا نرسید (صفایی، ۷۴).

در این سالها رقیب اصلی امین‌الدوله، میرزاعلی اصغرخان اتابک (امین‌السلطان) قدرت بسیار یافته، و منصب صدارت عظمی را رسماً در اختیار گرفته بود. امین‌الدوله ناگزیر به عزلت‌گزینی تمایل یافت و حتی در شوال ۱۳۰۷ که ناصرالدین شاه وزارت خراسان را به او پیشنهاد کرد، نپذیرفت (اعتمادالسلطنه، ۱۰۰). خانه‌نشینی او ۱۰ سال طول کشید (ممتحن‌الدوله، ۳۸)، تا اینکه در اواسط سال ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م چند ماه پیش از قتل ناصرالدین شاه، با اصرار امین‌السلطان، وزارت و پیشکاری آذربایجان را پذیرفت و به آنجا رفت. این سفر در حقیقت اجباری بود و حکم تبعید او را داشت (ناظم‌الاسلام، ۱/۱۵۷). آرین‌پور، همانجا). با اینهمه، وی در آذربایجان به اصلاح امور برخاست. افزون بر تأمین امنیت و حل برخی مشکلات مردم، میرزا حسن رشیدیه را از خارج از کشور به تبریز فراخواند و با یاری او

صهیونیستها اظهار شده باشد. اینکه مار دینی (ص ۱۴-۱۵) می‌گوید: در کتابخانه بن بیش از ۹۴ کتاب در انتقاد و رد امین دیده است، حکایت از تلاش تبلیغاتی گسترده بر ضد امین دارد.

توجه بدین نکته نیز لازم است که امین‌الحسینی با اینکه عنوان مفتی فلسطین یافت، اما هرگز در شمار فقها و علمای دین به شمار نیامد. او بیشتر رهبری سیاسی بود، تا عالمی دینی. گرچه او از دیدگاه دیانت به سیاست می‌نگریست، ولی هرگز از سنت معمول مفتیان پیروی نکرد. به گفته خود امین، خون مجاهدان در رگهایش جاری بود، نه خون عالمان (همو، ۹۳). وی را در مراسلات «سموح» خوانده‌اند (قاسمیه، ۱۵۸). تنها اثر مکتوب او ظاهراً خاطراتی است که در مجله فلسطین چاپ شده است (زرکلی، ۴۶/۶). فصولی از خاطرات او نیز که در اواخر عمر بر زهیر مار دینی املا شده بود، با مقداری شرح و بسط به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابوگریه، بهجت، فی خضم النضال العربی، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ براند، لوری ا.، الفلسطينيين فی العالم العربی، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ جزار، حسنی ادهم، الحاج امین الحسینی، بیروت؛ حاسان، متاریل، الصراع السیاسی داخل الحركة الوطنیة، قدس، ۱۹۸۷ م؛ دروزه، محمد عزت، القضية الفلسطينية فی مختلف مراحلها، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ دمیر، مایکل، سیاسة اسرائیل تجاه الاوقاف الاسلامیة، بیروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية؛ زرکلی، اعلام؛ زعتر، اکرم، الحركة الوطنیة الفلسطينية ۱۹۳۵-۱۹۳۹، بیروت، ۱۹۹۲ م؛ سخینی، عمام، فلسطین الدوله، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ عبوشی، واصف، فلسطین قبل الضیاع، ترجمه علی جرباوی، لندن، ۱۹۸۵ م؛ عطیة، علی معمود، المؤتمر الدولی الثالث لتاریخ بلاد الشام (فلسطین)؛ قاسمیه، خیریه، الرعیل العربی الاول، لندن، ۱۹۹۱ م؛ کیالی، عبدالوهاب، تاریخ فلسطین الحدیث، بیروت، ۱۹۹۰ م؛ ماردینی، زهیر، فلسطین و الحاج امین الحسینی، بیروت، ۱۲۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ محافظه، علی، موقف فرنسا و المانیة و ایتالیا من الوحدة العربیة، بیروت، مرکز الدراسات الوحدة العربیة؛ موسوعه عام؛ نجیب الریس، مؤید، فلسطین، الصفقة الخامسة ۱۹۲۱-۱۹۵۱، لندن، ریاض الریس للکتب و النشر؛

نیز: John, R. and S. Hadawi, *The Palestine Diary*, Beirut, 1970; *Judaica*; Lenczowski, G., *The Middle East in World Affairs*, London, 1982; Mc Dowall, D., *Palestine and Israel*, London, 1989; Morris, B., *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge, 1989; *Political Dictionary of the Middle East in the 20th Century*, ed. Y. Shimoni and E. Levine; Porath, Y., *The Emergence of the Palestinian Arab National Movement*, London, 1974.

حسن یوسفی اشکوری - مجدالدین کیوانی

امین‌الدوله، میرزا علی‌خان (۱۲۶۰-۱۳۲۲ ق/۱۸۴۴-۱۹۰۴ م)، از رجال آزادی‌خواه و نوگرای ایران و از جمله منشیان و نثرنویسان عصر ناصرالدین شاه قاجار. وی فرزند میرزا محمدخان مجدالملک، خواهرزاده میرزا آقاخان نوری بود (ممتحن‌الدوله، ۳۵).

میرزا علی در تهران متولد شد، نزد پدرش و دیگر استادان آن عصر به تحصیل دانشهای متداول پرداخت (آرین‌پور، ۲۷۲/۱) و در اوآن جوانی - تقریباً در نخستین دهه پادشاهی ناصرالدین شاه - به خدمات دولتی پرداخت. او از دبیری وزارت امور خارجه آغاز کرد و به سرعت مدارج ترقی را پیمود و در ۱۹ سالگی به سمت نیابت اول وزارت خارجه منصوب شد (ممتحن‌الدوله، همانجا؛ بامداد، ۲/۳۵۴-۳۵۵).

مدرسه‌ای به شیوه جدید دایر کرد (صفایی، ۷۹). گفتنی است که رشديه قبلاً در ۱۳۰۵ق مدرسه‌ای در آن شهر ایجاد کرده بود، اما مخالفان تعليم و تربیت نوین آن را بسته بودند (کسروی، ۲۱).

مدت توقف امین‌الدوله در آذربایجان طولانی نشد. مظفرالدین شاه در ۱۳۱۴ق امین‌السلطان را کنار زد و امین‌الدوله را در ۱۱ ذی‌قعدة از تبریز به تهران خواند و نخست ریاست هیأت وزراء و اندکی بعد صدارت عظمی را به او داد (رجب ۱۳۱۵/ دسامبر ۱۸۹۷). وی در این منصب با پشتیبانی مظفرالدین شاه به اجرای اصلاحات پرداخت (ناظم‌الاسلام، همانجا). صدارت امین‌الدوله اصلاح‌گرایان را خشنود گردانید و وی در دوران کوتاه صدارت، کارهای بسیار انجام داد، اما مخالفانش - از جمله محسن خان مشیرالدوله - همواره در اجرای برنامه‌های او اختلال می‌کردند (سیاح، ۴۹۶-۴۹۷). امین‌الدوله خود نیز به مشکلات اجرای نقشه‌هایش اذعان داشت و از این رو، از ایجاد تغییرات سریع و ناگهانی خودداری می‌کرد و تا مدتی نیز وزیران امین‌السلطان را همچنان بر سر کار نگه داشت (مستوفی، ۱۴/۲). سرانجام، دشمنان مختلف او همدست شدند و به سردستگی امین‌السلطان که در قم تبعید بود، شاه را به عزل وی (۱۶ صفر ۱۳۱۶) واداشتند (آرین‌پور، ۲۷۴/۱؛ هدایت، ۱۰۷؛ بامداد، ۳۶۴/۲؛ ناظم‌الاسلام، ۱۵۸/۱). در جماعت علما پیش از همه، میرزا حسن آشتیانی وی را دشمن می‌داشت و چند بار عزل او را از شاه خواسته، و حتی به تهدید نیز پرداخته بود (نک: مجدالاسلام، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۹؛ مستوفی، ۳۰/۲؛ سیاح، ۴۹۹، که در تاریخ عزل او همدستان نیستند).

امین‌الدوله پس از برکناری به املاک شخصی خود واقع در لشت - نشای گیلان رفت و پس از مدتی از راه قفقاز رهسپار حج شد و چون بازگشت در همان لشت نشا اقامت کرد (مستوفی، ۳۱/۲) و اوقات را به کشاورزی و تألیف خاطرات خود می‌گذراند (آرین‌پور، ۲۷۵/۱، ممتحن‌الدوله، ۳۹). وی در سالهای پایانی عمر بیمار شد و سفرش به اروپا برای معالجه نیز کارساز نشد و سرانجام در ۲۲ صفر ۱۳۲۲ق/ ۱۱ مه ۱۹۰۴م در لشت نشا درگذشت (معین‌الملک، ۲۸۳).

اصلاحات امین‌الدوله و عقاید سیاسی و اجتماعی او: امین‌الدوله با پیشوایان فکری و آزاداندیشان نامی هم‌روزگار خود چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا حسین خان سپهسالار، حاج شیخ هادی نجم‌آبادی و ملک‌خان دوستی و ارتباط نزدیک داشت (آرین‌پور، همانجا). گزارشهای بی‌برده او به ناصرالدین شاه حاکی از اعتقاد او به مقوله آزادی است و از آثار ارزشمند او محسوب می‌شود (آدمیت، ایدئولوژی، ...، ۴/۸). وی همانند دیگر مصلحان آن دوره، آشننگی و عقب ماندگی کشور را معلول بی‌قانونی و رواج گسترده رشوه و ستمگری فرمانروایان می‌دانست. از این رو، به هنگام صدارت بسیار کوشید که این رسوم را براندازد. او همانند امیرکبیر و سپهسالار با مداخله علما در امور دولتی مخالف بود. چنانکه حاجی میرزا یحیی دولت‌آبادی، نظریه سیاسی اصلی امین‌الدوله را جدایی دین از سیاست

می‌داند و علما نیز همین تصور را داشتند و به همین سبب، با او مخالفت می‌کردند (الگار، ۳۱۰-۳۱۱). اما باید گفت که امین‌الدوله روابط بسیار نزدیکی با علمای روشن‌بین و آگاه به مسائل سیاسی و اجتماعی، از جمله حاج شیخ هادی نجم‌آبادی، داشت و وقتی که حاج شیخ هادی پس از اعدام میرزا رضا کرمانی (قاتل ناصرالدین شاه) مجلس ختمی برایش گرفت، امین‌الدوله تنها دولتمردی بود که در آن شرکت کرد (ناظم‌الاسلام، ۱۲۴/۱).

امین‌الدوله چون به صدارت نشست، راه استفاده‌های نامشروع را بست و اجازه داد تا هر کس که با او کاری دارد، بی‌حاجب و مانعی به نزدش رود (سیاح، ۴۹۵). وی برای مقابله با بی‌سوادی و ایجاد حرکت اجتماعی، به اصلاحات فرهنگی و توسعه مدارس جدید اعتقاد داشت. در مدتی کوتاه به پشتیبانی او چندین مدرسه ایجاد شد (الگار، ۳۱۱)؛ او برای پی‌گیری هدفهایش به تأسیس انجمن معارف نیز همت گماشت (آرین‌پور، ۲۷۴/۱).

در دوران صدارت با تشویق و پشتیبانی و راهنمایی وی بر شمار روزنامه‌ها افزوده شد. نشریات تا حدودی در انتشار اخبار داخلی و انتقاد از حکومت آزادی یافتند و به تشویق او بود که ذکاءالملک فروغی مدیر نشریه تربیت آن را به صورت روزانه منتشر می‌کرد. جراید چاپ خارج هم کمابیش فرصت ورود به کشور را می‌یافتند (ناظم‌الاسلام، ۱۵۷/۱؛ مجدالاسلام، ۱۸۵). با آنکه امین‌الدوله طرحهای فراوانی برای اصلاح امور کشور در سر داشت، اما توفیق چندانی نیافت. برخی عقیده دارند که او در صحنه عمل جسور و بی‌پروا نبود و برخلاف امین‌السلطان کارایی لازم را نداشت (ناظم‌الاسلام، ۱۵۹/۱) و برخی دیگر برآنند که امین‌الدوله در عقاید خود راسخ نبود و در مقابل دشمنان و بداندیشان بایرداری و مقاومت نشان نمی‌داد (کسروی، ۲۲-۲۳).

با اینهمه، امین‌الدوله در دوران کوتاه صدارت موفق به انجام دادن چند کار مهم شد. نخست در پی تعدیل بودجه و کسر مخارج برآمد. پاره‌ای مداخل و مواجب و رسوم زاید درباریان را قطع کرد و اشخاص بی‌کاره را از دستگاه دولت بیرون راند. وی در اجرای برنامه‌های مذکور اصرار می‌ورزید و حتی احکام شاه را نادیده می‌گرفت و از عمل به توصیه‌های او درباره ایجاد مستمری برای افرادی که وظیفه‌ای برعهده نداشتند، خودداری می‌کرد (مجدالاسلام، ۱۶۳-۱۶۴). با این روش، خرج و دخل کشور تنظیم و تعدیل شد. وی عدلیه را تا حدودی سامان داد و در برانداختن رشوه از ادارات توفیق نسبی پیدا کرد (ناظم‌الاسلام، ۱۵۸/۱)؛ مداخله جویان را تنبیه و حتی مواخذه می‌کرد (مجدالاسلام، ۱۶۳-۱۶۵).

یکی از خدمات برجسته او - غیر از اصلاحاتی در پست ایران که بدان اشاره شد - اصلاح اداره گمرک به دست بلژیکها بود. به این طریق، اداره گمرک به سبک نو تأسیس شد و درآمد آن به میزان قابل توجهی افزایش یافت (کسروی، ۲۴، ۲۹؛ سیاح، ۴۹۵-۴۹۶). وی که معتقد بود توسعه صنایع عامل مهمی در پیشرفت است، یک کارخانه قند

چاپ عکسی رسیده، و بار دیگر به اهتمام اسلام کاظمیه و با مقدمه علی امینی منتشر شده است (تهران، ۱۳۵۴ ش).

امین‌الدوله در تحریر خط، دستی توانا داشت. آثار بازمانده از او به شیوه نستعلیق و شکسته نستعلیق کتابت شده، و دارای سبکی خاص و بدیع است. گفته می‌شود او در زمینه خطاطی دست به تصرفات و ابداعاتی هم زد (معیرالمالک، ۳۶؛ بهار، ۳۸۱/۳)، اما ظاهراً از روشهای ابداعی او استقبال نشده است.

مآخذ: آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ آرن پور، یحیی، *از صبا تا نیا*، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *روزنامه خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ الگار، حامد، *نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ امین‌الدوله، علی، *خاطرات سیاسی*، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ بامداد، مهدی، *تاریخ رجال ایران*، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ بهار، محمدتقی، *سبک شناسی*، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ سیاح، محمدعلی، *خاطرات*، به کوشش حمید سیاح و سیف‌الله گلکار، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شمیم، علی‌اصغر، *ایران در دوره سلطت قاجار*، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ صفایی، ابراهیم، *رهبران مشروطه*، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فرمانفرمایان، حافظ، *مقدمه بر خاطرات سیاسی امین‌الدوله*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ کسروی، احمد، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مجدالاسلام کرمانی، احمد، *تاریخ انحطاط مجلس*، به کوشش محمود خلیل پور، اصفهان، ۱۳۵۶ ش؛ مستوفی، عبدالله، *شرح زندگانی من*، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ معیرالمالک، دوستعلی، «میرزاعلی خان امین‌الدوله»، *یغما*، تهران، ۱۳۳۵ ش، ص ۹، ش ۱؛ معین‌الملک، محسن، *بخش آخر خاطرات سیاسی امین‌الدوله*، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ مستحق‌الدوله شقاقی، مهدی و میرزاهاشم، *رجال وزارت خارجه*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد، *تاریخ بیداری ایرانیان*، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ هدایت، مهدی قلی، *خاطرات و خطرات*، تهران، ۱۳۶۳ ش.

امین‌الدوله سامیری، ابوالحسن بن غزال بن ابی سعید (۵۹۸-۱۴ ذی‌قعدة ۶۴۸ ق/۱۲۰۲-۷ فوریه ۱۳۵۱ م)، پزشک و سیاستمدار در دستگاه ایوبیان. وی از طایفه سامری - فرقه کوچکی از یهودیان - بود و سپس مسلمان شد. ظاهراً امین‌الدوله نزد عموی خود پزشکی آموخت، اما از دیگر استادان او در این فن یاد نشده است (نک: ابن ابی اصیبعه، ۲۳۴/۲-۲۳۵؛ نیز نک: ERE, XI/161).

امین‌الدوله بیشتر در کار سیاست فعالیت داشت و سرانجام نیز در کشاکش میان امیران ایوبی و اطرافیان ایشان، بر سر جانبداری از برخی از ایشان جان باخت که البته در این میان، جاه‌طلبی خود او نیز نقش عمده‌ای داشت. وی نخست پزشک و مشاور سیاسی ملک امجد بهرام شاه ایوبی، فرمانروای دمشق بود و پس از وفات ملک امجد (شوال ۶۲۸ / اوت ۱۲۳۱)، وزیر جانشین او ملک صالح عمادالدین اسماعیل شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۳۵/۲). در این دوران فعالیت‌های سیاسی او گسترش بسیاریافت. ملک صالح سخت زیر نفوذ امین‌الدوله بود و همواره مطابق نظر او رفتار می‌کرد (سبط ابن جوزی، ۷۴۴/(۲)۸؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ابن وردی، ۲۵۵/۲).

گفته می‌شود که زندانی ساختن عمرالمغیث، فرزند نجم‌الدین ایوب

در کهریزک و یک کارخانه کبریت در الهیه شمیران دایر ساخت (مستوفی، ۲۵/۲؛ ناظم‌الاسلام، ۱۵۸/۱-۱۵۹). پس از تأسیس مدرسه رشدیه و حمایت امین‌الدوله از آن، کسان دیگری هم به پیروی از صدراعظم، مدرسه‌هایی برپا داشتند، چنانکه در پایان صدارت او شمار این مدارس به ۳۰ باب رسیده بود (مستحق‌الدوله، ۳۸؛ مستوفی، ۱۷/۲-۱۸؛ هدایت، ۱۱۰). در ۱۳۱۵ ق/۱۸۹۷ م وی انجمن معارف را با شرکت گروهی از رجال معروف بنیاد نهاد که نخستین وظیفه آن ایجاد تسهیلاتی برای تأسیس مدارس جدید بود؛ روزنامه‌ای هم با همین عنوان با مدیریت مفتاح‌الملک منتشر می‌کرد (مجدالاسلام، ۱۶۵-۱۶۷).

پس از عزل امین‌الدوله به سبب سیاست ضد اصلاحات امین‌السلطان و رقابت او با صدراعظم معزول و نیز مخالفت علما با مدارس جدید، ادامه فعالیت‌های انجمن معارف و مدارس جدید با مشکلاتی روبه‌رو شد و تا انقلاب مشروطه، رونق پیشین را نداشت (همو، ۱۶۷-۱۶۸).

آثار: امین‌الدوله در ادب فارسی مهارت داشت و با ادبیات فرانسه نیز آشنا بود. نثر فارسی او روان و زیبا و درست است و با آنکه گاه صنایع بدیعی را نیز به کار می‌گرفت، باید او را جزو نویسندگان ساده نویس دوره قاجار به شمار آورد (بهار، ۳۸۰/۳-۳۸۵؛ آرن پور، ۲۷۵/۱؛ ناظم‌الاسلام، ۱۵۹/۱). از امین‌الدوله دو کتاب و شماری نامه برجای مانده است:

۱. *خاطرات سیاسی*. این کتاب متضمن شرح حال و گزارش زندگی خود وی است و آن را در دوران تبعید در لشت نشای گیلان با سبکی ممتاز و نثری روان به رشته نگارش درآورد. بخش اعظم این کتاب به قلم خود اوست و صفحات پایانی آن را پس از مرگ وی، فرزندش محسن خان معین‌الملک نوشت، ولی میان این دو بخش هیچ جدایی و فاصله‌ای وجود ندارد (نک: فرمانفرمایان، ۱).

خاطرات سیاسی با نگاهی کلی به احوال و کارهای نخستین پادشاهان سلسله قاجار آغاز شده، و سپس به تفصیل به حوادث و وقایع معاصر مؤلف - که مقارن با عصر ناصرالدین شاه است - پرداخته است. امین‌الدوله همچون غالب خاطره‌نویسان وقایع را از دیدگاه خود نگریسته، و کمابیش دوستیها و دشمنیها را در نقل حوادث دخالت داده است. با اینهمه، دیدگاه‌های او از لحاظ فکر اجتماعی مترقیانه‌اش ارزنده و قابل توجه است. این خاطرات با شرح دوران صدارت، برکناری و دوران عزلت و انزوای امین‌الدوله پایان می‌پذیرد. *خاطرات سیاسی امین‌الدوله* به کوشش و ویرایش حافظ فرمانفرمایان به چاپ رسیده است (تهران، ۱۳۴۱ ش).

۲. *سفرنامه*. این اثر شامل یادداشت‌های امین‌الدوله در سفر زیارتی حجاز است که از راه قفقاز صورت گرفت و از ۱۳ شوال ۱۳۱۶ تا ۲۰ رجب ۱۳۱۷ به درازا کشید. او در این سفرنامه تنها به گزارش وقایع روزانه نپرداخته، بلکه گاه شیوه زندگی مردم هر ناحیه را بررسی کرده، و اطلاعاتی درباره هر منطقه به دست داده است. *سفرنامه* او دوبار به

برادرزاده ملک صالح و فرمانروای مصر و شام در قلعه دمشق به تحریک امین الدوله صورت گرفته است. برخی نیز برآنند که امین الدوله در مرگ نابهنگام عمرالمغیث در زندان (۶۴۲/ق/۱۲۴۴م) دست داشته است (سبط ابن جوزی، ۷۴۱-۷۵۱؛ نعیمی، ۲۸۲/۲). همچنین گفته می‌شود که امین الدوله، به یاری رفیع‌الدین جیلی، قاضی القضاة دمشق که به سفارش خود او در ۶۳۸/ق/۱۲۴۰م به این مقام برگزیده شده بود، با تراشیدن مدعیان و گواهان دروغین، اموال توانگران را تصاحب می‌کرد؛ اما سرانجام، هنگامی که کار رفیع‌الدین به رسوایی کشید، امین الدوله، ملک صالح را به عزل و کشتن او واداشت (سبط ابن جوزی، ۷۴۴/۲)؛ ۷۵۰؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ ابن شاکر، ۳۵۲/۲-۳۵۳؛ نعیمی، ۱۸۸/۱).

امین الدوله در سالهای کشمکش میان ملک صالح و نجم‌الدین ایوب دست کم دو بار (در ۶۳۸/ق/۱۲۴۰م و ۶۴۳/ق/۱۲۴۵م) به نمایندگی از سوی ملک صالح برای جلب حمایت خلیفه عباسی به بغداد سفر کرد (ابوالفدا، ۲/۶)؛ ۷۷؛ ابن وردی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۲۴/۶).

در ۶۴۳/ق/۱۲۴۵م هنگامی که معین‌الدین بن شیخ الشیوخ، فرمانده سپاه نجم‌الدین ایوب دمشق را گشود، بعلبک و توابع آن را به ملک صالح وا گذاشت و خود به عنوان نایب‌السلطنه در دمشق به حکومت نشست. معین‌الدین که طی سالهای درگیری، کین امین الدوله را به دل گرفته بود، اموال او را مصادره کرد و خود او را گرفتار ساخت و به قاهره فرستاد. امین الدوله به فرمان نجم‌الدین در آنجا زندانی شد (سبط ابن جوزی، ۷۵۳/۲)؛ ۷۵۳؛ ابن ابی اصیبعه، ابن وردی، همانجا؛ مقریزی، ۳۲۱-۳۲۰/۲)؛ ۳۲۱).

پس از درگذشت نجم‌الدین، در ۶۴۸/ق/۱۲۵۰م، دمشق به دست ملک ناصر یوسف بن محمد، فرمانروای حلب که ملک صالح در ۶۴۴/ق/۱۲۴۶م به دنبال حمله نجم‌الدین ایوب به بعلبک، به وی پناه برده بود، افتاد. این دو، و تنی چند از امیران ایوبی با نیروهای خود به مصر حمله بردند. سپاه مصر به فرماندهی عزالدین ابی‌بکر ترکمان که پس از درگذشت نجم‌الدین ایوب حاکم مصر شده بود، به دفاع برخاست. امین الدوله در زندان، پس از شنیدن خبر پیروزیهای نخست سپاه شام، با وعده پاداش گزاف، زندانبان را فریفت و رهایی یافت؛ سپس چون پیروزی حامیان خود را قطعی انگاشت، به امر و نهی پرداخت. پس از پایان جنگ و اسارت ملک صالح، هنگامی که عزالدین ابی‌بکر از آنچه گذشته بود، آگاهی یافت، به کشتن او فرمان داد (سبط ابن جوزی، ۷۸۴/۲)؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۶-۲۳۵/۲؛ ابوالفدا، ۲/۶)؛ ۸۸-۹۰؛ ابن تغری بردی، ۹/۷).

ابن ابی اصیبعه که امین الدوله را به خوبی می‌شناخت، از او به نیکی سخن می‌گوید و او را به دانش و هوش، گشاده‌دستی و همت بلند، سیاست و تدبیر نیکو در حکمرانی و مهارت در پزشکی می‌ستاید (همانجا)، اما سبط ابن جوزی که خود یک بار در ۶۳۸/ق/۱۲۴۰م به فرمان امین الدوله از دمشق رانده شده بود - از وی با نکوهش بسیاریاد

می‌کند و او را علت عمده زوال دولت ملک صالح می‌شناسد و خدا را سپاس می‌گوید که مسلمانان را از شر او رهانید (۷۸۴، ۷۳۴/۲)؛ ۷۸۴-۷۸۵).

این پزشک سیاست‌پیشه که شعر نیز می‌سرود و کسانی مانند ابن ابی اصیبعه و ابن نحاس او را مدح گفته‌اند، مردی فرهیخته بود که در نشر فرهنگ می‌کوشید. در بعلبک مدرسه‌ای ساخته، و وقف طلاب کرده بود؛ دانشمندان را گرامی می‌داشت و کتابخانه‌ای شامل ۲۰ هزار جلد گردآورده بود و همواره کسانی را برای استنساخ کتب در خدمت داشت و خود نیز یک دائرةالمعارف بزرگ پزشکی تدوین کرده بود. در عین حال، سخت جاه‌طلب بود و در گردآوردن مال نیز آن قدر کوشید که رشک و کین دولتمردان رقیب را برانگیخت (سبط ابن جوزی، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۷-۲۳۹؛ نعیمی، ۲۸۲/۲). مورخی درباره‌اش نوشت «به نادانی خود را به کشتن داد» (نک: ابن فضل‌الله، ۲۸۶/۹).

آثار: درباره آثاری که گفته می‌شود امین الدوله در علوم طبیعی و ستاره‌شناسی نوشته است (نک: ووستنفلد، ۱۲۱-۱۲۲)، هیچ گونه آگاهی در دست نیست؛ اما ابن ابی اصیبعه (۲۳۹/۲) از یک اثر مهم وی در پزشکی، به نام النهج الواضح به عنوان یکی از ارزشمندترین مجموعه‌هایی که در این فن نوشته شده است، یاد می‌کند. این اثر - که چیزی از آن بر جای نمانده - یک دائرةالمعارف مفصل پزشکی و شامل ۵ کتاب بوده است: کتاب اول در طبایع و حالات سه گانه بدن انسان و انواع بیماریها و نشانه‌های مزاجهای معتدل، طبیعی، اعتدال و سلامت اندامهای عمده بدن و جز آن، کتابهای دوم و سوم درباره داروهای ساده و مرکب و خواص هر یک از آنها، کتابهای چهارم و پنجم در پیش‌گیری از بیماریها، و درمان بیماریهای درونی و برونی و علل و نشانه‌های هر یک از آنها، و نیز درباره بیماریهایی که در درمان آنها به جراحی نیاز می‌افتد (همانجا؛ نیز نک: سارتن، 667-666/II).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش اوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹/ق/۱۸۸۲م؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن شاکر کبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، مسالک الابصار، فرانکفورت، ۱۲۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ ابن وردی، زین‌الدین، تمة المختصر فی اخبار البیتر، به کوشش احمد رفعت بدراری، بیروت، ۱۳۷۵ق؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البیتر، بیروت، ۱۳۸۱/ق/۱۹۶۱م؛ سبط ابن جوزی، یوسف، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱/ق/۱۹۵۲م؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زبده، قاهره، ۱۹۵۷م؛ نعیمی، عبدالقادر، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷/ق/۱۹۴۸م؛ نیز:

ERE; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1931; Wüstenfeld, E., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Hildesheim, 1840.

محمدعلی مولوی

أَمِينُ الدَّوْلَةِ عَفَّارِي، نک: فرخ‌خان امین الدوله.

أَمِينُ رِيحَانِي، نک: ریحانی.

أَمِينُ السُّلْطَان، نک: علی اصغر خان امین السلطان.

أَمِينُ الضَّرْب، عنوان دوتن از رجال دوره قاجار:

مرگ امین‌السلطان و جانشینی پسرش علی اصغر اتابک بود که امین‌الضرب با پرداخت رشوه کلان به او اجازه رواج سکه‌های کم ارزش را به دست آورد. رواج بی‌اندازه پول سیاه، خشم مردم را برانگیخت، جلسه‌ای برای رسیدگی تشکیل شد، ولی در آن جلسه کسی جرأت ابراز عقیده نیاقت (ص ۱۹۰-۱۹۲).

روابط علی‌اصغر امین‌السلطان با امین‌الضرب کاملاً صمیمانه و نزدیک بود و او را «حاجی عمو» خطاب می‌کرد (امین‌الدوله، ۱۰۴). نخستین اقدام وی در این زمان خرید مقداری نقره از تجار، و ضرب سکه‌های یک‌نواخت ۵۰ دیناری، ۱۰۰ دیناری، ۵۰۰ دیناری و هزار دیناری در کارخانه جدید بود (شمیم، ۱۴۳-۱۴۴).

ضرابخانه تا ۱۳۱۰ ق/۱۸۹۲ م در اختیار امین‌الضرب بود و در این سال با تحریک جمعی از رجال مخالف امین‌السلطان چون کامران میرزا، وی از کار برکنار شد و نصرالسلطنه بر جایش نشست (اعتمادالسلطنه، روزنامه...، ۹۷۲؛ صفایی، ۱۳۹-۱۴۰؛ نظام‌السلطنه، ۲۰۷/۱). او نیز مدت کمی این سمت را داشت و دیگر بار امین‌الضرب بر سر کار آمد. این بار قراردادی غیررسمی برای تقسیم منافع ضرابخانه میان او، شاه و امین‌السلطان منعقد گردید و دست او برای رواج پول کم‌ارزش بازتر شد (بامداد، ۳۵۱/۳). چون امین‌السلطان برکنار شد، پزونده‌ای برضد امین‌الضرب گشوده شد (محبوبی، ۵۷/۲). در همین اوان که مقارن با اواخر دوره ناصرالدین شاه بود، چندی غلامعلی خان امین‌همایون در اداره ضرابخانه با امین‌الضرب مشارکت ورزید (همو، ۵۶/۲؛ شبیانی، ۲۹۲).

پس از روی کار آمدن مظفرالدین شاه همچنان امین‌السلطان صدراعظم بود؛ اما در اثر فعالیت و فشارهای مخالفان از کار برکنار شد و امین‌الدوله بر جایش نشست. صدراعظم جدید به بهانه رواج فراوان پولهای سیاه و مسی کم‌ارزش به فکر محاکمه امین‌الضرب بود. به هر ترتیب برای رسیدگی به خطاها و احیاناً تقصیرات امین‌الضرب جلسه‌ای با حضور کسانی چون امین‌الدوله و اعتمادالسلطنه تشکیل گردید. در آغاز امین‌الضرب پیشنهاد کاهش ارزش پول را مطرح کرد و قرار شد که یک دکه صرافیه برپا کند و هر روز ۵۰ تومان پول سیاه از مردم بخرد. این کار به نتیجه‌ای نینجامید (امین‌الدوله، ۱۹۵-۲۰۰؛ زین‌العابدین مراغه‌ای، ۲۹۲-۲۹۳). امین‌الضرب تحت فشار قرار گرفت و فرزندش محمدحسین به تهران فراخوانده شد. سرانجام، پس از بگومگوها و تهدیدها، قرار شد مبلغ ۷۶۵ هزار تومان به دولت جریمه بپردازند و دیگر در امور ضرابخانه مداخله نمایند (همانجا؛ هدایت، ۱۰۰؛ دولت‌آبادی، ۱۷۴/۱؛ مستوفی، ۱۱/۲).

در زمان مظفرالدین شاه و پس از برکناری امین‌الضرب، امور ضرابخانه بر عهده صنیع‌الدوله قرار گرفت. ظاهراً او نتوانست کاری از پیش ببرد و آخرین بار در ۱۳۱۵ ق امین‌الضرب را به ریاست آن برگماشتند (هدایت، ۱۰۵). این بار عمرش وفا نکرد و رخت از جهان بریست (محبوبی، ۵۹/۲).

محمدحسن امین‌الضرب (د ۱۳۱۶ ق/۱۸۹۸ م): محمدحسن اصفهانی، مشهور به کمپانی، یکی از بازرگانان مشهور دوره ناصرالدین شاه است که مدتی ریاست ضرابخانه رسمی کشور را در دست داشت. محمدحسن در کودکی پدر را از دست داد و دوستان پدرش خرج راه اندکی فراهم کرده، او را از کرمان به اصفهان برمی‌گرداند و او پس از مدتی از آنجا برای کسب و کار روانه تهران می‌شود (امین‌الضرب، ۱۹۱-۱۹۴). در تهران مدتی به تنهایی به تجارت بی‌رونق سرگرم بود، تا اینکه با تاجری اروپایی آشنا، و تا اندازه‌ای شریک شد. چون درستکار و مردم‌دار بود، در اندک زمانی اعتماد همگان را جلب کرد و کارش رونق یافت (همو، ۱۹۱-۲۰۱). کم‌کم قبول برات بزرگان و رجال او را به شهرت رساند و با درباریان و شخص شاه ارتباط پیدا کرد (همو ۲۰۲). در همین زمان بود که در یک معامله بزرگ تریاک سود سرشاری نصیبش شد و رشک همگان را برانگیخت، چنانکه نزد شاه به بدگویی از او پرداختند (همو، ۲۰۸-۲۰۹).

ریاست ضرابخانه: دارالضرب دولتی تا ۱۲۹۰ ق/۱۸۷۳ م به صورت ارثی در اختیار خاندان معیرالممالک قرار داشت. در این وقت آخرین فرد بازمانده این دودمان - دوستعلی خان نظام‌الدوله - درگذشت. پسرش دوست محمدخان که ضمناً داماد ناصرالدین شاه بود، علاقه‌ای به تصدی مشاغل پدر در خود نیافت و آن را رها کرد. به دنبال آن ناصرالدین شاه اداره ضرابخانه را به ابراهیم امین‌السلطان واگذار نمود که جز آن صاحب مشاغل متعدد بود (بامداد، ۳۵۱-۳۵۰/۳). از ۱۲۹۳ ق/۱۸۷۶ م ضرابخانه دولتی متحول شد و به صورت رسمی درآمد. تا آن زمان بجز تهران در بیشتر شهرها سکه‌های طلا، نقره و مس با اندازه‌ها و عیار مختلف ضرب می‌شد. با ایجاد ضرابخانه واحد، ماشین‌آلات جدید ضرب سکه از آلمان وارد شد. در آغاز امین‌السلطان، محمدحسن را به عنوان دستیار انتخاب کرد و سپس امور آنجا را مستقلاً به او سپرد و لقب امین‌الضرب به وی اعطاء شد (اعتمادالسلطنه، المآثر...، ۱۱۰؛ امین‌الضرب، ۲۱۱؛ صفایی، ۱۴۲). در همین زمان ضرابخانه‌های ولایات تعطیل شد و ضرب سکه انحصاراً در مرکز صورت می‌گرفت (مستوفی، ۳۹۷/۱). برای اداره دارالضرب، پسر عمه امین‌الضرب، یعنی حاج محمد، مشهور به امین‌التجار به سمت معیری معین شد. او عملاً رئیس دارالضرب بود، اما در ۱۳۰۲ ق/۱۸۸۵ م بر اثر رکارتشکنی آقا باقر نصرالسلطنه از ضرابخانه اخراج گردید (محبوبی، ۵۲/۲، ۵۳).

گفته‌اند تا زمانی که آقا ابراهیم امین‌السلطان زنده بود، امین‌الضرب امکان رواج سکه‌های کم ارزش را پیدا نکرد. به رغم آن، میرزا علی امین‌الدوله که خود و پدرش از زمانهای پیشین با امین‌السلطانها رقابت داشتند، در خاطرات خود می‌آورد که امین‌الضرب با همدستی امین‌السلطان طرحی برای کاهش وزن مسکوکات طلا ارائه دادند که ضمن آن پول سیاه مسی رواج می‌یافت (ص ۶۹-۷۰)، اما عباس میرزا ملک آرا، امین‌السلطان را از تخلقات برکنار می‌داند. به تصریح وی پس از

می‌زیست، نو و ترقی خواهانه بود و در آن جنبه‌های ابتکار و نوجویی فراوان به چشم می‌خورد. خود او در گزارش به شاه همواره راجع به پیشرفت صنعت در کشور و تجمع سرمایه که اساس تمدن غربی بود، مطالبی بیان می‌داشت (آدمیت، اندیشه... ۳۰۸).

امین‌الضرب بجز زمینه‌های اقتصادی و تجاری، در امور عمومی و عام‌المنفعه نیز دخیل و فعال بود. به طور مثال چون گروهی از رجال دانشور عصر مظفری از جمله صنایع‌الدوله و احتشام‌السلطنه «انجمن معارف» را برای توسعه مدارس و گسترش فرهنگ جدید تشکیل دادند، به اتفاق فرزندش (محمدحسین) عضویت آن را پذیرفت (دولت‌آبادی، ۱۹۲/۱؛ محبوبی، ۳۶۹/۱-۳۷۰). خدمت دیگر او که نیک نامی برایش به ارمغان آورد، خرید مقادیر بسیاری گندم در قحط سال ۱۲۸۸ق/۱۸۷۱م از مازندران و حمل آن به تهران بود که موجب نجات مردم از مرگ حتمی شد (امین‌الضرب، ۲۰۳).

روابط امین‌الضرب و سیدجمال‌الدین اسدآبادی: بجز تصدی دوران طولانی بر ضرابخانه، ارتباط با سیدجمال‌الدین از دیگر عوامل شهرت اوست. سیدجمال‌الدین دو بار در تهران اقامت کرد و هر دو دفعه به دستور امین‌السلطان در خانه امین‌الضرب پذیرایی شد. آن دو اندک‌اندک با هم آشنایی و دوستی پیدا کردند (دولت‌آبادی، ۹۵/۱-۹۷)، چنانکه امین‌الضرب پس از مدتی، شیفته افکار و آمال وی شد و ترویج اندیشه‌های او را برعهده خود فرض دانست و پسرش محمدحسین را به آموزش نزد سید گمارد. حتی بعدها که سیدجمال‌الدین مغضوب، و در حضرت عبدالعظیم (شهر ری) رحل اقامت افکند، رابطه‌اش را با او قطع نکرد (همانجا؛ امین‌الدوله، ۱۲۸). ناصرالدین شاه هر وقت سید را به حضور می‌خواست، امین‌الضرب همراه او بود (اعتمادالسلطنه، همان، ۵۳۴). گفتنی است میرزا رضا کرمانی که ناصرالدین شاه را کشت، نخست جزو خدمتگزاران امین‌الضرب بود و در خانه او با سیدجمال آشنا شد و در زمره مریدان وی درآمد (دولت‌آبادی، ۹۸/۱).

پس از آنکه جمال‌الدین مورد غضب ناصرالدین شاه واقع شد و ناگهان از ایران اخراج گردید، نامه‌ها، مدارک و دیگر وسایل شخصی او در خانه امین‌الضرب باقی ماند. این اسناد و وسایل را بعدها نوادگان امین‌الضرب به کتابخانه مجلس بخشیدند و آنچه از نامه‌ها و اسناد مهم و قابل توجه بود، با ویرایش اصغر مهدوی، نواده وی و ایرج افشار به طبع رسید. در میان آنها نامه‌های مهمی دیده می‌شود، از جمله باید به مجموعه تقریرات درسی سید به فرزند امین‌الضرب و همدردان او اشاره کرد (مهدوی، ۹۱-۹۲). نیز شماری از نامه‌هایی که امین‌الضرب به دوستان و آشنایان و نمایندگان خود در خارج یا داخل ایران در معرفی سید نوشته، میان آنها موجود است (افشار، مقدمه، «ح»).

محمدحسین امین‌الضرب را باید در مجموع یکی از پیشگامان تجارت نوین در ایران به شمار آورد. او تمام خصائصی را دارا بود که کم و بیش همه بازرگانان دنیای جدید از آن بهره‌مند بودند. او شخصی زیرک، با هوش و پرکار بود (بامداد، ۳۴۸/۳). وی را باید پیشاهنگ

فعالیتها و خدمات: حاج محمدحسن ضمن چند سفر به روسیه و فرنگستان با مظاهر تمدن غربی آشنایی عمیق پیدا کرد. به نظر او یکی از عوامل اصلی پیشرفت کشور و صنعتی شدن آن ایجاد راه آهن بود. نخستین خط آهن ایران را وی میان محمودآباد و آمل احداث کرد (اعتمادالسلطنه، روزنامه، ۶۲۴، ۵۹۹) و در ۱۳۰۸ق/۱۸۹۰م بهره‌برداری از آن آغاز شد؛ اما به رغم هزینه بسیار پس از اندکی، قطار از حرکت بازماند و تنها ساختمان آجری ایستگاه آمل برجای ماند (معتضد، ۶۰۴). برنامه امین‌الضرب آن بود که پس از آن آمل را نیز به تهران متصل کند و با ایجاد راه کوتاه و پر درآمد، انحصار تجارت دریای خزر را به اختیار خود درآورد (کرزن، ۵۰۲-۵۰۳).

خدمات و تأسیسات دیگر امین‌الضرب: ۱. احداث کارخانه برق. این کارخانه مشترکانه داشت و در محرم ۱۳۲۴/فوریه ۱۹۰۶ اعلام کرده بود که هر کس برق بیشتر مصرف کند، باید بهای بیشتری پرداخت کند (سیهر، ۳۲۲)؛ ۲. احداث کارخانه بلورسازی در حدود سال ۱۳۰۵ق/۱۸۸۸م (نک: محبوبی، ۶۲/۲)؛ ۳. تأسیس کارخانه چینی‌سازی در تهران که خاک مورد نیاز آن از قریه علی‌آباد تأمین می‌شد (اعتمادالسلطنه، المآثر، ۱۰۲؛ تاریخ...، ۴۸۰)؛ ۴. ایجاد کارخانه ابریشم تابلی و ابریشم بافی در گیلان. ماشین‌آلات این کارخانه از شهر لیون تدارک شده بود (همان، نیز محبوبی، همانجا)؛ ۵. بنای کاروانسرای حسن‌آباد میان راه تهران - قم (اعتمادالسلطنه، روزنامه، ۶۳۳، المآثر، ۸۸)؛ ۶. ساخت راه افجه به تهران؛ ۷. پیشنهاد تأسیس بانک در ۱۲۹۶ق/۱۸۷۹م (۱۰ سال پیش از تأسیس و تشکیل بانک شاهنشاهی)؛ ۸. تأسیس یک بانک به مدتی کوتاه در ۱۳۱۳ق/۱۸۹۵م (محبوبی، ۶۰۲-۶۱)؛ ۹. اقدام مهم دیگر او پیشنهاد احداث اولین کارخانه ذوب آهن ایران در ۱۳۰۴ق/۱۸۸۷م بود که امتیاز آن را از شاه گرفت، اما موفق به اجرای آن نشد (معتضد، ۶۰۴-۶۰۵).

تشکیل مجلس تجارت و تشویق تجار به شرکت در آن از جمله فعالیت‌های دیگر امین‌الضرب بود. او در ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م پیشنهاد تشکیل «مجلس مرکزی تجارت دارالخلافة تهران» را به شاه داد و پس از تشکیل، ریاست آن را عهده‌دار شد. وظیفه این مجلس، هماهنگی امور بازرگانی با دولت، و سر و سامان دادن به امور تجار بود. در نخستین جلسات، بازرگانان تهران از میان خود ۱۵ نفر را به عنوان وکیل برگزیدند (آدمیت و ناطق، ۳۰۴-۳۲۲). به تجار شهرستانها هم سفارش شد که هر یک در حوزه خود مجلس تجارت تشکیل دهند (همان دو، ۳۳۳). امین‌الضرب در پایان سال اول چون میان مجلس و دولت اختلافی رخ داد، از ریاست آن مستعفی شد (همان دو، ۳۶۸-۳۶۹). وی طرفدار تجارت و داد و ستد آزاد با دنیای غرب بود و حتی در جلسه‌ای که با حضور شاه درباره ممنوعیت ورود کالای خارجی تشکیل یافت، به‌رغم همه شرکت‌کنندگان نظریات خود را با صراحت بیان داشت (اعتمادالسلطنه، روزنامه، ۳۹۵).

اندیشه‌های اقتصادی امین‌الضرب به نسبت روزگاری که در آن

بود. او خود مدت‌ها ریاست آن را بر عهده داشت (افشار، همانجا). نیز در هنگام جنگ بین الملل اول کمیته‌ای با عنوان «اتحاد تجار» که خود رئیس آن بود، تشکیل داد (تاریخ، ۶۷). امین‌الضرب پس از مرگ پدرش دامنه فعالیت‌های تجاری خود را در داخل و خارج کشور ادامه و گسترش داد و در برخی شهرهای اروپایی چون مسکو و نیزنی نوگورود صاحب املاک و مستغلاتی بود و در شهرهای بزرگ چون لندن، پاریس و ماریسی دفاتر و نمایندگی‌هایی داشت (همان، ۶۳-۶۴).

محمدحسین امین‌الضرب از جمله نخستین دارندگان کارخانه برق در ایران بود. او یک سال پیش از مشروطه این کارخانه را که میرزا محمودخان حکیم‌الملک از خارج خریده، و به ایران آورده بود، از وی خرید. این کارخانه در سال بعد، یعنی در ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م شروع به کار کرد. پس از چندین امین‌الضرب کارخانه دیگری خرید و این دو مهم‌ترین کارخانه تولید برق تهران به شمار می‌آمدند (محبوبی، ۳۸۵/۳-۳۸۶). این کارخانه‌ها تا ۱۳۱۶ش که انواع جدید آن در تهران به کار افتاد، همچنان جزو عمده‌ترین مراکز مولد برق پایتخت به شمار می‌آمدند (معتضد، ۶۰۷).

محمدحسین امین‌الضرب زمانی برای توسعه فعالیت‌های خود درباره آباد کردن اراضی کشاورزی، خانه‌سازی، صادرات و واردات از طریق بانک روسیه اقدام به سرمایه‌گذاری، و اخذ وام کرد (چرچیل، ۴۳)، اما پس از آنکه وی به عنوان نماینده تهران به مجلس اول راه یافت، روسها که با اساس مشروطه و مشروطه‌خواهان علناً مخالفت می‌ورزیدند، او را برای باز پرداخت وام‌های خود تحت فشار قرار دادند و به تجارتش خلل کلی وارد ساختند (علوی، ۶۲۳-۶۲۴). شاید در همین زمانها بود که به سبب فشار بسیار، اجباراً اعلام ورشکستگی کرد، گوآنکه این شایعه هم وجود داشت که او پیش‌تر سرمایه خود را به لندن منتقل کرده است (تاریخ، ۷۱).

امین‌الضرب چند سال پیش از فوتش به تدوین سرگذشت نامه خود پرداخت. کتابی که اگر به انجام می‌رسید، حاوی اطلاعات خوبی بود و بسیار خواندنی می‌شد، اما توفیق اتمام آن را نیافت و مرگ او را در ربود. آنچه از این سرگذشت نامه برجای مانده، ایرج افشار در مجله یغما (۱۳۴۱ش) به چاپ رسانید و سپس آن را در کتاب سواد و بیاض عیناً نقل کرد.

ماخذ: آدمیت، فریدون، اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سه‌ساله، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو و هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اقتصاد السلطنه، محمد حسن، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۵ش؛ همو، المآثر والآثار، ج سنگی، افشار، ایرج، سواد و بیاض، تهران، ۱۳۴۹ش؛ همو، مقدمه بر مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سیدجمال‌الدین، تهران، ۱۳۲۲ش؛ امین‌الدوله، علی، خاطرات سیاسی، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، تهران، ۱۳۴۱ش؛ امین‌الضرب، محمدحسین، «زندگی نامه حاج امین‌الضرب»، سواد و بیاض، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹ش؛ پامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۴۷ش؛ تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۲ش؛ چرچیل، ج.ب.، فرهنگ رجال قاجار، ترجمه غلامحسین میرزا صالح، تهران، ۱۳۶۹ش؛ حاج سیاح، خاطرات، به

کسانی دانست که سرمایه‌گذاری عمده بخش خصوصی را در ایران راه‌اندازی کردند و بدان رونق دادند (کرزن، ۵۰۳). فعالیت‌هایی که او آغازگر آن بود، بعدها رهروان بسیار یافت.

محمدحسین امین‌الضرب (۱۲۸۹-۱۳۵۱ق/۱۸۷۲-۱۹۳۲م): او فرزند محمدحسن امین‌الضرب، و بازرگانی معروف، و نماینده دوره نخستین مجلس شورای ملی بود؛ در تهران متولد شد و دوران کودکی و نوجوانیش مقارن با ورود سیدجمال‌الدین اسدآبادی به تهران و اقامت او در منزل پدرش بود.

محمدحسین در حیات پدر به فعالیت‌های تجاری و اقتصادی روی آورد. هنوز پدرش زنده بود که به سفر فرنگ رفت. در بازگشت و هنگامی که در سبزوار توقف کرده بود، پدرش را به جرم کاهش عیار پول و افزایش پول سیاه در بازار، محاکمه و بازجویی کردند. محمدحسین ناگزیر با عجله به تهران آمد. اما او را نیز به محاکمه کشاندند (هدایت، ۱۰۰).

محمدحسین پس از مرگ پدر از سوی مظفرالدین شاه همواره مورد توجه و عنایت قرار داشت و لقب امین‌الضرب به وی تفویض گردید. او در سفر سوم شاه به فرنگستان در ۱۳۲۳ق/۱۹۰۵م همراه وی بود و همچنان به تنظیم مناسبات بازرگانی خود می‌پرداخت (علوی، ۶۲۳).

مقارن با انقلاب مشروطه، وی جانب مشروطه‌خواهان را گرفت، چنانکه در دوره اول از سوی تجار تهران به نمایندگی مجلس برگزیده شد (شریف، ۹۷؛ آدمیت، ایدئولوژی...، ۳۵۰). پس از تشکیل مجلس، نمایندگان او را به عنوان نایب رئیس مجلس انتخاب کردند. از آن پس همراه عده‌ای از وکلای روشنفکر چون صنیع‌الدوله، تقی‌زاده و شیخ ابراهیم زنجانی به عضویت کمیته تدوین کننده قانون اساسی درآمد (حاج سیاح، ۵۸۱؛ افشار، سواد...، ۱۸۷/۲).

پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹، به دستور سیدضیاءالدین طباطبایی، امین‌الضرب همراه عده‌ای از شخصیت‌های سیاسی وقت، دستگیر شد و به زندان افتاد. چیزی نگذشت که سیدضیاءالدین سقوط کرد و او همراه دیگر زندانیان از بند رها شد. او بار دیگر در دوره‌های هفتم و هشتم و نهم مجلس شورا و مجلس مؤسسان به نمایندگی برگزیده شد (مستوفی، ۲۶۸/۳؛ مرسل‌وند، ۲۹۲/۱). بعدها و ظاهراً در اواخر عمرش، در عصر رضاشاه برای او گرفتاری‌هایی پیش آمد، اما مخیرالسلطنه هدایت که استثنائاً به آن اشاره کرده (ص ۱۰۱)، به بیان واقع نپرداخته است.

محمدحسین امین‌الضرب در اواخر عمر به بیماری قند مبتلا شد و برای معالجه به فرانسه رفت و چندی در آنجا به سربرد. او سرانجام پس از بازگشت به تهران در ۲۵ آذر ۱۳۱۱ درگذشت (افشار، مرسل‌وند، همانجاها). او مؤدب و ملایم و مردم‌دار بود و از این رو، در میان طبقات مختلف مردم دوستانی داشت (مستوفی، همانجا).

از جمله کارهای ارزنده و خدمات امین‌الضرب، تشکیل اتاق تجارت

به باب الساعات معروف بوده، ساخته شد و با مدرسه مجاهدیه و قیساریه قواسین و بازار معروف به سوق السلاح همسایه بود؛ این اماکن جعلگی در کوی معروف و قدیم قباب قرار داشت که خانه مسلمة بن عبدالملک اموی نیز در آنجا واقع بود (نعیمی، ۱۷۷/۱-۱۷۹؛ حصنی، همانجا). در ۷۴۰/ق ۱۳۳۹م که نصارای دمشق شهر را به آتش کشیدند، قسمتی از مدرسه امینیه آسیب دید (ابن کثیر، ۱۹۸/۱۴). با اینهمه، از شرح حال برخی استادان و معیدان این مدرسه چنین بر می آید که امینیه تا اواخر سده ۸ و اوایل سده ۹ فعالیت آموزشی داشته است. هزینه‌های جاری مدرسه و زندگی مدرسان و طلاب از درآمد موقوفات امینیه تأمین می‌شده است (نک: نعیمی، ۱۷۹/۱-۲۰). مواد درسی امینیه همان اصول و فروع دین بر اساس مذهب شافعی، قرآن و حدیث و تفسیر و صرف و نحو و لغت و ادب عربی و نیز تعلیم خط بوده است. از سده ۱۰/ق ۱۶م به بعد از فعالیت آموزشی و وجود مدرسان و طلاب در این مدرسه نشانی در دست نیست. در سده اخیر، این مدرسه مخروبه نوسازی شد و به صورت مکتب‌خانه‌ای برای آموزش کودکان درآمد محل کنونی آن در بازار معروف به سوق الحریر دمشق قرار دارد (حصنی، همانجا؛ کردعلی، ۷۶/۵).

از جمله مدرسان معروف امینیه باید از جمال‌الاسلام علی بن مسلم سلمی شافعی دمشقی، معروف به ابن شهرزوری (د ۵۳۳/ق ۱۱۳۹م) مفتی شام در عصر خویش و مفسر، فقیه، اصولی و استاد در خوش‌نویسی نام برد. وی نخستین فقیه شافعی است که در امینیه به تدریس پرداخت. اینکه به استناد طبقات الشافعیة اسنوی گفته‌اند: ابوحامد محمد غزالی (د ۵۰۵ق) در مدرسه امینیه در حلقه درس استادی حضور یافته که به تکرار «قال الغزالی» می‌گفته است (همایی، ۱۵۵)، با توجه به تاریخ تأسیس امینیه در ۵۱۴ق، یعنی حدود ۱۰ سال پس از مرگ غزالی درست نیست (نک: اسنوی، ۴۲۸/۲؛ ذهبی، العبر، ۴۴۵/۲؛ نعیمی، ۱۸۰/۱-۱۸۱).

پس از جمال‌الاسلام پسرش ابوبکر محمد (د ۵۶۴ق) و پس از او نواده‌اش شرف‌الدین ابوالحسن علی (د ۶۰۲ق) که از دانش‌آموختگان امینیه بودند، در همانجا مرتبه مدرسگی یافتند (اسنوی، ۴۲۹/۲-۴۳۰؛ ذهبی، سیر...، ۴۲۳/۲۱-۴۲۴؛ نعیمی، ۱۸۱/۱-۱۸۲). نیز کسانی چون نجم‌الدین ابوالبرکات عبدالرحمان بن ابی‌عصرون حارثی دمشقی (د ۵۶۲ق)، خطیب جامع اموی دمشق (نعیمی، ۱۷۹/۱، ۱۸۳)؛ قطب‌الدین ابوالمعالی مسعود بن محمد نیشابوری طریثی (د ۵۷۸ق) از فقیهان بزرگ شافعی (نعیمی، ۱۸۳/۱-۱۸۴؛ کسائی، ۱۰۰)؛ ضیاء‌الدین ابوالحسن، معروف به ابن عقیل شافعی دمشقی (د ۶۰۱ق)، امام مشهد علی (ع)؛ قاضی جمال‌الدین ابوالولید مصری (د ۶۲۳ق)؛ قطب‌الدین ابن ابی‌عصرون (د ۶۷۵ق)؛ علاء‌الدین ابوالحسن علی ابن زملکانی انصاری (د ۶۸۰ق)؛ ابن خلکان (د ۶۸۱ق)؛ ابوحفص عمر بن احمد قزوینی (د ۶۹۹ق) و برادرش جمال‌الدین (د ۷۳۹ق)؛ بدرالدین حسن ابن علی ابن المحدث (د ۷۳۳ق)؛ تقی‌الدین علی سبکی (د ۷۵۶ق) و

کوشش حمید سیاح و سیف‌الله گلکار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زین‌العابدین مراغه‌ای، سیاحت‌نامه ابراهیم‌پیک، به کوشش محمدامین، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سپهر، عبدالحسین، مرآة الوقایع مظفری، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شریف‌کاشانی، محمد مهدی، واقعات اتفاقیه در روزگار، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شمیم، علی‌اصغر، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، ۱۳۴۲ش؛ شیانی، ابراهیم، منتخب التواریخ، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ صفایی، ابراهیم، پنجاه‌نامه تاریخی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ عباس میرزا قاجار (ملک آرا)، شرح حال عباس میرزا، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ علوی، ابوالحسن، «رجال اواخر دوره قاجار»، آینده، تهران، ۱۳۶۱ش، س ۸، ش ۹؛ کرزن، ج. ن.، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مرسل‌وند، حسن، زندگی‌نامه رجال و مشاهیر ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ متوفی، عبدالله، شرح زندگانی من، تهران، ۱۳۴۱-۱۳۴۳ش؛ معتضد، خسرو، حاج امین‌الضرب، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مهدزی، اصغر و ایرج افشار، مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سیدجمال‌الدین، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نظام‌السلطنه مافی، حسینقلی، خاطرات و اسناد، به کوشش معصومه نظام مافی و دیگران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هدایت، مهدیقلی، خاطرات و خطرات، تهران، ۱۳۶۳ش. سیدعلی آل‌دواد

امینیه، عنوان ۴ مدرسه در دمشق، بعلبک، بصری و بیت‌المقدس که به سبب انتساب به لقب بانیا نش «امین‌الدین، یا امین‌الدوله»، امینیه نام گرفته است.

امینیه دمشق: کهن‌ترین این مدارس، امینیه دمشق است که امین‌الدین، یا امین‌الدوله ربیع‌الاسلام کمشتگین بن عبدالله ططکتینی (د ۵۴۱/ق ۱۱۴۶م) از امیران و اتابکان مشهور دستگاه سلجوقیان شام که در شهرهای این خطه حکمرانی و اتابکی داشته، در ۵۱۴/ق ۱۱۲۰م، آن را مخصوص آموزش شافعی مذهبان دمشق تأسیس کرده است (ابن شداد، ۲۳۱؛ نعیمی، ۱۷۷/۱-۱۷۹؛ حصنی، ۹۴۴/۳).

با توجه به تاریخ پیدایش مدارس در شام چنین بر می‌آید که امینیه نخستین مدرسه‌ای است که در آنجا تأسیس گردیده است. درباره چگونگی بنیاد این مدرسه نوشته‌اند: قاضی ابن موسی محمد بن عبدالله بلامشی حنفی (د ۵۰۶ق) بر آن شد که امامی حنفی مذهب را برای اقامه نماز در جامع دمشق برگمارد. دمشقیان از پذیرفتن امامت او خودداری کردند و همه در دارالخیل در مقابل جامع و اراضی اطراف آن نماز خواندند و سپس مدرسه امینیه در آنجا تأسیس شد (نعیمی، ۱۷۸/۱). از این رو، می‌توان دریافت که امینیه سرآغاز نهضت تأسیس مدارس بوده که به تاسی از مدارس نظامیه خراسان و جبال و عراق و حدود ۶ دهه پس از تأسیس مدرسه پر آوازه نظامیه بغداد بنیاد شده است و به شیوه نظامیه‌ها دارای پشتوانه اموال وقفی، متولی و ناظر موقوفات بوده، و معیدان و مقیمان در مدرسه از صالحان و زهاد داشته است و حکمرانان زمان و بزرگان دولت در اداره و عزل و نصب مدرسان و ناظران آن مداخله می‌کرده‌اند (ابن شداد، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۴۴/۱۳؛ نعیمی، ۱۹۴/۱)؛ ابن قاضی شهبه، ۱۶۰/۳، ۱۸۷-۱۸۸).

امینیه دمشق در مقابل باب‌الزباده از درهای جامع اموی که در قدیم

۱۹۸۷م: اسوی، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالرحمان جبوری، بغداد، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ حصنی، محمدادیب، منتخب التواریخ لدمشق، دمشق، ۱۳۵۳ق؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ عبدالمهدی، عبدالجلیل حسن، المدارس فی بیت المقدس، عتاق، ۱۹۸۱م؛ قلقشنندی، احمد، صحیح الاعشی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ کردعلی، محمد، خطط الشام، دمشق، ۱۴۰۳ق؛ کسانئ، نورالله، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی واجتماعی آن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نعیمی، عبدالقادر، المدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ همای، جلال‌الدین، غزالی‌نامه، تهران، ۱۳۴۲ش.

أُمِّیَّةُ بِنِ ابْنِ الصَّلْتِ (د ۸ یا ۹ ق/۶۲۹ یا ۶۳۰م)، فرزند عبدالله ابن ربیعہ از تیره قسی، از قبیلہ بزرگ ثقیف، شاعر و شخصیت پیچیده و مسأله‌ساز دوران جاهلی و صدر اسلام. مادرش رقیه دختر عبدشمس ابن عبدمناف بود (ابن قتیبه، الشعر، ۳۶۹...؛ ابن حزم، ۲۶۸). همسرش ام حبیب نام داشت و دختر ابوالعاص بود (بلادری، ۴(۲)/۱۶۹). ۴۰ پسر داشت که از همه معروف‌تر، قاسم است. خانواده او همه شعر می‌سرودند. پدرش ابوالصلت نام‌آور بود، از فرزندش قاسم نیز دو بیت در *الحيوان* جاحظ (۶۴/۱) آمده است. خواهرش فارعه از آن باب مشهور است که گویند اخبار او را برای حضرت پیامبر(ص) نقل می‌کرده است (ابن عبدالبر، ۱۸۸۹/۴-۱۸۹۰).

مسأله امیه: امیه را توده‌ای شعر است که با همه اشعار جاهلی تفاوت دارد. در این اشعار برخی از داستانهای خاص قرآن کریم - با الفاظی گاه عین الفاظ قرآن - آمده است؛ از سوی دیگر، مسلم است که امیه عاقبت به اسلام نگروید و حتی برای کافرانی که در بدر به قتل رسیده بودند، مرثیه سرود. حال درباره اینگونه عبارات و الفاظ چگونه باید اندیشید؟

بختهای خاورشناسان، اساساً با اظهار نظر کلمان هوار آغاز شد که کتاب *البدء و التاريخ مقدسی* را به فرانسه ترجمه کرده بود. مجموعه بزرگی از اشعار امیه که در این کتاب گرد آمده، و بیشتر شامل اشعار دینی و اسطوره‌ای اوست (۱۰۷ بیت، نک: نالینو، 63-62، که به خصوص همانها را جعلی می‌داند)، سخت نظر هوار را به خود جلب کرده است. وی بحث خود را با گسترش مسیحیت در شبه جزیره عربستان آغاز می‌کند (ص 132-1)؛ سپس به بیان زندگی‌نامه امیه (ص 134ff) و جعل شعر در آغاز دوره اسلامی (ص 142ff) می‌پردازد و سرانجام به این بحث می‌رسد که در قرآن کریم تقلید از شعر امیه دیده می‌شود (ص 150ff). وی نخست به بررسی داستان صالح(ع) و قوم ثمود می‌پردازد (همانجا) که به قول تولدکه (ص 15) داستانی منحصر آفرانی است و در آثار کهن عرب یا کتب آسمانی اشارتی از آن به چشم نمی‌خورد. همین داستان را امیه (قطعه ۴۴) نیز آورده است. حال اگر همه مضامین و بیشتر الفاظ و ترکیبهای شعر منسوب به امیه، عیناً شبیه به قرآن باشد، ناگزیر باید پنداشت که شعر، جعلی است و پس از اسلام ساخته شده است. اما هوار می‌گوید: چون در آن روایات، نامها و

فرزندش تاج‌الدین عبدالوهاب سبکی (د ۷۷۱ق) که به فرمان سلطان ملک منصور به مدرسی امینیه منصوب شد، از جمله بزرگان علمی و دینی زمان خود بوده‌اند که در این مدرسه کرسی تدریس داشته‌اند (نعیمی، ۱۸۰/۱، ۱۸۶-۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵-۱۹۷، ۱۹۹؛ ابن کثیر، ۴۸/۱۳، ۲۳۵، ۳۱۴، جم، ۱۲/۱۴، ۱۴، ۱۸۳؛ ذهبی، همان، ۲۵۷/۲۲؛ ابن تغری بردی، *المنهل*، ۳۳۷/۱-۳۳۸، *النجوم*، ۱۰۸/۱-۱۰۹؛ اسوی، ۱۳/۲؛ ابن شاکر، ۱۱۷/۱).

وجود معیدان در مدرسه امینیه حاکی از کثرت حضور دانشجویان در حلقه درس استادان و رسیدگی به مسائل درسی طلاب بوده است (مثلاً نک: نعیمی، ۲۰۳/۱-۲۰۴).

امینیه بعلبک: این مدرسه شافعیه منسوب به بانئ آن امین‌الدین (امین الدوله) ابوالحسن ابن غزال سامری از پزشکانی است که در دستگاه امیر صالح اسماعیل ایوبی به حکمرانی بعلبک و وزارت رسید (ذهبی، همان، ۱۳۷/۲۲؛ ابن کثیر، ۱۶۴/۱۳-۱۶۵). تنها مدرس نامدار این مدرسه قاضی رفیع‌الدین ابوحامد جبلی (د ۶۴۱، یا ۶۴۲ق) از مردم گیلان بود که در پزشکی، فلسفه، کلام، علوم اوائل و دانشهای دینی دستی قوی داشت. مدرسه امینیه و جامع بعلبک در جریان سیل ۷۱۷ق/۱۳۱۷م خراب شد و از آن پس دیگر اطلاعی از آن در دست نیست (همو، ۸۴/۱۴؛ اسوی، ۵۹۲/۱-۵۹۳؛ نعیمی، ۱۸۸/۱، ۲۸۲/۲، ۲۸۵-۲۸۶).

امینیه بصری: شهر بصری از نواحی دمشق و مرکز حوزه حوران بوده است. تنها اطلاع از این امینیه که مخصوص حنفیان بود، حضور صفی‌الدین ابوالقاسم بن محمد بن عثمان بن محمد تمیمی (د ۶۸۰ق/۱۲۸۱م) از مشایخ حنفیه در بصری بوده که فضل و دانش و دیانتی به کمال داشته است. به گفته ابن کثیر تولیت و تدریس امینیه بصری بیش از ۱۰۰ سال در دست خاندان صفی‌الدین بوده است (۳۱۶/۱۳-۳۱۷، ۳۲۶/۱۴).

امینیه بیت المقدس: بانئ این مدرسه امین‌الدین عبدالله نام داشت که در ۷۳۰ق/۱۳۳۰م در عهد حکمرانی ناصرالدین محمد بن قلاوون (۶۹۳-۷۴۱ق) از سلاطین مملوک مصر و شام، آن را برای آموزش شافعی مذهبان قدس شریف وقف کرد. قاضی برهان‌الدین ابراهیم بن ابی بکر موصلی شافعی (د ۸۱۶ق/۱۴۱۳م)، فقیه صوفی مشرعی که فرمان تدریسش در مدرسه و زاویه امینیه از سوی نایب‌السلطنه دمشق صادر شد و نیز زین‌الدین عبدالرحمان بن محمد قلقشنندی شافعی (د ۸۲۶ق) از مدرسان شناخته شده این مدرسه بوده‌اند (قلقشنندی، ۲۹۸/۱۲، ۴۲۲). امینیه قدس پس از عصر ممالیک تا اوایل سده ۱۴ق/۲۰م دایر بوده است (عبدالمهدی، ۴۴/۲-۴۷).

مآخذ: ابن تغری بردی، *یوسف، المنهل الصافی*، به کوشش محمد امین، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، *النجوم*؛ ابن شاکر کبکی، *محمد، فوات الوفيات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارالتقافه؛ ابن شداد، محمد، *الاعلاق الخطیره*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، به کوشش ابولمحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/

ببرد و در شعر و گفتار خود باز نماید، و آنگاه وحی الهی نازل گردد و بر آنها صحنه گذارد. نیز گویی این حالت را درباره الفاظ نیز صادق دانسته‌اند، زیرا هیچ‌گاه از تکرار الفاظ الهی در شعر منسوب به امیه در شگفت نشده‌اند.

در این میان، تنها ابن داوود اصفهانی (د ۲۹۷ق) درباره اشعار او، اظهار دل‌نگرانی می‌کند. وی در آغاز اشاره می‌کند (۴۸۳-۴۸۲/۱) که امیه، با آنکه اسلام نیاورده، بیش از همه در عظمت خداوند سخن گفته است. آنگاه می‌افزاید (۵۰۳/۲): «برخی از ملحدان، شعر امیه را طعنی بر اسلام می‌پندارند و می‌گویند که شعر او، خاستگاه برخی از آیات قرآن است. ایشان اگر فهم داشتند، شرم می‌کردند، زیرا امیه، با آنکه در دوره جاهلی می‌زیست، اسلام را درک کرد و پیامبر (ص) را مدح گفت». از گفتار ابن داوود درمی‌یابیم که او نیز مانند دیگر دانشمندان آن زمان، به هیچ وجه اعتقادی به جعلی بودن اشعار امیه ندارد.

روایات و اشعار امیه بر دو نوع کاملاً متمایز تقسیم می‌شوند:

۱. اشعار مدحی او که شیوه جاهلی - بدوی در آنها پدیدار است (قس، بلاشر، II/305). وی به خصوص عبدالله بن جُدعان را که از اشراف و ثروتمندان مکه بود، مدح گفت و از او صله طلبید (نک: قطعه ۱، ۱۱۲، ۱۳۴، ۱۳۵). «جمهره» او نیز که ابوزید قرشی در جمهره الاشعار (ص ۱۸۵) آورده، حال و هوای جاهلی دارد و آکنده از مضامین فخر به شیوه اعراب است (امیه، قطعه ۱۲۴). اما این قطعه، هم از نظر وزن و قافیه و هم از نظر مضامین، سخت به معلقه عمرو بن کلثوم شبیه است. از این رو، می‌توان در اصالت آن تردید کرد.

همچنین قصیده‌ای که در مدح حضرت پیامبر (ص) است (قطعه ۹۵)، بی‌گمان جعلی است و به‌رغم تأیید برخی از نویسندگان گذشته (نک: بغدادی، ۲۵۲/۱، که قصیده را در دیوان او دیده بوده است)، معقول نمی‌نماید که سراینده مرثیه‌ای برای کشته شدگان قریش در بدر، پیامبر اسلام را نیز بدین گونه مدح گفته باشد. در هیچ یک از کتابهای بزرگ ادب نیز نمی‌توان آن را یافت. ظاهراً کهن‌ترین منبع الزهره ابن داوود است (همانجا) که در آن از ۲۵ بیت، ۹ بیت آمده، سپس در قرن ۱۱ق عبدالقادر بغدادی (۲۵۳-۲۵۲/۱) بقیه آنها را نقل کرده است.

چنانکه گذشت امیه مرثیه‌ای در رثای کافران مقتول در غزوة بدر (ق ۲) سروده است (قطعه ۱۸) و در ابیات پایانی آن (۲۶-۳۱) قریشیان را به کین‌خواهی و باز ستاندن خون بهای آنان تشویق می‌کند. باقی ماندن این قصیده که ظاهراً دست شعرسازان عصر اسلامی کمتر در آن اثر داشته، خود بسی شگفت است. حال آنکه بارها تأکید شده است که حضرت رسول (ص) مردمان را از روایت آن نهی می‌فرموده‌اند (مثلاً نک: جاحظ، البیان، ...، ۳۳۶/۱؛ ابوالفرج، ۱۲۲/۴-۱۲۳؛ ابوحیان، ۶۸).

۲. روایات و اشعار «دینی» او که بخشی از حوادث زندگیش را نیز

الفاظی خاص یافت شود که در قرآن نیست، دیگر نمی‌توان آنها را تقلید از قرآن تلقی کرد، بلکه باید باور داشت که شعرها واقعی است و پیش از نزول قرآن وجود داشته است.

استدلال هوار را کسی جز پاور باور نکرد. دو سال پس از آن شولتس در یادنامه تولدکه، پس از بحث درباره امیه و تفکرات دینی او، نظریه هوار را چنین تعدیل کرد که البته همه این اشعار را از آن امیه نمی‌توان دانست، اما انبوهی از آنها که به آیات الهی شبیهند، خواه جعلی، خواه واقعی از منابع کهن اقتباس شده‌اند (ص 71 ff).

سرانجام در ۱۹۲۳-۱۹۲۵م تور آندره موضوع امیه را در کتاب «ریشه‌های اسلام و مسیحیت» در پژوهشی موشکافانه بررسی کرد و نظریه هوار را به کلی ناصحیح خواند و استدلالهای او را رد کرد و محور اصلی نظریه هوار را که «پیش‌تر بودن اطلاعات داده شده در شعر امیه نسبت به قرآن کریم» دلیل عمده اصالت شعرش می‌داند، به شدت مورد انتقاد قرار داد (ص 59).

حجاج بن یوسف گفته است (نک: ابوالفرج، ۱۲۳/۴): «آنکه شعر امیه را می‌شناختند، در گذشتند و بدین‌سان، سخن او نیز نابود شد. این سخن بدان معنی است که آن مقدار شعر عامیانه که تا آن روز به نام امیه ساخته شده بوده، مورد قبول حجاج نبوده، یا اصلاً اشعار فراوانی هنوز جعل نشده بوده است. بلاشر از این گفتارها و اشعار مذهبی امیه چنین نتیجه می‌گیرد که «این آثار نه از نظر مضمون و نه از نظر اسلوب، به هیچ وجه بازگو کننده آثار مذهبی جاهلی - که وجود آن برای ما چون رازی گشته است - نمی‌تواند بود» (II/305-306).

بزرگواران عرب عموماً به سادگی از کنار مسأله امیه گذشته‌اند و بیشتر به اثبات جعلی بودن (مثلاً حسین، ۱۵۳-۱۵۶)، یا اصیل بودن شعر جاهلی و از جمله شعر امیه (مثلاً اسد، ۲۱۳-۲۱۵) پرداخته‌اند. با اینهمه، جوادعلی (۵۰۱-۴۸۵/۶) مفصلاً به موضوع پرداخته، بر پایه عقاید خاورشناسان، موضوع را مطرح کرده، خود - مانند آندره - به جعلی بودن شعر امیه اعتقاد می‌یابد. ناشر دیوان امیه، بهجت عبدالغفور حدیثی، برخلاف جواد علی، بیشتر اشعار امیه را صحیح می‌داند، مگر آنهایی را که عیناً شبیه قرآن است. چنانکه وی، هم رثای مشرکان کشته شده در بدر را اصیل می‌پندارد (ص ۸۴-۸۶)، و هم مدح حضرت رسول (ص) را (ص ۷۸-۷۹).

شیوه قدما، از آغاز تا قرنهای اخیر اندکی شگفت می‌نماید. راست است که گاه شعر او را قابل استشهاد ندیده‌اند (نک: ابن قتیبه، الشعر، ۳۷۱؛ ابوالفرج، ۱۲۱/۴) و بخشی از اشعار منسوب به او را (نک: امیه، ۳۲۹-۳۹۳)، از آن دیگران پنداشته‌اند، اما کسی از اینهمه معانی و الفاظ قرآنی که ظاهراً اصیل، و متعلق به عصر جاهلی هستند، دل‌نگران نگشته است. حتی شخصیتی چون جاحظ با اطمینان خاطر به شعر او استشهاد می‌کند (نک: دنباله مقاله). پنداری ایشان بخشهایی از «دین ابراهیم» را همچنان زنده می‌انگاشتند و طبیعی می‌نمود که کسی چون امیه، از راه کتابهای آسمانی یا روایات معروف میان مردم به گوشه‌هایی از آنها پی

دیوان: از امیه دیوانی بر جای نمانده، اما به وجود اشعار مفصل او اشاره شده است (نک: ابوالفرج، ۱۳۳۴؛ قس: حدیثی، ۷۳). در قرن ۱۱ق عبدالقادر بغدادی (۲۴۸/۱) ادعا می‌کند که دیوان او را به شرح ابن حبیب دیده است و روایتی نیز از آن نقل می‌کند (نیز نک: ۲۵۰/۸، ۳۲۹/۷).

در عصر حاضر، نخستین کسی که شعر او را گردآوری کرد (۱۸۹۰م)، شیخو بود (نک: ۲۱۹/۱-۲۳۷، حدود ۲۵۰ بیت)؛ پس از او، در ۱۹۱۱م، شولتس دیوان او را با ۷۲ قطعه (نزدیک به ۴۰۰ بیت) در لایزیگ به چاپ رساند (نک: يموت، ۴؛ حدیثی، ۱۱۲). سپس در ۱۹۳۴م بشیر يموت، اصل شولتس را با برخی اضافات در بیروت منتشر کرد. اما او بیشتر اشعار را، به سبب آنکه شبیه به مضامین قرآن است و لاجرم نمی‌توانسته پیش از آن وجود داشته باشد، جعلی می‌داند (ص ۱۴-۱۵). سرانجام در ۱۹۷۵م، بهجت عبدالغفور حدیثی مجدداً به جمع‌آوری دیوان امیه پرداخت و توانست ۱۹۹ قطعه (از قصاید بزرگ گرفته تا تک بیت و نیم بیت) شامل ۸۵۷ بیت فراهم آورد (ج بغداد). فهرست منابع شعری او (ص ۱۱۱-۱۱۷) که فهرست بلاشر (نک: II/306) را تکمیل می‌کند، به روشنی اهمیت امیه را نزد ادیبان و مفسران باز می‌نماید.

مأخذ: ابن حزم، علی، *جمهرة انساب العرب*، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن داود، محمد، *الزهرة*، به کوشش ابراهیم طوقان و دیگران، بیروت، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن سلام جمحی، محمد، *طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمدشاکر، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن عبدالبر، یوسف، *الاستیعاب*، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ ابن عساکر، علی، *التاریخ الکبیر*، به کوشش عبدالقادر بدران، دمشق، ۱۳۳۱ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، *الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴م؛ همو، *عیون الاخبار*، به کوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن کثیر، اسماعیل، *البدایة و النهایة*، به کوشش احمد ابولمحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابوجان توحیدی، *البصائر و الذخائر*، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۲۶م؛ ابوزید قرشی، محمد، *جمهرة اشعار العرب*، بیروت، دارصادر؛ ابوالفرج اصفهانی، *الاعغانی*، قاهره، ۱۹۶۳م؛ اسد، ناصرالدین، *مصادر الشعر الجاهلی*، قاهره، ۱۹۵۶م؛ امیه بن ابی الصلت، «دیوان» (نک: هم، حدیثی)؛ بغدادی، عبدالقادر، *خزانة الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۱م؛ بلاذری، احمد، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ جاحظ، عمرو، *البيان و التبيين*، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *الحیوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، ۱۹۵۰م؛ حدیثی، بهجت عبدالغفور، *امیه بن ابی الصلت، حیات و شعره*، بغداد، ۱۹۷۵م؛ حسین، طه، *من تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱م؛ شیخو، لويس، *شعراء النصرانیة*، بیروت، ۱۹۲۶م؛ طبری، تفسیر؛ علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، ۱۹۷۶م؛ مسعودی، علی، *مروج الذهب*، به کوشش باریه دومنار و باوه دوکورتی، پاریس، ۱۸۷۷م؛ يموت، بشیر، *مقدمه بر دیوان امیه بن ابی الصلت*، بیروت، ۱۹۳۴م؛ نیز:

Andrae, Tor, *Les Origines de l' Islam et le Christianisme*, tr. J. Roche, Paris, 1955; Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; Hauri, C., *Littérature arabe*, Paris, 1923; Nallino, C. A., *La Littérature arabe*, tr. C. Pellat, Paris, 1950; Nöldeke, T., *Geschichte des Qorans*, 1961; Schulthess, F., *Umayyā b. Abī-šā alī, Orientalische Studien*, Giessen, 1906.

آذرتاش آذرنوش

امیه بن اسکر، امیه بن خرنان بن اسکر (دح ۲۰ق/۶۴۱م)،

دربر دارد، در فضایی چنان افسانه‌آمیز غرق است که تنها در زمینه حکایات نیمه ادبی می‌توان آنها را بررسی کرد، اما کتابهای ادبی عربی عنایت خاصی به این داستانها داشته‌اند. این روایات با خبر یافتن از ظهور پیامبری تازه آغاز می‌گردد. امیه یک یا دو بار (روایات در هم آمیخته می‌شود) همراه ابوسفیان به شام رفت. در راه پیوسته تورات و انجیل را می‌خواند، با راهبان به گفت و گو می‌نشست و به کارهای شگفت می‌پرداخت. سرانجام، راهبان از ظهور پیامبری نو اطلاع دادند. او که طمع در پیامبری داشت، در پی کشف آن اوصاف در خود برآمد. اما هیچ یک در او پدیدار نبود، به همین سبب، سخت خشمناک و غمزده شد (برخی گفته‌اند که آیه ۱۷۵ سورة اعراف (۷) درباره او نازل شده است، نک: طبری، ۸۳/۹).

این افسانه‌ها که در نخستین آثار نسبتاً کوتاه است (مثلاً ابوالفرج، ۱۲۳/۴-۱۲۸؛ مسعودی، ۱۳۸-۱۴۲)، شاخ و برگهای بس فراوان می‌یابند. مثلاً ابن کثیر (۲۰۶/۲، ۲۰۸-۲۱۰) در قرن ۷ق، گسترشی شگفت به داستانها داده، و به شیوه قصه‌سرایان عرب، روایات را درهم آمیخته، و به آنها انسجامی زیبا و داستانی (و گاه غیرمنطقی) داده است. همه پیشگویان، خبر از ظهور پیامبری می‌دادند که امیه نبود. او که زبردست‌ترین شاعر طائف بود (ابن سلام، ۲۵۹/۸؛ ابوالفرج، ۱۲۲/۴)، کتابهای دینی پیشینیان را نیک خوانده بود (ابن قتیبه، *الشعر*، ۳۶۹)، جامه‌های خشن بر تن می‌کرد و از باده‌نوشی و بت‌پرستی روی بر تافته بود و زهد می‌ورزید (همو، *المعارف*، ۶۰؛ ابوالفرج، همانجا). این حرمان را بر نیمی تافت و ناچار از سر حسد نسبت به آنکه رسالت یافته بود، کفر می‌ورزید (ابن قتیبه، *الشعر*، نیز ابوالفرج، همانجاها).

بنابر روایتی، وی مدت ۸ سال در بحرین می‌زیست، تا اینکه خبر بعثت حضرت محمد (ص) را شنید، آنگاه به مکه شتافت و خواست با پیامبر (ص) به محاجه پردازد، اما چون سورة یس را از زبان آن حضرت (ص) شنید، سخت پریشان احوال شد (ابن عساکر، ۱۲۷/۳؛ ابن کثیر، ۲۱۰/۲ بی).

مرگ امیه: پایان زندگی امیه نیز پر از افسانه است. معروف‌ترین داستان، ماجرای دو پرنده است که بر سقف خانه او فرود می‌آیند، سقف شکاف بر می‌دارد، دو پرنده با یکدیگر سخن می‌گویند، یکی بر سینه امیه که بیهوش افتاده بود، می‌نشیند. آنگاه امیه هشیار می‌شود و ندای پرندهگان را پاسخ می‌گوید، چند بیت می‌سراید و سپس جان می‌سپارد (ابن سلام، ۲۶۶/۱؛ ابن قتیبه، *عیون*، ... ۳۳۴/۱؛ ابوالفرج، ۱۲۷/۴-۱۲۸؛ ابن کثیر، ۲۰۸/۲-۲۱۰).

مدح سیف بن ذی یزن: قصیده‌ای در مدح سیف بن ذی یزن و آزادگان ایرانی (بنی الاحرار) می‌شناسیم که گاه به ابوالصلت و گاه به فرزندش امیه نسبت داده‌اند. این قصیده از حال و هوای جاهلی تهی نیست و منابع کهن فراوانی به آن اشاره کرده‌اند؛ با اینهمه، شعری را که چنین از ایرانیان تمجید می‌کند، به آسانی می‌توان ساخته دست شعوبیان ایران دوست پنداشت (حسین، ۱۷۲/۱-۱۷۴).

علی (ع) در یکی از خطبه‌های خود در کوفه به شعری از امیه که در اشاره به پیری و ناتوانی و بیان بی‌نیازی از فرزندانش سروده، استشهدا کرده است (همو، الاغانی، ۱۴-۱۳/۲۱). نمونه‌های دیگری از استشهدا به شعر او را در آثاری چون مجاز القرآن ابو عبیده (ص ۱۱۳، ۳۱۸)، البرصان والعرجان جاحظ (ص ۷۷-۷۸، ۳۲۵) تفسیر طبری (۱۵۴/۴)، معجم البلدان یاقوت (۶۰۹/۱، ۹۹/۲) و تاج العروس (ذیل خوٹ) می‌توان دید. آنچه از اشعار او باقی مانده، و در منابع پراکنده است، از ۶۰ بیت در نمی‌گذرد.

مأخذ: ابن حیب، محمد، المنق، به کوشش خورشید احمد فاروق، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵؛ ابن سلام جمحی، محمد، طبقات فحول الشعراء، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴/ق/۱۹۷۴؛ ابو حاتم سجستانی، سهل، کتاب المعمرین، به کوشش گل‌سپهر، لیدن، ۱۸۹۹؛ ابو عبیده، معمر، مجاز القرآن، به کوشش محمد فؤاد سرگین، بیروت، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۹۳/ق/۱۹۷۳؛ همو، مقاتل الطالیین، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸/ق/۱۹۲۹؛ تاج العروس، جاحظ، عمرو، البرصان والعرجان، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۷؛ زرکلی، اعلام، صفدی، خلیل، الرانی بالوفیات، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱؛ طبری، تفسیر؛ کلبی، هشام، جهمرة النسب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷/ق/۱۹۸۶؛ یاقوت، البلدان، رضوان مساح

أُمِيَّةُ بِنِ خَلْفٍ (مق ۳/ق ۶۲۴م)، از سران قریش و یکی از مخالفان مشهور پیامبر اکرم (ص) در مکه.

وی از بنی جمح، یکی از تیره‌های قبیله بزرگ قریش بود (کلبی، ۹۴-۹۵؛ بلاذری، ۲۴۵/۱۰-۲۴۶). پدرش خلف نیز از بزرگان و اشراف به شمار می‌رفت (همانجا). امیه بر تیره خود، ریاست داشت (ابن حیب، المنق، ۳۳۲) و بنابر ابن، به طور کلی در قبیله قریش بر نفوذ بود. وی مانند دیگر اعضای مهم این قبیله، به کار بازرگانی می‌پرداخت و از این راه ثروتی نیز اندوخته بود (ابن قتیبه، ۵۷۶). امیه در جنگ فجار، در دوره پیش از ظهور اسلام، با ریاست بر تیره خویش شرکت داشت (ابن حیب، المحبر، ۱۶۹-۱۷۰؛ نیز نک: بلاذری، ۱۰۲/۱).

امیه در کنار دیگر اشراف مکه از ابتدای رسالت پیامبر اکرم (ص) سرسختانه به مخالفت و دشمنی با آن حضرت برخاست (مثلاً نک: ابن اسحاق، ۱۴۴، ۱۹۷، ۲۱۱، ۲۳۶؛ ابن هشام، ۳۶/۲، ۵۸، ۱۲۵). امیه از کسانی بود که پیامبر (ص) را استهزا می‌کرد و گفته‌اند سوره هُزَزه درباره او نازل شده است (بغوی، ۶۲۲/۵؛ زمخشری، ۷۹۵/۴؛ نیز نک: ابن هشام، ۳۶/۲). یک بار امیه و تنی چند از بزرگان قریش به پیامبر (ص) پیشنهاد کردند که آن حضرت و قریش معبودان یکدیگر را بیرستند، ولی سوره کافرون در این باره نازل شد (بلاذری، ۱۳۴/۱؛ طبری، ۳۳۷/۲). وی افزون بر آزار رسول اکرم (ص)، از آزار و شکنجه اصحاب آن حضرت نیز روی گردان نبود. بلال بن رباح حبشی، مؤذن آن حضرت در بردگی امیه بود که اسلام آورد و امیه به همین سبب او را مورد سخت‌ترین شکنجه‌ها قرار می‌داد (نک: احمد بن حنبل، ۴۱۷/۱؛ ابن هشام، ۲۸۴/۲-۲۸۵؛ بلاذری، ۱۲۵/۱، ۱۸۴-۱۸۵؛ طبری، ۴۵۲/۲).

شاعر مخضرم و از معاصران پیامبر اسلام (ص)، مهم‌ترین مأخذ در شرح حال وی اغانی ابوالفرج اصفهانی است که خود منبع کتابهای پس از آن بوده است. تاریخ ولادت امیه دانسته نیست، ولی با توجه به عمر طولانی وی می‌توان گفت که در آغاز هجرت یا آغاز اسلام، مردی کهن سال بوده است (کلبی، ۱۴۸؛ ابن سلام، ۱۸۹/۱؛ ابو حاتم، ۷۴؛ ابوالفرج، الاغانی، ۹/۲۱). جزئیات زندگی وی دانسته نیست. او از قبیله بنی جُندع (کلبی، همانجا)، و از سوارکاران و بزرگان عصر جاهلیت بوده، در طائف می‌زیسته، و در زمان خلافت عمر به مدینه آمده است (ابوالفرج، همانجا؛ نیز نک: زرکلی، ۲۲/۲). اهمیت امیه در ادب عرب به سبب اشعار پراکنده‌ای است که وی درباره برخی افراد و یا پاره‌ای رویدادها سروده است.

امیه با آنکه «سید» قبیله خود، و مردی دلاور بود (ابوالفرج، همان، ۱۶/۲۱)، در اشعارش، پیوسته پیری دل‌شکسته و مظلوم جلوه می‌کند. دو قطعه‌ای که نزد عمر به قصد بازگرداندن فرزند خود از جنگ خواند (همان، ۱۰/۲۱-۱۱)، یا قطعه‌ای که در جدایی دو فرزندش سرود (همانجا) - به رغم الفاظ و ترکیبات نسبتاً خشن جاهلی - اندوهبار و دردمندانه است. حتی زمانی که شتران بیمارش را از چراگاهها راندند، وی به ستیز بر نخاست و هجایی نسرود، بلکه قبیله‌ای را که پناهش داده بود، مدح کرد (همان، ۱۲/۲۱).

بدیهی است که اشعار منسوب به امیه، در معرض همه آن نقدهایی قرار دارد که بر سراسر شعر جاهلی و صدر اسلام حاکم است. اینک معلوم نیست که چه مقدار از این اشعار اصالت دارد و چه مقدار از روی بازمانده‌های نخستین، تقلید و جعل شده است. مهم‌ترین این اشعار، ابیاتی است که او در غم دوری از فرزند خود کلاب سروده که به امر خلیفه عمر راهی جنگ شده بود. این ماجرا را غالب منابع به تفصیل نوشته‌اند: چون کلاب به فرمان عمر همراه سپاه وی به جنگ رفت، پدر که از دوری فرزند سخت بی‌تاب شده بود، اشعاری شکوه‌آمیز خطاب به عمر سرود و بازگشت پسرش را به اصرار از او درخواست کرد. عمر از احوال پریشان و اشعار مؤثر او بر سر مهر آمد و حتی گویند سخت گریست و دستور داد پسر امیه را از جبهه نبرد به نزد او بازگرداند (کلبی، همانجا؛ ابو حاتم، ۷۴-۷۶؛ ابوالفرج، همان، ۹/۲۱-۱۲؛ صفدی، ۳۹۲/۹-۳۹۴). در برخی منابع آمده است امیه دو پسر داشته که به جنگ رفته بوده‌اند، اگرچه همه اشعار یاد شده در مورد کلاب است (نک: ابن سلام، ۱۹۰/۱).

ابیاتی که امیه درباره متارکه جنگ میان دو قبیله هوازن و بنی کنانه در «یوم شرب» سروده (ابن حیب، ۱۸۳-۱۸۴)، و نیز اشعار او در غزوه بنی مُضَظَلِق از سروده‌های معروف اوست. از اشعار اخیر بعدها - پس از شهادت حضرت علی (ع) - ابن عباس برای متهم ساختن معاویه به دسیسه چینی استفاده کرد (ابوالفرج، همان، ۲۰/۲۱-۲۳، مقاتل، ۵۳-۵۴). بعضی از سروده‌های معروف او در آثار ادبی و لغوی دوره‌های بعد مورد استشهدا قرار گرفته است. مثلاً حضرت

انابه، بُرْهان، نک: برهان.

انابه، دژی کهن و شهری ساحلی واقع در کرانه شمال شرقی خلیج انابه دریای سیاه در مجاورت سرزمین چرکسها (آدیگه‌ایها) و غرب منطقه کراسنودار قفقاز در کنار رودخانه بوگور. با نگاهی به نقشه دریای سیاه، محل شهر انابه به صورت نیم دایره‌ای به نظر می‌رسد که در دریا پیش رفته است. آدیگه‌ایها این قسمت از ساحل را به همین اسم — که به زبان آنها «انابه» تلفظ می‌شود — نامیده‌اند. بنابراین، انابه روی دماغه‌ای قرار دارد که حدود ۸۰۰ تا ۱۰۰۰ متر در دریا پیش رفته، و از ۳ طرف به دریا مشرف است («فدراسیون...»، 567). در زمان باستان در محل انابه شهر گرگیپا^۲ واقع بود («دائرة المعارف هنر...»، VII/852).

یونانیان در قرن ۷ ق م، نخست سواحل جنوبی دریای سیاه و سپس سواحل شمالی آن را زیر سلطه خود درآوردند. در سده‌های ۶-۵ ق م حکومتی یونانی به نام بوسپوریکیری بر منطقه تنگه کزچ مستولی شد. پایتخت این حکومت پانتی‌کاپنوم^۳ (کرچ امروزی) بود. پادشاهان سلسله اسپارتوکی^۴ از قرن ۴ ق م در این منطقه اقتدار یافتند و شهرهای بسیاری بنا کردند، از جمله گرگیپا در محل قبلی سیندیکا بود که به افتخار گرگیپوس، حاکم اسپارتوکی آن شهر، نام‌گذاری شد (GSE, VII/285). «اقوام قفقاز»، I/65. گرگیپا مرکزی نظامی، بازرگانی و صنعتی بود. در سده‌های ۲ و ۳ ق م اتحادیه‌ای مذهبی از کشتی داران در گرگیپا نفوذی به هم رسانید (GSE، همانجا؛ رستوفسک، 162). این دوران، دوران اوج گرگیپا بود. در قرن ۴ م به علت بحران اجتماعی و نیز به سبب حمله قبایل هون، این شهر رو به انحطاط نهاد (GSE، «اقوام قفقاز»، همانجاها). در حفاریهای ۱۸۹۴-۱۹۰۰ م در این منطقه قطعاتی از لوحه‌ای مرمرین یافت شد که بر یکی از آنها نام گرگیپا دیده می‌شود (پاولی، XIV/1625). بعدها این شهر مورد هجوم سارماتها، ترکها، مغولها و بیزانسیها قرار گرفت؛ زمانی هم بازرگانان جنوبی در آن استقرار یافتند که ویرانه‌های قلعه آنان تا اواخر سده ۱۲ ق م بر جای بوده است (گوگچه، ۷۹). ترکان عثمانی در ۱۴۷۵ م انابه را به تصرف درآوردند (GSE, I/387).

امپراتوری عثمانی که بعد از جنگ ۱۷۶۸-۱۷۷۴ م با معاهده «کوچوک قینارجه»، بنادر متعددی را در دریای سیاه از دست داده بود، مصمم گردید که پایگاههای مستحکم نظامی در سواحل آن دریا برپا کند («دائرة المعارف ترک»، II/430؛ گوگچه، ۷۸). فعالیت دربار عثمانی با انتصاب فرح علی پاشا به عنوان «محافظ» شهر سوغوجاق آغاز شد (همو، ۵۹). انابه که در نزدیکی سوغوجاق واقع بود، قبل از اینکه به همت فرح علی پاشا به صورت قلعه‌ای مستحکم درآید، ویران و متروک

امیه از کسانی بود که اندکی پیش از هجرت پیامبر (ص)، در شورای سران قریش، توطئه قتل آن حضرت را تأیید کردند (ابن هشام، ۱۲۴/۲-۱۲۵؛ ابن سعد، ۱۵۴/۱). همچنین پس از آنکه پیامبر (ص) پنهانی مکه را ترک کرد، امیه در شمار گروهی بود که آن حضرت را تا غار ثور تعقیب کردند (بلاذری، ۲۶۰/۱-۲۶۱). در سال دوم هجرت، غزوه بواط پیش آمد که طی آن مسلمانان با کاروانی از بازرگانان قریش — از جمله امیه — قصد درگیری داشتند، اما ظاهرأ جنگ سختی درنگرفت (واقفی، ۱۲/۱؛ بلاذری، ۲۸۷/۱؛ طبری، ۴۰۷/۲). در کاروان دیگری از قریشیان که مورد تعرض مسلمانان واقع شد و غزوه بدر در پی آن پیش آمد، امیه نیز سهمی داشت (واقفی، ۲۷/۱). با آنکه نخست وی تمایل چندانی به حضور در آن جنگ نشان نداد، اما به تشویق ابو جهل (بلاذری، ۲۹۱/۱) نه تنها در جنگ شرکت جست، بلکه از بذل مال و خوراک در بریایی جنگ دریغ نکرد، چندانکه گفته‌اند: برای اطعام لشکر مشرکان تا ۹ شتر قربانی کرد و او را به همین سبب، از «مطعمان» جنگ بدر خوانده‌اند (نک: واقفی، ۱۲۸/۱، ۱۴۴؛ ابن حبیب، المحبر، ۱۶۱-۱۶۲، المنق، ۳۸۹؛ یعقوبی، ۴۵/۲).

سرانجام، در این جنگ امیه و فرزند او علی، به قتل رسیدند؛ برخی قتل امیه را به بلال حبشی نسبت داده‌اند، اما روایات در این باب بسیار گوناگون است و در این باره از کسان دیگری نیز نام برده شده است (نک: کلی، ۹۵؛ واقفی، ۸۴/۱؛ ابن هشام، ۲۸۴/۲، ۳۷۱؛ بلاذری، ۱۳۸/۱). از خاندان امیه برادرش اُبَی بن خلف — که او را از زادگاه قریش بر شمرده‌اند — در جنگ احد کشته شد (ابن حبیب، المحبر، ۱۶۱). از فرزندان او صفوان در واقعه فتح مکه از شهر گریخت، ولی بعدها پیامبر (ص) او را بخشیدند؛ روایاتی نیز درباره او در منابع نقل شده است (بلاذری، ۲۴۶/۱۰-۲۴۷). دیگر فرزندان او مسعود و ربیع — که وی سرانجام از اسلام به مسیحیت گروید (کلی، همانجا) — مدتی از عوامل زیاد حکمران عراق بودند (برای تفصیل، نک: بلاذری، ۲۵۰/۱۰-۲۵۱).

مآخذ: ابن اسحاق، محمد، السیر و المغازی، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایلزه لیشتن اشتن، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ همو، المنق، به کوشش خورشید احمد فارق، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، ۱۹۶۰ م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بغوی، حسین، معالم التنزیل، بیروت، دارالفکر؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹ م، ج ۱۰، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، ۱۹۹۶ م؛ زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، دارالکتاب العربی؛ طبری، تاریخ؛ کلی، هشام، جمهره النسب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ واقفی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دار صادر. حسن یوسفی اشکوری

1. Rossiiskaya...
7. Türk...

2. Gorgippia

3. Encyclopedia...

4. Panticapeum

5. Spartocid

6. Narody...

بود (همو، ۷۸). این قلعه در ۱۷۸۱م به فرمان سلطان عبدالحمید اول توسط مهندسان فرانسوی بر روی ویرانه‌های قلعه جنواییها ساخته شد («دائرةالمعارف ترک»، همانجا؛ I/481, EI²؛ «فرهنگ...»، (I(A)/705). بارو و استحکامات بالای قلعه زیر نظر مهندس حسین آغا بنا گردید (گوگچه، ۸۰). فرح علی پاشا علاوه بر کمکهای مادی دولت مرکزی، از اقوام محلی نیز مبالغی پول به عنوان مالیات برای استحکامات انابه وصول کرد. در نتیجه در انابه علاوه بر ۳ مسجد و ۳ باب حمام و بناهای دولتی، ۵۰ باب دکان و ۵۰ قهوه‌خانه احداث شد (همو، ۸۵). فرح علی پاشا از ۱۷۸۰ تا ۱۷۸۴م در گسترش اسلام در انابه و سرزمین چرکسها کوشش بسیار کرد (همو، ۵۹). او حامی قبایل جنگجوی آن منطقه به شمار می‌آمد («دائرةالمعارف ترک»، همانجا). انابه از ۱۷۸۲م به بعد مرکز اداره قفقاز شمالی شد (گوگچه، ۹۲). قلعه انابه نیز مرکز نظامی قفقاز در مقابل روسیه به شمار می‌رفت. از زمان فرح علی پاشا انابه به شهری تبدیل شد که بیشترین فعالیتهای نظامی ترکهای عثمانی از آنجا صورت می‌گرفت. حاکمیت عثمانیان در خاوار دریای سیاه در سایه این قلعه تثبیت شد (همو، ۲۸۹). این قلعه برای روسها نیز به همان اندازه اهمیت داشت، چنانکه تصرف آن را در صدر برنامه‌های نظامی خود قرار داده بودند (مک لین، ۳۴-۳۵).

در دوره سلطنت کاترین دوم، روسیه برای ممانعت از پیشروی ترکان عثمانی و نفوذ آنها در قفقاز و دفاع از مرزهای این سرزمین تصمیم گرفت انابه را متصرف شود. انابه ابتدا در سپتامبر ۱۷۸۷ توسط ژنرال تیکلی و سپس در مارس ۱۷۹۰ توسط ژنرال بیسیگف مورد حمله واقع شد («فرهنگ»، همانجا). بطال پاشا که در ۱۷۸۸م به عنوان فرمانده کل (سوروجی اردو) نیروی شرقی تعیین شده بود، به کمک ایک لی مصطفی پاشا با روسها به مقابله پرداخت (گوگچه، ۱۹۷، ۱۹۹-۲۰۰، ۲۱۱). در این دو حمله تنها تعصب نیروی نظامی داخل قلعه و اقوام خارج از قلعه باعث شد که محاصره انابه توسط روسها عقیم بماند («دائرةالمعارف ترک»، II/430)؛ ولی سرانجام، ژنرال گودویچ روسی توانست آن را در ۱۷۹۱م به تصرف درآورد («فرهنگ»، EI²، «دائرةالمعارف ترک»، همانجا)، اما طبق معاهده یاسی در ژانویه ۱۷۹۲، انابه به عثمانی پس داده شد. در ۱۸۰۸م بطال پاشا به دولت عثمانی و اقوامی که آماده جنگ با روسها بودند، خیانت کرد و تسلیم روسها شد (گوگچه، ۲۰۳) و انابه بار دیگر به دست روسها افتاد. ساری عبدالله پاشا که به عنوان سرعسکر جانشین بطال پاشا شده بود، به علت درگیری در کارهای والیگری در ارز روم و طرابوزان از رفتن به انابه خودداری کرد. روسها این غفلت را غنیمت شمرده، به انابه حمله کردند و پس از ۱۳ روز جنگ سخت قلعه را متصرف شده، اهالی آن را به کریمه انتقال دادند («دائرةالمعارف ترک»، EI²، «فرهنگ»، همانجا)؛ اما این بار هم انابه طبق معاهده صلح بخارست (۱۸۱۲م) به یاب عالی برگردانده شد (نک: بریتانیکا، II/596). در ۱۸۲۸م دریا سالار گریگ از طرف دریا، و پرنس ویشیکف از سوی خشکی، قلعه یاد

شده را محاصره کردند. انابه به دنبال جنگهایی سخت که به «محاربه انابه» معروف گردید، تسلیم شد («دائرةالمعارف ترک»، همانجا). این بار طبق بند ۴ معاهده صلح آدریانوپل (ادرنه) منعقد در ۱۸۲۹م انابه و تمامی ساحل شرقی دریای سیاه تا ناحیه پوتی به روسیه تعلق گرفت (بارتولد، GSE, I/387:863). در جنگ کریمه (۱۸۵۴م) با حمله ناوگان دریایی عثمانی و انگلیسی و فرانسوی به سواحل دریای سیاه، روسها پس از ویران کردن استحکامات نظامی، انابه را ترک کردند، اما در ۱۸۵۶م دوباره آن را به دست آوردند و در ۱۸۶۰م اهالی آن را به شهر تروک منتقل کردند. انابه پس از تصرف قطعی به دست روسها اهمیت استراتژیک خود را از دست داد و از ۱۸۶۴م صورت شهری بیلاقی و توریستی به خود گرفت («فرهنگ»، همانجا).

ساحل انابه آفتاب‌ترین قسمت از کرانه‌های دریای سیاه است، چنانکه در سال ۲۸۰ روز آفتابی دارد. نزولات جوی آن کمتر از دیگر نواحی ساحلی قفقاز و کریمه است؛ رطوبت نسبی آن متوسط، و پاییز آن که بهترین فصل آنجاست، طولانی، معتدل و خشک است («فدراسیون»، 567). لجن دریاچه چمبور که در دو کیلومتری انابه واقع است، برای معالجه بیماریهای مختلف به کار برده می‌شود. این لجن دارای ترکیبات گوگردی ویدی است. چشمه‌های معدنی سولفوردار در نزدیکی انابه وجود دارد. در ۷ کیلومتری انابه چشمه آب معدنی دیگری هست که برای معالجه بیماریهای جهاز هاضمه بسیار سودمند است. این چشمه‌ها و لجن دریاچه، انابه را به نقطه‌ای بیلاقی و مرکزی بهداشتی تبدیل کرده‌اند. انابه دارای استراحتگاهها و بیمارستانها و مهمانخانه‌های متعدد است. صنایع انابه بیشتر از نوع صنایع مواد غذایی و صنایع سبک است. در انابه یک دانشکده کشاورزی و یک موزه محلی وجود دارد (همانجا؛ GSE, I/387).

مآخذ: گوگچه، جمال، قفقاز و سیاست امپراتوری عثمانی، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ مک لین، فیس روی، شیخ شامل داغستانی، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نیز:

Bartold, V.V., *Obshchie raboty po istorii Srednej Azii*, Moscow, 1963; *Britannica*, 1987; EI²; *Encyclopedia of World Art*, New York, 1967; *Entsiklopedicheski slovar*, St. Petersburg, 1890; GSE; *Narody Kavkaza*, Moscow, 1960; *Pauly; Rossijskaya Federatsiya*, eds. A. G. Babaev et al., Moscow, 1968; Rostovtzeff, M., *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1966. ناویژداخارچینکو

آنار، میوه درختی از تیره موردیها^۱ یا بونیکاسه، و از جنس بونیکا و گونه گراناتوم (گل گلاب، ۲۳۲؛ ثابتی، ۵۰). برخی از گیاه‌شناسان درخت انار را از گیاهان بومی ایران و سرزمینهای همسایه ایران (بریتانیکا، میکرو، VIII/105)، و برخی دیگر از رستنیهای بومی سوریه و مصر دانسته‌اند (نک: پورداد، اناهیتا، ۲۶۸). مصریان روزگار سلسله هجدهم فرعونها (از ۱۵۸۰ تا ۱۳۵۰ ق م) درخت انار را می‌شناختند و

1. *Entsiklopedicheski...*2. *myrtacées*

و پرورش آن در ایران دقیقاً روشن نیست. پلوتارک از یک ایرانی یاد می‌کند که با دادن اناری بسیار بزرگ به اردشیر اول (سلا ۴۶۶-۴۲۴ ق.م)، او را از پرورش چنین میوه‌ای شگفت‌زده کرده بود (XI/135؛ نیز نک: پورداود، همان، ۲۷۲). گفته پلوتارک نشان می‌دهد که مردم ایران در دوره هخامنشی در پرورش انار بستانی مهارت و ورزیدگی داشته‌اند.

جغرافیا نویسان اسلامی جسته گریخته به رویش درخت انار در گستره جغرافیایی ایران و پرورش گونه‌های مختلف انارهای درشت و شیرین در انارستانهای شهرهای ایران اشاره کرده‌اند. در قدیم، ری (تعالی، ثمار...، ۵۴۱)، خُجند (حدود العالم، ۳۹۵)، شهر خُلوآن (ابن حوقل، ۳۶۸/۲؛ اصطخری، ۱۶۵؛ قزوینی، آثار البلاد، ۳۵۷)، عمان (اصطخری، ۲۷)، ساوه و یزد (حمدالله، ۶۲، ۷۴) از نواحی انار خیز مشهور ایران بوده‌اند. در آغاز دوره عباسیان، قوس و طبرستان نیز از نواحی انار خیز معروف ایران، و در جهان اسلام شناخته شده بودند (مناظر احسن، ۱۲۸).

انار برخی از شهرهای ایران چنان پسند طبع خلفای عباسی و فرمانروایان آن دوره شده بود که متولیان آن شهرها موظف بودند همراه خراج شهر مقداری انار هم بفرستند؛ مثلاً رازیان (مردم ری) سالی ۱۰۰ هزار رطل از انارهای املیسی یا املسی (انارهای بی‌دانه ملس یا میخوش) را به دربار خلیفه می‌فرستادند (تعالی، لطائف...، ۲۳۴-۲۳۵). همچنین، همه ساله مردم قوس ۴۰ هزار و مردم طبرستان ۱۰۰ هزار انار، به عنوان بخشی از خراج شهرهایشان، برای هارون الرشید می‌فرستادند (مناظر احسن، همانجا).

بولاک، طیب دوره ناصری، انار ساوه را بهترین انار جهان و حتی بهتر از انارهای بی‌هسته پیشاور می‌دانست (ص ۳۶۶). همو می‌نویسد: مردم اردستان تنها از راه تولید و فروش انار زندگی می‌گذراندند (همانجا).

در باغهای ایران نوعهای مختلف انار را می‌پروراندند. انارهای ترش، شیرین، میخوش، سیاه پوست، بی‌دانه، آزعند و اردستانی (ابونصری، ۱۷۷)، از جمله انارهای پرورده معروف بوده‌اند. هر شهر و دیار نیز در پروراندن برخی از انارها شهرت داشتند؛ مثلاً، کاشان در پرورش درختهای انار زاغه سفیددانه و زاغه سرخ دانه، انار سیاه دانه، شیرین شهوار، شیرین بی دانه و شیرین سرخ پوست، انار ترش یزدی و ترش راوندی، و ترش ملس (کلاتر ضرابی، ۱۹۴) معروف بود.

امروزه انار در بسیاری از شهرها و آبادیهای ایران، به خصوص آبادیهای حاشیه کویر کاشته می‌شود. انارهای ساوه، قم، تفت، عقدای یزد، بجنستان خراسان، فین کاشان، انار بی دانه سرخه سمندان و انار سیاه دانه ساوه بیش از انارهای نواحی دیگر ایران مرغوبیت و شهرت دارند (فرهنگنامه...، ۲/۴؛ سیفی، ۵۹).

آن را پرورش می‌دادند، اما با توجه به اینکه این گیاه در زبان قطبی (مصری کهن) ریشه سامی دارد، احتمالاً باید از جایی دیگر به مصر آمده باشد (همانجا). در زمانهای قدیم، احتمالاً جلعاد (سرزمینی در فلسطین) نیز از رویشگاههای درخت انار بوده است (دیویس، ۵۸۹).

واژه انار: انار واژه‌ای فارسی است که در زبان پهلوی چندبار به کار رفته است (شایسته...، ۷۱-۷۲؛ مکنزی، ۲۳۰، ۲۳۰؛ مشکور، ۱۲۰). در متنهای اوستایی واژه انار نیامده، اما به گیاهی با نام هذائپتا یا هذائپاتا اشاره شده است که آن را در سنت پارسیان درخت انار دانسته‌اند (نک: ویسپرد، ۴۸؛ پورداود، تفسیر...، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۶). هذائپاتا را به معنای درخت «همیشه سبز» نیز نوشته‌اند (وندیداد، ۱۳۶؛ نیز نک: مهدی‌حسن، ۱۰۴۰).

در زبان و ادب فارسی واژه‌های نار، ناردان و نارदानه را برای میوه و دانه انار (معزی، ۲۱۴، ۵۹۸؛ ادیب صابر، ۱۱۷، ۱۲۸) و نارین و نارون (زن = درخت) را برای درخت انار به کار برده‌اند (پورداود، اناهیتا، ۲۶۵-۲۶۶).

انار در زبان عربی رُتان است. برخی رتان را واژه‌ای دخیل از زبان سریانی، و برخی هم برگرفته از آرامی دانسته‌اند (جفری، ۱۴۵-۱۴۴). رمان را از رَم، به معنی ترمیم و سامان بخشیدن نیز گرفته‌اند و گفته‌اند که خاصیت میوه انار جلا دادن و سامان دهی دل است (طوسی، ۴۸۴/۹؛ نیز نک: جفری، همانجا). به روایت کلینی ۴۰ روز ناشتا انار خوردن دل را جلا می‌دهد و روشن می‌کند (۲۵۴/۶). در قرآن کریم ۳ بار در سوره‌های (انعام/۹۹/۶) و (الرحمن/۶۸/۵۵) به رتان اشاره شده است. اصل و خاستگاه واژه رمان هنوز ناشناخته است و به احتمال بسیار واژه‌ای غیر سامی است و سامیان آن را از زبانهای دیگر گرفته بوده‌اند (جفری، همانجا).

شماری از شهرها و آبادیهای انار خیز در ایران و سرزمینهای جهان اسلام به نام این گیاه نامیده شده‌اند. انار، اناران، انارو، انارستان، انارستانک، انارک و انارشیرین، از جمله نام برخی از شهرها و آبادیها در سرزمین ایران است (پاپلی، ۷۰). برخی از آبادیها و محله‌ها نیز در سرزمین فلسطین به نام رُتان یا رُمن نامیده شده‌اند (جودائیکا، XIII/842). همچنین غرناطه، نام شهری در اندلس، به زبان «عجم اندلسی» به معنای انار است (یاقوت، ۷۸۸/۳؛ نیز نک: تاج العروس، ۱۹۱/۵). این کلمه صورت عربی شده کلمه اسپانیایی «گرانادا» و صورت دیگر «گراناتوم» است (پورداود، همان، ۲۶۷).

گستره جغرافیایی: انار وحشی از دیرباز در سراسر جنگلهای کرانه دریای مازندران و جنگلهای خشک منطقه فارس و مناطق کردستان و بلوچستان و داخل سرزمین ایران (تابتی، ۵۰؛ نیلوفری، ۳۸؛ زرگری، ۳۴۴/۲؛ ساعی، ۲۴۴/۱) و در شماری از سرزمینهای آسیایی، به خصوص آسیای غربی، بین النهرین، شمال افریقا و کرانه‌های دریای مدیترانه (زرگری، ۳۴۳/۲-۳۴۴) می‌رویده است.

تاریخ آشنایی ایرانیان با درختچه انار، و شیوه اهلی و بستانی کردن

قداست: سرسبزی و حفظ سرزندگی و جاودانگی درخت انار، به این رستنی در پنداشت بیشتر مردم جهان تقدس بخشیده است، و آن را مادر زمین و زهدان طبیعت و مظهری از برکت و باروری و فراوانی و جاودانگی پنداشته‌اند (مهدی حسن، ۱۰۴۱). بردانگی میوه آن را هم نماد برکت و باروری به شمار آورده‌اند (همو، ۱۰۳۹؛ دراور، ۷؛ نیز نک: فره‌وشی، ۶۵). از این رو، درخت انار و میوه و شاخه‌های آن در اسطوره‌های بیشتر اقوام جهان و ادیان الهی مقدس شمرده شده‌اند.

در اساطیر: مردم دوران باستان، گیاهان و درختانی را که می‌پنداشتند ایزد یا الهه‌ای آنها را کاشته، یا از خون الهه یا قهرمانی اسطوره‌ای یا حماسی رویده است، مقدس می‌شمردند (یادداشت مؤلف). بنابر اساطیر یونانی، آفرودیت، رب‌النوع عشق، درخت انار را به دست خود در جزیره قبرس کاشت (پورداد، اناهیتا، ۲۷۱). و از ریختن خون دیونوسوس^۱ که او را باکوس (رب‌النوع تاکستان و شور و جذبۀ عارفانه) هم خوانده‌اند، درخت انار سر بر آورد (فریزر، ۳۸۹).

بنابر اساطیر ایرانی، از فرو ریختن خون سیاوش بر زمین، به گفته فردوسی «گیاهی برآمد همانگه ز خون» که آن را گیاه سیاوشان یا «خون سیاوشان» خواندند (نک: ۶۶۴/۳). در بیستون درخت اناری رویده بود که آن را «انار فرهاد» می‌نامیدند. در افسانه‌ای آمده است که فرهاد از شنیدن خبر مرگ شیرین تیشه بر سرش زد. دسته تیشه که از چوب انار بود، بر زمین افتاد و در خون فرو ریخته فرهاد بر خاک روید. میوه این درخت را که می‌شکافتند، اندرونش سوخته و خاکستر بود (برهان... ذیل انار فرهاد).

درخت انار را مانند اقدرا^۲ گیاه جاودانگی به شمار آورده‌اند (مهدی حسن، ۱۰۳۵، ۱۰۴۱). برخی اقدرا را همان گیاه مقدس هئومه یا هوم^۳ (در سنسکریت: سومه) دانسته‌اند. آریاییان قدیم و سپس پیروان دین مزدیسنا پایگاهی ایزدی برای آن می‌پنداشتند و شیره آن را مقدس می‌شمردند (معین، ۵۰/۸، حاشیه ۱). بنابه برخی روایتها، از جمله روایت کتاب زرتشت نامه، زردشت یک دانه انار به اسفندیار داد و اسفندیار با خوردن آن روین تن شد و دیگر زخمی بر او کارگر نیفتاد (بهرام پزود، ۷۷).

در ادیان: انار در دین مزدیسنا از درختان مینوی و از عناصر مقدس و خجسته به شمار می‌رود و زرتشتیان شاخه و میوه آن را در مناسک و آیینهای دینی خود به کار می‌برند. بر شمی که زرتشتیان در آیینهای عبادی به دست می‌گیرند، بنابر متنهای متأخر زرتشتی، از ترکه‌های درختان اناری است که معمولاً در آتشکده‌ها می‌کاشتند (معین، ۴۰-۴۰/۱؛ نیز نک: پورداد، همان، ۲۷۴). درخت انار و برسم فراهم آمده از ترکه‌های انار را ماه درختی مؤنث دانسته‌اند که در آن رمز و نشانه جاودانگی و باروری نهفته است (مهدی حسن، ۱۰۴۱). در قدیم آب مقدس زوهر یا زور^۴ را با فشرده‌هذائپاتا (شیره گیاه انار) یا شیره

گیاه هوم می‌آمیختند و در مراسم دعا خوانی تِسَنَه به کار می‌بردند (پورداد، تفسیر، ۱۴۶؛ نیز نک: مینوی خرد، ۱۰۴-۱۰۵). شربت مقدس هوم را نیز از شیره شاخه‌های گیاه هوم ساییده شده با شاخه درخت انار می‌ساختند (موله، ۶۹).

ایرانیان به هنگام به جا آوردن مناسک دینی، چوب درخت انار را می‌سوزاندند (مهدی حسن، ۱۰۴۲). در خوانهای نوروزی و مهرگان، هفت شاخه درخت، از جمله یک شاخه انار می‌گذاشتند و به آنها تبرک می‌جستند و تفأل می‌زدند (جاحظ، ۲۷۷). اکنون نیز چند شاخه انار (فره‌وشی، ۵۹) یا چند دانه انار بر سر خوان نوروزی می‌چینند (یادداشت مؤلف). زرتشتیان در آیین پیوند همسری دختران و پسرانشان، به نیت و آرزوی باروری و آوردن فرزند به آنان انار می‌دهند (اوشیدری، ۱۲۸). منداییها، در مراسم «پنجه» که در ۵ روز بر پا می‌دارند، بر روی خوان مراسم پنجه، انار و گندم و نان که نمادهایی از رویش و باززایی و نوشدگی و پیروزی زندگی است، می‌گذارند (دراور، ۳۷).

در عهد سلیمان نبی رسم بود که درادور سرستونهای معابد و کاخها را به نشانه قداست با نقش انار می‌آراستند. سلیمان (ع) دستور داده بود که در کاخش دو ستون برنجی بسازند و گرداگرد آنها را در دو رج با نقش انار بیاریند (کتاب اول پادشاهان، ۷: ۱۸، ۴۲). نشانه‌هایی از این آیینهای اولیه که مربوط به درختان مقدس است، بر دو ستون معبد اورشلم بازمانده بود. این ستونها با نقش انارهای تزئینی دور آنها، نشان و گواهی بر درخت زندگی بود (اسمیت، ۴۸۸؛ نیز نک: ERE, XII/457). درادور دامن جامه پیشوایان مذهبی یهود را یک در میان با انارهای لاجوردی، ارغوانی و قرمز رنگ و زنگوله تزئین می‌کردند (سفر خروج، ۲۸: ۳۳-۳۴). نقش انار و زنگوله بر جامه کاهنان بزرگ، نشان از جاودانگی و مصونیت آنان از مرگ ناگهانی در پیشگاه آفریدگار در قدس بود (همان، ۲۸: ۳۵؛ نیز نک: ER, III/541).

مسلمانان انار را میوه بهشتی، و آن را مقدس می‌شمارند. در قرآن کریم نیز انار از میوه‌های بهشتی دانسته شده است (الرحمن/۵۵: ۶۸). در متون اسلامی به بهشتی بودن انار اشاره شده است و نخل و رمان را برترین میوه‌ها (طوسی، ۴۸۴/۹) و انار ملس را یکی از میوه‌های پنجگانه بهشت (مجلسی، ۴۹) دانسته‌اند. داستان رفتن حضرت علی (ع) همراه پیامبر (ص) به وادی عقیق به قصد دیدار غدیرهای آب گرفته از باران شبانگاهی و نزول خوانی پر از انار از آسمان برای ایشان و بیان پیامبر به بهشتی بودن این میوه (عمادزاده، ۱۲۳-۱۲۴) نشانه دیگری بر قداست انار نزد امت مسلمان است.

بنابر برخی از روایتها، دانه‌ای از دانه‌های انار، بهشتی است و این دانه فقط نصیب مؤمنان می‌شود و فرشتگان آن را از کافران دور نگه می‌دارند (کلینی، ۳۵۳/۶؛ مجلسی، ۵۰). حضرت علی (ع) به هنگام

اختصاص داده است (نک: ۱۴۲/۱-۱۴۴).

عقیلی علوی، طبیب خراسانی قرن ۱۲ق، اطلاعات پیشینیان خود را درباره خواص طبی و سود و زیان اجزاء درخت انار و میوه و گل آن به تفصیل در مخزن الادویه (تألیف: ۱۱۸۳ق) آورده است. او در بخشهای گوناگون کتابش به شرح ماهیت و طبیعت و افعال و خواص انواع انار: رمان حامض (انار ترش) و رمان مَز (انار میخوش) می‌پردازد و خاصیتها و سودمندیهای درمانی هر یک را به تنهایی یا در ترکیب با مواد دارویی دیگر برای درمان یا کمک به درمان بیماریها و ناخوشیها، از جمله استسقا، یزقان، خفقان، وَجَع صدر (درد سینه)، سرفه حار (سرفه سوزنده)، جَرَب، جِگَه (خارش) و سُعال مزمن یابس (سرفه کهنه خشک) شرح می‌دهد (ص ۴۵۳-۴۵۵).

عقیلی انار ترش را ((بارد)) و «خراشنده امعا»؛ ناشتا خوردن بسیار این انار را برهم زننده امعا و زینابن برای «استسقای بارد»؛ اجزاء درخت انار ترش و پوست و گل انار ترش را «شدید القبض» و «بارد»؛ انار شیرین را «سرد به اعتدال»، «قابض»، «قلیل الغذاء»، خلط آور، نفاخ و موجب نعوظ در گرم مزاجان، جلا دهنده و گشاینده و ملین بطن، مَدْر بول، تشنگی آور و خوردن آن را پس از طعام موجب فرو آمدن گرمای تن گرم مزاجان دانسته است. وی رمان مَز را برای تسکین حذت صفرا و رمان حامض را خصوصاً برای تسکین تهیب و حرارت معده و کبد حار و غلیان خون و صفرا و مانع انصباب مواد به معده و مَدْر بول و مانع صعود بخار به دماغ، و نگه داشتن رمان حامض را در دهان مانع قروح خبیثه دهان و آکله آن نوشته است (نک: همانجا).

در متون کهن دارو- گیاهی و گیاه پزشکی ایران اسلامی موارد دیگر کاربری انار را در درمان بیماریها و نارساییهای جسمانی آورده‌اند. مثلاً شیره قوام آمده از افشردانه‌های انار سرخ هسته کوچک را تب بُر و معالجاتبهای طولانی (ابن سینا، ۳۷۶/۳؛ نیز نک: فردوسی، ۲۸۲۱/۹)؛ پخته انار شیرین را بندآورنده شکم روش؛ خوردن انار شیرین و ترش را با هم آرامش بخش خفقان، و افشردانه آن دور را صفرا بُر و نیرو دهنده جگر گرم؛ و به طور کلی خوردن انار را دور نگهدارنده شخص از چشم- آشفستگی (بر هم خوردن چشم) نوشته‌اند (ابن بطالان، ۸-۹). علی بن عباس اهوازی آب انار شیرین آمیخته با سکنجبین و آب تهرندی را برای درمان بیماران مبتلا به تب مطبقة (حصبه، تیفوئید) تجویز می‌کرد (نجم‌آبادی، ۴۶۹).

خوردن برخی انارها را برای تندرستی و شماری از بیماریها زیان آور می‌دانستند. پلینی به زیانمند بودن نوعی انار شیرین بی‌هسته برای معده و نفع آور بودن آن و آسیب رسانی به دندانها و لثه‌ها اشاره می‌کند. او بیماران تب‌دار و کسانی را که تهوع و زرداب دارند، از خوردن این نوع انار پرهیز می‌دهد (IV/485). انار شیرین را بادانگیز، کاهنده آب پشت و فرونشاندنده شهوت، و انار ترش را قولنج‌آور (جمالی، ۱۲۵) و خلط آور و ناسودمند برای بر و سینه (ابن بطالان، ۹) و خوردن پیوسته آن را با کاهو موجب ناباروری و سترونی (حاسب، ۵۲)

خوردن انار دستارش را زیر دستهایش می‌گسترده تا دانه‌های انار روی زمین نیفتند (کلینی، همانجا). عامه مردم باور دارند که هر کس این دانه انار را بخورد، به بهشت خواهد رفت (برای تفصیل بیشتر، نک: هدایت، ۱۲۱؛ شکورزاده، ۳۰۹؛ اسدیان، ۲۳۵؛ صفی نژاد، ۳۹۳). طوافان نیز انار خود را با نغمه «انار دارم، انار باغ بهشت» (فیلولت، II/283) به مردم کوچه و بازار عرضه می‌کردند. خراسانیها باور دارند اگر کسی اناری را در شب جمعه بخورد و دانه‌ای از آن بر زمین نیفتد تا ۴۰ روز شیطان به او نزدیک نخواهد شد و پس از مردن، به بهشت خواهد رفت (شکورزاده، همانجا). مردم لرستان و ایلام خوردن انار را ثواب می‌دانند و در شبهای جمعه انار برای مردگانشان خیرات می‌کنند (اسدیان، همانجا).

مردم ایران تک درخت رسته بر سر تپه‌ها، کوهها و در زیارتگاهها، به خصوص انار را مقدس، و نشانه‌ای از وحدت و ذات الهی می‌انگارند و به آن دخیل می‌بندند و از آن مراد خواهی می‌کنند (یادداشت مؤلف؛ نیز نک: فره‌وشی، ۶۵). مردم ایلات و عشایر و روستاهای کرمان چوب انار را برکت زامی پندارند و از آن چوب مشک زنی می‌سازند (فرهادی، ۳۲۴). خوردن انار یاسین (اناری که در عید نوروز ۴۰ یا ۱۰۰ بار سوره یس بر آن خوانده و دمیده باشند) را تداوم بخش تندرستی در طول سال می‌پنداشتند (غیاث اللغات، آندراج، ذیل انار یاسین). شیرازیها با خوراندن انار یاسین به کودکانشان، آنان را از شیر می‌گرفتند (فقیری، ۶۹).

کاربرد پزشکی: دانشمندان علوم طبیعی و پزشکی جهان باستان از دیرباز با علم و تجربه با خواص برخی از اجزاء درخت انار و میوه آن و خواص درمانی و سود و زیان این گیاه آشنا بوده‌اند. پلینی دانشمند طبیعی دان رومی (۲۳-۷۹م)، قدیم‌ترین آگاهیها را درباره شماری از خواص انار می‌دهد. او انار شیرین را فرونشاندنده تهوع در زنان آبستن (VI/485-486) و داروی دهان شوی ساخته شده از انار تلخ را زاینده عفونتهای دهان، بینی، گوش، تاری دید، زخهای پلک چشم، زخها و آماسهای روی قرچه‌های شرمگاه و خنثی کننده آثار زهر (VI/487) دانسته است.

در گیاه - دارونامها و پزشکی نامه‌های دانشمندان قدیم ایران اسلامی، مانند قانون ابن سینا، کامل الصناعه الطبیه الملکی علی بن عباس اهوازی، صیدنه بیرونی، الابنیه عن الحقایق الادویه ابومنصور هروی، ذخیره خوارزمشاهی اسماعیل جرجانی و... شرحی درباره این گیاه و خواص دارویی و درمانی اجزاء و میوه آن و شیوه کاربرد آنها آمده است.

ابن بیطار، گیاه‌شناس و داروشناس اندلسی قرن ۷ق، چند صفحه از دانشنامه گیاهی - دارویی الجامع لمفردات الادویه و الاغذیه را با بهره‌گیری از آثار دانشمندان علوم طبیعی و پزشکی یونان مانند دیسکوریدس و جالینوس و پزشکان و داروشناسان اسلامی پیش از خود، مانند ابن سینا و رازی به بیان خواص و آثار درمانی انار

می‌انگاشتند.

درخت انار و اجزاء آن به سبب دارا بودن تانن و آلکالوئیدهای فراوان در طب عامه و پزشکی نوین هنوز هم کاربری درمانی دارد. مثلاً جوشانده و دم کرده گل انار را برای بند آمدن اسهال، خون‌روی ساده و ترشحات مهبلی، و غرغره آن را برای فرونشاندن ورم لوزه و شست و شوی حلق و دهان (زرگری، ۳۴۸/۲-۳۴۹) تجویز کرده‌اند. پوست تازه یا خشک ریشه انار را برای دفع کرم کدو (همانجا؛ نیز نک: آینه‌چی، ۴۷۸، ۱۰۷۱؛ نیز نک: ابونصری، ۱۷۷)، گرد دانه انار را برای بهبود زخمها و رفع ترشحات مهبلی؛ برگ تازه یا خشک درخت انار را برای درمان ضعف اعمال معده، کم اشتها، حالت تهوع، ضعف عمومی، کم خونی، اسهال و ضد اعصاب شقی (میگرن)؛ و چکاندن چند بار قطره‌هایی از آمیزه آب انار با اندکی عسل در بینی را برای پیشگیری رشد پولپ (زرگری، ۳۴۹/۲-۳۵۰) سودمند و اثربخش دانسته‌اند.

کاربرد صنعتی: بنابر اطلاعاتی که در دست است، مردم برخی از سرزمینهای جهان از دیرباز به خاصیت و ارزش صنعتی پوست، شاخه، ریشه، گل، برگ درخت انار و پوست میوه آن پی برده بودند و از آنها در صنایع دباغی و چرمسازی و رنگرزی نخ و پشم و پارچه استفاده می‌کردند. پلینی به استفاده از پوست انار نارسیده در دباغی، و گل انار در رنگرزی اشاره می‌کند (IV/165). قوم یهود از پوست انار، رنگی قهوه‌ای تیره یا سوخته به دست می‌آوردند و آن را در رنگرزی و ساختن مرکب نامرئی به کار می‌بردند (جودائیکا، XIII/842).

کاربری در نظام غذایی: آب انار از نوشابه‌های همگانی و ناردانه، افشرد انار و رب انار از چاشنیهای گوارای شماری از خوراکیهای پختنی ایرانیان بوده‌اند و جدا از طعم و مزه خوش و گوارای آن، خاصیت‌های طبی و صحتی آن را هم در نظر می‌گرفتند (یادداشت مؤلف). مثلاً خورش فسنجان که به سبب کاربرد گرد در آن طبعی گرم دارد، با چاشنی کردن رب انار یا آب انار، طبعش را مطابق مناسب با مزاجهای گرم و سرد می‌گرداندند (نک: شهری، ۲۴/۵). قرن‌ها در برخی از جامعه‌های اسلامی، انار نقش گوجه‌فرنگی را در آشپزخانه‌ها داشت (متز، ۱۷۱/۲).

در دوره ساسانی، از خورشهای دهقانی، گوشت گوسفند نمک‌زده بود که آن را در رب انار می‌خوابانند (نارسود) و با تخم مرغ پخته می‌خورند (نجم آبادی، ۸۷). پلورب انار (نورالله، ۲۲۵؛ اولتاریوس، ۲۶۵) از غذاهای مطبوعی بود که در دوره صفوی با آن از میهمانها پذیرایی می‌کردند.

انار در ادبیات: درخت انار، شکوفه و گل انار و سرخی و زیبایی میوه انار چنان خیال‌انگیز بوده که در «غزل‌های سلیمان» چندبار به انار اشاره شده است. چنانکه معشوق به نهال و این نهالها به «فردوسی از انار» (۱۳:۴)، و بناگوش میان طره‌های معشوق به «پاره انار» (۳:۴، ۷:۶) تشبیه گردیده است. در تلمود «انار رخسار»، کنایه از گونه‌هاست (نک: جودائیکا، XIII/842).

شاعران پارسی‌گوی، لب زیبارویان را به «ناردان» (فردوسی، ۱۵۰/۱؛ معزی، ۵۹۸؛ خواجو، ۱۰۳) و «نار کفیده» (اسدی، ذیل لال، به نقل از عنصری)؛ دورخ، یا دو گونه را به «نار شکفته» (همانجا)؛ دهان تنگ را به «دانگکی = نار دو نیم کرده» (نک: نفیسی، ۴۹۶)؛ دل آکنده از درد و اندوه را به «انار پاره» (انوری، ۱۹۲/۱) مانند و تشبیه کرده‌اند (برای دیگر تشبیهات، نک: خواجو، ۷۴۳؛ فردوسی، همانجا).

در ادبیات شفاهی مردم حوزه‌های مختلف جغرافیایی - فرهنگی ایران، انار جایگاه و نقش ویژه‌ای داشته و دارد؛ مثلاً رخسار گلگون و چهره شرمسار و برافروخته و گل انداخته را به انار و گل انار تشبیه کرده، می‌گویند: «صورتش مثل انار، سرخ یا قرمز شد». کسی که از شنیدن خبری یا واقعه‌ای ناگهان به گریه می‌افتد، می‌گویند: «مثل انار ترکید و به گریه افتاد». در نشان دادن شمار بسیار بیماران و کمبود دارو، این ضرب‌المثل را به کار می‌برند: «یک انار و ده، یا صد و یا هزار بیمار» (نک: دهخدا، ۱۴۰۵/۳، ۱۴۷۹، ۱۴۹۴، ۲۰۳۷/۴؛ شاملو، ۹۰۴/۳-۹۰۵).

مردم مناطق گوناگون ایران در شماری از چیستانها ماهیت و ویژگی انار را بنابر سلاقی فرهنگی رایج در جامعه خود با اوصافی چند بیان می‌کنند؛ مثلاً خراسانیها دانه‌های انار را به ۴۰ مرغ در یک خانه» (شکورزاده، ۵۳۳) یا «۱۰۰ دانه بلور در یک قوطی»، و «مرواریدهای پیچیده در لایه‌های طلاکاری نهاده در صندوقچه حضرت معصومه» و یا «برده‌های نقره‌ای در جقه نهاده» (همو، ۵۳۹) وصف کرده‌اند. در چیستانی انار را به لانه کبوتری تشبیه کرده‌اند که «چهل صد کفتر» در آن نشسته و دانه می‌چینند؛ در چیستانی دیگر انار را به دالانی در بسته که درونش «صد عروس روسته» نشسته، یا به صندوقچه‌ای در بسته «پُر از خانم روسته» مانند و وصف کرده‌اند (شاملو، ۹۰۱/۳-۹۰۴).

نقش نمادین و جادویی انار: از زمانهای بسیار کهن، مردم درخت و میوه انار را دارای نیروی جادویی و رمزگونه می‌انگاشته‌اند و از شاخه انار و میوه آن در شماری از آیینها و مراسم دینی - مذهبی خود استفاده می‌کرده‌اند. نیز از این درخت و میوه‌اش همچون نقرات (رماندگان) در دور کردن ارواح خبیث، گزندگان، بیمارها و دردها، از تن، خانه و محیط زیست بهره می‌جستند.

ایرانیان باستان با سوزاندن شاخه‌های هدانشاپاتا (درخت انار) و پراکندن دود چوبهای سوخته این گیاه در فضا، دیوهای پنهانی را از خانه و کاشانه می‌رانند و فضای زیست را پاک می‌ساختند (پورداد، تفسیر، ۱۳۹، ۱۴۶-۱۴۷). مسلمانان دود شاخه‌های سوخته درخت انار را رماننده حشرات و گزندگان (کلینی، ۳۵۵/۶؛ قزوینی، عجائب...، ۱۸۷؛ دنیسری، ۱۳۳) و نگه داشتن شاخه انار را گریزاندنده مار و کژدم از خانه (همو، ۲۴۸) و خوردن انار را رماننده شیطان از دل مؤمن و دور کردن وسوسه شیطانی از او نوشته‌اند (کلینی، ۳۵۴-۳۵۳/۶؛ مجلسی، ۵۱؛ شکورزاده، ۳۰۹).

کاربردهای دیگر: مهم‌ترین سبب چره سفره تنقلات شب یلدا یا

اکبر شهبای خراسانی، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ جاحظ، عمرو، المحاسن والاضداد، بیروت، مکتبه العرفان؛ جمالی یزدی، مطهر، فرخ نامه، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ حاسب، محمد، تحفة الغرائب، به کوشش جلال متینی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حدود العالم، به کوشش میثوسکی، کابل، ۱۳۴۲ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترینج، لندن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ خوابگزاری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ش؛ خواجوی کرمانی، دیوان، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ دینسری، محمد، نوادر التبادر لتحفة البهادر، به کوشش محمد تقی دانش-پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ش؛ دهخدا، علی اکبر، امثال و حکم، تهران، ۱۳۵۲ش؛ زرگری، علی، گیاهان دارویی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ ساعی، کریم، جنگل شناسی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ سیفی فمی نقرشی، مرتضی، مروری بر جغرافیای تاریخی ساوه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شاملو، احمد، کتاب کوچک، تهران، ۱۳۶۱ش؛ شکورزاده، ابراهیم، عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شهری، جعفر، طهران قدیم، تهران، ۱۳۷۱ش؛ صفی نژاد، جواد، مونوگرافی ده طالب آباد، تهران، ۱۳۵۵ش؛ طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، قم، ۱۴۱۳ق؛ عقیلی علوی، محمدحسین، مخزن الادویه، تهران، ۱۳۷۱ش؛ عمادزاده، عمادالدین حسین، امیر المؤمنین: زندگانی حضرت علی بن ابی طالب (ع)، تهران، ۱۳۳۱ش؛ عهد عتیق؛ غیبات اللغات، محمد رامپوری، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فردوسی، شاهنامه، تهران، ج بروخیم؛ فرهادی، مرتضی، «گیاهان و درختان مقدس در فرهنگ ایرانی»، آینده، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۱۹، ش ۶۰۴؛ فرهنگنامه کودکان و نوجوانان، تهران، ۱۳۷۷ش؛ فرووشی، بهرام، جهان فروری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ فقیری، ابوالقاسم، «معتقدات مردم شیراز»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۱ش، ش ۱۲۳؛ قرآن کریم؛ قرظینی، زکریا، آثار البلاد، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۲م؛ همو، عجائب المخلوقات، دارالتحریر للطبع والنشر؛ کلاتر ضرابی، عبدالرحیم، تاریخ کاشان، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کلینی، محمد، الفروع من الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ گل گلاب، حسین، گیاه شناسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ منز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکارتی قراقرزلو، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مجلسی، محمد باقر، حلیۃ المتقین، تهران، ۱۳۷۱ق؛ مشکور، محمد جواد، فرهنگ هزارشهای پهلوی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ معزی، دیوان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۸ش؛ معین، محمد، مزیدینا و ادب پارسی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ مناظر احسن، محمد، زندگی اجتماعی در حکومت عباسیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۹ش؛ موله، م.، ایران باستان، ترجمه زلاله آموزگار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مهدی حسن، س.، «افندرا و درخت انار در آیین جاودانگی در ایران باستان»، ترجمه نودز جلیلی، چیستا، تهران، ۱۳۷۰ش، س ۸، ش ۹؛ مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نجم آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران پس از اسلام، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نفیسی، سعید، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۴۶ش؛ نورالله، «مادة الحیوة»، کارنامه و مادة الحیوة، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۰ش؛ نیلوفری، پرویز، «تاریخچه انار»، فروهر، تهران، ۱۳۶۸ش، س ۲۴، ش ۷ و ۸؛ وندیداد، ترجمه محمدعلی حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ش/۱۹۴۸م؛ ویسیرد، گزارش ابراهیم بودادو، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ هدایت، صادق، نیرنگستان، تهران، ۱۳۴۴ش؛ یاقوت، بلدان؛ یادداشتها و تحقیقات مؤلف؛ نیز:

Britannica, 1978; Davis, J. D., A Dictionary of the Bible, London, 1898; Drower, E. S., Water into Wine, London, 1956; ER; ERE; Frazer, J. G., The Golden Bough, London, 1932; Jeffery, A., The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Baroda, 1938; Judaica; MacKenzie, D. N., A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971; Phillott, D. C., Some Street Cries Collected in Persia, Journal of the Asiatic Society of Bengal, 1906, vol. II, no. 7; Pliny, Natural History, tr. H. Rackham, London, 1966; Plutarch, Lives, tr. B. Perrin, London, 1975; Šāyast nē-Šāyast, ed. J. C. Tavadia, Hamburg, 1930; Smith, W. R., The Religion of the Semites, New York, 1972.
علی بلوکباشی

انارک، بخش و شهری در شهرستان نائین استان اصفهان.

بخش انارک: این بخش و بخشهای (خورویابانک) و ((مرکزی))،

شب چله (شب اول دی و آغاز زمستان) انار و هندوانه بوده است. خوردن انار در شب چله را دور کننده تب و آزار گرمای تابستان (انجوی، ۱۸/۱، ۲۶)، دور ساختن آدمیزادگان از گزند جانوران و حشرات در تابستان (شکورزاده، ۲۲۷) و دور کردن ناخوشیها و بیماریها از تن در یک سال (انجوی، ۱۹) پنداشته‌اند.

انار، میوه اصلی سفره حضرت ابوالفضل (ع) و میوه خاص خوانچه شب چله برای هدیه به خانه عروس عقد کرده (شکورزاده، ۴۸، ۱۸۱، ۲۲۸) بوده است. در فرهنگ برخی از جامعه‌های سنتی ایران رسم است که به هنگام بردن عروس به خانه شوهر، داماد اناری، یا سیبی و یا هر دو را، پیش پای عروس می‌اندازد. برخی پرتاب انار سرخ را نشانه‌ای از آرزوی تندرستی و شادابی و سرخ رخساری برای عروس پنداشته‌اند (شکورزاده، ۶۱۹). افکندن انار به سوی عروس احتمالاً نشانه و نمادی از برکت و نعمت و باروری و آوردن فرزندان فراوان، به خصوص پسر است (یادداشت مؤلف). این نظر را رسم هدیه دادن انار به نیت و به نشانه فرزند آوردن، به دختران و پسران به هنگام پیوند زناشویی (اوشیدری، ۱۲۸) در جامعه زرتشتی و تعبیر خواب «دیدن اناری نیکو در دست»، به نشانه پسر آوردن (خوابگزاری، ۲۱۰) تأیید می‌کند. خوابگزاران درخت انار را در خواب نماد و نشان زنی خوب روی و پاکیزه و با خواسته بسیار، همچنین مردی پاکیزه و نیک نهاد؛ انار شیرین را زمین و باغ و بستانی آباد و شاداب، انار ترش را به غم و اندوه، گم کردن انار را، از دست دادن زن (همان، ۲۱۰-۲۱۱) و دادن هدیه انار از سوی مرده به زنده را، نشان فرزند دختر آوردن (اسدیان، ۱۸۴) تعبیر و تفسیر کرده‌اند.

مآخذ: آندراج، محمد بادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ آینه‌چی، یعقوب، مفردات پزشکی و گیاهان دارویی ایران، تهران، ۱۳۴۵ش؛ ابن بطران، مختار، تقویم الصحه (ترجمه کهن فارسی)، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ ابن بیطار، عبدالله، الجامع لمفردات الادویة والاغذیة، بولاق، ۱۲۹۱ق؛ ابن حوقل، محمد، صورته الارضی، به کوشش کرمرس، لندن، ۱۹۳۹م؛ ابن سینا، القانون، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ابونصری هرزی، قاسم، ارشاد الزراعه، به کوشش محمد منیری، تهران، ۱۳۴۶ش؛ ادیب صابر ترمذی، دیوان، به کوشش محمد علی ناصح، تهران، ۱۳۲۳ش؛ اسدیان خرم آبادی، محمد و دیگران، باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام، تهران، ۱۳۵۸ش؛ اسدی طوسی، لغت فرس، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک (ترجمه کهن فارسی)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۷ش؛ انجوی شیرازی، ابوالقاسم، جشنها و آداب و معتقدات زمستان، تهران، ۱۳۵۲ش؛ انوری ایبوردی، دیوان، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ اوشیدری، جهانگیر، دانشنامه مزیدینا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ اولتاریوس، آدام، سفرنامه، ترجمه احمد بهیجو، تهران، ۱۳۶۳ش؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بهرام یزدو، زرتشت، زرتشت نامه، به کوشش فردیک روزنبرگ و محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ بابلی یزدی، محمد حسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ بودادو، ابراهیم، اناهیات، به کوشش مرتضی گرجی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ همو، تفسیر بر خرده اوستا، برلین، ۱۳۱۰ش/۱۹۳۱م؛ بولاک، باکوب آدوارد، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تاج العروس؛ ثابتی، حبیب‌الله، درختان جنگلی ایران، تهران، ۱۳۲۶ش؛ ثعالبی، عبدالملک، نمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ همو، لطائف المعارف، ترجمه علی

مشکل از افرادی است که به جست و جوی کار در معادن به آنجا روی آورده‌اند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

بهربرداری از معادن مس انارک دارای سابقه‌ای طولانی است و احتمالاً به پیش از دوره اسلامی باز می‌گردد. استخراج معدن به شیوه کهن «دنبال رگه رفتن» تا دوران اخیر رواج داشته، و از ۱۳۱۴ش/ ۱۹۳۵م به بعد به تدریج شیوه‌های جدید جایگزین آن شده است (نک: ولف، ۱۷-۱۴). برخی معادن شناخته شده انارک اینهاست: معادن مس تال یسی و مس گئی واقع در دامنه کوه دره انجیر، ۳ معدن سرب مابین شاه کوه و کوه میرزا، معادن سرب چاه خربزه و نخلک، معادن آهن خالوحیدر و بته علم و معدن منگنز واقع در دامنه کوه باباخالد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳؛ کیهان، ۴۴۲/۲).

به سبب نامساعد بودن شرایط طبیعی، زراعت در انارک محدود به کشت مقدار کمی گندم و جو است. محصول انار و پسته باغهای آن نیز اندک است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۴). صنایع دستی انارک شامل بافت قالی و قالیچه است که اغلب با طرح نائین و نقشه‌های افشان، ترنجبی و بته‌ای بافته می‌شود (همانجا).

در ۱۳۶۵ش، از ۱۶۵۰ نفر جمعیت ۶ ساله و بیشتر انارک، ۱۱۳۵ نفر با سواد بوده‌اند. شمار مردان با سواد را ۶۴۹ و زنان با سواد را ۴۸۶ نفر نوشته‌اند. انارک دو دبستان، یک مدرسه راهنمایی، یک دبیرستان و یک کتابخانه عمومی داشته است (فرهنگ روستایی، ۹۴، ۱۹۵). انارک دارای گویش ویژه‌ای به نام گویش انارکی است که ارتباط نزدیکی با گویش نائین دارد و از گویشهای منطقه مرکزی است (ایرانیکا، II/2). اهالی بخش انارک، شیعه ۱۲ امامی هستند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳).

شهر انارک: انارک تنها شهر شهرستان نائین است که در ۷۵ کیلومتری شمال خاوری نائین واقع است (همان، ۴). انارک در ۵۳° و ۴۲ طول جغرافیایی و ۳۳° و ۱۸ عرض جغرافیایی، در ارتفاع ۱۴۷۰ متری از سطح دریا قرار دارد (پابلی، ۷۰). این شهر که در دامنه جنوب خاوری کوه دره انجیر واقع شده، دارای موقعیت طبیعی مناسبی نسبت به نقاط همجوار است (در رهگذر، ...، ۱۵۸). از این رو، در سده‌های گذشته مورد توجه کاروانیان و استراحتگاه آنان بوده است (بلاغی، ۳۲؛ آذریغمایی، ۲۲۴). راه مهم کاروان روستاهای اصفهان به مشهد، از اصفهان از راه انارک به جندق، خور، طبس، بشرویه، فردوس و دیگر نقاط خراسان کشیده شده است (گنجی، «نواحی...»، ۸۶/۱-۸۷). کاروانیانی که از مناطق جنوبی کویر چون اردکان، نائین، زواره و اردستان رهسپار مناطق شمالی شاهرود، سمنان و دامغان از راه کویر بودند، از انارک می‌گذشتند (آذریغمایی، همانجا؛ نک: کرزن، 248, 266).

در ۳۵۰ سال گذشته و با برقراری امنیت در راههای این نواحی توسط شاه عباس اول، انارک مورد توجه قرار گرفت. در این باره داستانهایی بر سر زبانهاست (آذریغمایی، ۲۲۴-۲۲۷). اما ناامنی در

بخش شهرستان نائین در خاور استان اصفهانند (فرهنگ روستایی، ۲۵، نقشه). بخش انارک مشتمل بر یک شهر به همین نام و دهستانی به نام چوپانان است (سازمان تقسیمات، ...، ۱۲). این بخش از شمال با استان سمنان، از جنوب با استان یزد، از غرب و جنوب غربی با بخشهای مرکزی شهرستان اردستان و نائین هم مرز است و در شرق به بخش خور و بیابانک محدود است (فرهنگ روستایی، همانجا؛ آمارنامه، ...، «ح»).

بخش انارک در حاشیه جنوب باختری کویر مرکزی ایران واقع است (نقشه عملیات). رشته ارتفاعاتی از شمال خاوری به جنوب باختری آن امتداد دارند که مهم‌ترین آنها در شمال شهر انارک، رشته کوه دره انجیر متشکل از کوههای زاقاب، سرخو، چاه گربه و میله است. بلندترین قله این کوه به نام دره انجیر به ارتفاع ۲۴۳۸ متر است (جعفری، ۲۵۰/۱؛ نقشه عملیات). در شمال این رشته کوه، دشت ریگزار وسیعی قرار گرفته است (همانجا؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۷/۱۰). در جنوب شهر انارک، کوه انبار با حداکثر ۱۷۲۷ متر ارتفاع قرار گرفته است (جعفری، ۸۱/۱). در جنوب خاوری آن نیز، کوه بند معراجی با حداکثر ۱۶۱۶ متر ارتفاع، مرز طبیعی انارک و جندق را به وجود آورده است (همو، ۱۱۷/۱؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا).

از لحاظ زمین‌شناسی، در شمال انارک شیستهای دگرگون شده‌ای دیده می‌شود که سن دگرگونی آن را همزمان با سیمین پیشین می‌دانند. پیش‌تر این دگرگونی را به دوره پرکامبرین نسبت می‌دادند (درویش زاده، ۱۱۷). انارک به لحاظ دارا بودن ذخایر معدنی، به ویژه سرب، مس، زغال سنگ، نیکل و انتیمون واجد اهمیت است (فرهنگ جغرافیایی ایران، همانجا).

آب و هوای انارک معتدل، متمایل به گرم و خشک است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ...، ۴۰۳). متوسط حداقل و حداکثر درجه حرارت در ایستگاه انارک در یک دوره ۳۳ ساله (۱۳۳۳-۱۳۶۶ش/۱۹۵۴-۱۹۸۷م) به ترتیب ۱۳/۱ و ۲۲/۵ سانتی‌گراد و حداقل و حداکثر مطلق آن ۱۳°- و ۴۳° سانتی‌گراد گزارش شده است. میانگین بارندگی سالانه آنجا نیز در همین مدت ۹۷/۳ میلی‌متر بوده است (نک: داده‌های هواشناسی). بخش انارک فاقد رودخانه دائمی است و پوشش گیاهی آن مشتمل بر درختان گز و تاغ و مراتع ضعیفی است که در برخی فصول سال مورد استفاده دام قرار می‌گیرد. برخی گیاهان مرتعی آن مانند شاه‌تره و آویشن خواص دارویی دارند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۴).

بخش انارک با وجود وسعت بیشتر، نسبت به سایر بخشهای استان اصفهان، روستاهای کمتری را در خود جای داده است. بر مبنای سرشماری ۱۳۶۵ش، از ۹۶ روستا، ۲۷ روستا مسکونی و ۶۹ روستای دیگر از سکنه خالی شده است (نک: فرهنگ روستایی، ۲۵، نقشه، نیز ۵۳). بر پایه همان آمار ۳۰۶۸ نفر (۵۳۶ خانوار) در بخش انارک سکنی داشتند که حدود یک ششم جمعیت ساکن در هر یک از بخشهای دیگر شهرستان نائین است (نک: همان، ۷۱). جمعیت انارک بیشتر

آنبادُقلُس، نک: امپدکلس.

انبار، از شهرهای مشهور ایران در دوره ساسانی، در کناره شرقی فرات و در شمال غربی تیسفون. ویرانه‌های این شهر در ۴۳° و ۴۳° طول شرقی و ۳۳° و ۲۲/۵° عرض شمالی قرار دارد (EI²). پیشینه تاریخی: درباره آغاز بنای آن آگاهی درستی در دست نیست. برخی مورخان آن را در روزگار بخت نصر دوم (۶۰۴-۵۶۲ ق.م) دانسته‌اند (طبری، ۴۳/۲؛ حمزه، تاریخ...، ۷۷ - حمدالله، ۲۷). جهانگرد معروف ایسیدروس خاراکسی که مقارن میلاد مسیح (ع) از میان رودان دیدن کرده، در گزارش خود از محلی به نام بسپینه نام برده است که برخی محققان موقعیت آن را با شهر انبار منطبق دانسته‌اند (نک: بیوار، 70). برخی نیز انبار را همان بومدیشا^۱ از شهرهای مشهور دوره پارتیان می‌دانند (نک: همانجا؛ قس: جودائیکا، XIII/1385؛ پاولی، XX(2)/1725).

انبار در دوره ساسانی پس از تیسفون بزرگ‌ترین شهر غرب ایران به شمار می‌رفت و چون مرکز ذخیره آذوقه و ساز و برگ سپاهیان بود، به این نام (در پهلوی هنیار) خوانده می‌شد (طبری، ۶۱۱/۱؛ بلاذری، ۳۴۴؛ علی، ۱۷۴/۳-۱۷۵؛ پاولی، همانجا). این شهر علاوه بر داشتن اهمیت بازرگانی و نقش عمده در آبیاری منطقه، چون در دروازه روم قرار داشت، توجه شاپور اول (سلا ۲۴۱-۲۷۲ م) را به خود جلب کرد، چنانکه در بازسازی آن کوشید و بر آن دو خط دفاعی نهاد و به صورت یکی از مراکز مهم سپاه و قلعه‌ای جنگی برای دفاع در برابر حملات رومیان از جانب فرات درآورد و به گفته منابع کهن آن را پیروز شاپور (در منابع یونانی: برسابورا^۲، نک: پاولی، XX(2)/1724؛ تلمود، 11 a؛ برشاپیر^۳؛ قس: پاولی، XX(2)/1725، نقل از تلمود: بشاپور^۴) نامید (مقدسی، ۹۹/۴-۱۰۰؛ تعالی، ۵۲۹؛ EI²).

در سطر دهم متن یونانی کتیبه شاپور از محلی به نام میسیخه^۵ یاد شده، و آمده است که شاپور اول به پاس پیروزی بر گردیانوس آنجا را پیروز شاپور نامید (نک: انسلین، 92؛ پیگولوسکایا، ۲۳۰)؛ از همین رو، برخی محققان، میسیخه را همان انبار دانسته‌اند (فرای، 125). اما گفتنی است که طبری (۳۸۰-۳۸۱/۳) در شرح حوادث سال ۱۲ق چندین بار از محلی به نام مُصَيخ - میان حوران و قلت - یعنی در غرب انبار (نک: اطلس...، ۱۱۴) یاد کرده که بی تردید همان میسیخه است که در زبان عربی به این شکل تصحیف شده است. بنابراین، یکی دانستن میسیخه و انبار خطاست.

انبار در زمان شاپور دوم (سلا ۳۱۰-۳۷۹ م) نیز به ویژه در جنگهای ایران و روم نقش بسزایی داشت. یک بار در حمله یولیانوس به ایران در ۲۶۳ م پس از محاصره‌ای طولانی به دست رومیان افتاد و به کلی ویران شد که شاپور دوم پس از پیروزی بر رومیان آن را از نو بنا کرد و به گفته

راههای انارک و بیرامون آن همچنان تا سده قبل ادامه داشت (کتاب آبی، ۹۳۱، ۹۳۹). با بروز شورش نابییان در ۱۲۸۸ ق/۱۸۷۱ م به سرکردگی نایب حسین (حسین کاشی) کلاتر طایفه بیراتوندی کاشان، برضد حکومت ناصرالدین شاه قاجار، در بخشهای وسیعی از حاشیه شمالی، غربی و جنوبی منطقه کویر (خسروی، ۱۳)، درگیریهایی در این نواحی به وقوع پیوست و به انارک نیز در ۱۲۸۹ ش/۱۹۱۰ م، حمله شد (کتاب آبی، ۹۱۰). پس از آن واقعه ساکنان انارک آنجا را ترک گفتند و گروهی به شاهرود مهاجرت کردند و در محله‌ای که بعداً به محله انارکیها شهرت یافت، سکنی گزیدند. بدین سان، تا اواخر دوره قاجاریه، جمعیت انارک رو به کاهش نهاد. پس از انقراض قاجاریه، از معادن انارک بار دیگر بهره‌برداری شد، ولی به سبب پیش آمد شهرپور ۱۳۲۰ و بازگشت گروهی از متخصصان آلمانی و کاهش شمار کارگران، بهره‌برداری از معادن متوقف ماند (بلاغی، همانجا).

در آغاز سده کنونی، شمار ساکنان انارک ۴۰۰ خانوار بود (کیهان، همانجا). از آن زمان تا سرشماری عمومی ۱۳۶۵ ش، جمعیت انارک با تغییر اندکی به ۲'۱۰۳ نفر (۵۳۵ خانوار) افزایش یافته است که ۱'۰۵۵ نفر مرد و ۱'۰۴۸ نفر زن بوده‌اند. در طبقه‌بندی شاغلان شهر انارک در گروههای عمده فعالیت، جمعیت شاغل ۱۰ ساله و بالاتر به ترتیب در گروههای عمده صنعت، کشاورزی و دامپروری و ساختمان اشتغال داشته‌اند. همچنین از ۱'۸۲۷ نفر جمعیت ۶ ساله و بیشتر، ۷۴/۶٪ با سواد بوده‌اند که این نسبت در میان مردان ۸۵/۶٪ و در بین زنان ۶۳/۲٪ بوده است (سرشماری...، ۱۸).

مآخذ: آذریغمایی، محمود، «انارک»، بیما، تهران، ۱۳۵۶ ش، س ۳۰، ش ۴؛ آسارنامه استان اصفهان (۱۳۷۳ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان اصفهان، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ بلاغی، عبدالحج، «فرهنگ تاریخ نائین»، همراه تاریخ نائین، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ پاپلی یزدی، محمد حسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ جعفری، عباس، کوهها و کوهنامه ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ خسروی، محمدرضا، طیفان نابییان در جریان انقلاب مشروطیت ایران، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ داده‌های هواشناسی، انارک، سازمان هواشناسی ایران؛ در رهگذر کویر، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ درویش زاده، علی، زمین‌شناسی ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان نائین، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (انارک - فرخی)، اداره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۶۴ ش، ج ۶۱-۶۲؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان دهم، دائرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ کتاب آبی، به کوشش احمد بشیری، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ گنجی، محمد حسن و دیگران، «نواحی و مناطق ایران»، ایرانشهر، کیسیون ملی یونسکو، تهران، ۱۳۲۲ ش/۱۹۶۲ م، ش ۲۲؛ نقشه عملیات مشترک (زمینی)، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۵۳ ش، گ ۱۲-۲۹؛ نیز:

Curzon, G. N., *Persia and the Persian Question*, London, 1892; Iranica; Wulff, H. E., *The Traditional Crafts of Persia*, Cambridge, 1975.

مژگان نظامی

برخی از مورخان همو بود که آنجا را پیروز شاپور نامید (دینوری، ۴۹؛ حمدالله، همانجا؛ علی، ۱۷۳/۳؛ نیز نک: طبری، ۵۷/۲؛ قس: نولدکه، ۱۱۱).

مورخ رومی آمیانوس مارکلینوس که خود در حمله یولیانوس به ایران شرکت داشته است، جزئیات این حمله را گزارش کرده، و از انبار به عنوان شهری دفاعی، بزرگ و پرجمعیت نام برده، و حصار و قلعه‌های استوار آن را وصف کرده است (II/415).

انبار در روزگار فرمانروایی قباد (د ۵۳۱م) یکی از طسوجهای چهارگانه استان شاذقباد یا سورستان (در عربی استان العال) بود (ابن قتیبه، ۱۹۹؛ نیز نک: ایرانیکا، II/5) و ظاهراً از همین زمان به بعد نام انبار بر این شهر غلبه یافت (EI²: پاولی، همانجا). سورستان در واقع پایتخت سیاسی و مرکز فرهنگ و تمدن ایران بود و از این رو، آن را دل ایرانشهر می‌خواندند (ابن خردادبه، ۱۸؛ نیز نک: محمدی، ۲۴۴/۱-۲۴۵). اهمیت اقتصادی و نظامی انبار در این بود که گذشته از عمران و آبادانی بر سر دوراه اصلی از راههای دنیای قدیم قرار داشت: یکی راه زمینی که این منطقه را از شرق به تیسفون و جاده خراسان، و از غرب به شهرهای روم مرتبط می‌ساخت و دیگری راه آبی معروف به نهر عیسی که در فراسوی انبار از فرات منشعب می‌شد و به آبراه دجله و از آنجا به خلیج فارس می‌پیوست. این نهر که ظاهراً به فرمان شاپور دوم حفر شده بود، باعث گردید تا انبار اهمیت بازرگانی فراوان پیدا کند و به مرکزی برای مبادله کالا و ذخیره اموال مبدل گردد (سهراب، ۱۲۳؛ لسترنج، ۷۲؛ علی، ۱۷۴/۳؛ محمدی، ۲۵۱/۱-۲۵۲).

انوشیروان (سلا ۵۳۱-۵۷۹م) برای تقویت بنیه دفاعی ایران در مرزهای غربی مجاور با روم و صحرای عربستان به بازسازی پادگانهای انبار و حیره پرداخت و استحکامات دفاعی آن نواحی را تقویت کرد. به گفته ابن رسته وی دستور داد از هیت در امتداد حاشیه صحرا تا کاظمه نزدیک بصره خندقی بکنند که به دریا پیوندند و در کناره‌های آن دیدبانها و پادگانهایی استوار ساخت تا مانع نفوذ بادیه‌نشینان به سرزمین سواد شود (ص ۱۰۷-۱۰۸). احتمالاً این همان خندقی است که به گفته بلاذری (ص ۴۱۹) شاپور دوم حفر کرده بود تا از تاخت و تاز اعراب جلوگیری کند (نیز نک: ایلس، 485) و ظاهراً انوشیروان آن را بازسازی کرده است (محمدی، ۲۵۹/۱).

در دوره ساسانی بیشتر اهالی انبار را قبایل عرب به ویژه تنوخ، ازد و قضاعه تشکیل می‌دادند. به گفته مورخان اسلامی این قبایل پس از انهدام سد مارب از یمین به عراق کوچیده، و در انبار و حیره ساکن شده بودند و نخستین امیر ایشان مالک بن فهم ازدی بود که در ۲۱۰م به حکومت رسید و پس از وی فرزندش جذیمه معروف به ابرش از سوی اردشیر حکمران این نواحی شد (یعقوبی، ۲۰۸/۱؛ مقدسی، ۱۹۶/۳؛ عزاوی، ۱۰۲/۱) و سرانجام حکومت به خاندان نصر بن ربیع یا آل نصر در حیره رسید که گاه از آنان به لخمیان یا مناذره یاد می‌شود. پادشاهان ساسانی، انبار و حیره را مقر کارگزاران خود بر قلمرو عربی قرار داده،

از این قبایل بدوی به عنوان سدی در برابر حملات رومیان و تاخت و تاز دیگر تازیان بیابان گرد استفاده می‌کردند (محمدی، ۲۴۳/۱-۲۴۴، ۲۴۷). علاوه بر اعراب، خاندانهای متعددی از دهقانان ایرانی نیز در انبار به مرزداری و کشاورزی مشغول بودند و روابط فرهنگی و اجتماعی استواری با تازیان این نواحی داشتند و از طریق همین مرزبانان بود که عربها با فرهنگ و تمدن ایران آشنا شدند (همو، ۲۳۶/۱-۲۳۷، ۲۴۱). همچنین بخشی از ساکنان انبار را مسیحیان نسطوری و یعقوبی تشکیل می‌دادند که در آنجا کلیسا داشتند؛ نیز گروههایی از یهودیان بودند که ظاهراً پس از اسارت معروف بابل در این شهر ساکن شده بودند و برای خود مدارسی داشتند. به ویژه پس از آنکه هر مزد چهارم (سلا ۵۷۸-۵۹۱م) مدارس دینی یهودیان را در دیگر شهرها تعطیل کرد، بسیاری از دانشمندان آنان به این شهر کوچیدند و با دیگر دانشمندان ایرانی در آمیختند. به این ترتیب، انبار در سده ۶م به یکی از مهم‌ترین مراکز علمی و فرهنگی تبدیل شد (علی، ۱۷۵/۳؛ EI²: جودانیکا، XIII/1386). از همین رو، در تاریخهای عربی در بسیاری موارد از انبار و حیره علاوه بر دو مرکز مهم نظامی، به عنوان دو کانون فرهنگی نیز یاد می‌شود و روایات متعددی که در منابع کهن آمده، نشان می‌دهد که این دو شهر نخستین مرکز انتشار خط و کتابت عربی بوده‌اند. به روایتی نخستین بار شخصی به نام ثمر بن مژه، از اهالی انبار، اندکی پیش از اسلام خط عربی را وضع کرد و کتابت عربی از انبار به حیره و از آنجا به مکه و طائف راه یافت (ابن رسته، ۱۹۱-۱۹۲؛ ابن ابی داوود، ۹-۱۰؛ حمزه، التنبیه، ۱۹، علی، ۱۵۷/۸-۱۶۳؛ محمدی، ۲۷۰/۱).

از آنجا که خط مهم‌ترین رکن فرهنگ و تمدن است، انتشار آن در انبار نمی‌تواند با دیرانی از این شهر که با دربار ساسانی آمد و شد داشته‌اند و با فرهنگ و تمدن ایران به خوبی آشنا بوده‌اند، بی‌ارتباط باشد؛ بدین‌گونه که دولت ساسانی برای اداره کارهای دیوانی مربوط به دولت دست‌نشانده حیره و به ویژه ترجمه نامه‌هایی که به نواحی عرب نشین قلمرو ساسانی مربوط می‌شد، دیران مخصوصی را که معمولاً از عربهای این نواحی بودند، برمی‌گزید. این دیران که کار ثبت و ضبط دیوانها و انبارها و به ویژه انبارهای پیروز شاپور را نیز بر عهده داشتند، مسلماً باید با خط و نوشتن آشنا می‌بودند و بی‌تردید از طریق همین دیران بود که خط عربی نخست در انبار و حیره انتشار یافت و سپس به دیگر سرزمینهای عربی راه یافت (همو، ۲۷۰/۱، ۲۷۳-۲۷۴). انبار در دوران اسلامی تا مدت‌ها پایگاه علمی و فرهنگی خود را حفظ کرد و دانشمندانی که از این شهر برخاسته‌اند، از جمله عبدالحمید کاتب (نک: ابن خلکان، ۲۳۰/۳) و ابوبکر محمد بن قاسم انباری (نک: علوش، ۶۶؛ نیز نک: ابن سعد، ۳۸۲/۷)، خود بیانگر این مدعا است.

دوره اسلامی: خالد بن ولید در ۱۲ق پس از فتح حیره، راهی انبار شد. شیرزاد فرمانده لشکر ایران که توان رویارویی با مسلمانان را نداشت، به قلعه شهر پناه برد. اقرع بن حابس فرمانده مقدمه سپاه خالد چون لشکر شیرزاد را سرتا پا در جوشن و کلاه خود دید، به سپاهانش

اداره امور حکومت و استحکام پایه‌های خلافت خود به یاری وزیران، دبیران و سرداران ایرانی سخت نیاز داشتند. از این رو، ابوالعباس سقاح نخست حیره و سپس در ۱۳۴ق انبار را مرکز خلافت خود گردانید و در نزدیکی آن شهری به نام هاشمیه را برای استقرار سپاه خراسان بنا کرد و برای خود قصری در میان آن برافراشت (یعقوبی، ۳۵۸/۲؛ طبری، ۴۶۴/۷؛ بلاذری، ۴۰۳؛ دینوری، ۳۷۸). پس از وفات ابوالعباس، برادرش ابوجعفر منصور به انبار آمد و از مردم بیعت گرفت و چون بغداد را در ۱۴۵ق بنا نهاد، مرکز خلافت را از انبار بدانجا منتقل ساخت (ابن قتیبه، ۳۷۷؛ طبری، ۴۷۰/۷، ۴۷۱-۴۷۴).

هارون الرشید در محرم ۱۸۷ در بازگشت از حج به انبار رفت و در آنجا بود که فرمان داد جعفر بن یحیی برمکی را کشتند و قتل عام برمکیان از همانجا آغاز شد (خلیفه، ۷۳۴/۲؛ ابن قتیبه، ۳۸۲؛ جهشیاری، ۱۸۵-۱۸۶؛ ابن اثیر، ۱۷۷/۶-۱۷۸).

در ۲۵۱ق گروهی از سپاهیان ترک در سامرا از بیعت خلیفه مستعین (حک ۲۴۸-۲۵۲ق) سرباز زدند و با معتز بیعت کردند. دامنه این آشوب به انبار نیز کشیده شد و معتز سپاهی به فرماندهی ابونصر بن بغا روانه انبار کرد. والی شهر، نجوبه بن قیس خندق پیرامون انبار را پر آب کرد و پلها را شکست تا مانع ورود مهاجمان به شهر شود، اما سرانجام، سپاهیان معتز بر شهر دست یافتند و به غارت و کشتار مردم پرداختند (طبری، ۲۸۹/۲-۲۹۰، ۳۱۸-۳۲۰، ۳۵۳؛ ابن اثیر، ۱۴۷/۷، ۱۵۳-۱۵۷).

قرمطیان در ۳۱۵ق در روزگار خلافت مقتدر به انبار هجوم بردند. ابوطاهر جنابی (د ۳۳۲ق) پیشوای مشهور قرمطیان بحرین پس از پیروزیهایی که در کوفه و واسط به دست آورد، به انبار تاخت و به رغم پایداری مردم، شهر را گشود و به غارت و چپاول پرداخت (ابوعلی مسکویه، ۱۷۶/۱-۱۷۸؛ قرطبی، ۱۳۲-۱۳۳؛ ابن اثیر، ۱۷۲/۸-۱۷۳). همچنین در ۳۱۹ق اعراب بدوی به انبار حمله کردند و به غارت و قتل عام پرداختند (قرطبی، ۱۵۸؛ EI²) و از آن پس همان گونه که ابن حوقل نیز اشاره دارد (ص ۲۰۵)، این شهر رو به اضمحلال نهاد. با این حال تا اواسط سده ۸ق که این بطوطه از آن دیدن کرده (۶۶۳/۱)، آبادان بوده، و مرکز یکی از طسوجهای عراق به شمار می‌رفته است (EI²). شاید تصرف انبار در ۸۱۴ق/۱۴۱۱م توسط عجل بن نعیر طایی پس از شکست از قرایوسف قراقویونلو (نک: مقریزی، ۱۸۱/۱)، آخرین اطلاعی باشد که از آن در دست است. ویرانه‌های انبار در فاصله ۵ کیلومتری شمال غربی فلوجه تاکنون برجاست (پاولی، ۱۷۲۵/2(XX)؛ امین، ۲۲۰/۷-۲۲۱؛ EI²).

ماخذ: ابن آدم قرشی، یحیی، الخراج، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸-۱۳۸۴ق؛ ابن ابی داود، عبدالله، المصاحف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن بطوطه، رحله، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالك، به کوشش محمد مخزوم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن خلکان، وفیات، ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن

فرمان داد تا چشمان ایرانیها را نشانه رفتند و بسیاری از آنان را کور کردند. از همین رو، عربها این واقعه را ذات العیون خوانده‌اند. خالد شهر را محاصره کرد و با پر کردن گوشه‌ای از خندق با لاشه‌های شتران فرتوت، خود را به شهر رسانید. شیرزاد دست از مقاومت کشید و به پرداخت خراج تن داد و شهر را به سپاهیان خالد سپرد (ابن آدم، ۵۲؛ ازدی، ۶۹-۷۰؛ خلیفه، ۱۰۱/۱-۱۰۲؛ بلاذری، ۳۴۴؛ طبری، ۳۷۴/۳؛ یاقوت، ۲۵۸/۱). چون خالد از کار انبار بیاسود، زسرقان بن بدر را بر آنجا گماشت و آهنگ عین التمر و دومه الجندل کرد (طبری، ۳۷۶/۳). در این هنگام، دو فرمانده ایرانی به نامهای زرمهر و روزبه به قصد آزاد ساختن انبار روانه شدند، اما در میان راه از عربها شکست خوردند و کشته شدند (همو، ۳۷۹/۳-۳۸۰). خالد پس از آن مثنی بن حارث را بر عراق گماشت و خود برای جنگ با رومیان به شام رفت. مثنی در ۱۳ق انبار را برای مقررماندهی خود برگزید و با کمک دهقانان آنجا به نواحی اطراف هجوم برد. در داستان جنگ و گریزهای مثنی در این مناطق از مرزبان انبار به نام بسفروخ یاد شده است (همو، ۴۷۳/۳-۴۷۴؛ دینوری، ۱۱۶؛ مجمل، ... ۲۶۹).

به گفته بلاذری (ص ۳۸۳) دهقانان انبار از سعد بن ابی وقاص خواستند که نهر شیلی را که شاپور حفر کرده بود، مرمت کند. وی این کار را به سعد بن عمرو سپرد و او چون به کوهی برخورد که کندن آن را در توان خود ندید، از ادامه کار دست برداشت و سرانجام، حجاج بن یوسف حاکم عراق این کار را به انجام رسانید. در ۱۴ق خلیفه عمر بن خطاب به سعد بن ابی وقاص نوشت که پایگاهی برای سپاهیان و مسلمانان در عراق برگزیند و او نخست انبار را بدین منظور برگزید؛ اما به سبب شیوع بیماری، آنجا را مناسب نیافت و به جای آن کوفه را پی‌ریزی کرد (طبری، ۵۷۹/۳؛ بلاذری، ۳۸۷؛ دینوری، ۱۲۴).

در ۳۶ق حضرت علی(ع) هنگام رفتن به جنگ صفین دو روز در انبار اقامت فرمود و دهقانان ایرانی «بنوخوش نوشک» از ایشان استقبال کردند (نصر بن مزاحم، ۱۴۳؛ دینوری، ۱۶۷؛ ابن اعثم، ۴۶۸/۲-۴۶۹). در ۳۸ق معاویه سپاهی به فرماندهی سفیان بن عوف غامدی روانه عراق کرد و آنان در هیت، انبار و مداین به تاخت و تاز پرداختند و اشرس بن حسان بکری کارگزار علی(ع) در انبار را به قتل رساندند و شهر را غارت کردند (ثقفی، ۴۶۶/۲-۴۷۱؛ دینوری، ۲۱۱؛ طبری، ۱۳۴/۵؛ قس: ابن اثیر، ۳۷۲/۳). علی(ع) در خطبه معروف «جهاد» غارت و قتل عام سپاهیان معاویه را در انبار، نکوهش کرده است (نک: ابن ابی الحدید، ۷۴/۲).

در ۱۳۲ق (یا ۱۳۱ق) قحطبه بن شیب که از سوی ابومسلم خراسانی مأمور تصرف عراق شده بود، پس از گذشتن از دجله در ریما، پایین دست انبار، فرود آمد و خازم بن خزیمه را روانه انبار کرد. وی حاکم آنجا را کشت و بر شهر دست یافت (اخبار الدوله، ... ۳۶۶-۳۶۷؛ ابن اثیر، ۴۰۱/۵).

پس از آنکه عباسیان با حمایت ایرانیان به خلافت رسیدند، برای

سلیمان بن خلاد، محمد بن صالح بن زید و نصر بن داوود صاغانی قرائت قرآن کریم را فراگرفت (ابن جزری، ۲۴/۲). همچنین نزد ابوعمره عامر بن عمران ضبی شعر و ادب آموخت و همو بود که شرح المفضلیات را بروی املا کرد (نک: خطیب تبریزی، ۱۲۳۲/۳).

انبیاری پس از آنکه در لغت، حدیث و قرائت تبحر یافت، دست به تألیف کتابهایی در لغت زد و نیز در جامع منصور بغداد به تدریس و املا پرداخت و به گفته‌ای، او و فرزندش محمد هر کدام در گوشه‌ای از این مسجد تدریس می‌کرده‌اند (ابن ابی یعلی، ۶۹/۲؛ ابن انباری، ۱۸۱؛ فروخ، ۴۳۱/۲). علاوه بر فرزندش محمد، احمد بن عبدالرحمان معروف به ولی و علی بن موسی رزاز از شاگردان او به شمار می‌روند (قالی، ۳۱۰/۲؛ ابن جزری، همانجا؛ خطیب بغدادی، ۴۴۱/۱۲). منابع کهن او را تفه، صدوق و امین دانسته، و همه روایاتش را موثق شمرده‌اند (همو، نیز قفطی، همانجاها). با اینهمه، وی شهرت چندانی نیافت و نتوانست از میان انبوه دانشمندان برجسته بغدادی سربرکشد و بی‌گمان شهرت فراگیر فرزندش ابوبکر در این امر بی‌تأثیر نبود.

تنها اثری که از انباری برجای مانده، شرح مفضلیات مفضل ضبی است که کهن‌ترین شرح این کتاب به شمار می‌رود. همان‌گونه که خود وی در مقدمه کتاب یادآور شده، این اثر در اصل حاصل یادداشتهای وی از مجالس املا ابوعمره عامر بن عمران ضبی است که روایات دیگری را از کسانی همچون ابوعصیده و ابوحاتم سجستانی بدان افزوده، و پس از او فرزندش ابوبکر آنها را تنقیح کرده است (نک: ص ۳۴۶؛ شاکر، ۱۲: EI²).

انبیاری چند رساله در لغت نیز داشته که ظاهراً اثری از آنها برجای نمانده است: ۱. الامثال، ۲. خلق الانسان، ۳. خلق الفرس، ۴. شرح السبع الطوال، ۵. غریب الحدیث، ۶. المذکر و المؤنث، ۷. المقصور و الممدود (ابن ندیم، ۸۱-۸۲؛ یاقوت، ۳۱۷/۱۶؛ سیوطی، همانجا).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۱/ق ۱۹۵۲؛ ابن انباری، عبدالرحمان، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرای، بغداد، ۱۹۵۹؛ ابن جزری، محمد، غایة النهاية فی طبقات القراء، به کوشش برگسترار، قاهره، ۱۳۵۲/ق ۱۹۳۳؛ ابن ندیم، الفهرست؛ انباری، قاسم، «بخشی از شرح المفضلیات» (نک: مل، هافنر)؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۵۰؛ خطیب تبریزی، یحیی، شرح اختیارات المفضل، به کوشش فخرالدین قباوه، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۵؛ شاکر، احمد محمد و عبدالسلام محمدهارون، مقدمه بر المفضلیات، قاهره، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۳؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۵؛ قالی، اساعیل، الامالی، قاهره، ۱۳۷۳/ق ۱۹۵۴؛ قفطی، علی، انباء الرواة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۲/ق ۱۹۵۵؛ یاقوت، ادبا؛ یغوری، یوسف، نور التیس المختصر من المتعبس مرزبانی، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۷۲/ق ۱۹۶۴؛ نیز:

EI²; Haffner, A., «Zu Thorbecke's Ausgabe der Mufaddallijāt», Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien, 1899, vol. XIII.
عنايت الله فاتحي نژاد

انبیاری، عبدالرحمان، نک: ابن انباری.

سعد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۹۶۷؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش آمدرز، قاهره، ۱۳۳۲/ق ۱۹۱۴؛ اخبار الدولة العباسیة، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱؛ ازدی، محمد، تاریخ فتوح الشام، به کوشش عبدالنعم عبدالله عامر، قاهره، ۱۹۷۰؛ اطلس تاریخ الاسلام، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷؛ امین، حسن، دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، بیروت، ۱۳۰۶/ق ۱۹۸۶؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع و عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷؛ پیگولوسکایا، ن.، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۵؛ تعالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زوتبرگ، پاریس، ۱۹۰۰؛ تقی، ابراهیم، الغارات، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۵؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الکتاب، به کوشش عبدالله اسماعیل صاری، قاهره، ۱۳۵۷/ق ۱۹۳۸؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش ک. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵؛ حمزة اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض، بیروت، دارمکتبة الحیة؛ همو، التیبه علی حدیث التصحیف، به کوشش محمد اسعد طلس، دمشق، ۱۳۸۸/ق ۱۹۶۸؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰؛ سهراب، عجائب الاقالیم السبعة، به کوشش هانس فون مزیک، وین، ۱۳۴۷/ق ۱۹۲۹؛ طبری، تاریخ؛ عزاری، عباس، عشائر العراق، بغداد، ۱۳۶۵؛ ق؛ علوش، جمیل، ابن انباری و جهوده فی النحو، لیبی / تونس، ۱۹۸۱؛ علی، جواد، المفضل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۶۹؛ قرطبی، عربی، صلة تاریخ الطبری، لیدن، ۱۸۹۷؛ لسترنج، ک.، سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴؛ مجمل التواریخ، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸؛ محمدی، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۲؛ مقدسی، مطهر، البلد و التاریخ، به کوشش گلنار هوار، پاریس، ۱۹۰۳؛ مقریزی، احمد، السلوک، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۲؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۲؛ تولدک، تئودر، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز:

Amnians Marcellinus, *Rerum gestarum libri*, tr. J.C. Rolfe, London, 1956; Bivar, A.D.H., «The Political History of Iran Under the Arsacids», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(1); EI²; Eilers, W., «Iran and Mesopotamia», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(1); Ensslin, W., *Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I*, München, 1949; Frye, R. N., «The Political History of Iran Under the Sasanians», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(1); *Iranica; Judaica; Pauly; Talmud (Mo'ed Qatan)*, tr. D. H.M. Lazarus, London, 1990.
عنايت الله فاتحي نژاد

انبیاری، ابومحمد قاسم بن محمد بن بشار (د ۳۰۴ یا ۳۰۵/ق ۹۱۶ یا ۹۱۷م)، ادیب، لغوی و محدث.

نسبت انباری نشان از آن دارد که وی از شهر انبار برخاسته (ابن ندیم، ۸۱؛ قفطی، ۲۸/۳)، اما یغوری او را اهل سامرا دانسته است (ص ۳۴۵). به گفته خود او هنگامی که فرزندش محمد (نک: ه ۵، ابن انباری) کودکی خردسال بود، به بغداد رفت (ح ۲۷۵ ق). وی که ظاهراً در آغاز ورودش به بغداد در تنگدستی به سر می‌برد، کوشید با حمایت ثعلب و یاری خاندان بنویدر زندگی خود را سامان بخشد (نک: یاقوت، ۳۱۸/۱۶). پس از چندی نزد محدثانی چون سلمه بن عاصم، حسن بن عرقه، احمد بن حارث خزاز و عمر بن شته حدیث آموخت (خطیب بغدادی، ۴۴۰/۱۲-۴۴۱؛ سیوطی، ۲۶۱/۲) و از عمویش احمد بن بشار،

پیامبر را در برابر عذاب الهی مجسم می‌گرداند (آیات ۱۱-۱۵)؛ سپس نظام متّئن و محکم جهان آفرینش را وصف می‌کند و استقامت نظام هستی را در جهت تثبیت قانون پیروزی همیشگی حق بر باطل تشریح می‌کند (آیات ۱۶-۲۰)؛ آنگاه به بیان توحید و تفهیم آن در قالب ردّ و پاسخ به ایرادهای مشرکان می‌پردازد و ضمن تصریح بر پیوستگی مبدأ و معاد، بر فانی بودن جهان و جهانیان تأکید دارد (آیات ۲۱-۲۵)؛ نیز نحوه برخورد عموم مخالفان با پیامبران خدا را توضیح می‌دهد و در اثنا و پایان آن، بیابانی مخالفان پیامبر اکرم (ص) را انذار و تهدید می‌کند (آیات ۲۶-۴۷)؛ همچنین به‌طور مختصر از حضرت موسی و هارون (ع) و کتاب و معجزات آن دو یاد می‌کند (آیات ۴۸ و ۴۹) و به مناسبت، به نزول قرآن کریم بر پیغمبر اکرم (ص) اشاره دارد (آیه ۵۰)؛ آنگاه به سرگذشت حضرت ابراهیم (ع) می‌پردازد و داستان گفت و گوی آن حضرت را در نوجوانی با آزر، به تفصیل می‌آورد (آیات ۵۱-۵۶) و به دنبال آن، ماجرای بت‌شکنی ابراهیم (ع) را که به افکنده شدن وی در آتش، و البته نجات آن حضرت به قدرت و اعجاز الهی انجامید، حکایت می‌کند (آیات ۵۷-۷۳)؛ با اشاره بر داستان حضرت لوط (ع) و سپس بر داستان حضرت نوح (ع)، آنگاه به داستان حضرت داوود و سلیمان (ع) و سپس حضرت ایوب (ع) می‌پردازد (آیات ۷۴-۸۴)؛ همچنین اسماعیل، ادریس و ذوالکفل (ع) را می‌ستاید (آیات ۸۵ و ۸۶) و به داستان ذوالنون (= یونس) (آیات ۸۷ و ۸۸) و داستان حضرت زکریا (ع) و حضرت مریم (ع) اشاره می‌کند (آیات ۸۹-۹۱)؛ و سرانجام به نتیجه‌گیری از آن مجموعه سرگذشتها می‌رسد که خداوند متعال همگان را «امت واحده» قرار داده است، اما همواره مردمان به شیوه‌های گوناگون، این وحدت را از هم پاشیده‌اند (آیات ۹۲ و ۹۳)؛ برای شدت بخشیدن به تهدید کافران، ظهور یاجوج و ماجوج را که از «اشراط الساعه» است، مطرح می‌کند (آیات ۹۴-۹۷)؛ بر بُت‌ها و خدایان دروغین مشرکان سخت می‌تازد و آنها را با پرستندگانشان یکجا به آتش دوزخ حواله می‌دهد (آیات ۹۸-۱۰۰)، اما در برابر آنانکه مشمول رحمت الهی هستند، از دوزخ به دور خواهند ماند و در روز قیامت محزون و غمگین نخواهند بود (آیات ۱۰۱-۱۰۳)؛ حادثه پر هیبت درهم پیچیده شدن طومار آسمانها را در آستانه قیام قیامت با تعبیراتی سهمگین عنوان می‌کند (آیه ۱۰۴)؛ و آنگاه سوره با خاتمه‌ای آهنگین، با این نوید جان‌بخش پایان می‌پذیرد که به یقین وراثت زمین از آن صالحان خواهد بود و حکومت عدل و صلاح بر سراسر جهان گسترده خواهد شد. آنگاه به پیامبر اکرم (ص) دل‌داری می‌دهد و سفارش می‌کند که دست از کافران بشوید و آنان را به خدای رحمان واگذارد (آیات ۱۰۵-۱۱۲).

سیاق مفاهیمی از سوره انبیاء با سوره پیش از آن (طه) بسیار نزدیک است (نک: طبرسی، ۲۸/۴؛ سیوطی، تناسق...، ۱۰۳؛ نیز نک: قطب، ۲۳۶۶/۴)، مانند هماهنگی مضامین مقدمه این دو سوره (طه/۲۰-۲۱: ۸؛ انبیاء/۲۱-۱۰)؛ شرح چگونگی بعثت حضرت

انبیاء، بیست و یکمین سوره قرآن مجید، دارای ۷ واحد موضوعی (رکوع)، ۱۱۲ (یا ۱۱۱) آیه، ۱۶۸ کلمه و ۴۸۷۰ حرف.

نام ۱۴ تن از انبیای عظام در این سوره آمده است و اطلاق نام انبیاء بر این سوره از همین روست (نک: فیروزآبادی، ۳۱۷/۱؛ بقاعی، ۲۷۸/۱۲). در ترتیب تلاوت، پنجمین سوره از «سُورِ مِثْنِ» است، یعنی سوره‌های بیش و کم صد آیه‌ای (نک: اندرابی، گ، ۴۰ الف؛ سیوطی، الاتقان...، ۲۲۱/۸) که پس از سوره طه و پیش از سوره حج قرار گرفته است. در ترتیب نزول مشهور، هفتاد و سومین سوره است که پس از سوره ابراهیم و پیش از سوره مؤمنون نازل شده است (ابن جوزی، ۱۲۵؛ دروزه، ۱۵/۱). در دیگر روایات اسلامی در باب ترتیب نزول نیز، غالباً ردیفهای ۷۰، ۷۱ و ۷۲ را به این سوره اختصاص داده‌اند (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ خازن، ۸/۱؛ سیوطی، همان، ۴۰۸-۴۳؛ رامیار، ۶۷۲).

با توجه به تعریف سوره‌های نازل شده در «مرحله مکی ختایی» (نک: صالح، ۲۰۹)، به نظر می‌رسد که سوره انبیاء نیز مانند سوره ابراهیم (م) از سوره‌های نازل شده در این مرحله باشد. با اینهمه، بنابر سخن منسوب به ابن مسعود، این سوره و ۴ سوره دیگر پیش از آن، در سالهای نخستین مکه نازل شده، و به آنها «العیاتُ الاولی» می‌گفته‌اند (ابن کثیر، ۵۵۱/۴؛ بخاری، ۲۲۳/۵؛ رامیار، ۵۹۷؛ نیز نک: ه، د، اسراء، سوره).

سوره انبیاء از جمله سوره‌های قرآنی است که با یک جمله خبری آغاز شده است (نک: سیوطی، همان، ۳۶۲/۳) و جمله آغازین آن: «إِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ»، با سر آغاز سوره قمر: «إِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ» همانند است. از این رو، در هر دو سوره، به خصوص در آغاز آن دو، لحن بیان، قاطع (قطب، ۲۳۶۶/۴، ۳۴۲۴/۶)، و برعکس، در هر دو سوره، آهنگ آیات پایانی آرام است (انبیاء/۱۰۵-۱۱۲؛ قمر/۵۴-۵۵). مضامین مطلع این دو سوره هماهنگ و همگونند (انبیاء/۱-۲۱؛ قمر/۱-۵۴). داستان حضرت نوح (ع) و حضرت لوط (ع) در هر دو سوره آمده است (انبیاء/۲۱-۷۷؛ قمر/۵۴-۹، ۱۶-۲۳، ۲۹). در سوره انبیاء سرگذشت دیگر پیامبران و قومهای ایشان تفصیلی است از آنچه درباره دیگر اقوام در سوره قمر آمده است. مقصود اصلی و محور موضوعی سوره انبیاء نیز، مانند سوره قمر، تهدید مکذبین و ستیزندگان با رسولان الهی است که در سوره قمر با تکیه بیشتر بر سرگذشت عاد و ثمود (نک: قمر/۱۸-۳۲) و در سوره انبیاء، بیشتر با تکیه بر سرگذشت دیگر اقوام و پیامبران تیین گردیده است.

سوره انبیاء، با مقدمه‌ای مشتمل بر تهدید شدید کُفّار (آیات ۱-۴) آغاز می‌گردد، اعتراضات واهی و ناسنجیده آنان، و عنوانهای نابخردانه‌ای را که به پیامبر اکرم (ص) نسبت می‌دادند، یکایک گزارش می‌کند و تأکید دارد بر اینکه نظام رسالت پیامبران الهی همواره بر همین نسق بوده است و پیامبری حضرت ختمی مرتبت (ص) نیز خارج از آن نظام نیست (آیات ۵-۱۰). غافلگیر شدن دشمنان خدا و ستیزندگان با

موسی و هارون (ع) و داستان آن دو، نخست با فرعون و فرعونیان (طه/۹۲-۷۶) و سپس با بنی اسرائیل و سامری (طه/۷۷-۹۸) که اجمال همین داستان را در سوره انبیاء (۴۸/۲۱-۴۹) تفصیل می‌دهد. آیه مشهور «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» که تفسیر مفهومی و مصداقی آن همواره معرض آراء مفسران بوده (نک: طبری، ۸۱/۱۷-۸۲؛ طبرسی، ۶۶/۳-۶۷)، در این سوره واقع شده است (۱۰۵/۲۱). این آیه از جمله آیاتی است که در روایات شیعی، به‌ظهور مهدی موعود (ع) و فراگیر شدن عدل و قسط در سراسر جهان تأویل شده است (نک: طبرسی، همانجا؛ بحرانی، ۷۵/۳؛ حویزی، ۴۶۴/۳-۴۶۵؛ طباطبایی، ۳۶۹/۱۴).

در باب فضیلت قرائت سوره انبیاء و خواص آن روایات متعددی از محدثان شیعی و سنی رسیده است (یافعی، ۹۲-۹۳؛ طبرسی، ۳۸/۴؛ بحرانی، ۵۱/۳؛ قس: فیروزآبادی، ۳۲۲/۱). طرح نماز مخصوصی نیز توأم با قرائت این سوره پیشنهاد شده است (یافعی، ۹۳-۹۴). همچنین دعای حضرت یونس (ع) «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» را که در این سوره آمده است (۸۷/۲۱)، به موجب روایتی از پیامبر اکرم (ص) اسم اعظم تلقی کرده‌اند (یافعی، ۹۳).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، فنون الاتقان، به‌کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ اندرابی، احمد، الايضاح فی القراءات، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز بحرانی؛ هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بقاعی، ابراهیم، نظم الدرر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حویزی، عبدعلی، تفسیر نور الثقلین، به‌کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۵ق؛ خازن، علی، لباب التأویل، بیروت، دارالمعرفه، دروزه، محمد عزت، التفسیر الحديث، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، به‌کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ همو، تناسق الدرر، به‌کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ صالح، صبحی، مباحث فی علوم القرآن، بیروت، ۱۹۸۵م؛ طباطبایی، محمدحسین، النیزان فی تفسیر القرآن، تهران، ۱۳۸۹ق؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۵۴-۱۳۵۶ق/۱۹۳۵-۱۹۳۷م؛ طبری، تفسیر: فیروزآبادی، محمد، بصائر ذوی التنبیذ، به‌کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ قرآن مجید: قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ یافعی، عبدالله، الدرر النظیم، قاهره، مکتبه عبدالحمید احمد حنفی، محمدعلی لسانی فشارکی

آنبیاءخوانی، نک: تعزیه‌خوانی.

آنبیق، نک: قرع وانبیق.

آنبیحال، نک: سرقات.

آنبزاع، نک: تجرید.

آنبظار، نک: مهدویت.

آنبفاضه، نک: فلسطین.

آنجدان، از روستاهای قدیم اراک و مرکز تجدید حیات فرهنگی-تبلیغی و جایگاه امامان اسماعیلی نزاری پس از سقوط الموت.

انجدان معرب واژه انگدان، و نام گیاهی است که ماده انگرود یا

آغوزه را از آن می‌گیرند. این گیاه در اطراف روستای انجدان به فراوانی می‌روید و بدین سبب، این روستا را بدین نام خوانده‌اند (برهان قاطع، ۱۶۶/۱؛ فرهنگ رشیدی، ۱۶۶؛ دهگان، ۱۲). نام انجدان در منابع قدیمی به صورتهای انکران و انگدان نیز آمده است (شرف‌الدین، ۵۰۰؛ میرخواند، ۵۹۴/۴؛ یزدی، ۳۱). چنانکه از منابع برمی‌آید، استفاده از واژه انجدان پس از اقامت امامان اسماعیلی در این محل رواج یافت (دهگان، همانجا).

انجدان از روستاهای دهستان مشک‌آباد بخش مرکزی شهرستان اراک در استان مرکزی است. این روستا در منطقه‌ای کوهستانی قرار دارد که کوه چشمه و کوه برف‌شاه در اطراف آن است و غارهای کوچک و بزرگ فراوانی در نزدیکی آن وجود دارد. ارتفاع انجدان از سطح دریا ۲ هزار متر است. این روستا در ۶۴ کیلومتری شمال خمین، ۳۷ کیلومتری شرق اراک و با همین فاصله از غرب محلات قرار گرفته است. طبق آمار ۱۳۶۵ش، جمعیت انجدان ۹۲۵ نفر بوده است که کارهای عمده آنان کشاورزی و دامداری است. محصولات آن گندم، جو، یونجه و انگور است. آب روستا از چشمه و قنات تأمین می‌شود و مذهب ساکنان انجدان شیعه اثنا عشری است (فرهنگ آبادیها، ...، ۱۴؛ فرهنگ جغرافیایی، ...، ۲۵؛ دهگان، ۱۳۲-۱۳۸؛ دفتری، ۴۵۹).

از پیشینه کهن انجدان تا سده ۸ق/۱۴م آگاهی دقیق در دست نیست، ناحیه‌ای که امروزه انجدان در آن قرار دارد، در سده‌های نخستین اسلامی جزو کوره دوراخور قم بوده است، اما در هیچ‌یک از منابعی که از دوراخور نام برده‌اند، به انجدان یا نامی مشابه آن اشاره نشده است (قمی، ۱۱۷، ۱۴۱-۱۴۲؛ دهگان، ۲-۳).

از سده ۹ق/۱۵م پس از استقرار پایگاه امامان اسماعیلی در انجدان بر اهمیت این محل افزوده شد و پیروان این مذهب از نقاط دور و نزدیک برای زیارت امامان و اعطای نذوراتشان به انجدان می‌آمدند. پس از سقوط قلعه الموت توسط هلاکوخان (۶۵۴ق/۱۲۵۶م) گروهی از اسماعیلیان در آذربایجان ساکن شدند و پایگاه امام نزاری به آذربایجان منتقل شد. پس از تقسیم نزاریان به دو شعبه محمدشاهی و قاسم‌شاهی، قاسم‌شاهیان تصمیم به تغییر محل سکناى امامشان از آذربایجان گرفتند، زیرا پایگاه آنان در آذربایجان که تحت فرمان حاکمان سنی مذهب قرار داشت، ایمن نبود. در هنگام امامت مستنصر بالله دوم (۸۶۸-

۸۸۵ق/۱۴۶۴-۱۴۸۰م)، مشهور به شاه قلندر، سی و دومین رهبر نزاری، پایگاه امامان به انجدان انتقال یافت. انجدان بعد از جست و جو و بررسی برای اقامت امامان نزاری انتخاب شد، زیرا دارای شرایط ویژه‌ای بود و به دو شهر کاشان و قم که دارالمؤمنین خوانده می‌شد و به‌طور سنتی از مراکز قدرت شیعیان به شمار می‌رفت، نزدیک بود. اسماعیلیان در انجدان دوباره نیرو گرفتند و سازمان جدیدی ایجاد کردند؛ فرستادن داعیان نیز برای تبلیغ به نقاط مختلف آغاز گردید. در این دوره امامان نزاری انجدان دیدگاههای خود را تحت پوشش فرقه‌های صوفیه بیان می‌کردند. احیای انجدان، نوزایی دوباره اندیشه و

امیرخان، قلعه وزیر و کاروانسرای شاه عباسی. در انجدان دو مقبره وجود دارد که مزار شماری از امامان نزاری و خانواده‌هایشان بود. انجدان نسبت به جمعیت اندکش دارای مساجد و حسینیه‌های بسیاری است که طبق نوشته دهگان به ۱۷ یا ۱۸ باب می‌رسد و این نشان از اهمیت مذهبی و فرهنگی انجدان در گذشته دارد؛ از جمله مسجد سرچشمه که مشهور به مسجد شاه خلیل الله بود و مسجد جامع که توسط شاه خلیل الله تعمیر شد و تاریخ بنای آن را به سده‌های نخستین اسلام نسبت می‌دهند (دهگان، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۱۰۶-۱۱۰؛ ایوانف، 56-53؛ دفتری، 460-459؛ قطب، ۱۴۵).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷؛ برهان قاطع، محدحین بن خلف تبریزی، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۷؛ حزین، محمدعلی، تاریخ اصفهان، ۱۳۳۲؛ خراسانی، فدایی، محمد، تاریخ اسماعیلیه، به کوشش ا. سیبویوف، تهران، ۱۳۶۲؛ دهگان، ابراهیم، کارنامه یا در بخش دیگر از تاریخ اراک، اراک، ۱۳۲۵؛ شرف الدین علی بزدی، ظفرنامه، به کوشش عمام‌الدین اروتیایوف، تاشکند، ۱۹۷۲؛ فخرالزمانی، عبدالنسی، تذکره میخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۶۳؛ فرهنگ آبادیهای کشور (سرشماری ۱۳۴۵)، شهرستان آشتیان، تهران، ۱۳۶۷؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۹؛ ج ۵۹؛ فرهنگ رشیدی، عبدالرشید بن عبدالغفور توی، به کوشش م. عباسی، تهران، ۱۳۳۷؛ فوریه، ژان باتیست، سه سال در دربار ایران، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، دنیای کتاب؛ قطب، علی، «مختصری از جغرافیای تاریخی اراک»، مجله آثار ملی، تهران، ۱۳۵۵؛ ش ۳-۴؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشرافی، تهران، ۱۳۵۹؛ قمی، حسن، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱؛ کیا، صادق، «نقطویان یا پسیخانیان»، ضمیمه ایران کوچه، تهران، ۱۳۳۱؛ ش ۱۳؛ میرخواند، محمد، روضه الصفاء، تهران، ۱۳۳۹؛ واله اصفهانی، محمد یوسف، خلد برین، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۲؛ بزدی، حسن، جامع التواریخ حسنی، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی و ایرج افشار، کراچی، ۱۹۸۷؛ نیز:

Daftary, F., *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1992; Ivanow, W., «Tombs of Some Persian Ismaili Imams», *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, London, 1938, vol. XIII.
مجید سمیعی

آنْجَمَن آثارِ ملیّی، انجمنی که به همت برخی از ایران دوستان در ۱۳۰۱ش با هدف حفظ آثار کهن ایرانی و معرفی آنها به مردم در تهران تشکیل شد.

فعالیت‌های این انجمن در سه دوره جداگانه انجام گرفته است: دوره اول از ۱۳۰۱ش آغاز می‌شود که پس از برگزاری جشن هزاره فردوسی (۱۳۱۳ش) خاتمه می‌یابد. دوره دوم از آذر ۱۳۲۳ شروع می‌شود (مجموعه...، ۲۳۵؛ «مراکز...»، ۸۲۰) و تا شهریور ۱۳۶۶ ادامه می‌یابد و از این تاریخ، بنابر تصویب شورای عالی انقلاب فرهنگی، با نام «انجمن آثار و مفاخر فرهنگی»، به فعالیت‌های خود ادامه داده است (تحقیقات میدانی).

در نخستین اساسنامه انجمن، هدف‌های تشکیل آن، چنین بیان شد: تأسیس موزه و کتابخانه‌ای در تهران، ثبت و طبقه‌بندی آثار ملی ایران، نگهداری مجموعه‌های نفیس در کتابخانه‌ها و موزه‌ها، بهره‌مند

فعالیت‌های تبلیغی اسماعیلیان بود (دفتری، 469-467؛ خراسانی، ۱۳۹-۱۴۰؛ ایوانف، 49).

در دوره حکومت صفویه در ایران سیاست مذهبی برپایه مرشد و مرید قرار داشت و رهبری مذهبی غیر از پادشاه صفوی مورد پذیرش نبود، بنابر این، نزاریان به سبب شناخته شدن شخصیت حقیقی امامان نزاری و فعالیت آشکارشان تحت فشار و آزار قرار گرفتند. در ۹۸۱ق/۱۵۷۳م امیرخان موسیلو حاکم همدان به دستور شاه طهماسب به کاشان و انجدان هجوم برد و اسماعیلیان را قتل عام، و مراد میرزا رهبر آنان را دستگیر کرد (قاضی احمد، ۵۸۲/۱-۵۸۴). صادق کیا (ص ۳۶-۲۷) به نقل از تاریخ الثنی به اقامت گروهی از نقطویان در نواحی کاشان و انجدان اشاره می‌کند که همزمان با سرکوب اسماعیلیان در دوره شاه طهماسب بود. نقطویان انجدان نیز سرکوب شدند. احتمالاً بین این دو فرقه همکاری وجود داشت و گروهی از نقطویان در انجدان، یا نواحی اطراف آن زندگی می‌کردند. در دوره شاه عباس (۹۹۸-۱۰۳۸ق/۱۵۹۰-۱۶۲۹م)، اسماعیلیان نزاری بار دیگر طریق تقیه پیش گرفتند و روابط حسنه‌ای بین امامان نزاری انجدان و شاه عباس برقرار گردید و خلیل الله سی و نهمین امام نزاری با یکی از خواهران شاه عباس ازدواج کرد و در فرمانی امامان انجدان از پرداخت مالیات معاف شدند. در زمان امامت شاه نزار، چهلمین امام نزاری پایگاه امامان به روستای کهک محلات در ۳۵ کیلومتری انجدان انتقال یافت (دفتری، 474، 498؛ دهگان، ۲۸).

در دوره اشرف افغان (۸۵م) انجدان محل برخورد سپاهیان اشرف و عثمانیها بود و بعد از شکست سپاهیان عثمانی، به دستور اشرف انجدان ویران شد و قلعه نورآباد که در هنگام اقامت امامان نزاری در انجدان ارگ آنان بود، با خاک یکسان گردید و گروه کثیری از ساکنانش کشته، یا اسیر شدند. در دوره‌های بعد انجدان اعتبار گذشته را نداشت، چنانکه در دوره قاجار تنها به عنوان شکارگاهی مناسب مورد توجه بود (حزین، ۶۳؛ فوریه، ۳۶۵-۳۶۶).

انجدان و نواحی اطراف آن در مدت اقامت امامان نزاری در سده‌های ۱۱-۹ق/۱۷-۱۵م از مراکز اندیشه غیر وابسته به حکومت مرکزی بود و نخستین رساله‌های اسماعیلیان نزاری پس از سقوط الموت در انجدان نگاشته شد. ملاصدرا حکیم برجسته دوره صفوی مدتی از زندگیش را در انزو در کهک قم که در نزدیکی انجدان قرار داشت، گذراند و به نوشته دهگان با امام نزاری در ارتباط بود (همانجا).

انجدان خاستگاه نویسندگان و ادیبان برجسته پس از سده ۹ق/۱۵م در ایران بود که از آن جمله‌اند: ملا داعی انجدانی و برادرش ملک طیفور، شاه ظاهر دکنی و میرزا ابوتراب بیک فرقتی (واله، ۴۷۹؛ آذر، ۲۳۹-۲۴۰؛ فخرالزمانی، ۴۱۳؛ به بعد؛ دفتری، 437).

امامان اسماعیلیه در دوره اقامتشان در انجدان آثار و بناهایی ایجاد کردند که امروزه اکثر آنها ویران شده است، از جمله قلعه نورآباد، قلعه

ساختن مردم از این مجموعه‌ها از راه تعلیم در مدارس و عرضه آنها در نمایشگاه‌ها، و سرانجام حفظ و احیای صنایع و هنرهای ایرانی (مجموعه، ۴).

این هدفها در اساسنامه دوره دوم دگرگونی‌هایی یافت که از آن جمله‌اند: تجلیل از بزرگان ایران و احیای نام آنان از راه نشر آثار ایشان، ساختن آرامگاه و یا تندیس بزرگان و کمک به تأسیس و یا تکمیل کتابخانه‌ها و موزه‌ها در سایر شهرها (همان، ۲۳۸-۲۳۹).

اعضای انجمن (طبق اساسنامه اول و دوم)، با اندکی تغییر شامل ۱۵ تن اعضای مؤسس با عنوان «کمیته انجمن» است. افزون بر این افراد، شماری غیر محدود با عنوان اعضای عمومی و اعضای افتخاری نیز از میان علاقه‌مندان به علم و صنعت ایران برگزیده می‌شوند. هیأت مدیره انجمن از رئیس، معاونان او، منشی و تحویلدار، برای مدت یک سال از میان اعضای مؤسس انتخاب می‌گردند که وظیفه آنها اجرای تصمیمات هیأت مؤسس است (همان، ۲۳۹، ۳، ۲۴۰).

برخی از اعضای مؤسس انجمن در دوره اول شخصیت‌هایی چون محمدعلی فروغی، حسن مستوفی، حسن پیرنیا، تیمورتاش، کیخسرو شاهرخ و فیروز میرزا نصرت‌الدوله بوده‌اند. در دوره دوم، شخصیت‌هایی مانند حسن اسفندیاری، حسین علاء، علی‌اصغر حکمت، حسین سمیعی، سیدحسن تقی‌زاده، قاسم غنی و محمد قزوینی با آن همکاری داشتند (همان، ۲۳۵-۲۳۶).

مهم‌ترین اقدامات انجمن بدین قرار بوده است: تشکیل همایش‌هایی در بزرگداشت فرهیختگان علم و ادب ایران، مانند جشن هزاره فردوسی، احداث و تعمیر آرامگاه برخی از بزرگان مانند آرامگاه‌های فردوسی، ابن سینا و سعدی، و ساخت تندیس آنان و تندیس نادرشاه، و نیز چاپ آثاری در زمینه‌های فلسفی، ادبی و علمی (مصطفوی، ۳؛ «مراکز»، ۸۲۰-۸۲۲).

مآخذ: مجموعه انتشارات قدیم انجمن، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ «مراکز و مجامع فرهنگی»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۳ ش، س ۱۷، ش ۱۰-۱۲؛ مصطفوی، محمدتقی، سفارش نامه انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ تحقیقات میدانی مؤلف، علی میرانصاری

انجمن ادبی ایران، نک: انجمن‌های ادبی.

انجمن حکمت و فلسفه، نک: حکمت و فلسفه، انجمن.

انجمن معارف، انجمنی متشکل از برخی معارف دوستان ایرانی که در ۱۳۱۵ ق/۱۸۹۷ م، به اهتمام شخصیت‌هایی مانند امین‌الدوله و احتشام السلطنه، با هدف تأسیس مدارس جدید و توسعه معارف در تهران تشکیل شد.

به گفته دولت آبادی، در ذی‌قعدة ۱۳۱۴، امین‌الدوله پس از دستیابی به صدارت، بر آن شد تا مدرسه رشديه را که پیش‌تر در تبریز به مدیریت میرزا حسن تبریزی (رشديه) تأسیس شده بود، در تهران نیز راه‌اندازی کند (۱۷۸/۱-۱۸۱). در این زمان حرکتی همسو از طرف برخی تجدد

طلبان مانند احتشام السلطنه ظهور کرد و ایشان نخستین بار در رجب ۱۳۱۵، به ابتکار کریم‌خان سوادکوهی، سردار مکرّم و البته با رخصت امین‌الدوله، به همراه عده‌ای مانند جعفر قلی خان نیرالملک و یحیی دولت آبادی، در منزل سردار مکرّم فراهم آمدند تا مدرسه‌ای شبانه‌روزی برای تعلیم و نگهداری دانش‌آموزان یتیم تأسیس کنند (همو، ۱۸۴/۱-۱۸۷). این جلسه منجر به تشکیل انجمن معارف شد که هدف آن بسط و توسعه مدارس جدید بود. امین‌الدوله با نفوذ خود، وزیر علوم، یعنی نیرالملک را به ریاست انجمن برگماشت (همو، ۱۸۶/۱-۱۸۷) و برای نشان دادن همراهی خود با اهداف انجمن، در باغ مسکونی خویش، مدرسه رشديه را برپا ساخت (همو، ۱۸۶/۱).

اعضای انجمن در نخستین گام خود، دچار دودستگی و اختلاف نظر شدند. عده‌ای مانند مفتاح‌الملک و ممتحن‌الدوله، زیر نظر احتشام السلطنه، به رقابت با امین‌الدوله و همفکران او، یعنی میرزا حسن تبریزی و نیرالملک پرداختند (همو، ۱۸۷/۱-۱۸۸).

همفکران احتشام السلطنه خیلی زود توانستند بر رقیبان خود غلبه یابند و نیرالملک به رغم آنکه ریاست انجمن را داشت، عمده فعالیتها به دست احتشام السلطنه و نفوذ او صورت می‌گرفت. از جمله اقدامات احتشام السلطنه، جمع‌آوری اعانه از طبقات مختلف مردم و نیز محدود ساختن بودجه مدرسه رشديه بود (همو، ۱۸۷/۱-۱۹۱). وی با این تمهیدات توانست در مدت ۶ ماه، مدرسی مانند افتتاحیه، ابتدائیه، علمیه و مظفریه را برپا سازد و ۳ هزار دانش آموز در این مدارس گردآورد (احتشام السلطنه، ۳۲۶-۳۲۷).

در محرم ۱۳۱۶، امین‌الدوله از صدارت معزول شد و دشمن دیرینه او، یعنی امین‌السلطان که باطناً موافق اصلاحات نبود، صدارت یافت (دولت آبادی، ۲۰۹/۱، ۲۱۱، ۲۱۳-۲۱۴). در این زمان دو دستگویی در انجمن پدید آمد و کسانی مانند مفتاح‌الملک، از احتشام السلطنه جدا شده، خود را به گروه نیرالملک و رشديه نزدیک ساختند. مفتاح‌الملک برای کنار گذاشتن احتشام السلطنه در نخستین گام، خود را به امین‌السلطان نزدیک ساخت (همو، ۲۱۶/۱). اما احتشام السلطنه برای خنثی ساختن اقدامات وی، امین‌السلطان را به انجمن دعوت کرد. پذیرش این دعوت از سوی امین‌السلطان و کمک مالی وی به انجمن (همو، ۲۱۷/۱-۲۱۹)، احتشام السلطنه را به این اشتباه انداخت که وی با انجمن موافقت قلبی دارد و می‌توان به حمایت‌های او پشت‌گرم بود؛ از این‌رو، علاوه بر تأسیس کتابخانه ملی، مدرسه اکابر، دارالتالیف و دارالترجمه (همو، ۲۲۱/۱-۲۲۲؛ احتشام السلطنه، ۳۲۷)، در صدد برآمد تا مدرسه دارالفنون را از اختیار نیرالملک، وزیر علوم به درآورد (دولت آبادی، ۲۲۴/۱).

مفتاح‌الملک با تمسک به این اقدام احتشام السلطنه نامه‌ای به شاه نوشت و اعمال او را مغایر با استقلال سلطنت عنوان نمود. با کمک و نفوذ امین‌السلطان و به بهانه این نامه، شاه فرمان خلع احتشام السلطنه و ریاست نیرالملک بر انجمن معارف را صادر کرد (همو، ۲۲۵/۱-۲۲۶؛

واله، نشاط، ابوالفرا، دانشکده (شیدا)، کمال، صائب، عنقا، سرتیب، سعدی، حکیم نظامی، وحید دستگردی و سرای سخنوران از مهم‌ترین انجمنهای اصفهان به شمار می‌آیند (سپنتا، ۲۸۵-۲۹۶).

نخستین انجمن ادبی شیراز در سده ۱۰ ق و در دکان میر محمود طرحی شیرازی تشکیل شد که اعضای آن کسانی مانند عرفی شیرازی، عارف لاهیجی، حسین کاشی و غیرتی شیرازی بودند. پس از آن انجمن صباحی بیدگلی (اعضای مشهور: محمدصادق نامی و میرزا نصیر اصفهانی)، انجمن محمد مسیح فسائی متخلص به معنی (اعضای مشهور: شفیقا و اثر شیرازی)، انجمن وصال (اعضای مشهور: قآنی، همای شیرازی و رضا قلی‌خان هدایت) و انجمنهای ادب فارسی، دانش پارس، داور، صدر، عالی، حافظیون، فرصت، شوریده و... بود (امداد، ۲۶۰۴-۲۶۱۹).

از انجمنهای ادبی تهران، می‌توان به انجمن ادبی ایران و حکیم نظامی اشاره کرد که هر دو به همت حسن وحید دستگردی تشکیل شده بود که در اولی، محمدعلی ناصح، سعید نفیسی، غلامرضا رشید یاسمی، کریم امیری فیروزکوهی و بدیع‌الزمان فروزانفر، و در دومی، فرخی یزدی، ملک‌الشعرا بهار و صبوری نائینی فراهم می‌آمدند. دیگر انجمنهای مهم این شهر، عبارت بودند از: صائب، آذر آبادگان (تا ۱۳۳۵ ش در تبریز بود، آنگاه به تهران انتقال یافت)، تهران، قلم و حافظ (میرزازمانی، ۲۴۲-۲۸۳).

از مهم‌ترین انجمنهای ادبی خراسان می‌توان به انجمن ادبی بهار (اعضای مشهور: غلامحسین یوسفی، تقی بینش و محمد قهرمان) و انجمن ادبی خراسان (اعضای مشهور: محمد ملک زاده، محمود فرخ، عبدالله سیار و ادیب یجنوردی) اشاره داشت (سیار، ۲۸۰۸-۲۸۱۱؛ فرخ، ۲۷۶-۲۷۸).

دیگر شهرهای ایران، مانند همدان (انجمنهای اتحاد و همدان) و یزد (انجمنهای فرساده، اداره فرهنگ و هنر، و کتابخانه وزیری) نیز دارای انجمنهایی بودند که سابقه تشکیل برخی از آنها به پیش از مشروطه می‌رسید (نکا: درخشان، ۲۳۵۲-۲۳۵۶؛ قلم سیاه، ۲۲۹۲-۲۲۹۹).

مآخذ: افشار، ایرج، «انجمنهای ادبی»، آینده، تهران، ۱۳۶۳ ش، س ۱۰، ش ۱۲؛ همو، «انجمنهای ادبی در ایران»، همان، ۱۳۶۵ ش، س ۱۲، ش ۷-۸؛ امداد، حسن، «انجمنهای ادبی شیراز»، نامواره دکتر محمود افشار، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ ش، ج ۵؛ درخشان، مهدی، «انجمنهای ادبی همدان»، همان، ج ۴، ۱۳۶۷ ش؛ سپنتا، ساسان، «انجمنهای ادبی اصفهان»، آینده، تهران، ۱۳۶۵ ش، س ۱۲، ش ۷-۸؛ سیار، عبدالله، «انجمنهای ادبی خراسان»، نامواره دکتر محمود افشار، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ ش، ج ۵؛ فرخ، محمود، «یادای از انجمنهای ادبی خراسان»، یادگار نامه حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ قلم سیاه، اکبر، «انجمنهای ادبی یزد»، نامواره دکتر محمود افشار، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۷ ش، ج ۴؛ میرزا زمانی، محمدرضا، سالنامه کشور ایران، تهران، ۱۳۳۳ ش، س ۱۹.

ملیحه مهدوی

انجیل، هر یک از ۴ کتاب اول عهد جدید که به ترتیب منسوب به

احتشام السلطنه، ۳۴۴-۳۴۵).

مردم به علت خارج شدن احتشام السلطنه از انجمن، دیگر حاضر به کمک مالی به انجمن نشدند (دولت آبادی، ۲۴۴/۱). این موضوع و همچنین افشای سوء استفاده‌های مالی از بودجه انجمن سبب شد تا مفتاح‌الملک هم خود را از اداره انجمن دور سازد. نتیجه نهایی آن بود که در شوال ۱۳۱۸، انجمن در عمل، به حالت انحلال و تعطیل افتاد (همو، ۲۴۱/۱، ۲۴۴، ۲۸۲).

مآخذ: احتشام السلطنه، محمود، خاطرات، به کوشش محمد مهدی موسوی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ دولت آبادی، یحیی، حیات یحیی، تهران، ۱۳۶۲ ش.

علی میرانصاری

انجمنهای ادبی، مجالس گردهمایی شاعران و ادیبان فارسی-زبان که هدف از تشکیل آنها پرورش فکری و گسترش هنر و ذوق شعری دوستانه شعر و ادب است. در این انجمنها شاعران، سروده‌های خود را می‌خوانند و رئیس مجلس و دیگر حاضران درباب آن اظهار نظر می‌کنند و به اصلاح شعر آنان می‌پردازند. این انجمنها در ایران پیشینه‌ای کهن داشته، و به طور معمول دارای دو شکل بوده‌اند: یکی دوستانه و خصوصی که بر پایه هماهنگی مشرب و سلیقه و یا به تناسب سن و سال در محلهایی مانند منازل، خانقاهها، مدارس، آرامگاهها، قهوه‌خانه‌ها و در دوره‌های اخیر، در کتابفروشیها و کتابخانه‌ها برپا می‌شد، و دیگری، رسمی که بنابر تکلیف دیوانی و به صورت گروههای ناهمگون، در حضور پادشاهان شکل می‌گرفت (افشار، «انجمنهای ادبی»، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۹؛ درخشان، ۲۳۴۸). شعرخوانی، طرح غزل و دیگر انواع شعر و معارضات شاعرانه، سرودن اخوانیات و مطایبات از مسائل عمده در این انجمنها بود (افشار، «انجمنهای ادبی در ایران»، ۳۷۷). انجمنهای خصوصی و دوستانه، برخلاف انجمنهای رسمی عمری بسیار کوتاه داشتند، زیرا با کناره‌گیری یا درگذشت شاعران برجسته هر انجمن، ناهماهنگی میان افراد، مشکلات مالی و سیاسی، کم‌بودن وسایلی که پدیدآورنده ارتباط فرهنگی میان افراد است، یا فشاری بر حفظ روشهای سنتی و میدان ندادن به جوانان، دوره انجمنها به سر می‌رسید (همو، «انجمنهای ادبی»، ۸۰۴).

از نخستین انجمنهای ادبی شناخته شده دارای هدف و سازمانی منظم، انجمنی بود که به همت سیدعلی مشتاق اصفهانی در اوایل سده ۱۳ ق، برای نقد سبک هندی، در اصفهان تشکیل شد. پس از آن در دوره قاجار و پهلوی، انجمنهای گوناگون ادبی برپا شد که از آخرین آنها می‌توان به مجفل صادق هدایت در کافه فردوسی تهران اشاره کرد (همان، ۸۰۰-۸۰۴).

انجمنهای ادبی بیشتر در شهرهای اصفهان، شیراز، تهران، تبریز، مشهد، همدان و یزد، برپا شده است. انجمن مشتاق (اعضای مشهور: طبیب اصفهانی، آذریبگدلی، هاتف و عاشق اصفهانی) و انجمنهای

اختلاف نظر دارند (هانتز، 21-16؛ دیویدسن، 809؛ اسکروجی، 133-134؛ موفت، همان، 30؛ «کتاب همراه»، 496، 493-492).

انجیل لوقا: این کتاب سومین انجیل، و خود بخش اول از کتابی دو بخشی است که عموماً لوقا - اعمال (انجیل لوقا و «اعمال رسولان») نامیده شده، و هر دو بخش را یک تن نوشته است. در این انجیل دیدگاهی تاریخ‌نگارانه و دقیق مشاهده می‌شود و می‌توان آن را مشتمل بر ۸ جزء، از ظهور یحیی تعمید دهنده تا رستاخیز عیسی (ع) دانست (همان، 469-471؛ دیویدسن، 840؛ اسکروجی، 134-135؛ موفت، «تحول...»، 605، مقدمه، 31؛ مول، 92؛ ERE, VI/331).

انجیل یوحنا: این کتاب چهارمین انجیل در مجموعه عهد جدید است که به ادله سبک‌شناسانه و ویژگی‌های کلامی و مسیح‌شناسی خاص خود با دیگر اناجیل تفاوت دارد. با آنکه در تحقیقات دو سده اخیر، به ویژه در آثار بولتمان^۷، کاربرد تعبیر و مفاهیمی چون نور و ظلمت و خیر و شر در انجیل یوحنا، به تأثیر آراء ایرانی و یونانی و گنوسی نسبت داده شده، ولی کشف و بررسی طومارهای بحرالمیت نشان می‌دهد که این مفاهیم در قرن اول میلادی و پیش از آن متداول بوده است (شونفیلد، 205-203؛ ریچاردسن، 25-22؛ دیویدسن و لینی، 271؛ «کتاب همراه»، 374-373). انجیل یوحنا علاوه بر حوادث جلیل، به رخدادهای اورشلیم نیز نظر دارد (شونفیلد، 160؛ الیکات، 34) و متن آن نشان می‌دهد که نویسنده با فرهنگ و خصوصیات اقلیمی فلسطین کاملاً آشنا بوده، و متون کهن آرامی و اناجیل دیگر را در دست داشته است. سنن مسیحی و آباء کلیسا این انجیل را نوشته یوحنا پسر زبیدی می‌دانند، گرچه بعضی از محققان معاصر در صحت این انتساب تردید کرده‌اند؛ ولی به هر حال، بعضی کشفیات و تحقیقات حاکی از آن است که این انجیل در اواخر قرن ۱ یا اوایل قرن ۲ نوشته شده است (ریچاردسن، 21-13؛ دیویدسن، 265؛ دیویدسن و لینی، 267-268، 275-276؛ بروک، 744؛ «کتاب همراه»، 375-374).

بررسی‌های تطبیقی انجیل‌های چهارگانه مؤید نوعی ارتباط میان ۳ انجیل نخست و تفاوت آشکار آنها با انجیل یوحناست. از این رو، انجیل‌های متی، مرقس و لوقا را انجیل‌های «هم‌نظر»، و مسأله شباهتها و اختلاف‌های آنها را که موضوع بحث‌های دراز بوده است، «مسأله هم‌نظری» خوانده‌اند (اسکروجی، 83؛ شونفیلد، همانجا؛ «کتاب همراه»، 724؛ زیتلین، 85). در این باره نظریات مختلفی ابراز شده است که برخی پذیرفتنی، و برخی ناپذیرفتنی می‌نماید (همو، 86؛ اسکروجی، 88، 85-86؛ بروس، 59؛ موفت، «تحول»، 604؛ دیویدسن، 771؛ «فرهنگ»، 485-484)؛ از آن میان، دو فرضیه اهمیت و قطعیت بیشتری یافته است: نخست فرضیه گریسباخ است که انجیل متی را کهن‌ترین اناجیل، و انجیل مرقس را برگرفته از انجیل متی و لوقا می‌داند (زیتلین، 93، 86؛ دیویدسن و لینی، 237-236)؛ دوم فرضیه تقدم مرقس است که

متی، مرقس، لوقا و یوحناست. واژه انجیل معرب او انگلیون^۱ یونانی و او انگلیوم^۲ لاتینی است و اصلاً به معنای مزدگانی، مزده و بشارت آمده است (حداد، ۲۹؛ موفت، مقدمه، 28؛ «کتاب همراه...»، 206؛ لیدل، 539؛ قس: جفری، 71-72؛ برای این معنی در عهد عتیق، نک: مثلاً کتاب دوم سموئیل، ۱۰:۴؛ اشعیا، ۹:۴۰؛ برای نظر لغویان عرب، نک: ابن منظور، ذیل نجل: جوالیقی، ۲۳). در آغاز ظهور حضرت عیسی (ع) این کلمه به معنای بشارت بخشایش و ظهور ملکوت خداوند (مثلاً: مرقس، ۱۴:۱؛ متی، ۲۳:۴؛ ۲۵:۹)، و در عصر حواریان و رسولان به مفهوم مزده ظهور پسر با عزت خدا و رستاخیز او و نیز معانی دیگر مرتبط با آن به کار رفت. این «بشارت» بعدها (از حدود نیمه دوم قرن ۱م) تدوین شد و نوشته‌های متعددی در آن باره پدید آمد. در نیمه دوم قرن ۲م یوستینوس نخستین کسی بود که به «خاطرات رسولان» اشاره کرد و آنها را «انجیلها» خواند (الیکات، 27؛ هانتز، 14-13؛ بروس، 59؛ ER, VI/81؛ ERE, VI/333). از آن پس انجیل به تدریج مفهوم نوشته‌ای را به خود گرفت که دربردارنده بشارت به معنای خاص مسیحی آن بود و حتی بر متنهای آپوکریفی که در زمره کتابهای رسمی و مورد قبول کلیسا قرار نگرفتند، نیز اطلاق شد (شونفیلد، 68-65؛ الیکات، 14؛ «کتاب همراه»، 39-40؛ «فرهنگ...»، 884-882). به هر روی، فراوانی اینگونه کتب، موجب ظهور فرایند تعیین کتب معتبر مسیحی و شکل‌گیری عهد جدید شد. نخستین نشانه‌های این فرایند که به معتبر شناختن انجیل‌های چهارگانه انجامید، در آثار شخصیت‌های متقدم مسیحی دیده می‌شود (بروس، 58؛ دیویس، 60؛ ریچاردسن، 18؛ الیکات، 13؛ شونفیلد، 73).

انجیل‌های چهارگانه: هر یک از انجیل‌های چهارگانه در بردارنده روایاتی درباره زندگی و تعالیم عیسی مسیح (ع) اند که از نظر موضوع و سبک و سیاق ارائه مطالب گونه‌ای خاص محسوب می‌شوند:

انجیل متی: این کتاب که در تمام نسخه‌های کهن یونانی اولین انجیل، و در اکثر نسخ نخستین کتاب عهد جدید است (دیویدسن، 778)، مشتمل بر ۳ بخش است. بعضی از محققان معاصر، برخلاف شخصیت‌های مسیحی کهن این انجیل را نوشته متی نمی‌دانند؛ اما در عین حال، برخی نیز برآنند که متای حواری، در اواخر سده ۱م مجموعه‌ای از سخنان عیسی (ع) را به نام «لوگیا»^۵ گرد آورد و سپس آن را با انجیل مرقس درهم آمیخت و انجیلی دیگر خطاب به یهودیان و برای رد انتقادات آنان نگاشت (اسکروجی، 133-131؛ مول، 88-87؛ «کتاب همراه»، 502؛ ERE, VI/244).

انجیل مرقس: این کتاب کوتاه‌ترین اناجیل چهارگانه و مشتمل بر اجزاء مستقلی است که در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان آن را به ۵ بخش تقسیم کرد. محققان متقدم و متأخر همه در انتساب این انجیل به مرقس متفقند، ولی در اینکه او همان مرقس مذکور در «اعمال رسولان» است،

1. euangelion
7. R. Bultman

2. evangelium

3. The Oxford...

4. The New...

5. Logia

6. «The Development...»

این انجیل را کهن‌تر از همه می‌داند و برای رفع بعضی اشکالات، به وجود یک منبع شفاهی یا کتبی متقدم، از سخنان عیسی (ع) قائل شده است (براونینگ، 21-22؛ انسلین، 178-191؛ مول، 89؛ اسکروجی، 85-89؛ شونفیلد، 160-161؛ ویلز، 1-2). این نظریه اکنون طرفداران بیشتری دارد (زیتلین، 86-87، 93).

انجیل در قرآن: در آیات متعددی از قرآن کریم از انجیل به عنوان کتابی آسمانی سخن رفته (نک: آل عمران ۴۸، ۳۲/۴۶؛ مائده ۴۶/۵، ۱۱۰؛ حدید ۲۷/۵۷)، و پذیرش حقایق آن از سوی مسلمانان از شروط ایمان دانسته شده است (بقره ۴۱/۲؛ نساء ۶۰/۴، ۱۶۲). بدین سبب، انجیل نزد مسلمانان تقدس و حرمتی خاص دارد و در برخی ادعیه و اذکار به آن سوگند یاد شده است (مثلاً نک: مسلم، ۲۰۸۴/۴؛ ابوداود، ۳۱۲/۴؛ کلینی، ۵۷۶/۲؛ ابن طاووس، ۳۲۷، ۳۴۳). در سوره مائده ۴۷/۵، ۶۶، ۶۸) بارها مسیحیان به ایمان و عمل به انجیل فراخوانده شده‌اند، ولی این پرسش همواره مطرح بوده که مراد، عمل به کدام انجیل است؛ چه، از تاریخ مسیحیت بر می‌آید که مسیحیان به انجیلی واحد که الفاظ آن وحی باشد، باور ندارند و نزد آنها انجیل چهارگانه در آغاز عهد جدید، معتبر است (نک: ER, II/183-202). اما بر پایه نگرشی که از عهد صحابه وجود داشته، چنین تصور می‌شده است که تا عهد پیامبر اکرم (ص)، برخی از روحانیان حقیقت‌جوی مسیحی، نسخه‌هایی از انجیل اصیل در دست داشته‌اند و مدلول آیات قرآنی ناظر بر همین انجیل راستین بوده است (نک: نسایی، ۲۳۱/۸-۲۳۳؛ سیوطی، ۱۷۷/۶-۱۷۸؛ نیز نک: ترمذی، ۶۷۴/۵؛ بیرونی، ۲۳؛ درباره سلمان فارسی و انجیل راستین او). در منابع تفسیری و اعتقادی اسلامی، باور به بقای انجیل راستین تا عهد پیامبر اکرم (ص)، به عنوان پایه‌ای برای تفسیر آیات مربوط به آن مطرح گشته است (ابن تیمیه، ۷۸/۱-۷۹)؛ در حالی که بعضی، دعوت قرآن به اقامه انجیل را مفهومی تعریضی دانسته، و آورده‌اند که مراد از عمل به انجیل حقیقی، اقامه خود قرآن است (مثلاً نک: شهرستانی، ۱۹۷/۱).

این انجیل را کهن‌تر از همه می‌داند و برای رفع بعضی اشکالات، به وجود یک منبع شفاهی یا کتبی متقدم، از سخنان عیسی (ع) قائل شده است (براونینگ، 21-22؛ انسلین، 178-191؛ مول، 89؛ اسکروجی، 85-89؛ شونفیلد، 160-161؛ ویلز، 1-2). این نظریه اکنون طرفداران بیشتری دارد (زیتلین، 86-87، 93).

انجیل در قرآن: در آیات متعددی از قرآن کریم از انجیل به عنوان کتابی آسمانی سخن رفته (نک: آل عمران ۴۸، ۳۲/۴۶؛ مائده ۴۶/۵، ۱۱۰؛ حدید ۲۷/۵۷)، و پذیرش حقایق آن از سوی مسلمانان از شروط ایمان دانسته شده است (بقره ۴۱/۲؛ نساء ۶۰/۴، ۱۶۲). بدین سبب، انجیل نزد مسلمانان تقدس و حرمتی خاص دارد و در برخی ادعیه و اذکار به آن سوگند یاد شده است (مثلاً نک: مسلم، ۲۰۸۴/۴؛ ابوداود، ۳۱۲/۴؛ کلینی، ۵۷۶/۲؛ ابن طاووس، ۳۲۷، ۳۴۳). در سوره مائده ۴۷/۵، ۶۶، ۶۸) بارها مسیحیان به ایمان و عمل به انجیل فراخوانده شده‌اند، ولی این پرسش همواره مطرح بوده که مراد، عمل به کدام انجیل است؛ چه، از تاریخ مسیحیت بر می‌آید که مسیحیان به انجیلی واحد که الفاظ آن وحی باشد، باور ندارند و نزد آنها انجیل چهارگانه در آغاز عهد جدید، معتبر است (نک: ER, II/183-202). اما بر پایه نگرشی که از عهد صحابه وجود داشته، چنین تصور می‌شده است که تا عهد پیامبر اکرم (ص)، برخی از روحانیان حقیقت‌جوی مسیحی، نسخه‌هایی از انجیل اصیل در دست داشته‌اند و مدلول آیات قرآنی ناظر بر همین انجیل راستین بوده است (نک: نسایی، ۲۳۱/۸-۲۳۳؛ سیوطی، ۱۷۷/۶-۱۷۸؛ نیز نک: ترمذی، ۶۷۴/۵؛ بیرونی، ۲۳؛ درباره سلمان فارسی و انجیل راستین او). در منابع تفسیری و اعتقادی اسلامی، باور به بقای انجیل راستین تا عهد پیامبر اکرم (ص)، به عنوان پایه‌ای برای تفسیر آیات مربوط به آن مطرح گشته است (ابن تیمیه، ۷۸/۱-۷۹)؛ در حالی که بعضی، دعوت قرآن به اقامه انجیل را مفهومی تعریضی دانسته، و آورده‌اند که مراد از عمل به انجیل حقیقی، اقامه خود قرآن است (مثلاً نک: شهرستانی، ۱۹۷/۱).

قرآن کریم انجیل را دربردارنده «هدایت و نور» و «موعظی برای اهل تقوا» دانسته است (مائده ۴۶/۵) و دانشمندان مسلمان نیز بر همین پایه آن را وصف کرده‌اند (مثلاً نک: زمخشری، ۶۳۹/۱؛ شهرستانی، ۱۹۰/۱). قرآن اشاراتی به مضامین انجیل نیز دارد و در روایات اسلامی سوره‌های مثین (از اسراء تا ۷ سوره) به عنوان جایگزین قسمتی از انجیل معرفی شده‌اند (دارمی، ۴۵۳/۲؛ کلینی، ۶۰۱/۲). در قرآن بارها نقل صریح از مضامین انجیل نیز بازتاب یافته است (مثلاً اعراف / ۱۵۷/۷؛ توبه ۱۱۱/۹؛ فتح ۲۹/۴۸؛ قس ۲۴: ۱۳؛ مرقس، ۲۶: ۴؛ یه؛ لوقا، ۴: ۸) و علاوه بر نقل صریح، برخی از پژوهشگران در پی آن بوده‌اند تا به نقلهایی غیر صریح از انجیل در قرآن دست یابند، اما از دریچه باورهای اسلامی، چنین کاوشی بی‌نتیجه خواهد بود، چه حتی اگر انجیل راستین هم در دست بود، از آنجا که هم آن و هم قرآن از سرچشمه وحی صادر گشته، همخوانی در آنها به مفهوم نقل نمی‌توانست

مآخذ: ابن تیمیه، احمد، *مجموعه الرسائل الکبریٰ*، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن شعبه، حسن، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۶ق؛ ابن طاووس، علی، *اقبال الاعمال*، ج سگی، ۱۳۲۰ق؛ ابن عدربه، احمد، *العقد الفرید*، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله، *المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ ابن منظور، لسان، *ابوداود سجستانی*، سلیمان، سنن، به کوشش محمد مجیب‌الدین عبدالحمید، قاهره، *داراحیاء السنة النبویه*؛ بیرونی، ابوریحان، *الآثار الباقیه*، به کوشش زاخار، لایبزیگ، ۱۹۲۳م؛ بیهقی، علی، *معارج نهج البلاغه*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۴۰۹ق؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ جوالیقی، موهوب، *المعرب*، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ حداد، یوسف، *دره الدفاع عن السیخیه فی انجیل بحسب متن*، بیروت، ۱۹۸۸م؛ دارمی، عبدالله، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ق؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سعدی، گلستان، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سیوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ق؛ شهرستانی، محمد، *الملل والنحل*، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ صفار، محمد، *بصائر الدرجات*، تهران، ۱۴۰۴ق؛ عهد جدید؛ عهد عتیق؛ قرآن کریم؛ کلینی، محمد، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فواد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نسایی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ق؛ نهج البلاغه؛ نیز:

Brooke, A. E., Johns, *A Commentary on the Bible*, ed. A. S. Peake, London, 1952; Browning, W. R. F., *The Gospel According to Saint Luke*, London, 1975; Bruce, F. F., *The Fourfold Gospel*, *The New Bible Commentary*, ed. F. Davidson, Grand Rapids, 1953; Davidson, F., *introd. The Gospel According to Matthew*, *The New Bible Commentary*, Grand Rapids, 1953; Davidson, R. and A. R. C. Leaney,

بنا بر گفته اصطخری در سده ۴/۱۰ م ساکنان اندخوی اکرادی بودند که در اطراف آن گوسفند و شتر می چرانیدند (همانجا؛ نیز نک: ابن حوقل، ۴۴۳/۲)، اما به گفته مینورسکی اصطلاح کرد به طور کلی به صحرائشینان اطلاق می شده است (ص ۳۱۱). تا زمان تیمور مردم آن سرزمین فارسی زبان بودند (کلاویخو، ۲۰۲). ولی حکومت آن به دست اراتها و نایمانها بود (منتخب، ... ۱۱۷، ۱۹۷؛ خواندمیر، ۳۸۱/۳). پس از فتح اندخوی توسط قوای شاه عباس اول صفوی، مردم آن به خراسان و عراق کوچانده شدند (اسکندریک، ۶۲۸) و پس از تصرف آن توسط افشاریان، قوم بیات و افشار در آنجا اسکان یافتند (محمد کاظم، ۴۸۳/۲؛ استرآبادی، ۲۷۳؛ شیروانی، ۱۱۹). در سده ۱۳/۱۹ م بیشتر جمعیت شهر و منطقه از ترکمنها بودند که با ازبکها و تاجیکها اختلاط یافتند، اما شمار تاجیکها خیلی کمتر بود (وامبری، ۳۱۴، ۳۸۵). در ۱۲۸۱/۱۸۶۴ م جمعیت شهر حدود ۱۵ هزار نفر بود (همو، ۳۱۴) و در ۱۳۳۵/۱۹۵۶ م به حدود ۳۰ هزار (ترکمن، پشتون، تاجیک، هزاره و ازبک) رسید (دائرةالمعارف، ... ۹۳۱/۳؛ ایرانیکا، همانجا). اکنون ۵۸ هزار ترکمن و ازبک در این شهر زندگی می کنند (دولت آبادی، ۷۴). تجارت این شهر از قدیم پوست و پشم گوسفند و شتر بوده است و گوسفند قره گل در آنجا پرورش می یابد (ابن حوقل، نیز دائرةالمعارف، ایرانیکا، همانجاها). از آثار تاریخی شهر می توان بقعه بابا شکرالله ابدال، بقعه باباسنکو و زیارت چهارده معصوم را نام برد (دائرةالمعارف، همانجا؛ EI²).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابوبکر طهرانی، دیار بکر، به کوشش نجاشی و غوال و فاروق سومر، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ادرسی، محمد، نزهة المشاق، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ استرآبادی، مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ جویی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴/۱۹۱۶ م؛ حافظ ابرو، عبدالله، زیدة التواریخ، به کوشش کمال حاج سیدجواد، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ حدود العالم، به کوشش و. مینورسکی و دیگران، تهران ۱۳۷۲ ش؛ خواندمیر، غیث الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ دائرةالمعارف آریانا، کابل، ۱۳۳۵ ش؛ ۱۹۵۶ م؛ دولت آبادی، بصیراجند، شناسنامه افغانستان، قم، ۱۳۷۱ ش؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد، ۱۴۰۲/۱۹۸۲ م؛ شیروانی، زین العابدین، بستان السیاحه، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ طبری، تاریخ؛ کلاویخو، روی، سفرنامه، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین الدین نظنزی، به کوشش زان اوین، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۲۸ ش؛ ۱۹۴۹ م؛ میرخواند، محمدین خاوندشاه، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ مینورسکی، و.، حواشی بر حدود العالم (هم)؛ وامبری، آرمینیوس، سیاحت درویشی دروغین در خانات آسیای میانه، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ هدایت، رضاقلی، ملحقات تاریخ روضة الصفا ناصری، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز: EI²; Iranica.

محسن جعفری مذهب

آندراب، به معنای میان دو رود، نامی است که بر چندین مکان اطلاق شده است. اندراب یا اندرابه (یاقوت، ۲۷۲/۱؛ انصاری، ۲۲۴)،

Biblical Criticism, Middlesex, 1970; Davies, J. G., «Christianity», The Concise Encyclopaedia of Living Faiths, ed. R. C. Zaehner, Boston, 1959; EI¹; Ellicott, C. J., introd. Commentary on the Whole Bible, Grand Rapids, 1959, vol. VI; Enslin, M. S., «Luke and Matthew», The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review, Philadelphia, 1967; ER; ERE; Gibson, J. C. L., «John the Baptist in Muslim Writings», The Muslim World, 1955, vol. XLV; Hunter, A. M., The Gospel According to Saint Mark, London, 1976; Jeffery, A., The Foreign Vocabulary of the Qur'an, Baroda, 1938; Liddell, H. G. and R. Scott, A Greek - English Lexicon, Oxford, 1864; Moffatt, J., «The Development of New Testament Literature», A Commentary on the Bible, ed. A. S. Peake, London, 1952; id, introd. Translation of the Bible, London, 1972; Moule, C. F. D., The Birth of the New Testament, London, 1976; The New Bible Dictionary, ed. J. D. Douglas, Grand Rapids, 1970; The Oxford Companion to the Bible, eds. B. M. Metzger and M. D. Coogan, New York, 1993; Richardson, A., The Gospel According to Saint John, London, 1976; Schonfield, H. J., A History of Biblical Literature, New York, 1962; Scroggie, W. G., A Guide to the Gospels, London, 1965; Wills, L. M., The Quest of the Historical Gospel, London, 1997; Zeitlin, I. M., Jesus and the Judaism of His Time, Cambridge, 1988.

فاطمه لاچوردی - بخش فقه علوم قرآنی و حدیث

آندخوی، یا اندخود، شهری در استان فاریاب در شمال غربی افغانستان. این شهر در ۶۵° و ۶° طول شرقی و ۳۶° و ۵۷° عرض شمالی در حاشیه صحرای قراقوم و کنار آب اندخوی واقع شده است. در متون تاریخی و جغرافیایی نام آن به صورت نخذ (طبری، ۹۴/۷)، آندخ (اصطخری، ۲۷۰)، آندخذ (ابن حوقل، ۴۴۳/۲؛ ادرسی، ۴۷۹/۱)، انتخذ و اندخو (حدود العالم، ۳۰۹، ۵۹۹)، و اندخوذ (مقدسی، ۳۴۷؛ سماعی، ۳۶۰/۱) هم آمده است (نیز نک: منهاج، ۳۰۸/۱؛ ابن اثیر، ۱۸۶/۱۲). کهن ترین یادکرد از این شهر به صورت نخذ، از سده ۲/۸ م است که طبری در وقایع سال ۱۱۶ ق/۷۳۴ م از آن نام می برد (همانجا). در سده ۴/۱۰ م رستاق اندخ جزو منطقه جوزجان و مرکز آن اشترج، شهر کوچکی در بیابان بود که ۷ قریه داشت (اصطخری، ۲۷۱؛ نیز نک: ابن حوقل، ۴۲۹/۲).

اهمیت اداری این شهر پس از دوره مغولان بوده (حافظ ابرو، ۱۹۳/۱، جم)، و گاه خود حکومت مستقلی داشته است (میرخواند، ۵۷۰/۶، ۵۹۴، ۲۰۴/۷؛ ابوبکر طهرانی، ۳۰۲). ظاهراً از دوره غوریان (در سده ۶/۱۲ م) به دور شهر حصار بسیار استوار کشیده بودند (ابن اثیر، ۱۸۷/۱۲؛ جویی، ۵۷/۲). در دوره صفویه نیز خندقی پر آب به دور آن بود و شاه عباس اول برای فتح آن ۱۰ هزار تفنگ و ۳۰۰ توپ و بادلیج به کار انداخت (هدایت، ۲۳۸/۸). اهمیت این شهر در آن زمان چنان بود که اسکندریک منشی می نویسد: «هرگاه قلعه اندخود در میان باشد، آمد و شد از خراسان به اردوی معلی [دربلیخ] دشوار خواهد بود» (ص ۶۲۱). حصار اندخوی پس از فتح شهر خراب شد (همو، ۶۲۹؛ هدایت، ۳۴۲/۸). با این حال، حصار بر پا شده بعدی، آن قدر اهمیت داشت که رضاقلی میرزا پسر نادرشاه در ۱۱۴۹ ق/۱۷۳۶ م پس از گشودن آن فتح نامه ای صادر کرد (محمدکاظم، ۵۷۴/۲ - ۵۷۵)، حصار دیگر بار در زمان یار محمدخان در ۱۲۵۶ ق/۱۸۴۰ م خراب شد (وامبری، ۳۱۴). شهر جدید در نزدیکی شهر مخروطی قدیم بنا نهاده شده است (ایرانیکا، II/26).

سلیر» می‌خواند که ممکن است صورت تغییر یافته‌ی واژه شهر سالار باشد.

اندراب با قرار گرفتن در مسیر بلخ و غزنین (یاقوت، ۳۷۲/۱)، در واقع راه ارتباطی میان نواحی شمالی سلسله جبال هندوکش و جنوب آن به شمار می‌آید (نک: بریتانیکا، ماگرو، I/167، نقشه). همچنین از راه اندراب امکان رفت و آمد به سوی کابل میسر بوده است (ابن فقیه، ۳۲۲؛ یاقوت، ۴۱۰/۲؛ ابوالفدا، ۴۶۳؛ عبدالمؤمن، ۱۲۲/۱).

چنگیز نیز در مسیر حرکت خود به سوی غزنین، پس از فتح طالقان مدت یک ماه اندراب را محاصره کرد و پس از گشودن شهر و کشتار مردمان راهی بامیان شد. تاریخ گشودن اندراب به طور قطع بیش از ۶۱۸ق/۱۲۲۱م بوده است، زیرا پس از آن واقعه، مغولان به بامیان هجوم بردند (میرخواند، ۴۱۹/۴-۴۲۰؛ شرف‌الدین، ۱۳۲). همچنین در ۹۲۵ق/۱۵۱۹م بابر مدتی در اندراب توقف کرد (ایرانیکا، همانجا).

از میان دانشمندان منسوب به اندراب می‌توان از ابوذر احمد بن عبدالله بن مالک بن اسماعیل ترمذی اندرابی یاد کرد که اصلاً اهل ترمذ بود و قضای اندراب را بر عهده داشت و به همین سبب به آنجا منسوب شده است (سمعانی، ۳۶۱/۱).

همچنین مکان دیگری در نزدیکی مرو، اندراب نامیده می‌شد. طبق نوشته‌ی یاقوت، میان اندراب تا مرو و فرسنگ راه بود و سلطان سنجر در آنجا به ساخت بناها و کاخهایی همت گماشت که آثار مانده از آن تا سده ۷ق همچنان برجای بود؛ چنانکه یاقوت خود از آنها دیدن کرد (۳۷۳/۱). از میان علمای برخاسته از اندراب مرو، تنها به حمد کراییسی اندرابی اشاره شده است (همانجا؛ سمعانی، ۳۶۱/۱-۳۶۲).

برخی مآخذ سده‌های متقدم به اندراب دیگری در ناحیه اران در نزدیکی بردعه، اشاره کرده‌اند. این مکان در فاصله کمتر از یک روز از بردعه و پوشیده از بوستانها و باغهای میوه بوده است. محصولات می مانند فندق، شاه بلوط، انجیر و میوه‌ای به نام روقال (احتمالاً زغال اخته) آن معروف، و پرورش کرم ابریشم در آنجا مرسوم بود (اصطخری، ۱۸۲، ۱۸۳؛ ابن حوقل، ۳۳۷/۲-۳۳۸؛ یاقوت، ۵۵۸/۱-۵۵۹). اندراب تا سده ۷ق، همچنان آباد بوده است و چنین می‌نماید که در آن زمان هر چند به ناحیه اران تعلق داشته، اما حاکمیت آن تابع آذربایجان بوده است (نک: بکران، ۶۹).

امروزه در آذربایجان نیز، دو مکان در نزدیکی اردبیل (با طول جغرافیایی ۴۸° و عرض ۳۸° و ۹° و ۱۱°) و دیگری در نزدیکی شراب (با طول جغرافیایی ۴۷° و ۳۵° و عرض ۳۷° و ۵۷°) با نام اندراب وجود دارد (مفخم، ۳۹) که حمدالله مستوفی نخستین مکان را معرفی کرده است (ص ۲۲۲). از کنار اندراب اردبیل رودی به همین نام جریان دارد (همانجا). این رود از کوه سیلان سرچشمه گرفته، پس از پیوستن به رود اهر در ارس می‌ریزد (همانجا؛ کیهان، ۶۶/۱).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۹۶۷م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس،

در نوشته منسوب به موسی خورنی تاریخ‌نگار ارمنی سده ۵م به صورت اندراب نیز آمده است (مارکوارت، 17). هیون تسیانگ، راهب بودایی اهل چین در نیمه نخست سده ۷م در کتاب خود، آن را به صورت «آن-تا-لو-پو» نگاشته است (بیل، 286).

اندراب اکنون نام شهر و رودی در ایالت بغلان افغانستان است. موقعیت کنونی شهر اندراب را ۶۹° و ۴۹° و ۱۱° طول شرقی و ۳۵° و ۴۷° و ۴۲° عرض شمالی گزارش کرده‌اند (دائرة المعارف، ۹۳۲/۳).

اندراب در دامنه شمالی هندوکش قرار گرفته، و دارای آب و هوایی معتدل است. رودهای کوچک متعددی از ارتفاعات هندوکش به سوی باختر جریان دارند که سرانجام به رود اندراب منتهی می‌شوند؛ از آن جمله است: آب خاواک، آب پارنده، آب کاسان (قاصان)، آب شاشان، آب آرزو، آب خج و آب دره کشن. رود اندراب پس از گذشتن از ولایت خنجان در ولایت دوشی به رود سرخاب می‌ریزد (همانجا). در برخی مآخذ کهن اسلامی به مشخصات کوهستانی اندراب و جاری شدن در رود اندراب و کاسان از میانه شهر اشاره شده است (اصطخری، ۲۷۹؛ ابن حوقل، ۴۴۸/۲).

در کتاب منسوب به موسی خورنی، اندراب از ایالات کوست خراسان معرفی شده است (مارکوارت، 16-17). در نیمه نخست سده ۷م به هنگام سفر هیون تسیانگ و بنا به گفته وی اندراب متعلق به سرزمین کهن «تو-هو-لو»، و حاکمیت آن وابسته به ترکهای ساکن سرحد چین بوده است (بیل، همانجا، حاشیه 14). پس از گسترش اسلام، اندراب از شهرهای ایالت طخارستان، و سومین شهر مهم آن پس از طایقان (طالقان) و وروالیز شمرده می‌شد (اصطخری، ۲۷۸-۲۷۹؛ ابن حوقل، همانجا).

اندراب به سبب نزدیکی به معادن نقره اهمیت داشته است. نقره به دست آمده از این معادن به اندراب حمل می‌شده، و در ضرب سکه (درهم) به کار می‌رفته است (همانجا؛ حدود العالم، ۱۰۰). این معادن در بخش شرقی قلمرو اسلامی، غنی‌ترین معادن نقره به شمار می‌آمده است (بارتولد، 67). در ضرابخانه اندراب سکه‌های مربوط به سلسله‌های متعددی ضرب می‌شده است، از جمله درهمهای مربوط به عباسیان (۲۵۸ق/۸۷۲م)، سامانیان، غزنویان (سبکتگین و محمود) و به ویژه، سکه‌هایی از خاندان ابوداود یا بنی بانیجور (گماشتگان سامانیان: ۲۶۴-۳۱۰ق/۸۷۷-۹۲۲م) (ایرانیکا، II/10). خاندان ابوداود از ۲۶۰ تا ۳۷۲ق بر طخارستان فرمان می‌راندند و قلمرو آنان بلخ، خلم، ترمذ، اندراب، پنجهر و بامیان را دربر می‌گرفته است (زامباور، ۳۰۷). بدین‌سان، تا ۳۶۵ق در اندراب درهمهای معمولی سامانی ضرب می‌شد که اغلب نامهای فرمانروایان محلی ایالت طخارستان را بر خود داشت و از سالهای ۳۶۶ق/۹۷۷م تا پایان سال ۳۸۹ق/۹۹۹م در اندراب، ضرب سکه‌های متعدد رواج داشت (میچینر، 3). نویسنده حدود العالم (همانجا) عنوان حکمرانان اندراب را «شهر

۱۸۴۰م؛ اصطخری، ابراهیم، *مسالك الممالک*، لیدن، ۱۹۲۷م؛ انصاری دمشقی، محمد، *نخبة الدهر*، به کوشش مرن، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ بکران، محمد، *جهان نامه*، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م؛ *دائرة المعارف آریانا*، کابل، ۱۳۳۵ش؛ زامباور، *نسب نامه خلفا و شهبازان*، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سمنانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شرف الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام الدین اورونیوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبدالؤمن بن عبدالحق، *مراصد الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ مفخم پایان، *لطف الله، فرهنگ آبادیهای ایران*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ کیهان، مسعود، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۱۰ش؛ میرخواند، محمد، *روضه الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Barthold, W., *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, Karachi, 1981; Beal, S., *Buddhist Records of the Western World*, Delhi, 1981; Britannica, 1978; Iranica; Marquart, J., *Eransahr*, Berlin, 1901; Mitchiner, M., *The Multiple Dirhems of Medieval Afghanistan*, London, 1973.
مزرگان نظامی

اندرابی، احمد بن ابی عمر، از مقریان بزرگ خراسان در میانه سده ۵ق/۱۱م و صاحب کتاب *الایضاح فی القراءات*. از آغاز زندگی و تحصیلات مقدماتی او اطلاعی در دست نیست. حتی شهرت انتساب او به اندراب، به سبب تعدد مکانهایی به این نام، نمی تواند روشنگر زادگاه و خاستگاه او بوده باشد (نک: ه.د. اندراب؛ قس: جنابی، ۱۳).

اندرابی شاگرد عده ای از محدثان و مقریان بزرگ روزگار خویش بوده، و از آنان روایت کرده است (نک: ابن جزری، ۹۳/۱). در زمینه قرائات بیش از همه نزد ابوالحسن علی بن محمد فارسی، مقری نیشابور (نک: همو، ۵۷۲/۱) شاگردی کرده است و بیشتر طرق و روایات را از او فرا گرفته، و در اسانید قرائات، هر جا که عبارت «قرأت علی» را آورده، وی را منظور داشته است (نک: اندرابی، باب ۳۲؛ ابن جزری، ۹۳/۱؛ نیز جنابی، ۲۰). همچنین سالها در حوزه درس ابوعبدالله محمد ابن ابی الحسن خیازی (نک: ابن جزری، ۲۰۷/۲) حاضر می شده است (اندرابی، گ ۷۷، ۸۰ الف؛ صریفینی، ۱۳۸؛ نیز جنابی، ۲۱-۲۲). برخی از قرائات را نیز از ابوبکر احمد بن حسن کرمانی (نک: جنابی، ۱۷-۱۸)، و برخی را از ابوبکر محمد بن عبدالعزیز حیری، شاگرد حاکم نیشابوری روایت کرده است (نک: اندرابی، گ ۷۸ الف؛ جنابی، ۲۱).

گذشته از این ۴ تن استادان اندرابی که ابن جزری نام برده است (۹۳/۱)، در سلسله سندهای مندرج در باب ۳۲ از *الایضاح* به نام دیگر استادان قرائت اندرابی دست می یابیم که برخی از آنان عبارتند از: ابوجعفر احمد بن احمد مروردی (گ ۱۳۵ الف)، ابوعلی حسن بن حسین بخاری (گ ۸۰ الف، ج)، ابوعثمان سعید بن محمد بحیری (گ ۸۱ ب)، ابوالقاسم عبدالرحمان بن احمد عطار (گ ۹۱ ب) و ابومنصور نصر بن یکر بن احمد بن حسین بن مهران، نوه سیری و شاگرد مستقیم ابن مهران (گ ۸۹ ب؛ نیز نک: جنابی، ۲۰، ۲۲-۲۳). همچنین شیوخ حدیث اندرابی را می توان از اسانید مندرج در دیگر ابواب *الایضاح* بازشناخت.

همچنانکه ابن مهران به عنوان قطب قرائت خراسان در نیمه دوم سده ۴ق شناخته شده است (نک: ذهبی، ۳۴۸/۱؛ نیز نک: ه.د. ابن مهران)، اندرابی را باید قطب قرائت خراسان در نیمه دوم سده ۵ق دانست (نک: جنابی، ۱۶). معاصرانش از وی به وثاقت، زهد و عبادت یاد کرده اند؛ چنانکه در نیمه دوم زندگانش همه جا با عنوان «زاهد» شناخته می شده است (صریفینی، همانجا)، و چه بسا از برخی قراین و شواهد بتوان دریافت که وی همسر، فرزند و خانه و کاشانه ای - چه در نیشابور و چه در جای دیگر - نداشته است. حتی، گویا از روی زهد و پارسایی، با آنکه یاران و شاگردان بسیار داشته - چنانکه در خطبه کتابش *الایضاح* با عنوان «معشر أصحابی» آنان را مخاطب ساخته است (نک: گ ۱ ب) - شاگردان نامداری با عناوین روایت و اجازه و امثال اینها، به خوشتن منسوب نگردانیده است. ابن جزری با وسعت اطلاعاتش از طبقات قاریان و مقریان، می گوید: «کسی را به عنوان شاگرد قرائت او نمی شناسم» (همانجا؛ قس: جنابی، ۱۴ ب). همچنین صریفینی به رغم آنکه از نمازگزاران بزرگ محدثان نیشابور بر پیکر وی، و نیز خاک سپاری وی در جوار آرامگاه محدثان بزرگ شهر، سخن به میان می آورد، نامی از شاگردان یا روابان او نمی برد (نک: همانجا). گفتنی است که در عین تصریح صریفینی بر وفات اندرابی در روز پنجشنبه ۲۱ ربیع الاول ۴۷۰ق/۱۲ اکتبر ۱۰۷۷م، ابن جزری خاطر نشان کرده که وی پس از ۵۰۰ق/۱۱۰۷م از دنیا رفته است (همانجا).

اندرابی، به ویژه بیرون از خطه خراسان، بیش از آنکه با عنوان «اندرابی» یا «خراسانی» شناخته شده باشد، با لقب «صاحب *الایضاح*» یا «صاحب کتاب *الایضاح*» شناخته شده بوده است؛ چنانکه ابن جزری در جای جای کتاب طبقات خویش، تنها با همین عنوان از او یاد کرده است (نک: ۲۰۲/۱، ۵۷۲، ۲۷۴/۲). جای شگفتی است که صریفینی از «تالیفات نیکوی اندرابی در علم قرائات» سخن به میان آورده، اما از کتاب *الایضاح* نامی نبرده است. به هر حال، ظاهراً اندرابی گذشته از این کتاب، تالیف دیگری نداشته، و اصولاً اهل تصنیف و تالیف نبوده است؛ چنانکه *الایضاح* را نیز بر اثر اصرار یاران و مریدانش نوشته است (نک: گ ۱ ب). از کتاب *الایضاح فی القراءات* تنها یک نسخه خطی، در ۲۰۶ برگ، در کتابخانه دانشگاه استانبول (شماره ۳۳۳) نگاهداری می شود (کاراتای، 137-139/2)؛ نیز نک: سید، ۷/۱). باب ۳۲ از این کتاب به کوشش احمد نصیف جنابی با عنوان *قراءات القراء المعروفین*، برگرفته از عنوان باب مذکور، منتشر شده است.

الایضاح فی القراءات نامی است که اندرابی خود برای این فرهنگ بزرگ قرائت برگزیده است، و از محتوای خطبه کتاب چنین برمی آید که بر این عنوان اصرار و تأکید داشته، و عنوان دیگری، مثلاً «*الایضاح فی علوم القرآن*» را برای این کتاب نمی پسندیده است (قس: جنابی، ۱۴). نکته مورد نظر در این شیوه نام گذاری، تأکید بر این مطلب بوده است که علوم قرآنی جزء لاینفک علم قرائتند؛ به همین سبب، وقتی که به اصرار یاران، تالیف کتابی در فنون قرائات را می پذیرد، ضمیمه کردن این ۵۳

کار نگیرد. وی در جای جای اصل کتاب که از آغاز تا پایان قرآن کریم، به ترتیب مصحف شریف، اختلاف قرائات را می‌آورد (گ ۱۴۴ ب - ۲۰۴ ب) و پس از آن، کتاب را با گشودن فصلی در فضیلت ختم قرآن (گ ۲۰۴ ب - ۲۰۵ ب) به پایان می‌بَرَد. با عبارات «قُرأت» و «لَمْ أقرأ به»، یا «لَمْ أقرأ بذلك»، ارزیابی خود را از قرائات و اختیارات منقول و مقبول ارائه می‌دهد (نک: گ ۱۴۴ ب، الف ۱۴۵ - ب، جم).

مآخذ: ابن جزری، محمد، غایة النهایة، به کوشش برگشترس، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ اندرابی، احمد، الايضاح فی القراءات، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ جنابی، احمد نصیف، مقدمه بر قرائات القراء المعروفین، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ذهبی، محمد، معرفة القراء الکبار، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ سید، فواد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ صریفی، ابراهیم، تاریخ نسابور (متخب السیاق عبدالقافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ نیز:

Karatay, F.E., *Istanbul üniversitesi kütüphanesi arapça yazmalar kataloğu*, Istanbul, 1953.
محمدعلی لسانی فشارکی

آندَرَزَنامه‌ها، نک: پندنامه‌ها.

آندُلُس، نامی که مسلمانان به بخشی از شبه جزیره ایبری، در کنار مدیترانه، واقع در جنوب اسپانیا و جنوب شرقی پرتغال و گاه به تمام آن داده‌اند. اندلس از نام واندالها، قبیله‌ای از مردم ژرمن، گرفته شده است که در اوایل سده ۵ م، پس از تجزیه امپراتوری روم غربی، چندی در جنوب اسپانیا سکنی‌گزیدند (عتان، ۱۷/۱، ۵۰-۵۱). از این رو، نخستین قومی که در دوران کهن در این سرزمین سکنی‌گزید، اندلوش (اندلش/ فندُلُس) نامیده شد (ابوعبید، ۸۹۰/۲؛ مقری، ۱۳۳/۱؛ نیز نک: ابن خلدون، ۲(۳)/۴۹۰).

I. جغرافیا

اندلس امروزه بزرگ‌ترین استان اسپانیا به شمار می‌آید و از نظر تقسیمات کشوری شامل ۸ شهرستان: المریه، قادش^۱، قرطبه، غرناطه، ولبه، جتان^۲، مالقه و اشبیلیه است (GSE, X/595). نام اندلس در سکه‌ای (دینار) دو زیانه به تاریخ ۷۹۸ ق/ ۷۱۷ م در کنار برابر لاتینی آن، اسپانیا آمده است. همچنین در منابع اسلامی این نام به اسپانیای مسلمان، پس از فتح اسلامی اطلاق شده است (EI²). پس از آنکه سلطه مسلمانان در این سرزمین به ضعف گرایید، این نام همچنان متداول بود.

وصف اندلس در منابع اسلامی: برخی از جغرافیایان و مسلمان (نک: ابن عبدالمنعم، ۳۲؛ مقری، ۱۴۰/۱)، اندلس را در منتهی‌الیه غربی اقلیم چهارم دانسته، و برخی آن را از اقلیم پنجم به شمار آورده‌اند (ابن رسته، ۹۸). اما به گفته صاعد اندلسی (ص ۲۳۷-۲۳۸) بیشتر اندلس در اقلیم پنجم، و بخش جنوبی آن در اقلیم چهارم جای می‌گیرد. حد غربی اندلس در ناحیه مجاور بحر محیط (اقیانوس اطلس) به سمت

باب در علوم قرآنی را پیش از ورود به اصل کتاب شرط می‌کند، و در پایان هر باب از «ابواب کثیره» مقدمه، فایده‌ای را که آن باب برای قاریان و مفریان در بر دارد، و باید مورد توجه آنان قرار گیرد، گوشزد می‌کند، و برای آنکه، ضمن تأکید بیشتر بر اهمیت مطلب، عذر اطالته مقدمه را خواسته باشد، بر خویشتن الزام می‌کند که از گزارش اصول و مبانی در هر باب فراتر نرود و از قول خود و به رأی خود چیزی بر آنها نیفزاید.

جنبه نقد و بررسی الايضاح که از عنوان‌گذاری و خطبه کتاب آغاز می‌شود و در سراسر کتاب، جلوه‌های نظری و عملی آن مشهود است، بر جنبه عرضه و ارائه قرائات در این کتاب رجحان فراوان دارد. به عنوان مثال، عنوان کامل باب ۳۲ که تحقیق شده، و به چاپ رسیده است، چنین است: «الباب الثانی والثلاثون، فی ذکر الاسانید التي نقلت الینا قراءات القراء المعروفین بروایات الرواة المشهورین». جایگزین کردن صفت «معروف» به جای «مشهور» برای اصل قرائات و قاریان بزرگ - مثلاً قراء سبعة - و انتقال دادن صفت مشهور به روایات و راویان، در بر دارنده این نکته است که قاریان و قرائات مشهور را در واقع راویان با روایات مشهورشان به شهرت رسانیده‌اند، و این «راویان» هستند که میدان‌دار حوزه‌های پُر طول و تفصیل قرائات شده‌اند، نه قاریان و صاحبان قرائت.

اندرابی معتقد است، علاوه بر قرائات و روایاتی که وی از طرق صحیح، استقصا کرده، و اسانید آنها را در کتاب خود گرد آورده است که جمعا ۱۰ «قرائت» و ۳ «اختیار» (گزیده قرائات گوناگون) را شامل می‌شود (نک: گ ۷۷ ب - ۹۳ ب؛ جنابی، ۲۷-۲۸)، هر آنچه با عنوان قرائت و روایت و اختیار از هر سویی مطرح گردد - که می‌تواند بی‌شمار و نامحدود نیز باشد - فاقد اعتبار به عنوان قرائت است و بر حفظ و فراگیری آنها فایده‌ای مترتب نخواهد بود (همانجا، نیز گ ۹۴ الف). با این ترتیب، نمی‌توان پذیرفت که نگرش و انگیزش اندرابی در راستای تألیف کتاب الايضاح، همان دیدگاه و انگیزه تدوین کنندگان کتابهای مشتمل بر ۷ قرائت یا ۱۰ قرائت یا ۱۴ قرائت و مانند آن، بوده باشد. وی قرائت کسایی کوفی را ضمن آنکه بر «اختیار» بودن آن تصریح می‌کند، بنا به ملاحظات دقیق و عمیق دیگری، در عداد قرائات نگاه می‌دارد (همانجا، نیز گ ۸۹ الف) و قرائت خلف بغدادی را از مجموعه «قرائات عشر» بیرون می‌کشد و در زمره اختیارات جای می‌دهد (نک: جنابی، ۲۸). این نکته و امثال آن بیانگر طبیعت نقاد و بررسی‌کننده کتاب الايضاح و مؤلف آن است.

اندرابی در عین آنکه ضمن استقصای قرائات و اختیارات شایسته و بایسته و طرق صحیح آنها، در آنچه وی در الايضاح گرد آورده، و روایت کرده است، معتقد به امکان و لزوم اجتهاد در قرائات و اختیارات منقول و مقبول است، و قاری و مقری را همواره مختار می‌داند که قرائت یا اختیار مروی و منقولی را در عمل نیز بپذیرد و در مقام اداء و تلاوت به کار گیرد، یا قرائت و اختیاری را جزئاً یا کلاً در مقام قرائت و تلاوت به

جنوب امتداد می‌یابد، پس از آن در طول ساحل جنوبی از اشبیلیه و شبه جزیره جیل طارق و مالقه می‌گذرد و بجانیه (المریه) را در گوشه جنوب شرقی دور می‌زند. سرزمین مرسیه و بلنسیه حد شرقی اندلس را تشکیل می‌دهد که تا طرطوشه و از آنجا تا اربونه در منتهی‌الیه شمال شرقی در مجاورت سرزمین فرنگ ادامه می‌یابد. جبال البرت یا برانس (پیرنه) آغاز حد شمالی اندلس است که به جلیقیه^۱ که سرزمینی مسیحی‌نشین است، منتهی می‌گردد (اصطخری، ۳۷، ۴۱؛ ابن حوقل، ۱۰۹/۱-۱۱۰؛ ابوعبید، ۸۹۳/۲-۸۹۵). در اندلس ۳ رشته کوه در جهت شرقی-غربی، میان مدیترانه و اقیانوس اطلس کشیده شده است که عبارتند از: جبال قرطبه (سیرا مورنا)، جبال برانس میان نربونه و جلیقیه، و سلسله جبالی که از طرطوشه تا لشبونه (لیسن) امتداد دارد و ادرسی آن را الشارات خوانده، و مشرف بر طلیطله دانسته است (۵۳۶/۲). بر اینها باید دو رشته کوه را افزود: جبال شلیر و جبل رته^۲ (مقری، ۱۴۲/۱، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۷۷؛ EI²).

مهم‌ترین رود این سرزمین وادی الکبیر (یا نهر اعظم یا نهر قرطبه) است که گاه به نام قدیم آن بیطی (باتیکا) خوانده می‌شود و ۳۱۰ میل (ح ۵۰۰ کم) طول دارد. این رود نواحی قرطبه و اشبیلیه را سیراب می‌کند (ابوعبید، ۲۳۹/۲). وادی الکبیر از رشته کوه‌های مورنا در جنوب شرقی مزتا^۳ سرچشمه می‌گیرد و از جنوب به سمت جنوب غربی جریان دارد و به مدیترانه می‌ریزد (اسلامی‌زاد، ۳). مهم‌ترین شاخه فرعی این رودخانه، نهر شنیل (یا وادی سنجیل) است که از جبل شلیر سرچشمه می‌گیرد و از لوشه^۴ و غرناطه می‌گذرد (مقری، ۱۴۷/۱-۱۴۹، ۱۸۵). وادی الکبیر تنها رودخانه‌ای در شبه جزیره ایبری است که بخش پایین آن قابل کشتیرانی است (EI²).

اندلس در تمام ادوار تاریخ اسلامی به داشتن مراکز متعدد تمدنی مشهور بوده است. تقریباً تمام شهرهای رومی پس از فتح اسلامی باقی ماند و به شکوفایی خود ادامه داد. نامهای کهن لاتینی مانند قرطبه، اشبیلیه، سرقسطه و بلنسیه نیز تقریباً دست نخورده باقی ماند. در عصر اسلامی شهرهایی جدید به عنوان پایگاههایی برای دفع تجاوز فاطمیان از سمت غرب دریای مدیترانه ساخته شد. برای مثال، مرسیه در جای شهر قدیم الو^۵ بنا گردید و المریه که در آغاز صرفاً مرکزی برای دیده‌بانی تحرکات دشمن بود، بعداً در سده ۴ق/۱۰م متحول شد و به صورت پایگاه دریایی و زرادخانه اندلس درآمد (همانجا). از دیگر شهرهایی که در دوران اسلامی بنیاد گرفت، می‌توان اقلیس^۶، الزاهره، الزهراء، قلعه زیا^۷، مرج الامیر و ثنیة نصریاد کرد (نک: ابن عبدالمنعم، ۵۱-۵۲، ۲۸۳-۲۸۴، ۲۹۵، ۴۶۹، ۵۳۵، ۵۴۸).

در حدود سده ۴ق/۱۰م خط مرزی، اندلس اسلامی را از اسپانیای مسیحی جدا می‌کرد (نک: مقری، ۱۶۱/۱، ۱۶۶؛ حجی، ۲۸). اندلس همچون شام به چند ناحیه (کوره) نظامی موسوم به جُند تقسیم می‌شد.

این نواحی را آجناد یا کُور مُجَنَّدَه می‌خواندند. احمد بن محمد رازی از تقسیمات اندلس به کوره‌ها و اقلیمها یاد می‌کند که تقسیمی ثابت و شناخته شده بود و از دیرباز تداول داشته، و توسط مؤلفان سده‌های بعد بدون تغییر تکرار گردیده است (نک: مونس، ۵۵۵-۵۵۸). اما اصطخری (ص ۳۶-۳۷، ۴۱-۴۲)، ابن حوقل (۱۰۹/۱-۱۱۱) و مقدسی (ص ۲۲۲-۲۲۴) نام کوره را تنها برای شرح و توضیح می‌آورند. این می‌رساند که اساس اولیه تقسیم اندلس همان تقسیم رومی و گوتی است، یعنی نظام شهرهایی بزرگ با ولایتی گسترده شامل شهرهای کوچکتر، قریه‌ها و دژها. در واقع این کلان شهرها حکم «کوره» را در شرق اسلامی داشته است (مونس، ۵۶۱، ۵۶۷، ۵۷۰، ۵۷۵-۵۷۶، ۵۷۸). هر شهر بزرگ بجز شهرهای خرد، یک رشته حصن (= دژ) و معقل (پناهگاه) داشته است (همو، ۵۸۹-۵۹۰). صورت اجمالی از شهرهای بزرگ یا کوره‌های اندلس در سده ۴ق/۱۰م چنین است: قرطبه، فحص البلوط، قبره، استجه، اشبیلیه، قرمونه، لبله، اکشونه (شلب)، باجه، مورور، شدونه (قلسانه)، الجزیره الخضراء، تا کرنا (زنده)، رته یا مالقه، البیره، جتان بجانیه، تدمیر (مرسیه)، شاطبه، بلنسیه و طلیطله، طلیبره (اقلش)، مارده، بطلیوس، ستنرین، لشبونه و قلمریه (همو، ۵۹۰-۵۹۱). مهم‌ترین و بزرگ‌ترین شهرهای اندلس قرطبه، تختگاه امیران و خلیفگان اموی بود که جای طلیطله پایتخت گوتها را گرفته بود (قدامه، ۲۶۶؛ اصطخری، ۴۱-۴۲؛ نیز نک: ابن حوقل، ۱۱۱/۱-۱۱۲-۱۱۳).

بافت قومی: به هنگام فتح اسلامی و پس از آن دسته‌هایی از مسلمانان عرب و بربر به اندلس پانهادند. نخستین مهاجران عرب گروهی بودند که ضمن سپاه ۱۸ هزار نفری موسی بن نصیر در رجب ۹۳ راهی اندلس شدند (ابن عبدالحکم، ۲۰۷؛ مقری، ۲۳۳/۱، ۲۶۹). سپس ۴۰۰ تن از آفریقیه همراه حز بن عبدالرحمان ثقفی، والی اندلس در ذیحجه ۹۷ به این سرزمین آمدند (همو، ۱۴/۳). آنان هرچند نسبت به ساکنان اصلی در اقلیت بودند، اما هسته اشراقگری جدیدی را پدید آوردند؛ به گونه‌ای که جانشین اسلاف رومی و گوتها گشتند (نک: اخبار...، ۴۳) و تا پایان حکومت اسلامی در اندلس تفوق خود را حفظ کردند (سالم، ۱۲۱). هرچند قدرت به دست امویان از اعراب عدنانی بود، اما اعراب یعنی نیرو و افرادی افزون‌تر داشتند (مقری، ۲۹۳/۱). بربرها نیز در فتح اندلس نقش مهمی ایفا کردند و پس از آن تا برپایی دولت اموی در اندلس، شمار فراوانی به دنبال کسب غنایم یا استقرار در آنجا، از مغرب به این سرزمین ثروتمند سرازیر شدند (سالم، ۱۲۲). مهاجرت بربرها به شبه جزیره اندلس سریع‌تر و انبوه‌تر از مهاجرت اعراب بود. بربرهای اندلس به قبایل و تیره‌هایی مانند نفزه، مکناسه، هواره، مدیونه، کنامه، زناته، مصموده، ملیله و صنهاجه وابستگی داشتند که از آن میان نفزه و مکناسه و هواره و مدیونه مشهورتر بودند (اصطخری، ۴۴؛ عنان، ۲۰۵/۱).

روناس، حنا و جز آنها، نیز کتان و پنبه برای صنایع پارچه‌بافی، و تربیت کرم ابریشم به خصوص در مناطق میان غرناطه و مدیترانه معمول بود. در مراتع حوضه سفلاي وادی الکبیر تربیت اسب رایج بود و استران اندلس در زمان ابن حوقل معروف بودند. پرورش گاو و گوسفند و بز نیز در همه جا متداول و زنبورداری برای تولید عسل معمول بود. از مناطق جنگلی احتیاجاتی مانند زغال تأمین، و از چوب درختان صنوبر در کرانه فلات مرزا برای دکل کشتیها استفاده می‌شد. در دشتهای جنوب شرقی هم نخلهای کوتاه و الیاف برای سببافی به عمل می‌آمد.

معادن غنی اندلس از دیرباز و در دوره اسلامی استخراج می‌شده است. از بستر بعضی از رودخانه‌ها طلا به دست می‌آمد و از معادن شمال قرطبه نقره و آهن استخراج می‌شد. شنگرف از جبل المعدن و ابال، و مس از ولبه استخراج می‌شد. زاج سفید، سولفات آهن و سرب و سولفید سرب هم از دیگر منابع کانی بود. اندلس به مرمر و سنگهای قیمتی شهرت داشت و چشمه‌های آب گرم که تقریباً همه با نامهای قدیمش هنوز معروف است (مانند الحامه). بهره‌برداری از معادن سنگ نمک و رسوبات نمک در ساحل قادس و المریه و لقت^۱، صنعتی پر رونق بود. ماهی ساردین و تُن به فراوانی صید می‌شد (GSE, EI²; X/596-597).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن خطیب، محمد، اللحة البدرية فی الدولة النصرية، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۳۷ق؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، تاریخ، بیروت، ۱۹۵۷م؛ ابن رسته، احمد، الاغلاق النیسية، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن عبدالحمک، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، به کوشش توری، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن عبدالنعم، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالك و المسالك، به کوشش وان لون و ا. فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ اخبار مجموعه، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اسلامی‌زاد، حمید، اسپانیا، تهران، ۱۳۷۵ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك المسالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۰م؛ حجی، عبدالرحمان علی، التاريخ الاندلسی، بیروت، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس، بیروت، ۱۹۸۱م؛ صاعد اندلسی، التعریف ببطیقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشیدزاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ عنان، محمد عبدالله، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ قدامة بن جعفر، «تذکر من کتاب الخراج و صنعة الكتابة»، همراه المسالك و المسالك ابن خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ مقرئ، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مونس، حسین، فجر الاندلس، قاهره، ۱۹۵۹م؛ نیز:

II. تاریخ

تاریخ اندلس از اواخر هزاره ۲ ق م آغاز می‌شود. فنیقیهای بازرگان و دریانورد کرانه باختری دریای مدیترانه در حدود ۱۲۰۰ ق م برای گسترش قلمرو خود از طریق اقیانوس اطلس وارد شبه جزیره ایبری شدند و مستعمراتی چون مالقه و قادس را در آنجا بنا کردند که به تدریج به مراکز عمده بازرگانی مبدل شد. سپس یونانیان این سرزمین را

یکی از عناصر مهم جامعه اندلس، مسیحیان گوت یا اسپانیایی بودند که در آغاز فتوح به اسلام گرویدند. مورخان این تازه مسلمانان را مسالمه (یا اسالمه یا اسالمه اهل ذمه) خوانده‌اند (همو، ۲۰۶/۱؛ سالم، ۱۲۷-۱۲۸). به عقیده برخی از محققان، اولین آنها از بردگان وابسته به زمین بودند؛ زیرا آنان اسلام را مایه رهایی خود می‌دیدند و می‌خواستند در سایه اسلام از مزایای مساوات برخوردار باشند (مونس، ۴۳۰؛ عنان، همانجا).

در نتیجه مجاورت و پیوند فاتحان مسلمان با اسپانیاییها، نسلی نو پدید آمد که در تاریخ اسلام به «مولدان» (عربهای دو رنگ) معروف شده‌اند. بسیاری از اینان نامهای عربی خود را حفظ کردند (نک: مونس، ۴۳۰-۴۳۱؛ سالم، ۱۲۸-۱۲۹). دسته‌ای از آنان در برخی از شهرها، مانند طلیطله پایگاهی قدرتمند یافتند و گرایشهای جدایی طلبانه‌ای را آشکار ساختند. اشبیلیه نیز از مراکز آنان بود، اما در آنجا مولدان به سبب اشتغال به تجارت، مناسبات مسالمت‌آمیزی با دولت قرطبه داشتند (همو، ۱۲۹).

مسیحیان اندلس با مسلمانان همزیستی داشتند و در عین حفظ دین خود به عربی سخن می‌گفتند. از این رو مستعربون^۱ یا عجم الذمه نام گرفته‌اند. آن دسته از مستعربون را که با مسلمانان عهدی داشتند، معاهدون می‌نامیدند (سالم، ۱۳۰؛ عنان، همانجا). مستعربون دست‌کم در شهرهای بزرگ، به ویژه قرطبه، اشبیلیه و طلیطله از حمایت دولت اسلامی برخوردار بودند (EI²). سرزمین اندلس تا پایان قرن ۵ ق/۱۱ م به همان مناطق کلیسایی سابق - چنانکه در عهد گوتها بود - تقسیم می‌شد و شامل ۳ مطران‌نشین بود (یعنی طلیطله، لوسیتانیا و باتیکا) و اسقف‌نشینها و نواحی کلیسایی را تحت پوشش داشت (همانجا؛ ابو عبید، ۸۹۱/۲، ۹۰۸).

یهودیان در زمان حکومت رومیها و گوتها، سخت تحت فشار بودند. پس از فتوح، مسلمانان با آنان رفتاری شایسته در پیش گرفتند (نک: ابن خطیب، ۱۶). اقلیتهای یهودی در شهرهای بزرگ اندلس در حمایت و سرپرستی حکومت اسلامی زندگی می‌کردند (عنان، ۲۰۶/۱). شهر غرناطه بیشترین شمار اقلیت یهودی را در خود جای داده بود (ابن عبدالمنعم، ۴۵).

زراعت و معادن: در گذشته نیز مانند امروز دو نوع زراعت دیم و آبی در اندلس معمول بود. زراعت دیم خاص کشت حبوبات و غله بود. گندم طلیطله شهرت داشت. زمینهای وسیعی در اندلس پوشیده از درختان زیتون بود و تولید روغن آن رواج داشت. موکاری نیز به صورت گسترده متداول بود. ساده‌ترین شکل آبیاری شبکه‌ای از کانالهای به هم مرتبط در دشتهای ساحلی بود و آبیاری در مرسیه و بلنسیه به وسیله اختلاف ارتفاع صورت می‌گرفت و در اراضی مرتفع از چرخاب استفاده می‌شد. در اندلس میوه‌هایی مانند گیلاس، سیب، گلابی، بادام، انار، و به خصوص انواع انجیر، و در بعضی از مناطق ساحلی، نیشکر و موز و نخل به عمل می‌آمد. همچنین کشت زعفران، زیره، گشنیز،

اندلس وارد فرانسه شود و پس از فتح سراسر اروپا از راه قسطنطنیه به شام بازگردد (۱۱۷/۴-۱۱۸: عنان، همانجا). اما در این هنگام (۹۵ق) ولید بن عبدالملک، موسی و طارق را به دمشق احضار کرد (اخبار، ۲۷: ابن قوطیه، ۳۶). موسی قبل از بازگشت، اشبیلیه را پایتخت اندلس نامید و فرزندش عبدالعزیز را بر آنجا گماشت و در ذیحجه ۹۵ به همراه طارق عازم دمشق شد (اخبار، همانجا؛ ابن عبدالحکم، ۲۱۰: ابن عذاری، ج بیروت، ۲۳/۲). عبدالعزیز فتوحات مسلمانان را در شمال ادامه داد و اوضاع آشفته اندلس را سامان بخشید، اما طولی نکشید که در ۹۷ یا ۹۸ گویا به اشاره خلیفه سلیمان بن عبدالملک که از قدرت و نفوذ او در این ولایت دوردست بیمناک شده بود، در مسجد اشبیلیه به قتل رسید (ابن قوطیه، ۳۶-۳۷: اخبار، ۲۸: ابن عذاری، همان ج، ۲۴/۲).

پس از مرگ عبدالعزیز بزرگان اشبیلیه ایوب بن حبیب لخمی را به حکومت برداشتند و او ۶ ماه بر اندلس حکومت کرد. در این زمان اندلس بخشی از ولایت افریقیه در قلمرو خلافت دمشق بود و حاکمان آنجا را والیان افریقیه تعیین می‌کردند. حر بن عبدالرحمان ثقفی نیز بدین‌شیوه توسط عبدالله (یا محمد) بن یزید حاکم افریقیه به حکومت اندلس منصوب شد. حر بن عبدالرحمان یا ایوب بن حبیب در ۹۹ق پایتخت اندلس را از اشبیلیه به قرطبه منتقل ساخت (ابن قوطیه، ۳۷: اخبار، ۲۸-۲۹: ابن عذاری، همان ج ۲۵/۲: مقرئ، ۲۳۴/۱-۲۳۵).

در ۱۰۰ق عمر بن عبدالعزیز اموی نصب حکام اندلس را به اختیار خویش درآورد و سمح بن مالک خولانی را به حکومت آنجا گماشت (ابن قوطیه، ۳۸: اخبار، ۳۰). سمح که در جنگاوری و مملکت‌داری مهارت بسیار داشت، به اصلاحات جدید مالی و عمرانی پرداخت و پس از سرکوب یاغیان و شورشیان فتوحات را ادامه داد و شهرهای شمالی اندلس چون قرقشونه، سبتیمانیا و نارین را تصرف کرد و دامنه‌متصرفات مسلمانان را تا جنوب فرانسه گسترش داد و با ساختن قلعه‌ها و پادگانهای بسیار مواضع خود را در سراسر این منطقه استحکام بخشید. سپس به قصد تصرف تولوز (تولوشه) پایتخت مملکت آراگون لشکر کشید، اما در ۱۰۲ق/۷۲۰م در نبرد با مسیحیان به قتل رسید (همان، ۳۰-۳۱: ابن عذاری، همان ج، ۲۶/۲: وات، ۲۳-۲۲). پس از او به ترتیب: عنسیه بن سحیم (حک ۱۰۲-۱۰۷ق)، یحیی بن مسلمه (سلامه) کلبی (حک ۱۰۷-۱۱۰ق)، عثمان بن ابی سعید (ابی نسه) خثعمی (حک ۱۱۰-۱۱۱ق)، حذیفه بن احوص قیسی (حک ۱۱۱ق)، هثیم بن عفیر (عبید) کنانی (حک ۱۱۱-۱۱۲ق)، محمد بن عبدالله اشجعی (چند ماه در ۱۱۲ق)، عبدالرحمان بن عبدالله غافقی (حک ۱۱۲-۱۱۴ق) و عبدالملک بن قطن فهری (حک ۱۱۴-۱۱۶ق) بر اندلس حکم راندند (اخبار، ۳۱: ابن قوطیه، همانجا؛ ابن عذاری، همان ج، ۲۷/۲-۳۱).

میان سالهای ۱۰۷ تا ۱۱۲ق مسلمانان در شمال اسپانیا و جنوب فرانسه با مقاومت مسیحیان روبه‌رو شدند و فتوحات مدتی متوقف شد. چون عبدالرحمان غافقی به حکومت اندلس گماشته شد، پس از سامان

تصرف کردند (کالمت، ۲۰: عبادی، ۲۳-۲۵: سالم، ۱۳: بریتانیکا، ماکرو، XVII/402) و در حدود ۸۵۰ق کارتازها از قرطاجنه (کارتاز) در سواحل تونس به راه افتادند و سواحل جنوبی و جنوب شرقی اندلس را تسخیر کردند. از سالهای ۲۶۴ تا ۱۴۹ق میان کارتازها و رومیان نبردهای سختی موسوم به «پونیک» رخ داد که سرانجام به شکست کارتازها و زوال حکومت آنان انجامید. از آن پس اندلس به دست رومیان افتاد و آنان تا ۴۰۹م به مدت ۶ قرن بر اندلس حکومت کردند. امپراتوری روم در اواخر قرن ۴م در این منطقه به سبب بحرانهای نظامی و اقتصادی، و هجوم قبایل بربر در شمال افریقا روی به ضعف نهاد. در اوایل قرن ۵م گروههایی از طوایف واندال و ویزگوت از کوههای پیرنه گذشته، وارد اندلس شدند و به تهاجمات وسیعی دست زدند. پس از سالها جنگ و خونریزی سرانجام واندالها بر مغرب، و ویزگوتها بر اندلس تسلط یافتند. ویزگوتها حدود ۳ قرن بر اندلس حکم راندند تا سرانجام در اوایل قرن ۸م حکومت آنان به دست مسلمانان برچیده شد (دوزی، 215: بریتانیکا، ماکرو، XVII/402-414: چمبرز، ...، I/415: عبادی، ۲۶-۳۰: کالمت، ۲۰-۲۱: پشتاوی، ۱۱-۱۲).

دوره اسلامی: در ۹۲ق موسی بن نصیر که از سوی ولید بن عبدالملک خلیفه اموی بر افریقیه حکم می‌راند، سپاهی به فرماندهی غلام خود طارق بن زیاد (والی طنجه) به فتح اندلس روانه کرد. اندلس در این هنگام درگیر اختلافات داخلی بود و رودریک (در منابع اسلامی لذریق یا رذریق) آخرین پادشاه ویزگوت برای سرکوب شورشیان در ایالت‌های شمالی به سر می‌برد. طارق به کمک خولیان (یولیان) حاکم شورشی سبته که به روایتی مسلمانان را به فتح اندلس فراخوانده بود، از تنگه‌ای که به نام خود او به جبل طارق موسوم شد، گذشت و در مدتی کوتاه شهرهای استجه، مالقه، غرناطه، قرطبه، البیره و طلیطله را تصرف کرد و روی به شمال نهاد. او پس از عبور از قشتاله لیون و کوههای آستوریاس، بر سواحل جنوبی خلیج بیسکی، یعنی شمالی‌ترین نواحی اندلس دست یافت و در مدت یک سال از جنوب تا شمال اندلس را به تصرف درآورد (اخبار، ...، ۱۷-۲۳: ابن عبدالحکم، ۲۰۴-۲۰۵: ابن قوطیه، ۳۳-۳۵: مقرئ، ۲۲۹/۱-۲۳۲: عنان، دولت، ...، (۱)۱-۳۸-۵۱). از سوی دیگر موسی بن نصیر در رمضان ۹۳ با سپاهی عظیم از جبل طارق گذشت و روی به شمال شبه جزیره ایبری نهاد و پس از فتح شدونه، قروونه و اشبیلیه که از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین شهرهای اندلس بود. راهی طلیطله شد و در آنجا با طارق که به استقبال او آمده بود، ملاقات کرد (ابن قوطیه، ۳۵-۳۶: اخبار، ۲۴-۲۵: مقرئ، ۲۷/۱).

سپس دو سردار روانه شمال شرقی شدند و شهرها و دژهای آن نواحی از جمله سرقسطه و برشلونه را تصرف کردند. پس از آن طارق راهی غرب شد تا سرزمینهای شمال غربی را فتح کند و موسی بن نصیر روی به جبال پیرنه آورد تا بقایای ویزگوتها را تار و مار کند (مقرئ، ۲۷۳/۱-۲۷۵: عنان، همان، (۱)۱-۵۳).

همان‌گونه که ابن خلدون اشاره کرده، موسی می‌خواست از شمال

داشت که به مغرب گریخت و با پشتیبانی برخی قبایل بربر در ۱۳۸ ق از طریق جبل طارق وارد سواحل غربی اندلس شد. عبدالرحمان که لقب الداخل یافته بود، در اینجا سپاه یوسف بن عبدالرحمان را درهم شکست و قرطبه را تسخیر کرد و دولت امویان اندلس را بنیان نهاد (اخبار، ۴۷-۴۹، ۵۸، مقری، ۱/۳۲۷-۳۲۸؛ عبادی، ۹۷-۹۸).

امویان در اندلس (۱۳۸-۴۲۲ ق/۷۵۵-۱۰۳۱ م): حاکمان اموی که نزدیک به ۳ قرن بر اندلس حکومت کردند، ۱۶ تن بودند. نخستین آنها عبدالرحمان بن معاویه بن هشام (حک ۱۳۸-۱۷۲ ق/۷۵۵-۷۸۸ م)، و آخرینشان هشام بن محمد (حک ۴۱۸-۴۲۲ ق/۱۰۲۷-۱۰۳۱ م) نام داشتند.

عبدالرحمان الداخل از نخستین روزهای ورود به قرطبه درگیر جنگهای داخلی و سرکوب شورشیان شد. یوسف بن عبدالرحمان فهری که پس از شکست از عبدالرحمان به طلیطله گریخته بود، همراه با صمیل بن حاتم این شهر را به بزرگترین مرکز دشمنی و مخالفت علیه حکومت اموی مبدل ساخت. عبدالرحمان پس از چند سال جنگ سرانجام در ۱۴۲ ق آن دو را بشکست و طلیطله را تصرف کرد و آتش فتنه را تا مدتی خاموش ساخت (ابن عذاری، همان ج، ۴۸/۲-۴۹؛ مقری، ۱/۳۲۸-۳۲۹).

وی میان سالهای ۱۴۴ تا ۱۶۳ ق سرگرم سرکوب مخالفان و فرونشاندن شورشیهای متعدد در شهرهای اندلس بود تا سرانجام آخرین مخالف برجسته او، عبدالرحمان بن حبیب فهری که میخواست عبدالرحمان اموی را به اطاعت از عباسیان وادارد، در ۱۶۸ ق درگذشت و شورشها پایان گرفت (ن: اخبار، ۹۲-۱۰۱؛ ابن عذاری، همان ج، ۵۰/۲-۵۷؛ عبادی، ۱۰۰-۱۰۵). عبدالرحمان پس از ۳۲ سال حکومت درگذشت (ابن خطیب، ۱۰-۱۱؛ ابن ابار، ۴/۱). برخی از جانشینان او نیز گرفتار دفع شورشهایی بودند که اعضای خاندان یا امرای مسیحی و مسلمان اندلس بریا می کردند. هشام بن عبدالرحمان میان سالهای ۱۷۶ تا ۱۷۹ ق بعضی از شهرهایی را که به دست مسیحیان افتاده بود، بازپس گرفت و آلفونسو را درهم شکست (ابن عذاری، همان ج، ۶۳/۲-۶۵؛ ابن خطیب، ۱۱-۱۲؛ مقری، ۱/۳۳۷-۳۳۸؛ نعنمی، ۱۷۵-۱۷۸). اما به روزگار فرزندش حکم، شارلمانی شهرهایی چون برشلونه و تطیله را از قلمرو امویان جدا کرد و مسلمانان بزرگترین پایگاه خود را در شمال اندلس از دست دادند. در همین دوره مردم قرطبه برضد حکم قیام کردند و او نیز این شورش را که به ریض معروف شد، به شدت سرکوب کرد (ابن عذاری، همان ج، ۶۹/۲-۷۵-۷۶؛ ابن ابار، ۴۳/۱-۴۴؛ ابن اثیر، ۱۶۹/۶، ۱۸۷؛ ابن قوطیبه، ۶۸؛ مقری، ۱/۳۳۹).

جانشین حکم، عبدالرحمان بن حکم اموی در برابر حملات آلفونسو، در بخش وسیعی از قلمرو مسیحیان به تاخت و تاز پرداخت و تطیله را پس گرفت، و از آن پس نرمانها (در منابع اسلامی: اردمانین یا مجوس) را که وارد سواحل جنوبی و غربی اندلس شده بودند، شکست

بخشیدن به اوضاع اندلس و انجام دادن اصلاحاتی در شهرهای مختلف با سپاهی عظیم رهسپار جنوب فرانسه شد و پس از تصرف شهرهای آریل و بُردو در محلی میان تور و پواتیه اردو زد. در رمضان ۱۱۴ جنگی سخت میان مسلمانان و مسیحیان به فرماندهی شارل مارتل رخ داد. گرچه در آغاز پیروزی با مسلمانان بود، اما چون عبدالرحمان به قتل رسید، سپاه مسلمانان از هم گسیخت و دچار شکست شد. در منابع اسلامی از این واقعه به نام بلاط الشهداء یاد شده است (اخبار، همانجا؛ مقری، ۱/۲۳۶؛ عنان، همان، ۱/۱۱۰-۱۱۱؛ عبادی، ۸۳-۸۴).

عبدالملک بن قطن جانشین عبدالرحمان پس از سرکوب شورشیان در شمال به تقویت پادگانها و شهرهایی پرداخت که از سوی مسیحیان در معرض خطر جدی قرار داشت؛ اما در چندین نبرد زیانهای فراوان دید و به قرطبه بازگشت و سرانجام پس از دو سال حکومت در ۱۱۶ ق عزل شد و عقبه بن حجاج سلولی به جای او به حکومت رسید (ابن عذاری، همان ج، ۲۸/۲-۲۹؛ مقری، همانجا؛ عنان، همان، ۱/۱۱۲-۱۱۳). در این زمان در افریقیه میان عربها و بربرها اختلاف افتاد و دامنه این اختلافات به اندلس نیز کشیده شد و شهرهای مارده، استرقه و طلیبیره را آشوب فرا گرفت. عبدالملک بن قطن هم عقبه بن حجاج را براند و خود باز به حکومت نشست. وی برای سرکوب شورشیان از بلج ابن بشر قشیری فرمانده لشکر شام در سبته یاری خواست و به کمک وی بربرها را در قرطبه و طلیطله درهم شکست، اما بلج خود بر عبدالملک شورید و او را به قتل رساند (۱۲۳ ق) و حکومت اندلس را به دست گرفت (اخبار، ۳۴-۳۵، ۴۲-۴۴؛ ابن عذاری، ج بیروت، ۲/۲۹-۳۱؛ ابن عبدالحکم، ۲۱۷-۲۱۸؛ ابن اثیر، ۹۲/۵؛ عبادی، ۸۶). اما فرزندان عبدالملک در سرقسطه علم مخالفت برافراشتند و آماده جنگ شدند. در ۱۲۴ ق میان آنان و سپاهیان شام جنگی سخت در نزدیکی قرطبه رخ داد و گرچه بلج کشته شد، سپاهیان پیروز شدند و ثعلبه بن سلامه عاملی را به حکومت اندلس برداشتند (اخبار، ۴۶-۴۷؛ عنان، همان، ۱/۱۲۴-۱۲۵)؛ اما اندکی بعد ابوالخطار بن ضرار کلبی از سوی والی افریقیه به حکومت اندلس رسید. در این هنگام کشمکش میان عربهای قحطانی و عدنانی برای کسب حکومت و امتیازات دیگر به اندلس نیز کشیده، و سبب بروز آشوبهایی شده بود. ابوالخطار برای مقابله با این اختلافات هر یک از قبایل را در یکی از شهرهای اندلس جای داد. و گرچه مدتی شهرهای اندلس آرام شد، اما چون خود او به قبایل یعنی گرایش بیشتری داشت، دوباره آتش اختلافات شعله ور شد و مسیحیان از این بریشانیها بهره برده، بسیاری از شهرهای شمال اندلس را از مسلمانان بازپس گرفتند (ابن عذاری، همان ج، ۲۳/۲-۳۴؛ مقری، ۱/۲۳۷-۲۳۸؛ عنان، همان، ۱/۱۲۵-۱۲۷؛ دوزی، ۱۴۶).

به روزگار حکومت یوسف بن عبدالرحمان فهری بر اندلس، خلافت اموی دمشق سقوط کرد. یکی از معدود کسانی که از قتل عام امویان به دست عباسیان جان به در برد، عبدالرحمان بن معاویه بن هشام نام

المظفر نیز عصر نعمت و رفاه بود. عبدالملک هم در جنگ با مسیحیان قشتاله و لیون پیروزیهایی به دست آورد (ابن خطیب، ۸۳، ۸۷؛ ابن خلدون، ۱۴۸/۴-۱۴۹؛ ابن عذاری، همان ج، ۳/۳-۱۵؛ لوی پروانسال، 288، 273/II). اما پس از مرگ او غم‌انگیزترین دوران تاریخ اندلس فرا رسید و از اوج ثروت و قدرت و پیشرفت به ورطه جنگهای داخلی کشیده شد. هنوز ۳ ماه از وزارت جانشین او، عبدالرحمان بن المنصور نگذشته بود که شورشیان بربر قرطبه را گرفتند و دولت وزیران بنی عامر را پس از ۳۵ سال منقرض کردند. میان سالهای ۳۹۹ تا ۴۰۷ ق از امویان، محمد بن هشام، سلیمان المستعین و هشام المؤید و سپس دوباره سلیمان بر قلمروی که به تدریج کوچک‌تر می‌شد، فرمان راندند تا سرانجام در ۴۲۲ ق با خلع هشام المعتمد بالله، خلافت امویان اندلس پس از نزدیک به ۳ قرن حکومت به پایان رسید (ابن عذاری، همان ج، ۳/۵-۵۲؛ ابن خلدون، ۱۴۹/۴-۱۵۳؛ عیادی، ۲۵۴؛ نیز نک: بنی امیه).

ملوک الطوائف در اندلس: پس از سقوط امویان اندلس، وحدت سیاسی بخش اعظم این سرزمین از هم پاشید و بنی حمود بر بیشتر شهرهای جنوبی وادی الکبیر و امتداد آن تا رود شنیل مستولی شدند؛ نیز خاندانهای متعدد عرب بر بزرگ‌ترین شهرهای اندلس چون قرطبه، اشبیلیه، سرقسطه، بلنسیه، مرسیه و المریه دست یافتند و غلامان بنی عامر نیز بر بسیاری از مناطق شرقی مسلط شدند و عصری آغاز گردید که در تاریخ اندلس به دوره ملوک الطوائف موسوم است.

مهم‌ترین ملوک الطوائف عبارتند از:

۱. بنی جهور در قرطبه: مؤسس این دولت جهور بن محمد بن جهور نام دارد که پس از سقوط امویان از سوی مردم قرطبه به حکومت انتخاب شد. وی قلمرو خود را گسترش داد و از شمال تا سلسله جبال شارات، از شرق تا سرچشمه‌های وادی الکبیر، از غرب تا حدود استجه، و از جنوب تا اطراف غرناطه را زیر فرمان درآورد. در ایام نواده او عبدالملک، سپاهیان اشبیلیه بر قرطبه چیره شدند (۴۶۲ ق) و بنی جهور را برانداختند (ابن عذاری، همان ج، ۳/۳۲۲-۲۳۵؛ ابن خطیب، ۱۴۷-۱۵۰؛ عنان، دول... ۲۰-۲۲؛ نیز نک: هد، بنی جهور).

۲. بنی عباد در اشبیلیه: ابوالقاسم محمد بن اسماعیل بن عباد قاضی اشبیلیه در ۴۱۴ ق رشته امور را در این شهر به دست گرفت و یکی از قدرتمندترین دولتهای ملوک الطوائف را ایجاد کرد. با آنکه توسعه طلبی او موجب اتحاد امرای اطراف و شکست ابن عباد در ۴۳۱ ق شد، ولی جانشین او المعتضد عباد بن محمد بر همه امارتهای کوچک و بزرگ در غرب و جنوب اندلس استیلا یافت و حکومت بربرها را نیز در شرق و جنوب شرقی برانداخت (ابن عذاری، همان ج، ۳/۳۳۳-۳۳۲؛ عنان، همان، ۳۶-۴۸؛ دوزی، 605-602؛ وات، ۱۰۹).

محمد المعتمد پسر او، قرطبه را از بنی جهور گرفت (ابن خطیب، ۱۵۷-۱۵۸؛ کنده، 178-177/II) و قلمرو خود را از ۴ سوی وسعت داد. در ۴۷۴ ق تاخت و تاز آلفونسو در اراضی اشبیلیه، و در ۴۷۸ ق سقوط طلیطله، ارکان دولت بنی عباد را سست گردانید (ابن ابی زرع، ۱۴۳-

داد و براند (ابن عذاری، همان ج، ۸۱/۲-۸۸؛ مقری، ۳۴۵/۱؛ عنان، دولة، ۱(۱) ۲۵۵-۲۵۸؛ ابن دلایی، ۹۸-۹۹). وی به تقویت ناوگان دریایی خود پرداخت و کارگاههای بزرگ کشتی‌سازی دایر کرد (ابن قوطیه، ۷۸، ۸۲-۸۳؛ ابن عذاری، همانجا؛ حمیری، ۲۰؛ محمدحسین، ۵۳-۵۵؛ مونس، ۲۸۸). اما پسر او محمد بن عبدالرحمان، مدتی دراز سرگرم مقابله با تهاجمات نرمانها، مسیحیان اندلس و امرای مسلمان بود. در این گیر و دار شماری از مهم‌ترین شهرهای قلمرو امویان مانند طلیطله و استجه و سقوره از دست محمد خارج شد و به تصرف مسلمانان معارضی امویان یا مسیحیان افتاد. آلفونسو سوم پادشاه لیون از این پس شمال اندلس را پایگاه یورشهای خود به سرزمینهای اسلامی قرار داد (ابن عذاری، همان ج، ۱۲۶-۱۲۷/۲؛ ابن خطیب، ۲۷؛ لوی پروانسال، 365-364/I). با اینهمه، دولت امویان اندلس به روزگار حکومت عبدالرحمان بن محمد که در ۳۱۷ ق خود را خلیفه الناصر خواند، قدرت و نفوذی کم مانده به دست آورد و اندلس اسلامی امنیت و آرامشی دوباره یافت. وی بسیاری از مخالفان را سرکوب کرد و آلفونسو را عقب راند و شهرهای از دست رفته به ویژه طلیطله را، باز پس گرفت (ابن حیان، ج مادرید، ۵۳/۵-۵۴، ۶۵، ۶۹، ۹۰، ۱۴۵؛ ابن عذاری، همان ج، ۱۶۰/۲-۱۶۳، ۱۷۲-۱۸۵؛ نک: لوی پروانسال، همانجا، نیز 29-24/II). دوره عبدالرحمان همچنین دوره رونق صنعت و تجارت و هنر و ادبیات و علوم به شمار می‌رود (ابن خلدون، ۱۳۷/۴-۱۴۴؛ ابن عذاری، همان ج، ۱۵۷/۲، ۲۲۳، ۲۳۱؛ عیادی، ۱۸۷؛ عنان، همان، ۲(۱) ۴۳۵-۴۳۶، ۴۴۶).

در عصر جانشین عبدالرحمان، حکم، ملقب به المستنصر بالله که در ۳۵۰ ق به حکومت نشست، جنگهای متعددی میان امویان و مسیحیان قشتاله و نرمانها در گرفت که غالباً با پیروزی مسلمانان خاتمه می‌یافت و همین امر سبب شد که امرای مسیحی قشتاله، لیون، ناوار، جلیقیه و برشلونه بی در پی خواستار صلح شدند (ابن عذاری، ج بیروت، ۲۳۳/۲-۲۴۱؛ ابن خلدون، ۱۴۴/۴-۱۴۶؛ ابن حیان، ج بیروت، ۶۳-۶۴، ۷۱-۷۲، ۱۳۸-۱۳۹؛ مقری، ۳۸۲/۱-۳۸۴؛ عنان، همان، ۱(۲) ۴۸۳-۴۸۴، ۴۹۰-۴۹۱).

پس از حکم پسرش هشام، ملقب به المؤید بالله به حکومت اندلس که به نهایت رونق و شکوفایی رسیده بود، نشست. هشام جوانی بی تجربه بود و وزیرش محمد بن ابی عامر، ملقب به المنصور رشته کارها را در دست گرفت و چنان بر امور مسلط شد که وجود خلیفه تنها جنبه تشریفاتی یافت. بدین سبب، مورخان او را مؤسس دولت بنی عامر دانسته‌اند. وی مردی سیاستمدار و دلیر بود و برای اولین بار پادشاه لیون را تابع حکومت قرطبه کرد و سپس شهرهای شمالی را از دست مسیحیان درآورد. مهم‌ترین نبرد او با مسیحیان، نبرد سنت یاقب در ۳۸۷ ق بود (ابن عذاری، همان ج، ۲۵۳/۲، ۲۵۶، ۲۹۴؛ ابن خطیب، ۴۳، ۵۷-۵۹، ۶۶-۶۷؛ مقری، ۳۹۶/۱-۳۹۷؛ عیادی، ۲۳۱-۲۳۲؛ عنان، همان، ۱(۲) ۵۴۲-۵۴۴، ۵۴۶، ۵۶۳). دوره وزارت فرزند او عبدالملک

بنی عباد و فرناندو بودند تا به روزگار عمر المتوکل، آلفونسو نواخی شمالی بطلیوس را گرفت و بنی افسطس را در معرض انقراض قرار داد. ولی ورود مرابطون، آلفونسو را فراری داد (ابن عذارى، همان ج، ۲۱۱/۳-۲۱۲؛ ابن ابار، ۹۶/۲-۱۰۳؛ نیز نک: ۵، د، بنی افسطس).

۷. بنی تجیب و بنی هود در سرقسطه: بنی تجیب در اواخر قرن ۳ ق بر سرقسطه دست یافتند، ولی غالباً به تبعیت از امویان حکم می‌راندند. پس از انقراض امویان، منذر بن یحیی تجیبی خود را مستقل خواند. فرزندش یحیی و سپس منذر بن یحیی نیز تا ۴۳۰ ق بر آنجا حکم راندند و در این تاریخ بنی هود جای ایشان را گرفتند. میان سلیمان بن محمد بن هود اولین حاکم این سلسله و بنی ذی‌النون جنگها در گرفت. وی در ۴۳۸ ق درگذشت و قلمروش میان فرزندان وی تقسیم شد و هر یک مدعی استقلال شدند. در ۴۵۶ ق نرمانها به قلمرو سرقسطه یورش بردند و دست به قتل و غارت بسیار گشودند. سال بعد احمد بن سلیمان المعتدر به یاری بنی عباد، مسیحیان را عقب راند و با تصرف برخی مناطق، دولت بنی هود را به یکی از مهم‌ترین دول ملوک الطوائف تبدیل کرد. اما در اواخر سال ۵۰۳ ق مرابطون بر سرقسطه نیز استیلا یافتند و بنی هود را برانداختند (ابن عذارى، همان ج، ۱۷۵/۳-۱۸۱، ۲۲۲، ۲۲۵-۲۲۶، ۲۵۳-۲۶۱؛ ابن خطیب، ۱۷۰-۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۸؛ ابن ابی زرع، ۱۰۴؛ حمیری، ۴۰؛ یاقوت، ذیل بریشت؛ عنان، دول، ۲۸۱؛ نیز نک: ۵، د، بنی تجیب، بنی هود).

۸. بنی صمادح در المریه: پس از سقوط وزیران بنی عامر، خیران عامری از موالی المنصور در ۴۰۳ و ۴۰۵ ق بر مرسیه و المریه دست یافت و برادرش زهیر قلمرو دولت را بسیار گسترش داد. پس از او معن ابن محمد بن صمادح از سوی عبدالعزیز بن ابی عامر امیر المریه شد. فرزند او ابویحیی محمد المعتصم بالله نیز دولت خود را توسعه داد، ولی اندکی بعد در ۴۸۴ ق یوسف بن تاشفین دولت ایشان را هم برانداخت (ابن عذارى، همان ج، ۱۶۶/۳-۱۶۷، ۱۶۹-۱۷۴؛ ابن خطیب، ۲۱۶، ۲۱۷؛ ابن خلدون، ۱۶۲/۴؛ عنان، همان، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۷۱-۱۷۳؛ نیز نک: ۵، د، بنی صمادح).

۹. بنی رزین در ششمیه شرقی: این خاندان از بربران هواره بودند و سر سلسله آنان، ابومحمد هذیل معروف به ابن اصلح در اواخر حکومت امویان در ششمیه دعوی استقلال کرد و در ۴۰۳ ق آنجا را از فرمان قرطبه خارج ساخت. وی ۳۳ سال، و فرزندش عبدالملک، ملقب به ذوالریاستین نیز ۶۰ سال بر آنجا فرمان راندند تا در ۴۹۷ ق به روزگار حکومت حسام‌الدوله یحیی پسر عبدالملک، دولت بنی رزین به دست مرابطون سقوط کرد (ابن عذارى، همان ج، ۱۸۱/۳-۱۸۲، ۳۰۷-۳۱۱؛ ابن خطیب، ۲۰۵؛ عنان، همان، ۲۵۳-۲۵۹؛ نیز نک: ۵، د، بنی رزین).

مرباطون در اندلس: پس از سقوط طلیطله در ۴۷۸ ق به دست مسیحیان، ملوک الطوائف که خود را در خطر می‌دیدند، یوسف بن تاشفین حاکم مرابطون در مغرب را به اندلس دعوت کردند (ابن ابی زرع، ۱۴۳، ۱۴۵؛ سلاوی، ۳۴/۲) و وی نیز با لشکری بزرگ بیامد و

۱۴۴؛ سلاوی، ۳۲/۲-۳۴؛ عنان، همان، ۷۱-۷۲). المعتمد نیز یوسف بن تاشفین را از مغرب به اندلس خواند، ولی یوسف در گامهای اول دولت بنی عباد را برانداخت (ابن خطیب، ۱۶۳-۱۶۴؛ ابن ابی زرع، ۱۵۲-۱۵۵؛ ابن کردبوس، ۱۰۶-۱۰۷؛ سلاوی، ۵۳/۲-۵۴؛ شحنه، ۷۲؛ دوزی، ۷۱۳-۷۱۴؛ نیز نک: ۵، د، بنی عباد).

۳. بنی زیری یا بنی مناد در غرناطه: اینان خاندانی از قبیله صنهاجه بربر بودند که در ۳۹۱ ق در قرطبه سکنتی گزیدند. سر سلسله خاندان، زاوی بن زیری در اواخر عصر امویان در غرناطه به امارت رسید. پس از او حوس بن ماکسین در غرناطه به حکومت نشست و به توسعه قلمرو خود برخاست. جانشینانش نیز در پی بسط نفوذ و قدرت بودند و برخی از آنها در برابر دیگر ملوک الطوائف با آلفونسو متحد شدند (عبدالله زیری، ۱۸-۱۹، ۲۴-۲۶، ۳۰، ۳۴-۳۵، ۶۹-۷۰، ۷۲-۷۶؛ ابن عذارى، ج بیروت، ۱۶۹/۳-۱۷۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۶؛ ابن بسام، (۱) ۴۰۳؛ ابن خطیب، ۲۳۳-۲۳۴؛ عنان، همان، ۱۲۰-۱۲۲، ۱۲۷-۱۲۹). دولت بنی زیری در ۴۸۸ ق به دست یوسف بن تاشفین برچیده شد (نک: ۵، د، بنی ذی‌النون).

۴. بنی ذی‌النون در طلیطله: اینان از قبیله بربر هواره بودند. سر سلسله آنان اسماعیل بن عبدالرحمان بن ذی‌النون در ۴۲۷ ق به حکومت طلیطله دست یافت. اما یورشهای بنی هود از سرقسطه و فرناندو پادشاه قشتاله در عصر جانشینان اسماعیل، مانع از توسعه این دولت شد (ابن عذارى، همان ج، ۲۷۶/۳-۲۸۲؛ ابن خطیب، ۱۷۶-۱۷۸؛ عنان، همان، ۹۵-۱۰۴)، تا سرانجام در ۴۷۸ ق آلفونسوی ششم طلیطله را تسخیر کرد و دولت بنی ذی‌النون را برانداخت. سقوط طلیطله ضربه سنگینی بر پیکر اندلس اسلامی بود و پایه‌های حکومت ملوک الطوائف را به لرزه انداخت (همان، ۱۱۰-۱۱۳؛ نیز نک: ۵، د، بنی ذی‌النون).

۵. بنی عامر در بلنسیه: پس از سقوط بنی عامر در ۳۹۹ ق و تحولات سیاسی که در بلنسیه رخ داد، عبدالعزیز بن عبدالرحمان المنصور عامری در آنجا به حکومت نشست. وی با پادشاهان مسیحی اندلس به ویژه فرناندوی اول متحد شد و مدت درازی حکم راند. پس از او پسر و نواده‌اش مدت کوتاهی در آنجا حکومت کردند تا آلفونسوی ششم ایشان را برانداخت (ابن عذارى، همان ج، ۳۰۱/۳-۳۰۳؛ ابن خلدون، ۱۶۱/۴-۱۶۲؛ ابن خطیب، ۱۹۵-۱۹۶؛ عنان، همان، ۲۲۰-۲۲۶؛ نیز نک: ۵، د، بنی عامر).

۶. بنی افسطس در بطلیوس: بطلیوس از مناطق بزرگ و مجاور قلمرو مسیحیان شمال بود که پس از انقراض امویان مدتی شاپور فارسی بر آنجا حکم راند و پس از او، در ۴۱۳ ق به دست وزیرش عبدالله ابن مسلمه، ملقب به المنصور و معروف به ابن افسطس افتاد. او ۲۴ سال بر این ناحیه حکومت راند و بیشتر روزگار را در جنگ با بنی عباد یا سرکوب شورشها سپری کرد (ابن خطیب، ۱۸۲-۱۸۳؛ ابن عذارى، همان ج، ۲۳۶/۳؛ عنان، همان، ۸۱-۸۲). جانشینان او نیز گرفتار تهاجم

بود که تمام شهرهای اسلامی اندلس در شمال، غرب و شرق به دست مسیحیان افتاد و از فرمانروایی پنهان و مقتدر مسلمانان در اندلس جز غرناطه در جنوب و چند شهر کوچک دیگر چیزی باقی نماند (نک: ه. د. موحدون).

غرناطه و حکومت بنی احمر: در اواخر حکومت موحدون بر اندلس محمد بن یوسف نصری، معروف به ابن احمر از خاندان بنی نصر که بر ضد موحدون سر به شورش برداشته بود، در ۶۳۵ ق در غرناطه خود را مستقل خواند. مسیحیان پس از تسلط بر شهرهای بزرگ اندلس بارها به قلمرو ابن احمر یورش بردند. اما هر بار با مقاومت شدید سپاهیان غرناطه رویه رو شدند. بنی احمر یا بنی نصر بیش از دو قرن و نیم بر جنوب اندلس حکم راندند تا سرانجام در ۸۹۸ ق/۱۴۹۳ م غرناطه به دست فرناندوی پنجم سقوط کرد و با فرار ابو عبدالله آخرین امیر خاندان بنی نصر اندلس به کلی از دست مسلمانان خارج شد (نک: ه. د. بنی نصر).

آلفونسو را در ۴۷۹ ق در محلی به نام زلاقه در نزدیکی بطلیوس به سختی شکست داد (ابن ابی زرع، ۱۴۶-۱۴۷؛ شحنة، 72)، اما دریافت که دولت‌های ضعیف و رقیب مسلمان در اندلس توان مقابله با مسیحیان را ندارند و به زودی اندلس به دست مسیحیان سقوط خواهد کرد و بلاد مغرب نیز از تهدید آنان در امان نخواهد ماند. از این رو، در ۴۸۳ ق به قصد برانداختن ملوک الطوائف روانه اندلس شد و شهرهای بزرگ را از دست ملوک الطوائف به درآورد و سپس به تدریج بر سراسر اندلس دست یافت (عبدالله زیری، ۱۴۷-۱۴۹؛ ابن ابی زرع، ۱۵۲-۱۵۵؛ ابن کربوس، ۱۰۶-۱۰۷؛ دوزی، 713-716). پس از او علی بن یوسف (حک ۵۰۰-۵۳۷ ق)، تاشفین بن علی (حک ۵۳۷-۵۳۹ ق) و ابراهیم بن تاشفین (حک ۵۴۰-۵۴۱ ق) به ترتیب حکومت یافتند. در این دوره که نزدیک به نیم قرن به درازا کشید، میان مسلمانان و مسیحیان جنگ‌هایی در شمال شرق اندلس رخ داد که در نتیجه آن برخی از شهرها از جمله سر قسطه در ۵۱۲ ق و طلیطله در ۵۲۴ ق به دست مسیحیان افتاد (نک: ه. د. مرابطون).

موحدون در اندلس: موحدون پس از سیطره بر مرابطون و تسخیر مراکش در ۵۴۱ ق بی‌درنگ قصد تصرف اندلس کردند. عبدالؤمن موحدی سپاهی به آنجا روانه کرد و در همان سال با تصرف شهرهای بزرگی چون اشبیلیه، قرطبه و غرناطه به حکومت مرابطون در اندلس خاتمه داد (ابن ابی زرع، ۱۹۵؛ عنان، عصر...، ۳۲۶/۱-۳۲۹؛ نیز نک: ه. د. موحدون). در روزگار موحدون، اندلس دستخوش موج عظیمی از حملات پی‌درپی مسیحیان گردید و قلمرو مسلمانان در شرق و غرب یکی پس از دیگری به دست مسیحیان می‌افتاد. در روزگار حکومت ابویعقوب یوسف (نک: ه. د. ابویعقوب) سپاهیان آفونسو انریکس، پادشاه پرتغال، نواحی غربی اندلس و کنت نونیو که طلیطله را در اختیار داشت، شهرهای جنوب طلیطله را مورد تاخت و تاز قرار دادند؛ نواحی میان غرناطه و وادی آش تا جیان ویاسه نیز از حملات ابن مردنیس و ابن همشک، هم‌پیمانان مسیحیان در امان نماند. در نتیجه بسیاری از شهرهای غربی میان سال‌های ۵۲۲ تا ۵۵۶ ق به دست مسیحیان افتاد. از آن پس اوضاع اندلس رویه پریشانی نهاد. حملات سنگین و پی‌درپی مسیحیان باعث تضعیف بیشتر قوای موحدون و کاهش قدرت آنان گردید و مسیحیان را در تصرف دیگر شهرهای اندلس مصمم‌تر ساخت. پرتغالیها سرزمین‌های جنوب غربی را مورد تجاوز قرار دادند و با تصرف شلب و حوالی آن به اشبیلیه چشم دوختند. از سوی دیگر قشتالیان (کاستیلیها) تا حوالی اشبیلیه پیش رفتند و گرچه در نبرد «الارک» به سختی از مسلمانان شکست خوردند (نک: ابن صاحب الصلاة، ۴۲۸-۴۳۲؛ ابن اثیر، ۱۱۳/۱۲-۱۱۵؛ ابن عذاری، ج تطوان، ۱۹۱/۳-۱۹۵)، اما این شکست را در جنگ معروف عقاب در ۶۰۹ ق جبران کردند (ابن خطیب، ۲۷۰) و با تصرف قرطبه (۶۳۳ ق) و اشبیلیه (۶۴۶ ق) آخرین ضربات را بر پیکر اندلس وارد آوردند (ابن ابی زرع، ۲۷۷؛ ابن عذاری، همان ج، ۳۸۱/۳؛ حمیری، ۲۲). هنوز قرن ۷ ق به نیمه نرسیده

مآخذ: ابن ابار، محمد، الحلة السیراء، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۸۵ م؛ ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن بسام، علی، الذخیره فی محاسن اهل الجزيرة، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن حیان، حیان، المقتبس، به کوشش ب. چالشا، مادرید، ۱۹۷۹ م؛ همو، همان، به کوشش عبدالرحمان علی حقی، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ ابن خطیب، محمد، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خلدون، عبدالرحمان، تاریخ، بیروت، دارالعلم للصحیح، ابن دلای، احمد، ترصیح الاخبار و تنويع الآثار، به کوشش عبدالعزیز اهوانی، مادرید، ۱۹۶۵ م؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، المن بالامامة، به کوشش عبدالهادی نازی، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابن عبدالحمک، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، به کوشش ج. توری، قاهره، ۱۴۱۱ ق/۱۹۹۱ م؛ ابن عذاری، احمد، البيان المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب، به کوشش کولن و لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۲۹ م؛ همو، همان، به کوشش هوسی میراندا، تطوان، ۱۹۶۰ م؛ ابن قوطیه، محمد، تاریخ افتتاح الاندلس، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۹۸۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن کربوس، تاریخ الاندلس، به کوشش احمد مختار عبادی، مادرید، ۱۹۷۱ م؛ اخبار مجموعه، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت/قاهره، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ پشنتاری، عادل سعید، الاندلسيون المواركة، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ حمیری، محمد، صفة جزيرة الاندلس، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۳۷ م؛ سالم، سحر سید عبدالعزیز، مدينة قادس و دورها فی التاريخ السياسي والحضاری، قاهره، ۱۹۹۰ م؛ سلاوی، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبيضاء، ۱۹۵۴ م؛ عبادی، احمد مختار، فی تاریخ المغرب و الاندلس، بیروت، ۱۹۷۸ م؛ عبدالله زیری، مذکرات، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ عنان، محمد، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ همو، دول الطوائف، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ همو، عصر المرابطين و الموحدین، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ کالت، تاریخ اسپانیا، ترجمه امیر معزی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ محمدحسین، حمیدی عبدالمنعم، التاريخ السياسي لمدينة اشبيلية فی العصر الاموی، اسکندریه، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ مقری، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ مونس، حسین، فجر الاندلس، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ نعنمی، عبدالحمید، تاریخ الدولة الامویة فی الاندلس، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ وات، موننگری، اسپانیا اسلامی، ترجمه محمدعلی طالقانی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Britannica, 1978; Chambers's Encyclopedia, London, 1968; Chejne, A. G., Muslim Spain, its History and Culture, Minneapolis, 1974; Condé, J. A., History of the Dominion of the Arabs, London, 1854; Dozy, R., Spanish Islam, tr. F. G. Stokes, London, 1913; Lévi-Provençal, E., Histoire de l'Espagne musulmane, Paris, 1950.
عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

قرائت نافع، همچون شمال افریقا، قرائت غالب بر اندلس بوده است (نک: مقدسی، ۱۹۵؛ ابن جزری، النشر، ۴۲/۱، ۱۱۴). با اینکه از آغاز سده ۳ق، بحثهای فنی در باب قرائات از موضوعات پر رونق و گاه جنجال برانگیز در حوزه‌های مشرق اسلامی بود، حوزه اندلس تا پایان سده ۴ق نسبت به دانش اختلاف قرائات، گرایش از خود نشان نمی‌داد.

در پی تحولات فرهنگی در اندلس و با حسن استفاده از موج برخاسته در حوزه قرآنی مصر، از اوایل سده ۵ق اندلس نیز در راهی همسان و پیوسته با مصر گام نهاد و به عنوان حوزه‌ای فعال جایگاهی را در علم قرائت برای خود به دست آورد. برای چندین سده، اندلس، مصر و افریقه ۳ رأس مثلثی بودند که مکتب غربی قرائت را تشکیل می‌داد (نک: همان، ۲۲۲/۱) و بخش عمده‌ای از میراث قرآنی و آثار متقدم این رشته برخاسته از آن بود. سرآغاز و راهگشای این مسیر، تحصیل برخی طلاب اندلس در مصر بود که در رأس آنان نام ابو عمر طلعتی (د ۴۲۹ق/۱۰۲۸م) دیده می‌شود، عالمی که در منابع به عنوان نخستین کسی که دانش قرائات را به اندلس شناسانید، معرفی شده (نک: همان، ۳۴/۱)، و کتاب الروضه او نخستین حلقه از سلسله کتابهای قرآنی اندلس است.

مقصود از سلسله کتابهای قرآنی اندلس، مجموعه نوشته‌های اندلسی در این علم است که ضبط قرائات گوناگون را موضوع کار خود قرار داده، و همچون آثار مشرقی مانند السبعة ابن مجاهد و الغایه ابن مهران، به بررسی مقایسه‌ای آنها پرداخته‌اند. به عنوان حلقه‌های مهم بعدی از این سلسله باید از التبصره، تألیف مکی بن ابی طالب قیسی (د ۴۳۷ق/۱۰۴۵م)، مختصر التیسیر و اثر تفصیلی جامع البیان از ابو عمرو دانی (د ۴۴۴ق/۱۰۵۲م)، القاصد از عبدالرحمان بن حسن خزرجی قرطبی (د ۴۴۶ق)، العنوان تألیف اسماعیل بن خلف اندلسی (د ۴۵۵ق/۱۰۶۳م)، الکافی اثر محمد بن شریح رعینی اشبیلی (د ۴۷۶ق/۱۰۸۳م) و الاقناع از احمد بن علی ابن بادش (د ۵۴۰ق/۱۱۴۵م) یاد کرد. این آثار همه از متون معتبر در این علم قلمداد شده، و افزون بر بلاد مغرب، در سرزمینهای شرقی اسلامی نیز رواج یافته‌اند (برای رواج این آثار، نک: همان، ۵۸/۱؛ برای بررسی آثار قرآنی اندلس، نک: برگستر سر، 213 ff؛ پرتسل، 43، جم).

در مقایسه‌ای میان گرایشهای حوزه اندلس و دیگر حوزه‌های قرآنی، باید یادآور شد که برخلاف گرایشهای موجود در مشرق و حتی مصر برای افزودن برخی قرائات به قرائات سبع، در اندلس بیش از هر بوم دیگر بر قرائات هفتگانه تأکید می‌شده. به عنوان شاهدی بر این امر باید توجه داشت که تمام آثار بر شمرده در سلسله کتابهای قرآنی اندلس، به ۷ قرائت مشهور بسنده کرده‌اند. حتی شخصیتی چون ابو عمرو دانی که در دوره تحصیل خود در مکتب مصری ابن غلبون، اهمیت قرائت هشتم متعلق به یعقوب را دریافته بود، تنها در یک تک‌نگاری مستقل با عنوان مفردة یعقوب، به ضبط این قرائت پرداخته است (نک: ابن جزری، همان، ۶۰/۱). گفتنی است که در عین حال مقریان و عالمان اندلس همواره

III. علوم نقلی در اندلس

اندلس مانند هر سرزمین دیگر، در تاریخ تحولات فرهنگی، با افت و خیزها و تغییر مسیرهایی مواجه بوده است که از جریانهای اجتماعی و سیاسی بریده نیست. همزمان با فتح اندلس توسط طارق، بافت بومی گروه فاتحان و اندیشه حاکم بر آنان موجب شده بود که محیط اسلامی اندلس - که هنوز جایگاه بومی مستحکمی نیافته بود - برای مدتی کوتاه وضعی مشابه با محیط شام داشته باشد. البته این وضع نمی‌توانست پایدار بماند و با بومی شدن اسلام در اندلس و قوت گرفتن عناصر غیر عربی در محیط اسلامی آن، رفته رفته این منطقه از ویژگیهای نخستین دور شد و فرهنگی منطقه‌ای در آن به وجود آمد.

اندلس برخلاف برخی دیگر از مناطق مرزی جهان اسلام، همچون مغرب اقصی گرایشی به انزوا گزیدن از مرکز جهان اسلام نداشت؛ زیرا چنین گرایشی را نه زمینه‌های فرهنگی آن ایجاب می‌کرد، نه موقعیت سوق الجیشی آن. به دنبال سقوط خلافت اموی در شام و در آمدن امویان به اندلس، برقراری یک دولت اموی در آن سرزمین پدیده‌ای در سویه بود که با نیاز منطقه سازگاری داشت و از همین رو، به گرمی پذیرفته شد. با حمایت از این حکومت در تبعید که چندی بعد نامش را خلافت نهادند، اندلسیان از سویی خود را حامیان خلافتی با سابقه‌تر از خلافت عباسی می‌نمودند و از اتهام بدعت و بد دینی رهایی می‌جستند و از دیگر سو، با گردن نهادن بر خلافت مرکزی عباسی، استقلال سیاسی خود را پاس می‌داشتند. با چنین مقدمه‌ای آسان‌تر می‌توان دریافت که چرا در سده ۳ق/۹م در عهد عبدالرحمان دوم از امرای اموی اندلس (۲۰۷-۲۳۸ق/۸۲۲-۸۵۲م)، از یک سو جریان عرب‌گرایی در شون مشترک فرهنگ اسلامی پدید آمد و از دیگر سو، جریانهای ملیت‌گرا در ابعاد اجتماعی و سیاسی اهمیتی فزاینده یافت. این وضع دوگانه به اندازه‌ای با محیط اندلس سازگاری داشت که سرنگونی خلافت اموی خدشه‌ای در آن پدید نیارود و چه در عهد ملوک طوایف و چه در عهد سلسله‌های پس از آن، تا پایان حیات فرهنگ اسلامی در منطقه دوام یافت.

اکنون با بازگرداندن سخن به ویژگیهای فرهنگی، با در نظر داشتن این ویژگی دوگانه، می‌توان جریان فرهنگ اسلامی در اندلس و گرایش آنان به علوم رسمی مورد توجه در سرزمینهای مرکزی اسلامی را به خوبی دریافت. وارد شدن و توفیق یافتن اندلسیان در عرصه‌های دانشگاهی چون قرائت و حدیث که در مشرق سنتهایی خاص خود داشت و اتصال در اسانید را طلب می‌کرد، شگفت‌آور بود، اما شگفت‌تر آن است که اندلسیان در طی چند نسل، خود به صاحبان حق در این رشته‌ها مبدل شده بودند و به خصوص در قرائت توانستند مشرقیان را نیازمند خود سازند.

علوم قرآنی: اندلس در حوزه قرائت به عنوان تابعی از مصر و افریقه، در سده‌های نخستین بیش از همه از قرائت مدنی، به خصوص روایت وژش، راوی مصری نافع تأثیر پذیرفته، و تا پایان سده ۴ق/۱۰م

تفسیر یحیی بن سلام محدث نامدار افریقیه نیز در اندلس بسیار مورد توجه بود و توسط عالمان اندلسی در سده ۴ق، چون ابن ابی زینب و ابوالمطرف انصاری گزیده‌هایی از آن فراهم آمده بوده است (نک: GAS, I/47؛ سیوطی، طبقات...، ۶۴-۶۵، برای تفاسیری از سده‌های ۴ و ۵ق، نک: ۲۲، ۲۹، ۳۰، جم).

همزمان با رواج تفسیرهای درایی در سده‌های میانه اسلامی، در اندلس نیز از سده ۶ق، عالمانی به تألیف تفاسیر درایی دست زدند که از میان آنان می‌توان ابن برجان و ابن عطیه (ه م م) را نام برد (نک: همو، الاتقان، ۳۵/۱). تفسیر ابن عطیه به زودی به عنوان رقیب مغربی برای کشف زمخشری شناخته شد و برخی از مفسران اندلسی چون عبدالکبیر غافقی مرسی (د ۶۱۷ق/۱۲۲۰م) (همو، طبقات...، ۶۹-۷۰)، علی بن حسن جیانی (د ۶۶۳ق/۱۲۶۵م) (زرکلی، ۳۳۳/۴) و سرانجام ابوحیان غرناطی (د ۷۴۵ق/۱۳۴۴م)، روش تفسیر خود را پژوهشی مقایسه‌ای میان این دو تفسیر غربی و شرقی قرار دادند. مجموعه بزرگ الجامع لاحکام القرآن (قاهره، ۱۳۸۶ق) از محمد بن احمد قرطبی (د ۶۷۱ق/۱۲۷۲م) نیز با وجود اشتغال بر مباحث فقهی قرآن، به طور کلی باید در کنار تفاسیر عمومی طبقه‌بندی گردد.

علوم حدیث: در سده ۳ق، همزمان با موج مسندنویسی در محافل مشرق، در اندلس جریان ضعیف از پرداختن به سبکی مشابه از حدیث دیده می‌شود؛ برجسته‌ترین نمونه از محدثان این دوره، بقی بن مخلد قرطبی است که در مصنف خویش از افزون بر ۱۳۰۰ تن از صحابه حدیث آورده است (نک: کتانی، ۴۱، ۷۵؛ قس: GAS, I/152-153؛ برای رواج آن در مغرب و مشرق، نک: ابن نقطه، ۴۶۴/۸؛ رودانی، ۲۶۴). در جریان یاد شده، همچنین می‌توان محدثانی چون معاویه بن صالح حضرمی، قاسم بن محمد، محمد بن وضاح و محمد بن عبدالسلام خشنی را نام برد (نک: ابن سعد، ۲۰۷/۲)؛ حمیدی، ۱۱۳).

در کنار پرداخت عمومی به دانش حدیث، به دلیل غلبه مذهب مالک ابن انس بر مغرب اسلامی، در حوزه اندلس همچون شمال افریقا، از نخستین و پایدارترین فعالیت‌های حدیثی، فراهم آمدن تحریرهایی از موطأ مالک یا تحقیقی درباره آن بوده است. نخستین شخصیت شایان ذکر در این عرصه، یحیی بن یحیی لیشی شاگرد اندلسی مالک است که تحریر او از موطأ به زودی جای خود را در محافل گوناگون حدیثی گشود و چندی نگذشت که در سراسر جهان اسلام، به عنوان روایت رسمی از این کتاب تلقی گشت. همچنین باید از یحیی بن زکریا طلیطلی (د ۲۵۹ق/۸۷۳م)، نام آورد که یکی از کهن‌ترین شروح را بر موطأ تألیف کرده است (نک: GAS, I/460, 473).

از دیگر جریان‌های پربسامت در حوزه حدیث اندلس، توجه به موضوع غریب الحدیث به عنوان زمینه‌ای میان رشته‌ای در حدیث و لغت بوده است. ابن حرکت که در سده ۳ق با نوشته‌های کسانی چون عبدالملک ابن حبیب (د ۲۳۸ق/۸۵۲م) و محمد بن عبدالسلام خشنی آغاز گشته (نک: ابن اثیر، مبارک، النهایه، ۴/۱)، در سال‌های گذار به سده ۴ق، با

موضع متعصبانه عوام در تقدس بخشیدن به قرائات سبع را مورد انتقاد قرار داده، و به صورت نظری بر اعتبار برخی دیگر از قرائات مشهور در دانش قرائت پای فشرده‌اند؛ در این باره به خصوص باید از موضع -گیرهای مکی بن ابی طالب (ص ۲۱ بی)، ابوعمر و دانی از مرقیان، و نیز ابوبکر ابن عربی، ابن حزم و ابوحیان یاد کرد (نک: ابن جزری، همان، ۳۶/۱-۳۸، ۴۱). افزون بر این، در گرایش‌های فرعی قرائت، تقابل مغربیان و مشرقیان در موارد پرشماری مشاهده می‌گردد که از نظر تحلیل گرایش‌های مغربیان و نقش حساس اندلسیان، هنوز مورد تحلیل قرار نگرفته است (برای چند نمونه، نک: همان، ۱۵/۲، سطر ۵، ص ۱۶، سطر ۷-۹، ص ۲۴۳، سطر ۱۱).

افزون بر متون قرآنی، مرقیان اندلس به تک نگارهایی در زمینه‌های متنوع قرائت نیز پرداخته‌اند. آثاری چون الابانه از مکی بن ابی طالب (نک: مآخذ همین مقاله) در مباحث عمومی قرائات و الکشف همو (بیروت، ۱۴۰۱ق) در تبیین وجوه نحوی قرائات سبع، همچنین آثار ابوعمر و دانی چون المحکم، المقنع و المکتفی در زمینه‌های گوناگون رسم مصحف، تجوید و قرائت (برای فهرستی از این آثار، نک: ه د، ۷۱/۶)، کتاب اعراب القراءات اسماعیل بن خلف در توجیه نحوی قرائات گوناگون (برای نسخ خطی، نک: ه د، ۶۵۲/۸) و نهاییه الاتقان شریح بن محمد رعینی در دانش تجوید (نک: ابن جزری، همان، ۲۰۳/۱-۲۰۴) از این جمله‌اند.

در سده ۶ق/۱۲ در تمامی بومها از این رونق تحقیقی در حوزه قرائت کاسته شد و به ندرت آثار مستقلی پدید می‌آمد و اهل قرائت به نقل قرائات سبع با طرق مضبوط در آثار پیشین، بسنده می‌کردند. در این میان تیسیر ابوعمر و دانی از وضعی ویژه برخوردار بود، به طوری که در مدت زمانی کمتر از یک قرن مهم‌ترین و رایج‌ترین متن برای تدریس قرائات در سراسر عالم اسلامی شد. اهمیت این کتاب در آموزش قرائت، موجب شد تا دیگر عالم اندلسی، قاسم بن فیره شاطبی (د ۵۹۰ق/۱۱۹۴م) مضمون آن را به نظم آورد. این منظومه که حرز الامانی یا به اختصار شاطبیه خوانده می‌شد، تنها متن قرآنی بود که در سده‌های اخیر، توانست در مقابل متن منشور تیسیر به رقابت برخیزد. اکتفا به تیسیر و شاطبیه، در محافل قرآنی تمامی بومها از مغرب تا مشرق در سده ۹ق/۱۵ ابن جزری را به شکوه واداشته است (نک: تجبیر...، ۷). از جمله آثار قرآنی سده‌های ۶ق به بعد در اندلس، باید به شروحنی بر تیسیر ابوعمر و دانی چون شرح ابومحمد مالقی (زنده در ۷۰۵ق/۱۳۰۵م) و شرح ابن ابی السداد مالقی در سده ۸ق، و نیز شرح و تکمله‌هایی بر شاطبیه، همچون کتاب التکمله المفیده، اثر علی بن عمر قیجاطی (د ۷۲۳ق/۱۳۲۳م) اشاره کرد (همو، النشر، ۶۰/۱، ۹۷، ۳۵۳).

در زمینه تفسیر نویسی، در سده‌های متقدم هجری، در دوره رونق تفسیرهای مأثور در دیگر بومها، تنها نمونه قابل ذکر از اندلس، تفسیر بقی بن مخلد قرطبی (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) است که ویژگی‌های آن مورد ستایش ابن حزم قرار گرفته است (نک: کتانی، ۷۷). در کنار این اثر،

شرح مشکلات صحیحین (GAS, I/142)، اثر بزرگ ابوبکر ابن عربی با عنوان عارضه الا حودی در شرح جامع ترمذی (حیدرآباد دکن، ۱۹۳۴م)، الامعان ابن نعمه اندلسی در شرح سنن نسایی (سیوطی، طبقات، ۷۹-۸۰)، شرحی دیگر بر کتاب ترمذی از ابن سیدالناس (GAS, I/155) و همچنین اختصار احمد بن عمر انصاری (د ۶۵۶ق/ ۱۲۵۸م) از صحیحین (همان، I/137, 140) شایان یادکرد است. گفتنی است که در تعریف مغربیان از صحاح سته، کتاب ششم، موطأ مالک بود، نه سنن ابن ماجه، چه، این سنن هرگز در حوزه حدیثی اندلس، رونقی به دست نیاورد (نک: ه، ۵۵۹/۴؛ برای رواج صحیح بخاری، نک: لوی پروانسال، 209 ff.؛ فوک، 60 ff.؛ برای رواج صحاح سته، نک: رابسن^۱، مقالات معرفی شده در مآخذ همین مقاله).

فهارس متعدد موجود از محدثان مغرب، به خصوص فهرسه ابن خیر اشبیلی، فهرس ابن عطیه، برنامه ابن جابر وادی آشی، و در سده‌های اخیر برخی فهارس افریقایی مانند *صله الخلف رودانی* و *فهرس الفهارس کتانی*، منابع ارزنده‌ای برای مطالعه اسانید اندلسی و متون حدیثی متداول در اندلس هستند.

دانش فقه: در نخستین دوره از تاریخ فقه اندلس، این حوزه تنها قلمرو فقه اوزاعی در خارج از شام است و این مذهب که با کوشش کسانی چون صعصعه بن سلام از زمان حیات اوزاعی در اندلس تبلیغ شده بود تا ۲۲۰ق/ ۸۳۵م مذهب غالب در آن دیار شناخته می‌شد و از آن پس به نفع مذهب مالکی منسوخ گشت (نک: قاضی عیاض، ۶۶/۱؛ ونشرسی، ۳۵۶/۶). در نگاهی به تاریخ گسترش مذهب مالک در اندلس، در مرحله نخست باید به گروهی از شاگردان متقدم مالک اشاره کرد که تعالیم او را فراتر از مصر و مغرب، در اندلس تبلیغ نمودند و در میان آنان زیاد بن عبدالرحمان به عنوان نخستین کسی که مذهب مالک را به اندلس وارد کرد، شناخته شده است (نک: ابواسحاق، ۱۵۶-۱۵۷؛ مقریزی، ۲/۳۳۳).

حمایت هشام بن عبدالرحمان (حک ۱۷۲-۱۸۰ق/ ۷۸۸-۷۹۶م) امیر اموی اندلس از مذهب مالک در زمانی که مالک که هنوز زنده بود، موجب رونق این مذهب فقهی در اندلس گردید و زمینه برای گامهای بعدی فراهم شد (نک: ونشرسی، همانجا). مؤثرترین فرد در استحکام یافتن مذهب مالک در نسل بعد، یحیی بن یحیی لیبی مشهورترین راوی موطأ مالک است که در زمان حکم بن هشام (حک ۱۸۰-۲۰۷ق/ ۷۹۶-۸۲۲م) نفوذی تمام بر امیر اموی داشت و همین امر موجب گشت تا در زمان او نظام قضایی اندلس، چهره‌ای مالکی بیابد (نک: مقریزی، همانجا). آنچه مقدسی در وصف مالکیان اندلس یادآور شده است، مبنی بر اینکه آنان مستندی جز کتاب خدا و موطأ مالک نمی‌شناخته‌اند (ص ۱۹۵)، در واقع درباره اکثریتی از فقیهان متقدم مالکی در اندلس صادق بود که فضای غالب بر محافل آنان، برهیز از تحقیق در روشها و

تألیف مشترک قاسم بن ثابت سرقسطی (د ۳۰۲ق/ ۹۱۴م) و پدرش ثابت ابن حزم (د ح ۳۱۳ق/ ۹۲۵م) که به عنوان ذیلی بر نوشته‌های ابوعبید و ابن قتیبه پرداخته شده بود، به اوج خود رسید (نک: رودانی، ۳۱۰؛ کتانی، ۱۵۵؛ نیز نک: فحام، ۳۱۳).

ذهبی در سخن از دوره متقدم حدیث در اندلس، این حوزه را پراهمیت تلقی نکرده (الا مصار...، ۵۵-۵۶)، و در دوره‌های بعد به افزونی اهمیت آن اشاره کرده است. در سده‌های ۴ و ۵ق، تنها شخصیت‌هایی محدود در حوزه اندلس یافت می‌شوند که آثار متنوع در حدیث پرداخته‌اند؛ از این میان، می‌توان کسانی چون ابن جتیب، ابن عبدالبر و ابن ابی زینین (ه م م) را نام برد که تنوع آثار آنان با آثار مشرقی یارای برابری دارد.

مهم‌ترین تألیف اندلسی در سده‌های ۴ و ۵ق، در قالب تحقیقات در متون حدیثی است که از این برهه صحیحین و سنن ابوداود در کنار موطأ مورد توجه آنان قرار گرفته بوده است. از جمله آثار این دوره درباره موطأ، می‌توان غرائب مالک به عنوان مستدرکی بر موطأ از قاسم ابن اصیغ بیانی (کتانی، ۱۱۳)، شروح خلف بن فرج کلاعی، ابوالعطف قرطبی، ابوالولید باجی و هشام بن احمد و قشقی، و التعریف ابن حذاء قرطبی درباره رجال موطأ را بر شمرد (نک: GAS, I/460-461, 463) در همین دوره، قاسم بن اصیغ بیانی دو «مستخرج» یکی بر صحیح مسلم و دیگری بر سنن ابوداود فراهم کرد (نک: رودانی، ۳۶۷؛ کتانی، ۲۷، ۳۰). به این دو، باید مستخرج ابن ایمن قرطبی بر سنن ابوداود (همانجا)، کتاب محمد بن فتوح حمیدی در جمع بین صحیحین که مورد توجه فراوان عالمان مشرق قرار گرفته است (مثلاً نک: ابن اثیر، مبارک، جامع...، ۱۲۲/۱؛ نیز GAS, I/142) و آثار ابن حزم اندلسی، ابوالولید باجی و حسین جیانی در نقد و بررسی اسانید صحیحین و نوشته جیانی درباره شیوخ ابوداود را افزود (نک: همان، 152, 131, 130؛ رودانی، ۲۰۷).

در سده‌های ۶-۸ق، کسانی چون محمد بن خلف البیری (د ۵۳۷ق/ ۱۱۴۲م)، ابوبکر ابن عربی (د ۵۴۳ق/ ۱۱۴۸م) و ابن زرقون اشبیلی (د ۵۸۶ق/ ۱۱۹۰م)، آثاری در زمینه شرح موطأ پدید آورده‌اند (نک: GAS, I/461 ff.)، اما چنین می‌نماید که صحیحین و کتب ملحق بدان در این دوره بیشتر مورد توجه محدثان اندلسی قرار داشته‌اند. در زمینه جمع بین صحاح، کتاب رزین عبدی (د ۵۳۵ق/ ۱۱۴۱م) با عنوان *التجرید*، نخستین حرکت در جمع بین صحاح سته در جهان اسلام به شمار می‌آید که افزون بر مغرب، در مشرق نیز رونق گسترده‌ای یافته است (نک: ابن اثیر، مبارک، همان، ۱۲۳/۱؛ رودانی، ۱۹۹؛ کتانی، ۱۳، ۱۷۴). علاوه بر آن، باید از دو اثر در جمع بین صحیحین، از ابن خراط (ه م) و ابوعبدالله المری (د ۵۸۲ق/ ۱۱۸۶م) و *انوار المصباح* ابن عتیق غرناطی (د ح ۶۴۶ق/ ۱۲۴۸م) و جمعی دیگر بین صحاح سته (همو، ۱۷۵) یاد کرد (برای اثراخیر، نک: همو، ۱۷۳).

در زمینه شرح نویسی، کتاب ابن قرقول (د ۵۶۹ق/ ۱۱۷۴م) در

توسعه فقه مالکی بوده است، ولی استثنائاتی چون ابن حیب (م ۵) صاحب الواضحة نیز وجود داشته‌اند.

از میانه سده ۴ تا میانه سده ۵ق به مدت یک قرن اندلس عرصه ظهور جریان‌های منتقد بر شیوه فقهی پیشین بوده که اصلاحاتی در نظام فقهی را دنبال می‌کرده است. به عنوان برجسته‌ترین نماد این جریان، باید از ابن عبدالزیر (م ۵) سخن آورد که در مقام ستیز با جمودگرایی مالکی، حتی یک چند به مذهب ظاهری روی آورد، اما پس از کوتاه زمانی بقا بر مذهب مالکی و سعی در جهت اصلاح آن را ثمر بخش‌تر یافت (نک: ذهبی، سیر...، ۱۵۶/۱۸-۱۵۷) و بی‌تردید در این گزینش، مصالح اجتماعی مسلمانان اندلس و ضرورت پرهیز از تفرق دینی، مورد توجه او و همفکرانش بود. شخصیت محوری دیگر، ابوالولید باجی (م ۵) است که در مقایسه با دیگر فقیهان عصر نقد، نماینده شاخص فقه اصول‌گرا در محیط مالکی اندلس بوده است. فعالیت علمی ابوالولید در اندلس با حرکت‌های ضد مالکی ابن حزم همزمان بود و ابوالولید تنها فقیه مالکی در محیط اندلس بود که به سبب تسلط بر اصول فقه و روش‌های استدلال می‌توانست به مقابله با حملات ابن حزم برخیزد (نک: قاضی عیاض، ۸۰۵/۴).

پس از پشت سر نهادن دوره نقد و انتقال در فقه مالکی اندلس، این سرزمین صحنه شکل‌گیری گونه‌ای از این فقه بود که از نظر برخی ویژگیها، همچون تکیه بر ظواهر آیات احکام، تکیه بر رجوع مستقیم به اخبار و بررسی نقادانه آنها با فقه ظاهری و فقه اصحاب حدیث اشتراکاتی آشکار داشت. این مکتب جدید، در برخورد با ادله از کتاب و سنت، برخوردی نسبتاً آزادانه داشت و امکان اجتهاد را برای فقیهان خود مهیا می‌ساخت.

در بحث از فقه اوایل سده ۶ق، شایسته است نخست از ابن رشد جد (د ۵۲۰ق/۱۱۲۶م) سخن به میان آید که پدید آورنده یکی از اصلی‌ترین کتب تفصیلی و پر حجم فقه مالکی در اندلس با نام البیان و التحصیل است (بیروت، ۱۴۰۴-۱۴۰۷ق، ۲۰ ج). فضای حاکم بر آثار ابن رشد این تصور را به وجود می‌آورد که روش وی در میان گرایشهای گوناگون حوزه مالکی اندلس، بیش از همه با روش ابوالولید باجی سازگاری نشان می‌دهد. از شخصیت‌های برجسته مالکی در همین دوره، ابوبکر ابن عربی (د ۵۴۳ق/۱۱۴۸م) است که با تألیف کتاب احکام القرآن در تحلیل مباحث فقهی قرآن کریم، و تألیف شرحی بر جامع ترمذی به عنوان منبعی مشتمل بر احادیث فقهی و مباحث فقه تطبیقی، ارائه فقهی اجتهادی مبتنی بر ادله کتاب و سنت و البته تا حد ممکن در چارچوب سنتی فقه مالکی راه هدف داشته است.

در بررسی ادامه فقه اصول‌گرای اندلس در سده ۶ق، باید به شخصیت محوری ابن رشد حفید (د ۵۹۵ق/۱۱۹۹م) اشاره کرد که در برخورد با فقه، اصول و روش‌های درایی بیش از روایت برای او جاذبه داشته است (نک: ابن ابار، ۵۵۳/۲-۵۵۴). بدایة المجتهد و نهایة المقتصد ابن رشد (ج مکرر) یک کتاب کم‌نظیر فقهی است که مؤلف در

آن یک دوره فقه تطبیقی را به طور فشرده ارائه کرده، و بی‌آنکه به تفصیل و اطناب گرفتار آید، به بررسی انگیزه‌های اختلاف و تحلیل ادله پرداخته است. در سده‌های ۷ و ۸ق، برخی شخصیت‌های قابل مطالعه در حوزه فقهی اندلس پای به عرصه نهاده‌اند که از آن میان می‌توان به ابواسحاق شاطبی (د ۷۹۰ق/۱۳۸۸م) اشاره کرد که در پرداخت خود به دانش اصول فقه، از سبک سنتی اصول نویسی دورگشته، و در دو اثر خود با عناوین الاعتصام (عربستان، ۱۴۱۲ق) در بررسی «سنن و بدع»، و نیز الموافقات فی اصول الشریعه (قاهره، ۱۹۶۹م) از مرزهای اصول فقه فراتر رفته، و با فقه برخوردی کلامی-فلسفی داشته است.

در پژوهش‌های معاصر، برخی ویژگیهای فقه مالکی اندلس مورد مطالعه قرار گرفته، و با نظام‌های دیگر حقوقی سنجیده شده است (مثلاً نک: آریتش، ۷۳ ff.؛ تیان، ۳۲۳ ff.). مقایسه ویژگیهای فقهی - حقوقی جامعه اسلامی اندلس با جوامع اسلامی مشرق نیز از دیگر موضوعات مورد توجه بوده که هنوز بسط کافی نیافته است.

در گذاری بر محافل غیر مالکی در فقه اندلس، نخست باید به رواج فقه اصحاب حدیث اشاره کرد و در رأس آن از بقی بن مخلد قرطبی، به عنوان مجتهدی مستقل که بر پایه «اثر» فتوا می‌داده است، نام برد (نک: ذهبی، سیر، ۲۸۶/۱۳، ۲۹۰). این جریان تا سده ۴ق دوام یافته، و از آن پس در جریان منتقد و حدیث‌گرای مالکی مستحیل شده است. دو مذهب حنفی و شافعی هیچ گاه در اندلس از اهمیتی برخوردار نگردید، ولی مذهب ظاهری توانست در طول چندین سده، به عنوان رقیبی مغلوب برای مذهب مالکی مطرح باشد و نخستین نشانه‌های حضور مذهب ظاهری در اندلس، با اولین گزارشها در باب نقد مذهب مالکی، همراهی دارد.

برجسته‌ترین نماینده مذهب ظاهری در اندلس ابن حزم (د ۴۵۶ق/۱۰۶۴م) است که در گریز از پیرایه‌های بسته شده بر فقه در محیط عصر خود، و در جست‌وجوی لب شریعت در کتاب و سنت، مذهب ظاهری داوود اصفهانی را که در آن زمان در مشرق سرزمینهای اسلامی پیروانی داشت، به عنوان مناسب‌ترین راه باز شناخت؛ اما وی هرگز در این مذهب نیز راه تقلید و پیروی را نپیمود و در فقه ظاهری مکتبی پدید آورد که ویژگیهای خاص خود را داشت. یعقوب منصور فرمانروای موحدون (حک ۵۸۰-۵۹۵ق/۱۱۸۳-۱۱۹۹م) که مبارزه با مذهب مالکی را دستور کار خود قرار داده بود، در طول حاکمیت خود - بجز سالهای اخیر آن - از مذهب ظاهری حمایت کرد. این حرکت با وجود اینکه از سوی دیگر فرمانروایان منطقه بی‌گرفته نشد، اما تا اندازه‌ای به رونق این مذهب یاری رسانید (ابن اثیر، الکامل، ۱۲۵/۲).

مآخذ: ابن ابار، محمد، التکملة لکتاب النصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ق؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اثیر، مبارک، جامع الاصول، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۳۷۰ق/۱۹۵۰م؛ همو، النهایة، به کوشش طاهر احمد زاری و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ ابن جزری، محمد، تحبیر التیسیر، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ همو، النشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخار و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-

برخی مسائل شرعی مانند تعیین جهت قبله و حساب فرائض بوده است؛ دیگر آنکه به تأکید صاعد اندلسی (ص ۲۴۰-۲۴۱) دست کم دو تن از آنان در شرق تحصیل کرده بودند. از همین تاریخ، با کوششهای خگم دوم شماری از دانشمندان مشهور بغداد و مصر به اندلس دعوت شدند و بهترین آثار علمی در هر زمینه فراهم آمد (نیز نک: ابن جلجل، ۹۸).

حکم در قرطبه کتابخانه‌ای با بیش از ۴۰۰ هزار جلد کتاب تأسیس کرد و جالب توجه آنکه خود بسیاری از آنها را خوانده، و بر آنها حاشیه نوشته بود (سارتن، 657-659، 651-652). آنگاه که به روزگار هشام این حکم کارها در دست ابوعامر حاجب بود، دستور داد تا همه کتابهای مربوط به علوم محض را که حکم فراهم آورده بود، نابود سازند. چون امویان برافتادند، بنی عامر گرفتار نزاع با ملوک الطوائف شدند و به سبب مشکلات مالی بقیه کتابخانه حکم را فروختند. هنگامی که این کتابها در اندلس منتشر شد، بار دیگر رغبت طالبان را به علوم برانگیخت (صاعد اندلسی، ۲۴۱-۲۴۳). از آن پس عصر شکوفایی فرهنگی در اندلس پدیدار گشت که دستاوردهای بسیار داشت. در زمینه نجوم، دانشمندان اندلس به انتقاد از هیأت بطلمیوس پرداختند و هیأتی جدید پیشنهاد کردند. این کار با جابر بن افلاح و ابن باجه آغاز شد و ابن طفیل و بطروجی آن را به اوج رساندند. آراء اینان به طور غیر مستقیم، دانشمندان اروپایی چون کوپرنیک، کپلر و گالیله را در رسیدن به نظریات انقلابی یاری داد. سنت داروشناسی در اندلس به همت ابن سَمَجون رونق گرفت و کسانی چون ابن وافد، غافقی، ادرسی جغرافی دان، ابوالخیر اشبیلی، ابوالعباس نباتی و ابن بیطار آن را تکامل بخشیدند. علوم کشاورزی که با کتاب المقنع ابو عمر بن حجاج آغاز شد، توسط ابن عوام شکوفا گردید. در جراحی، نامورترین دانشمند جهان اسلام زهراوی اندلسی است و بسیاری از پزشکان اندلس نیز در این فن دستی توانا داشتند. شاید علت شکوفایی جراحی در اندلس، تماس بیشتر پزشکان این دیار با مسیحیانی بود که برخلاف مسلمانان و یهودیان برای عمل تشریح منع شرعی نداشتند.

به هر حال سیر علوم ریاضی و طبیعی در اندلس را بدین گونه می‌توان ترسیم کرد:

پزشکی و علوم طبیعی: از میان نخستین پزشکان اندلسی دو تن شایسته یادآوریند: ولید مدججی که از شام همراه عبدالرحمان الداخل به اندلس آمد، و عبدالملک بن حبیب سلمی البیری که نخستین کتاب عربی تألیف شده در اندلس، موسوم به طب العرب از اوست. این اثر به شیوه آثار مشهور به طب النبی نوشته شده است (خطابی، الطب...، ۱۱/۱، ۳۹). اما ابن جلجل (ص ۹۳) و صاعد اندلسی (ص ۲۶۱) بدون اشاره به این دو، حمدین بن ابا (معاصر محمد بن عبدالرحمان دوم) را نخستین پزشک مشهور اندلس دانسته‌اند. به گفته آنان تا پیش از این روزگار، مردم اندلس به برخی مسیحیان اعتماد می‌کردند که معلومات پزشکی آنها مبتنی بر کتاب الابریشم (معرّب آفریسم) بود (نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۴۱/۲).

۱۹۱۸م: ابن نقطه، محمد، تكملة الاكمال، به كوشش عبدالقيوم عبد رب النبي، مکه، ۱۴۰۸/۱۹۸۷م: ابواسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به كوشش خليل میس، بیروت، دارالعلم؛ حمیدی، محمد، جذوة المقتیس، به كوشش محمد بن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ق؛ ذهی، محمد، الامصار ذوات الآثار، به كوشش محمود ارناؤوط، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ هوم، سیر اعلام النبلاء، به كوشش شعيب ارناؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ رودانی، محمد، صلة الخلفاء، به كوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ زركلی، اعلام: سیوطی، الاتقان، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ هوم، طبقات المفسرین، به كوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ فحام، شاکر، «اطلايح كتب الغريب فی الاندلس...»، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م، ص ۵۰، شد ۲؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به كوشش احمد بکیر محمود، بیروت / طرابلس، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کثانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مقریزی، احمد، الخطط، قاهره، ۱۲۷۰ق؛ مکی بن ابی طالب، الابانة عن معانی القراءات، به كوشش محیی الدین رمضان، دمشق / بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ وشریسی، احمد، المعیار المغرب، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ نیز:

Bergsträsser, G. & O. Pretzl, «Die Geschichte des Korantexts», *Geschichte des Qurāns*, Leipzig, 1938, vol. III; Pütk, J., «Beiträge zur Überlieferungsgeschichte von Buḥārī's Traditionssammlung», ZDMG, 1938, vol. XCII; GAS; Lévi - Provençal, E., «La Recension maghribine du *Ṣaḥīḥ* d'al-Boḥārī», JA, 1923, vol. CCII; Ortiz, J. L., «Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV», *Al - Andalus*, 1941, vol. VI; Pretzl, O., «Die Wissenschaft der Koranlesung», *Islamica*, 1934, vol. VI; Robson, J., «The Transmission of Abū Dāwūd's *Sunan*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1952, vol. XIV; id., «The Transmission of Muslim's *Ṣaḥīḥ*», *JRAS*, 1949; id., «The Transmission of Nasā'ī's *Sunan*», *Journal of Semitic Studies*, 1956, vol. I; id., «The Transmission of Tirmidhī's *Jamī'*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1954, vol. XVI; Tynn, E., «Les Rapports entre droit musulman et droit européen occidental, en matière de droit civil», *Al-Andalus*, 1961, vol. XXVI.

احمد پاکچی

IV. علوم در اندلس

درباره پیدایش و سیر تکامل علوم در اندلس آغاز عصر اسلامی آگاهیهای اندکی در دست است. گزارش جالب توجه صاعد اندلسی حاکی از آن است که در این دوره شمار اندکی از مسلمانان این دیار، تنها به آموختن علوم شرعی و لغت عنایت داشتند و این وضع تا اواخر حکومت عبدالرحمان سوم اموی ادامه داشت (ص ۲۳۵-۲۳۸-۲۳۹). ظهور عباسیان و ورود عبدالرحمان الداخل به اندلس (۱۲۸ق/۷۵۵م) موجب جدایی این سرزمین از قلمرو خلافت و قطع روابط فرهنگی آن دو شد، چنانکه به نظر می‌رسد نهضت ترجمه در شرق اسلامی، تأثیر قابل توجهی در اندلس برجای نهاد و نزاعهای درازمدت داخلی در این سرزمین نیز تا سده ۴/۱۰م شرایط مناسبی برای پرداختن به علوم فراهم نکرد. صاعد اندلسی به دنبال همان گزارش، از ۳ دانشمندی که در اندلس تا سده ۴ق به علوم مختلف شهره شدند، نام برده است: ابوعبیده مسلم بن احمد بلنسی (د ۲۹۵ق/۹۰۸م) معروف به صاحب قبله، یحیی بن یحیی (د ۳۱۵ق/۹۲۷م) معروف به ابن سمینه، و محمد بن اسماعیل معروف به حکیم (ص ۲۳۸-۲۴۰). در اینجا به دو نکته مهم باید توجه داشت: نخست آنکه هر ۳ تن افزون بر ریاضی، طب، نجوم و منطق، به حدیث و دیگر علوم شرعی نیز می‌پرداختند و شاید یکی از انگیزه‌های توجه آنان به علوم ریاضی،

۵۲). پزشکان یادشده همگی در قرطبه فعالیت داشتند، اما با آسفتگی اوضاع اندلس، یا به قول صاعد اندلسی (ص ۲۶۶) «آغاز فتنه»، اغلب دانشمندان آنجا را ترک کردند.

از پزشکان و علمای علوم طبیعی در اواخر عصر اموی و دوره ملوک الطوائف می‌توان از ابن کسان نام برد: ابوالعرب یوسف بن محمد (د پس از ۴۳۰ ق/۱۰۳۹ م) که برجسته‌ترین پزشک عصر خود و صاحب تحقیقاتی در این علم بود. ابن واقد (ه م) پزشک و داروشناس اندلسی، و صاحب کتاب ارزنده‌ای در ادویه مفرده (همو، ۲۶۷-۲۷۰) که بخشهایی از ترجمه لاتینی آن باقی است. وی روش خاصی را برای تحقیق اثر داروها توصیه می‌کرد (ووستنفلد، ۸۲؛ لکلر، I/545-547؛ سارتن، I/728). ابو عمر ابن حجاج در ۴۶۶ ق/۱۰۷۴ م کتابی موسوم به *المفنع* درباره کشاورزی نوشت و بدین ترتیب سنتی علمی را آغاز کرد که به اسپانیای مسلمان اعتبار فراوان بخشید (همو، I/742, 766). ابو عبید عبدالله بکری (د ۴۸۷ ق/۱۰۹۴ م) کتابی با عنوان *اعیان النبیات و الشجریات الاندلسیه* نوشت که ادامه دهنده سنت کشاورزی و گیاه-داروشناسی اندلس بود (خطابی، الطب، ۵۳/۱؛ نیز لکلر، I/553؛ سارتن، I/742, 768). ابن بکلارش (ه م) پزشک یهودی اندلسی درباره احمد المستعین که در حدود سال ۱۱۰۷ ق/۵۰۰ م کتاب *مُجدول المستعینی فی الادویه المفرده* را به پیروی از سنت بغدادی یوحنا بن بختیشوع، ابن بطلان و ابن جزله تألیف کرد. نامه‌های فارسی، یونانی، سریانی، لاتینی و اندلسی داروها که وی در سومین ستون جدول خود آورده، بسیار جالب توجه است (نک: ابن ابی اصیبعه، ۵۲/۲؛ خطابی، همان، ۵۵/۱، لاغذیه... ۲۲-۲۳؛ قس: سارتن، II/71, 134, 143, 235). ابوالصلت امیه بن عبدالعزیز (ه م) که بیشتر عمر خود را در قاهره و مهدیه تونس سپری کرد. اثر مهم او درباره داروشناسی با عنوان *الادویه المفرده* به لاتینی و عبری ترجمه شده است (ابن ابی اصیبعه، ۵۲/۲-۶۰؛ ووستنفلد، 92-93؛ لکلر، II/74-75؛ سارتن، II/133؛ قس: اشتاین-اشنایدر، 6-7). ابن باجه (د ۵۲۳ ق/۱۱۳۹ م) هم رساله‌هایی در طب، ادویه مفرده و علوم طبیعی نوشت که ابن بیطار بارها از رساله ادویه او یاد کرده است (نک: ووستنفلد، 93؛ لکلر، II/75-78؛ سارتن، II/133, 183). از سده ۷-۱۰ ق/۱۰-۱۳ م نامداران بسیاری از خاندان ابن زهر (ه م) در اندلس برخاستند، اما در این میان هیچ کدام به شهرت ابومروان زهر بن عبدالملک (د ۵۲۵ ق/۱۱۳۹ م) و به ویژه پسرش ابومروان عبدالملک بن زهر (د ۵۵۷ ق/۱۱۶۲ م) نرسید (ابن ابی اصیبعه، ۶۴/۲؛ ووستنفلد، 91؛ لکلر، II/83-86؛ سارتن، II/230-231). ابن زهر احتمالاً بزرگ‌ترین پزشک بالینی پس از رازی است. بخشی از مهم‌ترین کتاب او با عنوان *التیسیر فی المداواة و التدبیر* به وصف بیماری جرب و انگل مولد آن اختصاص دارد (نک: ص ۴۹-۵۰)؛ از این رو، برخی وی را نخستین انگل‌شناس پس از اسکندر (اسکندر) ترالسی دانسته‌اند (نک: سارتن، II/85, 233). بعدها فریدمان (ص 166-175)، ابوالحسن طبری را با اتکا به *المعالجات البقراطیه* او،

به تصریح صاعد اندلسی میان متقدمان اندلس کسی به طور اصولی در علم پزشکی تحقیق نکرده است، زیرا بیشتر آنان تنها به خواندن کتابها می‌پرداختند تا در فروع (جنبه‌های عملی) پزشکی مهارت یابند و به خدمت پادشاهان درآیند (ص ۲۶۰-۲۶۱). در روزگار محمد ابن عبدالرحمان دوم دو پزشک دیگر مشهور بودند: یکی پزشکی مسیحی به نام جواد، و دیگری پزشکی مشهور به حرانی (ابن جلجل، ۹۳-۹۴، ۱۱۲-۱۱۳؛ صاعد اندلسی، ۲۶۱، ۲۶۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۱/۲-۴۲). حکایتی که ابن جلجل (ص ۹۴-۹۵) از روی دست خط حکم دوم، درباره حرانی و روابطش با پزشکان اندلسی، نقل کرده، در تاریخ پزشکی اندلس، بسیار حائز اهمیت است و می‌تواند حاکی از نخستین آزمایشهای داروشناسی در این سرزمین به شمار آید (نیز نک: قفطی، ۳۹۴-۳۹۵).

برخی دیگر از پزشکان اندلسی با رعایت تقریبی زمان فعالیت بدین قرارند: ابن ملوکه نصرانی (ح ۳۰۰ ق/۹۱۳ م) که احتمالاً تأسیس‌کننده نخستین مطب عمومی در اندلس بود (ابن جلجل، ۹۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۱/۲). اسحاق و پسرش یحیی از نخستین وزیران عبدالرحمان سوم، و فرماندار بطلیوس که از مسیحیت به اسلام گرویدند و پزشکانی ماهر بودند. یحیی، کناشی در «پنج سفر به مذهب روم» (شیوه مسیحیان) به نام *الآبریشم (الابریسم)* نوشت (ابن جلجل، ۹۷-۹۸، ۱۰۰-۱۰۱؛ صاعد اندلسی، ۲۶۱-۲۶۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۲/۲-۴۳؛ قفطی، ۳۵۹). ابوحفص عمر بن بریق که در قیروان ۶ ماه ملازم ابن جزار (ه م) بود و کتاب *زاد المسافر* او را با خود به اندلس آورد (ابن جلجل، ۱۰۷-۱۰۸؛ صاعد اندلسی، ۲۶۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۵/۲). حسدای بن شبروط (= حسدای بن اسحاق) که به گفته صاعد اندلسی (ص ۲۷۷)، پزشک عبدالرحمان و نیز پزشک و وزیر حکم بوده است. وی با کمک راهبی مسلط به زبان یونانی و گروهی از پزشکان کتاب *حشائش دیوسقوریدس* را از یونانی به عربی درآورد. این ترجمه یکی از معدود ترجمه‌های یونانی به عربی در نخستین سده‌های اسلامی اندلس به شمار می‌رود (خطابی، همان، ۱۸۷/۱-۱۹۰؛ سارتن، I/651, 656). احمد و عمر فرزندان یونس بن احمد حرانی که نزد ثابت بن سنان صابی و ابن وصیف حرانی به فراگیری طب پرداختند و در ۳۵۱ ق/۹۶۲ م به اندلس بازگشتند (ابن جلجل، ۱۱۲-۱۱۳؛ صاعد اندلسی، ۲۶۵؛ قفطی، ۳۹۵). عرب بن سعد قرطبی نیز از پزشکان این دوره به شمار می‌آید و کتابی با عنوان *خلق الجتین و تدبیر الجبالی* دارد (ووستنفلد، 55-56؛ لکلر، I/432-436؛ سارتن، I/651-680). ابن جلجل پزشک و مورخ مشهور اندلسی (ه م) هم در این ایام می‌زیست و در ۳۷۷ ق/۹۸۷ م کتاب *طبقات الاطباء و الحکماء* را نوشت. ابوالقاسم زهراوی (ه م) بزرگ‌ترین جراح مسلمان که در اندلس برآمد، تأثیر شگرفی بر جراحی اروپا تا پایان سده‌های میانی برجای نهاد (همو، I/651). ابن سمجون (ه م) نیز کتاب *الجامع فی الادویه المفرده* را که نخستین اثر مهم گیاه-داروشناسی اندلسی به شمار می‌رود، پیش از ۳۹۳ ق/۱۰۰۳ م نوشت (ابن ابی اصیبعه، ۵۱/۲-۵۱/۳).

دیگر دانشمندانی که بیشتر به ریاضیات محض و یا موسیقی (که شعبه‌ای از ریاضیات محسوب می‌شد) توجه داشتند، غالباً مجبور به ترک اندلس می‌شدند، مانند عبدالرحمان بن اسماعیل بن بدر، معروف به اقلیدسی که در روزگار ابومنصور محمد بن ابی عامر به شرق رفت و همانجا درگذشت و نیز ابوعثمان سعید بن فتحون بن مکرّم، معروف به حنّار سرقسطی که در همین دوره به زندان افتاد و سپس از اندلس اخراج شد و در جزیره صقلیه (سیسیل) جان سپرد. اما دانش ستاره‌شناسی سخت در اندلس رواج یافت و برخی از پیشروترین نظریه‌های نجومی مسلمانان در آنجا شکل گرفت. با توجه به اینکه اندلس دروازه انتقال علوم اسلامی به مغرب زمین بود، این نظریه‌ها به سرعت در میان اروپاییان رواج یافت و بر ستاره‌شناسان اروپایی تأثیری شگرف نهاد.

ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسان نامور اندلسی اینانند: ابوالقاسم مجریطی (مادردی)، ستاره‌شناس و ریاضی‌دان مشهوری که رساله‌ای در حساب معاملات نوشت و زیج خوارزمی را تکمیل کرد. همچنین گفته‌اند که وی رسائل اخوان الصفا را اول بار به اندلس آورد. بیان مجریطی درباره قدرت عشقی دو عدد متحاب ۲۲۰ و ۲۸۴ لافل حاکی از آشنایی او با افکار اخوان الصفاست. برخی آن را به شاگردش ابوالحکم عمرو گرمانی (۳۶۶-۴۵۸/۹۷۷-۱۰۶۶م)، ریاضی‌دان و جراح برجسته اهل قرطبه - که در علم عدد و هندسه نیز زبردست بود - نسبت داده‌اند (صاعد اندلسی، ۲۴۶-۲۴۹؛ زوتر، 105، 76-77؛ سارتن، 695-699، 668-669، 648-647، 563/1؛ کندی، 128).

دیگر شاگردان مجریطی نیز هر یک در ریاضی و نجوم نامور شدند از آن جمله‌اند: ابن سمنح (ه. م) که آثاری در هندسه، طبیعت عدد، اسطرلاب و زیجی مفصل به روش سند هند (سدهانت) نوشت (صاعد اندلسی، ۲۴۷-۲۴۸؛ سارتن، 715، 695/1؛ کندی، 129). ابوالقاسم احمد بن صفار که کتابی در اسطرلاب و زیجی مختصر به روش سند هند دارد، برادرش محمد از اسطرلاب سازان برجسته و شاگردش محمد بن عمر، مشهور به ابن برغوث، در هیأت و رصد زبردست بود (صاعد اندلسی، ۲۴۸؛ سارتن، 695/1؛ کندی، 127). صاعد اندلسی نیز چند کتاب در ریاضیات و نجوم نوشت که از مهم‌ترین آنها المؤلف باصلاح حرکات النجوم و التعریف بخط الراصدین را می‌توان برشمرد. وی در این کتاب برخلاف مجریطی خطاهای زیج خوارزمی را اصلاح کرده است (ص ۲۴۶-۲۴۷). او راصد بزرگی نیز بود. رصدهایی که به وسیله او و راصدان مسلمان صورت گرفت، برای زرقالی (د ح ۴۸۰/۱۰۸۷م) به هنگام تألیف زیجش، ارساد طلیطله، بسیار مفید افتاد (زوتر، 106؛ سارتن، 777-776/1؛ کندی، 129-128). زیج زرقالی در کمتر از ۵۰ سال در اروپا جایگزین زیجهای پیشین گشت و چند زیج در اروپا براساس آن نوشته شد. وی اسطرلابی اصلاح شده موسوم به صحیفه زرقالیه ساخت که رایج‌ترین وسیله رصدی اندلس شد. این اسطرلاب اگرچه با تأخیر، اما سرانجام پس از ۱۲۶۳/۶۶۱م در اروپا

کاشف این انگل دانست. ابو عبدالله شریف ادرسی (د ۵۶۰/۱۱۶۵م)، جغرافی‌دان مشهور، کتابی با عنوان الجامع لثبات النبات نوشت که تا نیم قرن پیش نشانی از آن در دست نبود. در این کتاب برخلاف بیشتر آثار مشابه، گیاهان از دیدگاه گیاه‌شناسی، نه دارویی بررسی شده‌اند (سارتن، 411-410، 305/II؛ خطابی، الطب، ۵۹/۱). ابوجعفر احمد بن محمد غافقی (ه. م)، از بزرگ‌ترین گیاه - داروشناسان سده‌های میانه بود. از کتاب جامع المفردات وی جز بخشهایی پراکنده و نیز گزیده‌ای از ابن عبری (ه. م) چیزی در دست نیست. ابن بیطار بارها از آثار ابن در داروشناس بهره برده است. ابن طفیل و شاگرد و جانشین وی، ابن رشد نیز از بزرگ‌ترین پزشکان عصر خود بودند. به ابن طفیل نیز دو رساله طبی و همچنین شرحی بر الآثار العلویة ارسطو نسبت داده‌اند که احتمالاً همان شرح ابن رشد است (ووستنفلد، 108؛ لکلر، 114-113/II؛ سارتن، 354، 305/II). ابن رشد نیز پیش از ۱۱۶۲/۵۵۷م الکلیات خود را نوشت که به نوعی مکمل التیسیر ابن زهر بود، اما ملاحظات با ارزشی نیز در برداشت. ظاهراً وی نخستین کسی است که کار شبکه در چشم را به تقریب دریافته، و برخلاف پزشکان پیشین گفته است که رؤیت نه در عدسیه، که در شبکه صورت می‌گیرد (ووستنفلد، 108-104؛ لکلر، 109-97/II؛ سارتن، 356-355، 306-305/II). ابن میمون و شاگردش ابن سمعون (ه. م) نیز از برجسته‌ترین پزشکان یهودی عصر خود بودند. ابن میمون صاحب آثار مشهوری چون فصول موسی و شرح اسماء العقار است (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۳/۲؛ ووستنفلد، 111-109؛ لکلر، 64-57/II؛ سارتن، 381-380، 373-371، 306/II). ابن عوام اشبیلی مهم‌ترین اثر کشاورزی قرون وسطی را با عنوان الفلاحه (ه. م) در ۳۴ فصل نوشت که ۳۰ فصل آن به کشاورزی و بقیه به گله‌داری، مرغداری و پرورش زنبور عسل اختصاص دارد (همو، 425-424/II). ابوالعباس نباتی، مشهور به ابن رومیه (ه. م) هم صاحب کتاب الرحلة النباتیه است که مجموعه مشاهدات گیاه‌شناسی او در سفرهای دور و درازش به اندلس، مغرب، مصر و عربستان را در بر می‌گیرد. وی نخستین بار گزارشی از برخی گیاهان سواحل دریای سرخ تهیه کرد (ابن ابی اصیبعه، ۸۷/۲؛ نیز نک: ووستنفلد، 188؛ لکلر، 244/II؛ سارتن، 651-650/II). اثر شاگرد او ابن بیطار، موسوم به الجامع مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اثر گیاه - داروشناسی جهان از زمان دیوسکوریدس تا سده ۱۰/۱۶م به شمار می‌رود (ابن ابی اصیبعه، ۱۳۳/۲؛ ووستنفلد، 131-130؛ لکلر، 237-225/II؛ سارتن، 664-663، 523-522/II).

ریاضیات و نجوم: علوم ریاضی در اندلس به اندازه علوم طبیعی رشد نکرد و کمتر دانشمند اندلسی را می‌توان یافت که شایسته نام ریاضی‌دان باشد. چه، اغلب دانشمندان از میان شاخه‌های مختلف ریاضی تنها به حساب، حساب معاملات و حساب فرائض، توجه داشتند. بدین سبب، بسیاری از کسانی که به ریاضی‌دانی شهره شدند، لقب فرائضی یا فرضی داشته‌اند؛ مانند ابوغالب حباب بن عبادة فرائضی و ابویوب ابن عبدالغافر (صاعد اندلسی، ۲۴۴-۲۴۵، جه). از سوی

التبیر فی المداواة والتدیر، به کوشش میشل خوری، دمشق، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ خطابی، محمد عربی، الاغذیة والادویة عند مؤلفی الغرب الاسلامی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ همو، الطب والاطباء فی الاندلس الاسلامیة، بیروت، ۱۹۸۸م؛ سعیدان، احمد سلیم، تاریخ علم الجبر فی العالم العربی، کویت، ۱۹۸۶م؛ صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاداول، تهران، ۱۳۷۵ش؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۲م؛ نیز:

Friedman, R., «At-Tabari: Discoverer of the Acarus Scabiei», *Medical Life*, Philadelphia, 1938, vol. XLV, no. 6; Gauthier, L., «Une Réforme du système astronomique de Ptolémée», *JA*, 1909, vol. XIV; Kennedy, E. S., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphia, 1956, vol. XLVI(2); Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1928-1931; Steinschneider, M., *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Graz, 1956; Suter, H., *Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Woepeke, F., «Notice sur des notations algébriques employées les Arabes», *JA*, 1854, vol. IV; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Göttingen, 1840.

یونس کرامتی

۷. فلسفه و کلام در اندلس

سیر فلسفه و کلام در اندلس با ویژگیهایی همراه است که آن را از برخی جهات از تاریخ این علوم در دیگر سرزمینهای اسلامی متمایز می‌کند. با آنکه این دانشها اساساً از شرق جهان اسلام به اندلس راه یافت و بخش مهمی از کوششهای متفکران این دیار مصروف شرح و نقد اندیشه‌های فیلسوفان و متکلمان آن قلمرو شد، ولی اوضاع خاص تاریخی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی اندلس، زمینه ویژه‌ای برای پیدایش و گسترش علوم عقلی، خاصه فلسفه و کلام، در این سرزمین پدید آورد. علاوه بر آن، موقعیت جغرافیایی اندلس و فخامت و شکوه فرهنگی آن در قاره اروپا که بسیاری از طالب علمان را از غرب مسیحی به اندلس اسلامی جذب می‌کرد، نقش و تأثیر عمده‌ای در انتقال علوم اسلامی به اروپا و ترجمه آثار دانشمندان سرزمینهای اسلامی به زبانهای اروپایی داشت؛ چنانکه باید اندلس را مهم‌ترین دروازه تبادل فرهنگی در قرون وسطی میان سرزمینهای اسلامی و اروپا دانست.

بررسی سیر علوم عقلی در اندلس، از تحقیق در احوال و آثار و اندیشه‌های حکما و متفکران برجسته این دیار جدا نیست. آثار و افکار و عقاید فلسفی و کلامی هر یک از متفکران نامدار اندلسی در مدخل مستقلی در این دائرةالمعارف مورد بحث قرار می‌گیرد. از آن میان، برای آشنایی با سرگذشت علوم عقلی در این دیار، می‌توان به این مدخلها در مجلدات پیشین مراجعه کرد: ابن جبیرول (۲۰۷/۳-۲۱۶)؛ ابن حزم (۳۴۵/۳-۳۵۶)؛ ابن رشد (۵۵۶/۳-۵۸۳)؛ ابن سبعین (۶۵۷/۳-۶۶۴)؛ ابن عربی (۲۲۶/۴-۲۸۴).

۷.۱. ادبیات عرب در اندلس

۱. بررسی منابع: آثاری که ادیبان اندلسی بر جای گذارده‌اند، البته بهترین منبع تحقیق در ادب اندلسی است. آنچه از این آثار نسبتاً فراوان بر جای مانده، خود بسیار قابل توجه است، به خصوص که بررسی تاریخی آنها، سیر تحول ادب از دوران کم حاصلی آغاز اموی، سپس گسترش در فضای آزاد ملوک الطوائف، تا عصر تعصبات دینی

نیز رونق یافت. اوبا پذیرش فرضیه غلط ثابت بن قره (ه م)، یعنی «اقبال و ادبار فلک»، موجب تقویت آن شد. گبرنیک نیز مدتها پس از زرقالی بدین فرضیه پایبند بود (سارتن، II/10-16، 758-759). ابوزید عبدالرحمان بن سید، معاصر زرقالی، نیز از برجسته‌ترین ستاره‌شناسان آن عصر بود (صاعد اندلسی، ۲۵۶). یوسف المؤمن (حک ۴۷۴-۴۷۸ ق/۸۱-۱۰۸۵ م)، امیر سرقسطه رساله‌ای با عنوان الاستكمال در ریاضیات نوشت که سخت تحسین شد (زوتر، 108؛ سارتن، I/740-759). ابوالصلت، منجم اندلسی نیز آثاری در حساب، هندسه، ساختمان و طرز کار اسطرلاب از خود بر جای نهاد. برخی آیات ابوالصلت از بی‌اعتقادی او به احکام نجوم حکایت دارد (ابن ابی اصیبعه، ۶۰/۲؛ زوتر، 115؛ سارتن، II/230).

آغازگر سنت اعتراض بر هیأت بطلمیوس نیز ابن باجه و جابر بن افلح (ه م) بودند. جابر در اصلاح المجسطی یا کتاب فی الهیئة شدیداً به هیأت بطلمیوس حمله کرد، اما خود نظریه بهتری ارائه نداد. مقدمه این کتاب، نشان از پیشرفت در رشته مثلثات دارد (سارتن، II/16، 123، 206، 183؛ زوتر، 119). ابن طفیل و شاگردش بطروجی گرایشهای ضد بطلمیوسی ابن باجه و جابر بن افلح را تشدید کردند. بعدها نظریه حرکت اولی (ماریچی) بطروجی ارزنده‌ترین تلاش دانشمندان اندلس برای تصحیح آراء بطلمیوس بود (زوتر، 218، 131، 125؛ گوتیه، 510-483؛ سارتن، 400-399، 354، 298، 183، 123، 18-16/II). ابن میمون و ابن سمعون پس از مهاجرت به مصر آراء ضد بطلمیوسی اندلسیها را به شرق جهان اسلام شناساندند. ابن میمون در دلالة الحائزین از آراء ابن باجه سخن گفت و مانند جابر در اینکه مریخ و زهره به خوردش نزدیک‌تر از زمین باشند، تردید کرد (زوتر، 136، 132-131؛ گوتیه، همانجا؛ نیز سارتن، 381-380، 375-373، 298/II). ابن یاسینی ریاضی‌دان مسلمان بربری نسب اشبیلی نیز الارجوزة الیاسمینیه را در جبر نوشت (زوتر، 130؛ سارتن، II/400).

در حدود سده ۷ ق/۱۳ م ابن بدر بلنسی در اسپانیا برآمد. او در کتاب اختصار الجبر و المقابله مطالب بسیاری را از الجبر و المقابله ابوکامل (ه م) نقل کرده است که البته برخی از آنها را نمی‌توان در کتاب وی یافت (زوتر، 197؛ سارتن، II/622؛ سعیدان، ۴۲۹/۲، ۴۹۳-۴۹۴، ۴۹۶-۴۹۷). عییش بن ابراهیم اموی (ه م) نیز در رساله مراسم الانتساب فی معالم (علم) الحساب برخی از شیوه‌های رایج در غرب عالم اسلامی را که در شرق ناشناخته بود، توضیح داد. ابوالحسن علی بن محمد قلصادی (۸۱۵-۸۹۱ ق) را می‌توان آخرین ریاضی‌دان مهم اندلس دانست. قلصادی در کتاب کشف الاسرار (الاستار) عن علم (وضع) حروف و الغبار برخی علامتها و نشانه‌های ریاضی (فرمول نویسی) را به کار برده که از نظر تاریخ ریاضیات حائز اهمیت است (وویکه، 348-348).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، ۱۲۹۹ق؛ ابن جبیر، سلیمان، طبقات الاطباء و الحکماء، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن زهر، عبدالملک،

اثری نداشت. با اینهمه، وی ۶۰ اثر تألیف کرد که از آنها هم اکنون ۳۱ اثر موجود است (۱۸ کتاب به چاپ رسیده). کتاب *احاطة* او را می‌توان دایرة المعارف شهر غرناطه تا زمان مؤلف به شمار آورد. از آثار این قرن، *الدیاج المذهب* ابن فرحون (د ۷۹۹ق/۱۳۹۷م) نیز اطلاعات مفیدی در بردارد. نزدیک به پایان قرن ۹ق/۱۵م و سقوط آخرین پایگاه مسلمانان در اندلس، ابن عبدالمنعم حمیری صفة *جزیره الاندلس من الروض المعطار* را نگاشت.

۲۰۰ سال پس از آن مقری، علاوه بر *ازهار الرياض* که به اندلس مربوط می‌شد، کتابی عظیم به نام *نفع الطیب* تألیف کرد. دنباله نام کتاب، «فی غصن اندلس الرطیب، و اخبار... ابن خطیب» خود نشان از اشتیاقی درد آلود دارد که هنوز شرقیان نسبت به اندلس در دل نگه داشته بودند. شاید به تقلید از *گارتیاگوت* (نک: EI², I/602) که روایات ابن سعید مغربی را «وصیت نامه شعر عربی اندلس» نامیده است، بتوان *نفع الطیب* را سوگ نامه آن خواند.

مطالعات اندلس‌شناسی جدید را خاورشناسان آغاز کردند. نام بیشتر آنان در منبع‌شناسی مقالات مربوط به نویسندگان و شاعران اندلس در همین دایرة المعارف آمده است؛ اما نویسندگان عرب، از دهه سوم قرن ۲۰م تاکنون انبوه شگفت‌آوری کتاب در زمینه ادبیات اندلسی تألیف کرده‌اند که بسیاری از آنها، تکرار مکررات است. در پایان این بخش برخی از کتابهایی که عمومی‌ترند، و نیز مشهورترین آثار خاورشناسان در این باره خواهد آمد.

۲. تاریخچه ادبیات: در آغاز فتح اندلس - و حتی دو سه قرن پس از آن - البته انتظار نوآوری نمی‌رود. مردمانی که با سنت شاعرانه نیرومند و چندین صد ساله خود از جزیره العرب بیرون آمده بودند، اینک در سرزمینی جای می‌گرفتند که شباهتی به زادگاهشان نداشت. دین و آیین و رفتار و خلق و خوی مردمان آن نیز کاملاً بیگانه بود. از این رو، عربهای نخستین در محدوده فرهنگی که خود از شرق آورده بودند، محصور ماندند و چون خاستگاه آن فرهنگ - خواه ادبی و خواه دینی - خاور زمین بود، ناچار پیوسته چشم به دمشق و سپس بغداد داشتند و سخت می‌کوشیدند از پدیده‌های تازه آن دیار آگاه باشند تا مبادا از کاروانی که شتابان در شرق پیش می‌رفت، بازبس مانند. هنوز آرزوی بازگشت به میهن سخت شدید بود و شعر در آن باب (*الحنین الی الوطن*) فراوان. بسیاری از عربهای اندلس، گویی به آن خرما بستی می‌ماندند که در قصر عبدالرحمان داخل کاشته بودند. این تک خرما بن در قصری روییده بود که به یاد رصافه شام، رصافه نامیده می‌شد. امیر به آن می‌نگریست و بر غربت خود و تنهایی درخت می‌گریست. عموزاده او نیز که در اشبیلیه حکم می‌راند، برای نخل تنها مانده خود در آن شهر شعر می‌سرود (مقری، ۵۴/۴).

کمتر اثر عمده‌ای در شرق پدید می‌آمد که به اندلس نرسد. ابن خیر در فهرسه خود نام شمار بسیاری از آن آثار را آورده است (نک: سراسر کتاب؛ نیز رکابی، ۶۹-۷۰). داستان خرید نخستین نسخه کتاب *اغانی*

مرابطون و موحدون، و نیز عصر گردآوری و سرانجام اقول را به نیکی نشان می‌دهد.

از آثار آغازین عصر اموی، هیچ کتاب قابل ذکری در دست نیست و باید تا قرن ۳ق/۹م تأمل کرد تا نخستین اثر بزرگ اندلسی - که چیزی جز ادبیات مشرق نیست - در قالب *عقد الفرید* ابن عبدربه پدید آید. حدود یک قرن بعد، ابن عبدالبر (د ۴۶۳ق/۱۰۷۱م) یکی از ۱۵ اثر خود، یعنی *بهجة المجالس* را به ادب اختصاص داد. در همان دوران، ابن حزم (د ۴۵۶ق) می‌زیست که از ۲۰ اثر او، *جمهرة الانساب* در کار ادب مفید است و *طوق الحما* مه اش خود شاهکاری ادبی است. در آغاز قرن ۶ق/۱۲م *قلاند العقیان* و *مطمح الانفس* فتح بن خاقان (د ۵۲۸ق/۱۱۳۴م) در زبانی سخت متصنع و مغلق، شرح حال ادیبان زمان را در بردارد. اما گنجینه گرانمایه ادب، همانا *ذخیره ابن بسام* (د ۵۴۲ق/۱۱۴۷م) است که اینک از منابع اصلی تحقیق به شمار می‌آید. ابن بسام در مقدمه این کتاب از میل اندلسیها به شرق به شدت انتقاد می‌کند و مدعی است که ادب اندلسی چیزی از شرق کم ندارد. مهارت شاعرانی که در قرن ۵ق می‌زیسته‌اند و در کتاب او گرد آمده‌اند، دلیل این مدعاست. با اینهمه، کتاب او خود تقلیدی از *یتیمه* ثعالبی است. در همین قرن، از ۵۰ اثر ابن بشکوال تاریخ‌شناس (د ۵۷۸ق/۱۱۸۲م) چند تایی بیش بر جای نمانده که از آن میان کتاب *الصله* حاوی اطلاعاتی درباره ادیبان است.

در این قرن در یک اثر بزرگ شرقی نیز به ادب اندلسی پرداخته شده است. عمادالدین کاتب اصفهانی (د ۵۹۷ق/۱۲۰۱م) بخش بزرگی از *خریده* را (مجموعاً ۳ جلد چاپی) به اندلسیان اختصاص داد و بسیاری از آثاری را که اینک از میان رفته‌اند، حفظ کرد. همین شیوه را حدود ۲۰۰ سال بعد، ابن فضل الله عمری در *مسالك الابصار* خود ادامه داد.

آثار قرن ۶ق باز فراوانند، از آن میان لازم است به اثر تاریخی *بغیة الملتس* ضنبی (د ۵۹۹ق) که تکمله‌ای بر *جدوة المقتبس* حمیدی است، و نیز *دارالطراز* ابن سناء الملک (د ۶۰۸ق/۱۲۱۱م) و *الفطرب* ابن دحیه (د ۶۳۳ق/۱۲۳۶م) اشاره شود.

سرآمد ادب‌شناسان قرن ۷ق/۱۳م ابن سعید مغربی (د ۶۸۵ق/۱۲۸۶م) است که عاقبت به شرق کوچید. از میان ۱۴ اثر شناخته شده او، ۸ اثر به ادبیات اختصاص دارد و مهم‌تر از همه بی‌گمان *المغرب* است که گویا در اصل ۱۵ مجلد بوده، و مؤلف خود روایات المبرزین را از همین کتاب استخراج کرده است.

تکمله نویسی به بغیة ضنبی منحصر نشد، زیرا نیم قرن پس از او، ابن ابطار (د ۶۵۸ق/۱۲۶۰م) *تکملة الصله* را، و اندکی بعد مراکشلی (د ۷۰۳ق/۱۳۰۴م) *الذیل و التکملة علی کتابی الموصول و الصله* را نگاشت.

در قرن ۸ق/۱۴م، *چهره ابن خطیب* (د ۷۷۶ق/۱۳۷۴م) از همه جالب‌تر است. زندگی او، پر از توطئه، دسیسه، خیانت، خشم، خوتریزی، اسارت و گریز بود و به قتل در دناک در مغرب انجامید. ابن زمرک (ه م) یکی از عاملان قتل او بود و پا در میانی ابن خلدون هم

توسط حکم، حتی اگر راست نباشد، بر اشتیاق مردم اندلس به آثار شرق دلالت دارد (نک: ده، اغانی).

طی چند قرن نخستین حکومت عربها، چند مرد نامدار در زمینه ادب پدیدار شدند که زندگیشان به بهترین وجه اوضاع و احوال اجتماعی آن روزگار را باز می‌نماید:

نخستین شاعر مشهور، ابن هانی (د ۳۶۲ق/۹۷۳م) است. زمان این شاعر نیز بر معنی است، زیرا نشان می‌دهد که طی نزدیک به ۳۰۰ سال کسی قابل ذکر از این سرزمین برنخاسته است. این شاعر نیز شهرت خود را بیشتر در مغرب کسب کرده است، زیرا از آنجا که عقاید اسماعیلی داشت، به انواع فساد متهم شد و ناچار از سرزمین اندلس بیرون رفت. همه افتخار ابن هانی آن است که با منتبی قیاس می‌شود (مثلاً نک: ابن خلکان، ۴/۴۲۴)، اما این قیاس را وجهی نیست، زیرا او بیشتر مقلد است، تا نوآور. او خود اعتراف می‌کند که شبهای بسیاری را با دیوان منتبی به روز برده است (ص ۳۳۰-۳۳۳). در سراسر دیوان او، جز اوصاف اغراق‌آمیز و وصفهای سخت دقیق چیزی نمی‌توان یافت. شاید مهم‌ترین فایده دیوان او، ابیاتی باشد که به رویدادهای تاریخی زمان او اشارت دارد. با اینهمه، گرایش امامی او، موجب توجه فراوان نویسندگان شیعه به وی شده است (نک: ده، ابن هانی).

از بزرگان اندلس در آن روزگار، نام ابن عبدربه (د ۳۲۸ق/۹۴۰م) سخت در شرق سرزمینهای اسلامی معروف است. اما این شهرت نه به سبب اشعار پر تصنع و تهی از احساس اوست - هر چند که به گفته فتح ابن خاقان، منتبی او را «ملیح الاندلس» خوانده (ص ۲۷۳) - و نه به سبب ار جوزه تاریخیش که جنگهای عبدالرحمان ناصر را سال به سال گزارش کرده، بلکه وی شهرت خود را مدیون کتاب *عقد الفرید* است که در حقیقت چیزی جز ادبیات شرقی نیست. به همین سبب، این اثر مورد توجه شرقیان قرار گرفته است و چندین کس - از جمله ابن منظور (ه ۵م) - آن را تلخیص کرده‌اند. در حق این کتاب، هیچ انتقادی گزیده‌تر و ماندنی‌تر از سخن صاحب بن عباد نیست که چون آن را دید گفت «هذه بضاعتنا ردت إلینا» (نک: یاقوت، ۴/۲۱۴-۲۱۵).

ابن شهید اشجعی که حدود ۱۰۰ سال بعد از ابن هانی می‌زیست، از نوع بی‌بهره نبود، دانشی گسترده‌تر کسب کرده، با توانی راستین، با بزرگان ادب شرق دست و پنجه نرم می‌کرد و اشعاری پرداخت که در معنی و ساخت چیزی از آن بزرگان کم نداشت. اما همین استعداد به آنجا انجامید که مونزو او را «پیرو راستین شعر و ادب شرق» معرفی کند (ص ۱۳۹-۱۳۸). ابن بسام که دید نقادی تیزی داشت، انبوهی از اشعار او را در شمار «سرفات» نهاده است (۱/۳۰۷-۳۲۶).

موقیبت ابن شهید در نثر بیشتر بود، زیرا اواخر عمر او در عصر معروف به «فتنه» گذشت و در این دوره، نثر اندلسی حرکتی چشمگیر یافته بود و بسیاری از جنگهای بزرگ ادبی در همین زمان پدید آمد. اما در این زمینه نیز هنر نمایهای لفظی شرق بیشتر مورد توجه قرار گرفت، چندانکه به قول شوقی ضیف خواندن این آثار سخت خسته کننده شد

(ص ۳۲۰-۳۲۱). رساله توابع وزوابع ابن شهید و نیز طوق الحمامة ابن حزم نیز از جنگال آرایه‌پردازهای اغراق‌آمیز رها نیست. با اینهمه، رساله توابع که تقریباً همزمان و قابل قیاس با رساله الغفران ابوالعلاست، موضوعی کاملاً بدیع دارد و در شمار شاهکارهای ادب عربی است (نک: ده، ابن شهید اشجعی).

در همین روزگار نام ابن دراج (د ۴۲۱ق/۱۰۳۰م) نیز درخشید. وی که هم، روزگار آرام اموی و هم دوره آشوب «فتنه» را تجربه کرده بود، بیشتر به مدح، و آن هم به زبانی که از شدت تصنع گاه به گنگی می‌گرایید، پرداخت و در اثنای آنها به بسیاری از رویدادهای تاریخی، مراسم، تشریفات درباری و نظایر آن اشاره کرد؛ حتی برای دو ممدوح، دو قصیده در مناقب اهل بیت (ع) سرود. اینهمه زبردستی موجب شد او را نیز با منتبی و ابوتمام قیاس کنند، یا حتی ثعالبی در ایران، شعرش را نقل کند و بستانید (۲/۱۱۹-۱۳۳). اما امروز در حق او تنها می‌توان گفت که مقلدی زبردست بود و بس (نک: ده، ابن دراج).

در دوره فتنه که عصر فروپاشی امویان و پیدایش خرده پادشاهان بود، کار بر شاعران و نویسندگان که غالباً از دربار روزی می‌یافتند، دشوار شد. ایشان در شهرهای مختلف اندلس سرگردان شدند، یا به مغرب پناه بردند. اما همین دوران ملوک الطوائف که در برخی مناطق، بیش از یک قرن پایدار بود، برخلاف انتظار، عصر شکوفایی ادب شد (قس: نیکل، ۲۱۹).

زندگی پر آشوب ادیبان و شاعران این دوره، آینه گویای اندلس است. ایشان که گاه از اورنگ شاهی و وزارت به سیاه‌جال می‌افتادند و یا از ذلت برخاسته، بر تخت می‌نشستند، بسیاری از عواطف شخصی و اجتماعی یا عادات و خلق و خوی و سنت زمان را در شعرهای خود باز گفته‌اند. زندگی ابن زیدون (د ۴۶۳ق/۱۰۷۱م) و ولاده دختر مستکفی که چندی معشوق او بود، به راستی تابلوی روشنی از احوال اندلس ترسیم می‌کند. آزادگی و بی‌بند و باری ولاده و عشاق دلسوخته‌اش بیشتر می‌تواند موضوع یک رمان اروپایی باشد، تا یک داستان شرقی. زندگی پر فراز و نشیب ابن زیدون، وزارت و سفارت و امارت و گاه اسارت در بارگاه ابن جهور و رقیبش معتد، گریز از یکی و پناه به دیگری، سفرهای پنهانی به قرطبه که منزلگه معشوق بود، سرودن قصاید شورانگیز برای او، رقابت سخت با ابن عبدوس در عشق ولاده، نگارش رساله‌ای سخت هزل‌آمیز برای رقیب و کشاکشهایی دیگر از همین قبیل موجب شد که به رغم صنعت‌گرایی شدید و تقلید آشکار از شاعران بزرگ شرق، شعر او عاقبت جنبه‌ای شخصی بگیرد. تجربه‌های سیاسی و اجتماعی و به خصوص عاشقانه که پیوسته با وصف طبیعت اندلس همراه است، به شعر او اصالت بخشیده است.

نثر ابن زیدون نیز به شعرش می‌ماند. مثلاً رساله هزلیه‌ای که از زبان ولاده برای ابن عبدوس پرداخته، بازتاب عشقی ژرف، احساسی اصیل و خمشی جانگزاست. اما دروغ که آرایه‌پردازی و لفاظی و فضل‌فروشی ادبی که رسم همه ادیبان اندلس بود، سایه‌ای سنگین بر این اثر اصیل

۵۲۸ق) که گویند کتاب/اغانی را از برداشت، دیگر چگونه می‌توانست از زیر بار این کتاب عظیم رهایی یابد. راثیه تاریخی او (البسامه) البته بسیار معروف است و بارها شرح شده، اما جنبه هنری یک قصیده تاریخی چه می‌تواند بود؟

حدود یک قرن پس از او ابن سهل (د ح ۶۵۰ق/۱۲۵۲م) شعرهای تقلیدی و کم لطفی می‌سرود. با اینهمه، عشق فضایی عارفانه و هنرمندانه به شعرش بخشیده است. اما او نیز تحت تأثیر مضامین سنتی عربی بود و حتی از داستانهای قرآن کریم نیز بهره می‌گرفت (نک: ۵، د، ابن سهل).

در قرن ۸ق/۱۴م موشح و زجل همچنان رواج داشت. ابن بشری در عده الجلیس بیش از ۳۰۰ موشح گرد آورد.

اما موشحات هم اندک اندک تکراری و تقلیدی می‌شدند و مثلاً ابن زمرک که در ۷۹۵ق/۱۳۹۳م به قتل رسید، چیزی جز موشحات تقلیدی که نشان از تباهی ذوق هنرمندانه دارد، نسروده است (نک: ۵، د، ابن زمرک).

در اواخر این عصر، اختلاط شدیدی میان اندلس و مغرب پدید آمد، زیرا اندلسیان گروه گروه به مغرب پناه می‌بردند و کارهای ادبی خود را در آن دیار پی می‌گرفتند و گاه به کلی رنگ اندلسی خود را از دست می‌دادند.

بدیهی است که سهم اندلس در علوم وابسته به ادب هم اندک نبود و اتفاقاً شخصیت‌های برجسته‌ای در نحو عربی از آنجا برخاسته‌اند. ابن هشام (د ۵۷۷ق/۱۱۸۱م) بیشتر لغت شناس بود و در المدخل کوشید برای کلمات عامیانه اندلسی ریشه‌های اصیل عربی بیابد و سپس به غلط‌های رایج پرداخت و الفاظ فصیح به جای آنها پیشنهاد کرد (نک: ۵، د، ابن هشام، ابو عبدالله). اما ابن مضاء قرطبی (د ۵۹۲ق/۱۱۹۶م) به راستی نوآور بود. وی تحت تأثیر مذهب ظاهریه، پایه‌های اصلی نحو عربی را موردتأجم قرار داد و در درجه اول، نظریه عامل را مردود خواند و پنداشت که نتیجه آن، همانا نسبت دادن سخنانی خود ساخته به پروردگار جهان خواهد بود (نک: ۵، د، ابن مضاء). نظرات نحوی او چندان موثر بود که در قرن اخیر، کسانی چون ابراهیم مصطفی و شوقی ضیف قواعد جدیدی برای نحو عربی پیشنهاد کردند که از نظرات نحوی ابن مضاء مایه می‌گرفت. نام ابن مالک اندلسی (د ۶۷۲ق/۱۲۷۳م) بر سراسر حوزه‌های نحوخوان جهان اسلام سایه افکنده، زیرا الفیه او، اساس هزاران صفحه شرح و تلخیص نحوی قرار گرفته است. البته او بیشتر، شرقی است و حتی مذهب خود را از مالکی به شافعی تغییر داد و سرانجام در دمشق مرد؛ اما به هر حال در اندلس زاده شده، و همانجا پرورش یافته بود (نک: ۵، د، ابن مالک).

در پایان گزیده‌ای از آثار نویسندگان عرب و خاورشناسان درباره ادبیات اندلس برای اطلاع بیشتر ذکر می‌شود:

انداخته است و شرح ابن نباته بر این رساله چیزی از خشونت آن نثر نمی‌کاهد. رساله جتیه او که چند نفر از جمله صفدی آن را شرح کرده‌اند، با رساله هزلیه تفاوت چندانی ندارد (نک: ۵، د، ابن زیدون).

احوال ابن عمار، وزیر شاعر (د ۴۷۷ق/۱۰۸۴م) از زندگی ابن زیدون هم پر آشوب‌تر بود. وی که در ۵۵ سالگی به دست دوست نوجوانیش معتمد کشته شد، بی‌تردید یکی از بزرگ‌ترین شاعران اندلس است. بسیاری از آثار او زائیده لحظات بحرانی زندگی اوست (مثلاً حبسیات او) و لاجرم نمی‌تواند از صمیمیت و صداقت تهی باشد. با اینهمه، صنایع ادبی چنان گلوگاه این احساسات شورانگیز را می‌فشارد که عاقبت خواننده را خسته و در مانده می‌سازد. اگر کتابهایی که چند تن از بزرگان اندلس درباره زندگی او نوشته‌اند (از جمله ابن بسام) باقی بود، بی‌تردید ما را با احوال اندلس در قرن ۵ق/۱۱م آشناتر می‌کرد (نک: ۵، د، ابن عمار).

شعر شهریار شاعر معتمد بن عباد (د ۴۸۸ق/۱۰۹۵م) که عاقبت در ذلت و غربت و تنگدستی مُرد، نیز سخت شخصی و اصیل است، به خصوص که او، چون در بی مدح و کسب روزی نبود، از آرایه‌های لفظی و فضل فروشیهای اغراق آمیز، تا حدی پرهیز می‌کرد (EI², VII/766): شرح حال او؛ پرس، 58؛ فاخوری، ۸۳۸-۸۳۹).

با ظهور اعمی (د ۵۲۵ق/۱۱۳۱م) شاعر نابینای تطیله که مانند دیگر شاعران زمان، در شهرهای اندلس و مغرب دوران را به سختی و سرگردانی گذرانده بود، شعر اندلسی هويت واقعی خود را تثبیت کرد، زیرا او قصایدی را که به شیوه شرقیان می‌سرود، رها کرد و به نوعی تازه که موشح (ه) خوانده می‌شد، روی آورد. موشح که از حدود دوسده پیش از آن آغاز شده بود، به دست اعمی از سطح شعر نیم عامیانه، به درجه گفتار ادبی ارتقا یافت؛ اما اعمی در این کار تنها نبود، چه دوست سرگردان و پریشان احوالش ابن بقی (د ۵۴۵ق/۱۱۵۰م) نیز در موشح‌سرایی هم‌پای او پیش می‌تاخت. اشعار کلاسیک این شاعر، با آنکه نشان از قدرت و دانش فراوان او دارد، شهرتی نیافت و در عوض ۳ هزار موشح او که تنها ۲۷ قطعه‌اش باقی مانده است، نظر همگان را به خود جلب کرد (نک: ۵، د، اعمی تطیلی، نیز ابن بقی). در اواسط همین قرن، ابن قرمان (د ح ۵۵۵ق/۱۱۶۰م) به شعر معروف به زجل روی آورد و در آن زبان عامیانه اندلسی را که به الفاظ رومیایی^۱ درآمیخته بود، به کار گرفت. زجل‌های او حتی در بغداد هم شهرت یافت (نک: ۵، د، ابن قرمان).

از قرن ۶ق/۱۲م تا پایان کار اعراب در اندلس، شاعران نام‌آور بسیاری که پیوسته با بزرگان شرق مقایسه شده‌اند، می‌زیستند، اما هیچ کدام به آن مایه از نوآوری دست نیافتند که بتوانند به راستی با شرقیان برابری کنند. ابن حمدیس (د ۵۲۷ق/۱۱۳۳م)، زاری بر سرزمین از دست رفته‌اش صقلیه را با وصف‌های بی‌پایان و گاه شعر حکمت‌آمیز درآمیخت، اما «سرقانش» از چشم عمادالدین کاتب (۲۰۷-۱۹۶/۲) و ابن دحیه (ص ۵۴-۵۷) پنهان نماند. ابن عبدون (د

Cordoba, *Arabic Poetry*, ed. G.E. von Grunebaum, Wiesbaden, 1973; Nykl, A. R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pérès, H., *La Poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

آذرنش آذرنش

VII. هنر اسلامی در اندلس

برخی از محققان برآنند که ویژگیهای هنر اسلامی از سوریه به اندلس راه یافته است و شباهتهای میان آثار هنری بیانگر آن است که هر دو هنر سوری و اندلسی از هنر رومی نشأت گرفته‌اند (نک: گرابار، 20-21؛ EI²، I/497؛ قس: مارسه، 181). این نتیجه از مقایسه کاربرد عناصر مشابه و نقش مایه‌های گیاهی، حیوانی و هندسی نقش شده بر آثار هنری، بدون توجه به وجوه اختلاف در شیوه کار، رموز، مفاهیم و سیاقی که میان هنر اسلامی و بیزانسی وجود دارد، به دست آمده است. اینک بر اساس آثار هنری اندکی که در دست است، و نیز بر پایه روایات و اخبار گاه متناقضی که مورخان اسلامی نقل کرده‌اند، مراحل تاریخی هنر اسلامی در اندلس بررسی می‌شود:

معماری:

دوره اموی (۱۳۸-۴۲۲ق/۷۵۵-۱۰۳۱م):

مسجد قرطبه: این مسجد از بزرگ‌ترین و زیباترین آثار دوره اموی در اندلس است که به دست عبدالرحمان اول بنا شد و در زمان جانشینان وی بر وسعت آن افزوده گردید و پس از سقوط قرطبه به دست مسیحیان در سده ۷ق/۱۳م در آن تغییراتی انجام گرفت (نک: سالم، ۳۷۷؛ عنان، ۳۰-۳۳). این مسجد به شکل مستطیل است و ۲۲۰۲۵۰ متر مساحت و ۲۰ در دارد که در اصلی آن معروف به باب الغفران در ضلع شمالی صحن در کنار منذه قرار دارد. صحن شمالی مسجد مستطیل شکل به ابعاد ۶۰/۰۷×۷۳/۲۱ متر است (نک: کرسول، 294، 300؛ عنان، ۲۲) و در ۳ گوشه صحن رواقهایی است که به تقلید از رواقهای صحن مسجد اموی دمشق ساخته شده، اما برخلاف مسجد دمشق از یک طبقه تشکیل گردیده است و سقفی مسطح دارد که بر روی قوسهایی به شکل نیم دایره که بالای آن اندکی نوک تیز است، قرار گرفته است (کرسول، 300، 296؛ عنان، همانجا). ضلع شمالی شبستان که رو به صحن است، دارای ۱۷ قوس نعل اسبی است که بر روی ستونهایی با جرزهای مربع شکل قرار دارد. مسیحیان بعدها چشمه طاقها را به جز چشمه طاق پنجم که امروزه به باب النخیل معروف است، بستند. این طاق بر روی محور در اصلی باب الغفران در شمال صحن قرار دارد (کرسول، 294؛ عنان، همانجا). در ساختن این مسجد از ستونهای دیگر بناهای کهن استفاده شده است و چون اندازه ستونها کوتاه‌تر از حد معمول بوده، مهندس مسجد برای افزودن بر ارتفاع سقف نمازخانه سقف را بر روی دو طبقه از قوسهای نوک تیز (به ویژه در طبقه فوقانی) بنا کرده است (کرسول، 300، 296).

در ساختمان مسجد ۳ نوع طاق به کار رفته است: طاقهای نعل اسبی در طبقه اول، طاقهای نیم دایره‌ای، و نوک تیز در طبقه فوقانی. این ۳ نوع طاق قبلاً نیز شناخته شده بوده است. آنچه در معماری مسجد قرطبه تازگی دارد، تزئینات حجاری روی سنگ و

ضیف، احمد، بلاغة العرب فی الاندلس، ۱۹۲۴م؛ کیلانی، کامل، نظرات فی تاریخ الادب الاندلسی، قاهره، ۱۹۲۴م؛ رکابی، جودت، فی الادب الاندلسی، دمشق، ۱۹۵۵م؛ اهوانی، عبدالعزیز، الزجل فی الاندلس، قاهره، ۱۹۵۷م؛ بستانی، بطرس، ادباء العرب فی الاندلس، بیروت، ۱۹۵۸م؛ عباس، احسان، تاریخ الادب الاندلسی، بیروت، ۱۹۶۲م؛ عتیق، عبدالعزیز، الادب العربی فی الاندلس، بیروت، ۱۹۷۶م؛ شلبی، سعد اسماعیل، الاصول الفنية للشعر الاندلسی، قاهره، ۱۹۸۲م؛ شکعة، مصطفی، الادب الاندلسی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ بهجت، منجد مصطفی، الاتجاه الاسلامی فی الشعر الاندلسی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ بیضون، ابراهیم، الامراء الامویون الشعراء، بیروت، ۱۹۸۶م؛ حسینی، قاسم، الشعر الاندلسی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ هیکل، احمد، الادب الاندلسی، قاهره، ۱۹۸۶م؛ زیباخ، مصطفی، فنون النثر الادبی بالاندلس، بیروت، ۱۹۸۷م؛ عنان، محمد عبدالله، اندلسیات، کویت، ۱۹۸۸م؛ علیسی، فوزی ساعد، رسائل و مقامات اندلسیة، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ عیسی، فوزی، رسائل اندلسیة، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ عبدالعزیز، احمد، قضیة السجن و الحرية فی الشعر الاندلسی، قاهره، ۱۹۹۰م؛ علی بن محمد، النثر الادبی الاندلسی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ دایه، محمد رضوان، المختار فی الشعر الاندلسی، بیروت، ۱۹۹۲م؛ نیز:

Dozy, R., *Recherche sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, Leiden, 1849; Schack, A. F. V., *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, Berlin/Stuttgart, 1865; González Palencia, A., *Historia de la literatura árabe-española*, Barcelona / Madrid, 1928; García Gómez, E., *Poemas árabe-andaluces*, Madrid, 1930; Lévi-Provençal, E., *La Civilisation arabe en Espagne*, Cairo, 1938; id., *Poesia árabe-andaluza*, Madrid, 1952; Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pérès, H., *La Poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953; Terés Sádaba, E., *La Literatura árabe-española...*, Madrid, 1954; Monroe, J.T., *Hispano-Arabic Poetry*, Los Angeles, 1974; Stern, S.M., *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, Oxford, 1974.

مآخذ: ابن بسام، علی، الذخیره، به کوشش احسان عباس، لیبی/تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش کودرا و تاراگو، سرقسطه، ۱۸۹۳م؛ ابن دحیه، عمر، المطرب من اشعار اهل المغرب، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ ابن هانی، محمد، «دیوان»، ضمن تبیین المعانی زاهد علی، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ تعالی، عبدالملک، بیمة الادهن، به کوشش مفید محمد قبیحه، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ رکابی، جودت، فی الادب الاندلسی، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ضیف، شوقی، الفن و مذاهبة فی النثر العربی، قاهره، ۱۹۷۱م؛ عمادالدین کاتب، محمد، خزینة القصر (قسم شعراء المغرب و الاندلس)، به کوشش آذرنش آذرنش، تونس، ۱۹۷۲م؛ فاخوری، حنا، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ فتح بن خاقان، مطمح الانفس، به کوشش محمدعلی شویبکه، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مرقی، احمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ یاقوت، ادبایه؛ نیز:

EI², Monroe, J. T., «Hispano-Arabic Poetry During the Caliphate of

عناصر معماری و تزئینی در مسجد الزهراء با مسجد قرطبه یکی است؛ با این تفاوت که معماری اسلامی در مسجد الزهراء به اوج خود رسیده، و کنسده‌کاریهای آن که به جای گچ بر روی سنگ انجام شده، پدیده جدیدی در هنر معماری پدید آورده است. به عقیده مارسه گوناگونی سبکها و نوآوریهای مانند تعدد طبقات طاقها و مشبک و متقاطع بودن آنها و گنبد‌های چند ضلعی و غیره از ابتکارات معماری این مسجد است (نک: ص 182-181).

دوره ملوک الطوائف: بیشتر آثار معماری دوره ملوک الطوائف همچون آثار دوره مرابطون و موحدون از میان رفته، و جز بقایای برخی بناها چیزی برجای نمانده است. ملوک الطوائف میان سالهای ۴۰۰-۵۳۶ ق/ ۱۰۱۰-۱۱۴۲ م بر اسپانیا فرمان می‌راندند و شاید بهترین اثری که از این دوره باقی مانده است، بقایای قصر جعفریه در سرقسطه باشد که به دستور مقتدر از خاندان بنی هود (حک ۴۳۲-۵۰۴ ق/ ۱۰۴۱-۱۱۱۰ م) بنا شده است (رابینسن، 57-56). این قصر مربع شکل با برج و باروهایی که در گوشه و کنار آن قد برافراشته است و کاخهای اموی را در بادیه سوریه و اردن تداعی می‌کند، مسجد کوچکی دارد که برخلاف معمول ۸ ضلعی است و تزئینات و عناصر معماری آن الهام گرفته یا تقلیدی از تزئینات دوره اموی در مسجد قرطبه و مدینه الزهراء است؛ با این تفاوت که قوسهای مشبک جای خود را به اشکال تزئینی بر سطح دیوارهای داخلی داده، و نیز گنبد نماهای بالای محراب جای خود را به ترنج‌های تزئینی سقف محراب داده است (نک: همو، 58-57).

دوره مرابطون و موحدون: بیشتر آثار معماری دوره مرابطون و موحدون در اسپانیا برخلاف شمال آفریقا از بین رفته است. با این حال در گوشه و کنار اسپانیا به طور پراکنده آثاری از معماری این دوره یافت می‌شود. مرابطون میان سالهای ۴۴۸-۵۴۲ ق/ ۱۰۵۶-۱۱۴۷ م بر اسپانیا حکم راندند و از بارزترین آثار برجای مانده از معماری این دوره قصر کاستلیخو در نزدیکی مرسیه است. این قصر مستطیل شکل، و دارای برج‌های مربع شکل، و راهروهایی است که به اتاقها و سالن‌های منتهی می‌شود؛ اما حیاط این قصر به وسیله دو راهرو صلیب مانند و عمود بر هم به ۴ باغچه مربع شکل که گل کاری و درختکاری شده، و دارای دو فواره است، تقسیم می‌شود. بقایای گچ بریهای این قصر دلالت بر تمایل سازندگان آن به سادگی و قناعت در تزئینات دارد، برخلاف دوره اموی و ملوک الطوائف که تجمل گرایی و افراط در تزئینات از ویژگیهای هنر آن به شمار می‌رود (نک: هیلنبراند، 446؛ پرز، 77-75).

موحدون میان سالهای ۵۲۴ تا ۶۶۷ ق/ ۱۱۳۰ تا ۱۲۶۹ م بر اسپانیا حکم راندند. از مهم‌ترین آثار معماری که از این دوره برجای مانده، بقایای مسجد بزرگ اشبیلیه (کلیسای جامع کنونی) و بخشهایی از قصر سلطانی و برج طلایی (برج الذهب) است. مسجد اشبیلیه میان سالهای ۵۶۸ تا ۵۷۲ ق/ ۱۱۷۲ تا ۱۱۷۶ م به شکل مستطیلی بزرگ (به اندازه ۱۵۰×۱۰۰ متر) بنا شده است. نمازخانه مسجد از ۱۷ رواق ۱۶ ردیف جرز تشکیل شده، و ۱۲ ورودی داشته است. یک راهرو در امتداد دیوار

گچ‌بری است (نک: همانجا).

محراب و مقصوره از زیباترین بخشهای مسجد است. محراب را موزاییک‌هایی با رگه‌های طلایی رنگ که در میان بقیه رنگها درخشش خاصی دارد، تزئین کرده‌اند. می‌گویند که این موزاییکها هدیه قیصر روم در قسطنطنیه بوده است. با اینهمه، ترکیب عناصر تزئینی و شکل خاص محراب هیچ‌گونه پیوندی با هنر بیزانس ندارد. نمازخانه و محراب مسجد دارای چند گنبد است (نک: همو، 293؛ گرابار، 123-125). مناره اولیه به دستور عبدالرحمان سوم در ۳۴۰ ق/ ۹۵۱ م ویران شد و مناره کنونی در ضلع شمالی صحن و در کنار در اصلی بنا گردید. این مناره مربع شکل است و همانند مناره مسجد دمشق با سنگ ساخته شده، و در دو ضلع غربی و شرقی آن پلکانی بنا گردیده است. در آغاز ارتفاع مناره ۷۳ ذراع بوده، و در بالای آن ۳ گنبد کوچک از طلا و نقره وجود داشته است. امروزه از ۲۰ در این مسجد تنها درهای الغفران، النخیل و سان استبان یا باب الوزراء در ضلع غربی نمازخانه باقی مانده، و همچنان بسیاری از ویژگیهای معماری اسلامی در آن مشهود است (عنان، ۲۲، ۲۴؛ کرسول، 291، 293؛ ددن، 15-16، 18).

مدینه الزهراء: دومین اثر بزرگ معماری که در روزگار امویان اندلس بنا شده، مدینه الزهراء است که بنای آن را عبدالرحمان سوم و حکم دوم طی سالهای ۳۲۴-۳۵۰ ق/ ۹۳۶-۹۶۱ م به انجام رساندند (نک: پاپادوپولو، 496).

الزهراء در نزدیکی قرطبه همانند بغداد، سامراء، قاهره و الحمراء در غرناطه و غیره بر اساس یک سنت صرفاً اسلامی به عنوان پایتخت و مقر سلاطین، خلفا و پادشاهان ساخته شده است. گرابار الزهراء و الحمراء را در شمار شهرهایی می‌داند که حریم سلاطین و اطرافیان آنان بوده، و به تشکیلات اداری و رسمی آنان اختصاص داشته است (نک: ص 158). الزهراء بعدها خالی از سکنه، و به تدریج ویران شد، تا اینکه در ۱۹۱۰ م باستان شناسان کاوشهایی را در آنجا آغاز کردند که همچنان ادامه دارد. عکسهای هوایی و نقشه‌های زمینی و حفاریهایی که در بخشهایی از شهر انجام شده، نشان می‌دهد که شهر مستطیل شکل بوده، و از دامنه کوه از شرق به غرب به طول ۱'۵۰۶ و عرض تقریبی ۷۴۵ متر امتداد داشته است و حصار ۳ طرف آن را احاطه می‌کرده، و در سمت شمال آن به سبب وجود ناهمواریها فاقد حصار بوده است (سالم، ۴۱۰؛ عنان، ۳۶؛ تریانو، 27). بناهای داخل شهر در ۳ ردیف پلکانی شکل و با اختلاف سطح، پشت سر هم قراز گرفته است. ردیف اول به قصرهای خلیفه، و ردیف دوم به منازل درباریان و نگهبانان اختصاص داشته است. در ردیف سوم تاکنون بقایای یک سالن بزرگ متصل به ۳ راهرو کشف شده است (پاپادوپولو، همانجا). در ضلع شرقی حصار شهر مسجدی است که مانند مسجد قرطبه از ۵ ستون عمود بر دیوار قبله تشکیل شده است. مثننه در ضلع شمالی صحن، و نسبت به محور مسجد به طور مایل قرار گرفته، و میان محور ورودی اصلی و محراب، فضایی خالی است (تریانو، 30 ff.).

قبله قرار دارد و در مقابل محراب ۳ قبه است و دیوارهای خارجی به وسیله جرزه‌های نزدیک به هم استحکام یافته‌اند و بخش فوقانی دیوارها به کنگره‌هایی نوک‌تیز منتهی می‌شود (نک: هیلنبراند، 88-89؛ پرز، 77-79). مناره مشهور آن که امروزه خیرالدا نام دارد، در ضلع شرقی قرار گرفته، و از دو طبقه مربع شکل تشکیل شده است و در داخل آن ۷ اتاق تو در توست که به طور دو طبقه بر روی یکدیگر قرار گرفته‌اند. سطوح خارجی دیوارها با طاقهایی کشیده، ضربی و کنگره‌دار و مجموعه‌ای از تزینات هندسی، آجرکاری و گچ‌بری به زیبایی تزین شده‌اند (نک: هیلنبراند، 140-141؛ پرز، 79-80).

از قصر سلطانی که بعدها به قصر پادشاهان مسیحی تبدیل شد، جز تالار «یسو» چیزی برجای نمانده است. این تالار از یک قوس بزرگ در وسط، و ۳ قوس کوچک در اطراف که نوک تیز و کنگره‌دارند، تشکیل شده است. کنگره‌های طاقها مشبکند و تا قسمت فوقانی دیوار کشیده شده‌اند (نک: همو، 80). برج طلایی که در کنار خیرالدا و مشرف بر وادی الکبیر است، همچنان از آثار برجسته معماری اسلامی به شمار می‌رود. این برج که در مقابل حصار شهر قرار داشته، ۱۲ ضلعی است و از چند طبقه تشکیل شده است. نمای خارجی آن با کاشیهای سبز و سفید و طلایی تزین شده است (نک: همانجا).

ویژگیهای هنر معماری این دوره از این قرار است: جایگزین شدن جرزه‌های آجری مربع شکل به جای ستونهای استوانه‌ای که موجب افزایش استحکام بنا شد؛ خودداری از افراط در تزینات؛ ساخت مساجد بزرگ، استوار و بی‌نظیر با مناره‌های بلند و مستحکم (مانند خیرالدا)؛ شباهت شکوه و جلال دروازه‌های شهر به طاقهای یادبود و ساختن ورودیها به شکل شکسته به جای مستقیم؛ داشتن راهروهای عمود بر هم در صحن کاخها با ۴ باغچه در اطراف آنها و دو تالار با طاقهایی با دو رواق، و صحنهایی که تنها یک یا دو رواق دارند؛ وجود برجهایی چند ضلعی در خارج حصارها به نام برانی؛ استفاده از کاشیهای رنگارنگ در نمای خارجی برجها (نک: EI², I/499-500).

دوره بنی نصر: بنی احمر یا بنی نصر میان سالهای ۶۳۵-۸۹۷ ق/ ۱۲۳۸-۱۴۹۲ م بر غرناطه حکم رانند. بی‌تردید بزرگ‌ترین اثر معماری این دوره مدینه الحمراء در نزدیکی غرناطه است که بر فراز تپه‌ای مشرف بر کرانه چپ رودخانه خُدرة واقع است و همچون مدینه الزهراء در قرطبه و نیز چند شهر دیگر در مشرق‌زمین ویژه سلاطین بنا شده است. مدینه الحمراء را به کشتی بزرگی تشبیه کرده‌اند که گویی میان کوه و دشت لنگر انداخته است (همان، II/1016). مهم‌ترین دروازه‌های آن عبارتند از باب الشریعه در جنوب غربی و باب السلاخ که با رنگ سرخ تزین شده است. مدینه الحمراء از ۳ بخش عمومی، نظامی و درباری تشکیل شده است که در کنار هم قرار گرفته است و دارای یک حصار مشترکند و شبکه‌ای از راهها و دروازه‌های مختلف امکان ارتباط آنها را با یکدیگر فراهم می‌سازند (نک: لوپز، 153-155-155).

تزینات معماری الحمراء در اوج زیبایی است و بارزترین

ویژگیهای آن اینهاست: استفاده از آجر به جای سنگ؛ استفاده از هنر خطاطی به عنوان عنصری اساسی در تزینات مانند نوشتن آیات قرآن، دعا و شعر در بخشهایی از راهروها، تالارها و...؛ استفاده از گچ‌بری به جای کنده‌کاری بر روی سنگ؛ جایگزین کردن ستونهای سنگی به جای ستونهای چوبی؛ توجه بیش از حد به زیبایی ظاهری به جای اهمیت دادن به استحکام، چنانکه افراط در این امر باعث شده است تا عناصر معماری جوهر مادی و حقیقی خود را از دست بدهد و به پوششی شفاف و آراسته مبدل گردد (نک: هیلنبراند، 455، 457؛ دیکی، 145، 143-142).

معماری نظامی: نزدیک به ۴ هزار قلعه نظامی در اسپانیا وجود دارد که یک چهارم آن در عصر اسلامی بنا شده است و نیمی از آن به قرنهای ۲ تا ۵ ق تعلق دارد. این بناها بر ۳ نوعند:

۱. قلعه‌های کوچک معروف به صخره که در قرن ۴ ق ساخته شده‌اند. این قلعه‌ها که در نزدیکی آبادیهای کوچک و در امتداد رودخانه‌ها (مثل نهر تاجه) و بر فراز بلندیها بنا شده‌اند، هر یک به حصار و مخازن آب مجهزند و به منظور جلوگیری از حملات احتمالی و یا پیشروی دشمنان استفاده می‌شده است (نک: روزایا، 65، 63).

۲. قلعه‌های برج مانند که به منظور حراست از مناطق کشاورزی در برخی آبادیها بنا شده‌اند و شماری از آنها در حکم منطقه نظامی بوده است. این قلعه‌ها مربع شکل و بسیار مرتفعند و بخش فوقانی آنها دارای کنگره‌های نوک‌تیز است (همو، 66).

۳. قلعه‌های بزرگی که همچون قلعه طلیطله و قلعه طرایف که در زمینی مربع شکل بنا شده‌اند و در گوشه‌ها و ضلعهای آن - بجز قلعه جعفریه در سرسطة - برجهایی مربع شکل قرار دارد. امثال این قلعه‌ها را می‌توان در مرزهای مشترک کشورها مشاهده کرد. این قلعه‌ها همانند شهرکها بنا شده‌اند و دارای یک قصر، چند منزل و تجهیزات کاملند و قصبه نامیده می‌شوند، مانند قصبه قدیم شهر غرناطه (نک: همو، 68-67؛ هیلنبراند، 446).

هنر خطاطی: خط اندلسی جزو خط مغربی به شمار می‌رود و از ویژگیهای آن این است که حروف مربع شکل کوفی به حروف مدوز یا نیم‌دایره تبدیل می‌شود. در خط اندلسی «قاف» را با یک نقطه در بالا و «ف» را با نقطه‌ای در زیر می‌نویسند و در ایجاد توازن میان حروف عمودی و افقی مهارت خاصی به چشم می‌خورد و حروف مدور به سمت چپ گرایده، و بسیار نزدیک به حروف بعدی نوشته می‌شود (نک: کونل، 58-57؛ خمیر، 116). خطاطان اندلسی و مغربی بر رنگین ساختن حرکات سه‌گانه و همزه تأکید دارند و همزه قطع را به شکل نقطه‌ای نارنجی رنگ، و همزه وصل را به شکل نقطه‌ای سبز رنگ و گاه زرد رنگ می‌نویسند. خط نسخ شرقی نیز در اندلس رواج داشته است و حروف آن را به شکل مدور، زیبا، روان و هماهنگ می‌نوشتند. اما کاربرد آن بیشتر در نسخه‌های خطی و کمتر در معماری بوده است.

نقشهایی از انسان و حیوان با نوشته‌هایی به خط کوفی و نسخ متداول شد. همچنین در این دوره نوع معروفی از سفالینه‌ها به نام «اسگرافیتو» رونق یافت که در آن نقشها را بر روی ظروف سفالی حک کرده، سپس آن را با لایه‌ای از رنگ پر می‌کردند (همو، ۱۰۰). بسیاری از سفالینه‌های این دوره دارای نقشهایی هستند که جنبه سحر و تعویذ دارند. مانند نقش کف دست حضرت فاطمه (ع) و انگشتی حضرت سلیمان (ع) یا شکل برخی حیوانات خاص.

صنعت سفالگری و به ویژه ساختن سفالینه‌های زرین و آبی رنگ در دوره بنی احمر به اوج خود رسید. شهر مالقه از مشهورترین مراکز تولید اینگونه سفالینه‌ها بود و از این رو به مالقی معروف شد و هنوز نیز در دمشق این نوع ظروف را مالقی می‌نامند (همو، ۱۰۱-۱۰۰).

منسوجات: منسوجات در اندلس نیز همانند دیگر سرزمینهای اسلامی در دوره عباسیان و فاطمیان جزئی از صنایع مختص شاهان و سلاطین به شمار می‌رفت. از دوره اموی نمونه‌ای از منسوجات به دست نیامده است و کهن‌ترین منسوجات به دست آمده که در اندلس بافته شده، متعلق به دوران مرابطون (سده ۶ ق/۱۲ م) است که هم اکنون در کلیساهای اروپا و برخی موزه‌های جهان نگهداری می‌شود (نک: پارتارویو، ۱۰۵).

فرشهایی نیز از دوره بنی احمر باقی مانده است که مشهورترین انواع آن به فرشهای کلیسا معروفند. این نوع از فرش دارای حاشیه‌ای با تزییناتی شبیه به خط کوفی است. از ویژگیهای فرشهای یافت اندلس در قرن ۹ ق/۱۵ م تزیینات هندسی به ویژه ۸ ضلعیها و نیز ستاره‌های چند پر و نقشهایی از موجودات زنده و نوشته‌هایی به خط کوفی است. برخی از این فرشها با نشان شاهان یا خاندانهای معروف متمایز شده‌اند. این فرشها که مستطیل شکلند، زمینه‌ای قرمز و حاشیه‌هایی زرد رنگ دارند (نک: محمد، ۱۷۳).

کنده‌کاری بر روی عاج: با ارزش‌ترین اشیاء تزیینی ساخته شده از عاج در اندلس متعلق به دوره امویان است که به شکل جعبه‌هایی استوانه‌ای شکل، و یا شیپور مانند بوده، و بر روی بیشتر آنها تاریخ ساخت و نام مالک آنها و گاه نام سازنده‌اش حک شده است. از ویژگیهای نقشهایی که بر روی عاج کنده‌کاری شده‌اند، سه بعدی بودن آنهاست. این نقشها عمدتاً عبارتند از برگ و خوشه انگور، میوه کاج، کنگر، شاخه درخت خرما و برخی درختان دیگر به اضافه اشکال هندسی از قبیل دایره، لوزی، مربع و نوشته‌هایی به خط کوفی. در این آثار از اشکال موجودات زنده و تصاویری از مجالس طرب، شراب و شکار و یا اشکالی مانند کجاوه، سوارکاران، باز شکاری و شکارچیان استفاده فراوان شده است (نک: همو، ۲۰۴).

اشیاء فلزی: بیشتر اشیاء تزیینی فلزی در اندلس که از مس، طلا و نقره ساخته شده، متعلق به دوره اموی تا ملوک الطوائف است. مهم‌ترین

خطاطان اندلسی حروف خمیده و عمودی را چنان درهم می‌نویسند که خواننده را دچار مشکل می‌کنند. جلد کتابها از پوست ساخته شده، و با تریجی ۸ پر که در داخل یک مربع قرار گرفته، تزیین شده است. این شیوه جلدسازی در مغرب و اندلس به «مثنقن» شهرت یافته است (نک: کونل، همانجا؛ خمیر، ۱۲۴).

هنر سفالگری: سفالینه‌های زرین فام از ابتکارات هنر اسلامی است. این هنر از سده ۳ ق/۹ م همزمان در ایران، عراق، مصر، مدینه الزهراء و اشبیلیه به وجود آمد و ابداع آن را نمی‌توان به کشوری خاص نسبت داد. تولید این نوع سفال در اندلس تا زمان خروج مسلمانان از اسپانیا ادامه داشت (اواخر قرن ۹ ق/۱۵ م). سفالینه‌های زرین فامی که با اشکال پرندگان و حیوانات آراسته شده، از ویژگیهای هنر اندلسی است و تنها جنبه تصویرنگاری و تزیینی دارد (نک: اتینگهاوزن، ۵۴۵؛ حسن، ۳۳۲). شاید زیباترین سفالینه‌های زرین در اندلس ظروفی است که در روزگار حکومت بنی احمر ساخته شده است. این ظروف نازک و شکننده که رنگ آنها متمایل به زرد است، پایه‌هایی با لعاب سفید دارند و بخش فوقانی پایه‌ها با اشکال هندسی و تصاویری از حیوانات و نوشته‌هایی به خط کوفی و آرابسک (هم)، و گاه تصاویری از پادشاهان و حکام غرناطه آراسته شده‌اند. غرناطه و مالقه به تولید ظروف، بشقابها و کاشیهای سفالین با لعاب آبی و طلایی شهرت داشته، همچنانکه بلنسیه به داشتن ظروف استوانه‌ای معروف بوده است (نک: حسن، ۳۳۳-۳۳۴؛ بُردوی، ۱۰۲-۱۰۱).

نوع دیگری از سفالینه‌های اندلس که نخستین بار در کاوشهای باستان‌شناسی در مدینه الزهراء به دست آمده، با دو رنگ سبز و بادنجانی متمایز شده‌اند. نوشته‌های روی این ظروف به رنگ سبز است و داخل کادری بادنجانی رنگ با زمینه‌ای سفید قرار گرفته است. در این نوشته‌ها غالباً کلمه «الملک» به چشم می‌خورد. بردوی احتمال می‌دهد که میان کلمه الملک و دو رنگ سبز و سفید رابطه‌ای سمبلیک وجود دارد. رنگ سبز سمبل اسلام و رنگ سفید شعار امویان و الملک سمبل اسپانیاست (ص ۹۸).

سفالگری در اندلس در روزگار ملوک الطوائف روبه شکوفایی نهاد و با گسترش قلمرو مالیک مراکز تولید سفال نیز فزونی یافت و در کنار سفالینه‌های زرین که با رنگ سبز و بادنجانی در آمیخته، انواع جدیدی از ظروف سفالی، معروف به «کوئردا سکا» نیز ساخته شد که دارای نقشهایی با رنگهای متنوع بود و خطوط محدب به رنگ بادنجانی و روغتی نقشها را از یکدیگر جدا می‌کرد. در روزگار مرابطون (سده ۶ ق/۱۲ م) از اهمیت این نوع سفالینه‌ها کاسته شد و تنوع نقشها تا حد زیادی روبه کاهش نهاد و رنگها تنها به سبز و گاه عسلی منحصر شد و جنبه‌های کاربردی سفالینه‌ها بر جنبه‌های تزیینی آن فائق آمد و اشکال و نقشهای هندسی جای اشکال گیاهی را گرفت (همو، ۱۰۰-۹۹). اما در روزگار موحدون دوباره تزیین سفالینه‌ها روبه شکوفایی نهاد و ساختن اشیاء سفالی با نقشهای هندسی و گیاهی و گلهای درهم بافته و گاه

گذاشتند و بعدها که اطلاعات جغرافیایی بیشتر شد، به هند شرقی مبدل گردید و سرانجام در قرون بعد به علت استعمار طولانی هلند، در نقشه‌ها و کتابهای جغرافیایی نام این جزایر را هند شرقی هلند ثبت می‌کردند.

از طرف دیگر دانشمندان اروپایی بر مردمان و سرزمینهای تازه کشف شده جنوب شرقی آسیا و مغرب اقیانوس کبیر نامهایی از قبیل پولینیزی، ملانزی و میکرونزی اطلاق کردند و درباره مجمع الجزایر جنوب شرقی آسیا ترکیب اندونزی (از پیوند دو کلمه یونانی «ایندوس»^۱ به معنای هندی، و «نئوس»^۲ به معنای جزیره) را برای نامیدن بزرگ‌ترین مجمع الجزایر جهان در نظر گرفتند.

در نهضت‌های آزادی بخش قرن ۲۰م در این سرزمین، کلمه اندونزی نام مشترکی بود که احساس وحدت لازم را در دل سکنه جزایر مختلف بر می‌انگیخت و به همین سبب در بیانیه ۲۸ اکتبر ۱۹۲۸ که به «ميثاق جوانان» معروف شد (نک: دنباله مقاله) و مبنای وحدت ملی مردمان جزایر را اعلام داشت، نام اندونزی با اینکه کلمه‌ای بیگانه بود، به عنوان نام رسمی کشور اندونزی تثبیت گردید و قبول عام یافت (ریکلفس، ۱۳).

وسعت و حدود: اندونزی بزرگ‌ترین مجمع الجزایر جهان و سومین کشور وسیع آسیاست که به انضمام ایریان جایا^۳ که بخش غربی گینه جدید است و به نامهای ایریان غربی و گینه جدید غربی نیز نامیده می‌شود، ۱'۹۵۷'۵۶۸ کیلومتر وسعت دارد و از این نظر بیشتر از نصف قاره اروپا و نیز بیشتر از مجموع کشورهای اسلامی مصر، عراق، سوریه، لبنان، فلسطین و اردن وسعت دارد (اسعدی، ۲۷۸/۱). این کشور دارای ۵ جزیره اصلی و ۳۰۰ مجمع الجزایر است. شمار جزایر اندونزی به درستی معلوم نیست و تا این اواخر در بیشتر مراجع اطلاعاتی رقم آن را در حدود ۱۳'۶۶۷ می‌دانستند، ولی اخیراً مقامات اندونزی اعلام نمودند که علاوه بر این جزایر ۳ هزار جزیره دیگر نیز کشف شده است. در این صورت کلیه ارقام و اعدادی را که درباره حدود و وسعت این کشور وسیع گفته می‌شود، نباید قطعی دانست (مظفری، ۳).

کشور اندونزی در امتداد خط استوا و در یک ۴ ضلعی از سطح زمین میان ۶° و ۸° عرض شمالی و ۱۱° و ۱۵° عرض جنوبی، نیز میان ۹۴° و ۱۴۱° و ۵° طول شرقی قرار دارد که بیشتر از یک هشتم طوقه استوایی زمین با وسعتی بیش از ۱۰ میلیون کیلومتر در بر می‌گیرد. در این وسعت تنها ۱۵٪ خاک، و بقیه آن آب است (هاردجونو، ۴). فاصله میان شرقی‌ترین و غربی‌ترین نقاط اندونزی ۵'۲۷۱ کیلومتر و اندازه میان شمالی‌ترین و جنوبی‌ترین نقاط آن ۲'۲۱۰ کیلومتر است. این کشور همچون پلکان سنگی عظیمی میان آسیا و استرالیا واقع شده، و به علت گستردگی بسیار شرقی - غربی دارای ۳ منطقه زمانی (شرقی، مرکزی و غربی) است که هر کدام یک ساعت با دیگری اختلاف دارد. در نتیجه میان شرقی‌ترین نقطه این کشور با غربی‌ترین نقطه آن ۳ ساعت اختلاف

آنها صندوقهایی با روکشهای نقره‌ای و طلایی است که در همه آنها تزیینات گیاهی با سبک واحد و منظمی به همراه نوشته‌هایی تاریخ‌دار به خط کوفی به چشم می‌خورد، مانند صندوق هشام دوم (نک: همو، ۱۵۲). صنعت شمشیرسازی در دوره بنی احمر رونق یافت و شمشیرهایی که از این دوره برجای مانده است، روکشی از فلزات مختلف و رنگهای متنوع دارد. شمشیرها غالباً از فولاد با روکش طلا و مینا و عاج ساخته شده است (نک: همو، ۱۵۲-۱۵۳).

پس از خروج مسلمانان از اندلس شاخه‌های مختلف هنر صیغه اسلامی خود را حفظ کرد و از آن پس به هنر «مدجنین» شهرت یافت. آثار هنری و معماری اسلامی همچنان در بناهای طلیطله و اشیلیه حفظ شده است و پادشاهان مسیحی در اسپانیا بدون هیچ‌گونه تعصبی و با اعتراف به برتری تمدن مسلمانان از عناصر هنر اسلامی استفاده کرده‌اند (نک: مارسه، ۳۶۶).

مآخذ: حسن، زکی محمد، فنون الاسلام، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ سالم، عبدالعزیز، تاریخ المسلمین و آثار هم فی الاندلس، بیروت، ۱۹۸۱م؛ عنان، محمد عبدالله، الآثار الاندلسیة الباقیة، قاهره، ۱۳۸۱ق؛ محمد، سعادماهر، الفنون الاسلامیة، قاهره، ۱۹۸۶م؛ نیز:

Al - Andalus, The Art of Islamic Spain, ed. J. D. Dodds, New York, 1992; Bordoy, G. R., «The Ceramics of Al - Andalus», *ibid*; Creswell, K. A. C., *A Short Account of Early Muslim Architecture*, Essex, 1989; Dikie, J., «The Palaces of the Alhambra» (vide: *Al - Andalus*); Dodds, J. D., «The Great Mosque of Córdoba», *ibid*; EI²; Eitinghausen, R., *Islamic Art and Archaeology Collected Papers*, Berlin, 1984; Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, New Haven / London, 1987; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; Khemir, S., «The Arts of the Book» (vide: *Al - Andalus*); Kühnel, E., *Islamische Schriftkunst*, Graz, 1986; López, J. B., «The City Plan of the Alhambra» (vide: *Al - Andalus*); Marquis, G., *L' Architecture musulmane d'Occident*, Paris, 1954; Papadopoulos, A., *L' Islam et l'art musulman*, Paris, 1976; Partearroyo, C., «Almoravid and Almohad Textiles» (vide: *Al - Andalus*); Pérez, M. C., «The Almoravids and Almohads: An Introduction», *ibid*; Robinson, C., «Arts of the Taifa Kingdoms», *ibid*; Triano, A. V., «Madinat al - Zahra': the Triumph of the Islamic States», *ibid*; Zozaya, J., «The Fortifications of al-Andalus», *ibid*.

قاسم طویر

اندونزی، پر جمعیت‌ترین کشور مسلمان جهان واقع در جنوب شرقی آسیا، مرکب از چندین هزار جزیره کوچک و بزرگ با وسعت تقریبی ۱'۹۵۷'۵۶۸ کیلومتر که ۲۰۳'۵۸۳'۸۸۵ نفر (۱۳۷۵/۱۹۹۶م) در آن زندگی می‌کنند است.

نام گذاری: در متون کهن چینی، هندی و اسلامی نامهای مختلفی که گاه نام یک شهر، یک جزیره یا یک ناحیه از جزیره‌ای در این مجمع الجزایر بوده، آمده که مراد از آن، منطقه‌ای وسیع‌تر از یک شهر یا یک جزیره بوده است (ریکلفس، ۱۲-۱۳). بطلمیوس جغرافی‌دان معروف یونانی در وصف این جزایر از آنها با نام ایدیوا یاد کرده که منظورش ظاهر آجاوه یا سوماترا بوده است (نک: اندونزی، ۱۹۹۷، ۲۰).

اروپاییان که در قرون بعد از دوره اکتشافات جغرافیایی با سواحل هند و چین و آسیای جنوب شرقی آشنا شدند، این مجمع الجزایر را به مناسبت کالاهایی که از آنجا همراه خود می‌بردند، جزایر ادویه نام

۱۹۶۹م آتش‌فشانهای مهمی در این کشور بروز کرده که در هر بار خسارات جانی و مالی فراوان را موجب شده است.

در پایان دورانه‌های یخ‌پندان، با ذوب شدن یخها، سطح آب در دریا‌های اندونزی تا حدود ۹۰ متر بالا آمد و همین امر باعث شد که بسیاری از جلگه‌های پست ساحلی زیر آب رود و فلات قاره منطقه را به وجود آورد، یا اینکه اندونزی را از استرالیا جدا سازد و بسیاری از جزایر کنونی که همان مرتفعات رشته کوه‌های گذشته‌اند، ایجاد شود.

از دیگر مشخصات زمین‌شناسی اندونزی قرار داشتن آن در طوقه زلزله زای جهان است که زمین لرزه‌های کوچک و بزرگ را باعث می‌شود و اهالی این کشور را همواره در معرض خطر قرار می‌دهد. زمین‌شناسان دریا‌های اندونزی را به ۳ قسمت تقسیم کرده‌اند: ۱.

آنهایی که سکوی دریایی سوندا را می‌پوشانند؛ ۲. آنهایی که سکوی دریایی ساحول (احتمالاً همان ساحل) را می‌پوشانند؛ ۳. آنهایی که میان این دو سکوی قرار دارند و در این قسمت است که دره‌های زیر آبی با ژرفای بسیار تا عمق حدود ۷ هزار متر دیده می‌شود. در حالی که دریا‌های دو قسمت اول و دوم کم عمق و دارای آب‌هایی با خواص دیگرند که از نظر صید ماهی و دیگر جانوران دریایی از اهمیت اقتصادی ویژه‌ای برخوردارند (هاردجونی، ۱۷-۷).

در نقشه‌های جغرافیایی اندونزی نامهای بسیاری به دریا‌های وسیع این کشور داده شده که چون اغلب به وسیله اروپاییان و کشتیرانان وضع شده، به صورت تنگه از آنها یاد شده است. تنگه مالاکا میان سوماترا و مالزی، تنگه سوندا میان سوماترا و جاوه، تنگه بالی بین آن جزیره و جاوه، دریای جاوه میان جاوه و کالیمانتان، تنگه ماکاسار میان کالیمانتان و سولاووزی، دریای سلب میان مجمع الجزایر سلب و کالیمانتان و سولاووزی، و جنوب فیلیپین، دریای بندا میان سولاووزی و ملوک و تیمور، دریای فلورس میان این جزیره و تیمور، دریای ملوک میان ملوک و سولاووزی، و سرانجام دریای مادورا میان دو جزیره مادورا و جاوه («اطلس...»، ۱۱۳-۱۱۲).

پستی و بلندی: ناهمواریهای مجمع الجزایر اندونزی نتیجه فعل و انفعال عوامل چندی است که از آن جمله می‌توان وجود دو چین خوردگی در دورانه‌های اخیر زمین‌شناسی و آتش‌فشانیه‌های متعاقب آن، نیز بالا آمدن سطح آب دریا‌های مجاور و سرانجام عمل فرسایش را نام برد. با اینکه هریک از گروه‌های جزایر این سرزمین دارای مشخصات ناهمواری مخصوص خود است، به طور کلی می‌توان گفت که مناظر حاصل از فرسایش ممتد در کوهستانها، وجود قله آتش‌فشانیه، جلگه‌های ساحلی و پست به ابعاد مختلف، رودخانه‌های کوتاه و باطلاقیهای ساحلی از مشخصات مشترک اغلب جزایر است (هاردجونی، ۱۹).

شرح مختصری از ناهمواریهای هریک از ۵ جزیره اصلی اندونزی:

وجود دارد (اسعدی، همانجا).

مجمع الجزایر اندونزی از شمال به دریای چین جنوبی، از شمال شرق و مشرق به اقیانوس آرام و از جنوب و مغرب به اقیانوس هند محدود است («دائرة المعارف...»، ۱۰۱). طول خطوط ساحلی این کشور به یک روایت ۳۹'۱۱۱ کد (همانجا) و به روایتی دیگر ۵۴'۷۱۶ کد است (مظفری، همانجا) و به هر حال کشوری است دریایی که تنها با دو کشور زمینی جمعاً ۲'۲۷۳ کد مرز مشترک دارد (۱'۴۹۶ کد با کشور مالزی و ۷۷۷ کد با گینه جدید پاپوا).

در میان جزایر مسکون و شناخته شده اندونزی ۵ جزیره دارای وسعت بسیار است (اسعدی، ۲۷۸/۱، ۲۷۹؛ «دائرة المعارف»، همانجا؛ هاردجونی، ۵):

بورنیو کالیمانتان ۲-کد ۵۳۸'۷۲۰

سوماترا ۲-کد ۴۲۴'۷۶۰

ایریان جایا ۲-کد ۴۱۳'۷۸۱

سولاووزی ۲-کد ۱۸۹'۰۷۰

جاوه و مادورا ۲-کد ۱۳۳'۰۹۰

زمین‌شناسی: مجمع الجزایر اندونزی محل برخورد دو سیستم کوهزایی است که در اواخر دوران سوم بروز کرده است: ۱. آلپ و هیمالیا در اروپا و آسیا، ۲. طوقه ساحلی اقیانوس کبیر که دورادور این اقیانوس را تحت تأثیر قرار داده است. زمین‌شناسان مجمع الجزایر اندونزی را متعلق به گروه اقیانوس کبیر می‌دانند و آن به سبب شباهتی است که از نظر ساختمانی و همچنین آتش‌فشانیه میان این مجمع الجزایر و گروه جزایر ژاپن و آلوسین وجود دارد. آنان بر این عقیده‌اند که مجمع الجزایر اندونزی بر اثر دو چین خوردگی مشخص به وجود آمده که اولی در اواسط دوران میوسن به وقوع پیوسته که جزایر غربی اندونزی شامل جاوه، سومبا، تیمور، تیمبار، کی، سیرام و بورو را از بقایای آن می‌دانند و دومی زمانی بعدتر در اواخر پلیوسن بروز کرده که رشته کوهستانی سوماترا، جاوه، بالی، لمبک، سومباوا، فلورس و جزایر کوچک‌تر دریای بندا را به وجود آورده است.

در اواخر کواترنری پایین آتش‌فشانیه‌های فراوان در این مجمع الجزایر به وقوع پیوسته که هنوز دنباله آن به صورتهای مختلف وجود دارد و خود یکی از مشخصات بارز زمین‌شناسی اندونزی به شمار می‌رود. آثار این آتش‌فشانیه در چشم اندازه‌ها و خاکهای اندونزی هویدا است. در مجمع الجزایر اندونزی روی هم رفته ۱۲۸ آتش‌فشان فعال شناخته شده است که ۷۰٪ آنها در دوران تاریخی فوران کرده‌اند. از آن جمله می‌توان به آتش‌فشان مهم کراکاتاوا اشاره کرد که در ۱۸۸۳ م پس از چند قرن خاموشی با چنان شدتی فوران کرد که صدای آن تا استرالیا به گوش رسید و با اینکه خود جزیره کراکاتاوا در خلیج سوندا میان سوماترا و جاوه غیر مسکون بود، خسارات بسیاری به بار آورد و موجب تغییراتی در سطح جزیره شد. بروز آتش‌فشان در اندونزی امری است که ساکنان آن همواره انتظار آن را دارند؛ چنانکه در سالهای ۱۹۶۳، ۱۹۶۸،

می‌دهد و جزئی از اندونزی به شمار می‌آید. در اینجا است که بخش عمده‌ای از قوس چین خورده مقابل استرالیا به چشم می‌خورد و توده عظیم مرکزی آن میلیون‌ها سال در معرض فرسایش قرار داشته که در نتیجه حواشی آن را جلگه‌های پستی پوشانده که مانند سوماترا و کالیمانتان بیشتر آنها را باتلاق فرا گرفته است (همو، 53).

از نظر زمین‌شناسی جمیع عواملی که مجمع الجزایر اندونزی را به وجود آورده‌اند، در اینجا آثاری از خود بر جا گذارده‌اند و از آن جمله‌اند: آتش‌فشان‌های منطقه که در بخش غربی و شبه‌جزیره کپالابورونگ^۲ فعالیت داشتند، و بلندترین قله آتش‌فشانی جایا^۳ با ارتفاع ۵۴۶۶ متر (یعنی ۲۰۰ متر کوتاه‌تر از دماوند در فلات ایران) در آن قرار دارد. تنها آتش‌فشان فعال فعلی در این بخش از اندونزی قله اومسینی است که ۲۹۱۸ متر ارتفاع دارد (همانجا). جالب توجه است که با وجود عبور خط استوا از این جزیره بیشتر قله مرتفع آن که در مرکز منطقه قرار دارند، در تمام سال مستور از برف است. طولانی‌ترین رود ایران، مامبرامو^۵ است که با طولی برابر ۸۰۰ کیلومتر به سمت شمال جاری است و راه وصول به نواحی مرکزی آن را فراهم می‌سازد (اسعدی، ۲۷۹/۱). رودهای دیگر آن بالیم^۶ و دیگول است که در جنوب جریان دارد و از جلگه‌های باتلاقی گذشته، به دریا‌های جنوبی می‌ریزند. ایران به علل خاص جغرافیایی زمینه مساعد و مناسبی برای کشاورزی و فعالیت اقتصادی ندارد و به همین علت کم جمعیت‌ترین نواحی سرزمین اندونزی به شمار می‌آید (هاردجونو، 55-53).

۴. سولاووزی: که در نتیجه چین خوردگی و حرکات گسل زایی متوالی به وجود آمده و زمین‌شناسان شکل ناموزون و دره‌های عمیق فعلی آن را نتیجه آن رویدادهای زمین‌شناسی می‌دانند. مهم‌ترین بخش سولاووزی را توده فرسوده مرکزی آن با ارتفاع ۲۲۰۰ متر به وجود می‌آورد، ولی بلندترین نقطه آن در شبه جزیره غربی (قله معروف رانته‌کومولا^۷ با ارتفاع ۳۵۱۰ متر) می‌توان مشاهده کرد. این جزیره با کمی وسعت، قله‌های بلندتر از ۳ هزار متر فراوان دارد.

در دره‌های عمیق با بدنه‌های دیوار مانند سولاووزی رودهای بزرگی جریان دارد که طولانی‌ترین آنها لاریانگ از کوه‌های مرکزی برخاسته، پس از طی ۲۲۵ کیلومتر به ترعه ماکاسار می‌ریزد. در برخی از دره‌های عمیق سولاووزی دریاچه‌هایی وجود دارد که عمق آنها از ۷۰۰ متر تجاوز می‌کند؛ مانند دریاچه توتی^۸ که ۵۸۰ کیلومتر وسعت دارد.

از دیگر مشخصات سولاووزی فقدان نسبی آتش‌فشان‌های فعال است. در حالی که طبق نظر زمین‌شناسان در سراسر دوران سوم آتش‌فشان‌های فراوانی در این جزیره وجود داشته، ولی امروزه تنها دو قله آتش‌فشان فعال در انتهای شبه جزیره شمالی به چشم می‌خورد و جالب توجه اینکه به رغم فقدان نسبی آتش‌فشان فعال، زمین لرزه در این جزیره بیشتر از جاهای دیگر اندونزی بروز می‌کند و اغلب خسارات

۱. کالیمانتان (بورنو): یعنی سرزمین رودخانه‌های بزرگ، و این وصف بزرگ‌ترین مشخصه جغرافیایی بورنو در مقایسه با دیگر جزایر اندونزی است. خط استوا در جایی که عرض این جزیره کمی کمتر از هزار کیلومتر است، از آن گذشته، آن را به دو نیمه تقسیم می‌کند. این جزیره برخلاف سوماترا و جاوه از یک توده عظیم مرتفعات قدیمی و به هم پیوسته که در مرکز آن قرار دارد، تشکیل شده، و از نظر زمین‌شناسی از دیگر جزایر اندونزی قدیم‌تر است؛ زیرا قوس چین‌خوردگی‌هایی که بیشتر جزایر این سرزمین را به وجود آورده، آن را دور زده است. آتش‌فشان‌های دوران اخیر که آثار آنها در سراسر اندونزی هویدا است، در کالیمانتان بروز نکرده، و همین امر باعث شده است که این جزیره از تمام امتیازات خاک‌های حاصل‌خیز محروم بماند.

رشته کوه‌های عمده کالیمانتان در امتداد جنوب غربی - شمال شرقی قرار دارد: شوآنر^۱ در جنوب غربی که بلندترین قله کالیمانتان، یعنی کوه رایا^۲ با ۲۴۹۰ متر ارتفاع در آن واقع است. در امتداد شمال شرقی این رشته، بلندبهای مولر و راویی واقع شده است و رودهای کالیمانتان از آنها سرچشمه می‌گیرد که مهم‌ترین آنها کاپواس (۱۰۰۰ کیلومتر) در مغرب، باریتو (۶۰۰ کیلومتر) و کاهاجان (۴۴۰ کیلومتر) در جنوب، و ماهاکام (ح ۶۲۰ کیلومتر) در مشرق است. بیشتر ارتباط میان نواحی ساحلی و مرکزی کالیمانتان از طریق رودخانه‌ها صورت می‌گیرد و به همین علت رفت و آمد به نواحی مرکزی در جاهایی که رودخانه‌ها قابل کشتیرانی نیست، به دشواری امکان‌پذیر است و این امر یکی از علل کم جمعیتی و عقب افتادگی نسبی نواحی مرکزی کالیمانتان گردیده است (هاردجونو، 40-37).

۲. سوماترا: که از نظر وسعت دومین جزیره اندونزی است، با ۱۷۰۰ کیلومتر طول از شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده است. در این جزیره هم خط استوا در عرض‌ترین بخش (۴۵۶ کیلومتر) آن گذشته، آن را به دو نیمه مساوی تقسیم می‌کند. مهم‌ترین مشخصه جغرافیایی آن رشته کوه عظیمی است که در سراسر آن مانند کوهانی قرار گرفته است و بوکیت باريسان نامیده می‌شود. در این توده عظیم است که بلندترین قله سوماترا به ارتفاع ۳۸۰۰ متر وجود دارد (وحید، ۱۲). این رشته از چین خوردگی‌های دوران سوم است که دنباله آن را در جاوه و جزایر سوندای کوچک می‌توان مشاهده کرد. در سوماترا ۵۰ قله آتش‌فشانی وجود دارد که تنها ۹ تای آن فعال است (هاردجونو، 20). در دو طرف توده عظیم کوهستانی سوماترا مرتفعات کوه پایه‌ای کم شیب به جلگه‌های پست ساحلی منتهی می‌گردند که در مغرب کم عرض، ولی در مشرق باتلاقی و عرض‌ترند. در هر دو طرف سوماترا جزایر فراوانی در فواصل کوتاه مقابل سواحل وجود دارد که اغلب مبنای آتش‌فشانی دارند و ارتفاعاتی بیش از ۱۲۰۰ متر در آنها دیده می‌شود (همو، 27).

۳. ناحیه بزرگ ایران: که ۴۷٪ جزیره بزرگ گینه جدید را تشکیل

که در نواحی پست ساحلی از ۱۸/۹ در خنک‌ترین تا ۳۱/۱ در گرم‌ترین ماه تفاوت می‌کند (اسعدی، ۲۷/۸). متوسط گرمای سطح آبهای این کشور که به حدود وسیع آن پیش‌تر اشاره شد، ۲۵ تا ۲۷ سانتی‌گراد است. اختلاف دمای شبانه‌روزی اندکی دارد، ولی در داخل جزایر وسیع اختلاف بیشتری در دمای شب و روز به چشم می‌خورد. آنچه بیشتر باعث اختلاف دما در نقاط مختلف می‌شود، ارتفاع جغرافیایی است که تفاوت‌های آن نقش مشابه فصول در جاهای دیگر کره زمین را برعهده دارد. نمونه جالبی از نقش ارتفاع را در مقایسه متوسط دما در جاکارتا در ارتفاع ۷ متری با باندونگ در ۷۲۰ متری از سطح دریا می‌توان مشاهده کرد که متوسط دمای سالانه در اولی ۲۷°، و در دومی ۲۲/۷ سانتی‌گراد است. بارزتر از این را می‌توان در مرتفعات گینه جدید مشاهده کرد که قله مرتفع و بلندتر از ۵ هزار متر آن با وجود قرار داشتن در روی خط استوا دارای برف دائمی است (هاردجونا، 68).

میزان رطوبت در اندونزی در تمام سال بالا، و متوسط آن ۸۲٪ است که در آن نوسانهای ناچیزی میان ماههای خشک (خرداد تا مهر) و مرطوب (آبان تا اسفند) گزارش شده است. به این صورت که در جاکارتا در مهرماه ۷۴٪ و در دی ماه ۸۶٪ است (همو، 69). میزان متوسط باران در خشک‌ترین نواحی اندونزی در سال کمتر از ۹۶/۵ سانتی‌متر نیست، در حالی که در کمربند استوایی مار بر سوماترای شمالی، سولاوی جنوبی، جزایر ملوک و ایربان به ۱۹۸ سانتی‌متر می‌رسد؛ چنانکه مقدار باران همه جا از سواحل به ارتفاعات مرکزی افزایش می‌یابد و در پر باران‌ترین کوهستانها تا ۳۸۱ سانتی‌متر به ثبت رسیده است.

از آنجا که در اندونزی تغییرات گرما و رطوبت در طول سال اندک است، ولی نوسانات قابل توجهی در میزان باران وجود دارد، اقلیم شناسان باران را مهم‌ترین عنصر در تقسیم‌بندیهای اقلیمی دانسته‌اند.

مجمع الجزایر اندونزی باران فراوان خود را بیشتر از دو نوع باد موسمی دریافت می‌کند که به موسمی شرقی و غربی معروفند و هر دو در نتیجه جریان‌ات عمومی جو زمین به وجود می‌آیند. به این ترتیب که در زمستان نیم کره جنوبی، یعنی از خرداد تا شهریور منطقه پرفشاری روی بر استرالیا به وجود می‌آید که جریاناتی به همه طرف از جمله شمال و شمال شرقی آن می‌فرستد. این جریانات چون به طوفان استوایی می‌رسند، در اثر حرکت زمین تغییر جهت داده، به صورت بادهای جنوب شرقی خود را به اندونزی می‌رسانند و نام بادهای موسمی شرقی به خود می‌گیرند. در زمستان نیم کره شمالی، از آبان تا اسفند و اوایل فروردین بادهای آسیایی که از مرکز پرفشار سبیری بر می‌خیزند، به همه طرف پراکنده شده، به صورت بادهای موسمی غربی به سرزمین اندونزی می‌رسند. این بادهای هر دو صورت شرقی و غربی با عبور از دریاها و جذب رطوبت کافی، بارانهای فراوان به همراه می‌آورند و در

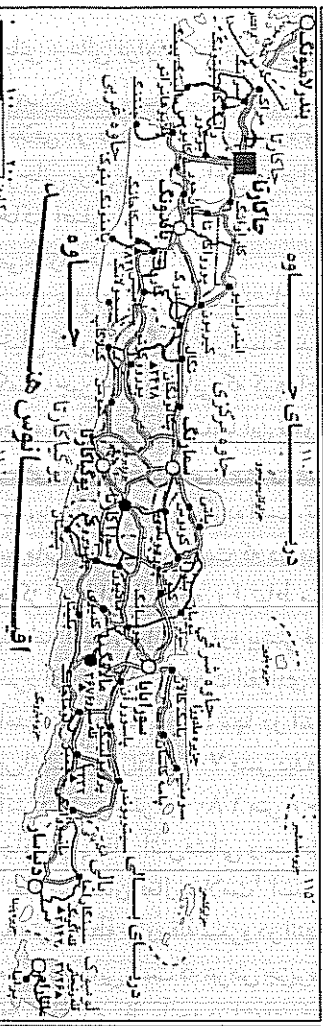
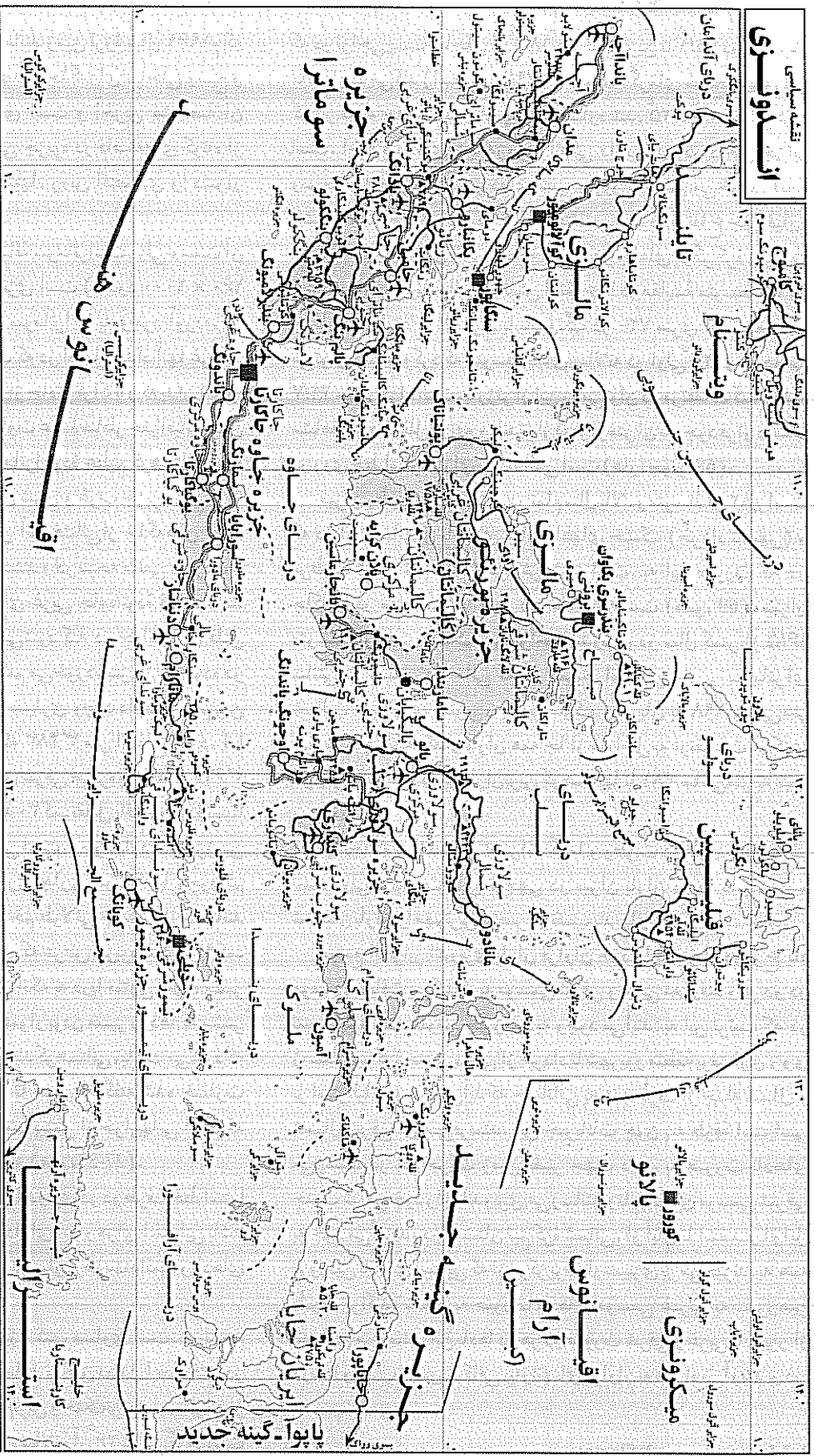
جانی و مالی فراوان به بار می‌آورد؛ مانند زمین لرزه سال ۱۹۶۹م که شهر مجنا را تقریباً از میان برد. نیز فقدان جلگه‌های ساحلی وسیع و باتلاقی از دیگر مشخصات سولاووزی است و آخرین مشخصه آن مرجانی بودن بیشتر سواحل و حواشی جزیره در فاصله‌های کوتاه از خاک اصلی است که رفت و آمد کشتیها، رونق اقتصادی را دشوار می‌سازد (همو، 45-41).

۵. جاوه: که از نظر ساختمانی دنباله سوماتراست، ولی وسعت آن خیلی کمتر از دیگر جزایر عمده اندونزی است (حدود ۱۰۰۰ × ۱۶۰ کم). چین خوردگیهایی که کوههای سوماترا را به وجود آورده، در جاوه کاملاً آشکار است؛ با این تفاوت که در اینجا امتداد آنها غربی - شرقی است. آتش‌فشانی سوماترا پس از حادثه کراکاتاو که بدان اشاره شد، به جاوه نیز سرایت کرده است. تفاوت عمده مناظر جغرافیایی میان سوماترا و جاوه این است که در سوماترا توده عظیم کوهستانی تمام مرکز آن را اشغال کرده، و ارتباط میان شرق و غرب جزیره را دشوار ساخته است، اما در جاوه بیشتر قله آتش‌فشانی از جلگه‌های پست سربرافراشته دارای هویت انفرادی هستند و در نتیجه مانعی در رفت و آمد به وجود نمی‌آورند. تنها در انتهای غربی جاوه توده فلات مانند پریانگان با ارتفاع ۷۰۰ متر دیده می‌شود که در حواشی آن قله آتش‌فشانی بلندتر از ۱۸۰۰ متر به چشم می‌خورد. پس از این توده در جاوه میانی قله آتش‌فشانی و مستقل بسیاری وجود دارد که مهم‌ترین آنها آتش‌فشان فعال سلامت^۲ است که ۳۴۸۳ متر ارتفاع دارد، اما بلندترین نقطه جاوه قله سیورور در انتهای شرقی جزیره با ارتفاع ۳۶۷۶ متر و در جایی است که عرض جزیره به ۳۰ کم تقلیل یافته، و توده نسبتاً فلات مانندی نظیر آنچه در انتهای غربی است، وجود دارد. در سرزمین جاوه برخلاف سوماترا رودهای بسیاری جاری است که با وجود کم عرضی جزیره در مسیرهای پر پیچ و خم طولانی جریان دارند؛ مانند رود سولو که از جاوه مرکزی، یعنی جایی که عرض جزیره فقط ۹۶/۵ کم است، سرچشمه می‌گیرد، ولی پیش از آنکه به دریا منتهی شود، مسیر طولانی ۵۶۳ کیلومتری را می‌پیماید. هموار بودن مسیر رودها که بیشتر به سمت شمال جریان دارند و شبیه‌های تند کوهستانی، باعث می‌شود که در بارانهای شدید رودها طغیان کنند تا حدی که گفته شده خسارت ناشی از سیلها در جزیره جاوه به مراتب بیشتر از خرابیهایی است که آتش‌فشانها در این جزیره برجا می‌گذارند (همو، 37-27).

آب و هوا: گسترش شرقی - غربی اندونزی در دو طرف خط استوا باعث شده است که این مجمع الجزایر دارای آب و هوای استوایی باشد و از مشخصات آن گرمای فراوان، باران بسیار، رطوبت دائمی و بادهای ملایم است («دائرة المعارف»، 101).

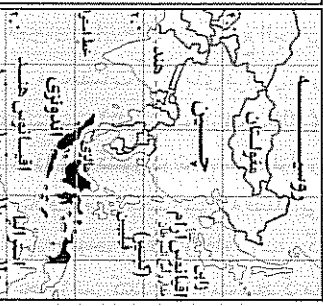
در این کشور در تمام سال طول روز و شب مساوی است. در نتیجه اختلاف دمای محسوسی که فصلهایی مانند مناطق معتدل ایجاد کند، در اندونزی وجود ندارد و تفاوت میان گرم‌ترین و خنک‌ترین ماه سال آن از ۲° تجاوز نمی‌کند. میزان متوسط گرمای سالانه آن ۲۶° سانتی‌گراد است

نقشه سیاسی ازبکوزی



راهنما

| | |
|---|---------------|
| ▣ | پایتخت |
| ○ | مکزوات استان |
| ● | شهرهای مهم |
| ⦿ | سایر شهرها |
| ⋯ | مرزبالت اصلی |
| ⋯ | مرزبالت استان |
| ▬ | راههای فرعی |
| ▬ | راه آهن |
| ⦿ | فرودگاه |
| ⦿ | رودخانه |
| ⦿ | آبنازخی |
| ⦿ | اتوبان |
| ▬ | راههای اصلی |



چاپخانه: ...
تیراژ: ...
سال چاپ: ...

رشد می‌کند و از آن ارتفاع به بالا تا حدود ۳ هزار متری از انبوهی جنگلها کاسته می‌شود، ولی از حدود ۳۸۰۰ متری به بالا، چنانکه در ایریان غربی مطالعه شده است، از جنگل اثری نیست. پوشش جنگل در جزایر اندونزی بدین شرح است:

| | |
|---------------|-----|
| ۱. ایریان | ۸۰٪ |
| ۲. کالیمانتان | ۷۷٪ |
| ۳. سوماترا | ۶۰٪ |
| ۴. سولاووزی | ۵۳٪ |
| ۵. جاوه | ۲۳٪ |

در نیمه شرقی مجمع الجزایر اندونزی آثار نباتات استریالیایی از جمله تیره‌های اکالپتوس جای درختان آسیایی نیمه غربی را می‌گیرد. از جمله نباتات ایریان باید از نیشکر نام برد که به نظر پاره‌ای خبرگان، اول بار در همین ناحیه به دست آمده است و امروزه در سراسر جلگه‌های پستی که از باتلاق عازی است، در سطحی گسترده و با اصول فنی جدید کاشت و داشت و برداشت می‌شود. از جمله نباتات ظاهراً غیر بومی که با آب و هوای مساعد اندونزی سازگاری خوبی پیدا کرده، برنج است. از زمان ورود اروپاییان به این سرزمین انواع درختان میوه و گل و گیاهای اروپایی به اندونزی راه یافته که منابع ثروت هنگفتی برای این کشور فراهم ساخته است.

تنوع بسیار جانوران مجمع الجزایر اندونزی مانند پوشش گیاهی آن انعکاسی از موقع جغرافیایی سرزمین میان دو قاره آسیا و اقیانوسیه است. با اینکه بیشتر تیره‌های جانوری ریشه آسیایی دارند، وجود انواع کیسه داران و دیگر حیوانات استریالیایی در نواحی شرقی اندونزی از وجود ارتباط زمینی میان استرالیای و اندونزی در دورانهای اخیر حکایت دارد.

از جمله پستانداران مهم جنگلهای اندونزی اُرانگ اوتان است که در جنگلهای انبوه باتلاقی سوماترا و کالیمانتان زندگی می‌کند. نام این حیوان را که به زبان اندونزیایی «انسان جنگلی» معنی می‌دهد و همچنین نام نوعی گیبون، یعنی سیامانگ^۱ را که «بیرمرد» معنی می‌دهد، پاره‌ای محققان دلیل این دانسته‌اند که مسکن اولیه این دو نوع پستاندار اندونزی بوده است. در کالیمانتان که جمعیت انسانی کم است و محیط زیست جانوری کمتر دچار آسیب شده است، زندگی جانوری از همه جای اندونزی متنوع‌تر است، تا جایی که آن را از این لحاظ مهم‌ترین مرکز در جهان دانسته‌اند و در آنجاست که پوست، شاخ، سم و استخوان جانوران یکی از منابع مهم ثروت و صادرات مهم اندونزی را تشکیل می‌دهد. سولاووزی که از لحاظ زندگی جانوری از کالیمانتان فقیرتر است، بیشتر از همه جا محل اختلاط حیوانات آسیایی و استریالیایی و تیره‌هایی است که از آنها به وجود آمده‌اند. از جمله حیوانات این جزیره که نسل آنها در شرف اضمحلال و در نتیجه تحت حمایت قرار گرفته‌اند،

اثر همین بادهاست که اغلب نواحی اندونزی در سال دو ماه پر باران دارند.

از نظر بارندگی مجمع الجزایر اندونزی را به ۴ منطقه تقسیم کرده‌اند: ۱. نواحی با باران متوسط بیشتر از ۳۰۰ سانتی‌متر در سال شامل سواحل غربی سوماترا، نواحی مرکزی کالیمانتان، سولاووزی و ایریان؛ ۲. نواحی با باران میان ۲۰۰ تا ۳۰۰ سانتی‌متر شامل نیمه شرقی سوماترا، مناطق شرقی و جنوبی کالیمانتان، جاوه مرکزی و غربی، ایریان، جزایر ملوک و سولاووزی؛ ۳. نواحی با باران میان ۱۰۰ تا ۲۰۰ سانتی‌متر شامل بخش کوچکی از شمال شرقی سوماترا، باریکه ساحلی شمال جاوه و جنوب شرقی ایریان؛ ۴. نواحی با کمتر از ۱۰۰ سانتی‌متر شامل گوشه شرقی جاوه و مرکز سولاووزی و چند جزیره مجاور آن (هاردجونو، 61-59).

پوشش گیاهی و زندگی جانوری: تا دورانهای اخیر زمین‌شناسی پل خاکی میان دو قاره آسیا و استرالیای از طریق مجمع الجزایر اندونزی برقرار بوده است. از این رو، پوشش گیاهی این سرزمین به صورت ترکیبی از تیره‌های گیاهی آسیایی - استریالیایی در آمده که بر حسب شرایط محلی از لحاظ باران و گرما دستخوش تغییراتی شده است. از آنجا که در این کشور زمستان وجود ندارد، نباتات آن در تمام سال سبز و خرم و در حال رشدند و کمتر دچار خزان می‌شوند. باران و گرمای فراوان توأم با خاکهای آتش‌فشانی حاصل خیز باعث شده است که تیره‌های گیاهی غیر بومی هم اعم از درخت و بوته در آن به راحتی رشد کند و در نتیجه امروز بخشهای وسیعی از اندونزی را نباتاتی می‌پوشاند که از خارج بدان راه یافته‌اند و این خود بارزترین نمونه از مداخله انسان در تغییر دادن پوشش گیاهی طبیعی را به وجود آورده است. در دورانهای گذشته تمام اندونزی از جنگل مستور بوده که با مداخله انسان در پوشش گیاهی طبیعی آن امروز ۶۴٪ از سطح مجمع الجزایر را جنگل می‌پوشاند و ۳۶٪ مانده زیر کشت انواع محصولات قرار دارد.

جنگلهای اندونزی همه طبیعی و از نوع جنگل بارانی استوایی است که ارتفاع اشجار آن گاه تا ۶۱ متر می‌رسند و دارای تنه‌های راست و ستبرند که در جهان امروز ارزش اقتصادی فراوان دارد و یکی از منابع مهم ثروت اندونزی است. مهم‌ترین درختان قیمتی این جنگلها شامل آبنوس و دیگر انواع برگ پهن با چوبهای سخت است که همه مصرف صنعتی دارند و از گذشته‌های دور به خارج حمل می‌شده است. تیره‌هایی از گیاهان پیچنده و جنگلهای نی خیزران و همچنین انواع نخل در جنگلهای تنک‌تر و نواحی پست ساحلی تا ارتفاع حدود ۱۶۰۰ متری وجود دارد. علاوه بر الوار و چوبهای قیمتی فراوان که از جنگلهای استوایی اندونزی به دست می‌آید، محصولات جانبی دیگر مانند انواع صمغ و شیره درختان (مانند کائوچو) و پوسته و روغن نخل، و از باتلاقهای وسیع، انواع رستنیها برای مصرف سوخت نیز فراهم می‌گردد.

جنگلهای استوایی تا ارتفاع حدود ۱۵۰۰ متری به صورت انبوه

1. Siamang

باید از اناثو یا گاو وحشی کوچک اندام و بایی روسا^۲ که حیوانی است با صفات خوک و آهو، و انواع کیسه دارها و کانگوروها نام برد که این آخری بیشتر در جزایر شرقی و نزدیک تر به استرالیا یافت می شود.

در مجمع الجزایر اندونزی انواع مختلف پرندگان، خزندگان، دوزیستان و ماهیهای آب شیرین و شور به حد وفور وجود دارد. از جمله پرندگانی که به زیبایی معروف و از لحاظ قانونی تحت حفاظت قرار دارند، باید از انواع طاووس مخصوصاً طاووس سبز جاوه ای که شهرت جهانی دارد و انواع طوطی نام برد.

در باتلاقهای اندونزی ۳ نوع از ۶ نوع تمساح آسیایی تشخیص داده شده که پوست آنها جزو صادرات است. در جزایر این کشور انواع لاک پشت زمینی و آبی و سوسمار صداداز فراوان است. حدود ۳۵۰ نوع مار در اندونزی تشخیص داده شده است. در جنگلهای استوایی انواع حشرات زندگی می کنند که از معروف ترین آن پروانه های زیبای جاوه را می توان نام برد. در دریاها انواع اندونزی انواع ماهی کوچک و بزرگ به راحتی به دست می آید و منبع عمده خوراک ساکنان را تأمین می سازد. در سراسر این کشور ۱۱۵ منطقه حفاظت شده برقرار ساخته اند که در آنها انواع جانوران و پرندگان حفاظت و نگهداری می شود (هاردجونیو، 79-71).

منابع معدنی: مجمع الجزایر اندونزی از نظر ثروتهای زیرزمینی نسبتاً غنی است و صرف نظر از نفت که نقش عمده ای در اقتصاد آن کشور دارد، پاره ای از جزایر بزرگ آن مانند کالیمانتان، سولاووزی، سوماترا و ایریان غربی دارای منابع مهم کافی است.

مهم ترین فلزی که در اندونزی به دست می آید، قلع است که از رسوبات جزایر حاشیه سوماترا استخراج می شود. در مجمع الجزایر ریائو و همچنین در شمال شرقی سوماترا بوکسیت که ماده اصلی آلومینیوم است، در لایه هایی به ضخامت حدود ۶ متر وجود دارد و با اینکه فعلاً از همین معادن بهره برداری می شود، به نظر می رسد که این ماده در جنوب غربی کالیمانتان، نیز وجود داشته باشد.

طلای اندونزی که بیشتر در رسوبات به دست می آید، از قدیم شهرتی برای این سرزمین به وجود آورد، ولی فعلاً تولید نفت و قلع از اعتبار آن کاسته است. با اینکه طلا در کوههای غربی آچه در شمال سوماترا و همچنین در دامنه های مغرب جاوه استخراج می شود. نقره، سرب و روی بیشتر در سوماترا یافت می شود، اما رگه های آهن قابل استخراج بیشتر در جنوب شرقی کالیمانتان و جزایر شرقی آن وجود دارد. معادن آهن در مغرب جاوه نیز کشف شده، ولی به علت نامناسب بودن کیفیت آن تاکنون چنانکه باید توسعه نیافته است.

از اینها گذشته مس، منگنز، نیکل و کرومیت هم از فلزات مهم اندونزی به شمار می آید. مس که بیشتر از همه در سولاووزی و ایریان غربی، منگنز در جاوه غربی، و نیکل که از اهمیت ویژه ای برخوردار

است و همچنین کرومیت بیشتر در سولاووزی استخراج می شوند. در میان شبه فلزات: الماس در کالیمانتان، میکا در جزیره پلنگ^۳ (جنوب شرقی سولاووزی) و سولفور که در اغلب آتشفشانیها به صورت متبلور یا محلول در آب دریاچه ها مخصوصاً در کوههای آتشفشانی جاوه به مقادیر قابل توجهی یافت می شود. فسفات که به عنوان کود در کشاورزی مصرف بسیار دارد، بیشتر از همه در جاوه تولید می گردد.

نفت که بدون تردید دارای مهم ترین نقش در اقتصاد اندونزی است، در چین خوردگیهای دوران سوم زمین شناسی به دست می آید. این قبیل چین خوردگیها بیشتر در سرزمین سوندا، کالیمانتان و جاوه وجود دارد و در همانجا است که صنعت نفت اندونزی توسعه یافته است. میدانهای عمده نفتی اندونزی در سوماترا در دره موسی، پالم بنگ در جنوب و همچنین نزدیک شهر پانگ کالان براندان در شمال این جزیره قرار دارد.

در سالهای اخیر اکتشافات نفتی دامنه داری در آبهای ساحلی و کم عمق اندونزی صورت پذیرفته، و در آبهای شمالی سوماترا در استان آچه ذخایری کشف شده است. در جاوه نیز میدان نفتی کوچکی در کوههای دوران سوم به دست آمده است و از چند چاه در ناحیه سورابایا^۴ نیز نفت استخراج می شود.

اندونزی از داشتن معادن زغال سنگ بی بهره نیست، ولی نوع زغال آن که بیشتر در ترکیبات زمینی دوران سوم یافت می شود، چندان مرغوب نیست؛ با اینکه، تاکنون از دو معدن عمده در سوماترا در دره رود آمبیلین و در بوکیت آسام زغال بسیاری استخراج می شود. در کالیمانتان هم زغال در شمال و جنوب رودخانه ماهاکام و جزایر مجاور یافت می شود. در جنوب غربی سولاووزی هم زغال کشف شده، ولی تاکنون به بهره برداری نرسیده است.

درآمدهای ارزی اندونزی از طریق صدور مواد معدنی در حال افزایش است، تا جایی که پیش بینی می کنند در آینده کشاورزی این کشور به رفع نیازهای داخلی محدود شود و درآمدها بیشتر از صدور تولیدات معدنی فراهم گردد (همو، 115-107).

جمعیت و مشخصات آن: مجمع الجزایر اندونزی پس از فروباشی شوروی سابق چهارمین کشور پر جمعیت جهان (پس از چین، هندوستان و ایالات متحده آمریکا)، سومین کشور به اصطلاح در حال توسعه (پس از چین و هندوستان) به شمار می آید.

در ۱۹۵۰م مقامات اندونزی در کتابچه ای با عنوان «اندونزی امروز»، جمعیت کشور را در ۱۹۰۰م برابر با ۳۳ میلیون، در ۱۹۳۰م برابر با ۵۹ میلیون و در ۱۹۵۰م یعنی سال انتشار کتابچه مورد بحث ۶۵'۷۵۰'۰۰۰ اعلام کردند (ص 4). آمارگیری رسمی جمعیت در اندونزی در ژانویه ۱۹۵۹ آغاز گردید، ولی دو سال طول کشید تا نتایج آن

کشور نیست؛ زیرا از طرفی جزیره جاوه که از نظر وسعت تنها ۷٪ خاک اندونزی را شامل می‌شود، در حدود ۶۰٪ از جمعیت را در خود جا داده است و به عبارت دیگر از هر ۱۰ نفر جمعیت اندونزی ۶ نفر در این جزیره کوچک زندگی می‌کنند و جمعیت نسبی آن به ۸۴۳ نفر در کم ۲ می‌رسد و از طرف دیگر در سراسر ایران جایا یا گینه جدید اندونزی که وسعت آن ۲۲٪ یا بیشتر از یک پنجم تمام خشکیهای اندونزی است، تنها ۱٪ جمعیت را با تراکمی برابر با ۴ نفر در هر کم ۲ مشاهده می‌کنیم (مظفری، ۱۵). برای اینکه میزان عدم تعادل در پراکنندگی جمعیت اندونزی روشن‌تر شود، کافی است به این جدول که مربوط به سال ۱۹۹۰م است، توجه شود (اندونزی ۱۹۹۷، ۱۶):

جدول پراکنندگی جمعیت در نواحی مهم اندونزی

| نام جزیره | درصد از مساحت کل | شمار جمعیت | درصد از جمعیت کل | جمعیت نسبی |
|-------------------|------------------|-------------|------------------|------------|
| جاوه و مادورا | ۶۱/۸۹ | ۱۰۷'۵۷۳'۷۴۹ | ۵۹/۱۹۹ | ۸۱۴ |
| سوماترا | ۲۲/۶۷ | ۳۶'۴۵۵'۳۴۲ | ۲۰/۳۳ | ۷۷ |
| سولاویزی | ۹/۸۵ | ۱۲'۵۲۱'۳۸۵ | ۶/۹۸ | ۶۶ |
| کالیانتان | ۲۸/۱۰ | ۹'۱۰۹'۸۰۴ | ۵/۰۸ | ۱۷ |
| نوساتنگ گارا | ۴/۶۱ | ۱۰'۱۶۳'۸۵۴ | ۵/۴۷ | ۱۱۵ |
| ایرین جایا | ۲۱/۹۹ | ۱'۶۴۱'۴۳۰ | ۰/۹۲ | ۴ |
| ملوک و جزایر دیگر | ۳/۸۸ | ۱'۸۵۶'۰۷۵ | ۱/۰۳ | ۲۵ |

عدم هماهنگی در پراکنندگی جمعیت، دولت اندونزی را واداشته است که صرف نظر از اقدامات شدید و مؤثری که در راه تنظیم خانواده اتخاذ می‌نماید، برای رفع نسبی مشکلات ناشی از پراکنندگی ناموزون جمعیت سیاستهای خاصی را اعمال کند و بخشی از جمعیت مناطق پر تراکم مانند جاوه، مادورا و بالی را در درآمدت به نواحی کم جمعیت‌تر و کمتر توسعه یافته مانند سوماترا و کالیانتان و ایرین جایا منتقل سازد. در اجرای این سیاست دولت اندونزی به خانواده‌هایی که آماده مهاجرت به این مناطق باشند، دو هکتار زمین و تجهیزات زراعی، خانه مجهز و حتی دو سال مواد غذایی اساسی رایگان می‌دهد و چنین بوده است که در طول برنامه‌های اقتصادی اول تا چهارم، دولت اندونزی موفق شده است که به ترتیب ۴۰ هزار، ۶۰ هزار، ۵۳۵ هزار و ۷۵۰ هزار خانوار را به نواحی کم جمعیت‌تر منتقل سازد و جمعاً ۷۶۶ هزار هکتار زمین در طول سه برنامه اول به مهاجران داوطلب واگذار نماید (مظفری، ۱۷).

شهرنشینی: قبلاً اشاره شد که در سرشماری ۱۹۶۱م فقط ۱۵٪ از کل جمعیت اندونزی در ۲۹ شهر با بیشتر از ۲۰ هزار نفر جمعیت سکنی داشتند، ولی به روایت دیگر در ۱۹۳۰م تنها ۷ شهر با جمعیت بالای ۱۰۰ هزار نفر در این کشور وجود داشته، و این رقم در ۱۹۷۱م به ۲۷ رسیده است. در ۱۹۸۰م شمار شهرهای با بیشتر از ۵۰۰ هزار نفر

در ۱۹۶۱م و مجدداً با اصلاحاتی در ۱۹۶۲م منتشر گردد؛ از این رو بیشتر نویسندگان اولین سرشماری رسمی کشور را منسوب به ۱۹۶۱م می‌دانند. در گزارش این سرشماری تنها ارقام تفکیکی از شمار مرد و زن و جمعیت نسبی در نواحی و جزایر عمده به دست آمده بود و به موجب آن جمعیت کشور ۹۷'۰۸۵'۳۴۸ نفر برآورد شده بود که اندونزی را پس از چین و هندوستان و شوروی و آمریکا پنجمین کشور پر جمعیت جهان نشان می‌داد («سرشماری...»، ۲۰۴). بنابر آخرین ارقام جمعیت اندونزی از مرز ۲۰۰ میلیون نفر گذشته، و به رقم ۲۰۳'۵۸۳'۸۸۶ نفر رسیده است («آلماناک...»، ۷۷۳).

بنابر منابع رسمی سازمان ملل متحد میانگین رشد سالانه جمعیت اندونزی در اواسط دهه ۱۹۸۰م، ۲/۱٪ بوده که در آغاز دهه ۱۹۹۰م به ۱/۹۷٪ تقلیل یافته، و در ۱۹۹۵م به ۱/۶٪ رسیده است. در همین منابع ذکر شده است که جمعیت اندونزی در هر ۴۴ سال دو برابر می‌گردد. بنابر این، پیش بینی شده بود که در سال ۲۰۰۰م جمعیت اندونزی ۲۱۴/۴ میلیون، و در ۲۰۱۰م بالغ بر ۲۴۶/۱ میلیون خواهد بود (مظفری، ۱۶).

ترکیب سنی جمعیت اندونزی چنین است:

| | |
|-------------------------|-------|
| افراد جوان‌تر از ۱۵ سال | ۴۹/۴٪ |
| افراد ۱۵ تا ۲۹ سال | ۱۷/۲٪ |
| افراد ۳۰ تا ۴۴ سال | ۱۶/۹٪ |
| افراد ۴۵ تا ۵۹ سال | ۱۰/۸٪ |
| افراد ۶۰ تا ۷۴ سال | ۴/۷٪ |
| افراد مسن‌تر از ۷۵ سال | ۱٪ |

با توجه به این جدول اندونزی دارای جمعیتی جوان است و امید به زندگی در جمعیت اندونزی در ۱۹۹۵م/۱۳۷۴/۴۱۳ برای مردان ۵۹ سال و برای زنان ۶۳ سال برآورد شده است («آلماناک»، همانجا). میزان مولید در ۱۹۸۳م، ۳۳/۵ در هزار بوده، و در ۱۹۹۳م به ۲۴/۵ در هزار تقلیل یافته، و در ۱۹۹۸م به ۲۲/۶ در هزار رسیده است. عواملی که در این تقلیل مؤثر بوده، صرف‌نظر از اعتلای سطح فرهنگ عمومی و تعمیم تسهیلات بهداشتی، مشارکت قابل توجه خانواده‌ها در برنامه‌های تنظیم خانواده بوده است. در مقایسه با ارقام فوق میزان مرگ و میر که در ۱۹۸۳م در حدود ۱۱/۷ در هزار بوده، در ۱۹۸۸م به ۷/۹ در هزار تقلیل یافته است. در ۱۹۸۳م مرگ و میر اطفال از ۹۰/۳ در هزار به ۵۸ در هزار در ۱۹۸۸م مبدل گردیده است (اندونزی ۱۹۹۷، ۱۵).

تراکم امروز جمعیت در اندونزی در واقع منعکس کننده شرایط مساعد محیطی و سازش انسان با محیط زندگی است و احتمالاً از قرون گذشته تغییر چندانی در آن صورت نگرفته است. جز اینکه سیاستهای جمعیتی سالهای اخیر دولت اندونزی ممکن است در آینده نتایج خود را نشان دهد. باید دانست که جمعیت بیشتر از ۲۰۰ میلیون نفر اندونزی به صورت بسیار نامتعادلی در مجمع الجزایر پراکنده شده است و رقم ۱۰۴ نفر در هر کم ۲ به هیچ وجه نمایانگر پراکنندگی واقعی جمعیت در این

جمعیت ۸ بوده که از آن میان جمعیت ۵ شهر بیش از یک میلیون، و جمعیت یک شهر یعنی جاکارتا بیش از ۵ میلیون نفر بوده است (اسعدی، ۲۸۱/۱). در ۱۹۹۱م جمعیت شهرنشین اندونزی به ۳۱/۴٪ از کل جمعیت افزایش یافته، ولی هنوز اکثریت ۶۸/۶٪ در روستاها سکنی داشته‌اند. در ۱۹۹۰م جمعیت چند شهر بزرگ اندونزی به این شرح بوده است («کتاب سال»، ۶۳۰): جاکارتا: ۸'۲۵۹'۲۶۶ نفر؛ سورابایا: ۲'۴۲۱'۰۱۶ نفر؛ باندونگ: ۳'۰۲۶'۸۹۳ نفر؛ مدان: ۱'۶۸۵'۹۷۲ نفر؛ سمارنگ: ۱'۰۵'۳۱۶ نفر.

گروه‌های قومی و نژادی: عنصر بومی جمعیت مجمع‌الجزایر اندونزی که از نظر نژادشناسی مالایایی یا اندونزیایی نامیده می‌شود، علاوه بر اندونزی در نواحی مجاور، یعنی فیلیپین و شبه جزیره مالزی و حتی در نواحی دورتر مانند تاپوان و ماداگاسکار دیده می‌شود. از مشخصات عمده این عنصر قدکوتاه، رنگ گندمگون روشن تا تیره، موی سیاه، جمجمه و بینی پهن و لب کلفت است. در میان بخشهای شرقی اندونزی پاره‌ای مشخصات نژاد سیاه به چشم می‌خورد که حاصل ازدواج با بومیان گینه جدید است («دائرة المعارف»، ۱۰۲). برخی از قوم شناسان اندونزیاییها را به سبب رنگ زرد چهره، موهای صاف و چشمهای تنگی که دارند، از نژاد مغول می‌دانند که رنگشان به لحاظ مجاورت استوا و آب و هوای استوایی تیره‌تر شده است. عده‌ای هم آنها را از نژاد هندو می‌دانند. اما مسلم است که ساکنان فعلی این سرزمین حاصل اختلاط مهاجران آسیایی و بومیان این جزایرند که به گروه‌های متعددی تقسیم شده‌اند. شمار این گروه‌ها را تا ۳۳۶ برآورد کرده‌اند که عمده‌ترین آنها به این شرح است: ۱. آچهای، باتک و مینانگ کابو در سوماترا؛ ۲. جاوه‌ای و سوندایی در جاوه؛ ۳. مادوری در مادورا؛ ۴. بالیایی دریالی؛ ۵. ساساک در لمبوک؛ ۶. منادویی، میناهاسایی و بوجینی در سولاوی؛ ۷. دایاک در کالیمانتان؛ ۸. ایریانی در ایریان جایا؛ ۹. آمبونی در جزایر ملوک؛ ۱۰. تیموری در جزایر تیمور (مظفری، ۱۹-۲۰).

زبان: مردم مجمع‌الجزایر اندونزی به حدود ۲۵۰ زبان مختلف با ۳۸۰ لهجه تکلم می‌کنند. این زبانها به ۳ خانواده زبانی یعنی مالایایی - پولی نزیایی، هال ماهران شمالی و پاپوایی تعلق دارند. از این میان تنها در خانواده مالایایی - پولی نزیایی ۱۶ گروه و حدود ۱۰۰ زبان مختلف تشخیص داده شده است. گروه‌های اصلی و عمده این خانواده اینهاست: سوماترای، جاوه‌ای، بورنویی، لوتینانگ^۱، بانگایی، بیماسومبا، سیلیبی جنوبی، مونابوتونگ^۲، بونگکولاکی^۳، بالیایی - ساساک، فیلیپینی، گورنتالو، تومینی، تراجا، آمبون - تیمور، سولاباجایی و هال ماهرایی جنوبی.

گفتنی است که از تمام جمعیت اندونزی ۴۰ تا ۵۰٪ به جاوه‌ای، ۱۵٪ به سوندایی، ۵ تا ۱۰٪ به مادورایی و سرانجام ۵ تا ۱۰٪ به زبان مالایایی

تکلم می‌کنند. زبان رسمی این کشور مالایایی («باهاسا ایندونزیا») (لفظاً به معنای زبان اندونزی) است که از ۱۹۲۸م قانونی شده، و از زبان بازاری یا تجارتي مالایایی مشتق شده است و به عنوان زبان مشترک و برگرفته از زبانهای متعدد در سراسر جزایر اندونزی، رواج یافته است. پایه و اساس این زبان را همان زبان مورد استفاده هلندیها در دوران استعمار تشکیل می‌دهد که واژگان وسیع عاریتی از زبانهای اروپایی (مخصوصاً انگلیسی و هلندی)، سنسکرت و عربی، و نیز واژه‌های بسیاری از زبان فارسی، چه به صورت اصلی و چه با جزئی تحریف بدان راه یافته است. این زبان، زبانی است پیوندی و چند ترکیبی، بدین معنی که از یک ریشه با افزودن پیشوندها و پسوندها واژه‌های دیگری ساخته می‌شود و یک واژه جدید غالباً از ترکیب چند واژه دیگر به وجود می‌آید. در این زبان صیغه‌های مذکر و مونث و تشبیه و جمع وجود ندارد و افعال آن هم صرف نمی‌شود. زبان باهاسا هنوز از نظر دستور کاملاً شکل نیافته است و دولت اندونزی تلاشهای فراوانی برای یکسان سازی قواعد و رسم الخط آن که از خط لاتین اقتباس شده، اعمال می‌کند.

بیشتر مردم اندونزی ۳ زبانه‌اند؛ به این معنی که در خانه به زبان بومی مادری، در اجتماع به زبان قومی و نژادی غالب، و سرانجام در مؤسسات آموزشی و دولتی و در ارتباط با گروه‌های غیر هم زبان به زبان باهاسا تکلم می‌کنند. در اندونزی انگلیسی زبان دوم به شمار می‌آید و آموزش آن در مدارس متوسطه اجباری است (اسعدی، ۲۸۴/۱). در ۱۹۴۷م خط جدید جمهوری اندونزی جایگزین خط قدیمی که وسیله هلندیها از ۱۹۰۱م به کار گرفته شده بود، گردید. در همان سال نیز کمیسیونی برای ابداع لغات و اصطلاحات زبان اندونزیایی و تدوین دستور و لغت نامه جدید زبان تأسیس گردید. این کمیسیون در ۱۹۴۹م به کمیسیون ملی زبان تغییر نام یافت و در ۱۹۵۰م نیز کمیسیون «اصطلاح شناسی» برای یافتن معادلهای اندونزیایی واژه‌های علمی و فنی شروع به کار کرد. ولی خط جدید اندونزیایی در ۱۹۷۲م رسمیت یافت (مظفری، ۲۲).

دین و مذهب: دین رسمی اندونزی اسلام است، ولی قانون اساسی این کشور آزادی مذهب را تضمین کرده است. بنابر سرشماریهای مقدماتی اندونزی در ۱۹۷۱م، حدود ۹۴٪ جمعیت این کشور مسلمان، ۵٪ مسیحی و ۱٪ باقی مانده پیروان ادیان دیگر بوده‌اند. این نسبتها در ۱۹۷۸م به ترتیب ۹۰٪، ۹٪ و ۱٪ برآورد شده است (اسعدی، همانجا). مسلمانان اندونزی عموماً سنی و پیرو فرقه شافعی هستند، ولی اسلام در این کشور به دو قسمت مشخص تقسیم شده است: یکی اسلامی که مسلمانان سانتیری، یا متعصب و مؤمن بدان معتقدند و دیگری اسلامی که مسلمانان آبانگان، یا صوری و اسمی مدعی آندند. سانتیریها به لحاظ اعتقاد اکید و شدید به ارکان پنجگانه اسلام و شریعت از دیگران ممتازند. در حالی که مسلمانان آبانگان که اکثریت وسیعی را در

1. Britannica Book...

2. Loinang

3. Muna Butung

4. Bungku-Laki

اندونزی را بالقوه در ردیف ممالک ثروتمند جهان قرار می‌دهد، ولی وضع خاص جغرافیایی از لحاظ پراکنده بودن سرزمین و توزیع نامتعادل جمعیت باعث شده است که اقتصاد این کشور به درآمد حاصل از فروش نفت و معدودی محصولات کشاورزی بستگی داشته باشد («دائرة المعارف»، ۱۰۶).

در قرون ۱۷ و ۱۸ م صدور انواع ادویه مانند فلفل، زنجبیل، دارچین، میخک، هل و امثال آن، و در قرن ۱۹ م شکر و قهوه، و در قرن ۲۰ م کائوچو و نفت اساس اقتصاد این کشور را تشکیل داده است. پیش از جنگ جهانی دوم اندونزی سهم مهمی از صادرات جهانی کائوچو (که در تولید آن مقام دوم را حائز بود)، قلع، نفت، فلفل، چای، میخک، نارگیل، جوز، گنک‌گنک و روغن نباتی را برعهده داشت، ولی بی‌ثباتی و سوانح تاریخی سالهای اول بعد از جنگ (نک: تاریخ اندونزی در همین مقاله) چنان وضع اقتصادی این کشور را تحت تأثیر قرار داد که در ۱۹۶۰ م درآمد سرانه جمعیت آن فقط ۷۳ دلار بود و از این حیث جزو فقیرترین ملل جهان به حساب می‌آمد. اما در سالهای بعد اصلاحات مهمی در بخش گمرک و نیز مالیات صورت گرفت و برنامه‌های اقتصادی ۵ ساله‌ای به مورد اجرا درآمد که در آنها به بخشهای کشاورزی، بازرگانی، صنعت، استخراج معادن و مخصوصاً نفت و گاز اهمیت بسیاری داده شد و نتایج مطلوبی هم به دست آمد (مظفری، ۶۹-۷۳).

کشاورزی: در اندونزی (۱۹۸۹ م)، کشاورزی ۵۵/۶٪ نیروی کار و ۲۳/۴٪ تولید ناخالص داخلی را به خود اختصاص داده است (همو، ۸۳). مهم‌ترین محصول کشاورزی که غذای اصلی مردم اندونزی را نیز تشکیل می‌دهد، برنج است که در این کشور به دو صورت تولید می‌شود: ۱. لادنگ یا کشت تناوبی که در آن نیروی کار فراوانی با استفاده از وسایل ساده سنتی اعمال می‌شود و هنوز نیمی از کشاورزان بدان عمل می‌کنند؛ ۲. ساواش، که عبارت از کشت مرطوب برنج، در زمینهایی تا ارتفاع ۱۶۰۰ متر از سطح دریاست. این نوع کشت، آب بسیاری می‌طلبد، ولی از نوع لادنگ با صرفه‌تر است (همو، ۸۳-۸۴). تولید برنج بیشتر از همه جا در جزیره جاوه توسعه یافته که در دومین سال برنامه اقتصادی ششم، سطح تولید آن از ۵/۲ میلیون هکتار به ۵/۵ میلیون افزایش یافته است. در جاوه از هر هکتار زمین در سال ۵/۱ تن برنج برداشت می‌شود؛ در حالی که در خارج از این جزیره میزان تولید از ۳/۴ تن در هکتار تجاوز نمی‌کند (اندونزی ۱۹۹۷، ۹۳).

دومین محصول کشاورزی اندونزی کاساواست که میزان تولید آن در ۱۹۸۹ م با رشد سالانه ۱۰/۵٪ بالغ بر ۱۷/۱ میلیون تن بوده است (مظفری، ۸۴). محصولات مهم دیگر اینهاست: پادام زمینی، ذرت و سویا و همچنین میوه‌هایی مانند آووکادو، انبه، موز و جز آنها که همه افزایش قابل توجهی در طول برنامه‌ها داشته‌اند (اندونزی ۱۹۹۷، ۹۴).

برمی‌گیرند، پیرو و طرفدار آمیزه‌ای از معتقدات آیینها، شعایر و مراسم آنیستی (روح‌گرایانه) هندو و اسلامی به شمار می‌آیند. اقوام اندونزی که در اعتقاد به اسلام مؤمن و جازم هستند، اینانند: آچینها، مینانگ کابائوها، سونداییها و بانجاریها در سوماترا و کالیمانتان. در جاوه مسلمانان اسلام را با معتقدات هندو و بودایی درآمیخته‌اند.

در قرن اول میلادی هندوها به جزایر اندونزی پا نهادند و در سده ۷ م در دوران امپراتوری عظیم سری-ویجایه، در سوماترا مذهب بودا به این سرزمین راه پیدا کرد و دانشگاه مذهبی و معبد عظیم بر بودور^۱ در اندونزی از یادگارهای همان دوران است (همو، ۲۸۴/۱-۲۸۵). شمار بوداییان اندونزی را حدود ۱/۸ میلیون برآورده کرده‌اند (مظفری، ۳۸). بجز ادیان یاد شده، در نواحی دور افتاده اندونزی ادیان بومی و قبیله‌ای نیز رواج دارد.

در ۱۹۷۳ م در سرانمر اندونزی ۳۸۷'۷۲۰ مسجد، ۱۷'۵۶۵ کلیسا (۳'۴۰۹ واحد آن کلیسای کاتولیک)، ۴'۱۰۵ معبد هندو و ۶۰۵ معبد بودایی موجود بوده است (اسعدی، ۲۸۷/۱). این ارقام در ۱۹۹۱ م به ۵۵۰'۶۷۶ مسجد، ۲۰'۱۰۵ کلیسای پرستان، ۱۳'۸۹۶ کلیسای کاتولیک، ۶۸'۹۷۴ معبد هندو، و ۳'۱۶۰ معبد بودایی افزایش یافته است (مظفری، همانجا). شمار مسیحیان اندونزی که بر اساس آخرین اطلاعات موجود، به حدود ۱۵ میلیون می‌رسد (همانجا)، یکی از اقلیتهای عمده مذهبی اندونزی را تشکیل می‌دهد که ۷۰٪ آنها پرستان و بقیه کاتولیک هستند. مهم‌ترین گروههای قومی مسیحی اینهاست: باتکها در سوماترا، میناها ساییها در سولاووزی، ایانها در کالیمانتان، و نیز ملوکیها. از جمله اقلیتهای مذهبی دیگر اندونزی هندوهای بالی هستند که شمار آنها به ۳/۷ میلیون می‌رسد. آنان در قرن اول میلادی به این جزایر راه پیدا کردند و تا ظهور اسلام در جاوه سکنی داشتند، ولی پس از تسلط اسلام بر جاوه به مشرق و جزیره بالی مهاجرت کردند.

یکی دیگر از اقلیتهای مذهبی، بودایی چینی (پیروکنفوسیوس) است که در قرن ۷ م و در زمان امپراتوری عظیم سری ویجایه به اندونزی راه پیدا کرده‌اند. هلندیها عده‌ای چینی را برای بیگاری به اندونزی آورده بودند. آنان در نتیجه کار و کوشش ثروتهای هنگفت به دست آوردند؛ به طوری که با تشکیل تنها ۵٪ از جمعیت اندونزی، مالک بیشتر از ۷۵٪ سرمایه‌های بخش خصوصی شده‌اند. سرمایه‌داری و ارتباط آنها با هلندیها در دوره استعمار موجب ناخشنودی اکثریت مردم اندونزی شده است؛ چنانکه در کودتای ۱۹۶۵ م حدود ۲۰ هزار تن از آنها زندگی خود را از دست دادند. در حال حاضر اجازه شهرک‌سازی ندارند و مدارس ویژه‌ای برای آنان منظور نگردیده است؛ دارای حزب سیاسی نیستند و نشر کتاب به زبان چینی برای آنها ممنوع است و به طون کلی افراد این اقلیت نژادی از بسیاری حقوق سیاسی و اجتماعی محرومند (همو، ۲۱، ۲۸؛ اسعدی، ۲۸۵/۱، ۲۸۶).

اوضاع اقتصادی: خاکهای آتش‌فشانی حاصل‌خیز توأم با شرایط اقلیمی مساعد از طرفی و منابع طبیعی متنوع و سرشار از طرف دیگر،

مهم‌ترین محصول کشاورزی صادراتی اندونزی کائوچوست که در ۱۹۸۹م خود ۴/۸٪ از کل صادرات را به صورت سومین محصولات صادراتی غیرنفتی (پس از محصولات جنگلی و صنایع چوبی) تشکیل داده است. اندونزی ۲۵٪ از تولید جهانی کائوچو را تأمین می‌کند و در ۱۹۸۹م بالغ بر ۳/۱ میلیون هکتار زیر کشت آن بوده است که جمعاً ۱/۲ میلیون تن به ارزش ۱/۱ میلیارد دلار عاید کشور ساخته است. میزان تولید این ماده در ۱۹۹۰م با ۳۷٪ افزایش به ۱/۶۴ میلیون تن رسیده است (مظفری، ۸۴، ۸۶).

محصولات عمده صادراتی دیگر اندونزی اینهاست: چای، روغن نخل، نارگیل و قهوه که در مزارع وسیع دولتی و خصوصی به دست می‌آید. قهوه در ۱۹۸۹م یک میلیون هکتار زیر کشت داشته، ۴۰۱ هزار تن محصول آن بوده که ۸۳٪ آن به خارج صادر شده، و در ازای آن ۴۲۲ میلیون دلار ارز عاید گردیده است. تولید این ماده در ۱۹۹۰م، به ۴۲۴ هزار تن افزایش یافته است. تولید نیشکر اندونزی در ۱۹۸۹م بالغ بر ۲/۱ میلیون تن بوده است (همو، ۸۶).

جنگل‌داری: در مجمع‌الجزایر اندونزی ۱۲۲ میلیون هکتار یا ۶۷٪ از وسعت خاک کشور از جنگل پوشیده شده است که ۵۵ میلیون هکتار یا ۴۵٪ از وسعت کل جنگلها در سوماترا و کالیمانتان واقع شده است. اندونزی بزرگ‌ترین ذخایر جنگلی جهان را پس از حوزه آمازون (برزیل) در اختیار دارد. جنگلهای سوماترا و کالیمانتان به علت سهل‌الوصول بودن از طریق راه آبهای فراوان، مهم‌ترین منابع را چه برای مصرف داخلی و چه برای صدور به خارج تأمین می‌سازند. در جاوه که جلگه‌های کم ارتفاع آن را مزارع برنج فراگرفته، جنگل به نواحی حاشیه‌ای و ارتفاعات محدود است که در آنجا به سبب قطع فراوان، محدودیت‌هایی برقرار ساخته‌اند. جنگلهای اندونزی بهترین و گران‌ترین چوبهای صنعتی از قبیل آبنوس و بامبو را فراهم می‌سازند.

در ۱۹۷۸م صادرات الوار این کشور به بالاترین میزان خود رسید و در نتیجه اندونزی به تنهایی توانست نیمی از صادرات جهانی الوار را در اختیار داشته باشد، ولی در ۱۹۸۱م صادرات چوب کاهش یافت و دولت ناچار شد که سرمایه‌های خارجی را برای احداث کارخانه‌های چوب‌بری جذب نماید؛ در نتیجه از ۵۰۰ کارخانه تولید انواع چوب، ۶۰ کارخانه متعلق به خارجیان است. در اندونزی استفاده کنندگان از منابع جنگلی ناگزیرند هزینه جنگل کاری مجدد را بپردازند؛ چنانکه در برنامه‌های اقتصادی چهارم و پنجم به ترتیب ۱/۳ و ۱/۹ میلیون هکتار جنگل کاری صورت گرفته است. تولید انواع تخته چند لا در ۱۹۹۰م به ۴۱۵۰۰۰۰۰ م^۳ رسید و حجم صادرات آن نیز به ۸/۵ میلیون م^۳ بالغ گردید که ۳ میلیارد دلار ارز عاید مملکت گردانید (مظفری، ۸۸، ۸۹).

ماهی‌گیری، دام و پرند: در اندونزی وابستگی ساکنان جزایر کوچک و بزرگ آن به دریا، چه از لحاظ تأمین مواد غذایی و چه از نظر ارتباطات امری طبیعی است. از این رو، صید و پرورش ماهی و دیگر آبزیان تا حدی است که در ۱۹۸۹م، ۱/۸٪ تولید ناخالص داخلی را به

خود اختصاص داده است. در همان سال، ۷/۸ میلیون دلار ارز، از بابت صادرات محصولات شیلات عاید کشور شده است.

طبق آمار ۱۹۸۸م، ۶/۵ میلیون رأس گاو، ۳ میلیون رأس بوفالو، ۷۲۲ هزار اسب، ۵/۴ میلیون گوسفند، ۱۲/۷ میلیون بز، ۵/۶ میلیون خوک و ۴۳۹ میلیون پرنده در اندونزی وجود داشته است (همو، ۸۶، ۸۷).

معادن و صنعت: دولت اندونزی به موجب قوانین و مقررات می‌تواند امتیاز اکتشاف و بهره‌برداری از انواع ذخایر معدنی به استثنای نفت و زغال سنگ را به متقاضیان واگذار نماید («دائرة المعارف»، ۱۰۸) و بر این اساس است که در این کشور منابع معدنی و صنایع وابسته بدان مورد بهره‌برداری و توسعه قرار گرفته است.

نفت: پیش از ۱۹۶۵م در حدود ۹۰٪ نفت اندونزی به وسیله شرکت‌های خارجی استخراج می‌شد و دولت فقط ۱۰٪ از منابع را در اختیار داشت. در مارس ۱۹۶۵ دولت کلیه فعالیت‌های شرکت‌های نفتی خارجی را در اختیار گرفت، ولی به شرکتها اجازه داد که با نظارت و سرپرستی مقامات دولتی به فعالیت خود ادامه دهند (همانجا).

تولید نفت از ۲۲/۹ میلیون تن در ۱۹۶۴م، به ۶۳/۳ میلیون تن در ۱۹۷۵م رسید که اندونزی را در ردیف یازدهم در فهرست تولید کنندگان نفت در جهان قرار می‌داد. در ۱۹۷۳م ذخایر معلوم نفت اندونزی را ۱'۵۵۸ میلیون تن برآورد کرده‌اند که ۷۰٪ آن در سوماترا و بقیه به ترتیب در کالیمانتان و جاوه قرار داشته است (همانجا).

گاز: ذخایر گاز طبیعی اندونزی را حدود ۹۱/۲۲ میلیارد فوت مکعب برآورد کرده‌اند که در سطح بهره‌برداری فعلی تا ۴۵ سال پاسخ‌گو خواهد بود. منابع گاز بیشتر در فلات قاره نزدیک جزایر ناتونا در جنوب دریای چین و در دو محل دیگر، یعنی در استان آچه و کالیمانتان وجود دارد. میزان تولید گاز در ۱۹۹۰م برابر با ۲/۲۰۷ میلیارد فوت مکعب بوده است که ۹۲/۱٪ آن برای تولید گاز مایع و صدور به خارج (ژاپن و کره و جز آنها) و مصرف داخلی در پالایشگاه محلی بوده است (مظفری، ۸۰).

قلع: اندونزی پس از برزیل و مالزی سومین کشور تولید کننده قلع جهان است. تولید آن در ۱۹۹۵م به ۴۳'۴۰۰ تن رسید که ۴۲'۳۰۰ تن آن به خارج صادر گردید. مهم‌ترین معادن قلع اندونزی در ۳ جزیره بانگ کا، بیلیتون و سینگ کپ نزدیک ساحل شرقی سوماترا قرار دارد و بزرگ‌ترین کارخانه ذوب قلع در ۱۹۶۴م احداث شده است.

استخراج قلع در اندونزی در دست شرکت دولتی تیماه است که سهام آن در بازارهای بورس جاکارتا و سورابایا و لندن معامله می‌شود (همو، ۸۱؛ «دائرة المعارف»، ۱۰۸؛ اندونزی، ۱۹۹۷، ۱۱۹).

بوکسیت: از جمله ذخایر مهم معدنی اندونزی بوکسیت است که پیش از جنگ جهانی دوم مقادیر آن را یک پنجم موجودی جهان برآورد می‌کردند. مهم‌ترین معدن بوکسیت اندونزی در بیتان قرار دارد که استخراج آن از ۱۹۳۵م آغاز شده، و تولید آن در ۱۹۶۴م برابر با ۶۴۸'۰۰۰ تن و در ۱۹۷۳م به دو برابر این رقم، یعنی ۱'۲۲۹'۰۰۰ تن

صنعت اندونزی گسترش چشمگیری یافته است (همان، ۱۰۹)؛ چنانکه سهم این بخش از ۱۹۸۵ تا ۱۹۸۹م سالانه به طور متوسط ۸/۱٪ رشد داشته است. محصولات اصلی بخش صنایع اندونزی شامل کالاهای مصرفی از جمله فرآورده‌های غذایی است. شکر، چای، نارگیل، برنج، کاساوا و تنباکو از جمله دیگر فرآورده‌های کشاورزی هستند. در مرحله دوم صنایع اندونزی کالاهای مصرفی از قبیل لاستیک ماشین، کفشهای لاستیکی، رادیو، باتری، صابون، سیگار، لامپ برق، منسوجات، پوشاک، شیشه، کاغذ و امثال آن را برای مصرف داخلی و تا میزان اندکی برای صادرات فراهم می‌سازند و از تولیدات کارخانه‌ای مانند پارچه بافی، سیمان، ماشین‌آلات و انواع فلزات، جرم‌سازی، شیشه و سرامیک، موتناز اتومبیل، کود شیمیایی و کشتی سازی باید نام برد. در ۱۹۹۰م صنایع تولیدی غیر نفتی - گازی از رشدی معادل ۱۳٪ برخوردار بودند و سهم آنها در تولید ناخالص داخلی به ۱۵/۳٪ رسید. در همان سال شمار کالاهای صنعتی که وارد بازارهای صادراتی شد، ۳۳۳ قلم بود که ارزش آن را به ۱۲/۱ میلیارد دلار بالغ ساخت. در همان سال پیشرفت صنعت موجب ایجاد کارخانه‌های بسیاری شد و سرمایه‌گذاری خارجی و داخلی در بخش صنعت به ترتیب ۴۹/۹٪ و ۱۰۹٪ رشد داشت که متناسب با آن نیروی انسانی جدید جذب شده به ۶۳۲'۲۰۰ نفر افزایش پیدا کرد. تنها در بخش پارچه‌بافی شمار کارخانه به دو هزار رسید که تولیدات آن در ۱۹۸۵م حدود ۳ میلیارد متر بود (مظفری، ۹۱-۹۳).

در ۱۹۹۵م هواپیمای N-250 ساخت اندونزی پرواز آزمایشی موفقیت آمیزی انجام داد و مقدمات تولید هواپیمای جت مسافری N-2130 فراهم شد و هلیکوپتر اندونزی در بازار صادرات این کشور راه یافته است. در همان سال تولید کشتیهای فولادی سنگین و تعمیر کشتیهای موجود نیز به ترتیب رشدی برابر با ۹/۹٪ و ۴/۸٪ داشته است. ارقام مشابهی همچنین حاکی از رشد صنایع شیمیایی و الکترونیکی است (اندونزی، ۱۹۹۷، ۱۰۷-۱۰۳).

حمل و نقل و وسایط ارتباطی: شبکه داخلی حمل و نقل اندونزی در جاوه و مادورا، بخش شمالی و جنوبی سوماترا و جزیره بالی بیشتر از جزایر دیگر توسعه یافته است و می‌توان گفت که در این بخشهای اندونزی بیشتر شهرهای بزرگ به وسیله جاده‌های درجه دو با همدیگر ارتباط دارند.

در سالهای پایانی برنامه چهارم اقتصادی در اندونزی مجموعاً ۲۲۴'۰۰۳ کم جاده وجود داشته که ۱۰۳'۴۲۰ کم در سوماترا، ۵۴'۳۰۱ کم در جاوه و ۵'۶۵۳ کم در بالی بوده است. تنها در ۱۹۸۹-۱۹۹۰م حدود ۴۳'۴۱۸ کم جاده در اندونزی ساخته شده است (مظفری، ۱۰۷-۱۰۸). در ۱۹۹۳-۱۹۹۴م شمار وسایط نقلیه شامل اتوبوس، اتومبیل و موتورسیکلت بالغ بر ۱۳ میلیون بوده که در پایان سال ۱۹۹۵م به ۱۴/۳ میلیون افزایش یافته است. در همان سال ۱'۱۱۸ کم راه جدید، ۲'۶۱۷ متر پل، ۱'۳۳۲ کم راه روستایی با ۲۷'۳۲۵ پل

رسیده که تماماً به خارج صادر گردیده است («دائرة المعارف»، همانجا)، اما در سالهای اخیر استخراج و صدور آن رو به تقلیل رفته است، چنانکه در دو سال اول برنامه اقتصادی ششم اندونزی به ترتیب تولید آن ۱'۱۲۲'۵۰۰ و ۹۶۰'۴۰۰ تن و صادرات آن ۹۷۱'۹۰۰ و ۸۲۴'۰۰۰ تن بوده است (اندونزی، ۱۹۹۷، ۱۲۰).

مس: از جمله ذخایر مهم معدنی اندونزی سنگ مس است که در سولاووزی و ایریان جایا و جزیره جاوه کشف شده است و استخراج می‌شود. تولید سالانه مس در اندونزی در ۱۹۸۹م برابر ۳۲۴'۶۴۲ تن بوده است (مظفری، همانجا) که در سالهای اخیر به تدریج افزایش یافته، تا جایی که در دو سال اول برنامه ششم اقتصادی با افزایش ۱۵٪ و ۴۵٪ نسبت به سالهای پیش، در ۱۹۹۴-۱۹۹۵م به ۱'۰۹'۳۰۰ و در ۱۹۹۵-۱۹۹۶م تا ۱'۶۰۸'۷۰۰ تن رسیده است. در همان سالها به ترتیب ۱'۱۳۱'۲۰۰ و ۱'۵۵۳'۶۰۰ تن آن به خارج صادر گردیده است. اخیراً دولت اندونزی مطالعاتی به عمل آورده است تا یک کارخانه عظیم ذوب مس در گرسیک در مشرق جاوه ایجاد نماید (اندونزی، ۱۹۹۷، ۱۲۰).

نیکل: اندونزی بخشی از بزرگترین منابع نیکل جهان را در اختیار دارد که بیشتر در سولاووزی و شمال جزایر ملوک و ایریان جایا به دست می‌آید و وسیله شرکت‌های دولتی استخراج می‌گردد. میزان خلوص سنگهای نیکل اندونزی ۱'۸۸۱/۶ کیلوگرم در هر هزار تن است. در ۱۹۹۱-۱۹۹۲م تولید سنگ نیکل بیش از ۲/۲ میلیون تن بوده که در ۱۹۹۵-۱۹۹۶م با افزایش ۲۶/۶٪ نسبت به سال پیش به ۲'۸۵۳'۶۰۰ تن رسیده است (مظفری، ۸۲؛ اندونزی، ۱۹۹۷، ۱۱۹).

زغال سنگ: اندونزی از لحاظ زغال سنگ غنی نیست، ولی انواع نامرغوب آن در سوماترای غربی و جنوبی به دست می‌آید. موجودی آن را تا ۳۲ میلیارد تن برآورد کرده‌اند. استخراج زغال در دست دو شرکت دولتی به نامهای اومبیلین و بوکیت آسام در سوماتراست. در جنوب کالیمانتان و مغرب جاوه هم مقادیر مختصری وسیله شرکت‌های خصوصی استخراج می‌گردد. در هر حال زغال سنگ به طور عمده مصرف داخلی دارد و برای جایگزین شدن منابع انرژی در صنایع نفت و دیگر صنایع به کار گرفته می‌شود. جمع تولید زغال اندونزی در ۱۹۹۵-۱۹۹۶ بالغ بر ۴۱'۸۰۶'۳۰۰ تن بوده است (همانجا؛ مظفری، ۸۳).

علاوه بر اقلام یاد شده، ذخایر معدنی متنوعی شامل منگنز، طلا، نقره، الماس، ید، سولفور، فسفات، پنبه نسوز و انواع سنگهای ساختمانی در این کشور وجود دارد که به مقادیر نسبتاً کمی استخراج می‌گردد («دائرة المعارف»، ۱۰۸).

صنعت: تا پیش از اجرای برنامه‌های اقتصادی ۵ ساله در اوایل دهه ۱۹۷۰م صنعت نقش ناچیزی در تولید ناخالص داخلی اندونزی داشت تا حدی که در ۱۹۷۳م تنها ۸/۶٪ از این تولید به صنایع تخصیص یافت. در آن سال تنها ۵٪ از نیروی فعال اندونزی در کارگاههایی با بیشتر از ۱۰ نفر کارگر اشتغال داشتند، ولی از آن تاریخ به بعد بخش

را با تنوعهای زبانی و زیستی و فرهنگی به وجود آوردند (اندونزی ۱۹۷۷، ۱۹).

دوران حکومتهای هندو: اولین دسته از مهاجران هندی در سالهای اول میلادی از مبدأ گجرات در جنوب هند به سرزمین اندونزی رسیدند و روابط بازرگانی با سوماترا و جاوه برقرار ساختند. این مهاجرت تا سده ۷م ادامه یافت. این دوره از تاریخ اندونزی را که تا قرن ۱۶م ادامه داشت، دوره حکومتهای هند و یا دوره هند و اندونزی می‌نامند (همان، ۲۰-۱۹).

شمار حکومتهای محلی اعم از هندو و بودایی در جزایر اندونزی فراوان بوده، چنانکه در رامایانا از وجود ۷ قدرت سلطنتی تنها در جزیره جاوه سخن رفته است. ولی در دوره حکومتهای هندو دو امپراتوری بزرگ در اندونزی به وجود آمد: اول امپراتوری سریویجایا که مرکز آن در سوماترا بوده، و بر تنگه مالاکا که مهم‌ترین شاهراه دریایی میان آسیا و اندونزی است، تسلط داشته است. دیگری امپراتوری ماجاپاهیت که مرکز آن در جاوه بوده، و بر بخش عظیمی از این سرزمین حکم می‌راند (اسعدی، ۲۸۷/۱-۲۸۸).

از دوران طلایی حکومت خاندان ماجاپاهیت آثار ادبی فراوان بر جای مانده است؛ از جمله کتاب ناگره کرتاگمه^۲ اثر پراپانکا^۱ که از روابط سیاسی دولت ماجاپاهیت با کشورهای آسیای جنوب شرقی از جمله میانمار (برمه)، تایلند، آسام و حتی چین و هند حکایت می‌کند (اندونزی ۱۹۹۷، ۲۱).

دوران حکومتهای اسلامی: درباره زمان ورود و کیفیت گرایش مردم اندونزی به اسلام وحدت عقیده‌ای وجود ندارد. برخی از محققان مطمئن‌ترین سند درباره تاریخ نشر اسلام را کتیبه‌ها و مخصوصاً سنگ قبرهایی می‌دانند که قدیم‌ترین آنها در ۴۷۵ق/۱۰۸۲م در جاوه شرقی به دست آمده است. تاریخ تمام این سنگ قبرها بجز یک مورد، تاریخهای هندی است که با خط جاوه‌ای قدیم روی سنگها حک شده است (ریکلس، ۴-۵). مهم‌ترین این سنگ قبرها پس از قدیم‌ترین آنها که یاد شده، در ۸۲۲ق/۱۴۱۹م در گرسیک در شرق جاوه، در ۹۰۲ق/۱۴۹۷م در پدیر و در ۹۳۱ق/۱۵۲۵م در آچه است (همو، ۶-۷).

مارکو پولو در سفرنامه خود به هنگام بازگشت از چین (۱۲۹۲م)، یادآور شده که در شمال سوماترا شهر کوچک پزلاک یک شهر اسلامی بوده است (نک: همو، ۴).

ابن بطوطه جغرافی‌دان و سیاح معروف اسلامی در ۷۴۶ق/۱۳۴۵م در سر راه خود به چین و هنگام مراجعت از جاوه نوشته است که سلطان آنجا پیرو مکتب فقهی شافعی بوده است (۷۰۶/۲-۷۰۸). در ۱۴۱۶م یک مسلمان چینی به نام ماهوآن^۳ که از سواحل جاوه دیدار کرده، در کتاب خود موسوم به «توصیف سواحل اقیانوس» نوشته است که در جاوه ۳ نوع مردم می‌زیسته‌اند: مسلمانان عربی، چینیها (که برخی از

ساخته شده است (اندونزی ۱۹۹۷، ۱۳۰، ۱۲۷). تا ۱۹۹۰م کل خطوط راه آهن اندونزی ۶۷۶۲ کیلومتر بوده که از این مقدار ۴۶۸۴ کیلومتر در جاوه بوده است (مظفری، ۱۰۷).

در اندونزی مهم‌ترین وسیله ارتباطی، شبکه‌های بین جزیره‌ای است که به وسیله کشتیهای جدید و همچنین وسایط قدیمی و سنتی عمل می‌کند. در این کشور ۴۳۹ بندر کشتیرانی مخصوص شناورهای میان جزیره‌ای و کشتیهای اقیانوس پیما وجود دارد که از آن میان ۱۲۷ بندر قابلیت پذیرش کشتیهای اقیانوس پیما را دارند. بزرگ‌ترین این بندرها تانجونگ پریوک است که در منطقه جاکارتا فعالیت دارد و دارای پایانه‌ای با ظرفیت پذیرش ۴۰۰ هزار کانتینر در سال است (همانجا). از جمله بندرهای بازرگانی مهم دیگر سورابایا در جاوه و بلاوان در سوماترا را باید نام برد («دائرة المعارف»، ۱۰۲).

ارتباط هوایی در این کشور به لحاظ وضع جغرافیایی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از این رو، در این کشور ۶۱ فرودگاه بزرگ وجود دارد که از میان آنها ۲۳ فرودگاه جنبه بین‌المللی دارد و محل رفت و آمد دهها خطوط هوایی از گوشه و کنار جهان است. جدیدترین این فرودگاهها کماجوران در جاکارتا است که در واقع قلب شبکه راههای هوایی کشور محسوب می‌شود و شهرت جهانی دارد. پس از جاکارتا می‌توان سورابایا، میدان، پالم بانگ، مانادو، پادانگ، باندونگ و باندا آچه را نام برد (اندونزی ۱۹۹۷، ۱۳۴).

هوایماهای متعلق به شرکتهای هوایی اندونزی در ۱۹۹۵م، ۸۶۵ فروند بود که از ۲۱۷ هوایمای بزرگ و ۶۴۸ هوایمای کوچک تشکیل می‌شد که ۲۲۷ فروند آن در پروازهای منظم داخلی و خارجی مشارکت داشتند (همان، ۱۳۵-۱۳۴).

تاریخ:

دورانهای باستانی: در ۱۸۹۱م کشف اسکلت انسانی که بعدها «انسان جاوه» نام گرفت، نشان داد که قرن‌ها پیش از شکل گرفتن مجمع‌الجزایر اندونزی (ح ۵۰۰ هزار سال پیش)، انسانهایی در جاوه زندگی می‌کردند. مهاجران اولی به این سرزمین را به دو دسته متمایز تقسیم می‌کنند: دسته اول از دوره نئولیتیک یا عصر حجر قدیم تا دوره نئولیتیک یا عصر حجر جدید و تمدن مفرغ (ح ۳۰۰۰ ق م) بودند. به عقیده محققان، این دسته از مهاجران از مبدأ یونان^۱ در جنوب چین به حرکت درآمده بودند. دسته دوم مهاجرانی بودند که در حدود ۲۰۰ ق م با تمدنی عالی‌تر و مهارتهایی بیشتر در دریانوردی خود را به اندونزی رساندند و ابزارهای فلزی ساخته از مفرغ، مس، آهن و طلا به این سرزمین آوردند (اسعدی، ۲۸۷/۱؛ «دائرة المعارف»، ۱۰۲؛ اندونزی، ۹-۱۲). در نتیجه این مهاجرتها بود که عناصر آسیایی مغولی و بعداً درآویدی و هند و آریایی طی هزاران سال با بومیان اصلی مجمع‌الجزایر اختلاط و آمیزش پیدا کرده، جمعیت ترکیبی این سرزمین

هلندیها همدست شد. در ۱۶۶۱م هلندیها به کونینگ^۲ در مغرب تیمور حمله بردند و آنجا را که عده‌ای هلندی در آن اقامت داشتند، تصرف کردند. در نتیجه این جزیره مدت ۲۰۰ سال در تصرف پرتغالیها و هلندیها باقی بود، تا اینکه در ۲۰ آوریل ۱۸۵۹ به موجب قراردادی این جزیره را میان خود تقسیم کردند. به این ترتیب که نیمه شرقی را پرتغال و نیمه غربی را هلند تصاحب کرد. در نتیجه دولت پرتغال از همان تاریخ تا ۱۹۷۵م حاکم مطلق نیمه شرقی جزیره تیمور بود.

دوران حکومت هلندیها: بازرگانان هلندی اول بار در ۱۵۹۲م به اندونزی روی آوردند و تا ۱۵۹۵م با آنجا تجارت مستقیم ادویه داشتند. دولت هلند در ۱۶۰۲م کمپانی هند شرقی هلند را به وجود آورد و از آن حمایت کرد تا به عنوان عامل حکومت هلند در مناطق واقع در شرق دماغه امیدنیک (در جنوب افریقا) و مغرب تنگه مازلان (در جنوب آمریکای جنوبی) تجارت و حکومت کند (اندونزی، ۲۲). این شرکت نخست تأسیساتی در جاکارتا به وجود آورد و نام جاکارتا را هم به باتاویا تبدیل کرد. سپس شاخه‌هایی از شرکت در جاهای دیگر تأسیس کرد و به تدریج دست پرتغالیها و اسپانیاییها را کوتاه کرد و حکومت مطلقه خود را در سراسر اندونزی تثبیت نمود (اندونزی، ۱۹۷۷، ۳۹). هلندیها از زمینهای مالکان بزرگ بومی استفاده می‌کردند و برای صاحبان اصلی محدودیتهایی به وجود می‌آوردند که برای بومیان قابل تحمل نبود؛ از جمله اینکه مالکان اصلی مجاز بودند تنها به یک رقم محصول کشاورزی قناعت کنند. از طرف دیگر فساد و تأمین منافع خصوصی از طریق تجارت قاچاق در میان کارمندان شرکت رسوخ پیدا کرد؛ تا حدی که کمپانی مبالغ هنگفتی بدهی پیدا کرد. صاحبان سهام که به دریافت منافع سنگین عادت کرده بودند، ورشکستگی کمپانی را در ۱۷۹۹م اعلام کردند (اندونزی، ۲۳).

گفتنی است که در مدت تسلط هلند بر اندونزی، دولتهای محلی اسلامی بارها درصدد طغیان و مبارزه برآمدند؛ از جمله حکومت اسلامی ماتارام^۴ در زمان سلطان اگونگ^۵ قدرت سیاسی بسیاری پیدا کرد. این پادشاه به ادبیات و هنر توجه خاصی داشت و او بود که در ۱۶۳۳م تقویم اسلامی را در اندونزی برقرار ساخت. سلطان اگونگ دشمن سرسخت هلندیها بود. او در ۱۶۲۹م به باتاویا حمله کرد، ولی از هلندیها شکست خورد و قلمرو او را به چندین بخش تقسیم کردند (اندونزی، ۱۹۹۷، همانجا).

دوران حکومت موقت انگلیس: در دوران جنگهای ناپلئون در اروپا که هلند از طرف فرانسویان اشغال شد و رابطه آن با مستملکات خود در اندونزی قطع گردید، مجمع الجزایر هند شرقی هلند برای مدت کوتاهی (۱۸۱۱-۱۸۱۶م) بدست انگلیسها افتاد که حاکمی وابسته به حکومت بنگال برای اداره آن منصوب نمودند. این حاکم که رافلز^۶ نام داشت، به متصرفات هلند خودمختاری داد، برده‌فروشی را ممنوع اعلام کرد و

آنها مسلمان بوده‌اند) و جاوه‌ایهای بی‌دین (نک: ریکلفس، ۶). پس از آنکه اسلام در طول سواحل سوماترا گسترش یافت، فعالیت‌های علنی مسلمانان در آنجا که دامنه آن به کالیمانتان و جاوه نیز کشیده شد، منجر به اختلافات شدیدی میان مردم مسلمان و حکومت مذهبی بودایی در قرون ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م گردید که سرانجام به سقوط امپراتوری ماجاپاهیت منتهی شد و اندونزی مرکز تبلیغات اسلامی در آسیای جنوب شرقی گردید (اسعدی، ۲۸۹/۱).

پس از سقوط امپراتوری ماجاپاهیت، اسلام در نقاط مختلف اندونزی با سرعت بیشتری توسعه پیدا کرد. با تسلط کامل اسلام بر جاوه بقایای امپراتوری ماجاپاهیت که جزو طبقه ممتاز هندو بودند، همراه با پیشوایان مذهبی به جزایر بالی و لومبوک^۱ در مشرق جاوه پناهنده شدند، ولی طولی نکشید که نیمه شرقی جزیره لومبوک هم از طریق شهر ماکاسا در جنوب سولاووزی به دست مسلمانان افتاد (اندونزی، ۱۹۹۷، ۲۲).

از جمله حکومت‌های معروف اسلامی اندونزی حکومت پاسی^۲ بود که در اواخر سده ۷ق/۱۳ در سواحل شرقی سوماترا تأسیس شد و مرکز فعالیت سوداگران عرب و ایرانی گردید (وحید، ۶۲-۶۳). با اینکه امرا و سلاطین مسلمان اندونزی غالباً با همدیگر در حال نفاق و جدال بودند، در موقع ضرورت، حمیت اسلامی و اشتراک منافع موجب پیوستگی آنها می‌گردید؛ چنانکه در ۱۵۱۱م وقتی پرتغالیها برای تصرف قلعه مالاکا به آنجا حمله کردند، ناچار شدند که با تشکیل اتحادیه‌ای از سلاطین مسلمان محلی، با آنان مبارزه کنند (همو، ۷۱-۷۲).

دوران حکومت پرتغالیها: پرتغالیها و به دنبال آنها اسپانیاییها پس از آشنایی با سواحل هند و جنوب آسیا در ۱۵۱۱م ناوگان خود را برای تصرف قلعه مالاکا به تنگه مالاکا فرستادند و پس از مغلوب ساختن حکومت اسلامی آنجا در سواحل مالزی وارد آبهای اندونزی شدند. از طرف دیگر همین دو کشور موفق شده بودند پس از چند قرن تسلط اسلام بر شبه جزیره آیری (اندلس)، خود را از سلطه مسلمانان رهایی بخشند و به عنوان منجیان مسیحیت معرفی گردند. از این رو، به هر سرزمین تازه کشف شده‌ای می‌رسیدند، با جدیت فراوان به تبلیغ مسیحیت می‌پرداختند. در اندونزی هم جزایر میناهاسا و ملوک را پایگاه خود قرار دادند و دست به کار تبلیغ شدند. در این موقع سلاطین اسلام نشینهای آنچه در سوماترا، دماک در جاوه و ترنات در ملوک دست به هم داده، درصدد اخراج پرتغالیها برآمدند. در آن زمان تنها سلطان ترنات بر ۷۲ جزیره از جمله جزیره مهم تیمور حکومت می‌راند. پرتغالیها در این منازعه موفق شدند که خیرون، سلطان ترنات را به قتل برسانند (۱۵۷۰م). سلطان باب‌الله جانشین سلطان مقتول، قلعه ترنات را محاصره کرد و در مواجهه با نیروهای مشترک اسپانیا و پرتغال، با

را تشکیل می‌دادند، باید به ۱۳٪ راضی می‌شدند. در نتیجه درآمد سرانه یک دهقان بومی در سال از ۲۰ پوند تجاوز نمی‌کرد و این در حالی بود که کشور او ۲۹٪ فلفل، ۱۹٪ دارچین، ۷۷٪ چوب پنبه، ۳۳٪ الیاف کتان، ۳۱٪ مغز نارگیل، ۲۹٪ کاکائو، ۲۵٪ شکر، ۲۵٪ صمغ، ۲۵٪ روغن نارگیل، ۱۹٪ چای، ۱۰٪ نفت و ۵٪ قهوه بازار جهان را تأمین می‌کرد (اندونزی، ۲۴-۲۷).

نهضت‌های ملی: هنگامی که تلاش‌های انفرادی و محلی بر ضد استعمار هلند نتیجه‌ای به بار نیاورد، ملیون اندونزی به فکر مبارزه سازمان یافته افتادند. در این زمینه اولین اقدام آنها این بود که بوندی اُتیومو یا «رفتار ناخوشایند» را در ۲۰ مه ۱۹۰۸ به سرپرستی سوئومو^۲ به راه انداختند که در بدو امر یک مؤسسه فرهنگی و آموزشی بود، ولی بعداً به یک نهضت سیاسی مبدل گردید. تأسیس این مؤسسه تا حدی ثمره شکست امپراتوری تزاری روس از ژاپن در ۱۹۰۱ م بود که خیلی از اهالی اندونزی را به فکر رهایی از قید استعمار هلند انداخته بود.

در ۱۹۱۲ م شرکت داگانگ اسلام با انجمن بازرگانان مسلمان که آن هم بعداً به یک حزب سیاسی به نام انجمن اسلام مبدل گردید، تأسیس شد (اندونزی، ۱۹۹۷، ۲۴).

در همان سال سازمان پیشرو و معتبر محمدیه به وسیله احمد دهلان بنیان‌گذاری شد. بسیاری از محققان که درباره تاریخ اندونزی مطالعات شایسته انجام داده‌اند، تشکیل محمدیه را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین جنبش آموزش اسلامی دانسته‌اند که با هدف بالا بردن سطح فرهنگ و بهداشت توده‌های مسلمان اندونزی تأسیس شده بود و از اقدامات مؤثر آن ایجاد مدارس (در ۱۹۲۸ م شمار این مدارس به ۱۷۷۴ در سراسر اندونزی رسیده بود)، کلینیکها، پرورشگاهها، بیمارستانها، گروههای جوانان و نیز نهضتی مربوط به زنان بوده است (هینگ، ۲۳۰؛ هوکر، ۱۲۲). در دسامبر ۱۹۱۲ حزب اندونزی با آرمان استقلال کامل اندونزی به وجود آمد (اندونزی، ۱۹۹۷، ۲۵).

در پایان جنگ جهانی اول اغتشاشات اجتماعی دولت هلند را مجبور ساخت تا با وعده‌هایی درباره خودمختاری و آزادی اندونزی، ملیون این سرزمین را دلخوش نگاه دارد، ولی هرگز به وعده‌ها عمل نکرد، بلکه برعکس شرایط نامساعد اقتصادی توأم با اعتصابات کارگری پی در پی دولت استعماری را وادار کرد که نظارت و کنترل بیشتری اعمال نماید.

در نوامبر ۱۹۲۶ در جاوه، و در ژانویه ۱۹۲۷ در سوماترای غربی طغیانهایی بر ضد حکومت استعماری به وجود آمد که نه فقط با نیروی هلند سرکوب شد، بلکه به حبس و تبعید بسیاری از آزادی‌طلبان منجر گردید.

در فوریه ۱۹۲۷ چند تن از سران نهضت اندونزی همراه با جواهر لعل نهرو و دیگر آزادی‌خواهان کشورهای آسیا و افریقا در کنفرانس

پرستشگاههای مذاهب مختلف را آزاد ساخت و سرانجام یک دوره کتاب تحقیقاتی با عنوان «تاریخ جاوه»^۱ از خود به یادگار گذاشت که از منابع مهم مطالعات تاریخی به شمار می‌رود.

پس از سقوط ناپلئون و آزاد شدن هلند از تصرف فرانسه، قراردادی در ۱۳ اوت ۱۸۱۴ میان انگلیس و هلند در لندن منعقد گردید و به موجب آن متصرفات هلندی در اختیار اداره هلندی مقیم باتاویا قرار گرفت و انگلیسها در ۱۸۱۵ م مجمع‌الجزایر هند شرقی هلند را ترک کردند. دوران مجدد حکومت هلند: هلندیها که به موجب قرارداد لندن به هند شرقی خود برگشتند، با جنگها و طغیانهای فراوان مواجه شدند، ولی توانستند همه را سرکوب نمایند. از جمله قیام جزایر ملوک (۱۸۱۶-۱۸۱۸ م)، جنگ جاوه به سرکردگی شاهزاده خاندان ماتارام (۱۸۲۵-۱۸۳۰ م)، جنگ پُذری در سوماترا (۱۸۷۳-۱۹۰۳ م)، قیام باتکها (۱۹۰۷ م) و سرانجام طغیانهای سولاووزی و جنوب سوماترا را می‌توان نام برد (اندونزی، ۱۹۹۷، ۲۴-۲۳).

در اروپا دولت هلند با انقلاب بلژیک و جدا شدن آن در ۱۸۳۰ م درگیر بود، ولی به علت هزینه‌های سنگین جنگهای اروپایی و کسر بودجه هنگفت، دوباره رو به اندونزی آورد تا با استفاده از تجارب گذشته و بهره‌برداری از منابع سرشار آن، خسارتهای وارد آمده را جبران نماید. این بار هلندیها بومیان را بیش از پیش تحت فشار قرار دادند و آنها را به پرداخت حق‌الارض سنگینی مجبور ساختند و به بهانه راه‌سازی، جدول‌بندی و امثال آن هفته‌ای یک روز بیگاری از همه می‌گرفتند. خلاصه اینکه در اجرای سیاستهای جابرانه توانستند در فاصله سالهای ۱۸۳۰-۱۸۴۸ م بالغ بر ۸۲۳ میلیون گیلدر سود ببرند.

سیاستهای خشن هلند در اندونزی زیر فشار آزادی‌خواهان اروپایی به موجب قانون ۱۸۷۰ م تا حدی متروک شد، ولی استفاده از کشت نیشکر تا ۱۸۹۰ م و بهره‌برداری از مزارع قهوه تا ۱۹۱۷ م برای هلندیها ادامه یافت. مقررات دیگر استحصال از منابع کشاورزی اندونزی را به شرکت‌های هلند و اروپایی واگذار کرد و این امر که از طرفی سرمایه‌گذارهای خارجی را افزایش داد، قوانین ظالمانه‌ای برای تأمین نیروی کار بر بومیان تحمیل کرد. بدین معنی که هر کارگر ناچار بود، ساعات فراوانی در مزارع یا کارخانه‌ها کار کند و در صورت امتناع محکوم به حبس و زندان می‌شد.

تحولات جهانی و رونق بازار محصولات اندونزی باعث سرمایه‌گذاریهایی سنگین خارجی گردید، چنانکه در ۱۹۴۰ م جمعاً ۴۰۰۰ میلیون گیلدر از سوی هلند، انگلیس، آمریکا و بلژیک در اندونزی در جریان بود.

حاصل کارهای اقتصادی در اندونزی چنین بود که اروپاییها که فقط ۴٪ از جمعیت را تشکیل می‌دادند، ۶۵٪ منافع را می‌بردند، خارجیان آسیایی که تنها ۲٪ بودند، ۲۲٪ را، و سرانجام بومیان که ۹۴٪ جمعیت

1. *The History of Java*.2. *Boedi Oetomo*3. *Soetomo*

با به خاک اندونزی نهادند. در نوامبر همان سال جنگ واقعی میان ارتش انگلیس و ملیون بروز کرد که کشته شدن فرمانده انگلیسی آن را تشدید کرد، ولی ملیون به اقدامات چریکی متوسل شدند و دو نوبت نیز درگیری شدید با هلندیها داشتند.

در دسامبر ۱۹۴۶ نخست وزیر تازه انتخاب شده اندونزی با ارتش انگلیس موافقت کرد که ۲۵ هزار سرباز ژاپنی را وسیله ارتش ملی اندونزی خلع سلاح و تسلیم نماید و این امر را با موفقیت فیصله داد. حل مشکلات میان هلند و اندونزی به شورای امنیت سازمان ملل کشیده شد و نمایندگان دو دولت با وساطت انگلستان به توافق رسیدند و هلندیها آزادی و استقلال و حکومت اندونزی را در جاوه و سوماترا و مادورا پذیرفتند (مارس ۱۹۴۷)، ولی چون این پذیرش مقامات اندونزی را که چشم به تمامی مجمع الجزایر داشتند، راضی نمی کرد، جنگهای چریکی بر ضد هلندیها ادامه یافت.

در دسامبر ۱۹۴۸ هلندیها لشکرکشی کردند و در نتیجه سوکارنو و معاون او را در جزیره ای نزدیک سوماترا توقیف کردند و حکومتی موقت به راه انداختند. شورای امنیت دستور آتش بس صادر کرد که مؤثر نیفتاد.

در این میان جواهر لعل نهرو جلسه ای با حضور نمایندگان ۱۹ کشور در دهلی ترتیب داد و خواستار استرداد تمام اندونزی به جمهوری جدید، و استخلاص تمام توقیف شدگان شد (ژانویه ۱۹۷۰)، ولی هلندیها سماجت به خرج دادند، تا اینکه سوهارتو رئیس جمهوری وقت اندونزی حمله همه جانبه ای به پایتخت جاوه که در تصرف هلندیها بود، به عمل آورد و شهر را تصرف کرد و هلندیها را مجبور ساخت که با طرح مسأله در سازمان ملل موافقت نمایند. در نتیجه، میزگردی در اوت ۱۹۴۹ زیر نظر سازمان ملل در لاهه تشکیل شد که تا ۲ نوامبر همان سال ادامه یافت و در پایان آن هلند موافقت کرد که حکومت جمهوری اندونزی را بر تمام سرزمین آن بپذیرد؛ ولی مسأله ایریان جایا یا گینه جدید تا ۱۳ سال بعد میان دو دولت حل نشده ماند. در ۲۷ دسامبر ۱۹۴۹ دولت جمهوری فدرال اندونزی جانشین هند شرقی هلند گردید. این دولت در ۲۸ سپتامبر به عضویت سازمان ملل پذیرفته شد.

در ۱۷ اوت ۱۹۵۰ وحدت جمهوری اندونزی مجدداً برقرار گردید، ولی با مخالفت‌های متعددی که گاهی با اقدام به کودتا توأم بود، مواجه می گردید. مهم ترین اینگونه مخالفتها کودتای کمونیستی اول اکتبر ۱۹۶۵ بود که با اعمال قدرت سوهارتو سرکوب شد، ولی قیام دانشجویان و بی‌ثباتیهای دیگر متعاقب آن موجب گردید که جلسه فوق العاده مجلس موقتی مشاوره‌ای مردم در ۷ تا ۱۲ مارس ۱۹۶۷ تشکیل گردد. به موجب مصوبات آن سوکارنو از وظایف ریاست جمهوری معاف، و سوهارتو به کفالت ریاست جمهور برگزیده شد که بعدها با رأی مجلس مشاوره‌ای مردم، مقام ریاست جمهوری را احراز نمود و از همان سال تا ۱۹۹۸

بین‌المللی «اتحاد بر ضد امپریالیسم و تجاوزهای استعماری» در بروکسل شرکت کردند.

در ژوئیه همان سال سوکارنو و سارتونو حزب ملیون اندونزی را ایجاد کردند و این حزب بود که زبان باهاسا را به عنوان زبان رسمی اندونزی برگزید و سیاست مبارزه چریکی و عدم همکاری با حکومت استعماری دولت هلند را دستور کار خود قرار داد. در همان سال نهضت ملی سرتاسری اندونزی جانشین چندین سازمان ملی مشابه گردید و تشکیلاتی مانند جاوه جوان، سوماترای جوان، امبون جوان و امثال آن به وجود آمد.

در ۲۸ اکتبر ۱۹۲۹ نمایندگان حاضر در دومین کنگره جوانان اندونزی در جاکارتا خود را نسبت به شعار «یک کشور، یک ملت و یک زبان برای اندونزی» متعهد ساختند.

هلندیها در دسامبر ۱۹۲۹ سوکارنو را که رهبر نهضت شناخته شده بود، به زندان انداختند که با اعتراض عمومی مواجه گردید، ولی با وجود این، او تا ۱۹۴۲ م و اشغال اندونزی به وسیله ژاپنها در توقیف هلند باقی ماند.

بر اثر فشارهای ناشی از چهارمین جنگ اقیانوس کبیر و ناراحتیهای ناشی از طغیانها و شورشهای مداوم اندونزی، ژاپنها پذیرفتند که پرچم قرمز و سفید اندونزی به عنوان پرچم ملی این کشور در سراسر مجمع الجزایر به اهتزاز درآید. به دنبال آن مهاجمان به پذیرش سرود ملی و زبان رسمی اندونزی نیز تن در دادند و چنین بود که آرمانهای جوانان اندونزی که در کنگره ۱۹۲۸ م اعلام شده بود، تحقق یافت و اداره امور کشوری اندونزی به دست اهالی سپرده شد و این یک فرصت طلایی برای رهبران نهضت ملی اندونزی بود که استقلال نهایی سرزمین خود را اعلام نمایند (اندونزی ۱۹۹۷، ۲۷-۲۵).

تولد جمهوری اندونزی و رویدادهای پس از آن: در ۱۷ اوت ۱۹۴۵، چند روزی پس از تسلیم ژاپن در جنگ جهانی دوم، استقلال جمهوری اندونزی اعلام گردید. همزمان با اعلام جمهوری، پانکاسیلا (پنجاسیلا یا اصل) مبنا و فلسفه جمهوری قرار گرفت و روز بعد، یعنی ۱۸ اوت قانون اساسی جمهوری تصویب شد. به موجب قانون اساسی، رئیس جمهوری رئیس و بالاترین مقام اجرایی کشور است که با کمک یک معاون و دیگر وزیران به ایفای وظیفه می پردازد. حکومت مردم از طریق مجلس مبعوثان اعمال می شود و در نتیجه رئیس جمهوری در مقابل مجلس مسئول است. قوه مقننه در دست مجلس نمایندگان است و ارکان دیگر دولت عبارتند از: دیوان عالی، شورای عالی مشورتی و هیأت عالی نظارت. بلافاصله پس از اعلام جمهوری، سوکارنو اولین رئیس جمهوری برگزیده شد و نخستین هیأت دولت در ۵ سپتامبر ۱۹۴۵ تشکیل گردید.

جمهوری جوان اندونزی از همان روزهای اول تولد با مشکلات متعددی مواجه گردید. ارتش انگلیس به بهانه خلع سلاح ژاپنها وارد اندونزی شد. نیروهای هلندی هم برای از سرگیری سیادت استعماری،

اندونزی را بر مبنای قانون اساسی ۱۹۴۵م و دموکراسی مبتنی بر پانکاسیلا یا اصل اداره نمود.

این ۵ اصل اینهاست: ۱. اعتقاد به خدای یگانه، ۲. انسانیت همراه با تمدن، ۳. یکپارچگی اندونزی، ۴. دموکراسی در سایه وحدت و ناشی از مذاکرات میان نمایندگان، ۵. عدالت اجتماعی فراگیر برای همه مردم اندونزی.

پرچم اندونزی از دورنگ قرمز در بالا و سفید در پایین تشکیل شده است. علامت مخصوص اندونزی عقاب طلایی است که بر حماسه‌های ملی و سنتی مبتنی است و در بیشتر معماریهای باستانی دیده می‌شود. سرود ملی اندونزی یا «اندونزیا رایا» به معنای «اندونزیای بزرگ» است که در ۱۹۲۸م سروده شده است.

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، به کوشش علی منتصر کنانی، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ اسعدی، مرتضی، جهان اسلام، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اندونزی گذشته و آینده، اداره اطلاعات سفارت جمهوری اندونزی، تهران؛ ریکلفس، م. س.، تاریخ جدید اندونزی، ترجمه عبدالعظیم هاشمی نیک، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مظفری، محمدرضا، اندونزی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ وحید مازندرانی، غ.، سرزمین هزاران جزیره، تهران، ۱۳۴۵ش؛ هوکر، م. ب.، اسلام در جنوب شرقی آسیا، ترجمه محمد مهدی حیدرپور، مشهد، ۱۳۷۱ش؛ هینگ، لی کام، «آموزش و پرورش و ناسیونالیسم در اندونزی»، تاریخ جنوب شرقی، جنوب و شرق آسیا، به کوشش کوکی کیم، ترجمه علی درویش، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز: *Britannica Atlas*, Chicago, 1996; *Britannica Book of the Year 1995*, Chicago; Hardjono, J., *Indonesia, Land and People*, Djakarta, 1971; *Indonesia Handbook 1977*; *Indonesia 1997, An official Handbook*, 1996-1997; *Indonesia Now*, The Ministry of Information, Republic of Indonesia, Djakarta, 1950; *Population Census 1961*, Djakarta, 1962; *The World Almanac 1996*. *Worldmark Encyclopedia of the Nations, Asia and Australasia*, New York, 1991; محمدحسن گنجی

آندی، نام قومی کوچک در منطقه کوهستانی غرب داغستان.

اندیها خود را به زبان محلی، کوآنال^۱ می‌نامند (بنیگسن، 19؛ آکینر، 246: BSE², II/426). قوم آندی بیشتر در منطقه بتلیخ^۲ و اطراف رود قوی سوی آندی سکنی^۳ دارند (بنیگسن، آکینر، همانجاها؛ «تاریخ...»^۴، BSE³, II/121، نقشه بعد از VII/145). این منطقه شامل دو قسمت است: منطقه آندی و منطقه تسز^۵. به همین سبب اقوام ساکن در این دو منطقه کوهستانی غرب داغستان را قوم آندو - تسز یا آندو - دیدوی^۶ می‌نامند. گروه قومی آندی اینهاست: بتلیخها، گودویرها، چامالالها، باگولالها (یا کواناداها)، تیندالها، کاراتاها (قاراتاها) و آخ‌واخها (BSE², II/428: 19-21؛ EI², I/504).

بیشتر اندیها در ۹ روستای این منطقه به نامهای آندی، گونخا، گاگاتل، ریکوانی، آشالی، چان‌خو، زیلو، مونیب و کوان خیداتل سکنی دارند (آکینر، همانجا).

گروه قومی آندی و نیز آندو - تسز یا آوار (هم)ها خویشاوندی قومی دارند و گروهی از آوارها در منطقه کوهستانی آندی سکنی گزیده‌اند («مردم...»^۷، I/22, 440, 463). اندیها در جریان شکل قومی با آوارها

درآمیختند (BSE², II/426, 427). طبق آماري که در ۱۹۶۰م/۱۳۳۹ش در مسکو انتشار یافت، شمار اندیها ۸ هزار نفر ذکر شده است («مردم»، I/463).

مردم آندی مسلمان و شافعی مذهبند (بنیگسن، 19). در ۱۹۱۷م به ابتکار انجمن اتحاد روحانیون داغستان، کنگره کوه‌نشینان قفقاز در نواحی کوهستانی آندی تشکیل شد. گوئسنسکی و اوزون حاجی که از مبتکران این کنگره بودند، کوشیدند تا برنامه امامت را احیا کنند. در نتیجه گوئسنسکی به عنوان امام برگزیده شد («تاریخ»، III/23-24).

زبان آندی - دیدوی یکی از زبانهای رایج در جمهوری داغستان است و از دیدگاه دستوری به زبان آواری نزدیک است. شمار مردمی که به زبانهای آندی - دیدوی سخن می‌گویند، حدود ۵۰ هزار نفر است (BSE², II/427). اندیها در امور معیشتی به زبان قومی خود، و در امور ادبی و فرهنگی به زبان آواری سخن می‌گویند («مردم»، BSE³, II/16، I/22).

اندیها به دامپروری، و بیشتر به پرورش گوسفند و کشاورزی اشتغال دارند (روزن، 291-290). گوسفند آندی در داغستان به سبب داشتن گوشت و پشم مرغوب، مشهور است (BSE²، همانجا). سرزمین آندی دارای تاکستانهای وسیعی است («مردم»، I/443). در سده ۱۹م مردم آندی با گرجستان روابط بازرگانی وسیعی داشتند (روزن، 291).

مآخذ:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Bennigsen, A. and H. Carrère d'Encausse, «Une République soviétique musulmane: le Daghestan», *Revue des études islamiques*, Paris, 1955; BSE²; BSE³; EI²; *Istoriya Dagestana*, Moscow, 1968; *Narody Kavkaza*, Moscow, 1960; Rozen, R. F., «Opisanie Chechni i Dagestana, 1830g.», *Istoriya, geografiya i etnografiya Dagestana*, XVIII-XIXvv., Moscow, 1958. عنایت الله رضا

آندیجان، شهری در آسیای مرکزی واقع در جنوب شرقی دره فرغانه و کرانه چپ سیحون علیا که چندین سده، مرکز سیاسی و فرهنگی ناحیه فرغانه بوده است. این شهر اکنون در جمهوری ازبکستان و در نزدیکی مرز آن با قرقیزستان قرار دارد (طول ۴۰° و ۴۳° شرقی و عرض ۷۲° و ۷۵° شمالی).

نام شهر در منابع عربی پیش از عهد مغول به صورت «اندگان» ضبط گردیده است، اما در عصر جغتایی، در کنار ضبط قدیم «اندگان» در متون فارسی و ترکی (مثلاً حمدالله، ۲۴۶؛ شرف‌الدین، ۱۵۴، ب، جم؛ نیز در نامه سلطان عمر شیخ به اویغوری، نک: ملیورانسکی، 1-12؛ بارتولد، «فرغانه»، 534)، ضبط جدید «اندیجان/اندجان» نیز پدیدار شده است (مثلاً نک: شرف‌الدین، ۱۵۴؛ بارتولد، «ترکستان...»، 149؛ برای سبب نام‌گذاری عامیانه، نک: وامبری، ۴۷۴، حاشیه).

در پی شکل‌گیری جمهوری ازبکستان و تعیین حدود آن با جمهوریهای همسایه (نک: ه.د. ازبکستان)، ناحیه آندیجان به عنوان یک

(ابن حوقل، ۵۱۴/۲؛ اصطخری، ۲۶۶؛ در برخی منابع: «النسائیة»، مثلاً نک: مقدسی، ۲۱۴). با این حال سکوت برخی دیگر از منابع این سده درباره اندیجان - در عین یاد کرد از منطقه نسیا (مثلاً نک: همانجا) - نشان می‌دهد که این شهر هنوز شهری مهم نبوده است. در جریان حمله قراختایان، ولایت اندیجان نخستین بخش از نواحی ماوراءالنهر بود که مسخر آنان شد (ابوالغازی، ۴۹) و در جریان کشورگشایی سلطان محمد خوارزمشاه به سمت شرق، ولایت اندیجان کوتاه زمانی انتهای قلمرو خوارزمشاهان بود (همو، ۳۷).

پس از حمله مغول، به موازات انحطاط شهر اخیسکت (ه م)، مرکز قدیم منطقه فرغانه، اندیجان به عنوان شهر نخست در منطقه اهمیت یافت. اندیجان سرحد و منتهای قلمرو تیموری بود (نک: شرف‌الدین، ۱۵۴ آ، ۲۵۰ ب). و حملات تیمور به مغولستان از آنجا هدایت و پشتیبانی می‌شد (نک: همو، ۱۲۵۳).

در اوایل سده ۹ ق/۱۵ م منطقه اندیجان چندی در تصرف خانان مغولستان بود که میرزا میرک احمد را به ولایت آن گماشته بودند (نک: روملو، ۹۳)، اما در ۸۱۷ ق/۱۴۱۴ م الغ بیگ تیموری به اندیجان سپاه برد و آن را به متصرفات نیای خویش بازگردانید. هر چند تلاش مغولان برای باز پس گیری اندیجان پس از بازگشت الغ بیگ کارساز نیفتاد (نک: همانجا)، اما در طول چندین دهه، اندیجان همچنان موضوع نزاعی بی‌گیر میان امیران تیموری و خانان جغتایی مغولستان بود (مثلاً نک: حافظ ابرو، ۵۱۸/۱، ۵۸۳، جم). در ۸۹۹ ق/۱۴۹۴ م، همزمان با درگذشت عمر شیخ، حمله‌ای هماهنگ از طرف دو تن از امیران منطقه بر ضد فرغانه صورت گرفت که بابر، امیر جدید تیموری، با انتقال سریع به اندیجان، حمله را دفع کرد (روملو، ۶۳۹-۶۴۰).

محمد خان شیبانی (حک ۹۰۶-۹۱۶ ق)، در همان سالهای نخست (پیش از ۹۰۹ ق/۱۵۰۳ م)، توانسته بود ولایت اندیجان را کوتاه زمانی تحت فرمان خود آورد (فضل‌الله، ۴، ۱۲۴؛ روملو، ۷۱، ۱۱۵)؛ ولایت اندیجان تا پایان حیات محمدخان به تناوب میان شیبانیان، نیروهای بابر - فرمانروای پیشین منطقه - و عوامل خانان جغتای دست به دست می‌شد (نک: بابر، فهرست، ۸۲؛ دوغلات، ۴۹۸).

پس از محمد خان نیز، اندیجان هیچ‌گاه به طور پایدار در کنار بدنه اصلی خانان شیبانی قرار نگرفت. در سالهای پایانی دهه ۹۱۰ ق اندیجان در تصرف سیدخان حاکم کاشغر از خانان جغتای بود (دوغلات، همانجا) و پس از چندی به فرمان خانان ازبک بازگشت.

به دنبال قتل عبدالؤمن پسر عبدالله خان ازبک در ۱۰۰۶ ق/ ۱۵۹۷ م، فرصتی برای توکل خان قزاق مهیا شد که به سرعت اندیجان را بگشاید (نک: اسکندریک، ۵۹۱-۵۹۲؛ «تاریخ...»، ۲۵۶؛ نیز نک: بارتولد، «فرغانه»، ۵۳۶). از آن پس جنگهایی که بر سر سلطه بر اندیجان رخ داده، جنگهایی داخلی میان خانهای اردوهای گوناگون

ولایت (در روسی: اُبلاست) مشتمل بر تنها بخشی از ناحیه بزرگی که پیش‌تر ولایت اندیجان خوانده می‌شد، در شمار استانهای فرغانه‌ای ازبکستان قرار گرفت و از ۱۹۴۱ م/۱۳۲۰ ش رسمیت یافت. مرکز این ولایت شهر اندیجان است و ۴'۳۰۰ کیلومتر مساحت دارد. در ۱۹۹۱ م/۱۳۷۰ ش جمعیت ولایت اندیجان را ۱'۷۹۵'۱۰۰ نفر، و جمعیت شهر اندیجان را ۲۹۸'۳۰۰ نفر برآورد کرده‌اند.

همچون گذشته که اندیجان به سبب قرار داشتن بر سر راه سمرقند به کاشغر اهمیت داشته، امروزه نیز در مقاطع راههای شوسه و نیز راه آهن آسیای مرکزی است و در آن صنایعی چون مکانیک، الکترونیک، غذایی و نساجی وجود دارد. از مراکز عالی آموزشی در این شهر باید از مؤسسات تربیت معلم، پزشکی و کشاورزی یاد کرد.

غرب ولایت اندیجان و شرق آن دامنه‌های کوهستان فرغانه و آلائی است. رود اصلی منطقه، قارادریا یکی از شاخه‌های سیر دریاست، اما مجموعه کانالهای احداثی، به خصوص کانال بزرگ اندیجان در آبرسانی منطقه نقشی پراهمیت دارد. اقتصاد ولایت اندیجان بیشتر مبتنی بر کشاورزی، به خصوص کشت پنبه است، اما برخی مراکز معدنی چون میدانهای نفتی آیم قشلاق و ایس باسکت و مخازن گاز خوجه‌آباد نیز اهمیت دارد.

درباره ترکیب قومی گفتنی است که در ولایت اندیجان، در حال حاضر چهار پنجم از جمعیت ازبک، و باقی قرقیز و روس هستند. مهاجرت طایفه قرقیز به این منطقه نیز پیشینه کهن دارد، چنانکه دوغلات، مورخ بومی در اواخر سده ۹ ق از زندگی جماعتی از قرقیزها (بوروتها) در اطراف اندیجان سخن گفته است (ص ۳۵۸).

منطقه اندیجان از دوره‌های باستانی زیستگاه انسان بوده است و اطلاعات باستان‌شناختی مربوط به آن را باید در خلال آثار مربوط به فرغانه باستان از عهد پارینه سنگی تا عصر فرهنگ مفرغی جست‌وجو کرد. بازمانده‌های مربوط به عصر مفرغ و آهن قدیم در منطقه اندیجان به طور پراکنده وجود دارد و از آثار بسیار مهم، یافته‌های باستانی در دالورزین، نزدیک اندیجان است (نک: فرامکین، ۵۲، ۷۳-۷۶). از اندیجان در داستان فتوح اُغوزخان - خان افسانه‌ای - و اینکه وی یکی از فرزندان خود را مأمور تسخیر اندیجان ساخت (نک: ابوالغازی، ۲۰)، در عصری متأخر یاد شده، و به متون داستان راه یافته است (مثلاً قس: رشیدالدین، ۵۱/۱).

از پیشینه تاریخی اندیجان تا سده ۴ ق/۱۰ م، اسناد مکتوبی در دست نیست. در جریان فتوح اسلامی در فرغانه، چه در فتح قتیبه و چه در عصر سامانی، منطقه اندیجان به سبب شرایط جغرافیایی طبیعی، ظاهراً از جنگها برکنار بوده، و دیانت اسلام به تدریج در آن نفوذ کرده است (برای اماکن مقدس اسلامی در نزدیکی اندیجان مربوط به این عصر، نک: بارتولد، «ترکستان»، ۲۱۷).

نخستین بار نام اندیجان در آثار اسلامی سده ۴ ق آمده که به عنوان یکی از شهرهای «کوره» ای به نام «نسیای زیرین» معرفی شده است

از تأثیر ایرانی، در شمار گویش‌هایی است که در حدی میانه تأثیر ایرانی پذیرفته است (نک: گولیاموف، 3).

در سده‌های ۴ و ۵ق، از شاعران پارسی‌گوی در اندیجان، علی قرط اندکانی را باید نام برد که تنها ابیاتی چند از او برجای مانده است (مثلاً نک: لغت فرس، ۱۷۶، ۲۱۳) و از شخصیت‌های اسلامی اندیجان در عهد پیش از مغول، عالمی از صوفیه به نام ابوحفص عمر بن محمد بن طاهر اندکانی (د ۵۴۵ق) نامبردار است (نک: سمعانی، ۳۶۴/۱؛ یاقوت، ۲۷۵/۱). در اوایل سده ۷ق نیز یکی از فقیهان برجسته حنفی برخاسته از اندیجان (د ۶۳۲ق) همین نام و کنیه را داشته است (نک: عبدالقادر، ۳۹۶/۱). در عهد تیموری ادب پارسی در اندیجان زمینه رشد یافت و کسانی چون یوسف اندکانی و بدیعی اندیجانی در سده ۹ق مجال ظهور یافتند (نک: دولت‌شاه، ۳۵۰، جم: خواندمیر، ۳۳۷/۴) و این جریان در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق، با شاعرانی چون سپاهی، لامعی، نصیبی و داعی اندیجانی پی گرفته شد.

مآخذ: این حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م؛ ابوالغازی بهادرخان، شجرة ترک، به کوشش دمزون، سنت پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ اسکندریک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، مالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بابر، ظهیرالدین محمد، بابرنامه، به کوشش بوریج، لندن، ۱۹۷۱م؛ حافظ ابرو، زبدة التواریخ، به کوشش کمال حاج سیدجوادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش لسترینج، لیدن، ۱۹۱۵م؛ خواندمیر، غیث‌الدین، حبیب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولت‌شاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش ادوارد بران، لیدن، ۱۹۰۱م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورویانوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المنیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ فرامکین، گ. باستان‌شناسی در آسیای مرکزی، ترجمه صادق ملک شهیرزادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، مهمان‌نامه بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ لغت فرس اسدی طوسی، به کوشش فتح‌الله مجتبی و علی‌اشرف صادقی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ وامبری، آ. سیاحت درویشی دروغین، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Barthold, V.V., «Andizhans», «Pergana», *Sochineniya*, Moscow, 1964, vol. III; id., «Otchet o komandirovke v Turkestan», *ibid*, vol. VIII; id., «Turkestan v epokhu Mongol'skogo nashestviya», *ibid*, 1964, vol. I; Dughlat, M. H., *Tarikh-i-Rashidi*, tr. E. Denison Ross, Patna, 1973; EI²; Gulyamov, Kh., *Uzbeksko - tadzhikskie yazykovye svyazi*, Tashkent, 1983; Hasani, *Turkiston bosqini*, Tashkent, 1992; *Kitaiskie dokumenty i materialy po istorii Vostochnogo Turkestana*, Almaty, 1994; Kiyashatornyi, S.G. and T.I. Sultanov, *Kazakhstan, Letopis' trekh tsysyacheletii*, Almaty, 1992; Melioranskii, P. M., «Dokument uigurskogo pis'ma sultana Omar-sheikha», *Zapiski Vostochnogo Otdeleniya Russkogo Arkheologicheskogo obshchestvo*, Saint Petersburg, 1904, vol. XVI; *Qazaq'tyn köne tarikhi*, Almaty, 1993; Reshetov, V.V., «Sostoyanie i zadachi uzbekskoi dialektologii», *Voprosy uzbekskogo yazykovedeniya*, Tashkent, 1954; Togan, A. Z. V., *Bugünkü türkili Türkistan ve yakın tarihi*, Istanbul, 1981.

احمد باکچی

قزاق است که نقش خانهای کلان ازبک در این میان معمولاً حمایت از یکی از طرف‌های درگیر بوده است (نک: کلیاستورنی، 300, 303؛ بارتولد، «مأموریت...»، 183).

با نظر به تخته‌گاه سنتی منطقه، از عصر خواجه‌ها تا اواسط دوره خانات خوقند، چه در منابع اسلامی و چه در منابع چینی، از حکومت‌های منطقه فرغانه به دولت اندیجان تعبیر شده است (مثلاً نک: همو، «فرغانه»، همانجا؛ «اسناد...»، 97). در ترکستان شرقی تا عصر حاضر نیز بر همین پایه مهاجران از فرغانه، «اندیجانی» خوانده می‌شده‌اند (نک: بارتولد، «اندیجان»، 326).

در اواخر سده ۱۳ق/۱۹م، پیشروی قوای روسیه تزاری متوجه شهرهای اصلی خانات خوقند بود و پس از تصرف تاشکند و خوقند در ۲۹ اوت ۱۸۷۵، زمانی که مردم اندیجان خود را در معرض حمله قریب‌الوقوع می‌دیدند، هیأتی را به نمایندگی به تاشکند فرستادند و تابعیت خود را نسبت به دولت روسیه اعلام کردند (حسنی، 33-34). اما این تابعیت ریشه‌دار نبود و در ۳۰ سپتامبر ۱۸۷۵ قیامی گسترده در اندیجان بر ضد سلطه روسیه برپا شد (همانجا).

با توجه به شرایط بحرانی در اندیجان، برای قوای روس راهی جز فتح قهرآمیز اندیجان باقی نمانده بود و در اول اکتبر ۱۸۷۵ دسته‌های نظامی روسیه وارد اندیجان شد. در ۸ ژانویه ۱۸۷۶، نیروهای نظامی جدید وارد شهر گردید و در پی درگیری‌های خونین با مجاهدان، تصرف اندیجان قطعی یافت (همانجا).

در ۱۸۹۸م، گسترده‌ترین قیام مذهبی - ملی در اندیجان به رهبری شیخ محمدعلی، ملقب به دوکچی ایشان، از شیوخ نقشبندی برپا شد (نک: طوغان، 332؛ آکینر، 273) که در تاریخ نگاری شوروی، بدون پرداختن به چهره مذهبی آن، صورت حماسه‌ای خلقی یافته است (نک: EI², I/504).

اندیجان در زلزله سال ۱۹۰۲م دچار ویرانی گسترده شد. اما به زودی بازسازی گردید (نک: همانجا).

زبان منطقه اندیجان در اعصار پیش از اسلام را باید در ردیف زبانهای ایرانی شرقی جست‌وجو کرد، اما همزمان با نفوذ قارلقها و قراخانیان، زبان ترکی در منطقه گسترش یافته، و پس از حمله مغول از سده ۷ق بر رونق آن افزوده شده است. در سده ۱۰ق، بابر در وصف اندیجان یادآور شده که در عصر وی زبان منطقه ترکی بوده، و چه در شهر و چه در اطراف آن کسی که ترکی نداند، یافت نمی‌شده است. به گفته بابر گویش ترکی اندیجان الگو و نماینده گویشهای فرغانه بود و امیر علیشیر نوایی در خلق آثار ادبی خود از این گویش استفاده کرده است (نک: بابر، ۲ب؛ نیز بارتولد، «فرغانه»، 535) و بدین ترتیب سهم بسزایی را در شکل‌گیری زبان ادبی ازبکی داشته است.

امروزه در طبقه‌بندی گویشهای ازبکی، گویش اندیجانی به مجموعه گویشهای قارلق - چگل - اوغور تعلق دارد (رشتوف، 114 ff.) و در برابر گویشهای ایرانی گرای منطقه زرافشان و برخی گویشهای به دور

ابتدای مسیر طولانی خود گاما ساب، در لرستان سیمره، و در خوزستان کرخه نامیده می‌شود. شاخه مهم آن در اندیمشک، رود زال است. رود دز نیز که مرز خاوری شهرستان اندیمشک را تشکیل می‌دهد، از کوه‌های لرستان سرچشمه گرفته، پس از آبیاری نواحی خاوری اندیمشک و دزفول و پس از پیوستن آب شطیپ به آن، در نقطه‌ای به نام بند قیر به کارون می‌ریزد. از شاخه‌های رود دز در شهرستان اندیمشک، می‌توان از رودهای بالارود و دمدم نام برد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۸-۲۹).

پوشش گیاهی این نواحی مشتمل بر درختان بلوط، کنار، انجیر کوهی و انار جنگلی، و برخی گیاهان مرتعی نواحی شمالی آن، گل گاوزبان، خاکشیر، ختمی و بابونه است. مراتع مناسبی برای چرای دام در این نواحی وجود دارد. همچنین برخی جانوران مانند روباه، شغال، گرگ، کفتار، آهو، خرگوش، جوجه تیغی، گراز، کبک، تیهو، غاز و اردک وحشی در نواحی کوهستانی و جلگه‌ای اندیمشک زندگی می‌کنند (همان، ۲۹).

اندیمشک در ۱۳۲۵ ش به بخش تبدیل شد و ساکنان آن عشایر لر و عرب بودند (فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۸/۶). در ۱۳۵۹ ش با پیوستن بخش الوار گرمسیری (از بخش‌های شهرستان خرم‌آباد استان لرستان) به آن، شهرستان اندیمشک شکل گرفت (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۱).

ویژگیهای اجتماعی - اقتصادی: بر مبنای سرشماری سال ۱۳۷۵ ش، شهرستان اندیمشک ۱۵۵٬۵۹۴ نفر جمعیت داشته، و ضریب شهرنشینی آن ۶۸/۷٪ بوده است. جمعیت ساکن در نقاط روستایی آن ۲۲٬۴۹۲ نفر در بخش الوار گرمسیری، و ۲۱٬۲۱۱ نفر در بخش مرکزی بوده است (آمارنامه، ۳۸، ۴۱).

فعالتهای اقتصادی شهرستان اندیمشک شامل زراعت، دامداری و صنایع دستی و ماشینی است. رودخانه‌های پر آب کرخه و دز، موجب رونق کشاورزی در اندیمشک است که به صورتهای مکانیزه، نیمه مکانیزه و سنتی صورت می‌گیرد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۹-۳۰). افزون بر آب رودها، از چاههای عمیق نیز در مصارف کشاورزی بهره‌برداری می‌شود (آمارنامه، ۲۲۹). سطح زیر کشت محصولات زراعی در شهرستان اندیمشک بر مبنای برآورد سالهای ۱۳۷۴-۱۳۷۵ ش اداره کل کشاورزی استان خوزستان چنین بوده است: گندم آبی و دیم ۱۰٬۰۹۸ و ۱۹٬۶۹۲ هکتار، جو آبی و دیم ۱۱۷ و ۲٬۷۱۰ هکتار، ذرت دانه‌ای ۳٬۹۱۶ هکتار، ماش ۵۹۲ هکتار، لوبیا ۱۳۵ هکتار، باقلا ۱۰ هکتار و چغندر قند ۱۹۵ هکتار (همان، ۲۰۲).

دامداری در شهرستان اندیمشک به دو شیوه سنتی و صنعتی صورت می‌گیرد و مازاد و فرآورده‌های آن به نقاط دیگر صادر می‌شود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۰). دامهای موجود در شهرستان

اندیمشک، شهرستان و شهر مرکز آن واقع در استان خوزستان. نام اندیمشک به پیشنهاد فرهنگستان ایران برای روستای صالح آباد از توابع دزفول برگزیده شده است (امام شوشتری، ۲۳۴، ۲۳۵؛ لغت نامه...). اندیمشک یا اندامش نام کهن شهر دزفول (۵ م) و پل بزرگ مجاور آن نیز بوده (حمدالله، ۱۱۱؛ امام شوشتری، ۲۲۸) که در میانه راه شهر لور و گندی شاپور با فاصله دو فرسنگ از هر کدام قرار داشته است (ابن حوقل، ۳۰۷؛ اصطخری، ۱۱۶؛ یاقوت، ۳۷۲/۱؛ عبدالمؤمن، ۱۲۲/۱). همچنین دژی استوار در این نواحی با نام اندمشن (گیلگرد) برپا بوده که به انوشیروان شهرت داشته است (کریستن سن، ۳۰۷، حاشیه). برخی مآخذ کهن، نام آن دژ را آنوش یا انهش، به معنای فراموش شده (هاروتیونیان، ۶۱؛ فره‌وشی، ۱۷، ۲۲۱؛ رضا، ۱۳۱، حاشیه ۱ و ۳) آورده‌اند. این نام‌گذاری بدان سبب بوده که بر زبان آوردن نام زندانیان آن و حتی نام دژ ممنوع بوده است (کریستن سن، ۳۰۷) در این دژ، پیش از اسلام، عده‌ای از افراد خاندان سلطنتی از جمله گواد اول (قباد) پادشاه ساسانی و ارشک سوم پادشاه ارمنستان در بند شدند (همانجا، حاشیه ۴؛ پانکانیان، ۲۰۹-۲۰۸).

شهرستان اندیمشک: اندیمشک یکی از ۱۶ شهرستان استان خوزستان است که در شمال آن واقع شده است (آمارنامه...، ۳۸، نقشه). شهرستان اندیمشک از شرق با دزفول، از جنوب با شوش، از غرب با آبدانان (استان ایلام) و از شمال با پل دختر و خرم‌آباد (استان لرستان) همسایه است (همانجا). شهرستان اندیمشک از دو بخش الوار گرمسیری (۵ م) مشتمل بر ۳ دهستان به نامهای حسینییه، قیلاب و مازو، و بخش مرکزی مشتمل بر دهستان حومه تشکیل شده، و مجموعاً دارای ۱۷۰ آبادی است. شهر اندیمشک، مرکز شهرستان و تنها شهر آن است (همان، ۲۷، ۳۳).

ویژگیهای طبیعی: شهرستان اندیمشک در دامنه‌های جنوب باختری رشته کوه‌های زاگرس قرار گرفته است و دو مرفولوژی کوهستانی در بخش‌هایی از شمال، و جلگه‌ای در جنوب آن دیده می‌شود (نقشه عملیات). بلندترین کوه‌های بخش شمالی آن مشتمل بر کوه سالن با ارتفاع ۲٬۴۶۰ متر، و کوه دارتاگیره با ارتفاع ۲٬۳۸۳ متر است. معادن غنی سنگ گچ و سنگ آهک در این نواحی وجود دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۲۹). آب و هوای اندیمشک معتدل و خشک است. در فاصله سالهای ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۹ ش/۱۹۶۱ تا ۱۹۸۰ م، حداکثر و حداقل مطلق درجه حرارت در ایستگاه باران سنجی اندیمشک به ترتیب ۵۲° و ۶° - سانتی گراد و میانگین حداکثر و حداقل آن به ترتیب ۳۲/۱° و ۱۶/۴° سانتی گراد برآورد شده است. طی همین مدت میانگین بارش سالانه ۳۲۵/۸ میلی‌متر بوده، و بیشترین درصد میزان بارندگی در فصول پاییز و زمستان است («داده‌ها...»، ۱).

دو رودخانه کرخه و دز در دو سوی شهرستان اندیمشک جاریند. رود کرخه مرز باختری (۱۵ کیلومتری) شهرستان اندیمشک را تشکیل می‌دهد. این رود که از کوه‌های الوند و گرو سرچشمه می‌گیرد، در

اندیمشک مشتمل بر: ۲۱۳'۰۱۷ رأس دام کوچک و ۶'۲۱۲ رأس دام بزرگ بوده است (فرهنگ روستایی، ۴۵).

صنایع دستی مانند قالی بافی، جاجیم بافی، گلیم بافی و موج بافی در بیشتر روستاها رایج است. قالیها بیشتر با طرحهای اصفهان و کاشان و نقشهای شاه عباسی و محلی بافته می‌شوند. صنایع در شهرستان اندیمشک رو به توسعه است و اکنون کارخانجات یخچال سازی، یخ سازی، قند، تولید گچ، پارچه بافی، موزائیک سازی، تولید مصالح ساختمانی، سنگبری، ساخت ماشین آلات کشاورزی، ساخت لوازم چوبی خانگی، ساخت وسایل گازسوز، ساخت انواع منبع، مقواسازی، تولید سیم، کابل و دکل برق و تراشکاری در آنجا وجود دارد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). همچنین ۱۷ کارگاه استخراج معدن در شهرستان اندیمشک فعال است که دو کارگاه به استخراج نفت خام و گاز طبیعی، و ۱۵ کارگاه به استخراج سنگ، شن و ماسه، و خاک رس می‌پردازند (آمارنامه، ۲۴۳). بسیاری از اقلام تولیدی که مشتمل بر گندم، جو، ذرت، چغندر قند، تره بار، دام و تولیدات معدنی است، به اهواز (مرکز استان) صادر می‌شود (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

ویژگیهای فرهنگی: درصد باسوادان، در جمعیت ۶ ساله و بیشتر شهرستان اندیمشک در میان مردان ۸۵/۹٪ و در میان زنان ۷۶/۱٪ بوده است. این درصد در نقاط روستایی در میان مردان ۸۲/۸٪ و در میان زنان ۶۷/۵٪ گزارش شده است (آمارنامه، ۶۷). مردم شهرستان اندیمشک به زبانهای فارسی (با گویشهای لری و کردی) و عربی سخن می‌گویند و مذهب آنان شیعه دوازده امامی است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۹).

عشایر: مراتع شهرستان اندیمشک، زمستانگاه بسیاری از عشایر است که به ترتیب جمعیت عبارتند از: ایل میوند (میوند)، ایل دریکوند، ایل پای، ایل ترک (یارم طاقلو)، ایل سگوند، طایفه مستقل سادات اهو قلندر و ایل حسونند. با وجود این، برخی خانوار ایلات دریکوند و پای تابستانها رانیز در شهرستان اندیمشک به سر می‌برند (سرشماری اجتماعی، ۱۷).

آثار تاریخی: برخی آثار کهن شهرستان اندیمشک اینهاست: خرابه‌های شهر کهن لور؛ ایوان کرخه که آثار آن مشرف به رودخانه کرخه و مشتمل بر تالار بزرگ و ویژه اجرای مراسم درباری بوده است؛ و آثار پل بر جای مانده از دوره ساسانی بر روی رودخانه کرخه واقع در ۱۸ کیلومتری ایوان کرخه (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۲).

شهر اندیمشک: این شهر مرکز شهرستان اندیمشک در طول جغرافیایی ۴۸° و ۲۱' و عرض جغرافیایی ۳۲° و ۲۷' در ارتفاع ۱۵۰ متری از سطح دریا واقع است. اندیمشک در ۱۵۰ کیلومتری شمال باختری اهواز و در مسیر راه تهران- اهواز و همچنین در مسیر خط آهن جنوب (تهران- خرمشهر) قرار گرفته است. شهر اندیمشک در بخش جلگه‌ای و هموار استان خوزستان قرار گرفته، و از آب و هوایی گرم و

خشک برخوردار است (همان، ۳۰).

پیشینه شهر: بانی آن فردی به نام صالح محمد خان حاکم شوشتر و دزفول بوده است. وی در ۱۲۲۰ ق/ ۱۸۰۵ م، در نزدیکی شهر کهن لور و در ۱۱ مایلی (تقریباً ۱۸ کیلومتری) شمال باختر دزفول دژی را بنیاد نهاد که به انضمام حومه آن، صالح آباد نامیده شد (نک: امام شوشتری، ۲۳۴-۲۳۵؛ لریمر، II/479). صالح آباد یک بار ویران، و مجدداً ساخته شد (همانجا). روستای صالح آباد که در نتیجه اسکان برخی عشایر به تدریج شکل گرفت، در ۱۳۱۴ ش، اندیمشک نامیده شد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۳۰-۳۱). توسعه اندیمشک به سبب ایجاد خط آهن در ۱۳۰۶ ش و افتتاح آن در ۱۳۱۷ ش بوده است (همان، ۳۱؛ «راهنمای...»، ۵۴۹)، همچنین ضمن جنگ جهانی دوم، به موجب معاهده‌ای، اندیمشک محل انتقال نفت برای روسیه بود. بدین صورت که برای کاستن از ترافیک راه آهن یک خط لوله نفت از آبادان تا اندیمشک ساخته شد تا نفت منتقل شده به واگنها حمل شود. این روند تا احداث خط لوله تهران از مسیر کوهستان در ۱۳۳۴ ش ادامه یافت (ایرانیکا).

اندیمشک در ۱۳۳۵ ش به عنوان مرکز بخش اندیمشک، و در ۱۳۵۹ ش به عنوان مرکز شهرستان اندیمشک انتخاب شد (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا). جمعیت شهر اندیمشک بر مبنای سرشماری عمومی ۱۳۷۵ ش، ۱۰۶'۹۲۳ نفر بوده است (آمارنامه، ۳۹). نسبت جنسی شهر اندیمشک بر مبنای آمار دوره قبل (۱۳۶۵ ش)، ۱۰۰ نفر زن در مقابل ۱۰۷ مرد بوده است. در همان سال از میان جمعیت ۶ ساله و بیشتر اندیمشک ۷۲/۶٪ باسواد بوده‌اند که این نسبت در میان مردان، ۸۰/۴٪ و در میان زنان، ۶۴/۱٪ بوده است. در طبقه بندی شاغلان بر حسب گروهها عمده فعالیت، از جمعیت ۱۰ ساله و بیشتر این شهر، ۷/۴٪ در گروه عمده ساختمان، ۶٪ در گروه عمده صنعت و ۲/۵٪ در گروه عمده کشاورزی، دامپروری و... و بقیه در دیگر گروهها اشتغال داشته‌اند (سرشماری عمومی، ۱۸).

مردم شهر اندیمشک به زبان فارسی و گویش لری (خرم آبادی) سخن می‌گویند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

مآخذ: آمارنامه استان خوزستان (۱۳۷۵ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ اصطخری، ابراهیم، المسالك و الممالک، به کوشش محمد جابر عبدالعال حسینی، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ امام شوشتری، محمدعلی، تاریخ جغرافیایی خوزستان، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترچ، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رضا، عنایت‌الله، «نگاهی به کتاب تاریخ فارتوسس بوزند»، نامه اقبال، به کوشش سیدعلی آل‌داود، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ ش)، نتایج تفصیلی، استان خوزستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اندیمشک، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ عبدالؤمن بن عبدالحق، مواصلات اطلاق، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۴ م؛ فرهنگ

محدود است (فرهنگ... ۴۱/۲؛ راهنمای... ۱۱۸؛ سرتیپ‌پور، همانجا). این شهرستان ۳۰/۸۹ کیلومتر مساحت دارد (آمارنامه، ۱۳۷۴ ش، ۵۱). شهرستان انزلی دارای یک بخش به نام بخش مرکزی است که مشتمل بر یک شهر (بندر انزلی)، دو دهستان و ۳۴ آبادی است. طبق مصوبه هیأت وزیران مورخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۲ ش این دهستانها با نامهای چهار فریضه که مرکز آن کپورچال است و لیچارکی حسن رود با مرکزی به همین نام مشخص شده‌اند. دهستان چهار فریضه دارای ۲۴ آبادی، و لیچارکی حسن رود شامل ۱۰ آبادی است (سازمان تقسیمات، ۳۹؛ آمارنامه، ۱۳۷۳ ش، ۳۹؛ کتاب گیلان، ۴۳/۱-۴۴).

آب و هوای شهرستان انزلی معتدل و ملایم است و بارانی شبیه مناطق مدیترانه‌ای دارد و روزهای بارانی به حدود یک سوم سال می‌رسد. شمار روزهای بارانی را در سالهای ۱۳۲۱ و ۱۳۷۴ ش ۱۴۲ روز نوشته‌اند (مفخم، دریای... ۲۴۹، ۲۵۱؛ آمارنامه، ۱۳۷۴ ش، ۴۲). باران فراوان سبب شده است که فاصله حدود گرمای زمستان و تابستان در این منطقه دریای خزر کمتر از دیگر مناطق آن باشد؛ از این رو، گرمای متوسط سالانه آن ۱۶° است (مفخم، همان، ۲۵۰). پوشش گیاهی این شهرستان شامل جنگل و چمن زار است. تالاب نیز از گیاهان ویژه مرداب پوشیده است.

جمعیت شهرستان انزلی در ۱۳۷۰ ش، ۱۲۲'۰۶۸ نفر بوده که نسبت به سال ۱۳۵۵ ش، ۴۵'۰۸۸ نفر افزایش داشته است (آمارنامه، ۱۳۷۴ ش، ۸۹). ۶۲'۱۴۱ نفر از اهالی شهرستان مرد و ۵۹'۹۲۷ نفر زن هستند. شمار اهالی روستاهای شهرستان ۲۷'۳۷۱ نفر و تراکم جمعیت ۴۴۳ نفر در هر کیلومتر است (همان، ۹۹، ۱۰۱). افراد باسواد شهرستان در ۱۳۷۰ ش، ۸۹'۸۷۹ نفر، و شمار دانش آموزان در سال تحصیلی ۱۳۷۴-۱۳۷۵ ش به ترتیب: ابتدایی ۱۴'۷۵۱ نفر، راهنمایی ۱۰'۹۵۵ نفر، متوسطه عمومی ۷'۲۴۹، آموزش فنی ۱'۱۳۴ و آموزش حرفه‌ای ۷۱۷ نفر بوده است (همان، ۱۰۵، ۱۳۳-۱۳۷). در شهرستان انزلی دانشکده پرستاری و ۶۷ کلاس سوادآموزی وجود دارد (همان، ۱۴۷، ۱۵۵). در ۱۳۷۴ ش در این شهرستان ۸۳ پزشک، ۱۷ دندان‌پزشک و ۲۹ داروخانه فعالیت داشتند (همان، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۱). حرفه اصلی اهالی، کشت برنج و صید ماهی است. ۴'۲۰۰ هکتار از اراضی شهرستان زیر کشت آبی، و ۱'۷۰۳ هکتار زیر کشت دیم است. ۱۱۴ هکتار از اراضی این شهرستان را باغهای مرکبات تشکیل داده‌اند (همان، ۲۲۳، ۲۲۷). شمار انواع دامهای کشتار شده شهرستان را در ۱۳۷۴ ش می‌توان به بیش از ۶۲ هزار رأس تخمین زد (همان، ۲۵۴). در این شهرستان ۱۹ کارخانه برنج‌کوبی فعالیت دارد (همان، ۲۴۰). طول راههای اصلی و فرعی شهرستان انزلی ۷۵'۸۰۰ کیلومتر است (همان، ۳۱۱). ۲۸ روستا و آبادی انزلی تا ۱۳۷۴ ش دارای برق بودند (همان، ۳۰۶). شهرستان انزلی دارای ۵۹ مسجد و دیگر اماکن مذهبی است (همان، ۲۱۵).

بندر انزلی (شهر): این شهر از ۳ طرف به دریا و تالاب و از یک

جغرافیای آبادیهای کشور (دزفول)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ ش، ج ۶۹؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ششم (خوزستان)، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ ش)، استان خوزستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ فره‌وشی، بهرام، فرهنگ پهلوی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ لغت نامه دهخدا؛ نقشه عملیات مشترک (زمینی)، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۶۲ ش، گ ۱۳-۳۹؛ هاروتیونیان، وارتان، فرهنگ ارمنی به فارسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ یاغوت، بلدان؛ نیز:

Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944; *Data Processing Center*, Andimeshk, Period 1961-1980, Iranian Meteorological Organization; *Iranica*; Lorimer, J. G., *Gazetteer of the Persian Gulf, 'Omān and Central Arabia*, Calcutta, 1908; *The Middle East Intelligence Handbooks, 1943-1945*, Persia, London, 1987; Patkanian, M. K., *D'une histoire de la dynastie des Sassanides*, JA, 1866, vol. VII.
مزرگان نظامی

انزال، نک: تنزیل.

انزلی، شهرستان و شهری بندری در استان گیلان و تالابی به همین نام در این شهرستان.

نام گذاری: معنا و مفهوم انزلی به درستی روشن نیست. در بعضی از منابع کهن‌ترین نام را به صورت «انزر» آورده‌اند (لاهیجی، ۴۷؛ نیز نک: سرتیپ‌پور، ۵۷). نام انزلی را بعضی از نویسندگان با اظهار نظرهای شخصی، افسانه‌ها و پندارهایی در آمیخته‌اند که پذیرش اغلب آنها دشوار است (نک: طویلی، ۲۴۳/۱-۲۷۸؛ امام شوشتری، ۳۷-۳۸؛ سرتیپ‌پور، ۵۶-۵۷). در متون متعلق به سده‌های پیشین لنگرگاه انزلی را فرضه انزلی نیز نامیده‌اند (نک: فومنی، ۵۹) که به معنای جای در آمدن به کشتی از لب دریاست. هنوز بزرگ‌ترین دهستان بخش مرکزی شهرستان بندر انزلی با نام بالنسبه قدیمی «چهار فریضه» مشهور است (سازمان تقسیمات... ۳۹). بسیار محتمل است که عنوان چهار فریضه یادآور فرضه‌های پیشین باشد. ظهیرالدین مرعشی که در ۱۸۷۹ق/۱۴۷۴م به همراهی کارکیا و پسرش سلطان حسین مأمور دفع طایفه چاکرلو شده بود، از این ناحیه با عنوان «آب انزلی» یاد کرده است (ص ۳۵۳-۳۵۴). از سخن مرعشی برخی چنین نتیجه گرفته‌اند که در ۱۸۷۹ق در نقطه تلاقی دریا و مرداب، آبادی با نام و نشانی انزلی وجود نداشته، و نام مزبور عنوانی برای مرداب بوده است (سرتیپ‌پور، ۵۵). در ملحقات روضه الصفا فی ناصری نیز از لنگرگاه انزلی سخن رفته است (هدایت، ۷۸۹/۱۰). در شهریور ۱۳۱۴ ش/۱۹۳۵م به موجب تصویب نامه هیأت وزیران وقت، نام انزلی به پهلوی بدل شد (لغت نامه... جغرافیا... ۱۰۲۹/۲). در ۱۳۵۷ ش/۱۹۷۹م پس از استقرار حکومت جمهوری اسلامی، نام بندر پهلوی منسوخ شد و انزلی نام پیشین را بازیافت (سرتیپ‌پور، همانجا).

شهرستان انزلی: این شهرستان از شمال به دریای خزر، از جنوب به بخش مرکزی شهرستان رشت و بخشهای مرکزی و تولم از شهرستان صومعه سرا (کتاب گیلان، ۴۲/۱)، از شرق به بخش خممام شهرستان رشت و از غرب به بخش رضوان ده (رضوان شهر) از شهرستان تالش

عمده ارتباط شمال ایران با اروپا از طریق این بندر صورت می‌گرفت (کیهان، ۲۷۶/۲). کشتیهای بزرگ اغلب در طرف غازیان پهلو می‌گیرند. اداره گمرک بندر نیز در همین سمت واقع است (همو، ۲۷۷/۲).

تاریخ: انزلی پیش از آنکه به صورت بندری مجهز درآید، ناحیه‌ای دارای لنگرگاه برای زورقها بود. همین عامل سبب شد که این ناحیه شاهد حوادثی باشد. در دوران جانشینان تیمور، گیلان استقلال داشت. از ۱۳۷۲ ق/ ۱۳۷۰ م حدود دو قرن سلسله کیانیان بر این سرزمین فرمان می‌راند. پیش از عهد صفویان، در دوران فرمانروایی سلطان محمد کاریا (۸۵۱ - ۸۸۳ ق/ ۱۴۴۷ - ۱۴۷۸ م) (کتاب گیلان، ۷۲/۲)، امیر محمد رشتی در ۸۶۴ ق/ ۱۴۶۰ م از فرضه خماس به کشتی نشست و با گذر از آب انزلی به سوی رشت حمله برد (مرعشی، ۲۹۵، ۲۹۷). در ۸۷۹ ق/ ۱۴۷۴ م ظهیرالدین مرعشی که به عنوان فرمانده سپاه به گیلان آمده بود، برای گرد آوردن نیر و به ساحل دریای خزر رفت و به نوشته خود «به کنار آب انزلی فرود آمد» (ص ۳۵۳-۳۵۴). در عهد شاه اسماعیل صفوی اختلاف میان دو ناحیه شرقی و غربی گیلان (بیه پیش و بیه پس) شدت گرفت که به پیروزی امیر حسام الدین فرمانروای بیه پس انجامید (کتاب گیلان، ۷۴/۲).

در عهد شاه طهماسب صفوی، امیر دویاج لشته نشایی پس از تصرف لاهیجان و لشته نشا، ولایت بیه پیش را تابع خود گردانید و راههای گذر به سوی پایتخت آن روزگار صفویان، شهر قزوین را مسدود کرد. در ۹۷۷ ق/ ۱۵۶۹ م به فرمان شاه طهماسب، امیر ساسان برای مقابله با سپاه امیر دویاج از راه فرضه انزلی و سپس فرضه حسن کیاده عزم پیکار کرد. در جریان پیکار امیر ساسان شکست یافت و امیر دویاج تا کنار فرضه انزلی گریختگان را تعقیب کرد (فومنی، ۵۸، ۵۹). در ۱۰۰۰ ق/ ۱۵۹۲ م فرهاد خان قرمانلو با لشکری از آذربایجان روانه لشته نشا شد و خان احمدخان والی لاهیجان را منهدم نمود (همو، ۱۳۲-۱۳۵). ولی بعدها به فرمان شاه عباس کشته شد (کتاب گیلان، ۹۰/۲). پس از آنکه طهماسب دوم در صفر ۱۱۳۵ / نوامبر ۱۷۲۲ به سلطنت رسید، به فرمان پتر اول (کبیر)، امپراتور روسیه سپاهیان روس به فرماندهی سرهنگ شیوف به نواحی ساحلی گیلان از جمله انزلی حمله بردند و از آنجا با جهازات جنگی خود از طریق مرداب انزلی رهسپار پیر بازار شدند و شهر رشت را تصرف کردند (بازتولد، ۲۲۰؛ ملگونف، ۱۷۱؛ نوایی، ۷۹؛ پتروشفسکی، ۶۲۳/۲؛ کتاب گیلان، ۹۷/۲ - ۹۸). چندین سال نواحی مزبور و از جمله انزلی در تصرف نیروهای روسیه بود. پس از پتر اول (۱۱۳۷ ق/ ۱۷۲۵ م) ملکه روسیه، آتایانونا در ۱۱۴۳ ق/ ۱۷۳۰ م نامه‌ای به طهماسب دوم نوشت و آمادگی خود را برای تخلیه گیلان اعلام کرد. در ۱۱۴۵ ق/ ۱۷۳۲ م قراردادی میان ایران و روسیه در رشت به امضا رسید. دولت روسیه متعهد شد ظرف ۵ ماه

طرف به خشکی متصل بوده که طی سالهای ۱۳۱۵-۱۳۱۷ ش با احداث دو پل از طریق جزیره میان پشته و دو شبه جزیره انزلی و غازیان، از دو طریق به خشکی متصل شده است (سعیدیان، ۱۷۰؛ حامی، ۱۴۸۱). طول و عرض جغرافیایی بندر انزلی را با اندکی اختلاف ۳۷° و ۲۸° عرض شمالی و ۴۹° و ۲۸° طول شرقی نوشته‌اند (مفخم، فرهنگ...، ۴۰؛ طویلی، ۲۸۳/۱؛ ستوده، ۱(۱)/۲۳۱؛ حامی، ۱۴۸۰). طی سالهای ۱۳۳۰ تا ۱۳۷۴ ش در بندر انزلی متوسط بارندگی ۱۸۷۴/۳ میلی‌متر، میانگین حداکثر دما ۱۹/۲° و حداقل آن ۱۲/۹° بوده است (نک: «داده‌ها...»). شبه جزیره انزلی حاشیه باریکی به وسعت تقریبی ۲۰۰-۲ کم به طول ۳۵ و عرض ۱۲ کم است (بدیعی، ۱۳۸/۱). میان دو شبه جزیره انزلی و غازیان تنگه‌ای به عرض ۴۲۶ متر وجود دارد (کیهان، ۱۱۶/۱) که تالاب را از دریا جدا می‌سازد. از دو سوی این تنگه دو موج شکن به داخل دریا احداث شده است که تالاب را از طوفانهای دریایی و حرکت شن تا اندازه‌ای مصون می‌دارد. طول موج شکن شرقی ۵۹۹ و غربی ۸۱۸ متر و فاصله آنها در شمال ۲۰۴ متر است (همو، ۲۷۶/۲). با کاهش و فرو نشستن سطح آب دریای خزر در سده ۱۲ یا ۱۳ م دو شبه جزیره انزلی و غازیان به ضمیمه چند جزیره کوچک سر بر آوردند و با فاصله اندکی که میان آنها وجود داشت، در منطقه جنوبی خود تالاب انزلی را تشکیل دادند (مفخم، دریای، ۲۳۴-۲۳۵؛ کتاب گیلان، ۳۴۰/۱). از جزایر عمده مرداب انزلی میان پشته و قلم گوده (بزرگ و کوچک) شهرت دارند (طویلی، ۱۲۰/۱). پس از انقلاب اسلامی قلم گوده «جزیره بهشتی» نام گرفت و اکنون یکی از کویهای انزلی است (همو، ۳۵۵/۱).

به نوشته گملین در ۱۱۸۵ ق/ ۱۷۷۱ م شهر انزلی به دو بخش قدیم و جدید تقسیم شده بود و از قدمت این بندر بیش از ۵۰ سال نمی‌گذشت (نک: رایینو، ۱۵۰، ۱۵۱؛ ستوده، ۱(۱)/۲۳۱). شبه جزیره‌های انزلی و غازیان چون دو بازو، دهانه تالاب را که به صورت خلیج است، دربر گرفته‌اند. اراضی انزلی شنی است. به نوشته رایینو در ۱۹۱۳ م، تا پایان قرن گذشته انزلی قسمتی از تالش دولا ب بود، ولی بعدها این ناحیه با دهکده‌های نزدیک ساحل، منطقه مجزای کوچکی به نام انزلی را تشکیل دادند (ص ۱۵۲؛ ستوده، ۱(۱)/۲۳۳). در ۱۲۷۶ ق/ ۱۸۵۹ م در انزلی دو محله به نامهای قلعه بازار و کهنه بازار وجود داشت (همو، ۱(۱)/۲۳۲؛ رایینو، همانجا). بعدها شهر گسترش یافت. به نوشته رایینو در ۱۲۶۰ ق/ ۱۸۴۴ م در زمان سلطنت محمدشاه قاجار دو قلعه ۵ گوشه در ساحل مرداب انزلی، و قلعه دیگری در غازیان برپا شده بود، ولی بعدها این دژها ویران شدند. مردم انزلی مهاجرانی از دیگر نواحی به شمار می‌آیند. زبان آنان گیلکی، فارسی، ترکی، و مذهب آنان شیعه است. طوایف قدیمی انزلی دو دسته بودند که به حیدری و نعمتی شهرت داشتند (همو، ۱۵۲، ۱۵۶). بندر انزلی یکی از مهم‌ترین بنادر دریای خزر است و اهمیت آن از زمانی است که راههای آهن روسیه به راههای آبی دریای خزر متصل گردید و جاده رشت به تهران احداث شد. بخش

لاهیجان بمباران کردند (کتاب گیلان، ۱۱۳/۲؛ مدنی، ۱۲۶/۱). اشغال بخش شمالی ایران از جمله انزلی تا ۱۳۲۵ ش/۱۹۴۶م ادامه یافت.

آثار تاریخی: کاخ خوشتاریا در میان پشته که بعدها کاخ و پادگان نیروی دریایی انزلی در آنجا برپا گردید، از آثار تاریخی بندر انزلی به شمار می‌آید (طوبلی، ۳۴۲/۱-۳۴۳). یکی از زیارتگاههای بندر انزلی مقبره امام زاده صالح در غازیان است (همو، ۵۴۴/۱). از آثار تاریخی دیگر انزلی، قلعه هدایت خان، برجهای دو سوی بغاز، مناره یا برج فانوس دریایی (همو، ۶۲۱/۱ - ۶۲۸) و کاخ شمس‌العماره (همو، ۶۵۲/۱) را می‌توان نام برد. در هریک از دو شبه جزیره انزلی و غازیان ۷ مسجد وجود دارد که بعضی از آنها بالنسبه قدیمی هستند، چون مسجد خان یا مسجد جامع که در اواخر دوران سلطنت محمدشاه قاجار توسط هاشم خان انزلی بنا شد (همو، ۵۰۷/۱). مسجد سرخی یا مسجد ولی عصر (همو، ۵۱۳/۱)، و نیز مسجد قائمیه که بنای آن توسط پدر عمید همایون، و گلدسته یا مناره آن توسط عمید همایون بنا گردید (همو، ۵۱۷/۱).

تالاب انزلی: این تالاب که به مرداب شهرت دارد، در ساحل جنوب غربی دریای خزر (جنوب بندر انزلی) و غرب دلتای سفید رود واقع است. تالاب انزلی از غرب به کپورچال و آب کنار، از جنوب به صومعه سرا و بخشهای شهرستان رشت محدود است و در ۲۸° و ۳۷° عرض شمالی و ۴۹° و ۲۵° طول شرقی قرار گرفته است. محدوده تالاب که در طول زمان کاستی پذیرفته است، اکنون به ۱۰۰ کیلومتر تخمین زده می‌شود و محدوده آبریز آن ۳۷۴۰ کیلومتر وسعت دارد (کتاب گیلان، ۳۴۰/۱). حوضه تالاب انزلی از شبکه هیدرولوژیکی تراکمی برخوردار است که از دهها جریان آب تشکیل می‌شود و امکان می‌یابد به ویژه در فصول بارانی سطحی بالاتر از دریا داشته باشد. این اختلاف سطح جز در مواقع طوفانی مانع نفوذ آب شور دریا در تالاب می‌شود (مفخم، دریای، ۲۵۵). در گذشته آب بسیاری از رودخانه‌های گیلان به تالاب می‌ریخت (رابینو، ۱۶۸-۱۷۰)، ولی اکنون شمار رودها و زهکشهای منتهی به تالاب کاستی پذیرفته است (کتاب گیلان، ۳۴۰/۱). مهم‌ترین رودخانه‌های کوچک و بزرگی که از جنوب، شرق و غرب وارد تالاب می‌شوند، اینهاست: ماسوله رودخان، قلعه رودخان، پسیخان، پیربازار و شیجان رود (آمارنامه، ۱۳۷۳ ش، ۵).

در شکل‌گیری تالاب انزلی دیدگاهها و فرضیه‌های مختلف و متعددی وجود دارد. عمده‌ترین دلیل پیدایش آن را با کاهش سطح آب دریای خزر در سده ۷ ق/۱۳م همزمان با شکل‌گیری شبه جزیره انزلی مرتبط دانسته‌اند (کتاب گیلان، ۳۴۰/۱). تالاب انزلی از نظر زیست-محیطی، سیاحتی و اقتصادی بی‌نظیر است (آمارنامه، ۱۳۷۳ ش، همانجا). آب وسیع، کم عمق و شیرین تالاب برای پرورش ماهیها بسیار مناسب است (مفخم، همان، ۲۵۸-۲۵۹). تالاب انزلی از نظر آبیاری در کشاورزی، پرورش ماهی، زیست و مهاجرت پرندگان دارای ارزش فراوانی است (کتاب گیلان، ۳۴۰/۱-۳۴۲). محصول سالانه

نواحی متصرفی در ایران را تخلیه نماید، ولی این کار صورت نگرفت. سرانجام در ۱۱۴۸ ق/۱۷۳۵م پس از ۳ سال در زمان نادرشاه و به همت وی این نواحی از نیروهای بیگانه تخلیه شد (کتاب گیلان، ۱۰۰/۲؛ پتروشفسکی، ۲۰۳).

در ۱۲۱۹ ق/۱۸۰۴م بار دیگر نیروهای روسیه، به انزلی که قصبه کوچکی در کنار دریای خزر بود، حمله کردند و آنجا را به آتش کشیدند، ولی مقامات محلی، روسها را واداشتند که با شتاب عقب بنشینند (سرسی، ۷). در اوایل سال ۱۲۲۰ ق/۱۸۰۵م بار دیگر سپاهیان روس، انزلی را تصرف کردند و با کشتیها رهسپار پیربازار شدند تا خود را به رشت برسانند، اما تفنگداران گیلان مهاجمان را واداشتند تا با دادن تلفات به کشتیها نشت، به سوی باکو بگریزند (اعتمادالسلطنه، ۱۴۷۶/۳؛ اعتمادالسلطنه، ۱۱۰؛ رابینو، ۵۴۹-۵۵۰؛ نفیسی، ۲۴۷/۱). پس از جنگ ایران و روس، در دوران سلطنت محمدشاه قاجار دولت روسیه از ایران خواست که با ورود ناوگان جنگی روسیه به مرداب انزلی موافقت کند و به اتباع روسیه اجازه تأسیس شیلات و صید ماهی بدهد، ولی نتوانست موافقت محمدشاه قاجار و صدراعظم او حاجی میرزا آقاسی را جلب کند (کتاب گیلان، ۱۰۷/۲)، اما سرانجام با زور و تهدید امتیازی کسب کرد. تدبیر میرزا تقی خان امیرکبیر مانع ورود ناوگان جنگی روس به مرداب انزلی شد. پس از امیر کبیر کشمکش میان دو دولت تا مدتی پس از ناصرالدین شاه نیز ادامه داشت (همان، ۱۰۹، ۱۰۸).

در ۱۲۶۹ ق/۱۸۵۳م برجی جدید در انزلی احداث شد و ۹ عراده توپ در آنجا کار گذاردند (اعتمادالسلطنه، ۱۷۴۲/۳). در ۱۲۷۸ ق/۱۸۶۱م نیز در انزلی فانوس دریایی ساخته شد (همو، ۱۸۴۲/۳). در دوران نهضت مشروطه (۱۳۲۷ ق/۱۹۰۹م) روسها برای سرکوب مجاهدان یک هنگ قزاق سوار، یک گردان پیاده و توپخانه و تجهیزات در انزلی پیاده کردند، ولی در این کار توفیقی نیافتند (فخرایی، گیلان، ...، ۱۶۹). در رمضان همان سال، محمدعلی میرزا ناگزیر همراه قزاقان روسی از طریق بندر انزلی، خاک ایران را ترک گفت (همان، ۱۷۷). در دوران جنگ جهانی اول نیروهای روسیه منطقه وسیعی از انزلی تا همدان را در اختیار داشتند و ژنرال کنسول روس در گیلان، از قدرت و نفوذ فراوان برخوردار بود (فخرایی، سردار، ...، ۵۱). در تیر ۱۲۹۷/ژوئن ۱۹۱۸م نیروهای انگلیس رشت و انزلی را اشغال کردند و از آنجا روانه باکو شدند. در ۱۴ سپتامبر همان سال گروهی از نیروهای ترک به انزلی در آمدند (پتروشفسکی، ۳۰۷-۳۰۶). در ۲۸ اردیبهشت ۱۲۹۹ ش/۱۸ مه ۱۹۲۰م فرمانده ناوگان روسیه شوروی در دریای خزر با درهم شکستن نیروهای ضد انقلابی روسیه، انزلی را تصرف کرد که موجب اعتراض دولت وقت ایران شد (کتاب گیلان، ۱۰۹/۲-۱۱۰؛ فخرایی، همان، ۲۳۳، ۲۳۵) و سرانجام به تخلیه نیروهای شوروی منجر گردید. هنگام جنگ جهانی دوم (۱۳۲۰ ش/۱۹۴۱م) در هفتم شهریور نیروهای ارتش شوروی انزلی را همراه با چند شهر دیگر از جمله رشت و

انساب عرب، تألیف احمد بن یحییٰ بلاذری (د ۲۷۹ق/۸۹۲م). این کتاب که می‌توان آن را بزرگ‌ترین اثر تاریخی برجای مانده از سده ۳ ق دانست، به رغم نامش تنها نسب نامه نیست، بلکه موضوع نسب‌شناسی در برابر اطلاعات گرانبهای تاریخی و جنبه تاریخ‌نگاری آن، حجم اندکی را شامل می‌شود. در واقع، انساب الاشراف، یک دوره تاریخ سده اول هجری بر مبنای «انساب» عرب است و می‌توان گفت که چنین شیوه‌ای در تاریخ‌نگاری مسلمانان در سده ۳ به گونه‌ای که بلاذری در این اثر در پیش گرفت، تکرار نشد.

نام کتاب انساب الاشراف، به گونه‌های مختلفی در مآخذ آمده است و شاید مهم‌ترین دلیل آن، تلفیق میان اخبار و انساب در این اثر بزرگ باشد. نویسندگان متأخرتر، کتاب بلاذری را تنها یک اثر مبتنی بر نسب‌نگاری صرف نمی‌دانستند و سردرگمی پاره‌ای مؤلفان در ذکر نام کتاب بلاذری نشانی از این موضوع است، چندان که برخی فقط به «قال البلاذری» و اشاره‌های مبهم دیگر در استناد به همین کتاب بسنده کرده‌اند (مثلاً نک: ابوالفرج، ۲۶۷/۲؛ ابوالقاسم مغربی، ۱۰۱) و بعضی دیگر نام اثر او را به گونه‌های متفاوت آورده‌اند (مثلاً نک: ابن شهر آشوب، ۴۸۱/۲، ۱۰۲، ۱۰۸، ۲۱۹، ۱۲/۳؛ ابن ابی الحدید، ۲۴۱/۸، ۸۴/۱۴، قس: ۲۴۶/۲). این اختلافات گویا از نخستین مؤلفان پس از بلاذری آغاز شده است. مثلاً مسعودی (د ۳۴۶ق) از کتاب او با عنوان تاریخ یاد کرده است (۱۴/۱) و ذهبی (د ۷۴۸ق) ضمن شرح حال بلاذری او را صاحب تاریخ الکبیر خوانده است (۱۶۲/۱۳)؛ نیز نک: یاقوت، ۲۸۷/۱۹؛ تبصرة العوام، ۳۲؛ صفدی، ۵۰/۱؛ ابن کثیر، ۶۵/۱۱). در نسخه‌ای که اینک از الفهرست ابن ندیم در دست است، از این اثر بلاذری با عنوان الاخبار و الانساب نام برده شده (ص ۱۲۶)، در حالی که یاقوت که گویا نسخه دیگری از الفهرست در دست داشته، به نقل از آن، کتاب بلاذری را جمل نسب الاشراف خوانده است (۹۹/۵-۱۰۰).

کتاب کامل‌ترین و مهم‌ترین نسخه‌ای که اکنون از انساب الاشراف در دست داریم، در پایان کتابت، آن را جمل انساب الاشراف و اخبارهم خوانده است (زکار، ۴۴۳/۱۳؛ قس: ابن خلکان، ۱۰۳/۷). برخی عناوین به کار رفته در سده‌های بعدی، اساساً تداعی‌گر عنوان کتابی تاریخی، ولو آمیخته به انساب نیستند؛ مانند مفاهیم الاشراف (تاج العروس، ۱۱۵/۸) یا کتاب المعالم (همان، ۴۸۷/۱). پاره‌ای از این اختلافات، ناشی از اختلاف در نسخه‌های این اثر در ادوار گذشته است. مثلاً اطلاعات حاجی خلیفه که در دو جای فهرست خود، از این کتاب نام برده، به دو گونه متفاوت است: یک‌جا از آن با نام الاستقصاء فی الانساب و الاخبار نام می‌برد (۷۹/۱) و در جای دیگری با عنوان انساب الاشراف (۱۷۹/۱). شاید او دو نسخه را با همین دو عنوان دیده بوده است. به‌هر حال قرآنی نشان می‌دهد که احتمالاً مؤلف، عنوان انساب الاشراف را ترجیح می‌داده است. مثلاً ابن ابار (د ۶۵۸ق) که می‌گوید این اثر بلاذری را به خط خود او در دست داشته، تنها با عنوان انساب الاشراف از آن یاد کرده است (۱۳/۱)؛ درباره دیگر عناوین این

ماهی تالاب انزلی و رودخانه‌هایی که بدان می‌ریزند، از دو میلیون تن متجاوز است (مفخم، همان، ۲۶۰). تالاب انزلی از محیط‌های مردابی کوارترن است و چنانکه گفته شد، در گذشته دارای وسعت بیشتری بوده، ولی اکنون بر اثر کثرت رسوبات رودخانه‌ها و بقایای گیاهی و جانوری در حال پر شدن است. رسوبات مرداب اصولاً از نوع رسی و سیلت و ماسه بوده، همراه با بقایای موجوداتی که در حال تخمیر هستند، لجن سیاه رنگ و متعفن کف مرداب را به وجود آورده است (درویش زاده، ۷۵۴).

مآخذ: آمارنامه استان گیلان (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجه استان گیلان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همان (۱۳۷۴ش)، تهران، ۱۳۷۵ش؛ اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا، اکسیر التواریخ، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش؛ اعتمادالسلطنه، محمدحسن، تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ امام شوشتری، محمدعلی، فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان عربی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ بدیعی، ربیع، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۶۲ش؛ پتروشفسکی، ا. ب.، «مداخله روسیه»، تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۶ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حامی، احمد، «راههای ایران»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م، ج ۲؛ درویش‌زاده، علی، زمین‌شناسی ایران، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رایینو، ا. ل.، ولایات دار المرز ایران (گیلان)، ترجمه جعفر خماسی‌زاده، تهران، ۱۳۵۰ش؛ راهسای شهرستانهای ایران، به کوشش ابراهیم اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ستوده، منوچهر، از آستانرا تا آستانرآباد، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سرتیب پور، جهانگیر، نامها و نام‌مآزهای گیلان، رشت، ۱۳۷۰ش؛ سرسی، لوران، ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰م، ترجمه احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سعیدیان، عبدالحسین، دائرة المعارف سرزمین و مردم ایران، تهران، ۱۳۶۰ش؛ طویلی، عزیز، تاریخ جامع بندر انزلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فخرایی، ابراهیم، سردار جنگل، تهران، ۱۳۴۴ش؛ هوم، گیلان در جنبش مشروطیت، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فرهنگ جغرافیای ایران (آبادیه)، استان یکم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۲۸ش؛ فومسی، گیلانی، عبدالفتاح، تاریخ گیلان در وقایع سالهای ۹۲۳ - ۱۰۳۸ هجری قمری، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۹ش؛ کتاب گیلان، به کوشش ابراهیم اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰-۱۳۱۱ش؛ لاهجی، علی، تاریخ خانی، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۲ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ مدنی، جلال‌الدین، تاریخ سیاسی معاصر ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ گیلان و دیلمستان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مفخم پایان، لطف‌الله، دریای خزر، ترجمه جعفر خماسی‌زاده، رشت، ۱۳۷۵ش؛ هوم، فرهنگ آبادیهای ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ملگونف، گ.، سفرنامه به سواحل جنوبی دریای خزر، ترجمه مسعود گلزاری، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نوایی، عبدالحسین، نادرشاه و بازماندگانش، تهران، ۱۳۶۸ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران، ۱۳۳۵ش؛ هدایت، رضاقلی، ملحقات روضه الصفای ناصری، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نیز:

Bartold, V. V., «Raboty po istoricheskoi geografii i istorii Irana», Sochineniya, Moscow, 1971, vol. VII; Data Processing Center, Bandar Anzali, Period 1951-1995, Islamic Republic of Iran Meteorological Organization, Tehran, 1997; Petrushevskii, I. P., «Natsionalno - osvoboditelnoe dvizhenie v Irane..», Istoriya Irana, Moscow, 1977.

عبان‌الله‌رضا

انساب، علم، نک: نسب‌شناسی.

انساب الاشراف، عنوان اثری در تاریخ سده اول اسلام و

به نظر می‌رسد که بلاذری، پس از جمع‌آوری مواد گوناگون، در سالهای پایانی عمر خود به نگارش انساب الاشراف به صورتی که اینک در دست داریم، پرداخته است. ناتمام ماندن کتاب نیز این حدس را تأیید می‌کند و به هر حال، یقیناً نگارش قسمت اعظم آن، پس از آثار دیگرش صورت گرفته است، زیرا وی در چند جای انساب الاشراف صریحاً از کتاب دیگر خود در باب «بلدان» یاد می‌کند (نک: ۵۸/۱۰، ۲۳۳/۱۳، ۲۴۶-۲۴۷) که شاید مقصود فتح البلدان موجود باشد.

برای جست و جوی روایات و حوادث تاریخی در این کتاب، اطلاع اجمالی از انساب افراد حاضر در آن واقعه، ضروری به نظر می‌رسد (برای فهرست تفصیلی از سراسر کتاب و مضامین کلی آن، نک: حمیدالله، ۳۳، بی: حمادی، ۱۲۳/۱-۱۲۸)، زیرا کتاب به طور کلی بر اساس انساب فصل‌بندی شده، اما در طی کتاب با توجه به اشخاص مهم یا وقایع با اهمیت، سرفصلهای دیگری نیز به چشم می‌خورد؛ مثلاً در بخش سیره نبوی عنوان «المستضعفون» (۱۷۷/۱)، یا «قصه المعراج» (۲۹۹/۱) یا «حدیث الافک» (۴۲۴/۱) را می‌توان ذکر کرد. بلاذری در بعضی از فصل‌بندیهای کتاب، ظاهراً تحت تأثیر تک‌نگاریهای اوایل تاریخ‌نگاری مسلمانان بوده است، مانند «خبر الجمل» یا «امر الخریث بن راشد السامی فی خلافة علی علیه السلام» یا «خبر مصعب بن زبیر بن العوام و مقتله» که چنین عنوانهایی را در آثار طبقه اخباریان و تاریخ‌نگاران پیش از بلاذری، به ویژه ابومخنف، به صورت تک‌نگاری می‌یابیم (برای تفصیل، نک: هده، ابومخنف).

یکی از بخشهای بسیار مهم در انساب الاشراف، اخبار مربوط به خوارج است. بلاذری معمولاً در احوال و انساب خلفا، از خوارج معاصر آنان و فعالیت‌هایشان یاد می‌کند. پاره‌ای از این اخبار، در هیچ مأخذ دیگری بدین تفصیل نیامده است و بعضی از مورخان بعدی نیز بدون ذکر مأخذ از این بخشها برداشت و گاه رونویس کرده‌اند (مثلاً نک: العیون... ۱۵-۱۶؛ قس: بلاذری، ۹۷/۸-۹۸).

نقل اشعار مناسب با وقایع تاریخی، سنتی رایج در تاریخ‌نگاری مسلمانان بوده است. بلاذری نیز به پیروی از آن - و شاید بدین سبب که خود شاعر نیز بوده - اهتمام ویژه‌ای به جمع اشعار مناسب با وقایع تاریخی از شعرا و بزرگان عهد داشته است، چندانکه کمتر واقعه‌ای در انساب الاشراف هست که بلاذری پاره‌ای از اشعار مشهور را در آن باب ذکر نکرده باشد (مثلاً نک: ۲۹۵/۴، ۲۲۷/۶، ۳۵/۸، بی: جم).

یکی از مهم‌ترین امتیازات انساب الاشراف منابع آن است و گفتنی است که به واسطه این کتاب، می‌توان به پاره‌هایی از آثار اخباریان و طبقه نخست از تاریخ‌نگاران مسلمان دست یافت. بلاذری گاه با الفاظ خاصی محدثان، همچون «حدثنی» و «اخبرنی»، و گاه با اشاره صریح به منبع، مانند «قال المدائنی» (۱۴۵/۴، جم) یا «قال الواقدی»، (۲۵۵/۲، جم؛ نیز نک: حمادی، ۱۳۹/۱-۱۴۰) به نقل خبر می‌پردازد. به نظر می‌رسد که او در اینگونه موارد به مأخذ کتبی دسترسی داشته است، زیرا گاه صراحتاً از منابع مکتوب خود نام می‌برد، مانند طبقات

اثر نک: سیدمرتضی، ۱۹۷/۳؛ یا قوت، همانجا؛ نویری، ۴۴۲/۱۹؛ صفدی، ۲۴۱/۸؛ فراج، ۱۹-۱۸؛ گویتین، ۱۱-۹). به هر حال این کتاب اکنون تحت عناوین انساب الاشراف و جمل من انساب الاشراف چاپ شده، و در دست است.

عنوان «اشراف» - با آنکه در قرون پس از بلاذری، لفظ «شریف» بر منسوبان به اهل بیت پیامبر (ص) یا اعضای قبیله قریش اطلاق می‌شد - در این کتاب بلاذری ناظر به گروه خاصی از اعراب نیست؛ بلکه به گفته محققان، اشراف در اینجا به طور مطلق بزرگان عرب و احتمالاً شامل کسانی است که از نژاد خالص عرب بوده‌اند (فراج، ۲۱-۲۲).

کتاب انساب الاشراف، بدان گونه که اینک در دست داریم، بدون مقدمه چنین آغاز می‌شود: «قال احمد بن یحیی بن جابر: اخبرنی جماعة من اهل العلم بالکتاب قالوا...» (۷/۱). مؤلف پس از بیان نسب نوح و فرزندان او، بلافاصله به ذکر انساب عرب پرداخته، و از آنجا که نسب پیامبر (ص) از عدنان آغاز می‌شود، یک یک نیاکان آن حضرت را نام برده، و همراه آن به اختصار از دیگر فرزندان عدنان سخن رانده است. بدین گونه، پس از ذکر انساب و اخبار مربوط به اجداد حضرت رسول (ص)، به سیره آن حضرت پرداخته، و در پایان همین فصل بخشی را نیز به «سقیفه» اختصاص داده است (۲۵۹/۲)؛ سپس دوباره از نیای پیامبر (ص)، عبدالمطلب، یاد می‌کند و فرزندان آنها را یک یک نام می‌برد و اخبار هر یک را می‌آورد. اخبار مربوط به دوره خلافت علی (ع)، پس از سیره نبوی، از بزرگ‌ترین بخشهای انساب الاشراف است. پس از ذکر انساب و اخبار بنی‌هاشم بن عبدمناف (۴۲۹/۴)، به اخبار و انساب بنی‌عبدشمس بن عبدمناف می‌پردازد و بدین گونه، نسب قریش پایان می‌پذیرد. در ذکر فرزندان الیاس بن مُضَر، به روش پیشین خود، به یاد کرد اخبار و انساب ادامه می‌دهد تا به نسب قبیله ثقیف و اخبار و انساب برخی رجال این قبیله می‌رسد و از جمله فصل بزرگی را به حجاج بن یوسف اختصاص می‌دهد (۳۵۲/۱۳، بی)، اما کتاب در همین جا ظاهراً به سبب وفات مؤلف، پایان می‌پذیرد و حتی انساب قبایل قیسی نیز کامل یاد نشده است.

از حیث تسلسل تاریخی، ذکر خلیفه المهدی (حک ۱۵۸-۱۶۹ق) با ذکر عنوان خاصی برای او، واپسین مرحله کتاب است (۳۶۹/۴، بی)، گو اینکه این بخش اکنون در میانه کتاب واقع شده است. البته ذکری از یکی دو خلیفه پس از او، مانند هارون الرشید و مأمون و المعتصم به طور بسیار مختصر و لابه‌لای اخبار هست (مثلاً نک: ۸۸/۴، ۳۱۲، ۳۶۹-۳۷۴). جالب توجه است که هر چه مطالب کتاب به عصر مؤلف - که به دربار عباسیان آمد و شد داشته - نزدیک‌تر می‌شود، اخبار کوتاه‌تر و به جزئیات نه چندان مهم بسنده می‌شود. همچنین، گرچه بلاذری کتاب خود را به انساب و اخبار عرب شمالی (عدناتی) اختصاص داده، اما در طی اخبار، گاه به مناسبت از غیر عربها نیز به تفصیل یاد کرده، و حتی عنوانی بدیشان اختصاص داده است، مانند ابومسلم خراسانی (۲۶۷/۴، بی)، ابن مقفع (۲۸۹/۴، بی) و شنباد (۲۳۱/۴).

ابن سعد (۳۰۰/۲) یا کتابی از عبدالله بن صالح عجللی (۱۶۵/۵)؛ نیز نک: حمادی، (۱۴۷/۱).

با توجه به این اشاره‌ها، می‌توان موضوع کتابت اخبار تاریخی را — میان پژوهشگران مایهٔ بحثهای بسیار است — در نخستین ادوار تاریخ نگاری مسلمانان پی گرفت. از طبقهٔ اخباریان، بزرگ‌ترین مأخذ مورد اشارهٔ بلاذری، ابومخنف (هـ) است. تنها مأخذ دیگری که در نقل آثار ابومخنف با بلاذری قابل مقایسه به نظر می‌رسد، تاریخ طبری است. استناد بلاذری به ابومخنف و گاه برخی مأخذ دیگر، به طور مبهم و فقط با لفظ «قالوا» صورت گرفته است که احتمالاً در اینگونه موارد، طعن اصحاب حدیث بر کسانی از اخباریان، به ویژه ابومخنف را در نظر داشته است (برای تفصیل، نک: هـ، ابومخنف). بجز ابومخنف، آثار و روایت‌های ابن اسحاق، به ویژه در بخش سیرهٔ نبوی، عوانه بن حکم (د ۱۵۸ق)، هشام بن محمد کلبی (د ۲۰۴ق)، محمد بن عمر واقفی (د ۲۰۷ق)، هیثم بن عدی طائی (د ۲۰۹ق) و ابو عبیده معمر بن مثنی (د ۲۱۰ق) مورد استناد و استفادهٔ گستردهٔ بلاذری بوده است (نک: حمادی، ۱۴۷/۱ بی). جز اینها بلاذری به پاره‌ای روایت‌های منفرد از اشخاص گوناگون هم عنایت داشته است (مثلاً نک: ۲۷۴/۲، ۲۹/۵)، اما همه جا سلسلهٔ روایت خود را به طور دقیق ذکر نکرده است (مثلاً ۱۵/۵: حَدَّثْتُ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ...). همچنین، وی تنها به نقل روایت از مأخذ اکتفا نمی‌ورزد و گاه میان چند روایت یکی را ارجح می‌داند (مثلاً نک: ۱۰/۷۱)؛ یا چند روایت را با هم می‌آمیزد و خلاصهٔ آن را عرضه می‌دارد و این از شایع‌ترین انواع ارائهٔ اخبار در انسب الاشراف است (۱۶۷/۵، ۲۵۱، ۳۱۳، جده). بنابراین، می‌توان اثر بلاذری را از نخستین آثار در زمینهٔ تاریخ نگاری ترکیبی در میان مسلمانان به شمار آورد؛ روشی که بعدها نزد مورخان چون ابن اثیر (هـ) به اوج خود رسید (نک: سجادی، ۴۷). به نظر می‌رسد، بلاذری در روایت از طبقهٔ نخست اخباریان، به گونه‌ای به مسألهٔ جرح و تعدیل راویان و خود اخبار توجه داشته است. مثلاً روایت از سیف بن عمر تمیمی — که به اسطوره بردازی در روایت‌های خود شهره بوده است — در سراسر کتاب بلاذری دیده نمی‌شود، در حالی که طبری در تاریخ خود، در نقل پاره‌ای حوادث تاریخی، یکسره بر روایات سیف تکیه داشته است.

با آنکه برخی مؤلفان کهن، در آثار رجالی و جز آن به انسب الاشراف استناد کرده، و از ستایش بلاذری باز نایستاده‌اند (مثلاً نک: ذهبی، ۱۶۲/۱۳) و به قول سید مرتضی، وی مورد اعتماد اهل سنت بوده (۲۴۰/۳، ۱۴۷/۴)، با این همه، پنهان نمی‌توان کرد که انسب الاشراف با همهٔ بزرگی و شهرت، در مقایسه با اثر دیگر وی، فتوح البلدان — که به قول مسعودی در تاریخ فتوحات از آن بهتر سراغ نداریم (۱۴/۱) — رواج گسترده‌ای نداشته است. این موضوع به متن اخبار کتاب بی‌ارتباط نیست، چه، به هر حال این کتاب بسیار بیش از آثار مشابه مانند تاریخ طبری، شامل نزاعها و جنگهای گستردهٔ داخلی صدر اسلام است و اصحاب حدیث، روایت اینگونه اخبار را چندان خوش

نمی‌داشته‌اند (برای تفصیل، نک: هـ، ابومخنف)؛ به ویژه که انسب الاشراف با توجه به قدمت آن حاوی برخی اخبار خاص تاریخی مورد نظر شیعه مانند یورش به بیت فاطمهٔ زهرا (ع) در جریان بیعت ستاندن برای ابوبکر (۲۶۸/۲) یا واقعهٔ غدیر خم (۳۵۶/۲-۳۵۷) و روایات بسیار در فضائل امیرالمؤمنین علی (ع) (۳۴۷/۲ بی) یا ذکر مفصل مطاعن عثمان (۱۳۳/۶ بی) است که در بحثهای کلامی بعد، مورد استناد عالمانی چون سید مرتضی از شیعهٔ امامیه قرار گرفته است (۲۴۱/۳-۲۴۲).

از انسب الاشراف، نسخه‌های کامل متعددی در دست نیست، یا هنوز شناسایی نشده است. گذشته از چند نسخهٔ خطی پراکنده از چند بخش از کتاب، تاکنون دو نسخهٔ کامل از آن، یکی در ترکیه و دیگری در مغرب شناسایی شده، و همانها اساس چاپهای کامل یا ناقص محققان این کتاب قرار گرفته است، از آن جمله: محمد حمیدالله (ج ۱، قاهره، ۱۹۵۹م)، محمدباقر محمودی (ج ۲، بیروت، ۱۳۹۴ق)، همو (بخشی از ج ۳، بیروت، ۱۳۹۷ق)، عبدالعزیز طباطبایی، در الحسین و السنة (مطالب مربوط به امام حسین (ع)، قم، مطبعة مهر)، عبدالعزیز دوری (بخش دوم، ج ۲)، بیروت، ۱۳۹۸ق)، ماکس شلوزینگر (ج ۱)، بیت المقدس، ۱۹۷۱م)، همو (ج ۲)، بیت المقدس، ۱۹۳۸م)، گوتین (ج ۵، بیت المقدس، ۱۹۳۶م)، احسان عباس (ویرایش مجدد ۳ مجلد چاپ شده در بیت المقدس، بیروت، ۱۴۰۰ق)، آلوارت (ج ۱۱ زیر عنوان «جلد یازدهم از تاریخ یک مؤلف مجهول»، گرایفسوالد، آلمان، ۱۸۸۳م)، احسان صدقی العمد (بخش مربوط به ابوبکر و عمر، کویت، ۱۹۸۹م)، سهیل زکار و ریاض زرکلی (تمام کتاب در ۱۳ مجلد، زیر عنوان جمل من انسب الاشراف، بیروت، ۱۴۱۷ق).

گفتنی است که تحقیق و چاپ کامل انسب الاشراف، جزو برنامه‌های انتشارات جمعیت خاورشناسان آلمان قرار دارد. جز اینها، انسب الاشراف، موضوع پاره‌ای پژوهشهای مستقل نیز قرار گرفته است و از آن میان اثر محمد جاسم حمادی مشهدانی به نام موارد البلاذری عن الاسرة الاموية فی انسب الاشراف در باب خاندان بنی‌امیه در این کتاب، مفصل‌تر است. در مقدمهٔ مفصل این کتاب دو جلدی، گزارش جامعی از زندگی بلاذری، شیوخ و آثار او و نیز سابقهٔ تاریخ نگاری و نسب نگاری در اسلام، ارائه شده است (مکه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م).

مآخذ: ابن ابار، الحلة السیراء، به کوشش حسن مونس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۵۹-۱۹۶۲م، ابن خلکان، وفیات؛ ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب (ع)، قم، انتشارات علامه؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومي؛ ابوالقاسم مغربی، حسین، الایناس بعلم الانساب، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ بلاذری، احمد، جمل من انسب الاشراف، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م؛ تاج العروس؛ نضرة العوام، منسوب به مرتضی بن داعی حسنی رازی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۳ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حمادی مشهدانی، محمد جاسم، موارد البلاذری عن الاسرة الاموية فی انسب الاشراف، مکه، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م؛ حمیدالله،

موضوع خلقی انسان به صورت خدا که در عهد عتیق آمده است (نک: سفر پیدایش، ۱:۲۶-۵:۱). و هم مسأله کامل بودن انبیا چونان نوح در همان کتاب (نک: سفر پیدایش، ۹:۶) حاکی از آشنایی جهان یهود و مسیحی با انسان ایزدی و خداگونه است. نگرشی که حتی در فلسفه مسیحی در قرون وسطی نیز به نحوی مطرح بوده است. از این رو، انسان کامل کسی است که کمال پذیرفته، و شبیه خدا شده است، به عکس انسان ناقص که به سبب فقدان کمال، شباهتی با خدا ندارد (ژیلسون، ۲۳۳-۲۳۵).

در عرفان ایرانی هم مسأله انسان نخستین با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی شباهت دارد. انسان نخستین - که اغلب کیومرث تلقی می‌شود (نک: مقدسی، ۷۶/۲-۷۷) - همان فرزند خدا تصور شده که روح او جزئی از روح خداوند است (شدر، ۲۸-۲۹). شدر بر این باور است که مفهوم انسان کامل در اسلام به پیشینه‌هایی پیوسته است که در قلمرو عرفان ایرانی یافت می‌شود. او بر مبنای بحث انسان نخستین در ادبیات مزدیسنا به این رأی و نظر می‌پردازد که پیوستگی میان انسان کامل و نخستین انسان، چشمگیر و قطعی است؛ زیرا بنابر بندهشن، انسان نخستین (کیومرث) نمونه انسانیت، و عهده‌دار وظایف و امور جهانی است؛ و بنابر برخی روایات، از اجزاء هشتگانه پیکر همین انسان است که معدنهای هشتگانه به وجود آمده است (ص ۲۳-۲۵). همچنین پاره‌ای از خصوصیات و صفاتی که در تفکر عرفانی اسلامی به انسان کامل نسبت داده می‌شود، در دیانت زردشتی به نحوی به زردشت منسوب است (همانجا؛ نیز نک: بهار، ۱۱۹-۱۲۰).

در دین مانوی نیز از انسان نخستین همچون «باشنده ازل» یاد شده است، انسانی که از «چلیپای نور» است و به منزله انسان کامل تصور می‌شود (نک: زیور...، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۳۵). سروده‌های مانوی که در تورفان به دست آمده، حاکی از آن است که مانی خود همچون موجودی الهی، کامل و رهایی بخش مورد ستایش پیروان خود بوده است (شدر، ۲۷).

به هر حال، نظریه‌های گنوسی ایرانی و یونانی ظاهراً در شکل‌گیری مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی بی‌تأثیر نبوده است، اما در اینکه نظریه‌های مربوط به انسان نخستین مانوی و فرّه ایزدی (خورنه) زردشتی و نظریه کلمه و عقل^۲ یونانی چگونه به حوزه تفکر عرفان اسلامی راه یافته، در میان محققان اختلاف نظر هست. تورآندره^۳ بر این گمان است که تکامل فکر انسان کامل در اسلام، به نحوی با نظریه امامت در نزد شیعه مربوط است. وی بر این باور است که از رهگذر تشیع اندیشه گنوسی وارد جهان اسلام شده، و با مسأله ولایت و امامت پیوسته، و مفهوم انسان کامل را در عرفان اسلامی تحقق بخشید است (نک: همو، ۶۵-۶۶). آندره اعتقاد مردم باستان را به «نبی صادق» پایه و اساس تفکر انسان کامل در اسلام می‌داند، زیرا بر مبنای این اعتقاد،

محمد، مقدمه بر ج ۱ انساب الاشراف، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارتوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۴م؛ زکار، سهیل، مقدمه و حواشی بر جمل من انساب الاشراف (نک: هم، بلاذری)؛ سجادی، صادق و هادی عالم‌زاده، تاریخ نگاری اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سیدمرتضی، علی، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، ۱۴۰۷ق؛ صفدی، خلیل، الروانی بالوفیات، به کوشش هلموت رتیر و دیگران، بیروت، ۱۳۸۱-۱۴۰۲ق؛ العیزون و الحدائق، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۶۹م؛ فراج، عبدالستار احمد، مقدمه بر ج ۱ انساب الاشراف، قاهره، ۱۹۵۹م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ نویری، احمد، نهاية الارب، قاهره، ۱۹۷۵م؛ یاقوت، ادبیا؛ نیز:

Goitein, S. D. F., introd. *Ansāb al-Ashraf* of Al-Balādhuri, 1936, vol. V.
علی بهرامیان

انسان، سوره، نک: دهر، سوره.

انسان کامل، اصطلاحی عرفانی که از لحاظ انسان‌شناسی و

جهان‌شناسی عرفانی، و نیز به اعتبار نظریه امامت و ولایت نزد امامیه و اسماعیلیه دارای اهمیت خاصی است. اندیشه‌ها و نظریه‌های مختلفی که در طول تاریخ درباره این مفهوم ارائه کرده‌اند، موجب شده است که به دست دادن تعریفی جامع و فراگیر از آن میسر نباشد. با اینهمه، با توجه به مجموعه آراء و افکاری که در آثار اهل عرفان در پیرامون این معنا مطرح بوده است، می‌توان گفت که انسان کامل انسانی است متخلق به اخلاق الهی، علت غایی خلقت، سبب ایجاد و بقای عالم، متحقق به اسم جامع الله، واسطه میان حق و خلق، خلیفه بلامنزاع خدا که علم او به شریعت، طریقت و حقیقت قطعیت یافته، و به تعبیری اقوال نیک، افعال نیک و اخلاق نیک، در او به کمال رسیده است. او به ظاهر و باطن راهنمای خلائق و آدمیان است و به امراض و آفات نفسانی و روحی آنان آشنا، و هم شفادهنده آنهاست. مخلوق خدا، اما خداگونه است. آنچه از صفات و اخلاق الهی در او فراهم آمده، به نیابت ذات ربوبی است که چون دوگانگی از او برخاسته، و با هویت متعالی الهی وحدت ذاتی پیدا کرده، به چنین مرتبه‌ای نائل شده است (نک: ابن عربی، الفتوحات...، ج قاهره، ۱۳/۱۲۹-۱۳۰، فصوص...، ۴۸، بی، الانسان...، ۸-۱۱؛ خوارزمی، ۶۷/۱، ۶۷-۶۸، جم؛ آملی، جامع...، ۳۵۳؛ جرجانی، ۳۲؛ حکیم ترمذی، ۳۱۵؛ تهنوی، ۷۷/۱؛ جامی، ۹۲-۹۳؛ نسفی، الانسان...، ۲۵۵؛ صدرالدین شیرازی، تفسیر...، ۱۸۵/۴، جم، ۳۲۸/۵؛ فیض، ۱۱۸-۱۱۹؛ نیز نک: بورکهارت، 77).

مفهوم انسان کامل هر چند در عرفان اسلامی، خاستگاه اسلامی دارد (نک: ماسینیون، «الانسان...»، ۱۰۷، ۱۳۷)، با اینهمه، نمی‌توان شباهت آن را با نظام گنوسی نادیده گرفت. آنچه در نظام گنوسی و در ادیان باستان به نامهای انسان نخستین نزد مزدکیان، انسان قدیم (ادم قدمون) نزد اهل قباله، و انسان قدیم (انسان ازل) نزد مانویان مطرح بوده است، آشکالی از این تفکر تلقی می‌شود (همان، ۱۱۳؛ کرین، ۴۱۸؛

نیز نک: E12).

نبی صادق شخصی بوده است ازلی که روحانیت او در سلسله انبیا به میراث از شخصی به شخص دیگر انتقال می‌یابد (نک: همو، ۶۶).

اما بعضی از خاورشناسان برآنند که نظریه گنوسی «آتروپوس» از طریق ترجمه اتولوجیا به جهان اسلام راه یافته است (همو، ۴۲، ۴۶). در «اتولوجیا» از دو گونه انسان سخن رفته است: انسان عقلی و انسان حسی. انسان حسی همچون صنم (تمثال) برای «انسان اول حق» تصویر گردیده که مایه‌های ضعیفی از وجود آن در او به ودیعه نهاده شده است. انسان اول حق هم همانند نوری ساطع معرفی شده است که در وی جمیع حالتهای انسانی، به نحو اکمل و اشرف وجود دارد (نک: ص ۱۴۲؛ نیز نک: شدر، ۴۶). با اینهمه، بعضی از محققان معاصر در عین توجه به تأثیر نظریه‌های یونانی در تفکر عرفانی اسلامی، بر این باورند که مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی ریشه سامی دارد و نشانه‌هایی از آن را در قرآن می‌توان یافت که با نظریه‌هایی چون مهدویت و امامت و مضامین مندرج در «خطبه‌البیان» منسوب به حضرت علی (ع) پیوسته است (ماسینیون، «الانسان»، ۱۰۷، ۱۱۵، بی).

البته تعبیر انسان کامل در قرآن مجید دیده نمی‌شود؛ همچنین در اسناد مسلم قرن نخستین اسلامی از نظریه انسان کامل، سخنی نرفته است، اما باید دانست که بن مایه‌های این نظریه هم در قرآن مجید هست، هم در تفسیرهایی که از برخی آیات ارائه شده است، و هم در پاره‌ای از احادیث قدسی. در قرآن تصریح شده است که انسان وجهه الهی دارد (حجر/۲۹/۱۵؛ سجده/۹/۳۲؛ ص/۷۲/۳۸) و امانت الهی را او برداشته، و به منزلت خلیفگی خدا نائل آمده (احزاب/۷۲/۳۳)، و نیز از سوی خدا تکریم شده است (اسراء/۷۰/۱۷). همچنین خلقت شب و روز، باران و نبات از بهر او صورت پذیرفته است و دیگر آفریده‌ها مسخر اویند (نبأ/۸۷/۸).

در حوزه حدیث نیز به حدیث‌های قدسی و نبوی بر می‌خوریم که از سوی، خداوند افلاک (جهان) را برای وجود انسان - و به تعبیری برای وجود حضرت محمد (ص) - آفریده است: لولاک لما خلقت الافلاک؛ و از سوی دیگر، پیامبر اسلام به نشأت ازلی خود در نبوت توجه داده است: کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین (نک: ابن شهر آشوب، ۲۱۴/۱؛ نیز نک: ترمذی، ۵۸۵/۵). در تفاسیری هم که از قرآن به دست صحابه و تابعین صورت گرفته است، بن مایه‌های مربوط به نظریه انسان کامل را در حوزه عرفان اسلامی - البته درباره شخصیت آرمانی حضرت محمد (ص) - می‌توان دید. موضوع «نور محمد (ص)» - که پایه و اساس شخصیت آرمانی حضرت محمد (ص) به عنوان انسان کامل قرار گرفته است - به تفسیر ابن عباس از «الجبَل» در آیه «...وَلَکِنِ أَنْظَرُ إِلَى الْجَبَلِ...» (اعراف/۱۴۳/۷) می‌رسد که آیه مزبور را به صورت «انظر الی نور محمد» تبیین کرده است (عین القضاة، ۲۶۳-۲۶۴). نظریه «نور محمد (ص)» در تعبیرها و تفسیرهایی که مقاتل بن سلیمان (د ۱۵۰ ق ۷۶۷م) نیز از آیه ۳۵ سوره نور (۲۴) می‌کرده، مطرح بوده است (نک: نويا، ۷۶-۷۷). این طرز تلقی از آیات

قرآن، حاکی از آن است که نظریه انسان کامل در صدر اسلام، با توجه به نشانه‌های قرآنی و نظریه‌هایی درباره شخصیت آرمانی حضرت محمد (ص)، مطمح نظر مفسران جهان اسلام بوده، و با نظریه نبوت در اسلام، و سپس با نظریه امامت در مذاهب شیعی مربوط شده، و رواج داشته است. با آنکه لفظ انسان کامل برای نخستین بار در اواخر سده ۶ق/۱۲ توسط محیی‌الدین ابن عربی مکتوب و مضبوط شده (نک: شدر، ۶۳-۶۴؛ EI¹)؛ لیکن خیلی پیش‌تر از ابن عربی در نظریه‌های اخلاقی کمال‌گرا این تعبیر با بار معنایی اخلاقی، از سوی متفکران عالم اسلام ارائه شده بوده است. چنانکه راغب اصفهانی عنوان باب پنجم کتاب تفصیل النشأتین (ص ۱۸) را چنین آورده است: فی تکوین الانسان شیئاً فثیباً حتی یصیر انساناً کاملاً. همچنین بن مایه‌ها و پاره‌ای از مباحث مربوط به مفهوم انسان کامل - البته با تعابیری دیگر - در میان عارفان جهان اسلام، از نیمه نخست سده ۳ق/۹م شناخته بوده است. بایزید بسطامی، در نظریه عرفانی ولایت از ولی که به یکی از اسماء الهی الاوّل و الآخر، و الظاهر و الباطن متحقق شده باشد، با عنوان «کامل تام» تعبیر کرده است (قشیری، ۲۶۲).

در پایان همان قرن ۳ق، حسین بن منصور حلاج مفهوم انسان کامل را هم در شخصیت آرمانی رسول اکرم (ص)، و هم در حوزه نوع انسان و جهان مطرح کرد. گفته‌اند که او به «انسان خداگونه» یا «خداوند انسان گونه» باور داشته، و برداشت او از کلمه تکوین (کُنْ) با استنباطی که از کلمه الهیه در نظام گنوسی می‌شده، سازگار بوده است (نک: برتلس، ۳۸؛ ناس، ۷۵۹). حلاج در تفسیری از «خَلْقٍ عَظِيمٍ» (قلم/۴/۶۸) می‌گوید: خلق محمد (ص) از آن رو «عظیم» بود که آن حضرت به اخلاق بشری راضی نبود و در صفات الهی نیز متوقف نماند و به ذات حق آگاه گردید و در ذات حق از ذات خود فانی شد (نک: سلمی، ۲۸۶/۱). همچنین او در تفسیر آیه ۳۵ از سوره نور (۲۴) به ازلیت محمد (ص) قائل بود، به طوری که در میان انوار، نوری نورانی‌تر و قدیم‌تر از نور محمد (ص) نمی‌شناخت، نوری که وجودش بر عدم سبقت داشته است (نک: حلاج، ۱۱؛ نیز نک: عقیفی، «نظریات...»، ۶۷). از سوی دیگر، حلاج به اتحاد و عین الجمع باور داشت و می‌پنداشت که انسان بر اثر زهد جسمی و روحی به مرحله‌ای دست می‌یابد که روح خدا در او نزول می‌کند و او را به مرتبه‌ای می‌رساند که همه چیز مسخر او می‌شود و حکم او عین حکم خدا می‌گردد (نک: ماسینیون، عرفان...، ۵۷، ۵۹؛ نیز عقیفی، مقدمه، ۳۶).

نقّری نیز در المواقف و المخاطبات چهره‌ای دقیق از انسانی ارائه کرده است که جلیس خداوند تواند بود. به نظر او جلیس خدا روح و معنای جهان هستی است، زیرا خداوند با متصف ساختن انسان جلیس به صفات خود، قدرتی به او بخشیده است که به نمایندگی از خداوند بر جهان مسلط گردد، تا از یک سو، بی‌هیچ واسطه‌ای با حضرت حق مربوط باشد و از سوی دیگر با انصاف به صفات حق، به جهان معنی دهد و در جهان عمل کند (نک: ص ۷۲؛ نیز نک: نويا، ۳۲۴). تصویر نقّری

۲۴/۱؛ جیلانی، ۵۰/۲؛ فیض، ۱۱۶)؛ اما انسان کامل مظهری کامل است که نتیجه تعلق همه اسماء الهی است، زیرا او نشأتی دارد کامل، و مظهریت او بر اثر توجه اسم اعظم الله صورت پذیرفته، و چون اسم الله جامع جمیع اسماء و صفات حق است، پس انسان کامل نیز مظهر و مظهر همه اسماء و صفات حق است (ابن عربی، همانجا؛ شعرانی، ۲۰/۲؛ خوارزمی، همانجا؛ طبسی، ۵۱۵؛ سبزواری، ۸۶۲؛ کرین، ۳۱۷). به تعبیر دیگر انسان کامل مظهر آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...» (حدید/۵۷) است. اول است از لحاظ قصد خلق خدا، آخر است از لحاظ فعل خدا، ظاهر است به اعتبار حرف، و باطن است به اعتبار معنی. از این رو، انسان کامل به علم همه اسماء رسیده، و به «جوامع الکلم» موصوف شده است (حکیم ترمذی، ۲۷۶-۲۷۴؛ نیز نک: ذهبی زنجانی، ۱۶۹-۱۷۰؛ قس: جامی، ۱۰۰-۱۰۱).

باز به تعبیری دیگر، ابن عربی عالم خلق را چون کتابی می‌داند و موجودات را کلمات آن کتاب. این کلمات (یا اعیان) چیزی جز مظاهر اسماء حق نیستند که از جمع آنها «أُمُّ الْکِتَاب» ایجاد شده است: «... وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتَابِ» (رعد/۳۹)؛ و انسان کامل که مظهر کلمه جامعه الله است، مفرد کلمه این کتاب است (خوارزمی، ۳۷/۱-۳۸). به این اعتبار است که بعضی از صوفیه انسان کامل را به «بسمله» مانند کرده‌اند؛ زیرا همچنان که «بسمله» از روی صورت و معنی جامع همه چیزهایی است که در کتابهای آسمانی آمده، انسان کامل نیز جامع جمیع اسماء الهی یا جامع همه چیزهایی است که در عالم وجود و امکان است (نک: آملی، همان، ۱۵۱/۱).

با اینهمه، انسان کامل - که از هستی خود به در آمده، و نسبت خود را با خدا چون نسبت موج با دریا گردانیده است و از تجلی احدیت ذاتی حق برخوردار شده، و به نسبت حقایق ذاتی برابر با حق گشته، و نفس او نفس رحمانی شده، و آیه «... وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَکِنَّ اللَّهَ رَمَى...» (انفال/۱۷) در حق او مصداق یافته است (لاهیجی، ۲۱؛ شاه نعمت‌الله، ۲۵۸/۱، ۱۸۹/۲؛ جیلانی، همانجا؛ صدرالدین شیرازی، تفسیر، ۱۹۱/۱-۱۹۳) - خداگونه است، نه خدا؛ زیرا هر چند حامل همه اسرار الهی است (ابن عربی، الانسان، ۱۵)، و حامل همه اسماء و صفات الهی، و متحقق به خاصیت اسم اعظم الله، با اینهمه، او یک حرف از حروف اسم اعظم را نمی‌داند و به یک صفت - صفت قدّم - نرسیده است (ابرقوهی، ۳۳۵؛ قاضی سعید، ۴۰۴/۱)؛ به همین سبب است که ابن عربی او را انسانی می‌خواند حادث ازلی با نشأتی دائم ابدی (فصوص، ۵۰). اما این انسان نسبت به همه عالم، اشرف و افضل است. اگر از او به عنوان «عالم خرد» (العالم الصغیر) یاد می‌کنند و عالم را «انسان کلان» (الانسان الکبیر) می‌نامند (فرغانی، ۴۸۵؛ رسائل، ۲۱۲/۳)، به این معنی نیست که انسان کامل به قیاس عالم، صغیر و خرد و مختصر عالم باشد، زیرا عالم همچون کتابی است که اگرچه صورت اسماء حق را در بردارد، اما به تنهایی کالبدی است بی‌جان که با خلق انسان کامل - که خود همچون کتابی است مشتمل بر

از جلیس خدا، شباهت دقیقی با نظریه ابن عربی درباره انسان کامل دارد. اینکه عقیف‌الدین تلمسانی «جلیس‌الله» در آراء نفری را به «انسان کامل» تعبیر و تفسیر کرده است (نک: همو، ۳۲۳-۳۲۴)، از همانندی و تشبه انسان جلیس نفری با انسان کامل ابن عربی حکایت دارد.

اینگونه اندیشه‌های عرفانی درباره نبوت و انسان آرمانی در قلمرو عرفان اسلامی، پیش از ابن عربی مطرح بوده است و او در اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ ق بحث انسان کامل را در انسان‌شناسی و جهان‌شناسی عرفان اسلامی تثبیت کرده، و تجسم آن را در صورت نبی و ولی، و نیز خلافت الهی را در پیرامون شخصیت او موضوعیت داده، و آن را یکی از ارکان مهم تفکر وحدت وجودی خود ساخته است. به نظر ابن عربی مهم‌ترین و والاترین مظهر الهی آفرینش نمونه نخستین بشر است و او جز آدم و کلمه الهیه نیست، و هموست که انسان کامل است (فصوص، ۴۸، بی، ۷۵). به تعبیری تمثیلی، ابن عربی این نمونه نخستین آفرینش را همانند «ظفرا» می‌داند که پس از «بسمله» قرار می‌گیرد. با این تمثیل ابن عربی انسان کامل را تعین اول نشان می‌دهد (الفتوحات، ج قاهره، ۵۲۲/۱۲). این انسان البته مجموعه حقایق الهی و حقایق موجود در عالم (حقایق کونی) را در خود دارد؛ انسانی است جامع که به این اعتبار می‌توان او را «کون جامع» و «کلمه جامعه» خواند (همو، «عقده...»، ۴۵، ۹۴، الانسان، ۱۳-۱۴؛ جامی، ۹۳).

خداوند عالم را به صورت خود ایجاد کرد، اما عالم بی‌جان و بی‌روح بود، همچون آینه‌ای که زنگار داشت و سیقلی نبود و نمی‌توانست ظهورات و تجلیات اسماء حق را بنماید. از این رو، خداوند صورتی دیگر از خود آفرید که روح و جان داشت (انسان کامل) و او را به مانند روح در کالبد بی‌جان عالم گذارد تا دیده و عین خدا باشد و خدا خود و تجلیات خود را در آن ببیند. از این روست که انسان کامل «انسان عین» یا «عین‌الله» می‌شود و حق از چشم او به مظاهر و عالم می‌نگرد (ابن عربی، فصوص، ۴۸، بی؛ نیز نک: آملی، جامع، ۳۸۰-۳۸۱؛ بابارکنا، ۷۷/۱-۷۸؛ عقیفی، مقدمه، ۳۷-۳۸).

انسان کامل خلقتی تام و تمام دارد و خداوند او را به «دست» خود و با کلمه تکوین (کُن) آفریده است (آملی، نص، ۳۰۵/۱). کمال هیچ آفریده‌ای مانند کمال او نیست؛ نسبت او به جهان چون نسبت نگین است به انگشتری؛ و نگین است که انگشتری را معنی‌دار و مقبول می‌سازد. خداوند این نگین (انسان کامل) را حامل همه اسماء خود کرده است (ابن عربی، همان، ۵۰؛ جامی، ۸۲-۸۳؛ شاه نعمت‌الله، ۲۰۵/۲، ۳۰۰، ۳۱۳). از آنجا که ابن عربی و پیروان رأی و نظر او همه جلوه‌ها و پدیده‌های خلقت را اعیان و مظاهر اسماء الهی می‌دانند و بر این باورند که هر یک از اسماء حق مقتضی آن بودند که در عالم خلق «عینی و مظهری» داشته باشند، پس هر یک از پدیده‌ها و جلوه‌های موجود در جهان خلق بر اثر اقتضای اسمی از اسماء خداوند ایجاد شدند و مظهر اسمی از اسماء حقند (الفتوحات، ج بولاق، ۴۶۸/۲؛ نیز نک: خوارزمی،

نعمت‌الله، ۳۵۰/۴؛ نیز نک: صدرالدین قونوی، اعجاز، ۱۲۷؛ صدرالدین شیرازی، تفسیر، ۴۲۰-۴۰/۱، ۵۱/۴). از سوی دیگر، چون خداوند انسان کامل را مظهر و مجلای اسماء و صفات خود قرار داده است و مظاهر خود را در عالم از چشم او می‌بیند، پس او به منزله آینه‌ای در برابر خداوند، و وسیله شناخت او از خودش است (ابن عربی، الفتوحات، ج بولاق، ۲۶۶/۳-۲۶۷؛ نیز نک: لاندو، 55). بدین اعتبار هر که انسان کامل را بشناسد، حق را شناخته است (ابن عربی، همانجا، الانسان، ۲۰-۲۱؛ خوارزمی، ۸۶/۱-۸۷)، اما شناخت انسان کامل البته دشوار است. فرشتگان در ابتدای ایجاد او به حقیقت مرتبه او جاهل بودند (ابن عربی، الفتوحات، همان ج، ۲۸۲/۳، الانسان، همانجا) و افراد انسانی نیز از شناخت او بهره کافی ندارند، تنها «مؤمن» است که به سبب متصف شدن به اسم الهی «المؤمن» او را شناخته است (همان، ۱۸).

ابن عربی و پیروان او امانت الهی در آیه ۷۲ از سوره احزاب (۳۳) را پیوسته به خلافت انسان کامل و به نام او تفسیر می‌کنند (نک: «عقله»، ۴۵-۴۶؛ خوارزمی، ۲۰/۱، ۶۱، ۹۷؛ لاهیجی، ۲۶۸-۲۶۹؛ جلالی ترکمانی، ۹۸). خلافت انسان کامل البته مبتنی بر اعتدال و سبب حفظ عالم است، زیرا او آنچه می‌گوید، از حق می‌گوید و آنچه می‌کند، به حق می‌کند (ابن عربی، الانسان، ۲۴؛ صدرالدین شیرازی، همان، ۳۰۹/۲، ۳۶۸، مفاتیح...، ۱۹؛ ابرقوهی، ۲۲۴) و به این اعتبار است که او را «ظنّ الله» نیز خوانده‌اند؛ زیرا او همچون سایه خدا بر زمین است (نک: ابن عربی، همان، ۱۴).

ابن عربی و گزارشگران آراء او به دو گونه انسان قائل شده‌اند: انسان کامل که خلیفه خداست، و انسان ناقص که سزاوار خلیفگی نیست و به آنچه در ستایش و وصف انسان کامل گفته شد، نسبتی ندارد. او انسانی است که با صفت «حیوان» وصف شده، و در او حقایق الهی فراهم نیامده، و وجه اشتراکش با انسان کامل همانندی در صورت است. نه در معنای کمال (همان، ۱۲، الفتوحات، ج بولاق، ۴۳۷/۳؛ جندی، ۸۵؛ پارسا، ۱۰). در انسان کامل فقر و غنا تحقق یافته است. او در وجه فقر، نسبت به حق تعالی افتقار دارد و در وجه غنا از جمیع عالم مستغنی است؛ در حالی که انسان حیوان به هیچ روی احساس استغنا ندارد و به جمیع پدیده‌های عالم و موجودات احساس نیاز و فقر دارد (ابن عربی، الانسان، ۱۷-۱۸). اگر مرتبه انسان کامل را نفس ناطقه در تن انسان تصور کنیم، مرتبه انسان حیوان با روح حیوانی در قالب انسانی قابل قیاس است (نک: همو، «التدبیرات...»، ۱۰۸). انسان کامل حادثی بر صورت قدیم الهی است که علم حادث به قدیم را میسور کرده، و به عالم جان داده، و عالم به او قائم است. اما انسان حیوان تنها جزئی از عالم است و می‌توان گفت که جزئی از انسان کامل است (همو، الانسان، ۷، ۸، ۱۱). از این لحاظ انسان کامل که بزرگ‌ترین رحمت حق است، انسان حیوان را در تسخیر خود دارد و انسان حیوان از رحمت حق از طریق انسان کامل نصیب می‌برد، چنانکه اگر انسان کامل در جهان نباشد، انسان حیوان در کمال نیازمندی و اضطراب می‌ماند

معانی اسماء حضرت مستقی (حق) - جان و معنی می‌گیرد. از این روی، عالم محتاج به انسان کامل است. در حالی که انسان کامل محتاج به عالم نیست. پس صغیر بودن انسان در کنار کبیر بودن عالم به حسب صورت است، و به حسب معنی انسان عالم کبیر است و عالم انسان صغیر (ابن عربی، الفتوحات، ج بولاق، ۶۷/۲، ۱۱۳؛ صدرالدین قونوی، اعجاز...، ۳-۴؛ بقاعی، ۴۰؛ نیز نک: مولوی، دفتر ۴، بیت ۳۷۶۶؛ نک: بدوی، ۱۴۷).

فرشتگان با آنکه از مقربان درگاه الهی، به سبب دست نیافتن به قرب نوافل به مرتبه انسان کامل نمی‌رسند و انسان کامل همچون معلم و آموزگار آنان محسوب می‌شود (ابن عربی، همان، ج قاهره، ۲۳۲/۹؛ نیز خوارزمی، ۶۷/۱؛ لاهیجی، ۸۲). انسان کامل مانند ستون جهان خلقت است. همچنان که خانه یا خیمه بدون ستون نمی‌باید، عالم نیز بدون انسان کامل برقرار نمی‌ماند (ابن عربی، الانسان، همانجا؛ آملی، نص، ۴/۱-۳۰۵). او همچنان که سبب ایجاد عالم است، سبب بقای آن نیز هست؛ برزخ و میانه‌ای در میان حق و خلق، و در بین وجوب و امکان است؛ به سبب نشأت کاملی که دارد، در مرتبه اعتدال قرار گرفته است؛ با توجه به وجه حقیقش فیض و مدد حق را می‌گیرد و با توجه به وجه خلقیش آن را به خلق می‌رساند، و با حفظ این اعتدال، حکم وحدت و عدالت را در جهان ساری و جاری می‌سازد (خوارزمی، ۶۸/۱؛ لاهیجی، ۵۸۸؛ صدرالدین قونوی، الفکوک، ۹۳-۹۴؛ فناری، ۲۸۱-۲۸۲؛ جامی، ۹۷؛ صدرالدین شیرازی، همان، ۱۳۰/۴).

جایگاه انسان کامل در جهان به جایگاه دل در نظام تن و پیکر انسانی شباهت دارد. همچنان که ادامه حیات و تحول و تحرک اعضای بدن همه از دل بر می‌خیزد، حیات و حرکت افراد انسانی و افراد موجودات عالم نیز به انسان کامل پیوسته است (لاهیجی، ۱۷۴). از این رو، تا وقتی که انسان کامل در عالم وجود دارد، عالم محفوظ است و رحمت و مدد حق در جهان ساری است. اما اگر انسان کامل از جهان برود و کسی قائم مقام او نباشد که به نیابت او عمل کند، فیض و رحمت و مدد حق در جهان نمی‌ماند و جهان خود نمی‌پاید (آملی، همان، ۲۷۹/۱؛ خوارزمی، ۶۸/۱، ۷۱-۷۲؛ جامی، ۸۹، ۹۶-۹۹؛ بابارکنا، ۸۲/۱-۸۴؛ نیز نک: فیض، ۱۲۱).

از آنجا که انسان کامل به صورت حق آفریده شده، و جمع حقایق اسماء الهی در او فراهم آمده است (ابن عربی، الفتوحات، ج قاهره، ۶۴/۳، ۳۳۲/۹، ۵۲۱/۱۲)، و نیز از آنجا که شناخت چیزی فقط با همان چیز یا چیزی همانند آن میسر است، پس شناخت و معرفت انسان کامل شناختی اکمل است که بر اثر علم کلی و جزئی حاصل آمده است (آملی، جامع، ۵۶۱؛ نیز نک: ابن عربی، الانسان، ۸). اما به اعتبار معرفت و شناخت، انسان کامل محور و اساس است. از یک سو، چون جامع همه اسماء و صفات، و به صورت حق است، پس حق را به جمیع جهات و به گونه اکمل و اتم می‌شناسد و با این شناخت حق را به درستی و تمامی تسبیح می‌گوید و عبادت می‌کند (خوارزمی، ۷۵/۱؛ شاه

با آنکه انسان کامل در هر عصری به شکلی و صورتی در جهان ظاهر می‌شود، لیکن همه اشکال و صور او از ابتدای خلقت مظاهری از پدیده‌ای واحد و یگانه‌اند (ابن عربی، الفتوحات، ج بولاق، ۲/۲۶۷) و آن پدیده دارای دو صفت قدیم و حادث است: حقیقت آن قدیم است و صورت آن حادث، و از همین روست که انسان کامل را انسان ازلی حادث گفته‌اند (همو، فصوص، ۵۰). حقیقت انسان کامل مجموعه اوصافی در خور تعظیم، موسوم به حقیقت محمدیه است که خلق نخستین یا تعیین اول است و مبدأ ظهور عالم بوده، و ذات احدیت در این تعیین متعین شده است (خوارزمی، ۲/۷۷۴؛ عبدالرزاق، ۱۰۳؛ نیز نک: یحیی، ۱۳۷). این حقیقت بیرون از زمان و مکان، و به تعبیری عقل اول یا نور اعظم است و به تعبیری دیگر قلم اعلی است که خداوند آن را ابداع کرده است، حقیقتی است کلی مابعدالطبیعی که در جمیع حقایق عالم انتشار یافته است (ابن عربی، الفتوحات، همان ج، ۱/۹۴، ۱۴۴، عتقا، ۵۰؛ شبستری، ۸۲).

ابن عربی به اعتباری، حقیقت محمدیه را معادل «کلمه» می‌داند و هر یک از ۲۷ فص فصوص الحکم را به یکی از مظاهر ۲۷ گانه آن اختصاص می‌دهد. بدین اعتبار، حقیقت محمدیه برابر است با کلمه وجودیه یا تکوینی «کُن» که خداوند با آن تعینات جزئی (کلمات الله) را تکوین بخشیده است. با این تعبیر، حقیقت محمدیه، با آنچه در باب کلمه الهیه در الهیات مسیحی مطرح است، شباهت دارد؛ زیرا همچنان که حقیقت محمدیه منبع علم باطن، و علت ایجاد هستی است (نک: جیلانی، ۲/۴۶، ۴۸؛ عقیفی، تعلیقات، ۳۲۰). کلمه هم حقیقتی است که همه چیز به واسطه آن آفریده شده است (نک: نیکلسن، 138؛ عقیفی، 77؛ لاندو، 55؛ نیز نک: عقیفی، «نظریات»، ۳۵).

البته توجه به کلمه همچون حادثی قدرتمند و خدای گونه، از دیرباز در جهان اسلام مطرح بوده است. خابطیه بر این باور بوده‌اند که عالم دو خدای داشته است: یکی قدیم و دیگری حادث. «الله» در تصور آنان خدای قدیم بوده، و «کلمه» خدای حادث که توسط خدای قدیم خلق شده است (شهرستانی، ۱/۵۹؛ نیز مایل هروی، ۵۱۹).

ابن عربی مراتبی برای کمال انسان مطرح می‌کند: اکمل که محمد (ص) است؛ کامل که پیامبرانند؛ و خلیفه کامل که ورثه پیامبرانند. انسانهای دیگر که در نیم دایره کمال قرار ندارند، ناقص، و انسان حیوانند (الانسان، ۲۷). ابن عربی و بیشتر صوفیه پیرو رأی و نظر او، انسان کامل حقیقی را فقط حضرت محمد (ص) دانسته‌اند و همه انبیا، اولیا، اقطاب و مشایخ صوفیه را ورثه او محسوب داشته‌اند (نک: لاهیجی، ۱۹-۲۰). درست است که آدم (ع) نخستین خلیفه خداوند و عالم و آگاه به همه اسماء بوده است، اما محمد (ص) عالم به «جوامع الکلم» بوده، و چون اسماء از زمره کلمات است، پس او نیز خلیفه محمد (ص) بوده، و نسبت او به محمد (ص) نسبت کامل بوده است به اکمل، یا نسبت کمال به اکملیت (ابن عربی، همان، ۲۶-۲۷؛ جیلانی، ۲/۴۶؛ نیز نک: صدرالدین شیرازی، تفسیر، ۲/۲۸۷).

(همان، ۱۴-۱۵، نیز نک: الفتوحات، همان ج، ۳/۲۸۲). اما با وجود نیاز و افتقار، انسان حیوان نمی‌تواند انسان کامل را بشناسد (همو، الانسان، ۱۸). این ناشناختگی البته به سبب خداگونگی انسان کامل است که شناخت او را همچون شناخت خدا دشوار می‌سازد (نک: همو، الفتوحات، همانجا)، خاصه آنکه انسان کامل در ادوار مختلف با اطوار گوناگون ظهور می‌کند و در هر زمان به شکلی می‌نماید، گاه به شکل نبی ظاهر می‌شود و گاه به گونه رسول، وقتی به نام ولی ظهور می‌کند و زمانی به هیأت وصی و امام (املی، نص، ۱/۲۷۹؛ نیز نک: علاءالدوله، العروة، ۲۲۶-۲۲۷، مصنفات، ۲۱۶؛ ابرقوهی، ۸۰؛ شیروانی، ۲۷۹؛ نیکلسن، تصوف، ۲۲۷).

بعضی از صوفیه در اشکال و اطوار انسان کامل و مراتب آن محدودیت قائل شده‌اند و بسیاری به گوناگونی و تنوع صورت انسان کامل قائلند، به طوری که نه تنها انبیا و اولیا، بلکه مشایخ صوفیه را نیز ملتبس به لباس انسان کامل کرده‌اند؛ زیرا بپیران صوفیه همچون انبیا با آفات نفسانی و مداوای آن آشنایند و در علوم شریعت و طریقت و حقیقت به بلوغ رسیده‌اند (املی، جامع، ۳۵۳؛ جیلانی، ۲/۴۸۲؛ نیز نک: بیات، 11).

از آنجا که مقوله انسان کامل در تفکر عرفانی با مسأله ولایت (و در عرفان شیعی با موضوع امامت) پیوستگی دارد (نک: عقیفی، تعلیقات، ۱۷۰-۱۷۱)، نیز از آنجا که انسان کامل همچون سایه خدا (ظل الله) است، و چون خداوند بلاشک همیشه هست، پس سایه او هم بالفعل یا بالقوه می‌باید همیشه باشد (نک: ابن عربی، الانسان، ۱۴). بنابراین، پذیرفتن تنوع و چهره‌های گوناگون انسان کامل در جامه‌های نبی، ولی، امام، قطب، شیخ و... بدیهی و طبیعی می‌نماید؛ لیکن با این تنوع این پرسش مجال طرح می‌یابد که کامل بودن انسان کامل امری فطری است و در خلقت او به ودیعه گذارده شده، یا امری کسبی و تحصیلی است که بر اثر مجاهده و تزکیه به دست می‌آید؟ از مجموعه اشارات ابن عربی و پیروان و گزارشگران آراء او می‌توان دریافت که صفت «کمال» - که انسان را به مقام انسان کامل می‌رساند - مقوله‌ای فطری است که با مجاهده و تزکیه به فعلیت می‌انجامد؛ چنانکه اگر انسان سالک به صفات و اخلاق الهی تخلق یابد و به اصطلاح صوفیه «سیر عروجی» کند و مقامات و منازل عرفانی را طی نماید و به مقام جمع الجمع برسد، دوگانگی از او برمی‌خیزد و قطره وجود بشری او با دریای وحدت (حق) یکی می‌شود و نسبت خود را با انسان کامل استوار می‌گرداند (شبستری، ۷۹؛ لاهیجی، ۲۰۶، ۲۶۹؛ نیز نک: عقیفی، «نظریات»، ۶۲-۶۳). به این اعتبار است که صوفیه نسبت عارفانی را که به مقام فنا و وحدت ذاتی رسیده‌اند، با اکمل انسان کامل - یعنی حضرت محمد (ص) - استوار می‌بینند، چنانکه گفته‌اند: شبلی به چنین حقیقتی رسیده، و حقیقت انسان کامل در چهره او ظهور کرده بود و نیز عبدالکریم جیلانی حقیقت محمد (ص) را در چهره شیخ خود - شرف‌الدین اسماعیل جبرتی - دیده بود (جیلانی، همانجا).

اسلامی و عرفان و مذاهب باطنی اسلام دارای اهمیت خاص است و همچون رشته‌ای از آغاز تا انجام و از ازل تا ابد به هم پیوسته است (نک: ذهبی زنجانی، ۱۷۰).

مسائل و مقولاتی که در آثار ابن عربی درباره انسان کامل مطرح است، سبب شده که بیروان او برای آن تعبیرات گوناگون به کار برند. ابن عربی خود در شجرة الکون (ص ۸۵) از انسان خلیفه - محمد (ص) - به مثابه «شجره» جهان یاد کرده، در اصطلاح الصوفیه خود به صراحت شجره را معادل انسان کامل دانسته است (ص ۱۲). انسان العین، بصر الحق و عین العالم از دیگر اسامی انسان کامل در میان صوفیه بوده است. چون خداوند به سبب انسان کامل به خلق نظر کرده، و آنان را از عدم به وجود آورده، و هم از چشم او به عالم و اعیان موجودات نظر افکنده، به این اعتبار انسان کامل همچون عین خداوند است (بابا رکتا، ۷۷/۱-۷۸؛ فیض، ۱۱۹؛ شاه نعمت‌الله، ۱۳۳/۴). از نامهای دیگر انسان کامل «کلمه فاصله» است، زیرا بین مراتبی که موجب کثرت می‌شوند و در حقایق تعدد ایجاد می‌کنند، تفاوت می‌گذارد (صدرالدین شیرازی، تفسیر، ۱۳۱/۴). کون جامع و میزان حقیقی نیز از تعبیراتی است که بر انسان کامل اطلاق می‌شود، از آن روی که او بر حقایق الهی و کونی و پدیده‌های علمی و عینی احاطه حقیقی دارد و جمع‌کننده کمالات و تجلیات الهی و کونی است (همانجا؛ نیز نک: شاه نعمت‌الله، ۲۵۲/۴؛ صابین‌الدین، ۱۸۳، ۲۰۶؛ آشتیانی، ۸). مسأله احاطه انسان کامل بر مراتب الهی و کونی سبب شده است تا او را به نام مرآت الحضرتین نیز بنامند، و چون او مظهر ذات همراه با جمیع اسماء است، مرآت حضرت الهیه نیز خوانده می‌شود (عبدالرزاق، ۱۰۲). لسان الحق نیز از نامهای دیگری است که به انسان کامل داده شده است (شاه نعمت‌الله، ۵۰/۴؛ برای نامها و تعبیرات دیگر، نک: عبدالرزاق، ۹۶).

ابن سبعین از لفظ «محقق» معنایی شبیه و نزدیک به مفهوم انسان کامل ابن عربی اراده کرده است. مراد او از محقق انسانی است حادثی ازلی که از لحاظ جسمیت حادث است و به اعتبار روحانیت قدیم. اگر انسان کامل ابن عربی جان و حافظ عالم است، محقق ابن سبعین «فتیاض عالم» است (نک: غنیمی، ۲۷۵-۲۷۶).

نزدیک به ۲۰۰ سال، آراء ابن عربی درباره انسان کامل در میان شارحان آثارش استمرار داشت، تا آنکه در سده ۸/ق ۱۴م عبدالکریم جیلانی نظریات او در این باب را به صورتی منظم و منسجم در اثر خود، *الانسان الکامل* عرضه داشت. جیلانی علاوه بر این تألیف، مجموعه مسائل مربوط به کمال انسان را در قصیده‌ای بلند، مشهور به *البوادر الغیبیه فی النوادر الغیبیه* به نظم درآورده است (نک: جیلانی، ۳۱/۱؛ نیکلسن، ۱۴۸-۱۴۴). جیلانی انسان کامل را مظهر کمال انسان کامل عینی الله می‌داند و کمال را مقوله‌ای کسبی می‌بیند، نه نوعی و فطری. به نظر او انسان در صورتی که معراج روحی پیدا کند و در انتهای این معراج به وحدت ذاتی نائل شود، می‌تواند به درجه انسان کامل برسد. همچنان که ۳ مرحله - احدیت، هویت، انیت (نک: جیلانی، ۴۸/۱) - در

بدین سان، از آنجا که حقیقت محمدیه، حقیقتی واحد و یگانه است، همه انسانهای کامل از آدم (ع) به این سوی یا همه تنوعی که داشته‌اند، چون پیوستگی و ارتباط با آن حقیقت واحد یافته، و با آن به کمال رسیده‌اند، در حقیقت همگی حقیقتی واحد بوده‌اند که سر و جوهره آنان حقیقت خاتم انبیا - محمد (ص) - بوده است (همانجا). آخر بودن انسان کامل حقیقی فقط به اعتبار ظاهر اوست؛ و از روی معنی، او اول و نخستین کاملان، و سابق بر همه افراد کامل انسان از انبیا و اولیاست (لاهیجی، همانجا؛ نیز نک: فناری، ۲۷۹). همه افراد کامل انسانی - حتی آدم که نخستین خلیفه الهی است - به صورت محمد (ص) آفریده شده‌اند (ابن عربی، شجرة...، ۶۴-۶۵؛ نیز نک: پارسا، ۲۹؛ لاهیجی، ۲۰).

گفته شد که انسان کامل به منزله نفس ناطقه، یا دل انسان کبیر (عالم) است. همچنان که انسان بدون نفس ناطقه زنده نمی‌ماند، عالم نیز بدون انسان کامل، انسان کبیر نیست؛ و از آنجا که انسان کامل حقیقی، محمد (ص) است، بقا و تنوع در عالم به آن حضرت پیوسته است. پیش از ظهور حقیقت محمدیه، عالم جسدی بیش نبوده، پس از رحلت محمد (ص) نیز عالم در خواب است؛ تا آنگاه که آن حضرت در رستاخیز برانگیخته شود و عالم دوباره بیدار گردد (ابن عربی، *الانسان*، ۲۷؛ قاضی سعید، ۴۰۶/۱-۴۰۷). ابن عربی در جای دیگری نظرش را در زمینه فقدان انسان کامل از عالم، یعنی رحلت حضرت محمد (ص)، به این صورت تکمیل کرده که چون قرآن به مثابه خلق محمد (ص) است، با رحلت آن حضرت می‌توان قرآن را بر جای او گذارد؛ زیرا هیچ فرقی بین نظر به قرآن و نظر به محمد (ص) نیست. قرآن کلام خدا و صفت خداست و محمد (ص) هم به همگی وجودش صفت حق است؛ از این رو، با رحلت آن حضرت انسان کامل از عالم کم نشده است (نک: همان، ۲۸؛ نیز نک: صدرالدین شیرازی، همان، ۴۰۷/۴ بی).

ابن عربی نظریه ولایت را از لوازم مقوله انسان کامل دانسته است (نک: بالذیک، ۸۴) و او و پیروان او استمرار کمال انسان کامل را در اقطاب صوفیه و رجال الغیب میسر دیده‌اند (نک: جندی، ۹۴؛ جیلانی، ۴۸/۲). عارفان شیعی نیز استمرار نور محمدی یا حقیقت محمدی را پس از رحلت انسان کامل حقیقی - محمد (ص) - معطوف به آل محمد کرده‌اند و ائمه اثنا عشر را چونان انسان کامل محمدی شناخته‌اند و مهدی صاحب زمان (ع) را در زمان غیبت خاتم اولیای محمدی دانسته‌اند و اقطاب و مشایخ صوفیه را نه به اصالت، بلکه به حسب نسبت نشأتشان به ختم اولیای محمدی، مظهر کمال انسان کامل برشمرده‌اند (نک: املی، نص، ۲۷۹/۱، ۳۰۶، ۳۰۸؛ صدرالدین شیرازی، همان، ۲۲۰/۴-۲۲۱؛ قاضی سعید، ۴۴۹/۱-۴۵۰؛ عبدالصمد، ۳۲۴-۳۲۵؛ نیز نک: صدر، ۳۷؛ ماسینیون، عرفان، ۴۹؛ عقیفی، «نظریات»، ۵۴؛ مؤمن، ۲۰۸؛ نصر، ۹۸-۹۷). اسماعیلیه نیز حقیقت انسان کامل را در شخص کامل امام می‌یابند (علی بن محمد، ۶۱-۶۵؛ عقیفی، همان، ۷۰). اینها همگی حاکی از آن است که نظریه انسان کامل در معارف

متداول در تفکر باستانی ایران بهره برده است. نامهایی که او برای انسان کامل بر می‌شمارد، نیز نامهایی است که با اسامی انسان کامل در آثار ابن عربی و گزارشگران آثار او پیوندی ندارد. در نامهای انسان کامل نسفی می‌توان بُن‌مایه‌ها و ریشه‌های حکمت ایرانی را جست و جو کرد. نامهایی چون پیشوا، دانا، جام جهان‌نما، آینه گیتی‌نما، تریاق بزرگ، اکسیر اعظم، خضر، صاحب زمان و جز آنها (نک: همان، ۴-۵).

نسفی رسیدن به مرتبه انسان کامل را غایت خواسته‌های سالکان عارف دانسته (همان، ۴)، و به این صورت مسأله وجودی بودن و فطری بودن آن را که نزد ابن عربی مطرح بوده است، در نظر ندارد. با اینهمه، نسفی بر این باور است که انسان کامل چون قلب است در عالم. همچنان که در شخص یک قلب وجود دارد، در عالم نیز یک انسان کامل عَلم می‌شود؛ چون او درگذرد، دیگری از انسانها که اقوال، افعال و اخلاق نیکو دارد، بر جای او می‌نشیند (همان، ۵). انسان کامل سعی بلیغ دارد که بشر را با قاعده و قانون نیک آشنا سازد و بدی و ناراستی را از جهان بردارد (همان، ۶-۷). با وجود این، انسان کامل نسفی، دارای قدرت دنیایی نیست و به نامرادی می‌زید. اگر چه از لحاظ علم و معرفت کامل است، به اعتبار قدرت و مراد ناقص است (همان، ۷). البته اتفاق می‌افتد که انسان کامل در مقام حاکم و پادشاه قرار گیرد و صاحب قدرت شود، اما با اینهمه، عجز و نامرادی او بیش از قدرت اوست (همان، ۷-۸).

از مقایسه تعلیمات مکتب ابن عربی با آراء نسفی درباره انسان کامل بر می‌آید که نسفی رسیدن به کمال را در انسان به هیچ ملکه ماوراء حتی از قبیل حقیقت محمدیه نسبت نمی‌دهد. انبیا و اولیا را در زمره انسان کامل می‌داند، ولی هر انسانی را نیز که در شریعت و طریقت و حقیقت و معرفت به کمال برسند، انسان کامل محسوب می‌دارد و حتی خود را هم به طور ضمنی از آن جمله بر می‌شمارد (نک: همان، ۱۰). به این اعتبار، انسان کامل نسفی بیرون از قلمرو انبیا، کسی است در حد انسان خانقاهی و شیخ صوفیه که بر اثر سلوک به مرحله کمال در معرفت شریعت و طریقت و حقیقت رسیده باشد، اما همین انسان کامل وقتی درمی‌یابد که زندگانی در دنیا از روی جبر و همراه با نامرادی است، به ترک روی می‌آورد و عزلت می‌گزیند و قناعت پیشه می‌کند و گمنامی را ترجیح می‌دهد و در این حال، از صفت آزاد بهره‌ور، و انسان کامل آزاد نامیده می‌شود (همان، ۸-۹).

نسفی از وجهی دیگر نیز مسأله انسان کامل را مطرح می‌کند. به گفته او ذات احدیت وجودی یگانه است و ظاهری دارد و باطنی؛ باطن آن نوری است واحد که جان عالم است و هر چه در عالم هست، از این نور است. اما ظاهر آن نیز تجلی همین نور است. وجود یگانه حق با تجلی این نور، عالم هستی را همچون آینه و مظهر خود آفرید و کثرات در آن ظاهر شد. هر چند موجودات کلاً مظهر و آینه این نورند، اما انسان است که مظهریت آن نور را به کمال دارد و همچون جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای آن نور است و غایت آفرینش هم اوست (همان، ۲۴۹-۲۵۲).

نزول حق دیده می‌شود، معراج انسان نیز باید در ۳ مرحله متوالی به پایان برسد. در مرحله نخست، انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که حق با اسماء خود بر او تجلی می‌کند. انسان با این تجلی نور اسماء الهی را فرا می‌گیرد و مقهور انوار اسمائی می‌شود که بر او تجلی کرده است. در این مرحله انسان باید چنان تمکن یابد که به تجلی اسم الله برسد و خداوند اسم عبد را از او بردارد و اسم الله را بر او ثبت کند (همو، ۳۹/۱-۴۱). در مرحله دوم، حق با تجلی صفاتی بر انسان متجلی می‌شود، به طوری که بنده ذاتاً به صفات حق اتصاف می‌یابد و نفس او معدوم، و صفات او عین صفات حق می‌شود (همو، ۴۱/۱ بی). با تجلی صفاتی بنده انسانی با صفات الهی و خداگونه است. در مرحله سوم تجلی ذاتی بر انسان تحقق می‌پذیرد. در این مرحله انسان وحدت خود را با حق در می‌یابد و به پایان معراج روحی که «مقام ختام» نام دارد، می‌رسد. بالاتر از این مقام، برای انسان مقامی نیست و تنها مقام کبریا هست که آن خاص حق است (همو، ۴۷/۱-۴۸، ۴۹/۲-۵۰؛ نیز نک: اقبال لاهوری، ۱۱۶-۱۱۷: EI).

هر چند که انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی و آراء او درباره انسان کامل پس از سده ۷ق بر بیشتر عارفان غرب و شرق جهان اسلام تأثیر گذارده است و اغلب صوفیه لفظ انسان کامل را همراه با معانی آن از او به عاریت گرفته‌اند (نک: گیب، ۱۶۹)، ولی چنین می‌نماید که در شرق جهان اسلام - یعنی خراسان - عارفانی بوده‌اند که گرچه با مباحث مربوط به کمال و انسان‌شناسی داشته‌اند، ولی از پذیرفتن لفظ انسان کامل - که نظریه وحدت وجود ابن عربی را القا می‌کرده است - اجتناب و امتناع کرده‌اند، چنانکه جلال‌الدین محمد مولوی آراء خود را درباره سیر استکمالی انسان در الفاظ و مقولاتی دیگر بیان می‌کند. همچنین صوفیانی بوده‌اند که اگرچه این تعبیر را پذیرفته‌اند، اما مسائل مربوط به کامل بودن انسان را به گونه‌ای مطرح کرده‌اند که مباحث آنان صبغه آراء و سخنان ابن عربی را ندارد و بیشتر با حکمت شرق جهان اسلام - شاید حکمت ایرانی - پیوستگی دارد. از این جمله است عزیزالدین نسفی که بی‌گمان با آثار و آراء ابن عربی آشنا بوده، و ظاهراً از طریق گفتارهای پیر خود - سعدالدین حتویه - این‌شناسی را حاصل کرده بوده است. در همه آثار نسفی، تنها یک بار نام ابن عربی آمده و آن وقتی است که به اصطلاح «اعیان ثابت» اشاره می‌کند و می‌گوید که خودش ترکیب «حقایق ثابت» را بر جای آن می‌گذارد (الانسان، ۳۶۴-۳۶۵). هیچ یک از اصطلاحات و موضوعاتی که ابن عربی و گزارشگران آثار او درباره مفهوم انسان کامل در نظر داشته‌اند، در گفتارها و اشارات نسفی در این باره دیده نمی‌شود. حقیقت محمدیه نیز که مبنای تفکر ابن عربی و پیروان او در باب کمال انسان است، نزد نسفی موضوعی کاملاً ناشناخته است.

انسان در نظر نسفی بر دو گونه است: کامل و ناقص. انسان کامل کسی است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد و به عبارت دیگر در اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف کامل باشد (همان، ۴). چنانکه دیده می‌شود، نسفی در تعریف انسان کامل، از الفاظ

سلسله و طریقه صوفیانه‌ای پس از نیمه دوم سده ۸ ق در جهان اسلام دیده نمی‌شود که به گونه‌ای تعلیمات ابن عربی را در مورد انسان کامل پذیرفته باشد (نک: گیب، ۱۶۹؛ برج، ۱۱۸-۱۱۷؛ بیات، ۳۴-۳۱).

تأثیر نظریه انسان کامل در صورت و حقیقت محمد (ص)، در شعر و ادبیات عرفانی بسیار آشکار است. و در اشعار غنایی کسانی چون سنایی، عطار، مولوی، فخرالدین عراقی، اوحدالدین کرمانی و شیخ محمود شبستری شخصیت انسان کامل غالباً همچون معشوق و مظهر جمال الهی تصور می‌شود (نک: شدر، ۶۳-۶۴، ۷۱-۸۰؛ شیمیل، ۹۹) و در استعاره‌هایی چون بت، ترسایچه، ساقی، و در تعبیراتی چون آینه، سیمرخ، هما، آفتاب، ماه، قلندر، پیر می فروش، مطرب و جز آنها جلوه می‌کند (نک: لاهیجی، ۵۸۸-۵۹۰؛ ختمی، ۲۵۰۹/۴؛ شیروانی، ۲۸۱).

مآخذ: آشتیانی، مهدی، تعلیقه و شیفه علی شرح منظومه السیزاری، قم، ۱۲۰۴ ق؛ آملی، حیدر، جامع الاسرار، به کوشش هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ هوم، نص التصوص، به کوشش همان دور، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ ابروهی، ابراهیم، مجمع البحرين، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، الموضوعات، به کوشش عبدالرحمان محمدعثمان، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن شهر آشوب، محمد، المناقب، قم، المطبعة العلمیه: ابن عربی، محیی‌الدین، اصطلاح الصوفیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ هوم، الانسان الکامل، به کوشش محمود محمود غراب، دمشق، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰ م؛ هوم، (التدیرات الالهیه)، همراه انشاء الدواتر، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ ق؛ هوم، شجرة الکون، به کوشش ریاض عبدالله، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ هوم، (عقله الستوفز)، همراه انشاء الدواتر، به کوشش نیبرگ، لیدن، ۱۳۳۶ ق؛ هوم، عتقاء مغرب، قاهره، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴ م؛ هوم، الفتوحات السکیه، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲-۱۴۱۰ ق/۱۹۷۲-۱۹۹۰ م؛ هوم، همان، بولاق، ۱۲۹۳ ق؛ هوم، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عینی، بیروت، دارالکتاب العربی، «اتولوجیا»، افلرطین عندالعرب عبدالرحمان بدوی، قم، ۱۴۱۳ ق؛ اقبال، افضل، زندگی و آثار مولانا جلال‌الدین رومی، ترجمه حسن افشار، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه ا.ح. آریان‌پور، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بابا رکن شیرازی، مسعود، نصوص الشخصیات، به کوشش رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ بدوی، عبدالرحمان، الانسان الکامل فی الاسلام، کویت، ۱۹۷۶ م؛ برتلس، یوگنی ادواردویچ، تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ بقاعی، ابراهیم، مصرع التصوف، به کوشش عبدالرحمان وکیل، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ پارسا، محمد، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلیل مسگرزاد، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، المکتبه الاسلامیه؛ تهبانوی، محمداعلی، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲ م؛ جامی، عبدالرحمان، نقد التصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ جرجانی، علی، التعریفات، قاهره، ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۸ م؛ جلالی ترکمانی، محمدحسن، التأویل الحکم، لکهنو، ۱۳۳۲ ق؛ جندی، مؤیدالدین، نفعه الروح و نفعه الفتح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جیلانی، عبدالکریم، الانسان الکامل، قاهره، ۱۳۰۴ ق؛ حکیم ترمذی، محمد، ختم الاولیاء، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، ۱۹۶۵ م؛ حلاج، حسین، الطواسین، به کوشش لونی ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۳ م؛ خمی لاهوری، عبدالرحمان، شرح عرفانی غزلهای حافظ، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی و دیگران، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ خوارزمی، حسین، شرح فصوص الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ذهبی زنجانی، عبدالکریم، سنس الحقیقه، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ واعب اصفهانی، حسین، تفصیل الشائین و تحصیل السعادتین، به کوشش جواد شیر، صیدا، مطبعة العرفان، رسائل اخوان الصفا، بیروت، دارصاوری؛ زیور مانوی، ترجمه متن قبلی از آلبری، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ زیلسون، این، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع.

نیز نک: زبده...، ۷۵-۸۲). این وجهه انسان کامل نیز با آنچه ابن عربی و گزارشگران آراء او در این باب طرح کرده‌اند، همانندی ندارد و بیشتر به حکمت نوریه در جهان تفکر ایرانی پیوستگی دارد، هر چند که نسفی آن را از آراء طیبیان (دهریه) برمی‌شمارد (همان، ۸۲).

اما جلال‌الدین مولوی بی‌گمان با مباحث مربوط به انسان کامل ابن عربی آشنایی داشته است. اشارات او درباره «عقل کل» (نک: دفتر ۱، بیت ۱۱۰۹، دفتر ۲، بیت‌های ۲۷۷-۹۷۸) با حقیقت محمدیه نزد ابن عربی همانند می‌نماید. خلق انسان به صورت حق (دفتر ۴، بیت ۱۱۹۴)؛ اتصاف او به صفات حق، تا جایی که دست او «دست خدا» تواند شد و در امور چنان تصرف تواند کرد که «کفر» به دست او «دین» می‌شود (دفتر ۱، بیت‌های ۱۶۰۹-۱۶۱۴)؛ و نیز اینکه چنین انسانی در هر دوری در زمین وجود دارد و زمین از وجود او خالی نیست، هم‌نهاد است و هم پیدا، هم مهدی است و هم هادی (دفتر ۲، بیت‌های ۸۱۵-۸۱۸)؛ و باز اینکه حقیقت این انسان علت غائی خلقت است، اگرچه زماناً آخرین همه است (دفتر ۴، بیت‌های ۵۲۱-۵۲۴)؛ و همسانی او با خدا و همانند بودن گفتار او با گفتار خدا (دفتر ۴، بیت‌های ۲۱۲۰-۲۱۲۵)؛ اینها همه حاکی از آن است که مولوی با مفهوم انسان کامل به گونه‌ای که نزد ابن عربی مطرح بوده، آشنایی داشته، اما هرگز مجموعه آراء و تصورات او را درباره انسان کامل نمی‌پسندیده است؛ زیرا بنیاد تفکر ابن عربی و مولوی از هم جداست. ابن عربی در هستی جز یک وجود-وجود مطلق را نمی‌بیند و انسان کامل را نیز در نهایت با صبغه الوهیت اراده می‌کند (نک: الفتوحات، ج بولاق، ۷/۴، فصوص، ۸۱-۸۲)، اما مولوی این نظریه وحدت وجود را نمی‌پذیرد و در قلمرو هستی‌شناسی او هستی از آن حق تعالی است و انسان الوهیت ندارد و ماهیت او به هیچ روی با پروردگار یک واحد مطلق را نمی‌سازد (نک: دفتر ۲، بیت‌های ۱۳۴۵-۱۳۵۵). به این اعتبار، مولوی هر چند به کمال انسان قائل است، لیکن لفظ انسان کامل را به کار نمی‌برد. اینکه از سده ۸ ق/۱۴ به بعد بیشتر شارحان مثنوی لفظ انسان کامل را در حوزه آراء مولوی درباره کمال انسان مطرح کرده‌اند (مثلاً نک: جامی، ۹۲) و معاصران نیز در جست و جوی مشترکات نظریات مولوی و ابن عربی، افکار آن دو را درخور تطبیق دیده، و لفظ انسان کامل را با مسامحه در موضوع کمال انسان نزد مولوی رواج داده‌اند (نک: آشتیانی، ۹-۱۰؛ نیکلسن، شرح...، ۱۳/۱، ۱۷۲۷/۵؛ گوهرین، ۱۳۷۱-۱۳۷۱؛ شیخ‌الاسلامی، ۲۶۲-۲۷۶؛ اقبال، ۲۲۸)، به عدم سازواری باورهای مولوی و ابن عربی در خصوص وحدت وجود توجه نداشته‌اند. با اینهمه، انسانی که به کمال می‌رسد، نزد مولوی نه به نام انسان کامل، بلکه به نام «مرد خدا» یا «ولی قائم» مطرح است و کسی است که در هر موقفی فردیت او همچنان محفوظ است (نک: دفتر ۲، بیت‌های ۸۱۵-۸۲۳؛ اقبال، ۲۲۸-۲۲۹).

از نیمه دوم سده ۷ ق/۱۳ که نظریات ابن عربی به دست گزارشگران آثارش در شرق و غرب جهان اسلام رسوخ کرد، بیشتر طریقه‌های خانقاهی با مفهوم انسان کامل آشنا و مربوط شدند. تا جایی که هیچ

to Sufi Doctrine, Lahore, 1983; Corbin, H., *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, tr. R. Manheim, Princeton, 1969; EI¹; EI²; Landau, R., *The Philosophy of Ibn 'Arabi*, London, 1959; Momen, M., *An Introduction to Shi' Islam*, London, 1985; Nasr, H. et al., *Shi'ism*, New York, 1988; Nicholson, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Lahore, 1983.

نجیب مایل هروی

انس بن مالک، ابوحمزه (د ۹۳ق/۷۱۲م)، صحابی پیامبر(ص). وی از انصار و از طایفه خزرجی بنی نجار بود (کلبی، ۴۹/۲؛ ابن سعد، ۱۷/۷). پس از مهاجرت رسول اکرم(ص) به مدینه، مادرش و به قولی شوهر مادرش ابوطلحه، او را به حضور پیامبر آورد و خواست که آن حضرت وی را به خدمت بپذیرد (همو، ۱۹/۷؛ ذهبی، سیر، ۳۹۸/۳). وی از آنگاه تا پایان زندگی پیامبر(ص) در خدمت آن حضرت بود. به روایتی، او خود گفته است که در جنگ بدر حاضر بود و به خدمت پیامبر(ص) اشتغال داشت (ابن عساکر، ۲۱۸/۲؛ ذهبی، تاریخ، ۲۹۲). با اینهمه، نام او را در شمار شرکت کنندگان در پیکار بدر نیآورده‌اند (نیز نک: همو، سیر، ۳۹۷/۳-۳۹۸؛ ابن حجر، ۷/۱). به روایت دیگری منقول از انس، مربوط به غزوات نخستین مسلمانان - که ممکن است دال بر حضور او در آن جنگها تلقی شود - باید با کمال دقت و احتیاط نگریست، مانند سخن گفتن او درباره جنگ احد (بلاذری، ۳۲۰/۸؛ طبری، ۵۱۵/۲). اما در دیگر غزوات مانند حدیبیه، فتح مکه، حنین و خیبر، چنانکه خود گفته، همراه پیامبر(ص) بوده است (ابن حجر، همانجا).

پس از وفات حضرت رسول(ص)، ابوبکر، انس را با مشورت عمر، برای ستاندن صدقات به بحرین فرستاد (همو، ۷۲/۱). چون عمر خلافت یافت، انس با او بیعت کرد (ابن سعد، ۲۱/۷) و زمانی که خلیفه ولایت بصره را به ابوموسی اشعری سپرد، انس و برادرش برابن مالک را نیز همراه او بدانجا گسیل داشت (بلاذری، ۴۹۱/۱). در جنگ شوشتر، در حوادث مربوط به فتوحات که منجر به تسلیم هرمزان فرمانده ایرانی شد، انس از فرماندهان سپاه مسلمانان بود (دینوری، ۱۳۰) و همو هرمزان و همراهان او را با عده‌ای سوار به مدینه برد (همو، ۱۳۲؛ نیز نک: طبری، ۸۶/۴). به هنگام شورش بر ضد عثمان در مدینه، انس در بصره از جمله کسانی بود که مردم را به یاری عثمان فرامی خواند (همو، ۳۵۲/۴؛ نیز نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۱/۲). از جزئیات زندگی او در دوران خلافت امیرالمؤمنین علی(ع) آگاهی چندانی در دست نیست، گرچه از مواضع او در برابر جنگ جمل می‌توان حدس زد که در این حوادث، از جانب‌داری خاصی پرهیز می‌کرده است (نک: همو، ۲۰/۲۰).

پس از این دوران، از رفتن او نزد معاویه در روایتی یاد شده است (ابن عساکر، ۲۰۷/۲). در خلافت یزیدین معاویه، هنگامی که سر امام حسین(ع) را نزد ابن زیاد آوردند، او در مجلس حضور داشت (بخاری، ۲۱۶/۴). در دوران چیرگی ابن زبیر بر بصره، مدتی امامت جماعت بر عهده وی بود (طبری، ۵۲۸/۵). پس از قتل ابن زبیر، حجاج ابن یوسف ثقفی - والی مکه و مدینه - در مدینه بر دستهای گروهی از

داودی، تهران، ۱۳۴۴؛ سبزواری، ملاحادی، مجموعه رسائل، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰؛ سلمی، محمد، مجموعه آثار، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹؛ شاه نعمت‌الله ولی، رساله‌ها، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۷؛ ش: شستر، محمود، «گلشن راز»، مجموعه آثار، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۵؛ ش: شدر، ه. ه.، «نظریه انسان کامل عندالمسلمین...»، *الانسان الكامل فی الاسلام* (نک: ه. بدوی)، شعرائی، عبدالوهاب، الیواقیت و الجواهر، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمدسید کیلانی، بیروت، ۱۳۴۰ق/۱۹۸۲م؛ شیخ‌الاسلامی، علی، «تصویر انسان کامل در فصوص و مشوی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، تهران، ۱۳۵۴، س ۲۲، شه ۹۱-۹۲؛ شیروانی، زین‌العابدین، بستان السیاحه، تهران، کتابخانه سنایی، شیمیل، آن‌ماری، درآمدی بر اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، ۱۳۷۵؛ صابن‌الدین ترکه، علی، تمهید القواعد، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۶۰؛ صدرالدین شیرازی، محمد، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش محمد خواجه‌ای، قم، ۱۳۶۱-۱۳۶۶؛ ش: همو، مفتاح الفی، به کوشش محمد خواجه‌ای، تهران، ۱۳۶۳؛ صدرالدین قونوی، محمد، اعجاز البیان، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ق/۱۹۲۹م؛ همو، *الفکرک*، به کوشش محمد خواجه‌ای، تهران، ۱۳۷۱؛ ش: همو، «مراتب الوجود»، *الانسان الكامل فی الاسلام* (نک: ه. بدوی)؛ طوسی، محمد، آثار، به کوشش ایرج افشار و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۱؛ عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیه*، به کوشش عبدالعال شاهین، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۹۹۲م؛ عبدالصمد همدانی، بحر المعارف، قم، ۱۳۶۶؛ عینی، ابوالعلاء، مقدمه و تعلیقات بر فصوص الحکم (نک: ه. بدوی)، *عربی*؛ همو، «نظریات الاسلامیین فی الکلمة»، *مجله کلیه الآداب (الجامعة المصریة)*، قاهره، ۱۹۲۴، ج ۲، شه ۱؛ علاءالدوله سننایی، احمد، *العروة لاهل الخلوة و الجلوة*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲؛ ش: همو، *مصنفات فارسی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹؛ ش: علی بن محمد ولید، *الذخیره فی الحقیقه*، به کوشش محمدحسن اعظمی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ عهد عتیق؛ عین القضاة همدانی، عبدالله، تمهیدات، به کوشش عتیق عسیران، تهران، ۱۳۷۰؛ غنیمی، ابوالوفاء، ابن سبعین و فلسفته الصوفیه، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ فرغانی، سعید، «المقدمات»، همراه ختم الالویاء (نک: ه. حکیم ترمذی)؛ فناری، محمد، مصباح الانس، تهران، ۱۳۶۳؛ فیض کاشانی، محمدحسین، کلمات مکتوبه، به کوشش عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۴۲؛ قاضی سعید قمی، شرح توحید الصدوق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۱۵ق؛ قرآن کریم؛ قشیری، عبدالکریم، *الرساله التفسیریة*، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۲؛ گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، ۱۳۶۷؛ ش: گیب، هیلتن، اسلام، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۷؛ لاهیجی، محمد، مفتاح الاعجاز، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱؛ ش: مایل هروی، نجیب، سایه به سایه، تهران، ۱۳۷۸؛ ماسینیون، لونی، «الانسان الكامل فی الاسلام و اصلاته النشوریة»، *الانسان الكامل فی الاسلام* (نک: ه. بدوی)؛ همو، عرفان حلاج، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۶۶؛ مقدسی، مطهر، *البده و التاریخ*، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹م؛ مولوی، مشهوری معنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳؛ ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۰؛ نسفی، عزیزالدین، *الانسان الكامل*، به کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ همو، *زبده الحقایق*، به کوشش حق وردی ناصری، تهران، ۱۳۶۳؛ ش: نقری، محمد، *النواقف و المخاطبات*، به کوشش آریزری، قاهره، ۱۹۸۵م؛ نوبیا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، ۱۳۷۳؛ ش: نیکلسن، ریا، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیع‌کدکنی، تهران، ۱۳۵۸؛ ش: همو، شرح مشوی معنوی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۷۴؛ ش: یحیی، عثمان اسماعیل، «خطبة الفتوحات المکیة»، *المشرق*، بیروت، ۱۹۷۰م، س ۶۴؛ نیز:

Affifi, A.E., *The Mystical Philosophy of Muhyiddin-Ibn Arabi*, Lahore, 1964; Baldick, J., *Mystical Islam*, London, 1989; Bayat, M., *Mysticism and Dissent*, New York, 1982; Birge, J.K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1965; Burekhardt, T., *An Introduction*

او خادم پیامبر (ص) بوده است، بسنده کرده‌اند، ولی در دیگر منابع او را به طور کلی از منحرفان از امام علی (ع) شمرده‌اند. مشهورترین سبب شهرت او در انحراف از امام علی (ع) - گذشته از کناره‌گیری او در آن دوران - روایت معروف به «مناشده» است که او حدیثی را در مناقب امام (ع) به بهانه پیری و فراموشی کتمان کرد و امام علی (ع) او را به همین سبب نفرین فرمود (کشی، ۴۵؛ ابن بابویه، امالی، ۱۰؛ نیز نک: ابن قتیبه، ۵۸۰). همچنین بنا بر روایتی منقول از حضرت صادق (ع)، انس یکی از ۳ تنی بود که بر پیامبر (ص) دروغ می‌بستند (ابن بابویه، الخصال، ۱۹۰).

مآخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸/ق ۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، علی، اسدالغابه، قاهره، ۱۲۸۰ق؛ همو، الکامل؛ ابن بابویه، محمد، امالی، بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م؛ همو، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳/ق ۱۳۶۲ش؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ ابن حزم، علی، جوامع السیره، به کوشش احسان عباس و ناصرالدین اسد، قاهره، دارالمعارف؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، ش. ۲۸۸۷؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، معرفة الصحابه، به کوشش محمد راضی حاج عثمان، ریاض، ۱۴۰۸ق؛ بخاری، محمد، صحیح، بیولاق، ۱۳۸۵ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ جاحظ، عمرو، البرصان و العرجان، به کوشش محمد مرسی خولی، قاهره، ۱۹۷۲م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، بیروت، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام (حوادث و زقیات ۸۱-۱۰۰ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ زبیر بن بکاکر، الاخبار الموفقیات، به کوشش سامی مکی عانی، بغداد، ۱۹۷۲م؛ شیخ طوسی، محمد، رجال، نجف، ۱۳۸۰ق؛ طبری، تاریخ، کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ش؛ کلی، هشام، نسب معد و الیمین الکبیر، به کوشش محمود فردوس عظم، دمشق، دارالیقظة العربیه؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۱۲/ق ۱۹۹۱م؛ نوری، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹/ق ۱۹۶۰م.

عبدالامیر سلیم

انشاء، نک: دبیری.

انشاء، دیوان، نک: رسائل، دیوان.

انشراح، نود و چهارمین سوره از قرآن مجید، دارای ۸ آیه، ۲۹ کلمه و ۱۰۲ حرف. این سوره را محدثان، قاریان و مفسران، همواره با توجه به سرآغاز آن «الْم تَشْرَح» می‌نامیده‌اند، و ظاهراً از سر احتیاط، نام دیگری بر آن نمی‌نهادند (نک: طبری، ۱۵۰/۱۲؛ ابوعمر، ۲۲۴؛ طبرسی، ۵۰۷/۵؛ قرطبی، ۱۰۴/۲۰؛ فیروزآبادی، ۵۲۶/۱). اما، خطاطان و نسخه پردازان قرآن مجید از دیرباز در کتیبه بالای سوره، عنوان «الانشراح» را می‌نگاشته‌اند (نک: ابن جوزی، ۱۵۷؛ نانطی، ۷۴۹) که مصدر فعل «الم تشرح» از باب «انفعال»، و حاصل معنای نخستین آیه سوره است و شاید هم‌وزنی آن با نام سوره‌های انشاق و انفتار نیز ملحوظ بوده است. در سده گذشته، در مصحف امیری (ج

صحابه که با ابن زبیر مخالفتی نکرده بودند، از آن جمله انس بن مالک، برای استخفاف ایشان مهر زد (یعقوبی، ۲۷۲/۲). همچنین بنا بر مجموعه روایات مشهوری، میان انس و حجاج بعدها نیز اختلاف پیدا شد. به روایتی، این اختلاف پس از شورش ابن جارود در بصره و پس از کشته شدن عبدالله فرزند انس که در سپاه ابن جارود بود، روی داد و بر اثر آن انس مغضوب، و اموالش ضبط شد (ابن اثیر، الکامل، ۳۸۵/۴-۳۸۶). اما بنا بر روایات دیگری، ماجرای اختلاف میان انس و حجاج پس از شورش ابن اشعث روی داد که حجاج، انس را به سبب همراهی با ابن زبیر، مختار و ابن اشعث سخت تحقیر کرد و دشنام داد و سپس هم بر دست یا به قولی برگردن او مهر زدند. در پی این ماجرا، انس به عبدالملک بن مروان از حجاج شکایت کرد. خلیفه به حجاج دستور داد تا جانب این صحابی پیامبر (ص) را نگه دارد و حجاج هم پیاده به خانه انس رفت و از او دلجویی کرد (نک: زبیر، ۳۳۱-۳۲۸؛ بلاذری، ۲۴۹/۱؛ طبری، ۱۹۵/۶؛ دینوری، ۳۲۲-۳۲۴؛ ذهبی، سیر، ۴۰۴/۳).

درباره تاریخ مرگ انس اختلاف هست: برخی آن را در ۹۱ یا ۹۲ق آورده‌اند (ابن سعد، ۲۵۷-۲۶؛ بلاذری، ۲۴۸/۱؛ ابونعیم، ۲۰۴/۲-۲۰۵)، اما به گفته ذهبی، ۹۳ق برای سال مرگ او درست‌تر است (همان، ۴۰۶/۳؛ برای دیگر اقوال در این باب، نک: ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۲۸/۱-۱۲۹). انس به هنگام مرگ بیش از ۱۰۰ سال داشت و اوسین صحابی پیامبر (ص) در بصره بود (ابن سعد، ۲۶/۷؛ ابن قتیبه، ۳۰۹). وی بسیار ثروتمند بود و خانواده‌ای بزرگ شامل شمار بسیاری فرزند پسر و دختر داشت و برخوردار از نعمتهایی چون ثروت، طول عمر و کثرت عائله را به سبب دعایی می‌دانست که پیامبر (ص) در حق او فرموده بود (ابن سعد، ۱۹۷-۲۰؛ ذهبی، تاریخ، ۲۹۱؛ ابن حجر، همانجا). به قول جاحظ (ص ۸۰) از میان فرزندان او، عده‌ای در فقه و زهد و خطابه به مقامی شامخ رسیدند.

انس یکی از صحابیانی است که احادیث فراوانی از پیامبر (ص) نقل کرده است، چندان که گفته‌اند در کثرت نقل حدیث پس از ابوهریره و عبدالله بن عمر، جای دارد و شمار احادیث او را ۲۸۶ مورد آورده‌اند (ابن حزم، ۲۷۵-۲۷۶). از این میان، ۱۶۸ حدیث را بخاری و مسلم، و ۸۳ حدیث را تنها بخاری، و ۷۱ حدیث را تنها مسلم نقل کرده‌اند (نوی، ۱۲۷/۱). با اینهمه برخی گفته‌اند، او احادیث اندکی از پیامبر (ص) نقل کرده، و ظاهراً احادیث دیگر را به واسطه دیگر صحابه نقل می‌کرده است (نک: حاکم، ۵۷۴/۳). انس از صحابیانی دیگری همچون ابوبکر، عمر، عثمان، معاذبن جبل، ابوهریره و جز آنان حدیث نقل می‌کرد (ابن سعد، ۲۶/۷) و گروه بسیاری از تابعین همچون ابن سیرین، شعبی، مکحول، قتاده و دیگران از او حدیث شنیدند. شمار راویان از انس را تا ۲۰۰ تن برشمرده‌اند (ذهبی، سیر، ۳۹۷/۳؛ نیز نک: مزی، ۳۵۳/۳ بی). گفتنی است که بر پایه برخی روایات، ابوحنفیه، انس و چند تن دیگر از صحابه مانند ابوهریره را «عادل» نمی‌شمرد (ابن ابی الحدید، ۶۸/۴). در منابع امامیه، برخی چون شیخ طوسی (ص ۳)، تنها به ذکر اینکه

۱۸۸۳/۳۰) و مستندات روایی فریقین را در این باره، به دلیل تعارض آنها با روایات دیگر نپذیرفته‌اند و دلالت روایات منقول از امامان (ع) را نیز در نهایت بر جواز تلفیق این دو سوره (یا دو سوره فیل و قریش) در یک رکعت از نماز فریضه، نه و خوب آن، پذیرفته‌اند (طباطبایی، ۵۱۴/۲۰).

سوره اشراح، مانند سوره ضحی، مشتمل بر خطابه‌های صریح به پیامبر اکرم (ص) است و عنایات پروردگار متعال را نسبت به آن حضرت یکایک بر می‌شمرد و تأکید می‌کند بر اینکه خداوند هیچ‌گاه آن حضرت را تنها نگذاشته است و نخواهد گذاشت، آن حضرت را از هر سوی مدد رسانیده است و خواهد رساند.

در میان احادیثی که در فضیلت سوره اشراح رسیده است، این حدیث، به لحاظ مضمون سوره و موضوع آن بسیار جالب توجه است که حضرت رسول اکرم (ص) فرموده‌اند: «هرکس این سوره را بخواند، چنان است که نزد من آمده باشد، و من اندوهگین بوده باشم و او اندوه مرا زوده باشد» (فیروزآبادی، ۵۲۶/۱؛ نیز نک: حویزی، همانجا).

آیه «إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» که دو بار در این سوره آمده است (۹۴/۵-۶)، از جمله تعابیر قرآنی است که از هنگام نزول آن، همواره ضرب‌المثل بوده، و همه جا در مقام دلداری به ستم‌دیدگان، امید بخشیدن به گرفتاران و تقویت روحیه نومیدان به کار می‌رفته است.

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمان، فتن الانان، به کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، ۱۲۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن طاووس، علی، سعد السعود، نجف، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ ابوالسعود، محمد، تفسیر بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابوعمرودانی، عثمان، التیسیر، به کوشش اوتو برتل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ اندرایی، احمد، الايضاح فی القراءات، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز بقاعی، ابراهیم، نظم الدرر، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۲ م؛ حرعاملی، محمد، وسائل الشیعة، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ حویزی، عدلی، تفسیر نور الثقلین، به کوشش هاشم رسولی مجلاتی، قم، ۱۳۸۵ ق؛ خازن، علی، لباب التأویل، بیروت، دار المعرفه، دوره، محمد عزت، التفسیر الحدیث، قاهره، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۲ م؛ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ همو، تاشق الدرر، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ شیخ بهایی، محمد، جامع عباسی، ج سنجی، تهران، ۱۳۱۲ ق؛ شیخ طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، ۱۳۸۹ ق؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۵۶ ق/۱۹۳۷ م؛ طبری، تفسیر، فخرالدین رازی، محمد، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیة؛ فیروزآبادی، محمد، بصائر ذری التمییز، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ فیض کاشانی، محمد، المحجة البیضاء، به کوشش علی‌اکبر شغاری، قم، ۱۳۸۳ ق؛ قاسمی، محمد، محاسن التأویل، به کوشش محمد فزاد عبدالباقی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ قس، علی، تفسیر به کوشش طیب موسوی جزائری، نجف، ۱۳۸۷ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ مراغی، احمد مصطفی، تفسیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ نانطی ارکانی، محمد غوث، نثر المرجان فی رسم نظم القرآن، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق.

محمدعلی لسانی فشارکی

اِنْشِاقِقْ، نام هشتماد و چهارمین سوره از قرآن مجید، دارای ۲۵ (یا ۲۳) آیه، ۱۱۹ کلمه و ۴۳۶ حرف. نام مشهور سوره از سرآغاز آن گرفته

بولاق، ۱۳۳۷ ق) که زیر نظر گروهی از علمای جامع الازهر مصر انتشار یافت، این سوره را «الشرح» عنوان نهاده‌اند (نیز نک: دروزه، ۱۴/۸؛ رامیار، ۵۹۰) و پس از آن، در برخی مصاحف و دوره‌های تفسیر قرآن کریم این عنوان متداول گردیده است (نک: ابوالسعود، ۱۷۲/۹؛ قاسمی، ۱۸۳/۱۷؛ مراغی، ۱۸۸/۳۰؛ قطب، ۳۹۲/۶).

سوره اشراح، به روایت مشهور، دوازدهمین سوره در ترتیب نزول است که پس از سوره «ضحی» و پیش از سوره «عصر» نازل شده (ابن جوزی، ۱۵۷، ۱۶۰؛ دروزه، همانجا)، و در دیگر روایات اسلامی ترتیب نزول نیز، ردیفهای متفاوتی به این سوره اختصاص یافته است (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ خازن، ۸/۱؛ سیوطی، الاتقان، ...، ۴۲-۴۰/۸؛ رامیار، ۶۸۰-۶۸۱). از این رو، مکی بودن سوره اشراح، و نزول آن در سالهای نخستین بعثت جای هیچ‌گونه تردید نیست (نک: ابن طاووس، ۲۸۱-۲۸۲؛ اندرایی، گ ۴۷ الف؛ قرطبی، فیروزآبادی، همانجاها). با اینهمه، بعضی از محدثان و مفسران، در عصر حاضر، ظاهراً تحت تأثیر پاره‌ای از روایات تفسیری (مثلاً نک: قس، ۴۲۸/۲؛ حویزی، ۶۰۳/۵) ناظر بر وقایع اواخر رسالت، مدنی بودن این سوره را محتمل دانسته‌اند (قاسمی، همانجا؛ طباطبایی، ۴۴۸/۲۰) و حتی مدنی بودن آن را ترجیح داده‌اند، و سوره اشراح را به سوره «نصر» - آخرین سوره نازل شده بر پیامبر اکرم (ص) بنا بر مشهور - همانند کرده‌اند (قاسمی، ۱۸۸/۱۷-۱۸۹؛ نیز نک: بقاعی، ۱۲۹/۲۲).

سوره اشراح با سوره ضحی، در ساختار بیانی، مضامین و معانی پیوندی آشکار دارد (سیوطی، تاشق ...، ۱۳۸)، چنانکه می‌توان این سوره را تفصیل سوره ضحی (بقاعی، ۱۱۵/۲۲)، یا امتداد آن (دروزه، ۱۶۷/۸)، یا تکملة آن (قطب، همانجا) دانست، و محور موضوعی این دو سوره، تقویت روحیه و تثبیت قلب پیامبر اکرم (ص) و تبیین جایگاه آن حضرت در مقام قرب خداوند و برخوردارگی از عنایات ویژه ربانی است. در صدر اسلام، پیوستگی و همبستگی این دو سوره چندان مورد توجه صحابه و تابعان بوده است که بنا به شماری از روایات، بعضی از آنان این دو سوره را همچون دو سوره فیل و قریش یک سوره می‌پنداشته، و در میان آن دو، بسمله نمی‌آورده‌اند (نک: سیوطی، همانجا؛ قرطبی، ۲۰۰-۲۰۱/۲۰؛ مراغی، همانجا؛ رامیار، ۵۹۰). این دیدگاه در حوزه‌های شیعه نیز به استناد روایاتی از ائمه اهل بیت (ع) تلقی به قبول شده، و به عنوان قول مشهور علمای شیعه شهرت یافته است (شیخ طوسی، ۳۷۱/۱۰؛ طبرسی، ۵۰۷/۵؛ حویزی، ۶۰۲/۵؛ نیز نک: فیض کاشانی، ۲۶۴/۲؛ مجلسی، ۳۳۷/۸۹) و دیدگاه مشهور فقه جعفری را دایره بر وجوب جمع میان دو سوره ضحی و اشراح در یک رکعت، در قرائت نمازهای واجب، البته با قرائت بسمله میان آن دو موجب گردیده است (حرعاملی، ۷۴۳/۴-۷۴۵؛ شیخ بهایی، ۴۶-۴۷). از سوی دیگر، برخی از مفسران یکی پنداشتن این دو سوره (یا سوره‌های فیل و قریش) را برخلاف تواتر و اجماع مسلمانان دانسته‌اند (طبری، ۱۹۸/۳۰؛ فخرالدین، ۲/۳۲، ۱۰۴؛ قاسمی، ۲۶۷/۱۷؛ مراغی،

شده است و گاه عالمان از باب احتیاط، آن را سوره «إِذْ السَّمَاءُ انشَقَّتْ» یا به اختصار «إِنْشَقَّتْ» نامیده‌اند (نک: ابن بابویه، ۱۲۱؛ ناطقی، ۶۸۹/۷؛ سیوطی، الدر...، ۳۲۸/۶-۳۲۹؛ نیز نک: اندرابی، گ (۵۱ الف)).

سوره انشقاق، بنابه روایت مشهور، هشتاد و سومین سوره از ترتیب نزول است (نک: دروزه، ۱۵/۱؛ قس: ابن ندیم، ۲۸-۳۰؛ طبرسی، ۴۰۵/۱۰؛ سیوطی، الاتقان، ۴۰/۱-۴۳). با این ترتیب، سوره انشقاق از آخرین سوره‌های نازل شده در مکه است، اگر چه بعضی از معاصران، مضامین و اسلوب بیان سوره را با سوره‌هایی که در سالهای نخستین دعوت پیامبر اکرم (ص) نازل شده‌اند، همخوان‌تر و همگون‌تر یافته‌اند و نسبت به نزول این سوره در مرحله مکی ختیمی تردید کرده‌اند (دروزه، ۲۸۲/۶؛ نیز نک: رامیار، ۶۸۱).

سوره انشقاق، با سوره انفطار که پیش از آن نازل شده، و در ترتیب تلاوت نیز با فاصله یک سوره پیش از آن جای گرفته است (ابن جوزی، ۱۵۴) و نیز با سوره‌های زلزال، تکویر و واقعه دارای سرآغاز مشترک و متشابه است. محور موضوعی این ۵ سوره که نامهایشان نیز، به ویژه «انشقاق» بر آن دلالت دارد (نک: بقاعی، ۲۱/۳۳۵)، تفکیک آدمیان در سرای دیگر است، به دو گروه نیکوکاران و بدکاران (زلزال ۷/۹۹-۸)، بهشتیان و دوزخیان (تکویر ۷/۸۱-۱۲-۱۳)، اصحاب یمین و اصحاب شمال (واقعه ۲۷/۵۶-۴۱؛ انشقاق ۷/۸۴-۱۰) و ابرار و فجار (انفطار ۱۳/۸۲-۱۴) که در هر یک از این سوره‌های پنجگانه با سبکی خاص بدان پرداخته شده است. ویژگی سوره انشقاق که سوره انفطار نیز در این ویژگی مشترک است، آن است که همان مضامین هشدار دهنده که در سوره‌های یاد شده (مثلاً نک: تکویر ۷/۸۱-۱۴)، توفنده و خروشنده بیان شده، در این سوره با بیانی نرم‌تر آورده شده است (نک: قطب، ۲۸۶۵/۶).

سوره انشقاق، با اینکه دارای الفاظی کم است و حتی بعضی تعبیرات در آن تکرار شده (نک: آیه‌های ۲، ۵، ۷، ۱۰)، حوزه معنایی بس گسترده‌ای دارد. در مقدمه سوره (آیات ۱ تا ۵) توجه مخاطبان به پیشگویی محقق‌الوقوع شکافته شدن آسمان و سپس شکافته شدن زمین، در آستانه رستاخیز، و قرار گرفتن هر چیز در جای خود جلب شده است؛ نیز مراتب فرمان‌برداری آسمان و زمین از رب‌العالمین، برای زدودن زنگارهای سنگین غفلت از آینه ذهن انسان، گوشزد می‌گردد. آنگاه در بخش اول (آیات ۶ تا ۱۵) با خطاب «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ» که جز این، تنها یک بار دیگر در قرآن کریم آمده است (انفطار ۶/۸۲؛ عبدالباقی، ۹۳-۹۴) آدمیان بی‌خبر و سرگردان را که افتان و خیزان، سرگرم گذران روزگارند، مخاطب قرار می‌دهد و از فرجام قطعی و سرنجام حتمی ایشان با خبر می‌سازد و نتیجه بیمودن راه کج و راه راست و عاقبت هر یک را یادآور می‌گردد که چگونه کارنامه گروهی را به نشانه نیک فرجامی و کامروایی به دست راستشان دهند و کارنامه گروهی دیگر را، به نشانه بدفرجامی و ناکامی، از پشت سر، و به همین نَسَق، با اصحاب یمین چند و چون نکنند و از آنان حساب نکشند و

شادمانه نزد کسان خویش بازگردند. اما آنانکه با همراهان کج‌پرو خویش، شادمانه روزگار گذرانیدند و به روز واپسین نیندیشیدند، آن روز، هزار باره آرزوی مرگ می‌کنند و فریادرسی بجز زبانه آتش نمی‌یابند؛ و در بخش دوم (آیات ۱۶ تا ۱۹)، ذهن و اندیشه انسان را، با تداعی چشم‌انداز دلفریب شفق که پیام‌آور پایان روز است و هجوم تاریکی شب، به مقایسه مسیر حرکت و میدان تکاپوی خویش، با گیرودار شب و روز، و سیر و سلوک ماه، منزل به منزل، از هلال و تربیع تا بدر تمام، و بازگشت به تربیع و رفتن به مُحاق، وا می‌دارد، تا آدمی دریابد که او نیز مانند خورشید و ماه و ستارگان که به ظاهر پدیدآرندگان شب و روزند، در گردونه فرمان‌بروردگار جهان، گردان است و همه این فراز و نشیبها، مرکبهای گوناگونند در برابر او نهاده، تا هر مرحله را با مرکزی ببیناید. خاتمه سوره (آیات ۲۰ تا ۲۵) ابراز شگفتی است از بی‌خبری و نادانی انسانها که چرا به گفتار قرآن تن در نمی‌دهند و بی‌باکانه راه انکار و تکذیب پیش می‌گیرند، و گریز به اینکه چه باک، همان به که بگریزند و با عذاب الیم درآویزند؛ ما را همان محدود انسانهای درست‌اندیش و درست‌کردار بس، و این کسان تا ابد از خوان احسان خداوند جهانیان برخوردارند.

سوره انشقاق، زوج سوره مطفین است؛ چنانکه سوره مطفین مانند سوره انشقاق مشتمل بر یک مقدمه، دو بخش و یک خاتمه است (نک: مطفین ۱/۸۳-۶، ۷-۱۷، ۱۸-۲۸، ۲۹-۳۶) و اشتراک مضامین و تشابه عبارات و حتی تکرار الفاظ در آیات این دو سوره شایان توجه است (نک: انشقاق ۷/۸۴-۹، ۱۰-۱۳؛ مطفین ۱/۸۳-۷، ۹، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۳۱).

سوره بروج نیز که در ترتیب تلاوت پس از سوره انشقاق جای گرفته است، هر چند در ترتیب نزول با سوره انشقاق فاصله بسیار دارد (نک: رامیار، ۶۸۰-۶۸۱؛ قس: دروزه، ۲۸۲/۶)، در مقدمه و خاتمه و دو بخش میانی با سوره انشقاق متناظر است (نک: بروج، ۱/۸۵-۳، ۴-۱۱، ۱۲-۱۸، ۱۹-۲۲) و مضامین و حتی الفاظ بعضی از آیات در این دو سوره متشابهند (نک: انشقاق ۷/۸۴-۲۲؛ بروج ۱/۸۵-۱۹). به عبارت دقیق‌تر، ۶ سوره تکویر تا طارق را می‌توان یک مجموعه بیابنی و متحدالمضمون دانست که چه بسا در ترتیب نزول نیز با اندک جابه‌جایی چنین بوده باشند (نک: دروزه، همانجا).

پایان آیه ۲۱ سوره انشقاق یکی از مواضع دهگانه سجده مستحب نزد عالمان شیعه (نک: ابوالفتوح، ۴۹۹/۵)، و یکی از مواضع چهارده‌گانه سجده واجب نزد پیشوایان اهل سنت است (نک: ابن عربی، ۳۶۹/۴-۳۷۰؛ اسماعیل حقی، ۳۸۱/۱۰-۳۸۲؛ نیز نک: قرطبی، ۲۸۰/۱۹-۲۸۱).

مأخذ: ابن بابویه، محمد، ثواب الاعمال، به کوشش محمد مهدی خراسان، نجف، ۱۳۹۲ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، فنون الاتقان، به کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عربی، محمد، احکام القرآن، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفتوح رازی، حسین، روح‌الجانان، قم، ۱۴۰۴ق؛ اسماعیل حقی بیروسی، روح‌البیان، استانبول، ۱۳۸۹ق؛ اندرابی، احمد، الايضاح فی القراءات، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ بقاعی، ابراهیم،

(ابن هشام، ۳۰۲/۲-۳۰۳: ابن عبدالبر، ۷۶-۷۹). سرانجام پیامبر (ص) زمان را برای هجرت مناسب دید و اهالی یثرب به گرمی و شکوه از او استقبال کردند و در میان خود جای دادند (ابن هشام، ۳۴۲/۲-۳۴۴: طبری، تاریخ، ۳۶۸/۲-۳۸۳).

با ورود پیامبر (ص) به یثرب، بیشتر قبایل و مردم شهر اسلام آوردند و با پیامبر (ص) بیعت کردند و یثرب «مدینه النبی» نام یافت. مسلمانان مدینه از همین ایام به دو گروه تقسیم و شناخته شدند: مهاجران یا مسلمانانی که از مکه به مدینه مهاجرت کردند، و انصار یا مسلمانان مدینه که پذیرای پیامبر و یارانش بودند. پیامبر (ص) چندی بعد، میان مهاجران و انصار پیمان برادری بست و انصار متعهد شدند که میان خود و مهاجران به دادگری و برادری و برابری حکم کنند و در همه حال به یاری هم برخیزند (ابن هشام، ۳۵۱/۲-۳۵۳؛ نیز نک: بخاری، ۲۲۲/۴-۲۲۳).

با ورود اسلام و هجرت پیامبر (ص) به مدینه و تکوین جامعه اسلامی، اختلافات دیرین اوس و خزرج فروکش کرد. در حوادث ۱۰ ساله پس از هجرت، انصار مسئولیت بیشتری برعهده داشتند و از آنجا که به عدد افزون‌تر از مهاجران بودند، تقریباً در همهٔ پیکارها حضور ایشان چشمگیرتر بود (نک: ابن هشام، ۶۳۵/۳-۶۳۹؛ خلیفه، ۳۲۱-۳۸، ۵۲، ۶۳). از این رو، پیامبر (ص) بارها خشنودی خود را از انصار ابراز کرد و روایات مربوط به آن، در مجامع حدیث به عنوان مناقب انصار آمده است (بخاری، ۲۲۱/۴؛ بی: مسلم، ۸۵/۱، ۸۶، ۱۹۴۸/۲-۱۹۵۲؛ ابن ماجه، ۵۷-۵۸؛ ترمذی، ۷۱۲/۵-۷۱۷). بهترین دلیل قرب و اهمیت انصار نزد پیامبر اسلام (ص) اینک در جنگ حنین در ۹ق، پس از پیروزی مسلمانان، پیامبر (ص) همهٔ غنایم را به قریش و دیگران بخشید و انصار سهمی نیافتند. برخی از انصار از این کار اظهار شگفتی کردند و پیامبر (ص) به صراحت یادآور شد که وجود خود او در میان ایشان ارجمندتر و بریھاتر است؛ آنگاه انصار خشنود شدند و پیامبر (ص) آنان را دعا فرمود (ابن هشام، ۹۳۳/۴-۹۳۵؛ بخاری، ۲۲۱/۴؛ مسلم، ۷۳۳/۱-۷۳۴). این روایت نیز که پیامبر (ص) بنی هاشم و انصار را در یک گروه هم پیمان، قرارداد (ابو الفرج، ۷۶/۴)، حاکی از دوستی عمیق آن حضرت نسبت به انصار است. سخنانی نیز از پیامبر (ص) نقل شده، حاکی از آنکه انصار را پس از خود به شکیبایی در برابر حوادث خوانده است (احمد بن حنبل، ۲۹۲/۴).

در روزگار پیامبر (ص) و پس از آن، هریک از دو گروه انصار و مهاجران به رغم برادری و برابری، تمایزات قبیله‌ای خود را حفظ کرده، گاه به تفاخر می‌پرداختند (جاحظ، ۲۱۹/۲). آنها به ویژه پس از پیامبر (ص)، به صورت دو جریان تاریخی و سیاسی درآمدند و به رقابت پرداختند. این رقابت در داستان سقیفه آشکار شد، چه انصار پیش از همه در سقیفه گرد آمدند و سعد بن عبادة انصاری را که از یاران نیکنام و بزرگ پیامبر (ص) و رئیس خزرج بود، نامزد خلافت کردند؛ اما برخی از مهاجران به مخالفت برخاستند و خلافت و ریاست را حق خود

نظم‌الدرر، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۲؛ دروزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سوطی، الاثقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ هیو، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طبری، فضل، مجمع البیان، صید، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ عبدالباقی، محمد فزاده، المعجم المفهرس، قاهره، ۱۳۶۴ق: قرآن مجید: قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۷م؛ قطب، سید، فی ظلال القرآن، به کوشش محمد قطب، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ نانطی ارکانی، محمد غوث، نثر المرجان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ق.

انصار، یا انصار النبی (ص) لقب مسلمانان مدینه از تیره‌های اوس و خزرج (ه م) که پیش از هجرت، با پیامبر اکرم (ص) هم پیمان شدند و پس از هجرت در حمایت و یاری آن حضرت و مهاجران، پایداری کردند.

انصار جمع نصیر و ناصر از مادهٔ «نَصَرَ» به معنای یاری و یاری‌مظلوم در برابر دشمن است. این نام نخست به معنای لغوی آن، در وصف مسلمانان مدینه از اوس و خزرج استعمال شد، اما سپس همچون اصطلاحی بر ایشان اطلاق گردید. تاریخ اطلاق این لقب بر مسلمانان هم پیمان پیامبر در مدینه به درستی روشن نیست، اما طبق روایتی از آنس، اصطلاح مهاجران و انصار نخستین بار در قرآن مجید به کار رفته است (بخاری، ۲۲۱/۴).

در دو آیه از قرآن مجید این دو عنوان در کنار هم آمده است: «و السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ...» (توبه/۹/۱۰) و «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ...» (توبه/۹/۱۱۷). اما به روایت ابن اثیر (۶۵۵/۱) پیامبر (ص) خود، مسلمانان یثرب را به این نام ملقب کرد.

عنوان «انصار» در آیهٔ ۱۴ سورهٔ صف (۶۱) بر یاران حضرت عیسی بن مریم (ع) نیز اطلاق شده است.

نخستین کس از دو تیرهٔ اوس و خزرج که اسلام آورد، سوید بن صامت از اوس بود که پس از بازگشت به یثرب در جنگ بعات به دست تیرهٔ خزرج کشته شد. پس از آن جوانی به نام ایاس بن معاذ اسلام آورد. آنگاه، در حدود سال ۱۰ بعثت ۶۱۹م، ۶ تن از خزرجیان با پیامبر (ص) در موسم حج دیدار کردند و اسلام پذیرفتند (ابن هشام، ۲۹۲/۲-۲۹۳؛ ابن اثیر، ۹۴/۲-۹۶). سال بعد ۱۲ تن برای حج از یثرب به مکه رفتند و با پیامبر (ص) دیدار کردند و با او پیمانی بستند که به پیمان عقبهٔ اول مشهور شد. مطابق این پیمان، مسلمانان یثرب متعهد شدند که شرک نوزند، دزدی و زنا نکنند، فرزندانشان را نکشند، افترا نیندند و خلاف نکنند. پس از انعقاد این پیمان، پیامبر (ص) مصعب بن عمیر از اصحاب خود را برای تبلیغ اسلام به یثرب فرستاد (بلادری، انساب، ...، ۲۳۹/۱؛ ابن اثیر، ۹۶/۲-۹۸). از آن پس، شمار مسلمانان در آنجا روی به افزایش نهاد و از جمله سعد بن معاذ، رئیس اوس اسلام آورد. سال بعد، ۷۳ تن دیگر از اوس و خزرج به مکه رفتند و با پیامبر (ص) دیدار کردند و پیمان عقبهٔ دوم را بستند و متعهد شدند که از پیامبر (ص) حمایت کنند

مسلمانان از بیت‌المال مقرری تعیین می‌کرد، امتیازات خانوادگی و سبقت در اسلام را اساس قرار داد و مهاجران را بر انصار مقدم داشت (ابن سعد، ۳/۱۱۳، ۲۲۶) و در میان خود انصار هم برای اوس که در بیعت با ابوبکر بر خزرج پیشی گرفته بودند، سهم بیشتری قرار داد (بلاذری، فتوح، ۴۳۷، ۴۳۸).

قرائت خاص خلیفه از آیه ۱۰۰ سوره توبه (۹) نیز که موجب تفضیل مهاجران بر انصار بود، اعتراض شدید ابی بن کعب انصاری قاری نامدار قرآن را برانگیخت. ابی بن کعب همچنین برای اثبات برابری انصار با مهاجران و ذکر فضایل بسیارشان، به آیات دیگری از قرآن مجید (جمعه ۳/۴۲؛ حشر ۱۰/۵۹؛ انفال ۷۵/۸) نیز استناد می‌کرد (ابن شبه، ۷۰۷/۱؛ طبری، تفسیر، ۷/۱۱؛ ابوالفتح، ۹۴/۶-۹۵). نیز گفته‌اند قاریان معتبر قرآن که عموماً از انصار بودند، به عمر پیشنهاد کردند که قرآن را گردآوری کنند، اما عمر نپذیرفت (ابن شبه، ۷۰۶/۱).

در روزگار معاویه، انصار بیشتر مورد طعن قرار گرفتند. آنگاه که بَسْرین ابی ارطاة عامری فرمانده لشکر معاویه به حجاز حمله کرد و وارد مدینه شد، انصار را با تعابیری چون «ابناء العبید» و «معشر اليهود» خطاب کرد و مورد تحقیرشان قرار داد (ابن ابی الحدید، ۹/۲-۱۰). دشمنی معاویه با انصار بدانجا رسید که همراه عمرو بن عاص در اندیشه شدند تا عنوان انصار را رسماً براندازند، اما کاری از پیش نبردند (ابوالفرج، ۱۲۷/۱۴، ۱۲۷-۱۲۸). یزید نیز کعب بن جعیل شاعر را گفت تا انصار را هجو گوید (ابن قتیبه، ۱۵۲). در واقعه حَزه نیز که به سال ۶۳ق به روزگار یزید رخ داد، شمار کثیری از مردم مدینه و از جمله ۱۷۳ تن از انصار کشته شدند (خلیفه، ۳۱۳-۳۱۴) و پس از وصول خبر پیروزی شامیان، یزید ابیاتی از اشعار ابن زعری را که به روزگار شرک خود در جنگ احد سروده بود، زمزمه کرد، گویی انتقام بدر را از خزرجیان می‌ستاند (بلاذری، انساب، ۴/۲۴؛ دینوری، ۲۶۷). این وقایع و نیز سرکوب قیام ابن زبیر، نیروی انصار را در هم شکست و بسیاری از ایشان به جنگجویان شمال آفریقا و اندلس و دیگر میدانهای بیکار پیوستند (نک: حتی، ۲۵۱).

ماخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمد، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۹م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخار و دیگران، لیدن، ۱۳۳۰ق؛ ابن شبه، عمر، تاریخ المدینة المنورة، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر؛ ابن عبدالبر، یوسف، الدرر فی اختصار المغازی والسير، به کوشش شرقی ضیف، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر والشعراء، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابن کثیر، اسماعیل، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی عبدالواحد، بیروت، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۴م؛ ابن ماجه، محمد، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م؛ ابوالفتح رازی، روح الجنان، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۸۲ق؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۹۷۰م؛ احمد بن حنبل، مستدرک، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ امینی، عبدالحسین، التفسیر، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ج ۲، به کوشش ماکس شلوسینگر، بیت المقدس، ۱۹۳۸م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، ۱۸۶۵م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش ابراهیم عطوه

دانستند. هر یک از این دو گروه مناقب و خدمات و قرب خود را به پیامبر (ص) برمی‌شمرد و خود را برای زمامداری سزاوارتر می‌خواند. اما چون انصار در تسخیر کامل قدرت ناکام ماندند، پیشنهاد کردند که با مهاجران به مشارکت حکم برانند. این تدبیر راه به جایی نبرد و چون مهاجران غلبه یافتند، سعد بن عباد نامزد انصار برای خلافت تسلیم نشد و حتی تهدید به جنگ کرد. به هر حال انصار با ابوبکر بیعت کردند (ابن سعد، ۳/۱۱۳، ۱۵۱؛ احمد بن حنبل، ۵۵/۱-۵۶؛ نیز نک: مسعودی، ۲۲۳-۲۲۴). بدین ترتیب، انصار برای جلوگیری از پراکندگی امت به همکاری با خلیفه پرداختند (مقدسی، ۱۵۶/۵-۱۵۷). در ۱۲ق نیز چون ابوبکر به حج رفت، قتاده بن نعمان انصاری را به جای خود بر مدینه گمارد (خلیفه، ۱۰۸/۱). به روزگار خلیفه دوم عمر بن خطاب نیز چنین بود و انصار در بعضی از جنگهای فتوح شرکت جستند (مقدسی، ۱۶۹/۵). عمر نیز کم و بیش جانب انصار را نکه می‌داشت و در کارها با آنان مشورت می‌کرد؛ چنانکه درباره تعیین مبدأ تاریخ اسلامی با انصار رایزنی کرد (خلیفه، ۸/۱؛ نیز نک: مقدسی، ۱۸۰/۵). با اینکه هیچ یک از اعضای شورایی که عمر برای تعیین خلیفه پس از خود برگزید، از انصار نبودند، اما خلیفه دستور داد انصار نیز در کار انتخاب خلیفه پس از او نظارت کنند (همو، ۱۹۰/۵-۱۹۱). به روایتی، پس از محاصره خانه عثمان، گروهی از انصار برای محافظت از وی پای پیش نهادند، ولی خلیفه نپذیرفت (خلیفه، ۱۸۷/۱).

در دوران خلافت امیرالمؤمنین علی (ع)، انصار از حامیان جدی و پرشوران حضرت بودند و در بیشتر حوادث سیاسی و نظامی این عصر نقش داشتند؛ چنانکه امام علی (ع) در نامه‌ای به معاویه نوشت که مهاجران و انصار در بیعت با او یکدل بوده‌اند (نک: طبری، تاریخ، ۵۶۱/۴). در پیکار صفین نیز چهره‌های برجسته انصار همچون براء بن عازب، عبدالرحمان بن ابی لیلی، خزیمه بن ثابت و زید بن ارقم شرکت جستند و معاویه چنان خشمناک شد که به ملامت انصار پرداخت (ابن سعد، ۲۳/۶؛ نیز نک: امینی، ۷۹/۲-۸۲).

علی (ع) به پیروی از پیامبر (ص) همواره از انصار پشتیبانی می‌کرد (قلقشندی، ۲۰۲/۱) و گروهی از ایشان نیز به صحت حدیث ولایت و واقعه غدیر شهادت دادند (امینی، ۱۸۴/۱-۱۸۵). اما میان انصار و مهاجران که آنان را مکی می‌خواندند، رقابتی جریان داشت؛ مهاجران خود را خویشاوند پیامبر (ص) و نخستین مسلمانان می‌شمردند و بر انصار که آنان را یربمی می‌خواندند (علی، ۴۸۴/۱)، فخر می‌فروختند. انصار نیز گذشته از افتخارات دوره اسلامی، به یمانی و قحطانی بودن خود نیز افتخار می‌کردند (همو، ۵۰۳/۱-۵۰۵). شاعران انصار این افتخارات را به نظم می‌کشیدند و تبلیغ می‌کردند؛ از جمله حسان بن ثابت انصاری شاعر پرآوازه، اشعار بسیاری سرود و به ذکر مناقب انصار پرداخت و مکیان را نکوهید و هجو کرد (ابن هشام، ۶۳/۴؛ ابن کثیر، ۴۵۴/۲؛ علی، ۳۸۴/۱-۴۸۳). در مقابل، مکیان به سبب چیرگی سیاسی و اقتدار اجتماعی به انصار تفوق می‌جستند؛ چنانکه عمر وقتی برای

سده‌های ۲-۳ق/۸-۹م. هر چند تاریخ و محل ولادت او به طور دقیق روشن نیست، اما از نسبت او و نیز چون او را «اهل ثغور» دانسته‌اند (ابن حبان، ۲۰/۸؛ خواجه عبدالله، ۱۲۳؛ ابن عدیم، ۸۴۸/۲)، می‌توان دریافت که در انطاکیه به دنیا آمده است (نک: یاقوت، ۷۹/۲-۸۰). وی مدتی در دمشق به سربرد (ابن منظور، ۱۲۷/۳؛ ذهبی، تاریخ...، ۴۳؛ نیز نک: ابن ابی حاتم، ۶۶/۱). انطاکی نخست علوم رایج آن زمان را فراگرفت و در آنها مهارت یافت و در زهد و ریاضت، عرفان و تصوف به کمال رسید (مثلاً نک: ابونعیم، ۲۸۰/۹-۲۸۹؛ هجویری، ۱۵۹؛ ابن کثیر، ۳۱۸/۱۰؛ نیز نک: عطار، ۴۱۰). وی را از فرط هوشیاری و بسیاری فراست «جاسوس القلوب» نامیده‌اند (قشیری، ۱۹؛ عطار، ابن عدیم، همانجاها).

انطاکی با زهاد و عارفان بزرگ و مشهور زمان خود از جمله بشر حافی (د ۲۷۷ق/۸۹۰م)، سری سقطی (د ۲۵۳ق/۸۶۷م) و احتمالاً فضیل بن عیاض (د ۱۸۷ق/۸۰۳م) هم‌نشین و هم صحبت بوده است (سلمی، ۱۲۷؛ قشیری، هجویری، همانجاها). جامی انطاکی را شاگرد حارث محاسبی (د ۲۴۳ق/۸۵۷م) دانسته است (ص ۹۱). احمد بن ابی الحواری (هم)، عارف مشهور شام در قرن ۲ و ۳ق از جمله شاگردان او بوده، و بسیاری از سخنان او را نیز نقل کرده است (مثلاً نک: سلمی، ۱۲۹؛ ابونعیم، ۲۸۱/۹، ۲۸۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۶؛ بیهقی، ۳۵۸، ۱۹۹؛ قشیری، ۹۰، ۱۵۵). انطاکی در علم حدیث نیز دستی داشت و از محدثان بغداد و دمشق احادیثی شنیده، و دیگران نیز از او حدیث روایت کرده‌اند (مثلاً نک: ابن ابی حاتم، ابن حبان، ابن عدیم، همانجاها؛ ذهبی، همانجا، نیز سیر...، ۴۰۹/۱۱).

تاریخ وفات انطاکی را برخی پس از ۲۲۰ق دانسته‌اند (ماسینیون، «تحقیق...»، ۱، ۲۲۳؛ GAS, I/638; GAL, S, I/351; 223). ابن کثیر آن را به طور تقریب ۲۳۹ق حدس زده است (۳۱۹-۳۱۸/۱۰) و ذهبی (همان، ۴۸۸/۱۰) نیز احتمال داده که تا ۲۳۰ق زنده بوده است.

در اقوال منسوب به انطاکی بسیاری از مفاهیم عرفانی و اخلاقی همچون: معرفت، فقر، صبر، صدق، یقین، خوف و رجا سخن رفته است (مثلاً نک: سلمی، ۱۲۷-۱۳۰؛ ابونعیم، ۲۸۰/۹-۲۹۶؛ ابن جوزی، ۲۷۷/۴-۲۷۹؛ ابن منظور، ۱۲۷/۳-۱۲۹).

آثار: از انطاکی اثر مستقلی در دست نیست و بیشتر سخنان او برگرفته از تذکرها و کتابهای صوفیه است. سخنان انطاکی به سبب تعلق به اولین دوره زهد و تصوف در اسلام، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ماسینیون بر این باور است که آثار او پیش از آثار محاسبی بوده، و محاسبی از آنها در تألیفات خود بهره برده است. این تألیفات را به او نسبت داده‌اند: ۱. المعاملات، که در شناخت تصوف بوده، و در آن ژرف بینهای جالب توجهی داشته است (کلابادی، ۳۲؛ ماسینیون، «مجموعه...»، ۱۲)، ۲. الشبهات (همو، «تحقیق»، ۱۷۲، حاشیه ۶؛

عوض، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جاحظ، عمرو، البیان والتبیین، به کوشش حسن سندویی، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ حتی، فیلیپ، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۷م؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، تاریخ، همو، تفسیر؛ علی، جواد، المفضل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت/بغداد، ۱۹۷۶م؛ قرآن کریم؛ قشقدی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فواد عبدالباقی، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ مقدسی، مطهر، الیه و التاریخ، به کوشش گلنار هوار، پاریس، ۱۸۹۹م.

آنصاری، شیخ مرتضی، نک: شیخ انصاری.
آنصاری دمشقی، نک: دمشقی، محمد بن ابی طالب.
آنصاری هروی، نک: خواجه عبدالله انصاری.

آنصنا، نام شهری کهن در کرانه خاوری رود نیل که اکنون تنها ویرانه‌هایی از آن برجای مانده است. رمزی بنای شهر را در ۱۳۰م دانسته است (۱۳۲/۱)، اما قدمت شهر بیش از این به نظر می‌رسد، زیرا بیشتر منابع، ساحران فرعون را که برای مقابله با حضرت موسی(ع) برانگیخته شده بودند، از این شهر می‌دانند (یعقوبی، ۳۳۱؛ ادرسی، ۱۲۴/۱). ابو عبید بکری از ناحیه و شهر آنصنا نام برده، اما گفته است که بخش اعظم آن اکنون ویران است (معجم...، ۹۹/۱، المسالک...، ۶۱۷، ۶۱۰/۲).

در سده ۶ق این شهر آباد بوده، و ادرسی آن را شهری باستانی با باغها و نزهتگاههای فراوان و زیبا و پرنعمت توصیف کرده است (همانجا). یاقوت آن را در اقلیم سوم قرار داده، و از دو تن از شخصیت‌های علمی منسوب به آن نام برده است (۳۸۱/۱). حدود دو سده پس از آن قشقدی (۲۷۸/۳) و دیگران از آن به عنوان شهری ویران یاد کرده‌اند. این شهر بارویی عظیم داشته که بنا به گزارش مقریزی توسط سپاهیان صلاح‌الدین ایوبی (۵۳۲-۵۸۹ق) ویران شده است (۲۰۴/۱). گفتنی است شهرت آنصنا میان مسلمانان بیشتر به این دلیل است که ماریه قبطیه، «سریه» حضرت پیامبر(ص) و مادر ابراهیم فرزند متوفای ایشان منسوب به توابع آنصنا بوده است (ابن هشام، ۷/۱؛ ابن عبدالحکم، ۴۸).

مآخذ: ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، فتوح مصر و اخبارها، قاهره، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالک و الممالک، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ همو، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ادرسی، محمد، نزهة المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ رمزی، محمد، القاموس الجغرافی، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۵۲م؛ قشقدی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بیروت، دار صادر؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، لندن، ۱۸۹۱م. مراد علی واعظی

انطاکی، ابو عبدالله (یا ابوعلی) احمد بن عاصم، عارف بزرگ

GAL, S; همانجا؛ ۳. دواء داء القلوب و معرفة همم النفس و آدابها (ماسینیون، همان، GAL, S; 153، نیز GAS، همانجاها).

انطاکی شعر نیز می‌سروده، و اشعاری از او بر جای مانده است (ابونعیم، ۲۹۶/۹-۲۹۷؛ ابن عدیم، ۸۵۲/۲؛ ابن منظور، ۱۳۰/۳؛ ابن کثیر، ۳۱۸/۱۰).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، صفة الصفوة، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عدیم، عمر، بنية الطلب فی تاریخ حلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، البداية، ابن منظور، محمد، مختصر تاریخ دمشق ابن عساکر، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ بیهقی، احمد، کتاب الزهد الکبیر، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ خواجه عبدالله انصاری، طبقات الصوفیة، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۱م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سلمی، محمد، طبقات الصوفیة، به کوشش پدرس، لیدن، ۱۹۶۰م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قنیری، عبدالکریم، الرسالة التشریفة، قاهره، ۱۳۵۹ق/۱۹۴۰م؛ کلاباذی، محمد، التعرف لذهب اهل التصوف، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران، ۱۳۷۱ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

GAL, S; GAS; Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968; id, *Recueil de textes inédits*, Paris, 1929.
محمدجواد شمس

انطاکی، ابوالفرج یحیی بن سعیدبن یحیی انطاکی (زنده در ۱۰۶۶ق/۴۵۸م)، مورخ و طبیب مسیحی. وی از خویشاوندان نزدیک ائو توخیوس اسکندرانی بطریق اسکندریه و معروف به سعیدبن بطریق است (نک: ابن ابی اصیبعه، ۸۷/۲؛ واسیلیف، EI²:II/81).

انطاکی در حدود سال ۳۷۰ق/۹۸۰م زاده شد (واسیلیف، همانجا) و ظاهراً دوره نخست زندگی خود را در مصر گذراند. پس از آنکه الحاکم خلیفة فاطمی در ۴۰۴ق به مسیحیان و یهودیان مصر که چندین سال در محدودیت و آزار به سر می‌بردند، اجازه مهاجرت به شام داد (نک: انطاکی، ج تدمری، ۳۰۵)، ابوالفرج نیز در ۴۰۵ق به انطاکیه - که در آن زمان در تصرف روم شرقی بود - مهاجرت کرد (همان، ۱۹). از پاره‌ای شواهد برمی‌آید که انطاکی دست کم تا ۱۰۶۶ق/۴۵۸م زنده بوده است (واسیلیف، II/83-84).

مهم‌ترین اثر وی تاریخ اوست که در واقع تکملة تاریخ سعید بن بطریق به شمار می‌آید. انطاکی در این کتاب حوادث را از سال ۳۲۶ق/۹۳۸م که کتاب ابن بطریق بدان پایان یافته، به همان سبک و ترتیب تا ۴۲۵ق/۱۰۳۴م دنبال کرده است. این اثر از منابع مهم تاریخ اسلام و روابط مسلمانان با مسیحیان در قرنهای ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م است. از یک‌سو به تاریخ امپراتوری روم شرقی و روابط آن با جهان اسلام، سرزمین بلغار، روس، گرج و ارمن، و از سوی دیگر به بررسی تاریخ

خلافت عباسی و دولتهای وابسته چون اششیدیان، حمدانیان و آل بویه، و روابط مسلمانان با مسیحیان و یهودیان، و از همه مهم‌تر تاریخ دولت فاطمی در مصر و شام، خاصه دوره الحاکم بامرالله پرداخته است. بخش اخیر که نزدیک به یک سوم تاریخ انطاکی را شامل است (تدمری، ۱۰)، اهمیت خاصی دارد. انطاکی توجه کمتری به بغداد نشان داده، و از حوادث شرق اسلامی و شمال آفریقا - جز در ارتباط با فاطمیان - یاد نکرده است.

انطاکی پس از تحریر نخست تاریخ (حدود سال ۳۹۸ق/۱۰۰۸م) تا ۴۰۵ق/۱۰۱۵م دوبار آن را مورد بازنگری قرار داد و مطالبی بر آن افزود (نک: ج تدمری، همانجا). وی در تألیف این کتاب علاوه بر منابع اسلامی از قبیل آثار ابوعلی مسکویه و ثابت بن سنان، از مآخذ یونانی و مسیحی محلی نیز بهره برده است (نک: واسیلیف، II/85-89). انطاکی به شماری از اسناد رسمی و مکاتبات درباری نیز دسترسی داشته، و متن آنها را در تاریخ خود آورده است (برای نمونه، نک: ج شیخو، ۲۶۳-۲۶۴، نیز ج تدمری، ۳۵۴-۳۵۹).

چاپ کامل این کتاب نخست به کوشش لوئیس شیخو، کارادوو و ژنات به ضمیمه *التاریخ المجموع علی التحقیق و التصدیق* از سعید بن بطریق، در بیروت (۱۹۰۵م) منتشر شد؛ سپس کراچکوفسکی و واسیلیف متن عربی آن را به همراه ترجمه فرانسوی ضمن «آثار و احوال آباء کلیسای شرقی» در پاریس (۱۹۲۴ و ۱۹۳۲م) منتشر ساختند.

چاپ جدید تحقیقی تاریخ انطاکی به کوشش عمر عبدالسلام تدمری در طرابلس لبنان (۱۹۹۰م) صورت گرفت. در این چاپ نسبت به چاپ شیخو کاستیهایی مشاهده می‌شود (نک: ج شیخو، ۲۶۳-۲۶۴، قس: ج تدمری، ۴۲۷). لوئیس شیخو در چاپ خود از این کتاب بخش کوچکی را که به گمان وی خلاصه تاریخ انطاکی است و تا حوادث ۴۰۰ق را دربر دارد، افزوده است (تدمری، ۱۴-۱۵).

در ۱۸۸۳م روزن گزیده‌هایی از این کتاب را که مربوط به امپراتور باسیلیوس دوم و روابط او با بلغار است، با ترجمه روسی منتشر ساخت. شلومبرگر نیز بخشهایی از آن را در کتاب خود «حماسه‌های بیزانسی تا پایان قرن ۱۰م» نقل کرده است.

علاوه بر تاریخ، نسخه‌ای به نام تفسیر یحیی بن سعیدبن یحیی لمسائل حنین بن اسحاق الطبیة در کتابخانه ریاط نگهداری می‌شود که احتمال می‌رود از انطاکی باشد (زرکلی، ۱۴۷/۸؛ GAS, III/251). همچنین ۳ اثر کلامی نیز بدون ذکر عنوان به او نسبت داده شده است که نسخ آن در کتابخانه ریاط موجود است (گراف، GAS, I/338; II/51).

مآخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد، عین الانباء، به کوشش آرگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م؛ انطاکی، یحیی، تاریخ، به کوشش شیخو و دیگران، بیروت، ۱۹۰۵م؛ همو، همان، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، طرابلس، ۱۹۹۰م؛ تدمری، عمر عبدالسلام، مقدمه بر تاریخ (نک: هم، انطاکی)؛ زرکلی، اعلام؛ نیز:

EI²; GAS; Graf, G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1947; Vasiliev, A. A., *Byzance et les Arabes*, eds. H. Grégoire and M. Canard, Brussels, 1950.
محمدرضا ناجی

نگارندهٔ جلد سوم فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، دربارهٔ مؤلف این رسالهٔ بسیار متأخر فارسی - که با شمارهٔ ۵۲۸۵ در این کتابخانه نگهداری می‌شود - آورده است: «مصنف، چنانکه از پاره‌ای قرائن خفیه به دست آمده ابن المهندس علی بن احمد انطاکی متوفی ۳۷۶ق است» (۳۱۸/۳). اغلب فهرست‌نگاران دیگر، و حتی کسانی چون استوری (II(1)/42) بی‌آنکه به صحت و سقم این انتساب توجه داشته باشند، غالباً بدین گزارش استناد کرده، و همان را تکرار کرده‌اند و تنها قربانی (همان، ۳۱۴) صحت این انتساب را منوط به داشتن دلایل محکم‌تر دانسته است. در واقع نه در مآخذ متقدم و نه در متن رساله هیچ نشانه‌ای از نگارش آن توسط انطاکی مشاهده نمی‌شود. به نظر می‌رسد آنچه فهرست‌نگار آستان قدس از آن با عنوان «قرائن خفیه» یاد کرده است، چیزی جز سخنان سجزی در مقدمهٔ رسالهٔ عربی *الاسطرلاب المسرطن* (که در فهرست آستان قدس با شمارهٔ ۵۲۸۶ و بلافاصله پس از رسالهٔ فارسی مذکور قرار دارد) نیست؛ زیرا سجزی (گ ۱ ب) در آغاز این رساله به نگارش رساله‌ای دربارهٔ *اسطرلاب مسرطن* توسط شخصی به نام «علی بن احمد، معروف به ابن المهندس» اشاره کرده است.

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ سجزی، ابوسعید، *الاسطرلاب المسرطن*، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ش. ۵۲۸۶؛ شهرزوری، محمد، *نزهة الالواح* (تاریخ الحكماء)، ترجمهٔ کهن مقصود علی تبریزی، به کوشش محدثی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قربانی، ابوالقاسم، *زندگی نامهٔ ریاضی دانان دورهٔ اسلامی*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ هو، نسوی نامه، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ قنطی، علی، *تاریخ الحكماء*، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ نیز:

Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Woepecke, F., «Propagation des chiffres indiens», *JA*, 1863, vol. I.

یونس کرمانی

انطاکی، داوود بن عمر (د مکه، ۱۰۰۷ یا ۱۰۰۸ ق/۱۵۹۸ م) یا ۱۵۹۹ م)، پزشک نامدار، ادیب، فیلسوف و متکلم نابینای انطاکی، مشهور به ضریب و بصیر. از سالزاد او اطلاعی در دست نیست و آنچه در برخی منابع متأخر در این باره آمده است (مثلاً نک: عیسی بک، ۱۹۴)، بی‌اساس به نظر می‌رسد. مهم‌ترین مآخذ دربارهٔ احوال و آثار او مطالبی است که محمد بن احمد طالوی ارتقی دمشقی از خود انطاکی شنیده، و در کتاب *سانحات* خود نقل کرده است. براساس این گزارش، داوود بن عمر در انطاکیه (واقع در ترکیهٔ کنونی) زاده شد و از بدو تولد نابینا و تا ۷ سالگی فلج بود. با اینهمه، در خردسالی قرآن و مقدمات زبان عربی را در زادگاه خود - دهکدهٔ حبیب نجار - فراگرفت. تا آنکه فاضلی ایرانی به نام محمد شریف که استعداد انطاکی را به فراگیری علوم مشاهده کرد، نخست به درمان بیماری فلج او پرداخت و سپس منطق، ریاضیات و علوم طبیعی و زبان یونانی را به او آموخت. داوود پس از درگذشت پدر، به قصد مهاجرت به مصر به شهرهای ساحلی شام سفر کرد و در جبل عامل و دمشق به محضر دانشمندان رفت و سرانجام وارد مصر شد

انطاکی، ابوالقاسم علی بن احمد حاسب مهندس، ملقب به مجتبی (د ۱۳ ذیحجهٔ ۳۷۶ ق/۱۶ آوریل ۹۸۷ م)، ریاضی‌دان انطاکی. ابن ندیم که اندکی پس از درگذشت انطاکی، در بغداد، به تألیف *الفهرست* مشغول بوده، تنها از سال مرگ، لقب و عنوان آثار انطاکی یاد کرده است (ص ۳۴۲): «اما قفطی ظاهراً با تکیه بر ذیلی که هلال بن محسن بر کتاب تاریخ دایی خود ثابت بن سنان نگاشته (مشمول بر حوادث سالهای ۳۶۳ تا ۴۴۷ ق)، آگاهی بیشتری به دست داده است (گرچه تنها در ثبت تاریخ دقیق درگذشت انطاکی صریحاً به هلال بن محسن استناد کرده است). بنابراین گزارش، انطاکی، چنانکه از نامش پیداست، اصلاً اهل انطاکیه (واقع در ترکیهٔ کنونی) بود و در بغداد ساکن شد و تا هنگام مرگ در این شهر زیست. قفطی همچنین انطاکی را از نزدیکان عضدالدوله بویه (نک: ۵، آل بویه) بر شمرده، و او را از سرآمدان روزگار خود در هندسه و علم عدد (حساب) دانسته، و به تیزهوشی و فصاحت و بلاغت ستوده است (ص ۱۱۰، ۳۳۴)؛ در حالی که در قرون متأخرتر، نویسنده‌ای چون شهرزوری (ص ۴۳۹) در *نزهة الالواح* از احوال انطاکی اظهار بی‌اطلاعی کرده است.

آثار: ظاهراً آثار انطاکی در میان ریاضی‌دانان بعدی با اقبال چندانی روبه‌رو نشده است؛ زیرا کمتر ریاضی‌دانی از آثار وی یاد کرده، و بدانها توجه داشته است. تنها ابوالحسن علی بن احمد نسوی، ریاضی‌دان پرآوازهٔ ایرانی، در مقدمهٔ کتاب *المقنع فی حساب الهندی* تلویحاً کتاب حساب «مجتبی انطاکی» را به سبب گرایش بسیار به تفصیل، ناکارآمد دانسته است (نک: قربانی، نسوی نامه، ۱۲؛ نیز وویکه، 492-493).

گویا تنها یکی از آثار انطاکی، موسوم به *تفسیر اصول اقلیدس* در دست است. به گفتهٔ ابن ندیم (ص ۳۲۵)، انطاکی تمامی مقالات *اصول اقلیدس* را تفسیر (ترجمه و شرح) کرده بود. پیش از وی ابوجعفر خازن این کتاب را شرح کرده، و بوزجانی نیز نگارش شرحی بر آن را آغاز کرده بود، ولی کار را به انجام نرساند. به گفتهٔ زوتر نسخه‌ای از این کتاب در آکسفورد موجود است (ص 64).

ابن ندیم (ص ۳۴۲) و قفطی (ص ۲۳۴) این آثار را به انطاکی نسبت داده‌اند که اینک نشانی از آنها در دست نیست: ۱. *استخراج التراجیم*؛ ۲. *تفسیر ارثماطیقی*؛ ۳. *التخت الکبیر فی الحساب الهندی*، که ظاهراً همان کتابی است که نسوی بدان اشاره کرده است؛ ۴. *الحساب بلا تخت بل بالید*؛ ۵. *الحساب علی التخت بلا محو*، احتمالاً حاوی مطالب مهمی بوده است، زیرا مؤلف در این رساله - همان گونه که از نامش پیداست - کوشیده است تا برای محاسبات ریاضی به کمک تخت و میل (ه م) شیوه‌ای پیشنهاد دهد که به پاک کردن اعدادی که بیش‌تر ثبت شده، نیاز نباشد. چنین شیوه‌ای قاعدتاً باید به شیوه‌های نوین محاسبه با قلم و کاغذ نزدیک‌تر باشد؛ ۶. *الموازن العددیه*؛ ۷. *المکعبات* (نیز نک: زوتر، 64؛ قربانی، زندگی نامه، ۳۱۵).

رساله‌ای در *اسطرلاب مسرطن* نیز منسوب به انطاکی است.

(طالوی، ۳۵/۲-۳۷).

چاپ غیر محققانه آن نیز در ۱۹۹۱م به کوشش علی شیری در مصر انتشار یافته است.

یکی از شاگردان انطاکی ذیلی بر تذکره نوشته که غالباً همراه با آن به چاپ رسیده است. همچنین کتاب دیگری از انطاکی موسوم به *النزهة المبهجة فی تشحید الاذهان و تعدیل الامزجة* در حاشیه تذکره و ذیل آن آمده است (سرکیس، ۴۹۱).

۲. *الکحل النفیس لجلاء اعین الرئیس*، که شرحی است بر قصیده مشهور ابن سینا موسوم به قصیده عینیه (حاجی خلیفه، ۱۳۴۲/۲؛ نیز نک: محبی، ۱۱۷/۲-۱۱۸، درباره این شرح).

۳. *تزیین الاسواق بتفصیل اشواق العشاق*. این اثر تلخیص تفصیل العشاق بقاعی است و چند بار در مصر و بیروت (با عنوان *تزیین الاسواق فی اخبار العشاق*) چاپ شده است.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن عماد، *عبدالحی، شذرات الذهب*، قاهره، ۱۲۵۱ق؛ امین محسن، *اعیان الشیعة*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ انطاکی، داوود، *تذکره اولی الالباب و الجامع للعجب العجائب*، به کوشش علی شیری، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همدیه؛ حاجی خلیفه، *کشف*؛ خفاجی، احمد، *ریحانة الالباب*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلوه، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۷م؛ سرکیس، یوسف الیان، *معجم المطبوعات العربیة و المعریة*، قاهره، ۱۳۴۶ق/۱۹۲۸م؛ شوکانی، محمد، *البدیع الطالع*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ طالوی، درویش محمد، *سانحات دمی القصر*، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، عالم الکتب؛ عصامی، عبدالملک، *سقط النجوم العوالی*، قاهره، *المنظمة السلفية*؛ علی خان مدنی، *سلافة العصر*، قاهره، ۱۳۳۶ق؛ عیسی بک، احمد، *معجم الاطباء*، قاهره، ۱۳۶۱ق/۱۹۴۲م؛ محبی دمشقی، محمد امین، *خلاصة الاثر*، دمشق، ۱۹۸۳م؛ نیز:

El²; GAL; GAL,S; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Hildesheim, 1978.

یونس کرامتی

انطاکیه، شهری باستانی در جنوب ترکیه و مرکز استان کنونی ختای.

موقعیت جغرافیایی: انطاکیه در ساحل شرقی نهر العاصی (أرتنس^۱) در دامنه کوه معروف حبیب نچار در ۳۶ و ۱۰ عرض شمالی و ۳۶ و ۶ طول شرقی قرار دارد (IA, I/456). فاصله این شهر تا دریای مدیترانه ۶۳ کم (نک: ه د، ۲۷۲/۸)، و جمعیت آن برابر سرشماری عمومی ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش، ۲۸۴۱۹۵ نفر است («آمار...»، 28). انطاکیه و استان ختای دارای آب و هوای مدیترانه‌ای، و دمای متوسط سالانه در آنجا ۱۸/۲ سانتی‌گراد و میزان متوسط باران ۱۱۷۳ میلی‌متر است (YA, V/3377).

نام‌گذاری: بنای اولیه این شهر را به آنتیوخوس ایپفانس نسبت می‌دهند (استرابن، VII/243). وی آنجا را ۶ سال (ابن عدیم، ۱۶؛ یاقوت، ۲۸۲/۱) و به روایتی ۱۲ سال (ابن عبری، ۹۸) پس از درگذشت اسکندر در کنار رودخانه آرتنس بنا نهاد. سلوکوس (یکی از سرداران

طالوی که چند بار با انطاکی دیدار داشته، تسلط و حضور ذهن و دانش او را در علوم حکمی و طبیعی و ریاضیات ستوده است. از عبارات او چنین برمی‌آید که این مطالب را پیش از درگذشت انطاکی نوشته است و مورخان دیگر همچون ابن عماد (۴۱۶/۸) و محبی (۱۱۶-۱۰۷/۲) هم غالباً خلاصه یا تمامی روایت طالوی را نقل کرده، و تنها نکات اندکی بدان افزوده‌اند؛ حتی خفاجی که در نوجوانی نزد انطاکی پزشکی و علوم دیگر می‌آموخته (۱۱۸/۲، ۳۲۹)، هیچ اشاره‌ای به سرگذشت او نکرده است. به گفته علی‌خان مدنی (ص ۴۲۰-۴۲۱) رقبای انطاکی که از برتری علمی وی بر دیگران رنج می‌بردند، او را به الحاد متهم ساختند و انطاکی از بیم جان به مکه گریخت و به خدمت حسن بن ابی‌نمی، شریف مکه درآمد و اندکی بعد در آنجا درگذشت (خفاجی، ۱۱۸/۲؛ عصامی، ۳۵۹؛ قس: شوکانی، ۲۴۶/۱؛ نیز نک: لکله، II/304؛ میله، 214؛ ووستنفلد، 158؛ GAL, II/478؛ EI²). محبی درباره تشیع و عقاید وی سخن گفته، و آورده است که وی کمتر از یک سال پس از ورود به مکه بر اثر بیماری درگذشت (۱۱۷/۲-۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۱؛ نیز درباره تشیع او، نک: آقابزرگ، ۱۲۶/۳؛ امین، ۳۷۵/۶). محبی افزوده که برخی برآنند که انطاکی مسموم شده است (۱۲۷/۲).

آثار: در منابع، آثار متعددی به انطاکی نسبت داده شده که بسیاری از آنها موجود است و شماری نیز به چاپ رسیده‌اند (برای آگاهی از نام این آثار، نک: طالوی، ۴۳/۲-۴۵؛ محبی، ۱۲۲/۲-۱۲۳؛ حاجی خلیفه، ۷۹/۱، ۲۵۰، ۱۳۱۳/۲، ۱۳۶۰، ۱۹۳۹؛ بغدادی، *ایضاح*، ۱۲۱/۱، ۳۷۳، ۴۶۸. همدیه، ۳۶۲/۱؛ نیز GAL, S, II/219, 491-492؛ همانجا).

برخی از مهم‌ترین آثار او اینهاست:

۱. *تذکره اولی الالباب و الجامع للعجب العجائب*، که مشهورترین و مهم‌ترین اثر انطاکی است. این کتاب مجموعه‌ای موجز در طب (کناش) و مشتمل بر یک مقدمه، ۴ باب و یک خاتمه است. بدین شرح: مقدمه شامل طبقه‌بندی علوم و جایگاه پزشکی در آن؛ باب اول در کلیات علم پزشکی و مقدمات آن؛ باب دوم در قوانین کلی داروهای مفرد و مرکب؛ باب سوم فرهنگ داروهای مفرد و مرکب به ترتیب حروف معجم؛ باب چهارم درباره شناخت بیماریها و روش درمان هر یک بر حسب حروف ابجد؛ و خاتمه کتاب شامل نکته‌ها و غرائب و لطایف و عجایب (نک: ص ۸-۹).

از بیان انطاکی برمی‌آید که وی نگارش این کتاب را به پایان رسانده بوده، اما یک قرن پس از او حاجی خلیفه تصریح کرده که پس از مرگ انطاکی، نسخه کاملی از این اثر به دست نیامده؛ و در حقیقت نیز نسخ موجود این کتاب، همانطور که حاجی خلیفه توصیف کرده (۲۸۷/۱)، تنها بابهای اول تا سوم و بخش نخست باب چهارم را در بر دارند. اگر چه نمی‌توان تذکره انطاکی را خالی از اطلاعات جدید دانست، اما مطالب خرافی بسیاری در آن وجود دارد که نشانگر افول پزشکی دوره اسلامی است. تذکره انطاکی بارها در مصر به چاپ رسیده، و آخرین

گرفت. افشین (سردار ترک) در ۴۵۹ق/۱۰۶۷م آنجا را غارت کرد (سوم، ۱۰). سلیمان شاه پسر قتلش به دعوت والی شهر به انطاکیه آمد و در ۴۷۷ق/۱۰۸۴م شهر را تصرف کرد (همو، ۱۰۳-۱۰۴؛ رانسیمان، ۱/۱۶۴؛ آق سرای، ۱۹-۲۱).

در جنگهای صلیبی انطاکیه صحنه درگیری بوده است؛ جمعیت شهر در این زمان از مسلمانان و مسیحیان تشکیل می شد. مسلمانان برای جلوگیری از کمک احتمالی مسیحیان به صلیبیون، آنها را از شهر بیرون راندند (رشاد، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۰۹؛ مطوی، ۳۳؛ استروگرسکی، ۳۳۷).

در زمان تسلط مغولان بر منطقه، شهر انطاکیه از تعرض آنان مصون ماند، چنانکه عده‌ای نیز از ترس مغولان در آنجا پناهنده شدند که این امر موجب افزایش جمعیت گردید («دائرة المعارف»، همانجا). در ۶۶۶ق/۱۲۶۸م بیبرس، امیر مملوک شهر را تصرف کرد. در جریان لشکرکشی سلیم اول به مصر در ۹۲۳ق/۱۵۱۷م، انطاکیه ضمیمه قلمرو عثمانی شد و جزو ولایت حلب و مرکز آن گردید (همان، ۲۳۱/III).

پس از جنگ جهانی اول، سرزمین انطاکیه (استان ختای کنونی) در بهار ۱۹۱۸م به اشغال انگلیسیها درآمد و سپس تحت اداره فرانسویها قرار گرفت. برابر مفاد عهدنامه آنکارا (اکتبر ۱۹۲۱/مهر ۱۳۰۰) که میان دولت‌های فرانسه و ترکیه منعقد شد، حکومتی خودمختار با نظارت دولت فرانسه در جنوب ترکیه تشکیل شد و سنجق اسکندرون نام گرفت (شاه، ۲/۶۲۶؛ YA, V/3405-3406؛ «دائرة المعارف»، ۲۳۲/III). این حکومت دارای مجلس، قانون اساسی و رئیس دولت بود که از طرف مردم انتخاب می شد و زبانهای عربی و فرانسوی نیز مانند زبان ترکی در آنجا رسمیت داشت. در پی مذاکرات فرانسه و ترکیه، سوریه که سنجق اسکندرون نیز جزو آن بود، استقلال گرفت. از سوی دیگر ترک‌های این ناحیه خواستار استقلال سنجق اسکندرون شدند و دولتی به نام ختای در آنجا تشکیل دادند. سرانجام در ۱۹۳۹م/۱۳۱۸ش دولت فرانسه با الحاق این ناحیه به ترکیه موافقت کرد و از این تاریخ به بعد انطاکیه به نام ختای نامیده شد و یکی از استانهای ترکیه گردید (نک: د، ۸/۳۷۴).

جغرافی نگاران و سیاحان، به ویژه مسلمانان، آنجا را شهری زیبا، بزرگ، با باروهای مستحکم و کم نظیر و باغ و بوستانهای دل انگیز وصف کرده‌اند (اصطخری، ۶۲؛ ابن بطوطه، ۷۴؛ نیز نک: ابن رسته، ۵۹؛ ادریسی، ۲/۶۴۵). این شهر در دوران حاکمیت بیزانس نیز یکی از مراکز مهم بازرگانی، و شهری آباد و پر رونق و مهم‌ترین شهر روم شرقی بوده است (هاید، ۲۲). همچنین از ثروت افسانه‌ای آنجا از جمله: طلا، نقره، جواهرات و گلدانهای گران قیمت که توسط صلیبیون غارت شده بود، یاد کرده‌اند (همو، ۱۹۴). اولیاچلیبی آنجا را از قول مورخان «دار قیصره» نامیده است. وی همچنین درباره زيارتگاهها، مدارس، حمامها، بازارها، محلات، قلعه و... اطلاعات بسیاری به دست می دهد (نک: ۳/۴۹-۵۲).

اسکندر و مؤسس سلسله سلوکی شهر اولیه را کامل نمود و آنجا را به نام پدرش آنتیوخیا (نک: یاقوت، همانجا؛ بیرونی، ۵۶۵/۲)، به قولی به نام پسرش آنتیوخوس نام گذاری کرد (ابن عدیم، ۱۵-۱۶؛ نیز نک: «دائرة المعارف...»، ۱/۲۲۸). برخی این شهر را اندیو نیز نامیده‌اند (گوتشمید، ۱۰۳؛ مجمل التواریخ...، ۶۴). پس از سلوکوس جانشینان وی آنجا را پایتخت خود قرار دادند (دورانت، ۶/۱۵۷؛ «دائرة المعارف»، همانجا).

پیشینه تاریخی: بهره‌وری خاک در استان ختای و قرار گرفتن بر سر چهار راه ارتباطی میان سوریه - فلسطین و کرانه‌های دریای مدیترانه از علل مهم زیست انسان در این ناحیه بوده است (همانجا). از هزاره ۲ق م تا سده ۸ ق م اقوام مختلفی بر اینجا فرمان راندند (YA, V/3411). انطاکیه در دهه‌های آغازین تشکیل، شامل دو محله بود که در یکی یونانیها و در دیگری بومیان سکنی داشتند؛ عده‌ای یهودی نیز در آنجا می‌زیستند («دائرة المعارف»، ۲۲۹/III).

گسترش و توسعه شهر انطاکیه در دوران آنتیوخوس چهارم (۱۷۴-۱۶۴ق م) به اوج خود رسید. وی انطاکیه را به مرکز مهم دانش و فرهنگ تبدیل کرد (اومار، ۱۸۷-۱۸۶/II؛ دورانت، ۶/۱۵۸). پس از درگذشت آنتیوخوس چهارم، دولت سلوکی رو به ضعف نهاد؛ مدتی نیز تیگران پادشاه ارمنستان (در ۸۳ ق م) آنجا را در تصرف داشت. سرانجام پمپوس سردار رومی، تیگران را شکست داد، سوریه و انطاکیه را در ۶۴ ق م تصرف کرد و ضمیمه قلمرو دولت روم ساخت (اومار، ۱۹۶/II). رومیان به آبادی و توسعه شهر همت گماردند، و این امر موجبات افزایش جمعیت را فراهم آورد («دائرة المعارف»، همانجا). با آمدن مسیحیان، این شهر به صورت مرکزی دینی درآمد و یکی از ۴ بطرک نشین مسیحیان گردید (یعقوبی، ۱/۱۵۳؛ مسعودی، ۲/۱۸۲). کلیسای انطاکیه اولین کلیسای مسیحی به شمار می‌آید. از این رو، پاپ در ۱۹۶۳م آنجا را زیارتگاه خاص نامید (YA، همانجا).

پس از تشکیل دولت ساسانی در ۲۲۶م و آغاز رقابت میان ایران و روم، انطاکیه صحنه شدیدترین برخوردها میان دو دولت گردید. سپاهیان شاپور اول پادشاه ساسانی در ۲۶۰م پس از غلبه بر والریانوس تا انطاکیه پیش رفت (دورانت، ۹/۲۹۴). با عقب نشینی ایرانیها، دولت بیزانس بر منطقه حاکم شد؛ و پس از ظهور اسلام ناحیه انطاکیه صحنه برخورد دائمی میان بیزانس و دولتهای اسلامی گردید. در ۲۶۵ق/۸۷۹م، احمد ابن طولون آنجا را به زیر فرمان آورد (ابن عبری، ۲۵۷). سپس اخشیدیان بر آنجا تسلط یافتند (نک: د، ۵۵۸/۱-۵۶۱) و مدتی نیز امیران آل حمدان - شاخه شام - بر آنجا فرمان راندند (همان، ۸/۶۸۸-۶۹۳). در ۳۵۸ق/۹۶۸م، نیکفوروس فوکاس (استروگرسکی، ۲۶۹) فرمانروای روم، انطاکیه را تصرف کرد (ابن عبری، ۲۹۴).

حاکمیت بیزانس بر انطاکیه نزدیک به یک قرن ادامه یافت. رومیان به عمران و آبادی آنجا همت گماردند («دائرة المعارف»، ۲۳۰/III). انطاکیه از نیمه دوم سده ۱۱ق م به تدریج تحت نفوذ عناصر ترک قرار

انطالیه خواهر انطاکیه دختر روم بن الیقن بن سام بن نوح آن را بنا نهاد (۳۸۸/۱): درباره صورت‌های دیگر نام انطالیه، نک: نعیم، ۴۰/۸۶: YA، همانجا؛ شرف‌الدین، ۸۴۹).

ناحیه انطالیه یا پامفولیا، نخست در قلمرو حکومت‌های برگاما، پس از آن در سده ۱۱ ق م در حاکمیت رومیها قرار گرفت و سپس به دست دزدان دریایی افتاد و بعدها جزو قلمرو بیزانسیها شد و یکی از مراکز انتشار دیانت مسیح گردید (YA، II/769؛ استروگرسکی، 123). با ظهور دین اسلام، به تدریج مقدمات نفوذ مسلمانان در این ناحیه فراهم شد. فضل ابن قارن در ۲۴۶ ق/۸۶۰ م قلعه انطالیه را گشود (طبری، ۲۱۹/۹)، اما تسلط وی بر این قلعه دیری نپایید و بار دیگر بیزانسیها بر آنجا مسلط شدند. با ورود قبایل ترک در سده ۱۱ ق/۱۱ م به آسیای صغیر، انطالیه به سبب موقعیت ویژه جغرافیایی مورد توجه فرمانروایان ترک قرار گرفت و چندین بار میان سلجوقیان و بیزانسیها دست به دست شد (نک: مختصر...، ۸۰، ۸۱، ۸۶، ۱۲۵، ۱۲۸؛ توران، ۱۱۱-۱۱۰؛ سویم، 126).

در ۷۶۲ ق/۱۳۶۱ م قبرسیها آنجا را تصرف کردند. با ضعف دولت سلجوقیان آسیای صغیر اداره شهر به دست خاندان بنی حمید افتاد (اوزون چارشیلی، 69-62). در ۷۹۳ ق/۱۳۹۱ م بایزید اول (ایلدرم) آنجا را تصرف کرد (رفیق، ۶۷). مدتی نیز این شهر در محاصره محمد بیک امیر قرامان قرار گرفت (روملو، ۱۸۲-۱۸۳). سرانجام مراد دوم در ۸۲۶ ق/۱۴۲۳ م آنجا را از دست قرامانیان درآورد (همانجا) و برای همیشه ضمیمه قلمرو عثمانی ساخت.

این بطوطه در سده ۸ ق/۱۴ م انطالیه را «شهری بسیار زیبا، آباد با باغهای وسیع، پر میوه، با چشمه‌های آب گوارا» وصف می‌کند که مردمان آن بر حسب مشاغل خود در محلات مخصوص زندگی می‌کردند (ص ۲۸۴-۲۸۵) و پادشاه آن خضر بیک بن یونس از خاندان حمید بود (همو، ۲۸۷). اولیا چلبی سیاح دیگر سده ۱۱ ق/۱۷ م از قلعه آنجا که دارای ۸۰ برج بود، همچنین مسجد آن به تفصیل بحث می‌کند (VI/285-289). ابوالفدا نیز از باغهای پردرخت و درختان مرکبات، قلعه و لنگرگاه آن یاد می‌کند (ص ۳۸۱).

امروزه شهر انطالیه بسیار توسعه یافته است و این شهر و استان با دارا بودن طبیعت زیبا و آثار باستانی فراوان که به دوره‌های قبل و بعد از اسلام مربوط است و نیز استراحتگاههای کنار دریا، یکی از مراکز بسیار مهم کشور ترکیه از نظر جلب جهانگرد به شمار می‌آید.

مآخذ: این بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ رفیق، احمد، «فاتح زماننده تکه ایل»، تاریخ عثمانی انجمنی مجموعه سی، استانبول، ۱۳۴۰ ق، ص ۱۲، شد (۷۹)؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحمین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ شرف‌الدین علی بزدی، ظفرنامه، به کوشش اورنیایوف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ طبری، تاریخ؛ مختصر سلجوق نامه ابن بی‌بی، به کوشش هوتما، لیدن، ۱۹۰۲ م؛ نعیم، مصطفی، تاریخ، استانبول، ۱۲۸۳ ق؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

از آثار تاریخی این شهر، همچنین قلعه و باروها، کلیسا و صومعه پیر مقدس، مسجد حبیب نجار - که در آغاز کلیسا بوده، و پس از دوره اسلامی به مسجد تبدیل شده است - پلهای ترابانوس و دیوکلئیانوس، دروازه آهنین (دمیرقاپی) و جز آنها را می‌توان نام برد (YA، V/3483-3484).

مآخذ: آق‌سرای، محمود، مسامره‌الاخبار و مسامره‌الاخبار، به کوشش عثمان توران، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ این بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن عبیری، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن عدیم، عم، زبده الحلب من تاریخ الحلب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ ادویسی، محمد، نزهه المشتاق، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ اولیاچلی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ بیرونی، ابوریحان، القانون السعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ دورانت، ویل، تاریخ تمدن (ج ۶، بونان باستان)، ترجمه هوشنگ بیرنظر، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ همان، (ج ۹، قیصر و مسیح)، ترجمه علی اصغر سرورش، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ رشاد، محمد، جنگهای صلیبی، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ شاور، ا. ج.، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ ش؛ گوتشمید، آلفرد، تاریخ ایران و ممالک همجوار، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، علمی؛ مجمل‌التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ سعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ مطوی، محمد، الحروب الصلیبیه فی المشرق و المغرب، تونس، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، دارصادر؛ نیز: *Census of Population 1990*, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Heyd, W., *Yakin - dogu ticaret tarihi*, tr. E. Z. Karal, Ankara, 1975; IA; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F., Işıltan, Ankara, 1981; Runciman, S., *Haçlı seferleri tarihi*, tr. F. Işıltan, Ankara, 1986; Sevim, A. and Y. Yücel, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1966; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, Ankara, 1991; Umar, B., *Türkiye halkının ilkçağ tarihi*, Izmir, 1982; YA. علی‌اکبر دیانت

انطالیه، یا ایتالیا، شهری در گوشه شمال غربی خلیجی به همین نام در دریای مدیترانه و جنوب آناتولی در ترکیه، و مرکز استانی به همین نام که در دوران فرمانروایی عثمانیان، استان تکه (تکه ایلی) نامیده می‌شد و قلمرو امیرنشین تکه بود.

استان انطالیه با مساحت ۲۰'۸۱۵ کیلومتر از شمال به استانهای بوردور و اسپارتا (۵ م)، از شمال شرقی به استان قونیه، از شرق به ایچ ایل و از جانب غرب به مُغله^۱ محدود است. بلندترین نقطه استان، بیگ‌داغ با ارتفاع ۳'۰۷۰ متر است (YA، II/750). آب و هوای آن مدیترانه‌ای، و دمای متوسط سالانه آن ۱۸ سانتی‌گراد است. در سرشماری سال ۱۹۹۰ م، جمعیت استان ۱'۳۳۲'۲۱۱ نفر بود که ۶۰۳'۱۹۴ نفر آن در مرکز استان زندگی می‌کردند («آمار...»، 6).

ناحیه انطالیه یکی از کهن‌ترین زیستگاههای انسان در آناتولی بوده است (YA، II/764). به نوشته استرابن (VI/229, 323)، آتالوس فیلاذلفوس و به عبارتی دیگر آتالوس دوم پادشاه برگاما، در سده ۳ ق م این شهر را در ناحیه پامفولیا در کنار دریا بنا نهاد و آن را پایگاه خود قرار داد (YA، همانجا) و از این‌رو، این شهر ایتالیا نامیده شد (استرابن، همانجا). یاقوت آنجا را شهر بزرگ بلاد روم نامیده که

حضار را دایر بر تردید در نزول یکپارچه سوره با قاطعیت رد می‌کند (همان، ۵۷/۱، ۱۳۷/۱؛ رضا، ۲۸۴/۷-۲۸۶؛ قطب، همانجا؛ دروزه، ۱۴۵/۴؛ طباطبایی، ۶/۷، ۱۱۰-۱۱۱).

بر پایه سبب آیات و با استمداد از ماحصل قراین و امارات داخلی و خارجی، و با مقایسه آیات متحدالمضمون سوره انعام با آیات سوره‌های قطعاً مدنی از نظر اجمال و تفصیل، ممکن است بتوان نتیجه گرفت که سوره انعام از آنجا که آیات آغازین آن (احتمالاً آیات ۱-۶) در آستانه مهاجرت رسول خدا (ص) به مدینه در مکه نازل شده است، همچنانکه معمول صحابه و کاتبان وحی بوده است (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ سیوطی، همان، ۴۲۱-۴۲۳؛ قطب، ۱۰۲۰/۲؛ طباطبایی، ۳۳/۱۳)، با عنوان مکی در الواح و اذهان ثبت شده، سپس در مدینه قسمت به قسمت در خلال نزول قسمتهای مختلف دیگر سوره‌های مدنی به تدریج نازل شده است و ظاهراً در آستانه فتح مکه به صورت سوره‌ای کامل درآمده است (نک: قطب، ۱۰۱۰/۲، قس: ۱۰۱۵)؛ چنانکه فخرالدین رازی حدیثی از آنس آورده است که از محتوای آن چنین برمی‌آید که رسول اکرم (ص) کامل شدن سوره انعام را مرده‌ای برای فتح مکه تلقی کرده‌اند (۱۴۱/۱۲).

بخشی از مستندات آنچه گفته شد، این است که علاوه بر تشابه و تقارب فراوان سبک و اسلوب بیان آیات در سوره انعام با سوره‌های مدنی (برای نمونه به ترتیب، نک: انعام ۹۱/۶، ۹۲، ۱۱۴، ۱۱۸-۱۱۹؛ مائده ۴۴/۵، ۴۸، ۵۰، ۸۷-۸۸)، دو آیه ۱۳۸ و ۱۳۹ انعام تفصیلی است برای جواب اجمالی در آیه ۱۰۳ سوره مائده به سؤال جمعی از مسلمانان (نک: ابن هشام، ۹۰/۱)؛ عبارت «وَقَدْ فَضَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَیْهِ» (آیه ۱۱۹) آشکارا ناظر بر آیه ۳ سوره مائده است که باید پیش از آن نازل شده باشد؛ و دو آیه ۱۶۴ و ۱۶۵ انعام تفصیلی از اجمال آیه ۴۸ مائده‌اند، و طبعاً پس از آن نازل شده‌اند. همچنین، از میان ۹ موضع که در قرآن کریم عنوان «حنیف» برای حضرت ابراهیم (ع) ذکر شده، تنها در سوره انعام وجه تلقیب آن حضرت به این لقب به تفصیل آمده است (آیه‌های ۷۴-۷۹؛ نیز نک: رضا، ۲۸۸/۷) و قاعدتاً این آیات باید پس از دیگر آیات مدنی مربوط به آن (بقره ۱۳۵/۲؛ آل عمران ۶۷/۳، ۹۵؛ نساء ۱۲۵/۴) نازل شده باشند (نیز برای نمونه‌های دیگر، نک: سیوطی، تناسق...، ۸۵-۸۶؛ نیز نک: ه، اعراف، سوره). با مطالعه تطبیقی قرآن و سیره، و با استفاده از روایات تفسیری و اسباب نزول که در پرتو این مطالعه جایگاه خود را باز می‌یابند (قس: خازن، ۹-۸/۲، ۳۳-۳۶؛ رضا، ۲۸۳/۷-۲۸۶)، نیز می‌توان به قراین و شواهد فراوان دیگری دست یافت (برای نمونه‌هایی از این دست، نک: ه، اسراء، سوره).

سوره انعام، طولانی‌ترین سوره از مجموعه ۵ سوره‌ای «حامدات» (نک: سخاوی، ۳۵/۱؛ سیوطی، الاتقان، ۲۰/۱) با حجمی تقریباً برابر با مجموع ۴ سوره دیگر است. این ابی اصبع (ه م) این ۵ سوره را که با «الْحَمْدُ لِلَّهِ» آغاز شده‌اند، همراه با دو سوره فرقان و ملک که با «تَبَارَكَ الَّذِی» آغاز شده‌اند، قرینه‌ای برای مجموعه ۷ سوره‌ای «مستحبات»

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, Istanbul, 1935; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. İşıltan, Ankara, 1981; Sevim, A. and Y. Yücel, *Türkiye tarihi*, Ankara, 1989; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1970; Turan, O., *Türkiye selçukluları*, Ankara, 1988; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; YA. علی‌اکبر دیانت

انعام، نام ششمین سوره از قرآن مجید، دارای ۲۰ واحد موضوعی (رکوع)، ۱۶۵ (یا ۱۶۶ یا ۱۶۷) آیه، ۳۸۶۰ کلمه و ۱۲۲۵۴ حرف.

این سوره از عهد نزول قرآن تاکنون با نام و عنوان دیگری جز «انعام» خوانده نشده است (قس: فیروزآبادی، ۱۸۷/۱، که عنوان «سورة الحجة» را - بدون ذکر مأخذ - برای این سوره یاد کرده است). این نام‌گذاری شاید از آن رو باشد که احوال انعام در این سوره به تفصیل آمده است (زرکشی، ۳۶۸/۱؛ سیوطی، الاتقان، ۱۹۷/۱) و نیز از آن رو که از مجموع ۳۲ بار کاربرد کلمه انعام در قرآن کریم، ۶ بار آن در این سوره است، و این میزان دو برابر حداکثر تکرار این کلمه در دیگر سوره‌هاست. حتی در آیه ۱۳۸ این سوره کلمه انعام دوبار به کار رفته است (نک: فیروزآبادی، همانجا؛ نیز نک: زرکشی، همانجا، که نظیر این وجه تسمیه را برای سوره هود آورده است؛ نیز نک: سیوطی، همان، ۱۹۸/۱). منظور از انعام - بنابر توضیح مندرج در همین سوره - چارپایان اهلی، گوسفند بز و شتر و گاو است (آیه‌های ۱۴۳-۱۴۴) که مسائل حلال و حرام مربوط به بهره‌برداری از آنها در عهد جاهلیت، میدانی برای جعل احکام و بدعت‌گذاری در شریعت ابراهیم (ع) پدید آورده بود (نک: مائده ۱۰۷/۵-۱۰۳؛ انعام ۱۱۸/۶-۱۱۹، ۱۳۶، ۱۳۸-۱۳۹، ۱۴۲-۱۴۴؛ نیز نک: ابن هشام، ۸۹/۱-۹۰).

سوره انعام، پنجمین سوره از مجموعه «تسبع طؤل» (۷ سوره طولانی آغاز مصحف شریف) است (نک: اندرابی، گ ۳۸ ب-۳۹ الف؛ سیوطی، همان، ۲۲۰/۱) که در ترتیب تلاوت پس از مائده و پیش از اعراف جای دارد، و در ترتیب مشهور نزول، پنجاه و پنجمین سوره است که پس از ججز و پیش از صافات نازل شده است (ابن جوزی، ۱۱۵، ۱۳۳). دیگر روایات ترتیب نزول سوره‌ها، ردیفهای ۴۳ تا ۸۱، و برخی ۹۰ و ۹۱، و حتی ۱۱۳ را به این سوره اختصاص داده‌اند (نک: طبرسی، ۴۰۵/۵؛ خازن، ۸/۱؛ سیوطی، همان، ۴۱/۱، ۴۳؛ رامیار، ۶۷۰-۶۷۱) که ردیف اخیر به وضوح از مدنی بودن سوره - برخلاف مشهور - حکایت دارد.

سوره انعام را از دیرباز علما سوره‌ای تماماً مکی دانسته‌اند که یکجا و در یک نوبت در مکه نازل شده است (قس: آلوسی، ۷۶/۷)؛ در عین حال، همواره ۳ یا ۶ یا ۹ آیه یا بیشتر را از مواضع مختلف سوره استثنا کرده، و بر مدنی بودن نزول آن آیات نیز به موجب روایات مأثور از صحابه و تابعین تأکید داشته‌اند، چنانکه گویی در این میان تعارضی نمی‌دیده‌اند (نک: طبرسی، ۲۷۱/۲؛ خازن، ۲/۲؛ ابن کثیر، ۵/۳؛ رضا، ۲۴۸/۷؛ قطب، ۱۰۲۱/۲؛ طباطبایی، ۵/۷). حتی سیوطی سخن این

(نک: ۵، ه، ا، اسراء، سوره؛ نیز اعلیٰ، سوره) به شمار آورده است (سیوطی، همان، ۳۶۱/۳).

سوره انعام که اعلامیه جامع عقیده و شریعت اسلام است (نک: قرطبی، ۳۸۳/۶؛ مراغی، ۹۴/۸؛ قطب، ۱۰۱۸/۲؛ دروزه، ۱۴۴/۴)، مشتمل است بر مقدمه و خاتمه‌ای بسیار همانند آغاز و انجام یک خطابه مهم و طولانی (آیه‌های ۱-۶، ۱۶۱-۱۶۵)؛ سراسر این سوره اعلام مواضع، القای مواضع، تذکرات توصیه‌ها، و پاسخ به شبهات و اشکالات مخالفان است که از جانب خدای زمین و آسمان (آیه ۱) با اسلوب ویژه بیان آخرین کتاب آسمانی خطاب به خاتم پیامبران (آیه ۹۰) با توجه به ویژگیهای آن حضرت (نک: ه، د، اسراء، سوره) صادر شده است، تا وی به عنوان نخستین اسلام آورنده (آیه ۱۴) آن را به جهانیان ابلاغ کند (آیه‌های ۱۹، ۹۲). تکرار ۴۴ بار امر «قُلْ» در این سوره - که دو برابر حداکثر کاربرد این تعبیر در دیگر سوره‌هاست - و تکرار متناوب آن، دوبار در یک آیه در ۶ موضع از سوره، و حتی ۴ بار در یک آیه (آیه ۱۹) تأکیدی بی‌پایی بر زیر مجموعه‌های بیانی سوره است و می‌تواند نشانگر شمار تقریبی مواضع اساسی اعلام شده در سوره انعام بوده باشد (قطب، ۱۰۲۲/۲؛ دروزه، همانجا).

در مقدمه، با ایجازی بی‌نظیر، تمامی اسلام در برابر تمامی کفر تعریف می‌شود (نک: آیه‌های ۱-۳؛ نیز نک: سیوطی، الدر...، ۲۴۶/۷-۲۴۸؛ حویزی، ۶۹۷/۱-۷۰۱؛ نیز نک: بقاعی، ۲/۷)؛ آنگاه به شیوه‌های اصلی دشمنان اسلام که عبارت از اعراض و تکذیب و استهزاست، می‌پردازد (آیه‌های ۴-۵) و قوم عرب را که هرگز از نظر تمکن و امکانات به پای اقوام هلاک شده پیشین نمی‌رسند، تلویحاً به عذاب استیصال تهدید می‌کند (آیه ۶). در خاتمه، آخرین فرستاده خدا از جانب او مأمور می‌شود که دین مبین اسلام را همان آیین حنیف ابراهیم (ع) و «صراط مستقیم» و تنها دین خدا و تنها پشتیبان و پشتوانه و برنامه زندگی انسان - که با هیچ یک از انواع شرک و الحاد سر سازگاری ندارد و جامع عقیده و طریقت و شریعت است - معرفی کند و خویش را «اول المسلمین» بخواند (آیه‌های ۱۶۱-۱۶۳) و تأکید کند بر اینکه بندگی و وابستگی و فرمانبری بدون چون و چرا، جز خدای یکتا را - که خدای همه کس و همه چیز است - سزاوار نیست. انسان هر چه کند به خود می‌کند و البته سرانجام، به هر راه و بیراهه که برود، به پیشگاه خدای سبحان خواهد پیوست و او درباره همه چیز و همه کس داوری نهایی خواهد کرد (آیه ۱۶۴)؛ هموست که اقوام مختلف بشر را نسل اندر نسل، در این سوی و آن سوی جهان جایگزین می‌گرداند و بالا و پایین می‌نشانند، تا جهان پهنشدت آزمون انسان گردد؛ هموست که پیگیر و سختگیر، و البته آرزونده و مهربان است (آیه ۱۶۵).

در متن سوره، با دقت در توالی مضامین و تأمل در روند بیان آیات سوره، دو نقطه اوج سخن و دو قله بیانی شاخص جلب توجه می‌کند. در نیمه اول، گفت‌وگوی حضرت ابراهیم (ع) در زادگاهش، در دوران نوجوانی (نک: طباطبایی، ۱۶۰/۷، ۲۰۶-۲۰۸) با بت‌پرستان و

ستاره‌پرستان و ماه و مهر پرستان آمده است (آیه‌های ۷۴-۷۸) که به اعلام موضع صریح وی در برابر مشرکان آن روزگار - که شعار آیین حنیف گردید (آیه ۷۹) - و جبهه‌گیری و تهدید مخالفان، و سرانجام، پیروزی و سرفرازی آن حضرت انجامید (آیه‌های ۸۰-۸۳؛ نیز نک: رضا، ۲۸۸/۷). خداوند متعال، به دنبال بیان این داستان، با حذف قسمتهایی که در دیگر سوره‌ها آمده است، از پذیرش در خواست آن حضرت مبنی بر پیشوا گردانیدن فرزنداناش (بقره ۱۲۴/۲) و پیامبری اسحاق و یعقوب و دیگر نوادگان ابراهیم (ع) یاد می‌کند، و به همین مناسبت، جامع‌ترین فهرست دربردارنده نامهای پیامبران را - با ابراهیم (ع) ۱۷ نام - در این قسمت از سوره می‌آورد (آیه‌های ۸۴-۸۶)؛ آنگاه، حضرت رسول اکرم (ص) را به عنوان وارث و جانشین همه آن پیامبران الهی و راهنمایان صراط مستقیم، مخاطب قرار می‌دهد و او را موظف می‌گرداند تا به جهانیان اعلام کند که هیچ گونه چشمداشتی در برابر ادای رسالت ندارد، و دعوت او به اسلام به هیچ وجه دارای جنبه ملی و قومی نیست، و مخاطب او همه جهانیانند (آیه ۹۰).

در نیمه دوم، دین سازها و بدعت گذاریهای عهد جاهلیت در احکام حرام و حلال مربوط به استفاده‌های گوناگون از حیوانات اهلی (انعام) گزارش می‌شود و ضمناً پاسخ اجمالی خداوند به پرسش مسلمانان راجع به محرّمات دوران جاهلیت (مائده ۱۰۷/۵-۱۰۳) تفصیل داده می‌شود، و پیروی از احکام جاهلیت، همگامی با شیطان قلمداد می‌گردد (آیه‌های ۱۲۳-۱۲۴)؛ بالحنی کوبنده، گمراه کنندگان - به سبب ستمی که بر جامعه بشری روا می‌دارند - مورد نکوهش و سرزنش قرار می‌گیرند، و بر ضرورت و لزوم توصیه و سفارش شارع مقدس در تشریح احکام تأکید می‌شود (آیه‌های ۱۴۳-۱۴۴) و بر معدود و محدود بودن محرّمات الهی که حریم آنها همواره باید رعایت بشود، مجدداً تأکید می‌رود (آیه ۱۴۵)؛ به مناسبت، از محرّمات ویژه بنی اسرائیل یاد می‌شود (آیه ۱۴۶) و سپس، ضمن فیصله بخشیدن به بعضی کشمکشهای دیرینه، حلال و حرامهای اساسی و سفارشهای بنیادین آیین اسلام در تمامی زمینه‌های زندگی انسان آورده شده است (آیه‌های ۱۵۱-۱۵۳).

مباحث اصول عقاید، توحید و نبوت و معاد، نیز از آغاز تا انجام، زمینه و پایه همه گفت‌وگوهاست؛ چنانکه بعضی از مفسران، اصول دین به ویژه توحید را محور اصلی بیان در سوره انعام دانسته‌اند (فخرالدین، ۱۴۱/۱۲؛ بقاعی، ۲-۱/۷؛ رضا، ۲۸۶/۷-۲۸۷؛ طباطبایی، ۵/۷) و مشایعت ۷۰ هزار فرشته را نیز با محتوای سوره مربوط، و دلیلی بر غایت جلالت علم اصول دین و ضرورت و فوریت علم آن گرفته‌اند (فخرالدین، بقاعی، همانجاها).

وجه تناسب و ارتباط سوره انعام با سوره‌های قبلی و بعدی آن در ترتیب جاودانه قرآن مجید از فحوای آنچه گذشت، قابل دریافت است (نیز نک: ه، د، اعراف، سوره). بعضی از مفسران نیز وجوه مناسبت سوره انعام را با سوره مائده با تفصیلی قابل مطالعه بیان کرده‌اند (سیوطی،

دانسته شده است.

بخش مهمی از تعالیم قرآنی در باب انفاق مربوط به آیاتی است که در آنها تصویری از انسان هدایت یافته ارائه شده است. به عنوان نمونه، می‌توان به سرآغاز سوره بقره اشاره کرد که در آن، ایمان به عالم غیب، برای داشتن نماز و انفاق از آنچه خداوند روزی کرده است، ویژگی‌های اصلی اهل تقوا شناخته شده‌اند (بقره/۲: ۳-۲). در آیات دیگری نیز انفاق در ردیف ایمان به عقاید بنیادی دینی، یا اعمالی چون نماز جای گرفته است (مثلاً نساء/۳۹: ۴؛ فاطر/۲۹: ۳۵).

مطابق برخی آیات قرآنی، انفاق وسیله‌ای برای راه یافتن به کمال انسانی و تقرب به خداوند است، چنانکه گفته شده است اگر کسی به انگیزه طلب «وجه الله» و رضای الهی انفاق کند، از ارزش و بهره مضاعف آن برخوردار خواهد شد (نک: بقره/۲: ۲۶۵، توبه/۹: ۹۹). در تأکید بر همین جنبه از انفاق، در آیه‌ای از سوره آل عمران (۹۲/۳) آمده است که انسان تنها با انفاق از آنچه دوست دارد، به «بِرّ» (م) نائل خواهد شد.

از آنجا که در فرهنگ قرآنی، ارتقاء شخصیت معنوی انسان، غایت اصلی انفاق شمرده می‌شود، آنچه به این عمل معنا می‌بخشد، نیت است و بنابراین، هرگونه انفاقی بر پایه ریا، بی‌ارزش دانسته شده است (نک: بقره/۲: ۲۶۴). بر همین مبناست که حتی افرادی با توان اقتصادی محدود از دعوت الهی به انفاق مستثنی نگشته‌اند و امر الهی بر آن قرار گرفته است که حتی کسانی که با تنگدستی روبرو شده‌اند، از آنچه خداوند روزی ایشان ساخته است، در حد وسع خود انفاق کنند.

دعوت قرآن کریم به انفاق، با این هشدار همراه است که اگر کسانی به اندوختن سیم و زر اشتغال ورزند و از انفاق غفلت کنند، «عذابی دردناک» آنان را فرا خواهد گرفت (توبه/۹: ۳۴). با اینهمه، در آیاتی از قرآن کریم زیاده‌روی در انفاق نیز مورد نکوهش قرار گرفته، و رعایت اعتدال توصیه شده است (اسراء/۱۷: ۲۹؛ فرقان/۲۵: ۶۷).

با شکل‌گیری دانش فقه در دو سده نخست اسلامی و با سامان یافتن مقرراتی برای گونه‌هایی خاص از انفاق، برخی از گونه‌های صرف کردن مال در راه خداوند از نظر فقهی واجب شناخته شد و آنچه در چارچوب مقررات فقهی جای نگرفته بود، در زمره دستورهای اخلاقی - و عموماً متفاوت با احکام الزام آور - به شمار آمد. در میراث مکتوب اسلامی در طی یک و نیم هزاره، مبحث انفاق همواره با همین عنوان یا با عناوینی چون برّ و صدقات در آثار اخلاقی مورد بحث قرار گرفته است. در فقه اسلامی، به طور عمده در بحث زکات و خمس، و نیز در ذیل عناوین محدودتری چون فدیة، کفاره و نذر به این موضوع پرداخته شده است.

مأخذ: قرآن کریم. بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

انفال، اصطلاحی قرآنی و فقهی که بر قسمی از اموال اطلاق گردیده است. این واژه جمع «نفل» است که در معنای لغوی آن آرائی متنوع ارائه شده است؛ این ناهمخوانی از آن روست که مفهوم لغوی

تناسق، ۸۳-۸۶؛ مراغی، ۶۹/۷).

گفتنی است که از طریق بعضی روایات (نک: عیاشی، ۳۵۴-۳۵۳/۱؛ طبرسی، ۲۷۱/۲؛ بحرانی، ۵۱۴/۱؛ حویزی، ۶۹۶/۱) به شهرت پیوسته است که در سوره انعام ۷۰ مرتبه لفظ جلاله «الله» وارد شده، و عملاً این مسأله در غالب اذهان با مشابعت سوره انعام توسط ۷۰ هزار فرشته به هنگام نزول آن، ارتباط تام یافته است. باید دانست که رقم قید شده در روایات تقریبی است و شمار دقیق ورود لفظ جلاله در این سوره مبارکه ۸۷ بار است که شصتین و شصت و یکمین مورد آن در کنار هم بدون فاصله قرار گرفته‌اند (آیه ۱۲۴). این پدیده در سراسر قرآن کریم تنها در سوره انعام دیده می‌شود؛ از این رو، از قدیم‌الایام، به هنگام تلاوت سوره انعام توصیه می‌شده، و در مجالس «ختم انعام» مرسوم بوده است که در این موضع از سوره بین قرائت دو لفظ جلاله به دعا و مناجات و طلب حاجات می‌پرداخته‌اند، و این یکی از ۵ موضع است که برای دعا و طلب حاجت ضمن ختم سوره مبارکه انعام در نظر گرفته شده است (یاقعی، ۶۱). دستور یک نماز ۴ رکعتی، متضمن ختم انعام در حال نماز، نیز وارد شده است (عیاشی، ۳۵۳/۱؛ بحرانی، ۵۱۴-۵۱۵).

مأخذ: آلوسی، محمود، روح المعانی، به کوشش محمود شکر الیوسی، بیروت، ۱۳۷۲ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، فنون الاقنان، به کوشش محمد ابراهیم سلیم، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۳۸۹ق/۱۹۷۰م؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، قاهره، ۱۳۷۵ق؛ اندرابی، احمد، الايضاح فی القراءات، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز بحرانی، هاشم، البرهان، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ بقاعی، ابراهیم، نظم الدرر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ حویزی، عبدعلی، نورالتقلین، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، المطبعة العلمیة؛ خازن، علی، لیب التناویل، بیروت، دارالمعرفة؛ دروزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران، ۱۳۶۲ش؛ رضا، محمد رشید، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفة؛ زرکشی، محمد، الزمان فی علوم القرآن، به کوشش جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت، دارالمعرفة؛ سخاوی، علی، جمال القراء، به کوشش علی حسین بواب، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش محمد ابراهیم فضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ هور، تناسق الدرر، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ هور، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ طباطبایی، محمدحسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۱م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، قم، ۱۴۰۳ق؛ عیاشی، محمد، التفسیر، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۰ق؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیة؛ فیروزآبادی، محمد، بسانر ذوی التمییز، به کوشش محمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۵م؛ قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مراغی، احمد مصطفی، تفسیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ یاقعی، عبدالله، الدر المنظم، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره.

انفاق، واژه‌ای قرآنی، به معنی صرف کردن مال در مصارف نیکوکارانه. انفاق در قرآن کریم به عنوان یکی از پایه‌های اصلی عمل صالح، و یکی از ویژگی‌های مؤمنان مورد تأکید قرار گرفته است. با آنکه اغلب مفسران متأخر به این عمل بیشتر از منظر توزیع ثروت و کاستن محرومیت‌های اقتصادی نگریسته‌اند، اما در قرآن کریم بعد تربیتی انفاق بیش از هر چیز مورد توجه قرار گرفته، و از این حیث مکمل ایمان

واژه نفل تنها در عصر نخستین اسلامی شناخته بوده، و در طی قرون متعادی، با غلبه کاربرد اصطلاحی آن به فراموشی سپرده شده است. شاهد عمده لغت‌شناسان برای برداشت معانی لغوی، بیت شعری منسوب به لبید بن ربیعہ شاعر مخضرم است که در آن تقوای پروردگار را «بهترین نفل» دانسته است و بر مبنای تفسیر همین بیت بوده که لغت‌شناسان عرب، از جمله ابن اعرابی و ابوسعید معانی گوناگونی چون غنیمت، بخشش یا زیادت را از آن برداشت نموده، و به عنوان مفهوم لغوی به ثبت رسانده‌اند (نک: فیومی، ۱۳۰/۲؛ ابن منظور، ذیل نفل). برخی نیز همچون راغب اصفهانی سعی داشته‌اند که با اساس نهادن مفهوم «زیادت»، معانی دیگر را بدان بازگردانند (نک: ص ۵۲۴؛ نیز نک: ابوהלلال، ۱۴۰).

گفتنی است که نفل به صورت مفرد، به معنای مالی که از غنیمت به کسی اعطا شود، در احادیث و روایات بارها به کار رفته، و همین کاربرد، در عرف فقیهان نیز اعم از امامیه و اهل سنت در خلال قرون رواج داشته است و با آنکه میان ایشان در برخی جزئیات اختلافاتی به چشم می‌خورد، در اصل استعمال نفل در این معنا اختلاف قابل ملاحظه‌ای دیده نمی‌شود (مثلاً نک: مالک، ۳۶۲؛ ترمذی، ۱۳۱/۴-۱۳۲؛ شیخ طوسی، ۱۸۹/۲).

درباره اصطلاح انفال، باید گفت که مبنای شکل‌گیری این اصطلاح در فقه اسلامی آیه نخست از سوره انفال (۸) است که در آن چنین آمده است: «از تو درباره انفال می‌پرسند؛ بگو انفال از آن خدا و رسول است...».

انفال در تفاسیر و روایات: در حوزه اهل سنت، صرف‌نظر از چند قول جسته و گریخته، عمده روایات دلالت بر آن دارند که این آیه، درباره تقسیم غنایم جنگ بدر نازل شده است؛ این مضمون با تعبیر گوناگون از صحابیانی چون ابن عباس، عباد بن صامت، ابویوب انصاری و جز آنان نقل شده، و در مجامع گوناگون روایی اهل سنت، از کتب صحاح تا مسانید و تفاسیر و کتب سیره بازتاب یافته است (نک: ابوداود، ۷۷/۳؛ احمد بن حنبل، ۳۲۲/۵؛ ابن هشام، ۳۲۲/۲؛ واحدی، ۱۳۸؛ سیوطی، ۴/۹-۸). حاصل این روایات چنین است که انفال اموالی بوده که پیامبر (ص) به عنوان جایزه برای برخی از یاران خود نهاده بود و با نزول آیه شریفه، نه اینکه اموال به مالکیت خدا و رسول درآمد باشد، بلکه حکم این اموال در دست پیامبر (ص) قرار گرفت؛ وی با این اختیار جدید حکم سابق را ملغی ساخت و پس از بدر نیز همواره درباره لغو اعطای انفال اختیار داشت.

به عقیده گروهی از مفسران متقدم، آنچه در آیه نخست سوره انفال از آن خدا و رسول او دانسته شده، و نام «انفال» بر آن اطلاق گشته، موضوعاً همان «فی‌ء» است که در آیه ۷ از سوره حشر با تعبیری مشابه، از آن خدا و رسول، و نیز ذی‌القربی، یتیمان، مسکینان و در راه ماندگان دانسته شده است. این تفسیر از عطاء بن ابی رباح و شدی از شاگردان ابن عباس نقل شده (همو، ۹/۹)، و ابوהלلال عسکری آن را به شخص ابن

عباس نیز نسبت داده است (همانجا). ابویکر ابن عربی، در کتاب احکام القرآن این دیدگاه را مورد تأیید قرار داده، و آن را تفسیر مقبول نزد فقیهان مالکی شمرده است (نک: ۳۷۵/۲). در تفاسیر منقول از دیگر تابعان، این سخن که انفال معادل غنایم انگاشته شود و آیه خمس به عنوان ناسخ آیه انفال تلقی گردد، قائلان پرشماری داشته است؛ بر این مبنای غنایم جنگی نخست به موجب آیه انفال به تمامی در اختیار رسول اکرم (ص) بوده است و در پی تشریحی جدید، تنها خمس آن به مصارف پیشین اختصاص یافته است (نک: سیوطی، ۸/۹-۱۰). این تفسیر از آیات خمس و انفال، بر مباحث ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیة نیز تأثیر نهاده است (نک: ص ۱۷۶-۱۷۷).

در مقام استنتاج از میان اقوال یاد شده و یاد نشده، باید گفت که معنای انفال در آیه شریفه، حتی در عصر نخستین اسلامی برای مفسران تابعین در پس هاله‌ای از ابهام قرار داشته، و همین امر سبب بروز اختلاف دیدگاه‌ها گشته است. به هر روی، انفال به عنوان یک اصطلاح مستقل از غنایم و خمس در فقه اهل سنت توسعه نیافته، و جایگاه مستقلی به خود اختصاص نداده است.

انفال در فقه امامیه: شیعه امامیه با تکیه بر روایاتی از ائمه اطهار (ع)، انفال را در تعریفی خاص، عبارت از اموالی دانسته‌اند که از جانب خداوند در اختیار پیامبر اکرم (ص)، و پس از آن حضرت در اختیار امامان (ع) قرار گرفته، و در عصر غیبت نیز در تملک امام غائب (ع) است. از منظر ایشان، زمینی که بدون جنگ به دست مسلمانان افتاده باشد (فی‌ء)، زمینهای موات، سواحل دریا و قلعه کوهها، دره‌ها و جنگلها، آنچه اموال خصوصی سلطان کفار بوده، و به دست مسلمانان افتاده باشد (قطایع و صفایا)، آنچه گروهی بدون اجازه پیامبر (ص) در جنگی به غنیمت گرفته باشند، میراث بدون وارث و برخی موارد فرعی‌تر همه از جمله انفال محسوب می‌گردند. البته در برخی از جزئیات این موارد اختلافاتی نیز میان فقیهان امامیه دیده می‌شود (برای روایات، نک: حر عاملی، ۳۶۴/۴؛ برای بررسی آیه، نک: سیوری، ۲۵۴/۱؛ برای فروع فقهی، نک: محقق حلی، ۱۸۳/۱-۱۸۴؛ صاحب جواهر، ۱۱۵/۱۶).

انفال در فقه امامیه، به عنوان بابی ملحق به مباحث خمس، همواره مورد توجه بوده است. در یک نگاه گذرا بر مسائل مطروحه در این باب باید گفت که همواره بحث از مستحقین انفال، و نیز سخن در مبنای تصرف در اموال امام (ع) اساسی‌ترین محورهای بحث و گاه اختلاف در این باب فقهی بوده است (مثلاً نک: علامه حلی، ۲۰۶-۲۱۰).

محسوب داشتن مواهب طبیعی نظیر زمینهای موات و جنگلها از انفال و توجه به این عقیده موجود نزد امامیه که امام غائب (ع) استفاده و بهره‌برداری از انفال را در عصر غیبت برای شیعیان مباح ساخته است، زمینه مناسبی را برای بحث درباره مسائل حقوقی این اموال و استفاده عموم از آنها، و به تعبیری دیگر برای تعریف نهادی به عنوان «اموال عمومی» فراهم آورده است. این مبحث به خصوص از دوره صفوی با

بهاذهای است برای پرده برداشتن از حقایقی که در جنگ بدر، قابل تأمل است (برای ارتباط نزول آن با جنگ بدر، مثلاً نک: واقعی، ۱۳۷۸؛ واحدی، ۱۵۵). بیان این حقایق فضای معرفتی جدیدی فراروی مخاطبان قرآن می‌گشاید، بدین گونه که از سوی جنگ بدر را به انگیزه‌ای برای رشد و تکامل معنوی و هدایت بخشی بیشتر بدل می‌کند؛ و از سوی دیگر فضای حاکم بر جمع مسلمانان بعد از جنگ و تقسیم غنائم را، آشکارا از دیگر جنگها متمایز می‌سازد؛ چنانکه با بیان مالکیت خدا و رسول بر انفال و لزوم انفاق آن و در نظر گرفتن مستمندان و نیازمندان جامعه (آیه‌های ۱، ۴۱)، رنگ مادیت را از آن می‌زداید و زشتیهای حرص و طمع را با دعوت مسلمانان به اطاعت از احکام الهی و دست یافتن به حقیقت ایمان (آیه‌های ۱، ۲) پاک می‌سازد.

این منظور در نوع بیان آیات - در ۴۲ آیه - که بیشتر خطاب به مسلمانان است و گویی مجلس درسی است که تعلیم در آن جریان دارد، پدیدار می‌گردد و اوامری چون «أطیعوا» (آیه‌های ۱، ۲۰، ۴۶)، «اعلموا» (آیه‌های ۲۴، ۲۵، ۲۸، ۴۰، ۴۱)، «اتقوا» (آیه‌های ۱، ۲۵، ۶۹) و «اذکروا» (آیه‌های ۲۶، ۴۵) رشته این تعلیمات را به هم پیوند می‌دهد. دلجویی و دلداری فراوان از پیامبر (ص) با خطاب «یا آئیها النبی» (آیه‌های ۶۴، ۶۵، ۷۰) و مسلمانان با خطاب «یا آئیها اللدین اتقوا» (آیه‌های ۱۵، ۲۰، ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۴۵) چنان دلگرمی به مسلمانان می‌دهد که حرکت آنان به سوی فضاهای برتر را تسریع می‌نماید (قطب، ۱۴۷۲/۳).

محور موضوعی سوره «توحید افعالی» است که بیش از همه در آیه ۱۷ آشکار است و منظور از آن گرفتن هرگونه استقلال از انسان و برانگیختن او به تسلیم مطلق در برابر امر الهی (بقاعی، ۲۱۴/۸) و ایجاد این اعتقاد است که چون همه چیز ملک اوست و همه اختیار هم از آن اوست، پس وظیفه انسان طاعت و تسلیم است و از او جز رضادادن به اوامر و احکام الهی و تصمیمات پیامبر (ص) بر نمی‌آید. البته چیزی که باعث این اطاعت و تسلیم می‌شود، تحقق حقیقت ایمان است که نشانه‌های آن در آیه‌های ۲ و ۳ و با تأکید «اولئک هم المؤمنون حقاً» (آیه ۴) آمده است و از آن بالاتر تقواست که نه تنها انگیزه اطاعت است، بلکه آگاهی بخش نیز هست و «فرقان» می‌بخشد (آیه ۲۹). با «فرقان» تمیز حق از باطل و خیر از شر حاصل می‌شود؛ پس تا کسی به حقیقت ایمان نیابد، معترض حکم است و چون مؤمن حقیقی شد، تسلیم است (آیه ۱)، اما صلاح کار را نمی‌داند و چون متقی شد، هم تسلیم است، هم از صلاح کار باخبر. پس به نوعی سوره در صدد رشد دادن مسلمانان و هدایت آنان به حقیقت ایمان و از آنجا به تقواست.

مسیر این آگاهی بخشی بدین گونه است که در مقابل اعتراض مسلمانان به دلیل آگاهی نداشتن از خیرات موجود در احکام الهی و مصلحتهای اوامر او، به یادآوری مسائل مشابهی می‌پردازد که مسلمانان در ابتدا آن را بر نمی‌تافتند و سپس مصلحت و خیر آن امور بر ایشان روشن شد، همچنان که به خروج از مدینه خرسند نبودند، در حالی

دیده اهمیت نگریسته شده، و با وجود مخالفت‌هایی در آغاز، روی به گسترش و بسط آورده است. به عنوان متونی پایه در این باره می‌توان به «قاطعة اللجاج» محقق کرکی اشاره کرد (به خصوص، نک: ص ۱۶۲ بی).

مآخذ: ابن عربی، محمد، احکام القرآن، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن منظور، لسان، ابن هشام، عبدالملک، البیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ابوداود سجستانی، سلیمان، سنن، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویة؛ ابوللال عسکری، حسن، الفرق اللغویة، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ حرعاملی، محمد، وسائل الشیعة، بیروت، ۱۳۹۱ق؛ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، ۱۳۹۲ق؛ سیوری، مقداد، کنز العرفان، به کوشش محمدباقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، الخلاف، به کوشش کاظمی بروجردی، تهران، ۱۳۷۷ق؛ صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام، به کوشش محمود قزوینی، تهران، ۱۳۹۴ق؛ علامه حلی، حسن، مختلف الشیعة، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه؛ فیومی، احمد، المصباح المنیر، قاهره، ۱۳۲۵ق؛ قرآن کریم؛ مالک بن انس، الموطأ، به کوشش فاروق سعد، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ مارزدی، علی، الاحکام السلطانیة، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ محقق حلی، جعفر، شرائع الاسلام، به کوشش عبدالحسین محمد علی، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ محقق کرکی، علی، «قاطعة اللجاج»، ضمن کلمات المحققین، تهران، ۱۴۰۲ق؛ واحدی، علی، اسباب النزول، بیروت، دار الکتب العلمیة. محمدجواد حجتی کرمانی

انفال، نام هشتمین سوره قرآن کریم به ترتیب تلاوت و هشتاد و هشتمین سوره به ترتیب نزول. انفال سوره‌ای است مدنی با ۷۵ آیه (یا ۷۴، یا ۷۶)، ۱۰۹۵ کلمه و ۵۰۸۰ حرف که افتتاح آن بعد از افتتاح سوره بقره بوده است (رامیار، ۵۸۴؛ قطب، ۱۴۳۱/۳). برخی روایات، آیات ۳۰ تا ۳۴ سوره را مکی می‌دانند (طبرسی، ۷۹۴/۲؛ نیز رامیار، همانجا). اما طباطبایی این نظر را مخالف سیاق آیات می‌داند (۷۶/۳). برای جایگاه سوره در روایات مختلف ترتیب نزول، نک: ابن ندیم، ۲۸-۲۹). نبودن «بِسْمِ اللَّهِ» در ابتدای سوره توبه که بعد از انفال قرار گرفته، باعث شده است که بعضی آن دو را یک سوره بدانند (مثلاً نک: عیاشی، ۷۳/۲). برخی از پی هم آمدن این دو سوره را نتیجه اجتهاد عثمان شمرده، و این امر را توقیفی ندانسته‌اند. اینان سوره یونس را که در ترتیب کنونی مصحف، بعد از توبه است، هفتمین «سور طوال» و انفال را از «مثنی» و برائت را از «مثنی» دانسته‌اند (سیوطی، تناسق... ۵۵). در هر حال، این دو سوره با هم به «قرینتین» مشهورند (رامیار، ۵۹۷).

نام سوره از کلمه «انفال» در آیه اول اخذ شده است و مصداق نخستین آن غنیمتهایی است که در جنگ بدر به دست مسلمانان افتاده است (زمخشری، ۱۹۴/۲؛ طبرسی، ۷۹۵/۲؛ طباطبایی، ۱۴/۳).

تمرکز سوره بر ماجرای بدر تا بدان پایه است که ابن عباس آن را سوره «بدر» نامیده است (سیوطی، الدر... ۱۵۸/۳) و طبیعی است که واقعه مهمی چون جنگ بدر که نخستین جهاد مسلمانان است، جای تبیین و بررسی دارد و پرسشگری و پاسخ‌جویی مسلمانان درباره انفال،

که ثمره آن فتح و پیروزی و در نتیجه، رضای خاطر آنان شد (آیه ۵). آنگاه، دیگر نصرهای الهی را یادآور می‌شود و اینکه خداوند، هیچ‌گاه، آنان را رها نکرده، به وعده‌هایش عمل کرده، و در همه‌جا حضوری سخت محسوس داشته است؛ مثلاً یاری دادن توسط ملائکه و استجابات استغاثه مسلمانان (آیه ۹)؛ فرا گرفتن خواب و نزول باران که به واسطه آن پلیدی و کید شیطان زایل شد و اتحاد بین دلها پدید آمد و ثبات قدم ایجاد شد (آیه ۱۱)؛ ثبات دل‌های مؤمنان و رعب انداختن در دل‌های مشرکان توسط ملائکه (آیه ۱۲)؛ هلاک عده‌ای بسیار به دست عده‌ای کم (آیه ۴۲)؛ خواب نویدبخشی که شمار مشرکان را به پیامبر (ص) کم‌نشان داد (آیه ۴۳)؛ و کم‌نشان دادن مسلمانان در چشم دشمن برای عدم تجهیز بیشتر و کم‌نشان دادن دشمنان در چشم مسلمانان برای زایل شدن خوف (آیه ۴۴). اوج این حضور که به درونی‌ترین و ژرف‌ترین لایه‌های وجود انسان کشیده می‌شود، در آیه ۲۴ مشهود است.

گویی سیاق آیات در صدد بیان این نکته است: حال که شما حضور خدا را دیده‌اید و تحقق وعده او را باور کرده‌اید و به مصالح و اوامر و تصمیمات پیامبر (ص) پی برده‌اید، پس درباره آنچه از این پس رخ می‌دهد، نیز سر طاعت و تسلیم فرود آورید و به رضای او راضی باشید. بعد از این معرفت، عمل کردن به اقتضای آن وظیفه مسلمانان خواهد بود؛ اوامری که در جای جای سوره بر آن تأکید شده، و یا پیامبر (ص) به ابلاغ کردن یا انجام دادن آنان مأمور گردیده، از این قبیل است: بیداری در مقابل کفار هنگام جنگ (آیه‌های ۱۵، ۱۶، ۴۵)، عدم خیانت به خدا و رسول (آیه ۲۷)، مقاتله با کفار تا رفع فتنه (آیه ۳۹)، عدم نزاع که نتیجه‌ای جز سستی به بار نمی‌آورد (آیه ۴۶)، خلوص نیت و در نظر گرفتن رضای خدا (آیه ۴۷)، برانگیختن مؤمنان به جنگ (آیه ۶۵) و پذیرفتن احکام الهی درباره انفال (آیه ۱)، غنیمت (آیه ۴۱) و اسیران (آیه ۶۷).

درک نکردن این معرفت و عمل نکردن به مقتضای آن را تبدیل شدن به «بدترین جنبندگان» باید به شمار آورد؛ کسانی که کر و کورند و اهل اندیشه و خردورزی نیستند (آیه‌های ۲۲، ۲۳) و همین‌هاست که به سبب این نادانی کفر می‌ورزند و ایمان نمی‌آورند (آیه ۵۵)، گویی آیات روشن الهی را نمی‌بینند. در مقابل اینان گروهیند که به او می‌گروند و برای او هجرت، و در راه او جهاد می‌کنند (آیه ۷۴)، آنان به حق مؤمنند که توانسته‌اند با تعقل، ایمان و عمل صالح میوه این معرفت اندوزی را بچینند و در میدان تکامل و رشد پیشی گیرند و اینان همان‌هاست که سر تسلیم و اطاعت بر اوامر الهی فرود می‌آورند؛ پس جایگاهی بلند نزد پروردگارش دارند و ایشان را آمرزش و روزی فراخی است (آیه ۴)؛ و بدین گونه افتتاح و اختتام سوره به هم پیوند خورده است.

مآخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ بقاعی، ابراهیم، نظم‌الدرر، دکن هند، ۱۳۹۴/ق ۱۹۷۴؛ رامیار، محمود، تاریخ قرآن کریم، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۳۶۶/ق ۱۹۴۷؛ سیوطی، تاسق‌الدرر فی تناسب السور، به کوشش عبدالله محمد درویش، سوریه، ۱۹۸۲/ق ۱۲۰۲؛ همو، الدرر المنتور، قاهره، ۱۳۱۴/ق؛ طباطبایی، محمدحسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۳/ق ۱۹۷۳؛ طبرسی، فضل، مجمع

البیان، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸؛ عیاشی، محمد، تفسیر، قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱/ق؛ قرآن کریم؛ قطب، سید، فی ظلال القرآن، قاهره، ۱۳۹۵/ق ۱۹۷۵؛ واحدی، علی، اسباب النزول، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م.

انْفِطَار، نام هشتاد و دومین سوره از قرآن مجید، دارای ۱۹ آیه، ۸۸ کلمه و ۳۲۵ حرف. این سوره را در عهد نخستین «انْفَطَرَتْ» یا «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ» می‌نامیده‌اند. بعدها، مانند ۳ سوره دیگر انشراح، انشقاق و تکویر، نام «انفطار» را از نخستین آیه سوره برگرفته، بر آن نهادند (نک: ابن مجاهد، ۶۷۴؛ ابن بابویه، ۱۲۱؛ فیروزآبادی، ۵۰۵/۸، ۵۰۸).

سوره انفطار در ترتیب نزول مشهور نیز، مانند ترتیب تلاوت، هشتاد و دومین سوره است (دروزه، ۱۵/۸؛ رامیار، ۶۷۸). در قرآن کریم دو سوره دیگر، ص و نوح، نیز همین ویژگی را دارند (نک: دروزه، ۱۴/۸، ۱۵). دیگر روایات اسلامی مشتمل بر ترتیب نزول سوره‌های ۱۵ ردفیهای متناوب ۷۲ تا ۸۲ را به سوره انفطار اختصاص داده‌اند (رامیار، ۶۷۸-۶۷۹). بر این پایه، سوره انفطار باید از واپسین سوره‌های نازل شده در مکه معظمه بوده باشد؛ اما با توجه به اسلوب بیان و مضامین سوره که با سوره‌هایی چون تکویر، عبس و تین، به ترتیب هفتمین و بیست و چهارمین و بیست و هشتمین سوره در ترتیب نزول (نک: دروزه، ۱۴/۸)، همخوان‌تر و هماهنگ‌تر است، لزوماً باید گفت که سوره انفطار، مانند سوره انشقاق، از سوره‌های نازل شده در مرحله ابتدایی مکی بوده است (همو، ۲۸۲/۶؛ نیز نک: ه، د، انشقاق). مؤید این مطلب آنکه، تعبیر شاخص «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» در این سوره (آیه ۶)، با دو تعبیر شاخص دیگر قرآنی، «قَاتِلِ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ» در سوره عبس (۱۷/۸۰) و «فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدَ بِالْقَدِينِ» در سوره تین (۷/۹۵)، بسیار همگون و نزدیک است (نک: فخرالدین، ۷۸/۳۱-۷۹).

اختلاف فراوان خاورشناسان نیز در تعیین ردیف و مرحله نزول این سوره (نک: رامیار، ۶۷۹)، قابل تأمل و بررسی است. سرآغاز سوره انفطار، با سوره انشقاق، و همچنین با سوره‌های تکویر، زلزال و واقعه مشترک است. محور موضوعی این سوره، نیز همانند دیگر سوره‌های یاد شده، تقسیم مردمان به نیکان و بدان است (نک: طباطبایی، ۲۲۲/۲۰؛ ابن عاشور، ۱۹۲-۱۹۳) که تنها در این سوره، آن دو گروه با عنوان متضاد «ابرار» و «فُجَّار» به صراحت در برابر یکدیگر یاد شده‌اند (آیه‌های ۱۳ و ۱۴). آهنگ بیان نیز در این سوره، مانند سوره انشقاق، با آنکه روی سخن با تبهکاران و کُفر پیشگان است، و به رغم آنکه آمیخته با خطاب و عتاب و سرزنش و نکوهش است، بسیار صمیمانه، نرم، دلنشین و شیرین است (نک: قطب، ۳۸۵/۶-۳۸۵۲).

سوره انفطار مانند سوره انشقاق، دارای یک مقدمه، دو فصل و یک خاتمه است (قس: طنطاوی، ۸۷/۲۵؛ قطب، ۳۸۴۵/۶-۳۸۴۶). مقدمه سوره (آیات ۱ تا ۵) یاد کرد ۴ نشانه از پیش درآمدهای برپایی رستاخیز

و فرشتگان موکل بر انسان و نویسندگان نامه‌های اعمال بوده است (برای نمونه، نک: شیخ طوسی، ۲۹۱/۱۰-۲۹۲؛ فخرالدین، ۸۱/۳۱-۸۴؛ قرطبی، ۲۴۷/۱۹-۲۴۸؛ ابن کثیر، ۲۳۳/۷-۲۳۴؛ طباطبایی، ۲۰/۲۲۵-۲۲۸).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، *نواب الاعمال*، به کوشش محمد مهدی خراسان، نجف، ۱۳۹۲ق؛ ابن عاشور، محمد، *التحریر و التنویر*، تونس، دارالکتب الشریه؛ ابن کثیر، اسماعیل، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالفکر؛ ابن مجاهد، ابوبکر، *السبعة فی القراءات*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن منظور، لسان، بقاعی، ابراهیم، *نظم الدرر*، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۴م؛ دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ زمخشری، محمود، *الکشاف*، بیروت، دارالمعرفه؛ سیوطی، تناسق الدرر، به کوشش عبدالقادر عطاء، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ شیخ طوسی، محمد، *التیان*، به کوشش احمد حیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، تهران، ۱۳۸۹ق؛ طبرسی، فضل، *مجمع البیان*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تفسیر؛ طنطاوی، الجواهر، بیروت، ۱۳۵۰ق؛ عبده، محمد، *تفسیر القرآن الکریم*، قاهره، ۱۳۲۱ق؛ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البیهی؛ فیروزآبادی، محمد، *بصائر ذوی التیسیر*، به کوشش محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ق؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، ۱۹۶۷م؛ قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، به کوشش محمد قطب، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ *نهج البلاغه*؛ هاشمی خویی، حبیب‌الله، *منهاج البراعة*، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ محمدعلی لسانی فشارکی

اِنْفِعَال، نک: فعل وانفعال.

اِنْقَرَوِی، رسوخ‌الدین اسماعیل بن احمد (د ۱۰۴۱ق/۱۶۳۱م)، متخلص به رسوخی و مشهور به رسوخی دده، از مشایخ صوفیه و شارح مثنوی مولوی. از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست، اما می‌دانیم که نخست بر طریقت بایرامیه از سلسله خلوتیه بود، سپس به طریقت مولویه پیوست و خلیفه بوسستان چلبی، شیخ مولویان شد. وی مدتی بعد به استانبول رفت و هدایت و ارشاد سالکان «مولوی خانۀ غلظۀ» را برعهده گرفت (گولینارلی، 203؛ ثاقب دده، ۳۹-۲۷؛ نوعی زاده، ۷۶۵؛ محبی، ۴۱۸/۱). انقروی ذکر «الله» به روش مولویه را اساس سلوک، و این طریقت را طریقت عشق و جذب و هادی به حقیقت و عرفان می‌دانست. او برای سلوک ۱۲ مقام برمی‌شمرد و بر آن بود که سالک در ۷ مقام نخست از همه چیز در می‌گذرد، در مقام هشتم به فنا می‌رسد و در مقام دوازدهم به سر وحدت دست می‌یابد (گولینارلی، 193-195؛ افلاکی، ۲۵۰/۱). انقروی در استانبول درگذشت و در همان «مولوی خانه» به خاک سپرده شد (ثاقب دده، ۴۴). وی شعر نیز می‌سرود و دیوان شعری به ترکی به او نسبت داده‌اند (بغدادی، ۲۱۸/۱؛ بروسدلی، ۲۵/۱).

آثار: آثار متعددی از انقروی در زمینه تصوف در دست است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. شرح مثنوی، موسوم به *مجموعه اللطائف و مطموره المعارف* به زبان ترکی. در سبب تألیف این شرح گفته‌اند که زمانی عارضه‌ای بر

است؛ در فصل دوم (آیات ۶ تا ۱۲) روی سخن با انسان غافل و مغرور است که تا چه اندازه از خود راضی و به خود مشغول و از همه جایی خیر است (برای تفسیر آیه ۶، نک: بقاعی، ۳۰۲/۲۱)؛ در فصل سوم (آیات ۱۳ تا ۱۶) ابرار را بر خوردار از نعیم، و فجار را گرفتار در جحیم به شمار می‌آورد؛ و خاتمه سوره (آیات ۱۷ تا ۱۹) اصطلاح قرآنی «یوم‌الدین» را که از دیرباز، بر گردان مسامحه‌آمیز «یوم‌الجزاء» در تفاسیر عربی و «روز جزا» در ترجمه‌های فارسی، جایگزین آن شده است، همراه با تکرار تعبیر هول‌انگیز «ما ادراک» (نک: قطب، ۳۸۵/۲۶)، چنین تفسیر می‌کند: آن روز که هیچ کس را، نه در کار خویش، و نه در کار دیگران، اختیار و قدرتی نیست، و تنها خدای سبحان صاحب جهان و فرمانروای جهانیان است.

سوره انفطار با سوره زوج آن، تکویر، از نظر مضامین، سخت به هم پیوسته‌اند؛ چنانکه مفسران همبستگی این دو سوره پیاپی را گاه اتصال نظیر به نظیر (طبرسی، ۶۷۹/۱۰)، گاه بازگشت به مطلب (عبده، ۳۳)، گاه مقدمه و ذی‌المقدمه (بقاعی، ۲۹۸/۲۱)، و گاه برادر خواندگی (سیوطی، ۱۳۳) تعبیر کرده‌اند. همگونی و همخوانی آیات سوره انفطار، با سوره مجاور آن، مطففین، نیز حتی در اشتراک کلمات و ترکیبات جالب توجه است (برای نمونه، نک: انفطار/۴/۸۲، ۹، ۱۰؛ مطففین/۶/۸۳، ۱۱، ۳۳)؛ تا جایی که آیه «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ» عیناً در هر دو سوره آمده است (انفطار/۱۳/۸۲، مطففین/۲۲/۸۳).

آیه ششم سوره: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» از اوان نزول، با توجه به ساختار پرسش آن همگان را برانگیخته است تا به هر روی، پاسخی برای این پرسش پروردگار بیابند (نک: طبری، ۵۵/۳۰؛ فخرالدین، ۷۸/۳۱-۸۰؛ قرطبی، ۲۴۵/۱۹-۲۴۶). تا آنجا که برخی چنین پنداشتند که خداوند سبحان در این تعبیر با انتخاب نام «کریم» از میان اسماء الحسنی، خواسته است دستاویزی برای اعتذار به دست تبهکاران ناسپاس بدهد (نک: زمخشری، ۲۲۷/۴-۲۲۸؛ ابن کثیر، ۲۳۲/۷؛ بقاعی، ۳۰۲/۲۱-۳۰۳). این گفت و گو در *نهج البلاغه* (خطبه ۲۲۳) نیز منعکس گردیده است (نیز نک: هاشمی، ۲۷۳/۱۴-۲۷۵). در جایی که با توجه به بلاغت استفهام در اسلوب بیانی قرآن کریم، تعبیر «ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» لزوماً پرسشی در بر ندارد تا پاسخی بخواهد، بلکه مراد در این کلام، در قالب استفهام، القای تعجب و ابراز شگفتی از گستاخی بیش از اندازه انسان ناتوان در برابر خداوند عالمیان است؛ چنانکه سعید بن جبیر این عبارت را - با صیغه افعال تعجب - *ما أَعْرَكَ قرائت کرده است* (فخرالدین، ۸۰/۳۱؛ زمخشری، ۲۲۸/۴؛ نیز نک: بقاعی، ۳۰۲/۲۱) و اصمعی گفته است: *ما غَرَّكَ بِفَلَانٍ؟* یعنی «کیفِ اجْتَرَأَتْ عَلَيْهِ؟!» (نک: ابن منظور، ماده غرر). بعضی از مفسران معاصر، این نکته را نیز یادآور شده‌اند که خداوند متعال خود علت این غرور شگفت‌انگیز و هولناک انسان را در آیات بعدی بیان فرموده است (قطب، ۳۸۵/۱۶-۳۸۵/۱۷). آیات ۸ و ۱۰ تا ۱۲ این سوره نیز همواره زمینه بحث و گفت و گوی مفسران در باب شباهت فرزندان به پدران و مادران،

دست‌نویس شماری از دیگر آثار او در کتابخانه‌های جهان پراکنده است (فهرس، ۵۹/۱، ۳۱۶-۳۱۵؛ TS, III/209؛ و رهوه، 312؛ GAL, S, II/662؛ حاجی خلیفه، ۸۵۶/۱؛ هاشم‌پور، فهرست... بروسه، ۱۱۷، ۳۵۱، فهرست... مغنسیا، ۱۹۱؛ لوینشتاین، I/123؛ مرکزی، ۲۸۷/۱۶؛ «دائرة المعارف...» (VII/359-360).

مآخذ: افلاکی، احمد، مناقب العارفين، به کوشش تحسین یازجی، تهران، ۱۳۴۲؛ انقروی، اسماعیل، مثنوی شریف شرحی، استانبول، ۱۲۸۹ق؛ بروسدلی، محمدطاهر، عثمانلی مؤلفاری، استانبول، ۱۲۳۳ق/۱۹۱۵م؛ بغدادی، هدیه؛ ناقب‌ده، سفینه نغیسه مولویان، قاهره، ۱۲۸۳ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سلماسی‌زاده، جواد، شرح چهار تمثیل از مثنوی مولوی، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ همو، «نیکلسن، انقروی، بدیع‌الزمان فروزانفر»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ۱۳۵۴ش، س ۲۲، ش ۸۹؛ شیمیل، آن‌ماری، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، رساله در تحقیق احوال زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد، تهران، ۱۳۴۱ش؛ همو، شرح مثنوی شریف، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فهرس المخطوطات الترتیبیه العثمانیه، دارالکتب التوقیه، قاهره، ۱۹۸۷م؛ کفانی، محمد عبدالسلام، مثنوی جلال‌الدین الرومی، صیدا، ۱۹۶۶م؛ مایل هروی، نجیب، «شرح مثنوی»، آریانا، ۱۳۵۰ش، س ۲۹، ش ۲۹۴؛ مجیب دمشقی، محمدامین، خلاصه الاثر، بیروت، دارصادر؛ مرتضوی، منوچهر، «تحلیل یکی از تمثیلات مثنوی»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، تبریز، ۱۳۳۷ش، س ۱۰، ش ۲؛ مرکزی، خطی؛ مقدمه ناشر بر مثنوی شریف شرحی (نکه هم، انقروی)؛ نوعی‌زاده، محمد، حقائق الحقائق فی تکملة الشقائق، استانبول، ۱۹۸۹م؛ هاشم پورسجانی، توفیق، فهرست نسخه‌های خطی فارسی کتابخانه مغنسیا، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

GAL, S; Gölpınarlı, A., *Mevlânâ'dan sonra Mevlevilik*, İstanbul, 1953; IA; Loebenstein, H., *Katalog der arabischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien, 1970; Nicholson, R. A., *The Mathnawi of Jalâl'ud-dîn Rûmî*, London, 1926-1937; TS; ibid, *türkçe; Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi*, İstanbul, 1977; Voorhoeve.

پروانه محمدی

انقره، نک: آنکارا.

انقلاب اسلامی ایران، نک: جمهوری اسلامی ایران.

انکشارتیه، نک: بنی چری.

انتت ناگ، نک: اسلام‌آباد.

انواع، جمع‌نوع (این واژه از اضداد است و هم به معنی برخاستن به دشواری و هم به معنی خم شدن و فرو افتادن به سبب همراه داشتن بار سنگین یا هر علت دیگر است و در قرآن کریم (القصص ۷۶/۲۸) نیز آمده است)، اصطلاحی در نجوم قدیم نزد عربها، به معنی غروب هر یک از منازل قمر (ه م) در باختر، و (یا) طلوع منزل مقابل آن در خاور، به هنگام سحرگاه پیش از سپیده دم، یعنی پیش از آنکه ستارگان در روشنائی خورشید از دیده محو شوند (ابن قتیبیه، ۷-۶؛ ازهری، ۵۳۶/۱۵-۵۳۷؛ جوهری، ۷۸/۱؛ ابن عاصم، ۱۱؛ قس: EI², I/523). هر یک از این دو پدیده همراه با یکدیگر ۱۳ روز یک بار، و در سال ۲۸ بار روی می‌دهد. عربهای باستان هر یک از این رویدادها را عامل یا نشانه یک

چشم انقروی افتاد و چون از آن برست، به اشاره بوستان چلبی و به شکرانه عاقبتش به شرح مثنوی پرداخت و سالیانی بر سر آن کار نهاد (ناقب‌ده، ۳۸-۳۹؛ مقدمه...، ۱۱). این شرح خود مبتنی بر دو اثر کوچک‌تر او درباره مثنوی یکی موسوم به جامع الآیات، و دیگری فاتح‌الایات است (انقروی، ۴۶). انقروی در این شرح بر نسخه‌ای از مثنوی مورخ ۸۱۴ق/۱۴۱۶م تکیه داشته که به رغم قدمتش، به دیده محققان امروز چندان معتبر نبوده است؛ خاصه که این نسخه متضمن بخش جعلی موسوم به دفتر هفتم مثنوی بوده، و وی بدون توجه به سستی و ضعف این ابیات آن را از مولانا دانسته، و به شرح آن پرداخته است (فروزانفر، رساله...، ۱۵۹-۱۶۱؛ کفانی، ۴۹/۱-۵۰؛ سلماسی‌زاده، شرح...، ۲۴، حاشیه؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۵۸۸/۲-۱۵۸۹؛ نیز نک: نیکلسن، ج VII، مقدمه، 12). به هر حال، انقروی این شرح را در ۱۰۳۵ق/۱۶۲۶م به پایان برد و به نظر می‌رسد که همان را به مریدان و شاگردان تعلیم می‌داده است. اما شرحی که وی بر دفتر جعلی هفتم نگاشت، مخالفت شدید مشایخ مولویه را - که به درستی آن دفتر را از آن مولانا نمی‌دانستند - برانگیخت و آنان او را از تدریس آن منع کردند (گولینارلی، 143). با آنکه این شرح مورد مراجعه شارحان بعدی مثنوی و محققانی چون نیکلسن (همانجا، نیز ج II، مقدمه، 16) و فروزانفر قرار گرفته است (شرح...، ۱۲/۱)، ولی گفته‌اند که انقروی از ظرایف و دقایق زبان فارسی، و ذهن و بیان عرفانی مولوی و نظام فکری او اطلاع کافی نداشته است (همو، رساله، ۱۶۱؛ گولینارلی، همانجا؛ نیز نک: مرتضوی، ۱۵۱). این اثر بارها در مصر و ترکیه (مثلاً بولا، ۱۲۵۰ق؛ استانبول، ۱۲۸۹ق) به چاپ رسیده است. تلخیص و ترجمه عربی این کتاب به قلم یوسف دده طرابلسی در ۱۲۸۹ق، با نام المنهج التوی فی شرح المثنوی در قاهره منتشر شده است. مجلداتی از شرح انقروی هم به قلم اکبر بهروز و عصمت ستارزاده به فارسی ترجمه، و در ۱۳۴۸ش در تهران چاپ شده است.

۲. منهاج الفقراء، در طریقت و شریعت و مراتب سلوک به زبان عربی. این اثر در ۱۲۵۶ق در استانبول چاپ شده، و از آثار مورد توجه سلسله مولویه است (IA, III/212).

۳. حجة السماع، رساله مختصری در دفاع از جواز سماع درویشان مولویه (حاجی خلیفه، ۶۳۰/۱). این رساله در ۱۲۵۶ق در استانبول چاپ شده است.

۴. جامع الآیات، در شرح آیات و احادیث مثنوی. این اثر بخشی از شرح انقروی بر مثنوی را تشکیل می‌دهد (برای نسخه‌ها، نک: فهرس...، ۳۱۶-۳۱۵؛ TS، 1/55، ترکی).

۵. فاتح‌الایات، در شرح مثنوی. این اثر نیز بخشی از شرح بزرگ مثنوی را تشکیل داده است (سلماسی‌زاده، «نیکلسن...»، ۱۹۹-۲۰۰؛ مایل هروی، ۱۹). برخی به همین سبب، شرح بزرگ انقروی بر مثنوی را موسوم به فاتح‌الایات دانسته‌اند (بغدادی، ۲۱۸/۱؛ شیمیل، ۶۸۹؛ سلماسی‌زاده، همانجا).

مهم‌ترین آثار برجای مانده اینهاست: ۱. الانواء، از خالد بن کلثوم (بیرونی، الآثار، ۳۳۶): ۲. النجوم، از مالک بن انس (ابن اجدابی، ۹۵-۹۸): ۳. الانواء، از مؤرج بن عمرو سدوسی (ابن ندیم، ۵۳-۵۴): ۴. الانواء، از نصر بن شمیم (همو، ۵۷-۵۸): ۵. الازمنة، از قطرب نحوی (همو، ۵۸، ۹۷): ۶. الانواء، از ابن کناسه (همو، ۷۷: بیرونی، همان، ۳۲۵): ۷. الایام و اللیالی و الشهور، از یحیی بن زیاد فراء (قاهره، ۱۹۵۶م): ۸. الانواء، از عبدالملک بن قریب اصمعی (ابن ندیم، ۶۰-۶۱): نیز نک: ۵، ۲۷۷/۹: ۹. «الازمنة و الرياح» و «السحاب و المطر»، از اجزاء مجموعه بزرگ لغوی الغریب المصنف اثر ابو عبید قاسم بن سلام (نک: ۵، ۷۰۷/۵): ۱۰. الانواء، از ابن اعرابی (ابن ندیم، ۷۵-۷۶، ۹۷): ۱۱. الانواء، از ابوحنیفه دینوری (نک: GAS, VII/349): ۱۲. الانواء، از ابن قتیبه دینوری (حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م): ۱۳. الانواء، از عرب بن سعد قرطبی (لیدن، ۱۹۶۱م): ۱۴. الانواء و الازمنة و معرفة اعیان الكواکب، از عبدالله ابن عاصم (نک: مآخذ همین مقاله): ۱۵. الازمنة و الامکنه، از ابوعلی احمد بن محمد مرزوقی (حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق): ۱۶. الازمنة و الانواء، از ابن اجدابی (نک: مآخذ همین مقاله).

ابوریحان بیرونی نیز فصلی از الآثار الباقیه را به منازل قمر و انواء اختصاص داده است (ص ۳۳۶-۳۴۸).

مآخذ: ابن اجدابی، ابراهیم، الازمنة و الانواء، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۹۶۴م؛ ابن عاصم، عبدالله، الانواء و الازمنة و معرفة اعیان الكواکب، فرانکفورت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الانواء، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ ابن ندیم، الفهرست: ازهری، محمد، تهذیب اللغة، قاهره، ۱۹۶۷م؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخار، لایپزیگ، ۱۹۲۳م؛ همز، التفهیم، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ جوهری، اسماعیل، مقدمه الصحاح، بیروت، ۱۳۷۵ق؛ حسن، عزت، مقدمه بر الازمنة... (نک: هم، ابن اجدابی)؛ قرآن کریم؛ قرطبی، عرب، الانواء، به کوشش شارل پلا، لیدن، ۱۹۶۱م؛ قزوینی، زکریا، عجائب المخلوقات، تهران، ۱۳۶۹ق؛ مالک بن انس، الموطأ، قاهره، ۱۹۵۱م؛ مرزوقی اصفهانی، احمد، الازمنة و الامکنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ مسلم بن حجاج، صحیح، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نالینو، ک. آ.، علم الفلك، تاریخه عند العرب فی القرون الوسطی، رم، ۱۹۱۱م؛ نیز:

EI²; GAS; Hommel, F., «Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen und insbesondere der Mondstationen», ZDMG, Leipzig, 1891, vol. XLV; Kugler, F. X., «Astronomische und meteorologische Finsternisse», ZDMG, Leipzig 1902, vol. LVI; Kunitzsch, P., Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber, Wiesbaden, 1961; Steinschneider, M., «Zur Geschichte der Übersetzungen aus dem Indischen ins Arabische und ihres Einflusses auf die arabische Literatur...», ZDMG, 1871, vol. XXV.

محمدعلی مولوی

آنور پاشا (۱۲۹۸-۱۳۴۰ق/۱۸۸۱-۱۹۲۲م)، سردار و دولتمرد عثمانی و از اعضای فعال و عالی‌رتبه جمعیت اتحاد و ترقی. یادداشتها و خاطرات وی که آیدمیر آنها را در کتاب خود «انورپاشا از مقدونیه تا آسیای میانه» آورده است، مهم‌ترین مآخذ برای بررسی بخشی از زندگی انورپاشا محسوب می‌شود. او در استانبول زاده شد؛ به سبب شغل دولتی پدرش، در شهرهای محل مأموریت او به تحصیل

پدیده جوی مانند باد، باران، گرما یا سرما می‌شمردند و از آنها برای تعیین آغاز و پایان فصول سال، ترتیب و تنظیم کارهای مربوط به کشاورزی بهره می‌گرفتند. در منابع دوره اسلامی درباره این مسأله که نوع به طلوع یا غروب ستارگان مربوط می‌شود، اختلاف نظرهایی دیده می‌شود. گروهی نیز برخی پدیده‌ها مانند باد را به طلوع ستارگان، و برخی دیگر مانند باران و سرما را به غروب آنها مربوط می‌شمردند (ابن قتیبه، ۷-۸؛ قرطبی، ۳؛ ابن عاصم، همانجا؛ بیرونی، الآثار...، ۳۲۵؛ ابن اجدابی، ۹۵-۱۰۲؛ نیز نک: نالینو، ۹۲-۹۳، ۱۰۱، ۱۲۷).

باید توجه داشت که در اینجا، منظور از طلوع و غروب منازل، پدیدار شدن و ناپدید شدن آنها در لحظات پیش از سپیده دم، یعنی هنگامی است که خورشید هنوز آنها را تحت الشعاع قرار نداده است (ابن قتیبه، ۹-۱۲؛ بیرونی، التفهیم، ۱۱۴).

از بررسی آثار و گزارشهای برجا مانده از دورانهای کهن معلوم می‌شود که هواشناسی بر پایه نجوم، یعنی نظام انواء در میان بسیاری از اقوام وجود داشته (کوگلر، 56، 60-70)، و ظاهراً سرچشمه اصلی آن، سرزمین بین‌النهرین بوده است (اشتاین اشنايدر، 378-384؛ هومل، 612-592؛ کونینج، 26-21؛ نیز نک: GAS, VI/306-307).

در زمینه رابطه میان ستارگان و حرکات آنها و وضع آنها نسبت به یکدیگر از یکسو و دگرگونیهای جوی از سوی دیگر، دو دیدگاه کاملاً متفاوت وجود داشته است. در دیدگاه نخست، مواضع ستارگان تنها نشانه‌های رویدادهای جویند، در حالی که در دیدگاه دوم، علت فاعلی و موجد آنها به شمار می‌روند. بررسی اشعار کهن عربی درباره انواء، نشان می‌دهد که عین این دو دیدگاه در میان عربهای باستان نیز رواج داشته است. روایتی که از پیامبر (ص) در نکوهش اعتقاد به انواء، و برابری آن با ایمان به کواکب و کفر به خداوند نقل شده است، به دیدگاه دوم مربوط می‌شود (بخاری، ۲۰۵/۱-۲۰۶؛ مسلم، ۸۳/۱-۸۴؛ مالک، ۱۶۲/۱؛ ابن قتیبه، ۱۳-۱۵؛ ابن عاصم، ۱۱-۱۲؛ مرزوقی، ۱۷۸-۱۷۹؛ ابن اجدابی، ۱۳۶).

عربهای باستان، نشانه‌های رویدادهای جوی را برای سهولت حفظ، در اشعار و جملات مسجع به صورت حکمت و قاعده بیان می‌کردند. اینگونه اشعار، به سبب در برداشتن الفاظی نامأنوس، حتی در اوایل عصر اسلامی نیز چندان مفهوم نبوده‌اند. از این رو، مؤلفان کتابهای انواء، ناگزیر به شرح و توضیح دشواریهای آنها پرداخته‌اند (ابن قتیبه، ۷-۸؛ بیرونی، الآثار، ۳۳۷-۳۳۸، التفهیم، ۱۰۹-۱۱۰؛ مرزوقی، ۹۴-۹۵؛ قزوینی، ۴۸).

کتابهای انواء: از اواسط سده ۲ق/۸م تا اوایل سده ۶ق/۱۲م دهها کتاب با عنوان الانواء یا الازمنة یا نامهای مشابه دیگری، به زبان عربی تألیف شده است؛ شماری از فرهنگ‌نویسان نیز بخشی از اثر خود را به موضوع انواء اختصاص داده‌اند؛ اما پس از سده ۶ق، توجه به منازل قمر و پدیده انواء، کاهش یافت و کمتر کسی به این موضوع پرداخت (حسن، ۱۷).

پرداخت (آیدمیر، 462؛ تانسو، 212). وی در شهر مناستر به مدرسه نظام رفت و پس از پایان آن دوره وارد دانشکده افسری (مکتب حربیه) شد. مدتی بعد او را به سبب ابراز شایستگی، برای ادامه تحصیل به دانشکده ستاد منتقل کردند. انورپاشا پس از پایان این دوره با درجه سروانی به خدمت در سپاه مقدونیه اعزام شد (آیدمیر، 468-474). وی در شهر سالونیک به عضویت سازمان مخفی «جمعیت حریت عثمانی» درآمد و برای اعاده قانون اساسی مصوب ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م سوگند یاد کرد. آنگاه به شهر مناستر، محل مأموریتش، بازگشت و به فعالیت تشکیلاتی پرداخت (همو، 510).

پس از آنکه جمعیت حریت عثمانی با جمعیت اتحاد و ترقی (نک: ه د، ۵۴۶/۶ بی) که مرکز آن در پاریس بود - متحد شد، انور پاشا به عنوان عضو کمیته مرکزی به فعالیت پرداخت («دائرة المعارف دیانت»^۱، XI/262). وی در همین مقام با صدور بیانیه‌ای با امضای «بازرس اجرایی کمیته اتحاد و ترقی شاخه روم ایلی» (نک: آیدمیر، 541)، برضد استبداد برخاست. این قیام از مهم‌ترین عواملی بود که سرانجام سلطان عبدالحمید دوم را در ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م واداشت تا فرمان بازگشایی و تشکیل مجلس مبعوثان را صادر کند (لاموش، ۳۵۱). انورپاشا و یارانش نیز دست از مبارزه برداشتند. در همین احوال دولت برای دور کردن برخی افسران ارشد از مرکز، به اعزام آنان به مأموریت‌های مختلف پرداخت و از آن میان انور پاشا را در ۱۹۰۹م به عنوان وابسته نظامی به برلین فرستاد (احمد، 164). وی در این مأموریت شیفته اوضاع نظامی و اجتماعی آلمان گردید («دائرة المعارف دیانت»، همانجا). چنانکه این شیفتگی همواره در فعالیت‌های آینده او جلوه‌گر بود. در رویداد ۳۱ مارس (برای تفصیل، نک: ه د، ۵۴۴/۶-۵۴۵) انورپاشا از آلمان به استانبول آمد و به سپاه شوکت پاشا فرمانده ارتش سوم که به دروازه استانبول رسیده بود، پیوست (بایور، 204/1(2)). وی سپس مراحل ترقی را به سرعت طی کرد و به درجه ژنرالی ترفیع یافت («دائرة المعارف دیانت»، همانجا) و با ازدواج با ناجیه سلطان، برادرزاده سلطان، عنوان «داماد حضرت شهریاری» گرفت (همانجا؛ احمد، 149؛ لويس، ۳۱۳).

با بالا گرفتن شایعه مذاکره دولت با بلغارها و واگذاری ادرنه به آنها، گروهی از افسران وابسته به جمعیت اتحاد و ترقی به رهبری انور پاشا در ۱۳ صفر ۱۳۳۱ق/۲۳ ژانویه ۱۹۱۳م باب‌عالی را مورد حمله و انتقاد قرار دادند و کامل پاشا صدراعظم را وادار به استعفا کردند (اینال، XII/1874-1875؛ کوران، 318، 329؛ احمد، 119). انورپاشا در ۱۳۳۲ق/۱۹۱۴م به وزارت جنگ (حربیه ناظری) منصوب شد (همو، 145-146؛ تانسو، 213-214؛ لويس، ۳۱۴؛ شاو، II/299) و همزمان ریاست ستاد ارتش عثمانی را نیز برعهده گرفت. او به بازسازی ارتش عثمانی همت گماشت و آن را مطابق روش آلمانها که سخت شیفته آن بود، سازماندهی کرد (تانسو، 230؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا) و عناوین نظامی جدید و نیز شیوه نگارش نوینی برای حروف مصوت و

صامت وضع کرد که «انوریه» نامیده شد (همانجا).

انورپاشا در جریان جنگ جهانی اول، به رغم مخالفت دولتمردان عثمانی، حتی برخی از اعضای اتحاد و ترقی، عثمانی را وارد جنگ کرد (شاو، II/314-315؛ تانسو، 257ff)؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/262-268). اما در جبهه شرق در برابر تهاجم روسها در شهر مرزی ساری قمیش به سختی شکست خورد و نیروهای عثمانی به شدت صدمه دیدند (شاو، همانجا)؛ «دائرة المعارف دیانت»، XI/263). وی پس از این شکست به استانبول بازگشت و در طول جنگ فعالیت چندانی نداشت. در پی استعفای کابینه طلعت پاشا در ۱۲۳۶ق/۱۹۱۸م، وزارت او نیز سرآمد و در نوامبر همان سال همراه ۷ تن از رهبران اتحاد و ترقی با یک زبردیاری آلمانی به خارج از کشور فرار کرد و در ۱۹۱۹م طی فرمانی از ارتش عثمانی اخراج شد (همانجا). او ابتدا از استانبول به آدسا، و از آنجا به برلین و مسکو رفت و با رهبران روسیه (برای تفصیل، نک: سونیل، 13، II/4) به مذاکرات بی‌نتیجه پرداخت. در ۱۳۳۸ق/۱۹۲۰م در کنگره ملل شرق در باکو شرکت کرد («دائرة المعارف ترک»^۲، XV/229).

پس از آن همراه با برخی از یاران اتحاد و ترقی مانند سامی بیک و محیی‌الدین بیک از طریق باکو - عشق‌آباد به بخارا رفت (طوغان، 434). وی که از طرفداران تشکیل دولت بزرگ توران بود (تانسو، 256) و همواره در این اندیشه به سر می‌برد (همو، 437)، سرانجام در جنگ با روسها در ناحیه پیل‌جوان^۳ در تاجیکستان کشته شد (نک: طوغان، 451-454) و همانجا در روستای آب دریا دفن شد («دائرة المعارف دیانت»، XI/264). بعدها در ۱۳۷۵/۱۹۹۶م ش‌جسد او را از تاجیکستان به استانبول آوردند و با احترام و تشریفات خاص در آرامگاهی مخصوص به خاک سپردند.

درباره زندگی سیاسی و نظامی انورپاشا نظریات موافق و مخالف بسیار ابراز شده است. پیروزی او در مبارزه با استبداد، موفقیتش در جبهه لیبی و در برابر ایتالیاییها، و تلاشهایش برای بازپس‌گیری ادرنه، مایه محبوبیت او در افکار عمومی شد؛ اما به سبب اصرار بر ورود دولت عثمانی در جنگ جهانی اول و در نظر گرفتن منافع آلمان در این جنگ، و شکست در جبهه شرق و نظایر آن سخت مورد انتقاد قرار گرفته است و حتی او را مسئول شکست ترکیه و تجزیه دولت عثمانی در جنگ اول جهانی دانسته‌اند (تانسو، 211-212)؛ «دائرة المعارف دیانت»، همانجا).

مآخذ: لاموش، لئون، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ لويس، برنارد، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Ahmad, F., *The Young Turks*, Oxford, 1969; Aydemir, Ş.S., *Makedonya'dan orta Asya'ya Enver Paşa*, İstanbul, 1970; Bayur, Y.H., *Türk inkılabı tarihi*, Ankara, 1983; İnal, M. K., *Osmanlı devrinde son sadrazamlar*, İstanbul, 1969; Kuran, A.B., *İnkılâp tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul, 1945; Shaw, S.J. and E. K. Shaw,

سده ۶ ق/ ۱۲ م.

او در قریه بادنه از توابع خاوران (فصیح، ۲۶۷)، یا بدنه از توابع ایبورد (دولت‌شاه، ۶۷) به دنیا آمد. پدرش از صاحب منصبان آن روزگار به شمار می‌رفت، از این رو، امکان دانش‌اندوزی برای وی به خوبی فراهم بود. او در مدرسه منصوریه طوس علوم عقلی و نقلی را آموخت (عوفی، جوامع...، ۴۷۸/۲؛ دولت‌شاه، همانجا)، چندان که خود در قطعه‌ای (۶۸۶/۲-۶۸۷) اشاره می‌کند، در علوم گوناگون به کمال رسید. افزون بر آن در حکمت، فلسفه و ریاضیات نیز سرآمد دوران شد (عوفی، همانجا؛ صفا، تاریخ...، ۶۵۷/۲). تاریخ وفات انوری همچون سالزادش به درستی دانسته نیست، اما می‌توان گفت که او در ربع اول سده ۶ ق متولد شد و در اواخر همین سده درگذشت (شفیعی، ۲۹). مدرس رضوی در مقدمه دیوان انوری (۸۳/۱) به تخمین مرگ شاعر را میان سالهای ۵۵۲ تا ۵۵۹ ق دانسته است؛ حال آنکه صفا در گنج سخن (۳۷۷/۱) سال ۵۸۳ ق را صحیح می‌داند. وی در بلخ وفات یافت و در مقبره سلطان احمد خضرویه به خاک سپرده شد (دولت‌شاه، ۶۹؛ بختاورخان، ۵۲۹؛ معصوم عیاش، ۵۹۴/۲)؛ اما برخی برآنند که او در مقبره الشعراى تبریز و کنار آرامگاه خاقانی و ظهیر فاریابی مدفون است (حمدالله، نزهة...، ۸۹؛ فصیح، ۲۶۷-۲۶۸).

در باره مذهب انوری اختلاف نظرهایی وجود دارد. شوشتری (۶۲۳/۲) او را شیعه اثنا عشری می‌داند، اما با توجه به اشعار و محیط زندگانی وی می‌توان گفت که به تسنن گرایش داشته است. او در اشعار خود خلفای راشدین را ستوده، و به پیامبر (ص) و علی (ع) نیز مهر ورزیده است (مدرس رضوی، ۱۱۶/۱-۱۱۷؛ شهیدی، «کز-ل»).

به گفته تذکره‌نویسان، انوری پس از مشاهده شکوه و جلال شاعری که از نزدیکی محل تحصیل یا تدریس او می‌گذشت، بر آن شد تا با سرودن قصیده‌ای (نک: ۱۳۵/۱) به دربار سلطان سنجر راه یابد. بدین سان، او ۳۰ سال در خدمت سلطان بود (نک: دولت‌شاه، ۶۷؛ راوندی، ۱۹۶؛ رازی، ۲۶/۲-۲۷؛ آذر، ۵۵).

واقعه قران کواکب را مهم‌ترین رویداد زندگی انوری دانسته‌اند، چه، شاعر به شیوه منجمان، در ۲۹ جمادی‌الآخر ۵۸۲ اقطران کواکب را در برج میزان پیش‌بینی کرده بود. انوری می‌پنداشت که در آن روز انقلابی عظیم در عالم پدید خواهد آمد، اما هیچ اتفاقی نیفتاد. این امر سبب سرشکستگی انوری شد و شاعران زبان به طعن او گشودند (نک: رازی، ۲۷/۲؛ اوحدی، ۹۳؛ آذر، ۵۵-۵۶؛ حمدالله، تاریخ...، ۴۶۴؛ خواندمیر، ۵۳۲/۲). انوری در پاسخ به اعتراض سلطان سنجر، ظهور تدریجی آثار قرانات را عذر آورد (دولت‌شاه، ۶۸) و حکما بعدها در تأویل این پیش‌بینی از تولد چنگیز در شب موعود سخن گفتند و زیر و زیر شدن عالم را با ویرانی خراسان در اثر حمله چنگیز تطبیق کردند (آذر، ۵۶؛ احمدعلی، ۸۹).

پایگاه علمی و ادبی: انوری از دانشمندان نامور روزگار خود به شمار می‌رود و اشعارش، در بردارنده دانشها و معارف آن دوران است.

History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge, 1985; Sonyel, S.R., *Türk kurtuluş savaşı ve dış politika*, Ankara, 1973; Tansu, S.N., *İttihat ve terakki içinde dönemler*, İstanbul, 1960; Togan, Z. V., *Bugünkü türklü Türkiye ve yakın tarihi*, İstanbul, 1981; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1968; *Türkiye diyanet vakfı İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1995.

علی‌اکبر دیانت

آنور شیرازی، ابراهیم خان (۱۱۸۲-۱۲۱۶ ق/ ۱۷۶۸-۱۸۰۱ م)، کوچک‌ترین فرزند کریم‌خان زند، از شاعران اواخر زندیه و اوایل قاجاریه. هدایت (۹/۱) و به تبع او برخی از منابع متأخر نام او را محمد ابراهیم خان ذکر کرده‌اند (دیوان بیگی، ۱۹۴/۱؛ خوب نظر، ۴). مادرش دختر محمدخان کله‌بر بود (همو، ۶؛ مدرس رضوی، ۴۵۹). ابراهیم پس از مرگ پدر (۱۱۹۳ ق) و نیز نابسامانی حکومت زندیه، به دستور علیمرادخان زند در ۱۱ سالگی همراه با سایر برادرانش نابینا شد (نامی، ۲۴۳؛ اختر، ۲۴/۱؛ محمود میرزا، ۱۴۹/۱-۱۵۰؛ مفتون، ۱۷۱/۱؛ قس: هلاکو، ۱۴).

انور پس از تسلط قاجار، به فرمان آقا محمدخان از شیراز به ساری (مفتون، همانجا)، یا به گفته اختر (همانجا) به استرآباد فرستاده شد. وی در زمان فتحعلی شاه به قصد زیارت عتبات عالیات به عراق سفر کرد (همو، ۲۴/۱-۲۵)؛ در بازگشت چندی در نهاوند اقامت گزید و همانجا درگذشت (همو، ۲۵/۱؛ مفتون، همانجا؛ نواب، ۴۳۵).

اختر که با ابراهیم خان در شیراز دیداری داشته، از استعداد و اشتیاق او نسبت به شعر و شاعری سخن گفته، و صفات نیکوی او را بر شمرده است (نیز نک: نواب، همانجا). راوی بایندری نیز در ۱۲۱۴ ق در ساری با وی دیدار داشته، و ظاهر اشعار وی را تصحیح می‌کرده است (ص ۴۹۴).

اشعار او در قالب قصیده و غزل و گاه دو بیتی موزون است (محمود میرزا، ۱۵۰/۱). به گفته اختر، وی دیوانی در حدود ۴ هزار بیت داشته (۲۵/۱؛ نیز نک: نواب، همانجا) که ابیاتی از آن به طور پراکنده در تذکره‌ها و منابع آمده است (برای اشعار او، نک: راوی، ۴۹۴-۴۹۶؛ اختر، محمود میرزا، مفتون، همانجاها؛ هدایت، ۹/۱؛ دیوان بیگی، ۱۹۴/۱-۱۹۵).

ماخذ: اختر، احمد، تذکره، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۳۳ ش؛ خوب نظر، حسن، جانشینان کریم‌خان زند، فرایبورگ، ۱۹۷۴ م؛ دیوان بیگی شیرازی، احمد، حقیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسن نوایی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ راوی بایندری، محمد، انجمن خاقان، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز محمود میرزا قاجار، سفینه محمود، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، تعلیقات بر مجمل‌التواریخ ابوالحسن گلستانه، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ مفتون دلبلی، عبدالرزاق، نگارستان دارا، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۳ ش؛ نامی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ گیتی‌گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ نواب شیرازی، علی‌اکبر، تذکره دلگشا، به کوشش منصور رستگار فسایی، شیراز، انتشارات نوید؛ هدایت، رضاعلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ هلاکو قاجار، احمد، مصطفی خراب، به کوشش عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۴۴ ش.

آنوری، اوحدالدین محمد بن محمد، از شاعران بزرگ ایران در

عراقی است. بدین معنا که انوری با تکمیل سبک شاعری ابوالفرج رونی، راه را برای ظهور سبک عراقی هموار ساخت (محبوب، ۵۶۸). طریقه انوری، دنباله همان روشی است که ابوالفرج در اواخر قرن ۵ق ابداع کرد و در سده بعد پیروانی یافت و به کمال رسید (صفا، همانجا). عوفی (لباب، ۳۱۹) به تتبع انوری در دیوان ابوالفرج تصریح می‌کند. چنانکه قصاید انوری - که غالباً بدون مقدمه و با مدح ممدوح آغاز می‌شود - متأثر از شیوه ابوالفرج است (صفا، همان، ۴۷۱/۲-۴۷۲). مدرس رضوی نیز به تأییرپذیری انوری از ابوالفرج اشاره دارد (۱۰۴-۱۰۰/۱).

بحث در سبک انوری را می‌توان در ۳ حوزه زبان، صورخیال و خلق مضمون دنبال کرد: پیوند زبان محاوره با زبان شیوای شعر و ادب، به ویژه در غزل، مهم‌ترین خصیصه سبک انوری است. این سبک پس از یک سده سیر تکاملی، به بهترین صورت بر زبان سعدی جلوه کرد (فروزانفر، ۳۳۳-۳۳۴). شفیعی کدکنی نحو زبان انوری را از طبیعی‌ترین نحوهای زبان فارسی و پیراسته از هرگونه حشو و زواید می‌داند که هم در حوزه رسمی و تشریفاتی، یعنی قصاید شاعر خود را نشان می‌دهد و هم در حوزه طبیعی و صمیمی محاوره، یعنی قطعه‌ها و غزلها آشکار می‌شود (ص ۶۷-۶۸). از ویژگیهای مهم سبک انوری، آفریدن استعارات و تشبیهات نو، و از پرتو آنها پروراندن معانی نغز و مرغوب است (شبللی نعمانی، ۲۱۷/۱). تصویرسازی انوری، غیر از حکایت فشرده‌گی (= اجتماع تصاویر) از دو بابت تازگی دارد: شاعر عناصر صور خیال را از پیشینیان وام می‌گیرد و آن را در جامه‌ای نو عرضه می‌کند و در این کار معمولاً از حسن تعلیل مدد می‌جوید. او همچنین در عرضه تصویب‌های تازه خود، از علوم رایج عصر بهره می‌گیرد که البته از این بابت هم ابوالفرج، پیشرو، و انوری کمال بخش آن است. از این رو، فهم شعر انوری با دانستن علوم و معارف مورد استفاده او پیوندی جدی دارد (شفیعی، ۴۳-۵۹-۶۳).

استفاده از کنایات و امثال، از ویژگیهای دیگر سبک انوری است؛ چنانکه بسیاری از سخنان او به صورت ضرب‌المثل در آمده‌اند که البته معلول ساختار طبیعی زبان شاعر است (همو، ۷۲، ۷۳، ۷۷). مضمون آفرینی و استخراج معانی تازه از لابه‌لای آیات، روایات، تلمیحات و حتی مطالب عادی از مشخصات بارز سبک انوری است که همان شیوه متنبی (شاعر معروف عرب) را در اذهان تداعی می‌سازد (شمیسا، ۱۲۰).

از دیدگاه نقد قدیم، انوری در کنار فردوسی و نظامی یکی از پیامبر شعر فارسی به شمار می‌رود. بر این اساس هر یک از تذکره‌نویسان او را به زبانی ستوده‌اند و به خصیصه‌ای از خصایص هنر او انگشت نهاده‌اند، چندان که عوفی (لباب، ۳۳۹) از مصنوع و مطبوع بودن قصاید او، دولت‌شاه سمرقندی (ص ۶۷) از جامعیت او، و جامی (ص ۹۸) از «حسن شعر و لطف نظم» او سخن رانده‌اند. همچنین آذر بیگدلی (ص ۵۵) به بی‌مانندی او از عهد آل سامان تا روزگار نویسنده، قزوینی

اشارات، تلمیحات، تصویرسازی و مضمون‌آفرینیهایش، همه از استادی او در منطق، موسیقی، هیأت، ریاضی، علوم طبیعی، نجوم و حکمت حکایت دارد (انوری، ۶۸۶/۲، ۶۸۷). منابع و مآخذ نیز مؤید ادعاهای شاعر در دانش و حکمت اوست؛ چنانکه عوفی در لباب - الالباب (ص ۱۲۵) پایگاه والای علمی او را می‌ستاید.

انوری به ابن سینا اعتقادی تام داشت و گفته‌اند که برخی از آثار او را به خط خود نوشته بوده است (صفا، تاریخ، ۶۵۷/۲). وی همچنین کتابی در شرح اشارات ابن سینا با عنوان *البشارات فی شرح الاشارات* تألیف کرده بود (مدرس، ۱۹۷/۱). انوری ظاهراً کتابی در حکمت یا نجوم نگاشته، و به شاه قطب‌الدین، صاحب موصل، تقدیم کرده بود که به گمان شفیعی کدکنی (ص ۲۴)، گویا همان کتاب مفید است که دولت‌شاه سمرقندی (همانجا) بدان اشاره دارد.

حاصل تلاش انوری در عرصه شعر و ادب، دیوانی مشتمل بر قصاید، قطعات، غزلیات و رباعیات است که حدود ۱۴۷۰ بیت دارد (نفیسی، ۸۲). در این مجموعه که می‌توان به تناقض درونی سراینده‌اش پی‌برد، هم از زهد و هم از حرص سخن رفته است؛ گاه صحبت از خردگرایی است و گاه خردستیزی؛ هم مباهات به شعر و هم نفرت از آن وجود دارد (نک: شفیعی، ۱۱۲-۱۱۳). انوری انواع معانی و مضامین، از مدح و هجو گرفته تا وعظ و تمثیل و نقدهای اجتماعی را به نیکی سروده است (صفا، همان، ۶۶۸/۲). وی پیش از سعدی غزل را به کمال و لطف نزدیک کرد و نخستین شاعری بود که غزل‌سرایی در دیوان او رونق گرفت (محبوب، ۵۸۱-۵۸۲). انوری در عین دل‌بستگی به شعر، حکمت را از آن برتر می‌شمارد و شاعری را دون شأن خود می‌داند (نک: دولت‌شاه، ۶۷). در واقع، او با آنکه چون افلاطون، شاعر است، اما افلاطون و ارشاعران را از مدینه فاضله خود می‌راند.

در زمینه خاستگاه شعر، نظریه او به آراء طرفداران دیدگاههای روان‌شناختی می‌ماند؛ دیدگاههایی که بر طبق آن خاستگاه هنر، غریزه‌ای هنر آفرین است (نک: دادبه، ۵۲-۵۸). انوری برای تبیین خاستگاه شعر، نخست به طبقه‌بندی آن می‌پردازد، سپس مدح، هجو و غزل را به ترتیب محصول طبیعی حرص، خشم و شهوت می‌داند (شفیعی، ۱۲۷). وی بی‌آنکه از «شعر حق» سخنی به میان آورد، ویژگیهای «شعرهای باطل» را بر می‌شمارد و مدایح را جزو آن می‌داند. بدین‌سان، شاعر با دید ارزش‌شناسانه به چیستی شعر اشاره دارد. او به لحاظ جنبه‌های صوری شعر، ملاک کمال این هنر را در اعتدال تلفیق لفظ و معنا می‌جوید (همو، ۱۲۹). وی همچنین ملاک زیبایی شعر را در عذوبت و متانت می‌داند (صفا، همان، ۴۷۱/۲). انوری با نفی اخذ، اقتباس و انتحال، بر ابتکار در هنر شاعری تأکید می‌ورزد و به تعریض می‌گوید: برخلاف «اکابر گردن‌کشان نظم»، خون دیوانی به گردن او نیست و اشعارش همگی حاصل اندیشه خود اوست (۸۵/۱).

سبک: سبک انوری در شاعری، واسطه سبک خراسانی و سبک

لیب‌الالیاب، به کوشش ادوارد براون، لندن، ۱۳۲۱/ق ۱۹۰۳م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، سخن و سخنوران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۹۶۰م؛ محجوب، محمدجعفر، سبک خراسانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ش؛ مدرس رضوی، محمدتقی، مقدمه بر دیوان انوری (هد)؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران، ۱۳۱۸ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری، تهران، ۱۳۴۴ش.

آنوری، سعدالله افندی (د ۱۲۰۹/ق ۱۷۹۴م)، وقایع‌نویس و کارمند عالی رتبه دربار عثمانی در زمان سلطان مصطفی سوم، عبدالحمید اول و سلطان سلیم سوم. از آنجا که به هنگام وفات، سن او بیش از ۶۰ سال ذکر شده، تولد او احتمالاً پیش از ۱۱۴۹/ق ۱۷۳۶م اتفاق افتاده است. وی در طرابوزان به دنیا آمد (ثریا، ۴۴۰/۱، ۴۴۱؛ جودت، ۱۶/۱۶) و در استانبول به تحصیل علوم و معارف پرداخت و وارد دربار عثمانی شد و مقام خواجه‌گانی گرفت (همانجاها). از ۱۱۸۲/ق ۱۷۶۸م تا پایان عمرش به مشاغلی چون مأمور تشریفات (تشریفاتچی)، کاتب قورخانه (جبه‌چیلر کاتبی)، بازرس موقوفات (موقوفاتچی)، دبیر (تذکره‌چی)، بزرگ دبیر (بووک تذکره‌چی) و برخی مقامهای دیگر رسید (همانجاها؛ EI²; IA).

با اینهمه، در همین سالها، گاه به استقلال و گاه با حفظ سمت، عنوان وقایع‌نویس رسمی دربار عثمانی (وقعه‌نویس) را در اختیار داشت و ۴ بار از وقایع‌نویسی عزل شد (همانجاها). به هنگام جنگ دولت عثمانی با روسیه و اتریش، به میدان جنگ رفت و وظیفه خود را در استانبول به ادیب محمد افندی سپرد (جودت، ۴۲۶/۳).

انوری در استانبول درگذشت و در گورستان قرجه احمد در اسکودار به خاک سپرده شد (بروسه‌لی، ۲۳/۳، IA). وی به فارسی و عربی تسلط داشت و گاه شعر نیز می‌سرود (ثریا، همانجا؛ جودت، ۱۶/۱۶؛ بروسه‌لی، ۲۲/۳).

از انوری افندی وقایع‌نامه معروف به تاریخ انوری باقی مانده است. جلد اول آن وقایع سالهای ۱۱۸۲-۱۱۸۸/ق ۱۷۶۸-۱۷۷۴م را در بر می‌گیرد. و اصف افندی این جلد را با تغییراتی در جلد دوم تاریخ خود آورده است (جودت، ۶/۱، EI²; IA). جلد دوم وقایع سالهای ۱۱۸۸-۱۱۹۷/ق ۱۷۷۴-۱۷۸۳م را در بر می‌گیرد (جودت، بروسه‌لی، همانجاها). در برخی از نسخه‌های این جلد، وقایع ۸ ماهه اول سلطنت سلطان عبدالحمید اول به آن افزوده شده است (IA). جلد سوم شامل وقایع سالهای ۱۲۰۱-۱۲۰۶/ق ۱۷۸۷-۱۷۹۲م است.

در ۱۲۴۲/ق ۱۸۲۶م کتابی به نام تاریخ عثمانی در بولاق به چاپ رسید که وقایع سالهای ۱۱۷۳-۱۱۸۳/ق ۱۷۶۰-۱۷۶۹م را در بر می‌گرفت و تألیف آن به انوری نسبت داده شده بود (رنو، 336؛ زنکر، 114)، اما صحت این انتساب در منابع متقدم تأیید نشده است.

مآخذ: بروسه‌لی، محمد طاهر، عثمانی مؤلفتری، استانبول، ۱۳۴۲ق؛ ثریا، محمد،

(ص ۳۶۱) به همانندی او یا ابوالعناهی (ه م) در لطف سخن، و مجد همگر به برتری او بر ظهیر فاریابی اشاره کرده‌اند (نک: حمدالله، تاریخ، ۷۴۹-۷۵۱؛ شوشتری، ۶۲۴/۲ - ۶۲۵). شاعر خود نیز در مقام ناقد خویش، قریحه، زبان، اندیشه، ذکا و طبع خود را می‌ستاید و ضمن مقایسه خود با شاعران بزرگی چون سنایی و ادیب صابر، از ساحری خود در هنر شاعری سخن می‌گوید (۶۸۷، ۶۷۴/۲).

از دیدگاه نقد جدید و پس از دگرگونی معیارهای نقد، این نظریه که انوری یکی از ۳ یا ۵ شاعر بزرگ ادب فارسی است، مردود اعلام شد. ناقدان، غالباً، بر رد همپایگی او با فردوسی و سعدی انگشت نهادند و صدور چنین حکمی را عین بی‌انصافی شمردند (شبلی نعمانی، ۲۱۷/۱؛ بهار، ۶۶۷/۱) و هرچند آنان، رساندن «ممدوح به مرتبه خدایی، خواهش به درجه گدایی و بدگویی به مرحله فحاشی» (نک: حمیدی، ۳۹۳) را ناپسند دانستند، اما هرگز در پاکی، سادگی و روشنی زبان انوری و خالی بودن آن از هرگونه حشو و زواید تردید نکردند (همو، ۳۹۱، ۳۹۳). تسلط او در مدیحه‌سرایی و دست یافتن به معانی و الفاظ تا بدانجاست که به ندرت واژه‌ای نایب در قصاید او یافت می‌شود و شاعر در اغلب قصاید مدحی خود، بلاغتی نوآیین عرضه می‌کند (شفیعی، ۴۴، ۴۹).

بیشتر ناقدان معاصر بر اینکه انوری از سرآمدان روزگار خویش و از ستونهای استوار شعر پارسی است و نیز بدیضایی در پروردن انواع معانی و مضامین دارد، تصریح کرده‌اند (نک: صفا، تاریخ، ۶۸۸/۲). به عقیده آنان انوری در طنز، به معنی تصویر هنری اجتماع نقیضین؛ در هجو، به معنی تأکید بر زشتیهای یک چیز؛ و در هزل، به معنی نزدیک شدن هنجار گفتار به اموزی که بر طبق قراردادهای رسمی یک جامعه حرام (= تابو) به شمار می‌آید، استاد مسلم است (شفیعی، ۵۱-۵۲).

مآخذ: آذریگلدی، لطفلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ احمدعلی هاشمی سندبولی، مخزن الغرائب، به کوشش محمدباقر، لاهور، ۱۹۶۸م؛ انوری، محمد، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات‌العاشقین، تهران، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۵۳۲۴؛ بختاروخان، محمد، مرآةالعالم: تاریخ اورنگ زیب، به کوشش ساجده س، علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بهار، محمدتقی، دیوان، تهران، ۱۳۴۸ش؛ جامی، عبدالرحمان، بهارستان، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حمیدی، مهدی، بهشت سخن، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خواندسیر، غیاث‌الدین، حبيب السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دادبه، اصغر، «بختی در تأثیر فلسفه بر ادبیات»، حکایات شعر، تهران، ۱۳۷۵ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمدرضایی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور و آية السرور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ شبلی نعمانی، محمد، شعر العجم، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ شفیع کدکنی، محمدرضا، مفلس کیمیا فروش، تهران، ۱۳۲۲ش؛ شینسا، سیروس، سبک شناسی شعر، تهران، ۱۳۷۴ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۵ش؛ شهیدی، جعفر، شرح لغات و مشکلات دیوان انوری، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ همو، گنج سخن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عوفی، محمد، جوامع‌الحکایات، به کوشش امیر بانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو،

سجل عثمانی (تذکره مشاهیر عثمانیه)، استانبول، ۱۳۰۸ق؛ جودت، احمد، تاریخ، استانبول، ۱۳۰۹ق؛ نیز:

El²; IA; Reinaud, J. T., «Notice des ouvrages arabes, persans et turcs imprimés en Égypte», JA, 1831, vol. VIII; Zenker, J. Th., *Manuel de bibliographie orientale*, Leipzig, 1846.
محسن جعفری مذهب

انوشتگین (حک ۴۷۰-۴۹۰ق/۱۰۷۷-۱۰۹۷م)، ملقب به غرجه، غلام ترک نژاد بلکاتگین (بیلگه‌بیگ)، و سر سلسله خوارزمشاهیان. لقب غرجه منسوب است به غرستان (غرستان) - ولایتی در افغانستان میان هرات و کابل - که بلکاتگین، انوشتگین را از آنجا خریده بوده است (یاقوت، ۷۸۵/۳؛ ابوالفدا، ۱۲۳/۴؛ جوینی، ۱/۲؛ بارتولد، 323؛ برای تفصیل در خصوص اصل و نسب او، نک: قفس-اوغلی، ۴۸-۴۹، ۵۱-۵۳).

از انوشتگین نخستین بار در حوادث مربوط به لشکرکشی گمشتگین بلکابک به سگکند، از شهرهای طخارستان (یاقوت، ۱۰۸/۳) در ۴۶۵ق/۱۰۷۳م یاد شده است (نک: ابن اثیر، ۷۸/۱۰). ظاهراً انوشتگین از آن پس روی به ترقی نهاد و در دربار ملکشاه سلجوقی به سبب تدبیر و ذکاوتی که از خود نشان داد، جایگاه خاصی یافت و پس از بلکاتگین به مقام مهم و معتبر طشت داری رسید. انوشتگین مدتی بعد شحنة (والی) خوارزم شد و تا پایان عمر بر این منصب باقی ماند (حمدالله، ۴۸۰؛ جوینی، ۲/۲؛ قفس اوغلی، ۴۵). اگرچه به نظر می‌رسد که وی عملاً بر خوارزم حکومت و تسلطی مستقلانه نداشت، ولی او را می‌توان سرسلسله خوارزمشاهیان به شمار آورد، چه سلطان محمد خوارزمشاه، فرزند او بود (ابن اثیر، ۲۶۸/۱۰؛ ذهبی، تاریخ...، ۴۶، العبر، ۳۲۷/۳؛ قزوینی، ۱۷۸). برخی مآخذ سال مرگ انوشتگین را ۴۹۱ق/۱۰۹۸م در خوارزم دانسته‌اند (فصیح، ۲۰۸/۲).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ جوینی، عظام‌الک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث ۴۸۱-۴۹۰ق، به کوشش عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۳۱۴ق/۱۹۹۴م؛ همو، العبر، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱م؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ش؛ قزوینی، یحیی، لب التواریخ، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قفس اوغلی، ابراهیم، تاریخ دولت خوارزمشاهیان، ترجمه داوود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: Barthold, W., *Turkestan, Down to the Mongol Invasion*, London, 1958.

کیانوش صدیق

انوشتگین شیرگیر (مق ۵۲۵ق/۱۱۳۱م)، از اسرا و اتابکان مشهور سلجوقی. از آغاز کار او اطلاعی در دست نیست، این قدر می‌دانیم که از جمله امرای سلطان محمد سلجوقی بود و چون سلطان در ۵۰۴ق آوه و ساوه و زنجان را به پسر خود طغرل داد، امیر شیرگیر را نیز اتابک او گردانید ((ابن اثیر، ۵۴۷/۱۰؛ قفس: ۵۲۷/۱۰، که از انوشتگین شیرگیر به عنوان صاحب آوه و ساوه و بلاد دیگر یاد کرده است). سلطان محمد که باطنیه را سخت دشمن می‌داشت، پس از چیرگی

بر احمد بن عبدالملک عطاش و دژهای باطنیان اصفهان، خواست الموتیان را نیز به زیر کشد. از این رو، انوشتگین شیرگیر را بدین کار گماشت (رشیدالدین، ۱۲۶؛ حسینی، ۱۶۸). وی در آغاز ۵۰۳ق، بر در قزوین فرود آمد و به لمه‌سر تاخت و اندکی بعد هم با پسر خود عمر و امرایی چون احمدیل و جاوولی سقا و قراجه ساقی، الموت را به محاصره گرفت (حافظ ابرو، ۲۱۴). چنین می‌نماید که این محاصره مدتی به درازا کشید، چنانکه در ۵۰۵ق توانست تنها برخی از دژهای الموت را تسخیر کند. او در اطراف الموت جایگاهها ساخت و لشکریان را در آنجا مسکن داد تا از درازی محاصره تنگدل نشوند. سلطان محمد نیز همواره ساز و برگ و مال و مردمی فرستاد و انوشتگین هم در تسخیر الموت پای می‌فشرد، تا کار بر الموتیان سخت شد. اما در این میان خبر مرگ سلطان محمد در رسید (۵۱۱ق) و امرای سلجوقی به رغم مخالفت انوشتگین محاصره را ناتمام گذاشتند و عقب نشستند (ابن اثیر، ۵۲۸/۱۰، ۵۲۹). افزون بر این از گزارش حافظ ابرو (ص ۲۱۳-۲۱۶) هم بر می‌آید که انوشتگین مدت ۸ سال از ۵۰۳ تا ۵۱۱ق الموتیان را به محاصره داشته است. اما از آنجا که در فاصله این سالها از او در منابع یاد نشده، بعضی از مورخان پنداشته‌اند که انوشتگین در ۵۱۱ق به الموت تاخته است (جوینی، ۲۱۲/۳؛ خواندمیر، ۴۶۸/۲).

به هر حال پس از مرگ سلطان محمد، تا ۵۱۳ق از انوشتگین خبری در دست نیست و چنین می‌نماید که او همچنان به عنوان اتابک طغرل در اقطاعات او روزگار می‌گذرانید تا در این سال سلطان محمود او را از اتابکی طغرل عزل کرد و امیر گتغدی را اتابکی داد و این نیز انوشتگین را گرفته، به حبس افکند، اما سلطان سنجر او را آزاد ساخت و انوشتگین به زنجان رفت (ابن اثیر، ۵۴۷/۱۰، ۵۹۷-۵۹۸). ظاهراً به همین سبب وقتی در ۵۱۵ق میان سلطان مسعود و برادرش محمود خلاف افتاد، انوشتگین به مسعود پیوست و به جنگ محمود رفت (میرخواند، ۳۰۴/۴)؛ و از آن پس هم آق سنقر احمدیلی که پس از مرگ گتغدی در ۵۱۵ق خواهان اتابکی طغرل شد و او را برضد محمود برانگیخت، از شیرگیر مدد خواست. او هم به ایشان پیوست، اما کار به صلح انجامید (ابن اثیر، ۵۹۷/۱۰-۵۹۸). ظاهراً انوشتگین پس از این واقعه به محمود پیوست و باز به اتابکی طغرل منصوب شد. چه حسینی (ص ۱۹۴) آورده که در ۵۲۱ق سلطان سنجر به ری رفت و شیرگیر را از اتابکی طغرل برداشت و قراسنقر را منصوب کرد. از این پس خبری از انوشتگین در دست نیست، جز آنکه اندکی پیش از مرگ سلطان محمود در همدان (شوال ۵۲۵) ابوالقاسم درگزینی آس آبادی وزیر، انوشتگین - پرهیزکارترین امیر سلجوقی (حسینی، ۱۷۱) - و پسرش شرف‌الدوله عمر را، به سبب بیمی که از آن دو داشت، در جمادی‌الآخر ۵۲۵ به قتل رساند (ابن اثیر، ۶۶۹/۱۰-۶۷۰). به نظر می‌رسد این کار خواست باطنیان بود که درگزینی ظاهراً به ایشان گرایش داشت (حسینی، ۲۰۳؛ نیز نک: شرف، ۱۶۰-۱۶۱) و در بعضی از قتل‌های سیاسی دیگر که در همین ایام به دست وزیر صورت گرفت هم دست باطنیان پیداست (نک:

انوشیروان در اواخر سال ۵۲۶ق به جای شرف‌الدین ابوالقاسم علی بن طراد زنبی به وزارت المسترشد (خلافت: ۵۱۲-۵۲۹ق/۱۱۱۸-۱۱۲۵م) خلیفه عباسی رسید. اما در ربیع‌الاول ۵۲۸/۱۲۳۴ برکنار شد (بنداری، ۱۶۲-۱۶۳؛ ابن قلانسی، ۲۳۷-۲۳۸؛ ابن جوزی، ۲۷۱/۱۷؛ ابن اثیر، ۶۸۲/۱۰). پس از خروج از بغداد در ۵۲۹ق به اسارت امرای هوادار داوود بن محمود، مدعی دیگر تاج و تخت سلاجقه درآمد (ابن جوزی، ۲۹۱/۱۷) و پس از رهایی به همدان رفت و وزارت سلطان مسعود را برعهده گرفت (نک: راوندی، ۲۲۴؛ حسینی، ۲۰۱).

پس از چندی، سلطان مسعود که منشأ آشفتگیهای امور را دیوان وزارت می‌پنداشت، او را در ۵۳۰ق/۱۱۳۶م از وزارت برکنار کرد (نک: بنداری، ۱۶۳، ۱۶۹). پس از این، انوشیروان به بغداد بازگشت و تا پایان عمر گوشه‌نشینی اختیار کرد (ابن اثیر، ۴۵/۱۱) و در همانجا درگذشت (ابن جوزی، ۳۳۴/۱۷؛ ابن اثیر، ۷۰/۱۱).

انوشیروان با شاعران و ادیبان و به ویژه با ابوالقاسم عبدالله بن ابی محمد حریری، صاحب مقامات معاشرت داشت و آنان را می‌نواخت (ابن خلکان، ۶۴/۴؛ صفدی، ۴۲۷/۹؛ هندوشاه، ۳۰۱). از مشهورترین شاعران ستایشگر انوشیروان می‌توان به حیص بیص (۱۰۶-۱۰۷/۱)، ۱۷۵-۱۷۸، جم) و ابوبکر ارجانی (نک: قمی، ۵۳؛ صفدی، ۴۲۸/۹) اشاره کرد.

انوشیروان کتاب مشهوری به زبان فارسی درباره شرح حال خود، دیوانسالاران و بخشی از تاریخ سلاجقه به نام *نفثة المصدور* تألیف کرد که نام آن در مآخذ، به صورتهای گوناگون آمده است (مرزبان بن رستم، ۷/۱؛ هندوشاه، همانجا؛ ناصرالدین، ۷۸). عماد کاتب (د ۵۹۷ق) آن را با عنوان *نصرة الفتره* و *عصرة الفطرة* به عربی ترجمه و تکمیل کرد (بنداری، همانجا، نیز ۵۳-۵۷، ۷۰، ۱۶۱؛ نیز نک: استوری، ۲۵۵؛ *ایرانیکا*). اینک از اصل کتاب *نفثة المصدور* و ترجمه عماد کاتب نشانی در دست نیست و تنها تلخیصی از آن که به دست بنداری اصفهانی در ۶۲۳ق/۱۲۲۶م فراهم آمده، بر جای مانده است (برای تفصیل، نک: ه. د. بنداری).

نفثة المصدور انوشیروان را از نظر زمانی می‌توان نخستین تألیف درباره تاریخ سلاجقه به شمار آورد و از آنجا که مؤلف در مقام وزیر و دیوانسالار سلاجقه خود شاهد و ناظر بسیاری رویدادها بوده، جایگاهی خاص دارد. مؤلف مرزبان نامه، *نفثة المصدور* انوشیروان را در کنار کتابهایی چون *کلیله و دمنه*، *سندبادنامه*، *عقبه‌الکتابه* و ترجمه تاریخ یمنی، از آثار برجسته نثر پارسی برشمرده، و نیز در توصیفی از ویژگیهای این کتاب، سخن انوشیروان را «ایجازی از باب اعجاز» دانسته است (۷-۵/۱).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن جوزی، *عبدالرحمان المنتظم*؛ به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن قلانسی، *حزبه*، *ذیل تاریخ دمشق*؛ به کوشش آمدرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ بنداری اصفهانی، *فتح، زبدة النصرة*، مختصر تاریخ آل سلجوق عمادالدین کاتب، بیروت،

ه. د. آق سقر احمدیلی). اما درگزینی نیز چندان نماند و در ۵۲۷ق که طغرل از سلطان مسعود شکست خورد، بر وزیر خشم گرفت و گفت او را به دار بیاویزند و چون ریسمان‌دار پاره شد، یکی از غلامان انوشتگین بدو حمله برد و به قتلش رسانید (حسینی، همانجا). به گفته ابن اثیر (۶۸۷/۱۰) چون طغرل راه ری در پیش گرفت، غلامان انوشتگین به وزیر تاختند و او را کشتند.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ جوینی، *عظاملک*، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۳۷م؛ حافظ ابرو، *مجمع‌التواریخ السلطانیه*، به کوشش محمد مدرس زنجانی، تهران ۱۳۶۴ش؛ حسینی، *علی، زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق؛ خواندمیر، *غیاث‌الدین، حبیب‌النیر*، به کوشش محمد دیرسیاتی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع‌التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان)*، به کوشش محدثی دانش‌پژوه و محمد مدرس زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شرف، *طه احمد، دولة النزاریه، قاهره*، ۱۳۶۹ق؛ میرخواند، محمد، *روضه‌الصفاء*، تهران، ۱۳۳۹ش. بخش تاریخ

انوشیروان بن خالد، ابونصر شرف‌الدین (۴۵۹-۵۳۲ یا ۵۳۳ق/۱۰۶۷-۱۱۳۸ یا ۱۱۳۹م)، دیوانسالار و وزیر شیعی سلجوقیان عراق و المسترشد خلیفه عباسی. او اصلاً از قریه فین کاشان بود (سمعانی، ۲۷۹/۱۰)، اما در ری زاده شد (صفدی، ۴۲۷/۹). سپس به بغداد رفت و به تکمیل تحصیلات خود پرداخت. منابع تنها از یکی از استادان او در حدیث به نام ابومحمد عبدالله بن حسین کامخی ساوی نام برده‌اند (سمعانی، همانجا؛ ذهبی، ۱۶/۲۰).

انوشیروان ظاهراً در جوانی در دستگاه دیوانی خواجه نظام‌الملک دبیری آموخت (هندوشاه، ۲۶۹) و پس از قتل نظام‌الملک در ۴۸۵ق/۱۰۹۲م به فرزند وی مؤیدالملک پیوست و در سفر به ری (۴۸۸ق/۱۰۹۵م)، وی را همراهی کرد (نک: بنداری، ۸۴). او پس از قتل مؤیدالملک به دست برکیارق، به بصره رفت و مدت ۳ سال در آن دیار ماند (همو، ۸۷). چون سلطان محمد بن ملکشاه به تخت نشست (۴۹۹ق)، چندی مقام خزانه‌داری وی را در اصفهان بر عهده گرفت (همو، ۸۸، ۹۴)؛ سپس در وزارت ضیاءالملک احمد بن نظام‌الملک (۵۰۰-۵۰۴ق/۱۱۰۷-۱۱۱۰م) به ریاست دیوان عرّض منصوب شد (همو، ۹۷؛ نیز نک: هوتسما، ۱۶). وی در اواخر حیات سلطان محمد، بی‌آنکه عنوان وزارت داشته باشد، از سوی صاحب منصبان سلجوقی اداره امور را به دست گرفت (نک: بنداری، ۱۰۸-۱۰۹).

انوشیروان در آغاز وزارت شمس‌الملک عثمان بن نظام‌الملک (۵۱۵-۵۱۷ق) ریاست دیوان عرض را برعهده داشت؛ اما بر اثر سعایت دشمنانش در ۵۱۶ق/۱۱۲۲م به زندان افتاد (همو، ۱۲۹-۱۳۰، ۱۳۲). پس از رهایی از زندان، چندی در اصفهان به سر بود و سپس راهی بغداد شد (همو، ۱۳۳-۱۳۴).

در ۵۲۱ق/۱۱۲۷م سلطان محمود، انوشیروان را به وزارت گماشت، اما به سبب ناتوانی در پیشبرد امور، ابوالقاسم درگزینی برجای وی بر مسند وزارت نشست (نک: همو، ۱۳۹-۱۴۰؛ براون، II/361).

۱۴۰۰/ق/۱۹۸۰م؛ حسینی، علی، *زبدة التواریخ*، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ حیص یص، سعد، دیوان، به کوشش مکی سید جاسم و شاکر هادی شکر، بغداد، ۱۹۷۴م؛ ذبی، محمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعبی ارنووظ و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵م؛ راوندی، محمد، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹/ق/۱۹۷۹م؛ صفدی، خلیل، *الوافی بالوفیات*، به کوشش فان اس، ویسبادن، ۱۳۹۳/ق/۱۹۷۳م؛ قمی، نجم‌الدین، *تاریخ الوزراء*، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مرزبان بن رستم، مرزبان نامه، تحریر سعدالدین وراوی، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، *نسانم الاسحار*، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ هندوشاه بن سنج، *تجارب السلف*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۳ش؛ نیز:

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1969; Houtsma, M. T., intro. *Zobdat - al - Nosra*, Leiden, 1889; *Iranica*; Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1972.
ابوالفضل خطیبی

انوشیروان بن منوچهر، نک: آل زیار.

انیسی شاملو، یولتلی بیک (د ۱۰۱۴/ق/۱۶۰۵م)، شاعر پارسی‌گو. از دوران جوانی ویا تحصیلات او اطلاعی در دست نیست؛ همین اندازه روشن است که او در هرات به دنیا آمده، و از قبیله شاملو بوده است (اوحدی، ۱۸۲؛ ابوالفضل، ۱۷۵/۱). وی مدتی به عنوان کتابدار علی قلی خان شاملو بیگلربیگی هرات، در خدمت وی بود (نهاوندی، ۵۱۷/۳).

انیسی پس از مدتی به هندوستان رفت و در آنجا با شاعرانی چون نظیری نیشابوری و شکیبی اصفهانی، همنشین شد (همو، ۶۷/۳، ۱۱۶-۱۱۷). او سرانجام در برهانپور بدرود حیات گفت (همو، ۵۲۰/۳). آثار: سروده‌های انیسی را حدود ۴ هزار بیت تخمین زده‌اند (فخرالزمانی، ۳۰۲) که شامل غزل، قصیده و مثنوی محمود و ایاز است (نک: صادقی، ۱۰۷-۱۰۸؛ نهاوندی، ۵۲۱/۳-۵۲۲؛ اوحدی، همانجا). در میان سروده‌های وی نسخ خطی مثنوی نیمه تمام محمود و ایاز که به سبک خسرو و شیرین نظامی سروده شده، در کتابخانه‌ها موجود است (نک: منزوی، ۷۶۵/۷).

مآخذ: ابوالفضل غلامی، *آیین آگیری*، لکهنو، ۱۸۹۳م؛ اوحدی بلیانی، محمد، *عرفات العاشقین*، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۴؛ صادقی افشار، صادق، *مجمع الخواص*، ترجمه عبدالرسول خیام‌پور، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ فخرالزمانی، عبدالنبی، *تذکره میخانه*، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ منزوی، خطی مشترک؛ نهاوندی، عبدالباقی، *مآثر رحیمی*، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکه، ۱۹۳۱م. جلال خسروشاهی

آوال، نک: بحرین.

آوانا، روستایی کهن در نزدیکی بغداد که ویرانه‌های آن تاکنون برجاست. این روستا در فاصله ۱۰ فرسنگی شمال شرقی بغداد، بر کنار دجله و نزدیک عکبرا واقع بوده است (سمعانی، ۳۸۱/۱؛ عبدالؤمن، ۱۲۸/۱؛ منذری، ۸۳/۱، ۹۶) و به سبب سرسبزی و وجود تاکستانها و درختان انبوه (شابستی، ۹۷؛ یاقوت، ۳۰؛ نیز نک: جواد، ۱۰۳)، از

شکارگاهها و گردشگاههای بغداد به شمار می‌رفته، و تفرجگاه نیز بوده است (نک: ابن جوزی، ۲۳۹/۱۸؛ ابوعلی مسکویه، ۲۰۳/۱؛ العیون...، ۳۵۰/۱). آوانا و چند روستای اطراف آن، در اوایل عهد عباسی، رونق داشته است (رشیدوو، ۲۳۷). منطقه آوانا تا سالها و حتی در اوایل عهد عباسی، جایگاه مسیحیان بوده است و این نکته به ویژه از تراکم دیرها در این ناحیه دانسته می‌شود (شابستی، ۹۳؛ قزوینی، ۳۷۰-۳۷۱؛ نیز نک: مارکوارت، ۵۴). گفتنی است که از صوفیان نیز در آوانا، ریاطی برپا بوده است (منذری، ۹۶/۱).

نام آوانا در پاره‌ای مآخذ تاریخی، به سبب وقوع برخی حوادث آمده است، اما به نظر می‌رسد، از سده ۸ق به بعد، آوانا رونق خود را از دست داد. مهم‌ترین واقعه‌ای که در سده اول ق موجب ذکر نام آوانا شده، مربوط به جنگ و گریزهای مُصعب بن زبیر با لشکریان عبدالملک بن مروان در نزدیکی آوانا بوده است (نک: بلاذری، ۳۳۷/۵).

از آنجا که آوانا بر سر راه بغداد قرار داشت، در برخی وقایع تاریخی نامی از آن به میان آمده است (مثلاً نک: اخبار...، ۳۶۶؛ ابن اعثم، ۳۲۷/۷؛ طبری، ۲۹۱/۹، ۳۱۰؛ ابن جوزی، ۱۱۸/۱۸).

جمعی از مشاهیر، به آوانا منسوب بوده‌اند که از همه مشهورتر ابن بقیه (هم) است (ابن خلکان، ۱۱۸/۵؛ ابن اثیر، ۶۲۸/۸).

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اعثم کوفی، *احمد، الفتح*، به کوشش علی شیری، بیروت، ۱۴۱۱/ق/۱۹۹۱م؛ ابن جوزی، *عبدالرحمان، المنتظم*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۱۲/ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابو علی مسکویه، *احمد، تجارب الامم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۹م؛ *اخبار الدولة العباسیة*، به کوشش عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ بلاذری، *احمد، انساب الاشراف*، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ جواد، *مصطفی و احمد سوسه*، دلیل *خارطة بغداد المفضل*، بغداد، ۱۳۷۸/ق/۱۹۵۸م؛ رشیدوو، بی - بن، *سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ سمعانی، عبدالکریم، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲/ق/۱۹۶۲م؛ شابستی، علی، *الديارات*، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶/ق/۱۹۶۶م؛ طبری، *تاریخ*؛ عبدالؤمن بن عبدالحق، *صفی‌الدین، مرآة الاطلاع*، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۳/ق/۱۹۵۴م؛ *العیون و الحدائق*، به کوشش نبیله عبدالنعم داد، بغداد، ۱۳۹۲/ق/۱۹۷۲م؛ قزوینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، دار صادر؛ مارکوارت، یوزف، *ایران‌شهر*، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ منذری، *عبدالعظیم، التکملة لوفیات الثقله*، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۱م؛ یاقوت، *المشترک*، بیروت، ۱۴۰۶/ق/۱۹۸۶م.

آوائل، سرآغاز یا نخستینها، عشق به آگاهی از سرآغاز پدیده‌های

جهان پیوسته کنجکاوای مردمان را برانگیخته است. در میان اعراب این کنجکاوای پایه دامنه «(ادب)» نهاد و نویسندگان مسلمان از آغاز قرن ۲ق به تألیف در باب «(اوائل)» دست زدند. و ذیل «اول... اول... من...»، «اول ما...» انبوهی از باورهای عمومی یا خرافات، و یا نکات لغوی را شرح دادند.

«(آغاز شناسی)» دو جنبه عام داشته است: یکی در مقوله قاموس نگاری، مثلاً بکر: اولین فرزندی طلیعه: سرآغاز سپاه؛ و سمنی: آغاز باران؛ جنبه دوم بیشتر در مقوله تاریخ (در همه زمینه‌ها) است، زیرا

در پی یافتن اوائل هر چیزند؛ اما کسی کتابی نمی‌یافت که آنها را یکجا گردآورده باشد، هر چند که موضوع اوائل در آغاز برخی کتابها یا لابه‌لای آنها پراکنده است. به همین سبب کتابی مستقل در این باب نوشتم (ص ۱۵).

ابوهلال در کتاب خود مانند همه کتب اوائل نوعی ترتیب زمانی را مراعات کرده است؛ بدین‌سان که بابهای اول و دوم را به اخبار قریش و امور جاهلی، باب سوم را به حضرت پیامبر (ص)، باب چهارم را به صحابه و تابعین، و باب پنجم را به پادشاهان عصر اسلام اختصاص داده است. پس از آن موضوعها به میل مؤلف ترتیب یافته‌اند، زیرا رعایت ترتیب تاریخی در آنها امکان‌پذیر نیست. این کتاب نیز مانند همه کتابهای ابوهلال حاوی اطلاعات بسیار مفیدی در زمینه فرهنگ ایرانی است. باب نهم یا «اول من اتخذ نیروزاً عیداً» آغاز می‌شود (ص ۳۲۶-۳۲۷) و در آن از سنتهایی که در زمان او معروف بوده است، سخن رانده، سپس از «پیدا شدن مهرکان در عهد فریدون» سخن می‌گوید (ص ۳۲۷-۳۲۸). افزون بر این در همین فصل به تغییر یافتن گاه شماری ایرانی به دست یزدگرد و نیز به ترجمه دیوان عراق از فارسی به عربی در زمان عبدالملک، اشاره کرده است (ص ۲۰۷، ۳۳۰-۳۳۱).

اما مؤلفانی که آثار آنان در دست نیست: اسحاق بن سلیمان اسرائیلی (بغدادی، ۲/۲۷۵)؛ مرزبانی که اوائل او شامل اخبار ایرانیان کهن بوده است (یاقوت، ۱۸/۲۷۰)؛ ابن بابویه (نجاشی، ۲/۳۶۲)؛ بغدادی، همانجا)؛ محمد بن عباس... بن ماهیار = ابن جُحام (شیخ طوسی، ۱۷۷).

از ابتدای قرن ۵ق تا زمانهای اخیر حدود ۲۰ کتاب دیگر در این زمینه شناسایی شده است که برخی به جای مانده، و برخی نابود شده‌اند. فهرست مؤلفان و کتابهای موجود از این قرار است: ابوعبدالله محمد بن عبدالله شبلی حنفی (د ۷۶۹ق)؛ محاسن الوسائل الی معرفة الاوائل، موجود در موزه بریتانیا (ریو، GAL, S, II/91: 394-395). تلخیص این کتاب که توسط ابراهیم سویینی انجام شده، اینک موجود نیست؛ عبدالرحمان بن محمد عتائقی حلی (د ۷۹۰ق)؛ نسخه خطی کوچکی از وی در کتابخانه غرویه موجود است و بعید نیست به قول آقابرگ (۴۸۱/۲) تلخیص الاوائل ابوهلال باشد؛ قلقتندی؛ بخش کوچکی از کتاب خود صبح الاغشی را به ذکر اوائل اختصاص داده است (نک: ۴۱۲/۱ بی)؛ عبدالرحمان بسطامی (د ۸۵۸ق)؛ الفوائج المسکیه فی الفوائج المکیه، که در کتابخانه حسن صدقی دجانی در بیت المقدس نگهداری می‌شود (مخلص، ۳۵۷-۳۵۹)؛ سیوطی (د ۹۱۱ق)؛ الوسائل الی مسامرة الاوائل، که تلخیص الاوائل ابوهلال عسکری است. این کتاب در بیروت (۱۹۹۴م) چاپ شده است؛ علی دده سکتواری (د ۱۰۰۷ق)؛ محاضرة الاوائل و مسامرة الاواخر، که در ۲ بخش تألیف، و در ۱۴۰۰ق، در بولاق چاپ شده است؛ علامه شوشتری (د ۱۳۷۵ش)؛ کتابی به نام الاوائل به زبان عربی تألیف کرده است که جز برخی نوگرایها، تفاوت چندانی با آثار کهن ندارد. این کتاب در

اینجا، سرآغاز پدیده‌های گوناگون اجتماعی مورد جست‌وجوست. پدیده‌ای است که دایره این کار سخت گسترده است، زیرا می‌تواند «همه پدیده‌ها» را در بر گیرد؛ نخستین کسی که به عربی سخن گفت، نخستین کسی که به عربی شعر سرود، و...

پدیده‌ای است که منبع اصلی اینگونه اطلاعات، بیشتر تخیلات یا خرافاتی است که به دلایل گوناگون، مثلاً گرایشهای دینی یا تعصبات قبیله‌ای پدید آمده است. سپس هر چه در زمان پیش می‌رویم، بر وسعت تخیلات و به تبع آن بر حجم مجموعه‌های «اوائل» افزوده می‌گردد، تا سرانجام به کتاب بزرگ ابوهلال عسکری می‌رسیم که خود، به وسیله آثار دیگر تکمیل می‌شود.

بنابراین نخستین کتابهای اوائل را باید رساله‌هایی کوچک یا چند فصل از کتابی تصور کرد. دورترین نشانی که از اینگونه کتابها می‌شناسیم، کتابی است با عنوان الاوائل که به هشام کلبی (د ۲۰۶ق/ ۸۲۱م) نسبت داده‌اند (ابن ندیم، ۱۰۹؛ نجاشی، ۲/۳۹۹-۴۰۰؛ یاقوت، ۱۹/۲۸۹). دومین کتاب به مدائنی (۲۲۵ق/ ۸۴۰م) منسوب است (یاقوت، ۱۳/۱۳۸). از چند و چون این کتابها هیچ اطلاعی در دست نیست؛ اما گویا رساله‌هایی چند برگی بیش نبوده‌اند، زیرا آنچه از همان روزگار باقی مانده، نیز در همین حد است:

در المصنف عبدالله ابن ابی شیبه (د ۲۳۵ق/ ۸۵۰م) بابی به نام اوائل گشوده شد (۶۸/۱۴ بی)؛ ابن قتیبه (د ۲۷۶ق/ ۸۸۹م) فصلی از المعارف خود را به این موضوع اختصاص داد (ص ۵۵۱-۵۵۸)؛ اوائل احمد بن محمد برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰ق) نیز که نجاشی (۱/۲۰۶) و یاقوت (۴/۱۳۵) ذکر کرده‌اند، باید فصول گوناگونی از کتابهایش - از جمله المحاسن - باشد. ابن رسته (د ح ۲۹۰ق/ ۹۰۳م) نیز در الاعتلاق النفیسه فصل کوچکی در این باب دارد (ص ۱۹۱-۲۰۰).

از ابتدای قرن ۴ق، بر حجم اوائل‌ها افزوده می‌شود. در این قرن مجموعاً ۸ کتاب در این باب گزارش شده که از آن میان ۳ مجموعه به جای مانده است: ۱. بیهقی (قرن ۴ق) در المحاسن و المساوی بخشی را به اوائل اختصاص داده است؛ ۲. سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی (د ۳۶۰ق) کتابی در این باب دارد که نسخه خطی آن در بریتانیا موجود است (ریو، GAL, S, I/279: 395-396)؛ ۳. کتاب بزرگ ابوهلال عسکری (د ح ۴۰۰ق) که بی‌تردید مهم‌ترین کتاب در این زمینه است.

ابوهلال عسکری - حتی اگر برخلاف ادعایش - نخستین نگارنده در این زمینه به شمار نیاید، باز در فن اوائل‌نویسی نقطه عطفی در فرهنگ عربی است، زیرا کتاب او منشأ آثار دیگری در همین باب شد: سیوطی الوسائل خود را با برخی اضافات و باب‌بندی تازه از روی آن تدوین کرده (ص ۱۱)، و سپس علی دده سکتواری براساس تلخیص سیوطی محاضرة خود را تدوین کرده است (ص ۳). همو ابوهلال را نخستین مؤلف در این زمینه پنداشته است (ص ۶۷-۶۸). ابوهلال نیز خودگویی بر همین عقیده است، زیرا در مقدمه گوید: دیدم که مردمان

اوتادی هستند که با فرشتگان همنشینند و فرشتگان در بیماری آنان را عیادت، و به هنگام نیاز یاریشان می‌کنند (احمد بن حنبل، ۴۱۸/۲).
در برخی از متون عرفانی شمار اوتاد، ۴، ۷، ۳۰ و ۴۰ دانسته شده است، اما بیشتر آنان را ۴ تن پنداشته‌اند (ابوطالب مکی، ۱۵۵/۲؛ مستملی، ۹۴/۱؛ هجویری، ۲۶۹؛ خواجه عبدالله، طبقات، ...، ۹۴؛ ابن عربی، ۲۶۸/۱۱-۲۷۰، ۲۷۶، جم). درباره جایگاه و مرتبه اوتاد نیز اختلاف نظر دیده می‌شود. اکثر متون جایگاه آنان را فراتر از ابدال و فروتر از امامان یا نقبا یا افراد معرفی می‌کنند (هجویری، همانجا؛ ابن عربی، ۴۰/۲؛ آملی، ۲۷۳/۱-۲۷۴). اما برخی از صوفیه آنان را بالاتر از ابرار و فروتر از ابدال می‌دانند (خواجه عبدالله، صد میدان، ۲۲). ویژگی مهمی که در طبقات مختلف اولیا به چشم می‌خورد، آن است که با وفات یکی از آنها فردی از طبقه پایین‌تر جانشین او می‌شود. به این ترتیب، با وفات یکی از اوتاد فردی از طبقه ابدال یا ابرار جایگزین او می‌گردد. در آثار ابن عربی گاه افراد مربوط به طبقات بالاتر، یعنی قطب و امامان از جمله همین اوتاد معرفی شده‌اند (۲۷۰/۱۱) و نیز گاه بعضی اوتاد چهارگانه را جزو ابدال هفتگانه دانسته‌اند که ۳ تن دیگر قطب و امامان هستند (آملی، ۲۷۶/۱).

درباره تأثیر وجود اوتاد در عالم، در متون عرفانی، با استناد به روایات دینی، سخن بسیار گفته شده است. بیشترین سخنان و تعبیرات را در این زمینه در آثار ابن عربی می‌توان یافت. گاه چنین گفته شده است همچنان که خانه به وسیله ارکان آن حفظ می‌شود، خداوند نیز عالم را به وسیله اوتاد محافظت می‌نماید (ابن عربی، ۲۶۶/۱۱). گاه گفته می‌شود که خداوند به وسیله هر یک از این اوتاد چهارگانه، ایمان، ولایت، نبوت و رسالت، و به وسیله مجموع آنها دین حنیفی را حفظ می‌کند (همو، ۲۶۹/۱۱-۲۷۰). همچنین ابن عربی این نکته را یادآور می‌شود: وقتی که شیطان گفت من از ۴ جهت بر فرزندان آدم وارد می‌شوم، اشاره به همان ۴ جهتی داشت که اوتاد حافظ آنند، و آنان خود از این ۴ جهت از دستبرد شیطان مصونند (۲۷۷/۱۱). برخی نیز اوتاد را محل نظر مرحمت حق و سبب معموری جهات اربعه معرفی کرده‌اند (شاه نعمت‌الله، ۱۳/۴).

ابن عربی گاهی الیاس، عیسی، ادریس و خضر(ع) را از اوتاد معرفی می‌کند که با جسم خود در دنیا حضور دارند که دو تن از آنان امامانند و یک تن قطب است (۲۶۸/۱۱-۲۷۰). در جای دیگر ابن عربی از شخصی به نام ابن جعدون به عنوان یکی از اوتاد نام می‌برد که او را در شهر فاس دیده است (۲۷۶/۱۱) و گاه از ۴ شخص دیگر یاد می‌کند که دو تن آنها دو مرد فارسی و حبشی، سومی شخصی به نام ربیع بن محمود ماردینی و شخص چهارم خود اوست (۴۰/۲)، نیز برای تفصیل درباره نامهای اوتاد، نک: ۲۷۸/۱۱-۲۷۹؛ شاه نعمت‌الله، ۱۵۰/۱، ۱۳/۴).

هجویری بر آن است که اوتاد چهارگانه و اخیار و ابدال و نقبا و قطب، برخلاف اولیایی که در مراتب پایین‌تر قرار دارند، یکدیگر را می‌شناسند و در کارها به اجازه یکدیگر نیازمندند (همانجا). دیگر از ویژگیهای اوتاد آن است که هر یک از آنها بر اخلاق یکی از انبیا چون

۱۳۷۲ش به کوشش قیس آل قیس در تهران منتشر شد. آخرین کتاب معتبری که در زمینه اوتاد می‌شناسیم کتابی است با عنوان معجم الاوائل فی تاریخ العرب و المسلمین تألیف فواد صالح سید (بیروت، ۱۹۹۲م). مؤلف پس از مقدمه‌ای مفید در تاریخ اوتاد نگاری به معرفی ابواب کتاب خود و علت گزینش آنها می‌پردازد. وی از کتابهای کهن بهره فراوان گرفته، با اینهمه، کوشیده است که خود «اولهای» (چون نخستین روزنامه‌های عربی) بر مجموعه اوتاد بیفزاید.

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة، ابن ابی شیبہ، عبدالله، المصنف من الاحادیث و الآثار، به کوشش مختار احمد ندوی، بیبی، ۱۴۰۱/ق/۱۹۸۰م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقیسه، لندن، ۱۳۰۹/ق/۱۸۹۱م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۰/ق/۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواللال عسکری، حسن، الاوائل، به کوشش محمدسید وکیل، مدینه، ۱۳۸۵/ق/۱۹۶۶م؛ بغدادی، ابیضاح؛ سیوطی، الوسائل فی مسامرة الاوائل، به کوشش محمد سعید بن بسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۴م؛ شیخ طوسی، محمد، رجال، به کوشش محمدصادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰/ق/۱۹۶۱م؛ علی دده سکوتاری، علاءالدین، محاضرة الاوائل و مسامرة الاواخر، بیروت، دارالکتب؛ قلفشندی، احمد، صحیح الاعشى، قاهره، ۱۳۸۳/ق/۱۹۶۳م؛ مخلص، عبدالله، «مخطوطات و مطبوعات کتاب الاوائل»، مجلة الجمع العلمي العربی، دمشق، ۱۹۶۰/ق/۱۹۶۱م؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸/ق/۱۹۸۸م؛ یاقوت، ادبای، نیز:

GAL, S; Rieu, C., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, Oxford, 1894.*
آذرتاش آذرتوش

اوتاد، در اصطلاح متصوفه به کسانی گفته می‌شود که در سلسله مراتب اولیا مقامی فروتر از قطب و امامان و افراد، و فراتر از ابدال و ابرار و اخیار دارند. اوتاد در لغت به معنی میخهاست. در قرآن کریم از کوهها به عنوان اوتاد ارض یاد شده است (نبأ/۷۷۸) که در کتب روایات آن را به گروههای مختلف اولیا تعبیر و تفسیر کرده‌اند.
در روایات شیعه واژه اوتاد گاه به پیامبر(ص) و ائمه دوازدهگانه (ع) و گاه به گروهی از اولیا اطلاق شده است که در سلسله مراتب ابدال و عباد و ستیاح قرار دارند و از محبوبترین بندگان خدا هستند. وقتی که این واژه در مورد پیامبر(ص) و ائمه (ع) به کار می‌رود، دارای این ویژگی است که خداوند به سبب آنان ساکنان زمین را از هلاکت حفظ می‌کند، و وقتی که امامان دوازدهگانه زمین را ترک گویند، زمین اهل خود را فرو خواهد برد. خداوند این گروه را حجت بر بندگان خود قرار داده است و به امر او برپا ایستاده، و آماده‌اند، و آفرینش آنان قبل از خلق موجودات عالم و به صورت انواری بوده است که در طرف راست عرش خداوند قرار داشته‌اند (کلینی، ۵۳۴/۱، حر عاملی، ۴۶۰/۱؛ شیخ طوسی، ۱۳۹؛ قاضی سعید، ۱۲۱؛ مجلسی، ۵۷/۲، ۱۵۵/۱۰).

در روایات صوفیه اهل سنت اوتاد گروهی از اولیا شمرده شده‌اند که شمار آنها ۴ یا ۷ یا ۴۰ تن است که بر خلق موسی(ع) و یا بر قلب جبرئیل خلق شده‌اند، و یا دارای یقینی همچون یقین ابراهیم(ع) هستند که به برکت ایشان باران می‌بارد و بلا از زمین دور می‌شود و مردم به واسطه ایشان روزی می‌یابند (احمد جام، ۲۱۶؛ خوارزمی، ۲۳/۱؛ لاهیجی، ۲۸۲؛ قاضی سعید، ۱۱۸-۱۱۹). و نیز گفته‌اند در مساجد

شاخه‌های آن جهنا، گومتی، و گهاگهاراست («اطلس»)، 2؛ بریتانیکا، XII/223).

اوتارپرادش غیر از منطقه کوهستانی شمال، دارای آب و هوای موسمی استوایی است. در ناحیه دشت، درجه حرارت بین ۱۲/۵ تا ۴۵ سانتی‌گراد در نوسان است. ریزش باران سالیانه در مناطق مختلف ایالت اوتارپرادش متفاوت است: در منطقه شمالی ۲۵۰ سانتی‌متر، در دشت بین ۱۲۵ تا ۱۵۰ سانتی‌متر، و در شرق کمتر از ۷۵ سانتی‌متر (همانجا؛ اینترنشنال، XVIII/563).

طبق آمار سال ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش اوتارپرادش ۱۳۲'۰۹۰'۰۰۰ نفر جمعیت داشته است که ۷۷٪ آنها در روستا زندگی می‌کرده‌اند. بیشتر ساکنان اوتارپرادش هندو مذهب هستند و مسلمانان اقلیت بزرگی را در این ایالت تشکیل می‌دهند. طبق آمار سال ۱۹۷۱م از جمعیت ۸۸'۳۳۶'۰۰۰ نفری، ۱۳'۶۷۶'۰۰۰ نفر مسلمان بوده‌اند و بیشتر مسلمانان، شامل سنیان و شیعیان، در مناطق شهری زندگی می‌کنند («اطلس»)، 10، 156، 157؛ موکرجی، 214-217، 220؛ احمد، 335-336؛ جمشیدی، ۲۲۰).

اوتارپرادش دارای شهرهای بزرگی است از جمله: کانپور مرکز در حال گسترش صنعتی، وارانسی (بنارس) از شهرهای مهم مذهبی هندوان، آگره (ه م) پایتخت قدیمی هند و جایگاه تاج محل، اسدآباد شهری مذهبی با مسجد جامع بزرگ، و لکهنو مرکز اداری و حکومتی ایالت که شهری تاریخی و باستانی است (EWA, VII/1909؛ «اطلس»)، 132؛ اینترنشنال، همانجا).

اوتارپرادش دارای سابقه تاریخی است و بخشهایی از این سرزمین مورد احترام هندوان و بوداییان است. نفوذ اسلام در اوتارپرادش به سده‌های قبل از ۱۲ق/۱۲م بازمی‌گردد. در دوره سلاطین دهلی و مغولان هند، اوتارپرادش تحت فرمان آنها قرار گرفت و آثار و بقایای این دوره در جاهای مختلف این ایالت باقی است. در سده ۱۲ق/۱۸م بخشی از اوتارپرادش به نام اوده (ه م) تحت فرمان سلاطین شیعه مذهب قرار گرفت که زمینه گسترش فرهنگ شیعی در شمال هند شد. از ۱۷۹۸ تا ۱۸۳۳م ایالت اوتارپرادش تحت نظر حکومت انگلستان قرار گرفت که آن را «ایالت متحد اوده و آگره» نامیدند. در دوره استقلال، نواحی مختلف این ایالت از مراکز فعالیت جنبش استقلال طلبان هند بود. پس از استقلال هند، ایالت متحد اوده و آگره در ۲۶ ژانویه ۱۹۶۰م/۷ بهمن ۱۳۳۸ش تغییر نام به اوتارپرادش یافت (هالیستر، ۱۷۲؛ رابینسن، 10-14؛ موکرجی، 216-219؛ WNGD, 1273؛ بریتانیکا، XII/223). این ایالت دارای مراکز تحقیقات اسلامی است، از جمله: مرکز تحقیقات اسلامی شبلی ندوی در اعظم گره (ه م) و دانشگاه مسلمانان علی‌گره (همان، EI2, I/809; I/271).

اوتارپرادش از مراکز درگیری مسلمانان و هندوهاست که برجسته‌ترین

آدم و ابراهیم و عیسی (ع) و محمد (ص) هستند و از روحانیت یکی از فرشتگان مدد می‌گیرند، و هر یک از ارکان کعبه نیز متعلق به یکی از آنان است: رکن شامی از آن کسی است که بر قلب آدم (ع) است، و رکن عراقی برای کسی که بر قلب ابراهیم (ع)، و رکن یمانی برای کسی که بر قلب عیسی (ع)، و رکن حجرالاسود از آن کسی است که بر قلب حضرت محمد (ص) است. ابن عربی خود را صاحب رکن‌اخیر معرفی می‌کند. استمداد اوتاد چهارگانه از روحانیت اسرافیل، میکائیل، جبرئیل و عزرائیل است. ابن عربی هر یک از اوتاد را دارای علوم ویژه‌ای می‌داند که به سبب آن علوم به مقام اوتادی رسیده‌اند (نک: ۴۰۴-۴۰۷/۲).

خوارزمی نیز از اوتاد هفتگانه سخن می‌گوید که بر خلق موسی (ع) هستند (۳۳/۸). برخی نیز قلوب اوتاد را بر قلب جبرئیل دانسته‌اند (قاضی سعید، ۱۲۱). دیگر از ویژگیهایی که به اوتاد نسبت داده‌اند، آن است که لحظه‌ای از پروردگار خویش غافل نیستند، و از دنیا جز در حد نیاز گرد نیاورند، و از آنها لغزشهای بشری پدید نمی‌آید، و عصمت در آنها شرط نیست (قمی، ۴۳۸/۲).

مآخذ: آملی، حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، به کوشش هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۲م؛ ابن عربی، محمد، الفتحاحات المکیة، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲-۱۴۱۰ق؛ ابوطالب مکی، محمد، قوت القلوب، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ احمد بن حنبل، مستدرک، استانبول، ۱۹۸۰م؛ احمد جام، انس التائبین، به کوشش علی فاضل، تهران، انتشارات توس؛ حر عاملی، محمد، انبیا الهدایة، به کوشش ابوطالب تجلیل تبریزی، قم، ۱۳۹۹ق؛ خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، طبقات الصوفیة، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خوارزمی، حسین، شرح نصوص الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ شاه نعمت‌الله ولی، رساله‌ها، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ش؛ شیخ طوسی، محمد، الفیة، به کوشش عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم، ۱۴۱۱ق؛ قاضی سعید قمی، شرح اربعین، تهران، ۱۳۵۵ق؛ قرآن کریم، قمی، عباس، سفینه البحار، تهران، کتابخانه سنایی؛ کلینی، محمد، الاصول من الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ق؛ لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۲۷ش؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ مستملی بخاری، اسماعیل، شرح التعریف، به کوشش محمدروشن، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش زوکونفسکی، تهران، ۱۳۵۸ش.

اوتارپرادش، از ایالت‌های شمالی هند با اقلیت بزرگی از مسلمانان. این ایالت در بخش شمالی دره گنگ جای گرفته است که از شمال به سرزمین خود مختار تبت و نیال، از غرب و شمال غربی به دهلی و ایالت‌های هیمال پرادش، هاریانا، راجستان، و از جنوب به ایالت‌های مادھیا پرادش، و از شرق به بهار متصل است («اطلس...»)، 3؛ بریتانیکا، XII/222-223). اوتارپرادش ۲۹۴/۴۱۳ کم ۲ وسعت دارد و از لحاظ طبیعی به ۴ منطقه تقسیم شده است: کوهستانی شمال، دشت هموار گنگ که بیشترین قسمت ایالت را تشکیل می‌دهد، زمینهای تپه‌ای جنوب، و زمینهای جنگلی و باتلاقی دامنه کوه. در اوتارپرادش رودخانه‌های فراوانی جریان دارند که بزرگ‌ترین آنها گنگ، و

آن درگیری مسلمانان و هندوها بر سر مسئله مسجد بابری بوده است (جمشیدی، ۱۴۶-۱۵۵، ۲۲۲).

ایالت اوتارپرادش دارای رودخانه‌های پر آب و زمین حاصل خیز، و از مراکز کشاورزی هند است. برخی از تولیدات کشاورزی اوتارپرادش عبارتند از: برنج، گندم، سیب‌زمینی، نیشکر، توتون و پنبه. تولیدات صنعتی اوتارپرادش کاغذ، توتون، نساجی و چرم‌سازی است و از این میان، صنعت چرم‌سازی دارای اهمیت بسیار است («اطلس»، ۱۷۲-۱۶۹: بریتانیکا، GSE, XXVII/710; XII/223).

مآخذ: جمشیدی، پروچردی، محدثی، علل ریشه‌ای درگیریهای مسلمانان و هندوها، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ هالیتی، جان ثرمن، تنوع در هند، ترجمه آذرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ نیز:

Ahmad, I., «The Shia-Sunni Dispute in Lucknow, 1905-1980», *Islamic Society and Culture*, New Delhi, 1983; *An Atlas of India*, Delhi, 1990; *Britannica*, 1986; EI²; EWA; GSE; *International*; Mukerji, A. B., «The Muslim Population of...», *Islamic Culture*, 1973, vol. XLVII, no. 1; Robinson, F., *Separatism Among Indian Muslims*, London, 1974; WNGD.

مجید سیمی

اوتوکیوس، یا اوتوکیوس (در منابع اسلامی: اوطوقیوس)، ریاضی‌دان یونانی. او در حدود سال ۴۸۰م در عسقلان زاده شد و در اسکندریه دانش آموخت. گفته می‌شود که وی کتابهای با ارزشی در هندسه نوشته است که بنی موسی آنها را نشانه توانمندی او در این فن شمرده (ص ۶۲۳)، اما هیچ یک از آنها بر جای نمانده است. شهرت او بیشتر به سبب شرحهایی است که بر ۳ اثر ارشمیدس و ۴ کتاب از مجموعه مخروطات آپولونیوس نوشته است (ابن ندیم، ۳۲۶؛ نصیرالدین، ۲؛ بنی موسی، ۶۲۷-۶۲۹؛ اشتاین اشناپدر، ۱۷۴-۱۷۳؛ «زندگی‌نامه...» (I/223, IV/488). ابن ندیم (ص ۳۲۷) و قنطی (ص ۷۳) از شرح او بر مقاله نخستین کتاب مجسطی بطلمیوس خبر می‌دهند که از آن نیز اثری بر جای نمانده است.

۳ اثر ارشمیدس که اوتوکیوس آنها را شرح کرده، اینهاست: «درباره کره و استوانه»، «اندازه‌گیری دایره» و «تبادل سطوح». این شرحها از اهمیت بسیاری برخوردارند، زیرا برای آگاهی از برخی دستاوردهای ریاضی‌دانان یونان باستان یگانه مأخذ به شمار می‌روند. نصیرالدین طوسی (همانجا) حکایت می‌کند که به علت کثرت افتادگیها و نادرستیها در ترجمه کتاب «کره و استوانه» ارشمیدس، تنها پس از یافتن شرح اوتوکیوس، با ترجمه استادانه اسحاق بن حنین، توانسته است تحریر مطلوبی از آن فراهم آورد.

اوتوکیوس در شرح کتاب دوم «کره و استوانه»، درباره مسائلی مانند تعیین شعاع کره‌ای که حجم آن برابر حجم مخروط یا استوانه مفروضی باشد، به بحث می‌پردازد و شیوه‌هایی را که ریاضی‌دانان یونان باستان برای حل اینگونه مسائل به کار می‌بردند، بیان می‌کند. این مسئله و همچنین مسئله تضعیف مکعب، یعنی تعیین ضلع مکعبی که حجم آن دو برابر حجم یک مکعب مفروض باشد، در یونان باستان به شکل بسیار گسترده مطرح بود و ذهن بسیاری از دانشمندان را به خود مشغول

می‌داشت. ریاضی‌دانان یونانی معمولاً به یاری مقاطع مخروطی به حل اینگونه مسائل می‌پرداختند. مسائل یاد شده، سرانجام به یک مسئله ساده‌تر، یعنی یافتن دو واسطه هندسی میان دو پاره خط منجر می‌شوند. مسئله اخیر، در ریاضیات امروزی اینگونه بیان می‌شود:

(۱) $\frac{a}{x} = \frac{x}{y} = \frac{y}{b}$
 (a و b طولهای دو پاره خط مفروض و x و y واسطه‌های هندسی میان آن دو هستند).

از رابطه (۱) به سادگی نتیجه می‌شود که $\frac{a^3}{b^3} = \frac{a}{b}$ و اگر $b=2a$ در نظر گرفته شود، $x=\sqrt[3]{2}a$ و بدین سان x^3 ضلع مکعبی خواهد بود که حجم آن دو برابر حجم مکعب با ضلع a است (زوتر، 36-37؛ کانتور، I/226-227؛ تومر، II/565؛ تامس، I/262-263, 298-299؛ «زندگی‌نامه»، (I/223-224, IV/488-489).

اوتوکیوس در شرح بر «اندازه‌گیری دایره»، به نقل مفصل عملیات ضرب اعداد بزرگ، نیز پرداخته است. این ابتکار و نیز شماری از دیگر مسائل مورد بحث ریاضی‌دانان یونان که وی به تفصیل یاد می‌کند، و گاه نیز منحصر به فرد هستند، از نظر تاریخ ریاضیات بسیار مهم شمرده می‌شوند (کانتور، I/318-319؛ «زندگی‌نامه»، (IV/489-490).

شرح اوتوکیوس بر مخروطات آپولونیوس تنها ۴ کتاب نخست آن را دربر می‌گیرد. به گزارش بنی موسی (ص ۶۲۳) و ابن ندیم (ص ۳۲۶)، اوتوکیوس پس از آنکه به تصحیح و شرح آن برخاست، هر جا که تصحیح ممکن نبود، خود به استقلال برای اثبات قضایای آن به اقامه برهان پرداخت. هلال بن ابی هلال حمصی این اثر اوتوکیوس را زیر نظر احمد بن موسی بن شاکر به زبان عربی درآورده است. نسخه‌های خطی کتاب اوتوکیوس با عنوان شرح کتاب ارشمیدس فی الكرة والاسطوانة در پاریس و آکسفرد نگهداری می‌شود (زوتر، همانجا؛ GAS, V/188).

مآخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ بنی موسی، «صدر...» (دیباجه بر المخروطات) (نکته: آپولونیوس)؛ قنطی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ نصیرالدین طوسی، تحریر کتاب الكرة والاسطوانة لارشمیدس، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ق؛ نیز:

Apollonius, *Conics* (Books V to VII), ed. G. J. Toomer, New York, 1900; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1965; *Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1970-1971; GAS; Stein Schneider, M., *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz, 1960; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Thomas, I., *Selections Illustrating the History of Greek Mathematics*, London, 1939; Toomer, G. J., *notes on Conics* (vide: Apollonius).

محمدعلی مولوی

اوتولوگس، نک: اطلولوس.

اوجی نطنزی، ادیب و شاعر نیمه نخست سده ۱۱ق/۱۷م. وی در نطنز زاده شد (آذر، ۱۷۳؛ ابن یوسف، ۲۳۴/۳). گویند جوانی خود را

یافت و در مدرسه حکاکیه مشغول تدریس شد و چندی بعد ریاست و اداره آن مدرسه را برعهده گرفت. با آنکه در این مقام به شهرت تمام رسید، خود را از رضای باطنی و آرامش روحی بی بهره دید؛ از این رو مدرسه و تدریس را ترک گفته، طریق سلوک و ریاضت پیش گرفت و در این راه چندان افراط کرد (مناقب، ۱-۳) که مردم وی را دیوانه پنداشتند. آوازه مجاهدتهای او به گوش شیخ رکن الدین سجاسی (د ۶۰۶ق) رسید و او شاگرد خود شجاع الدین ابهری را نزد اوحدالدین فرستاد (همان، ۴-۵). از آن پس اوحدالدین مرید رکن الدین سجاسی شد.

اوحدالدین بیشتر عمر خود را در سفر گذراند. او در این سفرها با بزرگان علم و عرفان دیدار می کرد و به ارشاد مردم می پرداخت (نک: اوحدالدین، ۲۶۴). ظاهراً نخستین سفر وی، پس از بغداد، به تبریز بود (نک: مناقب، ۲۶-۲۷). آنگاه از شهرهای نخجوان و شروان گذر کرد تا به قونیه رسید (نک: ابن کربلایی، ۱/۶۰-۶۱؛ نیز نک: مناقب، ۲۱۲-۲۱۷) و در آنجا با ابن عربی در خانه وی ملاقات نمود (نک: جامی، ۳۸۱). سفرهای دیگر اوحدالدین به ملطیه (ح ۶۱۶ق)، سیواس و قیصریه بود که مؤلف مناقب از این سفرهای او حکایتها نقل کرده است (نک: ص ۱۹۱-۱۹۲، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۶۱-۲۶۵، ۲۶۶).

اوحدالدین در حلب با سعدالدین حموی (د ۶۵۰ق) و مجدالدین بغدادی، شاگرد نجم الدین کبری ملاقات داشت (نک: همان، ۹۶). در مصر بار دیگر با ابن عربی دیدار کرد؛ و هنگامی که شیخ قصد حج نمود، ابن عربی از او خواست تا صدرالدین قونوی (د ۶۷۳ق)، شاگرد و مرید و فرزند خوانده وی را همراه خود ببرد (نک: همان، ۸۴، ۸۵). او در آخرین سفر حج خود چند روزی در دمشق توقف کرد و گویا ملاقات اوحدالدین با مولوی (د ۶۷۲ق) در دمشق، در همین تاریخ بوده است (نک: سپهسالار، ۲۴-۲۵؛ خوارزمی، ۱/۱۳۳؛ نیز نک: ابومحبوب، ۶۵-۶۶). اوحدالدین سفرهای دیگری نیز داشته است، از جمله خوارزم که در آنجا با شیخ نجم الدین کبری ملاقات کرد (نک: مناقب، ۲۰۲-۲۰۵؛ قس: فروزانفر، ۲۹). اوحدالدین در هفتاد و چند سالگی وفات یافت و به قولی در شونیزیه بغداد (نک: ابومحبوب، ۴۶) به خاک سپرده شد (نیز نک: قزوینی، ۲۴۸؛ فصیح، ۲/۳۰۹؛ ابن کربلایی، ۶۱/۱).

مؤلف مناقب به گونه ای اغراق آمیز شمار شاگردان و مریدان اوحدالدین را ۷۰ هزار گفته، و افزوده است که ۳ هزار تن از آنان صاحب مقامات، مراتب ولایت و دارای کشف و شهود بوده اند (نک: ص ۲۲۲). از جمله مریدان و شاگردان او می توان از شمس الدین عمر بن احمد تفلیسی و کریم الدین نیشابوری یاد کرد که در مدح اوحدالدین اشعاری سروده اند (نک: فروزانفر، ۴۴-۴۶؛ ابومحبوب، ۶۷-۶۸). صاحب مناقب در زمره مریدان وی از جمال الدین واسطی - که مردی حکیم و عالم به علم هیات، منطق، نجوم و ریاضی بوده - نام می برد که به شوق دیدار شیخ به ملطیه رفته، و تا هنگام وفات اوحدالدین از ملازمان وی بوده است (نک: ص ۹۱-۹۴). اما از برترین مریدان اوحدالدین می توان

به می خوارگی گذرانید، اما سرانجام توبه کرد و در قصیده ای ندامت خویش را ابراز داشت (آرزو، ۱۷۸؛ نصرآبادی، ۲۴۹).

گویا آوازه هرات و دستگاه حسن خان شاملو، بیگلربیگی خراسان، سبب شد که او جی جلای وطن کند و به بارگاه او درآید (آزاد، ۵۸/۲؛ صفا، ۵/۱۱۴۴(۲)؛ نیز نک: اوجی، ۱۲۸، بیت ۱۲).

اوجی پس از چندی در سلک شاعران دربار شاه صفی درآمد. از قصیده ای که درباره پیروزی شاه صفی بر «روم نژادان ایران» سروده (ص ۹، بیت ۶)، برمی آید که وی تا ۱۰۴۵ق - تصرف ایران (بیانی، ۳۴۶) - در خدمت شاه صفی به سر برده است.

ابن یوسف شیرازی تاریخ درگذشت اوجی را ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م دانسته است (همانجا؛ نیز نک: ریو، 682/II).

سبک اوجی چون دیگر شاعران آن عصر، هندی است. با آنکه وی را نمی توان در ردیف بیدل و صائب برشمرد، اما از سراینندگان توانمند این سبک بود و چیره دستی خاصی در سرودن مضامین تازه و به کارگیری صور خیال داشت. صائب به استقبال شعر او رفته، و او نیز به تبع از صائب شعری سروده است (آزاد، ۵۷/۲ - ۵۸؛ صدیق حسن، ۲۸).

نصرآبادی دیوان وی را در حدود ۱۰ هزار بیت دانسته است (ص ۲۴۹)، اما از مجموعه اشعار او تنها ۳ هزار بیت، برجای مانده که دست نوشته هایی از آن در کتابخانه های مختلف موجود است (نک: ابن یوسف، ۳/۲۳۳-۲۳۴؛ دیباجی، ۱/۲۱۴؛ ریو، همانجا).

مآخذ: آذریبگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ش؛ آرزو، علی، مجمع الفنا، تهران، ۱۳۵۶ش؛ آزاد بلگرامی، میرغلامعلی، مآثر الکرام، به کوشش عبدالله خان، پنجاب، ۱۹۱۳م؛ ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، تهران، ۱۳۱۸-۱۳۲۱ش؛ اوجی نظری، دیوان، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز بیانی، خانبابا، تاریخ نظامی ایران، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دیباجی، ابراهیم، فهرست نسخه های خطی کتابخانه نوربخش، تهران، ۱۳۵۲ش؛ صدیق حسن خان، محمد، شمع انجم، به کوشش محمد عبدالحمید، ۱۲۹۳ق؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۴ش؛ نصرآبادی، محمدطاهر، تذکره، تهران، ۱۳۱۷ش؛ نیز:

Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1966.
ایران ناز کاشیان

اوحدالدین بلیانی، عبدالله، نک: بلیانی، اوحدالدین.

اوحدالدین کرمانی، حامد بن ابی فخر، عارف و شاعر بنام قرن ۱۳ق/۱۳م. بنا بر تصریح صاحب مناقب (ص ۱)، او به هنگام حمله ترکان غز به کرمان و انقراض آل قاورد (ه م) ۱۶ سال داشته است (نک: فروزانفر، ۳۶). تاریخ وفات وی را زکریا قزوینی (ص ۲۴۸) که از معاصران او بوده، ۶۳۵ق گفته است (نیز نک: فصیح، ۲/۳۰۹؛ قس: گازرگاهی، ۷۵؛ آذر، ۶۱۲/۲).

اوحدالدین در پی حمله ترکان غز به کرمان روانه بغداد شد و در آنجا به تحصیل فقه، حدیث و علوم دینی پرداخت. وی در مدتی کوتاه کمال

از صدرالدین قونوی یاد کرد که به گفته صاحب مناقب نزدیک به ۱۶ سال در ملازمت شیخ به سر برده، و طریق سلوک و اسرار خلوت را از وی آموخته است (نک: ص ۸۷). افزون بر صدرالدین قونوی، بزرگانی چون محیی‌الدین ابن عربی و نجم‌الدین کبری به او توجه و ارادت داشته‌اند (نک: همان، ۲۰۲)، و سلاطین وقت در اعزاز و اکرام او سعی داشتند و به هر شهری که سفر می‌کرد، مورد احترام بود، و مورخان و تذکره‌نویسان دوره‌های بعد، از او به نیکی یاد کرده، و احوال و مقامات روحانی او را ستوده‌اند (نک: قزوینی، همانجا؛ ابن فوطی، ۷۲).

دیدگاه اوحدالدین در مسأله عشق برگرفته از نگرش وحدت وجودی اوست که در جای جای رباعیاتش ظاهر می‌شود. غالباً از دو گانگی ظاهر و باطن و صورت و معنا سخن می‌گوید و حقیقت را معنا و باطن، و صورت و ظاهر را امری گذرا و نمودی بی‌اصل و حقیقت می‌داند. در نظر او عالم جلوه‌گاه جمال حق است و در دایره وجود تنها موجود حقیقی اوست (نک: ص ۱۰۰) و اوست که مرکز این دایره است و همه موجودات عالم سرگردان در دایره عشق معشوق ازبند (نک: ص ۱۱۹-۱۲۰). وی سرمایه عشق الهی را تنها حیرت و سرگردانی می‌داند که حاصل آن فنای از خود و فنای در حق است (نک: ص ۱۲۱).

اوحدالدین اهل سماع بود و مجالس سماع او شور و حال خاصی داشت (نک: مناقب، ۹۷). گفته‌اند که وی رباعیات خود را در حال سماع می‌سروده است (نک: همان، ۱۰۲). پاسخ وی به مکتوب سعدالدین حموی که در حکایت سی‌ام مناقب (ص ۱۰۰-۱۰۲) آمده، گویای آگاهی وی بر دقایق احکام شرع و توجه وی به رعایت این دقایق و مراتب تعبد اوست (نیز نک: اوحدالدین، ۳۰۴).

آثار: تنها اثری که از وی برجای مانده، مجموعه رباعیات اوست که به دست یکی از پیروانش در قرن ۷ ق جمع‌آوری شده است. بسیاری از این رباعیات در نزهة المجالس شروانی (تألیف شده در نیمه اول قرن ۷ ق) آورده شده است (ص ۱۱۱ بی). این مجموعه با ۱۷۲۴ رباعی در کتابخانه ایاصوفیه (شم ۲۹۱۰) موجود است (ابومحبوب، ۸۰). دیوان رباعیات او در ۱۳۶۶ ش به کوشش احمد ابومحبوب و با مقدمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی در دو بخش به چاپ رسیده است.

گزیده‌ای از این مجموعه توسط وایسرا، شرق‌شناس آلمانی، تصحیح، و سپس با همکاری ویلسن به انگلیسی ترجمه شده، و با عنوان «شاهد دل»^۲ در ۱۹۷۸ م از سوی انجمن فلسفه ایران به چاپ رسیده است. این مجموعه حاوی ۱۲۰ رباعی از رباعیات اوحدالدین است.

مناقب، مقامات، یا تذکرة اوحدالدین کرمانی که تنها کتابی است در بیان سرگذشت، احوال و کرامات وی، تألیفی است که نام مؤلف و تاریخ نگارش آن بر ما پوشیده است. اما از قراینی که در کتاب وجود دارد، می‌توان دریافت که وی از هواداران اوحدالدین بوده است. او در جای جای این کتاب از وی به «شیخ ما» یاد می‌کند. تاریخ تألیف این کتاب نباید از نیمه دوم سده ۷ ق آن سوتر باشد (فروزانفر، ۵۵-۵۶). در

این کتاب ۷۳ حکایت دیده می‌شود که برخی از آنها با کمی اختلاف در آثار دیگر نظیر حلیة الاولیاء، تذکرة الاولیاء و احیاء العلوم نیز نقل شده است (نک: همو، ۵۷-۵۸).

مآخذ: آذر یگدلی، لطفعلی، آتشکده، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ ابن کریلایی، حافظ حسین، روذات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرانی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ ابومحبوب، احمد، مقدمه بر دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی (همه)؛ اوحدالدین کرمانی، حامد، دیوان رباعیات، به کوشش احمد ابومحبوب، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود غابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۶ ش؛ سهیلار، فریدون، رساله در احوال مولانا جلال‌الدین مولوی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ شروانی، جمال خلیل، نزهة المجالس، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، مقدمه و حواشی بر مناقب (همه)؛ فصیح خوانی، محمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۰ ش؛ قزوینی، زکریا، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ گازرگاهی، حسین، مجالس المشائخ، کاتبور، ۱۳۱۴ ق/۱۸۹۷ م؛ مناقب، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۲۷ ش.

فاطمه رحمتی

اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمد اوحدی دقایی بلیانی کازرونی (۹۷۳- ح ۱۰۵۰ ق/۱۵۶۵-۱۶۴۰ م)، سراینده، تذکره‌نگار و فرهنگ‌نویس نامور. وی منسوب به خاندان مشهور بلیانی بود که تنی چند از افراد آن مثل شیخ عبدالله بلیانی و امین‌الدین محمد بلیانی معاصران سعدی و حافظ در قرنهای گذشته شهرتی به دست آورده بودند (برای نسب وی، نک: احمدعلی، ۴۱۱؛ نیز صفا، ۱۷۳۰/۳).

پدرش معین‌الدین، از فارس به اصفهان کوچید و تقی‌الدین در آنجا زاده شد (نک: اوحدی، ۲۳۶). روزگار کودکی و نوجوانی تقی‌الدین اوحدی در اصفهان به کسب دانشهای مقدماتی گذشت و یک چند نیز در دارالایتام شاه طهماسب در اصفهان، از کسانی چون شیخ الاسلام علی منشاربهره برد (گلچین، ۱۳/۲). آنگاه به حلقه درس مولانا خواجه جان قهپایه‌ای درآمد (اوحدی، ۳۶۶). بدین ترتیب، وی دانشهای مرسوم چون صرف و نحو، منطق و ریاضی و قرآن را تا ۱۲ سالگی فراگرفت (صفا، ۱۷۳۱/۳). اوحدی پس از مرگ مادرش (نقوی، ۱۵۲)، از اصفهان رهسپار یزد شد و پس از یک سال اقامت در آنجا به اصفهان بازگشت و به تکمیل تحصیلات خود پرداخت و پس از ۴ سال به شیراز رفت و نزد میرقاری گیلانی دانش اندوخت و سپس داماد وی شد، اما پس از چندی دوباره به اصفهان بازگشت و در ۹۹۵ ق/۱۵۸۷ م به اردوی سلطان محمد خدابنده صفوی پیوست (همانجا؛ آل داود، ۳۶). از این زمان تا پایان دوران اقامت در ایران، با دربار صفویه و به خصوص با شاه عباس اول ارتباط داشت و به مناسبت، اشعاری در مدح آنان می‌سرود (نقوی، ۱۵۳).

اوحدی در ۱۰۰۵ ق/۱۵۹۷ م به عتبات عالیات سفر کرد و پس از

وزن مخزن/الاسرار نظامی حاوی ۳ هزار بیت؛ ج - کعبه الحرمین در ۴ هزار بیت؛ د - سفینه السکینه یا خزینة الدقیقة، حاوی ۶ هزار بیت (نقیسی، همانجا؛ گلچین، ۱۶/۲).

وی رباعیاتی هم سروده که به نام «رباعیات اوصافیه و رباعیات اضافیه» شهرت دارند. جز اینها اوحدی به آثار پراکنده منظوم دیگری از خود اشاره می‌کند که برای دستیابی بر فهرست کامل آنها باید به مواضع مختلف عرفات العاشقین مراجعه کرد (نک: ص ۱۳۲، ۱۷۸، جم: نیز نک: آل داود، ۴۹-۵۰).

مآخذ: آل داود، سیدعلی، (عرفات العاشقین، سیری در احوال و آثار مؤلف آن)، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۴ ش، ش ۳؛ احمدعلی هاشمی سنبلوی، مخزن الغرائب، به کوشش محمداقبر، لاهور، ۱۹۶۸ م؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۵۳۲۴؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ علی حسن خان، صبح گلشن، کلکته، ۱۲۹۵ ق؛ گلچین معانی، احمد، تاریخ تذکره‌های فارسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ مدبری، محمود، مقدمه بر سرمه سلیمانی اوحدی بلیانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ملک، خطی؛ نقیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نقوی، علی‌رضا، تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۳ ش.

اوحدی مَرَاغِه‌ای، اوحالدین (د ۱۵ رمضان ۷۳۸ ق/۶ آوریل ۱۳۳۸ م)، فرزند حسین اصفهانی، از سخنوران و عارفان سده ۸ ق. تولد او را بر پایه یکی از ابیات جام جم، حدود سال ۶۷۳ ق/۱۲۷۴ م، تخمین زده‌اند (نقیسی، ۴۹). درباره اصل و زادگاه اوحدی، دو نظر متفاوت ابراز شده است: بسیاری اصل او را از مراغه دانسته‌اند و گفته‌اند که بیشتر عمر خود را در اصفهان گذرانده است (اوحدی بلیانی، ۹۸؛ انصاری، ۸)؛ اما نقیسی (ص ۵۰) با عنایت به برخی از سروده‌های اوحدی، زادگاهش را اصفهان دانسته که بعدها مقیم مراغه شده است. اگر گفته نقیسی را که ظاهراً دارای صحت است، بپذیریم، چنین به نظر می‌رسد که اوحدی در اوایل جوانی از زادگاه خود اصفهان خارج شده، و به سیاحت در بسیاری از شهرها پرداخته است. از جمله شهرهایی که وی در دیوانش بدانها اشاره دارد، اینهاست: بصره، بغداد، دمشق، سلطانیه، کریلا، کوفه، نجف، قم و همدان (ص ۲۷، ۳۶، ۳۷، ۸۳، ۲۳۸، ۲۵۶، ۴۸۹، ۴۹۷).

او مدتها در آذربایجان به غربت می‌زیست (نک: اوحدی مراغه‌ای، ۴۹۹) تا سرانجام پیش از ۷۰۶ ق/۱۳۰۶ م، مقیم مراغه پایتخت ایلخانان شد (نقیسی، ۵۶) و از آنجا در زمان ابوسعیدخان به تبریز رفت و سلطان و وزیرش غیاث‌الدین محمد بن خواجه رشیدالدین فضل‌الله او را اکرام کردند (اوحدی بلیانی، همانجا). اوحدی حداقل در سالهای ۷۳۲-۷۳۳ ق/۱۳۳۲-۱۳۳۳ م، در این شهر اقامت داشت (نقیسی، ۵۸). ولی در پایان عمر به مراغه بازگشت و در همین شهر درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (خواندمیر، ۲۲۱/۳). مقبره وی اکنون در مراغه باقی است (مرورید، ۴۲۰؛ شوشتری، ۱۲۳/۲)؛ در حالی که دولت‌شاه وفات او را در ۴۹۷ ق/۱۲۹۸ م و در اصفهان دانسته، و افزوده است که

۴ سال از راه همدان به اصفهان بازگشت (صفا، نقوی، همانجاها). وی در اول رجب ۱۰۱۵ به هند رفت (گلچین، ۱۵/۲؛ نقوی، همانجا). این سفر از راه قندهار صورت گرفت. وی چندی در لاهور اقامت کرد و سپس در التزام اردوی جهانگیری به آگره رفت. از آن پس چند سال در شهرهای هند به سیاحت و معاشرت با شاعران و دانشمندان پرداخت (همانجا؛ علی حسن خان، ۸۸). در ۱۰۲۰ ق/۱۶۱۱ م آهنگ حج کرد، اما توفیق زیارت به دست نیاورد و از نیمه راه به آگره بازگشت و تا پایان عمر به تألیف و تصنیف پرداخت (آل داود، ۲۸).

آثار: اوحدی صاحب آثار و نوشته‌ها و سروده‌های متعدد است. نام بیشتر آنها در اثر معروف او عرفات العاشقین آمده، و امروزه برخی از آنها در دست است و نسخه‌های خطی برخی از آثار وی در کتابخانه‌های مختلف جهان موجود است:

۱. عرفات العاشقین (م)، تذکره‌ای مشهور و مفصل.
۲. کعبه عرفان، خلاصه عرفات است که مؤلف در ۱۰۳۶ ق/۱۶۲۷ م آن را برای استفاده عموم فراهم آورده، و به ترتیب الفبایی مرتب ساخته، و هر حرف را به ۳ قسمت متقدمین و متوسطین و متأخرین تقسیم کرده است. از کعبه عرفان چند نسخه خطی در دست است (مثلاً نک: ملک، ۵۵۷/۳).
۳. انتخاب کعبه عرفان، بنا به قولی گزیده اثر پیشین است (نقیسی، ۲۳۷/۱؛ نقوی، ۱۶۳) و به نظر گلچین معانی اثر جداگانه‌ای نیست (۱۶-۱۵/۲).
۴. فردوس خیال، جنگی است متضمن گزیده اشعار شاعران گذشته و معاصر اوحدی (همو، ۵/۲).
۵. رساله کافیه القافیه، در دانش قافیه (نقیسی، ۲۸۰/۸).
۶. رساله مفتاح مفاتیح غیبیه، در ظهور و مراتب تحقیق و تصوف (گلچین، ۱۷/۲).
۷. جفر اوحدی، در غراب (نقیسی، همانجا؛ نقوی، ۱۵۶).
۸. سرمه سلیمانی، لغت نامه فارسی و تنها اثر اوحدی است که تاکنون به طبع رسیده است. این کتاب از جمله فرهنگهای قدیمی زبان فارسی و از لغت نامه‌های خوبی است که مؤلف برهان قاطع در تألیف اثر برجسته خود از آن بهره برده است (نقوی، همانجا). در این فرهنگ واژه‌های دشوار فارسی که معمولاً در محاوره به کار نمی‌رود، معنی شده است (صفا، همانجا). سرمه سلیمانی به ترتیب الفبایی مرتب شده است و ۳۲ بخش دارد.
۹. کلیات اشعار. سروده‌های اوحدی شامل قطعات، قصاید، غزلیات و مثنویات است. دیوان نخستین اشعار او در زمان حیاتش در قزوین ریخته شد. آنچه بعداً خود به دست آورد و مرتب ساخت، مشتمل بر ۳۲ هزار بیت بود. او دیوان قصاید و قطعات خود را تذکره العارفین نامید (ص ۱۷۸) و بر مجموعه غزلیاتش نام تذکره العاشقین نهاد. نسخه خطی این اثر در کلکته موجود است (مدبری، ۵). مثنویات او عبارتند از: الف - یعقوب و یوسف، مشتمل بر ۲۲۲۲ بیت؛ ب - کعبه دیدار، بر

(برهان، ۱۴۰؛ عیوضی، ۵۲۵-۵۲۶). اوحدی این اثر را در ۷۰۶ق/ ۱۳۰۶م، به نام وجیه‌الدین یوسف بن حسن، نوه‌ی خواجه نصیرالدین طوسی در مراغه به پایان رساند (اوحدی-مراغه‌ای، ۴۵۵-۴۵۶؛ نفیسی، ۵۶).

از آثار اوحدی دست‌نویسهای بسیاری باقی مانده است. این آثار دارای چاپهای مختلف و متنوعی است (نک: همو، ۶۵). آخرین چاپ کلیات وی به کوشش سعید نفیسی در ۱۳۴۰ش در تهران صورت گرفت.

مآخذ: اخوان ناک، مهدی، حرم سایه‌های سبز، تهران، ۱۳۷۲ش؛ انصاری کارزونی، ابوالقاسم، مرقوم پنجم کتاب سلم السموات، به کوشش یحیی قریب، تهران، ۱۳۴۰ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شه ۵۳۲۴؛ اوحدی مراغه‌ای، کلیات، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ برهان آزاد، ابراهیم، «مبحث نامه‌ها یا ده‌نامه‌ها»، ارمغان، تهران، ۱۳۵۵ش، ص ۵۸، شه ۱؛ بیگدلی، غلامحسین، «اوحدی و حافظ»، حافظ شناسی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السير، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ق؛ علیشیر نولبی، مجالس النفاثین، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ عیوضی، رشید، «ده‌نامه‌گویی در ادب پارسی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تبریز، ۱۳۵۴ش، ص ۲۷، شه ۱۱۳؛ مروری، یونس، مراغه (افزازه رود)، تهران، ۱۳۶۰ش؛ مسرور، حسین، «شرح حال اوحدی مراغه‌ای»، ارمغان، تهران، ۱۳۰۷ش، ص ۹، شه ۲۰؛ نفیسی، سعید، مقدمه بر کلیات اوحدی مراغه‌ای (هد).

اَوْدَغَسْت، شهری کهن در شمال باختری آفریقا که امروزه اثری از آن برجای نیست. نام آن به صورت اَوْدَغَسْت^۱ نیز ضبط شده است (نک: ابن حوقل، ۱۰/۱، ۶۰-۶۱، جم). این شهر که در فاصله میان ۱۰° و ۱۱° طول غربی و ۱۸° و ۱۹° عرض شمالی قرار داشت (EI², I/762)، از شمال به سجلماسه، از جنوب به شرق سرزمین سیاهان و از غرب به سواحل اقیانوس اطلس محدود می‌شد (ابن حوقل، ۹۲/۱-۹۳؛ یاقوت، ۳۹۹/۱-۴۰۰).

اودغست مرکز تجاری مهمی به شمار می‌آمد و در مسیر کاروانهایی بود که از غانه یا دیگر کشورهای اسلامی از طریق صحرا رهسپار مغرب می‌شدند. در اواخر سده ۴ق/۱۰م بخش گسترده‌ای از سرزمین غانه به تصرف پادشاهان صنهاجی درآمد و اودغست مقر فرماندهی حکومت آنان گردید. از آن پس آیین اسلام توسط صنهاجیان و نیز بازرگانان مغربی در آنجا منتشر شد و اهالی بت پرست اودغست به تدریج به اسلام گرویدند (همو، ۱۰/۱، ۴۰؛ مونس، ۹۶؛ EI²؛ همانجا).

جمعیت نسبتاً فراوان آن از بربرها، عربها و سیاهان آفریقایی تشکیل شده بود (ابوعبید، ۸۴۹، ۸۶۲؛ ابن سعید، ۴۷-۴۸). در ۴۴۶ق/۱۰۵۴م مرابطون به فرماندهی عبدالله بن یاسین به اودغست لشکر کشیدند و آنجا را به تصرف خویش درآوردند (ابوعبید، ۸۶۲-۸۶۳). به تدریج با

مزاروی نزد مردم این شهر محترم است (ص ۱۵۹). اوحدی را با صفاتی چون عارف و موحد، ستوده‌اند (همو، ۱۵۷). از چگونگی دانش‌اندوزی او اطلاعی در دست نیست. او را شاگرد اوحدالدین کرمانی (د ۶۳۴ق) دانسته‌اند که در کرمان دست ارادت به وی داده، و تخلص خود را نیز از نام وی برگرفته است (اوحدی بلیانی، همانجا). هرچند این قول با توجه به سال مرگ اوحدالدین کرمانی، بی‌پایه می‌نماید.

درباره مذهب اوحدی مطلبی به صراحت بیان نشده است، ولی در دیوان او اشاراتی هست که از اعتقاد وی به تشیع حکایت می‌کند. از جمله: چندین بار از امام علی(ع) (ص ۳۶، ۵۵۶، ۵۶۳، ۵۸۴، ۶۷۲)، امام حسین(ع) (ص ۴-۶)، امام رضا(ع) (ص ۴۸۹) و حضرت مهدی(ع) (ص ۴۹۳)، یاد کرده است؛ اما نفیسی (ص ۵۹-۶۰) با استناد به اشارات شاعر به خلفای راشدین و «چهار یار» و یا «یار غار» خواندن آنها (ص ۳۵۲، ۴۸۸، ۵۵۹، ۶۰۱) و نیز اشاره او به شافعی (ص ۵۷۰)، چنین استدلال می‌کند که مردم خراسان، عراق و آذربایجان در سده ۸ق، بیشتر شافعی بوده‌اند و اهل این مذهب نسبت به سایر مذاهب اهل تسنن، علاقه خاصی به اهل بیت دارند و لذا اوحدی می‌تواند شافعی باشد.

آثار: سروده‌های اوحدی از همان آغاز، مورد توجه بوده، و در آثار دیگران نقل شده است (حمدالله، ۸۱۶؛ نفیسی، ۶۰-۶۱) و شمار آنها به ۱۴۷۲۹ بیت می‌رسد (همو، ۶۰).

۱. دیوان، شامل قصاید، غزلیات، ترکیبات، ترجیعات و رباعیات است (همانجا). علیشیر نولبی این اثر را مشهور دانسته (ص ۳۲۷-۳۲۸)، و جامی آن را در غایت لطافت و عذوبت گفته که به ویژه ترجیعاتش دارای حقایق و معارف است (ص ۶۰۴). در میان سروده‌های اوحدی به غزلهای او عنایت بیشتری شده است؛ چنانکه در زمان خود اوحدی، برخی آنها را استقبال کرده‌اند (نفیسی، همانجا)، و یا برخی از کاتبان به لحاظ مشابهت مضامین بعضی از غزلهای او با بهترین غزلهای حافظ، به اشتباه افتاده، و غزلهای اوحدی را در نسخه‌های دست‌نویس دیوان حافظ وارد ساخته‌اند (اخوان، ۱۳۷؛ بیگدلی، ۱۶۶؛ مسرور، ۱۲۹-۱۳۰).

۲. جام جم، از مثنویهای اوحدی است که سرودن آن را در ۷۳۳ق/ ۱۳۳۳م، پس از یک سال در تبریز به پایان برد و به نام خواجه غیاث‌الدین محمد پسر خواجه رشیدالدین فضل‌الله کرد (اوحدی مراغه‌ای، ۴۹۹-۵۰۰؛ نفیسی، ۵۷؛ مسرور، ۱۳۲). این مثنوی، بر وزن و اسلوب حدیقه سنایی سروده شده است (جامی، همانجا؛ اوحدی بلیانی، ۹۸) و از همان ابتدا، با اقبال مردم روبه‌رو بود و از آن نسخه‌های متعدد تهیه می‌شد (دولتشاه، ۱۵۹).

۳. منطوق العشاق، یا ده‌نامه، محبت‌نامه. این مثنوی از مجموعه آثاری است که به همین نامها در سده‌های ۷-۱۰ق سروده شده است و شامل نامه‌هایی عاشقانه بود که میان عاشق و معشوق مبادله می‌شد

چستی فتح اوده را مربوط به دوره محمود غزنوی (۳۸۹-۴۲۱/ق ۹۹۹-۱۰۳۰م) دانسته است که به فرماندهی سالار مسعود غازی تسخیر شد (نک: VI/1015, EI¹). منهاج سراج تصرف اوده را مربوط به زمان قطب‌الدین ایبک (د ۶۰۷/ق ۱۲۱۰م) می‌نویسد (۴۰۷/۱، ۴۲۲). در ۷۹۷/ق ۱۳۹۵م اوده توسط خواجه جهان شرقی بنیان‌گذار سلسله شرقی جونپور تصرف شد و حدود ۹۰ سال تحت فرمان آن سلسله قرار داشت. در ۸۸۹/ق ۱۴۸۴م بهلول لودی سلسله شرقی را سرنگون ساخت و اوده در قلمرو سلاطین لودی قرار گرفت (سیهرندی، ۱۵۶-۱۵۷؛ نیز نک: عبدالحلیم، 44، 45).

در دوره حکومت بابر (۹۳۲-۹۳۷/ق ۱۵۲۶-۱۵۳۱م) اوده بخشی از سرزمین مغولان هند بود و مالیات مناسبی از آنجا به دربار بابر فرستاده می‌شد (بابر، 602-601، 521؛ خان، 145). در دوره اکبر شاه (ه ۵م) اوده یکی از ضمیمه‌های دوازده‌گانه و شامل ۵ سرکار، ۱۲ دستور و ۳۵ پرگنه بود. در ۱۰۱۰/ق ۱۶۰۱م شاهزاده سلیم که بعدها با لقب جهانگیر به سلطنت رسید، پس از شورش در برابر پدرش، در اوده پایگاههایی ایجاد کرد و خود را شاه خواند (ابوالفضل، آیین...، ۳۵۲/۱، ۴۳۳-۴۴۱، اکبرنامه، ۲۴۹/۱-۲۵۰، ۲۵۰، ۲۸۹؛ برجس، 62). پس از مرگ اورنگ زیب (۱۱۱۹/ق ۱۷۰۷م) و ضعف حکومت مرکزی هند که باعث قدرت یافتن حاکمان منطقه‌ای گردید، در اوده نیز نوابان دارای نفوذ و قدرت فراوان شدند. نوابان اوده از خاندانی شیعه ایرانی تبار بودند که نسبت خود را به امام موسی کاظم (ع) می‌رساندند. میر محمد امین موسوی بنیان‌گذار سلسله نوابان اوده بود که با استفاده از ضعف حکومت مرکزی و یاری گروهی از مسلمانان، قدرت برتر هندوان را در اوده از میان برد. او فیض‌آباد را به عنوان تختگاه خود برگزید. پس از مرگ وی برادرزاده‌اش منصور با لقب صفدر جنگ به حکومت رسید. او در ۱۱۵۲/ق ۱۷۳۹م وزارت امپراتوری مغولان هند را یافت و افزایش نفوذ نواب اوده در دستگاه حکومت مرکزی، باعث گسترش نفوذ ایرانیان در دستگاه حکومت مغولان هند شد. او سخت پای بند رعایت آداب مذهبی بود (هالیستر، ۱۷۲-۱۷۵؛ رامپوری، ۱۲/۱-۱۳؛ رضوی، «تاریخ...»، 44، 53-54/II).

پس از صفدر جنگ پسرش شجاع الدوله (۱۱۶۶-۱۱۸۸/ق ۱۷۵۳-۱۷۷۴م) به حکومت رسید. در دوره او نفوذ کمپانی هند شرقی در اوده گسترش یافت. در ۱۱۷۸/ق ۱۷۶۴م وی با انگلیسها به جنگ پرداخت و پس از شکست در بوکسار مجبور به فرار از اوده شد. انگلیسها پس از تصرف اوده چون با دیگر مناطق هند هم مرز می‌شدند و امکان درگیری با آنها وجود داشت، دوباره شجاع الدوله را به حکومت اوده برگرداندند و اوده به صورت سرزمین حایل میان بنگال که در تصرف انگلیس بود و دیگر مناطق هند درآمد. در ۱۱۸۷/ق ۱۷۷۳م شجاع الدوله با یاری کمپانی هند شرقی مرآتیه‌ها و سال بعد نیز روهیله‌ها را شکست داد. در

از میان رفتن قدرت صنهاجیان، اودغست نیز رونق خود را از دست داد و ساکنانش از آن منطقه مهاجرت کردند (EI²، همانجا). در سده ۱۶ آثار انحطاط به وضوح در آن نمایان گشت (نک: ادرسی، ۱۰۸/۱).

اودغست که همچون سرزمین مکه در دامنه دورشته کوه بزرگ واقع شده بود، در زمان فرمانرایی صنهاجیان شهری آباد و پر رونق بود. ساکنانش به برکت وجود طلای مرغوب از ثروت سرشاری بهره‌مند بودند. چشمه‌های آب شیرین، نخلستانها و باغهایی گرداگرد آن را احاطه کرده بود. پرورش چارپایان، به ویژه شتر در میان اهالی اودغست رواج داشت (ابن حوقل، ۹۲/۱، ابو عبید، ۸۴۸، ۸۵۰؛ ابوالفدا، ۱۲۰؛ ابن عبد المنعم، ۶۳، ۶۴). جغرافی دانان مسلمان از رونق بازارها و دادوستد سکه‌های زرین در اودغست خبر داده‌اند (ابن حوقل، ۹۹/۱، ابو عبید، ۸۴۹؛ نیز نک: کراچکوفسکی، ۲۰۴/۱). در اودغست مساجد، مدارس و ساختمانهای بزرگ و باشکوهی وجود داشت (ابو عبید، ۸۴۸، ۸۵۰؛ ابن عبد المنعم، ۶۴).

مآخذ: ابن حوقل، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن سعید مغربی، علی، بسط الارض، تطوان، ۱۹۵۸م؛ ابن عبد المنعم حمیری، محمد، الروض المطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابو عبید بکری، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ ادرسی، محمد، نزعة المشتاق، بیروت، ۱۹۰۹/ق ۱۹۸۹م؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، تاریخ الادب الجغرافی العربی، ترجمه صلاح‌الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۵۷م؛ مونس، حسین، الاسلام الفاتح، قاهره، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۷م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: عزت ملابراهیمی

اَوْدَه، از جایگاههای گسترش فرهنگ تشیع در شمال شبه قاره هند. نام اوده برگرفته از نام شهر باستانی «آبودهیا» است که پایتخت سرزمینی به همین نام بود که بعدها کُسالاً نامیده شد. اوده زادگاه «راما» از اسطوره‌های مذهبی هندوان است (مجموعه‌دار، 69-70؛ مه‌بهارت، ۳۷۴/۱؛ راماین، ۶۴/۱-۶۵؛ سالتوره، 161/I).

سرزمین اوده بخش بزرگی از فلات ابرفتی شمال هند است که بیش از ۱۳۸ تا ۵۳ کیلومتر وسعت دارد و در ۲۵° تا ۲۸° و ۴۲° عرض شمالی و ۷۹° و ۴۴° تا ۸۳° و ۹° طول شرقی قرار دارد. نپال در شمال، الله‌آباد در جنوب، آگره در غرب، بنارس و گورکھپور در شرق اوده قرار دارند. بجز ۴ رودخانه بزرگ گنگ، گومتی، گوگرا و راپتی، رودخانه‌های کوچکی نیز در این سرزمین جریان دارد که سرچشمه بیشتر آنها هیمالیاست. بخش وسیعی از اوده را جنگل می‌پوشاند (ندوی، ۸؛ بریتانیکا، 1/751؛ آسیاتیکا، 59-60/VII؛ EI¹، VI/1014). پس از استقلال هند با تشکیل ایالت اوتارپرادش در ۱۹۵۰م، اوده به صورت بخشهای جداگانه لکهنو و فیض‌آباد جزو این ایالت گردید (بریتانیکا، همانجا). تسیانگ سیاح چینی سده ۷م می‌نویسد. آبودهیا سرزمین وسیع و حاصل خیزی بود که معابد فراوان هندو در آنجا قرار داشت و پایتخت آن برای بوداییان دارای ارزش مذهبی بود (ص 224-229).

آگاهی دقیق درباره ورود اسلام به اوده در دست نیست. عبدالرحمان

شجاعی، و سید محمد بلگرامی (سریوستوا، II/346-350؛ صدیق، 171، 173، 167-168؛ رضوی، شاه عبدالعزیز، 59).

آثار تاریخی: اوده به سبب پیشینه تاریخی و اهمیت مذهبی که نزد هندوان و بوداییان داشت، دارای آثار مهمی مربوط به پیش از اسلام است. همچنین از آثار نامبردار دوره اسلامی پیش از نوابان اوده از مزارشاه مینا در مچی بهون، مقبره شیخ ابراهیم چشتی در لکهنو، و مسجد بابر در نزدیکی محل تولد راما می توان یاد کرد (سریوستوا، II/313-314؛ EI², I/636؛ رامپوری، ۴۵/۱-۴۶).

شکوفایی هنر معماری اوده از دوره نوابان اوده آغاز می گردد که خود ادامه سبک دهلی به شمار می آید. از آن دوره آثار فراوانی برجای مانده است که بیشتر اهمیت مذهبی دارند و از آن میان، می توان به چندین امام باره (ه م) اشاره کرد. شبیه سازی آرامگاههای امامان شیعه در مناطق مختلف از دیگر آثار مذهبی آنجا به شمار می آید (رضوی، «تاریخ»، II/77-84؛ کنخ، ۱۳۲؛ هالیستر، ۱۷۶-۱۷۸، ۱۸۲-۱۸۳؛ صدیق، 165-166؛ «دائرة المعارف...»، X/234).

مآخذ: ابوالفضل علامی، آیین اکبری، به کوشش ه. بلوخان، کلکه، ۱۸۷۲؛ همو، اکبرنامه، به کوشش مولوی عبدالرحیم، کلکه، ۱۸۷۹؛ رامین، به کوشش عبدالودود اظهر دهلوی، تهران، ۱۳۵۰؛ رامپوری، محمدنجم، تاریخ اوده، کراچی، ۱۹۷۸؛ سپهرندی، یحیی، تاریخ مبارک شاهی، به کوشش محمد هدایت حسین، کلکه، ۱۹۳۱؛ طباطبایی، غلامحسین، سیرالمآخرین، لکهنو، ۱۸۶۶؛ کنخ، ابا، معماری هند، ترجمه حسین سلطان زاده، تهران، ۱۳۷۳؛ منهای سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳؛ مهابهارت، ترجمه مرغیات الدین علی قزوی، به کوشش محمدرضا جلالی نایینی ون. س. شوکلا، تهران ۱۳۵۸؛ ندوی، معین الدین، معجم لامکنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳؛ هالیستر، جان تومن، تشیع در هند، ترجمه آرمیدخت مشایخ فریدنی، تهران، ۱۳۷۳؛ نیز:

Abdul Halim, *History of the Lodi Sultans*, Delhi, 1974; *Asiatica*; Babur, Z. M., *Babur - Nama*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1970; *Britannica*; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; Dodwell, H. H., «Clive in Bengal, 1756-60», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. V; EI¹; EI²; *Encyclopedia of World Art*, New York, 1965; Holmes, T. R., «The Greased Cartridges», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1981, vol. VI; Khan, Zain, *Tabaqat - i Baburi*, tr. S. H. Askari, Delhi, 1982; Lyall, A., *The Rise and Expansion of British Dominion in India*, New Delhi, 1984; Majumdar, R. C., *Ancient India*, Patna, 1960; Qureshi, I. H., *Ulema in Politics*, Karachi, 1972; Rizvi, A. A., *Shah' Abd al - Aziz*, Canberra, 1982; id., *A Socio - Intellectual History of Isnā' Ashari Shi'is in India*, Canberra, 1986; Roberts of Kandahar, *An Eye Witness Account of the Indian Mutiny*, Delhi, 1983; Robinson, F., *Separatism Among Indian Muslim*, London, 1974; Sadiq, M., *A History of Urdu Literature*, Karachi, 1985; Saletore, R. N., *Encyclopaedia of Indian Culture*, New Delhi, 1985; Srivastava, A. L., *Shuja - ud - Daulah of Awadh*, Agra, 1974; Tsiang, H., *Buddhist Records of the Western World*, tr. S. Beal, Delhi, 1981.

مجید سیدی

اوراس، رشته کوهی مرتفع و صعب العبور در افریقا. در طرف راست اوراس، شهرهای قلشانه، مجانه، قاصره، قصور، قفصه، الحمه، نفازوه، سماطه، قسطیلیه، نقطه، تاملیل و مداله، در منطقه فرودین شهر قیروان واقع شده است و در طرف چپ آن شهرهای بسکره، تهودا و

۱۷۷۱/ق ۱۷۷۱م طبق قرارداد بنارس دوباره الله آباد و کورا در برابر ۵ میلیون رویبه به شجاع الدوله بازگردانده شد (طباطبایی، ۷۶۸/۲-۷۷۰؛ قریشی، 128-129؛ لایل، 157-159؛ رضوی، شاه عبدالعزیز، 20-13-14، 21، 25؛ سریوستوا، II/1-4، 12-14).

پس از شجاع الدوله پسرش آصف الدوله (ه م) به حکومت رسید. او به وزارت حکومت مغولان انتخاب شد و تشیع را مذهب حکومتی اوده اعلام کرد (هالیستر، ۱۷۷-۱۸۰؛ صدیق، 165).

پس از آصف الدوله پسرش وزیر علی به حکومت رسید، اما به سبب مخالفت با انگلیس از کار برکنار، و برادر ناتنی آصف الدوله به نام سعادت علی به حکومت انتخاب شد. در دوره او کمپانی هند شرقی بر اوده تسلط کامل یافت. پس از سعادت علی پسرش غازی الدین به حکومت رسید. او در ۱۲۳۵/ق ۱۸۲۰م با پیشنهاد لرد وارن هیستینگز جدایی اوده را از حکومت دهلی اعلام کرد و خود را شاه خواند و به نام خویش سکه ضرب کرد. پس از غازی الدی پسرش نصیر الدین به حکومت رسید. او یک مرکز آموزش به روش غربی در لکهنو ایجاد کرد. پس از نصیر الدین یکی از برادران غازی الدین به نام محمدعلی و پس از او پسرش امجدعلی به حکومت رسیدند. در دوره او مفتی اوده از علمای شیعه انتخاب گردید و احکام شیعی در اوده جاری شد (رضوی، همان، 35-37، «تاریخ»، II/78-89؛ دادول، 350-352؛ هالیستر، ۱۸۰-۱۸۳).

پس از امجدعلی پسرش واجدعلی (۱۲۶۳/ق ۱۸۴۷م) به حکومت رسید. دوره او پایان حکومت نوابان اوده است و اوده آخرین سرزمین خودمختار هند بود که ضمیمه مستعمرات انگلیس شد (رابرت، 234-237؛ رضوی، همان، II/85؛ قریشی، 185). الحاق اوده به مستعمرات انگلیس و سلب مالکیت از قشر با نفوذ زمین داران آنجا، به شورش سال ۱۸۵۸م هند دامن زد. هر چند انگلیس این شورش را با زحمت فراوان سرکوب کرد، ولی زمینها را به آنان بازگرداند. قدرت زمین داران مسلمان اوده در دوره استعماری گسترش یافت و این قشر حامی فرهنگ اردو - اسلامی در شمال هند مخصوصاً در اوده بودند (رابینسن، 16-20؛ رضوی، همان، II/87-88؛ هومز، 173-174).

اوده خاستگاه و محل زندگی شخصیت‌های برجسته مسلمانان بود و گسترش فرهنگ اسلامی در این منطقه در دوران حکومت نوابان شیعه مذهب به اوج رسید و آنان بخشی از شهرت خویش را از راه توجه به اهل مذهب، علم، ادب و هنر به دست آوردند و دربارشان جایگاه مشاهیر برجسته‌ای بود که از دهلی و دیگر نقاط هند به آنجا مهاجرت می کردند. در این دوره اوده شاهد تحول زبان ادبی مسلمانان هند بود و جایگاه والای زبان اردو در دربار نوابان باعث کاهش نقش زبان فارسی گردید.

مشاهیر برجسته اوده اینانند: سراج الدین علی متخلص به آرزو (ه م)، اشرف علی خان متخلص به فغان، میرزا محمد رفیع سودا شاعر و نویسنده اردو و فارسی زبان، هاریچاران داس نویسنده چهارگلزار

رود اورال و مناطق اطراف آن نام دیگری داشت. بطلمیوس نام آن را به صورت دائیز^۱ و مناندروس دائیکس^۲ آورده‌اند (بارتولد، II(1)/180, 814, III/37, V/456). شهر اورالسک مرکز این استان که زمانی قصبه‌ای بیش نبود، تا ۱۱۸۹ ق/۱۷۷۵ م از سوی ترکان و قزاقان یائیک نامیده می‌شد. روسها آن را «یائیتسکی گوردوک» (شهرک یائیک) می‌نامیدند، ولی در همان سال به فرمان کاترین دوم ملکه روسیه نام شهرک یائیک که در ساحل راست رود یائیک واقع شده بود، به اورالسک تغییر یافت و رود و منطقه مزبور نیز اورال نامیده شد («دائرةالمعارف...»^۳، XIV/856).

مساحت این استان ۱۵۱'۲۰۰ کیلومتر است (XXVII/61, BSE³). جمعیت استان را در ۱۹۸۵ م/۱۳۶۴ ش، ۶۰۹ هزار نفر نوشته‌اند که ۲۲٪ آنها در شهرها سکنی دارند. استان اورالسک شامل ۳ شهر، ۱۵ بخش و ۴ شهرک است. شمار جمعیت شهر اورالسک در همان سال ۱۹۲ هزار نفر بوده است (همانجا؛ «فرهنگ...»^۴، 1389). اورالسک در زمستانها سرد و در تابستانها گرم است. میانگین دما در تابستانها ۲۴ تا ۲۶ و در زمستان ۱۱- تا ۱۴- سانتی‌گراد است. میزان بارندگی سالانه در شمال استان ۳۰۰ میلی‌متر و در جنوب آن ۱۸۰ میلی‌متر است. بادهای شدیدی در این منطقه جریان دارد که در زمستانها به صورت بوران است. رودهای این استان به حوضه دریای خزر تعلق دارند که بزرگ‌ترین آنها رودهای اورال (یائیک) و امبا^۵ هستند. شمال استان اورالسک منطقه‌ای استپی و جنوب آن نیمه بیابانی است. در شمال استان منطقه چرنوزیوم (خاک سیاه) وجود دارد. سواحل رودها شامل چمن زارهای گونه‌گون و بیشه‌های متعدد است (BSE³، همانجا). بیش از ۵۰٪ مردم این استان قزاق، ۳۸٪ روس، و بقیه تاتار، اوکرائینی و از دیگر اقوامند. تراکم جمعیت ۳/۷ نفر در هر کیلومتر است. اکثر اهالی در دشتهای اطراف رود اورال و دیگر رودخانه‌های استان سکنی دارند (همان، XXVII/62).

تاریخ: در سده ۲ م هنگامی که هونها به غرب روی آوردند، به ۴ شاخه بخش شدند که شاخه سوم در سواحل رودهای یائیک و ولگا استقرار یافتند (گومیلف، «هزار سال...»^۶، 79). قزاقورین ترک به سال ۵۵۸ م در لشکرکشی ایستمی خان به مناطق اورال و ولگا شرکت ورزید و سرزمین مذکور را به تصرف آورد. فرمانروایی این سرزمین در ۵۷۲ م به برادر کوچک‌تر او تورکسنتف و پسر عمویش بوری خان واگذار شد (همو، «ترکان...»^۷، 105). برخی مؤلفان اسلامی سده‌های ۳ و ۴ ق چون ابن فضلان (ص ۱۰۶)، گردیزی (ص ۲۷۱) و ابن زسته (ص ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳) از وجود غزان و پچناگها در این منطقه خبر داده‌اند. در ۹۲۲ ق/۳۱۰ م ابن فضلان در منطقه یائیک نزدیک رود اورال در ساحل دریاچه چلکار با پچناگها مواجه شد (نکا: آرتامونوف، 350). وی در جریان سفر خود پیرامون گذر از نهر یغندی در سرزمین پچناگها

بادس قرار دارد (ابن حوقل، ۶۴/۱). رود بزرگی که از اوراس سرچشمه می‌گیرد، باغها و بیشه‌های شهر بسکره را سیراب می‌کند (ابن عبدالمنعم، ۱۱۴، ۱۴۲؛ ابوعمید، ۷۱۴، ۷۴۱).

در انتهای این رشته کوه از سوی غرب تپه‌های کم ارتفاع زاب وجود دارد که راه آهن بسکره از آن می‌گذرد (EI¹, I/519-520). ارتفاع کوههای بلند آن ۲'۳۲۹ متر است. در ۱۹۶۶ م/۱۳۴۵ ش جمعیت منطقه اوراس ۷۶۵'۰۵۲ نفر بوده است (جوهری، ۲۳۳، ۲۳۶). قسمتهای مرتفع این جبال در زمستان و بهار پوشیده از برف است و سرمای آن به ۱۲- می‌رسد (EI¹, I/520).

مهم‌ترین و بیشترین ساکنان اوراس بربرها با نژاد گوناگون هستند؛ البته اقوام دیگری از جمله اعراب هم در آن مناطق زندگی می‌کنند (همان، I/521). مردم اوراس با اینکه پس از فتح مسلمانان، اسلام آوردند، با این حال برخی از آنان به ادیان دیگر معتقدند (همانجا).

در ۳۰۳ ق ابو یزید مخلد بن کیداد زناتی نکاری در این رشته کوه قیام کرد و بر بسیاری از نواحی افریقا مستولی شد و ظلم و کشتار فراوانی صورت گرفت که در این میان، مسلمانان آزار فراوانی دیدند (ابن عبدالمنعم، ۶۵؛ ابوعمید، ۸۳۱). در ۳۴۶ ق المعزالدین الله کوههای اوراس را فتح کرد و ساکنین مخالف و سرکش آن ناحیه مطیع وی گشتند (ابن اثیر، ۴۹۸/۸؛ مقریزی، ۹۳/۱؛ ابن ظافر، ۲۱).

اهالی اوراس تا زمان استیلای فرانسویان دارای حکومت مستقلی مبتنی بر مقررات اقوام بربر بوده‌اند (EI¹, I/521-522). دومین شورش و جنگهای چریکی الجزایر تا اوت ۱۹۵۵، بر ضد فرانسویها منحصر به اوراس بود (کورنون، ۱۷۲). انقلاب دینی یحیی بن سلیمان اوراسی در قرن ۱۰ م یکی از بزرگ‌ترین حوادث تاریخ اوراس است. وی از دانشمندان قسطنطینه و اهل فتوا بود و به تصوف نیز گرایش داشت (سعدالله، ۲۱۵/۱). همچنین یکی از فعالان قیام بر ضد عثمانیها در منطقه اوراس ابوطیب بسکری بوده است (همو، ۳۹۱/۱). از جمله بناهای تاریخی اوراس می‌توان از قبر مادغوس نام برد (ابن عبدالمنعم، ۵۲۲).

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۸ م؛ ابن ظافر، علی، اخبار الدول المنقطعة، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن عبدالمنعم حمیری، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ ابوعمید بکری، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش وان لون و فره، تونس، ۱۹۹۲ م؛ جوهری، یسری، شمال افریقا، اسکندریه، ۱۹۷۶ م؛ حمیده، عبدالرحمان، جغرافیه الوطن العربی، بیروت، ۱۹۹۰ م؛ سعدالله، ابوالقاسم، تاریخ الجزائر الثقانی، الجزائر، ۱۹۵۸ م؛ کورنون، ماریان، تاریخ معاصر افریقا از جنگ دوم جهانی تا امروز، ترجمه ابراهیم صدقیانی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مقریزی، احمد، انعاظ الحنفا، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ EI¹.

نیز: مرادعلی واعظی

اورالسک، استانی در غرب جمهوری قزاقستان در حوضه میانی رود اورال و شمال استپ واقع در شمال دریای خزر.

یاد کرده است (ص ۱۰۴-۱۰۵). این رود اکنون زاینده نام دارد و شاخه‌های از رود امبا در منطقه اورالسک است (بارتولد، ۷/۹۱).

بارتولد بر آن است که پچناگها در منطقه اورالسک به ویژه در جنوب آن سکنی داشتند (II(1)/820). طبق نوشته ابن رسته، خزران هر سال برای وصول باج و خراج، جایگاه پچناگها را مورد تاخت و تاز قرار می‌دادند (ص ۱۴۰). گردیزی حدّ سرزمین پچناگها را ولایت قپچاق، سرزمین خزر و منطقه اسلاو (صلقلاب) دانسته است. او می‌نویسد: این اقوام همواره در بیکار با یکدیگرند و «بچناکیان را غزوه کنند و برده کنند و بفرورسند» (ص ۲۷۱). در اواسط سده ۱۰ ق/۱۰ م غزان پچناگها را تابع خود کردند (گومیلف، «هزار سال»، ۲۱۴)، ولی بعدها پچناگها به سوی غرب و منطقه مجارها (مجر) رانده شدند (بارتولد، ۷/۹۱).

در سده ۹ ق/۹ م بازرگانان مسلمان، اسلام را به مردم مناطق اطراف ولگا معرفی کردند (بنیگسن، ۱۴). در اوایل سده ۱۰ ق/۱۰ م خلافت بغداد نمایندگانی را برای اشاعه اسلام بدان منطقه گسیل داشت (ابن فضلان، ۶۷-۶۹). در سده‌های ۵ و ۶ ق/۱۱ و ۱۲ م اسلام به منطقه اورال نفوذ کرد. متعاقب آن اسلام از طریق بازرگانان مسلمان به قزاقستان و استپهای شمال سیر دریا (سیحون)، و پس از آن به قرقیزستان و ایالت سین کیانگ چین راه یافت و در اواخر سده ۱۲ ق/۱۲ م در سراسر این مناطق گسترده شد (بنیگسن، همانجا).

قزاقهای یائیک اغلب به سواحل دریای خزر حمله می‌بردند. در ۹۸۵ ق/۱۵۷۷ م قزاقها به فرماندهی شخصی به نام حق نظر به نوغایها حمله بردند و منطقه میان رودهای ولگا و یائیک را مسخر کردند (تینیشپایف، ۴۸). قزاقها در ۱۰۲۲ ق/۱۶۱۳ م یائیک را به صورت پایگاه نظامی درآوردند و دژی در آن بنا کردند (BSE³, XXVII/67). قزاقهایی که در اطراف رود یائیک و شاخه‌های آن استقرار داشتند، در زمرة روستاییان فراری بودند که خود را قزاقهای آزاد می‌نامیدند. اینان در نواحی دُن، کرانه ولگا و دنیبر نامی برگزیدند و خود را قزاقهای یائیک نامیدند (همان، XI/175) و در سده‌های ۱۰ تا ۱۶ ق/۱۶ تا ۱۸ چند بار برضد حاکمیت روسها به شورش برخاستند که برخی از این شورشها رنگ مذهبی و گاه اسلامی داشت (بنیگسن، ۲۰). استپان رازین یکی از رهبران شورش روستاییان قزاق در ۱۰۷۸ ق/۱۶۶۷ م ساحل خزر را تا رود اورال (یائیک) پیمود و شهر یائیتسک (اورالسک) را به تصرف آورد (کالیستوف، ۱۸۲).

در سده‌های ۱۱-۱۲ ق/۱۷-۱۸ م نفوذ روسیه بر سرزمینهای مسلمان- نشین منطقه میانی و سفلی ولگا و اورال فزونی گرفت (بنیگسن، ۳۷-۳۸). از اواسط قرن ۱۰ ق/۱۶ م با نفوذ روسها، در مناطق میانه ولگا و اورال و مرغزارهای قزاق، شورش مسلحانه برضد آنان آغاز شد. پس از سرکوب شورش استپان رازین، مقاومت مسلحانه مسلمانها در بخش جنوبی اورال ادامه یافت. در ۱۱۵۰ ق/۱۷۳۷ م طوایف مسلمان باشقیر و قزاق مناطق جنوبی اورال به رهبری بیگهای خود شورشهایی آغاز کردند که آخرین آنها به رهبری سلطان بای بولات بود که در پی دو سال

جنگ و گریزهای سهمناک، سرانجام در ۱۱۵۵ ق/۱۷۴۲ م سرکوب شد (همو، ۱۱۰-۱۱۲).

یائیک یکی از مراکز شورش روستاییان در سالهای ۱۱۸۷-۱۱۸۹ ق/۱۷۷۳-۱۷۷۵ م به رهبری امیلیان پوگاچف بود. پس از سرکوب شورش مزبور، اورالسک به صورت بخشی از استان آستاراخان (هشترخان = حاجی طرخان) درآمد. پس از این رویداد، قزاقهای منطقه اورالسک بقایای استقلال و خودمختاری را از دست دادند. از ۱۱۹۶ ق/۱۷۸۲ م گاه حکام روسی آستاراخان و گاه حاکمان ارشد ناحیه اورنیورگ بر اورالسک حکومت داشتند (BSE³, XXVII/61,67-68).

از ۱۲۸۵ ق/۱۸۶۸ م شهر اورالسک به یکی از مراکز بازرگانی بدل گشت. در ۱۳۱۳ ق/۱۸۹۵ م راه آهن ریازان به این شهر متصل شد (همان، XXVII/61). تاتارهای اطراف ولگا در ۱۹۱۷ م کوشیدند تا فدراسیون مستقلی از استانهای ولگا- اورال تأسیس کنند. این فدراسیون نویناد در ۱۹۱۸ م توسط دولت شوروی سابق ساقط شد (آکینر، ۵۹). شهر اورالسک مرکز قزاقستان غربی بود که با تأسیس استان اورالسک، مرکز آن شد. اورالسک اکنون یکی از مراکز عمده اقتصادی قزاقستان و منطقه‌ای غنی است و در ناحیه اطراف رود امبا حوزه‌های نفتی تازه‌ای کشف شده است (فرامکین، ۲۲).

مآخذ: ابن رسته، احمد، *الاعلاق النفیة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن فضلان، احمد، *رساله*، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۹ ق؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آپ، *مسلمانان شوروی*، گذشته، حال و آینده، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ فرامکین، گ.، *باستان‌شناسی در آسیای مرکزی*، ترجمه صادق ملک شهسپرزادی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ کالیستوف، و. ب. و اسمیرنوف، *تاریخ روسیه شوروی*، ترجمه ح. کامرانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ گردیزی، عبدالحی، *زین‌الآخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ نیز:

Akiner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; Artamonov, M.I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1968; Benigsen, A., *Musulmane v SSSR*, Paris, 1983; BSE³; Gumilev, L.N., *Drevnii Tyurki*, Moscow, 1967; id., *Tsyssacheletie Vokrug Kaspiya*, Moscow; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1973; *Sovetskii entsiklopedicheskii slovar'*, Moscow, 1987; Timishpuev, M., *Materialy k istorii Kirgiz - Kazakskogo narada*, Tashkent, 1925.

عنايت الله رضا

اورامان، سرزمینی کوهستانی به طول ۷۰ کمه در غرب کردستان ایران که از جنوب دره شیلر تا رود سیروان کشیده شده است (مخبر، ۱۲۶؛ رزم‌آرا، ۴۸؛ قس: *ایرانیکا*، نیز EI²، که طول آن را ۵۰ کمه آورده‌اند).

این سرزمین از سخت‌ترین و نامرتب‌ترین کوهستانها تشکیل شده که بخش شمالی آن اندکی بازتر است (رزم‌آرا، همانجا). منطقه کوهستانی اورامان دارای قلله‌هایی به ارتفاع بیش از دو هزار متر است. ارتفاع بلندترین قلّه این کوهستان را ۲۹۸۵ متر نوشته‌اند (*ایرانیکا*).

اورامان که اکنون در تقسیمات کشوری به دو استان کردستان و کرمانشاه تعلق دارد، شامل قسمتهایی به نام اورامان دزلی، اورامان لهون، اورامان تخت و رزاب است. ارتفاعات شاهو که از شمال باختری روانسر آغاز شده است، تا مرز غربی ایران امتداد دارد و

تهران، ۱۳۶۸ش؛ نیکتین، واسیلی، کرد و کردستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز: EI²; Iranica. عنایت‌الله رضا

اسناد اورامان: ۳ سند معامله را که بر پوست آهو نوشته شده است، در اورامان کردستان یافته‌اند. این چرم نوشته‌ها که در غاری در کوه سالان یافت شده، از ۱۹۱۳م در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود (نیبرگ، ۱۸۲: *ایرانیکا*). از این ۳ سند دو تاریخ سلوکی، برابر با ۸۸ یا ۸۷ ق م و ۲۲ یا ۲۱ ق م دارد و به زبان و خط یونانی است. در پشت یکی از آنها چند کلمه به زبان و خط پارتی نوشته شده که خلاصه متن یونانی است (تفضلی، ۷۷). این اسناد مربوط به فروش نیمی از تاکستانی به نام «دادبکان» از روستای «کپانیس» است که شاید همان روستای فعلی «کپی» در قره داغ واقع در غرب شهر زور باشد (*ایرانیکا*). سند سوم به زبان و خط پارتی و از سده ۱م است (نک: *ایرانیکا*: ۳۳م؛ تفضلی، همانجا: ۵۲-۵۳م). این سند دارای ۸ سطر، و سطرهای هفتم و هشتم تکرار مطالب اصلی آن است (نیبرگ، ۱۸۷) و مربوط به فروش نیمی از یک تاکستان می‌شود که پاتسپک، پسر تیرن، آن را به آویل، پسر تیشین، فروخته است. در این سند، علاوه بر نام فروشنده و خریدار، نام چند شاهد نیز آمده است (*ایرانیکا*).

مآخذ: تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش زاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Iranica; Nyberg, H. S., «The Pahlavi Documents from Avromān», *Le Monde oriental*, Paris, 1923, vol. XVII.

اورخان (۶۸۰-۷۶۱/ق ۱۲۸۱-۱۳۶۰م)، پسر بزرگ عثمان غازی مؤسس سلسله عثمانی، دومین فرمانروا از این خاندان. برخی از پژوهشگران او را بنیان‌گذار حقیقی امپراتوری عثمانی به شمار آورده‌اند (اینالجیک، ۵۵). وی در زمان حیات پدر و از همان دوران نوجوانی در اداره امور کشوری و لشکری مشارکت می‌کرد؛ چنانکه با تصرف نواحی و شهرهایی همچون قره‌جه حصار، بورس، ازبیک و ازمیت، قلمرو حکومت عثمانی را گسترش داد (عاشق پاشازاده، ۲۴-۲۶؛ کمال پاشازاده، ۱۶۹/۱-۱۷۰؛ لطفی پاشا، ۲۶-۲۸؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، ۱۱۷-۱۲۲/۱).

پس از درگذشت عثمان غازی، اورخان اداره دولت نوپای عثمانی را برعهده گرفت و بورس را به پایتختی برگزید (اوزون چارشیلی، همان، ۱/۱۱۸) و سپس در ادامه سیاست توسعه ارضی، ولایت قره‌سی (غرب آناتولی) را تصرف کرد (همو، «امیرنشینها...»، ۱۰۱؛ عاشق پاشازاده، ۴۴-۴۵، ۴۹) و به این ترتیب، بخش بزرگی از آناتولی تحت حاکمیت این خاندان درآمد. در زمان فرمانروایی اورخان ترکها پیرومندان از تنگه داردانل گذشته، ناحیه تراکیه و شبه جزیره کلیبولی را به تصرف خویش درآوردند (هامرپورگشتال، ۱۳۵/۱؛ جودت، ۳۴/۱؛ استروگرسکی، ۴۸۸؛ سویم، ۲۴۷) و به این ترتیب است که نخستین

اورامان را به دو قسمت شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند که قسمت شمالی آن اورامان تخت و قسمت جنوبی آن اورامان لهون است. اورامان دزلی در میان این دو اورامان واقع شده، و شامل بخش کوهستانی آن است (کوکلان، ۱۰۶). این ناحیه کوهستانی دارای دو گذرگاه به نامهای دریند کلوی به طول ۱۲ کم و دزلی حدود ۱۰ کم است (رز م آرا، ۴۸-۵۰). اورامان تخت و رزاب اکنون از دهستانهای بخش سروآباد شهرستان میروان استان کردستان به شمار می‌آیند (فرهنگ اجتماعی...، «۲۹/۱»؛ سازمان تقسیمات...، ۴۱). اورامان لهون، شامل دو دهستان جنوبی و شمالی است. اورامان لهون جنوبی تابع بخش مرکزی، و اورامان لهون شمالی تابع بخش نوسود شهرستان پاوه در استان کرمانشاه است (فرهنگ آبادیها...، هشت-نه). طوایف کرد منطقه اورامان اینهاست: بهرام بیگی، حسن خانی، مصطفی سلطانی، فتحعلی بیگی، میران بیگی، کهنه‌پوش و کانی سانی (میرنیا، ۱۱۷-۱۱۸؛ سعیدیان، ۱۰۳۸).

گفته شده که نام اورامان از یکی از سروده‌های دینی زردشتیان گرفته شده است (جغرافیا...، ۴۰۵؛ افشار، ۱۵۱۹/۲). مردم اورامان گویش خاصی دارند که به گویش گورانی نزدیک است (آرانسکی، ۳۱۱؛ نیکتین، ۳۷۲؛ سلطانی، ۲۶۶).

در ۱۸ق مسلمانان درصدد فتح این سرزمین برآمدند. سپاهیان عرب به فرماندهی عبدالله بن عمر و ابوعبیده انصاری راهی شهر زور در کنار اورامان شدند و از رود سیروان گذشتند. در نخستین حمله ابوعبیده انصاری کشته شد و جسد وی را در دامن کوهی در کنار شهر- زور به خاک سپردند که هم‌اکنون آن ناحیه را اباعبیده می‌نامند. عبدالله ابن عمر پس از پیروزی، مسجد بزرگی در آن منطقه بنا کرد (همو، ۵۲). اورامان جنوبی محل ظهور سلطان سهاک، بنیان‌گذار مسلک اهل حق بوده است. گویا نام وی سلطان اسحاق بوده است و برخی او را سهاک و یا صحاک نامیده‌اند (همو، ۲۶۶؛ دائرة المعارف...، ۶۱۱/۲). مدفن او در همان مکان است. وی ارکان مسلک اهل حق را در اورامان در محلی با نام «پردیور» معین نمود و به همین سبب، در زبان کردی اورامی آنجا را «بیابس پردیوری» می‌نامند (نک: همان، ۶۱۰/۲-۶۱۴، ۶۶۲-۶۵۵/۳).

مآخذ: آرانسکی، ا.م.، *مقدمه فقه اللغة ایرانی*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ش؛ افشار سیستانی، ایرج، *کرمانشاهان و تمدن دیرینه آن*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دائرة المعارف تشیع، به کوشش احمد صدر حاج‌سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۸-۱۳۷۱ش؛ رزم آرا، علی، *جغرافیای نظامی کردستان*، تهران، ۱۳۲۰ش؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سعیدیان، عبدالحسین، *دائرة المعارف سرزمین و مردم ایران*، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سلطانی، محمدعلی، *جغرافیای تاریخی و تاریخ مفصل کرمانشاهان*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان باختران، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ اجتماعی دهات و مزارع، استان کردستان، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کوکلان، جغرافیای نظامی ایران، تهران، ۱۳۲۳ش؛ مخیر، محمدعلی، *مرزهای ایران*، تهران، ۱۳۲۴ش؛ میرنیا، علی، *ایلها و طایفه‌های عشایری کرد ایران*،

و به ظاهر سریانی خوانده است (EI¹). این نام در متون اسلامی به صورت ارمیه (ابن خردادبه، ۱۲۱؛ ابوعلی مسکویه، ۵۳۹؛ اصطخری، ۱۸۹؛ یاقوت، ۵۱۳/۱) و ارمی (نسوی، ۱۸۷؛ شرف‌الدین، ۳۹۳) آمده است. مردم محلی دریاچه مزبور را اورمی می‌نامند. برخی مؤلفان ترک این دریاچه را ارومیه یا رومیه نوشته، و چنین پنداشته‌اند که منسوب به روم شرقی است (EI¹؛ مشکور، همانجا). این نظر در همه موارد قاطع نیست، زیرا در نوشته‌های برخی مؤلفان معاصر ترک نیز نام دریاچه به صورت اورمیه آمده است (سویم، 39). در متون کهن ایرانی نام این دریاچه به صورت چیچست^۱ یا یاء مجهول آمده است (بندش، ۷۷؛ اوستا، ۶۰۶/۲؛ یشتها، ۲۳۵/۱؛ مینوی خرد، ۱۰؛ گزیده‌ها... ۱۱؛ مارکوارت، 108). واژه اوستایی چیچست (چ ا چست) به معنای درخشنده و شفاف است (بارتولمه، 575). گمان می‌رود شوری و ذرات نمک فراوان موجب درخشندگی آن شده باشد (رضی، ۴۱۹). مؤلفان عهد اسلامی اغلب از شوری آب این دریاچه یاد کرده‌اند (حدود العالم، ۱۴؛ مسعودی، التنبیه... ۷۵؛ اصطخری، همانجا).

در شاهنامه فردوسی (۱۰۷۷، ۷۱/۴) و در نسخه‌ای از نزهة القلوب نام چیچست به صورت خنجست آمده است (بارتولد، VII/210) که آن را تصحیف همین اسم دانسته‌اند (دایرةالمعارف... ۸۱۳/۱؛ لغت نامه... ذیل چیچست). از دیگر نامهای کهن این دریاچه، کبودان است. استرابن که در حدود سده ۱ می‌زیسته، این دریاچه را کیوتا^۱ نوشته است (V/302). پورداد معتقد است نام دو هزار ساله کیوتا باید از واژه کیوت (کبود) در زبان پارسی باستان باشد (۱۴۴/۲). در منابع اسلامی نیز این نام به صورت دریای کبودان و کبودان (حدود العالم، همانجا؛ مسعودی، همانجا، نیز مروج... ۶۴/۱؛ ابن حوقل، ۳۳۶/۲؛ ابن فضل الله، ۱۱۵؛ بیرونی، ۵۶۶/۲؛ طوسی، ۲۹۸؛ ابودلف، ۱۴؛ ادیسی، ۶۸۲/۲؛ مارکوارت، 143، حاشیه 4) آمده است.

دریاچه اورمیه را در نوشته‌ها به نام جزیره‌های درون آن نیز خوانده‌اند. یکی از این جزیره‌ها کبودان است. شاید نام جزیره از نام دریاچه و یا به عکس گرفته شده باشد. پورداد نام جزیره را برگرفته از نام دریاچه دانسته است (همانجا). بطلمیوس نام دریاچه را مارگیانه (ماتیانه، به احتمال مراغه) نوشته است. هرودت از قومی با نام ماتینوی یاد کرده که به نام ماتتیانه نزدیک است (I/237, 255). مینورسکی نام ماتتیانه را با نام ماتاها که در حوالی این دریاچه می‌زیسته‌اند، نزدیک دانسته است (EI¹؛ مارکوارت، 143). ابوالفدا دریاچه مزبور را «بحیره تالا» ضبط کرده، دژی را نیز بر کوهی در این دریاچه به همان نام نامیده، و مدعی شده است که هلاکو اموال خود را در آن دژ نهاده بود (ص ۳۹۷). طبری از دژ نام برده، و نوشته است که محمد بن بعیت در ۲۲۰ ق به دژی در میان این دریاچه که شاهی نامیده می‌شد، رفت (۱۲/۹، ۱۶۴). پورداد می‌نویسد که این دریاچه را گاه به نام یکی از جزیره‌های بزرگ

پایگاه ترکها برای پیشروی در اروپا - شبه جزیره بالکان - به دست آمد. اورخان عنوان سلطان را برای خود برگزید (اینالجیک، همانجا) و در زمان او سازمانهای دولتی از جمله «دیوان همایون» تشکیل شد (اوزون چارشیلی، «تشکیلات...»، 1). سپاه ینی چری را او پدید آورد و نخستین سکه عثمانی در زمان او و به نام وی ضرب گردید (ادهم، ۴۰۲/۱؛ صولاق‌زاده، ۱۹؛ اوزون چارشیلی، «اورخان غازی...»، 208-209). همچنین هسته اولیه مدارس عثمانی در زمان او پدیداری شد («سجل...»، I/64) و بنای مسجد بورسه (سعدالدین، ۴۷-۴۶/۱) و تأسیس کتابخانه در همانجا (اینالجیک، 143) و برخی آثار معماری شامل مدرسه و مسجد در شهرهای مختلف از یادگارهای دوران فرمانروایی اوست. اورخان در بورسه درگذشت و در کنار آرامگاه پدرش به خاک سپرده شد (صولاق‌زاده، ۲۷؛ اوزون چارشیلی، «تاریخ...»، I/118).

مآخذ: ادهم، خلیل، مسکوکات عثمانیه، قسطنطیه، ۱۳۳۴ ق؛ جودت، احمد، تاریخ استانبول، ۱۳۰۹ ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ ق؛ صولاق‌زاده، محمد، تاریخ استانبول، ۱۲۹۷ ق؛ عاشق پاشا‌زاده، درویش احمد، تاریخ استانبول، ۱۳۳۲ ق؛ کمال پاشا‌زاده (نک: ما، ابن کمال)؛ لطفی پاشا، تواریخ آل عثمان، استانبول، ۱۳۴۱ ق؛ هامر بورگشتال، ی... تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ نیز:

Ibn-i Kemal, *Tevārih-i Âl-i Osman*, Ankara, 1970; Inalcik, M. H., *The Ottoman Empire*, tr., N. Itzkowitz and C. Imber, London, 1973; Ostrogorsky, G., *Bizans devleti tarihi*, tr. F. İslitan, Ankara, 1981; Şer'îye sicilleri, Istanbul, 1988; Sevim, A. and Y. Yücel, *Türkiye Tarihi*, Ankara, 1980; Uzunçarşılı, İ. H., *Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; id., «Gazi Orhan Begin hükümdar olduğu tarih ve ilk sikkesi», *Belleten*, Ankara, 1945, vol. IX, no. 34; id., *Osmanlı devletinin merkez ve bahriye teşkilâtı*, Ankara, 1984; id., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1982. علی‌اکبر بیانت

اوزشليم، نک: قدس.

اوزفا، یا اورفه، نک: زها.

اوزگنج، نک: خوارزم.

اوزمیه، دریاچه‌ای در استان آذربایجان غربی.

سبب نام‌گذاری: این دریاچه را در زبان سریانی ارمیا^۱، در ارمنی ارمی^۵، در عربی ارمیه، در فارسی و ترکی عهد عثمانی ارومیه نوشته‌اند. نام مذکور ایرانی به نظر نمی‌رسد (EI¹؛ مشکور، ۴۱). مؤلفان درباره نام این دریاچه به گونه‌های مختلف داوری کرده‌اند: پورداد نام اورمیه را ترکیبی از دو واژه آرامی «اور»^۶ به معنای شهر و «میا»^۷ به معنای آب نوشته است (۱۴۶/۲). در هزارش پهلوی، نوشته آرامی «میا»^۸ آب خوانده می‌شود، ولی در شهر نامیدن «اور» جای تردید است. «اور» در زبان عبری به معنای نور آمده است (گزنویس، 21). مینورسکی با تکیه به متنی سریانی که در آن اسم مکانی به نام ارمیت^۹ در کنار دریاچه مزبور آمده است، نام اورمیه را «ارمیه»^{۱۰} (ارمیا)

1. *Osmanlı devletinin...* 2. «Gazi Orhan...» 3. *Şer'îye...* 4. Urmiya 5. Ormi 6. Ur 7. Urmeiate
8. Urmiya 9. Caëcasta (Ceëcast) 10. Kapauta

برآبی، ۲۲۰ گرم در لیتر است و در فصل تابستان تا ۲۸۰ گرم در لیتر افزایش می‌یابد (درویش‌زاده، همانجا). ترکیب املاح آب دریاچه چنین است: کلرور سدیم: ۸۶/۳۷ گرم، کلرور منیزیم: ۶/۹۴ گرم، سولفات دوشو: ۰/۳۴ گرم، سولفات منیزی: ۶/۰۸ گرم و کلرور کلسیم: ۰/۲۷ گرم (کیهان، همانجا). میزان بارندگی سالانه در منطقه دریاچه ۲۰۰ تا ۳۰۰ میلی‌متر است.

در آبهای این دریاچه و کنار ساحل آن جلبکهای سبز، سخت پوستان قرمز رنگ و باکتریها زندگی می‌کنند (درویش‌زاده، ۷۸۸؛ کیهان، ۲۳/۱). در برخی جزایر دریاچه اورمیه چشمه‌های آب شیرین وجود دارند که برای زندگی حیوانی و گیاهی مناسبند. جزیره قویون-داغی دارای آب شیرین دائمی است. بدین سبب، گله داران گوسفندان خود را به این جزیره می‌آورند تا از مراتع آن استفاده کنند. در جزایر اشک، آرزو و اسپیر نیز، به سبب وجود آب شیرین، رویدنیهای فراوان به دست می‌آید. درختان این جزایر اغلب پسته وحشی است (سوازه، همانجا).

دریاچه اورمیه در گودالی قرار دارد که از دیدگاه ساختار زمین شناسی میان دو سیستم گسل فعال تبریز در شمال و زرنه رود در جنوب واقع است و چه بسا بر اثر حرکت گسلها پدید آمده باشد. رسوبات شیمیایی دریاچه شامل نمک طعام، گچ، آراگونیت و تا اندازه‌ای کلسیت است. در سواحل باتلاقی دریاچه اورمیه لجنی متعفن وجود دارد که به صورت خمیر سیاه رنگ دارای ترکیبات گوگردی و خواص درمانی است (درویش‌زاده، ۷۸۸، ۷۹۱). حمدالله مستوفی به این نکته اشاره کرده، و نوشته است که «بحیره چیچست هوايش گرم است و به عفونت مایل» (نزهه، ۸۵). عمده‌ترین رودخانه‌های حوضه دریاچه اورمیه اینهاست: تلخه رود (آجی چای)، صافی رود، مردی رود، زرنه رود (جغتو)، تاتاؤ (تاتاهو)، قادر رود، بارانداز چای، اورمیه رود، صوفی-چای، نازلوچای، زولو رود (زولاچای)، شهرچای، لیلان چای، سیمینه رود، مهاباد رود و رودگدار (مرگان، ۳۵۸/۱؛ نهجیری، ۴۰، ۴۲؛ فرهنگ، ۲۲/۱۳؛ جعفری، ۴۷، ۳۸/۲). اردکهای نوک قرمز و مرغان حسینی (فلامینگو) اغلب به سواحل دریاچه می‌آیند و از موجودات کنار دریاچه تغذیه می‌کنند (سوازه، ۶).

برخی نوشته‌های اسلامی زردشت را برخاسته از اورمیه می‌دانند (بلاذری، ۴۶۲؛ ابن فقیه، ۲۷۵؛ ابن خردادبه، ۱۱۹). در اساطیر ایرانی محل کشته شدن افراسیاب به دست کیخسرو را دریاچه اورمیه نوشته‌اند (پورداد، ۱۵۳/۲؛ حمدالله، تاریخ...، ۹۰). در نوشته‌های باستان آمده است که کیخسرو بتکده‌ای که چیچست نامیده می‌شد و کنار دریاچه مزبور بود، ویران کرد و به جای آن آتشکده آذرگشنسپ را بنا نهاد (پورداد، ۱۴۸/۲؛ بندهش، ۹۱). بنابر سالنامه‌های شلمنصر سوم شاه آشور، آشوریان در ۸۴۴ ق م پارسیان (پارسوا) و در ۸۳۶ ق م مادها

کوهستانی آن که «شاهی» نام دارد، دریاچه شاهی خوانند (۱۴۶/۲). حمدالله مستوفی آن را به نامهای بحیره چیچست، دریای شور طسوج (طروج) نامیده است (نزهه...، ۸۵، ۲۲۳). این دریاچه را اصطخری «بحیره الشراة» نیز نامیده که به معنای دریاچه خوارج است (ص ۱۸۱؛ لسترنج، ۱۹۴). این نام به احتمال از آنجا ناشی شده که به نوشته یاقوت (۵۱۳/۱) در کوه جزیره وسط دریاچه، دژی استوار وجود داشته که ساکنانش بر وادیان آذربایجان عاصی بوده‌اند. محتمل است این همان جزیره شاهی یا شاهو باشد که طبری (همانجا) از آن یاد کرده، و رشیدالدین آن را «شاهوتله» نوشته است (۱۷۰/۳).

دریاچه اورمیه در فاصله ۱۷ کیلومتری شمال شرق شهر اورمیه از شمال به جنوب کشیده شده است. سواحل باتلاقی و جلگه‌ای این دریاچه با پایین آمدن سطح آب، کرانه‌ای با شیب ملایم را تشکیل می‌دهد (فرهنگ...، ۲۸/۱۳). سطح آب دریاچه متغیر است. در اوایل فروردین به واسطه ذوب برف و ازدیاد آب رودخانه‌ها، سطح آب دریاچه به منتهای وسعت خود می‌رسد و گاهی ۴ تا ۵ متر از سطح معمول بالاتر می‌آید و در ماههای شهریور و مهر و آبان آب دریاچه کاستی می‌پذیرد (کیهان، ۲۲/۱). متغیر بودن میزان آب سبب شده است که کارشناسان مساحت دریاچه را متغیر اعلام کنند. برخی وسعت دریاچه را ۵'۸۰۰ کم ۲ (BSE³, XXI/579) و برخی دیگر ۴'۸۶۸ کم ۲ نوشته‌اند (فرهنگ، همانجا). ارتفاع دریاچه را از سطح دریای آزاد با اختلاف ۱'۲۲۵ متر (کیهان، همانجا)، ۱'۲۷۵ متر (BSE³، همانجا) و ۱'۳۰۰ متر (درویش‌زاده، ۷۹۱) نوشته‌اند. عمق متوسط دریاچه ۶ متر است (همو، ۷۸۶). طول آن از شمال تا جنوب حدود ۱۳۵ تا ۱۵۰ کم و عرض آن از ۱۵ تا ۵۰ کم متغیر است (همانجا). حداکثر عمق دریاچه ۱۵ متر است (BSE², XXXVI/256).

در این دریاچه به ویژه بخش جنوبی آن حدود صد جزیره بزرگ و کوچک و صخره‌های برآمده از آب وجود دارد که غالب آنها غیر مسکون و یا مختص حفاظت حیات وحش هستند. از مجموع حدود ۵۶ جزیره دریاچه اورمیه، جزیره شاهی (اکنون اسلامی) بزرگ‌ترین آنهاست. در ۸ روستای این جزیره (۱۳۶۸ ش) حدود ۵۰۰ نفر زندگی می‌کردند (سوازه، ۶؛ رئیس‌نیا، ۲۲/۱). در برخی مآخذ شمار جزیره‌های دریاچه اورمیه حدود ۶۰ نوشته شده است (BSE³، همانجا). جزیره کبودان (قویون داغی) یکی دیگر از جزایر این دریاچه است. جزایر عمده دیگر عبارتند از اشک (اشک) داغی، اسپیر، آرزو داغ و دو قوزلار که جز جزیره اسلامی، دیگر جزیره‌ها غیر مسکونند (همانجا). دریاچه اورمیه در دوره پلیوسن^۱ به مراتب وسیع‌تر بوده، و از شمال تا دیلمقان (دیلمگان)، از شرق تا تبریز و مراغه و از جنوب تا مرحمت آباد امتداد داشته است (کیهان، همانجا). آب اغلب رودخانه‌هایی که به این دریاچه می‌ریزند، به سبب عبور از طبقات پر نمک و سولفات دو سود شور است. وزن مخصوص آب هنگامی که سطح آن پایین است ۱/۱۵۵ گرم است (همانجا؛ مرگان، ۳۵۴/۱). میزان املاح آب دریاچه، هنگام

شهرستان اورمیه: این شهرستان با ۷۲۵۰۰۸ نفر جمعیت (سرشماری، ۱۳۷۵ ش، استان، سی ونه) و با ۵'۸۹۸ کیلومتر (سرشماری، ۱۳۶۵ ش، شهرستان، ۱) در فاصله ۴۵ و ۴ تا ۴۶ و ۱۳ طول شرقی و ۲۷ و ۳۲ تا ۳۶ و ۳۲ عرض شمالی واقع است. این شهرستان از شمال به شهرستان سلماس، از مشرق به دریاچه اورمیه، از جنوب به شهرستان نقده و از مغرب به خاک ترکیه محدود است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۲۶/۱۳؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۳۸/۴). شهرستان اورمیه شامل ۵ بخش مرکزی، نازلو، انزل، سیلوانه و صومای برادوست، و ۳ شهر اورمیه، قوشچی و نوشین، و مرکز آن شهر اورمیه است. این شهرستان دارای ۲۰ دهستان و ۶۹۱ آبادی دارای سکنه است (همان، ۲۲-۲۱/۱۳؛ سرشماری، ۱۳۷۵ ش، استان، پانزده).

آب و هوای اورمیه در زمستان سرد و در تابستان معتدل است. نواحی مجاور دریاچه دارای آب و هوای ساحلی است. میانگین سالانه حداکثر درجه حرارت، ۱۸/۴ و حداقل آن ۷ سانتیگراد، میانگین بارندگی سالانه ۳۷۰/۵ میلی متر و میانگین رطوبت هوا در شبانه روز ۵۰ تا ۷۰٪ است (راهنمای...، ۲۲۴).

شهرستان اورمیه از پوشش گیاهی غنی و مراتع مرغوب برخوردار است. رستنیهای شهرستان شامل پسته وحشی، ارس کوهی، فوشک و گیاهان دارویی چون گل گاوزبان، شیرین بیان، آویشن، درمنه، خاکشیر (خاکشی)، بومادران، میخک، آلاله وحشی، ریواس و گون کثیر است. این شهرستان زیستگاه پرندگان گوناگون مرغابی، لک لک، تیهو، کبک، درنا، حواصیل، چکاوک، سارصورتی، دارکوب، کاکایی (یاغو)، آبیچلیک و لک لک سفید نوک پهن و جانورانی چون گرگ، روباه، شغال، گراز، خرس قهوه‌ای، خرگوش، خاریشت، سمور، راسو، لاک پست و قوچ و میش است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۴/۱۳).

رشته کوههای آذربایجان غربی که دنباله رشته کوههای بزرگ زاگرس محسوب می‌شوند، در غرب دریاچه اورمیه و مرز ایران و ترکیه امتداد دارند و از ارتفاع قابل ملاحظه‌ای برخوردارند و هر چه به دریاچه نزدیک‌تر می‌شوند، از ارتفاع آنها کاسته می‌شود. مرتفع‌ترین آنها شهیدان، به ارتفاع ۳۵۸۰ متر است (همان، ۲۳/۱۳؛ جعفری، کوهها...، ۳۷/۱). به سبب وضع خاص زمین، اکثر آبهای جاری این شهرستان به دریاچه اورمیه می‌ریزند (نکته: ه.د. اورمیه، دریاچه). برخی از رودهای شهرستان شامل آجی چای، باراندوز چای، روضه چای، شهر چای، و نازلو چای است (جعفری، رودها...، ۴۸۹/۲؛ کیهان، ۸۴-۸۲/۱؛ مرگان، ۳۵۸/۱، نهجیری، ۴۲، ۴۰).

معادن مکشوفه این شهرستان شامل سنگ آهک، سنگ گچ، نمک آبی، سنگ ساختمانی، موزایک، میکا، گرانیت، بوکه معدنی و شماری معادن مرمریت و سنگ چینی است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، همانجا).

جمعیت شهرستان در ۱۳۷۵ ش شامل ۳۷۲'۹۰۵ نفر مرد و

(مادای) را شناختند. در این عهد پارسها در مغرب و جنوب غربی دریاچه اورمیه، و مادها در منطقه جنوب شرقی آن می‌زیستند. جنوب دریاچه سرزمین مادها بود (گیرشمن، ۸۷، ۸۸). سکاییان نیز مدتی در اطراف دریاچه استقرار داشتند (همو، ۹۹). بنابه نوشته دیاکونوف بخشی از هوریان احتمالاً از زمان قدیم در ناحیه دریاچه اورمیه می‌زیستند (ص ۲۸۲).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن فضل الله عمري، احمد، مسالك الابصار، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۲۰۲ ق؛ ابودلف، مسعر، الرسالة الثانية، به کوشش ب. بولگاکوف و ا. خالروف، مسکو، ۱۹۶۰ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱ م؛ ابوالنقاء تقویم البلدان، به کوشش رنو و دوسلان، پاریس، ۱۸۸۴ م؛ ادیسی محمد، نزهة المشتاق، قاهره، مکتبة الثقافة الدينية؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ اوستا، ترجمه جلیل دستخواه، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ بندھش، فرینج دادگی، ترجمه مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ بیرونی، ابوریحان، القانون المسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۵ م؛ پورداد، ابراهیم، تعلیقات بریستا، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ جعفری، عباس، رودها و رودنامه ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۳۳۱ ق/۱۹۱۳ م؛ دایرةالمعارف فارسی، درویش‌زاده، علی، زمین شناسی ایران، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ دیاکونوف، ا. م.، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ رئیس‌نیا، رحیم، آذربایجان در سیرتاریخ ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی، باکو، ۱۹۵۷ م؛ رضی، هاشم، فرهنگ نامهای اوستا، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ سوازه، س. د. د.، «جزیره قوین داغ»، ترجمه منوچهر ستوده، شکار و طبیعت، تهران، ۱۳۳۹ ش، شد ۱۲؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونیایوف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ طبری، تاریخ طوسی، محمد، عجایب المخلوقات، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ فردوسی، شاهنامه، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (اورمیه)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفضل ایران، تهران، ۱۳۱۰ ش؛ گزیده‌های زاد سیرم، ترجمه محمد تقی راشد محصل، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ گیرشمن، و. د. ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ لسترنج، گ. م. بلدان الخلافة الشرقية، ترجمه بشیر فرنیس و کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۴ م؛ لغت نامه دهخدا؛ مرگان، زاگ، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۹ ش؛ مسعودی، علی، التنبیه والاشراف، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ مشکور، محمد جواد، نظری به تاریخ آذربایجان...، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مینوی خرد، ترجمه احمد فضلی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین مینکرتی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نهجیری، عبدالحسین، جغرافیای تاریخی شهرها، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ یاقوت، بلدان، یشتها، ترجمه پورداد، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ نیز:

Bartholomae, Ch., Altiranisches Wörterbuch, Berlin, 1961; Barthold, W. W., Sochineniya, Moscow, 1971; BSE²; BSE³; EI¹; Gesenius, W., Hebrew and English Lexicon, Cambridge, 1906; Herodotus, The History, tr. A. D. Godley, London, 1946; Marquart, J., Eransahr, Berlin, 1901; Sevim, Ali, Anadolu'nun fethi, Ankara, 1988; Strabo, The Geography, London, 1961.

عنايت الله رضا

اورمیه، یا ارومیه، شهرستان و شهری باستانی و مرکز استان آذربایجان غربی.

تاریخ: مؤلفان اسلامی اورمیه را شهر زردشت و زادگاه او نوشته‌اند (بلاذری، ۴۶۲؛ ابن فقیه، ۲۸۵؛ ابن خردادبه، ۱۱۹). در منابع سریانی مکانی با نام ارمیت در کنار دریاچه آمده است که مشابه نام اورمیه است (EI¹, VIII/1032؛ مشکور، جغرافیا، ۳۰۱). در سنگ نوشته آشور نصیریال دوم شاه آشور که در موزه لوور پاریس موجود است، از پیشرفت کشاورزی در سرزمین اوشیدیش^۱ در ساحل شمال غربی دریاچه اورمیه یاد شده است (پیوتروفسکی، ۱۳۴). سرزمین واقع در غرب دریاچه اورمیه پیش از سده ۹ ق م گیلزان^۲ نام داشت (همو، ۱۴۸، نقشه ۱۰۵). مشخص نیست کدام یک از نامها مقدم بوده‌اند، اما گمان می‌رود نامهای اوشیدیش و گیلزان بر نام ارمیت (اورمیه) مقدم بوده باشد (برای آگاهی بیشتر درباره نام اورمیه، نک: ه. د. اورمیه دریاچه).

کرانه غربی دریاچه اورمیه، یعنی گیلزان باستانی در سده ۹ ق م، ناحیه مستقلی بود که ظاهراً بعدها جزو دولت اورارتو یا مانا شد و یا اینکه میان دو دولت یاد شده تقسیم گردید (دیباکونوف، ۱۱۶). مرز ماناها تا غرب شهر اورمیه و مرز کنونی ایران و ترکیه و عراق امتداد داشت (همو، ۳۴۷). در ۸۴۶ ق م سپاهیان آشور سرزمین کوهستانی میان دریاچه اورمیه و دریاچه وان را به تصرف درآوردند که سرزمین شهرستان اورمیه کنونی، بخشی از متصرفات آشور بود. شهر توشیا در جنوب دریاچه، زمانی تختگاه دولت اورارتو بود (پیوتروفسکی، ۶۰-۶۲). آنگاه که پارسیان در غرب دریاچه اورمیه سکنتی داشتند، اورارتو همسایه بلافاصل آنان بود و حتی در زمانی پارسیان تابع دولت اورارتو شدند (گیرشمن، ۱۲۹-۱۳۰). از حضور سکاها نیز در سده ۷ ق م در منطقه اورمیه یاد شده است (پیوتروفسکی، ۲۳۵). در عهد عتیق از مالک آرارات (آراراط)، مانا (میتی) و آشکیناز (سکاها) یاد شده است (ارمیا، ۲۷:۵۱) که تا اندازه‌ای منطقه ماناها را مشخص می‌سازد. دولت اورارتو که جانشین مانا شده بود، در سده ۷ ق م منقرض گردید و دولت ماد و سپس هخامنشی جای آن را گرفت.

آتشکده آذرگشنسب که در عهد ساسانی مکانی مقدس بود و شاهان پس از تاج‌گذاری، بنیاده از مداین به زیارت این آتشکده می‌آمدند (پورداد، ۲۴۲/۲)، نزدیک دریاچه اورمیه بوده است و احتمال می‌رود که در جهت شرقی و یا جنوبی آن بوده باشد (همانجا). این آتشکده در ۶۲۳ م از سوی هراکلیوس به آتش کشیده شد (EI¹, VIII/1033).

شهر اورمیه در دوره خلافت عمر بن خطاب، به دست صدقه بن علی ابن صدقه بن دینار فتح گردید (نک: بلاذری، ۴۶۲، قس: ۴۶۴؛ نیز نک: ابن فقیه، ۲۸۵). در عهد خلافت عثمان، هنگامی که سعید بن عاص حکومت آذربایجان را داشت، گروهی از مردم ارمنستان و آذربایجان بر وی شوریدند و در اورمیه که با دیوارهای محکمی محافظت می‌شد، گردآمدند. سعید بن عاص، جریر بن عبدالله بجلی را به سرکوب ایشان

۳۵۲'۱۰۳ نفر زن بود که جمعاً ۱۴۹'۶۱۳ خانوار را تشکیل می‌داد. از کل جمعیت شهرستان ۴۴۴'۰۰۱ نفر در شهرها و ۲۸۱'۰۰۷ نفر در روستاها زندگی می‌کنند. از کل جمعیت روستایی نیز ۱۴۵'۵۳۶ نفر مرد و ۱۳۵'۴۷۱ نفر زن هستند (سرشماری، ۱۳۷۵، استان، سنی ونه).

مهم‌ترین ایلات عشایری شهرستان اورمیه را طوایف مختلف ایل شکاک، ایل سادات و ایل هرکی تشکیل می‌دهند. در محدوده این شهرستان طوایف مستقلی نیز وجود دارند که غالباً به زندگی یکجانشینی و اقتصاد مبتنی بر کشاورزی و دامداری ادامه می‌دهند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۴/۱۳). ۶۳٪ مردم این شهرستان را مسلمانان شیعه اثنا عشری، ۳۶٪ را مسلمانان سنی مذهب شافعی و حنفی و ۱٪ را مسیحیان آشوری و ارمنی تشکیل می‌دهند. زبان اکثر اهالی ترکی است. کردان منطقه نیز گویش کردی دارند (همان، ۲۴/۱۳-۲۵).

اقتصاد شهرستان بر کشاورزی، دامداری و صنعت متکی است. وضع کشاورزی و باغداری این شهرستان مطلوب و پررونق است. برخی اقلام باغداری این شهرستان به خارج از کشور صادر می‌گردد. انواع انگور و سیب اورمیه از شهرت خاصی برخوردار است. گندم، جو، انواع حبوبات، تخم آفتاب‌گردان روغنی، چغندر قند، گیاهان علوفه‌ای، سویا، توتون، انواع میوه‌های هسته‌ای، گلابی، انار، انجیر، بادام و گردو از فراورده‌های کشاورزی عمده اورمیه‌اند (همان، ۲۵/۱۳). صنایع این شهرستان به صورت کارخانه‌ای و دستی است. صنایع کارخانه‌ای شامل تولید قند، تهیه آرد، کمپوت، کنسروسازی، آب میوه، عرقیات، سیمان، نوشابه سازی، ریخته‌گری آهن و فولاد، مواد آلومینیومی، رادیاتورسازی، تانکرسازی، تولید آجر و بعضی مواد غذایی چون کالباس و غیره است (همان، ۲۶-۲۵/۱۳). قالی بافی، سرامیک، منبت کاری، مجسمه سازی، گلیم، جاجیم و گیوه بافی از جمله صنایع دستی اورمیه است که صادر هم می‌شود (همان، ۲۶/۱۳).

شهر اورمیه: این شهر با ارتفاع ۱۳۴۲ متر از سطح دریا، در ۴۵° و ۴° طول شرقی و ۳۷° و ۳۲° عرض شمالی قرار دارد (آمارنامه، ۹؛ فرهنگ جغرافیایی ایران، ۲۳۸/۴). این شهر مرکز شهرستان اورمیه و استان آذربایجان غربی است که در فاصله ۹۰۷ کیلومتری شمال غرب تهران و در مسیر مهاباد - سلماس واقع شده است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۷/۱۳-۲۹). جمعیت شهر در ۱۳۷۵ ش، ۴۲۷'۷۵۵ نفر (۹۸'۵۶۴ خانوار) بوده است که از آن میان ۲۱۶'۱۱۲ نفر مرد و ۲۱۱'۶۴۳ نفر زن بوده‌اند (سرشماری، ۱۳۷۵، شهرستان، چهل). از ۱۰۵'۳۲۷ نفر افراد شاغل شهر ۵۱٪ در بخش کشاورزی، ۲۶٪/۳۰ در بخش صنعت، ۲۴٪/۶۲ در بخش خدمات و بقیه در سایر گروه‌های عمده فعالیت به کار اشتغال داشته‌اند. همچنین از ۳۷۶'۹۸۰ نفر جمعیت ۶ ساله و بیشتر این شهر ۸۴٪/۸۱ باسواد بوده‌اند. این نسبت در بین مردان ۸۷٪/۹۲ و در بین زنان ۷۵٪/۶۶ بوده است (همانجا).

فرستاد و او شهر را باز گرفت (مشکور، نظری... ۱۳۶، جغرافیا، ۳۰۱؛ ابوالفدا، ۳۹۷؛ خوری، ۱۰۶). جغرافی نویسان مسلمان چون اصطخری (ص ۱۸۱) و ابن حوقل (ص ۳۳۶) و یاقوت (۲۱۹/۱) اورمیه را پس از اردبیل و مراغه سومین شهر آذربایجان دانسته، و از حاصل خیزی و بازرگانی وسیع آن یاد کرده‌اند.

در سده ۴ق/ ۱۰م هنگامی که دیلمیان بر آذربایجان فرمان می‌راندند، پس از مرگ مرزبان در ۳۴۶ق/ ۹۵۷م فرزند بزرگ‌ترش جستان، رشته فرمانروایی را در دست گرفت. برادرانش ابراهیم و ناصر و دیگر فرمانروایان آذربایجان با او بیعت کردند، مگر جستان فرزند شرمزن که حکمران اورمیه بود. وی پس از مرگ مرزبان به اندیشه خود سری و استقلال افتاد و به سال ۳۴۹ق/ ۹۶۰م در اورمیه دژی ساخت و از بیعت با او سر باز زد. در این سال اسحاق بن عیسی پسر خلیفه المکتفی در گیلان خروج کرد و خود را مستحیر بالله نامید. جستان بن شرمزن از اورمیه به مستحیر پیوست، ولی جستان بن مرزبان و برادرش ابراهیم لشکر انبوهی گرد آوردند و سپاه جستان بن شرمزن را در موغان مغلوب کردند و او ناچار به اورمیه گریخت (ابوعلی مسکویه، ۱۷۷-۱۸۰؛ کسروی، شهریاران... ۱۰۵-۱۰۹).

پس از محمود غزنوی در ۴۲۰ق/ ۱۰۲۹م غزان راه آذربایجان در پیش گرفتند. ابوالهیجا فرزند ربیب الدوله پیشوای کردان هذبانی که فرمانروای اورمیه بود، کوشید تا غزان را از آذربایجان بیرون راند (همان، ۱۹۷؛ ابن اثیر، ۳۸۱/۹-۳۸۳). در ۴۳۲ق/ ۱۰۴۱م غزانی که در اورمیه بودند، به جنگ کردن برخاستند، اما سرانجام شکست خوردند و در کوهها پراکنده شدند (کسروی، همان، ۱۹۹، ۲۰۳؛ نیز نک: ابن اثیر، ۳۹۱/۹).

در ۵۲۶ق/ ۱۱۳۲م هنگامی که سلطان مسعود فرزند ملکشاه سلجوقی از بغداد به آذربایجان روی آورد، امیر حاجب تاتار، اورمیه را مستحکم کرده بود، ولی چندی بعد اطاعت مسعود را گردن نهاد (بنداری، ۱۵۰؛ EII؛ همانجا؛ دهقان، ۳۵۰). در ۵۴۴ق/ ۱۱۴۹م اورمیه در قلمرو حکومت محمد بن محمود نواده و داماد سلطان مسعود بود (همو، ۳۵۱؛ راوندی، ۲۴۴). در ۶۰۲ق/ ۱۲۰۶م اتابک ابوبکر فرمانروای عراق و آذربایجان، دو شهر اورمیه و اشنو را به اتابک علاءالدین واگذار کرد (ابن اثیر، ۲۳۷/۱۲؛ کسروی، همان، ۲۴۱؛ دهقان، ۳۵۲-۳۵۳). جلال‌الدین خوارزمشاه پس از ازدواج با همسر مطلقه ازبک بن بهلوان ابلدگز، سلماس و اورمیه را بر اقطاعات او افزود (نسوی، ۱۴۹).

در ۶۲۳ق/ ۱۲۲۶م ترکمانهای ایوانی، اورمیه را مسخر کردند و خراج را از میان برداشتند (ابن اثیر، ۴۶۲/۱۲). جلال‌الدین بر ضد ترکمانان نیرو فرستاد و آنان را به هزیمت واداشت و سپس اورمیه را به شخصی به نام بغدی داد (جونبی، ۱۵۹/۲-۱۶۰). جلال‌الدین زمستان ۶۲۸ق/ ۱۲۳۱م را در اورمیه گذرانید (رشیدالدین، ۴۶۶/۱). توقف زمستانی جلال‌الدین به احتمال سبب انتشار افسانه بنای «سه گنبدان»

شد که اکنون به «سه گنبد» شهرت دارد (دهقان، ۳۵۴). در ۱۰۱۲ق/ ۱۶۰۳م شاه عباس صفوی اورمیه و اشنو را به امیر خان برادوست سپرد (اسکندر بیگ، ۷۸۲). وی چون پس از مدتی سر به شورش برداشت، اعتمادالدوله به ولایت اورمیه منصوب شد و قلعه دم دم را محاصره و ویران کرد (همو، ۷۹۱-۷۹۲). شاه عباس کلبعلی خان افشار را با افراد ایل او از خراسان به سرحدات غربی فرستاد. وی پس از استقرار در اورمیه به حکومت این شهر منصوب گردید (دهقان، ۳۶۸-۳۶۹). نادرشاه در ۱۱۵۸ق/ ۱۷۴۵م پس از سرکشی و رسیدگی به امور اورمیه، فتحعلی خان افشار را به حکومت شهر گمارد (همو، ۲۷۳). کریمخان زند در ۱۱۷۷ق/ ۱۷۶۳م در ارگ اورمیه به تخت نشست و سپس رستم خان قاسملو را حاکم شهر کرد. در ۱۱۸۱ق اهالی شهر بر وی شوریدند و کریمخان، رضاعلی خان را به حکومت اورمیه منصوب نمود (همو، ۳۸۴، ۳۸۵).

در زمان پادشاهی آقامحمدخان قاجار در ۱۲۰۵ق/ ۱۷۹۱م محمدقلی خان که حکومت اورمیه داشت، سر به شورش برداشت، ولی سرانجام مورد عفو قرار گرفت و مقام بیگلربیگی اورمیه به وی بازگردانده شد (مینورسکی، ۶۴، حاشیه ۲). پس از دوره اول جنگهای ایران و روس (۱۲۱۸-۱۲۲۸ق/ ۱۸۰۳-۱۸۱۳م) در ۱۲۲۹ق/ ۱۸۱۴م عباس میرزا به اورمیه آمد و مدتی در این شهر نیروهای زیر فرمان خود را سرو سامان بخشید. وی پس از آنکه در ۱۲۴۳ق/ ۱۸۲۷م از روسها شکست خورد، به شهر اورمیه عقب نشست (دهقان، ۳۹۰، ۳۹۱). در جمادی الثانی ۱۲۴۳ / ژانویه ۱۸۲۸ ژنرال پاسکویچ، سردار روسی، لایپتف را با سپاهانش به اورمیه فرستاد (نفیسی، ۱۶۰/۲) که شامل ۶ هزار سرباز، ۸۰۰ قزاق و ۸ عراده توپ بودند (دهقان، ۳۹۱). طبق معاهده ترکمان چای مقرر شد از ده کرور تومان غرامت جنگی ۷ کرور نقد و ۳ کرور بعد پرداخت شود و در مقابل آن دو شهر اورمیه و خوی تا پرداخت کامل غرامت در گرو روسها باقی بماند (نفیسی، ۱۷۲/۲).

در نهضت مشروطه، اورمیه پس از تبریز و خوی سومین کانون نهضت در آذربایجان بود. در ۱۲۸۵ق/ ۱۸۶۸م کشاکش مرزی میان ایران و عثمانی پیش آمد و اورمیه به سبب نزدیکی به مرز، گزند بسیار دید (کسروی، تاریخ... ۴۳۲/۱). در ۱۲۹۴ش عثمانیان شیخ محمد خیابانی را دستگیر کردند و به اورمیه فرستادند (همو، ۷۴۹/۲). در دوران جنگ جهانی اول اورمیه چندین بار میان نیروهای روسیه و عثمانی دست به دست شد. پس از انقلاب روسیه در ۱۹۱۷م/ ۱۲۹۶ش سالداتهای روسی در جریان خروج از ایران و بازگشت به کشورشان، شهر و به ویژه بازار اورمیه را غارت کردند (دهقان، ۴۸۳). در ۲۲ شوال ۱۳۳۶ / اول اوت ۱۹۱۸ نیروهای عثمانی وارد اورمیه شدند و تا اوایل ربیع الاول ۱۳۳۷ / دسامبر ۱۹۱۸ شهر را در اختیار داشتند (همو، ۵۳۴-۵۴۰).

در زمستان ۱۲۹۹ش پس از شکست نهضت خیابانی، اسماعیل سیمگو (سمیتقو) از ایل شکاک فتنه و آشوبی برپا کرد و ارشدالملک

اصلاح عربانی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۶۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اورمیه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همان (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان غربی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اورمیه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ عهد عتیق؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ۳، ۴ آذربایجان، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ کسروی، احمد، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران، ۱۳۵۷ش؛ هومو، شهریاران گمنام، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰ش؛ گیشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مرگان، زاک، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیمی، تبریز، ۱۳۳۹ش؛ مشکور، محمد جواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ هومو، نظری به تاریخ آذربایجان و آثار باستانی و جمعیت شناسی آن، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مینورسکی، و.، تاریخ تبریز، ترجمه عبدالعلی کارنگ، تهران، ۱۳۳۷ش؛ نسوی، محمد، سیرت جلال‌الدین منکبرنی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ نهجیری، عبدالحسین، جغرافیای تاریخی شهرها، تهران، ۱۳۷۰ش؛ یاقوت بلدان؛ نیز:

El; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1966; Piotrovskii, B. B., *Vanskoe tsarstvo (Urartu)*, Moscow, 1959.
عنایت‌الله رضا

اورنبورگ، مرکز استانی به همین نام در جمهوری فدراتیو روسیه. در ۱۱۴۸ق/۱۷۳۵م قلعه‌ای در محل کنونی شهر اورشک احداث شد و اورنبورگ نام گرفت. «بورگ» واژه‌ای گرفته شده از آلمانی به معنای شهر است، بنابراین، اورنبورگ به معنای «شهر کنار رود اور» است (BSE³, XVIII/502). این شهر و استان در فاصله سالهای ۱۹۳۸-۱۹۵۷م، چاکالوف نام گرفتند، ولی در ۱۹۵۷م نام پیشین آنها بازگردانده شد (همان، XVIII/503).

با گذشت اندک زمانی، شهر اورنبورگ که در محل دژ قرار داشت، به مکان دیگری انتقال یافت و در جایی که دژ نظامی در کنار رود اور احداث شده بود، شهر دیگری با نام اورسک پدید آمد. در ۱۱۵۳ق/۱۷۴۰م بنای شهر اورنبورگ در نزدیکی مصب رودخانه ساکارا به رود اورال آغاز گردید و مردم آنجا در ۱۱۵۶ق/۱۷۴۳م به محل جدید نقل مکان کردند (همان، XVIII/502). مساحت استان اورنبورگ ۱۲۴ هزار کما^۲ و شمار اهالی این استان در ۱۹۸۵م، ۲'۱۴۱'۰۰۰ و شمار جمعیت شهر اورنبورگ ۵۱۹ هزار نفر بوده است («فرهنگ...»، 937). این استان شامل ۱۲ شهر، ۲۵ شهرک و ۳۴ بخش است (همانجا؛ XVIII/503, BSE³). استان اورنبورگ در دامنه جنوبی رشته‌کوه‌های اورال واقع شده، و میانگین دمای آن در ژانویه ۱۴- تا ۱۸- و در ژوئیه ۱۹+ تا ۲۲+ سانتی گراد است («فرهنگ...»، همانجا). اورال بزرگ‌ترین رود استان است. دیگر رودهای این منطقه ساکارا، اور، کوماک، ایلک، سامارا و کاما هستند. در دشتهای اطراف رودخانه‌ها، مناطقی جنگلی وجود دارند که ذخایر چوب آنها را

که خود از مردم اورمیه بود، به دستور وی با حیل و نیرنگ شهر را گرفت (کسروی، همان، ۸۹۵/۲). با فرستادن ارتش در ۱۳۰۱ش و جنگهای پی‌درپی، اسماعیل سیمگو مدتی سرگردان و متواری بود، تا اینکه در ۲۷ تیر ۱۳۰۹ کشته شد و غائله او پایان پذیرفت (دهقان، ۵۹۶).

آثار تاریخی: یکی از آثار تاریخی این شهر قلعه و باروی استوار آن بوده است (لسترنج، 165). اولیا چلبی در اوصاف قلعه اورمیه می‌نویسد که عوام آن را «طراق قلعه» می‌نامند (۲۹۹/۴). در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م شاه طهماسب صفوی آن را وسعت بخشید. از دیگر آثار تاریخی اورمیه بنای سه گنبد است که تاریخ کنیسه بنای آن ۱۱۸۴ق/۱۱۸۴ است (دهقان، ۲۱۱) و مسجد جامع بزرگ شهر که متعلق به قرن ۷/۱۳ق است و محراب آن در ۶۷۶ق/۱۲۷۷م در زمان ایلخانی آباقاخان مغول ساخته شده است (همو، ۲۰۷). از آثار تاریخی دیگر این شهر قلعه دمدم، بخشی قلعه و عمارت چهار برج است. در ۱۸ کیلومتری سمت غربی جاده اورمیه به سلماس خرابه‌های آتشکده یا بنایی وجود دارد که تاریخ آن را حدود ۵۵۰ تا ۵۳۰ ق م نوشته‌اند. در مشرق این جاده آثار حجاری مربوط به جنگ شاپور اول با رومیان دیده می‌شود (همو، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶).

مشاهیر: از علما و مشاهیر مذهبی و مشایخ کبار می‌توان حسن بن محمد حسام‌الدین چلبی ارموی، سراج‌الدین محمود ارموی، شیخ ابوبکر ارموی، سفیر العارفین، نصرت علی شاه، ابوالحسن ارموی، حاجی میرزا فضل‌الله مجتهد، میرزا محمدصادق فخرالاسلام، خطیبی ارموی، حکیم عبدالله ارموی، ابوسعید ارموی، میرزا رشید ادیب الشعراء، صفی‌الدین ارموی و دیگران را نام برد (همو، ۲۳۱-۲۴۳).

در شهریور ۱۳۱۴ش نام اورمیه (ارومیه) به موجب تصویب نامه هیأت وزیران به رضائیه تبدیل شد، ولی پس از انقلاب و تأسیس جمهوری اسلامی نام اورمیه را بازیافت.

مآخذ: آمارنامه استان آذربایجان غربی (۱۳۷۴ش)، سازمان برنامه و بودجه آذربایجان غربی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن فقیه، احمد، مختصر کتاب البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الاسام، قاهره، ۱۳۳۳ق/۱۹۱۵م؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش رنو و دولان، پاریس، ۱۸۴۰م؛ اسکندر بیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ اولیاچلبی، محمد، سیاحتنامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالقادر انیس الطباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بخاری اصفهانی، فتح، زبدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوق عمادالدین کاتب، به کوشش هوتما، لیدن، ۱۸۸۹م؛ پورداود، ابراهیم، ادبیات مزدینا، بنی، ۱۹۲۸م؛ جعفری، عباس، رودها و رودنامه ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ هومو، کوهها و کوهنامه ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جونبی، عطاملک، تاریخ جهانکشی، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ خوری، سلیم جبرائیل و دیگران، آثار الادبایر، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ دهقان، علی، سرزمین زرتشت، تهران، ۱۳۴۸ش؛ دیاکونوف، ا. م.، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۵ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ش؛ راهنمای شهرستانهای ایران، به کوشش ابراهیم

حدود ۳۰ میلیون م ۳ تخمین زده‌اند. در شمال غرب استان میزان بارندگی سالانه ۴۵۰ و در جنوب ۳۰۰ میلی‌متر است. در جنوب شرق استان، میزان بارندگی از این نیز کمتر است (BSE³، همانجا). زمینهای قابل کشت اورنبورگ با محاسبه چراگاهها، ۱۰ میلیون و ۶۰۰ هزار هکتار تخمین زده می‌شود (همان، XVIII/504).

دین اسلام در فاصله سده‌های ۱-۳/۷-۹م به میان اقوام پکجانشین قزاق راه یافت. در طول سده ۱۰/۱۶م بزرگان و رؤسای قبایل قزاق، تحت تأثیر نوگایها که در آن زمان متحد آنان بودند، اسلام آوردند. با این وصف، هنوز کوچندگان صحرا گرد مسلمان نشده بودند. بعدها به سبب فشار حکومت روسیه و تبلیغ مذهبی پی‌گیر تاتارها بود که سرانجام قزاقها به اسلام گرویدند. انگیزه روسها آن بود که احساس می‌کردند اسلام به عنوان عامل تمدن‌ساز و متحد‌کننده، قبایل جدا از یکدیگر را گرد می‌آورد و در نتیجه آنها به آسانی قادر به کنترل قزاقها خواهند شد (آکینر، 289). از بنای مساجد حمایت شد و برای هر قبیله امام ویژه‌ای تعیین گردید. فعالیت تاتارها قوت گرفت و زبان تاتارها زبان رسمی ارتباط میان روسها و مردم بومی شد (همانجا). در ۱۲۰۲/۱۷۸۸م کاترین دوم امپراتریس روسیه یک مرکز افتای مذهبی به نام «مجمع روحانی محمدی» در اورنبورگ ایجاد کرد (همو، 9). در همین سال با اجازه او مجمع روحانی محمدی اورنبورگ در شهر اوفاتاسیس شد. این مجمع به ریاست یک مفتی، در امور شرعی و برخی امور مدنی صلاحیت قضایی داشت. مساجد و حوزه‌های علمیه بازسازی شدند و بسیاری از موانع و محدودیتهای بازرگانی از میان رفت (همو، 78، 58). در اواسط سده ۱۳/۱۹م سیاست روسیه مبنی بر تقویت اسلام در میان قزاقها تغییر یافت، چنانکه بنای مساجد منوط به اجازه رسمی از سوی دولت گردید، از شمار امامان مساجد تا اندازه بسیاری کاسته شد و فعالیت هیأت‌های مبلغ مسیحی افزایش چشمگیری یافت. اما اسلام تا آن زمان در میان قزاقها پا گرفته بود و هرگونه اقدامی برای تغییر باورهای دینی با مقاومت آنان روبه رومی‌شد (همو، 289). در ۱۱۴۷/۱۷۳۴م در محل قدیمی شهر اورنبورگ (اورسک کنونی)، هیأت ویژه تحقیقات اورنبورگ تاسیس شد که هدف آن سازمان دادن روابط بازرگانی با خانات آسیای مرکزی بود. از ۱۸ رجب ۱۱۸۷ تا ۹ محرم ۱۱۸۸/۵ اکتبر ۱۷۷۳ تا ۲۳ مارس ۱۷۷۴م قزاقهای شورشی به رهبری یوگایف شهر جدید اورنبورگ را مدتی در محاصره گرفتند (XVIII/502, BSE³). اورنبورگ در عهد تزارهای روسیه یکی از تبعیدگاههای آن کشور به شمار می‌رفت (همانجا).

در آغاز سده ۱۹م بخشی از اردوی کوچک قزاق از بدنه اصلی آن منشعب شد و اردوی جدیدی به نام اردوی «بوکی» یا اردوی درونی را تشکیل داد. خان اردوی کوچک، شخصی به نام نورعلی خان بود. بوکی پسر جوان تر خان در ۱۲۱۴/۱۷۹۹م از مقامات دولت روسیه تقاضا کرد که با قوم خود در اراضی میان رودهای اورال و ولگا که پس از فرار اویراتها به چین خالی از سکنه بود، مستقر شود. در ۱۲۱۶/۱۸۰۷م

دولت روسیه اجازه داد که وی با اردوی خود به منطقه سابق اویراتها نقل مکان کند. بوکی با خود گروهی بیش از ۲۲ هزار نفر با ۵ هزار چادر به همراه آورد. سپس افرادی با ۱۶۲۵ چادر دیگر به او ملحق شدند. بوکی در ۱۲۲۷/۱۸۱۲م به عنوان خان اردوی جدید رسمیت یافت. افراد او نخست در ایالت اورنبورگ مستقر شدند، ولی سپس گروهی از آنها به آستراخان نقل مکان کردند (آکینر، همانجا).

در زمان پاول اول امپراتور روسیه (۱۷۹۶-۱۸۰۱/۱۲۱۱-۱۲۱۶ق) حدود ۲۲۵۰۰ نفر از قزاقهای دن به فرماندهی ژنرال واسیلی اُرفوف به اورنبورگ فرستاده شدند (ریوکین، ۱۴). وی قصد داشت به بخارا و خیوه و از آنجا به هندوستان نفوذ کند (همانجا). در واقع اورنبورگ بعدها به پایگاهی برای نفوذ روسیه در آسیای مرکزی تبدیل شد. در ۱۲۴۹/۱۸۳۳م ژنرال واسیلی الکساندروویچ پروسکی به اورنبورگ رفت و از آنجا سیاست فعالی را به منظور نفوذ در آسیای مرکزی پیش گرفت و تا ۱۲۵۸/۱۸۴۲م در سمت خود باقی بود (همو، ۱۸؛ باخروشین، II/478). وی چند بار کوشید به خان نشین خیوه نفوذ کند. در رمضان ۱۲۵۵/۱۲ نوامبر ۱۸۳۹، او به خیوه لشکر کشید، ولی پس از دو ماه و نیم تلاش و از دست دادن یک پنجم نیروهای خود، به اورنبورگ بازگشت (همو، II/225-226).

در ۱۲۵۸/۱۸۴۲م ژنرال ولادیمیر اُبروچف که به فرمانداری نظامی اورنبورگ منصوب شده بود، در ساحل شمالی رود سیحون (سیر دریا) استحکامات و دژهایی بنا کرد. وی تا ۱۲۶۷/۱۸۵۷م در این سمت باقی ماند (ریوکین، ۱۹؛ باخروشین، II/477). در این سال باز دیگر ژنرال پروسکی به فرمانداری نظامی که مقر او در سامارا بود، منصوب شد. وی که تا ۱۲۷۳/۱۸۵۷م این سمت را داشت، اقدامات ژنرال اُبروچف را به منظور ادامه نفوذ در روسیه با شدت بیشتری دنبال کرد (همو، II/226, 478؛ ریوکین، همانجا). اقدامات نفوذی روسیه در آسیای مرکزی، الله‌قلی خان فرمانروای خیوه را به هراس افکند. وی به ناچار به انعقاد پیمان بازرگانی با روسیه تن داد و تعهد کرد که امنیت کاروانهایی را که میان اورنبورگ و خیوه رفت و آمد می‌کردند، حفظ کند (باخروشین، II/224). در ۱۲۸۲/۱۸۶۵م استان ترکستان زیر نظر فرمانداری نظامی اورنبورگ قرار گرفت (ریوکین، ۲۲). روابط بازرگانی بخارا و خیوه با روسیه از طریق کاروان و باطی مسافتی حدود ۱۳۸۰ کم تا شهر اورنبورگ صورت می‌گرفت. این مسافت را کاروانیان ۴۰ تا ۵۵ روزه طی می‌کردند (باخروشین، II/149).

اورنبورگ با گسترش نفوذ دولت روسیه در آسیای مرکزی، هرچند اهمیت پیشین را به عنوان یک مرکز نظامی عمده از دست داد. ولی موقعیت اقتصادی و منابع کانی متعدد آن قابل توجه است. در اورنبورگ کارخانه‌های چندی وجود دارند، از جمله: کارخانه مختلط تولید فلز، کارخانه‌های ماشین سازی، پالایشگاه مارراء اورال در اورسک، تأسیسات الکترو موتور اورال و جز آن. طول راه آهن استان اورنبورگ بیش از ۱۶۰۰ کم است (XVIII/504, BSE³).

آصف‌جاه که در ۱۱۳۶ق/۱۷۲۴م بر دکن مسلط شده بود، تا ۱۹۴۸م بر این منطقه حکومت کرد. در این سال، ایالت حیدرآباد که اورنگ‌آباد جزو آن بود، به «ایالت اتحاد‌هند» ملحق گردید، تا آنکه در ۱۹۵۶م این ایالت بر حسب وابستگی‌های زبانی میان ایالت‌های مختلف تقسیم گردید و بخشی از آن، از جمله اورنگ‌آباد، جزو ایالت مهارشتر شد (EI², I/768, II/99; بریتانیکا، ماکرو، II/345).

جمعیت این شهر که در ۱۹۰۱م، ۳۶'۸۳۷ نفر بود (EI¹, I/518)، در ۱۹۸۱م به حدود ۳۰۰ هزار نفر بالغ گردید (کلیر، همانجا). شهرستان اورنگ‌آباد در ۱۹۵۱م حدود ۱'۱۸۰'۰۰۰ نفر جمعیت داشت (EI², I/768) که در ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش به مرز ۲ میلیون نفر رسید (بریتانیکا، میکرو، I/654).

ساکنان ایالت مهارشتر که اورنگ‌آباد جزو آن است، از اختلاط نژادهای بومی و مهاجران تشکیل شده، و زبان آنها شاخه‌ای از زبان هند و اروپایی موسوم به «مراتی» است که ۹۰٪ مردم غرب و مرکز هند به آن تکلم می‌کنند. این زبان از زبان فارسی تأثیر بسیار پذیرفته است و با خط دوناگری نوشته می‌شود. سایر زبانهای رایج در این منطقه، گجراتی، هندی، سندی، اردو و جز آنهاست. مسلمانان بیشتر اردو زبان هستند و به خط فارسی و عربی می‌نویسند (همان، ماکرو، II/345; «امپراتوری...»، 629).

زمینهای اورنگ‌آباد، به رغم کمی باران، برای کاشت پنبه، ارزن، بزرک، گندم و نیشکر مناسب است. تولید ابریشم و محصولات ابریشمی، به ویژه شال، زری، تور و دیبا در این شهر رونق دارد. تولیدات صنعتی به محصولات نخی و روغنهای نباتی محدود است، اما صنایع دستی و ساخت نقره و طلاجات رواج دارد (آمریکانا، II/553; کلیر، III/230; دیماند، ۲۵۵).

این شهر از مراکز مهم جهانگردی هند است، وجود معابد و آثار باستانی، هر ساله جمعیت کثیری را برای دیدن و اجرای مراسم مذهبی، به این شهر جذب می‌کند. مزار همسر اورنگ‌زیب که به تقلید از تاج محل از مرمر سفید در اواخر سده ۱۷م ساخته شده، از بهترین آثار هنری دوره مغول در این شهر به شمار می‌رود. خرابه قصر اورنگ‌زیب و مزار وی در مقبره شیخ برهان‌الدین، و مزار ملک عنبر و آصف‌جاه، مؤسس دولت حیدرآباد، و مسجد بنا شده توسط ملک عنبر، از آثار اسلامی باقی مانده در اورنگ‌آباد است (شراتو، 150; فرگسن، I/205; «امپراتوری...»، 801; «شاهکارها...»، 68).

دانشمندان و فضیای بسیاری از اورنگ‌آباد برخاستند، یا در آنجا به کسب علم و دانش پرداختند (نکا: آفتاب اصغر، ۴۰۲؛ بی؛ مارشال، 8، 201; قریشی، 330). اورنگ‌آباد هم‌اکنون یکی از مراکز مهم ادبیات دکنی به شمار می‌رود، چنانکه انجمن مولوی عبدالحق به مدت ۲۵ سال در اورنگ‌آباد فعالیت داشته، و علاوه بر انتشار یکی از مهم‌ترین

مآخذ: روکین، مایکل، حکومت مسکو و مسأله مسلمانان آسیای مرکزی شوروی، ترجمه محمود رمضان‌زاده، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Akner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London 1986; Bakhrushin, S. V., *Istoriya narodov Uzbekistana*, Tashkent, 1947; BSE³; *Sovetskii entsiklopedicheski slovar*, Moscow, 1987. عنایت‌الله رضا

اورنگ‌آباد، شهر و شهرستانی به همین نام در ایالت مهارشتر در فلات دکن در غرب هند. این شهر که در اوایل سده ۱۷م توسط اورنگ‌زیب امپراتور مسلمان هند بنا و به نام وی نام‌گذاری شده است، در شمال شرقی بمبئی در ۱۹° و ۵۴' عرض شمالی و ۷۵° و ۳۳' طول شرقی در دامنه کوه‌های آجاتا در شمال و بلاغت در جنوب، کنار رودخانه قوم (شعبه کوچکی از رود گداوری) واقع است و ۱۶'۳۵۳ کیلومتر وسعت دارد. اورنگ‌آباد در منطقه‌ای قرار گرفته است که باران در آنجا بیشتر در فصل تابستان می‌بارد. میزان باران سالانه آن بین ۲۵۰ تا ۷۵۰ میلی‌متر متغیر است (آمریکانا، II/553; بریتانیکا، میکرو، I/654; کلیر...، III/230; EI², I/768; ملکم، II/479). منطقه‌ای که اورنگ‌آباد در آن قرار دارد، در اساطیر هند «جستھانا» نامیده شده است (دی، 80).

گفتنی است که تاریخ بنای این شهر به سده ۱۱ق/۱۷م بازمی‌گردد؛ پس از حمله مغول به هند، ملک عنبر، وزیر دولت نظام‌شاهی که دیوار در ۱۰۱۰ و ۱۰۱۲ق/۱۶۰۷ و ۱۶۰۳م نیروی مغول را شکست داده بود (EI², III/15)، در ۱۰۱۹ق/۱۶۱۰م شهر «کهرکی» را ساخت و در ۱۰۲۱ق/۱۶۱۲م پایتخت را به آنجا منتقل کرد (برجس، 68; «تاریخ...»، I/265). ملک عنبر ۲۵ سال در مقابل نیروی مغول ایستادگی کرد و در ۱۰۲۴ق که سرانجام از لشکر مغول شکست خورد، شهر کهرکی پس از مقاومتی دلیرانه، به دست مغولان به کلی ویران شد (توزک...، ۱۷۸; کامگار، ۳۳۱-۳۳۲; لاهوری، ۴۹۷/۱-۴۹۸; نیز نک: EI², I/768).

اورنگ‌زیب در زمان نیابت سلطنت خود در دکن، این منطقه را پسندید، شهر را از نو ساخت و اورنگ‌آباد نامید (ملکم، همانجا). این شهر در دوران حکومت وی رونق بسیار یافت، تا حدی که جمعیت آن از ۲۰۰ هزار نفر تجاوز کرد و به یک مرکز مهم فرهنگی-تجاری بدل گشت. به دستور اورنگ‌زیب، دیوارهای بلند و مستحکم دور شهر بنا گردید (کلیر، همانجا) و شبکه منزلگاه‌های کنار جاده‌ها، به ویژه جاده اورنگ‌آباد به آگره، با ساختن سراهایی که کنار آنها بازار، مسجد، حمام و چاه آب وجود داشت، توسعه یافت (کیخ، ۱۳۱). در همین دوران، اورنگ‌آباد از نظر معارف و پژوهش‌های فرهنگ اسلامی مقامی برجسته احراز کرد (دهلی...، 210-209). پیشرفت اورنگ‌آباد به اندازه‌ای بود که آنجا را دهلی جنوب نامیدند (براون، 111).

پس از سقوط حکومت مغول در نیمه اول سده ۱۸م، اورنگ‌آباد جزو نظام‌های مستقل، و چندی پایتخت آنجا شد، تا حیدرآباد این مقام را گرفت و اورنگ‌آباد اهمیت خود را از دست داد. خاندان نظام

نشریات ادبی هند، کار مهم تهیه فرهنگ لغات علمی زبان اردو را از ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۵ م به انجام رسانده است (احمد، ۲۵۴-۲۵۳).
در اورنگ‌آباد دانشگاهی به نام مراسته وادا شامل ۶ دانشکده وجود دارد (بریتانیکا، میکرو، همانجا).

مآخذ: آفتاب اصغر، تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۳۶۴ ش؛ توزک جهانگیری، به‌کوشش محمدحاشم، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ دیباند، س. م.، رضای صنایع اسلامی، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ کامگار حسینی، مآثر جهانگیری، به‌کوشش عدرا علوی، علیگره، ۱۹۷۸ م؛ گنج، ابا، معماری در دوره گورکانیان، ترجمه حسین سلطان‌زاده، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ لاهوری، عبدالحید، باد شاهنامه، کلکته، ۱۸۶۷ م؛ نیز:

Ahmad, J., *Hundred Great Muslims*, Lahore, 1984; *Americana; Britannica*, 1978; Brown, P., *Indian Architecture*, Islamic Period, Bombay, 1981; Burgess, J., *The Chronology of Indian History*, Delhi, 1975; *Collier's Encyclopedia; Delhi Through the Ages*, ed. R.E. Frykenberg, Delhi, 1986; Dey, N. L., *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India*, New Delhi, 1984; EI¹; EI²; Fergusson, J., *History of Indian and Eastern Architecture*, London, 1910; *History of Medieval Deccan (1295-1724)*, ed. H.K. Sherwani, Andhra Pradesh, 1973; Malcolm, J., *A Memoir of Central India*, New Delhi, 1970; Marshal, D.N., *Mughals in India*, London, 1985; *Master-pieces of Indo-Islamic Architecture*, ed. R. J. Mehta, Bombay; *The Mughul Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1984; Qureshi, I.H., *Ulema in Politics*, Karachi, 1974; Scerrato, U., *Monuments of Civilization Islam*, London, 1976.

بروزی‌امین

اورنگ‌زیب، ابوالمظفر محیی‌الدین محمد عالمگیر غازی (حک)

۱۰۶۸-۱۱۱۸ ق/۱۶۵۷-۱۷۰۶ م)، ششمین پادشاه گورکانی هند. او سومین پسر شاهجهان (حک ۱۰۳۷-۱۰۶۸ ق) بود که در ۱۰۲۷ ق/۱۶۱۸ م در دهود متولد شد (توزک، ...، ۲۸۲-۲۸۳؛ قس: خافی‌خان، ۲/۲۱۲). اورنگ‌زیب آموزش‌های متداول عصر را زیر نظر استادان آغاز کرد و با زبانهای فارسی، عربی، ترکی و هندی آشنایی یافت (فاروقی، 543؛ آفتاب اصغر، ۳۹۹). وی در دوره شاهزادگی دو بار در ۱۰۴۵ ق/۱۶۳۵ م و ۱۰۶۲ ق/۱۶۵۲ م از سوی شاهجهان نایب‌السلطنه دکن شد (خافی‌خان، همانجا؛ EI²). نیز به سبب شایستگی بارها از سوی پدر، به مأموریت‌های گوناگون فرستاده شد، از جمله: لشکرکشی به بلخ و بدخشان برای مقابله با ازبکها در ۱۰۵۷ ق/۱۶۴۷ م و دو لشکرکشی دیگر برای تسخیر قندهار میان سالهای ۱۰۵۹ تا ۱۰۶۲ ق، فرماندهی جنگهای دکن، لشکرکشی موفقیت‌آمیز به گلکنده در ۱۰۶۵ ق و بیجاپور در ۱۰۶۶ ق (شاملو، ۴۳۵-۴۴۸، ۴۵۲-۴۷۰؛ کنبو، ۲/۴۲۲، ۳/۳۳-۵۴، ۵۵، ۱۰۵-۱۰۸؛ خافی‌خان، ۴/۳۲۲؛ سرکار، I-II/53-62، 70-90؛ «فرهنگ جغرافیایی...»، II/401).

پس از بروز بیماری سخت شاهجهان و پریشانی اوضاع مملکت در ۱۰۶۷ ق، میان ۴ برادر - داراشکوه، شجاع، اورنگ‌زیب و مراد بخش - بر سر جانشینی پدر، درگیری سختی پدید آمد و هر یک در ناحیه حکمرانی خویش داعیه پادشاهی برداشتند (بختاورخان، ۱/۱-۲؛ خافی‌خان، ۲/۴۲-۵؛ «فرهنگ تاریخی...»، 81). اما درایت اورنگ‌زیب، نخست او را به سوی اتحاد با برادر کهنتر خود، مرادکشاند که با هم به سوی اکبرآباد حرکت کردند (بختاورخان، ۱/۱۴؛ خافی‌خان،

۱۰۹/۲). در فاصله رویاریها با داراشکوه، اورنگ‌زیب نخست مرادبخش را دستگیر کرد، سپس طی مراسمی غیررسمی در حالی که شاهجهان در قلعه اکبرآباد محبوس بود، در ۱۰۶۸ ق در باغ شالمیر دهلی تاج بر سر نهاد (بختاورخان، ۵۱-۳۹/۱، ۶۵، ۷۱؛ اشرف، 252/I(4)). اورنگ‌زیب در ۱۰۶۹ ق پس از برپا داشتن جشن تاج‌گذاری، عنوان «عالمگیر» را برای خود برگزید (کنبو، ۳/۲۵۵؛ بختاورخان، ۱۴۸/۱-۱۵۰)؛ آنگاه دست به کار گسترش قلمرو حکومت خویش شد.

یکی از مسائل مهم دوران حکمرانی اورنگ‌زیب شورش مراسته به رهبری شیواجی (د ۱۰۹۱ ق) پسرشاه‌جی بود. اورنگ‌زیب بارها، از جمله در ۱۰۷۲ و ۱۰۷۴ ق، برای سرکوب این شورش اقدام کرد و سرانجام در ۱۰۷۵ ق توانست شیواجی را به اطاعت خود درآورد، اما وی در ۱۰۸۰ ق از چنگ اورنگ‌زیب گریخت و از آن پس فعالیت خود را با شدت بیشتری برضد او ادامه داد (اشرف، همانجا؛ سرکار، IV/53؛ EI²). اگرچه ناآرامیهای گوناگون تا واپسین روزهای عمر اورنگ‌زیب همچنان ادامه داشت، با اینهمه، وی توانست در مدت ۵۰ سال پادشاهی خود سرزمینهای قلمرو گورکانیان را تا دورترین مرزهای جنوبی گسترش دهد (اشرف، I(4)/253؛ «فرهنگ تاریخی»، همانجا).

اورنگ‌زیب در ۹۱ سالگی درگذشت (بدخشی، ۱۹) و او را در آرامگاهی که به دستور خودش در درگاه شیخ برهان‌الدین در خلدآباد نزدیک اورنگ‌آباد ساخته شده بود، به خاک سپردند (اشرف، I(4)/260). مجموعه نام‌های بر جای مانده از وی، گذشته از اهمیت تاریخی، حکایت از تبحر او در نگارش به زبان فارسی دارد. اورنگ‌زیب در هنر خوشنویسی به ویژه خط‌نسخ مهارت بسیار داشت و نسخه‌هایی از قرآن کریم به خط وی در موزه‌های گوناگون موجود است (آفتاب اصغر، ۴۰۰-۴۰۱؛ حکمت، ۱۲۵-۱۲۶؛ نیز نک: شیمل، ۱۰۴-۱۰۵، ۲۴۳).

اورنگ‌زیب در امر قضا بسیار سخت‌گیر و دقیق بود (فاروقی، 433) و برای برقراری قوانین اسلامی و جلوگیری از منکرات و مقابله با متخلفان مجازات‌های سنگین تعیین کرد («امپراتوری...»، 234). به دلیل پافشاری وی بر مذهب حنفی، علمای اهل تسنن بدو لقب «محبی‌الدین» داده بودند (احمد، ۷، حاشیه). اورنگ‌زیب با وضع جزیه برای هندوان در ۱۰۹۰ ق - که در ۹۷۲ ق به فرمان اکبر ملغی شده بود - و جلوگیری از انتصاب هندوها در مقامات بالای حکومتی و دستور ویران کردن معابد هندوان، موجبات نارضایتی عمیقی را در میان آنها به وجود آورد («فرهنگ تاریخی»، 84). اگرچه اورنگ‌زیب بر مذهب تسنن پای می‌فشرد، اما گروه بسیاری از امرای وی از شیعیان بودند (هالیستر، ۱۵۷/۱؛ نیز نک: رضوی، II/9-10، 33-34).

سیاست خارجی: اگرچه به هنگام جلوس اورنگ‌زیب، نمایندگانی از ممالک گوناگون برای گفتن تبریک به دربار وی آمدند

نقشبندیان در تقویت آن مؤثر بودند، بجز هندوان، مسلمانان رانیز آزد (نک: ه. د، ۵۷۶/۸-۵۷۷؛ هالیستر، ۱۵۷/۱). جنگهای داخلی به ویژه در دکن که بیشتر منشأ مذهبی داشت، نارضایی و شورشهای گسترده مردمی را سبب شد. ناتوانی اورنگ زیب در حفظ نظام اداری و یکپارچگی میان امرا و درباریان، به دشواریهای دیگر می‌افزود («فرهنگ تاریخی»، ۸۳-۸۴؛ اش، (I(4)/253). سرانجام این بحرانه‌ها، زمینه تضعیف موقعیت جانشینان اورنگ زیب، و نفوذ هرچه بیشتر انگلیسیها را پس از مرگ او فراهم آورد که در مدت کمتر از نیم قرن به فروپاشی و سقوط سلسله گورکانیان شبه قاره منجر شد.

مآخذ: آفتاب اصغر، تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۳۴۴ش؛ احمد، عزیز، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ترجمه نقی لطفی و محمد جعفر یاقی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ بختاورخان، محمد، *مرآة العالم: تاریخ اورنگ زیب*، به کوشش ساجده س، علوی، لاهور، ۱۹۷۹م؛ بدخشی، محمد، تاریخ محمدی، به کوشش امتیاز علی عرش، رامپور، ۱۹۶۰م؛ توک جهمانگیری، به کوشش محمد هاشم، تهران، ۱۳۵۹ش؛ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، تهران، ۱۳۳۷ش؛ خانی خان نظام الملکی، محمد هاشم، منتخب اللباب، به کوشش کبیرالدین احمد، کلکته، ۱۸۷۲م؛ ریاض الاسلام، تاریخ روابط ایران و هند، ترجمه محمد باقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شاملو، ولیقلی، *قصص خاقانی*، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۱ش؛ شاهنوازخان، *مآثر الامراء*، به کوشش عبدالرحیم اشرف علی، کلکته، ۱۸۸۸م؛ شیل، آن ماری، *خوشنویسی و فرهنگ اسلامی در هند*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۸ش؛ کبیر، محمد صالح، *عمل صالح*، به کوشش غلام یزدانی و وحید قریشی، لاهور، ۱۹۶۷م؛ هالیستر، جان ترم، *تشیع در هند*، ترجمه آرزو بدخت مشایخ فریدی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ نیز:

Asher, C.B., *The New Cambridge History of India*, Cambridge, 1992; *A Dictionary of Indian History*, Calcutta, 1967; EI²; Faruki, Z., *Aurangzeb*, Lahore, 1977; *The Imperial Gazetteer of India*, New Delhi, 1981; Mahajan, V.D., *Muslim Rule in India*, New Delhi, 1975; *The Mughal Empire*, ed. R. C. Majumdar, Bombay, 1974; Rizvi, A.A., *A Socio-Intellectual History of the Isna' Ashari Shi'is in India*, Canberra 1986; Sarkar, J., *History of Aurangzeb*, New Delhi, 1973; Storey, C.A., *Persian Literature*, London, 1970.

اورومچی، شهر و مرکز منطقه مستقل اویغور سین کیانگ در شمال غرب چین. این شهر در ۴۳° و ۴۸° عرض شمالی و ۸۷° و ۳۵° طول شرقی («اطلس...»، ۱۸۲). در شمال کوههای تیان شان (ختای^۱، ...، I/117) بر فلاتی به ارتفاع ۹۱۲ متر («دائرة المعارف ایتالیا^۲»، ۸۴۰/۲(XXXIV)) کنار رودخانه اورومچی (GSE, XXVII/683) واقع است. این شهر مرکز تجارتی ترکستان چین (سین کیانگ) به شمار می‌آید و بر سر راههای بازرگانی منطقه به روسیه، لانچو و کاشغر قرار دارد (آمریکانا، XXVII/611) و راه آهن لانشین به آن ختم می‌شود (GSE، همانجا). ارتباط اورومچی با دیگر نقاط از طریق دو بزرگراه، یکی در مسیر شبکه راه آهن چین و دیگری میان دو رودخانه جونگار و تاریم برقرار می‌شود (بریتانیکا، میکرو، IX/779).

تا آخر سده ۱۹م محققان بر آن بودند که اورومچی در محل شهر قدیمی بش بالغ واقع است (بارتولد، III/374؛ ختای، IV/141). در

(«امپراتوری»، ۲۲۵)، اما ظاهراً او چندان تمایلی به ایجاد رابطه سیاسی با همسایگان خود نداشته است. درباره ارتباط با ایران، می‌دانیم که بوداق بیگ در ۱۰۶۹ق/۱۶۵۹م از سوی شاه عباس دوم (سل ۱۰۵۲-۱۰۷۷ق) به هند رفت و در دهلی از وی استقبال بی سابقه و گرمی شد (بختاورخان، ۲۲۵-۲۲۷؛ خافی خان، ۱۲۴/۲، ۱۲۷؛ ریاض الاسلام، ۱۹۳-۱۹۴). تربیت خان نیز در ۱۰۷۴ق از سوی اورنگ زیب به ایران گسیل شد (شاهنوازخان، ۴۹۴/۱-۴۹۶؛ ریاض الاسلام، ۱۹۵-۱۹۶). اما رفتار نسنجیده وی در ایران چنان شاه عباس را بر آشفت که ضمن نوشتن نامه‌ای توهین آمیز به اورنگ زیب، بر آن شد که به سوی شرق لشکرکشی کند. ولی با مرگ ناگهانی وی در ۱۰۷۷ق نگرانی اورنگ زیب از رویارویی با صفویان بر طرف شد (بختاورخان، ۳۴۶/۱؛ خافی خان، ۲۰۲/۲-۲۰۳؛ شاهنوازخان، ۴۹۶/۱-۴۹۷؛ ریاض الاسلام، ۱۹۷-۱۹۸) و بعدها اورنگ زیب از به رسمیت شناختن سلطنت شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی خودداری کرد (همو، ۲۰۵).

سلطان سلیمان دوم عثمانی (سل ۱۰۹۹-۱۱۰۲ق) با نوشتن نامه‌ای در ۱۱۰۱ق کوشید با تحریک اورنگ زیب از یک سو و سبحان قلی خان حاکم بخارا از سوی دیگر، اتحادی بر ضد مسیحیان (اروپاییان) به وجود آورد (همو، ۲۰۴). اما مشکلات داخلی اورنگ زیب بیشتر از آن بود که درگیر جنگهای خارجی شود. در پی ناآرامیهای دکن و اشتغال اورنگ زیب به این موضوع، انگلیسیها بر آن شدند تا با استفاده از فرصت، جای پای خود را در هند محکم کنند. در ۱۰۹۷ق شایسته خان حاکم بنگال عوارض گمرکی موعده را از انگلیسیها طلب کرد، اما آنها مقاومت کردند و درگیری کوچکی میان دو طرف روی داد. («امپراتوری»، ۲۳۳؛ «فرهنگ جغرافیایی»، VI/246؛ مهاجان، ۱۷۶؛ آفتاب اصغر، ۳۹۳). برخوردیهای نیز میان اورنگ زیب و تجار آلمانی و فرانسوی بر سر مسائل تجاری و محافظت از کشتیهای حجاج که عازم سفر مکه بودند، روی داد (نک: سرکار، IV/310-311).

فرهنگ و هنر: در دوره اورنگ زیب، علوم فقهی، فلسفه، اخلاق و حدیث از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بود و مدارس مذهبی بسیاری تأسیس شد (احمد، ۸۰؛ آفتاب اصغر، ۴۰۱). از آثار مهم مذهبی این دوره می‌توان از کتاب *فتاوی عالمگیری*، مشهور به *فتاوی هندویه* یاد کرد (همو، ۳۹۷-۳۹۸). درباره تاریخ نویسی نیز، در این دوره آثار برجسته‌ای مانند *واقعات عالمگیری* عاقل خان خوافی، *عالمگیرنامه* کاظم قزوینی و *مرآة العالم* بختاورخان تألیف گردید (نک: همو، ۴۲۲-۴۶۵؛ استوری، I(1)/582-599؛ نیز نک: رضوی، II/275).

اگرچه اورنگ زیب موفق شد قلمرو گورکانیان هند را وسعت بخشد، اما کشاکش میان دیدگاههای مذهبی که از دوره اکبر آغاز شده بود، در این دوره نمود بیشتری یافت. مثلاً او با پشتیبانی افراطیون توانست داراشکوه ولیعهد شاهجهان را که اندیشه‌های روشن بینانه صوفیانه داشت، از میان بردارد. پس از آن نیز سیاستهای افراطی او که

بر اویغورها، اقلیت‌هایی هم از جمله قزاقها، دونگالها و مانجوها در اورومچی ساکن هستند (همانجا). جمعیت این شهر که در ۱۹۵۳م/۱۳۳۲ش، ۱۴۰'۷۰۰ نفر بود (آمریکانا، XXVII/611)، در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش به ۱'۲۳۶'۵۰۰ نفر افزایش یافت («سین کیانگ»، 43، 4). از ۱۹۴۹م همزمان با پیشرفت صنعتی، شبکه آبیاری شهر در دامنه کوه‌های تیان شان توسعه داده شد و این کار همراه با ماشینی کردن کشاورزی، تولید غلات و دیگر محصولات را افزون ساخت (بریتانیکا، همانجا؛ GSE، XXVII/683)، در ۱۹۵۲م/۱۳۳۱ش یک مدرسه عالی کشاورزی هم در اورومچی ایجاد شد (WNGD، همانجا)؛ اما اهمیت اقتصادی اورومچی بیشتر به غنای منابع معدنی آن مربوط است (بریتانیکا، همانجا؛ «سین کیانگ»، 45). اورومچی را به سبب داشتن ذخایر فراوان زغال سنگ «شهری بر زغال» نام داده‌اند (همانجا). منابع نفتی این شهر هم که از ۱۹۵۹م به تولید رسید، آن را به یکی از مناطق مهم نفت خیز چین بدل کرد (بریتانیکا، همانجا؛ طوغان، 1/582). صنایع مهم اورومچی شامل تولید سیمان، شیشه، کاغذ، آهن و فولاد، فرآورده‌های غذایی، نساجی، شیمیایی و ماشین‌آلات است (GSE، همانجا).

در اورومچی علاوه بر دانشگاه سین کیانگ که از ۱۳۳۹م/۱۹۶۰ آغاز به کار کرد (آمریکانا، WNGD، همانجا)، چندین مؤسسه فرهنگی و مراکز آموزش عالی، از جمله آموزش اویغوری، زبانهای اقلیتها، نیز زبان روسی و علوم پزشکی و کشاورزی وجود دارد (بریتانیکا، همانجا).

مآخذ: این بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمدعلی مرحد، تهران، ۱۳۶۱ش؛ دایرة المعارف فارسی؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ وره‌رام، غلامرضا، تاریخ آسیای مرکزی در دوران اسلامی، مشهد، ۱۳۷۲ش؛ نیز:

Americana; Barthold, W.W., Sochineniya, Moscow, 1963-1968; Britannica, 1978; Britannica Atlas, Chicago, 1993; Cathay and the Way Thither, tr. H. Yule, Taipei, 1966; EI¹; Enciclopedia Italiana; GSE; Gumilev, L.N., Drevnie tyurki, Moscow, 1967; Togan, Z.V., Bug-ü nkü Türkili (Türkistan) ve yakını tarihi, Istanbul, 1981; Tourism, China Handbook Series, Peking, 1984; Türk ansiklopedisi, Ankara, 1984; WNGD; Xinjiang in Brief, China International Press, 1995. بریزاسین

اوریسه، از ایالات مهم جمهوری هند واقع در شرق آن کشور که از جنوب شرق به خلیج بنگال، از جنوب به آندرا پرادش، از غرب به مادیا پرادش، از شمال شرق به بنگال غربی و از شمال به بیهار محدود است. وسعت آن حدود ۱۵۵'۷۰۷ کیلومتر، و جمعیت آن در ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش حدود ۲۶'۳۷۰'۲۷۱ نفر بوده است (بریتانیکا، ۱۹۸۶م، میکرو، VIII/1000-1001).

از لحاظ اداری، ایالت بیهار اکنون به اوریسه پیوسته است. زبان اکثر مردم آن اروپایی است، به استثنای برخی از مردم بومی آن که به

۱۸۹۶م گروه گرژیمایلو^۱ در جلد اول سفرنامه خود در صحت این مطلب تردید کرد و احتمال داد که خرابه‌های بش بالغ در شرق اورومچی در نزدیکی گوچن است. وی در جلد دوم کتاب خود براساس نوشته‌ای از «منگو - یومو - تسزی» قطعیت آن را تأیید کرد (بارتولد، نیز ختای، همانجاها؛ «دائرةالمعارف ترک^۲»، XXXIII/217). در ۱۹۰۳م هم «شاون» بدون اطلاع از نوشته گرژیمایلو و بر اساس یک نوشته دیگر چینی همین مطلب را ابراز داشت و در ۱۹۰۸م دبژف^۳ تصریح کرد که خرابه‌های بش بالغ در نزدیکی شهری که امروزه پوچن تسی نام دارد، واقع است (بارتولد، III/374, V/353).

به گفته‌ای دیگر، شهر چی چین تلس^۴ مذکور در سفرنامه مارکوپولو همان اورومچی کنونی است (نک: ختای، I/117). اورومچی در مسیر جاده ابریشم قرار داشت. این جاده در گوچن به دو شاخه تقسیم می‌شد و راه شمالی آن از اورومچی می‌گذشت و به سوی آسیای مرکزی ادامه می‌یافت (گومیلف، 42).

اورومچی کلمه‌ای مغولی به معنی «چراگاه زیبا» است (بریتانیکا، همانجا؛ تورسیسم، 108). اورومچی را «اروم تسی^۵» و «ولولو موچی^۶» و به زبان چینی «تیهوا» گفته‌اند (دایرةالمعارف فارسی؛ آمریکانا، همانجا؛ WNGD، 1269).

قوم اویغور در سده ۳م به این منطقه راه یافت و در آنجا سکنی گزید (بریتانیکا، ماکرو، XVI/794). سرزمین اویغورها در سده ۷ق/۱۳م زیر سلطه حکومت مغول قرار گرفت (شرف‌الدین، ۸۱). این بطوطه این منطقه (ختا) را از حیث آبادانی، بهترین کشور جهان معرفی می‌کند (۷۵۲/۲). اویغورها که بر اثر تماس با مبلغان و عابدان مانوی مقیم سرزمین سفید، مانوی مذهب شده بودند (ورهرام، ۱۴۶؛ EI¹, VIII, 902)، از سده ۷ق به اسلام روی آوردند و در سده ۹ق/۱۵م دین اسلام سرتاسر این منطقه را فراگرفت (بارتولد، II(1)/46؛ بریتانیکا، ماکرو، XVIII/792-793).

اورومچی در سده ۱۸م دوباره به چین پیوست و پس از آنکه در ۱۷۶۰م چند پایگاه نظامی در آن ساخته شد و یک شهر چینی در کنار آن برپا گردید، به پایگاه مهم نظامی شمال غرب چین بدل گشت (همان، میکرو، IX/779). در قیام مسلمانان سین کیانگ در برابر سلطه حکومت مرکزی چین، اورومچی در ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م به تصرف مسلمانان درآمد، ولی در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م نیروهای دولتی آن را باز پس گرفتند (همانجا). در ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م استان سین کیانگ ایجاد شد و مرکز آن از ایلی^۷ به اورومچی منتقل گردید («سین کیانگ...»، ۸).

اورومچی از ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش رویه صنعتی شدن گذاشت (بریتانیکا، همانجا) و در ۱۹۵۵م/۱۳۳۴ش که سین کیانگ به منطقه مستقل بدل شد، مرکز آن اورومچی توسعه بیشتری یافت («سین کیانگ»، 22؛ بریتانیکا، همانجا). زبان اکثریت مردم اورومچی اویغوری است. علاوه

سرانجام در ۱۲۱۸ق/۱۸۰۳م تمامی سرزمین اورسه تابع حکومت بریتانیا شد (بریتانیکا، همانجاها).

در طی سالهای ۱۸۶۶-۱۸۶۷م به سبب خشکسالی در هند، اورسه دچار قحطی شدید شد و از خارج نیز مواد غذایی به آنجا نمی رسید؛ در نتیجه اورسه کاملاً به کمپانیهای انگلیسی وابسته شد (لاوت، 298). جمعیت اورسه ترکیبی از نژاد مغولی، موندایی، دراویدی یا بنگالی است. با تسلط بریتانیاییها بر اورسه آداب و رسوم مردم رنگ غربی گرفت. در جریان این تأثیرپذیری فرهنگی زبان مهارشتر (مراشتهایا) نیز از میان رفت (بارنت، 538).

مآخذ:

Ayyangar, K., «Hindu States in Southern India, A. D. 1000-1565», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Barent, L. D., «The Early History of Southern India», *ibid*, vol. I; *Britannica*; EI¹; Huig, W., «The Reign of Firūz Tughluq...», *The Cambridge History of India*, New Delhi, 1987, vol. III; Lovett, H. V., «The Development of Famine Policy», *ibid*, vol. VI; Rapson, E. J., «Indian Native States after the Period of the Maurya Empire», *ibid*, vol. I; Thomas, F. W., «Açoka, The Imperial Patron of Buddhism», *ibid*.

پروانه محمدی

اوزاعی، ابوعمرو عبدالرحمان بن عمرو (۸۸-۲ صفر ۱۵۷ق/ ۷۰۷-۲۲ دسامبر ۷۷۳م)، فقیه و محدث نامدار شام و پیشوای یکی از مذاهب باندۀ فقهی که چندی در شام و اندلس پیروانی یافت.

خاندان او را اصلاً از اسرای یمن (مسعودی، ۳/۳۰۴) و یا سند (ذهبی، سیر، ۱۰۹/۷) نوشته اند؛ اما بر اساس قول ارجح، وی از قبیله حمیر و از طایفه سییان بوده است. بنابراین، انتساب او به اوزاعی فقط به سبب اقامتش در محله اوزاع در حومه دمشق بوده است (برای تفصیل، نک: بخاری، ۱(۳)/۳۲۶؛ ابن عساکر، ۶۸/۱۰؛ نووی، ۱(۱)/۲۹۸-۲۹۹). محله اوزاع نه تنها مدتی مسکن وی، بلکه به تصریح برخی از منابع، موطن پدری او نیز بوده است (نک: ذهبی، تاریخ، ۴۸۶).

مولد اوزاعی را در برخی گزارشها در شهر بعلبک دانسته اند، اما وی دوره رشد خود را در کُزک سپری ساخته است. او در خردسالی پدر خویش را از دست داد و چندی بعد همراه مادرش به بیروت انتقال یافت (نک: همو، سیر، ۱۰۷/۷؛ نیز ابن ابی حاتم، تقدمه، ۲۱۰). در همین اوان یکی از شیوخ متنفذ عرب او را به پسر خواندگی پذیرفت و شرایط را برای پرورش او مساعد کرد (نک: ذهبی، تاریخ، همانجا). احتمالاً اوزاعی چندی پس از آن به دمشق رفت و در آنجا سکنی گزید. این احتمال به خصوص با پذیرش روایتی قوت می گیرد که از ۱۴ سال مصاحبت اوزاعی با مکحول عالم دمشق (د ۱۱۸ق) سخن گفته است (ابن ابی حاتم، همان، ۲۰۶).

دانش اندوزی اوزاعی از قاسم بن مخیرمه (د ۱۰۰ق) عالم کوفی ساکن در شام (ذهبی، سیر، ۱۰۸/۷) نشان می دهد که او در اوان نوجوانی از شرایط تحصیل در مراحل پیشرفته برخوردار بوده است. از دیگر شیوخ شامی او می توان کسانی چون ربیعۀ بن یزید قصیر، بلال بن سعد دمشقی، مطعم بن مقدم صنعانی شامی، عمیر بن هانی دمشقی و

زبان موندایی تکلم می کنند. طبق سرشماری سال ۱۹۳۱م/۱۳۱۰ش در هند نزدیک به ۱۲۴'۴۶۳ نفر در ایالات بیهار و اورسه پیرو دین اسلام بوده اند (EI¹, VI/998).

از رشته کوههای قابل توجه اورسه مهندراگیری با ارتفاع ۱'۵۰۱ متر و مالیاگیری با ارتفاع ۱'۸۴۴ متر است. اورسه در منطقه ای گرم واقع شده که بادهای موسمی و بارانزا بر آن می وزند. متوسط ریزش باران سالانه در حدود ۱'۵۰۰ میلی متر است. ۹۰٪ جمعیت اورسه را هندوها تشکیل می دهند که بیشتر آنان در روستاها هستند و فقط ۱۲٪ از مردم در شهرها زندگی می کنند. مرکز اورسه شهر بهویانسوار است. حدود ۸۰٪ از اهالی روستاها به کار کشاورزی، و ۱۵٪ به کارهای دیگر اشتغال دارند. غلات و محصولات اصلی اورسه عبارتند از: برنج، دانه های روغنی، کف هندی، نیشکر و نارگیل. از میزان قابل ملاحظه محصولات سنگ معدن، آهن، کرم، منگنز، زغال سنگ، سنگ آهک، دلمیت، سرب سیاه و بوکسیت آن می توان یاد کرد. کارخانه های فولاد و تولید کود در رانورکلا، منگنز در جودا و رایا گادا، و سیمان در راج گانگپور در خور توجه است. کاغذ، کود، منسوجات، شکر، کلر، کربنات سدیم، شیشه و سرامیک از محصولات اورسه است. در شهر اورسه آثار هنری هندی از سنگ و چوب ساخته می شود. ۵ دانشگاه و ۱۰۰ مدرسه نیز در این شهر وجود دارد (بریتانیکا، همانجا).

طی قرون و اعصار گذشته سرزمینی که اکنون اورسه نامیده می شود، نامهای متفاوتی چون اُنکالا، کالینگا و اَدرا دشا داشته است که اغلب با ویژگیهای قومی در ارتباط بوده اند. کالینگا در زمان بودا دارای حکومتی مقتدر بود. در قرن ۳ق م نیز یکی از بیکارهای آشوکای نام آور در آنجا به وقوع پیوست. آشوکا در نهمین سال پادشاهی خود برای فتح کالینگا از ایالات اورسه گذشت. در نخستین سده های میلادی کالینگا یک قدرت دریایی شد. دوران طلایی کالینگا در زمان خاندان کانگا از ۱۰۷۸ تا ۱۲۶۴م بوده است. در قرون ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م که مسلمانان بر هند مسلط بودند، این منطقه به صورت پایگاهی مستقل برای تجمع هندوها و مراکز دانش و فلسفه و هنر و معماری هندو باقی ماند (تامس، 446-447؛ بریتانیکا، ۱۹۷۸م، ماکرو، XIII/739، ۱۹۸۶م، میکرو، VIII/1000). سنگ نوشته های روی دیواره غارهای تپه اودایاگیری در اورسه از این نظر قابل توجه است (راپسن، 481).

در پاییز ۱۳۶۰م فیروز شاه سوم از تعلق شاهیان به اورسه لشکر کشید و راجه اورسه را از آنجا راند (هیگ، 178). نظام الدین احمد از سلسله نظام شاهیان دکن، با لشکرکشی به اورسه کسب اعتبار کرد و بتکده های آنجا را ویران ساخت (همو، 254-255). در ۸۳۸ق/۱۴۳۵م احمد اول بهمنی به شمال اورسه دست یافت و آنجا را به سرزمین وارنگال ملحق کرد (ایانگر، 491). در ۹۷۶ق/۱۵۶۸م حکمرانان افغانی بنگال بر اورسه مسلط شدند. سپس اورسه بخشی از امپراتوری مغول شد. با زوال امپراتوری مغولان، بخش عمده اورسه به دست مراشتهایا افتاد و در ۱۱۷۰ق/۱۷۵۷م بخشی از آن تحت نفوذ بریتانیا درآمد.

این عامر قاری را نیز بر شمرده (نک: همانجا).

اوزاعی در آغاز جوانی با اعمال نفوذ پدرخوانده‌اش به عنوان دبیر به دیوان بنی امیه پیوست (همو، تاریخ، همانجا) و این نشان می‌دهد که وی در نخستین مراحل دانش‌اندوزی خود، از ادب نیز بهره‌ای اندوخته بود و این ذوق ادبی به عنوان یک ویژگی در عرض دانش حدیث و فقه، تا پایان زندگی در شخصیت اوزاعی دیده می‌شد (در باره چیره‌دستی او در کتابت و ترسل، نک: همان، ۴۸۸؛ همو، سیر، ۱۰۹/۷). اوزاعی در اوایل دبیری در حالی که کمتر از ۲۰ سال داشت، همراه یک هیأت دیوانی راهی یمامه شد.

آشنایی اوزاعی با یحیی بن ابی‌کثیر عالم بزرگ یمامه زندگی او را متحول ساخت، چنانکه از شغل دبیری استعفا کرد و بی‌دغدغه به تحصیل علم پرداخت. از اشارات اوزاعی بر می‌آید که مخالفت او با برخی رفتارهای حاکم اموی یمامه در این استعفا مؤثر بوده است (نک: ابونعیم، ۳۱۲/۳-۳۱۳).

اوزاعی چندی در یمامه به تحصیل نزد یحیی و شیوخ دیگر یمامه چون ابوکثیر سحیمی و حفص بن علفان یمامی سپری ساخت و در ۱۱۰ق، به توصیه یحیی برای تکمیل آموخته‌های خود راهی بصره گردید؛ به امید آنکه از محفل حسن بصری و ابن‌سیرین بهره‌مند گردد، اما زمانی به بصره رسید که ۴۰ روز از وفات حسن سپری شده بود و ابن‌سیرین نیز در بستر احتضار بود (نک: ابن سعد، ۴۸۸/۷؛ احمد بن حنبل، ۳۰۶/۱؛ ابوزرع، ۲۶۳/۱-۲۶۴؛ ابن ابی حاتم، مقدمه، ۱۸۶؛ قس: ابن زید، ۶۱). ظاهراً در همین سفر بود که اوزاعی توانست از محفل درس قتاده بن دعامه، دیگر عالم بزرگ بصره (د ۱۱۸ق) بهره‌گیری؛ اما از اسانید و مشایخ او به روشنی بر می‌آید که وی چندان به فکر گسترش آموخته‌های خود نزد مشایخ بصره نبوده، چنانکه با وجود نامهای برخی از دانشمندان کوفی در فهرست مشایخ او (ذهبی، همان، ۱۰۸/۷)، نسبت به کوفه نگاهی تردیدآمیز داشته است.

به هر حال وی پیش از ۱۱۴ق به حرمین شریفین رفت و از پیشوایان و شیوخ برجسته مدینه چون امام محمد باقر (ع) (د ۱۱۴ق)، نافع مولای ابن عمر (د ۱۱۷ق) و عبدالرحمان بن قاسم (د ۱۲۶ق)، و نیز از مشایخ مکه چون عطاء بن ابی‌ریاح (د ۱۱۵ق) دانش آموخت. در فهرست شیوخ مدنی و مکی او نام امام جعفر صادق (ع)، و محمد بن شهاب زهری نیز دیده می‌شود (ذهبی، همانجا؛ درباره امام صادق (ع)، نک: کلینی، ۵۱۹/۲؛ شیخ طوسی، ۲۳۱).

اوزاعی از محافل علمی شام نیز غفلت نرورزد، چنانکه بخشی از تحصیل درازمدت او نزد مکحول دمشقی، در بازگشت وی به شام و در سالهای دهه ۱۱۰ق صورت گرفت. به هر حال وی پس از بازگشت از سفرهای علمی مردی دانشمند، و به گزارش منابع، از ۱۱۳ق به عنوان فقیه شناخته می‌شد (نک: بسوی، ۴۰۹/۲؛ ابوزرع، ۲۶۲/۱؛ قس: ابواسحاق، ۷۱؛ تحریف ۱۱۳ق به ۱۳ سالگی).

اوزاعی در این دوره از زندگی اجتماعی خود، از پذیرش مشاغل

دیوانی سخت پرهیز داشت و آنگاه که یزید بن ولید اموی او را واداشت تا بر مسند قضای چند دمشق بنشیند، وی تنها یک بار بر این مسند نشست و مصرانه خود را مستعفی ساخت (نک: وکیع، ۲۰۷/۳؛ ذهبی، تاریخ، ۴۹۱).

در این هنگام که دوره انحطاط خلافت بنی‌امیه بود، اوزاعی چون دمشق را برای ماندن مناسب ندید، خانه خود را در محله اوزاع دمشق وا گذاشت و به بیروت رفت و در آن دیار ماندگار شد (ابن عساکر، ۶۶/۱۰). بعضی گفته‌اند که وی دیگر به دمشق بازنگشت (همانجا)، ولی روایتی حاکی از آن است که وی در ۱۳۶ق به دعوت ابن سراقه حاکم عباسی شام به دمشق رفت (بسوی، ۳۹۲/۲؛ ابن ابی حاتم، مقدمه، ۱۸۷). به هر حال، وی سالهای واپسین عمر خود را در بیروت سپری کرد و همانجا درگذشت. مقبره اوزاعی در باب حنتوس در دروازه بیروت واقع است (نک: ابن خلکان، ۱۲۷/۳؛ نیز نصرالله، ۲۹۵).

اندیشه و روش فقهی: اوزاعی را باید حلقه‌ای مهم در انتقال فقه اصحاب حدیث از حالت آغازین خود به تدوین شافعی تلقی کرد. این ویژگی در حدگامهایی برای شکل‌دهی به استدلالات، مورد توجه یوزف شاخ (ص ۲۸۸-۲۸۹) نیز قرار گرفته، و در بررسی کوتاه خود در باره ویژگیهای فقه اوزاعی، شیوه استدلال و حالت نیمه نظام‌یافته آن را تبیین کرده است.

در سخن از ارتباطهای مکتبی فقه اوزاعی، باید به صراحت فقه او را گونه‌ای از فقه اصحاب حدیث به شمار آورد که در دوره پدیدار شدن مذاهب فقیهان امصار در سده ۲ق، تکوین یافته است. از نظر منابع روایی و سنت پیوند اصحاب حدیث با عالمان پیشین، باید یادآور شد که اوزاعی، از مشایخ بومهای گوناگون شام، حجاز، عراق و یمامه بهره‌مند شده (نک: سطور پیشین)، و خود از پیشگامان تألیف و تدوین آثار در باب فقه و سنن بوده است؛ اگرچه در حال حاضر مهم‌ترین بخش برجای مانده از آثار فقهی وی، بریده‌هایی اقتباس شده توسط ابویوسف از نوشته او در باب «سیر» است (نک: بخش آثار).

مقایسه‌ای میان تعالیم فقهی اوزاعی با فقهی حدیث‌گرا و شامی در عصر او به نام عباد بن عباد خواص، نشان می‌دهد که اوزاعی تا چه پایه در جهت نظام‌بخشی به فقه شام و یافتن جایگاه اندیشه و درایت در استدلالات فقهی گام برداشته است (نک: دارمی، ۱۶۰/۱-۱۶۳؛ متن کامل؛ ابونعیم، ۲۸۲/۸؛ بخشی از متن).

مطالعه قطعات بازمانده از اوزاعی نشان می‌دهد که شیوه فقهی او در کلیات تا حدی به شیوه مالک، به عنوان فقهی حدیث‌گرا و هم‌عصر با وی، نزدیک بوده است و برای درک دقیق‌تر از جایگاه اندیشه فقهی او یافتن مختصات آن در مقایسه با فقه مالک از یک سو و فقه شافعی از سوی دیگر بسیار کارساز خواهد بود. به عنوان نخستین ویژگی در فقه اوزاعی، باید به شیوه برخورد او با سنت نبوی اشاره کرد که با توجه به تعلق اوزاعی به اصحاب حدیث، نقشی اساسی در شکل‌دهی روش فقهی او ایفا کرده است. با توجه به تکیه مالک بر حدیث اهل مدینه و

در برخورد با روشهای درایی، باید گفت که اوزاعی همچون جمعی دیگر از فقهای حدیث‌گرای سده ۲ق، رأی و قیاس را در حد قابل ملاحظه‌ای می‌پذیرفته، و به همین لحاظ، ابن‌قتیبه در تقسیم عالمان دینی به اصحاب رأی و اصحاب حدیث - البته در تعریفی خاص خود او و خلاف مشهور - اوزاعی را در شمار عالمان اصحاب رأی آورده است (نک: المعارف... ۴۹۶). البته در اصل مشروعیت رأی میان او و ابوحنیفه اختلافی وجود نداشته، و تنها اعتراض به مواردی است که ابوحنیفه برخلاف حدیثی از پیامبر اکرم (ص) به کاربرد رأی روی آورده است (نک: همو، تأویل... ۵۲؛ نیز شیخ مفید، ۲۹۴).

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 برپایه] استحسان است و قیاس صحت بیع را اقتضا دارد» (نک: سبکی، ۱۹۱/۳).

گسترش مذهب ققهی: اوزاعی در عصر خود به عنوان یک پیشوای ققهی در محیط شام جای‌گشود و مذهب او پیروانی یافت. شاگردان اوزاعی اعم از شامی و اندلسی، در ترویج مذهب ققهی استاد خود نقشی بسزا داشتند. در واقع مذهب ققهی اوزاعی در طول تاریخ حیات خود، به دو منطقه شام و اندلس محدود بوده، و هیچ‌گاه رونقی جدی در بیرون از این دو منطقه نیافته است.

در باره انتشار مذهب در شام، باید گفت که این مذهب بی‌درنگ پس از شکل‌گیری، مذهب غالب در محیط شام شد. در واقع مذهب اوزاعی، صورتی سامان یافته از فقه بومی شام بود و از همین رو، در بررسی تاریخی، نباید آغازی و انگیزه‌ای برای آن جست‌وجو کرد. این مذهب در برهه‌ای تقریباً ۲۰۰ ساله به بقای خود در شام ادامه داد و در اواسط سده ۴ق، در برابر مذاهب دیگر، به خصوص مذهب شافعی از میان رفت. گام مهم برای تضعیف مذهب اوزاعی در شام توسط ابوعثمان محمد تقفی (د ۳۰۲ق) قاضی دمشق برداشته شد که مذهب شافعی را در آنجا ترویج کرد و دست کم در دوره تصدی خود، آن را مبنای حکم قاضیان قرار داد (ابن طولون، ۲۲).

این تصور که مذهب اوزاعی توان منطبق ساختن خود با شرایط متحول شام را از دست داده بود، شاید قابل دفاع نباشد، اما این توجیه را می‌توان درست دانست که ضعف محافل ققهی اوزاعیان در شام، زمینه را برای ضعف آن مذهب فراهم آورد. در نیمه نخست سده ۴ق، شاید قاضی ابوالحسن ابن حذلم (د ۳۴۷ق) واپسین فقیه قابل توجه در حوزه این مذهب ققهی بوده (نک: همو، ۳۱)، اما بقایای این مذهب هنوز تا نیمه دوم سده ۴ق و شاید بخشی از سده ۵ق در شام برجای بوده است (مثلاً نک: مقدسی، ۱۵۳؛ بغدادی، ۳۶، ۲۷۷).

در اندلس مذهب اوزاعی با کوشش برخی از شاگردان اوزاعی چون صعصعه بن سلام اندلسی (د ۱۹۲ق) به این دیار راه یافت (نک: حمیدی، ۳۷۹/۱) و تا بخشی از سده ۳ق به عنوان مذهب غالب شناخته می‌شد و از آن پس مذهب مالکی جای آن را گرفت (نک: قاضی عیاض،

اندیشه شافعی مبتنی بر ارزشیابی فرابومی احادیث ققهی، جایگاه اوزاعی به عنوان شخصیتی نزدیک شده به شافعی آنگاه آشکار می‌گردد که احساس می‌شود وی از جمله فقیهانی است که در جهت فرابومی کردن منابع ققهی خود پیشگام بوده‌اند. در حالی که در برخورد با آثار صحابه و تابعین و حجت‌شمردن آنها، اوزاعی را در کنار مالک می‌بایم و نشان مشخصی از نزدیک شدن اوزاعی به تعریف تنگ شافعی از سنت دیده نمی‌شود. در بررسی نمونه‌ای از استدلال اوزاعی، چنین می‌نماید که وی همچون جماعتی از فقیهان پیشین اصحاب حدیث در تقلید صحابه و گاه ترجیح نهادن اقوال منقول از آنان بر احادیث مرفوع اشکالی ندیده است (نک: ابویوسف، جم). تأیید این برداشت در عباراتی منقول از وی نیز دیده می‌شود که گاه «آثار سلف» را حجت شمرده (نک: ذهبی، سیر، ۱۲۰/۷، العلو... ۱۰۲) و گاه بر حجیت اقوال صحابه تأکید کرده است (همانجا)؛ با این حال به نظر می‌رسد که جایگاه اقوال تابعین در روش ققهی او هنوز در خور درنگ و تأمل است (قس: ابونعیم، ۱۴۲/۶).

در باره تعریف رابطه میان کتاب و سنت، اوزاعی از نخستین فقیهانی است که نظریه‌ای روشن در این باره مطرح ساخته، و زمینه ظهور نظریه شافعی را فراهم آورده است. وی به صراحت سنت را «قاضی» بر کتاب شمرده، و قاضی بودن کتاب بر سنت را منتفی دانسته است (نک: حاکم، ۶۵). این نظریه با اندیشه نظام‌یافته و روش‌مند شافعی مبنی بر اینکه سنت نبوی مفسر ظواهر کتاب است، جای مقایسه دارد (نک: شافعی، الرسالة، ۵۶؛ نیز هـ، ۴۴۶/۸).

در کنار استنادات اوزاعی به سنت نبوی، تکیه بر سیره و سنت جاریه مسلمانان به عنوان کاشفی از سنت نبوی در استدلالات وی به کثرت دیده می‌شود. در مقایسه با روش ققهی مالک، باید یادآور شد که اوزاعی نسبت به این سیره نگرشی فرابومی داشته، و جایگاه ممتازی برای سیره اهل مدینه یا اهل شام نمی‌شناخته است، اما هنوز از دیدگاه شافعی مبنی بر نفی حجیت این سیره، فاصله‌ای قابل ملاحظه داشته است (مثلاً نک: ابویوسف، ۱۷، ۵، جم).

در باره برخورد اوزاعی با «اجماع» باید گفت که وی در پاره‌های بازمانده از ردیه‌اش بر «سیر» ابوحنیفه به اشکال گوناگون اجماع را مورد استناد قرار داده است (مثلاً نک: همو، ۱۷، ۲۳، ۸۳، ۹۱). وی در برخی از این موارد به اجماع به عنوان دلیلی مستقل و گاه به عنوان تأکید کننده‌ای بر مدلول دیگر ادله نگریسته، و از یک قول دیگر او بر می‌آید که اجماع را حکم مشروع شمرده است (ابن ابی حاتم، تقدمه، ۲۰۰).

اجماع مورد نظر اوزاعی، برخلاف تکیه مالک بر اجماع اهل مدینه، چهره‌ای کاملاً غیر بومی داشته است. همچنین قراین گوناگون نشان می‌دهد که استقصای نظریات، آنگونه که شافعی بر آن تأکید نموده (نک: شافعی، همان، ۴۵۷)، مورد نظر اوزاعی و همفکران او نبوده است، چه اوزاعی بر آن بوده که هر کس «نوادر علما» (خلاف قول اکثر) را اخذ کند، از اسلام خارج خواهد شد (ذهبی، همان، ۱۲۵/۷).

۸۰/۸؛ ونشریسی، ۳۵۶/۶؛ نیز نک: ضبی، ۲۹۴؛ قس: مقری، ۲۱۷/۴-۲۱۸).

ذهبی پایان غلبه این مذهب را در اندلس در حدود سال ۲۲۰ ق دانسته است (تاریخ، ۴۹۸)، اما باید توجه داشت که برخی از مبلغان مذهب اوزاعی چون زهیر بن مالک بلوی (د پیش از ۲۵۰ ق)، تا مدتی پس از تاریخ یاد شده، سعی در حفظ این مذهب داشته‌اند (نک: حمیدی، ۳۴۳/۱).

اهمیت مذهب اوزاعی در مباحث تخصصی فقه را باید بسیار فراتر از محیط محدود شام و اندلس دانست که تنها قلمرو واقعی این مذهب بوده است. ردیه قاضی ابویوسف فقیه برجسته اصحاب رأی بر کتاب السیر اوزاعی (نک: مآخذ) و دیدگاه‌های احمد بن حنبل، فقیه حدیث‌گرای بغداد در باره اوزاعی و مذهب فقهی او (نک: ابوداود، ۲۷۷) از نمونه‌هایی است که اهمیت این مذهب را در حوزه‌های دورتر می‌نمایاند. در سده ۳ ق، با آغاز تدوین آثار فقه مقایسه‌ای، فقه اوزاعی در کنار مهم‌ترین مذاهب فقهی مورد توجه نویسندگان اینگونه کتب قرار گرفت (مثلاً نک: ترمذی، مروزی، طبری، سراسر کتاب).

اوزاعی و دیگر رسته‌های معارف اسلامی:

الف - مباحث اعتقادی: اوزاعی، با توجه به آنکه از متقدمان اصحاب حدیث به شمار می‌آمده، از کسانی است که سعی داشته با باورهایی به مبارزه برخیزد که آنها را بدعتی در دین می‌شمرده است. از میان آثار اندک تألیف شده در حوزه متقدمان اصحاب حدیث، باید به رساله فی التدریث اثر اوزاعی (نک: ذهبی، میزان، ...، ۳۱۱/۲) اشاره کرد که اکنون چیزی از آن برجای نمانده است. به هر حال کلیات دیدگاه او در باره قدر را می‌توان در برخی عبارات منقول از وی نیز بازیافت که از آن جمله باید به مناظره‌ای کوتاه با غیلان دمشقی اشاره کرد (مثلاً نک: بسوی، ۳۹۰/۲-۳۹۱؛ مقری، ۲۸۹/۷؛ نیز ابن زید، ۱۰۴-۱۰۶).

از جمله ویژگی‌های عمومی اصحاب حدیث در باب عقاید مانند مبارزه با ارجاء و تکیه بر دخیل بودن عمل در تحقق ایمان، در اندیشه‌های منقول از اوزاعی نیز دیده می‌شود (نک: ابونعیم، ۱۴۴/۶؛ نیز برای زیادت و نقصان در ایمان، نک: شعار، ۳۹).

در مباحث مربوط به امامت و قیام به سیف، اوزاعی به شیوه سنتی اصحاب حدیث، بر ضرورت پیروی از جماعت پای فشرده است (نک: ابونعیم، ۱۴۲/۶). در برخورد با خلافت و امامت عثمان و علی (ع)، وی که بی‌زاری خود را از رسم معمول در عهد امویان مبنی بر برائت از حضرت علی (ع) اعلام می‌داشت (نک: همو، ۳۱۲/۳-۳۱۳؛ به اشاره)، با نفی دیدگاه‌های شیعه از یک سو و عثمانیه از سوی دیگر، در جست‌وجوی راهی میانه بر آن است که دوستی علی و عثمان جز در قلب فردی مؤمن جمع نمی‌گردد (نک: ذهبی، سیر، ۱۲۰/۷؛ برای اخباری از او در باب امارت، نک: شعار، ۶۲۶؛ برای دیدگاه خاص او در باب امر به معروف و محدود کردن آن، نک: ابن بطه، ۵۴۷/۲).

ب- زهد و اخلاق: اوزاعی در زندگی شخصی خود، راه زهد و تعبد در پیش گرفت و در زندگی‌نامه‌های او بخش وسیعی از روایات به همین موضوع اختصاص یافته است (به خصوص، نک: ابن زید، سراسر کتاب). به همین سبب این ندیم نام اوزاعی را نیز در عداد عباد و زهاد آورده (ص ۲۳۵)، و ابونعیم اصفهانی در کتاب حلیه الایلیاء برای وی شرح حالی گشوده است (۱۳۵/۶ بی). وی خود به شخصیت‌های مشهور از زهاد علاقه داشته، و در مقایسه‌ای جایگاه ابراهیم ادم را بر سلیمان خواص ترجیح نهاده است (نک: ابن ابی حاتم، تقدمه، ۲۰۶).

در باره آموزش‌های اخلاقی اوزاعی باید گفت که افزون بر احادیث مسند، مواظب بسیاری نیز در کتب گوناگون از وی نقل شده که می‌توان آنها را نقطه عطفی در آموزش‌های اخلاقی محیط شام که پس از سقوط امویان تحولی در آن پیدا شده بود، به شمار آورد. وی در نگرش اخلاقی خود تعالیم مکاتب و روح‌گرای عراق و حجاز را در کنار تعالیم سنتی شام با گرایش حکمت - قصص همراه داشت و در بُعد فردی بر روح تکیه می‌ورزید و به عنوان اصلاح‌طلبی اجتماعی، در آموزش‌های خود امیران عباسی و شخص خلیفه را بی‌برده و شجاعانه مخاطب قرار می‌داد (نک: بخش آثار). افزون بر این، متون کوتاهی نیز وجود دارد که بیانگر وصایایی از زبان پیامبران و حکیمان به روایت اوزاعی است (مثلاً نک: دارمی، ۹۱/۱؛ ابونعیم، ۷۲-۷۰/۳، ۸۲/۶، ۱۴۱؛ ذهبی، سیر، ۲۸۱/۶-۲۹۰؛ الاختصاص، ۳۳۶-۳۴۱؛ در ساره موارد دیگر در سنن اوزاعی، نک: شعار، ۵۲۰-۵۲۴).

ج - روایت و نقد حدیث: اعتبار و شخصیت رجالی اوزاعی به عنوان یکی از برجسته‌ترین محدثان شام در کتب گوناگون رجال اهل سنت مورد تأکید و تکیه واقع شده است. این نکته که حدیث اوزاعی در تمامی کتب سنه اهل سنت به ثبت رسیده، از جایگاه معتبر او نزد محدثان حکایت دارد. در میان شماری کثیر از روایان و شاگردان اوزاعی، نام محدثانی برجسته از سرزمین‌های گوناگون چون سفیان ثوری، ابن مبارک و شعبه بن حجاج دیده می‌شود. دانش او در حدیث به پایه‌ای بود که برخی از شیوخ وی چون ابن شهاب زهری، یحیی بن ابی‌کنیز و برخی از همگنانش چون مالک بن انس از او روایت کرده‌اند (نک: ذهبی، همان، ۱۰۸/۷).

از نظر وثاقت رجالی، ستایشهایی فراتر از یک توثیق معمولی از کسانی چون مالک در باره او وجود دارد (نک: همان، ۱۱۲/۷-۱۱۳). با اینهمه، اوزاعی نیز از اعتراضات منتقدی سختگیر چون احمد بن حنبل به دور نمانده، و وی با وجود تأکید بر اصل وثاقت اوزاعی در اظهار نظر هایش (مثلاً نک: ۳۴۷/۲)، در مقایسه میان اوزاعی، مالک و شافعی، اوزاعی را دارای حدیثی ضعیف و رأیی ضعیف شمرده است (نک: ذهبی، همان، ۱۱۳/۷-۱۱۴) و ذهبی در تفسیر و توجیه این سخن، وجه ضعف اوزاعی در برخی از احادیث منقولش را از آن رو دانسته که وی مقاطع و مراسیل اهل شام را معتبر می‌شمرده است (همانجا، نیز میزان، ۵۸۰/۲).

المساعی فی مناقب الاوزاعی از شهاب‌الدین احمد بن محمد ابن زید حنبلی (د ۸۷۰ق) اشاره کرد (نیز درباره قطعه‌ای از یک نسخه خطی یا موضوع «مقام الاوزاعی عند الملوک»، نک: ایوانف، I/547). از جمله نوشته‌های معاصر نیز می‌توان کتاب الاوزاعی و تعالیمه القانونیه و الانسانیة از مسلم بیروتی را به عنوان نمونه یاد کرد.

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، تقدمه المعرفة لكتاب الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ همو، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن بطه عکبری، عیدالله، الاياتة عن شریعة الفرق الناجية، به کوشش رضا بن نسان معطی، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خیر اشیبلی، محمد، فهرسة، به کوشش ف. کوردا، بغداد، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ ابن زید، احمد، محاسن المساعی، به کوشش امیر شکیب ارسلان، بیروت، ۱۹۶۷م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن صلاح، عثمان، المقدمة، به کوشش عایشة عبدالرحمان، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن طولون، محمد، قضاة دمشق، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینة دمشق، عمان، دارالبشیر؛ ابن قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالجبیل؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو اسحاق شیرازی، ابراهیم، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل میس، بیروت، دار الفکر؛ ابو داود سجستانی، مسائل احمد، قاهره، ۱۳۵۳ق/۱۹۳۴م؛ ابو زرعة دمشقی، عبدالرحمان، تاریخ، به کوشش شکرالله قوجانی، دمشق، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۲-۱۳۵۵ق/۱۹۳۳-۱۹۳۶م؛ ابویوسف، یعقوب، الرد علی سیر الاوزاعی، به کوشش ابوالرؤفا افغانی، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ احمد بن حنبل، الملل و معرفة الرجال، به کوشش وصی‌الله عباس، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، منشورات جامعة المدرسین؛ بخاری، محمد، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ بسوی، یعقوب، المعرفة و التاريخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵-۱۹۷۶م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م؛ بلاذری، احمد، فوح البلدان، به کوشش عمر انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ترمذی، محمد، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حاکم نیشابوری، محمد، معرفة علوم الحدیث، به کوشش معظم حسین، مدینه، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ حمیدی، محمد، جذوة المتقین، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ دارمی، عبدالله، سنن، قاهره، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ذهبی، محمد، تاریخ (حوادث ۱۴۱-۱۶۰ق)، به کوشش عمر عبدالسلام بندری، بیروت، دار الکتاب العربی؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، العلل للعلی الغفاری، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م؛ رودانی، محمد، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ سبکی، عبدالوهاب و علی سبکی، الابهاج فی شرح المنهاج، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ شافعی، محمد، الام، بیروت، دارالمعرفه؛ همو، الرسالة، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م؛ شتار، مردان محمد، سنن الاوزاعی، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م؛ شیخ طوسی، محمد، رجال، به کوشش محمدصادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق؛ شیخ مفید، محمد، «المسائل الصاغانية»، عدة رسائل، قم، مکتبة المفید؛ ضبی، احمد، بغیة الملتنس، قاهره، ۱۹۶۷م؛ طبری، محمد، اختلاف الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مروزی، محمد، اختلاف العلماء، به کوشش صبحی سامرانی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ مقرئ، احمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ نصرالله، حسن، تاریخ بعلبک، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ نووی، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۹۲۷م؛ وکیع، محمد، اخبار القضاة، بیروت، عالم

از نظر نکته‌سنجی‌های محدثانه، باید گفت اوزاعی از نخستین کسانی است که در باره تمیز میان الفاظ حاکی از کیفیت تحمل حدیث به بحث پرداخته است. وی بر آن بود که تعبیر «اخیرنا» باید در عرض و تعبیر «حدثنا» در سماع به کار گرفته شود (نک: یحیی بن معین، ۱۴۹/۲: نزدیک به آن، نیز ۱۵۰/۲) و در برخی از منابع گفته شده که وی میان «خبرنا» و «اخیرنا» نیز تمیز می‌نهاد، تعبیر نخست را در مورد اجازه، و دوم را درباره قرائت تجویز می‌کرده است (نک: ابن صلاح، ۲۸۵).

در اختلاف سنتی عالمان حدیث در باره معناگرایی یا لفظ‌گرایی در نقل احادیث، اوزاعی در شمار آن گروه از عالمان بود که اصل را در نقل حدیث بر حفظ معنا نهاده بود و اصلاح اغلاط و تصرف در لفظ احادیث را جایز می‌شمرد (نک: همو، ۳۳۸: ذهبی، سیر، ۱۱۵/۷: برای کوششهایی در جهت گردآوری احادیث اوزاعی، نک: بخش آثار).

آثار: اوزاعی یکی از نخستین کسانی است که به تدوین حدیث و فقه پرداخت؛ چنانکه حدود سال ۱۰۰ق، در یمامه به تدوین احادیثی که از استاد خود یحیی بن ابی کثیر شنیده بود، پرداخت و آن را در چندین جزء، مکتوب ساخت (ابن ابی حاتم، الجرح، ۲۰۰، (۲)۲۶۶).

وی در دوره اقامت در شام نیز به اقداماتی در این زمینه دست زد و کتابهای السنن فی الفقه و المسائل فی الفقه را پدید آورد. گویا تا زمان تألیف فهرست ابن ندیم در نیمه دوم سده ۴ق هنوز نسخه این آثار باقی بوده است (نک: ابن ندیم، ۲۸۴). افزون بر این، باید به ردیه‌ای از اوزاعی اشاره کرد که در آن دیدگاههای ابوحنیفه در باب «سیر» را نقد کرده بوده است. این اثر از طریق ردیه قاضی ابویوسف بر آن، موسوم به الرد علی سیر الاوزاعی، شناخته شده است. کتاب اوزاعی توسط شافعی نیز نقد و بررسی شده بود (نک: شافعی، الام، ۳۳۳/۷-۳۶۹).

بخش مهمی از آثار مکتوب باقی مانده از اوزاعی، مجموعه‌ای از نامه‌های اوست که در سردارنده مضامین گوناگون اخلاقی، فقهی، اعتقادی، و نیز سیاسی و اجتماعی است. متن شماری از این نامه‌ها را ابن ابی حاتم در مقدمه گرد آورده است (ص ۱۸۷-۲۰۲؛ برای فهرستی از آنها، نک: GAS, I/517؛ برای نامه‌ها و مواعظ او در دیگر منابع، نک: بلاذری، ۲۲۲؛ بسوی، ۳۹۱/۲-۳۹۲؛ ابونعیم، ۱۳۵۶-۱۴۱).

گردآوری احادیث اوزاعی نیز، پس از او مورد توجه کسانی از علما قرار داشته، از جمله قاضی عبدالرحمان بن ابراهیم دُحیم دمشقی (د ۲۴۵ق) از پیروان اوزاعی در فقه، کتابی با عنوان مسند حدیث الاوزاعی فراهم آورد (ابن خیر، ۱۴۸-۱۴۹). همچنین باید به کتاب مسند الاوزاعی از سلیمان بن احمد طبرانی (کتانی، ۱۱۱)، مسند الاوزاعی از ابوالحسن ابن جوصاء (رودانی، ۳۶۵) و عوالی الاوزاعی و حاله از ابن عساکر (نک: ذهبی، همان، ۵۶۰/۲۰) اشاره کرد (حاجی خلیفه، ۱۶۸۲/۲: نیز به عنوان اثری معاصر، نک: شعار، سنن الاوزاعی، در مآخذ).

بررسی ابعاد شخصیتی اوزاعی و خصوصیات و مناقب او نیز موضوع تألیف آثاری بوده است؛ از آن میان به خصوص باید به محاسن

الکب؛ ونشریسی، احمد، المعیار العرب، بیروت، ۱۹۸۱/۱۴۰۱م؛ یحیی بن معین، معرفة الرجال، به کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ نیز: GAS; Ivanov, W., Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal, ed. M. Hidayat Hosain, Calcutta, 1939; Schacht, J., The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford, 1953.

احمد پاکجی

اوزان عروسی، نک: بحر.

اوزان و مقادیر، اصطلاحی در تمدن اسلامی برای واحدهای اندازه‌گیری کمیتهای گوناگون. اندازه‌گیری حجم با پیمایش یا «کیل»، در گذشته، افزون بر مایعات، برای جامدات مانند غلات نیز استفاده می‌شده است. بر این پایه، در بحث از اوزان و مقادیر تاریخی، ۳ کمیت وزن، حجم و طول به عنوان کمیتهای اساسی بررسی می‌شود. در منابع تاریخی، اطلاعات بسیاری دربارهٔ نسبت واحدها به یکدیگر وجود دارد که در صورت معلوم بودن هر یک، اندازه دیگری معلوم می‌شود؛ اما برای تعیین واحدهای پایه، به اسنادی ملموس و قابل اندازه‌گیری چون سکه، وزنه‌های شیشه‌ای و نظایر آن نیازمندیم. همچنین باید توجه داشت که در مقایسه با واحدهای عرفی، واحدهای شرعی از ثبات قابل ملاحظه‌ای برخوردار بوده، و در سرزمینهای مختلف اسلامی به طور مشترک به کار می‌رفته‌اند.

واحدهای وزن: در سرزمینهای اسلامی، از دیرباز دو واحد «مثقال» با اصل سامی (نک: گزنیوس، 1054-1053) و «درهم» با اصل یونانی در اصل به عنوان اصلی‌ترین واحدهای وزن به کار رفته‌اند. نسبت مثقال به درهم در منابع شرعی ۱۰ به ۷، و در کاربرد عرفی ۳ به ۲ است. بر اساس وزن دو نمونه عینی رطل امویان از ۱۲۶ ق و سنگ شیشه‌ی یک قیراطی عصر عباسی مصر، برای درهم به عنوان واحد وزن، ۳/۱۶۲۵ گرم، و از آنجا برای مثقال شرعی، ۴/۴۶۴ گرم به دست می‌آید.

در جهان اسلام برای اندازه‌گیریهای دقیق‌تر از واحدهایی چون قیراط^۲ (مثقال)، شعیر یا گندم (قیراط)، خردل (شعیر)، فلس (خردل) و فتیل (فلس یا فلس) استفاده می‌شد.

در ایران، واحدهای باستانی دانگ (پهلوی: dānag؛ معرب: دانق، مثقال) و تسو (پهلوی: tasūg؛ معرب: طسوج، دانگ) نیز کاربرد داشت و به عنوان واحدی بزرگ‌تر از مثقال، باید از واحد هند و ایرانی سیر/استیر (پهلوی: stīr) یاد کرد که ۱/۴ من تبریز و برابر ۷۴/۲۴ گرم و اخیراً به طور رسمی ۷۵ گرم است (هینتس، 33).

رایج‌ترین واحد میانه برای وزن، رطل (یونانی: لیترون^۳)، برابر با ۱۲ اوقیه^۴ است. در عرف حجاز در آستانه ظهور اسلام هر اوقیه برابر ۴۰ درهم (پس هر رطل برابر ۱/۵ کیلوگرم) بود؛ اما در دوره عباسیان، به تدریج رطل بغداد (برابر با ۱۲۸ یا ۱۳۰ درهم معادل ۴۰۱/۷۸ یا ۴۰۶/۲۵ گرم) در مناطق مختلف از جمله حجاز رایج، و به عنوان رطل

شرعی پذیرفته شد (همو، 27-28, 31, 34-35).

در ایران و بین‌النهرین واحد «من» نیز تداول داشته است. متداول‌ترین مقیاس من در ایران، من تبریز برابر ۳ کیلوگرم بوده که تا امروز نیز کاربرد خود را حفظ کرده است. واحد کوچک‌تر آن چارک، برابر یک چهارم من (۷۵۰ گرم) است. از میان واحدهای بزرگ توزین، قنطار^۵، با اصل رومی، برابر ۱۰۰ رطل از پیش از اسلام در میان اعراب به ویژه برای کمیت بزرگی از طلا به کار می‌رفته است (همو، 24؛ برای کاربرد قرآنی، نک: آل عمران ۷۵/۳)؛ اما معمولاً برای اوزان کلان در عربستان واحد «حطل» (یک بار شتر، معمولاً حدود ۲۵۰ کیلوگرم) و در ایران، «خروار» (یک بار خر) به کار می‌رفته است؛ هر خروار در سده‌های متقدم اسلامی در حدود ۱۰۰ کیلوگرم بوده، و در اصلاحات غازان خان، معادل ۸۳/۳ تعیین شده است. امروزه هر خروار ۳۰۰ کیلوگرم به شمار می‌آید (همو، 13-15).

واحد کلان دیگر «بهار» است که در دادوستدهای بندری تداول داشته، و در بندری چون هرمز و مراکز تجاری مرتبط با بندرها، چون لار و مکه به کار می‌رفته است و اندازه وزنی آن نسبت به جنس کالاها میان ۲۰۷ تا ۴۲۰ کیلوگرم است و ظاهراً اصل مصری دارد (ابوعبید، ۱۶۴/۴؛ کروم، 488؛ هینتس، 8-10).

واحدهای طول و سطح: اصلی‌ترین واحد اندازه‌گیری طول در سراسر جهان اسلام، «ذراع» (از ابتدای ساعد تا سرانگشتان) بوده است؛ از مهم‌ترین نمونه‌های آن ذراع سوداء برابر ۵۴/۰۴ سانتی‌متر، و ذراع شرعی برابر ۴۹/۸۷۵ سانتی‌متر است (همو، 60-61). در ایران واحدی به نام ذرع یا گز رواج داشته که اندازه آن میان ۹۴ تا ۱۰۴ سانتی‌متر است. ذرع شرعی نیز ۷۹/۸ سانتی‌متر بوده است. واحدهای ریزتر طول، گره (ذرع) و اصبع یا انگشت (ذرع) است. وجب یا شیر، واحد خرد دیگری برای طول است (همو، 54, 62, 64).

برای سنجش مسافت‌های طولانی واحدهایی چون میل، الهام گرفته از نشانه‌های میان راه برابر ۴ هزار ذراع شرعی (ح ۲ کم) به کار می‌رفته است. فرسنگ یا فرسخ، واحدی ایرانی برابر با ۳ میل است؛ نیز برید (۴ فرسنگ) فاصله‌ای بود که به طور متوسط پیکی در یک روز می‌پیمود (همو، 55, 62-63). اندازه‌گیری سطوح، ذرع مربع است؛ با این حال، واحدهای مستقلی نیز در دستگاه‌های اندازه‌گیری جهان اسلام برای اندازه‌گیری سطح واحدهایی مستقل از واحدهای طول، همچون جریب و قفیز نیز کاربرد داشته است. هر جریب شرعی ۱'۵۹۲ م، و هر قفیز جریب بوده است (همو، 65-66).

واحدهای حجم: ایرانیان برخلاف اعراب در داد و ستد بیشتر روش توزین را بر اندازه‌گیری حجم ترجیح می‌نهادند، حتی در مواردی که واحدهایی برای پیمایش غلات به کار می‌رفته، پیمایش صرفاً برای تسهیل اندازه‌گیری بوده است (نک: رشیدالدین، ۱۴۶۵/۲).

کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ ماوردی، علی، الاحکام السلطانیة، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ منزوی، خطی؛ نیز: Crum, W. E., *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1972; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon*, Oxford, 1955; Hinz, W., *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden / Köln, 1970.

احمد پاکتچی

اوزگند، یا اوزکند، یوزکند، اوزجند، از شهرهای مهم ماوراءالنهر واقع در سرحد شرقی فرغانه که نام کنونی آن اوزگن، شهر و مرکز اداری استانی است به همین نام در ناحیه اوش (GSE)، ذیل اوزگن^۱.

این شهر که در سرزمینی خرم، حاصل خیز و پهناور واقع بوده، دهکده‌هایی وسیع داشته (ابن حوقل، ۵۱۴/۲؛ لسترنج، ۵۰۹)، و گرم‌ترین شهر ولایت فرغانه و دارالحرب مسلمانان بوده است (ابن حوقل، ۵۱۳/۲؛ اصطخری، ۲۶۶؛ یاقوت، ۴۰۴/۱). اوزگند را بعد از اخیسکت (تختگاه فرغانه) و قبا و اوش، مهم‌ترین شهر فرغانه دانسته‌اند. وسعت آن، دو سوم اوش و شامل کهن دژ، شهرستان و ریض بوده است (ابن حوقل، همانجا؛ مقدسی، ۲۷۱). رود چاچ (سیحون) از اوزگند سرچشمه می‌گرفت (اصطخری، ۲۶۴؛ بکران، ۴۹) و از همین رو، در همه بخشهای این ناحیه نهرهای آب، کشیده شده بود (نک: بارتولد، ترکستان نامه، ۳۵۴/۱). دو رود مهمی که از کنار اوزگند می‌گذشتند، تباغر (بیاغو) و برسرخان نام داشتند که دومی اوزگند را از دره نارین جدا می‌کرد (حدود العالم، ۱۱۳؛ نیز نک: مینورسکی، 73-116, 288).

در دوره سامانی که مرکز حیات اقتصادی به ناحیه جنوب سیر دریا منتقل شده بود، راه اصلی بازرگانی از آسیای مقدم به مرز شرقی قلمرو خلافت، به اوزگند منتهی می‌گشت (بارتولد، گزیده، ۵۰). گفته‌اند که شهر اوزگند در سده ۳ق در دوره سامانیان به دهقانی به نام چورنگین، ظاهراً یکی از امیران ترک، تعلق داشت (بارتولد، ترکستان نامه، ۳۵۴/۱-۳۵۵؛ نیز نک: ابن خردادبه، ۳۰).

اوزگند در عهد نخستین قراخانیان (ایلک خانیان) به عنوان تختگاه ماوراءالنهر اهمیت بسزایی یافت و از آن پس نیز مقر حکمرانان محلی بود (بارتولد، همان، ۳۵۵/۱؛ گزیده، ۵۳). ایلک خان نصر بن علی در ۳۸۹ق/۹۹۹م چون وارد بخارا شد، اعضای دودمان سامانی را دستگیر کرد و به اوزگند فرستاد (عتبی، ۱۸۴؛ منهاج، ۲۱۶/۱). در حدود سال ۴۰۷ق/۱۰۱۶م در اوزگند، میان اعضای خاندان قراخانی، ارسلان خان (برادر ایلک خان) از یک سو و طغان خان (ظاهراً برادر ارشد ایلک) یا قدرخان یوسف، صاحب کاشغر از سوی دیگر پیکاری در گرفت که سرانجام با میانجیگری خوارزمشاه مأمون میان ایشان صلح افتاد (بیهقی، ۹۱۴-۹۱۵؛ نیز نک: بارتولد، ترکستان نامه، ۵۸۴/۱).

هیتس، 49, 52).

دو واحد پیمایش صاع و مُد، در عصر نبوی در مدینه کاربرد وسیع داشته (نک: بخاری، ۲۲۵/۲؛ مسلم، ۹۹۴/۲). و پس از آن نیز در اندازه‌گیریهای شرعی، همواره پراهمیت بوده است. صاع شرعی، حجمی در حدود ۴/۲ لیتر داشته، و خود برابر ۴ مد بوده است. گفتنی است که اندازه صاع شرعی، میان مذاهب اسلامی، به خصوص میان مالکیان و حنفیان، محل اختلاف بوده است (فیومی، ۴۱۵/۱؛ هیتس، 45-47, 51).

واحد کُر که از عصر بابلیان در بین‌النهرین کاربرد داشته، اصلاً واحدی برای پیمایش غلات بود و در عصر اسلامی، هر کُر برابر ۶۰ قفیز دانسته شده است. در منابع فقه شیعه، به خصوص کر در پیمایش آب مورد توجه قرار گرفته است (کلینی، ۲۳-۳؛ هیتس، 42-43).

نظارت بر اوزان و مقادیر: نظارت بر اندازه‌گیری همواره مورد توجه شریعت و نیز حکومتها بوده است. در جهان اسلام، نخستین تکیه‌ها بر ضرورت دقت و رزیدن در توزین و کیل، در قرآن کریم بازتاب یافته است (نک: الرحمن ۸/۵۵-۹؛ مطففین ۲/۸۳-۳). درباره جایگاه اوزان و مقادیر در شریعت، باید گفت با آنکه در برخی از مباحث مربوط به طهارت، زکات، کفارات و جز آن، بخشی از احکام بر پایه اندازه‌ها مبتنی گشته‌اند، اما بیشترین توجه فقه اسلامی به مبحث واحدها، از باب نظارت بر مبادلات و تأمین حقوق الناس بوده است. برخی از فقیهان نخستین، شخصاً در تدقیق واحدها ایفای نقش کرده، و معیارهایی را به وجود آورده‌اند که همین امر منشأ انتساب واحد به نام ایشان بوده است: به عنوان نمونه می‌توان از «ذراع الدور» منتسب به ابن ابی لیلی، «ذراع» بلال بن ابی برده، و «صاع» ابن ابی ذئب یاد کرد (نک: ماوردی، ۱۵۲-۱۵۳؛ ابن اخوه، ۱۴۸-۱۴۹؛ هیتس، 57-58).

از همین روست که موضوع اندازه‌گیری به ویژه در مبحث حسبه مورد توجه فقیهان قرار گرفته، و کوششهایی برای فراهم آوردن امکان نظارت بر اندازه‌گیری به عمل آمده است (مثلاً نک: ابن اخوه، ۱۳۷ بی). افزون بر آن، باید به آثار مستقلی اشاره کرد که از سوی فقیهان، در باب اوزان و مقادیر و مطالعه آنها تدوین شده است (برای برخی آثار، نک: آقابزرگ، ۲۳-۳۲/۳۲۳؛ منزوی، ۱۳۹/۱-۱۴۱).

نیاز به چنین نظارتی خلیفه دوم بر آن داشت تا در راستای سامان-بخشی، به تعیین اندازه‌های معیار برای برخی از واحدها، چون درهم، ذراع و قفیز دست یازد (نک: ماوردی، ۱۴۸، ۱۵۳-۱۵۴؛ ابن اخوه، ۱۴۱-۱۴۲، ۱۵۰) و در دوره‌های بعد نیز غالباً بخشی از اصلاحات اجتماعی در جهت اعمال نظارت بر واحدها و شیوه‌های اندازه‌گیری بوده است (مثلاً اصلاحات غازان خان، نک: رشیدالدین، ۱۴۶۲/۲ بی).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن اخوه، محمد، معالم القرية، به کوشش محمد محمود شعبان و احمد عیسی مطیعی، قاهره، ۱۹۷۶م؛ ابو عبید قاسم بن سلام، غریب الحدیث، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فیومی، احمد، المصباح المنیر، قاهره، ۱۳۴۷ق/۱۹۲۹م؛ قرآن کریم؛

ملکشاه سلجوقی در ۴۸۱ و ۴۸۲ ق در لشکرکشیهای خود به ماوراءالنهر، دوبار به اوزگند رخنه کرد (ظهیرالدین، ۳۱؛ راوندی، ۱۳۰؛ ابن اثیر، ۱۷۲/۱۰). اما پس از ۵۳۶/۱۱۴۱ م فرغانه و دیگر ولایات ماوراءالنهر، تابع گورخان قراختایی گشت. در نیمه دوم قرن ۶/۱۲ م ظاهراً یکی از حکام اوزگند بر سمرقند چیرگی یافت؛ پس از مرگ این شاهزاده، فرزند او، عثمان، فقط در سمرقند حکم می‌راند و اوزگند به فرمانروایی دیگر به نام جلال الدین قدرخان تعلق داشت (بارتولد، گزیده، ۵۴). به روایت ابن اثیر (۲۶۷، ۲۵۹/۱۲)، خان خانان (عثمان سمرقندی) در نامه‌ای از سلطان محمد خوارزمشاه خواست تا به ماوراءالنهر لشکرکشد و قراختاییان کافر را که در اوزگند و بلاساغون و برخی شهرهای دیگر پراکنده بودند، سرکوب کند. خوارزمشاه چنین کرد و پس از تصرف شهرهای ماوراءالنهر به اوزگند رسید و نیایانی را از سوی خود بدان شهرها گمارد و به خوارزم بازگشت؛ اما در لشکرکشی بعدی، متحدان پیشین خود، عثمان سمرقندی و احتمالاً جلال الدین قدرخان فرمانروای اوزگند را از دم تیغ گذراند (همو، ۲۶۶/۱۲-۲۶۹؛ بارتولد، همانجا). گزارشهایی در دست است که پس از بازگشت محمد خوارزمشاه از ماوراءالنهر، اوزگند و برخی شهرهای دیگر، به چنگ گورخان قراختایی افتاده بود (همو، ترکستان نامه، ۷۵۸/۲-۷۶۳، ۷۶۴).

در عهد چیرگی مغولان بر ماوراءالنهر، فرغانه بخشی از متصرفات خاندان جغتای، یکی از پسران چنگیز به شمار می‌آمد، ولی مانند بسیاری از دیگر ولایات ماوراءالنهر از خود دودمانی شاهی داشت که مانند اسلاف خویش در اوزگند مستقر بود (همو، گزیده، همانجا). منگوقاآن (حک ۶۴۹ - ۶۵۸/۱۲۵۱-۱۲۶۰ م)، اوزگند را به یکی از فرزندان ارسلان خان، فرمانروای قارلوقان واگذار کرد (جویی، ۵۸/۱؛ قس: بارتولد، همانجا). اما به روایتی دیگر، شخصی به نام ایلیچی ملک، والی فرغانه شد که قبر فرزند او، شاهزاده ساتلمیش ملکشاه (۶۶۵/۱۲۶۶ م) در اوزگند باقی مانده است. به رغم حکومت دودمانهای محلی در اوزگند، این شهر برای حکومت مرکزی قراختاییان و مغولان اهمیت داشته است. خزانه گورخان در آنجا نگهداری می‌شد (همانجا) و به روایت و صاف (ص ۶۷)، براق خان، از نسل جغتای در ۶۶۳/۱۲۶۵ م در اوزگند بر تخت سلطنت جلوس کرد.

در منابع دوره تیموری در شرح لشکرکشیهای تیمور به ماوراءالنهر از اوزگند یاد شده، و آمده است که او در حدود سال ۷۷۶ ق در تعقیب یکی از دشمنان خود به نام قمرالدین خان، بدین شهر رخنه کرد (نظام‌الدین، ۷۰، ۷۲؛ شرف‌الدین، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۳۴). ظهیرالدین محمد بابر نیز در خاطرات خود بارها از اوزگند یاد می‌کند و برخی از کشمکشهای خود را با مخالفانش در این شهر، از جمله احمد تبیل مغول بین سالهای ۹۰۵-۹۰۸ ق/۱۵۰۰-۱۵۰۲ م شرح می‌دهد (ص ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۸-۱۰۹/۱). به گفته بابر اوزگند در سرحد فرغانه، دژی استوار داشت (ص ۱۶۲).

در اوزگن امروزی برخی آثار باستانی مربوط به قرون ۶ - ۸ ق/

۱۲-۱۴ م باقی مانده است. گذشته از شمار زیادی قبور و سنگ قبر، بناهایی نیز باقی مانده که از آن جمله است: سر در مسجد و مدفنی که کتیبه‌ای دارد و تاریخ وفاتی به سال ۵۸۸ ق/۱۱۹۲ م بر آن دیده می‌شود. در کنار آن، مرقد دیگری با مناره‌ای به ارتفاع حدود ۲۰ متر وجود دارد که درباره آن، اهالی اوزگن روایات افسانه‌آمیزی می‌گویند (نک: بارتولد، گزیده، ۵۵). گذشته از اینها، نمونه‌هایی از سفالهای منقوش لعاب دار و بی لعاب از قرن ۴ تا ۶ ق/۱۰ تا ۱۲ م و قطعاتی بلوری مربوط به قرون وسطی در اوزگن کشف شده است (GSE، همانجا).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن خردادبه، عبدالله، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ بارتولد، و.و.، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ ش. همو، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ بکران، محمد، جهان نامه، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ ش؛ جویینی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین ارونیایوف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق نامه، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ عینی، محمد، تاریخ بیینی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ لسنج، گ.، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ منهاج سراج، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش فلیکس تاور، بیروت، ۱۹۳۷ م؛ و صاف، تاریخ، بیبی، ۱۲۶۹؛ باقوت، بلدان، نیز.

Bābur, Z.M., *Babur - Nama*, tr. A. S. Beveridge, New Delhi, 1979, GSE; Minorsky, V., introd. *Hudud al-'Alam*, London, 1937. ابوالفضل خطیبی

اوزون حسن، نک: آق قویونلو.

اوس، نک: اوس و خزر ج.

اوس بن حَجَر، از نخستین شاعران جاهلی. ابن سلام او را در ردیف کعب و حَظِیْثَه، در طبقه دوم شعرا (ص ۹۷)، و ابو عبیده در طبقه سوم نهاده است (نک: ابوالفرج، ۷۰/۱۱).

از دورترین زمانها، نام این شاعر تسمی در تألیفات عربی وارد شده، و شعرش دست‌مایه لغت شناسان در استشهاد گردیده است. تنها روایت قابل توجه در شرح احوال اوس افسانه زمین خوردن اوست که بر اثر آن پایش می‌شکند و به یاری حلیمه دختر فضاله که او را در آن حال یافته بود، از مرگ می‌رهد و بهبودی می‌یابد. این ماجرا، مایه یکی از زیباترین مرثیه‌های عرب در سوگ فضاله می‌گردد (همو، ۷۲/۱۱). در روایت دیگری که ابن حبیب آورده (ص ۳۵۶)، او به مکه نیز رفته، و مهمان ابوجهل شده است؛ نیز گفته‌اند که او با دربار حیره رابطه داشت (EI², I/772؛ نیز نک: بلاشر، II/293؛ نالینو، 52 ff.). اما این امر مسلم به نظر نمی‌رسد. مؤلفانی چون ابوالفرج و ابن قتیبه به این امر اشاره نکرده‌اند و در دیوان وی نیز تنها یک بار به حیره (ص ۴۱)، یک بار به

گاهان را منتشر ساخت، با زبان، خط و مطالب آن نیز آشنا شدند. وی بعدها بخشهای دیگر اوستا را هم به فارسی ترجمه کرد (پوردادود، «ح»).

طبق روایات زردشتی ۲۱ نسک (کتاب) اوستا را اهوره مزدا به زردشت وحی کرده است. گفته‌اند که زردشت به دستور گشتاسپ یا داریوش سوم هخامنشی اوستا و زند (تفسیر) را در دو نسخه نوشت. یکی از آن دو نسخه در گنج شاهی و دیگر در دزنیشت (مرکز اسناد دولتی) نهاده شد. به دستور اسکندر رومی بخش علمی اوستا را به یونانی ترجمه، و باقی را پراکنده و نابود کردند. یکی از پادشاهان اشکانی به نام بلاش (شاید بلاش اول، سل ۵۱-۷۷ م) دستور داد تا اوستا را گردآوری کنند. اردشیر بابکان (سل ۲۲۶-۲۴۱ م) توسر (یا تنسر) را مأمور گردآوری و تنظیم اوستا کرد. پس از آن شاپور اول (سل ۲۴۱-۲۷۲ م) دستور داد تا مطالب علمی پراکنده شده را گردآوری کنند و به اوستا بیفزایند. در زمان شاپور دوم (سل ۳۰۹-۳۷۹ م) آذرباد مهر-اسپندان اوستا را بررسی، و صورت درست آن را تدوین کرد. سپس در زمان انوشیروان (سل ۵۳۱-۵۷۹ م) و به دستور او، وه شاپور اوستا را بازبینی کرد («متون ۵»، ۱۱۲-۱۰۷؛ بیلی، ۱۷۶-۱۴۹؛ ایرانیکا، III/35؛ تفضلی، ۶۵-۶۶).

از مجموع روایات زردشتی آنچه پذیرفتنی می‌نماید، این است که گردآوری و نقل اوستا همواره به صورت شفاهی و سینه به سینه بود، تا آنکه در قرن ۴ م، در زمان شاپور دوم، آن را با الفبایی که از روی الفبای پهلوی زردشتی و پهلوی مسیحی (خط زبوری) اختراع شد، نگاشتند (بیلی، همانجا؛ ایرانیکا، III/36).

بنابراین، نظریه آندریاس مبنی بر آنکه اوستا در دوره اشکانی با الفبایی مأخوذ از آرامی نوشته، و سپس به الفبای جدید منتقل شده، اکنون مردود است و محققان برجسته آن را رد کرده‌اند (نک: همان، III/42).

اوستا در دوره‌های مختلف فراهم آمده است: بخش کهن آن (گاهان و یسن هفت هات و بندهای ۱۳، ۱۴، ۱۵ یسن ۲۷ و بند ۱ یسن ۵۱) در حدود هزار سال پیش از میلاد، و از بخش جدید اوستا (یسنها و ویسپرد و یشتها و ونیداد و خرده اوستا) یسنها و یشتها ظاهراً در دوره هخامنشی، و خرده اوستا در زمان شاپور دوم تألیف شده است. زمان تألیف ونیداد را هم باید پس از تألیف یسنها و یشتها دانست (همان، III/35).

اوستای دوره ساسانی در ۳ کتاب گردآوری شده بود: ۱. گاهانینگ، گاهان و مطالب مربوط به آن را دربرداشت؛ ۲. هادگ مانسریگ (در بردارنده سخن ایزدی)، اذکار و اوراد را شامل می‌شد؛ ۳. دادیگ، قوانین دین زردشتی را دربرداشت.

گاهان و یسنها: گاهان جمع گاه است و گاه بازمانده گانای

منذر (ص ۴۷) و یک بار به ابن هند (ص ۴۸) اشاره شده است. تولد او را برخی حدود سال ۵۲۰ و برخی حدود سال ۵۳۵ م پنداشته‌اند (نک: GAS, II/171).

گویند اوس، بزرگ‌ترین شاعر مُضَر بود، تا آنکه نابغه و زهیر پدید آمدند و نام او را به فراموشی افکندند، هر چند که تمیمیان هیچ‌گاه حاضر نشدند کسی را بر او برتری دهند (ابوالفرج، همانجا).

در ۱۸۹۲ م گایر^۱ قطعات بازمانده از دیوان او را گردآوری و در وین به چاپ رساند، اما ابیات پراکنده را که بسیار فراوان بودند، فرو گذاشت. رنج گردآوری این ابیات را محمد یوسف نجم بر خود هموار کرد و بر اساس ۱۳۵ مأخذ قدیم و جدید، دیوان او را دوباره در ۱۹۶۰ م در بیروت منتشر کرد.

اصمعی مطلع مرثیه‌ای را که او در سوگ فضاله سروده، بهترین مطلع میان مرثیه‌های عرب دانسته است (نک: ابن قتیبه، ۶۵/۱) و در زمان ما بلاشر (همانجا) و طه حسین (۲۷۳/۱) می‌پندارند که شعر او زندگی بدویان را به نیکی نمایش می‌دهد و واژگانش نیز بسیار کهن و استوار و گاه «غریب» است و اصولاً در شعر او، نسبت به شعر نابغه و زهیر، جعلیات کمتری راه یافته است.

مأخذ: ابن حیب، محمد، النطق، به کوشش خورشید احمد فاروق، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن سلام جعفی، محمد، طبقات فحول الشعراء، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر والشعراء، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي؛ اوس بن حجر، دیوان، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ حنین، طه، من تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ نیز: Belachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964; EI²; GAS; Nallino, C. A., *La Littérature arabe*, Paris, 1950. اذرنش آذرنش

اوستا، نام کتاب دینی زردشتیان، تا ۱۱۸۵ ق/ ۱۷۷۱ م کسی جز زردشتیان با زبان و خط اوستا و مطالب آن آشنایی نداشت. در این سال آنکتیل دوپرون^۱ فرانسوی (د ۱۸۰۵ م) ترجمه اوستا را به زبان فرانسه در ۳ جلد در پاریس منتشر کرد و به غیر زردشتیان امکان داد که با اوستا آشنایی پیدا کنند؛ اما توجه به دین زردشتی از سوی اروپاییان به سال ۱۷۰۰ م بازمی‌گردد که تامس هاید^۲ (د ۱۷۰۳ م) کتاب «تاریخ دین کهن ایرانی» را بر اساس کتابهای فارسی به لاتینی نوشت و در آن از دانشمندان خواست که جست و جو کنند و نوشته‌های اصیل زردشتی را به دست آورند (جکسن، مقدمه، ۱۳). در ۱۷۲۳ م نیز بوچر^۳ نسخه‌ای از ونیداد ساده را به دست آورد و به کتابخانه بادلیان در آکسفرد سپرد و چند سال بعد آنکتیل دوپرون که در هند، زبان اوستایی آموخته بود، به ترجمه اوستا پرداخت (همان، ۱۳-۱۴).

فارسی زبانان، اگرچه با نام اوستا، زند و اوستا و زند و اوستا آشنایی داشتند، از ۱۳۰۵ ش به بعد که ابراهیم پوردادود (د ۱۳۴۷ ش) ترجمه

by H. S. Nyberg, Wiesbaden, 1964, vol. I; *Le Zend-Avesta*, tr. J. Darmesteter, Paris, 1960.

محسن ابوالقاسمی

اوسترغوم، نک: استرگوم.

اوستیا، سرزمینی شامل دو بخش که بخشی از آن با نام «جمهوری خودمختار اوستیای شمالی» تابع جمهوری فدراتیو روسیه، و بخش دیگر آن با نام «استان خودمختار اوستیای جنوبی» تابع جمهوری گرجستان است.

نام گذاری: مردم اوستیا خود را «ایرن^۱» (BSE³, XVIII/556) و سرزمین خویش را «ایریستون^۲» (همان، XVIII/556, XXIII/150) می نامند. مردم اوستیا از بازماندگان قوم آلان (ه م) به شمار می آیند (گوالفسکایا، 6).

موقعیت جغرافیایی: مساحت اوستیای شمالی ۸ هزار کم-۲ و اوستیای جنوبی ۳'۹۰۰ کم^۲ است (BSE³, XXIII/150, XXX/336). اوستیا در دو سوی رشته کوههای قفقاز در منطقه میان ۴۲° و ۴۳° تا ۲۰° عرض شمالی و ۶۱° و ۶۲° تا ۲۰° طول شرقی واقع است («فرهنگ دائرة المعارفی^۳»، XXII/263). سرزمین اوستیا پیش از تأسیس حکومت شوروی جزو امپراتوری روسیه بود. واقع بودن سرزمین اوستیا در دو سوی رشته کوههای قفقاز سبب شد که از دیدگاه تقسیمات کنوری، در حاکمیت شوروی، به دو شاخه بخش گردد (رضا، ۱۵۱-۱۵۲).

جمهوری خودمختار اوستیای شمالی در ۱۳۰۳/۱۹۲۴م تا ۱۳۱۵/۱۹۳۶م جمهوری خودمختار و در ۱۳۱۵/۱۹۳۶م تا ۱۳۱۵/۱۹۳۶م جمهوری دارای ۸ بخش، ۶ شهر و ۷ شهرک، و مرکز آن شهر ولادی قفقاز است (BSE³, XXIII/150-151). جمعیت اوستیای شمالی در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش، ۶۱۲ هزار نفر بوده است که ۷۱٪ آنها در شهرها سکنی داشتند. جمعیت شهر ولادی قفقاز را در ۱۳۵۸/۱۹۷۹م تا حدود ۲۹۹ هزار نفر («فرهنگ دائرة المعارفی شوروی^۴»، 1185) و در ۱۹۸۵م، ۳۰۳ هزار نفر برآورد کرده اند (رضا، ۱۵۹). آب و هوای اوستیا معتدل، و میزان بارندگی سالانه آن ۶۰۰ تا ۸۰۰ میلی متر و میانگین دمای آن در تابستان ۲۰° و در زمستان ۴- سانتی گراد است. ۶۱٪ زمینهای اوستیای شمالی، پوشیده از جنگل است (BSE³, XXIII/151). در جنوب اوستیای شمالی بلندترین قله کوههای قفقاز اوایلپاتا^۵ به ارتفاع ۴'۶۴۹ متر و تیلی ۴'۴۳۱ متر است. در این جمهوری روسها، اینگوشها، ارمنیها، گرجیها، اوکرائینیها و قومها نیز سکنی دارند (همانجا).

اوستیای جنوبی در ۱۳۰۹/۱۹۲۲م تا ۱۳۰۹/۱۹۲۲م به صورت استان خودمختار درآمد. این استان شامل ۴ بخش، یک شهر و ۴ شهرک، و مرکز آن شهر تسخینوالی^۶ است. جمعیت اوستیای جنوبی در ۱۹۷۸م، ۱۰۳ هزار نفر بوده (همان، XXX/336) که رو به کاستی داشته، و در ۱۹۸۵م، به ۹۹

اوستیای، و به معنی سرود است. گاهان را از خود زردشت دانسته اند. گاهان ۱۷ یسن (ستایش) از یسنهای اوستا ست و به ۵ گاه تقسیم شده است. تقسیم بر اساس وزنی است که هر یک از گاهها دارند. گاهان منظوم به نظم هجایی است.

ویشتپرد: ویسپ یعنی همه، ورد یعنی حامی. ویسپرد از ۲۴ کرده (فصل) تشکیل شده، و مطالب آن از یسنها گرفته شده است و همراه با یسنها خوانده می شود.

یشتها: یشت به معنای ستایش است. یشتها که شمار آنها ۲۱ است، در ستایش اهوره مزدا، امشاسپندان و ایزدان و نیایش آنها سروده شده اند. یشتها ظاهراً در اصل منظوم به نظم هجایی بوده اند.

وندیداد: وندیداد تصحیف ویدیو داد است. ویدیو داد به معنی قانون غیر دیوی است. وندیداد، نسک نوزدهم از نسکهای ۲۱ گانه اوستای دوره ساسانی است که به طور کامل باقی مانده است. زبانی که در وندیداد به کار رفته، نسبت به زبان به کار رفته در بخشهای دیگر اوستا جدیدتر است. وندیداد ۲۲ فرگرد (= فصل) دارد که غیر از فرگردهای اول و دوم و نوزدهم، بقیه شامل قوانین دین زردشتی است. این قوانین را مغان، پس از پذیرفتن دین زردشتی، وارد این دین کرده اند.

خرده اوستا: خرده اوستا به معنی اوستای کوچک، خلاصه ای است از اوستای دوره ساسانی. تدوین خرده اوستا را از آذرباد مهر اسپندان، موبدان موبد زمان شاپور دوم می دانند که مشتمل است بر انواع ادعیه مانند نیایشها، گاهها، «سی روزهها» و آفرینگان.

متنهای پراکنده: متنهای پراکنده بخشهایی از نسکهای اوستای دوره ساسانی هستند که از میان رفته اند:

هادخت نسک: هادخت نسک یکی از نسکهای اوستای ساسانی است. آنچه اکنون باقی مانده، ۳ بخش نخست درباره دعای اشم و هو، و دو بخش دیگر درباره سرنوشت روح پس از مرگ است. این دو بخش به بندهای ۳۲۷-۳۲۷ فرگرد ۱۹ وندیداد شباهت دارد.

هیریدستان ونیرنگستان: هیریدستان در وظایف هیریدان ونیرنگستان در مقررات دینی است.

زند: این کلمه به معنی شرح و تفسیر است. در دوره ساسانیان اوستا را به زبان فارسی میانه ترجمه و تفسیر کرده اند. از زند این متنها برجای مانده است: یسنها، ویسپرد، وندیداد، خرده اوستا، هادخت نسک، هیریدستان و ونیرنگستان.

مآخذ: ابوالقاسمی، محسن، راهنمای زبانهای باستانی ایران، تهران، ۱۳۷۵-۱۳۷۶ش؛ هو، شعر در ایران پیش از اسلام، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اوستا؛ پورداود، ابراهیم، مقدمه بر گاهها، بیسنی، ۱۳۳۱ش؛ نفیسی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش زاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ نیز:

Bailey, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1943; Geldner, K., «Avestaliteratur», *Grundriss der iranischen Philologie*, Strassburg, 1896-1904, vol. II; Gershevitch, I., «Old Iranian Literature», *Iranistik*, 1968, vol. II; *Iranica*; Jackson, A. V. W., *Avesta Grammar*, Stuttgart, 1892; «Texts», *A Manual of pahlavi*

۱۰/۱۶م ق کابارداها بر اوستیا مسلط شدند، دین اسلام نیز در میان مردم آنجا رو به گسترش نهاد (همو، ۲۲۶). در کتاب «اقوام قفقاز» آمده است که دین اسلام از سوی کابارداها در سده‌های ۱۱ و ۱۲ ق/۱۷ و ۱۸م به اوستیا راه یافت (I/332). این نوشته را نمی‌توان پذیرفت، زیرا این بطوطه که در حدود نیمه سده ۸ ق/۱۴م به شهر سرای نو، تختگاه سلطان محمد ازبک، سفر کرده، درباره مردم آنجا چنین نوشته است: «سکنه اصلی از مغولانند که حکومت در دست آنان است و برخی به دین اسلام درآمده‌اند. طوایف دیگری که در این شهر سکنی دارند، عبارتند از (اص) آسها که مسلمانند...» (۳۹۴/۱).

در سده ۱۹م دولت روسیه سیاست همگون‌سازی را در مناطق غیرروسی شمال قفقاز در پیش گرفت و کوشید تا به تبلیغ مسیحیت در سرزمینهای مسلمان‌نشین بپردازد. در اوستیا به استثنای منطقه کوه‌نشینان، تبلیغ آیین مسیح مجاز بود (بنیگسن، ۴۳، ۴۵). در دوران حکومت شوروی، شماری از مسلمانان اوستیا، از جمله دیگرها از سرزمین خود رانده، و به دیگر مناطق کوچانده شدند (همو، ۶۱-۶۲). از دوران امپراتوری روسیه فرقه‌های چهارگانه صوفیه قادری در اوستیای شمالی فعالیت داشته‌اند (همو، ۱۳۲).

مآخذ: آکیر، شیرین، *اقوام مسلمان اتحاد شوروی*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ این بطوطه، رحله، به‌کوشش علی منتصر کانی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ بنیگسن، الکساندر و مری براکس آب، *مسلمانان شوروی*، ترجمه کاوه بیات، تهران، ۱۳۷۰ش؛ رضا، عنایت‌الله، «اوستیا»، *مجله مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز*، تهران، ۱۳۷۲ش، س ۲، شماره ۱، نیز:

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1971; BSE³; *Entsiklopedicheskii slovar*, Saint Petersburg, 1897; Kovalevskaya, V. B., *Kavkaz i Alani*, Moscow, 1984; *Narodi Kavkaza*, Moscow, 1960; Procopius, tr. H. B. Dewing, London, 1967; *Sovetskii entsiklopedicheskii slovar*, Moscow, 1987. عنایت‌الله رضا

اوس و خزر ج، دو تیره مهم از اعراب یمانی که از مدت‌ها پیش از اسلام در شهر یرب (مدینه) ساکن شدند و پس از هجرت آنها را «انصار» (م) خواندند.

نسب اوس و خزر ج به قبیله بزرگ یمانی ازد (م) می‌رسید و بیشتر نسب نگاران و مورخان سده‌های نخستین هجری به سلسله نسب این دو تیره از طریق بنومازن بن ازد اشاره کرده‌اند (مثلاً نک: کلبی، *جمهرة...*، ۶۲۱؛ خلیفه، ۱۷۵/۱؛ یعقوبی، ۲۰۲/۱). نیای بزرگ دو تیره، عمرو بن عامر مشهور به مُزَیْقِیَاسْت و اوس و خزر ج دو پسر حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر بوده‌اند. نسب این دو، از طریق مادر که قبیله بنت کاهل نام داشت، به قبیله بنی قضاعه می‌رسید (نک: کلبی، همانجا، نسب...، ۳۶۳/۱-۳۶۴؛ ابن قتیبه، ۱۰۹؛ ابن حزم، ۳۳۱) و بدین سبب، اوس و خزر ج خود را بنی قبیله نیز می‌خوانده‌اند (علی، ۱۳۳/۴). عنوان اوس مختصر شده «اوس مائة» است که وابستگی و نسبت ایشان را به یکی از

هزار نفر رسیده است («فرهنگ دائرة المعارفی شوروی»، ۱۵۷۱). بیش از ۹۰٪ زمینهای اوستیای جنوبی که در منطقه مرکزی کوههای قفقاز واقع شده، کوهستانی است. مرتفع‌ترین قله این استان خالاتس^۱ است که ۳۹۳۸ متر ارتفاع دارد. حداکثر دما در تابستان (در منطقه تسخینوالی) به ۲۰/۷ و در مناطق کوهستانی به ۱۳/۸ و حداقل آن در زمستان به ۲/۶- تا ۶/۵- سانتی‌گراد می‌رسد. میزان بارندگی سالانه از ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ میلی‌متر است (BSE³، همانجا). ۶۶/۵٪ جمعیت این استان اوستیایی، ۲۸/۳٪ گرجی و ۱/۶٪ روس هستند. ۴۲٪ اهالی اوستیای جنوبی در شهرها سکنی دارند (همان، XXX/336-337).

تاریخ: در ۳۷۲م هونها به این سرزمین حمله بردند و دولت آلانها را منقرض کردند. گروهی از آلانها در لشکرکشی به اروپا به هونها پیوستند و گروه دیگری از آنان که برجای مانده بودند، به تابعیت خاقان خزر درآمدند (همان، I/381؛ آرتامونوف، 360، 363-364). روسها این بخش از آلانها را که تا آغاز حمله مغولان در جنوب روسیه باقی مانده بودند، اوستین نامیده‌اند (بارتولد، VII/234). در سده ۵ و اوایل سده ۶م آلان متحد ایران، بر ضد امپراتوری روم شرقی (بیزانس) بود (پروکوپوس، VII/75). در سده ۶م مسیحیت از طریق بیزانس میان آلانها راه یافت («اقوام قفقاز^۲»، I/332). تا سده ۱۳م اتحاد قومی بالنسبه وسیعی وجود داشت که در تاریخ با عنوان اتحاد آلان - اوستیا مشهور است، ولی این اتحاد با هجوم لشکریان تاتار و مغول فرو ریخت (BSE³، XVIII/556). پس از هجوم مغولان رفته رفته نام آلانها از منابع تاریخی محو شد و آلانهایی که در محل کنونی اوستیای شمالی و جنوبی و سرزمینهای همجوار آن سکنی داشتند، به مرور نام اوست به خود گرفتند (آکیر، ۲۲۶). از اواخر سده ۱۵م/۹ ق تشکیل قومی جدید، نام اوستیا به خود گرفت (BSE³، همانجا). در سده ۱۰م/۱۶ ق کابارداها بر اوستیا مسلط شدند (آکیر، همانجا). در ۱۷۷۴م/۱۱۸۸ ق اوستیای شمالی به تصرف روسیه درآمد و بخشی از مردم اوستیا، تابعیت روسیه را گردن نهادند. گروهی نیز از شمال به دشتهای جنوبی مهاجرت کردند که سرزمین آنها در ۱۸۰۱م/۲۱۶ ق به عنوان اوستیای جنوبی شناخته شد (BSE³، XXIII/151، XXX/337). دسته‌ای از آنان به ناحیه ولادی قفقاز رفتند و در آنجا به کشاورزی پرداختند. در ۱۸۶۰م/۱۲۷۶ ق قلعه ولادی قفقاز که در ۱۷۸۴م/۱۱۹۸ ق بنا شده بود، به صورت شهر درآمد و از ۱۸۶۳م/۱۲۸۰ ق به مرکز اوستیای شمالی بدل گشت (همانجا).

زبان و دین: زبان مردم اوستیا متعلق به گروه زبانهای ایرانی شمال خاوری و نمایانگر بسط زبان آلانی، یکی از زبانهای سکایی - سرمتی است (آکیر، ۲۳۲). در زبان اوستی دو گویش عمده ایرنی و دیگوری وجود دارد. دیگوری که گویشی باستانی است، تنها در چند ناحیه شمالی و باختری رواج دارد. در گذشته از هر دو گویش در زبان ادبی استفاده می‌شد، ولی رفته رفته گویش دیگوری جای خود را به گویش ایرنی داد (همانجا).

مردم اوستیا مسیحی، و برخی مسلمان هستند. هنگامی که در سده

1. Khalats

2. Narodi...

بنیان مشهور دوره جاهلی نشان می‌دهد (همو، ۱۳۵/۴؛ دربارهٔ اعتقاد خاص اوس و خزرج به این بُت، نک: کلیبی، الاضنام، ۱۳-۱۴، ۲۷). در دورهٔ جاهلی، عربها به دو تیرهٔ اوس و خزرج به‌طور کلی، خزرج می‌گفتند (کلیبی، همان، ۱۴؛ نیز نک: ابن درید، ۲۳۷)؛ خزرج را به معنای باد تند یا نسیم جنوب آورده‌اند (همانجا؛ ابن منظور، ذیل خزرج).

تاریخ اقامت اوس و خزرج در شهر یثرب، با پراکندگی قوم ازد - که در نواحی یمن سکنی داشتند - در مناطق گوناگون شبه جزیره و پاره‌ای سرزمینهای اطراف آن پیوندی نزدیک دارد. شایع‌ترین روایات در مآخذ کهن حاکی از آن است که مهاجرت گروهی از دبیان از یمن، به سبب ویرانی سد مأرب بر اثر سیل بوده است (ابن رسته، ۶۲۷-۶۳؛ یعقوبی، ۲۰۳/۱)، اما دربارهٔ سبب اصلی مهاجرت ایشان و تاریخ وقوع آن میان محققان معاصر، اتفاق نظری وجود ندارد (مثلاً نک: مهران، ۴۵۵-۴۵۸؛ شریف، ۳۱۳-۳۱۶؛ ولفسون، ۶۳). از پاره‌ای روایتهای دیگر چنین برمی‌آید که اوس و خزرج، پیش از ویرانی سد به یثرب مهاجرت کردند (همو، ۵۲؛ نیز نک: دنبالهٔ مقاله).

در اینکه هنگام مهاجرت، اوس و خزرج به عنوان دو تیرهٔ مستقل، از نواحی یمن خارج شده‌اند، تردید جدی است؛ چنانکه در روایاتی، مهاجرت به حارثه بن ثعلبه پدر اوس و خزرج، پس از ویرانی سد نسبت داده شده است (ابن سعید، ۱۸۸/۱)؛ یا آنکه چون عمرو بن عامر - جد بزرگ اوس و خزرج - ویرانی سد را پیش‌بینی کرده بود، زمینها و بوستانهای خود را فروخت و با فرزنداناش مهاجرت کرد و پس از طی مراحل، اوس و خزرج سرانجام در یثرب ساکن شدند (ابن رسته، یعقوبی، همانجاها؛ نیز نک: ابن اثیر، ۶۵۵/۱-۶۵۶). طبق روایتی که مهاجرت را به حارثه بن ثعلبه منسوب می‌کند، وی نخست با قوم خود به نواحی شام رفت، اما بروز پاره‌ای مشکلات میان ایشان و رومیان، موجب هجرت و سپس اقامت این قوم در یثرب شد (ابن سعید، همانجا؛ قس: ابن هشام، ۲۸۳، ۲۸۶).

به هر حال چنانکه محققان گفته‌اند، هجرت از دبیان از یمن یکباره اتفاق نیفتاد (شریف، ۳۱۵). بعدها، دسته‌هایی از این مهاجران در شمال جزیرهٔ العرب و در جوار سرزمین شام دولت کوچک غسانی، و دسته‌هایی دیگر در بخشهایی از عراق فعلی (حیره) دولت آل منذر یا لخمیان را تشکیل دادند و هر یک، دست‌نشاندهٔ یکی از دو دولت بزرگ وقت، یعنی ایران و روم بودند. به احتمال بسیار، پس از برپایی این دولتها، هجرت اقوام ازد، از آن جمله اوس و خزرج یا اجداد ایشان، به جاهایی از جزیرهٔ العرب فزونی گرفت. به گفتهٔ برخی محققان، شاید هجرت اوس و خزرج دیرتر از دیگر اقوام ازادی و احتمالاً در اواخر سدهٔ ۴م انجام شده باشد (همو، ۳۱۴-۳۱۶). این قوم، یثرب را برای اقامت برگزید که از حیث شرایط اقلیمی برای کشاورزی مناسب به نظر می‌رسید. چون این دسته از از دبیان به یثرب رسیدند و در آنجا سکنی گزیدند، گروهی از یهودیان در شهر به سر می‌بردند و ادارهٔ آنجا از حیث سیاسی و اقتصادی یکسره به دست ایشان بود (ابن رسته، ۶۲۷؛ نیز نک:

بلاذری، فتوح، ۱۷، ۱۷۰۰۰). روابط میان یهودیان و اوس و خزرج، نخست بر مبنای همکاری، به ویژه در کشاورزی شکل گرفت، اما اندک اندک با فزونی یافتن شمار مهاجران، تسلط یهودیان رو به کاهش نهاد. بعید نیست از همین دوران، با تشکیل بطون و شاخه‌های گوناگون، روند جدایی دو تیره از یکدیگر آغاز شده باشد (نک: دنبالهٔ مقاله).

تسلط اوس و خزرج بر یثرب، موجب پدیدهٔ دیگری شد که در تعلق این شهر به حوزهٔ دو حکومت دست‌نشاندهٔ غسانی و لخمی ارتباط دارد. طبق یک روایت، یهودیان به عامل دولت ساسانی خراج و مالیات می‌پرداختند و از سوی ایشان، حکمرانی یثرب به یهودیان سپرده شده بود (ابن رسته، ۶۴۷). بنابر روایت دیگری، اوس و خزرج پس از آنکه از ستم فرماندار یهودی شهر به ستوه آمدند، از غسانیان یاری طلبیدند. مالک بن عجلان از بنی غسان به یاری ایشان آمد و از آن پس دورهٔ سیادت اوس و خزرج بر یثرب آغاز شد (نک: سمهودی، ۱۷۸/۱؛ قس: مهران، ۴۶۲-۴۶۴). به هر حال، بر اساس پاره‌ای نشانه‌ها، اوس و خزرج خود را به غسانیان - که مانند آنها به ازد نسب می‌بردند - نزدیک‌تر احساس می‌کردند (برای تفصیل، نک: علی، ۳۹۱/۳). و اگر هم تا اواسط سدهٔ ۶م - چنانکه برخی محققان حدس زده‌اند (نک: کستر، ۱۴-۱۱؛ علی، ۱۲۹/۴-۱۳۰) - کارگزاران دولت ساسانی توسط یهودیان بر یثرب تسلط داشتند، از همین زمان، با ورود اوس و خزرج به یثرب، اوضاع به نفع غسانیان می‌بایست دگرگون شده باشد و در این زمینه روایتهایی نیز در دست است (نک: ابن حبیب، «اسماء...»، ۱۳۶-۱۳۷؛ نیز نک: علی، ۵۷۸/۲، ۱۳۴/۴؛ ولفسون، ۵۹-۶۱).

در مدتی که اوس و خزرج بر یثرب تسلط داشتند، از چگونگی ادارهٔ شهر اطلاع دقیقی در دست نیست، به ویژه آنکه میان دو تیره چنان رقابتی در گرفت که به جنگها و نزاعهای خونین و دراز مدت منتهی شد و یهودیان بی‌گمان در افروختن آتش فتنه میان دو تیره نقش فعال داشتند (مهران، ۴۸۱؛ وکیل، ۷۵). از آنجا که قدرت دو تیره تقریباً برابر بود، هر یک می‌کوشیدند با انعقاد پیمان با گروهی از قبایل مشهور یهودی در یثرب، بر دیگری تفوق یابند، چنانکه اوسیان با بنی قریظه هم‌پیمان شدند و خزرجیان با بنی نضیر (همانجا). حاصل این رقابتهای، بروز جنگهای خونین میان طوایف این دو تیره بود که در «ایام العرب» (هم) دورهٔ جاهلی، برای هر یک نامی خاص هست، ولی روایات مربوط به آن، آمیخته با افسانه است (نک: هد، ایام العرب؛ نیز مهران، ۴۸۰).

در نخستین جنگ به نام «حرب سُمیر»، پیروزی از آن اوس شد، اما در بیشتر جنگهای بعدی، خزرجیان تسلط یافتند (ابن اثیر، ۶۵۸/۱-۶۵۹). نیز برای جنگهای دیگر، نک: ۶۶۰/۱). در واپسین جنگ این هر دو تیره به نام «حرب بُعث» که اندکی پیش از هجرت حضرت رسول (ص) به یثرب اتفاق افتاد، اوسیان برای کسب پیروزی بر رقیب، به مکه آمدند و خواهان انعقاد پیمان با قریش شدند، اما اعتنائی ندیدند. در همین اوقات بود که میان برخی از ایشان و پیامبر (ص) ارتباط حاصل شد (ابن حبیب، المنمق، ۲۶۸؛ بلاذری، انساب، ۲۳۸/۱)؛

نیز نک: طبری، تفسیر، ۱۷/۴).

از میان مؤلفان و مورخان قدیم، کسانی چون ابو عبیده معمر بن مثنی (م ۵)، واقدی (د ۲۰۷ق) و علان شعبوی (د اواخر قرن ۲ق)، آثار وی درباره اوس و خزرج و انساب و جنگها و مثالب ایشان داشته‌اند (نک: ابن ندیم، ۱۱۸، ۱۱۱، ۶۰).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسحاق، محمد، سیرة، به کوشش محمد حیدر الله، قوتیه، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ ابن حبیب، محمد، (الاسماء المغتالین)، ضمن نوادر المخطوطات، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ همو، المنقب، به کوشش خورشید احمد فاروق، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن درید، محمد، الاطلاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النفیة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، لیدن، ۱۳۲۲ق؛ ابن سعید مفری، علی، نشوة الطرب، به کوشش نصرت عبدالرحمان، عمان، ۱۹۸۲م؛ ابن عدریه، احمد، المقد القریه، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۳م؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابن قدامه، عبدالله، التبین فی انساب القرشیین، به کوشش محمد نایف دلیبی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن منظور، لسان، ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، النیجان فی ملوک حمیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ق؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حیدر الله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ خلیفه بن خیاط، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ سمهودی، علی، وفاء الوفاء، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵م؛ شریف، احمد ابراهیم، مکتب و المدينة فی الجاهلیة و عهد الرسول، قاهره، دارالفکر العربی؛ شیخ طوسی، حسن، التیاریان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار التراث العربی؛ طبری، تاریخ؛ همو، تفسیر؛ علی، جواد، المفضل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۶م؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، قاهره، دارالکتب المصریه؛ کستر، م. ج.، الحیره و مکه، ترجمه یحیی جبوری، بغداد، ۱۹۷۶م؛ کلی، محمد، الاصنام، به کوشش احمد زکی یاشا، قاهره، ۱۹۲۴م؛ همو، جمهرة النسب، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ همو، نسب معد والین الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مهران، محمد یومی، تاریخ العرب القدیم، اسکندریه، ۱۹۸۹م؛ واقدی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶م؛ وکیل، محمد سید، یرب قبل الاسلام، حجاز، ۱۹۸۹ق/۱۴۰۹م؛ ولفسون، اسرائیل، تاریخ اليهود فی بلاد العرب، قاهره، ۱۳۴۵ق/۱۹۲۷م؛ یعقوبی، علی بهرامیان، تاریخ، بیروت، دارصادر.

اوش^۱، شهر و مرکز استانی به همین نام در جمهوری قرقیزستان. این شهر در محلی که رود آق بورا از دامنه کوه آلائی وارد دشت فرغانه می‌شود، در ارتفاع ۸۷۰ تا ۱۱۰۰ متری از سطح دریا واقع است. شهر دارای ایستگاه راه‌آهن است و بر تقاطع راه‌های اصلی قرار دارد (BSE³, XIX/52). جمعیت اوش در ۱۳۶۴/۱۹۸۵ش، ۱۹۹ هزار نفر بوده است («فرهنگ...»، ۹54).

برخی اوش را که یکی از شهرهای قدیمی آسیای مرکزی است، آخرین نقطه فتوحات اسکندر دانسته‌اند (وامبری، ۴۷۹).

ابن اثیر، ۶۸۰/۱-۶۸۱؛ نیز نک: ولفسون، ۶۸). ظاهراً خزرجیان بر آن بودند تا عبدالله بن اُتیبی ابن سلول را - که بعدها از منافقان مشهور شد (بلاذری، همان، ۲۷۴/۱) - تاج بر سر نهند و فرمانروایی شهر بدو بسپارند (ابن سعید، ۱۹۰/۱؛ نیز نک: ولفسون، ۷۰).

با هجرت پیامبر (ص) به یرب، اوس و خزرج اسلام آوردند و «انصار» عنوان یافتند و خود بدان افتخار می‌کردند (علی، ۱۴۰/۴-۱۴۱؛ برای تفصیل، نک: ه. انصار). با اینهمه، در برخی مواقع، رقابت‌های دیرین میان دو تیره سر بر می‌آورد، چنانکه بر سر اینکه کدام یک در پیمان عقبه زودتر با آن حضرت دست بیعت دادند، اختلاف و تفاخر داشتند. این اختلاف درباره حضور ایشان در دیگر مواقع دوره اسلامی نیز وجود داشت (نک: ابن سعد، ۴(۱)/۴؛ ابن قدامه، ۴۹۹). البته به نظر می‌رسد که در دوره اسلامی نیز اکثریت با خزرجیان بود، چنانکه در میان نقیبان ۱۲ گانه - در آغاز ارتباط با پیامبر (ص) - ۳ تن از اوسیان بودند و بقیه از خزرج (بلاذری، همان، ۲۵۲/۱؛ طبری، تاریخ، ۳۶۳/۲) و در جنگ بدر نیز شمار افراد خزرج بیشتر از اوس بود (ابن اسحاق، ۲۸۸؛ بلاذری، همان، ۲۹۰/۱). در جنگ‌های مرسیع و بنی قریظه و قضیه افک نیز اختلاف میان اوس و خزرج ظاهر شد، ولی پیامبر (ص) آتش فتنه را خاموش کرد (واقدی، ۴۱۵/۲، ۴۳۱، ۵۱۵؛ نیز نک: ابن سعد، ۴۶(۲)/۱؛ طبری، همان، ۶۱۴/۲؛ احمد بن حنبل، ۵۹/۶، ۱۹۶). پس از وفات آن حضرت نیز، در ماجرای سقیفه، ابوبکر و یارانش از رقابت اوس و خزرج بر سر جانشینی پیامبر (ص) سود بردند (طبری، همان، ۲۲۱/۳-۲۲۲؛ مسعودی، ۳۰۴/۲).

اوس و خزرج هر یک دارای ۵ بطن بودند (نک: شریف، ۳۱۰-۳۱۱ بی). این بطن خود به عشایر و شاخه‌های دیگری که شمار آنها بالغ بر ۴۰ شاخه می‌شد، به جز عشایر دیگری از اعراب که با دو تیره رابطه ولاء داشتند، تقسیم می‌شدند (شریف، ۳۰۹).

اوس و خزرج علاوه بر آنکه به جنگاوری و دلیری شهره بودند (ابن عدریه، ۱۹۲/۲-۱۹۳؛ بلاذری، فتوح، ۱۷)، هر یک شاعرانی داشتند. از میان اوسیان، قیس بن حطیم که به «زبان اوس» شهره بود، و ابوقیس ابن اسلت، نامبردارند (علی، ۴۷۵/۱؛ ابوالفرج، ۱۵۹/۲ بی، ۱۶۰/۱۵ بی)؛ و از خزرجیان نیز باید به حسان بن ثابت - که مدایح او در حق حضرت رسول (ص) شهره است - و کعب بن مالک اشاره کرد (ذهبی، ۵۱۲/۲ بی، ۵۲۳/۲ بی؛ نیز نک: علی، ۶۵۴/۹). برخی از جوه اصحاب پیامبر (ص) نیز به دو تیره اوس و خزرج تعلق داشتند و بعدها اعضای دو تیره، هر یک به سببی به ایشان افتخار می‌کردند. در اوس کسانی مانند حنظله غسیل الملائکه، عاصم بن ثابت، سعد بن معاذ، و در خزرج، زید بن ثابت، معاذ بن جبل، اُتیبی بن کعب (ابن عدریه، ۳۳۱/۳؛ نیز نک: علی، ۱۳۷/۴) را باید نام برد.

گفته‌اند برخی از آیات قرآن کریم، به ویژه آیه ۱۰۳ از سوره آل عمران که مؤمنان را به وحدت و پرهیز از تفرقه دعوت می‌کند، در شأن اوس و خزرج نازل شده است (شیخ طوسی، ۵۴۵/۲-۵۴۶؛ قرطبی، ۱۵۵/۴).

زادنیروفسکی^۱ در ۱۹۶۱م در منطقه آیرماخ تاو^۲ (۸ کیلومتری اوش) تصاویری از اسب بر روی سنگ کشف کرد که تاریخ آن را نیمه دوم هزاره نخست پیش از میلاد دانسته است (نکا: فرامکین، ۷۷). در سالهای ۱۹۵۴ و ۱۹۵۵م هیأتی از موزه منطقه‌ای اوش به کشف ۹۰۰ گور دست نخورده با وسایل درون آنها توفیق یافت که آن را متعلق به سده‌های ۲ تا ۴م دانسته‌اند (همو، ۷۲). در ۱۳۰۲ق/۱۸۸۵م در نزدیکی اوش کتیبه‌ای به زبان عربی متعلق به ۳۲۹ق/۹۴۱م کشف شد (بارتولد، III/533).

مؤلفان نخستین سده‌های اسلامی از اوش به عنوان شهری بزرگ و آباد یاد کرده، آن را از شهرهای منطقه فرغانه نامیده‌اند (باقوت، ۴۰۴/۱). ابن خردادبه ضمن اشاره به فرغانه نوشته است که انوشیروان در آن بناهایی پدید آورد و اقوامی را بدانجا انتقال داد (ص ۳۰). اصطخری ضمن شرح منطقه فرغانه از شهرهای بزرگ آن با نامهای اخسیکت، قبا و اوش یاد کرده است. وی اوش را بزرگ‌تر از اخسیکت و قبادانسته، و چنین آورده است: «اوش چند قبا باشد. شارستان و قهندز آبادان دارد. سرای امارت و زندان در قهندز است. شارستان ریش دارد، و ریش دیوار دارد و دیوار به کوه پیوسته است کی دیدبان بر آن کوه باشد، کی لشکر ترکستان را نگاه دارد و اوش ۳ دروازه دارد: دروازه کوه، دروازه آب و دروازه مغکده» (ص ۲۶۵-۲۶۶). ابن حوقل ضمن تکرار نوشته اصطخری، از استواری دروازه‌ها یاد کرده، و می‌نویسد: در ناحیه اوش شهر دیگری به نام مدوا هست (۵۱۴، ۵۱۳/۲). مؤلف برهان قاطع اوش را میان سمرقند و چین آورده است (۱۸۶/۱). اوش در قرن ۴/۱۰م سومین شهر فرغانه از نظر وسعت به شمار می‌آمد و منبع آبیاری آن رود اوش یا آق بورا بوده است (بارتولد، III/213). مسجد جامع اوش در میان بازار قرار داشت (همو، II/212؛ لسترنج، 478). به اوش در روزگار بابر تخت سلیمان نیز گفته‌اند (بارتولد، III/213) و زیارتگاه بوده است (لغت‌نامه...)، نقطه زیارتی را تپه‌ای در میان شهر اوش دانسته‌اند که در میان خرابه‌های یک ساختمان قدیمی که از سنگهای چهارگوش ساخته شده، با ستونهای مزین، قرار داشت (وامیری، ۴۷۸-۴۷۹).

اوش در ۱۲۹۳ق/۱۸۷۶م پس از تصرف خان نشین خوقند از سوی سپاهیان روسی، به امپراتوری روسیه ملحق گردید (BSE³, XIX/52). در آن هنگام راه بازرگانی با هندوستان و چین از اوش می‌گذشت. بعدها شهر اوش به یکی از مراکز صنعتی قرقیزستان بدل شد و پس از مرکز آن جمهوری، مقام دوم را یافت.

امروزه یک سوم محصولات صنعتی استان اوش در شهر اوش تولید می‌شود. بزرگ‌ترین کارخانه‌های تهیه پارچه‌های نخی و ابریشمی آسیای مرکزی در این شهر قرار دارند. همچنین شهر اوش دارای کارخانه ماشین‌سازی است (همانجا).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، ۱۹۳۹م؛ ابن خردادبه، عبدالله، السالك والممالك، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، سالك و سالك، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش؛ برهان قاطع، محدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدصغیر، تهران، ۱۳۵۷ش؛ فرامکین، گرگوار، باستان‌شناسی در آسیای مرکزی، ترجمه صادق ملک شهسوار زادی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ وامیری، آرمینیوس، سیاحت درویشی در مرغین درخانات آسیای میانه، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۶۵ش؛ باقوت، بلدان؛ نیز: Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1965; BSE³; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905; *Sovetskii entsiklopedicheskii slovar*, Moscow, 1987.

عنايت‌الله رضا

اوقاف، نک: وقف.

اوگتای، یا اگدی پسر سوم و جانشین جنگیزخان و دومین فرمانروای بزرگ مغول (د ۶۳۹ق/۱۲۴۱م). به گزارش جویی «قآن را پیش از حلول به محل پادشاهی، نام اوگتای بود» (۱۴۲/۱). در جامع التواریخ جای نام نخستین وی خالی مانده، و رشیدالدین فضل‌الله متذکر شده که وی از آن نام ناخرسند بوده «و بعد از آن، نام او اگدای کردند و معنی این لفظ عروج باشد بر سر بالا» (۶۱۸/۱). گمان می‌رود که مغولان و ترکان نوزادان را برای سالم ماندن از چشم زخم و آسیب ارواح بدکردار، نامی بد و پست می‌نهادند. نام اوگتای نیز در آغاز احتمالاً به معنای ناقص، ناموزون و بی‌اندام بوده است (لسینگ، 646). سپس او را اگدی نام نهاده‌اند که به معنای بخشیده شده، و نامی همانند خدابخش و خداداد در زبان فارسی است، نه عروج بر سر بالا که در زبان مغولی کهن آگده بوده، و در زبان امروزی آد شده است. این نام در «تاریخ سری مغول^۳» که تنها به آوانویسی چینی برجای مانده، اگدی ضبط شده است (ص 255-257).

زادروز اوگتای قآن در منابع متقدم نیامده، اما مُرگان آن را به احتمال سال ۵۸۲ق/۱۱۸۶م دانسته است (EI², VIII/162). اوگتای قآن به روزگار پدر همراه وی و دیگر برادران در جنگ با قبیله‌های مغول، در لشکرکشی به چین شمالی (ختای) و ایران زمین شرکت جست و در فتح اترار و خوارزم حضور داشت (جویی، ۶۴/۱، ۶۴، ۹۷، ۱۰۶). ابن عبری، ۲۳۰-۲۳۱، ۲۳۶؛ رشیدالدین، ۴۴۳/۱، ۴۴۷، ۴۸۸-۴۹۶). وی که از سوی جنگیز به جانشینی انتخاب شده بود، دو سال پس از مرگ پدر (۶۲۴ق/۱۲۲۷م) از سوی مجمع بزرگ (قوریلتای) رسماً بر تخت نشست (جویی، ۱۴۶/۱-۱۴۹؛ رشیدالدین، ۶۳۴/۱ - ۶۳۶؛ و صاف، ۵۷۴-۵۷۵). وی پس از پایان مراسم، همگان را به اجرای فرمانهای پدر فراخواند و گماشتگان و کارگزاران وی را ابقا کرد و چورماغون (در بعضی منابع: جرماغون) نوبان را همراه چند تن از فرماندهان و ۳۰ هزار سپاهی به سوی ایران، کوکتای و سوبدای بهادر را به سوی قیچاق و بلغارهای ولگا و اروپای شرقی، و گروهی از

بیروت، ۱۹۵۸م؛ جوینی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۱-۱۹۱۶م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالرحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ وصاف، تاریخ، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Eliz; Lessing, F.D. et al., *Mongolian-English Dictionary*, Bloomington, 1982; *Monggul-un niučatob ēa'an* (Histoire secrète des Mongols), ed. L. Ligeti, Budapest, 1971.

مصطفی موسوی

اولادُ الشَّیخ، نک: بنی حمویه.

اولجایتو، یا اُلجایتو، سلطان غیاث‌الدین محمد خداپنده (۶۸۰- رمضان ۷۱۶ق/۱۲۸۱- دسامبر ۱۳۱۶م)، از فرمانروایان نامدار سلسله ایلخانان ایران.

مهم‌ترین منبع درباره‌ی اولجایتو کتاب تاریخ اولجایتو، نوشته‌ی ابوالقاسم کاشانی (م ۵)، مورخ معاصر اوست که خود منبع مورخان بعدی، به ویژه حافظ ابرو در ذیل جامع التواریخ به شمار می‌آید. همچنین تاریخ وصاف به عنوان منبعی مستقل و در کنار تاریخ اولجایتو از اهمیت بسزایی برخوردار است. از میان مورخان عرب، گزارش‌های ابن دوداری (م ۵)، مورخ مصری معاصر ایلخانان قابل توجه است.

به هر حال به گفته‌ی ابوالقاسم کاشانی (ص ۱۷-۱۸) او را نخست «اولجایبوقا» و سپس «ماتمودار» و سرانجام «خرننده» نامیدند (درباره‌ی سبب نام‌گذاری او به خرننده و روایات و افسانه‌ها، نک: حافظ ابرو، ۶۶؛ دولتشاه، ۲۱۷؛ ابن بطوطه، ۲۳۶/۱-۲۳۷). بلوشه مصحح بخشی از جامع التواریخ، خرننده را شکل دیگر «خوریندا» یا «قوریندای» مغولی به معنای سومی (پسر سوم) دانسته است (درباره‌ی وجه‌تسمیه‌ی خرننده و رد این نظریه، نک: موسوی، ۲۰۲۳/۳). به گفته‌ی رشیدالدین فضل‌الله (۶/۱-۷)، برای پوشاندن زشتی این نام به حساب جُعل پناه برده، و از این نام، معنی «سایه‌ی خاص آفریننده» را بر آورده‌اند. به هر حال خرننده را پس از آنکه بر تخت نشست، اولجایتو (مرکب است از دو جزء مغولی «اولجای» یعنی نیک بختی و «تو») که نشانه‌ی مالکیت و نسبت، یعنی دارای نیک بختی، نک: دورفر، ۱/۱۷۴)، و سپس اولجایتو را سلطان محمد خداپنده خواندند (حافظ ابرو، همانجا).

اولجایتو دومین یا سومین پسر ارغون خان (م ۵) از اروک خاتون در جایی میان مرو و سرخس زاده شد (ابوالقاسم کاشانی، ۷، ۱۶؛ رشیدالدین، ۱۱۵۳/۲؛ حمدالله، ۶۰۶). اولجایتو در ۶۸۲ق/۱۲۸۳م همراه برادرش غازان از سوی پدر به فرمانروایی خراسان گمارده شد و امیر نوروژ مقام اتابکی آن دو را بر عهده گرفت (ابوالفدا، ۲۳۷/۷؛ مقریزی، ۱(۳)/۷۱۴). در زمان فرمانروایی غازان (۶۹۴-۷۰۲ق)، بنابر سنت ایلخانان، اولجایتو در مقام ولایت عهدی، امارت خراسان یافت (ابوالقاسم کاشانی، ۱۰؛ حافظ ابرو، ۶۳) و در آنجا، در سرکوب امرای شورشی ترک و شاهزادگان مغولی رقیب، کفایت نشان داد (بناسکی، ۱۸). چون غازان درگذشت (شوال ۷۰۳/مه ۱۳۰۴)، اولجایتو

فرماندهان را به سوی چین شمالی، تبت، کره (شُلنگقه) و منچوری (جورجه) گسیل داشت. آنگاه خود در ۶۲۷ق همراه تولوی راهی چین شمالی شد. این لشکرکشی تا ۶۳۱ق ادامه یافت (جوینی، ۱۴۹/۱-۱۵۴؛ رشیدالدین، ۶۳۸/۱-۶۴۸؛ وصاف، ۵۷۵).

در دوران اوگتای قاآن وضع برخی نقاط ایران خاصه خراسان آشفته بود. وی کسانی چون جورماغون و طایر (دایر) بهادر را مأمور سرکوب مخالفان کرد. طایر کوشید تا حکومت خراسان را از چنگ چیتنمور قراختایی به درآورد. سرانجام، قاآن حکومت چیتنمور را به رسمیت شناخت و جورماغون و طایر را از مداخله در کارها منع کرد (جوینی، ۲۱۸/۲-۲۲۱؛ رشیدالدین، ۶۶۰/۱-۶۶۲).

اوگتای قاآن به آرام خوبی، کم آزاری و تساهل در اجرای یاسا و به ویژه، به دوستداری ایرانیان و مسلمانان مشهور بود. بجز جوینی و رشیدالدین که تاریخ‌نویسان درباره‌ی ایلخانان مغول بودند، منهاج سراج نیز که در خارج از حوزه‌ی سلطه‌ی آنان می‌زیست و همواره از چنگیزخان و فرزندان او باسب و لعن و زشتی یاد می‌کرد، در تألیف خویش خصلتهای نیکوی اوگتای را ستوده است (۱۵۱/۲؛ جوینی، ۱۵۶/۱-۱۵۸، ۱۹۰؛ رشیدالدین، ۶۸۴/۱-۶۸۵، ۷۰۴).

اوگتای پس از نشستن بر تخت قاآنی اعلام کرد که «هیچ‌کس با من یاغی (= دشمن) نیست» و فرمان داد که کارگزاران به مردم آزار نرسانند و ستم روا ندارند (جوینی، ۱۷۱/۱؛ رشیدالدین، ۶۶۵/۱). وی حدودی برای اخذ مالیات از مردم تعیین کرد (نک: همانجا).

اوگتای در ۶۳۲ق/۱۲۳۵م شهر قراقرم را در ساحل رود اورخون بنا نهاد و در آن شهر چینیان و مسلمانان (ایرانی) هریک کاخی به شیوه‌ی معماری خویش برای او ساختند و باغهای زیبایی در آن شهر و بیرون آن ایجاد گردید و نخستین بار در آن سرزمین به کشاورزی پرداخته شد (جوینی، ۱۶۹/۱، ۱۹۲-۱۹۳؛ رشیدالدین، ۶۷۰/۱-۶۷۲). اوگتای قاآن فرمان داد تا در سرتاسر امپراتوری مغول توقفگاههای چاپار (پام) برقرار گردد و در آن توقفگاهها، سواران زیده و اسبهای تازه نفس نگهداری شود تا خبرها و پیامها با شتاب هرچه بیشتر به مقصد رسانده شوند و مأموران، سفیران و بازرگانان به آسانی و به سرعت بتوانند رفت و آمد نمایند. هر یک از بزرگان، امیران و حاکمان وظیفه یافتند تا در تمهید و تدارک آن سازمان بکوشند (همو، ۶۶۵/۱).

او همچنین در ۶۳۳ق/۱۲۳۶م فرمان داد تا شهر هرات را که پس از لشکرکشی مغول جز ویرانه‌ای از آن بر جای نمانده بود، آبادان کنند و در ۶۳۶ق/۱۲۳۹م فرمان داد که ۲۰۰ خانوار از مردم هرات که کوچ کرده بودند، بازگردانده شوند. در ۶۳۷ق به فرمان او به شهر هرات آب رسانده شد (فصیح، ۳۰۹/۲-۳۱۰). اوگتای قاآن پس از بازگشت از سفر چین، دیگر در هیچ لشکرکشی شرکت نجست و همواره به شکار و خوش‌گذرانی مشغول بود و برخی از مورخان افراط وی را در این کارها سبب مرگ زودرس او دانسته‌اند.

مآخذ: ابن عبّری، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی،

به تدبیر امیر مولای و پیش از آنکه خبر مرگ ایلخان را آشکار کند، دو تن از مدعیان و مخالفان احتمالی خود را از میان برداشت. اولجایتو در ۱۵ ذیحجه ۱۹/ ژوئیه همان سال بی‌منازعی در اوجان بر تخت نشست. سپس سعدالدین و رشیدالدین فضل‌الله را در وزارت ابقا کرد و قتلغ‌شاه را به مقام امیرالامرای برگمارد (همو، ۴۷۴-۴۷۵؛ حافظ ابرو، ۶۳-۶۶؛ ابوالقاسم کاشانی، ۲۸-۲۹؛ و صاف، ۴۷۱-۴۷۲).

اولجایتو نیز مانند بیشتر فرمانروایان سلف مجبور بود برای استقرار نفوذ و سلطه خود گردنکشان را فروکوبد. نخستین و مهم‌ترین لشکرکشی او در ۷/۱۳۰۶م بر ضد امرای شورشی در گیلان رخ داد که به سبب کوه‌های بلند و بیشه‌های انبوه و راه‌های سخت پس از ۵۰ سال هنوز به فرمانبرداری از ایلخانان گردن نهاده بودند. بدین منظور، وی امیر چوپان را از راه اردبیل، قتلغ‌شاه را از طریق خلخال، و طغان و مؤمن را از راه قزوین بدان سو فرستاد و سرانجام خود نیز از سوی طارم به راه افتاد. امیر چوپان امرای آستارا و کسگر را فرمانبردار ساخت و در میانه راه به ایلخان پیوست. طغان و مؤمن در جنوب گیلان به بیروزی‌هایی دست یافتند و اولجایتو نیز بر لاهیجان چیره شد. اما قتلغ‌شاه به دست گیلانیان مقتول شد و اولجایتو پس از هجوم سراسری آنها را به اطاعت واداشت. این منطقه از آن پس خراجگزار ایلخانان شد (نک: ابوالقاسم کاشانی، ۵۹-۷۱؛ حافظ ابرو، ۶۹-۷۶؛ قس: اشپولر، ۱۱۴-۱۱۵). ابن دواداری به نقل از یکی از جنگجویان گیلانی آورده است که گیلانیان سپاه قتلغ‌شاه و امیر چوپان را محاصره کردند و بسیاری را کشتند (۱۴۹/۱۵۰).

پس از جنگ گیلان در همین سال، اوضاع هرات در شرق قلمرو ایلخانان، اولجایتو را سخت نگران کرد، زیرا ملک فخرالدین کرت که پیش‌تر با اولجایتو نزاع داشت، هنوز برای ابراز وفاداری نزد ایلخان نیامده بود. از این رو، ایلخان سپاهی به فرماندهی امیر دانشمند بهادر بدانجا فرستاد. با آنکه کار به صلح انجامید، ولی در داخل هرات غوریان و سجزیان و هروی‌ان بر دانشمند هجوم بردند و خود او و بسیاری از مردانش را کشتند. اولجایتو نیز امیر یساول را بدانجا فرستاد. در این میان فخرالدین درگذشت و نایب او محمد سام تسلیم شد (حافظ ابرو، ۷۷-۹۵؛ هروی، ۵۰۳؛ اسفزاری، ۴۴۲-۴۴۹).

اولجایتو چندان درگیر این جنگ‌ها و سرکوب شورشها نبود؛ از همین رو، اصلاحاتی که غازان خان در دستگاه دیوانی آغاز کرده بود و نقطه عطفی در تاریخ این سلسله به شمار می‌رفت، ادامه یافت. اولجایتو از آغاز حکمرانی، فرمان داد که همه یاساهایی که از سوی برادرش غازان صادر شده، از هر گونه تحریف مصون بماند و نیز رشیدالدین فضل‌الله، وزیر پرآوازه غازان را که تدبیرهای او موجب این اصلاحات بود، در سراسر حکومت خویش به خدمت گرفت (نک: و صاف، ۴۷۱) و چون دسته‌ای از بدخواهان خواجه در ۷/۱۳۰۵م نزد ایلخان به سعایت از او و سعدالدین پرداختند، ایلخان به تحقیق پرداخت و سخن‌چینان را به سختی گوشمال داد (همو، ۴۹۷). با اینهمه، در

۷/۱۳۱۱م میان رشیدالدین و سعدالدین اختلاف افتاد و کار به طرد و قتل سعدالدین انجامید. جانشین او تاج‌الدین علی‌شاه که مقرب ایلخان بود و با رشیدالدین نیز روابط حسنه داشت، چندی بعد به دشمنی برخاست و کار چندان بالا گرفت که امور دیوانی به دو حوزه جداگانه، هر یک زیر نظریکی از دو وزیر، تقسیم شد. نیز قتل رشیدالدین در ایام ابوسعید بهادرخان به کوشش و تفتین تاج‌الدین صورت پذیرفت (ابوالقاسم کاشانی، ۱۲۱-۱۳۴؛ حافظ ابرو، ۹۵-۱۰۰، ۱۱۶-۱۱۸، ۱۲۶-۱۲۸؛ بویل، ۴۰۵-۴۰۰).

در اواخر پادشاهی اولجایتو، ولایاتی در شرق، غرب و جنوب قلمرو ایلخانان دچار آشوب و باعث دل‌مشغولی ایلخان شد. کشمکش در شرق از زمانی آغاز شد که ایلخان کوشید با استفاده از اختلاف‌های داخلی نکودریان، در حوالی شاپورقان کنار رود سند، قدرت خود را توسعه دهد. تیمور گورکانی با موافقت اولجایتو و همراهی لشکر خراسان، داوود خواجه امیر نکودری را بشکست و به آن سوی جیحون براند (۷۱۲ق). اما امیر نکودری در ماوراءالنهر با ایسن بوقا جغتایی و برادرش کبک و یساور (یسور)، نواده بایدو، متحد شد و همه به خراسان تاختند و پس از غارت نواحی آنجا بازگشتند (ابوالقاسم کاشانی، ۱۵۲-۱۵۳؛ حافظ ابرو، ۱۰۶-۱۱۱). در همان ایام عزالدین بن جمال‌الدین ابراهیم سواحلی عامل فارس، پس از پرداخت اموالی هنگفت به ایلخان دست به مصادره اموال مردم در شیراز زد و سر به عصیان برداشت، ولی اندکی بعد از پیش سپاه ایلخان گریخت و به هرمز رفت (ابوالقاسم کاشانی، ۱۵۴-۱۵۶). سال بعد نیز قرامانیان در آسیای صغیر بر ایلخان شوریدند و مدت کوتاهی بر قونیه و ملطیه به استقلال فرمان راندند تا امیر چوپان آنها را سرکوب کرد (همو، ۱۶۶-۱۷۰؛ نیز نک: اشپولر، ۱۱۹).

اولجایتو در ۳۶ سالگی در سلطانیه درگذشت (ابوالقاسم کاشانی، ۲۲۲؛ و صاف، ۶۱۷؛ قس: حافظ ابرو، ۱۹). گفته‌اند که مرگ او بر اثر زهری بود که عزالدین ابراهیم پسر خواجه رشیدالدین به اشاره پدر به ایلخان خوراندند بود و خواجه و پسرش نیز به همین اتهام کشته شدند (حمدالله، ۶۱۳؛ حافظ ابرو، ۱۲۶-۱۲۹). بیکر اولجایتو در آرامگاهی در قلعه سلطانیه که خود در زمان حیات به ساختن آن فرمان داده بود، به خاک سپرده شد؛ سپس بنا به وصیت او، پسرش ابوسعید، بر تخت نشست (حافظ ابرو، ۶۷-۶۹، ۱۱۹).

پس از مرگ قویلی‌ای قآن، خان بزرگ مغول در ۶۹۳ق/۱۲۹۴م، نظارت عالی این خانات بر سراسر قلمرو تیره‌های مختلف حکام مغول روی به ضعف نهاد. اندکی پس از جلوس اولجایتو فرستادگان برخی از فرمانروایان مغول نزد او آمدند و پیمانی بستند مبنی بر آنکه از کشمکش با یکدیگر دوری کنند و کاروانهای بازرگانی آزادانه در سراسر قلمرو مغولان به فعالیت بپردازند (وصاف، ۴۷۵-۴۷۶؛ بویل، ۳۹۹-۳۹۸). این پیمان برای اولجایتو چنان مهم بود که آن را به وسیله هیأت‌هایی به اطلاع فیلیپ چهارم پادشاه فرانسه و ادوارد اول پادشاه انگلستان رساند

فیلیپ لوبل به این نامه، آگاهی در دست نیست (هاورث، III/573-575؛ بویل، 399؛ جوادی، ۳۶-۳۷). اما ادوارد دوم، پادشاه انگلستان که مقارن ورود سفیران ایلخان به پادشاهی نشسته بود، دو نامه یکی در ۱۷ جمادی الاول ۷۰۷/ق/۱۶ اکتبر ۱۳۰۷م و دیگری در ۴ جمادی الآخر/۳۱ نوامبر همان سال به ایلخان نوشت. پاپ کلمان پنجم نیز در نامه‌ای که در ۶ رمضان ۷۰۷/ق/۱ مارس ۱۳۰۸م به اولجایتو نوشت، از وی خواست هنگام ورود جنگجویان مسیحی به ارمنستان، اسب و آذوقه در اختیار آنان گذارد و خود با صد هزار سوار آنان را در تسخیر ارض مقدس یاری رساند (نک: هاورث، III/575-576). از این نامه‌ها پیداست که اروپای مسیحی تصور درستی از اوضاع شرق، به ویژه ایلخانان ایران و گرایشهای دینی آنها نداشتند؛ چه، گویا گمان می‌کردند که اولجایتو مسیحی است و در ترویج دین مسیح می‌کوشد، حال آنکه او خود را چنان مسلمانی می‌پنداشت که مصریان مسلمان را به سستی در ایمان متهم می‌کرد و هم‌و در ۷۱۴/ق/۱۳۱۴م به قتل ۳ راهب در تبریز و ارزنجان فرمان داد (نک: اشپولر، ۲۳۴، ۲۳۵-۲۳۶). تصور اروپاییان از مغولان ایران بیشتر بر گزارش یک شاهزاده فراری ارمنی متکی بود به نام هیتون^۱ که کتابی به نام «تاریخ سرزمینهای شرقی» مشحون از اخبار نادرست و مبالغه‌آمیز نوشت (همو، ۲۳۴-۲۳۵؛ نیز نک: هاورث، III/577-579). به هر حال اتحاد اولجایتو با دولتهای مسیحی اروپایی هرگز تحقق نیافت (اشپولر، ۲۳۶؛ نیز نک: ریچارد، 50).

اولجایتو با آندرونیکوس دوم، امپراتور روم شرقی روابط دوستانه داشت و امپراتور برای حفظ قلمرو خود از یورشهای ترکمانان آسیای صغیر و کیلیکیه، با ایلخان ایران پیمان اتحاد بست و خواهر خود، مریم را بدو به زنی داد. اولجایتو نیز برای مقابله با حاکمان ترک آناتولی، ۳۰ هزار سپاهی به مرزهای غربی آسیای صغیر روانه کرد؛ با اینهمه، ترکان به تدریج قلمرو خود را گسترش دادند (هاورث، III/579؛ اشپولر، ۱۱۳؛ گروسه، ۶۳۰-۶۳۱).

اولجایتو در کودکی، به دست مادر مسیحی خود اروک خاتون و برای تبرک از پاپ نیکولوس چهارم، به نام نیکولوس غسل تعمید داده شد؛ اما او سپس به دین بودایی درآمد (اشپولر، ۱۹۵) و چون برادرش غازان خان اسلام آورد، او که در این زمان ولیعهد و حکمران خراسان بود، مسلمان شد و مانند برادرش مذهب حنفی اختیار کرد (ابوالقاسم کاشانی، ۹۶). غازان خان در اواخر عمر به زیارت بارگاه علی (ع) به نجف رفت و در همانجا به تشیع گرایش یافت و فرمان داد خطبه به نام «اهل بیت» بخوانند؛ اما پس از درگذشت غازان و جلوس اولجایتو، حنفیان، ایلخان جدید را بر آن داشتند که خطبه و سکه به نام خلفای راشدین کند و از همین زمان، رقابت میان فرقه‌های مختلف مذهبی در دربار ایلخان بالا گرفت و هریک می‌کوشیدند تا اولجایتو را به کیش خود درآورند (همو، ۹۰-۹۶؛ نیز نک: بیانی، ۴۸۱/۲-۴۸۲). در این

(اشپولر، ۱۱۳). گویا در همین زمان، قآن برای اولجایتو نشان حکومت فرستاد (همو، ۲۷۱). اما طرح اتحاد شاخه‌های مختلف دودمان چنگیزی، هرگز عملی نشد. آتش جنگهای داخلی میان آنان روشن شد و از آن جمله هجوم برخی از امرای مغول به ماوراءالنهر و نکودریان به خراسان در ۷۱۲ق بود که می‌خواستند تا طوس پیش روند، ولی در برابر تهدید قآن عقب نشستند. پس از آن میان همین امران نیز اختلاف افتاد. روابط اولجایتو با خان اردوی زرین یا آلتین اردو (ه م) در دشت قیچاق، در آغاز دوستانه بود (ابوالقاسم کاشانی، ۴۲، ۸۹). اما از یک خان (ه م) جانشین توقتا، ادعای پیشین خانات آلتین اردو را که اران و آذربایجان را بخشی از قلمرو خود می‌پنداشتند، تجدید کرد؛ به خصوص در اواخر حیات اولجایتو روابط او با خان اردوی زرین سخت رو به تیرگی نهاد. در ۷۱۵/ق/۱۳۱۵م، بابا اغول از اردوی زرین پس از آنکه خوارزم را به باد غارت داد، به اولجایتو پناه برد و بدین سان، میان ایلخان ایران و ازبک، بدگمانی پدید آمد، ولی سرانجام بابا اغول به فرمان اولجایتو به قتل رسید و روابط او با ازبک رو به بهبود نهاد (همو، ۱۷۳-۱۷۶).

بزرگ‌ترین دشمن ایلخانان ایران در این عصر مملوکان مصر بودند. اولجایتو در اوایل فرمانروایی کوشید تا روابط دوستانه با آنان برقرار کند (برای گزارشهایی از آمد و شد سفیران دو مملکت، نک: همو، ۴۸؛ مقریزی، ۱(۳)/۹۵۴، ۱(۲)/۶-۷) و طی نامه‌ای که در تاریخ و صاف (ص ۴۷۲) آمده، به وعد و وعید پیش آمد. این کار باعث شد توقتا، خان اردوی زرین در تحریک سلطان مصر به یورش به قلمرو ایلخانان توفیقی نیابد. تنها لشکرکشی اولجایتو به قلمرو مملوکان، در ۷۱۲/ق/۱۳۱۲م روی داد. در این سال ملک الناصر محمد بن قلاوون به قتل مخالفان خود دست گشود و قراسنقر حاکم دمشق، جمال‌الدین افرم، والی حلب و بعضی دیگر از امرای شام به اولجایتو پناه بردند و او را به لشکرکشی به شام واداشتند. به روایت منابع ایرانی اولجایتو به رجه لشکر کشید و قلعه آنجا را گشود و به بغداد بازگشت (ابوالقاسم کاشانی، ۱۳۶-۱۴۳؛ حافظ ابرو، ۹۵، ۱۰۴-۱۰۵؛ و صاف، ۵۵۲-۵۵۵). اما به روایت ابوالفدا (۸۲/۷-۸۳) - که خود در آن زمان والی حماه بود - اولجایتو به سبب پایداری مدافعان و نیز قحطی، کار محاصره قلعه را پس از یک ماه رها کرد (برای شرح مفصل این لشکرکشی از نگاه یک مورخ مصری، نک: ابن دواداری، ۲۴۵/۹ بی).

ایلخانان ایران، از همان آغاز فرمانروایی برای مقابله با ممالیک مصر می‌کوشیدند تا با پادشاهان مسیحی اروپا متحد شوند. اولجایتو نیز همین شیوه پدرش ارغون و برادرش غازان را پی گرفت و در آغاز حکومت، دو سفیر نزد پاپ کلمان پنجم، فیلیپ لوبل، پادشاه فرانسه و ادوارد دوم، پادشاه انگلستان فرستاد. ایلخان در نامه‌ای به فیلیپ لوبل که در ۷۰۴/ق/۱۳۰۴م از او جان نوشته شده، از او خواسته که بر ضد دشمن مشترک، یعنی ممالیک مصر متحد شوند و تأکید می‌کند که اختلافهای خود را با شاهزادگان دیگر مغول کنار نهاده است. از پاسخ

هنرمندان پشتیبانی کرد. یکی از مهم‌ترین کارهای عمرانی اولجایتو، تکمیل و توسعه شهر سلطانیه بود (وصاف، ۴۷۷). به فرمان او، عمارت‌های باشکوه، از جمله مسجد و بیمارستان و مدرسه، در این شهر ساخته شد (حافظ ابرو، همانجا). آرامگاه اولجایتو هنوز پابرجاست و با نام گنبد سلطانیه، یکی از مشهورترین بناهای تاریخی ایران به شمار می‌رود. افزون بر این، در موغان، شهر اولجایتو سلطان و در پای کوه بیستون تختگاه دومی به نام سلطان آباد برآورد (حمدالله، معین‌الدین، همانجاها؛ نیز نک: بویل، ۴۰۶) که ویرانه‌های این یکی به نام دشت چمب جمال، هنوز باقی است. وصاف از مدرسه‌ای به نام «مدرسه سیاره» سخن می‌گوید (ص ۵۴۳) که از نوآوری‌های وزیران سلطان، رشیدالدین و تاج‌الدین بود و در سفرهای اولجایتو، در خیمه‌هایی برپا می‌شد و گروهی از علما و دانشمندان از جمله نظام‌الدین عبدالملک، عبدالرحمان حکیم تستری، علامه حلی و پسرش در آن به تدریس می‌پرداختند (ابوالقاسم کاشانی، ۱۰۸). مورخان و نویسندگان نامداری نیز در دوره فرمانروایی اولجایتو بالیدند. ابوالقاسم کاشانی در دربار این ایلخان می‌زیست و کتاب تاریخ اولجایتو را درباره زندگی و پادشاهی او نوشت. رشیدالدین فضل‌الله، مورخ و دانشمند پرآوازه آن عصر، جلد دوم جامع التواریخ را به نام اولجایتو به رشته تحریر در آورد (۱۹/۱) و وصاف نیز تاریخ خود را بدو تقدیم کرد (ص ۵۴۴).

مآخذ: آملی، محمد، *نقاس الفنون*، به کوشش ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۹ق؛ ابن بطوطه، *رحله*، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۳۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ابن حجر عسقلانی، *احمد، الدرر الکامنه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/۱۹۷۶م؛ ابن دواداری، *ابوبکر، کنز الدرر*، به کوشش هانس رومر، قاهره، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ ابوالفدا، *المختصر فی اخبار البشر*، بیروت، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، به کوشش مهین همیلی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ اسفزاری، محمد، *روضات الجنات*، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸ش؛ اشپولر، برتولد، *تاریخ مغول در ایران*، به کوشش محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۵۱ش؛ بناکنی، داوود، *تاریخ*، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ش؛ بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جوادی، حسن، «ایران از دیدگاه سیاحت اروپایی در دوره ایلخانان»، *بررسی‌های تاریخی*، تهران، ۱۳۵۱ش، ص ۷، شد ۴؛ حافظ ابرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به کوشش خانابابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۴۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکره الشعراء*، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ علامه حلی، *حسن، منهاج الکرامه*، ج سنگی؛ همو، *نهج الحق*، به کوشش عین‌الله حسینی ارموی و دیگران، قم، ۱۴۰۷ق؛ گروسه، رنه، *امپراتوری صحرائوردان*، به کوشش عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ معین‌الدین نطنزی، *منتخب التواریخ*، به کوشش ژان اوین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به کوشش محمد مصطفی‌زاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ موسوی، مصطفی و محمد روشن، *تعلیقات بر جامع التواریخ* (نکته هم، رشیدالدین فضل‌الله)؛ وصاف، *تاریخ*، بیسنی، ۱۲۶۹ق؛ هروی، سیف، *تاریخ نامه هرات*، به کوشش محمد زبیر صدیق، کلکته، ۱۳۶۲ق/۱۹۲۳م؛ نیز:

Boyle, J. A., «*Dynastic and Political History of the Khāns, The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1963; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, London, 1888; Lane-Poole, S., «*Coins of the Mongols, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, Bologna, 1987, vol. VI; Richard, J., «*European Voyages in the Indian Ocean and Caspian Sea*, Iran, London, 1967, vol. V.

ابوالفضل خطیبی

میان خواجه رشیدالدین که مذهب شافعی داشت (حافظ ابرو، ۸۷)، مولانا نظام‌الدین عبدالملک مراغه‌ای شافعی را شغل «قضاء مملکت ایران» داد و اولجایتو نیز چون چیرگی نظام‌الدین را در مباحثه با علمای فرقه‌های دیگر بدید، مذهب شافعی اختیار کرد و از آن پس اختلاف‌های مذهبی، به ویژه میان حنفیان و شافعیان در دربار ایلخان سخت بالا گرفت؛ تا آنجا که برخی از امرای مغول، با تهدید، ایلخان را به ترک مسلمانی و بازگشت به دین آبا و اجدادی خود فراخواندند؛ اما اولجایتو همچنان بر دین خود پای فشرد (ابوالقاسم کاشانی، ۹۶-۹۹). سپس امیر طرمطاز (ترمتاس) و تاج‌الدین آوجی (آوی)، دانشمند شیعی، اولجایتو را به مذهب شیعه ترغیب کردند و او سرانجام در ۷۰۹ق/۱۳۰۹م که به بغداد رفت، رسماً مذهب شیعه اختیار کرد و فرمان داد، به جای خلفای راشدین به نام امامان شیعه سکه و خطبه کنند و در همانجا، علامه حلی، بزرگ‌ترین دانشمند شیعی آن عصر، به حضور ایلخان راه یافت و از آن پس ملازم او شد (همو، ۹۹-۱۰۱)؛ برای سکه‌های این دوره، نک: لین بول، 44-45, 48, 50). علامه حلی، دو کتاب خود منهاج الکرامه (ص ۳-۲) و نهج الحق (ص ۳۸) را به نام سلطان کرد و بدو تقدیم داشت؛ اما به گفته ابن بطوطه، اهالی ولایات مهمی چون بغداد، آذربایجان، اصفهان و شیراز در برابر فرمان ایلخان مبتنی بر تغییر خطبه، سرسختانه پایداری کردند (۲۱۵/۱-۲۱۶). دو سال بعد، در ۷۱۱ق، پس از آنکه تاج‌الدین آوجی و پسرش به اتهام همکاری با خواجه سعدالدین وزیر، به فرمان اولجایتو کشته شدند، نفوذ شیعیان نیز در دستگاه ایلخانان روبه‌کاستی نهاد (حمدالله، ۶۰۸). اولجایتو در اوپسین روزهای زندگی مذهب شیعه را ترک گفت و به مذهب اهل سنت بازگشت و فرمان داد به نام خلفای راشدین سکه و خطبه کنند و نافرمانان را نیز سخت بیداد (وصاف، ۶۱۶).

مورخان ایرانی، پایبندی اولجایتو به احکام شریعت و تلاش او را در گسترش و تبلیغ دین اسلام ستوده‌اند و گفته‌اند که درگاه او مجمع علما، فضلا، ادبا و حکما بود (ابوالقاسم کاشانی، ۱۰۶، ۱۰۷). اما مورخان مصری، او را رافضی دانسته، و به فساد و سفاکی متهم کرده‌اند (ابن دواداری، ۲۶۱/۹؛ مقریزی، ۲(۱)/۱۵۹؛ قس: ابن حجر، ۱۱۳/۵). او بر مسیحیان و یهودیان سخت می‌گرفت (حمدالله، ۶۰۶-۶۰۷؛ معین‌الدین، ۱۴۱). یک بطرک نسطوری که می‌پنداشت اولجایتو مانند برادرش غازان او را با گشاده‌رویی پذیرا می‌شود، مورد بی‌اعتنایی واقع شد و از همین رو، مسلمانان به آزار نسطوریان پرداختند (نک: گروسه، ۶۲۸).

ابوالقاسم کاشانی، پایان کتاب خویش را (ص ۲۲۷) به شرح کارها و ویژگی‌های اخلاقی اولجایتو و نقل داستان‌هایی از زندگی او اختصاص داده است. گرچه سخنان ابوالقاسم کاشانی در ستایش ایلخان مبالغه آمیز می‌نماید، اما بیشتر نویسندگان تأکید دارند که اولجایتو به آبادانی و سازندگی مملکت سخت عنایت داشت (برای نمونه، نک: آملی، ۲۵۷/۲-۲۵۸؛ حمدالله، ۶۰۷؛ حافظ ابرو، ۶۸-۶۹). او با شایستگی کارهای عمرانی برادرش غازان را پی گرفت و از

تهران، ۱۴۰۴ق؛ طبری، تفسیر؛ فخرالدین رازی، تفسیر، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ قرآن کریم؛ کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۸۸ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

فرامرز حاج منوچهری

اولیاء، نک: ولی.

اولیاءآتا، شهری در ترکستان در منطقه سیر دریا. این نام از آرامگاه قراخان قدیس در آن شهر گرفته شده، و در ترکی به معنای پدر مقدس است. اولیاءآتا در ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش به نام یکی از شاعران، قزاق جمبول^۱ نامیده شد که مرکز استانی به همین نام در جمهوری قزاقستان است («دائرةالمعارف...»، ۱/۵۳۵).

در محدوده اولیاءآتا شهر باستانی طراز (هم) وجود داشته است. به گفته بارتولد، در سده ۱۱ق/۱۱م مردم این ناحیه به زبانهای ترکی و سغدی سخن می‌گفتند (II(2)/476, 507). وی محل اولیاءآتا را در فاصله یانی^۲ (طلاس) تا سوران نوشته، و بر آن است که قلعه قاچار باشی در محل اولیاءآتا قرار داشته است (II(2)/93, 282). در ۱۲۲۵ق/۱۸۱۰م واحدهای نظامی روسی مقیم تاشکند، محدوده وسیعی تا اولیاءآتا را غارت کردند (همو، II(2)/334). در بهار ۱۸۶۴/۱۲۸۰م دوهنگ یکی از جانب سبیری و آلتائو^۳ و دیگری از جانب سیر دریا عازم ترکستان شدند. هنگ نخست در ذیحجه ۱۲۸۰ق/ژوئن ۱۸۶۴ شهر اولیاءآتا را تصرف کرد («تاریخ...»، ۱/77, 78). این شهر پس از تصرف آن توسط نیروهای روسیه شهرت یافت. از ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م باستان‌شناسان در این منطقه به کاوش پرداختند (بارتولد، III/340). در ۱۹۳۶م و پس از آن حفاریهایی در منطقه شهر باستانی طراز، از سوی هیأت باستان‌شناسان روس صورت گرفت. در این منطقه سنگهایی از گورهای ترکان به دست آمده که بر آنها نام و مشخصات مرده مدفون منعکس است. آرامگاهی در شهر اولیاءآتا با نام «کوچوک اولیا» (قدیس کوچک) وجود دارد که کتیبه آن متعلق به ۱۲۶۲ق/۱۶۶۰م است. این آرامگاه به الغ - بیلگه اقبال خان تعلق دارد (بارتولد، III/340). آرامگاه باباجا - حاتم (سده ۱۱ق/۱۱م) و عایشه بی‌بی (سده ۱۲ق/۱۲م) در جوار این شهر قرار دارد («دائرةالمعارف...»، همانجا).

مآخذ:

Barthold, W.W., *Sochineniya*, Moscow, 1964-1965; *Istoriya Uzbekskoi SSR*, Tashkent, 1956; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1960. عنایت‌الله رضا

اولیاءالله اُمّلی، تاریخ‌نگار ایرانی سده ۸ق/۱۴م و نویسنده کتاب تاریخ رویان. آگاهیهای ما درباره زندگی اولیاءالله بیشتر مبتنی بر اشارات خود وی در تاریخ رویان است. اولیاءالله چنانکه خود اشاره کرده (ص ۵)، در شهر آمل زاده شد و همانجا پرورش یافت. وی

اولوالعزم، تعبیری قرآنی در اشاره به پیامبران شکیبا، کوشا و دوراندیش که در بیشتر آثار اسلامی در مرتبه‌ای بالاتر از دیگر انبیا جای گرفته‌اند. این تعبیر تنها یک بار در قرآن کریم به کار رفته است (احقاف/۳۵/۴۶) و نزد بیشتر مفسران، اشاره به پیامبرانی است که استوار و با اراده‌ای قوی در برابر بدکرداری قوم خود، و نیز مکاید شیطان، صبر و بردباری پیشه کرده‌اند و در اجرای امر پروردگارشان، از سختیها پریشان نگشته‌اند (مثلاً نک: طبری، ۲۶/۲۴؛ زمخشری، ۳۱۳/۴-۳۱۴؛ شوکانی، ۲۷/۵). همچنین در برخی منابع، اولوالعزم به پیامبرانی اطلاق می‌شود که دارای شریعت و کتاب هستند و شریعت پیامبران پیش از خود را نسخ کرده‌اند (شیخ طوسی، ۲۸۷/۹؛ سیوطی، ۵۸/۲) و نیز آنهایی که امر به قتال شده‌اند (نک: ابولیت، ۳/۲۳۷)؛ و یا پیامبرانی که برای به جای آوردن واجبات و اجتناب از محارم قیام می‌کنند (شیخ طوسی، ۲۸۶/۹، ۲۸۷).

بیشتر مفسران برآنند که واژه «من» در عبارت «اولوالعزم من الرسل» برای تبعیض است و بدین ترتیب تنها گروه ویژه‌ای از پیامبران اولوالعزم به شمار می‌آیند (تنویر...، ۴۲۶؛ شیخ طوسی، ۲۸۷/۹؛ زمخشری، ۳۱۳/۴؛ فخرالدین، ۲۷/۳۵). گروه دیگری از مفسران اعتقاد دارند که واژه «من» بیانی است و صبر و پایداری و مورد آزمایش الهی قرار گرفتن، نشانه تمامی انبیاست و خداوند، پیامبری را برنگزید، مگر دارنده این صفات و برخوردار از عزمی قوی و اراده‌ای استوار (طبری، زمخشری، فخرالدین، همانجاها).

درباره برشماری نام انبیای اولوالعزم، اختلاف نظر وجود دارد و در روایاتی، به ۵ تن: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی(ع) و رسول اکرم(ص) اشاره شده، و برخی دیگر پیامبرانی چون آدم، یوسف، ایوب، هود و صالح را نیز به عنوان اولوالعزم معرفی کرده‌اند (نک: تنویر، زمخشری، فخرالدین، همانجاها؛ شوکانی، ۲۷/۵؛ حمدالله، ۱۸). حمدالله مستوفی فهرستی از نام پیامبرانی را که در آثار گوناگون حدیثی، به عنوان پیامبران اولوالعزم معرفی شده‌اند، آورده است (ص ۲۰).

گفتنی است که مبحث انبیای اولوالعزم و پیوند آن به مبحث ولایت ائمه معصومین(ع) در منابع امامیه بسط و گسترش یافته است (مثلاً نک: صفار، ۶۱؛ کلینی، ۴۱۶/۱؛ مجلسی، ۲۶/۳۸۲، ۴۴/۲۲۶)؛ از جمله باید به زوایاتی اشاره کرد، بدین مضمون که امامان(ع)، وارث علم و فضیلت پیامبران اولوالعزمند (همو، ۲/۲۰۵).

مآخذ: ابولیت سمرقندی، نصر، تفسیر، به کوشش علی محمد معروض و عادل احمد عبدالمرجود، بیروت، ۱۳۱۳ق/۱۹۳۳م؛ تنویرالمقیاس، منسوب به ابن عباس، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۲م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحمین نوایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ زمخشری، محمود، الکشاف، قاهره، ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م؛ سیوطی، اتحاف الاخصاء، به کوشش احمد رمضان احمد، قاهره، ۱۹۸۴م؛ شوکانی، محمد، فتح القدر، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ شیخ طوسی، محمد، النبیان، به کوشش احمد حبیب قسیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ صفار، محمد، بصائر الدرجات،

احتمالاً مقدمات تحصیل را در آمل آغاز کرد (ستوده، ۲۲). او در همین دوران از زندگی در آمل، به تاریخ و سرگذشت شهر خود علاقه و دل‌بستگی پیدا کرده بود و مشاهد و مقابر آنجا را بازدید و بررسی می‌کرد. گزارشی وی از آثار تاریخی آمل در تاریخ رویان (ص ۴۷-۴۸، ۱۱۴، ۱۵۵-۱۵۶) روحیه کنجکاوی و جست‌وجوگری را نشان می‌دهد.

آمل در اواسط سده ۸ ق/۱۴ م دچار پریشانی‌های سیاسی و اجتماعی بود (نک: ه، د، آمل). خاندان آل باوند (ه م) که فرمانروایان آن ناحیه بودند، دچار ضعف و انحطاط شدند و با کشته شدن آخرین امیر ایشان فخرالدوله حسن پسر کیخسرو (۷۵۰ ق)، خاندان آنان به دست کیابیان چلاوی برافتاد (اولیاءالله، ۲۰۱-۲۰۲). اولیاءالله در کتابش با تأسف و تأثر از این حوادث یاد می‌کند (ص ۵، ۲۰۱-۲۰۲). وی که از طرفداران آل باوند بود، پس از این وقایع در ۷۵۰ ق آمل را رها کرد و به رویان در غرب مازندران پناه برد (همو، ۵).

او در رویان مورد حمایت بادوسپانیان که سرسختانه از باوندیان پشتیبانی می‌کردند، قرار گرفت (همو، ۶) و برای وی فرصتی فراهم آمد تا به مطالعه و تألیف بپردازد. وی ظاهراً در همین زمان ذیلی بر تاریخ طبرستان ابن اسفندیار (دپس از ۶۱۳ ق/۱۲۱۶ م) نوشت و رویدادها را تا زمان خویش نگاشت (ح ۷۶۰ ق/۱۳۵۹ م) و نیز به تشویق فخرالدوله تاریخ رویان را به نگارش در آورد.

از ذیل کوتاهی که گویا خود مؤلف بر تاریخ رویان نوشته، و سیر حوادث را تا ۸۰۵ ق/۱۴۰۲ م ادامه داده (ص ۲۰۵)، بر می‌آید که وی دست‌کم تا این سال زنده بوده است (امین، ۵۱۰/۳؛ استوری، I(1)/361).

شهرت اولیاءالله مدیون تاریخ رویان او به زبان فارسی است که در اول محرم ۷۶۴ ق/۲۱ اکتبر ۱۳۶۲ م در رویان نگارش آن پایان یافت. این کتاب مشتمل بر ۷ باب است که ۳ باب نخست آن اینهاست: تاریخ رویان از عصر فریدون، پادشاهان محلی استندار در رویان، اوضاع طبرستان و گیلان در ایام ساسانیان، دوره اسلامی از آغاز تا عباسیان و نیز اشارات پراکنده‌ای به طاهریان، صفاریان، سامانیان و دیلمیان. در باب چهارم، مؤلف به معنی و اشتقاق نام استندار، و در باب‌های بعدی به امرای رویان از سده ۶ تا ۸ ق پرداخته، و ضمناً آگاهی‌های با ارزشی نیز در مورد ایلخانیان (باب ششم) و سرداران (باب هفتم) آورده است. در باب آخر با عنوان «در ذکر واقعه سازندران... تا اکنون» درباره آخرین امرای خاندان باوند تا قتل فخرالدوله حسن سخن رانده است.

مؤلف در تألیف بخش‌های پیش از زمان خود از منابع گوناگون، به ویژه تاریخ طبرستان ابن اسفندیار، شاهنامه فردوسی، تاریخ طبری و سیرالملوک خواجه نظام‌الملک بهره برده است (ص ۱۵، ۱۷، ۳۸؛ ستوده، ۱۸). مطالب بخش‌های اخیر آن (از باب هفتم به بعد) بیشتر براساس دیده‌ها و شنیده‌های خود مؤلف است که برای تاریخ مازندران و سرزمین‌های پیرامون آن در سده ۸ ق و حتی یک سده پیش از آن

اهمیت فراوان دارد. به علاوه در همین بخش اشارات پراکنده‌ای به اوضاع اجتماعی و آداب و سنن محلی وجود دارد که مهم است (ص ۱۶۹-۱۷۰، ۲۰۰-۲۰۱). با این وجود، بخش‌های پایانی کتاب تا حدی ناقص و منقطع است و حتی سال‌های ذکر شده نیز درست نمی‌نماید و بدین سبب، در انتساب آن به اولیاءالله جای تردید است.

نثر کتاب تاریخ رویان نسبتاً ساده و روان است و از تکلف و لفاظی رایج در بیشتر نوشته‌های سده‌های ۷ و ۸ ق مبراست (صفا، ۳/۲). (۱۳۰۴). مؤلف در ضمن بیان وقایع، اشعار بسیاری به فارسی و عربی آورده، و همچنین شماری از واژه‌ها و اصطلاحات قدیم محلی را نیز به کار برده است (ستوده، ۱۸-۲۱).

گفتنی است که ظهیرالدین مرعشی (دح ۸۹۲ ق/۱۴۸۷ م) در تألیف تاریخ طبرستان و رویان و مازندران از این کتاب استفاده کرده است (آژند، ۱۹).

تاریخ رویان ابتدا بدون مقدمه و توضیحات کافی و فهرس در ۱۳۱۳ ش/۱۹۳۴ م توسط عباس خلیلی، و سپس به کوشش منوچهر ستوده با مقدمه توضیحی و فهرس در ۱۳۴۸ ش چاپ شده است.

مآخذ: آژند، یعقوب، مقدمه بر تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، ظهیرالدین مرعشی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ امین، محسن، اعیان‌الشیعه، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ اولیاءالله آملی، تاریخ رویان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ ستوده، منوچهر، مقدمه بر تاریخ رویان (نک: ه، اولیاءالله آملی)؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نیز:

Storey, C. A., *Persian Literature*, London, 1970.
مهرداد قدرت دیزجی

اَوَلِیَات، نک: بدیهیات.

اولیا جَلَبی (۱۰۲۰-۱۰۹۳ ق/۱۶۱۱-۱۶۸۲ م). سیاح بزرگ ترک، مؤلف کتاب مهم سیاحت‌نامه که تاریخ سیاح نیز نامیده می‌شود. یگانه مأخذ در شرح زندگانی او اطلاعاتی است که خود در مجلدات سیاحت‌نامه به دست می‌دهد. نامش اولیاست که احتمالاً در انتساب به استادش اولیا محمد افندی (IA, IV/400)، برگزیده شده است. او در استانبول زاده شد و در مقدمه سیاحت‌نامه خود را «سیاح عالم و ندیم آدم، اولیای بی‌ریا محمد ظلی ابن درویش» می‌نامد (۲۸/۱). درویش محمد ظلی نام پدر اوست که در جای جای سیاحت‌نامه (۴۲۴/۱-۴۲۵، ۲۲۶/۶، ۲۶۷) بدان اشاره شده است. خاندان اولیا که تبارش را به خواجه احمد یسوی (ه م) می‌رساند، پیش از فتح استانبول در ۸۵۷ ق/۱۴۵۳ م، از کوتاهی به استانبول کوچانده شدند (همو، ۳/۴۴۴/۶، ۲۲۶/۶).

اولیا چلبی در مدارس سنتی مسلمانان درس خواند، زبان‌های عربی و فارسی و خط را آموخت و در فنون ظریفه مهارت پیدا کرد (همو، ۲۵۲/۱-۲۵۳). چنانکه نقش و نگار و طلاکاری برخی از کاخ‌های آن روزگار مربوط به اوست (همو، ۴۷/۵). در موسیقی نیز تعلیم دید و به لطف صدای دلنشین، خواننده‌ای بنام شد (IA, IV/401؛ شاو، ۴۹۲/۱).

می‌شود. آن را در زمینی باز و معمولاً بر سطحی بلندتر از زمین اطراف برپا می‌کنند (کسرایان، تصویر ۶۵؛ معینی، ۹۴؛ پورکریم، ۳۹؛ مشیری، ۱۴۳) تا از باران و جانوران مودی در امان بمانند. غیر از چوب و پشم، از موی بز و یال و دم اسب نیز در ساختمان آن استفاده می‌شود (همانجا؛ وامبری، ۴۰۲؛ پورکریم، همانجا).

برپاسازی اوی برعهده زنان است. در محل موردنظر نخست چارچوب ورودی آن را به سمت جنوب برپا می‌دارند و سپس قطعات اسکلت را دایره‌وار در آنجا نصب می‌کنند (شریعت‌زاده، ۸۱/۱-۸۶، ۸۸؛ گلی، ۳۰۴، ۳۰۶؛ لوگاشوا، مشیری، همانجا) و روی آن را با نمد می‌پوشانند. نمدها معمولاً ۷ قطعه‌اند که آنها را با طنابهای پهن و مخصوصی به نام «قولانگ» به چوبهای دیواره اوی یا تارم می‌بندند. با یک قطعه نمد دیگر که دایره شکل و موسوم به «سیریک» یا «سرفک» است، قسمت مرکزی و بالایی اوی را که «توی نوک» نام دارد، می‌پوشانند (پورکریم، ۳۹-۴۰؛ شریعت‌زاده، ۸۴/۱-۸۵، ۹۸). برای جلوگیری از نفوذ رطوبت و حشرات، کف داخل اوی را با گیاهی به نام «قلدرقن»، و اطراف آن را با کناره‌های قالی باف فرش می‌کنند (گلی، ۳۰۶-۳۰۷، ۳۰۶؛ برای ساختمان و اجزاء اوی، نک: همو، ۳۰۴، ۳۰۶؛ شریعت‌زاده، ۸۱/۱-۸۲؛ پورکریم، لوگاشوا، همانجا).

ساخت و شکل اوی و کاربرد آن از قدیم تا امروز تغییر چندانی نکرده است (همانجا). اوی به لحاظ اندازه به دو نوع بزرگ و کوچک تقسیم می‌شود: گروهی از دامداران ترکمن، اوی بسیار بزرگی به نام «اولاکن اوی»، و گروهی دیگر که همواره با دامها حرکت می‌کنند، اوی بسیار کوچکی به نام «گنیمکه» دارند (شریعت‌زاده، ۹۹/۱). اوی از نظر سفیدی و سیاهی و تازگی و کهنگی نیز به «آق اوی» و «قره اوی» تقسیم می‌شود. آق اوی را بیشتر برای مهمانان یا عروس و داماد برپا می‌دارند. قره اوی همان آق اوی کهنه‌ای است که بر اثر گرد و غبار و باران نمدهای سفید آن به تدریج به رنگ قهوه‌ای یا سیاه درآمده است (وامبری، همانجا؛ اندروز، ۱۲۶-۱۲۷؛ پورکریم، ۴۱؛ شاهسون، ۲۲۶؛ لوگاشوا، ۶۰).

این نوع مسکن بدان سبب که به سادگی برپا و جمع و حمل می‌شود، با نیازهای اقتصادی و اجتماعی کوچ‌نشینان و دامداران متناسب است. هر اوی معمولاً به یک خانواده تعلق دارد و از مجموع چند اوی که دارای روابط و پیوندهای خویشاوندی و اقتصادی هستند، یک «اوبه» تشکیل می‌شود که دارای چراگاه و زمینی معین به نام «بورت» است. «اوبه» را کوچک‌ترین واحد تولید، و «اوی» را کوچک‌ترین واحد مصرف در جامعه ترکمن به‌شمار می‌آورند (پورکریم، ۳۹؛ شریعت‌زاده، ۸۰/۱؛ گلی، همانجا؛ لوگاشوا، ۵۸؛ نخجوانی، ۶۵/۲-۶۷؛ کمالی، ۶۰، ۷۷-۷۸). دهکده‌های اوی‌نشین با تأثیرپذیری از نظام چادرنشینی شکل می‌گیرد و کوچه و خیابان ندارند، ولی هر اوی با فاصله معین از دیگری برپا می‌شود. در حریم هر اوی، یک کیتک (مرغداری)، یلر (تختی با پایه‌های گلی یا چوبی برای خواب در تابستان)، تَقَر یا انباری موقت

بعدها به دربار عثمانی راه یافت و توجه سلطان مراد چهارم را به خود جلب کرد و اندکی پیش از لشکرکشی وی به بغداد به سپاهیان پیوست (اولیا چلبی، ۲۵۸/۱) و بدین سان توانست آرزوی خود را که دیدار اماکن مقدس و سیر و سیاحت بود، تحقق بخشد (همو، ۲۸/۱-۲۹). او نزدیک ۴۰ سال در اطراف و اکناف قلمرو وسیع امپراتوری عثمانی همچون سوریه، بین النهرین، مصر، سودان، مکه و مدینه و نیز ایران، شبه جزیره کریمه و کشورهای بالکان به سیر و سیاحت پرداخت و مشاهدات خود را درباره شهرها، کشورها، تاریخ، فرهنگ، جغرافیا، زبان شناسی، باورها و سنن مردم و موسیقی به تفصیل و با دقت بسیار و به زبانی ساده در ۱۰ جلد به رشته تحریر درآورد. او که به این بطورته ترکها معروف است (نک: بروسلی، ۱۵/۳)، با بهره‌گیری از آثار نویسندگانی همچون مقریزی، طبری، ذهبی، عالی، صولاق‌زاده و... (IA, IV/408) در تکمیل مشاهدات خود کوشید. اگرچه برخی از پژوهشگران بخشی از نوشته‌های او را خیالی و غیر واقعی می‌دانند، اما از نظر کمیت و کیفیت مطالب، آن را با بزرگ‌ترین آثار جغرافیایی عرب برابر، و گاه برتر به‌شمار می‌آورند (بارتولد، ۱۴۳).

سیاحت‌نامه اولیا چلبی در فاصله سالهای ۱۳۱۴-۱۳۵۷/ق ۱۸۹۶-۱۹۳۸ م بارها در استانبول به چاپ رسید؛ همچنین گزیده‌ای از جلد اول آن که منتخبات اولیا چلبی نامیده شده، در ۱۲۶۲/ق ۱۸۴۶ م در استانبول چاپ شده است. نیز نوشته‌ای با عنوان «شفه‌نامه» به او منسوب است (نک: بروسلی، همانجا). بخشهایی از سیاحت‌نامه به صورت مقاله و یا کتاب به زبانهای مختلف ترجمه گردیده است که از آن جمله‌اند: «اولیا چلبی در دیار بکر» (لیدن، ۱۹۸۸ م) و «اولیا چلبی در بیتلیس» (لیدن، ۱۹۹۰ م).

تاریخ درگذشت اولیاچلبی به طور دقیق معلوم نیست (نک: IA, IV/406؛ بروسلی، همانجا). به نوشته بروسلی وی در استانبول مدفون شده است (همانجا؛ قس: IA، همانجا).

مآخذ: اولیا چلبی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۴-۱۳۱۵ ق؛ بارتولد، و.و. فرهنگ و تمدن مسلمانان، ترجمه علی‌اکبر دیانت، تبریز، ۱۳۵۷ ش؛ بروسلی، محمدطاهر، عثمانی مؤلفی، استانبول، ۱۳۴۲ ق؛ شار، ا.ج.، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه رمضان‌زاده، مشهد، ۱۳۷۰ ش؛ نیز: IA، علی‌اکبر دیانت

اوی، یا آی، نوعی مسکن متحرک که از روزگار کهن میان اقوام کوچ‌رو در آسیای مرکزی و فلات پامیر رواج داشته است و اکنون نیز میان ایلات و عشایر ترک و ترکمن به کار می‌رود. اوی واژه‌ای مغولی است. ترکمنهای یموت آن را «چانمه»، و شاهسونها و قره داغیها به تناسب ساختمان و بزرگی و کوچکی و ترتیبات داخلی، «چاتما»، «کومه» و «الاجیق» می‌خوانند (اندروز، ۱۲۶؛ وامبری، ۷۴، ۲۰۴؛ شاهسون، ۲۲۸-۲۲۹؛ درباره پیشینه تاریخی آن، نک: گلی، ۳۰۶؛ لوگاشوا، ۵۹؛ مرگان، ۱۴۱/۱).

اوی از یک اسکلت چوبی کروی شکل با پوشش نمدی تشکیل

برای نگهداری کاه، یرمبار یا آسبار چگژ (انباری زیرزمینی برای ذخیره جو و گندم)، تام (کلبه‌ای خشتی یا گلی برای میهمان)، و تام دریا (تنور پخت نان) قرار دارد (شریعت‌زاده، ۸۰/۱، ۱۰۰-۱۰۳؛ بیگدلی، ۲۸۸). شمار اویها در هر اوبه با ازدواج مردان افزوده می‌شود (آیرونز، ۸۹؛ شریعت‌زاده، ۹۸/۱-۹۹؛ گلی، ۳۰۷). گاهی نیز بخشی از اوی را با پرده مخصوصی به نام «توتی» جدا می‌کنند تا تازه داماد در آن به سر برد (همانجا).

تزیین و تقسیم‌بندی داخل اوی که وابسته به فرهنگ کوچ‌نشینان ترکمانان دامدار است، به دست زنان انجام می‌گیرد (شریعت‌زاده، ۸۰/۱-۸۱؛ وامبری، ۴۰۲). هر اوی از یک بخش مردانه در سمت راست، و یک بخش زنانه در سمت چپ تشکیل می‌شود (لوگاشوا، ۶۰-۶۱). مهم‌ترین ابزار داخل اوی عبارتند از: «ایک سیلک» یا توبره مخصوص ابزار پخت نان، «دورق» یا ابزار شانه کردن پشم، اسباب خیاطی و آرایش، ظروف آشپزی، ابزار تهیه و نگهداری لبنیات، قالیچه و نمد، اجاق و چلک یا بشکه آب و غیره (شریعت‌زاده، ۹۶/۱-۹۸). هر یک از این ابزارها و اسباب به گونه‌ای خاص چیده و طبقه‌بندی می‌شوند (پورکریم، همانجا؛ شریعت‌زاده، ۹۶/۱). در کنار در و داخل اوی اجاقی برای پختن غذا و نان و گرم کردن خانه می‌سازند (گلی، همانجا؛ برای تفصیل بیشتر، نک: بیگدلی، همانجا؛ شریعت‌زاده، ۹۵/۱-۹۶).

اوی را در روز خوش شگونی که معمولاً هفتم هر ماه است، با مراسم خاصی برپا می‌کنند (گلی، ۳۰۴-۳۰۶؛ شریعت‌زاده، ۹۸/۱-۹۹) و صاحب آن گوسفندی قربان کرده، غذای مخصوصی به نام «چگدرمه» پخته، به مهمانان می‌دهد (همانجا). برچیدن اوی ساده‌تر است و این کار را در یک ربع ساعت انجام می‌دهند (فریزر، ۴۲۰؛ شاهسون، ۲۲۷). اوی را معمولاً با شتر یا ارابه مخصوص حمل می‌کنند (پورکریم، ۴۰-۴۱). امروزه به سبب تحولات فرهنگی و اقتصادی و گسترش زندگی شهرنشین، از شمار اوی که از مظاهر اصیل و سنتی زندگی ترکمانان است، بسیار کاسته شده است. در چند دهه اخیر، ترکمنها به ساخت خانه‌های ثابت تشویق شده‌اند (مشیری، ۱۴۴). در حال حاضر حدود ۱٪ واحدهای مسکونی دشت ترکمن از نوع اوی است که تنها در میان دامداران کوچرو می‌موت رواج دارد (بیگدلی، همانجا؛ گلی، ۳۰۷-۳۰۸؛ کمالی و عسگری، ۱۰۹).

مآخذ: آیرونز، ویلیامز، «تنظیم و تحدید جمعیت از راههای اجتماعی و...»، ترجمه پایک قهرمان، مردم‌شناسی و فرهنگ عامه ایران، تهران، ۱۳۵۳، ش ۱؛ اندروز، پیتز، «آلابیق و کومه: چادرهای نندی آذربایجان»، ترجمه و تلخیص صدیقه مصطفوی و ابراهیم سلیمانی، همان، ۱۳۵۶، ش ۳؛ بیگدلی، محمدرضا، ترکمنهای ایران، تهران، ۱۳۶۹؛ پورکریم، هوشنگ، «اینچه بورون»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۷، ش ۷۳؛ شاهسون، بغدادی، برچیده، بررسی مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایل شاهسون، تهران، ۱۳۷۰؛ شریعت‌زاده، علی‌اصغر، مجموعه مقالات مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۶۲؛ فریزر، جیمز میلی، سفرنامه، ترجمه منوچهر امیری، تهران، ۱۳۶۴؛ کسریان، نصرالله و زیبا مرعشی، عشایر ایران، تهران، ۱۳۷۲؛ کمالی، محمدرشید، «ریشه‌یابی ترکمنهای یومت»، مجموعه مقالات مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۶۲، ج ۲؛ همو و اصغر عسگری خانقاه، ایرانیان ترکمن، تهران، ۱۳۷۲؛ گلی، امین، تاریخ سیاسی و اجتماعی ترکمنها، تهران، ۱۳۶۶؛ لوگاشوا، بی‌بی رایبه،

ترکمنهای ایران، ترجمه سیروس ایزدی و حسین تحویلی، تهران، ۱۳۵۹؛ مرگان، زاک، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸؛ مشیری، رحیم، جغرافیای کوچ‌نشینان، تهران، ۱۳۷۲؛ معینی، اسدالله، جغرافیا و جغرافیای تاریخی گرگان و دشت، تهران، ۱۳۴۴؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، دستور الکاتب، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی‌زاده، مسکو، ۱۹۷۶؛ وامبری، آرمینیوس، سیاحت درویشی دروغین، ترجمه فتحعلی خواجه نوریان، تهران، ۱۳۳۷؛ جعفر اسحاقی تیموری

اویس جلایر، شیخ اویس معزالدین والدین (۷۴۳-۷۷۷/ق/۱۳۴۲-۱۳۷۵ م)، دومین و مشهورترین فرمانروای سلسله جلایریان در عراق و آذربایجان.

مهم‌ترین مأخذ درباره زندگی وی کتاب تاریخ شیخ اویس، نوشته ابویکر قطبی اهری، مورخ دربار اوست که تنها بخش کوتاهی از آن باقی مانده است. اما مقایسه همین بخش با گزارش برخی منابع تاریخی دوره تیموری چون ذیل جامع التواریخ رشیدی، نوشته حافظ ابرو (ص ۲۳۷ بی) و مطلع سعدین عبدالرزاق سمرقندی (ص ۲۸۸ بی) نشان می‌دهد که این مورخان در ذکر احوال شیخ اویس مستقیم یا غیرمستقیم بر تاریخ شیخ اویس متکی بوده‌اند.

شیخ حسن بزرگ، پدر اویس، از امرای برجسته ایلخانان، پس از مرگ ابوسعید بهادرخان (۵ هـ م)، آخرین ایلخان مقتدر ایران، در ۷۳۶/ق ۱۳۳۶ م سلسله جلایریان را در عراق عرب بنیاد نهاد. مادر اویس، دلشاد خاتون که نسب به امیر چوپان می‌برد، بیوه سلطان ابوسعید بهادرخان بود (حافظ ابرو، ۱۸۳) که به ازدواج شیخ حسن بزرگ درآمد و اویس از او زاده شد. با توجه به آنکه اویس هنگام مرگ در ۷۷۷/ق ۱۳۷۷ سال داشته (منتخب، ۱۶۷)، باید در ۷۴۳/ق زاده شده باشد (قس: ابن عماد، ۲۴۱/۶؛ غیانی، ۹۷-۹۸).

در این ایام، دودمانهای محلی پس از مرگ سلطان ابوسعید، در گوشه و کنار ایران با یکدیگر به کشمکش مشغول بودند. از آن میان شیخ حسن می‌کوشید بر آذربایجان چیره گردد که توفیقی نیافت و پس از درگذشت او (۷۵۷/ق ۱۳۵۶ م) اویس در بغداد به حکومت نشست. اما به دنبال قتل ملک اشرف چوپانی، اویس به آذربایجان لشکر کشید و اخی جوق (۵ هـ م) از امرای اشرف چوپانی را که بر آذربایجان مستولی شده بود، شکست داده (قطبی، ۱۷۵-۱۸۰؛ حافظ ابرو، ۲۳۲-۲۳۷)، وارد تبریز شد. وی پس از آنکه گروهی از امرای چوپانی را به قتل رسانید (همو، ۲۳۷؛ نیز نک: فصیح، ۹۱/۳)، امیرعلی پیلتن را با سپاهی به تعقیب اخی جوق که به قرا باغ پناه برده بود، فرستاد. شکست و گریز امیرعلی، و زمستان سخت آذربایجان، اویس را بر آن داشت تا آنجا را رها کرده، روانه بغداد شود (قطبی، ۱۸۳؛ حافظ ابرو، همانجا؛ عبدالرزاق، ۲۹۴). اما در ۷۶۰/ق پس از آنکه امیر مبارزالدین محمد مظفری تبریز را گرفت، شیخ اویس باز آهنگ آنجا کرد و با عقب‌نشینی امیر مظفری با پیروزی به تبریز درآمد و اندکی بعد فرمان داد تا اخی جوق و امیرعلی پیلتن را به جرم خیانت و توطئه برضد وی به قتل رسانند

کتبی، ۸۲-۸۳؛ نیز نک: غنی، بحث...، ۲۵۷/۱-۲۵۸).

شیخ اویس در اواخر عمر در ۷۷۲ق/۱۳۷۰م با لشکری انبوه به قلمرو امیر ولی، جانشین طغاتی‌مور در استراباد یورش برد و در نبرد عرادان در [خوار] ری (= آرادان از بخشهای گرمسار) پیروز شد و امیر ولی را تا سمنان تعقیب کرد و از آنجا به تبریز بازگشت و امارت ری را به قتلغ‌شاه واگذار کرد (حافظ ابرو، ۲۴۴؛ قس: شبانکاره‌ای، ۳۳۰-۳۳۱؛ EI¹). شیخ اویس دوبار دیگر قصد قلمرو امیر ولی کرد، اما نتوانست قدم در راه نهد؛ یک بار در ۷۷۳ق/۱۳۷۱م که به سبب مرگ نابهنگام برادرش امیرزاهد، از آن کار منصرف شد و بار دیگر در واپسین روزهای حیات خود در ۷۷۶ق که بیمار شد و اندکی بعد درگذشت. پیکر او را در پیر شروان (بینه شلوار کنونی) نزدیک تبریز به خاک سپردند (حافظ ابرو، ۲۴۴-۲۴۶؛ ابن کربلایی، ۶/۲-۸؛ نخجوانی، حسین، ۵۲۳-۵۲۴).

به روزگار شیخ اویس، وسعت قلمرو جلایریان به اوج خود رسید و حکومت او بزرگ‌ترین خطر برای فرمانروایان نواحی مرکزی و شرقی ایران به شمار می‌رفت. سکه‌هایی که به نام شیخ اویس بهادرخان در شهرهای بغداد، واسط، تبریز، نخجوان، ساوه، شیراز و... ضرب شده است و بر آن نام خلفای راشدین به خط عربی و اوغوری دیده می‌شود، بیانگر گستردگی قلمرو حکومت اوست (نک: لین پول، 207-211؛ EI¹؛ عزوای، تاریخ النقود...، ۵۹). همچنین به گفته برخی منابع، عجلان بن رمیثه، والی مکه نیز خطبه به نام او کرده بود (ابن حجر، ۱۱۱/۱؛ غیائی، ۸۸). با اینهمه، موفقیت‌های نظامی و سیاسی شیخ اویس به پای دست‌آوردهای فرهنگی و ادبی او نمی‌رسد. چه، به سبب کارهای عمرانی و پشتیبانی از شعرا، ادبا و هنرمندان شهرت بسزایی یافت. معاصرانش عدالت و دادگری او را بسی ستوده (نویری، ۲۳۹/۵-۲۴۰؛ نیز نک: ابن تفری بردی، ۱۱۶/۳-۱۱۸)، و برخی دیگر او را «قرة العین» خاندان جلایری گفته‌اند (دولت‌شاه، ۱۹۳). وی یک بار به هنگام طفیان آب دجله که بسیاری از خانه‌های اهالی بغداد ویران شد، خراج ۵ سال را بر آنان بخشود (غیائی، ۸۹). به فرمان اویس، عمارت‌های عالی در عراق و آذربایجان ساخته شد (همو، ۹۱). کلاویخو سفیر اسپانیا که حدود ۳۰ سال پس از مرگ اویس، در ۸۰۷ق/۱۴۰۴م از تبریز دیدار کرده، به توصیف قصر زیبا و عظیمی پرداخته که به فرمان اویس ساخته شده بود (ص ۱۶۱). همچنین والیان بغداد به روزگار فرمانروایی اویس، در تأسیس مدارس، مساجد، بیمارستانها و بازارها می‌کوشیدند که از آن میان دارالشفاء و مدرسه‌ای که خواجه مرجان در بغداد ساخت، شهرت بسیار یافت (برای توصیف این بناها و کتیبه‌های آنها، نک: عزوای، تاریخ العراق...، ۸۴/۲-۹۵).

شیخ اویس تلاش کرد روابط بازرگانی کشورهای اروپایی را با تبریز که به روزگار چوپانیان به رکود گراییده، و یا متوقف شده بود، دیگر بار رونق بخشد. او در ۷۷۱ق/۱۳۶۹م دو نامه به کنسول ونیز در طرابوزان و چند تاجر ونیزی مقیم آن شهر نگاشت و از آنان دعوت کرد

(حافظ ابرو، ۲۳۷-۲۳۸). سلطان جلایری تبریز را تختگاه خود گردانید، اما شورش خواجه مرجان والی بغداد در ۷۶۶-۷۶۷ق که بنا به گزارش مقریزی به اطاعت ملک اشرف شعبان سلطان مملوک مصر درآمد، و گویا در بغداد خطبه به نام او کرده بود، اویس را واداشت تا به بغداد رود و خواجه مرجان را براند (همو، ۲۴۰-۲۴۱؛ عبدالرزاق، ۳۶۹-۳۷۱؛ مقریزی، ۱۱۲/۱-۱۱۴؛ نیز نک: هاورث، III/655-656). با اینهمه، اویس در ۷۶۹ق/۱۳۶۸م پس از مرگ سلیمان شاه خازن، والی بغداد، بار دیگر حکومت آن شهر را به خواجه مرجان واگذار کرد (عبدالرزاق، ۴۰۴).

باری در زمستان ۷۶۷ق که اویس در بغداد به سر می‌برد، ملک منصور، حکمران ماردین از او برای مقابله با بیرام خواجه، از نخستین رهبران ترکمانان قراقویونلو که ماردین را در حصار گرفته بود، یاری خواست. اویس نیز در بهار همان سال از طریق دیاربکر روی به آذربایجان آورد و در بین راه دو تکریت را از حسن یولتیمور گرفت و به موصل تاخت و شهر را به آسانی فراچنگ آورد و برادر بیرام خواجه را اسیر کرد. سپس بیرام خواجه را نیز در نبرد سختی درهم شکست و اُلوس وی را به غارت برد (حافظ ابرو، ۲۴۱-۲۴۲؛ عبدالرزاق، ۳۷۱؛ نیز نک: سومر، ۵۵/۱-۵۶، به استناد وقایع‌نامه حصن کیفا از مآخذ مهم تاریخ آناتولی).

شیخ اویس در بهار ۷۶۸ق/۱۳۶۷م از تبریز سپاهی به جنگ امیر کاووس که در غیبت او قرا باغ را نهب و غارت کرده بود، به شروان گسیل کرد. امیر کاووس دستگیر شد و او را به تبریز آوردند؛ ولی سلطان جلایری او را بخشید و در مقام خویش ابقا کرد (حافظ ابرو، ۲۴۲). به گزارش حافظ ابرو (همانجا) از آن پس نواحی شروان تا دریند باکو به تصرف جلایریان درآمد و حکمرانان آن نواحی، تا پایان حیات سلطان، خراجگزار و فرمانبردار او بودند.

در همین احوال، شیخ اویس که به تسخیر اصفهان و شیراز طمع بسته بود، از کشمکش‌های میان شاه محمود و برادرش شاه شجاع مظفری به خوبی بهره برد. در ۷۶۶ق شاه محمود، حکمران اصفهان برضد برادرش شاه شجاع حاکم شیراز، از اویس یاری خواست و سلطان جلایری نیز سپاهی بدان سوی فرستاد و شاه شجاع را به کرمان گریزاند (حافظ ابرو، ۲۴۳؛ کتبی، ۷۱-۷۶). سکه‌هایی که به نام شیخ اویس در ۷۶۶ق در شیراز و نیز در اصفهان ضرب شده، نشان می‌دهد که شاه محمود به پاس مساعدت‌های سلطان جلایری، خود را فرمانبردار او می‌خوانده است (نک: لین پول، 211؛ بیانی، ۲۴۹، ۲۵۲). با اینهمه، شاه محمود مدتی بعد شیراز را به شاه شجاع واگذار کرد و خود تنها به حکومت اصفهان بسنده کرد (نک: ه. د. آل مظفر، سپس هر دو خواهان وصلت با خاندان جلایری شدند؛ به ویژه شاه شجاع متعهد شده بود که لشکری برای محافظت آذربایجان در سلطنتیه مستقر سازد، اما اویس نپذیرفت و در عوض به خواست شاه محمود پاسخ مساعد داد و دختر خود را به ازدواج او درآورد (عبدالرزاق، ۴۰۵-۴۱۱؛ میرخواند، ۵۳۳/۴-۵۳۵؛

که همچون زمان فرمانروایی ابوسعید بهادرخان، کار تجارت با تبریز را از سرگیرند؛ اما به سبب ناامنی کار به انجام نرسید (جوادی، ۱۵۱؛ وان لون، ۱۳). بنابر گزارشی، جنواییها از او خواستند که برای تأمین امنیت تجارت، زمینی را برای تأسیس دزی در اختیار آنان گذارد. اویس نخست پذیرفت، ولی بعداً پشیمان گشت و در پی مشاجره فرستاده وی با تاجار جنوایی، فرمان داد تا همه آنان را کشتند.

دربار اویس مجمع شعراء سخندانان و هنرمندانی بود که تحت حمایت او بالیدند و آثاری به نام او نوشتند و از این لحاظ روزگار فرمانروایی اویس را باید از دوره‌های درخشان فرهنگ و ادب ایران پس از ایلخانان به شمار آورد. اویس خود نیز در نقاشی و موسیقی و به ویژه شعر ماهر بود (دولتشاه، ۱۹۷) و با شاه شجاع مظفری که او نیز شاعری خوش ذوق بود، مکاتبه داشت. قطعاتی از سروده‌هایی که این دو فرمانروای شاعر پیشه به یکدیگر ارسال می‌کردند، در برخی منابع باقی مانده است (نک: همو، ۲۲۵-۲۲۷؛ غیائی، ۱۵۱-۱۵۲؛ هدایت، ۲/۱). گفته‌اند خواجه عبدالحی، نقاش پرآوازه دوره جلایری از شاگردان اویس بوده است (دولتشاه، ۱۹۷).

سلمان ساوجی از بزرگ‌ترین شعرای دربار اویس به شمار می‌رفت و دولتشاه (ص ۱۹۳) بر آن است که بر این سلطان جلایری سمت استادی نیز داشته است. در دیوان سلمان ساوجی اشعار بسیاری در ستایش شیخ اویس و برخی دیگر از اعضای خاندان و دولتمردان جلایری باقی مانده است (نک: ص ۳۶۹، ۴۳۰، جم). همچنین او منظومه‌های جمشید و خورشید و فراتنامه را به نام شیخ اویس مصدّر ساخت (نک: صفا، ۳(۲)/۱۰۱۴). یکی دیگر از ادبای برجسته دربار او، شرف‌الدین رامی نام داشت که کتاب *حقایق الحدائق* (ص ۱) را درباره علم بدیع و صنایع ادبی زبان فارسی در وی، به فرمان اویس، و کتاب *انیس العشاق* (ص ۱-۳) را نیز به نام وی تألیف کرد. *دستور الکاتب فی تعیین المراتب* یکی دیگر از آثار برجسته ادب فارسی است که محمد بن هندوشاه نخجوانی آن را به نام این سلطان جلایری کرد (۱/۱۱-۱۳/۲۱؛ نک: علی‌زاده، ۳/۲). *دستور الکاتب* به عنوان اثری درباره مراتب دیوانی و فنون دیوان سالاری که حاوی نامه‌ها و منشورهای دولتی است، برای بررسی ساختار اجتماعی و اقتصادی ایران اواخر عصر ایلخانان، چوپانیان و اوایل فرمانروایی جلایریان سخت ارزشمند است (نک: همو، ۵۷/۲). برخی از پژوهشگران این نامه‌ها را که بیشتر آنها عنوان مشخصی ندارند، به دوره سلطان اویس نسبت داده، و براساس آنها به بررسی اوضاع اجتماعی و اقتصادی جامعه و حکومت وی پرداخته‌اند (مثلاً نک: نخجوانی، محمد، ۱/۱۱-۳۹۷/۴۱۴، ۱/۱۱-۱۳/۱۵۲؛ قس: پتروشفسکی، ۱/۱۰۵-۱۰۶/۲۱۹-۲۱۹).

نظام تبریزی کتاب *ریاض الملوک*، و نورالدین بن شمس‌الدین محمد منظومه *غازان‌نامه* را به نام اویس نگاشتند (صفا، ۳(۱)/۳۲۶؛ بیانی، ۴۰۵). برخی احتمال داده‌اند که شیخ اویس ممدوح خواجه حافظ شیرازی نیز بوده است (نک: حافظ، ۹۴؛ نیز غنی، یادداشتها، ۹۴).

عبید زاکانی (ص ۶، ۲۴-۲۶، ۵۲-۵۳) و عزالدین مطهر بن عبدالله بن حسینی و بعضی از گویندگان و نویسندگان دیگر هم از ستایشگران او بودند (نک: دولتشاه، ۲۰۴؛ بیانی، ۳۹۶-۳۹۷).

مآخذ: ابن تفری بردی، *المنهل الصافی*، به‌کوشش نبیل محمد عبدالعزیز، قاهره، ۱۹۸۵م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *انباء الفهر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ ابن عماد، عبدالحی، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان*، به‌کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ شیرین، تاریخ آل جلایر، تهران، ۱۳۴۵ش؛ پتروشفسکی، ا. ب.، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۴۴ش؛ جوادی، حسن، «ایران از دیده سیاحان اروپایی در دوره ایلخانان»، *بررسی‌های تاریخی*، تهران، ۱۳۵۱ش، ص ۷-۵؛ حافظ ایرو، عبدالله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به‌کوشش خانابا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حافظ شیرازی، دیوان، به‌کوشش قاسم غنی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ دولتشاه سمرقندی، *تذکره الشعراء*، تهران، ۱۳۳۸ش؛ رامی تبریزی، حسن، *انیس العشاق*، به‌کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۵ش؛ همو، *حقایق الحدائق*، به‌کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۲۱ش؛ سلمان ساوجی، دیوان، به‌کوشش منصور مشفق، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سومر، فاروق، *قراقرظ‌نویها*، ترجمه وهاب ولی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شیانکارهای، محمد، *مجمع الانساب*، به‌کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عبیدزاکانی، کلیات، به‌کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ عزاری، عباس، *تاریخ العراق بین احتلالین*، بغداد، ۱۳۵۲ق/۱۹۳۶م؛ همو، *تاریخ النقود العراقية*، بغداد، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ علی‌زاده، عبدالکریم، *مقدمه بر دستور الکاتب* (نک: همو، نخجوانی، محمد)، غنی، قاسم، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *یادداشتها و حواشی بر دیوان حافظ* (همو)، غیائی، عبدالله، *تاریخ*، به‌کوشش طاهر نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م؛ فصیح خوانی، احمد، *مجموع فصیحی*، به‌کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۲۹ش؛ قطبی اهری، ابوبکر، *تاریخ شیخ اویس*، به‌کوشش وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ق/۱۹۵۴م؛ کسبی، محمود، *تاریخ آل مظفر*، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ کلاویخو، سفرنامه، ترجمه سعید رجب‌نیا، تهران، ۱۳۳۷ش؛ مقریزی، احمد، *السلوک*، به‌کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۰م؛ *منتخب التواریخ معینی*، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به‌کوشش ژان اوین، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، *روضه الصفا*، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نخجوانی، حسین، «*اقبر معزالدین سلطان اویس ایلکانی*»، بیما، تهران، ۱۳۲۹ش، ص ۳، ۱۲؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، *دستور الکاتب*، به‌کوشش عبدالکریم علی‌زاده، مسکو، ۱۹۶۴-۱۹۷۶م؛ نوری، محمد، *الاسلام*، به‌کوشش عزیز سوریمال عطیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع الفصحاء*، به‌کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز:

Ell; Howorth, H. H., *History of the Mongols*, New York, 1888; Lane-Poole, S., *The Coins of the Mongols in the British Museum*, ed. R. S. Poole, London, 1881; Van Loon, J.B., *introd. Ta'rikh...* (vide: PB, Qotbi).

ابوالفضل خطیبی

اویس قرنی، ابوعمرو (نیمه نخست سده ۱ق/۷م)، تابعی نام‌آور و از اصحاب امیرالمؤمنین علی (ع) که نزد صوفیه به زهد و پارسایی شناخته می‌شود. او از تیره قرن، شاخه‌ای از قبیله یمانی بنی مراد بود (برای سلسله نسب او، نک: کلی، ۳۳۴/۱؛ ابن سعد، ۱۶/۱۶؛ خلیفه، ۱۴۶). نام پدر او عامر و در برخی مآخذ انیس، خلیص یا عمرو هم آمده است (طبری، ۶۲۷؛ ابن درید، ۴۱۴؛ خلیلی، ۵۴۲/۲-۵۴۳؛ رافعی، ۹۱/۱). ظاهراً اویس در عهد پیامبر (ص)، در یمن می‌زیست، ولی هرگز موفق به دیدار آن حضرت نشد. طبق روایاتی نه چندان موثق، اویس

قس: علاءالدوله، ۳۶۵-۳۶۶). برخی از صوفیه این گفته منسوب به پیامبر (ص) را دلیل تفاوت نهادن آن حضرت میان اصحاب در القای حقایق و اسرار دانسته‌اند (احمدجام، ۳۱۹؛ نیز نک: آملی، ۲۶) و نیز طبق روایتی، اویس در حالی که از حضرت رسول (ص) بسیار دور بوده، از احوال آن حضرت آگاهی می‌یافته است (نک: کرمانی، ۲۵-۲۶). همچنین برای این موضوع که اویس، پیامبر (ص) را درک نکرد، تأویلات خاصی پیش کشیده‌اند (نک: عین‌القضات، ۳۳-۳۵؛ شمس تبریزی، ۲۷۶/۱-۲۷۸).

از اویس به عنوان نخستین کس از خردمندان دیوانه (= علاءالمجانین) یاد شده است (نک: نیشابوری، ۹۴؛ نیز عین‌القضات، ۳۴۹). همچنین عزلت و تنهایی، و مکاشفات و اذواق وی در این احوال، بی‌آنکه «پیری» را در سیر و سلوک از نزدیک درک کرده باشد، سخت مورد توجه صوفیه بوده است، چندانکه این موضوع موجب پیدایش طریقت خاصی از تصوف با عنوان «اویسیه» (ه م) گردید. با اینهمه، حیدر آملی نام اویس را در کنار اصحاب خاص پیامبر (ص) همچون سلمان، ابوذر، عمار و اصحاب صفة قرار داده، و میان ایشان و طبقات بعدی صوفیه تفاوت نهاده، و این گروه از اصحاب را از «تلامذة للائمة المعصومین» دانسته است (ص ۵۰۳، ۶۱۴-۶۱۵).

به عنوان نمونه‌ای از جایگاه اویس نزد برخی فرق، می‌توان به اثری از اباضیه اشاره کرد که اویس را از اصحاب مذهب خویش دانسته‌اند (نک: ابن‌سلام، ۷۹).

مآخذ: آملی، حیدر، جامع الاسرار، به کوشش هانری کرین و عثمان حبیبی، تهران، ۱۳۲۷ش/۱۹۶۹م؛ ابن ابی حاتم، عبدالرحمان، الجرح و التعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م؛ ابن بطوطه، رحله، به کوشش محمد عبدالمنعم عریان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، الموضوعات، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، قاهره، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، الاصابه، قاهره، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ ابن رید، محمد، الاستشاق، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۸ق/۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن سلام اباضی، بدء الاسلام، به کوشش ورنر شوارتس و سالم بن یعقوب، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن مبارک، عبدالله، الزهد و الرقائق، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، مجلس احیاء المعارف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیه الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۳م؛ احمد بن حنبل، الزهد، به کوشش محمدسعید بن بسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ احمد جام، انس التائبین، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۶۸ش؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۲ق؛ خلیفه بن خاظم، الطبقات، به کوشش اکرم ضیاء عمری، ریاض، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ خلیلی، خلیل، الارشاد، به کوشش محمدسعید عمر ادريس، ریاض، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ ذهبی، محمد، سير اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارتنوط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرساله؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم، التدوین فی اخبار قزوین، به کوشش عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ شمس تبریزی، مقالات، به کوشش محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شیخ مفید، محمد، الارشاد، قم، مؤسسة آل‌البيت (ع)؛ همو، الجمل، به کوشش علی میرشریفی، قم، ۱۴۱۳ق؛ طبری، محمد، «المتخب من کتاب ذیل المذیل»، همراه ج ۱۱ تاریخ، عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علاءالدوله سنمانی، احمد، العروة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ عین‌القضات همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیب عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث مشهوری، تهران، ۱۳۶۱ش؛

همراه هیأتی از یمن یا کوفه به مدینه آمد. گفته‌اند که بر اثر نشانه‌هایی که پیامبر (ص) از اویس گفته بود، عمر بن خطاب وی را شناخت (نک: ابن سعد، ۱۶۲/۶-۱۶۳؛ ذهبی، ۲۰/۴ بی). ظاهراً پس از این سفر، اویس کوفه را برای سکنی برگزید (احمد بن حنبل، ۴۷۸). درباره محل درگذشت اویس قرنی روایت بسیار است (همو، ۴۷۹-۴۸۰؛ ابن حبان، ۵۲/۴؛ نیشابوری، ۹۹)، چنانکه گوری در ناحیه رقه در سوریه و نیز در جاهای دیگری همچون دمشق، اسکندریه و دیار بکر به وی منسوب است (یاقوت، ۵۹۶/۲؛ ابن بطوطه، ۱۱۴/۱). با اینهمه، چنانکه بیشتر روایات نشان می‌دهند، وی در پیکار صفین، در سپاه امیرالمؤمنین علی (ع) حضور یافت و پیکر وی را در میان شهدای این واقعه یافتند (طبری، ۶۲۸؛ نیز نک: نصر بن مزاحم، ۳۲۴).

اختلاف نظر در جزئیات زندگی اویس، حتی در سده‌های نخستین هجری، چنان بوده که برخی درباره شخصیت او با شک و تردید سخن گفته‌اند (نک: ابن حبان، ۵۲/۴؛ نیز نک: ابن جوزی، ۴۳/۲-۴۴). با اینهمه، گفته‌اند که او از امیرالمؤمنین علی (ع) و عمر بن خطاب روایت کرده، و کسانی از رجال سده ۱ق - که بیشتر کوفینند - از او استماع کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۱۱/۱-۳۲۶؛ ابن حجر، ۱۱۵/۱).

نزد شیعه امامیه، اویس قرنی به عنوان یکی از یاران امام علی (ع) مقامی خاص دارد (الاختصاص، ۶، ۷، ۶۱، ۸۱، ۸۲؛ کشی، ۹) و شیخ مفید نام اویس را از جمله کسانی آورده است که با امیرالمؤمنین علی (ع) دست بیعت دادند (الجمل، ۱۰۹).

همه اهمیت روایات برجای مانده در باب اویس قرنی در این نکته است که او از نخستین نمونه‌های زهد و پارسایی در میان مسلمانان به شمار رفته، و بعدها نزد صوفیه مقامی بلند یافته است؛ چنانکه نام او به عنوان یکی از زاهدان هشتگانه (= زهاد ثمانیه)، در میان تابعین ثبت شده است (مثلاً نک: ابونعیم، ۸۷/۲؛ کشی، ۹۷-۹۸). کهن‌ترین روایات درباره اویس، تصویری کاملاً صوفیانه از او ارائه می‌کنند. همه کسانی که در این روایات اویس را دیده‌اند، او را در فقر و سرگستگی و گمنامی در عین شهرت وصف کرده، و گفته‌اند که جامعه مناسب نداشت و این خود یکی از علل عزلت او بود (ابن مبارک، ۲۹۳؛ ابن سعد، ۱۶۱/۶-۱۶۵؛ احمد بن حنبل، ۴۷۵-۴۷۷، ۴۸۰-۴۸۱). در روایتهای دیگری آمده است که او جامعه‌ای پشیمه (= من صوف) بر تن داشت (همو، ۴۷۹؛ نیز نک: شیخ مفید، الارشاد، ۳۰۶؛ کشی، ۹۸). در این روایات، جمله‌های حکمت‌آمیزی غالباً مبنی بر بی‌اعتباری دنیا و نزدیک بودن مرگ، به اویس نسبت داده شده است (ابن سعد، ۱۶۴/۶-۱۶۵؛ احمد بن حنبل، ۴۷۹-۴۸۰).

در ادبیات صوفیه، اشاره‌های مفصلی به احوال اویس شده است (نک: ابونعیم، ۷۹/۲-۸۷؛ عطار، ۱۹ بی). در این میان حدیث منسوب به پیامبر (ص): «(رایحه رحمان (بهشت) از جانب یمن به مشام من می‌رسد)» - که گفته‌اند اشاره‌ای است به اویس قرنی (نک: فروزانفر، ۷۳) - درخور توجه بسیار است (نیز نک: عین‌القضات، ۳۲۶، ۳۴۹؛

کرمانی، عبدالرزاق، «تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی»، مجموعه در ترجمه احوال شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، به کوشش زان اوین، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ کشی، محمد، معرفة الرجال، اختیار شیخ طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ کلبی، هشام، نسب معد و الیمین الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش محمد عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲ م؛ نیشابوری، حسن، عقلاء المجانین، به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ یاقوت، بلدان.

علی بهرامیان

اَوِیْسِیَه، نام یکی از طریقه‌های صوفیه. در سده‌های ۶ و ۷ ق به آن دسته از صوفیان که در سلوک به شیخ و پیری معین انتساب نداشتند و با توسل به روحانیت رسول اکرم (ص) منازل سلوک را طی می‌کردند و بدون واسطه، به امداد روحانی نبی پرورش می‌یافتند، اویسی گفته می‌شد (عطار، ۲۸-۲۹؛ پارسا، ۱۵؛ جامی، ۱۶، ۵۰۲؛ ابن کربلایی، ۵۱۰/۸-۵۱۱؛ داراشکوه، ۲۹-۳۰). این تعریف از اویسیه هر چند در همه ادوار تصوف نزد مشایخ و دانشمندان خانقاهی مقبول و پذیرفته بوده است، اما اشارات نویسندگان صوفی دوره‌های بعد، همچون عبدالرحمان جامی نشان می‌دهد که این عنوان از قرن ۸ ق به بعد، بر صوفی سالکی اطلاق می‌شده است که به ظاهر از شیخی متابعت و پیروی نمی‌کرده، و به پیرو شیخی از مشایخ گذشته متوسل می‌شده، و حل مشکلات سلوک را از روحانیت او می‌خواستند؛ چنانکه بهاء‌الدین نقشبند از روحانیت خواجه عبدالخالق غجدوانی بهره می‌گرفته، و اویسی نامیده شده است و زین‌الدین ابوبکر تایبادی با توسل به روحانیت احمد جام ژنده‌پیل منازل سلوک را طی کرده، و اویسی خوانده شده است و گفته‌اند که عطار نیشابوری بر اثر تجلی نور منصور حلاج بر روح او پرورش یافته، و اویسی محسوب شده است (جامی، ۳۹۰، ۴۹۹، ۵۹۷؛ نیز نک: داراشکوه، همانجا؛ فروزانفر، ۳۲-۳۳).

رای و نظر جامی را دربارهٔ اویسیه شاگرد او - عبدالغفور لاری - اینگونه بیان کرده است که عارف سالک اگر در پناه روحانیت یکی از مشایخ صوفیه درآید که آن شیخ در روزگار او زنده باشد ولیکن به ظاهر او را ندیده، و با جسمانیت او بیگانه باشد، باز هم این سالک صوفی اویسی تواند بود (لاری، گ ۴). این دسته از عارفان را به آن سبب اویسی خوانده‌اند که در سلوک صوفیانه، به سیرت تابعی مشهور، اویس قرنی تشبیه کرده‌اند (عطار، همانجا؛ جامی، ۱۶، ۳۹۰، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۹۷).

از تاریخ پیدایش طریقهٔ اویسیه اطلاع دقیقی در دست نیست. کمبود اطلاعات تاریخی دربارهٔ اویسیان احتمالاً به سبب سنت و روش اخفا و استتار بوده است که آنان به استناد آن، از آشکار ساختن احوال و آراء خویش اجتناب می‌کرده‌اند. میل شدید اویس قرنی به اخفای احوالش روشن است (نک: نیشابوری، ۹۸-۹۹؛ نیز نک: ه د، اویس قرنی). این روش بنابر نگارشها و اسناد متأخر اویسی، حتی در سده‌های متأخر نیز رواج داشته است (نک: تذکره... ۹)؛ اما آنچه مسلم است، این است که

مشایخ صوفیه و مؤلفان نخستین نگارشهای مدون عرفانی، اویس قرنی را از جمله اولیاء‌الله و از بزرگان اهل تصوف دانسته‌اند و اقوال و احوال او را محور و موضوع پاره‌ای از آراء و آداب صوفیانه قرار داده‌اند (نک: ابونعیم، ۷۹/۲-۸۷؛ ابن جوزی، ۳/۴۳-۵۷؛ قشیری، ۱۲۱؛ هجویری، ۵۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲؛ بدری کشمیری، ۴۶-۴۷؛ بدخشی، ۶۵-۶۷؛ نیز: حسینی، ۱۰۶؛ شیمیل، ۲۸-۲۹).

با اینهمه، باید دانست که هجویری، آنگاه که از طریقه‌ها و سلسله‌های صوفیه یاد می‌کند (ص ۲۱۸-۳۴۱)، از گروه یا افرادی به اسم اویسیه نام نمی‌برد، و در نگارشهای عرفانی و خانقاهی هم تا روزگار عطار نیشابوری، نام مشرب یا طریقهٔ اویسیه دیده نمی‌شود. اینکه از سدهٔ ۷ ق به بعد ابوالقاسم کرکانی، ابویزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و عبدالقادر جیلانی را به عنوان اویسی معرفی می‌کنند (نک: پارسا، جامی، همانجاها؛ ابن کربلایی، ۵۱۱/۱؛ داراشکوه، همانجا؛ معصوم‌علیشاه، ۴۸/۲)، بر اساس شناختی است که صوفیهٔ پس از فریدالدین عطار نیشابوری، از اشارات او به مشرب اویسی (نک: ص ۲۷-۲۸، ۲۹، ۶۸۵) داشته‌اند و آن را به احوال عارفان متقدم نیز نسبت داده‌اند. اما از آنجا که عطار نیشابوری (ح ۵۴۰-۶۱۸ ق) از «قومی» به نام «اویسیان» یاد می‌کند و مقام آنان را «عظیم و عالی» می‌داند (ص ۲۸-۲۹)، حاکی از آن است که اویسیه به عنوان مشربی عرفانی در نیمهٔ سدهٔ ۶ ق شناخته بوده است. و نیز اینکه یکی از نویسندگان اویسی در سدهٔ ۱۰ ق که برای نخستین بار تذکرهٔ مشایخ اویسیه را نوشته، و مدعی شده است که شیخ عبدالله یمنی از جمله مشایخ اویسیه نزد اویس قرنی سلوک کرد و سپس طریقهٔ اویسیه را به دیگر روندگان طریقت آموخت (تذکره، ۱۰-۱۲) و نیز آوردن سق بغراخان عبدالکریم، پادشاه ترک مسلمان قراخانی (د ۳۴۴ ق) در شمار پیروان اویسیه (نک: همان، ۳، ۹۲-۹۸)، مؤید این نکته است که از دیرباز پیروان طریقهٔ اویسی کسانی را که به سده‌های اولیهٔ اسلام تعلق داشته‌اند، از بزرگان این طریقه و در شمار هم‌مسلمان خود می‌شناخته‌اند.

پس از روزگار عطار نیشابوری نیز این طریقه در میان اهل عرفان و تصوف مطرح بوده، و سالکان طریقه‌های خانقاهی با توسل به روحانیت رسول اکرم (ص) یا یکی از اولیاء‌الله تربیت می‌یافته‌اند. در سلسلهٔ چشتیه، آنگاه که «پیر دلیل» یافت نمی‌شده، سالک چشتی، پس از غسل توبه، غسل اویسی می‌کرده، و به روح اویس قرنی فاتحه می‌خوانده، و به سلوک می‌پرداخته است. بر اثر چنین روشی در سلوک سلسلهٔ چشتیه بوده است که برخی از شعب آن سلسله به نامهای سلسلهٔ اویسیهٔ رسول‌نمائی (منسوب به سیدحسن رسول‌نما) و سلسلهٔ اویسیهٔ صابریه (منسوب به صابر چشتی) نامیده شده‌اند (صابری، ۲۰۵-۲۰۷؛ نیز نک: آریا، ۱۹۵). در میان پیروان شیخ احمدجام ژنده پیل نیز صوفیانی بوده‌اند که به داشتن مشرب اویسی مشهور بوده‌اند (نک: بهداندی، ۵۱۲). در اواخر سدهٔ ۹ و اوایل سدهٔ ۱۰ ق صوفیانی بوده‌اند که به هیچ یک از طریقه‌های خانقاهی وابسته نبودند و خود را اویسی می‌خواندند، ولی

به صورت «اوس اوس» قرار دهند. این گروه از نقشبندیان اوسیه علاوه بر آداب مذکور، پاره‌ای از آداب و معاملات خاص نقشبندی را نیز به عنوان آداب سلسله اوسیه می‌شناخته، و بر این باور بوده‌اند که اساس طریقت اوسیه بر این اعمال هفتگانه استوار می‌بوده است: ۱. پیروی از رسول خدا، ۲. خلوت در انجمن، ۳. خاموشی در سخن، ۴. نظر بر قدم، ۵. هوش در دم، ۶. زهرنوشی، ۷. پرده‌پوشی (احمد، ۱۸۶، بی: قس: کاشفی، ۴۲-۳۸/۱، که آداب ۴، ۲ و ۵ را از میانی نقشبندیه، و وضع آنها را از خواجه عبدالحق غجدوانی می‌داند؛ نیز نک: «میکده...»، ۹، بی: علاوه بر اینها، در میان سالکان سلسله‌های دیگر نیز گرایش به مشرب اوسیه وجود داشته است، چنانکه در میان سالکان طریقت تجانبیه کسانی بوده‌اند که با توسل به روحانیت یکی از مشایخ سلوک می‌کرده، و تربیت می‌یافته‌اند (نک: دخیل الله، ۳۳).

در حدود یک صدسال پس از ایجاد سلسله اوسیه توسط نقشبندیان، راهروانی در میان عارفان شیعی وجود داشتند که اوسیه بودن را مشربی عرفانی می‌شناختند و بر این باور بودند که اگر سالکی در رؤیا به زیارت یکی از ائمه اطهار (ع) نائل شود و بدون احتیاج به پیر و مراد، تحت تربیت روحی آن امام قرار گیرد، از زمره اوسیه تواند بود. از این رو، در تاریخ تصوف ایران، در اواخر سده ۱۳ ق مصطلحاتی چون اوسیه امام حسین (ع) و اوسیه امام رضا (ع) معروف بود و کسانی مطابق مفهوم سنتی و دیرینه اوسیه به سلوک عرفانی می‌پرداختند (نک: مدرسی، همان، ۴۲۹-۴۳۰). در میان آنان کسانی نیز بر این باور بودند که اگر سالکی تحت تربیت پیری قرار داشته باشد و پس از درگذشت آن پیر، به جانشین او دست ارادت نهد و همچنان به روحانیت پیر در گذشته متوسل باشد و تحت تربیت روحانی او سلوک کند، می‌تواند از جمله اوسیه محسوب شود (همو، «اوسیه»، ۸۲): اما در همین دوره اخیر، در ایران سلسله‌ای هم به نام «اوسیه» وجود داشته است (نک: دیوان‌یگی، ۱۰۳۶/۲؛ سپهر، ۱۱۶؛ نیز نک: اعتضادالسلطنه، ۲۸۲) که به پیر دلیل و قطب در سلسله اوسیه قائل بوده، و نشر سلسله را از طریق اوس قرنیه مورد تأکید قرار می‌داده‌اند (نک: بدرالدین، ۱۱۲-۱۱۳).

با آنکه صوفیانی از دیگر سلسله‌های خانقاهی در ایران قرن ۱۳ ق - مانند معصوم علی‌شاه شیرازی (نک: ۵۱/۱-۵۲) از سلسله نعمت‌اللهیه - برخلاف این گروه تبلیغ می‌کرده‌اند و اوس قرنیه را مجذوب دانسته، و به حکم مجذوبیت امکان ارشاد و نشر «سلسله» را از جانب او مردود می‌شمرده‌اند (قس: نفیسی، ۱۹۰)، با اینهمه، جلال‌الدین علی عنقا (۱۲۶۴-۱۳۲۳ ق) سلسله اوسیه جدید را در ایران تأسیس کرد (مدرسی، سیری، ۴۳۲-۴۳۳) و اتباع او بر این باور شدند که نشر سلسله اوسیه توسط علی عنقا، ادامه و استمرار سلسله اوسیه‌ای است که نجم‌الدین کبری در سده ۷ ق آن را تجویز و تصویب می‌کرده است (قس: محسنی، ۷۲-۷۴).

دیگر پیروان سلسله اوسیه جدید در ایران کوشیدند تا سلسله خود را همراه و همگون و دنباله پیوسته و بی‌انقطاع اوسیه قدیم به شمار

در عین حال همچون دیگر طریقه‌ها، روش و آداب خاص خود داشتند. مشایخی که پس از عبدالله یعنی، به روش اوسیه تربیت شدند و بر طریقه اوسیه سلوک می‌کردند، در نقاط مختلف از شبه قاره و ایران و آسیای صغیر و شام پراکنده بوده‌اند، ولی نام و نشان بیشتر مشایخ اوسیه را نمی‌توان در آثار و نگارنده‌های عرفانی دیگر سراغ گرفت (برای اسامی مشایخ مذکور، نک: تذکره، ۲۳، بی). در میان مشایخ این طریقه از چندین زن عارف نیز با نسبت اوسیه یاد شده است (همان، ۴۳۷-۴۸۸).

اوسیه سده ۱۰ ق با توجه به ارزش حرفی نامها، واژه «اوسیه» را اینگونه تفسیر می‌کرده‌اند که «الف» آن به کلمه «الله» اشاره دارد که اسم ذات است. و چون الله ولایت را در ذات بنی آدم آفرید، لذا قوت ولایت در اوسیان بیشتر است. «واو» نیز اشاره به ولایت دارد که هر ولی اوسیه از جمله اولیائی است که تحت قبه الهی هستند. «یا» ی اول اشاره دارد به «یگانه» که اوسیه چنان است که بین او و حق، دویی و اثنییت راه نمی‌یابد. «سین» که برداشته از سیاست سلطان است، عین سیاست حق است، و چون مشایخ اوسیه متجلی به صفت قهاریت حقد و قهاریت، سیاست می‌آفریند، پس متصف به سیاستند. «یا» ی ثانی نیز «یا» ی نسبت است که نسبت عارف را به طریقه اوسیه محقق می‌دارد (همان، ۴-۶).

مشایخ این طریقه در ۱۲ طبقه بوده‌اند که همه آنان در تحت ۳ عنوان شناخته می‌شده‌اند: ۱. رسومیه: به آن دسته از مشایخ اوسیه گفته می‌شده است که در میان مردم سلوک می‌کرده، و مرید می‌گرفته، و ارشاد می‌کرده‌اند. ۲. الوهیه: به گروهی اطلاق می‌شد که غرق بحر الوهیت، و همواره مشغول ذکر کلمه «الله» بوده‌اند. اینان ازدواج نمی‌کردند و هر ۵ نفر از آنان یک حلقه ذکر تشکیل می‌دادند و در هر نوبت، ۵ هزار بار ذکر کلمه «الله» می‌گفتند. ۳. علویه: مجذوبان مشایخ اوسیه را به این نام می‌خوانده‌اند، زیرا با جذب به سوی عالم علوی می‌شتافته‌اند (همان، ۶-۹).

در سلسله نقشبندیه هم مشرب اوسیه جایگاه بلند و منبع داشته است. خواجه محمد پارسا تصریح می‌کند که بیشتر مشایخ خواجه بهاء‌الدین اوسیه بوده‌اند (ص ۱۴-۱۵). خواجه بهاء‌الدین نقشبند - که مشرب اوسیان را در تصوف اسلامی قرنیه مشرب برخیان (منسوب به برخ اسود) در بنی اسرائیل دانسته است (کاشفی، ۱۰۳/۱)، بر پایه توجه به روحانیت اوس قرنیه، به تجرد و انقطاع از ظواهر رسیده است (صلاح، ۹۵-۹۶).

گرایش نقشبندیه به مشرب اوسیه بارها در متون نقشبندی گزارش شده است و همین امر سبب شد تا هم آنان در سده ۱۲ ق مسلک اوسیه را به سلسله‌ای تبدیل کنند (نک: احمد، ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۱۵) که به اعتقاد آنان توسط حسن بصری انتشار یافته است (همو، ۲۲۰، بی) و برای نشر سلسله اوسیه آدابی وضع کرده‌اند، از جمله اینکه باید در بدایت سلوک - مانند اوس قرنیه - یکی یا همه دندانهای خود را ریشه‌کن کنند (نک: همو، ۱۷۵، بی؛ مدرسی، سیری، ۴۲۸) و ذکرشان را تکرار نام اوسیه،

آورند (نک: کسروی، ۳۵-۱۰۲)، بی‌آنکه بین اویسیه قدیم به عنوان مشربی عرفانی، و اویسیه جدید به صورت سلسله‌ای خانقاهی فرق بگذارند. در دوره معاصر، شاه مقصود صادق عنقا به عنوان قطب اویسیه جدید، سلسله مذکور را مطابق دیگر سلسله‌های خانقاهی ایران سازمان داد و از علوم جدید مانند جامعه‌شناسی، فلسفه غرب و روان‌شناسی در تبیین مفاهیم عرفانی بهره برد و آن را طریقت شاه مقصودی اویسی نامید (مدرسی، همان، ۴۳۴).

طریقت اویسی جدید، امروزه علاوه بر ایران، در کشورهای آمریکا و کانادا نیز تبلیغ و ترویج می‌شود و مدرسه‌ای به نام «مدرسه تصوف اسلامی» برای آموزشهای طریقه مزبور در آن کشورها دایر شده است. اما مشرب عرفانی اویسی اولیه نه تنها در شرق جهان اسلام، بلکه به عنوان طریقتی خانقاهی در سرتاسر جهان اسلام رواج داشته است. در ترکیه گذشته از شیخ یسیر اویسی استانبولی که در حوالی نیمه دوم سدهٔ ۱۳ ق می‌زیسته (نک: تذکره، ۲۵۴-۲۶۴)، باید از شیخ اویس رومی یاد کرد که مریدان بسیار داشته است. او از آسیای صغیر به بعلبک کوچید و در آنجا به ارشاد پرداخت. به نظر بورینی (۸۹/۲) اصحاب او همچون اویسیان دیگر بر این باور بودند که چون ولئی فوت شود، امداد و کرامت وی نیز بریده می‌شود. جز او، سید محمد نور غلامی - عارف سدهٔ ۱۳ ق ترکیه - نیز که در مکه با اویسیان آشنا شده بود، اصول این طریقت را در ترکیه تبلیغ می‌کرد (نک: گولینارلی، ۲۶۹، ۲۷۸).

مآخذ: آریا، غلامعلی، طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۶۵؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، صفة الصوفیة، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن کربلایی، حافظ حسین، روضات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴؛ ابونعیم اصفهانی، احمد، حلیه الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ احمد بن محمود، لطائف نسیه در فضائل اویسیه، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ش ۷۰۷۳؛ اعتضادالسلطنه، علیقلی، اکسیر التواریخ، تهران، ۱۳۷۰؛ بدخشی، جعفر، خلاصه المناقب، به کوشش اشرف ظفر، اسلام‌آباد، ۱۳۷۴ ش/۱۹۹۵ م؛ بدرالدین، حسن، مقدمه بر دو رسالهٔ عرفانی نجم‌الدین کبری، تهران، ۱۳۴۲؛ بدری کشمیری، بدرالدین، سراج الصالحین، به کوشش سراج‌الدین، اسلام‌آباد، ۱۳۷۶ ش؛ بورینی، حسن، تراجم الاعیان، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۶۳ م؛ بهادنی خوانی، محمود، «ملفوظات»، برگ بی‌برگی، به کوشش عارف نوشاهی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ پارسا، خواجه محمد، تقدسیه، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ تذکرهٔ بفرخان، به کوشش محمد منیرعالم، اسلام‌آباد، ۱۳۷۶ ش؛ جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ داراشکوه، محمد، سکیه الاولیاء، به کوشش تاراچند و محمدرضا جلالی‌نائینی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ ذخیل‌الله، علی، التجانیة، ریاض، دارطیبه؛ دیوان یکی، احمد، حدیقه الشعراء، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ سیهر، عبدالحسین، مرآت الوقایع مظفری و یادداشتهای ملک المورخین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ صابری، محمدحسن، تواریخ آئینهٔ تصوف، مکتبهٔ صابریه، ۱۹۷۱ م؛ صلاح بن مبارک بخاری، انیس الطالین، به کوشش توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرهٔ الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریة، قاهره،

۱۳۵۹ ق/۱۹۴۰ م؛ کاشفی، علی، رشحات عین الحیات، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ کسروی اشتیاردی، کریم، تذکرهٔ طریقت اویسی، تهران، کتابفروشی زوّار؛ گولینارلی، عبدالباقی، ملات و ملامتیان، ترجمهٔ توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ لاری، عبدالغفور، حل مشکلات نفعات الانس، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ش ۱۷۶۸؛ محسنی، منوچهر، تحقیق در احوال و آثار نجم‌الدین کبری اویسی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ مدرسی چهاردهی، نورالدین، «اویسی»، وحید، تهران، ۱۳۵۶ ش، ش ۲۱۹-۲۲۰؛ همو، سیری در تصوف، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ معصوم علیشاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ «یکدهٔ محبت»، به کوشش محمدحسین تسبیحی، دانش، اسلام‌آباد، ۱۳۷۶ ش، ش ۵۰؛ نفیسی، سعید، سرچشمهٔ تصوف در ایران، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ نیشابوری، حسن، عقلاء المجانین، به کوشش عمر اسعد، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش و ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ نیز:

Hussaini, A.S., «Uways al-Qarani and the Uwaisi Sufis», *The Muslim World*, Leiden, 1967, vol. LVII; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.
نجیب مایل‌هروی

اویغور، یا ایتغر قوم یا اتحادیه‌ای از قبیله‌های ترک‌زبان آسیای میانه. آنان رنگ پوست و منظری متفاوت با دیگر ترکان داشتند، چنانکه گروهی از آنان ساری (زرد) اویغور خوانده شده‌اند. آسیای میانه در روزگار پیش از نام یافتن ترکان و اویغوران، زیستگاه قومهای گوناگون آریایی چون تخاری، سکایی و ختنی بود. دسته‌هایی از اینان به غرب کوچ کردند و بازماندگانشان در میان ترک‌زبانان که غلبهٔ جمعیتی یافته بودند، مستحیل شدند. از این‌رو، اویغوران و دیگر ترک‌زبانان آسیای میانه را نمی‌توان به نژاد واحدی منسوب داشت (نک: کلاوسن، «مطالعات...»، ۱۵-۱۶).

واژهٔ اویغور معنای تثبیت‌شده و قطعی ندارد، اما رشیدالدین فضل‌الله چنین نوشته است: «(به پارسی آن است که به ما پیوست و مدد و موافقت کرد)» (۵۲/۱) و در جای دیگر معنی آن را «(به هم پیوستن و مدد کردن)» آورده است (۱۳۸/۱). بنا بر همین نظر که درستی آن محتمل و نزدیک به یقین است، نیز با آنکه هیچ‌گاه این نام در منابع به صورت اودغور یا اودغور ضبط نشده است (ارکون، ۲۲۳)، باید پذیرفت که مادهٔ اصلی و کهن آن اود اود بوده، و اود - اود در زبان ترکی کهن به معنای پیروی کردن، تعقیب کردن، تطبیق کردن و هم اندازه بودن است (کلاوسن، «فرهنگ...»، ۳۸). دو حرف «د» و «ذ» در زبان ترکی کهن همانند زبانهای هندوآریایی (نک: ترنر، ۷۱-۷۰، ۱۳) و زبانهای ایرانی (نک: بویس، ۶۸-۶۶)، با بسامدی آنبوه در زبانهای جدید، به «ی» تبدیل شده است.

پیشینهٔ تاریخی اویغورها را تنها در منابع چینی می‌توان یافت و به روایت آنها اویغوران از بازماندگان هونها بوده‌اند (میدان لاروس، XII/453؛ ارکون، ۲۲۲-۲۲۳).

در منابع چینی از اتحادیه‌ای از قبیله‌ها به نام تی - ا - له یاد شده (در

داده‌اند، به سبب نامعلومی دوقوز اغوز (تغزغز) خوانده‌اند (حدود العالم، ۷۶؛ گردیزی، ۵۶۹؛ ابن خردادبه، ۳۰-۳۱؛ ابن قتیبه، ۳۲۹؛ اصطخری، ۹) و این تغزغز را از غزیه (= اغوزان) جدا می‌دانسته‌اند.

در ۷۳۴م اوزمیش، شاد (= نایب السلطنه، ترکی شده شاورای سگایی یا ایخشید شغندی و شاه فارسی) قبیله تاردوش، پسر شاد شاخه غربی، و تنگری پسر بیلگه قاغان ترک (تورکو) را کشت و خود بر تخت نشست. بدین سبب، قبیله‌های گوناگون بر ترکها (تورکوها) و آن شاد (اوزمیش) شوریدند و در ۷۴۲م با سمیلها که در غرب و میان دریاچه بالخاش و شهر پش‌بالغ (پنجیکنت) می‌زیستند، بیگ خود، ایلتریش را قاغان خواندند. اویغورها و قارلوقها هم‌پیمان شدند و در آغاز سال ۷۴۳م به اوزمیش حمله بردند و او را کشتند. در ۷۴۴م قتلغ بویلا رئیس اویغورها به یاری قارلوقها، یاسمیلها را سرکوب کرد و ایلتریش را نیز کشت؛ سپس قارلوقها را نیز منزوی ساخت و خود را قتلغ بیلگه کول قاغان نامید و قدرت را در دست گرفت. او در ۷۴۵م واپسین فرمانروای ترکها را از میان برداشت و براتوکن نیز استیلا یافت. بدین سان اویغوران بر تمامی دشت حاکم شدند (تکین، 12-11؛ ارکون، 226؛ میدان لاروس، XII/453؛ اوگل، 348؛ اسین، 118؛ کلاوسن، «مطالعات»، 29) و فرمانروایی ۹۵ ساله اویغوران که تا ۸۴۰م باید، آغاز گشت.

قتلغ بیلگه در سال بعد درگذشت. پسر وی بایان چور که مانند دیگر قاغانهای اویغور لقب دور و درازی داشت (تنگریدا بولمیش ایل اتمیش بیلگه کول قاغان)، بر جای او نشست. بایان چور در ساحل رود اورخون سنگ‌نشته‌ای دارد که در آن از جنگهای خود سخن گفته، و چنین یادآور شده است که در ۲۶ سالگی به ایدی قوت (= ایدوق قوت = روح مقدس) ملقب گردیدم. پس از وی، حتی پس از سقوط فرمانروایی اویغوران (۸۴۰م) قاغانها و سرکردگان آنان خود را به این لقب (برگرفته از یاسمیلها) می‌نامیدند. او در ۷۵۹م درگذشت و پسر دوم وی ایتیکن بر تخت نشست. او نیز القاب پرشکوهی بر خود بست و از جمله خود را بوگو (= فرمانروا) قاغان خواند. از ۷۵۵م اوضاع چین روی به آشفتگی نهاد و امپراتور تانگ تسونگ در ۷۶۲م از بوگو قاغان یاری خواست. او نیز به چین لشکر کشید و شورشیان را سرکوب کرد و پایتخت آن چانگ‌آن و شهر مهم لویانگ را رها ساخت و به سبب این خدمت بزرگ از دولت چین امتیاز و پیشکشهای شایسته و فراوان گرفت. بوگو بر اثر تبلیغ ۴ راهب مانوی و پس از دو شبانه‌روز گفت‌وگو، آیین مانی را پذیرفت و به تبلیغ آن در میان اویغوران و بیرون از قلمرو خویش همت گماشت و به خواسته او در سالهای ۷۶۸ تا ۷۷۱م در بیشتر شهرهای مهم چین معبد مانوی ساخته شد و مانویان جلگه تاریم در غرب نیز تحت حمایت او قرار گرفتند (تکین، 16-15؛ اوگل، 349-348؛ اسین، نیز میدان لاروس، همانجاها).

در منابع اسلامی نیز به رواج مانوی و دیگر آیینها در میان اویغورها

منابع ترکی: تولیس) که اویغورها در زمرة آنان بودند. این اتحادیه در ۵۵۲م به سرکردگی بومین قاغان تشکیل گردید. تولیسا در ۶۰۵م به دست چو-لو فرمانروای شاخه غربی ترکها (تورکوها) به سختی تنبیه و سرکوب گردیدند. در همان سال چیکین اویغور به ریاست بازماندگان برگزیده شد و ریاست او تا ۶۲۷م پایید و پس از مرگ او پسرش پوسا بر جای او نشست. برخی نام او را برگرفته از پوساز (= پسر فارسی) انگاشته‌اند و برخی دیگر آن را چینی شده اصطلاح سنسکریت بودی‌ستوا دانسته، و این نام را نشانه نفوذ آیین بودایی میان ترکان و اویغوران آن روزگار تلقی کرده‌اند. پوسا در سال نخست جانشینی با تاردوشها که قبیله بزرگی بودند، هم‌پیمان شد و به سوی جنوب لشکر کشید. از آن پس بسیاری از قبیله‌های دشت به وی پیوستند و او از پرداخت خراج به چینان امتناع کرد (تکین، 9-7؛ ارکون، 223-225).

در سده ۷م تانگ تسونگ دومین فرمانروای خاندان تانگ در چین، دشت گبی را به باگاتور سرکرده ترکها (تورکوها) که اینک دست‌نشانده چینان به شمار می‌آمدند، واگذار کرد. قوم مستقل تاردوش زیر بار فرمانروایی آنان نرفت و ترکها تنها با یاری اویغورها و چینها توانستند تاردوشها را سرکوب کنند. پس از آن اویغورها بی‌درنگ قلمرو آنان را گرفتند. اویغورها باز دیگر در حمله به جلگه تاریم در سالهای ۶۴۷-۶۴۸م با چینان همراه شدند. در این هنگام قتلغ که ریاست آنان را برعهده داشت، به فتنه همسرش کشته شد و پسرش پویون و اندکی بعد خواهر پویون به نام پی‌سوتو بر اویغورها ریاست کردند. در این دوره به سبب سرکشی اویغورها سپاه بزرگی از چین به سرزمین آنها درآمد، اما بیشتر آن سپاه در جنگ و گریز کشته شدند و طرفی نیستند. این زن در ۶۸۰م مرد و پسرش توکیه‌چی بر جای او نشست.

در دوره فرمانروایی ملکه وو‌هو در چین، از اقتدار این دولت کاسته شد. تبئتها ترکستان را تصرف کردند، و ترکهایی که در شمال چین اسکان یافته بودند، سر بر آوردند و در ۶۸۱م قتلغ قاغان که فرمانروایی ترکها را داشت، همراه وزیر کارآمدش به سرزمین پیشین خود بازگشتند، اما کوهستان اتوکن همچنان در دست اویغورها باقی ماند. در ۶۹۲م کاپاکان قاغان بر جای برادرش قتلغ نشست. او در ۶۹۷م اویغورها را از سرزمینشان بیرون راند. اویغورها و قبیله‌های هم‌پیمان آنان از دشت گذشتند و در حوالی کان‌سو ساکن شدند. در ۷۱۵م فوتی پوپسر و جانشین توکیه‌چی رئیس اویغورها، کاپاکان قاغان را با یاری چینها کشت و سپاه او را تار و مار کرد. اویغورها پس از آن اندکی اقتدار و استقلال یافتند؛ سپس به ریاست هوشو، مسیر کاروانهای بازرگانی غرب به چین را مختل کردند. چینها آنها را از کان‌سو به اتوکن راندند، اما قاغان ترک آنها را در شمال و در ساحل رود اورخون اسکان داد. پس از مرگ هوشو، قتلغ بویلا بر جای او نشست (تکین، 11-10؛ ارکون، 225). در این روزگار اویغورها مرکب از ۹ قبیله بودند و تنها ضبط چینی نام آن قبیله‌ها باز مانده است. مؤلفان منابع اسلامی این ۹ قبیله اویغور (= دوقوز اویغور) را در حالی که وصف درستی از آنان به دست

غار تگری و لشکر کشی خویش را از دست دادند و دولشان که بدین ترندها استوار بود، از هم فروپاشید، و از سوی دیگر به نخستین قوم متمدن ترک زبان تبدیل شدند.

به گزارش منابع، واپسین قاغانهای اویغور بر تخت زرین می‌نشستند و دیدیم (= دیهیم) بر سر می‌نهادند. در این دوره بود که هنر نقاشی، استخراج فلزات، فلزکاری و کشاورزی در میان اویغورها رواج یافت و شاید شیوه‌های بازرگانی را، بیشتر از سغدیان آموختند و با ترجمه متون بودایی، مانوی و مسیحی از چینی و سغدی و تخاری ادبیاتی خلق کردند (تکین، 17-25، 15-7؛ ارکون، 228-223، 181؛ اوگل، 362-349).

آنان پارچه‌هایی از کرباس داشتند، به نام «قمدو» که با آن به جای نقدینه معامله می‌کردند (نک: کاشغری، 418). پس از شکست اویغورها از قریزها، آنان به جای بازگشت به کوهستان و دشتستان که دیگر با طبیعت آنان سازگار نبود، به چند گروه تقسیم شدند: گروهی به قارلوقها، گروهی به تبتیها، و گروهی به سرکردگی اورمزدتکین، بوغوتکین و ناهید تکین به چینیان پناه بردند و گروهی دیگر به کان سو و جمعی به جلگه تاریم که مرکز آن خچو بود، روی آوردند و این گروه در دامنه‌های کوه تیان‌شان (در منابع اسلامی: طفقان) در شرق ترکستان چین و در شهرهای قمول، خچو، بش بالیخ، قراشهر، قورلا و کوچا در کنار قومهای ایرانی، چینی، تخاری و هندی تبار ساکن شدند. اینان اندکی بعد دولتی نیمه مستقل و تابع چین در خچو تشکیل دادند. وقتی در ۹۳۲م دولت ختای در شمال چین پدید آمد، تابعیت آنان و سپس تابعیت قراختایان حاکم بر ترکستان شرقی را پذیرفتند. اویغورها در دربار قراختایان مشاغل مهمی داشتند، چنانکه تربیت فرزندان فرمانروا - گورخان - بر عهده آنان بود.

در این دوره خط سغدی که نگارش آن بر روی کاغذ آسان تر از خط رونیک ترکها (تورکوها) بود، در میان اویغوران رواج یافت و از چینیان تهیه کاغذ و صنعت چاپ را آموختند و خود حروف متحرک ساختند و به چاپ و نشر متون دینی به زبان خود پرداختند. اویغورها افزون بر استخراج معادن در سرزمین خود، استخراج معادن سرزمینهای ختایان را نیز به دست گرفتند (میدان لا روس، XII/453؛ اوگل، 362-364).

پس از آنکه چنگیز خان سر بر آورد و نامی یافت، اویغوران در ۶۰۵/۱۲۰۸م سران قراختای (نک: همو، 365) و به روایت رشیدالدین فضل الله (۱/۱۴۰، ۴۲۳) شحنة قراختایی نزد خود را کشتند و تابعیت خویش از خان مغول را اعلان کردند و اندکی بعد ایدیقوت اویغور افتخار دامادی چنگیز خان را یافت (نیز نک: «تاریخ...»، 203).

اویغوران در دوره فرمانروایی مغولان حضوری نمایان داشتند و به آموزگاری شاهزادگان مغول، دبیری دیوانهای دولتی و نیز بخشیگری (راهبی) معابد بودایی در سرتاسر سرزمینهای اشغالی آنان، از جمله

اشاره شده است. گردیزی مذهب خاقان تغزغز را دیناروی (درست: دیناوری = مانوی) خوانده (ص ۵۶۹)، و نوشته است که در شهر او ثنوی (زردشتی)، ترسا و شمنی (بودایی) هست و در جای دیگر از دیناوریان و صحف مانی خواندن آنان (ص ۵۷۱) یاد کرده است. ابن خردادبه از مجوس آتش پرست و زندیقان (مانویان) در میان آنان یاد کرده (ص ۳۰-۳۱)، و ابن فقیه نیز نوشته است که زندقه مذهب غالب ترکان (تغزغها) است (ص ۳۲۹).

به هر حال تُن تونگ باغا وزیر (ترغان = ترخان) بوگو قاغان که آیین مانی را پذیرفته بود و به احتمالی آیین مسیحی داشت، در ۷۸۰م قاغان را کشت و به فرمانروایی خاندان یا قبیله یاغلا غار پایان داد و بر جای او نشست و خود را آلپ قتلغ بیلگه قاغان نامید. او به ترویج آیین ترسا برخاست. تاراس پسر و نخستین جانشین تن تونگ باغا که لقب آی تنگریدا قوت بولمیش قتلغ بیلگه بر خود نهاده بود، در سرکوب تبتیها به یاری چین شتافت، اما فرمانروایی او چندان پایید و به دست برادر خویش کشته شد. اویغورها به قاتل برادر چندان فرصتی ندادند و وی را از میان برداشتند و اوچور پسر تاراس را بر تخت نشاندند و او لقب قتلغ بیلگه قاغان یافت و با تبتیان جنگید. اوچور در ۷۹۵م درگذشت و چون فرزندی نداشت، وزیر او قتلغ از سوی قوم بر جایش نشست. در ۸۰۵م پس از مرگ او پسرش با لقب تنگریدا قوت بولمیش آلپ بیلگه فرمانروا شد. او نیز در سرکوب تبتیها به یاری چین برخاست و در ۸۲۱م درگذشت. جانشین او تنگریدا اولوگ بولمیش کوچلگ بیلگه بود که با شاهزاده خانمی چینی ازدواج کرد. پس از این است که دوره ضعف و انحطاط فرمانروایی اویغورها به شمار می‌آید. چند تن دیگر با القاب مفصل حکومت کردند، تا آنکه در ۸۴۰م قریزها اویغوران را شکست دادند و فرمانروایی آنان را برانداختند (تکین، 17-14؛ ارکون، 228-226؛ اوگل، 350-348؛ میدان لا روس، همانجا).

چینیها برای کاهش صدمه حمله‌های پیاپی همسایگان بیابان گرد تدبیرهای گوناگونی اندیشیده بودند: بنای دیوارهای بلند در مرزها، حمله به دشت و سرکوب مردم آن و جنگ افکندن میان قبیله‌های آنجا، ایجاد خویشاوندی با سران و یکجانشین کردن آنان از آن جمله است (نک: «نخستین کنگره...»، 201). اویغورها در حمله‌های گوناگون به چین پناه جستن در آن سرزمین در پی شکستها، همراهی با امپراتوران چین برای سرکوب سرکشان و نیز به عنوان اعضای کاروانهای بازرگانی و راهبان دین مانوی با شهرنشینی آشنا شدند و بدان دل بستگی نشان دادند و در دوران قدرت، چندین شهر مهم ترکستان و جلگه تاریم را تصرف کردند و در آنجا ساکن شدند و خود در ساحل رود سلنگه شهرهایی بنا کردند. در عین حال با سغدیان و ایرانیان ارتباط یافتند و به واسطه آنان با تمدن ایرانی آشنا شدند و از همان راه آیینهای زردشتی، مانوی و مسیحی، و از طریق چینیان، سغدیان و تبتیان آیین بودایی را شناختند و بدان ادیان گرویدند. آنان با این گرایشها و تحت تأثیر آنها، خوی دشتی را و نهادند و اندک اندک نرم‌خوی تر شدند. از سویی توان تاخت و تاز و

از باختر با شهرستان مرند، از جنوب با شهرستانهای شبستر، تبریز و هریس، و از خاور با استان اردبیل همسایه است (سرشماری عمومی، استان، نقشه شهرستان اھر)، شهرستان اھر با ۵'۵۲۱/۹ کیلومتر مساحت (آمارنامه، ۱۳) از ۴ بخش به نامهای مرکزی، خاروانا، ورزقان و هوراند، و مجموعاً ۱۶ دهستان و ۴۴۲ آبادی دارای سکنه تشکیل شده است (سازمان تقسیمات، ۱؛ سرشماری عمومی، استان، پانزده). شهرستان اھر، پیش از این ارسباران (هم) نامیده می‌شد.

ویژگیهای طبیعی: شهرستان اھر در منطقه کوهستانی ارسباران قرار گرفته که ارتفاعات آن دارای جهتی خاوری-باختری، و قله‌های مرتفع و برف‌گیر و دره‌های عمیق است (خاماچی، ۲۱۹). از قله‌های مرتفع آن قاباخ تپه (۲'۸۱۴ متر)، قازان قلعه (۲'۵۹۲ متر)، چراغلی (۲'۵۵۰ متر) و قوشه داغ (۳'۱۵۰ متر) را می‌توان نام برد (فرهنگ جغرافیایی، ۵۵/۷؛ جعفری، کوهها، ۵۷/۱-۵۸، ۱۸۹، ۳۸۶، ۳۸۷). معادن مس، آهک، سیلیس و سنگ ساختمانی در این نواحی یافت می‌شود (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

شهرستان اھر جزو حوضه آبریز دریای خزر به شمار می‌آید و رودهای آن به طور عمده در نهایت به ارس می‌ریزند. مهم‌ترین رود آن، اھر چای است که از دامنه خاوری کوه گنبد سرچشمه گرفته، پس از طی ۱۳۲ کیلومتر به رود قره‌سو و نهایتاً به رود ارس می‌ریزد (جعفری، رودها، ۱۱۶، ۲۴۱، ۳۲۱). رود دائمی کلیچرچای و رودهای فصلی حاجیلرچای و مرز رودچای، دیگر رودهای جاری در شهرستان اھر هستند (همان، ۴۰۲، ۱۹۹، ۴۴۷).

در شهرستان اھر چشمه‌های آب معدنی بسیاری وجود دارند که برخی از آنها عبارتند از: آب معدنی گازدار عرشاه، آب معدنی متعلق، آب معدنی آبریس، آب معدنی مشک عنبر، آب معدنی آستامال و آب گرم دره آبش احمد (خاماچی، ۲۱۹، ۲۲۱). ارتفاعات و دره‌های این نواحی از درختان جنگلی همچون راش، ون، بید و گللابی وحشی و مراتع پوشیده شده است (همو، ۲۱۹؛ فرهنگ جغرافیایی، همانجا). ویژگیهای طبیعی این نواحی زیستگاه مناسبی برای برخی جانوران و پرندگان مانند خرس، گراز، گرگ، روباه، کبک، بلدرچین و دارکوب، و دوزستانی مانند سوسمار و لاک‌پشت فراهم آورده است (همانجا).

ویژگیهای اقتصادی - اجتماعی: جمعیت شهرستان اھر بر مبنای سرشماری ۱۳۷۵ ش. ۱۹۸'۰۲۸ نفر (۳۷'۹۶۶ خانوار) بود که ۴۰/۸۴٪ از آن ساکن نقاط شهری و ۵۹/۰۸٪ ساکن نقاط روستایی و بقیه غیر ساکن بوده‌اند (سرشماری عمومی، شهرستان، شانزده).

شهرستان اھر از لحاظ زراعت و دامداری در استان آذربایجان شرقی درخور اهمیت است، و افزون بر آن، صنایع کارگاهی و دستی نیز دارد (فرهنگ جغرافیایی، ۵۶/۷). محصولات آن بیشتر گندم، جو، حبوبات، سیب زمینی، پیاز، سیب درختی، انگور و انار است (فرهنگ اقتصادی، ۲۰/۳-۲۰/۴). پرورش گوسفند، بز، گاو، گاو میش، شتر، اسب و نیز طیور و زنبور عسل در این نواحی رایج است. از صنایع

ایران مشغول بودند (جونبی، ۱۷/۱؛ رشیدالدین، ۱۱۰/۲، ۱۱۲۴، ۱۲۵۳؛ اسین، ۱۱۷)، اما به زودی دولت وابسته اوغوران از میان برخاست. به روایت رشیدالدین فضل‌الله (۱۴۰/۱) یکی از سفیران بارجوق ایدیقوت اوغور به سوی چنگیز خان، عمر اغول، نام داشت و این نام نشانه گرایش اوغوران در آغاز قرن ۷/۱۳ م. ق به دین اسلام است. گیوم روبروک کشیش فرانسوی نیز در نیمه دوم همان سده (۱۲۵۳-۱۲۵۵ م) اسلام آوردن گروهی از اوغوران را تأیید کرده است (اوگل، همانجا). در سده‌های ۱۴ و ۱۵ م به تدریج اکثر اوغوران مسلمان شدند و مانند بیشتر ترکان مسلمان مذهب سنی حنفی را پذیرفتند.

امروزه جمعیت آنان بیش از ۵ میلیون نفر است که بیشتر در ایالت سین کیانگ چین، یعنی ترکستان شرقی یا ترکستان چین زندگی می‌کنند، اما گروههایی در مجموع بیش از ۲۰۰ هزار نفر از آنان در جمهوریهای قزاقستان، قرقیزستان و ازبکستان ساکنند. گروه کوچکی نیز از آنان با نام خوتون ساکن جمهوری مغولستان هستند (آکینر، ۴۲۰-۴۲۷؛ بدیعی، ۱۶).

مآخذ: آکینر، شیرین، اقوام مسلمان اتحاد شوروی، ترجمه علی خزاعی فر، مشهد، ۱۳۶۶ ش؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك و الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹ م؛ ابن قتیبه، احمد، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۵ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ بدیعی، نادره، فرهنگ واژه‌های فارسی در زبان اوغوری چین، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ جونبی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

Birinci millî türkoloji kongresi, Istanbul, 1980; Boyce, M., A Wordlist of Manichaean Middle Persian and Parthian, Leiden, 1977; Clauson, G., An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish, Oxford, 1972; id, Turkish and Mongolian Studies, London, 1962; Esin, E., İslamiyetten önceki Türk kültür târihi ve İslâma girişi, Istanbul, 1978; Kushghari, M., Divanü lügat-it-türk, tr. B. Atalay, Ankara, 1986; Meydan-Larousse, Istanbul, 1987; Monggol-un nuca Toben'an (Histoire secrète des Mongols), ed. L. Ligeti, Budapest, 1971; Ögel, B., Türk kültür tarihi, Ankara, 1988; Orkun, H. N., Eski türk yazıtları, Ankara, 1986; Tekin, Ş., Maytırsimit, Erzurum, 1960; Turner, R.L., A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages, Oxford, 1973.

مصطفی موسوی

آهَدَل، بَنی، نک: بنی اهدل.

اَھر، شهر و مرکز شهرستانی به همین نام در استان آذربایجان شرقی. درباره سبب نام‌گذاری این شهر گفته‌اند: چون در این منطقه درخت اَھر (در عربی اَھر = ون یا زبان گنجشک) فراوان بوده، شهر به این نام معروف شده است (آندراج؛ هدایت، ۱۳۰؛ فرهنگ جغرافیایی، ۵۸/۷).

شهرستان اھر: این شهرستان یکی از ۱۶ شهرستان آذربایجان شرقی است که تقریباً در شمال استان و نزدیک مرز جمهوری آذربایجان واقع است (سازمان تقسیمات، ۴-۱؛ آمارنامه، نقشه شهرستان اھر)، شهرستان اھر از شمال با شهرستانهای کلیبر و جلفا،

عمده کارگاهی شهرستان اهر آردسازی، موزایک سازی، ریسندگی، چوب بری، جوراب بافی و آجریزی را می توان نام برد. صنایع دستی آن بیشتر قالی بافی، گلدوزی و بافندگی است (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

مراکز شهرستان اهر زمستانگاه و تابستانگاه دو ایل قره داغ ارسباران و ایل سون است. همچنین طایفه مستقل اینانلو نیز تابستانها را در شهرستان اهر می گذرانند (سرشماری اجتماعی، ۱۷، ۱۷۰۰).

از آثار کهن برجای مانده در شهرستان اهر، قلعه های نودوز، جوشین، آستامال، سنگ نبشته سقین دل، مسجد خرواق، حمام تاریخی کردشت و بقعه شیخ شهاب الدین اهری را می توان نام برد (جغرافیا، ۱۹۴۱-۱۹۵۰). مردم اهر به زبانهای ترکی و فارسی سخن می گویند و شیعه دوازده امامی هستند (فرهنگ جغرافیایی، ۵۹/۷).

شهر اهر: این شهر که مرکز شهرستان اهر است، در ۴۷° و ۴° طول شرقی و ۳۸° و ۲۸° عرض شمالی و در ارتفاع ۱۳۶۰ متری از سطح دریا قرار گرفته است. اهر در ۱۲۰ کیلومتری شمال خاوری تبریز و بر سر راه تبریز به مشکین شهر واقع است. براساس سرشماری ۱۳۷۵ ش، جمعیت شهر ۷۷۷۲۵ نفر (۱۵۷۱۱ خانوار) گزارش شده است (سرشماری عمومی، شهرستان، چهل). شهر در منطقه ای کوهستانی جای دارد و ارتفاعات قاشقاداغ (۳۱۴۹ متر) در جنوب شرقی، بزکش (۲۶۱۳ متر) در جنوب، و شیور (۲۶۵۲ متر) در شمال شرقی، آن را دربر گرفته اند (فرهنگ جغرافیایی، ۵۷/۷). حداکثر دمای آن در تابستان ۳۴° و حداقل آن در زمستان ۲۷°- سانتی گراد است و میانگین بارش سالانه آن به ۳۱۰ میلی متر می رسد (همان، ۵۸/۷). رود اهر چای در جنوب شهر در امتدادی غربی- شرقی جاری است و علیرضا چای و رنگول چای نیز از غرب شهر، و کیچک چای از میان شهر عبور می کنند و شاخه های متعدد آن، اهر و زمینهای پیرامون آن را آبیاری می کند (همان، ۵۷/۷؛ جغرافی، رودها، ۱۱۶، ۲۴۱، ۳۲۱).

سرزمین اهر دارای گذشته ای دور است. سنگ نبشته اورارتویی، بر دامنه کوه زاغی واقع در شمال روستای سقین دل، در نزدیکی اهر (مشکور، ۵۴-۵۷) و نیز بقایای دژهای ساسانی در این منطقه (نک: تراپی، ۲/۳۶۸) گواه این ادعاست. در سده های نخستین اسلامی، اهر از شهرهای آبادان بر سر راه اردبیل به دیبل بوده است (ابن حوقل، ۲/۳۳۳). در حدود العالم، اهر قصبه میمد (میمند) معرفی شده است (ص ۴۱۵). در اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ق، اهر مدتی تختگاه ملوک پیشتکین بود (زاساور، ۲۹۶). در دوره صفویه، اهر به سبب وجود بازگاه شیخ شهاب الدین اهری در آنجا، مورد توجه شاهان صفوی قرار داشت (اسکندریک، ۶۸۲، ۷۵۷، ۹۲۱) و مدتی نیز حاکم نشین قره داغ شمرده می شد (مرگان، ۴۰۳/۱؛ نفیسی، ۱۳۱/۲). در دوره قاجار و جنگ نخست ایران با روسیه (۱۲۱۸-۱۲۲۸ق/۱۸۰۳-۱۸۱۳م)، اهر مدتی مرکز فرماندهی عباس میرزا برضد قوای روسیه بود (قوزانلو، ۶۴). در شهریور ۱۳۲۰ ش، شهر اهر و شهرهای دیگر آذربایجان، مورد

حمله هوایی نیروهای شوروی قرار گرفت و عده ای از مردم اهر در این حمله، کشته شدند (خاماچی، ۲۱۸).

مآخذ: آمارنامه استان آذربایجان شرقی (۱۳۷۴ش)، سازمان برنامه و بودجه استان آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ آندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرساقی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، به کوشش دخویه، ۱۹۳۹م؛ اسکندر بیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ تراپی، طباطبایی، جمال، آثار باستانی آذربایجان، تهران، ۱۳۵۵ش؛ جعفری، عباس، رودها و رودنامه ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ هو، کوهها و کوهنامه ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حدود العالم، ترجمه حسن شاه، کابل، ۱۳۴۲ق؛ خاماچی، بهروز، فرهنگ جغرافیایی آذربایجان شرقی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ زاباور، نسب نامه خلفا و شهریاران، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۵۶ش؛ سازمان تقسیمات کشوری، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان آذربایجان شرقی، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همان، شهرستان اهر: فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، شهرستان اهر، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (اهر)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ۳ و ۴، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ش؛ قوزانلو، جمیل، جنگ ده ساله ایران با روس، تهران، ۱۳۱۵ش؛ مرگان، ژاک، ایران، مطالعات جغرافیایی، ترجمه کاظم ودیعی، تبریز، ۱۳۳۸ش؛ مشکور، محمدجواد، تاریخ اورارتو و سنگ نبشته های اورارتو در آذربایجان، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، تهران، ۱۳۶۱ش؛ هدایت، رضاقلی، فرهنگ انجمن آرای ناصری، تهران، ۱۳۳۸ش.

اَهْرُنِ اسْکَنْدَرَانِی، نک: هرن اسکندرانی.

اَهْرِی، ابوبکر قطبی (زنده در ۷۶۰ق/۱۳۵۹م)، مورخ دوره جلایریان و نویسنده کتاب تاریخ شیخ اویس. از نسبت اهری وی در می یابیم که اصلاً اهل اهر بوده است. او در دستگاه شیخ اویس می زیست و کتاب خود را به این فرمانروای نامدار جلایریان در آذربایجان و عراق عرب (حک ۷۵۷-۷۷۶ق) تقدیم کرد (وان لون، ۲۲). یگانه نسخه موجود کتاب اهری کامل نیست و در اوایل بخش مربوط به رخدادهای روزگار سلطان اویس در ۷۶۰ق رشته سخن بریده می شود. عبارت «هشت ده سال» در آغاز فصل مربوط به شیخ اویس (ص ۱۸۲) که به درستی درباره مدت فرمانروایی او آمده، بیانگر این است که اهری می بایست تا پایان زندگانی شیخ اویس (۷۷۶ق/۱۳۷۴م) زنده بوده باشد؛ اما این عبارت بی گمان از مطالبی است که توسط کاتب نسخه یا شخصی دیگر به کتاب افزوده شده است. به هر حال، چون آخرین واقعه یاد شده در این کتاب مربوط به ۷۶۰ق/۱۳۵۹م است (نک: ص ۱۸۳، که ۸۶۰ق آمده)، مسلم است که اهری دست کم تا این سال زنده بوده است.

تاریخ شیخ اویس: این کتاب تاریخ عمومی مختصری است از حضرت آدم تا روزگار نویسنده که به دو بخش پیش و بعد از اسلام تقسیم می شود. بخش نخست از حضرت آدم آغاز شده، و سپس اخبار سلسله

أَهْلُ بَيْتِهِ، یا اهل البیت، اصطلاحی قرآنی، حدیثی و کلامی، به معنای خانواده پیامبر گرامی اسلام (ص). این اصطلاح در این معنا تنها یک بار در قرآن کریم (در آیه ای که به آیه تطهیر معروف شده) به کار رفته است: «وَقُرْنِی فِی بُیُوتِکُمْ وَ لَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْأُولَىٰ وَ أَقِنْنَ الصَّلَاةَ وَ آتِیْنَ الزَّكَاةَ وَ آطِعْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّمَا یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیرًا» [ای همسران پیامبر] در خانه هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینتهای خود را آشکار نکنید و نماز برپا دارید و زکات بدهید و خدا و فرستاده اش را فرمان برید. همانا خدا می خواهد آلودگی را از شما خاندان پیامبر بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند» (احزاب/۳۳).

لغت شناسان می گویند: اگر اصطلاح اهل بیت به صورت مطلق بیاید، منظور از آن خانواده و خاندان پیامبر گرامی اسلام (ص) است (نک: راغب، ۳۶؛ ابن منظور، ذیل اهل). اما در اینکه این اصطلاح شامل چه کسانی می شود، میان مفسران، محدثان و متکلمان اختلاف نظر وجود دارد:

۱. برخی از مفسران اهل سنت اعتقاد دارند که به قرینه جمله های قبل و بعد که درباره همسران پیامبر اسلام (ص) است، این آیه تنها شامل همسران پیامبر (ص) می شود. اینان در تأیید این نظر، روایتی از ابن عباس که عکرمه، مقاتل، ابن جبیر و ابن سائب، آن را نقل کرده اند، استناد جسته اند و می نویسند: عکرمه در بازار فریاد می زد که اهل بیت پیامبر (ص) فقط همسران او هستند و من با هر کس که منکر این است، مبارزه می کنم (طبری، ۷/۲۲؛ بغوی، ۴۶۴/۴؛ قرطبی، ۱۸۲/۱۴؛ بیضاوی، ۱۶۳/۴؛ ابن کثیر، ۴۵۲/۵-۴۵۳، ۴۵۸؛ ابوحیان، ۲۳۱/۷؛ سیوطی، ۶۰۲/۶-۶۰۳).

برخی از مفسران اهل سنت و همه مفسران شیعه این نظر را مورد نقد قرار داده، و گفته اند: اگر منظور از اهل بیت در این آیه همسران پیامبر (ص) می بود، مناسب بود که مانند عبارات قبل و بعد که خطاب به آنان به صورت جمع مؤنث است، در این آیه هم خداوند می فرمود: «عَنْکُمْ» و «یُطَهِّرَکُمْ» در حالی که چنین نیست و خطاب در این آیه به صورت جمع مذکر است و این نشان می دهد که قول این گروه درست نیست (ابوحیان، همانجا؛ شیخ طوسی، ۳۴۰/۸-۳۴۱؛ ابوالفتوح، ۳۲۷/۴؛ طباطبایی، ۳۱۰/۱۶)؛ اما استناد آنان به روایت نیز مورد تردید قرار گرفته است و از جمله ابوحیان غرناطی - که خود از اهل سنت است - نوشته که انتساب روایت به ابن عباس درست نیست (همانجا) و این کثیر نیز گفته است که اگر منظور از این روایت، آن باشد که شأن نزول از آیه تطهیر، زنان پیامبرند، این سخن صحیح است، اما اگر منظور این است که مراد و مصداق آیه زنان پیامبر (ص) باشند و نه دیگران، این سخن صحت ندارد، زیرا روایات و احادیث فراوانی این نظر را رد می کند (۴۵۲/۵-۴۵۳).

۲. گروه دیگری از مفسران اهل سنت، معتقدند که منظور از اهل بیت در آیه همسران پیامبر (ص) و نیز علی، فاطمه، حسن و حسین (ع)

بیشدادیان، کیانیان، اشکانیان و ساسانیان در پی آن آمده است. اهری خود تصریح کرده که اخبار این دوره را از شاهنامه فردوسی برگرفته است. افزون بر این، گاه به آثار دیگری چون جاماسب نامه، تواریخ سنجری و هفت پیکر نظامی نیز به عنوان مأخذ خود اشاره دارد (وان لون، ۲). بخش دوم ۵ قسمت است: خلفای راشدین، امویان، مروانیان، عباسیان و مغولان. مأخذ اهری درباره وقایع این دوره تا چیرگی مغولان و پس از آن فرمانروایی ایلخانان تا پایان روزگار اولجایتو، تا حد بسیاری شناخته شده است. مورخ درباره رخدادهای سالهای ۶۶۳ تا ۷۰۳ ق/۱۲۶۵ تا ۱۳۰۴ م گذشته از پاره ای تفاوتها در جزئیات، بر جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله متکی بوده است؛ اما برخلاف رشیدالدین، به اخبار مربوط به فرمانروایان مغولی دشت قبچاق در جنوب روسیه، یعنی اردوی زرین یا آلتین اردو (۹م)، عنایت ویژه ای نشان داده است. درباره رخدادهای پس از ۷۰۳ ق تا پایان روزگار اولجایتو (۷۱۶ ق/۱۳۱۶ م)، احتمالاً از تواریخ اولجایتو، نگاشته ابوالقاسم کاشانی بهره گرفته است (همو، ۳-۴). اما منابع او درباره اخبار روزگار سلطان ابوسعید بهادرخان - جانشین اولجایتو - تا پایان بخش موجود تواریخ شیخ اویس به درستی دانسته نیست. در حقیقت مهم ترین کتابی که می توان مطالب اواخر تواریخ شیخ اویس را با آن سنجد، همانا ذیل جامع التواریخ حافظ ابرو است؛ ولی اخبار بسیاری در ذیل جامع التواریخ وجود دارد که در تواریخ شیخ اویس از آنها نشانی نمی یابیم (برای نمونه، نک: اهری، ۱۷۲؛ قس: حافظ ابرو، ۲۲۴).

با توجه به مطالب یاد شده، درباره ارتباط تواریخ شیخ اویس و ذیل جامع التواریخ حافظ ابرو، این احتمالات را می توان در نظر گرفت: همان گونه که وان لون (ص ۴) حدس می زند، هر دو کتاب از یک منبع مشترک که اینک نشانی از آن در دست نیست، بهره برده اند. دوم، حافظ - ابرو اخبار خود را از کتاب تواریخ شیخ اویس برگرفته، ولی آن را با اخبار منبع یا منابع دیگر در آمیخته است؛ و سرانجام احتمال سوم که به نظر می رسد پذیرفتنی تر باشد، این است که حافظ ابرو از تحریر مفصل تری از تواریخ شیخ اویس بهره برده، و در نتیجه، آنچه از کتاب اهری به دست ما رسیده، تحریری ملخص و ناقص است.

بخش آخر یگانه دست نویس تواریخ شیخ اویس، از فرمانروایی اباقاخان به بعد، به کوشش وان لون در ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۳ م در لاهه چاپ تصویری شده است. وان لون چکیده ای از همه فصلهای پیشین را نیز به انگلیسی ترجمه، و بدان ضمیمه کرده است. همچنین بخشی از این کتاب درباره اردوی زرین همراه با ترجمه روسی آن در جلد دوم «مجموعه مطالب مربوط به تاریخ اردوی زرین...» به سال ۱۹۴۱ م در لنینگراد به چاپ رسیده است.

مآخذ: اهری، ابوبکر، تواریخ شیخ اویس، به کوشش وان لون، لاهه، ۱۳۷۳ ق/۱۹۵۳ م؛ حافظ ابرو، عبدالله، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به کوشش خانیبا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ نیز:

Van Loon, J. B., introd. *Ta'rikh-i Shaiikh Uwais* (vide: PB, Ahari).
ابوالفضل خطیبی

هستند (فخرالدین، ۲۰۹/۲۵؛ بیضاوی، همانجا؛ ابوحیان، ۲۳۲/۷؛ ابن کثیر، ۴۵۸/۵). گفتنی است که طرفداران این نظریه برای تأیید دیدگاه خود، به هیچ روایتی استناد نکرده‌اند.

۳. بعضی از مفسران می‌گویند: ظاهراً آیه عام است و شامل همه خاندان پیامبر (ص) می‌گردد و اعم است از همسران و فرزندان، نزدیکان و حتی غلامان و کنیزان پیامبر (ص). ثعلبی می‌گوید: همه بنی‌هاشم، یا مؤمنان بنی‌هاشم را نیز در بر می‌گیرد (نک: قرطبی، ۱۸۳/۱۴؛ آلوسی، ۱۴/۲۲). این نظر نیز مبتنی بر هیچ روایتی نیست.

۴. گروهی از مفسران اشاره کرده‌اند که شاید اهل بیت کسانی باشند که صدقه بر آنان حرام است و این نظر بر حدیثی از زید بن ارقم مبتنی است که از او پرسیدند: اهل بیت پیامبر (ص) چه کسانی هستند و آیا زنان پیامبر (ص) نیز جزو آنان به شمار می‌روند؟ زید گفت: زنان نیز جزو اهل بیتند، اما اهل بیت پیامبر (ص) کسانی هستند که صدقه بر آنان حرام است، یعنی آل علی (ع)، آل عقیل، آل جعفر و آل عباس (بغوی، ۴۶۵/۴؛ ابوحیان، ۲۳۲-۲۳۱/۷؛ ابن کثیر، ۴۵۷/۵-۴۵۸؛ سیوطی، ۶۰۵/۶). به گفته ابوالفتوح رازی، این نظر، قولی شاذ و نادر است (۳۲۹/۴) و مستندی ندارد.

۵. همه مفسران شیعه و بسیاری از مفسران اهل سنت - به استناد شواهد و قراین و روایات فراوانی از پیامبر اکرم (ص)، حضرت علی، امام حسن، امام حسین، امام سجاد و دیگر امامان (ع)، و نیز ام سلمه، عایشه، ابوسعید خدری، ابن عباس و دیگر اصحاب - اعتقاد راسخ دارند که آیه تطهیر در شأن اصحاب کساء - حضرت محمد (ص)، علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) - نازل شده است و منظور از اهل بیت آنانند. تنها پرسشی که به ذهن می‌آید، این است که چگونه در میان بحث از وظایف همسران پیامبر (ص) مطلبی گفته شده است که شامل همسران پیامبر نیست؟ از جمله قرطبی (۱۸۴-۱۸۳/۱۴) می‌گوید: آیات ۲۸ تا ۳۴ سوره احزاب، همه درباره زنان پیامبر (ص)، و عطف به یکدیگرند؛ چگونه می‌شود که آیه‌ای در میان این آیات منفصل از دیگر آیات گردد و ارتباطی با آنها نداشته باشد؟ در پاسخ به این پرسش جوابهایی وجود دارد؛ از جمله آنکه طبرسی می‌گوید: این تنها مورد نیست که در قرآن آیه‌ای در کنار هم قرار دارند که از موضوعات مختلفی سخن می‌گویند؛ قرآن آکنده از اینگونه موارد است. همچنین در کلام فصیحای عرب و اشعار آنان نیز نمونه‌های فراوانی از این دست دیده می‌شود (۵۶۰/۷). طباطبایی پاسخ دیگری بر این افزوده، و نوشته است: هیچ دلیلی در دست نیست که عبارت «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» همراه این آیات نازل شده باشد، بلکه از روایات به خوبی استفاده می‌شود که این بخش جداگانه نازل گردیده، و به امر پیامبر (ص)، یا هنگام گردآوری آیات قرآن پس از رحلت آن حضرت در کنار این آیات قرار داده شده است (۳۱۲/۱۶).

مفسران شیعی به اتفاق بر این عقیده‌اند که آیه تطهیر در شأن پنج تن آل عبا (اصحاب کساء) است؛ از آن میان، می‌توان به فرات کوفی

(ص ۱۲۷-۱۲۶)، شیخ طوسی (۳۳۹/۸-۳۴۰)، ابوالفتوح رازی (۳۲۸-۳۲۷/۴) و طبرسی (۵۵۹/۷-۵۶۰) اشاره کرد که در تفاسیر خود روایاتی گوناگون از طرق مختلف در مورد حدیث کساء و اختصاص این آیه به اصحاب کساء ارائه کرده‌اند. طباطبایی اشاره کرده است که از بیش از ۷۰ طریق، حدیث کساء و احادیث دیگر در مورد شأن نزول و مراد از آیه تطهیر نقل شده است (۳۱۱/۱۶). در اینجا برای رعایت اختصار این روایات به چند دسته تقسیم می‌شود:

الف - روایات مربوط به حدیث کساء: روایات ناظر به حدیث کساء را مفسران و محدثان و متکلمان شیعی و سنی به اشکال مختلف و با اندک تفاوتی در متن نقل کرده‌اند و در برخی از آنها به صراحت شأن نزول و مراد از آیه تطهیر و اصطلاح اهل بیت را پنج تن آل عبا دانسته‌اند (نک: طبری، ۶/۲۲-۷؛ بغوی، ۴۶۵/۴؛ قرطبی، ۱۸۳/۱۴؛ ابوحیان، ۲۳۱/۷؛ ابن کثیر، ۴۵۴/۵-۴۵۶؛ سیوطی، ۶۰۳/۶-۶۰۴؛ بخاری، التاريخ... ۶۹۱(۲)-۷۰؛ ترمذی، ۶۶۳/۵؛ حاکم، ۴۱۶/۲-۱۴۶/۳؛ ابن عربی، ۵۷۱/۳؛ ابن تیمیه، ۱۱۷/۲).

ب - روایات مؤید حدیث کساء: روایات دیگری از ابوسعید خدری، انس بن مالک، ابن عباس، ابوالحمرء و ابو بزره، وارد شده است که پس از ماجرای کساء و نزول آیه تطهیر در شأن آنان، پیامبر گرامی اسلام (ص)، مدت یک ماه، یا ۴۰ روز، روزی ۶ تا ۹ ماه به طور مداوم در هنگام نماز صبح، یا در وقت نمازهای پنجگانه، به در خانه علی و فاطمه (ع) می‌رفت و می‌فرمود: «السلام علیکم اهل البیت و رحمة الله وبرکاته، الصلاة یرحمکم الله»؛ سپس آیه تطهیر را قرائت می‌کرد (برای نمونه، نک: طبری، ۵/۲۲-۶؛ بخاری، الکنی، ۲۵-۲۶؛ احمد بن حنبل، ۲۵۹/۳؛ حسکانی، ۱۱/۲-۱۵؛ ابن عربی، ۵۷۱/۳-۵۷۲؛ ابن کثیر، ۴۵۳/۵؛ سیوطی، ۶۰۶/۶-۶۰۷؛ هیشمی، ۱۶۸/۹-۱۶۹؛ خوارزمی، ۲۲-۲۳).

ج - روایات دیگر: روایات دیگری که به حد متواتر از اهل سنت نقل شده است، نیز تأیید می‌کند که منظور از اهل بیت، پنج تن آل عباست. از آن میان، به روایاتی که درباره دو آیه وارد شده است، اشاره می‌شود:

۱. سعد بن ابی وقاص و دیگران نقل کرده‌اند که وقتی آیه ۶۱ سوره آل عمران (۳) - که به آیه مباهله معروف است - بر پیامبر (ص) نازل شد، آن حضرت بلافاصله، علی، فاطمه، حسن و حسین (ع) را خواست و هنگامی که آنان نزد وی حاضر شدند، فرمود: «اللهم هؤلاء اهلی» و سپس برای مباهله به سوی نصاری رفت (احمد بن حنبل، ۱۸۵/۱؛ حسکانی، ۱۲۴/۱؛ حاکم، ۱۵۰/۳؛ ابن اثیر، ۲۶/۴).

۲. ابوسعید خدری می‌گوید: وقتی آیه ۱۳۲ سوره طه (۲۰) - که در آن پیامبر (ص) مأمور می‌شود اهل بیت خویش را امر به نماز خواندن کند - نازل شد، پیامبر (ص) به مدت ۹ ماه، هنگام نمازهای پنجگانه، به هنگام عبور از کنار خانه فاطمه می‌ایستاد و به روایتی به خانه علی و فاطمه می‌آمد و می‌فرمود: «الصلاة رحمکم الله» و سپس آیه تطهیر را

(همو، ۴۲۰، بیت ۸'۱۵۱) و از این روی، اهل حق را «یارستان» یا با تخفیف «یارسان» نیز گفته‌اند (همو، ۳۴۲، ۳۴۵). در جایی، از این آیین به صورت «آیین گردان» یاد شده («خرده سرانجام»، ۵۸۲): از آن روی که از زمان سلطان اسحاق (نک: دنباله مقاله) عنصر گردی سهم اصلی و مهمی در چگونگی و تحولات این مکتب و فرقه داشته است و نیز مهم‌ترین کتب مذهبی این فرقه به زبان کردی (گویش گورانی) است. اگرچه بعداً به ترکی نیز «کلامها»ی بسیاری پدید آمد و آثار مهمی به زبان لکی هم به اهل حق مربوط است. پیروان یارسان در استان کرمانشاهان، همدان، تهران و حدود رودهن و جاجرود و شهریار و همچنین در خراسان و نیز در میان کردهای عراق و ترکیه پراکنده‌اند (صفی‌زاده، مقدمه، ۱۸۸).

سادگی و خلوص روستایی در اشعار مقدس اهل حق کاملاً آشکار است. مفاهیم مطرح شده در آثار ایشان معلوم می‌کند که این آیین در اجتماعاتی از مردمان کشاورز و دامدار شکل گرفته، و گسترش یافته است. ولی آراء و آداب مربوط به آن امروز منحصر به قشرهای اجتماعی یاد شده نیست و به جاهایی که پیش‌تر نام برده شد، محدود نمانده است. آنچنانکه از رسائل فرقه خاکسار برمی‌آید، خاکساریه ایران در بخشی از عقاید، اصطلاحات و آداب خود از اهل حق پیروی می‌کنند و به واسطه ایشان آراء این گروه در بسیاری از نقاط ایران هوادارانی یافته است (نک: مدرسی، ۱۴۱، ۲۰۶، جم).

اهل حق ۱۲ امام مذهب شیعه اثناعشری را می‌پذیرند (برای نمونه، نک: جیحون‌آبادی، ۲۳، ۲۴) و اصولاً شرایع گذشته و خصوصاً اسلام را برحق می‌دانند، اما حاصل و حقیقت همه آنها را در مذهب خود جمع می‌بینند و به قول قوشچی اوغلی «از خداوند ۴ کتاب نازل شده و هر ۴ نزد ماست» (نک: نیک‌نژاد، گنجینه...، ۱۲۸-۱۳۰). در همانجا آمده است که «فرقان حق است و دروغ نیست»، اما مراد اهل حق از «فرقان» غیر از آن است که معمولاً فهمیده می‌شود. به زعم ایشان قرآن در اصل ۳۲ جزء بوده که ۳۰ جزء موجود فرع دین است و دو جزء دیگر اصل آن، و آن اصل حاوی «سز مگو»یی بوده است محفوظ در سینه حضرت محمد (ص)، لیکن امامان دربی هم، آن دو جزء را حفظ کردند و با نام «فرقان» به حضرت مهدی (ع) رساندند و آن حضرت «فرقان» مزبور را به زبان کردی بیان کرد (جیحون‌آبادی، ۲۰۱-۲۰۲). پس اگر اسلام چون دانه بادام باشد، آیین اهل حق مغز است و شریعت پوست آن، و یا اسلام صدف است و آن آیین دُر است در درونش (همو، ۲۰).

در باره تأثیرهای ادیان و مذاهب دیگر بر مکتب اهل حق سخنهایی گفته شده است؛ مثلاً کسانیکه تأثیرپذیری آیین یاری را از مسیحیت (برای نمونه، نک: ایوانف، ۵۷-۴۸) و یا از اسماعیلیه (همو، ۷۱-۶۹) مطرح کرده‌اند. البته بعضی مشابهتها با معتقدات اسماعیلیه در این آیین مشاهده می‌شود. اما ریشه این مشابهتها در گرایش عرفانی اهل حق به باطن‌گرایی و تأویل نهفته است که در هر دو مذهب مشترک است. بزرگان یارسان، اصول و حقایق اعتقادی خود را در آثاری منظوم

قراوت می‌کرد (طبرسی، ۵۹/۷؛ سیوطی، ۶۱۳/۵؛ آلوسی، ۲۸۴/۱۶؛ حسانیکانی، ۲۹/۲؛ خوارزمی، ۲۳).

از مجموع آنچه ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که منابع و روایان احادیثی که بر انحصار آیه تطهیر و آیات دیگر، به پنج تن آل عبا دلالت می‌کند، آن قدر فراوان است که نمی‌توان در آن تردید روا داشت. تا آنجا که در شرح احقاق الحق (مرعشی، ۵۰۲/۲-۵۴۷، ۹۱-۲/۹) بیش از ۷۰ منبع معروف اهل سنت در این باره گردآوری شده، و منابع شیعی در این زمینه بیش از این است.

مآخذ: آلوسی، محمود، روح المعانی، قاهره، ۱۳۵۳ق؛ ابن اثیر، علی، اسدالغابه، بیروت، ۱۳۷۷ق؛ ابن تیمیه، احمد، منهاج السنة النبویه، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ ابن عربی، محمد، احکام القرآن، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن منظور، لسان، ابوحیان غرناطی، محمد، البحر المحیط، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالفتح رازی، حسین، روح البیان، قم، ۱۴۰۴ق؛ احمد بن حنبل، مسند، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ بخاری، اسماعیل، تاریخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ همو، الکئی، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ق؛ بغوی، حسین، معالم التنزیل، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بیضاری، عبدالله، انوار التنزیل، بیروت، مؤسسه شعبان، ترمذی، محمد، سنن، به کوشش ابراهیم عطوه عرض، استانبول، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ حاکم نیشابوری، محمد، المستدرک، بیروت، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ حسانیکانی، عبدالله، شواهد التنزیل، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ خوارزمی، موفق، المناقب، به کوشش محمدرضا موسوی خراسان، تهران، ۱۹۶۵م؛ راضی اصفهانی، حسین، المفردات، استانبول، ۱۹۸۶م؛ سیوطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، البیان، به کوشش احمد حبیب قسیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طباطبایی، محمدحسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل‌الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تفسیر؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ فرات کوفی، تفسیر، نجف، ۱۳۵۴ق؛ قرآن کریم؛ قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۹۶۶م؛ مرعشی، شهاب‌الدین، شرح و ملحقات احقاق الحق قاضی نورالله شوشتری، قم، ۱۳۷۷ق؛ هینمی، علی، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهره، مکتبه القدسی.

آهَلِ یُیُوتَات، نک: بیوتات.

آهَلِ حَقِّ، گروه مذهبی ایرانی با گرایشهای عرفانی، با آداب و متون مذهبی خاص خود و دارای بعضی اعتقادات که در مواردی با برداشت‌های رسمی و متشرعانه اسلامی مطابقت ندارند. این آیین که در میان طوایف کرد، لر و ترک زبان پیروان بسیار دارد، در بستری اسلامی رشد کرده است و در عین حال، به سبب غلو در حق حضرت علی (ع) با سایر فرق عالی شیعه قرابت دارد، اما با اینهمه، بعضی از مبادی آن را می‌توان در اعتقادات و سنتهای فکری و فرهنگ عامه مردمان ساکن غرب ایران جست‌وجو کرد و رگه‌هایی از معتقدات ایرانی پیش از اسلام را نیز در آن یافت.

این آیین به «آیین حق» یا «آیین حقیقت» یا «دین حقیقت» نام‌بردار است (جیحون‌آبادی، ۳۱۵، ۳۱۷، ۴۲۰، جم). از این رو، پیروان آن «اهل حق» خوانده شده‌اند؛ لیکن نام دیگر رهرو این طریق «یار» است

گردآورده‌اند که غالباً در حکم کتب مقدس و محل رجوع قوم است. از بین این آثار پرشمار، «دفاتر»ها و «دوره»های کردی (گورانی) مورد استناد همه پیروان این مذهب است. ولی آثار ترکی («کلام»ها یا «کلامات») و آثار لری مخصوص به پیروان از اهل همان زبانه‌هاست. از مهم‌ترین متون مقدس اهل حق کلام خزانه یا سرانجام است (صفی‌زاده، مقدمه، ۲۰؛ القاصی، ۳۳-۳۵؛ نیک‌نژاد، کلامات...، ۵).

آیین حقیقت، قدیم و ازلی انگاشته می‌شود (همو، گنجینه، ۱۰۲، ۱۰۳؛ صفی‌زاده، همان، ۱۹۲)، و پیوستگی آن به ذات حق متلازم است با پیوستگی پیشوایان این قوم به ذات باری. اهل حق با سایر غلات شیعه در این اندیشه اساسی شریکند که خداوند در صورت انسان ظهور می‌یابد، ولی نزد اهل حق این رأی بسط و گسترش بیشتر یافته است، و ایشان مظهریت را تنها در وجود حضرت علی (ع) منحصر نمی‌دانند.

عالی‌ترین مقامات روحانی یارسان: در بعضی از متون اهل حق از جمله در «بارگه بارگه» آثار و شواهد صریحی درباره اعتقاد به وحدت وجود یافت می‌شود (ص ۹۲-۹۵). از جمله اینکه بز و بحر محل حلول یا تجلی ذات الهی است (ص ۱۲۹). مهم‌ترین مظهر و تجلای حق البته انسان است. بدین سان، مفهوم آوتاره^۱ که در دین هندویی و بسیاری از طریقه‌های عرفانی مبنای رابطه خدا و انسان را بیان می‌کند، در اینجا هم مطرح است. منتها در این مکتب، به یک معنا، ظهور و تجسد الهی برای این است که بندگان، او را ببینند (نیک‌نژاد، همان، ۱۱۰-۱۱۱). شاید از میان تمامی مظاهر الهی برای اهل حق، سلطان اسحاق (که به صورت سحاک، صحاک، سهاک (به ضم یا فتح اول) هم ثبت شده است) برجسته‌تر و مهم‌تر باشد، زیرا اینان نه تنها هویت دینی و اعتقادی، بلکه پیوند اجتماعی و وحدت فرقه‌ای و قومی خود را هم از او گرفته‌اند (اگرچه درباره حضرت علی (ع) هم از تعظیم و تکریم بسیار خودداری نمی‌کنند). سازمان‌دهی اهل حق و تعیین سلسله مراتب پیروان آن از سلطان اسحاق برجای مانده است (صفی‌زاده، همان، ۱۶، ۱۸، ۲۰، ۲۴). ظاهراً سلطان اسحاق پس از برپایی «پردیور» (نک: دنباله مقاله) به عموم اعلام کرد که حق در جامه بشر ظهور کرده، و خود اوست؛ هر کس قابلیت پذیرش و دیدار حق را دارد، به زیارتش بشتابد و کسب فیض کند (نیک‌نژاد، همان، ۱۰۲). برخی سلطان اسحاق را مظهر حضرت علی (ع) و ذات حق انگاشته‌اند (جیحون‌آبادی، ۲۹، بیت ۴۸۳).

تاریخ ولادت سلطان اسحاق در اقوال مختلف متفاوت است: جیحون‌آبادی سال ۶۱۲ق (ص ۴۲۶، بیت ۸۰۲۶۴)، نیک‌نژاد سال ۶۵۰ق (همان، ۱۰۳). و صفی‌زاده سال ۶۷۵ق (همان، ۱۶) را یاد می‌کنند. اما محل تولد او به اتفاق آراء روستای برزنجه است که در حلبچه (استان سلیمانیه عراق) قرار دارد (نک: همانجا، جیحون‌آبادی، ۳۲۴، ۴۲۶؛ نیک‌نژاد، همانجا).

بنابر یک روایت، سلطان اسحاق در کودکی به فراگرفتن دانش مشغول شد و در جوانی در نظامیه بغداد به تحصیل ادامه داد. سپس به

دمشق رفت و در تکمیل تحصیلات کوشید. آنگاه به برزنجه بازگشت و در مسجدی به ارشاد مردم پرداخت، در حالی که اینک قدم در راه تصوف نهاده بود (صفی‌زاده، همان، ۱۶، ۱۹). خاندان سلطان اسحاق با او موافقت نداشتند و رفتار و سخنان وی از کودکی خلاف رأی و خواسته شیخ عیسی، پدرش، بود. سرانجام ۴ تن (که به زعم اهل حق از ازل همراه او بودند) به وی گرویدند و با استقامت در راه او، به استقرار و پیشرفت این آیین باری کردند.

پس از مرگ پدر، برادران به تحریک علمای دینی به مخالفت با سلطان برخاستند و چون دشمنی آنان با وی شدت گرفت و قصد جان او را کردند، با یاران خود در غازی پناه گرفت و ۳ روز در آنجا پنهان شد؛ تا اینکه مهاجمان محل را ترک کردند و سلطان و همراهان به سلامت بیرون آمدند (جیحون‌آبادی، ۳۳۹-۳۴۲؛ افضل‌ی، قاسم، ۲۲۸-۲۳۰).

وی ناگزیر به ده شیخان در اورامان کردستان نقل مکان کرد و در آنجا «پردیور» را به مثابه مرکزی روحانی و معنوی برای یاران بنا نهاد و به تقویت و نشر مذهب حقیقت پرداخت. مرگ او در همان روستا، در اواخر قرن ۸ق (نیک‌نژاد، همانجا)، و به گفته صفی‌زاده در ۷۹۸ق (همان، ۱۶) روی داد و همانجا مدفون شد. جیحون‌آبادی مدت عمر سلطان را ۳۰۰ سال می‌گوید (ص ۴۲۶، بیت ۸۰۲۶۵) که طبعاً امری غریب به نظر می‌آید.

سلطان اسحاق ۴ ملک یا ۴ یار و مرید مقرب، به نامهای داوود، بنیامین (یا بنیام)، موسی و مصطفی داشت که آنان را همان ۴ ملک مقرب اسلام انگاشته‌اند (افضل‌ی، قاسم، ۶۸/۳). این ۴ تن، با خاتون رم‌زار ۵ تن می‌شوند، و با بابایادگار و شاه ابراهیم ۷ تن (هفتن) را تشکیل می‌دهند («خرده سرانجام»، ۵۵۹). بنابر «دوره گلیم و کول» این «هفتن» جزئی از ذات سلطان اسحاق بودند (ص ۳۶۱-۳۶۲).

سلسله مراتب و مقامات علوی و روحانی عبارت است از: ۱. هفتنان، ۲. هفتوانه، ۳. هفت سردار، ۴. قولطاسیان، که کلاً ۲۸ تن می‌شوند (جیحون‌آبادی، ۳۸۳-۳۸۷). آنها ذاتهایی ازلی هستند که نخستین صادرات ذات حق به شمار می‌روند و در هیأت بشری ظهور کرده‌اند. در این مکتب، «...جمله ذرات بود و نبود از این بیست و هشت آمد اندر وجود» و «دوکونین زین بیست و هشت شد به پا» (همو، ۶۳-۶۴). این ۲۸ تن از تمامی مخلوقاتی که در زمان آفریده شده‌اند، برترند؛ آنها معرف ۲۸ حرفند و ۲۸ حرف بیان‌کننده کل هستی است (همو، ۳۸۷). جیحون‌آبادی در جایی دیگر، مظاهر سلطان اسحاق را پس از ۷ سردار، به این ترتیب قرار می‌دهد: چلتان، قولطاسیان، پیران یا ۷۲ پیر، ۹۹ پیر، ۶۶ غلام (ص ۲۹). به هر حال، پس از ۷ سردار، یا در مقامی پایین‌تر از ۲۸ تن، ۴۰ تن قرار می‌گیرند که در واقع ۴۰ «جهل تن» هستند، زیرا هر یک از آنها معادل ۴۰ تن محسوبند (همو، ۳۸۷).

پیشوایان اهل حق: بجز سلطان اسحاق، مهم‌ترین مظهر خداوند

جیحون آبادی، ۲۷۰). بابا سرهنگ خود به صراحت می‌گوید که «دون» قبلی او بهلول بوده، و «دون» بعدیش سلطان سهاک است (نیک‌نژاد، همان، ۸۲-۸۳، ۸۵)، لیکن مظهریت، بلافاصله به سلطان اسحاق نرسیده است.

پس از بابا سرهنگ مظهریت با دو واسطه به شاه خوشین رسید (جیحون آبادی، ۲۷۴). بنابر متون اهل حق، شاه خوشین - که اصلاً مبارک نام داشت - از دختری بکر در لرستان زاده شد، در حالی که دختر از ذره‌ای از خورشید - که ظهور نور حق بود - باردار شده بود (همو، ۲۷۴-۲۷۵؛ «تذکره اعلیٰ»، ۲۹-۳۳). مبارک شاه، ۳۶۶ سال پس از حضرت علی (ع)، یا در ۴۰۶ ق در لرستان ولادت یافت و ۶۱ سال زندگی کرد (نیک‌نژاد، همان، ۶۴، ۱۰۳؛ صفی‌زاده، مقدمه، ۲۳). وی در ۳۲ سالگی دعوت و تبلیغ مرام یارسان را آغاز نمود و گفته شده که در همدان با بابا طاهر دیدار داشته است (همانجا). جالب توجه اینکه بجز بابا طاهر، شیخ عطار و عین‌القضات هم در زمره یاران او نام برده شده‌اند (جیحون آبادی، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۳).

شاه خوشین پیوسته در سفر بود (همو، ۳۰۲) و گویند به مناسبت‌های مختلف معجزاتی از وی سر می‌زد (همو، ۲۸۱، ۳۰۱). مرگ او در ۴۶۷ ق روی داد. روایت کرده‌اند وقتی که با یاران در لرستان بود، برای شنا به رودی به نام گام آسیاب (گاماسب) وارد شد، اما از آنجا بیرون نیامد، و اهل حق گفته‌اند که از همان رودخانه به عالم غیب رفت (همو، ۳۰۳؛ صفی‌زاده، همان، ۲۴؛ نیک‌نژاد، همانجا).

پس از شاه خوشین، مظهر ذات الهی در بشر با ناعوث، یا (نااوس) بود که همچون شاه خوشین از دختری بکر به دنیا آمد (جیحون آبادی، ۳۰۴). نام اصلی او ابراهیم و فرزند احمد جاف بود که در ۴۷۷ ق در سرزمین اورامان چشم به جهان گشود، در عرفان طی طریق کرد و راه و روش یارسان را تبلیغ نمود. مردم نخست به او - که مجنونان می‌زیست - با نظر مساعد نمی‌نگریستند، اما بعداً ارادتمندانش فراوان شدند (صفی‌زاده، همانجا، نیز حاشیه، ۱۶۷؛ نیز نک: نیک‌نژاد، همان، ۷۰) و اهل حق این را به سبب معجزاتی می‌دانند که از او صادر شد (جیحون آبادی، ۳۰۵-۳۱۰).

پس از بابا نااوس سلطان اسحاق مظهر ذات حق بود که وصفش گذشت و سپس نوبت به شاه ویس قلی (قرمزی) رسید («تذکره اعلیٰ»، ۹۷ بی) که در ۸۱۰ ق در کردستان به دنیا آمد. وی اشعاری هم داشته که در دفتر «دوره قرمزی» گرد آمده است (صفی‌زاده، مشاهیر...، ۱۳۵، بزرگان...، ۸۹). ظهور بعدی خداوند، پس از قرمزی، در محمد بیگ (لرستانی) بود («تذکره اعلیٰ»، ۱۲۴-۱۲۵) و پس از او خداوند در خان آتش ظهور یافت (همان، ۱۳۱-۱۳۲). خان آتش یا آتش بیگ که در اوایل قرن ۱۱ ق می‌زیست، خاندانی با عنوان آتش بیگی تشکیل داد (صفی‌زاده، مشاهیر...، ۱۴۵، بزرگان...، ۱۰۹).

مظاهر الوهیت البته به همینها محدود نمی‌شوند و بسیاری از شخصیت‌های دینی و عرفانی در این آیین در زمره اینانند؛ مثلاً بنابر «دوره

بر روی زمین حضرت علی (ع) است و در آثار اهل حق بر الوهیت آن حضرت تأکید بسیار شده است (همو، ۲۱۲-۲۱۳). در آغاز هستی، خداوند پس از ارشاد هفتن و نشان دادن راه دشواری که باید در آینده پیمایند، از «بطن دژ» بیرون آمد و در جامه «خاوندگار» بود، اما چون آشکار شد، هفتن دیدند که علی است (همو، ۴۷-۴۹). چنانکه بعداً خواهیم دید، خاوندگار اولین تجلی ذات حق و نخستین مرتبه بروز هویت او در عالم وجود است (همو، ۲۹۲). بنابر متون مقدس یارسان، حضرت علی (ع) دومین ظهور حق است (پس از خاوندگار) و ظهورهای دیگر مربوط به پس از وی است (برای نمونه، نک: «تذکره اعلیٰ»، ۱۸، بی).

علی (ع) تجلی الهی در دور حضرت محمد (ص) است (جیحون آبادی، ۱۲)، و حضرت محمد (ص) خود به الوهیت حضرت علی (ع) آگاهی داشت، اما به خواست وی این سر را فاش نکرد (همو، ۲۰۳، ۲۰۵). علی ذات خداست (همو، ۲۳)، به بیان بهتر، وی مظهر ذات الهی است و حضرت محمد (ص) مظهر صفات الهی، لیکن هر دو اصل و گوهر واحد دارند (همو، ۱۱۵). اهل حق سلمان پارسی را مظهر پیر بنیامین (یا همان جبرئیل) خواندند و شفیع دو عالم دانستند. به نظر ایشان حضرت فاطمه (ع) مظهر خاتون رمز بار، بلال مظهر شاه ابراهیم ایوب، و خالد بن ولید مظهر بابا یادگار بودند («بارگه بارگه»، ۱۱۴-۱۱۶؛ جیحون آبادی، ۱۹۶). سپس امام حسین (ع) مظهر این یادگار شد (همو، ۲۱۹). البته حضرت محمد (ص) هم محل تجلی و حلول الهی خوانده شده است («بارگه بارگه»، ۱۱۷-۱۱۸) و نخستین ظهور وی در «بطن صدف» (پس از پیدایش هفتن) بود (جیحون آبادی، ۵۳). ظهور بعدی وی در آدم ابوالبشر بود، تا برسد به آخرین پیامبر (همو، ۵۵).

مظهر بعدی الوهیت بهلول است و گفته شده است که بهلول - که خود را به دیوانگی زده بود - تجسم دوباره حضرت علی بوده است (همو، ۲۲۲، ۲۲۳). این بهلول احتمالاً غیر از بهلول معروف است، و نزد اهل حق به بهلول ماهی معروف است. بابا حاتم، بابا صالح، بابا رجب، بابا نجوم و بابا لره که همه اهل لرستان بودند، به خدمت بهلول ماهی رسیده، در محضر او طی مقامات عرفانی کردند، و ایشان از یاران نزدیک وی به شمار می‌روند (دوره بهلول، ۳۵، ۴۱، ۴۶، ۵۳، ۵۹).

پس از بهلول، ذات حق در شاه فضل تجسم یافت (جیحون آبادی، ۲۶۰، ۲۷۰). این شاه فضل ظاهراً در اواخر قرن ۳ ق می‌زیست و بعضی گفته‌اند که از هندوستان بوده، و مدتی با اهل حق به سر برده است (نک: صفی‌زاده، حاشیه، ۱۲۷). پس این احتمال داده می‌شود که شاه فضل الله همان فضل الله نعیمی استرآبادی، پیشوای حروفیه، باشد که جابه‌جایی زمانی یافته، و یا با شخصیت دیگری از اهل حق خلط شده است. به هر حال، یارسان خود، این دور را یکی نمی‌دانند (نک: نیک‌نژاد، گنجینه، ۲۷).

پس از شاه فضل الله مظهریت به بابا سرهنگ رسید (قس):

گفت و گوی از نحوهٔ ایجاد عالم، بسیاری از اوقات از «آفرینش» سخن رفته است، اما بعید است که مقصود از آن آفرینش به معنای ایجاد از عدم بوده باشد. روح کلی حاکم بر تفکر یارسان وحدت وجود است و بر این اساس، ایجاد می‌باید به طریق صدور و بروز و ظهور صورت گرفته باشد.

صدور از ذات باری در مراحل و مراتبی دربی هم صورت گرفته است، اما نخستین تحقق یا ظهور ذات حق در وجود خودش بوده که در «بارگه بارگه»، مذکور است (ص ۱۰۲).

این اندیشهٔ عرفانی صرف با عناصر اساطیری این مذهب در آمیخته، و جنگ بدیعی را به وجود آورده است. در متون اهل حق به وجود آغازین عالم در شکل اقیانوس اولیه اشاره شده است. از نحوهٔ صدور این اقیانوس اولیه از ذات الهی سخنی نیست، پس شاید بتوان گفت که در این مکتب - همچون بسیاری از مکاتب کهن دیگر - جهان در شکل هاویه یا خانوس^۱ وجودی ازلی داشته، و خداوند در آن به عمل پرداخته، و شکل کنونی عالم را پدید آورده است (جیحون آبادی، ۳۴، ۳۵). همچنین می‌بینیم که خداوند نخست در بحر محیط حلول کرد و به سبب این حلول «گوهری [در آن] پیدا شد» («بارگه بارگه»، ۱۷۹). در «دورهٔ عابدین»، نیز آمده است که در آغاز، زمانی که نه آسمانی بود و نه زمینی، خدا «در میان دُر، و دُر در ته دریا بود» (ص ۵۲۸). همچنین بنا بر «دورهٔ هفتوانه»، خداوند در زمانی که در «دُر» پنهان بود، جامه‌ای (کالبدی) داشت که «یا» خوانده می‌شود (ص ۲۵۵؛ نیز نک: صفی‌زاده، حاشیه، ۲۵۵). از سوی دیگر، قول اوغلی می‌گوید: در حالی که ذات حق آسمان و زمین را خلق کرد، در دون «یا» بود (نیک‌نژاد، گنجینه، ۱۸)؛ و به هر حال، چنانکه در «بارگه بارگه»، آمده «دُر» آغازین محل حلول خداوند بود (ص ۹۵).

جیحون آبادی (ص ۲۸۱، بینهای ۵۴۱۹-۵۴۲۰) سخن دیگری هم به میان می‌آورد که توضیح آن دشوار است: ظهور الهیت نخست در «سَریا» بود، سپس در «دُر الله» و سوم در «خاوندگار». این قدر معلوم است که به اغلب احتمال «سَریا» یا «سَریا» همان «دُر یا» است و شاید بتوان گفت که مراد از آن «تخمهٔ آغازین» یا «تخمهٔ زرین» اساطیر ادیان باستانی است. این تخمهٔ آغازین، به بیان اهل حق، جایگاه حضور ذات الهی بوده، و مراتب تجلی بعدی الوهیت از آن صورت گرفته است. این تعبیرات اهل حق را ممکن است این طور توضیح داد که الوهیت زمانی در حال کمون محض بود (در دُر یا) و با خروج از این حال تعین پذیرفت. با خروج از مطلقیت خویش صاحب اسامی و صفات شد و به مرحله‌ای رسید که می‌توان او را در آن حال «خاوندگار» یا «خداوند» نامید، در حدّ فاصل این دو حال در وضعی بود که «الله» نام گرفته است. جالب توجه اینکه در «دورهٔ هفتوانه» کوشش شده است تا جهان‌شناسی مکتب حقیقت با جهان‌شناسی اسلامی انطباق یابد و گفته‌اند که زمانی

چهل تن، حضرت موسی (ع) یکی از مظاهر الهی بود (۴۴۰-۴۴۱)؛ در «بارگه بارگه»، باباطاهر محل تجلی الهی (ص ۱۳۱-۱۳۲)، و حاج بکتاش محل حلول ذات خداوند است (همان، ۱۴۹). البته رشتهٔ مظهریت به همین جا ختم نمی‌شود. چنانکه در شاهنامهٔ حقیقت آمده، حسین منصور حلاج مظهر داوود (از هفتن) است (جیحون آبادی، ۲۶۰) و بنا بر «بارگه بارگه»، حلاج همان داوود است (ص ۱۵۱). برحسب آیات ۲۸ تا ۵۰، ۹۶ تا ۵۰ شاهنامهٔ حقیقت، شمس تبریزی تجسد دوبارهٔ همین حلاج بود، اما جالب توجه آنکه وی در بطن دختر دوشیزهٔ مولوی هستی یافت و بعد باز به نزد مولانا برگشت و او مرید بی‌چون و چرای وی شد (همو، ۲۶۱-۲۶۵). همچنین، بنا بر بیت ۱۸، ۵ شاهنامهٔ حقیقت (همو، ۲۶۱)، مولوی خود مظهر حضرت محمد (ص) بود.

تناسخ نزد اهل حق: چنانکه معروف است، اهل حق، همچون دیگر معتقدان به تناسخ، مرگ را پایان قطعی زندگی و متضمن انقطاع حضور روح در این جهان و عبور آن به عالمی دیگر نمی‌دانند. آغاز هر زندگی به پیشباز مرگ رفتن و هر مرگ آغاز زندگی مجددی است (نیک‌نژاد، گنجینه، ۱۱۴)، اما زندگیها و مرگهای پیاپی برای نجات انسان است («خرده سرانجام»، ۵۷۷-۵۷۸). این طی طریق طولانی جزئی از پیمان خداوند با مردمان است و مقدر شده است که هر کس باید هزار، یا هزار و یک «دون» را در جهان ببیماید (جیحون آبادی، ۴۴، ۷۷).

تناسخ نزد اهل حق بر اساسی فکری و اخلاقی استوار است، و اگرچه در این باب سخن بسیار نگفته‌اند، گه گاه می‌توان اشاراتی در این جهت یافت که حکایت از توجه ایشان به قانونی همچون قانون گَرمَهٔ هندوان دارد (همو، ۷۹-۸۰).

هر کس باید هزار دون ۵۰ ساله را در جهان بگذراند و در صورتی که در این مدت پاک شده باشد، «شود ملحق حق به آخر حساب» و در غیر این صورت باید باز دونهای دیگری را ببیماید (همو، ۴۴). این نیز گفته شده که کسی که عملش نادرست باشد و از قواعد حقیقت بیرون برود، در زندگی بعدی به حیوانی کثیف مبدل خواهد شد و جهنم را خواهد دید («ذیل تذکرهٔ اعلیٰ»، ۱۶۸).

در سیر تکاملی روح، از «پردیور» (کعبهٔ اهل حق) سخن به میان آمده است. پردیور (= این سوی پل) بنایی است که سلطان اسحاق در کنار رود سیروان ساخت و در اندیشهٔ مؤمنان این مذهب، منزلتی شبیه به پل صراط دارد، زیرا روح پس از عوض کردن هزار و یک جامه سرانجام از آن عبور می‌کند؛ اما عبور از پل فقط برای نیکان میسر است و بدکاران به دوزخ خواهند افتاد (نک: صفی‌زاده، مقدمه، ۳۹۱). همچنین شهرزور نیز جایگاهی اساطیری یافته، و با سرنوشت نهایی نجات یافتگان پیوند خورده است: بنا بر «بارگه بارگه» روان کسانی که شایستهٔ نجات قطعی باشند، در شهرزور به سرمدیت می‌پیوندند (همان، ۳۳).

چگونگی پیدایش جهان و انسان: در متون دینی اهل حق، در

چگونگی عملکرد دیوان و نیروهای اهریمنی در آغاز آفرینش سخن می‌رود و آشکار است که تأثیرات تفکرات ایرانی کهن را با خود دارد («بارگه بارگه»، ۱۵۳-۱۵۴). آفرینش انسان و احوال آدم و حوا نزد اهل حق غالباً با روایات اسلامی در این باب مطابق است (مثلاً نک: جیحون‌آبادی، ۶-۸؛ «دوره عابدین»، ۵۳۸-۵۳۹). البته در «دوره عابدین» گمراه کننده آدم و حوا صریحاً اهریمن خوانده شده است (همانجا). نکته‌ای که در طرح ارائه شده در مکتب حقیقت اختصاصی به نظر می‌رسد، نحوه پیدایش جنیان و دیوان است. بدین قرار که در شاهنامه حقیقت از جفتی کهن به نام «جان» و «مرجان» یا «مرجانه» سخن می‌رود که بر روی زمین از آتش هستی یافتند (جیحون‌آبادی، ۶۰، ۷۳) و جنیان از زاد و ولد آن دوه وجود آمدند (همو، ۷۴). جالب توجه اینکه «مرجانه» که ظاهراً صورت مصحف «مشیانه» است، از پهلوی «جان» آفریده شد (همو، ۷۳).

آخرالزمان از دیدگاه اهل حق: جیحون‌آبادی روند حرکت جهان و جهانیان را به ۳ مرحله تقسیم می‌کند: مرحله «روح» که در آن روحانیات هزار و یک جامه عوض می‌کنند تا مرحله «جان» فرا برسد. در این مرحله نفسانیات هزار و یک جامه را طی می‌کنند تا زمان نزول بنی آدم برسد، و از آن زمان هم هزار و یک جامه باید طی شود تا آخرالزمان فراز آید، و آنگاه زمان جاودانگی خواهد بود و توقف حرکت جهان (ص ۶۰).

اهل حق و به خصوص گروهی از بزرگان ایشان، درباره احوال آخرالزمان و به بیان دقیق‌تر وقایعی که بدان می‌انجامد، پیشگوییهای کرده‌اند که در حدّ خود جالب توجه است (القاصی، ۷۹، ۸۱، ۸۸-۸۹). یارسان نیز همچون شیعه اثناعشری معتقدند که در آخرالزمان خونخواهی حسین (ع) جهان را فرا خواهد گرفت (همو، ۷۰). همچنین بنا بر پیش بینیهای اهل حق، پیش از وقوع آخرالزمان جنگهای عظیمی در خواهد گرفت که از آن احوال به «جهان طوفانی» هم تعبیر شده است (همو، ۷۷، ۸۰-۸۱).

در این «جهان طوفانی» بی‌شک حضرت علی (ع)، برترین تجسم الهیت، ظهور و حضور خواهد داشت (همو، ۷۹). ایل بیگی می‌گوید که در آخرالزمان همه ادیان یک دین می‌شوند (مذهب اهل حق) و سلطان اسحاق بر همه سروری می‌یابد. در آن زمان رستگاران بی‌غم و اندوهند و نیازی به خورد و خوراک ندارند (همو، ۸۸). این نیز گفته شده است که در آخرالزمان خداوند در بیکره هفتوانه تجلی می‌کند («دوره هفتوانه»، ۲۸۸) و هفتوانه در روز بازپسین سروری خواهند داشت («بارگه بارگه»، ۱۰۸).

احکام، آداب و اخلاق: «قرار حقیقت» یا شرط بودن در زمره اهل حق این است که به گفته سلطان اسحاق «حق را حاضر و موجود» و «خداوند عالم را همه جا حاضر بدانند» («ذیل تذکره اعلی»، ۱۶۱). اهل حق دستور دارند که از اهریمن برائت جویند («دوره عابدین»، ۵۲۹-۵۳۰). اگر شرط معنوی اهل حق بودن گرایش به حق و حقیقت و

که خداوند جامه یا را شکافت و بیرون آمد، معادل است با زمان «الست بریکم» (ص ۲۵۸).

آنچنانکه در «دوره عابدین» آمده است، چون او «از دژ بیرون آمد، مانند خورشید می‌درخشید» (همانجا). روایت تکمیلی این طرح را در شاهنامه حقیقت می‌توان یافت که بنا بر آن چون دژ اولیه از هم شکافت، از آن نور و آتشی پدید آمد؛ نور به فرشتگان، و آتش به اهریمنان و جنیان مبدل شد (جیحون‌آبادی، ۶۱-۶۲). پس فرشتگان در ردیف نخستین ذوات صادر شده از الوهیت هستند. بنا بر «دوره عابدین» (ص ۵۳۸-۵۳۹) نیز خداوند نخست ۴ فرشته را ایجاد کرد و سپس خورشید و ماه را.

روایت دیگری نیز از آن مرحله از آفرینش وجود دارد که در توضیح آفرینش فرشتگان یا هفتن است (جیحون‌آبادی، ۴۱-۴۳).

باری، پس از آفرینش (یا ظهور) هفتن، خداوند دوباره در درون دژ در دریا جای گرفت و چند هزار سال در آن ماند. در آنجا عهد کرد که چون بیرون آید، هفتوانه را به وجود آورد، و چنین هم کرد («دوره هفتوانه»، ۲۵۲-۲۵۳؛ نیز نک: صفی‌زاده، حاشیه، ۲۵۲). مرحله بعدی پیدایش، پدید آوردن اجرام آسمانی بود («تذکره اعلی»، ۱۱).

این گزارش، اگرچه روایتی نسبتاً جامع از چگونگی آفرینش از دیدگاه اهل حق است، تنها روایت این گروه در این باره نیست. در آثار موجود، روایات اسطوره‌ای گوناگون درباره تکوین عالم دیده می‌شود. در «تذکره اعلی» به بیان دیگری از این امر بر می‌خوریم (ص ۵-۱۰). این طرح کهن که حکایت از اتکای جهان به جانوران دارد، در بیان دیگری از ساختار عالم از قول یارسان هم دیده می‌شود. در این طرح نیز ساختار عالم به تفصیل بیان شده است (جیحون‌آبادی، ۵۶-۵۸).

روایت دیگری نیز درباره فرایند تکوین جهان وجود دارد و آن مطابق است با گفتار «دوره چهل تن» (ص ۴۳۴-۴۳۸). «الواح آسمانی» نیز در جهان‌شناسی اهل حق جایگاهی ویژه دارد. غالباً از ۷ لوح آسمانی نام برده می‌شود (صفی‌زاده، حاشیه، ۴۴۰؛ «دوره چهل تن»، ۴۳۹-۴۴۰). اهل حق معتقدند که صور کائنات در لوح عقیق که در بالای آسمان دوم قرار دارد، منقش است (صفی‌زاده، حاشیه، ۲۶۲).

بهشتها و دوزخها در آسمانند و به افلاک مربوطند. علاوه بر این بهشتها و دوزخها به هشت تن (سلطان اسحاق و هفتن) تعلق دارند و به بیان دیگر حیز ملکوتی ایشان به شمار می‌روند (جیحون‌آبادی، ۳۵۷). اهل حق از دوزخ به نام «ساج نار» یاد می‌کنند که لفظاً به معنای تاوه آتش است. در «تذکره اعلی» آمده است که از شراره ساج نار بود که جهنم آفریده شد (ص ۱۱۰-۱۱۱). شاه ابراهیم در این باب گوید: ساج آسمان است و نار آفتاب (نیک‌زاد، همان، ۱۹) و از این رو ساج نار، خورشید و آسمان است و دوزخ از خورشید وجود یافته است. اما این نظر که دوزخ از خورشید به وجود آمده، با طرح جهان‌شناختی یاد شده مناسبتی ندارد.

درباره اوایل تکوین عالم نیز اسطوره‌ای ذکر شده است که در آن از

دوری از بدی و دروغ است، شرط صوری - و لازم الاجرای آن - سرسپردن است، چنانکه ورود به جمع یاران فقط با حضور در مراسم سرسپردگی و اجرای آداب آن ممکن است. برای داوطلب سرسپردگی وجود یک «پیر» و یک «دلیل» در اجرای آیین مربوط بدان لازم است و هر یک نقشی خاص خود دارند. البته مقام پیر بالاتر از مقام دلیل است (نک: صفی‌زاده، مقدمه، ۲۴).

آیین مقدس دیگر اهل حق نیز تعلق به جم یا جمع است (نیک‌نژاد، گنجینه، ۱۲۸). جم (جمع) و جمخانه (جمعخانه) محور آداب دینی یارسان را تشکیل می‌دهد: نام‌گذاری کودک، سرسپردن و ازدواج در آن صورت می‌گیرد («خرده سرانجام»، ۵۵۲ - ۵۶۵). مراسم جم در آیین یارسان تا بدان حد اهمیت دارد که در ازل و پس از هستی یافتن هفتادانه این مراسم برپا شد و چون غیر از خود هفتادانه وجود دیگری نبود که قربان کنند، در هر بار یکی از ذوات تشکیل دهنده هفتادانه خود را قربانی می‌کرد و بقیه به تناول از آن می‌پرداختند («دوره هفتادانه»، ۲۵۸-۲۶۳).

به حکم سلطان اسحاق «جم کعبه حقیقت است، اناث و ذکور اهل حقیقت صبح و شام به کعبه زیارت کنند. اهل حقیقت صبح و شام جم داشته باشند، در شب جمعه بی‌جم نباشند، سرماه بی‌جم نباشند، غسل بکنند، و به ملبوس پاک به جم بیابند. کسی که به حد تکلیف نرسیده است، در قطار جم ننشیند. شکرانه جم اول به جم بدهند، بعد دعا بگیرند و بعد از آن به بیرون جم بدهند. اگر در جم هزار نفر باشند، قربان و شکرانه و نذر و نیاز چنان تقسیم کنند که به همه اهل جم برسد. کسی که سر به راه حقیقت نداده باشد، به او قسمت ندهند» («ذیل تذکره اعلی»، ۱۶۷). از جمله مراسمی که در جم برگزار می‌شود، ادای نذر است. نذر در آیین اهل حق بر ۶ قسم است (صفی‌زاده، تعلیقات، ۵۶۹).

توبه و بازگشت از گناه باید با اهدای «نیاز» به جم همراه باشد تا جم از تقصیر او درگذرد (نک: «ذیل تذکره اعلی»، ۱۵۸). نام دیگر نیاز، «سبز کردن» است و زمان معین دارد. زمانهای تقدیم نیاز به نام و برای سلطان اسحاق، هفتان، قولطاسیان و دیگران انجام می‌شود (جیحون‌آبادی، ۳۴۷-۳۴۹).

از شعائر دیگر اهل حق روزه مخصوص آنان است که با روزه دیگر مسلمانان تفاوت دارد و اصولاً روزه ماه صیام بر آنان ممنوع است. قرمزی یا شاه‌ویس قلی روزه یک ماهه را بر اهل حق حرام و اعلام کرده است که هر کس از اهل حق که روزه یک ماهه بگیرد، از این طایفه بیرون است («تذکره اعلی»، ۱۰۹-۱۱۰). برعکس، بر هر فرد از یارسان واجب است که ۳ روز بیابی روزه «غار» بگیرد و زمان آن از دوازدهم ماه قمری است که مصادف با چله زمستان کردی باشد؛ پس از ۳ روز مداوم روزه‌داری، روز پانزدهم آن ماه را جشن می‌گیرند که «عید خاوندگاری» نام دارد (نیک‌نژاد، همان، ۹۸-۹۹؛ نیز نک: صفی‌زاده، همان، ۵۷۰-۵۷۱؛ قس: جیحون‌آبادی، ۳۴۲، که مدت روزه را ۶ روز می‌داند). این روزه به یاد روزها و ساعاتی است که سلطان اسحاق و

یارانش در غاری سپری کردند (همو، ۳۴۱، ۳۴۲). برای اهل حق مقدس‌ترین جایگاه و کعبه مقصود «پردیور» است: در باغهای روستای شیخان، کنار رودخانه سیروان در اورامان کردستان، قطعه سنگ بزرگی است که جایگاه سلطان و یارانش را مشخص می‌کند. این محل را پردیور می‌نامند و زیارتگاه و محل دعا و نیاز یارسان است.

متون اهل حق به اینکه پردیور معادل کعبه برای ایشان است، صراحت دارند («بارگه بارگه»، ۱۰۷، ۱۱۱؛ جیحون‌آبادی، ۳۶۴). در واقع به فرمان سلطان اسحاق عمارت پردیور بر مزار ایوب بنا شد، تا قبله یارسان باشد (همانجا). در «بارگه بارگه»، آمده است که سلطان اسحاق در پردیور با یاران پیمان بست (ص ۱۰۲) و حرمت پردیور تا بدان حد است که گفته شده الهیت در پردیور حلول داشته است (ص ۱۰۸).

اصول اخلاقی: اخلاق یارسان مبتنی بر ۴ دستور اصلی است که به سلطان اسحاق نسبت داده می‌شود: پاکی، راستی، نیستی و ردا (بخشش یا بردباری) که «ارکان» یا «چاررکن» خوانده می‌شوند («دوره عابدین»، ۵۴۷؛ «خرده سرانجام»، ۵۷۳-۵۷۴؛ نیک‌نژاد، همان، ۱۱۰). «پاکی» پاکی کلی است، چه در جسم و جامه باشد و چه در زبان و اندیشه و رفتار. «راستی» به راه راست رفتن و در گفتار و کردار راست بودن و مطابق خواست خدا زندگی کردن است. «نستی» نیست کردن غرور و خودخواهی و هوئی و هوسهای نفسانی و شهوات است. «ردا» (= رادی) بخشش و خدمت و کمک است (صفی‌زاده، حاشیه، ۲۸۲-۲۸۳).

گذشته از این «چار رکن» اخلاقی، بدیهی است که در این آیین بر شایستگیهای اخلاقی دیگری نیز تأکید شده است («دوره عابدین»، ۵۲۴ بی: از جمله اینکه نزد ایشان نگاه بد به نامحرم (حتی به غیر اهل حق) حرام است («ذیل تذکره اعلی»، ۱۵۶). در کلامهای یارسان به لزوم حفظ اسرار آیین از غیر اهل و پوشیده داشتن حکمت آن اشاره شده است (برای نمونه، نک: «دوره چهل تن»، ۴۵۳-۴۵۴). آزار رساندن به مخلوقات خدا ممنوع است، زیرا اهل حق باید «نرنجد و نرنجانند» («ذیل تذکره اعلی»، ۱۶۲). در «دوره عابدین» (ص ۵۲۵-۵۲۶) و جاهای دیگر به لزوم کشت و زرع و آبادانی تأکید شده است. اینان به چله‌نشینی و عزلت‌گزینی اعتقادی ندارند، بلکه آن را گناه می‌دانند (القاصی، ۱۰۴). دستور اخلاقی دیگر ایشان قناعت است و اینکه نباید به مال دیگری نظر داشت، یا بدان دست درازی کرد («ذیل تذکره اعلی»، ۱۶۱-۱۶۲).

ظاهراً استعمال دخانیات برای یارسان جایز نیست (همان، ۱۵۸، ۱۷۱)، ولی این نیز گفته شده است که در میان اهل حق تنها خاندان آتش‌بیگی استعمال دخانیات را ممنوع کرده‌اند و این تحریم در میان همه یارسان نیست (نک: القاصی، ۱۰۵). البته مصرف مسکرات بی‌هیچ شک و شبهه‌ای حرام است (نیک‌نژاد، گنجینه، ۱۲۳، جم).

را تشکیل دادند (همانجا). خاندان آتش بیگی منسوب است به آتش بیگ که از مردم لرستان بود و در حدود قرن ۱۱ ق می زیست. او که خود را محل تجلی خداوند می دانست، خاندانی برای خود تشکیل داد (همانجا). خاندان شاه هیاسی منسوب به شاه ایاز یا شاه هیاس است. گفته اند که وی در ۱۱۲۵ ق به دنیا آمد و خاندانی برای خود تشکیل داد. مسند ارشادی این خاندان در این زمان با خانواده «الهی» است (همان، ۲۸).

آیین حقیقت و ایران باستان: در طریقه یارسان بسیاری از آثار بازمانده از ایران باستان - اعم از وجوه اعتقادی یا عملی - را می توان بازیافت. گسترش این نشانه های کهن به حدی است که در کمتر مکتب و فرقه ایرانی مشابه آن به چشم می خورد و کاملاً معلوم است که این آیین با اندیشه ها و آداب ایرانی کهن پیوستگی خود را حفظ کرده است. البته آثار و بقایای مزبور به نوعی نیست که بتوان آیین یارسان را به طور خاص و معین با یکی از مذاهب یا مکاتب شناخته شده ایران باستان مرتبط دانست، اما آنچه شایسته توجه است، اتصال محکمی است که مذهب حقیقت میان این دو مرحله تاریخی و فرهنگی برقرار کرده است. بنابراین، می توان حدس زد که احتمالاً این مذهب بازمانده ای از طریقی عرفانی در ایران باستان بوده باشد، طریقی که از آن نام و نشانی در دست نیست. آنچه ذیلاً می آید فقط تصورات پراکنده ای است از تفکرات، اعتقادات و سنن ایرانی باستان که شاید آثار و عناصری از آن در آیین یارسان برجای مانده باشد.

بهلول ماهی از «زنده کردن آیین ایران» سخن می گوید و یادآور می شود که برای این منظور باید دیوانه شد و شهرهای ایران را یک به یک گشت (دوره بهلول، ۳۶-۳۸). بنابر «بارگه بارگه»، یارسان آیین خویش را به زردشت نسبت می دهند (ص ۱۰۱). همچنین در «بارگه بارگه» (ص ۱۶۶) زردشت پیامبر خدا خوانده و ستوده شده است (نیز نک: افضل، قاسم، ۷۸/۲).

در «بارگه بارگه»، اسطوره ای درباره آغاز آفرینش جهان آمده است که می تواند بازتابی از اساطیر خلقت نزد زردشتیان باشد (ص ۱۵۳-۱۵۴). یکی از سرایندهگان اهل حق به نام بکتر درباره شیطان نظریات جالب توجهی دارد (نیک نژاد، گنجینه، ۷۹-۸۱). بخش ابتدایی این طرح دارای مایه های قوی زروانی است و حکایت از صدور اهورمزدا و اهریمن از بطن زروان دارد. بخش دوم (حضور او در بشر) اندیشه مشترک دین مزدایی سنتی، مذهب زروانی و مذهب حقیقت است، و بخش سوم آن (اجر اهریمن) ممکن است مرتبط با اندیشه ای زروانی باشد.

در شاهنامه حقیقت ترکیبی از اندیشه های اسلامی و مزدایی دیده می شود (جیحون آبادی، ۷۱-۷۲). قرینه سازی و تقابل نیروهای اهورایی و اهریمنی در آن کاملاً آشکار است.

در «دوره چهل تن»، با مفهومی از ایران باستان - و به خصوص زروانی - رویه رو می شویم: «روشنی، دشمن تاریکی و آز است» (ص

اهل حق، بنابر سنت و عادت دیرین خود، هنگام برخورد با یکدیگر، به جای سلام «یا علی» می گویند (القاصی، ۱۰۶). آنان در شب نوروز، بر بامهای خود آتش می افروزند (افضلی، قاسم، ۳/۳) و همچنین در شب اول پس از مرگ بر روی قبر متوفی آتش روشن می کنند (همانجا). اهل حق تیمم، غسل و غسل میت هم دارند («خرده سرانجام»، ۵۷۴-۵۷۸).

تراشیدن یا کوتاه کردن شارب برای اهل حق ممنوع و گناهی بزرگ است و سلطان اسحاق خود بر آن تأکید داشته است (نک: نیک نژاد، همان، ۱۱۹ بی). قلندر، از بزرگان یارسان، شارب را نشانه اهل حق می داند (همان، ۱۲۲). به سبب مقدس بودن سبیل تارهای جدا شده از آن را باید در جایی محفوظ نگاه داشت (همان، ۱۲۳).

خاندانهای اهل حق: در حالی که کلیت اهل حق مجموعه ای واحد را تشکیل می دهند، این قوم به چند خاندان تقسیم می شود که به لحاظ بعضی مسائل اعتقادی یا برخی آداب با هم تفاوتهایی دارند. برای اهل حق از ۱۱ خاندان (صفی زاده، مقدمه، ۲۴-۲۵) و ۱۴ خاندان (افضلی، علیار، ۱۷۶) سخن گفته شده، اما غالباً بر ۱۲ خاندان تأکید می شود و آنها را به ۱۲ برج، ۱۲ ستاره آسمان، ۱۲ حواری عیسی (ع) و ۱۲ امام (ع) تشبیه کرده اند (جیحون آبادی، ۴۱۱). اما در اینکه خاندانهای اصلی که در زمان سلطان اسحاق و به امر او شکل گرفتند، ۷ خاندانند، اتفاق نظر وجود دارد (همو، ۴۱۲، بیت ۷۹۹۳). خاندانهای دیگر بعداً به آن افزوده شدند. خاندان شاه ابراهیمی منسوب است به فردی به همین نام که به دستور سلطان اسحاق برای ارشاد به عراق رفت و با کوشش او، گروههایی از مردم آنجا روش اهل حق را پذیرفتند. اکنون نیز خاندان شاه ابراهیمی در خانیقین و مندلی به سر می برند (صفی زاده، همان، ۲۵). خاندان بابا یادگاری منسوب است به بابا یادگار که سلطان اسحاق به هند فرستاد تا آیین یارسان را تبلیغ کند. خاندان بابا یادگاری اکنون در پاکستان و بعضی هم در افغانستان زندگی می کنند (همانجا).

خاندان عالی قلندری منسوب است به عالی قلندر که در روستای شیخان به جمع مریدان سلطان اسحاق پیوست و به دستور سلطان برای ارشاد به بغداد رفت، اما در آنجا کشته شد. عالی قلندر اولادی نداشت، اما به اراده سلطان اسحاق خاندان او از دوتن نزدیکان وی آغاز گشت و اکنون هم سادات عالی قلندری از نسل همان دوتن هستند (همان، ۲۶). خاندان خاموشی زمانی به خاندان سید ابوالوفا معروف بود و بعداً به سبب اهمیت و شهرت خاموش، نواده سید ابوالوفا، به خاموشی نام بردار گشت (همانجا). خاندان میرسوری از اعقاب سید میر احمد، ملقب به میر سور، تشکیل می شود که از ارادتمندان سلطان اسحاق بود (همان، ۲۷). خاندانهای سیدمصطفی و حاجی باوسی نیز به دوتن از مریدان سلطان اسحاق با همین نامها منسوبند (همانجا). خاندان زنوری یا ذوالنوری مربوط به یکی از بزرگان اهل حق در قرن ۹ ق است که ذوالنور نام داشت و فرزند یکی از خانهای لرستان بود. وی خود فرزندی نداشت، از این رو، بازماندگان بعضی از نزدیکان او خاندان وی

(۴۸۶).

بجز امور اعتقادی (دینی) باستانی، قهرمانان حماسی ایران باستان نیز در کلامهای اهل حق حضور نمایان دارند؛ ستایش از شاهان و پهلوانان ایرانی با افکار خاص آیین حقیقت در هم آمیخته است، چه آنها مظاهر هفتن و حتی مظاهر الهی خوانده شده‌اند (جیحون آبادی، ۱۵۴، ۱۵۵؛ «بارگه بارگه»، ۹۴؛ دوره بهلول، ۵۴-۵۵).

در «بارگه بارگه»، ضمن اشاره بر بعضی اعمال رستم و ستایش کارها و مبارزات وی با دشمنان ایران (ص ۱۲۳) او را تجسم بنیامین، و سیمرخ را همان خاتون رمزار دانسته‌اند (ص ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۷۱).

نکات دیگری هم در مذهب اهل حق به چشم می‌خورد که از رابطه محکم آن با ایران باستان و اندیشه‌های ایرانی کهن حکایت دارد (افضلی، قاسم، ۳/۳).

اشعار «بارگه بارگه» و «دوره هفتونه» همه ۱۰ هجایی و دو مصراع هستند (هر مصراع ۵ هجا). شعر هجایی از آثار و عناصر بازمانده از ایران باستان در میان اهل حق است (صفی زاده، مقدمه، ۱۸۹، ۱۹۰-۱۹۱).

در مقبره شاه ابراهیم چشمه‌ای وجود دارد که «هانیتا» (= اناهیتا) خوانده می‌شود (افضلی، قاسم، ۸۲/۲). بنابر آنچه از «بارگه بارگه»، استنباط می‌شود، شاید بتوان گفت که اناهیتا خود محل تجلی یا حلول ذات الهی باشد (ص ۱۰۹-۱۱۰). در بند ۱۲ از «دوره چهل تن»، از «چیستا» (= حکمت) سخن به میان آمده، و از چهل تن دعوت شده است که از بارگاه ازلی به در آیند و درباره راز چیستا گفت‌وگو نمایند (ص ۴۴۳-۴۴۴). در بند ۱۰ همان کلام از زروان به صورت زروان نام برده شده، گرچه معنای روشنی از آن بند دریافت نمی‌شود؛ این قدر هست که از وجود آن در آغاز جهان، آنگاه که «روشنی و تاریکی عالم را فراگرفته بود»، سخن رفته است (ص ۴۴۲). در دوره بهلول نیز از زروان، اورمزد (به صورت زرمیز) و اهریمن (به صورت اهری) یاد شده است (ص ۶۲-۶۳).

در طرحی از جهان‌شناسی اهل حق و چگونگی تکوین عالم از دیدگاه ایشان، خداوند از پیشانی گاو، ماه را آفرید و از پیشانی شیر، خورشید را؛ محل ماه هم بر پیشانی گاو است و محل خورشید بر پشت شیر (جیحون آبادی، ۵۷-۵۸). در اندیشه ایرانیان باستان نیز گاو با ماه رابطه مستقیم دارد و شیر با خورشید.

خاطره نخستین زوج انسانی در دین مزدایی (مشیه و مشیانه)، نزد اهل حق بدین گونه حفظ شده است که نام مشیانه تبدیل یافته، و صورت «مرجانه» (و نیز مرجان) به خود گرفته، و جفت نر او «جان» نامیده شده است. آن دو سه که ذاتشان از آتش بود - بر روی زمین آفریده شدند و از ایشان جنیان پدید آمدند. پس از آن بود که آدم و حوا از خاک هستی یافتند. یکی از اشکال ترکیب اساطیر ایرانی و اسلامی این بود که گفتند مرجانه از پهلوی جان آفریده شد (جیحون آبادی، ۶۰، ۷۳-۷۴).

در «دوره هفتونه»، از زبان سلطان اسحاق به وجود خدایان بی‌شمار

اشاره شده است که «اگر بیابند... و اگر بارگاههایی داشته باشند...» (ص ۲۸۳). مقصود از این خدایان چیست؟ شاید اولین تصویری که به ذهن برسد، ایزدان باشد که سپاهیان مینوی اورمزدند و بی‌شمارند.

نظایر اینگونه موارد را باز هم در کلامهای یارسان می‌توان یافت و مجموعه آنها این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که مذهب حقیقت ارتباطی نیرومند با ایران باستان دارد و حتی شاید بتوان گفت که طریق اهل حق بازمانده یک مکتب یا مذهب عرفانی ایرانی است که از عصر باستان تا زمان ما همچنان دوام داشته است، و شاید همچنان پایدار بماند.

از برخی از آثار متأخر مربوط به این گروه، چون نوشته‌های جیحون آبادی و نورعلی الهی چنین برمی‌آید که از دیرباز در میان سران و پیشوایان اهل حق کسانیه بوده‌اند که می‌کوشیده‌اند تا آداب عملی و اصول اعتقادی گروه را با اعمال و عقاید اهل تشیع سازگار و یکسان نمایند، و این جریان امروز قوت و حرکت بیشتر گرفته، و در آثاری که منتشر می‌شود، بازتاب روشن‌تریافته است.

مآخذ: افضلی شاه ابراهیمی، علیار، «اهل حق»، مهر، تهران، ۱۳۴۵، ش ۳؛ افضلی شاه ابراهیمی، قاسم، دفتر رموز یارستان، تهران، چاپ راستی؛ القاصی، مجید، آیین یاری، کرمانشا، ۱۳۳۸ ش؛ «بارگه بارگه»، «خرده سرانجام»، «دوره چهل تن»، «دوره عابدین»، «دوره کلیم و کول»، «دوره هفتونه»، نامه سرانجام، به کوشش و ترجمه صدیق صفی‌زاده، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ «تذکره اعلی»، مجموعه رسائل و اشعار اهل حق، به کوشش ایوانف، بی‌بی، ۱۹۵۰ م؛ جیحون آبادی مگری، نعمت‌الله، شاهنامه حقیقت، به کوشش محمد مگری، تهران، ۱۳۴۵ ش/۱۹۶۶ م؛ دوره بهلول، به کوشش صدیق صفی‌زاده، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ «ذیل تذکره اعلی»، مجموعه رسائل و اشعار اهل حق، به کوشش ایوانف، بی‌بی، ۱۹۵۰ م؛ صفی‌زاده، صدیق، بزرگان یارسان، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ خسرو، مشاهیر اهل حق، تهران، ۱۳۶۰ ش/۱۹۸۱ م؛ همو، مقدمه، حاشیه و تعلیقات بر نامه سرانجام (هد)؛ مدرسی چهاردهی، نورالدین، خاکسار و اهل حق، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ نامه سرانجام، به کوشش و ترجمه صدیق صفی‌زاده، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ نیک‌نژاد، کاظم، کلامات ترکی، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، گنجینه باری، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ نیز:

Ivanow, W., *The Truth - Worshippers of Kurdistan, Ahl - i Haqq Texts*, Leiden, 1953.
مسعود جلالی مقدم - دایره‌ی صفت

أَهْلُ ذِمَّة، نکه: ذمیان.

أَهْلُ رِدَّة، نکه: رده، جنگها.

أَهْلُ سُنَّتٍ وَ جَمَاعَتٍ، اصطلاحی در گروه‌بندهای مذهبی مسلمانان که در طی قرون متمادی ناظر به گرایش مذهبی اکثریت مسلمانان بوده است. نسبت به اهل سنت و جماعت با رعایت اختصار، به صورت «سنی» شهرت یافته است.

اصطلاح اهل سنت و جماعت، با قید سنت، مذاهب بدعت‌گذار، و با قید جماعت، مذاهب اهل خروج را از جرگه اکثریت خارج کرده است؛ اما باید توجه داشت که مقصود از سنت و بدعت در اینجا، سنت و بدعت بر پایه تعریفی است که اکثریت از این دو اصطلاح داشته‌اند. در طول تاریخ اسلام، نمی‌توان گروهی از مسلمانان را نام برد که نسبت انحراف

نهاده است.

اهل کتاب، اصطلاحی که بر گروهی از پیروان ادیان معتقد به کتابی آسمانی اطلاق شده است. قدر متیقن این است که یهودیان و مسیحیان از مصادیق این اصطلاح در فرهنگ اسلامی بوده‌اند.

اهل کتاب و اُمّیین: ساکنان شبه جزیره عربستان را در آستانه ظهور اسلام می‌توان به دو گروه عمده تقسیم کرد: اکثریت جمعیت را، چه در شهرها و چه در بادیه مردمی تشکیل می‌دادند که دین رایج میان آنان بت‌پرستی بوده است و عموماً از خواندن و نوشتن نیز بهره‌ای نداشته‌اند. این گروه ادبیات مکتوب نداشته، و در حوزه دین فاقد کتاب و تعالیم مکتوب بوده‌اند و کتابت آنان عمدتاً منحصر به نوشته‌های کوتاه تجاری، یا طلسمات و تعاویذ بوده است. گروه دوم اقلیتی پراکنده در بخشهایی از شبه جزیره عربستان که بر دین یهود یا مسیحیت بوده، و با کتب دینی، به خصوص تورات و انجیل آشنایی داشته‌اند. در میان این گروه عالمانی نیز بوده‌اند و خواندن و نوشتن و آموزش منظم نزد آنان تا حدودی رواج داشته است.

این دوگانگی فرهنگی در میان دو گروه اکثریت و اقلیت، موجب شده بود تا در اواسط سده ۶م، یعنی در آستانه ظهور اسلام، مردم شبه جزیره عربستان به دو گروه امیین (بی‌سوادان) و اهل کتاب تقسیم گردند. با آنکه آثار مکتوب قابل اعتمادی از عصر جاهلیت که نشان‌دهنده این طبقه‌بندی اجتماعی باشد، در دست نیست، ولی کاربردهای گوناگون اهل کتاب و امیین در قرآن کریم، آشکارا نشان می‌دهد که این تعبیرها و این تقابل، مربوط به مدتها پیش از ظهور اسلام بوده است. این تقسیم که پذیرش برتری فرهنگی اهل کتاب بر امیین را می‌نماید، با وجود تلخی حقیقی که در پس آن نهفته بود، از سوی اکثریت بت‌پرست نیز در عمل پذیرفته شده بود.

برای نشان دادن وجود اصطلاح اهل کتاب در پیش از اسلام، باید به این نکته اشاره کرد که این اصطلاح با وجود پذیرفته بودن کاربرد، از نظر ارزش معنایی گاه در قرآن کریم مورد انتقاد قرار گرفته است. در این باره، به خصوص باید به این مضمون قرآنی اشاره کرد که «در میان آنان (اهل کتب) گروهی امی هستند که دانشی به کتاب ندارند...» (بقره ۷۸/۲)؛ از این آیه آشکارا برمی‌آید که همگی آنان که در طبقه اجتماعی اهل کتاب جای گرفته‌اند، به واقع اهل کتاب نیستند.

در تحلیل کاربردهای اهل کتاب در قرآن کریم، باید گفت که تقابل اهل کتاب و امیین به عنوان یک طبقه‌بندی فرهنگی-اجتماعی در جای جای قرآن بازتاب یافته است (مثلاً نک: همانجا؛ آل عمران ۲۰/۱۳)؛ اما در قرآن کریم با وجود استفاده از دو تعبیر اهل کتاب و امیین با مفهومی‌های شناخته‌شده نزد عرب، از تغییرات بنیادی در طبقه‌بندی فرهنگی مردم عربستان سخن رفته که در عمل به انهدام این شرایط فرهنگی و انتفای موضوع تقابل امیین و اهل کتاب منجر شده است. بر این پایه باید بر این نکته تأکید کرد که دو اصطلاح اهل کتاب و امیین از فرهنگ قرآنی

از سنت و گرایش به بدعت را بر خود پسندیده باشند. در حال حاضر، تنها گروههایی از مسلمانان که از شمول تعبیر اهل سنت و جماعت خارج هستند، گروههای شیعه و اباضیه‌اند، اما در نگاه تاریخی، باید یادآور شد که برخی از شعب کلامی مسلمانان، همچون معتزله و مرجئه نیز از سوی اکثریت در شمار اهل سنت و جماعت شمرده نمی‌شده‌اند.

در صورتی که تبیین مرزهای تاریخی میان اهل سنت و جماعت با گروههای دیگر موردنظر باشد، نکات بسیاری باید مورد توجه قرار گیرد، اما مرزبندی میان اهل سنت و جماعت و گروههای دیگر در عصر حاضر، عملاً بر مبنای دیدگاه مذاهب نسبت به خلفای نخستین صورت می‌پذیرد. بدین توضیح که اهل سنت و جماعت، با وجود گوناگونی طیفهای آن، بر مشروعیت خلافت ۴ خلیفه نخستین اتفاق نظر دارند، در حالی که شیعیان - به طور خاص امامیه و اسماعیلیه - حضرت علی (ع) را جانشین بلافصل پیامبر (ص) می‌شمارند و اباضیه نسبت به خلافت عثمان و حضرت علی (ع)، انتقاداتی را وارد می‌دانند. شعبه زیدیه از شیعه با وجود اینکه بیش از دیگر گروههای شیعه به اهل سنت و جماعت نزدیک گشته‌اند، ولی هنوز برخی دیدگاههای مبنایی ایشان در باب امامت، این فرقه را نیز از اهل سنت و جماعت متمایز نگاه داشته است.

از نظر اصول اعتقادی، اهل سنت و جماعت در اشکال کنونی آن، در طیفی میان اشعریه تا سلفیه پراکنده‌اند و این تمایز از آن روپدید آمده است که گروهی از عالمان در برخورد با مباحث اعتقادی راهی کلامی و استدلالی را می‌جستند، در حالی که گروهی دیگر، دست یافتن به عقیده‌ای نجات‌بخش را در گرو پذیرش نصوص و پیروی شیوه سلف (صحابه و تابعین) در پرهیز از مباحث کلامی و تسلیم نسبت به نصوص شرعی دانسته‌اند (نک: ه. د. اشاعره، نیز سلفیان). گونه‌ای خاص از گرایشهای اعتقادی اهل سنت و جماعت که در گستره‌ای از تاریخ در مشرق اسلامی از حیاتی ممتاز برخوردار بوده، مکتب حنفیان اهل سنت و جماعت، و شکل کلامی شده آن، یعنی مذهب ماتریدیه است (نک: ه. د. ۳۸۹/۵-۳۹۱).

در باره گروه‌بندیهای اهل سنت و جماعت در حوزه فقهی، باید گفت که از میان مذاهب گوناگون ایشان، ۴ مذهب حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی در طول تاریخ بیش از همه اهمیت یافته، و در حال حاضر نیز اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت و جماعت پیرو همین مذاهب چهارگانه‌اند. به عنوان مذاهب دیگر فقهی در میان اهل سنت و جماعت باید از مذهب اوزاعی (هم)، مذهب سفیان ثوری، مذهب ابو ثور (هم) و مذهب ظاهری یاد کرد که جز آثار بسیار محدود از مذهب اخیر، همگی به تاریخ سپرده شده‌اند. مذهب ظاهری امروزه به عنوان مذهبی از مذاهب هشتگانه مسلمان، مورد توجهی محدود قرار گرفته است. افزون بر آنچه یاد شد، باید حرکت‌کنانی اصلاح‌گرا در فقه اهل سنت و جماعت را مورد توجه قرار داد که به دنبال استنباط مستقیم احکام فقهی از ادله و نصوص شرعی است و پیروی مذهبی خاص از مذاهب اربعه را کنار

بر نیامده، بلکه میراثی از زبان پیشین عرب بوده است که با گسترش و پای گرفتن فرهنگ اسلامی دامنه رواج آن محدودتر شده است.

از بارزترین نمودهای تلاش برای تغییر این شرایط، این آیه قرآنی است که در سخن از پیامبر اسلام (ص)، بر مبعوث شدن او از میان «امیین» تأکید ورزیده، و آموختن کتاب و حکمت به امیین را از مهم‌ترین ثمرات نبوت او دانسته است (جمعه/۲/۶۲). بدین گونه است که امیین دیگری نماندند و امت، دست کم با آن معنای خاص فرهنگی و اجتماعی خود در عصر پیش از اسلام، از صحنه عربستان محو گردید. در پایان رسالت پیامبر اسلام (ص)، با استتفا کردن شمار محدودی از یهودیان و مسیحیان اسلام آورده، در واقع باید توجه داشت که اکثریت مسلمانان را گروه پیشین امیین تشکیل می‌دادند و اکنون اهل کتاب با همان حوزه مصداقی پیش از اسلام، در برابر مسلمانان قرار می‌گرفتند که خود نیز به معنای لغوی، از اهل کتاب بودند؛ اگرچه هیچ‌گاه در اصطلاح با این نام خوانده نشده‌اند.

نقد اهل کتاب در قرآن: اهل کتاب نامیدن یهودیان و مسیحیان و گاه تعبیرهایی چون «الذین آتیناهم الكتاب» (آنانکه به ایشان کتاب داده‌ایم) در قرآن کریم، این معنا را آشکار می‌سازد که قرآن کریم آنان را پیرو کتبی می‌داند که حقیقت اصل آنها مورد تأیید قرار گرفته است، اما درباره اینکه اینان، تا چه اندازه به این حقیقت نزدیک بوده‌اند، باید توجه داشت که آیات قرآنی گاه اهل کتاب را از جهاتی می‌ستاید و گاه آنان را به سختی نکوهش می‌کند.

این برخورد دوگانه در زبان قرآن کریم، نامأنوس نیست و باید چنین برداشت کرد که قرآن کریم اهل کتاب را به عنوان مجموعه‌ای از مردمان با پندار و کرداری ناهمگون ستایش یا نکوهش نمی‌کند. اهل کتاب ستایش شده، مؤمنانند که به توحید، معاد و کتاب آسمانی خود ایمانی راسخ دارند، بر عمل صالح پایدارند و فرمان کتاب خود را پیروی می‌کنند. در مقابل، اهل کتاب نکوهش شده، کسانی هستند که کتاب آسمانی خود را به دور افکنده، و زمام خرد و اندیشه را به دست هوای نفس سپرده‌اند و با توجیه کردن و پنهان داشتن آیات خداوند، از پایبندی به مضامین آنها سر باز زده‌اند (نک: بقره/۲/۶۲، ۸۵، ۱۰۱؛ آل عمران/۳/۲۳، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۹۹؛ مائده/۵/۶۹؛ اعراف/۷/۱۷۰؛ جم).

در مقایسه تعبیرهای قرآنی، باید تفاوت معنای میان «الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» (کافر شدگان از اهل کتاب) و مطلق اهل کتاب را مورد توجه قرار داد. با آنکه در برخی از آیات قرآنی (بقره/۲/۱۰۵؛ بینه/۱/۹۸) «کافر شدگان از اهل کتاب»، در عرض «مشرکان» نهاده شده، و بیم داده شده‌اند، اما این شیوه بیان بدان معنا نیست که همه اهل کتاب در زمره کفار به شمار آمده‌اند، بلکه به اقتضای قراین زبانی و به حسب ظاهر، این انتساب کفر و بیم الهی را نباید متوجه مؤمنان اهل کتاب دانست (نیز قس: مائده/۵/۵۷).

با آنکه با تحلیل آیات گوناگون قرآنی، می‌توان به آسانی نتیجه گرفت که اهل کتاب به عنوان یک گروه دینی، کاملاً از مشرکان تفکیک شده‌اند

(مثلاً نک: بقره/۲/۱۰۵) و در موضعی مشخصاً از یکتاپرستی به عنوان کلمه‌ای مشترک میان مسلمانان و اهل کتاب یاد شده است (آل عمران/۳/۶۴). اما آیاتی نیز یافت می‌شود که حاکی از وجود عقاید شرک‌آمیز در میان باورهای اهل کتاب است. نمونه‌ای از این دیدگاه را در آیاتی ناظر بر عقیده مسیحیان به تثلیث (مائده/۵/۷۳-۷۴)، اعتقاد منقول از یهودیان و مسیحیان مبتنی بر پسر خدا بودن عَزْریر و عیسی (ع) (توبه/۹/۲۹-۳۰؛ نیز نک: مائده/۵/۱۱۶) می‌توان یافت.

اهل کتاب و دیانت اسلام: قرآن کریم با آنکه اسلام را به عنوان راه رستگاری برای همه جهانیان معرفی کرده، و با تأکید اهل کتاب را به پذیرش دین اسلام فراخوانده است، ولی اهل کتاب را به پذیرش قهری آن ملزم نساخته است.

دو آیه قرآنی با این مضامین که «همانا دین نزد خدا اسلام است» (آل عمران/۳/۱۹) و «هر کس جز اسلام دینی بجوید، از او پذیرفته نخواهد شد و در آخرت از زیانکاران است» (آل عمران/۳/۸۵)، در کنار آیات مربوط به اهل کتاب، دشواریهایی را در مقام تفسیر پدید آورده است. عالمان اسلامی به این دو آیه و آیاتی از قرآن کریم که مؤمنان اهل کتاب را از رستگاران شمرده است، نگرشی دوگانه داشته‌اند: جمعی با تکیه بر این دو آیه حرمت اهل کتاب را صرفاً این جهانی دانسته، و اهل کتاب را عموماً در آخرت از زیانکاران شمرده‌اند و در برخورد با آیات مربوط به نجات مؤمنان اهل کتاب، مقصود از این گروه را اسلام‌آورندگان از اهل کتاب دانسته‌اند.

گروهی دیگر از مفسران مقصود از اسلام در دو آیه یاد شده را دین توحیدی با معنایی جامع دانسته‌اند که حضرت ابراهیم (ع) به تبلیغ آن برخاسته است و البته در این باره از این مضمون قرآنی الهام گرفته‌اند که هم ابراهیم (ع) بوده که موحدان را «مسلم» نامیده است (نک: حج/۲۲/۷۸). این گروه از عالمان بر این باورند که هر کس به یکی از ادیان آسمانی ابراهیم، موسی، عیسی (ع)، یا پیامبر خاتم (ص) ایمان آورد، در واقع داخل در جرگه «اسلام» خواهد بود و این دین از او پذیرفته خواهد شد، هر چند خویشان را یهودی یا مسیحی شمارد. به هر حال، آنچه میان همگی عالمان به عنوان نقطه اتفاق دیده می‌شود، آن است که برخورد اسلام با اهل کتاب دست کم در حیات این جهانی، برخوردی توأم با صلح و احترام متقابل می‌تواند باشد. حتی مظاهر خداجویی در دین اهل کتاب نیز، از سوی قرآن کریم مورد تکریم قرار گرفته است؛ در این باره باید به آیه‌ای اشاره کرد که در آن، صومعه‌ها و معابد اهل کتاب در کنار مساجد یاد شده، و بر این نکته تکیه شده است که همگی این مکانها، مکان ذکر خداوندند (نک: حج/۲۲/۴۰).

در آیه ۴۶ از سوره عنکبوت (۲۹)، قرآن کریم مسلمانان را به سلوک نیک و احترام متقابل با اهل کتاب فراخوانده است، اما به عنوان واقعیتی تاریخی باید یادآور شد که در عهد پیامبر (ص) به خصوص میان مسلمانان و یهود اصطکاکهایی نیز پدید آمده که در قرآن کریم بازتاب یافته است. از این میان، می‌توان به پیمان شکنی یهود در جنگ احزاب، و

نکردن از برخی ادیان در شمار گروه اجتماعی اهل کتاب، نباید الزاماً به معنای نفی شمول این اصطلاح بر آنها بوده باشد. در این میان، باید به مضمون آیاتی اشاره کرد که در آنها به صراحت از اعتقاد برخی از صابئان به خداوند یکتا و روز واپسین، و پایبند بودن آنان به عمل صالح سخن رفته است (نک: بقره/۶۲؛ حج/۱۷/۲۲) و این خود به پیروی مؤمنان ایشان از راهی حق جویانه اشاره دارد.

به هر حال، به سبب صریح نبودن تعبیرات قرآنی از یک سو، و کاستی اطلاعات عالمان مسلمان در باره باورها و کردار زردشتیان و صابئان، در کتب ملل و نحل تردیدی در الحاق این گروه‌های دینی به اهل کتاب پدید آمده، و به ایشان «من له شبهة کتاب» (یعنی کسانی که شبهة داشتن کتاب در باره ایشان مطرح است) اطلاق شده است (مثلاً نک: شهرستانی، ۱/۲۰۹ بی). کوششهایی که در باره اثبات اهل کتاب بودن زردشتیان صورت گرفته است (مثلاً نک: رضوی، سراسر کتاب)، بیشتر معطوف به این نکته است که ثابت شود، زردشتیانی پیر و کتابی آسمانیند که تعالیم مشترک ادیان توحیدی در آن دیده می‌شود.

این دیدگاه تردیدآمیز در باب اهل کتاب بودن زردشتیان و صابئان، موجب شده است که بحثهایی در باره مسائل گوناگون حلیت ذبیحه، جواز ازدواج، مسائل مربوط به مالیاتها و جز آن با پیروان این دو دین به میان آید و گاه میان احکام مربوط به ایشان با یهودیان و مسیحیان تمایزهایی پیدا شود (نک: ابویوسف، ۱۲۸-۱۲۹؛ ماوردی، ۱۸۳؛ ابویعلی، ۱۵۴؛ شیخ طوسی، ۱۹۱/۳؛ علامه حلی، ۳۳۳؛ سیوطی، ۷۵/۱؛ برای مباحثی معاصر در باب تعمیم اهل کتاب، نک: جعفری، ۳۲؛ برای تک‌نگاریها در باب ذبیحة اهل کتاب، نک: آقابزرگ، ۳/۱۰-۴).

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بر پایه تعالیم قرآن کریم و مبانی شناخته شده در فقه امامیه، چنین مقرر شده است که «ایرانیان زردشتی، کلیمی [یهودی] و مسیحی، تنها اقلیتهای دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصی و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند» (اصل ۱۳).

مآخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن بابویه، محمد، «المفعم»، الجوامع الفقهية، تهران، ۱۳۲۴ ق؛ ابن رشد، محمد، بداية المجتهد، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن هبیره، یحیی، الافصح، حلب، ۱۳۶۶ ق/۱۹۴۷ م؛ ابویعلی، محمد، الاحکام السلطانية، به کوشش محمد حامد ققی، قاهره، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ اصفهانی، ابوالحسن، وسیلة النجاة، قم، ۱۳۹۳ ق؛ جزیری، عبدالرحمان، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، ۱۹۸۶ ق/۱۹۴۰ م؛ جعفری، محمد تقی، منابع فقه، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ رضوی، طاهر، پارسیان اهل کتابند، ترجمه مازندی، بیسنی، ۱۹۳۶ م؛ سیوطی، الدر المشور، قم، ۱۴۰۲ ق؛ شریف رضی، محمد، حقائق التأویل، به کوشش محمد رضا آل‌کاشف الغطاء، بیروت، دار التراث الاسلامیه؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ شهید نائی، زين الدين، مسالك الاتهام، بیروت، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰ م؛ شیخ طوسی، محمد، الخلاف، به کوشش کاظمینی بروجردی، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ صاحب جواهر، محمد حسن، جواهر الکلام، به کوشش محمود قورچانی، تهران، ۱۳۹۴ ق؛ طباطبائی، محمد حسین، المیزان، بیروت، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ علامه حلی، حسن، مختلف الشیعة، تهران، ۱۳۲۳ ق؛ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ قرآن کریم؛ ماوردی، علی، الاحکام

نیز خیزش یهود بر ضد مسلمانان در جنگ خیبر اشاره کرد (نک: مانده/۸۲/۵؛ احزاب/۲۶-۲۷؛ حشر/۵۹/۲).

در باره معاشرت و همزیستی با اهل کتاب، در آیه‌ای از قرآن کریم، خوراک آنان (بدون وارد شدن در جزئیات) برای مسلمانان حلال دانسته شده است (مانده/۵/۵) و در همان آیه، ازدواج مسلمانان با زنان عقیق از اهل کتاب تجویز شده است (همانجا)، اما در بررسیهای فقهی، برداشتهای فقیهان از این آیه با اختلافاتی روبه‌رو بوده است.

فقیهان اهل سنت و برخی از عالمان امامیه، با وجود اختلافاتی در جزئیات بر طبق این آیه، خوردن خوراک اهل کتاب را اعم از گوشت و جز آن تجویز کرده، و ازدواج با زنان اهل کتاب را نیز مطلقاً جایز شمرده‌اند (ابن هبیره، ۴۵۴/۲؛ ابن رشد، ۴۴۹/۱-۴۵۳-۴۴۲/۲؛ شیخ طوسی، ۲۱۸/۲، ۱۹۱/۳؛ جزیری، ۲۱/۲، ۷۵/۴-۷۷).

اکثریت فقیهان امامیه ذبیحة اهل کتاب را جایز نمی‌شمارند و خوردن خوراکیهای گوشتی آنان را ممنوع می‌دانند. در باره ازدواج نیز اغلب ازدواج دائم - و نه متعه - را ممنوع دانسته‌اند و برخی تنها در حد ضرورت آن را جایز شمرده‌اند. از دیدگاههای خلاف مشهور در میان امامیه، باید به حلیت ذبیحة اهل کتاب نزد ابن جنید اسکافی، ابن ابی عقیل عمانی و ابن بابویه قمی از پیشینیان، و کسانی چون شهید ثانی از متأخران اشاره کرد. در باب ازدواج نیز علی بن بابویه قمی، پسرش محمد بن علی ابن بابویه، ابن ابی عقیل عمانی و شریف رضی از پیشینیان، و عالمانی چون شهید ثانی و صاحب جواهر از متأخران قائل به جواز بوده‌اند (نک: ابن بابویه، ۲۶، ۳۵؛ علامه حلی، ۵۳۰، ۶۷۹؛ شهید ثانی، ۴۳۱/۷-۴۳۲، ۴۵۱/۱۱؛ صاحب جواهر، ۳۱۳/۳۰؛ اصفهانی، ۱/۲-۳۳۴؛ برای بررسیهای معاصر، نک: طباطبائی، ۲۰/۲۰۲ بی؛ مغنیه، ۱۸/۳، ۳۳۴/۲-۱۹؛ جعفری، ۱۵۱ بی؛ برای دیدگاهی جالب در باره شهادت اهل کتاب، نک: شریف رضی، ۱۲۸-۱۲۹؛ قس: شیخ طوسی، ۲۴۲/۳).

افزون بر آنچه یاد شد، بخش مهمی از احکام مربوط به حقوق اجتماعی اهل کتاب و تعهدات آنان در قبال دولت اسلامی در مبحثی با عنوان اهل ذمه یا ذمیان (ه م) مورد بحث فقیهان قرار گرفته است.

توسعه مصادیق اهل کتاب: اصطلاح اهل کتاب در قرآن کریم و به تبع در فرهنگ اسلام، برای یهودیان و مسیحیان به طور صریح به کار رفته است، اما جواز تطبیق این اصطلاح بر پیروان ادیانی دیگر بحثهایی دامنه‌دار در تفسیر و فقه اسلامی پدید آورده است. در قرآن کریم نام دو گروه دینی صابئان و مجوسیان (زردشتیان) در کنار یهودیان و مسیحیان آمده است، ولی تصریحی به اهل کتاب بودن آنها دیده نمی‌شود (نک: بقره/۶۲؛ مانده/۶۹/۵؛ حج/۱۷/۲۲).

با توجه به نبودن جمعیتی معتابه از زردشتیان و صابئان در شبه جزیره عربستان، به خصوص در بخشهای غربی آن، اساساً نباید انتظار داشت که در تبیین مصادیق اهل کتاب متقابل با امین، بجز یهودیان و مسیحیان از پیروان ادیان دیگر نیز که در منطقه حضوری محسوس نداشته‌اند، سخنی به میان آید. از این رو، باید گفت که یاد

السلطانية، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ مغنیه، محمد جواد، التفسیر الکاشف، بیروت، ۱۹۸۱م.
احمد پاکچی

آهله ماه، نک: ماه.

آهل هوا، در باور عامه به کسانی می‌گویند که به تسخیر بادهای جادویی و مرموز بیماری‌زا درآمده، و از گزند آنها رسته و آزاد شده‌اند. سواحل نشینان جنوب ایران بر آنند که اهل هوا در تمام طول عمر، مرکب (فرس) بادهای رام شده در درون خود، و میانجی و وسیله ارتباطی با آنها هستند (قس: فیرث، 297-298؛ میانجی روح در میان مردم ابتدایی تیکویا در پولینزی). مادام که اهل هوا از این بادهای فرمان می‌برند و خواسته‌ها و نیازهایشان را برآورده می‌کنند، از گزند و آزار آنها در امانند.

باد، یا هوا یکی از اسرارآمیزترین خدایان هند و ایرانی بوده است (هینلز، 31). در دوران باستان، ایرانیان به دو باد با شخصیتی واحد، لیکن با سیما و خصلتی دوگانه اعتقاد داشتند و یکی را ایزد سود رسان (ایزد ویو) و دیگری را دیو زیانکار (دیو ویو) می‌انگاشتند (نک: پورداد، ۱۳۶/۲-۱۳۸؛ هینلز، همانجا). از ایزد ویو در «رام یشت» (پانزدهمین یشت از اوستا) و از دیو ویو همراه با دیومرگ آشتویدتو در کتاب وندیداد نام برده شده است (پورداد، ۱۳۶/۲-۱۳۷؛ نیز نک: هینلز، همانجا). دیو ویو هراس‌انگیز و بی‌رحم بود و با مرگ پیوند داشت و کسی را ازو گریز نبود. خشنود کردن او، آدمیزادگان را از حمله آنها می‌رهاند (همانجا).

باور به ثنویت و به دو نمود خیر و شر، اندیشه‌ای آریایی بود و ظاهراً به دوره هند و ایرانی می‌رسد (نیرگ، 21). این پنداشت در فرهنگ اعتقادی ایرانیان از دیرباز وجود داشته، و به گفته معین از خصوصیات شیوه تفکر ایرانی بوده است (۴۳/۱). با ظهور اسلام، این پنداشتهای ابتدایی با برخی از اعتقادات دینی در آمیخت و پنداشت به ثنویت بادهای را در اندیشه و ذهن مردم مسلمان نیز پدید آورد. در فرهنگ اسلامی، برداشتی کم و بیش مشابه جن (۵ م) درباره باد وجود دارد (نک: قزوینی، ۳۷۹-۳۸۰). مجلسی بنا بر حدیثی، باد را کنایه از جن گرفته، و آن را «باد جن» نامیده، و بیماری ریح الصبیان یا باد کودکان (نک: ۵، ۵، ام صبیان) را در اثر باد جن دانسته است (نک: رسولی، ۳۶۲/۴).

مردم ساحل‌نشین جنوب ایران، ارواح و جنها را به صورت باد می‌پندارند و معتقدند که هر بادی جنی دارد که با آن به درون جسم آدمیزادگان می‌رود و آنها را تسخیر و «هوایی» می‌کند (ساعدی، ۴۸، ۵۲-۵۳، ۵۷). اینان جن بادهای خطرناک و موزی و آسیب‌رسان را «مضیراتی» می‌نامند (همو، ۹۱، ۱۲۱). به عقیده اهل هوا شخص مسخر باد یا «باژده» (قس: جن‌زده) اختیارش را از دست می‌دهد و به بیماری

«دیویاد»، یعنی جنون و دیوانگی (برهان... ذیل دیویاد) دچار می‌شود و به صورت مرکب و فرس باد در می‌آید (قس: لوپس، 58؛ به صورت اسب و استر در آمدن مردان و زنان مسخر روح در میان اقوام مسلمان هوسا در افریقای غربی و قبایل سدامو در جنوب حبشه). اهل هوا، این بیماران را «هوایی»، و بادهای سوار بر مرکب یا بیمار را در زبان سواحلی «په په^۲» و در عربی «هوب» می‌نامند (ساعدی، ۴۸). روح پنداری^۳، یا اعتقاد به روح باد، یا جن باد و تسخیر روح یا جن^۴ (جن زدگی^۵)، از زمانهای بسیار دور و دوره جان‌انگاری^۶ در جامعه‌های ابتدایی وجود داشته، و هنوز هم در میان بسیاری از اقوام سرزمینهای آسیایی، افریقایی، اروپایی و مردم سرخ‌پوست آمریکا باز مانده است (مثلاً برای باورهای بابلیها و هندیها به ارواح، نک: مکزی، «اساطیر...»، 60، «اسطوره...»، 85؛ برای باورهای مسلمانان مورو، نک: توکلی، ۲۳۰-۲۳۱).

جن‌بادهای و اعتقاد به تسخیر روح یا جن‌زدگی در فرهنگ اقوام مسلمان جهان با نامهای گوناگون «بوری^۱»، در نیجریه و طرابلس و در میان اقوام هوسازبان غرب افریقا؛ «اموک»، در مالایا (EI^۱, VIII, 1217؛ لوپس، همانجا)، فیلیپین و افریقا (ساعدی، ۳۷)؛ «سار»، در سومالی؛ «زار» (۵ م) در حبشه (اتیوپی) و زاز و «زیران» (صورت جمع زار) در عمان شناخته شده، و مشهور است (لوپس، 79؛ EI^۱، همانجا).

اهل هوا می‌گویند بیشتر بادهای، از جمله بادهای زاز، از سواحل افریقای سیاه، هند، و شمار کمی از آنها از عربستان و جزایر دیگر به ایران آمده‌اند (ساعدی، ۴۶). مردم بلوچ بادهای را به مهاجر و بومی تقسیم می‌کنند و می‌گویند: ارواح مهاجر همراه سیاهان افریقایی به ایران و نواحی بلوچستان آمده‌اند و ارواح بومی از ساکنان قدیمی این نواحی بوده‌اند و از دیرباز با مردم آن می‌زیسته‌اند (ریاحی، ۲).

گروه‌بندی بادهای: بادهای بنا بر حوزه جغرافیایی و شکل و ویژگی و شیوه عمل به چند گروه تقسیم می‌شوند. ساعدی بادهای پراکنده در سواحل و جزایر خلیج فارس را به ۷ گروه (ص ۵۰)، و ریاحی بادهای پراکنده در بلوچستان را به ۵ گروه (ص ۳) تقسیم می‌کند. مردم، بنا بر شناخت و تجربه خود، در هر گروه، چند باد با نامهای خاص می‌شناسند. مثلاً بلوچها با ۱۵ نوع باد زاز، ۱۲ نوع باد، ۵ نوع جن، ۲۲ نوع باد مشابه و ۲ نوع دیو سیند و سیاه آشنا هستند. مردم سواحل خلیج فارس بیش از ۷۲ نوع باد زاز می‌شناسند (نک: ساعدی، ۶۲-۶۳، ۷۴، ۸۰-۸۱، ۹۱). بادهای را به دو دسته مسلمان و کافر نیز تقسیم کرده‌اند. بادهای مسلمان را صالح و بی‌نا می‌پندارند. این بادها چشم باز راه می‌رود و از همه چیز آگاه است. اگر بتواند آن را از مرکبش پایین بیاورند و تسخیرش کنند، از تمام دنیا خبر می‌دهد. این بادهای اهل هوا باد صاف و آرام و بی‌زبان می‌دانند و بادهای کافر را کور و ناصالح

(ریاحی، ۱۸).

به طور کلی، از دیدگاه روان‌شناسی، برخی از علامتهای جن‌زدگی، نشانه‌هایی از جنون یا طبیعت هیستریایی^۱ (جنون‌آمیز) است، لیکن بنابراین نظر کرابانزانو^۲، بررسیهای دقیق نشان می‌دهند که این علامتها می‌توانند صورتهایی از اختلالها یا واکنشهای روانی بیمار در برابر فشارها و تنشهای ناشی از وضعیت اجتماعی او نیز در جامعه باشند (ER, XIV/16).

جادو پزشکیان: جادو پزشکیان یا عزیزخوانان، کارشان سحر و جادو و عزیزخوانی و افسونگری برای احضار و تسخیر روح یا جن، و اخراج آن از تن مسخر روح یا جن، و شفای اوست. جن‌گیری جادو پزشکیان را دنباله کار شمنان و یادگار دوره‌ای دانسته‌اند که کاهنان در جامعه‌های بدوی نقش دوگانه روحانی و پزشک را ایفا می‌کردند (زرین‌کوب، ۹۴۷). جادو پزشکیان مانند شمنها در کیش شمنی، کارشان «میانجی‌گری روح»^۳ و برقرار کردن ارتباط میان ارواح و انسانها، و کنترل و تسخیر ارواح است (فیث، 296). جن‌گیران همچون شمنها در مراسم جن‌گیری با طبل‌کوبی، خواندن آواز، ذکر اوراد و اعمال جادویی دیگر، نوعی حالت گسستگی ذهنی می‌یابند و به خلسه فرو می‌روند. همین حالت خلسه و جذب در هم‌کیشان حاضر در مراسم و جن‌زدگان نیز پدید می‌آید. در این فضا، جن‌گیران یا شمنها ارواح را فرا می‌خوانند و آنها را مطیع و فرمانبردار خود می‌کنند و از آنها در برآوردن خواسته‌هایشان یاری می‌طلبند (برای اطلاع بیشتر، نک: نیبرگ، 167-169).

جادو پزشکی و درمانگری در میان اهل هوا در تخصص گروهی مرد و زن است که آنها را «بابا» و «ماما» می‌خوانند. باباها و ماماها همه سیاه اصیل افریقایی، یا دورگه هستند، و بیشترشان از سواحل افریقا به ایران مهاجرت کرده‌اند (ساعدی، ۶۰). کار احضار و تسخیر روح، یا جن‌زدایی در سرزمینهای مصر، سودان و حجاز بیشتر با زنان بوده که آنها را «شیخه» و «عارف السگه» می‌نامیدند (EI^۱, VIII/1217). هر بادی بابا، یا مامای خاص خود را دارد که به نام آن باد خوانده می‌شود؛ مثل بابازار، مامازار، بابانویان و مامانویان. برخی از باباها و ماماها نیز به چندباد اختصاص دارند (ساعدی، ۴۸-۵۰).

جادو پزشکی و میانجی‌گری روح ضرورتاً توارثی نیست، لیکن گاهی این حرفه از بابا یا ماما به فرزندش می‌رسد (قس: فیث، 298). بنابراین اهمیت اصل جانشینی در میان اهل هوا، باباها و ماماها موظف به تعیین و معرفی جانشین برای خود در زمان حیات هستند. اگر بابا، یا مامایی جانشین برای خود تعیین نکند و بمیرد، اهل هوا دور هم گرد می‌آیند و در مجلسی عمومی، از میان مبتلایان سیاه، جانشینی برای او برمی‌گزینند (ساعدی، ۴۸، ۶۰).

باد زدایی: بادزدگی نوعی بیماری روان رنجوری شناخته شده

می‌انگارند. باد کافر همه چیز را در سر راه خود ویران می‌کند. اهل هوا این پادها را ناصاف و ناآرام و زیانکار می‌انگارند و معتقدند که پادهای ناصاف مرکبهای خود را آزار می‌رسانند و گاهی هم هلاک می‌کنند. پادهای کور را در مجالس مخصوص جن‌زدایی از مرکب به زیر می‌آورند و بینا و صاف و بی‌زیان می‌کنند (همو، ۴۸-۴۹).

در برخی از سرزمینها، مردم میان اینگونه ارواح و گروه بندیهایی اجتماعی در جامعه پیوندی قائلند. مثلاً در جامعه‌های افریقایی که بر بنیاد دودمانها سازمان یافته‌اند، ارواح را از اعضای دودمانها، یا در پیوند با یکی از دودمانها و غالباً سایه‌هایی از نیاکان، یا ارواح دودمانی و خانوادگی خود می‌انگارند (ER, XIV/15). در ایران، این چنین پیوندی به صورت یک پیوند روحانی میان پادها و مسلمان مشهور به پادها و مشایخ که صاحب مزار و قدمگاه نیز هستند، و گروههای قومی و اجتماعی جامعه دیده می‌شود (یادداشتها...؛ برای آگاهی از رابطه پادها و مشایخ با گروههای اجتماعی و نشانه‌های ویژه آنها، نک: ساعدی، ۸۱-۸۲، ۸۴، ۸۶، ۹۰).

اهل هوا پادها و مشایخ را ارواح شیوخ و پیران عابد و زاهدی می‌دانند که میان قوم و مردم خود منزلت و اعتبار قدسیانه داشته‌اند. امروزه قدمگاههای مخصوص این مشایخ زیارتگاه مریدان و دردمندان و بیماران گرفتار باد، یا بادزدگان است (ریاحی، ۲۸؛ ساعدی، ۸۰).

حوزه عمل پادها: بنابر پنداشت اهل هوا، همه نیروهای خیالی و وهمی که به چشم نمی‌آیند، از پریها و دیوها گرفته تا ارواح نیک و بد، همه پاد یا هوا هستند که فضای درون و بیرون زمین را پر کرده‌اند (همو، ۴۶-۴۷). این روخ پادها یا جن پادها طالب کالبد آدمهای پریشان و خسته‌جان هستند و بیشتر در فضاهای آکنده از وحشت و اضطراب و در عرصه‌های فقر و بیکاری و میان سیاه‌پوستان مهاجر و لایه‌های فرودست عمل می‌کنند (یادداشتها؛ نیز نک: ساعدی، ۳۰، ۴۷).

علامت بادزدگی: باد کسی را که می‌زند، به درون جسم او می‌رود و او را تسخیر می‌کند. حلول جن پاد در شخص، رابطه‌ای میان آن دو پدید می‌آورد. در هر فرهنگی، تعبیر استعارای مختلفی برای بیان این پیوستگی، و رابطه روح با میزبانش به کار می‌رود (نک: ER, XIV/114).

بیمار جن‌زده در حالت بیماری وضعیت خاص و تازه‌ای می‌یابد که معمولاً با رفتارهای نابهنجار و رعشه و حمله‌های خفیف و اختلالهای عضوی همراه است (نک: لويس، 75). در میان اهل هوا نشانه‌های بیماری بادزدگی، بنابر نوع پادی که بیمار را تسخیر کرده، فرق می‌کند. به باور این مردم، باد متوری، بیشتر یا حمله قلبی؛ دبتگ مارو، با سردرد و چشم درد؛ بوقریوم، با کمر درد و خونریزی رحم؛ و دائی کتو، با بی‌حرکتی و در خود فرو رفتگی آشکار و نمایان می‌شوند (ساعدی، ۴۲، ۹۲). حالت جنون، خود زنی، داد و فریاد کردن، دریدن لباس تن و گه‌گاه بی‌حرکت و آرام ماندن را نیز از نشانه‌های پاد می‌یاسانگاشته‌اند

رها می‌سازند. در بیشتر مجالس بادزدایی، زنان و مردان با هم شرکت می‌کنند. در مجلس هر باد، طبل و دهل و ساز مخصوص همان باد را به کار می‌برند. این سازها برای هر یک از اهل هوا و منسوبان به باد، مقدس و محترم است (برای انواع سازها، نک: ساعدی، ۷۶؛ ریاحی، ۱۶).

مجالس مربوط به بادهای مسلمان، مانند «نویان» را با سلام و صلوات و یاد و نام خدا و حضرت رسول و ائمه اطهار آغاز می‌کنند. در مجالس بادهای کافر، مانند زار، از ذکر نام خدا و رسول و ائمه پرهیز می‌کنند و یاد مقدسان را مانع زیر آمدن بادهای می‌انگارند (ساعدی، ۵۴، ۷۵-۷۷). انداختن سفره و چیدن خوراکی‌های گوناگون و گیاهان خوشبو و میوه کُتار و خرما و گوشت و خون روی سفره (همو، ۵۳-۵۴)، قربانی کردن بز و ریختن خون آن و خوردن خون قربانی، بخور دادن و ریختن برخی گیاهان گندزدای از جمله اعمال بایسته در این مجالس است (همانجا؛ ریاحی، ۱۸، ۹).

نیاز خواهی: بادهای برای رها کردن میزبانان یا مرکبهای خود توقعات و خواسته‌های مختلفی دارند که بیماران بایستی آنها را برآورده کنند. نیازها و خواسته‌های ارواح یا جن بادهای با هم فرق می‌کنند و در همه جایکسان نیستند (برای انواع خواسته‌های ارواح در مراکش، نک: ER, XIV/18؛ در سودان، نک: لویس، 79).

در ایران، بادهای برای پایین آمدن از مرکب خود توقعات و خواسته‌هایشان را از زبان باباها، یا ماماها بیان می‌کنند. توقعات و خواسته‌های بادهای را می‌توان به‌طور کلی به دو دسته عمومی و اختصاصی تقسیم کرد: گرفتن مجلس، انداختن سفره، ریختن خون قربانی (ساعدی، ۴۹) از نیازها و خواسته‌های عمومی؛ و لباسهای حریر، خیزران، خلخال طلا، شال گردن و... از خواسته‌های خصوصی بادهای هستند (همو، ۴۹، ۵۶، ۶۳؛ ریاحی، ۱۰، ۱۲).

بیمار جن زده، پس از مراسم جن زدایی، تا زمانی که از روح یا بادی که در درونش خانه کرده، فرمان ببرد و خواسته‌هایش را برآورده کند، از آزار و گزند روح یا باد در امان می‌ماند و از او محبت می‌بیند و زمانی که از فرمان روح سر باز زند، بحران جن زدگی دوباره بازمی‌گردد و او را دچار لرزش و لقوه می‌کند. در این هنگام، برای مراسم دیگری برای احضار روح و جن زدایی از او لازم می‌آید (ER, XIV/18).

شایسته‌ها و ناشایسته‌ها: رعایت برخی مطهرات و محرمات برای هر یک از اعضای جرگه اهل هوا بایسته است. پوشیدن لباس سفید و پاکیزه، شست و شوی مرتب خود و عطر آگین کردن بدن از جمله شایسته‌ها؛ دست زدن به مرده انسان و حیوان، دست زدن به نجاسات و آلوده کردن خود، پوشیدن لباس کثیف و آلوده، آشامیدن باده، نزدیکی کردن با نامحرم، دست زدن به کارهای ناروا و خلاف، آزار رساندن و صحبت کردن در برخی از مجالس، مانند مجلس زار، از جمله

است. اهل هوا در چهار چوب یک نظام اعتقادی ابتدایی طبیعت و علل بروز این بیماری و اسباب و راههای درمان آن را پیش‌بینی کرده، و به دست آورده‌اند. به پنداشت آنان، پزشک و دارو و دعا و تعویذ و طلسم نمی‌توانند بیماری کسانی را که جن یا باد، بیمار و هوایشان کرده، درمان کنند. چاره درمان این بیماران به دست باباها و ماماها (مردان و زنان جادو و پزشک و متخصص درمان بادزدگی) است (یادداشتها).

جن زدایی^۱ عموماً به دو صورت پایا^۲ و گشتاری^۳ انجام می‌گیرد. در جن زدایی پایا، بیمار جن زده کاملاً شفا می‌یابد و به حالت عادی بازمی‌گردد. در جن زدایی گشتاری، دگرگونی آشکاری در بیمار رخ می‌دهد و در هیت او تغییری پدید می‌آید (ER, XIV/16-17). اهل هوای ایران، همه از گروه جن بادزدگان گشتاری یا استحاله یافته هستند که پس از اجرای مراسم جن زدایی روی آنها، هویشان تغییر کرده، و به جرگه اهل هوا و گروه جادو و پزشکان یا جن بادزدایان پیوسته‌اند (یادداشتها؛ نیز نک: ساعدی، ۵۰).

هرگاه اعمال جادو و پزشکان در پیاده کردن جن باد از مرکبش و بیرون راندن آن از تن بیمار مؤثر نیفتد، بیمار را به حال خود وا می‌گذارند. بیماری این نوع بادزدگان را مردم از جانب خدا و بی دارو و درمان می‌انگارند و این بیماران را اصطلاحاً «تَهْزَن» می‌نامند و از آبادی و جمع مردم جامعه دورنگه می‌دارند (همو، ۷۸، ۷۹).

در میان اقوامی که باور به جن زدگی و باد یا زار پنداری رواج دارد، برای احضار و تسخیر باد یا جن و یا روح، مراسمی برپا می‌کنند که عموماً شکل نمایشی دارد. مراسم معمولاً با انداختن سفره، عرضه خوراک و قربانی، روغن مالی بر بدن بیمار، کوبش طبل یا دهل، نواختن برخی سازهای بادی و زهی و حرکتهای رقصهای آیینی همراه با هیجان همراهند (فیرث، 300؛ EI^۱؛ همانجا؛ ER, XIV/13, 17؛ نیز نک: ساعدی، ریاحی، جم).

جادو و پزشکان اهل هوا نیز برای پایین و زیر آوردن باد از مرکبش، و رهانیدن بیمار از آزار جن باد، مجالسی برپا می‌کنند و آداب و اعمالی انجام می‌دهند. این آداب و اعمال در ۳ مرحله: در حجاب نگهداشتن بیمار، احضار جن باد، و تسخیر باد و پایین آوردن آن از مرکب در مجلسی به نام «مجلس بازی» اجرا می‌گردد (برای مراسم این مراحل، نک: ساعدی، ۵۲-۵۴، ۷۵-۷۹، ۱۱۱، ۱۱۴).

حالت هیجان و جذب را جن زدایان از راههای فیزیکی، روانی و دارویی در بیماران جن زده پدید می‌آورند. همگانی‌ترین شیوه‌ها، بمباران حسی، یعنی تشدید و تحریک با محرکهای بیرونی، و محروم‌سازی حسی، یعنی کم کردن تحریکات بیرونی و یا کاربرد یکی از این دو شیوه به تناوب است. فنون بمباران حسی شامل آواز خوانی، ورد خوانی، طبل کوبی، کف زدن، رقصهای یکنواخت، بویاندن بخور و رایحه‌های مختلف و بازی با نور و تکرار صحنه‌های تاریک و روشن است (ER, XIV/13). در ایران، بیماران جن زده را بیشتر با شیوه بمباران حسی به هیجان و جذب در می‌آورند و او را از چنگال جن باد

از ساقی نامه او نیز دست نوشته‌ای در برخی از کتابخانه‌های تهران موجود است (همو، خطی، ۲۸۶۱/۴-۲۸۶۲).

مآخذ: آذرینگدی، لطفعلی، آتسکده، به کوشش حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۳۶ش؛ اوحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، شد ۵۳۲۴؛ سام میرزا، تحفه سامی، به کوشش رکن‌الدین همایونفرخ، تهران، ۱۳۲۷ش؛ صدیق حسن‌خان، محمد، شمع‌انجم، به کوشش محمد عبدالمجید، بهوپال، ۱۲۹۳ق؛ علیشیرنوبلی، مجالس‌النفائس، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ گلچین معانی، احمد، «فرمان سلطان حسین میرزا باقرا»، نشریه فرهنگ خراسان، ۱۳۳۰ش، شد ۸-۹؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض‌الشعر، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ نیز:

Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1969.
حیبه دانش‌آموز

اهلی شیرازی، محمد (د ۹۴۲ق/۱۵۳۵م)، ادیب و شاعر سده ۱۰ق/۱۶م. وی از شاگردان جلال‌الدین محمد دوانی (د ۹۰۸ق) بود و در جوانی به دربار سلطان حسین باقرا در هرات راه یافت (صفا، ۴۴۷/۴-۴۴۸) و در آنجا قصیده معروف خود را به تتبع از سلمان ساوجی برای امیر علیشیرنوبلی سرود (رازی، ۲۲۳). اهلی از هرات، به آذربایجان رفت و به دربار سلطان یعقوب، سومین پادشاه آق‌قویونلو راه یافت (صفا، ۴۴۸/۴؛ ربانی، ۲۸) و در ستایش او اشعاری سرود (نک: ص ۴۳۵-۴۳۶، ۴۳۷-۴۳۹، ۵۱۴-۵۱۶). اهلی به هنگام جلوس شاه اسماعیل صفوی به دربار او آورد و در آنجا منزلت بسیار یافت (رازی، صفا، همانجاها). با این حال، گویند که وی همواره در فقر و تنگدستی زیست (مثلاً نک: اهلی، ۵۴۲، قطعه ۱۸؛ ربانی، ۵). اهلی در ۸۴ سالگی در شیراز درگذشت و در کنار تربت خواجه حافظ به خاک سپرده شد (سام میرزا، ۱۷۹؛ شوشتری، ۶۹۶/۲؛ روملو، ۳۵۶؛ قاضی احمد، ۲۶۲/۱).

اهلی را پیرو سبک عراقی دانسته‌اند (ربانی، ۶۵؛ قس: نفیسی، ۲۳۵/۱). او در قصیده از انوری، ظهیر فاریابی، خاقانی و جامی، و در غزل از سعدی و حافظ پیروی می‌کرده است (رضازاده شفق، ۵۷۴؛ صفا، ۴۴۹/۴). اشعار وی که در قالبهای مختلف شعری سروده شده، آکنده از صنایع ادبی است. او به ویژه در ساختن ماده تاریخ چیره‌دست بود. اهلی قصاید بسیار و نیز چند ترکیب‌بند در منقبت پیامبر (ص)، حضرت علی (ع) و اهل بیت (ع) سروده است (نک: ص ۴۴۰-۴۴۳، ۴۵۱-۴۵۴). از او ۳ قصیده، در پاسخ سلمان ساوجی برجای مانده است. مثنوی شمع و پروانه او تمثیلی از عشق و جذبات آن است که در ۸۹۴ق برای سلطان یعقوب به تقلید از نظامی و جامی، سروده شده است (همو، ۵۷۷-۵۷۷، ۶۱۹). این مثنوی یک بار به طور مستقل، به کوشش احمد صدرنیا کازرونی، در شیراز (۱۳۱۲ق) و بار دیگر همراه با کلیات او به چاپ رسیده است. مثنوی دیگر او با عنوان سحر حلال (در ۵۲۰ بیت) نیز بارها به چاپ رسیده است.

یکی دیگر از آثار وی که به طور مستقل نیز منتشر شده، منظومه گنجفیه نام دارد. وی بر این منظومه نیز دیباچه‌ای منثور نگاشته، و سبب

ناشایستها به شمار می‌روند (ساعدی، ۴۹، ۵۴). به کار نبستن این مطهرات و محرمات نه تنها خشم روح‌باده‌ها را برمی‌انگیزاند و آنها را به آزار رساندن و رنجاندن مرکبهای خود وا می‌دارد، بلکه موجب می‌شود که آنها را مجازات کنند (همو، ۱۱۹، ۱۲۱).

مآخذ: برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۶۱ش؛ پورداد، ابراهیم، تعلیقات بر یشتها، به کوشش بهرام فروشی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ توکلی، محمدکاظم، مسلمانان موروثی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رسولی، هاشم، حواشی بر اصول کافی کلینی، تهران، انتشارات علمی اسلامیه؛ ریاحی، علی، زار و یاد و بلوچ، تهران، ۱۳۵۶ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، «جن»، سخن، تهران، ۱۳۳۹ش، ص ۱۱، شد ۸-۹؛ ساعدی، غلامحسین، اهل هوا، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قزویی، زکریا، عجایب المخلوقات، به کوشش نصرالله سیرجی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ معین، محمد، مرزینا و ادب پارسی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ یادداشت‌های مؤلف؛ نیز:

EI¹; ER; Firth, R., *Tikopia Ritual and Belief*, London, 1967; Hinneils, J. R., *Persian Mythology*, London, 1973; Lewis, I.M., *Ecstatic Religion*, London, 1975; MacKenzie, D. A., *Indian Myth and Legend*, London; id., *Myths of Babylonia and Assyria*, London; Nyberg, H.S., *Die Religionen des alten Iran*, Osnabrück, 1966.
علی بلوکباتی

اهلی ترشیزی (د ۹۳۴ق/۱۵۲۸م)، شاعر پارسی‌گوی که به اهلی خراسانی نیز مشهور بوده است. خاستگاه وی، ترشیز خراسان بود (علیشیر، ۸۰، ۲۵۱؛ سام میرزا، ۱۸۸). او در دوره حکمرانی سلطان حسین باقرا بر خراسان (۸۷۵-۹۱۱ق/۱۴۷۰-۱۵۰۵م)، در هرات می‌زیست و در زمره شاعران و ادیبانی بود که در دربار سلطان، از حمایت او و وزیرش امیر علیشیرنوبلی برخوردار بودند (اوحدی، ۱۳۸؛ واله، ۴۱). اهلی پس از درگذشت سلطان حسین باقرا و برجیده شدن دولت تیموریان در خراسان، از هرات به تبریز کوچ کرد و تا پایان عمر در آنجا زیست و در همین شهر درگذشت (سام میرزا، ۱۸۹؛ آذر، ۲۶۵/۱). اهلی ترشیزی جایگاهی خاص در دربار سلطان حسین باقرا داشت، چنانکه وقتی عازم سفر حج بود، سلطان در فرمانی خطاب به شاهزادگان و کارگزاران حکومت از آنان خواست که در خدمتگزاری او در طول سفر کوتاهی نکنند (نک: گلچین، ۱۳-۱۴). همچنین داستان دل‌بستگی او به شاهزاده فریدون حسین میرزا پسر سلطان حسین - که خود اهل شعر و ادب بود - معروف است. اشعار اهلی در این باره، موضوعی است که اغلب تذکره‌نویسان به آن پرداخته‌اند (سام میرزا، ۱۸۸-۱۸۹؛ قس: اوحدی، نیز واله، همانجاها، که نام این شاهزاده را مؤمن میرزا ذکر کرده‌اند).

سروده‌های اهلی شامل غزلیات و رباعیات و ساقی‌نامه است. وی در شعر پیرو سبک شاعران محفل امیر علیشیرنوبلی، در هرات بود. این سبک در ایران چندان پسندیده و مورد توجه نبود، اما بر عکس در هند مقبول بود. به همین سبب و نیز به سبب نوشتن نثر مصنوع و متکلف، اهلی در آن دیار شهرت بیشتری یافت (براون، IV/234). اشعار او را حدود ۲۰ هزار بیت ذکر کرده‌اند (صدیق حسن، ۳). از دیوان اهلی نسخه‌هایی خطی در کتابخانه‌های مختلف ایران، هندوستان، نگهداری می‌شود (نک: منزوی، خطی، ۲۲۴۳/۳-۲۲۴۴، خطی مشترک، ۶۵۹/۷).

نظم آن را بیان داشته است (ص ۶۶۸-۶۶۹).

مآخذ: اهلی شیرازی، محمد، کلیات اشعار، به کوشش حامد ربانی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ ربانی، حامد، مقدمه بر کلیات اشعار اهلی شیرازی (همه)؛ رضازاده شفق، صادق، تاریخ ادبیات ایران، شیراز، ۱۳۵۲ ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوابی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سام میرزا صفوری، تحفه سامی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش. سیمین غلامیان

آهواز، شهر و شهرستانی در استان خوزستان.

نام گذاری: اهواز جمع هوز در زبان عربی است (لسترنج، 232). واژه هوز معرب هوج یا خوج پهلوی است. این نام در سنگ نوشته‌های هخامنشیان به زبان فارسی باستان «اوووجه» ضبط شده است (نک: شارب، ۳۳). در زمان ساسانیان سرزمینی را که منطبق با ایلام باستان و خوزستان امروزی بوده است، هجوستان یا خوچستان می‌خواندند که به معنی سرزمین خوزهاست. در سده‌های نخستین اسلامی نام اهواز به سرتاسر منطقه خوزستان اطلاق، و از شهر اهواز با نام سوق الاهواز یاد می‌شد (نک: قائم مقامی، ۱۷۶-۱۷۷).

بنابر آنچه طبری می‌گوید، شهر اهواز را اردشیر بابکان بنا کرد و بر آن نام هر مزاردشیر نهاد (۴۱/۲) که مشتمل بر دو بخش بود: در یکی بزرگان و اشراف، و در دیگری بازاریان سکنی داشتند. شهر بزرگان را هر مشیر (هومشیر)، و شهر بازاریان را هجوستان و اجار (خوچستان بازار) به معنای بازار خوزستان می‌خواندند. به هنگام حمله اعراب، هر مشیر ویران شد و هجوستان و اجار برجاماند. اعراب این نام را معرب نموده، «سوق الاهواز» - که ترجمه هجوستان و اجار پهلوی به زبان عربی است - خواندند (نک: مجمل التواریخ، ۶۱-۶۲؛ حمزه، ۳۳-۳۴).

تاریخ: اهواز در روزگار ساسانیان از شهرهای عمده خوزستان به شمار می‌رفت و از مراکز عمده صنایع نساجی خوزستان بود (بیگلوسکایا، ۳۲۳). این شهر پیش از اسلام یکی از کانونهای مسیحیت در ایران، و از اسقف نشینهای خوزستان محسوب می‌شد (نک: کریستن سن، ۲۹۱، ۲۹۶، ۳۰۵). همچنین - چنانکه از نام هجوستان و اجار برمی‌آید - این شهر از مراکز عمده بازرگانی بوده، و نیز به واسطه واقع شدن در کنار رود کارون - که قابلیت کشتیرانی داشته - محل مناسبی برای تجمع مال‌التجاره و دادوستد به شمار می‌رفته است (مساعده، ۱۸۳-۱۸۴).

اعراب پس از پیروزی در جنگ نهاوند پادگانهایی در شهرهای فتح شده، از جمله در اهواز ساختند (زرین کوب، 27). شهرهای خوزستان از جمله اهواز از نخستین پناهگاههای خوارج در ایران بود (نک: جعفری، ۱۳۱). در ایام خلافت علی (ع) برخی از موالی اهواز که

از میزان خراج درخواستی والی آن ناخرسند بودند، به شورش خوارج پیوستند (زرین کوب، 35). در زمان خلافت یزید بن معاویه شهرهای خوزستان از جمله اهواز دستخوش جنگ و گریزهای خوارج با سپاهیان اموی گشت (نک: دینوری، ۲۶۹-۲۷۷).

شهر اهواز در سده‌های نخستین اسلامی به واسطه سدی که بر کارون بسته شده بود، از بزرگ‌ترین و آبادترین شهرهای خوزستان به شمار می‌آمد (حدود العالم، ۱۲۸). این شهر تا ۲۵۶ ق/ ۸۷۰ م شهری پررونق و آباد بود، اما در این سال اهواز به تصرف سپاهیان صاحب‌الزنج درآمد (نک: طبری، ۴۷۲/۹-۴۷۳). اهوازیس از پایان فتنه زنگیان رونق و آبادانی گذشته خود را از دست داد، اما در زمان عضدالدوله دیلمی بار دیگر اهمیت پیشین خود را به عنوان مرکزی تجاری به دست آورد (بوسه، 284-283). همچنین بنا به گفته مقدسی (ص ۴۱۱)، عضدالدوله پل هندوان را که دو بخش اهواز را به هم متصل می‌کرد و همچنین مسجد زیبایی را که در کنار آن بوده، بازسازی و مرمت نمود. شهر اهواز از پایگاههای عمده مذهب تشیع در ایران به شمار می‌آمد و به گفته مقدسی نیمی از مردم آنجا شیعه بودند و پیوسته میان شیعیان (مروشیان) و سنیان (فضلیان) درگیری و کشاکش وجود داشت (ص ۴۱۵-۴۱۷).

اهواز تا اواخر سده ۵ ق شهری آباد بود، اما از این زمان به بعد رونق خود را از دست داد، به گونه‌ای که مرکزیت خوزستان از آنجا به شوشتر منتقل شد (نک: امام شوشتری، ۹۹). در سده ۶ ق اهواز به شهری ویران و خالی از سکنه تبدیل شد (نک: رشیدالدین، ۱۸۱). حافظ ابرو از آن به عنوان قصبه‌ای نام می‌برد و به اشتباه اهواز را با سوق الاربعاء (چهارشنبه بازار) یکی می‌داند (ص ۱۷۱).

در زمان سلطنت ناصرالدین شاه قاجار، به منظور استفاده بهتر از آب کارون برای توسعه زمینهای کشاورزی، با صرف مبلغ ۵۰ هزار تومان سدی بر روی کارون احداث شد (نک: نجم‌الملک، ۵۷). اما همین سد اندکی بعد به علت اهمال در ساختن آن محتاج مرمت فوری شد. در ۱۲۹۰ ق به مباشرت میرزا بزرگ مستوفی سد باریکی به طول ۶۰ تا ۷۰ ذرع و ارتفاع ۳ ذرع بر کارون بسته شد که این بار نیز این سد به علت نبود دانش و امکانات لازم نیمه تمام رها شد (همانجا).

در صفر ۱۳۰۶/ اکتبر ۱۸۸۸ ناصرالدین شاه به سبب فشار انگلیسیها با آزادی کشتیرانی در رود کارون از محمره (خرمشهر) تا اهواز موافقت کرد و حق امتیاز کشتیرانی از بالای سد اهواز تا شوشتر را برای اتباع ایرانی محفوظ داشت (نک: تیموری، ۱۶۶). در همان سال حاج معین‌التجار بوشهری شرکتی به نام شرکت ناصری به منظور کشتیرانی در کارون تأسیس کرد که در ۱۳۰۷ ق/ ۱۸۹۰ م امتیاز کشتیرانی از اهواز تا شوشتر و دزفول به شرکت ناصری اعطا گردید (همو، ۱۷۷). مانع عمده بر سر راه کشتیرانی در رود کارون سد اهواز بود که کشتیهای بخاری در اغلب فصول سال نمی‌توانستند از آن عبور نمایند (سایکس، 371-372/ II). برای رفع این مشکل، شرکت ناصری خط آهنی به طول

۱۹۴۵م؛ شارب، ر. ن.، فرمانهای شاهنشاهی هخامنشی، شورای مرکزی جشنهای شاهنشاهی؛ طبری، تاریخ؛ قائم مقامی، جهانگیر، «تطورات نام سرزمین خوزستان»، بررسیهای تاریخی، تهران، ۱۳۴۷ش، س ۳، ش ۶؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ مساعد، علاءالدین، «اهواز»، بیما، تهران، ۱۳۵۲ش، س ۲۶، ش ۳؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نجم‌السلک، عبدالغفار، سفرنامه خوزستان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نیز:

Busse, H., «Iran Under the Būyids», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Sykes, P., *History of Persia*, London, 1930; Zarrinkūb, 'Abd al-Husain, «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV.

علی کرم‌هندانی

شهرستان اهواز: اهواز یکی از ۱۶ شهرستان استان خوزستان است. این شهرستان از شمال با شوش و شوشتر، از خاور با رامهرمز، از جنوب با بندر ماهشهر و شادگان، و از باختر با سوسنگرد همسایه است (آمارنامه... نقشه شهرستان اهواز). شهرستان اهواز دارای دو بخش مشتمل بر ۳ شهر، ۱۰ دهستان و ۴۵۵ آبادی دارای سکنه است (سرشماری... پانزده). بخشهای آن مرکزی و باوی نام دارند. بخش مرکزی آن از ۸ دهستان به نامهای اسماعیلیه، الهایی، سوسیه، عنافچه، غیزانیه، مُشرحات، کرخه و کوت عبدالله، و بخش باوی از دو دهستان به نامهای ملاثانی و ویس تشکیل شده است (آمارنامه، ۲۷).

اهواز در منطقه‌ای جلگه‌ای قرار دارد (نقشه عملیات؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیها...، ۲۰). میانگین حداکثر دما، ۳۲/۸° و میانگین حداقل آن ۱۷/۲ سانتی‌گراد، و معدل بارش سالانه، ۲۰۵/۳ میلی‌متر بوده است (نک: «داده‌ها...»). رودخانه‌های کارون، کرخه، دز، شاهپور (شاوور) و کویال در شهرستان اهواز جریان دارند (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۱۹-۲۰). رود کارون با ۸۹۰ کیلومتر طول پرآب‌ترین و طول‌ترین رودخانه ایران به شمار می‌رود (جعفری، ۳۴۲-۳۴۴).

ویژگیهای محیط طبیعی اهواز رشد انواع خاصی از گونه‌های گیاهی مانند درختان گز، آکا لپتوس، گنار، آکاسیا و خرزهره را فراهم آورده است؛ همچنین زیستگاه مناسبی برای گرگ، روباه، شغال، کبک و تیهوست (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۰).

ویژگیهای اجتماعی و فرهنگی: حدود ۳۰٪ جمعیت ساکن شهرستان اهواز غیر بومیند که حدود ۱۷٪ آنان از شهرستانهای دیگر استان، و ۱۳٪ از سایر استانهای کشور به آنجا مهاجرت کرده‌اند. گروههایی از اقلیتهای قومی - مذهبی ضعیف (صابئی)، مسیحی و کلیمی در شهرستان اهواز به سر می‌برند. بنابر سرشماری سال ۱۳۷۵ش، جمعیت شهرستان اهواز ۵۳۱'۱۱۰ نفر بوده است که ۷۵/۲۳٪ آن در نقاط شهری، و ۲۴/۷۰٪ در نقاط روستایی سکنی داشته، بقیه غیر ساکن بوده‌اند (سرشماری، شانزده).

بر مبنای سرشماری ۱۳۷۵ش، از ۹۴۸'۷۱۵ نفر جمعیت ۶ ساله و

۳ کیلومتر از مسیر یاد شده کشید که کالاها را به وسیله تراموای آسبی از بالای سدا کشتی به شوشتر حمل می‌کرد (انصاری، ۱۷۸).

با توسعه تجارت در حوزه رود کارون، در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م امتیاز احداث جاده شوسه‌ای از تهران به اهواز از سوی دولت مرکزی ایران به بانک شاهنشاهی داده شد (نک: تیموری، ۲۳۳). به مدت دو سال بخشی از این جاده به طول ۱۶۰ کیلومتر از تهران تا قم ساخته شد که نیمه تمام رها گردید (انصاری، ۹۲). با گشوده شدن رودخانه کارون نمایندگان وزارت خارجه در اهواز و محمره مستقر شدند تا به مثابه واسطه‌ای میان دولت مرکزی و بازرگانان خارجی عمل کنند. مأموران گمرک نیز در محمره و اهواز مستقر شدند (همو، ۹۳). توسعه اهواز همپای گسترش تجارت ادامه یافت. از ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م این شهر به مرکزی برای تجارت گندم خوزستان تبدیل گشت و با احداث جاده لنینج - بختیاری (اهواز - اصفهان) در ۱۳۱۸ق/۱۹۰۰م، این شهر مستقیماً به بازارهای ایالت مرکزی ایران متصل شد. از این رو، جمعیت اهواز در اثر مهاجرت، به ویژه از شوشتر و دزفول، افزایش یافت و تجار بسیاری این دو شهر را به قصد اقامت در شهر جدید ترک کردند (همو، ۱۷۸، ۱۸۰). در جنگ جهانی اول انگلستان برای دستیابی به چاههای نفت و لوله‌های نفتی بخشهایی از خوزستان از جمله اهواز را اشغال نمود (نک: همو، ۲۱۷). پس از خروج نیروهای انگلیسی از این منطقه بار دیگر خوزستان به دو بخش تقسیم شد: بخش عمده آن شامل شهرهای عبادان، محمره، فلاحیه، هویزه و اهواز با حمایت انگلستان تحت استیلای شیخ خزعل در آمد (نک: همو، ۲۲۵-۲۲۶). در زمان رئیس - الوزرای رضاخان به سال ۱۳۰۳ش، به شیخ خزعل دستور داده شد تا اداره املاک خالصه دولتی را که در اختیار او بود، به اداره مالیه بسپارد؛ اما شیخ خزعل از این فرمان سرباز زد و در عوض به گردآوری سپاه پرداخت (نک: همو، ۲۳۲، ۲۳۴-۲۳۵). رضاخان نیز برای مقابله با وی نیروهای نظامی به خوزستان فرستاد که منجر به تسلیم شیخ خزعل شد (همو، ۲۴۷).

پس از به قدرت رسیدن خاندان پهلوی و تقویت حکومت مرکزی، نهادهای جدید حکومتی در ایران شکل گرفت و بساط مدعیان محلی برجیده شد. در ۱۳۰۳ش، اهواز پس از ۸۰۰ سال بار دیگر مرکز خوزستان گردید و احداث راههای ارتباطی، قرار گرفتن در مسیر راه آهن سراسری و کشف حوزه‌های نفتی بیش از پیش بر اهمیت و اعتبار آن افزود.

ماخذ: امام شوشتری، محمد علی، تاریخ جغرافیایی خوزستان، تهران، ۱۳۳۱ش؛ انصاری، مصطفی، تاریخ خوزستان ۱۸۷۸-۱۹۲۵، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، ۱۳۷۷ش؛ پیگولوسکا، ن.، شهرهای ایران در روزگار یارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ تیموری، ابراهیم، عصری خیری، تهران، ۱۳۶۳ش؛ جعفری، یعقوب، خوارج در تاریخ، تهران، ۱۳۷۱ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ حزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۲۰ق؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر و جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۰م؛ رشیدالدین فضل‌الله، مکاتبات رشیدی، به کوشش محمد شفیع، لاهور،

بیشتر شهرستان اهواز ۸۰/۵۶٪ باسواد بوده‌اند. نسبت باسوادی بین مردان در حدود ۸۷٪ و در بین زنان در حدود ۷۴٪ بوده است. همچنین نسبت باسوادی در بین افراد لازم‌التعلیم (۶-۱۴ ساله) در نقاط شهری در حدود ۹۶٪ و در نقاط روستایی در حدود ۸۲٪ بوده است (همان، بیست و چهار). بنابر آمار موجود، در سال تحصیلی ۱۳۷۵-۱۳۷۶ ش، در دوره ابتدایی ۶۹۰ آموزشگاه، در دوره راهنمایی تحصیلی ۳۳۲ آموزشگاه و در دوره متوسطه عمومی ۱۸۲ آموزشگاه در سطح شهرستان فعال بوده‌اند (آمارنامه، ۷۰، ۷۲، ۷۴). همچنین ۲۹ هنرستان فنی و حرفه‌ای و یک هنرستان کشاورزی و ۳۳۴ آموزشگاه روستایی در سطح شهرستان دایر بوده است (همان، ۷۸، ۷۹، ۸۱). در دوره عالی نیز هم اکنون در دانشگاه‌های شهید چمران اهواز، دانشگاه علوم پزشکی اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی و دانشگاه پیام نور شماری دانشجو تحصیل می‌کنند (همان، ۹۷، ۹۹، ۱۳۲).

ویژگیهای اقتصادی: بخش صنعت در شهرستان اهواز دارای اهمیت ویژه‌ای است. از صنایع مهم آن شرکت کرین ایران (تنها واحد سازنده دوده صنعتی در ایران)، گروه ملی صنعتی فولاد ایران، نورد سنگین کاویان، واحدهای مختلف لوله‌سازی، شرکت صنعتی سپنتا (تولید کننده پروفیل آهن و لوله‌های صنعتی) و کارخانه فارسیت اهواز (تولید کننده انواع لوله و ورق آزیست) است (آمارنامه، ۸). نیروگاه گازی رامین با توان ۹۴۵ مگاوات، و نیروگاه زرگان با توان ۳۵۴ مگاوات برق در شهرستان اهواز قرار دارند. منابع غنی و تأسیسات بزرگ واحدهای بهره‌برداری نفت و گاز نیز اهمیت ویژه‌ای برای شهرستان اهواز در سطح کشور فراهم آورده است (همانجا): به طوری که در ۱۳۷۳ ش، ۵۴ کارگاه استخراج نفت خام و گاز طبیعی و ۱۳ کارگاه جنبی مربوط به آن در شهرستان اهواز فعال بوده‌اند (همان، ۲۴۳).

کشاورزی نیز در شهرستان اهواز دارای رونق فراوانی است. سطح زیرکشت محصولات زراعی آن نسبت به سایر شهرستانهای استان خوزستان با ۸۶٬۲۸۵ هکتار مقام اول را داراست (نک: همان، ۲۰۲). همچنین شمار تقریبی دام شهرستان اهواز در ۱۳۷۵ ش مشتمل بر ۵۲۶٬۲۴۰ رأس گوسفند، ۱۹٬۲۴۰ رأس بز، ۲۸٬۴۹۰ رأس گاو میش، ۱۹۴ نفر شتر و ۹٬۶۲۴ رأس اسب و مادبان بوده است (همان، ۲۱۹). امکانات بهداشتی - درمانی: در ۱۳۷۵ ش، ۷ بیمارستان وابسته به دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی - درمانی اهواز با ۱٬۳۹۴ تخت فعال، یک بیمارستان وابسته به شرکت نفت با ۱۶۲ تخت فعال، دو بیمارستان تأمین اجتماعی با ۱۸۱ تخت فعال و ۵ بیمارستان خصوصی با ۳۲۴ تخت فعال و ۶۲ درمانگاه شهری و روستایی در شهرستان اهواز فعالیت داشته‌اند (همان، ۱۴۰-۱۴۱).

شهر اهواز: این شهر مرکز استان خوزستان است و در ۴۸° و ۴۱° عرض شمالی و ۳۱° و ۱۹° طول شرقی، و در ارتفاع ۲۶ متری از سطح دریا قرار دارد. شهر اهواز در ۹۲۷ کیلومتری جنوب باختری تهران و در مسیر راه‌آهن سراسری تهران - خرمشهر واقع شده است (فرهنگ

جغرافیایی ایران، ۳۰/۱۶، ۳۱).

شهر در منطقه‌ای جلگه‌ای و مسطح قرار گرفته است. رودخانه کارون از میان آن می‌گذرد و شهر را به دو نیمه شرقی و غربی تقسیم می‌کند (نقشه عملیات). رودخانه کارون از اهواز تا خلیج فارس به طول ۳۶۰ کم قابل کشتیرانی است (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۰-۲۱).

بر مبنای سرشماری سال ۱۳۷۵ ش، شهر اهواز دارای ۷۹۱٬۷۸۶ نفر (۱۴۷٬۸۵۶ خانوار) شامل ۳۹۸٬۸۸۳ نفر مرد و ۳۹۲٬۹۰۳ نفر زن بوده است (سرشماری، چهل).

آثار کهن بر جای مانده در اهواز و اطراف آن مشتمل است بر: خرابه‌های شهر کهن از دوره ساسانی واقع در شمال باختری شهر، بازمانده سدهای کهن نظیر سد شادروان، بارگاه علی بن مهزیار از روایان حدیث و نایبان امامان نهم، دهم و یازدهم (ع) و مسجد جامع اهواز مربوط به دوره قاجاریه (فرهنگ جغرافیایی آبادیها، ۲۲).

مآخذ: آمارنامه استان خوزستان (۱۳۷۵ ش)، سازمان برنامه و بودجه استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ جعفری، عباس، رودها و رودنامه ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان اهواز، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (اهواز)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۶۲ ش، ج ۷۹؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان ششم، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ نقشه عملیات مشترک (زمینی)، سازمان جغرافیایی کشور، تهران، ۱۳۶۳ ش، ۱-۳۹؛ نیز:

Data Processing Center, Ahwaz, Period 1951-1995, Islamic Republic of Iran Meteorological Organization, Tehran, 1997.
مرگان نظامی

آهوازی، ابوالحسن علی بن عباس (د ح ۳۸۴ق/۹۹۴م)، پزشک نامدار ایرانی. درباره زندگی و احوال اهوازی اطلاع چندانی در دست نیست، تنها رودراوری در ذیل تجارب الامم (۶۸۳) و نظامی عروضی در چهار مقاله (ص ۱۱۰) از کتاب کامل الصناعة الطیبه او یاد کرده‌اند. وی در اهواز، یا ازجان (بهبهان)، زاده شد. خانواده او دست‌کم تا دو نسل پیش از وی آیین زردشتی داشتند (نک: میله، ۱۲۰) و بدین سبب به مجوسی شهرت داشت (قفطی، ۲۳۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۳۰/۲). برخی از او با لقب علاءالدین یاد کرده‌اند (واندیک، ۲۱۷). اهوازی در شیراز نزد ابو ماهر موسی بن ستیاردانش آموخت و پس از آن خود به فراگیری آثار پزشکی متقدم پرداخت و در این دانش چنان شهرت و مهارتی یافت که پزشک دربار فناخسرو عضدالدوله دیلمی شد (قفطی، ابن ابی اصیبعه، همانجاها).

اهوازی را به دانش و مهارت و ابتکار، و اثرش را به عنوان یکی از برجسته‌ترین منابع طبی ستوده‌اند (همانجاها؛ نیز نک: ابن خلدون، ۸۸۸(۴)؛ رودراوری، همانجا). در واقع شهرت اهوازی مرهون کتاب ارزشمند او، کامل الصناعة الطیبه است که آن را کنش الملکی، الطب الملکی، کتاب الملکی، القانون العضدی فی الطب و الکنش العضدی فی الطب نیز نامیده‌اند (همو، نیز قفطی، ابن ابی اصیبعه،

نخستین بار متن عربی کامل *الصناعة الطيبة* در ۱۲۸۳ق در لاهور و پس از آن در ۱۲۹۴ق در بولاق به چاپ رسید. نیز نسخه خطی دانشگاه استانبول را فؤاد سزگین در ۱۴۰۵/۱۹۸۵م در فرانکفورت چاپ تصویری کرد. کمبل (ص 75) کتاب دیگری در طب مشتمل بر ۳ بخش بهداشت، بیماریها و جراحی که نسخه آن را در گوتینگن نشان داده، از او دانسته است (نیز نک: GAL, I/273).

مآخذ: ابن ابی اصیبه، احمد، *عین الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن خلدون، تاریخ، بیروت، ۱۹۵۶م؛ اهوازی، علی، *کامل الصناعة الطيبة*، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ دفاع، علی عبدالله، *اعلام العرب و المسلمین فی الطب*، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ رودراوری، محمد، *ذیل تجارب الامم*، به کوشش آمدوز، قاهره، ۱۳۳۴ق/۱۹۱۶م؛ قفطی، علی، *تاریخ الحکماء*، بغداد، مکتبة المثنیٰ، نظامی عروسی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی و محمد معین، تهران، ۱۳۴۱ش؛ واندیک، ادوارد، *اكتفاء القنوع*، به کوشش محمد علی بیلاوی، قاهره، ۱۳۱۳ق/۱۸۹۶م؛ نیز:

Browne, E.G., *Arabian Medicine*, Cambridge, 1962; Campbell, D., *Arabian Medicine*, London, 1926; Elgood, C., *A Medical History of Persia*, Amsterdam, APA-Philo Press; GAL; Hamarneh, S., *Al-Mujäsis, Dictionary of Scientific Biography*, New York, 1974, vol. IX; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Mieli, A., *La Science arabe*, Leiden, 1966; Ullmann, M., *Islamic Medicine*, Edinburgh, 1978.

صادق سجادی

أهوازی، ابوعلی حسن بن علی بن ابراهیم بن یزاد بن هرمز بن شاهر (۲۷ محرم ۴۳۶۲ - ذیحجه ۴۴۶ق/۷ نوامبر ۹۷۲ - ۶ مارس ۱۰۵۵م)، مقری و مؤلف کتابی در نقد اشعری. وی در اهواز به دنیا آمد و از نسبش چنین بنیاد است که ایرانی تبار بوده است (ابن جزری، غایة...، ۲۲۰/۱). وی در همان اهواز به تحصیل آغاز کرد و در دیگر جاها نزد مشایخ عصر قرائت و حدیث آموخت (همانجا). در ۳۹۱ق (یا به قولی ۳۹۴ق) به دمشق رفت و در آنجا سکنی گزید و همانجا نیز درگذشت (ابن عساکر، تاریخ...، ۴۷۵/۴-۴۷۷؛ ابن جزری، همان، ۲۲۲/۱).

گفته اند که قرائت ابو عمرو و عاصم را نزد علی بن حسین غضایری، و قرائت ابن کثیر را نزد محمد بن محمد بن فیروز، و قرائت نافع را نزد ابویکر محمد بن عبیدالله بن قاسم خرقی، و روایت قالون را نزد احمد بن محمد بن عبدالله تستری خواند (ذهبی، معرفة...، ۳۲۳/۱). از دیگر مشایخ وی در قرائت اینان را می توان نام برد: در بغداد ابوحفص کنانی و ابوالفرج شنبوذی، در دمشق محمد بن احمد بن محمد جینی، و در بصره ابوالقاسم عبدالله بن نافع بن هارون عنبری، ابویکر محمد بن احمد بن علی باهلی و ابوعبدالله محمد بن احمد بن عبدالله بن هلال (همانجا؛ ابن جزری، همان، ۲۲۱/۱).

اهوازی همچنین از مشایخی چون نصر بن احمد مرجی، معافی بن زکریا ابن طرارا، عبدالوهاب کلای و تمام رازی حدیث شنید (برای فهرستی از مشایخ وی، نک: ابن عساکر، تاریخ، ۴۷۵/۴؛ ذهبی، سیر...، ۱۴/۱۸، معرفة، ۳۲۴/۱). وی به مصر و موصل نیز سفر کرده است (ابن عساکر، همان، ۴۷۶/۴؛ ذهبی، سیر، همانجا).

اهوازی پس از ۴۰۰ق در دمشق به اقراء و تحلیل پرداخت، در حالی که هنوز برخی مشایخ وی زنده بودند (همو، معرفة، ۳۲۵/۱). از

همانجاها؛ GAL, I/273). اهوازی این کتاب را به نام و برای عضدالدوله نوشت و برخی از نامه های کتاب نیز حاکی از همین معنی است.

کامل الصناعة دانشنامه ای است پزشکی و دارای نظم و ترتیبی عالی که از همان روزگار تألیف مورد اقبال و مراجعه واقع شد (نک: نظامی، همانجا، که از آن در زمره کتب آموزشی یاد کرده است)، اما پس از تألیف قانون ابوعلی سینا تقریباً به کناری نهاده شد. با اینهمه، قفطی بر آن است که این کتاب از دیدگاه پزشکی عملی برتر از قانون بوعلی است (نک: ص ۲۳۲؛ قس: براون، 54-53). آنچه اهوازی در جلد دوم همین اثر در ابواب پزشکی عملی (بالینی و جراحی) آورده، دقت و مهارت و تجربه اش در مداوای انواع بیماریها و جراحیها را آشکار می سازد. علاوه بر این وی در این کتاب دیدگاههای جالب و ابتکاری ابراز کرده، و به کشفهای مهم نایل آمده است (نک: همو، 56-55؛ الگود، 99-100؛ لکلر، 1/382)؛ مثلاً آنچه درباره انقباض و انبساط رگها و اختلاط هوا و خون و جریان آن در شریانها گفته، نخستین وصف گردش مویرگی خون، و اولین بیان روشن و علمی از شبکه مویرگهاست (دفاع، ۱۱۱-۱۱۳؛ براون، 124-123). درباره جنین و تکامل آن و حرکات رحم به هنگام زایمان، سخنان نوگفته، و سرطان رحم را به خوبی تشخیص داده است (دفاع، ۱۱۳-۱۱۵). وی همچنین کاملاً به اهمیت روان درمانی آگاه بوده، و پیش از ابوعلی سینا به این موضوع پرداخته است (حمارنه، 41).

تحقیقات اهوازی در علل بروز صرع و بیان نشانه ها و تظاهرات فیزیکی و روحی آن سخت جالب توجه است (نک: دفاع، ۱۱۱). با اینهمه، اولمان که خود در جایی فصول و ابواب *کامل الصناعة* را معرفی کرده (نک: ص 109-111)، منکر نوآوری پزشکان عصر اسلامی است و همه را اقتباس از یونانیان دانسته، و اهوازی را نماینده و شارح خالص طب جالینوس معرفی کرده است (ص 24-23، 26، 44).

کامل الصناعة مشتمل بر دو جزء و هر جزء در ۱۰ مقاله تدوین شده است: جزء اول در طب نظری و جزء دوم در طب عملی است. در جزء اول افزون بر دیباچه و تصدیق کتاب به نام عضدالدوله و بررسی آثار پزشکان بزرگ و کلیات طب (۲/۱-۴۸)، به مسائلی همچون تشریح اعضای ساده و مرکب بدن، قوای طبیعی، علل و علائم و دوره بیماریها و نقش عواملی چون آب و هوا، غذا، خواب و ورزش در سلامت انسان پرداخته است. جزء دوم به بهداشت عمومی، انواع بیماریها و شیوه درمان آنها از سر تا قدم به ویژه دستگاههای تنفسی و گوارشی، و نیز جراحی که یکی از جالبترین بخشهای *کامل الصناعة* به شمار می رود، و سرانجام انواع ادویه مرکبه و شیوه ساخت و ترکیب آنها اختصاص داده شده است. در عصر جدید توجه اروپاییان از نیمه سده ۱۹م به این اثر بزرگ طبی جلب شد و به بررسی ابواب یا ترجمه بخشهایی از آن دست زدند و در تحقیقات مربوط به تاریخ علم و تاریخ پزشکی به بررسی آراء او پرداختند.

شاگردان و راویان وی در قرائت باید ابوالقاسم هذلی، ابوعلی حسن بن قاسم غلام هزاس، احمد بن ابی الاشعث سمرقندی، ابوالحسن مصیبتی، ابونصر احمد بن علی زینی، ابوالحسن علی بن احمد ابهری، ابوبکر محمد بن مفرج بطلیوسی و ابوالقاسم عبدالوهاب قرطبی را نام برد (همو، سیر، همانجا؛ ابن جزری، همان، ۲۲۱/۱-۲۲۲). کسانی نیز چون خطیب بغدادی، ابوسعید اسماعیل بن علی سقان، عبدالعزیز بن احمد کتانی و ابوطاهر حنایی از وی حدیث شنیده‌اند (ابن عساکر، همان، ۴۷۵/۴-۴۷۶؛ ذهبی، همان، ۱۵/۸). ابومعشر طبری نیز به طریق اجازه از وی روایت می‌کند (ابن جزری، همان، ۲۲۲/۱).

به گفته ابن عساکر (همان، ۴۷۶/۴)، اهوازی بر مذهب سالمیه بود و از این رو احادیث بی‌پایه‌ای در تشبیه روایت می‌کرد. خود وی نیز مدعی بوده که خداوند را در خواب دیده بوده است. ابن عساکر (همانجا) می‌افزاید که اهوازی کتابی داشته‌با عنوان *اللیان فی عقود اهل الایمان* که در آن احادیثی «منکر» را گرد آورده بوده است. همو در تبیین کذب المفتری (ص ۳۶۹) گفته که این کتاب درباره احادیث صفات است. اینکه در این کتاب روایات دروغ نقل شده بوده، توسط ذهبی نیز تأیید شده است (همانجا، نیز میزان، ۵۱۲/۱).

از نظر رجالی نیز، از سوی برخی محدثان و مقریان انتقاداتی بر او رفته است، تا بدانجا که در روایت وی از برخی شیوخش تردید کرده، و گفته‌اند که چون در روایت قرائات افراط کرد، وی را متهم کردند که دروغ‌گوست. حتی گفته‌اند که از برخی مشایخ روایت کرده است که جز بدین طریق شناخته نیستند (نک: ابن عساکر، تاریخ، ۴۷۶/۴-۴۷۷، تبیین، ۳۶۸-۳۷۱، ۴۱۵-۴۱۶؛ ذهبی، سیر، ۱۳/۸-۱۸، میزان، ۵۱۲/۱-۵۱۳؛ ابن حجر، ۲۳۸/۲-۲۳۹).

با اینهمه، عالمان قرائت به تبحر اهوازی در قرائت و سعه روایی او تأکید کرده‌اند (نک: ذهبی، سیر، ۱۳/۸، ۱۶، ۱۸، معرفه، ۳۲۴/۱؛ ابن جزری، غایه، ۲۲۰/۱) و روایات وی در قرائت در کتابهایی چون *المستتیر ابن سوار، الکفایه ابوالعز قلاسی و الکامل هذلی* نقل و ضبط شده است (نک: همانجا). اهوازی در قرائت آثاری تألیف کرده است، از آن جمله: *الوجیز*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه چستریتی موجود است (نک: شواخ، ۱۷۶/۴-۱۷۷؛ برای رواج آن، نک: ابن جزری، النشر...، ۸۰/۱-۸۱؛ کلبرگ، ۳۸۰)؛ *الموجز*، که در کتابخانه ازهریه، نسخه‌ای از آن را می‌توان یافت (ازهریه، ۱۴۷/۱)؛ *الایضاح*، که ابوشامه مقدسی در *المرشد الوجیز* (ص ۱۰۸-۱۰۹، ج۱) از آن بهره برده است؛ کتابی نیز با عنوان *التفرد والاتفاق بین الحجازین و الشامین و اهل العراق* به وی منسوب است که نسخه‌ای ناقص از آن را در کتابخانه ظاهریه می‌توان یافت (فهرس...، ۲۷۴). بروکلیمان نیز به وجود نسخه‌ای با عنوان *الموضح در قرائات سبع در کتابخانه ازهریه* اشارت دارد (GAL, S, 1/720). همچنین ابوعلی در قرائت کتابی با عنوان *الاقناع فی القراءات الشاذة* داشته است (نک: بغدادی، ۲۷۵/۱؛ رافعی، ۱۵۹/۲). این کتاب شامل ۱۱ قرائت و ۱۰ اختیار بوده است، بدین صورت که ابوعلی

قرائات ابوجعفر مدنی، شبیه بن نصاح، محمد بن محیصن، حمید بن قیس، ابن شهاب زهری، حسن بصری، اعمش، ابن ابی لیلی، طلحه بن مصرف، ابوبحره سکونی و محمد بن منذر مدنی، و همچنین اختیارات یعقوب حضرمی، ایوب بن متوکل، یحیی بن مبارک یزیدی، ابوعبید قاسم بن سلام، خلف بن هشام بزاز، ابوجعفر محمد بن سعدان، محمد بن عیسیٰ اصهبانی، ابوحاتم سجستانی، احمد بن جبیر انطاکی و ابن جریر طبری را در این کتاب جمع کرده بوده است (همانجا). وی کتابی نیز در قرائت زید بن علی تألیف کرده بوده است (بغدادی، ۲۷۶/۱؛ برای دیگر آثار وی در قرائت، نک: ابن خیر، ۳۷-۳۸؛ صفدی، ۱۲۲/۱۲؛ حاجی خلیفه، ۱۷۷۳/۲؛ بغدادی، ۲۷۵/۱-۲۷۶).

گفتنی است که قصیده‌ای از وی نیز با عنوان *قصیده فی التوحید و العقیده* که حدود ۱۱۲ بیت است، در کتابخانه ظاهریه یافت می‌شود (فهرس، ۳۷۵). این قصیده می‌تواند محقق را در بررسی افکار و عقاید سالمیه وی به کار آید. نسخه ناقصی نیز از کتابی با عنوان *شرح عقد الایمان فی معاویه بن ابی سفیان* که مشتمل بر اخبار و احادیث و نیز مناقب معاویه از دیدگاه مؤلف است، در کتابخانه ظاهریه نگهداری می‌شود (همان، ۶۸۲؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۱۴/۱۸).

کتاب *الفراند و القلائد* که بروکلیمان (GAL, S, همانجا) به چاپ آن اشاره کرده، و آن را از تألیفات ابوعلی اهوازی دانسته، از شخصی به نام ابوالحسن اهوازی است (برای تحقیق درباره وی، نک: همایی، ۱۶۳). کتاب کوتاه و چاپ‌شده اهوازی، با عنوان «مثالب ابن ابی بشر» ناظر به نقد و رد ابوالحسن اشعری، بنیادگذار اشاعره و افکار اوست که به کوشش میشل آلار در «مجله مطالعات شرقی دمشق» همراه با ترجمه و مقدمه به چاپ رسیده است (نک: مآخذ همین مقاله). این کتاب موجب شد تا اشعریان بر اهوازی خرده گیرند (ذهبی، معرفه، ۳۲۴/۱؛ ابن جزری، غایه، ۲۲۰/۱) و ابن عساکر در تبیین کذب المفتری (ص ۳۶۴) بی‌به رد کتاب اهوازی نظر داشته، و گفته‌های وی را نقد کرده است. اهوازی (ص ۱۵۳) حکایاتی در طعن اشعری آورده که مدعی است آنها را از برخی اهالی بصره که خود اشعری را دیده‌اند، روایت کرده است. وی در این کتاب از نقل هیچ‌گونه طعنی بر ابوالحسن اشعری فروگذار نکرده است (مثلاً نک: ص ۱۵۹). اهوازی مدعی است که ابوالحسن اشعری در علم حدیث، فقه و علوم قرآنی هیچ منزلت و پایگاهی نداشته است (ص ۱۶۸). به هر صورت مسلم آن است که اهوازی در نقد خود بر اشعری از روش علمی دور شده است. آلار در مقدمه خود (ص ۱۳۴-۱۳۳) بر آن است که کتاب اهوازی در حدود سال ۴۳۰ تألیف شده است (برای رواج آن، نک: همو، ۱۴۹-۱۳۵).

مآخذ: ابن جزری، محمد، غایه النهایه، به کوشش گ. برگنسر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ همو، *النشر فی القراءات العشر*، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، مکتب مصطفی محمد؛ ابن حجر عسقلانی، احمد، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ق؛ ابن خیر اشیلی، محمد، فهرسته، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، عمان، دارالبشر، همو، تبیین کذب المفتری، دمشق، ۱۳۴۷ق؛ ابوشامه مقدسی، عبدالرحمان، *المرشد الوجیز*، به کوشش طیار آلفی قولاچ، آنکارا،

مشهور است، بتپرستی را در آن دیار رواج داد (همانجا). شاید به دلیل همین عواقب ناپسند است که بنی معد این جنگ را که به جدایی فرزندان نزار انجامید، «عام التفزق» خواندند و آن را مبدأ تاریخ خود قرار دادند (همو، التنبیه...، ۲۷۳). به دنبال این واقعه بنی ایاد نخست به نجد رفتند؛ اما بر اثر خشک سالی از آنجا نیز کوچیدند و در قالب ۳ گروه آهنگ عراق کردند (ابوعبید، ۶۸/۱-۶۹). گروهی به «عین أباع» و گروه دیگری به «ذی طوی»، و گروه اصلی و بزرگ آنان در ناحیه «سنداد» (یا سینداد: یاقوت، ۱۶۴/۳) فرود آمدند و از آن پس سنداد مرکز و پایگاه اصلی ایادیان گردید (ابن هشام، ۹۱/۱؛ ابوعبید، ۶۹/۱) و چون ثروت و شمارشان فزونی یافت (همو، ۶۷/۱-۶۸)، به تدریج در مناطق کاظمه، بارق، خورسقی، دیر الجمام، دیر الاعور، دیر قره، شقیقه، انبار، تکریت، دوشعب، بیضان و دیگر نواحی و اطراف و اکناف فرات پراکنده شدند (نک: ابن قتیبه، ۱۸۲-۱۸۳؛ ابوالفرج، ۲۳/۲۰؛ کحاله، همان، ۵۲/۲؛ EI^۱).

ایادیان در اوایل قرن ۶م با پادشاهان آل نصر (لحمیان) در افتادند و در آن سوی فرات به غارت ایرانیان مشغول شدند و دسته‌ای از گشته‌ها و مأموران نظامی ایران را گریزاندند و به جزیره رفتند و گروهی از عمالقه آن دیار را نیز نابوده کرده، متوجه نواحی موصل و تکریت شدند (ابوالفرج، همانجا؛ ابوعبید، ۷۰/۱-۷۱). این وقایع خشم انوشیروان را برانگیخت و او سپاهی را همراه گروهی از اعراب قبیله بکر بن وائل (همو، ۷۱/۱) به فرماندهی مالک بن حارثه (ابوالفرج، ۲۵/۲۰) مأمور دفع و سرکوب آنان کرد (درباره علل و زمان وقوع این حادثه، نک: همو، ۲۳/۲۰-۲۵؛ ابن اثیر، ۳۹۲/۱-۳۹۳؛ بلاذری، فتوح...، ۳۹۸؛ انساب...، ۲۶/۱؛ یاقوت، ۶۵۲/۲؛ بیگولوسکیا، ۸۳). در همین زمان لقیط بن بکریا لقیط بن یغثر، یکی از شاعران قبیله ایاد که در زندان انوشیروان به سر می‌برد، قصیده عینیة بلندی سرود و در آن بنی ایاد را از این خطر بزرگ آگاه کرد (ابوالفرج، ۲۴/۲۰؛ ابوعبید، ۷۲/۱؛ قس: آمدی، ۲۶۶). به روایتی چون ایادیان از این موضوع آگاه شدند، وحشت‌زده پای به گریز نهادند؛ و به روایت دیگر بی اعتنا، به غارت ادامه دادند. تا سپاه انوشیروان در رسید و بسیاری از آنان را در محلی به نام «ترج الاکم» (ابوعبید، ۷۵/۱؛ قس: ابوالفرج، ۲۵/۲۰)، از دم تیغ گذراند و عده بیشتری از آنان نیز در فرات غرق شدند و بقایای آنان از عراق بازیس نشستند و در ناحیه تکریت و موصل سکنی گزیدند. با اینهمه، چون در آنجا نیز از تعقیب ایرانیان در امان نماندند، در محلی به نام «خرجیه» به مقابله ایستادند و با آنکه به سختی پای فشردند، دچار شکست شدند و عده بسیاری از آنها به قتل رسیدند و بقیه به شام، حمص، انقره و دیگر سرزمینهای قلمرو امپراتوری روم شرقی پناه بردند (نک: ابوعبید، همانجا؛ کحاله، همان، ۵۳/۲؛ علی، ۴۷۳/۴؛ ابوالفرج، همانجا).

بنی ایاد که تا آن روز مردمی بتپرست بودند و بتی به نام «ذوالکعبین» (همو، ۲۳/۲۰)، یا ذوالکعبات (نک: علی، ۴۷۷/۴) را می‌پرستیدند، در قلمرو روم به آیین مسیح گرویدند و یوغ اطاعت از

۱۴۰۶/۱۹۸۶م: ازهریه، فهرست؛ اهوازی، حسن، «مثالب ابن ابی بشر» (نک: ما، آلار)؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵/۱۹۸۵م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمدسید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷/۱۹۶۷م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲/۱۹۶۳م؛ رافعی، عبدالکریم، التدوین فی اخبار قزوین، به کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۳۰۴/۱۹۸۴م؛ شواخ، علی، معجم مصنفات القرآن الکریم، ریاض، ۱۴۰۴/۱۹۸۴م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالتراب، بیروت، ۱۳۹۹/۱۹۷۹م؛ فهرس مجامع المدرسه العمریه، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸/۱۹۸۷م؛ همای، جلال‌الدین، حاشیه بر نصیحة الملوک غزالی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ نیز:

Allard, M., «Un Pamphlet contre al-As'ari», *Bulletin d'études orientales*, Damascus, 1970, vol. XXIII; GAL, S; Kohberg, E., *A Medieval Muslim Scholar at Work*, Leiden etc., 1992.
حسن انصاری

ایاد، یکی از تیره‌های بزرگ عرب عدنانی که نسب بیشتر شاخه‌های عرب حجاز، نجد، تهامه و عراق بدان می‌پیوندد. این تیره منسوب به ایاد بن نزار بن معد بن عدنان است که طبق روایات به چند واسطه به حضرت اسماعیل (ع) می‌رسد (سمعانی، ۳۹۷/۱؛ عزاری، ۶۸، ۳۵/۱). برخی نسب‌شناسان ایاد بن نزار را با ایاد بن معد خلط کرده، و تیره ایاد را به ایاد بن معد نسبت داده‌اند. در حالی که ایاد بن نزار بن معد ابن عدنان معروف به ایاد اصغر، و ایاد بن معد بن عدنان معروف به ایاد اکبر که عموی ایاد اصغر است، هر دو از فرزندان عدنانند (زیری، ۴۱۹/۱؛ ابن حزم، ۹-۱۰؛ ابن عبدالبر، ۶۴؛ قس: مقرئ، ۲۹۳/۱). که ایاد را تنها یک‌تن و فرزند نزار بن معد می‌داند. علاوه بر آن، اعراب قحطانی یا یمانی، قبیله ایاد را منسوب به ایاد بن احاطه بن سعد از حمیر، یعنی عرب قحطانی می‌دانند (عزازی، ۶۸/۱-۶۹).

نزار ۴ پسر به نامهای ایاد، مضر، ربیع و انمار داشت که ۳ تیره بزرگ عدنانیان به ۳ پسر نخست نسب می‌برند (یعقوبی، ۲۲۳/۱؛ ابن فضل‌الله، ۸۷؛ بزی، همانجا). ظاهر آ ایاد فرزند بزرگ نزار بوده است و بدین سبب نزار را ابویاد می‌گفته‌اند (طبری، ۲۷۰/۲). نزار که تولیت کعبه را در دست داشت و بزرگ مکه به شمار می‌رفت، به هنگام مرگ، ایاد را به جانشینی خود برگزید و عصا و خله‌ای به او بخشید و از آن پس وی را «ایاد عصا» می‌گفتند و ابن حله و عصا را نزاریان میراث قومی و نشانه بزرگی و سروری می‌شمردند و شاعران نزاری درباره آن شعر می‌سرودند (فاکهی، ۱۳۴-۱۳۸).

ایاد و دیگر برادران، نخست در مکه و ناحیه تهامه و اطراف آن سکنی گزیدند (همدانی، ۸۳)، اما دیری نپایید که بر اثر ستم و بیداد ایادیان بر دیگر بازماندگان نزار در اوایل قرن ۳م میان آنان کشمکش افتاد و فرزندان مضر و ربیع در محلی به نام «خانق» ایاد و خاندانش را شکست دادند و از مکه بیرون راندند (ابن عنبه، ۶۰؛ کحاله، معجم...، ۵۲/۲؛ EI^۱؛ قس: ابوالفرج، ۲۳/۲۰-۲۵). با اینهمه، مضر و ربیع، برادران ایاد، از این پیروزی بهره‌ای نبردند، زیرا طایفه خزاعه با استفاده از آن کشمکشها حجاب و تولیت خانه کعبه و ریاست مکه را به دست آورد (یعقوبی، ۲۳۸/۱؛ مسعودی، مروج...، ۲۹/۱) و چنانکه

دولت غسانی را گردن نهادند (همو، ۴/۴۷۳).

ایادیان از آغاز ظهور اسلام در تاریخ منطقه، خاصه در جنگهای رده و فتوح ظاهر شدند، اما نه تنها مسلمانان را همراهی نکردند، بلکه به حمایت از دشمنان آنان برخاستند، چنانکه در ۱۲ق/۶۳۳م گروهی از آنان به سجاج دختر حارث یکی از پیامبران دروغین پیوستند. گروه دیگری از آنان نیز تحت فرماندهی مهران پسر بهرام چوبین در جنگ عین التمر به مقابله با اعراب مسلمان پرداختند (EI^۱، ذیل سجاج و عین التمر).

در ۱۷ق/۶۳۸م هراکلیوس امپراتور روم شرقی در واپسین کوشش خود در صدد برآمد تا شام را که چندی پیش به تصرف مسلمانان درآمده بود، از آنان بازستاند. وی گروهی از اعراب قبیله ایاد و دیگر قبایل اطراف را به همراه سپاه بزرگی از روم به جنگ مسلمانان فرستاد. آنان حمص را به محاصره گرفتند، اما چون مسلمانان در آن میان بر منطقه جزیره و تکریت دست یافتند، اعراب سپاه روم، جز بنی ایاد، برای دفاع از سرزمین خود، رومیان را رها کردند که در نتیجه شکست در سپاه امپراتور افتاد و گروه بسیاری از آنان و ایادیان در کیلیکیه نابود شدند. در ۱۸ق/۶۳۹م به روزگار حکومت ایاد بن غنم بر حمص و مناطق شمالی شام و جزیره، قبایل آن دیار به اسلام گرویدند، اما ایادیان تن بدین کار ندادند و از جزیره گریختند و به ایالت کاپادوکیه در آسیای صغیر رفتند (EI^۱؛ کحاله، معجم، ۲/۵۲). به دنبال این واقعه عمر بن خطاب سفیرانی نزد امپراتور گسیل کرد و به تهدید او پرداخت و خواست تا اجازه دهد مسلمانان آزادانه به تبلیغ اسلام در میان ایادیان پردازند. در نتیجه این اقدام ۴ هزار تن از ایادیان به اسلام گرویدند و نزد مسلمانان بازگشتند (ابوعبید، ۱/۷۵-۷۶؛ نویری، ۱۹/۱۷۶). بعدها شاخه‌ها و طوایفی از ایاد چون زُهریر، دُعُمی، قُثم، نُمارة، بنو یَقْدُم، بنو خُذَاقه، بنو طَماح و جز آنها در مناطق مختلف بین النهرین و سوریه مقام گزیدند (ابن عدیم، ۵۵۸-۵۵۹؛ اشرف رسولی، ۱۷؛ ابن درید، ۱۶۹؛ نحاس، ۱۲/۸۲۶؛ کلبی، ۶۰۵؛ کردعلی، ۱/۲۷-۲۸).

تاریخ و سرگذشت ایاد یکسره داستان جنگ و ستیز نیست، بلکه برخی شخصیت‌های آنان در گسترش فرهنگ و ادب عربی نیز سهم بسزایی داشته‌اند. هم از این روست که شاعران، آن قبیله را ستایش کرده‌اند (ابن خلکان، ۱/۸۶). گویند قریش با واسطه یا بی واسطه خط عربی را از ایاد آموخته‌اند (ابن خلدون، ۲/۸۳؛ ابن عبدالمنعم، ۵/۳۶؛ قس: ابن ندیم، ۸). افزون بر آن شاعران و گویندگان نامدار و بلندپایه‌ای نیز از میان ایاد برخاسته‌اند که از آن جمله‌اند:

۱- قُثم بن ساعده ایادی که مردی خطیب، شاعر و حکیم (ابوالعلا، ۲/۵۳۵-۵۳۶) و در فصاحت و بلاغت ضرب‌المثل بود (قلقشندی، ۹۶). او نخستین کسی بود که عباراتی خاص برای آغاز سخن به کار گرفت و هنگام ایراد خطبه بر شمشیر یا عصا تکیه داد. وی را از حنیفان و معتقدان به رستاخیز دانسته‌اند (فروخ، تاریخ الجاهلیة، ۹۶؛ ابوالعلا، قلقشندی، همانجاها) که مردم را از پرستش بتان باز می‌داشت؛ چنانکه

پیامبر اکرم (ص) او را پیش از بعثت در حال ایراد خطبه‌ای مشتمل بر آن نکات در بازار عکاظ دیده (نک: ابوالفرج، ۴/۴۷۱؛ ابن سعد، ۱/۳۱۵)، و درباره او فرموده بود: «او به تنهایی به صورت یک امت محشور خواهد شد» (ابوالفرج، همانجا؛ تعاللی، ۱۲۲).

۲- کعب بن مامه ایادی (نک: قلقشندی، ۹۷؛ کعب بن امامه) که در میان عرب به سخاوتش متل می‌زنند و داستانها در این باره از او نقل کرده‌اند (نک: میرد، ۱/۳۰۰؛ ابن حبیب، ۱۸؛ قلقشندی، همانجا؛ بری، ۴۵۴/۱).

۳- ابو دُواد جاریه بن حجاج ایادی که اشعار بسیاری در وصف اسب عربی سروده، و در این مضامین شهرتی خاص یافته است (کلبی، ۶۰۶؛ ابوالفرج، ۱۵/۹۵؛ سرگین، ۲/۱۰۵؛ یسنانی، ۴/۳۰۱).

۴- لقیط بن بکر (نک: بری، ۱/۴۵۳؛ لقیط بن معبد) که در زندان انوشیروان به سر می‌برد و هم مترجم او به زبان عربی بود و چون با فرستادن قصیده مشهورش قبیله ایاد را از حمله پادشاه ایران آگاه کرد، به فرمان او به قتل رسید (ابوعبید، ۱/۷۵-۷۶؛ ابوالفرج، ۲۰/۲۳۲).

دیگر بزرگان نامدار ایاد اینانند: زید بن جندب ایادی (جاحظ، ۶/۲۱۸)؛ هند بنت بیاضه بن ریاح ایادی (کحاله، اعلام، ۵/۲۲۷)؛ علی بن محمد ایادی، شاعر (فروخ، تاریخ الادب، ۴/۲۷۹)؛ ابوالقاسم علی بن محمد بن علی که شیخی معروف و فقیهی صالح و از مفتیان مذهب مالکی بود و در ۱۷ق/۴۱۷م در بغداد وفات یافت (سمعانی، ۱/۳۹۷-۳۹۸).

مآخذ: آمدی، حسن، المؤلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فزاج، قاهره، ۱۹۶۱م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حبیب، محمد، المحبر، به کوشش ایزه لیشتن اشتر، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۲م؛ ابن حزم، علی، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ابن درید، محمد، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۹۵۸م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن عبدالبر، یوسف، التصد والامم، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، الررض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰م؛ ابن عدیم، عمر، بغیة الطلب، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ ابن عثبه، احمد، الفصول الفخریة، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، مسالک الابصار، به کوشش د. کراولسکی، بیروت، ۱۹۸۵-۱۹۸۶م؛ ابن فقیه، احمد، البلدان، لیدن، ۱۳۰۲ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویة، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوعبید بکری، عبدالله، معجم ما استعجم، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالعلاء معری، احمد، شروح سقط الزند، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۹۷۰م؛ اشرف رسولی، عمر، طرقة الاصحاب، به کوشش سترستن، بیروت، دارصادر؛ بزی تلمسانی، محمد، الجوهرة فی نسب النبی و اصحابه العشرة، به کوشش محمد تونجی، ریاض، ۱۹۸۳م؛ یسنانی؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۹۸۷م؛ یگولوسکیان، و.، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۷۲ش؛ تعاللی، عبدالملک، ثمار القلوب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۵م؛ جاحظ، عمرو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۹۵۰م؛ سرگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ترجمه محمود فهسی حجازی، ریاض، ۱۹۸۲م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۲م؛ طبری، تاریخ، عزاری، عباس، عشائر العراق، بغداد، ۱۹۳۷م؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت،

۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م: خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛
ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث ۱۲۱-۱۴۰ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری،
بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تاریخ؛ مزنی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش
بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

حسن یوسفی اشکوری

ایاسلوق، یا ایاسلوق، ایاتلوق، ایاسلیخ، و در منابع لاتینی قرون
وسطی، آلتولوگو^۱ (تصحیف هاگیوس ثولوگوس^۲، عنوان یونانی یوحنا
حواری، مؤلف یکی از اناجیل که در آنجا زندگی کرده، و مرده است)،
شهری خرد بر ساحل غربی آناتولی و مرکز ناحیه آکین جیلر از ولایت
ازمیر (EI^۱؛ EI^۲؛ «کتاب...»^۳، 51). این شهر در ۳۷ و ۵۵ عرض
شمالی و ۲۷ و ۲۰ طول شرقی، بر جای افسوس کهن، در فاصله ۹
کیلومتری دریای اژه، و در کیلومتر ۷۷ راه آهن از میر به آیدین واقع
شده است (IA؛ سامی، ۵۰۶؛ خوری، ۵۲/۱). با آنکه از ۱۳۳۲ق/
۱۹۱۴م به نام سبلجوق یا آکین جیلر نامیده می‌شود، هنوز نام کهن آن،
ایاسلوق که از قرون وسطی بازمانده، فراموش نشده است. در پایان سده
۱۹م شمار ساکنان آن ۳۷۹۳ تن و در ۱۹۹۰م، ۱۹۳۷۷ تن بوده است
(«دائرة المعارف...»^۴، IV/227).

بندر افسوس که بعدها ایاسلوق جای آن را گرفت (لسترنج، ۱۶۴) و
در نزد جغرافیایان مسلمان به نام افسوس یا آبس خوانده می‌شد
(یاقوت، ۹۱/۱، ۳۳۰)، روزگاری در دست ایران بود و راه بزرگ شاهی
در عصر هخامنشی به آن منتهی می‌گردید (هرودت، ۳۱۲). بعدها این
شهر از نخستین مراکز مسیحیت بوده است. گوته در ۲۶۲م شهر و
کلیسای آن را ویران ساختند. در ۴۳۱م شورای عالی کلیساها در این
شهر به مریم عنوان «مادر خدا» داد. چندی بعد طبق روایات، اصحاب
کهف در غاری نزدیک این شهر از خواب ۳۰۰ ساله برخاستند
(مسعودی، مروج...، ۳۵۷/۱، التنبیه...، ۱۲۷).

در اوایل قرون وسطی افسوس دیگر بندری مهم نبود و به نشیب افول
افتاده بود؛ ولی باز دیگر در زمان حکومت بیزانس اهمیت خود را باز
یافت و به صورت شهری آباد درآمد.

مسلمانان نخستین بار در ۳۶ق/۶۵۶م بر افسوس دست یافتند. بار
دیگر در ۱۸۲ق/۷۹۸م (در روزگار هارون الرشید) عبدالرحمان بن
عبدالملک بن صالح در یک غزای تابستانی به افسوس رسید (ابن اثیر،
۱۶۱/۶). ولی سلطه مسلمانان در هر دو بار بر این شهر کوتاه بود. ترکان
سلجوقی نیز پس از پیروزی الب ارسلان (۴۴۳ق/۱۰۷۱م) در ملازگرد
(همو، ۴۶۳/۱۰) چندی آنجا را در دست داشتند، اما دیری نپایید که
صلیبیان در ۴۹۰ق/۱۰۹۷م این شهر بندری را از دست آنان بیرون
آوردند (رانسیمان، ۲۴۳/۱-۲۴۶). هنگامی که مغولان بر آناتولی چیره
گشتند و دولت سلجوقیان روم روی به افول نهاد، افسوس (ایاسلوق) به
تصرف بنی آیدین (۷۰۰-۸۲۸ق/۱۳۰۱-۱۴۲۵م) درآمد (لاموش، ۱۵؛

دارالعلم للملایین؛ فاکهی، محمد، المتقی فی اخبار ام القرئ، لایبزیگ، ۱۸۵۹م؛ فروخ،
عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ همو، تاریخ الجاهلیة، بیروت، دارالعلم
للملایین؛ قلقتندی، احمد؛ نهاية الارب، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ کحاله، عمر رضا،
اعلام النساء، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ همو، معجم قبائل العرب، دمشق، مطبعة الهاشمیه؛
کردعلی، محمد، خطط الشام، بیروت، ۱۹۶۹م؛ کلی، هشام، جمهرة النسب، به کوشش
ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۶م؛ میرد، محمد، الکامل، به کوشش محمد احمد دالی،
بیروت، ۱۹۸۶م؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش عبدالله اسماعیل
صاری، قاهره، ۱۹۳۸م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت،
۱۹۶۵م؛ مقرئ نلسانی، احمد، نفع الطب، به کوشش احسان عباس، بیروت،
۱۹۶۸م؛ نحاس، احمد، شرح القصائد النسخ المشهورات، به کوشش احمد خطاب،
بغداد، ۱۹۷۳م؛ نیری، احمد، نهاية الارب، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره،
۱۹۷۵م؛ همدانی، حسن، صفة جزيرة العرب، به کوشش محمد بن علی اکوع، بیروت،
EI^۱، ۱۹۸۳م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۶۰م؛ نیز:

احمد رضا خضری

ایار، یا ایار، ماه دوم در تقویم سریانی و پنجم در تقویم شمسی
کشورهای عربی (تقویم میلادی)، برابر با ماه مه فرنگی، این ماه ۳۱ روز
دارد و پس از نسیان و پیش از حزیران است. کلمه ایار ریشه سامی دارد
و صورت بابلی آن «ایارو» است. در سال عرفی یهودیان، ایار ماه
هشتم، و در سال دینی آنان ماه دوم به شمار می‌رود که دارای ۳۰ روز و
برابر آوریل و مه فرنگی است. ایار در ادبیات فارسی، آخرین ماه بهار به
شمار آمده است.

ایاس بن معاویه، ابو وائله (د ۱۲۲ق/۷۴۰م)، قاضی و محدث
مشهور بصره. وی از تیره بنی مُرن از قبیله مُضری بنی خزیمه بود. نیای
او، ایاس بن هلال را از صحابه، و پدرش معاویه بن قره را از بزرگان
بصره به شمار آورده‌اند (بلاذری، ۲۳۷/۱۱؛ ابن قتیبه، ۴۶۷؛ مزنی،
۴۰۷/۳).

وی نخستین سالهای زندگی را با سماع حدیث آغاز کرد و از پدرش
و نیز انس بن مالک و سعید بن مسیب حدیث شنید (بخاری، ۱/۱۱۱)
(۳۹۸) و کسانی چون محمد بن عجلان، شعبه بن حجاج و حماد بن سلمه
از وی استماع حدیث کردند (نک: مزنی، ۴۰۷/۳-۴۰۸). منابع وی را نقه
دانسته‌اند (نک: ابن سعد، ۲۳۴/۷؛ ابن حبان، ۳۵/۴).

ایاس در دوره خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ق) به مقام قضا
دست یافت، اما در این منصب چندان پایدار نماند (خلیفه، ۴۶۷/۲؛
طبری، ۵۵۴/۶؛ ذهبی، ۴۵). اندکی بعد، در زمان ولایت ابن هبیره (ه م)
بر عراق منصب حسبه بر واسط را پذیرفت (بلاذری، ۳۳۸/۱۱) و
احتمالاً تا پایان زندگی، بر این منصب ماند (همو، ۳۴۶/۱۱).

ماخذ: ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م؛ ابن سعد، محمد،
الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت
عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ بخاری، محمد، تاریخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/
۱۸۸۲م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت،

خوری، سلیم جبرئیل و سلیم میخائیل شحاده، آثار الادهار، بیروت، ۱۲۹۱ق/۱۸۷۵م؛ رانسیمان، استیون، جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ش؛ زامبارو، معجم الانساب، به کوشش زکی محمدحسن و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ سلیمان، احمد سعید، تاریخ دول الاسلامیه، قاهره، ۱۹۷۲م؛ لاموش، لئون، تاریخ ترکیه، ترجمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ش؛ لسترنج، گ.، سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، بیروت، دارصعب؛ همو، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش محمد بناهی سنائی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هریوت، تواریخ، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

EI¹; EI²; IA; Turkey Yearbook, Ankara, 1983; Türkiye dianet vak fi İslâm ansiklopedisi, Istanbul, 1991.

هادی عالم‌زاده

آیاصوفیه، بزرگ‌ترین کلیسای مسیحیت شرق در دوران امپراتوری بیزانس، یکی از معروف‌ترین مسجدهای جهان اسلام پس از فتح استانبول، و از ۱۹۳۴م/۱۳۱۳ش به بعد موزه آثار اسلامی و بیزانسی.

پیشینه تاریخی: نخستین بنای ایاصوفیه را به امپراتور کنستانتین اول (حک ۳۲۴-۳۳۷م) نسبت می‌دهند (یوجل 4؛ اییجه، ایاصوفیه، 1/4)، ولی در آثار مورخان نزدیک به عصر این امپراتور، به چنین موضوعی اشاره نشده است و بررسیهای اخیر نشان می‌دهد که کلیسای ایاصوفیه از طرف کنستانتین دوم (حک ۳۳۷-۳۶۱م) به افتخار پیروزی پدرش، کنستانتین اول بر لیکینیوس^۱ احداث شده، و در ۱۵ فوریه ۳۶۰ برای عبادت عموم افتتاح گردیده است (همانجا؛ EI¹؛ آکثیت، 134؛ استانبول...، 1439/III).

با توجه به منابع بیزانسی و کاوشهای به عمل آمده، این بنا نیز مانند کلیساها و عبادتگاههای آن دوران به صورت مستطیل، با دیوارهای سنگی و آجری و سقف چوبی که نمونه کامل یک بازلیکاست، ساخته شده است (یوجل، 8؛ IA؛ آکثیت، همانجا). این کلیسا نخست «ویگاله اِکلیسیا» - کلیسای بزرگ - نام گرفت، ولی بعدها به «ثاسوفیا»، یعنی «حکمت مقدس» تغییر نام یافت، اما تا سده ۵م مردم به آن «سوفیا» می‌گفتند (رایس، 55؛ اییجه، همانجا؛ اولیا چلبی، ۱۲۵/۱، حاشیه؛ استانبول، همانجا). رفته رفته این کلیسا به سانتاسوفیا و یا سانکتا سوفیا شهرت پیدا کرد که به همان معنی حکمت مقدس است و یونانیها آن را «هاگیا سوفیا» یا «اگیا سوفیا» می‌نامیدند. پس از فتح استانبول، ترکها با تغییر اندکی نام این کلیسا را ایاصوفیه خواندند (رایس، همانجا؛ گاردنر، 240؛ وان لون، 150؛ اییجه، همانجا). در ۲۰ ژوئن ۴۰۴ آشوب بزرگی در قسطنطنیه پدید آمد و بخشی از ایاصوفیه در حریق سوخت. تعمیر و بازسازی آن در اکتبر ۴۱۵ پایان یافت (آکثیت، همانجا؛ یوجل، 4؛ اییجه، همان، 1/6). نیز در حریق دیگری که در شب ۱۳ ژانویه ۵۳۲ پدید آمد، بنا به کلی سوخت (رایس، همانجا؛ گیبون، ۹۴۹/۲؛

زامبارو، ۲۱۸؛ سلیمان، ۲/۳۹۶). ابن بطوطه در ۷۳۳ق/۱۳۳۳م این شهر را دیده، و آن را وصف کرده است (ص ۲۹۳، ۳۰۳-۳۰۴؛ نیز نک: لسترنج، ۱۶۴).

در این روزگاران، نزدیک به شهر قدیمی که از دریا دور افتاده بود، شهری دیگر در کنار ساحل ساختند و همان نام آلتولوگو بر آن نهادند. این شهر اقامتگاه ایتالیاییهایی بوده که به علل سیاسی به این ناحیه کوچ کرده بودند. این مهاجران با وجود مسیحی بودن، متفق ترکان بودند و امیر خضریک با جمهوریهای ایتالیا در ارتباط بود و ونیز و جنوا در ایاسلوق کسولگری داشتند (EI²).

در ۷۹۴ق/۱۳۹۲م وقتی بایزید یکم (بیلدرم) بر بنی آیدین چیره شد، ایاسلوق نخستین بار تابع حکومت عثمانی گردید. امیر تیمور در ۸۰۵ق/۱۴۰۲م پس از پیروزی بر بایزید، خانهای ترک را در این شهر به حضور پذیرفت (نظام‌الدین، ۲۶۵-۲۶۹) و حکومت از میر و توابع آن، از آن میان ایاسلوق را به موسی بیگ از بنی آیدین سپرد. کمی پس از این، بار دیگر این شهر توسط چلبی محمد یکم (حک ۸۰۵-۸۲۴ق/۱۴۰۲-۱۴۲۱م) به تصرف عثمانیها درآمد. پسر او مراد دوم (حک ۸۲۴-۸۵۵ق/۱۴۲۱-۱۴۵۱م) هنگامی که به دعوت امرای محلی به ایاسلوق رفت، فرمان داد تا به ترمیم خرابیهای شهر پردازند. از آن هنگام ایاسلوق یکی از شهرستانهای سنجاق آیدین (ایالت آناتولی و بعدها ولایت آیدین) به شمار می‌آمد. با اهمیت یافتن تدریجی از میر، ایاسلوق اندک اندک رو به ویرانی نهاد و به دهکده‌ای رها شده بدل گشت. در نیمه دوم سده ۱۱ق/۱۷م هنگامی که اولیاچلبی از این ناحیه می‌گذشته است، از ایاسلوق و ویرانه‌های افسی که در فاصله نیم ساعتی این شهر قرار دارد، دیدن کرده، می‌نویسد: در داخل قلعه‌ای که بر فراز تپه ایاسلوق است، ۲۰ خانه و بیرون از قلعه حدود ۱۰۰ خانه پوشیده از خاک دیده می‌شود. مسجد بزرگی نیز هست که نوشته روی آن حکایت می‌کند که آن را عیسی بیگ از فرزندان آیدین ساخته بوده است (نک: IA). گزارش سیاحانی که در اوایل قرن ۱۳ق/۱۹م از این شهر دیدن کرده‌اند، حاکی از ویرانی آن در قرون بعد است.

ایاسلوق اکنون آبادی بزرگ‌تر از یک دهکده است. پس از احداث راه‌آهن از میر-آیدین اندک دگرگونیهایی در آن پدید آمده است. در دامنه تپه و نزدیک به ایستگاه راه‌آهن خانه‌هایی چند ساخته شده است و در مزارع پیرامون آن، درختان انجیر، حبوبات، پنبه و توتون کشت می‌شود.

برخی از آثار برجای مانده در ایاسلوق اینهاست: ویرانه‌های افسوس کهن، بازمانده‌های کلیسای یوحنا مقدس و مسجد باشکوه آیدین اوغلی عیسی بیگ (حک ۷۴۹-۷۹۲ق/۱۳۴۸-۱۳۹۰م) که در اواخر سده ۸ق/۱۴م به سبک جامع اموی دمشق بنا گردیده است. در دامنه تپه پناپر داغی بیننده می‌تواند غاری را که می‌گویند اصحاب کهف در آن خفته بوده‌اند، ببینند (EI²).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن بطوطه، محمد، رحله، بیروت، ۱۲۸۴ق/۱۹۶۴م؛

استانبول فرمان تبدیل کلیسای ایاصوفیه را به مسجد صادر کرد (همو، ایاصوفیه، III/2؛ سامی، ۵۰۸/۱؛ گیبون، ۱۳۵۹/۳). بعدها در زمان سلطان سلیمان قانونی به علت نامناسب بودن نقاشیها و تزیینات داخل ایاصوفیه، روی آنها را با گچ پوشاندند (آکشیت، 139). ۳ روز پس از فتح استانبول ضمن برپا داشتن مراسم جمعه در ایاصوفیه به امامت آق شمس‌الدین، خطبه به نام پادشاه فاتح عثمانی خوانده شد (رفعت، ۳۲۳/۱؛ یوجل، 22؛ اییجه، همانجا؛ سامی، ۵۰۷/۱).

در وقف‌نامه‌های فاتح که نسخه‌های مختلف آن تا امروز باقی مانده، نام ایاصوفیه، «الجامع الکبیر العتیق» آمده است (یوجل، 23؛ اییجه، همانجا). نخستین مناره مسجد ایاصوفیه نیز که یک مناره چوبی بود، به دستور سلطان محمد در قسمت جنوبی نیم گنبد غربی برپا شد (رایس، 62؛ آکشیت، اییجه، یوجل، همانجاها). همچنین تنها بنایی که از طرف این پادشاه ضمیمه ایاصوفیه گردید، ساختمان یک مدرسه بود که در سمت شمال آن احداث شد (اییجه، همان، III/4؛ سامی، ۵۰۸/۱). در زمان سلطان بایزید دوم دومین مناره ایاصوفیه از آجر ساخته شد. ضمناً این پادشاه مدرسه را توسعه داد (همانجا؛ اییجه، همان، III/5؛ رفعت، آکشیت، همانجاها).

یکی از پادشاهان عثمانی که توجه و علاقه بسیاری به مسجد ایاصوفیه نشان داده، سلطان سلیم دوم است. در آغاز سلطنت او بنای مسجد در نتیجه عدم توجه وضع نیمه مخروبه‌ای پیدا کرده بود. وی به معمار سنان دستور داد تا خرابیها را تعمیر کند. خانه‌هایی که بنای ایاصوفیه را در محاصره خود گرفته بودند، تخریب گردید و دیوارها با تیبیه پایه‌ها و شمعه‌ها محکم شد و یک مناره آجری جای مناره چوبی را گرفت (اییجه، همان، III/7؛ یوجل، رایس، همانجاها).

در اوایل سلطنت سلطان مراد سوم کار تعمیرات و بازسازی ایاصوفیه به پایان رسید و این پادشاه تغییراتی نیز در داخل مسجد ایجاد کرد و به تزیینات داخلی آن افزود (اییجه، همان، III/8؛ یوجل، 32؛ IA). از نیمه دوم سده ۱۰ ق/۱۶ به بعد در گورستان متصل به آن ساختن مقبره‌هایی برای سلاطین عثمانی آغاز شد (یوجل، 30؛ اییجه، همان، III/8-9).

در زمان سلطان مراد چهارم آیاتی از قرآن کریم به خط بچاقجی زاده مصطفی چلبی زینت بخش دیوارهای مسجد ایاصوفیه شد. علاوه بر آن لوحه‌های عظیمی به شکل مربع مستطیل با نام خلفای راشدین که توسط خطاط معروف تکنجی‌زاده ابراهیم افندی نوشته شده بود، بر بالای دیوارها نصب گردید. این لوحه‌ها در زمان سلطان عبدالمجید با الواح مدور بزرگی به خط جلی خطاط قاضی عسکر مصطفی عزت افندی، تعویض شد (اییجه، همان، III/15، «کتاب‌شناسی»، 778؛ یوجل، 32؛ آکشیت، 139؛ EI¹). سلطان محمود اول تعمیرات فراوانی در مسجد ایاصوفیه صورت داد، ولی گفته می‌شود که روی بقایای موزائیکهای

اولیاجلی، ۱۲۶/۱، حاشیه؛ آکشیت، همانجا). حدود ۶ هفته پس از حریق، امپراتوریستی نیانوس تصمیم گرفت کلیسایی به مراتب بزرگ‌تر و با شکوه‌تر بر ویرانه‌های کلیسای قبلی بنا کند و به همین سبب، از معماران مشهور عصر خود، آنتمیوس ترالسی و ایسیدروس ملطی خواست کلیسای جدید را طوری بسازند که در برابر آتش‌سوزی و زمین‌لرزه مقاوم باشد (گاردنر، همانجا؛ یانسن، 171؛ IA؛ گیبون، همانجا). کار تعمیر در ۲۳ فوریه ۵۳۲ آغاز شد. به فرمان امپراتور با ارزش‌ترین مصالح ساختمانی را از نواحی مختلف تهیه کردند. سرانجام، در ۲۷ دسامبر ۵۳۷ کلیسای جدید ایاصوفیه طی مراسم با شکوهی افتتاح شد (آکشیت، 139، 135؛ یوجل، 8؛ EI¹؛ گیبون، ۹۴۹/۲-۹۵۰).

این کلیسا امروزه یکی از عالی‌ترین آثار معماری جهان به شمار می‌رود. در بنای ایاصوفیه تدبیر هوشمندانه‌ای برای هماهنگی طاقها و ستونها به کار رفته است. ۴ ستون عظیم از سنگ خاراوی مصری، شبیه پای فیل، ۴ طاق بالا را نگاهداشته، و گنبد بر روی آنها آرمیده است (وان لون، همانجا؛ گیبون، ۹۵۰/۲؛ گاردنر، 241). در ساقه گنبد، حلقه‌ای از ۴۰ پنجره نزدیک به هم قرار گرفته که نور از آنها به درون می‌تابد (یوجل، همانجا). ژرفای گنبد ۱۸ متر (لوکاس، ۳۴۶/۱) و ارتفاع نوک آن تا کف کلیسا حدود ۵۶ متر و قطر آن ۳۳ متر است. این بنا مجموعاً ۱۰۷ ستون و ۹ در دارد؛ بزرگ‌ترین آنها در وسطی است با چارچوب برنزی و قاب مرمر که مخصوص ورود امپراتور بود (یوجل، 11؛ اییجه، ایاصوفیه، I/15؛ IA). بنا کلاً از آجر ساخته شده، و با مرمر پوشانده شده است (گیبون، ۹۵۱/۲).

امپراتوران بیزانس در این کلیسا مراسم تاج‌گذاری برپا می‌کرده‌اند و به سبب احترامی که داشت، پناهگاه مجرمان نیز به شمار می‌آمده است.

موزائیکها و تزیینات داخلی ایاصوفیه نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. از تزیینات بی‌نظیر این بنا در منابع قدیمی با ستایش فراوان یاد شده است. زیباترین بخش از تزیینات ایاصوفیه موزائیکهای بیزانسی آن است. در میان آنها قطعات و تابلوهای ساخته شده از طلا، نقره، مرمر و سفال لعابدار رنگارنگ دیده می‌شود. تابلوهای موزائیک ایاصوفیه را می‌توان بر سطح داخلی نیم گنبد، دیوارها، طاقها و رواقها و بر سردر ویژه امپراتور و... دید (نک: یوجل، 13، 14؛ IA).

بر اثر ویرانیها و تعمیرات بی‌دری، بخشی از موزائیکهای ایاصوفیه از میان رفته است؛ از جمله تابلوی موزائیک تصویر حضرت عیسی مسیح (ع) که در ۱۳۵۵م آن را بر سطح داخلی گنبد ساخته بوده‌اند (اییجه، همان، II/21). این اثر گویا تا میانه سده ۱۷م نیز بر جای بود و در زمان سلطان عبدالمجید، قاضی عسکر عزت افندی با نوشتن آیاتی از سوره نور آن را پوشانده است (بورکه‌هارت، ۱۵۱؛ IA؛ اییجه، همان، III/21، «کتاب‌شناسی»، 778).

ایاصوفیه پس از فتح استانبول: سلطان محمد در همان روز فتح

مآخذ: اولیاجلی، سیاحتنامه، استانبول، ۱۳۱۴ق؛ بورکهارت، تیتوس، هنر اسلامی، زبان و بیان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۸ش؛ رفعت، احمد، لغات تاریخیه و جغرافییه، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ کیون، ادوارد، انحطاط و سقوط امپراطوری روم، ترجمه فرنگیس شادمان (نمازی)، تهران، ۱۳۷۱ش؛ لوکاس، هنری، تاریخ تمدن از کهن‌ترین روزگار تا سدهٔ ما، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ۱۳۶۶ش؛ نیز:

Akşit, İ., *Istanbul*, Istanbul, 1981; EI¹; Eyice, S., *Ayasofya*, Istanbul, 1984-1986; id., «Bibliyografya», *Belleken*, Ankara, 1964, vol. XXVIII, no. 111; Gardner, H., *Art Through the Ages*, New York, 1980; IA; *Istanbul ansiklopedisi*, ed. R. E. Koçu, Istanbul; Janson, H.W., *A History of Art*, London, Thames and Hudson; Rice, D. T., *Constantinople, Byzantium-Istanbul*, London, Elek Books Limited; Van Loon, H. W., *The Arts*, New York, 1939; Yücel, E., *Ayasofya müzesi*, Istanbul, 1986.

جلال خنصرشاهی

آیامُ الْعَجُوزِ، نک: برد العجوز.

آیامُ الْعَرَبِ، عنوانی که بر جنگها و کشمکشهای قبیله‌ای یا قومی عرب پیش از اسلام و صدر اسلام اطلاق می‌شد. روایات ایام العرب که از دیرباز تا اوایل عصر اسلامی سینه به سینه نقل می‌شد، مهم‌ترین منبع تحقیق دربارهٔ حیات مادی و معنوی عرب جاهلی، از شیوهٔ زندگی و جنگ و صلح گرفته تا افکار و عقاید، روابط اجتماعی و مسائل استقرار و کوچ‌نشینی به شمار می‌رود. عرب پیش از اسلام افزون بر اینکه پیرو هیچ نظام و آیین و قانون مدون و معینی نبود و به اقتضای شرایط دشوار زندگی در عربستان شمالی، معیشت خود را غالباً از راه تهاجم و غارت تأمین می‌کرد، بسیاری از علائق و روابط و عصبیتهای قومی و شخصی نیز در آن روزگار می‌توانست موجب کین‌ورزیها و شعله‌ور شدن آتش جنگ گردد (علی، ۲۳۳/۵-۲۳۵؛ خفاجی، ۹۱-۹۲، ۹۲، ۲۷۸/۲-۲۷۹). عرب این حوادث جنگی را که غالباً به سرعت خاتمه می‌یافت و تنها یک «روز» به درازا می‌کشید، «یوم» می‌خواند (بیاتی، ۶۱/۱-۶۲). لغت‌شناسان به پیروی از این اطلاق و به استناد اشعار جاهلی یوم را به معنی «واقعه» نیز آورده‌اند و گویا چنین اطلاقی در ادبیات اقوام سامی نیز سابقه داشته است (ابن منظور، ذیل یوم؛ بیاتی، ۶۰/۱-۶۲، ۶۵).

این جنگها که میان تیره‌ها و طوایف مختلف عرب عدنانی (مانند یوم فجار)، یا عدنانیان با قحطانیان (مثلاً یوم خزازی، یوم بعات، یوم البیضاء)، یا عرب با غیرعرب (مانند یوم ذی قار، میان ایرانیان و عربها) رخ می‌داد (زیدان، ۳۰۵/۱۰-۳۱۰، بزو، ۲۰۳-۲۰۷، ۲۲۹؛ جاد-المولی، «ج-ح، ط»؛ فروخ، ۸۳؛ خفاجی، ۹۳)، از لحاظ شدت، وسعت و اهمیت متفاوت بود، اما همه جا خصایصی شبیه به هم داشت و روح فخر و انتقام را در کالبد قبیله برمی‌انگیخت. آنگاه که جنگجویان تیغ در میان می‌آوردند، شاعران به گاه نبرد در پس پشت ایشان حماسه‌ها می‌سرودند و دلبران را به قتل و غارت فرا می‌خواندند؛ در حالی که این پیکارها خود از سوئی برانگیزانندهٔ احساس و شعور شاعرانه آنان نیز بود. بدین‌گونه، داستان آن «ایام» در حافظهٔ قبیله

دورهٔ بیزانس در این تعمیرات با گچ پوشانده شده است (ایبجه، ایاصوفیه، III/12). وی علاوه بر تعمیرات، یک شادروان (وضوگاه) زیبا و چند بنای دیگر در آنجا ساخت؛ مهم‌ترین آنها کتابخانهٔ با شکوهی است که از نظر هنر معماری و تزیینی دارای ارزش فراوانی است. این کتابخانه ۳۰۰ هزار جلد کتاب در خود داشته است (آکشیت، 142؛ استانبول، III/1446-1447). قفسه‌های صدف‌نشان و دیوارهای کاشی‌کاری آن از شاهکارهای هنری قرن ۱۸م ترکیه شمرده می‌شود (یوجل، EI¹:23).

پس از سلطان مراد چهارم چندان توجهی به تعمیر و نگهداری مسجد ایاصوفیه نشد (IA). در زمان سلطان عبدالمجید تعمیرات اساسی بنا در سالهای ۱۸۴۷-۱۸۴۹م صورت گرفت (آکشیت، نیز استانبول، همانجا؛ ایبجه، همان، III/15، 17) و بیشتر تزیینات داخلی تجدید و یا تعمیر شد. موزائیکهای دوران بیزانس را نیز از زیر پوشش گچ بیرون آوردند. سلطان مایل بود که موزائیکها به همان صورت باقی بماند، ولی به علت مخالفتهایی که ابراز شد، دستور داد دیواره روی آنها را بپوشانند (همان، III/2، 6؛ همو، «کتاب‌شناسی»، 773؛ یوجل، 32؛ آکشیت، 145). پس از پایان تعمیرات، مسجد ایاصوفیه بار دیگر در اولین جمعهٔ ماه رمضان ۱۲۶۵ق/ژوئیهٔ ۱۸۴۹م طی مراسم با شکوهی بر روی مردم گشوده شد (ایبجه، ایاصوفیه، III/17).

ایاصوفیه در زلزلهٔ شدید ۱۰ ژوئیهٔ ۱۸۹۴ دچار صدمات بسیاری شد؛ از جمله قطعات بزرگی از موزائیکهای گچ پوش نیم‌گنبدها و سرستونها فرو ریخت و به همین علت مسجد مدتی طولانی بسته ماند (همان، III/18؛ همو، «کتاب‌شناسی»، 786؛ آکشیت، همانجا).

ایاصوفیه پس از تشکیل دولت جمهوری ترکیه: در ۱۹۲۶م/۱۳۰۵ش تعمیرات ضروری در سراسرهای فوقانی، گنبد اصلی و یکی از پایه‌ها به عمل آمد (ایبجه، ایاصوفیه، III/20؛ استانبول، III/1447؛ آکشیت، 142). در این میان با پیشنهاد آتاتورک در ۱۹۳۴م/۱۳۱۳ش مسجد ایاصوفیه به موزه تبدیل شد و در اول فوریهٔ ۱۹۳۵ به طور رسمی افتتاح گردید (همانجا؛ ایبجه، همان، III/21). کمی بعد فرشهای مسجد را جمع کردند و لوحه‌های مدور نام خدا و حضرت رسول (ص) و خلفای راشدین و امام‌حسن و امام‌حسین (ع) را پایین آوردند، تا حالت روحانی این معبد کهن به حال و هوای موزه تبدیل شود؛ ولی هنگامی که می‌خواستند لوحه‌ها را برای استفاده در دیگر مساجد استانبول از آنجا بیرون ببرند، به علت بزرگی بیش از حد (همان، III/26) از هیچ کدام از درهای ایاصوفیه ممکن نشد. ناچار آنها را روی هم چیده و در گوشه‌ای انبار کردند. مدتی بعد، در ۱۹۴۹م/۱۳۲۸ش بار دیگر این لوحه‌ها از دیوارهای ایاصوفیه آویخته شد (همان، III/21-23؛ همو، «کتاب‌شناسی»، 778).

شکوه و زیبایی ایاصوفیه پیوسته توجه جهانگردان را به خود جلب کرده است؛ امروزه نیز از مراکز مهم جهانگردی دنیا و از منابع بزرگ درآمد دولت ترکیه به‌شمار می‌رود.

نقش و تأثیری مهم داشت. پس از دوره اول فتوح بزرگ اسلامی که جنگجویان قبایل آرام گرفتند، عصبیتها و رقابت‌های کهن قبیله‌ای که مدتی خاموش مانده بود، باز در عراق رخ نشان داد. به ویژه بصره و کوفه از اواسط قرن اول به مراکز آشوبها و نزاعهای قبیله‌ای، در لباس گرایشهای سیاسی، فرقه‌ای و مذهبی تبدیل گردید (مثلاً نک: طبری، ۲۲/۶-۳۸). در این میان راویان نیز با هدفهایی گوناگون به نقل و ضبط اخبار جنگهای رده، فتوح و نزاعهای داخلی و قبیله‌ای، و حتی جعل این اخبار پرداختند تا نقش قبایل یا خاندانها یا اشخاص خاصی را در این حوادث برجسته کرده، مآثر و افتخارات نوین برای آنها بیافرینند. علاوه بر آنکه تألیف تک‌نگاریهایی درباره قبایل عرب - مانند آثار هشام کلیبی و هشام بن عدی (ابن ندیم، ۱۰۸، ۱۱۲) و جز آنها ظاهراً نتیجه همین اهداف بوده، جلوه‌گاه برجسته این‌نگرش را در آثار اخباریان نخستین - مکتب عراق - می‌توان باز یافت که در حقیقت استمرار دیدگاه قبیله‌ای پیش از اسلام نسبت به حوادث، یا ادامه روایات ایام و انساب عرب توسط راویان شعر و اخبار و شیوخ قبایل بود و مستقیماً به ایام العرب متصل می‌شد و البته خصایص عمده آن مانند مبالغه و تفاخر را نیز در خود داشت. بنابراین، وجهه نظر قبیله‌ای یا گرایش به ذکر افتخارات قبیله و قوم از مهم‌ترین ویژگیهای اخباریان اولیه، و روایات آنان دنباله روایات ایام جاهلیت به شمار می‌رود، گرچه مجرای وقوع این حوادث و اسباب و اهداف بروز این ایام اسلامی با ایام العرب پیش از اسلام متفاوت بود. از آن سوی، مطالعه خصایص نگارشها و روایات این اخباریان، به ویژه در تک‌نگاریهای آنها درباره فتوح و جنگهای داخلی (مثلاً نک: همو، ۱۱۱، ۱۱۵)، می‌تواند ما را با خصایص روایی اخبار ایام العرب پیش از اسلام آشنا گرداند (سجادی، ۵۶-۵۷، ۶۵). مثلاً عوانه بن حکم کلیبی (د ۱۴۷ق) که بخش بزرگی از روایاتش مربوط به اخبار عرب جاهلی است، به شیوه راویان کهن ایام، در همه اخبار خود، شعر نیز می‌آورد (دوری، ۳۷)؛ یا درباره سیف بن عمر (د ۱۸۰ق) باید گفت که اسلوب ایام العرب در روایات او درباره فتوح اسلامی پیداست؛ و این معنی در روایات نصر بن مزاحم (د ۲۱۲ق) آشکارتر است (نک: ص ۸۳، ۱۶۴-۱۶۵، جم) که شعر و مناظره و خطابه نیز در ذکر جنگهای داخلی آورده؛ و یا ابومخنف (د ۱۵۷ق) که روایات او اغلب قبیله‌ای و منقول از راویان ازدی، همدانی، طی، کنده و تمیم، با خصایص نگرشهای قبیله‌ای یا ایام العرب است (سجادی، ۵۹-۶۱). هم از این‌روست که فهم و درک علل و اسباب بسیاری از جنگها در عصر اول اسلامی، بدون توجه به خصوصیات، انگیزه‌ها و نتایج ایام العرب عصر جاهلی ناممکن است.

مآخذ: ابراهیم، محمدابوالفضل و دیگران، ایام العرب فی الاسلام، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق؛ ابن منظور، لسان، ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي؛ امین، احمد، ضحی الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی؛ بزو، توفیق، تاریخ العرب القدیمة، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۴م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶م؛ بیانی، عادل جاسم، مقدمه بر ایام العرب

می‌ماند، به پیروزیها تفاخر می‌کردند و به هنگام شکست، مترصد انتقام می‌ماندند و بدین‌سان، دلاوران عرب رمزی از حیات و بقای قبیله به شمار می‌آمدند (علی، ۲۴۷/۴، ۳۳۵/۵، خفاجی، ۹۴). وصف این ایام با دیدگاهی قومی و قبیله‌ای به تدریج بخش عظیمی از ادبیات منسوب به جاهلیت را به خود اختصاص داد، تا آنجا که باید گفت تقریباً در شعر همه شاعران بلند آوازه عرب چون اعشی، عنتره، ابن حلزه، عامر بن طفیل و خنساء و بسیاری دیگر انعکاس یافته است (جاء المولئ، «ی»؛ بیانی، ۶۶/۱-۶۸).

اما این روایات که به صورت شعر و قصه نقل می‌شد، در عصر جاهلی از هیچ نظم و ترتیب تاریخی برخوردار نبود. چه، غالباً به نظم بود و بعدها در اوایل عصر اسلامی و رواج کتابت و تدوین روایات، به صورت نثر نیز نگاشته، و گزارش شد. در شمار این ایام نیز اختلاف هست و آن‌را از ۷۵۰ تا ۱۷۰ «یوم» شمرده‌اند که البته اخبار همه آنها باقی نمانده، و گفته‌اند آنچه موجود است، اخباری درباره آن دسته از ایام است که از حدود ۱۵۰ سال پیش از اسلام اتفاق افتاده است (برو، ۲۰۴-۲۰۵).

جایگاه ایام در ذهن عرب چنان بود که در صدر اسلام مسلمانان و حتی اصحاب پیامبر (ص) نه فقط در مجالس خود شعر و اخبار آن جنگها را باز می‌گفتند (امین، ۱۸۱-۱۹، ۶۷)، بلکه نخستین حوادث جنگی عصر اسلامی - غزوات، سرایا، جنگهای فتوح، پیکارهای داخلی - همچون قادسیه، صفین و یرموک را هم در زمره ایام العرب قرار دادند (مثلاً نک: طبری، ۳۵۹/۳، ۵۲۹، بی، ۵۴۰-۵۴۱؛ بلاذری، ۱۳۵/۱، ۱۳۷، ۱۴۱؛ واقعی، ۱۶۰/۱-۱۶۱، ۶۰۹/۲، ۶۲۰، ۸۸۴/۳). به همین سبب، برخی از نویسندگان معاصر، همه جنگهای عرب پیش از اسلام و صدر اسلام را با عنوان «ایام» آورده، و آن را به دو گروه: «ایام العرب فی الجاهلیه» و «ایام العرب فی الاسلام» تقسیم کرده‌اند (ابراهیم، ۴۸۸-۴۹۰، جم؛ جاء المولئ، ۴۲، ۴۶، جم؛ قس: بیانی، ۶۸/۱). همچنین توجه و عنایت عرب را به ایام در عصر کتابت و تدوین روایات از آنجا می‌توان دانست که برای اخذ یک روایت درباره آنها رنجها بر خود هموار می‌کردند، و بسیاری از راویان ایام در این دوره که خود از راویان شعر و ادب بودند، می‌کوشیدند آن اخبار را از یران عرب و راویان قبیله‌ای و بدویان اعماق بادیه که عصر جاهلی را نیز درک کرده بودند، بگیرند (همو، ۳۲/۱-۳۵). بدین‌گونه، روایات بسیاری - منظوم و مثنوی - گرد آمد و نویسندگان و ادیبان و نسب‌شناسانی چون ابوعبیده معمر بن مثنی، هشام کلیبی، مدائنی، ابن حبیب و دیگران به نگارش آثاری مستقل درباره ایام العرب پرداختند (ابن ندیم، ۵۸، ۶۰، ۱۰۸، جم؛ همدانی، ۲۱۶/۱) و «ادب الایام» فصل مهمی از ادب عرب پس از اسلام را به خود اختصاص داد (مثلاً نک: ابن عبدربه، ۱۳۲/۵؛ ابوالفرج، ۳۴/۵-۶۴).

گذشته از اهمیت و نقش ایام در ادبیات جاهلی و اسلامی عرب، این حوادث و شیوه نگرش به آن در تاریخ اسلام و تاریخ‌نگاری اسلامی نیز

معمربن متقی، بیروت، ۱۹۸۷م؛ جاد المولی، محمداحمد و دیگران، ایام العرب فی الجاهلیة، ریاض، مکتبة الریاض الحدیثه، خفاجی، عبدالمنعم، الشعر الجاهلی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ دلو، برهان‌الدین، جزیرة العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۸۹م؛ دوری، عبدالعزیز، بحث فی نشأة علم التاریخ عند العرب، بیروت، ۱۹۸۳م؛ زیدان، جرجی، مؤلفات، بیروت، ۱۹۸۲م؛ سجادی، صادق و هادی عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، تهران، ۱۳۷۵ش؛ طبری، تاریخ؛ علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، ۱۹۷۰م؛ فروخ، عمر، تاریخ الجاهلیة، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نصر بن مزاحم، رقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، قاهره، ۱۳۸۲ق؛ واندی، محمد، المغازی، به کوشش مارسدن جونز، بیروت، ۱۹۸۹م؛ همدانی، حسن، الاکلیل، به کوشش محمد بن علی اکوع، قاهره، ۱۹۶۳م. صادق سجادی

ایتاخ (د ۵ جمادی الآخر ۲۳۵ق/۲۵ دسامبر ۸۴۹م)، از غلامان ترک و یکی از امیران و سرداران مشهور دوران خلافت معتصم، واثق و متوکل عباسی. او اصلاً از ترکان خزر بود و در آشپزخانه سلام بن ابرش خدمت می‌کرد (ابوعلی مسکویه، ۵۴۲-۵۴۳: قس؛ ابن خلدون، ۵۸۰/۳: سلام بن ابرص). در این روزگار بدان سبب که رابطه میان خلفای عباسی و ایرانیان به دنبال شهادت امام رضا (ع) و قتل فضل بن سهل تیره شده بود و بزرگان عرب نیز از مأمون دلخوش نبودند، وی در اواخر خلافتش در صدد استفاده از نیرویی بجز عرب و ایرانی برآمد و برای ایجاد توازن میان این دو عنصر بزرگ، به استخدام ترکان در دستگاه خلافت پرداخت؛ از سوی دیگر معتصم برادر مأمون که خود از مادری ترک‌نژاد زاده شده بود، به خرید غلامان ترک پرداخت و از آن جمله در ۱۹۹ق ایتاخ را از سلام بن ابرش خرید. او که به هیچ‌یک از ایرانیان و عربها اعتماد نداشت، در سطحی وسیع به استخدام ترکان پرداخت؛ چون به خلافت رسید (۲۱۸ق/۸۳۳م)، در اندک زمانی ۴ هزار غلام ترک خرید و لباسهای یکسان به آنان پوشانید (مسعودی، مروج...، ۴۶۵/۳). در این میان ایتاخ به سبب دلیری و کاردانی مورد توجه قزاق گرفت (ابوعلی مسکویه، ۵۴۲: ابن کثیر، ۳۱۲/۱۰) و کارش بالا گرفت.

نخستین منصب مهم ایتاخ فرماندهی نیروهای خلیفه برای یاری رساندن به آفشین در برابر بابک بود (العیون...، ۳۸۹/۳-۳۹۰: ابن جوزی، ۷۳/۱۱)؛ سپس در نبرد مهم عقوریه میان معتصم و تنوفیل امیر اتور روم، فرماندهی لشکریان مغربی و ترک را بر عهده داشت (العیون، ۳۹۲/۳-۳۹۴: عمرانی، ۶۹؛ ابن اثیر، ۴۷۹/۶-۴۸۱، ۴۸۷: ابن تغری بردی، ۲۳۲/۲). پس از پایان این جنگ، ایتاخ یکی از مهم‌ترین کسانی بود که به سرکوب عده‌ای از سپاهیان عرب و ایرانی که می‌خواستند بر ضد معتصم بشورند، پرداخت (ابوعلی مسکویه، ۴۹۵-۵۰۱). همچنین در ۲۲۴ق/۸۳۹م معتصم او را برای سرکوب شورش کردان موصل بدان دیار فرستاد (ابن اثیر، ۵۰۶/۶-۵۰۷: ابن خلدون، ۵۶۸/۳). ایتاخ پس از این خدمات در ۲۲۵ق/۸۴۰م به امارت یمن منصوب شد (طبری، ۱۰۳/۹؛ ابن اثیر، ۵۱۶/۶) و همچنان یکی از یاران با وفای معتصم بود. با آنکه این خلیفه در اواخر عمر از بی حاصلی کار خود در بر کشیدن او و دیگر ترکان پیشمان گردید (طبری، ۱۲۲/۹؛ ابن اثیر، ۵۲۶/۶-۵۲۷). با اینهمه، چون واثق، جانشین معتصم، بیش از پیش بر ترکان متکی بود.

ایتاخ قدرت بیشتری یافت و به امارت خراسان، سند و نواحی دجله منصوب شد (یعقوبی، ۴۷۹/۲) و نیز حاجب خلیفه گردید (مسعودی، التنبیه...، ۳۶۱). افزون بر این، ایتاخ در روزگار خلافت معتصم و واثق عملاً نقش جلاّد خلیفه را بر عهده داشت و آماده کینه‌کشی و انتقام‌گیری از مخالفان خلفا بود (ابن جوزی، ۲۰۸/۱۱؛ ابن خلدون، همانجا). هم از این روست که برخی از مورخان او را «شمشیر انتقام خلفا» خوانده‌اند (صفدی، ۴۸۱/۹).

پس از مرگ واثق (۲۳۲ق/۸۴۷م)، متوکل با حمایت و پشتیبانی عده‌ای از سرداران ترک از جمله ایتاخ، به خلافت رسید. از این رو بسیاری از امور سیاسی و نظامی دستگاه خلافت را به ترکان داد و ایتاخ نیز فرماندهی سپاهیان ترک و مغربی و ریاست برید و نیز حجاب خلیفه و اداره امور دارالخلافه (طبری، ۱۵۴/۹، ۱۶۷) و چندی بعد امارت مصر، کوفه، حجاز، تهامة، مکه و مدینه را نیز به چنگ آورد (ابن تغری بردی، ۲۷۵/۲). اما متوکل به زودی استبداد ترکان را دریافت و احساس کرد که می‌خواهند بر او سیطره یابند؛ از این رو، بر آن شد تا دست آنان را از مداخله در امور کوتاه کند؛ پس قصد کشتن ایتاخ کرد و چون از نفوذ او بر سپاهیان ترک بی‌مناک بود، در ۲۳۴ق/۸۴۸م او را به بهانه امارت حج (بسوی، ۲۱۰/۸؛ طبری، ۱۶۶/۹-۱۶۷: ابن جوزی، ۲۰۹/۱۱)، از سامرا دور کرد و به فرمان او پس از حج، اسحاق بن ابراهیم، والی بغداد ایتاخ و پسران و دبیرش را گرفت و به زندان انداخت. بنابر روایت مشهور او را به زنجیر کشیدند و آب را از او باز داشتند تا از تشنگی جان سپرد (نک: ابوعلی مسکویه، ۵۴۳-۵۴۵: ابن جوزی، ۲۲۱/۱۱-۲۲۲: ذهبی، ۱۰۶-۱۰۷) و متوکل بیش از یک میلیون دینار از اموال او را مصادره کرد (صفدی، ۴۸۲/۹).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، المنتظم، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و دیگران، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن کثیر، البدایة، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابوعلی مسکویه، احمد، «تجارب الامم»، همراه ج ۳ العیون و الحدائق (هم)، بسوی، یعقوب، المعرقة و التاریخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث ۲۳۱-۲۴۰، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م؛ صفدی، خلیل، الوافی بالوفیات، به کوشش فان اس، بیروت، ۱۶۰۲ق/۱۹۸۲م؛ طبری، تاریخ؛ عمرانی، محمد، الانباء، به کوشش تقی نیش، مشهد، ۱۳۶۳ش؛ العیون و الحدائق، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۷۱م؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳م؛ همو، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۶۰م. احمد رضا خضری

ایج، دهستانی از توابع شهرستان استهبان در استان فارس. این نام معرب کلمه «ایگ» است و در محل نیز آن را ایگ می‌خوانده‌اند (یاقوت، ۴۱۵/۱؛ عبدالؤمن، ۱۳۶/۱؛ آندراج، ۵۱۶/۱).

در منابع کهن، ایج دهی از توابع ناحیه دارابگرد ولایت فارس (اصطخری، ۱۰۷-۱۰۸) واقع در بخش سردسیر آن بوده (ابن حوقل، ۲۸۷/۲-۲۸۸؛ ابن بلخی، ۱۳۱)، و باغها و محصول میوه آن شهرت داشته است (یاقوت، همانجا). ایج به سبب دژ دارالامان در نزدیکی آن

قاره هند از سده ۱۲ ق/ ۱۸م دانشمندان فارسی زبان چون فقیر دهلوی در حدائق البلاغه، و محمد هادی مازندرانی در انوار البلاغه این مباحث را مطرح کردند؛ ولی در ایران بحث ایجاز و اطناب به طور مستقل و مفصل تقریباً مربوط به نیم قرن اخیر است که کسانی چون نصرالله تقوی در هنجار گفتار، و همایی در معانی و بیان به آن پرداختند.

ایجاز، در لغت به معنای کوتاه‌گویی، و در اصطلاح چنان است که «لفظ اندک بود و معنی آن بسیار» (شمس قیس، همانجا؛ سکاکی، ۱۲۰؛ فخرالدین، ۳۴۷؛ کاشفی، ۷۷). ایجازی که موجب اخلاص در معنی و سبب ابهام و تعقید گردد، ایجاز مخل یا مردود نام دارد و از آن به «تقصیر» نیز تعبیر شده است (همانجا؛ همایی، ۱۳۱؛ طیبی، ۱۱۴). اما ایجازی که مخل معنای مقصود نباشد، دارای ارزش بلاغی است و در اصطلاح ایجاز مقبول نامیده می‌شود. این نوع ایجاز بر دو نوع است: ایجاز قصر و ایجاز حذف. ایجاز قصر سخنی است کوتاه و رسا که کوتاهی آن از حذف واژه‌ها و جمله‌ها پدید نیامده باشد (ابوهلال، کتاب...، ۱۹۵؛ علوی، ۵۴۶؛ تفتازانی، المطول، ۲۲۸؛ خطیب، الايضاح...، ۱۷۴؛ بابرته، ۴۲۷-۴۲۸).

در زبان فارسی، متون ادب تا قرن ۷ ق آکنده از ایجاز قصر است و گلستان سعدی، به ویژه باب هشتم آن جلوه‌گاه نمونه‌های استادانه اینگونه ایجاز است؛ و در زبان عربی، به ویژه در قرآن کریم عالی‌ترین نمونه‌های این نوع ایجاز را می‌توان یافت (مثلاً بقره ۱۷۹/۲). اما ایجاز حذف، حاصل حذف بخشی از کلام است، به شرطی که مخل معنی نباشد (مرزبانی، ۲۱۱؛ خطیب، همان، ۱۷۷، التلخیص، ۲۲۰-۲۲۶؛ تفتازانی، شرح...، ۲۷۹-۲۷۴/۱). برای این نوع ایجاز در زبان فارسی، مثلاً نک: سعدی، ۲۱۹، بیت ۶؛ نیز تقوی، ۱۳۰؛ در زبان عربی، مثلاً در قرآن کریم، نک: یوسف ۸۲/۱۲).

اطناب، در لغت به معنای دراز گویی، و در اصطلاح آن است که الفاظ بیش از معانی باشد (سکاکی، همانجا). اگر این درازگویی، ملال‌آور و دور از اعتدال باشد و به «بسط ناپسندیده» که از آن به تطویل نیز تعبیر می‌شود، بینجامد، آن را اطناب مردود و مُیل می‌نامند (شمس قیس، ۳۷۷-۳۷۸؛ طیبی، همانجا). اطناب مقبول آنگونه درازگویی است که موجب ملال نمی‌گردد و خود دارای ارزش ادبی و هنری است (ابوهلال، الفروق...، ۲۸). این نوع اطناب وجوه متعددی دارد که گاه آن را تا ۲۰ وجه برشمرده‌اند (خطیب، همان، ۲۲۱-۲۲۲؛ تفتازانی، همان، ۲۸۰-۲۹۰، المطول، ۲۳۲؛ بی: تهنوی، ذیل اطناب). اطناب مقبول اگر سودمند به حال متکلم باشد، مانند سخن گفتن طولانی عاشق با معشوق، از آن به التذاد یا استلذاد تعبیر می‌گردد؛ و اگر متکلم سخن خود را مؤکد سازد، یا به تکمیل آن دست زند، یا به تبیین و توضیح آن بپردازد تا فایده اطناب عاید مخاطب گردد، آن را اطناب سودمند به حال مخاطب می‌گویند. وجوه متعدد اطناب مقبول به همین حوزه تعلق دارد و غرض از آن بیشتر تأکید، تکمیل و تبیین است؛ تأکید خود شامل «تکریر» و «تذیل» و «ایغال» (مثلاً نک: سنایی، ۳۷۴، بیت ۶؛

که در ۴۷۰ ق به فرمان نظام‌الدین حسن بن ابراهیم از ملوک شبانکاره ساخته شد، به تدریج اهمیت یافت (شبانکاره‌ای، ۱۵۳؛ معین‌الدین، ۳). این منطقه، طی چندین سده، مرکز حکومت ملوک شبانکاره بوده، و در حوادث تاریخی این دوره به ایچ و دژ آن اشاره شده است؛ از جمله در ۶۵۸ ق که مظفرالدین شبانکاره به قتل رسید و دژ ایچ به سپاه مغولی تسلیم شد (وصاف، ۲۵۴-۲۵۵؛ شبانکاره‌ای، ۱۶۴-۱۶۵). همچنین شاه محمود فرزند امیر مبارزالدین (از سلسله آل مظفر) در ۷۵۶ ق، در زمان حکومت ملک اردشیر، واپسین ملوک شبانکاره، ایچ و دژ آن را تصرف کرد (میرخواند، ۴۹۶/۴-۴۹۷؛ نیز نک: فسایی، ۳۰۳/۱-۳۰۴). در ایچ پرستشگاهی از دوره پیش از اسلام در دل کوه وجود داشت که در دوره اسلامی با افزودن محرابی به آن، به مسجد تبدیل شد (فرست‌الدوله، ۴۱۳). دژ دارالامان دارای برج و بارو و محله‌ها، خانه‌ها و بازارهای متعدد بود (شبانکاره‌ای، ۱۵۳). آثار برجای مانده از دژ ایچ نشان می‌دهد که این دژ، از نظر حوضچه‌های متعدد آب و همچنین موقعیت ویژه آن بر فراز تنگه بسیار واجد اهمیت بوده است (فرست‌الدوله، ۴۱۲، ۴۱۳؛ نیز نک: مصطفوی، ۹۰).

از علما و بزرگان، کسانی به ایچ منسوب بوده‌اند (فسایی، ۱۳۷۳/۲-۱۳۷۴) که مشهورترین ایشان، قاضی عضدالدین ایچی است. اکنون نیز یک دهستان و روستای مرکز آن واقع در بخش مرکزی شهرستان استهبان استان فارس، ایچ نام دارد (سازمان تقسیمات...، ۳۳).

مآخذ: آندراج، محمدیادشاه، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ ابن بلخی، فارس نامه، به کوشش گ. لسترینج و ر. ا. نیکلسن، کبریج، ۱۳۳۹ ق/۱۹۲۱ م؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لندن، ۱۹۳۹ م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالک الممالک، لندن، ۱۹۲۷ م؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ عبدالؤمن بن عبدالحق، مرصع الاطلاع، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۳ ق؛ فرصت‌الدوله، محمد، آثار العجم، به کوشش علی دهباشی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ مصطفوی، محدثی، اقلیم پارس، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ معین‌الدین نظری، منتخب التواریخ معینی، به کوشش زان اوین، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ وصاف، تاریخ، تحریر عبدالمحمد آبی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ یاقوت، بلدان.

ایجاز و اطناب، و نیز مساوات، گونه‌های مختلف ادای مقصود و بیان معانی ذهنی که گوینده بلیغ‌نابز مقتضیات از آنها استفاده می‌کند (سیوطی، ۱۷۹/۳؛ شمس قیس، ۳۷۷). مباحث مربوط به ایجاز و اطناب مانند دیگر فصول علم معانی تا سده ۴ ق/ ۱۰ م به صورت ضمنی و نامستقل مطرح می‌شد (مثلاً جاحظ، البیان...، ۹۴/۱، الحيوان، ۵۸/۱؛ ابن قتیبه، ۶۸/۱-۶۹؛ ابن معتز، ۵۹ بی) و از سده ۵ ق به تدریج روی به استقلال و تکمیل نهاد و آثاری چون جامع العلوم سکاکی، و المطول و مختصر تفتازانی پدید آمد. در آثار فارسی سده‌های ۵ و ۶ ق نشانی از بحث ایجاز و اطناب نیست و در سده‌های بعد هم فقط بحثهایی زیر عناوین حشو و اعتراض الکلام و بسط و اطناب دیده می‌شود. در شبه

ناصر خسرو، ۴۷، بیت ۲۰؛ صائب، غزل ۱۰۲، بیت ۱۷؛ نیز نک: همایی، ۱۳۳؛ تکمیل شامل «تتمیم» و «احتراس» (مثلاً نک: سعدی، ۷۸، بیت ۲؛ نظامی، ۴۷، بیت ۴)؛ و تبیین شامل دیگر وجوه اطناب مانند ایضاح پس از ابهام، ذکر خاص پس از عام و... است (مثلاً نک: حافظ، ۳، بیت ۱۳، نیز ۷۹، بیت ۹؛ سعدی، ۱۸۵، بیت ۱۷).

مساوات، یعنی سخنی که در آن لفظ و معنی برابر است (شمس قیس، ۳۷۸؛ بدرالدین، ۷۸؛ تفتازانی، همان، ۲۳۹-۲۴۰). این معنی که میانه ایجاز و اطناب، مرحله‌ای به نام مساوات هست، یا نه، مورد بحث و اختلاف علمای بلاغت است (سیوطی، سکاکی، طیبی، همانجاها؛ نیز نک: زرین کوب، ۱۹۸؛ شمیسا، ۱۶۲).

مآخذ: ابن قتیبه، عبدالله، الشعر و الشعراء، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۹۵۹م؛ ابن معین، عبدالله، البدیع، به کوشش ا. کراچکوفسکی، بغداد، ۱۹۷۹م؛ ابوللال عسکری، حسن، الفروق اللغویة، قم، ۱۳۵۳ش؛ همو، کتاب الصناعتین، به کوشش مفید قیحه، بیروت، ۱۹۸۴م؛ باریتی، محمد، شرح التلخیص، به کوشش مصطفیٰ رمضان صوفیه، طرابلس، ۱۹۸۳م؛ بدرالدین بن مالک، المصباح، به کوشش حسنی عبدالجلیل یوسف، قاهره، ۱۹۸۹م؛ تفتازانی، مسعود، شرح المختصر، قم، کتابفروشی کبکی نجفی، همو، المطول، ج سنگی، تهران؛ تقوی، نصرالله، بنجار گفتار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ تهنوری، محمد اعلیٰ، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جاحظه، عمرو، البیان والتبیین، قاهره، ۱۹۲۲م؛ همو، الحیوان، به کوشش یحییٰ شامی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ حافظ، دیوان، به کوشش ابوالقاسم انجوری شیرازی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ خطیب قزوینی، محمد، الايضاح فی علوم البلاغة، به کوشش بهیج غزازی، بیروت، ۱۹۸۸م؛ همو، التلخیص، به کوشش عبدالرحمان برفوقی، بیروت، ۱۹۰۴م؛ زرین کوب، عبدالحسین، شعر بی دروغ شعر بی نقاب، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سعدی، کلیات، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، بیروت، ۱۹۸۳م؛ سنایی، مجدود، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، ۱۳۶۳ش؛ شمس قیس رازی، محمد، المعجم، به کوشش محمد قزوینی و مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ق؛ شمیسا، سیروس، معانی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ صائب تبریزی، دیوان، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ طیبی، حسین، البیان فی البیان، به کوشش توفیق قیل و عبداللطیف لطف‌الله، کویت، ۱۹۸۶م؛ علوی یعنی، یحییٰ، الطراز، به کوشش محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، ۱۹۹۵م؛ فخرالدین رازی، نه‌ایه‌ایجاز، به کوشش بکری امین، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قرآن کریم؛ کاشفی، حسین، بدایع الاتکار فی صنایع الاشعار، به کوشش جلال‌الدین کزازی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مرزبانی، محمد، الموشح، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ق؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبیٰ مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نظامی گنجوی، لیلی و منجون، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۳ش؛ همایی، جلال‌الدین، معانی و بیان، به کوشش ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۷۴ش.

ایچی، عبدالرحمان، نک: عضدالدین ایچی.

ایچل، استانی در ترکیه واقع در جنوب آناتولی، بخش غربی ناحیه چوکوراوا (چوقوراوا) در حوضه مدیترانه شرقی، روبه‌روی جزیره قبرس.

سبب نام‌گذاری: این منطقه در عهد باستان کیلیکیا^۱ نام داشت (YA, V/3631؛ سامی، ۱۱۲۸/۲؛ تکسیه، ۲۷۱/۳) و سپس به تاشلیک-

کیلیکیا (= کیلیکیای سنگلاخ) تبدیل شد؛ سرانجام از دوره سلجوقیان آناتولی به بعد، ایچ ایلی (= ولایت یا عشیره داخلی) نام گرفت (YA، همانجا؛ IA, V(2)/928).

موقعیت جغرافیایی و وضع طبیعی: استان ایچل بین ۳۲° و ۵۶° و ۳۵° و ۱۱° طول شرقی و ۳۷° و ۲۶° و ۳۶° و ۱° عرض شمالی قرار دارد (YA, V/3617). مساحت آن ۱۵'۸۵۳'۶۰۰ کیلومتر است و ۲٪ کل مساحت کشور ترکیه را در برمی‌گیرد (همانجا؛ «دائرة المعارف...»، XX/21). مرکز این استان شهر مرسین است و شهرستانهای تابع آن اینهاست: آزدم لی، آنامور، گلنار، موطن، سیلیفکه و طرسوس (IA, V(2)/930؛ EI², III/1006). و ۵۹/۴٪ آن کوهستانی و ۱۱/۲٪ جلگه‌ای است (YA، IA، همانجاها). از رودهای این استان گوگ‌سو، سیحان، طرسوس، لیمونلوچای و آنامورچای را می‌توان نام برد (YA, V/3630-3631).

جمعیت استان برابر سرشماری عمومی سال ۱۹۹۰م/۱۳۶۹ش، حدود ۱'۲۶۶'۰۰۰ نفر بوده که در مقایسه با سرشماری سال ۱۹۸۵م، ۲۴٪ افزایش داشته است. از کل جمعیت استان ۷۸۷'۲۸۴ نفر در شهرها و بقیه در روستاها زندگی می‌کنند («آمار...»، 29). ایچل از نظر جمعیت هفتمین استان ترکیه است (همان، 7).

پیشینه تاریخی: در ۶۲۱ق/۱۲۲۴م علاءالدین کیقباد بخش اعظم ایچل را به تصرف خود درآورد. در ۶۵۲ق/۱۲۵۴م قرامانیان (قرمان اوغوللری) در بخشهایی از ایچل حکومت امیرنشین تأسیس کردند (YA, V/3632). قرامانیان از ۷۲۷ تا ۸۲۰ق/۱۳۲۷م تا ۱۴۱۷م در ایچل ولارند به طور مستقل حکومت کردند (اوزون چارشیلی، 36). از اواخر سده ۱۵م ایچل تحت حاکمیت عثمانی قرار گرفت، ولی بخشهایی از آن مدت‌ها از نفوذ دولت دور ماند. ایچل نخست به عنوان یک شهرستان (سنجاق) جزو ایالت قرمان شد و سپس به ایالت قبرس پیوست (IA، همانجا؛ EI², III/1007). پس از آن جزو توابع ایالت آدانا درآمد. در این مرحله ایچل از ۵ قضا (بخش) سیلیفکه، ارمناک، موطن، گلنار و آنامور، همچنین ۶ ناحیه و ۳۲۱ قریه تشکیل می‌شد (IA، همانجا). در تمام این دوران مرکز شهرستان ایچل، سیلیفکه بود (همانجا؛ سامی، ۲۶۰۴/۴). پس از تشکیل حکومت جمهوری ترکیه، ایچل به صورت یکی از استانهای کشور ترکیه درآمد (IA، نیز EI²، همانجاها).

وضع اقتصادی: به طور کلی ۲۰٪ از زمینهای ایچل قابل کشت است (میدان لاروس، VI/196) و سویا، تخم پنبه، بادام زمینی، زیتون، لیمو و پرتقال از محصولات آنجاست. دام‌پروری نیز در ایچل رونق دارد («دائرة المعارف...»، XX/22, 23). از صنایع مهم این استان می‌توان صنایع چوب، صابون‌سازی، نساجی و نخ‌ریسی را نام برد. ایچل دارای معادن کرم، آهن، سرب و منس است. از تأسیسات مهم صنعتی آن پالایشگاه نفت «آتش» مرسین است. علاوه بر آن، صنعت گردشگری

اقتصاد این شهرستان بر دامداری، زراعت و صنایع دستی استوار است (فرهنگ، ۴۳، ۴۵).

شهر ایذه: این شهر با 31° و 50° عرض شمالی و 49° و 52° طول شرقی در منتهی‌الیه شمال شرقی استان خوزستان واقع است و با ۷۶۰ متر ارتفاع متوسط، از مرتفع‌ترین شهرهای خوزستان به شمار می‌رود. فاصله این شهر تا مرکز استان (اهواز) حدود ۲۰۰ کف است (همان، ۴۴؛ آمارنامه، ۲۴، ۳۳). جمعیت شهر ایذه در آخرین سرشماری عمومی (۱۳۷۵ش) $81^{\circ}288$ نفر بود (همان، ۳۹). ایذه در زمان ایلامیها از اهمیت شایانی برخوردار بود (واندنبرگ، ۶۴؛ دويد، ۲۹۰) و در دوره‌های بعدی نیز اهمیت خود را حفظ کرد. آثار برجای مانده از دوره اشکانی، از جمله مجسمه برنزی و معروف «مردپارتی» (در موزه ایران باستان)، خبر از اهمیت ناحیه و شهر ایذه در این دوره دارد (بهنام، ۲۹۷، ۲۹۹؛ اقتداری، ۱۰۹/۳، ۱۲۰-۱۲۱). ایذه در دوره ساسانی نیز از شهرهای آباد و پرجمعیت به شمار می‌رفت (امام شوشتری، ۲۰۹/۱) و آتشکده آن تا زمان هارون الرشید برقرار بوده است (یاقوت، ۴۱۶/۱).

شهر و ناحیه ایذه در ۱۷ق/۶۳۸ توسط مسلمانان به صلح فتح شد (طبری، ۸۴/۴؛ نیز نک: ابن اثیر، ۵۴۶/۲-۵۴۷). در ۲۲ق درآمد حاصل از خراج ایذه (و رامهرمز) به حکومت بصره تخصیص یافت (طبری، ۱۶۱/۴). اما در ۲۹ق، مردم ایذه در برابر ابوموسیٰ اشعری - حاکم بصره - سربه شورش برداشتند (بلاذری، ۲۵۱).

شهر و ناحیه ایذه از اواسط سده ۶ تا اوایل سده ۹ق زیر فرمان اتابکان لرستان (م) بود. مؤسس این سلسله ابوطاهر در ۵۵۰ق اعلام استقلال کرد (بدلیسی، ۴۵، ۴۷) و ایذه را مرکز حکومت خود قرار داد (ابن بطوطه، ۲۰۵/۱). پس از برافتادن حکومت اتابکان در ۸۲۷ق ایذه رو به خرابی گذارد و ساکنان آن به کوچروی روی آوردند (امام شوشتری، ۲۱۰/۱). ایذه و عرصه پیرامونی آن آثار و بقایای تاریخی بسیار جالبی را در خود محفوظ داشته است که به دوره زمانی ایلامی تا ساسانی مربوط می‌شود. وجود دو کتیبه پهلوی ساسانی بر صخره اطراف ایذه در خور توجه است. در داخل شهر ایذه، دو امامزاده به نامهای امامزاده عبدالله و امامزاده دین‌آورد وجود دارد (فرهنگ، ۴۶).

مآخذ: *آمارنامه استان خوزستان* (۱۳۷۵ش)، سازمان برنامه و بودجه استان خوزستان، تهران، ۱۳۷۵ش؛ *آمه، پیر تاریخ عیلام*، ترجمه شیرین بیانی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ *ابن اثیر، الکامل*؛ ابن بطوطه، *رحله*، بیروت، ۱۹۸۷م؛ ابن خردادبه، *عبدالله، المسالك و الممالک*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ ابن رسته، *احمد، الالعلاق النفیة*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱م؛ *افضل الملک، غلامحسین، افضل التواریخ*، تهران، ۱۳۶۱ش؛ *اقتداری، احمد، خوزستان و کوهکلیوه و مهنی*، تهران، ۱۳۵۹ش؛ *امام شوشتری، محمدعلی، تاریخ جغرافیایی خوزستان*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ *بدلیسی، شرف‌الدین، شرف‌نامه*، تهران، ۱۳۴۳ش؛ *بلاذری، احمد، فتوح البلدان*، ترجمه آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۲۶ش؛ *بهنام، پرویز، (بیکر برنزی اسکندر)*، سخن، تهران، ۱۳۳۱ش؛ *شم ۱۴*؛ *حمدالله مستوفی، نزهة القلوب*، به کوشش لرنج، لیدن، ۱۹۱۳م؛ *دوید، سفرنامه لرستان و خوزستان*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، ۱۳۷۱ش؛ *سرشماری عمومی نفوس و مسکن* (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان ایذه، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶ش؛ *همان، شناسنامه دهستانهای کشور*، استان خوزستان،

نیز از نظر اقتصادی برای استان ایچل حائز اهمیت است (میدان/لاروس، همانجا).

آثار تاریخی و نقاط دیدنی: در نواحی مختلف استان ایچل خرابه‌های شهرها و قصبات بسیاری دیده می‌شود که به دست یونانیها، مقدونیها و رومیان بنا شده‌اند (سامی، همانجا)؛ از آن جمله بقایای شهر باستانی سیلیفکه، قلعه‌ای مربوط به سده ۱۱ م دوران بیزانس بر روی تپه و قلعه قورغوس را می‌توان نام برد (تکسیه، ۲۷۴-۲۷۵).

مآخذ: *تکیه، شارل، کوچوک آسیا*، ترجمه علی سعاد، استانبول، ۱۳۲۰ق؛ *سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام*، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز:

Census of Population 1990, State Institute of Statistics, Ankara, 1991; *EI²; IA; Meydan - Larousse*, Istanbul, 1987; *Türk ansiklopedisi*, Ankara, 1972; *Uzunçarşılı, İ. H., Anadolu beylikleri*, Ankara, 1984; *YA*.

جلال خروشاهی

ایذه، شهر و شهرستانی در استان خوزستان. نام ایذه را به صورتهای ایذج (ابن خردادبه، ۴۲؛ ابن رسته، ۱۸۸)، ایذج (حمدالله، ۵۱) و ایذج (یاقوت، ۸۴۶/۳) نیز نوشته‌اند. در زمان اتابکان آن را مال امیر نیز می‌خواندند (نک: ابن بطوطه، ۲۰۵/۱). مال امیر را مال میر، مال امیرجانکی، مال امیر بختیاری و مال امیرشول نیز نوشته‌اند (نجم‌الملک، ۱۴۷؛ افضل‌الملک، ۳۱۰؛ فسائی، ۶۰۶/۱؛ آمیه، ۲؛ نظام‌الدین، ۱۳۲). لسترنج آن را «ملک امیر» ترجمه کرده است (ص ۲۴۵؛ نیز نک: *EI², III/1016*) و «مال» در میان بختیارها به معنای آبادی و اقامتگاه است (نک: اقتداری، ۱۰۷/۳؛ نوایی، ۷۰۴). این شهر از شهریور ماه ۱۳۴۱ رسماً ایذه خوانده شد (معین، ۲۰۶/۵؛ نیز نک: فرهنگ، ۴۵، ...).

شهرستان ایذه: این شهرستان یکی از شهرستانهای شانزده گانه استان خوزستان است که با مساحتی حدود ۳۹۳۰ کی-م، در شمال شرقی این استان قرار دارد (آمارنامه، ۹، ۲۴). شهرستان ایذه دارای دو بخش، ۱۰ دهستان و ۴۹۱ آبادی مسکونی است که بسیاری از آنها کوچکند (همان، ۲۸؛ سرشماری، شناسنامه، ۵). این شهرستان که نسبت به دشت اصلی خوزستان از ساختاری کاملاً متفاوت برخوردار است، از دو قسمت دشتی و کوهستانی تشکیل شده است. قسمت کوهستانی متشکل از رشته‌کوههای نسبتاً پیوسته و مرتفعی است که دشت ایذه را دربر گرفته‌اند (سعیدی، ۴۲-۴۴، ۴۵-۷۰، ۷۲-۷۳).

رود کارون از ۲۰ کیلومتری شرق شهر ایذه، در مرز این شهرستان با مسجد سلیمان می‌گذرد (فرهنگ، ۴۳). این شهرستان دارای پوشش جنگلی (بلوط ایرانی) و مراتع ارزشمندی است که شدیداً در معرض تخریب هستند (سعیدی، ۱۰۱).

جمعیت شهرستان ایذه در ۱۳۷۵ش، ۱۷۲۰۲۷ نفر بود که ۴۷/۲٪ آن در شهر، ۵۲/۷٪ در روستاها و مابقی (۳۳۲ نفر) به صورت کوچرو زندگی می‌کردند (سرشماری، نتایج، شانزده). جمعیت شهرستان از طایفه‌های مختلف بختیاری و نیز بهمئی است (سعیدی، ۱۲۳)؛ ساکنان به زبان فارسی (گویش لری) سخن می‌گویند و شیعه مذهبند. اساس

مآخذ: بستانی، بطرس، دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۱۴م؛ خوری، سلیم جبرائیل و سلیم میخائیل شحاده، آثار الادباء، بیروت، ۱۸۷۵م؛ نیز:

Akpofure, R. and M. Crowder, *Nigeria*, London, 1966; *Americana*; *Britannica*, 1978; *Brockhaus*; *Diccionario Salvat*, Barcelona; EI¹; EI²; *Enciclopedia Italiana*, Rome; *Türk ansiklopedisi*, Istanbul, 1968; Vergnaud, F., *Sahara*, Paris, 1959; Wright, J., *Libya, Chad and the Central Sahara*, London, 1989; WNGD.
عزت ملا ابراهیمی

ایران، کشوری باستانی در جنوب غربی آسیا با ۱'۶۴۸'۰۰۰ کیلومتر مساحت و بیش از ۶۵ میلیون تن (۱۳۷۶ش) جمعیت که نام رسمی آن «جمهوری اسلامی ایران» است.

فهرست:

| صفحه | عنوان |
|------|-----------------------------------|
| ۴۹۹ | I. جغرافیا |
| ۴۹۹ | جغرافیای طبیعی |
| ۵۱۰ | جغرافیای انسانی |
| ۵۱۲ | جغرافیای اقتصادی |
| ۵۲۲ | II. تاریخ |
| ۵۲۲ | تاریخ ایران در دوران باستان |
| ۵۳۰ | تاریخ ایران در عصر اسلامی |
| ۵۴۴ | III. زبان و خط |
| ۵۴۴ | زبانهای ایرانی |
| ۵۵۱ | زبانهای غیر ایرانی |
| ۵۵۷ | IV. ادبیات |
| ۵۵۷ | ادبیات پیش از اسلام |
| ۵۶۴ | ادبیات در دوره اسلامی |
| ۵۷۶ | V. ادبیات عرب در ایران |
| ۵۸۰ | VI. ادیان و مذاهب |
| ۵۸۰ | پیش از اسلام |
| ۵۸۹ | دوره اسلامی |
| ۶۰۴ | VII. تصوف و عرفان |
| ۶۰۶ | VIII. فلسفه |
| ۶۱۲ | IX. کلام و فرق |
| ۶۱۲ | دوران نخست (تا ۲۰۶ق) |
| ۶۱۴ | دوران دوم (از ۲۰۶ق به بعد) |
| ۶۲۰ | X. حقوق |
| ۶۲۰ | قانون و عدالت در ایران باستان |
| ۶۲۳ | قانون و حقوق در ایران دوره اسلامی |
| ۶۲۸ | XI. هنر |
| ۶۲۸ | پیش از اسلام |
| ۶۳۵ | دوره اسلامی |

مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶ش؛ سعیدی، عباس، ساماندهی روستاهای پراکنده شهرستان ایذه، تهران، ۱۳۷۶-۱۳۷۷ش؛ طبری، تاریخ؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (رامهرمز)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۰ش، ج ۸۰؛ قسائی، حسن، فارس نامه ناصری، تهران، ۱۳۶۷ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نجم الملک، عبدالغفار، سفرنامه خوزستان، تهران، ۱۳۴۱ش؛ نظام الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش پناهی سنائی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نوبی، عبدالحسین، مقدمه و حاشیه بر احسن التواریخ روملو، تهران، ۱۳۴۹ش؛ واندنبرگ، لویی، باستان شناسی ایران باستان، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۵ش؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: EI²; Le Strange, G., *The Lands of Eastern Caliphate*, Cambridge, 1930.
عباس سعیدی

آیر، منطقه‌ای کوهستانی در جنوب صحرای افریقا و شمال نیجریه، ایر یا اهر که نام قدیمی آن آسین یا آزیین است، بین ۱۶° - ۲۰° عرض شمالی و ۵° - ۱۰° طول شرقی میان فزان و هوسا قرار گرفته است و از شمال به بلاد طوارق و از جنوب به سودان محدود می‌شود (بستانی، ۳۶۵/۳؛ «فرهنگ...»، I/736؛ نیز نک: خوری، ۱۳۲، ۳۵۲، ۴۹۹).
سرزمین ایر ۳۰ هزار میل مربع مساحت دارد (آمریکانا، I/275) و به ۳ ناحیه متمایز ایر شمالی، ایر میانی و ایر جنوبی تقسیم می‌شود. وجود مناطق کوهستانی باعث بارش باران فراوان در این ناحیه می‌گردد و مرغزارهای سرسبزی را در دامنه کوهها پدید می‌آورد (EI¹, I/214)؛ «دائرة المعارف ایتالیانا»، II/35).

اهمیت تجاری ایر سبب شد تا سلطان ازکیا محمد اول، پادشاه شنگایی، در ۹۲۰ق/۱۵۱۴م به آنجا لشکر کشد. از آن پس ایر تا مدت‌ها عرصه تاخت و تاز حکمرانان محلی و رقبای آنان گشت (EI¹, I/215)؛ اکیوفور، 33-34). سرانجام در ۱۱۵۳ق/۱۷۴۰م گروهی از بربرهای طوارق بر ایر سیطره یافتند و پس از سرکوب اهالی، حکومت پادشاهی طوارق را در آنجا گستراندند (EI¹، همانجا). اجداد طوارق که بیشترین شمار ساکنان ایر را تشکیل می‌دهند، احتمالاً بربرهای لیبیایی هستند (همانجا؛ رایت، 17، 2؛ ورنیو، 39). طوارق ایر که بیشتر در شمال و جنوب منطقه پراکنده‌اند، به قبایل گوناگونی تقسیم می‌شوند و نظام سیاسی ابتدایی دارند. در میان آنان زبان و خط بومی رواج دارد (EI¹; EI², I/307؛ همانجا؛ بریتانیکا، میکرو، X/165).

بزرگ‌ترین شهر و مرکز ایر، آگادیس است که در ۱۴۶۰م به وسیله قبایل بزرگ بربر بنا شده است (بروکهاوس؛ آمریکانا، همانجا). آگادیس در آغاز شهری پر رونق، و مرکز مهم تجاری در میان قبایل شمالی طوارق و سودانیهها بود. در پایان سده ۱۸م با گسترش سیطره طوارق بر این منطقه، اندک اندک از اهمیت آن کاسته شد.

ساکنان ایر مسلمانند و مساجد پرشماری در آنجا به چشم می‌خورد. زبان عربی، رواج چندانی در میان قبایل نیافت و تنها به آموزش در مکتب‌خانه‌ها منحصر شد (EI¹, EI²، همانجاها). ایر در ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م به اشغال فرانسویان درآمد. این منطقه اکنون تابع جمهوری نیجریه است (WNGD؛ «دائرة المعارف ترک...») و جمعیت آن میان ۶۰ تا ۱۰ هزار نفر نوسان دارد (EI¹, I/214).

جدول ۱: نوع و طول مرزهای ایران با کشورهای همسایه (به کیلومتر)

| نام کشور | مرز خشکی | مرز آبی | جمع |
|------------------|----------|---------|------|
| جمهوری آذربایجان | ۱۷۵ | ۶۳۲ | ۸۰۷ |
| جمهوری ترکمنستان | ۷۹۸ | ۴۰۸ | ۱۲۰۶ |
| افغانستان | ۷۰۹ | ۲۳۶ | ۹۴۵ |
| پاکستان | ۷۲۱ | ۲۵۷ | ۹۷۸ |
| عراق | ۱۲۵۸ | ۳۵۱ | ۱۶۰۹ |
| ترکیه | ۴۵۲ | ۲۲ | ۴۷۴ |
| جمع | ۴۱۱۳ | ۱۹۹۸ | ۶۱۱۱ |

الف - آبرفتها: این نوع خاکها دارای بافتی سستند و سنگهای آنها به آسانی فرسوده، و از هم پاشیده می‌شوند. آبرفتها زمینهای کم شیبی را تشکیل می‌دهند که به نامهای گوناگون مانند جلگه، دشت، هامون، کویر، کفه، دق و جز آنها نامیده می‌شوند و در ارتفاعات مختلف از ۲۰۰ تا ۶۵۰ متر در کویر و تا ۱۵۰۰ متری در جلگه‌های میان کوهی دیده می‌شوند.

ب - رسوبات تبخیری: منظور از رسوبات تبخیری تشکیلات نمکی و گچی همراه با مارن و رس شور است که در حوضه‌های بسته مانند کویر نمک، کویر بجنستان، کویر ابرقو و امثال آن به وجود آمده‌اند. سطح این رسوبات را معمولاً لایه‌ای از نمک به قطر یک تا چند سانتی‌متر می‌پوشاند.

ج - بادزفتها: باد پدیده‌هایی مانند ماسه پهنه‌ای، ماسه بادکوب، تل ماسه، ماسه پشته‌ای و امثال آن را به وجود آورده است. وسیع‌ترین ماسه‌های بادی ایران در شرق دشت لوت میان کرمان و زاهدان قرار دارد که وسعت آن به ۱۵ هزار کیلومتر می‌رسد.

د - خاکها و سنگهای آتشفشانی: این نوع خاکها نواحی وسیعی پیرامون آتشفشانهای دماوند، سهند، سلان، تفتان، بزمان، و جز آنها را پوشانده‌اند و تحت تأثیر چشمه‌های آب گرم اطراف آن کوهها قرار دارند.

ه - واریزه‌ها و روانه سنگها: این نهشته‌ها همه جا در دامنه‌ها و بدنه‌های عریان کوهها دیده می‌شوند و در صورتی که از رطوبت و باران کافی برخوردار باشند، زمین لغزه‌ها و گلهای روان فراوان به وجود می‌آورند.

۴. ناهمواریها: در مورد ناهمواریهای ایران چند نکته جلب نظر می‌کند: ۱. بیشتر سطح ایران را کوهستان و سرزمینهای مرتفع دربر گرفته که وسعت آن را از ۱ تا ۲ سطح کشور برآورد کرده‌اند. ۲. بیشتر این کوهستانها در بخشهای شمالی، غربی و جنوبی کشور قرار دارند. ۳. قسمت عمده‌ای از نیمه شرقی ایران را سرزمینهای پست و کوههای جدا از هم به وجود آورده‌اند. ۴. حواشی باریکی از زمینهای پست در شمال و جنوب کشور نواحی کوهستانی را از دریاهای مجاور جدا می‌سازند.

| | |
|-----|----------------------------|
| ۶۵۴ | XII. علوم و معارف اسلامی |
| ۶۶۲ | XIII. علوم ریاضی و طبیعی |
| ۶۶۳ | ایرانیان و آغاز نهضت ترجمه |
| ۶۶۳ | ریاضیات، نجوم و گاه‌شماری |
| ۶۶۹ | یزشکی و داروشناسی |
| ۶۷۱ | دانشهای دیگر |
| ۶۷۵ | XIV. جامعه‌ایلی |

I. جغرافیا

جغرافیای طبیعی:

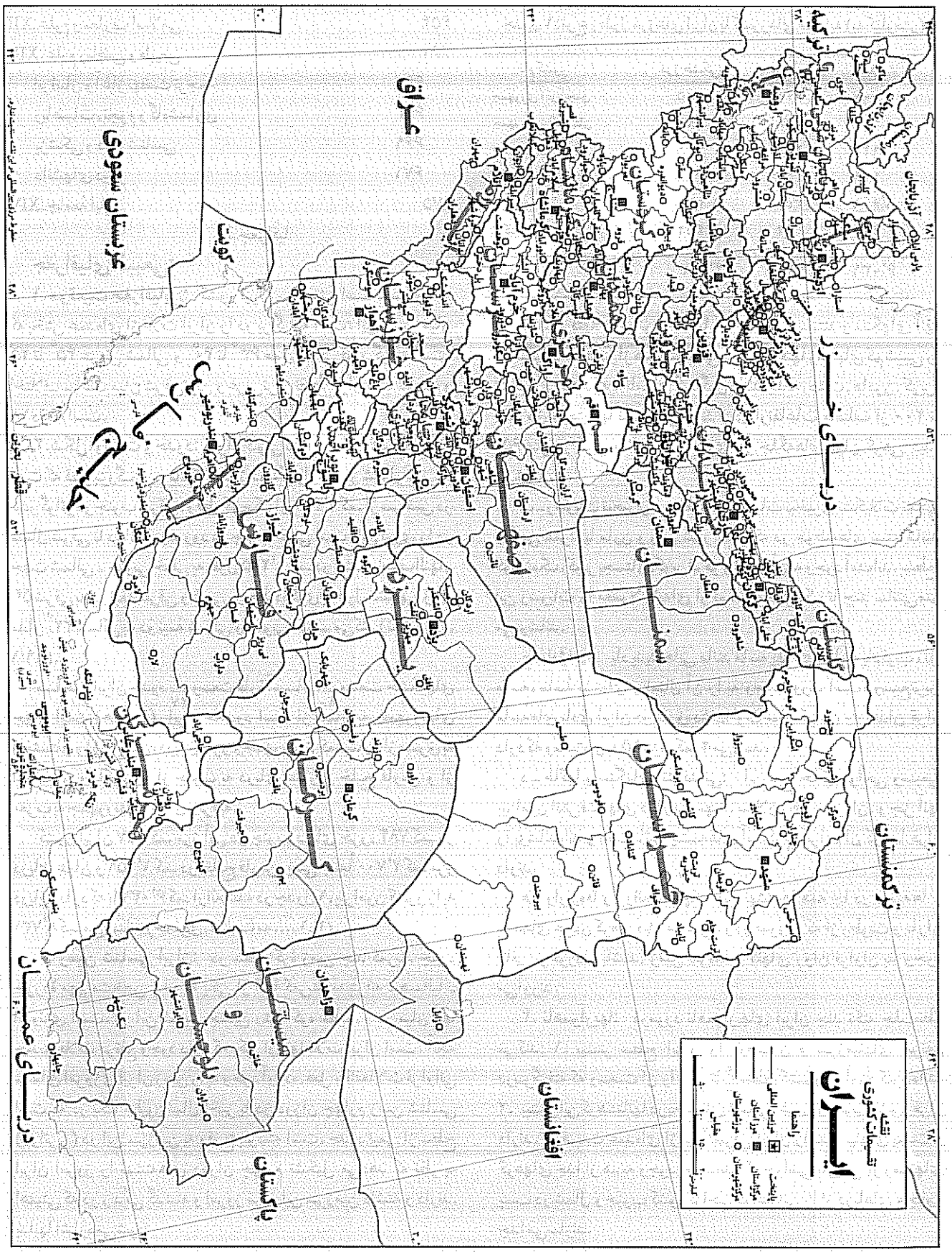
۱. موقعیت جغرافیایی: کشور ایران سرزمینی است نسبتاً مرتفع که بخش عمده‌ای از فلات ایران را دربر گرفته است. این کشور میان ۲۵° تا ۴۵° عرض شمالی و ۴۰° تا ۶۳° طول شرقی قرار گرفته است. اختلاف ساعت میان شرقی‌ترین و غربی‌ترین نقاط ایران یک ساعت و ۱۸ دقیقه است.

۲. شکل، وسعت و حدود: ایران کنونی دارای شکلی شبیه به لوزی است که قطر بزرگ آن ۲۲۵۰ کیلومتر از دامنه‌های آرات در شمال غربی تا بندر گواتر در جنوب شرقی، و قطر کوچک آن ۱۴۰۰ کیلومتر از سرخس در شمال شرقی تا دهانه اروندرود در جنوب غربی است. این لوزی را در جهت شمالی - جنوبی خطی به طول ۱۲۲۵ کیلومتر در امتداد نصف‌النهار ۵۴° شرقی به دو نیمه شرقی و غربی، و خط دیگری به طول مشابهی روی مدار ۳۲° شمالی به دو نیمه شمالی و جنوبی تقسیم می‌کند (نک: بدیعی، ۱۹۸۱).

مساحت ایران حدود ۱/۷ وسعت قاره آسیا و ۱/۷ وسعت خشکیهای جهان است (همانجا). ایران محدود است از شمال به جمهوریهای ارمنستان و آذربایجان، دریای خزر و جمهوری ترکمنستان، از مشرق به افغانستان و پاکستان، از جنوب به دریای عمان و خلیج فارس و از مغرب به جمهوریهای عراق و ترکیه.

کشور ایران ۶۵۷ کیلومتر مرز آبی در جنوب دریای خزر، ۷۸۴ کیلومتر در دریای عمان و ۱۲۵۹ کیلومتر در خلیج فارس، یعنی جمعاً ۲۷۰۰ کیلومتر مرز دریایی دارد که با ۶۰۳۱ کیلومتر ارائه شده در جدول ۱، پیرامون کشور را به ۸۷۳۱ کیلومتر می‌رساند (جعفری، شناسنامه ۱-۳).

۳. زمین شناسی ایران: در سطح کره زمین چند کمربند چین-خوردۀ مهم مشخص شده که یکی از آنها کمربند مدیترانه - هیمالیا - اندونزی است. در این کمربند چندین رشته کوه عظیم، و در میان آنها چندین فلات مرتفع وجود دارد که یکی از آنها فلات ایران است. آنچه سیمای امروزی ایران زمین را به وجود آورده، فعل و انفعالات فراوانی است که در یک میلیون سال اخیر یا در دوران چهارم زمین شناسی (کوآترن) در این سرزمین به وقوع پیوسته است. حدود نیمی از سطح ایران امروز را نهشته‌های دوران چهارم تشکیل می‌دهد که نظر به اهمیتی که در زندگی گذشته و امروز مردم این سرزمین داشته و دارند، بدانها اشاره می‌شود:



ایران

جمهوری اسلامی

تقسیمات کشوری

پایتخت

مراکز استان

بزرگترین شهرها

خط ساحلی



عراق

عمان سعودی

دریای خزر

پاکستان

افغانستان

پاکستان

دریای عمان

مختصات جغرافیایی هر نقطه را با دقت سه رقمی درج کنید

وجود آورده است.

ب- منطقه کوهستانی زاگرس: زاگرس نامی است که در زمانهای قدیم به وسیله یونانیها بر کوههای غربی ایران نهاده شد و بعدها جغرافی دانان خارجی آن را بر تمام مرتفعات مغرب و جنوب ایران اطلاق کردند.

آنچه به معنای وسیع کلمه، زاگرس خوانده می شود، منطقه کوهستانی عظیمی است که از صدها رشته موازی، پیوسته، مجزا و احیاناً در هم پیچیده و گره خورده تشکیل شده، و مانند دیواری ستر و عریض از گوشه شمال غربی به موازات مرزهای سیاسی تا گوشه جنوب شرقی به مثابه بدنه ای از فلات ایران کشیده شده است. برخی از جغرافی دانان ایران، کوههای آذربایجان و بلوچستان را جزو زاگرس نمی دانند و به زعم آنان، زاگرس واقعی از میوان شروع شده، به تنگه هرمز منتهی می گردد. به همین سبب، باید در اینجا کوههای آذربایجان و بلوچستان را پیش و پس از بحث زاگرس بررسی کرد (نک: ه د، آذربایجان). زاگرس واقعی شامل تمامی کوهستانهایی است که مغرب و جنوب ایران را فراگرفته اند. حد شمالی آن را می توان خطی فرض کرد که از میوان به بیجار و از آنجا به قیدار و جنوب زنجان کشیده می شود و حد جنوبی آن را می توان بستر رود شور دانست که در مغرب بندر عباس به خلیج فارس می ریزد. در چنین محدوده ای زاگرس با ۵۰۰ هزار کم ۲ وسعت یا کمی کمتر از $\frac{1}{3}$ وسعت ایران، استانهای همدان، کردستان، کرمانشاه، چهار محال و بختیاری، لرستان، ایلام، کهگیلویه و بویراحمد، فارس و بخشی از استان مرکزی و نواحی غربی استان اصفهان و کوهستانهای شرقی خوزستان و قسمتهایی از استانهای بوشهر و هرمزگان را در بر می گیرد.

زاگرس واقعی را به ۳ قسمت مشخص می توان تقسیم کرد:

۱. زاگرس شمالی، به منطقه ای اطلاق می شود که میان خط مرز شمالی زاگرس و بستر رود دز، در جایی که راه آهن سرتاسری ایران از دورود تا اندیمشک از آن عبور می کند، قرار دارد و شامل استانهای کردستان، همدان، کرمانشاه، لرستان و بخشی از استان مرکزی است.

۲. زاگرس مرکزی، که حد شمالی آن بستر رود دز، و حد جنوبی آن بستر رودخانه فصلی زهره (در سر شاخه های هندیکان) و نیز بستر سرشاخه های رود گر است که به دریاچه بختگان می ریزد. زاگرس مرکزی نیمه جنوبی لرستان، بخش شرقی خوزستان، استانهای چهارمحال و بختیاری و کهگیلویه و بویراحمد و قسمتی از شهرستان سیرم و فریدن از استان اصفهان و بخش کوچکی از استان فارس را در بر می گیرد.

۳. زاگرس جنوبی، شامل باقی مانده منطقه ای کوهستانی است که استانهای فارس و بوشهر و بخش غربی هرمزگان را تشکیل می دهد. در این بخش پهنای زاگرس از همه جا بیشتر است؛ چنانکه فاصله مستقیم میان بندر بوشهر تا آباده یا بندر لنگه تا سیرجان از ۳۰۰ کم تجاوز می کند. گفتنی است آنچه در بلوچستان ایران قرار گرفته، از ۳ بخش

هرگاه ۳ نقطه ایرانشهر، قم و سبزوار را به هم متصل کنیم، مثلثی خواهیم داشت به وسعت بیش از ۳۰۰ هزار کم ۲ که با یکی دو استثنا نواحی پست داخلی مخصوصاً دو بیابان عظیم دشت کویر در شمال و کویر لوت در جنوب را در بر خواهد داشت.

ناهمواریهای ایران را به ۶ منطقه مشخص می توان تقسیم کرد:

الف- منطقه کوهستانی البرز: اگر البرز را شامل مرتفعات میان آرات و سرخس در دو گوشه شمال غربی و شمال شرقی کشور بدانیم، می توان آن را در چند بخش وصف کرد:

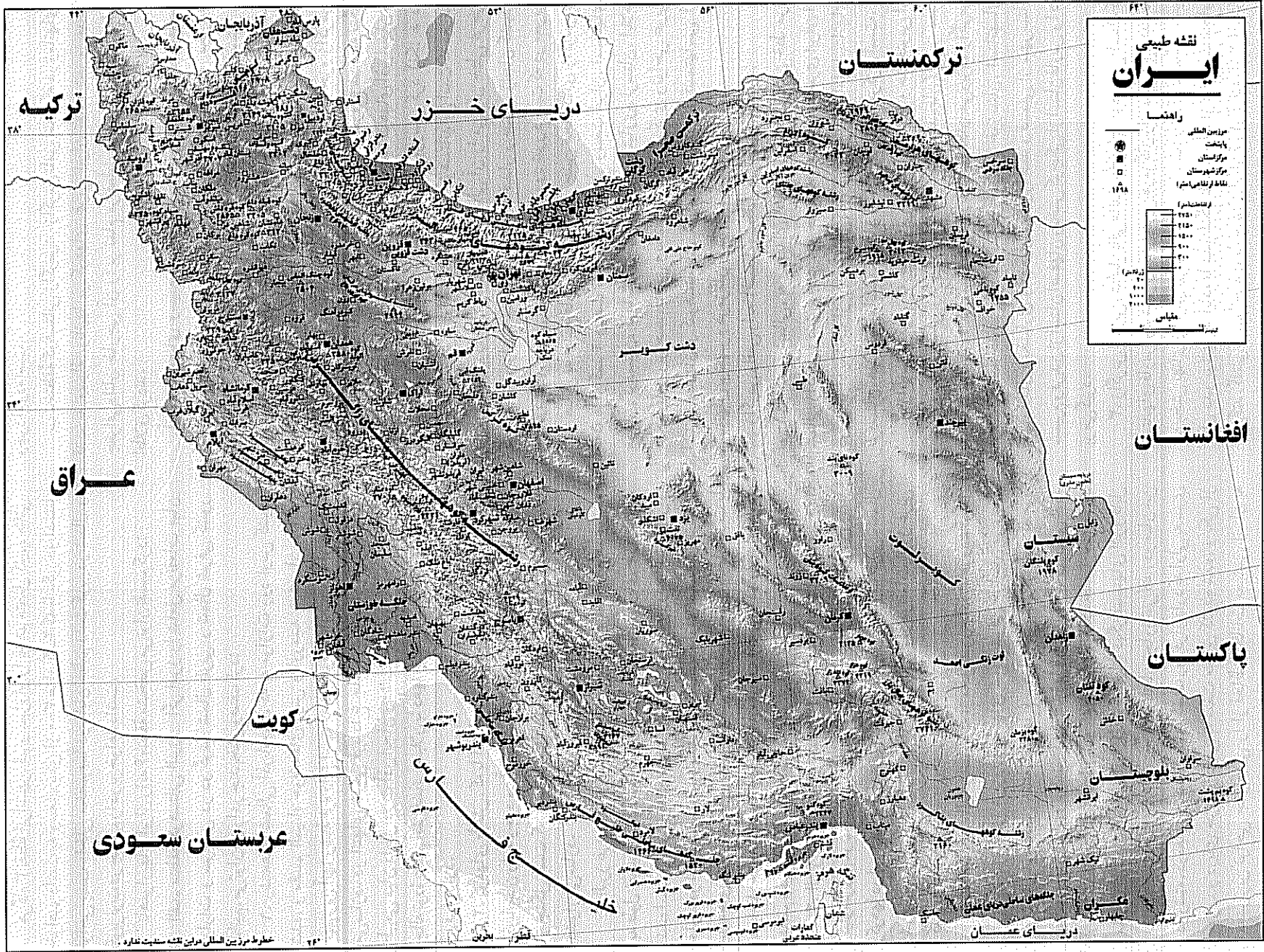
۱. رشته های شمالی آذربایجان، که به موازات رود ارس کشیده شده، و مقسم المیاه حوضه های ارس و اورمیه به شمار می آیند. مهم ترین آنها رشته قره داغ است که دو حوضه یاد شده را از هم جدا می سازد. در انتهای شرقی قره داغ چاله قره سو قرار دارد که معبر طبیعی میان داخل فلات آذربایجان و دشت مغان است. در جنوب این چاله توده عظیم آتش فشانی سبلان با دهها چشمه آب گرم در دامنه های آن قرار دارد.

۲. کوههای طالش، که با امتداد شمالی - جنوبی، بدنه شرقی فلات آذربایجان را به وجود می آورد. شیب شرقی طالش بسیار تند و پوشیده از جنگل است که ارتباط میان سواحل خزر و داخل آذربایجان را دشوار می سازد.

۳. البرز غربی، که از اجتماع چندین رشته کوه عظیم و به هم پیوسته به طول تقریبی ۶۰۰ کم به موازات ساحل جنوبی دریای خزر کشیده شده است و میان دره های سفیدرود در مغرب و حبله رود در مشرق قرار دارد. در این بخش از البرز بیشتر رشته کوهها دارای ستیغهای مرتفع با بدنه های تند و دره های نسبتاً عمیقند که ارتباط میان داخل فلات با سواحل خزر را به سه چهارم گردنه معروف (کوین، کندوان، امامزاده هاشم و فیروزکوه) محدود می سازد.

۴. البرز شرقی، که از حبله رود آغاز شده، به شاه کوه در ۲۰۰ کیلومتری جنوب شرقی دریای خزر منتهی می گردد. امتداد این رشته کوهها در این قسمت اول غربی - شرقی و سپس به جنوب غربی - شمال شرقی مبدل می گردد. ارتفاع قله البرز شرقی از مرتفعات البرز غربی کمتر، و عرض آنها هم باریکتر است.

۵. کوههای شمال خراسان، که از محل عبور جاده شاهرود - گرگان شروع شده، به دره هریرود در انتهای شمال شرقی خراسان می رسد. در شمال این بخش رشته کپت داغ - هزار مسجد قرار دارد که مرز سیاسی میان ایران و ترکمنستان از ستیغها و خط الرأسهای آن می گذرد و قسمت شرقی آن بر دره وسیع کشف رود و جلگه حاصل خیز مشهد مشرف است. در این قسمت ارتفاع کوهها با دیگر قسمتهای البرز قابل مقایسه نیست و از ۱'۸۸۰ متر در قله بلخان تجاوز نمی کند. در میان این دورشته، دره های پرنعمت اترک و کشف رود قرار دارد که اولی به سوی مغرب و دریای خزر، و دومی به سمت مشرق کشیده شده، و یکی از معتبرترین نواحی جغرافیایی را از لحاظ امکانات معیشتی انسان به



ایران

نقشه طبیعی

واحدتسا

- مرز بین المللی
- پایتخت
- مرکز استان
- مرکز شهرستان
- نقاط ارتفاعی مشاهیر



مقیاس

ترکیه

ترکمنستان

دریای خزر

افغانستان

عراق

پاکستان

کویت

عربستان سعودی

طرف، و مشهد-نیشابور از طرف دیگر آن می‌گذرد، قرار دارد.
 ۲. بخش مرکزی، که تمامی توده کوهستانی معروف به قهستان یا قاینات را شامل می‌شود. این توده از جنوب زیانه‌ای از کویر به عرض حدود ۱۰۰ کم که کویر مرکزی ایران را به دشت نومیذ افغانستان متصل می‌سازد، آغاز شده، تا نهبندان در جنوب شرق به طول ۲۵۰ و عرض ۱۰۰ کم گسترش دارد.

۳. بخش جنوبی، که به نام عمومی کوههای سرحدی خوانده می‌شود، شامل مرتفعاتی است که از حدود نهبندان تا جنوب شرقی بلوچستان گسترده شده‌اند. شمالی‌ترین آنها کوه پلنگان است که با امتداد شمالی-جنوبی مشرف بر جلگه دلتای هیرمند در سیستان قرار دارد و مقسم المیاه حوضه‌های هامون سیستان و کویر لوت محسوب می‌شود. در مرکز این بخش توده آتش‌فشانی تفتان به ابعاد تقریبی ۱۰۰×۱۰۰ کم واقع است. آتش‌فشان تفتان از دو قلّه مخروطی تشکیل شده که به وسیله تیغه باریکی به شکل زین به همدیگر متصل شده‌اند. قلّه جنوب شرقی که ارتفاع آن به ۴۰۵۰ متر می‌رسد، آخرین آتش‌فشان فلات ایران است که هنوز فعالیت گوگردزایی آن قابل مشاهده است.

هـ. منطقه پست داخلی: این بیابانها از چند کیلومتری جنوب تهران آغاز شده، در امتداد جنوب-جنوب شرقی تا حدود بم در راه میان کرمان و زاهدان به طول ۱۵۰۰ کم ادامه دارد. در این منطقه وسیع رشته کوههای متعدد و مجزایی نیز وجود دارد که بیابانها را به واحدهای کوچک‌تری تقسیم می‌کند. مهم‌ترین این کوهها از ناحیه کوه سرخ (میان کاشمر و سبزوار) شروع شده، در امتداد شمال شرقی-جنوب غربی به طول تقریبی ۵۰۰ کم تا حدود یزد ادامه دارد. این کوهها منطقه بیابانی مرکز ایران را به دو قسمت نامساوی تقسیم می‌کند که بخش شمالی را دشت کویر، و جنوبی را دشت لوت نامیده‌اند. دشت کویر در مثالی میان یزد و سبزوار و قم واقع شده است و استان سمنان را با بخشی از استانهای مرکزی، خراسان، یزد و اصفهان در بر می‌گیرد. طول شرقی آن از قم تا بجنستان ۵۰۰ کم و عرض شمالی-جنوبی آن از بیارجمند به جنوب ۲۰۰ کم و ارتفاع متوسط آن در حدود ۶۰۰ متر است. اما دشت لوت با وسعتی در حدود ۱۶۰ کم از جنوب شرقی خط کوهستانی که بدان اشاره شد، به طول ۶۰۰ کم تا ناحیه بم ادامه دارد و بخشهایی از جنوب استان خراسان و مشرق استان یزد و شمال و شمال شرق استان کرمان و سرانجام شمال استان سیستان و بلوچستان را در بر می‌گیرد.

و- منطقه پست ساحلی: در فاصله میان بدنه‌های فلات و دریاها و مجاور، نواحی کم ارتفاعی با وسعت‌های مختلف وجود دارد که از نظر انسانی (مخصوصاً در شمال کشور) اهمیت فراوان دارند:

۱. سواحل پست شمال: کشور ایران در سمت شمال ۶۵۷ کم با دریای خزر مرز مشترک دارد و این خود بزرگ‌ترین دریاچه یا دریای بسته کره زمین است که ۴۲۴ هزار کم^۲ یا ۱ مساحت ایران وسعت دارد. دریای خزر دارای ۱۲۶۰ کم طول شمالی جنوبی است و عرض آن ۵۵۰ کم در پهن‌ترین، و ۲۰۰ کم در باریک‌ترین خط برآورد شده است.

مشخص تشکیل یافته است: ۱. یک توده آتش‌فشانی با قلّه معروف تفتان (۳۹۴۱ متر) در شمال؛ ۲. حفره‌ای وسیع به نام جزموریان در وسط؛ ۳. سلسله کوههای چین خورده‌ای به نام کوههای بشاگرد (۲۱۶۰ متر) که سراسر جنوب جزموریان را از دره میناب تا مرکز پاکستان اشغال کرده است.

ج- منطقه کوههای مرکزی: کوهپایه‌ها و دامنه‌های شرقی آخرین ردیف از رشته‌های زاگرس به نواری از چاله‌های داخلی ایران منتهی می‌گردد که مهم‌ترین آنها در چاله یا حفره اصفهان-سیرجان مشاهده می‌شود. این چاله از حدود دلیجان شروع می‌شود و به طول ۵۰۰ کم و عرض متوسط ۷۵ کم (در حدود ابرکوه) از شمال غربی به جنوب شرقی امتداد می‌یابد و هر قدر از مبدأ دلیجان دور شویم، بر عرض آن افزوده می‌شود و بخش بزرگی از استانهای یزد، اصفهان و کرمان را در بر می‌گیرد. طرف دیگر، یعنی شرق این نوار چاله‌ای را سلسله کوههای پراکنده‌ای تشکیل می‌دهد که به نام عمومی کوههای مرکزی خوانده می‌شود و بیشتر آنها بر اثر آتش‌فشانیها به وجود آمده‌اند. منطقه کوههای مرکزی را نیز به ۳ بخش شمالی، مرکزی و جنوبی تقسیم می‌کنند:

۱. بخش شمالی، که مهم‌ترین آن رشته کوه کرکس به طول تقریبی ۲۵۰ کم است که میان دلیجان و جنوب نائین از شمال غربی به جنوب شرقی کشیده شده است. بلندترین قلّه آن در جنوب نطنز ۳۸۹۵ متر ارتفاع دارد.

۲. بخش مرکزی، از شماری رشته کوههای مجزا تشکیل شده که از مغرب به مشرق میان دو مدار ۳۰° و ۳۲° عرض شمالی قرار دارند: شیرکوه (۴۰۷۵ متر) در جنوب غربی یزد، محمدآباد و بابک در مشرق شهر بابک، بافق (۲۸۷۹ متر) که در ورای آن چاله کویری بافق و شهر بافق واقع است.

۳. بخش جنوبی، شامل کوههای میان دو مدار ۲۸° و ۳۰° شمالی که مرتفع‌ترین قله ایران مرکزی در آنجاست و بیشتر آنها ریشه آتش‌فشانی دارند؛ مانند چهل تن (۳۶۵۸ متر) در مغرب، لاله‌زار (۴۳۲۲ متر) و هزار (۴۴۱۹ متر) در مشرق، و پس از آن شهسواران و سرانجام قلّه آتش‌فشانی بزمان (۳۲۸۰ متر) که آخرین قلّه معتبر منطقه کوهستانی مرکز ایران به شمار می‌آید.

د- منطقه کوهستانی شرقی: آخرین منطقه کوهستانی ایران از یک سلسله بریدگیهای منقرض و مجزا تشکیل شده که به موازات مرز سیاسی میان ایران و افغانستان و پاکستان از شمال خراسان تا جنوب بلوچستان در مسافتی بیش از ۱۰۰۰ کم کشیده شده است و نیمه شرقی استان بزرگ خراسان و استان سیستان و بلوچستان را در بر می‌گیرد. مرتفعات این منطقه را نیز به ۳ بخش شمالی، مرکزی و جنوبی تقسیم می‌کنند:

۱. بخش شمالی یا کوههای باخرز-کوه سرخ، که در جنوب رشته کوه بینالود و پس از دره نسبتاً پهنی که جاده مشهد-فریمان از یک

جغرافیایی تفاوت‌های فاحشی در چشم اندازهای جغرافیایی و نوع معیشت در دو منطقه ساحلی به وجود آورده است. مهم‌ترین بخش جلگه‌های ساحلی جنوب ایران جلگه خوزستان است که با ۴۰ هزار کم‌د و ۲ وسعت میان کوهپایه‌های زاگرس در شمال و ساحل خلیج فارس میان دهانه اروندر رود و بندر دیلم در جنوب، قرار گرفته است. پس از خوزستان، از بندر دیلم تا بوشهر جلگه ساحلی کم عرض، ماسه‌ای، خشک و در واقع غیر قابل استفاده است.

شهر بوشهر در انتهای شبه جزیره مرجانی به طول ۳ کم ساخته شده است. پس از بوشهر عرض جلگه ساحلی در تنگستان به دو کم تقلیل می‌یابد. در اینجاست که رود فصلی مُند به دریا می‌ریزد. جلگه ساحلی در حدود بندر لنگه کمی عریض‌تر می‌شود و زمینه را برای احداث نخلستانها فراهم می‌سازد. در دهانه رود خمیر (مقابل جزیره قشم) این نخلستانها با بیشه‌هایی از درختان استوایی از نوع حنا (منگرو) درهم می‌آمیزد که تا رود شور ادامه می‌یابد. از دهانه رودشور تا بندر عباس و پس از آن تا میناب که خط ساحلی به جنوب متمایل می‌شود، جلگه ساحلی باریک و ناچیز است و تنها در بندر عباس اندکی وسعت می‌یابد. پس از میناب هم به طول ۱۵۰ کم که دیواره شرقی تنگه هرمز به شمار می‌رود، جلگه ساحلی کم وسعت باقی می‌ماند. پس از جاسک دامنه‌های خشک و عریان کوه‌های بلوچستان به دریا نزدیک می‌شود و دیگر رودخانه‌ای نیست که جلگه ساز باشد.

۵. آب و هوا: عوامل ایجاد آب و هوای ایران را می‌توان به دو دسته درونی و برونی تقسیم کرد: کشور ایران به سبب گستردگی میان ۲۵° و ۴۰° عرض شمالی و وجود کوهستانهای بسیاری که تا ۲ تا ۳ آن را دربر گرفته‌اند، نیز صدها هزار کیلومتر مربع زمینهای بیابانی و همجواری با دو دریای بزرگ در شمال و جنوب (عوامل درونی) و نیز به علت قرار داشتن در مجاورت نسبی اروپا و دریای مدیترانه و صحرای بزرگ آفریقا و اقیانوس هند و مرتفعات داخلی آسیا و سرزمین وسیع سرد سیری (عوامل خارجی)، دارای آنچنان تنوعی در اقلیم است که در کمتر کشوری دیده می‌شود. دمای هوا از ۵۳° تا ۳۵° سانتی‌گراد (حداکثر و حداقل مطلق شناخته شده در آمارهای هواشناسی)، یعنی ۸۸° تفاوت می‌کند و باران متوسط سالانه آن از کمتر از ۵ سانتی‌متر تا نزدیک ۲ متر تغییرپذیر است و در میان این متغیرهاست که آثار عوامل درونی و برونی آب و هواهای متعدد و متنوعی پدید می‌آورد. عرض جغرافیایی را بایستی مهم‌ترین عامل ایجاد آب و هوا دانست. جنوبی‌ترین نقطه ایران تنها یک تا دو درجه با مدار رأس‌السرطان فاصله دارد. در نتیجه نواحی جنوبی کشور در تمام سال دستخوش گرماست، تا حدی که در تابستانها دمای بسیاری از بخشهای جنوبی در ۴ تا ۶ ماه از سال هر روز از ۴۰° سانتی‌گراد تجاوز می‌کند. از طرف دیگر در بخشهای شمالی (به استثنای سواحل خزر که تحت تأثیر آن دریا قرار دارند) و همچنین در کوهستانها گرمای ۴۰° در تابستانها به ندرت بروز می‌کند و اغلب در سال ۳ تا ۴ ماه هر روز یخ‌بندان، یعنی سرمای زیر صفر دارند.

عمق این دریا در نواحی شمالی در حدود ۱۵ متر، ولی در جنوب هزار متر است. آب آن شور، اما میزان شوری آن کمتر از شوری آب اقیانوسهاست. میزان متوسط نمک دریای خزر را ۱۳ در هزار می‌دانند که در همه جا یکسان نیست؛ چنانکه در دهانه ولگا که بزرگ‌ترین منبع تأمین آب آن است، از دو در هزار تجاوز نمی‌کند، در حالی که نسبت نمک آن در خلیج قره‌بغاز که مرکز استخراج انواع املاح است، به ۲۲۰ در هزار می‌رسد. وسعت دریای خزر در ادوار گذشته زمین‌شناسی خیلی بیشتر از زمان حال بوده، و در دوره تاریخی هم دچار نوساناتی شده است که تاکنون نیز ادامه دارد.

در حال حاضر جلگه ساحلی خزر سرزمین هلالی شکلی است که با فواصل مختلف میان دریا و کوهپایه‌ها قرار دارد. شیب این جلگه همه جا به سمت دریاست که صدها رودخانه و راه آب کوچک و بزرگ آن را شیار کرده، با شاخه‌های فراوان به دریا می‌ریزند. عرض جلگه ساحلی یک نواخت نیست، به گونه‌ای که از آستارا تا هشت پر کمتر از ۲۰ کم و در خط صومعه‌سرا - فومن ۳۰ کم است. در مازندران جلگه ساحلی از رامسر تا تنکابن باریک و کم عرض است، اما از تنکابن به طرف شرق رسوبات سه هزار و چالوس بر وسعت جلگه ساحلی می‌افزاید، از چالوس تا رویان (علمده) دیواره از عرض جلگه کاسته می‌شود تا جایی که در اطراف جنگل زیبای سیسنگان به صفر می‌رسد و در یکی دو نقطه فاصله کوه و دریا از عرض جاده کناره تجاوز نمی‌کند. پس از رویان و نور جلگه عظیم و پرنعمت مازندران آغاز می‌شود و در آنجاست که رسوبات رودخانه‌های هراز، بابل، تالار، تجن و نکا به هم پیوسته، غنی‌ترین و پرجمعیت‌ترین بخش جلگه‌های ساحلی خزر را با عرض متوسط ۵۰ کم به وجود می‌آورد. در فاصله بهشهر و کردکوی باز هم از عرض جلگه ساحلی کاسته می‌شود، اما در نقطه اخیر جلگه عظیم گرگان و ترکمن صحرا با ۱۵ هزار کم ۲ وسعت با ابعاد ۷۵ × ۲۰ کم تا کوهپایه‌های شمال خراسان ادامه دارد.

۲. سواحل پست جنوب: ایران در خلیج فارس و دریای عمان ۲۰۴۳ کم مرز دریایی دارد. خلیج فارس زیانه‌ای از اقیانوس هند و دریای عمان است که با ۲۴۰ هزار کم ۲ وسعت به داخل خشکی در فاصله میان ایران و عربستان نفوذ کرده است و امروزه یکی از مهم‌ترین نواحی حساس سیاسی جهان به شمار می‌رود. طول خلیج فارس از دهانه اروندر رود تا کرانه‌های ابوظهبی ۸۳۰ کم و عرض آن در وسیع‌ترین قسمت ۳۵۵ کم و در باریک‌ترین خط ۱۸۵ کم است. عمق متوسط آن در بخش ساحلی ایران ۵۰ تا ۸۰ متر و در نواحی غربی ۱۰ تا ۳۰ متر است. عمیق‌ترین نقطه آن ۹۳ متر، در ۱۵ کیلومتری جنوب غربی جزیره ایرانی تنب بزرگ واقع است (جعفری، شناسنامه، ۳، ۵۶). طول ساحل ایران از بندر عباس تا دهانه اروندرود ۱۲۵۹ کم و در طول دریای عمان ۷۸۴ کم است. سواحل ایران در جنوب همانند شمال کم عرض است و در واقع کم عرضی سواحل تنها وجه مشترک میان شمال و جنوب ایران است، اگر نه اختلاف شدید اقلیمی ناشی از عرض

الف-وضع جوی مراکز استانها:

۱. گرما: از بررسی ارقام جدول ۲ چنین استنباط می‌شود که ۳ ایستگاه یا ۳ شهر بندر عباس، اهواز و بوشهر با متوسطهای سالانه $26/9^{\circ}$ ، $25/2^{\circ}$ و $24/2^{\circ}$ سانتی‌گراد بالاترین ارقام را دارند که از نظر جغرافیایی، جنوبی بودن آنها را باید مهم‌ترین عامل اصلی گرمای سالانه آنها دانست. همچنین اراک، اورمیه، تبریز، زنجان، سنندج، شهرکرد، کرمانشاه، مشهد، همدان و یاسوج دارای متوسطهایی میان 10° و 15° سانتی‌گرادند که سردترین مراکز استانها به شمار می‌آیند. اطلس اقلیمی ایران چنین می‌نماید که میزان گرما از شمال غرب به جنوب شرق افزایش می‌یابد و فصول سال در تمام کشور همزمان بروز

اثر دوری و نزدیکی دریا را می‌توان از مقایسه باران بسیار و پوشش گیاهی غنی و شرایط انسانی سواحل دریای خزر با بیابانهای خشک، بی‌آب و علف و خالی از سکنه مرکز ایران به خوبی درک کرد. امتداد رشته کوهها و قرار داشتن آنها در مقابل یا موازات بادها و جریانات هوا نیز از عواملی است که همواره در تغییر آب و هوا مؤثر است. در رشته کوههایی که در مقابل بادهای مرطوب قرار دارند، میان دامنه‌های روبه باد و پشت به باد تفاوت زیادی از نظر مقدار باران و پوشش گیاهی وجود دارد که نمونه آن را می‌توان در راه کرج به چالوس در دو طرف تونل کندوان که فاصله مستقیم آنها از دو کیلومتر تجاوز نمی‌کند، به خوبی مشاهده کرد.

جدول ۲: وضع جوی مراکز استانها

| مرکز استان | معدل حداکثر | معدل حداقل | درجه حرارت (سانتی‌گراد) | | بارندگی سالانه (میلی‌متر) | حداکثر بارندگی در یک روز (میلی‌متر) | متوسط رطوبت نسبی (درصد) | روزهای یخبندان |
|------------|-------------|------------|-------------------------|--------|---------------------------|-------------------------------------|-------------------------|----------------|
| | | | معدل | حداکثر | | | | |
| اراک | ۲۰/۵ | ۷/۰ | ۳۶/۰ | ۱۲/۰ | ۳۰۳ | ۴۱ | ۶۰ | ۳۳ |
| اردبیل | ۱۲/۵ | ۲/۰ | ۳۳/۲ | -۲۷/۶ | ۳۲۷ | ۲۵ | ۹۰ | ۵۹ |
| اصفهان | ۲۳/۲ | ۸/۲ | ۳۷/۰ | -۱۲/۲ | ۶۷ | ۱۲ | ۵۲ | ۲۶ |
| اورمیه | ۱۷/۶ | ۵/۳ | ۳۶/۲ | -۱۳/۸ | ۲۶۳ | ۲۲ | ۶۷ | ۴۸ |
| اهواز | ۳۳/۰ | ۱۸/۳ | ۵۰/۲ | ۰/۰ | ۱۵۲ | ۴۰ | ۶۵ | ۲۴ |
| ایلام | ۲۱/۹ | ۱۲/۵ | ۳۸/۶ | -۰/۶ | ۵۷۸ | ۹۷ | ۴۲ | ۲۸ |
| بندرعباس | ۳۲/۲ | ۲۱/۴ | ۴۵/۶ | ۶/۸ | ۱۶۷ | ۳۲ | ۸۰ | ۴۹ |
| بوشهر | ۲۸/۰ | ۲۱/۷ | ۴۵/۰ | ۵/۰ | ۲۱۷ | ۳۴ | ۷۳ | ۶۴ |
| تبریز | ۱۸/۴ | ۷/۴ | ۳۷/۸ | -۱۶/۶ | ۲۵۹ | ۲۵ | ۶۵ | ۴۱ |
| تهران | ۲۲/۷ | ۱۳/۰ | ۳۸/۶ | -۷/۰ | ۱۵۶ | ۱۶ | ۵۰ | ۳۳ |
| خرم‌آباد | ۲۴/۷ | ۸/۴ | ۴۱/۲ | -۷/۸ | ۴۲۸ | ۶۱ | ۷۰ | ۲۶ |
| رشت | ۲۰/۱ | ۱۱/۶ | ۳۶/۶ | -۶/۶ | ۱۰۱۵ | ۷۳ | ۹۴ | ۷۰ |
| زاهدان | ۲۶/۲ | ۸/۴ | ۴۰/۰ | -۸/۶ | ۷۳ | ۲۵ | ۴۰ | ۱۴ |
| زنجان | ۱۷/۵ | ۳/۶ | ۳۵/۶ | -۲۶/۶ | ۲۴۹ | ۱۸ | ۷۰ | ۳۵ |
| سمنان | ۲۳/۲ | ۱۳/۰ | ۳۹/۶ | -۶/۴ | ۱۲۸ | ۳۰ | ۴۵ | ۳۰ |
| سنندج | ۲۱/۸ | ۶/۰ | ۳۹/۶ | -۱۳/۵ | ۴۱۳ | ۳۲ | ۶۸ | ۳۲ |
| شهرکرد | ۱۹/۵ | ۳/۵ | ۳۳/۶ | -۱۵/۰ | ۲۵۸ | ۳۶ | ۷۱ | ۲۳ |
| شیراز | ۲۵/۶ | ۱۱/۴ | ۳۸/۲ | -۳/۴ | ۲۰۲ | ۲۶ | ۵۱ | ۲۴ |
| قم | ۲۵/۹ | ۹/۴ | ۴۲/۰ | -۱۱/۲ | ۷۸ | ۲۰ | ۵۷ | ۲۶ |
| کرمان | ۲۴/۶ | ۶/۰ | ۳۹/۰ | -۱۴/۶ | ۱۲۳ | ۲۸ | ۴۸ | ۲۴ |
| کرمانشاه | ۲۲/۰ | ۷/۱ | ۴۱/۳ | -۱۳/۵ | ۳۹۶ | ۴۹ | ۵۷ | ۳۷ |
| مشهد | ۲۱/۵ | ۸/۴ | ۳۲/۰ | -۷/۴ | ۱۷۰ | ۱۸ | ۶۹ | ۴۰ |
| همدان | ۱۹/۶ | ۴/۶ | ۳۵/۶ | -۱۲/۰ | ۲۱۳ | ۲۲ | ۶۹ | ۳۷ |
| یاسوج | ۲۲/۴ | ۸/۲ | ۳۶/۴ | -۷/۴ | ۴۷۴ | ۵۵ | ۶۰ | ۲۶ |
| یزد | ۲۶/۶ | ۱۱/۹ | ۴۱/۶ | -۸/۸ | ۲۹ | ۱۲ | ۳۰ | ۲۱ |

۱. این بررسی مربوط به زمان پیش از به وجود آمدن دو استان قزوین و گلستان است.

ولی روه به سمت شمال تقلیل باران به مراتب کمتر است؛ چنانکه آستارا ۱۳۶ سانتی متر باران دارد. مرتفعات البرز بیشتر نزولات آسمانی را به صورت برف دریافت می‌کند و از مناطق پرباران محسوب می‌شود، با این تفاوت که هر قدر به مشرق پیش برویم، از مقدار باران کاسته می‌شود و در شمال خراسان به ۵۰ تا ۶۰ سانتی متر تقلیل می‌یابد.

مرتفعات زاگرس از سندج تا شیراز منطقه بارانی دیگری را به وجود می‌آورد که حداکثر باران آن در کوهستانهای سندج، کرمانشاه، خرم آباد بیشتر از ۱۰۰ سانتی متر است و در شیراز به نصف تقلیل می‌یابد. در ملتقای این دو رشته کوه عظیم، یعنی آذربایجان، مقدار باران به پای قله مرتفع البرز و زاگرس نمی‌رسد و حتی سبلان و سهند هم با وجود برف فراوان، از حدود ۱۰۰ سانتی متر بیشتر دریافت نمی‌کنند. بقیه خاک ایران بجز بخشهای کوهستانی مرکزی باران کمی دریافت می‌کنند، تا حدی که در تمام بیابانهای کویر مرکزی و لوت و ادامه آن به سمت جنوب شرقی و مرز پاکستان در سال کمتر از ۱۰ سانتی متر باران دارد. در مجموع مقدار بارندگی سالانه که ۳۴۱ میلی متر حساب شده، از مغرب به مشرق و از شمال به جنوب کاهش می‌یابد.

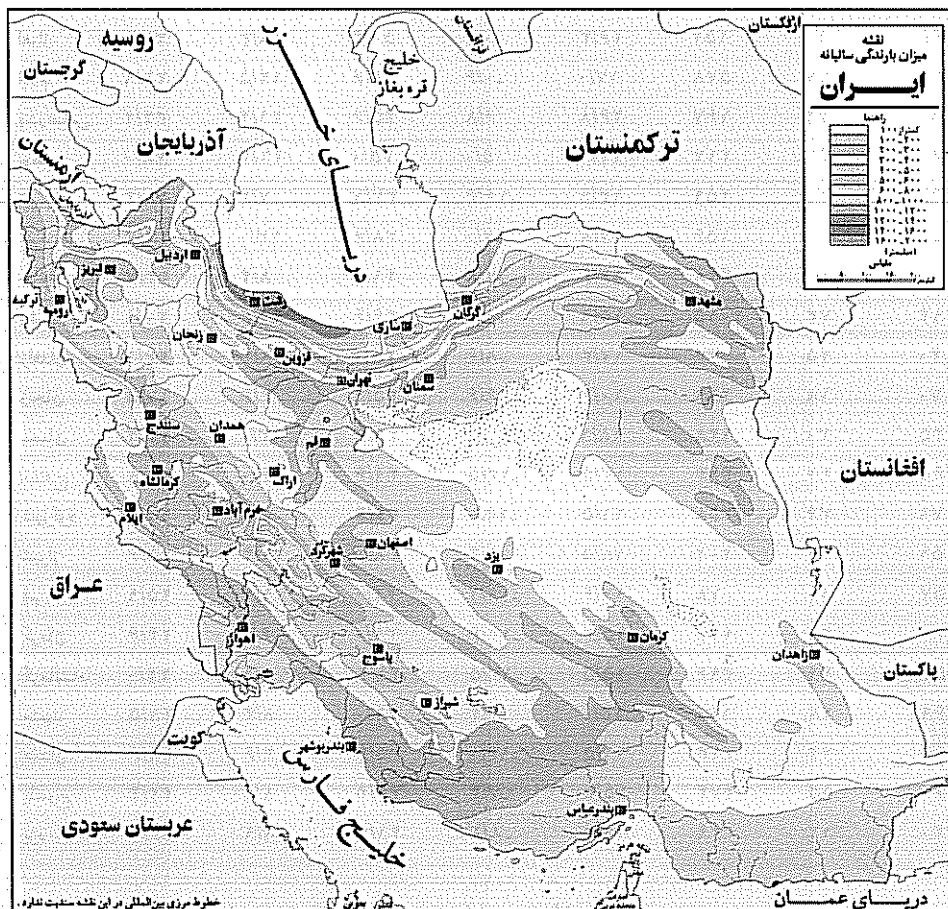
ب - حوضه‌های آبریز و رودخانه‌ها: ایران برخلاف بسیاری از کشورهای بزرگ آسیا که رودهای دائمی و پرآب دارند، از داشتن رودهای

نمی‌کند، تا حدی که وقتی در بلوچستان در اسفند و حتی بهمن ماه زمان برداشت محصول است، در آذربایجان هنوز شرایط زمستانی حکم فرماست و زمان برداشت محصول آن مرداد و شهریور است. زمستانها در نواحی شمال کشور زودتر آغاز می‌شود و دیرتر پایان می‌یابد، در حالی که در جنوب بیشتر ماههای سال را می‌توان تابستانی دانست.

۲. رطوبت و باران: گردش آب در طبیعت از اصول مسلمی است که بخش بزرگی از مطالعات هواشناسی را در بردارد (نک: ه د، آب). بررسی ارقام رطوبت نسبی جدول ۲ نمایانگر خشکی یا رطوبت هواست. هر قدر این رقم پایین تر باشد، هوا خشک تر است. بالاترین رقم رطوبت نسبی مربوط به رشت، و پایین ترین آن متعلق به یزد و کرمان است. در داخل ایران منابع رطوبت چشمگیری وجود ندارد؛ در نتیجه بیشتر رطوبت لازم برای ایجاد بارندگی در ایران از منابع مجاور مانند دریای خزر و آبهای جنوبی و یا منابع دور مانند دریای مدیترانه، اقیانوس هند، دریای سرخ و حتی خلیج بنگال وسیله بادهای منطقه‌ای یا سیاره‌ای به ایران آورده می‌شوند (علیجانی، ۱۰۹)؛ ولی مهم ترین منبع رطوبت ایران دریای مدیترانه است که در دوره سرد سال همه جای ایران زیر سلطه هوای آن (سیکلونهای مدیترانه) قرار دارد. از نظر زمانی باران ایران منحصر به نیمه سرد سال مخصوصاً

ماههای زمستان است؛ چنانکه بجز قسمت جنوب غربی دریای خزر، در بقیه جاها بارندگی فصل زمستان بیشتر از دیگر فصلهاست (همو، ۱۱۵). در بعضی سالها جنوب شرق ایران در ماههای تابستان تحت تأثیر بارانهای موسمی اقیانوس هند قرار می‌گیرد و بارندگی شدید و ناگهانی و غیر منتظره از ایرانشهر و خاش تا دامنه‌های جنوبی کرمان پیش می‌آید و بیش از آنکه نفعی داشته باشد، خسارت به بار می‌آورد.

باران سواحل دریای خزر در سال اندکی کمتر از ۲ متر است و انزلی با متوسط ۱۸۵ سانتی متر در سال پرباران ترین نقطه کشور به شمار می‌آید. در سواحل خزر و دامنه‌های شمالی البرز هر قدر به سمت مشرق پیش برویم، از مقدار باران کاسته می‌شود، تا جایی که در گرگان به ۱۱۵ سانتی متر می‌رسد،



بم پشت را به هم وصل می‌کند، قرار گرفته است. این منطقه وسیع از نواحی کم باران کشور است، ولی به علت وسعت بسیار، جمع آبی که از راه باران در سال ۱۳۷۵ ش دریافت کرد، ۲۱۲/۶۵ میلیارد م^۳، یعنی بیشتر از ۴۰٪ تمامی آب باران کشور در آن سال (۵۱۱/۸ میلیارد م^۳)، بوده است (سالنامه، همانجا).

رودهای این حوضه را می‌توان برحسب مصب آنها به دو قسمت تقسیم کرد: اول رودهایی که آب آنها پیش از استفاده از کشور خارج می‌شود. این دسته تمامی رودخانه‌های زاگرس شمالی را، بجز آنهایی که در حوضه کارون قرار دارند، شامل است و به عبارت دیگر تمامی رودهایی را که در ۶۰۰ کیلومتر فاصله میان نوسود و هورالعظیم جریان دارند، در بر می‌گیرد؛ مانند سیروان در شمال، کرخه در جنوب و چندین رودخانه دیگر نزدیک میان این دو که آب همه آنها وارد خاک عراق شده، از طریق رود دجله به ارون رود می‌ریزند. دوم رودهایی که مستقیماً با دریاها جنوب ارتباط دارند که مهم‌ترین آنها رود کارون است که طول آن از سرچشمه‌اش در زردکوه تا خرمشهر - که در آنجا به اروندرود متصل می‌شود - ۸۵۰ کیلومتر است و از شاخه‌های عمده آن دز و خرسان را می‌توان نام برد. کارون در بندگیر که وارد جلگه خوزستان می‌شود، همیشه پر آب است و میزان تخلیه متوسط آن به ۶۳۰ م^۳ در ثانیه می‌رسد که در هیچ رود دیگر ایران نظیر و مانند ندارد. کارون هنگام طغیان هزاران کیلومتر مربع از خاک خوزستان را از سیلاب می‌پوشاند و موجب خسارت فراوان می‌گردد. پس از کارون هرچه به سمت مشرق پیش رویم، از اهمیت، اعتبار و مقدار آب رودها کاسته می‌شود و عمده این رودها اینهاست: جراحی، هندبجان، دالکی، مُند، مهران، میناب و سرانجام با هوکلات در انتهای شرقی بلوچستان.

۳. حوضه آبریز دریاچه اورمیه (نکا؛ ۵۵، اورمیه، دریاچه).

۴. حوضه مرکزی: از مجموع مساحت ایران ۸۳۱ هزار کیلومتر یا نیمی از کل وسعت کشور در وضعی قرار گرفته که آبهای آن به دریای آزاد جنوب یا دریای خزر راه ندارد. باران متوسط تمام این منطقه بجز در مرتفعات متفرقه آن کمتر از ۱۰ سانتی‌متر در سال است و به همین علت، جمع آبی که در ۱۳۷۵ ش از ریزش باران در این حوضه وسیع حاصل شده، از ۱۸۹ میلیارد م^۳ تجاوز نکرده است. حوضه آبریز مرکزی خود از چند حوضه مستقل و کوچک تشکیل شده که کمتر با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند. عمده‌ترین این حوضه‌های فرعی اینهاست: حوض سلطان که میان تهران و قم واقع است و مانده آبهای جاجرود، کرج، ابهررود، قره چای و قم رود بدان می‌ریزد؛ حوضه اصفهان - سیرجان که زاینده‌رود مهم‌ترین رود آن است و کویرهای ابرکوه و مروست را در بردارد؛ حوضه یزد - اردستان که رود مشخصی ندارد و کویرهای عقدا و بافق جزو آن محسوب می‌شوند؛ حوضه‌های دشت کویر و دشت لوت که شرح آن گذشته است؛ حوضه جزموریان که مانند بشقاب گود و درازی در وسط بلوچستان در جنوب شرقی ایران میان کوههای موازی در دو طرف واقع شده، و مهم‌ترین مجاری آبهای آن

رودهای بزرگ محروم است و این امر نتیجه مستقیم شرایط خشک و نامساعد آب و هوایی آن است. با اینهمه، رودهای دائمی یا فصلی بسیاری در ایران جریان دارد که به دریاها یا مجاور یا کویرها و دریاچه‌های داخلی می‌ریزند:

۱. حوضه آبریز دریای خزر: این حوضه با ۱۷۷ هزار کیلومتر وسعت (۱۱٪ مساحت کشور)، در گستره‌ای میان آرارات در شمال غربی کشور تا سرچشمه‌های اترک و گرگان در نزدیکی شیروان (خراسان) و خط الرأسهای رشته‌های طالش و البرز واقع است. میزان متوسط باران این حوضه ۹۷۱ سانتی‌متر، و جمع آب حاصل از این باران را در سال زراعی ۱۳۷۴-۱۳۷۵ ش ۶۸/۴۱ میلیارد م^۳ برآورد کرده‌اند (سالنامه، ۱۳۷۷ ش، ۴).

بخش مرکزی حوضه خزر از آستارا در مغرب، تا بندرگز در مشرق را دربر دارد که در این فاصله دهها رود و صدها جویبار آبهای دامنه‌های شمالی البرز را به دریای خزر می‌رسانند. مهم‌ترین رود این بخش سفیدرود است که از منطقه وسیعی در دامنه‌های کوههای الوند، پنجه‌علی، چهل چشمه، قره داغ، قیدار و زنجان سرچشمه می‌گیرد. از پیوند این شاخه‌ها رودی به نام قزل اوزن به وجود می‌آید که از قافلان کوه گذشته، جلگه میانه را سیراب می‌کند و با دریافت شاخه دیگری و طی مسیر پیچیده‌ای به سد سفیدرود در منجیل می‌رسد و در آنجاست که شاخه بزرگ شاهرود از مشرق بدان متصل می‌گردد؛ از منجیل و پس از سد سفیدرود رویه شمال جریان پیدا کرده، در نقطه‌ای به نام امام‌زاده هاشم به جلگه دلتایی خود به وسعت ۳۶۰۰ کیلومتر وارد می‌شود و آنگاه از طریق صدها کانال و آبراه زراعی به دریای خزر می‌ریزد. طول سفیدرود را ۸۰۰ کیلومتر و وسعت حوضه آن را ۵۰ هزار کیلومتر برآورد کرده‌اند. پس از سفید رود رودهای متعددی در بخش مرکزی حوضه وجود دارد که اهم آنها از مغرب به مشرق اینهاست: سه هزار، چالوس، هراز، بابل، تالار، تجن و نکا که هر یک جلگه و دلتایی جداگانه دارند و دهها آبادی را در مسیر خود آبیاری می‌کنند.

در بخش شرقی حوضه خزر دو رود بزرگ اترک در شمال، و گرگان در جنوب جریان دارد. رود اترک از شمال قوچان سرچشمه می‌گیرد و قسمتی از آن مرز میان ایران و جمهوری ترکمنستان را به وجود می‌آورد. طول آن حدود ۶۰۰ کیلومتر، و عرض آن از ۶۰ تا ۱۲۰ متر تفاوت می‌کند. رود گرگان با ۳۰۰ کیلومتر طول از جوالی مراوه تپه برخاسته، در جنوب دشت گرگان که از رسوبات این دو رود به وجود آمده است، به دریای خزر می‌ریزد.

۲. حوضه آبریز خلیج فارس و دریای عمان: مساحت بخشی از ایران جنوبی که آبهای آن به دو دریای جنوب می‌ریزد، ۴۳۰ هزار کیلومتر یا حدود ۱٪ وسعت کشور برآورد شده است (سالنامه، همانجا). این حوضه وسیع میان سواحل خلیج فارس و دریای عمان و خطی که خط الرأس کوههای چهل چشمه، پنجه‌علی، الوند، دره بید، کوه‌نگ، ازنا، اینار، سبز پوشان (شمال شیراز) استهبانات، داراب، کهنوج، بشاگرد و

لیل رود در مغرب و رود بمپور در مشرق است که اولی از دامنه‌های جبال بارز و دومی از دامنه‌های کوه‌های شرقی بلوچستان سرچشمه گرفته، از دو سمت به حفرة مرکزی که هامون جزموریان نامیده می‌شود، منتهی می‌گردند.

۵. حوضه آبریز هامون: این حوضه برخلاف نواحی غربی ایران که آبهای آن به خارج سرازیر می‌شود، در مشرق ایران از آب وارداتی بهره‌مند می‌شود. هیرمند که از کوه‌های مرکزی افغانستان سرچشمه می‌گیرد، ۱۲۰۰ کیلومتر طول دارد و از این لحاظ بزرگ‌ترین و طولانی‌ترین رود فلات ایران به شمار می‌رود که تماماً در خاک افغانستان جاری است. حوضه هامون ۱۰۶ هزار کیلومتر در داخل مرزهای سیاسی ایران وسعت دارد که در منطقه بسیار خشک و بیابانی با بارانی کمتر از ۱۰ سانتی‌متر قرار دارد (سالنامه، همانجا). حوضه هامون مانند نوری به طول ۷۵۰ و عرض متوسط حدود ۱۵۰ کیلومتر بخش عمده‌ای از حاشیه شرقی ایران میان تایباد در شمال، و زاهدان در جنوب را در بر گرفته، ولی در تمامی این وسعت حتی یک آبراه مهم وجود ندارد.

۶. حوضه سرخس: حوضه کوچک سرخس در انتهای شمال شرقی کشور است که فقط ۴۴ هزار کیلومتر وسعت دارد و از دو رودخانه تشکیل شده است: یکی کشف رود در شمال خراسان که از مرتفعات شرقی شیروان سرچشمه گرفته، میان دو رشته هزار مسجد در شمال و بینالود در جنوب به سمت مشرق جریان دارد و جلگه حاصل خیز مشهد را سیراب می‌کند و دیگری هریرود که مانند هیرمند در افغانستان جاری است و تنها بخش انتهایی آن که از جنوب به شمال جریان دارد، بخشی از مرز سیاسی میان ایران و افغانستان را تشکیل می‌دهد و در ایران آب مهمی به آن اضافه نمی‌شود. آنچه از آب این دو رود پس از بهره‌برداریها بر جا می‌ماند، در ریگرهای ترکمنستان از میان می‌رود. باران متوسط حوضه کمتر از ۲۰ سانتی‌متر در سال، و جمع آب حاصل از باران در ۱۳۷۵ ش فقط ۶/۰۴ میلیارد مترمکعب بوده است (سالنامه، ۲۴).

۶. پوشش گیاهی: گیاه شناسان معتقدند که پوشش گیاهی فعلی این سرزمین نتیجه نفوذ تدریجی گونه‌های گیاهی مناطق مجاور به داخل فلات و تغییر آنها به اقتضای تنوع فراوانی است که ارتفاع جغرافیایی و اختلاف اقلیمی ایجاد می‌کرده است. جغرافی دانان و گیاه شناسان روشهای مختلفی برای طبقه‌بندی پوشش گیاهی ایران پیشنهاد کرده‌اند، ولی همه آنها در یک موضوع وحدت نظر دارند و آن تنوع فراوانی است که با وجود فقر اقلیمی در نباتات سرزمین مشاهده می‌شود. به عقیده آنها در ایران بالغ بر ۱۰ هزار نوع گیاه وجود دارد که ۱ آن بوم زاد و بقیه مربوط به گیاهان قفقاز، آسیای صغیر، عربستان، آفریقا و هندوستان است. سرزمین ایران را از نظر گروه‌های گیاهی می‌توان به ۶ منطقه تقسیم کرد:

۱. منطقه جنگلهای برگ پهن مرطوب شمالی، که میان خط الراسهای طالش و البرز در بخشهای مشرف به دریای خزر قرار دارند و برحسب ارتفاع از سطح دریا تفاوت می‌کنند. تا ارتفاع ۱۰۰ متر

باتلاقها و مردابهای ساحلی قرار دارد که در آن انواع نی و جگن و نیز گللهایی مانند عروس آبی و زنبق و نیلوفر آبی به حد وفور به چشم می‌خورد. پس از آن انواع بلوط، انجیلی، نارون، راش، مرز و توسکاست که تا ارتفاع ۸۰۰ و ۱۰۰۰ متری همراه با درختان کوچک‌تر و انواع پیچکها و شمشاد، انار، تمشک، زالزالک و امثال آنها پوشش گیاهی اصلی را تشکیل می‌دهد. از ارتفاع ۱۰۰۰ تا ۲۵۰۰ متر انواع راش سفید، بلوط و غان را می‌توان گونه‌های عمده پوشش گیاهی دانست. روی هم رفته از ۱۲/۴ میلیون هکتار جنگل کشور ۱/۸ میلیون هکتار را جنگلهایی تشکیل می‌دهد که دوازدهم طوقه جنوبی دریای خزر تا ارتفاع ۲۷۰۰ متر را می‌پوشاند (رهنمای، ۲۳۷).

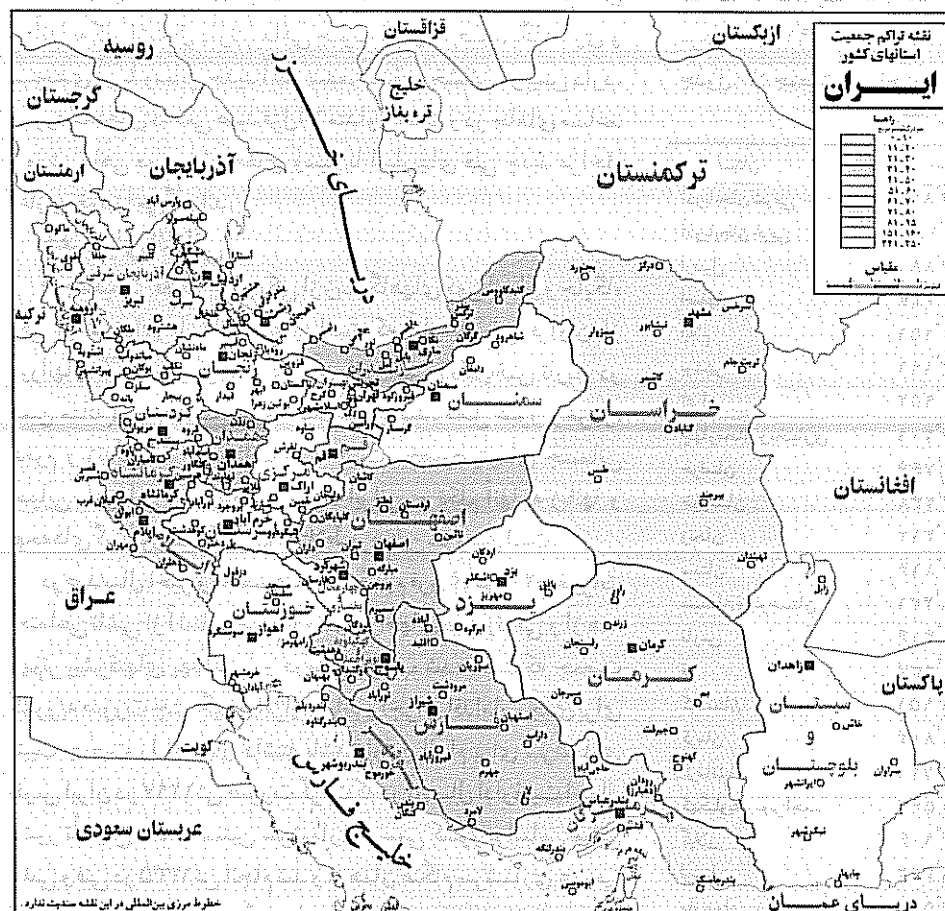
۲. منطقه جنگلهای برگ پهن غربی، که شامل تمامی جنگلهای ناحیه زاگرس است و در مقایسه با جنگلهای انبوه مرطوب شمالی نسبتاً کم درخت، تنک و بیشتر شبیه به پارک هستند. در این منطقه وسیع که شامل کردستان، کرمانشاه، لرستان و بختیاری است، درختان برگ پهن همراه با بوته‌های کوتاه و نباتات استپی به چشم می‌خورد. درختان این جنگلهای در دره‌ها متراکم و در جاهای دیگر بسیار پراکنده‌اند، ولی تا ارتفاع دو هزار متری از سطح دریا وجود دارند. انواع عمده درختان این جنگلهای شامل بلوط، گردو، انجیر، گلابی، سیب، بادام و تمشک است که نوع آنها برحسب ارتفاع و عرض جغرافیایی تفاوت می‌کند.

۳. منطقه استپی کوهستانی، که شامل کوه‌های شمال خراسان و آذربایجان است و انبوهی گیاهان آن برحسب جنس خاک و مقدار باران سالانه تفاوت می‌کند. در این منطقه وسیع در ارتفاعات بالا چمن یا استپ، و در طوقه‌های میانی گونه‌های نیمه استپی (گندمیان)، و در دره‌های پر آب پایین انواع درختهای میوه‌دار دیده می‌شود.

۴. منطقه خشک رودهای فلاتی (کوهپایه‌ای)، که بخش وسیعی از کشور را در بر می‌گیرد. در نیمه شمالی این منطقه، نباتات شبیه رستنیهای آسیای مرکزی و قفقاز شرقی است. در مرتفعات شمالی مرکز ایران بعضی از رستنیها از انواع بالشتی هستند که به جای رشد در هوا برای فرار از تبخیر فراوان روی زمین گسترش می‌یابند. از جمله گونه‌های معتبر این منطقه سروکوهی یا آرس، گیلان، انواع آلو و در طوقه‌های پست‌تر چوبک، اسپرس و گیاهان صمغ‌دار و گونه‌های مختلف خار، گل گندم و امثال آن است.

۵. منطقه خشک رودهای بیابانی، که شامل تمامی کوه‌ها و ریگ‌زارها، شن‌زارها و ماسه‌زارهای داخلی با وسعت بسیار است و در تمامی آنها نباتات نمک دوست مانند جغجغه، انواع خار، اسفند، کاروان کش، و در بستر رودهای مرطوب‌تر و نواحی بیابانهای شرقی و جنوبی، انواع قچ، اقاچیا، گنار و کهور دیده می‌شود.

۶. منطقه جنگلهای ساحلی جنوبی، که در حاشیه فلات ایران قرار گرفته است و شباهت بسیاری با گیاهان جزیره‌ای و شبه جزیره‌ای جنوب دارند. در شن‌زارها و شوره‌زارها و باتلاقهای جنوبی بوته‌های متعدد از انواع انبه، سه پستان، استبرق و لور از بندر لنگه تا پاکستان



دیده می‌شوند که در کنار آنها گیاهان هندی و افریقایی مانند نارگیل، موز، خربزه، کهور، نیشکر و از همه مهم‌تر خرما که اهمیت اقتصادی فراوان دارد، می‌روید. در باتلاقیهای بندر خمیر، جاسک و چاه بهار درخت حزا یا تمر که مهم‌ترین نوع جامعه گیاهی منگروا به‌شمار می‌رود، دیده می‌شود.

۷. حیات وحش: به گفته کارشناسان در این سرزمین ۱۲۹ گونه از پستانداران وجود دارد؛ در حالی که در تمامی اروپا با وسعتی چند برابر ایران، تنها ۱۳۳ گونه تشخیص داده‌اند. کناره‌های کوهستانی فلات ایران و همچنین سواحل پست دریای خزر، مهم‌ترین مناطق پراکندگی پستانداران و پرندگان ایران است که در میان مهم‌ترین انواع آنها می‌توان از قوچ وحشی و بزکوهی یاد کرد. این حیوانات همراه با

دلتای رودهای جنوب انواع دوزیستان مانند تمساح و سنگ پشتهای بزرگ دیده می‌شوند. پرندگان ایران نیز از تنوع چشمگیری برخوردارند. از تیره ماکیانها، مرغ و خروس خانگی، دراج، بلدرچین در شمال و انواع کبک، تیهو، هویره، کبک دری، باقرقره در بیابانهای داخلی، و درنا و غاز وحشی در کنار رودخانه‌ها وجود دارند. از مرغان پایلند همچون حواصیل، مرغ ماهیخوار، در حواشی خزر و اورمیه فراوانند. در نقاط گوناگون ایران کلاغ، هدهد، دارکوب، قمری، جغد و گنجشک، انواع کبوتر، کاکلی و پرندگان گوشتخوار مانند کرکس و عقاب وجود دارد. علاوه بر پرندگان بومی در زمستانها کنار دریاها، دریاچه‌ها و برکه‌های داخلی ایران پذیرای هزاران مرغ مهاجر از نواحی شمالی آسیا (روسیه و سیبری) است. این پرندگان مهاجر تا دریاچه هامون سیستان پیش می‌روند. سرزمین ایران با داشتن دو دریای آزاد گرم در جنوب و یک دریای بسته بزرگ در شمال از منابع معتبر صید ماهی به‌شمار می‌رود. صید ماهی در حال حاضر با اهداف اقتصادی مخصوصاً برای تولید خاویار در شمال صورت می‌پذیرد. در حواشی خزر و بندرعباس و بوشهر

انواع گوزن، آهو و گراز عمده‌ترین شکار و خوراک وحوش گوشتخوار سرزمین را تشکیل می‌دهند. نمونه‌هایی از ببر هندوستان که از راه افغانستان تا شمال ایران نفوذ کرده‌اند، ظاهراً هنوز در مازندران دیده می‌شوند. پلنگ، گربه وحشی و گرگ در بیشتر نقاط ایران یافت می‌شود. در کوهستانهای البرز و زاگرس خرس قهوه‌ای نیز مشاهده شده است (اهلرس، ۱۸۵-۱۸۶). در داخل کویرهای مرکزی و جنوبی ایران تا چند دهه پیش از این گله‌های آهو، غزال و مخصوصاً گورخر دیده می‌شد که اکنون نمونه‌های آنها را فقط در نواحی حفاظت شده می‌توان مشاهده کرد.

خزندگان ایران نیز از تنوع بسیاری برخوردارند. مخصوصاً سوسمارهای بزرگ که طول آنها گاهی تا یک متر می‌رسد، هنوز در بیابانهای داخلی زندگی می‌کنند. انواع مار مخصوصاً مارهای زیتونی، شادخار و کبرا در بیابانهای خشک داخلی و ریگزارهای جنوب غربی فراوان یافت می‌شوند. تا جایی که به هنگام رگبارهای سیل آسای ناگهانی هزاران مار در شاخه‌های رود کارون دچار سیل شده، زنده یا مرده آنها در رسوبات پس از سیلهای خوزستان مشاهده می‌شوند. در شمال ایران، دشت مغان به داشتن مار شهرت دارد. علاوه بر این انواع عقرب در محیطهای خشک داخلی به چشم می‌خورد. در سواحل دریاها

تفاوت می‌کند؛ چنانکه در میان جوانان ۱۵ تا ۲۴ ساله ۳۲۸'۱۴۶ نفر مرد و ۱۹۱'۲۰۱ نفر زن بوده‌اند (سالنامه، ۱۳۷۷، ش ۵۶، ۵۷). جدول ۳: جمعیت، مساحت و جمعیت نسبی استانهای کشور براساس سرشماری سال ۱۳۷۵ ش

| استان | مساحت به کد۲ | جمعیت | تراکم در کد۲ |
|---------------------|--------------|------------|--------------|
| آذربایجان شرقی | ۲۷'۸۳۰ | ۳'۳۲۵'۵۴۰ | ۶۹ |
| آذربایجان غربی | ۳۹'۳۸۷ | ۲'۳۹۶'۳۲۰ | ۶۲ |
| اردبیل | ۱۷'۸۸۱ | ۱'۱۶۸'۰۱۱ | ۶۵ |
| اصفهان | ۱۰۷'۰۲۷ | ۳'۹۲۳'۲۵۵ | ۳۶ |
| ایلام | ۲۰'۱۵۱ | ۴۸۷'۸۸۶ | ۲۴ |
| بوشهر | ۲۳'۱۹۱ | ۷۲۳'۶۷۵ | ۳۲ |
| تهران | ۳۱'۹۵۲ | ۱۱'۱۷۶'۲۳۹ | ۳۵۰ |
| چهارمحال و بختیاری | ۱۶'۲۰۱ | ۷۶۱'۱۶۸ | ۴۷ |
| خراسان | ۳۰۲'۷۶۶ | ۶'۰۲۷'۶۶۱ | ۲۰ |
| خوزستان | ۶۳'۲۳۸ | ۳'۷۲۶'۷۷۲ | ۶۰ |
| زنجان | ۲۳'۳۱۲ | ۱'۰۳۶'۸۷۳ | ۴۲ |
| سمنان | ۹۶'۸۱۶ | ۲۰۰'۴۲۷ | ۲ |
| سیستان و بلوچستان | ۱۷۸'۳۳۱ | ۱'۷۲۲'۵۷۹ | ۱۰ |
| فارس | ۱۲۲'۳۱۶ | ۳'۸۱۷'۰۳۶ | ۳۱ |
| قم | ۱۱'۲۳۷ | ۸۵۳'۰۲۲ | ۷۶ |
| کردستان | ۲۹'۱۵۱ | ۱'۳۴۶'۳۸۳ | ۴۶ |
| کرمان | ۱۸۱'۸۱۴ | ۲'۰۰۴'۳۲۸ | ۱۱ |
| کرمانشاه | ۲۴'۷۴۱ | ۱'۷۷۸'۵۹۶ | ۷۲ |
| کهگیلویه و بویراحمد | ۱۵'۵۶۳ | ۵۲۳'۳۵۶ | ۳۵ |
| گیلان | ۱۳'۱۰۶ | ۲'۲۲۱'۸۹۶ | ۱۵۹ |
| لرستان | ۲۸'۳۹۲ | ۱'۵۸۲'۳۳۲ | ۵۶ |
| مازندران | ۲۳'۵۲۵ | ۳'۰۲۸'۲۹۶ | ۹۲ |
| مرکزی | ۲۹'۴۰۶ | ۱'۲۲۸'۸۱۲ | ۴۲ |
| هرمزگان | ۷۱'۱۹۳ | ۱'۰۶۲'۱۵۵ | ۱۵ |
| همدان | ۱۹'۵۳۷ | ۱'۶۷۷'۹۵۷ | ۸۶ |
| یزد | ۷۳'۲۶۷ | ۷۵۰'۷۶۹ | ۱۰ |
| جمع | ۱'۶۳۳'۸۴۱ | ۶۰'۰۵۵'۴۸۸ | ۳۷ |

نمودار ارائه شده هرم سنی جمعیت کشور را برحسب جنس در آخرین سرشماری نشان می‌دهد. ارقام این آمار نشان می‌دهد که ۳۹/۱٪ از کل جمعیت را کودکان و نوجوانان دارای کمتر از ۱۴ سال تشکیل می‌دهند که از جوان بودن جمعیت حکایت می‌کند. علت آن باروری بسیار جمعیت، کاهش مرگ و میر، بهبود بهداشت عمومی و رفاه نسبی اقتصادی است. بنابر همان آمار ۴٪ جمعیت را بزرگسالان مسن‌تر از ۶۵ سال تشکیل می‌دهند (همان، ۵۹).

از ارقام جدول ۴ چنین استنباط می‌شود که جمعیت شهری کشور در ۴۰ سال (فاصله میان سالهای ۱۳۳۵ تا ۱۳۷۵ ش) بیشتر از ۶ برابر شده، در حالی که در همان مدت جمعیت کل کشور به سه برابر افزایش یافته است.

به موازات بالا رفتن درصد جمعیت شهری، شمار شهرها نیز افزایش داشته است (برای شمار مراکز مختلف شهری در فاصله سالهای

مراکزی برای صید ماهی ایجاد شده است و هزاران ماهیگیر حرفه‌ای در آنها به کار اشتغال دارند. ماهی جنوب ایران که صید، نگاهداری و بسته‌بندی آن با وسایل جدید آغاز شده، آینده درخشانی در پیش دارد. در رودخانه‌های داخلی صید قزل‌آلا متداول است و در جاهای مساعد پرورش ماهی در حوضچه‌های وسیع با اسلوبهای فنی جدید مراحل آغازین خود را می‌گذراند.

جغرافیای انسانی:

۱. جمعیت: فلات ایران یکی از زیستگاههای کهن انسان و جایگاه یکی از تمدنهای باستانی جهان است که آثار تاریخی فراوان از دورانهای گذشته در گوشه و کنار آن باقی است (نک: بخش تاریخ در همین مقاله). این فلات چنانکه قبلاً اشاره شد، محل عبور و مرور، هجوم و زندگی اقوام مختلف بوده است. خصوصیت‌های جسمانی آسیایی، آفریقایی و اروپایی در افراد ایرانی، و تکلم آنها به زبانها و لهجه‌های گوناگون نشانه کثرت اختلاط مردم این سرزمین است.

در صد سال اخیر و مخصوصاً در نیمه دوم قرن ۱۴ ش/۲۰ تغییرات اجتماعی ناشی از آشنایی مردم با رسم و راههای نوین زندگی و از همه مهم‌تر پیشرفتهای بهداشتی و درمانی موجب شده است که جمعیت کشور به صورت چشمگیری افزایش یابد و اجرای اقدامات جدی برای تثبیت جمعیت را به دنبال داشته باشد. اولین اقدام برای سرشماری نفوس ایران در ۱۲۹۷ ش صورت گرفت که در آن سال اداره ثبت احوال کشور تأسیس شد. نخستین سرشماری رسمی کشور براساس مبانی علمی و فنی در ۱۳۳۵ ش انجام شد و از همان هنگام سرشماری عمومی هر ۱۰ سال یک بار صورت گرفته است.

جمعیت ایران را در اوایل قرن ۱۴ ش/۲۰ در حدود ۸ میلیون (۳) میلیون کمتر از جمعیت استان تهران در ۱۳۷۵ ش) برآورد کرده‌اند که این رقم در اواخر سرشماری رسمی سال ۱۳۷۵ ش به ۶۰'۰۵۵'۴۸۸ نفر رسید که بیشتر از ۷/۵ برابر افزایش یافته است و تراکمی برابر با ۳۶/۵ نفر در کد۲ را نشان می‌دهد.

جمعیت ایران به علل جغرافیایی به صورتی متعادل در سطح کشور پراکنده نشده است؛ به طوری که می‌توان گفت: نواحی بیابانی داخلی و همچنین کوهستانی مرتفع جمعیت کمتری را به خود جذب می‌کند، در حالی که نواحی پست ساحلی مخصوصاً دریای خزر، همچنین کوهپایه‌ها و دشتهای میان نواحی و حواشی رودهای دائمی و دریاچه‌ها جاذبه‌های قوی‌تری برای جلب جمعیت نشان می‌دهند.

در میان استانها، استان تهران با جمعیت نسبی ۳۵۰ نفر در کد۲ وضع استثنایی دارد که با هیچ استان دیگری قابل مقایسه نیست، زیرا با وسعتی حدود ۲٪ خاک کشور، بیشتر از ۱۸٪ جمعیت تمام کشور را به خود اختصاص داده است.

در سرشماری سال ۱۳۷۵ ش از کل جمعیت ایران ۳۰'۵۱۵'۱۵۹ نفر یا ۵۰/۸٪ مرد و ۲۹'۵۴۰'۳۲۹ نفر یا ۴۹/۲٪ زن بوده‌اند که ۹۹۶ نفر زن در برابر هر ۱۰۰۰ مرد است. این نسبت در مقاطع مختلف سنی

جدول ۴: جمعیت شهری و روستایی کشور در سالهای آماری گوناگون (سالنامه، ۱۳۷۷، ش. ۶۱)

| سال آماری | کل جمعیت کشور | جمعیت شهری | درصد | درصد میزان رشد شهری | جمعیت روستایی | درصد |
|-----------|---------------|------------|------|---------------------|---------------|------|
| ۱۳۳۵ ش | ۱۸'۹۵۲'۷۰۲ | ۵'۹۵۲'۵۶۳ | ۳۱/۲ | — | ۱۳'۰۰۱'۱۳۱ | ۶۸/۶ |
| ۱۳۳۵ ش | ۲۵'۷۸۸'۷۲۲ | ۹'۷۹۲'۲۲۶ | ۲۰ | ۶/۳ | ۱۵'۹۹۶'۴۷۶ | ۶۲ |
| ۱۳۵۵ ش | ۳۳'۷۰۸'۷۲۲ | ۱۵'۸۵۲'۶۸۰ | ۴۷ | ۱۰/۷ | ۱۷'۸۵۲'۰۶۲ | ۵۳ |
| ۱۳۶۵ ش | ۳۹'۳۲۵'۰۱۰ | ۲۶'۸۲۲'۵۶۱ | ۵۳/۳ | ۵/۹ | ۲۲'۳۲۹'۳۵۱ | ۲۵/۲ |
| ۱۳۷۵ ش | ۶۰'۰۵۵'۲۸۸ | ۳۶'۸۱۷'۷۸۹ | ۶۱/۳ | ۷ | ۲۳'۰۲۶'۲۹۳ | ۳۸/۲ |

نفر کلیمی (یهودی) بوده‌اند. همچنین ۵۷'۵۷۹ نفر نیز پیروان ادیان و مذاهب دیگر بوده، و ۸۹'۷۱۶ نفر دین خود را اعلان نکرده‌اند (سالنامه، ۱۳۷۵، ش. ۵۰).

بیشترین ساکنان فلات ایران به فارسی سخن می‌گویند که زبان رسمی کشور ایران است، ولی زبانها و لهجه‌های متعددی مانند کردی، لری، گیلکی، عربی، ترکی، بلوچی و جز آنها نیز وجود دارد.
۳. آموزش و پرورش: در آمارگیری سال ۱۳۷۰ ش کشور کلیه نوآموزان و همچنین سوادآموزان کلاسهای نهضت سوادآموزی باسواد شناخته شده‌اند که در جدول ۵ آمده است (سالنامه، ۱۳۷۵، ش. ۳۳، ۵۱۴).

جدول ۵: جمعیت و شمار باسوادان در سرشماریهای مختلف

| سال سرشماری | کل جمعیت کشور | شمار باسواد | درصد از کل جمعیت |
|-------------|---------------|-------------|------------------|
| ۱۳۳۵ ش | ۱۸'۹۵۲'۷۰۲ | ۱'۹۱۱'۰۰۰ | ۱۰ |
| ۱۳۳۵ ش | ۲۵'۷۸۸'۷۲۲ | ۵'۵۵۶'۰۰۰ | ۲۱/۵ |
| ۱۳۵۵ ش | ۳۳'۷۰۸'۷۲۲ | ۱۲'۸۷۷'۰۰۰ | ۳۸/۲ |
| ۱۳۶۵ ش | ۳۹'۳۲۵'۰۱۰ | ۲۳'۹۱۳'۰۰۰ | ۴۸/۲ |
| ۱۳۷۵ ش | ۶۰'۰۵۵'۲۸۸ | ۳۱'۵۸۲'۰۰۰ | ۶۹/۲ |

در سال تحصیلی ۱۳۷۵-۱۳۷۶ ش در کل کشور ۱۳۰'۵۸۸ نفر در مراکز آموزشی وابسته به وزارت آموزش و پرورش به تحصیل اشتغال داشته‌اند (همان، ۵۱۹) و این بجز آنهایی است که در سطوح مختلف آموزش عالی مشغول به تحصیل بوده‌اند (همان، ۵۵۷؛ نیز نک: جدول ۶).
جدول ۶: شمار و انواع مراکز آموزش عالی و دانشجویان در سال تحصیلی ۱۳۷۵-۱۳۷۶ ش

| مراکز آموزشی | شمار | جمع دانشجو | مرد | زن |
|------------------|------|------------|---------|---------|
| دانشگاه | ۸۷ | ۲۹۸'۶۷۰ | ۳۱۰'۷۵۳ | ۱۸۷'۹۱۷ |
| آموزشکده | ۱۰۱ | ۴۵'۲۲۱ | ۳۵'۱۵۸ | ۱۰'۰۶۳ |
| دانشکده | ۲۳ | ۱۷'۰۰۶ | ۱۳'۱۸۲ | ۳'۸۲۲ |
| مؤسسه آموزش عالی | ۲۲ | ۱۲'۶۸۲ | ۶'۳۹۳ | ۶'۲۸۹ |
| مرکز آموزش عالی | ۸ | ۲'۸۲۰ | ۲'۲۲۳ | ۳۹۷ |
| مدارس عالی | ۲ | ۱'۲۰۳ | ۶۷۵ | ۵۲۸ |
| مجمع آموزش عالی | ۱ | ۸۹۱ | ۶۶۱ | ۲۳۰ |
| مجمع دانشگاهی | ۱ | ۲۸۶ | ۲۸۶ | - |
| مرکز پژوهشی | ۱ | ۸۹ | ۷۲ | ۱۵ |
| جمع کل | ۲۶۶ | ۵۷۹'۰۷۰ | ۳۶۹'۹۰۷ | ۲۰۹'۱۶۳ |

۱۳۳۵ تا ۱۳۷۵ ش، نک: نظری، ۱۷۹؛ سالنامه، ۱۳۷۵، ش. ۴۷؛ همان، ۱۳۷۷، ش. ۶۷).

بنابر آخرین سرشماری رسمی کشور در آبان ماه ۱۳۷۵ از ۶۰'۵۵'۴۸۸ نفر کل جمعیت کشور ۳۶'۸۱۷'۷۸۹ نفر یا ۶۱/۳٪ ساکن شهرها بوده‌اند. در آن سال تهران دارای ۶'۷۵۸'۸۴۵ نفر جمعیت بوده که به تنهایی بیش از ۱۰٪ کل جمعیت و ۱۸/۳٪ جمعیت شهرنشینی کشور را در خود جا داده بود. در همان سرشماری، پس از تهران شهرهای مشهد (۱'۸۸۷'۴۰۵ نفر)، اصفهان (۱'۲۶۶'۰۷۲ نفر)، تبریز (۱'۹۱۱'۰۴۲ نفر) و شیراز (۱'۰۵۳'۰۲۵ نفر) شهرهای بیش از یک میلیونی بوده‌اند که با تهران جمعاً ۱۲'۱۵۶'۳۸۹ نفر یا ۲۰٪ جمعیت کل کشور را در خود جا داده‌اند. در مرحله بعدی کرج (۹۴۰'۹۶۸ نفر)، اهواز (۸۰۴'۹۸۰ نفر) قسم (۷۷۷'۶۷۷ نفر) و کرمانشاه (۶۹۲'۹۸۶ نفر) را می‌توان نام برد که جمعاً ۳'۲۱۶'۶۱۱ نفر را پذیرا بوده‌اند (سالنامه، ۱۳۷۵، ش. ۳۷، ۴۵، ۴۶).

در سال ۱۳۷۵ ش از مجموع جمعیت کشور ۲۳'۰۲۶'۲۹۳ نفر یا ۳۸/۳٪ در روستاها ساکن بوده‌اند. براساس سرشماری سال ۱۳۷۷ ش جمعیت عشایری کل کشور ۱'۳۰۴'۰۸۹ نفر (۱۹۸'۶۲۹ خانوار) بوده است که از این شمار ۹۱۰'۷۱۹ نفر (۱۳۹'۴۵۲ خانوار) دارای مسیر کوچ به طول ۳۰ کم و بیشتر، ۳۲۹'۰۰۸ نفر (۴۹'۳۶۶ خانوار) دارای مسیر کوچ کمتر از ۳۰ کم بوده‌اند و ۶۴'۳۶۲ نفر (۹'۸۱۱ خانوار) در آن سال آمارگیری کوچ نکرده‌اند. در ۱۳۷۷ ش از مجموع جمعیت عشایری، ۶۷۴'۲۳۸ نفر (۵۱/۷٪) مرد و ۶۲۹'۸۵۱ نفر (۴۸/۳٪) زن بوده‌اند. نسبت جنسی جمعیت عشایری ۱۰۷ بوده، یعنی در برابر هر ۱۰۰ زن، ۱۰۷ نفر مرد وجود داشته است (شاه حسینی، ۲۷، ۲۸).

۲. دین، مذهب و زبان: در سده ۷م ساکنان فلات ایران آیین اسلام را پذیرا شدند و سپس مذهب شیعه اثنا عشری را برگزیدند که اکنون مذهب رسمی جمهوری اسلامی ایران است، ولی مذاهب دیگر اسلامی مانند حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی از احترام کامل برخوردارند. قانون اساسی ایران اقلیتهای مذهبی مسیحی، یهودی و زردشتی را پذیرفته است.

براساس سرشماری سال ۱۳۷۵ ش از کل جمعیت ایران ۵۹'۷۸۸'۷۹۱ نفر یا ۹۹/۵٪ مسلمان بوده‌اند. در همان سال ۷۸'۷۴۵ نفر مسیحی (شامل ارمنی و آسوری)، ۲۷'۹۲۰ نفر زردشتی، و ۱۲'۷۳۷

در سال تحصیلی ۱۳۷۵-۱۳۷۶ ش شمار دانشجویان سطوح مختلف تحصیلی دانشگاه آزاد اسلامی ۶۱۳'۴۶۸ نفر (۳۶۲'۸۷۲ مرد و ۲۵۰'۵۹۶ زن) بوده (همان، ۵۵۶) که اگر رقم آن را به ارقام جدول ۶ بیفزاییم، به این نتیجه می‌رسیم که در همان سال تحصیلی در سطح کشور ۱'۱۹۲'۵۳۸ نفر (شامل ۷۳۲'۷۷۹ مرد و ۴۵۹'۷۵۹ زن) یا حدود ۲٪ از کل جمعیت کشور در سطوح مختلف آموزش عالی مشغول تحصیل بوده‌اند.

جغرافیای اقتصادی:

بخش یکم- کشاورزی و دامپروری

کشاورزی فلات ایران تا اوایل قرن ۱۴ ش/۲۰ به صورت سنتی و با روشهای قدیم بود و تنها در صد سال اخیر است که آشنایی با فرهنگها و افزایش جمعیت و به دنبال آن نیازمندی شدید به محصولات کشاورزی تغییرات بنیادی در نظامهای کشاورزی به وجود آورده است. وضع زمین شناسی، پستی و بلندی، جنس خاک و از همه مهم‌تر شرایط اقلیمی و پوشش گیاهی طبیعی فلات ایران از عواملی هستند که هر یک به نوبه خود در ایجاد و بقا و احیاناً زوال و فنای کشاورزی در فلات ایران مؤثر بوده‌اند.

از میان عوامل طبیعی محیط زیست، باران بیشتر از همه در کشاورزی سرنوشت ساز بوده است، زیرا قسمت عمده‌ای از تولیدات کشاورزی ایران به صورت دیم به عمل می‌آید و زارعت آن نیز به آبهای روان سطحی و قنات، و در نیم قرن اخیر به چاههای عمیق و نیمه عمیق بستگی داشته است.

در سال زراعی ۱۳۷۴-۱۳۷۵ ش در سطح کشور ۹۴'۳۳۲ چاه عمیق، ۲۵۷'۶۶۴ چاه نیمه عمیق، ۳۰'۷۵۹ قنات و ۴۴'۴۵۰ چشمه وجود داشته که از جمیع آنها بالغ بر ۶۱'۵۳۸ میلیون متر^۳ آب تخلیه شده که قسمت اعظم آن به مصرف کشاورزی رسیده است. علاوه بر این، از ۲۵ سد عمده کشور نیز در سال ۱۳۷۵ ش ۴۰'۰۷۴ میلیون متر^۳ آب خارج شده است که پس از تولید برق، ۱۴'۹۸۴ میلیون متر^۳ آن برای کشاورزی استفاده شده است (سالنامه، ۱۳۷۵ ش، ۲۴۵-۲۴۶). گفتمنی است که در ۱۳۷۲ ش مساحت زمینهای زراعتی بالغ بر ۱۵'۴۵۸'۹۰۰ هکتار بوده است (همان، ۱۰۹).

دو منطقه پست ساحلی در شمال و جنوب کشور را باید غنی‌ترین مناطق از نظر کشاورزی دانست. در مقابل سیستان و بلوچستان با وسعتی که ۳ برابر منطقه خزری است، تنها ۱/۴٪ از کل زمینهای زراعتی کشور را داراست (البته بخش کوچکی از وسعت این استان پهناور را که در سیستان واقعی یا دلتای رود هیرمند قرار دارد، باید جزو مناطق غنی و پر نعمت کشاورزی دانست)؛ بقیه مناطق کشور با تفاوتهایی میان این دو قطب غنی و فقیر پراکنده‌اند. تنها منطقه‌ای که از نظر وضع کشاورزی دارای تعادل نسبی است، خراسان است که با داشتن ۱۸/۵٪ از وسعت کشور، ۱۶/۱٪ از زمینهای زراعی را در بر دارد. در نواحی پست ساحلی نسبت زراعت آبی و دیم تقریباً برابر

است، در حالی که در نواحی زاگرس و خراسان درصد زراعتهای دیم بیشتر از آبی است و همین امر باعث می‌شود که در سالهای کم باران خسارهای سنگینی در این نواحی بروز کند.

محصولات کشاورزی کشور را بر حسب نوع مصرف به دو قسمت عمده تقسیم می‌کنند: ۱. محصولات غذایی، شامل غلات، حبوبات، میوه، دانه‌های روغنی و سبزی. ۲. محصولات کشاورزی صنعتی، آنهایی که مصرف غذایی دارد (نیشکر، چغندر قند و چای) و آنهایی که صرفاً در صنایع به کار می‌رود.

الف- محصولات غذایی: در میان محصولات غذایی مهم‌تر از همه گندم، جو و برنج است که به ترتیب مهم‌ترین مواد غذایی ساکنان سرزمین را فراهم می‌سازند. گندم ضروری‌ترین ماده غذایی است که قوت اکثر جمعیت کشور را تشکیل می‌دهد و کشت آن در همه استانها رایج است، اما با توجه به مقتضیات اقلیمی و مخصوصاً مقدار باران، کشت آن در بیشتر نواحی به صورت دیم است. فصل کاشت آن پاییز و هنگام برداشت آن از بهمن و اسفند در جنوب تا شهریور در شمال تفاوت می‌کند. در سطح کشور تقریباً ۱/۳ از زمینهای زیر کشت به گندم اختصاص دارد که ۲/۳ آن به صورت دیم کاشته می‌شود. در سال زراعی ۱۳۷۴-۱۳۷۵ ش در سطح کشور ۶'۳۲۸'۰۰۰ هکتار زمین زیر کشت گندم بوده که ۳۵/۸٪ آن آبی و ۶۴/۲٪ دیم بوده است. در همان سال جمع محصول گندم ۱۰'۰۱۵'۰۰۰ تن بوده که ۶۸/۷٪ آن از کشت آبی و ۳۱/۳٪ از کشت دیم به دست آمده است (سالنامه، ۱۳۷۵ ش، ۱۱۵).

جدول ۷: سطح زیر کشت و میزان تولید محصولات سالانه عمده

در سال زراعی ۱۳۷۴-۱۳۷۵ ش

| نوع محصول | سطح زیر کشت (۱۰۰۰ هکتار) | محصول (۱۰۰۰ تن) |
|----------------|-----------------------------|-----------------|
| غلات: | | |
| گندم | ۶'۳۲۸ | ۱۰'۰۱۵ |
| جو | ۱'۶۷۴ | ۲'۷۳۶ |
| شلتوقی | ۶۰۰ | ۲'۶۸۵ |
| حبوبات: | | |
| نخود | ۹۰۶ | ۳۵۰ |
| لوبیا | ۱۲۱ | ۱۷۶ |
| عدس | ۲۷۱ | ۱۲۰ |
| جز آنها | ۶۵ | ۵۸ |
| محصولات جالبی: | | |
| خریزه | ۵۳ | ۶۴۳ |
| هندوانه | ۱۲۵ | ۲'۰۶۱ |
| خیار | ۶۹ | ۱۰'۶۵ |
| جز آنها | ۲۴ | ۴۶۸ |
| سبزی: | | |
| سیب زمینی | ۱۴۳ | ۳'۱۴۰ |
| پیاز | ۴۱ | ۱۲۰۰ |
| گوجه فرنگی | ۱۱۹ | ۲'۹۷۵ |
| جز آنها | ۹۰ | ۱۸۰۶ |

مناسب‌ترین محل برای کشت آن، نواحی داخلی فلات ایران و خصوصاً نقاطی است که در پاییز ریزش برف زودرس نداشته باشد (بدیعی، ۱۸۱/۳-۱۸۲). در ۱۳۷۵ ش در سطح کشور ۱۶۰ هزار هکتار زیر کشت چغندر بوده که ۳'۶۷۹'۰۰۰ تن محصول داده است (سالنامه، ۱۳۷۵ ش، ۱۱۷).

۲. نیشکر: تولید نیشکر در خوزستان از دوران باستان سابقه دارد، اما به علت عدم توجه به امر آبیاری، کشت آن به مدت چند قرن متروک مانده بود؛ تا اینکه در ۱۳۳۳ ش کشت آن از سر گرفته شد. در آن سال نهالهای نمونه از نیشکر هند و پاکستان در اطراف اهواز و هفت تپه غرس گردید و به تدریج توسعه یافت. تولید نیشکر مرغوب منحصر به خوزستان است، ولی در گیلان و مازندران هم نوعی از آن کاشته می‌شود که از آن شکر سرخ تهیه می‌گردد (بدیعی، ۱۸۲/۳، ۱۸۴). در ۱۳۷۵ ش در سطح کشور ۲۶ هزار هکتار زیر کشت نیشکر بوده که ۲'۰۳۳'۰۰۰ تن محصول داده است (سالنامه، همانجا).

۳. چای: جای از جمله نباتاتی است که در خاکهای نرم آبرفتی و جنگلی و آب و هوای معتدل مرطوب با باران سالیانه بیشتر از ۱۰۰ سانتی‌متر به خوبی رشد می‌کند و این شرایطی است که در گیلان و بخشی از مازندران وجود دارد. بذر و نهال چای در ۱۲۷۵ ش به وسیله کاشف السلطنه، کنسول ایران در هند، به ایران آورده شد و در لاهیجان به مرحله کشت آزمایشی درآمد. از آن زمان تاکنون کشت آن از طرفی تا آستارا و از طرف دیگر تا حدود آمل توسعه یافته است (بدیعی، همانجا). در ۱۳۷۵ ش در سطح کشور ۳۵ هزار هکتار زیر کشت چای بوده که ۲۷۷ هزار تن محصول داده است (سالنامه، همانجا).

۴. پنبه: کشت پنبه در ایران از سده‌های پیش از میلاد مسیح متداول بوده، و نوع بومی آن تا سالهای جنگ اول جهانی رواج داشته است. این گیاه در نواحی گرم که متوسط دمای تابستان آن ۲۵° تا ۳۰° باشد، به خوبی رشد می‌کند. پنبه غیر بومی در ایران اول بار در ۱۳۰۵ ش در قریه فیلیستان ورامین کاشته شد و چون زمینه مساعدی برای رشد آن فراهم بود، به زودی توسعه یافت و فراگیر شد و به مناسبت اولین مکان کشت به نام فیلیستانی معروف گردید. بعدها انواع دیگر پنبه مرغوب آمریکایی نیز در ایران رواج یافت. نواحی عمده پنبه خیز ایران اینهاست: گرگان، مازندران، خراسان، استان مرکزی، اصفهان، فارس، کرمان و آذربایجان. وسیع‌ترین کشتزارهای پنبه در گرگان است که در سالهای مساعد نیمی از محصول ایران را فراهم می‌سازد (بدیعی، ۱۸۷/۳). در ۱۳۷۵ ش از سطح کشور ۳۱۴ هزار هکتار زیر کشت پنبه بوده که محصول و ش آن به ۵۸۱ هزار تن بالغ گردیده است (سالنامه، همانجا).

۵. توتون: توتون سیگار که از خارج به ایران معرفی شده، در مناطقی که دمای تابستان آن میان ۲۰ و ۳۵ و رطوبت متوسط میان ۵۰٪ تا ۷۷٪ باشد، به خوبی رشد می‌کند و این شرایطی است که در گیلان و مازندران و گرگان وجود دارد؛ بدین سبب، مهم‌ترین مراکز تولید آن را

جو نیز مانند گندم در تمامی استانهای کشور بجز گیلان و بخش غربی مازندران به عمل می‌آید (بدیعی، ۱۶۸/۳). در سال زراعی ۱۳۷۴-۱۳۷۵ ش در سطح کشور ۱'۶۷۴'۰۰۰ هکتار زیر کشت جو بوده است (۳۶/۹٪ آن آبی و ۶۳/۱٪ دیم) که مجموعاً ۲'۷۳۶'۰۰۰ تن (۶۵/۱٪ آبی و ۳۴/۹٪ دیم)، با عملکرد متوسط برای دیم ۹۰۳ کیلوگرم در هکتار به دست داده است (سالنامه، ۱۳۷۵ ش، ۱۱۶). در همان سال زراعی ۶۰۰ هزار هکتار در استانهای شمال کشور زیر کشت برنج بوده که ۲'۶۸۵'۰۰۰ تن شلتوک حاصل کرده است (همان، ۱۱۴).

مراکز مهم تولید انگور، آذربایجان، خراسان، همدان، فارس، قزوین و استان مرکزی است و محصول آن در ۱۳۷۵ ش بالغ بر ۱'۹۷۸'۰۰۰ تن بوده است (همان، ۱۱۸).

پسته که درخت آن نیاز کمی به آب دارد و در مقابل شوری زمین مقاوم است، در بیشتر نواحی بیابانی و نیمه بیابانی ایران رشد می‌کند، ولی مهم‌ترین مرکز تولید آن کرمان و مخصوصاً رفسنجان است که ۹۵٪ محصول کشور را تولید می‌کند. پس از آن یزد، سمنان، دامغان و قزوین که پسته سبز آن شهرت دارد (بدیعی، ۱۷۷/۳). در ۱۳۷۵ ش تولید آن ۲۶۰ هزار تن بوده است (سالنامه، ۱۳۷۵ ش، همانجا). بادام در نواحی کوهستانی و نیمه بیابانی و کم آب رشد می‌کند و در سالهای اخیر افزایش چشمگیر در قیمت آن باعث افزایش سطح کشت آن شده است. مهم‌ترین مراکز تولید آن، آذربایجان و استانهای واقع در منطقه زاگرس، و مقدار تولید آن در ۱۳۷۵ ش بالغ بر ۹۱۰ هزار تن بوده است. گردو که در نواحی سرد کوهستانی مخصوصاً مرتفعات آذربایجان و خراسان و ایران مرکزی به دست می‌آید و میزان تولید آن در ۱۳۷۵ ش ۱۱۳ هزار تن بوده است. فندق که سطح زیر کشت آن محدودتر از گردوست، میزان محصول آن در ۱۳۷۵ ش بالغ بر ۱۱ هزار تن بوده، و در آذربایجان و اردبیل به دست آمده است (همانجا).

خرما در نواحی پست که زیر مدار ۳۴ عرض شمالی باشند، رشد می‌کند (بدیعی، ۱۷۸/۳) و در نتیجه نواحی عمده رشد آن در جنوب کشور قرار دارد و شامل خوزستان، بوشهر، هرمزگان، فارس، کرمان و بلوچستان است. شمالی‌ترین نقطه‌ای که خرما به ثمر می‌رسد، طبس است که از نظر عرض جغرافیایی حالت استثنایی دارد.

مرکبات که عمدتاً در استانهای شمالی (گیلان و مازندران) و بخشی از استانهای جنوبی تولید می‌شود و در سالهای اخیر مقداری از آن به خارج، از جمله کشورهای عربی، صادر می‌شود. در ۱۳۷۵ ش حدود ۳'۱۶۸'۰۰۰ تن انواع مرکبات در کشور تولید شده است (سالنامه، ۱۳۷۵ ش، همانجا).

ب- محصولات کشاورزی صنعتی:

۱. چغندر قند: کشت چغندر قند در ایران از ۱۳۱۰ ش با ایجاد کارخانه قند، رواج یافته، و با افزایش کارخانه‌های قند روز به روز بر سطح زیر کشت آن افزوده شده است. چغندر قند در نواحی پرباران و مرطوب مانند سواحل خزر و در مناطق بسیار گرم خوب رشد نمی‌کند.

باید در طوقه جنوب خزر دانست (بدیعی، ۱۹۴۳-۱۹۵۰). در ۱۳۷۵ ش در سطح کشور ۱۸ هزار هکتار زیر کشت توتون و تنباکو بوده که ۱۷ هزار تن محصول به دست داده است (سالنامه، همانجا).

۶. دانه‌های روغنی: در سالهای اخیر به علت ازدیاد جمعیت تهیه روغنهای نباتی ضرورتی اجتناب ناپذیر شده است و در نتیجه کشت و برداشت دانه‌های روغنی از قبیل کنجد، کرچک، بزرک، آفتاب گردان، ذرت و بیشتر از همه لوبیای سویا رونقی چشمگیر پیدا کرده، و علاوه بر زمینهای وسیعی که زیر کشت این نباتات رفته، کارخانه‌های روغن‌کشی متعددی نیز به وجود آمده است.

دامپروری: فلات ایران به سبب گستردگی و موقعیت طبیعی و دارابودن انواع آب و هوا در مناطق گرمسیر و سردسیر بستر مساعدی برای پرورش انواع دام بوده است. دامداری و دامپروری براساس سنت دیرینه همواره با معشیت کشاورزی و یکجانشینی پیوند داشته، ولی به موازات آن معیشت ایلاتی (کوچ نشینی) که خودزاده شرایط محیطی فلات ایران بوده، باعث شده است که دامداری اساس اقتصاد ایلاتی را به وجود آورد.

در سرزمین ایران زمانی وسعت مراتع که لازمه زندگی ایلاتی است، خیلی بیشتر از امروز بوده است. در سالهای اخیر تلاشهای فراوانی در راه توسعه و احیای مراتع و تأمین خوراک دام به عمل آمده است. ازدیاد جمعیت و نیاز روزافزون به مواد گوشتی به خصوص با تغییرات سریع در راه و رسم زندگی ساکنان شهرها نیز باعث شده است که به موازات توسعه مراتع اقدامات مؤثری در راه اصلاح نژاد دامها به عمل آید.

تنوع شرایط محیطی مخصوصاً آب و هواهای مختلف سبب شده است که در هر قسمت آن، دامهایی با شرایط خاص پرورش داده شوند:

۱. گوسفند: پرورش گوسفند اساس و بنیاد زندگی کوچ‌نشینی متداول در فلات ایران است. در ایران به طور تقریب ۱۴ نژاد گوسفند تشخیص داده شده است که هر یک به تبعیت از شرایط اقلیمی منطقه خود در طی چندین مرحله اختلاط و امتزاج در میان خود مشخصات خاصی را یافته‌اند. معروف‌ترین نژادهای گوسفند ایرانی اینهاست: ماکویی، مغانی، زل، کردی، بلوچی، کلکو (کله کوه)، زندی، ترکی، لری و قره‌گل. در سالهای اخیر نژاد مریوس، آرلیس و رامبویه نیز از خارج معرفی شده، و تیره‌های دورگه به وجود آورده‌اند (جغرافیا، ۱۱۷/۱؛ بدیعی، ۲۵۳/۳-۲۵۵). در ۱۳۷۲ ش در سراسر ایران ۳۷'۴۲۰'۰۰۰ گوسفند بره وجود داشته که وسیله ۱'۱۹۳'۸۰۰ واحد بهره‌برداری، نگاهداری می‌شده است. در سطح استانها بیشترین آنها، یعنی ۷'۰۵۰'۰۰۰ رأس در خراسان، ۳'۲۰۷'۰۰۰ رأس در آذربایجان غربی، ۳'۹۲۳'۰۰۰ رأس در آذربایجان شرقی، ۲'۳۹۹'۰۰۰ رأس در مازندران وجود داشته‌اند (سالنامه، ۱۳۷۵ ش، ۱۲۴).

۲. بز: تاب مقاومت بز در برابر خشکی و کم آذوقگی بیشتر از گوسفند است. این دام همراه گوسفند نگاهداری می‌شود و در نواحی خشک‌تر شمار بز در گله‌ها بیشتر از گوسفند است. در ۱۳۷۲ ش در

سطح کشور ۱۸'۹۲۳'۰۰۰ رأس بز وجود داشته که وسیله ۱'۰۸۸'۱۰۰ واحد بهره‌برداری، نگاهداری می‌شده است. از این شمار ۳'۴۰۵'۰۰۰ رأس در فارس که مهم‌ترین ناحیه تردد ایلات ایران است، وجود داشته است؛ پس از آن، خراسان دارای ۲'۴۲۷'۰۰۰ رأس، کرمان ۱'۵۷۳'۰۰۰ رأس، خوزستان ۱'۵۷۰'۰۰۰ رأس و سیستان و بلوچستان ۱'۳۱۱'۰۰۰ رأس که از مراکز مهم نگاهداری بز بوده‌اند. شمار بز در سایر استانها کمتر از یک میلیون رأس بوده است (بدیعی، ۲۵۶/۳؛ سالنامه، همانجا).

۳. گاو: از کهن‌ترین روزگار، گاو عامل مهمی در کشاورزی فلات ایران بوده، ولی اقدام مؤثری در راه اصلاح نژاد آن به عمل نیامده است؛ در نتیجه نژاد بومی گاو ایرانی دارای جثه‌ای کوچک با وزن متوسط ۲۵۰ کیلوگرم و شیردهی ۴۰۰ تا ۵۰۰ کیلوگرم در یک دوره شیردهی ۱۸۲ روز در سال بوده است (بدیعی، ۲۵۸/۳). در سالهای اخیر که به علت ازدیاد جمعیت و تغییر در نوع معیشت شهرنشینان نیاز به شیر و گوشت گاو روبه فزونی گذاشته است، اقدامات دامنه‌داری درباره اصلاح نژاد گاو به عمل آمده است. در ۱۳۷۲ ش در سطح کشور ۵'۱۲۸'۰۰۰ رأس گاو و گوساله وجود داشته که وسیله ۱'۳۷۶'۴۰۰ واحد بهره‌برداری نگاهداری می‌شده است. بالاترین رقم، یعنی ۵۵۶'۰۰۰ رأس در مازندران و پس از آن به ترتیب ۴۶۰'۰۰۰ رأس در آذربایجان غربی، ۴۴۸'۰۰۰ رأس در گیلان، ۴۳۳'۰۰۰ رأس در آذربایجان شرقی، ۳۷۳'۰۰۰ رأس در خوزستان و ۳۵۷'۰۰۰ رأس در خراسان، و بقیه در سایر استانها پراکنده بوده‌اند (سالنامه، همانجا). در ۱۳۷۵ ش در سطح کشور ۹'۰۴۲ گاو داری صنعتی فعال با ظرفیت ۹۶۲'۲۲۸ رأس گاو وجود داشته که ۸'۱۱۸ واحد آن مخصوص تولید شیر و ۹۲۴ واحد منحصراً برای پروراندی بوده است (همان، ۱۲۶).

سرعت رشد و توسعه گاو داریهای صنعتی در ایران را از اینجا می‌توان استنباط کرد که تولید شیر از ۵۳۰ هزار تن در ۱۳۶۸ ش به ۷۹۹ هزار تن در ۱۳۷۲ ش و ۱'۰۰۷'۰۰۰ تن در ۱۳۷۴ ش افزایش یافته که ۴۰٪ آن در استان تهران بوده است (همان، ۱۲۸).

مرغ و مرغداری: در ۱۳۷۵ ش در سطح کشور ۹۳ مؤسسه جوجه‌کشی (۷۶ واحد مرغ گوشتی، ۱۷ واحد مرغ تخم‌گذار)، ۱۷۰ واحد مؤسسات پرورش دهنده مرغ مادر (با ۱'۷۹۴ سالن و ظرفیت ۹'۹۳۸'۰۰۰ قطعه) وجود داشته که در حدود ۳۰٪ آن در استان تهران بوده است (همان، ۱۳۰-۱۳۱).

ماهیگیری و شیلات: ایران بجز رودخانه‌ها از دو منبع عمده و مهم ماهی صید می‌کند: یکی دریای خزر در شمال، و دیگری خلیج فارس و دریای عمان در جنوب.

در شمال ایران، یعنی سواحل دریای خزر از ۱۲۹۶/۱۸۷۹ کم که امتیاز صید ماهی به یک تبعه روس به نام لیانوزوف داده شد، وضع ماهیگیری دستخوش تغییر اساسی گردید. از آن تاریخ تا انقلاب ۱۹۱۷ م شوروی کلیه وسایل صید از روسیه وارد می‌شد و ماهیهای

اکتشاف معادن ایران به طریق علمی از ۱۳۱۸ش آغاز گردید و در آن سال در اداره کل معادن وقت یک واحد زمین شناسی و اکتشافی دایر شد. در ۱۳۷۵ش در سطح کشور ۱'۲۵۷ تعاونی معدن به ثبت رسیده بود که از میان آنها ۷۳۰ واحد با سرمایه ۱۹'۹۵۷ میلیون ریال فعال بودند (همان، ۱۷۰).

۱. زغال سنگ: معادن زغال سنگ شمال ایران از آذربایجان تا خراسان گسترده است. مرغوبترین جنس زغال سنگ منطقه البرز از معادن زیراب به دست می آید که به کارخانجات ذوب آهن اصفهان حمل می شود و بقیه در کارخانجات نساجی مازندران (قائم شهر و بهشهر) یا در واحدهای صنعتی اطراف تهران و کرج استفاده می شود (رهنمایی، ۴۱). از جمله معادن دیگر منطقه البرز می توان از شمشک، گاجره، نساء، لالون، گرمابدر، الیکا و گلندرود نام برد (بدیعی، ۳۰۴/۳-۳۰۶). ذخیره قطعی زغال سنگ کشور را در حدود ۲۸۲'۹۳۹'۰۰۰ تن برآورد کرده اند (همو، ۴۵/۳). در ۱۳۷۶ش جمعاً ۱'۰۲۴'۰۰۰ تن زغال سنگ از معادن کشور استخراج شده است (سالنامه، ۱۳۷۷ش، ۲۱۲).

۲. آهن: سنگ آهن در بسیاری از نقاط کشور از جمله در بافق، سمنان، شمس آباد (اراک)، زنجان و محلات تاکنون شناسایی شده، و در حال بهره برداری است. سنگ آهن در ایران عمدتاً از نوع مانیتیت، هماتیت و یالموتیت و اندکی با ترکیبات سولفور است و درجه خلوص بالایی (۶۰٪) دارد. ذخایر احتمالی آهن ایران را ۱/۷ میلیارد تن و ذخایر قطعی آن را بیش از ۵۰۰ میلیون تن برآورد کرده اند (رهنمایی، ۶۸). در ۱۳۷۶ش از معادن کشور بالغ بر ۵'۶۳۲'۰۰۰ تن آهن استخراج شده است (سالنامه، همانجا).

۳. مس: استخراج مس در ایران سابقه ای کهن دارد و معادن آن در سراسر فلات ایران پراکنده است. میزان ذخایر مس ایران را تا صدها میلیون تن برآورد کرده اند که مهم ترین معادن فعال آن در سرچشمه است. افزون بر این، معادن مس فراوانی در نواحی انارک (یزد)، زنجان (بایچه باغ)، آذربایجان (سرنگون، مزرعه و هروآباد) وجود دارد (بدیعی، ۳۲۹/۳). در ۱۳۷۶ش جمعاً ۳۷۲ هزار تن سنگ مس در ایران استخراج شده است (سالنامه، همانجا).

۴. سرب و روی: ذخایر معادن سرب و روی کشور را بیش از ۳۰ میلیون تن برآورد کرده اند که بیشتر آن در حواشی کویر لوت و ایران مرکزی (حوالی انارک، یزد، اصفهان و اراک) و نواحی پیرامونی البرز قرار دارد. در ۱۳۷۶ش بالغ بر ۳۸۱ هزار تن سرب و روی در کشور استخراج شده است (سالنامه، همانجا).

۵. فلزات قیمتی: براساس اکتشافات انجام شده در اطراف محلات، رگه هایی از طلا کشف شده که مقدار آن قابل توجه است. معدن دیگری نیز میان دلجان و میمه شناسایی شده که به علت کمی عیار استخراج آن مقرون به صرفه نیست. در اصفهان نیز در چندین نقطه از جمله در موه معدن طلا کشف شده است. در ایران نشانه هایی که دال بر وجود معادن نقره باشد، به دست نیامده است، ولی چون این فلز غالباً

صید شده منحصرأ به آن کشور صادر می گردید. انقلاب شوروی صنعت شیلات ایران را دچار فترت کرد؛ تا اینکه در ۱۳۰۶ش شرکت مختلط ایران و شوروی تأسیس گردید و تسلط روسیه بر شیلات مانند گذشته از سر گرفته شد، ولی در ۱۳۳۱ش امتیاز روسیه شوروی پایان یافت و شرکت سهامی شیلات ایران عهده دار امور شیلات خزر گردید. از آن تاریخ شیلات دریای خزر در تمام طول ساحل میان آستارا و خلیج گرگان در اختیار این شرکت است که در نواری به عرض ۵ کیلومتر از ساحل و در ۴ ناحیه فعالیت صید، نگاهداری، بسته بندی و صدور ماهی و خاویار ایران را برعهده دارد. ماهیهایی که در دریای خزر صید می شوند، بر دو نوعند: ۱. فلس دار مانند ماهی سفید، سوف، کپور، سیم، کلمه، آزاد و جز آنها؛ ۲. غضروفی مانند فیل ماهی، تاس ماهی، دراکول یا اوزون برون (ماهی خاویار) و امثال آن (بدیعی، ۳۷۴/۳-۳۷۶). در ۱۳۷۵ش صید ماهی شمال بالغ بر ۷۴'۱۰۰ تن بوده که از این مقدار ۵۷ هزار تن ماهی کیلکا، ۱'۶۰۰ تن ماهی خاویار و ۱۵'۵۰۰ تن را سایر ماهیها تشکیل می داده است (سالنامه، ۱۳۷۵ش، ۱۴۸).

در جنوب کشور از منابع غنی جانوری خلیج فارس و دریای عمان مانند ماهی، صدف، مرجان، اسفنج و جز آنها از زمانهای بسیار دور بهره برداری می شده است؛ پس از آنکه مطالعات دامنه داری به وسیله کارشناسان دانمارکی و ژاپنی درباره آبزیان دریاهای جنوبی به عمل آمد، در ۱۳۳۵ش شرکتی به نام «شرکت سهامی ماهیگیری خلیج فارس» با مشارکت ژاپنیا تشکیل گردید که مرکز آن آبادان بود؛ اما با مشکلاتی که فعالیت این شرکت مواجه گردید، شرکای ژاپنی حاضر به ادامه کار نشدند و عملاً مشارکت آنها از میان رفت، ولی کارشناسان ژاپنی به استخدام شرکت درآمدند. در اجرای قانون شیلات ایران مصوب ۱۳۳۹/۴/۱۱ش و تشکیل شرکت شیلات ایران، ماهیگیری خلیج فارس با تمام ابواب جمعی خود به شرکت شیلات ایران واگذار شد و از آن تاریخ مسئولیت صید، نگاهداری، بسته بندی، بازاریابی، فروش و صدور آبزیان برعهده شرکت شیلات ایران است.

در خلیج فارس و دریای عمان اصولاً دو نوع ماهی صید می شود: انواع ماهیهای ریز و کوچک، و ماهیهای گوستی بزرگ به نام عمومی تن مخصوص کنسرو سازی. در میان انواع مختلف ماهیهای دیگر که در دریاهای جنوب صید می شود، باید از شوریده، شیر ماهی، قباد، حلوا، و همچنین میگو که در سالهای اخیر اهمیت فراوان پیدا کرده است، نام برد (بدیعی، ۳۸۱-۳۸۰/۳). در ۱۳۷۵ش صید آبزیان در جنوب ایران بالغ بر ۲۶'۹۲۰ تن بوده که از این مقدار ۱۸۵'۹۰۰ تن ماهی، میگو و لابستر (خرچنگ بزرگ خوراکی)، ۵۶'۷۰۰ تن آبزیان غیر معمول خوراکی، و ۱۸'۳۲۰ تن صید آبهای بین المللی بوده است. در همان سال ۶۵ هزار تن هم در آبهای داخلی تولید شده که ۲۹'۹۷۹ تن آن در مزارع پرورشی و ۳۵'۰۲۱ تن در منابع طبیعی و نیمه طبیعی به دست آمده است (سالنامه، همانجا).

بخش دوم - معدن:

همراه سرب و نیکل و مس به دست می‌آید، احتمال وجود آن در کانهای نواحی بیرجند و بلوچستان بسیار است (بدیعی، ۳۳۴/۳).

۶. مواد معدنی غیر فلزی: از جمله ذخایر معدنی فراوان و پربهای ایران انواع سنگهای ساختمانی (به صورت سنگ لاشه، تزئینی و یا سنگ آهک و گچ) و خاکهای معدنی، و همچنین نمک را می‌توان نام برد:

نمک: نمک که در حواشی کویرهای مرکزی به مقادیر بسیار به دست می‌آید و بزرگ‌ترین معادن آن در جزایر خلیج فارس و مخصوصاً در جزیره قشم (دره نمکدان) وجود دارد که ذخایر آن را ۳۰۰ میلیون تن برآورد کرده‌اند.

خاک سرخ: این خاک در بیشتر نقاط ایران به دست می‌آید و مهم‌ترین معادن آن یکی در جزیره هرمز در استان هرمزگان و دیگری در ۳۰ کیلومتری غرب بيجستان از استان خراسان مشاهده می‌شود. خاک سرخ یکی از اقلام صادراتی کشور است.

خاک نسوز: این خاک در نواحی خراسان، سمنان، اصفهان، فارس و آذربایجان غربی به دست می‌آید. ذخیره احتمالی آن را تنها در ناحیه سمنان ۱۰۶۰۰۰۰ تن تخمین زده‌اند و ذخایر احتمالی ناحیه اصفهان نیز در سیمیرم ۴۶۰۰۰۰۰ و در دویلان ۸۰۰۰۰۰۰۰ تن برآورد شده است.

فیروزه: از جمله محصولات معدنی مشهور ایران فیروزه است که بیشتر آن در نیشابور به دست می‌آید و ذخایر آن را از ۱۰ هزار تا ۲۰ هزار تن برآورد کرده‌اند. این سنگ قیمتی در باغون از نواحی شاهرود نیز استخراج می‌شود.

ایران از نظر مواد معدنی غیر فلزی بسیار غنی است و بجز آنچه نام برده شد، معادن فراوانی از سیلیس، دولومیت، فلدسپات، بندونیت، تالک، زاج، فلدوین، تراورتن، مرمر و انواع مختلف سنگهای ساختمانی و تزئینی در بیشتر استانهای کشور وجود دارد. ایران سوئین تولیدکننده بزرگ گچ در جهان است و تولید آن سالانه حدود ۵ میلیون تن است.

بخش سوم - صنعت

الف - صنایع دستی:

بافتندگی: هنر بافتندگی روستایی در گوشه و کنار کشور بر حسب فراهم بودن مواد خام به صورتهای تخصصی درآمده است که عالی‌ترین مرحله را می‌توان در پارچه‌هایی بافته شده از حریر ساده، ابریشم زربفت و مخمل ابریشمی دوره صفویه که به عصر طلائی و درخشان بافتندگی شهرت دارد، مشاهده نمود.

صنعت حریربافی در قرن ۹ق در خراسان، گرگان، طبرستان، گیلان، آذربایجان و فارس رونق داشته است، ولی امروزه بیشتر در اصفهان و یزد و کاشان دیده می‌شود. ترمه‌بافی و تهیه شالهای ابریشمی نیز در کرمان به مراحل عالی رسیده است که امروزه هم شماری از نساچان بدان می‌پردازند. یکی دیگر از منسوجات تخصصی دستی،

بافتن عباس است که بهترین نوع آن در نائین فراهم می‌شود. بجز نائین در کوهپایه اصفهان، کرمان، شادگان و شوشتر کارگاههای فراوانی به تولید آن اشتغال دارند.

قالی‌بافی: مهم‌ترین صنعت دستی در ایران قالی‌بافی است که شهرت جهانی دارد و در اقتصاد ایران پس از نفت نقش عمده‌ای را داراست. قالی‌بافی صنعتی است که صدها هزار ایرانی در مراحل مختلف تولید و دادوستد آن (از جمله رستندگی ششم و پنجه، نقشه‌کشی، رنگرزی، تولید ادوات فلزی و ابزارهای کار، تهیه کارگاهها، پردازش، نقل و انتقال، انبار کردن، باربندی و...) اشتغال دارند و مبالغ هنگفتی در آن سرمایه‌گذاری می‌شود. در ۱۳۷۵ش قالی بافان ایران ۲۸۲'۱۳۴۶ قطعه فرش با ۵۲۵'۴۶۷۴'۴ مساحت با ارزش ۱'۵۸۰'۹۶۲ میلیون ریال به حساب خود و ۸۰۷'۳۷۷'۳۴۹ قطعه با ۲'۳۳۰'۳ مساحت با ارزش ۲۸۸'۲۳۰ میلیون ریال به حساب دیگران تولید کرده‌اند (سالنامه، ۱۳۷۷ش، ۲۹۰). در همان سال ۸۶۱'۲۲۹ خانوار با شمار ۵'۴۱۴'۷۱۰ نفر از جمعیت کشور به تولید قالی و قالیچه اشتغال داشته‌اند (همان، ۲۸۸).

بجز قالی و قالیچه در ایران مقادیر بسیاری فرشهای ایلاتی تولید می‌شود که در اندازه‌های کوچک‌تر نقشهای مخصوص به خود دارد. در ۱۳۷۵ش بافتندگان گلیم و زیلو ۱۵۱'۹۹۰ قطعه با ۴۸۹'۶۸۷'۲ مساحت با ارزش ۳۲'۸۵۰ میلیون ریال به حساب خود و ۱۷۳'۸۰۴ قطعه برابر با ۵۴۵'۱۷۵ مساحت با ارزش ۱۲'۷۳۵ میلیون ریال تولید کرده‌اند (همان، ۲۹۱). در همان سال در سطح کشور ۴۰'۴۴۲ خانوار با جمعیت ۲۸۲'۰۴۹ نفر در تولید گلیم و زیلو اشتغال داشته‌اند (همان، ۲۸۸).

فلزکاری: در بسیاری از آثار که از حفاریات باستان‌شناسی به دست آمده، زبور آلات مسی یا طلائی مشاهده گردیده که وجود آنها از قدمت و کمال هنر زرگری در فلات ایران حکایت می‌کند. این هنر به سبب ارزش طلا در طول تاریخ پایدار مانده، و همواره رو به کمال رفته است، تا جایی که در حال حاضر کارگاههای زرگری که تمام کار آنها با دست صورت می‌گیرد، در بیشتر شهرهای ایران رونق دارد. در این کارگاهها بجز النگو، گردن‌بند، گوشواره و انگشتری که مطلوب دائمی خانمهاست، مصنوعات طلائی و نقره‌ای دیگر مانند سینی و دستگیره استکان، گلدان، شمعدان و اشیاء قیمتی دیگر نیز به دست هنرمندان زرگر ساخته می‌شود. کارگاههای زرگری در بیشتر استانهای کشور و مخصوصاً در اصفهان، خراسان، آذربایجان و مازندران وجود دارد که نیازمندیهای محلی را مرتفع می‌سازد (بدیعی، ۳۵۷/۳).

قلم‌زنی ظروف مسی از هنرهای قدیم است که در دورانهای درخشان اسلامی مراحل کمال خود را پیموده، و آثار آن با نقشهای بدیع و یا نوشته‌هایی از آیات قرآنی و آثار ادبی و فرهنگی اکنون زینت بخش موزه‌های بزرگ جهان است. از جمله صنایع فلزی دیگر می‌توان از ورشوسازی در بروجرد، چاقوسازی در زنجان، قاشق و چنگال سازی

بادام زمینی، کرچک، بزرک، ذرت و امثال آن که از قدیم به مقادیر کم متداول بود، به صورت ماشینی و تولید انبوه درآمد و طولی نکشید که روغنهای نباتی در همه جای کشور متداول گردید. اولین کارخانه روغن کشی ایران در ۱۳۱۷ش در ورامین تأسیس شد. در ۱۳۲۵ش با ازدیاد تقاضای روغن نباتی و استفاده از لوبیای سویا و تخم آفتاب گردان، کارخانه های روغن نباتی در مازندران و گرگان و سپس در جاهای دیگر به وجود آمد و گسترش پیدا کرد.

تهیه آرد: در بسیاری از شهرهای بزرگ سیلوهای برای انبار کردن گندم ساخته شده است. اولین سیلو با ظرفیت ۶۰ هزار تن در تهران و پس از آن در زنجان، مشهد، اراک، کرمانشاه، اصفهان، شیراز و دیگر شهرها سیلوهای به وجود آمد، ولی به موازات این سیلوها در شهرهای کوچک و اغلب روستاها آسیاهای موتوری به تدریج جای آسیاهای آبی و بادی را گرفت و شمار این کارخانه ها که در ۱۳۱۸ش از ۶ تجاوز نمی کرد، در اواخر دهه ۵۰ به ۱۶۱۰ رسید (بدیعی، ۳۷۱/۳). در ۱۳۷۷ش در سطح کشور جمعاً ۶۶ سیلو با ظرفیت ۲'۱۰۵'۰۰۰ تن وجود داشته است (سالنامه، ۱۳۷۷ش، ۴۷۳).

تولید خشکبار: در سالهای اخیر عمل خشک کردن انواع سردرختها به وسیله ماشین صورت می گیرد و کارخانه های بسیاری برای تولید و بسته بندی کشمش و انواع برگه هلو، زردآلو، گلابی و نیز آلو و انجیر خشک کنی در سراسر کشور به وجود آمده است.

تولید دیگر مواد غذایی: بجز مواد غذایی، از جمله صنایعی که در سالهای اخیر گسترش یافته، صنعت نوشابه سازی غیرالکلی است که میلیونها ریال در آن سرمایه گذاری شده است.

۲. نساجی: صنعت نساجی بیشتر در اصفهان و پس از آن به ترتیب در کاشان و تبریز توسعه یافت و کارخانه های جدید مصرف کننده الیاف مصنوعی نیز به وجود آمد. تولیدات نساجی در ۱۳۵۷ش به ۸۵۰ میلیون متر در سال رسید، ولی پس از آن سال دچار کاهش گردید و به ۱۷۵ میلیون متر در ۱۳۵۹ش تقلیل یافت. در ۱۳۷۶ش در سطح کشور ۱۷۶۶ کارگاه نساجی وجود داشته که جمعاً ۱۵۴'۸۷۱ نفر در این کارخانه ها اشتغال داشته اند (همان، ۲۵۶، ۲۶۵).

۳. سیمان: استفاده از سیمان در ایران سابقه چندانی ندارد. اولین کارخانه سیمان ایران در ۱۳۱۲ش در شهری آغاز به کار کرد. ظرفیت این کارخانه ۱۰۰ تن سیمان در روز بود. گفتنی است که در ۱۳۷۵ش در سطح کشور، ۱۷'۴۲۶'۰۰۰ تن سیمان تولید شده است (همان، ۸۸۵).

۴. صنایع متفرقه: کارخانه و کارگاههای متعددی نیز برای تولید انواع نیازمندیهای مردم در کشور به وجود آمده است که اینها را می توان نام برد: چوب بری، تخته سه لای، اشباع چوب در استانهای گیلان و مازندران؛ کاغذ و مقواسبازی در استانهای تهران و خوزستان؛ مبل سازی در تهران و اغلب شهرهای بزرگ؛ چرم سازی در آذربایجان، همدان و تهران؛ شیشه و چینی سازی در اصفهان و تهران؛ صابون سازی در تهران و اغلب شهرهای بزرگ؛ رنگ سازی در تهران و اغلب

در نجف آباد و جز آنها نام برد.

سفالگری و سرامیک: ساختن ظروف سفالی را قدیم ترین کار دستی بشر دانسته اند که از روزگاران بسیار دور مراحل کمال خود را طی کرده است. بنابر عقایدی زادگاه سفالگری فلات ایران بوده، و از این سرزمین است که چندین هزار سال پیش از این (احتمالاً ۱۰ تا ۱۲ هزار سال) به جاهای دیگر راه یافته است. صنعت سفالگری پاسخگوی نیازمندیهای همیشگی در زندگی شهری و روستایی فلات ایران بوده که در دوره های درخشان اسلامی به کمال رسیده است. در آن زمان نیشابور یکی از مراکز مهم تهیه انواع ظروف سفالی بود و تولیدات آن با آیات قرآنی و نقوش اسلامی مزین می شد، و امروزه زینت بخش مجموعه های گرانبهای شخصی و موزه ها به شمار می آید.

دیگر صنایع دستی: در خاتم سازی شیراز، اصفهان و تهران؛ در مینا کاری اصفهان، کاشان و تبریز؛ در منبت کاری آباده؛ و در صنایع چوبی اورمیه، سنندج و دیگر شهرها را می توان نام برد.

ب- صنایع ماشینی: عامل اصلی همه گیر شدن صنایع ماشینی را باید ازدیاد جمعیت، رشد شهرنشینی و به وجود آمدن تقاضای بسیار برای انواع تولیدات جدید دانست. صنایع ماشینی را بر حسب مقدار مصرف و کیفیت تولید و زمان لازم برای استحصال به دو قسمت سبک و سنگین تقسیم می کنند.

صنایع سبک:

۱. صنایع غذایی: صنایعی که تولیداتشان صرفاً مصرف خوراکی و آشامیدنی دارد:

قندسازی: این صنعت از گذشته به طریقه های سنتی با استفاده از نیشکر طبیعی در اغلب شهرهای بزرگ ایران توأم با شیرینی سازی متداول بوده است. در ۱۳۱۳ق/۱۲۷۴ش نخستین بار تولید ماشینی آن در کهریزک (جنوب تهران) به وسیله شرکت بلژیکی بنا نهاده شد، اما به علت رقابت واردکنندگان و عدم حمایت دولت طولی نکشید که تعطیل شد. حدود ۴۰ سال بعد (۱۳۱۰ش) این کارخانه پس از تعمیرات لازم دوباره به کار افتاد که ظرفیت آن ۴۲ تن تولید قند و شکر بود. با افزایش جمعیت و توسعه ارتباطات و مخصوصاً با متداول شدن تولید شکر از چغندر، کارخانه قند در کرج و پس از آن در جاهای دیگر تأسیس گردید. در ۱۳۲۰ش شمار کارخانه های قند کشور به ۸، در ۱۳۴۶ش به ۲۹ و بعداً به ۳۶ رسید (بدیعی، ۳۶۲/۳ بی). در ۱۳۷۵ش تولید شکر خام در کارخانه های قند ایران به ۶۹۶ هزار تن رسید (سالنامه، ۱۳۷۷ش، ۸۸۵).

چای: اولین کارخانه تبدیل برگ سبز به چای خشک و بسته بندی آن در لاهیجان زیر نظر کارشناسانی که در هند، جاوه و سیلان (سریلانکا) آموزش دیده بودند، تأسیس گردید و پس از آن واحدهای مشابهی در مراکز دیگر تولید برگ سبز جای به وجود آمد (بدیعی، ۳۶۸/۳).

روغن کشی: تولید روغن از دانه های نباتی مانند کنجد، زیتون،

شهرهای بزرگ؛ و چاپخانه و کارگاههای تجلید در تهران و اغلب شهرهای بزرگ. صنایع سنگین:

۱. نفت: درباره مقدار ذخیره نفت ایران نمی توان نظر قطعی اظهار کرد، زیرا رقم این مقدار با دستیابی به مخازن جدید همواره در حال تغییر است. در پایان سال ۱۳۵۵ ش/۱۹۷۶م ذخایر نفت خام ایران را ۴۸ میلیارد بشکه برآورد کرده اند و این در حالی بوده که برآورد جمع مخازن نفتی جهان را ۵۶۷/۱ میلیارد و از آن خاورمیانه را ۳۰۷/۷ میلیارد بشکه می دانستند که بنابر آن برآوردها سهم ایران ۸/۵٪ از کل مخازن جهان و ۱۵٪ از مخازن خاورمیانه بوده است (بدیعی، ۳/۲۲۳)، ولی در ۱۳۶۸ ش/۱۹۸۹م، یعنی ۱۳ سال بعد ذخایر نفتی کشور را ۹۳ میلیارد بشکه دانسته اند که در ۶۵ حوزه خشکی، و ۹ حوزه دریایی در خلیج فارس گسترش داشته است (مطیعی، ۷۵، ۷۸-۸۴). اما از نظر تولید و فروش و اهمیت اقتصادی این ماده طبیعی باید یادآور شد که صنعت نفت مهم ترین و بزرگ ترین بخش صنعتی است که دارای یکی از اولین و منسجم ترین تشکیلات در مجموعه نظام اداری مملکت است.

۲. گاز: گاز به عنوان یکی از برترین انرژیهای خداداد در کشور ایران سابقه دیرینه دارد. طبق برآوردهای موجود ایران با دارا بودن بیش از ۲۱ تریلیون م^۳ گاز قابل استحصال در ذخایر ثبت شده میان کشورهای دارای گاز جهان در مقام دوم قرار دارد. از زمان به نفت رسیدن اولین چاه مسجد سلیمان (۱۲۸۷ ش/۱۹۰۸م) گاز طبیعی که همراه نفت به دست می آمد، می سوخت و به هدر می رفت، تا اینکه برای بهره برداری صحیح از منابع سرشار گاز طبیعی کشور شرکت ملی گاز ایران در ۱۳۴۴ ش تشکیل گردید و از آن تاریخ این شرکت که تابع وزارت نفت است، مسئولیت کلیه امور مربوط به اکتشاف، استخراج، جمع آوری، پالایش، انتقال و فروش گاز طبیعی ایران را برعهده دارد. شرکت ملی گاز ایران در اجرای وظایف قانونی خود در بدو امر به تهیه دو طرح اساسی پرداخت که ضرورت توسعه صنعت گاز بود، یکی تأسیس پالایشگاه، و دیگری ایجاد خط لوله انتقال گاز. ساختمان اولین پالایشگاه گاز در بیدبلند (۱۷۵ کیلومتری شمال شرقی آبادان و ۴۰ کیلومتری شمال آغا جاری) در ۱۳۴۷ ش آغاز شد و در ۱۳۵۰ ش به پایان رسید. به موازات ساختمان پالایشگاه بیدبلند خط سرتاسری لوله انتقالی گاز به طول ۱۱۰۶ کیلومتر از جنوب تا شمال (مرز ایران و شوروی) نیز احداث شد و بهره برداری از آن در مهرماه ۱۳۴۹ آغاز گردید. علاوه بر این، در مسیر این شاه لوله اصلی در حدود ۶۶۷ کیلومتر فرعی به شهرهای شیراز، اصفهان و تهران و نقاط دیگر کشیده شد.

گاز مصرفی تهران از طریق لوله فرعی ۱۱۱ کیلومتری از دوراهی ساوه تا شهر ری که محل تأسیسات گازرسانی پایتخت است، تأمین می گردد. مصرف گاز از طریق لوله همواره رو به افزایش بوده است (بدیعی، ۳/۴۴۳).

از جمله حوزه های مهم گاز طبیعی کشور که در دهه های اخیر به

بهره برداری رسیده، حوزه گاز سرخس است که منابع اصلی آن در خانگیران، در ۱۶۵ کیلومتری شمال شرقی مشهد و ۳۵ کیلومتری مغرب سرخس یا ۲۱/۵ تریلیون فوت مکعب کشف شده است. گاز تصفیه شده سرخس از طریق خط لوله ۱۲۷ کیلومتری برای مصرف واحدهای صنعتی، تجاری و خانگی به مشهد می رسد. یکی از پی آمدهای کشف گاز حوزه سرخس اجرای طرح عظیم سرخس - نکا در مقیاس بزرگ جهانی است که شمال شرق کشور را زیر پوشش قرار می دهد (جغرافیا، ۱۳۶/۱؛ بدیعی، ۳/۴۴۲-۴۴۴).

شرکت ملی گاز ایران از تاریخ تأسیس، گاز رسانی به شهرهای بزرگ ایران را جزو اولویتهای کار خود قرار داده است، چنانکه در ۱۳۷۷ ش از ۷۲۴ شهر موجود در کشور، ۲۷۴ شهر یا حدود ۳۰٪ شهرها از خدمات گازرسانی بهره مند بوده اند و در ۴۸ شهر دیگر فعالیت گازرسانی ادامه داشته است (سالنامه، ۱۳۷۷ ش، ۲۳۸، ۲۴۰).

۳. صنایع پتروشیمی: امروزه کمتر صنعتی را می توان یافت که از فرآورده های پتروشیمی استفاده نکند. فعالیت های اولیه در زمینه راه اندازی صنایع پتروشیمی در ایران از ۱۳۳۷ ش با طرح احداث کارخانه کود شیمیایی در مرودشت شیراز آغاز شد. بهره برداری از این کارخانه در ۱۳۴۲ ش تحقق یافت. پس از آن در مرداد ۱۳۴۳ شرکت صنایع پتروشیمی ایران با سرمایه ۸۳۰ میلیون ریال تشکیل گردید. مهم ترین واحدهای صنایع پتروشیمی در ایران اینهاست: مجتمع پتروشیمی رازی در بندر امام خمینی، مجتمع پتروشیمی آبادان، مجتمع پتروشیمی خارک، مجتمع پتروشیمی شیراز و مجتمع پتروشیمی نیپون در بندر امام خمینی. در سالهای اخیر مجمعهای پتروشیمی سرخس و بجنورد در شمال خراسان راه اندازی شده است و تولیدات عمده آن موادی از قبیل اسید سولفوریک، اسید کلریدریک، اسید فسفریک، انواع کود شیمیایی، سموم دفع آفات نباتی، آمونیاک، اوره، نیترا ت آمونیوم، مواد اولیه پلاستیک، گوگرد، مواد اولیه رنگ سازی و لاستیک سازی و جز آنهاست (مطیعی، ۱۳۵-۱۳۸).

۴. ذوب فلزات:

ذوب آهن: اولین قرارداد ایجاد کارخانه ذوب آهن در ایران در ۱۳۱۶ ش با شرکت آلمانی دماک کروپ برای خرید و نصب کارخانه ای با ظرفیت نهایی ۱۰۰ هزار تن به مبلغی معادل ۲/۵ میلیون لیره انگلیسی به امضا رسید. محل کارخانه در کرج تعیین شده بود و برنامه این بود که از سنگهای آهن سمنان و معادن آهک سرخه حصار و زغال حوزه البرز استفاده شود، ولی بروز جنگ جهانی دوم و اشغال ایران به وسیله متفقین در شهریور ۱۳۲۰ باعث شد که این طرح به فراموشی سپرده شود. در ۱۳۳۴ ش قرارداد مشابهی به همان منظور میان سازمان برنامه و نمایندگان همان دماک کروپ آلمانی منعقد گردید که آن هم به سرنوشت طرح اولی مبتلا شد.

در ۱۳۳۸ ش سازمان ذوب آهن ایران تأسیس گردید و در ۱۳۴۴ ش طرح ذوب آهن اصفهان تهیه، و همزمان با آن لوله کشی گاز سرتاسری و

صنایع ایران و مؤسسه آمریکایی رینولدز و دولت پاکستان در اراک راه‌اندازی شد که ۷۰٪ آن سهم ایران، ۲۵٪ سهم آمریکا و ۵٪ سهم پاکستان بود. این کارخانه در ۱۳۵۱ش با ظرفیت ۵۰ تن شمش آلومینیوم آغاز به کار کرد. در سالهای بعد با تجهیز و گسترش مجتمع آلومینیوم‌سازی اراک انواع شمش، نورد، ورق و امثال آن در این مجتمع تولید می‌گردد که عمدتاً در صنایع ساختمانی مورد استفاده قرار می‌گیرد. تولید آلومینیوم در ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م ۱۱۶ هزار تن برآورد گردیده است که با راه‌اندازی مجتمع آلومینیوم المهدی در بندر عباس با ظرفیت اولی ۱۱۰ هزار تن و افزایش ظرفیت تولیدی کارخانه اراک به ۱۱۰ هزار تن در ۱۳۷۶ش، ظرفیت تولیدی آلومینیوم کشور به ۲۲۰ هزار تن رسیده است (همو، ۱۳۳).

بخش چهارم - بازرگانی

در ۱۳۱۰ش اداره کل تجارت به موجب قانون تأسیس گردید و بازرگانی خارجی در انحصار دولت قرار گرفت. سپس تسهیلات تشویقی متعدد در راه توسعه صادرات به عمل آمد تا حدی که در سالهای ۱۳۱۸ و ۱۳۲۰ش در موازنه بازرگانی کشور رقم صادرات سالانه حدود ۲۰۰ میلیون ریال بیش از واردات بوده است، اما شروع جنگ جهانی دوم و اشغال کشور از طرف نیروهای متفقین دوباره بازرگانی خارجی کشور را دچار اختلالی تأسف‌آور کرد و تمام برنامه‌های توسعه‌ای را متوقف ساخت. پس از پایان جنگ و برگشت نسبی اوضاع به حالت عادی سیاستهای خاص اقتصادی براساس حمایت از صنایع و تولیدات داخلی و رعایت حال مصرف‌کنندگان و احراز توان لازم برای رقابت در بازارهای جهانی تعقیب گردید (بدیعی، ۴۸۳/۳).

در ۱۳۵۲ش افزایش قابل ملاحظه‌ای در دریافتیهای ارزی کشور به وجود آمد که بیشتر نتیجه ترقی قیمت نفت خام در جهان بود. این امر باعث شد که سیاستهای بازرگانی خارجی ایران در جهت تسهیلات بیشتر در زمینه واردات تغییر یابد. دولت وقت سیاست دروازه‌های باز را اتخاذ نمود و تسهیلات بسیاری در معاملات وارداتی به وجود آورد؛ چنانکه رقم واردات گمرکی ایران که در ۱۳۵۲ش حدود ۳۷ میلیارد دلار بود، در ۱۳۵۶ش به رقم ۱۴/۶ میلیارد دلار افزایش یافت. از طرف دیگر صادرات غیرنفتی ایران به علت عدم امکان رقابت با کالاهای مشابه خارجی روز به روز تقلیل یافت، تا حدی که سهم آن به قیمت ثابت در کل بازرگانی خارجی که در ۱۳۵۲ش حدود ۱۴٪ بود، در ۱۳۵۶ش به ۴٪ تقلیل یافت. همچنین افزایش چشمگیر درآمد حاصل از صادرات نفت باعث شد که مقررات ارزی کشور دستخوش تغییر شود و بازار آزاد ارز به وجود آید. در پی این اقدام خرید و فروش ارزهای ناشی از صادرات غیرنفتی کشور و نیز ارزهای خدماتی آزاد اعلام گردید. بدین ترتیب، سیستم دوازده‌ارزی در کشور ایجاد شد و روز به روز توسعه یافت، تا حدی که به نقل و انتقالات سرمایه‌ای سرعت داده شد. از دی‌ماه ۱۳۵۲ تا برچیده شدن این بازار در آبان ۱۳۵۷ علاوه بر ارز حاصل از صادرات غیرنفتی، جمعاً ۷ میلیارد دلار ارز در اختیار این بازار قرار

تأسیس کارخانه‌های ماشین‌سازی آغاز گردید. در ۱۳۴۶ش کارهای ساختمانی ذوب آهن و ایجاد خطوط آهن لازم آغاز شد و در ۱۳۵۱ش کارخانه ذوب آهن اصفهان با روش کوره بلند با ظرفیت رسمی ۵۵۰ هزار تن آغاز به کار کرد. طرح توسعه کارخانه تا ظرفیت ۱/۹ میلیون تن در ۱۳۵۲ش آغاز، و کوره بلند دوم نیز ساخته شد و از اواخر ۱۳۶۲ش با شروع بهره‌برداری از آن تولید فولاد پروفیلی به مرز ۱/۹ میلیون تن رسید.

مجتمع فولاد مبارکه اصفهان: این مجتمع برای تولید ۳/۰۶ میلیون تن فولاد مذاب در سال از طریق پالایش آهن اسفنجی طراحی شده است که تا ۳/۵ میلیون قابل گسترش بوده است. محصولات این مجتمع، نیاز ایران را از ورق و صفحه فولادی و گالوانیزه برآورده می‌کند. سنگ آهن مورد نیاز این مجتمع از معادن گل‌گهر و بافق، گاز مورد نیاز آن از طریق شرکت ملی گاز ایران، و آب لازم از زاینده رود تأمین می‌گردد (مطبیعی، ۱۳۰).

مجتمع فولاد اهواز: در ۱۳۵۲ش برای تأسیس مجتمع فولاد اهواز مذاکراتی میان شرکت ملی صنایع فولاد ایران و شرکتهای متعددی به عمل آمد و در نتیجه قراردادهایی برای تعیین محل مناسب، برآورد هزینه تولید و دیگر مطالعات اولیه منعقد گردید. بنابراین مطالعات اولین مجتمع تولید فولاد اهواز به روشهای احیای مستقیم در ۸ کیلومتری جنوب شرقی این شهر در زمینی به مساحت ۳ کمه ۲ تأسیس شد (همو، ۱۳۱).

ماشین‌سازی: از جمله صنایع وابسته به ذوب آهن کارخانه‌های ماشین‌سازی است که فعالیت آنها در اثر فراهم بودن مواد خام مورد نیاز مقدور گردیده است و از آن جمله اند: کارخانه ماشین‌سازی اراک که با ظرفیت ۳۰ هزار تن انواع ماشین آلات در شهریور ۱۳۵۱ آغاز به کار کرده است؛ کارخانه ماشین‌سازی تبریز که در ۱۳۵۱ش به ظرفیت ۱۰ هزار تن برای ساختن ماشین آلات الکترونیک، موتورهای دیزل کوچک و امثال آن به وجود آمده است؛ کارخانه تراکتورسازی تبریز که در کنار کارخانه ماشین‌سازی ایجاد شده است؛ کارخانه نورد و لوله اهواز که برای تأمین لوله‌های آب و گاز مورد نیاز کشور تأسیس شده است.

مجتمع ذوب مس: در ۱۳۵۲ش ساختمان مجتمع ذوب مس سرچشمه کرمان آغاز گردید و در ۱۳۵۵ش شرکت ملی صنایع مس تأسیس شد و در بهمن ۱۳۵۷ حدود ۹۵٪ عملیات ساختمانی و نصب دستگاههای مجتمع به انجام رسیده بود که پس از آن این مجتمع توسط متخصصان ایرانی کاراندازی شد و فعالیت آن آغاز گردید. در ۱۳۷۲ش ۷ معدن مس در کشور فعال بود که جمعاً ۵۶۹ هزار تن سنگ مس استخراج شده آنها در مجتمع ذوب مس به انواع محصولات مسی (ورق، شمش، مفتول) و کنسانتره مس تبدیل می‌گردید (همو، ۱۳۲).

مجتمع تولید آلومینیوم: در ایران تولید آلومینیوم در دهه ۱۳۴۰ش مدنظر قرار گرفت و کارخانه‌ای با مشارکت سازمان گسترش و نوسازی

به‌سوی معیارهای اسلامی بود (همان، ۱۳۶۱). اجرای قانون ژئوپلیتیکی منطقه و سیاستهای جمهوری اسلامی ایران در روابط با دیگر کشورهای جهان تغییرات کلی در بازرگانی خارجی به وجود آورده، ولی حجم معاملات خارجی همواره در تزايد بوده است. حجم معاملات خارجی کشور (واردات و صادرات) روند تصاعدي خود را ادامه داده، تا جایی که در ۱۳۷۵ش به رقم ۲۹۳۷۳۴۰۹ میلیون ریال بالغ گردیده است که از این رقم ۲۳۹۳۸۴۱۹ میلیون (۸۱/۵٪) مربوط به واردات و ۵۴۳۴۹۹۰ میلیون (۱۸/۵٪) مربوط به صادرات غیرنفتی بوده است (سالنامه، ۱۳۷۵ش، ۲۳۱).

در بخش واردات از نظر ارزش مهم‌ترین اقلام شامل ماشین آلات و وسایل مکانیکی (از قبیل ادوات برقی، دستگاههای ضبط صوت،

تلویزیون، راکتورهای هسته‌ای، دیگ بخار و قطعات آنها) است که به تنهایی ۲۲/۷۸٪ از کل ارزش واردات را به خود تخصیص داده است. پس از آن به ترتیب فلزات معمولی (۱۴/۴٪)، محصولات نباتی (۱۱/۵٪) و محصولات شیمیایی (۱۱/۴٪) قرار دارند که این ۴ قسمت روی هم رفته بیشتر از ۶۰٪ ارزش واردات را در بر داشته‌اند.

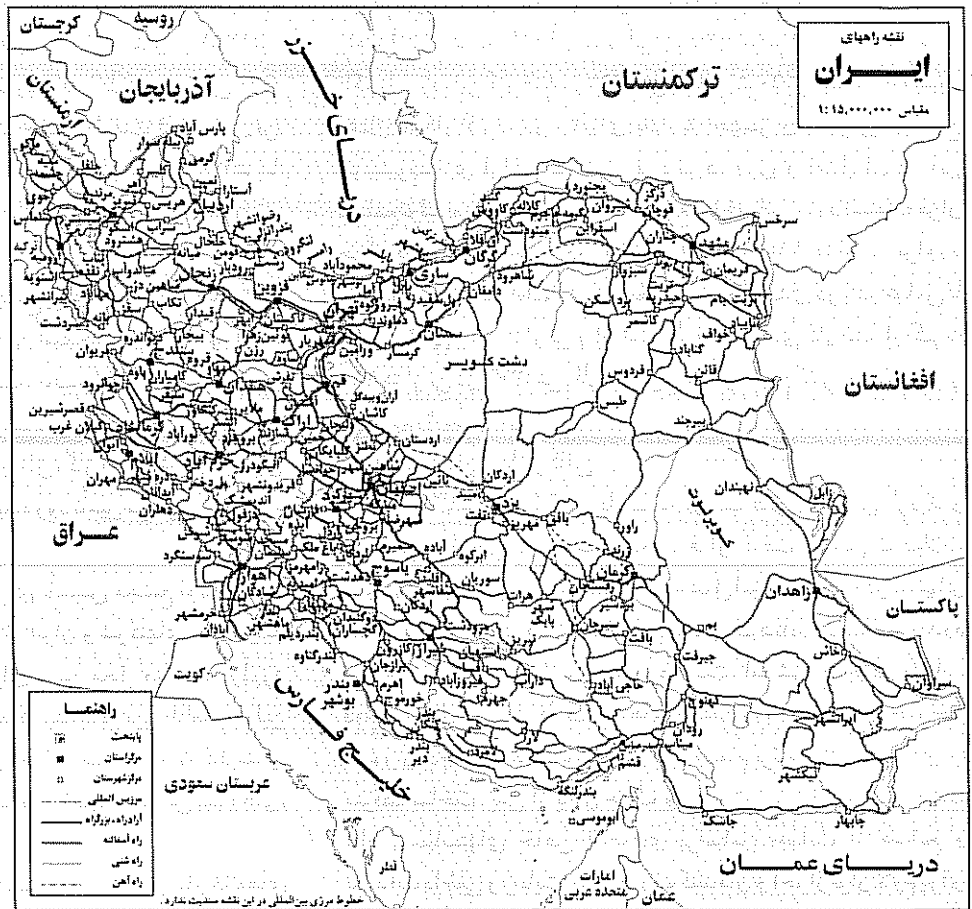
جمهوری اسلامی ایران کالاهای موردنیاز خود را از بسیاری کشورهای جهان به استثنای چند کشور که با آنها روابط سیاسی ندارد، خریداری می‌کند و کالاهای صادراتی خود را به آنان می‌فروشد.

بخش پنجم - حمل و نقل

الف - راههای زمینی: حمل و نقل زمینی معمولاً به دو طریق صورت می‌گیرد: یا از طریق بارکشها و وسایل موتوری گوناگون، یا از طریق راه‌آهن. راههای زمینی از لحاظ نوع ساختمان و توان کشش محمولات به چند قسمت تقسیم می‌شوند:

۱. آزادراهها، که برای عبور سریع ایجاد شده، دارای معابر رفت و آمد مجزا شامل حداقل دو خط ورود و خروج است. بنابر اطلاعات موجود، در ۱۳۷۴ش طول این نوع راهها در سطح کشور ۴۶۳ کم‌بوده است (سالنامه، ۱۳۷۵ش، ۲۷۱).

۲. راههای اصلی، که پایتخت را به شهرهای بزرگ داخلی و بنادر و



گرفت که قسمت اعظم آن سرمایه از کشور خارج گردید (جغرافیا، ۱۳۵/۱).

به دنبال پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن ۱۳۵۷ هدفها و سیاستهای بازرگانی خارجی کشور در جهت کاهش اتکا و وابستگی به خارج مورد تجدیدنظر قرار گرفت، ولی ادامه مشکلات موجود در ۱۳۵۸ش و اعلام تحریم اقتصادی کشور در ۱۳۵۹ش از جانب آمریکا و بعضی کشورهای اروپایی و از همه مهم‌تر بروز جنگ تحمیلی عراق و کاهش صادرات نفت باعث شد که منابع ارزی ایران محدود شود. از طرف دیگر به علت عدم امکان خرید به صورت مستقیم و ضرورت رجوع به بازارهای واسطه، قیمت خرید کالاهای وارداتی افزایش یافت، ولی تشویق و حمایت دولت از تولیدات داخلی باعث شد که قدمهایی در راه خودکفایی برداشته شود. با بهبود نسبی در تولید و صادرات نفت و رفع پاره‌ای مشکلات، لایحه دولتی کردن بازرگانی خارجی در ۱۳۶۱ش به طور مقدماتی به تصویب رسید. هدف این لایحه جلوگیری از سلطه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بیگانگان بر کشور، کاهش اتکا، اولویت روابط بازرگانی با کشورهای مسلمان و مستضعف جهان، احتراز از معاملات حرام، حفظ موازنه پرداختها، گسترش صادرات غیرنفتی، حمایت از تولیدات داخلی و تغییر الگوی مصرف

ج- راههای آبی: حمل و نقل آبی ایران منحصر به دریاهاى شمال و جنوب است که در جنوب به اقیانوسها و راههای دریایی جهانی نیز راه پیدا می کند و بنادر ساحلی خلیج فارس و دریای عمان مانند بندر امام خمینی، خارک، خرمشهر، آبادان، بوشهر، بندرعباس و شهید بهشتی (چابهار) می توانند کالاهای خود را به اقصی نقاط جهان حمل کنند.

از جمله اقدامات مؤثری که به توسعه حمل و نقل دریایی کمک فراوان کرده، ایجاد شرکت های کشتیرانی شامل شرکت های کشتیرانی جمهوری اسلامی ایران، کشتیرانی ایران و هند، کشتیرانی والفجر ۸ در جنوب، و کشتیرانی دریایی خزر در شمال است. این شرکتها نقش قابل توجهی در تسهیل جریان کالاهای تجاری و حمل و نقل بار و مسافر داشته اند.

د - راههای هوایی: در ایران با اینکه اولین سرویس هوایی مسافرنری دولتی در ۱۳۰۶ش با استفاده از هواپیماهای یونکرس آلمانی تأسیس گردید، اما چندان پیشرفتی در استفاده از هواپیما به عنوان وسیله انتقال مسافر و کالا به عمل نیامد؛ تا اینکه در ۱۳۲۳ش شرکت هواپیمایی ملی ایران (هما) به وجود آمد و با ۴ فروند هواپیمای موجود در کشور که دو تای آن به شرکت ایران تور تعلق داشت، آغاز به کار کرد. در ۱۳۲۷ش ایران عضویت ایکائو (سازمان بین المللی هواپیمایی کشوری) و پس از آن عضویت یاتا (سندیکای بین المللی هواپیمایی) را پذیرفت. در ۱۳۲۸ش قانون تأسیس اداره کل هواپیمایی کشور در داخل تشکیلات وزارت راه از تصویب گذشت. به موجب این قانون وظایف عمده این اداره کل ایجاد فرودگاهها در داخل کشور، تأسیس ایستگاههای هواشناسی، نظارت در فعالیت هواپیمایی کشوری، تربیت متخصص فنی، تشویق صنایع مربوط به هواپیمایی، تهیه طرح موافقت نامه و قراردادهای هواپیمایی با دول خارجه و شرکت در کنفرانسها و گردهماییهای بین المللی مربوط به هواپیمایی بود (بدیعی، ۱۳۵۳). در سالهای پیش از انقلاب در داخل کشور جمعاً ۲۶ فرودگاه فعال بودند که از میان آنها مهرآباد (تهران) و آبادان و شیراز بین المللی بودند. در ۱۳۷۵ش شمار فرودگاه به حدود دو برابر سالهای قبل از انقلاب اسلامی، یعنی به رقم ۵۰ رسید که از این شمار ۸ فرودگاه در جزایر خلیج فارس قرار داشتند.

مآخذ: آسایش، حسین، *سیمای اقتصادی ایران*، تبریز، ۱۳۵۵ش؛ احتسایان، احمد، *جغرافیای ایران*، تهران، ۱۳۱۸ش؛ اهلرس، اکارت، *ایران: مبانی یک کشورشناسی جغرافیایی*، ترجمه محمدتقی رهنمای، تهران، ۱۳۷۲ش؛ بدیعی، ربیع، *جغرافیای مفصل ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جداری عیوضی، جمشید، *ناحیه شمال غرب ایران*، تهران، ۱۳۶۳ش؛ جعفری، عباس، *دائرةالمعارف جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۷۹ش؛ همو، *رودها و رودنامه های ایران*، تهران، ۱۳۷۶ش؛ همو، *شناسنامه جغرافیایی ایران*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، *کوهها و کوه نامه های ایران*، تهران، ۱۳۶۸ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جیدی، محمدجواد، *چشمه های معدنی ایران*، تبریز، ۱۳۲۷ش؛ حرییان، محمود، *جغرافیای اقتصادی ایران*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ دهقان، علی، *سرزمین زردشت*، تهران، ۱۳۲۸ش؛ رخشانی، احمد، *جغرافیای ایران زمین*، تهران، ۱۳۲۹ش؛ رهنمای، محمدتقی، *توانهای محیطی ایران*،

یا شهرهای مرزی متصل می سازند و به ۳ نوع مشخص تقسیم می شوند: راههای اصلی ۴ خطه یا بزرگ راه: ۱'۵۶۲ کم؛ راههای اصلی عرضی دو خطه: ۲'۴۷۳ کم؛ راههای اصلی معمولی یا سواره رو: ۱۸'۰۷۹ کم (همانجا).

۳. راههای فرعی آسفالته، که ارتباط مراکز جمعیت و تولید داخل یک منطقه را برقرار می کند و جزئی از شبکه داخلی آن است و معمولاً به صورت دو طرفه عمل می کند و خود به ۳ قسمت عرضی، درجه ۱ و درجه ۲ از لحاظ عرض و شانه دار بودن تقسیم می شود. در سطح کشور به ترتیب ۹'۵۰۷، ۱۵'۳۶۰ و ۶'۵۱۹ کم از آن وجود دارد (همانجا).

۴. راههای روستایی، که ارتباط مراکز تولید روستایی و اتصال آنها به راههای فرعی داخلی کشور را برقرار می نماید. از این نوع راهها در سطح کشور در ۱۳۷۵ش بالغ بر ۸۴'۸۷۷ کم وجود داشته که ۵۸۶'۲۲ کم آن آسفالته، و بقیه شوسه بوده است (همان، ۳۷۳).

از نظر وسایل نقلیه گفنتی است که در ۵ سال ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۴ش جمعاً ۷۸۴'۲۷۴ وسیله نقلیه شماره گذاری شده است (همان، ۳۷۴).

ب - راه آهن: در اسفند ۱۳۱۷ خط آهن سرتاسری به طول ۱'۲۹۴ کم شروع به بهره برداری کرد و در نتیجه آن دو دریای شمال (بندر شاه سابق یا بندر ترکمن) و جنوب (بندر شاهپور سابق یا بندر امام خمینی) به یکدیگر مرتبط گردید. بلافاصله پس از پایان خط سرتاسری ساختمان ۳ خط جانبی تهران، و مشهد، تهران- تبریز و خط کناره کویر از طریق قم، کاشان، یزد و کرمان آغاز شد و در نتیجه خط آهن تهران- مشهد به طول ۹۲۵ کم در ۱۳۳۶ش، تهران- تبریز به طول ۷۴۲ کم در ۱۳۳۷ش پایان یافت (بدیعی، ۵۰۳/۳). پس از آن اجرای طرحهای توسعه شبکه راه آهن ایران روز به روز کامل تر شد؛ از جمله خطوطی که از ۱۳۶۱ش به شبکه افزوده شده است، می توان از خط آهن برقی باقی- بندرعباس به طول ۷۰۰ کم، و خط مشهد- سرخس به طول ۱۶۴ کم که شبکه راه آهن ایران را از طریق ترکمنستان به آسیای مرکزی متصل می سازد، نام برد (مطیعی، ۴۹). رشد مداوم شبکه های راه آهن کشور را می توان در جدول ۸ مشاهده کرد (سالنامه، ۱۳۷۵ش، ۳۷۰).

جدول ۸: طول خطوط راه آهن بر حسب نوع (واحد کیلومتر)

| سال | خطوط اصلی | خطوط فرعی و مانوری | خطوط صنعتی تجاری |
|-------|-----------|--------------------|------------------|
| ۱۳۶۰ش | ۴'۵۶۷ | ۷۵۸ | ۳۵۰ |
| ۱۳۶۵ش | ۴'۵۶۷ | ۱'۲۳۵ | — |
| ۱۳۷۰ش | ۴'۸۴۷ | ۱'۵۶۷ | ۴۵۱ |
| ۱۳۷۵ش | ۵'۶۱۲ | ۲'۳۹۸ | ۶۰۹ |

نقش راه آهن در اقتصاد کشور و ارتباط نواحی کشاورزی و صنعتی و مراکز جمعیت به یکدیگر و اتصال این نواحی و مراکز به بنادر جنوب و شمال و شبکه های راه آهن کشورهای همسایه مانند ترکیه (از آنجا به اروپا) و آذربایجان و ترکمنستان (و از آنجا به آسیای مرکزی) حائز اهمیت فراوان است (جغرافیا، ۱۵۲/۱).

شواهد و آثاری مربوط به زندگی انسان و نخستین تمدنها، در نقاط مختلف ایران به دست آمده است. از جمله کاوشهایی که در غار کمر بند (نزدیک بهشهر) و غار هوتو (نزدیک تریجان در غرب بهشهر) انجام شده، قدمت این تمدنها را به حدود سال ۹۰۰۰ ق م می‌رساند. آثاری هم که در تپه آسیاب (در شرق کرمانشاه)، گنج دزه (در جنوب غربی کنگاور)، تپه گوران (در دره رودخانه هلیلان در استان کرمانشاه)، تپه علی گش (در جنوب شرقی دره دهلران)، تپه سرآب (در شمال شرقی کرمانشاه)، تپه زاغه (در ناحیه بونین زهرا)، تل باکون (در جنوب غربی تخت جمشید)، یانیق تپه (در جنوب غربی تبریز)، تپه چغامیش (در جنوب شرقی دزفول)، تپه گودین (در غرب کنگاور)، تپه گیان (نزدیک نهاوند)، تپه چشمه علی (نزدیک شهر ری)، تل ابلیس (در بردسیر کرمان) و تپه یحیی (در جنوب بافت کرمان) به دست آمده. نشان از حضور انسان میان ۹ تا ۴ هزار سال ق م، در این مناطق دارد. آثار کشف شده در بمپور (در دره هلیل رود)، شهر سوخته (در جنوب زابل)، تپه شوش و هفت تپه (در جنوب شرقی شوش)، تپه حسنلو (نزدیک نقره)، تپه مارلیک یا چراغعلی تپه (در رودبار گیلان)، توژنگ تپه (در شمال شرقی گرگان)، تپه زیویه (در شرق سقز)، تپه حصار (نزدیک دامغان)، تپه موسیان (در منطقه دهلران)، تپه و قبرستان شهداد یا خبیص (در شرق کرمان) و گنج تپه (در کلاردشت مازندران) نیز نمونه‌هایی از تمدنهای موجود در فلات ایران را تا اوایل هزاره اول ق م به تصویر می‌کشد (برای تفصیل، نک: واندنبرگ، 208-205؛ نگهبان، ۳۴۵-۳۴۶، ۳۷۴-۳۷۵، ۴۲۲-۴۲۹، ۴۶۷-۴۷۷).

یکی از نخستین تمدنهای شناخته شده پیش از تاریخ در ایران، تمدن سیتلک است. آثار این تمدن در تپه‌های سیلک (در جنوب غربی کاشان) حاکی از آن است که این مکان یکی از کهن‌ترین زیستگاههای انسان اولیه در دشت‌های ایران بوده است. قدمت کهن‌ترین طبقه تپه‌های سیلک، به حدود اواخر هزاره ۶ و اوایل هزاره ۵ ق م می‌رسد. سفالهای به دست آمده در این طبقه نیز، جزو اولین نمونه‌های سفال در ایران است. در این منطقه، ظروف سفالین نقش‌دار فراوانی به دست آمده که قدمت برخی از آنها احتمالاً به حدود سال ۴۰۰۰ ق م می‌رسد و از این رو فلات ایران را مهد پیدایش ظروف سفالین نقش‌دار دانسته‌اند (همو، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۰؛ گیرشمن، 33-34، 29).

نواحی غربی و جنوب غربی فلات ایران، با توجه به ارتباطش با بین‌النهرین، پیش از دیگر نواحی، وارد دوره تاریخی شد؛ چنانکه در آغاز هزاره ۳ ق م در دشت خوزستان خطی تصویری اختراع شد که آن را «ایلامی آغازین» می‌خوانند. نمونه‌هایی از این خط در سیلک، گودین تپه کنگاور، تل قلیان فارس و حتی در شهر سوخته زابل به دست آمده است (نک: همو، 48-49، 45؛ وایز، 8-11؛ سامنز، 89-90؛ آمیه، 24-29، تصویر 16) که نشان دهنده ارتباط فرهنگی غرب فلات ایران با دیگر مناطق فلات در آن ایام است.

عمده‌ترین اقوام بومی ساکن غرب فلات ایران، از جنوب به شمال

تهران، ۱۳۷۰ ش؛ سالنامه آماری کشور (۱۳۷۵ ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ همان (۱۳۷۷ ش)، ۱۳۷۸ ش؛ سعادت، فتح‌الله، جغرافیای اقتصادی نفت ایران، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ سهامی، سیروس، بستر جغرافیایی تاریخ ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، پژوهشی پیرامون جغرافیای انسانی شمال ایران، مشهد، ۱۳۴۹ ش؛ سیاهپوش، محمدتقی، پیرامون آب و هوای باستانی فلات ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ شاه‌حسینی، یونس، «تصویر آماری عشایر کوچنده در سرشماری ۱۳۷۷ ش»، فصلنامه عشایری ذخایر انقلاب، تهران، ۱۳۶۲ ش، س ۲، ش ۲؛ صفی‌نژاد، جواد، نظامهای آبیاری سنتی در ایران، مشهد، ۱۳۶۸ ش؛ عدل، احمدحسین، آب و هوای ایران، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، تقسیمات اقلیمی ایران و رستنیهای ایران، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ علیجانی، پهلول، آب و هوای ایران، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ فرید، بدالله، جغرافیای جمعیت، تبریز، ۱۳۵۵ ش؛ کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۰ ش؛ کابریل، آ. تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران، ترجمه هومان خواجه نوری، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ گل‌گلاب، حسین، مشخصات جغرافیایی طبیعی ایران، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ گنجی، محمدحسن، آمار بارندگی در ایران، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ همو، «خشکالی در قانان»، ۳۲ مقاله جغرافیایی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ میثری، فریدون و دیگران، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ مجتهدزاده، پیروز، کشورها و مرزها در منطقه ژئوپولیتیک خلیج فارس، ترجمه حمیدرضا ملک محمدی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ محمودی، فرج‌الله، شبکه آبهای روان دشت لوت، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مستوفی، احمد، حوضه سیلخه، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، شهداد و جغرافیای تاریخی دشت لوت، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ مشکور، محمدجواد، جغرافیای تاریخی ایران باستان، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ مطیعی لنگرودی، حسن، جغرافیای اقتصادی ایران، مشهد، ۱۳۷۴ ش؛ موحد دانش، علی‌اصغر، هیدرولوژی آبهای محیطی ایران، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ نبوی، محمدحسن، دیباچه‌ای بر زمین‌شناسی ایران، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نظری، علی‌اصغر، جغرافیای جمعیت ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ نیساری، سیروس، کلیات جغرافیایی ایران، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ودیعی، کاظم، مقدمه‌ای بر جغرافیای انسانی ایران، تهران، ۱۳۵۳ ش.

II. تاریخ

تاریخ ایران در دوران باستان: موقعیت خاص جغرافیایی فلات ایران که آسیای مرکزی و شرق دور را به شرق نزدیک و اروپا متصل می‌سازد، این منطقه را از دیرباز به یکی از مهم‌ترین مراکز امواج مهاجرتها و سکونتها و جنگها و تحولات گوناگونی که از دوران پیش از تاریخ آغاز شده، تبدیل کرده است.

سابقه حضور انسان در فلات ایران به درستی روشن نیست؛ با این حال، بعضی محققان احتمال مهاجرت جمعیت‌های انسانی را از افریقا، آسیای مرکزی، قفقاز و شبه قاره هند به سوی فلات ایران مطرح کرده‌اند (اسمیث، 14). ظاهراً کهن‌ترین محل مربوط به دوره دیرینه سنگی قدیم که تاکنون در ایران یافت شده، در خراسان و در بستر رودخانه کشف رود قرار دارد که قدمت ابزارهای سنگی به دست آمده در آنجا را حدود ۸۰۰ هزار سال تخمین زده‌اند (همو، 15). برخی ابزارهای سنگی متعلق به دوره دیرینه سنگی میانه نیز در مرکز ایران، در شمال شرقی شیراز کشف شده است (کامرون، 6). پس از طی این دوره‌ها، در زمانی که اروپا هنوز در دوره دیرینه سنگی به سر می‌برد، ایران مانند دیگر مناطق خاورمیانه، وارد عصر مس شد (همو، 7). نیز درباره انسان‌شناسی گونه‌ها و اقوام ساکن فلات ایران در روزگار کهن، نک: 19-16).

جای مانده، نقش برجسته آئوتینی^۱ پادشاه لولوبی، نزدیک سرپل زهاب است که کتیبه کوتاهی هم به زبان اکدی دارد (هرتسفلد، «دروازه...»، 3-5، ایران، 183 و تصویر 297؛ کامرون، 41-40؛ دیاکونوف، ۱۰۰). گوتیها که احتمالاً در شمال شهرزور زندگی می کردند، در اواخر هزاره ۳ ق م، بابل را متصرف شدند و ظاهراً چندی بعد، بر ایلام نیز تسلط یافتند (کامرون، 43-41؛ گیرشمن، 56-57).

اما تاریخ «ایران» به معنی «سرزمین آریایها»، با مهاجرت گروهی از اقوام آریایی (هند و ایرانی) به داخل فلات ایران آغاز می شود. آریاییان خود از اقوام هند و اروپایی بودند که پس از جدایی از هم‌نژادان خویش در هزاره ۲ ق م در آسیای مرکزی می زیستند. در زردشتی، از سرزمین کهن ایرانیان با نام «ایران ویج» یاد شده است. در وندیداد (فرگرد ۱)، ایران ویج نخستین سرزمینی است که به دست اهوره مزدا آفریده شد (نک: اوستا، 317). بر اساس بعضی پژوهشها، مهاجران آریایی در زمانی که فلات ایران در عصر آهن به سر می برد، در حدود سالهای ۱۰۰۰-۸۰۰ ق م وارد نواحی غربی این فلات شدند (مالوری، 50-49؛ نیز نک: یانگ، 34، 11). درباره مسیر مهاجرت آریاییان به فلات ایران، برخی معتقدند که این مهاجران از آسیای مرکزی به سوی غرب پیش رفتند تا به کوههای زاگرس رسیدند؛ اما دسته‌ای دیگر عقیده دارند که مهاجرت آریاییان در دو مسیر جداگانه از دو سوی دریای خزر انجام گرفته است و طوایف مادی و پارسی از راه قفقاز به فلات ایران داخل شده‌اند (نک: بويس، 6-5). روایات مربوط به فرمانروایان کیانی هم با اینکه دارای عناصر اساطیری است، تصویری از وقایع تاریخی بعد از استقرار آریاییان در ایران شرقی تا زمان ظهور زردشت به دست می دهد. به نظر می رسد که می توان سلسله کیانیان شرق ایران را به عنوان برپاکنندگان اولین تشکیلات بزرگ و منظم سیاسی آریایی در فلات ایران به شمار آورد (کریستن سن، کیانیان، ۴۹، ۵۶). به هر حال، با ورود این تازه واردان آریایی، مرحله نوبنی در تاریخ فلات ایران آغاز شد.

از اوایل سده ۹ ق م، فشار آریاییان در کوهستانهای زاگرس بر بومیان افزوده شد و اینان در حال پیشروی به سوی غرب، به تدریج شهرها و آبادیهای این مناطق را از دست ساکنان آن خارج کردند و در برابر آشوریان قد برافراشتند (کامرون، 143). بدین سبب، نام اقوام ماد و پارس، نخستین بار در متنهای آشوری آمده، و سرزمینهای آنان «مادی» (نزدیک همدان) و «پرسونه» (در غرب و جنوب غربی دریاچه اورمیه) خوانده شده است. سالنامه‌های شلمنصر سوم پادشاه آشور، در ۸۴۴ ق م از پارسیان و در ۸۳۶ ق م از مادها نام می برد (لاکنیبل، 235، 206؛ گیرشمن، 90؛ مالوری، 49؛ قس: دیاکونوف، ۱۵۵-۱۵۶).

همزمان با اواخر سده ۹ ق م و اوایل سده ۸ ق م، دولت آشور مدتی به

عبارت بودند از: ایلامیان، کاسیها^۲، لولوبیها^۳ و گوتیها^۴. این اقوام با هم خوشاوندی داشتند و از نظر نژاد و زبان به یکدیگر نزدیک بودند (گیرشمن، 50). سرزمین اصلی ایلامیان، جلگه شوش و دره رودهای کارون، کرخه و دز در خوزستان بود که مناطق کوهستانی و دشتهای مرتفع شمال و شمال شرقی جلگه شوش را نیز شامل می شد. اما امپراتوری ایلامیان، قلمرو وسیع تری را در بر می گرفت و از جنوب تا لیان (بوشهر کنونی) و از شرق تا آنتشان یا آنران (= تل ملیان، نزدیک مرودشت فارس) را شامل می شد (دیاکونوف، ۹۹؛ مجیدزاده، تاریخ و...، ۳۳، ۵، ۱، حاشیه ۳۲). در دوره‌های باستانی، اقتصاد بین‌النهرین همواره به منابع طبیعی فلات ایران و کوههای زاگرس وابسته بود. و این معنی از علل عمده لشکرکشیهای سومریها و اکدیها به خوزستان و کوهپایه‌های زاگرس، به شمار می رفت. این تاخت و تازها سرانجام سبب شد که در اواسط هزاره ۳ ق م، شاهک نشینهای کوچک، اما مستقل کوهستانهای زاگرس و خوزستان، با ایجاد تشکیلات سیاسی و نظامی واحدی، حکومت متحد ایلام را تأسیس کنند (علیزاده، ۳۵-۳۶، ۴۱، حاشیه ۱۵؛ مجیدزاده، همان، ۵-۶). تا حدود سال ۶۴۶ ق م یا چند سال پس از آن که حکومت ایلام به دست آشور بانیپال سقوط کرد (نک: کامرون، 211؛ مجیدزاده، همان، ۳۱-۳۲)، این پادشاهی شامل سلسله‌های متعدد بود. پوزور (کوتیک) - این - شوشینک، شیلههه، اوتش - گل، شوتروک - تهوته، کوتیر - تهوته و شیلهک - این - شوشینک از نامدارترین فرمانروایان سلسله‌های ایلامی به شمار می روند. غیر از شوش و آنتشان، شهرهای آون (احتمالاً شوشتر امروزی)، سیمش (خرم‌آباد کنونی)، مذکتو (احتمالاً در شمال شوش) و هیدلو (در کوههای شرق بر سر راه جاده فارس) نیز از شهرهای بزرگ دولت ایلام بوده‌اند (نک: همان، ۶، ۸، ۹، ۳۰؛ نیز قس: کامرون، 165).

اقوام کاسی، لولوبی و گوتی در زاگرس مرکزی زندگی می کردند (همو، 14). از این میان، کاسیها در پایان هزاره ۳ ق م، در سرزمین لرستان کنونی به سر می بردند (هرتسفلد، ایران...، 181)، اما خاستگاه اصلی آنها به درستی مشخص نیست (کامرون، 91). از سده ۱۷ یا ۱۶ ق م تا حدود سال ۱۱۵۵ ق م، بابل نیز در قلمرو اینان بود که این مدت، طولانی‌ترین فتح خارجی در بین‌النهرین است (رید، 137؛ گیرشمن، 64). مفرغ لرستان که بهترین نمونه هنر غرب ایران در پایان هزاره ۲ ق م و اوایل هزاره اول ق م به شمار می رود (نک: لنکستر، 99-94؛ موری، 129-113)، از سوی بعضی از محققان به اقوام کاسی منسوب شده است (دیاکونوف، ۱۲۶؛ مجیدزاده، «تاریخ‌گذاری...»، ۱۳، حاشیه ۳؛ قس: گیرشمن، 106). لولوبیها ظاهراً بخش وسیعی از مناطق کوهستانی زاگرس، از نواحی علیای رودخانه دیاله تا دریاچه اورمیه را در تصرف خود داشتند و مرکزشان شهرزور بود. مهم‌ترین یادگاری که از آنها بر

1. Kassites

2. Lullubi

3. Guti

4. Anubanini

5. Am Tor ...

6. Madai

7. Parsua

به سرکردگان ماد بیشتر کمک کرد و با اتحاد طوایف ماد، ایشان پیش از پارسیها حکومتی مقتدر سامان دادند (نک: همان، ۸۵/۱، ۸۷).

مادها: روایات مربوط به تاریخ ماد، نزد دو مورخ یونان باستان، هرودت و کتسیاس به کلی متفاوت است. شمار پادشاهان ماد و مدت فرمانروایی آنان، از نظر کتسیاس (نک: اشپیگل، II/258؛ یوستی، 406) بسیار بیشتر از آن است که هرودت نقل کرده، و امروز بی‌پایگی آنها مسلم است (دیاکونوف، ۲۹).

در ۷۱۵ یا ۷۱۶ ق م روسا^۱ پادشاه اورارتو با کمک دیا اوگو در بعضی نقاط قلمرو آشور، شورش به راه انداخت. اما سارگن دوم، پادشاه آشور، آشوبگران را سرکوب کرد و دیا اوگو را با خانواده‌اش گرفته، به حمه در سوریه تبعید کرد (همو، ۱۹۸؛ کامرون، 150-151؛ فرای، «تاریخ ایران...»، 69). با اینکه تاریخ روزگار این دیا اوگو با آنچه هرودت درباره دیوکس^۲، بنیان‌گذار حکومت ماد، آورده، حدود ۱۰ تا ۱۵ سال اختلاف دارد، احتمالاً دیوکس هرودت، همان دیا اوگوی منابع آشوری است. در عین حال، آنچه هرودت درباره سلطنت مستقل دیوکس و ایجاد پایتختی در اکباتانا (همدان) یا قلعه‌های تو در توی هفتگانه در زمان وی آورده، محل تردید است، زیرا بی‌شک فرمانروایان آشور، بنای چنین ارگ رفیعی را تحمل نمی‌کرده‌اند (زرین‌کوب، روزگاران...، ۳۷، تاریخ، ۸۸/۱؛ نیز نک: کامرون، 151؛ گیرشمن، 94-95).

بر اساس روایت هرودت، مادها دیوکس را به سبب درستی‌کاری او، به امر قضا و اجرای عدالت در میان خود برگزیدند. وی چندی از این کار کناره گرفت تا سرانجام مردم او را به پادشاهی برداشتند (زرین‌کوب، روزگاران، همانجا؛ کامرون، 175). به هر حال، فرمانروایی دیا اوگوی مادی، تنها یک حکومت محلی بود و سلطنت مستقل ماد، سالها بعد شکل گرفت. فرورتیش (در یونانی: فرا اُرتیس) در ۶۷۵ یا ۶۷۴ ق م جانشین دیا اوگو شد و ظاهراً پس از آنکه پارسیها را مطیع خود ساخت (ح ۶۷۰ ق م)، کوشید تا میان مادها با اتحادیه ماتای و قبایل کیمیری^۳ که در اواخر سده ۸ ق م از قفقاز به داخل فلات ایران آمده بودند، بر ضد آشور ائتلاف کند (زرین‌کوب، همان، ۳۹؛ دیاکونوف، 113-114؛ کامرون، 178؛ نیز نک: اشپیگل، II/252). سرانجام وقتی فرورتیش و متحدانش به حدود نینوا، پایتخت آشور، رسیدند، سکاها از پشت سر بر مادها تاختند. در جریان هجوم سکاها که ظاهراً به درخواست آشور انجام پذیرفت، فرورتیش کشته شد (۶۵۳ ق م) و سکاها ۲۸ سال بر سرزمین ماد مسلط شدند (زرین‌کوب، همان، ۴۰؛ نیز نک: فرای، «میراث...»، 72).

وقتی هووخستره جانشین پدر شد، ظاهراً کم سال بود و به ناچار با سکاها از در صلح درآمد، اما سرانجام پادشاه سکاها و سرکردگانش را کشت و به این غائله پایان داد (۶۲۵ ق م). هووخستره بنیان‌گذار

ضعف گرایید و این موضوع سبب استحکام حکومت اورارتو (آارات) شد. توسعه قدرت اورارتو، مایه نگرانی آشور بود و پادشاهان آشور ناچار بودند برای مقابله با تعرضهای احتمالی اورارتو، در مجاورت مرزهای آن کشور، نیروهای قابل ملاحظه‌ای نگاه دارند. یکی از پادشاهان اورارتو در ابتدای سده ۸ ق م، توانست آشور را تهدید کند، سواحل غربی دریاچه اورمیه را بگیرد و نیز بخشی از سرزمینهای مربوط به طوایف ماتای^۴ در سواحل شرقی این دریاچه را به قلمرو خود بیفزاید. اما نظارت بر احوال اقوام جنگجو و استقلال طلب آریایی ماد و پارس که در این نواحی استقرار یافته بودند، دشوار بود و این امر به توسعه حس استقلال جویی این اقوام کمک کرد (زرین‌کوب، تاریخ...، ۷۴/۱-۷۵). با آغاز فرمانروایی تیگلت پیلسر سوم (۷۲۴-۷۲۷ ق م)، لشکرکشیهای آشوریان به شرق برای مقابله با توسعه نفوذ اورارتو، دوباره از سر گرفته شد و سرزمینهای وسیعی در زاگرس به تصرف اینان درآمد (نک: لوین، 108-111). این عملیات نظامی آشوریان را در برابر مادها قرار داد و در ۷۳۷ ق م وارد قلمرو مادها شدند. کتیبه‌های آشوری از گرفتن خراج از مادها و نفوذ در سرزمین آنها تا کوه بیکنی سخن می‌گویند (لاکنیل، 222، 215، 208، 41، II/26، 291، I/285-286؛ کامرون، 148-149). تعیین موقعیت کوه بیکنی - که قبلاً آن را با دماوند یکی می‌شمردند (استد، «تاریخ آشور»^۵)، 362؛ دیاکونوف، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۴۳)، و اکنون آن را منطبق با قله الوند می‌دانند (لوین، 119) - می‌تواند میزان پیشروی آشوریان را در قلمرو مادها نشان دهد.

طوایف ماد و پارس، به روزگار مهاجرت یا در ایام استقرار در فلات ایران، پیوندهای نزدیکی با یکدیگر داشتند و استقلال داخلی آنها، مانع توسعه و دوام این پیوندها نبود (زرین‌کوب، همان، ۸۱/۱-۸۲). با اینکه پژوهشهای جدید زبان‌شناختی نشان می‌دهد که واژه «ماد»، ریشه مشخص هند و اروپایی ندارد (دیاکونوف، 57)، بر طبق روایت هرودت، در روزگار کهن، همه مادها را آریایی می‌نامیدند (گال، 277). هرودت، مادها را شامل ۶ طایفه بزرگ می‌داند که مَعها یکی از این طوایف بوده‌اند (نک: همو، 276). همین مورخ یونانی، پارسیها را متشکل از ۱۰ طایفه برمی‌شمرد و از پاسارگادیها که هخامنشیان از ایشان بودند، به عنوان طایفه پارسی برتر یاد می‌کند (همو، 261). در واقع پارسیها نیز همزمان با قدرت یافتن طوایف ماد و از حدود سال ۸۱۵ ق م از سرزمینهای اولیه خود در فلات ایران، به سوی جنوب رهسپار شدند و در شمال شرقی شوش به فاصله اندکی از سرزمین ایشان، در ناحیه‌ای که آن را پرسومش^۶ می‌خواندند، استقرار یافتند. در حدود سال ۷۰۰ ق م، هخامنش سرکرده طوایف پارسی، ظاهراً در جنگی که به شکست سیناخریب پادشاه آشور انجامید (۶۹۲ ق م)، متحد ایلام و بابل بود (کامرون، 179؛ زرین‌کوب، همان، ۸۵/۱). بدین ترتیب، پارسیها نیز مقارن با مادها وارد جریان حوادث روزگار شدند، اما اوضاع و احوال

1. Mannai
7. Cimmerician

2. History of Assyria.
8. The Heritage...

3. Parsumash

4. Rusa

5. The History...

6. Deioeces

(دربارهٔ سلسله نسب هخامنشیان، نک: براندشتیان، 5؛ گری، «بنیاد گذاری...»^۲، 6-5؛ برای تفصیل مطالب، نک: داندمایف، 9-1).

کوروش دوم ملقب به «کبیر»، پسر کمبوجیهٔ اول از شاخهٔ انشانی هخامنشیان، در واقع مؤسس یک حکومت جهانی بود. حکومت محلی او در انشان از ۵۵۹ ق م آغاز شد، اما وی با متحد کردن تمام طوایف پارسی، قدرت را در فلات ایران از جنگ مادها به درآورد. با سقوط همدان، حکومت مستقل کوروش آغاز شد. چندی بعد، با هجوم سپاه پارسی به سارد، حکومت لیدیای نیز سقوط کرد (۵۴۷ ق م) و به دنبال آن به تدریج تمام آسیای صغیر و مستعمرات یونانی آناتولی به تصرف هخامنشیان درآمد (۵۴۶ ق م). این واقعه، نخستین برخورد مستقیم هخامنشیان با یونانیان بود که به جنگ و رقابتی دائم انجامید (نک: همو، 27؛ امستد، «تاریخ امپراتوری...»^۳، 41-38؛ گری، همان، 10-9). کوروش طی چند سال، ولایات شرقی ایران و بخشی از آسیای مرکزی را به قلمرو خود افزود (۵۴۵-۵۳۹ ق م) و سپس آمادهٔ حمله به بابل شد و پس از چند نبرد کوچک، بابل را با وجود برج و بارو و استحکامات فراوانش تسخیر کرد (۵۳۹ ق م). کوروش خود را «پادشاه بابل» نیز خواند و پس از تأکید بر صلح و آرامش، دستور داد پرستشگاهها را بازسازی کنند. با تسخیر بابل، جز تمام بین‌النهرین، سرزمینهای سوریه، فلسطین و فنیقیه نیز از ۵۳۹ ق م به دست هخامنشیان افتاد (نک: داندمایف، 64، 47-42، 33؛ امستد، همان، 56، 51-49، 46-45). کوروش ظاهراً در جریان درگیری با یکی از قبایل صحراگرد سکایی کشته شد (۵۳۰ ق م) و به‌ر حال، فرجام‌کاری در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است و روایات موجود در این باره، بسیار متفاوتند (نک: زرین‌کوب، تاریخ، ۱۲۹/۱-۱۳۰؛ داندمایف، 69-66).

قلمروی که کوروش بر آن فرمان می‌راند، چنان وسیع بود که تا آن زمان در تاریخ سابقه نداشت. او پایتخت کشورش را به افتخار قبیلهٔ خود، پاسارگاد نامید (امستد، همان، 59؛ گال، 262). سیمای کوروش به عنوان فرمانروا و فاتحی بزرگ، نه تنها در زمان او، بلکه تا قرن‌ها بعد همیشه مورد تحسین بوده است. در روزگاری که قتل و غارت و خون‌ریزی و سخت‌گیری در عقاید، طرز فکر غالب و شیوهٔ معهود پادشاهان عصر بود، کوروش با پرهیز از اینگونه اعمال، شکل تازه‌ای از فرمانروایی را به دنیا عرضه کرد. این سیاست تسامح کوروش - که بعدها برخی دیگر از پادشاهان هخامنشی نیز آن را دنبال کردند - او را در توسعهٔ امپراتوری و حفظ وحدت آن یاری داد (برای تفصیل، نک: زرین‌کوب، «تسامح...»، ۱۱-۱۷).

پس از کوروش، پسرش کمبوجیه (حک ۵۳۰-۵۲۲ ق م) نقشهٔ پدر را برای فتح مصر عملی ساخت (۵۲۵ ق م) و بخشی از شمال افریقا را ضمیمهٔ قلمرو هخامنشیان کرد (نک: بویس، 75-71). در ایام غیبت کمبوجیه از ایران، مغانی به نام گئوماته خود را بر دبه برادر مقتول کمبوجیه

واقعی حکومت ماد به شمار می‌رود. وی سپاه را نظمی تازه بخشید، دسته‌های پیاده نظام و سواره نظام به وجود آورد و باقی ماندهٔ سکاها را نیز در سپاه خویش به خدمت گرفت. پس از آنکه تمام طوایف ماد، پارس و ماتای، فرمانروایی او را گردن نهادند، از گرفتاریهای داخلی و خارجی آشور بهره برد و خود را آمادهٔ حمله به این امپراتوری کهن سال کرد. هووخشره و متحدش نبوپولسز، حاکم بابل به دنبال چند حمله ناموفق سرانجام نینوا را در محاصره گرفته، پس از تصرف، آن را غارت و ویران کردند (۶۱۲ ق م). چندی بعد، آخرین مقاومت‌های آشور درهم شکسته شد (۶۰۹ یا ۶۰۸ ق م) و این امپراتوری به کلی از میان رفت (نک: امستد، «تاریخ آشور»، 639-637؛ دیاکونوف، 124-123؛ فرای، «تاریخ ایران»، 76، «میراث»، 73). آنگاه قلمرو آشور، میان پادشاهان ماد و بابل تقسیم شد و حکومت ماد به عنوان یک قدرت تازه، قدم به صحنه تاریخ نهاد (دربارهٔ قلمرو هووخشره، نک: کامرون، 218-217؛ زرین‌کوب، همان، ۴۳). پس از آن، هووخشره به بسط قلمرو خویش پرداخت و در آسیای صغیر با دولت لیدیا (لودیا) روبرو شد. نبرد این دو دولت نوحاصله که بیش از ۵ سال به طول انجامید، سرانجام به سبب وقوع یک کسوف کلی (۲۸ مه ۵۸۵ ق م) که آن را به فال بد گرفتند، خاتمه یافت و رود هالیس (فزل ایرماق کنونی) مرز دو کشور شناخته شد (نک: یوستی، 414؛ کامرون، 219؛ زرین‌کوب، همان، ۴۴). همزمان با گفت و گویهای صلح، هووخشره درگذشت و پسرش ایشتیویگو (در یونانی: آستواگس^۱، آستیاج) بر جای او نشست (۵۸۵ ق م). از سلطنت ۳۵ سالهٔ ایشتیویگو آگاهیهای اندکی در دست است. او در اواخر سلطنت خویش، به فکر حمله به بابل و تسخیر خزان افتاد؛ ولی پیش از آنکه دست به حمله زند، خبر شورش طوایف پارسی به رهبری کوروش هخامنشی، پادشاه انشان که ظاهراً نوادهٔ او بود، در رسید و ایشتیویگو به ناچار به پایتخت خویش بازگشت. بیکار میان دو رقیب ۳ سال طول کشید. سرانجام لشکریان ایشتیویگو بر او شوریدند و پادشاه ماد را تسلیم کوروش کردند (۵۵۰ یا ۵۴۹ ق م). اندکی بعد، پایتخت مادها به دست کوروش افتاد و بدین ترتیب، عصر اولین دولت مستقل ایرانی پایان یافت (نک: کامرون، 226-224؛ دیاکونوف، 145-142؛ فرای، «میراث»، 78؛ زرین‌کوب، روزگاران، ۴۵-۴۶).

هخامنشیان: با ظهور سلسلهٔ هخامنشی، ایران در سیاستهای جهانی آن روزگار، نقشی تعیین کننده یافت. نیای بزرگ این سلسله، هخامنش در انشان حکومت محلی کوچکی تشکیل داده بود (ح ۷۰۰ ق م). پسر او چیشیش (حک ۶۷۵-۶۴۵ ق م) قلمرو خود را توسعه داده، به جز انشان، بر ولایت پارس نیز چیرگی یافت. پس از او، قلمروش میان دو پسرش تقسیم شد. پارس به آریازمته رسید و انشان به کوروش اول. از این پس، خاندان هخامنشی به دو شاخهٔ بزرگ تقسیم شد که در طول تاریخ این سلسله، حکومت را میان خود تقسیم کردند.

خواند و بر تخت سلطنت ایران نشست. کمبوجیه که برای دفع این طغیان، روی به ایران آورده بود، در بین راه به طور مرموزی درگذشت. سرانجام داریوش اول که از شاخه پارتی خاندان هخامنشی بود، با قتل گئوماته مغ به حکومت نشست (۵۲۲ ق.م).

به گفته داریوش در کتیبه بیستون (ستون ۴، بندهای ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۲) وی تا یک سال پس از آنکه بر تخت نشست، مشغول سرکوب شورشهایی بود که سراسر امپراتوری هخامنشی را فرا گرفته بود (نک: کنت، ۱۳۱-۱۳۲). در عین حال، درباره درستی سخنان داریوش در کتیبه بیستون، به خصوص درباره ماجرای گئوماته مغ تردیدهایی مطرح شده است (مثلاً نک: داندامايف، ۱۰۷-۱۱۳). در روزگار داریوش اول، قلمرو هخامنشیان وسعت فوق العاده یافت. حسن تدبیر و قدرت اراده داریوش سبب شد که امنیت در کشور برقرار شود. وی با ایجاد دستگاه منظم اداری، اقتصادی و نظامی، به امپراتوری هخامنشی انسجام بخشید. به فرمان او در تخت جمشید و شوش بناهای عظیم برپا شد، سکه طلا ضرب گردید، جاده شاهی که شوش را به سارد و افسوس متصل می کرد، ساخته شد و سپاه جاویدان تشکیل گردید (بویس، ۹۷-۱۰۰؛ امستد، «تاریخ امپراتوری»، ۱۸۷-۱۸۵، ۱۲۰-۱۱۹؛ گری، «سلطنت...»، ۱۹۳-۱۹۰). از این رو، او را «معمار امپراتوری پارس» نامیده (نک: زرین کوب، تاریخ، ۱۵۴/۱)، و «کبیر» لقب داده اند. اما داریوش در غرب امپراتوری با دشواری روبه رو شد و سپاه او در یونان در محلی به نام ماراتن شکست یافت و یا عقب نشست (۴۹۰ ق.م). این واقعه غیرمنتظره سبب شد که یونانیان درباره نتیجه این نبرد به لاف و گراف بپردازند (برای تفصیل، نک: هیگنت، ۷۴-۵۹). چندی بعد، داریوش اول که شاید مقتدرترین فرمانروای شرقی در دنیای باستان بود (نک: زرین کوب، همان، ۱۶۲/۱)، درگذشت (۴۸۶ ق.م).

پسر و جانشین او خشایارشا، فاقد قدرت اراده پدر بود. او پس از سرکوب خشونت آمیز شورشهای مصر و بابل، به یونان لشکر کشید و آتن را متصرف شد، اما نیروی دریایی هخامنشی در تنگه سالامین خسارات فراوان دید (۴۸۰ ق.م). یونانیان درباره این نبرد بیش از پیش به مبالغه پرداختند و به خصوص در باب شمار ناوگان و سربازان سپاه هخامنشی، افسانه پردازیها کردند (برای تفصیل، نک: هیگنت، ۳۵۵-۳۴۵). بی شک این شکست برخلاف انتظار خشایارشا بود، اما در ایران آن را جز یک حادثه عادی و یک شکست موقت تلقی نمی کردند (نک: زرین کوب، همان، ۱۶۶/۱).

با قتل خشایارشا (۴۶۵ ق.م) که در جریان توطئه ای کشته شد، دربار هخامنشی به تدریج در دسیسه های حرمخانه و سیاست بازیهای خواجه سرایان فرو رفت. بیشتر جانشینان داریوش اول، تدبیر و لیاقت او را نداشتند و اینکه تا سالها بعد، تزلزل عمده ای در تمامیت امپراتوری هخامنشی پدید نیامد، در واقع به دلیل دستگاه منظم اداری و حکومت مقتدر و منسجمی بود که داریوش اول آن را بنیاد نهاده بود. حتی با وجود جدا شدن مصر از قلمرو هخامنشیان در اواخر پادشاهی داریوش دوم

(حک ۴۲۳-۴۰۴ ق.م) و طغیان کورش (۴۰۱ ق.م) پسر او برضد برادر ارشدش اردشیر دوم (حک ۴۰۴-۳۵۹ ق.م) و بازگشت ۱۰ هزار جنگجوی یونانی از قلب امپراتوری هخامنشی به سرزمین خود - که نشان انحطاط نظامی هخامنشیان بود - باز قلمرو هخامنشیان تقریباً دست نخورده باقی ماند و مصر هم چند سال بعد در ۳۴۲ ق.م در روزگار فرمانروایی اردشیر سوم (حک ۳۵۹-۳۳۸ ق.م) دوباره به امپراتوری پارسیان ملحق شد. داریوش اول کشور را به استانهای مختلف تقسیم کرده بود. این تقسیم بندی با اندکی تغییر، تا پایان حکومت هخامنشیان پابرجا بود. فهرستی که هرودت درباره تقسیمات قلمرو هخامنشی ذکر می کند، با اینکه با کتیبه های پادشاهان این سلسله متفاوت است، اطلاعات جالب توجهی را درباره میزان مالیات این مناطق به دست می دهد (نک: کوک، ۲۴۷-۲۴۴). اردشیر سوم با وجود موفقیت های سیاسی و نظامی که به دست آورد، با قتل عام برادران و خویشان نزدیکش، عملاً سلسله هخامنشی را به سوی نابودی سوق داد. سرانجام آخرین پادشاه هخامنشی داریوش سوم (حک ۳۳۶-۳۳۰ ق.م) خود را مجبور به مقابله با اسکندر مقدونی دید. نخستین پیکار دو سپاه در کنار رود گرانیکوس در غرب آسیای صغیر روی داد که به شکست سپاه هخامنشی انجامید (۳۳۴ ق.م). به دنبال پیروزی دیگر اسکندر در ایسوس مجاور خلیج اسکندرون (۳۳۳ ق.م)، خانواده داریوش سوم با غنائم بسیار به چنگ مهاجمان افتاد. اسکندر پس از فتح مصر (۳۳۲ ق.م)، راه بابل را پیش گرفت و در گاوملا (گوگمل) نزدیک موصل، برای آخرین بار با سپاه منظم هخامنشی روبه رو شد. به دنبال غلبه اسکندر در این نبرد (۳۳۱ ق.م)، شوش و تخت جمشید نیز سقوط کرد. اسکندر که در تعقیب داریوش سوم بود، سرانجام جسد او را که به دست همراهانش کشته شده بود، در ۳۳۰ ق.م نزدیک دامغان کنونی یافت (برای تفصیل، نک: داندامايف، ۳۳۲-۳۱۹؛ زرین کوب، همان، ۲۰۷/۱-۲۱۶).

سلوکیان: چند سال پس از سقوط حکومت هخامنشی، اسکندر مقدونی در بابل از پای درآمد (۳۲۳ ق.م) و قلمرو وسیعش میان سردارانش تقسیم شد. ۱۱ سال پس از مرگ اسکندر و به دنبال نزاع جانشینان او، بابل به دست یک سردار مقدونی به نام سلوکوس افتاد (۳۱۲ ق.م). وی سپس ایلام و بخشی از ماد را نیز به قلمرو خویش افزود و خود را سلوکوس نیکاتور (= فاتح)، فرمانروای مستقل خواند. او در ۳۰۱ ق.م سوریه و بخش بزرگی از آسیای صغیر را نیز تصرف کرد. سلوکوس اول و پسرش آنتیوخوس اول با ایجاد شهرهای جدید، سعی داشتند که یونانی مآبی را در قلمرو شرقی خود رواج دهند. از جمله مهم ترین این شهرها، یکی سلوکیه در ساحل غربی دجله و دیگری انطاکیه در سوریه بود. انتخاب انطاکیه به عنوان پایتخت و درگیریهای سلوکیان با بطلمیوسیان مصر، توجه آنان را به غرب امپراتوری معطوف

رود فرات رساند. از این هنگام به بعد، پارتیان با روم مجاور شدند. در زمان مهرداد دوم میان ایران و چین نیز سفیرانی رد و بدل شد. وی مانند هخامنشیان خود را «شاه شاهان» می خواند. به روزگار فرمانروایی او، اصلاحات اداری و دیوانی انجام شد و نقشه برداری جغرافیایی معمول گردید (کالج، 32-35؛ تارن، 582-584).

به دنبال گسترش قلمرو اشکانیان و مجاورت با روم، نخستین اختلاف جدی میان این دو دولت در زمان فرهاد سوم با پمپه سردار بزرگ رومی روی داد که البته به جنگی منجر نشد (نک: گوتشمید، ۱۳۶-۱۳۷؛ کالج، 36-37). ولی به روزگار اُرد اول به سبب تجاوز کراسوس سردار رومی به سرزمین اشکانیان میان دو دولت جنگ شد و با قتل کراسوس در نبرد حرّان (۵۳ ق م) اشکانیان پیروز شدند (برای تفصیل، نک: دیواز، 78-93). چند سال بعد در روزگار فرهاد چهارم هم مارک آنتونی سردار رومی و فرمانروای سوریه، به قلمرو اشکانیان تجاوز کرد (۳۶ ق م)، اما سرانجام با تلفات بسیار مجبور به عقب نشینی شد (بیوار، 58-64). پس از آن نیز اشکانیان و رومیان بارها بر سر ارمنستان و مرزهای سوریه با یکدیگر جنگها کردند. آخرین پادشاه بزرگ اشکانی، تلاش اول (حک ح ۵۱ - ح ۸۰ م) بود که بیشتر دوره فرمانروایی خود را به تثبیت موقعیت ایران در ارمنستان گذراند. با مرگ او، ایران درگیر اختلافات داخلی شد و سرداران رومی به قلمرو پارتیان طمع کردند. در جریان این لشکرکشیها با اینکه حتی تیسفون پایتخت اشکانیان نیز چندی به دست رومیان افتاد، اما رومیان مهاجم هرگز توفیق چندانی نیافتند (نک: زرین کوب، همان، ۱۵۴-۱۶۱). آخرین پادشاه اشکانی، اردوان پنجم (یا به روایت جدیدتر اردوان چهارم) با اینکه قوای روم را در هم شکست و حتی آنان را مجبور به پرداخت غرامت کرد (۲۱۷ م)، در برابر رقیب داخلی خود اردشیر بابکان تاب مقاومت نیاورد و در جنگی که میان این دو، در دشت هُرمِز دگان روی داد، کشته شد (۲۲۴ م) و شاهنشاهی اشکانی نیز فروپاشید.

ساسانیان: اردشیر بابکان حکومتی در ایران به وجود آورد که پیوند دین و دولت، ویژگی مهم آن بود. خصوصیت عمده دیگری که حکومت او را از حکومت اشکانیان متمایز می کرد، وحدت و تمرکز آن بود. در واقع، با تأسیس سلسله ساسانی به دست اردشیر بابکان، به تدریج وحدت سرزمینهای ایرانی، پس از هجوم اسکندر دوباره تحقق پذیرفت.

خاندان ساسانی از اوایل سده ۲ م، به تدریج نفوذ و قدرت خود را در ولایت پارس توسعه دادند. ساسان، جد بزرگ ساسانیان که موبد بزرگ آتَشکده آناهید در استخر بود، با سلسله محلی باژرتنگی که در پارس حکومت داشت، پیوند زناشویی بست و پسر وی بابک حدود سال ۱۵۵ م یا پیش از آن زاده شد (تقی زاده، 37) و بعدها به جای پدر نشست (طبری، ۲۷/۲-۲۸). اردشیر پسر بابک (نک: باک، 281) که آرگبد

کرد و این امر حاکمان یونانی ولایات شرقی امپراتوری سلوکی را به فکر استقلال انداخت؛ به طوری که آندراگراس در پارت (ح ۲۴۵ ق م) و دیودتوس در بلخ (ح ۲۳۹ ق م) سر به شورش برداشتند (پون، I/61-64, 287؛ کالج، 25؛ فرای، «تاریخ ایران»، 208). مدتی بعد هم، اُرشک در ولایت پارت (ولایت تاریخی خراسان) اعلام استقلال کرد (۲۳۸ ق م) و سلوکیان دیگر نتوانستند سرزمینهای شرقی را به قلمرو خود ملحق سازند. سرانجام پیروزی سپاه اشکانی بر آنتیوخوس هفتم (۱۲۹ ق م)، به سلطه سلوکیان بر ایران یکسره خاتمه داد (نک: بون، II/244-245؛ بیوار، 37-38، 28؛ گوتشمید، ۱۲۵-۱۲۸).

اشکانیان: قیام طوایف پارتی به رهبری اُرشک برضد فرمانروایان سلوکی در ایران، در واقع واکنش ایرانیان در برابر غرب بود که به احیای ایران و تداوم حیات مردم آن انجامید. خاستگاه خاندان اُرشک که سرکردگی تیره اُرتُنی (پُرتنی) از طوایف داهه را به عهده داشت، اُسْتوا (حدود قوچان کنونی) بود (تارن، 575). اُرشک بر حاکم یونانی ناحیه استوا شورید و در ۲۳۸ ق م پارت و بعد گرگان را از دست سلوکیان خارج کرد (فرای، همانجا؛ بیوار، 31؛ نیز نک: گوتشمید، ۶۳-۶۴). پس از وی، برادر کوچکش تیرداد که جانشین او شد، به احترام نام وی، خود را اُرشک دوم خواند. از این پس، پادشاهان این خاندان، عنوان اُرشک را به نام خود افزودند و بدین سبب جانشینان ایشان، اُرشکان یا اشکانیان خوانده شدند.

جلوس مهرداد اول بر تخت پادشاهی اشکانی (ح ۱۷۱ ق م)، واقعه مهمی در تاریخ این سلسله بود. او نخست قسمتی از ولایت باختر (بلخ) را تسخیر کرد و پس از فتح ماد و همدان (۱۴۸ یا ۱۴۷ ق م)، بابل و سلوکیه را نیز به قلمرو خویش افزود (۱۴۱ ق م). سپس قسمتی از ولایت ایلام را نیز فتح کرد و در شوش به نام خود سکه زد. اندکی بعد، پارس نیز فرمانروایی او را پذیرفت و تمامی ایلام به دست وی افتاد (نک: تارن، 580-579؛ دیواز، 26-19؛ بیوار، 35-34). مهرداد اول، در سکه هایش خود را «شاه بزرگ» خوانده است. مقارن درگذشت او (۱۳۸ ق م)، حکومت اشکانیان، از یک حکومت محلی در نواحی شرقی فلات ایران، به یک امپراتوری بزرگ جهانی بدل شده بود (زرین کوب، روزگارن، ۱۴۲؛ کالج، 30؛ بیوار، 31).

پس از مهرداد اول، قلمرو اشکانیان با تهدید و تجاوز سکاها در شرق روبه رو شد. با اینهمه، فرهاد دوم آخرین بقایای سلوکیان را نیز از ایران راند (۱۲۹ ق م). جانشین او مهرداد دوم (حک ح ۱۲۳-۸۷ ق م) به سامان دادن مشکلات داخلی و خارجی پرداخت. وی به دنبال تصرف بابل (۱۲۱ یا ۱۲۰ ق م)، به ارمنستان یورش برد و در بین النهرین، دورا اورپوس^۱ را گرفت (ح ۱۱۳ ق م). سپس برای خاتمه دادن به غائله سکاها، به شرق لشکر کشید و ولایت هرات را باز پس گرفت و سیستان را بر متصرفات خود افزود. در این زمان ظاهراً استپهای شرق دریای خزر نیز در قلمرو مهرداد دوم بود. مدتی بعد، وی دوباره به بین النهرین حمله ور شد و با برانداختن پادشاهیهای کوچک، مرز کشور خود را به

1. Dura Europos

دارا بگیرد شد، در حدود سالهای ۲۱۱-۲۱۲ م به شهرهای اطراف دست‌اندازی کرد (تقی‌زاده، همانجا) و پدر را به شورش برضد گوچهر فرمانروای بازرنگی پارس برانگیخت. بابک نیز در حدود سال ۲۲۰ م، گوچهر را کشت و با همراهی اردشیر قلمرو خود را توسعه داد (شمن، ۱۷۹؛ تقی‌زاده، ۳۳، ۳۸). اردوان پنجم (یا به روایتی چهارم) پادشاه اشکانی - که از وقایع پارس احساس خطر می‌کرد - ساسانیان را یاغی خواند و سرانجام کار به جنگ کشید و در نتیجه، اردشیر بابکان تیسفون را متصرف شد و رسماً خود را پادشاه خواند (کریستن‌سن، ایران...، ۱۰۷-۱۰۸). اردشیر حکومت ملوک طوایفی عهد اشکانی را برانداخت، از قدرت خاندانهای بزرگ کاست و با ایجاد سپاه منظم، وحدتی در قلمرو خود پدید آورد. البته استقرار قطعی حکومت اردشیر، چند سال پس از غلبه بر اردوان به دست آمد. وی پس از تاج‌گذاری در تیسفون و لشکرکشی به شمال بین‌النهرین، بر سر ارمنستان با دولت روم درگیر شد و تقریباً تا پایان دوره پادشاهی خود با رومیان در جنگ بود. به هر حال، اردشیر در نزد جانشینانش اهمیت و حیثیت فوق‌العاده یافت و بعدها سرمشق حکمت و خرد تلقی شد (زرین‌کوب، تاریخ، ۴۱۹/۱-۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۶).

سلطنت جانشین او، شاپور اول (ح ۲۴۰-۲۷۰ م)، به جنگهای متعدد در شرق و غرب با کوشانیان و رومیان گذشت. در جریان همین جنگها، گردیانوس امپراتور روم کشته شد (ح ۲۴۴ م) و والریانوس امپراتور دیگر روم در ۲۵۹ یا ۲۶۰ م با سپاهیانش به اسارت افتاد (نک: گیرشمن، ۲۹۲؛ فرای، «تاریخ سیاسی...»، ۱۲۶). حکومت مقتدرانه شاپور اول، بنیاد فرمانروایی ساسانیان را در ایران مستحکم کرد. نشر تعالیم مانی در قلمرو ساسانیان که با اجازه شاپور اول صورت گرفت، باعث ناخرسندی موبدان زردشتی شد و در زمان بهرام اول (حک ۲۷۱-۲۷۴ م)، با اصرار کرتیر (یا کردیر) موبد موبدان، مانی دستگیر شد و در زندان جان سپرد (ح ۲۷۷ م). پس از او نرسه با حمایت بزرگان دولت به پادشاهی نشست (حک ۲۹۳-۳۰۲ م). او به نفوذ کرتیر خاتمه داد، اما در ۲۹۸ م در ارمنستان از رومیان شکست سختی خورد که به موجب آن، شمال بین‌النهرین و ارمنستان به روم واگذار شد و دجله مرز دو دولت اعلام گردید. پس از آن، تقریباً تا ۴۰ سال جنگی میان دورقیب روی نداد (همان، ۱۳۱-۱۳۰؛ زرین‌کوب، همان، ۴۴۵/۱-۴۴۷). این شکست و نتایج آن، چندی ایران را در ضعف و سستی فرو برد. سرانجام بزرگان کشور، پادشاهی را به شاپور دوم (حک ۳۰۹-۳۷۹ م) فرزند خردسال هرمزد دوم (حک ۳۰۲-۳۰۹ م) سپردند و خود رشته امور را در دست گرفتند؛ اما وقتی شاپور به سن رشد رسید، خود را از نفوذ آنان رهانید و با عزم و اراده‌ای استوار حکومت در حال زوال ساسانیان را دوباره احیا کرد و آن را به اوج قدرت رساند. وی ابتدا اعراب مهاجم را به شدت سرکوب کرد، چنانکه نزد عربها به «ذوالاکتاف» و پیش ایرانیان به «هو به سُنبا» (= سوراخ‌کننده شانه‌ها) ملقب شد. شاپور دوم، جنگ با روم را بار دیگر تجدید کرد و در یکی از همین نبردها،

یولیانیوس امپراتور روم کشته شد (۳۶۳ م) و مناطق وسیعی به تصرف ساسانیان درآمد (همو، روزگاران، ۱۹۴؛ فرای، همان، ۱۳۸-۱۳۷). جانشینان شاپور دوم غالباً بی‌کفایت بودند. در روزگار یزدگرد اول (حک ۳۹۹-۴۲۰ م)، فرصتهای فراوانی برای غلبه بر روم پیش آمد، اما او پادشاهی صلح‌جو بود و از جنگ پرهیز می‌کرد. پسرش بهرام پنجم (۴۲۰-۴۳۸ م)، معروف به بهرام گور، در شرق و غرب امپراتوری بیکار کرد. در عهد پیروز (حک ۴۵۹-۴۸۴ م)، ایران گرفتار تهاجم هیاطله از شرق شد که کشور را در هرج و مرج و ناامنی فرو برد و سلطه نجبا و موبدان را بر امور کشور در پی داشت. وقتی قباد اول به حکومت رسید (۴۸۸ م)، برای کوتاه کردن دست اینان از قدرت، به حمایت از مزدک و تعالیم او برخاست، اما با مخالفت سرسختانه موبدان و نجبا روبه‌رو شد و در نتیجه، مدتی از سلطنت خلع و زندانی گردید (۴۹۶ م) و چون دوباره به قدرت رسید (۴۹۸ م)، احتیاط و اعتدال در پیش گرفت و حتی برای حفظ موقعیت خود، با دشمنان مزدک همراه شد. در ۵۲۸ یا اوایل ۵۲۹ م، مزدک به مناظره‌ای ساختگی وادار شد و در پایان مجلس، همراه با عده زیادی از پیروانش به قتل رسید (برای تفصیل نک: نولدکه، ۶۹۵-۷۰۰؛ پیگولوسکایا، ۴۲۹-۴۳۵).

خسرو اول یا خسرو انوشیروان (حک ۵۳۱-۵۷۹ م) که قتل مزدک و یارانش با هدایت وی انجام شد، قلع و قمع مزدکیان را ادامه داد و جنگ با بیزانس را نیز از سر گرفت (۵۴۰ م). لشکرکشیهای او امپراتوری روم شرقی را با مشکلات فراوان مواجه ساخت. سرانجام در ۵۶۱ م قرارداد صلح ۵۰ ساله‌ای میان دو دولت بسته شد. خسرو انوشیروان حکومت هیاطله را برانداخت (۵۵۷ م) و با یاری دادن به اعراب یمن و اخراج حبشیان از آن سرزمین (ح ۵۷۵-۵۷۷ م)، نفوذ خود را تا جنوب شبه‌جزیره عربستان توسعه داد (فرای، همان، ۱۵۸-۱۵۵). روزگار خسرو انوشیروان، نه تنها اوج توسعه کشوری و لشکری ایران عهد ساسانی بود، بلکه دوره اصلاحات اجتماعی و اداری نیز محسوب می‌شد. وی در شیوه اخذ مالیات تغییراتی داد و در امور اداری و نظامی نیز اصلاحاتی به عمل آورد. در عهد او در مدرسه طب جندیشاپور، کتابهای یونانی و هندی، به زبانهای سریانی و پهلوی ترجمه و تدریس می‌شد و ایرانیان در روزگار او با بازی شطرنج و کتاب‌کلیله و دمنه آشنا شدند. از این رو، نام او به عنوان یک فرمانروای آرمانی و یک حاکم حکیم، در اذهان باقی ماند (نک: زرین‌کوب، روزگاران، ۲۲۶-۲۲۷؛ کریستن‌سن، ایران، ۳۸۸-۳۹۴).

پس از او، پسرش هرمزد چهارم بر تخت نشست (۵۷۹ م). واقعه مهم دوران حکومت او، طغیان بهرام چوبین بود که به قصد عزل شاهنشاه ساسانی، به سوی تیسفون لشکر کشید. نجبا و موبدان نیز که از هرمزد ناخرسند بودند، وی را از سلطنت خلع کردند و پسرش خسرو دوم یا خسرو پرویز را بر تخت نشانند (۵۹۰ م). اما پادشاه جدید از

مسلمان این پیروزی را «فتح الفتوح» خواندند، زیرا از آن پس با هیچ مقاومت سازمان یافته و منظمی روبه‌رو نشدند. یزدگرد سوم هم که به نواحی دورافتاده کشور گریخته بود، پس از سالها سرگردانی در ۱۳۱/ق ۶۵۱م، در حوالی مرو در آسیای کشته شد (برای تفصیل، نک: زرین کوب، ۱-۲۵). با مرگ او، نه تنها سلسله ساسانی به پایان آمد، بلکه ایران با پشت سر نهادن دنیای باستانی خود، وارد دوران اسلامی حیات خویش شد (نیز نک: ه. د. اسلام، اسلام در ایران).

ماخذ: بیگلو سکا، ن.، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران، ۱۳۶۷ش؛ دیاکونوف، لیگور، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، «تاسع کوروشی و سאלه وحدت امپراطوری در ایران باستان»، نه شرقی، نه غربی، انسانی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، روزگاران ایران، تهران، ۱۳۷۴ش؛ طبری، تاریخ؛ علیزاده، عباس، «بازتاب نقش جغرافیایی، زیست محیطی و اقتصادی در تحولات جنوب باختری ایران»، لتر، تهران، ۱۳۷۱ش، ۲۱؛ کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۵۱ش؛ همو، کیانیان، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۰ش؛ گوتمید، آلفرد، تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان، ترجمه کیاکاوس جهاننداری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مجیدزاده، یوسف، «تاریخ گذاری سرسجاقهای مغربی لرستان»، باستان شناسی و تاریخ، تهران، ۱۳۶۷ش، ۳، ۱؛ همو، تاریخ و تمدن ایلام، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نگهبان، عزت‌الله، بروری بر پنجاه سال باستان شناسی ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ تولدک، ژود، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش؛ نیز:

Amiet, P. and M. Tosi, «Phase 10 at Shahr-i Sokhta...», *East and West*, ed. G. Tucci, 1978, vol. XXVIII; *Avesta*, tr. F. Wolff, Strassburg, 1910; Buek, M., «Die sassanidischen Staatsinschriften», *Acta Iranica*, Tehran/Liège, 1978, vol. XVIII; Bevan, E. R., *The House of Seleucus*, London, 1966; Bivar, A. D. H., «The Political History of Iran under the Arsacids», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(1), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, Leiden, 1982, vol. II; Brandenstein, W. and M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden, 1964; Cameron, G. G., *History of Early Iran*, New York, 1968; Chaumont, M. L., «Pāpak, roi de Staxr, et sa cour», *JA*, 1959, vol. CCXLVII; Colledge, M. A. R., *The Parthians*, London, 1967; Cook, J. M., «The Rise of the Achaemenids and Establishment of Their Empire», *The Cambridge History of Iran*, vol. II, ed. I. Gershevitch, Cambridge, 1985; Dandamaev, M. A., *A Political History of the Achaemenid Empire*, Leiden, 1989; Debevoise, N. C., *A Political History of Parthia*, New York, 1968; Diakonoff, I. M., «Medias», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1985, vol. II; Frye, R. N., *The Heritage of Persia*, London, 1962; id., *The History of Ancient Iran*, München, 1984; id., «The Political History of Iran under the Sasanians», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(1); Gall, H., «Persische und medische Stämme», *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, Berlin, 1972, vol. V; Ghirshman, R., *Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Harmondsworth, 1961; Gray, G. B., «The Foundation and Extension of the Persian Empire», «The Reign of Darius», *The Cambridge Ancient History*, vol. IV, ed. J. B. Bury et al., Cambridge, 1953; Herzfeld, E., *Am Tor von Asien*, Berlin, 1920; id., *Iran in the Ancient East*, London/New York, 1941; Hignett, C., *Xerxes' Invasion of Greece*, Oxford, 1963; Justi, F., «Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sāsāniden», *Grundriss der iranischen Philologie*, ed. W. Geiger and E. Kuhn, Strassburg, 1896-1904, vol. II; Kent, R. G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Lancaster, C., «Luristan Bronzes: Their Style and Symbolism», *Archaeology*, 1952, vol. V; Levine, L. D., «Geographical Studies in the Neo-Assyrian Zagros - 2», *Iran*, London, 1974, vol. XII; Luckenbill, D. D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, New York, 1975; Mallory, J. P., *In Search of the Indo-Europeans*, London, 1991; Moorey, P. R. S., «Towards a Chronology for the Lūristān Bronzes», *Iran*, London, 1971, vol. IX; Olmstead, A. T., *History of Assyria*, Chicago/London, 1968; id., *History of the Persian Empire*, Chicago/London, 1970; Reade, J. E., «Kassites and Assyrians in Iran»

بیش سپاه بهرام چوبین گریخت و به بیزانس پناهنده شد و سرانجام با کمک امپراتور بیزانس، بر بهرام غلبه کرد (۵۹۱م). خسرو پرویز در مقابل کمک امپراتور بیزانس، طی قراردادی (۵۹۱م)، بخشهایی از قلمرو ساسانی را به بیزانس واگذار و میان دو امپراتوری صلح برقرار شد؛ اما خلع و قتل امپراتور حامی خسرو، دست او را در یورش به قلمرو روم باز کرد. دوسردار ایرانی، شهربراز و شاهین، در آن سرزمین فتوحات قابل توجهی کردند، تا آنجا که بیزانس تقریباً تمام متصرفات آسیای خود را از دست داد و حتی قسطنطنیه نیز در خطر حمله قرار گرفت. مصر هم به دست سپاه ساسانی افتاد (۶۱۹م) و بدین ترتیب قلمرو خسرو پرویز، به حدود قلمرو هخامنشیان رسید (برای تفصیل، نک: فرای، همان، ۱۶۹-۱۶۲). اما جنگ، طولانی شد و لجاجت خسرو برای ادامه آن، بیزانس را آماده تلافی کرد. از ۶۲۷م حملات تعرضی بیزانس آغاز شد. آذربایجان و ایران و غارت شد و سپاه بیزانس بین‌النهرین را گرفت. خسرو پرویز به تیسفون گریخت، اما پیشنهاد صلح را رد کرد. سرانجام در جریان شورش مردم و سرداران، خسرو پرویز از سلطنت خلع و سپس زندانی شد. پسر بزرگش شیرویه، به نام قباد دوم بر تخت نشست و چند روز بعد خسرو پرویز در زندان کشته شد (۶۲۸م). سلطنت او جملگی در استبداد و غرور و هوس بازی گذشت و جنگهایی که او به کشور تحمیل کرد، ایران را فقیر و ویران ساخت.

قباد دوم بلافاصله با بیزانس صلح کرد و ۳ سال مالیات مردم را بخشید، زندانیان پدر را آزاد کرد و از سرداران سپاه دلجویی نمود. اما سلطنت او به یک سال هم نرسید. طاعونی که به دنبال جنگهای خانمان سوز خسرو پرویز در ایران شایع شده بود، به زندگی قباد دوم نیز خاتمه داد (۶۲۸م). با مرگ او، ایران در هرج و مرج فرو رفت و نشانه‌های انحطاط پدیدار شد. در مدت ۴ سال، از زمان مرگ خسرو پرویز تا روی کار آمدن یزدگرد سوم (۶۲۸-۶۳۲م)، بیش از ۱۰ تن بر تخت شاهی ایران نشستند. از این میان، اردشیر سوم کودکی خردسال بود و بوران، دختر خسرو پرویز نخستین زنی بود که به طور رسمی تاج شاهی را در ایران بر سر نهاد. آرمیدخت، دختر دیگر خسرو پرویز نیز چندی بر تخت سلطنت ساسانی تکیه زد (نک: فرای، همان، ۱۷۱-۱۷۰).

وقتی بزرگان کشور، یزدگرد نواده خسرو پرویز را به شاهی برداشتند (۶۳۲م)، او هنوز کم سال بود. یزدگرد سوم، در دومین سال حکومتش، در مرزهای غربی کشور با نیروی اعراب مسلمان روبه‌رو شد. تا آن زمان، چند سال از پیدایش اسلام در سرزمین حجاز می‌گذشت، اما ساسانیان فرصت توجه به آن را نیافته بودند. مدتی پس از سقوط حیره به دست مسلمانان (۱۲/ق ۶۳۳م)، سپاه عرب در قادسیه (نزدیک حیره) اردو زد. به دنبال چند ماه مذاکره، جنگ در گرفت و در پایان آن رستم فرخ هرمزدار سپاه ساسانی کشته شد (۱۶/ق ۶۳۷م). پس از آن، تیسفون با وجود مقاومت، سقوط کرد و یزدگرد سوم به داخل کشور گریخت و برای آخرین بار در نهاوند مغلوب شد (۲۱/ق ۶۴۲م). اعراب

به علاوه، افزونی میزان بیکاری برای اعراب شهر و بادیه با ممنوع شدن ربا و معامله خمر و اقدام به قتل و راهزنی ممکن بود که محرک خلیفه و سرکردگان به کار جنگ و فتح و کسب غنیمت از غیر مسلمانان بوده باشد (بلاذری، فتوح...، ۲۴۱ بی: نک: دنباله مقاله: نیز نک: گلدسیهر، 112-113، 254؛ کائتانی، 405، 543-399/II). انگیزه ایرانیان هم از آغاز تا هنگام متواری شدن و مرگ یزدگرد، غیر از جاذبه اسلام عبارت بود از امید به دستیابی به مساوات بین ضعفا و اقویا، رهایی از تحمیلات طبقاتی موبدان و گرایش به یک شریعت «سمحه سهله» که سخت - گریهای آیین زردشت در آن نبود. تصور آنکه گرایش به آیین تازه آنها را از لحاظ امنیت اجتماعی از مزایای مسلمانان عرب بهره مند می سازد و احیاناً فکر آنکه با قبول مسلمانی و شرکت در جنگهای فتوح سهمی از غنایم هم عاید آنان خواهد شد، خود موجب امیدهایی بود که غالباً پس از خاتمه عهد خلافت راشدین هم باقی ماند. اما پس از عصر اول فتوح که خلوص نیت و شور دینی مسلمانان اولیه فروکش کرد و جاه طلبی و ثروت اندوزی و مسأله نژاد و قومیت پیش آمد، ایرانیان دچار سرخوردگی شدند و به تدریج میان آنها و عربها فاصله ای عمیق پدید آمد که پی آمد آن بروز نهضتها و قیامهایی بود که برخی در لباس دین خواهی و بعضی با تمسک به ایران گرایی رخ نمود و همین امر سبب شده که دامنه گروش به اسلام، همه جا یکسان و همزمان نباشد (صدیقی، ۴۱، ۶۴-۶۸، ۶۹-۷۸، ۷۹؛ نیز نک: ۵، د. اسلام، اسلام در ایران).

اما حادثه فتح ایران، با آن فراز و نشیبهای سترگ، از مهم ترین حوادث تاریخ دنیای باستان است. تحقیق درباره علل و چگونگی فتح ایران بدون توجه به تحولات سیاسی اواخر عصر ساسانیان، در ایران و شبه جزیره عربی، خاصه داستان مرتدان و جنگهای یمن، بی گمان ناقص است (نک: همانجا). از آن سوی درباره اخبار فتوح ایران مبالغه ها و خطاهای بسیار رفته است. روایات راویان عراق از گرافه گویی و خودستایی آکنده است؛ چنانکه اندک اخبار خداینامه های ایران نیز از نفرت و بهانه تراشی خالی نیست. روایات اعراب حجاز هم تا حدی مشحون از اندیشه معجزه و نصرت الهی است. روایات خداینامه ها که بعضی از آنها در اخبار الطوال دینوری و غرر الملوک ثعالبی مرغنی و حتی تجارب الامم ابوعلی مسکویه و بعضی اخبار حمزه اصفهانی و مسعودی و طبری و بلاذری و مقدسی مجال بروزی یافته، ظاهراً پس از مرگ یزدگرد و به دست موبدان، بر اصل خداینامه ها افزوده شده است. روایات عراقی بیشتر در اخبار ابو مخنف و سیف بن عمر جلوه دارد که از دیدگاه بعضی نویسندگان بسی مغشوش و غیر قابل قبول است (نک: ولها وزن، 81-88، 76-78، 3-7؛ قس: امین، ۲/۳۴۲-۳۴۳؛ عسکری، ۱۷/۱-۲۰) و خاصه در ارقام و اعداد مبالغه بسیار شده است. چنانکه درباره تواریخ و سنین حوادث نیز در روایات اشتباهات بسیار هست و در باب اوضاع ایران در دوره آغاز فتوح تفصیلهایی دارند که بعضی از آنها با مآخذ موثق سازگاری ندارد (زرین کوب، تاریخ، ۲۸۵).

Iran, London, 1978, vol. XVI; Smith, Ph. E. L., *Palaeolithic Archaeology in Iran*, Philadelphia, 1986; Spiegel, F., *Erantische Altertumskunde*, Amsterdam, 1971; Sumner, W., «Analysis of Material from Täl-e Malyän: 1975», *Proceedings of the IVth Annual Symposium on Archaeological Research in Iran*, ed. F. Bagherzadeh, Tehran, 1976; Taqizadeh, S. H., «The Early Sasanians: Some Chronological Points which Possibly Call for Revisions», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1943-1946, vol. XI; Tarn, W. W., «Parthia», *The Cambridge Ancient History*, vol. IX, ed. S. A. Cook et al., Cambridge, 1951; Vanden Bergh, L., *Archéologie de l'Iran ancien*, Leiden, 1959; Weiss, H. and T. C. Young, «The Merchants of Susa», *Iran*, London, 1975, vol. XIII; Young, T. C., «The Iranian Migration into the Zagros», *ibid*, 1967, vol. V; Zarrinkub, A. H., «The Arab Conquest of Iran and its Aftermath», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975.

روزه زرین کوب

تاریخ ایران در عصر اسلامی: ایران از سقوط نهند به دست اعراب مسلمان که آن را «فتح الفتوح» خواندند (۲۱ق/۶۴۲م)، بلکه شاید اندکی بعد از قتل یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی که در حال فرار کشته شد (۳۱ق)، تقریباً به صورت رسمی جزو قلمرو خلافت اسلام درآمد و وارد دوران تاریخ اسلامی خود شد.

اسلامی شدن ایران هر چند دولت ملی و وحدت بین اقوام ولایات ایران را که ویژگی حکومت ساسانیان بود، از میان برد، اما ایران را وارد فضای حیاتی مشترک تازه ای کرد: با تمدنهای مختلف اقوام اسلامی مجال آشنایی داد، نظام شبه طبقاتی را که ویژگی جامعه ساسانی بود، از میان برداشت و به اعضای طبقات فرودست نیز امکان دستیابی به مناصب عالی و برخوردار شدن از دانش داد؛ و روی هم رفته بیش از عهد ساسانیان به جامعه ایرانی فرصت و امکان شرکت فعال در یک فرهنگ مختلط جهانی را عرضه کرد. عبور از آیین نیاکان به دین جدید، به آن سادگی که بعضی محققان پنداشته اند، تنها تبدیل اورمزد به الله، اهریمن به شیطان، و زردشت به ابراهیم یا کیومرث به آدم نبود (نک: زرین کوب، تاریخ...، ۳۷۳ بی؛ پیتسی، 1/27)، بلکه تمامی عقاید و رسوم و آداب دگرگون می شد. اعتقاد به دو بُن (ثنویت) نسخ می گردید و اعتقاد به توحید جای آن را می گرفت. قبول نبوت عامه و خاصه هر دو برای مزدیسنان غیر قابل فهم بود. درباره معاد و عالم اخروی، با وجود بعضی شباهتها، بین دو آیین فاصله بسیار وجود داشت. در حیات روزانه بسیاری امور محتاج به نفی عقاید و رسوم نیاکان بود: خوردن گوشت خوک و مردار به شدت منع می گردید، شراب و قمار، رجز و از اعمال شیطان تلقی می شد و مردم از ازدواج با مجارم به شدت باز داشته می شدند. در ترتیب ارث و تبتی و مسائل مشابه همه چیز تغییر کرد و خرید و فروش بعضی اشیاء ممنوع یا مکروه بود. بدین گونه، تشرف به آیین جدید برای مزدیسنان کاری دشوار بود و در حکم اقدام به قبول نوعی انقلاب در تمامی شئون جامعه محسوب می گردید.

جنگهایی که اعراب مسلمان را از سالها پیش به هجوم به ایران جرئت داده بود، در آغاز اسلام در درجه اول ناشی از شور و شوق مسلمانان به نشر اسلام بود. بعضی محققان پنداشته اند که قحطی و گرسنگی حاکم بر مساکن عرب و بروز طاعونهایی که هستی آنها را تهدید می کرد، همچون طاعون عمواس از عوامل این یورشها بود.

و دهقانان سواد را به شورش خواند، ولی کاری از پیش نبرد (طبری، ۴۱۳/۳-۴۱۵، ۴۴۴-۴۴۹؛ قس: ابوعلی مسکویه، ۱۸۶/۱؛ ابن اثیر، ۴۳۴/۲-۴۳۵) با اینهمه، عربها در پیکار جسر در ساحل شرقی فرات به سختی شکست خوردند و ابوعبید کشته شد (رمضان ۱۳). عمر بن خطاب، جریر بن عبدالله بجلی را به آن حدود فرستاد و او به یاری مثنی ابن حارثه پس از جنگ بویب، همه نقاطی را که عربها از دست داده بودند، بازپس گرفت و شهرکهای ابله، سوق بغداد، مذار، دشت میشان و ابرقباد را نیز تصرف کرد (طبری، ۴۷۲-۴۵۴/۳؛ بلاذری، همان، ۲۵۲-۲۵۴؛ دینوری، ۱۱۳-۱۱۸؛ یعقوبی، ۱۴۲/۲-۱۴۳).

در این زمان یزدگرد در ایران بر تخت نشست و ایرانیان امیدوار شدند که کارها به سامان آید، اما ورود سعد بن ابی وقاص که در قادسیه اردو زد و پیامهایی که میان عربها و ایرانیان رد و بدل شد، جنگ را اجتناب ناپذیر کرد و رستم فرخزاد نیز آماده پیکار شد. در نتیجه شکست ایرانیان، سراسر زمینهای میان دجله و فرات میدان تاخت و تاز مسلمانان شد و مداین نیز در معرض هجوم قرار گرفت (طبری، ۴۷۷/۳-۴۹۱، جم: بلاذری، همان، ۲۲۵-۲۵۹؛ یعقوبی، ۱۴۴/۲-۱۴۵؛ خلیفه، ۱۱۹/۱-۱۲۰). به دستور عمر دهقانان و اتباع ایشان در سواد امان یافتند و بر املاک خود ماندند و جزیه بر گردن گرفتند و در واقع راه را برای تسخیر مداین هموارتر کردند (طبری، ۵/۴-۱۴؛ بلاذری، همان، ۲۶۲-۲۶۴؛ دینوری، ۱۲۶-۱۲۸).

از جمله عوامل شکست قادسیه گذشته از اختلافهای داخلی ایرانیان و ناامیدی رستم از پیروزی (تعالی، ۷۳۹؛ یعقوبی، ۱۴۱/۲-۱۴۵)، باید خبر پیروزی مسلمانان بر رومیان در یرموک و تا اندازه‌ای همراهی دهقانان سواد با مسلمانان را یاد کرد. به هر حال، سقوط مداین و گریز یزدگرد آغاز ورود اسلام به سرزمین اصلی ایران محسوب می‌گردد. پس از قادسیه، جنگ جولوا و تسخیر حلوان پیش آمد (بلاذری، همان، ۲۶۴-۲۶۵، ۳۰۱؛ طبری، ۲۶۴-۲۴/۴، ۲۸، ۳۴، ۳۵؛ یعقوبی، ۱۵۱/۲). پس از این حوادث، نوعی آرامش بر عراق حاکم شد. چه، عمر نمی‌خواست پیشروی کند (ابوعلی مسکویه، ۲۲۶/۱)، اما واقعه‌ای نامنتظر آتش جنگ را باز شعله‌ور کرد: علاء حضرمی امیر مسلمانان بحرین ناگاه از آنجا وارد خوزستان شد و تا استخر فارس را در نوردید. ایرانیان به مقابله برخاستند و عمر نیز به ناچار لشکر به مدد علاء فرستاد (طبری، ۷۹/۴-۸۲؛ ابوعلی مسکویه، ۲۲۸/۱-۲۳۰) و به این سبب، یورشهای هرمان نیز به جایی نرسید و مسلمانان رامهرمز و شوشتر را تسخیر کردند و خود هرمان را گرفته، به مدینه فرستادند (طبری، ۷۶-۷۲/۴، ۸۳-۸۷؛ بلاذری، همان، ۳۸۰؛ دینوری، ۱۲۹-۱۳۲). سپس فتح شوش و جندی شاپور و شکست شهرک مرزبان فارس، بخش مهمی از منطقه را به دست مسلمانان افکند و عمر به پیشنهاد احنف بن قیس اجازه داد تا مسلمانان سراسر ایران را در نورددند (طبری، ۸۹/۴-۹۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۳۳/۱-۲۳۶؛ دینوری، ۱۳۲-۱۳۳).

در دوره سلطنتهای کوتاه و خون‌آلود که بعد از عهد خسرو پرویز پدید آمد، بعضی طوایف عرب چون تغلب و بکر و نمر و تنوخ که در کناره بیابانهای مرزهای غربی ایران می‌زیستند، به آبادیها و دیهه‌های مجاور دستبردهایی را آغاز کردند. این بدویها در دوره خسرو پرویز در یک برخورد سرحدی در جایی موسوم به ذی قار دسته‌ای از لشکریان ایران را شکست داده بودند و دیگر چندان از حشمت و شوکت آنان بیمی به دل نداشتند. چنانکه از پس خسرو پرویز، آن تهاجمات را گسترش دادند و مرزبانان هم از سرکوب قطعی آنها عاجز بودند (طبری، ۱۹۳/۲-۲۱۲؛ نیز نک: نولدکه، ۴۹۱، ۵۰۴-۵۰۷، ۵۱۰) و حتی فرستادن گروههای جنگی از سوی شهر براز به دفع این اعراب نیز با شکست مواجه شد (ابوعلی مسکویه، ۳۲۰/۸-۳۲۱) و اعراب را دلیرتر گردانید.

از اواخر ایام حیات پیامبر اکرم (ص) تا اوایل خلافت ابوبکر، قبایل بکر و شیبان از آشننگی دربار تیسفون استفاده کرده، به هجوم و دستبرد به آبادیهای ایرانی اطراف پرداختند و چون قبیله حنیفه، هم‌پیمان ایرانیان به سبب گرفتاری در ماجرای رده نمی‌توانست به دفع این مهاجمان بپردازد، شیبانان حملات خود را گسترده‌تر کرده، سرعت بخشیدند. از آن سوی، چون خالد بن ولید کار مرتدان یمامه را به پایان برد، روانه عراق شد که برخی از قبایل مرتد و اعراب هم پیمان دولت ایران در آن حدود به کزوفز پرداخته بودند (نک: طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۴). در این میان، قبایل بنی شیبان و بنی عجل که از سالیانی پیش منتظر فرصت برای غارت ولایت سواد بودند، اینک که اوضاع را آشفته، و دولت خسروان را ضعیف می‌دیدند، به کار برخاستند. مثنی بن حارثه پیشوای بنی شیبان از کسانی بود که در حوادث این دوره نقشی مهم داشت و از سوی ابوبکر اجازه یافت که زیر فرمان خالد بن ولید به قلمرو ایران حمله کند (همو، ۳۴۳/۳-۳۴۵؛ دینوری، ۱۱۱-۱۱۲؛ زرین‌کوب، همان، ۲۹۱).

در باره نخستین نقاطی که مورد هجوم مثنی و خالد قرار گرفت، روایات متناقض است. صلح با برخی شهرکها و آبادیهای سواد که مسکن مسیحیان و بعضی قبایل عرب و اشراف حیره بود (طبری، ۳۴۳/۳-۳۴۶)، راه را برای هجوم به مرزبانان ایرانی هموار کرد. نخستین جنگ از این دست ذات السلاسل و پس از آن فتح حیره و گریز آزاده مرزبان آنجا و شکست ایرانیان بود که کلید شهرهای شمالی و غربی حیره را به دست مسلمانان داد (همو، ۳۴۸/۳-۳۵۰، ۳۶۴؛ بلاذری، فتوح، ۲۴۲-۲۴۳؛ ابن اثیر، ۳۸۵/۲-۳۸۶). دهقانان این مناطق به تدریج با خالد صلح کردند و جزیه بر گردن گرفتند، بدان شرط که بر املاک خود بمانند و املاک خسروان را به مسلمانان دهند (بلاذری، همان، ۲۴۴؛ طبری، ۳۶۸/۳). خالد پس از آن عین‌التمر را گرفت و ظاهراً نخستین اسیران ایرانی در همین زمان به حجاز گسیل شدند (همو، ۳۷۶/۳-۳۷۷، ۳۸۵؛ بلاذری، همان، ۲۴۶-۲۴۷). در این وقت خالد مأمور شام، و ابوعبید بن مسعود روانه حدود ایران شد (همان، ۲۵۰، ۲۵۳). از سوی دیگر رستم فرخزاد سپهسالار ایران سپاه آراست

جنگ نهاوند، سرنوشت ایران را قطعی کرد و از آن پس مسلمانان به هیچ مانع جدی برنخوردند و به سهولت فارس، آذربایجان، خراسان و ری را تسخیر کردند (طبری، ۱۲۹/۴-۱۴۴، جم، نیز نک: ۹۴ بی: ابن قتیبه، ۵۶۸؛ مجمل...، ۲۷۵). چون ولایت جبال فتح شد، مسلمانان با برخورداری از حمایت پادگانهای خود در اطراف، روی به شرق و شمال شرق نهادند و سرانجام، سراسر سیستان و کرمان را نیز گرفتند و رهسپار ماوراءالنهر شدند (طبری، ۱۸۰/۴-۱۸۲، تاریخ سیستان، ۸۰-۸۹؛ بلاذری، همان، ۳۹۲-۳۹۸؛ خلیفه، ۱۷۲/۱-۱۷۴، جم: درباره خراسان، نک: طبری، ۱۶۶/۴-۱۷۱، ۳۰۰-۳۰۲، ۳۰۹-۳۱۶؛ بلاذری، همان، ۴۰۳-۴۰۶؛ قس: یعقوبی، ۱۶۷/۲). 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 ولایات جنوبی و شرقی و سپس شمال ایران دوام داشت.

از روایتیهای مربوط به این جنگها و نفوذ اسلام در ایران بر می آید که عقب نشینی برخی امرا و اشراف و دهقانان ایرانی و حتی موبدان در برابر امواج هجوم تازیان و اسلام آوردن و همدلی با مسلمانان از عوامل مهم سقوط و اسلامی شدن تدریجی ایران بود و مقاومتها و شورشهای ضد عربی که در خلال فتح و پس از آن در برخی شهرها رخ می داد، مانعی جدی در برابر گسترش اسلام - هر چند کند و آرام - نبود. همدلی برخی از اشراف و امرای ایرانی با مسلمانان باعث شد که بر جان و مال خود ایمن شوند و حتی از عطایای اسلامی بهره مند گردند و گاه موقعیت اجتماعی و سیاسی خود را نیز حفظ کنند (نک: دهالا، ۴۳۹). نمونه های بسیاری از این رفتار را که خود حاکی از ناخشنودی و بلکه تفرسپاهیان و امرا از خسروان است، می توان به دست داد. رفتار خیانت آمیز آبان جادویه پس از جلولا با یزدگرد و نجات جان و اموال خود (طبری، ۱۶۶/۴؛ ابوعلی مسکویه، ۲۵۳/۱)؛ همکاری هیرید نهاوند با مسلمانان (طبری، ۱۱۶/۴، ۱۳۳)؛ همداستانی دهقان نیشابور و هیرید دارا بگرد و یکی از امرای سواد و مرزبان طوس با مهاجمان همه از آن جمله است (یعقوبی، همانجا؛ خلیفه، ۱۱۹/۱، ۱۶۴؛ دینوری، ۱۱۶؛ بلاذری، همان، ۳۳۴، نیز نک: ۲۸۰، ۳۷۲-۳۷۳؛ طبری، ۹۰/۴-۹۱). این خود نکته مهمی است که فتح ایران و نفوذ اسلام در برخی شهرها - مانند ری و اصفهان - سبب رقابت و دشمنی میان امرای ایرانی آنجا می شد (همو، ۱۵۰/۴، ۹۰؛ بلاذری، همان، ۴۰۴-۴۰۵). از آن میان، می توان به ماهویه مرزبان مرو، بهمنه و کنارنگ اشاره کرد (نک: همانجا؛ طبری، ۳۱۰/۴-۳۱۲). عمر نیز در مقابل، وقتی دیوان عطایا تشکیل داد، اشراف ایرانی همداستان با مسلمانان را مشمول این عطایا کرد که خود عاملی برای پیشرفت مسلمانان شد (یعقوبی، ۱۵۳/۲-۱۵۴).

صلح نامه های میان ایرانیان و عربها خود حاوی نکات مهمی است و تسامح مسلمانان نخستین و همدلی برخی ایرانیان را با آنها نشان می دهد. مطابق این صلح نامه ها ایرانیان می توانستند بر دین خود بمانند و املاک خود را نگاه دارند و جزیه و خراج دهند، یا از شهرها و املاک

خود بروند، بی آنکه کسی متعرض آنها شود، اما نباید بر مسلمانان چیرگی جویند (بلاذری، همان، ۲۶۳؛ طبری، ۱۳۷/۴، ۱۴۰، جم). نخستین صلح نامه طبرستان و دماوند و خوار جالب است که بر اساس آن اسپهبد و «مصمغان» دماوند تعهد کردند که دشمنان مسلمانان را به قلمرو خود راه ندهند، مسلمانان وارد مناطق آنان نشوند و مردم به هر کجا که خواستند بروند (همو، ۱۵۱/۴، ۱۵۳).

از فتح نهاوند دو سالی بیش نگذشته بود که عمر به دست ایرانی - فیروز نام - در مسجد مدینه به قتل رسید (۲۳ ق/۶۴۴ م). این فیروز از اسیران جلولا بود که او را در مدینه ابولؤلؤ می خواندند و در اصل ترسایی بود از مردم نهاوند (همو، ۱۹۰/۴-۱۹۴؛ قس: حمدالله، ۱۸۳) و به غلامی نزد مغیره بن شعبه کار می کرد. بنا به روایاتی هرمرزان، سردار ایرانی مقیم مدینه، نیز در این کار دست داشته است و بدین گمان او و فیروز را به همین اتهام کشتند (نک: زبیری، ۳۵۵). اما پیشرفت اسلام در ایران متوقف نشد و در روزگار خلافت عثمان و حضرت علی (ع) هم به رغم آشوبها دوام یافت. مخصوصاً تا سال ۳۱ق که یزدگرد هنوز زنده بود، باز گاه نبردهایی میان ایرانیان و عربها در می گرفت. با اینهمه، پیشرفت اعراب در داخل ایران کند و آهسته بود و مکرر مقاومت های محلی مانع این پیشرفت می شد (مثلاً نک: ابن بلخی، ۱۱۶؛ بلاذری، همان، ۳۰۶، ۳۱۵)، ولی با مرگ یزدگرد در حقیقت دیگر هیچ امیدی باقی نماند و مقاومت های محلی به حرکت مذبح می مانست و بدین گونه، برخلاف گزارش سیف، جنگهای فتوح تا اوایل عصر امویان دوام داشت (زرین کوب، تاریخ، ۳۵۱).

خلافت اموی که در حقیقت یک دولت عرب گرای محض به شمار می رفت (ولهاوزن، ۳۰۶)، نسبت به غیر عربان خشونت و نفرت خاصی نشان می داد و به همین سبب، موالی نیز در مبارزه با آن غالباً با شیعه و گروههایی که بر حکومت خروج می کردند - خوارج به مفهوم عام و خاص - همداستان بودند. این معنی به ویژه در عراق که در دولت اموی خود را تابع شام - مرکز خلافت - می پنداشتند، بیشتر جلوه گر بود (زرین کوب، همان، ۳۵۲-۳۵۵). چنانکه در قیام مختار به خونخواهی امام حسین (ع) بسیاری از موالی که مسلمانان ایرانی بودند، به او پیوستند و بیش از همه نسبت به امویان خشم و کین نشان دادند (بلاذری، انساب...، ۲۲۴/۵، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۴۸؛ دینوری، ۲۹۲؛ ابن سعد، ۱۰۰/۵؛ وات، ۱۶۳؛ نک: ه د، ابراهیم بن مالک اشتر). این موالی که در کوفه فراوان بودند و کسب و تجارت این شهر غالباً در دست آنها بود، به لشکر خونخواهان پیوستند تا انتقام خواریها و بیدادهایی را که امویان بر آنها روا داشته بودند، بستانند. فزونی آنها در لشکر مختار و ابراهیم بن مالک و عنایت و اقبال این دو سردار به آنها، خشم اشراف عرب را برمی انگیخت و بدین سبب، قیام مختار و ابراهیم را، نه فقط نهضتی بر ضد امویان، بلکه نهضتی بر ضد عرب می دیدند (زرین کوب، همان، ۳۵۷-۳۵۸).

کوششهای موالی در مبارزه با امویان در این قیام خلاصه نشد. پس

(دربارهٔ سیابجه و زط، نک: EI¹, VII/200-201, VIII/1235؛ دربارهٔ دیلم، نک: EI²؛ ذیل دیلم).

در این فاصله عده‌ای از مزدیستان که مایل به قبول اسلام نبودند، از حدود سواحل خلیج فارس به گجرات هند سفر کردند و «پارسیان» خوانده شدند و گرچه نخست فرمانروای گجرات از ایشان بیمناک شد، ولی سپس همه را نواخت و اجازهٔ اقامت داد (زرین کوب، همان، ۳۷۶-۳۷۷). با اینهمه، در ایران مردم به تدریج تازه واردان را پذیرفتند، چه، آنگاه که اسلام هر شهری را می‌گشود، تحولی در احوال فرد و در نظام جامعه پدید می‌آورد. برای فرد حقوق تازه‌ای می‌آورد که از آن بی‌خبر بود. در جامعه، نظام طبقات و امتیاز خاندانها از میان می‌رفت و دین تازه فاصلهٔ میان اشراف و فرودستان را پر می‌کرد. کسی که مسلمان می‌شد، همان مالیاتی را که به خسروان می‌داد، به عنوان صدقه و زکات و خراج پرداخت می‌کرد و آن کس که بر دین پدران می‌ماند، جزیه می‌پرداخت و از خدمات لشکری آسوده بود و در دین خویش نیز تا حدی آزادی داشت و از آن سخت‌گیریها و فشارهای موبدان نیز چندان خبری نبود. نومسلمانیانی که در جنگهای فتوح، یا مسلمانان ننگیده، و اسیر شده بودند، موالی - بندگان آزاد شده - خوانده می‌شدند و از همان قرن اول نقش مهمی در تحولات عراق ایفا کردند. در بعضی شهرها شمار این موالی از عربها بیشتر بود و خود طبقهٔ اجتماعی خاصی را تشکیل می‌دادند. بعضی از والیان عراق به سبب کثرت موالی و نقش آنها در تحولات منطقه، به ناچار به فراگرفتن زبان فارسی می‌پرداختند. با این حال، این موالی سخت مورد تحقیر و فشار واقع می‌شدند (همان، ۳۷۷-۳۷۹).

واکنش این تحقیر و فشار، ظهور نهضت شعوبیه بود که در مقابل غرور نژادی عرب، منکر سیادت و برتری آنها بودند و تمامی اقوام عالم را مساوی می‌شمردند و تفاخر و تعصب عرب را مخالف اسلام و قرآن می‌دانستند. آنان به تدریج به طعن عرب پرداختند و در این کار راه مبالغه و افراط پیمودند. نگاهی به آثاری که در قرون اولیهٔ اسلام توسط موالی و دیگران در این ابواب نگاشته شده (مثلاً نک: ابن ندیم، ۵۹، ۱۱۲، ۱۵۲)، و نیز شاعرانی که از آنها در زمرهٔ شعوبیه یاد شده است و اشعار بسیار در قبایح و مثالب عرب سرودند، همچون اسماعیل بن یسار، بشار بن برد، خریمی و دیگران (ابوالفرج، الاغانی، ۱۲۵/۴؛ امین، ۳۰/۸) این معنی را نشان می‌دهد. گسترش شعوبیه که در فرهنگ و ادب اواخر عهد اموی و اوایل عصر عباسی انعکاس وسیع یافت، مخصوصاً به نشر زندقه و الحاد در مقابل اسلام نیز منجر شد. ارتباط شعوبیه با زنداقه در عراق و با طبقات دهقانان در خراسان، مقابلهٔ آنان را با نژادگرایی اموی تا حد زیادی قرین توفیق کرد و مجموع این جریانها موجب شد که در میان موالی احساس تعلق به قومیت ایرانی باقی ماند (اشیولر، ۲۷۷/۲) و حتی رسوخ کند. توفیق برمکیان و آل سهل در ایرانی کردن دربار بغداد، تعصب نژادی را در میان اشراف عرب برانگیخت. اما تفوق عنصر ترک در دربار خلفا، تدریجاً به تعصبات شعوبیه خاتمه داد و

از آن نیز اینان از هیچ فرصتی برای تجدید مبارزه دست نمی‌شستند. چنانکه وقتی زید در اواسط خلافت امویان قیام کرد، موالی عراق از مهم‌ترین گروههایی بودند که به او پیوستند. دعوت زید چنان بود که در جلب این موالی تأثیر بسیار داشت و حتی در خراسان و جرجان و ری نیز مورد توجه قرار گرفت (ابوالفرج، مقاتل، ...، ۹۱-۹۲) و آنگاه که کشته شد، پسرش یحیی پناهی جز خراسان و بلخ نمی‌دید؛ هر چند در آنجا نیز عمال خلیفه او را کشتند و اندک زمانی پس از آن ابومسلم قیام کرد (زرین کوب، همان، ۳۶۱-۳۶۲).

پدیدهٔ دیگری که مخصوصاً در عصر امویان، به تسریع در امر اسلامی شدن ایران کمک کرد، اما نتایج آن در استمرار و قدرت حکومت عربی اموی تأثیر معکوس بخشید، مهاجرت طوایف عرب به خراسان و ماوراءالنهر و اطراف قومس و قم و کاشان و نواحی فارس و حوالی سیستان و کرمان بود. در بعضی از این مناطق، عربها قدرت و ثروت بسیار به دست آوردند و چون اوضاع طبیعی منطقه‌ای را موافق طبع و طرز معیشت خویش می‌دیدند، بدانجا روی می‌نهادند و ساکن می‌شدند (مثلاً نک: ولهاوزن، 307). خراسان و قم از اینگونه مناطق بود که اعراب از همان آغاز فتح بدانجا کوچ کردند و به تدریج با ایرانیان خوگر شدند و آداب و رسوم و زبان آنها را فرا گرفتند و روابط خویشاوندی میانشان برقرار شد. اما در همه جا چنین نبود. در سیستان آنها را اهرمن می‌خواندند و از همشینی با آنها خودداری می‌کردند (تاریخ سیستان، ۸۲). در بخارا یک وقت میان مساکن مسلمانان و غیر مسلمانان جدایی بود (نرشخی، ۶۱-۶۲) و در قم به آزار ایشان برخاستند (قمی، ۲۵۴، ۲۶۲)؛ هم در اینجا یکبار عربها ۷۰ تن از سران مجوس را سر بریدند تا مردم به مجاورت آنها راضی شدند (همو، ۲۵۴-۲۵۶).

از سوی دیگر اختلافهای داخلی این قبایل که انعکاس نزاعهای دیرینهٔ عدنانیان و قحطانیان و تیره‌های هر یک از این دو بود، مجاورت آنها را با هم دشوار می‌ساخت. سرانجام، این کشمکشها و طرز رفتار آنها با مسلمانان غیر عرب، موجب مزید نفرت از آنها شد و تدریجاً اهالی شهرها و دیهها را برضد آنها برانگیخت و لاجرم دعوت فرقه‌های مخالف اموی در میان موالی مجاور هجرتگاههای اعراب بیشتر شد و در اواخر عهد اموی و حتی اوایل عهد عباسی، ایران به صورت یک کانون ضد عربی درآمد و برخی مذاهب و فرق در این سرزمین پدیدار شد که در دیگر نقاط فتح شده نظیر نیافت. با این حال، اسلامی شدن سراسر ایران لااقل تا اوایل قرن ۳ق/۹م به طول انجامید. اینکه عامهٔ اهل یک ولایت - مانند قزوین - یکسره و با هم به اسلام گرویده باشند، به ندرت اتفاق افتاده است. با آنکه در نواحی جنوبی و غربی ایران از همان آغاز فتوح بعضی از عناصر بومی و محلی مثل زطها و سیابجه و اساورهٔ دیلم اسلام آوردند و با عنوان موالی حتی در جنگهای داخلی ایران به اعراب یاری نمودند، لیکن بعضی بلاد، خاصه فارس و جبال گیلان و دیلم، تا یک چند از قبول استیلای اعراب خودداری می‌کردند

موالی ایرانی را از گرد خلفای بغداد به حوزه دولت‌های مستقل و نیمه مستقل ایرانی در خراسان و سیستان و ماوراءالنهر جلب کرد.

گذشته از موالی، زمین که معاهد خوانده می‌شدند، نیز برخلاف آنچه در معاهدات صلح آمده بود، سخت مورد آزار عمال اموی قرار می‌گرفتند و این معنی به ویژه به روزگار حکومت حجاج بر عراق شدت گرفت. چنانکه اگر زمین، برای رهایی از این آزارها و فشارها، یا صرفاً از روی میل و اعتقاد به اسلام می‌گرایدند، برای آنکه قطع جزیه و خراج به عواید بیت‌المال اموی لطمه‌ای وارد نیابد، آنها را باز به پرداخت جزیه و می‌داشتند (مثلاً نک: حتی، ۲۸۲/۱، ۲۸۶، ۳۰۱). این رفتار چنان ناعادلانه و مغایر با روح اسلام بود که گاه اعراب متورع را به اظهار نفرت از حکومت وادار می‌کرد و یک بار هم خلیفه عمر بن عبدالعزیز را به اعتراض واداشت (ابن اثیر، ۶۱/۵).

احساس نفرتی که امویان در گروه‌های پرنفوذی از مسلمانان و نیز موالی و اهل ذمه ایجاد کردند، در اواخر عصر ایشان، خراسان را برای نشر دعوت سری شیعه کانون مناسبی کرد. وجود اختلافات و عصبیتها بین قبایل عرب نیز از اسبابی بود که نشر اینگونه دعوت‌های سری را در آن سامان آسان می‌کرد. نهضت‌های شیعه - توابین، زیدیه، کیسانیه، هاشمیه و... - که همه جا غالباً موالی هواخواه آن بودند، در عراق چندان پیشرفتی نیافت و بنی امیه آن را سرکوب کردند، اما دنباله این دعوتها که ابراهیم امام عباسی آنها را در یک جا گرد آورد، در خراسان پیشرفت کرد؛ از آن روی که موالی خراسان و ساکنان قرا و روستاها که مبادی شیعه در باب امامت را می‌پسندیدند، به این دعوت روی خوش نشان دادند؛ خاصه که برخی از داعیان بزرگ عباسی و سپهسالارانشان همه ایرانی بودند (زرین کوب، تاریخ، ۳۸۷-۳۸۸).

بدین‌گونه، ابومسلم - که درباره آغاز فعالیتش در نهضت عباسی روایات گوناگون آورده‌اند (نک: ه. د، ابومسلم) و خود از موالی بود - دست به کار متحد گرداندن خراسانیان شد و کشاورزان و پیشه‌وران و سوداگران و موالی گردش فراهم آمدند و سرانجام، امویان را برانداختند. ابومسلم در این کار از سرکوب جنبشهایی چون قیام به‌آفرید که مقارن نهضت عباسی در خراسان ظهور کرد، خودداری نداشت (نک: هوسما، 32ff).

به هر حال، کوششهای خراسانیان در پیروزی نهضت عباسی، و نیز ترکیب و سازمان آن دولت چنان بود که آن را «خلافت خراسانی» خواندند (جاحظ، ۲۰۶/۳؛ قس: بیرونی، ۱۹۷). این نخستین نقش بزرگی بود که در تاریخ سیاسی اسلام از ایرانیان رقم زده شد و آغازگر نهضتها و قیامها و ظهور دولت‌های ایرانی گردید. گفته‌اند: ابومسلم با سیاه‌جامگانش از فردای پیروزی عباسیان، به اندیشه جدا کردن خراسان از خلافت افتاد، یا در دستگاه خلفا این اندیشه را به او نسبت دادند (برای نشانه‌هایی از قدرت و نفوذ او در این سامان، نک: طبری، ۴۵۹/۷-۴۶۰، ۴۶۴؛ ابن اثیر، ۴۴۸/۵-۴۴۹، ۴۵۳؛ نرشخی، ۸۶-۸۹) و وی مورد سوءظن سفاح و خاصه منصور واقع گردید. سفاح کوشید تا

شورش‌های برضد او در خراسان برپا کند، اما کامیاب نشد (مقدسی، ۷۵/۴؛ ذهبی، سیر...، ۶۰/۶)؛ منصور سرانجام او را به حبسه به کوفه کشاند و به سختی کشت (۱۳۷ق/۷۵۴م). هر چند که دلیل و نشانه‌ای بر تمایل ابومسلم به قیام و جدایی طلبی در دست نیست، اما قیامهای متعددی که پیروان و نزدیکان او برضد خلافت عباسی برپا کردند و با تکریم خاطر ابومسلم همراه بود (بلاذری، انساب، ۲۳۵/۳؛ طبری، ۴۹۵/۷؛ مسعودی، ۲۹۴/۳؛ نرشخی، ۹۰-۹۱)، ممکن است امروز مورخ را به احتمال صحت این اسناد متمایل سازد. در واقع در سرزمینهای گسترده بر نواحی غربی خراسان، از نیشابور و قومس و ری و طبرستان شمار کسانی که به خاطر ابومسلم دائم آماده قیام بودند، بسیار بود و می‌توانستند به نهضت او در مقابل سپاه آل عباس یاری رسانند. به علاوه، در نواحی شرقی خراسان هم، چنانکه فی‌المثل قیام اسحاق ترک و مقنع نشان داد، طرفدارانش بسیار بودند. ابومسلم برای تأمین نواحی شرقی خراسان حتی در سرحداتی چین نیز کروفزی کرده، و در یک جنگ در نواحی طراز تلفات بسیار به چینها وارد ساخته بود (ابن اثیر، ۴۴۹/۵؛ نیز نک: بارتولد، ۴۳۰/۱-۴۳۲) و احتمال نمی‌رفت که قیام او برای استقلال خراسان او را از جانب چین به دغدغه اندازد. به هر حال، روشهای بیدادگرانه عباسیان به زودی بسیاری از رهبران و طرفداران دعوت را از حمایت عباسیان پشیمان کرد و این معنی حتی در شعر عرب نیز انعکاس یافت (مثلاً أبو الفرج، الاغانی، ۸۴/۱۶؛ زرین کوب، دو قرن...، ۱۸۹). از آن سوی، نفوذ و اعتبار ابومسلم سبب شد تا برخی یاران و طرفداران او در خراسان با ایجاد نهضت‌های دینی و ملی، سلطه عباسیان را بر خراسان سست کنند. شماری از این قیامها در ماوراءالنهر، خراسان، ری، طبرستان و آذربایجان، جنگ‌هایی فرسایشی بود (نک: صدیقی، ۱۶۸-۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۸، ۱۹۱؛ زرین کوب، همان، ۱۷۴-۱۷۵) که گرچه تمام آنها به شکست منجر شد، اما خلفای عباسی را متوجه کرد که حکومت از بغداد بر ولایات دور دست خاصه خراسان تا چه حد دشوار است.

نخستین قیام پس از قتل ابومسلم، نهضت سنیاد بود. وی در زمره سیاه‌جامگان مورد توجه و حمایت ابومسلم قرار داشت. قیام او کوتاه، اما خونین و هولناک بود. بیشتر یارانش از مردم کوهستان ری و طبرستان بودند و وی به سرعت ری و قزوین و قومس و نیشابور را گرفت و عناصر گوناگون دیگری با او همداستان شدند، ولی در جنگ با سپاه عباسی شکست خورد و گریخت و اندکی بعد به دست یکی از کسان اسپهبد طبرستان کشته شد (همو، تاریخ، ۴۰۵-۴۰۷؛ صدیقی، ۱۶۸-۱۷۵). اما خونخواهی ابومسلم چندی بعد بهانه‌ای برای یک مدعی خطرناک دیگر - مقنع - شد که خود از سرهنگان ابومسلم بود. یاران او را سپیدجامگان می‌گفتند که بیشتر از موالی و روستاییان خراسان بودند و بیش از ۱۴ سال در حدود سغد و بخارا و کش و نخشب موجب بیم و هراس مسلمانان گشتند. از فرجام کار مقنع اطلاعی در دست نیست، جز آنکه در پی محاصره‌ای طولانی در قلعه سنم در حدود کش، به جان

رسید و قلعه را تسلیم کرد و ناپدید شد (همو، ۲۰۷-۲۳۱). اما این آخرین نهضت نبود که به نام ابومسلم پای گرفت. نام ابومسلم در قیام بابک نیز که یک چند مایه وحشت و اضطراب خلیفه بغداد گشت، باز در میان آمد (نک: ه، د، بابک خرم‌دین). نتیجه دیگری که خلافت بغداد از این قیامها گرفت، آن بود که نمی‌توان فرقه‌ها و نهضتها را با شمشیر به سکوت واداشت. مأمون که خود متوجه این نکته بود، به دنبال رفع اختلافهایی که خلافت او را تهدید می‌کرد، خراسان را به سردار ایرانی و خراسانی خود طاهر ذوالیمینین داد. طاهر به یاری لشکریان خراسان خلافت را از امین به برادرش مأمون منتقل کرده بود (طبری، ۴۷۲/۸-۴۷۸، ۵۷۸-۵۸۰). قدرت و نفوذ او در آغاز خلافت مأمون به درجه‌ای بود که نفوذ و قدرت ابومسلم را در عهد سفاح به خاطر می‌آورد. فرزندان و برادران و اعمام او نیز در دستگاه خلافت نفوذی کسب کرده بودند. در خراسان، طاهر ظاهراً امارت استکفا داشت و به نام مأمون امارت می‌کرد، اما در آخر نام خلیفه را از خطبه انداخت و تقریباً نسبت به او عصیان کرد. هر چند خود او بلافاصله یک روز یا چند روز بعد وفات یافت (۲۰۵/۸۲۰م)، اما مأمون امارت خراسان را به اخلاف او واگذاشت و معتصم نیز با آنکه از آنها چندان راضی نبود، همچنان امارت خراسان را بر آنها مسلم داشت. بدین‌گونه اگر نتوان گفت: طاهر نخستین دولت مستقل ایرانی را در عهد اسلام به وجود آورد، بی‌شک می‌توان گفت: اولین امیر بزرگ ایرانی بود که امارت استکفای خراسان را در خاندان خویش موروثی کرد. درباره مرگ طاهر روایات گوناگون است. می‌گویند احمد بن ابی‌خالد احوال، و به قولی خود مأمون، چون احتمال می‌دادند که طاهر در خراسان دم از استقلال زند، یکی از مجرمان خویش را با او همراه کردند و نهانی به او گفتند که چون طاهر عصیان خویش آشکار کرد، او را به زهر هلاک کند. اما این روایت ادعایی بی‌اساس است. به هر حال، طاهر در خراسان به دفع خوارج که در دوران نزاع بر سر خلافت قدرتی یافته بودند، توفیق یافت و امارت سیستان را نیز به پسر خود طلحه واگذار کرد؛ او را به جنگ با خوارج و یاران حمزه بن آذرک مأمور ساخت. هر چند در ایام حیات طاهر فتنه خوارج به کلی فرونشست، ولی شوکت و هیبت او در خراسان امنیت پدید آورد و آن هر ج و مرج که پیش از امارت او در خراسان از غلبه حمزه و خوارج پدید آمده بود، تا حدی آرام یافت (تاریخ سیستان، ۱۷۷-۱۷۹؛ زرین‌کوب، تاریخ، ۴۹۵-۵۰۱).

خلیفه بغداد تلقی شد (نک: ه، د، آذربایجان، نیز بابک خرم‌دین؛ زرین‌کوب، همان، ۵۰۷-۵۱۰). حتی نواده او محمد بن طاهر هم که مغلوب یعقوب لیث شد، همچنان در بغداد مورد علاقه و حمایت عباسیان بود. آخرین امیر طاهری به شعر و شادخواری بیش از حکومت علاقه داشت (گردیزی، ۳۰۳). در زمان او حسن بن زید علوی در طبرستان به داعیه امارت و امامت برخاست و پس از چند جنگ با لشکر محمد بن طاهر عاقبت آن ولایت را از دست طاهریان به درآورد، چنانکه ری و قزوین نیز در ۲۵۱ق/۸۶۵م از قلمرو ایشان خارج شد (همو، ۳۰۴؛ ابن اسفندیار، ۲۴۲/۱ بی). پس از آن در ۲۵۹ق یعقوب لیث نیشابور را گرفت و محمد بن طاهر را به بند کشید. محمد در ۲۶۲ق/۸۷۶م پس از شکست یعقوب از موفق عباسی، از بند گریخت و به خراسان رفت، ولی نتوانست حکومت پدرانش را احیا کند (زرین‌کوب، همان، ۵۱۲).

حکومت طاهریان که با وجود استقلال داخلی، تابع خلیفه بود، معلوم کرد که کسب استقلال برای خراسان و ولایات دور دست، با اظهار تابعیت، بهتر از سرکشی و جنگ ممکن می‌شود؛ در حالی که یعقوب لیث صفار، عیار سیستان چنین نمی‌اندیشید. وی که در منطقه‌ای پر آشوب و غالباً مقهور خوارج و مخالفان خلافت، برآمده بود (۲۴۷ق)، اگرچه در آغاز آشکارا به مبارزه با خلیفه برخاست و حتی یک چند در شیراز خطبه به نام خلیفه کرد، ولی در باطن قدرت و نفوذ خود را منبعث از خلیفه نمی‌دانست و اندکی بعد حرکت خود را به قیامی بر ضد خلافت بدل کرد. از آن زمان که یعقوب رویگر (صفار) در زئی عیاران به کار برخاست، تا آن وقت که سیستان و پوشنج هرات را از حکم خلیفه به درآورد (۲۵۳ق) و کرمان و فارس (۲۵۵ق) و خوزستان را هم بر قلمرو خود افزود و به فرماندهی بزرگ و امیری بزرگتربین بدل شد، چند سالی بیش نمی‌گذشت (تاریخ سیستان، ۲۰۰-۲۱۵).

یعقوب چون رتیبیل را کشت و در ۲۵۹ق با تسخیر نیشابور، طاهریان را برانداخت، دولتی پدید آورد که به نام حرفه او، صفاریان خوانده می‌شدند. به روایت گردیزی (ص ۳۰۸-۳۰۹) به هنگام فتح نیشابور در گفت و شنودی که با فرستادگان محمد بن طاهر انجام داد و از او عهد و لوای خلیفه خواستند، به جای ارائه حکم خلیفه که رسم حکام تازه وارد بود، شمشیر خود را نشان داد (نیز نک: تاریخ سیستان، ۲۲۲-۲۲۳؛ بارتولد، ۴۷۱/۱) و بدین‌گونه، مشروعیت حکومت خود را غلبه و قدرت شخصی و متکی به شمشیر نمایاند. وی سپس قصد طبرستان کرد و حسن بن زید را شکست داد و به قدرتی مهیب و خطری جدی برای خلافت بدل شد، تا آنجا که خلیفه دل به دفع او بست. چون مقارن ایام قیام او، شورش صاحب‌الزنج هم بغداد و خلافت را تهدید می‌کرد، خلیفه ظاهراً کوشید ضمن به رسمیت شناختن غلبه او بر سیستان، ولایات طخارستان و سند را هم به او واگذارد و او را به جای حرکت به سوی بغداد، به عزیمت برای ادامه فتوح در نواحی بلخ تشویق کند؛ اما کروفزی که او در نواحی شرق کرد، مانع از عزیمتش به بغداد نشد و وی بی‌آنکه اتحاد با صاحب‌الزنج را برای تهدید بغداد بپذیرد، خود به جنگ

پس از طاهر پسرش عبدالله امارت خراسان یافت. عبدالله سخت مورد علاقه و حمایت مأمون بود و در دفع بعضی شورشها در بین‌النهرین خلیفه را یاریها رسانده، و مدتها رئیس شرطه بغداد بود (طبری، ۵۸۱/۸). حکومت او - که در واقع آغاز دوره جدیدی در تاریخ ایران و تأسیس نخستین دولت نسبتاً مستقل ایرانی در عصر اسلامی به شمار می‌رود - و برادرانش در خراسان - به سبب کوششی که در بسط عدالت و دفع هر ج و مرج نشان دادند - خاطره خوبی برجای گذاشت. نقش او در خاتمه دادن به شورش بابک و مازیار هم خدمت مهمی به

خویش قصد تصرف قلمرو رکن‌الدوله کرد و عتبی نیز او را مطیع سامانیان دانسته است (ص ۳۰۸). با اینهمه، وی به پایمردی معزالدوله احمد از خلیفه مطیع، خلعت و لوای حکومت گرفت (ابوعلی مسکویه، ۱۷۶/۲). از این سلسله ۳ تن در کرمان فرمان راندند. آخرین امیر آل‌الیاس، سلیمان بن محمد نام دارد که در جنگ با گورگیز بن جستان نایب عضدالدوله کشته شد و خاندانش بر افتاد (ابن اثیر، ۶۰۹/۸). در این روزگار سلسله دیگری موسوم به آل محتاج، بیش از نیم قرن از ۳۲۱ تا ۳۳۱/ق ۹۳۳ تا ۹۹۱ م زیر نظر و نفوذ سامانیان در بخشهایی از خراسان فرمان راندند که گاه دعوی استقلال داشتند. ایشان را از اخلاف امرای کهن چغانیان - بر کرانه جیحون - موسوم به چغان-خدا ت دانسته‌اند (لسترنج، ۴۶۸). بنیان‌گذار این سلسله محتاج بن احمد نام داشت و پس از او ۷ تن از فرزندان و نوادگانش نیز حکم راندند. تا آخرین آنها ابوالمظفر احمد بن محمد در کشاکشهای میان غزنویان و سامانیان و فایق خاصه از صحنه تاریخ محو شد (گردیزی، ۳۶۸-۴۰۵؛ عتبی، ۹۴؛ نیز نک: ده، آل محتاج).

سلسله دیگری که از اواخر ایام سامانیان به عنوان دولتی محلی ظهور کرد، آل مأمون نام دارد. امیران این سلسله مدت کوتاهی از ۳۸۵ تا ۴۰۸/ق ۹۹۵ تا ۱۰۱۷ م بر خوارزم فرمان راندند و برخی از آنها به خوارزمشاه موسوم شدند. نخستین فرد شناخته شده این خاندان ابوعلی مأمون اول فرزند محمد خوارزمشاه است که پیش از ۳۸۵ ق نیز مدتی فرمانروای گرگانج بود و بر اثر ضعف سامانیان کاث را نیز گرفت و محمد بن احمد خوارزمشاه از آل عراق را برانداخت. پس از او ابوالعباس مأمون بن مأمون در ۳۹۹/ق ۱۰۰۹ م رشته امور را در دست گرفت، ولی از محمود غزنوی بیم داشت و می‌کوشید بهانه به دست او ندهد. با اینهمه، مدتی بعد ناچار شد خطبه به نام محمود کند. ابوالحارث محمد بن علی آخرین امیر آل مأمون به دست محمود که خوارزم را تسخیر کرد، بر افتاد (عتبی، ۱۳۰، ۱۵۱؛ بیهقی، ۶۶۸-۶۶۹، ۶۷۵). آل مأمون از سلاله‌های دانش‌دوست ماوراءالنهر به شمار می‌روند و دربار آنها پناهگاه دانشمندان برجسته‌ای چون ابوریحان بیرونی، ابوعلی سینا، ابوالخیر خمار و ابوسهل مسیحی بود.

غزنویان هم که پس از آل سامان وارث حکومت خراسان شدند، همچنان سیاست اظهار تبعیت نسبت به خلیفه را - لا اقل در تشریفات ظاهری - دنبال کردند (نک: بازورث، «غزنویان»، ۴۸، ۴۶). محمود و پسرش مسعود در آنچه به ظاهر حکومت مربوط می‌شد، خود را تابع فرمان خلیفه می‌دانستند و به هنگام جلوس از جانب او حکم و لوا دریافت می‌داشتند (نک: عتبی، ۱۸۲-۱۸۳). در موارد تعزیت و تهنیت با دستگاه خلافت مکاتبه داشتند و از غنایم تاخت و تازهای اطراف هند هم هدایایی برای وی ارسال می‌کردند. همین اظهار اطاعت ظاهری، مشروعیت آنان را در نظر اکثر مسلمانان عاری از تردید می‌ساخت

با خلیفه اقدام کرد. اما در دیر عاقول نزدیک بغداد از سپاه خلیفه به فرماندهی موفق برادر معتمد عباسی شکست خورد (ابن اثیر، ۲۹۰/۷؛ طبری، ۵۱۶/۹-۵۲۰؛ تاریخ سیستان، ۲۳۱-۲۳۲). وی مدتی بعد در جندی شاپور درگذشت (۲۶۵/ق ۸۷۹ م)؛ با این حال تا آخرین لحظه حیات با وجود تطمیع و تشویق، حاضر به مصالحه با خلیفه نشد و جز برانداختن او و خلافت، ظاهراً هیچ هدف دیگری نداشت (ابن اثیر، ۳۲۵/۷-۳۲۷). هر چند برادرش عمرولیث که پس از او به امارت بخشی از قلمرو یعقوب برداشته شد، از کنار آمدن با خلیفه خودداری نکرد، اما او هم در امارت خود بارها مجبور به نافرمانی نسبت به خلیفه شد و سرانجام نیز در مقابله با سپاه سامانی که خلیفه از روی خدعه، فرمان ولایت خراسان را هم به او و هم به سامانیان داده بود، بدون هیچ جنگی دستگیر شد (۲۸۷/ق ۹۰۰ م) و بدین‌گونه، به اهتمام سامانیان خلیفه از تهدید صفاریان رهایی یافت. با اینهمه، اعقاب عمرو تا سالهای دراز بر بخشهایی از سیستان و برخی نواحی ماوراءالنهر حکومت داشتند (نک: ده، صفاریان).

سلسله سامانیان هم که در همین اوقات در خراسان پای گرفت (نک: ده، سامانیان؛ ابن اثیر، ۲۷۹/۷)، با وجود استقلال بیشتر از اظهار تبعیت ظاهری نسبت به خلیفه خودداری نکردند. نه تنها اسد بن سامان-خدا ت از امرای ماوراءالنهر که مورد حمایت مأمون بود (نرشخی، ۹۰-۹۱؛ گردیزی، ۳۲۲؛ ناظم، ۱۸۵)، همواره از بغداد اطاعت می‌کرد، بلکه اخلافش نیز همه بدان راه رفتند. اسماعیل بن احمد، بنیان‌گذار واقعی دولت سامانیان، موقعی بر حکومت استقرار یافت که خوارج و مخالفان خلیفه را فرو کوبید (نرشخی، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۱۸؛ طبری، ۳۰/۸۱، ۸۱؛ ابن اسفندیار، ۲۵۶/۱-۲۵۷). پسران او نیز کوششی بسیار در دفع زیدیان و مخالفان خلافت از خود نشان دادند (مثلاً نک: همو، ۱-۲۵۶/۱-۲۶۰؛ گردیزی، ۳۲۳؛ طبری، ۱۰-۱۴۴/۱۰-۱۴۵). البته سامانیان جز هدایای مختصر، نه خراج مرتبی برای خلیفه می‌فرستادند، نه در مواقع جنگ قوایی برای کمک به او گسیل می‌کردند. با اینهمه، اظهار تبعیت آنها نسبت به خلیفه، به قدرت آنها در نظر عام مشروعیت بیشتر می‌بخشید.

در اواسط دولت سامانی و اوایل ظهور آل بویه، سلسله‌ای از حکام ایرانی که اصلاً اهل سغد بودند، موسوم به آل الیاس بر کرمان فرمان می‌راندند (۳۱۷-۳۵۷/ق ۹۲۹-۹۶۸ م). مؤسس این سلسله ابوعلی محمد ابن الیاس از سرداران سامانی است که پدرش نیز از سپهسالاران بود که نصر بن احمد سامانی او را به جنگ با ناصر کبیر علوی به طبرستان فرستاد. ابوعلی محمد در نزاعهای داخلی سامانیان مورد تعقیب نصر ابن احمد واقع شد و در ۳۱۷ ق از نیشابور روی به کرمان نهاد (ابن اثیر، ۲۰۸/۸-۲۱۱؛ قس: ناصرالدین، ۱۵؛ وزیر، ۵۹) و آنجا را گرفت. پس از جنگ و گریزهایی سرانجام در کرمان خطبه به نام عمادالدوله بویه‌ای کرد (ابن اثیر، ۳۲۴/۸-۳۲۶؛ وزیر، ۶۲-۶۳). با اینهمه، معلوم نیست که وی واقعاً مطیع آل بویه بوده باشد؛ به ویژه که وی در اواخر حکومت

جبال و فارس صورت گرفت، قیام اسفار بن شیرویه دیلمی و مرداویج زیاری و قیام دیالمه آل بویه بود که بعضی از آنها مثل مرداویج ظاهراً غیر از برانداختن خلافت، مقاصد دیگر نیز داشتند (همو، ۱۳۳). ولایاتی که به دست وی می افتاد، عرضه کشتار و غارت می شد، در حالی که ضعف دستگاه خلافت، حمایت خلیفه را از آن ولایات غیر ممکن می ساخت. با اینهمه، قتل اسفار (ابن اسفندیار، ۲۹۴/۱) به خلیفه کمکی نکرد، زیرا مرداویج زیاری که از سرداران او بود و در طرح و اجرای قتل او نیز دست داشت (۳۱۹/۳۳۱م)، همان مواضع سلف خود را دنبال کرد. وی به سرعت بر متصرفات اسفار چیره شد و سلسله ای به نام آل زیار (ه م) بنیان نهاد. مرداویج در آغاز، خیالات اسفار را در احیای حکومت تازه ای شبیه به نظام حکومت ساسانیان پی گرفت و برای خود تاج و تختی شبیه به تخت و تاج آنان سفارش داد (زرین کوب، روزگاران، ۱۳۳/۲) و در سرزمینهایی چون همدان و اصفهان و دیپور از مردم خراجهای سنگین گرفت و نسبت به لشکریان خویش، خاصه غلامان ترک سختگیریهای غیر قابل تحمل اعمال کرد و سرانجام هم در ۳۲۳/۳۲۵م به دست آنها در حمام به قتل رسید (ابن اثیر، ۲۹۸/۸ بی). برادر مرداویج، وشمگیر که مردی جنگی، اما روستایی گونه بود و بعد از وی به امارت رسید، خیالات غریب برادر را دنبال نکرد و با آنکه نسبت به عباسیان همواره کینه ای در دل داشت، از مصالحه با خلیفه خودداری نورزید و نسبت به سامانیان نیز اظهار اطاعت کرد. سلسله آل زیار بعد از او به پسرش بیستون و سپس به قابوس بن وشمگیر رسید و آنگاه به نواده اش منوچهر بن قابوس منتقل شد. از آن پس، آل زیار از حالت سرکشی نسبت به خلافت بغداد بیرون آمد و همچون سامانیان و طاهریان به تابعیت خلیفه گردن نهاد، ولی در صحنه حوادث عصر، تأثیر و نقش قابل ملاحظه ای نداشت.

با اینهمه، خلیفه از مخالفت و تهدید عناصر دیلمی که غالباً شیعه و پرورش یافته علویان طبرستان بودند، رهایی نیافت. بعد از قتل وشمگیر، با پسران ابوشجاع بویه ماهیگیر، علی و حسن و احمد مواجه شد که مثل یعقوب و مرداویج، بدون اجازه خلیفه به تصرف شهرهایی در نواحی فارس و اصفهان و کرج ابودلف دست زدند (ابوعلی مسکویه، ۲۹۹/۱؛ ابن اثیر، ۲۶۸/۸). حکام خلیفه را از شهرهایی که رسماً از جانب خلیفه به آنها تفویض شده بود، بیرون راندند و با حفظ اتحاد، قلمرو وسیعی شامل اصفهان و فارس و خوزستان را از طریق سرکشی نسبت به خلیفه تصرف کردند و بین خود تقسیم نمودند. فارس به علی بن بویه برادر مهین، اصفهان و نواحی ماد سابق به حسن بن بویه برادر میانی، و کرمان و خوزستان به احمد بن بویه برادر کهن رسید. چندی بعد، احمد از انحطاط و اختلالی که در دستگاه خلافت راه یافته بود، استفاده کرد و با حمله به خوزستان، بغداد را به تصرف درآورد (۳۳۴/۳۲۴م)؛ آنگاه، خلیفه وقت - مستکفی - را عزل کرد و به جای

(مثلاً نک: بازورث، «نخستین غزنویان»، ۱۶۹). با این حال، حکومت آنها به کلی مستقل بود و فرمانهای آنان مانند سامانیان بر اساس حکم و استبداد شخصی صادر، اما به نام خلیفه اجرا می شد.

سلسله غزنویان با ابواسحاق آلپ تکین از غلامان احمد بن اسماعیل و نصر بن احمد سامانی - که سپس سپهسالار خراسان شد - آغاز می شود. چون میان آلپ تکین و منصور بن نوح نزاع شد و کار به جنگ کشید، او به قصد جهاد رهسپار کابل شد و چون به غزنه رسید (۳۵۱/۹۶۲م)، آنجا را گرفت و دارالاماره خویش ساخت. پس از او و امارت کوتاه پسرش اسحاق، حکومت غزنه به دست سبکتگین، غلام و داماد آلپ تکین افتاد که بنیان گذار واقعی دولت غزنویان به شمار می رود. این دولت از آغاز حکومت آلپ تکین بر غزنه تا انقراض آن به دست غوریان در ۵۸۲/۱۱۸۶م، حدود ۲۳۰ سال دوام یافت که بخشی از آن مستقل، و بخشی تابع سلاجقه بود. آخرین حکام غزنوی - تاج الدوله خسرو شاه و پسر او سراج الدوله خسرو ملک - از غزنه رانده شده، و لاهور را تختگاه خود گردانیده بودند (اقبال، ۲۵۲-۲۸۸).

سلسله های دیگری هم در همین ایام، مقارن با طاهریان، سامانیان و غزنویان حکومتهایی به وجود آوردند که مبتنی بر تابعیت خلیفه بغداد نبود، بلکه غالباً با طغیان بر ضد خلیفه در ولایات مختلف، حکومتهای مستقلی تشکیل دادند؛ از آن جمله بودند علویان در طبرستان که مدعی خلافت هم بودند و برخلاف دستگاه خلافت، اظهار تشیع می کردند. دولت علویان طبرستان را اصلاً حسن بن زید، ملقب به داعی کبیر تأسیس کرد که پس از شکست قیام یحیی بن عمر نواده زید در روزگار مستعین (ابوالفرج، مقاتل، ۴۲۰) به ری گریخت و از آنجا به دیلم رفت و به دعوت پرداخت. در این زمان مردم طبرستان که از ستمگری عمال محمد بن عبدالله بن طاهر به تنگ آمده بودند، دعوت حسن را پذیرفتند و با او بیعت کردند (۲۵۰/۸۶۴م). وی به سرعت بر بخشهای بزرگی از طبرستان و رویان مستولی شد و قارن بن شهریار از اسپهبدان آل قارن و لشکر طاهریان را شکست داد. وی پس از آن از یعقوب لیث شکست خورد، ولی اندکی بعد امارت خویش را باز یافت. فرزند او محمد که از ۲۷۰ تا ۲۸۱/۸۸۳ تا ۸۹۴م حکومت کرد، گرگان را نیز گرفت و قصد هرات و سیستان کرد که به قتل رسید. پس از او حسن بن علی، معروف به ناصر کبیر رشته کارها را در دست گرفت و چند بار با سامانیان جنگید و سراسر طبرستان و بخشی از گیلان را تصرف کرد. داماد و جانشین او حسن بن قاسم به روزگاری حکومت یافت (۳۰۴-۳۱۶/۹۱۶-۹۲۸م) که از یک سوی پسران ناصر کبیر را در پیش روی داشت و از سوی دیگر می بایست با سامانیان پنجه در افکند. ماکان کاکای و علی بن بویه دو تن از سران دیلم در این روزگار همراه او به جنگ با دشمنان علویان برخاستند. با اینهمه، وی نتوانست چندان دوام بیاورد و در ۳۱۶ق به دست اسفار شکست خورد و توسط برخی یاران او به قتل رسید و دولت علویان بر افتاد (اقبال، ۱۱۴-۱۲۵).

از قیامهای دیگری که در همین ایام برای استقلال ولایات شمال،

او خلیفه‌ای با لقب مطیع نشاند که در واقع مطیع خود او بود (ذهبی، العبر، ۲۶/۲-۴۷؛ ابن اثیر، ۸/۴۵۱-۴۵۰).

خلیفه جدید سلطه احمد را پذیرفت و به او لقب معزالدوله، به برادر مهترش علی لقب عمادالدوله، و به برادر میانیش حسن لقب رکن‌الدوله داد. معزالدوله و برادرانش با آنکه مذهب تشیع، و ظاهراً زیدی داشتند (نک: همو، ۸۲/۸؛ نیز نک: ه، د، آل بویه، تحولات مذهبی)، برای خلیفه‌ای که دست نشاندۀ خود آنها بود، در انظار تا حدی با تکریم و احترام رفتار می‌کردند، اما رنگ تشیع حکومت آنها در بلاد متصرفیشان، از جمله بغداد، ظاهر شد (مثلاً نک: ابن جوزی، ۱۵/۷؛ نیز همدانی، ۱۸۷) و با سرکشی و عصیان نسبت به خلیفه و ایجاد انسجام میان شیعیان عراق، حکومت مستقلی در بخشهایی از ایران و عراق پدید آوردند. شاید بتوان این سلسله را نخستین سلسله مستقل ایرانی بعد از سقوط ساسانیان خواند. عضدالدوله پسر رکن‌الدوله که بعد از عمادالدوله در ۳۳۸ق/۹۴۹م فرمانروای فارس شد، کوشید عزالدوله بختیار پسر معزالدوله را هم کنار بگذارد، اما با مخالفت و تهدید شدیدی از سوی پدر خود روبه‌رو شد و این کار را تا مرگ رکن‌الدوله عقب انداخت (ابن اثیر، ۶۹۱/۸). بعد از مرگ عضدالدوله (۳۷۲ق/۹۸۲م) با آنکه بین اخلاف پسران بویه، اتحاد روزهای نخستین حکومت آنها برقرار نماند، خلیفه بغداد نزد آنان که امیرالامرای آنجا را نیز در دست داشتند، سخت موهون و آلت دست بود.

باید گفت عصر آل بویه در تاریخ اسلام و ایران، به سبب تحولات نسبتاً عمیقی که در بعد سیاسی و اجتماعی قلمرو شرقی اسلام پدید آوردند، جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده است، خاصه که این دولت را باید واسطه انتقال قدرت رسمی به فرمانروایان ترک در قلمرو اسلام و ایران دانست. از دیدگاه مذهبی، آل بویه نخستین بار خلیفه سنی مذهب را به تابعیت امیری شیعه واداشتند؛ و از دیدگاه فرهنگی، این دوره یکی از درخشان‌ترین دوره‌های تمدن اسلامی است و آثار برجسته دانشمندان قلمرو آل بویه در زمینه‌های گوناگون علمی را نمی‌توان بی‌ارتباط با فرمانروایان فرهیخته این سلسله مورد بررسی قرار داد (نک: ه، د، آل بویه، جامعه و فرهنگ، نیز تحولات مذهبی). اما در اواخر دوره آنان، ایران و عراق چنان دستخوش هرج و مرج بود که اگر دولت سلجوقی به وجود نمی‌آمد و خلیفه را از نفوذ بقایای آل بویه بیرون نمی‌آورد، با هرج و مرج ناشی از اختلافات امراء، و سلطه کودتا مانند ارسلان بساسیری که در بغداد خطبه به نام خلیفه فاطمی مصر خوانده بود (نک: ذهبی، همان، ۲/۲۸۹)، خلافت عباسی در معرض انقراض قرار می‌گرفت (نک: ه، د، ۱/۶۳۲).

در همان ایام که دولت آل بویه روبه زوال می‌رفت و سلاجقه روی به اعتلا داشتند، امیران دیگری از دیلمیان در شمال ایران، دستگاه خلافت و فرمانروایان تابع خلیفه را تهدید می‌کردند. اینان دو شاخه اسپهبدیه و کین‌خوارزه از سلسله آل باوند بودند که نسب خویش را به ساسانیان می‌رساندند (کریستن سن، ۳۷۷؛ ابن اسفندیار، ۱/۱۴۷-۱۵۲). باوندیان

از سده ۷ق/۷م در بخشهایی از مازندران حکومت داشتند و با آنکه پیکارهایی سخت میان آنان و عباسیان روی داد، استقلال خود را از دست ندادند و از نیمه دوم سده ۳ق/۹م با قیام حسن بن زید و نشر اسلام و مذهب زیدیه در طبرستان و دیلمان، به اسلام گرایش یافتند. میان فرمانروایان اسپهبدیه و کین‌خوارزه با سلاجقه و آتسز خوارزمشاه جنگها شد، ولی دیلمیان اجازه نفوذ به آنها ندادند (نک: ه، د، آل باوند، بخشهای دوم و سوم).

سلسله دیگری که در نیمه دوم سده ۴ق/۱۰م به طور نیمه مستقل بر قسمتهایی از ایالت جبال و کردستان و لرستان فرمان می‌راندند، آل حسنویه نام دارند که اصلاً کرد نژاد بودند. مؤسس این دولت، حسنویه بن حسین که خود شیعی مذهب بود، به قلمرو آل بویه نیز طمع داشت. آل حسنویه در نزاعهای داخلی آل بویه شرکت مؤثر داشتند و سرانجام نیز به دست شمس‌الدوله بویه‌ای و ابوالشوک عنازی حاکم کرمانشاه منقرض شدند (نک: ه، د، آل حسنویه).

دولت دیگری از امیران دیلمی نژاد که از ۳۹۸ تا ۵۳۶ق/۱۰۰۸ تا ۱۱۴۲م در مرکز و غرب ایران به حکومت نشستند، آل کاکویه نام دارد. نخستین شاخه این سلسله در همدان و اصفهان تا انقراض آن به دست طغرل دوم سلجوقی دوام یافت، ولی شاخه دیگری از آن، موسوم به اتابکان یزدی بیشتر بر سر کار بود. مؤسس این دولت، علاءالدوله محمد بن دشمنزیار، معروف به ابن کاکویه (دایی زاده سیده مادر مجدالدوله بویه‌ای، نک: ابن فوطی، ۴(۲)/۱۰۱۲؛ ابن اثیر، ۹/۲۰۷). با زورث، «غزنویان»، ۷۴) است که در اواخر عصر آل بویه در اصفهان حکومت یافت و از خلیفه نیز منشور و لقب گرفت (مجمول، ۳/۴۰۳). وی پس از استیلای غزنویان بر ولایت جبال، خطبه و سکه به نام محمود و مسعود کرد (ابن فوطی، ۴(۲)/۱۰۱۲-۱۰۱۳؛ بیهقی، ۱۶-۱۶). یکی از عوامل شهرت علاءالدوله، دوستی و نزدیکی ابن سینا با اوست که وی دانشنامه علایی را نیز به نام او کرد. پس از علاءالدوله، فرزندان در اصفهان و نهاوند و همدان به حکومت نشستند. برخی به اطاعت از طغرل گردن نهادند و برخی از برابر او گریختند (ابن فوطی، ۴(۳)/۵۰۹؛ ابن اثیر، ۹/۴۹۵-۴۹۶، جم: بیهقی، ۶۲۷-۶۲۸). اما در یزد، فرامرز پسر علاءالدوله حکومت یافت. فرمانروایی این شاخه از آل کاکویه با حکومت ۴ تن حدود یک قرن به درازا کشید. آنان غالباً به اطاعت از سلاجقه روزگار می‌گذاشتند (نک: ه، د، آل کاکویه). این سلسله را قراختاییان بر انداختند. فرامرز نواده علاءالدوله آخرین امیر این خاندان که در ۵۳۶ق به قتل رسید، یکی از مشهورترین و فرزانه‌ترین امرای آل کاکویه است (جعفری، ۳۸؛ کاتب، ۶۵-۶۶؛ غفاری، ۸۲).

شاخه دیگری از اتابکان یزدی پس از قتل فرامرز بن علی بر این ناحیه حکم راندند. این سلسله را رکن‌الدین سام نواده دختری علاءالدوله علی که از سوی سلطان سنجر سلجوقی به اتابکی دختران فرامرز کاکویی منصوب شده بود، بنیان نهاد (جعفری، ۳۷-۳۸؛ اقبال، ۴۰۲). سام در ۵۳۶ق رشته کارها را در دست گرفت و مدتی دراز فرمان راند، ولی

خاندان به ظهور رسید، ولی سرانجام، جلال‌الدین خوارزمشاه قلمرو اتابکان را گرفت (نسوی، ۱۴۰-۱۴۱، ۱۴۹، جم: حمدالله، ۴۷۱؛ نیز نک: ه.د، اتابکان آذربایجان).

ب - اتابکان فارس موسوم به سلغریان: آنان هم در این عصر برآمدند و از ۵۴۳ تا ۱۱۴۸/ق ۶۸۵ تا ۱۲۸۶ م، حدود یک و نیم قرن بر فارس و برخی نواحی مجاور آن فرمان راندند (خاندان میر، غیاث‌الدین، ۵۶۰/۲) و در تحولات منطقه تأثیری مهم داشتند. مؤسس این خاندان، بوزابه نواده سلغر، از جمله اتابکان سلاجقه بود که از سوی ملکشاه مأمور فارس شد و در آنجا بر ضد دولت مرکزی شورش کرد، ولی شکست خورد و مقتول گشت. ستقر بن مودود برادرزاده بوزابه، مؤسس واقعی دولت اتابکان فارس به شمار می‌رود که دولتی نیمه مستقل (آق‌سرای، ۲۴؛ احمد زرکوب، ۷۱-۷۲؛ اقبال، ۳۷۹-۳۸۰)، اما تابع سلاجقه، خوارزمشاهیان و مغولان بنیاد نهاد و به همین سبب، حکام آن توانستند فارس را از تعرض دولتهای نیرومند اطراف مصون دارند و آنجا را به پایگاه علم و ادب تبدیل کنند. مظفرالدین سعد بن زنگی و پسرش ابوبکر بن سعد نامورترین حاکمان این سلسله از ممدوحان سعدی، و مردانی عادل و دیندار و درست کردار بودند. دولت اتابکان فارس به روزگار ابش خاتون یا دخترش کردوچین بر افتاد (نک: ه.د، اتابکان فارس).

ج - اتابکان لرستان: اینان که از اواخر ایام سلاجقه تا حدود ۴ سده بعد بر نواحی وسیعی از خوزستان و لرستان فرمان راندند، به دو شاخه تقسیم می‌شوند: ۱. اتابکان لر بزرگ که اصلاً کرد بودند و به سبب انتساب به ابوالحسن فضلویه، به بنی فضلویه (بدلیسی، ۴۳؛ منجم باشی، ۹۰)، و به سبب انتساب به دومین فرمانروای آن، نصرت‌الدین هزار-اسب (حمدالله، ۵۴۰) به هزار اسپیان مشهور شدند. این دولت از ۵۵۰ تا ۱۱۵۵/ق ۸۲۷ تا ۱۴۲۴ م دوام یافت و سرانجام به دست شاهرخ تیموری منقرض گردید (غفاری، ۱۷۲؛ بدلیسی، ۵۶-۵۷). ۲. اتابکان لر کوچک که آن را به سبب انتساب به بنیان‌گذار آن، شجاع‌الدین خورشید، بنی خورشید نیز نامیده‌اند. حکومت اینان از ۵۸۰ تا ۱۰۰۶/ق ۱۱۸۴ تا ۱۵۹۷ م به درازا کشید و سرانجام به دست شاه عباس صفوی منقرض شد (اسکندریک، ۵۳۷-۵۴۱؛ بدلیسی، ۸۲-۸۳؛ نیز نک: ه.د، اتابکان لرستان). سلسله اتابکان لرستان به رغم پورش مغولان و سپس سلسله‌های رقیب چون آل مظفر و پس از آن تیموریان، تا قرن‌ها پای برجا ماند و نقش قابل توجهی در تاریخ منطقه ایفا کرد (مثلاً نک: حمدالله، ۵۵۷-۵۵۸؛ وصاف، ۲۴۹).

از بطن دولت بزرگ سلجوقی - افزون بر اتابکان - دولتها و شاخه‌های متعددی در ایران و آسیای صغیر و شام بیرون آمد. درست است که بیشتر اینان غالباً تابع دولت مرکزی یا دست کم پس از ملکشاه، مطیع یکی از سلاطین رقیب بودند، ولی بسیاری اوقات نیز عملاً در حوزه حاکمیت خود به گونه‌ای مستقل رفتار می‌کردند. در ایران یک شاخه از دولت سلاجقه، موسوم به آل قاورد در اوج قدرت سلاجقه

کوششهایش برای توسعه قلمرو به جایی نرسید. پس از او برادرش عزالدین لنگر در ۵۸۴/ق ۱۱۸۸ م به حکومت نشست و حاکمان بعدی سلسله اتابکان همه از فرزندان و نوادگان اویند. از این سلسله ۱۰ تن به حکومت رسیدند. آخرین آنها حاجی شاه قدرتی نداشت و یزد عملاً در دست حکام و مأموران ایلیخان - بایدو خان - بود تا مبارزالدین محمد مظفری و غیاث‌الدین کیخسرو اینجو بر یزد چیره شدند (میرخواند، ۴۵۱/۴-۴۵۲؛ عبدالرزاق، ۱۶۰/۱-۱۶۱). اتابکان آثار عمرانی بسیاری در یزد برآوردند.

طغرل سلجوقی که با فرونشاندن فتنه بساسیری خلیفه عباسی را به بغداد باز آورد (ابن اثیر، ۶۰۷/۸-۶۱۱)، در رفتار با خلیفه شیوه‌ای معتدل و مغایر با روش آل بویه و سامانیان پیش گرفت. وی از آغاز کار، رفتارش با خلیفه مهرآمیز بود، اما در عین حال گویی خود را با او همتا می‌دانست و تابع و مطیع او محسوب نمی‌شد. به همین سبب، برادرزاده خویش را به ازدواج خلیفه قائم درآورد و خود در حدود ۷۰ سالگی دختر خلیفه را خواستگاری کرد (راوندی، ۱۱۱ بی). این طرز برخورد با خلافت، در دوره ملکشاه نواده او نیز ادامه یافت و سلطان - ظاهراً به تشویق و الزام ترکان خاتون، زوجه محبوب خود - خویشاوندی مجدد با خلیفه را که همچنان نشانه‌ای از برابری دو خاندان بود، طرح کرد و دختر خود را به خلیفه مقتدی داد. بعدها ترکان خاتون سعی کرد تا جعفر ابن مقتدی را نامزد خلافت سازد (راوندی، ۱۴۰)؛ گرچه این کار پیش نرفت، اما این طرز تلقی سلاجقه مبنی بر حیثیت مساوی با خلافت، در میان سلاله‌های منشعب از سلاجقه مانند اتابکان آذربایجان، و نیز سلاطین خوارزم هم کم و بیش دنبال شد. یک بار اتابک جهان پهلوان ضمن اشارتی که جنبه پیغام داشت، به خلیفه عصر خاطر نشان کرد که سلطنت تعلق به جنگجویان و اهل دولت دارد و وظیفه خلیفه نظارت بر آن، و عبادت و اجرای شریعت است و به همان حد باید محدود گردد (نک: زرین کوب، پیرگنج، ۲۸۵).

سلسله‌ها و دولتهای موسوم به اتابکان در این دوره از اهمیت خاصی برخوردار بودند و با آنکه اغلب اوقات این اتابکان به دولتهای نیرومند مرکزی وابستگی داشتند، گاه خود را مستقل می‌خواندند و به هر حال در تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نقش مهمی برعهده داشتند. مهم‌ترین سلسله‌های اتابکان عبارتند از:

الف - اتابکان آذربایجان: سلسله‌ای از امیران ترک که به ایلدگزیان نیز شهرت داشتند و از حدود سال ۵۴۱/ق ۱۱۴۶ م به روزگاری که دولت سلاجقه روی به افول داشت، برآمدند و تا ۶۲۲/ق ۱۲۲۵ م بر اران و آذربایجان مستولی شدند. ایلدگز در اصل یکی از غلامان سلطان محمود سلجوقی یا وزیر او کمال سمیرمی بود که سپس اران را به اقطاع گرفت و اتابک ارسلان، پسر طغرل دوم شد و به تدریج قلمرو خود را توسعه بخشید (ابن اثیر، ۲۶۷/۱۱-۲۶۸، ۲۸۸؛ ظهیرالدین، ۷۵؛ راوندی، ۲۸۵؛ حسینی، ۲۴۶). آخرین حاکم این خاندان مظفرالدین ازبک نام داشت. گرچه پس از او نیز تلاشهایی برای احیای حکومت

بزرگ پای گرفت و به رغم مخالفت دولت مرکزی بر کرمان و سیستان و بلوچستان و حتی مدتی بر فارس و عمان فرمان راند. بنیان‌گذار این سلسله که به سلاجقه کرمان نیز موسومند، قاورد فرزند مهین جفری-بیگ است که به اقرب احتمال پس از ۴۴۲ق/۱۰۵۰م حکومت کرمان یافت و بهرام بن لشکرستان را که از سوی آل بویه بر آنجا حکم می‌راند، برانداخت؛ سپس در ۴۵۵ق/۱۰۶۳م فارس را از فضل بن حسن، معروف به فضلویه گرفت؛ مدتها بعد به برادر خود الب ارسلان شورید، ولی کار به صلح راست شد (محمدبن ابراهیم، ۱۳). با اینهمه، وی بر ملکشاه نیز طغیان کرد و جان بر سر این کار نهاد (کرمانی، ۱۳؛ راوندی، ۱۲۷). پس از او ۱۱ تن از اولاد و احفادش بر کرمان و گاه فارس و عمان فرمان راندند، تا آخرین آنها، محمد پسر بهرام شاه مدتی زیر نظر و به تابعیت غزان بر کرمان حکومت کرد و در ۵۸۳ق/۱۱۸۷م به دست ملک دینارغز برافتاد (کرمانی، ۱۰۰ بی). قاوردیان آثار عمرانی متعددی در قلمرو خود برآوردند. بیشتر حاکمان این سلسله مردمانی دادگر و اهل آبادانی و نیکی بودند (نک: ده، آل قاورد).

شیوهٔ سلاجقه در تبعیت از خلافت و در عین حال هم شأن دانستن خود با خلفا، منحصر به آنها نبود. خوارزمشاهیان هم ظاهراً به دنبال همین تفکر خود را لا اقل از لحاظ سیاسی هم ردیف خلفا می‌دانستند، گه‌گاه از تهدید خلیفه و حتی عصیان بر ضد او خودداری نمی‌کردند؛ چنانکه محمد خوارزمشاه برای خاتمه دادن به تحریکات خلیفه - که غوریان و اسماعیلیان را بر ضد سلطان خوارزم بر می‌انگیخت - خود را به اعلام جنگ با او ناچار یافت و خلیفه ناصر را خلع کرد و سیدی به نام علاءالملک ترمذی را به خلافت برداشت. سپس با سپاه به سوی بغداد رهسپار شد تا ترمذی را به خلافت بنشانند و ناصر را خلع کند؛ اما به علت زمستان سخت و نیز اخباری که از تعرضات مغولان می‌رسید، از آن کار منصرف شد و در ۶۱۴ق/۱۲۱۷م بازگشت (اقبال، ۴۰۱-۴۰۲). با اینهمه، اقدامات او و پدرش تکش بر ضد خلیفه، حیثیت خلافت را در انظار موهون کرد و از آن مقام مقدسی که عامهٔ اهل سنت برای آن قائل بودند، فرود آورد.

آخرین مقاومت ضد خلیفه که در ایران عهد سلجوقی صورت گرفت و تا ظهور مغول دوام داشت، نهضت اسماعیلیه نزاری به رهبری حسن صباح بود که هرچند از حیث وسعت قلمرو قابل ملاحظه نبود، ولی خلیفه و سراسر قلمرو تابع خلافت را مدتها به وسیلهٔ فداییان خویش دچار وحشت ساخت و سرانجام، بی‌آنکه خلیفه و فرمانروایان تابع وی قادر به دفع آنها شده باشند (نک: ده، الموت)، سلطهٔ تهدیدآمیز آنها به وسیلهٔ هلاکوخان مغول در ۶۵۴ق/۱۲۵۶م خاتمه یافت (مثلاً نک: حمدالله، ۵۸۹). اما چندی بعد خلافت عباسی که در دورهٔ مستعصم سخت به انحطاط دچار شده بود و حیثیت سیاسی و شرعی قابل ملاحظه‌ای نداشت، در ۶۵۶ق برافتاد (رشیدالدین، ۸/۲-۱۰۰-۱۰۲). با سقوط بغداد و قتل مستعصم، هرچند شاخه‌ای از اعقاب عباسیان در مصر یک چند زمام خلافت را در دست گرفتند (حتی، ۸۵۵/۲)، ایران

از سلطهٔ حکومت عباسیان بیرون آمد. دولتی که به وسیلهٔ هلاکوخان در ایران به وجود آمد و دولت ایلخانان خوانده شد، تا مدتی یاسای چنگیزی را به جای احکام اسلامی پیروی کرد و یهود و نصاری در این مدت غالباً بیش از مسلمانان مورد اعتماد بودند. سرانجام، گرایش سومین و هفتمین و هشتمین ایلخان مغول (احمد تکودار، محمد غازان، اولجایتو محمد) به اسلام، ایران ایلخانی را دوباره به موضع اسلامی خویش بازگرداند. بعد از سقوط ایلخانان (۷۳۶ق/۱۳۳۶م)، بلکه در فترت سالهای آخر ایلخانان، سلاله‌های فرمانروایی تازه در ولایات مختلف ایران داعیهٔ استقلال پیدا کردند. در مدتی نزدیک به دو قرن (از ۷۱۶ق/۱۳۱۶م مرگ اولجایتو تا ۹۰۷ق/۱۵۰۱م روی کار آمدن صفویان) در هر ولایت ایران سلسله‌ای مستقل، اما غالباً فاقد زمینهٔ محلی، سلطنتهای محدود کوچکی از نوع ملوک الطوائفی به وجود آوردند. مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف - آل کرت: این سلسله در ۶۴۳ق/۱۲۴۵م به دست شمس‌الدین محمد بن ابی بکر کرت بنیان نهاده شد و پادشاهان آن تا ۷۸۳ق/۱۳۸۱م در منطقه‌ای در شرق ایران تا کرانه‌های سند فرمان راندند. آل کرت ظاهراً در اصل به تاج‌الدین عثمان مرغنی نسب می‌برند که از نزدیکان غیاث‌الدین غوری بود. پسر او رکن‌الدین به عنوان حاکم قلعهٔ خیسار به اطاعت مغولان درآمد و در لشکرکشیها به آنها یاری می‌داد و به این ترتیب، راه برای تأسیس حکومت آل کرت به دست پسر یا نواده‌اش شمس‌الدین هموار شد (سیفی، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۵۰-۱۵۱؛ اسفزاری، ۴۰۴/۱). ۶ تن از این خاندان طی بیش از دو قرن بر آن منطقه حکومت کردند و سرانجام تیمور گورکانی آنها را برانداخت (نک: ده، آل کرت).

ب - آل مظفر: این سلسله که امیر مبارزالدین محمد در ۷۱۸ق/۱۳۱۸م در یزد تأسیس کرد، از لحاظ سیاسی و فرهنگی از دولتهای مهم این دوره به شمار می‌رود. مبارزالدین از امرا و نزدیکان اولجایتو و ابوسعید، ایلخانان مغول بود که سپس حاکم یزد شد. او و فرزندانش به تدریج قلمرو خود را توسعه دادند و اصفهان و کرمان و فارس را نیز گرفتند و دامنهٔ نفوذشان گاه تا آذربایجان نیز می‌رسید. ۷ تن از این خاندان حدود ۸۰ سال بر این مناطق حکم راندند تا سرانجام، تیموریان به روزگار شاه منصور آنان را برانداختند (معلم، ۴۹-۴۸/۱، ۵۳-۵۸؛ میرخواند، ۴۵۱/۴-۴۵۲، ۵۸۹، ۵۹۳؛ کتبی، ۷-۹، ۱۲۲-۱۲۷). چند تن از امرای این سلسله از معدودان خواجه حافظ شیرازی بودند.

ج - جلایریان: اینان هم از جمله خاندانهای حاکم این دوره‌اند. مؤسس آن شیخ حسن بزرگ از امرای عصر ایلخانان، پس از عزل شاه‌جهان تیمور نوادهٔ گیخاتو در ۷۴۰ق/۱۳۳۹م یا اندکی پیش از آن دولتی بنیاد نهاد و اعقابش حدود نیم قرن بر بخشهایی از عراق ایران و عرب مسلط بودند (اقبال، ۵۵۲).

یورشهای خونین تیمور (۷۷۱-۸۰۷ق/۱۳۶۹-۱۴۰۴م) که فاجعهٔ حملهٔ چنگیز و هلاکوخان را تجدید کرد، نه فقط ایران، بلکه هند و آسیای صغیر و شام و نواحی ماوراء قفقاز تا روسیه را غرق وحشت ساخت

سیاست، اظهار تنفر و وحشت شدید علمای سنی از تشیع بود. چنانکه فضل‌الله بن روزبهان خنجی، معروف به خواجه ملای اصفهانی (برای عقاید و آراء سیاسی او، نک: طباطبائی، ۲۱۳-۲۳۴) که به دربار ازبکان پناه برد، غزای با «مرتدان قزلباش» را برای اهل سنت واجب عینی خواند. وی در منظومه‌ای هم که برای سلطان سلیم عثمانی فرستاد، او را به لشکرکشی به ایران تشویق کرد (براون، ۶۳/۴). اینها نمونه اقدامات جدی پشت پرده بود تا پادشاهان اهل سنت برای مخالفت یا دفع اهل تشیع متحد گردند. یک محرک شیبک شاهان ازبک در اقدام به لشکرکشی به خراسان هم که در آن وقت انواع اختلال و اختلاف در آن راه یافته بود، همین گونه مساعی بود (فلسفی، ۱۲۰/۴-۱۲۱).

در صحت نسبت سیادت هم که گویا از همان آغاز ظهور در بین عامه نسبت به سلسله صفویه منتشر و رایج بود و براساس آن صفویه، موسوی یا از اولاد امام موسی کاظم (ع)، خوانده می‌شدند، تردید کرده‌اند (کسروی، شیخ صفی...، ۲۳-۲۴، ۲۹، ۳۳، جم؛ طوغان، ۳۵۴-۳۵۷؛ قس: استرآبادی، ۱۷؛ زرین کوب، دنباله...، ۵۹-۶۰).

در واقع با توجه به تاریخ سیاسی، نظامی و اجتماعی این عصر می‌توان گفت که تمسک به تشیع و اصرار فراوان نخستین فرمانروایان صفوی به ترویج این مذهب در ایران، ایجاد سدی در برابر توسعه طلبی امپراتوران عثمانی و تهاجمات ازبکان بوده است و گرنه درباره پایبندی آنها به احکام اسلام و مواضع تشیع، به رغم آن دعویها و سخت‌گیریها سخن می‌توان گفت، سخت‌گیریهایی که طوایف و اقوام سنی اطراف ایران را به تهدیدی برای دولت و مردم بدل کرده بود. چنانکه در پایان عهد صفویه، میرویس افغان به همین عنوان از علمای اهل سنت برای قیام بر ضد صفویه در مکه و مدینه فتوا گرفت. فعالیت تبرائیان و تولائیان هم با آنکه قبل از صفویه در بعضی مناطق شایع بود، در این دوره انگیزه تازه‌ای برای عمیق‌تر کردن اختلافات اهل سنت و اهل تشیع در داخل و خارج ایران شد. البته اقدام صفویه در جلب حمایت دولتهای غربی برای دفع دولت عثمانی هم چون با نقشه‌های پادشاهان اروپا موافق بود (مثلاً نک: فلسفی، ۱۶۵/۴، ۱۷۴، ۱۷۷)، جواب مساعدی یافت و اعتماد آنها را برای اقدام به جنگ با عثمانیها جلب کرد.

مبادله سفرا بین ایران صفوی و بعضی از دول اروپایی - با آنکه اروپاییان اقدام جدی و قاطعی برای عقد اتحاد با ایران بر ضد عثمانی، یا تعهد پرداخت قسمتی از مخارج این جنگها و حتی در اختیار نهادن سلاحهای آتشین به عمل نیاوردند - گاه مانع اقدام عثمانیها به تعرضهای متوالی نسبت به ایران می‌شد. سکوت و عدم همکاری پادشاهان سنی مغول هند هم به سبب رابطه دوستی با ایران و خاطره نسبتاً خوبی که همایون پادشاه در دوره پناهندگی به ایران داشت (مثلاً نک: استرآبادی، ۷۰)، اتحاد تمامی قوای سنی شرق و غرب را بر ضد ایران غیر ممکن می‌ساخت. از این رو، با وجود حملات مکرر ازبکان به خراسان، شدت خشونت آنها نسبت به شیعه خراسان منجر به انتزاع خراسان از قلمرو صفوی نشد (افوشته‌ای، ۲۹۰، ۳۶۷-۳۸۱، جم؛

ابن عرشاه، ۱۶، بی، جم). سلاله تیمور بلافاصله بعد از مرگش با اختلافات خانگی، مدعیان داخلی و قدرت جویی مدعیان خارجی رویه رو شدند (مثلاً نک: حافظ ابرو، ۱۰/۱، ۳۸، جم). از اخلاف او فقط پسرش شاهرخ سلطنتی طولانی داشت و بعضی از خرابیهای پدر را ترمیم کرد (همو، ۳۳۷/۱، ۳۹۰، ۵۷۸، بی). آخرین خلف او سلطان حسین بایقرا از تمام حکومت وسیع تیمور فقط هرات و نواحی مجاور آن را در دست داشت. مدعیان خارجی این سلاله عبارت بودند از اتحادیه‌های طوایف قره قویونلو (۷۸۲-۸۷۲ق/۱۳۸۰-۱۴۶۸م) و آق قویونلو (۷۸۰-۹۰۸ق/۱۳۷۸-۱۵۰۲م) که غالباً در آذربایجان و نواحی مجاور با یکدیگر در نبرد بودند (برای جنگهای این دو تیره ترکمان و قدرت یابی قرا عثمان، نک: هیتس، ۱۶۶؛ روملو، ۲۲۶؛ غیاث، ۳۷۵؛ غفاری، ۲۵۱، ۲۵۷؛ عزاوی، ۳۰۳/۳، ۳۰۸) و سرانجام، دولت صفویه بر فراز خرابه حکومت آنها در آذربایجان پا گرفت و به ملوک الطوائفی دوست ساله بعد از ایلخان خاتمه داد.

دولت صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ق/۱۵۰۱-۱۷۲۳م) پس از ۹۰۰ سال که از انحلال دولت ساسانیان می‌گذشت، به قول محققان (نک: هیتس، شش، هشت، ۱) حکومت ایران اسلامی را به مرتبه دولت ملی ارتقا داد و نخستین حکومت بزرگ و یکپارچه در ایران پس از اسلام را که از لحاظ وسعت و اعتبار کم از ساسانیان نبود، ایجاد کرد و به تعبیری دیگر (نک: هرن، ۸۱) ایران را از انقراض نومیدانه‌ای که به سوی آن می‌رفت - در واقع از تهدید دو جانبه ازبکان و عثمانیها - نجات داد. این سلسله با تمسک به تشیع و رسمی کردن این مذهب، خود را به عنوان دولتی شیعی برای مقابله با دولتهای سنی مجاور که طالب و مدعی تجزیه و تقسیم ایران میان خویش بودند، آماده کرد. ورود ایران به مرحله دولت ملی، هر چند به سبب رسمی شدن مذهب تشیع، ایران را در مقابل دولتهای سنی عصر در انزوا و تهدید قرار داد، اما حکومت صفوی با اقدام نسبت به جلب اعتماد و عقد اتحاد میان ایران و ممالک اروپا، موضع خود را در مقابل عثمانی یک چند استوار نگاه داشت و از آن سوی به تهدید ازبکان خاتمه داد.

از دیدگاه مذهبی، با آنکه رسمی شدن مذهب تشیع در تمام ایران به وسیله شاه اسماعیل اول بنیان‌گذار این سلسله اعلام شد (فلسفی، ۱/ط-یا)، رواج واقعی تشیع در عهد پسر وی شاه طهماسب اول تحقق یافت که علمای شیعه را از بحرین، لبنان، کریلا و نجف به ایران دعوت کرد (خواندمیر، امیر محمود، ۱۲۶). وی اکابر و امرای درگاه و حکام وقت را در تمامی امور به اطاعت از مجتهد معروف عصر، شیخ علی بن حسین عاملی، معروف به محقق کرکی (محقق ثانی) ملزم کرد؛ و به روایت صاحب روضات الجنات او را نایب امام، و خود را از عقال وی خواند و پیروی از اوامر و نواهی او را بر خویش واجب شمرد (خوانساری، ۳۶۰/۴-۳۶۳). محقق کرکی در بسیاری اوقات با شاه طهماسب همراه بود (غفاری، ۲۸۵) و این همراهی، روحانیت شیعه را مشوق و محرک اختلافات شیعه و سنی جلوه می‌داد. واکنش این

فلسفی، ۱۱۹/۴-۱۲۵، جم). عثمانیها هم که مکرر از جانب آذربایجان و عراق به ایران هجوم آوردند و یک چند بر تبریز و ولایات کردستان تا حدود همدان هم پیش آمدند، در تعرض خویش توفیقی حاصل نکردند (افوشته‌ای، ۸۵، ۷۶، ۱۶۴، جم).

تصور اتحاد بین صوفی اعظم با اروپا و تردد دائم سفرا بین آنها غالباً موجب ادامهٔ توهم عثمانیها نسبت به خطر ایران می‌گردید. در بین پادشاهان صفوی، شاه عباس اول این توفیق را پیدا کرد که با دفع ازبکان و بازپس گرفتن ولایات ایران از دست مهاجمان عثمانی، آنها را از اتحاد بر ضد ایران باز دارد. به علاوه، وی به علت هوشیاری که در امور سیاسی عصر داشت - درست در همان ایام که در اروپا مشغول اختراع و تکمیل صنایع جنگی بودند - به کمک برادران شرلی انگلیسی که ظاهراً به عنوان سیاح، و در واقع برای مأموریت سیاسی نزد او آمده بودند، کوشید به تأسیس توپخانه و استفادهٔ بیشتر از اسلحهٔ آتشین توفیق یابد (فلسفی، ۲۳۸/۴-۲۴۱). استفادهٔ شاه عباس از آنان برای ایجاد سپاه منظم و تازه‌ای به نام شاهسون و تأسیس توپخانه کارآمد حاکی از موقع شناسی او بود (همانجا، نیز ۲۴۲/۴-۲۴۴).

به گفتهٔ هرن برای آنکه لیاقت شاه عباس برای عنوان «کبیر» تأیید گردد، کافی است که بین اوضاع ایران هنگام جلوس و هنگام وفات او به درستی مقایسه شود (ص ۸۹). البته حرص و طمع در جمع اموال در بین اسلاف و اخلاف او هم وجود داشت و تا حدی ناشی از تصور تزلزل دائم اوضاع بود. با وجود این، آنچه شاه عباس را از لحاظ اخلاقی تا حدی قابل ملامت می‌سازد، خشونت او نسبت به اولاد خود و خاندانش است که صفویان را بعد از او از جانشینان لایق محروم کرد. بعضی تعصبات دیگر نسبت به طوایف و افراد مورد سوءظن هم که او را به اعمال وحشیانه وا می‌داشت، سیمای درخشانش را در آئینهٔ تاریخ تیره کرده است. از جمله خشونت او نسبت به نقطویه و قتل و آزار و تبعید آنها، وی را سخت منفور کرد. حتی داستان یوسفی ترکش دوز و بر تخت نشاندن او به جای خویش (افوشته‌ای، ۵۲۱-۵۲۳؛ اسکندریک، ۴۷۳-۴۷۵) وی را به شدت به اوها مپرستی متهم ساخت. نامۀ معروف اکبر امپراتور هند که او را بر اینگونه تعصبات ملامت کرد (نک: فلسفی، ۲۸-۱/۲۸۳-۲۸۷، ۹۱۱/۳-۹۱۵) و مورد توجه او واقع نشد، اگر سرمشقی برای اخلاف او واقع می‌گشت، شاید جلوگیری از سقوط صفویه در عهد شاه سلطان حسین غیر ممکن نبود.

سقوط صفویه را در عهد شاه سلطان حسین، نباید تنها به غلبهٔ جنگی افغانه شورشی قندهار (محمدکاظم، ۱۸۷/۱-۱۹) منسوب داشت و عوامل دیگر موجود در جامعهٔ صفوی را هم باید در نظر گرفت: شهوت‌پرستی سلطان که به حضور او در حرم‌خانه منجر می‌شد، تعصب او که به شدت نسبت به آزار اهل سنت معطوف بود، سوءظن نسبت به سرداران و امرای غیر قزلباش، گماشتن حکام ظالم و بی‌مسئولیت بر ولایات سنی‌نشین، بی‌توجهی به امنیت در ولایات دوردست مانند کرمان - خاصه امنیت رعایای زردشتی - دهن‌بینی افراط‌آمیز او که

هر چه می‌شنید، بی‌تأمل قبول می‌کرد - و بدین سبب، معروف به «شاه سلطان حسین یخشی دُر» گردیده بود (مرعشی، ۴۸) - نیز در عدم اعتماد سپاه و جامعه به او تأثیر داشت. بی‌بند و باری اقتصادی هم که به علت توقف تجارت گاه منجر به بسته شدن سرحدات می‌شد، عامل مخرب در بنیهٔ مالی خزانه بود (هرن، ۹۴). دربار خلیج فارس و بنادر را تسلیم اعمال قدرت و راهزنی پرتغالیها و انگلیسیها کرده (نک: مرعشی، ۳۳-۴۱)، و تجارت با هند دشوار شده بود. حکام ولایات در ارسال مال همواره تعلل می‌کردند و حسابهای معجول به دیوان می‌فرستادند. تجار حریص و احياناً رباخوار بهای امته را دائم بالا می‌بردند و در چنان احوال تنگی و سختی، احتکار مواد غذایی و عدم نقل و انتقال غلات از دهات به شهر، و انواع حقه‌های دیگر که بازار و خرید و فروش را فلج کرده، و کاسبان کم بضاعت کوچه و برزن را به افلاس و ورشکستی کشانده بود، در ضعیف کردن روحیهٔ مقاومت مردم و سپاه در مقابل مهاجمان تأثیری بسیار قوی داشت. سکون و آرامشی هم که به علت گرفتاریهای داخلی عثمانی و ازبکان در تعرض به خاک ایران پیدا شده بود، خود موجب پراکندگی سپاه و هم فقدان مهارت جنگی در آنها شد.

با آنکه بعد از یک محاصرهٔ طولانی از جانب افغانه و اعوان آنها، تاج صفوی خاضعانه و با اظهار تسلیم به تقدیر، به محمود غزنایی مهاجم افغان داده شد و در اندک مدت با وفات او به پسر عمش اشرف افغان رسید، موجب تسلط افغانه بر اصفهان نشد. هر چند آنها با خشونت بسیار و برای گرفتن زهر چشم از مردم کشتار کردند، عاقبت اشرف با وجود مقاومت بسیار، مقابل سپاه قزلباش که نادر قلی افشار به عنوان سردار سپاه پهناسب سوم آن را رهبری می‌کرد، مغلوب و مقتول شد (محمدکاظم، ۲۷/۱ بی، ۱۰۹ بی؛ وارد، ۲۵ بی) و افغانه سراسر خاک ایران را ترک کردند (۱۱۴۲ق/۱۷۲۹م). سردار افشار که به دنبال حوادث مختلف و خلع شاهزادهٔ صفوی در ۱۱۴۸ق به سلطنت رسید (همو، ۴۴)، در پی اخراج متجاوزان ترک و روس و تنبیه ازبک و عثمانی، مدعیان داخلی و شورشیان محلی را به سختی سرکوب کرد. هند را گرفت و با غنایم بسیار از آنجا بازگشت. وی حتی در صدد تهیهٔ بحریه‌ای به کمک یک انگلیسی، به نام جان التون، برآمد که قرین توفیق نشد. نادر در ضمن سعی کرد اختلاف شیعه و سنی را به حداقل برساند که این نیز ممکن نشد و چندی بعد با قتل او (۱۱۶۰ق/۱۷۴۷م) سلسلهٔ افشاریه گرفتار اختلافات داخلی و ضعف و تجزیه گشت (محمدکاظم، ۱۲۱/۱-۱۴۱، جم، ۵۸۳/۲-۵۸۶، جم).

از این تجزیه و اختلاف، کریم خان زند سربر آورد. اما حکومت پدرانهٔ او بحران ایران را که دچار مشکلات اقتصادی، نظامی و سیاسی بود (نک: EI², IV/639-640) - به رغم کوششهایش در ایجاد دولتی یکپارچه و منسجم و ایجاد آرامش و رفاه، به سبب جنگهای اجتناب ناپذیر با افغانان و عثمانیان و مخالفان داخلی و نیز ناآرامیهای جنوب و غرب ایران - رفع نکرد. بعد از او سلسلهٔ زندیه دچار بحران شد (مثلاً نک: پری، 150-110، 62-48).

چون بر تخت نشست، ضدیت خود را تشدید کرد. بعد از کشمکشهایی بین مجلس و پادشاه جدید که سرانجام منجر به بیماریان مجلس و توقیف و محاکمه و قتل عده‌ای از آزادی خواهان شد (شمیم، ۴۰۳-۴۲۰)، جنبشهای ولایات تدریجاً بر استبداد صغیر شاه غالب شد و تهران به دست مجاهدان گیلان و بختیاری افتاد (۲۶ جمادی الآخر ۱۳۲۷) و آذربایجان که به رهبری دوسردار رشید خودستارخان و باقرخان برضد استبداد جنگیده بود، از شرکت در فتح تهران بازماند، اما در افتخار آن شریک شد (کسروی، تاریخ هیجده ساله...، ۲۳ بی).

محمدعلی شاه که به تشویق و استظهار عمال روسیه تزاری در مخالفت با مشروطیت اصرار داشت، به سفارت روس پناه برد و استعفا کرد (شمیم، ۴۳۲-۴۳۳). بدین گونه، انقلاب مشروطیت باز پیروز شد، اما چون این انقلاب مظهر آرمان عدالت خواهی تجار و روحانیان و اعیان بود، از حد ایجاد یک عدالت خانه و مجلس شورا تجاوز نکرد و حوادث جنگ جهانی اول و توطئه پنهانی دولتهای قدرتمند اروپا آن را از توسعه باز داشت. سلطنت احمدشاه هم که هنگام جلوس به جای محمدعلی شاه کودک بود، قدرت و اعتباری نیافت. شاه جدید بعد از آنکه از سلطه دو نایب السلطنه خویش - عضدالملک قاجار و ناصرالملک قراگوزلو - بیرون آمد، خود را مرعوب رجال عصر یافت. سرانجام، رضاخان سردار سپه کودتایی به کمک سید ضیاءالدین طباطبایی برضد وی به راه انداخت و او ایران را در ۱۳۰۲ ق به قصد اروپا ترک کرد (همو، ۵۰۰ بی). کودتای یاد شده که به الزام قوای انگلیس و ژنرال آیرنساید شکل گرفت، تدریجاً به خلع احمد شاه و نصب سردار سپه به سلطنت موقت (۹ آبان ۱۳۰۴) و سپس دائم منجر گشت (۲۲ آذر ۱۳۰۴).

از این پس، از انقلاب مشروطه اثری نماند؛ فقط ظواهر آن از جمله تفکیک قوا، وجود جراید و مجلس و تشکیل کابینه باقی ماند که اینها همه نقاب یک استبداد جدید بود. سردار سپه سیاست خود را به الزام کسانی که او را روی کار آورده بودند و تا حدی تحت تأثیر مصطفی آتاتورک که وی از او تقلید می کرد، براساس ترقی مادی ایران قرار داد و سعی کرد هرچه بیشتر مانع مداخله روحانیان در امور گردد. پسرش محمدرضا هم که بعد از او به سلطنت رسید (۲۵ شهریور ۱۳۲۰)، بعد از قبضه قدرت، همچنان سیاست استبدادی و ضد روحانی پدر را پیش گرفت و به اتکای عقلا خارجی، خاصه آمریکایی نسبت به مخالفان شدت عمل و خشونت به خرج داد تا قیام اسلامی او را وادار به ترک ایران کرد (۲۶ دی ۱۳۵۷) و نظام سلطنتی از ایران برافتاد (۲۲ بهمن ۱۳۵۷) و جای آن را جمهوری اسلامی گرفت که به سعی و اهتمام امام خمینی ایجاد گردید.

ماخذ: آدمیت، فریدون، *امیرکبیر و ایران*، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ همو، *اندیشه ترقی*، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ آق سرایی، محمد، *مسأله الاخبار و مسأله الاخبار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳ م؛ ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن اسفندیار، محمد، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن بلخی، *فارس نامه*، به کوشش لسترنج و نیکنسن، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ ابن جوزی، عبدالرحمان، *المنتظم*، حیدرآباد دکن،

با انقراض زندیان که لطفعلی خان مردانه از آن دفاع کرد (شمیم، ۲۰-۲۲)، حکومت ایران به دست آقا محمدخان قاجار افتاد (ساروی، ۲۲۰-۲۶۴؛ اعتضاد السلطنه، ۳۹-۴۶) و با حکومت او و سپس برادرزاده اش فتحعلی شاه، نظام اتحاد دین و دولت مخصوصاً در شکل ناهنجاری که در عهد شاه سلطان حسین داشت، به ایران بازگشت و از فضای سیاسی تازه‌ای که مقارن همان ایام با انقلاب فرانسه در دنیا پیدا شد، تأثیری حتی آن اندازه که در همان ایام در مصر و عثمانی و هند ظاهر شده بود، به ایران نرسید و تلاشهای مثبت عباس میرزا نایب السلطنه در ایجاد تحولات فرهنگی، صنعتی و نظامی چندان قرین توفیق نگردید (نک: مجویی، ۵۰/۸-۵۱). توجه فتحعلی شاه و عباس-میرزا نایب السلطنه به فرانسه، یعنی قدرت نوین اروپا و نیز عطف نظر ناپلئون به ایران ناشی از تمایل هر دو طرف به محو یا تحدید منافع انگلستان و روسیه در شرق بود. این معنی مدتی ایرانیان را امیدوار گردانید، ولی به رغم گسیل ژنرال گاردان به ایران و عقد معاهده فینکن اشتاین و برخی اصلاحات مختصر، تغییر عمیقی در ایران پدید نیامد (گاردان، ۴۳-۴۸، ۷۹، ۸۵، ج۱). فقط جنگهای ایران و روس و عهدنامه‌های مفتضحانه گلستان در ۱۲۲۸ ق/۱۸۱۳ م، و ترکمان چای در ۱۲۴۳ ق/۱۸۲۸ م به رغم دلاوریهای سپاه ایران و شخص عباس میرزا بر ایران تحمیل شد (شمیم، ۵۷-۷۹). گرچه این حوادث دیدگاه اهل نظر را به لزوم اصلاحات و تجدید نظر در سازمان نظامی، فرهنگی و اداری کشور متوجه گردانید، اما این اندیشه با وجود پادشاهان مستبد و رجال استبداد خواه تا دوران میرزاتقی خان امیرکبیر، آن هم به گونه‌ای که عملاً موانع زیادی بر سر راه بود و بسیاری از اهداف اصلاح گرایانه وی نافرجام ماند، مجال بروز و ظهور نیافت (آدمیت، *امیرکبیر...*، ۲۶۵-۴۰۲، نیز *اندیشه...*، ۷۶ بی).

انقلاب مشروطیت که ایران را تا حدی از استبداد شدید شاه قاجار رها نید (برای نمونه‌های استبداد، نک: *صور اسرافیل*، ش ۹-۱۱، ۱۳؛ اقا ریز میرزا رضا کرمانی)، البته غیر از اقتضای فضای سیاسی جدید در غرب و شرق، عوامل و اسباب مختلف داشت (نک: تقی زاده، ۲۴۸-۲۵۱). عوامل فکری این انقلاب، کسانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، ملکم خان، فتحلی آخوندزاده، میرزا آقا خان کرمانی و طالبوف تبریزی بودند؛ و عوامل سیاسی و اجتماعی آن، کسانی چون علی خان امین‌الدوله، نصرالله خان نائینی، میرزا جعفرخان مشیرالدوله، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، ملک المتکلمین و سید جمال‌اصفهانی به شمار می‌روند (نک: ه د، *اصلاح طلبی*، بخش ایران). رهبری واقعی این انقلاب را مجتهدان بزرگ تهران سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی در دست داشتند (کسروی، *تاریخ مشروطه...*، ۴۸ بی) که «سیدین سندی» خوانده می‌شدند. مظفرالدین شاه که حکم مشروطیت را امضا کرد (همان، ۱۱۶ بی) و اساس آن به نام او («عدل مظفر») خوانده شد، اندک مدتی بعد از توشیح فرمان درگذشت. محمدعلی میرزا ولیعهد وی که از اول با اساس این نهضت مخالف بود،

۱۳۵۸ق: ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، بيروت، دارصادر: ابن عربشاه، احمد، عجائب المقدر، قاهره، ۱۳۰۵ق: ابن فوطی، عبدالرزاق، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲-۱۳۸۷ق: ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، بيروت، ۱۹۸۷م: ابن ندیم، الفهرست، ابوعلی سکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ه. ف. آدرز، بغداد، مکتبه المثنی؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۴۵-۱۳۷۵ق: هو، مقاتل الطالبین، نجف، ۱۳۸۵ق: احمد زرکوب، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش: استرآبادی، حسن، از شیخ صفی شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۶ش: اسفزاری، محمد، روایات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، به کوشش محمدکاظم امام، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ش: اسکندربیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش: انشیرلی، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه عبدالجواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۴ش: اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، اکسیرالتواریخ، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ش: افوشتهای نظری، محمود، نقاره الآثار فی ذکر الاخیار، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۷۳ش: اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، تهران، ۱۳۴۷ش: امین، احمد، ضحی الاسلام، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۵ق: بارتولد، و. و. ترکستاننامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۲ش: بدلیسی، شرفالدین، شرفنامه، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۳ش: براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ش: بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش گویتین، بیت المقدس، ۱۹۳۶م: هو، توح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م: بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخار، لایزیگ، ۱۹۲۳م: بهمنی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش قاسم غنی و علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۲۴ش: تاریخ سینان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش: تقی زاده، حسن، «عوامل مشروطیت ایران»، مقالات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۵ش: ثعالی مرغنی، حسین، غرراخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰م: جاحظ، عمرو، البیان و التبيين، به کوشش حسن سندویی، قاهره، ۱۹۴۷م: جعفری، جعفر، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۳ش: حافظ ابرو، عبدالله، زبدهالتواریخ، به کوشش کمالالدین حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲ش: حتی، فیلیپ، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۴۴ش: حسینی، علی، زبدهالتواریخ، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ق: حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۶۲ش: خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م: خواندمیر، امیرمحمود، ذیل حبیب السیر، به کوشش محمدعلی جراحی، تهران، ۱۳۷۰ش: خواندمیر، غیثالدین، حبیب السیر، تهران، ۱۳۳۳ش: خوانساری، محمدباقر، روایات الجنات، به کوشش اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۱ق: دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، قاهره، ۱۳۷۹ق: ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارزنوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ق: هو، المعجم، به کوشش محمد سعید بن بسینی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ق: راوندی، محمد، راحه الصدور، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱م: رشیدالدین فضل الله، جامعالتواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش: روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۴۹ش: زبیری، مصعب، نسب قریش، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۱م: زرین کوب، عبدالحسین، بیرگجه، تهران، ۱۳۷۲ش: هو، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۶۲ش: هو، دنیاله جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۲ش: هو، دو قرن سکوت، تهران، ۱۳۳۶ش: هو، روزگاران، تهران، ۱۳۷۵ش: ساروی، محمد فتح الله، تاریخ محمدی، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۷۱ش: سیفی هروی، سیف، تاریخ نامه هرات، به کوشش محمد زبیر صدیقی، کلکته، ۱۳۶۲ق: شمیم، علی اصغر، ایران در دوره سلطنت قاجار، تهران، ۱۳۴۲ش: صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲ش: صور اسرافیل، نشر تاریخ ایران، تهران، ۱۳۶۱ش: طباطبایی، جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، ۱۳۷۲ش: طبری، تاریخ؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، تهران، ۱۳۳۲ش: عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۵۳ش: عتبی، محمد، تاریخ یمنی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۴۵ش: عزاری، عباس،

تاریخ العراق بین الاحتلالین، بغداد، ۱۹۳۹م: عسکری، مرتضی، عبدالله بن سبا، نجف، ۱۹۵۶م: غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ش: غیث، عبدالله، تاریخ، به کوشش طارق نافع حمدانی، بغداد، ۱۹۷۵م: فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۴۱ش: قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، به کوشش جلال طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ش: کاتب، احمد، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش: کتبی، محمود، تاریخ آل مظفر، به کوشش عبدالحسین نوبلی، تهران، ۱۳۳۵ش: کرمانی، احمد، بدایع الازمان فی وقایع کرمان، به کوشش مهدی بیانی، تهران، ۱۳۲۶ش: کرستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ۱۳۲۵ش: کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۴۴ش: هو، تاریخ هیجده ساله آذربایجان، تهران، ۱۳۴۶ش: هو، شیخ صفی و تبارش، تهران، ۱۳۴۲ش: گاردان، آلفرد، مأموریت ژنرال گاردان، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش: گردیزی، عبدالحمی، زین الاخیار، به کوشش عبدالحمی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش: لسترنج، گ. ج.، جغرافیای تاریخی سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، ۱۳۳۷ش: مجمل التواریخ و التخصیص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸ش: محبوبی اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، تهران، ۱۳۷۰ش: محمد بن ابراهیم، سلجوقیان و غز در کرمان، به کوشش باستانی باریزی، تهران، ۱۳۴۴ش: محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمد امین ریاحی، تهران، ۱۳۷۴ش: مرعشی صفوی، محمد خلیل، مجمعالتواریخ، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش: مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق: معلم یزدی، معین الدین، مواهب الهی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ش: مقدسی، مظفر، البده و التاریخ، به کوشش کلیمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶م: منجم یاسی، احمد، جامع الدول، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شد ۵۰۱۹: میرخواند، محمد، روضه الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ش: ناصرالدین منشی کرمانی، سبط العلی للحضرة العلیا، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش: نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد ابن زفر، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۱۷ش: نسوی، محمد، سیرت جلال الدین مینکبری، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۴۴ش: نولدکه، تودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸ش: وارد، محمدشفیع، تاریخ نادرشاهی، به کوشش رضا شعبانی، تهران، ۱۳۴۹ش: وزیر کرمانی، احمدعلی، تاریخ کرمان، به کوشش باستانی باریزی، تهران، ۱۳۴۰ش: وصال، تاریخ، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش: هرن، بول، تاریخ مختصر ایران از آغاز اسلام تا آغاز سلطنت پهلوی، ترجمه رضازاده شفق، تهران، ۱۳۴۹ش: همدانی، محمد، نکتة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱م: هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی ایران، ترجمه کیاکاوس جهاننداری، تهران، ۱۳۴۶ش: یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۹۷ق: یزید:

Bosworth, C. E., «The Early Ghaznavids», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1975, vol. IV; id, *The Ghaznavids*, Beirut, 1973; Caetani, L., *Annali dell' Islam*, Milan, 1905-1926; Dhalla, M. N., *History of Zoroastrianism*, Bombay, 1963; EI¹; EI²; Goldziher, I., *Le Dogme et la loi de l' Islam*, tr. F. Arin, Paris, 1958, Houtsma, M. T., *Bih'afrika*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1889, vol. III; Nazim, M., *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, New Delhi, 1971; Perry, J. R., *Karim Khan Zand*, Chicago, 1979; Pizzi, I., *Storia della poesia persiana*, Torino, 1894; Togan, Z. V., «Sur l'origine des Safavides», *Mélanges Louis Massignou*, Damascus, 1957, vol. III; Watt, M., «Shi'ism under the Umayyads», *JRAS*, 1960; Wellhausen, J., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902.

عبدالحسین زرین کوب

III. زبان و خط

زبانهای ایرانی: زبانهای ایرانی شاخه‌ای از زبانهای آریایی (هند و ایرانی) هستند و از کهن‌ترین زبانهای خانواده بزرگ زبانهای هند و اروپایی به شمار می‌روند. آریاییان در هزاره ۲ق م به دو گروه بزرگ تقسیم شدند: عده‌ای از راه افغانستان کنونی به شمال غرب هند

۵۱ تا ۷۶-۸۰) و نیز در زمان اردشیر بابکان، بنیان‌گذار و نخستین پادشاه سلسله ساسانی (۲۲۴-۲۴۰ م)، بار دیگر به نگارش درآوردند (نک: تفضلی، ۶۵-۷۲)؛ اما پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که اوستا تا زمان ساسانیان سینه به سینه نقل می‌شده است و احتمالاً در زمان پادشاهی شاپور دوم (۳۰۹-۳۷۹ م)، برپایه خط فارسی میانه کتابی و خط پهلوی زبوری، خطی را برای نگارش آن ابداع کردند (ایرانیکا، 49-50/III). خط اوستایی - که اصطلاحاً «دین دبیری» (خط دینی) خوانده می‌شود - با ۵۳ نشانه الفبایی از راست به چپ نوشته می‌شود.

در این خط هر واژه با نقطه‌ای از واژه‌پس از خود جدا می‌شود (نک: تصویر ۲؛ کلنز، 33).

ج- دیگر زبانهای ایرانی باستان: از دو زبان باستانی دیگر، یعنی مادی (در غرب و شمال غرب) و شکایی باستان (در دو سوی دریای خزر، دشتهای جنوب روسیه و ماوراءالنهر)، تنها چند واژه که بیشتر نامهای خاص هستند، در سنگ‌نبشته‌های شاهان هخامنشی و نوشته‌های مورخان یونانی برجای مانده است.

دیگر زبانهای ایرانی باستان که اثری از آنها برجای نمانده است و تنها بر طبق موازین زبان‌شناختی می‌توان به وجودشان اطمینان داشت، عبارتند از پارتی باستان، سغدی باستان، خوارزمی باستان و بلخی باستان.

۲. زبانهای ایرانی میانه: زبانهای ایرانی را - که پس از فروپاشی شاهنشاهی هخامنشی (۳۳۰ ق م) تا چند سده پس از انقراض ساسانیان (۳۱۱ ق/۶۵۱ م) در مناطق مختلف رواج داشت - زبانهای ایرانی میانه می‌نامند. این زبانها را به دو شاخه غربی و شرقی تقسیم می‌کنند.

الف - غربی: زبانهای ایرانی میانه غربی عبارتند از پارتی (پهلوانی یا پهلوی اشکانی) و فارسی میانه (پهلوی یا پهلوی ساسانی).

۱. پارتی: پارتی زبان مادری قوم پارت بود که خاستگاهشان پهلّه یا پهلّو (پارت) شمال

خراسان کنونی و بخشهایی از ترکمنستان امروزی را شامل می‌شد. یکی از بزرگان این طایفه به نام آشک یا آرشک در حدود سال ۲۴۷ ق م بر آنتیوخوس دوم، سومین پادشاه سلوکی (۲۶۱-۲۴۶ ق م)، غلبه کرد و با استیلای استان پهلّو سلسله اشکانی را بنیان نهاد.

اشکانیان در آغاز بسیار تحت تأثیر فرهنگ و زبان یونانی بودند، به‌گونه‌ای که حتی نام و القاب خویش را به خط و زبان یونانی بر سکه‌هایشان حک می‌کردند، اما از زمان پادشاهی بلاش یکم به بعد زبان

پارتی را نیز به خطی مأخوذ از آرامی نوشتند.

خط پارتی از راست به چپ نوشته می‌شود و در آن حروف به یکدیگر نمی‌چسبند (نک: تصویر ۳؛ مکنزی، مقدمه، 11). مهم‌ترین ویژگی این خط مانند برخی دیگر از خطوط ایرانی میانه، وجود عناصری نوشتاری به نام هُزوارش در آن است. هُزوارشها واژه‌هایی با اصل آرامی هستند که به خطوط ایرانی میانه (مثلاً پارتی) نوشته می‌شدند، اما در هنگام خواندن معادل آنها را در زبان موردنظر (مثلاً پارتی) تلفظ می‌کردند (برای نمونه 'MLK (ملکا) - که واژه‌ای آرامی به معنی شاه

| آرامی هخامنشی | کیه‌ای | | کتابی | |
|------------------|--------|-------------|-------|-------------|
| | پارتی | فارسی میانه | زبوری | فارسی میانه |
| 𐎱 = p (pālēp) | 𐎱 | 𐎱 | 𐎱 | 𐎱 |
| 𐎲 = b (bēt) | 𐎲 | 𐎲 | 𐎲 | 𐎲 |
| 𐎳 = g (gimel) | 𐎳 | 𐎳 | 𐎳 | 𐎳 |
| 𐎴 = d (dālet) | 𐎴 | 𐎴 | 𐎴 | = g |
| 𐎵 = h (hē) | 𐎵 | 𐎵 | 𐎵 | 𐎵 |
| 𐎶 = w (wāw) | 𐎶 | 𐎶 | 𐎶 | 𐎶 |
| 𐎷 = z (zayin) | 𐎷 | 𐎷 | 𐎷 | 𐎷 |
| 𐎸 = h (hēt) | 𐎸 | 𐎸 | 𐎸 | 𐎸 |
| 𐎹 = t (tēt) | 𐎹 | 𐎹 | 𐎹 | 𐎹 |
| 𐎺 = y (yōd) | 𐎺 | 𐎺 | 𐎺 | = g |
| 𐎻 = k (kaṗ) | 𐎻 | 𐎻 | 𐎻 | 𐎻 |
| 𐎼 = l (lāmed) | 𐎼 | 𐎼 | 𐎼 | 𐎼 |
| 𐎽 = m (mēm) | 𐎽 | 𐎽 | 𐎽 | 𐎽 |
| 𐎿 = n (nūn) | 𐎿 | 𐎿 | 𐎿 | = w |
| 𐏀 = s (sāmēk) | 𐏀 | 𐏀 | 𐏀 | 𐏀 |
| 𐏁 = * (ʿayin) | 𐏁 | = w | = w | = w |
| 𐏂 = p (pē) | 𐏂 | 𐏂 | 𐏂 | 𐏂 |
| 𐏃 = s (sājdē) | 𐏃 | 𐏃 | 𐏃 | 𐏃 |
| 𐏄 = q (qōp) | 𐏄 | = m | = m | = m |
| 𐏅 = r (rēā) | 𐏅 | = w | = w | = w |
| 𐏆 = šjā (šjāsin) | 𐏆 | 𐏆 | 𐏆 | 𐏆 |
| 𐏇 = t (tāw) | 𐏇 | 𐏇 | 𐏇 | 𐏇 |

تصویر ۳: خطوط ایرانی میانه غربی (مکنزی، مقدمه، 11)

است - می‌نوشتند، اما آن را شاه می‌خواندند).

زبان پارتی حتی پس از فروپاشی سلسله اشکانی (۲۲۴ م) تا سده ۴ م زنده بود و سپس به تدریج رو به خاموشی نهاد. آخرین آثار موجود به زبان پارتی آثار مانوی متعلق به پیش از سده ۳ ق/۹ م است که در واحه تُرفان (در ترکستان چین) یافته‌اند. این آثار را در زمانی نوشته‌اند که پارتی زبانی مرده بوده است. خط این آثار خط مانوی است که به روایتی مانی (۲۱۶-۲۷۶ م) برپایه خط سریانی - که خود مأخوذ از آرامی

قرائت متن زند (ترجمه و تفسیر اوستا به زبان فارسی میانه) باعث شد که در سده‌های نخستین اسلامی برخی از متون فارسی میانه زردشتی را به خط اوستایی - که به آسانی خوانده می‌شد - برگردانند. این بازنویسی را پازند می‌نامند. پازندنویسی تا سده ۸ ق/۱۴ م ادامه داشت (ابوالقاسمی، ۱۶۷/۱).

به نوشته منابع اسلامی، مانند الفهرست ابن الندیم و التنبیه علی حدوث التصحیف حمزة اصفهانی، در دوره ساسانی ۷ خط رایج بود که تنها نام دو خط از آنها در متون فارسی میانه آمده است. این خطوط عبارت بودند از: ۱. دین دبیری (dēn-dibīrīh)، خط دینی = خط اوستایی)، ۲. وِسپ دبیری (wisp-dibīrīh، خط همگانی)، ۳. گشته دبیری (*gaštag-dibīrīh)، خط [دگرگون] گشته)، ۴. نیم گشته دبیری (*nēm-gaštag-dibīrīh)، خط نیم [دگرگون] گشته)، ۵. راز دبیری (*rāz-dibīrīh)، خط [اسناد] محرمانه)، ۶. نامه دبیری/افزوده دبیری (*nāmag-dibīrīh/*frawardag-dibīrīh)، خط نامه/خط طومار)، ۷. هام دبیری/زم دبیری (*hām-dibīrīh/*ram-dibīrīh)، خط همه/خط مردم) (ایرانیکا، VI/540-541؛ صادقی، ۳۳-۳۴).

ب- شرقی: زبانهای ایرانی میانه شرقی تا سده ۷ ق/۱۳ م در شرق ایران تا ترکستان چین، و به دلیل مهاجرت‌های برخی از قبایل ایرانی، در شمال غرب ایران تا دریای سیاه رواج داشت. مهم‌ترین آنها عبارت بودند از بلخی، خوارزمی، سغدی و سگایی.

۱. بلخی: بلخی زبان کوشانیان بود که در سده‌های نخستین میلادی در شمال افغانستان کنونی پادشاهی کوچکی را تشکیل داده بودند که بعداً تا شمال هند گسترش یافت. این زبان - که تا سده ۴ م زنده بود - تنها زبان ایرانی است که به خطی مأخوذ از یونانی نوشته می‌شد. خط یونانی - بلخی دارای دو گونه کتیبه‌ای و تحریری بود. قطعه‌ای نیز به زبان بلخی و خط مانوی در ترکستان چین یافته‌اند که تاریخ نگارش آن احتمالاً سده‌های ۲ یا ۳ ق/۸ یا ۹ م بوده، یعنی زمانی که بلخی زبانی مرده بوده است.

آثار زبان بلخی را در ازبکستان، افغانستان، پاکستان و ترکستان چین یافته‌اند (نیز نک: زرشناس، «زبان بلخی»، ۱۲-۴۰).

۲. خوارزمی: خوارزمی زبان خوارزم (ازبکستان و ترکمنستان کنونی) بود. این زبان به خطی مأخوذ از آرامی (با هزوارش) نوشته می‌شد که اکنون آن را خط آرامی - خوارزمی می‌نامند. آثار برجای مانده به این خط به سده‌های ۳ یا ۲ ق م تا سده ۱ ق/۷ م تعلق دارد. به علاوه، برخی از نویسندگان دوره اسلامی واژه‌ها یا جمله‌هایی خوارزمی را به خطی مأخوذ از عربی در آثار خویش آورده‌اند، مانند بیرونی در آثار الباقیه و صیینه، زمخشری در مقدمه الادب، ترجمانی خوارزمی در یتیمه‌الدهر، زاهدی در قتیبة المنیه و... (نک: همو، «زبان خوارزمی»، ۵۳-۶۵).

۳. سغدی: سغدی - که در اصل زبان نواحی سمرقند و دره زرافشان (در تاجیکستان کنونی) بود - از مهم‌ترین زبانهای ایرانی

است - ابداع کرده بود. خط مانوی از راست به چپ نوشته می‌شود و مهم‌ترین ویژگی آن نبودن هزوارش در آن است و این خود خواندن آن را بسیار آسان می‌کند. به علاوه، برخلاف خط پارتی که در آن هر حرف می‌تواند ارزشهای آوایی متفاوت داشته باشد، در خط مانوی هر حرف تنها یک ارزش آوایی دارد (نک: تصویر ۴؛ آندرناس، III/66). برخی از آثار پارتی مانوی را به خطوط ترکی اوغوری، سغدی و حتی چینی هم یافته‌اند (زوندرمان، 121).

| | | |
|-------|-------|-------|
| 𐭪 = p | 𐭪 = h | 𐭪 = ɔ |
| 𐭫 = f | 𐭫 = t | 𐭫 = b |
| 𐭬 = c | 𐭬 = y | 𐭬 = β |
| 𐭭 = j | 𐭭 = k | 𐭭 = g |
| 𐭮 = q | 𐭮 = x | 𐭮 = γ |
| 𐭯 = r | 𐭯 = l | 𐭯 = d |
| 𐭰 = š | 𐭰 = δ | 𐭰 = h |
| 𐭱 = ś | 𐭱 = m | 𐭱 = w |
| 𐭲 = r | 𐭲 = n | 𐭲 = u |
| | 𐭳 = s | 𐭳 = z |
| | 𐭴 = ʃ | 𐭴 = ž |

تصویر ۴: خط مانوی (آندرناس، III/66)

۲. فارسی میانه: فارسی میانه - زبان رسمی شاهنشاهی ساسانی (۲۲۴-۶۵۱ م) - در واقع صورت تحول یافته فارسی باستان بود که در جنوب غربی ایران (استان فارس کنونی) رواج داشت. کتیبه‌های شاهان ساسانی تا سده ۳ م اغلب به ۳ زبان و خط (فارسی میانه، پارتی و یونانی) نوشته می‌شد، اما پس از مدتی کتیبه‌ها دو زبانه (فارسی میانه و پارتی) شد و سرانجام، فقط به فارسی میانه نوشته می‌شد. زبان فارسی میانه حتی پس از انقراض ساسانیان تا سده ۹ ق/۳ م مورد استفاده زردشتیان و مانویان بود.

خطوطی که فارسی میانه را بدانها نوشته‌اند، اینهاست: خط فارسی میانه کتیبه‌ای، خط فارسی میانه کتابی، خط فارسی میانه مسیحی (هر ۳ با هزوارش و مأخوذ از آرامی) و خط مانوی که برای نوشتن متون مانوی به زبان پارتی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت. خط فارسی میانه مسیحی را - از آنجا که تنها اثر به جا مانده از آن ترجمه فارسی میانه بخشی از زبور داوود است - خط پهلوی زبور نیز می‌نامند (نک: جدول ۳).

حروف در خط فارسی میانه کتابی در ترکیب با یکدیگر گاه چنان تغییر شکل می‌دهند که خواندن یک واژه بسیار دشوار می‌شود و در مواردی می‌توان یک واژه را به چند صورت مختلف قرائت کرد. وجود مشکلات بسیار در قرائت خط فارسی میانه، به خصوص در

میانۀ شرقی است که تا سده ۷ق/۱۳م در سراسر جاده ابریشم به عنوان زبان میانجی مورد استفاده بازرگانان ایرانی و غیر ایرانی بود. خطوطی که برای نوشتن متون سغدی به کار رفته، اینهاست: خط سغدی (مأخوذ از آرامی) با هزوارش برای نگارش متون غیردینی و دینی، به خصوص برای نگارش متون بودایی؛ خط مانوی که با پاره‌های تغییرات برای نگارش متون مانوی به کار گرفته می‌شد؛ و خط سریانی (مأخوذ از آرامی) برای نگارش متون مسیحی. قطعه‌ای نیز به زبان سغدی و خط پراهمی (از خطوط هندی) پیدا شده است (قرب، بیست و نه). بیشتر متون سغدی را در ترکستان چین، و برخی را نیز در ازبکستان، پاکستان، تاجیکستان، تبت، قرقیزستان و مغولستان یافته‌اند (نک: همو، نوزده - بیست و چهار).

۴. سکایی: سکایی در شرق سرزمین سغد مورد استفاده قرار می‌گرفت. آثار برجای مانده به این زبان - که در ترکستان چین یافت شده است - دو گویش متفاوت را نشان می‌دهد: گویش شمال غربی، معروف به تُمَشَقی، و گویش شرقی، معروف به خُنتی. گویش تمشقی - که آثار اندکی از آن برجای مانده - کهن‌تر از گویش خنتی است. گویش خنتی - که اکثر آثار آن بودایی است - تا سده ۵ق/۱۱م در پادشاهی ختن مورد استفاده قرار می‌گرفت. خطی که تمشقی و خنتی را بدان نوشته‌اند، گونه‌ای از خط پراهمی است (نک: امریک، 229-204).

۵. دیگر زبانها: افزون بر زبانهای یاد شده، شواهدی نیز در دست است که از رواج دیگر زبانهای ایرانی میانۀ شرقی حکایت می‌کند، از قبیل زبان کنیه‌های عصر آشوکا (اشوکا) (سده ۳ق م) به خط آرامی که در بخشهایی از افغانستان و پاکستان یافته‌اند و زبانهای بخارایی، سمرتی و گنجکی (سیمز - ویلیامز، 166-165).

۳. زبانهای ایرانی نو: زبانهای ایرانی نوزبانهایی هستند که پس از فتح ایران به دست مسلمانان به تدریج در مناطق مختلف پدیدار شدند و با آنکه برخی از آنها همزمان با برخی از زبانهای ایرانی میانۀ رایج بودند، از لحاظ ساختاری تحولهایی در آنها مشاهده می‌شود که آنها را از زبانهای ایرانی میانۀ متمایز می‌سازد. مورخان و جغرافیایان دوران اسلامی، همچون اصطخری در *المسالک و الممالک*، مقدسی در *احسن التقاسیم و حمدالله مستوفی* در *نزهة القلوب*، نام و گاه نمونه‌هایی از واژه‌ها یا جمله‌های برخی از زبانها و گویشهای ایرانی نو را - که پیش از سده ۱۰ق/۱۶م در مناطق مختلف ایران رواج داشته است - آورده‌اند (نک: خانلری، ۲۸۲/۱-۲۹۱).

اکنون مرکز زبانهای ایرانی نو، ایران، افغانستان و تاجیکستان است، اما برخی از آنها در جمهوریهای آسیای مرکزی، ترکستان چین، ترکیه، کشورهای حاشیۀ خلیج فارس، سوریه، شبه قاره هند، عراق، فلات پامیر و قفقاز نیز رواج دارد. از میان زبانهای ایرانی نو فقط فارسی (با ۳ گونه اصلی ایرانی، افغانی و تاجیکی) و یغناپی به ترتیب بازمانده‌های مستقیم فارسی میانۀ و سغدی هستند؛ اصل و نسب دیگر زبانهای ایرانی نوبه درستی دانسته نیست (ایرانیکا، VII/365).

مهم‌ترین و متداول‌ترین زبان ایرانی نو فارسی دری است که به تفصیل درباره آن سخن گفته خواهد شد. دیگر زبانها و گویشهای ایرانی نو را - که شمارشان به صدها می‌رسد - بر پایه قربانهای ساختاری و جغرافیایی به دو گروه غربی و شرقی تقسیم کرده‌اند:

الف - غربی: زبانها و گویشهای ایرانی نو غربی اینهاست:

۱. گویشهای مرکزی ایران: این گویشها را - که در منطقۀ میان اصفهان، تهران، همدان و یزد رواج دارد - به ۶ گروه تقسیم می‌کنند:

۱. گروه شمال غربی در غرب جاده قم - اصفهان: خوانساری، محلاتی، وانشانی، ...؛ ۲. گروه شمال شرقی در منطقۀ کاشان و نطنز: آرانی، ابوزید آبادی، ایبانه‌ای، بادرودی، تاری، جوشقانی، سویی، قریزندی، فُهرودی، کِشه‌ای، میمه‌ای، نطنزی، یزندی، گویش یهودیان کاشان، ...؛

۳. گروه جنوب غربی در اصفهان: میدهی، کفرانی، گزی، ورنه‌ای، گویش یهودیان اصفهان، ...؛ ۴. گروه جنوب شرقی: اردستانی، انارکی، زفره‌ای، نائینی، گویش زردشتیان کرمان و یزد (معروف به بهدینی)، گویش یهودیان کرمان و یزد، ...؛ ۵. گویشهای منطقۀ تفرش: آشتیانی، آمره‌ای، الویری، گَهکی، وُفسی، ویدری، ...؛ ۶. گویشهای دشت کویر: خوری، قُروی (یا قُرویگی)، مهرجانی،

۲. گویشهای حاشیۀ دریای خزر: ۱. گویشهای گیلکی: رشتی، لاهیجانی، لنگرودی، ماچیانی، ...؛ ۲. گویشهای مازندرانی (طبری کهن): بابلی، ساروی، شهیمزادی، گرگانی (اکنون مرده است)، ...؛ ۳. گویشهای منطقۀ سمنان: آفتزی، بیابانکی، سرخه‌ای، سمنانی، سنگسری، لاسگردی،

۳. گویشهای شمال غربی: ۱. تاتی شمالی در میان یهودیان داغستان و شمال شرقی جمهوری آذربایجان؛ ۲. تاتی جنوبی در میان مسلمانان و برخی از مسیحیان شمال شرقی جمهوری آذربایجان؛ ۳. گویشهای تالشی در آذربایجان ایران و جمهوری آذربایجان: پره‌سری، زیده‌ای، ماسالی، ماسوله‌ای، ...؛ ۴. گویشهای آذری که گاه تاتی خواننده می‌شوند: اشتهاردی، آلموتی، تاکستانی، چالی، خونی، رودباری، شگرآبادی، شالی، گَجلی، کرینگانی، هرزنی، هزاررودی، ...؛

۴. گویشهای جنوب غربی: ۱. سیوندی؛ ۲. گویشهای منطقۀ فارس: اردکانی، بورنجانی، خَلاری، دشتستانی، دوانی، سُمغانی، کلاتی، گُندازی، ماسرَمی، ...؛ ۳. گویشهای لری: بختیاری، فیلی، کهگیلویه‌ای، گیانی، ممسنی،

۵. گویشهای جنوب شرقی: ۱. گویشهای لارستانی: آزدی، اوزی، بستکی، بتارویه‌ای، بیخویی، خنجی، فداغی، فیضوری، گِراشی، لاری، ...؛ ۲. گویشهای بشارکدی: بندری (در بندرعباس)، رودانی، رودباری، مینابی، هرمزی، ...؛ ۳. گُمزاری در شبه جزیرۀ مُسنَدَم در عُمان.

۶. گویشهای کردی: ۱. کردی شمال غربی (یا کرمانجی) در آذربایجان غربی، کردستان، خراسان، بلوچستان، افغانستان، ترکیه و سوریه؛ ۲. کردی شمال شرقی در جمهوریهای آذربایجان، ارمنستان،

شمار اندکی از زبانهای یاد شده دارای خط و ادبیات مکتوب هستند. خط عربی قرنهایست که با پاره‌ای تغییرات برای نگارش زبانهای پشتو و کردی، و اخیراً نیز برای نگارش زبان بلوچی به کار گرفته می‌شود.

خط آسی در اواخر سده ۱۲ ق/ ۱۸ م بر پایه الفبای دینی اسلاوی بود، اما مدتی بعد به سیریلی و سپس به لاتینی تغییر یافت. از ۱۹۳۸ م/ ۱۳۱۷ ش در جمهوری خودمختار آسی شمالی خط سیریلی، و از ۱۹۳۹ م/ ۱۳۱۸ ش در ایالت خودمختار آسی جنوبی (در جمهوری گرجستان) خط گرجی رواج یافت، اما اکنون همه آسی زبانان از خط سیریلی استفاده می‌کنند.

آثار اندکی به خط عبری از یهودیان تاتی زبانی که در گذشته در داغستان زندگی می‌کردند، محفوظ مانده است. تاتی زبانان داغستان از ۱۹۲۸ م/ ۱۳۰۷ ش از خط لاتینی استفاده می‌کردند، اما از ۱۹۳۸ م تاکنون خط سیریلی را مورد استفاده قرار می‌دهند.

اگرچه اکثر کردی زبانان قرنهایست که از خط عربی استفاده می‌کنند،

ترکمنستان، قرقیزستان، قزاقستان، گرجستان، و نیز در موصل و دوهک عراق، معروف به بادینانی؛ ۳. کردی مرکزی: سورانی (در آریل، خانقین، سلیمانیه و کرکوک)، سنه‌ای (سندجی) و سُکری (در جنوب آذربایجان غربی و کردستان)؛ ۴. کردی جنوبی: سنجایی، کرمانشاهی، کلهری، لری پشت کوه، لکی.

۷. گویشهای زازا و گورانی، که گاه به غلط کردی خوانده می‌شوند: ۱. زازایا دیمیلی در میان کردهای ترکیه؛ ۲. اورامانی (در غرب سندج در پاوه، نوسود، ...)، باجلانی (در اطراف سرپل زهاب، قصر شیرین، خانقین، کرکوک، موصل، ...)، کندوله‌ای (در شمال شرقی کرمانشاه) و گورانی (در شمال کرمانشاه).

۸. گویشهای بلوچی: رخشانی (در میان اکثر بلوچهای ایران، افغانستان، پاکستان و نیز در شهر مرو در ترکمنستان)، سراوانی (در بلوچستان ایران)، کیچی (در مکران پاکستان)، لاشاری (در جنوب ایران شهر)، بلوچی شرقی (در شرق و شمال شرقی کوئته پاکستان)، کُزُشی (در میان شترداران ایل قشقایی در فارس) و گویشهای ساحلی (در ایران و پاکستان).

| عربی | حروف افزوده در | | عربی کهن (کوفی) | نبطی | عبری | سریانی اسطرنجیلی | آرامی | ارزش آوایی |
|------|----------------|-------|-----------------|------|------|------------------|-------|------------|
| | پشتو | فارسی | | | | | | |
| ا | پ | پ | ا | Ⲁ ⲁ | א | ܐ | Ⲁ | ا = ɔ |
| ب | پ | پ | ب | Ⲃ ⲃ | ב | ܒ | Ⲃ | ب = b |
| ج | چ | چ | ج | Ⲅ ⲅ | ג | ܓ | Ⲅ | ج = g |
| د | د | د | د | Ⲇ ⲇ | ד | ܕ | Ⲇ | د = d |
| ه | ه | ه | ه | Ⲉ ⲉ | ה | ܚ | Ⲉ | ه = h |
| و | و | و | و | Ⲋ ⲋ | ו | ܘ | Ⲋ | و = w |
| ز | ژ | ژ | ز | Ⲍ ⲍ | ז | ܙ | Ⲍ | ز = z |
| ح | ح | ح | ح | Ⲏ ⲏ | ח | ܚ | Ⲏ | ح = h |
| ط | ظ | ظ | ط | Ⲑ ⲑ | ט | ܛ | Ⲑ | ط = t |
| ی | ی | ی | ی | Ⲓ ⲓ | י | ܝ | Ⲓ | ی = y |
| ک | گ | گ | ک | Ⲕ ⲕ | כ | ܟ | Ⲕ | ک = k |
| ل | ل | ل | ل | Ⲗ ⲗ | ל | ܠ | Ⲗ | ل = l |
| م | م | م | م | Ⲙ ⲙ | מ | ܡ | Ⲙ | م = m |
| ن | ن | ن | ن | Ⲛ ⲛ | נ | ܢ | Ⲛ | ن = n |
| س | س | س | س | Ⲝ ⲝ | ס | ܣ | Ⲝ | س = s |
| ع | ع | ع | ع | ⲟ Ⲡ | ע | ܥ | ⲟ | ع = ɛ |
| ف | ف | ف | ف | Ⲣ ⲣ | פ | ܦ | Ⲣ | ف = p |
| ص | ض | ض | ص | Ⲥ ⲥ | צ | ܦ | Ⲥ | ص = s |
| ق | ق | ق | ق | Ⲧ ⲧ | ק | ܦ | Ⲧ | ق = q |
| ر | ر | ر | ر | Ⲩ ⲩ | ר | ܚ | Ⲩ | ر = r |
| ش | ش | ش | ش | ⲫ Ⲭ | ש | ܫ | ⲫ | ش = s |
| ت | ت | ت | ت | Ⲯ ⲯ | ת | ܬ | Ⲯ | ت = t |

تصویر ۵: الفبای سریانی، عبری و عربی

ب - شرقی: زبانها و گویشهای ایرانی نوسرقلی اینهاست:

۱. آسی، در مناطق مرکزی قفقاز با دو گویش ایرونی (گویش شرقی) و دیگر (گویش غربی).
۲. پشتو، در افغانستان و پاکستان با ۴ گویش اصلی شمال شرقی (پیشاوری)، شمال غربی (کابلی)، جنوب شرقی (وزیری) و جنوب غربی (قندهاری).
۳. ارموری و پراچی، در شرق افغانستان و پاکستان.
۴. مونجانی و یدغه: مونجانی در دره مونجان در شمال شرقی افغانستان و یدغه در شرق دره مونجان.
۵. یغناپی، در دره یغناپ در تاجیکستان.
۶. زبانهای پامیر، در دو سوی رودخانه آب پنجه در مرز افغانستان و پاکستان: ۱. اشکاشمی، زبانی سنگلیچی؛ ۲. وخی؛ ۳. ونجی (اکنون مرده است)؛ ۴. یزغلامی؛ ۵. برتنگی، ژُشروی، روشانی، سُغنی، سَریگلی. سَریگلی شرقی‌ترین زبان ایرانی نواست و در کنار مرزهای چین رواج دارد.

در دربار امیران ترک زبان غزنوی و سلجوقی از سوی دیگر، سبب ورود واژه‌هایی از زبانهای پارتی، سغدی و ترکی به زبان فارسی شد. با وجود این، از آنجا که زبان عربی همچنان زبان علم و دین بود، شمار واژه‌های دخیل عربی در فارسی رو به افزایش گذاشت، به گونه‌ای که نسبت واژه‌های عربی در فارسی که در سده ۴ق در حدود ۳۰٪ بود، در سده ۶ق به حدود ۵۰٪ رسید (لازار، «واژه‌های دخیل...»، 61).

پس از مرگ جلال‌الدین خوارزمشاه (۶۲۸ق) و استیلای مغول بر ایران، در زمان حکومت ایلخانان (۶۵۴-۷۵۴ق/۱۲۵۶-۱۳۵۳م) و تیموریان (۷۷۱-۹۱۲ق/۱۳۶۹-۱۵۰۶م) فارسی‌نویسی همچنان رواج بسیار داشت، اما ویرانی خراسان و ماوراءالنهر موجب شد که مرکزیت زبان فارسی به شهرهای مرکزی و جنوبی ایران، به ویژه شیراز، انتقال یابد. در این دوره نیز واژه‌هایی از زبان مغولی، به ویژه در زمینه امور لشکری و کشوری، وارد زبان فارسی شد.

از سوی دیگر نفوذ زبان ترکی در آذربایجان - مرکز حکومت ترکمانان آق قویونلو (ح ۸۰۰-۹۰۸ق/۱۳۹۸-۱۵۰۲م) - تا اندازه‌ای بود که صفویان ایرانی تبار ترک زبان شدند و حتی در زمان پادشاهان صفوی (۹۰۷-۱۱۳۵ق/۱۵۰۱-۱۷۲۳م) زبان ترکی در آذربایجان چنان گسترش یافت که گویش آذری را - که از گویشهای کهن ایرانی بود - به کناری نهاد (ایرانیکا، III/240).

پس از دوره افشاریان (۱۱۴۸-۱۲۱۰ق/۱۷۳۵-۱۷۹۵م) و زندیان (۱۱۶۳-۱۲۰۹ق/۱۷۵۰-۱۷۹۴م) و روی کار آمدن سلسله قاجار (۱۱۹۳-۱۳۴۲ق/۱۷۷۹-۱۹۲۴م) تهران مرکز تجمع ادبا، نویسندگان و صاحبان مناصب اداری و دولتی شد و به تدریج گونه تهرانی زبان فارسی بر دیگر گونه‌ها غالب آمد و زبان معیار گردید (نک: خانلری، ۳۵۶/۱-۳۹۸).

کسی به درستی نمی‌داند که خط عربی از چه تاریخی برای نوشتن زبان فارسی مورد استفاده قرار گرفت، چه، کهن‌ترین متن تاریخ‌دار فارسی به خط عربی کتاب *الابنية عن حقائق الأدوبه* ابومنصور موفق هروی، به خط اسدی طوسی (تاریخ کتابت: ۴۴۷ق/۱۰۵۵م) است.

کهن‌ترین آثار مکتوب فارسی نو، ۳ کتیبه به خط عبری است که در تنگ ازاتو در غرب افغانستان بر دل کوه کنده‌اند. گونه زبانی به کار رفته در این کتیبه‌ها را فارسی - یهودی می‌خوانند. دو کتیبه از این مجموعه دارای تاریخ ۱۰۶۴ سلوکی (= ۱۳۵ق/۷۵۲م) است. آثار مشابهی نیز به خط عبری به دست آمده که برخی از آنها ترجمه و تفسیر بخشهایی از تورات است (نک: همو، ۳۱۵/۱-۳۲۸؛ هیننگ، «کتیبه‌ها...»، 335-342).

فارسی دری در سده ۴ق به خط مانوی نیز نوشته می‌شد. برای نمونه می‌توان به بخشهایی از یک قصیده فارسی و منظومه معروف بلوهر و بوداسف اشاره کرد که در ترکستان چین یافته‌اند و زمان نگارش آنها را

از ۱۹۳۱م/۱۳۱۰ش تاکنون خطی بر پایه لاتینی در میان کردان سوریه رایج شده است. به علاوه کردان ساکن در جمهوریهای آذربایجان، ارمنستان، ترکمنستان، قرقیزستان، قزاقستان و گرجستان از ۱۹۴۵م/۱۳۲۴ش تاکنون خط سیریلی را مورد استفاده قرار می‌دهند (نک: آرانسکی، ۲۸۳-۳۲۹).

زبان فارسی دری: این ندیم در *الفهرست* (ص ۱۵) به نقل از ابن مقفع زبانهای ایرانیان را در پایان دوره ساسانی چنین بر شمرده است: ۱. فهلوی (پهلوی)، که منظور از آن احتمالاً پهلوی اشکانی یا پهلوانی یا پارتی بوده است؛ ۲. فارسی (پارسی)، که همان فارسی میانه، زبان رسمی دولت ساسانی و زبان مورد استفاده در کتابهای زردشتی بوده است؛ ۳. سریانی، که از زبانهای سامی رایج در بین‌النهرین بوده است؛ ۴. خوزی، که احتمالاً بازمانده زبان ایلامی در خوزستان بوده است؛ ۵. دری (منسوب به دربار)، که زبان محاوره درباریان و ساکنان پایتخت (تیسفون = مدائن) بوده است.

اگرچه با ورود اسلام به ایران، زبان عربی زبان دین و دولت شد، فارسی دری - که در واقع صورت تحول یافته فارسی میانه بود - همچنان در میان عامه مردم در اکثر نقاط ایران رواج داشت. نهضت‌های استقلال طلبانه‌ای که در سده‌های نخستین اسلامی در ایران به وقوع پیوست، منجر به پیدایی سلسله‌های ایرانی طاهریان (۲۰۵-۲۵۹ق/۸۲۰-۸۷۳م) در خراسان و صفاریان (۲۵۳-۲۹۸ق/۸۶۷-۹۱۱م) در سیستان شد. یعقوب لیث، مؤسس سلسله صفاری نخستین کسی بود که شعرا را به سرودن شعر فارسی تشویق می‌کرد، اما دولت سامانی (۲۶۳-۳۹۵ق/۸۷۷-۱۰۰۵م) - که در اوج قدرت بر خراسان و ماوراءالنهر و بخشهایی از ایران و افغانستان کنونی فرمان می‌راند و مرکز آن بخارا بود - مقتدرترین دولت پشتیبان زبان و ادب فارسی محسوب می‌شد. از جمله خدمات سامانیان به ادب فارسی تشویق دانشمندان ایرانی به ترجمه کتابهای مهم عربی به زبان فارسی بود که از آن میان می‌توان به ترجمه تاریخ طبری (معروف به تاریخ بلعمی) و ترجمه تفسیر طبری به فرمان امیر منصور بن نوح سامانی (حک ۳۵۰-۳۶۵ق/۹۶۱-۹۷۶م) اشاره کرد.

فارسی دری در زمان حکومت غزنویان (۳۶۶-۵۸۲ق/۹۷۷-۱۱۸۶م) و سلجوقیان (۴۲۹-۵۵۲ق/۱۰۳۸-۱۱۵۷م) همچنان مورد توجه برخی از درباریان بود، تا آنجا که در عهد وزارت فضل بن احمد اسفرائینی، وزیر سلطان محمود غزنوی (وزارت: ۳۸۸-۳۹۸ق/۹۹۸-۱۰۰۸م)، و ابونصر گندری، وزیر طغرل و آلب ارسلان سلجوقی (وزارت: ۴۴۸-۴۵۶ق/۱۰۵۶-۱۰۶۴م)، فارسی زبان دیوانها و دفترهای دولتی و مکاتبات رسمی بود. پس از آن نیز در عهد خوارزمشاهیان (ح ۴۷۰-۶۲۸ق/۱۰۷۷-۱۲۳۱م) دیوان رسائل غالباً به فارسی بود (بهار، ۱۶۹/۱-۱۷۰).

گسترش زبان فارسی در شرق و شمال شرقی ایران، در شهرهایی چون بخارا، بلخ، سمرقند، طوس، مرو و هرات از یک سو، و کاربرد آن

را همراه با زبانهای مغولی و تونگوزی ۳ شاخه از خانواده زبانهای آلتایی به شمار می‌آورند (لمان، ۸۷) و بر این اساس ترکی را آلتایی غربی، و مغولی و تونگوزی را آلتایی شرقی می‌نامند (آرتو، ۵۳). عده‌ای نیز با فراتر نهادن، زبانهای کره‌ای و ژاپنی، و گاه حتی زبانهای خانواده اورالی (مانند فنلاندی و مجاری) را خویشاوندان خانواده فرضی آلتایی معرفی می‌کنند (نک: همو، ۴۹؛ کرنفیلد، ۶۲۰؛ لمان، همانجا). با وجود این، هر چند از لحاظ رده‌شناسی شباهتهای ساختاری بسیاری میان این زبانها وجود دارد، نمی‌توان آنها را هم‌خانواده دانست. حتی وجود واژه‌های مشترک میان زبانهای ترکی، مغولی و تونگوزی هم به دلیل تماس دراز مدت میان سخنگویان این زبانها بوده است و دلیلی بر اصل مشترک آنها نیست (کرنفیلد، همانجا).

کهن‌ترین آثار بازمانده ترکی کتیبه‌های اُرخُن ۲ و دست‌نوشته‌های اویغوری کهن است که به اوایل سده ۲/۸ ق/۸ م تعلق دارد (لیوین، ۱۱۰-۱۰۹؛ کامری، ۱۸۷).

مهم‌ترین ویژگیهای مشترک زبانهای ترکی اینهاست: ۱. ساختار پیوندی، ۲. هماهنگی مصوتها (همگون‌سازی مصوت موجود در پسوند با مصوت موجود در ماده کلمه)، ۳. استفاده نکردن از حرف تعریف، ۴. نبود جنس دستوری، ۵. کاربرد صفت پیش از موصوف و نبود مطابقت میان آن دو، ۶. اولویت استفاده از حروف اضافه پسایند، ۷. کاربرد بندهای موصولی پیش از هسته اسمی، ۸. منفی کردن فعل به کمک میانوند نفی که غالباً بی‌تکیه است، ۹. قرار گرفتن فعل در پایان جمله (کمبل، ۱۳۸۷-۱۳۸۶/II).

تنوع گویشها و لهجه‌های ترکی به اندازه‌ای است که تعیین شمار دقیق آنها تقریباً ناممکن است و نمی‌توان به آسانی آنها را طبقه‌بندی کرد (کرنفیلد، ۶۱۹). با وجود این، تاکنون تقسیم‌بندیهای متفاوتی از زبانهای ترکی ارائه شده که مهم‌ترین آنها تقسیم‌بندی ترک‌شناس روس باسکاکوف^۱ است، بدین شرح: الف - هونی غربی، شامل اینها: ۱. بلغاری، چوواش، ۲. اوغوز، ۳. قیچاق، ۴. قارلق، ب - هونی شرقی، شامل اینها: ۱. گروه اویغور، ۲. گروه قرقیز - قیچاق (هیست، ۲۲-۲۳؛ کمبل، ۱۳۸۵-۱۳۸۶/II؛ برای تقسیم‌بندیهای مهم دیگر، نک: کلوسن، مقدمه، ۲۷؛ ایرانیکا، ۱۹۱۱-۱۹۱۰/۱؛ کامری، ۱۸۸؛ بریتانیکا، ۱۹۳۲/XXII). زبانهای ترکی رایج در ایران عبارتند از: ترکی آذری یا آذربایجانی، ترکی افشاری، ترکی خراسانی، ترکمنی و خلجی که هر یک گونه‌های خاص خود را دارد. از این میان، ترکی آذری، ترکی افشاری، ترکی خراسانی و ترکمنی به همراه ترکی آناطولیایی ۵ عضو اصلی شاخه اوغوز (ترکی جنوب غربی) را تشکیل می‌دهند (ایرانیکا، ۱۹۳۲/III). زبان خلجی را سابقاً گویشی از ترکی آذری می‌پنداشتند، اما این نظریه اکنون پذیرفتنی نیست (کامری، ۱۸۹).

نیمه نخست سده ۴/۱۰ ق/۱۰ م می‌دانند (نک: همو، «دست‌نوشته‌ها...»)، ۱۰۴-۸۹).

در میان دست‌نوشته‌هایی که از واحه ترفان (در ترکستان چین) به دست آمده است، بخشی از ترجمه فارسی زبور داوود به خط سریانی نیز وجود دارد (لازار، «ظهور...»، ۶۰۷).

فارسی ایران و افغانستان قریب‌است که به خطی مأخوذ از عربی نوشته می‌شود. تاجیکان نیز قرن‌ها از خط عربی استفاده می‌کردند، تا اینکه در ۱۹۲۸ م خط لاتینی را به کار گرفتند، اما از ۱۹۳۹ م/۱۳۶۸ ش تاکنون خط سیریلی را به کار می‌برند (ارانسکی، ۲۹۵).

خطوط عبری، عربی و سریانی، مانند بسیاری از خطوط ایرانی میانه (پارتی، فارسی میانه کتیبه‌ای، فارسی میانه کتابی، فارسی میانه زبوری، مانوی، آرامی - خوارزمی و سغدی) از خط آرامی گرفته شده‌اند. خط عربی بازمانده گونه تبیطی خط آرامی است که تا زمان انقراض سلسله نبطیان به دست رومیان (۱۰۶ م) در شهر پترا (در اردن کنونی) رواج داشت (نک: تصویر ۵).

مآخذ: آموزگار، زاله و احمد تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ این ندیم، الفهرست؛ ابوالقاسمی، محسن، راهنمای زبانهای باستانی ایران، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ ارانسکی، ا. م.، مقدمه فقه اللغة ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش زاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ خانلری، پرویز، تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ زرشناس، زهره، «زبان بلخی»، نامۀ فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۶ ش، س ۳، شه ۱؛ همو، «زبان خوارزمی»، همان، ۱۳۷۵ ش، س ۲، شه ۱؛ صادقی، علی‌اشرف، «علم زبان در ایران باستان»، سخن، تهران، ۱۳۴۹ ش، س ۲۰، شه ۱؛ قریب، بدرالزمان، فرهنگ سغدی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ نیز:

Andreas, F.C. and W.B. Henning, *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, Berlin, 1934; Emmerick, R.E., «Khotanese and Tumshuqese», *Compendium linguarum iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989; Henning, W.B., «The Inscriptions of Tang-i Azaon», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1957; id., «Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdaki», *A Locust's Leg*, London, 1962; *Iranica*; Kellens, J., «Avestique», *Compendium linguarum iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989; Kent, R.G., *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven, 1953; Lazard, G., «Les Emprunts arabes dans la prose persane du X^e au XII^e siècle», *Revue de l'École nationale des langues orientales*, 1965; id., «The Rise of the New Persian Language», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R.N. Frye, 1975; MacKenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Sims-Williams, N., «Eastern Middle Iranian», *Compendium linguarum iranicarum*, ed. R. Schmitt, Wiesbaden, 1989; Sundermann, W., «Parthisch», *ibid.*
حسین رضایی باغ‌بیدی

زبانهای غیرایرانی: زبانهای غیرایرانی رایج در ایران را می‌توان به ۵ گروه تقسیم کرد: الف - زبانهای ترکی، ب - زبانهای سامی، ج - زبانهای هند و اروپایی، د - زبان براهویی، ه - زبان گرجی.

الف - زبانهای ترکی: مراکز اصلی رواج زبانهای ترکی شبه جزیره بالکان، ترکیه، ایران، قفقاز، جمهوریهای آسیای مرکزی، شمال غربی چین و منطقه سبیری است. برخی از زبان‌شناسان زبانهای ترکی

۱. ترکی آذری: بیش از گسترش زبان ترکی در آذربایجان، زبان آذری - که از زبانهای ایرانی غربی بود - در آن منطقه رواج داشت. پس از روی کار آمدن سلجوقیان ترک زبان، انبوهی از ترک زبانان به سوی غرب سرازیر شدند و در ایران، عراق، سوریه و آسیای صغیر سکنی گزیدند. به دنبال آن در زمان حکومت ایلخانان، تیموریان، ترکمانان قراقویونلو و به خصوص در زمان حکومت ترکمانان آق قویونلو - که مرکز حکومتشان آذربایجان بود - ترکی گسترشی بیش از پیش یافت و سرانجام در اواخر سده ۱۱ق/۱۷م جای زبان آذری را در اکثر مناطق گرفت، تا بدانجا که حتی صفویان ایرانی تبار نیز ترک زبان شدند (نک: کسروی، ۱۳-۲۵؛ آرانسکی، ۲۴۰).

هم اکنون ترکی آذری یا آذربایجانی رایج ترین زبان ترکی در ایران است و گونه های آن را در اکثر استانهای ایران، به خصوص در استانهای آذربایجان شرقی، آذربایجان غربی، اردبیل و زنجان، می توان یافت (نک: هیئت، ۳۰۵-۳۱۰). این زبان در خارج از مرزهای ایران در جمهوری آذربایجان، ارمنستان، گرجستان، عراق، ترکیه، سوریه و حتی افغانستان نیز سخنگویانی دارد (کمبل، I/137؛ کامری، 188).

گویشهای ترکی آذری اینهاست: ۱. گروه شرقی: دریند، کویا (قوبه)، شماخی، باکو، سلیمانلی و لنگران؛ ۲. گروه غربی: قزاق (یا قزاقی رایج در قزاقستان متفاوت است)، گویش طایفه آبروم و گویش حاشیه رود بورچالا؛ ۳. گروه شمالی: زاکاتالی، نوخا و کونکاشین؛ ۴. گروه جنوبی: ایروان، نخجوان و اردویاد؛ ۵. گروه مرکزی: گنجه و شوشا؛ ۶. گویشهای شمال عراق؛ ۷. گویشهای شمال غرب ایران: تبریز، اورمیه و... تا حوالی قزوین در شرق؛ ۸. گویش جنوب شرق دریای خزر (گلوگاه). این گویشها را نیز می توان بدین مجموعه افزود: ۱. آناتولیایی شرقی، ۲. قشقایی، ۳. اینالو، ۴. سنقری، ۵. گویشهای جنوب قم، ۶. افشاری کابل (ایرانیکا، III/246).

از تفاوتهای مهم میان گویشهای ترکی آذری جمهوری آذربایجان و نواحی اطراف آن با گویشهای ترکی آذری رایج در ایران، منشأ واژه های دخیل آنهاست. در جمهوری آذربایجان اکثر واژه های دخیل، روسی یا لاتینی است، اما در ایران اکثر واژه های دخیل اصل فارسی یا عربی دارد (هیئت، ۳۱۳).

| | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| А | Б | В | Г | Д | Е | Ә | Ө | К | Җ | Һ | И | Й | Ј | Қ | Ҡ | М |
| آ | ب | پ | گ | د | ه | ا | آ | ک | ق | ح | ی | ج | چ | ق | ق | م |
| Н | О | Ө | П | Р | С | Ш | Т | У | Ү | Ү | Ф | Х | | | | |
| ن | و | و | پ | ر | س | ش | ت | ی | ی | ی | ف | خ | | | | |
| | | | | | | | | | | | | | | | | |

تصویر ۱: الفبای سیریلی جمهوری آذربایجان (هیئت، ۲۵۷)
خط عربی از دیرباز با پاره های تغییرات برای نگارش ترکی آذری مورد استفاده قرار می گرفت و هنوز هم در میان ترک زبانان ایران و کشورهای عربی رایج است؛ اما در جمهوری آذربایجان از ۱۹۲۵م/

۱۳۰۴ش خطی مأخوذ از لاتینی رواج یافت که ۳ گونه متفاوت داشت. پس از آن از ۱۹۳۹م/۱۳۱۸ش خطی مأخوذ از خط سیریلی جای خط لاتینی را گرفت که تا ۱۹۵۸م/۱۳۳۷ش ۵ گونه متفاوت از آن به کار برده می شد (ایرانیکا، همانجا؛ برای آخرین گونه این خط که از ۱۹۵۸م تاکنون به کار می رود، نک: کمبل، همانجا؛ نیز تصویر ۱).

۲. ترکی افشاری: افشارها طایفه ای از اوغوزها هستند که در ایران، ترکیه و افغانستان پراکنده اند. مراکز اصلی آنان استانهای فارس، کرمان و خراسان است، اما تیره هایی از آنان را در استانهای آذربایجان، زنجان، قزوین، کرمانشاه، کهگیلویه و بویراحمد و همدان می توان یافت.

ترکی افشاری گویشهای متعددی دارد و گونه ای از آن در کابل نیز رایج است. منطقه وسیع میان قزوین و خلیجستان محل گذر از ترکی آذری به ترکی افشاری و گاه محل اختلاط آن دو است، اما در جنوب جاده همدان - قم، غلبه با گویشهای افشاری است که شامل گویش ایل قشقایی و ایل اینالودر استان فارس نیز می شود (ایرانیکا، III/245؛ نیز نک: هیئت، ۳۲۱، ۳۲۳). گویش شاخه ای از ایل قشقایی به نام قلیچ متفاوت با دیگران است (افشار، مقدمه ای، ... ۶۳۷/۲).

۳. ترکی خراسانی: ترکی خراسانی - که گاه قوچانی نیز خوانده می شود - در استان خراسان، به خصوص در اسفراین، بجنورد، درگز، سبزوار، شیروان، قوچان، کلات نادری و نیشابور رایج است. این زبان سخنگویانی نیز در جمهوری ترکمنستان و شمال غربی افغانستان دارد (ایرانیکا، همانجا). برخی از ویژگیهای ترکمنی و ازبکی (از شاخه قارلق) را در ترکی خراسانی می توان مشاهده کرد (هیئت، ۳۳۰).

۴. ترکمنی: مرکز اصلی این زبان جمهوری ترکمنستان است، اما سخنگویان آن را در جمهوریهای ازبکستان، تاجیکستان، قزاقستان، و نیز ایران، افغانستان، پاکستان و ترکیه می توان یافت (کمبل، III/1395؛ کامری، 190). ترکمنهای ایران از ۴ طایفه تکه، گوگلان، نخورلی و یموت هستند

| | | | | | | |
|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| ایرانی | سیریلی | لاتینی | ایرانی | سیریلی | ایرانی | سیریلی |
| ا | А | ɑ | آ | А | ɑ | ɑ |
| ب | Б | β | ب | Б | β | β |
| پ | В | v | پ | В | v | v |
| گ | Г | g | گ | Г | g | g |
| د | Д | d | د | Д | d | d |
| ه | Е | e | ه | Е | e | e |
| ا | Ә | ä | آ | Ә | ä | ä |
| آ | Ө | ö | آ | Ө | ö | ö |
| ک | К | k | ک | К | k | k |
| ق | Җ | ç | ق | Җ | ç | ç |
| ح | Һ | h | ح | Һ | h | h |
| ی | И | i | ی | И | i | i |
| ج | Й | j | ج | Й | j | j |
| چ | Ј | č | چ | Ј | č | č |
| ق | Қ | q | ق | Қ | q | q |
| ق | Ҡ | q | ق | Ҡ | q | q |
| م | М | m | م | М | m | m |
| ن | Н | n | ن | Н | n | n |
| و | О | o | و | О | o | o |
| و | Ө | ö | و | Ө | ö | ö |
| پ | П | p | پ | П | p | p |
| ر | Р | r | ر | Р | r | r |
| س | С | s | س | С | s | s |
| ش | Ш | ʃ | ش | Ш | ʃ | ʃ |
| ت | Т | t | ت | Т | t | t |
| ی | У | u | ی | У | u | u |
| ی | Ү | y | ی | Ү | y | y |
| ف | Ф | f | ف | Ф | f | f |
| خ | Х | x | خ | Х | x | x |

کهن‌ترین آثار بازمانده سامی، کتیبه‌های اکدی باستان به خط میخی است. این زبان در فاصله سالهای ۲۳۵۰ تا ۲۲۰۰ ق م رواج داشته است (بوچلاتی، 69).

مهم‌ترین ویژگیهای مشترک زبانهای سامی اینهاست: ۱. وجود ریشه‌های صامتی که معمولاً ثلاثیند، ۲. تغییر معانی ریشه با بردن آن به بابهای مختلف، ۴. وجود دو جنس مذکر و مؤنث، ۳. وجود دو زمان مضارع و ماضی (بقیه زمانها به صورت ترکیبی ساخته می‌شوند)، ۵. تمایز نداشتن جنس در صیغه‌های اول شخص فعل، ۶. نبودن فعلی به معنای «داشتن»، ۷. نبودن نقل قول غیرمستقیم، ۸. ترتیب اجزاء جمله‌های فعلی به صورت فعل + فاعل + مفعول (نک: هتزرورن، 412-416).

زبانهای سامی رایج در ایران اینهاست: آسوری، عربی و مندایی.

۱. آسوری: آسوری از زبانهای آرامی نواست که در ایران، ترکیه، عراق، سوریه، و نیز در میان مهاجران آسوری در آمریکا، روسیه و جمهوریهای آذربایجان، ارمنستان و گرجستان رواج دارد (نک: تسرتلی، 17-16). مرکز اصلی آسوری زبانان ایران سواحل غربی دریاچه اورمیه است، اما شماری از آنان در تهران، تبریز، همدان و... زندگی می‌کنند (همانجا).

زبان آرامی عضوی از شاخه شمال غربی زبانهای سامی مرکزی است که خود شاخه‌ای از سامی غربی است (فابر، همانجا). این زبان تاکنون از ۵ مرحله آرامی باستان (ح ۸۵۰ - ح ۶۱۲ ق م)، آرامی امپراتوری (ح ۶۰۰ - ح ۲۰۰ ق م)، آرامی میانه (ح ۲۰۰ ق م - ح ۲۵۰ م)، آرامی متأخر (ح ۲۰۰ - ح ۱۲۰۰ م) و آرامی نو گذر کرده است (کاوفن، 119-114). آرامی نو را به دو گروه اصلی آرامی نو غربی و آرامی نو شرقی تقسیم کرده‌اند. آرامی نو غربی تنها در ۳ روستا در شمال شرقی دمشق باقی مانده است (یاسترو، 334)، اما آرامی نو شرقی زبانها و گویشهای متعددی را شامل می‌شود و خود به ۳ زیرگروه طورویو، مندایی و آرامی نوشمال شرقی تقسیم می‌گردد. زبان آسوری مهم‌ترین عضو گروه آرامی نو شمال شرقی است (همو، 347؛ لیوین، 187).

زبان آسوری - که آسور، سریانی شرقی و نسطوری نیز خوانده می‌شود (هتزرورن، 417) - گویشهای مختلفی دارد (نک: تسرتلی، 18-17)، به گونه‌ای که سخنگویان برخی از آنها، مثلاً یهودیان و مسیحیان آسوری زبان شهرهایی چون اورمیه و سنندج، سخنان یکدیگر را نمی‌فهمند. چنین گویشهایی را حتی می‌توان زبانهای مستقل نامید (یاسترو، 348). پراکندگی این زبان در مناطق مختلف منجر به وام‌گیری واژه‌هایی از زبانهای فارسی، عربی، کردی، ترکی و حتی روسی و گرجی شده است (کعبل، 1/107). آسوری رایج در ایران بسیار تحت تأثیر زبانهای کردی، فارسی و ترکی آذری بوده است

(گلی، ۲۳۹) و اکثر آنان در شمال استانهای مازندران، گلستان و خراسان، به خصوص در شهرهای گنبد قابوس، بندر ترکمن و درگز سکنی دارند. به علاوه، ایل قراپاق (بزچلو) در غرب دریاچه اورمیه (رضوی، ۱۵۲) و نیز برخی از اقوام غیرترکمن، مانند ترکان حاجیلر (افشار، همان، ۱۰۵۹/۲)، به گویشی از ترکمنی سخن می‌گویند. ترکمنهای ایران هنوز برای نگارش زبان خویش از خط عربی استفاده می‌کنند، اما ترکمنهای آسیای مرکزی از ۱۹۲۹ م/۱۳۰۸ ش گونه‌ای از خط لاتینی را مورد استفاده قرار دادند که پس از ۳ بار تغییر، سرانجام در ۱۹۴۰ م/۱۳۱۹ ش جای خود را به خط سیریلی داد (بیگدلی، ۳۱۸). ۵. خلجی: خلجها احتمالاً هم‌زادان شاهان خلجی هند و غلزاییهای قندهار (افغانستان) هستند (مینورسکی، 418). زبان خلجی را - که در استان مرکزی و به خصوص در اطراف ساوه رواج دارد - عضوی از شاخه ترکی مرکزی و هم خانواده با اویغوری و قرقیزی (ایرانیکا، 1/910)، یا عضوی از شاخه شمال شرقی زبانهای ترکی و هم خانواده با زبانهای چون آلتای، خاکاس و یاکوت (در سبیری) و تووایی (در سبیری و مغولستان) می‌دانند (بریتانیکا، XXII/693). این زبان بسیار تحت تأثیر زبان فارسی بوده است، تا بدانجا که حدود ۸۰٪ واژه‌های آن اصل فارسی دارد. از آنجا که این زبان صورت کهن واژه‌های اصیل ترکی و نیز تلفظ کهن واژه‌های دخیل ایرانی را به نمایش می‌گذارد، بررسی آن برای ترک‌شناسی و نیز زبان‌شناسی ایرانی حائز اهمیت فراوان است. به علاوه، بسیاری از واژه‌های گویشهای مرکزی ایران، مثلاً آشتیانی را می‌توان در این زبان یافت (دورفر، ۳۴۶-۳۴۷).

ب - زبانهای سامی: سامی یکی از ۵ عضو خانواده بزرگ زبانهای افریقای - آسیایی است (لیوین، 186) و بنابر آخرین تحقیقات زبان‌شناختی به دو شاخه اصلی سامی شرقی و سامی غربی تقسیم می‌شود. سامی شرقی شامل دو زبان مرده آگدی و ایلایی است، اما سامی غربی زیر شاخه‌های متعدد دارد و همه زبانهای زنده سامی را دربرمی‌گیرد (فابر، 6).

ب - زبانهای سامی: سامی یکی از ۵ عضو خانواده بزرگ زبانهای افریقای - آسیایی است (لیوین، 186) و بنابر آخرین تحقیقات زبان‌شناختی به دو شاخه اصلی سامی شرقی و سامی غربی تقسیم می‌شود. سامی شرقی شامل دو زبان مرده آگدی و ایلایی است، اما سامی غربی زیر شاخه‌های متعدد دارد و همه زبانهای زنده سامی را دربرمی‌گیرد (فابر، 6).

اکنون اکثر عرب زبانان ایران در استان خوزستان و حاشیه سواحل جنوبی ایران مسکن دارند. عزیزی بنی طرف، ۱۶۰ قبیله و عشیره عرب خوزستان را نام برده، و معرفی کرده است (ص ۱۷-۱۰۵). عربی خوزستانی را باید گونه‌ای از گویش شرقی زبان عربی به شمار آورد (نک: کی و روزنهاوس، ۲۶۶). نمونه‌ای از تأثیر زبان فارسی در عربی خوزستانی وجود آوای «ج» در آن است (مثلاً: عساچره به جای عساکره، عچرش به جای عجرش) (عزیزی، ۲۵، ۳۴، ۷۱).

خط عربی، چنانکه پیش از این در بخش مربوط به زبانهای ایرانی گفته شد، برگرفته از خط تبّطی است که خود صورتی تحول یافته از خط آرامی بوده است.

۳. مندایی: زبان مندایی بازمانده گویش بابلی است که به همراه گویشهای فلسطینی و سوری ۳ گویش آرامی متأخر (ح ۲۰۰- ح ۱۲۰۰م) را تشکیل می‌دادند (کاوتمن، ۱۱۸-۱۱۷). این زبان اکنون شاخه‌ای از زبانهای آرامی نوسرخی به شمار می‌آید (یاسترو، ۳۴۷).

مندایی تنها در میان منداییان ایران و عراق رواج دارد. منداییان - که به نامهای مغتسله، صُیّیها، صابنه و صابنان نیز خوانده می‌شوند - از فرقه‌های گنوسی غیر مسیحی هستند. مراکز اصلی آنان مناطق جنوبی عراق و استان خوزستان در ایران است. پیروان این فرقه را در شهرهای بزرگی چون بصره، کرکوک، موصل و بغداد در عراق، و خرمشهر و اهواز در ایران می‌توان یافت (دراور، ۱-۲). منداییان عراق همه به زبان عربی سخن می‌گویند و زبان گفتاری آنان رو به فراموشی است (همو، مقدمه، ۲۲).

خط مندایی مستقیماً از خط آرامی اقتباس شده (برنجی، ۸۶)، و تنها خط سامی است که همواره مصوتها را نیز نمایند (دانلیز، ۳۶). این خط از راست به چپ نوشته می‌شود (نک: تصویر ۴).

ج - زبانهای هند و اروپایی: خانواده زبانهای هند و اروپایی بزرگ‌ترین و مهم‌ترین خانواده زبانی دنیاست و سخنگویان زبانهای این خانواده را در تمامی نقاط جهان می‌توان یافت. براساس آخرین تحقیقات شاخه‌های اصلی این خانواده اینهاست: ۱. آریایی، شامل هندی یا هند و آریایی و ایرانی، ۲. ارمنی، ۳. آناطولیایی، ۴. تُخاری، ۵. یونانی، ۶. ایتالیک، ۷. وتیایی، ۸. سلتی، ۹. ژرمنی، ۱۰. بالتی، ۱۱. اسلاوی، ۱۲. آلبانیایی (سمرنی، ۹-۱۲). کهن‌ترین آثار بازمانده این خانواده اسنادی به زبان حتی - مهم‌ترین عضو شاخه آناطولیایی - است که برخی از آنها به حدود سده ۱۸ ق م تعلق دارد (همو، ۱۰-۹).

ارمنی: زبان ارمنی شاخه‌ای مستقل از خانواده زبانهای هندواروپایی و زبان رسمی جمهوری ارمنستان است. سخنگویان این زبان را علاوه بر ارمنستان و ایران، در جمهوری آذربایجان، گرجستان، لبنان، مصر، سوریه، ترکیه، و حتی در کشورهایی چون رومانی، لهستان، فرانسه و آمریکا می‌توان یافت. کهن‌ترین آثار مکتوب این زبان کتیبه‌هایی به خط یونانی از سده ۵ م است (لیوین، ۵۰).

زبان ارمنی به دلیل تماس طولانی سخنگویانش با دیگر شاخه‌های

(یاسترو، همانجا). مسیحیان آسوری اکنون زبان خویش را به دو گونه از خط سریانی می‌نویسند. خط سریانی یعقوبی تنها در سوریه رواج دارد، اما دیگر آسوریان از خط سریانی نستوری استفاده می‌کنند؛ گاهی نیز حروف بزرگ را با خط اسپرینجلو می‌نمایانند (تسرتلی، ۲۴؛ نک: تصویر ۲). خط سریانی از راست به چپ نوشته می‌شود و در اصل فقط صامتها را می‌نمایانده است، اما اکنون برای نمایش مصوتها از نشانه‌هایی در بالا و پایین حروف استفاده می‌کنند (همو، ۲۶-۲۴؛ دانلیز، ۲۳). آثاری نیز به زبان سریانی با خطوط لاتینی و سیریلی برجای مانده است (ایرانیکا، II/254؛ نک: تصویر ۳).

۲. عربی: درباره جایگاه زبان عربی در میان زبانهای سامی غربی اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای آن را عضوی از شاخه شمال غربی و عده‌ای دیگر آن را عضوی از شاخه جنوب شرقی می‌دانند (نک: فابر، ۱۲-۱۳)، اما شواهدی در دست است که نشان می‌دهد عربی ویژگیهای مشترکی با سامی شمال غربی و سامی جنوبی دارد (کی، ۶۶۵): از این رو، برخی ترجیح می‌دهند آن را سامی مرکزی (فابر، ۶) یا سامی مرکزی - جنوبی (لیوین، همانجا) بنامند. زبان عربی دارای دو گویش اصلی است: ۱. گویش شرقی در عربستان سعودی، یمن، کویت، عمان، امارات متحده عربی، عراق، سوریه، لبنان، فلسطین، اردن، مصر، سوئد، چاد، نیجریه و نیز در میان عده‌ای در افغانستان و ازبکستان؛ ۲. گویش غربی در لیبی، تونس، الجزایر، مراکش و موریتانی. مالتی را نیز گونه‌ای از گویش غربی می‌دانند، اما برخی از ویژگیهای گویش شرقی نیز در آن دیده می‌شود (کی و روزنهاوس، ۲۶۵). عده‌ای از زبان‌شناسان مالتی را زبانی جداگانه، اما هم خانواده با عربی، به شمار می‌آورند. این زبان بسیار تحت تأثیر زبانهای اروپایی، به خصوص ایتالیایی، بوده است (لیوین، همانجا).

از آنجا که عربی زبان دینی مسلمانان است، هزاران واژه از این زبان به زبانهای ایرانی (مانند فارسی، کردی، پشتو)، ترکی، هندی (نیز اردو، بنگالی) و افریقایی (مانند هوسا و سواحلی) راه یافته است (نک: کمیل، I/76؛ کی، ۶۶۷). تأثیر زبان عربی را در فارسی می‌توان در نظام آوایی و ساختار دستوری نیز مشاهده کرد (نک: ایرانیکا، II/229-231).

پیش از ورود اسلام به ایران تیره‌هایی از قبیله بنی تمیم در خوزستان می‌زیستند (عزیزی، ۱۰)، اما پس از اسلام سیل قبایل عرب به سوی ایران سرازیر شد و تیره‌هایی از آنان در مناطق مختلف ایران سکنی گزیدند. آنان به تدریج زبان مادری خود را از یاد بردند، به گونه‌ای که اکنون بازماندگانشان در استانهای آذربایجان، اصفهان، خراسان، قم، کردستان و لرستان به یکی از زبانهای ترکی آذری، فارسی یا کردی سخن می‌گویند (نک: ایرانیکا، II/216-220). با وجود این، تا چندی پیش در استان خراسان در حوالی سرخس، تربت حیدریه، قاین، و به خصوص در دهستانهای عریخانه، نهارجانان و نهبندان در نزدیکی بیرجند، روستاهای عرب زبان نیز یافت می‌شد (همان، II/217).

زبانهای هند و ایرانی است که در میان کولیان رایج است (این زبان غیر از رومانیایی است که از شاخهٔ زبانهای ایتالیک به شمار می‌آید). کولیان بازماندگان راجپوت‌های شمال غرب هند هستند که پس از ورود اسلام به آن سرزمین در سده‌های میانه از آنجا گریخته، از راه ایران به آسیای صغیر و اروپا مهاجرت کردند (مالوری، 36؛ لیوین، 51). امروزه کولیان را در اکثر کشورهای جهان، از اسپانیا و ایرلند در غرب تا هند در شرق و حتی در چین و فیلیپین، می‌توان یافت (نکا: افشار، کولیاها، ۲۵-۲۸؛ لیوین، همانجا). اکنون کولیان تقریباً در تمام نقاط ایران یافت می‌شوند (نکا: افشار، همان، ۲۰۵-۲۵۵).

| ایرانی | ایرانی | ایرانی | ایرانی | ایرانی | ایرانی |
|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| آ | ا | آ | ا | آ | ا |
| u | u | a | ā | č | č |
| f | f | b | β | m | m |
| g | g | g | β | y | y |
| ɣ | ɣ | d | ɖ | n | n |
| t | t | e | ɕ | š | š |
| z | z | z | ŋ | o | o |
| t̪ | t̪ | ɛ | ɕ | č' | č' |
| ʃ | ʃ | ə | ɕ | p | p |
| β | β | i' | ɕ | ʃ | ʃ |
| ʒ | ʒ | ž | β | ɣ | ɣ |
| h | h | i | u | s | s |
| l | l | l | ɹ | v | v |
| h | h | x | ʃ | u | u |
| ʈ | ʈ | c | ɹ | r | r |
| ɣ | ɣ | k | β | g | g |
| z | z | h | h | ɹ | ɹ |
| z | z | j | ɕ | p' | p' |
| z | z | ʒ | ɕ | k' | k' |

تصویر ۵: الفبای ارمنی (کمبل، 1499-1498/II)

زبان رومانی گویشهای متنوعی دارد و به دلیل پراکندگی کولیان در سراسر جهان، در هر منطقه تأثیرهای بسیاری از زبانهای مجاور پذیرفته، و گاه مغلوب زبان محلی شده است. ونسل و چرنکوف رومانی رایج در اروپا را به ۸ گروه اصلی تقسیم کرده‌اند (نکا: کمبل، 1164-1164/II). امروزه شمار سخنگویان دو گویش ولاچی و رومانی

زبانی تأثیرهای بسیاری از دیگر زبانها پذیرفته، به گونه‌ای که نظام آوایی آن شباهت چشمگیری با زبانهای قفقازی دارد و بسیاری از واژه‌های آن دخیل از زبانهای یونانی، سریانی و به خصوص ایرانی است (آیلو، 199, 201؛ نیز نک: آیوازیان، سراسر کتاب). کثرت واژه‌های دخیل ایرانی در ارمنی به اندازه‌ای است که سابقاً آن را عضوی از شاخهٔ زبانهای ایرانی به شمار می‌آوردند (بالدی، 42). اما در ۱۸۷۵م هوشمان^۱ ثابت کرد که ارمنی را باید شاخه‌ای مستقل از زبانهای هند و اروپایی به شمار آورد (آرتو، 105).

زبان ارمنی از ۳ دورهٔ کهن (از سدهٔ ۵ تا ۱۲م)، میانه (سدهٔ ۱۲ تا ۱۷م) و نو (از سدهٔ ۱۷م تاکنون) گذر کرده است (نکا: آیلو، 198). ارمنی کهن — که گرابار (زبان نوشتار) خوانده می‌شود — تا سدهٔ ۱۹م زبان ادبی بود و هنوز هم زبان آیینی کلیسای ارمنی زبان است (کمبل، 1/89). ارمنی نو دو گویش اصلی دارد: گویشی را که مینایش زبان منطقهٔ آراارات به خصوص ایروان است، ارمنی شرقی، و گونه‌های برگرفته از زبان ارمنیان استانبول را ارمنی غربی می‌نامند (لانگ، 267). گونه‌های ارمنی رایج در ایران ارمنی شرقی به شمار می‌آید (گرین، 114؛ لعان، 70). مراکز اصلی ارمنیان ایران شهرهای تهران، اصفهان، تبریز، خوی، سلماس و جلفاست.

برخی از مهم‌ترین ویژگیهای زبان ارمنی اینهاست: ۱. واجهای انفجاری و انسدادی-تصویر ۴: سایشی به ۳ دستهٔ واکدار، بی‌واک دمیده و بی‌واک چاکناپی شده تقسیم می‌شوند، ۲. تکیه (دراور و ماکوچ)، همواره بر روی هجای پایانی است، ۳. جنس (مقدمه، 12) دستوری ندارد، ۴. اسم در ۷ حالت صرف می‌شود، ۵. صفت پیش از اسم می‌آید و تغییر ناپذیر است، ۶. صیغه‌های فعلی از دو مادهٔ مضارع و ماضی ساخته می‌شوند، ۷. ترتیب اصلی اجزاء کلام فاعل + فعل + مفعول است (نکا: کمبل، 100-96/I).

خط ارمنی را کشیشی به نام مسروپ ماشوتوس در ۴۰۶م بر پایهٔ خطوط یونانی و سریانی ابداع کرد (درنرسیان، 85-84؛ آیلو، 197). در سدهٔ ۱۲م دو نشانهٔ جدید برای واجهای /o/ و /f/ بدان افزودند (کمبل، 1/89؛ نک: تصویر ۵). ارمنیان بر این باورند که پیش از ماشوتوس اسقفی سریانی به نام دانیال نیز خطی برای ارمنی ابداع کرده بود که چون مناسب آواهای این زبان نبود، به فراموشی سپرده شد (آیلو، همانجا). رومانی (رومانو): زبان رومانی عضوی از شاخهٔ هندی یا هند و آریایی

بالکانی بیش از دیگر گونه‌هاست (لیوین، همانجا).
در حال حاضر تنها گونه شناخته شده زبان رومانی در ایران، گویش «رومانو» است که محدود سخنگویانی در فوجان و نیز در روستاهای زرگز و باقرآباد آبیگ قزوین و قشلاق زرگرها در نزدیکی کرج دارد (نک: تهرانی‌زاده، ۱۰). دیگر کولیان ایران به زبان منطقه‌ای که در آن ساکنند، سخن می‌گویند و گاه زبانهایی رمزی برپایه ساخت دستوری گویش منطقه خود به وجود آورده‌اند که از آن میان می‌توان به گویش جوگیان استرآباد، گویشهای غربتی (مثلاً نک: مقدم، ۱۴۲-۱۵۲) و گویش سیلیری در نزدیکی فیروزکوه (نک: ستوده، سراسر مقاله) اشاره کرد. با وجود این، هنوز می‌توان برخی از واژه‌های اصیل هندی را در این زبانهای رمزی بازیافت.

| | | | | |
|---|----|---|----|--------------------------------------|
| د | a | ᄁ | r | زبان رومانی خط ندارد، اما کولیان |
| ب | b | ᄂ | s | اروپا برای نگارش زبان خویش از |
| ځ | g | ᄃ | t | خطوط لاتینی و سیریلی استفاده |
| د | d | ᄄ | u | می‌کنند (کمبل، II/1165). |
| ج | e | ᄅ | ph | د - زبان براهویی: زبان براهویی |
| څ | v | ᄆ | kh | تنها عضو شاخه شمال غربی خانواده |
| ځ | z | ᄇ | r | بزرگ زبانهای دراویدی است (همو، |
| ځ | th | ᄈ | q | I/388؛ لیوین، 124) که مراکز اصلی |
| و | i | ᄉ | f | رواج آنها بخشهای مرکزی و شرقی و |
| ک | k | ᄊ | th | جنوبی هند، سریلانکا، پاکستان، نپال و |
| ل | l | ᄋ | ts | مالدیو است (استیور، 725). نیای این |
| م | m | ᄌ | dz | زبان در حدود سال ۴۰۰۰ ق م از تنه |
| ن | n | ᄍ | ts | اصلی زبانهای دراویدی جدا شده |
| و | o | ᄎ | ʃ | (کمبل، همانجا)، و اکنون تنها زبان |
| پ | p | ᄏ | x | دراویدی است که اکثر سخنگویانش |
| ځ | z | ᄐ | dz | در خارج از هند مسکن دارند. مرکز |
| ځ | z | ᄑ | dz | اصلی این زبان بلوچستان پاکستان |
| ځ | z | ᄒ | dz | است، اما سخنگویان آن را در شمال |
| ځ | z | ᄓ | h | هند (لمان، 88)، افغانستان، ترکمنستان |

(افشار، سیستان‌نامه، ۹۵۷/۲) و ایران
نیز می‌توان یافت. براهویی زبانان ایران
(کمبل، II/1524)

در روستاهای لوتک، حسین‌آباد، سه کوهه و در دامنه‌های کوه خواجه در سیستان و نیز در اطراف شهرستان خاش در بلوچستان زندگی می‌کنند (همو، مقدمه‌ای، ۷۴۵/۲). شماری از آنان نیز در استانهای خراسان (به خصوص سرخس) و گلستان (به خصوص گنبد قابوس) پراکنده‌اند (همو، سیستان‌نامه، همانجا). برخی به غلط براهویی را شاخه‌ای از زبان کردی دانسته‌اند (همو، واژه‌نامه، ...، ۱۶۰-۱۶۱).

براهویی مانند دیگر زبانهای دراویدی زبانی پیوندی است، جنس دستوری ندارد، فعل معمولاً در آخر جمله قرار می‌گیرد و جالب‌ترین ویژگی آن نفی فعل به کمک میانوند است (نک: کمبل، I/215-218, 388).

تنها حدود ۱۵٪ از واژه‌های براهویی واژه‌های اصیل دراویدی است و اکثر واژه‌های آن را واژه‌های دخیل بلوچی تشکیل می‌دهد. به علاوه، گاه واژه‌های هندی، فارسی و عربی نیز مستقیماً، یا از طریق بلوچی به این زبان راه یافته‌اند (ایرانیکا، IV/440؛ لیوین، همانجا). براهویی خط مخصوص ندارد و در نگارش ادبیات عامه آن از خط عربی استفاده می‌شود (کمبل، I/215).

۵ - زبان گرجی: زبان گرجی مهم‌ترین عضو خانواده زبانهای جنوب قفقاز است که کارتولی^۱ خوانده می‌شوند. مرکز اصلی این زبان گرجستان است، اما سخنگویانی نیز در ایران و ترکیه دارد (لیوین، 59). گرجی زبانان ایران هم اکنون در مناطقی از شهرستان فریدن زندگی می‌کنند. آنان در واقع بازماندگان اسرای هستند که شاه عباس صفوی با خود به اصفهان آورده بود. به علاوه، شاه عباس شماری از اسرا را در استانهای خراسان، مازندران، گیلان و فارس اسکان داده بود، اما آنان در جمعیت منطقه جذب شده، زبان مادری خود را از یاد برده‌اند (ایرانیکا، V/94).

کهن‌ترین آثار مکتوب گرجی به سده ۵ م باز می‌گردد (گیوناشویلی، ۸۱). تماسهای طولانی میان گرجیان و ایرانیان منجر به ورود بسیاری از واژه‌های ایرانی تبار به زبان گرجی شده است که برخی از آنها مستقیماً، و برخی دیگر از طریق زبان ارمنی به گرجی راه یافته‌اند (همو، ۸۲).

برخی از مهم‌ترین ویژگیهای زبان گرجی اینهاست: ۱. واجهای انفجاری و انسدادی - سایشی به ۳ دسته واگذار، بی‌واک دمیده و بی‌واک چاکنایی شده تقسیم می‌شوند؛ ۲. جنس دستوری ندارد؛ ۳. حرف تعریف معین ندارد؛ ۴. ترتیب اجزاء کلام ثابت نیست و فعل می‌تواند در اول، وسط یا پایان جمله بیاید (نک: کمبل، I/490-495)؛ ۵. اسم در ۷ حالت صرف می‌شود (هریس، 58)؛ ۶. فاعل افعال لازم می‌تواند کننده یا ناکننده باشد. کننده مانند فاعل افعال متعدی، ذاتاً عامل است، اما ناکننده مانند مفعول افعال متعدی، و ذاتاً غیرعامل است (لیوین، همانجا).

گرجی تنها زبان قفقازی است که خطی مخصوص خود دارد. گرجی کهن به خطی موسوم به خوستسوری^۲ نوشته می‌شد که ماشوتوس، مخترع خط ارمنی ابداع کرده بود (درنرسیان، 85). اما از سده ۱۱ م خط مخدرولی^۳ جای آن را گرفت (کمبل، I/490). خط مخدرولی در آغاز ۴۰ نشانه داشت، اما اکنون تنها ۲۳ نشانه دارد (نک: تصویر ۶).

مآخذ: آیزازیان (ترزیان)، ماریا، وام واژه‌های ایرانی میانه غربی در زبان ارمنی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ آرانسکی، ام.، مقدمه فقه اللغة ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ افشار سیستانی، ایرج، سیستان‌نامه، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، کولیا، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ همو، مقدمه‌ای بر شناخت ایلیا، جادریشیان و طوایف عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، واژه‌نامه سیستانی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ برنجی، سلیم، قوم از یاد رفته، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ یگدلی، محمدرضا، ترکمنهای ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش.

1. Kartvelian 2. Khutsuri 3. Mkhedruli

دوره میانه از دو گروه زبانهای ایرانی غربی (شامل زبانهای پارتی و فارسی میانه) و شرقی (شامل زبانهای سغدی، خوارزمی، سکایی و بلخی) آثار ادبی عمده‌ای در دست است. برخلاف زردشتیان، مانی و پیروان او به کتابت آثار خود اهمیت می‌دادند و از مانویان آثاری نیز به زبانهای ایرانی (فارسی میانه، پارتی و سغدی) باقی مانده است.

بخش یکم - دوره باستان

الف - ادبیات مادی: هیچ اثر مکتوبی از زبان مادی در دست نیست و مشخص نیست که این زبان اصولاً به رشته تحریر درآمده است یا نه (گرشویچ، «ادبیات...»، 2)، اما در نوشته‌های مورخان یونانی نظیر کتزیاس، دینون و هرودت به داستانها، قصه‌ها و اشعار این دوره اشاره شده است. برای نمونه داستان عشق استریانگایوس^۱ به زینا^۲، ملکه سکاها، و ناکام ماندن وی (همو، 2) و داستان غنایی «زریادرس و آداتیس» را می‌توان نام برد که در مآخذ متعددی دیده می‌شود و به نظر بویس نک: «زریادرس...»، (463-477) دارای اصل مادی است و بعدها به صورت داستان گشتاسپ و کتایون در شاهنامه بازتاب یافته است. از دیگر آثار ادبی مادی می‌توان از داستانهای حماسی مادی یاد کرد که به پایه‌گذاری دولت ماد انجامیده، و در آثار کتزیاس نقل شده است (گرشویچ، همانجا).

ب - ادبیات سکایی: از زبان سکایی باستان اثر مکتوبی برجای نمانده است و نمی‌توان گفت که آیا هرگز این زبان به نوشتار درآمده است یا نه (همانجا). داستانهای به زبان سکایی دربارهٔ اریمسی^۳ یک چشم و گریفین^۴های محافظ طلا و افسانه‌هایی مربوط به اصل و منشأ سکاها در گذشته‌های دور نقل شده است (هرودت، 227، 203-205/II). هرودت می‌نویسد که سکاها دانه‌های برف را به پر تشبیه کرده‌اند و این مطلب حکایت از ذوق شاعرانه آنان دارد (II/205, 229).

میراث ادبی درخور توجه و غنای داستانهای حماسی زبان آسی (ه م) که تا شروع قرن گذشته، سینه به سینه به صورت شفاهی نقل و حفظ می‌شده است، احتمالاً بازتاب بخشی از بن‌مایه‌های ادبیات شفاهی سکایی باستان است.

ج - ادبیات فارسی باستان: تنها آثار مکتوب زبان فارسی باستان که در دوره هخامنشیان (۵۵۰-۳۳۰ ق م) در پارس بدان تکلم می‌شده، کتیبه‌های برخی از شاهان هخامنشی به خط میخی است که علاوه بر سنگ، بر الواح زرین و سیمین، سنگ وزنه، مهر و ظرف برجای مانده است. از دوره بعد از هخامنشیان تنها سندی که شاید به زبان فارسی باستان نوشته شده باشد، سنگ نوشته‌ای به خط آرامی در نقش رستم است که از آن تاکنون فقط چند کلمه خوانده شده است (هینینگ، 24). آنچه در سنگ‌نوشته‌ها آمده، مطالب مربوط به سیاست و حکومت است، اما موفقیت ادبی داریوش اول، به رغم محدودیتهای زبانی و محتوایی سنگ‌نوشته‌های دولتی، قابل ستایش است. نویسنده بالحنی

تهرانی زاده قویچانی، شیرعلی، واژه‌نامهٔ رومانو، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ دورفر، گ.، «نامهای دربارهٔ خلیج»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۶ ش، س ۲۰، ۳، ۴؛ رضوی، مهدی، ایل قاراباق، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ ستوده، منوچهر، «لهجهٔ سلیری»، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۴۱ ش، ج ۱۰؛ عزیزی بنی طرف، یوسف، قبایل و عشایر عرب خوزستان، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ کسروی، احمد، آذری یا زبان باستان آذربایجان، تهران، شرق؛ گلی، امین‌الله، سیری در تاریخ سیاسی - اجتماعی ترکمنها، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ گیزناشویلی، هلن، «آزمونی برای تنظیم رایانه‌ای داده‌های روابط زبانهای ایرانی و گرجی»، نامهٔ فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۶ ش، س ۳، ۴؛ مقدم، محمد، «گویشهای فسی و آشتیان و تفرش»، ضمیمهٔ ایران کوده، تهران، ۱۱؛ هشت، جواد، سیری در تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نیز:

Ajello, R., «Armenian», *The Indo-European Languages*, ed. A.G. Ramat and P. Ramat, London, 1998; Arlotto, A., *Introduction to Historical Linguistics*, Lanham, 1972; Baldi, Ph., «Indo-European Languages», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London, 1991; *Britannica*, 1994; Buccellati, G., «Akkadian», *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London, 1997; Campbell, G.L., *Compendium of the World's Languages*, London, 1991; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, London, 1972; Comrie, B., «Turkic Languages», *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York, 1992, vol. IV; Daniels, P.T., «Scripts of Semitic Languages», *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London, 1997; Der Nersessian, S., *The Armenians*, London, 1972; Drower, E.S., *The Mandaean of Iraq and Iran*, Leiden, 1962; id and R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, 1963; Faber, A., «Genetic Subgrouping of the Semitic Languages», *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London, 1997; Greppin, J.A.C., «Armenian», *International Encyclopedia of Linguistics*, ed. W. Bright, New York, 1992, vol. I; Harris, A.C., «Georgian», *ibid*, vol. II; Hetzron, R., «Semitic Languages», *ibid*, vol. III; *Iranica*; Jastrow, O., «The Neo-Aramaic Languages», *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London, 1997; Kaufman, S.A., «Aramaic», *ibid*; Kaye, A.S., «Arabic», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London, 1991; id and J. Rosenhouse, «Arabic Dialects and Maltese», *The Semitic Languages*, ed. R. Hetzron, London, 1997; Kornfilt, J., «Turkish and the Turkic Languages», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London, 1991; Lang, D.M., *Armenia, Cradle of Civilization*, London, 1978; Lehmann, W.P., *Historical Linguistics*, London, 1992; Lyovin, A.V., *An Introduction to the Languages of the World*, New York, 1997; Mallory, J.P., «In Search of the Indo-Europeans», London, 1992; Minorsky, V., «The Turkish Dialect of the Khulaj», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1939-1942, vol. X; Steever, S.B., «Tamil and the Dravidian Languages», *The World's Major Languages*, ed. B. Comrie, London, 1991; Szemerényi, O.J.L., *Introduction to Indo-European Linguistics*, Oxford, 1999; Tsereteli, K.G., *The Modern Assyrian Language*, Moscow, 1978.

حسن رضایی باغبیدی

IV. ادبیات

ادبیات پیش از اسلام: در ایران پیش از اسلام سنتهای شفاهی از اهمیت خاصی برخوردار بوده، و آثار دینی و ادبی، قرن‌ها سینه به سینه حفظ می‌شده است. برای مثال اوستا پس از سده‌ها انتقال شفاهی، سرانجام در دورهٔ ساسانی به کتابت درآمد. از علل اساسی به کتابت درآمدن آثار زردشتی در دورهٔ ساسانی حفظ آنها در برابر پیشرفت سریع اسلام و نیز ایراداتی بود که پیروان ادیان صاحب کتاب نظیر مسیحیان بر زردشتیان می‌گرفتند. از دورهٔ باستان افزون بر اشاراتی که به ادبیات شفاهی زبانهای مادی و سکایی در مآخذ باستانی شده، آثار ادبی مکتوب دوزبان اوستایی و فارسی باستان برجای مانده است. از

1. «Old Iranian...»

2. Stryangaïos

3. Zarina

4. Arimaspi

5. Griffin

ایرانی است که بیشتر ایران‌شناسان برآنند که در هزارهٔ ۱ ق م سروده شده است. گاهان جمع‌گانه (در اوستا: گانا، به معنای سرود) قدیم‌ترین بخش اوستا و مشتمل بر ۱۷ سرود است که در اوستای کنونی در میان یسنها (۲۸ تا ۳۴ و ۴۳ تا ۵۱ و ۵۳) قرار دارد. اشعار گاهانی که گفته می‌شود سرودهٔ خود زردشت است، از جملهٔ مشکل‌ترین متونی است که تاکنون نوشته شده است و ترجمهٔ گاهان به زبان پهلوی نیز چندان کمکی به فهم بهتر آن نمی‌کند، زیرا به سبب فاصلهٔ زمانی، حتی در دوران ساسانیان نیز برای موبدان زردشتی زبانی مشکل و گاه غیر قابل فهم بوده است.

اشعار گاهان هجایی است و از نظر ساختمانی به اشعار ودایی شباهت دارد. به نظر گرشویچ (همان، ۱۷)، به رغم ابهامات واژگانی، صرفی و نحوی، و پیچیدگی زبان شعری گاهان، عقاید رفیع و والای زردشت از میان این اشعار غنایی مذهبی که برای بیان اندیشه‌ای روشن و انسانی و تحولی در اندیشه و تفکر سروده شده، آشکار و مشهود است. بدین هفت «ها»: این بخش را که یسنهای هفت فصل (یسنهای ۲۵ تا ۴۱) نیز می‌نامند، قدیم‌ترین بخش اوستا پس از گاهان، و به نثر است.

ج- دعا‌های یسن ۲۷: در این بخش متن دعا‌های معروف زردشتی نظیر آهوتور، آشیم و هورینگه هاتام آمده است.

۲. اوستای متأخر: اوستای متأخر تقریباً ۵ تمامی کتاب مقدس زردشتیان را شامل می‌شود و بازنمای دین زردشتی متأخر و به‌طور کلی نمایندهٔ تفکر مذهبی ایران پیش از اسلام است. در این بخش از اوستا، اگرچه دشواریهای زبانی کمتری وجود دارد، با اشکالات بسیاری در درک و فهم متن روبه‌رو می‌شویم که از تلفیق عقاید پیش از زردشت با گفته‌های او و اخذ عناصری از آیینهای مختلف به سبب گسترش دین زردشتی در نواحی مختلف ایران ناشی می‌شود. دربارهٔ تاریخ تألیف و تدوین این متن نمی‌توان قاطعانه سخن گفت. احتمال دارد که یسنهای کهن، قدیم‌ترین بخش اوستای متأخر، به قرن ۸ یا ۹ ق م تعلق داشته باشد (بویس، «تاریخ...»، ۱۹).

اوستای متأخر، این بخشها را در برمی‌گیرد که از آن میان فقط ارزش ادبی یسنها با گاهان درخور سنجش است:

الف- یسنها: یسنها از ۷۲ «ها» (فصل) تشکیل شده است. گاهان و یسنهای هفت فصل در میان یسنها قرار دارند؛ از این رو، این بخش در برگزیدهٔ ۴۸ «ها» است. واژه یسن به معنای «پرستش و نیایش» است و به‌طور کلی مطالب یسنها شامل ذکر ایزدانی است که برای شرکت در مراسم یسنا خوانده می‌شوند و نثارهایی که به آنان تقدیم می‌شود.

ب- ویسپرد: ویسپرد به معنای «همهٔ ردان (= سروران)» از ۲۴ کرده (= بخش) تشکیل شده، و مطالب آن اغلب از یسنها اقتباس شده، و مکمل آنهاست.

ج- خُرده اوستا: این مجموعه که اوستای کوچک نیز نامیده

صادقانه از مبالغه خودداری کرده، با دقت بیان، سادگی واژه‌ها و کوتاهی جملات، یک‌نواختی زبان را که در جای جای کتیبه‌ها دیده می‌شود، جبران می‌کند. هر متنی که به نام داریوش اول نوشته شده، به خوبی طرح‌ریزی شده، و شامل مقدمه، بخش اصلی و مؤخره است. سنگ‌نوشته‌های جانشینان داریوش اول به استثنای لوحهٔ «دیو» خشیارشا مطلبی جز تکرار عبارات بیان شدهٔ قبلی داریوش ندارد. نوشته‌های میخی فارسی باستان طبعاً عاری از تخیلات ادبی و صور خیال است و در مجموع اگرچه از نظر تاریخی و زبان‌شناختی، اسناد پر ارزشی به شمار می‌روند، از نظر ادبی اهمیت چندانی ندارند.

از آنچه نویسندگان یونانی آورده‌اند، می‌توان دریافت که ادبیات حماسی در این زبان احتمالاً به صورت شفاهی وجود داشته است. به نظر کریستن سن (ص ۸۲، ۸۷-۸۸) در دورهٔ هخامنشیان افزون بر اسناد دولتی، مجموعه‌ای از روایات حماسی مانند خدای‌نامه یا شاهنامه احتمالاً به صورت شفاهی وجود داشته است که نویسندگان یونانی از آنها استفاده کرده‌اند و افسانهٔ زویر، و یا روایات مربوط به کورش که هرودت (نک: I/51-53, 87, II/187-193) نقل کرده، و یا داستانهای مربوط به بردیا در روایات یونانی متعلق به این مجموعه‌ها بوده است.

د- ادبیات اوستایی: اوستایی که در ایرانویج، در سرزمینی از نواحی شرق ایران بدان سخن می‌گفته‌اند (نک: آموزگار، ۲۱-۲۳)، زبانی است که کتاب دینی زردشتیان، اوستا، بدان نوشته شده است. قدیم‌ترین آثار مکتوب آن احتمالاً متعلق به سدهٔ ۱۰-۸ ق م است. از این زبان جز کتاب اوستا اثر دیگری در دست نیست.

زبان اوستا در قرن ۳ م، فراموش شده و متروک بود و فقط موبدان زردشتی آن را به عنوان زبان مقدس در سرودها و نیایشهای دینی که قرن‌ها سینه به سینه حفظ شده بود، به کار می‌بردند. در دورهٔ ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱ م)، و به دنبال رسمیت یافتن دین زردشتی، این مجموعه با خطی مخصوص با نام «دین دبیری» (خط دینی) که به همین منظور ابداع شده بود، ثبت گردید. اوستایی که امروزه در دست است و به صورت دست‌نوشته از ۱۲۷۸ م به بعد استنساخ شده (گرشویچ، «ادبیات»، ۱۱)، تنها حدود یک سوم اوستای دورهٔ ساسانی است.

همهٔ اوستا از نظر زبان یک دست نیست. این تفاوت را می‌توان ناشی از اختلاف گویشی و یا قدمت بعضی از بخشها دانست. متنهای اوستایی را براساس قدمت زبانی و ویژگیهای دستوری و زبان‌شناختی و نیز از نظر آموزه‌های بنیادی و محتوای مذهبی می‌توان به دو دستهٔ اوستای گاهانی و اوستای متأخر تقسیم کرد. از سوی دیگر اوستای موجود را به ۵ بخش یسنها، ویسپرد، وندیداد، یسنها و خُرده اوستا تقسیم می‌کنند.

۱. اوستای گاهانی: متنهای گاهانی که حدود ۱/۶ از اوستای موجود را در برمی‌گیرد، شامل این بخشهاست:

الف- گاهان (گاتها یا گائها): این متن کهن‌ترین اثر ادبی موجود

حماسی مانند نبرد تیشتر با دیو («اپوش») در ۸ از دیگر ویژگیهای یشتهاست. آنچه می‌توان گفت، اینکه بخشی از همه یشتهای موزون است. برخی از ایران‌شناسان وزن آن را هجایی، و گروهی دیگر ضریبی (بر اساس تکیه) می‌دانند (لازار، «وزن اوستا...»، 284).

و- هیریدستان و نیرنگستان: هیریدستان حاوی مطالبی در باب وظایف و تکالیف هیریدان و تحصیلات و مطالعات هیریدی است (کوئوال و کریبروک، 1/15-24)، و در نیرنگستان قوانین مربوط به آیینهای دینی، تهیهٔ نثار، قربانی و دعاهای مخصوص آنها به تفصیل آمده است (واگ، 1-45).

ز- هادخت نسک: ۳ قطعه از این متن اوستایی برجای مانده که در آنها از سرنوشت روان پس از مرگ و از اهمیت دعای آشیم و هوسخن به میان آمده است (وست، «دست‌نوشته‌ها...»، 88).

ح- اوگمیدیچا: این متن شامل ۲۹ جملهٔ اوستایی با موضوع اصلی «مرگ» است. احتمالاً اوگمیدیچا به معنای «بر زبان می‌آوریم، بیان می‌داریم»، آفرین یا دعایی بوده است که پس از آفرینگان به یاد شخص در گذشته می‌خوانده‌اند (ایرانیکا، II/145).

ط- ویشانسک: ویشانسک به معنای «نسک دانش»، شامل قطعات کوچک اوستایی است که در زمانهای پسین تألیف و تدوین شده است (کوئوال، 3).

ی- آفرین پیغامبر زردشت (گلندر، 9؛ دارمستر، 659).
یا- ویشتاشپ (= گشتاسپ) یشت (گلندر، همانجا؛ دارمستر، 665-683).

دوبند اخیر که در بعضی از نسخه‌های خرده اوستا آمده‌اند و نیز شماری لغات و جملات اوستایی موجود در فرهنگ اویم، شایسته نشایست، برشته‌ها و غیره، آخرین بخش از اوستای متأخرند.

بخش دوم- دورهٔ میانه

۱. غربی:

الف- ادبیات پارتی: در دوران اشکانیان آثار غیردینی و افسانه‌ها سینه به سینه توسط قصه‌گویان و نقالان روایت می‌شد. گروهی از آنان گوسان نام داشتند. گوسانها شاعران و موسیقی‌دانان دوره‌گرد و حافظ داستانهای ملی ایران بودند که آنها را به ویژه به شعر نقل می‌کردند (بوس، «نوشته‌ها...»، 1155). از این داستانها، بعدها در گردآوری و تدوین خدای نامهٔ پهلوی استفاده شد و در نهایت باز نمون آن در شاهنامه دیده می‌شود. ویس و رامین یکی از منظومه‌های عاشقانهٔ فارسی است که اصل پارتی داشته، و حاوی اطلاعات جالبی دربارهٔ زندگی، آداب و سنن پارتیهاست. احتمال دارد که بعضی از داستانهای شاهنامه، مانند داستان بیژن و منیژه دارای اصل پارتی باشد (خالقی مطلق، ۲۷۴ بی).

از زبان پارتی (زبان رسمی حکومت اشکانی) نوشته‌هایی بر روی

می‌شود، در بردارندهٔ دعاهای کوتاه مخصوص افراد عادی زردشتی در برابر دعای خاص روحانیان است. نیایش، سی روزه و آفرینگان که دعاهای مواقع مختلف شبانه‌روز، ماه و مراسم مختلف است، از مهم‌ترین بخشهای خرده اوستاست.

د- وندیداد: این کتاب در حقیقت رساله‌ای عملیه است که به صورت سؤال و جواب (اهوره مزدا به پرسشهای زردشت پاسخ می‌دهد) در ۲۲ فرگرد (بخش) تدوین شده، و به معنای «قانون دوری از دیو» (صورت قدیم‌تر این واژه «ویدوداد») است. پرسشهای وندیداد در باب قوانین تطهیر و کفارهٔ گناهان است. چند داستان اسطوره‌ای نظیر داستان جم (فرگرد دوم) و بخش جغرافیایی مشروحی دربارهٔ سرزمینهای مختلف (فرگرد نخست) از دیگر بخشهای وندیداد است. گرشویچ وندیداد را به عنوان مرجع اطلاعاتی از واقعیتهای زندگی باستانی شرق ایران، و مهم‌ترین بخش اوستا می‌داند («ادبیات»، 26-27).

ه- یشتها: این بخش از اوستای متأخر شامل ۲۱ یشت است و هر یشت به چند «کرده» تقسیم می‌شود. یشت به معنای «برستش و نیایش» و از نظر لغوی هم ریشه با واژهٔ کهن یسن و واژه‌های «جشن» و «ایزد» در فارسی نو است. یشتها سرودهایی در ستایش ایزدان است. هر یشت بزرگ (یشتهای ۵، ۸، ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۱۹) معمولاً شامل وصف، مدح، ستایش و به یاری خواندن ایزدی است که آن یشت بدو اختصاص دارد و در جای جای آن اسطوره‌ها و حوادث تاریخی به صورت ضمنی و بسیار فشرده و مبهم یاد می‌شود.

نامهای ۲۱ یشت اوستا اینهاست: ۱. هرمزد (= اورمزد) یشت، ۲. هفت تن (= امشاسپندان) یشت، ۳. اردیبهشت یشت، ۴. خرداد یشت، ۵. آردوی سور (= آبان، آناهید) یشت، ۶. خورشید یشت، ۷. ماه یشت، ۸. تیر یشت، ۹. گیوش یشت، ۱۰. مهر یشت، ۱۱. سروش یشت، ۱۲. ژشن یشت، ۱۳. فروردین یشت، ۱۴. بهرام یشت، ۱۵. ویو (= رام) یشت، ۱۶. دین (= چیستا) یشت، ۱۷. آشی (= آرد) یشت، ۱۸. اشتاد یشت، ۱۹. خَرَه (= کیان، زامیاد) یشت، ۲۰. هوم یشت، ۲۱. وَند یشت. همهٔ یشتها از نظر قدمت یکسان نیستند، برای نمونه یشتهای ۱ تا ۴ نسبتاً متأخرترند. نام بعضی از یشتها با مضمون آن مطابقت ندارد، مثلاً «زامیاد» مشتق از زم به معنای زمین (یشت) دربارهٔ فرّهٔ کیانی است.

برتری یشتها بر دیگر بخشهای اوستا به سبب پویایی و شاعرانه بودن آن است که با ویژگی اخلاقی و آیینی دیگر بخشهای اوستا همخوانی ندارد. ایزدان در یشتها از مهارتها و ویژگیهای حماسی و جذابی برخوردارند و با زبانی شاعرانه وصف شده‌اند. برای نمونه مهر یشت در ۳۵ کرده، اثری برجسته و بدیع از نظر توانایی وصف و صور خیال و تشبیهات شاعرانه در ادبیات متقدم هند و اروپایی است. کاربرد دو مجموعهٔ متفاوت از اسامی و افعال برای موجودات اورمزدی و اهریمنی (گرشویچ، همان، 22-21) و قرینه‌سازی در نقل روایات اساطیری و

1. «La Métrique de l'Avesta...»

2. «Die altpersischen...»

3. «Parthian...»

سنگ، چرم، سفال، فلز، سکه، مهر و جز آنها به خط پارسی برجای مانده است. برخی از این کتیبه‌ها متعلق به دوره ساسانی، و شماری از آنها دو یا سه زبانه است (نک: تفضلی، ۷۶-۷۹). همچنین در میان آثار فارسی میانه (پهلوی) دو رساله به نامهای درخت آسوریگ و یادگار زریران وجود دارد که با توجه به سبک نگارش و مضامین شاعرانه و برداشتن واژه‌های پارسی می‌توان گفت که متناهی دست کاری شده از زبان پارسی باشند.

ب - ادبیات پهلوی (فارسی میانه): فارسی میانه به زبانی اطلاق می‌شود که دنباله فارسی باستان و زبان رسمی ایران در دوران ساسانیان بوده است. آثار ادبی باقی مانده از این زبان به دو گروه مذهبی و غیر مذهبی تقسیم می‌شود.

در طول دوران ساسانی کتابهای مقدس زردشتی و شماری از آثار درجه دوم مذهبی همراه با موضوعاتی کم و بیش مرتبط با مذهب به صورت نوشته درآمد و آثار غیر مذهبی و ادبی صرف و گاه تفسنی (به شعر یا نثر) به علت اهمیت سنت شفاهی در ایران پیش از اسلام، به صورت نوشتاری در نیامد و سینه به سینه حتی به دوران پس از اسلام منتقل شد و پس از آن به تدریج رو به فراموشی نهاد. آنچه مکتوب گردید، نیز به سبب تغییر خط پهلوی به عربی و تحول زبان پهلوی به فارسی و یا به علل سیاسی و مذهبی نابود گردید. البته ترجمه عربی و فارسی بعضی از آنها نظیر کلیله و دمنه در دست است. همچنین شعر پهلوی با تحول زبان و تغییر وزن هجایی به عروضی و از رونق افتادن موسیقی (چون غالباً همراه با موسیقی خوانده می‌شد)، به وضعی مشابه دچار گردید. آثار دینی هم که بیشتر در سده‌های ۳ و ۴ق یعنی زمانی که دیگر دین زردشتی دین رسمی ایران نبود، تدوین نهایی یافت، در طی زمان به سبب تعصبات دینی، جنگها، ستیزها و به ویژه حمله مغول نابود گردید.

ادبیات فارسی میانه دارای ویژگی ادبیات شفاهی نظیر گمنامی مؤلف و وجود سبکهای مختلف است و با وجود آسیب فراوانی که به آثار برجای مانده، رسیده است، برای شناخت جهان بینی و اسطوره‌های باستانی ایرانیان منبع گرانمایی به شمار می‌آید. آثار برجای مانده از زبان پهلوی اینهاست: ۱. آثار کتیبه‌ای، ۲. آثار کتابی، ۳. زبور پهلوی، ۴. برخی جملات و لغات پراکنده در کتابهای عربی و فارسی.

۱. آثار کتیبه‌ای: این آثار شامل نوشته‌هایی بر سنگ، پوست، سفال، فلز، پاپیروس، چوب، سکه، مهر، سنگهای قیمتی و جز آنهاست (همو، ۸۳-۱۱۰). شماری از این کتیبه‌ها دوزبانه (پهلوی و پارسی)، و یا ۳ زبانه (پهلوی، پارسی و یونانی) است. نگارش کتیبه‌ها غالباً همزمان با تألیف آنهاست و به رغم آنکه از نظر ادبی دارای اهمیت چندانی نیستند، از جهت تاریخی، اجتماعی، گاه دینی و نیز از نظر زبان شناسی از اهمیت بسیاری برخوردارند. آثار گوناگون کتیبه‌ای بر حسب موضوع به دو دسته دولتی و خصوصی تقسیم می‌شود:

الف - دولتی: این کتیبه‌ها به خط پهلوی کتیبه‌ای یا منفصل نوشته شده‌اند و به شاهان ساسانی و درباریان، از جمله موبد موبدان «کردیر»، تعلق دارند.

ب - خصوصی: بیشتر کتیبه‌های خصوصی به خط تحریری (متصل یا شکسته) همانند خط کتابهای پهلوی نگاشته شده است و به اواخر دوره ساسانی و اوایل دوره اسلامی تعلق دارد. این کتیبه‌ها از نظر موضوع به دو گروه کتیبه‌های یادبودی (یادبود وقف ملک، یا بازدید از برخی اماکن) و کتیبه‌های سنگ مزار تقسیم می‌شوند.

دیگر آثار کتیبه‌ای پهلوی اینهاست: پاپیروس نوشته‌ها، پوست نوشته‌ها، سفال نوشته‌ها، فلز نوشته‌ها، سکه‌ها، مهرها و مهرواره‌ها (نک: همو، ۸۳-۱۱۰).

۲. آثار کتابی: این دسته از آثار پهلوی را می‌توان بر حسب موضوع بدین ترتیب طبقه‌بندی کرد:

الف - ترجمه‌ها و تفسیرهای اوستا به پهلوی (زند و یازند): در دوره اشکانیان و ساسانیان زبان اوستایی، زبان مرده‌ای به شمار می‌رفت که فقط موبدان آن را می‌آموختند و ترجمه اوستا به زبان زنده آن روزگار، یعنی پهلوی، ضرورتی اجتناب ناپذیر بود. ترجمه و تفسیر اوستا به پهلوی اصطلاحاً زند (= تفسیر) خوانده می‌شود. امروزه از ترجمه و تفسیر (زند) همه اوستا تنها زندیسنها (که شامل گاهان نیز می‌شود)، وئسپرز، خرده اوستا (که شامل نیایشها و یشتهای کوچک نیز می‌شود)، وندیداد، هیریدستان و نیرنگستان و اوگمدیجا در دست است (دایار، مقدمه بر زند...، Iff).

پس از قرن ۴ق، خواندن متون پهلوی به علت فراموش شدن زبان آن به تدریج مشکل و ناممکن شد. به همین سبب، روحانیان مهاجر زردشتی در هندوستان، دعاها و بعضی از متنهای پهلوی را به خط اوستایی آوانویسی کردند که اصطلاحاً یازند نامیده می‌شود. مهم‌ترین آثار یازند اینهاست: شکند گمانیگ وزار که اصل پهلوی آن از میان رفته است، بندش، مینوی خرد، زند و همن یسن، اوگمدیجا، ارداویراف نامه، یادگار جاماسپی که اصل پهلوی بخش اعظم آن از میان رفته است، پُس دانشن کامگ، خوشکاری ریدگان، آفرینها و دعاها، توبه‌نامه‌ها (پتیت)، نیرنگها (= وردها)، بعضی روایات، ستایش سسی روزه، ده و پنج و خاصیت اسورنان (= روحانیان)، و صد و یک نام خدا.

ب- متون تألیف شده بر اساس زند: بر مبنای اوستا و ترجمه پهلوی آن، کتابها و رسالات بسیاری در موضوعات گوناگون به پهلوی نوشته شد که آخرین تاریخ آنها سده‌های ۳ و ۴ق، و مهم‌ترین آنها چنین است:

۱. دینکرد: این کتاب به منزله دانشنامه و مجموعه‌ای از مطالبی بر اساس نوشته‌های پیشین زردشتی است. نام دو تن از تدوین کنندگان آن، آذر قرتیغ فرخزادان و آذربادامیدان است که در سده ۳ق می‌زیسته‌اند. واژه دینکرد به معنای «تألیف دینی» یا «اعمال و کارهای دینی» است. دینکرد در اصل شامل ۹ کتاب بوده که کتاب اول و دوم و

۴. شاه بهرام ورجاوند، که به صورت منظومه مقفای کوتاهی در ۱۴ بیت پس از اسلام سروده شده، و ظهور شاه بهرام در آن پیشگویی گردیده است (نک: متنها... ۱۶۱-۱۶۰؛ نیز نک: تفضلی، ۱۷۶).

هـ - اخلاقیات (اندرز و حکم): بخش مهمی از ادبیات پهلوی را اخلاقیات تشکیل می‌دهد و مشخصه بارز آن مجموعه اندرزهایی است که به دو گروه توصیه‌های دینی و حکمت عملی تقسیم می‌شوند. اندرزها در زمره ادبیات شفاهی قرار دارند و تعیین مؤلف و زمان تألیف آنها امری دشوار و گاه ناممکن است و اغلب به بزرگان و حکما و گاه به شاهان و روحانیان نسبت داده شده است. مهم‌ترین اندرزنامه‌های پهلوی اینهاست: اندرزهای آذریاد مَهْرَسپندان (مازَسپندان)، منقول در متنهای پهلوی (ص ۷۱-۵۸)، در روایت پهلوی (فصل ۶۲)، و در کتاب سوم دینکرد (فصل ۱۹۹) و نیز واژه‌ای چند از آذریاد مهرسپندان (متنها، ۱۵۳-۱۴۴): یادگار بزرگمهر (همان، ۱۰۱-۸۵)؛ اندرز اوشتردانا؛ اندرز دانایان به مزدیسنان (همان، ۵۴-۵۱)؛ اندرز خسرو قبادان (همان، ۵۷-۵۵)؛ اندرز پوریوتکیشان (همان، ۵۰-۴۱)؛ دادستان مینوی خرد، و بسیاری اندرزنامه‌های دینی دیگر (نک: تفضلی، ۱۸۰-۲۰۱؛ برای اندرزهای پهلوی در کتابهای دوران اسلامی، نک: همو، ۲۰۲-۲۱۳).

و- رسالات در آیین کشورداری: این رساله‌ها که به بحث دربارهٔ روشهای سیاسی دولت و راههای ادارهٔ مملکت می‌پردازد، در متون عربی سده‌های نخستین دوران اسلامی با عنوان عهدود، وصایا، کارنامه، نامه‌ها، خطبه‌ها و توفیعات دسته‌بندی شده‌اند. اصل پهلوی هیچ‌یک از آنها باقی نمانده، اما ترجمهٔ عربی و گاه فارسی آنها در دست است. نمونه‌هایی از اینگونه آثار اینهاست: عهدود و وصایای اردشیر و انوشیروان، کارنامهٔ انوشیروان، نامه‌های سیاسی نظیر نامهٔ تسر (یا صورت صحیح‌تر آن توسر)، متعلق به زمان اردشیر، نامه‌های انوشیروان، خطبه‌های هنگام جلوس بر تخت شاهان ساسانی، توفیعات شاهان ساسانی (گونه‌ای اندرز سیاسی - اجتماعی)، آیین نامه‌ها، و تاج نامه‌ها که به آداب آیین مملکت‌داری و رسوم درباری می‌پردازند (نک: همو، ۲۱۴-۲۵۰).

ز- جستان: نمونه‌ای از این نوع ادبی در نوشته‌های پهلوی با عنوان رسالهٔ یوست فریان و آخت آمده که در اوستا نیز بدان اشاره شده است.

ح- مناظره و مفاخره: درخت آسوریگ نمونه‌ای از این نوع ادبی است (نک: ادبیات پهلوی اشکانی در همین مقاله).

ط- تاریخ و جغرافیا: تنها اثر تاریخی به پهلوی کارنامهٔ اردشیر بابکان نام دارد. این کتاب تاریخی - افسانه‌ای، دربارهٔ اردشیر و به قدرت رسیدن اوست. در موضوع جغرافیای تاریخی شهرها هم منحصرأ رساله‌ای کوچک و چند صفحه‌ای به نام شهرستانهای ایران موجود است.

بخشی از کتاب سوم از میان رفته است.

۲. بُندیشن: این کتاب به نام زندآگاهی (= آگاهیهای مبتنی برزند) نیز معروف، و مشتمل بر ۳۶ فصل است. تألیف اولیهٔ آن در اواخر دوران ساسانی صورت گرفته، اما آخرین تدوین‌کنندهٔ کتاب قزنبغ نامی در قرن ۳ق بوده است. بندهشن به معنای «آفرینش آغازین یا بنیادین» است. موضوع کتاب طیف وسیعی از اسطوره‌های آفرینش، تاریخ اساطیری و واقعی ایرانیان از پیشدادیان تا رسیدن تازیان، جهان‌شناسی و نجوم تا فهرست نام رودها، کوهها و گیاهان را در برمی‌گیرد. دو تحریر از بندهشن در دست است، یکی تحریر مفصل، به نام بندهشن ایرانی یا بندهشن بزرگ و دیگری تحریر مختصر و خلاصه، معروف به بندهشن هندی (نک: تفضلی، ۱۴۱-۱۴۵).

۳. گزیده‌های زابوسیرم: این کتاب مجموعه‌ای است مشتمل بر ۳۵ فصل دربارهٔ آفرینش، دین، ترکیب انسان و نیروهای موجود در تن و وظیفهٔ هر یک از اندامها، رستاخیز و پایان جهان که آن را زادسیرم پسرگشن جم (جوان جم) در قرن ۳ق تألیف کرده است (نک: راشد محصل، ۹۵-۹).

۴. آثار منوچهر: از منوچهر برادر زادسیرم ۳ نامه (در رد بدعتیهای برادرش)، و کتابی با عنوان دادستان دینی (مجموعهٔ آراء دینی)، شامل پاسخهای وی به ۹۲ پرسشی که مهر خورشید پسر آذرمه، و بهدینان (= زردشتیان) دیگر از او کرده‌اند، در دست است.

۵. روایات پهلوی: این متن در نسخه‌های خطی همراه با متن دادستان دینی می‌آید و گردآورندهٔ آن معلوم نیست (دابار، مقدمه بر «روایت...»، ۱-۵).

۶. بریشنیها: این متن مجموعه‌ای از پرسشهاست.

۷. وجرکرد دینی: این کتاب مجموعه‌ای از متنهای گوناگون پهلوی و به معنای فتوایهای دینی است (نک: وست، «ادبیات...»، ۸۹-۹۰).

ج- متون فلسفی و کلامی: آثار فلسفی و کلامی موجود از این دوره اینهاست: کتابهای سوم، چهارم و پنجم دینکرد؛ شکندگمانیک وزار، که تألیف مردان فرخ پسر اورمزد داد، و به معنای «گزارش گمان شکن» است. بخش اول آن در اثبات عقاید زردشتی و بخش دوم در رد ادیان دیگر است؛ پس دانشن کامنگ (چم گُستیگ) که متنی کوچک دربارهٔ بستن گُستی (= کمربند خاص زردشتیان) است؛ گُجستک آبالیس، که رساله‌ای در شرح مناظرهٔ زردشتی مسلمان شده‌ای به نام ابالیس و آذرفرنیخ فرخزادان در حضور مأمون خلیفهٔ عباسی است (ایرانیکا، ۱/۵۸).

د- کشف و شهود و پیشگویی: از این قبیل ادبیات چند اثر بدین شرح در دست است: ۱. ارداویراف نامه (ارداویراف نامه)، در شرح سفر ویراف به جهان دیگر؛ ۲. زند وهمن یسن (= تفسیر بهمن یسن)، پیشگویی دربارهٔ حوادث جهان از روی مکاشفه؛ ۳. پیشگوییهای جاماسپ، وزیر و مشاور گشتاسپ، که بخشی از آنها در جاماسپ نامه و بخش دیگر در یادگار جاماسپی آمده است (نک: بنونیست، ۳۸۰-۳۳۷)؛

ی- حماسه: تنها متن حماسی موجود به این زبان، یادگار زریران نام دارد؛ حال آنکه بیشتر متنهای حماسی پهلوی که به ادبیات شفاهی تعلق دارند، یا از میان رفته، یا به عربی و فارسی ترجمه شده‌اند، مانند خدای نامه (نک: همو، ۲۶۹-۲۷۸). یادگار زریران، به جنگهای ایرانیان و خیونان می‌پردازد.

۱- فقه و حقوق: افزون بر ترجمه و ندیداد که مشتمل بر مطالب فقهی بسیاری است، کتابهای پهلوی مستقلی نیز درباره فقه و حقوق بدین شرح وجود دارد:

۱. نایب نایب: این کتاب درباره گناهان و تاوان آنها، ثوابها و آیینهای دینی و تطهیر است.

۲. روایات امیدآتوهستان: این رساله مجموعه‌ای از ۴۴ پاسخ درباره مشکلات زردشتیان در جامعه مسلمانان در سده‌های نخستین اسلامی است.

۳. روایات آذرفرنبغ فرزادان: مجموعه‌ای است مشتمل بر ۱۴۷ پاسخ آذرفرنبغ به پرسشهای زردشتیان و چندین مجموعه روایت کوچک دیگر نظیر «روایات فرنبغ سروش»، و «پرسشهای هیرید اسفندیار فرخ برزین» در همین زمینه.

۴. مادیان هزار دادستان (مجموعه هزار فتوا): کتابی است که هزار قضیه حقوقی، به خصوص قوانین مدنی را در بردارد.

۵. رسالات کوچک تعلیمی: رساله‌های کوچکی بدین شرح درباره مطالب مختلف به زبان پهلوی در دست است: شگفتیها و برجستگیهای سیستان؛ خسرو و ریگ، رساله‌ای در باب پرسشهای خسرو (احتمالاً خسرو پرویز) از پسر جوانی به نام «خوش آرزو» درباره بهترین خوراکیها، عطرها و...؛ گزارش شطرنج و وضع نرد؛ مادیان ماه فروردین روز خرداد؛ سورشخ؛ آیین نامه نویسی.

ی- داستانهای منثور: از زمان خسرو انوشیروان نهضتی برای کتابت آثار پدید آمد و بسیاری از افسانه‌های ایرانی مدون شد و یا داستانهای ملل دیگر به زبان پهلوی ترجمه گردید. مهم‌ترین مجموعه‌های داستانهای ایرانی اینهاست: هزار افسان (= الف خرافه) که هسته اصلی هزار و یک شب ایرانی است، سندبادنامه، بلور و بوداسف، کلیله و دمنه، طوطی نامه و اسکندرنامه (نک: ابن ندیم، ۳۶۳-۳۶۴؛ تفضلی، ۳۰۷-۳۹۶).

یج- شعر: آثار منظوم نسبتاً اندکی به زبان پهلوی در دست است. تاکنون ۳ منظومه کوتاه اندرزی به نامهای «اندرز دانایان»، «مدح خرد» و «وصف خرد» شناخته شده است. قطعه‌ای نیز با نام «آمدن شاه بهرام ورجاوند» در دست است که شعری دینی است. «سرود آتشکده کرکوی» که در تاریخ سیستان (ص ۳۷) ضبط شده، سرود دینی دیگری است که به خط فارسی نوشته شده، ولی از نظر زبان و وزن، شعری پهلوی محسوب می‌شود. از میان منظومه‌های باقی مانده به زبان پهلوی دو اثر نسبتاً مفصل به نامهای یادگار زریران و درخت آسوریگ در دست است که هر دو اصل پارسی دارند، از منظومه‌های عاشقانه پهلوی

نظیر ویس و رامین، متنی در دست نیست (برای آگاهی از وزن شعر فارسی میانه و پارسی، نک: لازار، «وزن شعر...»، ۳۷۱ ff.).

ید- کتابهای علمی: از مطالبی که در نوشته‌های پهلوی آمده، و از آثار علمی پهلوی که به عربی ترجمه شده است، معلوم می‌گردد که ایرانیان در کتابهای خویش از افکار علمی بیگانگان استفاده می‌کرده‌اند؛ اما هیچ‌یک از کتابهای علمی پهلوی امروز در دست نیست. از بعضی کتابهای علمی ایرانیان نظیر زیج شهریاران، وزیدگ (= گزیده)، تنگوش یا تنگوشا و کتاب اندرزگر اطلاعاتی در دست است (نک: تفضلی، ۳۱۵-۳۲۰).

یذ- فرهنگها: دو فرهنگ کوچک در میان آثار پهلوی مدون وجود دارد: فرهنگ اوریم ایوک^۱، که در آن واژه‌های اوستایی با معادل پهلوی آنها ذکر شده است، و فرهنگ پهلوی، فرهنگی مشتمل بر واژه‌هایی که از نظر املائی برای دبیران و کاتبان دشوار بوده است، مانند هزارشها. واژه‌های این فرهنگ برحسب موضوع تقسیم‌بندی شده‌اند.

۳. زیور پهلوی: در دوره ساسانیان، مسیحیان ایران کتابهایی به زبان پهلوی نوشته، و یا از کتابهای دینی خود ترجمه کرده بودند که از آن میان تنها ترجمه پهلوی از زیور در دست است. این متن به گونه خاصی از خط پهلوی، حد فاصل میان پهلوی کتیبه‌ای و کتابی، نگاشته شده است. کتابت نسخه به سده‌های ۱ و ۲ق باز می‌گردد، اما زبان متن کهنه‌تر است. در زیور پهلوی وام واژه‌های سریانی دیده می‌شود.

۲. شرقی: الف - ادبیات سغدی: زبان سغدی زبان مردم سرزمین سغد، به مرکزیت سمرقند بود که مهم‌ترین شهر آن بخارا (در جمهوری ازبکستان کنونی) نام داشت. افزون بر این، سغدی زبان اداری، تجاری و فرهنگی در نواحی دیگر مانند واحه تُرقان در ترکستان چین بوده است. آثار به دست آمده از این زبان را در دوره میانه برحسب موضوع می‌توان به دو گروه غیر دینی و دینی تقسیم کرد:

۱. آثار غیردینی: این آثار که به خط خاص سغدی نوشته شده، مشتمل است بر سکه‌هایی از قرن ۲م، نامه‌هایی از اوایل قرن ۴م معروف به «نامه‌های باستانی»، شماری سنگ نوشته و نیز آثاری از کوه مُغ که مشتمل بر ۷۴ فقره سند، متعلق به بایگانی آخرین فرمانروای سغد، دیواشتیج (۸۷-۱۰۴ق) است که بر روی چرم، کاغذ و پوست نوشته شده، و حاوی نامه‌های اداری، اسناد مالی و یک قبالة ازدواج است.

۲. آثار دینی: این آثار که متعلق به پیروان ادیان بودایی، مسیحی و مانوی است، از نظر تنوع و حجم، مهم‌ترین بخش ادبیات زبانهای ایرانی میانه شرقی را بدین شرح تشکیل می‌دهد:

الف- آثار بودایی: ادبیات سغدی بودایی که شاید پر حجم‌ترین آثار ادبی زبان سغدی باشد، نوعی ادبیات ترجمه‌ای و مشحون از اصطلاحات فلسفی و احکام آیین بوداست. این آثار، از اصل سنسکریت و یا چینی به

1. «La Métrique de la poésie...» 2. Oim - ēwak.

۲. آثار و مدارک خوارزمی متأخر: این آثار از دوران اسلامی و به خط عربی است و عبارتند از: الف- جمله‌هایی به خوارزمی که در برخی از دست‌نویسهای دو کتاب فقهی عربی به نامهای *تیمة الدرر*، تألیف محمد بن محمود ترجمانی ملکی خوارزمی (د ۶۴۵ق) و *قنیة المنیه*، تألیف نجم‌الدین مختار بن محمود زاهدی غزینی (د ۶۵۸ق) آمده است. ب- رساله کوچکی با عنوان *رسالة الالفاظ الخوارزمية التي في قنیة المیسوط*، تألیف کمال‌الدین عمادی جرجانی (سده ۸ق) مشتمل بر شرح لغات خوارزمی قنیة المنیه. ج- معادل کلمات و جمله‌های فارسی به زبان خوارزمی در نسخه‌ای از کتاب لغت مشهور زمخشری با عنوان *مقدمة الادب* و معادل خوارزمی کلمات عربی نقل شده در دو نسخه دیگر این کتاب (نک: زرشناس، همان، ۵۸-۵۹).

چنانکه از عنوان و محتوای این آثار مشخص می‌شود، مدارک بازمانده از زبان خوارزمی از نظر ادبی اعتبار چندانی ندارد و به دشواری می‌توان آنها را ادبیات نامید، گرچه دارای اهمیت زبان‌شناختی است.

ج- ادبیات سکایی: از زبان سکاها در دوره میانه آثاری از ختن و واحه تمشق به دست آمده که نوعی ادبیات ترجمه‌ای دینی است، اگرچه آثار غیردینی آن نیز رنگ بودایی دارد. تقریباً تمامی این آثار متعلق به بوداییان است و از سنسکریت ترجمه شده، و به دو گروه سکایی ختنی (یا فقط سکایی) و سکایی تمشقی که گویشی قدیم تر است، تقسیم شده است. مفصل‌ترین متن ختنی، کتاب *زمبستا*^۲ به شعر است. به طور کلی متون ختنی مشتمل بر تمثیلهای، روایات، توبه نامه‌ها، رسالات طبی، واژه‌نامه‌های چینی - ختنی، واژه‌نامه‌های ترکی - ختنی و یک متن کوچک جغرافیایی است. داستان هندی رامه و همسرش سیئا، منظومه‌ای حماسی با تفسیری بودایی به این زبان است. نسخه‌های موجود ختنی در زمانی میان سده‌های ۷ تا ۱۰م به خط براهمی نوشته شده‌اند (نک: ایرانیکا، 505-499/IV).

د- ادبیات بلخی: بلخی زبان مردم سرزمین بلخ باستانی (افغانستان شمالی) بوده است. قدیم‌ترین اثر موجود از آن کتیبه‌ای است در ۲۵ سطر که در مدخل معبدی در سرخ کتل در جنوب شرقی بغلان به دست آمده، و به خطی مأخوذ از یونانی نوشته شده است. آثار بازمانده از زبان بلخی که به اواسط سده ۲ تا اواسط سده ۹م تعلق دارد، اینهاست: سکه‌های شاهان کوشانی (به خط تحریری یونانی - بلخی)، مهرها (حدود ۴۰ مهر به همان خط)، سنگ‌نوشته‌ها (مشتمل بر چند کتیبه کوچک افزون بر کتیبه سرخ کتل از افغانستان و ازبکستان به خط یونانی)، و دست‌نوشته‌ها (مشتمل بر ۸ طومار به خط یونانی - بلخی مکشوف در ترکستان چین، احتمالاً با مضمونی بودایی و سفیدی به خط مانوی). اهمیت زبان‌شناختی این طومارها همسنگ متن سنگ نوشته سرخ کتل است (نک: زرشناس، «زبان بلخی»، ۱۸-۲۶).

۳. ادبیات مانوی: آثاری از مانی و پیروانش، به زبانهای ایرانی

سغدی ترجمه شده‌اند و محتوای آنها از مکتب مهیانه بودایی نشأت گرفته است. دو کتاب *وشتتره جاتکه* و *سوتره جم و پادافراه کردارها* از مهم‌ترین آنها به شمار می‌آیند. رساله‌های دیگری در مجموعه‌های آثار سغدی بودایی به چاپ رسیده‌اند که متون سغدی، محفوظ در کتابخانه ملی پاریس، و متنهای سغدی کتابخانه بریتانیا از آن میان شایان ذکرند. این آثار به خط سغدی (یکی از جوانه‌های فرعی خط تحریری آرامی) نوشته شده است.

ب- آثار مسیحی: ادبیات سغدی مسیحی نیز نوعی ادبیات ترجمه‌ای شامل ترجمه بخشهایی از کتاب مقدس، زندگی و اعمال قدیسان (مثلاً نک: گرشویچ، «درباره جرج...»، ۱۸۴-۱۷۹)، چندین موعظه و تفسیر، مقاتل یا اعمال شهدای مسیحی، آراء بزرگان کلیسا و کلمات قصار و عبارات پندآموز است (نک: ایرانیکا، 539-535/V). این آثار بیشتر از زبان سریانی، زبان دینی مسیحیان نسطوری آسیای مرکزی ترجمه شده، و به گونه‌ای از خط سریانی اسطرنجیلی و گاه به خط سغدی نوشته شده است.

ج- آثار مانوی: متنهای سغدی مانوی که دربرگیرنده ترجمه سغدی سرودها و متنهای مربوط به کتابهای دینی مانوی از اصل فارسی میانه و پارتی و یا آثاری است که اصلاً به سغدی نوشته شده‌اند، از نظر زبان-شناختی در خور توجه و حائز اهمیت بسیار است. مهم‌ترین آثار سغدی مانوی مشتمل است بر توبه نامه‌ها؛ داستانها و تمثیلهای سرودهای کوچک و بزرگ؛ سرگذشت دین؛ تاریخچه آیین مانوی؛ فهرست واژگان و نام ملتها؛ جداول تقویمی، که هیچ‌کدام به صورت کامل باقی نمانده‌اند (نک: قریب، نوزده - بیست و چهار). ادبیات سغدی مانوی سرشار از تشبیهات و استعارات زیباست و تصویر روشن و زنده‌ای از ساختار و نحو زبان سغدی را در اختیار پژوهندگان قرار می‌دهد. مانویان هم مهارت نویسندگی داشتند و هم مترجمان بسیار زبردستی بوده‌اند. زبان متنهایی که آنان به سغدی برگردانده‌اند، روان، زیبا و کاملاً متمایز از ترجمه‌های گنگ و پیچیده و ناقص مترجمان مسیحی و بودایی سغدی زبان است. این متون به خط مانوی نوشته شده، و بسیاری از متون داستانی آن به فارسی ترجمه شده است.

ب- ادبیات خوارزمی: خوارزمی زبان قدیم خوارزم (بخشی از ازبکستان و جمهوری ترکمنستان امروزی) بود. آثار به دست آمده از این زبان به دو گروه عمده تقسیم می‌شود:

۱. آثار و مدارک خوارزمی میانه (خوارزمی قدیم): این آثار به خط قدیم خوارزمی، مقتبس از خط آرامی، نوشته شده، و مشتمل است بر نوشته‌های روی سکه‌های فرمانروایان خوارزم (سده ۳ یا ۲ ق م)؛ کتیبه‌هایی بر روی چوب و چرم از ناحیه توپراق قلعه (احتمالاً متعلق به قرن ۲ م)؛ کتیبه‌هایی (حدود ۱۰۰ قطعه) بر دیوار آستودانهایی (= ظروف مخصوص قرار دادن استخوان مردگان) از ناحیه توق قلعه (مربوط به قرن ۷ م)، کتیبه‌هایی بر روی ظروف نقره‌ای و سفالینه‌ای از ناحیه خومبوز (هومبوز) تپه (زرشناس، «زبان خوارزمی»، ۵۶-۵۸).

۱۳۶۶ش؛ روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفرخایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ زرنشاس، زهره، «زبان بلخی»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۷۶ش، س ۳، ش ۹؛ همو، «زبان خوارزمی»، همان، ۱۳۷۵ش، س ۲، ش ۵؛ قریب، بدرالزمان، فرنگک سفدی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ کریستن سن، آرتور، کارنامه شاهان، ترجمه باقرامیرخانی و بهمن سرکاراتی، تبریز، ۱۳۵۰ش؛ نیز:

Benveniste, E., «Une Apocalypse pehlevie: Le Zūmāsp - Nāmāk», *Revue d'histoire des religions*, 1932, vol. CVI; Boyce, A *History of Zoroastrianism*, Leiden, 1975; id., «The Manichaean Literature in Middle Iranian», *Handbuch der Orientalistik*, Leiden, 1968, vol. IV(2); id., «Parthian Writings and Literature», *The Cambridge History of Iran*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, Cambridge, 1983; id., «Zariadres and Zareers», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Oxford, 1955, vol. XVII(3); Darmesteter, J., «Afrin Paighambar Zartushta», *Le Zend - Avesta*, Paris, 1960; *Denkart*, A Pahlavi Text, ed. J. M. Unvala, Wiesbaden, 1966; Dhabhar, B. N., introd. *The Pahlavi Rivāyat*, Bombay, 1913; id., introd. *Zand - i Khūrtak Avistāk*, Bombay, 1927; Geldner, K. F., «Awestaliteratur», *Grundriss der iranischen Philologie*, eds. W. Geiger and E. Kuhn, Strassburg, 1896-1904, vol. II; Gershevitch, I., «Old Iranian Literature», *Handbuch der Orientalistik*, Leiden, 1968, vol. V; id., «On the Sogdian St. George Passion», *JRAS*, 1946; Henning, W. B., «Mitteliranisch», *Handbuch der Orientalistik*, Leiden, 1958, vol. IV(1); Herodotus, *The History*, tr. A. D. Godley, London, 1971; *Iranica*; Kotwal, F., introd. *Editio Princeps of the Vaezā*, Bombay, 1966; id. and Ph. G. Kreyenbrock, introd. *The Hērbedestān and Nūragestān*, Paris, 1995; Lazard, G., «La Métrique de l'Avesta récente», *Orientalia*, Leiden, 1984; id., «La Métrique de la poésie Parthe», *Acta Iranica*, Leiden, 1985, S.2, vol. XXV; *Pahlavi Texts*, ed. J.M. Jamasp-Asana, Bombay, 1897; Waag, A., introd. *Nirangistan*, Leipzig, 1941; West, E. W., «Die altpersischen Inschriften», *Phlavi Literature, Grundriss der iranischen Philologie*, eds. W. Geiger and E. Kuhn, Strassburg, 1896 - 1904, vol. II.

زهره زرنشاس

ادبیات در دوره اسلامی:

مقدمه: زبان فارسی در مفهوم عام، معادل «ایرانی» و در آثار نویسندگان قدیم، معرف همه گویشهای ایرانی است که پیش از اسلام در بیشترین قسمتهای قاره آسیا گسترش یافته است (خانلری، ۱۷/۲). محدوده جغرافیایی: پس از گسترش اسلام در ایران، گوشه‌های گوناگون ایرانی، از جمله «دری» در افغانستان، پاکستان، هندوستان، عراق، سوریه، ترکیه، عمان، قفقاز، چین و آسیای میانه رواج یافت (کلباسی، ۲۰). زبان دری از زمان ساسانیان در کنار زبان پهلوی به کار می‌رفت (صادقی، ۲۹). این زبان در عصر اسلامی دوره‌های گوناگونی را گذراند که طی آن از نظر قالب، ساخت و محتوا تحولات چشمگیری پیدا کرد و زبان شعر و ادب ایران در دوره اسلامی گردید و آثار ادبی، اعم از نظم و نثر به این زبان نوشته شد.

دوره‌های تاریخی

ادبیات فارسی را از نظر تأثیری که از تغییرات سیاسی تاریخ ایران پذیرفته است، در این مقاطع تاریخی می‌توان بررسی کرد: ۱. دوره طاهریان و صفاریان، ۲. دوره سامانیان و غزنویان، ۳. دوره سلجوقیان و خوارزمشاهیان، ۴. دوره مغول، ۵. دوره تیموری، ۶. دوره صفویه، ۷. دوره افشاری، زندی و بخشی از قاجار، ۸. دوره مشروطیت، ۹. دوره معاصر.

۱. دوره طاهریان و صفاریان (سده ۱ تا ۳ق): نخستین نمونه‌های

میانه (فارسی میانه، پارتی و سفدی) برجای مانده است. این آثار به خط مانوی (مقتبس از خط تدمری) نوشته شده، و متعلق به دورانی میان قرن ۳ و ۹م است. این آثار به صورت قطعات پراکنده و آسیب دیده در اوایل قرن ۲۰م از ویرانه‌های صومعه‌های مانوی در ترفان واقع در ترکستان چین به دست آمده است. محتوای این آثار اساساً مذهبی و متشکل از عناصر سامی، و سامی-یونانی است. ادبیات مانوی مشتمل است بر:

الف - کتابهای مانوی: مانوی آثار خود را، جز شاپورگان، به زبان آرامی شرقی، زبان مادری خود، می‌نوشت و پیروانش آنها را به زبانهای مختلف ترجمه می‌کردند که هیچ‌کدام از اینگونه آثار او در دست نیست. این آثار عبارتند از: *انجیل زنده*، *گنجینه زندگان* (سفرالاحیاء)، *فرقاطیا* (به معنی رسائل)، *رازها* (اسرار)، *غولان* (سفر الجباریه)، *رسائل و زیور*. از *انجیل زنده*، *غولان*، *نامه‌ها* و *زیور* مانی قطعه‌هایی به زبانهای فارسی میانه، پارتی و سفدی در دست است. افزون بر این ۷ اثر، مانی کتاب مصوری با عنوان *ارژنگ* و کتاب دیگری به نام *شاپورگان* به زبان فارسی میانه داشته است.

ب - آثار منشور پیروان مانی: از پیروان مانی نیز آثاری به زبانهای ایرانی به این شرح در دست است: شرح حال مانی؛ داستانهای تمثیلی؛ نامه‌ها؛ قطعه‌هایی شامل اصول عقاید مانوی، دستورها و اندرزها، دعاها، توبه‌نامه، متون نجومی و تقویمی، و مواعظ منوهد روشن (نک: بویس، «ادبیات مانوی...»، 73-72).

ج - اشعار مانوی: آثار منظوم مانوی که غالباً برای هدفهای دینی سروده شده است، بخش عمده‌ای از این ادبیات را تشکیل می‌دهد. سرودهای مانوی به زبانهای فارسی میانه و پارتی، فصیح، شیوا و مشحون از صنایع لفظی و صورخیال، خصوصاً تشبیه و مجاز است و در برابر متون منشور مانوی به این دوزبان که ثقیل و گاه ساده و ناپخته است، از ارزش والاتری برخوردار است. این اشعار که همراه با موسیقی در مراسم دینی خوانده می‌شد، از نظر صورت ظاهر به ۳ دسته تقسیم می‌شود: سرودهای بلند، مدایح دینی بلند، و سرودهای کوتاه (همو، «نوشته‌ها...»، 1164-1163). وزن اشعار مانوی را گروهی هجایی، و گروه دیگر ضربی یا تکیه‌ای دانسته‌اند. آخرین پژوهشها حکایت از آن دارد که در وزن اشعار پارتی و به احتمال بسیار فارسی میانه علاوه بر شمار هجاهای تکیه‌دار، ضرب وزن^۱ نیز می‌تواند متفاوت باشد (نک: لازار، «وزن شعر»، 371 ff.). آثار منظوم پارتی از نظر حجم بیش از اشعار فارسی میانه، و از نظر جوهر شعری نیز غنی‌تر از آنهاست. اشعار مانوی در ستایش خدایان، مانی و بزرگان دین، و نیز درباره روح محبوس در زندان تن سروده شده است.

ماخذ: آموزگار، ژاله و احمد تفضلی، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران، ۱۳۷۰ش؛ این تدبیر، *الفهرست: تاریخ سیستان*، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۶ش؛ خالقی مطلق، جلال، «بیژن و منیژه و ویس و رامین»، *ایران‌شناسی*، تهران، ۱۳۶۹ش؛ س ۲، ش ۲؛ راشد محصل، محمدتقی، مقدمه بر *گزیده‌های زادسیرم*، تهران،

1. «The Manichaean...» 2. ictus

طبیعی‌ترین دوره شعر فارسی است (شفیعی، همان، ۳۱۹)؛ همچنین از نظر تصاویر حسی و تجربه‌های مستقیم شعری و تنوع زمینه‌های تصویری، بارورترین دوره ادب فارسی نیز هست (همان، ۳۲۲-۳۲۳، نیز ۳۲۴-۳۲۹).

از ویژگی‌های ادبیات در این دوره کثرت شاعران است. بنا به گفته صفا قلمرو شعر فارسی دری در این عهد، تنها نواحی شرقی ایران بوده است (همان، ۳۵۹/۱-۳۶۰).

بخش عمده شعرهای برجای مانده از این روزگار، به ستودن ممدوحان اختصاص دارد. شاعران در کنار مدح شاهان، همچنین وزیران، امیران، دولتمردان، دوستان خویش، دانشمندان، اولیای دین، پیامبر (ص) و خلفا را نیز می‌ستایند (محبوب، ۸۲؛ وزین پور، ۴۰)، ولی در ستودن ممدوح، راه افراط نمی‌پیمایند (محبوب، ۸۳؛ نیز نک: فرخی، ۳، ۱۶، ۲۷۳، ۳۶۶؛ منوچهری، ۲۲، ۴۱، ۱۱۶-۱۱۸).

در این دوره، در کنار مدح و ستایش، سرودن مرثیه نیز رواج دارد. مطلب قابل توجه آن است که مرثیه‌ها در قالب‌های گوناگون شعر، از دوبیتی تا قصیده‌های مفصل سروده شده است (محبوب، ۹۶-۹۷).

طرح اندیشه‌های حکمی و اخلاقی در شعر، از ویژگی‌های ادبیات این دوره است (نک: ناصر خسرو، ۶۲، ۲۶۰). غنی بودن شعر فارسی از مضامین حکمی و اخلاقی در نخستین دوره تکامل شعر فارسی، نشان از وجود منابعی از این دست، در شعر پیش از اسلام دارد، زیرا در شعر عربی کمتر به چنین مضامینی برمی‌خوریم (محبوب، ۸۹).

طنز و هجو نیز پس از دوره صفاریان در شعر فارسی پیدا شده است و از آنجا که در دوره پیش از اسلام اثری از هجو در ادب فارسی نبوده، می‌توان نتیجه گرفت که هجاگویی به تقلید از شاعران عرب در شعر فارسی متداول شده است (همو، ۸۴). به گفته محبوب شاعران این دوره در هجاگویی نیز همانند شاعران جاهلی جانب اعتدال را رعایت می‌کردند (ص ۸۴-۸۵)؛ اما سروده‌های شاعرانی مثل منجیک ترمذی برخلاف این امر دلالت دارد (نک: وزین پور، ۲۷۷).

تغزل، نمونه شعر غنایی این دوره است که گاه در ابتدای قصیده (نک: منوچهری، ۱۰، ۸۴)، و گاه به استقلال سروده می‌شده است و حاوی احساسات لطیف و واژگان ساده و روان است و در اغلب آنها زیبایی معشوق با اوصاف طبیعت سنجیده شده است (نک: همو، ۹۳-۹۵).

این دوره آغاز حماسه‌سرایی در ایران است. یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های رویکرد ایرانیان به حماسه‌سرایی در عصر سامانیان، به تأثیر تلاش‌های شعوبیان و قیام ملی ایرانیان در آغاز این دوره است (صفا، حماسه‌سرایی...، ۱۵۶). نخستین کسی که به نظم حماسه‌های ملی ایرانیان پرداخته، مسعودی مروزی است که از شاهنامه او تنها دوبار در کتاب البداء و التاريخ یاد شده، و ظاهراً این منظومه پیش از ۳۵۵ق/ ۹۶۶م سروده شده بوده است (همان، ۱۶۰-۱۶۱).

اثر مهم دیگر، گشتاسپ نامه در هزار بیت است که ابومنصور محمد ابن احمد دقیقی بلخی در نیمه دوم سده ۴ق آن را سرود و فردوسی در

ادبیات فارسی از سده‌های ۳ و ۴ق/ ۹ و ۱۰م دوره اسلامی بر جای مانده است (همو، پنج). تنها آگاهی که از شاعران سده‌های نخستین داریم، فهرستی از نام آنهاست که عوفی (۲/۲-۳) و بعدها تذکره‌نویسان، به ویژه اوحدی بلیانی در عرفات العاشقین و آذر بیگدلی در آتشکده فهارسی تنظیم کردند که هدایت خلاصه آن فهارس را در مجمع الفصحا آورده است (۱۳۴-۱۳۰/۱).

به روایت مؤلف تاریخ سیستان، محمد بن وصیف سگزی برای نخستین بار یعقوب لیث صفار را با شعر فارسی ستود (ص ۲۰۹-۲۱۲)؛ پس از آن، شاعران دیگری چون بنام کورد و محمد بن مخلد سگزی نیز یعقوب لیث را به زبان فارسی ستودند. همچنین عوفی، حنظله بادغیسی را نخستین شاعر عهد طاهریان دانسته، و فیروز مشرقی و ابوسلیک گرگانی را شاعران عهد عمرو لیث صفار شمرده است (همانجا).

ابیات برانگنده و کم شمار سرایندهگان این دوره، تنها در تذکره‌ها برجای مانده است. این ابیات از غنای موسیقایی برخوردار نیست. واژگان آن ناهماهنگ و اندیشه‌های آن ساده و بی‌پیرایه است (نک: صفا، تاریخ...، ۱۷۵-۱۸۲). از شعر این دوره، نمونه‌های زیادی در دست نیست. اشعاری هم که لازار گرد آورده است، از حدود ۵۰ بیت تجاوز نمی‌کند (نک: اشعار...، ۱۲-۲۲) که آن هم چنانکه شفیی کدکنی تصریح می‌کند، زمان زندگی سرایندهگان آنها قطعی نیست و در انتساب اشعار به آنها نیز تردید است (ص ۳۱۹). به باور زرین کوب نخستین اثر منظوم فارسی که از دوره اسلامی به دست ما رسیده، «سرود اهل بخارا» است که از ۵۶ق بر جای مانده، و پس از آن ترانه یزید بن مفرغ است که از ۵۹ق، و دیگری «حزارة کودکان بلخ» است که از ۱۰۸ق باقی مانده است («سرود...»، ۲۸۹-۲۹۱). از جهت تصویرسازی، مهم‌ترین شکل در این دوره تشبیهات محسوس و مادی است و نزد بعضی از شاعران مثل فیروز مشرقی تأثیر تصاویر شعر عربی آشکار است. صرف نظر از شعر فیروز مشرقی و حنظله بادغیسی آثار دیگر گویندهگان این عصر، به ویژه آثار محمد بن وصیف سگزی از تصویر تهی است (شفیی، همان، ۳۲۱).

۲. دوره سامانیان و غزنویان: این دوره که از نیمه دوم سده ۳ق تا نیمه نخست سده ۵ق را در بر می‌گیرد، دوره توجه به فرهنگ ملی و رواج و تثبیت نظم و نثر فارسی است (شمیسا، سبک‌شناسی شعر، ۲۴).

شعر: در این دوره با وجود شاعرانی چون رودکی (د ۳۲۹ق/ ۹۴۱م) و شهید بلخی (د ۳۲۵ق/ ۹۳۷م) شعر فارسی به مرحله پختگی و انسجام می‌رسد. ادامه تلاش‌های شاعران این عصر به ظهور بزرگانی چون فردوسی، کسایی، منوچهری، فرخی و عنصری می‌انجامد که آثارشان از نظر سبک، محتوا و مضمون از تنوع چشمگیری برخوردار است.

این دوره از شعر فارسی که در آن انواع قالب‌های شعری رواج داشت (نک: همان، ۳۹). به واسطه برخورداری از سادگی عناصر خیال،

شاهنامه (۶۶۱-۱۳۵) در سلطنت گشتاسپ، آن را درج کرد.

مهم‌ترین و بزرگ‌ترین منظومه حماسی و تاریخی ایران که در همین دوران سروده شد، شاهنامه فردوسی است که در حدود سال ۴۰۱ یا ۴۰۲ ق/۱۰۱۱ یا ۱۰۱۲ م به پایان رسیده است (صفا، همان، ۱۷۴) و فردوسی برای سرودن آن، به غیر از اثر دقیقی و شاهنامه ابومنصوری، به داستانهای جداگانه دیگری هم که در آن روزگار مشهور بوده، دسترسی داشته است (همان، ۲۰۴). ناگفته نماند که پیش از فردوسی تلاشهایی به منظور تدوین حماسه‌های ملی ایرانیان صورت گرفته بود که در میان آنها شاهنامه ابومنصوری قابل ذکر است که تنها مقدمه آن باقی است (قزوینی، ۷/۲).

در این دوره با ظهور کسانی مروزی (۳۴۱ ق/۹۵۲ م) و ناصر خسرو قبادیانی (۳۹۴-۴۸۱ ق/۱۰۰۴-۱۰۸۸ م)، سرودن نوعی شعر زاهدانه مذهبی و حکمی آغاز شد که در آن آشکارا به نکوهش مدیحه و غزل‌سرایی پرداخته می‌شد (محبوب، ۵۰۹).

از همین روزگار، سخنان منظومی بر جا مانده که متضمن اندیشه‌های صوفیانه است. در تمهیدات عین القضاة در آثار عصر غزنوی به نام ویا چند بیت، از کسانی چون ابوالعباس قصاب (ص ۶۳)، ابوالحسن بستنی (ص ۱۱۹)، ابوعلی دقاق (ص ۱۵۲)، ابوسعید ابوالخیر (ص ۱۵۵) و شیخ احمد (ص ۲۴۹) اشاره شده است که هیچ یک از آنان پیشه شاعری نداشته‌اند و همین امر نشان می‌دهد که شعر صوفیانه پیش از سنایی، در میان مشایخ تصوف رواج داشته است (محبوب، ۵۱۶-۵۱۷).

در اواخر این دوره نشانه‌هایی از نفوذ شعر عربی زبانان در شعر فارسی پدیدار می‌شود. در شعر فرخی (د ۴۲۹/۱۰۳۸ م) نشانه‌هایی از تأثیرپذیری از داستانهای غنایی ادبیات عربی و نیز تصاویر شعری گویندگان تازی دیده می‌شود (شفیعی، همان، ۳۹۲، ۳۹۸؛ نک: فرخی، ۹، ۴۰۳). همچنین در شعر منوچهری (د ۴۳۲ ق/۱۰۴۱ م) تصاویری از طبیعت با الهام از عرائس الشعر عربی پرداخته شده که بیش از هر چیز، تحت تأثیر تصاویر شعری شاعران عربی، به ویژه شاعران دوره اول است (شفیعی، همان، ۴۱۳).

سروده‌های شاعران این عصر متضمن کاربرد واژه‌ها و تعبیرات ساده و خالی از تصنع، صنایع ساده بدیعی و کاربرد واژه‌های محلی است که بعدها منسوخ شده‌اند. در این دوره، استفاده از ردیفهای ساده متداول است و گاه شاعران تحت تأثیر سراینده‌گان عربی قرار گرفته‌اند. این شیوه بیان در آثار نقادان و تاریخ نگاران ایرانی (از جمله محبوب، ۵۱-۵۳؛ بهار، سبک شناسی، ۱/ «یا»، حاشیه؛ نیز نک: صفا، تاریخ، ۳۵۹/۱-۳۶۶؛ شمیسا، همان، ۲۰) به نام سبک خراسانی و گاه ترکستانی خوانده شده است.

نثر: از آثار نثر این دوره نمونه‌هایی بر جا مانده است که برخی از آنها متضمن تقریر ادبی نیست و اغلب به موضوعهای علمی اختصاص دارد. از این میان، می‌توان حدود العالم من المشرق الی المغرب را که

در حدود سال ۳۵۰ ق/۹۶۱ م توسط مؤلفی ناشناس تألیف شده است و نیز الابنية عن حقائق الادویه از ابومنصور هروی، دانشنامه‌ای از ابن سینا، تاریخ بلعمی از ابوعلی بلعمی، ترجمه تفسیر طبری از ابوجعفر طبری و ترجمه السواد الاعظم در عقاید اهل سنت نوشته ابوالقاسم حکیم سمرقندی (د ۳۴۲ ق/۹۵۳ م) را نام برد.

۳. دوره سلجوقیان و خوارزمشاهیان: ادبیات دوره سلجوقیان و خوارزمشاهیان مربوط به نیمه دوم سده ۵ ق/۱۱ م تا آغاز سده ۷ ق/۱۳ م است. در این دوره شعر فارسی علاوه بر اینکه ادامه منطقی شعر دوره پیشین بود، سیر تکامل و تحول را طی کرد و مرزهای زبان فارسی و ادبیات دری گسترش کلی یافت (نک: صفا، همان، ۲۳۵/۲). نخستین محور گسترش زبان فارسی به خارج از مرزهای ایران، کشور گشاییهای ناصرالدین سبک‌گین و سلطان محمود غزنوی به جانب هندوستان بود. پس از غزنویان، نفوذ سلجوقیان در آسیای صغیر، موجب رسمی شدن و رواج زبان فارسی در آن سرزمین شد؛ تا جایی که در پایان این دوره و آغاز سده ۷ ق، آسیای صغیر یکی از مراکز مهم زبان فارسی دری بود (نک: همو، مختصری...، ۲۷).

شعر: پراکندگی جغرافیایی شاعران این دوره سبب شد تا ۳ شیوه شاعری در ایران پدید آید:

الف- شیوه شاعران خراسان: این گروه از شاعران به احیا و تکامل سبک سامانی و دوره اول غزنوی اقبال داشتند، چنانکه ناصر خسرو و قطران از سبک سامانی پیروی می‌کردند، اما ناصر خسرو با طرح مسائل کلامی-فلسفی در شعر، و قطران با وارد کردن صنایع در آن در عین حال طرز تازه پدید آوردند. لامعی نمونه شاعران پیرو سبک دوره اول غزنوی است و مسعود سعد سبکی مابین شیوه فرخی و عنصری پدید آورد (همو، تاریخ، همانجا؛ شمیسا، همان، ۱۰۷). در ادامه همین شیوه، در نیمه دوم سده ۶ ق/۱۲ م شاعرانی پدیدار شدند که فرد شاخص آنان انوری است. این گروه با توجه به زبان محاوره، اشعار ساده و روانی سرودند که بیشتر به مکالمه عادی شباهت داشت و همین امر موجب آمیخته شدن زبان شعری آنان با مفردات عربی، به سبب استفاده مردم از این مفردات شد (صفا، همان، ۳۴۰/۲). تفاوت مهم شعر شاعران این دوره با سروده‌های دوره اول غزنوی، پیچیده شدن برخی از اشعار (مثل قصاید) در این دوره است که خود دو دلیل عمده دارد: نخست آنکه انوری و پیروان او به ایجاد مضمونهای باریک و معانی مبهم تمایل داشتند و دیگر آنکه گروه اخیر شاعران، اندیشه‌های علمی و اصطلاحات دانشمندی گوناگون را در شعر به کار می‌گرفتند (همان، ۳۴۱/۲).

ب- شیوه شاعران آذربایجان: همزمان با تحولی که انوری و پیروانش در خراسان در شعر فارسی ایجاد کردند و نیز همزمان با بنیاد گرفتن سبک عراقی، گروهی از شاعران در شمال غربی ایران سبک کاملاً تازه‌ای ایجاد کردند که شیوه شاعران آذربایجان خوانده می‌شود. مهم‌ترین شاعران این گروه عبارتند از ابوالعلاء گنجه‌ای، فلکی

آنچه در این عصر رواج داشت، همخوان نبود؛ و مهم‌تر از همه آنکه حکومت غلامان و قبیله‌های زردپوست و شدت گرفتن تعصبات مذهبی، موجب ضعف افتخار نژادی و از بین رفتن شرایط مناسب برای سرودن حماسه ملی شده بود (صفا، همان، ۳۶۲/۲). با اینهمه، در اوایل این دوره، یعنی نیمه دوم سده ۵ق، شاعرانی به تکمیل کار فردوسی پرداختند. از جمله اسدی طوسی به نظم گرشاسب نامه و ایرانشاه بن ابی‌الخیر به سرودن بهمن نامه و کوش نامه، و عطایی رازی به سرودن برزنامه پرداختند (همان، ۳۶۳/۲-۳۶۵).

در همین حال که حماسه ملی و قهرمانی از رونق می‌افتاد، داستان-سرایی یا به تعبیر ریپکا حماسه رمانتیک (همانجا) رونق می‌یافت. نخستین داستان سرای صاحب سبک میانه سده ۵ق، فخرالدین اسعد گرگانی است. وی با ترجمه ویس و رامین از پهلوی به شعر فارسی دری، مکتب خاصی در داستان‌سرایی ایجاد کرد که مورد تقلید بسیاری از سرایندگان پس از او قرار گرفت (همان، ۳۳۶/۲). در پایان سده ۶ق، نظامی گنجوی داستان سرایی را به اوج رساند. مهارت نظامی در پرداختن داستانهای گوناگون پنج گنج موجب شد که اثر او تا قرن‌ها بعد مورد تقلید سرایندگان فارسی زبان قرار گیرد (همان، ۳۶۲/۲).

پدیده مهم شعر این دوره، ظهور عمر خیام نیشابوری است که خود صاحب شیوه‌ای خاص در ادب فارسی است. خیام برای نخستین بار اندیشه‌های ژرف فلسفی را در قالب رباعیهای شیوا و روان و در لباسی از ظرافت و شوخی و بی‌اعتنایی به دنیا بیان کرد (شبلی نعمانی، ۱۸۴/۱، ۱۸۶).

توجه شاعران این دوره به آوردن مضامین دقیق (صفا، همان، ۳۴۱/۲)، رقابت آنان با یکدیگر و آشنایی آنان با علوم ادبی و سایر دانشها (همان، ۳۴۷/۲) موجب شد که شعر، شکل مصنوع و فنی به خود بگیرد. از سوی دیگر، مسأله امتحان شاعران، به التزام ردیفهای مشکل و تهدد ترسبتهای شاعرانه انجامید (همان، ۳۴۸/۲-۳۴۹). بر روی هم، سده ۶ق، یعنی عصر سلجوقیان از لحاظ تاریخ ادبیات و سبک‌شناسی از مهم‌ترین ادوار ادبیات ایران است. در این عصر انواع شعر و نثر در کنار هم دیده می‌شود و در شعر، سبک بینابین و سبک ارانی (سبک شاعران آذربایجان) سبک ساده خراسانی را کنار می‌زند (شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۱۰۹).

نثر: سده ۵ق آغاز نزدیک شدن خراسان به بغداد و شروع نفوذ زبان عربی در نثر فارسی است (بهار، سبک‌شناسی، ۶۳۲/۲-۶۴). در ادامه این عصر، سلجوقیان نیز با اهتمامی که به ترویج دین اسلام داشتند، موجب رواج زبان عربی در ایران شدند (همان، ۶۵/۲). با اینهمه، الب ارسلان پس از آنکه بر تخت نشست، حکم کرد تا تمامی دفترها به فارسی نوشته شود (دولت‌شاه، ۲۹-۳۰) و همین امر موجب پدید آمدن آثار متنوعی در نثر فارسی شد. بارزترین و نخستین نمونه سبک نثر این دوره، تاریخ بیهقی است که ابوالفضل بیهقی در پرداختن آن، از شیوه‌هایی همچون اطناب مطلوب، پرهیز از کاربرد مترادفات و استفاده

شروانی، مجیرالدین بیلقانی، خاقانی و نظامی (همان، ۳۴۲/۲). این سبک، گاه سبک آزانی نیز خوانده شده است (شمیسا، همان، ۱۴۲). تفاوت سبک شاعران آذربایجان و خراسان را نتیجه ۳ عامل می‌دانند: ۱. شاعران آذربایجان پایه‌های سبک جدید خود را به دنبال تغییراتی که انوری و سنایی در شعر شاعران خراسان ایجاد کرده بودند، بنا نهادند؛ ۲. ارتباط با شیوه جدید شاعران عراق، امکان فاصله گرفتن از شیوه خراسانیان را آسان‌تر می‌کرد؛ ۳. تفاوت محیط فرهنگی، مجاورت با اقوام غیر ایرانی، تأثیر لهجه آذری و دیگر لهجه‌های ایرانی که از قدیم با زبان عربی آمیختگی پیدا کرده بودند، وضعی متفاوت با وضع حاکم بر شاعران خراسان پدید آورد.

ج- شیوه شاعران عراق: این شیوه به روش شاعری سرایندگان اصفهان، همدان، ری و اطراف این شهرها گفته می‌شود (صفا، همان، ۳۴۳/۲). بزرگ‌ترین شاعر این شیوه، جمال‌الدین اصفهانی است (همانجا؛ ریپکا، ۸۵). وی در تحول و تکامل غزل در دوره خود نقش بسزایی داشت (همو، ۸۶).

از ویژگیهای مهم شعر این دوره، رو آوردن گروهی از شاعران شیوه عراقی به غزل‌سرایی و به مباحث عرفانی است (شمیسا، همان، ۱۹۳). نشانه‌هایی از توجه به عرفان، در آثار شاعران دوره پیشین هم نمایان است، ولی سده ۶ق/۱۲ به ویژه عصر رونق ادبیات عرفانی است (صفا، مختصری، ۳۶). نفوذ اندیشه و دیدگاه‌های عارفانه در ادبیات این دوره، باعث ایجاد دو جریان همزمان در محیط ادبی آن روزگار شد. نخست آنکه تنوعی در محتوای شعر فارسی پدید آمد و دیگر آنکه موجب دوری شاعران از دربارها شد (همانجا).

سنایی غزنوی در این دوره برای نخستین بار به آفرینش منظومه‌های بزرگ عرفانی رو آورد و مثنویهای حدیقه الحقیقه و طریق التحقیق را از خود بر جا گذاشت (همانجا). پس از او عطار نیشابوری آثار فراوانی در حوزه تصوف تصنیف کرد که از آن میان، می‌توان به منظومه‌هایی چون منطق الطیر، اسرارنامه، مصیبت نامه و الهی نامه اشاره کرد (همانجا).

قالب غزل - که در این دوره مورد توجه خاص قرار گرفت - کم و بیش از سده ۴ق/۱۰م در شعر فارسی به کار گرفته می‌شد، اما انوری و بیروان وی شیوه‌ای تازه بنیاد نهادند و مضامین دقیق را در لباس سخنان ساده و روان در قالب غزل‌های لطیف عرضه کردند و بدین ترتیب، زمینه را برای ظهور غزل سرایان بزرگ دوره بعد فراهم آوردند (همو، تاریخ، ۳۴۱/۲-۳۴۲).

دوره سلجوقیان و خوارزمشاهیان نسبت به دوره‌های قبل، دوره رکود حماسه‌سرایی است، زیرا از سویی فردوسی در دوره پیشین در پرداختن تاریخ و افسانه‌های ملی ایران از هیچ‌گونه تلاشی فروگذار نکرده، و با سرودن شاهنامه دیگر مجال طرح موضوعی تازه در زمینه مسائل ملی باقی نگذاشته بود (شبلی نعمانی، ۲۶۷/۱)؛ از سوی دیگر - چنانکه ریپکا می‌نویسد (ص ۳۷) - موضوع و زبان کهنه حماسه با

از عبارات بی در پی به قصد روشن ساختن مطلب (بهار، همان، ۶۷/۲-۶۸) بهره گرفته است، ولی نویسندگان پس از او، از جمله نصرالله منشی در کلیله و دمنه، قاضی حمیدالدین بلخی در مقامات حمیدی راه افراط پیموده‌اند (همان، ۶۹/۲) و همین امر کم‌کم به پیدایش نثر مصنوع یا فنی در سده ۶ق انجامید (نک: صفا، مختصری، ۴۰ بی).

یکی از شاخه‌های نثر فارسی در این دوره، نثر صوفیانه است. عارفان سده ۵ق، به نثری ساده مطالب خود را می‌نوشتند. در این زمینه از اواخر سده ۵ق، کشف‌المحجوب هجویری بر جا مانده است و پس از آن می‌توان از تذکرة الاولیاء عطار نیشابوری یاد کرد که به نثری مرسل پرداخته شده است (همانجا).

تحول در نثر صوفیانه به صورت گرایش به سجع و تحت‌تأثیر ادبیات عربی پدید آمد و ظاهراً نخستین بار در اواخر سده ۵ق، خواجه عبدالله انصاری در رساله‌هایی چون مناجات نامه و کنز السالکین، به سجع‌سازی و نوشتن نثر مسجع پرداخت (همان، ۴۲؛ بهار، همان، ۲۴۰/۲).

آثار نثر این دوره از نظر شمار و موضوع بسیار متنوعند (نک: صفا، تاریخ، ۸۸۹/۲-۱۰۳۶)، اما در نثر این دوره، سبک مسلط، نثر فنی است. نثر مرسل نیز در نگارش کتب علمی و عرفانی رایج است. علاوه بر این، نثر بینابین (قسمتی مرسل، قسمتی فنی) هم وجود دارد (شمیسا، همانجا).

۴. دوره مغول: این دوره از ادب فارسی از حمله چنگیز (۶۱۶ق/۱۲۱۹م) آغاز می‌شود و تا حمله تیمور (۷۸۲ق/۱۳۸۰م) ادامه می‌یابد. نابسامانیهای ناشی از حمله چنگیز در نیمه نخست سده ۷ق/۱۳م منجر به رکود نگارش آثار جدید، و در نیمه دوم این سده موجب رکود تعلیم و تعلم گردید (صفا، مختصری، ۴۷ بی)؛ اما فراوانی شاعران و آثار ادبی این دوره نتیجه چند عامل است: نخست آنکه ادیبان سرشناس این دوره، همگی به کشورهای مجاور گریخته، یا در پناه حاکمان محلی فعالیت خود را ادامه داده‌اند؛ دوم آنکه عواقب هجوم مغولان، همچون هر هجوم و تغییر دیگری، مدتها بعد از وقوع آشکار شد؛ سوم آنکه در حمله مغولان، بسیاری از آثار ادبی سده‌های پیشین به طور کلی نابود شد، حال آنکه پس از حمله مغول دیگر چنین تحولات بنیان کنی در ایران روی نداد و از این رو، آثار بر جا مانده از دوران مغولان بی‌کم و کاست باقی ماند و همین امر موجب این شبهه شد که آثار ادبی در دوره مغول از نظر کتی رشد چشمگیری داشته است (همو، تاریخ، ۱۱۳/۳۰۳-۳۰۵).

شعر: در اوایل دوره مغول با ظهور دو شخصیت بی‌نظیر در ادبیات فارسی روبه‌رو هستیم: نخست مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق) و دیگر سعدی (ح ۶۰۶-۶۹۱ق) (مهم).

در همین عصر، شاعرانی در خارج از ایران به گسترش زبان فارسی کمک کردند. از جمله امیر خسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵ق/۱۲۵۳-۱۳۲۵م) شاعر ایرانی تبار تربیت یافته هندوستان بود که قصیده‌ها،

غزلها و مثنویهای او شهرت دارد (همو، مختصری، ۵۸)؛ همچنین امیر نجم‌الدین حسن سجزی، معروف به حسن دهلوی (۶۵۱-۷۲۹ق/۱۲۵۳-۱۳۲۹م) نیز از شاعران فارسی زبان هندوستان در این دوره است (ریبکا، ۱۲۴).

در سده ۷ق/۱۳م غزل فارسی در دو شکل کلی سروده می‌شد: نخست غزل عاشقانه که نمونه برتر آن سروده‌های سعدی است و دیگر غزل عارفانه که دنباله همان شیوه‌ای است که عطار در شعر عرفانی مطرح کرده بود و در این عصر فخرالدین عراقی و مولوی آن را به کمال رساندند (صفا، تاریخ، ۳(۱)/۳۲۱-۳۲۳).

در پایان سده ۷ق، غزل عارفانه و عاشقانه درهم آمیخت و شیوه جدیدی پدید آمد که افکار عالی عرفانی و حکمت و وعظ را در لباس تفکرات شاعرانه و زبان لطیف غزل‌سرایی و دقت در حفظ ظاهر الفاظ منتقل می‌کرد. از جمله شاعران این شیوه می‌توان از اوحدی مراغه‌ای، خواجه کرمانی، عماد فقیه و به ویژه از حافظ (مهم) یاد کرد (همانجا).

در اوایل سده ۷ق بر اثر رواج سیاست دینی که از قرون ۵ و ۶ آغاز شده بود، و به دنبال حمله مغول اندیشه‌های ملی روبه ضعف نهاد و نظم حماسه‌های قهرمانی - ملی از رواج افتاد و در عوض نوعی حماسه تاریخی و گاه دینی جای آن را گرفت (همان، ۳(۱)/۳۲۳-۳۲۴). از جمله این حماسه‌ها، در این دوره می‌توان به شاهنامه نام از مجدالدین محمد پایزی نسوی اشاره کرد که امروزه اثری از آن بر جا نمانده است. این اثر مقدمه‌ای است برای تغییر مسیر شعر حماسی فارسی از موضوع قهرمانی - ملی به موضوع تاریخی (همان، ۳(۱)/۳۲۵؛ وزین‌پور، ۴۶۶).

یکی از موضوعهای خاص ادبیات این دوره، انتقاد است که شکل طنزآمیز آن با ظهور عبید زاکانی (د ۷۷۲ق/۱۳۷۰م) به اوج می‌رسد. از شاعران و نویسندگان این دوره که از پیشروان انتقاد بوده‌اند، سیف فرغانی، سعدی، عبید زاکانی و حافظ سهم بیشتری دارند (همو، ۴۵۹). گروه دیگری از شاعران این دوره به جای انتقاد از فساد زمان، به ترویج اخلاق و پندآموزی روی آوردند که سرآمد آنان ابن‌یمین فریومدی (د ۷۶۹ق/۱۳۶۸م) است (ریبکا، ۱۳۰-۱۳۱).

در مجموع، دوره مغول دوره غلبه ادبیات عرفانی است. در این دوره موضوعهای شعر فارسی، بیشتر رنگی از عرفان دارد و از این رهگذر، مباحث تربیتی و اجتماعی هم در قالب مثنویهای عرفانی عرضه شده است که نمونه‌های اعلای آن، مثنوی معنوی از مولوی، گلشن راز از شیخ محمود شبستری و جام جم از اوحدی مراغه‌ای است (صفا، همان، ۳(۱)/۳۳۱).

زبان فارسی که در اوایل سده ۷ق با آمیختن به زبان عربی، شکلی منسجم و استوار یافته بود، در این دوره نیز تا حد زیادی با واژه‌های مغولی و ترکی آمیخت (همو، مختصری، ۵۱) و از طرفی با مهاجرت ایرانیان به هند، این زبان در آن دیار نیز گسترده شد (همو، تاریخ،

(۱۳/۳۱۵-۳۱۶).

نثر: نثر فارسی در دوره استیلای مغول تا حمله تیمور رونق داشت. به اشاره صفا (مختصری، ۵۰) علت مهم این امر، حذف نفوذ سیاسی خلفا، پایان یافتن مرکزیت بغداد و قطع رابطه ایران با ملت‌های اسلامی عربی زبان بود.

در این دوره، از سوی نثری سرشار از صنایع بدیعی، گزافه‌گویی، درازنویسی و مفاهیم توخالی متداول شد که انباشته از واژه‌های عربی بود (رنیکا، ۱۳۶) و نمونه بارز آن تاریخ و صاف از و صاف الحضرة شیرازی است و از سوی دیگر، ساده‌نویسی نسبی با حفظ ویژگی‌های نثر این دوره از سوی رشیدالدین فضل‌الله و برخی مورخان دیگر دنبال شد (بهار، همان، ۱۵۴/۳).

برخی از نویسندگان این دوره مثل نویسندگان طبقات ناصری، تجارب السلف و تاریخ گزیده در نگارش آثار خود، نثر ساده را به کار برده‌اند، در حالی که در همین دوره نویسندگانی چون عطا ملک جوینی و نسوی از شیوه نثر مصنوع در آثار خود بهره‌جسته‌اند (صفا، همان، ۶۱ بی). برخی از نویسندگان، در این عصر، هر دو سبک ساده و مصنوع را در یک کتاب به کار گرفته‌اند، مثل شمس قیس در المعجم که مقدمه آن مصنوع، و متن آن ساده است (همانجا).

از میان نویسندگانی که در سده‌های ۷ و ۸ ق/ ۱۳ و ۱۴ م آثار علمی خود را به زبان فارسی نوشتند، می‌توان از خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ ق/ ۱۲۰۱-۱۲۷۳ م) نام برد. وی اساس الاقتباس را در منطق، معیار الاشعار را در عروض، اخلاق ناصری را در حکمت عملی، و اوصاف الاشراف را در تصوف، به نثری ساده نوشت. همچنین افضل‌الدین محمد کاشانی (د. ۷۰۷ ق/ ۱۳۰۷ م)، معروف به بابا افضل، رساله‌های فلسفی خود را به نثری فصیح و روان نگاشت. علامه قطب‌الدین مسعود شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ ق/ ۱۲۳۷-۱۳۱۰ م) که در طب و فلسفه و ریاضیات و نجوم تسلط داشت، دره التاج را که دائرةالمعارف فلسفه است، به شیوه نثر ساده علمی این دوران نوشت (همان، ۶۷-۶۸).

با آنکه حمله مغول یکی از عوامل مهم رکود فرهنگ ایران در سده‌های ۷ و ۸ به شمار می‌رود، ولی در عین حال، تاریخ نگاری در این عصر در ایران رواج یافت، تا جایی که به باور رنیکا (ص ۱۴۵) آثار تاریخی بر جا مانده از عصر مغول را می‌توان عالی‌ترین آثار تاریخی جهان اسلام به شمار آورد و این همه مرهون علاقه ایلخانان به جاودان ساختن کشورگشاییها و پیشرفت‌های نظامیشان است.

از آثار مهم تاریخی این روزگار می‌توان تاریخ جهانگشای از عطا ملک جوینی (تألیف: ۶۵۸ ق/ ۱۲۶۰ م)؛ جامع التواریخ، از رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۶۴۵-۷۱۷ ق/ ۱۲۴۷-۱۳۱۷ م) و تاریخ گزیده اثر حمدالله مستوفی قزوینی را نام برد که اثر اخیر در ۷۳۰ ق/ ۱۳۳۰ م به پایان رسیده است (همو، ۱۴۵-۱۴۹).

۵. دوره تیموری: دوره تیموری از حمله تیمور به خراسان و

سیستان در ۷۸۲ ق/ ۱۳۸۰ م آغاز می‌شود و در ۹۰۷ ق/ ۱۵۰۱ م مقارن با شروع سلطنت شاه اسماعیل صفوی خاتمه می‌یابد (صفا، همان، ۶۹ بی). این عصر، به ویژه نیمه اول سده ۹ ق که عهد شاهرخ نام گرفته، دوره رواج شعر و شاعری و حمایت از ادیبان است (شمیسا، سبک شناسی شعر، ۲۵۶-۲۵۷)، اما در این دوره با تمامی تلاش شاهرخ و جانشینان او، چون سلطان حسین بایقرا و با تمامی توجهی که امیر علیشیرنویسی به ادیبان و هنرمندان داشت و با وجود تشویق‌های دربار هرات، ادبیات و شاعری رواج یافت، ولی پیشرفتی نکرد (همان، ۲۵۷). در این عصر، ادیبان تلاش خود را صرف حاشیه نگاری بر آثار علمی پیشینیان و اقتفای سروده‌های دیگران کردند. متهم کردن دیگران به سرقت‌های ادبی و شکایت از بی‌سوادی و بی‌دقتی کاتبان از مضامین رایج آثار ادبی این دوره است (همانجا؛ زرین کوب، از گذشته...، ۲۸۳).

شعر: شمار شاعران این دوره شگفت‌انگیز است و شاعران این دوره از میان همه طبقات مردم برخاسته‌اند؛ شعر و شاعری در این دوره از لوازم زندگی مردم عادی است و بسیاری از اهل حرفه، در زمان فراغت، در سرودن طبع آزمایی کرده، و دیوان شعر ترتیب داده‌اند (صفا، تاریخ، ۱۶۱/۴-۱۶۳). با وجود بسیاری شاعران در این عهد، تنها شاعر قابل توجه آن زمان، نورالدین عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸ ق/ ۱۴۱۴-۱۴۹۳ م) است (زرین کوب، همان، ۳۸۷).

جامی آخرین شاعر عهد تیموری و بزرگ‌ترین شاعر ایران بعد از حافظ است. وی شاعر، عارف، ادیب و محقق بزرگ روزگار خود و از پیشوایان فرقه نقشبندیه و صاحب آثار گوناگون نظم و نثر است (صفا، مختصری...، ۸۱).

عصر تیموری به دلیل نبود مرکزیت و فقدان وحدت فرمان روائی، روزگار رکود قصیده‌سرایی و رواج غزل و قصه‌های منظوم بزمی است (زرین کوب، همان، ۳۸۲). قصاید دوره تیموری متضمن تغزل، نسیب و تشبیب است و شاعر این دوره همچون قصیده‌سرایان سده‌های ۶ تا ۸ ق، ساختن قصیده‌های طولانی با چند تجدید مطلع را از مهارت‌های خود می‌پندارد (صفا، تاریخ، ۱۸۳/۴).

مهم‌ترین و متداول‌ترین قالب شعری عهد تیموری، غزل است. آشکارترین ویژگی غزل‌های عاشقانه این عصر، عجز و زبونی و یأس عاشق و پذیرش هرگونه خفت و خواری و اهانت و جفا و آزار معشوق است. این تعبیر به صورت قالب‌های لفظی رایج در سروده‌های تمامی شاعران این دوره و حتی در سروده‌های پادشاهان و دولتمردان عثمانی و ترکمانی و تیموری وجود دارد و این امر خود نشانگر عدم تناسب محتوای غزل با مقام و موقعیت گوینده است (همان، ۱۸۹/۴).

در دوره تیموری با وجود شکست‌های بی‌دری ایرانیان از اقوام گوناگون زردپوست، دیگر مجال هیچ بحثی از حماسه ملی باقی نماند، اما در ادامه شیوه‌ای که سرایندگان سده‌های ۷ و ۸ ق بی‌گرفته بودند، سرودن منظومه‌های حماسی تاریخی در شرح پیروزی‌های کشورگشایان

و امیران عصر تیموری رواج داشت. همچنین در این دوره، سرودن نوعی حماسهٔ دینی با تکیه بر داستان زندگی بزرگان دین اسلام متداول شد. مهم‌ترین حماسهٔ دینی این روزگار، خاوران نامه از ابن حسام (د ۸۷۵ق/۱۲۷۰م) دربارهٔ سفرها و جنگهای علی بن ابی طالب (ع) است (همان، ۱۹۱/۴، حماسه‌سرایی، ۲۷۷).

در دورهٔ تیموری منظومه‌های عاشقانه و منظومه‌های داستانی با حکایت‌های کوتاه و اشاره‌هایی به مسائل حکمی و اخلاقی رواج داشت. سراینندگان اینگونه آثار مقلدان نظامی محسوب می‌شوند (همو، مختصری، ۷۳). از جملهٔ این مثنویها ناظر و منظور و کتاب دلربای از کاتبی (د ۸۳۹ق/۱۲۳۵م)، حُسن و دل، از فتاحی نیشابوری (د ۸۵۲ یا ۸۵۳ق/۱۴۴۸ یا ۱۴۴۹م) و یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون اثر جامی را می‌توان نام برد (همو، تاریخ، ۱۹۱/۴-۱۹۲).

عرفان و تصوف نیز از مضامین رایج شعر این دوره است؛ به ویژه کاربرد اصطلاحات صوفیه در غزل این دوره به عنوان سنت شعری متداول بوده است و شاعرانی چون شاه نعمت‌الله ولی، قاسم انوار و جامی، منظومه‌هایی عرفانی سروده‌اند (همو، مختصری، ۷۵-۷۶)؛ اما عرفان در شعر این دوره، بیش از آنکه شیوه‌ای در سیر و سلوک باشد، نشانگر پسندهای اخلاقی مردم این روزگار است و تعالیم صوفیان در شعر این دوره همان کارکرد راهنماییهای شرعی را دارد (همو، تاریخ، ۱۹۳/۴).

در عصر تیموری، گرایش به سرودن معما و نیز نوعی هزل، موسوم به اطعمه و اقمشه متداول شد و شاعران این عصر دو عرصهٔ جدید را تجربه کردند:

الف- معما: معماها که از متداول‌ترین گونه‌های شعر دورهٔ تیموری محسوب می‌شوند، در واقع بیش از آنکه یک گونهٔ ادبی باشند، روشی برای آزمون حضور ذهن و سرعت انتقال شونده‌اند. سیمی نیشابوری و امیرعلیشیرنویسی به ویژه به معماسرایی شهره بوده‌اند؛ اما به تدریج کار معماسازی در این عصر به جایی رسید که رمزگشایی آنها نیازمند صرف وقت و توسل به تصورات دور و دراز بود (همان، ۱۹۳/۴-۱۹۵).

ب- اطعمه و اقمشه: اطعمه و اقمشه نوعی هزل‌سرایی است که در آن، شاعر ضمن جواب‌گویی به اشعار پیشینیان و تضمین آنها، در شعر خود، کاربرد نام غذاها، خوراکیها، نوشیدنیها و پوشیدنیها را التزام می‌کند (همان، ۱۹۵/۴). مهم‌ترین شاعر اطعمه‌سرای این عهد، بسحاق اطعمه، و معروف‌ترین شاعر البسه‌سرای این دوره، نظام‌الدین محمود قاری یزدی است (براون، ۴۵۷، ۴۶۷).

نثر: نثر فارسی در دورهٔ تیموری دنبالهٔ انحطاط و سیر قهقهه‌رایی دورهٔ پیشین را طی کرد و حتی تشویق شاهزادگان تیموری و توجه آنان به نگارش آثار ادبی هم نتوانست مانع این انحطاط شود (بهار، سبک‌شناسی، ۱۸۴/۳-۱۸۵). آثار برجای مانده از عصر تیموری، نشانهٔ محدودیت ذوق، کوتاهی فکر، اهمال و عدم تحقیق نویسندگان این دوره است (همانجا). بسیاری از مسامحه‌های دستوری و لغوی - که تا

امروز هم دامنگیر زبان فارسی است - یادگار شیوهٔ نویسندگان عصر تیموری است (صفا، تاریخ، ۴۶۵/۴).

هرچند نثر فارسی عهد تیموری از لحاظ ارزشهای ادبی، سست و کم‌مایه است، ولی از نظر انواع، از تنوع مطلوبی برخوردار است. تاریخ‌نویسی در عهد تیموری، دنبالهٔ منطقی نهضت تاریخ‌نویسی دورهٔ مغول است و از سراسر عصر تیموری، کتابهای تاریخ در زمینه‌های گوناگون از جمله تاریخهای عمومی و تاریخهای اختصاصی بر جا مانده است (همان، ۴۷۱/۴-۴۷۲). از جملهٔ این آثار می‌توان از ظفرنامهٔ منظوم، سرودهٔ حمدالله مستوفی یاد کرد (شمیسا، سبک‌شناسی نثر، ۱۸۱).

مهم‌ترین موضوع نثر دورهٔ تیموری، تذکره‌نویسی است. بعضی از تذکره‌های برجای مانده از دورهٔ تیموری، از جمله مشهورترین آثار در نوع خودند. از میان تذکره‌های شاعران این دوره می‌توان به تذکرهٔ الشعراء دولتشاه سمرقندی (د ۸۹۶ یا ۹۰۰ق/۱۴۹۱ یا ۱۴۹۵م) و مجالس العشاق منسوب به سلطان حسین بایقرا و فصلی از بهارستان جامی که به احوال شاعران اختصاص دارد، اشاره کرد (صفا، همان، ۴۷۱/۴).

از میان شرح‌حالهای صوفیه، مهم‌ترین اثر این دوره تفحات الانس من حضرات القدس از نورالدین عبدالرحمان جامی، و نیز رشحات عین الحیات از فخرالدین علی صفی کاشفی است. همچنین دو کتاب معتبر در شرح احوال وزرا به نامهای آثار الوزراء از سیف‌الدین حاجی نظام عقیلی و دستور الوزراء از غیاث‌الدین خواندمیر، در نوع خود آثاری ارزشمند به شمار می‌آید (همان، ۴۷۰/۴-۴۷۱).

۶. دورهٔ صفویه: این دوره از ادبیات فارسی مربوط به سالهای ۹۰۷-۱۱۴۸ق/۱۵۰۱-۱۷۳۵م است. دورهٔ صفویه هر چند از جهت سیاسی و مدنی و اقتصادی و هنری، از دوره‌های مهم تاریخ ایران به شمار می‌آید، اما از نظر دانش و ادب اهمیت چندانی ندارد و با آنکه ادب فارسی در بعضی زمینه‌های خاص در عصر صفوی پیشرفتی داشته، ولی در مجموع راه انحطاط پیموده است (همو، مختصری، ۸۷ب).

در زمان صفویان حامیان ادب فارسی را در دربارهای هندوستان می‌توان یافت (همانجا)؛ به ویژه از ۹۳۲ق/۱۵۲۶م که ظهیرالدین بابر به هندوستان حمله کرد و دولت گورکانیان هند را بنا نهاد، موجباتی فراهم شد تا سالها در خارج از ایران، یک دولت ایرانی به دست دولتمردان ایرانی، آیینهای ایرانیان را بر پا دارد (همو، تاریخ، ۴۲۱/۱-۴۲۲). از طرفی در داخل ایران نیز با جانبداریهای پادشاهان صفوی و نفوذ قزلباشان، محیط مناسبی برای نشر فرهنگ و زبان ترکی ایجاد شد و ادبیات ترکی اعم از ترکی جغتایی و ترکی آذربایجانی و لهجه‌های دیگر توسعه یافت و از میان لهجه‌های ترکی، ترکی آذربایجانی در ایران آن عهد پا گرفت و دارای ادبیات شایستهٔ اعتنا گردید و نخستین شاعر بزرگ آن، شاه اسماعیل صفوی بود (همان، ۴۲۳/۱-۴۲۵). با نیرو گرفتن حکومت شیعه در ایران و مهاجرت بسیاری از خاندانهای

می‌داند که شعر یعنی سبک، و تا شاعری به سبک خاص خود نرسد، شاعر نیست (شمیسا، سبک‌شناسی شعر، ۲۹۴-۲۹۵). شکل اغراق‌آمیز سبک هندی را در سروده‌های میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی (د ۱۱۳۳ق/ ۱۷۲۱م) می‌توان جست و جو کرد. شفیع کدکنی در شگفت است و افسوس می‌خورد که چرا این همه خیالهای شاعرانه بدین گونه دور از سامان طبیعت زبان و طبیعت اندیشه بشری عرضه شده است (بررسی...، ۳۱). بیدل که آخرین شاعر بزرگ دورهٔ بابریان هند است، نوعی غزل عرفانی سرود که شامل مضامین پیچیده، استعارات رنگین و مبهم و تخیلهای رمزآمیز است و همین امر موجب شده است که سخن عرفی و کلیم و صائب و طالب و نظیری، درمقایسه با او ساده به نظر برسد (زرین‌کوب، همان، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۴۰).

بسیاری از شاعران این دوره با تشویق پادشاهان صفوی به مرثیه‌سرایی و ذکر مناقب آل علی (ع) روی آوردند و موجب رواج این نوع شعر شدند (صفا، مختصری، ۹۱).

از میان شاعران این دوره، محتشم کاشانی که معاصر با شاه طهماسب صفوی بود، در مرثیه‌سرایی نسبت به دیگر شاعران برتری داشت. وی ترکیب بندی در دوازده‌بند در سوگ شهیدان کربلا سرود (نک: ص ۸۶ بی) که به «دوازده‌بند محتشم» معروف گردید و همچنان مورد توجه و تقلید شاعران مرثیه‌سراست (صفا، همانجا).

حمایت نکردن پادشاهان صفوی از شاعران در ایران از سویی، و حمایت و تشویق پادشاهان شبه قاره از سخنوران فارسی زبان از سوی دیگر، موجب شد تا در عصر صفوی شاعران بسیاری دور از مرکز اصلی زبان فارسی ظهور کنند که اغلب تحصیل کرده و یا از خاندانهای دانش‌پزوه نبودند، بلکه پیشه‌ورانی بودند که از روی طبع به شاعری روی آوردند (همو، تاریخ، ۵۱۱/۱)۵. در تذکره‌های دورهٔ صفوی به نام شاعرانی بر می‌خوریم که حتی در خواندن و نوشتن هم مهارتی نداشتند و تنها از راه معاشرت با شاعران دیگر و از روی قریحه چیزی می‌سرورند (همان، ۵۱۳/۱)۵، بیوند نزدیک ادبیات با فرهنگ کوچک و بازار در عهد صفوی یکی از دلیلهای مهم تداول زبان عامه در آثار ادبی این عصر به شمار می‌آید.

متداول شدن ادبیات در میان طبقات نه چندان تحصیل کرده و افزون شدن شمار شاعران موجب شد که مضامین شعر فارسی بیش از پیش تکراری و ملال آور شود و از این رو، توجه شاعران این عهد به «تازه‌گویی» جلب شد که به تعبیر صفا (همان، ۵۳۴/۱)۵ عبارت از توفیق یافتن شاعر در خلق مضمونی بدیع است و از آنجا که خلق مضامین بدیع در تمام بیت‌های غزل، دشوار می‌نماید، در سروده‌های این دوره‌گاه به تک بیت‌های بدیع در یک غزل بر می‌خوریم که به مرور زمان فقط همان بیت شهرت یافته، و «تک بیت‌سرایی» نیز یکی از ویژگیهای سبک هندی شده است (همان، ۵۴۲/۱)۵.

در دورهٔ صفویان سرودن داستانهای قهرمانی و ملی مطرح نبود، اما شاعران این عهد، به شیوهٔ سرایندگان عهد تیموری منظومه‌های تاریخی

عربی‌نژاد از دانشمندان شیعه به ایران، مفردات و ترکیبات عربی بیش از سده‌های پیشین به زبان فارسی راه یافت و نثر فارسی، به ویژه نثر ساده علمی راه انحطاط پیمود (همان، ۴۳۵-۴۳۷/۱)۵.

در هندوستان نیز پس از زوال بابریان، به ویژه در رقابتی که بین زبان فارسی و اردو و انگلیسی ایجاد شد، زبان فارسی آسیب دید و بی‌توجهی ایرانیان به حفظ زبان فارسی، موجب کاهش نفوذ آن در هندوستان شد (همو، مختصری، همانجا).

شعر: یکی از ویژگیهای مهم ادبیات دورهٔ صفویه ظهور سبک هندی است که مقدمات آن در حوزهٔ ادبی هرات، به ویژه در عهد سلطان حسین بایقرا و امیرعلیشیرنویسی پدید آمد (فلاح، ۳۴) و شاعران بسیاری - چه در درون ایران، چه در سرزمینهای روم و شبه قارهٔ هند - از این سبک پیروی کردند و چون وابسته به گروه‌های اجتماعی مختلف بودند و در محیطهای متفاوت می‌زیستند، طرز سخنشان با یکدیگر متفاوت بود (صفا، تاریخ، ۵۲۲/۱)۵-۵۲۳).

مهم‌ترین قالب شعری در سبک هندی، غزل است، تا جایی که دورهٔ سبک هندی را، دورهٔ غزل‌سرایی تاریخ ادب فارسی می‌دانند (همان، ۶۰۳/۱)۵. به غیر از غزل عاشقانه، در این دوره سرودن نوعی غزل حکمی و عرفانی هم معمول بود که این امر را می‌توان معلول آشنایی ایرانیان مسلمان مقیم شبه قاره با اندیشه‌های عرفانی و جهان‌بینی دینی هندیان از طریق معاشرت با فضلالی هند و آشنایی با ترجمه‌های متون هندی دانست (همانجا). در عصر صفویان، اندیشه‌های حکمی و عرفانی به صورت نکته‌ها و مضمونهایی که حکم مثل سایر دارند، در زبان عارف و عامی به کار می‌رفت (همان، ۶۰۴/۱)۵.

در نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۰۱۶م شیوهٔ تازه‌ای در غزل‌سرایی فارسی پدید آمد که آن را از صورت خشک و بی‌روح غزل سدهٔ ۹ق متمایز ساخت. این شیوه که تا نیمهٔ نخست سدهٔ ۱۱ق/ ۱۷م بین غزل‌سرایان رواج داشت، مکتب وقوع نام گرفت که پیش درآمدی برای سبک هندی بود. غزل پیروان مکتب وقوع، فاقد صنایع و استعاره و ایهام بود و زبانی صاف و صریح و ساده داشت (گلچین، ۴۰۳). به اشارهٔ صفا، بابا قغانی پیشرو شاعرانی است که در سدهٔ ۱۰ق به واقعه پردازی و باریک‌اندیشی مبالغه‌آمیز روی آوردند و متأخران شیوهٔ آنان را سبک هندی نامیدند (تاریخ، ۴۱۴/۴).

شاهکار غزل‌های دورهٔ صفوی و اوج اندیشه و ذوق شاعران این عصر را در سروده‌های صائب تبریزی (د ۱۰۸۱ق/ ۱۶۷۰م) می‌توان یافت. شعر صائب علاوه بر عرفان و حکمت، دارای مضمونهایی تازه است و آنچه در مجموع سبک هندی یا اصفهانی خوانده می‌شود، به لطیف‌ترین شکلی در غزل صائب هویدا است. مهم‌ترین ویژگی سخن صائب، متعادل بودن عناصر مختلف تشکیل دهندهٔ غزل اوست (زرین‌کوب، از گذشته، ۴۴۰). صائب معروف‌ترین و پرغزل‌ترین شاعر سبک اصفهانی (هندی) است. او بیشتر از هر شاعر دیگر در باب شعر، سبک و سبک هندی سخن گفته، و به اهمیت سبک واقف بوده است و

در احوال پادشاهان و بزرگان روزگار می‌سرودند (همان، ۵۷۵/۱)۵- (۵۷۷). نوع دیگر منظومه‌های داستانی این عصر، حماسه‌های دینی است. این نوع ادبی نیز در اثر ارج نهادن پادشاهان صفوی به اصول اعتقادی شیعه پدید آمده، و در آن منقبتها، معجزه‌ها و پیروزیهای پیامبر اسلام (ص) و بزرگان شیعه موضوع نظم داستانهای قرار گرفته است که اغلب فاقد ارزشهای ادبی، و در شمار آثار متوسط حماسیند (همان، ۵۸۴/۱)۵، نیز حماسه‌سرایی، ۳۷۷-۳۹۰).

نثر: نثر فارسی در دوره صفویان در گستره وسیعی از سرزمینهای عثمانی تا دورترین نقاط هندوستان رواج داشت و آثار فراوانی در زمینه‌های گوناگون از آن بر جا مانده که اغلب فاقد ارزشهای ادبی است (همو، مختصری، ۱۰۱)، تا جایی که سستی لفظ و سخافت نسبی اندیشه را ویژگی نثر این دوره می‌دانند (همو، تاریخ، ۵(۳)۱۴۴۲). می‌توان نثر این دوره را به ۳ قسم ساده، مصنوع و بینابین تقسیم کرد (شمیسا، سبک شناسی نثر، ۲۱۵). از نمونه‌های کتبی که به نثر ساده تألیف شده است، می‌توان از تذکره شاه طهماسب، عالم‌آرای صفوی، هفت اقلیم و مجالس المؤمنین یاد کرد؛ از نمونه‌های نثر مصنوع عباس‌نامه وحید قزوینی و محبوب القلوب میرزا بر خوردار ترکمان فراهی، و از آثار بینابین حبیب السیر، عالم‌آرای عباسی و احسن التواریخ قابل ذکر است (همان، ۲۱۶). به طور کلی آثار نثر این دوره دارای این انواع است:

۱. کتب ادبی، مثل آیین اکبری که به قول بهار دائرةالمعارف هندوستان آن عصر است و عیار دانش که تحریر تازه‌ای از کلیله و دمنه است.
۲. کتب تاریخی، مثل حبیب السیر تألیف خواندمیر، عالم‌آرای صفوی تألیف اسکندر بیگ منشی، احسن التواریخ تألیف حسن بیگ روملو.
۳. تذکره‌ها، مثل مجالس المؤمنین، تحفه سامی، تذکره هفت اقلیم، ترجمه مجالس النفایس، ریاض الشعراء.
۴. فرهنگها، مثل فرهنگ جهانگیری، فرهنگ رشیدی، غیث اللغات، برهان قاطع. در برخی از این فرهنگها لغاتی به عنوان پارسی سره آمده که بی‌بنیاد است و از آنها به لغات دساتیری تعبیر می‌شود.
۵. کتب مذهبی شیعه، مثل جامع عباسی شیخ بهایی، حیات القلوب مجلسی، کلمات مکتونه فیض، گوهر مراد لاهیجی.
۶. داستان. داستان‌نویسی که نتیجه شغل قصه‌خوانی در دیارها و دستگاه اشراف و امیران آن روزگار است که بازار آن در هند گرم‌تر از ایران بود، مثل بازگویی و بازنویسی اسکندرنامه و داراب‌نامه، و تألیف یا تصنیف طوطی‌نامه و رزم‌نامه.
۷. ترجمه‌ها، که هم از عربی صورت می‌گرفت، هم از سنسکریت، مثل ترجمه مه‌بهاراتا، و ترجمه نایارانا (همان، ۲۱۹، ۲۳۰؛ صفا، همان، ۵(۳)۱۵۸۸، ۱۵۹۱-۱۵۹۳، مختصری، ۱۰۱ بی).
۷. دوره افساری - زندی و بخشی از قاجار: این دوره از ادب

فارسی، از نیمه سده ۱۲ تا نیمه سده ۱۴ق را در بر می‌گیرد و خود به دو بخش قابل تفکیک است: نخست از انقراض صفویان تا آغاز سلطنت فتحعلی‌شاه (۱۲۱۲ق/۱۷۹۷م) که دوره فترت نام دارد و دوم دوره فتحعلی‌شاه تا آغاز مشروطیت که دوره بازگشت خوانده می‌شود (شمیسا، سبک شناسی شعر، ۳۰۵).

شعر: دوره فترت از نظر ادبی دوره فقیری است که در آثار شاعران آن هنوز نشانه‌هایی از مکتب وقوع و سبک هندی مشاهده می‌شود. مهم‌ترین شاعران این دوره، هاتف اصفهانی و پسرش سحاب اصفهانیند (همانجا).

در دوره فترت در اصفهان، شیراز و کاشان بحث نوعی تغییر در شیوه شاعری میان شاعران با استعداد مطرح شد. روی کار آمدن وزیران و رجال ادیب و بلیغ همچون میرزا مهدی استرآبادی و میرزا صادق نامی موجب شد که روش شاعران اهل مدرسه که سبک عراقی خوانده می‌شد، بر شیوه شاعری اهل بازار که سبک هندی بود، چیره شود و از این رو، این شیوه جدید، سبک بازگشت خوانده شد (نک: زرین کوب، از گذشته، ۴۵۹-۴۶۰).

جرقه‌های آغازین دوره بازگشت را می‌توان در دوران نادر شاه و کریم‌خان زند جست. این دو تن، خود علاقه آشکاری به شعر و شاعری نداشتند (نک: آربن پور، از صبا...، ۱۳/۱)، اما در زمان آنان شاعرانی چون مشتاق اصفهانی (۱۱۰۱-۱۱۷۱ق/۱۶۹۰-۱۷۵۸م) و بعدها عبدالوهاب نشاط، انجمنهای ادبی تشکیل دادند که اعضای آن شاعرانی چون عاشق و آذر بیگدلی بودند (همان، ۱۳/۱-۱۴). این شاعران و شاگردان آنان با بازگشت از سبک هندی به سبک عراقی، دوره جدیدی در ادب فارسی پدید آوردند که از آن به بازگشت ادبی (هم) تعبیر می‌شود.

در دوره قاجار کار شاعری چنان بالا گرفت که علما و فقها و مجتهدان هم به مطالعه آثار پیشینیان و طبع آزمایی پرداختند، تا جایی که در رد آراء مخالفانشان آثاری سرودند (زرین کوب، همان، ۴۷۲-۴۷۳). از میان حکیمان، متکلمان و اهل فلسفه، آخوند ملاعلی نوری (د ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م)، حاج ملاهادی سبزواری (د ۱۲۸۹ق/۱۸۷۲م) و آقا علی‌مدرس زوزی (د ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م) طبع شعری داشتند و سروده‌هایی عارفانه از آنان بر جا مانده است (همانجا).

نثر: در اوایل دوره مورد بحث، نثر فارسی همچنان پیچیده و سرشار از صنایع دشوار و عبارت پردازیهای خسته کننده است. برجسته‌ترین نمونه مغلق‌نویسی این عصر، ذره نادره از میرزا مهدی خان استرآبادی، منشی نادرشاه، بر جا مانده که تقلیدی مبالغه‌آمیز از شیوه و صاف الحضرة است و مطالعه آن اهل فن را نیز گریزان می‌سازد (آربن پور، همان، ۴۵/۱-۴۶).

در میان نثر نویسان دوره قاجار، نشاط اصفهانی در نگارش منشآت، میرزا تقی‌خان سپهر در تاریخ نگاری و رضاقلی‌خان هدایت در تذکره‌نویسی، نمونه‌های قابل توجهی عرضه کردند (صفا، همان،

مضامین نو را در همان قالبهای کهن و با رعایت موازین استوار شعر کلاسیک عرضه کردند و هرگز از محدوده شعر سنتی فارسی پا فراتر نهندند (همان، ۱۳۱/۲). تنها نوآوری این گروه از شاعران، استفاده از واژه‌ها و اصطلاحات دوره آزادی در شعرهای قدمایی است (همان، ۱۳۱/۲-۱۳۲). که این امر نیز نشانه نیاز بی‌چون و چرای آنان به یافتن راهی نو برای بیان مضمونهایی چون حمایت از ایران و مبارزه با استبداد است (همان، ۱۳۳/۲).

از شاعران این گروه محمد تقی بهار (۱۲۶۵-۱۳۳۰ ش/۱۸۸۶-۱۹۵۱ م) در سرودن قصیده به سبک قدما و با مضمون مدح و رثا مهارت داشت (همان، ۱۳۵/۲). وی پیش و پس از مشروطیت قصیده‌های خود را با اندیشه‌های انقلابی و شعار آزادی سرود. از میان سروده‌های دوره آزادی خواهی بهار، به ویژه مستزادهای او از نظر روانی نظم و هماهنگی مصرعهای کوتاه و بلند قابل توجه است (همان، ۱۳۶/۲-۱۳۷).
دوم: سرایندگان که در دوره مشروطه به خط مشی درست و روشنی دست یافتند و شیوه‌ای را پیش گرفتند که به «اشعار مطبوعاتی» معروف شد (همان، ۱۳۱/۲).

این گروه با سرودن تصنیف، ترانه و مستزادهایی به زبان ساده، در پیشرفت مشروطیت و بیداری مردم سهم بسزایی داشتند، ولی سروده‌های آنان جایگزین مناسبی برای میراث ارزشمند ادب کهن فارسی نبود (همانجا).

سرنشانی‌ترین سراینده شعر مطبوعاتی این دوره، اشرف‌الدین قزوینی است. وی با آغاز مشروطه روزنامه نسیم شمال را که سراسر شعر فکاهی و انتقادی بود، به تنهایی منتشر کرد و به واسطه همین سروده‌های طنز آمیز، او را به عنوان معروف‌ترین شاعر انقلاب مشروطیت می‌شناسند (همان، ۶۲/۲)؛ البته این نظر به معنی نادیده گرفتن جایگاه شاعرانی مثل عارف قزوینی و بهار، به عنوان شاعران ملی این دوره نمی‌تواند بود.

از غزل سرایان بزرگ مشروطیت محمد فرخی یزدی است که غزل او دارای مضامین نیشدار و انتقادهای تند درباره حکومت وقت ایران است (همان، ۵۰۸/۲).

ابوالقاسم عارف قزوینی دیگر غزل سرا و نیز تصنیف ساز و شاعر انقلابی این دوره است که از آغاز جنبش مشروطیت، استعداد خود را در سرودن تصنیف با دو مضمون عشق به وطن و آزادی به کار گرفت (همان، ۱۴۸/۲، ۱۶۱).

جنبش مشروطیت موجد روحیه نوجویی در شاعران این عهد شد. در نیمه دوم دوره مشروطه، به شاعرانی توانمند با آثار متنوع برمی‌خوریم. ایرج میرزا با زبان هزل آلود خود، نمونه منحصر به فرد طنزپردازی در این دوره را ارائه کرده است. دیدگاههای انتقادی ایرج، بیش از آنکه متوجه مسائل سیاسی باشد، به مشکلات اجتماع و واپس ماندگی مردم معطوف است (همان، ۴۱۴/۲).

از دیگر شاعران صاحب سبک دوره مشروطیت، محمدرضا

(۱۲۰-۱۳۱).

برجسته‌ترین نثر ادبی اوایل دوره قاجار را در آثار میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی (۱۱۹۳-۱۲۵۱ ق/۱۷۷۹-۱۸۳۵ م) می‌توان جست. از آنجا که نویسندگی قائم مقام به ایجاب موقعیتهای کاری صورت گرفته، تا حد قابل ملاحظه‌ای از تکلف و تصنع در امان مانده است و نویسنده با ترکیب جمله‌های کوتاه و سجعهای زیبا و حذف القاب و تعریفهای چاپلوسانه، نثری زیبا پرداخته که یادآور شیوه سعدی در گلستان است (آرین‌پور، همان، ۶۵/۱).

پس از قائم مقام، قآنی نیز کار تقلید از گلستان را با نگارش پریشان ادامه داد (همان، ۱۰۱/۱).

۸. دوره مشروطیت: این دوره از ادبیات فارسی مربوط به سالهای ۱۲۱۲ تا ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۴ ش/۱۸۳۳ تا ۱۹۲۱ یا ۱۹۲۵ م است. از زمان پادشاهی فتحعلی شاه، روابط سیاسی ایران و اروپا توسعه یافت. در همین روزگار میرزا محمد تقی خان امیرکبیر مدرسه دارالفنون را در ۱۲۶۸ ق بنا نهاد و به موجب آن زمینه آشنایی ایرانیان با دانشهای جدید فراهم شد (صفا، همان، ۱۲۲). بین سالهای ۱۳۰۴-۱۳۰۷ ق/۱۸۸۷-۱۸۹۰ م سید جمال‌الدین اسدآبادی کوشید تا در سفرهای خود بر ضد استبداد تبلیغ کند. کسانی چون میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله اصفهانی با انتشار روزنامه قانون در لندن، میرزا فتحعلی آخوندزاده با ترجمه مقاله و نمایشنامه، میرزا آقاخان کرمانی با نگارش رساله‌ها و سرودن شعر، میرزا عبدالرحیم طالبوف با نگارش اصول علمی و اجتماعی به زبان ساده و زین العابدین مراغی با نگارش رمان اجتماعی در مهیا شدن زمینه نهضت مشروطیت نقش بسزایی داشتند (آرین‌پور، همان، ۲۲۵/۱-۲۲۶). نویسندگان و شاعران دوره مشروطیت در آثار نظم و نثر خود اندیشه‌هایی نوین مطرح، و آن را در قالب سبکی ساده و بی‌تکلف بیان کردند. زبان نویسندگان این دوره به محاوره نزدیک، و آمیخته با واژه‌های دخیل اروپایی و ترکی استانبولی است که به دنبال طرح اندیشه‌ها و طرحهای نو، به زبان فارسی راه یافته است (صفا، همان، ۱۲۳-۱۲۴). علاوه بر آن، شفيعی کدکنی صدای اصلی ادبیات مشروطه را میهن پرستی و انتقاد اجتماعی می‌داند و درون مایه‌های شعر این دوره را مضامینی از قبیل آزادی، وطن، زن، غرب، صنعت غرب، بی‌توجهی به دین و تصوف معرفی می‌کند و از جمله ویژگیهای موضوعی شعر این دوره را ظهور ادبیات کارگری و از جمله ویژگیهای زبانی آن را نزدیک شدن به زبان کوچه - چه از جهت نحوی، چه از جهت واژگانی - می‌شمارد (ادوار...، ۳۶-۳۷، ۳۹، ۴۳، ۴۵). ادبیات دوره مشروطه شامل شعر، داستان، مقاله، نقد، طنز، ترجمه و نمایشنامه است. در آغاز مشروطیت گویندگان و نویسندگان گفتنیهای بسیاری داشتند که راه و قالب مناسبی برای بیان آن نمی‌یافتند (آرین‌پور، همان، ۶۰/۲).

شعر: فارسی سرایان این دوره را به حسب راهی که در بیان ادبی خود در پیش گرفتند، به دو گروه کلی می‌توان تقسیم کرد:

نخست: شاعرانی چون ادیب پیشاوری، ادیب الممالک و بهار که

میرزاده عشقی است. شعر سیاسی عشقی پر شور، تلخ و نیشدار و اغلب ناپخته و بی انسجام است، ولی در آنها تلاش وی برای آفریدن چیزی نوبا حفظ سنتهای پیشینیان آشکار است و همین امر باعث شده که او را از پیشوایان شایسته «سبک نو» بدانند (همان، ۳۶۶/۲-۳۶۷).

علی اکبر دهخدا شاعر، ادیب و لغوی بزرگ این عصر است که گاه از سر تفنن می سرود و این سروده‌ها اغلب سرشار از واژه‌های ناآشنای کهن و تعبیرات دشوار است (همو، از نیما، ...، ۱۳۴)؛ اما گاه در آن میان نمونه‌هایی موفق از شعر مثنوی فارسی این دوره نیز دیده می‌شود (همان، ۱۳۵).

از دیگر شاعران این دوره پروین اعتصامی (۱۲۸۵-۱۳۲۰ش/ ۱۹۰۶-۱۹۴۱م) است. مضمون شعر پروین دفاع از حقوق ستم‌دیدگان، تنوع و تجدد در اندیشه و حمایت از مشارکت زنان در امور اجتماع است (همان، ۵۴۰-۵۴۱). وی برای بیان مقصود خود، زبان ساده و روانی را برگزیده که ترکیبی از شیوه شاعران سبک خراسانی - به ویژه ناصر خسرو - و شیوه شاعران سبک عراقی - و از همه مهم‌تر سعدی - است و بدین ترتیب، اسلوبی مستقل و خاص خود به وجود آورده است (بهار، مقدمه، ۷).

نثر: نثر دوره مشروطیت از لحاظ موضوع بسیار متنوع است. ترجمه رمانهای اروپایی به فارسی از جمله عوامل زمینه‌ساز انقلاب مشروطیت بود که بر سیر داستان نویسی در ایران تأثیر گذاشت (سپانلو، ۲۶-۲۷). از جمله مترجمان آثار ادبی اروپایی این دوره، محمد طاهر میرزا، مترجم آثار الکساندر دوما، میرزا حبیب اصفهانی، مترجم حاجی بابای اصفهانی و ژیل بلاس و محمد حسین فروغی را می‌توان نام برد. نگارش رمانهای تاریخی فارسی چون شمس و طغرا از محمد باقر میرزا خسروی و عشق و سلطنت از شیخ موسی نثری نمونه‌هایی از پیروی ایرانیان از شیوه داستان نویسی غربی در این دوره است (همانجا). بایسته است که علاوه بر این جمع از یوسف اعتصامی (هم) مترجم آثار چون تیره بختان (بینوایان) نیز یاد شود. ترجمه نمایشنامه نیز در دوره مشروطیت آغاز شد و بر شیوه نویسندگی ایرانیان اثر گذاشت. نخستین نمایشنامه‌های ترجمه شده به فارسی عبارتند از آثار انتقادی و طنزآمیز مولیر که توسط اعتماد السلطنه به فارسی برگردانده شد. همچنین میرزا حبیب اصفهانی، کمال الوزاره و ناصر الملک هم نمایشنامه‌هایی ترجمه کردند، ولی آثار نمایشی فتحعلی آخوندزاده که توسط محمد جعفر قراچه داغی ترجمه شده، پیوند نزدیکی با مسائل جامعه ایران در آن روزگار دارد (همو، ۲۸-۲۹).

از جمله موضوعهای نثر دوره مشروطیت، مقاله‌نویسی و نثر مطبوعاتی است که به دنبال اعلام مشروطیت و آزادی مطبوعات در ایران رواج یافت (آرین پور، از صبا، ۲۱/۲).

رمان نویسی اجتماعی نیز از انواع نثر دوره مشروطه است که هدف آن نشان دادن معایب و مفاسد زندگی آن روزگار بوده است (همان، ۲۵/۲). مشفق کاظمی با نگارش تهران مخوف، و عباس خلیلی با

نگارش روزگار سیاه، یحیی دولت آبادی با نگارش شهرناز و صنعتی - زاده با نگارش مجمع دیوانگان، مهم‌ترین نویسندگان رمان اجتماعی این عصرند (نک: همان، ۲۵۸/۲-۲۷۷). البته رمان ایرانی در کنار ترجمه آثار اروپایی توفیق چندانی نیافت و از این رو، در نیمه دوم این دوره، جمال‌زاده، سعید نفیسی و محمد حجازی به نگارش داستانهای کوتاه رو آوردند (همان، ۲۷۸/۲).

مقارن با مشروطیت، حس وطن پرستی و ایران دوستی در میان ایرانیان شدت یافت و به دنبال آن ادیبان به ترجمه متون پهلوی، بزرگداشت مفاخر ملی، سرنویسی و تحقیق در فرهنگ و ادبیات ایرانی توجه خاصی نشان دادند (سپانلو، ۵۱-۵۲). برخی از پژوهشگران سرشناس عصر مشروطه عبارتند از محمد تقی بهار، محمد علی فروغی، سید حسن تقی‌زاده، محمد قزوینی، ابراهیم بورداود و صادق هدایت (همو، ۵۲-۵۳). به طور کلی، برجسته‌ترین ویژگیهای ادبیات عصر مشروطیت عبارتند از فرار گرفتن در کنار ملت یا ملت گرایی، تأثر از ادب غرب، نوجویی، انسان گرایی و جامعه گرایی، توجه به طبقات پایین جامعه و گاه بوج گرایی و یاس (یوسفی، ۱۵۷-۱۶۱).

۹. دوره معاصر: دوره معاصر با آغاز پادشاهی محمدرضا پهلوی در ۱۳۲۰ش آغاز می‌شود.

شعر: در این دوره، شعر به دو شیوه سروده می‌شود: نخست، شیوه بهار، رشید یاسمی، پروین اعتصامی و به دنبال آن لطفعلی صورتنگر و مهدی حمیدی شیرازی که اندیشه‌های تازه خود را در قالبهای سنتی شعر - ادامه شیوه دوره بازگشت - بیان کردند. دوم، شیوه علی اسفندیاری (نیما یوشیج) و پیروان وی که به جریان تغییر سبک شعر فارسی پیوستند و شیوه آنان نه تنها در مقابل شیوه گروه نخست، بلکه در مقابل میراث ادبی پیش از خود - که از این پس «ادب سنتی» خوانده شد - فرار گرفت و «شعر نو» نامیده شد (شمیسا، سبک‌شناسی شعر، ۳۴۳). تصرف نیما در قالب شعر فارسی به صورت تغییراتی در وزن و قافیه عرضه شد. در شیوه نیما شعر دارای وزن عروضی و قافیه است، ولی شمار ارکان عروضی در مصراعها تفاوت دارد و قافیه نیز جای مشخصی ندارد (همو، انواع، ...، ۳۵۶؛ اخوان ثالث، ۱۳۱-۱۳۲).

علاوه بر شکل ظاهری، شعر سنتی و شعر نو از لحاظ محتوا نیز دو مقوله متفاوتند؛ به این مفهوم که نگرش و بینش شاعر نو، بیان کننده ماهیت و کارکرد موضوع مورد وصف است، در حالی که در شعر سنتی، بنای ذهنیت شاعر بر صفت یا خصوصیات صوری موضوع نهاده می‌شود (عبادیان، ۵۴). در این دوره، نیما یوشیج با بدعت نهادن شعر نو و صادق هدایت با به کار گرفتن موازین جدید داستان نویسی که موجب غلبه واقع گرایی در نویسندگان پس از او شد (همو، ۹۰؛ سپانلو، ۷۲)، اساس ادبیات معاصر را پی‌ریزی کردند. شیوه سخن‌سرایی نیما به عنوان شعر «آزاد» معروف شد (شمیسا، همانجا). به تدریج پیروان نیما، در عرصه‌های جدید، نوآوری‌هایی کردند. از جمله قالب شعر «سپید» نوعی از شعر معاصر است که وزن و آهنگ آن از نوع عروضی

نمایشنامه‌نویسی نیز از موضوعهای نثر معاصر و دنباله کوششهای دوره مشروطیت است. همزمان با آغاز سده جدید، به دنبال جنبش مشروطه، حس وطن‌پرستی شدت یافت و از این رو، درون مایه درک افتخارهای گذشته و لزوم پیدا شدن یک منجی ملی، موضوع اصلی نمایشنامه‌های این دوره است (سپانلو، ۲۰۵-۲۰۶). به تدریج با آغاز دوره معاصر، موضوع بازجست هویت ملی به بن‌بست رسید و نسل جوان‌تر در آثار نمایشی خود به واقعیت‌های روزمره توجه نشان داد. از جمله حسن مقدم با نوشتن جعفرخان از فرنگ آمده، ذبیح بهروز با نگارش جیجک علی‌شاه و سعید نفیسی با نمایشنامه آخرین یادگار نادرشاه، هر کدام به نوعی به بی‌فرهنگی و سطحی بودن و نیز زرق و برق تفرعن رسمی روزگار خود اعتراض کردند (همو، ۲۰۶-۲۰۷).

از ۱۳۳۷ش به بعد، فعالیت گروه هنر ملی با همکاری شاهین سرکیسیان آغاز شد. این گروه به مسائل، قصه‌ها و چشم‌اندازهای ملی و بومی توجه داشتند و به تدریج در زمینه‌های متنوعی کار خود را ادامه دادند. از جمله نمایشنامه‌نویسان این گروه می‌توان از علی نصیریان، غلامحسین ساعدی، پرویز کاردان و بهرام بیضایی نام برد (همو، ۲۱۴-۲۱۵).

نقد ادبی به شکل امروزی آن در آثار قدما بی‌سابقه است. از اصول نقد معاصر، توجه به خاستگاه اثر، رابطه اثر با جامعه و تأثیرات متقابل آنهاست (همو، ۲۴۸). نخستین بار نیما یوشیج از شیوه نقد منتقدان روزگار خود، انتقاد کرد و آن را فاقد بصیرت علمی در خصوص علل اجتماعی انواع ادبی و اسلوبهای پیدا شده در ادبیات جدید دانست (ص ۸۴).

آثار نقد جدید اغلب در قالب مقاله و در نشریات منتشر شده است. از جمله نخستین منتقدان برجسته دوره معاصر می‌توان از تقی رفعت، فاطمه سیاح و احسان طبری نام برد. تلاش این پیشگامان موجب شد که از ۱۳۴۰ش به بعد، نقد ادبی به یکی از پرخواننده‌ترین مطالب مطبوعات تبدیل شود. در این سالها، به دنبال ترجمه‌نقد‌های غربی، منتقدان ایرانی معیارهای انتقاد غربیان را در آثار خود ملاک قرار دادند. از علی شریعتی در تحقیقات اسلامی، رضا براهنی و محمد حقوقی در مباحث نظری شعر، ویدالله رؤیایی، اسماعیل نوری علا و شمیم بهار در طرح اندیشه‌های جدید ادبی و پرویز دوابی در نقد سینمایی آثار انتقادی ارزنده‌ای بر جا مانده است (سپانلو، ۲۶۸-۲۷۲).

مآخذ: آرنی پور، یحیی، از صبا تا نیما، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، از نیما تا روزگار ما، تهران، ۱۳۷۴ش؛ اخوان ثالث، مهدی، بدعتها، بدایع و عطا و لقای نیما یوشیج، تهران، ۱۳۶۹ش؛ اشعار پراکنده قدیم‌ترین شعرای فارسی زبان، به کوشش ژیلبر لازار، تهران، ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲م؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ج ۳، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹ش؛ بهار، محمدتقی، سبک شناسی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همو، مقدمه بر دیوان پروین اعتصامی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمد تقی بهار، تهران، ۱۳۶۶ش؛ خانلری، پرویز، تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ دولت‌شاه سمرقندی، تذکره الشعراء، به کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۰م؛ ریکا، یان، ادبیات ایران در زمان سلجوقیان و مغولان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۴ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، از گذشته ادبی ایران، تهران، ۱۳۷۵ش؛ همو، (سروداها)

نیست و قافیه در آن جای ثابتی ندارد (همان، ۳۵۷).

معروف‌ترین شاعر این شیوه، احمد شاملوست (همو، سبک شناسی شعر، ۳۴۶). شعر «موج نو» که شعری است بی‌وزن، از انواع شعر معاصر به شمار می‌آید. تفاوت این شعر با نثر در نحوه بیان و تصویر سازی شاعرانه است. شعر موج نو با تعقید و دشواری آمیخته است (همانجا)، از جمله شاعران این شیوه احمد رضا احمدی است (همو، انواع، ۳۵۹). در میان این ۳ شیوه، شعر نو یا آزاد مخاطبان بیشتری یافت. در سرودن شعر سپید، گروهی به خطا، آثار ادبی منتشر را شعر نامیدند و در شعر موج نو، گروهی نثرهای دشوار و پرتعقید را شعر خواندند. اما سهولت انتشار شعر در دوره معاصر باعث شد تا بسیاری از کسانی که هنوز شیوه مورد نظر خود را نیافته بودند، آثاری منتشر کنند که چهره شعر سبک جدید را مخدوش کرد (همو، سبک شناسی شعر، همانجا).

در سالهای اخیر تأثیر و تأثر شعر نو و سنتی در هم، موجب پیدایش غزل نو شد (همانجا). محمد حسین شهریار از غزل سریان معاصر است که در سرودن شعر نو نیز تجربه‌هایی دارد (زرین کوب، از گذشته، ۵۵۴).

نثر: نثر معاصر، از روزگار هدایت به بعد، از آخرین نشانه‌های میراث کهن و صنایع مزاحم لفظی و اطناب غیر ضروری پیراسته شد و در کنار آثار ادبی و تاریخی، مطالعات فلسفی و اجتماعی هم رواج یافت (سپانلو، همانجا). محتوای نثر معاصر نیز چون دوره پیشین بسیار متنوع است؛ صادق هدایت را پیشرو نویسندگی رئالیسم در ایران، و در زمینه داستان‌نویسی، آثار آخرین سالهای زندگی او را، نمونه برجسته آثار معاصر می‌دانند (زرین کوب، همان، ۵۵۵؛ سپانلو، ۹۸-۹۹).

پس از هدایت، صادق چوبک شیوه او را با نگاهی بس تلخ‌تر دنبال کرد و مجموعه داستانهایی پدید آورد که در محیطی از فساد، تعفن و پلیدی شکل می‌گیرد (همو، ۱۰۵).

بزرگ علوی نیز با مایه گرفتن از روحیه ایرانی، تجربه‌های موفقی در دو زمینه داستان کوتاه و رمان از خود بر جا گذاشته که مجموعه‌های چمدان، نامه‌ها، میرزا و رمان چشمهایش از آن جمله است (همو، ۱۰۴).

جلال آل احمد از جمله نویسندگان معاصر است که در شیوه نگارش نثر معاصر اثر گذاشته، و باعث تحولی در آن شده است. آل احمد نثری ساده و نزدیک به گفت و گویش گرفت که سرشار از واژه‌ها، تعبیرها، اصطلاحها، جمله‌های بریده و ضرب‌المثل‌های عامیانه است (میرصادقی، ۶۲۸-۶۲۹). رمان مدیر مدرسه و مجموعه‌های دید و بازدید، زن زیادی و گل‌دسته‌ها و فلک از تجربه‌های اوست.

در زمینه داستان کوتاه نویسی، ابراهیم گلستان، محمود اعتمادزاده (م. ا. به آذین)، سیمین دانشور، بهرام صادقی و غلامحسین ساعدی هر کدام در زمینه‌های خاص خود آثار ماندگاری دارند (نک: همو، ۶۳۶-۶۵۷).

است. تواریخ شهرها و تواریخ عمومی هم اطلاعات قابل توجهی به دست می‌دهند؛ چنانکه تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری چندان عظیم می‌نماید (۱۰ یا ۱۲ مجلد) که خواننده را از کثرت دانشمندان و ادیبان نیشابور در دوره‌ای نسبتاً کوتاه دچار شگفتی می‌سازد. از اینگونه آثار فهرست بزرگی می‌توان به دست داد. همچون محاسن اصفهان مافروخی که بیش از همه به شعر و ادب پرداخته، و به علاوه ترجمه فارسی آن در سده ۷ ق. اهمیت آن را از لحاظ بررسی تحولات زبان‌شناختی و ادبی دو چندان ساخته است. از دیگر منابعی که لازم است برای چنین تحقیقی به صورت گسترده‌ای مورد بهره‌برداری قرار گیرد، دیوان شاعرانی است که ایرانی بوده، یا در ایران زیسته‌اند و انبوهی از آنها اینک در دسترس است.

به روزگار معاصر، موضوع زبان و ادب عربی در ایران، هنوز چنانکه باید مورد بررسی قرار نگرفته، ولی در لابه‌لای آثاری که درباره تاریخهای ادبیات فارسی نوشته شده، اطلاعاتی عرضه گشته است، خاصه که در قرون اولیه اسلامی تفکیک زبان و فرهنگ عربی و فارسی تقریباً محال است و نویسندگان تواریخ ادبیات به ناچار از منابع فرهنگ عربی در این باره که آکنده از مایه‌های ایرانی است، سود برده‌اند؛ نیز باید از کتاب زبان تازی در میان ایرانیان اثر قاسم توسرکانی نام برد که جامع‌ترین اثر در این باب است و هم هوشمندانه به موضوع پرداخته، و هم انبوهی کتاب را جست‌وجو کرده، ولی متأسفانه این اثر کمتر مورد توجه و استفاده قرار گرفته است. اما برخی به جای بررسی ادبیات عرب در ایران، فهرستی از بزرگان ایرانی عربی‌نویس تدارک دیده‌اند که هدفی جز بزرگ‌نمایی ایرانیان نداشته، و واکنشهایی را از سوی محققان عرب در پی داشته است که گویای اغراض خاص آنان است.

فضای فرهنگی ایران از فتح اسلامی تا حدود ۳ قرن بعد دستخوش خاموشی هول‌انگیز بود. همه فرهنگ دیرپای آن گویی تنها از مجرای بین‌النهرین سیل‌وار به رودهای خروشان که در زبان عربی جاری بود، می‌پیوست و گویی سرزمین ایران بر اثر این انتقال، از مایه‌های فرهنگی و تاریخی خود تهی می‌گشت تا جای را برای ادب عربی - دینی بگشاید. عربها که گروه گروه در ایران سکنی می‌گرفتند، زبان و ادب خود را به کار می‌بردند و آن را به کارگزاران و موالی خویش می‌آموختند؛ چنانکه اصطخری در سده ۴ ق زبان دولتی را در ایران، عربی دانسته، و از حضور خاندانهای عرب در ایران یاد کرده است (ص ۱۲۰، ۱۲۲ بی). پس باید گفت بی‌گمان زبان ادب نیز میان عربها و بسیاری از ایرانیانی که راهی به مراکز قدرت می‌جستند، عربی بود؛ چنانکه امیری چون یعقوب لیث را نیز شاعران به عربی مدح می‌گفتند و «بدان روزگار نامه پارسی نبود» (تاریخ... ۲۰۹) و تردیدی نیست که دیوانهای حکومتی او نیز به عربی بود. در دربارهای امیرانی که در ایران فرمان می‌راندند و در یکی دو قرن اول اسلام غالباً عرب بودند، زبان عربی رواج تمام داشت و تقریباً هیچ دریاری، حتی سرای امیران و وزیران دست دوم و سوم، از شعر و ادب خالی نبود و مرزی میان ایشان و مراکز بزرگ عربی یا

بخارا، یسما، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ س ۱۱، ۷؛ سیانو، محمد علی، نویسندگان پیشرو ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ شبلی نعمانی، شعرالعجم، ترجمه محمدتقی فخر داعی گلانی، تهران، ۱۳۳۵ ش؛ شفیع کدکنی، محمدرضا، ادوار شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ همو، بررسی سبک هندی و شعر بیدل، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، صور خیال در شعر فارسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ شمس قیس رازی، المعجم فی معاییر اشعار العجم، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۱۴ ش؛ شمس، سیروس، انواع ادبی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ همو، سبک‌شناسی شعر، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ همو، سبک‌شناسی نثر، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ صادقی، علی‌اشرف، تکون زبان فارسی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، مختصری در تاریخ تحول نظم و نثر پارسی، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ عبادیان، محمود، درآمدی بر ادبیات معاصر ایران، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ عوفی، محمد، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ عین القضاة همدانی، تمهیدات، به کوشش عفاف عیran، تهران، ۱۳۲۱ ش؛ فرخی سیستانی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش سعید حسینیان، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ فلاح، غلام فاروق، مرجع اجتماعی سبک هندی، مشهد، ۱۳۷۴ ش؛ قزوینی، محمد، بیست مقاله، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ کلباسی، ایران، فارسی ایران و تاجیکستان، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ گلچین معانی، احمد، مکتب وقوع در شعر فارسی، مشهد، ۱۳۷۲ ش؛ محتشم کاشانی، دیوان، ج سنگی؛ محبوب، محمد جعفر، سبک خراسانی در شعر فارسی، تهران، انتشارات فردوسی؛ منوچهری دامغانی، دیوان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ میرصادقی، جمال، ادبیات داستانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ نیا، یوشیچ، ارزش احساسات و پنج مقاله در شعر و نمایش، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ وزین‌پور، نادر، مدح، داغ‌ننگ بر سیمای ادب فارسی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحاء، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ یوسفی، غلامحسین، «سیمای ادبیات فارسی معاصر»، سیرغ، تهران، ۱۳۷۲ ش، شه ۱۲-۱۳.

۷. ادبیات عرب در ایران

در ۳ قرن اول اسلام، اثر جامعی درباره ادب و ادیبان عربی و عربی‌گوی پدید نیامد، گرچه در جنگهای بزرگ ادب و تواریخ و آثار جغرافیایی این دوران اطلاعات بسیاری درباره ادب و ادیبان می‌توان یافت؛ اما در اواخر سده ۴ ق کتابی ارجمند با عنوان *تیمه الدهر* نگاشته ثعالبی (د ۴۲۹ ق) پدید آمد که برای اولین بار شاعران عربی‌گوی را بر حسب منطقه دسته‌بندی کرده، و درباره آنها اطلاعاتی به دست داده است (درباره او، نک: براون، ۱/۴۴۵-۴۴۹). بخش سوم این اثر به شاعران عراق و دربار امیران دیلمی، و بخش چهارم به خراسان و ماوراءالنهر اختصاص یافته است. ثعالبی بعدها برای تکمیل آن اثر، *تمه الیتمه* را نوشت. در سده ۵ ق باخرزی (م ۴۶۷ ق) *دمیه القصر* را نوشت که دنباله اثر ثعالبی است و در آن از شاعران و ادیبان شرق و غرب و ولایات مرکزی ایران سخن راند. از قرن ۶ ق نیز کتاب *خریده القصر* اثر عمادالدین کاتب اصفهانی (د ۵۹۷ ق) در دست است که با یک واسطه (*زینة الدهر*)، تکمله *دمیه القصر* به شمار می‌رود. ۳ جلد از این اثر بزرگ به سرزمینهای ایران و ادیبان و شاعران عربی‌گوی آن اختصاص دارد که به ترتیب از اصفهان و خراسان آغاز شده، پس از فارس و خوزستان و کرمان و ایالت جبال، به آذربایجان رسیده، و از آنجا پهنه کنار دریای خزر را طی کرده، به بخشهایی از لرستان می‌رسد. بخش مهمی از مجلد آخر به اشعار ابوبکر ازجانی اختصاص یافته

رستمی و ابوبکر خوارزمی و صاحب سر آن داشتند که درون فضایی فراسوی اجتماع و مردم سیر کنند و الگوی آنان قصاید بزرگ و پرطمطراق عرب بود و واژگان و لحن گفتارشان و نیز تصاویر شاعرانه‌شان هم پیوسته تقلیدی از شعر سنتی عرب به شمار می‌رفت. در چنین فضایی خواننده عرب هیچ‌گاه احساس غربت نمی‌کند، زیرا ستهای اصیل عربی یا شیوه‌های نوحاستگان عراق در سراسر سرزمینهای ایرانی بازتاب یافته است. این حالت زبان‌شناختی اجتماعی که در دیوان شاعران قرنهای ۵ و ۶ ملاحظه می‌شود، در دو منبع متأخرتر، یعنی *دمیه القصر* و *خریده القصر* سخت فراگیرتر است، زیرا در تیمه، اشاراتی که بار محیط فرهنگ ایران را دربردارند، به مراتب بیشتر از آن چیزی است که در آن دو کتاب می‌توان یافت. این پدیده را چگونه توجیه باید کرد؟ مگر نه آن است که در زمان نگارش *دمیه* و به خصوص *خریده*، زبان و ادب فارسی فراگیر شده بود؟ چه چیز باعث شده است که عربی‌نویسان، خود را این چنین با فارسی بیگانه نشان دهند و به صراحت بگویند که ایشان را با فارسی کاری نیست؟ شاید برای زمان تیمه بتوان گفت که هنوز نویسندگان حضور و قدرت فارسی را باور نداشتند و هیچ‌گاه پیش‌بینی نمی‌کردند که این زبان، به آن سرعت شگفت‌انگیز، پویا و زایا شود و به همین سبب، تنها به عربی که مدت ۳ قرن زبان علم ادب بود، عنایت ورزیدند. اما این تصور، دیگر درباره صاحب *خریده* که اینک با شاهکارهای بزرگ فارسی آشنا بود، صادق نیست و پرهیز عمادالدین کاتب اصفهانی از فارسی، ناگزیر انگیزه‌های روان‌شناسی و جامعه‌شناسی داشته است، نه زبان‌شناسی (در این کتاب حتی یک بار به فردوسی و شاهنامه اشاره نشده است). اما به رغم اینهمه اصرار، جریان سیال فرهنگ و زبان محلی، گاه آشکارا و گاه پنهانی و حتی موزیانه به این آثار عربی راهی گشوده است و بررسی این نفوذ و جلوه‌ها و انگیزه‌های آن بی‌گمان بهترین اسناد برای پژوهشهای ادبی و زبانی و اجتماعی است.

در قرن ۴ و آغاز قرن ۵ ق که عرصه تیمه تلقی می‌شود، برخی از شاعران به محیط اطراف می‌نگریستند و به شیوه شاعران نوحاسته عراق در هر چیزی نکته‌ای یا تشبیهی دلنشین می‌یافتند و آن را تصویر می‌کردند: از این رو، عربی‌گویان محیط ایران، از زبان و واژگان بومی مردم تأثیر پذیرفتند، چنانکه مأمونی (د ۳۸۳ق) با آنکه عرب بود، در اشعار خویش بسیار واژگان فارسی به کار برده است (تعالی، همان، ۱۸۲/۴-۲۲)، یا شاعرانی چون ابوالفضل مروزی و ابوعبدالله ضریح امثال فارسی را به شعر عربی درمی‌آوردند (همان، ۱۰۳-۱۰۴/۴) و حتی کسی مانند ابوالحسن ابن مؤمل ابیاتی از رودکی را به عربی درآورده است (همان، ۱۶۹/۴؛ نیز نک: همو، تیمه، ...، ۲۵/۲، ۵۱، ۱۱۴؛ راوندی، ۱۸(۱)۵۹-۶۰، ۱۵۹، بی). نیز قطعات و قصایدی که به مناسبت جشنهای ملی ایرانی به عربی سروده شده، در سراسر ادبیات عرب از حدود سال ۲۰۰ق به بعد، به ویژه در شعر عربی ایرانی سخت فراوان است (تعالی، تیمه، ۱۵۸/۴).

دستگاه خلافت وجود نداشت و رابطه و آمد و شد امری طبیعی بود و هیچ غریب نیست که شاعری یا ادیبی بزرگ از خراسان - که خود از مراکز مهم ادب عربی شد - برخیزد و در عراق بدرخشد. چنانکه آورده‌اند خلیل بن احمد، کتاب *العین* را همانجا تألیف کرد (فرای، ۱۸۷)، از آن سوی با توجه به آنکه تازیان ایران، در آغاز به لهجه‌های گوناگون سخن می‌گفتند و سپس عربی فصیح را، نخست به گونه‌ای طبیعی و با ممارست، و آنگاه در مکتب و مدرسه فرا می‌گرفتند، این امر وضع آنان را تا حدی به وضع فارسی‌زبانان عربی آموزش‌شده می‌ساخت و هر دو گروه مجبور بودند رنج تحصیل را بر خود هموار سازند.

استقلال دولتهای داخلی ایران از اواخر قرن ۲ق در گسترش ادبیات عرب و سپس پیدایی ادب فارسی تأثیری تمام داشت. طاهریان منشی سراسر عربی داشتند (دولت‌شاه، ۳۰؛ نفیسی، ۱۸؛ زرین کوب، ۵۱۳). در عصر صفاریان هم با آنکه یعقوب از شاعران، شعر فارسی می‌طلبید، اما بی‌گمان امور دیوانی و رسائش به عربی بود و شاعر دربار او، ابراهیم بن ممشاد متوکلی (زمانی چند ندیم متوکل عباسی بود) حتی آنگاه که شعر شعوبی و عرب ستیز می‌خواست بگوید، آن را به عربی می‌سرود (یاقوت، ۱۶/۲-۱۸؛ قس: ضیف، *العصر العباسی*، ...، ۹۹/۲). در دربار صفاریان متأخر و هم سامانیان در خراسان، زبان عربی، زبان ادب و سیاست بود و مکاتبات همه حتی با امیران و سپهسالاران خراسان هم به عربی انجام می‌شد (قس: تویسرکانی، ۱۳۹، بی). دربار سامانیان را چهره‌های تابناک ادب و استادان عربی‌نویس پر کرده بودند و امیران و وزیران و دیوانسالاران به عربی می‌نوشتند و سخن می‌گفتند (تعالی، تیمه، ...، ۶۲/۴-۶۳، ۹۰-۹۴)، و دانشمندی چون ابواسحاق فارسی استاد نحو و لغت عربی، بزرگ‌زادگان را درس ادب می‌داد و دیوان رسائل را ویرایش می‌کرد (همان، ۱۷۱/۴). فضای شاعرانه در بخارا و دیگر شهرهای خراسان از تحرک و نشاط آکنده بود. یکی از شاداب‌ترین شاعران، لحام، بزرگان خراسان را به عربی هجو می‌گفت (همان، ۱۱۶/۴-۱۳۱). رقیب او مطرانی هم «نوروزیه» اش به عربی است و هم توصیف قحطی بخارا و آب و هوای آنجا (همان، ۱۳۴/۴-۱۳۶، نیز درباره دیگر ادیبان نامدار این دوره، نک: ۷۱/۴، بی).

در نیشابور نیز، بزرگان شهر سخت به عربی گرایش داشتند، چنانکه امیران میکالی بیشتر عربی‌دان بودند و نویسندگان و شاعران بزرگی چون متنبی و ابن درید ایشان را ستایش کرده، یا آثار خود را به آنها تقدیم کرده‌اند. آورده‌اند که میکالیان، ابن درید را به پاداش کتاب *جمهره* که برای ایشان نگاشت، ریاست دیوان رسائل سرزمین فارس دادند (نک: ه. د. ابن درید). ابومحمد میکالی خود جنگی از اشعار بزرگان فراهم آورده بود که مورد استناد تعالی (همان، ۱۴۵/۴، ۳۸۳، ۴۸۱-۴۸۲) واقع شد و ابوالفضل میکالی هم دارای کتاب و دیوان شعر عربی بوده است (باخرزی، ۷۱۵/۲).

قصاید و قطعات ادیبانه و فاخری که در این سوی سروده می‌شد، از شعر عراق و شام چیزی کم نداشت. اما شاعرانی از نوع ابوسعید

نیمه دوم قرن ۴ق را باید عصر صاحب بن عباد (د ۳۸۵ق) خواند. شخصیتی که سالیان دراز بر همه ادبیات عرب ایران سایه افکند. بخش اعظم روایات شرقی تیمه الدهر به رابطه شاعران بزرگ با او و نیز سخنان و اشعار خود او اختصاص یافته، و تعالی فهرستی از شاعران بزرگ وابسته به دستگاه او و ستایشگرانش را آورده است (همان، ۲۲۶/۳). صاحب خود چند اثر گرانبها، همچون *الکشف عن مساوی المتنبی* نوشت که بر تسلط کم مانند او بر ادبیات عرب دلالت می‌کند. یکی از ادیبانی که با صاحب دوستی داشته است و شرح احوال و آثارش چهره واقعی ادبیات عرب را در ایران به نیکی باز می‌نماید، ابوالفتح بستی (د ۴۰۰ق) است که حوزه فعالیتش خارج از قلمرو ادبی صاحب، یعنی در شرق ایران بود. نثر و شعر بستی که در صنعت‌گرایی و آرایه‌پردازی کم از آثار صاحب ندارد، در صف مشهورترین فرآورده‌های ادبی عربی قرار گرفته است (نک: ه، د، ابوالفتح بستی). ادیب دیگری که در ایران صاحب مکتبی نو در ادبیات عرب شده، بدیع الزمان همدانی است. شیوه مقامه‌نویسی که او پی انداخت، مکتبی بدیع به شمار می‌آید و بعید نیست از سنتهای ادبی محلی نیز الهام گرفته باشد. نیز «نمایشنامه‌نویسی» او به رغم سجع و قافیه که بلایی فراگیر شده بود، اصیل‌ترین مکتبی است که با فراسوی شعر و نثر ادب نهاده، با روحمیات و خلیقات عامه مردم رابطه برقرار می‌کند. این شیوه در نمایشنامه «ابوالقاسم بغدادی» جلوه‌ای شگفت می‌یابد (نک: آذرنوش، «نمایشنامه...»، ۳۰-۲۲؛ نیز نک: ه، د، ابومطهر ازدی). اما مقامات بدیع الزمان که بزرگ‌ترین اثر در نوع خود است، همواره مورد تقلید قرار می‌گرفت (ذکاوتی، ۵۳-۵۴) و بی‌گمان مقامات حریری بهترین تقلید آن است.

وضع روحی بدیع الزمان که گویا پا از سرزمینهای ایرانی بیرون ننهاده، به راستی جالب توجه است. او نیز مانند مددوحش صاحب، با فارسی و فرهنگ ایرانی سرستیز داشت (آلوسی، ۱۶۰/۱-۱۶۱؛ قس: ذکاوتی، ۲۵)، با اینهمه، او هم نمی‌توانست همیشه از نفوذ فرهنگ محلی بگریزد، زیرا فارسی را نیک می‌دانست و حتی گاه شعری از این زبان به عربی برمی‌گردانید (نک: تعالی، همان، ۲۸۰/۴، تمه، ۱۰۰/۱). از اینگونه شخصیتها - البته در درجات پایین‌تر - بسیار می‌توان معرفی کرد و با شگفتی پرسید چگونه پهنه ایران به محیطی مناسب برای پرورش زبان و فرهنگ عربی تبدیل شده بود؟ آیا در این فضای فراخ که عربی اشغال کرده، عربی فصیح - که دیگر هیچ قومی در گفتار روزانه آن‌را به کار نمی‌گیرد - زبان مردم ایران شده بود؟ مقدسی (ص ۳۲) اشاره می‌کند که پاک‌ترین زبان عربی از خراسان بود، حال آنکه در دیگر جایها عربی عامیانه رواج داشت و عربی فصیح به اهل فضل منحصر بود. پیداست که زبان پاک خراسانیان هم چیزی جز یک لهجه غیرفصیح نبوده، ولی این زبان و لهجه‌های دیگر میان چه کسانی رواج داشته است؟

صنعت و لفظ پردازی گویی نخست در ایران سر برکشید و سپس

سایه خود را بر همه ادب عربی تا فراسوی اندلس گسترانید (بستانی، ذیل ابوالفتح بستی؛ ضیف، *عصر الدول*، ۶۳۳). شاید سبب این امر همانا فارسی‌زیان بودن بیشتر این ادیبان باشد، زیرا تسلط بر دقایق و ظرایف عاطفی و فرا زبانی و نهانی یک زبان بیگانه همیشه دشوارتر است، تا احاطه بر صنایع آن که از راه آموزش نیز فراهم می‌آید. مردم عراق این نکته را دریافته بودند و از این جهت از سر غرور از قبول اشعار شرقیان خودداری می‌کردند، چنانکه درباره شعر ابوالفتح بستی و آثار باخرزی همین را گفته‌اند (یاقوت، ۳۸۱/۳۹؛ باخرزی، ۳۲۴/۱).

تردید نیست که ادب عربی در ادب فارسی جریانی مداوم یافته، و ادب عربی نیز به نوبه خود از فرهنگ ایرانی بهره برده است. با اینهمه، گویی حائلی عظیم میان دو جهان عربی و فارسی قد برافراشته است. عبدالواسع جبلی مثال خوبی برای تأیید این معنی است. عمادالدین کاتب اصفهانی که شرح حال او را نوشته (نک: ۲۷/۲-۳۱)، کوچک‌ترین اشاره‌ای به فارسی‌دانی یا اشعار فارسی او نکرده است؛ اما همین شاعر در تواریخ ادب فارسی جز فارسی‌سرایی زبردست نیست که البته به عربی نیز شعر می‌سروده است (مثلاً نک: صفا، ۶۵۱/۲). از آن‌سوی باید متذکر شد که گرچه بحث درباره پیدایش زبان نوشتاری فارسی، موضوع این مقاله نیست، اما فهم موقعیت زبان عربی در ایران، در بسیاری وجوه آن، بدون پرداختن به ظهور و رواج ادب فارسی میسر نیست.

با بررسی آثار ترجمه‌شده‌ای چون کتاب معروف ترجمه تفسیر طبری که برای امیرمنصور سامانی نگاشته شد (نک: ۵/۱)، تا دیگر ترجمه‌ها و تالیفات که در پزشکی و داروشناسی و جغرافیا و تاریخ و فقه پدید آمد، می‌توان دریافت که فارسی دری با گامهایی لرزان و بیشتر به پشتوانه عربی در حال تکوین است و به وادیهای گوناگون ادبی و علمی وارد می‌شود. در این آثار هر چند واژگان عربی اندک است، ولی ساختار دستوری بیشتر عربی است و هر چه در زمان پیش می‌رویم، این حالت معکوس، و سپس تشدید می‌گردد: از قرن ۵ق به بعد پیوسته ساختارهای دستوری، فارسی‌تر می‌گردند، اما واژگان عربی، سایه‌ای سنگین و گاه مزاحم بر زبان فارسی می‌افکند. در پایان قرن ۴ و آغاز قرن ۵ق، کشاکشی سخت اما نهانی میان دو زبان عربی و فارسی آغاز می‌گردد. از یک سو شعر و ادب عربی رواج بیشتر می‌یابد و کتابهای بزرگ علمی به این زبان نوشته می‌شود و چهره‌های تابناک و جاویدان ایرانی چون رازی، فارابی، ابن سینا، بیرونی و خوارزمی آثار بزرگ خود را به عربی می‌نویسند، از سوی دیگر برخی چون ابوعلی سینا نیز ناچار می‌شوند به خواسته مردم یا فرمانروایان ایرانی آثاری به فارسی بنویسند، یا برخی از آثار عربی به همین سبب به فارسی ترجمه شد (ابن سینا، *دانشنامه...*، ۲-۱، *حی بن یقظان*، ۲؛ قس: تویسرکانی، ۲۱۰).

موقعیت ابوریحان در کشاکش میان دو زبان جالب است. اگرچه او بیشتر دوست دارد به عربی هجایش کنند تا به فارسی مدحش گویند، و

خریده القصر است، دواوین سلاجقه را فارسی کرد (دولت‌شاه، ۳۵؛ محمدی، ۱۳۳/۱؛ تویسرکانی، ۲۸۶؛ صفا، ۱۷۴/۱)، منتجب‌الدین جوینی در عتبه‌الکتابه که مجموعه منشآت اوست، هیچ نام‌های به عربی درج نکرد؛ و سرانجام نیاز جامعه دبیران چندان شدید شد که محمد میهنی در حدود سال ۵۰۰ق لازم دید کتابی به نام دستور دبیری به فارسی بنگارد.

ادب عربی در ایران سده ۶ق را می‌توان عصر خریده القصر نامید. حوزه جغرافیایی و شمار شاعران در این کتاب بسی گسترده است، اما عمادالدین کاتب تصریح می‌کند که چیزی به فارسی نخواهد آورد (۱۱۱/۲)، با اینهمه، در چندین جای کتاب او، فضای ایرانی با قدرت تمام جلوه‌گری می‌کند. وی بارها به اشعار و امثال فارسی که به عربی ترجمه شده، اشاره می‌کند، مانند الروضة الزاهرة ابوبکر اصفهانی (۱۶۱/۱، ۱۶۴-۱۶۶) و ترجمه‌های نظام بلخی و راوندی و پسرش که امثال و اشعاری به عربی ترجمه کرده بودند (۱۰۹/۲، ۷۶/۳-۷۷). گروه بی‌شماری از شخصیت‌های خریده، شاعران بزرگ فارسی یا فارسی‌دوستان معروفند (نک: ۶۱/۲، ۶۲، ۱۱۰، ۱۳۲، ۱۴۸، ۱۵۱). نکته جالب آنکه عمادالدین از برخی اشعار عربی («به وزن عجمی») یاد کرده، و این را با شیوه عربها مغایر دانسته است (۲۴۶/۱). وزنهایی که او عجمی خوانده، دو تا در بحر هزج، یکی در بحر مضارع، و دیگری قطعه‌ای است که در هیچ بحری نمی‌گنجد و ممکن است از اوزان عامیانه ایرانی باشد (۱۱۲/۲، ۲۴۶/۱، ۱۱۹/۳).

موضوع دیگری که در شعر عربی ایرانی پدیدار شده، موضوع «ردیف» است که هیچ‌گاه در عربی معمول نبوده، و باخرزی آن را در عربی غریب و مخالف قاعده دانسته است (۲۴۶/۱-۲۴۶/۲، ۲۶۲-۲۶۳)، گرچه خود او دو قطعه به همین شیوه سروده است (۲۶۳/۳). در قصاید و مقطعات مندرج در خریده، شاعران بیشتر از سر تقلید همان معانی و صور کهن را با اندکی جابه‌جایی تکرار کرده، از بیم آنکه مبادا چون نظام بلخی و حتی خود باخرزی به «عجمه» گرفتار شوند، در دام تکلف و تقلید افتاده‌اند. کمتر شاعری می‌توان یافت که مانند ابوبکر ثقفی اصفهانی به جامعه و زندگی مردم پرداخته باشد (عمادالدین، ۱۶۴/۱).

از قرن ۷ق به بعد، خاصه پس از حمله مغول، دیگر ادبیات عرب جایگاه پیشین را در ایران بازنیافت، هرچند که پیوسته ابزار گزیرناپذیر کاتبان و شاعران و نیز زبان اول حوزه‌های علمی دینی باقی ماند. جای تحقیقی گسترده در احوال و به خصوص شیوه‌های آموزشی زبان عربی در مدارس و مساجد، مکتب‌خانه‌ها طی ۷ قرن اخیر باقی است. نکته مهم دیگری که به توجه و تحقیق نیاز دارد، انگیزه ادیبان و دانشمندان ایرانی به نگارش آثاری به فارسی یا ترجمه آنها از عربی است. این نویسندگان و دانشمندان وقتی خود را ناچار می‌دیدند که از زبان فاخر عربی که مایه مباهات و فخر فروشی بود، به فارسی روی آورند، گویی دچار دغدغه خاطر می‌شدند و علل آن را ابراز می‌داشتند. مهم‌ترین و عمومی‌ترین انگیزه‌های اینان بدین قرار است: رواج زبان فارسی در یک ناحیه؛ خواست امیری از امیران؛ بی‌اطلاعی توده مردم یا بزرگان

فارسی را شایسته افسانه‌های خسروان می‌دانند و به گیل و دیلم که می‌خواستند بر «دین و دولت جامعه فارسی بپوشانند» می‌تازد (ص ۱۴-۱۵)، ولی ناچار شد التفهیم را به فارسی بنویسد. در همین احوال دواوین دولتی، به ویژه دیوان رسالت، به فارسی می‌گرایید، چنانکه ابوالفضل اسفراینی، دواوین را به فارسی برگردانید (محمدی، ۱۳۱/۱-۱۳۳). البته عتبی آورده که وی در عربی ضعیف بود و بدین سبب دیوانها را فارسی کرد (ص ۳۴۵)، ولی کسانی چون ابونصر مشکان و حسنک وزیر که در عربی و فارسی استاد بودند، ترجیح می‌دادند که نامه‌های رسمی را به فارسی بنویسند، یا به فارسی ترجمه کنند (بیهقی، ۲۸۹، ۳۰۴-۳۱۶). در همین دوران در منابع عربی، جهانی سراسر عربی در ایران عرضه شده است و گویی اثری از فارسی در آن نیست. ابن بابک عربی‌سرای و ستایشگر آل بویه، آل زیار، محمود غزنوی و وزرا و امرای این دولتها، همه جا می‌رفت و اشعار عربی می‌خواند و قصایدی در وصف جشنهای ملی ایران می‌گفت و همه جا نیز با حسن قبول مواجه می‌شد (نک: ه، د، ابن بابک). حتی مهیار زردشتی (د ۴۲۸ق) هم در شعر و ادب عرب سرآمد و معتبر شد و در صف بزرگ‌ترین شاعران عربی گوی در آمد (فروخ، ۹۸/۳).

باخرزی از شماری دیگر از عربی‌گویانی که دارای نامهای خالص ایرانیند و برخی از آنها ممکن است زردشتی بوده باشند، نام برده است (۱۲۰/۱، ۲۸۳، ۴۱۵، ۴۴۱، ۴۴۴). کتاب خود باخرزی - دمیه القصر - بهترین منبع اطلاع از ادب عرب در ایران در بخش اعظم سده ۵ق محسوب می‌گردد. حال و هوای کتاب همان است که در نیمه ثعالبی دیدیم. نویسنده با اصرار فراوان، از فارسی‌گريزان است، با آنکه خود به فارسی شعر می‌سروده، و گویا دیوانی نیز داشته است (نک: ه، د، باخرزی)، ولی در دمیه القصر حتی یک بیت فارسی هم نیاورده است و کلمات فارسی کتاب هم برخلاف نظر تونجی (۱۶۲۵/۳-۱۶۲۷) زیاد نیست، در حالی که در این کتاب، تقریباً همه شاعران ایرانی نژادند و بیشترشان ذولسانین.

برای پر کردن فاصله صد ساله‌ای که میان دمیه و خریده وجود دارد، می‌توان به دواوین شاعران این عصر مراجعه کرد که مانند منابع عربی پیش گفته، فضایی سراسر عربی تصویر می‌کنند؛ مثلاً طغرایی ایرانی (د ۵۱۴ق) هیچ‌گاه لب به فارسی نگشود و ابن هباریه عرب‌نژاد (د ۵۰۹ق) که از بغداد بیامد و در بسیاری شهرها امیران را مدح گفت، گویی هیچ‌گاه احساس نکرد که در محیطی غیرعربی گام گذارده است، و دیگرانی هم که درباره او تحقیق کرده‌اند، به فضای فرهنگی که او در آن می‌زیسته، توجه نکرده‌اند و جز ادب عربی از آن نجسته‌اند، هرچند که درون مایه برخی از آثار ابن هباریه، ایرانی است (نک: ه، د، ابن هباریه). در همین سده زبان فارسی روی به توانمندی دارد و آثاری در ادب مانند حدائق السحر به قلم رشید و طواط و ترجمان البلاغه در علم بدیع از رادویانی - که می‌خواست «اجناس بلاغت را از تازی به پارسی آورد» تا فایده آن عام گردد - پدید آمد. عمیدالملک کندری که خود از شاعران

کشور از دقایق زبان عربی (ترجمه تفسیر، ۵/۱-۶؛ آذرنوش، تاریخ، ...، ۲۶؛ نصیرالدین، ۳۶)؛ توجه به فایده عام یک اثر (قراضه، ...، ۴-۲؛ داستانها، ...، ۳۸؛ کاسانی، ۱۷-۱۸؛ «گشایش نامه»، ۲۱۳)؛ آموزش زبان عربی (زمخشری، ۲)؛ بی‌ربغبتی مردم به زبان عربی (نرشخی، ۲؛ نصرالله منشی، ۲۵).

مآخذ: آذرنوش، آذرنوش، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ هم، «نمایشنامه در یک پرده، شاهکاری ناخواندنی از قرن پنجم هجری»، نشر دانش، مهر و آبان ۱۳۷۳ ش؛ آلوسی، محمود، بلوغ العرب، قاهره، ۱۳۴۳ ق؛ ابن سینا، حتی بن یقظان، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ هم، دانشنامه‌ی علایی (بخش منطق) به کوشش محمد معین و محمد منکوره، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ اصطخری، ابراهیم، سالک و ممالک، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ باختری، علی، دمیة القصر، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ بسائی، بیرونی، ابوریحان، صیدته، ترجمه ابوبکر کاسانی، به کوشش منوچهر ستوده و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش غنی و فیاض، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب بغیایی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ تونجی، محمد، مقدمه بر دمیة القصر (نکته، باختری)؛ توسرکانی، قاسم، زبان نازی در ایران، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ تعالی، عبدالملک، تممة الیتمة، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ هم، بیمة الدهر، به کوشش مفید محمد قمیحه، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ داستانهای بیلبای، ترجمه محمد بن عبدالله بخاری، به کوشش پرویز نائل خانلری و محمد روشن، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ ذکاوتی قراقرزلو، علیرضا، بدیع الزمان همدانی و مقامات نویسی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ زمخشری، محمود، مقدمه الادب، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ صفاء، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ضیف، شوقی، عصر الدول و الامارات، قاهره، دارالمعارف، هم، العصر العباسی الثانی، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ عتبی، محمد، تاریخ بیهقی، ترجمه ناصح جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ عمادالدین کاتب، خریدة القصر، به کوشش عدنان محمد آل طغمه، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ فرای، ریچارد، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه سعید رجب‌نیا، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ قراضة طبیعات، منسوب به ابن سینا، به کوشش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ کاسانی، ابوبکر، مقدمه بر صیدته (نکته، بیرونی)؛ «گشایش نامه»، منسوب به نصیرالدین طوسی، همراه دو رساله در اخلاق، به کوشش محمدتقی دانش‌بزر، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ محمدی، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نرشخی، محمد، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، به کوشش چارلز شفر، پاریس، ۱۸۹۲ م؛ نصرالله منشی، دیباجه بر کلیله و دمنه، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، به کوشش مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ باقوت، ادبا؛ نیز: Browne, E.G., A Literary History of Persia, Cambridge, 1969.

بخش ادبیات عرب

۷. ادیان و مذاهب

پیش از اسلام:

ادیان ایران باستان: در ایران باستان در دوره‌های مختلف و در حوزه‌های جغرافیایی معین کیشهای متفاوتی رواج داشته است که در طی قرون متمادی و در جریان تحولات و آشفته‌گیهای اجتماعی همواره دستخوش تغییرات بوده، و دگرگونیهای فراوان یافته‌اند و در نتیجه

سیمای کهن و رابطه دقیق آنها با یکدیگر، هنوز در پرده ابهام پوشیده مانده است. اصول و مبانی اعتقادی برخی از این مذاهب باستانی، مانند دین زردشتی که تا زمان حاضر نیز پیروانی دارد، به سبب وجود اسناد و منابع مستقیم تا حدودی شناخته شده است، در حالی که ویژگیها و چگونگی بعضی دیگر خصوصاً آیینهای ایرانی پیش از زردشت به دلیل فقدان، یا کمبود منابع و مدارک، به درستی معلوم نیست. آنچه مسلم می‌نماید، این است که عقاید و باورهای دینی ایران باستان به اشکال مختلف در ایران ادامه یافته است و تأثیرات آنها را در ادیان و مذاهب بعدی همچون زردشتی، زروانی، مهرپرستی، مانوی و نهضت‌های مذهبی متأخرتر همچون مزدکی و خرم‌دینی، و نیز در هنر و ادبیات و سایر موارث فرهنگی می‌توان مشاهده کرد. به طور کلی، منابعی که ما را برای شناخت دینهای ایرانی پیش از زردشت یاری می‌دهند، عبارتند از:

۱. آثار نویسندگان یونانی نظیر هرودت، استرابن، پلوتارک و دیگران که شامل اطلاعات و اشارات پراکنده‌ای درباره سنتها و اعتقادات دینی ایران باستان است.

۲. بخشهای باقی‌مانده از اوستا که در آنها اشارات دور و نزدیک به عقاید و آرائی دیده می‌شود که از لحاظ منشأ و بنیاد تاریخی از زمان دین‌آوری زردشت قدیم‌ترند و زردشت و پیروان نخستین او کوشیده بودند تا آنها را از نظام فکری و اعتقادی خود طرد کنند، ولی در دوره‌های بعد این عناصر دینی باستانی دوباره به درون مزدابریستی زردشتی راه یافتند و در آن مستحیل شدند (نک: بنونیست، 10-12؛ نیبرگ، 260, 291, 438). از این رو، اوستا و به ویژه بخش یشتها که مجموعه سرودهایی در نیایش ایزدان است، یکی از مهم‌ترین منابع اطلاعات و آگاهیهای ما درباره اعتقادات دینی رایج در ایران باستان است.

۳. متون ودایی: یکی دیگر از منابع مهم پژوهش درباره آداب و آراء دینی ایرانیان باستان، متون مذهبی هند باستان موسوم به «وداها» است، زیرا این دو تیره اقوام آریایی ظاهراً در هزاره ۲ ق م از طوایف دیگر هندواروپایی جدا شدند و وجود مشترکاتی در زبان و اساطیر و حماسه‌ها، و نیز برخی اعتقادات مذهبی این نکته را مسلم می‌سازد (لومل، 260-272؛ هورویتنس، 16-21). از سوی دیگر، آنچه در نوشته‌های مورخان یونانی به عنوان «دین ایرانی» معرفی می‌شود، قرابت و همسانی آشکاری با آراء ودایی دارد و از همین روی، وداها یکی از مهم‌ترین منابع موجود برای شناخت عقاید مذهبی ایران باستان محسوب می‌شود.

۴. کتیبه‌های شاهان هخامنشی: در سنگ نوشته‌های هخامنشیان (سده‌های ۶ تا ۴ ق م) نیز اشارات اندکی به دین و معتقدات ایرانیان آن زمان وجود دارد و با توجه به اینکه در این کتیبه‌ها نامی از زردشت نرفته است و از اصول دینت خاص زردشتی چون امشاسپندان نیز در آنها ذکری دیده نمی‌شود، می‌توان این اشارات را بخشی از فرهنگ

شکل می‌بخشد و با پاروری و رشد مربوط است، در جامعه زمینی طبقه دست‌ورزان و برزیگران است و در مجموعه خدایان نمایندگان این طبقه دو ایزد توأمان به نام آشونیا یا ناستیاها هستند که با فراوانی نعمت و قدرت نامیه طبیعت سر و کار دارند («نظریه...»، 18-13).

مجمع خدایان و ایزدان ایرانی نیز همانند خدایان هندی به دو گروه اصلی به نام دیوان و اهوراها تقسیم شده بود که بعدها در آیین زردشتی دیوها نیروهای شر و عوامل بدی و تباهی به شمار آمدند. برخی از خدایان قدیم هندوایرانی از جمله ایندرا، سئوروه و ناونگهیشیا در شمار دیوان بودند. اهورا که معادل آن در هندی اسوراست به معنی شرور، مفهوم نیک یافت و با صفت مزدا به معنی دانا، نام خدای برین شد. در حالی که در معتقدات هندوان اسوراها، یعنی اهوراها، نیروها و عوامل شر، دوه‌ها، یعنی دیوها نیروها و عوامل خیر به شمار آمدند.

یکی از مهم‌ترین اصول دینی ایران باستان اعتقاد به نیروی خاص به نام آشه^۱ (یا ارته، به معنی راستی و حقیقت) است که معادل هندی آن ریتا^۲ است. نظم و سامان مشهود در کل گیتی و اجزاء آن از آشه است و مؤمنان باید گفتار و کردار و اندیشه خود را با آن موافق سازند. از این رو، پارسایان با صفت آشون، به معنی پیرو آشه خوانده می‌شوند. این تصور دینی هندوایرانی با افزوده شدن جنبه‌های جدیدی بدان، به صورت کلی از ارکان اصلی دین زردشتی درآمد. در متون ودایی خورشید تجسم مادی ریتاست و شناخت ریتا و اعتقاد بدان با فروغ باطنی و درونی انسان ارتباط دارد. بنابراین، می‌توانیم رابطه آشه با شناخت و روشنی باطن را نوعی «عرفان آریایی» بنامیم (کویر، 124).

در معتقدات مزدیسنا نیز تظاهر آشه در نور است. چنانکه در اوستا آمده است: آشه خجسته خود را در نور متجلی می‌سازد (یسنای ۳۰، بند ۱)، آشه در خورشید جایگاه دارد (یسنای ۳۲، بند ۲؛ یسنای ۴۳، بند ۱۶). با توجه به رابطه آشه یا ارته با نور و فروغ باطنی که از مبانی ویژه میراث مذهبی کهن هند و ایرانی است، پیشینه اعتقاد به «فز» و فروغ ایزدی در پنداره‌های مذهبی ایرانیان روشن می‌گردد؛ چنانکه فر در بخشهای متأخر اوستا به ویژه در یشت نوزدهم ستوده شده، و در توصیفش آمده است: فر نیروی روشنی بخش و پرتوافکن است و نوعی فروغ سیال و ذرات روان خورشیدی است که در آب، هوم و نطفه جریان دارد. فر موهبتی است الهی که خداوند به پادشاهان، پهلوانان ملی و مذهبی، پیامبر و منجی آخر زمان ارزانی می‌دارد (ER, VII/279, VIII/297).

یکی دیگر از مبانی اصلی آیینهای ایران باستان، کاربرد گیاه مقدس هوم و افشرد^۳ آن به عنوان نوشابه‌ای مقدس بود که معادل ودایی آن سومه^۴ است. ظاهراً پس از گرفتن عصاره هوم که با آیینی ویژه درون هاون سنگی کوبیده می‌شد، آن را با شیر آمیخته، شربتی شادی بخش فراهم می‌آوردند که برای روحانیون روشنی عقلانی، و برای جنگجویان قدرت

غیرزردشتی ایرانیان به شمار آورد.

بدین ترتیب، با اینکه به هیچ روی نمی‌توان صورت اصلی دین ایرانیان باستان پیش از زمان زردشت را دقیقاً بازیافت، می‌توان برخی از ویژگیهای خاص و مبانی مهم آن را به یاری منابع یاد شده بازسازی کرد. ایرانیان باستان خدایان و ایزدان گوناگون - مانند آسمان، زمین، خورشید، ماه، آب، آتش و بادها - را که تشخیص عوامل و نیروهای طبیعی بودند، می‌پرستیدند و برای جلب خشنودی و خیر و برکت آنان، قربانی می‌کردند (نک: مولتن، 291-293؛ نیبرگ، 260 ff.).

قربانی کردن یکی از مهم‌ترین اعمال مذهبی و رایج‌ترین شیوه ستایش و بزرگداشت ایزدان بود که طی مراسم ویژه‌ای بر فراز قله کوهها با حضور و کارگزاری مغان انجام می‌گرفت. یکی از مغان به هنگام قربانی دسته‌ای از شاخه‌های گیاهی را در دست گرفته، پس از خواندن دعاها و مخصوص، حیوان را، نه با کارد، بلکه با گرزبی جان می‌کرد (بریتانیکا، IX/872)؛ سپس گوشت قربانی را تکه‌تکه کرده، می‌پختند و بر روی گستره‌ای از گیاهان نرم به ویژه شبدرد می‌نهادند. مغان که نظارت بر اجرای مراسم قربانی را عهده‌دار بودند، در کنار این سفره دعاها و مخصوص نیایش خدایان را می‌خواندند و به گوشت قربانی تبرک می‌بخشیدند (هرودت، کتاب I، بند 132؛ نیز نک: بنویست، 24-25). هرودت ضمن شرح تفصیلی مراسم قربانی، تصریح می‌کند که این مطالب را از روی آگاهی دقیق از مراسم قربانی ایرانیان بازگو کرده است (همان کتاب، بند 140؛ نیز نک: مولتن، 391).

اهمیت مراسم قربانی در معتقدات دینی ایرانیان باستان بسیار قابل تأمل است، زیرا در آیین اوستایی، عقاید و آدابی را می‌بینیم که زردشت برای طرد آنها کوشیده بود، ولی این اعتقادات که بنیادی تاریخی و منشأ دیرین داشته‌اند - مثل قربانی کردن حیوانات - از یادها و افکار جمعی زوده نشده، در زمانهای بعدی دوباره به اوستا افزوده شده‌اند. بنابر مندرجات یشتها، اسبها را صدصد، گاوها را هزار هزار و گوسفندان را صد هزار صد هزار قربانی کرده‌اند (یشت نهم، بندهای ۱۷، ۳). همچنین برای ایزد مهر (یشت دهم، بند ۱۱۹) و برای ایزد تیشتر (یشت هشتم، بند ۵۸) نیز قربانیهایی گزارده می‌شود.

ایزدانی که در مذاهب باستانی ایران ستایش می‌شدند، دارای سرشت و وظایف گوناگونی بودند. برخی از محققان ادیان از جمله دومزیل بر این عقیده‌اند که ویژگیهای طبقات سه‌گانه اجتماعی هندوایرانی، در صفات و اعمال مجموعه ایزدان نیز ملحوظ گردیده، و هر یک از خدایان با توجه به وظیفه و خویشکامی به یکی از این ۳ طبقه وابسته است. طبقه نخست حکومت و قدرت را در دست دارد و نیروی قانونی و قضایی را رهبری می‌کند. خدایان این طبقه میترا و وارونا بوده‌اند. وظیفه این خدایان با طبقه روحانیون در جوامع بشری هماهنگی و مطابقت دارد. طبقه دوم که نیروی دفاعی جامعه را تشکیل می‌دهد، طبقه زینانندان و جنگجویان است. در مجمع خدایان، ایندرا در رأس این طبقه قرار دارد. طبقه سوم که نیروی تولیدی جامعه را

1. L'Idéologie... 2. aša 3. rta 4. soma

می‌سازد. از این رو، انسان در برابر جهان هستی و سرنوشت جمعی جهانیان مسئولیت دارد.

در آیین زروانی که یکی از مذاهب ایران باستان است، اهرمزد و اهریمن پسران زرواند که خدای برین است. زروان را زمانه بی‌کرانه و «زمان درنگ خدای» نیز نامیده‌اند. بنابر عقاید این فرقه باستانی، دو مصدر خلقت، یعنی اهرمزد و اهریمن، به صورت دو گوهر متضاد، همزادان یکدیگرند که از «زمان» زاده شده‌اند. پلوتارک در رساله ایزیس و اوزیریس می‌نویسد: اورمزد از پاک‌ترین انوار به وجود آمد، ولی اهریمن از تاریکی و ظلمت، آن دو با هم درگیر شدند؛ ولی زروان، زمان آنها را مشخص کرده است. میانجی بین آن دو مهر است و از این روست که ایرانیان او را «مهر میانجی» می‌خوانند (نک: بنونیست، 70-71). اغلب رساله‌های مذهبی بازمانده از دوره ساسانیان نظیر مینوی خرد، گزیده‌های زادسپرم و به خصوص بندهشن که آراء مزدایرستان درباره آفرینش و خلقت و جهان‌بینی مزدیسنا را به تفصیل شرح می‌دهد، رنگ زروانی دارند.

گزینش راه: گزینش راه که بارزترین مشخصه اخلاق مزدیسنا محسوب می‌شود، برای همه مردمان تکلیفی واجب است. هر کس که به سن ۱۵ سالگی می‌رسد، باید بداند که کیست، از کجا آمده است و به کجا خواهد رفت؟ وظیفه‌اش در گیتی، و مزد و پاداش مینویش چیست؟ مصادر دوگانه خلقت کدامند؟ راه کدام یک داد است و راه کدام بی‌داد؟ و او برگزیننده و پوینده کدام‌یک از این دو راه است؟ بز همگان فرض است که به راهنمایی عقل و نیز آموزشهای دینی، پیروی از راه راست مینوی سپند را برگزینند و به جمع سپاهیان اهرمزدی ببیوندند (متون پهلوی، ۸۶-۸۷). در اینجا است که نقش مؤثر هر فرد در آینده جهان و سرنوشت گیتی آشکار می‌شود و تأثیر هر گفتار و اندیشه و کردار مشخص می‌گردد و جایگاه آدمی در کل نظام هستی معین می‌شود.

هزاره‌ها: یکی دیگر از ویژگیهای مهم باورهای مزدیسنا، اعتقاد به هزاره‌ها و مشخص بودن دوران آفرینش و تاریخ جهان است. بنابر عقاید زردشتی، عمر جهان مادی ۹ هزار سال است که به ۳ دوره ۳ هزاره ساله تقسیم می‌شود. در ۳ هزار سال نخستین اهرمزد به آفرینش کیهانی خود می‌پردازد و در ۳ هزار سال بعدی اهریمن به آفرینش اهرمزدی هجوم برده، با تمامی مخلوقات و موجودات آمیخته می‌شود و همه چیز را می‌آلاید و از این روست که آثار و عناصر اهریمنی در اطراف و اکناف عالم و در همه چیز منتشر می‌شود. سرانجام، در دوره ۳ هزار ساله پایانی، برای محدود کردن قدرت اهریمن و نجات مخلوقات اهورایی از سلطه اهریمن و دیوان، زردشت و ۳ موعود زردشتی ظهور می‌کنند؛ به این ترتیب که در آغاز هزاره اول از دوره ۳ هزاره ساله پایانی، زردشت به جهان می‌آید تا مردم را به راه دین فراخواند. در پایان این هزاره، نخستین موعود یا منجی زردشتی به نام اوشیدر ظهور کرده، اصول دین را به مردم یادآوری می‌کند. منجی دوم اوشیدرماه است که در پایان هزاره دوم ظاهر می‌شود و سرانجام، سومین موعود یا منجی آخر زمان

و دلیری می‌آورد؛ و از این روی، نذر و نثار آن رسمی رایج بود. آگاهی از چگونگی کیشها و آینهایی که پس از نوآوری و اصلاحات دینی زردشت در ایران باستان رواج یافت، با توجه به مجموعه سرودهای گاناها که منسوب به خود زردشت است، و بخشهای جدیدتر اوستا که به دوره‌های مختلف تعلق دارد، تا حدودی امکان‌پذیر است.

آیین زردشتی ظاهراً نهضتی محلی در بخشی از مشرق ایران بود که در هزاره اول یا اواخر هزاره ۲ ق م با مقاومت و مقابله شدید کیشهای رایج در آن روزگار مواجه شد و چون گسترش یافت، پس از روزگار بنیان‌گذار آن، دگرگون شد و با آیینها و اعتقادات گذشته در آمیخت و مزداپرستی زردشتی به گونه‌ای بسیار متفاوت از آنچه در سرودهای گاهانی زردشت به چشم می‌خورد، به قسمتهای غربی ایران رسید (نک: بنونیست، 119).

باید توجه داشت که کیش زردشتی تنها دین باستانی ایران است که تا امروز نیز پیروانی دارد و چون دوره ساسانیان دین رسمی ایران بود، علاوه بر اوستا، آثار و منابع زردشتی قابل توجهی به زبان پهلوی در دست است که هر یک به نوعی حاوی تعالیم، مبانی اعتقادی و جهان‌بینی ایران باستان است و از طریق بررسی این منابع و مقایسه آنها با منابع و آثاری که از مذاهب دیگر ایران باستان - از قبیل زروانی، مهرپرستی، مزدکی و مانوی - موجود است، می‌توان خطوط اصلی و مشترک ادیان و مذاهب ایران باستان را مشخص نمود.

ثنویت: مهم‌ترین ویژگی ادیان ایرانی اعتقاد به ثنویت، یعنی دوگانگی بُنهای آفرینش است که ضمن آن، دو مصدر خلقت به صورت دو نیروی متخاصم خیر و شر و یا نور و ظلمت تشخیص یافته، در مقابل هم قرار می‌گیرند. حرکت کیهان و جریان جهان حاصل درهم آمیختن و درعین حال نبرد این دو نیروی متضاد است. در مذاهب مزدیسنا، مصدر نیروهای خیر اهورامزدا، و مصدر نیروهای شر اهریمن است. زردشت در تعالیم خود از دور روح یا دو مینوی نیک و بد یاد می‌کند که همزمان خودرأی، و هر کدام یکی از بُنهای آفرینشند؛ و مصدر شر در برابر هر آفرینش نیک اهورایی دست به آفرینشی بد و زیانبار می‌زند. این دو مینوی آغازین که - نه در صفت و نه در روش، منش، پندار، گفتار و کردار - با هم هیچ‌گونه سازگاری ندارند، در آغاز خلقت با یکدیگر درآمیختند (یسنا ۳۰، بند ۳؛ یسنا ۴۵، بند ۲؛ یسنا ۴۷، بند ۲). از نخستین برخورد این دو بُن خلقت، هستی و نیستی بنیان گرفت و از ادامه ستیزه و آمیختن داده‌هایشان، دیگر مراحل کون و فساد پدید آمده است و جدال و هم‌آوری آنها تا زمان نبرد فرجامین ادامه خواهد داشت. نیروی این هر دو مینو - که یکی اِسْتِئْتَه یا سپند، به معنی مقدس و فزاینده، و دیگری اَنگَرَه به معنای پلید و کاهنده خوانده شده است - در آغاز برابر است و چیرگی و پیروزی نهایی یکی از آنها بر دیگری، بستگی به آدمیان دارد؛ زیرا انسان با برگزیدن راه هر کدام از این دو مینو، بر نیرو و قدرت او افزوده، امکان تسلطش را بر آن دیگری فراهم

زایش منجی می‌نشینند. آنان به این بختار تازه زاد، تاجهای زرین هدیه می‌دهند (بریتانیکا، IX/871-872). منظور از کوه پیروزی در رسالات مسیحی، همان کوه خواجه است که در دریاچه هامون قرار دارد و در میان مغان چنین رسم بود که بنا بر یک اعتقاد دیرین مذهبی، همه ساله در موسم معینی برفراز آن کوه رفته، منتظر مشاهده علامات ظهور می‌ماندند (هرتسفلد، 61 ff).

بقای روح: اعتقاد به بقای روح پس از مرگ، یکی از ارکان مهم اعتقادی در آیینهای ایرانی باستان است. روح انسان پس از مرگ باقی است و در جهان مینوی به میزان گناه یا ثوابی که در گیتی اندوخته است، پادافره یا پاداش دریافت می‌کند. پس از مرگ، روح انسان تا ۳ شبانه روز در عالم فانی کنار پیکری جاننش باقی می‌ماند. در پایان شب سوم، سپیده دم گیتی را ترک گفته، رهسپار آن جهان می‌گردد. در این لحظه نسیمی فرح بخش به سوی روح مرد نیکوکار می‌وزد و «دین» وی به شکل دختری جوان و زیبا بر او ظاهر گشته، در این سفر روحانی با او همراه می‌شود. در حالی که «دین» گنهکاران به شکل عجزوهای ترشرو در فضایی گندناک و آزارنده با آنان روبه‌رو می‌شود («هادخت نسک»، فرگردهای ۲، ۳).

ارواح مردگان برای ورود به قلمرو آن جهانی باید از پلی به نام «چینود» که نیکان را از بدان جدا می‌کند، بگذرند. چینودپل که نیکوکرداران به آسانی از آن عبور کرده، وارد بهشت می‌شوند، برای گنهکاران همانند لبه تیز تیغه شمشیر باریک و برنده می‌شود و بزهداران از روی آن به قعر دوزخ سرنگون می‌گردند. چگونگی و ویژگیهای چینودپل در متون هندی نیز نقل شده، و در حقیقت اعتقاد به این پل، جزو میراث مذهبی مشترک هند و ایرانی است (بریتانیکا، IX/871). اعتقاد به بقای روح از خصایص مهم اعتقادی و اخلاقی مزدیسنايي است؛ زیرا لازمه چنین اعتقادی، باور داشتن رستاخیز و روز شمار و روز جزا و اجرای عدالت در دنیای دیگر، و مستلزم غافل نبودن از مکافات و تأمل در عمل است.

«زور» و «میتزد»: تقدیم خیرات و نثار نذورات جایگاه ویژه‌ای در عقاید کهن ایرانیان دارد. آنان طی آیینهای ویژه‌ای در جشنها و مراسم نیایش، برای ایزدان و نیز برای خشنودی ارواح مردگان خود سفره‌هایی ترتیب داده، فدیهای نوشیدنی به نام زور و خوردنی به نام میتزد نثار می‌کردند که اجزاء اصلی آن آب و شیر و نان بود.

یکی از رسمهای قابل ذکر ایرانیان باستان به هنگام نثار زور جرعه افشانی بر آب و بر آتش بود که با اصطلاح «آب-زور» و «آتش-زور» خوانده می‌شد. آب-زور را با آمیختن ۳ عنصر حیوانی و گیاهی از جمله شیر و عصاره برگهای گیاهان می‌ساختند و به آتش-زور مواد خوشبو همچون مشک، عود، کافور، صندل و نیز چربی حیوانی می‌افزودند (نک: بويس، 118-100). رسم جرعه افشانی بر آب و آتش نیز پیشینه‌ای

به نام سوشیانت در پایان هزاره سوم ظهور کرده، به مدت ۵۷ سال تمهیدات لازم را برای رستاخیز و نبرد بزرگ نهایی فراهم می‌آورد (همان، ۱۴۳-۱۴۴).

آخر زمان، لحظه جدال پایانی میان نیروهای خیر و شر و تعیین نتیجه است. در این زمان اهریمن نیز همه نیروهایش را گرد می‌آورد و حتی ازی دهاک که بزرگ‌ترین نماد و تبلور شر اهریمنی است و از زمان مقهور شدنش به وسیله فریدون در کوه دماوند به بند کشیده شده است، بندهایش را گسیخته، به یاری اهریمن روی به ویرانگری می‌نهد. معادل ازی دهاک در متون هندی دیواهی یا وریتره است که آبهای گیتی را از جریان باز می‌دارد و ایزد ایندرا او را می‌کشد و آبها را آزاد می‌کند (بریتانیکا، IX/871). سرانجام، در این جنگ بزرگ که در همه مذاهب مزدیسنايي و نیز کیش مانوی به تفصیل و با جزئیات کامل وصف شده است، اهریمن شکست خورده، نابود می‌شود. اهرمز پس از این پیروزی، آخرین حرکت بندهشنی خود را انجام می‌دهد که همان عمل «فرشگرد»، یعنی نوکردن جهان و رسیدن همه مخلوقات اهورایی به زندگی جاویدان در پهنه فروغ بی‌پایان است. گفتنی است که در قیام رستاخیزی، ارواح همه مردگان - از نخستین انسان تا آخرین فردی که در گذشته است - دوباره به اجسام خود باز می‌گردند و با این «تن پسین» در محضر عدل الهی حضور یافته، نیک و بد از هم جدا می‌ایستند و با همین تن پسین خود آزمایش ایزدی را که عبور از سیل فلزات مذاب است، می‌گذرانند و با این پادافره و مجازات اخروی، بار بزه‌کارها و تبعات اختلاط با نیروهای اهریمنی از وجود مخلوقات زده‌ده می‌شود و اهورامزدا در این عمل فرشگردی جای زیست جمعی و جاودانه مخلوقات را می‌گستراند و سرانجام، همگان به گستره فراخ ارض نور و خلود مینوی می‌رسند (متون پهلوی، ۱۴۴-۱۴۵).

اعتقاد به «نجات» و ظهور «منجی» و «بختار» و امکان رهایی از عناصر تاریک و اهریمنی و امید به زندگی جاویدان در قلمرو نور، از خصیصه‌های مهم و اصلی ادیان ایران باستان است و این تفکر امیدوارانه و خوشبینی مستتر در عقاید فرجام‌شناسی را می‌توان از جلوه‌های اعتقاد به یکتاپرستی و توحید تعبیر کرد.

در بعضی از مذاهب ایرانی کهن ایزد مهر نیز در فرجام‌شناسی نقش مهمی به عهده دارد. در کتاب «پیشگویهای گشتاسب» که در قرون پیش از مسیحیت به زبان یونانی انتشار و رواج یافته بود، درباره تولد مهر چنین آمده است: خداوند برای حفظ پارسایان در میان بدکاران، «شاه بزرگ» را از بهشت خواهد فرستاد که نیروهای شر را با آتش و شمشیر از میان خواهد برد. این شاه بزرگ را همان مهر دانسته‌اند. در برخی از متون مسیحی که با الهام از این باورهای دینی ایرانی نگاشته شده، داستان تولد معجزه‌آمیز «منجی» بدین گونه آمده است: ستاره‌اوبه شکل پسری خردسال در آسمان نمایان می‌شود و در ستونی از نور به درون غاری فرود می‌آید و در آنجا از میان صخره‌ای به صورت بچه‌ای کوچک متولد می‌گردد. مغان سالهای سال، در «کوه پیروزی» به انتظار

هندوایرانی دارد (ER, VII/277).

امشاسپندان و ایزدان: بنابر اعتقادات مزدیسنا، موجودات مقدسی اهورامزدا را در امر آفرینش و نگهداری دام و دهشی او یاری می‌دهند که امشاسپندان، یعنی بی‌مرگان مقدس خوانده می‌شوند. اینان در حکم مهین فرشتگان زردشتی بوده، عبارتند از هومتنه (بهمن)، اشه‌وهیشته (اردیبهشت)، خَشْثَرَه وِیْرَه (شهریور)، شپنته آرمیتی (سپندارمذ)، هَوُزواتَه (خرداد)، امرتاته (مرداد). این ۶ جاودانه مقدس به همراه سپند مینو، نخستین انواری هستند که از وجود اهورامزدا ساطع شده است و هر یک تجسم بخشی از صفات اویند و هر یک در آفرینش کیهانی نقشی داشته، موکل بر دوام بخشی از کائناتند: بهمن بر حیوانات، اردیبهشت بر آتش، شهریور بر فلزات، سپندارمذ بر زمین، خرداد بر آب، مرداد بر گیاهان. سپند مینو نیز که جنبه خالقیت اهوراست، موکل بر انسان است. در حقیقت زردشت با بیان نام و وظایف این مهین فرشتگان صفات اهورامزدا را تفسیر می‌کند.

در برابر امشاسپندان، اهریمن گروه «کماریکان» را می‌آفریند که تجلی شرارت و صفات تبااهی آور اویند و عاملان انتشار شر و گزند اهریمنی در پهنه خلقت اهورایی به شمار می‌آیند. ۶ کلان دیو اهریمنی به همراه انگره مینو (اهریمن) گروه «کماریکان» را تشکیل می‌دهند که هر یک از آنها در برابر یکی از امشاسپندان عرض اندام می‌کند (دومزیل، «نظریه»، 40، «میلاد...»، 146-162).

در آیین مزدیسنا، علاوه بر امشاسپندان موجودات مقدس و ستودنی دیگری نیز به نام «ایزدان» هستند که هر یک از آنان تجسم یک یا چند صفت بارز اهوراییند و تحت فرمان و اراده او وظیفه خود را انجام می‌دهند. ایزدان علاوه بر وظایفی که دارند، موکل بر یکی از روزهای ماه نیز هستند. از این رو، در گاه‌شماری مزدیسنا افزون بر ماهها که به نام ایزدان خوانده می‌شوند، هر یک از روزهای ماه هم به نام یکی از این ایزدان است. چنانکه مثلاً بهمن روز دوم، شهریور روز چهارم، خرداد روز ششم، خورشید روز یازدهم، ماه روز دوازدهم، مهر روز شانزدهم و... است.

احترام به آتش: مهم‌ترین عنصر در آداب و مراسم مذاهب مزدیسنا، آتش مقدس است. آتش نمادی محسوس و رمزآمیز از الوهیت نامرئی است و در متون ایرانی با نامهای آذر و آتور نیز خوانده می‌شود و معادل هندی آن اگنی است.

آذر در آیین مزدیسنا از بزرگ‌ترین داده‌های اهورایی و میانجی بین مخلوقات و پروردگار است و نیایشها و دعاها، آدمیان را به بارگاه الهی می‌رساند (یسنا، ۳۶، بند ۱؛ فروردین‌یشت، بندهای ۷۷-۸۷). احترام به آتش بخشی از میراث دینی مشترک هند و ایرانی است. مطابق باورهای ودایی اگنی فرزند آنها محسوب می‌شود و همچون رشته‌ای نامرئی ۳ عالم (آسمان، فضا و زمین) را به هم می‌پیوندد. در آسمان چون خورشید درخشان است؛ در فضای میانه همچون آذرخش می‌افروزد و در زمین از سایش دو چوب ظاهر می‌گردد (آلدنبرگ، 117 ff.). اهمیت

آتش به ویژه در رسم همواره افروخته نگهداشتن آن آشکار می‌شود. استرابن ضمن برشماری رسمهای دینی پارسیان و مادها، به وجود آتشکده‌ها اشاره می‌کند و می‌نویسد: مغان از آتشی پاسداری می‌کنند که هرگز خاموش نمی‌شود و روزها در آتشکده در برابر آتش دعا می‌خوانند (کتاب XV، فصل 3، بند 13؛ نیز نک: مولتن، 407-410). از این روست که روحانیان زردشتی «آتوربان» نیز خوانده می‌شوند.

آثاری از ارج و منزلت آتش در اعتقادات باستانی ایران در نگاره‌های بازمانده از آن دوران به فراوانی دیده می‌شود. در قدیم‌ترین آثار حجاری که ظاهراً متعلق به دوره مادها، و به نام «دکان داوود» مشهور است، نقش یک ایرانی در برابر آتش به چشم می‌خورد. پادشاهان هخامنشی و ساسانی نیز در سنگ‌نگاره‌ها در برابر آتش و در حال نیایش آن دیده می‌شوند و حتی بر روی سکه‌های بازمانده از زمان ساسانیان نیز، شکل آتشدان به عنوان نشانه‌ای ملی نقش بسته است. دمیدن بر آتش و آلوده کردن آن، از گناهان بوده است، بدین سبب، آتوریانان در رویارویی با آتش، سر و پایین چهره خود را با پوششی به نام «پنام» می‌بستند.

در اوستا، آذر پسر اهورامزدا به شمار آمده، و از ۵ قسم آتش یاد شده است. در «تفسیر پهلوی»، این ۵ آتش بدین شرح آمده است: آتش بهرام، آتش تن مردمان و چهارپایان، آتش رستنیها، آتش ابرها یا آتش برق و آتش گرزمان که در ملکوت اعلیٰ در مقابل اهورامزدا فروزان است (یسنا، ۱۷، بند ۱۱؛ درباره انواع آتش، نک: بیلی، 46؛ کریستن سن، ۱۴۰-۱۴۱).

در دوره باستان ۳ آتشگاه مهم به نامهای آذر فرنیخ، آذر گشنسب و آذر برزین مهر وجود داشته است که به ترتیب نماد ۳ طبقه اجتماعی روحانیان، رزم‌پوزان و کشاورزان محسوب می‌شدند (نک: کارنامه... بندهای ۱۱-۱۴).

مأخذ: اوستا، ترجمه جلیل دستخواه، تهران، ۱۳۷۰؛ کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه مهری باقری، تهران، ۱۳۷۸؛ کریستن سن، آتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۳۵؛ متون پهلوی، گردآوری جاماسب جی دستور جی جاماسب - آسانا، ترجمه سعید عریان، تهران، ۱۳۷۱؛ «هادخت نک»، بررسی هادخت نسک از مهشید میرفخرایی، تهران، ۱۳۷۱؛ یشتها، ترجمه پورداود، تهران، ۱۳۴۷؛ نیز:

Bailey, H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth - Century Books*, London, 1971; Benveniste, E., *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris, 1929; Boyce, M., «Ātaš-Zohr and Āb-Zohr», *JRAS*, 1966; *Britannica*, *Macropaedia*, 1978; Dumézil, G., *Les Dieux des Indo - Européens*, Paris, 1952; id., *L'Idéologie tripartite des Indo - Européens*, Bruxelles, 1958; ER; Herodote, *Histoires*, tr. Ph. E. Legrand, Paris, 1970; Herzfeld, E. E., *Archaeological History of Iran*, London, 1935; Horowitz, E. P., «Aryan Origins», *Modi Memorial Volume*, Bombay, 1930; Kuiper, F. B. J., «The Bliss of Aša», *Indo - Iranian Journal*, 1964, vol. VIII; Lommel, H., «Some Corresponding Conceptions in Old India and Iran», *Modi Memorial Volume*, Bombay, 1930; Moulton, J. H., *Early Zoroastrianism*, London, 1913; Nyberg, H. S., *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938; Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, Darmstadt, 1977; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1966.

مهري باقری

در ایران تبلیغ دین مانوی در زمان هرمز پسر شاپور نیز مجاز بود، ولی در زمان بهرام، مانی دستگیر شد و به قتل رسید و پیروان او قلع و قمع شدند (بیرونی، ۲۰۸). آزار و تعقیب مانویان موجب مهاجرت آنان به چین و رواج و گسترش بیش از پیش این دین ایرانی در سرزمین چین و آسیای میانه شد، چنانکه در قرن ۲ق/۸م مذهب رسمی دولت اوغور، دین مانوی بود. بیرونی گوید که پیروان مانی به طور پراکنده در شهرهای اسلامی هستند، فرقه‌ای از مانویان مشهور به «صابئین» در سمرقند زندگی می‌کنند و بیرون از قلمرو اسلام، بیشتر مردمان ترکستان شرقی و اهالی چین و تبت و بعضی از مردم هند بر کیش مانیند (ص ۲۰۹). این گزارش بیرونی را کشفیاتی که در اوایل سده ۱۴ق/۲۰م در ناحیه تورفان واقع در ترکستان چین به عمل آمد و ضمن آن نوشته‌های بسیار از مانویان به دست آمد، تأیید می‌کند. متون مانوی که از تورفان کشف شده، در شناخت این دین حائز اهمیت بسیار است. مطالب موجود در این نوشته‌ها درستی اغلب مطالبی را که قبلاً از سوی نویسندگان مسیحی و مورخان اسلامی، به ویژه ابن ندیم و بیرونی گزارش شده بود، تأیید می‌کند.

اصول و عقاید مانوی: آیین مانوی در میان ادیان ایرانی مشخص‌ترین کیش ثنوی است، زیرا مهم‌ترین اصل آن اعتقاد به دو مبدأ ازلی، یعنی نور و ظلمت، و ۳ زمان گذشته، حال و آینده است. این آیین درباره جهان هستی، چگونگی آفرینش آن، سرانجام آن و نیروهای مؤثر در این جریان آراء پیچیده و مفصلی دارد که در اینجا به خطوط و عناصر اصلی آن اشاره می‌شود. جزئیات جهان‌شناسی و اصول اعتقادی و اخلاقی مانویت را باید در منابع اختصاصی این موضوع مطالعه کرد.

در زمان گذشته، پیش از آفرینش عالم، نور و ظلمت جدا از یکدیگر، هر یک در قلمرو خود مستقر بودند. نور در بالا و از ۳ طرف شرق، شمال و غرب نامحدود بود. ظلمت نیز در پایین و از ۳ جهت شرق، جنوب و غرب بی‌پایان بود. خداوند قلمرو نور «پدر عظمت» است که دارای عقل، فهم، هوش، فکر و تأمل است؛ ۵ صفت دیگرش محبت، ایمان، وفا، مروت و حکمت است و همه صفات او قدیمند. در قلمرو ظلمت نیز ۵ کیفیت ازلی وجود داشت، یعنی دخان یا مه غلیظ، آتش مخرب، باد مهلک یا طوفان، لجن یا آب گل‌آلود و ظلمات. زمانی که این کیفیات ظلمانی ازلی به هم برآمدند، اهریمن از آنها شکل گرفت و دیوی شد که سرش به سان سرشیر، تنش همانند تن اژدها، بالهایش به سان بال عقاب، دُمش همچون دُم ماهی بود و ۴ پا داشت. او در قلمرو ظلمت به جولان درآمد، همه چیز را بلعید و در حین تاخت و تاز به اطراف، به سوی شمال هجوم آورد و چون حالتی بین مرز ظلمت و نور نبود، ناگهان درخشانی و جلوه نور را دیده، مجذوب آن گشت و قصد بالا رفتن و تعدی به سرزمین نور کرد. پدر عظمت به سبب عقل و فهم و فکر خود، از قصد اهریمن آگاه شد و برای جلوگیری از تهاجم او به قلمرو نور و حفظ آرامش در خطه روشنایی، در صدد برآمد تا دشمن را با «جان» خود و یا به اصطلاح مانویان با «من» خود دفع نماید. بدین منظور، موجودی از

آیین مانوی: مانی در ۲۶۶م در شمال بابل به دنیا آمد و دین مانوی در نخستین نیمه سده ۳م در بین‌النهرین شکل گرفت.

در امپراتوری وسیع اشکانی این ناحیه به سبب موقعیت خاص جغرافیایی، مرکز عمده دادوستدهای اقتصادی و فرهنگی آن روزگاران بود و رواج مذاهب گنوسی و مکاتب فلسفی گوناگون و ادیانی چون مسیحیت، یهودیت، زردشتی، زروانی و آراء هلنیستی در این منطقه، محل مناسبی را برای برخورد آراء و عقاید فراهم آورده بود. در چنین محیطی، مانی به عنوان پیام آور آیینی نو ظهور کرد و به تبلیغ دینی پرداخت که اصول فکری و جهان‌بینی آن ظاهراً از تلفیق تعالیم و آموزه‌های کیشهای رایج در منطقه پدید آمده بود (ER, IX/161). البته تأثیر آراء مزدیسنا در تکوین این دین ایرانی بیش از همه به چشم می‌خورد و به ویژه همسانی اصول بنیادی و اخلاق مانوی با دین زردشتی به وضوح مشهود است؛ از جمله اعتقاد به ثنویت، ۳ زمان، گزینش راه، غلبه نور بر ظلمت، نجات و راهی اخروی (همان، IX/162).

مانی درباره چگونگی مبعوث شدن خود می‌گوید که ابتدا در سن ۱۲ سالگی از سوی خداوند وحی بر او نازل شد و فرشته‌ای که به زبان نبی «توم» به معنی همزاد، و به فارسی میانه «نرجمیگ» خوانده می‌شود، فرمان الهی را به او رساند؛ بار دیگر نیز در سن ۲۴ سالگی توم بر او ظاهر شد و او را به تبلیغ دین فرمان داد (ابن ندیم، ۳۹۲؛ نیز نک: باقری، ۲۵-۴۸). بدین ترتیب، مانی با دریافت این فرمان در دوران حکومت اردشیر ساسانی دعوت دینی خود را آغاز کرد و برای تبلیغ کیش خود راهی شمال غرب هندوستان شد و چون شاپور، پسر اردشیر به پادشاهی رسید، به پایتخت ایران آمد و اجازه تبلیغ آیین خود در سراسر ایران زمین را از شاپور گرفت. وی در آغاز کتاب شاپورگان که برای شاپور تألیف کرده بود، می‌نویسد: اصول عقاید و اعمال دینی در هر زمان به وسیله یکی از پیامبران بر مردم آشکار و ابلاغ می‌شود. زمانی به وسیله بودا در هند، زمانی دیگر توسط زردشت در ایران، زمانی هم به واسطه عیسی در مغرب انتشار یافته است و اکنون این شریعت بر من که مانی هستم، در سرزمین بابل نازل شده است. مانی خود را «فارقلیط» و خاتم پیامبران معرفی کرد (بیرونی، ۲۰۷؛ ER, IX/166; ERE, VIII/398).
نیز نک: تقی‌زاده، ۴۵). وی برای انتشار و اشاعه مانویت در جهان مبلغان و هیأت‌هایی را به نقاط مختلف جهان گسیل داشت و در زمانی کوتاه پیروانی بسیار به دست آورد. بدین ترتیب، مانویت به صورت دینی جهانی درآمد، چنانکه از سده ۴ تا ۱۲م در غرب تا فرانسه و در شرق تا چین پیش رفت و در میان ایرانیان، رومیان، چینیان، ترکان و ساکنان شمال افریقا رواج یافت (آمریکانا، XVIII/218). رواج آیین مانوی باعث برانگیخته شدن موج عداوت و معارضه اصحاب ادیان دیگر به ویژه مسلمانان، مسیحیان و زردشتیان گردید و فرمانهای تعقیب و تکفیر مانویان در غرب و شرق صادر شد (ER, IX/166; ERE, VIII/401).
(167).

نجات و پاسخ به این دعوت را تشکیل می‌دهند. پس از وقوف از جایگاه انسان نخستین، مهر ایزد به عالم ظلمت فرورفته، «دست راست» خود را به سوی انسان نخستین دراز می‌کند و دست او را گرفته، از ظلمت بیرون می‌کشد؛ بدین ترتیب، انسان نخستین همراه با مهر ایزد به بهشت نور که وطن اصلی اوست، باز می‌گردد. وی نخستین اسیر و نخستین نجات یافته، و مثالی است از سقوط، رنج کشیدن و نجات آفریده‌های عالم نور که در زندان ظلمت تن و عالم ماده اسیرند. روح یکایک آدمیان مطابق این نمونه، پس از بیداری و آگاهی از اصل و منشأ خود، از اعماق ظلمت مادی جسم برخاسته، به یاری «روح زنده» و «مادر زندگی» به سوی بهشت هدایت می‌شوند.

پس از رهایی انسان نخستین، نوبت پسران او یا ۵ عصری است که بخشی از وجود او، و در حکم سلاح‌های او بودند و هنوز در عالم ظلمت در اسارت دیوان و عناصر تاریکی باقی مانده‌اند. بدین منظور، مهر ایزد دست به ایجاد این عالم مادی می‌زند. بر این اساس، علت غایی تکوین دنیا، نجات جواهر نورانی مقید در ظلمت است. مهر ایزد با دستیاری پسران خود، پادشاه شکوه، الماس نور، فرشته حامل، پادشاه افتخار و پیرایه تجلی، سران و ارکان دیوان را کشته، از پوستشان ۱۰ آسمان، از گوشت و فضولاتشان ۸ زمین و از استخوانهایشان کوهها را می‌سازد و نگهداری و پاییدن افلاک، زمینها و کوهها را بر عهده پسران خویش می‌گذارد. سپس مهر ایزد دیوهای دیگری را که اسیر کرده است، در آسمان به بند می‌کشد و خود به گردآوری نورهای پراکنده در عالم ظلمت می‌پردازد. او از روشنیهای خلاص شده پاکیزه، ماه و خورشید را، و از روشنیهای آلوده به تاریکی، ستارگان را می‌سازد، ولی برای آزاد کردن نورهایی که هنوز در وجود دیوان محبوسند، نیاز به تدبیری دیگر و زمانی طولانی‌تر دارد. برای این کار از پدر عظمت یاری می‌جوید و این بار پدر عظمت «نریسه ایزد» یا «پسامبر سوم» را می‌آفریند. ایزد نریسه ۱۲ دوشیزه نورانی (برابر با ۱۲ برج فلکی) از خود ساطع می‌کند. دوشیزگان نورانی همراه با انسان نخستین در ماه جای می‌گیرند و مادر زندگی همراه با نریسه ایزد و مهر ایزد در خورشید مستقر می‌شوند. نریسه ایزد سفینه‌های نور را به حرکت در می‌آورد و با گردش افلاک، حرکات منظم عالم آغاز می‌شود. از حرکات اختران، ماه، خورشید و بروج دوازده‌گانه دستگاهی تشکیل می‌یابد که عمل آن بیرون کشیدن ذرات نور از دل ظلمت و پالایش و انتقال آنها به خطه روشنایی است. ماه و خورشید، هم به منزله پالایشگاهی برای انوارها شده از ظلمتند و هم به منزله گردونه‌هایی برای انتقال آنها به بهشت جدید. بدین ترتیب که در ۱۵ روز اول هر ماه، جواهر آزاد شده و اجزاء نورانی ارواح اموات مؤمنان به وسیله یک «ستون نور» به زورق ماه که هلالی شکل است، می‌ریزند و از این رو، ماه به تدریج پُر شده، در شب پانزدهم به صورت بدر درمی‌آید و در ۱۵ روز دوم به تدریج پاره‌های نور از ماه به خورشید منتقل می‌شوند و شکل ماه کم‌کم از صورت بدر به شکل هلال در می‌آید. اجزاء نورانی پالوده شده، از خورشید به بهشت جدید می‌روند و تا آخر

خود ساطع کرد که «مادر زندگی» خوانده می‌شود. مادر زندگی نیز «انسان نخستین» را به زندگی فراخواند تا به مقابله اهریمن فرستاده شود. انسان نخستین برای نبرد با اهریمن، پسران خود هوا، آب، آتش، باد و نور را به زندگی فراخواند. هر یک از این ۵ فرزند تجلی بخشی از ذات نورانی انسان نخستینند که در رزم پدر عظمت با اهریمن به منزله جنگ افزارهایش به کار می‌روند. انسان نخستین هوا، آب و نور را چون زره بر تن می‌پوشد و خود را در باد می‌پیچد و آتش را همچون گریز به دست می‌گیرد و این چنین زیناوند، به سوی عالم ظلمت فرود می‌آید. اهریمن نیز خود را به ۵ عنصر تاریکی، یعنی طوفان، حریق، لجن، یه و ظلمت مسلح کرده، با انسان نخستین گلاویز می‌شود. انسان نخستین چون دشمن را برای بلعیدن نور حریص و آزمند می‌بیند، پسرانش را بدو تسلیم می‌کند تا اشتهای بهیمی او را تسکین بخشیده، وی را از تجاوز به قلمرو نور باز دارد. بدین سان، عناصر تاریکی عناصر نورانی را می‌بلعند و در نتیجه در نخستین نبرد نور و ظلمت انسان نخستین شکست خورده، در تاریکی محاصره می‌شود و همین شکست و گرفتاری او در عالم ظلمت اصل «امتزاج» است که سرانجام موجب «نجات» خواهد بود. آنچه ظلمت بلعیده و اسیر کرده، جزئی از جوهر نورانی است که در این گرفتاری رنج می‌کشد، ولی اصل نورانی خویش را فراموش کرده است و ظلمت نیز خشنود از تصاحب اجزاء نور، در حفظ زندانی خود اهتمام می‌ورزد. درگیری انسان نخستین با اهریمن و اسارت پسرانش در جهان ظلمانی امری است که پدر عظمت آگاهانه بدان مبادرت ورزیده، و از این راه توانسته است با فدا کردن قسمتی از نور خود، در دل ظلمت رسوخ کرده، سرانجام آن را مغلوب و منکوب کند.

انسان نخستین پس از نبرد آغازین، شکست خورده و مدهوش در اعماق تاریکی فرو می‌افتد، اما پس از به هوش آمدن، برای رهایی از عالم ظلمت فریاد می‌کشد و یاری می‌طلبد. مادر زندگی فریاد را می‌شنود و از پدر عظمت می‌خواهد که برای نجات او و اجزاء پراکنده نور از زندانهای ظلمانی اقدام کند. پدر عظمت گروه دیگری از ایزدان را پدید می‌آورد. نخست «دوست‌روشان» را به زندگی می‌خواند و او «بنای بزرگ» را، و او نیز «روح زنده» را فرا می‌خواند. در متون فارسی میانه بنای بزرگ «نوشهر آفرین ایزد» و روح زنده «مهر ایزد» خوانده شده‌اند. برای اینکه در زمان گمیش نور و ظلمت و رهایی تدریجی انوار، آرامش قلمرو نور (بهشت قدیم) حفظ شود، نوشهر آفرین ایزد یا بنای بزرگ، شهر تازه‌ای به نام «بهشت جدید» می‌سازد تا ذرات نوری که لحظه به لحظه از اسارت ظلمت آزاد می‌شوند، در آنجا جمع شوند. مهر ایزد نیز برای نجات انسان نخستین به مرز میان نور و ظلمت می‌رود و برای آگاهی از جایگاه اسارت او، بانگی بلند برمی‌آورد. انسان نخستین بانگ او را می‌شنود و با بانگی بلند پاسخ می‌دهد. این فراخواندن مُنجی و پاسخ اسیر که اشاره به «دعوت» و «اجابت» است، به صورت دو ایزد به نامهای «خروشتک» و «پدواختک» تشخیص یافته، در آیین مانوی وجود مثالی اصل دعوت به

«آموزگاران»، اینان پس از رهبر بالاترین مرتبه را داشتند و شمارشان در هر زمان بیش از ۱۲ نبود. ۲. «ایسپگان»، به معنی اسقفها که در هر زمان بیش از ۷۲ تن نبودند. ۳. «مہستگان»، به معنی پیمان و بزرگان که در هر زمان بیش از ۳۶۰ تن نبودند. ۴. «برگزیدگان»، یا صدیقان. ۵. «نغوشاگان»، یا سماعان. بیشتر وظایف و خویشکاریهای سنگین تر و دشوارتر بر عهده دو طبقه آخر قرار داشت (بویس، 11؛ نیز نک: ابن ندیم، ۳۹۶). رعایت ۳ مہر دست و دهان و تن، و پرهیز از محرّمات دهگانه، یعنی بت پرستی، دروغ گویی، زنا، بُخل، کشتن، دزدی، سحر و جادو، شک در دین، مسامحه در اعمال مذهبی و فریب کاری بر مانویان واجب بود. نغوشاگان موظف به ادای روزانه ۴ نماز بامداد، ظهر، غروب و شام بودند. در نمازهای روزانه رو به آفتاب، و در نمازهای شبانه رو به ماه می ایستادند و پیش از هر نماز با آب تطهیر، و در صورت دسترسی نداشتن به آب بر شین و خاک مسح می کردند. روزهای یکشنبه هر هفته و نیز در هر سال یک ماه کامل روزه می گرفتند و دادن ۷ نوع صدقه و بخشیدن یک دهم از دارایی و اموال خود برای امور معاشی روحانیون طبقات بالاتر، بر آنان فرض بود. ۴ طبقه دیگر مانوی به طور دسته جمعی و مشترک در «دیر» می زیستند. روزی یک وعده غذای غیر حیوانی که شخصاً در تهیه آن مداخله نداشتند، می خوردند و مجاز به داشتن بیش از غذای یک روز و جامه یک سال نبودند و سیر و سفر با پای پیاده از وظایف مهم آنان محسوب می شد. علاوه بر روز یکشنبه، روز دوشنبه نیز روز مذهبی آنان به شمار می آمد. همچنین رعایت این ۵ دستور خاص: اسماک از گوشتخواری، نخوردن شراب، فقر، عدم خشونت و حقیقت گرایی از اهم وظایف آنان بود. مؤمنان این طبقات روزانه موظف به ادای ۷ نماز بودند و علاوه بر روزه یک ماهه، مکلف به گرفتن ۵ روزه دو شبانه روزی نیز بودند و در آخر ماه روزه جشنی بزرگ به نام «عید پما» برپا می کردند. به اعتقاد مانوی در روز «پما» روح مانی صعود کرده، به نور قدیم و اصلی متصل شده بود. آنان در این شب، در اطراف تخت مانی که تصویری از وی بر آن قرار می گرفت، جمع شده، مطابق سنتی مذهبی به گناهان خود اعتراف می کردند (بویس، 12؛ ERE, VIII/399؛ نیز نک: ابن ندیم، ۳۹۶-۳۹۷).

سرنوشت انسان پس از مرگ: مانویان معتقد بودند که روح انسان پس از مرگ در پیشگاه داور عادل حضور یافته، بر حسب اعمالش - که با ترازوی اعمال نیک و بد و حساب و کتاب تعیین می گردد (نک: جکسن، 179) - ۳ راه بر رویش گشوده می شود: ۱. راه «زندگی» (بهشت جدید)، ۲. راه «امتزاج و آمیختگی» (بازگشت به جهان)، ۳. راه «مرگ» (جهنم).

مؤمنان طبقه برگزیدگان و بالاتر که روح نورانی خود را از بخش تاریک و ظلمانی جسم جدا کرده اند، چون درگذشتند، انسان نخستین فرشته ای را به عنوان راهنما همراه با ۳ فرشته دیگر که کوزه ای آب، دستی جامه، تاجی از نور و دیهیمی از گل در دست دارند، به استقبال او می فرستند. فرشتگان جامه را بر او می پوشانند و تاج و دیهیم را بر سر او

«دور حال» در آنجا مانده، در پایان این دوران به بهشت اصلی منتقل می شوند.

دیوانی که در آسمان به بند کشیده شده اند، عناصر نورانی را که در هنگام نبرد انسان نخستین با ظلمت بلعیده بودند، همچنان در اسارت خود نگه داشته اند. بنابراین، «نریسه ایزد» خود را به شکلی فریبنده به دیوان می نمایاند. دیوان مادینه با دیدن زیبایی «نریسه ایزد» که به شکل مرد جوانی بر آنها ظاهر شده بود، به هیجان در آمده، سقط جنین می کند. دیوان نیز در برابر فریبی نریسه ایزد که همچون دوشیزه ای زیبا خود را بدانان نموده بود، نطفه خویش را که به ذرات نور آمیخته است، به زمین می افکند. از نطفه دیوان نور، درختان و رستنیهای عالم می روید و جنینهای سقط شده دیوان مادینه جوانه های رستنیها را می خورد و از آنها موجودات خاکی، دریایی و هوایی پدید می آید. بدین ترتیب، نباتات و حیوانات - که نخستین جفت انسان نیز از زمره آنانند - از آمیزه نطفه دیوان پلید و نور اسیر شده به وجود آمده اند، ارواح نورانی موجودات بی دربی به وسیله تناسل از جسمی به جسم دیگر انتقال می یابند و در اسیری ظلمت باقی می مانند؛ زیرا اهریمن به صورت «آز» انسانهای نخستین را فریفته، و آنان را به ازدیاد نسل واداشته، و از این طریق جهان از «انسان»، یعنی «زندان نور» انباشته شده است. از این رو، برای تسریع در امر نجات نور محبوس در زندان اجسام، باید از تولید مثل پرهیز کرد.

مانویان دوره امتزاج و آمیختگی نور و ظلمت را «زمان حال» می نامند. در زمان حال، داستان دنیا و تاریخ بشریت با جریان دو عمل متوازی امتزاج نور و ظلمت و حصول تدریجی نجات توأم است. زمان حال با «جنگ بزرگ» به پایان می رسد. به هنگام «جنگ بزرگ» پسران مهر ایزد که مأمور نگهداشتن افلاک و زمین و کوهها بودند، آنها را رها می کنند و کون و مکان بر هم می ریزد و این ویرانی عظیم موجب حریق مهیب می گردد که ۱۴۶۸ سال به طول می انجامد. در این آتش سوزی وسیع و هراسناک، عالم خلقت که دنیای گمیزش نور و ظلمت است، معدوم می شود و اجزاء نوری که باید نجات یابند، از دل ظلمت جمع آمده، به شکل مجسمه ای به بالا و بهشت جدید می روند و بخش ظلمانی عالم به صورت گلوله ای گرد آمده، در قعر چاهی در عالم فرودین ظلمت مدفون می شود و سنگی بزرگ بر روی آن قرار می گیرد. در این هنگام که زمان رهایش پاره های نور از زندان ظلمت به پایان رسیده است، بهشت جدید به «بهشت قدیم» می پیوندد و انوار نجات یافته به دیدار پدر عظمت نائل می شوند. آنگاه دور سوم که «زمان آینده» است، آغاز می گردد. در زمان آینده، نور و ظلمت که دو اصل از لیند، به وضع آغازین خود، یعنی انفکاک مطلق رجوع می کنند و جدایی کامل دو اصل و ایمنی نور در آرامش و جاودانگی قطعی می شود (بویس، 4-8؛ نیز نک: ابن ندیم، ۳۹۲؛ تقی زاده، ۲۷-۴۸).

طبقات و مراتب مانوی: پیروان مانی بر حسب سابقه، پارسایی و توان انجام دادن اعمال و فرائض دینی، به ۵ طبقه تقسیم می شدند: ۱.

می‌نهند و کوزه آب را به دستش داده، او را در ستونی از نور به نام «ستون نیایش» به فلک ماه نزد انسان نخستین می‌برند. آنگاه وی از آنجا به بهشت جدید منتقل می‌شود. اما چون نغوشاگی بمیرد، روح او به دلیل عدم تزکیه کامل، محکوم به بازگشت به زندگی دوباره است. دوره دردناک تناسخ را مانویان سمسارا می‌نامند. چرخه تناسخ ادامه دارد، تا زمانی که روح پاک و پالوده شود و شایسته اتصال به عالم نور گردد. البته بی‌دینان و گناهکاران روانه راه مرگ شده، به دوزخ می‌روند (ابن ندیم، ۳۹۸-۳۹۹).

مآخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ باقری، مه‌ری، «تابعه مانی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۷۷ش، ش ۱۶۶؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخار، لایبزیگ، ۱۹۲۳م؛ تقی‌زاده، حسن، مانی و دین او، به کوشش احمد افشار شیرازی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ نیز:

Americana; Boyce, M., *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, 1975; ER; ERE; Jackson, A. V. W., «A Sketch of the Manichaean Doctrine Concerning the Future Life», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1930.

مه‌ری باقری

آیین مزدکی: آیین مزدکی جنبشی دینی با اهداف و جنبه‌های اجتماعی بسیار قوی بود که در زمان پادشاهی قباد پسر فیروز ساسانی (۴۴۸-۵۳۱م) رواج یافت و موجب دگرگونی‌های انقلابی با ماهیتی شبه-سوسیالیستی در ایران گردید (یارشاطر، ۹۹۱). علت گسترش این نهضت اجتماعی، در ساختار سنتی و مستحکم جامعه طبقاتی و اشراف سالار ساسانی و اوضاع نابسامان و آشفته سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران آن روزگار نهفته است. هزینه سنگین جنگ‌های فیروز با هیاطله و خراج سنگین تری که بایست در نتیجه شکست در این جنگ پرداخت شود، موجب فقر و فشار بر مردم شده، و قحطی و خشک‌سالی نیز بر تنگدستی و بیچارگی توده‌های ستمدیده افزوده بود و طبعاً زمینه پذیرش این نهضت اصلاح طلب و انقلابی و رواج آن در اعماق جامعه روزبه روز مساعدتر و وسیع‌تر می‌شد. شدت این جریان ظاهرآ به حدی بود که قباد خود بنا بر مصلحت و برای حفظ سلطنت خویش، و نیز برای رها شدن از تسلط و مداخلات نابجا و مزاحم موبدان و بزرگان کشور در اداره امور مملکتی ناچار شده بود که با آن همراه و هماهنگ شود و با گرویدن به مزدک و یافتن حامیان فراوان در طبقات عامه، موقعیت سیاسی خود را تثبیت نماید (نولدکه، ۶۹۵؛ یارشاطر، ۹۹۲)؛ ولی دیری نپایید که با توطئه روحانیان زردشتی و همدستی طبقات اشراف و بزرگان مملکتی - که البته منافع و موقعیت‌های خود را در خطر می‌دیدند - در اواخر پادشاهی قباد، خسرو انوشیروان - ولیعهد قباد - مزدک و دیگر رهبران این دین را با گروه‌کثیری از مزدکیان، به همایشی فراخواند، و طبق دسیسه‌ای که از پیش طرح‌ریزی شده بود، همه را به قتل رساند، و با این اقدام حرکت دینی و اجتماعی مزدک را سرکوب کرد (کرستین سن، ۳۸۳-۳۸۵).

با قلع و قمع مزدکیان و تعقیب آنان آثار و مدارک مکتوب مربوط به این گروه کلاً از میان رفته است و منابع اطلاعاتی درباره چگونگی آن بسیار محدود، و منحصر است به اشاراتی چند به زبانهای سریانی،

یونانی (کلیما، ۲۰)، پهلوی، فارسی و عربی که به قلم مخالفان و معاندان رقم خورده است. از این رو، آگاهی‌های ما از تاریخ و اصول اعتقادی این فرقه بسیار ناچیز است و تنها می‌توان آن را جنبشی اجتماعی در جامعه دینی به شمار آورد که به تبلیغ موبدی موسوم به مزدک پسر بامداد گسترش یافت و او را به این اعتبار باید مصلحی اجتماعی خواند (یارشاطر، همانجا). چنانکه از قراین بر می‌آید، نهضت مزدکی با میراثی از ثنویت خاص مذاهب ایرانی، به تأویل و تعبیر دین و کتاب اوستا و اصلاح آیین مزدیسنا پرداخت (مسعودی، ۸۸؛ نیز نک: موله، ۱-۲۸: IX/302; ER).

پیشینه آراء و اصلاحات دینی و اجتماعی مزدکی، به ویژه عقاید اشتراکی وی را به دو نفر نسبت داده‌اند که آگاهی درباره ایشان نیز بسیار اندک است: یکی «زردشت پسر خرگان» که موبدی زردشتی بود و در قرن ۵م در فارس می‌زیست (یعقوبی، ۱۶۴/۱؛ کرستین سن، ۳۶۱-۳۶۲)؛ دیگری شخصی به نام «بوندوس» که مانوی مذهب بود و در زمان امپراتوری دیوکلسین (۲۸۴-۳۰۵م) در روم به سر می‌برد و سپس به ایران آمد و به تبلیغ پرداخت و ایرانیان آیین او را «درست دین» و پیروانش را «درست دینان» نامیدند (همو، ۳۶۲؛ نیز ER، همانجا). گواهی این ندیم که از دو مزدک به نامهای «مزدک قدیم» و «مزدک اخیر» یاد می‌کند، مؤید آن است که پیش از مزدک بامدادان فرقه‌ای بدعت‌گذار به ترویج عقاید اشتراکی پرداخته بوده، و مزدک بار دیگر مروج آن عقاید گردیده است. ابن ندیم مزدکیان را «خرمیه» خوانده، می‌نویسد که از دو فرقه خرمیه، فرقه قدیمی یا محقره مجوسنایی بودند که پیرو استفاده برابر و همسان از مال و خواسته و اشتراک در خانواده و زنان بودند و از استیلا بر یکدیگر و خون ریختن و آسیب رساندن پرهیز داشته، در نیکوکرداری و مهمان‌نوازی شهره بودند و «مزدک اخیر» که به این فرقه تعلق داشت، در زمان قباد ظهور کرد و به دست خسرو انوشیروان کشته شد (ص ۴۰۶).

منابع اسلامی به طور کلی جهان‌بینی و ایزدشناسی مزدک را نادیده گرفته، بیشتر به گزارش تعالیم اجتماعی و اخلاقی او پرداخته‌اند و تنها شهرستانی به برخی نکات نظری این فرقه اشاراتی دارد: مزدکیان به دو اصل آغازین «خیر و شر» یا «نور و ظلمت» معتقد بودند و ۳ عنصر آب و خاک و آتش را محترم می‌شمردند و بر آن بودند که مدبر خیر، یعنی خدای نور در جهان برین بر تخت نشسته است و ۴ قدرت یا نیروی تمیز، فهم، حفظ و سرور در برابرش حاضرند، همچنان که در عالم فرودین خسرو بر تخت نشسته است و ۴ پیشکار او، موبدان موبد، هیردان-هیرید، سپاهبد و رامشگر در برابر تخت او حضور دارند. آن ۴ نیرو به یاری ۷ وزیر به نامهای سالار، پیشکار، بارور، پروان، کاردان، دستور و کودک (خادم)، امور عالم را می‌گردانند. این ۷ وزیر در دایره ۱۲ وجود روحانی می‌گردند که عبارتند از خواننده، دهنده، ستاننده، بزننده، خورنده، دونده، خیزنده، کشنده، زننده، کننده، آینده، شونده و پاینده (۸۵/۲-۸۶). که در آن ۱۳ نام آمده است؛ نیز نک: کرستین سن، ۳۶۵؛ ER.

تهران، ۱۳۴۵؛ سعودی، علی، *التشیع و الاشراف*، بیروت، دارصعب؛ نامه تنسر، ترجمه این اسفندیار از ترجمه عربی ابن مقفع، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۱؛ نرشخی، محمد، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر قبادی، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳؛ تولدکه، *تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران، ۱۳۵۸؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، بیروت، ۱۹۶۰؛ نیز:

ER; Klīma, O., *Mazdak*, Prague, 1957; Molé, M., «Le Problème des sectes Zoroastriennes dans les livres pehlevi», *Oriens*, 1961, vol. XIII-XIV; Yarshater, E., «Mazdakism», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1983, vol. III(2).

مهری باقری

دوره اسلامی:

مقدمه: اوضاع مذهبی در ایران مقارن ظهور اسلام در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، زیرا روایتها در باب این دوره تاریخی - به ویژه آنچه خاص فتح سرزمین ایران است - غالباً آمیخته به تناقضها و افسانه‌هاست و گاه برای تأمین اهداف خاص از قبیل تفاخر قومی نوشته شده است. از آنجا که فتح ایران در ادوار گوناگون خلافت، لااقل به طور رسمی به انگیزه دعوت به اسلام صورت گرفت، باید در روایات موجود، عناصر و نشانه‌های مربوط به «تبلیغ» به نحو آشکارتری جلوه‌گر باشد؛ حال آنکه اگر چنین عناصری در واقع امر وجود داشته‌اند، در روایاتی که اینک در دست است، بازتاب چندانی نیافته‌اند. رفتار خاص پیامبر اسلام (ص) نشان از سیره آن حضرت در دعوت به اسلام دارد که نتایج درخشانی هم در پی داشته است (مثلاً نک: ابن سعد، ۱/۲) ۱۹-۲۰؛ طبری، ۱۳۱/۳-۱۳۲؛ اما این سیره در دوران پس از وفات آن حضرت، زیر پا نهاده شد. در واقع غالب سرداران دوره فتوح، مأموران خلافت بودند و معلوم نیست که خود تا چه مایه از تربیت اسلامی بهره داشتند.

از سوی دیگر، دولت ساسانی در ایران دچار بحرانهای سخت شده بود و چون دیانت زرتشتی در این دوره اساس نظم اجتماعی و سیاسی کشور به شمار می‌رفت، هرگونه تغییری در ارکان سیاسی، ناگزیر موجب بروز بحران در کیان این دیانت و طبقه نیرومند روحانیان آن می‌گردید. به همین سبب، با بروز نشانه‌های انحطاط و ضعف در ارکان دولت ساسانی، اندک اندک پیکره دیانت زرتشتی نیز رو به تزلزل گذارد و مذاهبی همچون مسیحیت و بودایی مجال ظهور بیشتری یافتند (صدیقی، ۳۰-۳۲).

به هر حال، در آستانه یورش اعراب به سرزمینهای گوناگون ایران، طبقه نیرومند روحانیان زرتشتی که بر بخش اعظم زندگی عامه مردم و دیگر طبقات چیرگی داشتند و در برابر هرگونه اصلاح و تغییر مقاومت جدی نشان می‌دادند، آن اندازه مقبولیت نداشتند که از عهده دفاع مؤثر از نهادهای سیاسی و اعتقادی خود برآیند. طبقه اشراف و دهقانان نیز که بیشتر در پی حفظ موقعیت خود بودند، با مهاجمان از در سازش و دادوستد برآمدند (نک: یعقوبی، ۱۶۷/۲؛ بلاذری، فتوح، ...، ۳۳۴؛ طبری، ۱۱۶/۴، ۱۱۳). با اینهمه، گذشته از دو جنگ بزرگ نهاوند و قادسیه که بقایای دولت مرکزی ساسانی را از پیش پای اعراب برداشت، مقاومت در نقاط گوناگون یکسان نبود و در برخی شهرها و مناطق، مانند ری،

همانجا)، خدای بزرگ به نیروی حروف که از مجموع آنها اسم اعظم به دست می‌آید، جهان را اداره می‌کند. انسان از طریق شناخت این نیروهای رمزی و اسرار حروف و اعداد می‌تواند به دانش رهایی و نجات دست یابد و پس از آگاهی از «راز دین» تکلیف اجرای فرایض از او برداشته می‌شود، زیرا شهود درونی ضرورت اعمال بیرونی را برطرف می‌کند (نک: شهرستانی، ۸۶/۲).

مهم‌ترین پیام اجتماعی مزدک مساوات و برابری مردمان و مالکیت اشتراکی و توزیع عادلانه زن و خواسته بود. بنابر تصریح مورخان اسلامی، مزدک معتقد بود که خداوند وسیله معیشت (ارزاق) را در زمین نهاد تا مردم آن را به تساوی بین خود تقسیم کنند، چنانکه هیچ کس بیش از سهم خود نستاند. اما زورمندان به ضعیفان ستم کرده، همه ثروت و دارایی را به خود اختصاص داده‌اند. پس ضرورت دارد که توانگران حصه تهیدستان را مسترد دارند، چون حق هیچ کس بر ثروت و خواسته و زن بیش از دیگران نیست (تعالی، ۶۰۰؛ ابن بلخی، ۸۴).

در جهان‌شناسی ثنوی مزدکی، دیوان تاریکی تجسم برخی از نژادهای روحی و تباهیهای اخلاقی که مهم‌ترین آنها ۵ دیو رشک، خشم، کین، آز و نیازند (فردوسی، ۴۶/۸؛ یارشاطر، ۹۹۹). این خصایل اهریمنی برابری و مساوات را نابود می‌کنند. اصل و منشأ تمامی این رذایل پنجگانه «مالکیت» است و همه بیدادگرها از آن سرچشمه می‌گیرند. در منابع موجود از روشهای پیشنهادی اشتراک «زن و خواسته» در آیین مزدکی سخنی نیست؛ ولی با توجه به گزارشهایی که درباره تباه شدن دوده و تبار و آشفته شدن نظام طبقاتی، احکام مالکیت، مقررات ازدواج و حقوق خانوادگی بدان نسبت داده‌اند (نامه تنسر، ۲۳، ۱۹؛ کریستن سن، ۳۳۹-۳۴۷)، و نیز از گزارش اصلاحاتی که خسرو انوشیروان پس از سرکوبی انقلاب مزدکی برای استقرار قانونهای نقض شده به عمل آورده است (همو، ۳۸۸-۳۸۹)، می‌توان تا حدودی به ماهیت آن پی برد.

با اینکه کشتار و پیگرد و آزار مزدکیان در تمام دوره پادشاهی دیرپای انوشیروان ادامه داشت، پیروان این فرقه از بین نرفتند و به طور پراکنده و پنهانی در نقاط مختلف باقی ماندند و در تواریخ دوره‌های بعد گزارشهای فراوان درباره وجود گروهها و فرقه‌های متعددی می‌توان یافت که با مشرب و اعتقادات مزدکی در سده‌های نخستین اسلامی با نامهای مختلف مزدکیه، خرمیه، خرم‌دینیه، محرره (سرخ جامگان) و مبیضه (سبید جامگان) به حیات خود ادامه دادند (ابن ندیم، همانجا؛ نرشخی، ۹۱؛ بیه، سعودی، ۳۰۶) و تأثیرات مهمی در ایجاد فرقه‌های بدعت‌گذار و الحادی، و خصوصاً بر قرامطه و باطنیه داشته‌اند (یارشاطر، ۱۰۰۶-۱۰۰۱).

ماخذ: ابن بلخی، *فارس‌نامه*، به کوشش لسترنج و نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ تعالی مرغنی، حسین، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زوتبرگ، پاریس، ۱۹۰۰؛ شهرستانی، محمد، *الملل والنحل*، به کوشش احمد فهمی محمد، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش رستم علی‌یف، مسکو، ۱۹۷۰؛ کریستن سن، *آرتور، ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی،

رقابت میان خاندانهای ذی نفوذ بر سر کسب قدرت، موجب پیشروی مسلمانان شد (همو، ۱۵۰/۴-۱۵۱). از ملاحظه مجموع روایات می‌توان نتیجه گرفت، عنصری که عامه مردم را برای مقاومت نظامی و اعتقادی در برابر اعراب متحد کند، وجود نداشت، یا بسیار بی‌رمق بود.

مسلمانان، ایرانیان را در پذیرش اسلام یا ماندن بر دینان زرتشتی و پرداخت جزیه مخیر می‌کردند (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۲۱۲). اما وضع بر این منوال نماند و همراه با دگرگونی در چهره خلافت، رویکرد اعراب به مسأله فتوح نیز دچار تغییر و تحول شد. آنچه از لابه‌لای روایات موجود برمی‌آید، نشان می‌دهد که گرچه ایرانیان از یک سو از جامعه طبقاتی پیشین رها شده بودند، اما از سوی دیگر، خود را در برابر قومی یافتند که وضع طبقاتی نوینی را بر ایشان تحمیل می‌کرد، زیرا چنانکه می‌دانیم، خلافت به ویژه از زمان معاویه به بعد، چهره سلطنتی عربی به خود گرفت که کوشش می‌کرد به ادله گوناگون سیاسی و اقتصادی بر گسترش قلمرو خود با تلقی خاص از اسلام که بیشتر پایه‌های قدرت خاندان اموی را تثبیت می‌کرد، بیفزاید. در پاره‌ای اوقات ایرانیان حتی اگر اسلام می‌آوردند، باز مجبور بودند که جزیه بپردازند تا خزانه خلافت تهی نباشد (طبری، ۵۵۹/۶؛ صدیقی، ۵۸). رفتار نژادپرستانه امویان موجب شد تا ایرانیان، به ویژه در عراق که سرزمین اجدادی آنها بود، با هر ندای مخالفی همراهی کنند؛ خاصه که تعالیم اهل بیت پیامبر (ص) و گروه شیعیان را که از جمله سرسخت‌ترین مبارزان ضد بنی‌امیه بودند، با خود نزدیک‌تر می‌یافتند. بارزترین نمونه حضور ایرانیان در اینگونه تحرکها، در جنبش مختار ثقفی که به انگیزه خونخواهی از امام حسین (ع) صورت گرفت، ظاهر گردید. همچنین نشانه‌هایی در دست است که تمایل به استقلال از عنصر عرب - بدون اینکه لزوماً موضوع ترک اسلام در میان باشد - در اندیشه ایرانی حضور آشکار داشته است؛ این موضوع به خصوص در این جمله بزرگ ارطاة (هم) سردار خونریز معاویه جلوه‌گر شده است که چون یکی از «موالی» را دید، به او گفت: زیانتان عربی است، اما در آرزوی «فارس» هستید (بلاذری، انساب...، ۲۸/۱۱).

البته بی‌تردید احیای امپراتوری ایران با کسب استقلال محلی در برخی نواحی ایران، نزد برخی از سر جنبانان مشهور در دوره پس از فروپاشی حکومت اموی، با تمایلات ضد اسلامی، یا ادعاهایی چون پیامبری و مشابه آن همراه بوده است، اما فراموش نباید کرد که این جنبشها در جذب عموم مردم و دیگر طبقات مؤثر اجتماعی چندان موفق نبوده‌اند و آثار سیاسی - فرهنگی آنها به زودی نابود شده است. این نکته از آنجا برمی‌آید که در پایان سده نخست هجری، زمانی که ابومسلم در خراسان و ماوراءالنهر مشغول سامان بخشیدن به تحریکات ضد اموی بود، در همه جا همچنان بر ارزشهای اسلامی - به ویژه بخشهای فراموش شده در عهد اموی - تأکید می‌ورزید و خود یارانش را مسلمانانی معتقد معرفی می‌کرد (نک: ه، د، ابومسلم خراسانی، بخش ۱).

اتخاذ چنین شیوه‌ای - که جنبش را از حیث اعتقادی در وضعی متعادل نگاه می‌داشت - در جذب عناصر و طبقات گوناگون اجتماعی سخت مؤثر افتاد. البته نباید از یاد برد که اندیشه به زیر کشیدن امویان از اریکه قدرت، خود عامل بسیار مهمی بود که ایرانیان را صرف‌نظر از تعلقات خاص مذهبی، زیر پرچم ابومسلم خراسانی گرد می‌آورد. به هر حال، قتل ابومسلم (۱۳۷ق/۷۵۴م) موجب بروز پاره‌ای تمایلات تندروانه از سوی کسانی شد که فضا را برای فعالیت خود مناسب می‌دیدند و تا پیش از آن، سطوت و قدرت ابومسلم، بدیشان اجازه فعالیت نداده بود. در سده نخست خلافت عباسی، مناطقی از ایران، به ویژه در خراسان و ماوراءالنهر شاهد قیامهای پی در پی کسانی بود که با کسب مشروعیت از مسأله خونخواهی ابومسلم، و طرح ادعاهای پیامبری و مشابه آن در صدد به دست آوردن پایگاهی بودند. در باب این قیامها و ادعاهای سران جنبشها، البته مطالب موجود در مآخذ، خالی از تناقض و گفته‌های بی‌اساس نیست. جنبش به آفرید (ه) که در حیات ابومسلم خراسانی و اندکی پیش از پیروزی کامل بر امویان در حدود سال ۱۳۰ق/۷۴۸م اتفاق افتاد، اساساً برای پاره‌ای اصلاحات در دینان زرتشتی و تحت تأثیر تعالیم اسلامی روی داد و احتمالاً جنبش استادسیس (ه) نیز در ادامه جنبش یاد شده، همان اهداف را دنبال می‌کرد (نک: ابوحاتم، ۱۶۲؛ نیز نک: صدیقی، ۱۴۴، بی).

جنبش مقنع که در بخشهایی از خراسان بزرگ و ماوراءالنهر اندک زمانی پس از قتل ابومسلم اتفاق افتاد، چند سالی دستگاه خلافت را در آن ناحیه دچار مشکلات عدیده کرد (نرخسی، ۸۹؛ بیرونی، ۲۱۱؛ نیز نک: صدیقی، ۲۰۷، بی). جنبش یوسف برم در نواحی هرات و پوشنگ و بلخ که همزمان با جنبش مقنع صورت گرفت، به احتمال بسیار شاخه‌ای از همین جنبش بود، یا دست کم با آن ارتباط داشت (برای تفصیل، نک: طبری، ۱۲۴/۸؛ نیز نک: صدیقی، همانجا). در شورشهای سنیاد و اسحاق ترک (ه) هم که اندکی پس از قتل ابومسلم صورت گرفت، یاد و خاطره او اصل بود (نک: بلاذری، همان، ۳۳۱/۴-۳۳۳؛ ابن ندیم، ۴۰۸؛ نیز نک: صدیقی، ۱۶۸، بی، ۱۸۶، بی).

این جنبشها در گام نخست برای احیای خاطره ابومسلم پای می‌گرفت و سپس بنا بر تمایلات اعتقادی سران جنبش صورتهای دیگر می‌یافت. در اینگونه جنبشها، بی‌گمان عناصر مانوی و مزدکی که از دوره ساسانی باقی مانده بودند و همان اهداف را دنبال می‌کردند، نقش داشتند (نک: کلیما، ۵۹-۶۰)، اما فعالیت این عناصر در جنبش بابک خرم‌دین (ه) که در اواخر سده ۲ق/۸م در شمال آذربایجان پای گرفت و تا حدودی به مناطق مرکزی هم گسترش یافت (نک: طبری، ۶۶۷/۸-۶۶۸)، به اوج خود رسید. خرم‌دینان که آنها را شاخه‌ای از مزدکیان به شمار آورده‌اند، چنانکه می‌توان از روایت ابن ندیم دریافت (ص ۴۰۶-۴۰۷)، در نواحی کوهستانی آذربایجان روزگار می‌گذرانیدند و با استفاده از موقعیت خاص منطقه، توانسته بودند برای خود پایگاهی ترتیب دهند و هرگاه که اوضاع را مناسب می‌دیدند، دست به تحریکاتی

به هر حال، به نظر می‌رسد که نیل به استقلال سیاسی و حفظ دیانت اسلام با تأکید بر اصول اولیه این دیانت الهی، احساس نیرومندی بود که از زمان ابومسلم خراسانی وجود داشت و در دیگر حوادث تاریخی نیز تا سده‌های بعد قابل‌نیگیری و بررسی است. اوج چنین احساسی در تشکیل سلسله طاهریان خراسان جلوه‌گر شد که توانستند با کسب مشروعیت از دستگاه خلافت، تا حدودی برای خود استقلال فراهم کنند (بازورث، «طاهریان...»، ۹۰ff). از آن پس، ایرانیان مجالی یافتند تا نه تنها اسلام را پذیرا باشند، بلکه در به اسلام در آوردن اقوام دیگر، سهمی عمده به دست آورند و خود در گسترش علوم اسلامی نقشی اساسی ایفا کنند.

تشیع: تشیع به‌عنوان مفهومی عام از اعتقادی که تشکیل «خلافت» پس از رحلت حضرت رسول (ص) - جز دوره خلافت حضرت علی(ع) - را انحراف از اسلام می‌داند، می‌توانست مورد توجه گروه‌هایی از مسلمانان غیر عرب و به ویژه ایرانیان که از ستم خاندان نژادپرست اموی به ستوه آمده بودند، واقع شود و بی‌سبب نیست که این مذهب در طول تاریخ ایران اسلامی، در سرنوشت سیاسی و فرهنگی این مرز و بوم تأثیر قاطع داشته، و سیماهای گوناگون اجتماعی را ترسیم کرده است. احتمالاً یکی از نخستین واقعه‌هایی که می‌توان ردیابی از گرایش‌های شیعی ایران در آن جست و جو کرد، به جنبش مختار ثقفی مربوط می‌شود که طی سالهای ۶۴-۶۷ق/۶۸۴-۶۸۶م در عراق صورت گرفت (مثلاً نک: شهرستانی، ۱۳۲۸-۱۳۳). موالی (ایرانیان تازه مسلمان) در این جنبش نقش اساسی داشتند و به طوری که از برخی روایات برمی‌آید، پیوستن آنها به جنبش مختار، در وجه غالب، بیشتر به سبب روی گردانی او از اشراف عرب و توجه خاص به موالی با هدف ستاندن حق مظلوم از ظالم بوده است (مثلاً نک: طبری، ۳۳/۶؛ نیز نک: قاضی، ۱۳۱-۱۳۶).

گذشته از پاره‌ای تعالیم تشیع، به ویژه آنچه از سوی امامان (ع) تبلیغ می‌شد و خالی از هرگونه شائبه برتری جویی عربی بود، برخی اندیشه‌های شیعی، به سبب آشنایی پیشین ایرانیان با نوع دیگری از آنها در جذب آنان تأثیری بسزا داشت. مانند اندیشه ظهور «مهدی» که برای مصداق غیرواقعی آن در جنبش مختار تبلیغ می‌شد (مثلاً نک: بلاذری، همان، ۲۲۲/۵؛ نیز نک: قاضی، ۱۲۲ بی). حضور شماری از موالی در میان اصحاب ائمه شیعه (ع) به ویژه در عصر اموی بسیار چشمگیر است (مثلاً نک: نجاشی، ۱۳، ۱۴، جم). در غالب تحركاتی که به ویژه در عراق از سوی علویان برای ساقط کردن امویان صورت می‌پذیرفت، موالی سهم داشتند و زمانی که در حدود پایان سده ۷ق/۷م برای برافکندن خاندان اموی تشکیلات بسیار منظم و منسجمی در کوفه شکل گرفت و دامنه آن به خراسان رسید، کسانی چون بُکیر بن ماهان و ابوسلمه خلال که از موالی بودند، در تشکیل و رهبری آن نقش اساسی

می‌زدند (دینوری، ۳۹۱؛ طبری، ۳۳۹/۸؛ نیز نک: صدیقی، ۲۷۰-۲۷۱)؛ اما درست در زمانی که نزاع میان امین و مأمون بر سر خلافت به اوج خود رسیده بود و گروه کثیری از ایرانیان، به ویژه در خراسان، با مأمون همراه شده بودند، بابک به طرز خاصی به جمع خرمیان راه یافت و توانست در مدتی حدود ۲۰ سال، حاکمیت دستگاه خلافت را دست کم در آن نواحی به خطر اندازد. لشکرکشی‌های متعدد از سرکوب این جنبش و اماندند و همین مقاومت طولانی، پیوستن دیگر ناراضیان را بدیشان تسریع کرد؛ اما سرانجام، جنبش بابک خرم دین به دست افشین سرداری ایرانی از ماوراءالنهر در ۲۲۲ق/۸۳۷م سرکوب شد (برای تفصیل، نک: ه.د. افشین، نیز بابک خرم‌دین).

در مآخذ موجود، عقایدی به خرم‌دینان نسبت داده شده است که تقریباً با عقاید نسبت داده شده به دیگر فرقه‌های خاص این عهد نزدیک به نظر می‌رسد. در غالب آثار فرقه‌شناختی موجود، ذکری از این فرقه‌ها هست و مسلمانان به طور عام به این دسته از فرقه‌ها که تمایلات مانوی و مزدکی داشتند، عنوان زندیق می‌دادند (صدیقی، ۱۱۳-۱۱۴؛ نیز نک: ه.د. ابن مقفع، بخش II). محور عقاید این فرقه‌ها - به ویژه خرمیان - اعتقاد به تناسخ و حلول روح از بدن یکی به بدن دیگری است (نک: صدیقی، ۲۲۴-۲۲۵). این عقیده، انتقال مشروعیت برای ادامه جنبش را از رهبری به رهبری دیگر تسهیل می‌کرد، چنانکه درباره بابک خرم دین چنین شد (ابن ندیم، ۴۰۷).

مسأله اعتقاد به اشتراک در اموال و زنان که به مزدک نیز نسبت داده شده است (نک: یارشاطر، ۹۹۹)، از جمله عقاید انتسابی به اصحاب برخی از این فرقه‌ها و از همه مهم‌تر خرمیان است (صدیقی، ۲۴۵-۲۴۷)؛ البته اثبات این دعاوی که بیشتر به نهمت می‌ماند، آسان نیست؛ چنانکه از دواج بابک با زن رئیس خرمیان - جاویدان - طی مراسمی خاص صورت گرفت (ابن ندیم، همانجا) و نشانه‌ای دال بر وجود رسم اشتراک در زنان در میان فرق یاد شده وجود ندارد (نک: صدیقی، ۲۵۷). بعید نیست چنانکه برخی محققان به درستی درباره مزدک گفته‌اند، این مسأله نشانه‌ای از کوشش اصحاب اینگونه فرق برای الغای امتیازات و برهم زدن اساس طبقاتی جامعه باشد (نک: یارشاطر، همانجا). دیگر اعتقادات اصحاب این فرق در باب مبدأ عالم و آراء ایشان در باب آفرینش، آن اندازه پیچیده و غامض بوده که نمی‌توانسته است مقبولیت عام یابد (نک: شهرستانی، ۲۲۴/۱ بی).

بی‌تردید عوامل سیاسی در گام نخست محرک ظهور چنین جنبش‌هایی می‌شد و اگر هم سلسله عقایدی برای هر یک از اینگونه فرقه‌ها وجود داشته، به نویسندگان قرون بعدی درست و صحیح انتقال نیافته است؛ مثلاً گفته‌اند که خرمیان اهل نزاع و خون‌ریزی نبودند (مقدسی، ۳۱-۳۰/۴)، و بابک خرم دین قتل و نهب را در این مذهب بدعت نهاد، در حالی که پیش از پیوستن بابک به خرمیان، اخباری دال بر تمایل ایشان بر درگیری و خون‌ریزی وجود دارد (نک: ابن ندیم، همانجا).

حکمرانی کردند (نک: ه، د، آل حسنویه). در مناطقی از ایران، اگرچه شیعیان همیشه حکمرانی نداشتند، اما عامه مردم به طور کلی بر داشتن این مذهب شناخته می‌شدند؛ از جمله این نواحی ری، قم، کاشان و سبزوار بوده است (مثلاً نک: قزوینی رازی، ۲۰۲، ۴۵۹؛ جعفریان، سراسر کتاب؛ نیز نک: ه، د، احمد بن حسن مادرانی). در این زمینه، نقش برخی خاندانهای بزرگ ساکن این نواحی را در پیدایش و گسترش مذهب تشیع نباید نادیده گرفت، مانند اشعریان در قم که غالباً از اصحاب ائمه شیعه بودند (نک: ه، د، اشعریان).

از قدیم‌ترین مذاهب تشیع که در ایران رواج یافت، اسماعیلیه است. اسماعیلیان یکی از کهن‌ترین فروع شیعه‌اند و فعالیت‌های آنان پنهانی و با تشکیلات منظم انجام می‌گرفت (برای تفصیل، نک: ه، د، اسماعیلیه) و از نیمه دوم قرن ۸/ق می‌توان ردپایی از محمد بن اسماعیل در مناطق شمالی ایران سراغ گرفت (جویی، ۱۴۸/۳). فعالیت اسماعیلیان در ادوار بعدی نیز در قلمرو حکومت سامانیان و ماوراءالنهر چشمگیر بود (ابن ندیم، ۲۳۸-۲۳۹) و آنان توانسته بودند برخی از حاکمان و سرداران آن ناحیه را به مذهب خویش متمایل کنند (بغدادی، ۲۹۳؛ بیهقی، ۵۰۱/۲؛ نیز نک: نظام‌الملک، ۲۹۶-۲۹۷؛ برای آگاهی از مبارزه با اسماعیلیان در حکومت غزنوی، نک: جرفادقانی، ۳۶۹-۳۷۰؛ بازورث، «غزنویان»، ۱۹۹-۲۰۰).

اما شاخه‌ای از اسماعیلیان، یعنی نزاریان، در دوره حکومت سلاجقه به رهبری حسن صباح، توانستند با استقرار دولتی مستقل در قلعه مستحکم الموت در نواحی قزوين (۴۸۳/ق ۱۰۹۰م)، اندک اندک دامنه نفوذ خود را عمدتاً با استفاده از قلعه‌های مستحکم دیگر در نواحی کوهستانی گسترش دهند. به نظر می‌رسد که کوشش عمده حسن صباح در جنبش خود، نه چندان متوجه تعالیم کهن اسماعیلیه در باب آفرینش و جهان، بلکه در زمینه امامت بود و به ویژه با دستگاه خلافت عباسی - که سلاجقه و کارگزاران ایرانی دیگر در خدمت ایشان بودند - سر ناسازگاری داشت (درباره او، نک: جویی، ۱۸۷/۳؛ برای موضع او در برابر خلافت عباسی، نک: فلسفی، هشت مقاله، ۲۱۲). اسماعیلیان به رغم نزاع‌های خونین با حاکمان سلجوقی، توانستند طی بیش از ۱۵۰ سال موقعیت خویش را کمابیش حفظ کنند، اما با هجوم مغولان و تسخیر قلعه الموت و دیگر قلاع در ۶۵۴/ق ۱۲۵۶م از قدرت ایشان تا حد بسیاری کاسته شد (نک: جویی، ۲۷۵/۳-۲۷۸؛ نیز نک: ه، د، اسماعیلیه). پس از سقوط خلافت بنی عباس و تصرف بغداد به دست مغولان (۶۵۶/ق)، گرایش به تشکیل حکومت‌های شیعی، به ویژه اثنا عشری روبه گسترش نهاد؛ حتی یکی از ایلخانان ایران، سلطان محمد اولجایتو (د ۷۱۶/ق ۱۳۱۶م) به آیین تشیع گروید (نک: ابوالقاسم، ۱۰۰-۹۹؛ نیز نک: مرتضوی، ۲۳۹). جنبش سریه‌داران خراسان که ظاهراً از قیامی با گرایش‌های صوفیانه ضد مغولی، به حکومتی محلی در ناحیه سبزوار و

داشتند. هدف نخست این تشکیلات رهبری تلاش‌های ضد اموی و تبلیغ برای یک تن از آل محمد (ص) بود و البته در درون این تشکیلات، گرایش‌هایی به خاندانهای گوناگون علوی و عباسی وجود داشت؛ چنانکه در آستانه سقوط بنی امیه، ابوسلمه خلال کوشید نظر حضرت صادق (ع) را برای کسب خلافت جلب کند (برای تفصیل، نک: ه، د، ابوسلمه خلال، نیز ابوالعباس سجاح).

مقارن کوشش‌های اعضای تشکیلات یاد شده، یحیی فرزند زید بن علی (ع) - که قیام پدرش با سرکوب خونین امویان و سکوت تأمل برانگیز هواداران آل عباس در عراق مواجه شده بود - در خراسان، و سپس در دیگر شهرهای نواحی شرقی ایران مانند سرخس و بلخ توجه برخی از ایرانیان هوادار تشیع در آن نواحی را جلب کرد، به نحوی که توانست در بیهق و نیشابور برای خود هوادارانی گرد آورد؛ وی سپس دامنه فعالیت‌های خود را تا بلخ و هرات نیز کشانید، اما در جوزجان در ۱۲۵/ق ۷۴۳م از سپاه اموی نصر بن سیار عامل وقت خراسان شکست خورد و خود در میانه پیکار به قتل رسید. قتل او چندان بر شیعیان خراسان گران آمد که تا سالها نام او را بر کودکان خود می‌نهادند (نک: بلاذری، همان، ۴۵۳/۳؛ مسعودی، ۴۹۱/۴-۵۰).

از سوی دیگر، در حرکت‌هایی که به عنوان جزئی از تشیع، اما با گرایش‌های تندروانه با نام «غلات» یاد می‌شود، عنصر ایرانی نقش داشته است و حتی برخی از مؤلفان کهن، پاره‌ای از اصحاب اینگونه فرق را در باطن «مجوسی» می‌دانسته‌اند (سعد بن عبدالله، ۶۱). شاید بیشتر بدین سبب که میان عقاید ایشان و آنچه از زرتشتیگری نزد مؤلفان کهن مشهور بوده است، پیوندی می‌دیده‌اند، مانند رجعت و تناسخ (در باب عقاید کلی غلات، نک: شهرستانی، ۱۵۴/۱؛ نیز نک: اشپولر، ۳۵۹/۱؛ آمورتی، 488-487). احتمال تأثیر پاره‌ای از عناصر مانوی و مزدکی نیز در عقاید اینگونه فرق بعید نیست (نک: یارشاطر، 1001-1002).

به هر حال، نفوذ تشیع به مفهوم عام آن، در مناطق ایران آن اندازه بود که یکی از نخستین دولتهای علوی، در طبرستان، به رهبری حسن بن زید داعی کبیر پای گرفت (ح ۲۵۰/ق ۸۶۴م) که البته حکومتی با مذهب زیدی بود و تا نیمه نخست قرن ۴/ق ۱۰ ادامه داشت (مسعودی، ۶۶/۵-۶۷؛ نیز نک: مادلونگ، 206ff.). حکومت شیعی دیگری که به مراتب بیشتر از علویان طبرستان، آمیخته به عناصر ایرانی بود و نزدیک به ۱۳۰ سال بر بخش‌های وسیعی از ایران و عراق سیطره داشت، دولت آل بویه بود که دوره حکومت آنان از درخشان‌ترین ادوار فرهنگ و تمدن اسلامی به شمار آمده (نک: ه، د، آل بویه)، و در رسوخ آیینها و رسوم شیعی در مردم ایران تأثیر قاطع داشته است (نک: زرین کوب، تاریخ، ...، ۴۸۰-۴۷۸/۲).

مقارن حکومت آل بویه، سلسله‌های شیعی دیگری در مناطق ایران پای گرفت، مانند آل حسنویه که بر بخش‌هایی از کردستان، لرستان و خوزستان کنونی طی حدود نیم قرن از سده‌های ۴ و ۵/ق ۱۰ و ۱۱م

برخی بزرگان و امرای عهد واقع شد (نک: رویمر، ۳۲۵ بی؛ مزروی، ۱۲۷ بی)، اما سلسله جانشینان او در آذربایجان و قفقاز و آناتولی، به ویژه پس از پیوند با امرای آق قویونلو (ه م)، از پیروان وی سپاهی آماده خدمت فراهم کردند (نک: زرین کوب، روزگاران، ۸/۳ بی). سرانجام، مرشدی «طریقت» به اسماعیل فرزند خواجه علی از احفاد شیخ صفی‌الدین رسید که کودکی بیش نبود و از بیم امرای آق قویونلو که به مقاصد خاندان صفوی پی برده بودند، به گیلان گریخت؛ سپس در ۱۵۰۰/۹۰۵ م در حالی که هنوز بسیار جوان بود، به همراهی و شاید مشورت شماری اندک از خاصان خود، به اردبیل بازگشت و سرانجام توانست در ۹۰۷ ق در تبریز تاج گذاری کند؛ وی در همین هنگام تشیع اثنا عشری را به عنوان مذهب رسمی اعلام نمود (روملو، ۸۶؛ قزوینی، ۶ بی؛ عالم آرا، ۴۳... بی؛ نیز نک: زرین کوب، همان، ۳۲/۳ بی؛ ه م، اسماعیل اول صفوی). از آن زمان تاکنون، مذهب رسمی ایران و عامه مردم تشیع اثنا عشری بوده است.

تسنن: درباره تسنن، نک: مقاله ایران، بخش فقه، نیز بخش کلام.

ماخذ: ابن سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۱۰۴ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحاتم رازی، احمد، الاصلاح، به کوشش حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ ابوالقاسم کاشانی، احمد، تاریخ الجایو، به کوشش مهین همبلی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ اشپولر، ب.، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرقی بین الفرقی، قاهره، مطبعة المدنی، بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش سهیل زکاز و ریاض زرکلی، بیروت، ۱۹۹۶ م؛ همو، فتح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶ م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخاو، لایپزیگ، ۱۹۲۳ م؛ بیهقی، علی، لباب الانساب، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ جرفادقانی، ناصح، ترجمه تاریخ بیضی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ جعفریان، رسول، تاریخ گسترش تشیع در ری، قم، ۱۳۷۱ ش؛ جریزی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۲۷ م؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حیب السیر، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خوانساری، محمدباقر، روایات الجنات، بیروت، الدار الاسلامیه؛ دینوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ رابینو، ی. ل.، ولایات دارالمرز ایران، گیلان، ترجمه جعفر خامنی زاده، رشت، ۱۳۷۴ ش؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ رویمر، ه. ر.، «شیخ صفی اردبیلی»، ترجمه یکاوس جهاناداری، یکی قطره باران، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران (۲)، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ همو، روزگاران، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ سخاوی، محمد، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ سعدین عبدالله اشعری، المقالات و الفرقی، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳ م؛ شوشتری، نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ ق؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ شیخی، کامل مصطفی، الصلاة بین التصوف و التشیع، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ صدیقی، غلامحسین، جنبشهای دینی ایرانی، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ طبری، تاریخ، عالم آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع السعدین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۲۵ ش؛ هنر، هشت مقاله تاریخی و ادبی، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ قاضی، و داد، الکسیانیه فی التاریخ و الادب، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ قزوینی، ابوالحسن، فوائد الصوفیه، به کوشش مریم میراحمدی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ کسروی، احمد، تاریخ پانصد ساله خوزستان، تهران، ۱۳۲۴ ش؛ کلیسا، اوتاکر، تاریخچه مکتب مزدک، ترجمه جهانگیر فکری ارشاد، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ مرتضوی، منوچهر، مسائل عصر ایلخانان، تهران، ۱۳۵۸ ش؛

اطراف آن تبدیل شد، شاید نخستین طلیعه بارز تشکیل یک حکومت شیعی اثنا عشری در این عهد باشد. دوره سریه‌داران (۷۳۷-۷۸۸ ق/۱۳۳۷-۱۳۸۶ م) از ۵۰ سال درنگذشت و گویا همین مدت نیز با درگیری و نزاعهای گوناگون سپری شد (نک: خواندمیر، ۳۵۶/۳ بی؛ عبدالرزاق، ۱۴۴/۱ بی)، اما آمیزش تعالیم صوفیانه و تشیع اثنا عشری مقدمه حرکتی شد که خاندان صفوی حدود یک سده بعد آغاز کردند؛ به ویژه که بنا بر پاره‌ای از روایات، آنها در اندیشه ارتباط با علمای شیعی جبل عامل از جمله محمد بن مکی شهید اول (م ۷۸۶ ق) برای مهاجرت به خراسان و تبلیغ این مذهب بوده‌اند (خوانساری، ۱۲/۷ بی؛ نیز نک: مزروی، ۱۸۹، حاشیه ۱۳۱).

در همین عهد، پاره‌ای تحركات تندروانه دیگر نیز دست کم با استفاده از برخی اندیشه‌های شیعی صورت گرفت که به جایی نرسید، مانند حرکت حروفیان که دامنه آن با عنوان «نقطویه» حتی به روزگار صفویه و شاه عباس اول نیز کشیده شد (نک: فلسفی، زندگانی، ۴۰/۳ بی). رهبر این فرقه، فضل‌الله استرآبادی که به صوفیگری شناخته شده بود (درباره وی، نک: سخاوی، ۱۷۳/۶)، مردمانی گرد خود فراهم آورد و در ۷۸۶ ق با دعوی مهدویت برای قیام از پیروان خود بیعت گرفت و در شهرهای گوناگون به تبلیغ پرداخت، اما کار چندانی از پیش نبرد و سرانجام، در شروان به میرانشاه پسر تیمور گورکانی پناه برد و وی به خواست پدرش، فضل‌الله را در ۸۰۴ ق/۱۴۰۲ م به قتل رساند؛ اما حروفیان کمابیش به حیات خود ادامه دادند و گاه برای تیموریان در دسرهایی فراهم می‌کردند، از آن جمله چنانکه گفته‌اند یکی از ایشان به نام احمد لُر (ه م) در صدد کشتن شاه‌رخ برآمد که موفق نشد و همین امر سرکوب سخت اصحاب این فرقه را در پی آورد (برای تفصیل، نک: شیخی، ۱۵۵ بی).

در پایان قرن ۸ و در قرن ۹ ق چند دولت خرد شیعی بر برخی از مناطق ایران حکمرانی می‌کردند که در بخشی از دوران حکومت خود با تشکیل دولت صفوی روبه‌رو شدند، مانند سلسله سادات مرعشی در مازندران و کیابیان در گیلان و مششعیان در خوزستان (مرعشی، سراسر کتاب؛ شوشتری، ۳۹۵/۲ بی؛ نیز نک: کسروی، ۹ بی؛ رابینو، ۴۶۳ بی).

به نظر می‌رسد، در پایان سده ۸ و اوایل سده ۹ ق احساس نیرومندی برای ایجاد یک حکومت مرکزی در سرزمین ایران با رسمیت بخشیدن به مذهب تشیع امامی وجود داشته است، اما امکان تحقق چنین آرمانی، برای سلسله‌های خرد یاد شده، فراهم نبود، بلکه این فرصت به خاندان صفوی رسید که از همه جهات برای خود تشکیلات عظیمی با زمینه‌های نیرومند صوفیانه حتی در خارج از مرزهای متعارف ایران آن عهد فراهم آورده بودند. دلیل قانع‌کننده‌ای مبنی بر تمایل شیخ صفی‌الدین اردبیلی (د ۷۳۵ ق/۱۳۳۵ م) نیای صفویان - که از شیوخ صوفیه عهد خود بود - به اقدامات سیاسی وجود ندارد؛ گرچه او بسیار زود، به عنوان یک شیخ صوفی مورد احترام و تقدیس پیروان پر شمار خود و نیز

مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ گیلان و دیلمستان، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مزروی، م.، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش شارل بلا، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ مقدسی، مطهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هواز، پاریس، ۱۸۹۹ م؛ نجاشی، علی، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۱۰ ق؛ ترشخی، محمد، تاریخ بخارا، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نظام‌الملک، حسن، سیاست‌نامه، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ یعقوبی احمد، تاریخ، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ نیز:

Amoretti, B.S., «Sects and Heresies», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R.N. Frye, Bosworth, C.E., *The Ghaznavids, Beirut*, 1973; id., «The Tahirids and Saffarids», *The Cambridge History of Iran*, 1975, vol. IV; Madelung, W., «The Minor Dynasties of Northern Iran», *ibid*; Yarshater, E., «Mazdakism», *ibid*, vol. III(2), ed. E. Yarshater, 1983.

علی‌بهرایان

خوارج: نگاهی به تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران، نشان می‌دهد که این سرزمین هیچ‌گاه زمینه مساعدی برای حضور دیرپای فرق خوارج نبوده است، اما در برهه‌هایی از سده‌های نخست هجری، گاه به عنوان واکنشی در برابر سیاستهای عرب‌گرای اموی و گاه به عنوان مبنایی برای استقلال سیاسی از خلافت مرکزی، چه در عصر اموی و چه در عصر نخستین عباسی، دعوت گروههای خارجی در مناطقی محدود از ایران و در دوره‌ای محدود با استقبال مواجه شده است. برخی شعارهای عمومی فرق خوارج، همچون شرط ندانستن قومیت عربی در احراز مقام امامت و مخالفت با نظام طبقات اجتماعی، این امکان را برای موالی آزاد و محروم از برخی امتیازات اجتماعی فراهم می‌آورد که بتوانند با پیوستن به اردوهای خوارج، در جهت به دست آوردن حقوقی مساوی با تازیان دست به مبارزه یازند.

ازارقه: تاریخ ازارقه در ایران، از ۶۴۴ ق/۶۸۴ م، یعنی از اوانی آغاز می‌گردد که بنیان‌گذار این فرقه، نافع بن ازرق پس از اعلام مواضع افراطی خود بصره را به قصد خوزستان ترک گفت و در منطقه آهواز - که از پیش تر مأمونی برای قیام‌کنندگان خوارج بوده است - اردوگاهی تأسیس نمود. جانشین نافع، ابن‌ماحوز حاکمیت خود را بر سراسر خوزستان و تا حدودی بر فارس تثبیت کرد و توانست نظام مالی حکومت ازرقی را سامان بخشد. زبیر بن علی جانشین ابن‌ماحوز ناچار شد به ارجان، آنگاه رامهرمز و سپس در ۶۶۶ ق تا استخر (نزدیکی شیراز) پس نشیند و در منطقه فارس به تجدید سامان حکومت خود اهتمام ورزد. کوششهای او در جهت گسترش نفوذش در ری و اصفهان نیز با شکست روبه‌رو شد. جانشین زبیر، قطری بن فجانه دامنه نفوذش را تا کرمان گسترش داد و با سامان‌دهی بیشتر به نظام مالی، بنیه حکومت را استوارتر ساخت. وی که اردشیر خزه را مرکز حکومت نهاده بود، در حدود سال ۶۶۹ ق در همانجا و دیگر مراکز فارس و کرمان به نام خود و به زبان و خط پهلوی سکه زد. سرانجام، در اواخر سال ۷۷ ق/۶۹۶ م بروز اختلاف داخلی در صفوف رهبری ازارقه، زمینه فروپاشی حکومت آنان را فراهم ساخت؛ قطری که از امامت خلع شد، پس از چندی سرگردانی در طبرستان و قومس در جنگی به قتل رسید و عبدربه کبیر، جانشین او در فارس در جنگی سنگین با مهلب شکست خورد و حضور سیاسی

ازارقه پایان یافت (برای تفصیل، نک: هد، ازارقه).

تحلیلگران جایگاه ازارقه در تاریخ اجتماعی ایران، ضمن تأکید بر نقش موالی در اردوی ازارقه، بر این نکته تکیه دارند که در ساختار اردوی ازرقی، هرگز عنصر ایرانی در عنصر عرب حل نشده بود و این دوگانگی در واپسین سالهای امامت ازرقی، به نحوی بارز مشهود بود. خلع قطری و بیعت با عبدربه، نمود سیاسی حرکتی از سوی موالی بود که سعی داشت عنصر عربی را که به اقلیتی رهبر در اردو تبدیل شده بود، طرد نماید (نک: EI², I/810, بازورث، 35؛ اشپولر، 167-168؛ لوینشتاین، 254).

عجارده: تاریخ عجارده در ایران را باید از عطیه بن اسود، یار جدانشده نجده بن عامر آغاز کرد که پس از ترک یمامه، به دعوت در سیستان و کرمان اهتمام ورزید (نک: بغدادی، ۹۱؛ ابن‌اثیر، ۲۰۳/۴) و در منطقه حکومتی مستقل تشکیل داد و حتی سکه به نام خود زد (همانجا). به گفته شهرستانی افکار او در سجستان، کرمان، قهستان و حتی خراسان پیروانی یافته بود (۱۱۲/۱). عجارده نام خود را از شاگرد عطیه، عبدالکریم بن عجرد گرفته‌اند که شخصیتی مؤثر در سازمان‌دهی خوارج شرق ایران در دوره ضعف نفوذ حکومت مرکزی بوده است (نک: همو، ۱۱۵/۱).

در ربع سوم قرن ۲ ق/۸ م، قیام حسین بن رقاد در سجستان (همو، ۱۱۶/۱؛ تاریخ، ...، ۱۴۰) نقطه آغاز حرکتی سیاسی بود (نیز یعقوبی، البلدان، ۲۸۶) که توسط شاگردش حمزه بن آذرک دنبال شد. وی با سازمان‌دهی پیروان خود در ۱۷۹ ق/۷۹۵ م در دوره خلافت هارون خروج کرد و در منطقه سجستان و مناطق اطراف آن چون مکران، کرمان، قهستان و حتی خراسان اقتدار و نفوذی به دست آورد که تا پاسی از خلافت مأمون ادامه داشت. وی دولتی تقریباً سازمان یافته داشت و در جنگهای متعدد لشکریان گسیل شده از سوی عباسیان را شکست داد. ابویحیی یوسف بن بشار قاضی، حیویه بن معبد فرمانده لشکر، و عمرو بن صاعد فرمانده نگهبانان او بودند و جمعی از شعرای محکمه چون طلحه بن فهد و ابوالجندی (به احتمال از مردم عمان) به گرد او آمده بودند که حکایت از ثبات و اقتدار او دارد (نک: بغدادی، ۹۹؛ نیز طبری، ۲۶۱/۸؛ تاریخ، ۱۵۶ بی).

عملکرد حمزه در ربع پایانی سده ۲ ق به شدت مردم را نسبت به محکمه بدبین ساخت و این مهم‌ترین سبب ضعف آنان و آغاز اضمحلالشان در شرق ایران بود. مهم‌ترین نتیجه افکار عمومی پیدایی گروه مطوعه بود که خطرناک‌ترین دشمنان محکمه بودند. مأمون هم که در ۱۹۸ ق/۸۱۴ م رسماً بر کرسی خلافت نشسته بود، در ۲۰۵ ق/۸۲۰ م ظاهر ذوالیمینین را به ولایت خراسان گمارد و یکی از اساسی‌ترین وظایف او این بود که زمینه را برای برچیده شدن مطوعه فراهم آورد، زیرا مطوعه به ریاست عبدالرحمان نیشابوری عملاً به عنوان جانشین محکمه اقتدار زیادی در شرق ایران به دست آورده بودند که برای عباسیان خطرناک بود (نک: ابن‌اثیر، ۳۶۰/۱۶). اگرچه پس از

آذربایجان و اران است (ابن اثیر، ۸/ ۳۴۹-۳۵۱، ۴۸۰-۵۰۰: ابوعلی مسکویه، ۱۶۸/۲).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، قاهره، ۱۳۳۲ق/۱۹۱۵م؛ اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۰م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، ۱۳۱۵ق/۱۹۹۲م؛ پاکچی، احمد، «تحلیلی بر داده‌های آثار شیخ مفید در بارهٔ خوارج»، مقالات فارسی کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید، قم، ۱۳۷۲ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محدثی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ طبری، تاریخ؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۷م؛ یاقوت، بلدان؛ یعقوبی، احمد، البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۲م؛ همو، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۵ق/۱۹۵۶م؛ نیز:

Bosworth, C.E., «Mawālī between Shi'a and Kharijites» *The Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; EI²; Lewinstein, K., «The Azāriqa in Islamic Heresiography», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1991, vol. LIV(2); Scarcia, G., «Due precisazione sul Hārigismo sistano», *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, Naples, 1965, vol. XXV; Spuler, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952; Vecin-Vaglieri, L., «L'Imāmato ibādīta dell' 'Omān», *Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli*, Naples, 1949, vol. III.

احمد پاکچی

یهودیان: تاریخ مسکن گزینی قوم یهود در ایران به حدود ۳ هزار سال پیش و هنگام مهاجرت اجباری آنان از فلسطین به آشور، بابل و بخشهای غربی و مرکزی ایران در طی چند دورهٔ متوالی باز می‌گردد (مصطفوی، ۲۳-۲۷). گرچه بسیاری از این مهاجران یهودی پس از قدرت یافتن کورش و فرمان او دربارهٔ آزادی یهودیان، و ادامهٔ این فرمان در زمان پادشاهی داریوش اول و اردشیر دوم به سرزمین اصلی خود بازگشتند و با کوششهای عزرا و نحیا به تجدید بنای معبد و تقویت مبانی حیات دینی و اجتماعی خود پرداختند، لیکن بخش بزرگی از آنان همچنان در سرزمینهای ایرانی باقی ماندند و به تابعیت حکومت ایران درآمدند. در هنگام ورود اسلام به ایران عمده‌ترین مراکز جمعیت یهودی در بابل (عراق)، در شهرهایی چون سورا، بومیدیتا و تیسفون، و پس از آن در دیگر شهرهای ایران همچون حلوان، همدان، نهاوند، جندی شاپور، اهواز، شوش، تستر و مناطق خراسان، قهستان و جرجان بود (رهبر، ۱۴-۲۲؛ راث، 63-57؛ جودائیکا، XIII/308؛ زرین کوب، ۱۵۷). این قوم از قرنهای پیش در اصفهان محلی به نام یهودیه را برای سکنتی اختیار کرده بودند (ابن فقیه، ۲۶۱-۲۶۲؛ ابن حوقل، ۲/ ۳۶۶-۳۶۷؛ مقدسی، ۳۸۹) و بلاذری در داستان فتح اصفهان به قرار داد صلحی که در یهودیه بسته شد، اشاره کرده است (ص ۴۳۷). اصطخری نیز در مسالک الممالک از حضور یهودیان در فارس سخن می‌گوید (ص ۱۳۹).

پس از ورود اسلام به ایران، یهودیان نیز می‌بایست همانند سایر اهل ذمه خراج و جزیه بپردازند؛ در عوض در اجرای شعائر دینی خود، انتخاب شغل و محل زندگی و مهاجرت آزاد بودند و در حمایت حکومت اسلامی قرار داشتند. گرچه قوانین محدود کننده‌ای همچون عدم اجازه

کشته شدن حمزه، شخصی به نام ابراهیم بن نصر تمیمی جانشین او شد (یعقوبی، تاریخ، ۴۵۶/۲). ولی اقتدار عجارده در صحنهٔ شرق در آخر قرن ۲ دیگر پایان یافته بود (برای جانشینان حمزه، نک: تاریخ، ۱۸۰، ۱۸۴، جم: نیز اسکارچا، 304-303). مردم شرق ایران از اوایل سدهٔ ۳ق/۹م راه استقلال از حکومت مرکزی بغداد را به روی خود گشودند، ولی برخلاف گذشته، راه کهن خارجی‌گری را - که در طی دو قرن جز تجربهٔ تلخ برای آنان به از مغان نیاورده بود - به کناری نهادند.

همزمان با پیدایی سلسلهٔ طاهریان - نخستین سلسلهٔ مستقل ایرانی - حضور محکمه در خراسان به شدت روی به ضعف نهاد، ولی گویا تا سدهٔ ۵ق/۱۱م هنوز به طور کلی ریشه‌کن نشده بود. در سجستان شخصی به نام درهم بن نصر رهبری مطوعه را به دست گرفت و پس از او یعقوب ابن لیث صفار مطوعه را رهبری نمود و به سرکوب شدید محکمه پرداخت (مسعودی، ۱۱۲/۴). او به زودی دولتی مستقل از خلافت عباسی را در سجستان تأسیس نمود که با نام سلسلهٔ صفاریان شناخته می‌شود و بیش از هر چیز هویت آن ضدیت با محکمه بود. سامانیان و غزنویان که از اقتدار بیشتری برخوردار بودند، بیش از پیش خوارج شرق ایران را در تنگنا نهادند؛ در سدهٔ ۴ق/۱۰م گزارشهای پراکنده‌ای از حضور خوارج در شرق ایران به دست رسیده است (همو، ۱۰۰/۳-۱۰۱، ۱۹۳؛ ابن ندیم، ۲۹۵؛ مقدسی، ۲۵۲).

بازماندگان خوارج که تا چند سده در شرق ایران حضوری محدود داشته‌اند، از آن پس در صحنهٔ تاریخ سیاسی نقش مهمی از خود برجای نگذاشته‌اند (نک: اسکارچا، همانجا). با اینهمه، خوارج که تا مدت‌ها علناً در صحنهٔ سیستان حضور داشتند، مخالفت خود با حکومت مرکزی را پنهان نمی‌داشتند و به برخی از ویژگیهای مذهبی و اخلاقی خود فخر می‌کردند. آنان حتی در برخی ویژگیهای معیشتی خود نسبت به دیگران متمایز بوده‌اند (نک: همانجا؛ نیز یاقوت، ۴۱۳-۴۵).

دیگر فرق: در طی سده‌های نخست اسلامی، فرق گوناگون محکمه از بیاضیه، ثعالیه، صُفریه و اباضیه در بخشهای مختلف ایران دست به دعوت زده، و هر یک به توفیقی نسبی در حوزه‌ای جغرافیایی دست یافته‌اند (برای اباضیه در ایران، نک: وچا والیری، 261؛ III/653؛ EI²)؛ اما باید توجه داشت که در صحنهٔ ایران، نمونه‌هایی بس اندک از حرکت سیاسی این گروه‌ها ثبت شده است. به عنوان نمونه، در سخن از ثعالیه نمونه‌ای درخور ذکر خروج شیبان بن سلمه در ایام ابومسلم و همکاری او با ابومسلم در جنگ بر ضد بنی‌امیه است که موجب شد تا قاطبهٔ ثعالیه به سبب همین همکاری او را طرد و تکفیر کنند و از وی برائت جویند (طبری، ۳۶۴/۷؛ اشعری، ۱۶۷؛ بغدادی، ۱۰۲).

در جست‌وجوی نمونه‌ای دیگر، در شمال غربی ایران در سدهٔ ۴ق/۱۰م به طور جسته و گریخته از حضور «خوارجی» اطلاع داریم (مسعودی، ابن ندیم، همانجاها) که بر پایهٔ شواهد متعلق به گروه صفریه بوده‌اند (پاکچی، ۱۱۶-۱۱۷) و نتیجهٔ سیاسی حضور این گروه، پایگیری حکومت خارجی دیسم کردی در دهه‌های ۳ و ۴ از سدهٔ ۴ق در

ساخت کلیسه جدید، لزوم کوتاه‌تر بودن کلیسه‌های موجود از مساجد، سوار شدن بر الاغ و قاطر به جای اسب، حمل نکردن سلاح، پوشیدن لباس خاص و یا لباسهایی با علامتهای ویژه، نیز در مواقع مختلف وضع می‌شد، اما اجرای این قوانین پراکنده و موقتی بود و یهودیان در حکومت اسلامی به طور کلی در وضعی بسیار بهتر از آنچه در حکومت بیزانس داشتند، زندگی می‌کردند (ابان، ۱۴۰-۱۳۷؛ راث، ۱۵۷؛ جودائیکا، VIII/659, XIII/310-311).

در دوران خلفای راشدین و پس از آن در عهد امویان و عباسیان، جامعه یهود ایران رو به رشد نهاد و دوره جدیدی از حیات فرهنگی و اجتماعی خود را آغاز کرد. در این دوران، یهودیان به سبب برخورداری از امنیت و برخی آزادیهایی که داشتند، از رفاه نسبی برخوردار بودند و بر جمعیت آنان افزوده گشت. در دو شهر سورا و پومبدیتا مدارس دینی یهودی وجود داشت که رئیس آنها گائون^۱ یا گائون (عالی جناب) نامیده می‌شد. گائونها رهبری علمی و معنوی جامعه یهود را بر عهده داشتند و نزد مردم از احترام خاصی برخوردار بودند. حکومت اسلامی نیز رأس جالوت (رئیس جلا کردگان) را - که نسب او به داوود (ع) می‌رسید - رهبر سیاسی این قوم می‌دانست. رأس جالوت مسئولیتهای اجرایی جامعه یهود، همچون جمع‌آوری جزیه و تحویل به موقع آن را بر عهده داشت و از امتیازات ویژه‌ای برخوردار بود (راث، ۱۵۲-۱۵۱؛ یوزیکی، ۱۱۹، ۱۴۸-۱۴۹، ۲۶۸-۲۷۰؛ ابان، ۱۴۰-۱۳۹).

جماعت‌های پراکنده یهود در شهرهای مختلف ایران همه ساله اعانات خود را به مرکز اداره جامعه یهودی (رأس جالوت و گائون) می‌فرستادند و آنان نیز قضات و روحانیانی را برای اداره جوامع یهود و اجرای شعائر دینی به این شهرها گسیل می‌کردند. فعالیتهای فرهنگی این فرستادگان به ویژه در دو شهر همدان و اصفهان چشمگیر بود و منجر به تبدیل این دو شهر به دو مرکز فعال فرهنگی یهود در ۶ قرن نخست هجری گردید (جودائیکا، XIII/309-310). تنها در اواخر خلافت عباسیان بود که میان دو گائون سورا و پومبدیتا بر سر تعیین رأس جالوت اختلافاتی بروز کرد که مدتها طول کشید و در ضمن آن دو رأس جالوت به قتل رسیدند. به همین دلیل از زمان خلافت راضی بالله این منصب خالی ماند و از آن پس کسی به عنوان رأس جالوت برگزیده نشد (لوی، ۳۹۲/۲، ۳۹۴).

این دوران همچنین شاهد قیامهای مختلف و ظهور فرقه‌های گوناگون در جامعه یهود بود که از میان آنان می‌توان به قیام اصفهان و فرقه قرائیم^۲ اشاره کرد. همزمان با اواخر عهد خلافت امویان، خیاطی اصفهانی به نام عوبدیا ابوعیسی یهودی، خود را مسیح نامید، موسی، عیسی و محمد (ص) را به پیامبری شناخت و تغییرات بنیادینی را در دین یهود آغاز نمود. وی به تدریج گروهی از یهودیان اصفهان و نقاط دیگر را به دور خود گردآورد و قیام نافر جامی را به راه انداخت که با مداخله سپاهیان خلیفه و کشته شدن وی در نبرد پایان یافت (جودائیکا، XIII/308؛ لوی، ۳۳۹/۲-۳۴۱؛ یوزیکی، ۳۰۹).

از سوی دیگر، فرقه قرائیم که معتقد به پیروی از نص تورات بود و با تفسیرهای تلمودی و ربانیون یهودی مخالفت می‌ورزید، نیز در همین دوران (سده‌های ۲-۴ق/۸-۱۰م) توسط شخصی به نام عنان بن داوود شکل گرفت و در بغداد و مناطق اطراف آن و همچنین در میان یهودیان شهرهای مختلف ایران پیروان بسیار پیدا کرد. دو چهره برجسته بعدی این فرقه یعنی بنیامین نهاوندی و دانیال بن موسی قومی هر دو از میان یهودیان ایران برخاستند. رشد و گسترش فرقه قرائیم با تلاشهای سعیدیا ابن یوسف (سعیدیا گائون)، رئیس مدرسه دینی سورا، و گائونهای پس از او به تدریج محدود، و سرانجام متوقف گردید (ابان، ۱۴۳-۱۴۲؛ راث، ۱۵۳-۱۵۵؛ لوی، ۳۴۲/۲-۳۴۴، ۳۹۱).

در زمینه اقتصادی، لزوم پرداخت خراج سنگین - که از در آمد حاصل از کشت زمین گرفته می‌شد - همراه با جزیه، به تدریج یهودیان ساکن در روستاها را واداشت تا زمینهای خود را بفروشند و جوامع روستایی را ترک گویند و در شهرها ساکن شوند. این روال که تا دوران جدید نیز ادامه داشته است، باعث اشتغال هرچه بیشتر این قوم در امر معاملات، تجارت، گردآوری سرمایه، وام دادن پول (گاه حتی به حکومت اسلامی) و سایر حرف و صنایع مورد احتیاج مردمان شهرنشین، همچون نساجی، رنگرزی، زرگری و جواهر فروشی، طبابت و دارو فروشی گردید (جودائیکا، VIII/659-660, XIII/310).

امنیت و آسایش نسبی یهودیان در ۶ قرن نخست حکومت اسلامی و افزایش جمعیت آنان در نقاط مختلف ایران، خصوصاً در مناطق شهری و رونق اجتماعی و اقتصادی جوامع آنان در آثار برخی از نویسندگان و محققان مورد تأکید قرار گرفته است. در سفرنامه بنیامین تطیلی که از قرن ۶ق/۱۲م برجای مانده، مطالب بسیاری درباره اوضاع و احوال یهودیان در شهرهای ایران، شمار تقریبی جمعیت آنان، و پیروشان از رهبری معنوی و سیاسی گائون آمده است. از گزارش بنیامین همچنین می‌توان دریافت که در آن دوران تسهیلات بسیاری برای مسافرت و تجارت یهودیان وجود داشته است (تطیلی، ۱۵۰-۱۶۰؛ نیز نک: مصطفوی، ۳۹، ۳۵؛ لوی، ۲۰۳-۲۲؛ جودائیکا، XIII/311-312). این گسترش و رونق جامعه یهودی در ایران، ظاهراً در حکومت غزنویان و سلجوقیان نیز برقرار بود و برخی از یهودیان توانستند به دربار راه یابند و به خدمت سلاطین غزنوی و سلجوقی درآیند، چنانکه شخصی یهودی به نام اسحاق از اهالی غزنه در دربار سلطان محمود مأمور اداره معادن سرب بلخ بوده است، و نیز در دستگاه خواجه نظام الملک، وزیر معروف ملکشاه سلجوقی چند تن از یهودیان در مناصب دیوانی و مالی و مالیاتی مشغول خدمت بوده‌اند (همان، XIII/310-311).

در حملات مغولان و نهایتاً در حمله هلاکو، یهودیان ایران نیز همانند سایر مردم، در معرض غارت و کشتار مغولان بودند؛ اما روی کار آمدن ایلخانان در سالهای بعد و از میان رفتن مرزبندی میان ذمی و غیر ذمی

جامعه یهودیان ایران رواج و نفوذی تام یافته بود، رشد و گسترشی بیش از پیش یافت (نک: لوی، ۲۶۹/۳-۲۷۱؛ جودائیکا، X/429-439؛ آسموسن، 1970؛ فیشر، 289-290). همچنین به سبب قطع ارتباط با خارج از کشور در این دوره، رهبری دینی و فرهنگی یهودیان ایران از بغداد به اصفهان انتقال یافت. در رأس جامعه یهودی در اصفهان ((ناسی)) قرار داشت که ربیها، ملاها و دپانها او را در اداره امور این جامعه یاری می کردند. ناسی مسئول جمع آوری جزیه و پرداخت به موقع آن به حکومت بود (همو، 286-287؛ جودائیکا، XIII/314-315). یکی از جلوه های حیات دینی یهودیان در این زمان و پس از آن، زیارت از اماکن مقدس یهود در ایران همچون مقبره دانیال نبی در شوش، و استر و مردخای در همدان بوده است (فلاندن، ۱۷۷-۱۷۸؛ پولاک، ۲۹).

برای یهودیان ایران، به قدرت رسیدن پادشاهان قاجار به معنای آغاز دوباره رنج و فقر بود. محدودیتهای سیاسی و قانونی بسیار، تبعیض و تضییع حقوق، آزار و اجبار به تغییر آیین (به خصوص در مشهد و در زمان محمدشاه)، نابسامانی و کاهش جمعیت از مهم ترین ویژگیهای زندگی یهودیان در این دوران است (همو، ۲۶-۲۸؛ جودائیکا، XIII/316؛ لوی، ۵۲۰/۳؛ نیز نک: یثور، 370-376، 336-330). در جهت بهبود وضع زندگی یهودیان ایران، اتحادیه جهانی اسرائیلیان (یهودیان) و انجمن آنگلو-جوشی در طی چند سفر ناصرالدین شاه به اروپا کوشیدند تا وی را برای اقدام در این جهت متقاعد سازند؛ اما قولهای مساعد ناصرالدین شاه و صدور فرمانهایی در این زمینه به دلیل نابسامانی اوضاع ثمر چندانی نبخشید. سرانجام، با آغاز نهضت مشروطیت در زمان مظفرالدین شاه - که یهودیان نیز در آن نقش فعالی داشتند - و تشکیل مجلس شورا - که در مصوبات آن دوگانگی میان قوانین مدنی و شرعی از میان برداشته شد و اقلیتهای دینی از برابری حقوق سیاسی و اجتماعی با سایر ایرانیان برخوردار گشتند - راه برای بهبود شرایط زندگی یهودیان باز گردید (لوی، ۶۹۷/۳-۷۳۸؛ جودائیکا، XIII/317؛ مصطفوی، ۱۲۹-۱۳۲).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرارمس، لیدن، ۱۹۳۸م؛ ابن عربشاه، احمد، زندگانی شگفت آور تیمور، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابن فقیه، احمد، البلدان، لیدن، ۱۳۰۲م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، بیروت، ۱۹۸۷م؛ پولاک، ادوارد یاکوب، سفرنامه، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تطیلی، بنیامین، رحلة بنیامین، ترجمه عزرا حداد، بغداد، ۱۹۴۵م؛ دلاواله، بیرو، سفرنامه، ترجمه شعاع الدین شفا، تهران، ۱۳۴۸ش؛ رهبر، پرویز، تاریخ یهود، تهران، ۱۳۲۵ش؛ زرین کوب، عبدالعزیز، تاریخ مردم ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ شاردن، جان، سیاحتنامه، تهران، ۱۳۴۵ش؛ فلاندن، اوژن، سفرنامه، ترجمه حسین نورصادقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ لوی، حبیب، تاریخ یهود ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ ۱۹۶۰م؛ مصطفوی، علی اصغر، ایرانیان یهودی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶م؛ یوزبکی، توفیق سلطان، تاریخ اهل الذمه فی العراق، ریاض، ۱۹۸۳؛ نیز:

Asmussen, J. P., *Studier I Jodisk - Persisk Litteratur*, Kopenhagen, 1970; Eban, A., *My People, the Story of the Jews*, New York, 1968;

در آغاز حکومت آنان، به یهودیان امکان داد که بتوانند در امور حکومت فعالانه شرکت کنند، چنانکه در دوران سلطنت ارغون خان، فردی یهودی به نام سعدالدوله عهده دار منصب وزارت شد (همان، XIII/312؛ لوی، ۸۰/۳-۸۵). پس از مرگ ارغون و سعدالدوله، و در طول حکومت غازان خان که جزیه را مجدداً برقرار نمود - همچنین در عهد جانشینان او - یهودیان همواره در معرض آزار، تعقیب و تاراج قرار داشتند (همو، ۱۰۴/۳-۱۰۸). در جریان حملات ویرانگر تیمور نیز یهودیان مانند مسلمانان از کشتارها و ویرانگریهای او آسیب دیدند، چنانکه بنا به قول ابن عربشاه در شهر اصفهان «تیمور... بفرمود تا جانها تباہ سازند و خونها بریزند و... مسلمان و اهل ذمت را یکسان انگارند و به دست دژخیم مرگ از میان بردارند» (ص ۴۹). از چگونگی زندگی یهودیان در زمان جانشینان تیمور اطلاع چندانی در دست نیست و رد پای این جامعه را مجدداً در سفرنامه های اروپاییانی می توان یافت که در دوره صفویه از ایران دیدار کرده اند (جودائیکا، XIII/312-313؛ دلاواله، ۴۴۳؛ شاردن، ۲۲۱/۷).

به استثنای دوران پادشاهی شاه عباس اول که در آن یهودیان و دیگر اقلیتهای دینی در آرامش نسبی به سر می بردند، سلطنت صفویه از دشوارترین و پرآزارترین دورانهای تاریخ حیات یهود در ایران به شمار می رود (جودائیکا، XIII/313). در این هنگام یهودیان تحت فشار و آزار شدید قرار داشتند و قوانین محدود کننده نامعقول بسیار بر ضد آنان وضع شده بود. در نتیجه این قوانین و آزار و کشتار و تغییر آیین اجباری و مهاجرت به کشور عثمانی، جمعیت این قوم در عصر صفوی کاهش بسیار یافت و تنها با استقرار حکومت نادرشاه افشار و پس از او در دوره حکومت زندیه بود که جامعه یهود ایران توانست مدت کوتاهی باز در آسایش به سر برد (فیشر، 283؛ مصطفوی، ۴۰-۴۵، ۱۰۷-۱۰۹؛ لوی، ۴۰۴/۳-۴۰۹؛ جودائیکا، XIII/314).

به رغم همه این نابسامانیها و دشواریها در این دوران، شعرا و نویسندگان یهودی بزرگی همچون بابایی لطف، بابایی فرهاد، ملابنیامین ابن ملامیثائیل (امینا)، ربی موشه لوی، شاهین شیرازی و مولانا عمرانی در شهرهای مختلف پدید آمدند. این شعرا و نویسندگان پیروان سنت ادبی دیرپایی بودند که از نخستین سده های ورود اسلام به ایران در میان یهودیان شکل گرفته بود و امروزه «ادبیات یهودی - فارسی» خوانده می شود. ادبیات یهودی - فارسی نوع خاصی از آثار ادبی زبان فارسی است که به خط عبری نوشته می شود و شامل متون مختلفی است از ترجمه ها و تفسیرهای کتاب مقدس و دیگر کتب دینی یهود، اشعار یهودی - فارسی، و مطالب غیردینی دیگر. این نوع خاص ادبی نه تنها از لحاظ مطالعات دینی و ادبی یهودیان ایران دارای اهمیت است، بلکه از نظر زبان شناسی و مطالعه نخستین مراحل شکل گیری فارسی دری، نیز دارای ارزش بسیار است و نمونه هایی از نخستین نوشته های این زبان را از سده های ۸ و ۹ م دربردارد. ادبیات یهودی - فارسی در دوره ایلخانان مغول، یعنی هنگامی که زبان و ادب فارسی در

Fischel, W. J., «The Jews in Mediaeval Iran from the 16th to the 18th Centuries...», *Irano - Judaica*, ed. Sh. Shaked, Jerusalem, 1982; *Judaica*; Roth, J., *The History of Jewish People*, New York, 1989; Ye'or, B., *The Dhimmis, Jews and Christians under Islam*, London, 1985.

فاطمه لاجوردی

مسیحیان: جامعه مسیحیان ایران از دیرباز به طور عمده متشکل از دو گروه بزرگ مسیحیان نسطوری (آشوریان) و مسیحیان ارمنی بوده است که هر یک تاریخچه و سیر تحولی منحصر به خود داشته‌اند؛ از این رو، در این مقاله به طور جداگانه به این دو گروه پرداخته می‌شود:

مسیحیان نسطوری: بنابر روایت‌های مسیحی، این آیین از اواخر سده ۱ از جانب غرب وارد ایران شد و پس از دوره‌های متناوب تعقیب و آزار، و دوره‌های آزادی دینی، به تدریج در این سرزمین پاک‌گرفت و در مناطق مختلف ایران، به ویژه در غرب، یعنی هدیابینه (ادیابن)، جزیره ابن عمر و بین‌النهرین جامعه‌های پراکنده مسیحی تشکیل گردید (نفیسی، ۱۸-۲۳؛ واترفیلد، ۱۶-۱۷؛ گیلمن، ۱۰۹). هم‌زمان با شورا یا «سینود»ی که در ۴۱۰م در سلوکیه (تیسفون) برگزار شد، یزدگرد اول مسیحیت را در ایران قانونی اعلام کرد و جاثلیق سلوکیه (تیسفون) را به سرپرستی مسیحیان ایران به رسمیت شناخت (نفیسی، ۱۰۶-۱۱۳؛ گیلمن، ۱۱۳-۱۱۲؛ واترفیلد، ۲۱). این کلیسا در سده ۷م، با کنار گذاشتن اصطلاح «مادر خدا» برای حضرت مریم و پذیرفتن دو طبیعت جداگانه الهی و بشری برای مسیح، گرایش نسطوری خود را بیش از پیش آشکار ساخت و از آن پس به کلیسای شرقی سریانی یا کلیسای نسطوری شهرت یافت (ERE, XII/170-171, 175؛ مورونی، ۳۵۷؛ گیلمن، ۱۱۶-۱۲۶). از آن پس تا هنگام فتوحات اسلامی در ایران، به‌رغم حضور جوامع مسیحی یعقوبی و پیرو نظریه «وحدت طبیعت» (مونوفیزیت^۲)، مسیحیت نسطوری در ایران گسترش تام یافته بود و نه‌تنها در مناطق غربی کشور، بلکه در نواحی مرکزی، سواحل دریای خزر و خراسان تا هرات و مرو و شهرهای آسیای مرکزی نیز پیروان بسیار داشت، چنانکه بنا به قول ثعالبی مرغنی، پس از کشته شدن یزدگرد سوم در مرو، اسقف آن سامان جسد وی را یافت و آن را دفن کرد (ص ۷۴۷-۷۴۸؛ نیز نک: EI², VII/970؛ ایرانیکا، V/524).

سرزمین‌های غربی ایران، حیره، بین‌النهرین و جزیره در شمار نخستین مناطق فتح شده توسط سپاهیان اسلام بود. ساکنان این مناطق که بیشتر مسیحی بودند، غالباً با امضای پیمان صلحی، حاضر به پرداخت جزیه و خراج شدند و با قرض گرفتن در شمار اهل ذمه، جان و مال و کلیسایشان در امان ماند (بلادری، ۲۳۶-۲۴۳؛ زرین‌کوب، تاریخ ایران...، ۴۴۷-۴۵۲). اینان در دوران خلفای راشدین و سپس در زمان بنی امیه، تا هنگامی که جزیه و خراج خود را می‌پرداختند و اختلالی در نظم عمومی ایجاد نمی‌کردند، آزاد بودند تا به امور جامعه خود بپردازند و به آیینهای دینی خود مشغول باشند (مورونی، ۳۴۶؛ گیلمن، ۱۲۸-۱۲۷). در سالهای بعد مسلمانان مراکز آموزشی مسیحیان

را در نصیبین، جندی‌شاپور و مرو حفظ کردند و آموزش در این مراکز را برای تربیت حسابداران، کاتبان، پزشکان و استادان تشویق می‌کردند (همو، ۱۳۰). در این زمان و سالهای پس از آن مسیحیان نسطوری جامعه مستقلی محسوب می‌شدند که اداره امور داخلی آنها بر عهده جاثلیق و بر مبنای قوانین خود آنان بود. جاثلیق از سوی اعضای این جامعه انتخاب می‌شد و خلیفه انتخاب او را مورد تأیید قرار می‌داد (گرونه‌باوم، ۱۸۴؛ EI², II/229؛ لمتن، «دولت...»، ۲۰۵-۲۰۴).

با روی کار آمدن عباسیان به ویژه در دوران مأمون مسیحیان ایران بیشترین میزان نفوذ را در دستگاه خلافت داشتند. مقر جاثلیق از ۱۵۸ق/۷۷۵م از سلوکیه (تیسفون) به بغداد منتقل شده، و ارتباط نزدیک‌تری با مقر خلافت یافته بود. در همین زمان جرجیس بن بختیشوع که از دانشگاه جندی‌شاپور فراخوانده شده بود، به عنوان پزشک مخصوص خلیفه منصور برگزیده شد و این سمت تا ۶ نسل در خاندان وی باقی ماند (گیلمن، ۱۳۱؛ صفا، ۵۲/۱-۵۶؛ ابونا، ۱۵۲/۲-۱۶۰). علاوه بر این، در بیت الحکمه بغداد که در دوران مأمون در ۲۱۸ق/۸۳۳م بنیان‌گذاری شده بود و حنین بن اسحاق مسیحی مدتها ریاست آن را بر عهده داشت، مسیحیان به ترجمه آثار فلسفی، پزشکی و علمی یونانی و نقل علوم و فرهنگ یونانی به عالم اسلامی مشغول بودند (روزنتال، ۹-۱۵؛ نصر، ۴۱۵؛ زرین‌کوب، همان، ۵۱۵-۵۱۷؛ ابونا، ۱۴۹/۲-۱۵۲؛ صفا، ۴۸/۱-۵۰؛ ۶۳-۶۵).

در این زمان همچنین کلیسای نسطوری ایران فعالیت‌های تبلیغی خود را که از سده ۵م آغاز کرده بود، به شکل دامنه‌دارتری به سوی شرق و در میان قبایل مهاجر و نیمه‌مهاجر ترک، تاتار و مغول گسترش داده بود و حتی در هند، چین و تبت دنبال می‌کرد. در ادامه این کوششها، ۶ منطقه اسقفی جدید در ری، مرو، سمرقند، کاشغر، تنگوت و چنگ - آن ایجاد شده بود و اداره فعالیت‌های تبلیغی را در تبت مطران تنگوت، و در چین مطران چنگ - آن بر عهده داشت. این فعالیتها همچنین باعث گرایش وسیع مردمان برخی از قبایل مغول به مسیحیت شده بود (گیلمن، ۱۳۷؛ واترفیلد، ۳۹-۴۰؛ ابونا، ۵۷/۲-۶۱). گرچه متوکل خلیفه عباسی فرمانی صادر کرد که به موجب آن محدودیت‌های خاصی در امر پوشش، رفت و آمد، آموزش و... برای اهل ذمه ایجاد شد، اما اینگونه محدودیتها در دوران امویان و عباسیان غالباً موقتی و منحصر به شهرهای بزرگ بود و تکرار گاه و بیگاه صدور این فرمانها در طی چند سده، خود دلالت بر عدم اجرای همیشگی آنها دارد (طبری، ۱۷۲/۹-۱۷۴، ۱۹۶؛ فیه، ۱۳۹-۱۴۱؛ EI², II/228؛ گرونه‌باوم، ۱۸۲؛ لمتن، همانجا).

حکمرانان آل بویه نیز در داخل ایران سیاست مسالمت‌آمیزی نسبت به مسیحیان و اقلیت‌های دینی دیگر داشتند. عمادالدوله مسیحیان را در دستگاه اداری خود به کار گماشته، و عضدالدوله در اوج قدرت خود نصرین هارون مسیحی را به سمت وزارت برگزیده بود (زرین‌کوب،

ببندند. در جریان شورشهایی که پس از آن اتفاق افتاد، اسقف بیبالا هه مضروب و زندانی شد. کلیساها در مراغه و تبریز تاراج و تخریب شدند (ساندرز، ۱۳۴).

در سالهای بعد، عربها و کردهای مسلمان در اربیل فرصت را غنیمت شمرده، ستمگریهای سبکسرانه مسیحیان در سالهای گذشته را تلافی کردند. در این جریان، گروهی از مسیحیان نسطوری کشته، و بسیاری به اسارت گرفته شدند (گیلمن، ۱۴۲). پس از این آشفستگیها، نوبت به حملات سهمگین تیمور رسید که ویرانگری آن مسلمانان و مسیحیان ایران را به یک اندازه دستخوش مرگ و نابودی ساخت (نک: ابن عرشاه، ۶۸-۶۹؛ ساندرز، ۱۶۷-۱۶۸؛ واترفیلد، ۵۳-۵۴). در نتیجه این حملات، کلیسای نسطوری ایران از هم پاشید و جمعیتهای پراکنده مسیحیان نسطوری در مناطق کوهستانی غرب و شمال غربی ایران پناه گرفتند، چنانکه بنابر قول مؤلف جهانگشای خاقان، در هنگام قیام شاه اسماعیل صفوی، گروههایی از این مسیحیان در بلاد آذربایجان، اران و مغان زندگی می‌کردند (ص ۵؛ نک: واترفیلد، گیلمن، همانجاها).

در دوره صفویه میان دو گروه از مسیحیان نسطوری بر سر تعیین بطریق اختلاف افتاد (۹۵۸/ق ۱۵۵۷ م). این دو گروه که هر دو مایل به جلب حمایت پاپ رم بودند، وابستگی خود را به کلیسای کاتولیک اعلام کرده، یکی در موصل و دیگری در اورمیه کلیساهای متحد کلدانی خود را تشکیل دادند. باقی‌مانده مسیحیان نسطوری نیز که همچنان استقلال خود را حفظ کرده بودند، مقر اسقفی خود را در اورمیه تشکیل دادند. اما با گذشت زمان ارتباط دو گروه نخست با رم گسسته شد، و پس از تحولاتی که در سده ۱۹ رخ داد، مقر اسقفی کلیسای متحد کلدانی ایران در سلماس و مقر اسقفی کلیسای مستقل آسوری در اورمیه مستقر گردید (واترفیلد، ۷۹-۷۸).

در هنگام سلطنت قاجار به مسیحیان نسطوری در منطقه سلماس، در نزدیکی مرز ترکیه و در دشتهای اطراف اورمیه سکنی داشتند. اکثر این مردم کشاورز بودند و همچون مسلمانان مالیات سنگین به حکومت می‌پرداختند و در شرایط اقتصادی و فرهنگی دشواری می‌زیستند. اعمال برخی قوانین غیر عادلانه و محدود کننده، چون الزام به پوشیدن نوع خاصی از لباس، پذیرفته نشدن شهادت آنان در دادگاه، نداشتن حق سوار شدن بر اسب، و به ارث رسیدن کلیه مایملک آنان به فردی از خانواده که مسلمان شده بود، همگی بر پشت این جامعه سنگینی می‌کرد، و موجب شده بود که گروههایی از آنان برای رهایی از این احوال به روسیه مهاجرت کنند (سرنا، ۱۸۳؛ الدر، ۷-۸؛ لمتن، «ایران...»)، (۲۱۰-۲۱۲).

نخستین مبلغان مسیحی که از حدود دهه ۱۸۳۰ م به بعد در مناطق مختلف آذربایجان، به ویژه تبریز و اورمیه مشغول به فعالیت شدند، بیشتر از کاتولیکهای رومی و پروتستانهای آمریکایی و انگلیسی بودند. میان این

تاریخ مردم... ۴۸۰؛ بوسه، ۲۸۸).

در دوران حکومت سلجوقیان در ایران گرچه به سبب تعصب آنان در سنی‌گری، دشواریهایی برای مسیحیان به وجود آمد، اما از سوی دیگر، در اثر درگیریهایی که اینان با امپراتوری بیزانس داشتند، و نیز به سبب وجود ایرانیان فرهیخته‌ای همچون خواجه‌نظام‌الملک در امور کشور-داری، مسیحیان چندان در تنگنا و سختی نبودند (لمتن، «ساختار...»)، (۲۷۵-۲۷۴؛ گیلمن، ۱۳۹-۱۳۸).

آغاز حملات مغول و تسلط آنان بر سرزمینهای غربی ایران امیدهایی را در جامعه مسیحی برانگیخت؛ زیرا شماری از قبایل مغول از مدتها پیش در نتیجه تبلیغات مسیحیان نسطوری به مسیحیت گرویده بودند و پیوندهای خویشاوندی میان قبایل مختلف، مسیحیت را به خاندان چنگیز و قبیله او وارد کرده بود. مادر هلاکو، سرفوقیتی بیگی، و همسر او، دوقوز خاتون، هر دو مسیحی بودند. جرماعون، فرمانده سپاه مغول در ایران به دین مسیحی متمایل بود و در لشکرکشیهای هلاکو به ایران و عراق، عمده نیروها از مسیحیان تشکیل می‌شد. اینها همه باعث شده بود که مسیحیان ایران و مسیحیان در غرب امید تشکیل دولتی مسیحی به جای حکومت اسلامی را در سر بیورانند (رشیدالدین، ۸۸/۱؛ باورزانی، ۵۴۱؛ بیانی، ۱۷۴/۱-۱۷۶-۳۷۸/۲، ۳۸۰؛ ساندرز، ۸۰-۸۱، ۹۸-۹۹).

در هنگام فتح بغداد، مسیحیان در کلیسای بزرگ آن گرد آمدند، از قتل عام رستند و خانه‌های آنان از خرابی مصون ماند. پس از استقرار هلاکو در بغداد نیز، ماکیا با بطریق نسطوریان از جمله شخصیت‌های معتبر شهر گردید و به دستور هلاکو قصر دواتدار صغیر بر کناره دجله در اختیار او قرار گرفت (بویل، ۳۴۸؛ بیانی، ۳۷۸/۲؛ ساندرز، ۱۱۱-۱۱۲؛ ابونا، ۲۷۲/۲-۲۷۸). در دوران ایلخانان مغول - اباقا، تگودار، گیوک و ارغون - مسیحیان از آزادیهای بسیار برخوردار گشتند و در امور مختلف از امتیازات بیشتری نسبت به مسلمانان برخوردار بودند، چنانکه در تاریخ وصاف آمده است که ارغون حکم کرده بود که هیچ مسلمانی را به کارهای دیوانی نگمارند (نک: ص ۲۴۱؛ گروسه، ۴۴۷؛ رشیدالدین، ۵۷۳/۱-۵۷۴؛ واترفیلد، ۴۹-۵۰). ارتباطات مغولان و کلیسای کاتولیک رم در این دوران باعث فرستادن مبلغانی از سوی این کلیسا به جوامع مسیحیان ایران در تبریز، مراغه، دهخوارقان، سیواس و سلطانیه گردید. اما این مبلغان توفیق چندان به دست نیاوردند و با شروع حملات تیمور و طاعونی که پس از آن در این مناطق شیوع یافت، پراکنده گشتند (گیلمن، ۱۴۳-۱۴۲؛ واترفیلد، ۵۳-۵۲).

با اسلام آوردن غازان خان اوضاع یکسره دگرگون گشت و مسیحیان حامیان قدرتمند خود را از دست دادند. غازان خان فرمان داد که در سرتاسر قلمرو او تمامی معابد غیر اسلامی اعم از معابد بودایی، آتشکده‌های زرتشتی، کلیساها و کلیسه‌ها را ویران سازند (رشیدالدین، ۹۸۳/۲-۹۸۴؛ باورزانی، ۵۴۲؛ بیانی، ۴۴۸/۲؛ بویل، ۳۷۹). پس از آن به یهودیان و مسیحیان دستور داده شد که جامه متمایزی بپوشند، یا زنار

در جنگی که شاه عباس اول در ۱۰۱۲/۱۶۰۳م با دولت عثمانی آغاز نمود، تبریز، نخجوان، ایروان و گنجه را بازپس گرفت و به سوی ارمنستان مرکزی و سپس ارزروم پیشروی کرد؛ اما در ۱۰۱۳ق با شنیدن خبر هجوم سپاه بزرگ عثمانی تصمیم به عقب‌نشینی گرفت و در مسیر خود شهرها و روستاها را ویران کرد و برای استفاده از مهارتها و قابلیت‌های ارمنیان، هزاران خانوار از آنان را به ایران کوچانید و بیشتر آنان را در اصفهان، بر کناره زاینده‌رود سکنی داد (همو، ۲۹۳-۲۹۴؛ نوری‌زاده، ۷۴-۷۶؛ ایرانیکا، II/472). ارمنیان در این منطقه محله جلفا را ایجاد کردند و با مساعدتهای مختلف شاه عباس به ایجاد کلیساها و رونق بخشیدن به محل جدید خود همت گماشتند. وصف این محله و رونق آن، و چگونگی زندگی آرامنه در سفرنامه‌های اروپاییانی که در آن هنگام در ایران بوده‌اند، آمده است (دلواله، ۳۶؛ کارری، ۹۹-۱۰۸؛ شاردن، ۸۲/۸-۸۴، ۸۷).

شاه عباس امتیازات ویژه‌ای برای ارمنیان قائل شد و با پرداخت وامهای بدون بهره، کاستن از میزان مالیاتهای دریافتی و واگذار کردن تجارت ابریشم به آنان، زمینه‌های رشد اقتصادی را برای ایشان فراهم آورد. در نتیجه چنین امکاناتی، ارمنیان در صنعت و بازرگانی بسیار فعال شدند و سهم مهمی در اقتصاد آن روز ایران بر عهده گرفتند. آنان در برگزاری شعائر دینی خود آزاد بودند و با داشتن کلاتری از قوم خود - که وظیفه جمع‌آوری مالیات را نیز بر عهده داشت - جامعه‌ای مستقل به حساب می‌آمدند (سیوری، 175-174؛ فلاندن، ۲۳۱؛ کارری، ۱۰۰؛ شاردن، ۹۴/۸-۹۷؛ ملکم، ۲۸۱؛ مهرین، ۹۱-۹۲؛ ایرانیکا، همانجا). ارمنیان در ورود برخی از صنایع به ایران نیز پیشگام بوده‌اند، چنانکه به گفته تاورنیه، نخستین دستگاه چاپ در ایران، توسط یعقوب ژان ارمنی در ۱۰۵۱/۱۶۴۷م راه‌اندازی شد (ص ۵۸۱، ۵۹۷).

از سوی دیگر، گرایش شاه عباس اول به دولتهای اروپایی و سعی در ایجاد ارتباط با آنان راه را برای ورود مبلغان مسیحی باز نمود. نخستین گروه مبلغان، آگوستینیهای پرتغالی بودند که در ۱۰۰۷/۱۵۹۸م به ایران فرستاده شدند و پس از آن گروههای دیگری همچون کرملیها، کاتولیکهای رم، کاپوسنهای فرانسوی و زوزوئیتهای نیز در اصفهان مستقر شدند و شروع به فعالیت در میان ارمنیان نمودند؛ اما علاقه ارمنیان به حفظ فرهنگ و دین سنتی خود باعث شد که تبلیغات این مبلغان تأثیر چندانی نداشته باشد (کارری، ۱۰۱؛ شاردن، ۹۳/۸-۹۴، نیز ۷/۲۱۰-۲۱۸، ۲۹۳-۲۹۵؛ واترفیلد، 64). جانشینان شاه عباس اول ارمنیان را کمتر مورد توجه قرار دادند و از امکانات داده شده به آنها کاستند و بر بار مالیاتهایشان افزودند، به طوری که در هنگام اقامت شاردن در اصفهان (در زمان شاه سلیمان)، ارمنیان ثروت و امکانات پیشین را نداشتند و محله جلفا رونق و جمعیت سابق خود را از دست داده بود (شاردن، ۸۳/۸، ۸۷، ۹۸؛ فلاندن، ۲۳۱-۲۳۲).

در هنگام حمله افغانها به اصفهان در اواخر سلطنت شاه سلطان-حسین، محله جلفا و دیگر محلات ارمنی نشین اصفهان همچون گسک،

دو گروه غالباً رقابت و نزاع وجود داشت. کاتولیکها بیشتر سعی در یافتن پیروان جدید داشتند، ولی پرتستانها تعلیم و تربیت جامعه مسیحی را مورد توجه قرار داده بودند. مبلغان پرتستان در اورمیه و مناطق اطراف آن مدارسی ایجاد کردند و به تدریس علوم و تربیت دانش‌آموزان می‌پرداختند، و بدین ترتیب، با تأسیس مراکز فرهنگی و بیمارستان و چاپخانه و انتشار کتب و جراید جامعه آسوری ایران به مرحله جدیدی از حیات اجتماعی گام نهاد (سرنا، ۱۸۳-۱۸۵؛ واترفیلد، 102-111، 79-84؛ الدر، ۹ بی). کاتولیکها گروهی از این مسیحیان را که به کلیسای رم پیوسته بودند، مسیحیان کلدانی می‌خواندند، و پرتستانها گروهی را که به آیین پرتستانی می‌گرویدند، مسیحیان آسوری می‌نامیدند. عنوان آسوری که مورد قبول و استقبال مسیحیان نسطوری واقع شد، در سده‌های ۱۹ و ۲۰م وسیله متمایز ساختن آنان از گروههای دیگر گردید (ایرانیکا، II/817-818). طبق قوانین جاری کشور، آسوریان ایران دارای نماینده در مجلس شورای اسلامی هستند.

مسیحیان ارمنی: خاستگاه مسیحیان ارمنی ایران، سرزمینی در شمال غرب کشور به نام ارمنستان است که در زمان هخامنشیان یکی از ساتراپ‌نشینهای ایران به شمار می‌آمد و در طی سده‌های بعد تا هنگام ظهور اسلام، همواره محل درگیری و کشمکش میان ارمنیان مسیحی - شده و دولتهای ایرانی از یکسو، و دولتهای ایران و روم از سوی دیگر بوده است (نک: ه د، ارمنستان). مسیحیت که با کوششهای قدیس گرگوریوس منور در سده ۳م در آنجا پایگاهی یافته بود، در اوایل سده ۴م دین رسمی این سرزمین شد و کلیسای ارمنستان ۳ شورای کلیسایی عام نیکیه (۳۲۵م)، قسطنطنیه (۳۸۱م) و افسوس (۴۳۱م) را به رسمیت شناخت (دانیلو، 283-284؛ ER, I/413-414، 416؛ درنرسیان، 75-78).

پس از ظهور اسلام، این سرزمین نخستین بار در ۲۰/۶۴۱م مورد حمله سپاهیان اسلام قرار گرفت و از آن پس به رغم شورشها و درگیریهای گاه و بیگاه تا سده ۵/۱۱م تحت حکومت امویان و عباسیان قرار داشت و مردم آنجا به دولت مرکزی جزیه می‌پرداختند (بلاذری، ۲۷۷-۲۹۷؛ نیز نک: پاسدرماجیان، ۱۵۰-۱۵۵). بنابه قول اصطخری (ص ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸) و مقدسی (ص ۳۸۰)، همچنین ابن حوقل (۳۳۸/۲-۳۴۰، ۳۴۴) و مؤلف حدودالعالم (ص ۱۵۹-۱۶۱)، در سده ۴ق این منطقه بسیار پررونق بود و انواع کالاهای بازرگانی از آنجا به نقاط مختلف صادر می‌شد. پس از عباسیان این منطقه به ترتیب تحت سلطه سلجوقیان (۴۲۶ق/۱۰۳۵م)، خوارزمشاهیان (۶۲۲ق/۱۲۲۵م)، مغولان (۶۲۶ق/۱۲۲۹م)، تیموریان (۸۰۲ق/۱۴۰۰م) و ترکمانان قره‌قویونلو و آق‌قویونلو قرار گرفت (مهرین، ۸۸-۹۰؛ نوری‌زاده، ۵۱-۷۴). با ظهور صفویان در سده ۱۰ق/۱۶م، ارمنستان صحنه درگیری دو دولت عثمانی و صفوی گردید و جنگهایی بر سر انضمام آن به یکی از این دو دولت در این منطقه روی داد (پاسدرماجیان، ۲۹۳).

ایرانه ایران در نهضت مشروطه نیز فعال بودند. واحدهای داوطلب فداییان ارمنی که در ساوراء قفقاز و بخش غربی ارمنستان - که در آن هنگام تحت اشغال عثمانی بود - به نهضت پیوسته بودند، به یاری مشروطه خواهان آمدند و واحدهای مسلح ارمنی تحت فرماندهی آرشاک گافافیان در کنار مجاهدان آذربایجانی به رهبری ستارخان، در دفاع از تبریز شرکت داشتند (کسروی، ۸۷۳؛ ایرانیکا، II/477). ابراهیم (پیرم) خان داویتیان که فرماندهی گروهی از فداییان ارمنی را بر عهده داشت، پس از نبرد موفقیت آمیز در رشت، همراه سپهدار تنکابنی و سردار اسعد بختیاری پیروزمندانه وارد تهران شد و به مقام فرماندهی کل نیروهای نظامی رسید و در جنگ با ضد انقلابیون در همدان کشته شد (همچنان؛ فخرایی، ۱۱۹-۱۲۰، ۲۱۶-۲۱۸؛ تاج پور، ۱۷۱-۱۷۴).

بنابر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ارمنه همچون یهودیان و زرتشتیان و آسوریان از حقوق شهروندی خاص و آزادی اجرای مراسم دینی برخوردارند و در احوال شخصیه بر طبق آیین خود عمل می کنند (اصول ۱۳ و ۲۶؛ نیز نک: ه. د. اهل کتاب). در مجلس شورای اسلامی ارمنه جنوب و شمال هر یک دارای یک نماینده اند (اصل ۶۴).

مآخذ: ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامس، لیدن، ۱۹۲۹م؛ ابن عربشاه، عجایب المقدور فی اخبار تیمور (زندگی شگفت آور تیمور)، ترجمه محمدعلی نجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ابونا، البیر، تاریخ الكنيسة السریانیة الشرقية، بیروت، ۱۹۹۲م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ الدر، جان، تاریخ مسیون آمریکایی در ایران، ترجمه سهیل آذری، تهران، ۱۳۳۳ش؛ الگار، حامد، دین و دولت در ایران، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طابع، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پاندماجیان، هراند، تاریخ ارمنستان، ترجمه محمدقاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ پولاک، یاکوب ادوارد، سفرنامه، ترجمه کیگورس جهانداری، تهران، ۱۳۶۱ش؛ تاجبخش، احمد، تاریخ صفویه، شیراز، ۱۳۷۲ش؛ تاج پور، محمدعلی، تاریخ در اقلیت مذهبی یهود و مسیحیت در ایران، تهران، ۱۳۴۴ش؛ ناورینه، سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ نعالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م؛ جهانگشای خاقان، به کوشش الله دامامظر، اسلام آباد، ۱۹۸۶م؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ دلاواله، پیرو، سفرنامه، ترجمه شعاع الدین شفا، تهران، ۱۳۳۸ش؛ دیولافوا، ز. ر. م.، سفرنامه، ترجمه فرووشی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۲۲ش؛ همو، تاریخ مردم ایران (۲)، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ساندروز، ج. ج.، تاریخ فتوحات مغول، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سرنه، کارلا، آدمها و آیینها در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شاردن، ژان، سیاحتنامه، ترجمه محمدعباسی، تهران، ۱۳۴۵ش؛ شعبانی، رضا، تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه، تهران، ۱۳۶۹ش؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ طبری، تاریخ؛ فخرایی، ابراهیم، گیلان در جنبش مشروطیت، تهران، ۱۳۵۳ش؛ فلاندن، اوزن، سفرنامه، ترجمه حسین نورصادقی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ فیه، ژ. م.، احوال النصارى فی خلافة بنی العباس، ترجمه حسنی زینه، بیروت، ۱۹۹۰م؛ قانون اساسی

ایروان، تبریز، دشتی، قاراگل و کچر، از نخستین محله هایی بودند که در معرض قتل و غارت قرار گرفتند و اهالی جلفا - که حکومت وقت آنان را بدون هیچ دفاعی رها کرده بود - مجبور به پرداخت مبلغ هنگفتی به افغانها شدند (گیلاننیز، ۴۳-۵۰؛ تاجبخش، ۴۴۶).

نادرشاه افشار چون به قدرت رسید، بخشهای قراباغ، گنجه، بردع و ایروان را آزاد کرد و ارمنیان آن مناطق را مورد ملاحظت قرار داد و ابراهام، جائلیق ارمنه را در اردوی خود در نزدیکی کلیسای اجمیادزین به حضور پذیرفت. وی سپس به دعوت جائلیق در مراسم دینی آنان در این کلیسا شرکت کرد و هدایایی به کلیسا بخشید (محمدکاظم، ۴۰۹/۱-۴۱۱؛ شعبانی، ۱۳۰/۲-۱۳۱؛ لاکهارت، ۲۷۹). وی در طول دوران سلطنتش با اتباع مسیحی کشور با مدارای بسیار رفتار کرد و حضور مبلغان مسیحی را در شهرهای مختلف آزاد گذاشت. در نتیجه فعالیت های این مبلغان عده ای از ارمنه به آیین کاتولیک گرویدند، و در آن هنگام در جلفای اصفهان ۴ کلیسای کاتولیک تأسیس شده بود. نادر همچنین گروهی از علمای مسیحی (ارمنی ارتدکس و کاتولیک)، یهودی و مسلمان را گرد آورد تا عهد عتیق و عهد جدید را به فارسی ترجمه کنند. بخش بزرگی از سپاه نادر را سربازان ارمنی تشکیل می دادند (همو، ۲۷۹-۲۸۱، ۲۸۲؛ ایرانیکا، II/473).

ارمنیان مناطق مرکزی ایران که پس از حمله افغانها و در سالهای بعد از آن به سبب سخت گیری های افشاریان و درگیری های زند و قاجار از اصفهان و شیراز گریخته، و به عراق و مناطق دیگر رفته بودند، پس از قدرت یافتن کریمخان و برقراری نظم و آرامش، و همچنین در پی دعوت از آنان و اعطای کامل برخی روستاها برای اقامت مجدد ایشان، دوباره به اصفهان و شیراز بازگشتند و فعالیت های صنعتی و کشاورزی و اقتصادی خود را از سر گرفتند (پری، کریم خان...، ۲۳۸-۲۳۷، «سلسله...»، ۹۹).

در روزگار قاجاریه که نابسامانی های گوناگون دامنگیر ایران شده بود، جمعیت ارمنه جلفا نیز کاهش یافت و بسیاری از مردمان آن در جستجوی کار و موقعیتهای اقتصادی به کشورهای هندوستان و انگلستان مهاجرت کردند (فلاندن، ۲۳۲؛ پولاک، ۲۵-۲۶؛ دیولافوا، ۲۱۸؛ ویلس، ۳۴۶-۳۴۸). با اینهمه، هنوز هم ارمنیان ساکن آذربایجان، گیلان، اصفهان و شیراز سهم مهمی در فعالیت های صنعتی و روابط بازرگانی و اقتصادی میان ایران و اروپا داشتند. همچنین در این دوران چند تن از ارمنه مشاغل مهمی را در ارکان دولتی احراز کرده بودند. منوچهرخان معتمدالدوله حکمرانی گیلان، فارس، کرمانشاه و اصفهان را داشت و از مقامات ایرانی در مذاکرات ترکمانچای بود. برادرزادگان او میرزا رستم خان، آغالرخان و سلیمان خان نیز مناصب مهمی داشتند؛ اما معروف ترین شخصیت ارمنه، میرزا ملکم خان سیاستمدار، نویسنده و متفکر معروف بود (الگار، ۲۵۸، ۲۶۸؛ ایرانیکا، II/476؛ بامداد، ۲۷۹/۲).

ایران آمده است (برای نمونه، نک: طبری، ۱۳۷/۴-۱۳۸، ۱۴۱، جم: بلاذری، ۴۲۸-۴۲۹، ۴۳۳، ۴۳۷-۴۳۹). گرچه بر سر اهل کتاب شمردن زرتشتیان و احکام مربوط به آنان در میان فقها، چه اهل سنت و چه شیعه، اختلافاتی وجود داشته است، پیروان این دین همواره همچون سایر اهل ذمه در نظر گرفته می‌شدند (نک: ه. د. اهل کتاب).

فاتحان مسلمان پس از تصرف شهرهای ایران و استقرار در آنها، همان نظام مالیاتی ساسانی، و نیز دیوان و عاملان محلی مالیات و دبیران را حفظ کردند (طبری، ۱۵۱/۲-۱۵۲؛ بلاذری، ۴۲۱؛ نیز نک: دنت، 14، 28-31). زبان دیوان در ابتدا فارسی بود، اما پس از روی کار آمدن حجاج بن یوسف به عربی تبدیل شد (بلاذری، ۴۲۲؛ زرین کوب، دو قرن...، ۱۱۳-۱۱۵).

در نخستین دهه‌های پس از فتح ایران، تغییر آیین و گرویدن به اسلام در نواحی فتح شده آهنگی کند داشت و در هر ناحیه، به خصوص در مناطق روستایی و به ویژه در غرب ایران، اکثریت ساکنان را زرتشتیان تشکیل می‌دادند و مسلمانان (تازه مسلمانان بومی و اعراب) به صورت جوامع پراکنده در میان این اکثریت زندگی می‌کردند (دنت، 568). اما رفته رفته بر اثر تماس بیشتر با مسلمانان، به خصوص در مناطق شهری و نیز با گرویدن زمین‌داران بزرگ یا دهقانان به اسلام برای گریز از پرداخت جزیه کشاورزانی که بر روی زمینهایشان کار می‌کردند، و همچنین برای رسیدن به موقعیتهای بهتر اجتماعی و اقتصادی، گرایش به آیین نو سرعت بیشتری یافت (دنت، 33-32؛ بولیه، 35-36). به شهادت اصطخری (ص ۹۰، ۱۲۷-۱۲۸) و مقدسی (ص ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۳۴) در روزگار ایشان هنوز اکثریت جمعیت بخش وسیعی از ایران که فارس نامیده می‌شد، زرتشتی بودند و هیچ شهر و دیاری نبود که آتشکده‌ای در آن نباشد. رسوم زرتشتیان در شهرها جاری بود و در اعیادشان بازارها را می‌آراستند. حتی در برخی مناطق همچون طبرستان علاوه بر حضور شمار زیادی زرتشتی، حکومت محلی نیز به دست حاکمان زرتشتی بود که اسپهبدان نامیده می‌شدند و این وضع تا قرن ۱۱/ق ۱۱۷م ادامه داشت (زرین کوب، تاریخ...، فصل ۵؛ آذرگشسب، ۷۹-۸۰).

در دوران خلفای راشدین و بنی‌امیه، گرچه در نقاط مختلف ایران سخت‌گیریهایی پراکنده‌ای برای تغییر آیین و ویران کردن آتشکده‌ها وجود داشت، با اینهمه، زرتشتیان در آسایش و رفاه نسبی به سر می‌بردند. حکومت اسلامی برای جامعه زرتشتیان رهبر و سرپرستی را که در پارس می‌زیست و در میان زرتشتیان با لقب «هودینان پشوئی» (پیشوای بهدینان) شناخته می‌شد، به رسمیت می‌شناخت و مسئولیت این جامعه را بر عهده او نهاده بود (بویس، 147). در همین دوران گروهی از زرتشتیان به منطقه قهستان در خراسان مهاجرت کرده، در خواف مسکن گزیدند و نزدیک به صد سال در آنجا زندگی کردند؛ اما با دشوار شدن شرایط، از آنجا نیز مهاجرت کرده، با خانواده‌های خود به بندر هرمز رفتند و پس از ۱۵ سال اقامت در آنجا، سرانجام با حمله

جمهوری اسلامی ایران؛ کارری، جملی، سفرنامه، ترجمه عباس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تهران، ۱۳۴۸ش؛ کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ کیلاننژ، پطرس دی سرکیس، سقوط اصفهان، ترجمه محمد مهریار، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۷۴ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ ملکم، جان، تاریخ ایران، ترجمه اسماعیل حیرت، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مهین، عباس، تاریخ ارمنستان، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نفیسی، سعید، مسیحیت در ایران، تهران، ۱۳۴۳ش؛ نوری‌زاده، احمد، تاریخ و فرهنگ ارمنستان از آغاز تا امروز، تهران، ۱۳۷۶ش؛ وصاف، تاریخ، بی‌بی، ۱۲۶۹ق؛ ویلس، چارلزجین، تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه، ترجمه سیدعبدالله، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Bausani, A., «Religion Under the Mongols», *Cambridge History of Iran*, vol. V, ed. J. A. Boyle, Cambridge, 1968; Boyle, J. A., «Dynastic and Political History of the Il-Khāns», *ibid*; Busse, H., «Iran Under the Būyids», *ibid*, vol. IV, ed. R. N. Frye, 1975; Daniélou, J. & H. Marrou, *The First Six Hundred Years*, tr. V. Cronin, New York, 1964; Der Nersessian, S., *The Armenians*, London, 1972; EI²; ER; ERE; Gillman, I. and H. J. Klimkeit, *Christians in Asia Before 1500*, London, 1999; Grousset, R., *L'Empire des steppes*, Paris, 1948; Grunbaum, G. E. von, *Medieval Islam*, Chicago, 1971; *Iranica*; Lambton, A. K. S., «The Internal Structure of the Saljuq Empire», *Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V; *id*, *Qajar Persia*, London, 1987; *id*, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, 1981; Lockhart, L., *Nadir Shah*, London, 1938; Morony, M. G., *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton, 1984; Nasr, H., «Life Sciences, Alchemy and Medicines», *Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. IV; Perry, J. R., *Karim Khan Zand*, Chicago, 1979; *id*, «The Zand Dynasty», *Cambridge History of Iran*, vol. VII, ed. P. Avery, Cambridge, 1991; Rosenthal, F., *The Classical Heritage in Islam*, tr. E. and J. Marmorstein, London, 1975; Savory, R., *Iran Under the Safavids*, Cambridge, 1980; Waterfield, R. E., *Christians in Persia*, London, 1973.

فاطمه لاچردی

زرتشتیان: حملات پراکنده عربهای مسلمان به سرزمینهای قلمرو ساسانیان سرانجام در دو نبرد قادسیه و نهاوند به مرحله نهایی رسید و با شکست سپاه ساسانی در این دو نبرد، این دولت در ۲۱/ق ۶۴۲م سقوط کرد؛ اما فتوحات مسلمانان در سرزمینهای ایرانی فرایندی تدریجی بود و تا سالها بعد همچنان به سوی شرق ادامه داشت. چنانکه از آثار مورخانی همچون طبری و بلاذری می‌توان دریافت، در غالب شهرها یا مناطقی که فتح می‌شدند، مسلمانان با گفت و گو با فرمانروای محل مردمان آنجا را در گزینش یکی از این ۳ راه آزاد می‌گذاشتند: اسلام آوردن و در امان بودن بر دین و آیین خود ماندن و جزیه پرداختن؛ و جنگیدن و منتظر سرنوشت ماندن. اگر مردمان ناحیه‌ای اسلام می‌آوردند، تنها مالیات بر درآمد را - که عمدتاً از درآمد زمین، و گاه از درآمدهای دیگر بود و خراج نامیده می‌شد - می‌پرداختند؛ اگر می‌خواستند بر دین خود بمانند، با فاتحان صلح‌نامه‌ای می‌نوشتند که بر طبق آن در شمار اهل ذمه در می‌آمدند و علاوه بر خراج می‌بایست جزیه نیز - که در واقع مالیات سرانه بود - بپردازند. در چنین حالتی حفظ امنیت آنان بر عهده حکومت اسلامی بود و در اجرای شعائر دینی خود آزاد بودند و حتی بر اساس برخی معاهدات، مسلمانان نمی‌بایست در اعیاد آنان مزاحمتی برای اجرای مراسم ایجاد کنند (نک: بلاذری، ۴۵۳-۴۵۴)؛ و روشن است که در صورت مخالفت یا طغیان، می‌بایست با سپاه اسلام رویه‌رو شوند. در تاریخ طبری و فتوح البلدان بلاذری نمونه‌های بسیاری از چنین معاهدات و یا درگیریها در مناطق مختلف

آنها سهم عمده‌ای داشتند و بقایای جریان فکری به‌فراغ نیز در آنها مشهود بود (زرین‌کوب، همان، ۱۴۷-۱۶۱؛ آمورتی، 494-498؛ دوشن‌گیمین، 241-240). در اواخر خلافت عباسیان سخت‌گیری بر جوامع اهل ذمه از جمله زرتشتیان افزایش یافت و وضع قوانین مختلف - از جمله به ارث رسیدن دارایی پدر زرتشتی به فرزندی که مسلمان شده بود - باعث فقر و تنگدستی روزافزون این جامعه می‌شد (بویس، 159؛ یوزیکی، ۱۵۹-۱۶۰).

از اوضاع اجتماعی زرتشتیان تحت حکومت غزنویان و سلجوقیان اطلاع چندانی در دست نیست و چنین به نظر می‌رسد که تاریخ‌نویسان به سبب کوچکی جامعه زرتشتیان و دوربودن آنان از جریانهای سیاسی در آن روزگار، به آنان توجهی نداشته‌اند. در دوران حملات مغول و پس از آن در زمان تیمور و جانشینانش نیز زرتشتیان با همان کشتارها و مصائبی که دامنگیر همه مردم ایران بود، دست به گریبان بودند. ظاهراً در چنین اوضاعی بود که جمع باقی‌مانده در فارس همراه با مویدان موید و گروهی از بزرگان دینی خود به نقطه‌ای دور افتاده و کوهستانی در شمال یزد کوچیدند و در دو روستای شریف‌آباد و ترک‌آباد ساکن شدند تا از دسترس مهاجمان دور باشند. به این ترتیب، مرکزیت دینی زرتشتی از فارس به یزد و کرمان - که جمعی از زرتشتیان در آن ساکن بودند - انتقال یافت و زرتشتیان پس از آن همواره در آن نواحی اقامت داشته‌اند (بویس، 165-161).

در عصر صفویه، شاه عباس اول برای استفاده از نیروی کار ارزان - قیمت زرتشتیان شماری از آنان را از یزد و کرمان به اصفهان منتقل کرد و در محله گبرآباد این شهر مسکن داد (همو، 177). وصف این محله و مردمانش و زندگی نسبتاً آرام و آسوده آنان در سفرنامه‌های اروپاییانی همچون شاردن (۸۷/۸، ۹۵-۹۶) و دلاواله (ص ۷۷-۸۰) آمده است.

با روی کار آمدن جانشینان شاه عباس سخت‌گیریها نسبت به زرتشتیان به تدریج افزایش یافت و کار به آنجا رسید که شاه سلطان حسین در ضمن فرمانی دستور داد که همه زرتشتیان دین خود را ترک گفته، مسلمان شوند. پس از صدور این فرمان، بسیاری از زرتشتیان اصفهان که از آن سرباز زده بودند، از دم تیغ گذشتند و عده‌ای نیز به یزد گریختند (بویس، 182). پس از این واقعه، نوبت به افغانها رسید که در طی حملات خود به کرمان، گبر محله را که در بیرون حصار شهر واقع بود، ویران ساختند و زرتشتیان ساکن آن را قتل عام کردند. اما با ظهور کریمخان زند و کاهش بار جزیه زرتشتیان کرمان - که تا آن زمان همچنان مجبور به پرداخت جزیه مقتولان حمله افغانها بودند - این مردم چند سالی را در آرامش گذراندند (سروشیان، ۱۷/۸).

پس از زندیه، و در عصر قاجاریه، جمعیت زرتشتیان ایران به سبب سخت‌گیریها، آزارها و فشارهای اقتصادی، به پایین‌ترین حد خود رسید (نک: سروشیان، ۳۶/۸؛ بی‌نامه‌های دادخواهی زرتشتیان کرمان در دوره قاجاریه). در همین زمان بود که پارسیان هند برای کمک به هم‌دینان خود در ایران و بهبود وضع آنان فردی به نام مانکجی لیمجی

سپاهیان ریبین زیاد به بندر هرمز، از آنجا نیز گریختند، و در نیمه دوم قرن ۱۸ ق/م با کشتی به هند رفتند. این گروه ابتدا در گجرات (در سنجان) و پس از آن در شهرهای دیگری همچون نوسری، بمبئی و سورات ساکن شدند و در طی قرون اقلیت پارسیان هند را به وجود آوردند. شرح این مهاجرت را فردی به نام بهمن کیقباد در رساله‌ای به نام قصه سنجان به نظم در آورده است (بلاذری، ۵۵۱-۵۵۲؛ پورداود، ۲-۸؛ معین، ۱۷-۱۲؛ بویس، 157؛ فیتز، 122-126). پارسیان هند در طول قرن‌ها ارتباط خود را با زرتشتیان ساکن سرزمین مادری قطع نکردند و در نامه‌هایی که می‌نوشتند، سوالات دینی خود را مطرح می‌نمودند و جواب دریافت می‌داشتند. این پرسشها و پاسخها در دو کتاب به نام روایت داراب هرمزدیار و روایت هرمزدیار فرامرز گردآوری شده است (آذرگشسب، ۹۵؛ دهاله، 457-458).

در ابتدای دوره عباسیان، به ویژه در دوران خلافت مأمون، جامعه زرتشتی نیروی تازه‌ای گرفت و با شرکت در مباحثات و گفت‌وگوهای دینی و کلامی - که غالباً در حضور مأمون صورت می‌گرفت - اصول و مبادی مزدابرتی پیش از پیش مطرح می‌شد. در این دوران، یعنی در فاصله قرنهای ۳-۹ ق/م، کتابهای مهمی همچون دینکرت، بندهشن، گزیده‌های زادسپرم، آثار منوشچهر (نامه‌ها و دادستان دینیک)، ماتیکان گجستک ابالیس و به ویژه شکندگمانیک ویجار (گزارش گمان شکن، که در رد اسلام، مسیحیت، یهودیت و مانویت نگاشته شده است) توسط متفکران زرتشتی نوشته شد. همچنین در این دوره شخصیت‌های علمی برجسته‌ای همچون آتور فرنیخ فرخزادان، منوشچهر گشن جم، امید آشه و هیستان، آتوربات ایمیدان (امیدان) و مردان فرخ آهرمزد دادان نیز به ظهور رسیدند (تفضلی، ۱۲۸-۱۵۳، ۱۶۱-۱۶۶؛ دومناش، 543-565؛ زرین‌کوب، دو قرن، ۳۲۲-۳۲۶؛ بویس، 153-156؛ دهاله، 441). افزون بر آن، شماری از زرتشتیان که بعضی از آنان بعداً مسلمان شدند و یا مسلمانانی که از خانواده‌های زرتشتی برخاسته بودند، نیز از چهره‌های علمی مشهور دوران عباسیانند. از میان این گروه می‌توان به نوبخت و پسرش، نیز ابن مقفع و علی بن عباس مجوسی اشاره کرد (نصر، 208؛ صفا، ۵۹-۵۶/۱؛ نیز نک: ۵، آل‌نوبخت، نیز ابن مقفع).

در آغاز خلافت عباسیان، جریان فکری خاصی توسط شخصی به نام «بها فرید ماه فرودین» در خراسان ایجاد گردید که آثار آن تا دهه سال پس از او در آن حوالی باقی ماند. به‌فراغ کوشیده بود تا با تغییراتی در دین زرتشتی، آن را با اسلام سازش دهد، اما چنین بدعتی مویدان زرتشتی را به خشم آورد و آنان از وی نزد ابومسلم شکایت بردند. ابومسلم وی را دستگیر کرد و فرمان به قتلش داد (بیرونی، ۲۱۰؛ شهرستانی، ۷۲-۷۱/۲؛ براون، 310-308/1؛ آمورتی، 489-490؛ دوشن‌گیمین، 240؛ یوزیکی، ۳۱۹-۳۲۰).

در همین دوران قیامهای پراکنده‌ای به رهبری ایرانیانی همچون شنباد، استاد سیس، بابک و مازیار نیز به وقوع پیوست که زرتشتیان در

هاتریا را به عنوان نماینده به ایران فرستادند. وی با کوششی خستگی‌ناپذیر و اعطای هدایای بسیار، در طی چند دوره مذاکره سرانجام در ۱۲۳۱ش/ ۱۸۵۲م موفق به کسب موافقت ناصرالدین شاه برای برداشتن جزیه و تأسیس مدرسه و آموزشگاه و اعطای آزادیهای دیگر برای زرتشتیان ایران گردید. مانکجی همچنین انجمنی به نام «انجمن ناصری زرتشتیان»، ابتدا در یزد و سپس در کرمان ایجاد کرد که رسیدگی به امور زرتشتیان و دادخواهی آنان را برعهده داشت. با چنین تحولی شرایط زندگی زرتشتیان ایران اندک اندک رو به بهبود گذاشت و این جامعه توانست پاره‌ای از عقب ماندگیهای گذشته را جبران کند (همو، ۳/۲/۱؛ آذرگشسب، ۱۰۱-۱۰۷؛ دوشن‌گیم، 251).

مآخذ: آذرگشسب، اردشیر، مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان، تهران، ۱۳۴۳ش؛ اصطخری، ابراهیم، ممالک و مسالک، ترجمه محمدن اسعد تستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، بیروت، ۱۳۰۷ق/۱۹۸۷م؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخار، لایزیک، ۱۹۲۳م؛ پورداد، ابراهیم، ایرانشاه، بیسنی، ۱۹۲۵م؛ نفضی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش زاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۸ش؛ دلاواله، بیرو، سفرنامه، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران، ۱۳۲۸ش؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ مردم ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، دو قرن سکوت، تهران، ۱۳۳۶ش؛ سروشیان، جمشید سروش، تاریخ زرتشتیان کرمان، تهران، ۱۳۷۰ش؛ شاردن، ژان، سیاحتنامه، تهران، ۱۳۳۵ش/۱۹۶۶م؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، بیروت، ۱۳۶۷ق/۱۹۲۸م؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ طبری، تاریخ، معین، محمد، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۹۸۷م؛ یوزیکی، توفیق سلطان، تاریخ اهل الذمه فی العراق، ریاض، ۱۹۸۳م؛ نیز:

Amoretti, B. S., «Sects and Heresies», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; Boyce, M., *Zoroastrians*, London, 1979; Brown, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; Bulliet, R. W., «Emergence of Muslim Society in Iran», *Conversion to Islam*, ed. N. Levtzion, New York, 1979; Danner, V., «Arabic Literature in Iran», *The Cambridge History of Iran*, vol. IV, ed. R. N. Frye, Cambridge, 1975; De Menasce, J., «Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest», *ibid*; Dennett, D. C., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, 1950; Dhalla, M. N., *History of Zoroastrianism*, Bombay, 1963; Duchesne - Guillemin, J., *Religion of Ancient Iran*, tr. K. M. Jamasp Asa, Bombay, 1973; Fitter, K. A., «The Post-Sassanian Parsi Immigration into India», *Poure Davoud Memorial Volume*, Bombay, 1951, vol. II; Nasr, H., *Science and Civilization in Islam*, Massachusetts, 1968.

فاطمه لاجوردی

VII. تصوف و عرفان

بررسی سیر تاریخی تصوف و عرفان در ایران، از آنچه در این باره در قلمرو فرهنگ و تمدن اسلامی به نحو کلی می‌توان گفت، جدا نیست. این مباحث با عنوان «عرفان و تصوف» در مقاله اسلام (نک: ه، د، ۴۶۷/۱-۴۸۵) آمده است. در اینجا تصویری کلی از سیر تصوف و عرفان در ایران به دست داده می‌شود و برای تفصیل هر یک از موضوعات و عناوین فرعی که ممکن است در چنین مقاله‌ای طرح گردد، می‌توان به مقاله عرفان و تصوف در اسلام رجوع کرد.

تصوف و عرفان از درخشان‌ترین وجوه فرهنگی تمدن ایران و اسلام به شمار می‌رود، اما آوردن تعریف دقیق و جامع و مانعی از آن سخت دشوار و بیان ماهیت آن تقریباً ناممکن است (نیکلسن، 25؛ عبادی، ۲۹؛ شیمل، 17). اشتقاق نام صوفیه نیز محل اختلاف است (نولدکه،

4544؛ همایی، ۶۳-۸۲) و به نظر می‌رسد که وجه اشتقاق درست همان نسبت به لفظ صوف است به مناسبت پشمینه‌پوشی صوفیه (نک: قشیری، ۱۲۶؛ سراج، ۲۱؛ سهروردی، عمر، ۵۹).

مراحل نخست تصوف در اسلام با تزهّد و تجرد و دوری گزیدن از اغراض و آمال دنیوی و پیروی از راه و روش زندگانی اصحاب پیامبر اکرم (ص) آغاز شد و در سده‌های ۳ و ۴ق/ ۹ و ۱۰م با ظهور کسانی چون بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، جنید بغدادی و حسین منصور حلاج به تدریج ابعاد و جنبه‌های نظری به خود گرفت. این ویژگی در سده‌های بعد رو به رشد نهاد و به صورت جریان فکری و فرهنگی دامنه‌داری درآمد که به تشکیل مکاتب و سلسله‌های مختلف منجر شد و به سبب غلبه احوال و عوامل ذوقی و عاطفی و تأکید بر باطن و حقیقت اعمال و آراء اعتقادی و تأسیس روشها و طریقه‌های سلوک روحانی، در حیات اخلاقی و دینی و ایمانی مردم، و طبعاً در حیات اجتماعی طبقات مختلف با گستردگی تمام مؤثر افتاد.

از اقوالی که در تفاوت بین عالم و عارف آورده‌اند، برمی‌آید که عرفان نه فقط در برابر زهد اهل رسوم، بلکه در مقابل علم اهل رسوم نیز قرار دارد و این از آن روست که علم اهل عرفان مبتنی بر کشف و وجدان است و اساس آن تزکیه و تصفیة نفسانی است (نک: مولوی، دفتر ۱، بیت ۳۴۶۷؛ زرین‌کوب، سزنی، ۷۸۰-۷۸۲). در واقع کمال مطلوب اهل عرفان تخلق به اخلاق الله و تجرد از ماسوی الله است؛ از همین جاست که حکمای اشراقی خود را به تصوف و مبانی عرفانی نزدیک می‌دیده‌اند و حتی بعضی از عارفان و مشایخ صوفیه مانند بایزید بسطامی و سهل تستری را در شمار حکمای حقیقی آورده‌اند (سهروردی، یحیی، ۵۰۳). به هر حال، نزد اهل تحقیق بین تصوف و عرفان رابطه عموم و خصوص وجود دارد و تصوف اعم است (عزالدین، ۸۰-۸۱؛ قس: جامی، ۱۲-۱۷)، اما در عین تلازم و تقارب، در حقیقت و معنای این دو لفظ نوعی تمایز هست و می‌توان آنها را دو گونه یا دو جنبه متمایز از یک نوع حیات دینی تلقی کرد که هر دو متضمن اعراض از متاع دنیا و مبتنی بر تزکیه نفس است، اما تصوف روی در عمل دارد و عرفان روی در علم و نظر؛ و اهل خانقاه و اغلب مشایخ بزرگ جامع هر دو جنبه بوده‌اند.

صوفیه در مورد اسناد خرقه و سلوک در مقامات نیز در عین اختلاف در جزئیات، در کلیات مبانی و نظرگاههای مشابه اشتراک دارند و غالباً امام علی (ع) را مرشد و پیشوای خود خوانده، و آن حضرت را «آدم اولیا» گفته‌اند («منتخب...»، ۲۸۱). از جمله سلسله‌هایی که نسبت ارشاد خود را به امام (ع) رسانده‌اند، می‌توان از کبرویه، همدانیه، نوربخشیه، ذهبیه و نعمة‌اللهیه و بعضی از مشایخ مولویه یاد کرد (نک: معصوم علیشاه، ۲۶۳/۱؛ گولینارلی، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۴-۲۵۶، ۲۶۱-۲۶۴)؛ حتی کسانی مانند علاءالدوله سمنانی معتقدند که هر یک از اولیا و مشایخ که نسبت طریقه خود را به حضرت علی (ع)

مختلف در خانقاهها و درجات و مراتب خانقاهی به وجود آمد و سلسله مشایخ به صورت توالی طبقات دنبال گردید. گذشته از اینکه صوفیه بزرگ طبقات ششگانه چون حارت محاسبی، بایزیدبسطامی، ابوالحسین نوری، سهل بن عبدالله تستری، محمد بن علی ترمذی، ممشاد دینوری، مرتعش نیشابوری، ابوبکر بن یزدانبار، ابویعقوب نهرجوری، ابومنصور معمر اصفهانی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، ابواسحاق کازرونی، و احمد جام از ایرانیان بوده‌اند، سلسله‌های بزرگ و معروف چون سهروردیه، کبرویه، قادریه، مولویه، چشتیه، نقشبندیه، نورخشیه، ذهبیه و نعمت‌اللهیه نیز غالباً یا در ایران تأسیس شده، و یا مؤسسان و شخصیت‌های برجسته و مؤثر آنها از ایرانیان بوده‌اند.

در مراحل نخستین رشد و گسترش تصوف در اسلام پیش از تشکیل سلسله‌های معروف، لا اقل ۳ شیخ بزرگ در ایران عهد غزنوی به شهرت بسیار رسیدند: ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر و ابواسحاق کازرونی. این هر سه در عصر خود از ائمه صوفیه بودند و پس از اینان با ظهور کسانی چون خواجه عبدالله انصاری و شیخ احمد غزالی و عین القضات همدانی تقریر و بیان لطایف و معانی صوفیانه در قالب نظم و نثر فارسی رونق و رواج گرفت؛ و این جریانی بود که با نبوغ فکری و شاعرانه کسانی چون سنایی و عطار و مولوی به اوج قوت و اعتلای خود رسید و به صورت نهضتی دامنه‌دار و بنیادی سراسر حیات روحی و فکری و فرهنگی جامعه را در ادوار و سده‌های بعد در بر گرفت. در این میان سهم ابوحامد محمد غزالی، برادر شیخ احمد غزالی، در تلیق شریعت و طریقت و سعی در نزدیک کردن دیدگاهها بسیار مهم و مؤثر بوده است.

اما در میان حکما — برخلاف فقها — تصوف با نوعی تأیید مواجه شد. با آنکه صوفیه عقل را در شناخت حقایق عاجز، موقوف یا مردود می‌دانستند، و بعضی نیز به «طور ماوراء عقل» قائل شدند، حکمای اسلامی به دیدگاه آنان در مورد علم کشفی و شهودی با تسامح می‌نگریستند و حتی فارابی از حیث تفکر به صوفیان عصر خویش بیشتر شباهت داشت و سخنان او درباره اتصال به عقل فعال در واقع بیان نوعی تجربه صوفیانه از مقوله «جذب» است (فروزانفر، ۲۸۳-۲۹۳؛ مدکور، ۴۷؛ نیز نک: عبدالرزاق، ۹۶، قس ۴۳۴-۴۳۵). ابن سینا هم با آنکه حیات ظاهری او با شیوه رایج میان صوفیه تفاوت بسیار دارد، در اواخر کتاب اشارات عالی‌ترین تقریر از نظریه اهل عرفان را در زبان فلسفی عرضه می‌کند. همچنین قصیده عینیّه او و مخصوصاً رسائل رمزش به نام حی بن یقظان و رساله الطیر از تأثیر تصوف خالی نیست (ابن سینا، ۳۶۳/۳، ۴۱۸؛ نیز نک: زرین کوب، سرتنی، ۷۸۰-۷۸۲). خواجه نصیرالدین طوسی رساله‌ای در بیان اصول تصوف تألیف کرد. عرفان نظری ابن عربی نیز در افکار حکمای مکتب فارس و اصفهان و

نرسانند، شایسته پیروی نیستند (نک: «منتخب»، همانجا؛ نیز خوارزمی، ۳۲/۸). البته روایات مروی از امامان (ع) مؤید این ارتباط نیست، ولی اهمیتی که بعضی از اصحاب و نزدیکان امام علی (ع) چون کمیل، سلمان و اویس قرنی در معارف صوفیه دارند، و شهرت انتساب بایزید بستامی به امام صادق (ع)، شقیق بلخی به امام کاظم (ع)، معروف کرخی به امام رضا (ع) موجب نزدیک شدن تدریجی تصوف به تشیع شده است (نک: موله، «کبرویه...»، 61ff.؛ قس: کرین، III/149ff.). محققان علمای شیعه هرگونه ارتباط مشایخ صوفیه را با امامان انکار کرده‌اند (نک: قعی، ۵۶/۲-۶۴)، ولی به هر حال، تأثیر تشیع را بر تصوف نمی‌توان انکار کرد و در این باب شواهد و قراین بسیار در دست است (نک: موله، «عارفان...»، 46-50).

تاریخ تصوف و عرفان در مسیر تحول خویش از چند مرحله گذشته است. این حرکت فکری و دینی در آغاز سعی داشت که با تکیه بر باطن و حقیقت امور و اعمال دینی به درون جامعه راه یابد و در میان مذاهب اسلامی جایی برای خود باز کند. در مرحله دیگر، در مقابله و مواجهه با مخالفتهای اهل ظاهر، ناچار بود که برای ادامه موجودیت خود به نوعی میان طریقت و شریعت توافق و سازگاری ایجاد کند و خود را از سوءظن و اتهام کسانی که آن را جریانی مخالف شرع و انمود می‌کردند، برهانند. آخرین مرحله این سیر ایجاد سلسله‌ها و تأسیس خانقاهها و پدید آوردن آثار تعلیمی و تمثیلی بدیع بود که میراث فرهنگی و معنوی بزرگ و ارجمندی برای جامعه اسلامی در سراسر جهان بر جای گذارد.

تصوف در میان مسلمانان از دوره صحابه و سپس تابعین آغاز گردید و آنچه موجب رواج آن شد، روی گردانی از تنعم و تجملی بود که در پی فتوحات اسلامی پدید آمده بود. اما اینکه احوال زهاد مسیحی و صدیقان مانوی و مرتاضان هندی را در نشر و توسعه زهد در میان مسلمانان مؤثر دانسته‌اند (ماسینیون، 80-45)، جز بر حدس و گمان مبتنی نیست و موارد شباهت و قرابت چیزی جز تشابه و توارد به نظر نمی‌آید (نک: زرین کوب، ارزش...، ۲۸-۲۹). صوفیه خود، تمامی حالات و مقامات خویش را بر آیات و احادیث مستند می‌دارند. پیروی از روش رسول خدا (ص) و التزام به سیرت او در اجتناب از حطام دنیوی، احتراز از تجرد و رهبانیت که صوفیه آن را «فقر محمدی»، در مقابل فقر عیسوی خوانده‌اند، و حتی سابقه پشمینه‌پوشی در میان صحابه و تابعین، همگی نکات و حقایقی است که بر آراء برخی از محققان امروزی که تصوف اسلامی را تقلیدی از زهد و رهبانیت مسیحی، یا واکنش روح آریایی در مقابل روح سامی و یا عوامل دیگری از این نوع دانسته‌اند، مهربی اعتباری می‌زند.

در چند قرن نخست، مشایخ صوفیه، چون ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر در مجالس و حلقه‌های محدود، و از طریق وعظ و نقل به تعلیم و ارشاد می‌پرداختند و گاه نیز در فضای روحانی و شوق‌انگیز ذکر و سماع به تبلیغ و تلقین احوال عرفانی مشغول می‌شدند. بعدها که شمار فرقه‌ها و مسلکهای صوفیه بیشتر شد، سلسله‌ها و طریقه‌های

همچنین در آراء کسانی چون صدرالدین شیرازی و پیروان مکتب او شدیداً مؤثر افتاد. حکمت اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی با اقوال صوفیه همانندی مشهودی دارد و رسائل فارسی او بیشتر دارای رنگ و کیفیت صوفیانه است و حکمت کشفی و ذوقی او و تأکیدش بر انقطاع و انسلاخ از برازخ ظلمانی در حقیقت بیان نظرگاه اهل عرفان به شمار می‌آید. رسائل رمزی فارسی او چنان از آراء صوفیه متأثر است که نوعی ارتباط میان حکمت اشراقی و تصوف را مسلم می‌دارد (نک: شهرزوری، ۵۷؛ نیز نک: ابراهیمی، ۱۹).

عرفان اسلامی در هزار سال گذشته یکی از مهم‌ترین عناصر حیات دینی و اجتماعی مردمان مسلمان ایران بوده، و نه تنها در ادبیات و تجلیات روحی و فکری و ذوقی این مردم تأثیر گذارده، بلکه در رفتار اجتماعی و آداب و رسوم آنان سهم بسیار مهم و سازنده داشته است.

مآخذ: ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، ۱۳۶۴؛ ابن‌سینا، الاشارات والتلیهات، تهران، ۱۳۰۳؛ جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۶۶؛ خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، مشعل؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، ۱۳۴۴؛ هوم، سزنی، تهران، ۱۳۶۴؛ سراج، عبدالله، اللوح، به کوشش عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره/بغداد، ۱۹۶۰؛ سهروردی، عمر، عوارف المعارف، بیروت، ۱۹۶۶؛ سهروردی، یحیی، «المشارع و المطارحات»، مجموعه فی الحکمة الالهیه، به کوشش هانری کریب، استانبول، ۱۹۲۵، ج ۱؛ شهرزوری، محمد، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیایی تربتی، تهران، ۱۳۷۲؛ عبادی، منصور، مناقب الصوفیه، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲؛ عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص الحکم، قاهره، ۱۳۰۹؛ عزالدین کاشانی، محمود، مصباح‌الهدایه، به کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۲۲؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، مجموعه مقالات و اشعار، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۱؛ قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریه، قاهره، ۱۳۶۷؛ قمی، عباس، سفینه البحار، تهران، ۱۳۵۵؛ گولینارلی، عبدالباقی، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، کیهان؛ مدکور، ابراهیم، فی الفلسفة الاسلامیه، قاهره، ۱۳۶۷/ق ۱۹۴۷؛ معصوم‌علی‌شاه، محمد معصوم، طرائق الحقائق، تهران، ۱۳۱۶؛ «متنخب جواهر الاسرار»، منسوب به احمد آذری، همراه شرح اشعۃ اللمعات جامی، ج سنگی، تهران، ۱۲۶۳؛ مولوی، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۳؛ همایی، جلال‌الدین، مقدمه بر مصباح‌الهدایه (نک: هم، عزالدین کاشانی)؛ نیز:

Corbin, H., *En Islam iranien*, Paris, 1971; Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1968; Molé, M., «Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme...», *Revue des études islamiques*, Paris, 1961, vol. XXIX; id., *Les Mystiques Musulmans*, Paris, 1965; Nicholson, R.A., *The Mystics of Islam*, London, 1970; Nöldeke, Th., «Sūfī», ZDMG, vol. XLVIII; Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975.

بخش عرفان و ادیان

VIII. فلسفه

در طول تاریخ دراز ایران فلسفه همواره با فرهنگ این سرزمین عجیب بوده، و حضور آن در تمامی اعصار آن تاریخ هویدا است، اما در دوران قبل از اسلام فلسفه با دین کاملاً آمیخته بوده، و مانند سایر تمدنهای بزرگ آسیای همچون هند، چین و ژاپن، و بر خلاف یونان دوران باستان، متون فلسفی در ایران از متون دینی جدا نبوده است. فقط در یونان بود که به تدریج پس از قرن ۶م فلسفه از دین جدا شد و انتظار وقوع چنین پدیداری در دیگر تمدنهای از جمله ایران امری بیهوده است و

نیاید به هیچ وجه وضع استثنایی یونان را نمونه‌ای برای سایر تمدنهای قرار داد. این امر درباره ایران دارای اهمیت است، چون برخی در جست و جوی آثار ابن‌سیناها و سهروردی‌ها در دوران قبل از اسلام برآمده‌اند و چون کتبی مانند شفا و حکمت اشراق به زبانهای باستانی نیافته‌اند، یا متوسل به این فرضیه شده‌اند که تمام کتب فلسفی و علمی ایران باستان دستخوش تطاول ایام شده، و مخصوصاً توسط مهاجمان به ایران عمداً از بین برده شده، و یا اینکه اصلاً اندیشه فلسفی و علمی در ایران باستان وجود نداشته است. این فرضیه‌ها هر دو باطل است و بدون شک تفکر فلسفی در ایران باستان وجود داشته است که باید آن را در لابه‌لای کتب دینی باقی مانده جست و جو کرد.

شایان تذکر است که یونانیان باستان ایران را سرزمین فلسفه می‌دانستند و طبق نظر چند تن از مورخان فلسفه یونان در غرب مانند گزنفورد، حتی افلاطون در طرح نظریه مثل خود از افکار مزدایی درباره مجردات یا عالم فرشتگی متأثر شده است؛ همچنین قبل از او پارمنیدس روابطی با حوزه فکری ایران داشته است. نیز چنانکه معروف است، افلوطین وارد ارتش روم شد که به جهت شرق فرستاده شود تا شاید از راه تماس با ایران به فلسفه این سرزمین دست یابد. حتی در یونان باستان و نیز در نخستین قرن مسیحی زردشت بیشتر به عنوان یک فیلسوف و عالم شهرت داشت، تا یک پیامبر.

باری در دوران ساسانی و حتی در دو قرن اول استیلای اسلام بر ایران، کتبی به زبان پهلوی نگاشته شد که گرچه از جهتی می‌توان آنها را کتب دینی دانست و سر و کارشان با جوانب مختلف آیین مزدایی است، از جهت دیگر می‌توان آنها را در زمره آثار فلسفی یا آثاری که در آنها دست‌کم افکار فلسفی مطرح شده است، به شمار آورد. در میان این کتب بُندیشن و دادستان دینیک و دانای مینوگ خرد و بخشهایی از دینکرت از اهمیت خاصی برخوردار است و در آنها مطالب مهمی در زمینه فلسفه اولی و جهان‌شناسی مطرح شده است. از لحاظ فلسفه عملی و یا اخلاق نیز این متون و متون دیگر زردشتی حائز اهمیت است، به ویژه قلب اوستا که همان گاتها باشد که لب لباب تعالیم اخلاقی زردشتی را دربردارد. از لحاظ فلسفه سیاسی نیز خدای نامک‌ها که برخی از آنها بعداً به عربی ترجمه شد، درخور اهمیت است و در برخی از متفکران اسلامی نیز اثر گذاشته است. تقسیم‌بندی عالم به دو اصل نور و ظلمت و نزاع بین نیکی و بدی و تجرد عالم فرشتگی و رابطه بین عالمهای گیتی و مینوی، یا این دنیا و دنیای مجرد و معنوی و اهمیت اعمال انسان در سرنوشت نهایی او و رابطه بین زمان و دهر و بسیاری دیگر از مسائل مهم فلسفی در سنت اندیشه فلسفی ایران باستان و دوران ساسانی دیده می‌شود و مخصوصاً در دوران ساسانی توجه بیشتری به این امور شده است و نیز مطالبی از افکار فلسفی یونانی و هندی به پهلوی درآمد که نمونه آن ترجمه یکی از رسائل منطقی ارسطو

عین حال احیای فلسفه اسلامی و رویارویی با مکاتب فلسفی غرب است.

۱. در دوران اول مرکز فلسفه مشایی از بغداد به خراسان انتقال یافت، اگرچه نخستین فیلسوف بزرگ این خطه ابونصر فارابی از خراسان به بغداد رفت و سپس در دمشق سکنتی گزید و سرانجام در آنجا درگذشت. فلسفه مشایی که خود تلفیقی است از افکار توحیدی اسلام و فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی، به دست فارابی بیش از کندی نضج یافت، گرچه هنوز مصطلحات فلسفی که بعداً متداول شد، کاملاً جا نیفتاده بود. فارابی (ح ۲۵۷-۳۳۹ق/۸۷۱-۹۵۰م) رسائل متعددی در منطق صوری نگاشت و پایه منطق را در فلسفه اسلامی هم او نهاد و نیز به تلیف فلسفه افلاطون و ارسطو دست زد و یکی از مهم‌ترین آثارش، یعنی *الجمع بین رأی الحکیمین افلاطون الالهی و ارسطو* را در این زمینه نگاشت. همچنین از مهم‌ترین آثار او *کتاب الحروف* است که با رابطه فلسفه و زبان سر و کار دارد و سرانجام، جزو آثار اصلی او باید *آراء اهل المدینه الفاضله* را نام برد که متن اساسی فلسفه سیاسی اسلامی است. البته رسائل کوتاه، ولی بسیار با نفوذ او درباره عقل و تقسیم‌بندی علوم را نیز باید به خاطر داشت. با توجه به این آثار و به ویژه تعیین حدود و ثغور شعب مختلف علوم است که مسلمانان به او لقب معلم ثانی داده‌اند، چنانکه ارسطو را معلم اول خوانده‌اند.

پس از فارابی تا مدتی در نیمه دوم قرن ۴ رقابتی بین حوزه‌های فلسفی بغداد و خراسان وجود داشت که در هر دو عوامل ایرانی اهمیت اساسی داشتند. ریاست حوزه بغداد با ابوسلیمان سجستانی منطقی (د ح ۳۹۱ق/۱۰۰۷م) بود که به منطق علاقه فراوان داشت و نیز کتابی درباره تاریخ فلاسفه نگاشت. مهم‌ترین فیلسوف خراسان در دوران بین فارابی و ابن سینا، ابوالحسن عامری (د ۳۸۱ق/۹۹۲م) بود که به سبب حمله شیخ الرئیس به او تا حد زیادی تحت الشعاع قرار گرفت، گرچه ملاصدرا به افکارش توجه داشت و اخیراً آثار مهم فلسفی او همچون *الاعلام بمناب الا سلام والامد علی الابد* مورد توجه فراوان قرار گرفته است.

بدون شک، مهم‌ترین فیلسوف این دوران و با نفوذترین تمامی دانشمندان اسلامی در زمینه فلسفه و علوم ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق/۹۸۰-۱۰۳۷م) است که در پایان قرن ۴ و آغاز قرن ۵ فلسفه مشایی را به کمال رسانید و کتبی به وجود آورد که در تمام اعصار بعدی زنده بوده است. برعکس فارابی او هیچ‌گاه به بغداد سفر نکرد و تمامی عمرش را پس از مهاجرت از زادگاهش بلخ در شهرهای مختلف ایران و به خصوص ری و اصفهان و همدان گذراند و در همدان وفات یافت. ابن متفکر در طول زندگانی متلاطم خود بیش از ۲۲۰ اثر بر جا گذاشت که نیمی در علوم و به ویژه پزشکی است و نیم دیگر در فلسفه و علوم وابسته به آن. علاوه بر ایجاد یک فلسفه عمیق پزشکی که در کتاب اول قانون او نمایان است، ابن سینا در یک سلسله کتب عربی فلسفه مشایی را به صورتی پرداخت شده بیان کرد. مهم‌ترین این کتابها *شفا* است که

به پهلوی است که بعداً توسط ابن مقفع، نه از سریانی و یا یونانی، بلکه از پهلوی به عربی برگردانیده شد.

علاوه بر آیین زردشتی با تعبیر زروانی آن در دوران ساسانی، مذهب مانویت نیز از ابعاد مهم فلسفی برخوردار است و گرچه بیشتر آثار مهم این مذهب از بین رفته، از آنچه باقی مانده، و نقل قولهای دانشمندان بعدی از این آیین هوند است که بعضی افکار فلسفی مانوی مورد نقد و بحث فلاسفه بعدی شرق و غرب قرار گرفته است و این امر مخصوصاً در موضوع جهان‌شناسی و شناخت معنوی مشهود است.

فلسفه در ایران دوران اسلامی از شکوفایی حیرت‌آوری برخوردار شد و با به وجود آمدن فلسفه اسلامی - که ایران طی ۱۱۰۰ سال گذشته کانون اصلی ترویج آن بوده است - ایران توانست سهمی اساسی در ایجاد مکتبه‌های مهم فلسفی داشته باشد که دارای نفوذی جهانگیر از اروپا تا هند و چین بوده‌اند. البته فلسفه در ایران در دوران اسلامی را نمی‌توان از فلسفه اسلامی به کلی جدا کرد و در مورد برخی از فلاسفه و گروه‌هایی مانند اخوان الصفا مشکل بتوان عوامل ایرانی را از عربی جدا ساخت و مفهوم جدید ملیت را بر دورانی که از چنین تقسیم‌بندیها به دور بوده است، حاکم ساخت. از این رو، باید از فلسفه اسلامی در ایران و آن هم ایران فرهنگی که قلمرو آن از ایران فعلی وسیع‌تر است، سخن گفت. به سبب وسعت موضوع می‌توان فلسفه اسلامی در شبه قاره هند و امپراتوری عثمانی را که تحت الشعاع فرهنگ اسلامی ایران بود، از این بحث جدا ساخت، ولی نمی‌توان بلخ و بخارا و مرو و سمرقند را خارج از قلمرو فلسفه اسلامی در ایران قلمداد کرد.

به هر حال، فلسفه اسلامی از قرنهای ۲ و ۳/۸ و ۹/۸ با ترجمه و تفکر بر روی آثار فلسفی یونانی از دیدگاه اسلامی به وجود آمد و در قرن ۳ به صورت نظام یافته آشکار شد. نخستین فیلسوف اسلامی را ابویعقوب کندی می‌دانند که عرب‌نژاد و از قبیله کنده و ساکن بغداد بود، ولی شاید *ام‌الکتاب* که از امهات آثار فلسفه اسماعیلی است و ادعا شده که نتیجه سلسله بحثهایی با امام محمدباقر (ع) است، قبل از او نوشته شده باشد. همچنین هم‌زمان با کندی از فیلسوفی ایرانی اهل خراسان به نام ابوالعباس ایرانشهری یاد شده است که بیرونی و ناصر خسرو از او نقل قول کرده‌اند.

از آغاز قرن ۴/۱۰ دو مکتب بزرگ فلسفی مشایی و اسماعیلی در ایران رشد می‌کند و تاریخ فلسفه اسلامی در این سرزمین رسماً آغاز می‌شود. برای بهتر روشن ساختن بیش از ۱۰۰۰ سال تاریخ فلسفه ایران می‌توان این قرون را به ۵ دوره تقسیم کرد: ۱. از آغاز تا قرن ۵/۱۰ م و عصر شاگردان ابن سینا که دوران طلایی فلسفه مشایی و اسماعیلی است. ۲. قرنهای ۵ و ۶ دوران استیلای کلام بر فلسفه. ۳. از قرن ۷ تا ۱۱/۱۳ تا ۱۶م دوران احیای فلسفه مشایی و رونق حکمت اشراق و تقریب مکتبه‌های مختلف فلسفی. ۴. از قرن ۱۰ تا پایان دوره قاجار که با مکتب اصفهان شروع، و به مکتب تهران ختم می‌شود. ۵. از پایان دوره قاجار تا کنون که دوران هجوم فلسفه‌های غربی به ایران و در

حمیدالدین کرمانی (د ح ۴۰۸/ق ۱۰۱۷م) با نگاشتن *راحة العقل* نظم جدیدی به فلسفه اسماعیلی داد. همچنین در قرن ۴، ۵۱ رساله به نام *رسائل اخوان الصفا* نشر یافت که یکی از با نفوذترین مجموعه‌های فلسفه اسلامی است و علاوه بر محافل اسماعیلی، بین شیعه اثناعشری و تسنن نیز اثری شایان به جای گذاشت (نک: ۵، د، اخوان الصفا). مهم‌ترین فیلسوف مکتب اسماعیلی ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱/ق ۱۰۰۴-۱۰۸۸م) است که برجسته‌ترین اثر فلسفی او *جامع الحکمتین* کوششی است در جهت تلفیق حکمت ایمانی مبتنی بر وحی با حکمت یونانی. آخرین فیلسوف بزرگ وابسته به این مکتب نصیرالدین طوسی است که در قرن ۷/ق ۱۳م به خدمت حکمرانان الموت درآمد و گرچه شیعه اثناعشری بود، آثاری مانند کتاب *تصورات* در فلسفه اسماعیلی نگاشت.

فلاسفه اسماعیلی فلسفه را مرتبط با ساخت درونی دین می‌دانستند و نظام‌هایی به وجود آوردند که در آن مسأله تأویل و رابطه بین مراتب وجود و سلسله عقول - که فارابی و ابن سینا نیز آن را یکی از مبانی فلسفه خود ساخته بودند - و انسان‌شناسی خاص اسماعیلی در دیدگاه فلسفی متشکل و منسجمی گنجانیده شده بود. فلاسفه این مکتب همچنین به نگاشتن فلسفه به زبان فارسی توجهی خاص داشتند و به ترویج فلسفه در میان فارسی‌زبانان کمک کردند، چنانکه ناصر خسرو تمامی آثار مهم فلسفی خود را به فارسی نوشت.

در نخستین دوره از تاریخ فلسفه اسلامی در ایران، گرچه اکثر حکما متعلق به مکتب مشخصی بودند، برخی نیز به هیچ مکتب خاصی وابسته نبودند. از این گروه می‌توان محمد بن زکریای رازی و ابوعلی مسکویه و ابوریحان بیرونی را نام برد. رازی (د ۳۱۳/ق ۹۲۵م) که از برجسته‌ترین پزشکان تاریخ طب است، در عین حال فیلسوفی منفرد بود که خود را همتای ارسطو و افلاطون می‌دانست. گرچه اکثر آثار فلسفی او به علت ادعای او به عدم ضرورت وحی برای رسیدن به حقیقت مورد حمله شدید متفکران دیگر و به ویژه اسماعیلیه قرار گرفت، چند اثر فلسفی از او باقی است که مهم‌ترین آنها *السیرة الفلسفیه و الطلب الروحانی* است. ابوعلی مسکویه (د ۴۲۱/ق ۱۰۳۰م) هم مورخ بود و هم فیلسوف، هرچند این سینا که معاشرش بود، او را در فلسفه ضعیف می‌دانست. علاوه بر آثار تاریخی و حتی کیمیایی، ابوعلی مسکویه به فلسفه عملی توجهی خاص داشت و اهمیتش بیش از همه در تألیف کتاب *تهذیب الاخلاق* است که از مهم‌ترین کتب اخلاق فلسفی به شمار می‌آید و در آثار اخلاقی بعدی مانند *اخلاق ناصری* خواجه نصیر نفوذی شایان بر جای گذاشته است. بیرونی نیز مانند رازی دانشمندی کم نظیر بود، ولی به فلسفه نیز می‌پرداخت و با ابن سینا بحث‌هایی پیرامون مسائل فلسفی و مخصوصاً فلسفه طبیعیات داشت و در کتاب *تحقیق مالهند* نیز در برخی از فصول به تحلیل افکار فلسفی پرداخت.

۲. در قرون ۵ و ۶/ق ۱۱ و ۱۲م بر اثر استیلای حکمرانان ترک بر ایران و مخصوصاً سلاجقه و دفاع رسمی آنان از کلام اشعری، فلسفه تا

بزرگ‌ترین دایرة المعارف علمی در طول تاریخ است که به دست یک تن نگاشته شده است و علاوه بر فلسفه به علوم طبیعی و ریاضی نیز می‌پردازد، اما مهم‌ترین قسمت آن از لحاظ فلسفی الهیات و بخش اول طبیعیات آن است، و بخش منطق آن نیز گسترده‌ترین بحث در زمینه منطق را در فلسفه اسلامی در بردارد. شیخ‌الرئیس مطالب شفا را در کتاب *النجاة خلاصه* کرد و نیز برای نخستین بار در *دانشنامه علایی* یک دوره فلسفه مشایی را به زبان فارسی درآورد و این کوشش سهم بسزایی در پرداختن زبان فارسی به عنوان دومین زبان مهم فلسفی اسلامی داشت. ابن سینا علاوه بر نگاشتن *رسائل کوچک* متعددی درباره موضوعات گوناگون فلسفه، در پایان عمر به «حکمت مشرقیه» پرداخت و در *الاشارات و التنبیها* که آخرین اثر فلسفی اوست، به بحث‌های عرفانی تمایل نشان داد. وی چند رساله تمثیلی نیز مانند *حی بن یقظان* و *رسالة الطیر و سلمان و ابسال* نگاشت. این آثار پایه و نمونه اولیه حکایات تمثیلی فلسفی است که بعداً به دست شیخ اشراق به کمال رسید.

شیخ‌الرئیس اختلاف بین وجود و ماهیت را روشن ساخت و امتیاز بین وجوب و امکان را که اساس فلسفه اسلامی است، مرکز دیدگاه فلسفی خود قرار داد و در واقع پایه فلسفه وجود و یا وجودشناسی را ریخت، چنانکه حتی در غرب برخی از مورخان او را نخستین «فیلسوف وجود» دانسته‌اند. نمی‌توان به هیچ وجه ابن سینا را - اگرچه در فلسفه ارسطویی چیرگی خاصی داشت - صرفاً پیرو ارسطو دانست، بلکه او افکار مختلف این فیلسوف را با فلسفه نوافلاطونی درباره فیضان مراتب وجود از مبدأ و با مسأله توحید اسلامی و وحی درآمیخت و وحدتی جدید به وجود آورد. همچنین او نخستین فیلسوفی بود که بر سور قرآنی تفسیر نگاشت. شاگردانش مانند جرجانی و ابن زبیه و مخصوصاً بهمنیار صاحب کتاب *التحصیل* و سپس لوکری افکارش را تا نیمه قرن ۵/ق ۱۱م دنبال کردند، ولی به علت قدرت روزافزون کلام اشعری و مخالفت آن با فلسفه برای یک دو قرن فلسفه مشایی به صورت اعم و افکار ابن سینا بالاخص تا حدی در حاشیه قرار گرفت، ولی در همان دوران در اندلس قویاً دنبال شد و در خود ایران نیز بعداً به دست توانای خواجه نصیرالدین طوسی بار دگر حیات یافت و پیروان بسیاری به دست آورد. نفوذ بوعلی آن چنان زیاد است که حتی در مکاتب کلامی و یا اشراقی و عرفانی آثاری از افکارش دیده می‌شود.

همزمان با پیدایش و قوام فلسفه مشایی مکتب فلسفه اسماعیلی نیز در ایران نشو و نما کرد. در دوران فاطمی تقریباً تمام فلاسفه بزرگ اسماعیلی ایرانی بودند و این وضع تا سقوط نهضت الموت ادامه یافت. از قرن‌های ۳ و ۴ به بعد فلاسفه اسماعیلی به تبیین و ترویج فلسفه اسماعیلی پرداختند. ابوحاتم رازی (د ۳۲۲/ق ۹۳۴م) آثار مهمی مانند *اعلام النبوه* از خود بر جای گذاشت و به مبارزه با محمد بن زکریای رازی پرداخت. ابویعقوب سجستانی (قرن ۴/ق ۱۰م) با کتاب *کشف المحجوب* خود یکی از آثار مهم این مکتب را به وجود آورد و

از برجسته‌ترین متون فلسفه زبان فارسی است و بیشتر با حکایات تمثیلی سر و کار دارد. شیخ اشراق خود را وارث هم فلسفه یونانی و هم فلسفه حکمای فرس می‌داندست و معتقد بود که حکیم واقعی باید هم حکمت بحثی را دارا باشد و هم حکمت ذوقی را که از راه تزکیه نفس و اشراق امکان‌پذیر است. در واقع او فلسفه پیشین را با تصوف آمیخت و مکتب عظیم اشراق را بنا کرد که توسط دو شرح اساسی شمس‌الدین شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی بر حکمة الاشراق دو نسل بعد از او در جهان اسلام و به ویژه ایران گسترش یافت و اکثر فلاسفه قرون بعدی را در ایران و هند اسلامی تحت نفوذ خود قرار داد.

۳. دوران نسبتاً طولی ۳ قرن و نیمی که خواجه نصیر را به میرداماد متصل می‌سازد، عصری درخشان برای فلسفه اسلامی است، ولی متأسفانه کمتر از اعصار دیگر مورد مطالعه قرار گرفته، و بسیاری از متون مهم این دوران که هنوز به صورت نسخ خطی در کتابخانه‌ها محفوظ است، در دسترس دانشمندان نیست. این دوره با ظهور یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه و ریاضی‌دانان اسلامی ایران، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق/۱۲۰۷-۱۲۷۳ م) آغاز شد. در زندگی پُر تلاطمی که مقارن با حمله مغولان به ایران بود، خواجه علاوه بر آثار کلامی و فلسفی اسماعیلی، کتب بسیار مهمی نیز در فلسفه و کلام اثنا عشری نگاشت و افزون بر نوشتن شرحی بر اشارات ابن سینا، با کتاب تجرید الاعتقاد پایه کلام فلسفی شیعه اثنا عشری را نهاد. اخلاق ناصری او شاهکاری در اخلاق فلسفی است و مانند بسیاری دیگر از آثارش - از جمله اساس الاقتباس در منطق که از لحاظ لغوی اهمیتی خاص دارد - به زبان فارسی است. وی گرچه با فلسفه اشراقی آشنا بود، به ابن سینا تمایل بیشتری داشت. با فعالیتهای او فلسفه مشایی احیا شد و در قرن بعد از او چندین فیلسوف مشایی مشرب از مکتب خواجه و تعالیم او برخاستند، همچون کاتبی قزوینی (د ۶۷۵ ق/۱۲۷۶ م) صاحب حکمة العین و اثیرالدین ابهری (د ح ۶۶۳ ق/۱۲۶۵ م) صاحب الهدایه - که با شرح میبیدی و ملاصدرا شهرت فراوان یافت و قرن‌ها کتاب درسی مکتب مشایی بود - و قطب‌الدین رازی (۶۹۲-۷۶۶ ق/۱۲۹۳-۱۳۶۵ م) صاحب المحاکمات در داوری میان شروح مختلف اشارات. مهم‌ترین همکار خواجه که در کار رصدخانه مراغه نیز دست داشت، قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ ق/۱۲۳۷-۱۳۱۰ م) است که از برجسته‌ترین دانشمندان اسلامی و در عین حال فیلسوف و پزشک و فقیه بود. درة التاج او دائرة المعارفی است در فلسفه مشایی به فارسی همانند شفا، ولی با رنگ اشراقی، و نیز شرح او بر حکمة الاشراق از اهم متون این مکتب است.

یکی دیگر از فلاسفه معاصر خواجه که به گفته برخی از تذکره‌نویسان با او قرابتی نیز داشته است، افضل‌الدین کاشانی (د ح ۶۴۴ ق/۱۲۴۶ م)، معروف به بابا افضل است. او یکی از خلاق‌ترین فلاسفه اسلامی است که آثارش را به فارسی نگاشت و با اینکه پیرو فلاسفه قبلی بود، مطالب تازه‌ای نیز به خصوص در زمینه شناخت ارائه کرد.

حد زیادی به حاشیه رانده شد، تا آنجا که بسیاری از شعرا و صوفیان آن دوره به ضدیت با فلاسفه برخاستند. نخستین شخصیت مؤثر در این جریان ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق/۱۰۵۸-۱۱۱۱ م) بود، گرچه خود او را به معنای وسیع‌تر کلمه می‌توان فیلسوف به شمار آورد. او در المنتقد من الضلال که شرح حال زندگی اوست، از فلسفه مشایی سخت خرده گرفت و در مقاصد الفلاسفه آراء ابن سینا را خلاصه کرد و در تهافت الفلاسفه به نقد آنها پرداخت. اگرچه غزالی در برخی از آثارش اشعری است، نمی‌توان او را کاملاً اشعری دانست. اولاً او به علم منطق توجهی خاص داشت و کوشش کرد تا در آثارش اصطلاحات منطق صوری را با واژه‌ها و لسان قرآنی بیان کند. ثانیاً غزالی عارف بود و علاوه بر نگاشتن آثاری درباره علم اخلاق صوفیانه مانند احیاء علوم‌الدین - که مهم‌ترین کتاب اخلاق در تمدن اسلامی، و خلاصه آن به فارسی به نام کیمیای سعادت از شاهکارهای نثر فارسی است - آثاری چند درباره معرفت و علم الهی نگاشت، مانند مشکوة الانوار و الحکمة اللدنیة که از لحاظ فلسفی از اهمیت فراوان برخوردار است. یکی دیگر از متکلمان آن دوره شهرستانی (د ۵۴۷ ق/۱۱۵۲ م) در مضارعة الفلاسفه به حمله به فلاسفه پرداخت، کتابی که بعداً خواجه نصیر به آن پاسخ داد، چنانکه فیلسوف اندلسی ابن رشد در تهافت التهافت اثر غزالی را نقد کرد و به اعتراضات او پاسخ گفت. لیکن از لحاظ فلسفی مهم‌ترین متکلم این دوران فخرالدین رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق/۱۱۴۸-۱۲۰۹ م) عالم و مفسر قرآن و متکلم معروف اشعری بود. وی به تحلیل دقیق اشارات ابن سینا پرداخت و با وجود خرده‌گیری از این اثر، معانی پیچیده آن را روشن ساخت و همین اثر بود که اساس کار خواجه نصیر در احیای فلسفه مشایی قرار گرفت و شرح اشارات خواجه که از اهم کتب فلسفه اسلامی است، متن ابن سینا و نقد فخرالدین رازی را نیز در بردارد و خواجه نکته به نکته به اعتراضات وی پاسخ گفته است.

با وجود خسوف فلسفه در قرون ۵ و ۶ ق چند شخصیت مهم فلسفی در این عصر ظهور کردند که درخور اهمیت فراوانند. یکی از آنها عمر خیام است (د ح ۵۲۰/۱۱۲۶ م) که به علت شهرت رباعیات منسوب به وی امروزه کمتر به عنوان یک فیلسوف مشایی شناخته می‌شود، در حالی که او شاید برجسته‌ترین فیلسوف مکتب ابن سینا در این دوران باشد و در عصر خود به چیرگی بر فلسفه اشتهار داشت و چند رساله کوتاه، ولی پر ارج در فلسفه از خود باقی گذاشت.

البته مهم‌ترین فیلسوف این دوره و یکی از برجسته‌ترین فلاسفه تاریخ ایران شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق/۱۱۵۴-۱۱۹۱ م) است که با وجود عمری کوتاه که با قتل او در حلب به پایان رسید، مکتب جدیدی را در تفکر اسلامی به نام حکمت اشراق بنا کرد که نفوذ فراوانی در ایران و هند و تا حدی عثمانی داشته است. او در آثار مهمی مانند المقامات و المشارع و المطارحات به نقد فلسفه مشایی پرداخت و سپس در شاهکارش حکمة الاشراق اساس حکمت اشراق را بیان داشت و نیز شماری رساله فلسفی به فارسی نگاشت که

می‌توان گفت که او فیلسوف خودشناسی است و همه افکار او بر این اصل استوار است. آثار فارسی بابا افضل از شاهکارهای نثر فلسفی فارسی است و از او شماری رباعی نیز باقی مانده است. او در وجودش تصوف و فلسفه را با هم آمیخت، اگرچه در آثارش کمتر از تصوف سخن می‌گوید.

در دوران مورد بحث مرکز فلسفه در ایران بیشتر در شیراز بود و می‌توان از مکتب شیراز که با قطب‌الدین آغاز می‌شود و بعد از شمس‌الدین خفزی (د ح ۹۶۰ ق/۱۵۵۳ م) افول می‌کند و در پایان حیات فعال خود از لحاظ زمانی با مکتب اصفهان تداخل می‌یابد، سخن گفت. اولاً در این دوران شیراز در حالی که سنیان در آن حکومت می‌کردند، مرکز کلام فلسفی اشعری نیز بود و شخصیت‌های مهمی مانند عضدالدین ایجی (د ۷۵۶ ق/۱۳۵۵ م) صاحب کتاب *المواقف* و سعدالدین تفتازانی (د ۷۹۲ ق/۱۳۹۰ م) صاحب *شرح الشمسیه* و میرسید شریف جرجانی (د ۸۱۶ ق/۱۴۱۳ م) صاحب *شرح المواقف* از این مکتب ظهور کردند و هنوز در محافل علمی اهل تسنن آثار این متکلمان فیلسوف سخت مورد توجه است. همچنین در میان این متفکران باید از جلال‌الدین دوانی (۸۳۰-۹۰۸ ق/۱۴۲۷-۱۵۰۲ م) نام برد که آثار متعددی در کلام و فلسفه نگاشت و در عین حال به فلسفه اشراق علاقه‌مند بود و بر *هیاکل‌النور* سهروردی شرحی نوشت که قرن‌ها در هند تدریس می‌شد.

در فلسفه محض، مهم‌ترین شخصیت مکتب شیراز بعد از قطب‌الدین شیرازی، میرصدرالدین محمد دشتکی (۸۲۸-۹۰۳ ق/۱۴۲۵-۱۴۹۸ م) است که او را «سید سند» و «سید المدققین» نیز خوانده‌اند. این حکیم پرمایه نه تنها در علوم گوناگون و فلسفه مهارت داشت، بلکه از فلاسفه طراز اول مشایی به شمار می‌آید، ضمن آنکه با عرفان نیز آشنا بود. درباره وجود ذهنی و معنای جذر اصم که بسیاری از فلاسفه شیراز به آن توجه داشتند و نیز در جواهرشناسی و فلاح رساله‌هایی نوشت، ولی مهم‌ترین اثرش همانا *شرح الکبیر علی شرح الجدید للتجربید* است که در آن درباره مسائل مهمی از قبیل وجود ذهنی و اصالت وجود که بعداً ملاصدرا به آن استناد کرده، پرداخته است. همچنین او با دوانی مناظرات فراوانی داشته که در اسفار ملاصدرا به آن اشاره شده است. میرصدرالدین همچنین مدرسه مهم منصوریه را که هنوز در شیراز دایر است، تأسیس کرد و این مدرسه تا بیش از ۱۰۰ سال بعد از او مرکز اصلی فعالیت‌های فلسفی در شیراز بود.

پسر میرصدرالدین، میرغیاث‌الدین منصور دشتکی (۸۶۶-۹۴۸ ق/۱۴۶۲-۱۵۴۱ م) بزرگ‌ترین فیلسوف این دوران بود و مانند خواجه نصیر جامعیت شگفت‌آوری در علوم داشت. ملاصدرا که کمتر از حکمای سلف خود تعریف و تمجید می‌کند، او را «المؤید من عالم الملکوت» می‌خواند. غیاث‌الدین منصور با مکتب‌های مشا و اشراق و عرفان آشنا بود، ولی آنها را از یکدیگر جدا نگاه می‌داشت. مهم‌ترین آثارش شرح بر تجرید و شرح بر *هیاکل‌النور* است. گفتنی است که افرادی دیگر از این خاندان در زمره فلاسفه بنام بودند و نیز پس از حاکمیت مذهب شیعه

در ایران رسماً از معارف شیعه دفاع می‌کردند. برخی از آنان به هند رفتند، مانند نظام‌الدین احمد که در دکن فلسفه ابن سینا و تشیع را اشاعه داد و نیز پسر او سیدعلی خان کبیر. همچنین فیلسوف و دانشمند معروف میرزا فتح‌الله شیرازی (د ۹۷۷ ق/۱۵۶۹ م) که به هند رفت و در اشاعه فلسفه اسلامی در آن دیار سهم بسزایی داشت، وابسته به مکتب دشتکی‌ها بود و نیز شاگردش محمد بن محمود دهدار شیرازی (۹۴۷-۱۰۱۶ ق/۱۵۴۰-۱۶۰۷ م) که حکمت و عرفان شیعی را تلفیق کرد و رسائل متعددی به فارسی بر جای نهاد. درباره ارتباط میان شیراز و هند اسلامی در زمینه فلسفه باید به شاه طاهر (د ۹۵۲ ق/۱۵۴۵ م) شاگرد خفزی نیز اشاره کرد که در دکن به تدریس فلسفه و ترویج تشیع پرداخت و آثاری فلسفی بر جا گذاشت.

آخرین فیلسوف مهم مکتب شیراز ملا شمس‌الدین محمد خفزی است که مدتی از عمر خود را در کاشان گذراند. او که یکی از ناشناخته‌ترین دانشمندان طراز اول تاریخ اسلام است، گام بزرگی به سوی مکتب ملاصدرا برداشت و برهان و عرفان و قرآن را تا حدی با هم در آمیخت. وی در مسأله علم خداوند، از مشاییان فاصله گرفت و دیدگاه‌هایش با آنچه ملاصدرا در اسفار آورده است، نزدیک بود و ملاصدرا ارزش فراوانی برای او قائل می‌شد. از آثار او می‌توان *المحاکمات بین الطبقات* که داوری درباره شروح مختلف بر تجرید است و حاشیه بر شرح جدید قوشجی بر تجرید و کتاب *الاسفار الاربعه* و چند شرح فلسفی بر قرآن کریم را نام برد. کتاب *نجومی او التکمله فی شرح التذکره* یکی از مهم‌ترین کتب تاریخ نجوم در جهان است که تا این اواخر کمتر به اهمیت علمی آن توجه شده بود.

در این دوران البته خارج از حوزه شیراز شخصیت‌های مهم دیگر فلسفی نیز ظهور کردند، مانند سید حیدر آملی (د پس از ۷۸۲ ق/۱۳۸۰ م) صاحب *جامع الاسرار* و شرحی بر فصوص که افکار عرفانی را وارد جهان تفکر دینی شیعه اثنا عشری کرد و صائیان‌الدین ترکه اصفهانی (د ۸۳۶ ق/۱۴۳۳ م) صاحب *تمهید القواعد* که از اهم کتب درسی عرفانی است و نیز بسیاری رساله فلسفی و عرفانی که تمایل او را به مکتب مشا، اشراق و عرفان نشان می‌دهد. روی هم رفته، نه تنها صائیان‌الدین، بلکه بسیاری دیگر از فلاسفه این دوره سوم سعی کردند که مکتب‌های فلسفی مشایی و اشراقی و عرفان و کلام اهل تسنن و تشیع را به هم نزدیک کنند و نتیجه همین کوشش‌ها بود که زمینه ظهور مکتب اصفهان و به ویژه فلسفه ملاصدرا را که تلفیقی از مکتب‌های پیشین اندیشه اسلامی است، فراهم ساخت.

۴. با تأسیس حکومت صفویه و گسترش تشیع که بیش از کلام اهل تسنن با علوم عقلی هماهنگی دارد، زمینه برای گسترش فلسفه در ایران فراهم شد و با ظهور میرداماد (د ۱۰۴۱ ق/۱۶۳۱ م) مکتب جدیدی در فلسفه گشوده شد که مرکزش اصفهان بود و از این رو، به مکتب اصفهان شهرت یافت. میرداماد هم پیرو بوعلی بود و هم توجهی به آثار سهروردی داشت و حتی تخلص شعری خود را «اشراق» نهاد بود.

۱۶۸۰م) محدث، شاعر، متکلم، عارف و فیلسوف معروف بود که اثر مهم اخلاق فلسفی شیعی را به نام *المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء* نوشت و رساله *اصول المعارف* را در مشرب استادش تنظیم کرد؛ و دیگر ملا عبدالرزاق لاهیجی (د ۱۰۷۲ق/۱۶۶۲م) صاحب *گوهر مراد* و مشارق *الالهام* که در کلام فلسفی است. او نیز مانند فیض شاعری برجسته بود، ولی به علت ضدیتی که با تعالیم ملاصدرا پیش آمده بود، درباره حکمت متعالیه سخن علنی نمی‌گفت و اثری در این زمینه از خود برجای نگذاشت. شاگرد این دو تن قاضی سعید قمی (د ۱۱۰۳ یا ۱۱۰۴ق/۱۶۹۲ یا ۱۶۹۳م) صاحب *اسرار العبادات* و تعلیقات بر *اثولوجیا* نیز بیشتر به تصوف علاقه‌مند بود و در فلسفه بیشتر از ملا رجعلی تبریزی و فلسفه مشایی متابعت می‌کرد و از حکمت متعالیه سخن نمی‌گفت. در واقع برای یکی دو قرن فلسفه ملاصدرا در ایران تا حدی در حاشیه قرار گرفته بود.

احیای فلسفه ملاصدرا و تأسیس یک حوزه جدید فلسفی در ایران به دست ملاعلی نوری (د ۱۲۴۶ق/۱۸۳۰م) در اصفهان صورت گرفت. او قریب ۷۰ سال کتب ملاصدرا را تدریس می‌کرد و علاوه بر اینکه تعلیقات مهمی بر *اسفار* نگاشت، چند نسل شاگرد در این مکتب تربیت کرد. ملا محمد اسماعیل اصفهانی (د ۱۲۸۱ق/۱۸۶۴م) صاحب *حواشی بر شوارق* و عارف بزرگ سیدرضی لاریجانی (د ۱۲۷۰ق/۱۸۵۴م) که نوشته‌ای از او در دست نیست و ملاعبدالله زوزی (د ۱۲۶۴ق/۱۸۴۸م) صاحب *انوار جلیه و لمعات الهیه* همگی از شاگردان او بودند. نیز حاجی ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ق/۱۷۹۷-۱۸۷۲م) عارف و فیلسوف نامدار قرن ۱۳ق که آثارش همچون *اسرار الحکم* و شرح منظومه هنوز در حوزه‌های درس فلسفه رواج دارد و از اهم کتب درسی است، از طریق ملا محمد اسماعیل اصفهانی به حلقه پرثمر ملاعلی نوری انتساب می‌یافت و چند سالی نیز محضر ملاعلی نوری را درک کرد. حاجی ملاهادی به تصوف نیز گرایش بسیار داشت و شرحی بر *مثنوی مولوی* نگاشت و خود نیز با تخلص «اسرار» اشعار عرفانی سرود. همچنین مانند ملاعلی نوری به احیای فلسفه ملاصدرا پرداخت و جز در یکی دو مورد جزئی نکته‌ای از خود بر توضیحاتی که درباره آراء او داده است، نیفزود.

در قرن ۱۳ق/۱۹م با انتخاب تهران به عنوان پایتخت سلسله قاجاریه به تدریج این شهر در فلسفه مرکزی یافت و مکتب تهران به وجود آمد، گرچه هنوز در خراسان و شیراز و خود اصفهان فعالیت‌های فلسفی تا حدی برقرار بود. ملاعبدالله زوزی به تهران دعوت شد و به اتفاق پسرش ملاعلی زوزی (د ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م) در دارالخلافه اقامت گزید. شاگرد ملاعبدالله، جهانگیرخان قشقایی (د ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م) در اصفهان باقی ماند و فعالیت‌های فلسفی در آن شهر تا حدی به دست او ادامه یافت و تا عصر جدید با حضور شخصیت‌هایی مانند میرزا رحیم ارباب ادامه داشت؛ ولی اقامت ملاعبدالله در تهران مرکز ثقل را به این شهر منتقل ساخت. ملاعلی زوزی برجسته‌ترین فیلسوف صدرایی آن

میرداماد افکار بدیعی در مسأله زمان و رابطه بین حادث و قدیم داشت که به حدوث دهری معروف است و در مهم‌ترین اثر فلسفیش *القبسات* مطرح شده است. وی علاوه بر تألیف کتب متعدد به عربی و فارسی شاگردان مهمی نیز تربیت کرد، از جمله ملاشمسا گیلانی (د ح ۱۰۶۴ق/۱۶۵۴م) صاحب کتاب *مسالك اليقين* و سیداحمد علوی (د ح ۱۰۶۰ق/۱۶۵۰م) صاحب *حواشی بر کتاب شفا و قطب‌الدین اشکوری* (د پس از ۱۰۷۵ق/۱۶۶۴م) صاحب کتاب *بزرگ تاریخ اندیشه فلسفی محبوب القلوب*؛ ولی البته مهم‌ترین شاگرد او ملاصدرا بود که به زودی شهرتش از استاد بزرگ و معروف خود که مؤسس مکتب اصفهان بود، فراتر رفت.

معاصر میرداماد ابوالقاسم میرفندرسکی (د ۱۰۵۰ق/۱۶۴۰م) در اصفهان بیشتر به آثار بوعلی می‌پرداخت و به عنوان فیلسوفی مشایی معروف بود، ولی او به هند نیز سفر کرد و بر جوک *بشست* حاشیه نگاشت. وانگهی، در قصیده معروفش از *مُثل افلاطونی* که ابن سینا آن را رد کرده بود، دفاع کرد. وی در علوم غربیه نیز دست داشت، رساله‌ای نیز در *کیمیا* از او باقی مانده است. معروف‌ترین شاگردانش ملا رجعلی تبریزی (د ۱۰۸۰ق/۱۶۶۹م) صاحب *رساله اثبات واجب* و آقاحسین خوانساری (د ۱۰۹۸ق/۱۶۸۷م) صاحب *تعلیقات بر شفا و اشارات* از فیلسوفان معروف مشایی مسلک بودند.

بزرگ‌ترین شخصیت مکتب اصفهان و شاید برجسته‌ترین حکیم ایران در زمینه حکمت الهی صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ق/۱۵۷۱-۱۶۴۰م)، معروف به ملاصدراست که هم شاگرد میرداماد، و هم شاگرد شیخ بهاء‌الدین عاملی فقیه، صوفی، شاعر و ریاضی‌دان معروف آن زمان بود. ملاصدرا تلفیقی از مشارب فکری قبل از خود به وجود آورد و قرآن و برهان و عرفان را در وحدتی نوین با هم آمیخت و مکتب جدیدی به نام حکمت متعالیه تأسیس کرد که تا امروز مهم‌ترین مکتب فلسفه اسلامی در ایران است. شاهکار او *الاسفار الاربعه* عالی‌ترین کتاب حکمت نظری است که بر آن شروح و تعلیقات متعدد نوشته شده است. در کتاب ملاصدرا افکار شیخ رئیس و اتباعش و شیخ اشراق و ابن عربی و نیز متکلمان شیعه و سنی و مخصوصاً غزالی و فخرالدین رازی و خواجه نصیر دیده می‌شود و ضمناً نهایت استفاده از منابع ولوی که در کتبی مانند *اصول کافی* که ملاصدرا بر آن شرح مهمی نوشت، درج شده است. ملاصدرا تفاسیر مهمی بر قرآن کریم نیز نگاشت و در *مفاتیح الغیب* و *اسرار الآیات* به روش تفسیر و بیان تأویل و شرح معانی درونی کتاب آسمانی مسلمانان پرداخت. ولی تمامی این نفوذهای در وحدتی قوی جذب شده، و عواملی است که در پیدایش مکتب حکمت متعالیه بسیار مؤثر بوده است، بدون اینکه بتوان این مکتب را فقط حاصل جمعی از آنها دانست.

ملاصدرا بخش آخر حیات خود را در زادگاهش شیراز گذراند و در آنجا به تدریس فلسفه در مدرسه خان که برای او ساخته شده بود، پرداخت. مهم‌ترین شاگردانش یکی ملامحسن فیض‌کاشانی (د ۱۰۹۱ق/

دنیال می‌شود.

مآخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، مقدمه بر الشواهد الربوبية صدر الدین شیرازی، مشهد، ۱۳۴۶ش؛ همو، مقدمه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، تهران، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ش؛ نصر، سید حسین، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، ۱۳۵۳ش؛ نیز: Badawi, A., *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, 1972; Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1924; id., *A Year Amongst the Persians*, London, 1950; Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964; id., introd. *Anthologie des philosophes iraniens*, (vide: PB, Ashtyani); id., «La Philosophie islamique depuis la mort d'Averroès jusqu'à nos jours» in «Histoire de la philosophie», *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, 1974, III/1068-1188; Fakhri, M., *A History of Islamic Philosophy*, New York, 1983; Gobineau, *Les Religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*, Paris, 1923; Gutas, D., *Greek Thought, Arabic Culture*, London, 1998; *History of Islamic Philosophy*, ed. S.H. Nasr & O. Leaman, London, 1995; *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden, 1963; Horton, M., *Die Philosophie des Islam*, München, 1924; Iqbal, M., *The Development of Metaphysical Thought in Persia*, Lahore, 1954; Kraemer, J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, Leiden, 1992; Nasr, S. H., *Three Muslim Sages*, Cambridge, 1964.

سیدحسین نصر

IX. کلام و فرق

علم کلام در شرایطی خاص و به عنوان یک نیاز، به طور عام در عالم اسلام و به طور خاص در ایران اسلامی آغاز شد، شکل گرفت و تکامل یافت. در این مقاله تاریخ علم کلام و فرق در قلمرو فرهنگی ایران مورد بحث قرار می‌گیرد. با توجه به استقلال سیاسی ایران از ۲۰۶ق/۸۲۱م می‌توان مسائل مورد نظر را در دو دوران مورد بحث قرار داد:

دوران نخست (تا ۲۰۶ق): از فروپاشی دولت ساسانی در ۲۱ یا ۲۲ق تا آغاز استقلال سیاسی ایران، یعنی ۲۰۶ق، گرچه ایران دارای حکومت مستقل نبود، اما فرهنگ ایران، زنده و پویا بود و تأثیر خود را برجای می‌نهاد. بسیاری از متکلمان که آثار خود را تا نیمه دوم سده ۴ق/۱۰م و پس از آن به عربی می‌نوشتند، در قلمرو امپراتوری قدیم ساسانی می‌زیستند و تحت تأثیر سنت عقلی رایج در ایران ساسانی قرار داشتند (فان اس، ده). این سنت عقلی، همراه با روش تحلیل مسائل کلامی را - که در کلام آیین زردشت رایج بود - می‌توان در آثار می‌توان در آثار دینکرت، بندهشن، و شکندگمانیک و یچار باز جست (محقق، ۱۳). تشبیه معتزله به مجوس از بابت اسناد افعال شرعیه انسان و اسناد افعال خیر به خدا، از سوی اشعری در *الابانه* (ص ۱۳-۱۴) مؤید حضور و نفوذ فرهنگ ایرانی و تأثیر آن بر کلام معتزلی است. ابن حوقل در *صورة الارض* از بحث و گفت و گوی عوام خوزستان - همانند سایر بلاد - از مسائل دانش کلام سخن می‌گوید (ص ۲۳۰) و ابن خلدون در مقدمه زیر عنوان «در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیانند»، از نقش فرهنگ ایران و دانشمندان ایرانی در فرهنگ اسلامی سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که اگر به ندرت دانشمندانی از عرب باشند، از لحاظ زبان و مذهب تربیت و استادان عجمی (ایرانی) هستند (۱۳۶۷/۴).

لازم است بدین نکته بسیار مهم توجه شود که تیسفون در عصر ساسانی مرکز ایران، و عراق استان مرکزی این کشور بود و از آن به «دل ایرانشهر» تعبیر می‌شد (ابن خردادبه، ۵؛ محمدی، ۸/۸)، بغداد و کوفه و بصره نیز از این استان، و در جایگاه حضور و حاکمیت فرهنگ ایران

زمان و صاحب کتاب *بدایع الحکم و تعلیقات* میسوط بر اسفار، فیلسوفی خلاق و بدیع بود و شاید بتوان او را از لحاظ خلاقیت فلسفی سرآمد فلاسفه آن دوران دانست. وی و آقا محمدرضا قمشه‌ای (د ۱۳۰۶ق/۱۸۸۹م) - که از شاگردان سیدرضی لاریجانی و بزرگ‌ترین استاد عرفان نظری در عصر خود بود و بر تمهید القواعد شرح مهمی داشت - و میرزا ابوالحسن جلوه (د ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م) - شارح آثار ابن سینا که مشایی مسلک بود - نمایندگان ۳ جریان مهم فلسفی حکمت متعالیه و عرفان ابن عربی و حکمت بوعلی در تهران بودند و شاگردان زیادی نیز تربیت کردند که به دو واسطه به استادان بزرگ فلسفه دوران اخیر مانند میرزا مهدی آشتیانی و میرزا احمد آشتیانی و میرزا طاهر تنکابنی و محمدکاظم عصار و ابوالحسن رفیعی قزوینی و محمد حسین طباطبایی می‌رسد.

۵. از پایان دوران قاجار تا به امروز فلسفه در ایران تا حد زیادی از یک سو به احیای بنیادستی خود و از سوی دیگر به مواجهه با مشکلات ناشی از رویارویی با فلسفه‌های غربی پرداخته است. از زمان ترجمه کتاب گفتار در روش دکارت به زبان فارسی در عصر قاجاریه تا به امروز آثار بسیاری از فلاسفه غربی به فارسی برگردانیده شده است و گروهی از ایرانیان نیز جذب مکاتب فلسفی غرب شده‌اند. از طرف دیگر در دوران اخیر به همت استادان بزرگ حکمت این عصر - مانند محمدکاظم عصار، ابوالحسن رفیعی قزوینی، ابوالحسن شعرانی و سرانجام محمدحسین طباطبایی احیا کننده فلسفه در حوزه علمیه قم - تدریس فلسفه اسلامی ادامه یافته، و بر رونق آن افزوده شده است. در این میان، برخی با دست‌مایه تفکر فلسفی اسلامی به مقابله با فلسفه‌های شکاک و مادی و لاادری گرانه غرب شتافتند و کوشیدند باب جدیدی در فلسفه اسلامی در مواجهه با تفکر غربی بگشایند. در بین فلاسفه سنتی طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و نیز مرتضی مطهری در برخی از آثار خود و مهدی حائری یزدی در *هرم هستی و علم* حضوری در این زمینه سهم شاخصی داشته‌اند. از طرف دیگر گروهی از متفکران ایرانی که هم در حوزه‌های فلسفی سنتی ایران و هم در غرب فلسفه آموخته بودند، کوشیدند در این راه قدمهای مؤثری بردارند.

ایران را هنوز می‌توان مرکز اصلی فلسفه اسلامی به شمار آورد، چنانکه در چند سال اخیر در حوزه‌های علمیه و نیز در بین گروهی از دانشگاهیان علاقه روزافزونی به فلسفه اسلامی و فلسفه تطبیقی و نیز ارزیابی فلسفه‌های غربی از دیدگاه فلسفه اسلامی مشهود بوده است. البته گروه کوچک‌تری که شمار آنان چندان زیاد نیست، به برخی فلسفه‌های غربی گراییده‌اند؛ اما در مجموع، کوششهایی که در دهه‌های گذشته صورت گرفته است، اکنون به ثمر می‌رسد و گرایش دوباره به ترویج فلسفه و معارف عقلی اسلامی در ایران رو به فزونی است. این وضع یر سایر کشورهای اسلامی و هند و نیز مغرب زمین اثر می‌گذارد و تلاش برای معرفی فلسفه سنتی ایران و به ویژه فلسفه ملاصدرا که در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ سده ۱۴ش در ایران آغاز شد، در کشورهای دیگر نیز

آنچه مهم است، این است که اولاً جریانی قدرت ستیز بر ضد سلطه اموی با عنوان «قَدْرَتَه» به رهبری معبد جَهَنی پدید آمد. وی نظریه خود را از یک ایرانی به نام سنبویه فرا گرفته بود و از آزادی اراده و قدرت و اختیار انسان سخن می‌گفت. این رأی که البته موافق سلطه‌جویی جبرگرایانه امویان نبود، موجب کشته شدن معبد گردید (۸۰ ق/۶۹۹ م). غیلان دمشقی و جعدبن درهم - که هر دو کشته شدند - و نیز یونس اسواری این نظریه را دنبال کردند. اصحاب حدیث و در واقع متکلمان و محدثان طرفدار قدرت اموی از قدریه تیزی جستند و فتوا دادند که بر قدریه سلام نباید کرد، بر جنازه‌های آنان نماز نباید گزارد و به عیادت بیمارانشان نباید رفت (بغدادی، ۱۸-۱۹، ۱۱۴-۱۱۵؛ جرجانی، شرح...، ۳۷۷/۸-۳۷۸، التعریفات، ذیل قدر؛ اقبال، خاندان...، ۳۲-۳۳). این نظریه مبنای اندیشه معتزله در زمینه تفویض قرار گرفت (نک: مانکدیم، ۳۲۳، ۳۳۲، ۳۳۶؛ لاهیجی، عبدالرزاق، ۲۲۴-۲۲۵). ثانیاً جریانی قدرت گرا با عنوان «جبریه» ظهور کرد که چون حرکت و تلاش را از مردم باز می‌گرفت، به گونه‌ای مؤید قدرت مطلقه اموی بود (نک: شهرستانی، ۸/۸۷؛ جرجانی، همان، ذیل جبر، نیز جبریه، شرح، ۸/۳۹۸-۳۹۹؛ کستلی، ۱۱۵). ثالثاً چون بر طبق حدیثی، قدریه «مجوس امت اسلام» به شمار آمده‌اند، قدر، معانی متضاد یافت: جبر و تفویض. طرفداران هر یک از دو نظر با تفسیری مناسب هدف خود، دیگری را به قدر منسوب می‌کرد تا خود مجوس امت اسلام به شمار نیاید (نک: اشعری، اللمع، ۵۲-۵۳؛ نصیرالدین، ۴-۶؛ لاهیجی، محمد، ۴۲۸-۴۲۹). این معانی، جمله حاکی از حضور و نفوذ فرهنگ ایران در عصر ایران ستیزی اموی است.

ب - عصر ایران‌گرایی: عصر عباسیان (۱۳۲-۶۵۶ ق/۷۵۰-۱۲۵۸ م) عصر ایران‌گرایی است. عباسیان با تکیه بر مردم ایران بر تخت قدرت نشستند (نک: یعقوبی، ۲/۳۴۲ بی) و از آن پس زمینه حضور سیاسی و فرهنگی ایرانیان فراهم آمد. در این عصر، جنبش ایرانیان در دو هیأت - موافق و مخالف - شکل گرفت: تلاش‌های فرهنگی خاندانهای ایرانی مثل خاندان برمک و سهل و نوبخت و نقش فرهنگی و سازنده دانشمندانی مثل ابن مقفع که به اتهام مانوی گری کشته می‌شدند، بسیار مهم است. فهارسی از نام آنان با عنوان زنداقه در راه پاره‌ای از منابع می‌توان باز یافت (نک: ابن ندیم، ۴۰۱؛ جاحظ، ۴/۴۴۷-۴۴۸).

نقش خاندان نوبختی که در این عصر در راه گسترش علم کلام شیعه خدمات ارزنده‌ای کردند، بسیار در خور توجه است. نوبخت، جدّ این خاندان، زردشتی، و آگاه از دانش نجوم بود و در عهد منصور، خلیفه عباسی می‌زیست. منصور به سبب علاقه به ستاره‌شناسی او را نزد خود خواند (اقبال، همان، ۵، ۷-۸) و بعدها شماری از فرزندان او از بزرگان علمای امامیه گردیدند (همان، ۸، نیز فصلهای ۱۱-۱۴). کهن‌ترین کتاب کلامی بازمانده از شیعه امامیه کتاب الیقوت نوشته ابواسحاق ابراهیم ابن نوبخت است (نیمه اول سده ۴ ق، نک: همان، فصل ۸).

گذشته از جنبشهای نظامی، جنبش فرهنگی - ملی شعوبیه که از قبل

سربر آوردند و مکتب کلامی معتزله و نیز مکتب کلامی اشاعره از بصره برخاست. در این شهر اندیشه‌های ایرانی را ایرانیانی که به عنوان موالی به اعراب پیوسته بودند و در آنجا می‌زیستند، رواج می‌دادند. بصره وارث وابستگیهای قدیم این ناحیه با خراسان و شبه قاره هند بود و مرکز اداری حاکمان شرق قلمرو اسلام به شمار می‌آمد (شیبی، ۲۸۴-۲۸۵). شماری از روشنفکران بصره، اعم از متکلمان و زاهدان، ریشه در اساوره (اسواران) داشتند. اساوره گروهی از ایرانیان بودند که از قدیم در بصره سکنی داشتند، چنانکه گروهی دیگر، یعنی احامره (بنی الاحمر: ایرانیان) در کوفه اقامت گزیده بودند (قاموس، نیز ابن منظور، ذیل سور؛ نک: محمدی، ۲۷/۱-۲۸). و بدیهی است که به فارسی سخن می‌گفتند. چنین می‌نماید که دانستن زبان فارسی میان متکلمان بصره رواج داشته است، چنانکه نظام معتزلی معانی اسامی خاص فارسی را می‌دانست (جاحظ، ۱۳/۴۵) و ابوالهذیل علاف به قصد توهین، ابوبکر اصم را «خریان» می‌خواند (ملطی، ۴۳)؛ نیز موسی بن سیار اسواری، یکی از نخستین متکلمان بصره در مجالس درس خود قرآن را به دوزبان فارسی و عربی تفسیر می‌کرد (قاضی عبدالجبار، ۲۷۱؛ نک: محمدی، ۲۶/۱-۲۷). این حکایتها از حضور فرهنگ ایران و زبان فارسی در سرزمینهای سخن می‌گوید که خاستگاه مکاتب کلامی و فرقه‌های مهم کلامی بود.

چنین می‌نماید که مردم عراق، یعنی ساکنان دل ایرانشهر به فارسی سخن می‌گفته‌اند و زبان عربی، در این سرزمین، آرام آرام جانشین زبان فارسی شده است. چنانکه سپاهیان مختار که اغلب موالی کوفه، یعنی ایرانیان مسلمان ساکن کوفه بودند (محمدی، ۱۲۴/۱-۱۲۵)، به عربی سخن نمی‌گفتند (طبری، ۴۲/۶) و چون مختار به رغم وعده پیروزی که داده بود، شکست خورد، آنان به زبان فارسی گفتند: «این بار دروغ گفت» (همو، ۹۸/۶؛ نک: محمدی، ۱۲۴/۱-۱۲۷). پیداست که رواج زبان فارسی در سرزمین عراق - که خاستگاه دانش کلام بود - حاکی از حضور اندیشه ایرانی در این سرزمین و تأثیر آن بر اندیشه‌های کلامی است و این، همان تأثیر سنت عقلی رایج در ایران ساسانی است که پیش‌تر به استناد قول فان اس از آن سخن رفت. این دوران، یعنی دوران نخست شامل دو عصر است: الف - عصر ایران ستیزی، ب - عصر ایران‌گرایی.

الف - عصر ایران ستیزی: عصر امویان (۴۰-۱۳۲ ق/۶۶۰-۷۵۰ م) عصر ایران ستیزی است. در این عصر نسبت به ایرانیان انواع تزییق و تحقیر اعمال می‌گردد (زرین کوب، ۴۱۳) و در کار ستیز با فرهنگ و زبان ایرانی تلاش می‌شود (همو، ۴۴۶-۴۴۹) و ایرانیان به جنبشهای ضد اموی می‌پیوندند (یعقوبی، ۲/۳۴۲-۳۴۴؛ اقبال، تاریخ...، ۸۵-۸۶؛ همایی، ۶-۷).

از جهت کلامی ۳ مسأله مهم که از عهد صحابه مطرح شده بود، مورد بحث قرار می‌گیرد و اهمیتی خاص می‌یابد: ایمان و مسأله پایگاه مرتکب گناه کبیره؛ صفات و ذات خدا؛ و جبر و اختیار. در بحث اخیر

و ۱۰م را در برمی گیرد - عصر طلایی و عصر نوزایی (رنسانس) فرهنگ ایران اسلامی است. در این عصر تلاشها و پویندگیهای دو قرن نخست به بار می نشیند و «روزگار آماده تجدید حیات دیگری در ایران» می گردد (همان، ۴۰۰). ایران به استقلال می رسد و به طور کلی، تمامی دانشهای نقلی و عقلی، در پی انتقال فرهنگ و دانش ایرانی از عصر ساسانی به عصر اسلامی و نیز به دنبال جنبش ترجمه آثار فلسفی یونانی، تشخص و استقلال می یابند و در این میان دانش کلام در قلمرو ایران مستقل راه خود را به سوی گسترش و کمال می گشاید. از ویژگیهای مهم این عصر آزاد فکری و گونه ای تساهل و تسامح است و به همین سبب، در این دوران اندیشه های گوناگون و مکاتب فکری و فرقه های مختلف به ظهور می رسند.

۲. عصر گسترش و تکمیل: سده های ۵ و ۶ق/ ۱۱ و ۱۲م عصری بود با دو ویژگی مثبت و منفی: ویژگی مثبت آن بود که دانشهای پدید آمده در عصر نوزایی، گسترش یافت و در زمینه های مختلف تکمیل شد و ویژگی منفی آن بود که آزاد فکری و تساهل و تسامح رفته رفته جای خود را به تنگ نظریها، تعصبها و خودبینیها می داد (نک: کلیله... ۴۸). این پیش، نخست کار را به جدلها و تهمت زدن و سپس به خونریزیها کشاند و موجب شد تا مثلاً سلطان محمود غزنوی (سل ۳۸۹-۴۲۱ق/ ۹۹۹-۱۰۳۰م)، به قول بیهقی انگشت در گنبد و قرمطی بجوید (ص ۲۲۷) و در حمله به ری به کشتار شیعیان و سوزاندن کتابخانه ها اقدام کند (اقبال، تاریخ، ۲۶۳). سرانجام، حاصل اینگونه نگرش آن بود که علم و فلسفه خدمتگزار باورهای خاص گردید و پیشرفت و رشد طبیعی آن متوقف شد (غنی، ۴۸۳).

ظهور مکاتب کلامی: در قلمرو ایران فرهنگی و سپس ایران مستقل، و در فاصله سده های ۲ تا ۸ق/ تا ۱۲م به طور کلی ۴ مکتب برجسته کلامی ظهور کرد و گسترش و تکامل یافت:

الف - معتزله: این فرقه در قلمرو فرهنگی ایران، یعنی بصره ظهور کرد. معتزله را خردگرایان عالم اسلام خوانده اند. اندیشه های خردگرایانه معتزلی تحت تأثیر دو عامل است: یکی عقلانیت یونانی، دیگر میراث خردگرایی ایرانی. حسن بصری استاد و اصل بن عطا ایرانی نژاد بود (محمدی، ۲۳۱-۲۴). وی نخستین متکلمی است که در کار تبلیغ اسلام و در راه شناساندن اصول و مبانی کلامی و اصول عقاید اسلامی در این قلمرو تلاش ورزید (همو، ۳۲۱). رهبران معتزله، یعنی واصل بن عطا و عمرو بن عبید و ابوالهذیل علاف (ه م) نیز ایرانی بودند. معتزله در عصر مأمون (حک ۱۹۸-۲۱۸ق/ ۸۱۴-۸۳۳م)، معتصم (حک ۲۱۸-۲۲۷ق) و واثق (حک ۲۲۷-۲۳۲ق/ ۸۴۲-۸۴۷م) به اوج قدرت رسیدند و اندیشه های آنان، اندیشه های رسمی خلافت بود. پس از این زمان، اقول معتزله آغاز می شود و از عصر متوکل (حک ۲۳۲-۲۴۷ق/ ۸۴۷-۸۶۱م) آنان مورد تعقیب قرار می گیرند و آثارشان نابود می شود. بدین سان، زمینه زوال دانش کلام (به شیوه معتزله) فراهم می آید، اما جنبش اشعری به ظهور می رسد و مانع این زوال می گردد. از سوی دیگر،

آغاز شده بود، در این عصر، در جریانهای مختلف و با اهداف گوناگون فرهنگی - ملی به جد دنبال شد (زرین کوب، ۴۵۲-۴۵۶، ۴۷۷-۴۸۴). غیر از حرکت های ضد اسلامی این جنبش که محکوم به شکست بود، دو حرکت عرب ستیز، اما در پناه اسلام و با قبول مسلمانی، از سوی طرفداران این جنبش صورت گرفت که قرین توفیق بود (همای، ۹۹-۱۰۱): یکی، تلاش برای نفوذ در حکومت با هدف دستیابی به استقلال ایران (نک: اقبال، تاریخ، ۹۲-۹۴، ۱۱۰؛ زرین کوب، فصل ۷)؛ دوم، جست و جوگری و حقیقت پژوهی دینی که در هیأت فرقه های مذهبی جلوه گر شد و ملل و نحل نویسان آن را با حدیث تفرقه توجیه کردند (نک: شهرستانی، ۱۳/۱)؛ حرکتی که از دیدگاه فکری - فلسفی، جنبشی فرهنگی محسوب می شد که رهبری آن را - غالباً - فرهیختگان مسلمان ایرانی به عهده داشتند. حاصل این جنبش قطع نظر از ظهور فرقه های گوناگون، شکل گیری فرقه های مهم کلامی است که در این مقاله مورد بحث و گفت و گوست. این فرقه ها عبارتند از معتزله، اشاعره، ماتریدیه و شیعه (زیدیه، اسماعیلیه و امامیه یا اثنا عشریه).

دوران دوم (از ۲۰۶ق به بعد): سال ۲۰۶ق سال استقلال ایران است. این سالها و سالهای پس از آن اوج شکوفایی فرهنگی و دوران حکومت خردگرایی معتزله در بغداد است. این دوران تا آخر خلافت معتصم (۲۱۸-۲۲۷ق/ ۸۳۳-۸۴۲م) ادامه یافت و از آن پس دوران خردگریزی و خردستیزی و بازگشت به قهقرا و رجعت به ظاهرگرایی آغاز شد و زمینه را برای توبه اشعری از عقل و عقل گرایی در ۳۰۰ق/ ۹۱۳م فراهم آورد، اما در ایران، حکایت به گونه ای دیگر بود. به دنبال دو قرن به ظاهر خاموشی سیاسی و به واقع پویایی و تحرک و شکوفایی فرهنگی (محمدی، ۳۳۱-۳۴)، ایران مستقل چهره می نمود و عصر زرین فرهنگ خود را تدارک می دید. شکل گیری سلسله های ایرانی زمینه را برای رشد زبان و ادب و فرهنگ ایران اسلامی فراهم می ساخت. نقش سیاسی، فرهنگی و مذهبی آل بویه (ه م) نیز نقشی مهم و سازنده است که نباید از آن غفلت کرد (نک: فرای، عصر... فصل ۱۰، میراث... ۴۰۰-۴۰۵). فرهنگ و تمدن ایران اسلامی پس از استقلال، عصر نوزایی و دوران طلایی را پشت سر گذاشت (سده های ۳ و ۴ق/ ۹ و ۱۰م) و به اوج کمال رسید (سده های ۵ و ۶ق/ ۱۱ و ۱۲م) و آنگاه در اوج بالندگی، زمینه های فترت و فروپاشی آن از درون فراهم آمد و با حمله مغول به دوره فترت وارد شد. بنابراین، می توان سیر اندیشه های کلامی در ایران را به دو دوره تقسیم کرد و هر دوره را در بخشی جداگانه مورد بحث قرار داد:

بخش اول - از استقلال تا حمله مغول (۲۰۶-۶۱۶ق/ ۸۲۱-۹۱۹م): این دوره - که ۴ سده به درازا کشید - هم از جهت سیاسی و هم از جهت فرهنگی و علمی مهم ترین و برجسته ترین ادوار تاریخ ایران پس از اسلام با تاریخ ایران اسلامی است. این دوره را از جهت حرکت فرهنگی می توان به دو عصر تقسیم کرد:

۱- عصر نوزایی و عصر طلایی: این عصر - که سده های ۳ و ۴ق/

رسید. در این جریان، منطق به خدمت دین درآمد و از استدلالهای منطقی - عقلی در جهت توجیه مسائل کلامی - دینی و نیز در جهت نقد و رد مسائل فلسفی استفاده شد. ابن خلدون از جریان نخست به طریقه متقدمان، و از جریان دوم به طریقه متأخران تعبیر کرده است (۱۱۸۲/۳).

ج - ماتریدیه: این مکتب در پی جنبش سنت‌گرایانه ابومنصور ماتریدی (د ۳۳۳ق/۹۴۵م) در ماوراءالنهر پدید آمد. این سرزمین با شهرهای بزرگی چون بخارا و سمرقند - و به مرکزیت بخارا - جزئی از خراسان بزرگ، و مرکز حکومت سامانیان و جایگاه رشد فارسی دری و محل تجدید حیات فرهنگی ایران بود. بخارا را قبه الاسلام می‌خواندند و از جهت فرهنگی نه فقط با بغداد پهلو می‌زد، که در پی افول خردگرایی در بغداد، مرکز فکر و اندیشه و خردگرایی در ایران و به طور کلی در عالم اسلام به شمار می‌رفت.

ماتریدی در فقه و کلام پیرو ابوحنیفه بود و درست مقارن روزگارانی که اشعری در عراق به دفاع از سنت برخاست، او نیز در مرکز ایران، در خراسان بزرگ به دفاع از سنت قیام کرد. حاصل کار ماتریدی با نتایج کار اشعری تفاوت بنیادی ندارد؛ زیرا هر دو در برابر خردگرایی معتزله، خردگرایانه به دفاع از سنت برخاستند. برخی از محققان ضمن پذیرش این معنی از ۱۱ اختلاف لفظی (ابوعذبه، ۹، ۴۹) و ۱۲ اختلاف معنوی (نک: همو، ۵۳-۱۱۲) بین دو مکتب سخن گفته‌اند. مکتب ماتریدی را شاگردان و پیروان وی استمرار بخشیدند. برجسته‌ترین آنان عبارتند از محمد بن محمد بزدوی (د ۴۷۸ق/۱۰۸۵م)، ابوحفص عمر بن محمد نسفی (د ۵۳۷ق/۱۱۴۲م)، و مهم‌تر از همه سعدالدین تفتازانی (د ۷۹۲ق/۱۳۹۰م).

د- شیعه: این اصطلاح به طور عام بر مسلمانانی اطلاق می‌شود که پس از رحلت پیامبر (ص) امامت را حق حضرت علی (ع) می‌دانند. گرچه یکی شمردن (وحدت) ایران و تشیع از سده ۱۰ق/۱۶م و در پی استقرار صفویه و سیاست ملی ضد عثمانی شاه اسماعیل (سلا ۹۰۵-۹۳۰ق/۱۵۰۰-۱۵۲۴م) معنای جدی یافت، اما در زمان امویان ایرانیان بسیاری در میان شیعیان بودند (وات، ۳۸-۳۹؛ اقبال، تاریخ، ۸۴-۸۵)، یعنی پیوند ناگسستنی میان ایران و تشیع از آغاز اسلام تاکنون امری انکار ناپذیر بوده است. قطع نظر از شمار بسیار فرق شیعه که در کتبی مثل فرق الشیعه نویختی مطرح شده، و مورد بحث قرار گرفته است، برجسته‌ترین فرق شیعه، دست کم در ارتباط با تاریخ ایران عبارتند از زیدیه، اسماعیلیه و اثنا عشریه.

۱. زیدیه: اینان پیروان امامت زید پسر امام زین العابدین (ع) هستند. زید شاگرد و اصل بن عطا بود و به همین سبب، زیدیه در اصول معتزلیند (شهرستانی، ۱۵۴/۱-۱۵۵). از جهت سیاسی دوتن از امامان زیدی دارای اهمیتند: یکی، حسن بن زید علوی، داعی کبیر (د ۲۷۰ق/۸۸۳م) که پس از جنگیدن با طاهریان و شکست دادن آنان، آمل و ساری و گرگان را تصرف کرد و دولت علویان طبرستان را در حدود

آزادی نسبی و تساهل و تسامح ایرانی - که بدان اشارت رفت - موجب می‌شود تا معتزله در درون ایران تجدید حیات کنند و بزرگانی از میان آنان برخیزند. از جمله آنان قاضی عبدالجبار همدانی است که نخست اشعری بود و سپس به اعتزال گرایید (ابن مرتضی، ۱۱۲-۱۱۳) و تحت حمایت صاحب بن عباد (۳۲۶-۳۸۵ق/۹۳۸-۹۹۵م) وزیر شیعی و دانش‌پرور آل بویه قرار گرفت و در ۳۶۰ق/۹۷۱م برای تدریس به ری دعوت شد (محقق، ۲۴). وی یک استثنای مهم در گرماگرم تاخت و تاز اشاعره در میدان کلام است (فخری، ۸۱). ابومحمد عبدالله عباس رامهرمزی از اصحاب ابوعلی جبایی (ابن مرتضی، ۹۹)، ابورشید نیشابوری (ه م) از اصحاب قاضی عبدالجبار و جانشین وی در کار رهبری معتزله (همو، ۱۱۶)، و سرانجام محمود بن عمر خوارزمی زمخشری (د ۵۳۸ق/۱۱۴۳م) و صاحب تفسیر معروف کشاف (نک: ابن خلکان، ۱۶۸/۵) و ابن ملاحمی خوارزمی (د ۵۳۶ق)، از بزرگان مذهب معتزله‌اند.

خوارزم از جمله مراکز مهم معتزله در قلمرو ایران بود که در مسجدها، مدرسه‌ها، و حتی در کوچه‌ها و بازارهای آن بحثهای اعتقادی، به دور از تنگ نظریها جریان داشت (دادبه، فخر رازی، ۲۴). فخرالدین رازی به قول خودش ۳ سال در آنجا گذراند (ص ۲) و آزادانه و فعالانه در این بحثها شرکت جست (دادبه، همان، ۲۵).

ب - اشاعره: این مکتب در آغاز سده ۴ق/۱۰م، از سوی ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴ق/۹۳۶م) در برابر مکتب معتزله پایه‌گذاری شد. وی در ۳۰۰ق/۹۱۳م، آغاز عصر طلایی فرهنگ ایران در مسجد بصره به دنبال مجادله‌ای با استاد خود جبایی (نک: تفتازانی، ۵۴-۵۵) به منبر رفت، از اعتزال توبه کرد و بیانیۀ خود را که همانا تأیید باورهای اهل سنت بود، اعلام نمود (ابن خلکان، ۲۸۵/۳؛ ابن کثیر، ۱۸۷/۱۱) و بدین سان، حرکتی که از عصر واثق آغاز شده بود، در هیأت مکتبی اعتقادی ظاهر شد. نامبردارترین شاگردان (و در واقع پیروان) اشعری - که در سیر و تکامل و اشاعۀ مکتب وی نقش تعیین کننده داشتند - عبارتند از قاضی ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ق/۱۰۱۲م)، عبدالقاهر بغدادی (د ۴۲۹ق/۱۰۳۸م)، ابوالمظفر اسفراینی (د ۴۷۱ق/۱۰۷۸م)، امام الحرمین جوینی (د ۴۷۸ق/۱۰۸۵م)، امام محمد غزالی (د ۵۰۵ق/۱۱۱۱م)، و سرانجام فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م).

منطق‌گریزی و منطق‌گرایی: از ظهور اشعری تا روزگار فخرالدین رازی دو جریان در مکتب اشعری قابل تشخیص است: جریان منطق‌گریز خردستیز، و جریان منطق‌گرای خردگزمین. جریان نخستین با ظهور اشعری آغاز شد، به وسیله باقلانی انتظام یافت و با جوینی به اوج رسید. این جریان، پالودن اسلام از عناصر غیر اسلامی را که حاصل خردگرایی معتزله بود، هدف خود قرار داد. طرفداران این جریان با منطق نیز چنان فلسفه برخورد می‌کردند و تکیه بر نقل (سنت) را یگانه شیوه حقیقت‌یابی و رستگاری می‌شمردند. جریان دوم به رهبری غزالی شکل گرفت، با شهرستانی دنبال شد و به وسیله فخرالدین رازی به اوج

سال ۲۵۰ ق/۸۶۴ م بنیاد نهاد (اقبال، همان، ۱۱۵) که تا ۳۱۶ ق/۹۲۸ م دوام داشت (همان، ۱۲۵)؛ دوم، قاسم رستی (د ۲۴۶ ق/۸۶۰ م) که وی و جانشینانش اصول عقاید زیدیه را تدوین کردند (نک: زرکلی، ۱۷۱/۵).

۲. اسماعیلیه، یا باطنیه، یا اهل الدعوة: اینان معتقدند که پس از امام صادق (ع) (د ۱۴۸ ق/۷۶۵ م) هفتمین امام، فرزند بزرگ آن حضرت، اسماعیل است. اسماعیلیه در طول تاریخ دو مرکز قدرت یا دعوت پدید آوردند: یکی در مصر موسوم به دعوت قدیم؛ دیگری در ایران موسوم به دعوت جدید و قیامت در الموت. دعوت قدیم با تشکیل سلسله فاطمیان پدید آمد. تأثیر آنان بر برخی از امرای سامانی و گرایش شاعر بزرگ ایران رودکی و... حتی چنانکه بعضی گفته‌اند - گرایش حکیم فردوسی به آنان در خور توجه است (نک: ریاحی، ۲۳۲-۲۳۵) و از حضور و نفوذ معنوی اسماعیلیه در ایران حکایت می‌کند. فرهاد دفتری گزارشی از این حضور و نفوذ در ری، گرگان، اصفهان، طبرستان، نیز در خراسان و ماوراءالنهر و به ویژه در قلب حکومت سامانیان به دست داده است (ص ۱۴۳-۱۴۵). سعید نفیسی در کتاب رودکی از نفوذ باطنیان در دوره سامانیان (ص ۴۰۲)، از اسماعیلی بودن نصر بن احمد سامانی و برخی از بزرگان دولت وی مثل مصعبی و بلعمی و بزرگ‌ترین شاعر دربار سامانی، رودکی و سرانجام، برکناری نصر بن احمد در ۳۲۹ ق/۹۴۱ م به همین سبب و کور شدن رودکی و کشته شدن احتمالی وی و نیز کشته شدن مصعبی و بلعمی و دیگر بزرگان متمایل به اسماعیلیان در پی برکناری نصر بن احمد سخن می‌گوید (ص ۳۱۴، ۳۲۲، ۳۰۳-۴۰۴). این حضور و این نفوذ با این برکناریها و کشتارها از میان نرفت؛ چنانکه فعالیت‌های ناصر خسرو (د ۴۸۱ ق/۱۰۸۸ م) در مقام حجت خراسان (ناصر خسرو، ۶، ۱۷، ۳۰، ۶۴، جم: نیز نک: حمدالله، ۷۵۳) گواه این مدعا است. در ادامه و استمرار همین حضور و نفوذ بود که حسن صباح (د ۵۲۸ ق/۱۱۳۴ م)، به رغم استمرار دعوت قدیم در مصر، با جانبداری از نزار، فرزند کوچک مستنصر، موفق شد در ۴۸۳ ق با درایت خاص خود، در قلعه الموت مستقر شود و دعوت تازه‌ای را موسوم به دعوت جدید بنیاد نهاد. این دعوت با حکومت ۷ تن خداوند الموت تا ۶۵۴ یا ۶۵۵ ق/۱۲۵۶ یا ۱۲۵۷ م ادامه یافت و سرانجام به دست هلاکوخان مغول برافتاد (رشیدالدین، ۱۸۷-۱۹۱).

از جهت فرهنگی، اسماعیلیان قلعه‌نشین اولاً زبان فارسی را زبان رسمی و فرهنگی خود قرار دادند و آثار خود را به زبان فارسی نوشتند (نک: دایرةالمعارف... ذیل دعوت)؛ ثانیاً دانشمندان را در مراکز خود مورد توجه و عنایت قرار دادند و زمینه را برای بحث و فحص و تألیف و تحقیق (غالباً به زبان فارسی) فراهم آوردند (صفا، ۱۷۹/۲-۱۸۰). این امر، چنانکه خواهد آمد، در جریان حمله مغول و در سالهای نخستین پس از آن جدی‌تر و مؤثرتر شد و قلاع اسماعیلی، چونان هند و روم و فارس مأمن و پناهگاه دانشمندان و متفکرانی گردید که در پی حمله مغولان به شهرهای خراسان بزرگ و ویرانی این شهرها و کشتار مردم آن دیار پناهگاهی می‌جستند و مأمنی طلب می‌کردند.

۳. اثناعشریه: اثناعشریه قائلان به امامت حضرت علی (ع) و ۱۱ فرزند آن حضرت هستند. با توجه به گرایش ایرانیان به خاندان پیامبر (ص) از یک سو، و با عنایت به قلمرو فرهنگی ایران از سوی دیگر می‌توان چنین نتیجه گرفت که سیر کلام شیعه همانا سیر بخشی از باورهای کلامی در ایران فرهنگی و سپس در ایران مستقل نیز هست. در اینجا دو عصر قابل تشخیص است که می‌توان عصر نخست را عصر کلام نقلی، و عصر دوم را عصر کلام عقلی نامید:

۱. عصر کلام نقلی: اینگونه کلام در عصر امامان (ع) شکل گرفت. جلوه‌گاه کلامی که در این عصر پدید آمد و از آن به کلام نقلی تعبیر شد، آثار ابن بابویه قمی است. بدیهی است که آثار ابن بابویه آینه تلاشهای کلامی نزدیک به ۴ سده متکلمان امامیه محسوب می‌شود. از متکلمان برجسته امامیه در این عصر می‌توان اینان را نام برد: در سده ۲ ق/۸ م: عیسی بن روضه از موالی، نویسنده نخستین کتاب در کلام، به ویژه در بحث امامت (نجاشی، ۱۴۵/۲)، زراره بن اعین، هشام بن حکم (اقبال، خاندان، ۷۹)، مؤمن الطاق (نجاشی، ۲۰۳/۲-۲۰۴)؛ در سده ۳ ق/۹ م: فضل بن شاذان نیشابوری، یونس بن عبدالرحمان قمی، ابو عیسی و زاق (ه م)؛ و در سده ۴ ق/۱۰ م: ابن قبه رازی.

۲. عصر کلام عقلی: متکلمان امامیه هم از آن رو که خردگرایی را از استدلالهای حضرت علی (ع) آموخته بودند و هم از آن رو که با معتزله در ارتباط بودند (شهرستانی، ۱۶۵/۱؛ مادلونگ، ۹ بی)، نظامی عقلی در علم کلام خود پدید آوردند. برجسته‌ترین نمایندگان این عصر عبارتند از ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت (سده ۴ ق)، شیخ مفید (د ۴۱۳ ق/۱۰۲۲ م) (ابن ندیم، ۲۲۶، ۲۴۷؛ ابن حجر، ۳۶۸/۵)؛ سید مرتضی (د ۴۳۶ ق/۱۰۴۴ م) که در قلمرو فرهنگی ایران متولد شد و همانجا درگذشت، شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق/۱۰۶۸ م) و سرانجام، بزرگ‌ترین متکلم تمام فرق شیعه خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ ق/۱۰۷۹ م).

بخش دوم - از حمله مغول تا روزگار حاضر: فرهنگ ایران اسلامی که عوامل درونی فروپاشی آن از سده‌های ۵ و ۶ ق فراهم آمده بود، از سده ۷ ق/۱۳ م سر در نشیب نهاد و رو به سوی فترت و فروپاشی آورد؛ زیرا آزاداندیشی فلسفی جای خود را به جدلهای اعتقادی داد و خردآزاد به بند کشیده شد و در خدمت جدل قرار گرفت (دادبه، «حکایت...»، ۴۸) و هر دانش در صورتی حق حیات داشت که به نوعی در خدمت دین بر ساخته خرد ستیزان درآید (نک: غنی، ۴۸۳) و بدین سان، «تهافتات» که برآمده از خردستیزها بود، زمینه‌ساز حدوث دوره فترت شد (صدوقی سها، ۱۹). پس از حمله ویرانگر مغول، خراسان که مهد فرهنگ ایران بود، جای خود را به هند و روم (آسیای صغیر) داد و این فرهنگ بدانجا انتقال یافت و در آنجا حفظ شد (صفا، ۱۰۰/۱-۱۰۲). همچنین دو پناهگاه هم در درون ایران، حافظ فرهنگ و ادب بودند: یکی فارس (همو، ۱۰۹۸/۱-۱۰۰)، یا به تعبیر شمس قیس (ص ۹) «مأمن پارس» بود و دیگری «قلاع اسماعیلی» که به تدبیر

۱۳۷۴م) وابسته به مکتب مراغه و تبریز بودند. تأثیر خواجه نصیر، به ویژه از طریق تجرید الاعتقاد تا بدانجاست که اگر سده‌های ۷ و ۸ق و حتی سده ۹ق را، از جهت کلامی عصر خواجه و شاگردان او، به ویژه علامه حلی، به شمار آوریم، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

ج. مکتب شیراز (سده‌های ۸-۱۰ق/۱۰۱۴-۱۶م): اقلیم پارس از گزند مغول مصون ماند و در این میان گروهی از دانشمندان و شاعران و ادیبان هم راهی این اقلیم شدند. گزارش شمس قیس رازی مبنی بر روی آوردنش به پارس (ص ۹) نمونه‌ای است از مهاجرت دانشمندان بدین اقلیم. در پی این مهاجرت‌ها بود که مکتب حکمی - کلامی فارس، اندکی دیرتر از سده ۸ق اعلام وجود کرد. محققان نام ۱۹ تن متکلم و حکیم وابسته به حوزه فارس (شیراز) را برشمرده‌اند (کدیور، «مکتب...»، ۴۱-۴۲) که برجسته‌ترین آنها عبارتند از قاضی عضدالدین ایبجی (د ۷۵۶ق/۱۳۵۵م)، سعدالدین تفتازانی (۷۹۲ق/۱۳۹۰)، میرسید شریف جرجانی (د ۸۱۶ق/۱۴۱۳م)، جلال‌الدین دوانی (د ۹۰۸ق/۱۵۰۲م)، و خانواده فیلسوفان دشتکی، یعنی امیر صدرالدین دشتکی (د ۹۰۳ق/۱۴۹۸م)، پسرش غیاث‌الدین منصور دشتکی (د ۹۴۸ق/۱۵۴۱م) و نوه امیر صدرالدین، موسوم به میرصدرالدین دوم (د ۹۶۱ق/۱۵۵۴م) که به قول گرین یک سلسله خانوادگی از فیلسوفان به شمار می‌آیند (ص ۴۷۳). تأمل در آثار متفکران وابسته به مکتب شیراز روشنگر این حقیقت است که ماهیت اندیشه این اندیشمندان به گواهی آثارشان کلامی یا دست کم بیشتر کلامی است. البته «غلبه عنصر اشراق در تفکر فلسفی شیعی» نیز در این مکتب شایان توجه است و از نهفته بودن «ریشه بسیاری از مبانی فلسفه صدرایی در مکتب شیراز» حکایت می‌کند (صدوقی سها، ۱۹؛ کدیور، همان، ۴۳-۴۵). سیر اندیشه‌های کلامی در ایران، نشان می‌دهد که در مکتب شیراز، نخست اندیشه‌های کلامی اشعری سر برآورد و سپس اندیشه‌های کلامی شیعی با تلاش قاضی عضدالدین ایبجی که از سرآمدان تحقیق و ژرف‌نگری بود (نک: خواندمیر، ۲۲۱/۳)، و تألیف کتاب المواقف که دائرةالمعارفی کلامی و حتی فلسفی است، کلام اشعری مورد توجه جدی قرار گرفت. بر این کتاب حواشی و شروح بسیار نوشته‌اند که مهم‌تر از همه شرح میر سید شریف جرجانی است که موافق را مفیدتر و خواندنی‌تر کرده است. دیگر بزرگان مکتب شیراز، مثل علامه دوانی و خاندان دشتکی نخست

اهل تسنن و مدافع و مروج کلام اشعری بوده‌اند. کلام شیعی دژی گرایش برخی از بزرگان مکتب شیراز (دوانی و دشتکی‌ها از غیاث‌الدین منصور به بعد) حضور خود را در این مکتب اعلام کرد و این سخن راست آمد که «مکتب شیراز با تفکرات اشعری آغاز می‌شود و با تفکر شیعی [ادامه و] پایان می‌یابد» (کدیور، همان، ۴۴). دوانی در رساله «نورالهدایه» حکایت تأمل در باورهای سنیانه خویش را به داوری عقل بیان می‌کند (ص ۱۱۰) و سرانجام از گراییدن خود به آیین تشیع (ص ۱۲۰-۱۲۲)، ضمن اظهار ارادت به امامان دوازدهگانه (ع) سخن می‌گوید (ص ۱۲۳). خاندان دشتکی هم از

جلال‌الدین حسن نومسلمان با قبول ایللی مغولان (جوبنی، تاریخ...، ۲۴۸/۳، نامه... ۶۹؛ رشیدالدین، ۱۷۷-۱۷۸) قریب ۴۰ سال (از ۶۱۶ تا ۶۵۴ق) شاید یگانه پناهگاه و دست کم نزدیک‌ترین پناهگاه دانشمندی بود که حمله مغول، آنان را دربره کرده بود. در این میان، حضور خواجه نصیرالدین طوسی، در قلاع اسماعیلی و سپس حضور وی در مراغه، مرکز قدرت هولاکوخان مغول در موضوع مورد بحث اهمیتی ویژه دارد. بنابراین، سیر کلام و حکمت را از همین حوزه، یعنی از حوزه یا مکتب قلاع اسماعیلی با حضور خواجه نصیر دنبال می‌کنیم و استمرار آن را در حوزه‌های مراغه، شیراز، اصفهان، و تهران و قم تا عصر حاضر پی می‌گیریم:

الف. مکتب قلاع اسماعیلی (نیمه اول سده ۷ق): قلاع اسماعیلی به ویژه مرکز اسماعیلی قهستان، همواره جایگاه دانشمندان و محل تحقیق و پژوهش، و مأمن اندیشمندی چون باباافضل (ه م) بود (فدایی، ۱۱۱) و به طور کلی پناهگاه دانشمندی که در پی ویرانی خراسان پناه می‌جستند. متفکری سرشناس چون خواجه نصیرالدین طوسی ۳۰ سال از بهترین دوران عمر خود - یعنی ۲۷ تا ۵۷ سالگی (۶۲۴ تا ۶۵۴ق/۱۲۲۷-۱۲۵۶م) - را در قهستان و الموت می‌گذراند و اخلاق ناصری و اخلاق محتشمی را به نام ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی‌منصور، محتشم قهستان می‌نویسد (ح ۶۲۳ق/۱۲۳۶م) و آنگاه به الموت می‌رود و تا هنگام سقوط این قلعه در آنجا می‌ماند و آثار حکمی خود را در این جایگاه به رشته تحریر در می‌آورد (نک: دفتری، ۴۶۵-۴۶۷). حکایت فضل و دانش برخی از حاکمان اسماعیلی و تصانیف آنان و غریب نوازی و دانشمند پروریشان، امری است که دوستانشان (فدایی، همانجا) و دشمنانشان از آن سخن گفته‌اند (منهاج سراج، ۱۸۳/۲-۱۸۴).

ب. مکتب مراغه و تبریز (نیمه دوم سده ۷ و سده ۸ق): خواجه نصیر طوسی فیلسوف، متکلم، فقیه، ریاضی‌دان، منجم و صاحب آثار بسیار، و یکی از انتقال دهندگان و نجات دهندگان فرهنگ ایران است. وی با فراهم آوردن زمینه‌های تسلیم خورشاه به هولاکو و پایان بخشیدن به حکومت خداوندان الموت، نظر هولاکو را به خود جلب کرد و با نزدیک شدن به هولاکو و تأثیر نهادن بر او، مکتب مراغه را بنیاد نهاد و زمینه استمرار فرهنگ ایران را به طور عام و ادامه و استمرار کلام و فلسفه را به طور خاص فراهم آورد و به قول جرجی زیدان، او چراغی تابان در شبی تیره بود (۲۵۰/۳). شخصیت علمی خواجه دارای ابعاد مختلفی است که یکی از این ابعاد، همانا بُعد کلامی است. این بعد در کتاب معروف تجرید الاعتقاد متجلی است. وی در این کتاب به کلام، رنگ فلسفی می‌دهد و برای نخستین بار به اثبات مبانی اعتقادی شیعه دوازده امامی با ادله عقلی می‌پردازد و زمینه را برای تثبیت مبانی اعتقادی شیعه فراهم می‌آورد (نک: صفا، ۱۴۱/۳). متفکرانی چون اثیرالدین ابهری (د ح ۶۶۳ق/۱۲۶۵م)، کاتبی قزوینی (د ۶۷۵ق/۱۲۷۶م)، قطب‌الدین شیرازی (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) و قطب‌الدین رازی (د ۷۷۶ق/

خود را به فارسی نوشت (صدرایی، ۳۶-۳۷). کربن بر تلاش کلامی ملاحسن تأکید می‌کند و می‌نویسد: وی دارای ۱۲ اثر، به ویژه در فلسفه امامت شیعی است (همانجا). از روزگار صفویه، با اعلام مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی ایران، کلام شیعی در سیر اندیشه‌های کلامی در ایران نقشی عمده به عهده می‌گیرد و زبان فارسی به عنوان زبان بخشی از آثار فقهی و کلامی حضوری چشمگیر می‌یابد.

آثاری چون سرمایه ایمان و همانندهای آن، از بزمین دیدگاه و با همین هدف تألیف شد. گذشته از این حرکت که حرکتی است کلامی، بدان سبب که دانش کلام، چونان فلسفه مشا، اشراق و عرفان، و دست‌کم گاه با حال و هوایی خاص در شکل‌گیری حکمت متعالیه نقشی ویژه داشته، و تحقیقات کلامی ملاصدرا نیز در خور توجه است، سیر حکمت متعالیه به معنی سیر ضمنی دانش کلام نیز هست. نه فقط در آثار حکمای مکتب شیراز - که رنگ کلامی دارد - در آثار ملاصدرا و پیروان وی تا حکیم سبزواری و آثاری که پس از سبزواری تاکنون پدید آمده است، می‌توان مسائل کلامی را در هیأتی فلسفی و با نگاهی فلسفی، آشکارا مشاهده کرد و بدین‌سان، نه تنها از گونه‌ای حضور و استمرار کلام، ضمن فلسفه، سخن گفت که حتی می‌توان از گونه‌ای کلام در هیأت فلسفه یا گونه‌ای کلام فلسفی سخن به میان آورد. مکتب اصفهان، مکتبی گسترده و پر رونق بود و حتی بدان گاه که در عصر فتحعلی‌شاه (۱۲۱۲-۱۲۵۰/ق ۱۲۵۰-۱۷۹۷-۱۸۳۴م) زمینه‌های انتقال آن به تهران فراهم می‌آمد، بنا به نوشته ملاعلی نوری (د ۱۲۴۶/ق ۱۸۳۰م)، مدرس بزرگ علوم عقلی در این مکتب، قریب دو هزار دانشجو در علوم عقلی به تحصیل مشغول بودند که حدود ۴۰۰ تن از آنان در مراحل عالی به تحصیل اشتغال داشتند (معصوم‌علیشاه، ۵۰۶/۳).

۵. مکتب تهران: مکتب اصفهان، پس از فروپاشی حکومت صفویه (۱۱۳۵/ق ۱۷۲۳م) و در عهد افشاریان و زندیان و تا عصر فتحعلی‌شاه قاجار، و نیز پس از آن به حیات خود ادامه داد. حتی در این اواخر برخی از محققان چون جلال‌الدین همایی (د ۱۳۵۹ش) در مکتب اصفهان درس خوانده بودند. تهران از زمان آقامحمدخان قاجار (جلوس: ۱۲۰۰/ق ۱۷۸۶م، نک: اقبال، تاریخ، ۷۵۸) مرکزیت سیاسی یافت و همین امر موجب شد تا مرکزیت علمی نیز بیابد. در پی تأسیس مدرسه مروی به وسیله حاجی محمدحسین خان مروی (د ۱۲۳۳/ق ۱۸۱۸م)، بنا به درخواست وی ملاعلی نوری از سوی فتحعلی‌شاه، برای تدریس علوم عقلی در آن مدرسه به تهران دعوت شد. اما نوری به دلیل حضور دانشجویان فراوان و مشتاق در علوم عقلی در مکتب اصفهان دعوت را نپذیرفت و شاگرد خود ملاعبدالله زنوزی (د ۱۲۵۷/ق ۱۸۴۱م) را برای تدریس در مدرسه مروی به تهران فرستاد (معصوم‌علیشاه، همانجا) و بدین‌سان، بنیاد مکتب فلسفی تهران از ۱۲۳۷/ق ۱۸۲۲م، با حضور ملاعبدالله نهاده شد (کدیور، مجموعه، ...، ۲۲/۱). ملاعبدالله شاگردانی پرورد که مکتب تهران را استمرار بخشیدند، از جمله آنان، فرزند وی آقا علی مدرس زنوزی (د ۱۳۰۷/ق

غیاث‌الدین منصور به این سو، جمله به مذهب تشیع می‌گرانند و بدین‌سان، کلام شیعی که از مدت‌ها قبل به علل مختلف، از جمله گرایش سلطان محمد خدابنده به تشیع تحت‌تأثیر علامه حلی (خواندمیر، ۱۹۷/۳) رواج یافته بود، در مکتب شیراز جایگزین کلام اشعری می‌شود. گذشته از آن، شیراز در مقام «برج اولیا» از این بابت هم وضعی خاص داشت و در اوج سلطه تسنن، در آنجا تشیع همواره مورد توجه بود (نک: فروزانی، ۱۶۵-۱۸۰). مکتب شیراز در حفظ فرهنگ و ادب و حکمت و کلام و انتقال آن به مکتب اصفهان نقشی ویژه ایفا کرد. چنین می‌نماید که اگر این مکتب افول نمی‌کرد و به اصفهان منتقل نمی‌شد و سیر طبیعی خود را دنبال می‌کرد، نتایجی بسیار مطلوب به بار می‌آمد. مهم‌ترین حاصل این مکتب، ظهور صدرالمآلهین (د ۱۰۵۰/ق ۱۶۴۰م) و پدید آمدن حکمت متعالیه است. در پی بازگشت صدرالمآلهین (حدود سالهای ۱۰۲۰ تا ۱۰۲۲/ق ۱۶۱۱ تا ۱۶۱۳م) به شیراز دومین مکتب شیراز که همانا مکتب فلسفه صدرایی است، در این شهر شکل گرفت.

د. مکتب اصفهان: میراث کلامی - فلسفی مکتب شیراز با مرکزیت یافتن اصفهان در پی ظهور صفویه و انتقال یافتن پایتخت بدین شهر منتقل شد و مکتب اصفهان پدید آمد. کربن ذیل عنوان «میرداماد و مکتب اصفهان» نقش عمده‌ای به میرداماد در تشکیل مکتبی مستقل می‌دهد و پیشنهاد می‌کند که «شماری از اندیشمندان که در این دوره در ایران یا به عرصه وجود نهادند، زیر عنوان مکتب اصفهان طبقه بندی شوند» (ص ۴۷۶). ابوالقاسم میرفندرسکی در این مکتب ظهور کرد. ابراهیمی دینانی از مکتب اصفهان به «حوزه فلسفی» تعبیر می‌کند و آن را شامل دو جریان عمده می‌داند: جریان حکمت متعالیه و جریانی که رجبعلی تبریزی در رأس آن بود و به گونه‌ای متفاوت با نظام حکمت متعالیه می‌اندیشید (۳۳۴/۱). چنین می‌نماید که در این دوره ۴ جریان عمده فلسفی (جریان مشایی میرداماد، جریان اشراقی میرفندرسکی، جریان حکمت متعالیه صدرایی و جریان فکری رجبعلی تبریزی) فعالیت داشت و در کنار آن یک جریان کلامی در عین حال قابل توجه، در کار بود؛ جریانی که می‌توان از آن به «مکتب کلامی اصفهان» تعبیر کرد. شخصیت برجسته این مکتب عبدالرزاق لاهیجی (د ۱۰۷۲/ق ۱۶۶۲م) و سپس پسر او ملاحسن لاهیجی (۱۰۴۵-۱۱۲۱/ق ۱۶۳۵-۱۷۰۹م) بود (معصوم‌علیشاه، ۱۶۲/۳؛ صدرایی، ۱۱-۲۳). عبدالرزاق شاگرد و داماد ملاصدرا بود، اما هرگز مانند شاگرد و داماد دیگر او، ملاحسن فیض‌کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۱/ق ۱۵۹۸-۱۶۸۰م) مجذوب حکمت متعالیه نشد (کربن، ۴۸۵) و حتی به نقد و رد برخی از نظریه‌های بنیادی اشراقی - مثلاً نظریه عالم‌برزخ - پرداخت (لاهیجی، عبدالرزاق، ۳۲۰-۳۲۳). وی تجرید الاعتقاد، یعنی برجسته‌ترین کتاب کلامی خواجه نصیر را به نام شوارق الالهام شرح و تفسیر کرد و آثار کلامی برجسته‌ای به زبان فارسی نوشت. فرزند او، ملاحسن، گرچه فیلسوف معرفی می‌شود، اما تلاش‌های کلامی او همانند پدرش چشمگیر است. ملاحسن آثار کلامی

خاندان نویختی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ تفتازانی، مسعود، شرح العقائد النسفیة، به کوشش محمد عرفان درویش، دمشق، مکتبه الاسد؛ جاحظ، عمرو، الحویان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م؛ جرجانی، علی، التعریفات، مصر، ۱۳۵۷ق/۱۹۳۸م؛ همو، شرح المواقف، به کوشش محمد بدرالدین نسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ جویسی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لندن، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۷م؛ همو، نامه الموت، به کوشش نجیب مایل هروی و اکبر عشیق کابلی، مشهد، نگاه کتاب؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نویسی، تهران، ۱۳۳۹ش؛ خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، تهران، ۱۳۳۳ش؛ دادبه، اصغر، «حکایت غرب‌شناسی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، تهران، ۱۳۳۴ش، ش ۹۹-۱۰؛ همو، فخررازی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ دایرةالمعارف تشیع، به کوشش صدر حاج سیدجوادی و دیگران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵ش؛ درانی، محمد، «نورالهدایة»، الرسائل المختارة، به کوشش احمد توسرکائی، اصفهان، ۱۳۶۴ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس، تهران، ۱۳۵۶ش؛ ریاحی، محمدامین، فردوسی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ زرکلی، اعلام، زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۴۳ش؛ زندان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، داراللبال؛ شمس قیس رازی، محمد، المعجم فی معایر اشعار العجم، به کوشش محمد قزوینی و محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۷ق/۱۹۰۹م؛ شهرستانی، محمد، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ شیخی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوف و التشیع، قاهره، ۱۹۶۹م؛ صدرایی، علی، مقدمه بر رسائل فارسی عبدالرزاق لاهیجی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ صدوقی سها، منوچهر، تاریخ حکماء و عرفاء متأخر بر صدرالمثالیین، تهران، ۱۳۵۹ش؛ صفاء ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۹ش؛ طبری، تاریخ، غنی، قاسم، تاریخ تصوف، تهران، ۱۳۴۰ش؛ فان‌اس، یوزف، مقدمه بر بیست گفتار (نکته، محقق)؛ فخرالدین رازی، جامع العلوم، تهران، ۱۳۴۶ش؛ فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه مرتضی‌اسعدی و دیگران، تهران، ۱۳۷۲ش؛ فدایی خراسانی، محمد، تاریخ اسماعیلیه، به کوشش الکساندر سیمونوف، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فرای، ریچارد، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ فروزانی، ابوالقاسم، (شعبه در شیراز)، فارس شناخت، تهران، ۱۳۷۸ش، ش ۱؛ قاضی عبدالجبار، «فضل الاعتزال»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید، تونس، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ قاموس، کدیور، محسن، مجموعه مصنفات مدرس طهرانی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ همو، «مکتب عقلی شیراز»، فارس شناخت، تهران، ۱۳۷۸ش، ش ۱؛ کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ کتلی، مصطفی، حاشیة... علی شرح العقائد، استانبول، ۱۹۷۳م؛ کلیله و دمنه، ترجمه نصرالله منشی، به کوشش مجتبی‌مینی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ لاهیجی، عبدالرزاق، گزیده گوهر مراد، به کوشش صدموحد، تهران، ۱۳۶۴ش؛ لاهیجی، محمد، شرح گلشن راز، به کوشش کیوان سمیعی، تهران، کتاب فروشی محمودی؛ مادلونگ، ویلفرد، تشیع امامیه و علم کلام معتزلی، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دایرةالمعارف تشیع؛ مانکدیم، [تعلیق] شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، نجف، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۳م؛ محقق، مهدی، بیست گفتار، تهران، ۱۳۵۵ش؛ محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران، ۱۳۷۲ش؛ معصوم - علیشاه، طرائق الحقائق، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، کتابخانه سنایی؛ ملطی، محمد، التییه و الرد، به کوشش محمد زاهد بن حسن کوثری، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۳۶۸ق/۱۹۴۹م؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ ناصرخسرو، دیوان، به کوشش مجتبی‌مینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ نجاشی، احمد، رجال، به کوشش محمدجواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ نصیرالدین طوسی، رساله جبر و اختیار، ج سنگی؛ نفیسی، سعید، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ وات، ویلیام موتگمری،

۱۸۹۰م) است (نک: همان، ۲۷/۱ بی)، غیر از ملاعبدالله و فرزندش آقاعلی مدرس می‌توان از متفکرانی چون محمدرضا قمشه‌ای (د ۱۳۰۶ق)، میرزا ابوالحسن جلوه (د ۱۳۱۴ق/۱۸۹۶م) به عنوان چهره‌های سرشناس مکتب تهران نام برد که در مدارس تهران تدریس می‌کردند. نیز می‌توان از استادانی چون میرزا طاهر تنکابنی، میرزا مهدی آشتیانی، میرزا محمدعلی شاه آبادی، کاظم عصار و ضیاءالدین دُزّی به عنوان ادامه دهندگان مکتب تهران یاد کرد (نک: معصوم علیشاه، ۵۰۴/۳-۵۰۹؛ صدوقی سها، ۴۵، ۱۵۵، ۱۵۹ بی؛ کرین، ۴۹۴-۴۹۵؛ کدیور، همان، ۱۹/۱، ۲۷ بی)؛ دانش کلام در این دوره و در این مکتب، اولاً ضمن حکمت متعالیه، و ثانیاً به گونه‌ای مستقل، راه خود را ادامه می‌دهد. البته در این دوره کتاب برجسته خاصی در علم کلام تألیف نمی‌شود، اما مکتب شیخیه در درون کلام شیعی بر اثر تفاسیری ویژه از امامت به ظهور می‌رسد. شیخ احمد احسانی (د ۱۲۴۱ق/۱۸۲۶م) رهبر شیخیه با وفاداری کامل به تعلیمات امامان شیعی اثنا عشری و با تأملات در این تعالیم به نتایجی در زمینه امامت رسید (کرین، ۴۹۶) و مکتبی را بنیاد نهاد که از آن به مکتب شیخی، و شیخیه تعبیر شد. شیخ احمد احسانی در شرحی که بر حکمة العرشیه نوشت، سخت به آراء ملاصدرا حمله کرد و به نقد نظریه‌های وی پرداخت (ابراهیمی دینانی، ۳۶۰/۳-۳۶۲). شیخ احمد در شرح رساله عرشیه ملاصدرا چنین اظهار نظر می‌کند که سخنان فلاسفه با دین سازگار نیست، اما ادعای ملاصدرا از تمام فلاسفه قبیح‌تر است؛ زیرا وی ادعا می‌کند که سخنانش سخنان پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) است (همانجا). مکتب شیخی در کرمان گسترش یافت و کرمان مرکز دینی پیروان این مکتب گردید (نک: کرین، ۴۹۵-۵۰۲).

در جنب مکتب تهران، مکتب سبزواری، یعنی مکتب حاج ملاهادی سبزواری (د ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م، نک: صدوقی سها، ۱۰۹ بی)، مکتب مشهد (نک: کرین، ۵۰۹-۵۱۱) و مکتب قم با تلاش‌های محمدحسین طباطبایی و شاگردان وی در خور ذکر است. در تمامی این مراحل و در همه این مکاتب کلام سیر ضمنی خود را در فلسفه متعالیه و سیر مستقل خود را جدای از این فلسفه ادامه داده است، اما کتاب ویژه‌ای در کلام پدید نیامده، چنانکه کتاب درسی کلامی دانشجویان در این مکاتب غالباً شرح تجرید علامه حلی است و شرح باب حادی عشر فاضل مقداد است.

مآخذ: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۷-۱۳۷۹ش؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ق؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، بیروت، مکتبه الحیة؛ ابن خردادبه، المسالك و الممالک، لندن، ۱۳۰۹ق؛ ابن خلدون، مقدمه، به کوشش عبدالواحد وافی، قاهره، ۱۳۸۴-۱۳۸۸ق؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن مرتضی، احمد، طبقات المعتزلة، به کوشش زوزانا دیوالد ویلتسر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابرعذبه، حسن، الروضة البهیة فیما بین الاشاعرة و الماتریدیة، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ اشعری، علی، الابانة، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ همو، اللمع، به کوشش مکاری، بیروت، ۱۹۵۱م؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، کتابخانه خیا، همو،

فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همایی، جلال‌الدین، شمعی، به کوشش منوچهر قدسی، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۳۶۰م.

X. حقوق

قانون و عدالت در ایران باستان:

الف- قانون در اندیشه متقدم ایرانی:

قانون و عدالت در اندیشه هندوایرانی: در فرهنگ هندوایرانی، مهر یا میترا (= عهد و پیمان)، ایزدی پراهمیت و مظهر نظام اخلاقی و قضایی، یا به تعبیر دیگر عهد و قانون بوده است و نام او خود اشاره بدین معنی دارد (نک: دومزیل، 25ff). در اندیشه ایرانیان باستان، مهر که زندگی این جهانی انسان را باید سامان دهد، همواره چهره قضایی دارد، خدای نظم اجتماعی است که همه طبقات جامعه را متحد می‌سازد (ویدن‌گرن، 1:3؛ نیز نک: مهریشت، سراسران). اندیشه ایرانی در روابط حقوقی خود بر یک اصل اساسی تکیه داشت: پای‌بندی به پیمان. مؤمن هرگز نمی‌بایست پیمان خود را بشکند، «زیرا پیمان چه با دروغ پرست و چه با راستی پرست»، باید محترم شمرده می‌شد (همان، بند ۲). این باور خود نشان از اندیشه‌ای عمیق‌تر داشت و آن این بود که در نگاه ایرانیان باستان، مراتب گوناگون اجتماع انسانی، خانواده، ده، ناحیه و کشور، بر اساس گونه‌هایی از «پیمان» پدید می‌آید و سست‌انگاری این پیمانها، به انحطاط و تلاشی شدن آنها منجر می‌شد (همان، بند ۷۸).
اشه‌ارته، در اندیشه باستانی هندوایرانی، در نگرش وسیع‌تر نظم حاکم بر جهان است و در مفهومی محدودتر، عبارت از نظامی از باید‌هاست که به زندگی اجتماعی انسان و به رابطه انسانها با یکدیگر نظم می‌بخشد (ویدن‌گرن، همانجا). اینکه ارته، در فرهنگ ایرانی افزون بر مظهر نظام‌مندی، مظهر پادشاهی و فراوانی نیز گشت (نک: ارت یشت، بند ۷)، خود گواهی است بر آنکه در اندیشه باستانی ایرانیان، ثبات سیاسی و رونق اقتصادی جز با اجرای عدالت امکان‌پذیر نبوده است.

اوستا و قانون: تعلیم اوستایی برخلاف برخی از تعالیم دینی مشرق زمین محدود به پی‌جویی سعادت اخروی نبود و نیک‌بختی در جهان پس از مرگ را امری جدا از نیک‌بختی این جهانی نمی‌پنداشت. این نکته به خصوص در بندی از گاهان - سرودهای زردشت - بازتاب یافته است، آنجا که در باره شخص زردشت گفته می‌شود که وی برای نشان دادن راه درست زندگی در این جهان و هم نمودن راه نجات در جهان دیگر آمده است (یسنا، ۴۳:۳). بر پایه توضیحاتی که از دوره ساسانی برجای مانده است، ثلثی از اوستای شناخته در عهد ساسانیان را بخشهای داتیک (از داته/داد) تشکیل می‌داد که دربردارنده مباحث شرعی و قانونی بود (نک: دینکرد، 161، 8: 1 ff؛ نیز نک: تفضلی، ۷۲). از میان آن بخشها اکنون تنها وندیداد به صورت کامل برجای مانده، و از بخشهای دیگر اوستای داتیک تنها گزارشها و اثرهایی برجای مانده است.

وندیداد یا قانون ضد دیوان را باید کهن‌ترین متن برجای مانده به

شمار آورد که در زمینه «داد» مزدیسنا تدوین گشته، و البته بخش مهمی از مضامین آن را آداب دینی به ویژه طهارت آیینی تشکیل داده است، اما با توجه به مناسبت موضوع، برخی از مباحث مربوط به جرایم و مجازات آنها از نگاه تاریخ حقوق نیز این کتاب را پراهمیت ساخته است. از دیگر بخشهای داتیک اوستا که از خلال توضیحات دینکرد آن را می‌شناسیم، نیگادوم نسک از ارزش ویژه‌ای در حقوق جزا برخوردار است؛ در این نسک قوانینی در باره موضوعات گوناگون جزایی از قتل تا ضرب و جرح و نیز افترا پیش‌بینی شده، و بخشی از آن نیز به آیین دادرسی چون مباحث اقامه دعوا، شهادت و دفاع اختصاص یافته است. برخی از قواعد مطرح شده در این نسک، همچون مسأله کیفر کودکان و کیفر غیر ایرانیان نیز حائز اهمیت است (نک: دینکرد، 16-20: 8). از دیگر نسکها، هوسپارم نیز از نظر اشتغال بر قوانین حقوقی در زمینه‌های مالکیت و ارث، و نیز حقوق خانواده درخور اهمیت است (همان، 28-37: 8؛ برای حقوق ایلام، نک: کُرشتس، 134ff؛ برای حقوق ماد، نک: نصر، 25-27).

ب- قانون در عصر هخامنشی: نظام حقوقی ایران در عصر هخامنشی (۵۵۹-۳۳۱ ق م) به سبب کاستی منابع، در پس هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است، اما اشاراتی وجود دارد که از جایگاه مهم قانون در این دوره از تاریخ ایران حکایت می‌کند. بی‌تردید اداره قلمرو پروسعت هخامنشی و جلب رضای مردم بسیاری از این سرزمینها، تنها در سایه حاکمیت قانونی استوار امکان‌پذیر بوده است.

قانون‌گذاری داریوش: داریوش که در تاریخ هخامنشیان به عنوان شاهی قانون‌گذار شناخته شده، در کتیبه‌ها بارها از قانونی با عنوان «قانون من» یاد کرده، عمل به آن را موجب استواری امور در سراسر کشورهای متبوع خود دانسته (21، DNa، برای این کتیبه و دیگر کتیبه‌های هخامنشی، نک: کنت؛ قس: 18، XPh)، و مقبولیت آن در میان مردم کشورهای گوناگون را از الطاف اهورا مزدا شمرده است (DB, I, 23). افلاطون در کتاب «قوانین»، از زبان دانشوری آتنی به نقش مهم داریوش در وضع قوانین ایران اشاره، و بر برابری عمومی به عنوان اساس این قوانین تکیه کرده، این ویژگی را زمینه‌ساز پیدایی حس دوستی و جمع‌گرایی میان همه ایرانیان دانسته است (ص 174؛ برای اصلاحات داریوش، نک: اُستد، 119 ff). آنچه به وضوح به عنوان ویژگی قانون داریوش قابل تأمل است، برخلاف قوانین منطقه‌ای پیشین، قابل اجرا بودن آن در کشورهای گوناگون تحت فرمان هخامنشی بوده است. قوانین داریوش پس از او از سوی دیگر شاهان هخامنشی لازم‌الاجرا تلقی می‌شد و با تعبیری که در نامه افلاطون آمده، مایه پایداری و دوام کشور ایران تا روزگار وی بوده است (نک: «نامه هفتم»، 15).

خاستگاه و حدود اقتدار شاه: شاهان هخامنشی، همواره در کتیبه‌ها

قوانین به نسبت گویاست. بر اساس گزارشهای رسیده از یونانیان، در قانون شاهی، قوانین جزایی در صدر قرار داشته (همو، 7-14:6)، و این میزان از اهتمام شاهان هخامنشی به قوانین جزایی، از اثنای کتیبه‌ها نیز قابل دریافت است (مثلاً نک: DNB, 11ff.). یوسفوس در باره قوانین ایران سخنی به اختصار رانده، و یادآور شده که از دیدگاه منتقدی چون آپولونیوس، قوانین جزایی ایرانیان، درخور ستایش بوده است (نک: 2:26).

به عنوان مبنایی در رسیدگی به امور جزایی چه در مقام قانون‌گذاری و چه دادرسی، باید به این اصل مورد تکیه داریوش اشاره کرد که مجازات هر فرد باید به تناسب آزاری باشد که او بدان دست یازیده است (DNB, همانجا). مبنایی دیگر که در گزارش هرودت بازتاب یافته، اصلی است که بر اساس آن، نه پادشاه و نه هیچ ایرانی که حکمی به دست اوست، نباید کسی را به سبب یک بار ارتکاب گناهی به مرگ محکوم کند و هیچ ایرانی نیز نباید بنده‌ای را به سبب یک گناه به مجازاتی سخت رساند، تا زمانی که محقق گردد که خطاها و جرائم شخص افزون بر خدمات اوست. این اصل از سویی ستایش برخی از مورخان حقوق را برانگیخته، و از دگر سو، گاه اصلی اخلاقی و نه حقوقی دانسته شده است (نک: هرودت، 97؛ نصر، 59-50).

در باره نظام مالی و اداری و قوانین مربوط به آن، باید گفت که داریوش در اصلاحات خود، به وعده پیشین کورش مبنی بر تنظیم قوانین مالیاتی جامه عمل پوشانید و جریان مالیات‌گیری را در قلمرو خود نظام داد (نک: افلاطون، «قوانین»، 174). گامهای برداشته شده در این دوره در جهت تنظیم امور مالی و اداری کشور، زمینه‌ای بود تا یک ساختار قانونمند شکل گیرد؛ شاهد بر این امر، شماری از اصطلاحات در حوزه نظام مالی و اداری چون حسابرس، خزانه‌دار و بازرس است که در حوزه زبان فارسی باستان شکل گرفته، و با دگرگونی‌هایی به اثنای سطور کتب مقدس آرامی و جز آن راه یافته است (برای تفصیل موارد، نک: گزنوس، 159, 1089، جم: هدایت، ۱، ۱۲، جم: ایرانیکا، II/257).

در زمینه حقوق خصوصی، دانسته‌ها بسیار اندک است و از اندک اطلاعات برجای مانده، اشاراتی به قوانین ازدواج، چون جواز تعدد زوجات (هرودت، 96) و نبودن تجویزی برای ازدواج با محارم (همو، 281) است. چنین می‌نماید که قوانین حقوق خصوصی عهد هخامنشی باید ارتباطی نزدیک با آموزه‌های دینی آن روزگار داشته باشد و وضوح بیشتر در باره وضعیت حقوق خصوصی، در گرو روشن شدن ویژگیهای مذهبی ایران در عهد هخامنشی است (نک: نصر، 60). این احتمال نیز داده شده است که ایرانیان پس از فتح بابل، بخشهایی از قوانین بابلی، به خصوص قوانین تجارت ایشان را پذیرفته، و در سراسر قلمرو هخامنشی، ترویج کرده باشند (نک: امستد، 120؛ صالح، ۱۲۴).

در باره نظام قضایی، می‌دانیم که گروهی از قاضیان، معمولاً ۷ تن به

پادشاهی خویش را عطیه‌ای از سوی اهورا مزدا دانسته، و بقای پادشاهی خود را در گرو یاری همو شمرده‌اند (مثلاً نک: DB, I, 24-26). این خاستگاه مذهبی، زمینه مناسبی را برای هخامنشیان فراهم می‌ساخت تا حکومت «یگانه‌سالاری» خود را بر عموم ایرانیان و تبعه غیر ایرانی خود اعمال نمایند. البته گفتنی است که این یگانه‌سالاری هخامنشی، گاه از سوی ناظران خارجی به عنوان برترین گونه از این نوع حکومت ستوده شده (نک: افلاطون، «قوانین»، 170)، و گاه به عنوان گونه‌ای انحراف یافته از یگانه‌سالاری و نمودی از ستمکاری نسبت به زیردستان، نکوهش شده است (نک: ارسطو، 273). ممکن است این دوگانگی در داوری، ناشی از اختلاف سلوک شاهان هخامنشی بوده باشد.

به گواهی یادکردهای تاریخی، قوانینی وجود داشت که محدوده اقتدار شاه هخامنشی را مقید می‌ساخت و برای او نیز لازم الاجرا بود؛ منابع تاریخی بدون اشاره به منشأ این قوانین، تنها از وجود چنین محدودیتهایی، سخنی به اشاره آورده‌اند. نخست اشاره‌ای از هرودت به قانونی ایرانی است که بر اساس آن، پادشاه نباید کسی را به سبب یک بار ارتکاب گناهی به مرگ محکوم نماید (ص 97) و از نمونه‌های دیگر، اشارات مورخان است که پادشاهان هخامنشی چون کمبوجیه و خشایارشا، گاه در باره قانونی بودن برخی امور خود با قاضیان سلطنتی رایزنی می‌کرده، و خود را ملزم به رعایت قوانین می‌دیدند، در عین اینکه گاه چنین رایزنی‌هایی قضات را نیز به زحمت می‌افکنده است (مثلاً نک: «کتاب استر»، ۱: ۱۳؛ هرودت، 281). شاید بتوان گفت که قوانین لازم الاجرا برای شاه، بخشی از همان مجموعه قوانینی بوده که پلوتارک از آن به عنوان «قانون مقدس و واجب اطاعه نزد ایرانیان» یاد کرده است (نک: ص 35).

قانون و طبقات اجتماعی: نظام طبقاتی در روابط اجتماعی ایران باستان، از ویژگیهای شناخته شده برای جامعه ایرانی بود و این ویژگی آن اندازه در شئون مختلف جامعه ریشه دوانده بود که به گفته هرودت، به هنگام برخورد دو ایرانی در کوی، از چگونگی سلام کردن ممکن بود بر رابطه طبقاتی میان آن دو آگاهی یافت (ص 95). البته نمی‌توان انتظار داشت که نظام در شکل‌گیری قوانین بی‌تأثیر بوده، و قوانین بر اساس نادیده گرفتن اختلافات طبقاتی تنظیم شده باشد (نک: نصر، 164)؛ اما از سوی دیگر نباید در باره میزان تأثیر نظام طبقاتی در قوانین ایران باستان دچار گرافه شد. این مبنای دادگستری داریوش که قانون قوی را از ستم‌کردن بر ضعیف بازدارد (DSe, 37 ff.)، خود اشاره دارد که در قوانین هخامنشی، رسیدگی به شکوای طبقات ضعیف جامعه نیز در مد نظر قانون‌گذار بوده است. در توضیح این برداشت، باید خاطر نشان کرد که به گواهی مورخان یونانی، از میان مشاغل شراقتمند، کشاورزی و جنگاوری مورد توجه خاص شاهان ایران بوده است (گزنن، 4:2).

زمینه‌های تنوع قوانین: با آنکه دانسته‌ها در باره مضمون قوانین عهد هخامنشی بسیار اندک است، اما شواهد در باره زمینه تنوع این

درباره خاستگاه قوانین ساسانی، باید آموزه‌های اوستای داتیک را پایه آن دانست، اما گسترش دایره قوانین اوستایی و هماهنگ ساختن آن با جامعه عصر ساسانی، نیازمند ارائه تفسیرهایی از متون کهن دینی بود که توسط شخصیت‌های برجسته مذهبی صورت می‌گرفت. این تفسیرها زمینه اختلاف نظر و ارائه آراء حقوقی گاه ناهماهنگ را نیز پدید می‌آورد.

قانون و شریعت زردشتی: در سنت دینی ایرانیان پیش از اسلام، شریعت به عنوان نظامی ناظر بر مجموع بایسته‌ها و تکالیف دینی در دو بعد عبادی و حقوقی مطرح بوده، و این ویژگی سنخیت آن را با فقه اسلامی نزدیک ساخته است. مطالعه متون برجای مانده نشان می‌دهد که مبحث تکالیف در دین زردشتی، به سان دانشی مشخص از علوم دینی تدوین یافته بوده، و حتی بر پایه اختلاف در برداشتها، «چاشته‌ها» یا به تعبیر اسلامی مذاهب فقهی خاصی نیز در چارچوب آن شکل گرفته بوده است (نک: شایست ۱۰۰۰: ۳-۴، نیز یادداشتها).

بر همین پایه است که مجموعه‌های حقوقی برجای مانده از دوره ساسانی، از ماهیتی شرعی برخوردار است و در عمل، بازتاب دهنده دیدگاه داور یا چاشته‌ای خاص بر پایه برداشتهای مذهبی اوست. برجسته‌ترین متن حقوقی، مادیان هزار دادستان (مجموعه هزار داوری) از فرخ‌مرد و هرامان است که دربردارنده مباحث متنوع حقوق مدنی چون ازدواج، ارث، قیمومت، مالکیت، وقف، اجاره، رهن، وکالت و شرکت و اندکی مباحث جزایی است (بارتولمه، 3ff.؛ تفضلی، ۲۸۶-۲۸۷). این متن که گاه از آن به قانون مدنی (یا اجتماعی) ایران ساسانی تعبیر شده است (نک: وست، 116؛ شکی، 227ff.)، چنانکه می‌نماید، نه یک قانون رسمی، بلکه متنی شرعی بوده است.

از دیگر متون برجای مانده که آمیختگی تکالیف حقوقی و آیینی در آن نمودارتر است، می‌توان به دادستان دینی، شایست نشایست، روایات امید اشوهستان، روایات آذر فرنبغ فرخزادان، روایات فرنبغ سروش، پرسشهای اسفندیار فرخ‌برزین و بخشهایی از دانشنامه دینکرد اشاره کرد (نک: همو، 279 ff.، 150، 128؛ برای بحثی درباره حقوق خصوصی و حقوق جزای ساسانی، نک: نصر، 239 ff.).

رابطه حکومت و قانون: اصلی‌ترین پرسش در باره ارتباط میان حکومت و قانون، پرسش از قانونمندی دستیابی به حکومت و اعمال حکومت است؛ یا آنکه حکومت ساسانیان شریعت زردشتی را بر امور حقوق خصوصی و جزا اقتدار بخشیده بود، اما بر پایه شواهد حوزه حقوق عمومی غالباً از شریعت به دور مانده است. در واقع بازمانده‌های اندک در این باره را باید در فرمانهای شاهان ساسانی، به خصوص اردشیر جست‌وجو کرد که به سان قانون‌نامه‌ای مورد احترام شاهان بعدی بوده است.

مهم‌ترین سند در این باره، متن «عهد اردشیر» است که از طریق ترجمه‌های عربی شناخته شده است و در آن، دستور عملی دقیق درباره انتخاب ولی‌عهد یا ذکر شرایط ولایت‌عهد، و همچنین کیفیت اعلام آن

عنوان رایزن قضایی شاه، یا به تعبیر مورخان یونانی «قاضیان سلطنتی» انتخاب می‌شده‌اند. این هیأت بالاترین مرجع قضایی کشور بود و در انتخاب اعضای آن از حیث دانش و امانت‌سخت‌گیری می‌شد. عضویت در این هیأت مادام‌العمر، و استثنای آن در صورت تخلف قاضی بود که به مرگی سخت مجازات می‌شد (نک: «کتاب استر»، ۱: ۱۳؛ هرودت، 281, 482-483, 738).

ج- قانون در عصر سلوکی و اشکانی: در پی انقراض سلسله هخامنشی، در دوره سلوکیان و پس از آن در طی دوره حاکمیت اشکانیان، کمابیش قوانین داریوش شالوده اصلی حقوق ایران را تشکیل می‌داده است (نک: امستد، 130 ff.؛ نصر، 63 ff.)، اما به گونه‌ای قابل‌انتظار، در طی قرون متمادی و به خصوص در دوره اشکانی نیاز به تکمله‌هایی بر این قوانین احساس می‌شده است. در این میان، در حوزه حقوق اساسی، باید به قانونی برای انتظام بخشیدن به انتقال سلطنت و محدود کردن اختیارات شاه اشاره کرد که به نوشته یوستین، از سوی تیرداد اول نهاده شده، و راولینسن با مطرح کردن احتمال اشتباهی در ضبط، آن را منسوب به مهرداد اول دانسته است. دولت اشکانی که در ساختار خود از نظام ملوک الطوایفی پیروی می‌کرد و تا حد قابل ملاحظه‌ای از نظام یگانه‌سالاری عهد هخامنشی دور گشته بود، زمینه‌ای مناسب برای ایجاد فضای شورایی و تقسیم قوای حاکم داشت. در همین راستاست که در عصر اشکانی، در تصمیم‌گیری‌های مهم، رایزنی شاه با دو مجلس ضرورت داشت که از آن میان، مجلس خانوادگی شورایی از اعضای خاندان شاهی، و مجلس شیوخ (سنا)، شورایی مرکب از شخصیت‌های بانفوذ اشراف بود و گاه در تصمیم‌گیری‌های اساسی، ترکیب آن دو مجلس که مهستان (مغستان) خوانده می‌شد، به شور می‌نشست (نک: صالح، ۱۴۲-۱۴۳؛ نصر، همانجاها).

دستور بلاش (ولخش)، شاه اشکانی (ظاهر بلاش اول، ۵۰-۷۶م) مبنی بر گردآوری بخشهای بازمانده از اوستا و مدون ساختن آنها، اگرچه در نگاه نخست کوششی در راستای احیای سنت دینی ایرانی بود، اما با توجه به محتوای حقوقی بخشهای داتیک اوستا، به عنوان گامی مهم در جهت مدون ساختن قوانین دینی-حقوقی نیز درخور توجه است (دینکرد، 4: 16؛ نیز نک: نصر، 94). با توجه به کاستی شدید منابع حقوقی مربوط به عهد اشکانی، کشف چند نمونه قرارداد استیجاری از اواسط آن دوران، درخور توجه است (مثلاً نک: ایرانیکا، VI/222-223).

د- قانون در عصر ساسانی: دوره ساسانی از این دیدگاه که دوره تجربه حکومتی مبتنی بر دین بوده، در تاریخ حقوق ایران نیز از جایگاه حائز اهمیتی برخوردار است. چنانکه یاد شد، از دوره‌های پیشین، آموزه‌های دینی در نظام حقوقی ایران نقشی مهم ایفا نموده است، ولی همچون دیگر شئون کشور، در نظام حقوقی نیز دوره ساسانی، از حیث بخشیدن چهره مذهبی به بخش وسیعی از قوانین، موقعیت ویژه‌ای دارد.

ارجاع می‌شد و بالاترین مرجع قضایی کشور، موبدان موبد، بزرگ‌ترین شخصیت روحانی کشور بود. چنانکه گفته شد، سامان‌دهی به نظام قضایی از روزگار اردشیر مورد توجه بود، اما بر پایه مادیان هزار دادستان می‌دانیم که به روزگار انوشیروان اصلاحاتی در دستگاه قضایی صورت گرفته، و شاه به داوران، مهر رسمی برای تأیید احکام قضایی اعطا کرده است. در مواردی خاص از دادرسی، دوداور حضور داشتند و به طور اخص انجمنی از داوران و موبدان برجسته برای دادرسی تشکیل می‌شد. در همین متن در فصل «صلاحیت کارداران» اختیارات و وظایف داوران تبیین گشته، و اموری چون بازپرسی و تحقیق در پیستی دعوا، مباحث مربوط به گواهی و آیین دادرسی به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است (نک: نصر، ۲۲۲ ff؛ ایرانیکا، VI/557؛ برای آثاری در حقوق ساسانی از پارتولمه، پالیارو، پریخانیان و شکی، نک: نوایی، VII/278-279، 334، جم).

قانون و حقوق در ایران دوره اسلامی: پس از فتح ایران نهادهای سیاسی و ساختار اجتماعی در ایران دچار تغییراتی اساسی شد و دیگر نهادهای حقوقی نیز به تدریج با گسترش نفوذ فرهنگی اسلام در مناطق گوناگون کشور، تحت تأثیر عمیق تعالیم اسلامی قرار گرفت. پس از پذیرش اسلام، در حوزه‌هایی از حقوق که با بایدهای دینی همپوشی داشت، جای عمل به فقه اسلامی گشوده شد که ایرانیان خود در تدوین و گسترش نظری آن نقش مهمی ایفا نموده‌اند (نک: بخش XII).

الف. دین و گویهای کلی:

۱. راه‌یابی به جمع میان شرع و عرف: «شرع» در معنای نخست خود، عبارت از احکامی بود که در نصوص دینی از کتاب و سنت از سوی خداوند معین گشته بود (سید مرتضی، ۲۷۴؛ نووی، ۱۶۱/۱-۱۶۲)، اما ضرورت دست یافتن به تفسیری از نصوص، زمینه‌پدایی علم فقه را فراهم آورد که وظیفه آن استنباط احکام شرعی از نصوص و دیگر ادله بود. بدین ترتیب، احکام شرعی در محافل فقهی روی به گسترش نهاد و در طول سده‌های متمادی، همواره در برخورد با مصادیق جدید حقوقی، به دایره مسائل و مباحث آن افزوده شد. با بذل عنایت به این نکته مهم که دانش فقه در طول تاریخ حیات خود، همواره از عرف دست کم به عنوان ابزاری در تفسیر نصوص بهره گرفته، و این امر به خصوص در مباحثی چون معاملات، بسیار آشکار و نمایان است، می‌توان گفت که فقه اسلامی همواره در مسیر ارائه قوانینی هماهنگ با عرف جامعه حرکت کرده، و برخورد آن با قوانین عرفی، در صورتی که با اصول کلی شرع اسلامی سازگار باشد، اصلاح و عرضه مدون آنها با ایجاد الزامی دینی بر اجرای آنها بوده است.

اکنون باید به این نکته توجه کرد که برای کشوری چون ایران، با تاریخ گسترده حقوق در دوره پیش از اسلام، ورود اسلام زمینه‌ای برای اصلاحات اساسی در نظام حقوقی نیز بوده است. اسلام که پس از کوتاه زمانی از ظهور، بینه وسیعی از ماوراءالنهر تا اندلس را در بر می‌گرفت، شرایط بی‌سابقه‌ای برای همگی مسلمانان و از جمله ایرانیان فراهم

تنظیم شده است (نک: ابوعلی مسکویه، ۶۳۱/۸، ۶۸). در این متن، اردشیر با ذکر مقدماتی، وارثان تختش را وصیت می‌کند که اگر امر رعایا را در راه صلاح نیافتند و توان اصلاح آن را در خود ندیدند، در خلع خویش از شاهی درنگ نوزند (همو، ۶۲/۸) و زمام امور را به فردی باصلاحیت سپارند؛ اما این سخن در عهد اردشیر که در صورت عدم صلاحیت شاه، مردم می‌توانند او را از قدرت براندازند (همو، ۶۷/۸)، به ظاهر صورت پند و هشدار دارد و کوششی در جهت قانونی کردن آن صورت نگرفته است.

درباره قانون‌بخشی به نظام اداری و مالی کشور، اردشیر گامهایی مهم برداشته، و پایه‌ای مستحکم و قانونمند برای سلسله ساسانی بنا نهاده است. مندرجات متنی که گویا از خدای نامه به منابع اسلامی راه یافته، و با عنوان رساله اردشیر شناخته شده است، نشان از توجه اردشیر به وضع قوانین و تنظیماتی در باره امور اداری و مالی کشور دارد؛ در این متن مقرراتی در باره چگونگی استخدام و نظارت بر کار داوران، دبیران، مأموران مالیات و دیگر کارگزاران، شیوه پذیرش سفیران، تعدیل قوانین مربوط به مالیات، قوانینی در باب شهرسازی و آبادانی، و به عنوان ضامنی برای اجرای بسیاری از قوانین، تدابیری برای موقعیت خاندانهای اشرافی مضبوط گشته است (برای متن، نک: *نهایه الارب*، ...، ۱۸۶ بی؛ فردوسی، ۵۸۷-۵۸۹).

قوانین اداری - مالی در متن مشهور به «عهد شاپور به هرمز» صورتی کامل‌تر یافته، و افزون بر تعدیل نظام مالیاتی که بر آن تأکید فراوان شده است. موضوعاتی چون مقرراتی برای بخششها و پادشاهای شاهانه، قواعدی برای شرایط انتخاب وزیر، حوزه عمل اور روش برخورد با خطاهای او، قواعدی مربوط به کارکرد بازرسان و جاسوسان، تکمیل قوانین مربوط به خدمات کارگزاران دولتی، وضع مقرراتی برای محدود ساختن نفوذ درباریان و نیز فرماندهان نظامی و بی‌جویی هدف «امنیت برای عامه مردم» از مباحث مهم آن است (نک: ابوالحسن عامری، ۲۹۶، ۲۹۸، جم؛ تعالی، ۴۹۵-۴۹۸؛ جهشیاری، ۱۰-۱۱؛ برای اصلاحات انوشیروان در قوانین مالی، نک: ابوعلی مسکویه، ۱۰۲/۸): «کارنامه انوشیروان».

در نامه سیاسی منسوب به اردشیر و مشهور به نامه تسر که در بردارنده اطلاعات مهمی درباره اصلاحات قانونی اردشیر است، از برخی اصلاحات وی در حیطه حقوق مدنی و جزا نیز سخن رفته که صحت انتساب آن به اردشیر از سوی برخی صاحب‌نظران با تردید روبه‌رو گشته است (برای متن آن، نک: ابن اسفندیار، ۱۵ بی؛ برای نقد انتساب، نک: کریستن سن، 65؛ بویس، 1؛ برای بحثی درباره حقوق عمومی ساسانی، نک: نصر، 141 ff).

نظام قضایی: در قانون نامه مادیان از دوره از قاضیان، داوران خرد و داوران کلان، سخن به میان آمده که این رده‌بندی بر پایه صلاحیت دادرسی آنان بوده است. در صورتی که یکی از طرفین دعوی، نسبت به داوری یک قاضی خرد تقاضای فرجام می‌کرد، دعوی به داور کلان

آورد تا از انزوای خود بیرون آیند و با دیگر فرهنگها نیز آشنا گردند و این آغازگر حرکت مسلمانان به سوی یک همگرایی نسبی در نظام حقوقی در کنار همگرایی دینی آنان بوده است. این عامل همراه با تحولات رخ داده در ساختار اجتماعی ایران، مانند الغای نظام پیشین طبقاتی بر اثر گرویدن به اسلام، موجب شده است تا ایرانیان برخی از ویژگیهای خود را در عرصه حقوق که آن را با شرایط جدید فرهنگی خود ناسازگار می‌دیدند، به تاریخ سپارند و از این همگرایی حقوقی استقبال نمایند.

اما باید توجه داشت که برخی از ویژگیهای حقوق عرفی ایران، برخاسته از خصوصیات اقلیمی و دیگر شرایط محیطی بود که زمینه آن با پذیرش اسلام کماکان وجود داشت و در برخوردهای فقهی، لازم می‌نمود که نسبت به این زمینه‌ها با دیده اعتبار نگریسته شود. در واقع باید توجه داشت که بخشی از اختلافات فقیهان ناشی از اختلاف آنان در عرف مورد اعتبارشان بوده است. به عنوان نمونه، مقررات آبیاری و توزیع آب در سرزمینهای اسلامی و از جمله ایران، عمدتاً ابقای همان مقررات سنتی آبیاری است که به اقتضای شرایط اقلیمی در آنها معمول بوده است. اختلاف کهن فقهی در جواز یا ممنوعیت فروش آب، ناشی از آن است که در نظامهای سنتی آبیاری، مالکیت آب اغلب تابعی از مالکیت زمین بوده است و فروش آب تنها در مناطقی چون یزد و شمال خراسان موضوعیت داشته که آب و زمین در تملک مالکان متفاوت بوده است (نک: ابوداود، ۱۹۴: ۷/۸۷۲، EI²).

به رسمیت شناختن شیوه‌های داد و ستد «ده یازده» و «ده دوازده» که در میان ایرانیان تداول داشت و در فقه نیز با همین نام فارسی شناخته شد، از دیگر نمونه‌های تأثیر عرف بر گسترش مباحث فقهی است (ابوداود، ۱۹۲، ۱۹۵؛ نیز نک: کرابیسی، ۲۳۰/۸).

تفکیک تدریجی امور عرفی و امور شرعی، با آنکه از هنگام ورود اسلام به ایران، پیشینه دارد، اما در سطحی گسترده و با تمایز تشکیلات دیوانی آنها از عهد صفویه دیده می‌شود؛ امور شرعی که عمده مباحث مربوط به حقوق خصوصی و بخشی از حقوق جزا را در برمی‌گرفت، در حیطه اقتدار عالمان دینی، و امور عرفی که زمینه‌هایی چون برقراری نظم و امنیت و سامان بخشی به نظام مالی و اداری و حوزه‌هایی از جزا را در برمی‌گرفت، مستقیماً در حیطه اقتدار شاه و منصوبان او قرار داشت (صالح، ۲۰۸؛ کدیور، ۱۴۴؛ بی).

۴. تدوین قانون: بی‌تردید پس از استقرار اسلام در کشور ایران، انتظار چنان بود که قانون‌نامه‌های عصر ساسانی که بر پایه دین زردشتی مدون گشته بود، از اعتبار ساقط شده، قوانین مبتنی بر شریعت اسلامی جایگزین آن گردد؛ اما در اینجا باید به نکته‌ای ظریف توجه داشت و آن این است که بخشی از قوانین مدون عصر ساسانی، بدون اتکا بر مبانی دینی، بر اساس نیازهای عرفی پدید آمده، و با اصول شریعت اسلامی نیز در تعارض نبوده‌اند. به عنوان نمونه باید به قوانین مالیاتی اشاره کرد که در دوره اسلامی تقریباً به همان شکل پیشین اجرا می‌شده‌اند (برای قوانین اداری و مالیاتی، نک: بخشهای بعد).

به هر حال در طبقه‌بندی شاخه‌های گوناگون حقوقی، حوزه حقوق خصوصی به طور عام و مباحث حقوق اساسی، حقوق جزا و نظام قضایی، از مباحث حقوق عمومی، اساساً دگرگون شدند و قوانینی جدید بر پایه شریعت و البته با کوششی در جهت نهایت همخوانی ممکن با نظام پیشین عرفی جایگزین گشت. حاصل این کوشش پدید آمدن صدها اثر در فقه عمومی یا تک‌نگاری در زمینه‌های اختصاصی فقه بود که در کنار بخشهای عبادی فقه، حوزه‌های حقوقی را نیز در برمی‌گرفت.

پدیده اختلاف مذاهب فقهی اتفاق بر قانونی واحد را منتفی می‌ساخت و مانع از آن بود که یکی از نوشته‌های شاخص فقهی، به عنوان مبنایی برای تنظیم روابط حقوقی و دادرسی در سراسر کشور معین گردد. به هر تقدیر، در سراسر دوره اسلامی، چه در ایران و چه در دیگر سرزمینهای مسلمانان، با آنکه تدوین حقوقی در قالب نوشته‌های فقهی بود، اما قوانین صورت منطقه‌ای نداشت و اگر چنین عاملی در آن مؤثر بود، این تأثیر در قالب مذاهب فقهی دیده می‌شد. در ایران، این اندیشه که بتوان به جای پیروی از مذهبی واحد، مجموعه‌ای از قوانین گزیده از مذاهب گوناگون را مورد عمل قرار داد، چندی در سده‌های ۳ تا ۴ ق، هوادارانی داشت (نک: د. ۴۵۰/۸، ۴۵۰/۸). اما چنین روشی پایدار نماند. به هر روی، گونه‌ای از چندگانگی قانونی در حیطه مذاهب شناخته شده فقهی، به خصوص در ایران که تنوع مذاهب فقهی در آن چشمگیر بود، وجود داشت و راههایی نیز برای فصل خصومت میان پیروان مذاهب مختلف پیش‌بینی شده بود.

ب- حیطه‌های گوناگون حقوق:

۱. حکومت و نظام سیاسی: در طول دو سده نخست هجری، ایران توسط حکمرانان محلی اداره می‌شد که همگی به نحوی تحت تابعیت خلافت اسلامی بوده‌اند، اما از سده ۳ ق به بعد که استقلال سیاسی در ایران پای گرفت، باید درباره سرچشمه‌های قدرت سیاسی در این کشور به جست‌وجو و تحقیق پرداخت. تا پیش از غزنویان، می‌توان قدرتهای مستقل سیاسی در ایران را در ۳ گروه اصلی طبقه‌بندی کرد: گروهی که تابعیت ظاهری خلیفه را پذیرفته بودند و به طور نظری به عنوان نماینده تام‌الاختیار خلیفه و با اصطلاح اسلامی «امیر» در قلمرو خود شناخته می‌شدند؛ گروههای مذهبی خاص چون علویان و خوارج که شخص اول حکومت را «امام» می‌شمردند و درباره انتخاب، خلع و اختیارات امام مبانی دینی خاص خود را داشتند؛ گروهی دیگر که میراث‌بر سنت سیاسی ایران ساسانی بوده‌اند و با عنوان «شاه» خوانده می‌شدند (حضور، ۶۴؛ نیز نک: د. ۷۰۶/۲).

اصطلاح سلطان با ظهور غزنویان و پس از آن تا قرن‌ها در جهان اسلام، اهمیت خاصی داشت. در این اصطلاح سلطان کسی بود که به حکم شوکت و قدرت لشکر بر مسلمانان مستولی باشد (فضل‌الله، ۸۲). در مباحث نظری سیاسی، همچون متون «احکام السلطانیه» (قرن ۵ ق)، اینگونه از دستیابی به حکومت، مشروع شناخته نشده بود، اما به خصوص پس از برچیده شدن خلافت عباسی در اواسط سده ۷ ق، به

مقررات ناظر به مخارج نیز در سده‌های نخستین به شدت متکی بر قوانین ساسانی بوده است. به عنوان نمونه‌ای بارز باید به نظام پرداخت «بیستگانی» به طیفی از مأموران دولت اشاره کرد که در طول سده‌های پیش از مغول پابرجای بوده است (نک: ابن حوقل، همانجا؛ خوارزمی، ۶۶-۶۵؛ انوری، ۷۹ بی). در عصر سلجوقی گامهای درخور توجهی در اصلاح نظام اداری برداشته شد که بی‌شک شخصیتی چون نظام‌الملک در این باره نقشی اساسی داشته است (نک: نظام‌الملک، ۲۲ بی؛ برای اصطلاحات دیوانی در دوره غزنوی و سلجوقی، نک: انوری، سراسر کتاب).

در دوره ایلخانان مغول، بخش مهمی از اصلاحات قانونی غازان خان، ناظر به بازنگری و تنظیم قوانین اداری و مالی بود که زمینه‌هایی چون قانونمند کردن تعیین و گردآوری مالیاتها، سامان بخشی به انتقال اموال میان ولایات، نظارت بر ضرب مسکوکات، قانونمند کردن فرمانهای دولتی و دفع مزاحمت‌های مأموران از مردم را دربر گرفته است (نک: رشیدالدین، ۱۴۰۸/۲ بی). در نتیجه این اصلاحات، نظامی قانونمند بر امور کشوری حاکم گشته بود که بر تفویض اعمال و مناصب به وزرا تا کارگزاران خرد، و نیز بر تفویض مناصب شرعی ناظر بود (نک: نخجوانی، نیز شریک امین، سراسر کتاب).

تزوکات تیموری نیز در صورت صحت انتساب مضامین آن به تیمور، نمونه‌ای از پرداخت به تنظیمات دیوانی است (برای انتساب، نک: ه.د، ۶۲۲/۵ بی) و گامهای بعدی، اصلاحات تدریجی و محدودی است که در عصر ترکمانان و صفویان در این باره صورت گرفته است (نک: میرزا رفیعا، نیز بوسه^۲، سراسر کتاب؛ برای مروری بر تاریخ حقوق اداری ایران، نک: سنجابی، ۲۵-۳۶؛ جعفری، ۷۲ بی).

۳. حقوق خصوصی و حقوق جزا: در طول سده‌های متمادی از صدر اسلام تا عصر نوین، در ایران همچون دیگر سرزمینهای اسلامی، بخش مهمی از مباحث مربوط به حقوق خصوصی و حقوق جزا در حوزه شریعت قرار داشته، و از همین رو، سیر گسترش آن در تاریخ فقه اسلامی قابل جست‌وجوست (نک: بخش علوم و معارف اسلامی در همین مقاله). با اینهمه، باید در نظر داشت در زمینه‌هایی که مباحث حقوق خصوصی یا جزا با اعمال حاکمیت دولتها وجوه مشترکی می‌یافت، موضوع از صورت صرفاً شرعی خارج می‌شد و دولت اعمال نظارت بر آن را لازم می‌دید. شاخص‌ترین زمینه، نظارت دولتی بر فعالیت‌های گوناگون صنفی و اعمال تجاری بود که در قالب مقررات «جسبه» شکل گرفته، و نهادینه شده بود (برای تاریخ جسبه در ایران پیش از مغول، نک: یادکوبه، سراسر کتاب).

نظارت بر امور اقلیت‌های دینی و اموری چون احیای موات و اموال بی‌وارث، به طور معمول در حوزه اختیارات دولت قرار داشته، و تنها در برهه‌هایی چون عصر صفویه، صورت شرعی - دولتی یافته است، اما

تدریج مشروعیت سلطان مورد تأیید قرار گرفت (نک: مصنفک، ۷۸؛ فضل‌الله، همانجا). در عصر صفوی، کوشش می‌شد که مشروعیت سلطان به نحوی مؤید از سوی شخصیتی دینی - همچون محقق کرکی - به عنوان نایب امام عصر (ع) باشد (مثلاً خوانساری، ۱۶۸۵-۱۶۹۰).

فارغ از مسأله مشروعیت، برای ارائه تصویری از حقوق اساسی ایران در برهه‌های تاریخ و بررسی مباحثی چون قوانین محدود کننده اختیارات شاه، قوانین متعادل کننده رابطه شاه و مقامات دولتی و مذهبی، قوانینی برای چگونگی انتخاب ولی عهد و عزل شاه، هنوز اطلاعات تاریخی به نحوی شایسته گردآوری، ارزیابی و تحلیل نشده‌اند؛ اما به خصوص برای سلسله‌هایی نسبتاً باثبات چون سلجوقیان و صفویان، به نظر می‌رسد که قوانینی از این دست وجود داشته‌اند (برای نمونه، نک: جعفری، ۱۶ بی).

۲. مقررات مالی: چنین می‌نماید که مقررات مالی در دوره نخست اسلامی نسبت به عصر ساسانی تغییراتی بس محدود داشته است، چه، پس از فتح ایران در عهد خلیفه دوم، بخش مهمی از مقررات پیشین نه تنها در ایران محفوظ ماند، بلکه تا حدی به دیگر بخشهای قلمرو خلافت نیز تعمیم یافت (نک: ابن آدم، ۲۱-۲۲، ۲۸، جم). تأسیس دیوان و تنظیمات مالی خلافت اسلامی از همان آغاز بر پایه الگوهای ایرانی بود، تا آنجا که تا اواخر قرن نخست هجری، دست کم دیوان عراق و سرزمینهای شرقی آن، حتی به زبان فارسی بود و تنها به کوشش حجاج ابن یوسف به زبان عربی برگردانده شد (نک: یعقوبی، ۲۳۴/۲؛ بلاذری، ۲۹۸). تا اواسط سده ۲ق، خراج یا مالیات بر زمین در نواحی ایران تقریباً بر اساس همان مقررات عهد ساسانی محاسبه و دریافت می‌شد و تغییر شرایط اقلیمی و اقتصادی، گاه تجدید نظرهایی را اقتضا می‌کرد که امکان آن در محافل فقهی قرن دوم مورد گفت‌وگو بود. از آن میان قاضی ابویوسف، بر این مبنا تکیه داشت که سنت‌های کهن بلاد عجم که ورود اسلام آنها را تغییر نداده باشد، حتی در صورت شکوای پردازندگان خراج به امام، قابل تغییر نخواهد بود (همو، ۴۳۵؛ فس: ابویوسف، ۲۵، جم).

به هر حال اصلاح قوانین اجتناب‌ناپذیر بود و این جریان است که پس از استقرار خلافت عباسی به نحو محسوسی آغاز گشت و کسانی چون حفصویه دبیر ایرانی در این جریان نقشی اساسی ایفا نمودند (نک: ابن ندیم، ۱۵۰؛ ابن طقطقی، ۶۰۷). از اقدامات بعدی باید تحریر مجدد قوانین خراج در ۱۷۹ق (جهشپاری، ۱۸۲-۱۸۶) و پذیرش تغییرات در ناحیه بندی خراج ایران (مثلاً قم در ۱۸۹ق) را برشمرد (نک: قمی، ۱۰۱). با وجود خراج‌نامه‌های عمومی، مقررات معمول برای گردآوری خراج در نواحی مختلف ایران، به صورت مکتوب بود که عنوان «دستور» یا حتی «قانون» داشت که درباره نمونه‌هایی از آن، گزارشهای روشنی رسیده است (مثلاً نک: ابن حوقل، ۴۷۰؛ قمی، ۱۲۲، جم؛ برای نظام خراج، نک: لمتن^۱، نیز مدرسی، سراسر کتاب).

بخش وسیعی از مباحث حقوق خصوصی همواره از مداخله مقامات غیر شرعی برکنار بوده است. رخدادهایی چون اقدام غازان خان به وضع قوانینی در باره تشدید ممنوعیت ربا و معاملات غبنی، و نیز تعدیل مهریه در ازدواج (نک: رشیدالدین، ۱۴۸۹/۲-۱۵۰۲) در تاریخ حقوق ایران بسیار نادر بوده است.

در زمینه حقوق جزا، جرایم سیاسی همواره خارج از حیطه محاکم شرع قرار داشته است، اما برخی از جرایم عادی سنگین و مخل نظم و امنیت عمومی همچون قتل نیز تحت نظارت حکومتها بوده، و گاه قوانینی خارج از حیطه احکام شرعی برای آن مقرر می شده است (مثلاً نک: میرزا رفیعا، ۳، ۲۰، ب، جم). نمونه هایی از وضع قوانین سخت در برخورد با دیگر جرایم عادی، چون می گساری و فحشا در تاریخ حقوق ایران، نمونه هایی بس اندک داشته است (مثلاً نک: رشیدالدین، ۲۱۲-۱۵۰، ۱۵۴).

۴. نظام دادرسی: از ورود اسلام به ایران تا عصر نونین، نظام دادرسی نیز به طور غالب بر محور شریعت قرار داشته، و مناصب قضایی در اختیار فقیهان بوده است. عمل فقیهان بر اساس مذاهب در جریان دادرسی که تشتت در امر قضا را در پی داشته، در طی سده های یکی از نگرانی های اصلی بوده است. از نخستین نمونه های نقد در این باره، گفتار ابن مقفع عالم نامور ایرانی (د ۱۴۲ق/۷۵۹م) خطاب به منصور عباسی است که به عنوان راه حل خلیفه را ترغیب کرده، تا شیوه های قضایی و روش های دستیابی بر حکم را مدون سازد و آن را به سان دستور عملی به همگان ابلاغ نماید (نک: ص ۳۱۶-۳۱۷). در دوره های پسین، کوششهایی در چارچوب فقه برای سامان بخشی به شیوه های قضا در قالب کتب «ادب القضاء» صورت گرفت که برخی از فقیهان ایرانی، چون ابومحمد ناصحی قاضی القضاة خراسان (د ۴۴۷ق) در تدوین آن نقش مؤثری داشته اند (نک: ه، ۳۱۸۷-۳۱۹).

تا پیش از پایگیری سلسله های مستقل ایرانی، نواحی مختلف ایران نیز از نظر دادگستری تحت پوشش سازمان قضایی خلافت مرکزی بود که از اوایل عهد عباسی فقهی برجسته به عنوان قاضی القضاة بغداد در رأس آن قرار داشت (ماوردی، ۶۵، بی). در دوره های پسین، دولتهای مستقل ایرانی با اختلافی محدود در جزئیات، از الگویی مشابه پیروی می کردند. در باره مناصب قضایی و قوانین ناظر بر وظایف آنها در این دوره، افزون بر موازین شرعی، مقرراتی حکومتی نیز وجود داشته که نمونه هایی از آن در منشورهای قضایی بازمانده از عصر سلجوقی به ثبت رسیده است (مثلاً نک: رشید و طواط، ۷۴-۷۷؛ نظام الملک، ۴۸-۴۹؛ نیز نک: انوری، ۱۹۴، بی).

در دوره ایلخانان، دستگاه قضایی روی به فساد روزافزون نهاد و از همین رو، در اصلاحات قانونی غازان خان، بخشی به اصلاح قوانین انتخاب قضاة شرع و نظارت بر کار ایشان و برخی جزئیات آیین دادرسی، حتی قانون مرور زمان اختصاص یافته است (نک: رشیدالدین، ۱۲۸۷/۲، بی). این قوانین دست کم از عهد ایلخانان به بعد، نتوانست جور

قضاة فاسد را از میان ببرد و این نابسامانی به خوبی در ادبیات بازمانده از این دوره بازتاب یافته است (عبید زاکانی، ۲). شاید همین نابسامانی روزافزون موجب گشته بود تا در عهد صفویه، اختیارات قضایی میان دو منصب شرعی و عرفی توزیع گردد، به گونه ای که در رسیدگی به برخی از مراعات مهم، دیوان بیگی به عنوان قاضی عرف در کنار «صدر» به عنوان قاضی شرع در صدور حکم مشارکت داشته است (نک: میرزا رفیعا، همانجا؛ جعفریان، ۷۸-۷۹). چنین می نماید که نه صفویان و نه زمامداران بعدی، هیچ گاه توفیق کافی در جهت تفکیک وظایف دو مرجع قضایی نیافتند (همانجا) و نابسامانی دستگاه قضایی، در طی سده های بعد کمابیش در ادبیات این دوره ها بازتاب یافته است.

دستگاه مظالم که برای رسیدگی به خطاها یا تخلفات قضایی، با الگوبری از روش شاهان ساسانی در اوایل عصر عباسی پدید آمد (نک: ماوردی، ۷۷)، مستقیماً زیر نظر شخص خلیفه بود و در مراکز گوناگون حکومتی، نمایندگان داشت (مثلاً برای گرگان، نک: ذهبی، ۳۰۹/۲). در عصر حکومت های مستقل، این دستگاه با حساسیت اداره می شد و ریاست عالی آن با شخص شاه بود (مثلاً نک: مقدسی، ۲۵۷؛ نیز انوری، ۲۰۳-۲۰۴؛ شریک امین، ۱۴۸؛ برای تاریخ دادرسی، نک: راوندی، سراسر کتاب).

ج- حقوق نونین در ایران: با وجود چندین موج اصلاحات کشوری، اداری و نظامی در سده های اخیر در ایران، از جمله در عهد صدارت امیرکبیر، گام های برداشته شده در باب قضا و قانون، بیش از اصلاحاتی محدود نبوده است. نخستین نهاد دادرسی به شیوه ای نونین با عنوان «دیوان خانه» در عهد امیرکبیر (میان سده ۱۳ق) تأسیس گردید؛ این دیوان خانه در عرض محاضر شرع جای داشت و قادر بود تنها به امور عرفی رسیدگی کند که مرز روشنی هم میان آن با امور شرعی تعیین نشده بود (نک: راوندی، ۲۴۵، بی). کوششی در جهت تدوین قوانینی با الگوبری از قوانین فرانسه آغاز شد که در عمل به سرانجامی نرسید (نک: صالح، ۲۲۷-۲۲۸) و سالها بعد برخورداری از «عدالت خانه» به شیوه ای نونین، به عنوان خواسته ای که هنوز تحقق نیافته بود، از آرمانهای نهضت مشروطیت ایران قرار گرفت.

حقوق ایران در عصر مشروطه و پیامدها: فرمان مشروطیت در ۱۴ جمادی الثانی ۱۳۲۴ق/۱۴ مرداد ۱۲۸۵ش از سوی مظفرالدین شاه قاجار صادر شد و در پی آن، در ۱۴ ذیقعد/۹ دی همان سال قانون اساسی مشروطه با عنوان «نظام نامه اساسی» در ۵۱ اصل به تصویب نخستین مجلس مؤسسان رسید. ناکافی بودن این اصول در برآورده ساختن خواسته های عمومی، زمینه ای بود تا اصولی به عنوان متمم قانون اساسی پیشنهاد گردد که این متمم نیز در ۲۹ شعبان ۱۳۲۵ق/۱۶ شهریور ۱۲۸۶ش به تصویب رسید (برای دیگر اصلاحیه ها بر قانون اساسی مشروطه، نک: همو، ۲۵۳-۲۵۸). مهم ترین دست آورد قانون اساسی برای حقوق ایران، محدود کردن اختیارات شاه و الغای سلطنت استبدادی، قانونی کردن حق حاکمیت مردم و تعریف جایگاه مجلس به

شرعی سخن به میان آمده است، بدون آنکه در این باره، قوانینی مدون عرضه شده باشد.

حقوق ایران در دوره جمهوری اسلامی: پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷ش) و استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران، مجلس خبرگان به عنوان مجلس بنیان‌گذار برای بررسی پیش‌نویس قانون اساسی جدید تشکیل گشت، در آبان‌ماه ۱۳۵۸ قانون اساسی در مجلس یاد شده تصویب شد و در آذرماه همان سال، با همه‌پرسی به تأیید رسید. برجسته‌ترین ویژگی قانون اساسی جدید، الغای نظام سلطنتی در ایران و جایگزینی آن با نظام دینی ولایت فقیه بود (نک: اصل ۵). از دیگر ویژگی‌های این قانون، تکیه بر آرمانهای انقلاب اسلامی چون دستیابی به عدالت اجتماعی، آزادی و استقلال و احیای مفاهیم اصیل اسلامی چون امت اسلامی از یک‌سو، و آرمانهای انسان‌دوستانه در جهت رعایت حقوق انسانی به طور عام از سوی دیگر است. این قانون در ۱۳۶۸ش مورد تجدید نظر قرار گرفت که تغییرات مهم آن در زمینه‌های مربوط به شرایط و وظایف رهبری، جایگاه رئیس‌جمهور و ارتباط آن با قوای سه‌گانه، ریاست قوه قضاییه و اختیارات شورای نگهبان بوده است.

به عنوان نتیجه طبیعی انقلاب اسلامی و بر مبنای اصل چهارم قانون اساسی، از همان آغاز استقرار جمهوری اسلامی، روند بازنگری در قوانین پیشین آغاز گردید که در این بازنگری رویکرد انطباق قوانین با احکام شرعی یا استخراج قوانینی جدید بر اساس مبانی فقهی به نحو بارزی دیده می‌شد. با اینهمه، به سبب تفاوت چشمگیری که میان قوانین پیشین از جهت انطباق با احکام شرعی وجود داشت، همگی این قوانین به یک اندازه دستخوش تغییر نگشته‌اند. از آن میان، قانون مدنی که بیش‌تر دقت شایانی در جهت همخوانی آن با احکام شرعی مصروف شده بود و نیز قوانین آیین دادرسی و ثبت، تنها در مواد محدودی تغییر یافت و برخلاف آن، قوانین کیفری دچار تحولی اساسی گشت.

تهیه مجموعه قوانین «مجازات اسلامی» متشکل از «قانون حدود و قصاص»، «قانون دیات» و «قانون راجع به مجازات اسلامی» همگی مصوب ۱۳۶۱ش و بخش دیگری با عنوان «قانون تعزیرات» مصوب ۱۳۶۲ش از گام‌های مهم در جهت تدوین قوانین جزایی جامع مبتنی بر احکام شرعی بوده است. از این میان قانون تعزیرات همچنان به اعتبار خود باقی است و دیگر بخشهای مجازات اسلامی، با یک قانون‌نامه جامع با عنوان «قانون مجازات اسلامی» مصوب ۱۳۷۰ش جایگزین گشته است.

برقراری ارتباطی مستحکم میان حقوق جمهوری اسلامی ایران و فقه اسلامی (خاصه مذهب امامی)، خود در طی دو دهه زمینه مساعدی برای گسترش مباحث فقهی با تکیه بر نیازهای عملی و با عنایت به ضرورت‌های اجتماعی و در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان پدید آورده، و افزون بر گستردن زمینه‌های مطالعات در حیطه‌های گوناگون فقهی - حقوقی، فضای مناسبی برای گسترش مباحث پایه‌ای فلسفی، تاریخی و

عنوان مهم‌ترین نمود آن و تفکیک قوای سه‌گانه به سبکی همگون نظام‌های حقوقی نوین در دیگر کشورهای جهان بوده است.

با رسمیت یافتن قانون اساسی و با اندک فاصله‌ای پس از پایگیری مجلس قانون‌گذاری، زمینه توسعه حقوق به معنای نوین آن در ایران فراهم گشت، اما در عمل تا دو دهه به سبب موانعی قانون‌گذاری در حد قوانین شکلی و با روندی کند صورت گرفته است. به عنوان نقطه عطفی می‌توان به تصویب اصول محاکمات حقوقی (آیین دادرسی حقوقی) در ۱۳۲۹ق/۱۲۹۰ش اشاره کرد که از قوانین فرانسه تأثیری بسزا گرفته بود.

در طی دو دهه نخست سده ۱۴ش، جریان تدوین قوانین و روند تدریجی عرفی کردن قانون در ایران ادامه یافت و از گام‌های مهم آن، تصویب قانون تجارت در ۱۳۰۳ش، قانون مجازات عمومی به عنوان قانونی آزمایشی در ۱۳۰۴ش، انحلال عدلیه در زمستان ۱۳۰۵ش و تأسیس عدلیه جدید در اردیبهشت ۱۳۰۶ (نک: همو، ۲۳۶)، تصویب جلد اول قانون مدنی در ۱۳۰۷ش، قانون تشکیلات دادگستری در همان سال، قانون ثبت اسناد و املاک در ۱۳۱۰ش، جلد دوم و سوم قانون مدنی در سالهای ۱۳۱۳-۱۳۱۴ش، اصلاحات قانون تجارت در سالهای ۱۳۰۴-۱۳۱۱ش، قانون آیین دادرسی مدنی در ۱۳۱۸ش و قانون امور حسبی در ۱۳۱۹ش بود. در طی دهه ۳۰ و پس از آن، قوانین مصوب بیشتر ناظر به جزئیات بود و از اندک نمونه‌های قوانین جامع، می‌توان به تصویب آیین دادرسی کیفری در ۱۳۳۵ش اشاره کرد.

به طور کلی در باره خاستگاه قوانین این دوره، باید توجه داشت که قانون‌گذاران در پی جویی راهی برای جمع میان اقتضای شریعت و اقتضای حقوق عرفی جدید در تکاپو بوده‌اند. در این میان، قانون مدنی ایران و به خصوص کتاب اول آن بیش از همه بر پایه منابع فقه امامیه چون شرح لمعه شهید ثانی، شرایع محقق حلی و مکاسب شیخ انصاری قرار داشته است. قوانین فرانسه، سویس و بلژیک از یک سو برای تنظیم شکلی قوانین مبتنی بر شرع و پرداختن آنها به صورت مواد قانونی، و از سوی دیگر برای تنظیم بخشهایی از قانون مدنی چون احوال شخصیه و تابعیت و بخشی از قوانین آیین دادرسی و قانون تجارت که در منابع شرعی از سابقه‌ای برخوردار نبوده، مورد استفاده قرار گرفته است. گفتنی است که در جریان تدوین این قوانین، قانونهای مربوط به کشورهای اسلامی چون عثمانی و مصر نیز ملحوظ بوده است. در این میان، دو قطب شرع‌گرا و تجددگرا بیش از همه درباره قوانین کیفری اختلاف داشته‌اند؛ قانون جزایی عرفی که به صورت آزمایشی قابل اجرا بود، چه در اعمالی که به عنوان عمل مجرمانه شناخته می‌شدند و چه در تعیین مجازات‌ها از قوانین شرعی دور گشته بود؛ وجود همین ویژگی موجب شده بود تا در ماده پایانی آن (ماده ۳۴۸)، گفته شود که «مجازات‌های مقرر در این قانون در باره مقصرین فقط از حیث جنبه سیاست عرفیه و حفظ انتظامات ملکیه است»، اما در ادامه از صلاحیت «محکمه جنایی اختصاصی» در اجرای حدود و تعزیرات

جامعه‌شناختی را درباره حقوق و فقه فراهم کرده است.

Denkard, Books 3-4, tr. R. E. Kohyar, The Sacred Books of the East, 1876-1900, Book 8, tr. E. W. West, ibid, 1897; Dumézil, G., *Mitra-Varuna*, Paris, 1948; EI²; Gesenius, W., *A Hebrew and English Lexicon*, Boston, 1906; Herodotus, *The History*, tr. G. Rawlinson, e-Text, World Library, 1991; *Iranica*; Josephus, F., *Against Apion*, tr. H. St. J. Thackeray, Loeb Classical Library, 1926; Kent, R.G., *Old Persian*, New Haven, 1953; Korošec, V., *Keilschriftrechte, Handbuch der Orientalistik*, ed. B. Spuler, Orientalisches Recht, Leiden/Köln, 1964; Lambton, A.K.S., *Landlord and Peasant in Persia*, Oxford, 1954; Minorsky, V., *Tadhkirat al-Muluk, A Manual of Safavid Administration*, London, 1943; Nasr, T., *Essai sur l'histoire du droit persan dès l'origine à l'invasion arabe*, Paris, 1933; Nawabi, M., *A Bibliography of Iran*, Tehran, 1987; Olmstead, A.T., *History of the Persian Empire*, Chicago, 1948; Plato, *Laws*, tr. B. Jowett, e-Text, World Library, 1991; id., *The Seventh Letter*, tr. J. Harward, ibid; Plutarch, *Artaxerxes*, tr. J. Dryden, ibid; Shaki, M., «The Concept of Obligated Successorship in the Madiyan i Hazar Dadistans», Monumentum H. S. Nyberg, *Acta Iranica* 5, 1975; West, E.W., *Grundriss der iranischen Philologie*, Strassburg, 1895, vol. II; Widengren, L., *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965; Xenophon, *The Economist*, tr. H.G. Dakyns, e-Text, The Project Gutenberg, 1998.

احمد باکجی

XI. هنر

پیش از اسلام:

روزگار مادها و هخامنشیان:

هنر مادها: آثار هنری نسبت داده شده به مادها، به علل گوناگون چون دوره نسبتاً کوتاه حکومت و درآمیختگی تمدن و فرهنگ آنان با هخامنشیان از نظر شمار اندکند؛ اما برخی از اشیاء گنجینه‌های جیحون و زیویه به آنان نسبت داده شده است. در میان پیشکش آورندگان در سنگ نگاره‌های تخت جمشید آنان حامل دست ساخته‌های فلزی، جنگ افزار و زیورهای زرینند که نشانه مهارتشان در فلزکاری به شمار می‌آید. برخی از باستان‌شناسان نیز در آثار به دست آمده از لرستان، حسنلو و کلاردشت قرابتی با هنر مادی یافته‌اند (گیرشمن، هنر ایران... ماد... ۲۷، ۴۲، ۹۱؛ نک: هیل، 23؛ فریر، 187؛ واندنبرگ، 32).

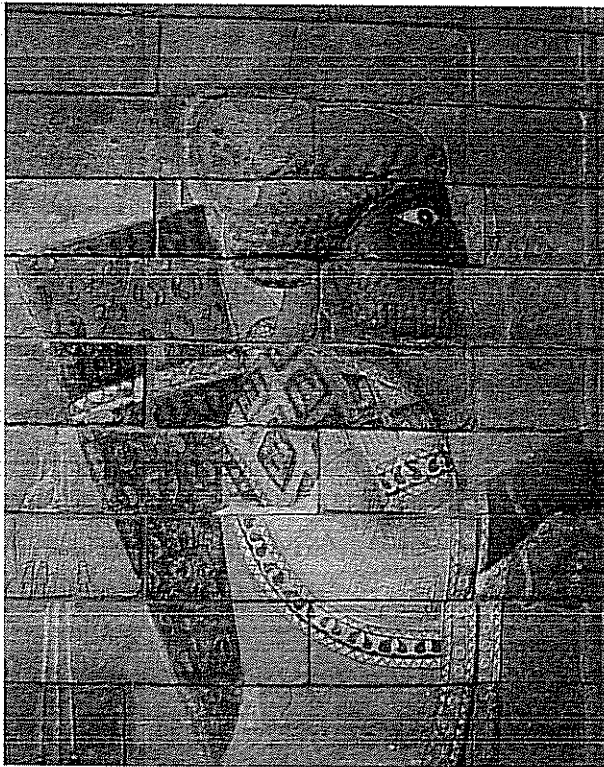
هنر هخامنشیان: هنر هخامنشیان چون دیگر ویژگی‌های این امپراتوری - چه از دیدگاه سیاسی - اجتماعی و چه از نظر فرهنگی - هنری - در جهان باستان همانند نداشت. تمدن هخامنشی بر خلاف تمدن یونانی که از نظر تشکیلات سیاسی هرگز از دولت شهرها تجاوز نکرد، شاهنشاهی بزرگی از ملتها و نژادهای گوناگونی پدید آورد و امپراتوری وسیعی را شکل بخشید که در به هم پیوستگی و روابط انسانی حاکم بر آن، نه تنها در جهان باستان، که در دنیای جدید نیز مانند آن شکل نگرفت. این ویژگی را در هنر هخامنشی نیز به خوبی و آشکارا می‌توان دید (گیرشمن، همان، ۱۲).

هنر هخامنشی را برخی از پژوهشگران آمیزه‌ای از هنر ملتهای گوناگونی می‌دانند که دولت جهانی هخامنشی را تشکیل داده بودند. درست است که این هنر عواملی را از هنرهای سرزمینهای تابع خود چون اورارتو، بابل، آشور، ماد و حتی سرزمینهای بسیار دور چون مصر و جز آن برگرفته بود، اما این عوامل را با روح لطیف و هنر ملی ایرانی چنان درآمیخت و پدیده‌ای چنان بدیع پدید آورد که شایسته امپراتوری بزرگی شد که از شمال افریقا تا سیبری و از دانوب تا سند گسترش یافت. ویژگی مهم این هنر آن بود که آزادی عمل و خلاقیت هنرمندان

مآخذ: ابن آدم، یحیی، الخراج، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۴۷ق/ ۱۹۲۸م؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ش؛ ابن حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م؛ ابن طقطقی، محمد، الفخری، به کوشش ه. درنبرگ، پاریس، ۱۸۹۴م؛ ابن مقفع، عبدالله، «رسالة فی الصحابة»، آثار ابن المقفع، بیروت، ۱۴۰۹ق/ ۱۹۸۹م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالحسن عامری، محمد، السعادة و الاسعاد، به کوشش مجتبی مینوی، و سیادن، ۱۳۳۶ش؛ ابوداود سجستانی، مسائل احمد، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت، دارالمعرفة؛ ابوعلی مسکویه، احمد، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ ابویوسف، یعقوب، الخراج، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م؛ انوری، حسن، اصطلاحات دیوانی دوره غزنوی و سلجوقی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ اوستا؛ بادکوبه هزاره، احمد، حسب در سرزمینهای شرقی اسلامی از آغاز تا سقوط بغداد، رساله دکتری دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش؛ بلاذری، احمد، توح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ق/ ۱۹۷۸م؛ نفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، ۱۳۷۶ش؛ تعالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس، به کوشش زوتیرگ، پاریس، ۱۹۰۰م؛ جعفریان، رسول، دین و دولت در دوره صفوی، قم، ۱۳۷۰ش؛ جعفری لنگرودی، محمد جعفر، تاریخ حقوق در ایران، تهران، کانون معرفت؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الکتاب، قاهره، ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م؛ حصوری، علی، آخرین شاه، تهران، ۱۳۷۱ش؛ خوارزمی، محمد، مفاتیح العلوم، به کوشش فان فلوتن، لیدن، ۱۸۹۵م؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۸۲ق؛ ذهبی، محمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجای، قاهره، ۱۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م؛ راوندی، مرتضی، سیر قانون و دادگستری در ایران، تهران/بابل، ۱۳۶۸ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ رشید و طواط، محمد، نامه‌ها، به کوشش قاسم توسرکانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ سنجایی، کریم، حقوق اداری ایران، تهران، مهرآیین؛ سید مرتضی، علی، «الحدود و الحقائق»، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲؛ شایب ناشایست، ترجمه کتابین مزدبهر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ شریک امین، شمس، فرهنگ اصطلاحات دیوانی دوران مغول، تهران، ۱۳۵۷ش؛ صالح، علی یاشا، مباحثی از تاریخ حقوق، تهران، ۱۳۴۸ش؛ عبید زاکانی، کلیات، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، زوار؛ فردوسی، شاهنامه، به کوشش ژول مل، تهران، ۱۳۷۴ش؛ فضل‌الله بن روزبهان، سلوک الملوک، به کوشش محمد علی موحّد، تهران، ۱۳۶۲ش؛ قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین طهرانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ «کتاب استر»، ضمن عهد عتیق؛ کبیر، جمیله، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران، ۱۳۷۹ش؛ کرایسی، اسعد، الفروق، به کوشش محمد طوم، کویت، ۱۴۰۲ق/ ۱۹۸۲م؛ مارودی، علی، الاحکام السلطانیة، قاهره، ۱۳۹۳ق/ ۱۹۷۳م؛ مدرسی طباطبایی، حسین، زمین در فقه اسلامی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مصنفک جرجانی، علی، الحدود و الاحکام الفقهیة، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۱م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م؛ میرزا رفیعا، تذکرة الملوک (دستور الملوک) (نک: ما، مینورسکی)؛ نخجوانی، محمد بن هندوشاه، دستور الکتاب، به کوشش عبدالکریم علی‌زاده، مسکو، ۱۹۷۶م؛ نظام‌الملک، حسن، سیاست‌نامه، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ نوری، یحیی، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، ۱۹۲۷م؛ نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب، منسوب به اصفعی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۷۴ش؛ هدایت، شهرام، واژه‌های ایرانی در نوشته‌های باستانی (عبری، آرامی، کلدانی)، تهران، ۱۳۵۶ش؛ یشنها، ترجمه پورداود، بیمنی، ۱۹۲۸م؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۹۷ق/ ۱۹۶۰م؛ نیز:

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, tr. W.D. Ross, e-Text, World Library, 1991; Bartholomae, Ch., *Über ein sasanidisches Rechtsbuch*, Heidelberg, 1910; Boyce, M., *The Letter of Tansar*, Rome, 1968; Busse, H., *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen, an Hand Turkmenischer und Safawidischer Urkunden*, Kairo, 1959; Christensen, A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944;

به روزگار شاهنشاهی روبه گسترش هخامنشی، داریوش پایتخت را به شوش انتقال داد و ساختن کاخهای تازه را در این شهر کهن آغاز کرد. کاخ مشهور آپادانای او را، بر پایه کتیبه بر جای مانده، هنرمندانی که از سراسر امپراتوری - از ایونی و مصر تا سند و بابل - آمده بودند و با مواد و مصالحی چون چوب درخت سدر لبنان، عاج حبشه، فیروزه و عقیق خوارزم و سند به دست بنایان و معماران مادی و ایونی و ساردی بر پا داشتند. این کتیبه توانایی ایرانیان را در بهره‌گیری از هنر و ابزارها و مواد همه سرزمینهای تابع شاهنشاهی هخامنشی نشان می‌دهد (همان، ۱۳۹-۱۴۰؛ پوپ، «معماری...»، ۲۷)؛ در حالی که بازمانده آثار آپادانای شوش خود نمودار معماری نوی است که به هنر معماری هیچ یک از ملتهای تابع داریوش بزرگ شباهت ندارد و کاملاً بنایی بدیع و تازه با روح و شکل و ساختار ایرانی است و هنری نوبه شمار می‌آید.



کاشی لعابدار، نگهبان پارسی، شوش

سقف تالارهای ستوندار این کاخ بر ردیفی از ستونهای شیاردار بلند و بر پایه ستونهایی از سنگ تراش خورده و سرستونهایی به شکل پیکره گاو استوار بود که از کف تا سقف تالار ۲۰ متر بلندی داشت. چنین بلندی پروازی و چیره‌دستی در معماری را پیش از این در هنر هیچ ملتی نمی‌توان دید. کاشیهای لعابدار مینایی که دیوارهای کاخ را آراسته بود، از زیباترین آرایه‌هایی است که در تزیین بناهای مشهور دنیای باستان به کار برده شده است. کاخهای دیگری نیز در شوش پس از آپادانا بر پا شد

سرزمینهای تابع را نیز حفظ کرد. ویژگی دیگر هنر هخامنشی این بود که برخلاف هنر بسیاری دیگر از ملتها از جمله یونان و مصر، هنر جهان خدایان یا دنیای مردگان نبود، بلکه هنر مردم زنده‌ای بود که امپراتوری هخامنشی را تشکیل می‌دادند. این ویژگیها چون پلی هنر شرق و غرب متمدن جهان را به هم پیوند می‌داد (همان، ۳۷۲).



جام طلای حسنلو

ساختن بنا بر صدفه‌های سنگی از ویژگیهای معماری این عصر است. این ویژگی را از تخت سلیمان تا تخت جمشید می‌توان پی گرفت. در پاسارگاد که نخستین پایتخت هخامنشی به شمار می‌آید و به روزگار کوروش بزرگ ساخته شد، افزون بر چند تالار ستون‌دار و چند کاخ بزرگ و کوچک و آثار بازمانده از بناهای دینی مانند آتشکده‌ها، مقبره خود کوروش نیز بر پا شده است. این مجموعه که همگی از سنگ تراشیده، و بیشتر با سنگ نگاره‌ها و پیکره‌های گوناگون آراسته شده بود، در حصاری سنگی با دروازه‌های بزرگ و کوچک محصور بود. افزون بر آن، در فاصله آنها آثار آب‌نماها و حوضهایی را می‌توان دید (روف، ۲۷). هر چند از این مجموعه امروز تنها آرامگاه کوروش بر سکویی ۶ طبقه و به صورت اتاقی منفرد با پوششی خریشته مانند که همه با تخته سنگهای بزرگ مرمر مانند بنا شده، باقی مانده است، اما همین بنا که روی هم رفته ۱۱ متر ارتفاع دارد، آغازی درخشان در معماری هخامنشی به حساب می‌آید (نک: پیرنیا، شیوه‌ها...، ۵۲؛ واندنبرگ، 21-22؛ گیرشمن، همان، ۱۳۰-۱۳۵).

نقشهای برجسته بیرون زده از اشیاء چون گذشته همچنان رواج داشت. شماری از ظرفهای سیمین و زرین به ویژه جامها و صراحیهای بازمانده از این دوره به صورت پیکره شیر، گاو، بزکوهی و جز آن ساخته شده‌اند. زرگران چیره دست عصر هخامنشی در ساختن آرایه‌های گوناگون برای هرگونه کاربردی - از سنجاقهای سر و زینتهای لباس، تانیمهای نقش - دار شمشیر و کارد - هنرمندی نشان داده‌اند (نک: روف، ۴۴؛ گیرشمن، همان، ۲۶۳-۲۶۶).

دست بافته‌ها و قالیها و گلیمهای ایران عصر هخامنشی از شهرت

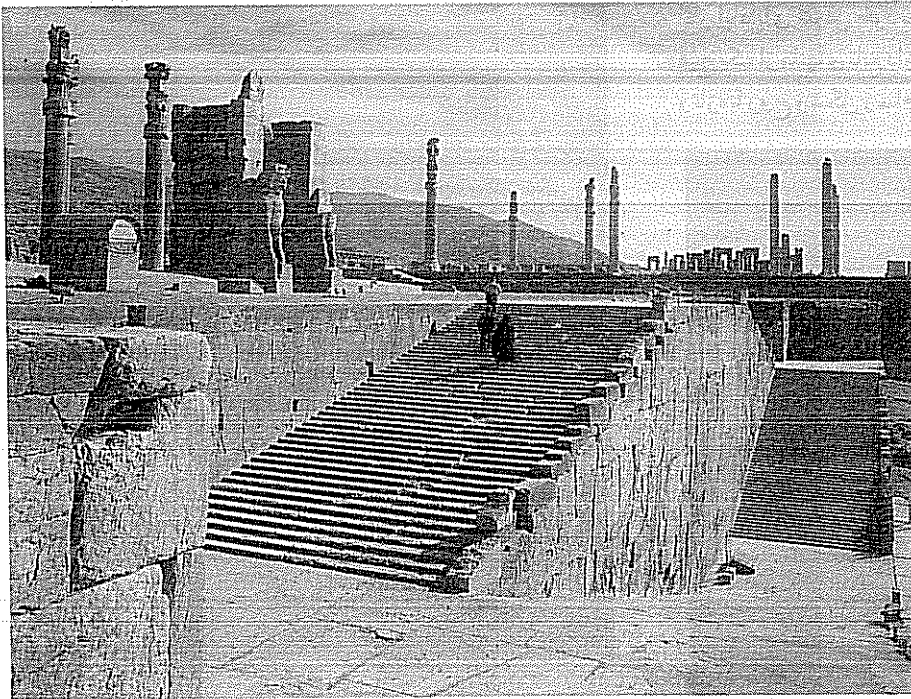
که در سترگی بنا و زیبایی آرایه‌ها با آن برابری می‌کرد. مجموعه عظیم تخت جمشید نیز که بر صفه‌ای گسترده در نزدیکی شیراز بر پا شد (واندنیگ، ۳۱-۳۲)، عظمت معماری هخامنشی را نشان می‌دهد. این مجموعه را - که تا پایان عصر هخامنشی کار ساختمان در آن ادامه داشته است - بیش از ۱۸ بنای شناخته شده بزرگ و کوچک تشکیل می‌دهد. پلکانی دو طرفه با پله‌هایی کوتاه و ظریف تراشیده شده بدان سان که پادشاهان هخامنشی سوار بر اسب به راحتی از آن بالا می‌رفتند، از زمین تا سطح صفه ساخته شده است. بناهای بزرگی چون کاخ ۱۰۰ ستون،

کاخ ۱۰۰ دروازه یا تالار تخت، کاخ خشایارشا، تالار ۹۹ ستون در کنار کاخهای کوچک‌تر چون آپادانا با طرحی استادانه در کنار هم قرار دارند (گیرشمن، همان، تصویر ۲۰۱، نقشه ۲۵۶).

ستونهای شیاردار و بلندتخت جمشید که در ارتفاع از بلندترین ستونهای ساخته شده در معماری یونان بلند قامت‌ترند، ستونهای خوش تراش گلدان مانند و سرستونهای پر تزین که به پیکره‌های شیر، گاو، عقاب (پوپ، همان، ۳۲، ۳۵) و گاهی دوسر انسان منتهی می‌شوند، سقفهای گسترده این بناها را بر خود نگاه می‌داشته‌اند. سنگ‌نگاره‌ها بیشترین بخش آرایه بنا را در معماری تخت جمشید شامل می‌شود و دیواره پلکانهای آپادانا، دروازه خشایارشا، دروازه تمام‌ممل و دیوارها و درگاهها

را در بسیاری از بناهای بازمانده تخت جمشید می‌آراید. این سنگ‌نگاره‌ها افزون بر جنبه تزینی و نمادی نشان‌دهنده برگزاری مراسم نوروزی است. نقشهایی که بر دیوار پلکان کاخ آپادانا وجود دارد، نمایندگان ۲۳ کشور تابع امپراتوری هخامنشی را نشان می‌دهد که هدایایی از کشورهای خود به ارمغان آورده‌اند (نک: پیرنیا، همان، ۶۲؛ گیرشمن، همان، ۱۵۵، ۱۶۰-۱۶۲).

در ساختار هنر هخامنشی، هنرهای تزینی جایگاهی ویژه دارد. گستردگی سرزمینهای زیر فرمان هخامنشیان و تجارت جهانی که در بر تو توانمندی آنان رونق بسیار یافته بود، به ویژه رواج سکه‌های زرین و سیمین هخامنشی، خرید و فروش کالاها ساختن شده از فلزات گرانبها را که بین دورترین نقاط شرق و غرب امپراتوری مبادله می‌گردید، آسان می‌ساخت (گدار، ۱۳۷-۱۳۸) و همین امر سبب تأثیر گذاری هنر ملل تابع در یکدیگر می‌شد. گرایش به طبیعت و گاهی پیروی کامل از آن در هنر هخامنشی از پیکر تراشی تا زرگری جاری بود. ایجاد



تخت جمشید، پله‌های اصلی

جهانی بر خوردار بود. کشف کهن‌ترین فرش دست‌بافت گره و پرزدار از کاوشهای باستان‌شناسی گورهای یخ بسته پازیریک در ناحیه آلتایی شواهد تاریخی این امر را به اثبات می‌رساند. طرح میانه این قالیچه، یعنی ستاره‌های چهار پر را پیش‌تر در برنزه‌های لرستان می‌یابیم. نقش سوارکاران مادی با اسبهایی که بی کم و کاست چون اسبهای سنگ‌نگاره‌های تخت جمشید آراسته شده‌اند و گوزنهای خالدار بهن شاخی که از خوزستان تا شمالی‌ترین بخشهای شرق امپراتوری هخامنشی می‌زیسته‌اند، بر حاشیه‌های آن دیده می‌شود. این قالیچه با اندازه ۱۸۳×۲۰۰ سانتی‌متر در مجموع دارای ۱'۲۵۰'۰۰۰ گره متقارن است و در موزه ارمیتاژ سن پترزبورگ نگاهداری می‌شود. در همان کاوشها قطعه‌های پشمی گلیم‌بافتی که شهبانوه‌های هخامنشی را به هنگام اجرای مراسم در پیش آتشدان نشان می‌دهد، به دست آمده است. همانند این نقش را بر سنگ نگاره‌های تخت جمشید که شاهنشاه را در برابر آتشدان نشان می‌دهد، می‌توان دید (نک: هاوسگو، ۱۱۸؛ رودنکو،

روزگار اشکانی: با برافتادن هخامنشیان و پیروزی اسکندر مقدونی هنر ملی ایران نخست دچار گسستگی شد و سپس به هنری که

هنر پیش از تاریخ ایران ریشه داشت و به هیچ روی نمی‌توان آن را به هنر یونانی نسبت داد. با این دیدگاه تمامی شاخه‌های هنر اشکانی را می‌توان بررسی کرد. در شهرسازی ساختن شهرها با طرح دایره‌ای شکل به طرح رسمی شهرسازی اشکانی تبدیل شد. در این طرح ملاحظات دفاعی نقشی اساسی داشت. همین طرح در قرون وسطی در غرب با گسترده‌گی تقلید شد و رواج یافت (گیرشمن، همان، ۷، ۱۱۶، ۳۵، ۳۴).

نخستین جلوه‌های هنر معماری پارتی را در نسا اولین پایتخت پارتیان (یا «اشک آباد» در چند کیلومتری شهر جدید «عشق‌آباد» پایتخت کنونی جمهوری ترکمنستان) که کاوشهای باستان‌شناسی آن به دست باستان‌شناسان روسی انجام گرفته است، می‌یابیم. کاخ شاهی نسا هر چند از دیدگاه تزئینات تا حدی تحت تأثیر هنر یونانی است (مثلاً پیکره‌های اجداد شاهان پارتی که از گل ورزیده ساخته شده، و به شیوه یونانی مقام ایزدی یافته‌اند)، اما خود بنا با شگفتی بسیار دارای طرحی ۴ ایوانی بر گرد یک حیاط است؛ طرحی که از نسای اشکانی آغاز شده است و همچنان به صورت طرح رسمی و سنتی ایران شناخته می‌شود و تا خارج از ایران و



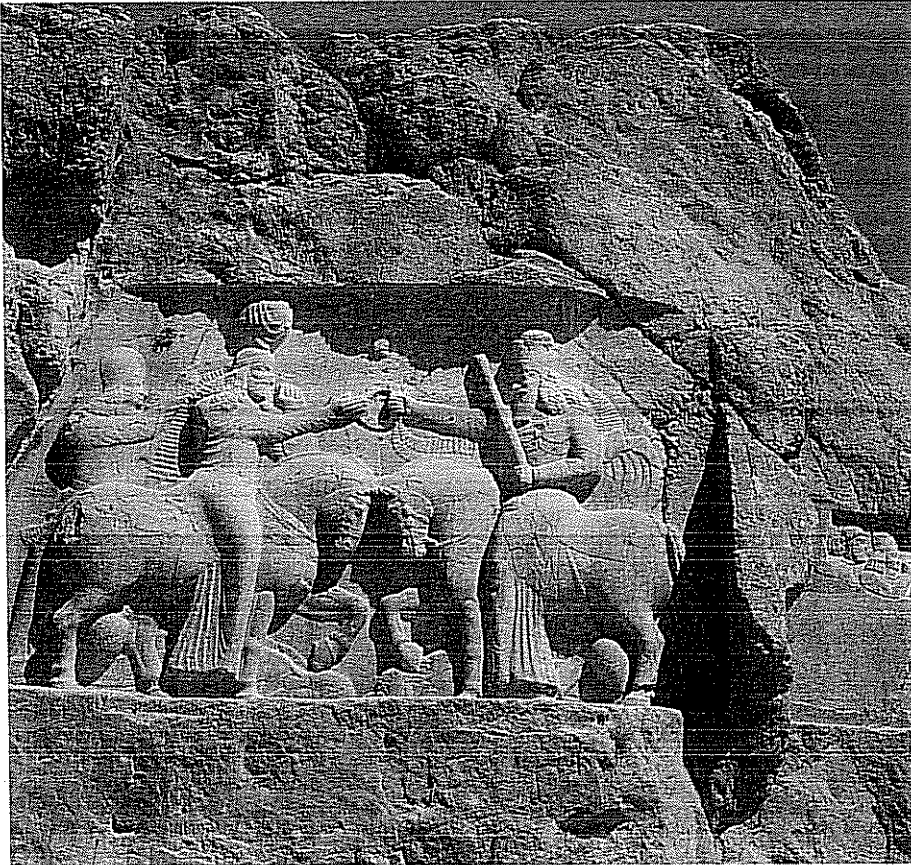
تخت جمشید، دروازه ملل

آن را می‌توان هنر یونانی-ایرانی خواند، انجامید. این هنر نسبت به هنر هخامنشی نشان از پس ماندگی بزرگی دارد. این وضع تا روی کار آمدن مهرداد دوم اشکانی (۱۲۳ ق م) که امپراتوری اشکانی را به صورت یک قدرت بزرگ جهانی بر پا داشت، محسوس است. در این فاصله زمانی با ۳ شیوه هنری در ایران روبه‌رو هستیم: ۱. هنر تقلید شده از یونان، ۲. هنر یونانی-ایرانی، ۳. هنر ایرانی (گیرشمن، هنر ایران... پارتی، ۱۸۰۰۰)؛ اما تمایل به تجدد ملی در همه شئون فرهنگی و سیاسی از جمله در هنر که هرگز شعله‌های آن در ایران فرو ننشسته بود، با پادشاهی مهرداد بار دیگر فزونی گرفت و راه بازگشت و رسیدن به هنر «ایرانی نو» هموار شد (نک: کیل، ۵۱). در این شیوه نوین، هنر ایران هر چند به روشهای ابتدایی‌تر بازگشت داشت، اما با کوشش و تحولی همراه بود و هنر ملی ایرانی بدون آمیختگی با عناصر بیگانه بار دیگر زنده شد. بازگشت به چهره‌سازی تمام رخ که دوباره کاربرد گسترده و همه‌گیر در هنر اشکانی یافت، نمونه روشن این جنبش هنری است که در

در بین‌النهرین گسترش یافته است (گیرشمن، همان، ۲۹). پراکندگی آثار معماری اشکانی که در شرق از آی خانم و سرخ‌کل و نسا آغاز می‌شود، در داخل ایران امروز شامل بازمانده شهر صد دروازه (دامغان)، کوه خواجه (سیستان)، برده‌نشانده (خوزستان) و معبد آناهیتا (کنگاور) می‌گردد و تا کاخ آشور (عراق) و پالمیر (سوریه) ادامه می‌یابد، از سویی، و محدود ماندن کاوشهای باستان‌شناسی در شهرهای اشکانی از سوی دیگر، آگاهیهای ما را در پیرامون دوران نزدیک به ۵۰۰ ساله اشکانی به حد مطلوب نمی‌رساند. مصالح ساختمانی در این دوره بیشتر شامل خشت، آجر، سنگ تراشیده و تراشیده است. ملاط گچ و رواج طاق هلالی و ایوان به ویژه ایوانهای سه‌گانه‌ای که در آنها قوس ایوان مرکزی از ایوانهای جانبی بزرگ‌تر است، از ویژگیهای این دوره به شمار می‌آید. تزئین نمای بیرونی به ویژه در بناهایی که از سنگ تراشیده - چون در الخضر - ساخته شده‌اند، با ماسکهای تراشیده شده سنگی که چهره را تا چانه

نشان می‌دهد، از دیگر عناصر کاملاً ایرانی‌د (گیرشمن، همان، ۳۶-۳۷؛ نک: کیل، 50-51).

یافته‌های تازه باستان‌شناسی هنر عصر ساسانی در تمامی شاخه‌ها



اعطای پادشاهی به اردشیر اول، نقش رستم

تداوم و تأثیر هنر اشکانی را در خود دارد، هر چند نوآوریهای آن را نمی‌توان نادیده گرفت. به هر حال، پایداری عناصر هنر هخامنشی در آن را باید پذیرفت، زیرا آنان نخست در بخشی از ایران می‌زیستند که از مراکز اصلی حکومت هخامنشی و آثار بازمانده از آنان بود. در سنگ‌نگاره‌های تاج‌گیری اردشیر در فیروزآباد، نوشتن کتیبه‌های سه زبانه، تجسم شاه و اهورامزدا در اندازه‌ای بزرگ‌تر از دیگران در نقوش، و عناصر دیگر که در هنر ایران رومیه فراموشی داشت، زنده شده است؛ در حالی که از عوامل و عناصر یونانی و رومی اثر بسیار کمی وجود دارد. در این دوره رشته‌های گوناگون هنری چون شهرسازی، معماری، و هنرهای وابسته به آن، فلزکاری و سکه‌زنی، و جواهر سازی رونقی بی‌مانند می‌یابد (نک: همان، ۱۳۳-۱۳۴؛ گدار، 187؛ هرمان، 80-61).

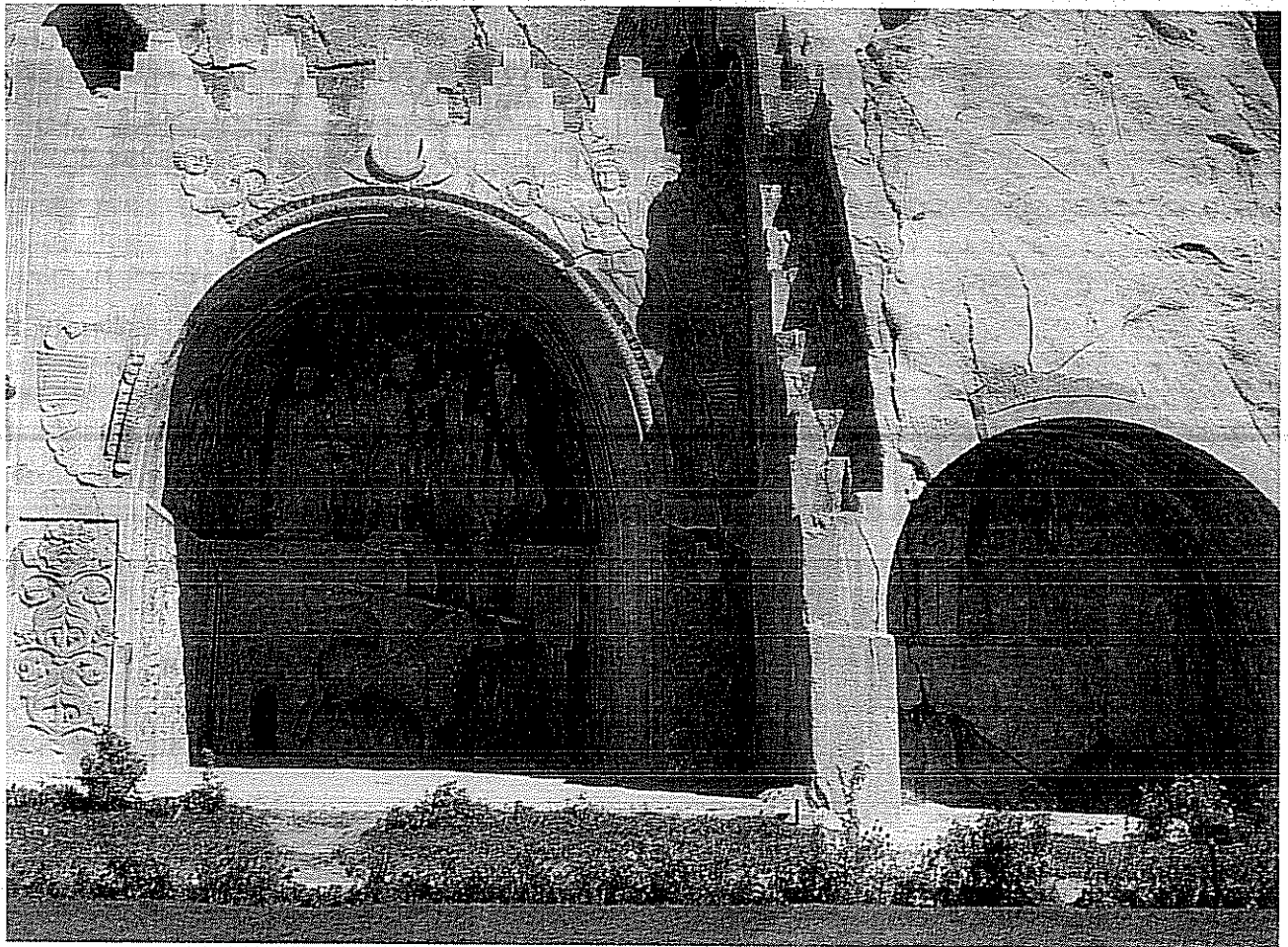
هر چند کاوشهای باستان‌شناسی محدودی که در شهرهای ساسانی انجام گرفته است، نمی‌تواند چهره کاملی از شهرسازی این دوره به دست دهد، اما آنچه مورخان و جغرافیایان دوره اسلامی از ساختار شهر اردشیرخره به دست می‌دهند، نمایانگر دقتی شگفتی‌آور در شهرسازی است. شهر طرح نوین و منظمی دارد. ساختار آن دایره‌کاملی به قطر دو کیلومتر است که دو محور آن به ۴ دروازه می‌رسد. در کانون دایره مناره‌ای به بلندی ۳۰ متر برای افروختن آتش در بالای آن

در هنرهای وابسته به معماری رواج گچ‌بری از سده ۱م برای نخستین بار در کاخهای اشکانی بین النهرین آغاز شده، و در بناهای کوه خواجه به نهایت ظرافت رسیده است. آرایه دیگری که در معماری پارتی رواج داشته، دیوارنگاره است. نگاره‌های بدنه دیوارهای کاخ کوه خواجه در دریاچه هامون سیستان و مراسم مذهبی معبد خدایان پالمیری در دورا و کاخ آشور گواه گسترش این هنر در معماری اشکانی به شمار می‌آید. در بیکر تراشی و سنگ‌نگاره بر کوه از سنتهای هخامنشی پیروی می‌شود. بررسی سنگ‌نگاره‌های مهرداد دوم در بیستون و نقشهای تنگ سروک و شوش، تأثیر مکتب پارتی را بر مجسمه‌ها و سنگ‌نگاره‌های پالمیر و نمرود داغ و دورا آشکار می‌سازد (کالج، ۹۴، ۱۱۹-۱۲۱؛ نیز نک: همو، 127، 129، 45، 142؛ گیرشمن، همان، ۴۱ بی).

این امر درخور توجه است که دو هنر دیوارنگاره و نقش برجسته پارتی در بخش غربی امپراتوری اشکانی چون حران و پالمیر در مراحلی که هنر رومی در ناحیه مدیترانه رو به گسترش دارد، پدیدار می‌ماند. اما جالب‌تر آنکه در سده ۱م هنر یونانی و رومی درهای خود را بر نقش مایه‌های شرقی اشکانی می‌گشاید و ادامه آن را تا عصر ساسانی می‌توان دید (نک: همان، ۱۱-۱۲؛ کالج، 34-35).

نتیجه آنکه سلوکیها که وارث بخش بزرگی از امپراتوری هخامنشی شدند، بسیار کوشیدند تا تمدن و فرهنگ یونانی را در تصرفات خود جایگزین تمدن ایرانی کنند؛ اما مقاومت ملی ایرانیان کوشش آنها را حتی در مدتی که بر بخشهایی از ایران حکومت می‌کردند، به شکست کشاند. پدید آمدن هنر تازه نسا در شرق ایران و هنر کومازن و نمرود داغ در غرب نشانه‌های آشکار این شکست است. پیروزی پارتها و بازگشت به هنر ملی در ایران این امر را آشکارتر می‌سازد. آنان افزون بر اینکه از ماوراءالنهر تا سواحل مدیترانه هنری تازه را گسترده که با هنر پیش از خود، یعنی هنر هخامنشی از یک ریشه بود، پایه هنر ساسانی را نهادند (گیرشمن، همان، ۱۲).

روزگار ساسانی: هنر ساسانی برخلاف آنچه در گذشته تصور می‌شد، هنری ناگهان پدید آمده در برابر هنر پارتی نیست. بر پایه



طاق بستان

باستان مانند ندارد؛ حتی رومیان که در معماری جهان باستان شهرت جهانی دارند، همانند آن را نساخته‌اند. بخشهایی از این بنا به دستور خلفای عباسی ویران شد تا مصالح آن در ساختمان کاخهای شهر تازه‌ساز بغداد به کار رود (نک: هرمان، 75؛ گیرشمن، همان، ۱۳۶).

مصالح ساختمانی در بخشهای کوهستانی سنگ تراشیده با ملاط گچ و ساروج بود که کار ساختمان را سخت می‌کرد؛ اما معماران ساسانی در ساختمانهای مهم و بزرگ شهری از سنگ تراشیده به ویژه در نمای بنا بهره می‌جستند. تخت نشین اردشیر خره و برخی از بناهای بیشاپور و تخت سلیمان از این دسته به شمار می‌آیند. آجر نیز در حد گسترده در معماری ساسانی کاربرد داشت. در تخت سلیمان و ایوان کسری مصالح اصلی آجر است. پیشرفت بزرگ در معماری این عصر زدن گنبد بر فضای ۴ گوش به کمک سه کنج و تقسیم فضای زیر گنبد از ۴ ضلعی به ۸ ضلعی و ایجاد گریو به صورت دایره است. این کار برای نخستین بار در ایران عصر ساسانی در معماری جهان آغاز شد و تحولی بزرگ در کار بریایی گنبد و دگرگونی پوشش گسترده سقف در معماری پدید آورد (نک: هرمان، 62؛ پوپ، «معماری»، 71). سنگ‌نگاره‌های

برپا کرده بودند. ارگی میان شهر ساخته شده بود و دوباروی موازی و خندقی شهر را از هجوم دشمن محافظت می‌کرد. شهر از داخل به ۲۰ مثلث ناقص تقسیم می‌شد. این شیوه دقیق شهرسازی همراه با بناهای عمومی درون و بیرون شهر نشانگر پیشرفتی است که ساسانیان در کار شهرسازی به آن دست یافته بودند. دیگر شهرهای ساسانی چون بیشاپور، به اردشیر، تیسفون و گندی شاپور و ... از همین ویژگیهای ساختاری برخوردار بودند (هوف، ۱۷۶-۱۷۸؛ نک: ده، ۴۹۵/۷).

در کار معماری نه تنها در ساختن کاخهای سترگ، که در معماری بناهای عمومی چون آتشکده‌ها، قلعه‌ها، پلها، راههای سنگفرش شده، کاروانسراها و حتی خانه‌ها پیشرفتی بی‌مانند حاصل شده بود. ایوان کسری در نزدیکی بغداد که تنها بخش برپا مانده از تیسفون است، از بناهایی است که به دستور شاپور اول در نیمه دوم سده ۳ م ساخته شد. این بنا که شکوه و عظمت آن نه تنها اعراب را شگفت زده کرد، بلکه هنوز نیز ویرانه آن هر بازدیدکننده‌ای را به شگفتی می‌آورد، شاهدی راستین بر توانایی معماران ساسانی است. ایوان با طاقی به بلندای ۳۷ و دهانه‌ای به درازای ۴۳ متر دارای عظمتی است که در معماری جهان

ساسانی بخش بزرگی از هنر این دوره را تشکیل می‌دهد. موضوع اصلی این آثار بیشتر صحنه‌های تاج‌گیری پادشاهان و پیروزیهای آنان بر دشمنان داخلی و خارجی است؛ اما به ویژه باید از نقش شکارگاه خسرو در طاق بستان که اوج این هنر را به نمایش گذاشته است، یاد کرد (واندنبرگ، 103-104).

می‌آوردند. گونه‌گونی نقش‌مایه‌های به کار رفته در کاخ کیش، تیسفون (در عراق کنونی)، حاجی آباد، بیشاپور و... توجه به این هنر را نشان می‌دهد. همین ویژگیها را در استفاده از موزاییکهایی که با سنگهای رنگارنگ به صورت نقشهای انسانی و گیاهی برای پوشش کف تالارها به ویژه در بیشاپور انجام گرفته است، می‌یابیم. این هنر هر چند ریشه رومی دارد، اما بیشتر نقش‌مایه‌های آن ایرانی است (یوب، همان، 60-61، 64؛ گیرشمن، همان، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۸۵-۱۸۷).

درباره نگارگری و کاربرد گسترده آن در شاخه‌های گوناگون چون دیوارنگاری، کتاب‌آرایی و چهره‌سازی، نه تنها گزارشهای تاریخی و ادبی بسیار به ویژه در متون دوره اسلامی در دست داریم، بلکه یافته‌های باستان‌شناسی نیز این مدارک را تأیید می‌کند. شهرت مانی که اندیشه‌هایش را در کتاب مشهورش *ارتنگ* یا *ارزنگ* به تصویر کشیده بود و دست‌آوردهای کاوشهای شوش و حاجی‌آباد کاربرد نگارگری را در معماری نشان می‌دهد (همان، ۱۸۳، ۱۸۶، ۲۸۶؛ حسن، ۷۹).

ایران عصر ساسانی به سبب آنکه بخش بزرگی از جاده ابریشم را در سرزمین خود داشت، نه تنها به سبب در دست داشتن انحصار صدور ابریشم خام به روم شرقی، بلکه به سبب بافت پارچه‌های ابریشمی بسیار نفیس با طرحها و رنگهای زیبا شهرت جهانی داشت. جنگهایی که از اواخر سده ۴ م بین ایران و روم رخ داد و به «جنگ ابریشم» شهرت یافت و تحریم مصرف بافته‌های ابریشمی ایران از سوی کلیساهای روم از بی‌آمدهای بازرگانی ابریشم و صدور بافته‌های ابریشمی ساسانی بود. نمونه‌های بازمانده از دست بافته‌های ابریشمی عصر ساسانی بی‌تردید از مهم‌ترین آثار هنری جهان باستان به شمار می‌آیند. بافته‌های ساسانی در تمامی مراکز بافندگی از بیزانس تا چین و ژاپن و به ویژه در مصر تأثیر مستقیم نهاد (نکا؛ مکداول، 153؛ گیرشمن، همان، ۲۲۸-۲۳۰).

ثروت گرد آمده در شاهنشاهی ساسانی از سویی و میراث گرانباز هنری گذشته ایران زمین در فلزکاری این عصر به خوبی نمایان است.



بشقاب سیمین زرنگار، ساسانی

از دو هنر در خور توجه و دقیق و زیبای عصر ساسانی نیز ناگفته نباید گذشت. یکی هنر کنده‌گری بر سنگهای بهادار به صورت نگین و مهر و در جواهرسازی است و دیگری هنر سکه‌زنی است که از دیدگاه تنوع طرحها و آرایش چهره و لباس و دیهیم و چهره‌نگاری در کمتر دوره‌ای پیش و پس از اسلام به مقامی چنین والا دست یافته است («بررسی...»، VII/251-256). در آرایه‌های معماری ۳ شاخه هنر گچ‌بری، موزاییک و دیوارنگاری به صورت آرایه‌های بنا نقش مهمی در هنر ساسانی ایفا کرده است. ریشه هنر گچ‌بری ساسانی را هر چند در پیشینه آن در دوره اشکانی می‌یابیم، اما در طول ۴ قرن تجربه هنرمندان ساسانی دگرگونیهای بسیار در آن پدید آمد. کاربرد گسترده گچ‌بری روش خشتهای قالب‌زده گچی را متداول کرد که هم ارزان‌تر و هم سریع‌تر تمام می‌شد. همین روش را در بیکر سازی یا گچ به کار می‌بردند و با افزودن جزئیاتی در چهره و سر نیم تنه‌های موردنظر را پدید

نخستین اسلامی بسیار اندکند. گزارشهای تاریخی از وجود مسجد جامعی به نام «ثور» در قزوین خبر می‌دهد که باید نام‌گذاری آن به سبب داشتن سرستونهایی به شکل گاو بوده باشد. همچنانکه در شهر استخر فارس مسجدی همانند آن وجود داشته است که نشان از ادامه سنتهای معماری پیش از اسلام ایران دارد. تغییر کاربرد بناهای پیش از اسلام، از جمله تبدیل آتشکده‌ها به مسجد و کاربرد مصالح بناهای پیشین در ساختمانها در این دوره معمول بوده است. این جنبش تازه در معماری که برای چند سده به همان شیوه کهن ساسانی ادامه یافت، به تدریج به سوی تکامل و تنوعی همراه با گرایش به سبک تر شدن بنا و کاهش از حجمهای ستبر و آورد (نک: یاقوت، ۸۹/۴؛ هیلنبراند، 81).

توسعه هرچه بیشتر راههای ارتباطی و گسترش روزافزون بازرگانی و رونق اقتصادی و گردآمدن ثروت در سرزمینهای اسلامی سبب ایجاد بناهای عظیم شد که از ابزارهای زندگی مادی و معنوی بهتر در جهان اسلام به شمار می‌آمد. به همین سبب، ساختن بناهای عمومی چون مسجد، مدرسه، کتابخانه، بازار، بیمارستان، پل، کاروانسرا و بناهای حکومتی چون دارالاماره، کاخ، قلعه و... به نحوی روزافزون گسترش یافت. تجربه‌های گذشته و وجود بناهای عظیم چون طاق کسری و آتشکده‌ها و رباطها و قلعه‌های عصر ساسانی سرمشقهای آموزنده‌ای برای سازندگان سده‌های نخستین اسلامی نه تنها در ایران، که در بسیاری از سرزمینهای دور و نزدیک شد (نک: همانجا).

نخستین بنایی که ساخت آن را به سده نخستین اسلامی نسبت می‌دهند، مسجد جامع فهرج یزد است. همسانی ویژگیهای ساختاری این بنا با معماری ساختمانهای عصر ساسانی به درجه‌ای است که پژوهشگران آن را در آغاز کوشکی ساسانی می‌پنداشتند. اما بررسیهای بعدی نشان داد که بنا ویژه مسجد ساخته شده است و به نخستین قرن هجری تعلق دارد؛ هر چند که در سده‌های بعد دگرگونیهایی از جمله افزودن مناره به بنا در آن پدید آورده‌اند. ویژگیهای بنا حتی از تاریخانه دامغان (شناخته‌ترین بنای سده‌های نخستین هجری) به معماری ساسانی نزدیک‌تر است (نک: پیرنیا، «مساجد»، ۲-۳؛ هیلنبراند، 82-81).

گزارشهای تاریخی موجود از بناهای ساخته شده در آغاز سده ۲ق/۸م به دست ابومسلم خراسانی چون دارالاماره مرو با نقشه‌ای همانند آتشکده‌های ساسانی که از گنبدی بلند و ۴ ایوان و حیاطی مرکزی تشکیل می‌شد، حکایت دارد. او مسجدهایی نیز در دو شهر مرو و نیشابور برپا داشت. افزون بر آنها بنای تاریخانه دامغان که هنوز برپاست و در نیمه دوم همین قرن ساخته شده، دارای همه ویژگیهای یک بنای ساسانی است. طاقهای ضریبی با قوسهای بیضی‌شکل و پاکارهای بیرون زده، ستونهای گرد ستبر به بلندی ۳/۵ و قطر ۲ متر و میانسرای که با رواقها و شیبستانهای رو به قبله ساخته شده است، همانندی بسیاری با کاخ ساسانی دامغان در نزدیکی خود دارد (نک: گدار، 335-336؛ پوپ، «معماری»، 81-80).

شمار بزرگی از اشیاء سیمین و زرین که بیشتر به طور اتفاقی در روسیه شرقی و منطقه اورال کشف شده، اکنون از نفایس موزه ارمنیاز است و نیز شمار بسیاری آثار فلزی ساسانی در موزه‌های بزرگ سراسر جهان از جمله موزه ملی ایران در تهران نگاهداری می‌شود. این آثار نشان از توانایی هنرمندان ایرانی - چه در شکل و فرم، چه در شیوه ساخت - دارد. آنها بیشتر به صورت بشقاب، صراحی، گلدان و جامهای گوناگونند. از جمله زیباترین آنها جام زرین مرصع، مشهور به «جام سلیمان» است که هارون الرشید به شارلمانی هدیه کرد و اکنون در کتابخانه ملی پاریس نگاهداری می‌شود. شماری تکوک که به شکل سر یا تمام بدن حیوانات شناخته شده، و بیشتر سیمین زرانودند، یا سیمین با قطعه‌های زرین جوش خورده بر بدنه، نیز در میان این آثار وجود دارد. این روش تزئین ویژه ایرانیان بوده است، و هنرمندان یونان و روم با آن آشنا نبوده‌اند (همان، ۲۰۳-۲۰۵). هنر ساسانی که واپسین جلوه هنر شرقی محسوب می‌شود، هر چند وارث هنر کهن ایران است، اما با نوآوریهای خود و حذف عناصر بیگانه، به هنری تبدیل شد که در گستره‌ای وسیع از جهان روزگار خود در تمامی شاخه‌های هنر در شرق و غرب شاهنشاهی ساسانی تأثیر گذاشت.

دوره اسلامی: با برافتادن سلسله ساسانی در پی هجوم اعراب مسلمان به ایران، هر چند دین و شیوه حکومت در این سرزمین دگرگون شد، اما هنر ساسانی برای چند سده به همان شیوه کهن به زندگی خود ادامه داد. این تداوم را در تمامی شاخه‌های هنر ایران دوره اسلامی می‌توان مورد بررسی قرار داد.

معماری: نخستین بناهایی که بی‌درنگ پس از فتوحات مسلمانان در محدوده جغرافیایی ایران عصر ساسانی بنا شد، مسجدها بودند. در شهر کوفه که در نزدیکی حیره در ۱۷ق/۶۳۸م به صورت یک اردوگاه نظامی برپا، و سپس به شهری مشهور تبدیل شد، نخستین مسجد خارج از سرزمین حجاز به دست معماری ایرانی به نام روزبه پسر بزرگمهر همدانی برپا شد. طرح مسجد نخست شامل حیاطی بود که در سوی قبله تالاری ستون‌دار داشت. این ستونها را از کاخهای شهر حیره آورده بودند که پیش از برافتادن ساسانیان زیر فرمان آنها بود. در تجدید بنا رواقهایی در ۳ سوی دیگر حیاط به آن افزودند (خلیلی، ۲۱۷؛ گدار، 323). دارالاماره این شهر را نیز بر پایه طرح بناهای عصر ساسانی ساختند. این بنا دارای حیاطی مرکزی و ۴ ایوان در ۴ طرف حیاط و حصار خارجی برج دار بود؛ همان طرحی که در کاخهای فیروزآباد، سرریستان و کاخ دامغان به کار گرفته شده بود. این تأثیر را در تمامی دوران حکومت بنی امیه (۴۱-۱۳۲ق/۶۶۱-۷۵۰م) و در تمامی بناهایی که به روزگار حکومت آنان در سرزمینهای زیر فرمان آنان ساخته شد - چون قبه الصخره، مسجد الاقصی، جامع دمشق، کاخهای مُشْتَقی، حَیْر، عَمْرَه و... - چه در طرح و نقشه، چه در آرایه‌های بنا می‌توان دید (زمانی، ۳۵-۳۸).

در محدوده جغرافیایی کنونی ایران بناهای بازمانده از سده‌های

در دو سده بعد مسجد‌های بزرگی در بخارا، ری، قزوین، اصفهان، شیراز و بسیاری از شهرهای دیگر ایران ساخته شد که از دیدگاه زیبایی و آرایه‌های ساختمانی در تمامی سرزمینهای اسلامی کم مانند بود. از جمله باید از جامع نیشابور نام برد که به سبب داشتن ستونهای مرمر و تزیینات گچ‌بری و نقش و نگارهای زیبای آن با مشهورترین مسجد جهان اسلام، یعنی جامع دمشق برابری می‌کرد (نک: حاکم، ۲۱۷-۲۱۸؛ پوپ، همانجا).

افزون بر مساجد، آرامگاهها و بناهای یاد بود در این دوره ساخته شده که یکی از زیباترین آنها بنای مشهور به «مقبره اسماعیل سامانی» در بخارا است که در حقیقت آرامگاه خاندان سامانی بوده است. این بنا که در میان سالهای ۲۷۹-۳۳۱ ق/۸۹۲-۹۴۳ م برپا شده است، از دیدگاه زیبایی ساختار به ویژه تزیینات آجرکاری در شمار زیباترین بناهای تاریخی ایران محسوب می‌شود. عوامل متعددی چون شیوه کاربرد سکنجها در گنبد و ستونهای ۴ گوشه بنا یادآور نه تنها هنر ساسانی، بلکه کاخ اشکانی آشور است (نک: ه.د، ۶۴۳/۸-۶۴۶).

در برابر ظرافت و زیبایی بی‌مانند آرامگاه سامانیان، برافراشتگی همراه با سترگی گنبد قابوس یا آرامگاه قابوس بن وشمگیر زاری با ۵۵ متر بلندی و ساختار ظریف ۱۰ ترک آن بلندترین برج آرامگاهی در میان نزدیک به ۵۰ برج کوچک و بزرگ برجای مانده از سده‌های نخستین هجری در سراسر ایران است که هر یک دارای ویژگیهای معماری جداگانه‌ای است. در سده‌های نخستین در ایران مرکزی و جنوبی معماری چون دیگر عوامل فرهنگی به اوجی تازه دست یافت. گزارشهای تاریخی از مسجد زیبای صاحب بن عباد و کتابخانه بزرگ او در اصفهان، کاخ و کتابخانه عظیم عضدالدوله در دو طبقه و ۳۶۰ اتاق (هر یک با شکل و آرایش ویژه) در شیراز و بیمارستان بزرگ در فیروزآباد از نمونه‌های بارزی است که از این اوج خبر می‌دهد (نک: پوپ، همان، ۱۰۰، ۸۶؛ مشکوتی، ۱۸۹).

در طول سده‌های ۵ و ۶ ق/۱۱ و ۱۲ م شمار بسیار زیادی بناهای سترگ و مهم در سراسر ایران ساخته شد که بازمانده آنها عظمت معماری ایران این دو سده را چه از دیدگاه ساختار فنی و چه از نظر زیبایی نشان می‌دهد. دولت نیرومند سلجوقی که با کفایت و درایت وزرای چون عمیدالملک کندری، تاج‌الملک شیرازی و نظام‌الملک طوسی قدرت نظامی و فرهنگی ایران را از دروازه‌های چین تا مدیترانه و از ماورای دریاچه خوارزم و دشت قباچاق تا یمن گسترده و روم شرقی و گرجستان و ابخاز را خراج‌گذار دولت مرکزی ایران کرد، یادآور گذشته پر شکوه ایران است (نک: پوپ، همان، ۱۰۲ff). شکوه‌مندترین بخشهای مسجد جامع اصفهان که امروزه در شمار بناهای طراز اول جهان به شمار می‌آید، از بخشهای ساخته شده در دو سده یاد شده است. گنبد نظام‌الملک در جنوب و گنبد تاج‌الملک در شمال جامع اصفهان از آثار جاویدان هنر معماری ایرانند. نظامیه‌های طوس، هرات، بغداد و نیشابور که از آثار این عصرند، در تاریخ علم جهان

اسلام شهرت و جایگاهی ویژه دارند. مسجدهای جامع لارستان، برسیان، حیدریه قزوین، مقبره سلطان سنجر در مرو، بازمانده رباط ملک در خراسان، برجهای خرقان (در راه قزوین - همدان) و شمار بسیاری آثار پرارزش دیگر در این دوره برپا شد (نک: همان، ۱۰۷-۱۰۵، ۱۳۱، ۱۲۹).

حمله ویرانگر چنگیزخان مغول به کشتاری بزرگ و ویرانی شهرها و نابودی آثار فرهنگی عظیمی انجامید که شکوفایی هنر سده ۶ ق و آغاز سده ۷ ق ایران را یکباره متوقف کرد؛ اما دیری نپایید که مغولان متأثر از فرهنگ و هنر ایرانی با تلقین ایرانیان فرهیخته، خود مشوق بازسازی ویرانیه و برپا ساختن شهرها و پدید آوردن آثار هنری شدند. به دستور هلاکوخان مغول در نزدیکی شهر خوی کاخی، و در کنار آن معبدی بودایی، و در مراغه رصدخانه‌ای برپا شد (حسن، ۲۷-۲۸). ایلخانان بودایی که نخست به مسیحیت گرویدند و سپس به مسلمانان سنی و شیعی برشوری تبدیل شدند، به هنر به طور کلی، و به معماری ایرانی به ویژه تمایلی شایسته نشان دادند. به روزگار غازان خان، «شنب غازان» در کنار تبریز با ۱۲ بنای مهم از مسجد، کاخ، مدرسه، بیمارستان، کتابخانه و جز آن برپا شد. همزمان در هر شهر مسجدی بزرگ، و در کنار آن گرمابه‌ای برای تأمین هزینه نگاهداری مسجد ساختند. آرامگاه خود او نیز با بنای ۱۲ ضلعی برج مانندش در شمار بلندترین و پرآرایه‌ترین برج - مقبره‌ها تا آن عصر بود. نوشته‌اند که ۱۴ هزار کارگر به مدت ۴ سال آن را به پایان بردند (نک: پیرنیا، شیوه‌ها، ۲۱۴-۲۱۵؛ بلر، ۶-۷؛ ویلبر، ۱۲۶-۱۲۴).

پس از آن شهر سلطانیه، به دستور اولجایتو برای پایتختی برگزیده شد. در همین شهر بود که آرامگاه خود او که پیرو مذهب تشیع بود، برپا شد. این بنا نه تنها یکی از شکوه‌مندترین نمونه‌های معماری در جهان اسلام تا آن روزگار به شمار می‌آید، که سرمشق برخی از بناهای ساخته شده دورانهای بعد نیز قرار گرفت. تأثیر این بنا بر بنای نامور و زیبایی چون تاج محل آشکار است. این تأثیر را حتی برخی از پژوهشگران معماری در گنبد «سانتاماریا دل فیوره» فلورانس تأیید می‌کنند. مسجد جامع علیشاه که در سده‌های اخیر به ارگ علیشاه شهرت یافت، سومین بنای بزرگی بود که در سده ۷ ق/۱۳ م در آذربایجان ساخته شد. این مسجد تمام آجری عظیم با شبستانی به درازای ۶۵ و پهنا ۳۰ متر - که بلندی طاق آن به ۴۵ متر می‌رسید - ساختاری سترگ‌تر از ایوان مداین داشت (پیرنیا، همان، ۲۱۵، ۲۱۹؛ هیلنبراند، ۹۴-۹۳). بناهای بسیار دیگر اگر نه به عظمت آنچه گفته شد، اما با شیوه و ساختار پیشرفته معماری این عصر در دو سده ۷ و ۸ ق/۱۳ و ۱۴ م در سراسر ایران برپا شد. از میان شمار بسیار آنها می‌توان مسجدهای جامع ورامین، نطنز، یزد، اشترجان (نزدیک اصفهان) کرمان و بناهایی چون هارونیه طوس و شمار بسیاری آرامگاه و برج مقبره چون پیر بکران، بایزید بسطامی، امامزاده بیحی (ورامین)، گنبد علویان (همدان) و گنبد غفاریه (مراغه) را نام برد.

توجه به زیبایی به شمار می‌آیند. از کاخها، کوشکها و باغهای گسترده و بزرگی که در قزوین دومین پایتخت صفویان بنا شد، نیز به سبب ناستواری ساختمانها، شتاب بسیار در ساختمان آنها و زلزله‌های ویرانگر جز بازمانده اندکی بر جا نیست. عصر زرین معماری صفوی به روزگار شاه عباس، و انتقال پایتخت به اصفهان از ۱۰۰۰ق/۱۵۹۲م آغاز می‌شود. توجه بسیار به آبادانی شهرها به ویژه اصفهان که در کوتاه مدتی از دیدگاه جهانگردان نامدار عصر به «نصف جهان» مشهور شد، رونق اقتصادی و پایداری سیاسی، ساختن شمار بسیاری بناهای عمومی و خصوصی را در پی داشت (پوپ، «معماری»، 129، 167، 206).

در سراسر ایران شمار بسیاری مسجد، مدرسه، کاخ، حمام، کاروانسرا، پل، بازار و دیگر بناهایی که مورد نیاز یک جامعه کوشای بازرگانی بود، بر پا شد. در شهرهای بزرگ ساختن مجموعه‌هایی در کنار میدان اصلی شهر یا بر گرد مرکز مذهبی آن متداول گردید. میدان نقش جهان در اصفهان، مجموعه گنجعلی خان در کرمان از این گونه‌اند. در این مجموعه‌ها رعایت تناسب و زیبایی در تک تک آثار رعایت می‌شد. شهرها با خیابانها و باغهای عمومی و خصوصی چهره‌ای تازه یافتند. شاردن جهانگرد مشهور فرانسوی در نیمه سده ۱۱ق/۱۷م می‌نویسد که به روزگار او در اصفهان، شهر دارای ۱۶۶ مسجد، ۴۸ مدرسه، ۱۸۳ کاروانسرا، ۲۷۳ گرمابه و... بود. نه تنها آنچه در اصفهان ساخته شد، بلکه آنچه بر گرد میدان نقش جهان بر پا گردید، می‌تواند نمونه کوشش بزرگی باشد که به عصر صفویان در آبادانی ایران و پیشرفت هنر معماری از نظر کمی و گاهی از دیدگاه کیفی رخ داده است. بناهایی چون عالی قاپو، مسجد امام، مسجد شیخ لطف‌الله و سر در قیصریه هر یک نمونه‌ای از کارهای در خور توجه آن عصرند (پیرنیا، شیوه‌ها، ۲۸۷، ۳۵۲-۳۵۴؛ نیز نک: شاردن، ۱۷۴/۴، ۳۲۸-۳۲۹، جم). مسجد امام از دیدگاه بزرگی و شکوه در شمار بزرگ‌ترین بناهای جهان در زمان خود و نقطه اوجی در کار معماری مسجد در ایران است. این مسجد کمالی در ساختار و زیبایی است که پس از خود تکرار نشد. سر در ایوان ورودی به میدان به بلندی ۲۷ متر با دو مناره بلند ۳۲ متری که به ضرورت رو به شمال باز شده است و چیره دستی معمار هنرمند در ایجاد دهلیزی مدور در پس ایوان که چونان محوری برای بنا محسوب می‌شود و وارد شونده را به سوی گنبدخانه (در سوی جنوب شرقی) راهبری می‌کند، نقص سر در رو به شمال را جبران کرده است. گنبدی با ۵۴ متر بلندی از زمین و دو مناره بلند گنبدخانه، سترگی بنا را به اوج می‌رساند. گویا بیش از یک هزار سال تجربه مدام مسجد سازی در این بنا جلوه‌گر شده است. مجموعه‌ای از کاشیهای تراشی و خشتی و توده‌های بزرگ ولی زیبای مقرنس و ازاره‌های مرمر و زیباترین کتیبه‌های نوشته شده به دست بزرگ‌ترین خوش‌نویسان ایران، شکوهی بی‌همانند به این مسجد بخشیده است. وجود دو مدرسه در شرق و غرب آن بنا را کامل کرده است (نک: پیرنیا، همان، ۲۹۹-۳۰۰؛ بلر، 188-190؛

در این دوره نه تنها تکامل در روشهای ساختمانی پیشرفت بسیار داشت، بلکه مشکلات فنی در ایجاد بناهای عظیم با دانش و ابتکار ایرانی حل شد. ساختن گنبدها، طاقها و ایوانهای بلندتر و تکامل نقشه بناهای ۴ ایوانی از دست‌آوردهای معماران این عصر است. همراه با آن گسترش و پیشرفت روشهای تزین بنا با آرایه‌هایی چون گچ‌بری به شیوه‌های گوناگون، کاشی معرق، تلفیق کاشی و آجر و در نتیجه پدید آوردن محرابهای بی‌همتا در مسجدهای نو ساخته، یا افزودن اینگونه محرابها به مسجدهای کهن رونق بسیار یافت (نک: پیرنیا، هیلنبراند، همانجاها).

در پایان سده ۸ق/۱۴م با یورشهای پی در پی تیمور لنگ یک‌بار دیگر کشتار مردم و ویرانی شهرها تکرار شد. تیمور اگرچه در کشتار مردم از مغولان دست کمی نداشت، اما در ویرانگری به پایه آنان نمی‌رسید. او با گرد آوردن هنرمندان سرزمینهای گشوده شده در سمرقند رونقی تازه در تمامی شاخه‌های هنر ایران پدید آورد و با ساخته شدن بناهای شکوهمند، عصر زرینی آغاز شد. مسجد جامع تیمور با گنبدی پوشیده از مرمر صیقلی و سقفی استوار بر حدود ۴۸۰ ستون، قصری در سمرقند، کاخی سترگ در کش زادگاه تیمور که ساختمان آن نزدیک به ۲۰ سال به درازا کشید و گورخانه بزرگ و پر شکوهش با گنبدی خیاره‌ای بزرگروی بلند با پوششی از کاشی معرق که هنوز برجاست، نمونه‌های روشنی از دست‌آورد هنر معماران ایرانی است. در طول دو سده ۸ و ۹ق/۱۴ و ۱۵م بناهایی که در سراسر ایران بر پا شد، نه تنها از دیدگاه شمار بسیار بود، بلکه از نظر ساختار و شکوه نیز به فرازی تازه رسید (لنتز، 34، 36، 42-43؛ گلمبک، 255-256، 261-263، جم). ثروت انباشته شده در سمرقند و حمایت از گروه بزرگ هنرمندانی که در آن شهر گرد آمده بودند، تقویت و پیدایش مرکزهای هنری تازه‌ای چون هرات، مشهد، تبریز، شیراز و... را در پی داشت. مسجدهای بزرگ و شکوهمندی چون بی‌بی‌خاتون در سمرقند، گوهر شاد در هرات و مشهد، میرچخماق در یزد، مدرسه‌های شاهرخ، غیاثیه، الغ بیگ و سلطان حسین بایقرا در خراسان، و شاهکارهایی چون بنای درب امام در اصفهان و مسجد کبود در تبریز ساخته شد. آنها شماری اندک از بسیاری بناهای بزرگ و کوچکند که در دو سده یاد شده در سراسر ایران و ماوراءالنهر بر پا شدند و امروز تنها برخی از آنها بر جای مانده، و بیشتر آنها به دست ویرانی سپرده شده است. در اینجا شایسته است که از چند معمار سرشناس این دوره چون قوام‌الدین و غیاث‌الدین شیرازی و محمد بن محمود اصفهانی یاد شود که استادانی بی‌همتا در کار خود بوده‌اند و آثارشان گواهی گویا بر کار آنهاست (نک: بلر، 45-46، 41، 37؛ گلمبک، 322-324، 189-190).

عصر صفویان با همه کشمکشها، به ویژه جنگهای خارجی با فعالیت گسترده معماری همراه بود. از بناهای ساخته شده در آغاز این عصر آثار چندان بی‌جانمانده است؛ اما دو بنای مشهور این دوره، یعنی مسجدعلی و هارون ولایت (هنر فر، ۳۶۰، ۳۶۹) که هر دو در اصفهان ساخته شده‌اند، از دیدگاه ساختار بنا و آرایه‌های معماری اوجی از

نیز نک: ده، ۱۹۸/۹).

دهنده وقایع تاریخی چون جنگ چالدران، سفر همایون پادشاه هند به ایران، جنگ کرنال و جز آن است، برخی در دوره صفویه، و برخی پس از آن ایجاد شده است (همو، ۵۵۷: ب، پلر، ۱۹۵، ۱۹۲).

هشت بهشت نیز کاخی دو طبقه است که بر صفحه‌ای به بلندی دو متر در میان باغی به نام «باغ بلبل» ساخته شده، و از ۴ سوبه باغ دید دارد. بنای این کاخ در ۱۰۸۰ ق/۱۶۶۹ م به پایان رسیده، و از زیباترین کاخهای عصر صفوی بوده است و جهانگردانی که آن را به روزگار آبادانی دیده‌اند، زیبایی بسیار آن را تحسین کرده، و آن را فرح‌انگیزتر از مجلل‌ترین کاخهای جهان شمرده‌اند. هیچ بخشی از این کاخ دو طبقه و حتی هیچ یک از اتاقهای آن با بخش یا اتاق دیگر همانند نبوده است. تمامی فضای درونی این کاخ با بهره‌گیری از آرایه‌های معماری چون آینه‌کاری، درهای منبت و خاتم‌کاری شده، دیوارنگاره‌هایی با نقشهای گوناگون و انواع سنگهای مرمر و یشم و مقرنس کاری زیبا آراسته‌اند. بهره‌گیری بسیار مناسب و دقیق از نورگیر اصلی سقف حوضخانه میان کاخ که از هر ۴ سوباز است و به ۴ شاه‌نشین در ۴ سوی بنا روبه باغ دارد و دیگر نورگیرهایی که در جای جای بنا ساخته شده، و حوضها و فواره‌های متعدد در درون بنا آن را به مکانی مناسب با نام آن تبدیل کرده است (هنرفر، ۶۲۲: ب، نک: هیلنبراند، ۱۰۶-۱۰۲؛ پوپ، همان، ۲۳۱).

در طول سده ۱۲ تا نیمه سده ۱۳ ق هر چند شماری بنای تازه چون مجموعه وکیل در شیراز، بازسازیهایی در آستان قدس رضوی، ساختمانهایی چون مجموعه کاخ گلستان و مدرسه سپهسالار در تهران و مسجد آقا بزرگ در کاشان و دیگر نقاط ایران ساخته شد، اما معماری ریشه دار سنتی ایران از دست‌آوردهای سترگ بی‌بهره ماند و مکتبی سنتی و بومی پانگرفت (نک: ذکاء، سراسر کتاب؛ مصطفوی، ۹۷-۹۸؛ ده، ۴۵۲/۱).

سفالگری: هنر سفالگری با پیشینه طولانی آن در ایران که به هزاره ۸ ق م می‌رسد، در دوره اسلامی با گسترش، کاربرد و تنوع گسترده همراه شد.

در سده‌های نخستین ظرفهای لعاب‌دار و بی‌لعاب هر دو متداول بود و تأثیر سفالگری عصر ساسانی چون دیگر شاخه‌های هنری همچنان پایدار ماند (زمانی، ۲۰۲). روند روبه گسترش از دیدگاه ساختار و تکامل و از آن مهم‌تر شیوه‌های تازه تزیینی و ایجاد نقوش متنوع و به‌خدمت گرفتن هنرهای نگارگری و خوش‌نویسی در سفالگری تحول بزرگی است که به تدریج از نخستین سده‌های هجری تا روزگار افول این هنر ادامه داشته است. در سفالینه‌های بی‌لعاب ۳ گونه تزیین به صورت‌های نقش‌کننده، نقش افزوده و قالب‌زده از آغاز سفالگری دوره اسلامی متداول بود. اوج گسترش و زیبایی اینگونه سفال را در سده‌های ۴ تا ۸ ق/۱۰ تا ۱۴ م در ساخته‌های مراکز مهمی چون نیشابور، ری و جرجان می‌توان مشاهده کرد (نک: راجرز، ۲۵۶-۲۵۷).

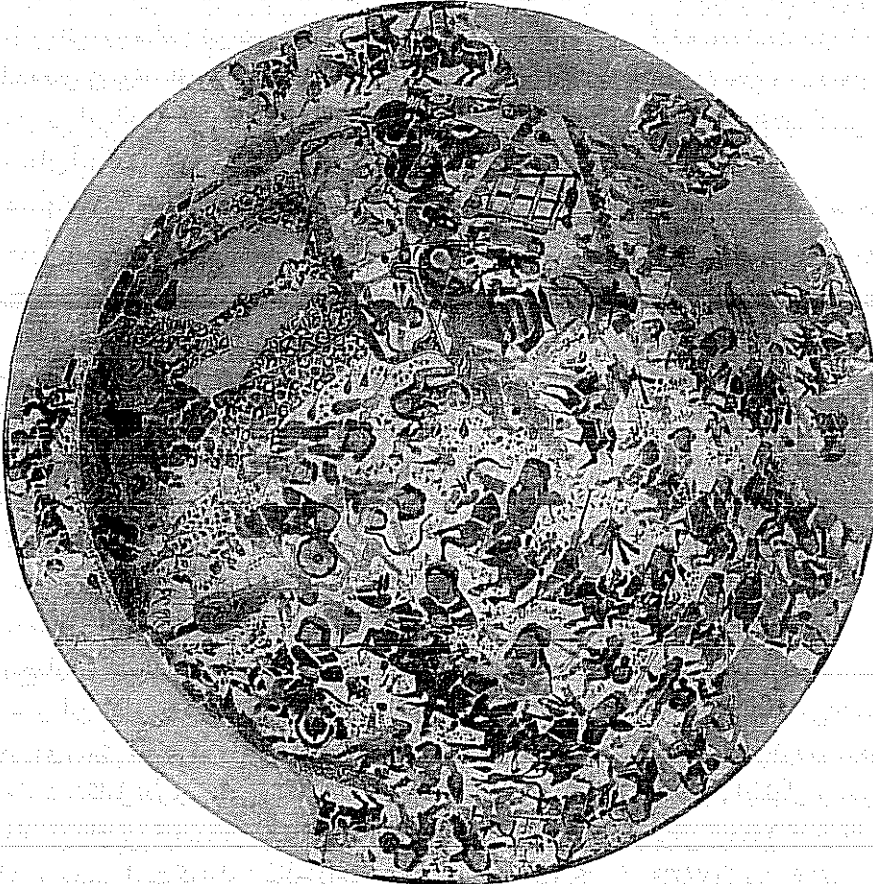
شیوه دیگری که در سده‌های ۳ و ۴ ق/۹ و ۱۰ م به ویژه در سرزمینهای شرقی ایران متداول بود، استفاده از لعاب گلی با رنگهای گوناگون به

مسجد شیخ لطف‌الله در ضلع شرقی میدان از دیدگاه ساختار کوچک، اما از ویژگیهای معماری و ظرافت کاشی‌کاری کم ماندنی برخوردار است و در زمره زیباترین مسجدهای ایران به شمار می‌آید. ضرورت قرار گرفتن گنبدخانه به سوی قبله معمار را به ساختن دالانی با پیشش نامحسوس از بیرون بنا و ادار کرده است که وارد شوندگان پس از گذر از آن به هنگام ورود به گنبدخانه در جهت قبله قرار می‌گیرند. ساختمان گنبد کوتاه یک پوش با گریو کوتاه است و ساختن نورگیرهای کاشی مشبک و ایجاد منطقه انتقالی از مربع به دایره در گنبدسازی به نحوی استادانه انجام گرفته است. طاقنماهای هشگانه آراسته به کاشی، کتیبه‌های گوناگون و پیچهای تزیینی فیروزه‌ای که از کف تا زیر گنبد ادامه یافته، و بدنه‌ای که با نقش مایه‌های اسلیمی گوناگون تزیین شده، گنبدخانه را به فضایی نورانی تبدیل کرده است. مسجد شیخ لطف‌الله نمونه کاملی از معماری ساده، ناب، بی‌عیب و آرامی است که کمال و زیبایی چهار صد ساله گذشته خود را همچنان با خود دارد (نک: پیرنیا، همان، ۳۰۷-۳۰۸؛ پلر، ۱۸۵، ۱۸۸؛ هنرفر، ۴۰۱: ب).

در این دوره افزون بر ایجاد بناهای تازه، در تعمیر و نگهداری ساختمانهای کهن نیز کوششهایی به عمل آمد. نمونه خوب آن بازسازیهای مجموعه آستان قدس رضوی در مشهد و مسجد جامع اصفهان است. به روزگار صفویان کاخهای بسیاری نیز در اصفهان و دیگر شهرهای ایران بر پا شد، هر چند شمار اندکی از آنها اکنون پابرجاست؛ از آن میان، باید از کاخ عالی قاپو در کنار میدان نقش جهان که اقامتگاه شاه و مرکز حکومتی به شمار می‌آمد، یاد کرد. این بنای ۶ طبقه با نقشه ۴ گوش که تالار اصلی آن در طبقه دوم آن قرار دارد، در گذشته نه تنها بر میدان نقش جهان، که بر تمامی شهر اصفهان مشرف بود. هر طبقه از کاخ تزییناتی ویژه خود دارد. آرایه‌هایی چون گچ‌بری، دیوارنگاره، آینه‌کاری و یا تلفیقی از آنها دیوارهای کاخ را آراسته است. در طبقه ششم تالار بزرگی ساخته شده است که تمامی سقف و بدنه‌های آن را با اشکال توخالی گچ‌بری شده به شکل ظرفهای گوناگون چون انواع صراحی، جام، تنگ و جز آن پوشانده‌اند (نک: پلر، ۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۸۸؛ هنرفر، ۴۱۶: ب). در زمان شاه‌عباس دوم (س ۱۰۵۲-۱۰۷۷ ق/۱۶۴۲-۱۶۶۶ م) ایوان ۱۸ ستونی بر طبقه سوم کاخ افزوده شده است. در دوره‌های دیگر تا پایان عصر صفوی دگرگونیهایی در کاخ پدید آورده، و آرایه‌هایی بر آن افزوده‌اند. از دو کاخ دیگر، یعنی چهل ستون و هشت‌بهشت نیز باید یاد کرد.

چهل ستون عمارتی است یک طبقه با ایوانی ستون‌دار در کنار استخری بزرگ که بازتاب تصویر ستونهای آن در آب آن را به چهل-ستون مشهور ساخته است. ساختمان این کاخ نیز در زمان پادشاهان صفوی گسترش یافته است و در هر دوره بر تزیینات آن افزوده‌اند، درها و پنجره‌های منبت و خاتم‌کاری شده، آینه‌کاری در سقف و بدنه‌ها و به‌ویژه دیوارنگاره‌های بزرگ رنگ روغنی بدنه تالار اصلی که نشان

پوپ، «سفالگری...»^۱، ۱۴۹۰-۱۴۸۹؛ راجرز، ۲۵۷؛ کریمی، ۴۴). در رنگ‌آمیزی اینگونه ظروف بیشتر رنگهای طلایی، یاقوتی، قهوه‌ای و سبز روشن به کار می‌برند. ظرفهای طلایی یکرنگ بیشتر با نقوش گیاهی



بشقاب مینایی (حدود ۶۲۵ ق)

و خط، و به رنگ طلایی زیتونی ساخته می‌شدند؛ اوج شکوفایی ساخت اینگونه ظرفهای زرین‌فام سده‌های ۵ تا ۹ ق تا ۱۱ تا ۱۵ م است. سفالگران آغاز این دوره با الهام گرفتن از آثار هنری ساسانی نمونه‌های برجسته‌ای از ظرفهای زرین‌فام پدید آوردند. مرکز مهم ساخت سفالهای زرین‌فام این دوره کاشان بود که ظرفهای آن از دیدگاه طراحی نقش، بسیار غنی است. کهن‌ترین نمونه تاریخ‌دار این ظرفها تاریخ ۵۷۵ ق را بر خود دارد (نک: پوپ، همان، ۱۴۹۸، ۱۴۸۸-۱۴۸۷).

برخی از پژوهشگران، این گروه از ظرفها را به ری یا جرجان نسبت داده‌اند و گروهی آنها را ساخت کاشان می‌دانند؛ اما با کشف شمار بسیاری کوره‌سفالگری و قطعه‌های سفال گوناگون از جمله زرین‌فام در کاوشهای ۱۳۵۰ ش/۱۹۷۱ م در گرگان، این شهر را می‌توان در شمار تولیدکنندگان سفال زرین‌فام دانست. در این دوره سازه نیز از تولید کنندگان سفالینه‌های زرین‌فام بود. بررسیهای پوپ نه‌تنها نمونه‌های

ویژه سفید و شیری بود که برای تزئین آنها از نقوش و کتیبه‌های گوناگون از جمله خط کوفی بهره می‌گرفتند. نیشابور یکی از بزرگ‌ترین مراکز ساخت این ظرفها به شمار می‌آید (نک: EWA، ج III، تصویر ۱۴۳).

ساخت سفالینه‌های لعاب‌دار در ایران پیشینه‌ای کهن دارد. لعاب یکرنگ برای پوشش سفال از اواخر هزاره ۲ و اوایل هزاره ۱ ق م شناخته شده بود و از روزگار هخامنشیان تا عصر ساسانی کاربرد داشت. ساختن سفالینه با نقش زیرلعاب از سده‌های نخستین اسلامی آغاز شد، اما از سده‌های ۳ و ۴ ق افزون بر روشهای تزئین سه‌گانه سفالهای بی‌لعاب، در ساخت سفالینه‌های لعاب‌دار، تغییرات مهمی رخ داد. آشنایی سفالگران ایرانی با خاک چینی و دسترسی به آن که از چین آورده می‌شد، در ساختن کالبدی سفالینه‌ها تأثیری بسزا گذاشت. بدنه ظرفها بسیار نازک‌تر و سبک‌تر شد (نک: حسن، ۱۶۱-۱۶۳، ۱۶۶). کاربرد لعاب شفاف نیز سبب شد که هنرمندان به ساختن ظرفهایی با نقاشی زیرلعاب دست زنند که از نظر تنوع تزئینات و نقوش پیش‌تر سابقه نداشت. نقش انواع گل و گیاه و جانوران داستانهای تاریخی و حماسی و ادبی، مجالس بزم

و رزم همراه با تنوع رنگها به سفالگری رونق تازه داد و این کار تا سده ۸ ق/۱۴ م رواج و رونق خود را حفظ کرد. اینگونه سفال در سراسر ایران در مراکزی چون نیشابور، جرجان، ری، کاشان، سلطان‌آباد (اراک)، سلطانیه و... ساخته می‌شد. زیباترین ظرفهای سفالی با روش نقاشی زیرلعاب گروهی از سفالینه‌هایی است که نقش آنها از دورنگ آبی و سیاه شکل می‌گیرد و بیشتر نشان‌دهنده نقوش بزرگی از نوازندگان یا شکارچینی است که کف یا تمامی ظرف را می‌پوشاند (نک: دیماند، ۱۶۴-۱۶۷؛ بلر، ۲۲).

از سفالینه‌های بسیار مشهور دیگر ایران در دوره اسلامی ظرفهای معروف به زرین‌فام یا طلایی است. در منشأ پیدایش و شیوه گسترش اینگونه سفالینه بین صاحب‌نظران اختلاف وجود دارد. سرزمینهای ایران، عراق و مصر را خاستگاه این روش سفالگری دانسته‌اند. پوپ شهر ری را آغازگر ساخت سفال زرین‌فام می‌داند. تکامل ساخت اینگونه سفال را در ۳ مرحله بین سده‌های ۳ تا ۱۲ ق/۹ تا ۱۸ م و در دوگونه زرین‌فام رنگارنگ و یک رنگ طلایی طبقه‌بندی کرده‌اند (نک:

1. «Ceramic...»

پژوهشگران آن را تحت تأثیر ظرفهای چینی می‌دانند، رونق گرفت. اینگونه سفالینه‌ها در سده ۹/ق ۱۵م که همزمان با عصر تیموریان بود، نیز بر اثر رواج مبادلات بین چین و ایران ادامه یافت. در همین دوره است که نقش مایه‌های چینی بر ظرفهای ساخت ایران به طور گسترده به کار گرفته شده است. نباید از یاد برد که این شیوه در ایران بی‌سابقه نبود و پیش‌تر، یعنی در سده‌های ۳ و ۴/ق ۹ و ۱۰م معمول بود، هر چند در دوره‌های مختلف کمتر کاربرد داشت (راجرز، 261-262، 265؛ بلر، 68).

در عصر صفویه ساختن ظرفهای آبی و سفید با گستردگی بسیار رواج یافت. شهرهای یزد، کرمان، اصفهان و مشهد به عنوان مراکز ساخت این سفالینه‌ها شهرت داشتند. کرمان ظرفهایی به تقلید از چین می‌ساخت، اما طرحهای اصلی و آرایه‌های آن بیشتر سبک ایرانی داشت. نقش مایه‌های سفالینه‌های مشهد بیشتر چینی و بودایی بود و نمونه‌های یزدی در رنگ آبی مایل به خاکستری یا ساخته‌های دیگر مراکز تفاوت داشت. نمونه‌های دارای تاریخ و نام سازنده نیز در میان ساخته‌های مراکز یاد شده دیده می‌شود. ساختن سفالینه‌های مشهور به سلادن^۱ که انواع چینی آن وارداتی بود، در دوره صفویه در ایران رایج شد و اینگونه ظرفها که دارای بدنه‌ای سخت است و به رنگ سبز تیره و روشن ساخته شده، از دیدگاه آرایه‌ها متنوع، و دارای نقش قالب زده برجسته‌اند. طرحهایی چون اژدها، ابرچینی و ماهی از نقشهای رایج این دوره به شمار می‌آید. در ساختن سلادن نیز هنرمندان ایرانی از مرز تقلید گذشته، خود در شکل و آرایه ظرفها تغییراتی می‌دادند. شهرهای سلطانیه، اصفهان و بندرعباس احتمالاً از مراکز ساخت سلادنهایی ایرانی بودند (نک: دیماند، 207؛ پوپ، همان، 1648-1650؛ ایرانیکا، 7/328؛ کریمی، ۶۶).

در آغاز سده ۱۱/ق ۱۷م اوج تازه‌ای در سفالگری ایران آغاز شد؛ اما کار رقابت تولیدکنندگان در صادرات و توفیق نخست آنها در معرفی کردن کالای خود به عنوان ساخته‌های چینی و همراه شدن این کار با سودجویی دلالتان خارجی و نزول کیفیت کالا این اعتبار و رونق را به زودی از میان برد، هرچند که در آغاز تعیین تفاوت بین ساخته‌های آبی و سفید ایرانی و چینی میسر نبود. ساخته‌های آبی و سفید ایرانی در این سده به خاور دور و سرزمینهای زیر نفوذ هلند و حتی ژاپن نیز فرستاده شد. در پایان سده ۱۲/ق ۱۸م خط پایانی بر زندگی هنر دیرپا و پربار سفالگری ایران کشیده شد و سیل بنیان‌کن سفالینه‌های خارجی هنر سفالگری و هنرمندان آن را از میدان به در برد (نک: راجرز، 268-269).

کاشی‌کاری: کاربرد کاشی در بناهای دوره اسلامی ایران به گونه‌ای که هم‌اکنون نیز رایج است، از نیمه سده ۱۱/ق ۱۷م آغاز شد. در مرحله‌ای که آجرکاری در بنا به اوج زیبایی و شکوفایی خود رسیده بود، معماران ایرانی دست به تجربه‌ای تازه زدند و با کاربرد رگه‌هایی از آجر

برجسته ظروف زین‌فام، بلکه وجود کوره‌های متعدد سفالگری را در این شهر نشان داد (نک: همان، 1493؛ راجرز، 261). برخی از پژوهشگران، سبک ساوه را ترکیبی از سبک ری و کاشان به شمار می‌آورند که حاصل آرامش ناحیه ساوه در جریان حملات سپاهیان مغول بر اثر دور ماندن این شهر از منطقه هجوم آنان بوده است. سفالینه‌های زین‌فام افزون بر مراکز قدیم در مکانهایی چون تخت سلیمان در آذربایجان غربی که به روزگار آباقاخان کاخی بزرگ بر ویرانه‌های آتشکده بزرگ آن برپا کردند، ساخته می‌شد. نه تنها ظرفها، که کاشیهای زین‌فام ستاره‌ای شکل و مربع نیز از بازمانده این کاخ به دست آمده است (نک: همو، 282).

ساخت ظرفهای زین‌فام در قرن ۹/ق ۱۵م از رونق افتاد، اما در سده ۱۰/ق ۱۶م دوباره رونق گرفت. تغییرات چشمگیری در این دوره در شکل و اندازه ظرفها - چون ساخت صراحیهای گردن بلند و کاسه و پیاله‌های کوچک و رواج رنگ قهوه‌ای مایل به قرمز - به وجود آمد. به گزارش سفرنامه‌نویسان، شهرهای اصفهان، کاشان، کرمان و مشهد از مکانهای ساخت سفالینه‌های زین‌فام در این دوره بوده‌اند (نک: همو، 256، 266؛ حسن، ۲۰۶).

ساخت سفالینه‌هایی که به نامهای مینایی، هفت رنگ و نقاشی روی لعاب مشهور است، از سده ۶/ق ۱۲م آغاز شد و کهن‌ترین نمونه‌های تاریخ‌دار آن قدیم‌تر از ۵۷۵/ق ۱۱۷۹م نیست (اسکیزس، 275). در آراستن این زیباترین گونه سفالینه رنگهای گوناگونی چون آبی، لاجوردی، سبز، سفید، فیروزه‌ای، قرمز، قهوه‌ای، سیاه و زرد به کار رفته است. تکامل تدریجی نقش و نگار در سفالینه‌های مینایی را در دو مرحله می‌توان پی گرفت. در سده ۶/ق نگاره‌ها بیشتر شامل نقوش گیاهی و هندسی است که تمامی سطح داخلی ظرف را می‌پوشاند (نک: پوپ، همان، 1563-1565؛ واتسن، 84-85). در مرحله دوم، یعنی در پایان سده ۶ و آغاز سده ۷/ق نگاره‌های انسانی و حیوانی به تدریج جایگزین نقوش گیاهی و هندسی شد. صحنه‌های برگرفته از داستانهای تاریخی و ادبی، به ویژه داستانهای شاهنامه فردوسی و نقش شکارگاه کاربرد بسیاری در اینگونه ظرفها دارد. تاکنون شمار اندکی سفالینه‌های کتیبه‌دار و تاریخ‌دار به دست آمده است و به ندرت نیز این آثار دارای نام سازنده‌اند. بیشتر پژوهشگران شهرهای کاشان، ساوه، نطنز، سلطان‌آباد و گرگان را مراکز اصلی ساخت سفالینه‌های مینایی می‌دانند (نک: همانجاها).

ساخت اینگونه ظرفهای سفالی تا پایان سده ۷/ق ۱۳م ادامه یافت و از آن پس منسوخ شد و شیوه تازه‌ای در ساختن سفالینه‌های ایرانی متداول شد که دارای روشی ساده‌تر از مینایی بود و به ظروف لاجوردی مشهور گردید. در این شیوه نقشها با رنگهای فیروزه‌ای، سفید، طلایی و اخراعی بر روی پوششی از لعاب لاجوردی طرح می‌شد و بیشتر شامل نقوش هندسی و گیاهی و به دو صورت ساده و برجسته بود. در سده ۸/ق ۱۴م شیوه تزئین سفالینه‌ها با دو رنگ آبی و سفید که برخی از

1. celadon

محرابه‌های کاشی‌زین‌فام ساخته آنها امروزه در اماکن مقدس ایران و بزرگ‌ترین موزه‌های جهان نگاهداری می‌شود. محرابهای موزه اسلامی قاهره، موزه برلن (۱۶۳۲ق/۱۲۳۵م)، موزه آستان قدس رضوی (۱۶۴۰ق/۱۲۴۲م) و شمار بسیاری محراب دیگر از این جمله‌اند (نک: ۵، ۶۳۲/۵-۶۳۸).

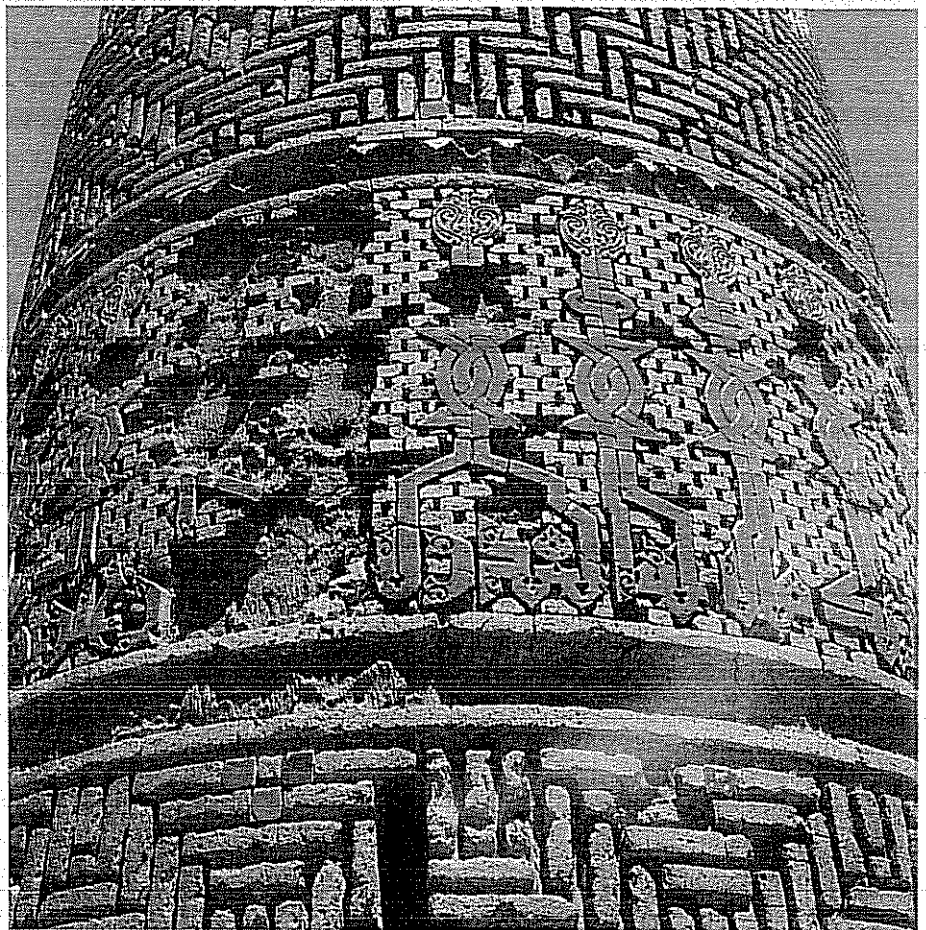
در پایان سده ۶ق و آغاز سده ۷ق روندی که به پیدایش کاشی‌کاری معرق شهرت یافت، در خراسان آغاز شد. کاشی‌کاری مسجد زوزن نمونه‌ای از آغاز این شیوه کاشی‌کاری است؛ اما با هجوم مغول این روند برای بیش از یک سده متوقف شد. در این روش که نقشها یا کتیبه‌ها از کنار هم قرار گرفتن قطعه‌های کاشی تراش خورده تشکیل می‌شود، هنر کاشی‌کاری به اوجی تازه دست یافت. در آغاز سده ۸ق/۱۴م پوشش سطحهای گسترده با کاشی معرق رونق گرفت. در این سده نقشهای پیچیده‌ترین شامل گل و برگهای درهم تنیده با کاربرد رنگهای بیشتر از سده‌های قبل و کتیبه‌های کوفی و ثلث و نسخ به طور روزافزون بر کاشی نقش بست. کاشی‌کاری مجموعه شیخ عبدالصمد در نظنر و آرامگاه اولجایتو

(گنبد سلطانیه) در آغاز سده ۸ق و سپس بنای بابا قاسم در اصفهان و مسجد جامع کرمان در نیمه آن سده به تکاملی انجامید که در سده ۹ق/۱۵م به اوج کمال رسید (بیرنیا، شیوه‌ها، ۱۹۳-۱۹۴؛ اسکیرس، 279-280).

توجه روزافزون به ساختن بناهای سترگ که پس از فرو نشستن هجوم تیموریه وسیله خود او و فرزندانش - که فرهنگ ایرانی آنان را به هنر دوستانی بزرگ تبدیل کرده بود - آغاز شد و به کاشی‌سازی و پیشرفت شیوه‌های آن رونق و حیاتی تازه بخشید. بناهای با شکوه در سمرقند، هرات، اصفهان، تبریز و جز آن ساخته شد که آرایه بیشتر آنها کاشی، به ویژه کاشی معرق بود. هنرمندان نگارگر و خوش‌نویس در پدید آوردن طرحهای تازه و کتیبه‌های ممتاز شرکت داشتند. گور امیر تیمور، مساجد گوهرشاد هرات و مشهد در شمار این بناها هستند (گلمیک، 363-360، 307-305؛ پوپ، «معماری»، 203).

در مسجد کبود تبریز که در ۸۷۰ق/۱۴۶۶م به روزگار جهان‌نما آق‌قویونلو برپا شد، اوج توانایی هنرمند کاشی‌کار و کاشی‌تراش ایرانی

لعابداری‌کرنگ و غالباً به رنگ فیروزه‌ای در میان طرحهای پیچیده، ولی زیبایی آجرکاری تزئین بنا با کاشی را آغاز کردند. مناره مسجد جامع



مناره مسجد نگار، سیرجان

دامغان (۱۰۵۸ق/۴۵۰م) نمونه‌ای از آن است. در مرحله بعد تلفیق هماهنگ آرایه‌های کاشی و آجر در بناهای برجسته‌ای چون گنبد سرخ مراغه (۴۵۲ق) با موفقیتی همراه شد که به رواج گسترده کاربرد کاشی و کاشی‌کاری انجامید (اسکیرس، 274-275). تولید کاشیهای خشتی ساده یا قالب‌زده و پیشرفت نقوش تخت و برجسته و طرحهای گوناگون و نیز کاربرد کتیبه بر کاشی به ویژه در بناهای مذهبی از جمله مساجد در سده ۶ق/۱۲م همراه با پیشرفت سفالگری، کاشی را به صورت مهم‌ترین وسیله تزئین بنا در آورد. محراب کاشی موزه هنر اسلامی قاهره (۵۸۳ق/۱۱۸۷م) نمونه‌ای در خور توجه از آثار این سده است. شهرری در این دوره از مهم‌ترین مراکز کاشی‌سازی محسوب می‌شود. پیوستگی کار کاشی‌سازی و سفالگری، روشهای ساخت مشترک در این دو شاخه پدید آورد (همانجا). در سده‌های ۶ و ۷ق/۱۲ و ۱۳م کاشیهای زین‌فام و گاهی به ندرت مینایی با اشکال ستاره‌ای و چلیپایی و نقشهای متفاوت در کاشان ساخته شد و امتیاز و افتخار ساخت زیباترین این آثار نصیب خاندان ابوظاهر گردید. ماندگارترین مجموعه

شد. کاشی‌کاری آنها بیشتر از نوع ۷ رنگ یا کاشی خشتی بود که با نقش‌مایه‌های گیاهی آراسته بودند و شیوه معرق پیچیده و پرکار عصر صفوی کاربرد محدودی یافت. کاشی معرق این دوره بیشتر به صورت قطعه‌های بزرگی که اشکال هندسی به ویژه شطرنجی را پدید می‌آورد، ظاهر شد. برای نقشهای اسلیمی و یا تصویری تنها از کاشی خشتی استفاده می‌کردند (نک: همو، 291-290: XI/813 EWA).

نیمه دوم این سده با پیشرفتی محسوس‌تر از نیمه نخست همراه شد. در کاشی‌کاری مسجد و مدرسه سپهسالار از هر دو نوع کاشی با مهارتی بیشتر بهره گرفته شده است. تحول تازه در کاشی‌کاری بناهای غیرمذهبی پدیدار شدن نگاره‌های تازه و گوناگون از گلها و میوه‌ها و چهره‌های انسانی و حیوانی (کاشی-تابلو) بود که ریشه پیدایش آنها را باید در تأثیر ورود دست‌ساخته‌های اروپایی و نگارگری غربی در کار هنرمندان ایرانی دانست. بهترین نمونه‌های این کاشیها را می‌توان در ساخته‌های عصر ناصرالدین شاه در بناهای داخل کاخ گلستان و سلطنت‌آباد و نیز شمس‌العماره و دید. این روند تا آغاز سده ۱۴م ادامه یافت (اسکیرس، 293-291).

نگارگری: تداوم هنرنگارگری ایران را در نخستین سده‌های هجری به صورت نقوش برجای مانده بر ظرفهای فلزی، نقش پارچه و از همه مهم‌تر به صورت دیوارنگاره‌های به دست آمده، به ویژه در ناحیه خراسان از جمله در پنج‌کنت و افراسیاب و نیشابور می‌توان دید و تأثیر آن را در دیوارنگاره‌های کاخهای اموی چون قصر عمره ساخته و لید اول (ح ۹۴ق/۷۱۳م) و کاخهای عصر عباسی به خوبی می‌توان بررسی کرد. از نگاشته‌های بر کاغذ و نسخه‌های خطی مصور نخستین سده‌های اسلامی متأسفانه به سبب ناپایداری آنها و آسیبهایی که در حوادث طبیعی و بر اثر هجومهای بیگانگان بر کتابخانه‌ها وارد شده است، اثری در دست نیست، هرچند گزارشهای تاریخی بسیاری از وجود کتابخانه‌های بزرگ و وجود کتابهای مصور در آنها که نشان از نگارگری بر کاغذ دارد، در دست است (گروبه، 200؛ اتینگهاوزن، 124-125، 57ff.).

یافته‌های باستان‌شناسی، گزارش نویسنده‌گانی چون حمزه اصفهانی درباره مشاهده کتابهای مصور ساسانی را که در آنها از گونه‌های مختلف رنگها از جمله آب زر و سیم بهره گرفته بودند، تأیید می‌کنند. همین سنت مصور کردن کتاب در عصر ساسانی را مانویان رانده شده از ایران تا مرزهای چین بردند و در کاوشهای باستان‌شناسی تورقان بازمانده‌هایی از ارژنگ مانی به دست آمده است که به سده‌های ۲ و ۳ق/۸ و ۹م تعلق دارد. گفته شده است که چون انبوهی از کتابها را در ۳۱۱ق/۹۲۳م به دستور خلیفه عباسی در بغداد سوزاندند، جویهای طلا و نقره از میان خاکستر آنها جاری شد. همین سنت کتاب‌آرایی بود که از خراسان به بغداد انتقال یافت و نگارگری کتاب را در دربار خلفای عباسی در بین‌النهرین رواج داد و پایه نگارگری در بسیاری از سرزمینهای اسلامی شد (نک: حمزه، ۳۸-۳۹؛ گری، 14-15؛ برند،

را در به کارگیری کاشی معرق می‌توان دید. درون و بیرون این مسجد با کاشی معرق آراسته شده است (نک: لنتز، 45). در میان بناهای آراسته با کاشی‌کاری معرق، تنها ایوان جنوب غربی جامع اصفهان را می‌توان تا حدی با آن مقایسه کرد. این اثر نیز به فرمان اوزون حسن آق قویونلو در ۸۸۰ق/۱۴۷۵م پدید آمده، و هم عصر با مسجد کبود و تأثیرپذیرفته از آن است. سده ۱۰ق/۱۶م از میراث هنری سده پیش بهره بسیار برد. کاشیهای به کار رفته در بنای هارون ولایت اصفهان که در ۹۱۸ق/۱۵۱۲م در عهد شاه اسماعیل صفوی بنا شده، به ویژه درگاه ورودی آن در خور توجه بسیار است (هنر فر، ۳۶۰-۳۶۱).

تبدیل اصفهان به پایتخت ایران به روزگار شاه عباس اول سرآغاز فعالیت بزرگی در کار معماری شد. این فعالیت به ناچار در کار آرایه‌های معماری به ویژه کاشی‌کاری تأثیری بسزا گذاشت. بناهای تازه ساخته شده در اصفهان که شامل گونه‌های مختلف از ساختمانهای دینی چون مسجد و مدرسه و کلیسا تا کاخ و بازار و حمام و کاروانسرا و جز آن بود، نیاز به گسترش کاشی‌سازی داشت. در کاشی‌کاری نخستین بناهای این دوره چون مسجد شیخ لطف‌الله از هر دو شیوه کاشی معرق و کاشی خشتی بهره گرفته شد. در طراحی نقشها و زیبایی و چشم‌نوازی و گونه‌گونی رنگها موفقیت هنرمندان این عصر قابل ستایش است. پوشش یکسره درون و بیرون مسجد از چنان تنوع دل‌نشین و چشم‌نوازی برخوردار است که پیش‌تر همانندی برای آن نمی‌توان یافت. ویژگی دیگر این عصر کاربرد پیش از پیش کتیبه با خطوط گوناگون از کوفی و بنایی تا ثلث و نستعلیق است. تواناترین خوش‌نویسان عصر در کار کتیبه‌نویسی بناها هنرنمایی کرده‌اند. همین روند را در جامع عباسی ساخته شده در دوره شاه عباس و دیگر مسجدها و مدرسه‌های عصر صفوی تا حکومت واپسین پادشاه این خاندان، یعنی شاه سلطان حسین در مدرسه مادرشاه یا چهارباغ می‌توان دید. کیفیتی چنین بالا در کاشیهای کاخهای عالی‌قابو و هشت‌بهشت و کلیساهای مشهور خلفای اصفهان با طرحهای حیوانی و انسانی و فرشتگان و در بناهایی در دیگر شهرهای ایران در خور بررسی است (اسکیرس، 289-287).

برافتادن دولت صفوی همراه با فرو افتادن کسی و کیفی کار کاشی‌سازی و کاشی‌کاری بود. انتقال پایتخت ایران از اصفهان به شیراز به روزگار کریم‌خان زند شیوه جدیدی در کاشی‌سازی به ویژه در کاربرد رنگها به همراه داشت. کاربرد رنگهای سفید، صورتی، زرد، سبز و دگرگونی طرحها از جمله کاربرد نقشهای درشت، همانند جنگ رستم با دیو سفید در ارگ کریم‌خانی شیراز در مقایسه با ظرافت طراحی کاشیهای مکتب اصفهان تفاوت سلیقه دو دوره را آشکار می‌سازد. در سده ۱۳ق/۱۹م اگرچه کوشش تازه‌ای در ساختن بناهای گوناگونی چون مسجد و بازار و کاخهای سلطنتی و جز آن به عمل آمد، اما با دست آوردهای سده‌های پیشین از جمله در کاشی‌کاری مقامی برای رقابت نیافت (همو، 290).

در نیمه اول سده ۱۳ق مساجد سلطانی قزوین، تهران، سمنان ساخته

بازگشت به شیوه‌ای کاملاً ایرانی انجامید. پیدایش نگارگری بزرگ و توانا چون احمد موسی که به گزارش دوست محمد نویسنده مقدمه مرقع بهرام میرزا صفوی در ۱۵۴۴/ق/۹۵۱م نقطه عطفی در کار نگارگری ایران به شمار می‌آید. او که هم‌زمان با ابوسعید ایلخانی می‌زیست، کوشید تا هنر نگارگری ایران را از عوامل چینی که حاصل تسلط مغولان بر ایران بود، بپیراید و در این امر توفیق کامل به دست آورد. مکتبی که او پدید آورد، نه تنها - چنانکه دوست محمد می‌نویسد - پایه نگارگری روزگار اوست، که تأثیری پایدار در هنر ایران بر جا نهاد. از آثار او چون ابوسعید نامه، کلیله و دمنه و معراج‌نامه اکنون تنها تصاویری در آلبومهای کتابخانه توپکاپی سرابی استانبول برجاست (نک: هـ، ۸۷۷ بی).

در سده‌های ۸ و ۹/ق/۱۴ و ۱۵م بغداد پایتخت سلطان احمد جلایری شاهد ظهور نگارگری توانا به نام جنید بود. اثر جاویدان او، یعنی همای و همایون سروده خواجوی کرمانی و مصور شده وی در ۱۳۹۷/ق/۷۹۹م سرآغاز مکتبی نو در هنر نگارگری ایران شد. این نسخه خطی نفیس در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود. نسخه خسرو و شیرین نظامی (فریر گالری) که در حدود سال ۸۲۲/ق/۱۴۱۹م مصور شده، نیز احتمالاً از کارهای اوست. آثار «جنید نقاش سلطانی» چون نگاشته‌های احمد موسی اوجی تازه در نگارگری ایرانی است که اثر آن برای چند سده مشهود است (نک: گری، 53-51، 48؛ دیماند، 36؛ حسن، ۹۱-۹۲).

نفوذ قوانین مناظر و مرایا (پرسپکتیو) در نگارگری ایران از این دوره کم و بیش آشکار می‌شود. آثاری ماندگار در عصر جلایریان به ویژه به روزگار سلطان اویس و سلطان احمد که اولی خود نقاشی توانا، و دومی از مشوقان هنر بود، به دست هنرمندان پراوازه‌ای چون عبدالحی، شمس‌الدین و جنید در بغداد و تبریز - پایتخت‌های آن دو - پدید آمد و این دو شهر مرکز مهم نگارگری ایران، و مایه باروری مکتب مشهور هرات عصر تیموری شد. در فاصله این دو مکتب مرکزی چون شیراز و اصفهان با پیشینه کهن خود ویژگیهای مکتبهای خود را حفظ کردند (نک: گری، 65-64، 45-44، جم).

هجوم تیمور به ایران سبب گرد آمدن شمار بسیاری از هنرمندان از جمله نگارگران از گوشه و کنار ایران در سمرقند شد. شواهد موجود نشان از تهیه پرده‌های بزرگ پارچه‌ای نگارگری شده، دیوار نگاره‌ها و سرانجام، کتابهای مصور دارد. از میان مکتبهای هنری، مکتب شیراز در آغاز عصر تیموریان همچنان فعال بود، اما رونق کار تهیه کتابهای مصور در روزگار جانشینان او چون شاهرخ و نوادگانش - از جمله بایستقر میرزا - در سراسر ایران، به ویژه خراسان گسترشی شگفت‌انگیز یافت. مصور ساختن کتابهای گوناگون از نجوم گرفته تا شاهنامه و دیوانهای اشعار، از دیدگاه کمی و کیفی افزایش یافت. پدید آوردن کتابهای عظیم از نظر اندازه از ویژگیهای این عصر است. کیفیت خوب و بسیاری کاغذ و مواد نگارگری چون گونه‌های رنگ و طلای ناب در پدید آمدن نسخه‌های مصور به یاری هنرمندان آمد (همو،

نقشهای موجود بر سفالینه‌های مینایی و زرین‌فام ایرانی در سده‌های نخستین و پیوستگی موضوعهای نگاشته بر آنها با متنهای تاریخی چون شاهنامه فردوسی و خصمه نظامی، نشانه آشکاری است بر رواج نگارگری به شیوه یکسان بین دیوار نگاره‌ها، نقش ظرفهای سفالی و فلزی و مصور ساختن کتابها (نک: دیماند، 28). همانندی ۳مجلسی نگاشته شده بر یک ظرف سفالی موجود در فریر گالری شامل ۳مجلسی از داستان بیژن و منیژه فردوسی آشکارا این امر را نشان می‌دهد. یورش مغولان در آغاز سده ۱۳/ق/۱۳م به ایران که با کشتار انسانها و ویرانگری مکانها و نابودی آثار فرهنگی به شیوه‌های بی‌سابقه در جهان صورت گرفت، چنان به نابودی و محو آثار فرهنگی در شهرهای بزرگ و کوچک به ویژه کتابخانه‌ها و مدارس و جز آن انجامید که امروزه نسخه‌های مصوری که بتوان از آنها به عنوان نمونه‌ای از نگارگری ایران پیش از مغول بر کاغذ یاد کرد، بسیار نادرند (نک: گری، 16-17).

استقرار حکومت ایلخانان حرکتی تازه در نگارگری ایران پدید آورد. از دوره نخستین ایلخانان که با فرهنگ ایرانی بیگانه بودند، بیشتر کتابهای طبی و جانورشناسی و نجوم که پیش‌تر مصور ساختن آنها در ایران متداول بود، برجا مانده است. در نگارگری این عصر تأثیر روابط دو سویه ایران و چین - چه در نقش مایه‌ها، چه در شیوه نگارگری - کم‌وبیش به تناسب کاربرد قابل بررسی است. عواملی چون وجود نگارگرانی که از چین به دربار ایلخانان آمده بودند و پیروی نگارگران ایرانی از همتایان چینی خود و نیز تقلید نگارگران از نقشهایی که بر ظرفها و اشیاء و پارچه‌های چینی مشاهده می‌کردند، در نگارگری این دوره مؤثر واقع شد. افزایش اقتدار سیاسی وزرای ایرانی به تدریج در همه امور از جمله در هنر تأثیری ژرف در ایلخانان گذاشت. پیدایش مراکز بزرگ فرهنگی در مراغه و تبریز و تأسیس کتابخانه‌های بزرگ در این دو شهر به پیدایش مکتبهای نگارگری تازه انجامید (نک: همو، 37-36، 23-22، 19؛ دیماند، 29-28). هرچند امروزه از انبوه درخور توجه کتابهایی که در این دو مرکز تهیه شد، جز شمار اندکی چون نسخه‌هایی از جامع التواریخ رشیدی انجمن سلطنتی آسیایی و دانشگاه ادنبورگ، یا آثار الباقیه بیرونی همان دانشگاه اثر زیادی در دست نیست، اما همین اندک بازمانده‌ها احیای دوباره هنر نگارگری را به ویژه در کتاب‌سازی نشان می‌دهد. قطع بزرگ کتابها در این دوره به نگارگر امکان اختصاص دادن سطح بیشتری از صفحه را به تصویر داده که تا آغاز این دوره سابقه نداشته است. تحول دیگر بازگشت به مصور ساختن کتابهای تاریخی و متون ادبی است. ایلخانان مغول از این پس از مشوقان پدید آوردن شاهنامه‌های مصور شدند. نمونه بازمانده آن شاهنامه مشهور به «دموت» با ۱۲۰ تصویر است که در نیمه اول سده ۱۴م مصور شده است (نک: حسن، ۸۸-۸۹؛ گری، 30-28، 25-23).

نوآوریهای تازه در شیوه نگارگری شاهنامه آغاز راهی بود که به

متروپولیتن. نقش بردازی استادانه صحنه‌ها از ویژگی‌های برجسته کار او به شمار می‌آید. نوآوری‌های بهزاد برای مدت یک سده در هنر نگارگری ایران تأثیری سرنوشت ساز بر جا نهاد (گری، 127، 110-109؛ دیماندا، 44-41؛ حسن، ۱۰۴).

ظهور شاه اسماعیل و تشکیل حکومت صفویان و انتقال پایتخت به تبریز این شهر را بار دیگر به کانونی هنری تبدیل کرد. شاه اسماعیل جنگاور که به تشویق هنر و هنرمندان نیز توجه داشت، بهزاد را به تبریز منتقل کرد و به سرپرستی کتابخانه سلطنتی گماشت. او تا زنده بود، در این سمت برجای ماند. بهزاد در ۹۴۲ق/۱۵۳۵م در تبریز درگذشت (گری، 127؛ سهیلی، ۱۳۵، حاشیه ۱).

هنرمندان نگارگر در کتابخانه شاه اسماعیل و پسرش شاه طهماسب - که خود به نگارگری علاقه داشت و در این هنر شاگرد سلطان محمد استاد نامدار بود - گرد آمدند. شاگردان بهزاد به همراهی هنرمندانی چون شیخ زاده، قاسم علی، دوست محمد، سلطان محمد، میر مصور، میرسیدعلی و دیگران مکتب نگارگری دوم تبریز را به روزگار صفویان پدید آوردند (گری، 141-138، 130، 127؛ حسن، ۱۱۱-۱۱۴). در زمان پادشاهی طهماسب آثار کم ماندی از جمله دو خمسه نظامی کار شیخ-زاده در متروپولیتن و موزه بریتانیا با تاریخهای ۹۳۱ق/۱۵۲۵م و ۹۴۶-۹۴۹ق/۱۵۳۹-۱۵۴۳م و شاهنامه بزرگ شاهی که در ۹۴۴ق به پایان رسیده، و با ۲۵۰ تصویر آراسته شده است و شماری از هنرمندان نیمه نخست سده ۱۰ق/۱۶م در پدید آوردن آن شرکت داشته‌اند، پدید آمد. هرچند شاه طهماسب در نیمه دوم این سده از حمایت هنرمندان دست کشید و حتی کتابخانه خود را بست، اما حمایت شاهزادگان صفوی چون بهرام میرزا و ابراهیم میرزا و فعالیت کتابخانه‌های آنان سبب پدید آمدن نسخه‌های کم ماندی چون هفت اورنگ جامی شد.

تحول دیگر نگارگری ایران در این دوره مهاجرت شماری از هنرمندان نامدار ایرانی چون میرسیدعلی و خواجه عبدالصمد شیرازی به هند و گرد آمدن آنها در دربار گورکانیان هند و پدید آمدن مکتب نگارگری ایرانی-هندی بود (گری، 143، 139-136، 130؛ حسن، ۱۱۹). از نیمه سده ۱۰ق آقا رضا پسر علی اصغر کاشانی با طبیعت‌گرایی در آثار خود، از خشکی حالت پیکرها کاست و در شیوه تصویرگری و نمایش چهره انسانها و نمایاندن جزئیات و ظرافت پوشاک و حالات چهره‌ها در نگارگری زمان خود حرکت و جنبشی تازه پدید آورد. از مهم‌ترین نمونه‌های کار او باید از تصویرهای نسخه قصص الانبیاء کتابخانه ملی پاریس یاد کرد.

در دوره شاه عباس بزرگ مصور ساختن نسخه‌های خطی با کیفیتی نازل‌تر از گذشته و حتی گاهی به صورت تقلیدی بسیار آشکار از آثار دوره قبل است. شاهنامه کتابخانه عمومی نیویورک مصور شده در ۱۰۲۳ق/۱۶۱۴م نمونه بارزی از این تنزل در کار نگارگری نسخه‌های مصور را نشان می‌دهد (گری، 166، 163). اما رضا عباسی چهره درخشان این دوره از ناموران هنر نگارگری ایران است که آثار بسیاری

83-85، 67-65؛ دیماندا، 38-37؛ حسن، ۹۲-۹۳). کتابخانه‌های پرکار، هنرمندان بسیار و ثروت گرد آمده در هرات این شهر را به کانونی برای گزداوری نسخه‌های مصور عصر تیموری تبدیل کرد؛ تا جایی که نوشته‌اند: تنها شمار خوش‌نویسان کتابخانه بایسنقر ۴۰ تن بود (عالی، ۲۸). هرچند پذیرفتنی‌تر است که شمار هنرمندان این کتابخانه از نگارگر و خوش‌نویس و مذهب و جلدساز و جز آن را ۴۰ تن به شمار آوریم. نسخه‌های مصور بی‌شماری که در این کتابخانه‌ها پدید آمد، هر یک شاهکاری در هنر کتاب آرای، از جمله نگارگری است. شماری از مشهورترین نسخه‌های این مکتب را می‌توان چنین برشمرد: نسخه خمسه نظامی مجموعه لوئی کارتیه با مهر کتابخانه شاهرخ در پاریس، نسخه‌ای از گلستان سعدی در کتابخانه جستریتی، معراج‌نامه کتابخانه ملی پاریس، شاهنامه مشهور بایسنقری در کتابخانه کاخ گلستان تهران، گلستان سعدی و کلیله و دمنه توپ‌کاپی‌سرای و شمار بسیاری نسخه‌های مصور خطی دیگر (گری، 82-81، 88، 92-93؛ دیماندا، 38-37؛ بیانی، فهرست، ۶۰۰-۱).

در همین دوره شیراز به صورت مرکز پرکار دیگری در هنر کتاب‌آرایی با فعالیتی گسترده باقی ماند. از آثار مهم این دوره شیراز ظفرنامه شرف‌الدین علی یزدی است که نگاره‌های آن در فریرگالری و موزه مونترآل نگاهداری می‌شود. دو گلچین شعر در مجموعه گلنگیان در لیسبون و شاهنامه ابراهیم سلطان و شماری دیگر از نسخه‌های خطی مصور از این دسته‌اند. در نیمه دوم سده ۱۵ق/۱۵م و زمان سلطان حسین بایقرا و اسپین پادشاه تیموری ایران (۸۷۳-۹۱۲ق/۱۴۶۸-۱۵۰۶م) و وزارت امیر علیشیر نوایی جنبشی تازه در نگارگری ایران، به ویژه در هرات پدید آمد. نسخه‌هایی از تاریخ طبری و شاهنامه فردوسی و بوستان سعدی از آثار نخستین دهه حکومت اوست. عامل تازه در نگارگری این دوره ذکر نام و گاهی مقام هنری نگارگران در متون تاریخی و بر آثار آنهاست. استادانی چون شاه مظفر پسر منصور، میرک، حاجی محمد و قاسم‌علی شهره‌اند (گری، 110-109، 96-95، 52، 129، 115؛ حسن، ۹۵، ۱۰۷-۱۰۸).

از همه نامورتر کمال‌الدین بهزاد است که آثار و مکتب او سرآغاز دگرگونی تازه‌ای در نگارگری به شمار می‌آید. در آثار وی استحکام طراحی، کاربرد دقیق و فنی رنگ، دو عامل مهم در نگارگری و از این مهم‌تر تا حدی زیاد رعایت قوانین مناظر و مراپا به ویژه در ترسیم ساختمانها و طبیعت‌گرایی دیده می‌شود. توجه به نمایش زندگی روزمره از ویژگی‌های نگاشته‌های اوست. آثار بسیاری را به او نسبت می‌دهند که از آن میان اینها را می‌توان یاد کرد: ۱. تصاویر یک نسخه خطی خمسه نظامی (موزه بریتانیا) کتابت شده در ۸۴۶ق/۱۴۴۲م که مجالس آن نیم سده بعد به دست بهزاد کشیده شده است و یکی از آنها تاریخ ۸۹۸ق/۱۴۹۳م دارد. ۲. یک نسخه از بوستان سعدی کتابت و مصور شده بین سالهای ۸۹۳-۸۹۴ق/۱۴۸۸-۱۴۸۹م متعلق به کتابخانه قاهره. ۳. نسخه‌ای از خمسه نظامی مصور شده در ۹۳۱ق/۱۵۲۵م در موزه

برای بازسازی نظام از هم گسیخته ایران پس از آشوب افغانها فرصتی برای پرداختن به هنر نگارگری برجا نهاد. اما دوران آرامش حکومت کریم خان چهره درخشانی چون صادق را پروراند که بیشتر کارهای او به صورت دیوارنگاره تابلوهای رنگ روغنی و نقاشی بر روی قلمدان و قاب آینه و جز آن سرآغاز مکتب عصر بعد از او شد.

در سده ۱۳ ق/ ۱۹ م شیوه تازه‌ای در نگارگری ایران پدید آمد (نک: رایسنس، ۲۲۵). شمار بسیاری از نگارگران نامدار در این دوره پرورش یافتند که کم و بیش شیوه‌ای متأثر از نگارگری اروپایی داشتند. چهره‌پردازانی چون مهرعلی، عبدالله‌خان و میرزا بابا و سید میرزا که پرتره‌های فتحعلی شاه قاجار و خاندانش را با جلال و شکوهی شاهانه و لباسهای فاخر و چهره زیبا بر بوم کشیده‌اند، از آن جمله‌اند. در این دوره از سویی اندک رونقی در ساختن نسخه‌های خطی مصور پدید آمد و از سوی دیگر ساختن و پرداختن قطعه‌های تنهای مینیاتور و گل و مرغ و مناظر مختلف و ترتیب مرقعهای نقاشی به سبب ورود خریداران خارجی رونق بسیار یافت. در نیمه دوم این سده نگارگران پر آوازه‌ای چون آقابزرگ، لطفعلی شیرازی، ابوالحسن غفاری (صنیع الملک)، اسماعیل جلایر، محمد اسماعیل نقاشباشی و صدها هنرمند دیگر که بر بوم و کاغذ و قلمدان و جلد و جعبه و پشت شیشه و جز آن هنرنمایی

را به او نسبت می‌دهند؛ هرچند به درستی تمامی آنها نمی‌توان تکیه کرد، زیرا او پایه شیوه‌ای تازه را در نگارگری ایران گذاشت که تأثیر آن را هنوز کم و بیش می‌توان دید. در آثار او قدرت طراحی، روانی قلم، نازکی و ظرافت خطوط طرح، ملایمت رنگ، و طرح جزئیات پوشاک به چشم می‌خورد. افزون بر آن طرحها از یک یا چند چهره یا پیکر تمام قد شکل می‌گیرد که حالت و حرکت در آنها محسوس است (نک: همو، ۱۶۸-۱۶۷؛ دیماند، ۵۵-۵۳).

نیمه دوم سده ۱۱ ق/ ۱۷ م نگارگری ایران زیر نفوذ هنر رضا عباسی قرار گرفت. شاگردان هنرمندی چون معین مصور، یوسف و محمد قاسم از شیوه او پیروی کردند، اما هرگز به پایه او نرسیدند. واپسین چهره درخشان عصر صفوی نگارگر توانایی است که چهره او هنوز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. او محمدزمان پسر محمد یوسف حسینی است. محمدزمان به دستور شاه عباس دوم برای آموزش هنر نگارگری اروپایی به رم فرستاده شد. تأثیر نگارگری اروپایی در کارهای بازمانده از او به خوبی قابل بررسی است. هنر نگارگری ایران با بر افتادن صفویان دچار واپس ماندگی شد و پس از آن نتوانست به رونق پیشین خود بازگردد (گری، ۱۷۱-۱۷۰، ۱۶۸؛ دیماند، ۵۵).

از هم گسیختگی اجتماعی پس از عصر صفوی و کوششهای نادرشاه



برده نقاشی روغنی، کار اسماعیل جلایر

کرده‌اند، تربیت شدند. واپسین و مشهورترین آنها، یعنی محمد غفاری (کمال الملک) تا پس از زمان دولت قاجار به خلق آثار هنری ادامه می‌داد (همو، 231-225؛ دیبا، 248-252).

قالی بافی: از پیشینه بافت قالی گره و پرزدار ایران در فصل هنر عصر هخامنشی یاد شد. بدیهی است که پیدایش و رواج قالی، سده‌ها پیش از آن آغاز شده بوده است. این امر را یافته‌های باستان‌شناسی از جمله ابزارهای فلزی بافت قالی که قدمت آنها به هزاره ۳ ق م می‌رسد، ثابت می‌کند. افزون بر این در کاوشهای «شهر سوخته» سیستان در ۱۳۴۰ ش/۱۹۶۱ م دو پاره فرش گره و پرزدار کشف شد که به هزاره ۲ ق م تعلق داشت.

گزارشهای مورخان یونانی و رومی از صدور قالی و قالیچه‌های بافت ایران در دوره حکومت درازمدت اشکانی به دیگر کشورها، به ویژه روم و چین خبر می‌دهد (کالج، ۸۲). در عصر ساسانیان این هنر گسترده‌گی بسیار یافت. افزون بر گزارشهای تاریخی درباره فرش ابریشمین گوهرنشان مشهور «بهارستان» یا «بهار کسری» که در گشایش تیسفون به دست اعراب پاره پاره شد (طبری، ۲۱۴-۲۳) و فرشهای بزرگ و کوچک روزگار ساسانیان موجود در خزانه‌های خلفای اموی و عباسی، کاوشهای باستان‌شناسی در ایران و مصر نمونه‌هایی از قالیهای این دوره به دست داده است. از بافته‌های چند سده نخست هجری آثار بسیار کمی باقی مانده است، همانند قالی کشف شده در فسطاط که به احتمال زیاد در شمال شرقی ایران بافته شده است و آزمایش کربن ۱۴ تعلق آن را به سده ۲ یا ۳ ق/۸ یا ۹ م ثابت می‌کند و نقش شیر روی آن با دست بافته‌های همزمان آن در پارچه‌های بافت شرق ایران همسانی دارد (هاوسگو، 118؛ اردمان، 212-211؛ ایرانیکا، IV/863).

افزون بر نمونه‌های متعددی که در موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی جهان از قطعه فرشهای قرون نخستین می‌شناسیم، گزارشهای بسیاری در متون فارسی و عربی از قرنهای یاد شده از گونه‌های مختلف فرش در دست است. پاره فرشهای به دست آمده در نواحی شرقی ایران از جمله شماری پاره فرش که از معابد تبت به آمریکا و اروپا برده شده است، فاصله زمانی پاره فرش فسطاط را - که هم‌اکنون در موزه هنرهای زیبای سان‌فرانسیسکو نگهداری می‌شود - بر می‌کند. پاره فرشهای تبت را بین سده‌های ۵ تا ۸ ق/۱۱ تا ۱۴ م تاریخ‌گذاری کرده‌اند. محل بافت شماری از آنها را آذربایجان غربی و برخی را آسیای صغیر می‌دانند (نک: «اخبار»، 168-167) که در دوره‌های یاد شده از دیدگاه جغرافیای سیاسی و مکتبهای هنری پیرو سبکهای جاری ایران عصر سلجوقیان تا ایلخانان و جانشینان آنان بوده است.

عصر صفویه دوران شکوفایی هنر قالی بافی ایران به شمار می‌آید. دگرگونی مهم در این دوره تکامل چشمگیر طراحی در قالیهای ایرانی است. تبدیل طرحهای شکسته‌هندسی به طرحهای تکامل یافته اسلیمی، گل و گیاه، درخت، پرندگان، انسان، جانوران و جز آن نیز تحولی مهم به

شمار می‌آید.

راه یافتن قالیهای ایرانی به ویژه قالیهای بافته شده در کارگاههای سلطنتی به دربارهای اروپایی نیز سبب شهرت جهانی قالی ایرانی شد. از فرشهای ایرانی این عصر چند صد قطعه قالی و قالیچه در قطعه‌های کوچک و بزرگ در سراسر جهان در موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی اماکن مقدس خارج از ایران موجود است. مشهورترین و زیباترین آنها قالی مشهور به «قالی اردبیل» است که گفته می‌شود به بقعه شیخ صفی‌الدین اردبیلی تعلق داشته، و در ۱۵۳۹/۱۹۴۶ م به دست مقصود کاشانی در اندازه ۵۳۴ × ۱۱۵۰ سانتی‌متر (مساحت ۶۱/۴۱ م^۲) با ۳۲ میلیون گره در تریز بافته شده است. این قالی هم‌اکنون در موزه ویکتوریا و آلبرت لندن نگهداری می‌شود (اردمان، 29). قالی دیگری از همین دوره در موزه پُلدی پتسولی^۲ میلان در ایتالیا نگهداری می‌شود که به سبب طرح بسیار زیبای شکارگاهی که بر آن نقش بسته، به «قالی شکارگاه» مشهور شده است. اندازه این قالی حدود ۲۴ م^۲ است و در سال ۹۲۹ یا ۹۴۹/۱۵۲۳ یا ۱۵۴۲ م به دست غیاث‌الدین جامی بافته شده است (همو، 168؛ «بررسی»، XI/1118).

در این دوره شهرهای هرات، تبریز، همدان، قزوین و کاشان مراکز مهم قالی بافی ایران بودند. در این شهرها و همچنین در همدان و درگزین خراسان قالیهای زریفت ابریشمین که اندازه‌های آنها قبلاً به خواسته شاه طهماسب به وسیله سلطان سلیمان تعیین شده بود، برای مسجد جامع استانبول بافته شد (پوب، «قالی بافی^۳»، 2334). قالیهای کاشان به دربارهای پتر کبیر، امپراتور اتریش و پادشاه لهستان راه یافت. فرشهای اخیر که به سفارش زبگموند سوم بافته، و به ورشو فرستاده شد، بعدها به خطا «لهستانی» نام گرفتند (مایکوفسکی، 2433).

پس از انتقال پایتخت صفویان به اصفهان این شهر در شمار مراکز بافندگی فرش درآمد. افزون بر آن در مشهد و استرآباد و شیروان و قرباغ نیز بافت قالیهای پشمی و ابریشمی و زریفت رونق بیشتری یافت. شماری از قالیهای همین دوره است که با کتیبه «کلب آستان علی عباس» هنوز در مخازن نجف اشرف برجاست و بزرگ‌ترین آنها با اندازه ۹/۵ × ۱۴ متر (مساحت ۱۳۳ م^۲) یکی از سالم‌ترین نمونه‌های فرشهای ابریشمین و زریفت عصر شاه عباس بزرگ به شمار می‌آید (بنت، 41).

بر افتادن صفویان ضربه‌ای هولناک به قالی بافی ایران - که در پایان عصر آنان رو به افول داشت - وارد ساخت. کارگاههای قالی بافی به ویژه کارگاههای شاهی بسته شد و بافندگان پراکنده و بی‌پشتیبان شدند. هرچند به روزگار نادرشاه و حتی پس از آن هنر قالی بافی شکوفایی گذشته خود را بازیافت، اما به حیات خود ادامه داد؛ به ویژه کرمان همچنان از مراکز مهم تولید فرش به شمار می‌آمد. فروش کردن اماکن مقدس شیعیان در عراق از جمله نجف اشرف با قالیهای کرمان در این

1. «News» 2. Poldi Pezzoli 3. «Carpet...»

در بازرگانی قالی ایران شد.

کارگاههای بزرگ قالی بافی مشهوری در نخستین دهه های سده ۱۴ق در ایران شکل گرفت. مشهورترین آنها کارخانه عموارغلی مشهد بود که برخی از بافته های پیرایش آن هم اکنون در کاخ - موزه های سعدآباد تهران به عنوان آثار ماندنی قالی بافی ایران وجود دارند.

در سالهای اخیر نوآوریهای تازه ای در طراحی و بافندگی قالی ایران به چشم می خورد که پیش از آن سابقه نداشته است. از این میان بافت قالیهای عظیم و در اندازه های تا ۱۲۰۰ م^۲ کاری تازه به شمار می آید.

بافندگی: هنر بسیار پیشرفته بافندگی ساسانی و بازرگانی آن هر چند پس از برافتادن پادشاهی ساسانیان گرفتار رکود شد، اما دیری نپایید که این هنر رونق دوباره خود را بازیافت. گزارشهای نوشته شده در سده های نخستین اسلامی از گستردگی کارگاههای بافندگی حکایت می کنند و نام بافته های ایران را از سغد تا شوش و از شمال قفقاز تا سواحل خلیج فارس در خود دارند (نک: اصطخری، ۸۲، ۱۴۵، ۲۷۹؛ مقدسی، ۲۹۸، ۳۱۳، ۳۲۹، جم).

نمونه های موجود از بافته های نخستین سده های هجری در بافت و نقش چنان با بافته های ساسانی همسانی دارند که تا پیش از بررسیهای آزمایشگاهی اخیر آنها را ساسانی می پنداشتند. شهرهای شوش و شوشتر در غرب، ری و کاشان و یزد در مرکز، فسا و کازرون و بیضاپور در جنوب، و بخارا و مرو و سمرقند در شرق کارگاههای پرتولید داشتند. این تولیدات گاهی به صورت بخشی از خراج سالیانه به دربار خلفا و امیران محلی فرستاده می شد (حسن، ۲۱۱ بی). در خزانه مستنصر (سده ۱۱ق/۱۱م) خلیفه فاطمی مصر ۲۰ هزار طاقه بافته ابریشمی «خسروانی» دست نخورده موجود بود که از دست بافته های ایرانی بوده است. به گواهی تاریخ نگاران و جغرافیایانویسان سده های نخستین «کسوت کعبه» یا پرده خانه خدا در کارگاههای ایران بافته می شد. شمار کارگاههای بافت «طراز» که پارچه ویژه پادشاهان و امیران بود و در حاشیه آن نام خلیفه یا امیر و تاریخ بافت، و در مواردی محل بافت، و گاهی نام بافنده آن، بافته یا دوخته می شد و در سراسر جهان کهن شهرت داشت، در ایران بیش از هر سرزمین دیگر اسلامی بود (اتینگهاوزن، 187, 243, 336؛ مکداول، 154). قدیم ترین نمونه از این دست پارچه ها، پاره بافته ای است که برای مروان دوم واپسین خلیفه اموی (حک ۱۲۷-۱۳۲ق/۷۴۵-۷۵۰م) به شیوه بافته های ساسانی بافته شده است و اکنون در موزه منسوجات واشنگتن نگهداری می شود. پاره «طراز» دیگری که در ۲۶۶ق/۸۷۹م در نیشابور بافته شده، در موزه متروپولیتن موجود است. زیباترین بافته های این دوره پارچه هایی ابریشمی هستند که در منطقه خراسان بزرگ و نواحی شمال ایران و آذربایجان و ... تولید می شد. در این میان خوزستان با کارگاههای مشهور خود در شهرهای شوش، شوشتر و اهواز که شمار آنها از ۳۰۰ کارگاه می گذشت، شهرتی بسزا داشت.

دوره نشان از رواج این هنر دارد (محمدکاظم، ۴۵۴/۲، ۸۹۲/۳). روزگار حکومت کریم خان زند که با آرامشی ویژه همراه بود، کار بافت و تجارت قالی رونق داشت (ماینکوفسکی، 2431-2432).

صدور قالی در دهه های پایانی سده ۱۲ و آغاز سده ۱۳ق از راه بوشهر به وسیله کارگزاران کمپانی هند شرقی ادامه یافت و به ویژه در انگلستان فرشهای بافت خراسان خرید و فروش می شد. از نمونه های برجسته این دوره ۴ قالی شناخته شده است که کهنه ترین آنها تاریخ ۱۷۷۹ق/۱۷۶۵م دارد و به دست استاد محمد شریف کرمانی بافته شده است و هم اکنون در موزه ملی تهران نگهداری می شود. قالی تاریخ دار دیگری از این دوره که باید از آن یاد کرد، دارای تاریخ ۱۷۷۶ق/۱۷۹۰م است با طرح باغی - سروی کار استاد یوسف کرمانی که در یک مجموعه خصوصی در بلگراد نگهداری می شود. شمار دیگری قالیهای تاریخ دار و بی تاریخ از این عصر وجود دارد که در تنوع نقش و ظرافت بافت رواج و رونق قالی بافی را در عصر زنده، یعنی پایان سده ۱۲ق/۱۸م به خوبی آشکار می سازد. کرمان، فارس و اصفهان نیز در این دوره از مراکز فعال قالی بافی به شمار می آیند (نک: هاوسگو، 127-128؛ ایرانیکا، IV/875, 877؛ اردمان، 171-172, 212).

در زمان حکومت قاجاریه اگرچه بافت قالیهای هنری و پرکار عصر صفویه از دیدگاه کیفی تکرار نشد، اما گستردگی کارگاههای شهری و روستایی کاملاً محسوس است. کاخهای تازه ساز قاجارها در تهران به قالیهای بزرگ نیاز داشت. یکی از نفیس ترین آنها قالی بزرگ تالار آینه کاخ گلستان تهران است که تصویر آن را در تابلوی نقاشی «تالار آینه» کمال الملک می توان دید. قالی ۳۹۶ متری «موزه بافته های واشنگتن» که ۸۰ بافنده کرمانی به مدت ۶ سال در فاصله سالهای ۱۲۶۵-۱۲۷۰ق/۱۸۴۹-۱۸۵۴م دست اندرکار بافت آن بوده اند و پیش از انتقال به موزه یاد شده زینت بخش تالار کاخ کنگره آمریکا بوده، از دست آوردهای این دوره است.

در این دوره بافت قالی تقریباً در سراسر ایران - حتی در شهرهایی چون فراهان، ساروق، اراک، سنندج و ... که پیش تر در این کار شهرتی نداشتند - رونق گرفت. در آغاز سده ۱۴ق/۲۰م حتی شهری چون نائین که پیشینه قالی بافی نداشت، دارای ۲۰۰ دستگاه دار قالی بود و در تهران که شهری نوپا بود، قالیچه های کم نظیر بافته می شد. کرمان که در آغاز سده ۱۳ق/۱۹م بدترین آسیب را از سر سلسله قاجار دیده بود، به چنان شکوفایی دست یافت که استادان بافنده آن نه تنها به کارگاههای تبریز رفتند، بلکه به کارگاههای هرکه عثمانی برده شدند تا به آموزش بافندگان ترک مشغول شوند. شمار دارهای قالی این شهر در آغاز این سده از ۱۰۰۰ و در نیمه آن از ۵۰۰۰ دستگاه فزون تر شد (سیف، ۱۸۰؛ ادواردز، 202). برگذاری دو نمایشگاه قالی مشرق زمین در لندن (۱۲۶۷ق/۱۸۵۱م) و وین (۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م) در شناساندن قالی ایران و گسترش بازرگانی و کاربرد عمومی آن در میان مردم مغرب زمین نقشی اساسی داشت و سبب فعالیت گسترده شرکت های بین المللی

بزرگی بافته شده، و دارای کتیبه‌هایی به قلم نسخ به نام سلطان ابوسعید ایلخانی است (بلر، 21,315).

در دهه‌های پایانی سده ۸ق با حمله تیمور و تسلط خاندان او بر ایران، خراسان بزرگ به مهم‌ترین مرکز هنری ایران تبدیل شد. در این دوره با رونق و تکامل هنر نگارگری و گرد آمدن شمار زیادی از هنرمندان سرزمینهای فتح شده توسط تیمور در سمرقند و هرات، از جمله بافندگان چینی و شامی بافته‌هایی با طرحهای جدید و رنگهای بهتر پدید آمد. همین امر مقدمه پیشرفت فوق‌العاده این هنر در دوران صفوی شد. رواج پارچه‌های زربفت و مخملهای عالی از ویژگیهای این دوره است (حسن، ۲۲۳؛ دیماند، 263-264).

حمایت بی‌دریغ پادشاهان صفوی و ایجاد کارگاههای بافندگی شاهی در پایتختهای صفوی و پدید آوردن مراکز بافندگی تازه و توسعه بازرگانی، به ویژه در زمینه بافته‌های گوناگون - که ابریشمینه‌های زربفت مهم‌ترین و بیشترین آنها را تشکیل می‌دادند - هنر بافندگی را در عصر صفوی به اوجی رسانید که در دوره اسلامی نه پیش‌تر از آن پدید آمده بود و نه هرگز پس از آن پدید آمد. بافته‌های عصر شاه عباس بزرگ زیباترین نمونه‌های این دوره به شمار می‌آید. طراحان بزرگی چون غیاث نقشبند، مغیث، شفیع، معزالدین بن غیاث، عبدالله و... به استادی یک نگارگر طرحهای پیچیده و نقشهای انسان و حیوان و گل و گیاه و باغ و کوه و دشت را بر پارچه نقش می‌زدند. اصفهان، پایتخت شاه عباس - افزون بر شهرهای کاشان، هرات، رشت و تبریز - با کارگاههای متعدد شاهی و عادی به صورت پر تولیدترین شهر و مرکز بازرگانی بافته‌های ایرانی درآمد (حسن، ۲۲۹، ۲۳۲؛ دیماند، 267-268).

با وجود گوناگونی بافته‌های عصر صفوی زیبایی و ظرافت زربفته‌ها و مخملهای این عصر دیگر بافته‌ها را تحت الشعاع قرار داده است. گاهی طرح اینگونه پارچه‌ها نقش شکارگاه و داستانهای ادبی مشهور ایران است. امروزه کمتر موزه یا مجموعه مهمی در سراسر جهان می‌توان یافت که نمونه‌هایی از بافته‌های این دوره را در میان بافته‌های خود نداشته باشد. موزه‌های متروپولیتن، هنرهای زیبای بستان، منسوجات واشنگتن، ویکتوریا و آلبرت، موزه سلطنتی انتاریو، لیون، ملی تهران و بسیاری دیگر از موزه‌ها و مجموعه‌های مشهور جهان نمونه‌های بافته‌های این عصر را در خود نگاهداری می‌کنند (مکداول، 159، 164، 166؛ «بررسی»، 1022، 1007/XII).

برافتادن دولت صفویان در ۱۱۳۵ق/۱۷۲۳م و سقوط اصفهان تولید ابریشم و بافندگی را در ایران رو به نزول برد. تولید ابریشم مازندران در سده ۱۳ق/۱۹م تا مرز نابودی کشیده شد. با اینهمه، شهرهای یزد، کاشان، اصفهان و کرمان به کوششهای خود برای تولید بافته‌های ابریشمی، نخی و پشمی ادامه می‌دادند. هرچند شمار کارگاههای شهری چون کاشان از ۸ هزار در سده ۱۱ق به ۸۰۰ در نیمه سده ۱۳ق رسید و شالهای ترمه کشمیری جای شال کرمانی را پر کرد و انبوه

صدور انواع بافته‌های ایرانی شامل بافته‌های گوناگون ابریشمی، کتانی، پنبه‌ای و پشمی به نقاط دور جهان حتی به مصر و چین که خود تولیدکننده‌های مشهور و معتبر بودند، در سده‌های نخستین هجری رونق داشت (نک: همو، 154-155، 158؛ گیرشمن، هنر ایران... پارتی، ۲۲۶). پیدا شدن قطعه‌های متعدد پارچه‌های ابریشمی ایرانی دوره یاد شده در صندوقهای کلیساهای اروپایی که از دو راه بازرگانی یا هدایای پادشاهان به اروپا راه یافته، نشان روشنی از رونق بازرگانی بافته‌های ابریشمی است که یادگار بر جا مانده عصر ساسانی به شمار می‌آید (همان، ۲۲۷). شیوه بافت این پارچه‌ها - چه از دیدگاه طرح و نقش و چه از نظر بافت - تداوم روشهای ساسانی را نشان می‌دهد. از نمونه‌های مشهور این دست بافته‌ها باید از قطعه پارچه به دست آمده از کلیسای وردن با نقش شیرهای متقابل درون دایره که به ناحیه سعد نسبت داده شده، و متعلق به موزه ویکتوریا و آلبرت است، نام برد (مکداول، 157، 155). نمونه دیگر بخشی از کفن قدیس یوستینوس به دست آمده از کلیسای «سن ژوس» است با طرحی شامل فیلهای متقابل و شترهای پی در پی و کتیبه‌ای به خط کوفی خراسانی با نام «ابومنصور بختکین» که در نیمه اول سده ۴ق در خراسان بافته شده، و اکنون در اختیار موزه لوور است (زمانی، ۱۹۲-۱۹۴). افزون بر این، می‌توان از یافته‌های کاوشهای باستان‌شناسی در مکانهای باستانی کناره جاده ابریشم به ویژه در غارهای «هزار بودا» در «تون هوانگ» (گیرشمن، همان، ۳۲۹) و نیز یافته‌های کاوشهای تجارتنی گورستان کهن شهر ری در ۱۳۰۰ش/۱۹۲۱م یاد کرد که قطعه پارچه‌های ابریشمی کتیبه و نقش‌دار بسیاری به دست داد که در فاصله سده‌های ۴-۶ق/۱۰-۱۲م بافته شده‌اند (مکداول، 157).

در دوران حکومت عضدالدوله دیلمی سازمان طراز بافی از تصاحب خلفای عباسی خارج شد و در اختیار این پادشاه قدرتمند - که خود را شاهنشاه می‌خواند - در آمد. ری و فارس که از دیرگاه مراکز مهم تهیه و فروش پارچه بودند، کار تولید را افزایش دادند؛ به ویژه ری عصر دیلمی در کار بازرگانی پارچه سخت فعال شد. در طرح پارچه‌ها نقش مایه‌های کهن ساسانی مانند طاووسها، بزهای کوهی، عقابها و صحنه‌های شکار و جز آن تکرار شد.

سنتهای کهن در بافندگی پس از دیلمیان در دوران سلجوقیان نیز تداوم یافت. قطعه‌هایی از بافته‌های این دوره در موزه‌های هنری کلیولند، برن، منسوجات واشنگتن، لوس آنجلس و دیگر موزه‌های مشهور جهان نگاهداری می‌شود (همو، 157-158). از بافته‌های سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م که همزمان با هجوم مغول و دوره ایلخانان است، نمونه‌های بسیار اندکی بر جا مانده است. حمله ویرانگر مغولان و روابط گسترده چین و ایران، و نیز تمایل حکمرانان این دوره به هنر و کالای چینی در کار بافندگی ایران تأثیر گذاشت. از جمله معدود آثاری که از سده ۸ق/۱۴م بر جا مانده، مجموعه‌ای از قطعه پارچه‌های ابریشمی است که جزء کفن رودلف چهارم دوک اتریش بوده، و روی برخی از آنها تصویر پرندگان

کاربرد مفرغ به جای فلز گرانبهای نقره است. هرچند در سده‌های نخستین گاهی کم و بیش آثار ساخته شده از نقره نیز دیده می‌شود، اما فلز به کار رفته در بیشتر آثار این دوره مفرغ است. روش آراستن اشیاء با قطعه‌ها یا نوارهای نقره یا مس از سده ۵ق/۱۱م رونق گرفت و در سده ۶ق/۱۲م به اوج خود رسید. یک ظرف مفرغی پایه و دسته دار با تاریخ



مشربه برنجی نقره کوب، هرات (اواخر سده ۶ق)

ساخت ۵۵۹ق/۱۱۶۳م در هرات که کتیبه‌ها و نگاره‌های آن با ورقه‌های نازک نقره و مس پوشانده شده، و پیش‌تر در مجموعه بوبرینسکی بوده است و اکنون در موزه اریمیتاژ نگاهداری می‌شود، نمونه برجسته‌ای از هنر فلزکاری در این دوره است. تزئین ساخته‌های فلزی بدین شیوه از مشرق ایران (خراسان) آغاز شد و تا موصل و دیار بکر گسترش یافت. شهرهای همدان، اصفهان و شیراز در ساختن اینگونه آثار فلزی شهرت

بافته‌های نخی اروپایی توان رقابت را از کارگاههای کوچک دستی ایرانی گرفت، با اینهمه، کارگاههای زری بانی یزد و کاشان و شال بانی کرمان و قلمکاری اصفهان تا نیمه دوم سده ۱۴ق دوام آوردند و بار دیگر استادکاران این شهرها برای احیای هنر خود قد برافراشتند (مکداول، 159, 166-168).

فلزکاری: روشهای سنتی فلزکاری عصر ساسانی چون دیگر هنرهای این عصر بدون تغییر به دوران بعد انتقال یافت. همانندی دست-ساخته‌های فلزی سده‌های نخستین اسلامی با نمونه‌های مشابه ساسانی به حدی است که پژوهشگران و کارشناسان نامدار هنر ایران را درباره زمان ساخت آنها دچار تردید کرده است. آثار فلزی متعددی در دست است که پیوستگی ساخته‌های این دوره را چه از دیدگاه شکل و چه از نظر نقش مایه‌ها آشکار می‌سازد. از اینگونه آثار سینی برنزی گردی است که در موزه برلن نگاهداری می‌شود. در دایره میانی این ظرف تصویر کوشک یا آتشکده‌ای ترسیم شده که در میان ۲۲ طاقنمای آراسته با طرحهای اسلیمی گوناگون محصور است. استرزی گوسکی، زاره و پوپ این سینی را از دوره ساسانی می‌شمرند و سوازه آن را از دوره اسلامی می‌داند (زمانی، ۱۶۷-۱۶۸). این اختلاف نظر در مورد جام موزه بالتیمور نیز که طرحی از یک شاه و ملکه ساسانی دارد، بین پوپ و گیرشمن وجود دارد (پوپ، ۵۳؛ قس: گیرشمن، همان، ۲۱۸).

شماری از اینگونه ظرفهای فلزی در موزه‌های جهان به ویژه در موزه اریمیتاژ سن پترزبورگ نگاهداری می‌شود. در این میان، از چند ظرف با کتیبه‌هایی به خط پهلوی ساسانی باید یاد کرد که اولی به امر شروین از شاهان سلسله ساسانی دماوند - که حکومت او تا ۴۱ق/۷۵۸م ادامه داشته - ساخته شده است و دیگری به یک شاهزاده ساسانی به نام دادبرز مهر تعلق داشته که بین سالهای ۱۱۰-۱۲۱ق/۷۲۸-۷۳۸م حاکم طبرستان بوده است و نیز دو ظرف نقره که نام صاحبان آنها، پیروزان و مهر بوجت را بر آن نوشته‌اند و نقش شکارگاه بهرام گور بر آنها دیده می‌شود (دیماند، 132؛ زمانی، ۱۶۹).

گروهی دیگر از ساخته‌های فلزی نخستین سده‌های هجری که نماینده تداوم مکتب فلزکاری ساسانی است، آن دسته از دست‌ساخته‌های هنرمندان ایرانی است که افزون بر دارا بودن تمامی ویژگیهای عصر ساسانی بر آنها کتیبه‌هایی به خط عربی نیز دیده می‌شود. اینگونه آثار که برخلاف آثار یاد شده پیشین به سهولت قابل تاریخ‌گذاری است و در تعلق آنها به دوره اسلامی جای تردید نیست، تا سده‌های ۵ و ۶ق/۱۱ و ۱۲م در ایران ساخته شده‌اند. نمونه بارز این گروه جام الب ارسلان سلجوقی است. بر این جام که در موزه هنرهای زیبای بستان نگاهداری می‌شود و تاریخ ساخت آن ۴۵۹ق/۱۰۶۷م است، نام و القاب الب ارسلان به خط کوفی شیوه ایرانی کنده شده است و نقش دو پرنده دریایی و دو بیزالدار به طور متقابل در دوسوی درخت زندگی به شیوه ساسانی و پیش از آن دیده می‌شود (پوپ، ۶۷، ۷۰).

تنها تفاوت آشکار پدیده آمده در آثار فلزی پس از دوره ساسانی

داشتند (نک: آلن، 173، 176-178؛ اتینگهاوزن، 337، 339؛ حسن، ۲۴۴).

اینکه نام برخی از هنرمندان ایرانی بر ظرفهای ساخته شده در موصل دیده می‌شود، آشکارا نشان از مهاجرت هنرمندان از شرق تا غرب سرزمینهایی است که در این دوره سلجوقیان بر آن حکومت می‌کردند. حتی شماری از هنرمندان به شام و مصر نیز رفته‌اند. گونه‌گونی آثار فلزی چون انواع ظرفها، قلمدانها، جعبه‌ها، آینه‌ها، پایه شمعدانها و به ویژه بخوردانها و عود سوزهایی که به شکل حیوانات ساخته شده‌اند و ظرافتی که در ساخت آنها به کار رفته است، اوجی تازه از هنر فلزکاری را نشان می‌دهد. در ساخته‌های این عصر گاهی هنرهای کنده‌کاری، طلا و نقره‌کوبی، ترصیع با فلزات، خوش‌نویسی و نگارگری به همراه یکدیگر هنر فلزکاری را تکامل بخشیده است. کاربرد بسیار کتیبه به ویژه کتیبه‌هایی که انتهای کشیدگیهای عمودی حروف آنها با چهره انسان یا نقش حیوانات تزیین شده است، در این دوره به خصوص در خراسان متداول بود (نک: آلن، 176).

هجوم مغول هر چند برای مدتی کوتاه هنر فلزکاری را به رکود کشاند، اما رونق گذشته به زودی بازگشت. ساخته‌های فلزی سده‌های ۷ و ۸ق/۱۳ و ۱۴م بیشتر از نوع مفرغی قلمزده با ترصیع نقره‌اند. قلمدانهای مشابه سده‌های پیش‌تر، شمعدانهای ریخته‌گری شده بزرگ و کوچک، هاونتهای برنجی، کره‌های ترصیع شده با طلا و نقره و ابریه‌های مفرغی نقره‌کوب نقش و کتیبه‌دار که در شیراز و آذربایجان و عراق و موصل ساخته شده‌اند، در شمار این آثارند. لشکرکشی ویرانگر تیمور در دهه‌های آخر سده ۸ق بار دیگر رکود تازه‌ای بر کار هنرمندان فلزکاری حاکم کرد؛ اما بازماندگان آنان از شهرهای سراسر سرزمینهای گشوده شده در سمرقند گرد آمدند و تجربیات هنرمندان همه سرزمینهای زیر فرمان تیمور با مکتبهای هنری متفاوت تکامل و پیشرفتی تازه پدید آورد. نقش طراحان، نگارگران و خوش‌نویسانی را که در این دوره اوجی تازه در هنر ایران پدید آوردند، نباید در آثار فلزی این عصر نادیده گرفت (همو، 181-182؛ حسن، ۲۴۷-۲۵۰).

در سده‌های ۱۰ و ۱۱ق/۱۶ و ۱۷م که همزمان با حکومت پادشاهان صفوی است، هنر فلزکاری جایگاهی ویژه یافت. در این دوره ساخت ظرفهای مسی اغلب سفیدگری شده با انواع نقوش تزیینی، به ویژه اسلیمیهایی پر کار همراه با کتیبه‌های بسیار خوش خط و نیز اشیاء برنجی از جمله شمعدانهای بلند - که گاهی مدور و زمانی چند ضلعی و ترک ترک و برخی با نقش ماریچ بودند - رونقی ویژه گرفت (آلن، 182؛ دیماند، 154-155). چیره‌دستی هنرمندان ایرانی در این دوره در ساختن آثار فولادی درخور تحسین است. اینگونه اشیاء که شامل گونه‌های مختلف از دست افزارهای کوچک چون قیچی قلمدان گرفته تا سپر و کلاه خود و شمشیر و لوحه‌های تزیینی و جز آن است، با مهارتی اعجاب‌انگیز مشبک و طلاکوبی شده‌اند. نقوش طلاکوبی شده بر فولاد در بیشتر موارد در حد تصاویر زیبای نگارگری شده بر کاغذ یا بوم دارای

ظرافت و دقتند. شهر اصفهان در این دوره از بزرگ‌ترین مراکز فلزکاری ایران به شمار می‌آمد (همو، 155؛ حسن، ۲۵۳-۲۵۵). اسطرلابهای ساخته شده در این دوره نیز افزون بر ارزش علمی از امتیاز هنری برخوردارند (آلن، 176، 177، 182-184). شیوه فلزکاری عصر صفوی در تمامی سده‌های ۱۲ و ۱۳ق/۱۸ و ۱۹م با کیفیتی فروتر ادامه یافت.

کتاب آرایبی: از کتابهای نخستین سده‌های اسلامی نمونه‌ای برجای نمانده است تا پایه داوری ما درباره این هنر باشد. بی‌تردید آسیب‌پذیری نسخه‌های خطی می‌تواند یکی از عوامل آن به شمار آید؛ اما از آنجا که دیگر هنرهای عصر ساسانی به زندگی خود در دوران اسلامی ادامه دادند، این شاخه از هنر را نمی‌توان از هنرهای به فراموشی سپرده دانست. به ویژه اگر گزارش مورخانی چون مسعودی و حمزه اصفهانی و دیگران را درباره مشاهده کتابهایی آراسته به تصویر پادشاهان ساسانی در استخر فارس و دیگر شهرهای ایران در نظر بگیریم (حمزه، ۳۴؛ برند، 293-294). این افزون بر یافته‌های باستان‌شناسی تورفان شامل بخشهایی از ارزنگ مانی است که در سده‌های نخستین هجری نوشته و نقاشی شده است و می‌دانیم که پدید آورندگان آنها در دوره ساسانیان به آن ناحیه از آسیای مرکزی مهاجرت کرده بوده‌اند (گری، 14).

درباره هنرهای وابسته به کتاب آرایبی باید گفت که عوامل هنری متعددی در کار تهیه نسخه‌های آراسته خطی به کار گرفته می‌شد، تا سرانجام آنچه نه‌تنها در هنر شرقی، بلکه در غرب به عنوان «نسخه‌های خطی مصور ایرانی» از دیرباز شهرت داشته است، شکل بگیرد. خوش‌نویسی، نگارگری، تذهیب، گونه‌های مختلف جلد، صحافی، رنگ‌آمیزی و تزیین کاغذ و دیگر آرایه‌ها در کتاب‌سازی ایرانی کاربرد داشت. بدین‌سان، شمار هنرمندانی که در کار پدید آوردن یک نسخه خطی مصور و مزین شرکت داشتند، چندین برابر پدیدآورندگان هر اثر هنری دیگر بود. زیرا هر شاخه از هنرهای یاد شده در مرحله‌ای جداگانه به ترتیب به دست هنرمندی به انجام می‌رسید (نک: حسن، ۶۲، ۶۸، بی، ۱۳۲).

کاغذگری خود فن - هنری بود که از راه ایران شرقی، یعنی از سمرقند نخست به بغداد مرکز خلافت عباسیان، و از آنجا به سراسر سرزمینهای اسلامی (نک: ابن ندیم، ۲۳)، و سرانجام به اروپا منتقل شد. ایرانیان در ساختن گونه‌های بسیار مرغوب کاغذ و رنگ‌آمیزی آنها و نیز ساختن و پرداختن کاغذهای زرافشان چیره‌دستی بی‌همتایی داشته‌اند. کاغذ در مرحله تکمیلی ساخت، آهار زده می‌شد و مهره می‌خورد و برای نگارگری و کتابت آمادگی می‌یافت (نک: ه، د، ۲۴۷/۲-۲۵۰). از آن پس کار نوشتن متن نسخه به خوش‌نویسان سپرده می‌شد. به تناسب مقام سفارش دهنده کتاب، خوش‌نویسان نامدارتر برگزیده می‌شدند. به هنگام نوشتن نسخه، کاتب صفحه‌ها یا بخشهایی از برخی از صفحه‌ها را نانوشتن می‌گذاشت تا نگارگر با مجالسی مرتبط با متن آنها



جلد روغنی خمسه نظامی، کار محمدباقر (اوایل سده ۱۳ق)

منافع الحيوان که در دهه واپسین سده ۷ق در مراغه نوشته شده است (برند، 233-234؛ اتینگهاوزن، 380). نخستین جلدسازی که نامش را بر دست ساخته خود رقم زده، ((عبدالرحمان)) است. رقم او بر جلد جزوی از قرآن کریم به خط احمد سهروردی کتابت شده در ۷۰۴ق/۱۳۰۴م دیده می‌شود. این جلد از آثار موجود در موزه ملی ایران است (نکا: ۵، د، ۶۱۷).

رواج هنر کتاب‌سازی در تبریز سده ۸ق/۱۴م در ساخت جلد‌های نفیس تأثیری بسزا بر جا نهاد؛ اما سده ۹ق/۱۵م نقطه آغاز عصر تکامل و اوج زیبایی در کار جلدسازی ایران به شمار می‌آید. خراسان به ویژه شهر هرات نه تنها به بزرگ‌ترین کانون هنری ایران، که به مرکز هنری جهان اسلام تبدیل شد. هنر کتاب آرایه هرات از جمله جلدسازی آن نه تنها سرآغاز مکتب‌های بعدی تبریز و اصفهان شد، بلکه سرزمین‌های زیر فرمان امپراتوری گورکانان هند و عثمانی در قسطنطنیه را دربرگرفت (حسن، ۱۳۷؛ دیماند، 83-84). تأثیر هنر جلدسازی ایرانی را تا سرزمین ایتالیا به ویژه در هنر و نیز می‌توان مشاهده کرد. هنر طلاکوبی و تزیین جلد‌های اروپایی به شیوه شرق اسلامی از همین دوره سرچشمه گرفته است.

از سده ۹ق/۱۵م افزون بر تکامل چشمگیر در جلد‌های چرمی ضربی طلاکوب، گونه‌ای جلد تازه با طرح‌های بسیار ظریف و پرکار که

را مصور سازد، در مرحله بعد هنرمند مذهب کار آراستن نسخه را با سرلوخ‌ها و سرفصل‌ها، شمشه‌ها و ترنجه‌ها و دیگر آرایه‌های متداول هر عصر و مکتب می‌آراست. هنر تذهیب در کار کتاب‌آرایه ایرانی در همه نسخه‌های خطی چون قرآن‌ها، شاهنامه‌ها، دیوان‌ها، تاریخ‌ها و کتاب‌های علمی جایگاهی ویژه داشته است و ایرانیان آن را هنری والا شمرده‌اند (برند، 292).

این هنر را که در آغاز تنها با آب طلا و با طرح‌های گیاهی ساده برگ-نخلی در نسخه‌های قدیمی قرآن می‌یابیم، به تدریج با کاربرد رنگ‌های گوناگون و طرح‌های پیچیده و بسیار ظریف به صورت هنری درآمد، است که در جهان همانند آن را نمی‌توان یافت (نکا: همو، 232-233). پس از طی این مرحله تکمیل کار نسخه خطی را صحاف و جلدساز به عهده می‌گرفت. کهن‌ترین نمونه شناخته شده از جلد‌های دوره اسلامی در ایران جلد چرمی قرآنی است با تاریخ کتابت ۲۹۲ق/۹۰۵م. تزیینات این جلد شامل شمشه‌ای در میان هر لت جلد و حاشیه‌ای با نقش‌های نقر شده با قلم فولادی است. این جلد در کتابخانه جستریتی نگهداری می‌شود (جیمز، 119). نمونه‌های بیشتری با نگاره‌های ظریف‌تر مربوط به سده‌های ۴ تا ۶ق/۱۰ تا ۱۲م که بخش‌هایی از آنها با همین شیوه آراسته شده، و بعضی نیز دارای نقش ضربی است، در موزه‌ها و کتابخانه‌های جهان وجود دارد. از آن جمله است جلد چند نسخه از کتاب مشهور

به «سوخت» معروف شد و با منبت چرم آراسته می‌شد، رواج یافت. نقش مایه‌های اینگونه جلدها را از بریده‌های بسیار نازک چرم با طرح‌های پیچیده پدید می‌آوردند که بر زمینه‌ای از پارچه‌های رنگین ابریشمی یا چرم رنگ‌آمیزی شده چسبانده می‌شد. اینگونه آرایه بیشتر برای اندرون جلدها به کار می‌رفت، زیرا به سبب ظرافت کار آسیب‌پذیر بود. نقش مایه‌ها در جلد‌های ضربی و معرق گیاهی، هندسی و حیوانی بود و به ندرت در میان آنها نقش‌های انسانی نیز دیده می‌شد. در جلد قرآن‌ها تنها نقوش گیاهی به کار می‌رفت (همو، 81-82).

جلدهای روغنی واپسین جلوه در هنر جلدسازی ایرانی است. اینگونه جلد که بیشتر بوم مقوایی شکل گرفته از لایه‌های چسب خورده کاغذ داشت، از اواخر سده ۹ تا سده ۱۳ ق به صورت گسترده‌ای متداول شد. در پدید آوردن اینگونه جلد، نگارگران نقش اساسی را برعهده داشتند و نگاره‌های جلد بیشتر همان نقش مایه‌های نگارگری بود. نگارگر بر بوم آماده شده بر مقوا نقش جلد را با آبرنگ ترسیم می‌کرد و سپس با مالیدن لایه‌های مکرری از روغن کمان (آمیزه‌ای از سندروس و روغن بزرک) بر سطح آن پوششی شفاف پدید می‌آورد. این لایه شفاف جلد را در برابر تماس دست، گرد و خاک و عوامل دیگر محافظت می‌کرد (نک: برند، 249).

خوش‌نویسی: خوش‌نویسی به عنوان یک هنر مشترک همواره مورد توجه ملل مسلمان بوده است. مسلمانان به مناسبت حرمتی که قرآن کریم برای خط و کتابت قائل شده است (قلم/۱۶۸؛ علق/۲۱۶)، این هنر را به دیده احترام نگریسته‌اند و هنرمندان خوش‌نویس به هنر خود مباهی بوده‌اند. به همین سبب، نام خوش‌نویسان برخلاف بسیاری از هنرمندان دیگر شاخه‌های هنر یا در متون گذشته و یا در زیر آثارشان بر جا مانده، و جاودان شده است. این جاودانگی را آنان بیشتر مدیون کتابت قرآن کریمند که نسخه‌های قدیمی آن در شمار کهن‌ترین آثار مکتوب بازمانده تمدن اسلامی و میراث گرانقدر مشترک همه ملت‌های مسلمان به شمار می‌آید (اتینگهاوزن، 22-23).

ایرانیان بیش و پیش از دیگر ملت‌های مسلمان به امر خوش‌نویسی علاقه مند بوده، و در گسترش و رواج آن کوشیده‌اند. آنان در مسیر تحول و تکامل خطوط اسلامی و تدوین قواعد و قوانین خوش‌نویسی و تبدیل «کتابت» به هنر «خوش‌نویسی» نه تنها پیشگام، مؤسس و پدید آورنده، بلکه نخستین واضعان قوانین و قواعد خوش‌نویسی بوده‌اند. اعراب ساکن حجاز که خط عربی را به عنوان خط رسمی مسلمانان به سرزمینهای گشوده شده بردند، تا پیش از ظهور اسلام و به روزگار جاهلیت، مردمی بدوی و چادرنشین و دور از تمدن و شهرنشینی به شمار می‌آمدند. خطی که نزدیک به یک سده پیش از اسلام در حجاز و در میان انگشت شمار مردمی که به سبب روابط بازرگانی، به سرزمینهای مجاور حجاز سفر می‌کردند، آموخته، و به کار گرفته می‌شد، برگرفته از خط نبطی بود. واپسین نمونه بازمانده و شناخته شده خط اخیر که تکامل یافته‌ترین نمونه آن نیز به شمار می‌آید، سنگ نبشته

حران نوشته شده در ۵۶۸-۵۶۹ م است. این سنگ نبشته نه تنها از جنبه‌های خوش‌نویسی، که حتی از قواعد ثابت نوشتاری بهره ندارد (زین‌الدین، ۳، ۳۰۵). بدیهی است که خط برگرفته از آن، یعنی عربی حجازی به هنگام ظهور اسلام - چنانکه ابن ندیم (ص ۸) و ابن خلدون (ص ۳۸۸) با صراحت نوشته‌اند - خطی ابتدایی و فاقد رسم‌الخط و قواعد کتابت بود.

ایرانیان معتقدند که نخستین بار شیوه خوش‌نویسی را حضرت علی(ع) در کتابت خط کوفی به روش خود ابداع کرد؛ از این رو، شجره خوش‌نویسان را به آن حضرت می‌رسانند. در نیمه اول سده ۲ ق ظهور خوش‌نویس نامداری که در کار کتابت قرآن شهره بود، یعنی مالک بن دینار بن دادبهار بن جشنش بن دادبه (د ح ۱۳۰ ق/۷۴۸ م) (ابن ندیم، ۹) نشان می‌دهد که ایرانیان چگونه به پیشگامان و پایه‌گذاران هنر خوش‌نویسی بدل شده‌اند. بر افتادن حکومت بنی امیه در ۱۳۲ ق/۷۵۰ م به دست ابومسلم خراسانی و روی کار آمدن بنی عباس به دست ایرانیان سرآغاز تحولی بزرگ در فرهنگ و هنر سرزمینهای اسلامی با حمایت وزرای فرهیخته ایرانی از جمله برمکیان بود (نک: پوپ، «خوش-نویسی»، ۱، 1710-1712). در خوش‌نویسی چهره نامداری چون «خشانام» ظهور کرد که شهرت دست نوشته‌هایش تا سده‌های بعد بر جای ماند (ابن ندیم، ۹-۱۰). پس از او دو چهره درخشان دیگر، یعنی ابراهیم سگری (د ۲۰۰ ق/۸۱۶ م) و یوسف سگری (د ۲۱۰ ق/۸۲۵ م) که هر دو از برکشیدگان وزیر نامدار عباسی فضل بن سهل ذوالریاستین (م ۲۰۲ ق/۸۱۷ م) بودند، خوش‌نویسی را به اوجی تازه رساندند (نک: ایرانی، ۸۸).

دانشمندان و ادیبان ایرانی نخستین کسانی بودند که به تدوین کتابها و رسالاتی درباره خط و خوش‌نویسی دست زدند. از جمله آنان باید از ابن درستیة فسایی (۲۵۸-۳۴۷ ق/۸۷۲-۹۵۸ م) و پس از او ابوحنیفان توحیدی شیرازی (ح ۳۱۰-ح ۴۱۴ ق/۹۲۲-۱۰۲۳ م) نام برد.

سده ۴ ق/۱۰ م شاهد ظهور درخشان‌ترین چهره هنر خوش‌نویسی در جهان اسلام، یعنی ابن مقلة فارسی بود. پدران او از مردم شهر بیضای فارس بودند و او در ۲۷۲ ق/۸۸۶ م در بغداد زاده شد. هر چند او از رجال نامدار سیاسی روزگار خود شد و ۳ بار به روزگار خلفای عباسی به وزارت رسید و در فقه و تفسیر و ترسل و ادب از سرآمدان روزگار خود به شمار می‌آمد، اما شهرت اصلی او در هنر خوش‌نویسی است. وی را باید پایه‌گذار هنر خوش‌نویسی و واضع قوانین و قواعد این هنر که یکی از مظاهر فرهنگ اسلامی است، دانست. ابن مقلة معیار نگارش حروف را از شیوه زیبایی‌شناسی و اعمال سلیقه فردی به صورت نگارش برپایه اصول ثابت و مدون هندسی درآورد (نک: همو، ۹۰-۱۰۷).

معیار ابن مقلة در کتابت رعایت معیارهای هندسی برای داشتن هر حرف برپایه دور و سطح بود. مثلاً افراشتگی الف قطر دایره‌ای را

را واضع قوانین خوش‌نویسی این قلم بدانیم، زیرا آثاری در دست است که پیش از او به شیوه نستعلیق کتابت شده است. نستعلیق نزد ایرانیان که مبتکر و مبدع آن هستند و به سبب رعایت اصول و قواعد و دارا بودن تناسب از زیبایی ویژه‌ای برخوردار است، به «عروس خطوط اسلامی» مشهور شده است (بیانی، همان، ۷۶۷) و شمار بسیاری خوش‌نویس از آغاز پیدایش آن تاکنون به کتابت این قلم پرداخته‌اند. در میان متقدمان می‌توان از سلطان علی مشهدی، شاه محمود نیشابوری، میرعلی هروی، باباشاه اصفهانی و صدها خوش‌نویس این قلم نام برد، اما نامورترین آنها میرعماد سیفی حسنی قزوینی (م. ۱۰۲۴/ق. ۱۶۱۵م) است که جایگاه بلند او در نستعلیق‌نویسی دست نیافتنی به شمار می‌آید. در میان مردم جهان هیچ ملتی به قدر ایرانیان از هنر خوش‌نویسی به عنوان یک عامل تزیینی در آراستن بنا و اشیاء و آثار بهره‌نگرفته است (نک: حسن، ۶۳-۶۶؛ پوپ، «خوش‌نویسی»، ۱۷۳۹-۱۷۳۸).

مآخذ: ابن خلدون، مقدمه، بیروت، ۱۹۹۶م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اصطخری، مسالک و مسالک، ترجمه محمد بن اسعد سستری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۳ش؛ ایرانی، عبدالمحمد، پیدایش خط و خطاطان، قاهره، ۱۳۲۵ق؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هومر، «خط»، ایرانشهر، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۱؛ هومر، فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانه سلطنتی، تهران؛ پوپ، آرتور، آبهام، شاهکارهای هنر ایران، اقتباس و ترجمه پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۳۸ش؛ پیرنیا، محمدکریم، شیوه‌های معماری ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ هومر، «مساجد»، معماری ایران، به کوشش محمد یوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ حاکم نیشابوری، محمد، تاریخ نیشابور، ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۵ش؛ حسن، زکی، محمد، الفنون ایرانیه فی عصر الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۱ق؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، برلین، ۱۳۲۰ق؛ خلیلی، عباس، ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۳۵ش؛ ذکاء، یحیی، تاریخچه ساختمانهای ارگ سلطنتی تهران، تهران، ۱۳۲۹ش؛ زمانی، عباس، تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ زین‌الدین، ناجی، مقصور الخط العربی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ سهیلی خوانساری، احمد، گلستان هنر، تهران، ۱۳۵۲ش؛ سیف، احمد، اقتصاد ایران در قرن نوزدهم، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شاردن، ژان باتیست، سیاحت‌نامه، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ طبری، تاریخ، عالی، مصطفی، مناقب هنروران، استانبول، ۱۹۲۶م؛ قرآن کریم؛ کالج، ماکوم، پارتیان، ترجمه مسعود رجیب‌نیا، تهران، ۱۳۵۵ش؛ کریمی، فاطمه و محمدیوسف کیانی، هنر سفالگری دوره اسلامی ایران، تهران، ارشاد اسلامی؛ گیرشمن، زمان، هنر ایران در دوران پارسی و ساسانی، ترجمه بهرام فره‌وشی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ هومر، هنر ایران در دوران ماد و هخامنشی، ترجمه عیسی بهنام، تهران، ۱۳۴۶ش؛ محمدکاظم، عالم آرای نادری، تهران، ۱۳۶۲ش؛ مشکوتی، نصرالله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مصطفوی، محمدتقی، آثار تاریخی تهران، تهران، ۱۳۶۱ش؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸ق؛ منجد، صلاح‌الدین، یاقوت المستعصمی، بیروت، ۱۹۸۵م؛ هنرفر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۴ش؛ هوف، دیترش، «شهرهای ساسانی»، ترجمه محمدرحیم صراف، نظری اجمالی به شهرنشینی و شهرسازی در ایران، به کوشش محمدیوسف کیانی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ یاقوت، بلدان، نیز:

Allan, J., «Metalwork», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Bennett, I., *Isfahan Strapwork Carpets*, *Hali*, 1988, no. 41; Blair, Sh.S. and J.M. Bloom, *The Art and Architecture of Islam*, London, 1994; Brend, B., «The Arts of the Book», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Colledge, M.A.R., *Parthian Art*, London, 1977; Diba, L., «Lacquerwork», *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Dimand, M.S., *A Handbook of Muhammadan Art*, New York, 1958; Edwards, A.C., *The Persian Carpet*, London, 1975; Erdmann, K.,

تشکیل می‌داد و اندازه دور و سطح در هر حرف یا هر بخش از حرف بر پایه نقطه تعیین می‌شد (بیانی، «خط»، ۷۶۲). ابن مقله را واضع «اقلام سته»، یعنی مُحَقَّق، ریحان، ثلث، نسخ، توقیع و رقاع دانسته‌اند. سرتوشت دردناک او که به فرمان خلفای عباسی دست و زبان او را بریدند و چشم او را میل کشیدند و سرانجام در ۳۲۸ق/۹۴۰م به قتل رسید، از عبرت آموزترین رویدادهای تاریخ حکومت عباسیان و دیگر خلفای عرب است. پدر، برادران و فرزندان او نیز خوش‌نویس بودند (نک: هومر، احوال...، ۱۰۶/۴؛ ده، ۶۸۳/۴).

در بررسی مسیر تحول خطوط اسلامی و شیوه‌های خوش‌نویسی نقش ایرانیان به گونه‌ای چشمگیر آشکار است. این ندیم به هنگام نام بردن از قلمهایی که به روزگار او یا آنها به کتابت قرآن می‌پرداختند، قلمهایی چون اصفهانی و قیرآموز (قیرآموز) را نام می‌برد که ویژه ایرانیان بوده است و از آنها قلمهای دیگری ویژه خود آنان در کتابت قرآن استخراج کرده بودند (ص ۹).

مکتب خوش‌نویسی ابن مقله و اقلامی که او وضع کرده بود، در سراسر جهان اسلام رواج یافت و خوش‌نویسان نامدار تا چند سده بعد، از شیوه کتابت او پیروی کردند. خوش‌نویس نامداری چون ابن بواب (د ۴۱۳ق/۱۰۲۲م) شاگرد غیر مستقیم و پیرو مکتب او به شمار می‌آید. در فاصله مرگ ابن مقله تا پایان دولت عباسیان شمار بسیاری هنرمند خوش‌نویس در ایران ظهور کردند که در میان آنان پادشاهان، وزیران و دانشمندان دیده می‌شوند (نک: اتینگهاوزن، ۲۴۶؛ لینگر، ۵۴-۵۳).

پیدایش هنرمند نامداری که شهرت او در خوش‌نویسی جاودان شد، یعنی یاقوت مستعصمی به روزگار واپسین خلیفه عباسی هنر خوش‌نویسی را به اوجی تازه رساند. هر چند یاقوت را رومی‌نژاد دانسته‌اند، اما او در هنر خوش‌نویسی شاگرد موسیقی‌دان نامدار و خوش‌نویس بزرگ ایرانی صفی‌الدین ارموی بود (منجد، ۲۰). همین امر به خوبی نقش بزرگ و پیشگامی ایرانیان را در هنر خوش‌نویسی مسلم می‌سازد؛ به ویژه که بررسی نام شاگردان مستقیم و پیروان مکتب وی در نزدیک به تمامی تذکره‌های خط و خوش‌نویسی نشان می‌دهد که بیشترین استادان پس از او ایرانی بوده‌اند. در طول سده ۸ق/۱۴م استادان بزرگی چون احمد سهروردی، ارغون کاملی، یوسف مشهدی، مبارکشاه قطب تبریزی، عبدالله صیرفی، پیر یحیی جمالی صوفی و ... در عرصه هنر خوش‌نویسی ایران درخشیدند و آثاری بی‌همتا از خود بر جای نهادند (نک: بیانی، همان، ۴/جم).

ایرانیان پس از آنکه خط عربی را جانشین خط پهلوی کردند، به تدریج در آن دگرگونی‌هایی پدید آوردند. پژوهشگران بر آنند که تأثیر شیوه نوشتاری خطهای پیش از اسلام ایران (بیانی، «خط»، ۷۶۵) در خط عربی سبب پدید آمدن اقلامی چون قلم تعلیق در سده ۵ق/۱۱م شد. همین قلم با تحولات بعدی و در آمیختن با قلم نسخ به صورت قلم نستعلیق رواج یافت. واضع نستعلیق را میرعلی تبریزی دانسته‌اند که در پایان سده ۸ و آغاز سده ۹ق می‌زیسته است. اما درست‌تر آن است که او

داشت که با توجه به سوابق تاریخی پیش از اسلام، زمینه‌ای برای ظهور فرهنگ ایرانی بوده است و جمع‌کنیری از ساکنان آن نیز در عصر آغازین اسلامی، موالی ایرانی بوده‌اند.

مروری بر پدیدهٔ تدوین: پدیدهٔ تدوین با همین نام امری است که در سدهٔ ۲/۸م آغاز گشته است و از آن رو تدوین نام گرفته که از آن آثاری با نام عمومی «دیوان» پدید آمده است. واژهٔ فارسی دیوان که ریشه از دفاتر ترتیب یافته و منظم دولتی ایران در عهد ساسانی گرفته (نک: جوالیقی، ۱۵۴؛ مکنزی، ۲۶)، بر برخی آثار متقدم در حدیث و فقه اطلاق گشته است که از تنظیم و ترتیب برخوردار بوده‌اند (نک: ابوزکریا، ۱۴۰؛ ابن‌خیر، ۲۵۴). اکنون این پرسش جدی در پیش روست که آیا تنها واژه و مفهوم دیوان از فرهنگ ایرانی ریشه گرفته است؟

با تکیهٔ دوباره بر این امر که مقصود از تدوین، فرایندی به نسبت پیچیده در پردازش نوشته‌هاست و این امری بسیار فراتر از کتابت و ثبت مطالب است، باید گفت در منابع سنتی، سرگذشت تدوین به این معنا در پس‌هاله‌ای از ابهام قرار گرفته، و بیشتر سرگذشت کتابت حدیث، مورد بحث بوده است. تا آنجا که به حوزهٔ تدوین بازمی‌گردد، باید گفت مهم‌ترین نمونه‌های متقدم از مکتوبات مدون و سامان یافته در تاریخ فرهنگ اسلامی، چه در زمینهٔ قرآن‌شناسی، چه حدیث و چه فقه، در محیط فرهنگی ایران و سرزمینهای تحت نفوذ آن صورت پذیرفته است. به عنوان نخستین نمونه‌ها، باید به تفسیر ضحاک بن مزاحم اشاره کرد که در نیمهٔ نخست سدهٔ ۲ق، در روایت مدون خراسانی از آن - یعنی روایت جویری بن سعید بلخی و روایت نهشل بن سعید بن وردان - در دست بوده است. در میانهٔ سدهٔ ۲ق، حسین بن واقد مروزی از شاگردان عبدالله بن بریده که شخصیتی برجسته در حدیث خراسان به شمار می‌رود، از نخستین مؤلفان تألیفات تفسیری و حدیثی مدون در مشرق بوده است (ابن‌ندیم، ۳۷، ۲۸۴). شخصیتی تحول‌ساز در محافل حدیث خراسان، ابن‌مبارک مروزی (د ۱۸۱ق/۷۹۷م) است که علاوه بر فراگیری تعالیم تابعان بزرگ خراسان چون ربیع بن انس (ابن‌سعد، ۷(۲)/۱۰۲ بی)، از تابعان دیگر سرزمینهای اسلامی نیز بهره گرفت (نک: ابن‌مبارک، اسانید کتاب الزهد) و آثار مدون مهمی در تفسیر، حدیث و فقه فراهم آورد (نک: ابن‌ندیم، همانجا؛ GAS, I/95).

الف - علوم قرآنی:

۱. تفسیر: با گذر تند از نخستین تفاسیر تدوین یافته در ۳ سدهٔ نخستین، آنچه در سراسر جهان اسلام بر دورهٔ تفاسیر آغازین ختمی نهاده، و دوره‌ای نوین را در تفسیر آغاز کرده، جامع البیان، مشهور به تفسیر طبری از محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ق/۹۲۲م)، عالم نامدار ایرانی است (ج بولاق، ۱۳۲۳ بی) که به شیوهٔ محدثان تدوین یافته است. وجه‌میزهٔ این تفسیر، از یک سو جامع بودن آن، و از دیگر سو دیدگاه اجتهادی مؤلف آن است که در سراسر کتاب - چه در قالب گزینش روایات و چه در قالب اظهارنظرهای صریح - خود نموده است. این حرکت از سوی برخی دیگر از عالمان ایرانی چون ابن‌منذر نیشابوری

Seven Hundred Years of Oriental Carpets, London, 1970; Ettinghausen, R. and O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, Penguin Books, 1987; EWA; Ferrier, R.W., *Jewellery, The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Godard, A., *L'Art de l'Iran*, Paris, 1962; Golombek, L. and D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, New Jersey, 1988; Gray, B., *Persian Painting*, London, 1977; Grube, E. and E. Sims, *Paintings, The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Hermann, G., *The Art of the Sasanians*, ibid; Hill, C., *«Early Art»*, ibid; Hillenbrand, R., *«Architecture»*, ibid; Housego, J., *«Carpets»*, ibid; *Iranica*; James, D., *Qur'ans and Bindings*, World of Islam Festival Trust; Keal, E., *«The Art of the Parthians»*, *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Lentz, Th. W. and G.D. Lowry, *Princely Vision*, Washington, 1989; Lings, M., *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, World of Islam Festival Trust; Mañkowski, T., *«Some Documents from Polish Sources Relating to Carpet Making in the Time of Shāh'Abbās I»*, *A Survey of Persian Art*, Tehran, 1967, vol. VI; McDowell, J.A., *«Textiles, The Arts of Persia»*, Ahmedabad, 1990; *«News»*, *Hali*, 1993, no. 68; Pope, A. U., *«Calligraphy»*, *«Ceramic Art in Islamic Times»*, *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967, vol. IV; id, *«Carpet Makings»*, ibid, vol. VI; id, *Persian Architecture*, London, 1965; Roef, M., *«The Art of the Achaemenians»*, *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; Robinson, B. W., *«Painting in the Post Safavid Period»*, ibid; Rogers, M., *«Ceramics»*, ibid; Rudenko, S. I., *Frozen Tombs of Siberia*, London, 1970; Scarce, J., *«Tilework»*, *The Arts of Persia*, Ahmedabad, 1990; *A Survey of Persian Art*, ed. A.U. Pope, Tehran etc., 1967; Vanden Berghe, L., *Archéologie de l'Iran ancien*, Leiden, 1959; Watson, O., *Persian Lustre Ware*, London, 1985; Wilber, D.N., *The Architecture of Islamic Iran, The Il Khānid Period*, Princeton, 1955.

محمدحسن سمار

XII. علوم و معارف اسلامی

ایرانیان همواره در تحولات فرهنگی جهان اسلام نقشی فعال ایفا کرده‌اند و حوزهٔ علوم و معارف اسلامی نیز از این امر مستثنا نبوده است. نگاهی به تاریخ علوم قرآنی، حدیث و فقه به روشنی حکایت از آن دارد که عالمان ایرانی در تدوین و گسترش این علوم نقشی اساسی داشته‌اند، چندان که در حوزهٔ حدیث، مؤلفان کتب اربعهٔ امامیه و نیز صحاح ستهٔ اهل سنت، بی‌استثنا از حوزهٔ فرهنگی ایران برخاسته‌اند.

پای‌گیری معارف اسلامی: هم‌زمان با نفوذ دین اسلام در ایران، حدیث پیامبر (ص) نیز به وسیلهٔ نخستین ناقلان آن، یعنی صحابه در این منطقه انتشار یافت، چنانکه در ۵۱/۶۷۱م، هم‌زمان با ولایت ربیع بن زیاد بر خراسان، به گفتهٔ منابع حدود ۵۰ هزار نفر از مردم کوفه و بصره به خراسان کوچیدند که در میان آنان رجالی چون بریدهٔ بن حصیب و ابوبرزهٔ اسلمی از صحابه نیز حضور داشتند (یلادری، ۴۰۰). فرزندان مهاجران نخستین و در رأس آنان عبدالله بن بریده (د ۱۱۵ق/۲۳۳م) و عالمانی از تابعان چون زید بن وهب جهنی در آذربایجان، عکرمهٔ مولای ابن‌عباس و یحیی بن یعمر در خراسان که به هر دلیل از عراق و حجاز به ایران وارد شدند (ابن‌سعد، ۵/۲۱۴، ۷(۲)/۱۰۱؛ صنعانی، ۱/۲۰۶)، مکتبی را در ایران برای ضبط و انتقال حدیث بنیاد نهادند که زمینه‌ساز محافل مذهبی مشرق اسلامی بود (نک: ابن‌عبدالبر، ۱۰۸).

در مناطق داخلی ایران نیز از آغاز سدهٔ ۲/۸م مراکز فرهنگی مهمی در شهرهایی چون ری، اصفهان، قزوین و همدان پای گرفته بود که از رجال برجستهٔ آن باید کسانی چون عیسی بن ماهان رازی و جریر بن عبدالحمید رازی را برشمرد (نک: ابن‌سعد، ۷(۲)/۱۰۹-۱۱۱؛ سهمی، ۴۶ بی؛ رافعی، ۱/۵۶ بی). در غرب ایران، باید به کوفه نیز نگاهی

بیروی می‌کرد؛ اینگونه آثار که مخاطبان آن واعظان، و در سطحی فراگیرتر عموم علاقه‌مندان به آشنایی با معارف دینی بوده‌اند، بدون درگیر شدن با روشهای سختگیرانه محدثان در اسناد اخبار، یا بحثهای عمیق کلامی یا عرفانی، سعی بر آن داشتند تا مطالبی جامع و در عین حال قابل فهم برای عموم را درباره آیات قرآنی سامان دهند و به سان تفسیری ارائه کنند. از ویژگیهای این تفاسیر، گستردگی پرداخت آنها به قصص قرآنی نیز هست. آثاری چون تفسیر ابولیت سمرقندی (د ۳۷۳ق/ ۹۸۳م) (ج بغداد، ۱۴۰۵-۱۴۰۶ق)، الکشف و البیان ثعلبی نیشابوری (د ۴۲۱ق/ ۱۰۳۰م) (GAL, I/429: نسخه‌های آن)، ۳ تفسیر البسيط، الوسيط و الوجيز از واحدی نیشابوری (د ۴۶۸ق/ ۱۰۷۶م) (سیوطی، همان، ۷۸-۷۹) از نمونه‌های آنند.

در حوزه امامیه نیز به خصوص از سده ۶ق/ ۱۲م، سبک تفسیر واعظانه رونق گرفت و حاصل آن پدید آمدن آثاری متعدد به عربی و فارسی بود که با وجود تفاوت کلی با تفاسیر روایی، از سبک تفاسیر درایی متکلمانه نیز کاملاً به دور مانده بود. در شمار مهم‌ترین این تفاسیر باید به *روض الجنان*، مشهور به تفسیر ابوالفتوح رازی به فارسی (ج مکرر) اشاره کرد؛ گفتنی است که در عین حال سبک تفسیر درایی متکلمان، با توسعه‌ای در مباحث گوناگون قرآنت، اعراب، تناسب و جز آن در تفسیر ماندگار *مجمع البیان* از فضل بن حسن طبرسی ادامه یافت.

پس از حمله مغول، تفسیرنویسی در ایران روی به رکود نهاد و از معدود نمونه‌های برجسته تفسیر اهل سنت در سده ۷ق/ ۱۳م، *انوار التنزیل* بیضاوی (د ۶۸۵ق/ ۱۲۸۶م) بود که بسیار مختصر است و مؤلف آن بیشتر اهتمام خود را صرف بیان مرادی ملخص از آیات کرده است. جریان تفسیرنویسی از عهد تیموری رونقی مجدد یافت و از نمونه‌های آن، *مواهب علیّه* از واعظ کاشفی (د ۹۰۶ق/ ۱۵۰۰م) به فارسی (ج تهران، ۱۳۱۷-۱۳۲۹ق) و *جواهر التفسیر* از همو به فارسی (ج تهران، ۱۳۷۹ش) شایان ذکر است که اثر اخیر با وجود ناتمام ماندن در اوایل قرآن، دارای مقدمه‌ای مهم در فنون تفسیر است.

با آغاز عصر صفوی، تفسیرنویسی امامیه در ایران تکاپویی جدید یافت و حاصل این حرکت - که زمانی اندک دوام یافت - عمدتاً در دو سبک واعظانه و محدثانه قابل طبقه‌بندی است. از اهم این آثار، می‌توان تفسیر گازر به فارسی از ابوالمحاسن جرجانی (ح سده ۱۰ق/ ۱۶م) (نک: د ۵، ۲۰۶-۲۰۷) و *منهج الصادقین* به فارسی از فتح‌الله کاشانی (د ۹۸۸ق/ ۱۵۸۰م) (ج تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۱ش) به سبک واعظانه، و تفسیر صافی فیض کاشانی (ج تهران، ۱۳۱۱ق) و *نور الثقلین* حویزی (ج قم، ۱۴۱۵ق) به سبک محدثانه را نام برد.

در دهه‌های اخیر، جریانهای جدید فرهنگی، بر حوزه تفسیر نیز تأثیر نهاده، و سبکهایی نو در حوزه تفسیر ایران پدید آمده است. به عنوان شاخصی در این میان، باید به شیوه ارائه شده از «تفسیر قرآن به قرآن» در *المیزان* محمد حسین طباطبایی (ج تهران، ۱۳۹۴ق)، اشاره کرد که

(د ۳۱۸ق/ ۹۳۰م)، ابن‌ابی‌حاتم رازی (د ۳۲۷ق/ ۹۳۹م)، ابوالشیخ اصفهانی (د ۳۶۹ق/ ۹۷۹م) و ابن‌مردویه اصفهانی (د ۴۱۰ق/ ۱۰۲۰م) پی گرفته شده است (نک: سیوطی، طبقات، ۶۲، ۹۱، لاتقان، ۳۲/۱؛ نیز نک: م ۵).

در طول سده‌های ۳ و ۴ق/ ۹ و ۱۰م، گرایش به تدوین تفاسیری به سبک محدثان در میان امامیه نیز دیده می‌شود و از نمونه‌های برجای مانده آن، تفاسیر علی بن ابراهیم قمی (ج نجف، ۱۲۸۶-۱۳۸۷ق) و محمد بن مسعود عیاشی (ج قم، ۱۳۸۰-۱۳۸۱ق) است و از مهم‌ترین نمونه‌های یافت نشده تفسیر حسین بن سعید اهوازی است که در سطح وسیعی مورد استفاده مفسران بعدی امامیه قرار گرفته است (مثلاً نک: فرات، ۴، ۳، ۶، جم).

تألیف آثاری در تفسیر، به سبک کلامی که از سده ۳ق پای گرفته بود، در سده‌های ۴ تا ۶ق در میان صاحبان مذاهب گوناگون به اوج خود رسید و بخش مهمی از میراث تفسیری ایران را پدید آورد. از نمونه‌های این سبک در میان امامیه باید به تفاسیر ابن‌عبدک جرجانی (نجاشی، ۲۸۲) و ابومنصور صرام نیشابوری (شیخ طوسی، ۱۹۰) در سده ۴ق، و تفسیر بزرگ شیخ طوسی (د ۴۶۰ق/ ۱۰۶۸م) با عنوان *التیان* (ج نجف، مکتبه الامین) اشاره کرد که یکی از مؤثرترین آثار در تاریخ تفسیر امامیه است. از نمونه‌های معتزلی باید از تفسیر قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ق/ ۱۰۲۴م)، تفسیر کبیر ابومسلم اصفهانی (د ۴۵۹ق) و تفسیر کبیر ابویوسف قزوینی (د ۴۸۸ق/ ۱۰۹۵م) یاد کرد (سیوطی، طبقات، ۵۹، ۶۷، ۹۸) و در محیط اشاعره، از آثاری چون تفسیر کبیر عبدالله بن یوسف جوینی (د ۴۳۸ق/ ۱۰۴۶م) (همان، ۵۶-۵۷) و تفسیر کبیر فخرالدین رازی (د ۶۰۶ق/ ۱۲۰۹م) (ج قاهره، المطبعة البهیة) سخن آورد که اثر اخیر، یکی از پرتداول‌ترین و غنی‌ترین نوشته‌ها در حوزه تفسیری اهل سنت به شمار می‌آید.

به عنوان سبکی دیگر از پرداخت به تفسیر، باید از تفاسیر عرفانی یاد کرد که سهل بن عبدالله تستری (د ۲۸۳ق/ ۸۹۶م) با تفسیر کوتاه خود از آغازگران آن است (ج قاهره، ۱۳۲۶ق). در نسلهای پسین، در عصر رواج تفاسیر درایی به سبک کلامی، زمینه‌ای مناسب برای پرداخت تفاسیر درایی عرفانی احساس می‌شد و حلقه اتصالی در این باب، کتاب *حقائق التفسیر* ابوعبدالرحمان سلمی (د ۴۱۲ق/ ۱۰۲۱م)، عارف نیشابوری بود که در سراسر جهان اسلام، در محافل صوفیه از استقبال شایان برخوردار گشت (نک: GAS, I/671-672: نسخه‌های آن). پس از ابوعبدالرحمان این حرکت به نحوی پی‌گیر دوام یافت و از نمونه‌های پسین آن، لطائف الاشارات ابوالقاسم قشیری (د ۴۶۵ق/ ۱۰۷۳م) (ج قاهره، ۱۹۸۱م) و تفسیر بسیار مهم خواجه عبدالله انصاری (د ۴۸۱ق/ ۱۰۸۸م) بود که بر تفسیر کشف الاسرار رشیدالدین میددی - یکی از مهم‌ترین تفاسیر صوفیانه - تأثیری عمیق نهاد.

همزمان با شکل‌گیری گونه‌های تفاسیر درایی، از سده ۴ق، سبکی از تفسیر درایی - روایی نیز در ایران پای گرفت که از شیوه‌ای واعظانه

اجتهادی اصحاب اختیار، به خصوص عالمان ایرانی را بر پیروی قرائتی معین از قرائات مشهور ترجیح می‌داده‌اند و بهترین گواه در این باره، گزارش مقدسی در سده ۴ ق است (ص ۳۰۳؛ نیز نک: سمعانی، التحبیر، ۸۲/۲-۸۳: تأیید آن).

از اوایل سده ۳ ق/۹ م که باب تدوین قرائات و تألیف کتب تطبیقی در قرائت گشوده شد، ایرانیان از پیشگامان در این امر بوده‌اند، چنانکه بنا بر گزارشهای تاریخی نخستین تدوین‌کننده قرائات ابو عبید قاسم بن سلام بود که در کتابی حدود ۳۰ قرائت را به ضبط آورد و پس از او به دنبال مؤلفان دیگر ایرانی، چون ابوحاتم سجستانی، ابن قتیبه دینوری و فضل ابن شاذان رازی، در الجامع طبری (د ۳۱۰ ق/۹۲۲ م)، گامهای تکمیلی برداشته شد (ابن ندیم، ۳۸؛ ابن جزری، النشر، ۳۲/۱-۳۳).

در اوایل سده ۴ ق، آنگاه که ابن مجاهد (د ۳۲۴ ق/۹۳۶ م) در بغداد قرائات سبع را رسمیت داد و زمینه بی‌اعتباری دیگر قرائات را فراهم آورد، این کرده او با واکنشی مخالف از سوی برخی عالمان ایرانی، چون محمد بن بحر رهنی عالم امامی کرمان (د ح ۳۳۰ ق/۹۴۲ م) روبه‌رو گشت (نک: ابن طاووس، سعد...، ۲۲۷؛ نیز سمعانی، همان، ۷۲/۲). در نیمه دوم همان سده، برخی از عالمان ایرانی چون ابن خالویه (د ۳۷۰ ق/۹۸۰ م) و ابوعلی فارسی (د ۳۷۷ ق) تحت تأثیر فضای عراق نسبت به قرائات سبع گرایش نشان داده، و به مطالعاتی در این زمینه پرداخته‌اند (نک: ده، ۴۰۴/۳، ۵۱/۶).

اما در همین زمان، شرق ایران زمینه‌ساز پدیداری مکتبی در برابر مکتب ابن مجاهد بود. ابن مهران نیشابوری (د ۳۸۱ ق/۹۹۱ م) که باید به عنوان بنیان‌گذار این مکتب معرفی گردد، در واقع با محدود کردن قرائت به عددی خاص مخالفت داشت و معتقد بود که باید هر قرائت بر اساس ضوابط به نقد نهاده شود و در صورت دارا بودن ضابطه، به عنوان قرائتی معتبر پذیرفته گردد (نک: ده، ۷۱۳-۷۱۴). از ادامه‌دهندگان این مکتب باید به اندرابی صاحب الايضاح اشاره کرد که در راستای استحکام بخشیدن به مبانی گامی مهم برداشته است (نک: ده، اندرابی). تعالیم این مکتب، به زودی توسط برخی از مقریان ایرانی چون ابوالکرم شهرزوری (د ۵۵۰ ق/۱۱۵۶ م) و ابوالعلاء همدانی (د ۵۶۹ ق/۱۱۷۴ م)، و نیز مقریان میهمان در ایران چون ابوالقاسم هذلی مغربی (د ۴۶۵ ق) به عراق و سرزمینهای غرب آن نیز راه یافت (نک: ابن جزری، همان، ۸۷/۱، ۹۰-۹۳؛ برای اطلاعات گسترده و پراکنده در باره رجال این مکتب، نک: همو، غایه، جم: سمعانی، الانساب، ۶۳/۱، جم: ابن نقطه، ۸۴/۱، ۱۷۵، ۸۴/۲، ۱۴۳-۱۴۴؛ برای گرایش ایرانیان به نظریه مصری قرائات هشتگانه، نک: ابن جزری، النشر، ۷۷/۱، ۸۰؛ برای معرفی آثار، نک: پرتسل^۱، سراسر مقاله).

محافل علم قرائت در ایران، پس از حمله مغول آسیبی شدید دیدند و از آن پس، این دانش تنها در سطح محدودی در آموزشهای دینی ایران

در کوششهای تفسیری پس از او تأثیری بسزانهاده است. در پایان سخن از تفسیر، باید به مبحث ترجمه نیز اشاره‌ای داشت و این نکته مهم تاریخی را یادآور شد که ترجمه‌های فارسی قرآن، همواره نقش بسیار مؤثری در گسترش فرهنگ اسلامی در میان عامه مردم ایفا کرده‌اند. متنی که در سده ۴ ق در ماوراء النهر به فارسی فراهم آمده، و ترجمه تفسیر طبری نام گرفته است، در واقع نخستین تفسیر شناخته شده فارسی و نخستین گام شناخته در ترجمه قرآن کریم به فارسی است (هورست، 290؛ رواقی، ۱۴؛ آذرنوش، «آیا...»، ۵۵۱-۵۶۰). اما از آن پس ترجمه‌های بسیاری از قرآن کریم گاه در خلال تفاسیر فارسی ارائه گشته، و گاه خود به عنوان اثری مستقل فراهم آمده که هر یک با توجه به نیازهای دوره‌ای فراهم آمده است (برای بررسی تحلیلی - تاریخی ترجمه‌های قرآنی، نک: همو، تاریخ...، سراسر کتاب). در دهه‌های اخیر، موج جدیدی از ترجمه قرآن کریم به فارسی، با توجه به شرایط فرهنگی عصر حاضر پدید آمده است (برای فهرستی از ترجمه‌های فارسی، نک: «اماری...»، ۲۸؛ برای نقدها، نک: ترجمان وحی، مجلدات مختلف).

۲. قرائت: آنگاه که در طی سده‌های ۲ و ۳ ق، قرائت قاریان گوناگون در بومهای پنجگانه مدینه، مکه، کوفه، بصره و شام شکل می‌گرفت، این زمینه هیچ‌گاه در شرق و غرب جهان اسلام آن روزگار پدید نیامد که گونه‌ای از قرائت بومی در این مراکز نیز شکل گیرد. بدون وارد شدن در بحث علل تاریخی آن، باید گفت که ایران و سرزمینهای شرق آن - همچون مصر و سرزمینهای غرب آن - به هنگام شکل‌گیری قرائات از میدان رقابت قرائات میان بومهای پنجگانه به دور بوده‌اند، اما حتی در این دوره، ایرانیان نقش خود را در زوایایی از تاریخ نخستین قرائت بر جای نهاده‌اند. نخست باید به قاری ایرانی تبار عراقی، سلیمان اعمش (د ۱۴۸ ق/۷۶۵ م) اشاره کرد که به عنوان قاری کوفه شناخته شده است (نک: ده، ۴۰۳/۹-۴۰۴). و در گام پسین، باید از عالمانی ایرانی همچون حسین بن علی رازی قزوینی (د ح ۳۰۰ ق/۹۱۳ م) یاد کرد که به عنوان حلقه‌ای واسط در انتقال قرائات ایفای نقش کرده‌اند. در خلال منابع تاریخی، به وجود مراکز اقرء در برخی مراکز ایران چون ری و نیشابور در اوایل سده ۴ ق/۱۰ م اشاره شده است (مثلاً نک: ابن بابویه، ۲۸۷/۲).

مهم‌ترین نقش ایرانیان در تاریخ نخستین قرائت، شرکت فعال آنان در شکل‌دهی به قرائات گزینشی است که در اصطلاح «اختیار» خوانده می‌شده است. این شیوه در شکل‌دهی قرائت که گونه‌ای از نقد و اجتهاد در آن راه داشته، توجه شماری از عالمان ایرانی را به خود جلب کرده است، چنانکه از میان آنان می‌توان شخصیهایی برجسته چون ابو عبید قاسم بن سلام (د ۲۲۴ ق/۸۳۷ م، نک: ده، ۷۰۶/۵)، محمد بن عیسی اصفهانی (د ۲۵۳ ق/۸۶۷ م) (ابن جزری، غایه...، ۲۲۲/۲-۲۲۴) و ابوحاتم سجستانی (د ۲۵۵ ق، نک: ده، ۲۱۲/۵) را نام برد. شاید ایرانیان خود بنیان‌گذاران این شیوه از برخورد با قرائت بوده‌اند، اما به هر حال، این نکته فراتر از یک احتمال است که ایرانیان پیروی از گزینش

برجای ماند.

۳. واژه‌شناسی قرآن: واژه‌شناسی قرآن و مطالعه ترکیبهای دشوار فهم آن یکی از زمینه‌هایی است که همواره مورد توجه عالمان ایرانی قرار داشته، و افزون بر بررسی آن در خلال آثار تفسیری یا لغوی خود، زمینه مطالعات مستقلی نیز بوده است. از نخستین نمونه‌ها، دو کتاب تأویل مشکل القرآن (ج قاهره، ۱۳۷۳ق) و تفسیر غریب القرآن (ج قاهره، ۱۳۷۸ق) از ابن قتیبه دینوری (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) شایان ذکرند که مکمل یکدیگرند. کتاب غریب القرآن از ابوبکر سجستانی (د ح ۳۳۰ق/۹۴۲م) یا نزهة القلوب که حاصل ۱۵ سال کار مؤلف است، در طی سده‌های متمادی یکی از آثار اصلی در واژگان قرآن بوده است (نک: ه، د، ۲۵۴/۵). تألیف اثری با عنوان الغریبین در جمع میان غریب قرآن و حدیث توسط ابو عبید هروی (د ۴۰۱ق/۱۰۱۱م) (ج حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ق)، زمینه‌ساز آثاری تکمیلی چون تقریب الغریبین از سلیم بن ایوب رازی (د ۴۴۷ق/۱۰۵۵م) (نسخه دارالکتب مصر، ش ۱۰۱۷ تفسیر) و المجموع المغیث از ابو موسی مدینی اصفهانی (د ۵۸۱ق/۱۱۸۵م) (ج مکه، ۱۴۰۶-۱۴۱۰ق) بوده است.

به عنوان نقطه عطفی مهم در غریب القرآن، باید از کتاب المفردات راغب اصفهانی (د ۵۰۲ق/۱۱۰۹م) یاد کرد که از ارزش تحقیقی قابل ملاحظه‌ای در جهت تحلیل معنایی واژه‌های قرآن برخوردار است (ج قاهره، ۱۳۹۲ق). کتاب ترجمان قرآن از میرسید شریف جرجانی (د ۸۱۶ق/۱۴۱۳م) نیز از نمونه‌های کتب غریب القرآن به فارسی است (ج تهران، ۱۳۶۰ش).

در پایان بجاست که از برخی آثار ایرانیان در مباحث عام علوم قرآنی، چون بصائر ذوی التعمیر از فیروزآبادی (د ۸۱۷ق) (ج قاهره، ۱۳۸۳ق)، و آثار پرشمار آنان در زمینه‌های خاص چون اختلاف مصاحف (نک: ابن ندیم، ۳۹؛ سیوطی، الاتقان، ۳۲/۱)، نقط و شکل (ابن ندیم، ۳۸)، ناسخ و منسوخ (همو، ۴۰)، اسباب نزول (نک: ه، د، ۱۲۷/۸) و اعجاز قرآن (نک: ه، د، ۳۶۵-۳۶۶) یاد گذرا به میان آید.

ب - علوم حدیث:

۱. علوم حدیث نزد اهل سنت: نیم قرن پس از ابن مبارک، اسحاق بن راهویه (د ۲۳۸ق/۸۵۲م) از محدثان بزرگ مرو مکتبی را در مرو بنیاد نهاد که زمینه تحولی شگرف در محافل حدیث مشرق بود. وی که به طور قابل ملاحظه‌ای از آموزشهای شافعی درباره معنای محدود سنت تأثیر پذیرفته بود، گونه‌ای از مکتب حدیث‌گرا را در خراسان بنا نهاد که از سویی در متکی بودن بر حدیث بسیار به احمد بن حنبل نزدیک شده، و از دیگر سو، برخلاف احمد مطالعه مدون حدیث را وجهه اهتمام خود قرار داده بود و همین جریان است که در نسل پسین، زمینه‌ساز تدوین صحاح سته گشته است (نک: ه، د، ۱۱۸/۹).

دوره تدوین صحاح سته: در اینجا سخن از دوره‌ای ۵۰ ساله است که در حقیقت نقطه اوج تدوین حدیث در ایران به شمار می‌آید. ماهیت کوششها در این دوره تحت تأثیر شرایط زمان، تنها تألیف آثاری جامع و

در سطحی عالی از صحت نبوده، بلکه جنبه مبارزه و دفاع مذهبی در تألیف آنها کاملاً ملحوظ بوده است. اسحاق بن راهویه که در نیمه نخست سده ۳ق پرچم حنفی‌ستیزی را برافراشته بود (نک: ابن قتیبه، ۵۳ بی)، با مطرح کردن طرح ابتدایی چنین سبکی از تألیف، شاگردش محمد بن اسماعیل بخاری را بر آن داشت تا پس از حدود ۱۶ سال (ح ۲۵۰ق/۸۶۴م) چنین کتاب جامعی را فراهم آورد (نک: حازمی، ۶۶؛ نووی، ۷۴/۱).

حرکتی را که بخاری در صحیح خود آغاز کرد، شاگردش ابوالحسن مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (د ۲۶۱ق/۸۷۵م) پی گرفت و در ربع پایانی سده ۳ق، حرکتی از سوی ۴ تن از عالمان مشرق پدید آمد که دنباله صحیح نویسی با شیوه‌ای جدید تر بود. ابوداود سجستانی (د ۲۷۵ق/۸۸۸م)، ابو عیسی ترمذی (د ۲۷۹ق)، ابو عبدالرحمان نسایی (د ۳۰۳ق/۹۱۵م) و ابن ماجه قزوینی (د ۲۷۳ق)، به طور همزمان اقدام به تألیف آثاری بر سیاق کلی صحیحین نمودند که علاوه بر احادیث صحیح، احادیث حسن را نیز در بر می‌گرفتند و در محافل حدیثی، با عنوان کلی سنن شهرت یافتند (برای کتب مسند و سنن ایرانیان، جز صحاح سته، نک: کتانی، ۲۳ بی).

گامهای پسین در صحیح‌نگاری: در نوشته‌های پس از صحاح، می‌توان تقلیدهایی از شیوه‌های پیشین تألیف، چون صحیح‌نگاری و مسندنگاری را به طور همزمان در کنار شیوه‌های جدید مشاهده کرد. در سراسر سده ۴ق/۱۰م، ادامه حرکت صحیح‌نگاری را می‌توان در قالب آثاری یافت که به طور مستقل از صحاح پیشین یا به عنوان جبرانی بر فواید آنها تألیف شده بود. از این دست نخست کتاب صحیح ابن خزيمة نیشابوری (د ۳۱۱ق/۹۲۴م) نگارش یافت (ج بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۹م) و چندی بعد شاگرد وی ابن حبان بستی (د ۳۵۴ق/۹۶۵م) تألیف صحیح خود را آغاز کرد که از متداول‌ترین صحاح پس از کتب سته به شمار می‌رفت (GAS, I/190; GAL, I/172). حرکت بعدی تألیف کتاب المستدرک توسط حاکم نیشابوری (د ۴۰۴ق/۱۰۱۳م) بود که به ادعای مؤلف مجموعه‌ای از احادیثی بود که شروط گزینش بخاری و مسلم بر آنها صدق می‌کرد و از آن دو فوت شده بود (ج حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ق).

علاوه بر صحیحهای مستقل یا مستدرکها، شیوه جدیدتر صحیح نویسی تدوین تحریرهایی با اسانید جدید و متفاوت از صحیحین بخاری و مسلم با عنوان المستخرج بود که دو نمونه برجسته آن در گرگان از ابوبکر اسماعیلی و ابواحمد غطریفی به چشم می‌خورد (سهمی، ۱۱۰، ۴۳۰، ۴۶۴؛ ابن نقطه، ۲۹/۱). در دیگر سو باید از ابو عوانه اسفراینی (د ۳۱۶ق/۹۲۸م) یاد کرد که مستخرجی بر صحیح مسلم نوشته، و این اثر وی با عنوان مسند ابو عوانه شهرت یافته است (ج حیدرآباد دکن، ۱۹۴۳م).

با نظر به دشواری مستخرج نویسی، گونه‌ای دیگر از ادبیات صحاح که به جای برخورداری از اسناد عالی به کارگیری ذوق و سلیقه را طلب

می‌کرد، نگارش کتب «جمع بین صحیحین» بود. در اینگونه از کتب، مؤلف احادیث دو صحیح بخاری و مسلم را با یکدیگر مقایسه کرده، احادیث مکرر را کنار یکدیگر می‌آورد و بدین ترتیب، محتوای دو کتاب صحیح در قالب یک کتاب به سهولت به خواننده ارائه می‌شد. آغازگر اینگونه از آثار، ابوبکر جوزقی محدث نیشابوری (د ۳۸۸ق/۹۹۸م) بود (GAS, I/211) و حرکتی را که او آغاز کرد، از سوی ابن فرات سرخسی هروی (د ۴۱۴ق/۱۰۲۳م) (حاجی خلیفه، ۵۹۹/۱) و ابوبکر احمد بن محمد برقانی (د ۴۲۵ق/۱۰۳۴م) (ابن خیر، ۱۶۵؛ ابن اثیر، جامع...، ۱۹/۱) دنبال گردید. در جمع بین صحاح سته نیز مشکاة المصابیح خطیب تبریزی (د پس از ۷۲۷ق/۱۳۳۷م) در تکمیل کار بغوی، و التسهیل مجدالدین فیروزآبادی در تکمیل کار ابن اثیر (نک: کتانی، ۱۷۵) درخور یادکرد است.

شرح نویسی و واژه‌شناسی: در زمینه شرح نویسی باید نخست از ابوسلیمان خطابی (د ۳۸۸ق/۹۹۸م) یاد کرد که به تألیف دو شرح بر کتابهای صحیح بخاری (نک: GAS, I/118: نسخه‌های آن) و سنن ابوداود با عنوان معالم السنن (ج حلب، ۱۹۲۰-۱۹۲۴م؛ قاهره، ۱۹۴۸م؛ GAS, I/150: نسخه‌های آن) دست زد که نخستین شرح بر صحاح در سراسر جهان اسلام شمرده می‌شوند. تنها بعد از یک و نیم قرن، عبدالغافر فارسی به تألیف شرحی بر صحیح مسلم اقدام کرد (نک: صریفینی، ۷۵۵؛ کتانی، ۱۲۳). از نمونه‌های شروع در سده‌های بعد نیز می‌توان به الکوکب الدراری در شرح صحیح بخاری از محمد بن یوسف کرمانی (د ۷۸۶ق/۱۲۸۴م) (ج قاهره، ۱۹۳۵-۱۹۴۵م در ۲۵ ج)، مجمع البحرین در شرح همان اثر، از یحیی بن محمد کرمانی (د ۸۳۳ق/۱۴۳۰م) (GAS, I/120: نسخه خطی)، و فضل المنعم در شرح صحیح مسلم از شمس‌الدین رازی (د ۷۶۷ق/۱۳۶۶م) (همان، I/139: نسخه خطی) یاد کرد.

علاوه بر شروع، گامی دیگر در جهت بررسی معنایی احادیث، گسترش مطالعه در غریب الحدیث بود که غریب الحدیث ابوعبید قاسم ابن سلام (د ۲۲۴ق/۸۳۸م) (ج حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق) و آناری با همین نام از شمرین حدودیه هروی (د ۲۵۵ق/۸۶۹م) (ابن اثیر، النهایه، ۷/۱؛ کتانی، ۱۵۵)، ابن قتیبه دینوری (د ۲۷۶ق/۸۸۹م) و ابراهیم حربی مروزی (د ۲۸۵ق/۸۹۸م) (ج جده، ۱۴۰۵ق) از نمونه‌های آغازین آن بود. گامی مکمل در این راستا، غریب الحدیث ابوسلیمان خطابی بود که در تاریخ این آثار نقطه عطفی مهم به شمار می‌رود (نک: ابن اثیر، همان، ۸۰۷/۱).

از دیگر آثار مهم ایرانیان در این باره باید به مجمع الغرائب عبدالغافر فارسی (د ۵۲۹ق/۱۱۳۵م، زاوی، ۶: نسخه خطی) و ذیل نهایه ابن اثیر از صفی‌الدین ارموی (د ۷۲۳ق/۱۳۲۳م) اشاره کرد (نک: حاجی خلیفه، ۱۹۸۹/۲؛ نیز کتب غربیین در بخش علوم قرآنی در همین مقاله؛ برای چند اثر دیگر از ابن غازی بیهقی، خیابزی و ابراهیم نسوی، نک: صریفینی، ۴۰، ۶۲۷؛ یاقوت، ۱۴/۲، ۱۴۰/۶).

حدیث‌شناسی و نقد حدیث: نوشتن کتبی در باب حدیث‌شناسی، طبقه‌بندی احادیث و ارائه قواعدی برای رد یا قبول آن، با کتاب المحدث الفاصل از ابن خلاد رامهرمزی (د ۳۵۸ق/۹۶۹م) آغاز شد که نخستین کتاب در این باره در سراسر جهان اسلام به شمار آمده است (نک: ه، د، ۴۴۱/۳). در سده‌های بعد نیز برخی از کلیدی‌ترین و پرتداول‌ترین آثار در علم اصول الحدیث، مانند معرفة علوم الحدیث از حاکم نیشابوری (ج قاهره، ۱۹۳۷م) و مقدمه فی علوم الحدیث از ابن صلاح شهرزوری (د ۴۴۳ق/۱۲۴۵م، نک: ه، د، ۱۱۶/۴-۱۱۷؛ چاپها و شروع) حاصل کوشش ایرانیان است. در زمینه آداب روایت نیز آغازگر تألیف در جهان اسلام، صالح بن احمد همدانی (د ۳۸۴ق) در کتاب سنن الحدیث است (کتانی، ۱۶۴) که بعدها از سوی عالمانی چون ابوسعید سمعانی مروزی (د ۵۶۲ق/۱۱۶۷م) با تألیف ادب الاملاء و الاستملاء (ج بیروت، ۱۴۰۶ق) پی‌گرفته شده است.

از کهن‌ترین شیوه‌های تدوین در نقد حدیث، آثاری با عنوان عمومی «علل الحدیث» است که نخستین نمونه شاخص آن، کتاب العلیل ابوعیسی ترمذی است (GAS, I/159) و این حرکتی است که از سوی کسانی چون ابوعلی نیشابوری (کتانی، ۱۴۸) دنبال شده، و در کتاب مشهور علل الحدیث ابن ابی حاتم رازی (د ۳۲۷ق) (ج قاهره، ۱۹۲۶م؛ GAS, I/179: نسخه‌های خطی) به اوج خود رسیده است.

از دیگر کوششها در نقد سندی و محتوایی حدیث، می‌توان به آثاری چون تأویل مختلف الحدیث از ابن قتیبه دینوری که در صدد رفع تناقض ظاهری میان شماری از احادیث نبوی و رد حملات متکلمان است (نک: مآخذ همین مقاله)، تصحیفات المحدثین از ادیب ابواحمد عسکری (د ۳۸۲ق/۹۹۳م) که در آن به ذکر تصحیفات و تحریفاتی پرداخته شده که از جانب برخی محدثان صورت گرفته است (ج قاهره، ۱۳۱۱ق، همراه النهایه)، اصلاح غلط المحدثین از ابوسلیمان خطابی (ج قاهره، ۱۹۳۶م) و الاباطیل از جورقانی همدانی (د ۵۴۳ق/۱۱۴۸م) که در آن به تشخیص برخی از احادیث موضوع پرداخته شده است (ج بنارس، ۱۴۰۳ق)، اشاره کرد.

تأثیر حمله مغول بر محافل حدیث: در سده ۶ق/۱۲م اعتبار حوزه‌های حدیث خراسان و ماوراء النهر هنوز آن اندازه بود که محدثانی را از اقصی نقاط جهان اسلام، حتی اندلس به این منطقه بکشاند (برای نمونه‌ها، نک: ابن نقطه، ۱/۸، ۲۶۶، ۱/۲، ۱۶۹، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۵)؛ اما در سرزمینهای غربی‌تر شامل گرگان و ری، از اواسط سده ۴ق/۱۰م حوزه‌های حدیث روی به انقراض نهاده بود (نک: ذهبی، الامصار، ۱۹۹، ۲۰۴). در اوایل سده ۷ق/۱۳م، هنوز آموزش حدیث آن اندازه در خراسان پراهمیت بود که ابوالمظفر سمعانی (د ۶۱۵ق/۱۲۱۸م) یک معجم الشیوخ در ۱۸ جزء گرد آورد (کتانی، ۱۳۸).

استیلای مغولان بر ایران از ۶۱۷ق، چنان تأثیری در اوضاع فرهنگی برجای نهاد که به سرعت منطقه را به سوی یک رکود چند صد ساله سوق داد. بیراه نیست که برخی از نویسندگان همان عصر از این

عنوان «کتب اربعه» شناخته شدند و اساس بررسیهای روایی قرار گرفتند.

در عرض این جوامع، همچنین می‌توان پیدایی تک‌نگاریهای موضوعی در حوزه حدیث امامیه را مشاهده کرد که شاخص‌ترین نمونه آن، آثار پرتنوع ابن‌بابویه با عناوینی چون التوحید، الخصال، علل الشرائع، عیون اخبار الرضا (ع) و معانی الاخبار است (نک: ه، د، ۶۵/۳). از دیگر نمونه‌ها از این دست می‌توان به کامل الزیارات ابن‌قولویه قمی (د ۳۶۸/ق ۹۷۹م) (ج تهران، ۱۳۷۵ش) و کفایة الاثر خزاز قمی (قرن ۴/ق ۱۰م) (ج قم، ۱۴۰۱ق) اشاره کرد. سبکی دیگر برای تألیف حدیثی در این دوره، امالی نویسی بود که فاقد ترتیبی موضوعی است و از نمونه‌های شاخص آن امالی ابن‌بابویه، شیخ مفید و شیخ طوسی است (نک: ه، د، امالی).

در سده ۱۲/ق ۱۲م زمینه تدوین کتب مسند حدیثی روی به کاستی نهاده بود و از نمونه‌های محدود چنین تألیفاتی، بشارة المصطفی از عمادالدین طبری (قرن ۶/ق) (ج نجف، ۱۳۸۳ق) و قصص الانبیاء از قطب راوندی (د ۵۷۳/ق ۱۱۷۷م) (ج مشهد، ۱۴۰۹ق) درخور یادکرد است. پس از حمله مغول همین اندک زمینه نیز با صدمه‌ای جبران‌ناپذیر مواجه شد و دوره‌ای از فترت نسبی در فعالیت حدیثی شیعه در ایران پدید آمد.

در دوره صفوی، با اوج گرفتن جریان اخباری‌گری و اهمیت یافتن دانش حدیث، محدثان کوششی مجدد در جهت گردآوری اخبار و فراهم آوردن مجامیع جدید روایی به عمل آوردند تا ضمن بهتر ساختن استفاده از کتب اربعه، امکان بهره‌گیری از احادیث مندرج در دیگر کتب روایی نیز فراهم آید. همین انگیزه موجب شده بود تا در این دوره، مجموعه‌های گسترده و پر حجم، همچون الوافی از فیض کاشانی (ج قم، ۱۴۰۴ق) و به خصوص بحار الانوار از محمد باقر مجلسی (د ۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱/ق ۱۶۹۸ یا ۱۶۹۹م) فراهم آید. البته باید توجه داشت که مبنای اینگونه جوامع، شناسایی کتب متقدم بازمانده از امامیه، استخراج موضوعی احادیث و ارائه تدوینی نو از آنها بود؛ در واقع در کنار جامعیت، همین تدوین نو و ارائه طبقه‌بندی شده احادیث (نک: پاکتچی، «ویژگیها...»، ۴۲ بی) بود که موجب می‌شد جویندگان حدیث شیعه نتوانند جوامع متأخر را نادیده انگارند (برای آثاری در شرح و نقد حدیث، نک: ه، د، امامیه، علوم حدیث؛ برای شرح متعدد بر نهج البلاغه، نک: حسینی، ۲۰۲/۱ بی).

ج - فقه: در دوره نخستین از شکل‌گیری علم فقه در حوزه فرهنگ اسلامی، اگرچه مکاتب بومی در مراکز مهم فرهنگی خارج از ایران شکل گرفته‌اند، اما عالمان ایرانی در این فرایند نقشی مهم ایفا نموده‌اند و در این میان، به خصوص تحولات فقه در محیط عراق و به ویژه کوفه را، چه در فضای شیعی و چه فضای غیر شیعی باید تا حد

واقع به «مرگ اسلام و مسلمین» تعبیر نموده‌اند (ابن اثیر، جامع، ۳۵۸/۱۲). هرچند پس از گذشت دوره‌ای کوتاه، آرامش و ثبات نسبی به آسیای مرکزی بازگشت و علوم مختلف مذهبی و غیر مذهبی تا اندازه‌ای رونق یافت، اما علم حدیث، شاید به سبب تکیه ویژه آن بر میراث گذشته، هیچ‌گاه شکوفا نگردید. آثار پدید آمده در این دوره، در ایران بسیار محدود بوده، و از نظر محتوا نیز با آثار دیگر ممالک اسلامی - و همچنین با آثار پیشین منطقه - قابل مقایسه نبوده‌اند. نوادری چون فراندالسمطین ابراهیم حموی (د ۷۳۰/ق ۱۳۳۰م) (ج بیروت، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸م) نیز در حد گسترده‌ای از اسانید سرزمینهای غربی بهره‌مند بودند. دیگر مکتوبات حدیثی، یا همچون مختصر سید شریف جرجانی (د ۸۱۶/ق ۱۴۱۳م) (نک: کتانی، ۲۱۷) در مبنای علم الحدیث نوشته شده بودند، یا از مقوله شروح بودند که در این دوره، به طور گسترده‌تری دیده می‌شد (برای دیگر نمونه‌ها، نک: پاکتچی^۱، سراسر مقاله).

۲. علوم حدیث نزد امامیه: در جریان تدوین احادیث ائمه (ع) که در همان سده نخست هجری از سوی اصحاب ایشان آغاز گشته، و از نمونه‌های آن کتاب پر شهرت سلیم بن قیس هلالی است (تحریری از آن، ج بیروت، ۱۴۰۰/ق ۱۹۸۰م)، دیگر بار نقش ایرانیان را باید در محافل کوفه پی‌جویی کرد. گردآوری احادیث ائمه (ع) به خصوص در عصر صادقین (ع) ادامه یافته، و موجب پیدایی گنجینه‌ای بی‌تدوین از احادیث گردیده که در میان امامیه به «اصول اربعانه» (اصولهای چهار صدگانه) شهرت یافته است و گردآورنده شمار بسیاری از آنها اصحاب ایرانی ائمه (ع) چون بسطام بن سائبور زیات (شیخ طوسی، ۴۰: نجاشی، ۱۱۰) بوده‌اند.

در طول سده‌های ۲-۴/ق ۸-۱۰م، مراکز متنوعی در ایران برای آموزش حدیث شیعه وجود داشت که از آن میان، به خصوص باید به قم، ری، اصفهان، اهواز، نهاوند، قرزین، گرگان و نیشابور اشاره کرد (بر اساس شرح‌های موجود در فهرست شیخ طوسی و رجال نجاشی). این مراکز از یک سو با یکدیگر، و از دیگر سو با کوفه و دیگر مراکز شیعه در تعاطی مستمر بودند؛ در این تعاطی بیش از همه ارتباط میان قم و کوفه اهمیت داشت و شخصیت‌هایی چون ابراهیم بن هاشم قمی و عبدالله بن جعفر حمیری در سده ۳ق، مهم‌ترین نقش را در این باره ایفا نموده‌اند (نک: شیخ طوسی، ۴: نجاشی، ۱۵۶، ۲۱۹).

جوامع حدیث امامیه در سده ۳ق، همزمان با گسترش تدوین موضوعی در حوزه‌های اهل سنت، در محافل امامیه نیز تدوین موضوعی مورد توجه جدی محدثان قرار گرفت و آثاری جامع و مبوب، همچون المحاسن احمد بن محمد برقی (د ۲۷۴ یا ۲۸۰/ق ۸۸۷ یا ۸۹۳م) (ج تهران، ۱۳۳۱ش) پدید آمد. این طلیعه جریانی مصمم‌تر بود که در سده‌های ۴ و ۵/ق ۱۰ و ۱۱م، به پیدایی مهم‌ترین مجامیع حدیثی امامیه، یعنی کافی کلینی (د ۳۲۸ یا ۳۲۹/ق ۹۴۰ یا ۹۴۱م)، من لا یحضره الفقیه ابن‌بابویه (د ۳۸۱/ق ۹۹۱م)، و التهذیب والاستبصار شیخ طوسی (د ۴۶۰/ق ۱۰۶۸م) انجامید، کتبی که نزد امامیه در دوره‌های بعد به

بسیاری مرتبط با فرهنگ ایرانی دانست.

۱. نخستین گامها در تدوین فقه: در طی ۳ سده نخست هجری، بخش مهمی از تاریخ فقه در ایران را باید همراستا با تاریخ حدیث جست‌وجو کرد و تا آنجا که به جهت‌گیریهای حدیث‌گرا در فقه بازمی‌گردد، چه در محافل اهل سنت و چه در محافل شیعه، محدثان ایرانی نقش مهمی را در شکل‌گیری دانش فقه ایفا کرده‌اند. اما در پی‌جویی از جهت‌گیریهای اجتهادی در فقه، باید گفت که محافل فقهی ایران همواره فضای مناسبی برای رشد اینگونه نگرشها بوده است.

در محیط اهل سنت، پیش از هر سخن باید بر جایگاه ابوحنیفه، عالم ایرانی تبار اهل کوفه اشاره کرد که به عنوان شاخص‌ترین فقیه رأی‌گرا و بنیان‌گذار مذهب حنفی شناخته شده است. درخور توجه است که پس از مطرح شدن نگرشهای فقهی ابوحنیفه در محیط عراق، از همان عهد حیات او، دیدگاههای وی در بخشهایی از ایران، به خصوص خراسان با استقبال قابل ملاحظه‌ای روبه‌رو گردید و توسط برخی از شاگردان ایرانی وی، چون نوح بن ابی‌مریم مروزی در میان عموم مردم تبلیغ شد (نک: ه. د، ابوحنیفه). در محیط امامیه، باید به گرایش اجتهادگرای هشام ابن حکم اشاره کرد که به خصوص در میان شیعیان شرق ایران جایگاهی استوار یافته بود و مکتب او با کوشش عالمانی چون فضل بن شاذان نیشابوری، مدتها پس از ضعف پس از عراق، توانسته بود در خراسان به بقای خود دوام بخشد (نک: پاکتچی، «گرایشها...»، ۲۱).

از میانه سده ۳/۹م، در جریان روی آوردن برخی محافل فقهی به سمت پرهیز از شیوه‌های رأی‌گرایانه و گسترش تمسک به ظواهر نصوص، عالمان ایرانی اعم از دو طیف شیعه و اهل سنت نقش مهمی ایفا کرده‌اند. در جانب اهل سنت، داوود اصفهانی، فقیه‌ای که نام او به عنوان بنیان‌گذار مذهب ظاهری و برجسته‌ترین شاخص این گرایش شناخته شده، عالمی ایرانی بوده است و در جانب شیعه، نقشهای کلیدی در این جریان، از سوی ایرانیانی چون ابوسهل نویختی و ابن‌قبه رازی ایفا شده است (نک: ه. د، ۴۴۸/۸-۴۴۹؛ نیز پاکتچی، همان، ۲۴).

در سالهای گذر به سده ۴/۱۰م و به دنبال انگیزش موجود برای محدود کردن مذاهب جدید، حرکت کوتاه‌مدت فقیهان اهل اختیار شکل گرفت که می‌توان گفت چهره‌ای ایرانی داشت؛ گرایش ایرانیان به شیوه اختیار، یا گزینش بهترین دیدگاهها که در دیگر رشته‌های علوم دینی چون قرأت مصداق داشت، در فقه نیز نمود یافته بود و مؤید ارتباط این حرکت با اندیشه ایرانی، ایرانی بودن شخصیهایی بود که در صف پیشین این حرکت جای گرفته‌اند. باید توجه داشت که از ۳ شخصیت برجسته که در تاریخ فقه به عنوان فقیهان اهل اختیار شناخته شده‌اند، محمد بن جریر طبری، ابن‌خزیمه نیشابوری و ابن‌منذر نیشابوری هر سه از ایران برخاسته‌اند (نک: ه. د، ابن‌خزیمه، نیز ابن‌منذر).

۲. رویارویی مذاهب در سده‌های ۳-۵/۹-۱۱م: ایران در طی سده‌های ۳-۵ق، با توجه به تنوع جغرافیای فرهنگی از یک سو و تحولات تاریخی صورت گرفته در این دوره از سوی دیگر، نقشه‌ای

دائماً در حال تغییر از پراکندگی مذاهب فقهی را دارا بوده است. در جانب اهل سنت، با توجه به وجود زمینه‌های فقه اصحاب حدیث، فقه اصحاب رأی و فقه ظاهری، در این دوره تنوعی چشمگیر از مذاهب وجود داشته است. دقیق‌ترین اطلاعات در باره پراکندگی جغرافیایی مذاهب فقهی در سده ۴ق، مرهون گزارشهای مقدسی است که با اطلاعات دیگر منابع تکمیل می‌گردد. گفتنی است در سده ۴ق، در پهنه جغرافیای ایران و در میان اهل سنت، مذهب شافعی به عنوان مذهبی استقلال یافته از اصحاب حدیث مهم‌ترین رقیب فقه رأی‌گرای حنفی به شمار می‌آمد.

در کنار این دو مذهب، از حضور جماعات حنبلی در مناطقی چون گرگان، آذربایجان، ری و خوزستان و حضور محدود مالکیان در برخی نواحی غرب ایران چون اهواز، ظاهریان در فارس، پیروان سفیان ثوری در مناطقی چون دینور (مقدسی، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۸۰، جم: ذهبی، میزان...، ۴۹۹/۳) و پیروان ابوثور در آذربایجان (ابن‌ندیم، ۲۶۵) نیز اطلاع رسیده است. افزون بر این، مقدسی بدون آنکه از قلمرو روشنی سخن گوید، به گستردگی پیروان اسحاق بن راهویه در عصر خود اشاره کرده است (ص ۴۴)، که بعید نیست آنان همان اصحاب حدیثی باشند که جغرافی‌نویسان سده ۴ق، از غلبه آنان در گستره وسیعی از جنوب شرق ایران، مشتمل بر اقلیم فارس و کرمان تا سواحل جنوب سخن آورده‌اند (نک: ابن‌حوقل، ۲/۲۹۲، ۳۱۲؛ مقدسی، ۳۳۴، ۳۵۳؛ آشکال...، ۱۲۱، ۱۳۱).

در جانب شیعه، پیش از همه باید از امامیه یاد کرد که در نواحی گوناگون ایران می‌زیسته، و به خصوص در دو منطقه ری و خراسان از جایگاهی مستحکم برخوردار بوده‌اند. در سده ۴ق، بازمانده اندیشه‌های مکتب هشام بن حکم در خراسان، موجب شده بود تا فقهی رأی‌گرا چون ابن‌جنید با استقبال چشمگیر در این منطقه مواجه گردد، اما فضای غالب در میان امامیان و از جمله امامیان ایران، فضای حدیث‌گرا بود. از نیمه اخیر سده ۵ق/۱۱م، دو گرایش اصلی در محافل فقهی امامیه، از آن پیروان مکتب سید مرتضی و پیروان مکتب شیخ طوسی بوده است که تا عصر جای‌گزینی تعالیم مکتب حله، به رقابت خود در ایران ادامه داده‌اند.

تنوع مذاهب فقهی در ایران، این سرزمین را به صحنه‌ای برای رویارویی نظری مذاهب نیز مبدل می‌ساخت و از همین روست که ایرانیان با گرایشهای گوناگون مذهبی از پیشگامان در پرداخت نظری به مبانی فقه، یا تدوین علم اصول بوده‌اند. علم اصول که پایه‌های آن در سده ۲ق نهاده شده بود، در طی سده‌های ۳-۵ق، به تدریج شکل مدون خود را به دست آورد و در طی این مسیر، نقش تنی چند از عالمان ایرانی، حساس و کلیدی بود؛ در این بین، باید از نقش کسانی چون داوود اصفهانی، پسرش ابن‌داوود، ابواسحاق مروزی و محمد بن جریر طبری و ابوبکر جصاص رازی و ابوبکر ابهری سخن آورد. در نسلهای پسین نیز عالمانی چون شمس‌الدین سرخسی از حنفیه، ابواسحاق شیرازی از

جهت که امکان اجرای عملی بسیاری از احکام آن فراهم آمده بود، در بخشهایی که پیشتر امکان توسعه نیافته بود، روی به گسترش نهاد. به عنوان نمونه پرداختن به موضوعاتی چون مباحث قضا و اجرای حدود، مباحث مالیاتها و خراج، و نیز اقامه نماز جمعه به سبب پیوند مستقیم آنها با حکومت، در این دوره مجال گسترش یافته است (برای آثاری از این دست، نک: مدرسی، 215-210، ج۵).

در سده ۱۰ ق/۱۶ م، مهم‌ترین پایگاه مطالعات فقهی امامیه در جبل-عامل مستقر بود و از همین روست که به دنبال تقویت محافل فقه امامیه در ایران، موج مهاجرت عالمان جبل عامل، به ایران و به خصوص اصفهان پدید آمد. در پی همین مهاجرتها و گاه مسافرتهاست که حوزه جدید فقه امامی در اصفهان توانست از حضور برجستگانی چون محقق کرکی، شیخ بهایی و حرعاملی برخوردار باشد (نک: حرعاملی، ۱۴۵/۱، ۱۵۷، ج۵). در بررسی فقه امامیه در عصر صفوی از نظر طبقه‌بندی روشها می‌توان ۳ جریان اصلی را از یکدیگر متمایز ساخت: نخست جریان اصلی اصولیه با درخشش شاخصی چون محقق کرکی (د ۹۴۰ ق/۱۵۳۳ م) که فقه آنان را باید صورتی متکامل از فقه شهید اول به شمار آورد، دیگر جریانی اصلاح‌گرا در محافل اصولیه که در رأس آن باید از مقدس اردبیلی یاد کرد، و دیگر جریان اخباری که محمد امین استرآبادی در پیشاپیش آن قرار داشت.

با انقراض دولت صفوی، در حمایت پیشین از محافل فقه امامی برداشته شد و این محافل به زودی خود را از اقت‌وخیزهای سیاسی به دور کشیدند. قدرتهای سیاسی ایران پس از عصر صفویان، در دوره افغانها به سبب تعلق آنان به اهل سنت و در دوره افشاریه و زندیه به سبب گرایش آنان به حکومت غیر دینی، نسبت به محافل فقه امامی، کم‌توجهی نشان دادند و حاصل این برخورد، ضعف مطالعات نظری در فقه و قوت یافتن گرایشهای اخباری بود.

در میانه سده ۱۲ ق/۱۸ م، به عنوان تحولی درونی در محافل اخباری، عالمانی معتدل از این گروه به عرصه فقه امامیه گام نهادند که خود صاحب نظریه‌ای اصولی بودند و در برخوردی منصفانه، برخی از روشهای اصولی را پذیرا گشتند. از نتایج این حرکت که هم در ایران و هم در بحرین دامنه‌ای یافته بود، باید از آثاری چون شرح واقیه از صدرالدین همدانی یاد کرد (نک: مدرسی، 56) و همین حرکت، زمینه لازم را فراهم ساخت تا در اواخر آن سده، وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ ق/۱۷۹۱ م)، فقه اصولیه را در محافل امامی، جانی دوباره بخشد (نک: همانجا؛ نیز اسکارچا، 211ff.).

سلسله قاجار که از ۱۱۹۳ ق/۱۷۷۹ م در ایران پای گرفت، اگرچه خود تلاش داشت که به عنوان جانشین سلسله صفویه شناخته گردد، اما دست کم در برابر جایگاه دین و فقه در جامعه، برخوردی متفاوت از خود نشان می‌داد. آنچه دوره قاجار را برای انگیزش یک تحول در فقه امامیه مناسب می‌ساخت، دست کم وجود یک دولت شیعی باثبات بود. به هر حال، در نیمه نخست سده ۱۳ ق/۱۹ م، جریان اصولی نو پس از وحید

شافعیه و شیخ طوسی از امامیه پدید آورنده آثاری جاودان در اصول فقه مذهب خود بوده‌اند. به عنوان خاتمه‌ای بر تحقیقات اصولی سده ۵ ق نیز، باید از محمد غزالی یاد کرد که کتاب او المستصفی در تاریخ علم اصول نقطه عطفی ویژه به شمار می‌آید و الگوی مطالعات اصولی پس از خود در تمامی مذاهب اهل سنت بوده است.

۳. فقه در سده‌های میانه: در سده ۶ ق/۱۲ م، بخش مهمی از توان محافل فقهی را درگیریهای مذهبی تحت الشعاع خود نهاده بود؛ نزاع میان شافعیان و حنفیان که از سده ۴ ق آغاز شده بود (مقدسی، ۲۶۳)، در طول سده ۶ ق، صدمات جدی بر پیکر محافل فقهی اهل سنت وارد آورد. این درگیریها که گاه بسیار خونین و پرخسارت بود (مثلاً نک: قزوینی رازی، ۴۵۸، ج۵؛ ابن اثیر، جامع، ۳۱۹/۱۱، ذهبی، العبر، ۱۶۹/۴)، هر دو گرایش حنفی و شافعی را در ایران رو به ضعف و اضمحلال برد. در حوزه فقه امامیه نیز در طول یک سده پس از وفات شیخ طوسی، آراء فقهی او چنان بر محافل امامیه سایه افکنده بود که گاه شائبه‌ای از تقلید و ایستایی در آن دیده می‌شد (نک: ابن طاووس، کشف...، ۱۲۷).

افزون بر همه آنچه گفته شد، حمله مغول در اوایل سده ۷ ق/۱۳ م، صدمه‌ای سنگین بر پیکر محافل فقهی ایران وارد آورد که زمینه‌ساز کم‌تحرک‌ترین دوره در تاریخ فقه ایران بوده است. در طول سده‌های ۶-۷ ق، حوزه‌های فقه اهل سنت به تدریج مسیر اضمحلال و نابودی را طی می‌کردند و بسیاری از شخصیت‌های متنفذ در محافل فقهی حنفی و شافعی، همچون رجال آل‌ترکه و آل‌خجند (ه م)، بیشتر شخصیت‌هایی سیاسی بوده‌اند. در این میان، به ندرت شخصیت‌هایی همچون قاضی بیضاوی (د ۶۸۵ ق/۱۲۸۶ م)، سراج‌الدین ارموی (د ۸۲۲ ق) و عزالدین اردبیلی (د پس از ۷۷۵ ق/۱۳۷۲ م)، آثاری مهم در فقه و اصول پدید آورده‌اند.

در حوزه‌های امامی، اگرچه شخصیت‌هایی چون قطب‌الدین راوندی و سدیدالدین حمصی رازی، از آغازگران نقد ایستایی فقه امامیه بوده‌اند، اما با پای‌گیری حرکت جدید فقهی در حله که تمامی محافل امامی را تحت تأثیر خود قرار داد، محافل فقهی ایران نیز از سده ۷ ق/۱۳ م به بعد تحت نفوذ این مکتب قرار گرفت. از نخستین فقیهان ایرانی مرتبط با این مکتب، می‌توان حسن بن ابی طالب آبی (د پس از ۶۷۲ ق/۱۲۷۳ م، نک: ه د، ۷۱/۱) را یاد کرد.

سده ۱۰ ق/۱۶ م، یعنی دوره پای‌گیری سلسله صفویه در ایران، در جهت‌گیری محافل فقهی ایران بسیار مؤثر بود؛ در راستای فعالیت‌های صفویه، از یک سو محافل فقه اهل سنت در ایران به محدودترین حد خود کاستی گرفت و از دیگر سو، فقه امامیه، زمینه‌ای برای رشد و بازسازی یافت.

۴. فقه در سده‌های متأخر: فقه امامی در دوره حکومت صفویه در ایران (۹۰۷-۱۱۳۵ ق)، با توجه به رسمیت یافتن مذهب امامیه در این کشور، امکانی جدید برای رشد و شکوفایی یافت و به خصوص از این

بهبهانی، از سوی کسانی چون شیخ جعفر کاشف الغطا و ملا احمد نراقی در عراق و ایران پی گرفته شد، اما حلقه پیوند اساسی میان فقه این جریان اصولی با فقه یک و نیم سده اخیر، شیخ مرتضی انصاری (د ۱۲۸۱/ق ۱۸۶۴م)، عالم برجسته ایرانی بود که با گسترش دادن اصول فقه در بُعد اصول عملیه، فقه اصولی امامیه را چهره‌ای نو بخشید و بر فقه امامی پس از خود تا عصر حاضر تأثیری عمیق برجای نهاد.

در سده‌های اخیر، نجف برای مدت‌ها به عنوان مهم‌ترین پایگاه فقه امامی شناخته شده بوده است، اما باید توجه داشت که بسیاری از عالمان این حوزه، همچون شیخ انصاری، آخوند خراسانی، سید محمد کاظم طباطبائی، میرزای شیرازی، میرزای نائینی، آقا ضیاء عراقی، سید ابوالحسن اصفهانی، میرزا حسن بجنوردی، سید ابوالقاسم خوبی و امام خمینی عالمانی با خاستگاه ایرانی بوده‌اند. همراه با حوزه نجف، حوزه‌هایی با اهمیت محدودتر نیز در درون ایران وجود داشته‌اند که از آن میان حوزه‌های اصفهان، مشهد و تبریز درخور توجهند. حوزه قم از نیمه نخست سده ۱۴ق توسط شیخ عبدالکریم حائری اهمیت یافت و به تدریج به عنوان مهم‌ترین حوزه فقه امامی در ایران و تنها رقیب حوزه نجف مطرح گردید.

در طول سده‌های متأخر، جمعیتی از پیروان اهل سنت از دو مذهب حنفی و شافعی در بخشهایی از ایران وجود داشته‌اند؛ از آن میان، پیروان مذهب حنفی در بخشهای شرقی ایران، به خصوص بلوچستان، ترکمن صحرا و مناطقی از خراسان، و پیروان مذهب شافعی در بخشهای غربی ایران، به خصوص کردستان و مناطقی از آذربایجان و گیلان حضور دارند.

مآخذ: آذرنوش، آذرتاش، «آیا ترجمه تفسیر طبری به راستی ترجمه تفسیر طبری است؟»، یکی قطره باران، به کوشش احمد تقضلی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ همو، تاریخ ترجمه از عربی به فارسی، تهران، ۱۳۷۵ش، ج ۱؛ «آماری از ترجمه‌های کامل و چاپی قرآن به زبان فارسی»، ویژه‌نامه مرکز ترجمه قرآن مجید، قم، ۱۳۷۵ش؛ ابن‌ابیر، مبارک، جامع الاصول، به کوشش محمد حامد فقی، قاهره، ۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م؛ همو، النهایه، به کوشش طاهر احمد زوای و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳/ق ۱۹۶۳م؛ ابن‌بابویه، محمد، عیون اخبار الرضا (ع)، نجف، ۱۳۹۰/ق ۱۹۷۰م؛ ابن‌جزری، محمد، غایة النهایه، به کوشش برگشترس، قاهره، ۱۳۵۲/ق ۱۹۳۳م؛ همو، النشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن‌حوقل، محمد، صورة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م؛ ابن‌خیر اشیلی، محمد، فهرسة، به کوشش ف. کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن‌سعد، محمد، کتاب الطبقات الکبیر، به کوشش زاخا و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن‌طاووس، علی، سعد السعود، نجف، ۱۳۶۹/ق ۱۹۵۰م؛ همو، کشف‌المحجۃ، نجف، ۱۳۷۰/ق ۱۹۵۰م؛ ابن‌عبدالله یوسف، الانتفاء فی فضائل الائمة الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن‌قتیبه، عبدالله، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالجلیل؛ ابن‌مبارک، عبدالله، الزهد والرفاق، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، هند، ۱۹۶۶م؛ ابن‌ندیم، الفهرست؛ ابن‌نقطه، محمد، التقدید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳-۱۴۰۴/ق ۱۹۸۳-۱۹۸۴م؛ ابوزکریا ورجلانی، یحیی، السیرة و اخبار الائمة، به کوشش عبدالرحمان ایوب، تونس، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ اشکال العالم، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه کهن علی بن عبدالسلام کاتب، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸م؛ پاکچی، احمد، «گرایشهای فقه امامیه در سده دوم و سوم هجری»، نامه فرهنگستان علوم، تهران، ۱۳۷۵ش، س ۳، ش ۴؛ همو، «وزگیهای

رده‌بندی موضوعی بحار الانوار و فرایند شکل‌گیری آن»، یادنامه مجلسی، تهران، ۱۳۷۹ش، ج ۱؛ ترجمان وحی، قم، ۱۳۷۶ش؛ جوالیقی، موهوب، المغرب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۶۱ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حازمی، محمد، «شروط الائمة الخمسة»، همراه شروط الائمة الستة ابن‌قیرانی، به کوشش طارق سعود، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ حر عاملی، محمد، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵/ق ۱۹۶۵م؛ حسینی خطیب، عبدالزهراء، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ ذهبی، محمد، الامصار، به کوشش محمد ارنازو طو، دمشق، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م؛ همو، العبر، به کوشش صلاح‌الدین منجد و دیگران، کویت، ۱۹۸۴م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲/ق ۱۹۶۳م؛ رافعی، عبدالکریم، التذوین، به کوشش عزیزالله عطاردی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ رواتی، علی، «تقدی بر ترجمه تفسیر طبری»، سیمرخ، تهران، ۱۳۵۱ش، ش ۱؛ زوای، طاهر احمد، مقدمه بر النهایه (نک: ه. ابن‌اتیر)؛ سماعی، عبدالکریم، الانساب، به کوشش عبدالله عمر بارودی، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۸م؛ همو، التحجیر، به کوشش منیره ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵/ق ۱۹۷۵م؛ سهمی، حمزه، تاریخ جرجان، به کوشش محمد عبدالعزیز، بیروت، ۱۴۰۷/ق ۱۹۸۷م؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۷م؛ همو، طبقات المفسرین، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۶/ق ۱۹۷۶م؛ شیخ طوسی، محمد، الفهرست، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۵۶/ق؛ صریفی، ابراهیم، تاریخ نسا بور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ق؛ صنعانی، عبدالرزاق، المصنف، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۴۰۳/ق ۱۹۸۳م؛ قرات کوفی، تفسیر، نجف، ۱۳۵۴ق؛ قزوینی‌رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۳۱ش؛ کتانی، محمد، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، بیروت، ۱۴۰۸/ق ۱۹۸۷م؛ نجاشی، احمد، الرجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ نوری، یحیی، تهذیب الاسماء والصفات، قاهره، ۱۹۲۷م؛ یاقوت، ادبای، نیز:

GAL; GAS; Horst, H., «Zur Überlieferung im Korankommentar at-Tabarisa», ZDMG, 1953, vol. CIII; MacKenzie, D.N., A Concise Pahlavi Dictionary, London, 1971; Modarressi Tabatabā'i, H., An Introduction to Shi'i Law, London, 1984; Paketehy, A., «The Contribution of Eastern Iranian and Central Asian Scholars to the Compilation of Hadiths», The History of Civilizations of Central Asia, Paris, 2000, vol. IV(2); Pretzl, O., «Die Wissenschaft der Koranlesung», Islamica, Leipzig, 1934, vol. VI; Scarcia, G., «Intorno alle controversie tra Al-Bābiri e Uşūli...», RSO, 1958, vol. XXXIII.

احمد پاکچی

XIII. علوم ریاضی و طبیعی

ظهور و رشد علوم فلسفی به معنای عام در ایران، از آن جمله برخی شاخه‌های علوم ریاضی و طبیعی، به دیرزمانی پیش از اسلام باز می‌گردد، و در عصر اسلامی نیز بخش اعظم آنچه زیر عنوان فرهنگ و تمدن اسلام قرار می‌گیرد، در حوزه فرهنگی ایران پدید آمده، و محصول اندیشه‌های دانشمندان ایرانی است. در این مقاله سیر تاریخی ظهور و رشد و شکوفایی علوم طبیعی و ریاضی در قلمرو ایران فرهنگی در پهنه اسلام، یا نگاهی به پیشینه آن به اختصار بررسی می‌گردد. قطع نظر از احادیثی که از پیامبر اکرم (ص) در فضیلت ایرانیان در تمسک به دانش روایت شده (مثلاً نک: ابونعیم، ۸-۴)، و دانشمندان جامع‌نگری چون ابن‌خلدون (ص ۵۴۳-۵۴۴) بدان تصریح کرده‌اند، گزارشهای تاریخی نویسندگان سده‌های نخستین اسلامی، و آنچه از کتابخانه‌های بزرگ ایران پیش از اسلام و خطوط هفتگانه کتابت علوم می‌دانیم، نیز به وضوح حاکی از اهتمام ایرانیان به انواع دانشهای فلسفی و حفظ منابع علمی است (مثلاً نک: حمزه، ۳۷، ۱۵۱-۱۵۳؛ ابن‌ندیم، ۱۳، ۱۴، ۲۳۸،

ترجمه ایفا کردند و مترجمان بزرگی چون حنین بن اسحاق و ثابت بن قره برای آنان کار می‌کردند و بنوموسی بر این ترجمه‌ها نظارت داشتند و به تصحیح و تهذیب آنها می‌پرداختند (ابن ندیم، ۲۶۶-۲۶۷، ۲۷۱-۲۷۲؛ قفطی، ۲۰۸، ۲۸۶-۲۸۷). مقدمه‌ای که احمد بن موسی بن شاکر بر متن عربی مخروطات آپولونیوس نوشته، شیوه عالی آنها را در ترجمه آثار یونانی و تصحیح آن نشان می‌دهد (بنوموسی، ۶۲۹-۶۲۱).

از دیگر مترجمان برجسته ایرانی در نهضت ترجمه می‌توان از نیریزی، سهل (رتین) طبری، عمر بن فرخان طبری، محمد بن ابراهیم فزاری (یا ابراهیم بن حبیب فزاری)، یوحنا بن ماسویه و بسیاری دیگر یاد کرد که آثار مهمی را در ریاضیات و نجوم و طب از پهلوی و سریانی و سنسکریت به عربی ترجمه، یا شرح و تفسیر کردند (ابن ندیم، ۲۴۴، ۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۹؛ بیرونی، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۲۲، الفاسون، ۷۷۹/۲، تحقیق، ۱۳۲، ۳۵۶-۳۵۱؛ کمال‌الدین، ۳۵۲/۲؛ زوتر، «ریاضی - دانان...»، ۱۴؛ پینگری، «تأثیر یونان...»، ۳۵؛ سارتن، ۱/565). ترجمه سدها تا (سندهند)، تترابیبوس^۵ (اربع مقالات) بطلمیوس، *المجسطی*، زیج از کند و بسیاری دیگر از آثار پزشکی و نجومی به دست ایشان و در همین دوره به عربی ترجمه، یا شرح و تفسیر شد (نیز نک: کندی، «پژوهشی...»، ۱۳۸، ۱۳۹؛ پینگری، «فزاری...»، ۱۰۵-۱۰۳، «یعقوب...»، ۹۷-۹۸؛ قس: علی بن سلیمان، گ ۹۵؛ بیرونی، تحقیق، ۱۲۰-۱۲۱، ۳۴۶، ۵۱۲، تمهید، ۲۷، ۳۲؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷۵/۱-۱۸۳؛ قفطی، ۳۸۰-۳۹۱).

ریاضیات، نجوم و گاه‌شماری: درباره این فنون در پیش از اسلام، اطلاعات مستقیم چندانی در دست نیست و آنچه در این زمینه می‌دانیم غالباً متکی بر آثار باقی‌مانده باستانی و گزارشهایی است که از آثار مکتوب پهلوی به منابع عصر اسلامی راه یافته است. به هر حال فعالیت‌های پیشرفته مهندسی و دریانوردی و محاسبات پیچیده مالیاتی و رصدها و زیجهایی که از آن عصر می‌شناسیم همه مستلزم آگاهی زیادی از ریاضیات، و حاکی از رواج این علوم در ایران و مهارت ایرانیان در آنهاست که بخش مهمی از آنها به عصر اسلامی منتقل گردیده است.

برخی از مهم‌ترین دست‌آوردهای ایرانیان در ریاضیات عصر اسلامی چنین است:

۱. نگارش نخستین آثار ریاضی دوره اسلامی در شاخه‌های جبر، حساب، هندسه، و نیز نگارش نخستین آثار مستقل در مثلثات؛ ۲. آشنا ساختن مسلمانان و سپس اروپاییان با دستگاه شمار و ارقام هندی که امروزه رایج است، و نیز به کار بردن این ارقام در ضمن محاسبات برای نخستین بار؛ ۳. دسته‌بندی معادلات درجه سوم و حل هندسی و عددی همه آنها (این معادلات را در حالت کلی نمی‌توان حل کرد)؛ ۴. پرداختن به برخی مسائل کلاسیک ریاضیات از قبیل تربیع دایره، تثلیث زاویه، تسبیح و تسبیح دایره (رسم ۷ ضلعی و ۹ ضلعی منتظم)، مسأله نخست

۲۴۰-۲۴۱؛ ثعالبی، ۴۵۹؛ گردیزی، ۲۲؛ مقدسی، ۱۵۶/۳؛ نیز برای پیشینه، نک: تفضلی، ۳۱۵-۳۲۰؛ دینکرد، IX/578؛ مسعودی، مروج، ۴۰۰، ۲۸۹/۱).

مهم‌ترین یا یکی از مهم‌ترین مراکز بزرگ و معتبر علمی ایران پیش از اسلام، بیمارستان و دانشگاه جندی شاپور است که گویا در آغاز در همه رشته‌های علمی فعالیت می‌کرد و به تدریج پزشکی آن شکوفایی بیشتری یافت و بیمارستان آن نامبردار گردید. در این مرکز علمی، کتابخانه معتبری نیز وجود داشته و همایش‌های علمی در آن برگزار می‌شده است (دینوری، ۴۶-۴۷؛ ابوالفدا، ۵۰/۸؛ صفا، ۲۲؛ اقبال، ۱۳۳؛ دانلپ، ۲۱۹؛ الگود، «تاریخ پزشکی...»، ۴۶-۴۷؛ قفطی، ۱۳۳). جندی شاپور در دوره اسلامی به ویژه عصر اول عباسی شکوفایی خود را حفظ کرد و پزشکان و رؤسای نامدار آن به تأسیس مکتب پزشکی بغداد پرداختند (نک: ه. د. آل بختیشوع؛ *ایرانیکا*، IV/257). ایرانیان در سده‌های ۴ و ۵م نیز مدارس بزرگ و معتبری در رُها (ادسا) و نصیبین و بعضی شهرهای داخلی ایران تأسیس کردند (صفا، ۱۲-۱۳، ۱۸-۲۱).

ایرانیان و آغاز نهضت ترجمه: نقش عظیم ایرانیان در براندازی امویان و برکشیدن عباسیان، محیط مساعدی برای بسط نفوذ مادی و معنوی آنان ایجاد کرد که از جمله جلوه‌های آن، افزون بر نفوذ سیاسی، هدایت روند پیدایش و رشد و شکوفایی فرهنگی بود. پزشکی ایرانی در عصر منصور از جندی شاپور به بغداد منتقل شد و بعضی از برجسته‌ترین خلفای عصر اول که در محیطی ایرانی برآمده، یا وزیران و اربابان ایرانی داشتند، به حامیان بزرگ دانش تبدیل شدند. خاندانهای بزرگ ایرانی در دستگاه خلافت، همچون برمکیان و بنی‌سهل و بنو نوینخت و آل بختیشوع علاوه بر نقش سیاسی، بنیادگذاران و آغازگران نهضت ترجمه و مشوقان دانش و دانشمندان بودند. هسته اصلی کتابخانه و مرکزی که بیت‌الحکمه نام گرفت، به دست یحیی برمکی بنیاد شد که اول بار به اندیشه ترجمه *المجسطی* بطلمیوس افتاد (ابن ندیم، ۲۴۴، ۲۶۷-۲۶۸؛ قفطی، ۹۷-۹۸) و یکی از پزشکان نامدار عصر، خود را همیشه وامدار اومی دانست (نک: جهشیاری، ۱۷۶، ۲۲۵-۲۲۷؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۲۷/۲، ۱۳۷). آل نوینخت و عمر بن فرخان طبری و ابو معشر بلخی نیز از حمایت برمکیان برخوردار بودند (ابن ندیم، ۲۷۷). شماری از کتب هندی و سریانی، و پزشکی و کشاورزی هم به تشویق برمکیان به پهلوی و عربی ترجمه شد (ابن ندیم، ۲۴۵، ۳۰۳، ۳۴۵؛ جاحظ، ۶۴/۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۲/۲؛ مولر، ۴۵۶-۴۵۷؛ مایروف، «انتقال...»، ۱۷-۲۹؛ صدیقی، ۲۷۷-۲۸۳؛ سجادی، ۱۱۸-۱۲۳). آل نوینخت هم اغلب از مترجمان آثار پهلوی به عربی بودند، چنانکه چند تن از خاندان بختیشوع نیز آثار یونانی را به عربی باز می‌گرداندند (ابن ندیم، ۲۴۴، ۲۹۶؛ صفا، ۵۲-۵۹). بنوموسی بن شاکر از خاندانهای مشهور ایرانی، جز آنکه دانشمندانی نامدار بودند، نقش مهمی در شکل‌گیری نهضت

1. *A Medical...*

2. «On the Transmission...»

3. *Die Mathematiker...*

4. «Greek...»

5. *Tetrabiblos.*

6. «A Survey...»

7. «The Fragments of... Al-Fazārī»

8. «The Fragments of... Ya'qūb...»

زیچ شهریار نه فقط شرق اسلامی، بلکه غرب و به ویژه اندلس را نیز در بر می گرفت و در کنار سند هند، حتی پس از رواج مجسطی بطلمیوس، سخت مورد اعتنا بود (کندی، «پژوهشی»، 173، 129-130، «راهنمای نجومی...»، 246-262).

درباره نجوم باید گفت از آنجا که مثلثات پیش از آنکه به عنوان یکی از شاخه های ریاضیات مطرح شود، مقدمه ای بر علم نجوم به شمار می رفت، همه ابداعات ایرانیان در مثلثات را هم می توان در ذیل نجوم مورد بحث قرار داد. در واقع بسیاری از آثار نجومی ایرانیان، به ویژه زجها، از لحاظ روابط و جداول مثلثاتی نیز سخت حائز اهمیت است. به هر حال بعضی از دست آوردهای ایرانیان در نجوم اینهاست:

۱. انجام نخستین ارساد و اغلب رصد های مستقل دوره اسلامی؛
 ۲. انجام دو رصد از ۳ شاهکار رصدی دوره اسلامی؛ ۳. تلاش چشمگیر برای تصحیح هیأت بطلمیوس که در کنار تلاشهای دانشمندان اندلس، زمینه را برای طرح نظریه خورشید مرکزی کوپرنیک آماده کرد؛
 ۴. اختراع آلات رصدی متعدد که برخی از آنها همچون سدس فخری و آلت رصدی ابن سینا از لحاظ دقت، و برخی دیگر همچون اسطرلاب خطی طوسی از لحاظ سادگی کار در دوره اسلامی بی نظیر بودند.
- در زمینه گاه شماری هم ایرانیان نقش برجسته ای داشتند و تأثیر آنها تا امروز نیز پای برجاست. در ایران باستان از سغد تا ارمنستان و آسیای صغیر دو نوع گاه شماری رواج داشت: گاه شماری عرفی که در آن هر سال شامل ۱۲ ماه و هر ماه ۳۰ روز بود و ۵ روز اضافه (موسوم به اندرگاه یا خسته مسترته) داشت. با توجه به اینکه طول سال حقیقی تقریباً $\frac{365}{2422}$ روز است، آغاز سال (نوروز) در محل حقیقی خود (آغاز بهار) ثابت نمی ماند. نوع دیگر گاه شماری تنها نزد موبدان و برخی دوایر دولتی (به ویژه دوایر مالیاتی) رایج بود. در این گاه شماری برای جبران کسر اضافه بر ۳۶۵ روز، هر ۱۲۰ سال (در برخی مآخذ هر ۱۱۶ سال)، یک ماه کیسه (یک سال ۱۳ ماهه) گرفته می شد (مقریزی، ۲۷۴/۱؛ مسعودی، التنبیه...، ۲۱۵؛ بیرونی، الآثار، ۱۰-۱۱، ۴۲، ۵۲؛ تقی زاده، ۴-۳۹، جم)؛ یعنی هر سال، $\frac{365}{25}$ روز (در کیسه ۱۱۶ ساله به اضافه $\frac{1}{116}$ روز) فرض می شد. مبدأ تقویم نیز با تاج گذاری هر پادشاه، نوروز همان سال قرار داده می شد؛ اما چون محاسبه کیسه مدتها پیش از ظهور اسلام متروک شده بود، جای نوروز تغییر می کرد، چنانکه نوروز (مذهبی و نه عرفی) سال تاج گذاری یزدگرد سوم که آخرین مبدأ گاه شماری ایرانی است، برابر با ۱۶ ژوئن ۱۱۶۳۲ م ق (یعنی ۹۱ روز پس از آغاز بهار) بود. پس از فتح ایران گاه شماری یزدگردی نزد ایرانیان زردشتی و نیز منجمان همچنان (بدون اجرای کیسه) به کار می رفت (تقی زاده، همانجا؛ این تقویم هنوز هم نزد زردشتیان هند رایج است) و در محاسبات دیوانی هم رواج داشت. اما کیسه نگرفتن و سیار شدن سال، در اخذ خراج مشکلات بسیاری پیش

غیر قابل حل است و ۳ مسأله دیگر را نیز نمی توان تنها با استفاده از برگار و ستاره (یا خط کش غیر مدرج) حل کرد. حل این مسائل تنها پس از مباحثات و مکاتبات بسیار میان چند ریاضی دان ایرانی در سده ۴ ق، آن هم با روشهای دیگری همچون هندسه متحرک و استفاده از مقاطع مخروطی، صورت گرفت (نک: ه، د، ۳۰۲/۵-۳۰۵)؛ ۵. پرداختن به اصل پنجم اقلیدس و کوشش برای اثبات آن. این کار از یونان باستان آغاز شد و تا اواخر سده ۱۹ م ادامه یافت و اگرچه نتیجه مستقیمی در بر نداشت، راه را برای خلق هندسه های نا اقلیدسی هموار کرد. تقریباً تمامی ریاضی دانانی که در دوره اسلامی در این باره فعالیت داشتند، ایرانی بودند؛ ۶. محاسبه مقدار سینوس یک درجه و عدد π با دقتی که تا مدتها همتای نیافت؛ ۷. تهیه نخستین جداول توابع مثلثاتی مختلف و به کار بردن ظل معکوس (معادل تانژانت امروزی) به عنوان یک تابع مثلثاتی مستقل و استفاده منظم از آن؛ ۸. اختراع، اثبات و به کار بردن شکل (قضیه) مُغنی (قضیه سینوسها) به جای شکل قطاع (قضیه منلائوس) در مثلثات مسطحه و کروی و نیز اختراع و اثبات شکل ظلی (قضیه تانژانتها) با کاربردی مشابه؛ ۹. حل دستگاههای معادلات سیاله تا درجه نهم و تا ۴ معادله و ۷ مجهول توسط کرجی (نک: جعفری، 162-163، 124-125)؛ ۱۰. پژوهش در دیگر مباحث تئوری اعداد، مانند اثبات قضیه فرما در حالت خاص توسط ماهانی.

نجوم دوره اسلامی هم به ترتیب بر ۳ سنت نجومی ایرانی، هندی و یونانی بنیاد شده، و تقریباً همه نخستین گروه از منجمان دربار عباسی ایرانی، یا لا اقل به شدت متأثر از نجوم ایرانی بوده اند. واژه هایی چون زیچ، هیلاج، کدخدا، جان بختان، جوزهر و حتی هندسه (از هندازگ پهلوی = اندازه، نک: مکزی، 42) و بسیاری دیگر که در منابع ریاضی و نجوم اسلامی وجود دارد و اصلاً پهلوی است، نشان از این تأثیر دارد. علاوه بر انتقال مستقیم نجوم ایرانی، ایرانیان در ترجمه آثار و انتقال سنن علمی هندی و یونانی به جهان اسلام نقش عمده داشتند. از جمله آثار کهن ایرانی که در دوره اسلامی نیز از آنها بسیار یاد شده است، می توان از زیجهایی موسوم به زیچ شاه (یا شهریاران = زیگ شتر و ایار) یاد کرد که لا اقل از وجود دو زیچ به این نام مربوط به عصر انوشیروان و یزدگرد سوم، اطلاع داریم (علی بن سلیمان، گ ۹۵؛ بیرونی، القانون، ۱۴۷۳/۳-۱۴۷۴)؛ گرچه بعضی از محققان قدمت برخی از این زیجه را عقب تر برده اند (تقی زاده، ۲۶۸، ۳۲۰-۳۲۱؛ پینگری، همانجا) و برخی از گزارشها نیز می تواند مؤید این معنی باشد (مثلاً نک: کندی، «پژوهشی»، 173؛ همو و وان در واردن، 323، 321؛ پینگری، «رصد ایرانی»، 334-336؛ تقی زاده، ۷۹، ۲۶۷-۲۶۹)، چنانکه ابو معشر هم از زیجی بسیار کهن که منشأ زیچ شهریار بوده، یاد کرده است (حمزه، ۱۹۷-۲۰۱؛ ابن ندیم، ۲۴۰-۲۴۱). گزارش ابن رسته به وضوح درجه اعتبار زیچ شهریار در دوره اسلامی، و استناد همه منجمان را به آن نشان می دهد (ص ۱۶۲؛ برای نکات مربوط به ترجمه این زیچ به عربی، نک: ابن ندیم، ۲۴۴؛ تقی زاده، همانجاها). شعاع تأثیر

۸۹؛ ابن ندیم، ۲۶۸، ۲۷۳؛ زوتر، «ریاضی دانان»، 7، 17، «ذیل»، همانجا؛ قس: کندی، «پژوهشی»، 136).

احمد نهاوندی (ه م) در زمان یحیی ابن خالد برمکی (ح ۱۶۰) برای نخستین بار در دوره اسلامی، رصدهایی در جندی شاپور انجام داد و نتایج این ارصا را در زیج مشتمل گرد آورد (ابن یونس، ۱۵۷؛ قس: شوی، «استخراج عرض...»، 10؛ قس: بیرونی، تحدید...، ۶۲؛ نیز صاعد، ۲۱۸، که رصد ممتحن را نخستین رصد اسلام دانسته اند؛ کندی، «پژوهشی»، 124).

بزیست فیروزان نیز که پس از مسلمان شدن نامش را یحیی ابن ابی منصور (ه م) گردانیده بود (ابن اسفندیار، ۱۳۷) و خاندانش هم غالباً منجم بودند و به بنی منجم شهرت یافتند، ظاهراً سرپرستی ارسادی را که به فرمان مأمون از ۲۱۳ ق در شماسیه بغداد آغاز شد (ارصاد ممتحن شماسیه)، برعهده داشت (ابن ندیم، ۱۴۳، ۲۷۵؛ بیرونی، همانجا؛ قس: صاعد، همانجا؛ قفطی، ۳۵۷؛ نیز ابن یونس، ۵۷؛ کندی، همان، 127)، نوه اش هارون بن علی (د ۲۸۸ ق، بغداد) به سبب نگارش یک زیج بسیار معروف شد (زوتر، «ریاضی دانان»، 8، 34، «ذیل»، 158؛ سارتن، 1566/1؛ کندی، همان، 136). سهل بن بشر احکامی یهودی فعال در خراسان (دیس از ۲۳۶ ق) از طریق ترجمه لاتین بسیاری از آثارش در اروپای سده های میانه شهرت بسیار داشت (ابن ندیم، ۲۷۴؛ زوتر، «ریاضی دانان»، 15-16، «ذیل»، 160؛ سارتن، 1569/1). در همین روزگار ابوسعید ضریح جرجانی، برهانی بر روش کتاب *آنالما* برای پیدا کردن خط نصف النهار نوشت که قابل توجه است (شوی، «استخراج خط...»، 265-271).

احمد بن محمد بن کثیر فرغانی از طریق کتاب *جوامع علم النجوم و حرکات السماویة* خود نه تنها بر نجوم دوره اسلامی، که از طریق دو ترجمه عربی به لاتینی (گراردوس کرمونایی و یوحنا اشیلی^۷) و نیز ترجمه لاتین به عبری آن توسط یعقوب اناطولی بر نجوم اروپای سده های میانه تأثیری شگرف نهاد. وی در ۸۶۱ م در فسطاط بر ساخت یک نیل سنج نظارت داشت (ابن ندیم، ۲۷۹؛ صاعد، ۲۲۵؛ زوتر، «ریاضی دانان»، 18-19، «ذیل»، همانجا؛ دوئم، II/204-214).

محمد بن موسی خوارزمی (دح ۲۵۰) یکی از بزرگ ترین ریاضی دانان تمام اعصار که نخستین کتابهای جبر و حساب دوره اسلامی را نوشت، بیش از هر نویسنده دیگر سده های میانه بر سیر تفکر ریاضی تأثیر گذارد. *المختصر فی حساب الجبر و المقابله* او حاوی حل آنالیزی معادلات درجه اول و دوم است و مؤلف آن را می توان یکی از بنیان گذاران آنالیز به صورتی جدا از هندسه به حساب آورد. ارقام هندی از طریق ترجمه لاتین کتاب حساب او (*الجمع و التفریق*) به اروپای لاتینی راه یافت. زیج وی از نخستین آثاری است که در آن جدول توابع مختلف نجومی و مثلثاتی آمده است. آثار او به لاتینی،

آورد؛ با اینهمه، خلفا که کیسه کردن سال شمسی را نیز در شمار «نسیء» و حرام می شمردند، از اجرای کیسه خودداری می کردند، تا آنکه در روزگار متوکل و سپس معتضد عباسی کیسه های فراموش شده اعمال شد و سال ثابتی با کیسه برقرار گردید. سرانجام در زمان ملکشاه سلجوقی، تقویم جلالی، دقیق ترین تقویم جهان وضع شد و به کار رفت (نک: طبری، ۳۹/۱۰؛ بیرونی، همان، ۱۰، ۳۳-۳۱، ۶۸؛ تقی زاده، ۲۱، جم: همو، IX/903-922، X/107-132). این گاه شماری از ۱۳۰۴ ش با اندکی تغییر و با نام تقویم هجری شمسی به عنوان تقویم رسمی ایران پذیرفته شد. تقویم هجری شمسی، تنها تقویمی است که آغاز سالش بر اساس یک رویداد نجومی (اعتدال بهاری) تنظیم شده است و از این رو بر خلاف تمامی تقویمهای دیگر آغاز سال آن هرگز از محل حقیقی خود جابه جا نخواهد شد.

درباره برجسته ترین دانشمندان ایرانی که در این رشته ها نامور شدند، جز کسانی که از آنها سخن رفت، باید گفت تا جایی که می دانیم نوبخت (د ح ۱۶۰)، فزاری و شاید فیروزان (پدر یحیی بن ابی منصور، نک: خطیب، ۳۱۸/۴؛ ابن خلکان، ۷۹/۶)، نخستین منجمان دوره اسلامی هستند. نوبخت نخستین منجم سرشناس خانواده ایرانی آل نوبخت (ه م)، زمان مناسب برای آغاز بنای بغداد (۱۴۵ ق/۷۶۲ م) را تعیین کرد (ابن فقیه، ۲۹۰، ۲۳۸؛ بیرونی، همان، ۲۷۰-۲۷۱؛ خطیب، ۶۷/۱؛ قس: یعقوبی، ۲۳۸، ۲۴۱، که بار دوم از حضور فزاری، طبری (عمر بن فرخان؟) و ماشاء الله یهودی نیز یاد کرده، و وظیفه هر ۴ تن را نیز انجام دادن محاسبات هندسی ساخت بغداد آورده است؛ نک: نالینو، ۱۶۱). ابوسهل فرزند نوبخت و دو نوه اش حسن و عبدالله بن سهل (برادرزادگان ابوسهل) نیز منجم دربار عباسیان بودند. ابن ندیم، ابوسهل و نیز اغلب بزرگان آل نوبخت را در زمره مترجمان کتب پهلوی به عربی آورده است (ص ۲۴۴، ۲۷۴-۲۷۵؛ ابن ابی اصیبه، ۱۵۲/۱؛ قفطی، ۴۳۹؛ زوتر، «ریاضی دانان»، 5، 16، «ذیل...»، 158؛ سارتن، 531/1).

فزاری و یعقوب بن طارق که احتمالاً ایرانی نژاد بود (زوتر، «ریاضی دانان»، 3-4، 208؛ سارتن، 1530/1)، نخستین مسلمانانی بودند که زیجهایی بر اساس آثار هندی و ایرانی نوشتند و ارقام هندی گویا از طریق زیج (یا زیجهای) فزاری و با واسطه زیجهای خوارزمی و اولین زیجهای حبش منتشر شد (علی بن سلیمان، گ ۹۵ ب- ۹۶؛ پینگری، «فزاری»، 102-103، «یعقوب»، 97-125؛ کندی، «رؤیت...»، 126-129). عمر بن فرخان طبری (د ح ۲۰۰ ق) افزون بر تفسیر اربع مقالات بطلمیوس، کتابی در موالید نوشت (پینگری، «کتاب الموالید...»، 12-8) و آثاری را نیز از فارسی به عربی ترجمه کرد. بیرونی او و ماشاء الله را که به احتمال قوی از یهودیان ایرانی بصره بود، واسطه میان ابومعشر و آثار نجومی دوره ساسانی دانسته است (تمهید،

1. «Nachträge...» 2. «The Lunar...» 3. «Liber...» 4. «Die Bestimmung...» 5. *Analemma*.
6. «Abhandlung über...» 7. *Joannes Hispalensis*

۲۸۰، «التحلیل...»، ۱۲۶، ۱۶۵، القانون، ۶۵۴/۲؛ قربانی، همان، ۲۶۴). فضل بن حاتم نیریزی (د ح ۳۱۰ق/۹۲۲م) شارح دومین ترجمه حجاج بن یوسف از اصول اقلیدس (ترجمه مأمونی) و سیله‌ای بسیار جالب و دقیق برای اندازه‌گیری ابعاد و ارتفاع اجسام دور از دسترس اختراع کرد و رساله‌ای درباره‌ی آن نوشت که مورد ستایش بیرونی واقع شده است (نیریزی، ۴، ۶؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 45، «ذیل»، 164، «قطعه‌ای...»^۷)؛ 396؛ شوی، «مقاله فضل...»^۸، 55-63؛ سارتن، I/598-599؛ قربانی، همان، ۷۳-۸۷).

ابونصر فارابی (ه م) آثاری در هندسه، شرحی بر مجسطی، و رساله‌ای مهم در تقسیم‌بندی علوم نگاشت (زوتر، «ذیل»، 165؛ سارتن، I/628-629؛ درباره‌ی طبقه‌بندی او، نک: زوتر، «ریاضی‌دانان»، 54-56).

عبدالله بن اماجور، پسرش علی بن عبدالله و مفلح، غلام علی، مشهور به ابن اماجور (ه م) از بزرگ‌ترین راصدان مسلمان، در ۲۷۲-۳۲۱ق در بغداد و شیراز مشغول رصد بودند. ابن یونس دقت آنان در رصد و تسلطشان در هندسه و هیأت را ستوده، و از زیجی که مفلح به تنهایی نوشته، یاد کرده است (ص ۱۶۹-۱۵۵، ۱۶۷).

اخوان الصفا به لحاظ علاقه به مکتب فیثاغورسی به اسرار حروف و در نتیجه تئوری اعداد بسیار بها می‌دادند. رسالاتی درباره‌ی ریاضیات، طبیعیات و احکام نجوم از آنها باقی است (باوزانی، 88-99؛ قربانی، همان، ۱۲۵-۱۲۶).

ابوجعفر خازن (ه م) هم به کمک مقاطع مخروطی، معادله ماهانی را حل کرد. قفطی زیج الصفایح او را که اکنون از بین رفته، بسیار ستوده است. وی در رساله‌ی انشاء المثلثات القائمة الزاویه... که برخی به خطا آن را از ابوجعفر محمد بن حسین (سده ۶ق) دانسته‌اند، درباره‌ی پاسخهای معادله سیال $x^2 + y^2 = z^2$ گفت‌وگو کرده است (قربانی، همان، ۸۸-۹۲؛ نیز نک: لورج، «ابوجعفر...»، 150-152، جم: انبویا، «رساله‌ای...»^۹)؛ 134-156؛ وویکه، «ترجمه بخشی...»^{۱۰}، جم: «سه رساله...»^{۱۱})؛ 67-15).

رسدهای عبدالرحمان صوفی (د ۳۷۶ق/۹۸۶م) که در صورت-الکواکب او مندرج است، یکی از ۳ شاهکار نجوم رصدی مسلمانان به شمار می‌رود. کتاب دیگر او درباره‌ی کره فلکی نیز حائز اهمیت است (ابن ندیم، ۲۸۴؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 62، «ذیل»، 116؛ کونیچ، 48-93؛ هابیر، 48-54؛ سارتن، 48-54؛ 665-666؛ I/649؛ قربانی، ریاضی‌دانان، ۹۵-۱۱۰). ابن‌اعلم (ه م) در کار رصد بسیار دقیق بود و وسایل کارش را خود می‌ساخت (ابن یونس، ۱۵۱، ۱۵۵-۱۵۷، ۱۶۹-۱۷۱). وی زجی نوشت که تا دو قرن مورد توجه بود. معلوم نیست چرا سارتن او را غیر ایرانی دانسته است (زوتر، «ریاضی‌دانان»، همانجا؛ سارتن،

عبری، انگلیسی، آلمانی و فرانسه ترجمه شده است. دو واژه الجبر و آلگوریتیم (و کلمات مشابه آنها در زبانهای اروپایی) به ترتیب برگرفته از نام کتاب الجبر والمقابله و نام خود اوست (علی بن سلیمان، گ ۱۹۶؛ ابن ندیم، ۲۷۴؛ نیز زوتر، «ریاضی‌دانان»، 10، «ذیل»، 158-160، «درباره کتاب...»^۱)؛ 350-354، «مؤلف کتاب...»^۲)؛ 127-129؛ کندی، «گاه‌شماری...»^۳)؛ 55-59؛ همو و عکاشه، 86-96؛ سارتن، I/563-564؛ قربانی، ریاضی‌دانان...، ۱-۲۱).

احمد بن عبدالله مروزی معروف به حبش حاسب (ه م) از بزرگ‌ترین منجمان دربار مأمون و معتصم از ۲۱۴ تا ۲۵۰ق به رصد می‌پرداخت و ۳ زیج یکی به روش هندیان، یکی به روش زیج شاه و دیگری پس از رصد تألیف کرد. وی برای نخستین بار وقت را به وسیله ارتفاع یک جسم سماوی (بر حسب کسوف سال ۸۲۹م) تعیین کرد، و کهن‌ترین جدول ظل معکوس (معادل تانژانت) را ارائه داد و آن را به صورت یک خط مثلثاتی مستقل به کار برد (ابن ندیم، ۲۷۵، ۲۸۵؛ بیرونی، الآثار، ۱۹۶-۱۹۸؛ ابن یونس، ۹۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۱، جم: زوتر، «ریاضی‌دانان»، 27-28، 12-13، شوی، «تعلیقات...»^۴)؛ 392؛ کندی، «پژوهشی»، 154-151، 127-126؛ درباره‌ی جداول زیج‌های حبش، نک: جمیل علی، 177-129؛ سلام، 497-492؛ قربانی، همان، ۴۳-۴۹).

از بنوموسی پیش از این سخن رفت. مهم‌ترین کارهای آنها در ریاضیات تثلیث سینماتیکی زاویه، ترسیم بیضی به شیوه معروف به باغبانی و تحریر مخروطات آپولونیوس بود. دانشمندان بعدی از ارساد و زیج بنوموسی یاد کرده‌اند (ابن ندیم، ۲۷۱؛ بیرونی، تحدید، ۳۹، ۵۸، ۶۶-۶۷، ۲۴۴؛ ابن یونس، ۱۴۹-۱۵۵؛ زوتر، همان، 20-21، «ذیل»، 160، «هندسه...»^۵)؛ 272-259؛ سارتن، I/560-561؛ کندی، همان، 136-135).

ماهانی (ه م) ریاضی‌دان و ستاره‌شناس بزرگ ایرانی حل مقدمه ارشمیدس در قضیه چهارم از مقاله دوم فی‌الکره و الاستوانه را به حل معادله $x^3 + a = cx^2$ که بعدها به معادله ماهانی مشهور شد، تحویل کرد و آن را حل نشدنی شمرد (وویکه، «جبر...»^۶)؛ 96-103؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 26؛ ابن یونس، ۹۹-۱۱۳، ۱۶۵، ۱۶۷؛ قربانی، همان، ۶۳-۶۸).

ابومعشر بلخی (ه م) گرچه در تاریخ احکام نجوم اهمیت و تأثیری شگرف داشته، اما اهمیت علمی آثار او اندک است (ابن ندیم، ۲۷۷؛ زوتر، همان، 30-28، «ذیل»، 162؛ اشتاین اشنایدر، 35-38؛ دوئم، 504-503، 369-386؛ II/568؛ سارتن، I/568).

درباره سلیمان بن عصمت سمرقندی تنها می‌دانیم که در حدود سال ۲۷۵ق در بلخ مشغول رصد بوده، و زیجی به نام نیرین و شرحی بر المجسطی بطلمیوس نگاشته است (بیرونی، همان، ۶۸-۶۹، ۲۳۶-۲۳۷،

1. «Über die im...» 2. «Der Verfasser...» 3. «Al-Khwārizmī...» 4. «Beiträge...» 5. «Über die Geometrie...»
6. L'Algèbre... 7. «Zur Frage des...» 8. «Abhandlung von...» 9. «Un Traité...» 10. «Traduction...»
11. «Trois...»

نیمی از این پیروزی به نام ابوسعید علاء بن سهل (ه ۵، د ۳۰۳-۳۰۴) که این خطا را رفع کرد، ثبت گردید (زوتر، «ریاضی دانان»، ۹۷؛ شوی، «سه مسأله...»^۱، ۸-۵؛ قربانی، همان، ۲۱۴-۲۱۹؛ انبویا، ۷۶-۸۰؛ همو، «ساخت...»^{۱۱}، ۲۶۹-۲۶۴؛ قس: خیام، ۳۴). در همین روزگار ابوعلی خیوقی (اهل خبوه) رساله الاستقصاء را درباره محاسبه ارب (حساب فرائض) نگاشت که برخی از مسائل آن به دستگاههای معادلات خطی یا درجه دوم ختم می‌شد. وی در حل این مسائل دو روش ابتکاری به کار برده است (نک: ه، ابوعلی حیوبی).

ابونصر عراق، استاد بیرونی هم در ریاضیات چیره دست بود. بیرونی در منازعه میان ابوالوفاء، خجندی، کوشیار و ابونصر بزرگ اختراع شکل مغنی حق را به ابونصر داده است. وی مدتها پیش از فرانسوا ویت^{۱۲} (۱۵۴۰-۱۶۰۳ م) برای نخستین بار به مفهوم مثلث قطبی اشاره کرد و از آن در ساخت مثلثی با زوایای معلوم بهره برد. آثار نجومی وی نیز بسیار مهمند، اما بیشتر از جهت مثلثات بررسی شده است (بیرونی، مقالید، ۱۰۳-۹۷؛ زوتر، همان، ۲۲۵، ۲۲۴؛ قس: سارتن، ۱۳۶-۱۲۶؛ قربانی، همان، ۲۲۵-۲۳۹، تحقیقی...، ۲۱۳-۲۲۴؛ قس: سارتن، ۶۶۸-۶۵۴/I).

ابوسعید احمد بن محمد بن عبدالجلیل سجزی یکی از بزرگ‌ترین ریاضی دانان و ستاره‌شناسان ایرانی در سده ۴ ق است. برخی برآنند که وی با ساخت اسطرلاب زورقی عملاً عقیده به حرکت وضعی کره زمین را به کار بسته است. وی برای نخستین بار مسأله تثلیث زاویه را از روشی به جز هندسه متحرک (تقاطع یک دایره و یک هذلولی متساوی‌القطرین) حل کرد و نامش را هندسه ثابت گذاشت؛ نیز رساله‌ای درباره قضیه منلائوس نوشت (بیرونی، استیعاب...، گ ۶۰؛ کرامتی، «ملاحظات...»^{۱۳}، ۱۲۴-۱۳۰؛ ویدمان، «دیدگاه اعراب...»^{۱۴}، ۱۳۱؛ زوتر، همان، ۲۲۴، ۸۱-۸۰؛ کانتور، ۷۵۰/I؛ سارتن، ۶۶۵/I؛ برک گرن، «شکل القطاع...»^{۱۵}، ۳۶-۲۳).

ابوالحسن قانی یا ابن بامشاذ یکی از آثار کهن درباره تقویم یهود و رساله‌ای در فاصله میان فجر و طلوع آفتاب را نگاشت (داویدیان، ۱۵۳-۱۴۵؛ قربانی، زندگی‌نامه...، ۷۸-۸۰). ابوبکر کرجی (د ح ۴۲۰ ق) ریاضی‌دان و مهندس پرآوازه ایرانی در البدیع برخلاف الفخری مسائل تازه بسیاری مطرح کرد. او اصطلاح استقراء را برای روش حل معادلات یا دستگاههای معادلات سیاله به کار برد و کتابی نیز در این باره نوشت. وی ارقام هندی را در آثار خود به کار نبرده، و اعداد را با حروف نوشته است (وویکه، «گزیده...»^{۱۶}، جم: زوتر، همان، ۸۴؛ کانتور، ۷۷۴-۷۶۲/I؛ جعفری، ۱۶۳-۱۶۲، ۱۲۵-۱۲۴).

مهارت ابن سینا در ریاضیات و نجوم به اندازه پزشکی نبود، اما وی در تکمیل «عصای یعقوب» که به خطا به رگیو مونتانیوس یا لوی بن

۶۵۴، ۶۵۰-۶۴۹/I؛ کندی، «جداول...»^۱، ۲۳-۱۳). صاغانی (د ۳۷۹ ق/ ۹۸۹ م) احتمالاً سازنده آلات رصدی رصدخانه شرف‌الدوله بویه بود. وی درباره تثلیث زاویه و تسبیح دایره به تحقیق پرداخت و روشی عجیب در تسطیح کره اختیار کرد (کانتور، ۷۵۰، ۷۴۲/I؛ سارتن، ۶۶۶/I؛ قربانی، همان، ۱۱۳-۱۱۵). درباره ابوالفضل هروی (د پس از ۳۷۱ ق) تنها از طریق اشارات بیرونی مطلعیم که او را به دقت در رصد و تسلط در ریاضیات ستوده است (بیرونی، تحدید، ۷۰، ۱۳۴، ۲۰۱-۲۰۳، ۲۲۶، ۲۳۱، القانون، ۶۶/۱، ۶۱۲/۲؛ قربانی، همان، ۱۰۸).

ابوالوفا بوزجانی (ه ۵ م) ریاضی‌دان بزرگ ایرانی در پیشرفت دانش مثلثات سهم بسزایی داشت. شکل ظلی (قضیه تانژانتها)، دستور سینوس) نیم درجه که نتیجه آن تا ۸ رقم اعشاری صحیح بود، از ابداعات اوست (بیرونی، مقالید، ۱۳۱؛ سدیو، ۴۳۸-۴۲۰؛ وویکه، «تحلیل...»^۲، ۳۵۹-۳۵۹، ۲۵۶-۲۱۸، «درباره محاسبه...»^۳، ۲۳۰-۲۸۱؛ کارادوو، «مجسطی...»^۴، ۴۷۱-۴۰۸؛ زوتر، همان، ۲۲۴، ۷۱-۷۲، «ذیل»، ۱۶۷-۱۶۶، «کتاب...»^۵، ۱۰۹-۹۴؛ ویدمان، «سرگذشت ابوالوفا»^۶، ۱۲۲-۱۲۱؛ قربانی، بوزجانی‌نامه، ۲۲۴-۲۳۴، جم).

ابومحمود حامد بن خضر خجندی به گفته بیرونی یگانه عصر خویش در ساخت اسطرلاب و آلات نجومی بود. وی سدسی بزرگ به نام «فخری» در کوه طبرک در نزدیکی ری ساخت که دقیق‌ترین و عظیم‌ترین آلت رصدی تمامی دوره اسلامی بود و در ۳۸۴ ق با آن میل کلی را اندازه گرفت (بیرونی، «حکایه...»^۷، ۶۰-۶۹؛ ویدمان، «درباره سدس...»^۸، ۱۵۱-۱۴۹). وی برهانی برای امتناع حل معادله $x^3 + y^3 = z^3$ (حالت خاص قضیه فرما) آورد (زوتر، «ریاضی دانان»، ۲۱۳، ۷۴؛ سارتن، ۶۶۸-۶۶۷/I؛ قربانی، ریاضی دانان، ۱۵۸-۱۶۶).

پژوهشهای ابوسهل بیژن بن رستم کوهی (د ح ۴۰۵ ق) سرپرست منجمان رصدخانه شرف‌الدوله در بغداد در زمره بهترین کارهای هندسی مسلمانان است (زوتر، همان، ۷۶-۷۵، «دو مقاله...»^۹، جم: شوی، «مطالعات...»^{۱۰}، ۳۱؛ سارتن، ۶۶۵/I؛ وویکه، «جبر»، ۱۱۴-۱۰۳، ۵۴، ۱۱۸؛ قربانی، همان، ۱۹۵-۲۱۳). ابوالجود رسم ۹ ضلعی منتظم را به معادله $x^3 + 1 = 3x$ برگرداند و مسأله هندسی دیگری را نیز به یک معادله درجه چهارم تبدیل کرد و سپس آن را از طریق تجزیه به معادلات سهمی و هذلولی حل کرد. وی همچنین به حل مسأله‌ای که به حل معادله $cx^2 = x^3 + bx + a$ (همه ضرایب مثبت هستند) منجر می‌شود، ر بوزجانی، صاغانی، کوهی و دیگر دانشمندان دربار عضدالدوله نتوانسته بودند آن را حل کنند، توفیق یافت. وی نخستین کسی بود که راه علمی رسم ۷ ضلعی منتظم را یافت، اما بر اثر اشتباه کوچکی در محاسبه،

1. «The Astronomical...» 2. «Analyse et extrait...» 3. «Sur une mesure...» 4. «L'Almageste...»
 5. «Das Buch...» 6. «Zur Geschichte Abū'l Wefā's» 7. «Über den Sextant...» 8. «Die Abhandlungen...»
 9. «Graeco...» 10. «Drei planimetrische...» 11. «Construction...» 12. F. Viète 13. «Zu den Anschauungen...»
 14. «Al-Sijzi...» 15. Extrait...

برعهده گرفت (وویکه، «جبر»، جم، «ملاحظاتی...»^{۱۳})، 160-172؛ زوتر، «ریاضی دانان»، 112، 125؛ سارتن، 1/759-761؛ قربانی، زندگی نامه، (۳۲۵-۳۳۵).

غزالی هم رساله‌ای در حرکت و ماهیت ستارگان و خلاصه‌ای در نجوم نوشت و اطلاعاتی هم در باب مربعهای وقتی داشت. درباره تأثیر منفی او بر رشد علوم میان محققان اختلاف است؛ اما حقیقت آن است که غزالی در جایی، به صراحت مخالفت خود را با پرداختن دانشجویان به علوم دقیقه، به ویژه ریاضیات آشکار ساخته است (زوتر، همان، 112؛ دوئم، IV/496-511؛ سارتن، I/753-754).

عبدالرحمان خازنی (زنده در ۵۲۵ق) که برخی او را واضع اصلی تقویم جلالی می‌دانند، یکی از ۲۲ تنی است که در دوره اسلامی رصد های دقیق و مستقل انجام داده‌اند. زیج المعبر السنجری وی از نظر محاسبات ریاضی حاوی نکات قابل توجهی است (کندی، «پژوهشی»، 159-161؛ لورج، «جداول»، 259-264). درباره شرف‌الدین مسعودی و شرف‌الدین طوسی باید گفت برخلاف نظر راشد و قربانی، اینها دو شخص متفاوت هستند. مسعودی ریاضی‌دانی برجسته، و مؤلف دو کتاب فارسی مهم جهان دانش و آثار علوی و کتاب عربی الجبر و المقابله (= المعادلات منسوب به طوسی) است. کتاب اخیر از شاهکارهای ریاضی است که بهترین دسته‌بندی معادلات درجه سوم در دنیای قدیم و حل عددی همه حالات آن را در بردارد. روش مسعودی را به سادگی می‌توان در حل معادلات با درجات بالاتر تعمیم داد و این همان روشی است که مدتها بعد روش روفینی - هورنر نامیده شد. شرف‌الدین طوسی نیز چند رساله کوچک در ریاضی نوشت و اسطرلاب ساده‌ای مشهور به خطی (عصای طوسی) ابداع کرد. ابوالحامد غزنوی نیز مؤلف یکی دیگر از آثار مهم فارسی موسوم به کفایة التعليم فی صناعة التنجیم است (راشد، 233-246؛ قربانی، همان، ۲۷۷-۲۸۱؛ آل داود، ۱۱۰-۱۱۷).

اثیرالدین ابهری (د ۶۴۳ق) و نصیرالدین طوسی هر دو کوشیدند اصل پنجم اقلیدس را اثبات کنند. شمس‌الدین سمرقندی حاصل کار اثیرالدین را بهتر دانسته است. نصیرالدین طوسی مؤسس رصدخانه و سرپرست مدرسه نجومی مراغه بود. وی و برخی از اعضای این مدرسه از جمله قطب‌الدین شیرازی، مؤیدالدین عرضی و محیی‌الدین مغربی از هیأت بظلمیوس انتقاد کردند و هر یک هیأتی جدید پیشنهاد دادند. نتایج ارساد این رصدخانه در زیج ایلخانی گرد آمد. صلیبا بر آن است که نظریه سیاره‌ای قطب‌الدین شیرازی، در نهایت الإدراک فی درایة الافلاک، همان نظریه مؤیدالدین عرضی در کتاب الهیته است (ص 3-18؛ همو، ۱۷-۳؛ کندی، «نظریه...»^{۱۵})، 365-378).

گرسون منسوب است، دست داشته است (ویدمان، «دستگاه...»^۱)، 269-275؛ همو و یونبول، 81-167؛ قس: زوتر، «عصای یعقوب»^۲)، 13-18، «باز هم عصای یعقوب»^۳)، 13-15؛ قس: سزگین، جم؛ درباره مآخذ این سینا در بخش هندسه الشفاء، نک: صیره، ۲۴۱-۲۵۳).

ابوریحان بیرونی (ه م) دانشمند بزرگ ایرانی و نگارنده آثاری ارزنده در ریاضیات، نجوم و گاه شماری، در استخراج الاوتار (ص ۴۹-۱، جم) و بخشی از القانون المسعودی، مسائلی را بررسی کرد که نمی‌توان آنها را فقط با کمک پرگار و ستاره (یا خط کش غیر مدرج) حل کرد (مانند تثلیث زاویه). این مسائل بعدها به مسائل بیرونی مشهور شد. کتاب مقالید علم الهیته او نخستین کتاب مستقل در مثلثات به شمار می‌رود (کندی، «قانون...»^۴)، 59-81، «مقالید...»^۵)، 308-313. وی در کتاب راشیکات الهند بهترین توصیف حساب هندی در سده‌های میانه را ارائه داد (درباره برخی روشهای محاسباتی وی، نک: همو، «درون‌یابی...»^۶)، 67-71). روشهای ابداعی بیرونی برای تسطیح کره (نک: الاوتار، ۳۶۱-۳۵۷، تسطیح...، ۱۸۵-۲۰۰) بسیار جالب، و یکی از آنها همان روشی است که گ. ب. نیکولاسی دی پازینو در ۱۶۶۰ م منتشر کرد (سارتن، I/707-709). کتاب تحدید نهایات الاماکن را نیز درباره اندازه‌گیری فواصل میان شهرها نوشت. این آثار او را در زمره بزرگ‌ترین جغرافی‌دانان تمامی اعصار قرار داده است (برک‌گرن، «مقایسه...»^۷)، 137-142، «تسطیح...»^۸)، 47-48؛ درباره تسطیح الصور بیرونی، نک: ریشتر برنبرگ، 113-122؛ کندی، «تعیین ترسیم...»^۹)، 251-255، «تعیین نصف النهار...»^{۱۰})، 635-637؛ برای دیدگاه وی درباره گردش یا سکون زمین، نک: کرامتی، همانجا).

ابوالحسن علی بن احمد نسوی (۳۹۳- پس از ۴۷۳ق) که نصیرالدین طوسی وی را ستوده است، کتاب المقنع فی الحساب الهندی را نخست به فارسی، و سپس به عربی نگاشت. بیشتر آثار او به لاتینی و زبانهای امروز اروپایی ترجمه شده است (وویکه، «انتشار...»^{۱۱})، 489-500؛ زوتر، «ریاضی‌دانان»، 96، «کتاب حساب...»^{۱۲})، 113-119؛ سارتن، I/719؛ قربانی، نسوی نامه، جم). ابوالفتح اصفهانی (ه م) نیز مخروطات آپولونیوس را به وجهی نیکو تحریر کرد و اروپاییها نخستین بار از طریق این تحریر با این بخش از مخروطات آپولونیوس آشنا شدند. عمر خیام یکی از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان و ستاره‌شناسان سده‌های میانه است. او در مقالة فی الجبر و المقابله معادلات درجه ۳ را به نحوی شایسته دسته‌بندی (۱۳ صورت مختلف)، و اغلب آنها را از طریق هندسی حل کرد. بسط دو جمله‌ای منسوب به نیوتن (که جدول ضرایب آن به مثلث پاسکال مشهور است) در واقع از اوست. وی در ۴۶۷ق سرپرستی ارساد و تنظیم تقویم جلالی، دقیق‌ترین تقویم جهان را

1. «Überein von Ibn Sina...» 2. «Zur Geschichte...» 3. «Nochmals...» 4. «Al-Birūnī's Mas'ūdīc...» 5. «Al-Bī-rūnī's Maqālīd...» 6. «The Motivation...» 7. «A Coincidence...» 8. «Al-Birūnī...» 9. «Birūnī's Graphical...» 10. «Al-Birūnī on Determining...» 11. «La Propagation...» 12. «Über das Rechenbuch...» 13. «Notice...» 14. «The Qibla...» 15. «Late Medieval...»

الانفلاک او با آنکه ارزش علمی اندکی داشتند، مدتها متن درسی به شمار می‌رفتند (همان، ۱۷۰-۱۷۱). محمدباقر یزدی، آخرین ریاضی‌دان قابل ذکر ایرانی است که نوآوری‌هایی هم داشته است. وی دو عدد متحاب ۶۸۴'۳۶۳ و ۹'۴۳۷'۰۵۶ را چند سال پیش از دکارت به دست آورد و نظریات تازه‌ای نیز دربارهٔ اعداد متعادل ارائه داد (همان، ۴۳۶-۴۴۱؛ نیز ۵، د. ۳۶۹/۹).

پزشکی و داروشناسی: آنچه دربارهٔ این دانشها نزد ایرانیان پیش از اسلام می‌دانیم، منحصر است بر ۳ دسته: نخست اشاراتی که در کتب دینی ایرانیان مانند یشتها و یسنا و دیگر منابع مربوط به ایران باستان آمده (صادق سجادی در مقالات داروشناسی، چشم پزشکی، دندان پزشکی و دامپزشکی در ایرانیکا، این موارد را احصا کرده است)؛ دوم آثار ایرانی که در عصر ترجمه به عربی ترجمه شده، و نام و نشان آنها در مآخذ عصر اسلامی موجود است؛ سوم اطلاعات نسبتاً مبسوطی دربارهٔ فعالیت جندی‌شاپوریان در دورهٔ اسلامی در دست است و نشان می‌دهد که جندی‌شاپور مهم‌ترین عامل انتقال سنت پزشکی ایرانی پیش از اسلام به بغداد و بنیاد طب عصر اسلامی است. به علاوه رواج بسیاری از اصطلاحات فارسی در شاخه‌های مختلف پزشکی به ویژه داروشناسی و چشم‌پزشکی نیز نشان از سابقهٔ دیرینه ایرانیان در این فنون دارد (مثلاً اصطلاحات موجود در دغل‌العین از یوحنا بن ماسویه، پزشک نامدار جندی‌شاپور، نک: مایرهورف، «العشر...»، ۱۱-۱۲)؛ چنانکه در آثار گیاه-داروشناسانی چون غافقی و ابن بیطار و ابن حمادوش و ابن جزار که در غرب اسلامی می‌زیستند، اصطلاحات ایرانی بسیار بیش از یونانی و گاه حتی بیش از عربی است (ابراهیم، المصطلح...، ۱۵۲/۱-۱۵۳، ۲۰۷، ۲۰۲-۱۹۸، ۲۵۳-۲۵۹، ۸/۲، بحوث...، ۴۶-۴۷، ۶۹). رواج واژهٔ فارسی بیمارستان و برخی عناوین کارگزاران بیمارستان در سراسر جهان اسلام نیز حاکی از نقش و تأثیر سنت ایرانی بر پزشکی عصر اسلامی است (نک: سجادی، 257-261).

نخستین آثار مستقل پزشکی در اسلام، به دست دانشمندان جندی‌شاپور نوشته شد. از آن میان می‌توان به قرا با دین شاپور بن سهل، دغل‌العین ابن ماسویه اهوازی و العشر مقالات فی العین از حنین بن اسحاق اشاره کرد (مایرهورف، «پرتوی نو...»، ۲۷، «العشر»، ۱۹-۲۰؛ قس: قفطی، ۱۷۱). جرجیس بن جبرائیل (د پس از ۱۵۲ق) رئیس جندی‌شاپور اولین پزشک پرآوازهٔ این مرکز علمی است که به بغداد آمد و راه را برای ورود دیگر جندی‌شاپوریان به مرکز خلافت گشود. جبرائیل بن بختیشوع برجسته‌ترین فرد این خاندان است که در اوج شکوفایی نهضت ترجمه می‌زیست و آثار مهمی را خود ترجمه کرد، یا مترجمان برجسته‌ای را بدان کار گمارد (ابن ندیم، ۲۹۶؛ قفطی، ۹۳-۹۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۷/۲-۵۸). عیسی بن صهار بخت (چهار بخت

نجم‌الدین دبیران کاتبی، دیگر همکار نصیرالدین در مراغه، دربارهٔ حرکت یا سکون زمین دیدگاهی جالب توجه داشته است (نک: کرامتی، همانجا). شمس‌الدین سمرقندی رسالهٔ مهم اشکال التأسیس را دربارهٔ قضایای آغازین هندسهٔ اقلیدسی و اصل پنجم اقلیدس نگاشت (قربانی، همان، ۲۸۵-۲۸۷).

کمال‌الدین فارسی (۶۶۵-۷۱۸ق) در رسالهٔ مشهور تذکرهٔ الاحباب فی بیان التحاب برخی قضایای بدیع نظریهٔ اعداد را طرح و اثبات کرد در دست کم ۳۰۰ سال پیش از فرما و تقریباً همزمان با ابن بنا دو عدد متحاب ۱۷'۲۹۶ و ۱۸'۴۱۶ را به دست آورد. وی همچنین مانند یک محقق امروزی به اشتباه پیشینینش در متحاب شناختن دو عدد ۲'۰۲۴ و ۲'۲۹۶ و علت این اشتباه اشاره کرده است (راشد، ۷-۳، جم: قربانی، فارسی‌نامه، جم).

غیاث‌الدین جمشید کاشانی (د ۸۳۲ق) زبردست‌ترین حساب‌دان اسلام و مدیر رصدخانهٔ سمرقند، زیج خاقانی را در تکمیل زیج ایلخانی نوشت و آلتی رصدی به نام طبق‌المناطق اختراع کرد. وی در دو رسالهٔ مهم خود، محیطیه، و وتر و جیب، به ترتیب عدد π را با دقتی که ۱۵۰ سال کسی نتوانست آن را بهتر کند، و نیز مقدار بسیار دقیقی برای سینوس یک درجه حساب کرد. کسرهای دهگانی را که نخستین بار اقلیدسی (ه م) بدانها اشاره کرده بود، در قیاس با کسرهای شصتگانی دوباره اختراع و رایج کرد. روشهای محاسباتی وی بسیار پیشرفته‌تر از زمان خودش بود و می‌توان آن را با روشی که مدتها بعد فرانسوا ویت پدید آورد، مقایسه کرد (دربارهٔ اهمیت آثار و اختراعات کاشانی، نک: کندی، «رسالهٔ کاشانی...»، ۹۸-۱۰۸، نیز دربارهٔ رسالهٔ شرح آلان رصد، نک: «لوح...»، ۵۹-۵۶، «طبق‌المناطق...»، XLI/180-183، 42-50، «رایانهٔ خسوف...»، 92-97، «رایانهٔ اسلامی...»، 13-50؛ تیچنر، 126-128؛ کندی و دبارنو، 219-227؛ قربانی، کاشانی‌نامه، ۳۰-۱، جم).

قاضی‌زادهٔ رومی (۷۶۶-۸۴۰ق) و چغمینی هر دو از همکاران کاشانی در رصدخانهٔ سمرقند بودند. قاضی‌زاده پس از مرگ کاشانی جانشین او شد. کتاب ملخص فی علم الهيئة چغمینی نیز رواج بسیار داشت (زوتر، «روزگار زندگی...»، ۴۴۰-۵۳۹؛ قربانی، همان، ۱۵۵-۱۵۹، زندگی‌نامه، ۲۱۹-۲۲۰، ۳۴۲-۳۴۴). پس از مرگ قاضی‌زاده، علی قوشچی (د ۸۷۹ق) به مدیریت رصدخانه رسید. الغ بیگ (ه م) شاهزادهٔ تیموری و حکمران سمرقند افزون بر تأسیس رصدخانه و مدرسهٔ سمرقند، خود ستاره‌شناسی بنام بود. زیج الغ بیگ حاصل کوششهای او و همکاران دانشمند اوست (همان، ۱۳۷-۱۴۰).

در قرن ۹ق ریاضی‌دانی چون خلیل بن ابراهیم و عبدالعلی بیرجندی آثاری پدید آوردند که البته بدیع نبودند (همان، ۲۳۷). آثار بهاء‌الدین عاملی شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۶ق) به ویژه خلاصهٔ الحساب و تشریح

1. «Al - Kāshī's Treatise...»
Century Lunar...»

2. «Al - Kāshī's Plate...»
5. «An Islamic Computer...»

3. «A Fifteenth Century Planetary...»
6. «Zur Frage über...»

4. «A Fifteenth
8. «New Light...»

تحقیقات فریدمان (ص 166-175) برای نخستین بار و بسی زودتر از ابن زهر انگل عامل بیماری جرب را شناسایی کرد (ابوالحسن طبری، گ ۲۴۴ الف - ۲۵۱ الف؛ ابن زهر، ۴۹-۵۰؛ سارتن، I/667, II/85, 233). ابن مندویه که در بیمارستان اصفهان مشغول به کار بود، به دعوت عضدالدوله به بیمارستان عضدی رفت (قفطی، ۴۳۸). اهوازی کناش مشهور کامل الصناعات یا کتاب الملکی را در اواخر سده ۴ ق نگاشت. این کتاب به لحاظ توازنی که میان بخش نظری و عملی آن موجود بود، نه تنها در میان پزشکان دوره اسلامی، بلکه از راه دور روایت لاتینی، در غرب نیز رواجی کم نظیر یافت و حتی قسطنطین افریقی آن را به دروغ به خود نسبت داد و اصطفا انطاکی (ه م) این انتحال را برملا کرد (ووستنفلد، 59؛ لکلر، I/381-388؛ براون، 109-110, 53-57؛ سارتن، I/677-678).

در سده های ۴ و ۵ ق باید از ابن سینا یاد کرد که یکی از بزرگترین پزشکان همه اعصار به شمار می رود. دائرة المعارف بزرگ طبی او، القانون فی الطب نه فقط در دنیای اسلام، که در اروپای لاتینی نیز تا ۶ سده به عنوان عالی ترین منبع پزشکی باقی ماند. این اثر حاوی شماری ملاحظات بدیع است، ولی مقبولیتش در نزد مردم به سبب نظم منطقی در عرضه مطالب است. این کتاب، الحاوی رازی، کامل الصناعات اهوازی و حتی آثار جالینوس را تحت الشعاع قرار داد. تمیز ذات الجنب^۱ و التهاب میان سینه^۲، خاصیت سرایت پذیری سل، انتشار بیماریها به وسیله آب و خاک، توصیف دقیق عوارض پوستی، بیماریها و انحرافات جنسی، بیماریهای عصبی، بسیاری موضوعات روانی و آسیب شناسی، ولو اینکه به طور کامل توصیف نشده، ولی با دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. در بخش ادویه مفردة این کتاب ۷۶۰ دارو مورد توجه قرار گرفته، و روشهای داروشناسی به اختصار بیان شده است. درباره مأخذ القانون ابن سینا به ندرت تحقیق شده است (قس: فلما، 148-154)، اما تردیدی نیست که ابن سینا بخش قابل توجهی از کتاب پنجم القانون را کلمه به کلمه از الکناش الصغیر ابن سربیون (نک: داک، ۲۳۳/۳-۲۴۴) نقل کرده، ولی به ندرت از او نام آورده است. به نظر می رسد که اسماعیل جرجانی (د ۵۳۱ ق) پزشک برجسته و پارسی نویس ایرانی، با آنکه نخستین کسی است که بدین مطلب پی برده، ولی بدان تصریح نکرده است؛ زیرا در موارد متعدد به مواضع مشابه این هر دو کتاب ارجاع داده است (برای تفصیل بیشتر در این باره، نک: داک، ۲۴۱/۳-۲۴۲).

در قرن ۵ ق کتاب الابنیه عن حقایق الادویه ابو منصور موفق هروی (ه م) که درباره داروهای مفرد نوشته شده، حاوی خلاصه ای کلی و ارزشمند از داروشناسی نظری است و ارزش ضمنی قابل توجهی از لحاظ اطلاعات شیمیایی نیز دارد. الابنیه بر خلاف تصور بسیاری از محققان (لکلر، I/361؛ براون، 92؛ سارتن، I/651, 675-679)، کهن ترین

جندی شاپوری در همین عصر کتاب قوی الادویه المفردة را نوشت (ابن ندیم، ۳۵۶) و ماسویه اهوازی از بزرگترین داروسازان جندی شاپور در این دوره در بغداد سخت فعال بود (قفطی، ۳۸۳-۳۸۴؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۷۷/۱). فرزند او یوحنا از پرآوازه ترین پزشکان جندی شاپور، و نویسنده و مترجمی برجسته بود. کتاب دغل العین او کهن ترین اثر چشم پزشکی عصر اسلامی به شمار می رود و روزگار درازی متن درسی دانشجویان بوده است. تحقیقات او درباره انحراف و بیماریهای چشم و نیز جنین شناسی حائز اهمیت است (پروفر، 217-168؛ وایسر، 9-22؛ ووستنفلد، 23؛ لکلر، I/105-111؛ براون، 37؛ نیز نک: ابن ابی اصیبعه، ۱۷۸/۱، ۱۸۰).

حنین بن اسحاق چیره دست ترین مترجم آثار پزشکی هم از پروردگان مکتب جندی شاپور است. کتاب عشر مقالات فی العین او هم از مهم ترین آثار طبی در نوع خود است (مایرهوف، «العشر»، جم، «پرتوی نو»، جم). فرزند او اسحاق بن حنین (ه م) هم از پزشکان نامدار عصر بود. در سده ۳ ق علی بن رین طبری کتاب فردوس الحکمه را نگاشت که علاوه بر پزشکی، شامل مطالب مهمی درباره تاریخ طبیعی، آثار علوی و جز آن است (ابن ندیم، ۲۹۶؛ ووستنفلد، 21؛ لکلر، I/290, 292-293؛ براون، 37-44). کتاب قراباذین شاپور بن سهل جندی شاپوری شامل ۲۲ مقاله مدتها در نوع خود بی نظیر بود و تأثیر بزرگی بر آثار بعدی برجای نهاد (ووستنفلد، 25؛ سارتن، I/608). احمد ابن طیب سرخسی (ه م) با آنکه پزشکی چیره دست بود، ولی از آثار او اطلاعی نداریم.

محمد بن زکریای رازی بزرگترین پزشک بالینی سراسر قرون وسطی، با الحاوی که دائرة المعارف بزرگ پزشکی است، به روزگاری دراز در پهنه طب بلامنازع، و مورد مراجعه و استناد بود. رساله الجدری و الحصیه (آبله و سرخک) او کهن ترین توصیف آبله، و شاهکاری در علم پزشکی به شمار می رود. وی در برخی آثار دیگرش نیز نوآوریهای جالب توجه داشته است (ابن ندیم، ۲۹۹-۳۰۲، ۳۵۸؛ ابن ابی اصیبعه، ۳۱۴/۱؛ ووستنفلد، 40-49؛ لکلر، I/337-354؛ براون، 44-53؛ کارادوو، «اندیشمندان...»، II/288, 176, 340؛ ویدمان، «درباره کیمیا...»، 126-128؛ قطایه، ۶۳-۶۶).

برجسته ترین پیرو مکتب رازی، اخوینی بخاری است که کتاب هدایة المعلمین وی کهن ترین کتاب فارسی در پزشکی به شمار می رود. این کتاب به سبب داشتن شمار بسیاری از اصطلاحات فارسی، حائز اهمیت است (نک: داک، ۲۴۱/۳). پزشک نامدار بعدی ابوماهر موسی مؤلف امراض العین، و ابن سبیر شیرازی چشم پزشک برجسته قرن ۴ ق است که ۳ پزشک پرآوازه ایرانی، ابوالحسن طبری، ابن مندویه اصفهانی و علی بن عباس مجوسی اهوازی (ه م م) هر سه از شاگردان او بودند. ابوالحسن طبری مؤلف المعالجات البقرطیه، بنابر

1. Les Penseurs...

2. «Zur Alchemie...»

3. Pleurisy

4. Mediastinitis

صفوی؛ محمد مؤمن تنکابنی مؤلف تحفه حکیم مؤمن یا تحفه المؤمنین (به سبب مشارکت فرزندش در تألیف)؛ و عقیلی خراسانی مؤلف مخزن الادویه که این دو اثر اخیر هنوز هم میان داروشناسان سنتی و کسانی که به طب کهن علاقه مندند، رایج و مورد مراجعه است.

دانشهای دیگر: در این بخش از مساهمه ایرانیان در علمی چون مهندسی، فیزیک، شیمی، آثار علوی و دیگر شاخه‌های طبیعیات به اجمال یاد می‌شود. بنابر گزارشهای تاریخی و آنچه از سنگ نوشته‌ها و تحقیقات باستان‌شناسی بر می‌آید، ایرانیان از کهن‌ترین اقوامی به شمار می‌روند که در ساخت برخی ابزارها و آلات جنگی و اموری مانند حفر قنات و ساخت ابنیه عظیم چیره‌دست بودند؛ چنانکه می‌دانیم مهندسی ایرانی به نام ارتاخه (ارتاخانیس^۲) حفر آبراهی در شبه جزیره آتوس را برای عبور ناوگان خشایارشا رهبری کرد (سارتن، 1/82, 95). استانس حکیم ایرانی که همراه خشایارشا به یونان رفت و سپس سرپرست معابد مصر شد، گویا در برخی فنون علمی دستی قوی داشته است که برخی گفته‌اند سحر از آثار او به میان یونانیان راه یافت (پاولی، IV/51-53). گفته‌اند شیمی‌دانی به نام جاماسب هم کتابی در آن فن نوشته، و به اردشیر بابکان تقدیم کرده بود (همان، IV/47, 59-60).

در دوره اسلامی نیز ایرانیان به تألیف و تحقیق در این رشته‌ها برخاستند و به ویژه در مکانیک و شیمی و استخراج آب سخت برجسته شدند. نوبخت، فزاری و طبری (عمر بن فرخان؟) و ماشاء الله یهودی ایرانی محاسبات هندسی ساخت بغداد را بر عهده داشتند (یعقوبی، ۲۳۸، ۲۴۱؛ قس: نالینو، ۱۶۱)؛ فارابی رساله‌ای با نام فی وجوب صناعة الكیمیا نوشت و درباره چگونگی فرایند «دیدن» نیز اظهار نظر کرد (ویدمان، «مقالاتی...»، 350-351، «درباره کیمیا»، 105-123، «تاریخ نظریه ابصار...»، 470-474). کتاب الحیل بنوموسی شاهکار مکانیک دوره اسلامی محسوب می‌شود. در این کتاب ساختمان و چگونگی کارکرد چند دستگاه خودکار آمده است (همو، «سازهای خودکار...»، 164-185؛ همو و هاووز، «جام شراب...»، 55-93، 268-291).

محمد بن زکریای رازی را که معلومات شیمیایی خود را در طب به کار برد، باید نیای استادان شیمی دانست. او تحقیقاتی درباره وزن مخصوص به وسیله تعادل مایعات انجام داد که خود آن را المیزان الطبیعی نامید. رسالات متعددی در شیمی به او منسوب است و یکی از آنها به نام سفر الاسرار که صحت انتسابش بدو مسلم نیست، حاوی فهرستی از ۲۵ ابزار شیمیایی است. وی برای طبقه‌بندی اجسام شیمیایی - کانی هم کوششهایی کرد (ابن ندیم، ۳۰۲-۲۹۹؛ ویدمان، «درباره کیمیا»، 126-128، «ابزارها...»، 234-252).

نیریزی کتابی درباره آثار علوی برای معتضد نوشت. شرح وی درباره برخی پدیده‌های جوی نشان از آگاهی او از علم نورشناسی دارد

متن فارسی پزشکی نیست. شواهد بسیاری در دست است که نشان می‌دهد وی در مواضع متعددی، از القانون ابن سینا بهره برده، ولی حتی یک بار از آن یاد نکرده است؛ همچنان دعوی وی درباره کامل بودن این کتاب، و تسلطش بر گیاهان هندی کاملاً بی‌اساس است (نک: کرامتی، «سخنی...»، جم).

ابوریحان بیرونی، اگرچه پزشک نبود، اما کتاب ارزشمند الصیدیه را درباره داروهای ساده نگاشت. این کتاب مانند دیگر آثار بیرونی، علاوه بر ارزش ذاتی خود، به لحاظ یاد کرد آراء دانشمندان متعدد، از نظر تاریخ علم نیز مهم است. بیرونی در این کتاب بیش از آنکه به خواص و ویژگیهای هر دارو توجه داشته باشد، به جنبه و آزه‌شناسی و نامهای مختلف هر دارو در زبانهای مختلف توجه داشته است. ابوروح محمد بن منصور جرجانی، مشهور به زرین دست در ۴۸۰ق/۱۰۸۸م به دستور ملک‌شاه، رساله مهمی به فارسی به نام نورالعیون در چشم‌پزشکی تألیف کرد. در این کتاب افزون بر آنکه خود حاوی مطالب بدیع و بی‌سابقه بسیاری است، از کتاب العشر مقالات حنین بن اسحاق نیز استفاده بسیار شده، تا آنجا که برخی وی را شارح کتاب حنین دانسته‌اند (مایرهوف، «العشر...»، 9؛ الگود، «طب...»، 57). اسماعیل جرجانی، مشهورترین پزشک ایرانی از سده ۶ ق بدین سو به شمار می‌رود. آثار پر ارزش او به فارسی همچون، ذخیره خوارزمشاهی و الاغراض الطیبه و خفی علائی مدتها متن درسی پزشکی به شمار می‌رفت.

برخی از پزشکان قابل ذکر در دوره‌های بعدی از این قرارند: نجیب‌الدین سمرقندی (م ۶۱۹ق در هرات) مؤلف الاسباب و العلامات. قطب‌الدین محمود شیرازی (م ۵) شاگرد نامدار خواجه نصیرالدین که ۱۰ سال در بیمارستان مظفری شیراز به طبابت مشغول بود، نجم‌الدین محمود بن الیاس شیرازی (د ۷۲۰ق) مؤلف الحاوی فی علم التداوی مشهور به حاوی صغیر. ابن کتبی (م ۵) نویسنده ما لا ینع الطیب جله. حاج زین‌العطار شیرازی، نویسنده کتاب فارسی اختیارات بدیعی درباره داروهای ساده و مرکب که گویا پس از مرگ او فرزندش یادداشتهایی با نام «ابن مؤلف» بدین کتاب افزود. مطالب خرافی یادداشتهای این شخص به مراتب بیش از خرافات اصل کتاب است. برهان‌الدین نفیس بن عوض کرمانی (م ۵) که در شرح خود بر الاسباب و العلامات (در ۸۲۸ق) نکاتی بسیار ارزشمند، به ویژه درباره چشم پزشکی بدان افزود. چغینی ریاضی‌دان، مؤلف کتاب بسیار مشهور و رایج قانونچه که تلخیصی است بسیار فشرده از قانون ابن سینا. محمد بن یوسف هروی مؤلف بحر الجواهر، و یوسف بن محمد مؤلف طب یوسفی (تألیف: ۹۱۷ق در هرات). آخرین پزشکان و داروشناسان قابل ذکر که گاه ابداعاتی نیز داشته‌اند، عبارتند از بهاء‌الدوله حسینی نوربخش، مؤلف کتاب خلاصه التجارب، در عصر

1. Safavid... 2. Artachais 3. «Beiträge...» 4. «Zur Geschichte der Lehre...» 5. «Über die Musikautomaten...» 6. «Über Trinkgefasse...» 7. «Über chemische...»

شکسته‌بندی و موارد استعمال آن در جراحی آمده است (سارتن، 1/649-650). مظفر اسفزاری چگالی سنج (= ترازوی ارشمیدس) بسیار دقیقی اختراع کرد که تا آن زمان بی‌نظیر بود. نظریات وی دربارهٔ آثار علوی بسیار جالب توجه است. وی نخستین کسی است که دربارهٔ ساختمان منظم بلورهای برف سخن رانده است (کرامتی، همان، ۲۴۲-۲۵۲؛ قربانی، ریاضی‌دانان، ۴۶۷-۴۶۹).

عبدالرحمان خازنی افزون بر نگارش آثار مهمی در نجوم و گاه‌شماری، فیزیک‌دان برجسته‌ای نیز بود. کتاب *میزان الحکمه* وی از مهم‌ترین آثار فیزیک سده‌های میانه به شمار می‌رود. وی مدتها پیش از راجر بیکن دریافته بود که وزن سیالی که درون یک ظرف می‌گنجد، با کاهش ارتفاع بیشتر می‌شود. او تحقیق جالبی دربارهٔ چگالی ویژه اجسام دارد (ویدمان، «مقالاتی»، 480، «سنجش»، 539-541، «نظر خازنی...»، 319، «مقدار مایع...»، 59-60؛ لورج، «کرة خودگردان...»، 287-303). شرف‌الدین مسعودی در دو کتاب فارسی آثار علوی، و جهان دانش که هر دو از کهن‌ترین متون علمی فارسی به شمار می‌روند، و عمر بن سهلان ساوی در *الرساله السنجریه* مطالب بسیاری دربارهٔ طبیعیات آورده‌اند (برای تحلیل این آراء، نک: کرامتی، همان، ۲۵۲-۲۷۵). فخر رازی نیز در *جامع‌العلوم* (جامع ستینی) دربارهٔ مکانیک و هیدرو استاتیک مطالب قابل توجهی آورده است (ویدمان، «شناخت...»، 394-398). رضوان بن محمد، مشهور به ابن ساعتی (م ه) کتابی در شرح چگونگی کار و نگهداری ساعتی که پدرش ساخته، و بر یکی از دروازه‌های دمشق نصب شده بود، نوشت که در کنار کتاب *جزری*، مهم‌ترین مأخذ دربارهٔ ساعت‌های دورهٔ اسلامی است (همو و هاووزر، «ساخت ساعت...»، بخش دوم).

نصیرالدین طوسی دربارهٔ رنگین کمان، بازتاب و شکست پرتوهای نور، تأثیر سردی و گرمی در رنگ چیزهای خشک و سخت و جز آن مطالب جالب توجهی بیان کرده است (ویدمان، «بازتاب...»، 38-44، «پیدایش...»، 86-91، نیز «مقدار مایع»، همانجا). شاگردش قطب‌الدین نیز در دو کتاب *التحفة الشاهیه* و *نهاية الادراک* دربارهٔ مسائل مختلف نورشناسی، مکانیک سماوی و اندازه‌گیری قطر زمین مطالبی حائز اهمیت دارد (همو، «معلومات...»، 187-193، «قطر زمین...»، 250-255، «دربارهٔ هیأت...»، 395-422). زکریای قزوینی نیز در دو کتاب *عجائب المخلوقات* و *آثار البلاد* مطالب مهمی دربارهٔ چگونگی «دیدن» (ابصار)، شیمی، گیاه‌شناسی، آثار علوی و سایر علوم طبیعی آورده است (نک: ویدمان، «مقالاتی»، 1043-1044، «گیاه‌شناسی...»، 299-306، «توصیف چشم...»، 67-73؛ کرامتی، همان، ۲۷۵-۲۸۳). کمال‌الدین فارسی در کتاب *تنقیح المناظر*، تئوریهای بسیار بدیعی ارائه

(کمال‌الدین، ۲۵۳/۲؛ کرامتی، «آثار...»، ۱۹۷). در کتاب *مفاتیح‌العلوم* کاتب خوارزمی نیز نکات جالبی دربارهٔ کیمیا آمده است (ویدمان، همان، 234-252). کتاب *انباط المياه الخفیة* کرجی یک شاهکار مهندسی، به ویژه در فن آبیاری است که در آن محاسبات دقیقی برای محاسبهٔ شیب زمین قنات و مسائل دیگر آمده است. ابن سینا در کتاب *فی‌الرد الکیماء* تبدیل عناصر به یکدیگر را محال دانسته است. نظرات وی در چگونگی «دیدن»، تأثیر سردی و گرمی بر دمای اجسام خشک و صلب، و چگونگی پدید آمدن رنگین کمان و برخی پدیده‌های آثار علوی قابل توجه است. وی در طبیعیات که گاه نظرات تئوراستوس را با نظرات ارسطو تلفیق می‌کرد (کرامتی، همان، ۲۲۸-۲۴۰؛ ویدمان، «مقالاتی»، همانجا، «تاریخ نظریهٔ ابصار»، 470-474، «پیدایش...»، 86-91، «تاریخ علم...»، 391-392، «دیدگاه ابن سینا...»، 239-241؛ هورتن، 533-544). ابوالحکم کانی هم شیمی‌دانی بود که رسالهٔ مهم خود *عین‌الصنعة و عون‌الصناعة* را در حدود سال ۴۲۵ ق دربارهٔ کیمیا نگاشت (دربارهٔ این رساله، نک: روسکا، 306-307؛ سارتن، 1/723).

ابوریحان بیرونی در رسالهٔ *افراد المقال* با استناد به چند آزمایش علمی برخی عقاید نادرست ارسطو دربارهٔ فیزیک را رد کرد (کرامتی، همان، ۱۹۸، ۲۴۱-۲۴۲). او چگالی نسبی ۱۸ سنگ و فلز قیمتی را با دقتی چشم‌گیر به دست آورد و خاطر نشان کرد که درهٔ سند احتمالاً در قدیم بستر دریا بوده، و تدریجاً بر اثر مواد رسوبی پر شده است. او دریافت که سرعت نوز در مقایسه با صوت بسیار زیاد است. ابوریحان همچنین به وسیلهٔ قانون تعادل مایعات در ظروف مرتبط، کار کرد چشمه‌های عادی و چاه‌های آرتزین را شرح داد. در کتاب *آثار الباقیه* نظریهٔ رایج تولد حشرات از فضولات مختلف را رد کرد و دربارهٔ اقسام مختلف عجیب الخلقه‌ها، از جمله آنچه امروزه بدن‌ها دوقلوهای سیامی می‌گویم، و نظم موجود در شمار گلبُرگ‌ها که هرگز ۷ یا ۸ عدد نمی‌شوند، به بحث پرداخت (ویدمان، «سنجش...»، 539-541، «چگالی سنج...»، 339-343، «رنگ‌های گوناگون...»، 25-30، «نظریهٔ تولد...»، 279-281، «نظام طبیعی...»، 113-116).

با توجه به مطالبی که ابومنصور موفق هروی داروشناس مشهور ایرانی در کتاب *داروشناسی الانبیه* (تألیف: ۴۴۷ ق) دربارهٔ شیمی آورده است، می‌توان وی را یکی از بزرگ‌ترین شیمی‌دانان مسلمان برشمرد. در این کتاب اطلاعات وسیعی دربارهٔ تهیه و خواص اجسام معدنی، تفاوت میان کربنات سدیم (نظرون) و کربنات پتاسیم (قلی)، زرنیخ، اکسید مس، اسید سیلیسیک، ائمد (سنگ سرمه)، خاصیت سمی ترکیبات مس و سرب، کیفیت موزدایی آهک، و ترکیب گچ

- | | | | |
|---|----------------------------------|-----------------------------|------------------------------|
| 1. «Über die Entstehung...» | 2. «Zur Geschichte der Alchemie» | 3. «Ibn Sinā's...» | 4. «Arabische...» |
| 5. «Über das al Bêrûnische...» | 6. «Über die Verschiedenen...» | 7. «Zur Lehre...» | 8. «Über Gesetzmässigkeiten» |
| 9. «Inhalt... Erdmittelpunkte nach Al-Khāzini...» | 10. «Inhalt... Erdmittelpunkt» | 11. «Al-Khāzini's...» | |
| 12. «Über die Kenntnisse...» | 13. «Über die Uhren...» | 14. «Über die Reflexion...» | 15. «Zu den optischen...» |
| 16. «Über die Dimensionen...» | 17. «Über die Gestalt...» | 18. «Aus der Botanik...» | 19. «Beschreibung...» |

برمکیان، رساله دکتری، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ سرگین، فزاد، «قضیه اکتشاف الآلة الرصدية عصاء یعقوب»، مجله تاریخ العلوم العربیة و الاسلامیة، فرانکفورت، ۱۹۸۵، ج ۲؛ صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشید نژاد اول، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ صبره، عبدالحمید، «ابن سینا و مصادر الهندسة من کتاب الشفاء»، مجله تاریخ العلوم العربیة، حلب، ۱۹۸۰، ج ۴ (۲)؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ صلیبا، جرج، «فلکی من دمشق یرد علی هیئة بطلمیوس»، مجله تاریخ العلوم العربیة، حلب، ۱۹۸۰، ج ۱ (۲)؛ طبری، تاریخ، علی ابن سلیمان هاشمی، علل الزیجات، ج تصویری از نسخه خطی کتابخانه بادلیان (نکته، علی بن سلیمان)؛ قربانی، ابوالقاسم، بوزجانی نامه، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ همو، تحقیقی در آثار ریاضی ابوریحان بیرونی، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ همو، ریاضی دانان ایرانی از خوارزمی تا ابن سینا، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ همو، زندگی نامه ریاضی دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ همو، فارسی نامه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ همو، کاشانی نامه، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ همو، نسوی نامه، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ قطایه، سلمان، «تعلیق علی رساله الرازی فی الزکام»، مجله تاریخ العلوم العربیة، حلب، ۱۹۷۷، ج ۱ (۱)؛ قفطی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش بولیوس لیبیرت، لایپزیگ، ۱۹۰۲ م؛ کرامتی، یونس، «آثار دانشمندان ایرانی درباره آثار علوی و تأثیر نظریات طبیعی دانان یونانی بر آنها»، تاریخ علم در اسلام و نقش دانشمندان ایرانی، به کوشش محمدعلی شعاعی و محسن حیدرینا، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ همو، «سخنی درباره منابع الادبیه عن حقایق الادبیه»، فرهنگ، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ س ۱۰، ۱۰ ش؛ همو، «ملاحظاتی در باب آراء نجومی ابوسعید سجزی و شرفالذین مسعودی»، نامه فرهنگستان، تهران، ۱۳۴۷-۱۳۴۸ ق؛ ج ۹؛ کمال‌الدین فارسی، حسن، تنقیح المناظر، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷-۱۳۴۸ ق؛ گردیزی، عبدالحمی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش شارل بلا، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ مقدسی، مطهر، البیضاء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۳ م؛ مقریزی، احمد، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ نالیو، کارلو آلفونسو، علم الفلك و تاریخه عند العرب فی قرون الوسطی، رم، ۱۹۱۱ م؛ نیززی، فضل، شرح کتاب اقلیدس فی الاصول (نکته: «اصول اقلیدس»)، یعقوبی، احمد، البیدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ نیز:

'Ali ibn Sulaymān al - Hāshimī, *The Book of Reasons Behind Astronomical Tables (Kitāb fi 'īlāl al - Zījāt)*, tr. F. Haddad & E.S. Kennedy, New York, 1981; Anboubā, A., «Construction de l'heptagone régulier par les Arabes au 4^e siècle de l'hégire», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(2); id., «Un Traité d'Abū Ja'far al-Khāzīn...», *ibid.*, 1979, vol. III(1); Apollonius, *Conics, Books V to VII, The Arabic Translation of the Lost Greek Original in the Version of the Banū Mūsā*, ed. G. J. Toomer, New York, 1990; Bausani, A., «Die Bewegungen der Erde...», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch - islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1984, vol. I; Berggren, J. L., «Al - Birūnī on Plane Maps of the Spheres», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1982, vol. VI; id., «A Coincidence of Pappos Book VIII with al-Birūnī's Tahdīd», *ibid.*, 1978, vol. II(1); id., «Al - Sijzi on the Transversal Figures», *ibid.*, 1981, vol. V; Browne, E. G., *Arabic Medicine*, Cambridge, 1921; Cantor, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Stuttgart, 1907; Carra de Vaux, L., *Almageste d'abu-l- Wefā*, JA, 1892, vol. XIX; id., *Les Penseurs de l'Islam*, Paris, 1921; Caussin de Perceval, J. J., «Le Livre de la grande table hakēmites», *Notices et extraits*, 1804, vol. VII; Davidian, M. L. and E. S. Kennedy, «Al - Qaynī on the Duration of Dawn and Twilight», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1961, vol. XX; Debarnot, M. T., «Introduction du triangle polaire par Abū Naṣr b. 'Irāq», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(1); *The Dinkard*, tr. Behramjee Sanjana, Bombay, 1900; Djafari Naini, A., *Geschichte der Zahlentheorie im Orient*, Braunschweig, 1982; Duhem, P., *Le Système du monde*, 1914-1916; Dunlop, D. M., *Arab Civilization to AD 1500*, London, 1971; Elgood, C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951; id., *Safavid Medical Practice*, London, 1970; *Euclidis Elementa, ex interpretatione al - Hadschschadschii cum commentariis al - Narizii*, Copenhagen, 1897; Fellmann, I., «Ist der Qānūn des Ibn Sina eine Plagiat des Kitāb al -

dade که توجه بسیاری از دانشمندان را به خود جلب کرده است (دریاره اهمیت این کتاب، نک: ویدمان، «تحریر...»، 337-345، «دیدن...»)، 565-576؛ بحث دریاره تنقیح المناظر، «نورشناسی...»، 161-177؛ نظر او دریاره رنگین کمان و رنگ هوا).

در سنگ‌شناسی و معدن‌شناسی بدون شک الجماهر فی معرفه الجواهر بیرونی برجسته‌ترین اثر معدن‌شناسی ایرانیان است. ابن سینا نیز در طبیعیات شفا فصلی را تحت عنوان «المعادن و الآثار العلویة» بدین موضوع اختصاص داده است. نصیرالدین طوسی نیز کتاب تنسیخ نامه ایلخانی را در همین موضوع نگاشته که مأخذ اصلی کتاب عرایس الجواهر و نقایس الاطیاب ابوالقاسم عبدالله کاشانی بوده است.

مأخذ: آل دارو، سیدعلی، «جهان دانش، منتهی علمی از قرن ششم هجری»، نامه فرهنگستان، ۱۳۷۵ ش، ج ۶؛ ابراهیم بن مراد، بحوث فی تاریخ الطب و الصيدیة عند العرب، بیروت، ۱۹۹۱ م؛ همو، المصطلح الاعجمی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن خلدون، المقدمة، بیروت، مؤسسة الاعلمی؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رسته، احمد، الاعلاق النقییة، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن زهر، عبدالملک، التیسیر فی المداوایة و التدریس، به کوشش میشل خوری، دمشق، ۱۲۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن فقیه، احمد، البیدان، به کوشش یوسف هادی، بیروت، ۱۹۹۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست، به کوشش فلورگل لایپزیگ، ۱۸۷۱-۱۸۷۲ م؛ ابن یونس، علی، زیج کبیر حاکمی (نکته، کوسن دویرسوال)؛ ابوالحسن طبری، احمد، المعالجات البقراتیة، ج تصویری، به کوشش فزاد سرگین، فرانکفورت، ۱۹۸۶ م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالعرفه؛ ابن نعیم اصفهانی، احمد، ذکر اخبار اصهبان، به کوشش س. ددرنگ، لیدن، ۱۹۳۲ م؛ اقبال آشتیانی، عباس، مجموعه مقالات، به کوشش محمد دیرسیاتی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ انبویا، عادل، «تسعیة الدائرة»، مجله تاریخ العلوم العربیة، حلب، ۱۹۷۷، ج ۱ (۲)؛ بنوموسی، تحریر المخروطات (نکته، ابولونوس)؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیة، به کوشش ادوارد زاخار، لایپزیگ، ۱۹۰۶ م؛ همو، استخراج الاوتار، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸ م؛ همو، استیعاب الوجوه الممكنة فی صیغة الاضطراب، نسخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار، شه (۱) ۷۰۶؛ همو، افراد المقال فی امر الظلال، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸ م؛ همو، تحدید نیایات الاماکن، به کوشش محمد بن تایت طننجی، آنکارا، ۱۹۶۲ م؛ همو، تحقیق مالهند، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۸ م؛ همو، «التحلیل و التفتیح للتعديل»، ضمن استخراج الاوتار (هه)؛ همو، تسطیح الصور و تطبیح الکور، ج تصویری، به کوشش برک گرن (نکته، برک گرن، «تسطیح»)، همو، تمهید المستقر لمعنی العمر، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸ م؛ همو، «حکایة آلة مسمی بسدس فخری»، به کوشش لوئیس شیخو، المشرق، بیروت، ۱۹۰۸، ج ۱۱؛ همو، القانون السعودی، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۴-۱۹۵۶ م؛ همو، مقالید علم الهیة، به کوشش ماری ترز دیارنو، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ تقی‌زاده، حسن، گاه‌شماری در ایران قدیم، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ تعالی مرغنی، حسین، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زوتیرگ، پاریس، ۱۹۰۰ م؛ جاحظ، عمرو، البیان و التنبیه، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ جهشیاری، محمد، الوزراء و الکتاب، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۹۳۸ م؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض، بیروت، دار مکیة الحیة؛ خطیب بغدادی، احمد، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق/۱۹۳۰ م؛ خیام، مقاله فی الجبر و المتعاقبات، به کوشش فرانتس ویکه، پاریس، ۱۸۵۱ م؛ داک، دیتوری، احمد، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ راشد، رشدی، «نصوص لتاریخ الاعداد المتعاقبات و حساب التوافقات»، مجله تاریخ العلوم العربیة، حلب، ۱۹۸۲ م، ج ۶؛ سجادی، صادق،

Hāwī von ar - Rāzi», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1984, vol. I; Friedman, R., «At - Tabari: Discoverer of the Aearus Scabiei», *Medical Life*, Philadelphia, 1938, vol. XLV, no. 6; Hauber, A., «Zur Verbreitung des Astronomen Šūfī», *Der Islam*, 1918, vol. VIII; Horten, M. and E. Wiedemann, «Avicennas Lehre vom Regenbogen nach seinem Werk *al-Schifa's*», *Meteorologische Zeitschrift*, vol. XXX (2); *Iranica*; Jamil Ali as - Saleh, «Solar and Lunar Distances and Apparent Velocities in the Astronomical Tables of Ḥabash al - Ḥāsib», *Al - Abḥāth*, 1970, vol. XXIII; Kennedy, E. S., «The Astronomical Tables of Ibn al - A'lam», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1977, vol. I(1); id., «Al - Birūni on Determining of the Meridians», *The Mathematics Teacher*, 1963, vol. LVI; id., «Birūni's Graphical Determination of the Local Meridian», *Scripta Mathematica*, 1959, vol. XXIV; id., «Al - Birūni's Maqālid 'Im al - Hay'as», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1971, vol. XXX; id., «Al-Birūni's Mas'ūdic Canons», *Al-Abḥāth*, 1971, vol. XXIV; id., «A Fifteenth Century Lunar Eclipse Computer», *Scripta Mathematica*, 1951, vol. XVII; id., «A Fifteenth Century Planetary Computer: Al - Kānī's Tabaq al - Manāteq», *Isis*, shPhiladelphia, vol. XLI, 1950, vol. XLIII, 1953; id., «An Islamic Computer for Planetary Latitudes», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1951, vol. LXXI; id., «Al - Kāshī's Plate of Conjunctions», *Isis*, Philadelphia, 1947, vol. XXXVIII; id., «Al - Kāshī's Treatise on Astronomical Observational Instruments», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1961, vol. XX; id., «Al - Khwārizmī on the Jewish Calendar», *Scripta Mathematica*, 1964, vol. XXVII; id., «Late Medieval Planetary Theory», *Isis*, Philadelphia, 1966, vol. LVII; id., «The Lunar Visibility Theory of Ya'qūb ibn Tāriq», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1968, vol. XXVII; id., «The Motivation of al - Birūni's Second Order Interpolation Scheme», *Proceedings of the First International Symposium for the History of Science*, Aleppo, 1978; id., «The Sasanian Astronomical Handbook Zij - i Shāh...», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1958, vol. LXXVIII; id., «A Survey of Islamic Astronomical Tables», *Transactions of the American Philosophical Society*, 1956, vol. XLVI(2); id. and M. T. Debarnot, «Al - Kāshī's Impractical Method of Determining the Solar Altitudes», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1979, vol. III(2); id. and W. Ukashah, «Al - Khwārizmī's Planetary Latitude Tables», *Centaurus*, 1969, vol. XIV; id. and B. L. van der Waerden, «The World - Year of the Persians», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1963, vol. LXXXIII; Kunitzsch, P., «The Astronomer Abu'l-Ḥusayn al-Šūfī and His Book on the Constellations», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1986, vol. III; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876; Lorch, R., «Abū Ja'far al - Khāzīn on Isoperimetry and the Archimedeian Tradition», *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Frankfurt, 1986, vol. III; id., «Al - Khāzīnī's Sphere That Rotates by Itself», «The Qibla - Table Attributed to Al - Khāzīnī», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1980, vol. IV(2); MacKenzie, D. N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971; Meyerhof, M., *The Book of the Ten Treatises ascribed to Ḥunain Ibn Ishāq*, Cairo, 1928; id., «New Light on Ḥunain Ibn Ishāq and His Period», *Isis*, Philadelphia, 1928, vol. VIII; id., «On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1937, vol. XI; Muller, A., «Arabische Quellen zur Geschichte der indischen Medizin», *ZDMG*, 1880, vol. XXXIV; Pauly; Pingree, D., «The Fragments of the Works of Al-Fazāri», *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1970, vol. XXIX; id., «The Fragments of the Works of Ya'qūb Ibn Tāriq», *ibid*, 1968, vol. XXVII; id., «Greek Influence on Islamic Astronomy», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1973, vol. XCIII; id., «Liber Universus of 'Umar Ibn al - Farrukhān al - Tabarī», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1977, vol. I(1); id., «The Persian Observation of the Solar Apogee in ca AD 450», *ibid*, 1965, vol. XXIV; Pruefer, C. and M. Meyerhof, «Die Augenheilkunde des Juhannā ibn Māsawāih», *Der Islam*, 1916, vol. VI; Rashed, R., «Un Problème arithmético-géométrique de Sharaf al - Din al - Tūsī», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1978, vol. II(2); Richter - Bernburg, L., «Al - Birūni's Maqāla fi Taṣṭīh al - Šuwar wa Tabīkh al - Kuwar...», *ibid*, 1982, vol. VI; Ruska, J., «Die Alchemie des Abu'l - Ḥakam al - Kūfī», *Der Islam*, 1935, vol. XXII; Sajjadi, Š., «Bimārestāns», *Iranica*, 1990, vol. IV; Salam, H. and E. S. Kennedy, «Solar and Lunar Tables in Early

Islamic Astronomy», *Journal of the American Oriental Society*, New Haven, 1967, vol. LXXXVII; Saliba, G., «The Original Source of Qūṭb al - Din Shīrāzī's Planetary Models», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1979, vol. III(1); Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927-1948; Schoy, C., «Abhandlung über die Zeichnung der Mittaglinie...», *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 1922; id., «Abhandlung von al Faḍl b. Ḥātim an - Nairizi: Über die Richtung der Qibla», *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Math - Phys. Klasse*, 1922; id., «Beiträge zur arabischen Trigonometrie», *Isis*, Philadelphia, 1923, vol. V; id., «Die Bestimmung der geographischen Breite eines Ortes... nach dem arabischen Text der Hākimitischen Tafeln des Ibn Yūnus», *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 1922; id., «Drei planimetrische Aufgaben des arabischen Mathematikers Abu - I - Jūda», *Isis*, Philadelphia, 1925, vol. VII (5-8); id., «Graeco - arabischen Studien...», *ibid*, 1926, vol. XIII; Sédillot, L.A., «Découverte de la variation par Aboul - Wefā, JA, 1835, vol. XVI; Sidiqi, M. Z., «An Early Arabian Author, on the Indian System of Medicine», *The Calcutta Review*, 1931, vol. XLI; Steinschneider, M., *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhundert*, Graz, 1956; Suter, H., «Die Abhandlungen Thābit b. Kurras und Abū Saḥl el-Kūhīs über die Ausmessung der Paraboloiden», *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Societät in Erlangen*, Erlangen, 1916-1917, vols. XLVIII-XLIX; id., «Das Buch der geometrischen Konstruktionen des Abu'l - Wefā», *Abhandlungen zur Geschichte der Naturwissenschaften... Erlangen*, 1922, vol. IV; id., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, 1900; id., «Nachträge und berichtigungen zu: *Die Mathematiker...*», *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften*, Leipzig, 1902, vol. XIV; id., «Nochmals der Jakobsstab», *Bibliotheca Mathematica*, 1896, vol. X; id., «Über das Rechenbuch des Ali ben Ahmed el - Nasawī», *ibid*, 1906, vol. VII; id., «Über die Geometrie der Söhne des Mūsā», *ibid*, 1902, vol. III; id., «Über die im *Liber augmenti et diminutionis* vorkommenden Autoren», *ibid*, 1902, vol. III; id., «Der Verfasser des Buches *Gründe der Tafeln des Chawārezmī*», *ibid*, 1903, vol. IV; id., «Zur Frage des von Nairizi zitierten Mathematikers Diachsimus», *ibid*, 1907, vol. VII; id., «Zur Frage über die Lebenszeit des Verfassers des *Mulhaḥḥas fi 'l-hei'as*», *ZDMG*, 1899, vol. LIII; id., «Zur Geschichte des Jakobsstabes», *Bibliotheca Mathematica*, 1895, vol. IX; Taqizadeh, H., «Various Eras and Calendars Used in the Countries of Islam», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. IX, 1937-1939, vol. X, 1939-1942; Tichenor, M. J., «Late Medieval Tow - Argument Tables for Planetary Longitudes», *Journal of Near - Eastern Studies*, Chicago, 1967, vol. XXVI; Weisser, U., «The Embryology of Yuhannā ibn Māsawāih», *Journal for the History of Arabic Science*, Aleppo, 1980, vol. IV(1); Wiedemann, E., «Arabische spezifische Gewichtsbestimmungen», *Annalen der Physik*, 1883, vol. XX; id., «Aus der Botanik des muslimischen Volkes», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1912, vol. III; id., «Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften bei den Arabern», *Poggendorfs Annalen der Physik*, vol. I, 1877, vol. XVII, 1882; id., «Beschreibung des Auges nach Al - Qazwinī», *Eder, Jahrbuch der Photographie*, 1912, vol. XXVI; id., «Ibn Sīnā's Anschauung vom Sehvorgang», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1913, vol. IV; id., «Inhalt eines Gefäßes in verschiedenen Abständen vom Erdmittelpunkt», *Zeitschrift für Physik*, 1922, vol. XIII; id., «Inhalt eines Gefäßes in verschiedenen Abständen vom Erdmittelpunkte nach Al - Khāzīnī und Roger Bacon», *Annalen der Physik*, 1890, vol. XXXIX; id., «Über chemische Apparate bei den Arabern», *Beiträge aus der Geschichte der Chemie, dem Gedächtnis von George W. A. Kahlbaum*, ed. P. Diergart, Leipzig / Wien, 1909; id., «Über das al - Bērūnische Gefäß zur spezifischen Gewichtsbestimmung», *Verhandlungen der Deutschen Physikalischen Gesellschaft*, 1907; id., «Über das Sehen durch eine Kugel bei den Arabern», *Annalen der Physik*, 1890, vol. XXXIX; id., «Über den Sextant des al Chogendi», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1910, vol. II; id., «Über die Darlegung der Abhandlung über das Licht von Ibn al Hāitams», *Annalen der Physik*, 1883, vol. XX; id., «Über die Dimensionen der Erde nach muslimischen Gelehrten», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1912, vol. III; id., «Über die Entstehung der Farben nach Nasir al Din al Tūsī», *Eder, Jahrbuch der Photographie*, 1908, vol. XXII; id., «Über die Gestalt, Lage und Bewegung der Erde...», *Archiv*

(۱۶۱۷/۲). گفتنی است که تاریخ‌نگاران ایرانی از دوره صفوی به این سو، گه‌گاه طایفه را به جای ایل، برای معرفی جماعات کوچنده به کار برده‌اند (نک: اسکندریک، ۱۳۸-۱۴۱؛ محمدکاظم، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۴۵). برخی از مردم‌شناسان ایران برای تمایز میان جامعه ایل و جامعه‌های دیگر، ملاکها و ضابطه‌هایی را پیشنهاد کرده‌اند، از آن جمله‌اند: وجود ساختار ایل، یعنی رده‌بندی تیره و طایفه و جز آن در ایل؛ باور اعضای ایل به تعلقشان به یکی از رده‌های این ساختار؛ و داشتن سرزمین مشترک با محدوده معین (افشار نادری و دیگران، دوازده).

دیگار مردم‌شناس فرانسوی، این ضابطه‌ها را ملاک تشخیص جامعه ایل دانسته است: ۱. نظام خویشاوندی منسجم و نیرومندی که مسائل و معضلات ایل بر اساس قوانین برآمده از آن نظام، در درون ایل حل و فصل می‌شود؛ ۲. سازمان اجتماعی و اداری هرمی شکل شاخه‌ای مبتنی بر نظام خویشاوندی؛ ۳. شیوه معیشتی ویژه‌ای که بیشتر بر نگاهداری و پرورش دام استوار است (زراعت در جامعه ایل در درجه دوم اهمیت قرار دارد و تولید صنایع دستی از نوع ریسندگی و بافندگی اشتغال جنبی مردم ایل است)؛ ۴. شیوه زیست خاصی که به شکل کوچندگی و نیمه کوچندگی آشکار می‌گردد (ص ۱۱-۱۶). برخی هم کوچندگی فصلی و تحرک از منزلی به منزلی دیگر در قلمروی معین، و معاش مبتنی بر دام‌پروری را از شاخصه‌های مهم در شناخت جامعه ایل می‌دانند و برای آن دسته از ایلها که زمانی کوچنده بودند و سپس یکجانشین شدند، و ضمن وحدت ایل خود، از دامداری به کشاورزی روی آوردند، اصطلاح ایل به کار می‌برند (نک: شیل، ۳۱۷).

ایل را واحدی سیاسی-اجتماعی، مرکب از شماری طایفه، متشکل از چند واحد پدرتبار نیز گفته‌اند (امان‌اللهی، «نظام...»، ۱۱۱). برخی هم ایل را که مبانی آن در زندگی عشایری و سازمان اجتماعی قبیله نهفته است، پدیدآورنده ساخت ویژه‌ای از قدرت دانسته، بعد سیاسی جامعه عشایری (جامعه کوچنده شبان)، و تحقق اتحادهای سیاسی قبایل و طوایف عشایری را در سازمانی خاص به نام سازمان ایل یاد کرده‌اند (برهام، باقر، ۲۷۶). ایل را به مفهوم یک واحد مستقل اجتماعی-فرهنگی نیز تعریف کرده‌اند که سازمان اجتماعی آن قبیله‌ای، روش زیست آن کوچ‌نشینی (کامل یا نیمه)، و شیوه معیشت آن بیشتر دامداری است. ساختار اجتماعی ایل به منزله قبیله را، نظام عشیره‌ای مبتنی بر اتحاد چند عشیره شکل می‌دهد. هر عشیره از جماعتی ترکیب شده است که افراد آن بر اساس پیوندهای خونی، متحد شده، و یک واحد مستقل همبسته را به وجود آورده‌اند (شهبازی، ۲۱، ۲۳).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که ساختار اجتماعی و سیاسی، مهم‌ترین عامل هویت‌دهنده به جامعه ایل است. ایل ممکن است جامعه‌ای عشایری، یا جامعه‌ای ده‌نشین و کشاورز باشد که در صورت اخیر، گله‌هایش را چوپانان به چرا ببرند. از این رو، جامعه‌های کوچ‌نشین شبان و جامعه‌های یکجانشین کشاورز تا زمانی که سازمان

für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, 1912, vol. III; id, «Über die Kenntnisse der Muslime auf dem Gebiete der Mechanik und Hydrostatik», *ibid*, 1910, vol. II; id, «Über die Musikautomaten bei den Arabern», *Centenario della nascita di M. Amari*, 1910, vol. II; id, «Über die Reflexion und Umbiegung des Lichtes von Nasir al Din al Tusî, Eder, *Jahrbuch der Photographie*, 1907, vol. XXI; id, «Über die Verschiedenen bei der Mondfinsternis auftretenden Farben», *ibid*, 1914, vol. XXVIII; id, «Über ein von Ibn Sînâ (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument», *Zeitschrift für Instrumentenkunde*, 1925, vol. XLV; id, «Über Gesetzmässigkeiten bei Pflanzen nach al-Bîrûnî», *Biologisches Zentralblatt*, 1920, vol. XL; id, «Zu den Anschauungen der Araber über die Bewegung der Erde», *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften*, 1912, vol. II; id, «Zu den optischen Kenntnissen von Qutb Al Dîn Al Shîrâzî», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1912, vol. III; id, «Zur Alchemie bei den Arabern», *Journal für praktische Chemie*, 1907, vol. LXXXVI; id, «Zur Geschichte Abû'l Wefâ's», *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, 1879, vol. XXIV; id, «Zur Geschichte der Alchemie», *Journal für praktische Chemie*, 1912, vol. CXCIII; id, «Zur Geschichte der Lehre vom Sehen», *Annalen der Physik*, 1890, vol. XXXIX; id, «Zur Lehre von der Generatio spontanea», *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, 1916, vol. XV; id, «Zur Optik von Kamâl Al Dîn», *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*, 1910, vol. II; id and F. Hauser, «Über die Uhren der islamischen Kultur», *Nova acta. Abhandlungen der kaiserlich Leopoldinisch - Carolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher*, 1915, vol. C(5); id and F. Hauser, «Über Trinkgefässe... nach al - Ġazari und den Benû Mûsâ», *Der Islam*, 1918, vol. VIII; id and Th. W. Juynboll, «Avicennas Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument», *Acta Orientalia*, 1926, vol. XI (5); Woepeke, F., *L'Algèbre d'Omar Alkha'yâmî*, Paris, 1851; id, «Analyse et extrait d'un recueil de constructions géométriques par Aboûl Wafâ», *JA*, 1855, vol. V; id, *Extrait du Fakhri*, Paris, 1853; id, «Notice sur un manuscrit arabe d'un traité d'algèbre par 'Omar Alkha'yâmî», *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, 1850, vol. XL; id, «La Propagation des chiffres indiens», *JA*, 1893, vol. I; id, «Sur une mesure de la circonférence du cercle, due aux astronomes arabes et fondée sur un calcul d'Aboûl Wafâ», *ibid*, 1860, vol. XV; id, «Traduction d'un fragment anonyme sur la formation des triangles rectangles en nombres entiers...», *Atti dell'Accademia Pontificia de Nuovi Lincei*, 1858-1859, vol. XII; id, «Trois traités arabes sur le compas parfaite», *Notice et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques*, 1874, vol. XXII; Wüstenfeld, F., *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Göttingen, 1840.

XIV. جامعه ایل
یونس کرامتی

مقدمه: در گذشته، میان دو اصطلاح ایل و عشایر تمایزی قائل نبودند و این دو را مترادف با یکدیگر و برای معرفی گروهی از مردم کوچنده شبانکاره چادرنشین به کار می‌بردند؛ اما امروزه در مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی، ایل و عشایر، به دو مفهوم متفاوت به کار می‌روند.

در برخی از متنهای تاریخی ایران، ایل به مفهوم جامعه اسکان نیافته و چادرنشین، شناسانده شده است (نک: شیرازی، ۱۲۱). فسایبی دو اصطلاح ایل و طایفه را از یکدیگر متمایز می‌کند و ایل را به مردمی که در تمام سال در بیابانها، در چادرهای سیاه زندگانی می‌کنند و از گرمسیرات به سردسیرات جابه‌جا می‌شوند، اطلاق می‌کند، و طایفه را برای مردمی که کوچ نمی‌کنند و از تیره‌های ایلات نیستند و در سیاه چادر یا در دهات زندگی می‌کنند، به کار می‌برد (۱۶۱۶، ۱۵۸۵/۲). اما هم‌و در جایی دیگر برعکس، برخی از گروههای کوچنده مانند «بهاء‌الدینی» در ناحیه صیمکان، و «سادات میرسالار» در ناحیه بهیمی کهگیلویه را که کوچ و بیلاق و قشلاق می‌کنند، طایفه می‌نامد

است (نک: EI²، ذیل ایلات).

طبقه‌بندی دیگری نیز از ایلات برحسب اقوام و بر اساس وضع کنونی آنها صورت گرفته، و از خاستگاه تاریخی آنها که مخزن طبقه‌بندی مورد نظر بوده، صرف نظر شده است (فیروزان، ۱۹).

ایلات را همچنین بر مبنای زبان رایج میان آنها به ۶ گروه قومی ترکمنها، ترکها، کردها، لرها، عربها و بلوچها تقسیم کرده‌اند و ایلات و عشایر وابسته به هر یک از این گروه‌های قومی - زبانی را در حوزه‌های جغرافیایی مختلف سرزمین ایران نام برده‌اند؛ نیز ایلات را بر پایه پیشینه تاریخی و پاره‌ای ویژگی‌های قومی - زبانی و فرهنگی - اجتماعی در ۵ گروه بزرگ آورده‌اند: ۱. ایلات کرد و لر که سابقه تاریخی آنها همزمان با مهاجرت آریایی‌ها به ایران است؛ ۲. ایلات ترک، با پیشینه تاریخی کهن، مانند ایلات قشقایی، شاهسون و افشار؛ ۳. ایلات و طوایف بلوچ و سیستانی؛ ۴. ترکمنها؛ ۵. عشایر عرب زبان و چند گروه فارسی یا ترک زبان پراکنده در کرمان، خراسان و ایران مرکزی (طیبی، ۳۱۴-۳۱۵).

کمیسیون ملی یونسکو در ایران، صورت پراکندگی جغرافیایی ایله‌ها و طایفه‌های ایران را برحسب استان در جدول‌هایی در کتاب *ایران شهر آورده* است. در این جدول‌ها در برابر نام هر ایل، نام طایفه‌های آن، کیفیت زندگی، محل ییلاق و قشلاق، وضع گله‌داری، صنایع، و اعتقادات مردم آنها آمده است (نک: ۱۱۶/۱ بی). مرکز آمار ایران نیز صورتی از ایله‌های کوچنده (عشایر) و طایفه‌های مستقل کوچنده ایران در ۱۳۷۷ش را برحسب توزیع جغرافیایی آنها در استانهای مختلف کشور با ذکر نام هر ایل و طایفه و محل ییلاق و قشلاق و شمار خانوار و جمعیت آنها به دست داده است (نک: سرشماری...، ۱۲-۵۸).

طبقه‌بندی ایلات و عشایر بر بنیاد ویژگی‌های قومی و زبانی را نمی‌توان یک طبقه‌بندی دقیق علمی در مطالعات مردم‌شناسی دانست، زیرا ایله‌ها و طایفه‌هایی هستند که هر یک از گروه‌ها و دودمان‌های قومی - زبانی گوناگون آنها با هم آمیخته، و یک ایل یا طایفه را، با سازمان اجتماعی و سیاسی واحدی تشکیل داده‌اند. نمونه بارز این دسته از ایله‌ها، ایل بزرگ قشقایی است. اگرچه منشأ قومی گروه‌های اصلی تشکیل دهنده این ایل، به اقوام ترک زبان مهاجر به ایران باز می‌گردد، اما در ایران (در منطقه فارس) با گروه‌های دیگری از اقوام غیر ترک زبان درآمیختند و سازمان ایلی قشقایی را پدید آوردند (نک: پرهام، سیروس، ۲۵۵-۲۶۰).

وجه دیگر طبقه‌بندی که شیوه‌ای تازه در طبقه‌بندی جامعه‌های ایلی و عشایری در پژوهش‌های قوم‌نگاری است، طبقه‌بندی بر اساس همبستگی یا ساختار اجتماعی - سیاسی ایلات است. بنابراین طبقه بندی، یک دسته اتحاد‌های ایلی یا بزرگ ایله‌هایی بودند که ساختاری متمرکز و پر قدرت داشتند و دودمان‌های متعلق به سران، آنها را رهبری می‌کردند. قدیم‌ترین این دسته ایله‌ها، آق قویونلو و قره‌قویونلو در سده ۹ق، سپس قزلباش و نیز ایله‌های بزرگ دیگری بودند که از سده ۱۰ تا ۱۲ق

اجتماعی - سیاسی ایلی خود را حفظ کرده باشند، ایل به شمار می‌روند. طبقه‌بندی ایله‌ها: جامعه‌های ایلی ایران از قوم‌های گوناگون، با فرهنگها و زبانهای متفاوت برآمده، و در سازمانهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی منسجمی سامان یافته‌اند. هر یک از جامعه‌های ایلی دارای ویژگی‌های قومی و فرهنگی و زبانی مخصوص به خود است. در اسناد تاریخی و رسمی، و در برخی از نوشته‌های تحقیقی و قوم‌نگاریهای اخیر، گروه‌های ایلی - عشایری ایران بر مبنای خاستگاه قومی - زبانی طبقه‌بندی شده‌اند. مستوفی قدیم‌ترین طبقه‌بندی از ایلات را در دوره صفوی در فهرستی از آمار مالی و نظامی ایران در ۱۱۲۸ق/۱۷۱۶م به دست داده است. بنابراین طبقه‌بندی، ایلات به دو گروه بزرگ ایرانی و غیرایرانی تقسیم شده، و فهرست ایلات و طایفه‌های وابسته به هر یک از این دو گروه، بنابر توزیع جغرافیایی آنها، نام برده شده است. وی گروه ایلات «ایرانی الاصل» را که با طایفه‌های دیگر نیامیخته بودند، در ۶ فرقه یا طایفه «صحرائین» طبقه‌بندی کرده، و نوشته است که این گروه در کوهها، و بزرگانسان گاه در شهرها زندگی می‌کنند. این ۶ فرقه اینهاست: ۱. لرها که ۱۱۸ جماعتند و در ۴ طایفه بزرگ فیلی، لک و زند، بختیاری و ممیسنی (ممسنی) با یکدیگر در آمیخته‌اند؛ ۲. گروس، کلهر و مکرری؛ ۳. کردهای خراسان که طوایف بزرگ زعفرانلو، سعدانلو، کوانلو (ظاهراً کوانلو) و دوانلو را در بر می‌گیرد؛ ۴. جلاایر خراسان؛ ۵. قرانی؛ ۶. جلائی. همو گروه «ایلات بیرونی» یا غیرایرانی را که از سرزمینهای دیگر به ایران آمده بودند، به دو فرقه عرب و ترک تقسیم کرده است: ترکها را ۶ طایفه نوشته است: ۱. افشار (شاملو، قرخلو و سروانلو)، بیات و دُنبلی؛ ۲. قاجار و قجر؛ ۳. شقاقی؛ ۴. زنگنه؛ ۵. قراگوزلو؛ ۶. شاه‌سیون (شاهسون). فرقه عرب را هم به ۶ طایفه جَعَب (کعب)، عرب حویضه (حویزه، هویزه)، عرب فارس، عرب میش مست خراسان، عرب زنگویی و عرب عمری تقسیم کرده است (ص ۴۰۶-۴۱۵).

ماری شیل ایله‌های ایران را در ۳ گروه نژادی ترک، لک و عرب جای می‌دهد. ایله‌های ترک را از بازماندگان مهاجمان قبایل ترک ترکستان، لکها را از گروه‌های هم‌تبار ایرانی اصیل، و عرب‌های کرانه‌های خلیج فارس را از نسل اعراب ساکن در سواحل مقابل خلیج، و ایله‌های عرب پراکنده در ایران را منشعب از مهاجمان و فاتحان عرب دانسته است. وی لرها و بختیارها را از لکها، و کردها را هم از اعضای خانواده ایرانی، و وابسته به لکها، و هر دو را از نژاد فرس قدیم می‌داند. همو فهرستی از ایلات و عشایر ایران برحسب پراکندگی جغرافیایی آنها با ذکر خاستگاه‌های قومی و زبانی، و شمار چادر یا خانوار آنها به دست می‌دهد (ص 394, 396-402).

لمتن ایله‌های کوچنده و نیمه کوچنده ایران در دوره اسلامی را در ۳ گروه بزرگ عرب، ترکمن و ترک، و ایله‌هایی که عرب و ترک نیستند، رده‌بندی کرده، و ایله‌های وابسته به قوم‌های کرد، لر، بلوچ و جیل (گیل) را که از پیش از حمله اعراب در ایران می‌زیسته‌اند، از گروه سوم دانسته

توشه و اسباب خانه خود را بارستوران می‌کنند و منزل به منزل، راه دور و دراز دشت و صحرا را برای به دست آوردن آب و مرتع گله‌هایشان می‌پیمایند. کوچندگان چادر نشین، اقتصادی یک پایه و مبتنی بر شبانی دارند.

کوچندگی و چادر نشینی محض و کامل در ایران پیشینه دراز دارد. اکنون هم، شماری ایل و طایفه در ایران زندگی کوچ نشینی و شبانی دارند و در سیاه چادر به سر می‌برند و اقامتگاه دائم و ثابتی در بیلاق و قشلاق ندارند (نک: فیروزان، ۷-۸؛ بلوکباشی، «ایل»، ۲۷۲).

ایلهای کوچنده فصلی، کوچ تابستانه و زمستانه دارند (نک: فسایی، ۱۵۷۳/۲). این ایلهای در بهار بار و بنه می‌بندند و با گله‌هایشان به بیلاق یا سردسیر می‌روند و بخشی از بهار و تمام تابستان را در بیلاق می‌گذرانند. در پاییز، از بیلاق به قشلاق یا گرمسیر باز می‌گردند و بخشی از پاییز و زمستان را در قشلاق به سر می‌برند. برخی از این ایلات، در قشلاق و بیلاق خانه‌های خشت و گلی یا سنگی دارند. بخشی دیگر، به خصوص در بیلاق، در سیاه چادر می‌زیند. همه اعضای ایل در «ایل راه» یا «روال» (راه کوچ) و در منزلگاههای میان بیلاق و قشلاق در چادر زندگی می‌کنند.

اقتصاد ایلهای و طایفه‌های کوچنده فصلی اساساً مبتنی بر اقتصاد گله‌داری آمیخته با اقتصاد کم رنگ و ضعیف کشاورزی است. گروه بزرگی از طایفه‌ها و تیره‌های ایلات ایران، مانند ایلهای بختیاری در خوزستان و چهار محال، قشقایی در فارس، و ایلسون (شاهسون) در آذربایجان، به شیوه کوچ نشینی فصلی زندگی می‌گذرانند (نک: فیروزان، ۸-۹؛ بلوکباشی، همانجا). ایل باصری، از ایلات خمسه فارس نیز تا دهه ۱۳۳۰ش، تماماً کوچ فصلی داشتند و در چادر زندگی می‌کردند و در جلگه‌های خشک و کوه‌های جنوب، شرق و شمال شیراز در استان فارس کوچ می‌کردند (بارث، ۱؛ برای اطلاع از فهرست ایلهای و طایفه‌های کوچنده کنونی ایران، نک: سرشماری، ۱۲-۵۸).

ایلهای اسکان یافته، زندگی کوچ روی و چادر نشینی را رها کرده، و با حفظ ساختار اجتماعی - سیاسی سنتی خود در خانه‌های خشت و گلی روستاها ساکن، یا به اصطلاح «تخته قاپو» شده‌اند. اقتصاد این گروه از جامعه‌های ایلی در درجه اول بر پایه تولید کشاورزی، و سپس دام پروری است. دامداران ایل معمولاً گله‌های خود را به چوپانان ایل می‌سپارند تا به مراتع متعلق به تیره و طایفه و روستاهای محل اقامت آنها، یا کوهستانهای پیرامون دهات ببرند و بچرانند (فیروزان، ۹-۱۰). ایل اینالو (اینالو) و بهارلو از ایلهای ترک اتحاد خمسه فارس، نمونه‌ای از ایلات کاملاً اسکان یافته‌ده‌نشینند. اینالوها از ۱۲۹۳ در صحرای قره بلاغ فسا سکنی گزیدند و از آن پس، در هیچ یک از فصول، از صحرا بیرون نرفتند و به کشت و زرع پرداختند (فسایی، ۱۵۷۶/۲؛ نیز نک: ه. د. اینالو، نیز ایلات خمسه).

دودمانهایی را بنیاد نهادند که با حکمرانان وقت مبارزه می‌کردند. اتحادهای ایلی بختیاری و قشقایی، نمونه‌های دیگری از این دسته گروه‌های ایلی در سده‌های ۱۳ و ۱۴ بودند (تایر، «کوچندگان...»، ۱۱-۱۲). سران این ایلهای، صاحب قدرت و ثروت از جمله دام، زمین کشاورزی و خانه‌هایی در شهرهای مهم تجاری بودند. افزون بر آن، از محل جمع‌آوری مالیات و کمک‌های دولت و دیگران، و برخی از آنها، مانند سران بختیاری، از راه حق امتیاز نفت در آغاز سده ۲۰م، درآمدهایی داشتند (همو، ۱۵).

دسته دوم ایلهایی بودند که ساختار سیاسی متمرکز محلی با رهبری کم قدرت‌تر داشتند، مانند شاهسونها و قره‌داغیهای آذربایجان، کردهای غرب ایران و خراسان، بویراحمد، ممسنی و لرهای زاگرس مرکزی، ایلات خمسه فارس و گروه‌های ایلی بلوچ در جنوب شرقی ایران. این دسته ایلهای معمولاً با دولتها، فقط در سطح منطقه تماس داشتند و گه‌گاه به لحاظ سیاسی در کنار اتحادهای ایلی قرار می‌گرفتند و برای آنها تهدیدی بزرگ به شمار می‌رفتند.

دسته سوم، ایلهایی که ساختار سیاسی متمرکز نداشتند و به صورت پراکنده و بدون رهبری برجسته و مشخص، سازمان یافته بودند، معروف‌ترین ایلهای از این گروه، ترکمنهای يموت گرگان بودند که از چند طایفه نیرومند تشکیل می‌شدند. این گروه‌های ایلی به سبب پراکنده بودن و داشتن سازمان سیاسی غیر متمرکز بیش از ایلهای دیگر می‌توانستند در برابر حکومتها ایستادگی کنند.

گروه‌های ایلی کوچک‌تر و ضعیف‌تری نیز بودند که معمولاً از برابر دید حکومت‌های مرکزی و تاریخ‌نگاران، دور مانده بودند، سنگسریهای کوهستانهای البرز، کماچیها و طایفه‌های دیگر کرمان نمونه‌ای از این دسته ایلهای به شمار می‌رفتند (همانجا).

شکل‌های زیستی - معیشتی: جوامع ایلی ایران از لحاظ شیوه زیست و معاش به دو دسته تقسیم می‌شوند: جامعه‌های کوچنده یا کوچ نشین، و جامعه‌های غیر کوچنده یا یکجانشین. کوچندگی خود شکل‌هایی از کوچ روی و چادر نشینی محض و کامل تا نیمه کوچ روی و نیمه چادر نشینی، یعنی شیوه‌ای میان کوچندگی کامل و یکجانشینی کامل، دارد (نک: پرهام، باقر، ۳۵۸، ۳۶۲-۳۶۳).

ایلیاتیهای ایران از نحوه زیست و معاش گروه‌ها و واحدهای وابسته به ایل خود، آگاهند و شیوه کوچ نشینی و یکجانشینی ایل را از هم تمیز می‌دهند و هر یک را با اصطلاحی خاص می‌شناسانند. مثلاً ترکمنهای يموت، گروه کوچنده را «چاروا»، و غیر کوچنده را «چمور» (پورکریم، ۳۸-۳۹؛ آبرونز، «کوچندگی...»، ۶۳۷)، و بلوچها و عشایر فارس، از جمله قشقاییها، کوچندگان را «بادی»، و یکجانشینان زارع را «خاکی» می‌نامند (کریم‌زاده، ۷۸، حاشیه؛ فیروزان، ۱۰؛ مرسدن، ۵۴).

ایلهای چادر نشین شبان، در تمام سال پیوسته از جایی به جایی دیگر می‌کوچند و با صحراگردی و بادیه نشینی زندگی می‌گذرانند. این دسته از کوچندگان، همه زیر چادر می‌زیند و به هنگام کوچ، سیاه چادر و زاد

اگرچه این دسته از ایلها شیوه زندگی کوچندگی و شبانی را رها کرده، و به دهنشینی و زراعت روی آورده‌اند، اما ویژگیهای ایلیاتی خود، یعنی ساختار و نظام ایلی - قبیله‌ای را حفظ کرده‌اند و از این لحاظ تفاوتی میان آنها با ایل‌های کوچنده چادرنشین شبان وجود ندارد؛ مثلاً درست است که شیوه زیست و معاش ترکمنهای چمور ده‌نشین زراعت‌پیشه، با چارواهای کوچنده دامدار، متفاوت است، اما هر دو گروه چمور و چاروا در یک ساختار ایلی سستی به هم پیوسته‌اند و سازمان سیاسی مشترکی دارند (آیرونز، همانجا). به تعبیری دیگر، هر دو گروه به اعتبار ابعاد قبیله‌ای، هنوز ترکمن شمرده می‌شوند (پرهام، باقر، ۳۴۵).

نظام خویشاوندی: در جامعه‌های ایلی ایران نظام خویشاوندی بر رابطه میان گروه‌های نسبی و سببی استوار است و اصل پدرتباری، شکل غالب در ساختار خویشاوندی است. در این ساختار، فرزندان از پدر نسب می‌برند و در پیوند با پدر، هویت اجتماعی می‌یابند و عضو دودمان و تیره یا طایفه پدر شناخته می‌شوند. پدر در خانواده از اقتدار بسیاری برخوردار است و پسران صاحب اختیار و وارث اصلی اقتدار و اموال و دارایی پدرند. فرزندان یک نیای واحد و مشترک حقیقی، یک زده یا شاخه دودمانی در ایلی را تشکیل می‌دهند که «اولاد»، «تش»، «گویتک» و... نامیده می‌شوند. هر یک از این واحدهای نسبی، حق بهره‌برداری از آب و زمین و مرتع در ییلاق و قشلاق قلمرو ایلی را دارد. اعضای هر یک از شاخه‌های بزرگ‌تر ایلی، مانند تیره و طایفه، و حتی خود ایلی، جدا از روابط نسبی حقیقی میان افراد واحدهای دودمانی درون خود، به یک نیای مشترک آرمانی نیز باور دارند و او را بنیان‌گذار تیره، طایفه یا ایلی خود می‌انگارند. گاهی نام ایلی یا تیره و طایفه به نام این نیای مشترک آرمانی یا افسانه‌ای خوانده می‌شود. مثلاً اعضای ایلی بهمنی کهگیلویه خود را از تبار نیایی مشترک به نام بهمن می‌دانند و افسانه‌ای برای پیدایش و شکل‌گیری ایلی بهمنی نقل می‌کنند (نکا: بلوکباشی، «ایلی بهمنی»، ۱۷؛ افشار نادری، ۴۱-۴۲).

نظام خویشاوندی در جامعه ایلی، وظیفه و نقش بسیار مهمی در همبستگی شاخه‌های ایلی با یکدیگر دارد و استواری و دوام آن، انسجام و یکپارچگی سازمان اجتماعی ایلی و استمرار و بقای آن را تضمین می‌کند. واحدهای تولیدی فعال در ایلی، بیشتر براساس همبستگی میان خویشاوندان نسبی و سببی شکل می‌گیرد و کار می‌کند (بلوکباشی، «ایلی»، ۲۷۴؛ برای توضیحات بیشتر درباره نظام خویشاوندی در ایلات، نک: غفاری، ۸۵-۹۹؛ طیبی، ۱۹۶-۲۰۱؛ سالزمن، ۹-۱۳؛ آیرونز، «ترکمنها...»، ۶۱-۴۰).

ازدواج: در میان جامعه‌های ایلی ایران ازدواج بیشتر به شیوه درون همسری است و در گروه‌های دودمانی و پیوسته، بیرون از شبکه محارم و در درون تیره و طایفه صورت می‌گیرد. ازدواج میان عموزادگان، خاله‌زادگان، عمه‌زادگان و دایی‌زادگان، به ترتیب از ازدواج‌های ترجیحی به شمار می‌رود. ازدواج میان اعضای دودمان‌های سران ایلی

به دلیل هدف‌های سیاسی و اقتصادی به صورت برون همسری، و با افراد خاندان‌های سران ایل‌های دیگر نیز انجام می‌گرفته است. در ایل‌هایی که ارزش و منزلت اجتماعی افراد براساس قشریندی اجتماعی تعیین و مشخص می‌شد، ازدواج‌ها بیشتر درون قشر اجتماعی انجام می‌گرفت. مثلاً خانها و کلانتران ایلی قشقایی که از قشر اجتماعی برتر جامعه به شمار می‌آمدند، غالباً از خانواده‌های درون قشر خود، و گاهی نیز از قشرهای دیگر ایلی همسر اختیار می‌کردند. ازدواج میان نوازندگان، چلنگران، سلمانها و... که از پایین‌ترین قشر جامعه به شمار می‌رفتند، درون گروهی بود و گروه‌ها و قشرهای دیگر به آنها زن نمی‌دادند و از آنها زن نمی‌گرفتند.

در جامعه‌های ایلی ایران رسم چند زنی و دادن شیربها از سوی خانواده داماد به خانواده عروس، معمول بود. رسم چند زنی، بیشتر در میان ایلات و عشایر کرد و قشر خوانین، کلانتران و دامداران بزرگ و ثروتمند ایلات دیگر ایران رواج داشت. مؤلف شرف‌نامه درباره تداول رسم چند زنی در میان کردها، ظاهراً در میان خوانین و کردهای متمکن، و نه رعایا، می‌نویسد: اگراد به پیروی از سنت نبوی، ۴ زن به نکاح در می‌آورند. اگر قوت و قدرت داشته باشند، ۴ جاریه دیگر به آن می‌افزایند تا اولاد و اتباعشان فراوان گردد (بدلیسی، ۳۳).

در ایلی باصری، گله‌داران ثروتمند غالباً چند زن می‌گرفتند، زیرا به آسانی می‌توانستند هزینه زندگی را برای همسران بیشتری تأمین کنند (بارث، ۱۰۷).

دختران ایلیاتی، پس از شوهر کردن معمولاً خانه و خانواده پدر را ترک می‌کردند و به خانواده شوهر می‌پیوستند. بارث می‌نویسد: در ایلی باصری، دختر خانواده پس از ازدواج و تشکیل هسته یک خانواده جدید، به شوهر می‌پیوست و پس از چند شب زندگی در یک چادر جداگانه، به خانواده شوهر ملحق می‌شد و در چادر آنها زندگی می‌کرد. این دوره، کوتاه بود و معمولاً پس از به دنیا آمدن نخستین فرزندشان از خانواده شوهر جدا می‌شدند و در چادری دیگر خانواده مستقل تشکیل می‌دادند (ص ۱۸).

طلاق: در میان مردم ایلیاتی طلاق زشت و ننگ شمرده می‌شود. در جامعه ایلی - عشایری ایران، این امر کمتر اتفاق می‌افتد، مگر در موارد بسیار خاص که فرهنگ ایلی آن را پذیرفته باشد (بلوکباشی، «ایلی»، ۲۷۶). در میان ترکمن‌های ایران، طلاق مجاز نبود و این سنتی بازمانده از فرهنگ اقوام ترک بود. ممنوعیت طلاق در مورد ازدواج مرد ترکمن با زن غیر ترکمن، اعمال نمی‌شد (آیرونز، «ترکمنها»، ۱۴۳-۱۴۲).

خانواده: کوچک‌ترین واحد اجتماعی جامعه ایلی خانواده است. ساختار خانواده بر روابط زن و شوهری، و پدر و مادر و فرزند نهاده شده است. تشکیل خانواده در ایلات، بنابر نظر افشار نادری (ص ۶۹) یک

بزرگ‌تر ایل که جنبهٔ ذهنی و متغیر دارند، به شمار می‌رود. شمار شاخه‌های تشکیل دهنده یا اجزاء ایل در ایلهای مختلف، متفاوت و معمولاً از ۴ تا ۶ شاخه است. نمودار ۱ نظام شاخه‌بندی در ساختار اجتماعی چند ایل از قومهای گوناگون را، از واحد خانوار تا ایل، با نام هر یک از تقسیمات آن نشان می‌دهد (برای شاخه‌بندی ساختار اجتماعی ایلات، نک: امان‌اللهی، همان، ۱۶۰-۱۶۱، «نظام»، ۱۱۰-۱۱۱؛ غفاری، ۷۳؛ سالزمن، ۸-۱۳؛ تاپر، «کوچندگان»، ۱۴؛ آبرونز، «کوچندگی»، ۶۴۱-۶۴۰؛ بارت، ۵۰).

امر ضروری است، لیکن ضرورت آن یک الزام ایلی یا سنتی نیست، بلکه به نظام تقسیم کار میان دو جنس زن و مرد و ناتوانی مرد در ادامهٔ زندگی در ایل، بدون همکاری زن، مربوط می‌شود. بارت (ص ۱۱) خانواده را در ایل باصری، واحد اساسی جامعه و واحد تولید و مصرف می‌داند و می‌نویسد: خانواده بر تمام دارایی منقول، شامل گله حق و حقوق دارد و حتی در مواقعی می‌تواند همچون واحدی مستقل برای مقاصد سیاسی عمل کند. نظریهٔ واحد تولید بودن خانواده را برخی به تمام ایلات ایران تعمیم داده‌اند (مثلاً نک: چلبی، ۲۳۸؛ مرتسن، ۴۶).

نمودار ۱: نظام شاخه‌بندی در ساختار اجتماعی چند ایل

| بختیاری/ لر/ بویراحمد/ لر | بهاروند/ لر | هرکی/ کرد/ باصری | قشقای/ ترک | شاهسون/ ترک | یموت/ ترکمن | بلوچ | عرب خوزستان |
|---------------------------|-------------|------------------|------------|-------------|-------------|----------|-------------|
| فارسی زبان | | | | | | | |
| ایل | ایل | ایل | ایل | ایل | ایل | ایل | — |
| طایفه | تیره | — | طایفه | طایفه | — | طایفه | — |
| تیره | طایفه | باوایاب | تیره | تیره | — | طایفه | حمله |
| تش | اولاد/تش | تیره | تیره | کوتک | ایل | زات/زند | اولاد |
| اولاد | آزادی/ مال | بوره | زومه | آبه | آبه | هَک | پنت عم |
| بهن | حونه/خانوار | حنه | مال | آی | آی | گیدام/کس | بیت |

اصطلاحهایی که برای هر یک از رده‌های مشابه در جامعه‌های ایلی گوناگون به کار می‌روند، یکسان نیستند. برخی از اصطلاحهای مشابه مانند طایفه و تیره نیز در تمام ایلات، به یک مفهوم به کار نمی‌روند. در ایلاتی مانند بختیاری، طایفه در ردهٔ دوم، و تیره در ردهٔ سوم، و در بویراحمد، تیره در ردهٔ دوم، و طایفه در ردهٔ سوم، و در ایلاتی مانند بهاروند، هرکی و باصری، تیره در ردهٔ چهارم قرار دارند. اصطلاح «طایفه» در ایلهای باصری و یموت، برای ایلیاتیها مفهومی ناآشناست و کاربرد ندارد.

در ایل بهمنی کهگیلویه، برای هر یک از اجزاء ایل، چه بزرگ و چه کوچک، مردم بیشتر اصطلاح «ده» (همهٔ اخلاف یک نیای مشترک) یا «اولاد» را به کار می‌برند (افشار نادری، ۴۷، ۵۸). به گفتهٔ غفاری، با اینکه ۶ رده یا شاخه در ایل بویراحمد مشخص و نام‌گذاری شده است، اما بویراحمدیها، تیره را اصلاً به کار نمی‌برند، و از ایل و طایفه هم کمتر استفاده می‌کنند. اولاد، تش و حونه از اصطلاحهای رایج برای اجزاء مختلف ایل بویراحمد است (ص ۴۸، حاشیهٔ ۱).

اعضای ردهٔ ۴ نمودار در تمام ایلات با یکدیگر پیوند خویشاوندی نسبی دارند و از یک نیای واقعی مشترکند. ردهٔ ۵، یک واحد تعاونی اقتصادی گله‌دار را در ایل نشان می‌دهد. این واحد ایلی معمولاً از چند تا چندین چادر یا خانواده از گروههای نسبی و سببی اولاد یک تیره یا

در ایلات ایران اشکال گوناگون خانواده، از خانوادهٔ هسته‌ای ساده و مرکب گرفته تا خانوادهٔ گسترده و گسسته یا ناقص وجود دارد. مثلاً در ایل باصری و گروههای ایلی جنوب ایران، خانواده، کوچک و بیشتر هسته‌ای بود. مردان پس از ازدواج، سهم دام خود را از پدر می‌گرفتند و خانوادهٔ مستقلی تشکیل می‌دادند، در صورتی که در میان ترکمنها و شاهسونها، خانواده بزرگ و گسترده بود و مردان پس از ازدواج تا زمانی که برای کار مستقل در جامعهٔ ایلی آمادگی نمی‌یافتند، از خانواده و چادر پدر جدا نمی‌شدند (تاپر، «ایلیها...»، ۲۲). افشار نادری برخلاف نظر دیگران، خانواده در جامعهٔ ایلی را، نه یک واحد تولید و مصرف، و نه به شکل وسیع یا گسترده می‌بیند. او شکل گستردهٔ خانواده را مختص قشر خوانین و کدخدایان می‌داند (ص ۶۹-۷۰؛ برای آگاهی بیشتر دربارهٔ شکلهای خانواده، نظام خویشاوندی و ازدواج در میان ایلات کوچنده، نک: امان‌اللهی، کوچ‌نشینی...، ۱۰۲-۱۵۳؛ غفاری، ۸۵-۱۰۶، ۱۱۶-۱۱۸؛ بهنام، ۹۶-۹۷؛ آبرونز، «ترکمنها»، ۱۵۴-۸۳؛ بارت، 107, 29, 43, 23-11).

ساختار اجتماعی: ساختار اجتماعی ایل بر یک نظام سنتی رده‌بندی یا شاخه‌بندی نهاد شده که میان شاخه‌ها یک نوع رابطهٔ ساختی و کارکردی براساس پیوندهای خویشاوندی و اقتصادی و ویژگیهای بوم‌زستی، برقرار است. کوچک‌ترین شاخه در ساختار ایل، خانواده یا خانوار است. خانواده واحد واقعی، عینی، ثابت و پایهٔ اصلی ساختمان ایل و عنصر بنیادی در شکل‌دهی و ترکیب شاخه‌های

طایفه به هنگام کوچهای فصلی ایل تشکیل می‌شود و با هم حرکت می‌کنند و در منزلگاههای معینی در چراگاههای متعلق به تیره خود چادر می‌زنند.

پسوندهای «ای»، «وند»، «زی»، «یا زهی و زایی»، «لو»، و «اوشاقی» در پی نامها، و واژه‌هایی مانند «اولاد»، «آل» و «بنی» پیش از نامها در برخی از ایلهها و طایفه‌های ایران، پیوند خویشاوندی نسبی میان افراد ایل را می‌نمایاند. «حسنی» و «بهاروند» در میان لرها، «یار احمد زی» و «اسماعیل زایی» در میان بلوچها، «حاجی علیلو»، «قوجاگللو» و «جان‌قلی اوشاقی» در میان شاهسونها، «اولاد مهدخان» و «آل‌قلی» در ایل باصری، «آل‌کرت»، «بنی‌طرف» و «بنی‌کعب» در میان قبیله‌های عرب خوزستان، نمونه‌ای چند از نشانه‌های پیوند نسبی میان ایلات و عشایر ایران هستند (بلوکباشی، «ایل»، ۲۷۵؛ فیروزان، ۵۲؛ امان‌اللهی، کوچ‌نشینی، ۱۵۸).

طایفه یک واحد ذهنی در ایل است. نقش و کارکرد سیاسی - اجتماعی هماهنگ کننده سیاست ایلی در رده پایین‌تر خود، یعنی تیره‌ها دانسته‌اند (صفی‌نژاد، «ساخت...»، ۷۲). نقش و کارکرد سیاسی - اجتماعی (امان‌اللهی، همان، ۱۵۸-۱۵۹؛ صفی‌نژاد، عشایر...، ۴۸۶) و اقتصادی - سیاسی (بلوکباشی، همانجا) هم برای طایفه برشمرده‌اند. اعضای طایفه، همه با هم خویشاوندی دور و نزدیک دارند و در چند یا چندین نسل پیش از خود نسبتاً یا سبباً به مبنای مشترکی می‌رسند (سرشماری، ۴). هر طایفه از چند تیره که رکن اصلی آن هستند، شکل می‌گیرد. هسته مرکزی هر تیره را گروههایی تشکیل می‌دهند که افراد آن دارای یک نیای مشترکند (نک: نمودار ۱، رده ۴).

ایل در میان شاهسون، یک اتحاد سیاسی میان طایفه‌ها، و اصطلاحی برای معرفی توده‌ای از عشایر و کوچندگان بود. تیره شاخه‌ای از یک گروه سیاسی بزرگ‌تر بود که غالباً بر یک «گویک» (یک گروه نسبی پدری) استوار بود که نامش را از یک نیای مشترک می‌گرفت. برخی از تیره‌ها بیش از یک گویک داشتند. گروههایی از تیره درون یک طایفه که مدعی نسب مشترک با هم بودند، یک «کلان» (گروه هم تبار، عشیره، دهه) را شکل می‌دادند (بلوکباشی، «تاریخ...»، ۸۸-۸۹؛ همچنین برای نظام‌بندی ایلی در ایلات لرستان، نک: مرتسن، ۴۶-۴۷).

قشربندی اجتماعی: در گذشته در هر جامعه ایلی قشرهایی وجود داشتند که در موقعیتهای اجتماعی متفاوت با یکدیگر، و در سلسله-

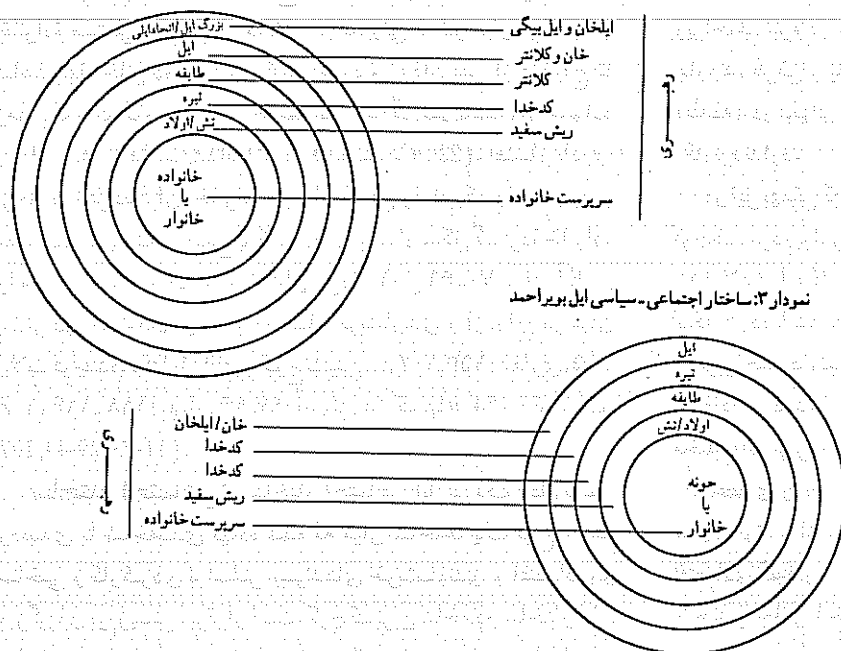
مراتب، برابر، فراتر، یا فروتر قرار می‌گرفتند. میزان سهم بری از منابع طبیعی، چگونگی مالکیت بر زمین، آب و مرتع، وضع فعالیت در تولید و عرضه خدمات، شمار گله و دام، میزان و نوع درآمدها و عضویت در دودمانها، در جداسازی قشرهای اجتماعی جامعه‌های ایلی از یکدیگر نقش و اهمیت اساسی داشتند و عاملهای تعیین کننده پایگاه و منزلت اجتماعی افراد و چگونگی برخورداری آنان از حقوق اقتصادی و اجتماعی و قدرت سیاسی در جامعه‌های ایلی بودند.

در میان جامعه‌های ایلی کوچنده ایران ۳ نوع قشر بندی کلی تشخیص داده‌اند:

الف - ایلهای بدون قشربندی (شامل اجتماعات کوچکی از ایلهها و طایفه‌ها): در این نوع جامعه‌های ایلی، قشر حاکم وجود نداشت و اعضای طایفه‌ها، با سران طایفه‌ها، یعنی کدخدایان و ریش سفیدان، وضع اجتماعی برابر و یکسانی داشتند و تصمیمات معمولاً در مجلسی مرکب از اعضای ایل و طایفه گرفته می‌شد. طایفه «گوشه‌ای» و طایفه «سادات حیات غیب» در لرستان، نمونه‌ای از این دسته ایلهای بدون قشربندی بودند.

ب - ایلهای یا قشربندی ضعیف (شامل گروهی از ایلههای بزرگ با تیره‌های متعدد): در این دسته از ایلهها معمولاً یک تیره، هسته مرکزی ایل یا طایفه به شمار می‌رفت و رهبری ایل یا طایفه را برعهده داشت. زمینهای مرغوب کشاورزی و مراتع، در اختیار تیره حاکم بود، اما تیره‌های دیگر نیز حق بهره‌برداری از آنها را داشتند. قدرت رهبری در دست چند تن از اعضای تیره حاکم بود که به طور جمعی، طایفه یا ایل را

نمودار ۲: ساختار اجتماعی - سیاسی بزرگ ایل بختیاری



رهبری و هدایت می‌کردند. اعضای تیره حاکم، قشر برتر جامعه ایلی

مختلف، مانند چلنگری، سلمانیگری و نوازندگی بودند. از لحاظ سیاسی و اجتماعی نیز نقشی در ایل ایفا نمی‌کردند (برای توضیحات بیشتر دربارهٔ قشربندی اجتماعی، نک: امان‌اللهی، کوچ‌نشینی، ۱۶۳-۱۷۶).

پرویز ورجاوند در ترکیب اجتماعی جامعهٔ ایلات، ۳ قشر را از یکدیگر متمایز می‌کند: نخست، قشر خانها و کلانتران که از گروه اشراف ایل به شمار می‌رفتند. افراد این قشر، صاحب اغنام و احشام زیاد و کشتزارهای وسیع در قلمرو ایل بودند و در شهرهای بزرگ مستغلات داشتند. ایشان با مقامهای مسئول محلی و مملکتی در تماس بودند و برخی از آنها صاحب منصبهای سیاسی و اداری نیز بودند. در ایلات بزرگی مانند بختیاری و قشقایی، اعضای این قشر دارای تشکیلات وسیعی بودند که مسئولیت تماس با افراد ایل را برای جمع‌آوری مالیات، رسیدگی به دعاوی، نظارت در برداشت محصول و جداساختن سهم خان داشتند؛ همچنین دارای نیروی رزمی و محافظ و گشتیهای اردو به هنگام کوچ بودند. در دستگاه رهبری خان، سازمانی نیز وظایف فراهم کردن امکانات تشریفات را برعهده داشت، مانند آبدارخانه، فراشخانه، آشپزخانه و بخش مربوط به نگهداری اصطبل و قاطرچی و پرورش دهندهٔ اسب و اسلحه‌دار. دوم، قشر کدخدایان و ریش سفیدان و شماری از طبقهٔ متوسط جامعهٔ ایلی که دارای اغنام و احشام بودند و از راه دام‌پروری و فروش فرآورده‌های دامی زندگی می‌گذراندند. افراد این قشر برای خود کار می‌کردند و کارگر و مزدور خوانین نبودند. سوم، قشر خانواده‌های ایلی بدون دام که از راه چوپانی و کارگری در ایل، و یا همچون کارگر فصلی در روستاها و شهرها زندگی می‌گذراندند. شماری از آنها هم روستاییانی به ایل پیوسته بودند که برای ایل کارگری می‌کردند (ص ۱۵۳-۱۵۵).

پژوهشگران در تک‌نگاریهای خود صورتهای دیگری نیز از قشربندی اجتماعی در جامعه‌های ایلی مورد تحقیق خود را آورده‌اند. افشار نادری در *مونوگرافی ایل بهمئی* (ص ۶۴، ۷۳-۷۴)، ۳ قشر خان و خانزادگان، خوانین طایفه‌ها، کدخدایان و اعضای معمولی ایل (رعایا) را تشخیص داده است. به نوشتهٔ او خوانین در کار تولید مستقیماً مداخله نداشتند، در صورتی که کدخدایان و رعایا در همهٔ کارهای تولیدی سهم بودند. خوانین ایل و طایفه‌ها برای افراد طایفهٔ خود و طوایف دیگر همچون پدر به شمار می‌رفتند و در واقع عمو و عموزادگان آنها بودند. از این رو، رابطهٔ میان افراد ایل با خوانین رابطهٔ سلسله مراتب حکومتی نبود و قشربندی جامعهٔ ایلی موجب پدید آمدن طبقات اجتماعی نمی‌شد. در ایل بهمئی، همچون ایلات دیگر، قشری به نام توشمال (مطرب)، خطیر (سلمانی) و غربتی (کولی) وجود نداشت.

غفاری به ۷ قشر در جامعهٔ ایلی بویراحمده اشاره می‌کند (ص ۱۴۶-۱۷۱): ۱. خوانین که از تیرهٔ اردشیری و قشر بالای جامعه بودند و شخصی به نام ملک رانیای بزرگ خود می‌دانستند؛ ۲. ریش سفیدان که پس از مرتبهٔ خوانین، سرپرستی تیره‌ها، طایفه‌ها و اولادها را برعهده

بودند. ایلهای «میر»، «قلاوند» و «بهاروند» از زمرهٔ این ایلهای به شمار می‌رفتند.

در این دسته ایلهای، بجز تیرهٔ خوانین، یا قشر برتر، ۳ قشر دیگر هم وجود داشتند: ۱. قشر هقسا (همسایه) که بیشتر اعضای تیره‌های دیگر ایل را تشکیل می‌دادند، و به تیرهٔ خوانین وابسته بودند؛ ۲. قشر لوتیها (نوازندگان) که پایین‌ترین قشر ایل بودند و ازدواج میان اعضای این قشر و قشرهای دیگر ممنوع بود؛ ۳. قشر سیدها که در میان قشرهای دیگر از احترام خاص برخوردار بودند.

ج - ایلهای با قشربندی پیشرفته (شامل ایلهایی متشکل از مجموعه‌ای از طایفه‌ها و تیره‌ها): این دسته از ایلهای، مانند بختیاری و قشقایی، هر یک دارای ۵ قشر متمایز از یکدیگر بودند:

۱. قشر حاکم، که روستاها، زمینهای کشاورزی، مراتع مرغوب، چشمه‌سارها، و گله‌های بزرگ گوسفند را در اختیار داشتند. اعضای این قشر با دریافت بهرهٔ مالکانه از روستاها، مالیات گله از افراد ایل و درآمدهای دیگر، صاحب قدرت و ثروت شده بودند. ایلخانان و خوانین آن معمولاً در شهرها می‌زیستند و شماری خدمتگزار و تفنگچی در دستگاه خود نگه می‌داشتند. منصب و منزلت اجتماعی افراد قشر، ارثی بود و مردان آن با القابی مانند ایلخان، خان و خان‌زاده، و زنان آن با لقب «بی بی» از افراد قشرهای دیگر متمایز می‌شدند. ازدواج در میان این قشر بیشتر به صورت درون همسری بود. گاهی خوانین برای مقاصد سیاسی با ازدواج میان خود و کلانتران یا کدخدایان ایل، و یا سران ایلهای دیگر، با آنان رابطه برقرار می‌کردند.

۲. قشر کلانتران، یا سران طایفه‌ها. منصب و پایگاه اجتماعی کلانتران موروثی بود. آنها صاحب زمین و مرتع و گله‌های بزرگ گوسفند بودند و همیشه گروهی تفنگچی فرمانبر در اختیار خود داشتند. اعضای این قشر بالاترین مرجع تصمیم‌گیری در امور ایلی بودند. ازدواج در میان آنها بیشتر به شیوهٔ درون همسری بود.

۳. قشر کدخدایان. منصب کدخدایی ارثی بود، اما کدخدایان برای به دست آوردن این مقام و منصب، ناگزیر از جلب خشنودی اعضای تیرهٔ خود بودند. کدخدایان مانند عامهٔ عشایر از راه دامداری و زراعت زندگی می‌گذراندند و به نمایندگی از سوی خوانین و کلانتران و با مشورت اعضای تیره، تصمیم می‌گرفتند و عمل می‌کردند.

۴. قشر عامهٔ عشایر، که گروه تولیدکنندگان اصلی جامعهٔ ایلی بودند و از راه گله‌داری و زراعت زندگی می‌گذراندند. زندگی آنها در سنجش با زارعان ده نشین که در زیر بوغ مالکان بودند، بهتر می‌نمود. ازدواج در میان آنها بیشتر درون گروهی بود، لیکن به کدخدایان نیز دختر می‌دادند و از آنها دختر می‌گرفتند. گاهی خوانین و کلانتران از این قشر، دختر به همسری می‌گرفتند. این همسران به لحاظ منزلت اجتماعی، درجهٔ دو به شمار می‌آمدند و همچون کنیز در خانهٔ خوانین کار می‌کردند. ۵. قشر نیمه مطرود، که پایین‌ترین قشر جامعهٔ ایلی بودند. افراد این قشر، از ایل به شمار نمی‌آمدند، زمین و گله نداشتند و صاحب حرفه‌های

نوکر و غلام در جامعه روستایی، و جت و تیه در جامعه عشایری از قشرهای فقیر و پایین اجتماعات بلوچ به شمار می‌رفتند و از حقوق اجتماعی برخوردار نبودند (نک: برقی، ۶۶-۷۲).

تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در نیم سده گذشته، دگرگونی بنیادی در شکل قشر بندی سنتی جامعه‌های ایللی ایران پدید آورده است. با فروپاشی نظام متمرکز قدرت رهبری در ساختار سیاسی ایلها، پایگاه و قدرت دستگاه رهبری و شأن و منزلت خوانین و حکمرانان ایل در هم پاشید. امروزه، با تغییر نوع روابط و مناسبات میان قشرهای بالا و پایین جامعه ایللی، موقعیت اجتماعی و اقتصادی قشرهای پایین، یعنی گروه تولید کنندگان اصلی جامعه، تحول و توسعه یافته، و به صورت دیگری در آمده است.

ساختار اقتصادی: اقتصاد ایللی در ایلات کوچنده ایران اساساً بر دام پروری و تولید فرآورده‌های دامی نهاده شده بود و فعالیت‌های زراعی در آنها نقش ثانوی داشت. دام سرمایه اصلی ایل، به ویژه کوچندگان شبان به شمار می‌رفت و هر خانواده ناگزیر از حفظ و توسعه این سرمایه همگانی بود. تولید صنایع دستی نیز بخشی از وظایف روزانه خانواده عشایری، به ویژه زنان، و مکمل فعالیت‌های دامداری و زراعت بود (چلبی، ۲۳۸).

در قلمرو جغرافیایی ایل، هر یک از تیره‌ها مرتع مشترک و زمین‌های کشاورزی معین و مشخصی برای چرای گله و کاشت غله داشت. خانواده‌های هر اولاد یا تش به دلیل پیوندهای نسبی و سببی و وابستگی‌های طایفگی، از حق چرا و کاشت موروثی در مراتع و زمین‌های بیلاق و قشلاق برخوردار بودند. افراد هیچ یک از تیره‌ها و طایفه‌های ایل اجازه نداشتند که دام‌های خود را در چراگاه‌های متعلق به تیره‌ها یا طایفه‌های دیگر ایل بچرانند.

در زمان کوچ، گروه‌های نسبی ایل، یعنی تش یا اولادیک تیره با هم حرکت می‌کردند و در گروه‌هایی جدا از هم در چراگاه‌های مخصوص خود در قلمرو تیره‌شان اردو می‌زدند و دام‌های خود را در گله‌های مشترک می‌چرانند. هر اردو، مجموعه‌ای از چند چادر یا خانواده تش را در بر می‌گرفت که در رده‌بندی ساختار اجتماعی ایل جایگاه خاص داشت. این گروه‌ها در ایل‌های مختلف ایران به نام‌های «مال»، «آوادی»، «آبادی»، «آبه»، «بیله»، «زومه» و ... شناخته می‌شدند (نک: نمودار ۱، رده ۵). اعضای این گروه‌ها، واحد اقتصادی - تولیدی جامعه ایللی و کوچک‌ترین شاخه دامداری تعاونی را در نظام کوچ - نشینی ایلات ایران شکل می‌دادند. اندازه و شمار خانواده‌ها یا چادر - های این واحدها یکسان و ثابت نبود. با کم و زیاد شدن گوسفند و بز، حجم «مال» کم و زیاد می‌شد، یا احتمالاً از میان می‌رفت و خانواده‌های آن به مال‌های دیگر می‌پیوستند (بلوکباشی، «ایل»، ۲۷۵؛ نیز نک: مرسدن، ۶۰؛ نیک خلق، ۱۲۳؛ افشار نادری، ۶۰، ۱۴۷). برخی کم و بیش بودن شمار خانواده‌های مال را اصولاً به تمایل اعضای کوچنده، گستردگی چراگاه‌ها، شمار دام‌ها، فعالیت‌های زراعی و ضرورت دفاع

داشتند و با القابی چون «میر» (در تیره سادات) و «کی» (در تیره کی - گیوی) از دیگران متمایز می‌شدند؛ ۳. میرزاها که مشاوران و مباشران و مأموران اجرایی خوانین بودند و بهره مالکانه آنها را گردآوری می‌کردند. بیشتر میرزاها به تیره «سادات امامزاده علی» تعلق داشتند؛ ۴. عالم‌ها که از معلمان باسواد طایفه «سادات شاه قاسمی»، و آگاه به احکام و مسائل فقهی، و متصدی موقوفات امامزاده بودند. عالم‌ها در خطاب با پیشوند «آا» (مخفف آقا) بر سر اسمشان از افراد دیگر تیره‌ها و عشایر متمایز می‌شدند. این گروه علاوه بر داوری و قضای شرعی و اجرای عقد نکاح در ایل، مشیر و مشاور خوانین در برخی امور سیاسی و اقتصادی نیز بودند؛ ۵. نوکرها که خادمان و مأموران اجرایی خوانین بودند و به چند دسته، مانند محصلان بهره مالکانه و رسومات، کشیکچیان، سواران محافظ خان، تفنگچیان، پیشخدمتان دستگاه رهبری خان و ... تقسیم می‌شدند؛ ۶. رعیت - دامدارها که مولدان واقعی جامعه ایللی بودند و شاخه بزرگی از گروه‌های خوشاوند را در ایل تشکیل می‌دادند. در این قشر ۳ لایه از هم قابل تشخیص بودند: الف - خانوارهایی که تنها به کار تولید دامی و زراعی می‌پرداختند، ب - خانوارهایی که افزون بر فعالیت‌های تولیدی خود به کار و یاری دیگران نیز متکی بودند، ج - خانوارهایی که افزون بر کار زراعی و دامی خود، برای گذران زندگی روزانه، ناگزیر از کار برای دیگران بودند. اینان از دامداران تهیدستی بودند که گروه بازاریان و برزرگان را شکل می‌دادند؛ ۷. قشر جنبی که گروه خطیر، مهتر، آهنگر و پبله‌ور غیر بومی را در جامعه بویراحمد تشکیل می‌دادند.

در ترکیب قشر بندی اجتماعی ایل قشقایی، ۴ گروه ایلخانان، کلانتران، کدخدایان و ریش سفیدان، به ترتیب ارزش و پایگاه اجتماعی، در سلسله مراتب هرم سرپرستی قرار داشتند. پس از این گروه‌ها، ۳ قشر دامداران یا افراد عادی (گروه مولد ایل)، کارگران (گروه فاقد زمین، مرتع و دام، مانند چوپان و نوکر و مهتر و تفنگچی که بیشتر برای خوانین و کلانتران و کدخدایان کار می‌کردند)، و پیشه‌وران (سلمانیا، نوازندگان و غربتیا) به ترتیب قشرهای جامعه قشقایی را شکل می‌دادند (نک: کیانی، ۱۸۹-۱۹۲).

در قشر بندی اجتماعی جامعه بلوچ ده نشین و عشایری در حوزه جغرافیایی بخت بلوچستان، ۶ قشر در جامعه روستایی و ۵ قشر در جامعه عشایری بر شمرده‌اند: خان (گروه حاکم و خویشاوندان آنها)، کدخدا (مالکان زمین یا بزرگ مالکان)، ارباب (خرده مالکان)، استاد (صنعتگران، شامل زرگر، آهنگر و نجار)، دژزاده (کارگران کشاورز بی آب و زمین و نیروی مولد جامعه)، نوکر و غلام (برندگان) در جامعه بلوچ روستایی؛ هوت (طایفه‌ای از بالاترین قشر اجتماعی و هم‌ردیف گروه‌های بالای قشر کدخدای روستاها)، گزئکش (افراد طایفه گزئکش)، بلوچ (طایفه)، جت (شتریانان هم مرتبه دژزاده‌های روستایی) و تیه (برندگان عشایر) در جامعه عشایر بلوچ که به ترتیب ارزش و اعتبار و منزلت اجتماعی قرار داشتند. افراد قشرهای دژزاده و

چوپانی)، نمد، کلاه، جورابه‌های پشمی، ریسمان و مشک درست می‌کنند و با فروش یا مبادله بخشی از فرآورده‌های دامی و زراعی و برخی از دست‌ساخته‌های ایلی، ابزار و وسایل کار و زندگی و برخی از مواد خوراکی مانند قند، چای، برنج، نمک، پارچه، جامه و پاپوش خود را تهیه می‌کنند (بلوکباشی، «ایل»، ۲۷۷). نیز برای هنرهای دستی ایل بهمنی، نک: «ایل بهمنی»، ۲۹).

تا چندی پیش، طرفهای داد و ستد با ایلها بیشتر پيله‌وران، (فروشنندگان سیار)، و فروشنندگان بازارهای شهری و روستایی و زارعان بودند. مبادله میان آنها بیشتر به صورت کالا به کالا، یا نقدی و یا به هر دو صورت انجام می‌گرفت. به هنگام بهار که شیر و فرآورده‌های شیری مردم ایل فراوان بود، معمولاً زارعان به اردوهای آنها می‌رفتند و شیر و فرآورده‌های دیگر آنها را می‌خریدند. در تابستان برعکس، ایلیاتینها به سراغ زارعان صاحب غله می‌رفتند و غلات مورد نیاز خود را از آنها می‌خریدند.

خوراک مردم ایل، بیشتر از فرآورده‌های شیری دامهای خود، میوه‌های جنگلی، دانه‌های خوراکی، گیاهان و سبزیهای خودروی صحرایی و کوهی، و برنج محلی فراهم می‌شد. ایلیاتینها، به ویژه توده مردم تولیدکننده جامعه ایلی، خیلی کم غذاهای گوشتی مصرف می‌کردند. غذاهای گوشتی بیشتر جنبه تشریفاتی داشت و آنها را در عیدها، مهمانیها، جشنهای عروسی، برای پذیرایی از مهمانان تهیه می‌کردند (همو، «ایل»، همانجا).

به هنگام کوچهای فصلی، ایلیاتینهایی که در راه بیلاق به قشلاق یا برعکس، از چراگاهها و زمینهای زراعی روستاییان می‌گذشتند، برای چراندن دامهای خود در چراگاهها و یا کشتزارهای دروشده روستاییان، حق علف چر به آنها می‌پرداختند. برخی از کشاورزان هم برای اینکه از فضولات دامهای کوچندگان برای کود و تقویت خاک کشتزارهای خود استفاده بکنند، ایلیاتینها را در چراندن گله‌هایشان در کاهن مزارعشان آزادی می‌گذاشتند و حق و حقوقی از آنها دریافت نمی‌کردند (همانجا).

ساختار سیاسی: ساختار یا نظام سیاسی جامعه ایلی برآمده از شکل‌گیری نوع روابط میان گروههای عشایری متحد با یکدیگر است. از این رو، ایل در واقع یک واحد سیاسی از جمعیت عشایری است که بر پایه روابط ساختی و کارکردی میان طایفه‌ها و تیره‌های به هم وابسته، زیر نظر گروهی از سران و رهبران ایل، سازمان یافته، و به اعتقاد برخی، به خودی خود مستعد ایجاد ساخت ویژه‌ای از قدرت شده‌اند که مبانی مادی آن در زندگی عشایری و سازمان اجتماعی قبیله‌ای نهفته است (برهام، باقر، ۲۷۶).

نظام سیاسی ایل در دستگاه نیرومندی، متشکل از سران و بزرگان طایفه‌ها و تیره‌ها هویت و قوام می‌یافت. نقش و کارکرد این دستگاه، گردآوری نیروی رزمی و آرایش سپاهیان جنگی برای دفاع از سرزمین، چراگاه، دام، اموال و جان افراد ایل در برابر تهاجمهای همسایگان و حکومتها و دولت، حکمیت در منازعات درون ایل، شرکت در گفت و

از کوچ و دام و مرتع مربوط می‌دانند (فیروزان، ۳۹؛ تاپر، «ایلها»، ۲۲). در ایل بختیاری، معمولاً مال از ۳ تا ۱۲ چادر یا خانوار یک اولاد تشکیل می‌شد که در کوچ و چراگاههای مشترک و دفاع از منافع جمعی با هم شرکت می‌کردند. تصمیم‌گیری در این سطح از رده‌بندی ایل، با سران خانواده‌ها بود (گارثویت، ۲۲).

هر مال، یک سرپرست داشت که مسئول کوچ و کارهای مربوط به گله و چرا بود. سرپرست مال در میان لرها و کردها «سزمال» یا «ریشی» (ریش سفید)، در میان قشقاینها «آق سقل» (ریش سفید)، و در میان ترکمنها «باشول» (سرابه) نامیده می‌شد. سرپرستان مال با کدخدایان و کلانتران طایفه‌ها و تیره‌ها در تماس بودند و زیر نظر آنها به حل و فصل امور می‌پرداختند (بلوکباشی، همانجا). گاهی نیز مال به نام سرپرست آن نامیده می‌شد. رابطه میان اعضای مال با سرمال بستگی به موقعیت و رابطه خویشاوندی او با اعضای مال و خصوصیت اخلاقی و رفتارش داشت (امان‌اللهی، کوچ‌نشینی، ۱۵۶؛ برای ایل باصری، نک: بارث، ۲۵-۴۸).

ایلیاتینها دامهایی را پرورش می‌دهند که با ویژگیهای اقلیمی و پوشش گیاهی مراتع سرزمینهایشان سازگاری دارد. مثلاً ایلهای کرد، لر و بختیاری که چراگاههای پرآب و علف دارند، به پرورش گوسفند و بز و گاو، و ایلهای قشقای، بلوچ و عرب که در سرزمینهای کم آب و علف می‌زیند، غالباً شتر و بز می‌پرورند (بلوکباشی، همان، ۲۷۶). با چشم پوشی از این تفاوتها، رکن اساسی دام‌پروری ایلات، پرورش بز و میش است. نسبت شمار این دو حیوان به موقعیت خانوارها بستگی دارد. خانوارهای مرفه میش، و خانوارهای کم درآمد بز بیشتری نگه می‌دارند (امان‌اللهی، همان، ۶۱).

تنوع زمین و آب و هوا، و نوع حیوانات ایلات کوچنده، با یکدیگر ارتباط مستقیم دارند. دام اصلی در بیشتر بخشهای سرزمین ایران، گوسفند و بز بودند که گوسفندان در مطلوب‌ترین مناطق، و بزها در مناطق بسیار خشک برتری داشتند. تنوع دیگر در نوع حیوانهای مربوط به حمل و نقل، یعنی شتر، خر و اسب بود. قبلاً ایلیاتینها، اسب را برای مقاصد رزمی نگاه می‌داشتند، بعداً آن را بیشتر برای اعتبار شخصی خود، و با تحمل هزینه‌ای سنگین و در شرایط نامناسب نگهداری می‌کردند (تاپر، همان، ۲۰). اسب به هنگام رزم و گریز، خان و مردان ایل را، و به هنگام عروسبها، سوارکاران ایل را، و به وقت کوچ، زنان و کودکان را سودمند می‌افتاد (بلوکباشی، «ایل بهمنی»، ۱۶).

تولید در جامعه ایلی دو نقش مهم و اساسی داشت: نخست در تأمین مواد مورد نیاز و مصرفی در درون ایل، و دیگر در مبادله اضافه تولید با مواد و کالاهایی که در بیرون از جامعه ایشان، در روستاها و شهرها تولید می‌شد و مورد نیاز زندگی ایلیاتینها بود.

مردم جامعه‌های ایلی، از شیر، پنیر و کره و روغن تهیه می‌کنند. از پشم گوسفند، موی بز، کرک شتر، و پوست آنها اسباب و لوازمی مانند سیاه چادر، گلیم، جاجیم، قالی، خورجین، کپتک (بالا پوش نمدی

گوها و مبادلات اقتصادی و سیاسی با ایلات همسایه و حکومتها و دولت بود. از این طریق، دستگاه رهبری ایل، وحدت، یکپارچگی، و نظم و امنیت اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را در درون ایل ایجاد می‌کرد (نک: بلوکباشی، همان، ۲۷۶).

فردریک بارث نظام سیاسی جامعه ایلی را مبتنی بر مجموعه‌ای از قوانین، حقوق سازمانی، قواعد عمومی و منافع مشترک و جمعی می‌داند که دفاع از جامعه، حقوق مربوط به چراگاه مشترک، فراهم کردن امکانات لازم برای تسهیل حرکت کوچها در راهها، و رهبری و هدایت کوچهای بزرگ فصلی را در بر می‌گرفت (ص ۲۳۶، ۲۴۱). در این تعریف، عاملهای زیست بومی و شیوه معاش عشایری، در شکل-بخشی نظام سیاسی گروههای کوچنده جادرنشین شبان مؤثر دانسته شده است؛ در حالی که عاملهای اجتماعی دیگری مانند نظام خویشاوندی، امنیت اجتماعی و رابطه گروههای ایلی با حکومتها، و حکومتها با آنها نیز در صورت بندی نظام سیاسی جامعه ایلی تأثیر داشتند.

برخی از مردم‌شناسان، ساختارهای سیاسی جامعه‌های ایلی ایران را چندان به شرایط محیط زیست و شیوه کوچندگی و شبانکاری مربوط نمی‌دانند و معتقدند که هويت سیاسی جامعه ایلات بیشتر از رابطه آنها با حکمرانان و دولتها در مواقع ویژه تاریخی شکل می‌گرفت. ریچارد تاپر ایلات و طایفه‌های بزرگ را به منزله دستگانهایی از رهبری در نظر می‌گیرد که آنها را یا خود سران و رهبران طایفه‌ها، و یا دولتها و حکمرانان پدید می‌آوردند و می‌پروراندند. این دستگانهایی نوعی سازمان سیاسی با بنیاد اقتصادی پیچیده‌ای بودند که کوچندگان شبان در آنها به صورت تولیدکنندگان محصولات اضافی و منابع نظامی نقش مهمی ایفا می‌کردند («کوچندگان»، ۱۵-۱۶).

گارثویت در تحلیل نقش ایل و طایفه در ایل بختیاری، اختلاف میان مفهوم این دو اصطلاح را در کارکرد هر یک از آنها می‌داند و می‌نویسد: نقش ایل اصولاً متخذ کردن طایفه‌ها برای مقاصد اداری در یک نظام حکومتی، و تجهیز و آماده کردن آنها برای بسط و توسعه ایل و دفاع در برابر دولت، ایلها و طایفه‌ها و جماعات همسایه است. همچنین در یک سطح آرمان‌خواهانه، ایل، طایفه‌ها را در یک نظام فرهنگی بزرگ‌تر با هم پیوند می‌دهد (ص ۴-۵).

ایل، برخلاف طایفه، از لحاظ فعالیتهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، یا به دست آوردن وفاداری مردم و هويت یابی، کمتر به اعضای ایل وابسته است. ممکن است ایل را یک عامل استثماری، یا ساختاری که هدفهایش اساساً متضاد با هدفهای طایفه است، تصور کرد؛ اما کارکرد طایفه، کارکرد ایل را شکل می‌دهد و آن را می‌آراید. در حالی که رهبران طایفه‌ها اساساً متکی بر حمایت جامعه ایل، به مثابه پایه قدرتشان هستند؛ رهبر ایل با وجود ریشه داشتن در داخل جامعه، از حکومت، زمین و رهبران و گروههای خارج از جامعه ایل کسب حمایت می‌کند.

در ساختار سیاسی این جوامع در ایران دو نوع دستگاه رهبری وجود داشت: یکی ایلاتی که در آنها یک رئیس در سر هرم قدرت قرار داشت و با قدرت مطلقه حکم می‌راند و ایل را می‌گرداند؛ دیگر، ایلاتی که به صورت شورایی از ترکیب جمعی از سران طایفه‌ها و تیره‌ها اداره و رهبری می‌شدند. رایج‌ترین نوع سازمان سیاسی جامعه ایلی، از نوع اول بود. در این ایلات، معمولاً سازمان سیاسی، قدرت خان یا رئیس را در ایل تقویت می‌کرد و یک گروه رزمی از مردان در زیر فرمان او بودند (بارث، ۲۴۲). نمونه سازمان سیاسی سنتی که زیر نظر و فرمان یک خان قدرتمند عمل می‌کرد، ایل باصری در استان فارس، و نمونه سازمان سیاسی سنتی که زیر نظر شورای خانها فعالیت می‌کرد، ایل پایی در استان لرستان بود.

در ایل باصری یک کدخدا یا ریش سفید، «اولاد» (کوچک‌ترین واحد سیاسی)، یک یا چند کدخدا، «تیره» (دومین و اساسی‌ترین واحد سیاسی)، و یک کلانتر، ایل را رهبری می‌کردند (نک: امان‌اللهی، کوچ‌نشینی، ۱۸۶، ۱۹۰). ایل پایی از دو شعبه، و هر شعبه وابسته به چند خان تشکیل می‌شد. طایفه‌های ایل از واحدهای سیاسی دو شعبه ایل بودند و با یکدیگر همبستگی داشتند. طایفه شامل شماری تیره بود که رئیس نداشت، بلکه رؤسای تیره‌های تشکیل دهنده طایفه به طور جمعی آن را اداره می‌کردند. ایل پایی، بزرگ‌ترین واحد سیاسی و اجتماعی جامعه پایی، از ۷ طایفه تشکیل شده بود که رهبری آن را شورایی از خوانین دو شعبه در دست داشتند (همان، ۱۸۶-۱۸۹).

دبری است که نظام سیاسی سنتی ایل باصری و ایل پایی از هم گسسته است و این دو ایل به منزله یک واحد سیاسی، دیگر نقش و کارکردی ندارند. اکنون هر اولاد یا تیره، به صورت واحدی درآمده است که مستقلاً و بیرون از قدرت خان یا کلانتران، امور مربوط به خود را می‌گردانند. کدخدایان، خوانین و کلانتران هم، قدرت خود را از دست داده‌اند، اما برخی از آنها وضعیت مالی بسیار خوبی دارند (همان، ۱۹۵-۱۹۶).

در ایل بهمنی با اینکه ساختمان سیاسی ایل با نظام خویشاوندی و محدوده جغرافیایی آن ارتباط داشت، اما در رأس دستگاه رهبری، یک رئیس بود که ایل را اداره می‌کرد. در رأس «مال» (واحد اقتصادی عشایر بهمنی)، ریش سفیدی بود که به سبب داشتن گوسفند و بز بیشتر از اعضای دیگر مال، این منصب را به او واگذار کرده بودند. هر دهه، بزرگ یا سرپرستی داشت که در سلسله مراتب نسبی نزدیک‌ترین فرد به نیای دهه به شمار می‌رفت. او منزلت اجتماعی بالایی داشت و مرجع دعاوی و گشاینده مشکلات دهه بود، اما در سلسله مراتب حکومتی و سیاسی ایل نقش مهمی ایفا نمی‌کرد. طایفه، یعنی دهه بزرگ‌تر ایل، کدخدایی داشت که مقامش ارثی بود و دهه‌های متعدد طایفه را سرپرستی می‌کرد و در برابر خان یا رئیس کل ایل مسئول بود.

خان ایل سرپرستی طایفه‌ها را میان عموزادگان خود تقسیم کرده بود و خود علاوه بر ریاست کل ایل، ریاست دهه بزرگ، یعنی تیره را هم

آگاهی بیشتر، نک: امان‌اللهی، همان، ۱۹۶-۲۱۹). با دگرگونی ساختار سیاسی نظام ایل، عنصرخان و کارگزارانش تا ردهٔ شمال و ریش-سفید، و در برخی از ایلات مانند بختیاری تا کدخدا، از سلسله مراتب سنتی قدرت در ساختار سیاسی ایل، حذف شده است (چلبی، ۲۴۰).

مآخذ: اسکندریک منشی، عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ افشار نادری، نادر، مونوگرافی ایل بهمنی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو و دیگران، جمعیت و شناسنامه ایلات کهگیلویه، تهران، ۱۳۴۷ش؛ امان‌اللهی بهاروند، سکندر، کوچ‌نشینی در ایران، تهران، ۱۳۶۰ش؛ همو، «نظام اجتماعی - سیاسی ایل بهاروند و تغییر و تحول آن»، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ ایرانشهر، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، تهران، ۱۳۴۲ش؛ بارت، فردریک، «چادر نشینی در کوهستانها و بر روی فلاتهای آسیای جنوب غربی»، ترجمهٔ پرویز ورجاوند، روش بررسی و شناخت کلی ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۴۴ش؛ بدلیسی، شرف‌الدین، شرف‌نامه، به کوشش محمدعباسی، تهران، ۱۳۲۳ش؛ برقی، محمد، سازمان سیاسی حکومت محلی بنت، تهران، ۱۳۵۶ش؛ بلوکباشی، علی، «ایل»، فرهنگنامهٔ کودکان و نوجوانان، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۴؛ همو، «ایل بهمنی»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۴ش، ش ۳۶؛ همو، «تاریخ اجتماعی و سیاسی شاهسون»، نشر دانش، تهران، ۱۳۷۹ش، ش ۲؛ بهنام، جمشید، ساختهای خانواده و خویشاوندی در ایران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ برهام، باقر، «طرح مسألهٔ ایلات و عشایر از دیدگاه جامعه‌شناسی»، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ برهام، سیروس، «کوچ‌نشینی قشقایی»، همان؛ پورکریم، هوشنگ، «ترکمنهای ایران»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۴۴-۱۳۴۵ش، ش ۴۱-۴۲؛ چلبی، مسعود و محمد عبداللهی، «نظام ایل، ماهیت و مشخصات عمدهٔ جامعهٔ عشایری ایران»، فصلنامهٔ علوم اجتماعی، تهران، ۱۳۷۱-۱۳۷۲ش، ش ۳ و ۴؛ دیگران، ژان پیر، «سرزمین ایل، نمونهٔ ایل بختیاری»، ترجمهٔ اصغر کریمی، مجموعهٔ مقالات مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۲؛ سالزمن، فیلیپ کارل، خویشاوندی و بیمان در بین عشایر بلوچ، ترجمهٔ محمد دانشور، زاهدان، ۱۳۷۵ش؛ سرشماری اجتماعی و اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۷۷ش)، نتایج تفصیلی، تهران، ۱۳۷۸ش؛ شهبازی، عبدالله، ایل ناشناخته، تهران، ۱۳۶۶ش؛ شیرازی، علیرضا، تاریخ زندگی، به کوشش ارنست بیتر، ترجمهٔ غلامرضا ورهام، تهران، ۱۳۶۵ش؛ صفی‌زاده، جواد، «ساخت سنتی در عشایر ایران»، نامهٔ علوم اجتماعی، تهران، ۱۳۶۸ش، ش ۱؛ همو، عشایر مرکزی ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طبیبی، حشمت‌الله، مبانی جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۷۴ش؛ غفاری، هیبت‌الله، ساختارهای اجتماعی عشایر بیراجمد، تهران، ۱۳۶۸ش؛ فسایی، حسن، فارس‌نامهٔ ناصری، به کوشش منصور رسنگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فیروزان، ت. «دربارهٔ ترکیب و سازمان ایلات و عشایر ایران»، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ کریم‌زاده، محمد، «شاهسونهای فارس»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۲ش، ش ۱۳۶-۱۳۷؛ کیانی، منوچهر، سیه چادرها: تحقیقی از زندگی مردم ایل قشقایی، شیراز، ۱۳۷۶ش؛ محمدکاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مرسدن، دیوید، «مروری کوتاه بر گذشته و حال ایل قشقایی»، نامهٔ نوری، تهران، ۱۳۵۸ش، ش ۴-۵؛ مستوفی، محمدحسین، «آمار مالی و نظامی ایران در ۱۱۲۸ق»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۵۳ش، ج ۲۰؛ نیک خلق، علی اکبر و عسکری نوری، زمینهٔ جامعه‌شناسی عشایر ایران، تهران، ۱۳۷۷ش؛ ورجاوند، پرویز، روش بررسی و شناخت کلی ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۴۴ش؛ نیز:

Barth, F., *Nomads of South Persia, The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, Oslo, 1965; EI²; Garthwaite, G. R., *Tribes, Confederation and the State: An Historical Overview of the Bakhtiari and Iran*, London, 1979; Irons, W., «Nomadism as a Political Adaptation: The Case of the Yomut Turkmen», *American Ethnologist*, 1974, vol. 1, no. 4; id., *The Yomut Turkmen*, Michigan, 1975; Mortensen, I. D., *Nomads of Luristan: History, Material Culture and Pastoralism in Western Iran*, Copenhagen, 1993; Sheil, M., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, New York, 1973; Tapper, R., *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shahsevan*, Cambridge, 1977; id., *The Tribes in 18th and 19th Century Iran*, California, 1975-1976.

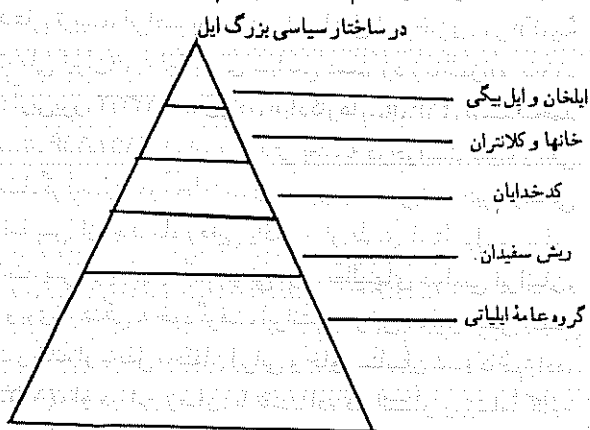
علی بلوکباشی

برعهده داشت. نزدیک‌ترین افراد خویشاوند که چند دهه و یک یا چند طایفه را تشکیل می‌دادند، در یک منطقهٔ جغرافیایی و تحت ریاست یک خان زندگی می‌کردند (افشار نادری، ۶۰، ۶۲-۶۳).

اتحادیهٔ ایلی یا بزرگ‌ایل، مانند اتحاد ایلی بختیاری و قشقایی، از اتحاد شماری ایل و طایفهٔ بزرگ تشکیل می‌شد که از لحاظ جمعیت، وسعت زمین و دستگاه رهبری، در حد یک دولت کوچک در ایران عمل می‌کرده است. نظام رهبری بزرگ ایل، به صورت سلسله مراتب بود که یک رهبر قدرتمند در سر هرم قرار داشت. ایلخان و ایل بیگی در رأس سازمان سیاسی یا اتحادیهٔ ایلی، و خوانین، کلانتران، کدخدایان و ریش سفیدان به ترتیب در رأس واحدهای سیاسی کوچک‌تر اتحادیهٔ ایلی قرار داشتند. در سلسله مراتب رهبری، قدرت رهبران از ردهٔ پایین به بالا به ترتیب افزوده می‌شد.

منصب ایلخانی و ایل‌بیگی، در خانوادهٔ صاحبان این مقامها موروثی بود. بالاترین مرجع تصمیم‌گیری در نظام سیاسی، ایلخان بود و ایل‌بیگی در مقام معاون او وظایفش را انجام می‌داد و هر دو صاحب قدرت مطلق بودند. منشأ قدرت این دو اقوام و بستگان نزدیک به آنها، طایفهٔ وابسته به دستگاه رهبری (نوکران و مزدوران)، و حمایت‌های شاه و حکومت بود. در هرم قدرت سازمان سیاسی اتحاد ایلی، خوانین و کلانتران سرپرستی طایفه‌ها را برعهده داشتند و منصب آنها ارثی بود. خانها و کلانتران، رابط میان سران ایل یا طایفه، با ایلخان و ایل بیگی بودند. کدخدایان سرپرست تیره‌ها، در ردهٔ سوم قدرت قرار داشتند و منصب آنها نیز موروثی بود. در دستگاه رهبری اتحاد ایلی، تنها ریش سفیدان که سرپرستی اولادها را داشتند برگزیدهٔ اعضای اولاد خود بودند. کدخدایان در پیش‌برد امور ایل می‌کوشیدند تا پیوسته حمایت ریش سفیدان را به دست آورند.

نمودار ۴: هرم سلسله مراتب نظام رهبری



امروزه نظام سیاسی سنتی اتحادیه‌های ایلی نیز به دلایل گوناگون، از جمله مداخلهٔ مستقیم دولتها و گسترش تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در ایران، از هم گسسته است. چنین شکلی از سازمان سیاسی ایلی دیگر کمتر در اتحادیه‌های ایلی ایران وجود دارد (برای

ششگانه ایران‌شهر اینهاست: بزمان، بمپور، دلگان، راسک و فیروزآباد، سرباز و مرکزی (سازمان تقسیمات، همانجا). این شهرستان از شمال و شمال شرقی با زاهدان، خاش و سراوان، از غرب با استان کرمان، از جنوب با چابهار و نیک شهر، و از شرق با پاکستان همجوار است (سرشماری عمومی، ۱۳۷۵ ش، نقشه ایران‌شهر). مرکز این شهرستان، شهر ایران‌شهر، و بمپور دیگر شهر آن است (سازمان تقسیمات، همانجا).

ویژگی‌های طبیعی: این شهرستان در حوضه آبریز ایران‌شهر - کارواندر - بمپور به مساحت ۱۰ هزار کیلومتر ۲ قرار گرفته است (مبشری، ۱۸۶/۶). آهک‌های تیره رنگ دارای خلل و فرج مربوط به دوران اول، قدیم‌ترین ساختار زمین‌شناسی این حوضه را تشکیل می‌دهد. تشکیلات دوران دوم در ایران‌شهر عمدتاً عبارتند از: شیست، آهک و کالرد ملائز (آمیزه‌های رنگین). با آنکه توسعه آهک در این دوران محدود بوده است، اما در شرق و جنوب شرقی ایران‌شهر و دره کارواندر آهک در تغذیه آبرفتها مؤثر است. تشکیلات دوران سوم ایران‌شهر از آهک، ماسه سنگ و شیست گچ و اندزیت، مارن و کنگلومرا تشکیل شده است (همانجا). سطح دشت پوشیده از رسوبات آبرفتی است (همو، ۱۸۷/۶). دشت ایران‌شهر از شمال و شرق توسط ارتفاعات محصور شده است و تپه‌های شنی به همراه درختان کهور به صورت یک مانع طبیعی در غرب این شهرستان قرار گرفته‌اند (یغمایی، ۸۵).

بر مبنای آمار ۳۱ ساله ایستگاه ایران‌شهر، حداکثر و حداقل مطلق دما ۵۰° و ۶° سانتی‌گراد و میانگین حداکثر و حداقل آن ۳۴/۲° و ۱۸/۹° سانتی‌گراد بوده است («داده‌ها...»، ۲). آب مورد نیاز در شهرستان ایران‌شهر توسط ۴۵۱ رشته قنات، ۹۶۵ چشمه دائمی و ۷۰۸ چشمه فصلی و نیز ۲۳۹ چاه عمیق و ۱۴۸۵ چاه نیمه عمیق تأمین می‌شود (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۷ ش، هفت، دوازده، سیزده). رودخانه‌های بمپور و سرباز از این شهرستان می‌گذرند (فرهنگ جغرافیایی...، ۲۷/۸). پوشش گیاهی این ناحیه استپ بیابانی است (جغرافیا...، ۸۱۷/۲). جنگلی به طول دهها کیلومتر با عرض ۳ کیلومتر در جنوب ایران‌شهر وجود دارد و درختان جنگلی همچون کهور، گز، گرز و نخل وحشی (بادبزنی) که در اصطلاح محلی به آن داز می‌گویند، در این نواحی دیده می‌شود. در برخی ارتفاعات آن درختان بادام کوهی و پسته وحشی (بنه) و حیواناتی نظیر بز کوهی و آهو وجود دارد (همانجا).

ویژگی‌های اجتماعی - اقتصادی: مطابق سرشماری عمومی ۱۳۶۵ ش این شهرستان دارای ۱۸۴'۱۰۰ آبادی دارای سکنه بوده است (فرهنگ آبادیها، ۱۳۶۵ ش، ۱). جمعیت این شهرستان از ۳۷'۱۰۴ خانوار (۱۵۷'۳۲۲ نفر) در ۱۳۵۵ ش (سرشماری، ۱۳۵۵ ش، شصت)، به ۵۰'۰۴۱ خانوار (۲۵۹'۷۸۶ نفر) در ۱۳۶۵ ش (سرشماری، ۱۳۶۵ ش، ۴۰) افزایش یافته است. بر مبنای سرشماری عمومی ۱۳۷۵ ش،

دگرس‌هایم درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (همو، ۳۸۵، ۳۸۹؛ مجذوب صفا، ۴۵۱؛ آبرین‌پور، همانجا).

ایران‌شهر شیفته احیای تاریخ و فرهنگ ایران، و منادی وحدت ملی بود و از کسانی به شمار می‌آید که به ترویج ادب فارسی در آذربایجان علاقه بسیار داشت (مجتهدی، ۲۴؛ آبرین‌پور، همانجا). او در ۴۰ سال آخر عمر، به پارسامندی و زهد روی آورد و مکتبی فلسفی - اخلاقی با عنوان «مکتب عرفان باطنی» بنیان نهاد (کاظم‌زاده، ۲۰۳؛ آبرین‌پور، همانجا). وی برای سازمان‌دهی هواداران خود، انجمنهایی در اروپا، به ویژه آلمان تشکیل داد و به منظور اشاعه تفکرات خود، کلاسهایی با عنوان «دایره‌نور» برپا ساخت (کاظم‌زاده، ۲۰۴). آثارش در مجلات گوناگون به چاپ رسید، آثار فراوانی نیز از خود برجای نهاد که برخی از آنها از این قرارند: منظومه رستم و سهراب، تجلیات روح ایرانی و معارف عثمانی، شرح حال شیخ محمد خیابانی، راه نو در تعلیم و تربیت، رهبر نژاد نو یا در جستجوی خوشبختی، تداوی روح یا طریقه تلقین به نفس، اصول فن تربیت، قوه فکر و معجزات آن، راه راست برای صلح بین ملتها، بچه‌ها را چگونه تربیت کنیم، ترجمه و تنظیم مکالمات کنفوسیوس، و اصول اساسی فن روان‌شناسی (نک: همو، ۴۸۰-۴۸۷؛ صدرهاشمی، ۳۴۰/۱).

ماخذ: آبرین‌پور، یحیی، از صبا تا نیما، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ برادر، ادوارد، نامه‌های ادوارد برادر به سیدحسن تقی‌زاده، به کوشش عباس زریاب خوبی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ تقی‌زاده، حسن، مقالات، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ جمال‌زاده، محمدعلی، (سید محمدعلی جمال‌زاده به قلم خودش)، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۵ ش، س ۱۹، ش ۳-۱؛ همو، (یادگارهایی از روزگار جوانی)، همان، تهران، ۱۳۵۳ ش، س ۱۶، ش ۹-۷؛ صدرهاشمی، محمد، تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان، ۱۳۶۳ ش؛ کاظم‌زاده ایران‌شهر، کاظم، آثار و احوال کاظم‌زاده ایران‌شهر، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مجتهدی، مهدی، رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، تبریز، ۱۳۲۷ ش؛ مجذوب صفا، امیرعباس، «به یاد کاظم‌زاده ایران‌شهر»، وحید، تهران، ۱۳۲۵ ش، س ۴، ش ۳۷.

ایران‌شهر، شهر و شهرستانی در استان سیستان و بلوچستان. نام شهرستان ایران‌شهر در ۱۳۱۴ ش به موجب تصویب‌نامه هیأت وزیران به جای ناحیه بمپور برگزیده شد (معین، ۲۱۱/۵؛ کیهان، ۲۵۹/۲، ۲۶۱). همچنین شهر قهزج واقع در ۳۶۰ کیلومتری جنوب زاهدان و ۱۷۵ کیلومتری جنوب خاش در خرداد ۱۳۱۵، به ایران‌شهر تغییر نام داد. در ۱۳۱۶ ش، ایران‌شهر بخش شهرستان خاش تعیین شد و در ۱۳۲۶ ش، فرمانداری ایران‌شهر تشکیل گردید و تابع حوزه بلوچستان شد که از استان هشتم جدا شده بود. ایران‌شهر مدت کوتاهی میان سالهای ۱۳۲۳-۱۳۲۶ ش مرکز شهرستان خاش بود (دایره المعارف...). ایران‌شهر اکنون یکی از ۷ شهرستان استان سیستان و بلوچستان به شمار می‌آید که مرکز آن نیز ایران‌شهر است (سازمان تقسیمات...، ۳۰).

شهرستان ایران‌شهر: این شهرستان با ۴۱'۷۳۰ کیلومتر ۲ مساحت (آمارنامه...، ۲۵)، دارای ۶ بخش و ۲۱ دهستان است. بخشهای

صلح بوده است (نک: تاریخ...، ۸۰؛ بلاذری، ۳۹۲-۳۹۳). در سده‌های نخست اسلامی، این محل به عنوان آخرین شهر ولایت کرمان بود (یعقوبی، ۲۸۶؛ ابن خردادبه، ۵۴-۵۵)، اما اصطخری (ص ۱۷۰-۱۷۱) و مقدسی (ص ۴۸۴) آن را جزئی از ولایت مکران به شمار آورده‌اند. در دوره قاجار فهرج از توابع بمپور بوده است (افضل الملک، ۱۱۱-۱۱۲).

در ۱۲۹۷ق، فیروز میرزا فرمانفرما حاکم کرمان به سبب کیفیت خوب آب قنوات و استعداد اراضی فهرج نسبت به بمپور، تصمیم گرفت که فهرج مرکز بلوچستان باشد (فرمانفرما، ۳۵-۳۶) و این تصمیم در ۱۳۰۱ق تحقق یافت (سالار بهزادی، ۱۵۰). بدین سان، فهرج (ایران‌شهر کنونی) به تدریج روبرو به توسعه نهاد.

ویژگیهای اجتماعی - اقتصادی: در اوایل سده ۱۴ش ایران‌شهر ۴ هزار نفر جمعیت داشته است (فرهنگ جغرافیایی، ۲۷/۸). بر اساس سرشماری سال ۱۳۵۵ش جمعیت این شهر ۲۳۶۲ خانوار (۱۱۳۸۶ نفر) بوده است (سرشماری، ۱۳۵۵ش، شصت) که در ۱۳۶۵ش به ۶۸۶۴ خانوار (۴۰'۰۲۷ نفر) افزایش یافته است (سرشماری، ۱۳۶۵ش، ۴۰). بر مبنای سرشماری سال ۱۳۷۵ش، جمعیت ایران‌شهر ۱۲'۱۳۱ خانوار (۷۵'۱۱۵ نفر) بوده است (سرشماری، ۱۳۷۵ش، چهل). ۵/۹۲٪ جمعیت فعال این شهر در بخش کشاورزی، ۳۳/۴۶٪ در بخش صنعت، ۵۷/۹۶٪ در بخش خدمات و بقیه در دیگر گروهها به کار اشتغال داشته‌اند (همانجا).

مآخذ: آمارنامه استان سیستان و بلوچستان، (۱۳۷۳ش)، سازمان برنامه و بودجه سیستان و بلوچستان، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ابن خردادبه، عبدالله، المسالك والممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ اصطخری، ابراهیم، مسالك الممالک، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۲۷م؛ افضل الملک، محمود، «جغرافیای بلوچستان»، یادگار، تهران، ۱۳۲۸ش، ص ۵، ش ۸ و ۹؛ بلاذری، احمد، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵م؛ بابلی یزدی، محمد حسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دایرة المعارف فارسی؛ سازمان تقسیمات کشوری جمهوری اسلامی ایران، وزارت کشور، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سالار بهزادی، عبدالرضا، بلوچستان در سالهای ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۷ قمری، تهران، ۱۳۷۲ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۵۵ش)، استان سیستان و بلوچستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همان (۱۳۶۵ش)، نتایج کلی، استانها (۱)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ همان (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، شهرستان ایران‌شهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ فرمانفرما، فیروز میرزا، سفرنامه کرمان و بلوچستان، به کوشش منصوره نظام مافی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور، سرشماری عمومی کشاورزی (۱۳۶۷ش)، استان سیستان و بلوچستان، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ فرهنگ آبادیهای کشور (۱۳۶۵ش)، شهرستان ایران‌شهر، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فرهنگ اقتصادی دهات و مزارع، استان سیستان و بلوچستان (۱)، جهاد سازندگی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ فرهنگ جغرافیایی ایران (آبادیها)، استان هشتم، دایرة جغرافیایی ستاد ارتش، تهران، ۱۳۳۲ش؛ فرهنگ روستایی (۱۳۶۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مشیری، فریدون و دیگران، ارزیابی وضع موجود و امکانات توسعه منابع آب (مناطق سیستان و بلوچستان)، تهران، ۱۳۵۵ش؛ معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ مقدسی، محمد، احسن-

جمعیت شهرستان ایران‌شهر ۲۹۵'۴۵۶ نفر بوده است (سرشماری، ۱۳۷۵ش، شانزده). از این عده ۲۸/۳۶٪ در نقاط شهری و ۷۰/۷۱٪ در نقاط روستایی سکنی دارند و بقیه غیر ساکن هستند. تراکم جمعیت در این شهرستان در ۱۳۷۰ش برابر ۵/۸ نفر در هر کم ۲ گزارش شده است (آمارنامه، ۲۵) و نسبت جنسی در این شهرستان کاملاً برابر است (سرشماری، ۱۳۷۵ش، همانجا). فعالیت اقتصادی ساکنان این شهرستان به طور کلی زراعت، باغداری و کارگری ساده است. زمینهای زیر کشت این شهرستان شامل ۱۵'۲۰۰ هکتار گندم آبی، ۱'۱۰۰ هکتار جو آبی و ۹۵۰ هکتار برنج (شلتوک) و ۲۰۰ هکتار سایر غلات و ۲'۲۵۰ هکتار حبوبات است (آمارنامه، ۲۲۰). همچنین ۳'۱۹۰ هکتار به کشت پیاز و سیب‌زمینی و سبزیجات، ۱'۲۲۵ هکتار به کشت محصولات جالیزی، ۷۴۰ هکتار به زراعتهای صنعتی و ۴'۶۰۰ هکتار به یونجه و اسیرس اختصاص دارد (همان، ۲۲۱).

شمار دام موجود در شهرستان ایران‌شهر مشتمل بر: ۱۷'۷۸۸ رأس دام بزرگ و ۳۵۵'۳۴۷ رأس دام کوچک و ۱۴'۶۴۵ شتر است (فرهنگ روستایی، ۱۷۱). صنایع دستی این شهرستان به طور عمده سبک و حصیربافی است که وجود ۶۴۰ واحد حصیربافی گویای آن است (فرهنگ اقتصادی، «ط»). تأسیسات و امکانات آموزشی و فرهنگی این شهرستان شامل ۳۰۱ دبستان، ۳۱ مدرسه راهنمایی، ۴ دبیرستان و ۱۸ کتابخانه عمومی است (فرهنگ روستایی، ۱۹۵). همچنین ۲۰ مرکز بهداشتی و درمانی و ۳۸ خانه بهداشت در این شهرستان فعالیت دارند (همان، ۲۱۹).

شهرستان ایران‌شهر مسکن برخی طوایف بلوچ است. عمده این طوایف اینهاست: دامنی، کلکلی، برهان زهی و بیجارزهی (افضل الملک، ۱۱۲؛ فرمانفرما، ۳۵). افضل الملک جمعیت این طوایف را ۷۰۰ خانوار گزارش کرده است. افراد این طوایف اهل سنت هستند (همانجا). ساکنان این شهرستان به بلوچی و فارسی صحبت می‌کنند و بیشتر سنی مذهب و عده‌ای هم شیعی هستند (فرهنگ جغرافیایی، همانجا).

بناهای تاریخی این شهرستان عبارت است از شماری قلعه‌های کهن مانند قلعه قدیمی پیشین، چهل دختر، بمپور، دوست محمدخان، سرباز، دامن، اسپید دژ و قلعه و تپه‌های بزمان (جغرافیا، همانجا). شهر ایران‌شهر: این شهر در ۶° و ۴۱' طول شرقی و ۲۷° و ۱۴' عرض شمالی و در ارتفاع ۵۷۱ متری (پابلی، ۷۵) و در مسیر جاده اصلی زاهدان و چاه بهار در فاصله ۳۶۰ کیلومتری جنوب زاهدان قرار گرفته است (نقشه راهها).

جغرافیای تاریخی: به گفته آریان (ص ۱۷۷)، اسکندر مقدونی به هنگام بازگشت از هند [و از راه خشکی] به همراه بازمانده سپاه خود به پورا - به گمان برخی، همان فهرج (نک: سایکس، ۲۷۷) - رسید. در ۳۰ق/۶۵۷ سپاهی از مسلمانان برای فتح سگستان (سیستان) به سوی این ناحیه روانه شد. ظاهراً در این لشکرکشی دستیابی به فهرج توأم با

چهاردهی، مرتضی، «نقدی بر کتاب ایران‌شهر»، وحید، تهران، ۱۳۴۵ ش. لایب‌زوند

ایران‌شهر، مجله علمی-ادبی مصوری که از ذیقعدة ۱۳۴۰ (تیر ۱۳۰۱) تا اسفند ۱۳۰۵/ژوئن ۱۹۲۲ تا فوریه ۱۹۲۷ به مدیریت حسین کاظم‌زاده ایران‌شهر (۱۲۶۲-۱۳۴۰ ش) نویسنده، فیلسوف و روزنامه‌نگار آزادی‌خواه ایرانی در برلین انتشار می‌یافت.

ایران‌شهر در خاطرات خود آورده که اندیشه روزنامه‌نگاری و انتشار مجله را از دوران تحصیل در سر می‌پرورانده است، تا اینکه بعد از تعطیل شدن مجله معروف کاوه به مدیریت سیدحسن تقی‌زاده (۱۳۰۰ ش/۱۹۲۱ م) که وی از نویسندگان و همکاران آن بود، با آنکه ادوارد براون بار دیگر تدریس زبان فارسی در کمبریج را به او پیشنهاد کرد، وی ترجیح داد تا تحقیقات و افکارش را با نشر یک مجله، در اختیار هموطنان خود قرار دهد (نک: کاظم‌زاده، ۱۷۵-۱۷۶، ۱۸۳).

سرانجام در ۲۶ ژوئن سال بعد، پس از ۳ سال تلاش، اولین شماره ایران‌شهر را منتشر کرد و در سر مقاله آن، با اشاره به مشکلات موجود در راه نشر مجله، برخی از اهداف آن را چنین برشمرد: ایجاد زمینه‌ای برای پرورش «روح ایران جوان و آزاد»، ایجاد «محیط پاک و آزاد برای نشو و نمای قوای معنوی» نسل جدید ایران، انعکاس «افکار و احساسات ایران جوان و آزاد» و «جلوه‌گری تجلیات روح ایرانی در ساحت علم و ادب» (س ۱، ش ۱، ص ۱-۲؛ نیز نک: کاظم‌زاده، ۱۷۶).

ایران‌شهر در آخرین شماره همین سال (ش ۱۲) از بی‌توجهی برخی از مشترکان مجله در ارسال وجه اشتراک از ایران، گله می‌کند؛ با اینهمه، عشق و علاقه ایران‌شهر به ایران، او را از بیمودن راهی که در پیش گرفته بود، ناامید نساخت (س ۱، ش ۱۲، ص ۳۷۶) و در سر مقاله سال دوم (۶ صفر ۱۳۴۳ ق/۶ سپتامبر ۱۹۲۴ م)، با اشاره به تیره‌روزی وطن، بازهم از قیام برضد فساد اخلاق و اسارت معنوی و فکری سخن گفت و اعلام کرد: وظیفه اصلی ایران‌شهر این است که نسل جوان مملکت را فریادرس باشد (س ۲، ش ۱، ص ۴-۱).

با آغاز سال سوم، مشکلات مالی، ادامه انتشار ایران‌شهر را سخت تهدید می‌کرد و به تدریج مقدمات تعطیلی آن فراهم می‌شد؛ زیرا از یک سو به سبب بحران اقتصادی آلمان، هزینه انتشار مجله افزایش یافته بود و از دیگر سو، مشترکان مجله به درخواستهای مکرر ایران‌شهر مبنی بر ارسال بموقع وجه اشتراک و اعطای وام پاسخ نگفتند. سرانجام در پایان سال ۱۳۰۵ ش ایران‌شهر برای همیشه تعطیل شد (ایران‌شهر، س ۴، ش ۸-۹، ص ۵۷۴-۵۷۶؛ نیز نک: کاظم‌زاده، ۱۹۰-۱۹۵).

با اینکه در شماره اول ایران‌شهر، وعده داده شده بود که مجله ماهی دوبار نشر می‌یابد، ولی به سبب مشکلات مالی، تا پایان کار خود همچنان ماهانه انتشار می‌یافت. این مجله طی ۴ سال فعالیت نه تنها در ایران و افغانستان، بلکه در بیشتر ممالک اروپا نیز هواخواهان بسیار داشت، و بیش از ۱۴۰ نویسنده معروف از ایران، آلمان، انگلستان،

التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نقشه راههای کشور جمهوری اسلامی ایران، گیتاشناسی، تهران، ش ۱۳۹؛ یعقوبی، احمد، بلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ بغیابی، اقبال، بلرچستان و سیستان، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ نیز:

Arrian, *Anabasis of Alexander*, tr. E.I. Robson, London, 1958; *Data Processing Center*, Iranshahr, Period 1964-1995, Republic of Iran Meteorological Organization; Sykes, P., *A History of Persia*, London, 1969.

مژگان نظامی

ایران‌شهر، کتابی دایرةالمعارف‌گونه که به برخی از مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ایران پرداخته است. تألیف ایران‌شهر در ۱۳۳۴ ش/۱۹۵۵ م در شصت و دومین جلسه کمیسیون ملی یونسکو به تصویب رسید. پس از اعلام همکاری وزارتخانه‌های فرهنگ و امور خارجه، دانشگاه تهران و سازمان برنامه، طرح اجرای آن آغاز شد. بعدها دامنه مندرجات این مجموعه توسعه یافت و افزون بر تاریخ سیاسی و فرهنگی، مطالبی نیز درباره ایران قدیم و جدید در آن فراهم آمد (حکمت، ۸/ط-ی).

فریدون اردلان، علی‌اکبر مشیر سلیمی، ذبیح‌الله صفا و موسی عمید در هیأت تحریریه آن عضویت داشتند و از ۱۳۳۸ ش/۱۹۵۹ م به جمع‌آوری مطالب و تألیف مقالات پرداختند. همچنین جمعی از دانشمندان و صاحب نظران ایرانی و غیر ایرانی به همکاری دعوت شدند (همو، ۸/ی، پد). در میان نویسندگان ایران‌شهر نامهایی چون: سیدحسن تقی‌زاده، علی‌اصغر حکمت، علی‌اکبر شهابی، جواد مشکور، سیدحسین نصر، سعید نفیسی، دیوید فلانتری، آندره گدار و لارنس لاکهارت به چشم می‌خورد (نک: همو، ۸/به-ی، یح، ۲/و-ی).

نویسندگان ایران‌شهر تألیف کتابی جامع را در نظر داشتند که تاریخ ایران را از کهن‌ترین روزگار تا زمان حاضر بررسی کند و با رعایت اختصار به جنبه‌های علمی، هنری و حوادث سیاسی و اجتماعی آن بپردازد (همو، ۸/ز-ح).

ایران‌شهر در دو مجلد و ۴ باب (= کتاب) تدوین شده است که در آن از جغرافیای طبیعی و انسانی، تاریخ سیاسی و فرهنگی، سازمانهای اداری و اجتماعی و اقتصاد و عمران سخن به میان آمده است. تألیف و طبع این اثر بیش از ۵ سال طول کشید (همو، ۲/ب). مجلد اول آن در ۱۳۴۲ ش و مجلد دوم در ۱۳۴۳ ش در تهران به چاپ رسید.

پرداختن به جنبه‌های مختلف تاریخ و فرهنگ ایران و کوشش برای خلاصه‌نویسی، سبب شد که ایران‌شهر از برخی مباحث تفصیلی و ذکر منابع و مآخذ بی‌نصیب بماند (همو، ۸/یح). ناقص و نادرست بودن برخی اطلاعات مذهبی (نک: مدرسی، ش ۵، ص ۳۸۱-۳۸۳، ش ۶، ص ۵۳۹-۵۴۰)، غیر مستند بودن مطالب مربوط به آداب و رسوم و اعتقادات عامیانه و نیز مشخص نبودن مآخذ و استفاده از برخی منابع غیر موثق (نک: کتیرایی، ۳۹-۴۱، ۵۰)، از جمله انتقادهایی است که بر ایران‌شهر وارد شده است.

مآخذ: حکمت، علی‌اصغر، مقدمه بر ایران‌شهر، تهران، ۱۳۴۲-۱۳۴۳ ش؛ کتیرایی، محمود، «آداب و رسوم و اعتقادات عامه»، بگین، تهران، ۱۳۴۶ ش، ش ۳۳؛ مدرسی

دانمارک، کویت، هند، مصر، عثمانی و لبنان با آن همکاری داشتند (نک: هسو، ۱۷۶، ۱۹۵؛ براون، IV/488).

ایران‌شهر بعد از مجله کاوه، معروف‌ترین نشریه ایرانی در اروپای بعد از جنگ جهانی اول محسوب می‌شد (محیط طباطبایی، ۲۴۴). زبان آن بسیار ساده‌تر از کاوه بود و به مسائل و مشکلات جوانان می‌پرداخت (براون، همانجا). مقالات متنوع سیاسی، اجتماعی، تاریخی، علمی، ادبی و فلسفی ایران‌شهر، به ویژه نوشته‌های خود کاظم‌زاده ایران‌شهر که زبانی ساده و شیرین داشت، تأثیر بسزایی بر افکار ایرانیان می‌نهاد و در اعتلای فرهنگی جامعه ایران نقش مهمی ایفا می‌کرد (صدر هاشمی، ۳۳۷/۱؛ رضازاده، ۳-۲).

مآخذ: ایران‌شهر، حسین کاظم‌زاده، ایران‌شهر، برلین، ۱۳۰۱-۱۳۰۵ ش/۱۹۲۲-۱۹۲۷ م؛ رضازاده شفق، صادق، «یاد یاران»، تجلیات روح ایرانی کاظم‌زاده ایران‌شهر، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ صدر هاشمی، محمد، تاریخ جرائد و مجلات ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کاظم‌زاده ایران‌شهر، آثار و احوال کاظم‌زاده ایران‌شهر، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ محیط طباطبایی، محمد، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ نیز: Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1930.

ابوالفضل خطیبی

ایران‌شهری، ابوالعباس، فیلسوف و دانشمند ایرانی سده ۳/ق ۹م. نسبت «ایران‌شهری» احتمالاً به نیشابور بازمی‌گردد که به آن «ایران‌شهر» و گاه «ایران‌شهر» نیز می‌گفته‌اند (نک: یاقوت، ۸۷۵/۴؛ مقدسی، ۲۹۹) و بنا به قراینی موطن او بوده است (نک: بیرونی، «تحدید...»، ۵۱، القانون...، ۶۳۷/۲). با آنکه از احوال و آثار ایران‌شهری چیزی در دست نیست، چند گزارشی که درباره او در منابع معتبر آمده است، وی را شخصیتی درخور توجه معرفی می‌کند که در مرحله آغازین فلسفه اسلامی گرایش‌های ویژه‌ای داشته، و در انتقال سنت‌های فکری بیگانه به جهان اسلام مؤثر بوده است.

ابوریحان بیرونی که در آثار مختلف خود از تألیفات ایران‌شهری بهره برده است، از وی به‌عنوان یکی از کسانی که کتابهایی از نوع «مقالات» در زمینه آراء ملل نوشته‌اند، نام می‌برد. وی در عین حال که از منابع کار ایران‌شهری درباره هندیان و شمنیان انتقاد می‌کند، امانت او را در بازگو کردن عقاید یهود و نصاری و مانویان می‌ستاید. به گفته بیرونی، بی‌طرفی کم‌نظیر ایران‌شهری از عدم وابستگی او به دین خاصی نشأت می‌گیرد و اینکه او خود آیین ویژه‌ای وضع کرده بود و به آن دعوت می‌کرد (نک: تحقیق...، ۴-۵، ۲۰۶، ۲۷۶، نیز الآثار...، ۲۲۲، ۲۲۵).

آگاهی ما درباره گرایش دینی ایران‌شهری محدود به اشاره بیرونی و سخن ابوالمعالی در کتاب بیان الادیان است که ایران‌شهری را به نام محمد بن محمد و صاحب دعوی دین تازه‌ای معرفی می‌کند که به جای قرآن کریم، کتابی فارسی آورد و فرشته وحی خود را «هستی» نامید و پیروانی یافت؛ در مذهب او همه شریعت‌ها یکی بیش نیست و نزاع پیروان ادیان ریشه در اغراض آنان دارد (ص ۶۷).

بیرونی کتابی از او با عنوان مسائل الطبیعه در دست داشته است.

وی همچنین در مسائل علمی اقولی را از ایران‌شهری نقل می‌کند (افراد...، ۱۵-۱۶، «تحدید»، ۴۳، ۵۱) که مهم‌ترین آنها گزارش کسوف کاملی در روز سه‌شنبه ۲۹ رمضان ۲۵۹ است که ایران‌شهری در نیشابور شاهد آن بوده، و بیرونی دقت نظر او را تأیید کرده است (القانون، ۶۳۲/۲، ۸۷۰).

منبع مهم دیگر درباره ایران‌شهری، زاد المسافرین ناصر خسرو (د ۴۸۱ق) است که به دیدگاه‌های فلسفی او پرداخته است. وی از ایران‌شهری به‌عنوان استاد محمد بن زکریای رازی نام می‌برد و با اشاره به دو کتاب ایران‌شهری به نام‌های جلیل و اثیر، او را از اصحاب هیولئ می‌شمارد و با نقل دلایل وی بر قدیم بودن هیولئ و مکان، رازی را نکوهش می‌کند که از دیدگاه‌های استاد خویش به آراء ملحدانه‌ای چون نفی ابداع و قول به مبادی پنجگانه ازلی رسیده است (ص ۷۳، ۹۸، ۱۰۲-۱۰۳، ۳۴۳).

گذشته از نقش قابل مطالعه ایران‌شهری در نفوذ عقاید هندی به دیدگاه‌های فلسفی رازی، لحن ستایش‌آمیز ناصر خسرو درباره او و تعبیری که از او در توضیح آیه‌ای از قرآن کریم نقل می‌کند، نیز حاکی از سهم ایران‌شهری در شکل‌گیری اندیشه‌های متفاوت با جریان‌های رایج فکری عصر اوست، اندیشه‌هایی که عناصری از آنها را در جهان‌شناسی اسماعیلیه نیز می‌توان یافت.

مآخذ: ابوالمعالی، محمد، بیان الادیان، به کوشش هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه، به کوشش زاخارا، لایپزگ، ۱۹۲۳ م؛ هسو، افراد المقال، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ق/۱۹۲۸ م؛ هسو، «تحدید نهایی الامکان»، به کوشش ب. بولگاگوف، مجله معهد المخطوطات العربیه، قاهره، ۱۳۸۱-۱۳۸۲ ق، ج ۸؛ هسو، تحقیق مالهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸ م؛ هسو، القانون المسعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۵ م؛ مقدسی، محمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لندن، ۱۹۰۶ م؛ ناصر خسرو، زاد المسافرین، تهران، ۱۳۰۳ ش؛ یاقوت، بلدان.

محمدجوادی‌انوار

ایرانی، زبانها، نک: ایران.

ایرتیش، رودی در سبیری غربی و شرق جمهوری قزاقستان. این رود را در زبان مغولی ارچیس و ارتسیس می‌نامند (بروکهاوس). در یکی از کتیبه‌های اورخون متعلق به سده ۲ق ۸م از این رود یاد شده است (بارتولد، 435). در متون اسلامی نیز نام این رود با ضبط‌های گوناگون آمده است (نک: مسعودی، ۵۵؛ حدود العالم، ۴۶، ۸۵؛ گردیزی، ۲۵۸). در ظفرنامه در جریان لشکرکشی‌های تیمور نیز از این رود با عنوان ایرتیش یاد شده است (شرف‌الدین، ۳۴۷/۱؛ نظام‌الدین، ۱۱۵).

ایرتیش بزرگ‌ترین شاخه چپ رود آبی است که از یخچال‌های دامنه جنوب غربی کوه‌های آلتایی در مغولستان سرچشمه می‌گیرد («دائرتق المعارف...»، II/144). این رود دارای دو سرچشمه است که به ایرتیش سفید و ایرتیش آبی شهرت دارند (بارتولد، مسعودی،

فتحه، ۹۰).

وی در ۱۳۲۴ق به استخدام وزارت معارف درآمد و تا ۱۳۲۹ق در این شغل بود (آرین پور، ۳۸۶/۲). در ۱۳۲۶ق با حفظ سمت به همراه پیشکار جدید آذربایجان، مهدیقلی هدایت راهی تبریز شد و ریاست دفتر ایالتی را بر عهده گرفت؛ اما با شروع انقلاب تبریز، از راه قفقاز به تهران بازگشت و اداره عتیقه جات (باستان شناسی) را در وزارت معارف ایجاد کرد. ایرج سال بعد به معاونت حکومت اصفهان و سپس آباءه منصوب شد و در ۱۳۳۳ق به عضویت اداره گمرک بندر انزلی درآمد، ولی در همان سال به تهران بازگشت و ریاست دفتر محاکمات مالیه را عهده دار شد (عبرت، ۱۳؛ آرین پور، ۳۸۶/۲-۳۸۷).

در ۱۳۳۴ق فرزند بزرگ ایرج، یعنی جعفرقلی میرزا، خودکشی کرد و این حادثه اثری ناخوشایند در او برجای نهاد. ایرج در ۱۳۳۷ق به خراسان رفت و به عنوان معاون پیشکاری مالیه مشغول به کار شد (همو، ۲۸۷/۲). در ۱۳۴۲ق به علت تغییر شغل و تعویق در پرداخت حقوق ماهیانه اش به تهران بازگشت (همو، ۲۸۸/۲). وی سرانجام در شعبان ۱۳۴۴/ اسفند ۱۳۰۴ در تهران درگذشت و در گورستان ظهیرالدوله به خاک سپرده شد (همو، ۲۸۹/۲).

آثار: از ایرج دیوان اشعاری باقی است. این دیوان، نخستین بار پس از مرگ او، در فاصله سالهای ۱۳۰۷-۱۳۰۹ش، در ۷ دفتر، با مقدمه پسرش خسرو میرزا، در تهران به چاپ رسید. پس از آن برگزیده‌هایی از اشعار وی مانند منظومه‌های عارف‌نامه و زهره و منوچهر جداگانه به چاپ رسید. همچنین در ۱۳۴۲ش دیوان ایرج به کوشش محمدجعفر محجوب، مشتمل بر ۴ هزار بیت در تهران به چاپ رسید (همو، ۳۹۰/۲-۳۹۱).

سروده‌های ایرج میرزا به لحاظ زبان و مضمون، به دو دوره مجزا قابل تقسیم است: دوره اول شامل سروده‌های نوجوانی وی تا پایان دوره شاعری رسمی او در دربار قاجار، و دوره دوم از زمان خروج از دربار تا پایان حیات. سروده‌های دوره اول، گذشته از برخی عیوب لفظی و معنوی، استحکام و استواری لازم را ندارد (محجوب، ۲۸). ایرج در این دوره از سنت پیشینیان تقلید می‌کرد، اما ذوق سرشار و کمال طلبی او، تسلط بر ادبیات فرانسه، مسافرت به اروپا، انقلاب مشروطیت و مسئولیت‌های مختلف اداری سبب شد تا اندیشه و نگرش وی کمال یابد و در شمار یکی از پیشگامان تحول شعر فارسی درآید (همو، ۲۹-۳۰). سروده‌های دوره دوم از سادگی بیان، روانی زبان و استفاده از اصطلاحات و تعبیرات عامیانه و محاوره‌ای برخوردار است (آژند، ۳۴۱؛ مجتهدی، ۳۶).

احاطه ایرج بر ادبیات عرب و فرانسه، سبب می‌شد که گاهی به استفاده از لغات و ترکیبات استوار و ضرب‌المثل‌هایی از این دو زبان، روی آورد (محجوب، ۳۹)؛ نیز به سبب گرایش به سادگی کلام و ترجیح معنی بر لفظ، در پاره‌ای موارد، از برخی موازین و دقایق عروضی، چشم می‌پوشید (همو، ۴۵). گفتنی است که برخی نیز قضاید او را هم طراز

همانجاها). رود ایرتیش (بر پایه اطلاعات جدید) ۴'۲۴۸ کم طول دارد ((دائرةالمعارف))، همانجا).

مسعودی چنین می‌پنداشته که این رود پس از عبور از سرزمین کیماک و غز به دریای خزر می‌ریخته است (همانجا؛ نیز نک: حدود العالم، ۴۶). رود ایرتیش سرانجام پس از طی ۴۰۵ کم از خاک چین به اقیانوس منجمد شمالی می‌ریزد. پهنای این رود در مسیر سفلی آن به حدود ۸۰۰ متر می‌رسد. این رود برای کشتیرانی مناسب است. از زمان احداث راه آهن سراسری سیبری، اهمیت رود ایرتیش از نظر ارتباط نسبت به ادوار گذشته به مراتب بیشتر شده است (بارتولد، 436-435).

مآخذ: حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ گردیزی، عبدالحی، زین‌الخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مسعودی، علی، التنبیه والاشراف، بیروت، دارصعب؛ نظام‌الدین شامی، ظفرنامه، به کوشش محمدنهای سناتی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Barthold, W. W., «Raboti po istoricheskoiĭ geografii», Sochineniya, Moscow, 1965, vol. III; Brückhaus; Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya, Moscow, 1961.

عنایت‌الله رضا

ایرج میرزا، جلال الممالک (۱۲۹۱-۱۳۴۴ق/۱۸۷۴-۱۹۲۵م)، شاعر معاصر و مشهور ایران. وی فرزند غلامحسین میرزا صدرالشعرا و از نوادگان فتحعلی شاه قاجار بود و در تبریز به دنیا آمد؛ تحصیلات خود را در همین شهر آغاز کرد. در ۱۴ سالگی به سبب شایستگی‌های بسیارش، توجه امیرنظام گروسی، پیشکار آذربایجان را به خود جلب کرد و با تشویق و مساعدت او، به فراگیری ادبیات فارسی و فرانسه نزد استادان ایرانی و فرانسوی پرداخت (عبرت، ۱۲؛ آرین پور، ۲۸۴/۲) و به زودی توانست بجز فارسی و فرانسه، به زبانهای ترکی، عربی و روسی نیز تسلط یابد (برقی، ۱۶).

ایرج در ۱۶ سالگی (۱۳۰۷ق) ازدواج کرد. در ۱۳۰۹ق به معاونت مدرسه مظفری منصوب شد. در ۱۹ سالگی، پدرش صدرالشعرا - شاعر رسمی دستگاه مظفرالدین میرزای ولیعهد - را از دست داد. در این زمان لقب «فخرالشعرا» بدو پیشنهاد شد، اما ظاهراً از پذیرش این لقب خودداری کرد، ولی در عمل، وظایف شاعر رسمی مظفرالدین میرزا ولیعهد را عهده دار شد (محجوب، ۹، ۱۵، ۲۶، ۲۸؛ عبرت، همانجا؛ آرین پور، ۲۸۵/۲).

ایرج از ۱۳۱۴ق مدتی منشی مخصوص امین‌الدوله بود (عبرت، آرین پور، همانجا) و چندی بعد همراه دبیر حضور به اروپا رفت. در ۱۳۱۸ق پس از بازگشت، در تبریز پیشکار جدید آذربایجان، یعنی نظام السلطنه مافی، او را نزد خود نگاه داشت و به ریاست اتاق تجارت منصوب کرد (آرین پور، همانجا)؛ در همان سال همراه نظام السلطنه به تهران آمد. ایرج در ۱۳۱۹ق به استخدام اداره گمرک که زیر نظر بلژیکها بود، درآمد و تا ۱۳۲۲ق به عنوان مترجم در گمرک کرمانشاهان مشغول به کار شد (عبرت، آرین پور، همانجا)؛

می‌شد (همان، 130). در سده‌های ۶ و ۷/ق/۱۲ و ۱۳م در ایبری (گرجستان) دولتی پدید آمد که بخشی از ارمنستان، از جمله ایروان را در تصرف داشت (همان، 142). در سده ۸/ق/۱۴ نخستین بار از ایروان به عنوان تختگاه سرزمین آرات یاد شده است (آرمینا، همانجا). در ۸۴۴/ق/۱۴۴۰م ایروان مرکز اداری منطقه شرق ارمنستان شد (BSE³، همانجا).

در ۹۵۵/ق/۱۵۴۸م هنگامی که شاه طهماسب اول به چخور سعد (ایروان) رفت، به سبب ویرانی شهر آذوقه در آن یافت نمی‌شد (پارسا-دوست، ۱۹۳). در ۹۵۶/ق/۱۵۴۹م اسکندر پاشا سردار عثمانی، بازار ایروان را به آتش کشید (همو، ۲۰۳). در ۹۶۱/ق/۱۵۵۴م ایروان از سوی سپاهیان عثمانی دستخوش نهب و غارت و ویرانی گردید. در این حمله که توسط سلطان سلیمان صورت گرفت، کاخها و بناهای ایروان به آتش کشیده، ویران شدند (پجوی، ۳۱۲/۱-۳۱۵؛ پارسا-دوست، ۲۱۵). هنگامی که پاییز به سبب اختلاف با پدرش سلطان سلیمان، در عهد شاه طهماسب صفوی به ایران پناهنده شد، مدتی را در شهر ایروان گذراند (همو، ۳۰۱).

کوجانیدن ارامنه چخور سعد (ایروان) از ۹۸۴/ق آغاز شد. در زمان سلطنت محمد خدابنده پدر شاه عباس این سرزمین عرصه تاخت و تاز سپاهیان ترک بود که تا ۱۰۱۲/ق ادامه یافت، ولی در ۱۰۱۳/ق قلعه‌های بزرگ ایروان و نخجوان از آنان باز پس گرفته شد (فلسفی، ۲۰۱/۳-۲۰۲). در پایان عهد صفویان دولت عثمانی بار دیگر ایروان را به تصرف خود در آورد، ولی نادرشاه در ۱۱۴۷/ق/۱۷۳۴م، در پیکار کنار قلعه ایروان بر سپاه عثمانی پیروز شد (استرابادی، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹). نادرشاه پس از تصرف قفقاز پناه علی بیگ ساروجلیوی جوانشیر، مشهور به پناه خان را به فرمانروایی بخشهایی از قفقاز گمارد. پس از قتل نادر در ۱۱۶۰/ق/۱۷۴۷م پناه خان در ایروان، شکی و گنجه به تاخت و تاز مشغول شد (جوانشیر، ۶-۹). وی پس از ۱۱۶۵/ق چند سال با استقلال بر آن نواحی فرمان راند. از ۱۱۷۴/ق/۱۷۶۱م ابراهیم خان بر مسند حکومت ایروان و چند شهر دیگر قفقاز قرار گرفت و تا ۱۲۲۱/ق/۱۸۰۶م در سمت فرمانروایی باقی بود (همو، ۲۳-۲۸).

در ۱۲۱۹/ق/۱۸۰۴م محمدخان حاکم ایروان که از طرفداران و متحدان ابراهیم خان و از فتحعلی شاه قاجار در هراس بود، سفیری نزد ژنرال سیسیانوف سردار روسی فرستاد و از او یاری خواست و اطاعت از دولت روسیه را اعلام داشت. در نتیجه سیسیانوف رهسپار ایروان گردید. در این زمان عباس میرزا وارد ایروان شد. محمدخان عهد خود با سردار روس را شکست و از واگذاری قلعه به روسها امتناع ورزید؛ از این روسیسیانوف صلاح کار را در آن دید که به تفلیس بازگردد (همو، ۴۱-۴۲؛ قس: باکیخانوف، ۱۸۵-۱۸۶؛ سایکس، ۴۵۳/۲-۴۵۴).

در پاییز ۱۲۲۳/ق/۱۸۰۸م ایروان توسط سپاه روس به فرماندهی

قصیده‌های فرخی سیستانی دانسته‌اند (گروسی، ۳۸). مضمون سروده‌های ایرج در این دوره شامل انتقادات اجتماعی و خرده‌گیری از عادات و رسوم بود که آنها را نادرست و مایه تیره‌روزی مردم می‌دانست (محبوب، ۳۱، ۳۳). ایرج در بیشتر قالبهای شعر فارسی هنرنمایی می‌کرد، اما به مثنوی و قطعه گرایش بیشتری داشت؛ تا جایی که بیش از نیمی از دیوان خود را به این دو قالب اختصاص داد. مشهورترین آثار او در میان قطعه‌ها و مثنویهای اوست، مانند مثنویهای عارف‌نامه، زهره و منوچهر و شاه و جام و قطعه‌های «مادر» و «هدیه عاشق».

مآخذ: آربین‌پور، یحیی، از صبا تا نیما، تهران، ۱۳۵۴ش؛ آزند، یعقوب، ادبیات نوین ایران، تهران، ۱۳۶۳ش؛ برقی، محمداقبر، سخنوران نامی معاصر، تهران، امیرکبیر؛ عبرت نائینی، «ایرج میرزا»، محیط، تهران، ۱۳۲۹ش؛ شه ۹؛ فتحی، نصرت‌الله، عارف و ایرج، تهران، ۱۳۵۳ش؛ گروسی، امیرنظام، منشآت، تهران، ۱۳۲۷ش؛ مجتهدی، مهدی، رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، تهران، ۱۳۲۷ش؛ محبوب، محمدجعفر، تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا، تهران، ۱۳۵۳ش.

قبر علی رودگر

ایروان، مرکز جمهوری ارمنستان. این شهر در شمال شرقی دشت آرات و در منطقه‌ای کوهستانی در ارتفاع ۹۰۰ تا ۱۳۰۰ متر و در ۴۰° و ۱۵° عرض شمالی و ۴۴° و ۳۵° طول شرقی واقع است («دائرة المعارف جغرافیایی»، II/17).

نام این شهر به صورتهای گوناگون از جمله: اروان، ایروان و اریوان نیز آمده است («دائرةالمعارف ارمنی^۲»، III/548؛ بدلیسی، ۱۵؛ پجوی، ۱۷۳/۱). ارمنیان خود این شهر را ایروان می‌نامند و در دوران حکومت شوروی این نام تثبیت شد (IA, IV/311)، اما در متون فارسی نام آن ایروان آمده است. نظر مؤلفان درباره منشأ نام ایروان متفاوت است (نکا؛ جکسن، 18؛ بستانی، ۳۶/۱۱؛ «دائرةالمعارف ارمنی»، همانجا؛ پیوتروفسکی، 31).

دشتی که ایروان در آن واقع شده، از شمال، مشرق و مغرب با کوهستان مرتبط است. مساحت آن نیز در ۱۹۸۹م، ۲۶۵ کم-۲ بوده است (آرمینا، 101). شهر ایروان کنار رودخانه رازدان از شاخه‌های رود ارس قرار دارد و از جنوب مشرف به دشت کاناکر است. اطراف شهر را مناطق سبز و خرم فراگرفته، و راه آهن تفلیس - لنیناکان - جلفا تا این شهر کشیده شده است («دائرةالمعارف جغرافیایی»، II/17-18). جمعیت این شهر را در ۱۳۱۵/ق/۱۸۹۷م، ۲۹ هزار نفر نوشته‌اند که در ۱۹۷۱م به ۷۹۱ هزار (IX/89، BSE³)، و در ۱۹۸۹م/۱۳۶۸ش به ۱'۲۱۶'۰۰۰ نفر افزایش یافت (آرمینا، همانجا).

تاریخ بنای ایروان را ۷۸۲/ق م نوشته‌اند (همان، 102). در ۲۲/ق/۶۴۳م لشکریان عرب با حمله به ایروان و نخجوان، این شهرها را مدتی در تصرف گرفتند و سپس رها کردند («تاریخ ارمنستان»، 109). در سده‌های ۳-۱۱/ق/۹-۱۱م در ارمنستان شهرهایی وجود داشت که در اختیار اشراف و بزرگان ارمنی بود و ایروان از اینگونه شهرها محسوب

برسی، تاریخ ایران، ترجمه محمد تقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۶۳؛ سرسی، لوران، ایران در ۱۸۳۹-۱۸۴۰م، ترجمه احسان اشراقی، ۱۳۶۲ش؛ شاردن، سیاحتنامه، ترجمه محمد عباسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ فلسفی، نصرالله، زندگانی شاه عباس اول، تهران، ۱۳۴۵ش، میرزای سنگلاخ، تذکره الخطاطین، تبریز، ۱۲۹۱ق؛ نیز: *Armeniya, entsiklopediya puteshestvennika*, Erevan, 1990; *Armyanskaya Sovetskaya entsiklopediya*, Erevan, 1977; BSE³; IA; *Istoriya Armyanskogo naroda*, Erevan, 1980; Jakson, A. V. W., *Persia Past and Present*, London, 1909; *Kratkaya geograficheskaya entsiklopediya*, Moscow, 1961; *Piotrovskii, B. B., Vanskoe tsarstvo (Urartu)*, Moscow, 1959; *Sovetskaya istoricheskaya entsiklopediya*, Moscow.

عنایت‌الله رضا

ایریان چایا، نک: گینه جدید.

ایساغوجی (شکل عربی شده واژه یونانی آیساکگه^۲ به معنای مدخل یا مقدمه)، نوشته فروریوس (۲۳۴-۳۰۴م) فیلسوف نوافلاطونی، شاگرد افلوپین و گردآورنده و ویراستار آثار او. ترجمه عنوان اصلی این رساله در متن یونانی آن چنین است: «مدخلی در مقولات ارسطو، یا دربارهٔ آوا».

فروریوس این رساله کوچک را هنگامی که در جزیره سسیل به سر می‌برده، بنابر تقاضای سناتور رومی، خریسانوریوس نوشته بوده است. این نوشته در واقع شرحی است بر آنچه نزد ارسطو مفاهیم کلی (جنس، نوع، فصل، خاصه و عرض) به شمار می‌روند و در منابع عربی منطق، و نیز در منابع لاتینی سده‌های میانه «کلیات خمس» نامیده می‌شوند. از سوی دیگر ارسطو از مقولات دهگانه‌ای یاد می‌کند که عبارتند از: چه‌ای (ماه‌الشیء)؛ چندی (کم)؛ چونی (کیف)؛ اضافه (نسبت)؛ مکان؛ زمان؛ وضع (نهاد)؛ داشتن (ملک)؛ گنش (فعل، بفعل)، واکنش (انفعال، بنفعل) (نک: ارسطو، توییکا، کتاب I، فصل 9، گ 103b، سطر 20ff).

فروریوس در نوشته خود به نحوه وجودی کلیات پنجگانه و پیوندهای گوناگون آنها با یکدیگر می‌پردازد، بی آنکه به تفصیل بیشتر وارد شود. هر چند این نوشته به هیچ روی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار نیست، ولی سرنوشت آن چنان بود که چند تن از مفسران بعدی آثار ارسطو بر آن شرح و تفسیر نوشتند که برجسته‌ترین آنان بوئیوس (۴۸۰-۵۲۵م) بوده است. وی افزون بر شرح، ترجمه تازه‌ای هم از آن فراهم کرده بود. این نوشته در سده‌های میانه از چنان شهرت و اهمیتی برخوردار شده بود که در واقع در سراسر آن دورانها، مهم‌ترین منبع مختصر منطق به شمار می‌رفت. در مشرق زمین نیز به سریانی و سپس به عربی ترجمه شده بود و نزد فیلسوفان اسلامی نیز از اهمیت برخوردار بود. مترجم آن از سریانی به عربی ابو عثمان دمشقی (د پس از ۳۰۲ق/ ۹۱۴م) است. ابن سینا نیز منطق شفا را با یک «مدخل» آغاز می‌کند که در آن با نظریات فروریوس مناقشاتی دارد. در میان شارحان عرب-زبان نوشته فروریوس باید از اثیرالدین ابهری (د ح ۶۶۳ق/۱۲۶۵م) نام

ژنرال گودویچ بار دیگر محاصره شد، ولی این بار نیز نتیجه‌ای به دست نیامد («تاریخ ارمنستان»، 190؛ باکیخانوف، ۱۹۱). تصرف ایروان از سوی سپاهیان روس ۱۸ سال بعد در جریان جنگهای ایران و روس (۱۲۴۱-۱۲۴۳ق/۱۸۲۶-۱۸۲۸م) روی داد («تاریخ ارمنستان»، همانجا) و در ۱۰ فوریه ۱۸۲۸ با انعقاد پیمان ترکمان چای، خان نشین ایروان به روسیه ملحق گردید (همان، 194؛ سایکس، ۴۶۳/۲). پس از اتمام جنگ روسها با ایران و عثمانی مهاجرت ارمنه از ایران و آسیای صغیر به ارمنستان آغاز شد. از ۴۰ تا ۴۵ هزار ارمنی مقیم ارزروم، ۲۵ هزار نفر به ایروان رفتند (سرسی، ۱۰۰). پس از انعقاد پیمان ترکمان چای، خان نشین ایروان از سوی دولت روسیه تزاری ملغی اعلام شد و این شهر و منطقه همانند دیگر نواحی قفقاز تابع نظام اداری امپراتوری روسیه در آن سرزمین شد (خداوردیان، ۳۲۷).

پس از انقلاب روسیه و سقوط دولت تزاری در ۱۹۱۷م، مقامات محلی، دولتی موقت در ایروان تشکیل دادند («دائرة المعارف تاریخی...»، ۷/498). در ۱۹۱۸ نخستین دولت ارمنی در ایروان پدید آمد و بار دیگر رشته گسسته تاریخ ارمنستان گره خورد (پاسدراجمیان، ۴۹۳) و ایروان مرکز جمهوری ارمنستان شد (آرمینا، 105) که تحت حکومت حزب ناسیونالیست داشناکوتیون قرار داشت (BSE³, IX/90). در ۲ آوریل ۱۹۲۱ با برقراری حکومت شوروی در ارمنستان، شهر ایروان همچنان به عنوان مرکز جمهوری ارمنستان باقی ماند. پیش از جنگ جهانی دوم، ایروان شهری صنعتی شد که در آن حدود ۲۰۰ مؤسسه صنعتی فعالیت داشت (همانجا). پس از فروپاشی اتحاد شوروی نیز ایروان همچنان به عنوان مرکز جمهوری مستقل ارمنستان باقی ماند.

شاردن از بقایای مسجد و گرامبه و کاروانسراهای ایروان یاد کرده است (۲۸۶/۲). وجود مساجد متعددی در این شهر، نشانه‌ای از زندگی مسلمانان در آنجا بوده است، ولی در جنگهای ایران و عثمانی، بیشتر مساجد شهر دستخوش ویرانی شدند. اعتمادالسلطنه نیز در ذکر حوادث سال ۱۲۱۹ق/۱۸۰۴م از وجود مسجد جامع شهر ایروان خبر داده است (۱۴۷۲/۳). در زمان امیر تیمور، ایل قاجار در گنجه و ایروان ساکن شد (همو، ۱۳۶۴/۳). شاه عباس اول نیز گروهی از طایفه قاجار را در ایروان جای داد (همو، ۱۳۴۰/۳، ۱۳۵۱). میرزای سنگلاخ از وجود شیخ الاسلام شهر ایروان یاد کرده است (ص ۲۸۲). اکنون در شهر ایروان تنها یک مسجد از مساجد قدیمی آن برج مانده است.

مآخذ: استرآبادی، محمد مهدی، جهانگشای نادری، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اعتمادالسلطنه، محمد حسن، تاریخ منظم ناصری، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ باکیخانوف، عباسقلی، گلستان ارم، به کوشش عبدالکریم علی زاده و دیگران، باکو، ۱۹۷۰م؛ بدلیسی، شرف‌الدین، شرفنامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۴۳ش؛ بتانی، پارسادوست، منوچهر، شاه تهماسب اول، تهران، ۱۳۷۷ش؛ پاسدراجمیان، هراند، تاریخ ارمنستان، ترجمه محمد قاضی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ بچوی، ابراهیم، تاریخ استانبول، ۱۲۸۳ق؛ جواتشیر قراباغی، جمال، تاریخ قراباغ، باکو، ۱۹۵۹م؛ خداوردیان، ک. س. «الحاق ارمنستان شرقی به روسیه»، ترجمه ا. گرمایک، تاریخ ارمنستان، تهران، ۱۳۶۰ش؛ سایکس،

1. Sovetskaya... 2. Eisagōgè

برد که کتاب ایساغوجی وی از شهرت ویژه‌ای برخوردار است و با عنوان رساله‌الاثیریة فی المنطق نیز شهرت دارد. بر رساله‌الاهری نیز شرحها و حواشی متعدد نوشته شده است (نک: GAL, S, I/841).

برای آگاهی بیشتر می‌توان به این منابع مراجعه کرد:

ابوالفرج ابن طیب، تفسیر کتاب ایساغوجی لفر فوروس، به کوشش کوامی جیکی، بیروت، ۱۹۷۵م؛ ایساغوجی لفر فوروس الصوری، نقل ابی عثمان الدمشقی، به کوشش احمد فؤاد اهوانی، قاهره، ۱۹۵۲م؛ نیز: Bidez, J, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Hildesheim, 1964, p. 60; Busse, *Di neuplatonische Ausleger der Isagoge*, Berlin, 1892; *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Busse, Berlin, 1895, vol. IV(1); Prantl, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1855, I/626-638.

Aristotle, *Topica*; GAL, S.

مآخذ:

شرف‌الدین خراسانی (شرف)

ایساقچی، محلی در غرب رومانی، کنار راست رودخانه دانوب (هامر پورگشتال، I/372؛ سامی، ۱۱۵۰/۲) که در سده‌های میانه ابلوچیکا^۱ نامیده می‌شد (EI², IV/92). این محل در سده ۱۱ق/۱۷م شهری بزرگ، پوشیده از باغات وسیع و سرسبز، با آب و هوایی لطیف بوده، و روستاهای متعدد بزرگی داشته است (اولیا چلبی، ۳۶۰/۵-۳۶۱).

ایساقچی در دوران تسلط ترکهای عثمانی (سده‌های ۹-۱۲ق/۱۵-۱۸م) پایگاه مهم نظامی بوده است (EI²، همانجا). سلطان محمد اول در ۸۱۹ق/۱۴۱۶م برای اینکه حاکم افلاق (ه م) را همواره در اطاعت و انقیاد خود نگاه دارد، به استحکام قلعه ایساقچی افزود (هامر-پورگشتال، I/371-372). اولیاچلبی درباره یکی از قلعه‌های ایساقچی - که در ۱۰۷۰ق/۱۶۶۰م از آن بازدید کرده - چنین آورده است که این قلعه در کنار رود دانوب ساخته شده، و دارای حصاری استوار به شکل مربع و دری آهنی است (۳۶۰/۵).

این شهر در جریان جنگ روسیه - عثمانی در سده‌های ۱۸-۱۹م چندین بار وسیله گروهای روسی که متوجه بالکان بودند، اشغال شد (EI²، همانجا). ایساقچی مرکزی فعال و محل ارتباطات بازرگانی بوده، و درآمد قابل توجهی از محل مالیات و عوارض بندری داشته است (همانجا).

مآخذ: اولیاچلبی، سیاحت‌نامه، استانبول، ۱۳۱۵ق؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس الاعلام، استانبول، ۱۳۰۶ق؛ نیز:

EI², Hammer-Purgstall, J., *Geschichte des osmanischen Reiches*, Graz, 1963.

ابوالحسن دیانت

ایسیغ کول^۲، دریاچه‌ای کوهستانی در ترکستان و یکی از بزرگ‌ترین دریاچه‌های کوهستانی جهان و استانی به همین نام در

قرقیزستان. ایسیغ کول در ترکی قرقیزی به معنای دریاچه گرم است (BSE³, X/544). در زبان چینی نیز نام این دریاچه به همین معناست (بارتولد، III/437). نام دریاچه در آثار مؤلفان اسلامی به گونه‌های مختلف آمده است (نک: حدود العالم، ۲۷، ۴۰، ۸۲؛ مجمل التواریخ...، ۱۰۰؛ گردیزی، ۲۶۶؛ ابن عربشاه، ۱۵۰؛ شرف‌الدین، ۲۳۴، ۴۳۴).

دریاچه ایسیغ کول در فاصله ۴۲ و ۱۶ تا ۴۲ و ۵۹ عرض شمالی و ۷۶ و ۱۵ تا ۷۸ و ۳۰ طول شرقی واقع است (EI², IV/212). ارتفاع آن از سطح دریا ۱۶۰۸ متر است. مساحت آن را ۶۲۳۶ و ۶۳۳۰ کیلومتر، طول آن را ۱۷۸ کیلومتر و عرض‌ترین بخش دریاچه را ۶۰ کیلومتر نوشته‌اند. حداکثر عمق دریاچه ۶۶۸ تا ۷۰۲ متر، عمق متوسط آن ۲۷۸ متر و میزان آب آن ۱۷۳۸ کیلومتر است. آب بیش از ۵۰ رودخانه و جویبار به این دریاچه می‌ریزد که میزان ریزش سالیانه آنها بالغ بر ۳ کیلومتر است (BSE³، همانجا). محیط دریاچه ۵۹۷ کیلومتر است که نیمی از ساحل آن شنی است. حرارت آب دریاچه در زمستان (ژانویه) ۲ تا ۳ و در تابستان ۱۹ تا ۲۰ سانتی‌گراد است. آب دریاچه تا عمق ۱۲ متر قابل رؤیت است. میزان نمک آب ۵/۸٪ و برای شرب نامناسب است. در ایسیغ کول حدود ۲۰ نوع ماهی زندگی می‌کنند (همانجا).

قدیم‌ترین مأخذی که در آن از دریاچه ایسیغ کول سخن رفته، نوشته سیون-تسزان^۳ مؤلف چینی سده ۷م است (بارتولد، IV/74). در ۶۲۹م این راهب بودایی، معلم و جهانگرد به اراضی کنونی آسیای مرکزی سفر کرد و پس از بازگشت به چین در ۶۴۸م مشاهدات خود را با عنوان «یادداشت‌هایی درباره سرزمینهای غربی» نوشت که آگاهی‌های جالبی درباره یخچالهای طبیعی کوههای تیان شان و دریاچه ایسیغ کول به دست می‌دهد (آزاتیان، ۹۱-۹۰؛ بارتولد، IV/75).

یکی از راههای بازرگانی میان چین و آسیای غربی از پیدل در ساحل جنوبی این دریاچه می‌گذشت که مشرف به دشت چو بود. مهم‌ترین منطقه بازرگانی کنار آن برسخان نام داشته است (همو، III/437-438). گردیزی داستانی درباره بنای برسخان و وجه تسمیه آن نقل کرده است (ص ۲۶۵). همو می‌نویسد که اندر حوالی ایسیغ کول چگلیان نشینند (ص ۲۶۶). بارتولد شهر ایسیکول در شمال دریاچه را با اسکول مندرج در متن حدود العالم (ص ۸۲) همانم دانسته است (III/438). قدامه بن جعفر مردم این ناحیه را مجوس (زردشتی) و زندیق (مانوی) نامیده است (ص ۳۶۲). یاقوت نیز آنان را مجوس، آتش-پرست، زندیق و مانوی خوانده است (۸۳۳/۴)، ولی در این منطقه گورهای مسلمانان با نوشته‌هایی بر روی سنگهای قبر وجود دارد (بارتولد، همانجا).

کرنانه ایسیغ کول به سبب شرایط آب و هوایی بسیار مناسب، یکی از زمستانگاههای مورد علاقه کوچندگان ترک و مغول بوده است. نام ایسیغ کول بارها در تاریخ نظامی آسیای میانه آمده است. تیمور به

کاتب نزد شیخ الاسلام بن عبدالوهاب که قاضی لشکر بود، خدمت می‌کرد (نک: ریو، I/269). وی بعدها به خدمت شجاعت خان در آمد. شجاعت خان که از سوی عالمگیر استاندار گجرات بود، او را به عنوان امین و محصل مالیات به کار گمارد (آفتاب اصغر، ۴۵۸). ایشرداس از سوی شجاعت خان به سفارت نزد درگاداس (سردار راجپوتان) که بر سر پاره‌ای مسائل با عالمگیر به مخالفت برخاسته بود، رفت و نوادگان اورنگ زیب را که نزد راجپوتان به سر می‌بردند، رهناید و امپراتور نیز به پاس این خدمت فرماندهی ۲۵۰ سوار را به ایشرداس سپرد و دهی را تیول او کرد (همو، نیز ریو، همانجا).

اودست کم تا سال چهل و دوم سلطنت اورنگ زیب (۱۱۰۹ق) زنده بوده است، زیرا در خاتمه کتاب خود به شرح رویداد بازگشت نوادگان اورنگ زیب در این سال پرداخته است (نک: ریو، همانجا).

شهرت ایشرداس مرهون تنها اثر فارسی او فتوحات عالمگیری است که تألیف آن در ۲۱ ربیع الاول ۱۱۴۳ق/۲۳ سپتامبر ۱۷۳۰م، به پایان رسیده است (نک: سرکار، 71). ایشرداس در این اثر به نگارش خاطرات زندگی پرماجرایی خود و احوال دوران سلطنت عالمگیر، از زمان جلوس (۱۱۰۱ق/۱۶۹۰م)، تا سال سی و سوم سلطنت وی پرداخته است. این اثر علاوه بر یک مقدمه و یک خاتمه، مشتمل بر ۷ باب است که هر یک را سوانح نامیده است (آفتاب اصغر، ۴۵۸، ۴۶۰). این کتاب به سبب اطلاعات ارزنده آن درباره دوران سلطنت اورنگ زیب از اهمیت بسزایی برخوردار است (نک: ریو، آفتاب اصغر، همانجا؛ نیز EI²): با اینهمه، مؤلف درباره اوضاع هند شمالی دچار لغزشهایی شده است (سید عبدالله، ۶۴) و با آنکه نویسنده کمتر به تاریخ رخدادها اشاره کرده، و نیز نامهای افراد و جاها را آشفتنه ضبط کرده است، می‌توان او را معتبرترین مورخ دوره خود به شمار آورد (سرکار، همانجا).

متن فارسی فتوحات عالمگیری تاکنون چاپ نشده (درباره نسخه‌های خطی آن، نک: آفتاب اصغر، همانجا؛ منزوی، خطی، ۴۶۸۱/۶، خطی مشترک، ۶۱۷/۱۰؛ ریو، I/269-270)، اما تنسیم احمد آن را به انگلیسی ترجمه کرده است (دهلی، ۱۹۳۶م). سرکار نیز ترجمه انگلیسی بخشهایی از فتوحات عالمگیری را در کتاب خود «مطالعاتی درباره سلطنت اورنگ زیب» (کلکته، ۱۹۳۳م) آورده، و فهرستی از مطالب آن را به دست داده است (مارشال، 207).

مآخذ: آفتاب اصغر، تاریخ نویسی در هند و پاکستان، لاهور، ۱۳۶۴ش؛ سید عبدالله، ادبیات فارسی در میان هندوان، ترجمه محمد اسلم خان، تهران، ۱۳۷۱ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ نیز:

EI²; Marshall, D. N., *Mughals in India*, London, 1985; Rieu, Ch., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1879; Sarkar, J. N., *Romance of Historiography from Shah Alam I to Shah Alam II*, Calcutta, 1982.

ایشیک آقاسی، عنوانی برای رئیس تشریفات در دربارهای

احتمال در جزیره‌ای میان دریاچه قلعه‌ای بنا کرد و در آن گروهی از تاتارهایی را که گمان می‌رود از آسیای صغیر آورده بود، جای داد. این همان دژی است که میرزا محمد حیدر دو غلات آن را قوی سوا نامیده است (ص 78؛ بارتولد، همانجا). اکنون در دریاچه اثری از جزیره نیست. محتمل است که جزیره و دژ یاد شده در نتیجه زمین‌لرزه منهدم شده باشند (همانجا).

در سده‌های ۱۷ و ۱۸ کرانه اسیخ کول تحت حاکمیت قلموقایی قرار داشت که دین بودایی داشتند. در روزگار قلموقا کرانه دریاچه مرتع دامهای قبیله قراقریز بود. پس از تسلط چینیه بر اراضی قلموقا دولت چین با وجود تلاش بسیار، نتوانست در این نواحی از موقعیتی استوار برخوردار شود. اواسط سده ۱۹م روسها به سوی منطقه ایلی روان شدند (نک: ه. ایلی). بخشی از افراد قراقریز در ۱۸۵۵م ناگزیر به حاکمیت روسها تن در دادند، بقیه نیز در ۱۸۶۰م حاکمیت روسها را پذیرفتند (بارتولد، III/439).

استان اسیخ کول در ۱۱ دسامبر ۱۹۷۰ تأسیس گردید. این استان که در بخش شرقی جمهوری قرقیزستان واقع شده، از جنوب شرق با جمهوری خلق چین هم مرز است (BSE³, X/544). مساحت استان اسیخ کول را ۴۳۵۰۰ کی-م. و جمعیت آن را در ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش، ۳۷۹ هزار نفر نوشته‌اند که ۳۳٪ آنان در شهرها زندگی می‌کردند. این استان دارای ۳ شهر با مرکزی به نام پرژوالمسک^۲ است («فرهنگ...»، 510). استان اسیخ کول به ۴ شهرستان تقسیم شده است. بجز قرقیزها که بخش بزرگی از جمعیت را تشکیل می‌دهند، قزاقها، تاتارها، قلموقا، ازبکها، اویغورها، دونگایها، روسها، اوکراینیها و اقوامی دیگر نیز در این استان سکنی دارند. تراکم جمعیت در استان اسیخ کول، اندکی بیش از ۷/۵ نفر در هر کی-م است و اشتغال عمده اهالی دامداری است (BSE³, X/545).

مآخذ: ابن عربشاه، احمد، عجائب المقدوری اخبار تیمور، قاهره، ۱۲۰۵ق؛ حدود العالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونیوف، تاشکند، ۱۹۷۲م؛ قدامة بن جعفر، «الخراج»، همراه المسالک والمعالمک ابن خردادبه، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۸۹م؛ گردیزی، عبدالحی، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۷ش؛ یا قوت، بلدان؛ نیز:

Azatian, A. A. et al., *Istoriya otkrytiya i issledovaniya sovetsoi Azii*, Moscow, 1969; Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1965-1966; BSE³; Dughlat, M. H., *Tarikh-i-Rashidi*, tr. N. Elias, Patna, 1973; EI²; *Sovetskii entsiklopedicheski slovar*, Moscow, 1987.

عنایت‌الله رضا

ایشرداس، یا ایشرداس، شرداس (۱۰۶۶- پس از ۱۱۱۰ق/ ۱۶۵۶-۱۶۹۸م)، مورخ هندی روزگار اورنگ زیب و نویسنده فتوحات عالمگیری. آنچه از زندگانی ایشرداس در دست است، تقریباً منحصر به مطالبی است که خود وی در تنها اثرش، فتوحات عالمگیری، به ویژه دیباچه آن آورده است. او از برهمنان قوم ناگر بود و در عهد شاهجهان دیده به جهان گشود. از روزگار جوانی تا ۳۰ سالگی به عنوان منشی و

سلاطین متأخر ترک. در عصر صفویه که اختیارات و نفوذ رئیس تشریفات افزایش یافت، این منصب را «ایشیک آقاسی باشی» نامیدند (نک: قزوینی، ۱۵۲/۱؛ مستوفی، ۴۰۹/۱).

سابقه کاربرد این عنوان، برخلاف نظر برخی از نویسندگان (نک: EI²)، به روزگار آق قویونلو می‌رسد (فضل‌الله، 79؛ هیتس، ۱۰۵) و در عصر اول صفوی نیز به این منصب بارها اشاره شده است (عالم آرا، ...، ۲۹۳؛ محمد معصوم، ۱۴۸، ۱۴۹، ج۱؛ استرآبادی، ۵۸، ۷۸، ج۱). در دربار گورکانیان هند نیز که سازمان اداری و دیوانیشان اساساً ایرانی بود، این منصب و عنوان وجود داشته است (ابوالفضل، ۴۰۳/۳؛ خواندمیر، ۷۶). هامر پورگشتال نیز از عنوان ایشیک آقاسی باشی در دربار عثمانیان یاد کرده است (۱۵۷۹/۲، ۳۹۳/۱). در آغاز دوره نادری منصب ایشیک آقاسی باشی از میان رفت (محمد کاظم، ۴۵۷/۲)، ولی گویا بعداً دوباره احیا شد (همو، ۴۷۳/۲، ۵۱۹، ۵۵۲، ۶۱۱، ۶۱۳، ۹۰۶/۳). در عصر زندیه ایشیک آقاسی باشی از وزرا و ارکان دولت به شمار می‌رفت (ابوالحسن مستوفی، ۵۷۸، ۵۸۶، موسوی، ۹۱). در دوره قاجار ایشیک آقاسی باشی، ریاست تشریفات و انتظامات دربار را در دست داشت و همواره ملازم شاه بود و سفیران خارجی را بار می‌داد (اعتضاد السلطنه، ۱۱۳؛ خورموجی، ۱۴۹؛ دروویل، ۱۹۵؛ بن‌تان، ۶۸).

منصب ایشیک آقاسی باشی حرم را نیز معمولاً به کهن‌سال‌ترین خدمتگزاران دربار می‌دادند. مهم‌ترین وظیفه او حفاظت از حرم، و نیز رسیدگی به مخارج آن، پیشکشها و نذرها و معاملات بود (میرزا رفیعا، ۷۲؛ قس: محمد معصوم، ۷۴).

مآخذ: ابوالحسن مستوفی، گلشن مراد، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ ابوالفضل علامی، اکبرنامه، به کوشش مولوی عبدالرحیم کلکته، کلکته، ۱۸۸۶ م؛ استرآبادی، حسن، تاریخ سلطانی، از شیخ صفی‌تاش شاه صفی، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ اعتضاد السلطنه، علیقلی میرزا، اکبرالتواریخ، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ بن‌تان، آوگوست، سفرنامه، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ خواندمیر، امیر محمود، تاریخ شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی (ذیل حبیب السیر)، به کوشش محمدعلی جراحی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ خورموجی، محمدجعفر، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ دروویل، گاسپار، سفرنامه، ترجمه جواد محبی، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ عالم آرای شاه اسماعیل، به کوشش اصغر منتظر صاحب، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ محمدکاظم، عالم آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ محمد معصوم اصفهانی، خلاصه السیر، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ مستوفی، عبدالله، شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران، ۱۳۴۳؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ گیتی گشا، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میرزا رفیعا، دستور الملوک، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ هیتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاروس جهاننداری، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ نیز:

EI²: Faḡlullāh b. Rūzbihān Khunji, *Tārīkh-i Ālam-Ara-yi Amīni (Persia in A.D. 1478-1490)*, tr. V. Minorsky, London, 1957.
نادیا برگ‌نیسی

ایطاء، نک: قافیه.
ایغار، نک: اقطاع.

ایقاع، اصطلاحی در فقه و حقوق اسلامی به معنی گونه‌ای از معامله که با انشا از سوی یک طرف منشأ اثر گردد. ایقاع در مباحث فقهی در عرض عقد به عنوان معامله‌ای دو طرفه قرار دارد و در تقسیم سنتی فقه به ۴ بخش، پس از بخش دوم، یعنی عقود، جای گرفته است. از آنجا که ایقاع با وجود تحقق به انشای یک طرف، در پاره‌ای از موارد با منافع دیگران منافات دارد، مشروعیت آن منوط به این امر است که این انشای یک طرفه، موجبات اضرائی به غیر را فراهم نیابد؛ اما مواردی چون طلاق که توسط شارع نافذ بودن آن به تصویب رسیده، از این قاعده مستثنا شمرده شده است.

در بررسی ایقاعات در مباحث سنتی فقه اسلامی، گستره‌ای در مصادیق دیده می‌شود که در مباحث معاصر روی به محدودیت نهاده است. به طور شاخص، ایقاعاتی چون عتق و تدبیر به جهت انتفاء موضوع رقیت، کاربرد خود را از دست داده است. در ایقاعات مربوط به روابط زناشویی، به عنوان مهم‌ترین مصداق باید از طلاق یاد کرد، اما در منابع فقهی مصادیق دیگر، چونظهار نیز مورد توجه قرار گرفته است. بخش دیگری از ایقاعات را اعمالی حقوقی در حوزه مناسبات مالی تشکیل می‌دهد که به عنوان یکی از مصادیق برجسته آن باید به جُعالة اشاره کرد. در این میان، برخی از ایقاعات به سلب حقی از خود محدود می‌شوند و برخی دیگر حقی را به دیگری انتقال می‌دهند. از نمونه‌های سلب حق از خویش می‌توان به اعراض، و از نمونه‌های انتقال حق می‌توان به وصیت تملیکی اشاره کرد.

گفتنی است برخی از اعمال حقوقی از حیث ایقاع یا عقد بودن مورد مناقشه قرار گرفته‌اند و این اختلاف در باره ایقاع بودن آنها، گاه به نقش ردّ ذی‌نفع در اصل تحقق انشا بازمی‌گردد و گاه ناشی از اختلافی در تعریف ایقاع است. نمونه‌هایی از این گونه‌های اختلاف را می‌توان در باره اعمالی حقوقی چون ابراء (هم) و وصیت تملیکی یافت.

ایقاع، اصطلاحی در موسیقی که به بحث درباره کشش زمانی نغمه‌ها^۱ یا وزن آنها می‌پردازد. این واژه مصدر باب افعال از ریشه ثلاثی «وق ع» است که در لغت به معانی گوناگونی نظیر افکنندن (زوزنی، ۷۹/۲) و تاختن (فروزانفر، ۱۲۱) آمده، و در موسیقی دوران اسلامی همچون «تألیف^۲» به عنوان اصطلاحی بنیانی و مشهور به کار می‌رفته است. تألیف درباره نغمه‌ها از دیدگاه خوشایندی^۳ و ناخوشایندی^۴، یا به قول عبدالقادر مراغی ملاییت و منافرت (جامع، ...، ۱۷) بحث می‌کند، در صورتی که ایقاع از تناسب و کشش زمانی این

| | | | |
|-----------|------|-------|---------|
| | | | می‌شود. |
| tan | تَنّ | خفیف | سبب |
| tana | تَنّ | ثقیل | |
| tanān | تَنّ | مجموع | وتد |
| tān | تان | مفروق | |
| tanānan | تَنّ | صغری | فاصله |
| tanānanān | تَنّ | کبری | |

سیر تاریخی نیز به نوبه خود موضوعی قابل توجه و در خور مطالعه است، زیرا تردید نیست که همانند دیگر تجلیات ایقاع هنری در طول زمان، دستخوش تحول و تطور واقع شده، و از لحاظ کمیت و کیفیت در آن تغییراتی روی داده است. در واقع مشکل اصلی، تعیین تاریخ آغاز وزن شناسی و پژوهشهای ایقاعی است، زیرا اگرچه فارمر (ص 77-78) رواج نظام انگشتی، یعنی نامیدن نغمه‌ها به نام انگشتی از دست چپ را که برای ایجاد آنها باید آن را روی دسته^۱ یا وتر ساز (نوعاً عود) قرار داد، به این مسجع (ه م) از نخستین و بزرگ‌ترین موسیقی دانان دوران اموی، نسبت داده، و یا به استناد کتاب الاغانی، واضع «ایقاعات» را اسحاق موصلی (ه م) دانسته است (همو، 105)، اما به نظر می‌رسد که شناخت وزن و ایقاع باید پیشینه کهن‌تری داشته باشد. یکی از قراین مؤید این احتمال، وزنی است به نام «ماخوری» که یعقوب ابن اسحاق کندی، فیلسوف عرب، در رساله فی اجزاء خبریه الموسیقی از آن یاد کرده است (نک: جلو، ۲۶۲).






قرینه دیگر ترانه‌ها و تصنیفهای بومی یا محلی ایرانی است که می‌توان آنها را نموداری از استمرار هنر موسیقی و تبلوری از آثار دورانی پیشین تاریخ ایران به شمار آورد. در اواخر دوره ساسانیان نوعی اشعار هجایی وجود داشته که با ساز و آواز و گاه پای کوبی اجرا می‌شده است (بهار، ۱۴-۱۵) و بدون تردید این امر آثاری در ترانه‌های محلی به جای گذاشته است. اینگونه شعرهای آهنگین که بدانها ترانه یا ترانک می‌گفته‌اند، غالباً از ۳ پاره یا مصراع ترکیب می‌شده، و بیشتر ۸ هجایی و گاهی دارای قافیه ناقص بوده که بعدها تحت تأثیر عروض، دارای قافیه کامل و ۴ مصراع شده است (همانجا). اینکه در بعضی از نسخه‌های کتاب لغت فرس اسدی (سده ۵ق/۱۱۷م) ذیل واژه «گاه» سرودی نقل شده است: «شاهم بر گاه بر آید...» و برپایه آن حدس زده‌اند که یادگاری از «خسروانی»^۲ هاست، نشان می‌دهد که با افزودن هجایی در هنگام خواندن، آن را به صورت ۸ هجایی اجرا می‌کرده‌اند، و در ضمن تأیید می‌کند که اینگونه سرودها در هنگام سرودن خسروانیهای مورد بحث، یعنی دوران سامانیان در خراسان متداول

نغمه‌ها (همان، ۲۱۱-۲۱۲؛ ابن زبیه، ۱۷)؛ بنا بر آنچه ابن سینا آورده: «زمانهاست که اندر میان نغمه‌ها او فتد و نقره‌هایی که یکی به یکی شوند و اندر حال وزن ایشان و ناوزنی ایشان نگاه کنند» («موسیقی...»، ۱۷). اگرچه تعریف ایقاع بر حسب ظاهر در آثار پیشینیان به صورتهای مختلفی دیده می‌شود، ولی در حقیقت مفهوم واحدی دارد که می‌توان آن را در «نظم و تناسب زمانی» خلاصه کرد (کانده، 219). به عنوان مثال فارابی ایقاع را «انتقال از خلال چندین نغمه در زمانهایی که اندازه‌ها و نسبتهای معینی دارند» تعریف کرده است (ص ۴۳۶). مراغی نیز با عنایت به تعریف صفی‌الدین ارموی در کتاب الادوار (ه م) درباره ایقاع چنین می‌گوید: «جماعت نقرات (یا نقراتی، جمع نقره = کوبش، ضرب) که میان آنها از منته معینه محدوده واقع شود» (شرح...، ۲۵۱). ابن زبیه (ه م) هم ایقاع را همان «سنجش زمانی ضربها» دانسته است که هر گاه با آهنگی همراه باشد، «لحنی»^۳ است، وگرنه «شعری»^۴ خواهد بود (ص ۴۴). بنا بر این، همان طور که ابن سینا در جوامع علم الموسیقی از کتاب شفا گفته، ایقاع راهگشای اجرای «لحون» می‌شده است (ص ۷۹).

از سوی دیگر پیوند دیرینه شعر و موسیقی موجب شده که همان قواعد حاکم بر شعر یا عروض، در موسیقی به ویژه در ایقاع رعایت شوند؛ اما تشخیص وزنهای موسیقایی مستلزم داشتن «طبع سلیم مستقیم» است، چه کسانی بوده‌اند که با ممارست و صرف وقت هم نتوانسته‌اند توفیقی در تشخیص اوزان موسیقایی حاصل کنند (مراغی، همانجا).

به هر تقدیر، از همان مبانی عروضی، یعنی سبب، وتد و فاصله که بدانها «ارکان» می‌گویند، در ایقاع استفاده می‌شده است، با این اختلاف که به جای «افاعیل» عروضی، «اتانین» یا «تن»ها را برای مشخص کردن وزنهای موسیقایی به کار می‌برده‌اند. عبدالقادر مراغی که ظاهراً در تحلیل مبحث ایقاع موفق‌تر از دیگران بوده، آورده است که «از منته نقرات را نیز مانند اوزان شعر ارکانی است شامل سبب، وتد و فاصله» (جامع، ۲۱۲). وی نقره را در اصطلاح موسیقی عملی تلفظ حرفی (تقریباً «سلفز»)، یا ضربی بر وتر (تار، سیم)، یا کوبش دستی بر دستی توصیف کرده، یعنی نقش ضرب یا کوبش را در موسیقی آوازی و سازی و حتی در دست زدن یادآور شده است (همانجا؛ ابن زبیه، ۷۲).

ارکان ایقاعی به موجب توضیح مراغی (همانجا)، شامل ۶ نوع می‌شده است و می‌توان ساخت صوتی^۱ آنها را با همان «اتانین» نشان داد.

انتطابق این ارکان ایقاعی با انتخاب یکایی^۵ دلخواه به آسانی امکان‌پذیر خواهد بود، بنا بر این اگر سبب خفیف (تن) را به چنگ  نشان دهیم، سبب ثقیل (تَنّ)،  خواهد شد؛ در نتیجه، وتد مجموع (تَنّ) ، فاصله صغری (تَنّ)  و فاصله کبری (تَنّ) 

بوده است (همو، ۲۶).

بقایای این سرودها و ترانه‌ها را هم اکنون نیز می‌توان در بعضی از نقاط ایران همانند شمال خراسان در بین ایلات کرد مشاهده کرد؛ چنانکه ترانه «رشیدخان» قوچانی می‌تواند نمونه بارزی از اینگونه ترانه‌ها باشد. جالب است که در این ترانه، «برگردان» رشیدخان همواره تکرار می‌شود. از پژوهشهای اخیر چنین برمی‌آید که در نیایشگاههای مانوی آهنگهایی اجرا می‌شده که بر گردان «جان، جان، مانی» داشته است (رضوانی، ۲۰۶).

در میان آثار بر جای مانده از موسیقی دانان و موسیقی شناسان نخستین سده‌های اسلامی، رساله فی اجزاء خبریه الموسیقی تألیف کندی را باید نخستین اثری دانست که در آن از «ایقاعات» سخن رفته است (حلو، ۲۶۲ ب). کندی در این رساله ۸ گونه ایقاع را به عنوان «ایقاعات ثمانیه» ذکر کرده است: ثقیل اول، ثقیل ثانی، ماخوری، خفیف ثقیل، رَمَل، خفیف رمل، خفیف خفیف و هَزَج (همانجا) که بر مبنای توضیحات او، بدین شکل می‌تواند باشد:

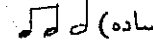
ثقیل اول: ۳ نقره (ضرب) متوالی و سپس سکون $\frac{5}{8}$ (میزان

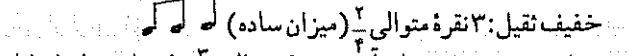
مرکب) 

ثقیل ثانی: همانند اول، ولی با نقره‌ای متحرک $\frac{6}{8}$ (میزان

مرکب) 

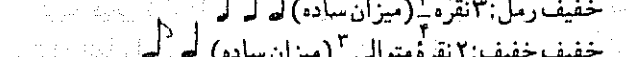
ماخوری: ۲ نقره متوالی و سپس نقره‌ای جداگانه $\frac{3}{4}$ (میزان

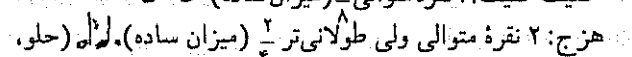
ساده) 

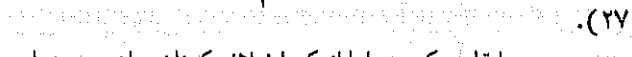
خفیف ثقیل: ۳ نقره متوالی $\frac{2}{4}$ (میزان ساده) 

رمل: ۱ نقره و پس از آن ۲ نقره متوالی $\frac{3}{4}$ (میزان ساده) (یا

$\frac{7}{8}$ ، حنفی، اسحاق، ...، ۲۰۵) 

خفیف رمل: ۳ نقره $\frac{3}{4}$ (میزان ساده) 

خفیف خفیف: ۲ نقره متوالی $\frac{2}{4}$ (میزان ساده) 

هَزَج: ۲ نقره متوالی ولی طولانی‌تر $\frac{2}{4}$ (میزان ساده) 

(۲۷۰).

دسته‌بندی ایقاعی کندی را با اندکی اختلاف که ناشی از مرور زمان و اعمال سلیقه هنرمندان محسوب می‌شود، می‌توان در آثار دیگر موسیقی دانان و موسیقی شناسان ایرانی مشاهده کرد، چنانکه فارابی نیز از هَزَج و خفیف آن، خفیف رمل و رمل، خفیف ثقیل ثانی (یا ماخوری)، ثقیل اول و خفیف ثقیل اول یاد می‌کند (ص ۱۰۲۲-۱۰۴۸)؛ یا ابن سینا در بخش موسیقی شفا وزنه‌های اصلی و کار آمد را ۸ گونه ذکر می‌کند: هَزَج، خفیف هَزَج، ثقیل اول، خفیف ثقیل اول، رمل، خفیف رمل، ثقیل ثانی و خفیف ثقیل ثانی (ماخوری) (نک: حنفی، مقدمه، ۲۴). وی با اشاره به اینکه ایقاع می‌تواند بر دو گونه موصل و مفصل باشد، می‌گوید الحان یا آهنگهای قدیم ایرانی نظیر خسروانیه و فارسیه همگی از گونه موصل بوده‌اند (ص ۹۷). سرانجام باید از صفی‌الدین ارموی یاد کرد که در کتاب الادوار، ضربهای مشهور زمان خود را از قول استادان موسیقی ۶ نوع ذکر کرده است: ثقیل اول، ثقیل ثانی،

خفیف ثقیل، رمل، خفیف رمل و هَزَج. وی پس از توضیحی درباره ساختار وزنی آنها، به آهنگی ایرانی به نام «فاختی» (منسوب به فاخته، قُمری) اشاره می‌کند که در ۲۰ نقره اجرا می‌شده است (ص ۲۸۶، ۳۰۶؛ برای توضیح درباره فاختی، نک: رسائل، ...، ۲۲۸/۱؛ مراغی، شرح، ۲۶۴-۲۶۵).

مآخذ: ابن زبیه، حسین، الکافی فی الموسیقی، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن سینا، الشفاء، الرياضیات، جوامع علم الموسیقی، به کوشش زکریا یوسف و دیگران، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، «موسیقی دانشنامه‌ی علایی»، - رساله فارسی در موسیقی، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۱ش؛ بهار، محمدتقی، تاریخ تطور شعر فارسی، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۳۴ش؛ حنفی، محمود احمد، اسحاق الموصلی، قاهره، ۱۹۸۵م؛ همو، مقدمه بر الشفاء (نکده، ابن سینا)، حلو، سلیم، تاریخ الموسیقی الشرقیة، ۱۹۷۴م؛ رسائل اخوان الصفا، قم، ۱۴۰۵ق؛ رضوانی، مجید، «پیدایش نمایش و رقص در ایران»، ترجمه منیره عراقی زاده، خاستگاه اجتماعی هنرها، تهران، ۱۳۵۷ش؛ زوزنی، حسین، المصادر، به کوشش تقی بینش، مشهد، ۱۳۴۵ش؛ صفی‌الدین ارموی، الادوار، به کوشش غطاس عبدالملک خشیه و محمود احمد حنفی، قاهره، ۱۳۸۶ق؛ فارابی، الموسیقی الکبیر، به کوشش غطاس عبدالملک خشیه، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فروزانفر، بدیع‌الزمان، فرهنگ تازی به پارسی، تهران، ۱۳۱۱ش؛ مراغی، عبدالقادر، جامع الالحان، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، شرح ادوار، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۷۰ش؛ نیز:

Candé, Roland de, *Dictionnaire de musique*, Paris, 1961; Farmer, H. G., *A History of Arabian Music*, London, 1967.

تقی بینش

ایکه، نک: اصحاب ایکه.

ایبل، یا ایل، واژه‌ای ترکی - مغولی به معنای ولایت، صلح و دوستی، خیل و گروه، دوست، رام و مطیع، مردم و جماعت. این واژه در حیات تاریخی هزار و چند ساله‌اش توسعه معنایی فراوان یافته است. کهن‌ترین سندی که واژه ایل در آن به کار رفته، دست‌نوشته‌های موسوم به اُرخُن، از سده ۲ق و متعلق به ترکهای سلجوقی است. نامسن کلمه ایل را بر مبنای این دست نوشته‌ها «مردم یا اتحادی از مردمان که به صورتی کاملاً مستقل و سازمان یافته، شکل گرفته‌اند و یک خاقان در رأس آن قرار دارد»، تعریف می‌کند که تقریباً برابر «امپراتوری» است (نک: EI², III/1092).

ظاهراً معانی «ولایت»، «صلح» و «خیل» از مفاهیم اصلی و قدیم اصطلاح ایل بوده که در دیوان لغات الترک آمده است (کاشغری، ۴۹/۱-۵۰). بخش نخست نامهای ترکی «ایل - الدی»، «ایل - بگی» و «ایل - قاضی»، و بخش دوم جای‌نامهای مشهور عصر عثمانی، مانند «روم - ایل» (روملیا = رومانی) به معنای ولایت و ناحیه است (EI²، همانجا). کلمه «سرخیل» و «سرخیلان» به معنای سر و بزرگ ایل و ایلات به کار می‌رفت (نک: اسکندربیک، ۴۷۱، چه: محمدکاظم، ۱۷). ایل به معنای «مطیع و فرمانبردار»، ظاهراً از سده ۷ق در تاریخ و ادبیات فارسی به کار رفته است. مؤلف جامع التواریخ ایل را به این معنا

بدون در نظر گرفتن مفاهیم واقعی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی هر یک از آنها، مترادف یا یکدیگر و با کلمه ایل به کار رفته است. اسکندریک به دفعات کلمات ایل و الوس و اویماقات را با هم آورده است (مثلاً نک: ص ۶۴۳). امروزه در ادبیات مردم‌شناسی، اصطلاح «ایل» به جامعه‌ای اطلاق می‌شود که دارای سازمان اجتماعی و سیاسی خاصی است (نک: هـ، ایران، بخش جامعه‌ایلی).

مآخذ: اسکندریک منشی، عالم‌آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ اسکندرنیا، ابراهیم، ساختار سازمان ایلات و شیوه‌ی میشت عشایر آذربایجان غربی، اورمیه، ۱۳۶۶ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رضا، عنایت‌الله، ایران و ترکان در زمان ساسانیان، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قزویی، محمد، یادداشتها، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کاشغری، محمود، دیوان لغات‌الترک، استانبول، ۱۳۳۳ ق؛ محمدکاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ولادیمیرتسف، ب.، نظام اجتماعی مغول، ترجمه شیرین بیانی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ یاقوت، برگزیده مشترک، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همبولد، نینز:

El²; Le Strange, G., *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905.

علی بلوکباشی

ایلاتِ خَمْسَه، اتحادی از ۵ ایل اینانلو (یا اینانلو)، بهازلو، نفر، عرب و باصری (ه م) که بنابر برخی مقاصد سیاسی، اقتصادی و نظامی، در ۱۲۷۸ ق به فرمان ناصرالدین شاه در منطقه فارس تشکیل شد (نک: فسایی، ۸۲۳/۱-۸۲۴؛ ابرلینگ، ۷۲؛ بیات، ۲۴). خاستگاه قومی این ایله‌ها با یکدیگر متفاوت است. ایله‌های اینانلو، بهارلو و نفر، ترک؛ ایل عرب، عرب؛ و ایل باصری، عمدتاً فارس هستند. مردم ایلات خمسه را کلاً عرب می‌شناختند (بک، ۱۰) که احتمالاً به دلیل جمعیت بیشتر مردم ایل عرب در ایلات خمسه و نیروی غالب آنها بر عشایر دیگر بوده است.

ایلات خمسه دومین گروه ایلی عمده فارس، پس از ایل قشقایی، در اواخر سده ۱۳ ق/۱۹ م و نیمه نخست سده ۱۴ ق/۲۰ م به شمار می‌رفتند (مسعود میرزا، ۱۲۹؛ سایکس، II/479)، ایله‌های خمسه در منطقه‌ای در شرق قلمرو ایل قشقایی به صورت پراکنده می‌زیستند. این منطقه بخشی از نواحی شمال و مشرق و جنوب شرقی استان فارس را در سوی خاوری راه اصفهان به شیراز و شیراز به جهرم فرا می‌گیرد.

تمام طایفه‌های ایلات خمسه تا سالهای پایانی سده ۱۳ ق کوچ می‌کردند و به بیلاق و قشلاق می‌رفتند. از آن پس، به تدریج بخش بزرگی از آنها یکجانشین شدند. بنابر آمار تیرماه ۱۳۶۶ ش، ۴۰۷۶۸ خانوار از باصری، عرب، بهارلو، نفر و گُردشولی (از قشقاییهایی که به ایلات خمسه پیوسته بودند) کوچ می‌کردند (سرشماری ...، ۱۵). بیلاقات این عشایر در شهرستانهای آباده، اقلید، جهرم، داراب، شیراز، فسا، لار و مرودشت، و قشلاقات آنها نواحی دیگری در همین شهرستانها و شهرستانهای استهبان، فیروزآباد و نیریز فارس بوده است. ۹۴/۳٪ از خانوارهای عشایر کوچنده در بیلاق، ۸/۳٪ آنها در قشلاق زیر سیاه چادر، و بقیه در خانه‌های گلین زندگی می‌کنند (همان،

به صورت ترکیبی «ایل کردن» (مطیع کردن) و «ایل شدن» (مطیع و فرمانبردار شدن)، بارها به کار برده است (نک: رشیدالدین، ۲۴۵/۱-۲۴۷، جم). از همین زمان، یعنی دوره ایلخانان، عنوان «ایل - خان» برای فرمانروایان مغول ایران که تابع و مطیع خان بزرگ، هولاکو، بودند، به کار رفت. نیز «ایلات» (جمع ترکی - عربی ایل) به معنای جماعتی از مردم کوچنده و نیمه کوچنده (EI², III/1095)، و با ساختار اجتماعی - سیاسی خاص، در فارسی کاربرد یافت. در مغولی قدیم به تک‌خانوارهای کوچنده صحرائشین «ائیل» می‌گفتند (ولادیمیرتسف، ۶۳-۶۵، جم).

برخی از محققان اصطلاح ایل را به مفاهیم گوناگون «اتحاد قبیله‌ای»، «کشور و خلق»، «اتحاد اشراف و بزرگان قبیله‌های مختلف در حول آریستوکراسی و اشرافیت قبیله و قوم حاکم»، «سازمان کشوری و حکومت»، «کشور و دولت» و کلاً به مفهوم «اتحاد قبیله‌های ترک یا قبیله‌های غیر ترک» به کار برده‌اند (نک: رضا، ۴۲-۴۵).

در متون جغرافیایی قدیم اصطلاح فارسی رَم (جمع: رموم) و رَم (جمع: زموم) مترادف ایل و طایفه برای گُردیا کردان، به معنای عشایر کوچنده رَمه گردان منطقه فارس به کار رفته است. یاقوت رَم را نزد گُردان به معنای تیره گرفته که به عربی «حج» است (برگزیده ...، ۹۹)؛ همو رموم را جمع رَم «جایها و خانه‌های کردان» و کلمه‌ای رایج در فارس تعریف می‌کند، مانند رَم حسن جیلویه (گیلویه) در ۱۴ فرسخی فارس؛ رَم جیلویه معروف به رَم زینجان را نیز نام قبیله‌ای از کردان می‌آورد (بلدان، ۸۲۷/۲). نکته دیگر اینکه بنابر نوشته او (همانجا) رَم قاسم شهریار در ۵۰ فرسخی شیراز به «کوریان» موسوم بوده است. اصطلاح «کوریان» در میان قوم مغول به اجتماعی از «ائیل»، یعنی خانوارهای صحرائشین فراهم آمده در اردوگاه اطلاق می‌شده است (ولادیمیرتسف، ۶۳).

قزویی زموم را تصحیف رموم و آن را جمع رَم (رَمه)، یعنی ایل و طایفه گرفته است (۵۳/۵). لسترنج از ۵ ایل گُرد که در سده ۱۴ ق در کوه جیلویه (کوه گیلویه) فارس چراگاه و اردوگاه داشتند با نام رَم گُرد یاد می‌کند (ص 266). او با استناد به حاشیه دخویه بر ترجمه مسالک - الممالک ابن خردادبه، رَم (که صورت صحیح‌تر آن زومه است) را که اغلب به اشتباه رَم می‌نویسند، در کردی به معنای «ایل» آورده است (همانجا، حاشیه 2).

امروز اصطلاح‌های رَم و رموم یا رَم و زموم در میان ایلات و عشایر ایران کاربرد ندارد، اما اصطلاح رُمته یا زومه به معنای اُته یا کوریان، متشکل از چند یا چندین خانوار چادرنشین که در کنار هم در چراگاه اردو زده‌اند، در میان برخی ایلات و عشایر کرد غرب ایران به کار می‌رود (اسکندرنیا، ۳۳).

در متون جغرافیایی و تاریخی اصطلاح‌های دیگری به صورت مفرد و جمع، مانند کلمات عربی عشیره (عشایر)، قبیله (قبایل)، طایفه (طوایف) و کلمات ترکی اویماق (اویماقات) و اولوس (اولوسات)،

(۱۱)

رهبری هر یک از ایلهای خمه و طایفه‌ها و تیره‌ها و اولادها را یک خان یا کلانتر و یا کدخدا برعهده داشت که امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی عشایر زیر نظر آنها بود. هر اردو که متشکل از چند سیاه چادر یا خانوار از یک طایفه یا تیره بود، در زمان کوچ، یک کدخدا یا ریش سفید داشت که نمایندگی سیاسی و اداری اردو برعهده او بود (بارث، 26). اصطلاح «خان» در خطاب مؤدبانه برای همه سران ایل و طایفه و تیره به کار می‌رفت. با فروپاشی اتحاد سیاسی ایل، عنوان کلانتر نیز به تدریج منسوخ شد و عنوان خان جای آن را گرفت (همو، 72).

عشایر کوچنده خمه، اقتصادی یک پایه و مبتنی بر شیوه معیشت شبانی داشتند و عمدتاً از راه پرورش و تولید گوسفند و بز زندگی می‌گذراندند. برخی از خانوارها نیز همراه گله‌داری به زراعتی محدود نیز می‌پرداختند. گله، سرمایه عشایر کوچنده بود و شمار کم و بیش دام هر خانواده نشانی از دارایی و شخصیت اجتماعی خانواده به شمار می‌رفت (همو، 103). برخلاف عشایر کوچنده، یکجانشینان خمه - که از اواخر سده ۱۳ق ده‌نشین شده بودند - اقتصادشان برپایه کشاورزی بنیاد نهاده شده بود. ده‌نشینان در کنار فعالیتهای زراعی، دامداری نیز می‌کردند. شمار دام خانواده‌ها زیاد نبود و هر چندین خانواده با هم گله‌ای تشکیل می‌دادند که آن را برای چرا به چوپان یا خویشاوندان خود می‌سپردند.

تاریخچه: طهماسب میرزا مؤیدالدوله والی فارس با کمک خاندان با نفوذ قوام‌الملک شیرازی اتحاد عشایری خمه را در ۱۲۷۸ق تشکیل داد (فسایی، ۸۲۳/۱-۸۲۴؛ ابرلینگ، ۷۲؛ بیات، ۲۴). تا هم در برابر قدرت روزافزون ایل قشقای در منطقه مقابله کنند و هم امنیت راههای بازرگانی از بندرعباس و بنادر خارک و بوشهر به شیراز را برای حمل کالا تأمین نمایند (بارث، 130، 88).

نخستین رئیس و ابواب جمعی اتحاد خمه، علی محمدخان قوام، و آخرین سرپرست آن ابراهیم خان قوام بود (همانجاها). ابراهیم خان در ۱۳۱۱ش پس از شورشهای ایلی در فارس از ابواب جمعی و حکمرانی مناطق خمه و لار برکنار شد (برای آگاهی بیشتر، نک: هدایت، ۲۸۳؛ بیات، ۵۳، ۶۹؛ شهبازی، ۲۳۹). با برکناری او حکومت ۷۳ ساله خاندان قوام‌الملک بر ایلات خمه پایان گرفت. از آن پس، اتحاد خمه مفهوم سیاسی - نظامی پیشین خود را از دست داد و همستگی ساختگی ناپایدار میان ایلهای پنجگانه به سستی گرایید و یک وحدت و همستگی سنتی ایلی - عشایری جایگزین آن شد.

مآخذ: ابرلینگ، پیر، «سیاست قبیله‌ای انگلیس در جنوب ایران»، ترجمه کاوه بیات، نامه تور، تهران، ۱۳۵۸ش، ش ۴ و ۵؛ بیات، کاوه، «شورش عشایری فارس (سالهای ۱۳۰۷-۱۳۰۹ش)»، تهران، ۱۳۶۵ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، ایل خمه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ شهبازی، عبدالله، ایل ناشناخته، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ سعید میرزا، تاریخ سعیدی،

تهران، ۱۳۶۲ش؛ هدایت، مهدیقلی، خاطرات و خطرات، تهران، ۱۳۶۳ش؛ نیز:

Barth, F., *Nomads of South Persia*, London, 1961; Beck, L., *Nomad, a Year in the Life of a Qashqai Tribesman in Iran*, London, 1991; Sykes, P., *A History of Persia*, London, 1930.
علی بلوگباشی

ایل ارسلان، ابوالفتح (د ۵۶۷ق/۱۱۷۲م)، پسر آتسز (ه م) که در توسعه قلمرو و قدرت خوارزمشاهیان نقش مهمی داشت. وی پیش از رسیدن به فرمانروایی از سوی پدر بر قسمتهایی از ترکستان و برخی شهرهای اطراف خوارزم مانند جند حکم می‌راند (خواندمیر، ۶۳۳/۲). ایل ارسلان ۴ روز پس از مرگ پدر (۱۱۵۶ق/۵۵۱م) روی به خوارزم نهاد. در راه همه لشکریان و فرماندهان آتسز اظهار فرمانبرداری کردند، اما در خوارزم، اغلبک (اغول بیگ) - اتابک سلیمان شاه برادر ایل ارسلان - می‌کوشید تا سلیمان را به حکومت بنشانند. ایل ارسلان چون به خوارزم رسید، بی‌درنگ وی را کور کرد و اغلبک و امرای طرفدار او و از جمله یکی از عموهای خود را از میان برداشت و در سوم رجب همان سال رسماً رشته کارها را در دست گرفت (جوینی، ۱۴/۲؛ وصاف، ۳۳۴؛ ابن اثیر، ۲۰۹/۱۱؛ حمدالله، ۴۸۵؛ میرخواند، ۳۶۴/۴). ایل ارسلان در آغاز کار خود را مطیع سنجر خواند. او نیز در رمضان همان سال منشور حکومت و خلعتها بدو فرستاد (ابن اثیر، همانجا).

پس از درگذشت سلطان سنجر (۵۵۲ق/۱۱۵۷م) ایل ارسلان بر آن شد تا خلأ قدرتی را که در خراسان و بخشی از ماوراءالنهر پدید آمده بود، پُر کند. وی برای گسترش نفوذ خود در جبهه خراسان که ظاهراً برای او ارزش و اهمیت داشت، ناچار به مبارزه بیشتری بود. از طرفی مؤید ای ابه - از غلامان نظامی سنجر - که توسط برخی غلامان سنجری به حکومت برداشته شده بود، بر بعضی نقاط خراسان مستولی شد و در آنجا رشته کارها را در دست گرفت. ایل ارسلان برای رویایی با وی به خراسان هجوم برد و نیشابور را به محاصره گرفت، اما کاری از پیش نرفت و صلح شد (جوینی، ۱۶-۱۵/۲؛ میرخواند، ۳۶۴/۴-۳۶۵). از آن سوی بعضی از شهرهای خراسان که از قلمرو ای ابه بیرون بود، در دست امرای غز یا سنجری قرار داشت؛ از آن جمله اختیارالدین ایباق را باید نام برد که خود را مطیع ایل ارسلان می‌خواند و این معنی سبب شد که یغمرخان غز بر وی هجوم ببرد. ایل ارسلان و رستم باوندی به یاریش شتافتند و ایباق سرانجام بر گرگان و دهستان مستولی شد و به نام ایل ارسلان به حکومت نشست. پس از چندی میان ایل ارسلان و دست‌نشاندهاش ایباق اختلاف شد و ایل ارسلان به گرگان تاخت. ایباق این بار از ای ابه یاری خواست و او توانست بخش جنوبی متصرفات ایباق را حفظ کند، ولی دهستان به دست ایل ارسلان افتاد (ابن اثیر، ۳۱۵/۱۱؛ بارتولد، ۷۰۴/۲).

ایل ارسلان ظاهراً از آن پس همه توجه خود را به جنگ با ای ابه و تسخیر نیشابور معطوف گردانید. در آن ایام ولایات ری و همدان و توابع آن در دست ایلدگن بود. چون میان او و اینانج از امرای سلجوقی و

اتسز و ایل ارسلان بود و در برخی اشعارش دادگری او را ستوده است (نک: دیوان، ۱۸۸؛ بهار، ۴۰۰/۲). از مقدمه رساله فصل الخطاب که رشید وطواط آن را به نام ایل ارسلان نوشت، برمی آید که ایل ارسلان کتابخانه‌ای تشکیل داده بود و در دستگاه خود از دانشمندان و فضلا پشتیبانی می‌کرد و ایشان را می‌نواخت (توسرکانی، ۱۷۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ بارتولد، و. و. ترکستان‌نامه. ترجمه کریم کشاورز، تهران، آگاه؛ بهار، محدثی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ بیهقی، علی، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ توسرکانی، قاسم، تعلیقات بر نامه‌ها (نکه‌ها، رشید وطواط)؛ جوبنی، عطاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ ق؛ حسینی، علی، زبدة التواریخ، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۳۰۵ ق؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواندمیر، غیاب‌الدین، حیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش احمد آتش، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ رشید وطواط، محمد، دیوان، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، نامه‌ها، به کوشش قاسم توسرکانی، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع‌الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش عصام‌الدین اورونیایف، تاشکند، ۱۹۷۲ م؛ میرخواند، محمد، روضة الصفاء، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ و صاف، تاریخ، تحریر عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ ش.

صادق سجادی

ایلاف، سوره، نک: قریش، سوره.

ایلام، استان، شهرستان شهری در غرب ایران.

استان ایلام: این استان با ۲۰۱۵۰ کیلومتر مساحت (۱/۲٪ مساحت کل کشور) میان ۳۱° و ۵۸° تا ۳۴° و ۱۵° عرض شمالی و ۴۵° و ۲۴° تا ۴۸° و ۱۰° طول شرقی، در غرب کشور واقع شده است. استان ایلام از جنوب با خوزستان، از شرق با لرستان، و از شمال با کرمانشاه همسایه است و از سمت غرب ۴۲۵ کیلومتر مشترک با کشور عراق دارد (آمارنامه...، ۱؛ اطلس...، ۸۷).

اوضاع طبیعی: استان ایلام را از نظر طبیعی به دو قسمت مشخص شمال شرقی و جنوب غربی می‌توان تقسیم کرد که قسمت اول را کوهستانهای مرتفع و بخش دوم را دشتهای گرمسیری هموار می‌پوشاند. از لحاظ ناهمواری، نیمه شمال شرقی استان را رشته‌های موازی و مرتفع غرب زاگرس در بر گرفته که امتداد آنها مانند دیگر رشته‌های زاگرس از شمال غربی به جنوب شرقی است و ارتباط شهرها را با مرکز استان دشوار می‌سازد.

مهم‌ترین رشته کوههای ایلام اینهاست: ۱. کبیرکوه که مانند دیوار بلندی به طول ۲۶۰ کیلومتر به موازات ساحل راست رودخانه سیمره کشیده شده است و بلندترین قله آن ۳۰۶۲ متر ارتفاع دارد. همین رشته‌کوه در گذشته این منطقه کوهستانی را به دو قسمت پیشکوه و پشتکوه تقسیم می‌کرد که قسمت اخیر تمام استان ایلام امروز را شامل می‌شود (آمارنامه، همانجا؛ افشار، ۳۱۳؛ جغرافیا...، ۳۵۳/۱). ۲. دینارکوه که از رشته‌های فرعی کبیرکوه به شمار می‌آید و ارتفاع آن تا ۲۶۰۰ متر می‌رسد، میان آبدانان و دهلران قرار گرفته است. ۳. کوههای نخجیر،

مدعی حکومت در عراق ایران دشمنی افتاد، اینانج، ایل ارسلان را به تسخیر ری دعوت کرد و خود را مطیع او خواند. این معنی که امیری از مناطق نسبتاً دور دست غربی، ایل ارسلان را از خوارزم به مدد بخواند، خود حاکی از قدرت و اهمیت فرمانروای خوارزم است. بهر حال، ایل-ارسلان در ۵۶۱/ق ۱۱۶۶ م سپاهی به کمک او فرستاد و حاکم دهستان را فرمود تا به اینانج مال رساند. شمس‌الملک و اینانج در ری با امرای عراق رویه‌رو شدند و پس از نبردی سخت آنها را در هم شکستند، اما چون چند روز بعد ایلدگز با لشکر در رسید، خوارزمیان عقب نشستند (رشیدالدین، ۴۱۵-۴۱۴/۱؛ حسینی، ۲۶۱-۲۶۴). اما ایل ارسلان از پای نشست و در تدارک حمله به نیشابور بود که ای ایه در ۵۶۲، ایلدگز را به یاری خواند و او را هشدار داد که ایل ارسلان به خراسان اکتفا نخواهد کرد و در عراق نیز طمع بسته است. ایلدگز از همدان به ری آمد و از آنجا به تهدید ایل ارسلان پرداخت. این تهدید خود باعث تحریک ایل ارسلان شد و در همان سال لشکر به خراسان برد و دو ماه آنجا را به محاصره گرفت؛ اما چون شنید ایلدگز به خراسان می‌آید، نیشابور را رها کرد و به جرجان عقب نشست. در حالی که ظاهر آئی ایه از دعوت ایلدگز که خود می‌توانست خطری برای او محسوب گردد، پشیمان شده بود، قاضی فخرالدین را نزد ایل ارسلان فرستاد و اظهار اطاعت کرد و به نام او در نیشابور خطبه خواند و ایلدگز نیز از بسطام به ری بازگشت (نک: همو، ۲۷۷-۲۷۸؛ قس: بیهقی، ۲۸۴؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۶).

پیروزیهای نه چندان مطمئنی که ایل ارسلان در خراسان به دست آورد، او را واداشت تا در ماوراءالنهر هم به کوششهایی برای تحصیل استقلال دست زند؛ بدین سبب، از پرداخت خراج هنگفتی که بنابر پیمان پدرش اتسز با قراختاییان (نک: شرف‌الدین، ۱۳۵)، می‌بایست بپردازد، خودداری کرد. قراختاییان روی به خوارزم نهادند و ایل ارسلان هم سردار خود را با مقدمه لشکر بفرستاد و خود در پی او روان گشت. سردار پیش از رسیدن خوارزمشاه دست به جنگ گشود، اما شکست خورد و ایل ارسلان که در راه بیمار شده بود، به خوارزم بازگشت و اندکی بعد درگذشت (ابن اثیر، ۳۷۵/۱؛ حمدالله، ۴۸۵-۴۸۶؛ میرخواند، ۳۶۵/۴).

به رغم آنچه در وهله اول از منابع تاریخی برمی‌آید، ایل ارسلان در ۱۶ سال حکومت، در تثبیت موقعیت خوارزمشاهیان و توسعه نفوذ خاندان، موفق بوده است و با نادیده گرفتن آخرین ناکامی اتفاقی او می‌توان گفت که زمینه بس مساعدی برای حکومت جانشین خویش تکش ایجاد کرد. در سیاست داخلی هم، از تحریک مخالفان خودداری می‌کرد و می‌کوشید آنها را به وسایل و وسایطی با خود همراه سازد (مثلاً نک: رشید وطواط، نامه‌ها، ۱۰۵) و چون به حکومت نشست، اقطاع و مرسومات طرفداران خود را افزایش داد و مردم خوارزم را به دادگری و بخشش خویش امیدوار گردانید (میرخواند، ۳۶۴/۴). رشید وطواط شاعر و نویسنده برجسته در زمره نزدیکان و شاید دبیر

نیز نامیده شده است، ولی بعدها آنجا را «خاک والی» یا پشتکوه، و حاکم‌نشین آن را حسین‌آباد می‌نامیدند (بهار، ۲۶۹). آخرین والی پشتکوه در ۱۳۰۹ش توسط رضاشاه سرکوب گردید و پس از آن قصبه حسین‌آباد به ایلام تغییر نام یافت و کم‌کم به سبب اجرای سیاست تخته‌قاپو کردن عشایر توسعه یافت و طولی نکشید که به صورت شهری درآمد که نام آن بر ناحیه بزرگ‌تری اطلاق گردید. این ناحیه تا ۱۳۵۲ش به صورت فرمانداری کل اداره می‌شد و سپس به صورت استان درآمد (شاملوبی، ۱۱۵). از آن تاریخ تاکنون تغییراتی از نظر تقسیمات کشوری در این استان به وجود آمده است.

تقسیمات جغرافیایی استان ایلام در ۱۳۷۵ش (آمارنامه، ۱۰)

| شهرستان | شهر | بخش | دهستان |
|-----------------|-----|-----|--------|
| آبدانان | ۱ | ۲ | ۴ |
| ایلام | ۲ | ۲ | ۲ |
| ایوان | ۱ | ۲ | ۴ |
| دره شهر | ۲ | ۲ | ۵ |
| دهلران | ۴ | ۳ | ۶ |
| شیروان و چرداول | ۲ | ۳ | ۸ |
| مهران | ۳ | ۳ | ۵ |
| کل استان | ۱۵ | ۱۷ | ۳۶ |

جمعیت: در ۱۳۷۵ش از ۴۸۷'۸۸۶ نفر جمعیت استان ایلام، ۲۴۹'۲۷۵ نفر مرد و ۲۳۸'۶۱۱ نفر زن بوده‌اند (نسبت ۱۰۴ به ۱۰۰) (نک: سرشماری عمومی... شانزده).

زندگی عشایری: مقتضیات طبیعی استان ایلام و از جمله وجود کوه‌های مرتفع و پرآب در مجاورت جلگه‌ها و دشتهای گرم و نیمه‌خشک، ولی حاصل‌خیز در روزگاران بسیار قدیم نوع معیشت خاصی را در این سرزمین به وجود آورده که به زندگی عشایری و ایلاتی معروف شده است. عادت بر این شده است که عشایر و ایلات در فصل تابستان به نواحی کوهستانی و خنک نیمه شمال شرقی کوچ می‌کنند و بر عکس در زمستان به جلگه‌های نیمه جنوب غربی باز می‌گردند و این رسم و راهی است که ساکنان ایلام قرن‌ها با آن خو گرفته، و فرهنگی به وجود آورده‌اند که با نظام و فرهنگ شهرنشینی تفاوت فراوان دارد. عشایر استان از ۳ نژاد کرد، لر و عرب ترکیب شده‌اند و به زبانهای کردی، لری و عربی سخن می‌گویند و بیشتر آنها شیعه‌اند (جغرافیا، ۳۷۰/۱).

در یک سرشماری اجتماعی - اقتصادی که از عشایر کوچنده در ۱۳۶۶ش به عمل آمده، شمار آنها بر حسب دوره استقرار چنین برآورد شده است (سرشماری اجتماعی...):

| دوره استقرار | ایل | طایفه مستقل | خانوار | جمعیت |
|--------------|-----|-------------|--------|--------|
| بیلاقی | ۱۱ | ۱۴ | ۸'۵۷۲ | ۶۲'۹۸۲ |
| قشلاقی | ۲۰ | ۱۶ | ۱۰'۰۲۹ | ۷۳'۲۹۴ |

آموزش عالی: در استان ایلام ۳ موسسه آموزش عالی وجود دارد

سیاه کوه، سرخ کوه و حمزین کوه که از دیگر شاخه‌های کبیرکوه شمرده می‌شوند (آمارنامه، همانجا).

در نیمه جنوب غربی ایلام دشتهای گرمسیری منطقه مهران - دهلران قرار دارند که از عمده‌ترین آنها دشتهای ایلام، ایوان، شیروان - چرداول، هلیلان، و در مغرب استان دشتهای صالح‌آباد، مهران، محسن‌آباد، نصیران، دهلران، موسیان و عباس‌آباد را می‌توان نام برد. تمام این دشتهای از آبرفتها و رسوبات رودخانه‌ها تشکیل شده است که دارای خاکهای عمیق و حاصل‌خیزند و به واسطه دسترسی به آبهای سطحی استان، شهرکها و آبادیهای پرجمعیتی را در خود جای داده‌اند (جغرافیا، ۳۵۴/۱-۳۵۵).

در استان ایلام رودخانه‌های متعددی جریان دارند که بیشتر از کبیرکوه سرچشمه می‌گیرند. این رودخانه‌ها را به دو بخش مشخص می‌توان تقسیم کرد: اول آنهایی که از خط الرأس کوهها سرچشمه گرفته، به سمت شرق جریان می‌یابند و عموماً به رود بزرگ سیمه یا کرخه می‌ریزند که از آن جمله‌اند: رودهای چرداول، سراب کلان و سراب زنجیره؛ دوم آنها که به سمت غرب در شیب عمومی منطقه جریان یافته، وارد خاک عراق می‌شوند. مهم‌ترین این رودخانه‌ها عبارتند از کنجان چم، گاوی، چنگوله، میمه و گدارخوش تلخاب (فرهنگ...، ۴). آب و هوای استان ایلام معتدل و نیمه مرطوب است (همانجا) که به دو قسمت مشخص بر اساس تقسیم‌بندی طبیعی منقسم می‌گردد: در نیمه شمال شرقی گرم و معتدل، ولی زمستانها بسیار سرد و بیشتر نزولات آن به صورت برف است؛ در حالی که در نیمه جنوب شرقی تابستانها بسیار گرم و سوزان و دوره آن طولانی است.

کوهستانی بودن منطقه و تنوع آب و هوا مخصوصاً باران نسبتاً کافی، بیشتر ارتفاعات استان ایلام را مانند استانهای مجاور، تحت پوشش عظیم جنگل قرار داده است. در قسمت‌های مرتفع شمالی استان، جنگلها پوشیده از انواع بلوط، پسته، بنه کوهی، زالزالک، بادام کوهی، زبان گنجشک، انجیر، ارغوان، گیلاس وحشی و جز آنهاست. در رشته‌های دینار که حفاصل میان مرتفعات کبیرکوه و دشتهای گرمسیری به شمار می‌آیند، نیز جنگل‌های پراکنده از گونه‌های پیش گفته همراه با مراتع غنی وجود دارد که در آنها بجز محصولات جنگلی انواع نباتات و گیاهان دارویی از جمله مورد، گل‌گاوزبان، گل آرونه و گون به مقادیر بسیار به دست می‌آید (همان، ۶).

تقسیمات: ایلام سابقه تاریخی بسیار کهن دارد و جزو قدیم‌ترین مناطق تاریخی ایران به شمار می‌رود و به گفته باستان‌شناسان در حدود ۴۰۰۰ سال ق م نخستین حکومت در ناحیه‌ای که خوزستان، لرستان، پشتکوه و بختیاری امروز را در بر می‌گرفته، تشکیل گردیده است و آنچه امروز ایلام خوانده می‌شود، بخشی از این حکومت بوده است (جغرافیا، ۳۵۹/۱). این ایالت در زمان تسلط اردشیر بابکان (ماسپندان) نامیده می‌شد (فرهنگ، ۷). در برخی از کتابهای جغرافیا این ناحیه به مناسبت رود «شیروان» که در آن جاری بوده، «شیروان»

۸۲۸'۴۹۳ رأس بز و بزغاله و ۶۳'۱۷۳ رأس گاو و گوساله وجود داشته است (همان، ۲۲۵). در همان سال در سطح استان ۳۳ واحد گاو‌داری صنعتی با ظرفیت ۱'۱۶۰ رأس و تنها یک واحد گوسفند داری صنعتی با ظرفیت ۵۰۰ رأس موجود بوده است (همان، ۲۱۶-۲۱۷). در ۱۳۷۷ ش در سطح استان ۱۲ مرکز پرورش مرغ تخم‌گذار با ظرفیت ۳۰۵ هزار قطعه وجود داشته، و در همان سال میزان تولید گوشت مرغ ۱۰'۸۹۴ تن بوده است (همان، ۲۲۰، ۲۲۱).

پرورش زنبور و تولید عسل هم از جمله فعالیت‌های مردم ایلام است که در ۱۳۷۷ ش در سطح استان ۱۵'۹۰۰ کندوی جدید داشته‌اند (همان، ۲۲۴).

معادن و صنعت: شناسایی قطعی درباره کم و کیف ذخایر معدنی استان تاکنون به طور جدی به عمل نیامده است، ولی قرار داشتن استان

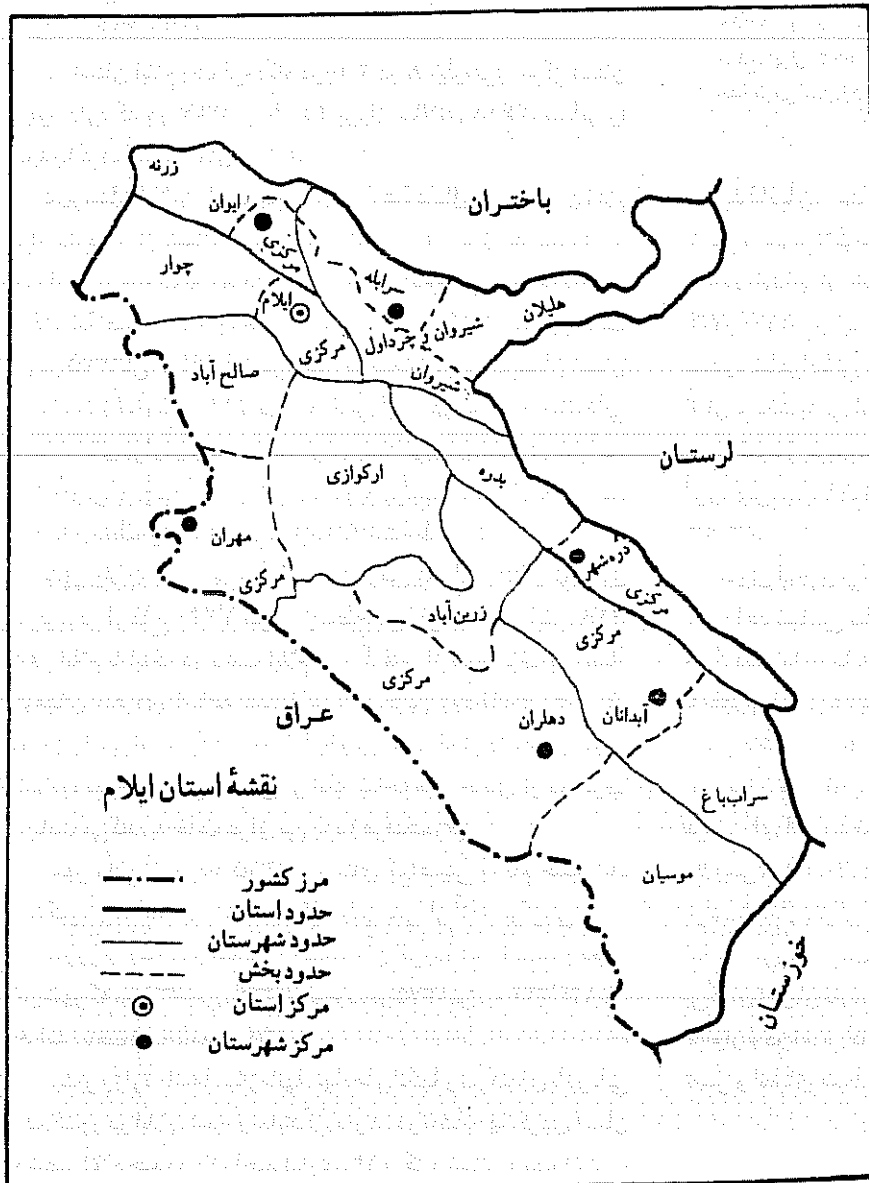
که در سطح کارشناسی و کاردانی و دوره‌های روزانه و شبانه دانشجوی می‌پذیرد. مهم‌ترین اینها دانشگاه ایلام است که در سال تحصیلی ۱۳۷۷-۱۳۷۸ ش در دوره روزانه ۲'۵۶۵ نفر و در دوره شبانه ۹۹۵ دانشجو داشته است که در ۷ دانشکده و دو آموزشکده در ۲۴ رشته آموزشی دانشگاهی سرگرم تحصیل بوده‌اند. پس از آن شاخه دانشگاه پیام‌نور با ۲'۱۵۲ دانشجو در ۸ رشته تحصیلی و سرانجام، مرکز آموزش مدیریت دولتی با ۴۵۸ دانشجو در ۳ رشته تحصیلی در شهر ایلام فعالیت دارند (آمارنامه، ۹۱-۷۸).

کشاورزی و دامداری: حدود سه پنجم از وسعت استان ایلام را کوهستان‌های شمال شرقی تشکیل می‌دهد که در تمامی این ناحیه زمینهای کشاورزی به کوهپایه‌های سنگلاخی، دشتهای کم وسعت ناهموار و حواشی رودخانه‌ها و چشمه‌سارها محدود می‌شود و علاوه بر این،

زراعت در زمینهای صورتی می‌گیرد که قبلاً جنگل یا مرتع طبیعی بوده، ولی امروزه به وسیله عشایر به زمین زراعی مبدل گردیده است. در این بخش از استان، روشهای کشاورزی، قدیمی و سنتی است که محصول آن از حدود خودکفایی فراتر نمی‌رود. در واحدهای بزرگ کشاورزی، در جلگه‌های پست و وسیع نیمه جنوب غربی از ماشین-آلات و وسایل مکانیکی استفاده می‌شود و آب رودخانه‌ها از طریق سدبندی و کانال‌کشی و احياناً از طریق تلمبه‌ها به مزارع می‌رسند. در هر حال، از اراضی مزروعی به دو صورت دیم و آبی بهره‌برداری می‌شود (جغرافیا، ۳۷۵/۸).

مهم‌ترین محصول کشاورزی استان، غلات است (۳۳۰'۴۷۹ تن) و اقلام دیگر قابل ذکر در فهرست محصولات کشاورزی ایلام عبارتند از نخود (۴'۸۰۰ تن)، کنجد و سویا (۲۵۷ تن)، هندوانه (۵۳'۸۷۴ تن)، طالبی و گرمک (۳۶'۹۶۸ تن)، سیب‌زمینی (۷۹۹ تن)، خیار (۶۵'۰۴۲ تن) و پیاز (۹'۷۹۱ تن) که بیشتر آنها به خارج استان صادر می‌گردد (آمارنامه، ۱۸۳-۱۸۶).

دامداری سنتی و نگاهداری احشام و اغنام بومی قرن‌ها در منطقه متداول بوده است و دامداران محلی به موازات فعالیت‌های کشاورزی به دام‌پروری نیز می‌پردازند. در ۱۳۷۷ ش در سطح استان جمعاً ۱'۳۵۰'۶۴۸ رأس گوسفند و بیره،



۸ مرکز بزرگ بانکی، ۱۶ مسجد و حسینیه، حدود ۶۰ مرکز آموزشی و فرهنگی در سطوح مختلف، ۱۰ مهمانخانه کوچک و بزرگ، ۷ کتاب-فروشی عمده، ۲ استادیوم و ۳ باشگاه ورزشی، و سرانجام، ۷ پایانه و مرکز تعاونی مسافربری نام برده شده است.

مآخذ: آمارنامه استان ایلام (۱۳۷۷ش)، سازمان برنامه و بودجه استان ایلام، تهران، ۱۳۷۸ش؛ اطلس کامل گیاهشناسی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ انشاریستانی، ایرج، مقدمه‌ای بر شناخت ایلام، جادرنشینیان و طوایف عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۸ش؛ بهار، محمدتقی، بهار و ادب فارسی، به کوشش محمد گلین، تهران، ۱۳۵۵ش؛ پایلی یزدی، محمدحسین، فرهنگ آبادیها و مکانهای مذهبی کشور، مشهد، ۱۳۶۷ش؛ جغرافیای کامل ایران، وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ سالنامه آماری کشور (۱۳۷۵ش)، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده (۱۳۶۶ش)، نتایج تفصیلی، استان ایلام، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (۱۳۷۵ش)، نتایج تفصیلی، استان ایلام، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۷۶ش؛ سعیدیان، عبدالعزیز، دائرةالمعارف سرزمین و مردم ایران، تهران، ۱۳۶۰ش؛ شاملویی، حبیب‌الله، جغرافیای کامل جهان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ فرهنگ جغرافیایی آبادیهای کشور (ایلام)، سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۵۶؛ نقشه تقسیمات کشوری، گیاهشناسی، شه ۱۰۵؛ نقشه طبیعی استان ایلام، گیاهشناسی، شه ۲۰۷.

محمدحسین گنجی

ایلیخانیان، عنوان سلسله‌ای از فرزندان چنگیزخان مغول. اگر تاریخ ورود هولانگوخان به سمرقند را سرآغاز فرمانروایی این سلسله بدانیم، ایشان از ۶۵۳/۱۲۵۵م تا مرگ ابوسعید بهادرخان در ۷۳۶ق/۱۳۳۶م بر ایران فرمان راندند، در حالی که حکومت ناپایدار و محدود شاهزادگانی از خویشان و فرزندانگان چنگیز و امیرزادگان آنان بر بخشهایی از ایران و عراق عرب تا اواخر سده ۸ق/۱۴م به درازا کشید (جویی، ۹۸/۳؛ رشیدالدین، جامع، ۹۷۸/۲-۹۸۰؛ حافظ ابرو، ذیل، ۱۸۸-۳۰۲؛ نیز نک: عبدالرزاق، ۹۹؛ ابن تغری بردی، ۳۰۹/۹).

عنوان ایلیخان مرکب است از دو واژه ترکی ایل و خان. ایل در آغاز یک واحد سیاسی سازمان یافته بود که توسط فرمانروایی مستقل اداره می‌گردید، اما بعدها به معنای قلمرو، قبیله و اتحادیه قبایل به کار رفته، و با مفهوم واپسین به زبان مغولی درآمد، و در آن زبان تنها معنای صلح و آشتی داشته است؛ و خان که در زبانهای گوناگون ترکی و میزبان به صورتهای قان، قآن و خاقان نیز ثبت شده، به معنای فرمانروای ایل، فرمانروای اتحادیه قبایل و شاه آمده است (دورفر، II/194، III/141؛ کلاوسن، 121، 603؛ لسینگ، 306، 906). اگرچه هر دو بخشی واژه مرکب ایلیخان، ترکی است و هر دو بخش آن به زبان مغولی نیز درآمده، اما به صورت مرکب در هیچیک از آن دو زبان پیشینه‌ای ندارد، و بی‌گمان از زبان فارسی به آن دو راه یافته است. ایلیخان در ترکی کاربرد فراوان و در مغولی کاربرد بسیار نادر داشته است («نامه‌ها...»، 17)، تعبیر و انطباق ضبط کهن تر چینی یک لقب ترکی^۱ بر ایلیخان (دورفر،

در منطقه آهکهای آسماری و همچنین نشانه‌های طبیعی، وجود ذخایر معدنی و نفتی را نوید می‌دهد. در حال حاضر ۲۶ معدن از انواع سنگها در شهرستانهای استان وجود دارد. از میان معادن فعال ۸ واحد در شیروان و چرداول، ۷ واحد در مهران و ۵ واحد در ایوان قرار دارد. با توجه به فراوانی مواد اولیه مخصوصاً پشم، صنایع دستی در میان دامداران عشایر رایج است و تولیداتی نظیر قالی، قالیچه، جاجیم، خورجین، سیاه چادر، طناب، نمد و گیوه را شامل می‌شود که از دقت و ظرافت خاصی برخوردارند (همان، ۲۳۶؛ جغرافیا، ۳۸۱/۱).

راه و حمل و نقل: یکی از مشکلات بزرگ این استان در گذشته‌ها که نتیجه مستقیم کوهستانی بودن قسمت اعظم وسعت خاک آن بوده، فقدان راههای ارتباطی بوده است که آن را تا حدی دور از طرحهای توسعه‌ای کشوری نگاه داشته، ولی در دهه‌های اخیر برای رفع این اشکال کوششهایی به عمل آمده است (برای وضع راههای استان، نک: آمارنامه، ۳۲۶-۳۲۸).

در استان ایلام یک فرودگاه درجه ۲ در ۸ کیلومتری مرکز استان وجود دارد که در ۱۳۷۷ش با ۲۵۰ پرواز سالانه، ۵۶۱۸ مسافر را جابه‌جا کرده است (همان، ۳۳۲).

شهرستان ایلام: این شهرستان در گوشه شمال غربی استان ایلام قرار دارد که از شمال به شهرستان ایوان و از شرق به شیروان و چرداول، از جنوب به مهران، و از غرب به کشور عراق محدود است (نک: نقشه تقسیمات). وسعت این شهرستان ۲'۱۶۵ کیلومتر و جمعیت آن در ۱۳۷۵ش، ۱۶۵'۶۵۵ نفر، یعنی پرجمعیت‌ترین شهرستان استان بوده است (آمارنامه، ۱۲). در نیمه غربی این شهرستان رودخانه‌هایی با شاخه‌های فراوان وجود دارد و از آن جمله می‌توان رودهای تلخ آب، گدارخوش و چم خوش را نام برد که به ترتیب از شمال به جنوب، آبادیهای منطقه را سیراب می‌سازند (نک: نقشه طبیعی).

شهر ایلام: این شهر در ۳۳' و ۳۸' عرض شمالی و ۴۶' و ۲۵' طول شرقی، در ارتفاع ۱۴۴۰ متری از سطح دریا قرار دارد (پایلی، ۷۸). شهر ایلام با اینکه در دشت ایلام قرار گرفته، از همه طرف به وسیله کوههای منفردی احاطه شده است. مهم‌ترین رودخانه‌ای که مرکز استان را سیراب می‌کند، رود گدارخوش است که از دامنه‌های غربی کبیرکوه سرچشمه گرفته، پس از آنکه شاخه‌های چندی از دو طرف دریافت می‌کند، به خاک عراق می‌ریزد (فرهنگ، ۶).

شهر ایلام تا خرداد ۱۳۱۵، روستای کم‌اهمیتی به نام حسین‌آباد پشتکوه بوده است (سعیدیان، ۹)، ولی پس از آنکه مرکزیتی یافته، روزبه‌روز بر وسعت و اهمیت و جمعیت آن افزوده شده است. جمعیت این شهر که در ۱۳۳۵ش، ۸'۳۴۶ نفر بود، در ۱۳۷۵ش، به ۱۲۶'۳۴۶ نفر افزایش یافت (سالنامه، ۴۵).

بیشتر وزارتخانه‌ها، سازمانها، نهادها، بانکها و شرکتهای بازرگانی مهم کشور در ایلام، شعبه و نمایندگی دارند. در نقشه جهانگردی استان و شهر ایلام حدود ۷۰ واحد اداری، ۱۴ مرکز درمانی و بهداشتی،

نشست.

دوره فرمانروایی غازان خان که در شعبان ۶۹۴ به تشویق امیر نوروز و بعضی از علمای نامدار، همراه با امیران مغول به اسلام گرویده بود، عصر زرین دولت ایلخانیان به شمار می‌رود. وی نخستین ایلخانی است که مصریان را در شام شکست داد و حمص و دمشق را گرفت (رشیدالدین، همان، ۱۲۵۴/۲-۱۲۵۵، ۱۲۸۹-۱۲۹۶؛ و صاف، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۷۲؛ حمدالله، تاریخ...، ۶۵۷). غازان خان در شوال ۷۰۳/۴م ۱۳۰۳ در تبریز درگذشت (رشیدالدین، همان، ۱۳۲۵/۲؛ و صاف، ۴۵۸)، و جانشین و برادر او اولجایتو، معروف به سلطان محمد خداپسند که در خراسان بود، دستور داد بی‌درنگ آلافرنگ پسر گیخاتو را که می‌توانست رقیب او باشد، کشتند و خود به تبریز آمد و در ذیحجه ۷۰۳ بر تخت نشست (وصاف، ۴۶۷؛ ابوالقاسم، ۲۴؛ حافظ ابرو، ذیل، ۶۶).

به روزگار ایلخانیان، فرمانروایان بومی گیلان گاه سر به مخالفت برمی‌داشتند. اولجایتو در ذیحجه ۷۰۶ به آنجا حمله کرد و حاکمان گیلان را به اطاعت واداشت (ابوالقاسم، ۵۵؛ حمدالله، همان، ۶۰۷). وی در ۷۱۲/۱۳۱۲م به شام لشکر کشید و رجه را گرفت و به بغداد بازگشت. در همان سال امنیت مرزهای شمال شرقی با هجوم شاهزادگان جغتایی به خراسان، به خطر افتاد، ولی بروز اختلاف میان آنان موجب چیرگی اولجایتو شد (ابوالقاسم، ۱۴۳-۱۴۴؛ حمدالله، همان، ۶۰۹). وی در رمضان ۷۱۶/نوامبر ۱۳۱۶ درگذشت و در گنبد سلطانی که خودساخته بود، به خاک سپرده شد (وصاف، ۶۱۷؛ ابوالقاسم، ۲۲۲؛ حافظ ابرو، ذیل، ۱۱۹؛ حمدالله، همان، ۶۱۰؛ منتخب التواریخ...، ۱۴۲).

پس از اولجایتو جانشین او ابوسعید در صفر ۷۱۷ در حالی که ۱۲ سال پیش نداشت، در سلطانی بر تخت نشست و امیر چوپان - از امرای بزرگ ایلخانیان - رشته کارها را در دست گرفت، ولی دیگر امیران به مخالفت برخاستند و کشمکشها در گرفت. با آنکه ابوسعید به دفاع از امیر چوپان با مخالفان جنگید، ولی بعدها به سبب مقابله چوپانیان با وی، در جنگی آنان را کشت (حمدالله، همان، ۶۱۱، ۶۱۸-۶۱۹؛ حافظ ابرو، همان، ۱۲۳؛ منتخب التواریخ، ۱۴۳-۱۴۴).

به روزگار ابوسعید، قلمرو ایلخانیان از شرق و غرب مورد هجوم امیران جغتایی و از یک‌خان فرمانروای اردوی زرین و مصریان و شامیان قرار گرفت. افزون بر این هجومها، رفتار ابوسعید نیز اوضاع را در هم آشفت و ناامنیها پدید آورد و دولت دچار انحطاط شد (حافظ ابرو، همان، ۱۶۳، ۱۸۴، ۱۸۹-۱۹۰)؛ چنانکه پس از مرگ او (ربیع‌الآخر ۷۳۶/نوامبر ۱۳۳۵)، نخست آریاخان (ه م) به سلطنت نشست، ولی گروهی از امیران، امیرعلی پادشاه، نواده بایدو را بر تخت نشاندند، اما شیخ حسن ایلگانی، سلطان محمد (نواده منگو تیمور پسر هولاگو) را در آسیای صغیر به سلطنت برداشت و به تبریز تاخت و در جنگی که در گرفت امیرعلی کشته شد. جمعی دیگر از امیران در

(II/207) مبهم و نادرست است و لقب الیگ (در متون فارسی الیگ) خان در زبان ترکی اوغوری (کهن) هم با آن ارتباطی ندارد.

دولت ایلخانیان که بیش از یک قرن و نیم بر بخش اعظم ایران و آسیای صغیر و گاه تا شام فرمان می‌راند، با قدرت‌یابی هولاگو خان آغاز می‌شود که به دستور برادرش منگکه^۱ (منگو) قان امور تکمیل فتوحات مغول در غرب شد و طی ۱۰ سال تاخت و تاز، فتوحات پیشین را تثبیت و تکمیل کرد. او اسماعیلیان الموت و میمون دژ را برانداخت و به خلافت ۵۲۵ ساله عباسیان خاتمه داد و از عراق تا دمشق را تسخیر کرد؛ اما سپاهی که در شام گمارد، از پس مالیک مصر برنیامدند و شام را رها کردند. هولاگو در اواخر عمر دچار دشمنی قوی پنجه چون برکه، خان مسلمان اردوی زرین شد و با آنکه یک بار لشکر او را شکست داد، ولی نتوانست پیشروی کند و چندی بعد در ۶۶۳ق درگذشت (رشیدالدین، همان، ۹۹۲-۹۷۲/۲، ۱۰۰۸-۱۰۱۹، ج ۱؛ نیز: قسمت اسماعیلیان، ۱۸۶-۱۹۵؛ و صاف، ۳۵-۴۰، ۴۸، ۵۱-۵۲، ۵۸۸-۵۸۹؛ جوینی، ۲۷۸/۳-۲۹۱؛ ابن عبری^۲، II/557, 560-562, 584, 589).

فرزند و جانشین او، اباقاخان (ه م) هم بیشتر دوران فرمانروایی را در جنگ با اردوی زرین، خاندان جغتایی و مالیک مصر سپری کرد و به رغم پیروزیهای مهم در برابر رقبای مغول و شورشیان آسیای صغیر، در هجوم به شام دچار شکست شد. وی نیز پس از ۱۸ سال فرمانروایی درگذشت و جای خود را به برادر خویش، احمد تگودار داد (رشیدالدین، همان، ۱۰۶۲/۲-۱۰۹۵، ۱۱۰۱-۱۱۱۷؛ و صاف، ۷۰-۷۶، ۱۰۵؛ آق‌سرای، ۱۱۳؛ ابن عبری، II/598, 607-609). تگودار نخستین ایلخانی است که مسلمان شد و احمد نام گرفت. او چون بر تخت نشست (۱۲۸۲/۶۸۱م)، ارغون (ه م) پسر اباقا نخست به اطاعتش گردن نهاد، ولی به زودی بر وی شورید و سرانجام به یاری گروهی از امیران مغول قدرت را در دست گرفت و احمد تگودار را به قتل رساند (رشیدالدین، همان، ۱۱۲۴/۲-۱۱۲۹، ۱۱۴۸؛ و صاف، ۱۰۵-۱۲۴، ۱۳۶).

چون ارغون بر تخت نشست (جمادی‌الاول ۶۸۳)، قویلای قان فرمان حکومت و خانی به نام او نوشت. ارغون نیز برای حفظ دولتش، مجبور شد با سپاه اردوی زرین از جانب در بند و کنار قراسو، و با سپاه جغتاییان در خراسان پیکار کند. ولی دولتش بیش از ۷ سال نپایید و بر اثر دارویی که بخشیمان (روحانیان) بودایی به وی خوراندند، در ربیع‌الاول ۶۹۰/مارس ۱۲۹۱ درگذشت (رشیدالدین، همان، ۱۱۵۴/۲-۱۱۶۱، ۱۱۷۹-۱۱۸۰؛ و صاف، ۱۳۷، ۲۴۵). جانشین او گیخاتو خان (ه م) پسر اباقاخان، به تأیید مورخان مردی هوسباز و زشت کردار بود. بایدو (ه م) نواده هولاگو در بغداد بر او شورید و گروهی از امرای مغول نیز با او همدستان شدند و در ۶۹۴/ق ۱۲۹۵م گیخاتو را از میان برداشتند، و بایدو بر تخت نشست (رشیدالدین، همان، ۱۱۹۷/۲، ۱۲۰۱؛ و صاف، ۲۲۷، ۲۷۲؛ ابن عبری، II/641, 644, 647). اما غازان خان پسر ارغون به مخالفت و ستیز برخاست و به رغم وساطت امرای مغول، در ۶۹۴ق به آذربایجان لشکر کشید و بایدو را شکست داد و خود بر تخت

اسماعیلیان به او پیوست و حرمت و احترام بسیار یافت (رشیدالدین، جامع، ۹۹۰/۲). خواجه در لشکرکشی هولاکو به بغداد نیز همراه ایلخان بود و با او به ایران بازگشت و در مراغه رصدخانه‌ای به یاری دانشوران روزگار و پشتیبانی هولاکو خان برپا ساخت. امور موقوفه در سراسر قلمرو گسترده ایلخان نیز به وی سپرده شد (همان، ۱۰۲۴/۲؛ ابن فوطی، ۵۳۰/۲-۵۵۳؛ ابن فضل الله، همانجا).

همزمان با وی خواجه شمس‌الدین جوینی - که پیش‌تر به خدمت مغولان پیوسته بود و مقام وزارت داشت - با برادر خود عظاملک علاءالدین، فرمانروای گشاده‌دست و قدرتمند بغداد گردیدند. عظاملک سرانجام به سعایت مخالفان، به روزگار سلطان احمد کشته شد و شمس‌الدین هم پس از گریزها و بیم و امیدها در عصر ارغون به قتل رسید (رشیدالدین، همان، ۱۰۶۱/۲، ۱۱۱۰-۱۱۱۵، ۱۱۲۷-۱۱۲۹، ۱۱۵۶-۱۱۶۰؛ ناصرالدین، نسائم، ...، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۶).

در آغاز ایلخانی ارغون، بوقا چینگسانگ، مقام وزارت داشت و فخرالدین مستوفی قزوینی نایب وی بود (رشیدالدین، همان، ۱۱۶۱/۲-۱۱۶۲، ۱۱۷۳؛ ناصرالدین، همان، ۱۰۶). بوقا چینگسانگ که خود ارغون را به تخت نشاند، پس از اندک روزگاری طعمه خشم ایلخان شد. پس از مرگ وی سعدالدوله یهودی ابهری - که در بغداد پیشینه خدمت در حق ارغون داشت - به وزارت برگزیده شد (رشیدالدین، همان، ۱۱۷۵/۲؛ ناصرالدین، همان، ۱۰۷). او گروهی از بزرگان و آگاهان امور دیوانی و از جمله خواجه فخرالدین مستوفی را کشت و گروهی از خویشان و همکیشان خود را در سراسر سرزمین ایران بر امور دیوان مسلط ساخت. اگرچه او بر اثر پختگی و کاردانی، امور کشور را سامانی بخشیده بود، ولی امرای مغول و ایرانیان از وزارت او و سخت‌گیری و خونریزی کارگزاران یهودیش خرسند نبودند، تا آنکه که ارغون سخت بیمار شد و امیران مغول که به انتظار بودند، پیش از آنکه ایلخان جان بیازد، وزیر را به دیار عدم فرستادند (رشیدالدین، همان، ۱۱۷۶/۲، ۱۱۸۱؛ ناصرالدین، همان، ۱۰۷-۱۰۹). وزارت گیخاتو برعهده صدرالدین خالدی زنجانی، از قاضی‌زادگان فاضل و فصیح زنجان بود که پیش از آن امور اینجوها (املاک سلطنتی) را در تصرف داشت؛ ولی سخاوت و اسراف وزیر و ایلخان در اندک مدتی خزانه دولت را تهی کرد و امور را دچار اختلال گردانید و زمینه سرنگونی ایلخان فراهم گشت (رشیدالدین، همان، ۱۱۹۵/۲-۱۱۹۷).

مقام وزارت در دوره کوتاه ایلخانی بایدو، به جمال‌الدین دستجردانی، دیوانی مرد پرورش یافته در بغداد تفویض گردید. در آغاز ایلخانی غازان خان، ملک شرف‌الدین مخلص‌الملک اندک مدتی وزارت گونه‌ای داشت، سپس چند صباحی نیز دستجردانی وزارت یافت و این وزارت کوتاه با قتل او به فرمان غازان پایان پذیرفت و صدرالدین خالدی بر جای او نشست. وزارت او نیز چندان نباید و به سرنوشت سلف خویش دچار آمد (رشیدالدین، همان، ۱۲۷۱/۲-۱۲۸۴؛ ناصرالدین، همان، ۱۱۱). پس از آن غازان خان اداره امور کشور را به

خراسان طغای تیمور، نواده جوجی قسار برادر چنگیزخان را پادشاه کردند. در این میان در ۷۳۸ق شیخ حسن چوپانی مدعی حکومت شد و میان او و شیخ حسن ایلگانی کشمکشها افتاد. شیخ حسن چوپانی در ۷۳۹ق ساتی‌بیگ دختر اولجایتو را بر تخت نشاند، و شیخ حسن ایلگانی که در سلطنتیه حکومت داشت، طغای تیمور را از خراسان به پادشاهی خواند. وی به سلطنتیه آمد، ولی به زودی میان آن دو اختلاف افتاد و به خراسان بازگشت و در آنجا با سرداران روبه‌رو شد. از آن سوی شیخ حسن ایلگانی، جهان تیمور، نواده گیخاتو را شاه خواند، و شیخ حسن چوپانی هم سلیمان خان، نواده یشموت، پسر هولاکو را به جای ساتی‌بیگ به سلطنت برداشت. در ۷۴۱ق شیخ حسن ایلگانی خود را سلطان خواند و به جنگ و جدال با چوپانیان ادامه داد. این کشمکشها و جدالها تا اواخر سده ۸ق/۱۴م و ظهور تیمور دوام یافت (نک: همو، پنج رساله، ...، ۱۴، ۳۰، ذیل، ۳۰۲).

وزارت و دیوان‌سالاری در عصر ایلخانیان: مغولان مردمی دشت‌نشین، گله‌دار و کوچنده بودند و اگرچه برای اداره جامعه قبیله‌ای خود، نظام و قانونی متناسب و استوار داشتند، اما از نظر فرهنگی نسبت به مردم سرزمینهایی که می‌گشودند، بسیار واپس مانده به شمار می‌آمدند؛ از آن‌رو، با آنکه در آن سرزمینها به کشتار و ویرانی پرداختند، اما در ارکان و نظام اجتماعی و اقتصادی آنها دگرگونی چندانی به وجود نیاوردند و چون از شهرنشینی و کشورداری بی‌خبر بودند، کوشیدند تا در آن راه از مردم تابع یا شکست خورده، بهره‌جویند؛ در آغاز، منشیان و دبیران قراختایی (جوینی، ۲۱۸/۲) و به ویژه اویغور (م) را که در کشورداری ممارستی داشتند و از فرهنگ و تمدن چینی و ایرانی به خصوص ایرانی سعیدی، بهره‌فراوان یافته بودند (اسین، ۱۱۷) و ادبیات خویش را با خط سعیدی می‌نوشتند، در ایران به کار گماردند (جوینی، ۲۲۵/۲). اما دیری نپایید که به ناچار دبیران و وزیران ایرانی نخست در کنار قراختاییان و اویغوران (همو، ۲۲۳/۲)، و اندکی بعد به تنهایی در دستگاه دولت به ویژه دولت ایلخانیان حضور یافتند و به عنوان وزیر و دیوانی، اداره کشور را به دست گرفتند. این دیوانیان و وزیران، پادشاهان واقعی روزگار خویش بودند و همه امور کشور به رأی آنان اداره می‌گردید و تمامی عایدات کشور در دست آنان بود (ابن فضل‌الله، ۱۰۳/۳). تسلط وزیران ایرانی مایه اصلی تداوم فرهنگ، شعر و ادب، شرع، عرف، قضا، وقف و نیز آداب، عادات و رسوم و ساختار جامعه و روابط اجتماعی و اقتصادی پیشین گردید. وزیران عصر ایلخانیان در سایه اختیار و اقتداری که داشتند، ثروت و دارایی فراوان اندوختند و همین موجب رشک اطرافیان و کارگزاران خود آنان و سرداران و بزرگان مغول گردید و آنان را به سوی مرگ نابهنگام سوق داد، به گونه‌ای که جزیک تن، همه وزیران ایلخانیان به فرمان پادشاهان مغول کشته شدند.

نخستین مشیر و مشاور هولاکو، بی‌آنکه عنوان «وزیر» داشته باشد، خواجه نصیرالدین طوسی دانشمند شیعی بود که هنگام فتح قلاع

ربع رشیدی و در نامه‌ای از او برشمرده شده، خود کتابی بزرگ است (وصاف، ۵۶؛ رشیدالدین، وقف‌نامه...، ج ۱، سوانح، ۲۰۵ بی: ۴). زمینهای موقوفه که بیشتر آنها پیش از ایلخانیان برقرار گردیده بود و مسئولیت آن در عهد هولاقو به خواجه نصیرالدین طوسی سپرده شد (وصاف ۵۱) و تا دوران اولجایتو کمابیش در دست فرزندان او بود (ابن فوطی، ۵۳۰/۲؛ ابوالقاسم، ۸۳؛ برای موارد مصرف، نک: وصاف، ۱۱۰، ۴۷۲؛ ابن فوطی، ۵۵۳/۲، ۱۹/۳؛ حمدالله، نزهة...، ۶۷)؛ ۵. اراضی مالکان میانه و کوچک که از آنان با عنوان دهقان نیز یاد شده است (رشیدالدین، همان، ۲۱، ۲۹) و گمان می‌رود که وضعی بهتر از کشاورزان نداشتند؛ مهم آنکه به احتمال قریب به یقین هیچ‌یک از کشاورزان واقعی و کسانی که بر روی زمین کار می‌کردند و همواره رعیت نامیده می‌شدند، مالک زمین نبوده‌اند و باید تنها به سهم ناچیزی از محصول، یعنی ۳۰ تا ۴۰٪ آن (نک: همان، ۱۱۴) قناعت می‌کردند، در حالی که بار مالیاتهای گوناگون بردوش آنان سنگینی می‌کرد.

درآمد مالکان زمینهای اینجو و دالای، حتی گاه زمین مالکان بزرگ و اوقاف به ضمان یا مقاطعه داده می‌شد، یعنی در واقع به اجاره اشخاص درمی‌آمد و این اجاره داران باید سهم مالکانه را به گونه‌ای از کشاورز و رعیت می‌ستاندند که درآمدی نیز نصیب خود آنان می‌شد (نک: هد، اقطاع).

دامداری نیز از دیرباز در ایران رواج داشت. اغوزان و سپس مغولان و همسایگان ترک آنان که به سوی این سرزمین سرازیر شدند، خود مردمی کوچنده و گله‌دار بودند (نک: رشیدالدین، سوانح، ۱۶۰) و گروهی از آنان در تمام دوران ایلخانان گله‌دار باقی ماندند (همو، جامع، ۱۴۴۶/۲؛ وصاف، ۱۵۴). ایلخانان مغول خود گله‌های بزرگی از گوسفندان و شتران داشتند که در سراسر کشور به چوپانان (قانتچیان) سپرده شده بود (رشیدالدین، همان، ۱۵۱۷/۲). بزرگان و وزیران آن عصر نیز گله و رمة بسیار داشتند و در منابع از گله‌های گوسفند خواجه شمس‌الدین جوینی و چند هزار گوسفند صدرالدین خالدی زنجان و خواجه رشیدالدین فضل‌الله یاد شده است (همو، سوانح، ۲۱۳، جامع، ۱۱۱۳/۲، ۱۴۹۷).

مغولان بخش بزرگی از جهان را گشوده بودند و قلمرو آنان از کره (کولی^۱، سولنگقه^۲) و ژاپن (جمنگو^۳) و چین (ختای، منزی^۴) در مشرق، تا روسیه و مجارستان در غرب را در برمی‌گرفت؛ از آن رو، بازرگانی نیز در روزگار آنان عرصه‌ای گسترده داشت. در سالهای نخستین فرمانروایی ایلخانان ایران، ستیز میان آنان و فرمانروایان اردوی زرین و اندکی بعد میان آنان و جغتایان ماوراءالنهر (ترکستان) عرصه بازرگانی را تنگ کرد؛ اما هرگاه آرامش برقرار می‌گردید، بازرگانی نیز جریان می‌یافت. منابع این دوره از تجارت با سرزمینهای اردوی زرین و ترکستان و ختای (چین) و هند و روم و افرنج (فرنج) و

دو شخصیت برجسته روزگار، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و خواجه سعدالدین محمد ساوجی (اوجی) سپرد. به همت آنان، به ویژه خواجه رشیدالدین، اصلاحات آغاز گردید و روزگار آن ایلخان و برادرش اولجایتو به بهترین دوران فرمانروایی ایلخانیان تبدیل شد. خواجه رشیدالدین گزارش مفصل آن اصلاحات را با آب و تاب فراوان در کتاب خویش آورده، و به غازان خان منسوب داشته است (نک: همان، ۱۲۲۷/۲-۱۵۴۰)؛ اما هم عصرانش، خود وی را عامل اصلی آن امور دانسته‌اند (ناصرالدین، همان، ۱۱۳؛ حمدالله، تاریخ، ۶۰۴). نشانه‌هایی در دست است مبنی بر آنکه دست کم برخی از رسوم و قوانین وضع شده در عصر غازان تا روزگار ابوسعید نیز تداوم داشته است (اینان، ۵۲۰). به هر حال سعدالدین در ۷۱۱ق و خواجه رشیدالدین در اوایل ایلخانی ابوسعید به قتل رسیدند (حافظ ابرو، ذیل، ۹۸، ۱۲۸؛ حمدالله، همان، ۶۰۸؛ ابوالقاسم، ۱۲۶). پس از او وزارت تاج‌الدین علیشاه آغاز شد و در عهد ابوسعید تا ۷۲۴ق ادامه یافت. از میان وزرای ایلخانیان مغول، او یگانه کسی است که به مرگ طبیعی درگذشته است (حافظ ابرو، همان، جامع، ۱۶۱). تنها وزیر شایسته ایلخانیان پس از مرگ علیشاه، خواجه غیاث‌الدین محمد پسر خواجه رشیدالدین است که در ۷۲۷ق در عهد ابوسعید وزارت یافت. او نیز در جنگ با امیرعلی پادشاه، دایی ابوسعید که از ایلخانی موسی‌خان حمایت می‌کرد، همراه با آریاخان کشته شد (عبدالرزاق، ۶۸، ۱۲۶، ۱۲۸؛ حافظ ابرو، همان، ۱۷۱، ۱۹۵).

اقتصاد: در عصر ایلخانیان کشاورزی و دامداری، بازرگانی و صنعت از عوامل عمده اقتصادی به شمار می‌رفت. در لشکرکشیهای آغازین مغولان به ایران و در دوران سامان‌یابی آنان، بخش بزرگی از زمینهای کشاورزی، پایمال سپاهیان و گله‌داران مغول شد و به مرتع تبدیل گردید، یا بر اثر مرگ و فرار روستاییان، متروک و بایر ماند؛ اما اندک اندک با توجه ایلخانان، به ویژه وزیران ایرانی و بر اثر نیاز، این ویرانگری متوقف شد و وضع کشاورزی بهبود یافت و بخشی از زمینهای بایر دیگر بار آبادان گردید، اگرچه آثار منفی گله‌داری بر کشاورزی هرگز پایان نیافت (نک: رشیدالدین، همان، ۱۵۲۶/۲، سوانح...، ۱۶۰).

زمینهای کشاورزی در آن عهد ۵ گونه مالکیت داشت: ۱. زمینهای اینجو (خاص، خالصه، سلطنتی) که به ایلخانان و کسان آنان تعلق داشت و عمده این زمینها از پادشاهان و فرمانروایان پیشین بازمانده بود (وصاف، ۱۲۶، ۲۳۰)؛ ۲. زمینهای دیوان دالای (دیوان بزرگ) یا دولتی که عبارت بود از زمینهای متروک، زمینهای بی‌وارث و زمینهای نوآباد (رشیدالدین، جامع، ۱۵۲۹/۲، ۱۵۳۰)؛ ۳. املاک مالکان بزرگ که بیشتر این مالکان از کارگزاران و وزیران عصر ایلخانیان بودند. املاک خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان جوینی سالانه ۳۶۰۰۰۰ دینار (هر دینار عصر غازان = ۳ مثقال طلا) درآمد داشت و فهرست زمینهای خواجه رشیدالدین در سراسر ایران و بیرون آن که در وقف‌نامه

ایلخانیان سر بر آوردند، حضوری نمایان داشتند (خواندمیر، ۳۵۶/۳؛ حافظ ابرو، پنج رساله، ۱۵). از استخراج معدن مس در تبریز (ابن فوطی، ۵۵/۲) و نخجوان (حمدالله، همان، ۸۹)، و طلا در کوه دامغان (ابن فضل الله، ۱۰۶/۳) در عصر ایلخانیان در منابع سخن به میان آمده است، اما از اهمیت و تأثیرات آن در امور اقتصادی آگاهی چندانی در دست نیست.

از عهد منگوقاآن مقرر بود که به عنوان مالیات سرانه، سالانه ۱۰ دینار از ثروتمندان و یک دینار از مردم عادی دریافت دارند و هر کس که بیش از ۱۰۰ رأس از هرگونه چهارپایی که داشته باشد، یک رأس در سال به عنوان مالیات تقدیم نماید و کم از ۱۰۰ رأس را هیچ نستانند و عالمان و روحانیان مسلمان، بودایی و مسیحی از پرداخت خراج معاف باشند (جویی، ۷۹/۳؛ ابن عبری، II/554). اما ایلخانان و کارگزاران آنان به بهانه‌های گوناگون مردم را غارت می‌کردند: هنگام لشکرکشی از مردم «ساوری» (تُرغو، نزل) و علوفه می‌گرفتند و در سایر موارد از آنان مالیاتهایی با عنوانهای بسیار، چون «قلان» (شاید بقایا)، قبچور (مالیات مواشی)، تمغا (عوارض پیشه‌وران و کالاهای بازرگانی)، علوفه (نوعی مالیات برای تهیه علیق چهارپایان مأموران دولتی)، «اخراجات مقرری» و «حوالات» دریافت می‌کردند (رشیدالدین، جامع، ۱۲۳۰/۲، ۱۳۸۸، ۱۴۱۵، ۱۴۱۹؛ حافظ ابرو، ذیل، ۱۵۳). افزون بر این مالیاتها، مأموران وصول مالیات، یعنی تمغاجیان، بیتکچیان و محصلان نیز سهم خویش را می‌خواستند و می‌گرفتند (رشیدالدین، همان، ۱۴۱۵/۲؛ و صاف، ۲۶۹؛ نیز نک: ه.د. اقطاع).

دین و مذهب در عصر ایلخانیان: آیین آغازین مغولان گونه‌ای یکتاپرستی ابتدایی بود، و خدای خویش را با عنوان منگکه تنگری (خدای قدیم: جویی، ۱۸/۱؛ خدای جاوید: رشیدالدین، همان، ۱۱۵۷/۲) ستایش می‌کردند و این آیین بعدها «شمنی» نامیده شد. هولاگو نخستین ایلخان ایران (به رغم احتمال اسپولر بر بودایی بودن او)، به گمان نزدیک به یقین، بر آیین نیاکان بود. نخستین قوم کم و بیش متمدنی که مغولان به آنان برخوردند، اویغوران بودند که به زودی نزد مغولان جایگاه آموزگاری و دبیری یافتند. اینان که مانویگری و اندکی ترسایبگری را آزموده، و به آیین بودایی درآمده بودند (اسین، 117)، مغولان را سخت تحت تأثیر قرار دادند و واپسین آیین خویش را در میان آنان ترویج کردند. بی‌گمان دومین ایلخان ایران، اباقاخان دیگر بودایی بود (رشیدالدین، همان، ۱۲۵۳/۲). چند تن «بخشی» (راهب بودایی) اویغور (همان، ۱۱۰۱/۲، ۱۱۲۴) در روزگار اباقا در دربار او حضور داشتند و نیز معبد بودایی مراغه (بتخانه) در همان دوران دایر گردید (همان، ۱۱۱۴/۲). فرمانروایی برادر و جانشین او احمد تگودار که به ظاهر مسلمان بود، چندان نپایید و ارغون پسر اباقا بر جای احمد نشست که سخت دلباخته بوداییگری بود (همان، ۱۱۶۳/۲، ۱۱۷۹) و در روزگار

وجود کالاهای مصری، چینی، هندی، روسی، رومی و قپچاقی در بازارهای سرزمین ایلخانان و صدور میوه (خشکبار) اصفهان به هند و روم خبر می‌دهند (همان، ۱۳۰۲/۲، ۱۳۳۹، ۱۳۷۴؛ همو، سوانح، ۱۷۴، ۱۷۸-۲۱۸؛ ابوالقاسم، ۱۰۹؛ حمدالله، نزهة، ۴۹).

سرمایه بازرگانی در عصر ایلخانیان از دارایی خود بازرگانان و شرکت آنان با عنوان اُرتاق (شریک) با ایلخانان و درباریان و شاهزادگان و وزرا (رشیدالدین، جامع، ۱۵۰۷/۲؛ و صاف، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۷۷، ۵۰۵؛ ابن فوطی ۱۰۸/۲) تأمین می‌گردید و بخشی از سود حاصل از بازرگانی به اینگونه سرمایه‌گذاران بازمی‌گشت. گروهی از مغولان و اویغوران نیز صرافی می‌کردند و زربه را در اختیار بازرگانان می‌نهادند که غازان خان آنان را از این کار باز داشت (رشیدالدین، همان، ۱۴۹۵/۲). عمده کالای بازرگانی عصر ایلخانیان عبارت بود از برده، پارچه و بافته‌های گوناگون (همو، سوانح، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۷، ۲۱۸-۲۱۹؛ ابوالقاسم، همانجا)، ادویه و عصاره گل و گیاه (رشیدالدین، جامع، ۱۳۳۸/۲، سوانح، ۶۶، ۶۷، ۹۲، ۱۷۸)، ابریشم (ابوالقاسم، ۱۵۴). احتمالاً حیوانات و غله که گاه آن را احتکار می‌کردند (همو، ۷۴)، و جنگ افزار و زین و یراق (رشیدالدین، جامع، ۱۳۳۸/۲، ۱۴۸۹؛ سوانح، همانجاها).

به روزگار چنگیزخان رسم چنان بود که صنعتگران و پیشه‌وران شهرهایی را که مردم آن به سبب سرکشی محکوم به مرگ می‌شدند، نمی‌کشتند و آنان را اسیروار به سرزمینهای شرقی و مغولستان گسیل می‌داشتند و به کار می‌گماردند (جویی، ۱۰۱/۱، ۱۴۰؛ رشیدالدین، جامع، ۵۱۶/۱). در روزگار غازان خان هنوز گروهی از صنعت‌گران، اسیر به شمار می‌آمدند (همان، ۱۵۱۴/۲) و گروهی از آنان به فرمان اولجایتو به سلطانیه کوچیدند (وصاف، ۴۷۷). اما آنان در قبال ساخته‌های خویش از دیوان (دولت)، مرسوم و مواجب می‌ستاندند. در همان زمان صنعتگران دیگری نیز بودند که به سرمایه خویش کالاهای صنعتی و از جمله جنگ افزار و زین و یراق گوناگون می‌ساختند و در بازار، یا به دیوان می‌فروختند. در برنامه اصلاحات غازان، این صنعتگران اسیرگونه، رها شدند و از آن پس به جای مرسوم و مواجب، بهای ساخته‌های خویش را به نقد دریافت می‌کردند (رشیدالدین، همان، ۱۵۱۴/۲، ۱۵۱۶).

در عهد ایلخانیان جز اسلحه‌سازی، از صنایع دیگر نیز، مانند کارخانه‌های بافندگی (همان، ۱۳۱۵/۲، ۱۵۱۱؛ و صاف، ۵۴۱؛ ابوالقاسم، ۱۲۱) و کارخانه‌های دیگر فرش‌بافی و انواع قماش و شیشه‌گری و موزه‌دوزی و صنعت ابریشم‌یاد شده است (حمدالله، نزهة، ۸۳؛ ابوالقاسم، ۱۵۴، ۲۳۷؛ ابن فضل الله، ۱۰۶/۳، ۱۱۱). در بازار تبریز که مدتی پایتخت ایلخانیان بود، هر یک از اصناف و صنعتگران، راسته‌ای داشتند (ابن بطوطه، ۲۴۷). هر صنف از پیشه‌وران اصفهان هم رئیسی داشتند که «کلو» نامیده می‌شد (همو، ۲۱۴). صنعتگران و پیشه‌وران در نهضت سرداران که به روزگار فروپاشی فرمانروایی

(رشیدالدین، همان، ۱۲۵۹/۲)، اما چندی بعد مردم را از تخریب باقی کلیساها بازداشت و عاملان آن را سیاست کرد (همان، ۱۲۸۵/۲). پس از آن در روزگار او پیروان مذاهب دیگر آزادانه مراسم خاص آیین خویش را برپا می‌داشتند و پیروان مذاهب در جشن بزرگی که به فرمان ایلخان در اوجان برپا گردیده بود و در آن مسلمانان به ختم قرآن پرداختند، به دعوت او حضور داشتند و هر یک به طریقه خویش عبادت کردند (همان، ۱۳۰۳/۲). ظاهراً تشیع که بر اثر فشار حاکمان سنی پیش از مغول در انزوا و تنگنای شدید قرار داشت، در این روزگار بروز و گسترش قابل توجهی یافته بود.

زبان و ادبیات: به باور برخی از پژوهشگران بر اثر تسلط مغولان، زبان فارسی، زبان عربی را پس زد و توسعه یافت (بهار، ۹۲۴/۳، صیاد، ۲۸۱). اما درست آن است که پذیریم مسیر طبیعی گسترش زبان فارسی که از چند سده پیش آغاز شده بود، در این دوره نیز تداوم یافت. ترک-زبانانی که چند سده بر ایران فرمان راندند و در پی آنان مغولان، هرگز نکوشیدند که زبان خویش را بر مردم تحمیل کنند، اما به هر حال واژه‌های ترکی و مغولی به زبان فارسی راه یافت که بخشی از آن تا روزگار معاصر نیز باقی است.

مغولان مردمی بیگانه با تمدن و ناآشنا با زبان و ادبیات فارسی، و خود فاقد فرهنگ و ادب مکتوب بودند. از آن رو، دربار آنان دست کم در دوران نخستین ایلخانان، جایگاه شاعران مدیحه‌سرا نبود، اما ظاهراً از روزگار غازان خان، شاعران به دربار راه داشته‌اند و بناکنی ملک‌الشعراى دربار او به شمار می‌رفت (براون، ۱۴۵/۳) و ابوسعید واپسین ایلخان، خود به زبان فارسی شعر می‌سرود (شبانکاره‌ای، ۲۸۶). از سوی بیشتر وزیران و کارگزاران ایرانی آنان مانند خاندان جونی، صدرالدین خالیدی، خاندان رشیدی و خاندان پروانه روم خود عالم، فاضل، ادیب و ادب‌پرور بودند و دستگاه وزارت آنان جانشین دربار شاهان پیشین به شمار می‌آمد. از سوی دیگر بسیاری از ملوک و فرمانروایان بومی ایرانی یا ایرانی شده، مانند اتابکان فارس، یزد، لر کوچک و لر بزرگ، سلجوقیان روم (آناطولی)، قراختاییان کرمان، ملوک شبانکاره، آل کرت هرات، و بعدها آل اینجوی فارس که تابعیت مغولان را پذیرفتند، به حمایت از عالمان، شاعران و هنرمندان برخاستند. غالب منابع حاوی اخبار عنایت و توجه خاص وزیران و ملوک به قصاید و کتابهایی است که در مدح اینان سروده شده، یا به نام آنان تألیف و بر آنان عرضه گردیده است (مثلاً نک: رشیدالدین، سوانح، ۳، ۶۸، ۷۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۲۱۲، جم: و صاف، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۲۴۹، ۲۶۶؛ ابن فوطی، ۱۴۰/۱، ۱۴۰/۲، ۱۹۴/۲، ۵۲۵/۴، ۳۸۱/۵، ۵۱۲؛ ناصرالدین، سبط...، ۶۱؛ حمدالله، همان، ۷۱۷، ۷۲۴، جم: دولتشاه، ۱۳۷، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۹، ۲۰۰؛ براون، ۱۶۱/۳، ۱۶۶، جم:).

از آغاز فرمانروایی ایلخانیان سرودن منظومه‌های تاریخی به تقلید از شاهنامه فردوسی رواج یافت. در ۶۶۰ق شاعری به نام احمد پنجبر کازرونی، ملقب یا متخلص به قانع شاهنامه‌ای سرود و در پایان گزارش

ایلخانی او در بیشتر شهرهای مهم، معبد بودایی احداث شد و بخشیان بودایی از هند و کشمیر و چین و اوغورستان راهی ایران شدند (همان، ۱۳۳۲، ۱۲۵۴/۲).

گیخاتو ایلخان لابلالی نیز بودایی مذهب بود و خود لقب بودایی ایرنجین تورجی (الماس گرانبها) داشت. غازان فرزند ارغون که به روزگار پدر و نیا، پرورش بخشیانه (راهبانه) یافته بود، ناگهان در آغاز فرمانروایی خویش به اسلام گروید، اگر چه پیش از او از خاندان چنگیزی، برکه - خان اردوی زرین - اسلام را پذیرفته بود (همان، ۱۲۵۴/۲؛ جونی، ۳۸/۳) و نیز احمد تگودار دعوی مسلمانی داشت و گروهی از مغولان در ایران به همت و ارشاد محیی‌الدین ابن هقاری (د ۶۸۲ق) به این آیین روی آورده بودند (ابن فوطی ۷۸/۵). اما گروه جدی غازان خان به اسلام بسیار مهم و مؤثر بود و به پیروی او گروه انبوهی از مغولان به دین اسلام درآمدند و گسترش دامنه‌دار بوداییگری در میان ترکان و مغولان مقیم ایران متوقف شد. اسلام غازان موجب شد تا حکومت مغولان به هر حال مشروعیت یابد، و این خود به بهبود اوضاع اجتماعی و اقتصادی انجامید. غازان خان به خاندان پیامبر اکرم (ص) ارادت می‌ورزید، امامان شیعه را زیارت می‌کرد و به عمران بقاع مذهبی توجه داشت (رشیدالدین، همان، ۱۲۷۸/۳، ۱۳۰۸، ۱۲۷۲، ۱۳۷۵، ۱۳۷۱؛ ابوالقاسم، ۱۹۳). جانشین و برادر او، محمد اولجایتو که در آغاز حنفی، سپس شافعی مذهب بود، سرانجام تشیع را پذیرفت و به ترویج آن همت گماشت و سکه خویش را به نام دوازده امام آراست (وصاف، ۴۷۱؛ حمدالله، تاریخ، ۶۰۸؛ شبانکاره‌ای، ۲۷۱-۲۷۲؛ ابوالقاسم، ۹۱، ۱۰۰؛ ابن بطوطه، ۲۱۹)، اگر چه گویا در اواخر حال - شاید به ملاحظاتی - در اظهار مذهب شیعه افراط نمی‌کرد. او همواره با عالمان دینی همشین بود و مدرسه‌ای سیار داشت که پیوسته همراه اردوی وی بود (وصاف، ۵۴۳؛ ابن فوطی، ۴۳۹/۳، ۴۱۱/۵؛ ابوالقاسم، ۱۰۷-۱۰۸؛ ابن فضل‌الله، ۱۰۷/۳). او به تصوف نیز گرایش داشت و در ۷۰۴ق به دست عزالدین ابوالحسن خلیلی، معروف به مستوفی، خرقه پوشیده بود (ابن فوطی، ۲۷۰/۱).

ایلخانان ایران، به هر دینی که بودند، بر آزادی عقیده و آیین مردم تأکید داشتند. روحانیان مذاهب گوناگون را محترم می‌داشتند و آنان را از پرداخت مالیات معاف می‌کردند (رشیدالدین، همان، ۱۰۶۰/۲، ۱۲۸۵، ۱۳۰۵؛ ابن فضل‌الله، ۴۵/۳). اینکه همسران مسیحی هولاگو و اباقاخان و برخی از امیران مسیحی مغول گاه اندک فشاری به برخی از اکثریت مسلمان قلمرو ایلخانیان وارد می‌آوردند (ابن عبری، 609، 582-585، 554، II/512)، پدیده‌ای زودگذر و نادر بود؛ چنانکه در واکنش به تزییقات و تحقیری که سعدالدوله وزیر ارغون و کارگزاران و کسان یهودی او بر مسلمانان روا می‌داشتند، پس از مرگ ارغون کوتاه مدتی به آزار یهودیان پرداختند (وصاف، ۲۴۶؛ ابن عبری، II/637-638)؛ و با آنکه در آغاز فرمانروایی غازان خان به فرمان او همه معابد بودایی و برخی از کلیساها و کشتیهای تبریز تخریب شد

هر شاه، هولگو را مدح گفت و هولگو برای او مقرری مناسبی تعیین کرد (ابن فوطی، ۳۱۷/۳). در عصر غازان خان، مبارزالدین ابوالفتح دیلمی تاریخ زندگانی ایلخان را به نظم آورد (همو، ۳۲۸/۴). در روزگار همین ایلخان، کمالالدین زنجانی شاهنامه‌ای در تاریخ شاهان ترک سرود و به وی تقدیم داشت (همو، ۹۹/۴؛ برای تاریخها یا شاهنامه‌های منظوم دیگر عصر ایلخانیان، نک: مرتضوی، ۳۸۰-۳۸۱).

در نیمه دوم نخستین قرن حکومت مغولان، دو تن از بزرگ‌ترین شاعران زبان فارسی، یعنی مولانا جلال‌الدین رومی و سعدی حضور داشتند و در نیمه دوم از دومین قرن حکومت ایلخانیان حافظ بزرگ می‌زیست. از این رو، نارواست اگر روزگار ایلخانیان را عصر انحطاط ادبی بینگاریم (برای دیگر شاعران نامدار این عصر، نک: براون، ۲۰۱-۱۵۰/۳). در این دو قرن تاریخ‌نویسی در جهان اسلام و از جمله در ایران و به زبان فارسی رونق یافت. اگرچه رواج تاریخ‌نویسی را در این دوره نمی‌توان تنها به دل‌بستگی ایلخانان به تاریخ منسوب داشت، اما بی‌گمان توجه آنان نیز بی‌تأثیر نبوده است. آثار تاریخی این دوره نمونه‌های نثر فارسی عصر مغول به شمار می‌رود (برای آثار برجسته تاریخی این عصر، نک: همو، ۹۹/۳-۱۴۸؛ مرتضوی، ۳۶۹، ۵۴۴).

نثر فارسی عصر ایلخانیان با شیوه منشیانه عظاملک جوینی در تاریخ جهانگشای و نسوی در نفثه‌المصدور تداوم یافت و این شیوه با نثر افراط کارانه و صاف شیرازی در تجزیه‌الامصار روبرو به انحطاط نهاد. در کنار و هم‌زمان با آن، شیوه نثر ساده و روان با جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله آغاز گردید و حمدالله مستوفی در تاریخ‌گریده و بناکتی در روضه اولی‌الالباب این شیوه نو را ادامه دادند. ادبیات فارسی در خارج از قلمرو ایلخانان به ویژه در هندوستان نیز رونق چشمگیری داشت. طبقات ناصری نوشته قاضی منهاج سراج جوزجانی می‌تواند نمونه نثر و تاریخ‌نویسی فارسی در هند به شمار آید (همو، ۳۷۱، ۳۹۹؛ بهار، ۹۶۵/۳). از شاعران پارسی‌گوی هند در این دوره می‌توان از امیر خسرو دهلوی، حسن دهلوی و بدرچاچی نام برد (براون، ۱۵۲/۳).

چند قرن پیش از تازش مغولان، عرصه علوم عقلی در جهان اسلام تنگ‌تر شده بود. خواجه نصیرالدین طوسی و همکاران و شاگردان او، از جمله قطب‌الدین مسعود شیرازی، نمایندگان برجسته عرصه علوم عقلی در این عصر به شمار می‌آیند که از توجه ایلخانان نیز برخوردار بودند (بهار، ۱۰۶۹/۳).

هنر و صنعت: ایلخانان ایران و وزیران آنان به ساختن شهرها و احداث بناها دل‌بستگی بسیار داشتند. بنای شهر و گنبد مشهور سلطانیه توسط ارغون و اولجایتو (رشیدالدین، جامع، ۱۱۷۹/۲)، و شهرهای دیگری چون شب یا شم غازان (ارغونیه) در غرب تبریز، قتلغ بالغ (شهر مسعود) در ساحل رود کر، محمودآباد گاوباری در مغان کنار خزر، ربع رشیدی در شرق تبریز، و سلطان‌آباد (چمچال) در کنار کوه بیستون از آن جمله است (رشیدالدین، همان، ۱۱۹۵/۲، ۱۳۰۷، ۱۳۷۰، ۱۳۷۲، ۱۳۷۴، وقف‌نامه، جم: و صاف، ۶۲۴؛ ابن فوطی، ۱۳۷۱-۱۳۲).

۱۰۹/۲؛ حمدالله، نزهه، ۵۵، ۹۱، ۷۶، ۱۰۷، تاریخ، ۶۰۷؛ ابوالقاسم، ۱۱۶، ۱۳۳؛ حافظ ابرو، ذیل، ۶۸).

هنر معماری عصر ایلخانیان دنباله‌رو عصر سلجوقیان است با تغییراتی چون افزایش پیچیدگی گنچ‌بریه‌های تزیینی، نورگیرهای فراوان، وسعت صحن و ارتفاع گنبد. همچنین گنبد دوگانه بناها که از اواخر دوره سلجوقیان به ندرت مشاهده شده، در این دوره تداول عام یافته است. گنبد سلطانیه نمونه بارز هنر معماری دوره ایلخانیان است (ویلبر، ۳۳؛ ویلسن، ۱۷۶؛ دیماند، ۱۰۳؛ EWA, VII/400-404). هنر نقاشی و کم و بیش سفالگری و نقاشی بر روی سفال، رنگ‌آمیزی کاشی و تزیینات فلزی در دوره ایلخانیان از هنر دوره سونگ و یوان چین تأثیر پذیرفته است. گمان می‌رود که این انتقال نه به واسطه هنرمندان ایرانی، بلکه به وسیله هنرمندان چینی که برای نقاشی معابد بودایی در روزگار ارغون به ایران آورده شدند، صورت گرفته باشد (رشیدالدین، جامع، ۱۳۵۶/۲، ۱۳۵۷؛ دیماند، ۴۸؛ ویلسن، ۱۶۵؛ EWA, VII/788ff).

مصور ساختن کتاب از هنرهای شاخص دوره ایلخانیان است. آثار قابل توجهی از کتابهای مصور این دوره تا روزگار ما بازمانده است. در این آثار به تدریج رنگهای شفاف و براق ایرانی جای رنگهای ملایم چینی را گرفت و نقاشی مینیاتور با هویت ایرانی پدید آمد که در عصر تیموری و صفوی تکامل یافت. در ابزارها و ظرفهای فلزی تزیین یافته، و در آثار سفالی و کاشیهای برجا مانده از آن روزگار تأثیر چین کمابیش مشهود است (ویلبر، ۱۶۵-۱۷۴؛ دیماند، ۵۲-۴۹، ۵۲؛ حسن، ۱۷۴-۱۷۵، ۵۶۲؛ EWA, VII/792-796). در منابع از تصویرگران کتابها، نقاشان (وصاف، ۵۳۹؛ ابن فوطی، ۱۲۰/۱، ۴۸۷، ۳۷۷/۳)، موسیقی-دانان (وصاف، ۴۲، ۵۹؛ ابن فوطی، ۲۳۴/۳، ۲۹۹/۴) و خطاطان (همو، ۵۱۷/۲، ۱۸۸/۴) آن عصر یاد شده است.

مآخذ: آق‌سرای، محمود، مسامرة‌الاکابر و مسایرة‌الاکابر، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۳م؛ ابن بطوطه، رحله، به کوشش طلال حرب، بیروت، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد، مسالک‌الایصار، ج تصویر، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۹۸۸م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق، مجمع‌الآداب، به کوشش محمدکازم، تهران، ۱۳۲۸ق؛ ابوالقاسم کاشانی، عبدالله، تاریخ اولجایتو، به کوشش مهین هبلی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ براون، ادوارد، تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۸ش؛ بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۷۶ش؛ جوینی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حافظ ابرو، عبدالله، پنج رساله تاریخی، به کوشش فلکس تاور، پراگ، ۱۹۵۸م؛ همو، ذیل جامع‌التواریخ رشیدی، به کوشش خانبا یا بیانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حسن، زکی محمد، فنون الاسلام، بیروت، ۱۹۸۱م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ‌گریده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ همو، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، تهران، ۱۳۶۲ش؛ خواندمیر، غیث‌الدین، حیب‌السیر، تهران، ۱۳۶۲ش؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، به کوشش محمد رضائی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ دیماند، س. م. راهنمای صنایع اسلامی، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ همو، همان (قسمت اسماعیلیان و...)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرس زنجانی، تهران، ۱۳۵۶ش؛ همو، سوانح الامکار، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۸ش؛ همو، وقف‌نامه ربع رشیدی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۶ش؛ شیانکارهای، محمد، مجمع‌الانساب، به کوشش هاشم

در عهد عتیق از این شهر به عنوان شهر اصلی سرزمین ادم که به دست داوود و سلیمان نبی فتح شد، سخن رفته است (دوم سموئیل، ۸: ۱۴؛ اول تواریخ ایام، ۱۸: ۱۳؛ دوم تواریخ ایام، ۸: ۱۷؛ اول پادشاهان، ۹: ۲۶؛ اسمیت، 191؛ هاکس، ۱۴۲؛ قس: فرانک، 244؛ زلین، 123). ایله از ۲۷۴ تا ۳۱۶م در دست حاکمان یونانی مصر بود و کانون ارتباطی راههای تجاری نبطیان به شمار می‌رفت (کونن، 401-402؛ کارمن، 226) و معادن مس آنجا از روزگار باستان مورد بهره‌برداری بوده است (مزار، 285، 8). پس از پایان حاکمیت نبطیان بر ایله در ۱۰۶م، رومیان بر آنجا مستولی شدند و تریانوس امپراتور روم جاده‌ای از بصره تا ایله احداث کرد که به راهی که از پترا می‌آمد، متصل شد و تا ساحل مدیترانه امتداد یافت (کونن، 120؛ «باستان‌شناسی»^۵، 36). بدین سان، مهم‌ترین راههای باستانی ایله، راههای متصل به دمشق، غزه و نیز جاده‌ای بود که این شهر بندری را از طریق شبه جزیره سینا به مصر متصل می‌ساخت (اسمیت، 368).

نخستین ارتباط ایله با مسلمانان در ۹ق اتفاق افتاد. در این سال وقتی پیامبر اسلام (ص) در تبوک بود، یوحنا بن رؤبه اسقف ایله به نزد پیامبر رفت و صلح خواست و بدان شرط که جزیه دهند و عبور مسلمانان را از شهر تسهیل کنند، عهدنامه صلح منعقد شد (بلاذری، ۵۹؛ مسعودی، ۲۷۲).

ایله لااقل تا اواسط سده ۴ق به عنوان کانون اتصال راههای تجاری باقی ماند، تا جایی که تمامی راههای زمینی از عراق، مصر و شام به مدینه در آنجا به یکدیگر می‌پیوست (اصطخری، ۲۹؛ یعقوبی، ۹۰) و به ویژه راه حجاج مصر از این شهر می‌گذشت (همانجا؛ ابوالفدا، ۸۷). شهر ایله در دوره جنگهای صلیبی به واسطه درگیریهای مداوم صدمات فراوانی دید. در ۵۱۰ق/۱۱۱۶م بالدوین اول این شهر را تصرف کرد و به قلمرو امیرنشین گزک منضم ساخت (EI²، همانجا؛ جودائیکا، VI/568) و این امیر مسیحی با تسلط بر ایله به تحدید تجارت مسلمانان و سفر حجاج پرداخت (ابن اثیر، ۴۹۰/۱۱؛ جودائیکا، نیز «راهنمای»، همانجاها).

در ۵۶۵ق/۱۱۷۰م صلاح الدین ایله را از صلیبیون باز پس گرفت و آن را به مصر منضم ساخت (همانجاها) و از آن پس این ناحیه جزو نواحی مصر به شمار می‌آمد (قزوینی، ۲۶۳)، تا جایی که حمدالله مستوفی آن را از شهرهای مشهور مصر خوانده است (ص ۲۷۲). در سده ۸ق ایله شهر کوچکی بود که تنها «برجی» از آن برجای مانده بود (ابوالفدا، همانجا) و از کوره‌های مخروبه مصر به شمار می‌رفت (سیوطی، ۲۸۱). به گفته ابوالفدا ایله قلعه دیگری در دریا داشت که در زمان او متروک مانده، و حاکم آن به قلعه واقع در ساحل نقل مکان کرده بود (همانجا).

ایله از ۱۳۳۵ تا ۱۳۴۳ق/۱۹۱۷ تا ۱۹۲۵م جزئی از سرزمین حجاز به

محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صیاد، فواد عبدالمعطی، المغول فی التاریخ، بیروت، ۱۹۷۰م؛ عبدالرزاق سرفندی، مطلع سمدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نویسی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ مرتضوی، منوچهر، مسائل عصر ایلخانان، تبریز، ۱۳۵۸ش؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین‌الدین نظری، به کوشش ژان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ ناصرالدین منشی کرمانی، سمط العلن، به کوشش عباس آشتیانی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، نسائم الاسخار من لطائف الاخبار، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رصاف، تاریخ، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ ویلبر، ن. د.، معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانان، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ۱۳۶۵ش؛ ویلسن، ج. ک.، تاریخ صنایع ایران، ترجمه عبدالله فریار، تهران، فرهنگسرا، نیز:

Bar Hebraeus, G., *Tarih*, tr. Ö. R. Dogrul, Ankara, 1987; Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1965-1967; Esin, E., *İslamiyetten önceki türk kültür tarihi*, Istanbul, 1978; EWA; İnan, A., *Makaleler ve incelemeler*, Ankara, 1987; Lessing, F., *Mongolian-English Dictionary*, Bloomington, 1982; *Les Lettres de 1289 et 1305 des Ilkhan Argum et Öljeitü*, London, 1962. مصطفی موسوی

ایلدگزر، بنی، نک: اتابکان آذربایجان.

ایلسون، نک: شاهسون.

ایلتغازی، قطب‌الدین و نجم‌الدین، نک: آل ارتق.

ایلیک خانیان، نک: قراخانیان.

اینلول، ماه ششم در تقویم سریانی و نهم در تقویم شمسی کشورهای عربی (تقویم میلادی)، برابر با ماه سپتامبر فرنگی. این ماه ۳۰ روز دارد و پس از آب و پیش از تشرین اول است. کلمه ایلول ریشه سامی دارد و صورت بابلی آن «اولولو» است. در سال عرفی یهودیان، ایلول ماه دوازدهم و در سال دینی آنان ماه ششم به شمار می‌رود که دارای ۳۰ روز و برابر اوت و سپتامبر فرنگی است.

آیله، از شهرها و بنادر باستانی فلسطین و از مراکز مهم تلاقی راههای تجاری عراق و مصر و شام و عربستان در قرون اولیه اسلامی. این نام در منابع کهن به صورتهای آیله و آیلتن (استرابن، VII/313؛ یوزفوس، 659؛ پاولی، I/1008) آمده است. برخی محققان ایلوت^۲ و ایلت^۳ مذکور در عهد عتیق را (اول پادشاهان، ۹: ۲۶؛ دوم پادشاهان، ۱۴: ۲۲) همان ایله دانسته، و با عصیون جابر در غرب آن یکی به شمار آورده‌اند (EI², I/783؛ نیز گلوک، 2) و برخی ایله را نام کهن عقبه شمرده‌اند («راهنمای...»^۴، 245؛ اسمیت، 356؛ WNGD، 62؛ قس: آلت، 268). در منابع اسلامی این شهر و اطراف آن را ایله و ناحیه ایله خوانده (ابن خردادبه، ۸۱؛ اصطخری، ۱۶؛ اشکال العالم، ۳۹؛ یاقوت، ۴۲۲/۱؛ ابوعبید، ۱۱۴۳/۴)، و خلیج عقبه را هم خلیج ایله گفته‌اند (مثلاً نک: حدود العالم، ۵۵؛ قس: جودائیکا، VI/567-568؛ مسلمانان ایله را پس از فتح، عقبه خوانده‌اند).

آب رود ایلی به دریاچه بالخاش می‌ریزد، ولی مؤلف حدود العالم (ص ۳۶۵) محل ریزش آن را دریاچه ایسکوک (اسکول) دانسته است. ایسکوک یا اسکول همان ایسیغ کول (ه) است. مینورسکی نظر مؤلف حدود العالم را درست نمی‌داند و معتقد است که این رود به بالخاش می‌ریزد، نه اسکول! (ص ۴۲). درازای رود ایلی از محل پیوستن دورود تکس و کونگس تا محل ریزش آن به دریاچه بالخاش در قزاقستان ۱۰۰۱ کم، و از سرچشمه رود تکس ۱۴۳۹ کم، و مساحت حوضه این رود ۱۴۰ هزار کم است. مسیر علیای رود کوهستانی است که در مسیر سفلی وارد دشت کش می‌شود. در اینجا رود ایلی به چند شاخه منقسم می‌گردد (BSE³، همانجا).

مآخذ: حافظ ابرو، عبدالله، *زبدة التواریخ*، به کوشش کمال حاج سید جوادی، تهران، ۱۳۷۲؛ *حدود العالم*، به کوشش مینورسکی، کابل، ۱۳۴۲؛ رشیدالدین فضل‌الله، *جامع التواریخ*، به کوشش محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳؛ شرف‌الدین علی یزدی، *ظفرنامه*، به کوشش عصام‌الدین اورونبایوف، تاشکند، ۱۹۷۲؛ کاشغری، محمود، *دیوان لغات الترك*، ترجمه محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۵؛ مینورسکی، و.، *حواشی و تعلیقات بر حدود العالم*، ترجمه میرحسین شاه (هد)؛ و صاف، تاریخ، *تحریر عبدالمحمد آیتی*، تهران، ۱۳۴۶؛ نیز:

Barthold, W. W., *Sochineniya*, Moscow, 1963-1968; BSE³, Dughlat, M. H., *The Tarikh - i - Rashidi*, tr. E.D. Ross, Patna, 1973.
عنایت‌الله رضا

ایلیا، نک: ایلاس.

ایمان، واژه کلیدی دین اسلام که خود و مشتقات آن در صدها آیه از قرآن مجید تکرار شده است. گرچه مفهوم ایمان مستقیماً در قرآن توضیح داده نشده، ولی درباره موضوعات عمده و اساسی مربوط به آن مطالب زیادی در این کتاب آسمانی آمده است.

موضوعات عمده و اساسی مربوط به ایمان در قرآن را می‌توان چنین برشمرد: ۱. محور اساسی ایمان الله است و از همه انسانها خواسته می‌شود که به الله ایمان آورند؛ اما در آیات بسیاری ضرورت ایمان آوردن به «بیامیران و رسولان»، «کتابهای نازل شده از سوی خدا»، «ملائکه» (فرشتگان) و «روز واپسین» (آخرت)، نیز به «ایمان به الله» افزوده شده است (بقره ۶۲/۲، ۲۸۵). ۲. در برخی از آیات چنین آمده که ایمان با اسلام متفاوت است و در مرتبه‌ای بالاتر از آن قرار دارد (حجرات ۱۴/۴۹). ۳. ایمان حقیقتی است که دوست داشتن شدید خداوند را همراه دارد (بقره ۱۶۵/۲). ۴. خداوند مؤمنان را از «ظلمات» (تاریکیها) بیرون می‌آورد و آنها را به «عالم» (نور) (روشناییها) وارد می‌کند (بقره ۲۵۷/۲). ۵. در آیات بسیاری بلافاصله پس از ذکر و ستایش ایمان به انجام دادن «اعمال صالح» توسط مؤمنان به گونه‌ای تصریح شده است که تلازم خارجی ایمان و عمل صالح از آن فهمیده می‌شود. ۶. ایمان حقیقتی است که قابلیت «ازدیاد و نقصان» دارد (توبه ۱۲۴/۹). ۷. قلبهای مؤمنان با ایمان اطمینان (آرامش) پیدا می‌کند (رعد ۲۸/۱۳). ۸. مؤمنان ممکن است دچار «یأس» شوند (رعد ۳۱/۱۳). ۹. مؤمنان با «قول ثابت» (سخن

شمار می‌آید، اما از آن پس به اردن منضم شد و سرانجام (طی نوامبر ۱۹۵۶ تا ژانویه ۱۹۵۷م/آبان تا دی ۱۳۳۵) به اشغال اسرائیل درآمد (WNGD، همانجا). ویرانه‌های این شهر باستانی در گوشه غربی خلیج عقبه و در یک کیلومتری شمال محل فعلی بندر عقبه (اردن) قرار دارد (آلت، 268؛ فرانک، همانجا). در این محل آثاری از دوره‌های مختلف تاریخی برجای مانده است.

مآخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خردادبه، *عبدالله، المسالک و الممالک*، بغداد، ۱۹۸۸؛ ابوعبید بکری، عبدالله، *معجم ما استعجم*، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۹۸۳؛ ابوالفدا، *تقویم البلدان*، به کوشش رنو و درسلان، پاریس، ۱۸۴۰؛ *اشکال العالم*، منسوب به ابوالقاسم جیهانی، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸؛ اصطخری، *ایراهیم، مسالک و ممالک*، ترجمه کهن فارسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷؛ بلاذری، احمد، *فتوح البلدان*، لیدن، ۱۸۶۶؛ *حدود العالم*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰؛ حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، لیدن، ۱۹۱۳؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، قاهره، ۱۹۶۷؛ *عهدعتیق*؛ قزینی، زکریا، *آثار البلاد*، بیروت، ۱۹۸۴؛ مسعودی، علی، *التبیه و الاشراف*، لیدن، ۱۸۹۳؛ هاکس، جیمز، *تاموس کتاب مقدس*، تهران، ۱۳۴۹؛ یاقوت، *بلدان*؛ یعقوبی، احمد، *البلدان*، بیروت، ۱۹۸۸؛ نیز:

Alt, D. A. «Die Meilenzählung an der römischen Strasse Antiochia - Ptolemais», *Zeitschrift des deutschen palästina - Vereins*, Leipzig, 1972, vol. LI; *Archaeology*, Jerusalem, 1970; El²; Frank, F., «Aus der 'Arabia», *Zeitschrift des deutschen palästina - Vereins*, Leipzig, 1934, vol. LVII; Glueck, N., *The River Jordan*, New York, 1968; Josephus, *Jewish Antiquities*, tr. H. St. J. Thackeray and R. Marcus, London, 1971; *Judaica*; Karmon, Y., *Israel (A Regional Geography)*, London, 1971; Kuhn, H - P., *Palästina in griechisch - römischer Zeit*, München, 1990; Mazur, A., *Archaeology of the Land of the Bible*, New York, 1992; *The Middle East Intelligence Handbooks*, 1943-1946, Palestine and Transjordan, London, 1987; Pauly, Selin, E., «Zur Lage von Ezion - Geber», *Zeitschrift des deutschen palästina - Vereins*, Leipzig, 1936, vol. LIX; Smith, G. A., *The Historical Geography of the Holy Land*, London, 1974; Strabo, *The Geography*, tr. H. L. Jones, London, 1976; WNGD.
عباس سعیدی

ایلی، رودی در آسیای مرکزی که از پیوند دورود تکس و کونگس در شرق کوههای تیان شان پدید آمده است. این دو رود از منطقه سین کیانگ اوغور در خاک چین می‌گذرند و در همان سرزمین به یکدیگر می‌پیوندند و رود ایلی را تشکیل می‌دهند (BSE³, X/127). برخی از مؤلفان اراضی حوضه رود ایلی را محدوده اسلام دانسته‌اند (بارتولد، V/83). از ایلی نخستین بار در مآخذ چینی پیرامون اخبار مربوط به ترکان غربی در تاریخ امپراتوری دودمان تان (سده‌های ۷-۱۰م) یاد شده است و این زمانی بود که یکی از عمده‌ترین راههای بازرگانی میان چین و ترکستان از دشت ایلی می‌گذشت (همو، III/433, IV/84). *حدود العالم* قدیم‌ترین مآخذ اسلامی است که در آن از رود ایلی به صورت «ایلا» یاد شده است (ص ۳۶۴-۳۶۵). در تاریخ و صاف (ص ۲۹۴) و دیوان لغات‌الترک (کاشغری، ۲۸۸) این نام به صورت «ایلا» آمده است. شرف‌الدین علی یزدی (ص ۳۲۲، ۴۲۶)، حافظ ابرو (۸۹۱/۲) و دوغلات (ص 66) نام این رود را به صورت «ایله» نوشته‌اند. رشیدالدین نام این رود را «هیله» آورده است (۸۸۲/۲، ۸۸۴).

نیامده بود، اما متکلمان، فیلسوفان و عارفان درباره حقیقت ایمان توضیجهایی دادند و بحثهایی به وجود آوردند. تفاوت اصلی در میان آراء این گروههای سه‌گانه در باب ایمان به این مسأله مربوط می‌شود که محور اساسی و هسته اصلی ایمان چیست؟ با توجه به این محور و هسته می‌توان ۴ گونه تعریف اصلی برای ایمان در میان گروههای یاد شده دسته‌بندی کرد: ۱. ایمان عبارت است از تصدیق قلبی به آورده‌های پیامبر اسلام (ما جاء به النبی) (ایمان شهادت گرایانه). ۲. ایمان تبعیت عملی از یافته‌های عقل و آورده‌های پیامبر اسلام در باب خداوند و نبوت و خوب و بد اخلاقی است (ایمان عمل گرایانه). ۳. ایمان عین معرفت فلسفی به خداوند و سایر حقایق هستی است (ایمان معرفت گرایانه). ۴. ایمان رویکردی با تمامی وجود به سوی خداوند است (ایمان تجربیت گرایانه). متکلمان اشاعره شاخص‌ترین طرفدار تعریف اول هستند. تعریف دوم را متکلمان معتزله و همفکران آنها به میان آورده‌اند؛ تعریف سوم را فیلسوفان مسلمان مطرح کرده‌اند و تعریف چهارم را عارفان مسلمان بیان نموده‌اند. اکنون هر یک از ۴ تعریف یاد شده به اختصار توضیح داده می‌شود:

تعریف اشاعره از ایمان: در نظر متکلمان اشعری و دیگر متکلمان همفکر آنان حقیقت ایمان عبارت است از تصدیق قلبی به وجود خداوند، پیامبران و اوامر و نواهی خداوند که بر پیامبران فرود آمده است و اقرار زبانی به همه این تصدیقهای قلبی. در نظر اشاعره این تصدیق قلبی آنگاه صورت می‌پذیرد که پیامبران می‌آیند و مخاطبان خود را به تصدیق خداوند و پیامبران و اوامر و نواهی الهی دعوت می‌کنند. به موجب این دعوت، تصدیق مورد نظر، از سوی خداوند بر انسانها واجب می‌گردد و ایمان که پذیرفتن این ایجاب و تصدیق قلبی آن است، محقق می‌گردد. این تصدیق قلبی در واقع اعتراف کردن و شهادت دادن به حقانیت «ما جاء به النبی» است. اگر پیامبران از سوی خدا نمی‌آمدند، ایمان معنی پیدا نمی‌کرد، زیرا خطاب و ایجاب الهی متوجه انسان نمی‌شد و از او تصدیق طلب نمی‌گردید و انسان متعلق برای تصدیق (ایمان) نداشت. تحقق ایمان فرع بر تحقق پیشین خطاب و ایجاب الهی است.

عقل گرچه می‌تواند وجود خداوند را درک کند، اما نفس این درک ایمان نیست. همچنین عقل نمی‌تواند تصدیق قلبی این حقیقت درک شده را از انسان طلب کند و آن را بر وی واجب گرداند، چون عقل از طلب کردن و واجب گردانیدن ناتوان است. بر اساس این تفکر اشعری عمل به واجبات شرعی و ترک محرّمات داخل در حقیقت ایمان نیست و بدین سبب، مرحله متوسطی میان ایمان و کفر وجود ندارد و شخصی که مرتکب گناه کبیره می‌شود، در صورت تصدیق پیامبران مؤمن است (اشعری، مقالات...، ۲۹۳-۲۹۴، للمع، ۷۶-۷۵، بغدادی، ۲۵۰-۲۸۴؛ ایچی، ۳۸۴-۳۸۸).

تعریف معتزله از ایمان: از نظر متکلمان معتزله حقیقت ایمان «عمل همراه با معرفت» است، عمل به همه وظیفه‌ها و تکلیفها که

استوار) از سوی خداوند در زندگی دنیوی «تثبیت» می‌شوند (ابراهیم / ۲۷/۱۴). ۱۰. شیطان هیچ‌گونه «سلطه‌ای» بر مؤمنان ندارد (نحل / ۹۹/۱۶). ۱۱. قرآن «شفا» و «هدایت» مؤمنان است (فصلت / ۴۱/۴۴). ۱۲. پیامبر (ص) نمی‌دانست که ایمان چیست، ولی خداوند آن را «نوری» در قلب وی قرار داد (شوری / ۵۲/۴۲). ۱۳. خداوند «ایمان» را در نظر مؤمنان محبوب ساخته، و در قلبهای آنان زیبا جلوه داده است (همانجا). ۱۴. ایمان واقعی آن است که در قلبها نفوذ می‌کند (حجرات / ۱۴/۴۹). ۱۵. ایمان در قلبهای مؤمنان نوشته می‌شود (مجادله / ۵۸/۲۲). ۱۶. «نزول سکینه» (فرود آمدن آرامش) از سوی خدا در قلب مؤمنان موجب زیاد شدن ایمان آنان می‌شود (فتح / ۴/۴۸). ۱۷. پیامبر اسلام خود به آنچه بر وی نازل شده، ایمان آورده است (بقره / ۲۸۵/۲). ۱۸. مؤمنان کساینند که وقتی نام خدا برده می‌شود، قلبهایشان احساس خشیت می‌کند (انفال / ۲/۸). ۱۹. مؤمنان به هنگام «امتحان الهی» ممکن است دچار تکانه‌های بسیار شدید [روحی] گردند (احزاب / ۳۳/۱۱). ۲۰. خداوند «ولی» مؤمنان است (آل عمران / ۶۸/۳). ۲۱. با اکراه نمی‌توان هیچ انسانی را مؤمن گردانید (بقره / ۲۵۶/۲). ۲۲. برخلاف علاقه شدید پیامبر (ص)، اکثر مردم مؤمن نیستند (یوسف / ۸۲/۱۰۳). ۲۳. مؤمنان با خداوند «عهد» (پیمان) می‌بندند (احزاب / ۲۳/۳۳). ۲۴. برای مؤمنان در آسمانها و زمین نشانه‌هایی (آیات) وجود دارد (جاثیه / ۳/۴۵). ۲۵. عهد خدا را به یاد مؤمنان آوردن به حال آنها سود می‌بخشد (ذاریات / ۵۵/۵۱). ۲۶. خداوند با مؤمنان «میشاق» بسته است (حدید / ۸/۵۷).

علاوه بر موضوعات اساسی یاد شده که در قرآن کریم درباره ایمان آمده است، چند نکته مهم دیگر را نیز در این باره باید مورد توجه قرار داد: ۱. در پاره‌ای از آیات ایمان در مقابل کفر، و در پاره‌ای دیگر در مقابل فسق قرار داده شده است (منافقون / ۳/۶۳؛ سجده / ۱۸/۳۲). ۲. در پاره‌ای از آیات تعبیر «ایمان به باطل» به کار رفته است (نحل / ۷۲/۱۶). ۳. واژه‌های مؤمن، مؤمنون و مؤمنات و صفات و حالات مربوط به مؤمنان در بسیاری از آیات قرآن به گونه‌ای حاکی از آن به کار رفته است که مؤمنان گروه مخصوصی از انسانها هستند و نحوه زندگی آنها از غیر مؤمنان کاملاً متمایز است. آنان با جهان‌بینی، افکار، حالات، آداب و عاداتی کاملاً متمایز از غیر مؤمنان زندگی می‌کنند. محور زندگی آنان را وفاداری به عهد بسته شده با خدا تشکیل می‌دهد (مؤمنون / ۱/۲۳؛ توبه / ۷۱/۹؛ انفال / ۷۴/۸؛ احزاب / ۲۳/۳۳). ۴. در عین حال مؤمنان انسانهای بی‌نقص و بی‌خطا و گناه نیستند. در آیات متعددی از قرآن خطاها و نقصها و گناهان مؤمنان به آنها گوشزد گشته، و از آنان خواسته شده است که خود را اصلاح کنند (صف / ۲/۶۱؛ منافقون / ۹/۶۳؛ ممتحنه / ۱/۶۰؛ حجرات / ۱۲-۱/۴۹؛ مجادله / ۹/۵۸).

در روند پیدایش مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی در میان مسلمانان، این پرسش برای آنان مطرح شد که حقیقت ایمان چیست؟ چنانکه گفته شد، در قرآن مجید درباره حقیقت ایمان توضیحات مستقیم

سرّ توحید است»، «ایمان مشاهده با نوریقین است»، «ایمان دریایی است که دریاها را در خود فرو می‌برد»، «ایمان کشف عالم غیب است که چون ترکیبی شخص مؤمن را به حضور قدسیان می‌برد»، «ایمان نوری است که بر عقل رجحان دارد و آنچه را با عقل نمی‌توان درک کرد، با ایمان می‌توان یافت» و سرانجام «ایمان سکون و استقرار قلب و اطمینان نفس است». لازمه ایمان ترس از خدا، امیدواری به فضل او، اشتیاق قرب او، تعظیم تعظیم کنندگان او، بی‌اعتنایی به بی‌اعتنایان به او، راضی بودن به قضای او، حذر کردن از مکر او، شکر گردن به نعمتهای او، توکل بر او و تسبیح یا ستایش اوست (حکیم ترمذی، ۳۸؛ غزالی، ۶۳/۴؛ جیلانی، ۸۹/۲؛ نقشبندی، ۲۶۴؛ خلاصه... ۲۲۷-۲۲۸).

همه متکلمان و فیلسوفان و عارفان مسلمان که درباره حقیقت ایمان سخن گفته‌اند، سعی کرده‌اند تا ریشه‌ها و مبانی تعریف خود از ایمان را در قرآن کریم نشان دهند. در نظر هر یک از این گروه‌ها بعضی از موضوعات مربوط به ایمان در قرآن که در آغاز مقاله آورده شد، عمده و مهم جلوه کرده، و منشأ تفسیرها و تأملات آنان درباره ایمان گشته است. البته عارفان تجربه‌های خود را نیز در تعریف ایمان وارد کرده‌اند.

مباحث مربوط به ایمان: پیرامون موضوع ایمان در تاریخ تفکر دینی اسلامی مباحث متعددی مطرح شده که مهم‌ترین آنها عبارت است از: ۱. رابطه ایمان با یقین و شک، ۲. زیادت یا نقصان پذیری ایمان، ۳. تفاوت ایمان با اسلام، ۴. ارتباط ایمان با عمل صالح و گناه کبیره و گناه صغیره، ۵. ایمان و تقلید، ۶. ایمان و معرفت، ۷. متعلق ایمان (خدا، پیامبران، فرشتگان، کتابهای نازل شده و روز واپسین یا آخرت)، ۸. اثر ایمان در نجات اخروی.

ویژگی ایمان اسلامی: تعریف‌های گروه‌های یاد شده از ایمان نشان می‌دهد که در نظر آنان ایمان اسلامی «دست آوردی انسانی» است که برای شخص مؤمن حاصل می‌شود. در فطرت، یا عقل، یا تواناییهای انسان برای ریاضت و تهذیب نفس این سرمایه بر حسب آفرینش وجود دارد که خداوند و پیامبران و کتابهای او را بشناسد و به آنها ایمان آورد و با ایمان زندگی کند. ایمان در این مفهوم ایمان به یک «راز» نیست. ظاهراً از این جهت تفاوت اساسی میان ایمان اسلامی و ایمان مسیحی وجود دارد. ایمان مسیحی ایمان به یک «راز» است. در مسیحیت، هم وحی یک حقیقت مافوق طبیعی است و هم ایمان؛ و این دو حقیقت مافوق طبیعی قلمرو آشکار شدن رازگونه خداوند برای انسان از طریق عیسی مسیح (ع) است.

ماخذ: اشعری، علی، اللمع، به کوشش مکاری، بیروت، ۱۹۵۲م؛ همو، مقالات الاسلامین، به کوشش رترو، وسان، ۱۴۰۰ق/۱۶۸۰م؛ ایچی، عبدالرحمان، الموافقات، بیروت، عالم الکتب؛ بغدادی، عبدالقادر، اصول الدین، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م؛ جیلانی، عبدالکریم، الانسان الکامل، قاهره، ۱۳۶۸ق؛ حکیم ترمذی، محمد، بیان الفرق بین الصدر و القلب و الفؤاد و اللب، قاهره، ۱۹۵۸م؛ خلاصه شرح تعریف مستملی بخاری، به کوشش احمد علی رجایی، تهران، ۱۳۲۹ش؛ شهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۸م؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، تهران، ۱۳۸۳ق؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۹۹۲م؛ قاضی عبدالجبار، المنفی، قاهره، ۱۹۶۰م؛ قرآن کریم؛ مانکدیم، [تعلیق]

نخست عقل آنها را بر عهده انسان می‌گذارد و سپس پیامبران آن را بیان می‌کنند. در نظر معتزله تصدیق وجود خدا و پیامبران و اوامر و نواهی الهی از اساسی‌ترین وظایف انسان است و وقتی انسان این وظایف را به جا می‌آورد، مؤمن شناخته می‌شود. در نظر آنان انسان یک موجود «مکلف» و «وظیفه مند» است. عقل وی هم وجود خداوند را درک می‌کند و هم شکر او را به عنوان منعم، و اطاعت از امر او را به عنوان «مولی» بر انسان واجب می‌گرداند. اصول واجبات و محرمات شرعی نخست به صورت واجبات و محرمات عقلی دریافت می‌شود و آنچه شرع در این باره می‌گوید، یا تأکید بر همانهاست و یا تفصیل جزئیات آنها. واجب گردانیدن نخستین، کار عقل است، نه شرع؛ ایمان در درجه اول تبعیت عملی از ایجابهای عقلی است و در درجه دوم تبعیت عملی از ایجابهای شرعی. در نظر معتزله مرتکب گناهان کبیره نمی‌تواند مؤمن باشد، چون ارتکاب این گناهان تخلف آشکار از عمل به وظیفه است. چنین انسانی در مرتبه‌ای میان ایمان و کفر قرار دارد (منزله بین المنزلتین) (قاضی عبدالجبار، ۱۷۴/۴-۱۷۵؛ مانکدیم، ۷۰۷-۷۰۸؛ اشعری، مقالات، ۲۶۶-۲۷۲؛ شهرستانی، ۷۳/۱).

تعریف فیلسوفان مسلمان از ایمان: فیلسوفان مسلمان حقیقت ایمان را همان معرفت فلسفی به واقعیتهای هستی دانسته‌اند. در نظر آنان ایمان عبارت است از سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری. عمل به واجبات و ترک محرمات گرچه سیر نفس در مراحل کمال عملی است، ولی این سیر اثر خارجی همان کمال نظری است. مؤمن کسی است که عقاید او با واقعیات هستی تطابق دارد. هر چه انطباق این عقاید با واقعیات هستی، مستقیم‌تر و بی‌پرده‌تر و از اوهام دورتر باشد، ایمان کامل‌تر است. فیلسوفان مسلمان بر اساس این تفکر، کلام اسلامی را فلسفی کردند و به خود اجازه دادند روش نقلی و دفاعی غالب بر کلام اسلامی را - که از طرفی معطوف به تفسیر قرآن مجید برای دریافت عقاید اسلامی، و از طرف دیگر معطوف به رد شبهات بود - کاملاً تغییر دهند. آنها یک رشته بحثهای فلسفی در باب وجود و صفات خداوند، حقیقت نبوت و معاد و مانند آن را جای‌گزین کلام اسلامی سنتی نمودند. فلاسفه مسلمان وحی را از جمله تواناییها و مقدرات خود انسان دانستند و آن را با عنوان اتصال نبی به عقل فعال تبیین کردند. با این تبیین، ایمان به وحی حقیقتی جز معرفت فلسفی نمی‌توانست داشته باشد. آنان با روش جدید خود، در واقع نزاع میان ایمان و عقل را از میان برداشتند. البته اعمال این روش در مواردی به مشکل عمده برخورد می‌کرد که مسأله «معاد جسمانی» از بارزترین آنهاست. در هر حال، ایمان فیلسوفان مسلمان، «معرفت گرایانه» بود (صدرالدین، ۸/۶).

تعریف عارفان مسلمان از ایمان: عارفان مسلمان در مقام بیان حقیقت ایمان از گونه‌ای تجربه معنوی سخن گفته‌اند. در تعریفهای آنان از ایمان اینگونه تعبیرات دیده می‌شود: «ایمان اقبال به خداوند است»، «ایمان عبادت کردن خدا از روی حُب و شوق است»، «ایمان محافظت

بجای، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰ م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن عساکر، علی، تاریخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر بدران، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ ابن قتیبه، عبدالله، الشعر و الشعراء، لیدن، ۱۹۰۲ م؛ همو، عیون الاخبار، بیروت، ۱۳۴۳ ق/۱۹۲۵ م؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن قدامه مقدسی، عبدالله، التین فی انساب القرشیین، به کوشش محمد نایف، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش احمد شتیقی، قاهره، ۱۳۲۳ ق؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ تقی، ابراهیم، الفارات، به کوشش عبدالزهره حسینی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ جاحظ، عمرو، البرصان و العرجان، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۳۰۷ ق/۱۹۸۷ م؛ سیوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ نصرین مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۲ ق.

رضوان ساح

أَثَقَهُ إِنَّمَا عَشْرٌ، نک: امامان دوازدهگانه.
این، نک: مکان.

اینالجب، ملقب به غایرخان (م ۶۱۷ ق/۱۲۲۰ م)، از امیران دولت خوارزمشاهی و فرمانروای اترار. نام او را در منابع به صورتهای گوناگون آورده‌اند (نسوی، ۸۵؛ جونبی، ۶۰/۱؛ رشیدالدین، ۲۹۷/۱؛ میرخواند، ۴۰۲/۴؛ نک: قفس اوغلی، ۲۹۶؛ نیز نک: ه د، ابراهیم اینال). در اینکه اینالجب نام است، یا لقب، نیز نظر قطعی نمی‌توان داد. دورفر آن را به معنای صاحب منصب عالی رتبه و لقب فرمانروایان قرقیز دانسته (IV/196)، و بارتولد به معنای شاهزاده آورده است (۸۳۰/۲).

اینالجب را دایی سلطان محمد خوارزمشاه، یا از نزدیکان مادر او دانسته‌اند (رشیدالدین، جونبی، همانجا؛ و صاف، ۵۶۳؛ نیز نک: ابوالغازی، ۳۸). در زمان سلطان محمد به سبب نفوذ فراوان مادرش ترکان خاتون، طایفه قتلپها و از جمله اینالجب صاحب قدرت بسیار و مقامهای مهم شدند. به نوشته ابوالغازی، در پی ازدواج تکش با ترکان خاتون، اینالجب مسلمان شد و با دریافت لقب غایرخان، به فرمانروایی ترکستان، یعنی نواحی اترار، طراز و بلاساغون رسید (همانجا؛ برای لقب غایرخان، نک: هاورث، I/19؛ بارتولد، همانجا).

وقتی سلطان محمد در ۶۱۴ ق/۱۲۱۷ م تصمیم به لشکرکشی به سوی بغداد گرفت، چون از ملک تاج‌الدین بلگاخان، صاحب اترار دل‌نگران بود، او را به شهر نسا تبعید کرد (نسوی، ۶۶). می‌توان حدس زد که انتصاب اینالجب به فرمانروایی اترار و اعطای لقب غایرخانی به او نیز مربوط به همین زمان بوده است. شهرت اینالجب، بیشتر به سبب واقعه اترار، یعنی قتل بازرگانان وابسته به چنگیزخان است. این واقعه را در ۶۱۵ ق/۱۲۱۸ م (بارتولد، ۸۲۹/۲)، یا اواخر سال ۶۱۴ ق/۱۲۱۷ م دانسته‌اند (قفس اوغلی، ۲۹۹). در واقعه اترار بنا بر مشهور حدود ۴۵۰ تاجر کشته شدند، اما «تاریخ سری مغولان» شمار آنها را ۱۰۰ نفر

شرح الاصول الخمسة، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۵ م؛ نشیندی، احمد، جامع الاصول فی الاریاء، قاهره، ۱۲۹۸ ق.

ایمانُ اَبی طالب، نک: ذیل، ابوطالب.

أَيُّصَنِّ بْنِ حُرَيْمٍ، ابن فایک اسدی (د ۸۶ ق/۷۰۵ م)، شاعر عصر اموی. پدرش از جنگجویان بدر و راویان حدیث بود (ابن قتیبه، الشعر...، ۳۴۵). ایمن در شام زاده شد و گویند به روز فتح مکه (۸ ق) جوانی نورس بود (ابن عبدالبر، ۱۲۹/۱؛ ابن قدامه، ۵۱۶؛ ابن اثیر، ۱۶۰/۱؛ سیوطی، ۱۷۷/۱؛ ابن عساکر، ۱۸۷/۳).

ایمن به سبب زهد، پارسایی و وقار اجتماعی و منشی معتدل و خردمندانه از احترام همگان و خاصه معاویه برخوردار بوده است؛ از این رو می‌توانسته با شجاعت تمام در اشعارش به دادن بند و اندرز حتی عتاب و اعتراض بپردازد. مثلاً وقتی که ضحاک یکی از فرماندهان معاویه در سرزمین جزیره از آشتر شکست خورد، وی قطعه‌ای ملامت‌آمیز و پرخاشگرانه خطاب به معاویه سرود (نصرین مزاحم، ۱۲-۱۴؛ تقی، ۲۱۳-۲۱۶). در شکستی دیگر که به سپاه معاویه افتاد، باز به همین گونه شعر سرود (نصرین مزاحم، ۴۳۱)؛ اما شگفت آنکه او، به رغم وابستگی به معاویه، چون ماجرای گزینش حکم بالا گرفت، قطعه‌ای سرود که مخاطب آن در واقع امیرالمؤمنین علی (ع) بود و در آن قطعه مصرانه می‌خواست نه ابو موسی، که ابن عباس را به حکمیت برگزیند، چندان که گوئی، به قول نصرین مزاحم، مایل بود که در این کار، عراقیان موفق شوند (ص ۵۰۲). در هر حال، به گفته همو وی ترجیح می‌داده است که از کشمکشهای سیاسی به دور باشد (ص ۵۰۳).

پس از مرگ معاویه (۶۰ ق) تا خلافت مروان بن حکم خبری از ایمن در دست نیست. چون مروان (ح ۶۴-۶۵ ق) از ایمن خواست که به همراه ضحاک بن قیس در جنگ برضد عبدالله بن زبیر شرکت کند، وی به شیوه معهود خود، سر باز زد و در نتیجه خشم مروان را نسبت به خود برانگیخت (ابن قتیبه، المعارف، ۳۴۰، الشعر، ۳۴۶؛ ابن عبدربه، ۴۰۱/۴-۴۰۲؛ ابن حبان، ۴۴۴/۴).

از ارتباط وی با دربار عبدالملک جز یکی دو روایت در دست نیست. به گفته بلاذری وی مدتی در خدمت یحیی بن حکم والی عبدالملک بر مدینه به سر برده است (۱۶۲/۵)؛ همچنین مدتی نیز نزد عبدالعزیز بن مروان (ح ۶۵-۸۵ ق)، حاکم مصر، به سر برد و او را مدح گفت، اما به سبب کدورتی که پیش آمد، از او برید و به برادرش بشر بن مروان در عراق پیوست (جاحظ، ۱۰۷؛ ابن قتیبه، عیون...، ۶۶/۴؛ ابوالفرج، ۷/۲۱). از این دوره به بعد از زندگی وی اطلاعی در دست نیست. مجموعه اشعاری که از او به جای مانده، ۱۴۶ بیت است که در منابع پراکنده‌اند.

مآخذ: ابن اثیر، علی، اسدالغابة، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ ابن عبدالبر، یوسف، الاستیعاب، به کوشش علی محمد

(I/189؛ نیز نک: گروسه، ۳۹۱). و ابن عبری ۱۵۰ نفر (ص ۴۰۰-۴۰۱) یاد کرده است. بیشتر منابع تاریخی، قتل عام بازرگانان را به دلیل گزارش مغرضانه اینالجتق و ناشی از طمع در اموال آنها، و نیز بنا به دستور سلطان محمد خوارزمشاه ذکر کرده‌اند (نک: جویی، ۶۰۱-۶۱، ۹۹/۲؛ شبانکاره‌ای، ۱۴۰؛ ابن عبری، ۴۰۱؛ منهاج، ۳۱۶/۱؛ رشیدالدین، ۴۷۱/۱، ۴۷۴؛ قس: ابن اثیر، ۳۶۲/۱۲). به نوشته نسوی، در پی این واقعه، چنگیزخان از سلطان محمد، تسلیم اینالجتق را درخواست کرد، اما چون بیشتر لشکریان سلطان محمد از قبیله اینالجتق بودند، وی از این کار سر باز زد (ص ۸۷-۸۸).

به دنبال لشکرکشی چنگیزخان به ایران (رجب ۶۱۶)، سلطان محمدخوارزمشاه فرماندهی نیروهای مدافع اترار را به اینالجتق سپرد (جویی، ۶۴/۱؛ نسوی، ۹۰). به رغم پیشروی وسیع و سریع قوای مغول در ماوراءالنهر، اترار از خود مقاومت شگفت‌انگیزی نشان داد و محاصره آنجا ۵ ماه طول کشید. پس از آن، مقاومت شهر در هم شکسته شد و اینالجتق با ۲۰ هزار نفر از نیروهای خود به قلعه شهر پناه برد (جویی، ۶۴/۱-۶۵؛ رشیدالدین، ۴۸۹/۱) و حدود یک ماه دیگر به مقاومت ادامه داد. او نیروهای خود را در دسته‌های ۵۰ نفری از قلعه بیرون می‌فرستاد تا با مغولان بجنگند. آنان تا آخرین نفر جنگیدند و بدین ترتیب، گروه کثیری از مغولان از میان رفتند. چنگیزخان دستور داده بود تا اینالجتق را زنده دستگیر کنند. از این رو، مغولان نبرد با او و نیروهایش را ادامه دادند تا دیگر برایش نیرویی باقی نماند. پس، با دو تن از یارانش به مقاومت ادامه داد، تا آنکه آن دو نیز کشته شدند. آنگاه کیزیان خشت از دیوار به او می‌دادند و او به سوی دشمن می‌افکند (جویی، رشیدالدین، همانجاها). در چنین حالی، مغولان او را اسیر کردند و نزد چنگیزخان که پس از فتح بخارا در کار محاصره سمرقند بود، فرستادند (۶۱۷ق). به دستور چنگیزخان در کوک سرای سمرقند (جویی، ۶۶/۱) «سیم گذاخته در چشم و گوش او ریختند تا بدین عذاب کشته گشت» (نسوی، ۹۱).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن عبری، غریبوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۲۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابوالغازی بهادرخان، شجرة ترک، به کوشش دمزن، سن پترزبورگ، ۱۸۷۱م؛ بارتولد، و. و. ترکستان‌نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ش؛ جویی، عظاملک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۲۹-۱۳۳۴ق/۱۹۱۱-۱۹۱۶م؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ قس اوغلی، ابراهیم، تاریخ دولت خوارزمشاهیان، ترجمه داود اصفهانیان، تهران، ۱۳۶۷ش؛ گروسه، رنه، امپراتوری صحراوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، ۱۳۵۳ش؛ منهاج سراج، عثمان، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۲۲ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نسوی، محمد، سيرة السلطان جلال‌الدین منکیرتبی، به کوشش احمد حمدی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ و صاف، تاریخ، بی‌بی، ۱۳۶۹ق؛ نیز:

Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1975; Howorth, H.H., *History of the Mongols*, New York, 1876; *The Secret History of the Mongols*, tr. F.W. Cleaves, London, 1982.
عبدالرسول خیراندیش

اینالو، یا آیتالو، اینانلو، یکی از ایلهای ترک زبان استان فارس و بخشی از اینالوهای ایران که وابسته به قوم اغوز (ه م) هستند (مینورسکی، ۸). ظاهراً میان اینالوهای فارس و ایل بزرگ اوشاریا افشار (ه م) پیوندهایی وجود داشته است و شاخه یا تیره‌ای از ایل اینالو، افشار اوشاگی، یعنی فرزند افشار نامیده می‌شده‌اند (همو، ۳-۴؛ فسایی، ۱۵۷۶/۲).

تاریخ مهاجرت ایل اینالو به استان فارس دقیقاً روشن نیست. فسایی زمان آمدن اینالوها به فارس را در دوره سلاطین مغول، در قرن ۷ یا اوایل قرن ۸ آورده است (۱۵۷۳/۲). اوپرلینگ احتمال داده که افشار اوشاگی همراه با گروه اینالو، از نواحی مرکزی ایران به فارس آمده‌اند، چه، به هنگام فرمانروایی منصور بیک افشار در فارس در ۹۰۴ق/۱۴۹۹م، افشارها در این ناحیه بوده‌اند (ایرانیکا، 1/585).

در ۱۲۷۸ق/۱۸۶۱م ایل اینالو و ایلهای باصری، بهارلو، عرب و نقر (ه م م) به هم پیوستند و اتحادیه ایلات خمه (ه م) را تشکیل دادند. در آن زمان، ایل اینالو، مانند ایلهای دیگر احتمالاً دارای یک نظام عشیره‌ای منسجم و مبتنی بر گروه‌بندی نسبی و اقتصادی ایلی بوده است.

سازمان ایلی: ساخت نظام ایلی - عشایری اینالو، و وضعیت اجتماعی - اقتصادی و سیاسی آن در گذشته روشن نیست. بارث سازمان ایل باصری را نمونه‌ای از سنخ سازمان ایلی - عشیره‌ای ایلهای کوچنده مناطق جنوبی ایران می‌داند (ص 50-49) و از همین جا می‌توان تصویری درباره ایل اینالو به قیاس حاصل کرد.

تیره در اصطلاح ایلات خمه مرادف با طایفه به کار می‌رود. اسناد تاریخی موجود، به شماری از تیره‌های وابسته به ایل اینالو اشاراتی دارند، ولی تمایزی میان تیره‌ها و زیر تیره‌های ایل نمی‌گذارند. فسایی در فارس‌نامه ناصری (همانجا) از ۲۵ تیره ایل اینالو نام می‌برد. هنری فیلد که در ۱۳۳۶ق/۱۹۱۸م به ایران آمده، ۱۴ شاخه یا گروه از ایل اینالو (آینه‌لو، آیین‌لو) و محل زیست هر یک از آنها را نام می‌برد (ص ۲۵۶-۲۵۷) که نام چند تیره از آنها در فارس‌نامه نیامده است. بهمن بیگی تیره‌های عمده اینالو (نام ایل اشتباهاً اینارلو ضبط شده است) را در ۱۳۲۴ش، ۸ تیره به نامهای بیات، بوالوردی، چهارده چریک، میرحاجلو، افشار، اسلاملو، کزایی و یغمارلو برمی‌شمارد (ص ۵۵). از این تیره‌ها تنها تیره یغمارلو در فهرست فارس‌نامه نیامده است. نشریه مرکز عشایری ایران (نک: مجموعه اطلاعات...، ۸۷) در نموداری از سازمان ایلی اینالو در ۱۳۶۱ش، ۱۱ تیره را ذکر می‌کند که چند تیره آن در فهرستهای فسایی، فیلد و بهمن بیگی نیامده‌اند.

کم و بیش بودن شمار تیره‌ها و اختلاف در نام تیره‌های ایل اینالو در فهرستهای تاریخی، تغییراتی را در شکل سازمان ایلی و پراکندگی تیره‌ها و زیر تیره‌های آن، یا در آمیختن بعضی از آنها با ایلهای تیره‌های دیگر و یا یکجانشین شدن آنها نشان می‌دهد؛ مثلاً گروهی از تیره ابوالوردی یا بولوردی - که زمانی از بزرگ‌ترین تیره‌های ایل اینالو

۲۰۰) در شرح سفرش به آباءه - آنجا که به یک صد تن سوار «عین آلو شاهسون» اشاره می‌کند - به احتمال زیاد از ایل اینالوی فارس یاد می‌کند که او را همراهی می‌کرده‌اند.

در ۱۳۰۸ ق ایل اینالو به نهضت عشایری فارس پیوست و همراه ایلهای بهارلو و عرب و نفر برضد حکومت وقت فارس شورش کرد و با نیروهای حکومت محلی و دولت به نبرد پرداخت (بیات، ۵۳). در جنگ جهانی اول (۱۳۳۲-۱۳۳۷ ق/۱۹۱۴-۱۹۱۸ م) نیز، اینالوها به رغم کوششهای خاندان قوام در متحد و همسو کردن ایلات فارس با هدفهای خود، به قشقایها پیوستند، و همراه بهارلوها با رهبری صولت الدوله قشقای با قوای انگلیس و پلیس جنوب جنگیدند (نک: ۵، ایلات خمسه).

مآخذ: بهمن بیگی، محمد بهمن، عرف و عادت در عشایر فارس، تهران، ۱۳۲۲ ش؛ بیات، کاره، شورش عشایری فارس، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ برهام، سیروس، «ایل قشقای کی و از کجا به فارس آمده است؟»، ایلات و عشایر، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حسن بیگی، م، «قالی بولوردی فارس»، فصلنامه عشایری ذخائر انقلاب، تهران، ۱۳۶۷ ش. ش ۲: سرشماری اجتماعی - اقتصادی عشایر کوچنده، (۱۳۶۶ ش)، نتایج تفصیلی، ایل خمسه، مرکز آمار ایران، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ظل السلطان، مسعود میرزا، تاریخ مسعودی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فسایی، حسن، فارس نامه ناصری، به کوشش منصور رستگار فسایی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ فیلد، هنری، مردم شناسی ایران، ترجمه عبدالله فریار، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ کیهان، مسعود، جغرافیای مفصل ایران، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ مجموعه اطلاعات و آمار ایلات و طوایف عشایری ایران، نشریه مرکز عشایری ایران، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نیز:

Barth, F., *Nomads of South Persia*, Oslo, 1991; *Iranica*; Minorsky, V., «Ainallu/Inallu», *Rocznik Orientalistyczny*, Cracow, 1953, vol. XVII; Sheil, M., *Glimpses of Life and Manners in Persia*, New York, 1973; Sykes, P., *Ten Thousand Miles in Persia or Eight Years in Iran*, New York, 1902.
علی بلوکاشی

اینانج، حسام‌الدین سنقر (م ۵۶۴ یا ۵۶۵ ق/۱۱۶۹ یا ۱۱۷۰ م)، حاکم ری و از امرای قدرتمند اواخر دوره سلجوقی. وی از غلامان سلطان سنجر سلجوقی (حک ۵۱۱-۵۵۲ ق) و از دلاوران مشهور سپاه او بود (ابن اثیر، ۱۸۴/۱۱؛ ابن اسفندیار، ۹۲). چون سنجر از غزان شکست خورد، اینانج به ری گریخت و بر آن ولایت چیره شد و به اطاعت سلطان محمد بن محمود سلجوقی فرمانروای همدان و اصفهان گردن نهاد (ابن اثیر، همانجا؛ ظهیرالدین، ۶۷).

پس از مرگ سلطان محمد در ۵۵۴ ق/۱۱۵۹ م اینانج بر نواحی مجاور ری نیز مستولی شد و نیرویش چنان فزونی گرفت که به گفته بنداری (ص ۲۶۲-۲۶۳)، امرای سلجوقی از او خواستند که یکی از شاهزادگان را به پادشاهی بنشانند. اندکی بعد (۵۵۵ ق) به پایمردی اینانج و حمایت خلیفه عباسی، سلیمان شاه، عموی سلطان محمد بر تخت نشست (ظهیرالدین، ۷۶؛ نیز نک: قعی، ۱۸۳). چون اینانج به ری بازگشت، سلیمان شاه چنان در خوشگذرانی فرو رفت که امرای سلجوقی به رهبری شرف‌الدین گردباز و ۷ ماه بعد او را سرنگون کردند. پس از آن شمس‌الدین ایلدگز، از امرای معروف سلجوقی که چندی بعد، سلسله اتابکان آذربایجان (۵ م) را بنیاد نهاد، پسر خوانده خود شاهزاده

بوده - ظاهر آدر ۱۲۸۰ ق به دهات آسپاس و ابوالوردی شیراز رفتند و سکنی گزیدند (حسن بیگی، ۹۱-۹۲)، و گروهی دیگر به ایل قشقای پیوستند و با طایفه‌های کشکولی بزرگ و دژه شوری و عمله این ایل آمیختند (برهام، ۲۵۷). سایکس (ص ۴۳۰، حاشیه) از ۱۰ خانوار عشایر کوچنده باووردی در سیرجان یاد کرده، و مینورسکی احتمال داده است که اینان از بولوردهای اینالو هستند (ص ۴، حاشیه ۲). سازمان رهبری: مطابق با نظام تاریخی - سنتی در سازمان ایلی - عشایری ایلهای خمسه فارس، از جمله ایل اینالو (نک: بارث، ۷۲، ۵۵)، گروهی کدخدا و کلانتر یا خان سازمان رهبری ایل را می‌گردانیده‌اند. گفته‌اند که از دوره صفوی تا حدود سال ۱۲۴۰ ق، حکومت بر ایل اینالو ظاهراً در خاندان خانها یا کلانتران تیره ابوالوردی می‌گشته است (نک: فسایی، ۱۵۷۲/۲). اما بعدها رهبری ایل از تیره ابوالوردی بیرون آمد و هر چند گاهی در دست یکی از خانهای تیره‌های اینالو، مانند قورت، سرکلو و بلاغی بود (همو، ۱۵۷۶/۲).

کوچندگی و دهنشینی: اینالوها همچون دیگر ایلات خمسه، تا پیش از قرن ۱۴ ق کوچنده بودند و بیلاق و قشلاق می‌کردند. زمستانگاه (قشلاق) ایل، بلوک خفر، داراب و فسا، و تابستانگاه (بیلاق) آنان، بلوک رامجرد و مرودشت بود. از ۱۲۹۳ ق به تدریج گروه بزرگی از اینالوها زندگی کوچندگی و چادرنشینی را رها کردند و در صحرای قره‌بلاغ فسا نشیمن گزیدند و دهنشین شدند (فسایی، همانجا). کوچندگان چادرنشین از راه شبانی و گله‌داری در دشت و بیابان، و استقرار یافتگان دهنشین از راه کشت و ورز روی خاک زندگی می‌گذراندند.

از آنجایی که بیشتر تیره‌های ایل اینالو دهنشین شده‌اند، و گروهی هم که کوچ می‌کردند به تیره‌ها و طایفه‌های ایلهای کوچنده دیگر منطقه پیوسته‌اند، امروز دیگر نامی از ایل اینالو در اجزاء عشایر کوچنده ایل خمسه در سرشماری سال ۱۳۶۶ ش دیده نمی‌شود (نک: سرشماری...، ۱۳-۱۴؛ نیز نک: ۵، د، ایلات خمسه).

جمعیت: به دست آوردن شمار دقیق جمعیت ایل اینالو، در گذشته و حال به سبب عدم ثبت آمار دقیق جمعیت ایل در دوره کوچندگی اینالوها، و پراکندگی آنها در مناطق مختلف فارس و پیوستن به ایلهای طایفه‌های دیگر، و نیز اسکان یافتن آنها در دهات دشوار است. برخی، آمار تخمینی از جمعیت اینالوها در گذشته داده‌اند که هیچ‌یک بر پایه آمارشناسی علمی استوار نیست. مثلاً خانم شیل شمار اینالو را در ۱۲۶۶-۱۲۶۷ ق/۱۸۴۹-۱۸۵۰ م، ۴۸۰۰ چادر و خانه (ص ۳۹۹)، و مسعود کیهان در ۱۳۱۱ ش، ۵ هزار خانوار (۸۶/۲) آورده است.

سپاه‌یگری: ایل اینالو پیوسته گروهی سوار تفنگدار ورزیده و کارکشته برای جنگ و ستیز و تاخت و تاز آماده داشت. این تفنگداران بیشتر در خدمت شاهان و شاهزادگان و حکومتگران محلی فارس و یا در خدمت خانها و کلانتران ایل بودند و در حفظ منافع اقتصادی و پیشبرد هدفهای سیاسی و نظامی آنان می‌کوشیدند. ظل السلطان (ص

ارسلان بن طغرل را به همدان آورد و بر تخت سلطنت نشاند (بنداری، ۲۷۱؛ ظهیرالدین، همانجا؛ راوندی، ۲۷۷-۲۷۹؛ حسینی، ۲۵۷-۲۵۸). اینانج نیز خود را مطیع ایلدگز خواند، ولی در نمان با امرای دیگر بر ضد او به کار پرداخت. اینان محمد بن طغرل را به سلطنت شناختند و ارسلان و ایلدگز نیز به جنگ آمدند و اینانج و یارانش را بشکستند (۵۵۵ یا ۵۵۶ ق) و به ری گریزاندند (بنداری، ۲۷۱-۲۷۳؛ نیز نک: بازورث، ۱۷۸-۱۷۷).

اینانج سپس از ری به طبرستان نزد پادشاه باوندی، ملک علاءالدوله شرف الملوک حسن بن رستم (نک: ه، د، آل باوند)، و از آنجا به گرگان نزد خواجه تاش مؤید ای ایه رفت و با یاری سپاهی که ایشان به او داده بودند، آهنگ ری کرد (ابن اسفندیار، ۱۰۹-۱۱۰). ارسلان و ایلدگز نیز در اوایل سال ۵۶۱ ق/۱۱۶۶ م راهی ری شدند. سفیران اینانج و شاه مازندران در دولا ب ری به حضور ارسلان رسیدند و ارسلان موافقت کرد که اینانج فقط در امارت ری باقی بماند و گلپایگان و ساوه را از او بازگرفت.

اینانج در زمستان ۵۶۳ ق/۱۱۶۸ م بار دیگر آهنگ ری کرد و بر آنجا چیره شد. از آن سو ارسلان و ایلدگز نیز در ۵۶۴ ق به ری شتافتند. پس از جنگی سخت سرانجام اینانج به صلح راضی شد و امان خواست؛ اما روز بعد که قرار بود نمایندگان دو طرف برای صلح دیدار کنند، اینانج را در خیمه گاه خود کشته یافتند (ظهیرالدین، ۷۸-۸۱؛ راوندی، ۲۹۶). گفته اند که اینانج با دسیسه وزیر خود، سعدالدین آشل که نهانی به شمس الدین ایلدگز پیوسته بود، به قتل رسید (برای شرح این ماجرا، نک: حسینی، ۲۶۴-۲۶۷؛ بنداری، ۲۷۷). پیکر او را بر دامنه کوه طبرک - بقاره خانه فعلی در دو کیلومتری کوه بی بی شهریانو - به خاک سپردند (ابن اسفندیار، ۱۱۱-۱۱۲؛ درباره طبرک، نک: کریمان، ۴۶۷-۴۷۰).

مآخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ بنداری اصفهانی، فتح، زبدة النصرة، مختصر تاریخ آل سلجوق عمادالدین کاتب، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ حسینی، علی، زبدة التواریخ، به کوشش محمد نورالدین، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ ظهیرالدین نیشابوری، سلجوق نامه، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ قمی، نجم الدین، تاریخ الوزراء، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کریمان، حسین، ری باستان، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نیز:

Bosworth, C. E., «The Political and Dynastic History of the Iranian World», *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, 1968, vol. V.
ابوالفضل خطیبی

اینجو، اصطلاحی مغولی، به معنای دارایی پادشاه اعم از باغ و کشتزار و سپاه و بنده و کتیز و ستور و دام و هر چیز تملیک پذیر که در روزگار ایلخانان به زبان فارسی راه یافته است (رشیدالدین، ۸۸/۱، ۶۱۶، ۱۱۶۲/۲؛ و صاف، ۲۱۱؛ منتخب التواریخ...، ۶۳، ۱۷۱) و پیش از آن اصطلاح «خاص» و «خاصه» و گاه «خالصات» رایج بوده (نک: بلعمی، ۱۰۱۴/۲، ۳۹۲/۱، ۱۱۹-۱۱۹؛ راوندی، ۱۷۱؛ و صاف، ۱۲۶)، و از روزگار صفویان به بعد

اصطلاح «خالصه» به کار رفته است (پتروشفسکی، ۴۵۹/۲).

اصل واژه در زبان مغولی اینجی^۱ یا اینجی است، و اینجو (درست تر: اینجو^۲) ضبط ترکی آن است. گفته اند که این واژه از چینی به مغولی راه یافته، و اصل چینی آن «یینگ^۳» است (دورفر، ۱/۱۱؛ کلاوسن، ۱۷۳). واژه اینجو در زبان ترکی کاربرد و دیرینگی چندانی ندارد و از دو مورد کاربرد کهن برجای مانده آن در زبان ترکی اوغوری یکی به یقین و دیگری به احتمال بسیار مربوط به روزگاری پس از سر بر آوردن چنگیزخان مغول است (همانجا). اگرچه به نظر دورفر اینجو واژه ای ترکی است و از این زبان به فارسی راه یافته است (II/220)، اما باید آن را از واژه های دخیل مغولی (اما به روایت و تلفظ دبیران اوغوری مغولان) به شمار آورد. اینجی یا اینجی در زبان مغولی که در کهن ترین نوشته برجای مانده آن زبان، یعنی «تاریخ سری مغولان^۴» نیز به کار رفته (ص 31، 189)، به معنای بدرقه کننده عروس از غلام و کتیز و هرگونه کالا و اثاث و دارایی همراه عروس، به عنوان جهیزیه است (کلاوسن، همانجا). این واژه در نوشته ها و فرهنگ های مغولی به معنای رایج در زبان فارسی به کار رفته است (لسینگ، 411) و گمان می رود در برخورد مغولان با فرهنگ ایرانی بار معنایی آن گسترش یافته باشد.

در زبان ترکی دوره میانه، اینجو به معنای اقطاع و تیول نیز به کار رفته است، اما دانسته نیست که این همان واژه دخیل است، یا آنکه از زبان ختن - سکایی به ترکی درآمده است، زیرا در یک طومار ختن - سکایی، «ایجووا^۵» و «اینجو» به معنای قبیله ای که در اتحادیه قبایل حاکمیت را در دست دارد و نیز به معنای ثروت قبیله و ثروت شخص رئیس قبیله، آمده است (کلاوسن، دورفر، همانجاها). میرزا محمد مهدی استرآبادی در فرهنگ سنگلاخ اینجو را به ۳ معنی آورده است: مروارید، مملوک، و املاک و رقیبات خاصه دیوانی (ص ۷۰).

در روزگار فرمانروایی ابا قاسم سیدفخرالدین حسن از سادات شیراز و از نزدیکان شاهزاده ارغون مدعی شد که ربع املاک فارس از عهد عضدالدوله دیلمی از آن نیاکان او بوده، و اتابک ابا بکر (بن سعد) شلغری تمامی آن املاک را به تصرف دیوان خود درآورده است. ارغون به بازپس گرفتن آن املاک اقدام کرد و بنابراین، بخش بزرگی از زمینها و باغهای فارس، خاصه (اینجوی) ارغون شد و سید قطب الدین بر سر آن اینجوها گمارده شد. فرزندان قطب الدین از آن پس سادات اینجو نام یافتند (وصاف، ۲۳۰-۲۳۱، میرخواند، ۳۵۵/۵-۳۵۶).

اینجو همچنین نام خاندان حکومتگری است که از ۷۰۳ ق/۱۳۰۴ م در وایسین روزگار ایلخانان به نیابت از آنان، و از ۷۴۰ ق/۱۳۳۹ م با استقلالی ناستوار بر سرزمین فارس و گاه به گونه ای ناپایدار بر اصفهان ویزد و کرمان حکومت کردند (نک: ه، د، اینجو، دودمان).

مآخذ: استرآبادی، محمد مهدی، سنگلاخ، به کوشش روشن خیاری، تهران، ۱۳۷۴ ش؛

کرد، اما محمود از فرمان او سر برتافت و ابوسعید فرمان به قتل او داد. غیاث‌الدین محمد رشیدی وزیر خوشاوند شرف‌الدین محمود به وساطت برخاست و ابوسعید به زندانی شدن وی در قلعه طبرک اصفهان اکتفا کرد. متعاقب آن فرزندش مسعود شاه نیز به روم (آسیای صغیر) تبعید گردید (حافظ ابرو، ۱۸۷-۱۸۸؛ اقبال، همانجا). ظاهراً محمود مدتی طولانی در زندان نماند و باز مورد اعتماد و اقبال واقع شد؛ اما آریاخان که پس از قتل ابوسعید در ۱۸ ربیع‌الآخر ۷۳۶ رسماً به جانشینی او منصوب شد، به گمان آنکه شرف‌الدین محمود یکی از فرزندان هلاکو را در خانه خود نگه داشته، تا در موقع مناسب او را به سلطنت برساند، بر وی خشم گرفت و در نیمه رجب ۷۳۶ او را به قتل رساند. دو تن از پسران محمود، یعنی مسعودشاه و ابواسحاق نیز که در تبریز بودند، از آنجا گریختند (فصیح، ۴۷/۳؛ شبانکاره‌ای، ۲۹۸-۲۹۹؛ اقبال، تاریخ مفصل ایران از استیلا...، ۳۴۹/۱-۳۵۰).

شرف‌الدین محمود فرمانروایی مردم داربود و از ثروت کلان خود در کارهای خیر و عام‌المنفعه استفاده می‌کرد، چنانکه بارویی تازه و مستحکم بر گرد شیراز کشید (حمدالله، نزهة...، ۱۳۷). ابن بطوطه هنگام گذر از یزد به شیراز وصف کاروانسرای را می‌کند که آن را محمودشاه آبادان کرده بود (ص ۲۰۲-۲۰۳). از مأوسان و معاشران وی یکی امین‌الدین بلیانی معدوح نام آور حافظ بود. امین‌الدین پس از شرف‌الدین نامه ادیبانه تسلیت آمیزی به مسعود شاه فرزند او نوشت که متن آن اکنون در دست است (صفا، ۳(۲)-۸۷۷-۸۷۸). از شرف‌الدین محمودشاه ۶ فرزند پسر برجای ماند که هر یک ولایت و امارت یافتند، از جمله:

جلال‌الدین مسعودشاه: وی در ۷۲۵/ق ۱۳۲۵م از سوی پدر اداره ولایات فارس را در دست گرفت و بعداً ابوسعید نیز حکومت کرمان و مکران تا حدود سند و هند را بدو سپرد (شبانکاره‌ای، ۲۹۷)، اما در ۷۳۰/ق ۱۳۳۰م برای مدتی برادر دیگر وی - غیاث‌الدین کیخسرو - عهده‌دار امور فارس شد (احمد زرکوب، ۱۰۲). مسعودشاه که پس از قتل پدر به روم گریخته بود، اندکی بعد با کمک شیخ حسن بزرگ ایلکانی که امیر یاغی باستی را همراه او کرد، به شیراز بازگشت (۷۳۸ق) (معین‌الدین، ۹۳-۹۴؛ قزوینی، یحیی، ۲۶۴-۲۶۵؛ اقبال، تاریخ مفصل ایران از صدر، ۵۶۸-۵۶۹)، اما چندی بعد یاغی باستی با مسعودشاه که سخت مورد توجه شیرازیان بود، درگیر شد و او را در ۷۴۳/ق ۱۳۴۲م به قتل رساند (حافظ ابرو، ۲۱۴-۲۱۵؛ قزوینی، یحیی، همانجا). پس از کشته شدن مسعودشاه، مادرش - تاشی خاتون که زنی مدبتر بود - مردم شیراز را شوراند و آنان امیر یاغی باستی را از شهر بیرون راندند (شبانکاره‌ای، ۳۱۲). جلال‌الدین مسعودشاه امیری کارداران بود و در آبادانی شیراز اهتمام داشت و آثار بسیار و بقاع خیر از خود برجای نهاد، از جمله باید از مدرسه مسعودیه شیراز، رباط ایزد - خواست و چند بنای دیگر نام برد (منتخب التواریخ، ۱۷۳).

غیاث‌الدین کیخسرو: وی به روزگار پدر زمانی نیابت حکومت

بلعی، محمد، تاریخ‌نامه طبری، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶-۱۳۷۴ش؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ، به کوشش علی‌اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۵۶ش؛ پتروشفسکی، ا. ب. کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۵۷ش؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۶۴ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، جامع التواریخ، به کوشش محمدروشن و مصطفی موسوی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ منتخب التواریخ معینی، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش زان اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش؛ میرخواند، محمد، روضة الصفا، تهران، ۱۳۳۹ش؛ نظام‌الملک، حسن، سیر السلوک (سیاست‌نامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۶۴ش؛ وصافی، تاریخ، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۳۳۸ش؛ نیز:

Clauson, G., *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, 1972; Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1963-1965; Lessing, F., *Mongolian - English Dictionary*, Bloomington, 1982; *Monggol - un niuea Tob êa-an* (Histoire secrète des Mongols), ed. L. Ligeti, Budapest, 1971.

مصطفی موسوی

اینجو، دودمانی ایرانی که در نیمه اول سده ۸ ق/۱۴م مقارن با اواخر عصر ایلخانان، چندی به مناصب دیوانی و فرمانروایی ایالات جنوبی ایران از اصفهان تا کناره‌های خلیج فارس دست یافتند (قس: شبانکاره‌ای، ۲۹۶؛ که این دودمان را ترک نژاد خوانده است). نخستین فرد نام آور آنان شرف‌الدین محمود شاه فرزند محمدبن فضل‌الله بود که نسب خود را به چند واسطه به خواجه عبدالله انصاری می‌رساند (منتخب التواریخ...، ۱۷۰؛ فصیح، ۳۲/۳؛ حمدالله، تاریخ...، ۶۶۴)، اگرچه در صحت این انتساب تردید هست. به روایت دیگر نام پدر محمود شاه، امیر طخطاخ اینجو بوده، و رشیدالدین فضل‌الله در مکتوبی که به او نوشته، از وی با این عنوان یاد کرده است (ص ۱۶۸-۱۶۹). اینجو در اصل واژه‌ای مغولی و به معنای املاک خالصه و اختصاصی سلطانی و دیوان بود (نک: ه. د. اینجو، اصطلاح) و چون اداره املاک خالصه در اواخر عهد ایلخانی در عهده شرف‌الدین محمود شاه بود، بدین لقب معروف شد (غفاری، تاریخ جهان آرا، ۲۲۱، تاریخ نگارستان، ۲۸۰). پس از شرف‌الدین، دیگر افراد خانواده او نیز به اینجو شهرت یافتند (قزوینی، محمد، ۱۶۶/۱). تصدی خالصه شغل مهم و پر استفاده‌ای بود و شرف‌الدین از این راه مال بسیار اندوخت (غنی، ۵/۱). محمودشاه از اوایل سلطنت محمد خدابنده، یعنی از ۷۰۳/ق ۱۳۰۴م مأمور فارس شد و به تدریج بر آنجا استیلا یافت و در ۷۲۵/ق ۱۳۲۵م توانست بر مجموعه ولایات فارس به استقلال حکومت کند و بلوکات آنجا را متحد نماید (احمد زرکوب، ۱۰۱-۱۰۲)؛ اما او بیشتر اوقات ملازم اردوی سلطانی بود و از سوی خود نایبانی را به فارس می‌فرستاد (منتخب التواریخ، ۱۷۲).

محمودشاه به تدریج و در طی سالیان با مردم فارس و به ویژه شیراز ارتباط نزدیکی برقرار کرده بود، به گونه‌ای که حتی زمانی که عنوان حکومت نداشت، فرمانروایان بی مشورت او نمی‌توانستند کاری از پیش ببرند (قزوینی، یحیی، ۲۶۲-۲۶۳). روابط محمود با سلطان ابوسعید، در اواخر سلطنتش تیره شد (اقبال، تاریخ مفصل ایران از صدر...، ۵۶۷). از این رو، در ۷۳۴/ق ۱۳۳۴م ابوسعید او را از حکومت فارس برکنار

فارس را بر عهده داشت و با سرکوب گردنکشان آرامشی در آن ناحیه پدید آورد. در دوران تبعید برادر خود مسعودشاه، حکومت همانجا را در دست داشت. هنگامی که مسعودشاه به فارس بازگشت (۷۳۸ق)، غیاث‌الدین کیخسرو از تحویل حکومت به او سر باز زد و همین امر اختلافی در میان دو برادر پدید آورد که به دنبال آن غیاث‌الدین دستگیر شد و به حبس افتاد. او در سال بعد (۷۳۹ق/۱۳۳۸م) در زندان درگذشت (فصیح، ۵۵/۳).

ابواسحاق اینجو: وی از ناموران خاندان اینجو و مددح حافظ بود (ن: ۵، ۱۶۱۵-۱۶۵).

شمس‌الدین محمد (۷۱۷-۷۴۰ق): وی چهارمین پسر محمودشاه بود که در شیراز مقام داشت و هنگامی که مسعودشاه به شیراز بازگشت، با او نافرمانی آغاز کرد. پس در قلعه سفید شولستان به بند افتاد (غنی، ۳۴/۱). در ۷۴۰ق/۱۳۳۹م که پیرحسین چوپانی از سوی امیر شیخ حسن چوپانی مأمور حکومت فارس و مقابله با مسعودشاه شد، شمس‌الدین محمد از زندان گریخت و به او پیوست (فصیح، ۵۷/۳). پیرحسین به یاری وی مسعودشاه را از شیراز راند و حکومت فارس را در دست گرفت. اما مردم به شمس‌الدین بیش از او توجه داشتند و این امر حسادت وی را برانگیخت، تا آنکه شمس‌الدین را در ۲۸ رمضان ۷۴۰ به قتل رساند (شبانکاره‌ای، ۳۱۵؛ فصیح، ۵۷/۳؛ قزوینی، محمد و اقبال، ۳۷۷، حاشیه ۳). پس از اندکی مردم شهر، پیرحسین را به انتقام خون او از شیراز بیرون راندند و بار دیگر مسعودشاه به شیراز بازگشت (عبدالرزاق، ۱۵۵/۱؛ کتبی، ۱۶-۱۷).

مآخذ: ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م؛ احمد زرکوب، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مفصل ایران از استیلای مغول تا اعلان مشروطیت، تهران، ۱۳۴۷ش؛ همو، تاریخ مفصل ایران از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ حافظ ایرو، عبدالله، ذیل جامع‌التواریخ رشیدی، به کوشش خانابا یانی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، نزهة القلوب، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ رشیدالدین فضل‌الله، مکاتبات رشیدی، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۶۴ق/۱۹۴۵م؛ شبانکاره‌ای، محمد، مجمع الانساب، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعیدین و مجمع بحرین، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ غفاری قزوینی، احمد، تاریخ جهان آرا، تهران، ۱۳۴۳ش؛ همو، تاریخ نگارستان، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فصیح خوانی، احمد، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، مشهد، ۱۳۳۹ش؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، تهران، ۱۳۴۶ش؛ همو و عباس اقبال آشتیانی، مقدمه و حاشیه بر شدالآزار جنید شیرازی، تهران، ۱۳۲۸ش؛ قزوینی، یحیی، لب‌التواریخ، تهران، ۱۳۶۳ش؛ کتبی، محمود، تاریخ آل مظفر، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۵ش؛ معین‌الدین یزدی، مرآب‌الهی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ منتخب‌التواریخ معینی، منسوب به معین‌الدین نطنزی، به کوشش زان‌اوبن، تهران، ۱۳۳۶ش.

سیدعلی آداداد

جمهوری چین و شمال جمهوری خودمختار اوستیای شمالی، جمهوری اینگوش تابع فدراسیون روسیه است. اینگوشها خود را گالگای (قالقایی) می‌نامند که نام عمده‌ترین قبیله از قبایل اینگوش است (کالویف، I/375؛ آکینر، 197). اینان از اقوام بومی قفقازند و صدها سال است که در این سرزمین زندگی می‌کنند و در یک اثر جغرافیایی ارمنی سده ۱۷ق/۱۷م از آنها به عنوان یکی از قبایل شمال قفقاز یاد شده است (همانجا).

اینگوشها که زیستگاه اصلی‌شان کوهستانها بود، امروزه در دامنه کوهها، جلگه‌ها و گذرگاههای مرکزی رشته کوههای بزرگ قفقاز، زندگی می‌کنند. نام اینگوش از نام روستای انگوش گرفته شده است. این نام نخستین بار در سده ۱۸م از سوی اقوام قبارطه (کاباردا) به کار رفته، و سپس در مآخذ روسی کاربرد یافته است (کالویف، همانجا؛ BSE³, X/181).

آغاز نقل مکان اینگوشها از مناطق کوهستانی به مناطق جلگه‌ای را در سده‌های ۱۰-۱۱ق/۱۶-۱۷م دانسته‌اند که به ویژه در سالهای ۱۸۳۰-۱۸۶۰ شدت گرفت و در نیمه دوم سده ۱۹م اکثر مردم اینگوش به اراضی جلگه‌ای نقل مکان کرده بودند (همان، نیز آکینر، همانجا). در دوره تزارهای روسیه بخش بزرگی از اراضی اینگوش، به ویژه نواحی کوهستانی از تصرف اینگوشها خارج شد و به تصرف روسها درآمد. در ۱۹۲۰م حکومت شوروی در اینگوش استقرار یافت. متعاقب آن در ژانویه ۱۹۲۱ این سرزمین به صورت بخشی از جمهوری خودمختار گورسکایا (کوهستانی) درآمد (کشورها، ...، ۲۳۴؛ آکینر، همانجا).

در ۱۹۳۶م/۱۳۱۵ش اینگوشها و چچنها جمهوری خودمختار چچن-اینگوش را با مساحتی در حدود ۱۹'۳۰۰ کم^۲ در دو سوی رود یرک در شمال قفقاز تشکیل دادند که مرکز آن شهر گروزنی بود (BSE³, XXIV/507؛ قس: آکینر، 198-197). در سالهای ۱۹۴۳ و ۱۹۴۴م همه مردم چچن-اینگوش به اتهام همکاری با ارتش آلمان به آسیای مرکزی و قزاقستان تبعید شدند و در ۱۹۴۶م جمهوری خودمختار چچن-اینگوش منحل شد (همو، 198؛ کشورها، همانجا؛ ابرالحسن شیرازی، ۲۲۲، نیز حاشیه ۳۹؛ قس: BSE³, X/181). اما در ۱۹۵۷م/۱۳۳۵ش به اینگوشها و چچنها اجازه داده شد تا به سرزمین خود بازگردند و بار دیگر جمهوری خودمختار پیشین را احیا کنند (همانجا).

در دسامبر ۱۹۹۲ طبق اصلاحیه قانونی، جمهوری چچن-اینگوش به صورت دو جمهوری مجزا درآمد و شهر نازران به عنوان مرکز جمهوری اینگوش برگزیده شد (کشورها، همانجا). پس از جدایی اینگوش از چچن، جمعیت آن به نحو چشمگیری افزایش یافت و در ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش به ۳۰۸'۷۰۰ نفر رسید («بانک اطلاعات...»، (2/2)): ولی از آن پس رو به کاستی نهاد و در ۱۹۹۸م/۱۳۷۷ش به

اینگوش، جمهوری خودمختار، شامل سرزمینی در غرب

همه به تحقیق و همکاری با اسماعیلیان آن دیار گذشت؛ چنانکه در تأسیس جامعه اسماعیلی بمبئی در ۱۹۴۶م/۱۳۲۵ش نقش مهمی ایفا کرد و با آن انجمن و شخص آقاخان به همکاری پرداخت و کتابی درباره دزهای الموت نیز نوشت («ولادیمیر...»، ۴۶۹). در ۱۹۲۲م نخستین اثر مهم اسماعیلی او در آنجا منتشر شد. وی در این اثر که اسماعیلیتیکا نام داشت، نخستین بار شماری از متون اسماعیلی نزاری را انتشار داد. ایوانف در مسیر مطالعات خود با بسیاری از اسماعیلیان هند و نواحی مجاور، به ویژه بدخشان و جیحون علیا، آشنا شد و از این طریق به بسیاری از متون اسماعیلی دست یافت. در همین دوره، اولین بار فهرست جامعی از متون اصیل شاخه‌های مختلف فرقه اسماعیلیه با عنوان «راهنمای ادبیات اسماعیلی» منتشر کرد (دفتری، ۶۶۶؛ همو، «کتاب‌شناسی»، ۵۶). در ۱۹۳۳م با کمک برخی از دوستان اسماعیلی خود («انجمن تحقیقات اسلامی»، بمبئی را تأسیس کرد و ۵ اثر مهم اسماعیلی خود را، بین سالهای ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۲م در مجموعه انتشارات آن انجمن به چاپ رساند (همانجا). یکی از وجوه مهم تحقیقات ایوانف آن است که وی نگرش دانشمندان و محققان پس از خود را درباره این فرقه که اساساً مبتنی بر منابع مخالفان اسماعیلیه بود، تغییر داد و در مسیری علمی افکند (لويس، ۱۸).

ایوانف یک بار در ۱۹۲۸م/۱۳۰۷ش و دیگر بار در ۱۹۳۷م/۱۳۱۶ش، از قلعه الموت دیدار کرد و در همین سال در ایران آثار مهمی از امامان شاخه نزاری فرقه اسماعیلیه را در قراء انجدان و کهک از نواحی محلات کشف کرد. وی حدود ۲۰ سال بعد، با حمایت گروه تحقیقاتی اسماعیلیان افریقا (مُعبسا) به تحقیق درباره الموت پرداخت و نتایج این تحقیقات را در کتابی تحت عنوان الموت و لیسرد در ۱۹۶۰م منتشر کرد که هنوز جامع‌ترین بررسی باستان‌شناسانه و مهم‌ترین مأخذ علمی درباره قلاع الموت است. ایوانف در این مطالعات محل تقریبی قلعه میمون دژ را که مقر رکن‌الدین خورشاه آخرین خداوند الموت بود و به دست هولاکوسقوط کرد، نشان داد (دفتری، ۶۶۶-۶۶۷).

تحقیقات اسماعیلی ایوانف تقریباً تمام دوره‌های اصلی تاریخ و سیر تحول عقاید اسماعیلیان، به ویژه شاخه نزاریه را در بر می‌گیرد. وی شماری متون کهن نزاری را که همگی به زبان فارسی است، تصحیح، ترجمه و منتشر کرد و به این سبب، او را بنیان‌گذار بی‌رقیب مطالعات جدید نزاری دانسته‌اند (همانجا).

آثار منتشر شده ایوانف به زبانهای فارسی، عربی، روسی، انگلیسی و فرانسه به ۱۴۵ اثر می‌رسد (همو، ۶۶۸). ایوانف در ۱۹۵۹م/۱۳۳۸ش به علت نامساعد بودن آب و هوای هندوستان به تهران آمد و ۱۱ سال آخر عمر را در این شهر گذراند و همانجا درگذشت (برای آثار او، نک: همو، ۶۶۸-۶۷۴، نیز «کتاب‌شناسی»، ۵۵ ff.).

مأخذ: دفتری، فرهاد، «ولادیمیر ایوانف، استادی در اسماعیلیه شناسی»، آینده.

حدود ۲۹۹ هزار نفر تقلیل یافت. شمار کسانی را که در ۱۹۷۹م به زبان اینگوشی سخن می‌گفته‌اند، ۱۸۶ هزار نفر نوشته‌اند (همان، (1/1)؛ «فرهنگ...»، 488).

زبان اینگوشی به گروه زبانهای کاخ^۲ (ویناخ) تعلق دارد که شاخه‌ای از زبانهای قفقازی است و به زبان چچنی بسیار نزدیک است و مردم چچن و اینگوش، زبانهای یکدیگر را می‌فهمند. بسیاری از واژه‌های روسی، عربی، فارسی و ترکی، وام واژه‌های زبان اینگوشی را تشکیل می‌دهند (کالیوف I/375؛ BSE³؛ همانجا؛ آکینر، 201-200).

اینگوشها مسلمان و پیرو مذهب حنفی هستند (همو، 201؛ کالیوف، I/387). اسلام از سرزمین چچن به منطقه اینگوش راه یافت و در نیمه نخست سده ۱۹م به صورت دین رسمی درآمد. برپایه آثاری که از گذشته برجا مانده (از جمله بقایای بنای کلیسا و صلیبهای به دست آمده)، معلوم شده است که اینگوشها در سده‌های ۱۱ و ۱۲ق/۱۷ و ۱۸م پیرو آیین مسیح بوده‌اند (همانجا).

مأخذ: ابوالحسن شیرازی، حبیب‌الله، ملت‌های آسیای میانه، تهران، ۱۳۷۰ش؛ کشورهای مستقل مشترک‌المنافع و جمهوریه‌های باتیک، تهران، ۱۳۷۴ش؛ نیز:

Akner, Sh., *Islamic Peoples of the Soviet Union*, London, 1986; BSE³; Foreign Investment Promotion Center (FIPC), Ingush Republic, Ministry of Economy of the Russian Federation, 1998; Kaloiev, V. A., *Ingushia, Narody Kavkaza*, Moscow, 1960; *Sovetskii entsiklopedicheski slovar*, Moscow, 1987.

عنايت‌الله رضا

ایوان مداین، نک: مداین.

ایوانف، ولادیمیر الکسیویچ (۱۸۸۶-۱۹۷۰م/۱۲۶۵-۱۳۴۹ش)، شرق‌شناس روسی تبار و یکی از محققان برجسته تاریخ و مذهب اسماعیلیه. رشته اصلی مطالعات او، زبانهای ایرانی و به ویژه لهجه‌های فارسی بود (دفتری، «کتاب‌شناسی...»، 55). «اسماعیلیه...»، 28). ایوانف نخستین بار در ۱۹۱۰م/۱۲۸۹ش از ایران دیدار کرد و از ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۴م در این کشور اقامت گزید (همو، «کتاب‌شناسی»، همانجا). در ۱۹۱۵م در مقام معاونت کتابداری بخش نسخ خطی شرقی در موزه آسیایی پترزبورگ مشغول به کار شد و در همین سمت بارها به آسیای مرکزی سفر کرد و هزاران نسخه خطی فارسی و عربی برای آن موزه فراهم آورد. در همین موزه نخستین بار به مجموعه‌ای از متون اسماعیلی که در ۱۹۱۴م توسط زاروبین^۵، متخصص لهجه‌های تاجیکی، جمع‌آوری شده بود، دست یافت که موجب آشنایی او با ادبیات اسماعیلی شد (همو، ۶۶۵).

ایوانف در ۱۹۱۸م/۱۲۹۷ش روسیه را ترک گفت و دیگر هرگز به سرزمین مادری بازنگشت (همو، «اسماعیلیه»، همانجا). وی پس از ترک روسیه تا ۱۹۲۰م/۱۲۹۹ش در خراسان اقامت گزید؛ سپس به تابعیت انگلستان درآمد و به هندوستان رفت. زندگی ۴۰ساله او در هند

تهران، ۱۳۶۲، ص ۹، ش ۸ و ۹؛ لوئیس، برنارد، تاریخ اسماعیلیان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۲، ص: «ولادیسیر ایوانوف»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۳، ش ۷-۵؛ نیز:

Daftary, F., «Bibliography of the Publications of the Late W.Ivanova», *Islamic Culture*, Hyderabad, 1971, vol. XLV, no. 1; id, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge, 1995.
جواد فیروزی

آیوب، پیامبری از ذریه اسحاق نبی که صبر و بردباری او در مقابل بلایا شهرت بسیار دارد و در قرآن کریم نیز با همین صفت ستوده شده است.

نام ایوب ۴ بار در قرآن کریم ذکر شده، و در این آیات از دعای ایوب و اقرار به رحمت الهی نزد پروردگار و اجابت آن از جانب باری تعالی، بازگرداندن خاندان ایوب به وی به خواست خداوند، امر آفریدگار در عمل به سوگند و یادکرد شکیبایی او سخن رفته است (نساء/۱۶۳؛ انعام/۸۴؛ انبیاء/۸۳-۸۴؛ ص/۴۱-۴۴). دانسته‌های ما از داستان ایوب نبی که مبتنی بر روایات و تفاسیر اسلامی و مقایسه آنها با روایت عهد عتیق است، نشان می‌دهد که در قرآن کریم تنها بخشی از زندگی این پیامبر مورد توجه بوده است. از سوی دیگر به نظر می‌رسد طرح داستان در قرآن کریم که به ویژه در دو سوره مکی انبیاء و ص یاد شده، نشان از آگاهی مکیان از داستان ایوب دارد و این پیش آگاهی، نیاز به بیان مشروح داستان را از میان برداشته است. با توجه به وجود نام ایوب در انساب عرب پیش از اسلام، باید گفت که ورود نام ایوب به میان اعراب (ابوالفرج، ۱۸/۲) بی‌گمان همراه با قصص او و بار فرهنگی آن صورت گرفته است.

بر پایه روایات اسلامی که بیشتر آنها منقول از وهب بن منبه و کتب الاحبار است، ایوب در سرزمین شام در محلی به نام بشته می‌زیست و پس از بالغ بن بعور (شاید بلعم بن باعور) بر بنی اسرائیل ریاست یافت (نک: یعقوبی، ۲۰۶/۱). نسب وی را ایوب بن موص بن رازح (یا رغویل) ابن عیص بن اسحاق آورده‌اند (نک: ابن قتیبه، ۴۲؛ طبری، تاریخ، ۳۲۲/۱). همسر او را که با نامهایی چون الیا، لیا و رحمه (رحیمه) خوانده شده، دختر یعقوب نبی یا لوط گفته‌اند (نک: ابن قتیبه، همانجا؛ قمی، ۲۱۱-۲۱۰/۲؛ طبری، همانجا) و گاه دختر لوط مادر او دانسته شده است. پدر ایوب هم مردی دیندار و بر آیین ابراهیم (ع) شمرده شده است. ایوب خود نیز شخصی صالح و موحد بوده، و با تضرع و سجده به درگاه باری تعالی، پیوسته از الطاف و نعمتهایی که خداوند به او ارزانی داشته، شکرگزار بوده است (ابن قتیبه، همانجا؛ مقدسی، ۷۲/۳).

ابلیس که بر پایه برخی از روایات در آن روزگار هنوز در آسمانها راه داشته (نک: ابن بابویه، ۷۵/۱)، بر این معنی حسد برد و گفت که این شکرگزارهای ایوب نه از سر صدق، بلکه از آن روست که بهترین نعمتهای الهی را در اختیار دارد. آنگاه از خداوند اجازه خواست تا بر اموال و خاندان و جسم ایوب تسلط یابد و با امتحانی وی را بیازماید. خداوند برای آشکار شدن صدق ایوب خواسته ابلیس را اجابت کرد و

او نیز نخست اموال و سپس خاندان ایوب را از میان برد و آنگاه بیماری غریبی بر تن او بیفکند، چنانکه سر تا پای او را فرا گرفت. از این پس مردم شهر از ایوب روی برگردانیدند و برای جلوگیری از شیوع بیماری، او را از شهر بیرون کرده، در مکانی ناشایست جایش دادند؛ اما همسرش هرگز دست از او باز نداشت و به پرستاریش همت گماشت. گویند در همین دوره، ۳ تن از ایمان آوردگان به ایوب نزد وی آمدند و ابتلای آن پیامبر به شداید و بیماری سخت را سزای اعمال او و عقوبتی از سوی خداوند یاد کردند و این امر ایوب را سخت رنجاند (قس: احمد ابن حنبل، الزهد، ۵۵-۵۶؛ راوندی، ۱۴۰-۱۴۱).

بیماری درازمدت، پرستش و حمد و ثنای پروردگار را از یاد ایوب نبرد و با صبری شگفت در برابر بلایا، ابلیس را بیش از پیش نومید کرد. پس ابلیس راهی دیگر اندیشید و بارها کوشید تا همسر ایوب را بفرید، اما هر بار ناکام ماند؛ سرانجام در کسوت انسانی زمینی با او به گفت و گو پرداخت و او را واداشت تا در برابر قرص نانی، موهای خود را بفرود آورد. ایوب چون دانست که همسرش به نیرنگ ابلیس گرفتار شده، عنان از کف بداد و به درگاه پروردگار بنالید و سوگند یاد کرد که او را به صد چوب تنبیه نماید. پروردگار از پس ناله ایوب بلا یابی را که برای آزمودن صبر و ایمان ایوب، بر او نازل شده بود، قطع کرد و فرمان داد تا ایوب از آبهایی که در زیر پای او جاری می‌گردد، بخورد و تن خود را در آن بشوید (درباره چشمه، نک: شیخ طوسی، ۵۶۸/۸؛ زمخشری، ۹۷/۴؛ برای نشانه‌های وجود چشمه و نیز قبر ایوب در شام، نک: مسعودی، ۶۰/۱؛ یاقوت، بلدان، ۶۴۵/۲، ادبا، ۲۲۸/۵؛ فضل‌الله، ۱۹۱). ایوب چنین کرد و سلامت خویش بازیافت و همه چیز به حال سابق بازگشت (برای اقوال مفسران، نک: شیخ طوسی، ۲۷۱/۷، ۵۶۸/۸؛ مقدسی، ۷۳/۳؛ سیوطی، ۶۵۴/۵-۶۵۶). آنگاه ایوب برای اجرای سوگند خویش به دستور آفریدگار، صد شاخه باریک چوب را به هم بست و یک بار آن را به آهستگی بر پیکر همسر خود فرود آورد تا سوگندش راست آید (برای داستان، نک: قمی، ۲۱۰/۲-۲۱۲؛ طبری، تاریخ، ۳۲۲/۱). نیز تفسیر، ۴۲/۱۷-۵۸، ۱۰۶/۲۳-۱۰۹؛ جویری، ۱۳۳؛ بی: ثعلبی، ۱۳۵؛ نیشابوری، ۲۵۴؛ بی: بغوی، ۶۸/۴).

گفته شده است که ایوب ۹۳ سال بزیست و هنگام وفات فرزندش را وصی خود قرار داد، پروردگار نیز به پسرش بشر که برخی او را ذوالکفل دانسته‌اند، نبوت عطا فرمود (نک: طبری، تاریخ، ۳۲۴/۱-۳۲۵؛ ابن عساکر، ۲۶۴).

داستان ایوب نبی، به عنوان پیامبری از بنی اسرائیل، به گونه‌ای بسیار مفصل در بخشی از عهد عتیق تحت عنوان «سفر ایوب» و سپس در رساله‌هایی از تلمود آمده که شباهتهایی میان آنها و سخن مفسران اسلامی وجود دارد. از این دست همخوانیها جز کلیاتی که ذکر شد، می‌توان به موضوعاتی همچون چگونگی مبتلا شدن او توسط ابلیس (قس: سفر ایوب، باب ۵) و مدت ابتلای ایوب (قس: همان، باب ۱۲) اشاره کرد (نیز نک: «بابا باترا»، 15a-15b؛ برای بررسیهای مقایسه‌ای،

همو، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ق؛ بخاری، محمد، صحیح، استانبول، ۱۹۸۱م؛ بغوی، حسین، معالم التنزیل، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ بلاذری، احمد، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ تعلی، احمد، قصص الانبیاء، بیروت، المكتبة الثقافیة؛ جاحظ، عمرو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۵۷ق؛ جویری، محمد، تاریخ الانبیاء، تهران، علمی؛ حمیدی، عبدالله، المسند، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، ۱۳۸۰ق؛ خلاصه شرح تعریف مستملی بخاری، به کوشش احمدعلی رجایی، تهران، ۱۳۴۹ش؛ راوندی، سعید، قصص الانبیاء، به کوشش غلامرضا عرفانیان، مشهد، ۱۴۰۹ق؛ روزبهان یقلی، شرح شطیحات، به کوشش هانزی کرین، تهران، ۱۳۴۴ش؛ زمخشری، محمود، الکشاف، بیروت، دارالکتب العربی؛ سیدمرتضی، علی، تنزیه الانبیاء، نجف، ۱۳۸۰ق؛ سیوطی، الذر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ شیخ طوسی، محمد، التیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ طبرسی، فضل، مجمع البیان، به کوشش هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ طبری، تاریخ، همو، تفسیر؛ عهد عتیق؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیة؛ همو، عصمة الانبیاء، قم، منشورات گنجی نجفی؛ فضل الله بن روزبهان، مهمان نامه بخارا، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۵ش؛ قرآن کریم؛ قشیری، عبدالکریم، رساله قشیریة، ترجمه کهن فارسی، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۷ش؛ قس، علی، تفسیر، نجف، ۱۳۸۷ق؛ مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ مقدسی، مطهر، البدء والتاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م؛ نسائی، احمد، سنن، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ نیشابوری، ابراهیم، قصص الانبیاء، به کوشش حبیب یغمائی، تهران، ۱۳۴۰ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش و، زوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ یاحقی، محمدجعفر، فرهنگ اساطیر، تهران، ۱۳۶۹ش؛ یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ق/۱۹۶۰م؛ نیز:

«Baba Bathra», *The Babylonian Talmud*, ed. I. Epstein, London, 1989; Bogret, E.A., «The Desolation and Solitude of Job», *Muslim World*, 1962, vol. LI; Sidersky, D., *Les Origines des légendes Musulmanes dans le Coran*, Paris, 1933.

فرامرزی حاج منوچهری

آیوبیان، سلسله بزرگی از حاکمان ایرانی نژاد کرد که چندی بر

مصر، شام، جزیره و یمن حکم راندند. این سلسله منسوب به ایوب بن شادی، پدر صلاح الدین ایوبی است. حکمرانان ایوبی، به سبب نقش مهمی که در تاریخ منطقه، به ویژه در انقراض فاطمیان و ایجاد حکومتی واحد در مصر و شام و جنگهای صلیبی ایفا کردند و نیز به سبب اهمیاتی که به توسعه فرهنگ دینی نشان دادند، تأثیری قابل توجه در تاریخ و تمدن اسلامی برجای گذارند.

حکومت ایوبیان با آغاز حکمرانی صلاح الدین ایوبی بنیان گذار این سلسله در مصر، به دنبال مرگ عاضد آخرین خلیفه فاطمی در ۵۶۷ق/۱۱۷۲م آغاز شد و با مرگ تورانشاه بن ایوب آخرین حکمران ایوبی مصر در ۶۴۸ق/۱۲۵۰م که سرآغاز حکمرانی ممالیک به شمار می رود، خاتمه یافت؛ اگرچه برخی اعضای خاندان ایوبی پس از این تاریخ نیز در مناطقی از شام هنوز حکم می راندند.

ایوبیان اصلاً از کردان روادیه بودند که در دین واقع در شمال آذربایجان سکنی داشتند. شادی جد صلاح الدین، روزگاری از این منطقه به عراق مهاجرت کرد (ابن خلکان، ۱۳۹/۷-۱۴۰؛ عبدالباسط، ۵۱)، اما روایتی درباره تبار عربی داشتن ایوبیان و یا انتساب آنان به بنی امیه نیز وجود دارد و ادعا و انکار هر دو، از جانب خود ایوبیان

نک: سیدرسکی، ۷۱؛ بوگرت، ۳۲۲).

از میان مطالب گوناگون در قصص ایوب نبی، موضوع سوگند او و عملی کردن آن به گونه ای که گزند به هوسریش نرسد، به عنوان یک روش فقهی نخست توسط حضرت رسول (ص) مورد توجه قرار گرفت و سپس برخی از بزرگان فقها، به آن تمسک جستند (مثلاً نک: زمخشری، ۹۸/۴؛ طبرسی، ۷۴۶/۷؛ سیوطی، ۱۹۶/۶). همچنین غسل ایوب در چشمه ای که اشارت آن در قرآن کریم نیز آمده، توجه اصحاب حدیث را به خود جلب کرده است، و به ویژه درباره استتار به هنگام غسل بدان تمسک جستند (نک: احمد بن حنبل، مسند، ۳۱۴/۲؛ بخاری، ۷۳/۱-۷۴؛ نسائی، ۲۰۷/۱؛ نیز حمیدی، ۴۵۷/۲).

بخشی از قصص ایوب نبی توجه متکلمان اسلامی را هم جلب کرده است، از آن جمله ابتلای این پیامبر به مصائب و محتتها و امراض گوناگون و طرح چون و چرا درباره آنهاست. متکلمان با توجه به اعتقاد اسلامی درباره عصمت پیامبران و عدم امکان صدور گناه از سوی آنها، این سختیها را آزمایشی الهی، و نه عقابی از سوی پروردگار ذکر کرده اند (مثلاً نک: سیدمرتضی، ۹۰-۹۱؛ ابن بابویه، ۷۵/۱؛ شیخ طوسی، ۲۷۱/۷؛ فخرالدین، عصمة...، ۶۳؛ تفسیر، ۲۰۸/۲۱-۲۰۹).

شکیبایی در بلا و رنج و پایداری در ستایش پروردگار که در آیات قرآنی و روایات و تفاسیر بارزترین وجه شخصیت ایوب به شمار آمده، مورد توجه گروههای مختلف از نویسندگان مسلمان بوده، و حتی صبر ایوب به سان ضرب المثلی در ادب فارسی و عربی رواج داشته است (مثلاً نک: جاحظ، ۲۴۶/۲-۲۴۷؛ بلاذری، ۱۷۵/۱؛ ابن عبدزیه، ۲۲۴/۳؛ ابولیت، ۹۲؛ زمخشری، همانجا؛ یاحقی، ۱۱۴-۱۱۵). صوفیه نیز با توجه به اینکه یکی از مراحل سیر و سلوک، صبر و رضاست، به آیات مربوط به قصص ایوب و بردباری و صبر او توجهی خاص داشته، در آثار خود از آن سود جستند (مثلاً نک: هجویری، ۲۷، ۴۵؛ قشیری، ۲۸۶؛ ابن عربی، رسائل، ۱۲۳؛ خلاصه...، ۲۸۱-۲۸۲).

در میان متفکران صوفیه، حتی کسی چون ابن عربی، بخشی از فصوص الحکم خود را به ایوب نبی اختصاص داده است (ص ۱۷۰-۱۷۵). برخی از صوفیه نیز با نگاهی نمادین به موضوع ابتلای ایوب، علت بیماری او را بُعد از خداوند دانسته اند، حال آنکه برخی دیگر رنجش نهفته ایوب در آیه ۸۳ از سوره انبیاء (۲۱) را، به سبب بیم او از قطع بیماری و یافتن سلامت و در نتیجه، بُعد از خداوند و محرومیت از وصل ذکر کرده اند (نک: روزبهان، ۲۸۶؛ ابن عربی، رسائل، همانجا).

مآخذ: ابن بابویه، محمد، علل الشرائع، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ ابن عبدربه، احمد، العقد القرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ ابن عربی، محی الدین، رسائل (ده رساله مترجم)، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ همو، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیلی، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ ابن عساکر، علی، تاریخ مدینه دمشق، عمان، دارالنشر؛ ابن قتیبه، عبدالله، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بلاق، ۱۲۸۵ق؛ ابولیت سمرقندی، نصر، تنبیه الغافلین، دهلی، کتابخانه اشاعه الاسلام؛ احمد بن حنبل، الزهد، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛

مطرح شده است (مثلاً نک: ابن خلکان، ۱۴۱/۷؛ ابن واصل، ۴/۱)، ولی با شواهد تاریخی سازگار نیست (نک: مینورسکی، 114-116، 123، 128-130، که این احتمال را منتفی ندانسته که طایفه کرد روادیه بازماندگان یک سردار عرب به نام رواد ازدی باشند که زمانی حاکم تبریز بوده است). به هر حال، آشفتگی بخش اعظم سرزمینهای اسلامی در سده ۶ق، خاصه سرزمینهایی که در معرض یورش صلیبیان بود و نیز ضعف مفرط خلافت فاطمیان در مصر، اوضاع را برای ظهور قدرتی که کارها را سامان دهد و در برابر فرنگان بایستد، مساعد می‌ساخت. در چنین احوالی زنگیان سر برآوردند و نورالدین محمود زنگی با فتح بسیاری از متصرفات صلیبیان، بر آن شد تا نیروی واحدی در مصر و شام برای مقابله با تهاجم آنان ایجاد کند؛ اما مشکل اساسی برای تحقق این هدف، وجود دولت فاطمی بود که بنا بر مصالح خود، نمی‌خواست و نمی‌توانست با صلیبیان وارد نبردی واقعی شود؛ در حالی که صلیبیان همواره اندیشه تسخیر مصر را در سر می‌پروراندند و بخش مهمی از تلاشهای نورالدین صرف خنثی کردن کوششهای ایشان برای سیطره بر مصر می‌گردید (نک: ه. د. آل زنگی). همین امر مهم‌ترین سبب ظهور ایوبیان در صحنه تاریخ مصر به شمار می‌رود.

در حقیقت نخستین یار دو شخصیت برجسته از خاندان ایوبی، یعنی ایوب بن شادی و برادرش اسدالدین شیرکوه که در پی بروز حوادثی، از عراق به شام آمده، و نزد نورالدین زنگی اهمیت و اعتباری یافته بودند (نک: ابن واصل، ۷/۱-۱۰؛ ابن خلکان، ۱۴۱/۷-۱۴۳)، به عنوان مردانی دلیر و سردارانی آزموده در جنگهای شام و مصر ظاهر شدند؛ چنانکه در ۵۵۸ق/۱۱۶۳م به دنبال کشمکشهایی که بر سر وزارت مصر درگرفته بود، شاور وزیر فاطمی به شام گریخت و ضرغام بر جای وی نشست.

یک سال بعد که صلیبیان به مصر تاختند، نورالدین به تشویق شاور، لشکری به فرماندهی اسدالدین شیرکوه به آن دیار فرستاد تا ضمن دفع فرنگان، شاور را نیز به وزارت بنشانند. این سرآغاز حملاتی بود که تا ۵ سال بعد چند بار تکرار شد و هر بار شیرکوه را بیش از پیش بر اوضاع مسلط گردانید تا سرانجام صلیبیان را از مصر راند و خود در آنجا مستقر شد و در ۵۶۴ق/۱۱۶۹م وزارت عاضد فاطمی را در دست گرفت. در تمامی این حملات، صلاح‌الدین یوسف بن ایوب برادرزاده شیرکوه نیز حضور داشت که گرچه با اکراه این مأموریت را پذیرفته بود، ولی هرگز پای پس نکشید و در نشان دادن شایستگیهای خود کوتاهی نکرد. شیرکوه دو ماه پس از آغاز وزارتش درگذشت و بز سر جانشینی وی میان امرای سپاه نورالدین اختلاف افتاد و با اینکه امرای سالخورده و موجهی در سپاه دمشق بودند، اما عاضد فاطمی فرمان وزارت را به نام صلاح‌الدین نوشت. جمعی از سران سپاه که تن به اطاعت از صلاح‌الدین نمی‌دادند، مصر را ترک کردند و به دمشق بازگشتند. درباره این انتخاب گفته‌اند که عاضد می‌پنداشت صلاح‌الدین به سبب جوانی و بی‌تجربگی، به استقلال خویش و مخالفت با خلیفه نخواهد اندیشید (ابن اثیر، الکامل، ۱۱/۳۲۴-۳۲۵، ۳۲۲-۳۲۳، تاریخ...، ۱۱۹-۱۲۱).

۱۳۷، ۱۳۷-۱۴۲؛ ابن خلکان، ۲/۴۸۰؛ ابن ظافر، ۱۱۴-۱۱۶؛ ابن واصل، ۱۳۷/۱-۱۴۳، ۱۴۸-۱۵۲، ۱۵۵-۱۷۴؛ ابوشامه، ۱۵۲/۱-۱۶۴، ۱۷۱؛ ابن عبری، ۲۱۳).

از این تاریخ تا مرگ عاضد در ۵۶۷ق/۱۱۷۲م، صلاح‌الدین که از یک طرف وزیر خلیفه شیعی فاطمی و از طرف دیگر نماینده حاکم سنی مذهب دمشق بود، کوشید تا ضمن کاستن از قدرت خلیفه و استقلال در امور، قدرت را در اختیار گیرد و زمینه‌های خلع فاطمیان را فراهم سازد. این کار، چند روز پیش از مرگ عاضد انجام شد و صلاح‌الدین بی‌آنکه با مشکلی روبه‌رو گردد، خطبه به نام خلیفه عباسی کرد و دولت فاطمی را برانداخت (ابن واصل، ۱/۲۰۰-۲۲۱؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۱/۳۶۸-۳۷۰؛ مقریزی، اتعاظ...، ۳/۳۰۸-۳۳۱؛ ابن شداد، النوادر...، ۴۴-۴۵). با آنکه صلاح‌الدین رسماً تابع نورالدین بود و خطبه و سکه را نیز به نام او کرده بود، ولی به استقلال، عمل می‌کرد و بدین سبب، آن دو نسبت به یکدیگر بدگمان بودند. نورالدین در ۵۶۹ق/۱۱۷۴م در حالی چشم از جهان فرو بست که مهبیای لشکرکشی به مصر و عزل صلاح‌الدین بود (ابن اثیر، همان، ۱۱/۳۷۱-۳۷۲، ۳۹۲-۳۹۳، ۴۰۲؛ ابن واصل، ۱/۲۲۱-۲۵۸). پیش از آن، صلاح‌الدین برادر خود تورانشاه را با سپاهی به یمن فرستاد تا اگر مصر را از دست دهد، پایگاه دیگری در اختیار داشته باشد و علاوه بر آن، حامیان حکومت فاطمی در یمن را نیز سرکوب کند. شاخه دولت ایوبیان در یمن، از همین زمان تأسیس شد و تا ۶۲۶ق/۱۲۲۹م دوام یافت (محمد بن حاتم، ۱۵۱-۱۶۰، ۱۴۷؛ ابن شداد، همان، ۴۶؛ ابوشامه، ۱/۲۱۹).

پس از مرگ نورالدین زنگی، بازماندگانش به جان هم افتادند و صلیبیان هم با استفاده از فرصت در صدد تسخیر مناطقی در سواحل شام برآمدند (ابن اثیر، التاریخ، ۱۷۵، الکامل، ۱۱/۴۰۸؛ ابوالفدا، ۷۷/۵-۷۸؛ استیونس، 213). صلاح‌الدین که نخست خطبه و سکه به نام اسماعیل پسر نورالدین کرده بود و دفاع از قلمرو او را وظیفه خود می‌شمرد (بندازی، ۱۶۸/۱-۱۶۹)، چون ضعف او و کشمکشهای شام را دید، عزم آن دیار کرد و دمشق را گرفت (ابن شداد، همان، ۵۰؛ ابن اثیر، همان، ۱۱/۴۱۵-۴۱۶؛ ابوالفدا، ۷۶/۵)؛ پس از آن، به تدریج بر اکثر مناطق مهم شام و جزیره تسلط یافت و هر چند که در تسخیر حلب و موصل با دشواریهایی روبه‌رو گردید، ولی توانست حاکمیتی یکپارچه به مرکزیت دمشق در برابر صلیبیان ایجاد کند. اگرچه وی سرانجام حلب را تصرف کرد، اما درباره موصل به مصالحه تن در داد که نتیجه‌اش ضرب سکه و خواندن خطبه به نام وی در آنجا بود (ابن اثیر، همان، ۱۱/۴۱۷-۴۱۸، ۴۲۱-۴۲۲، جم: ابن عبری، ۲۱۶، ۲۱۸-۲۲۱؛ ابوالفدا، ۸۷/۵-۹۰، ۹۲-۹۳).

مهم‌ترین مشغله صلاح‌الدین، پیکار با صلیبیان و راندن آنها از سرزمینهای اسلامی بود و در این کار دقیقه‌ای فروگذار نکرد و توانست بخش مهمی از متصرفات آنها را بازپس گیرد و به ویژه قدس را از چنگ فرنگان بیرون آورد. صلاح‌الدین در طول فرمانروایی خود، بارها هدف

۲۲۵: بارکر، ۱۱۱-۱۱۹).

با اینهمه، کامل بیش از بقیه حاکمان ایوبی پایداری نشان داد، چنانکه پس از مرگ معظم در ۲۲۴ق (ابن واصل، ۲۰۸/۴)، فرزندش ناصر داوود، در برابر محاصره کامل ایوبی تاب نیاورد و دمشق را تسلیم وی کرد (همو، ۲۲۴/۴-۲۲۵، ۲۵۲، ۲۵۶؛ ابن تغری بردی، ۲۳۳/۶). اشرف ایوبی که دمشق بدو سپرده شده بود، در ۶۳۵ق به خیال حمله به مصر و برکنار کردن کامل افتاد، ولی اجل امان نداد و برادرش صالح-اسماعیل که می‌خواست نیت او را عملی کند، با واکنش کامل روبه‌رو شد و از حکومت دمشق عزل گردید، اما کامل نیز خود در همان سال درگذشت و نسل دوم ایوبیان منقرض شد (ابن واصل، ۱۳۶/۵؛ ابن تغری بردی، ۲۳۳/۶-۲۳۳/۶، ۲۹۹، ۳۰۳).

پس از کامل، فرزندش عادل صغیر به جای او نشست، اما برادر و عمویش صالح ایوب و صالح اسماعیل، او را برکنار کردند و سپس ایوب در مصر، و اسماعیل در دمشق به حکومت نشست (ابن واصل، ۱۷۴/۵-۱۷۵، ۱۷۵، ۲۰۲-۲۰۵، ۲۱۱؛ مقریزی، همان، ۲۶۷/۱(۲)-۲۹۴-۲۹۷؛ ابن تغری بردی، ۳۰۳/۶-۳۱۲، ۳۱۵)؛ در پی آن، شام دچار بریشانی گشت و هر یک از مدعیان ایوبی با صلیبیان و خوارزمشاهیان برضد دیگری همدستان شدند و نزاع چنان بالا گرفت که بار دیگر بیت المقدس که پیش‌تر توسط ناصر داوود تصرف شده بود، به وسیله صالح-اسماعیل، بدون جنگ تسلیم صلیبیان گردید و سپس خوارزمشاهیان آن را تسخیر کردند (ابن واصل، ۲۱۹/۵-۲۲۱، ۲۲۸-۲۵۳، جم: عاشور، ۱۰۴-۹۶؛ مقریزی، السلوک، ۳۰۳/۱(۲)-۳۰۵، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۷؛ رانسیمان، ۲۶۸/۳-۲۷۱).

صالح ایوب فرزند کامل با تصرف دمشق مدتی اوضاع را آرام کرد و حتی بیت المقدس را گرفت و دولتی یکپارچه در مصر و شام پدید آورد (ابن واصل، ۳۴۸/۵-۳۵۱؛ ابن تغری بردی، ۳۲۳/۶-۳۲۴)، اما تصرف قدس به دست مسلمانان، هجوم صلیبیها به مصر را به دنبال داشت (همو، ۳۲۹/۶-۳۳۱؛ رانسیمان، ۲۵۳/۳(بی)). صالح ایوب در اثنای همین جنگ که به جنگ هفتم صلیبی معروف است، در ۶۴۷ق/۱۲۴۹م درگذشت. همسر او شجره الدر با مخفی نگهداشتن مرگ وی، فرزندش تورانشاه را از حصن کیفا به مصر فراخواند و بر تخت نشاند. تورانشاه جوان، صلیبیان را به سختی شکست داد، اما خود در ۶۴۸ق به قتل رسید و مرگ او سرآغاز حکمرانی مالیک، و پایان دولت ایوبی محسوب می‌شود (ابن تغری بردی، ۳۶۱/۶-۳۶۴، ۳۷۲).

بدون شک، اختلافات و بروز جنگهای پی در پی میان امیران و حکمرانان ایوبی پس از صلاح الدین، موجب کاهش اقتدار ایشان شد. اتخاذ تدابیر نادرست چون هم پیمان شدن با صلیبیان بیگانه و در خطر قرار دادن جان و مال مسلمانان، سبب شد که ایوبیان پایه‌های مشروعیت خود و پشتوانه افکار عمومی را از دست بدهند و حکمرانان متأخر ایوبی نیز نه تنها از فرصتهای مناسب برای سامان بخشیدن به امور سود نداشتند، بلکه ظاهراً دشمنی دیرین با صلیبیان، با گذشت زمان

حملات ناگهانی فداییان اسماعیلی واقع شد و بدین سبب، به قلع و قمع آنان همت گماشت، ولی بروز حوادثی او را از پیگیری این کار مانع آمد (ابن اثیر، همان، ۴۳۴/۱۱، ۵۳۸، ۵۳۸، ۵۴۴، ۸۵/۱۲، ۸۵/۱۲؛ بنداری، ۱۸۰/۱-۱۸۱؛ محمدعلی، ۹۹-۱۰۵؛ ابن تغری بردی، ۳۱۶/۶؛ ابوالفدا، ۹۵/۵-۱۱۰).

پس از مرگ صلاح الدین (۵۸۹ق/۱۱۹۳م)، قلمرو دولت ایوبی به گونه‌ای که وی خود طرح‌ریزی کرده بود، میان فرزندان و برادرش سیف الدین عادل تقسیم گردید، افضل فرزند ارشد و جانشین صلاح الدین، حاکم شام شد، فرزند دیگرش عزیز حکومت مصر را، و ظاهر حکومت حلب را در دست گرفت، و عادل در جزیره استقرار یافت (ابن اثیر، همان، ۹۷/۱۲؛ ابن تغری بردی، ۱۰۳/۶؛ ابن واصل، ۳۰۳/۳؛ ابوالفدا، ۱۱۴/۵). اما دیری نپایید که میان آنان اختلاف افتاد و کار به جایی رسید که حکومت دمشق از دست افضل خارج شد و با مرگ عزیز حاکم مصر هم وضع این دیار آشفته‌تر گردید (ابن اثیر، همان، ۱۲۱/۱۲، ۱۴۰؛ حموی، ۱۱۷؛ ابوالفدا، ۱۲۰/۵، ۱۲۴؛ ابن فرات، ۱۴۴/۲(۲)). سیف الدین عادل که به حاشیه قلمرو صلاح الدین رانده شده بود، با حضور بموقع و مؤثر خود در اختلافات میان جانشینان صلاح الدین، به تدریج و با درایت خاص، حکومت دمشق و مصر را از آن خود ساخت و بدین سان وحدتی در قلمرو ایوبی ایجاد کرد (ابن واصل، ۱۰۸/۳-۱۰۹، ۱۱۶-۱۲۰، ۱۲۳-۱۲۹؛ ابن فرات، ۱۷۲/۲(۲)-۱۷۵، ۱۹۳-۱۹۸، ۲۰۱-۲۰۶؛ مقریزی، السلوک، ۱(۱)-۱۵۴-۱۶۲).

دوران حکمرانی عادل بیشتر در صلح و آرامش سپری شد و طرفین جنگهای صلیبی هیچ‌یک علاقه‌ای به برهم زدن وضع موجود و برافروختن آتش جنگ نداشتند (ابن واصل، ۱۶۱/۳-۱۶۲؛ رانسیمان، ۱۲۵/۳-۱۲۷). وی در زمان حیاتش قلمرو ایوبی را میان فرزندان خود تقسیم کرد و مصر را به کامل، دمشق را به معظم، و جزیره را به اشرف سپرد و خود به نظارت بر کار ایشان بسنده کرد (ابن تغری بردی، ۱۶۳/۶).

پس از مرگ عادل (۶۱۵ق/۱۲۱۸م) جانشین وی کامل به دفع حمله پنجم صلیبیها در مصر مشغول بود و همین امر موجب اتحاد او با سایر وارثان خاندان ایوبی شد (ابن واصل، ۲۵۸/۳، ۱۵/۴-۲۰، ۳۲-۳۳، جم: ابوالفدا، ۱۸/۶، ۲۶؛ ابن تغری بردی، ۲۳۸/۶-۲۴۴؛ رانسیمان، ۱۸۲/۳-۲۰۴)؛ اما پس از دفع صلیبیان، به تدریج اتحاد و یکپارچگی آنان خلل پذیرفت، چنانکه برخی اعضای خاندان ایوبی، تصمیم به گسترش قلمرو خویش گرفتند و آتش جنگهای داخلی را شعله‌ور ساختند و حتی برای دفع یکدیگر با نیروهای بیگانه صلیبی و نیز با خوارزمشاهیان که خود خطری جدی برای حاکمیت ایوبیان به شمار می‌رفتند، همدستان می‌شدند و کار بدانجا کشید که بدون جنگ و خونریزی بیت المقدس تسلیم صلیبیان شد و خوارزمشاهیان و سلاجقه آسیای صغیر هم بخشهایی از قلمرو آنان را تسخیر کردند (ابن واصل، ۱۲۷/۴، ۱۳۷-۱۴۲، جم: ابن تغری بردی، ۲۷۲/۶؛ رانسیمان، ۲۲۰/۳-۲۲۰/۳).

به دوستی و اتحاد بدل شد.

ایوبیان با آنکه برجای فاطمیان نشستند، اما در شیوه اداره حکومت و تأسیس نهادهای دولتی بیش از آنکه تحت تأثیر فاطمیان باشند، از سلاجقه و اتابکان پیروی کردند و خود واسطه انتقال ساختار اداری و اجرایی سلاجقه و اتابکان به دولت ممالیک شدند (محمدحسین، ۱۲۱-۱۲۲؛ نیز نک: ه. د. استادالدار، اقطاع).

ایوبیان با آنکه مدتی طولانی از دوران حکمرانی خود را صرف جنگهای داخلی و خارجی کردند، از پرداختن به فرهنگ و گسترش آن غافل نبودند؛ دانشمندان، ادبا و اهل فضل را بس گرامی می‌داشتند و بعضی از آنها را در دستگاه دولت به خدمت می‌گرفتند، همچون قاضی عبدالرحیم بیسانی، معروف به قاضی فاضل که وزیر صلاح‌الدین بود (شکیل، ۳۲۳-۳۲۴)، عمادالدین اصفهانی که دیوان رسائل را برعهده داشت (ابن تغری بردی، ۷۳۶-۷۴) و ضیاءالدین ابن اثیر جزیری که وزارت افضل ایوبی را در دست داشت. به علاوه، بسیاری از افراد خاندان ایوبی، همچون ابوالفدا صاحب کتاب المختصر فی اخبار البشر و تقویم البلدان، خود اهل دانش بودند و انجمنهای علمی داشتند (همو، ۲۲۸/۶-۲۲۹/۶؛ ابن خلکان، ۲۵۱/۳، ۴۱۹-۴۲۰؛ سبکی، ۳۲۹/۴؛ عاشور، ۱۱۷-۱۱۹).

ایوبیان همچنین به تأسیس مدارس و مراکز تعلیم و تربیت اهتمام خاص داشتند و در سراسر شام و مصر مدارس مشهور و بزرگ با اوقافی ارزشمند ایجاد کردند که غالباً به نام خود آنها مشهور است (ابن شداد، الاطلاق...، ۲۲۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۵۳؛ مقریزی، الخطط، ۱۹۳/۴، اتمام، ۳۱۶/۳-۳۲۰؛ بدوی، ۵-۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۳۸؛ عاشور، ۱۱۹-۱۲۵). صلاح‌الدین ایوبی همچنین خانقاههایی برای صوفیه ساخت و از گسترش فرهنگ تصوف در زمان خود حمایت می‌کرد (مقریزی، الخطط، ۲۷۳/۳؛ عاشور، ۱۱۷).

مآخذ: ابن اثیر، تاریخ الباهر، به کوشش عبدالقادر احمد طلیعات، قاهره، ۱۹۶۳؛ همو، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شداد، محمد، الاطلاق الخطیره، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۹۵۶؛ همو، النوادر السلطانیة، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۶۴؛ ابن ظافر، علی، اخبار الدول المنقطعة، به کوشش آندره فره، قاهره، ۱۹۷۲؛ ابن عبّی، غریغوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸؛ ابن فرات، محمد، تاریخ، به کوشش حسن محمدشماخ، بصره، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ ابن واصل، محمد، فرج الکروب، ج ۱-۴، به کوشش جمال‌الدین شیال و دیگران، قاهره، ۱۹۶۰م، ج ۵، به کوشش حسین محمد ربیع، قاهره، ۱۹۷۵م؛ ابوشامه، عبدالرحمان، الذیل علی الروضین (تراجم رجال)، قاهره، ۱۲۸۷ق؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ بارکر، ارنست، الحروب الصلیبیة، ترجمه سید باز عرش، بیروت، ۱۹۶۷م؛ بدوی، احمد احمد، الحیاة العقلیة فی الحروب الصلیبیة، قاهره، ۱۹۷۲م؛ بنداری، فتح، سنا البرق الشامی، به کوشش رمضان ششن، بیروت، ۱۹۷۱م؛ حموی، محمد، تاریخ النصور، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۸۲م؛ رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۵۱ش؛ سکی، نفی‌الدین، طبقات الشافعیة الکبری، بیروت، دارالعرفه؛ شکیل، هادیه دجانی، القاضی الفاضل عبدالرحیم البیسانی السقلانی، بیروت، ۱۹۹۳؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، مصر و الشام فی عصر الاویسین و السمالیک، بیروت، ۱۹۷۲م؛ عبدالباسط مطی، نزهة الاساطین، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ محمدحسین، محسن، الجیش الایوبی فی عهد صلاح‌الدین، بغداد، مؤسسة الرساله؛ محمدعلی، وفا،

قیام الدولة الایوبیة فی مصر و الشام، قاهره، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ مقریزی، احمد، اتمام الحنفاء، به کوشش محمد حلمی محمداحمد، قاهره، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ همو، الخطط، بولاق، ۱۲۷۴ق/۱۸۵۷م؛ همو، السلوک، به کوشش محمدمصطفی زبیده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ نیز:

Minorsky, V., *Studies in Caucasian History*, London, 1953;
Stevenson, W.B., *The Crusaders in the East*, Cambridge, 1968.
مسعود حبیبی مظاهری

ایهام، در لغت به معنی به گمان افکندن و به پندار و شک در انداختن، و در دانش بدیع یکی از صنایع معنوی و بخشی مهم از بدیع معنوی.

بخش یکم - تعریف

۱. مقدمه: مراد از ایهام آن است که لفظی با بیش از یک معنا را در نظم و نثر به کار برند که برخی از معانی آن نزدیک به ذهن، و برخی دور از ذهن باشد (بابرتی، ۶۲۸؛ کاشفی، ۱۰۹-۱۱۰؛ لودی، ۱۱۲)، مثل «استوا» در آیه «الْأَرْحَمُنَّ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵۲) که به دو معناست: یکی جلوس، دوم استیلا؛ نیز مثل کلمه «عهد» در این بیت حافظ (غزل ۷۰):

دی می‌شد و گفتم صنما عهد به جا آر

گفتا غلظی خواجه در این عهد وفا نیست

که دارای دو معناست: یکی روزگار، دوم پیمان؛ همچنین است کلمه «انسان» در این بیت (همو، غزل ۱۹۲):

مردم چشمم به خون آغشته شد

در کجا این ظلم با انسان کنند

که آن نیز دارای دو معناست: یکی آدمی زاده، دوم مردمک چشم.

دو معنا یا بیش از دو معنای واژه‌های ایهام آمیز یا معانی حقیقی است، یا معانی مجازی، یا یکی حقیقی، و دیگری مجازی است و گاه نیز به اشتراک است و به تواطؤ (سیوطی، ۲۸۵/۳؛ تهناتوی، ۱۵۱۵/۲؛ علی‌خان، ۵/۵؛ مازندرانی، ۳۳۱)، چنانکه از دو معنی «استوا» یکی حقیقی است و دیگری مجازی؛ و معانی «عهد» هر دو حقیقی است. از آنجا که «بیش از یک معنا» شامل دو معنا و بیشتر است، می‌توان تعاریف ایهام را به دو قسم تقسیم کرد: مشهور و غیر مشهور.

الف - تعریف مشهور: تعریف ایهام به کاربرد لفظ دو معنایی است، مثل «استوا» در آیه یاد شده و «عهد» و «انسان» در ابیات مذکور. تعریف ایهام بدین صورت، تعریفی است رایج و مشهور که در اغلب منابع عربی و فارسی ثبت و ضبط است. از جمله منابع به زبان عربی، آثاری است از خطیب قزوینی (۴۹۹/۱)، اسامة بن منقذ (ص ۶۰)، سنکاک (ص ۲۰۱)، تفتازانی (مطول، ۴۲۵)، طیبی (ص ۲۹۹)، جرجانی (ص ۴۲)، و بابرتی (همانجا)، و از جمله منابع به زبان فارسی آثاری است از رشید وطواط (ص ۳۹)، شمس قیس رازی (ص ۳۱۱)، تاج الحلاوی (ص ۴۰)، رامی (ص ۵۶)، مازندرانی (ص ۳۳۰) و رضاقلی هدایت (ص ۳۱-۳۲).

ب - تعریف غیر مشهور: تعریف ایهام به کاربرد لفظ با دو معنا و بیش

بنابراین دورتر از ذهن است و دیرتر به ذهن متبادر می‌گردد و این امر، به هیچ روی حاکی از مقصود بودن و مقصود نبودن نیست. چنانکه در مصراع «در کجا این ظلم یا انسان کنند» (حافظ، غزل ۱۹۲) نخست، از «انسان» معنی «آدمی‌زاده» مفهوم می‌شود و مصراع، بیانگر اعتراض بر ستمی می‌گردد که بر انسان می‌رود، و سپس معنای «مردمک چشم» به ذهن می‌آید و مصراع، بیانگر شکوه عاشق از معشوق می‌شود (دادبه، همان، ۲۹). بدین ترتیب، «مقصود» و «غیر مقصود» امری است نسبی که زمان و مکانی که شعر در آن سروده و خواننده می‌شود از یک سو، و قصد و نیت خواننده و حال و هوای او از سوی دیگر در اراده یکی از معانی ایهامی تعیین کننده خواهد بود. سخن برخی از دانشمندان بلاغت مبنی بر «اراده یکی از دو معنا یا یکی از معانی ایهامی» (اسامه، ۶۰؛ احمد نگری، ۲۴۷/۱) مؤید این معنا، و در نهایت قرینه‌ای است بر تأیید «توازی معنایی» که با اصل «شمول معنایی شعر» پیوندی ناگسستگی دارد (نک: دادبه، «شمول...»، ۱۰-۱۱).

بخش دوم - طبقه بندی

ایهام را به چند اعتبار می‌توان تقسیم و طبقه بندی کرد:

۱. به اعتبار ملائمت معنایی: ایهام به اعتبار ملائمت معنی قریب

و بعید به ۵ قسم تقسیم می‌گردد:

الف - مجزده. ایهامی است که به نظر برخی از علمای بلاغت مجرد از ملائمت هر دو معنی است (علی‌خان، ۶/۵؛ تهانوی، ۱۵۱۵/۲؛ سیوطی، ۲۸۶/۳؛ تفتازانی، شرح...، ۱۹۲) و به نظر اکثر علمای این فن، ایهامی است مجرد از ملائمت معنی قریب (خطیب، ۴۹۹/۱؛ برقوقی، ۳۶۰؛ تفتازانی، مطول، همانجا؛ مازندرانی، ۳۳۱) و ناگزیر همراه با ملائمت معنی بعید (کاشفی، ۱۱۰؛ عبدالواسع، ۵۱). از شواهد ایهام مجرد، در زبان عربی «استوا» در آیه یاد شده است و در زبان فارسی بیتی است از «بوستان» سعدی (ص ۲۲) که در آن لفظ ایهام آمیز «خرده» (به معنی ۱. خرد و ریز، ۲. آتش) همراه با ملائمت معنی بعید آن، یعنی همراه با ملائمت آتش که عبارتند از «افروختن» و «سوختن» به کار رفته است:

به خرده توان آتش افروختن

پس آنگه درخت کهن سوختن

ب - مرشح. ایهامی است همراه با ملائمت معنی قریب، مثل آیه «و السماء بئیننا یا بئید» (ذاریات ۴۷/۵۱) که لفظ موهم «اید» (جمع ید به دو معنی: ۱. دست، ۲. قدرت) همراه با ملائم معنی قریب آن، یعنی «بئینناها» است (خطیب، ۴۹۹/۱-۵۰۰؛ برقوقی، همانجا؛ یابرتی، ۶۲۹-۶۳۰؛ سیوطی، همانجا؛ تفتازانی، احمد نگری، مازندرانی، همانجاها). از جمله شواهد ایهام مرشح در زبان فارسی، بیتی است از حافظ (غزل ۶۹):

ماه‌م این هفته شد از شهر و به چشم سالی است

حال هجران تو چه دانی که چه مشکل حالی است

در این بیت «ماه» با دو معنی اصلی (۳۰ روز) و استعاری (معشوق)

از آن تعریفی است غیر مشهور که در برخی از منابع بلاغی به زبان عربی (یابرتی، همانجا) و فارسی (کاشفی، لودی، همانجاها) ضبط شده است، چنانکه مثلاً تعبیر «به چشم» در بیتی از حافظ (غزل ۱۱):

مستی به چشم شاهد دل‌بند ما خوش است

زان رو سپرده‌اند به مستی زمام ما

که دارای ۳ معنی است: ۱. از دیدگاه دل‌بند ما مستی خوش است، یعنی معشوق ما مستی را می‌پسندد؛ ۲. در چشم دل‌بند ما، یعنی برای چشم دل‌بند ما مستی خوش است، به عبارت دیگر تنها مستی چشم دل‌بند ما خوش است؛ ۳. مستی، تنها با پیمانۀ چشمان معشوق دل‌بند ما خوش است (دادبه، «توازی...»، ۱۵-۱۶). کاشفی ضمن تصریح بدین معنا که لفظ ایهام آمیز بیش از دو معنا نیز می‌تواند داشته باشد، به طرح شواهدی می‌پردازد که دارای ۳ معنی و گاه دارای ۷ معنای ایهامی هستند (ص ۱۰۹-۱۱۰).

۲. ویژگیهای معنایی ایهامی: از دیدگاه علمای دانش بدیع، معنای

ایهامی دارای دو ویژگی است:

الف - قُرب و بُعد، که مراد از آن نزدیکی به ذهن و دوری از ذهن است. بدین ترتیب که ذهن شنونده با برخی از معانی آشناست و آنها را به آسانی در می‌یابد و با برخی از معانی کمتر آشنا، یا بیگانه است و به اصطلاح معنی را بعید و غریب می‌یابد و دیرتر به دریافت آن نائل می‌شود. چنانکه «جلوس»، معنای نزدیک و آشنای «استوا»، و «استیلا»، معنای دور آن است و «آدمی‌زاده» معنای نزدیک «انسان»، و «مردمک» معنای دور آن است.

ب - مقصود و غیر مقصود، که مراد از آن، این است که معنی نزدیک، غیر مقصود است و مراد گوینده نیست و معنی بعید، مقصود و مراد گوینده است، چنانکه مراد از «استوا» در آیه یاد شده «استیلا»، و مراد از «انسان» در بیت حافظ، «مردمک چشم» است. این دو ویژگی را در تمامی منابع پیشین می‌توان یافت (نک: خطیب، سکاکی، تفتازانی، رشید و طواط، شمس قیس رازی، همانجاها).

۳. توازی معنایی: مراد از توازی معنایی در ایهام آن است که معنای ایهامی، و دست کم اغلب این معانی مورد نظر گوینده و مقصود اوست و شنونده، همزمان، یا با تقدیم و تأخیر بدان معنای توجه خواهد کرد. توازی معنایی به دو قسم تقسیم می‌شود: تساوی معنایی، اختلاف معنایی.

الف - تساوی معنایی، چنان است که معنای ایهامی در ایهام و صراحت و در دوری و نزدیکی به ذهن یکسانند و همزمان به ذهن می‌آیند، مثل معنای «عهد» در بیت حافظ (غزل ۷۰) که شنونده هر دو معنی آن را همزمان در می‌یابد و چنین ادراک می‌کند که «در پیمان نکورویان چونان روزگار وفا نیست» (دادبه، همان، ۲۳-۲۴).

ب - اختلاف معنایی، چنان است که برخی از معانی ایهامی، صریح‌تر از دیگر معنایی است و در نتیجه به ذهن نزدیک‌تر است و زودتر دریافت می‌شود و برخی از معانی دارای صراحت کمتری است؛

لفظ ایهام‌آمیز است که با ملائمت معنی قریب (۳۰ روز)، یعنی با «هفته» و «سال» همراه شده است (کاشفی، عبدالواسع، همانجاها). تهانوی ایهام مرشح را مقرون به ملائمت معنی قریب یا معنی بعید می‌داند (همانجا).

ج- موشح، ایهامی است که با ملائمت هر دو معنی - قریب و بعید - همراه است، مثل لفظ ایهام‌آمیز «یاقوت» در این بیت:

بود ز خط تو حرفی بهاش صد کان لعل

گر این مُقله بود مشتریش ور یاقوت

که موهوم دو معناست: ۱. سنگ قیمتی (معنی قریب) که متناسب است با «کان»، و «لعل»، ۲. نام خطاط مشهور (معنی بعید) که متناسب است با «ابن مقله» (نام خطاطی دیگر)، «خط» و «حرف» (عبدالواسع، همانجا).

د- مبتین، ایهامی است همراه با ملائمت معنی بعید (ابوالبقا، ۴۴/۲-۴۵)، مثل «دَنْبُ السَّرْحَانِ» (۱. دُم گرگ = معنی قریب، ۲. علامت طلوع فجر = معنی بعید) و «غزاله» (۱. آهو و شیر = معنی قریب، ۲. خورشید = معنی بعید) در بیتی از مسعود سعد:

أرَى دَنْبَ السَّرْحَانِ فِي الْأَفْقِ سَاطِعاً

فَهَلْ مَمَكٌ أَنْ الْعَزَالَةَ تَطْلُعُ

که معنی بعید «دنب السرحان» همراه است با «أفق» و «غزاله» و «طلوع (تطلع)»: و نیز مثل «خزان» (۱. فصل پاییز = معنی قریب، ۲. خزنده = معنی بعید) و «بهار» (۱. فصل بهار = معنی قریب، ۲. بتکده = معنی بعید) در بیتی از قوامی رازی:

بخت سوی درت خزان آید

راست چون بت پرست سوی بهار

که معنی دور «خزان» (خزنده) متناسب است با «آمدن» و «در» و معنای دور «بهار» متناسب است با «بت پرست» (بدایع نگار، ۴۰-۴۱). ه - مهیا، ایهامی است که از تصرف در عبارت و به دنبال زمینه‌سازی لفظی به بار می‌آید (ابوالبقا، ۴۵/۲؛ گرکانی، ۲۰۴) و واژه‌های زمینه‌ساز، در شمار ملائمت یکی از معانی ایهامی هستند، مثل لفظ «مندوب» در این بیت:

لَقَضِيْتُ نَحْباً فِي جَنَابِكِ خِدْمَةً

لَأَكُونَ مَنْدُوباً قَضِي مَفْرُوضاً

که با زمینه‌سازی لفظی و آوردن لفظ «مفروض»، دربی آن، ایهام‌آمیز شده، و دو معنا یافته است: ۱. عمل مستحب (معنی قریب)، ۲. مُرده که بر او می‌گیرند (معنی بعید) و مراد از «مندوب» همین معنی است (ابوالبقا، همانجا) و در زبان فارسی مثل بیت عالمی داز ابجدی:

آمد آن مه ز سفر جانب سرگشته خویش

آمد اینم عجب از طالع برگشته خویش

در این بیت مصراع اول که بیانگر «بازگشت ماه (معشوق) از سفر» است، زمینه‌ساز ایهام‌آمیز شدن «طالع» (۱. بخت = معنی قریب، ۲. معشوق = معنی بعید) در مصراع دوم شده است (نشاط، ۱۰۲).

از انواع پنجگانه ایهام به اعتبار ملائمت معانی نوع اول و دوم (مجرد و مرشح) را قدما (نک: خطیب، ۴۹۹/۱؛ تفتازانی، مطول، ۴۲۵؛ سیوطی، ۲۸۶/۳) مطرح کرده‌اند و نوع سوم و چهارم و پنجم (موشح، مبتین و مهیا) از سوی متأخران مطرح شده است (نک: ابوالبقا، ۴۴/۲-۴۵؛ عبدالواسع، بدایع نگار، همانجاها).

۲. به اعتبار تعدد معنی: ایهامها، غالباً دو معنایی هستند. می‌توان ایهامهای دو معنایی را ایهام عادی خواند و ایهامهایی را که ۳ معنی و بیش از آن دارند، چنانکه کاشفی (ص ۱۱۰) بیان کرده است، دو قسم دانست:

الف - ایهام تام، یعنی ایهامهای ۳ معنایی، مثل تعبیر ایهام‌آمیز «به چشم» در بیتی از حافظ (غزل ۱۱).

ب - ایهام ذوجوه، یعنی ایهامهایی که بیش از ۳ معنی افاده می‌کنند و به قول کاشفی گاه تا ۷ معنی به بار آمده است (ص ۱۱۱).

۳. به اعتبار افراد و ترکیب: ایهام به اعتبار افراد و ترکیب شامل ایهام مفرد و مرکب است:

الف - ایهام مفرد، عبارات است از ایهام در واژه‌ها یا واژه‌های ایهام‌آمیز، مثل «عهد» در بیتی از حافظ (غزل ۷۰) و «انسان» در بیتی دیگر (همو، غزل ۱۹۲) که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت (نک: دادبه، «توازی»، ۲۳-۲۴، ۲۹-۳۰).

ب - ایهام مرکب، شامل جمله‌های ایهام‌آمیز و ایهام گونه‌گون - خوانی است:

۱. جمله ایهام‌آمیز، جمله یا تعبیری است موهوم دویا چند معنی، مثل جمله «با خود دار» در بیتی از حافظ (غزل ۳۵۰):

نشان اهل خدا عاشقی است، با خود دار

که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

که موهوم دو معناست: ۱. عاشقی را با خود دار و عاشق باش که اهل خدا عاشقند؛ ۲. این راز را که «در مشایخ شهر نشان عشق نیست» با خود دار و رازدار باش (دادبه، همان، ۲۰-۲۱). چنین است تعبیرهایی مثل «به تاب رود» در مصراع «چو دست در سر زلفش زنب به تاب رود» (حافظ، غزل ۲۱۶)، و «شمع به افسانه بسوخت» در مصراع «که نخفتیم شب و شمع به افسانه بسوخت» (همو، غزل ۱۸) (نک: دادبه، همان، ۲۱-۲۲، ۲۶-۲۷).

۲. ایهام گونه‌گون خوانی، ایهامی است که از چگونگی قرائت یا از گونه‌گون خواندن عبارت، تعبیر، مصراع و بیت به بار می‌آید. به همین سبب، می‌توان بر آن نام «ایهام گونه‌گون خوانی» نهاد (همو، «مرگ صراحی...»، ۲۱). گونه‌گون خوانی، معلول عوامل مختلفی است که از جمله آنها ۴ عامل را می‌توان یاد کرد:

یک - عامل اخبار و پرسش، یعنی می‌توان عبارتی یا مصراع را هم به صورت خبری خواند، هم به صورت پرسشی و از آن دو معنی به دست آورد؛ مثلاً می‌توان این مصراع را: «جواب تلخ می‌زیند لب لعل شکر خارا» (حافظ، غزل ۳) اولاً، به صورت خبری خواند تا از آن این

مشهور و غیر مشهور تقسیم کرد:

نخست، انواع مشهور، انواعی است که شماری از آنها ابداع و ابتکار قدما، و شماری ابداع و ابتکار علمای بدیع تا سده‌های اخیر است:

۱. ایهام تناسب، مبتنی بر تناسب یکی از معانی واژه‌های ایهام‌آمیز با دیگر معانی است (ابوالبقا، ۳۸۳/۱؛ فقیر دهلوی، ۵۴ - ۵۵؛ گرکانی، ۱۹۵-۱۹۶)، مثل تناسب «زال» (یدر رستم) با «دستان» (لقب زال) در بیت حافظ (غزل ۸۸):

به مهلتی که سپهرت دهد ز راه مرو

ترا که گفت که این زال، ترکی دستان گفت

۲. ایهام تضاد، مبتنی بر تضاد یکی از معانی واژه‌های ایهام‌آمیز با دیگر معانی است (خطیب، ۴۸۴/۱؛ احمدنگری، ۲۴۷/۱؛ گرکانی، ۳۰۴)، مثل تضاد «تر» و «خشک» در معنای ظاهری و اصلی آنها در این بیت (حافظ، غزل ۱۱۲):

ز زهد خشک ملولم، کجاست باده ناب

که بوی باده مدامم دماغ تر دارد

۳. ایهام عکس، کاربرد واژه ایهام‌آمیز است در بیتی که دارای صنعت عکس یا صنعت قلب است (تهانوی، ۱۵۱۶/۲؛ تقوی، ۲۸۸)، مثل ایهام واژه «گور» (۱- گورخر، ۰۲ قبز) در بیت خیام (نک: هدایت، صادق، ۸۶):

بهرام که گور می‌گرفتی همه عمر

دیدی که چگونه گور بهرام گرفت؟!

۴. ایهام توکید، ذکر الفاظ مکرر ایهام‌آمیز است در سخن که به ظاهر تأکید به نظر می‌رسد، مثل لفظ «قرار» و «خمار» در این بیت مسعود سعد (نک: تقوی، ۲۸۹):

ربود از دلم آن زلف بی‌قرار، قرار

نهاد در سرم آن چشم پر خمار، خمار

۵. ایهام استخدام (استخدام)، که دو صورت دارد: صورت قدیم و صورت جدید:

یک - صورت قدیم، چنان است که لفظی دو معنایی در سخن بیاورند و یکی از معانی آن را اراده کنند و آنگاه ضمیری را به معنای دیگر آن بازگردانند (برقوفی، ۳۶۰؛ تفتازانی، مطول، ۴۲۶، شرح، ۱۹۲؛ مازندرانی، ۳۳۲؛ فقیر دهلوی، ۵۵)؛ مثال معروف و رایج آن در زبان فارسی، استخدام لفظ «گلستان» است از سوی سعدی («گلستان»، ۳۳) در معنای «گلزار» و بازگرداندن ضمیر «ش» متصل به «همایونش» به معنای دیگر گلستان، یعنی کتاب گلستان:

امید هست که روی ملال در نکشد

از این سخن که گلستان نه جای دلتنگی است

علی‌الخصوص که دیباچه همایونش

به نام سعد ابوبکر سعد بن زنگی است

دو - صورت جدید، چنان است که اولاً، یک فعل ایهام‌آمیز در کلام با دو اسم همراه شود و دو معنی به بار آورد، مثل فعل «نواخت» (۱- ساز

معنی به دست آید: «جواب تلخ زبینه لب لعل شیرین معشوق است»؛ ثانیاً، به صورت پرسشی قرائت کرد تا این معنی به بار آید که «جواب تلخ زبینه لب لعل شیرین معشوق نیست» (دادبه، همان، ۲۱-۲۲).

دو - عامل تأکید، یعنی با تأکید ورزیدن و تکیه کردن بر واژه یا تعبیری از یک عبارت یا یک بیت می‌توان به سخن معنایی خاص بخشید و با تأکید و تکیه کردن بر واژه یا تعبیری دیگر از همان عبارت و همان بیت از آن معنایی دیگر به دست آورد، چنانکه می‌توان با تکیه کردن بر بخشهای مختلف مصراع «جواب تلخ می‌زید لب لعل شکر خارا» از آن معنایی مختلف استخراج کرد، بدین ترتیب که اولاً، با تأکید بر «جواب تلخ» این معنی را به دست داد که «تنها جواب تلخ زبینه لب لعل شکر خاست و جز جواب تلخ آن را نزید»؛ ثانیاً، با تکیه کردن بر تعبیر «می‌زید لب لعل شکر خارا» بدین معنا رسید که «جواب تلخ، تنها زبینه لب معشوق است و جز لب معشوق، جواب تلخ زبینه هیچ لبی نیست» (همان، ۲۲-۲۳).

سه - عامل خط (املا)، چنان است که می‌توان به مدد رسم الخط تعبیری را گونه‌گون خواند و از آن معنایی گونه‌گون به دست آورد، مثل تعبیر «برای» در مصراع «مکن! که آن گل خندان برای خویشتن است» (حافظ، غزل ۵۱) که تعبیر «برای» را به دو صورت می‌توان خواند: یکی، «به رای»، یعنی «آن گل خندان به رای خود (مستبد الرأی) است»؛ دوم، «برای»، یعنی «آن گل خندان برای خود و به فکر خود است» (دادبه، همانجا). کاشفی از این عامل به «شبه ایهام» تعبیر کرده است (ص ۱۱۱).

چهار - عامل پیوند اجزاء، چنان است که با پیوند دادن بخشی از عبارت یا بیت به بخشی قبل یا بعد آن، عبارت یا بیت را گونه‌گون خوانند و معنایی مختلف به دست آورند، به عنوان مثال در این بیت حافظ (غزل ۳۲۶):

آن دم که به یک خنده دهم جان چو صراحی

مستان تو خواهم که گزارند نمازم

می‌توان از دو گونه قرائت پیروی کرد: یکی آنکه تعبیر «چو صراحی» را به ما قبل آن پیوست و مفهوم «مرگ صراحی» به دست داد؛ دوم آنکه همین تعبیر را به ما بعد (مصراع بعد) وصل کرد و از آن معنای «نماز صراحی» به دست آورد (نک: دادبه، همان، ۲۶-۴۱).

۴ - به اعتبار اطلاق و نسبیت:

الف - ایهام مطلق، ایهامی است که قطع نظر از ارتباط و تناسب واژه یا تعبیر ایهام‌آمیز با واژه‌ها و تعبیرهای دیگر سخن، به بار می‌آید، مثل ایهام واژه «عهد» (حافظ، غزل ۷۰) و ایهام واژه «انسان» (همو، غزل ۱۹۲) که پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت.

ب - ایهام نسبی، ایهامی است که بر اساس ارتباط و تناسب واژه یا تعبیر ایهام‌آمیز با واژه‌ها و تعبیرهای دیگری که در سخن است، حاصل می‌شود. ایهام نسبی، گوناگون است و گونه‌های مختلف آن در طول زمان ابداع شده است. بنابراین، می‌توان ایهام‌های نسبی را به انواع

زد، ۲. مرحمت و لطف کرد) در بیت سعدی («بوستان»، ۸۷):

شنیدم که جشنی ملوکانه ساخت

چو چنگ اندر آن بزم خلقی نواخت

که فعل «نواخت» یک بار با «چنگ» ترکیب می‌شود: «چنگ نواخت»، یعنی «ساز زد» و یک بار با «خلقی»: «خلقی را نواخت»، یعنی مورد لطف قرار داد (همایی، ۲۷۶؛ شمیسا، ۱۰۳)؛ ثانیاً یک اسم ایهام آمیز با دو فعل در کلام ترکیب شود و دو معنی به دست دهد، مثل «الله اکبر» (۱. دروازه الله اکبر شیراز، ۲. الله اکبر اذان) در غزلی از سعدی («غزلیات»، ۵۵):

باز آن که در فراق تو چشم امیدوار

چون گوش روزه‌دار بر الله اکبر است

یعنی: چشم امیدوار (عاشق) بر الله اکبر (دروازه الله اکبر) است، یعنی انتظار می‌کشد؛ گوش روزه‌دار بر الله اکبر (اذان) است تا روزه بگشاید (همایی، همانجا؛ شمیسا، ۱۰۴). صورت جدید استخدام را می‌توان در شمار انواع غیر مشهور نیز قرار داد.

دوم، انواع غیر مشهور، انواعی است که از سوی معاصران ابداع شده، و همانند انواع مشهور، شهرت نیافته، و شناخته نشده است:

۱. ایهام ترجمه. از دریافتهای گرکانی (ص ۱۲۳)، و چنان است که لفظ یا الفاظی در سخن آورند که در زبان دیگر (زبان عربی) ترجمه لفظ پیش از آن باشد، ولی گوینده معنی دیگری از آن اراده کند، مثل «شهر» در بیت حافظ (غزل ۶۹) که در زبان عربی به معنی «ماه (۳۰ روز)» است و گوینده آن را در معنی «تکد (شهر)» به کار برده، و در بیت مورد بحث، ترجمه لفظ «ماه» است که در صدر قرار گرفته، و یکی از دو معنی آن، ماه در معنی ۳۰ روز است:

ماه این هفته شد از شهر و به چشم سالی است

حال هجران تو چه دانی که چه مشکل حالی است

۲. ایهام توالد ضدین. از دریافتهای تقوی صاحب هنجار گفتار (ص

۲۸۹)، و چنان است که کلام موهوم این امر شود که ضد از ضد پدید می‌آید، چنانکه از کلام حافظ (غزل ۴۷۷) چنین انگاشته شود که «انفاس حیات بخش عیسی»، سبب «مرگ» می‌شود (حیات، ضد مرگ):

این قصه عجب شنو از بخت واژگون

ما را بکشت یار به انفاس عیسوی

۳. ایهام تشابه. که آن نیز از دریافتهای تقوی (ص ۲۹۰)، و چنان

است که کلام، موهوم مشابهت دو چیز غیر مشابه شود، چنانکه در این بیت:

نه خود سریر سلیمان به باد رفتی و بس

که هر کجا که سریری است، می‌رود بر یاد

«بر باد رفتن سریر سلیمان» با دو معنی (۱. باد آن را به حرکت می‌آورد، ۲. نابود شد) موهوم این معناست که دیگر سریرها نیز همانند سریر سلیمان با باد به حرکت می‌آیند.

۴. ایهام تداعی (تبادر). ایهامی است بر اساس تداعی معانی و آن

چنان است که واژه‌ای در کلام، واژه یا واژه‌های هم شکل و هم صدای خود را تداعی کند و به ذهن متبادر سازد (شمیسا، ۱۰۶)، مثل تداعی و تبادر «خیش» به وسیله «خویش» در مصراع «یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو» (حافظ، غزل ۳۹۹).

بخش سوم - نامهای ایهام

ایهام را به نامهایی دیگر نیز خوانده‌اند و می‌توان آنها را به دو قسم مشهور و رایج، و غیر مشهور و غیر رایج تقسیم کرد:

الف - مشهور و رایج: بعد از عنوان ایهام مشهورترین و رایج‌ترین نام، توره است که در لغت به معنی پوشانیدن حقیقت است و چون در این صنعت معنی پوشیده می‌شود، آن را بدین نام خوانده‌اند. با توجه به عنوان توره، از معنی قریب به «موزی به»، و از معنی بعید به «موزی عنه» تعبیر می‌گردد. برخی از علمای بلاغت، به ویژه در زبان عربی این نام را بر ایهام ترجیح داده‌اند (نک: ابن رشیق، ۳۱۶/۱؛ اسامه، ۶۰؛ طیبی، ۲۹۹؛ سیوطی، ۲۸۵/۳؛ فقیر دهلوی، ۵۳).

ب - غیر مشهور و غیر رایج: ۱. تخیل (رامی، ۵۶؛ هدایت، رضاقلی، ۳۲)؛ ۲. تخییل (بابرتی، ۶۲۹؛ جرجانی، ۴۲؛ کاشفی، ۱۱۰؛ ابوالبقا، ۴۳/۲)؛ ۳. تمشیل (تاج الحلاوی، ۴۰)؛ ۴. توجیه (ابوالبقا، همانجا)؛ ۵. کنایه (بابرتی، ۶۲۸)؛ ۶. مغلطه (تاج الحلاوی، همانجا).

بخش چهارم - ایهام و ایهام

ایهام به نظر برخی از علمای بلاغت نام دیگری است بر ایهام و به نظر اکثر علما صنعتی است که با ایهام متفاوت است، اما با آن ارتباط دارد: الف - مترادف: بر طبق نظریه برخی از علمای بلاغت، ایهام و ایهام مترادفند؛ چه، یکی از نامهای ایهام، توجیه (ابوالبقا، همانجا) است و توجیه یا محتمل الضدین نامی است بر ایهام (معزی، ۲۱۲؛ تقوی، ۲۳۷).

ب - مختلف: بر طبق نظریه اکثر علمای بلاغت ایهام و ایهام دو صنعت مرتبط با یکدیگرند.

۱. ایهام در معنی خاص، نام دیگری است بر صنعت توجیه، یا محتمل الضدین و آن چنان است که کلام محتمل دو معنی متضاد باشد (تفتازانی، مطول، ۴۴۳، شرح، ۲۰۳؛ معزی، تقوی، همانجاها)، مثل این بیت:

دید چون محراب ابروی بتان عشوه ساز

جای آن دارد که شیخ شهر بگز (ذ) ارد نماز

که مصراع دوم محتمل دو معنی به جا آوردن و ترک کردن نماز است (معزی، ۲۱۳).

۲. ایهام در معنی عام، اولاً، صفت اثر ادبی است و شعر به عنوان کلام انشایی اگر مبهم نباشد، شعر نیست؛ ثانیاً، برخی از صنایع در ایجاد ایهام، مؤثرند، از جمله این صنایع، ایهام است و ایهام در معنی خاص، یعنی صنعت توجیه یا محتمل الضدین (هدایت، رضاقلی، ۷۸-۷۹). بنابراین، رابطه ایهام و ایهام، رابطه عام و خاص است. بدین ترتیب که هر ایهامی، ایهام هست، اما تنها برخی از ایهامها ایهام به شمار می‌آیند.

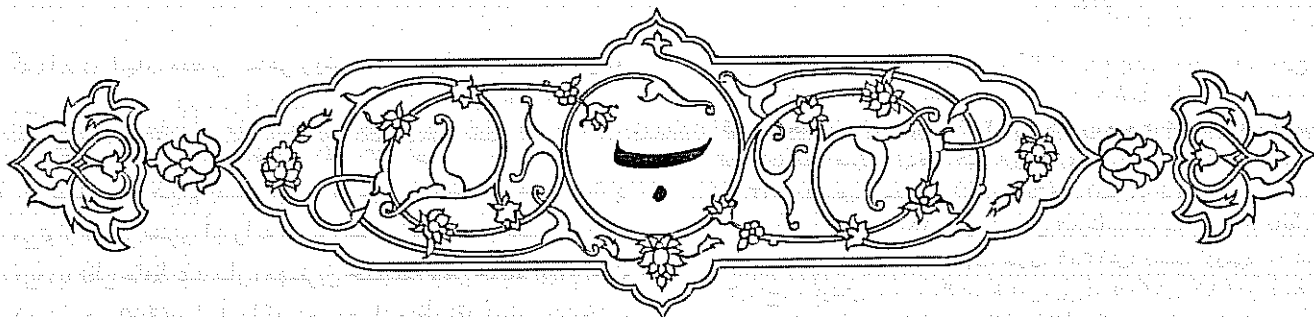
بدایع نگار لاهوتی، بدایع الاشعار، مشهد، ۱۳۳۶ش؛ برقوی، عبدالرحمان، شرح التلخیص خطیب قزوینی، بیروت، دارالکتاب العربی؛ تاج الحلاوی، علی، دقایق الشعر، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش؛ تفتازانی، مسعود، شرح المختصر، قم، انتشارات نجفی؛ همو، مطول، قم، مکتبۃ الداوری؛ تقوی، نصرالله، هجران گفتار، اصفهان، ۱۳۶۳ش؛ تهنوتی، محمد اعلیٰ، کشف اصطلاحات الفنون، به کوشش مولوی محمد وجیه و دیگران، کلکته، ۱۸۶۲م؛ جرجانی، علی، التعریفات، بیروت، ۱۹۹۰م؛ حافظ، دیوان، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۵۹ش؛ خطیب قزوینی، محمد، الايضاح، به کوشش محمد عبدالنعم خفاجی، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ دادبه، اصغر، «توازی معنایی در ایهامهای حافظ»، حافظ شناسی، تهران، ۱۳۷۱ش، شه ۱۵؛ همو، «شمول معنایی شعر حافظ و تأویلهای یکسونگرانه»، فصلنامه اصفهان، ۱۳۷۷ش، شه بهمن و اسفند؛ همو، «مرگ صراحی، نماز صراحی»، حافظ شناسی، تهران، ۱۳۷۰ش، شه ۱۴؛ رامی تبریزی، حسن، حقایق الحدائق، به کوشش محمد کاظم امام، تهران، ۱۳۴۱ش؛ رشید طوطا، محمد، حقایق السحر، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۰۸ش؛ سعدی، «بوستان»، «غزلیات»، «گلستان»، کلیات، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، دنیای کتاب؛ سکاکی، یوسف، مفتاح العلوم، قاهره، ۱۳۵۶ق/۱۹۳۷م؛ سیوطی، الاتقان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، ۱۳۶۳ش؛ شمس قیس رازی، المعجم، به کوشش سیروس شمیسا، تهران، ۱۳۷۳ش؛ شمیسا، سیروس، نگاهی تازه به بدیع، تهران، ۱۳۶۸ش؛ طیبی، حسین، التیان، به کوشش هادی عطیه مظهر هلالی، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ عبدالواسع هانسی، رساله، لکهنو، مطبع مصطفایی؛ علی خان مدنی، انوار الریع فی انواع البدیع، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۹ق/۱۹۶۹م؛ فقیر دهلوی، میرشمس الدین، حقایق البلاغت، لکهنو، ۱۸۷۲م؛ قرآن کریم؛ کاشفی، حسین، بدایع الانکار فی صنایع الاشعار، به کوشش جلال الدین کزازی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ گرکانی، محمدحسین، ابداع البدایع، تهران، ۱۳۲۸ش؛ لودی، شیرعلی، مرآة الخیال، به کوشش ملک الکتاب شیرازی، بیسبی، ۱۳۲۴ق؛ مازندرانی، محمدهادی، انوار البلاغه، به کوشش محمدعلی غلامی نژاد، تهران، ۱۳۷۶ش؛ مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ، تبریز، ۱۳۷۰ش؛ معزی، نجفعلی، دره نجفی، به کوشش حسین آهی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ نشاط، محمود، زیب سخن، تهران، ۱۳۴۶ش؛ هدایت، رضاقلی، مدارج البلاغه، شیراز، ۱۳۵۵ش؛ هدایت، صادق، ترانه های خیام، تهران، ۱۳۴۲ش؛ همایی، جلال الدین، فنون بلاغت و صنایع ادبی، تهران، ۱۳۶۱ش.

گفته اند در ایهام، مقصود شاعر روشن نیست و احتمال اراده هر دو معنی هست، اما در ایهام مراد شاعر معنی بعید است (نشاط، ۷۱).

بخش پنجم - ارزش هنری (زیبایی شناختی)

ایهام با نگاهی برجسته ترین و مؤثرترین صنعت بدیعی است و می توان ارزش هنری آن را به ارزش هنری استعاره در علم بیان مانند کرد. به نظر حافظ شناسان، مهم ترین خصیصه شعر حافظ ایهام است (مرتضوی، ۴۵۵) و از آنجا که شعر وی از منظر نقد زیبایی شناختی، هنری ترین شعر است، می توان به ارزش ایهام به عنوان صنعتی مؤثر و هنر آفرین پی برد. فراتر از آن، ایهام و گونه های آن را از عوامل بلاغت قرآن کریم دانسته اند و خصیصه آیات متشابه شمرده اند (تفتازانی، مطول، نیز، شرح همانجاها)؛ چنانکه سیوطی در الاتقان (همانجا) و بارتی در شرح التلخیص (ص ۶۲۹) نظریه زمخشری را مبنی بر اینکه ایهام، لطیف ترین و دقیق ترین ابواب معنایی است، نقل کرده، و بر آن تأکید ورزیده اند. کاشفی نیز در بدایع الافکار ایهام را «ادق صنایع و الطف بدایع» می شمارد (ص ۱۰۹) و ابن اثیر در المثل السائر اعلام می دارد که ایهام از جمله «مغالطات معنوی» است و آن، دلپذیرترین و شیرین ترین مغالطه معنوی به شمار می آید (۷۶/۳) و بدین سان، بر تأثیر ایهام و ارزش هنری و زیبایی شناختی آن تأکید می کند.

مآخذ: ابن اثیر، نصرالله، المثل السائر، به کوشش احمد حوفی و بدوی طبانه، قاهره، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۲م؛ ابن رشیق، حسن، العمدة، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابوالقیاء کفوی، ایوب، کلیات، به کوشش عدنان درویش و محمد مصری، دمشق، ۱۹۸۲م؛ احمدنگری، عبدالنبی، جامع العلوم، به کوشش قطب الدین محمود، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۴م؛ اسامه بن منقذ، البدیع فی نقد الشعر، به کوشش احمد احمد بدوی و حامد عبدالمجید، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ بارتی، محمد، شرح التلخیص، به کوشش محمد مصطفیٰ رمضان صوفیه، طرابلس، ۱۹۸۳م؛



گونگون دارد، از جمله تعدیه، استعانت، سببیت، مصاحبت، ظرفیت، مقابله، مجاوزت، بدل، استعلا، تبعیض، سوگند، غایت، تأکید، ابتدا و... (ابن جنی، ۱۳۸/۱-۱۳۹؛ رضا، ذیل باء: نفیسی، همانجا).

۲. زبان‌شناسی: صامت «ب» (در آغاز یا میان و یا پایان واژه) از فارسی باستان تا فارسی کنونی گاه به حروف دیگر تبدیل شده است و گاه نیز حروف دیگر به «ب» بدل شده‌اند. اینک برخی از دگرگونیها، یعنی ابدال «ب» به واجهای دیگر، یا برعکس: ب/و: والیدن = بالیدن؛ ب/پ: برنج = پرنج؛ ب/ف: خبه = خفه؛ ب/گ: بستاخ = گستاخی؛ ب/م: غزب = غزم (حبه انگور)؛ ب/د: بالان = دالان؛ ب/ک: بوف = کوف؛ ب/ج: برسام = جرسام (نوعی بیماری)؛ ب/غ: چوب = چوغ؛ ب/ق: چوب = جوق؛ ب/ل: بیک = لیک (لیکن)؛ ب/ی: سایدن = سایدن؛ ب/ه: شناب = شناه (شنا) (باقری، ۱۳۳-۱۳۷؛ خانلری، ۱۱۶/۱، ۱۳۸، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۶۸/۲؛ لغت‌نامه، همانجا).

۳. ریاضی و نجوم: «ب» از ارقام آحاد، و معادل عدد ۲ است (ملا مظفر، ۸) و در علم ستاره‌شناسی علامت روز دوشنبه (همو، ۱۱؛ نصیرالدین، ۲۱) و نمودار برج جوزا و نیز علامت روز درم ماه (همو، ۱۵، ۲۲) و هم رمز ماه رجب است (لغت‌نامه، همانجا) و در دسته‌بندی ستارگان برحسب و اندازه روشنایی آنها می‌تواند به جای «بتا» یونانی به کار رود (مصطفی، ذیل ب).

۴. منطوق: «ب» نمودار محمول است، همچنان که «ج» نمودار موضوع است (تهانوی، ۱۰۹/۸؛ نیز نک: ابن سینا، ۲۸۰/۱).

۵. موسیقی: در نغمه نگاری قدیم ایران «ب» علامت اختصاری بقیه بوده است که از ابعاد لحنی فارابی است و در اصطلاح به نیم پرده کوچک گفته می‌شد (ستایشگر، ذیل بقیه). در آن هنگام، برای تعیین زمانهای موسیقی از حروف الفبا استفاده می‌گردید، چنانکه فارابی گفته است: از مننه که میان فقرات الحان واقعند، یا مساوی باشند، یا متفاضل؛ اگر مساوی باشند، هزج خوانند و آن از مننه اگر «ا» بود آن را حثیت الهزج خوانند... و اگر «ب» بود، آن را خفیف الهزج خوانند (نک: آملی، محمد، ۱۰۴/۳-۱۰۵).

۶. بیان و صناعات ادبی: «ب» به ندرت در حوزه تشبیه مورد استفاده قرار گرفته است و شاعران آن را در حکم مشتبه به به کار برده‌اند (مهردی، ۱۷-۱۸)؛ به عنوان مثال تشبیه لب به «ب»؛ لب چو با قامت الف، ابرو چو نون، دندان چو سین (سنایی، ۵۴۹)؛ نیز تشبیه انسان به

ب، دومین حرف از الفبای زبان فارسی و عربی در ترتیب ابجدی و ابجدی «ب» را از حروف انفجاری، انسدادی یا شدید دانسته‌اند، از آن رو که برای تلفظ آن مانعی در گذرگاه صوت ایجاد شده، راه نفس مسدود، و بلافاصله گشوده می‌گردد و چون ادای آن با حرکت لبها توأم است، از حروف لبی یا شفوی محسوب شده، برخی نیز آن را از حروف ذلقی شمرده‌اند که از کرانه زبان و لب برمی‌آید (ابن درید، ۸/۱؛ خلیل، ۱۲/۱، ۵۱؛ سیبویه، ۴۸۹/۲-۴۹۰؛ ابن جنی، ۶۹/۱؛ ابن منظور، نیز تاج العروس، ذیل باء: انیس، ۲۵، ۴۵)؛ نیز گفته‌اند که از حروف مجهوره است، زیرا هنگام تلفظ آن صدا بلند می‌شود (ابن منظور، ابن درید، ابن جنی، همانجاها) و از آن جهت که نقطه دارد، از حروف معجم به شمار آمده است (ابن منظور، همانجا، نیز ذیل عجم). این حرف را «با» و «بی» نیز می‌خوانند و بای ابجد و بای موحد و بای عربی و بای تازی هم می‌نامند (نفیسی، ذیل ب).

«ب» در دانشهای گوناگون: «ب» در فنون و دانشهای مختلف به کار رفته، و معانی گوناگون پذیرفته است:

۱. دستور زبان: حرف «ب» گاه در حکم پیشوند فعل، اسم و صفت و گاه به جای حرف اضافه «به» می‌آید:

الف- پیشوند: ۱. پیشوند فعل: «ب» بر سر فعل مضارع التزامی و امر، و گاه برای تأکید یا التزام بر سر افعال دیگر می‌آید که در صورت اخیر به آن بای زینت یا بای زاید هم گفته‌اند. مثال: مضارع التزامی: بیایم؛ امر: بگو؛ تأکید یا زینت یا زاید: برفتندی، بمگو. ۲. پیشوند اسم و صفت: «ب» گاه بر سر اسم می‌آید و قید یا صفت می‌سازد: بحقیقت (به حقیقت، حقیقتاً)، بآیین (به آیین، مطابق آیین)، بخرد (خردمند)؛ گاه نیز بر سر صفات فاعلی یا مفعولی یا مصدر می‌آید: بگدازنده، بگذشته، بخواندن (خطیب رهبر، ۱۷۰-۱۷۲؛ محتشمی، ۱۳۸؛ مقربی، ۷۵؛ فرهنگ تاریخی... نیز لغت‌نامه... ذیل ب).

ب- حرف اضافه: حرف «ب» در متون کهن در مقام حرف اضافه کنونی «به» به کار رفته، و معانی بسیاری پذیرفته است، از جمله: با، در، برای، با وجود، همراهِ، طرف و جانب، در مقابل، در عوض؛ نیز برای این معانی: توافق، نزدیکی، علت، تشبیه، عوض، قسم، تین و تبرک، استعانت، اتصال، مقدار، آغاز و... (خطیب رهبر، ۱۴۵-۱۷۳؛ نفیسی، همانجا؛ آندراج، ذیل ب).

در دستور زبان عربی نیز حرف «ب» به عنوان حرف جز، معانی

فرهنگ تاریخی زبان فارسی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ محتشمی، بهمن، دستور کامل زبان فارسی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ مصطفی، ابوالفضل، فرهنگ اصطلاحات نجومی، تبریز، ۱۳۵۷ش؛ مقرئ، مصطفی، ترکیب در زبان فارسی، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ملا مظفر، شرح بیست باب، ج سگی، ۱۲۷۴ق؛ موسوی، عبدالعلی، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م؛ مهدوی، ملیحه، «درآمدی بر تشبیهات حرفی»، یگانه، تهران، ۱۳۷۷ش، س ۳، شم ۹؛ نصیرالدین طوسی، «مدخل و منظومه در معرفت تقویم»، در حاشیه شرح بیست باب (نکده، ملا مظفر)، نظامی گنجوی، مخزن الاسرار، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ نفیسی، علی‌اکبر، فرهنگ نفیسی، تهران، ۱۳۱۷-۱۳۱۸ش. ملیحه مهدوی

باب، یا باب‌الابواب، یکی از مراتب عالی در «حدود دین» و تشکیلات دعوت اسماعیلیه. سازمان دعوت اسماعیلیه و وظایف مراتب یا حدود مختلف تشکیلات آن از وجوه بسیار مهم نهضت اسماعیلیه است. آثار اسماعیلی به طور کلی در این زمینه سکوت اختیار کرده‌اند، زیرا ماهیت دعوت اسماعیلی و خصوصیت بسیاری از امرا و حکام و علمای اهل سنت ایجاب می‌کرد که دعوت، همواره (به استثنای دوره فاطمی و در محدوده این دولت) در نهایت اختفا به فعالیت پردازد. اما مطالعات جدید، مبتنی بر بسیاری از متون و نوشته‌های اسماعیلی، تا حدودی تشکیلات دعوت را در دوره‌های مختلف، به خصوص دوره فاطمی، روشن کرده است (نک: دفتری، تاریخ... ۲۵۹-۲۶۷؛ هالم، ۷۳).

اصطلاح باب در دوره پیش از فاطمیان نیز در میان اسماعیلیه که در آن زمان کاملاً پنهانی می‌زیستند، به کار برده می‌شده است، ولی معنای دقیق آن معلوم نیست (نک: جعفر، ۲۴؛ «العالم...»، ۲۵، ۲۸). در شمار اندکی از منابع اسماعیلی دوره فاطمی که از مراتب دعوت سخن رفته است، واژه باب و گاهی باب‌الابواب، درباره رئیس اجرائی سازمان دعوت که مقامی بلافاصله پس از امام بود، به کار رفته است. در اصطلاح دینی اسماعیلیه، مرتبه باب دقیقاً معادل اصطلاح رسمی «داعی الدعوات» به کار رفته است (مثلاً قاضی نعمان، ۲۳۸/۱، ۲۵۰) و خود عنوان داعی الدعوات که بارها در منابع غیر اسماعیلی به کار رفته، به ندرت در متون اسماعیلی دیده می‌شود. به عنوان نمونه، بسیاری از مؤلفان اسماعیلی، مؤید فی‌الدین شیرازی (د ۴۷۰ق/۱۰۷۸م) را باب مستنصر فاطمی خوانده‌اند، حال آنکه مورخان غیر اسماعیلی از وی به عنوان داعی الدعوات نام برده‌اند (ابن میسر، ۱۸؛ مقرئ، اتعاط...، ۲۵۱/۲). گفتنی است که در بعضی از سجلات مستنصر بالله (ص ۱۸۱، ۲۰۲) نیز که در ۴۶۱ق/۱۰۶۹م برای سلاطین ضلیحی به یمن ارسال شده، اصطلاح داعی الدعوات به صورت یک عنوان رسمی به مؤید فی‌الدین اطلاق شده است (نیز نک: مجدوع، ۴۰). در دوره فاطمی، به خصوص تا زمان حاکم، مرتبه باب و منصب قاضی القضاتی در دست یک نفر بود که همزمان وظیفه تبلیغ و ترویج مذهب اسماعیلی و وظیفه قضا را برعهده داشت (نک: هالم، ۵۵-۷۲؛ مقرئ، الخطط، ۴۰۳/۱). در مواقعی که هر دو منصب از آن یک نفر نبود، در مراسم و تشریفات

«ب» از جهت فروتنی؛ ورنه چو «بی» حرف سرافکنده‌باش (نظامی، ۱۴۴).

۷. تفسیر: در متون تفسیری حرف «ب» - که در آغاز بسم‌الله است - اهمیت و ارزش ویژه‌ای دارد. چنانکه می‌دانیم همه سوره‌های قرآن مجید - حتی سوره توبه (براعت) - با این حرف آغاز می‌شود. به دلیل اهمیت این حرف، مفسران مفصل و مشروح به بحث در باب آن پرداخته، و مفاهیم گوناگون از آن استنباط کرده‌اند. از حضرت علی (ع) روایت شده است که شرح و تفسیر بای بسم‌الله بالغ بر ۷۰ بار شتر می‌شود (آملی، حیدر، ۵۶۳، ۷۰).

گفته‌اند که بای بسم‌الله مشتق از «بزی» است و خداوند بر مؤمنان به انواع کرامات دنیوی و اخروی «باز» است (فخرالدین، ۱۷۰/۱)؛ وجود و آفرینش با این حرف ظهور یافته است (ابن عربی، الفتوحات...، ۱۳۴/۲، تفسیر...، ۸/۱؛ آملی، حیدر، ۶۹۵). برخی بر آنند که بای بسم‌الله برای بیان تبرک است و وقتی می‌گوییم «بسم‌الله»، یعنی تبرکاً به نام خداوند آغاز می‌کنم (جرجانی، ۲۵/۱؛ بیضاوی، ۵/۱). برخی نیز آن را به معنی ابتدا (طباطبایی، ۱۷/۱)، و برخی به معنی استعانت و مصاحبت دانسته‌اند (موسوی ۸/۱-۹؛ سبزواری، ۱۲/۱).

درباره نگارش بای بسم‌الله گفته‌اند که این «با» را به دو دلیل طولانی می‌نویسند: یکی به علت حذف الف وصل تا دلالت بر الف محذوف کند (فخرالدین، ۱۱۲/۱-۱۱۳؛ بیضاوی، ۶/۱)؛ دوم بدان سبب که کلام خدا با حرف بزرگ آغاز شود (فخرالدین، همانجا). برخی معتقدند حرف «ب» از نظر صوری و ظاهری حرف منخفض (حقیر) است، اما به دلیل پیوستن به الف، بلندی مقام می‌یابد (همو، ۱۱۳/۱)؛ در تفسیر حرف «ب» عارفان نیز به تفصیل بحث کرده‌اند (نک: ه ۵، حروف، اسرار).

مآخذ: آملی، حیدر، جامع‌الاسرار، به کوشش هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۹م؛ آملی، محمد، نفایس الفنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی و ابراهیم میانجی، تهران، ۱۳۷۷ق؛ آندراج، محمد پادشاه، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ ابن جنی، عثمان، سرصاعه الاعراب، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ق/۱۹۵۴م؛ ابن درید، محمد، جهرة اللغة، بیروت، دارصادر؛ ابن سینا، الاشارات و التشبیهات، به کوشش سلیمان دنیا، بیروت، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۲م؛ ابن عربی، محیی‌الدین، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش مصطفی غالب، تهران، ۱۹۷۸م؛ همو، الفتوحات المکیة، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م؛ ابن منظور، لسان؛ ابنس، ابراهیم، الاصوات اللغویة، قاهره، ۱۹۷۵م؛ باقری، مهری، تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تهران، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ تاج‌الروس؛ تهنوی، محمدعلی، کشف اصطلاحات الفنون، تهران، ۱۹۶۷م؛ جرجانی، علی، حاشیه بر الکشاف زمخشری، بیروت، دارالمعرفة؛ خانلری، بیروز، تاریخ زبان فارسی، تهران، ۱۳۴۸ش؛ خطیب رهبر، خلیل، دستور زبان فارسی، کتاب حروف اضافه و ربط، تهران، ۱۳۶۷ش؛ خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، قم، ۱۴۰۵ق؛ رضا، احمد، معجم متن اللغة، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م؛ سبزواری، محمد، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، ۱۹۸۲-۱۹۸۵م؛ ستایشگر، مهدی، واژه‌نامه موسیقی ایران زمین، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سنایی، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۱ش؛ سیویه، عمرو، الکتاب، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ طباطبایی، محمدحسین، التیزان، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، ۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م؛

«رسالة...»، ۱۷۵-۱۷۷).

تشکیلات دعوت طیبی نخستین بار در تحفة القلوب داعی حاتم حامدی (د ۵۹۶ق/۱۲۰۰م) - که هنوز به صورت دست‌نویس باقی مانده است - وصف شده، و عملاً در مقایسه با سازمان دعوت دوره فاطمی ساده‌تر، و دارای مراتب کمتری بوده است. پس از خلیفه فاطمی آمریاحکام‌الله (د ۵۲۴ق/۱۱۳۰م)، طبق معتقدات اسماعیلیان مستعلوی - طیبی، امام، باب و حجتها نیز استتار گزیده بودند و این وضع از زمان طیب، فرزند آمریاحکام‌الله و بیست و یکمین امام اسماعیلیان طیبی، همچنان ادامه یافته است. از زمان ذؤیب بن موسی و داعی (د ۵۴۶ق/۱۱۵۱م) به بعد، رئیس امور اجرایی دعوت مستعلوی - طیبی با عنوان داعی مطلق معروفیت داشته است.

پس از انتصاب دعوت مستعلوی - طیبی به شاخه‌های داوودی و سلیمانی، از اواخر قرن ۱۰ق/۱۶م، پیروان هر یک از این دو دعوت تحت ریاست سلسله‌ای از داعیان مطلق خود بوده‌اند. داعی مطلق، به عنوان رئیس دعوت از اقتدار کامل بهره‌مند بوده است و هر داعی مطلق نیز، به خصوص در یمن، وظایف باب فاطمی را در زمینه‌های تعلیم و تدریس اهل دعوت بر عهده داشته است (دفتری، تاریخ، ۲۹۳، بی، ۳۵۸-۳۵۹، ۳۶۵).

از سازمان دعوت اسماعیلیان نزاری در دوره الموت اطلاعات چندانی در دست نیست. امام نزاری نیز تا چند دهه پس از نزار بن مستنصر (د ۴۴۸ق/۱۰۵۶م) از انظار پیروانش پنهان بود و در این اوضاع، ریاست دعوت با شخصی بود که مرتبه حجت امام را داشت و در واقع جایگاه او معادل باب‌الابواب بود (همان، ۴۴۹-۴۵۰، ۴۶۹-۴۷۰، ۵۴۰-۵۴۱).

مآخذ: ابن طوبر، عبدالسلام، نزعة المقاتین، به کوشش امین فزاد سید، بیروت، ۱۹۹۲م؛ ابن میسر، محمد، اخبار مصر، به کوشش امین فزاد سید، قاهره، ۱۹۸۱م؛ جعفرین منصور البین، الکشف، به کوشش اشتروتمان، لندن، ۱۹۵۲م؛ دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۵ش؛ هسو، مختصری در تاریخ اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۸ش؛ «رسالة الاسم الاعظم»، ضمن اربعة کتب اسماعیلیه، به کوشش اشتروتمان، گوتینگن، ۱۹۴۳م؛ «العالم و الغلام»، ضمن اربع کتب حقیانی، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ قاضی نعمان، تأویل الدعائم، به کوشش محمدحسن اعظمی، قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۷۲م؛ قلفشندی، احمد، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۳۱-۱۳۳۸ق؛ کرمانی، احمد، راحة العقل، به کوشش محمد کامل حسینی و محمد مصطفی حلمی، قاهره، ۱۹۵۳م؛ مجدوع، اسماعیل، فهرسة الکب و الرسائل، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۹۶۶م؛ «مسائل مجموعة من الحقائق العالیة»، ضمن اربعة کتب اسماعیلیه، به کوشش اشتروتمان، گوتینگن، ۱۹۴۳م؛ مستنصر بالله، معد، السجلات المستنصریة، به کوشش عبدالنعم ماجد، قاهره، ۱۹۵۴م؛ مقریزی، احمد، اتعاظ الحنفاء، به کوشش جمال‌الدین شیال و محمد حلمی محمد احمد، قاهره، ۱۹۶۷-۱۹۷۳م؛ هسو، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ مؤید فی‌الدین، هبة‌الله، المجالس، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۴-۱۹۸۴م؛ ناصرخسرو، شش فصل، به کوشش ایزاف، لیدن، ۱۹۲۹م؛ هالم، ه.، فاطمیان و سنتهای تعلیمی و علمی آنان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نیز:

Halm, H., «The Isma'ili Oath of Allegiance (Ahd) and the Sessions of Wisdom (Majalis al - Hikma) in Fatimid Times», *Mediaeval Isma'ili*

رسمی فاطمیان، داعی‌الدعات یا باب‌الابواب مرتبه‌ای پس از قاضی‌القضات داشت (ابن طوبر، ۱۱۰-۱۱۲: قلفشندی، ۴۸۳/۳؛ مقریزی، همان، ۳۹۱/۱).

داعی حمیدالدین احمد کرمانی اشارات مختلفی به مقام و قرب منزلت باب نزد شخص امام دارد (ص ۱۳۵-۱۳۶، ۱۳۸، ۲۰۵-۲۰۸؛ نیز نک: مؤید فی‌الدین، ۲۰۲/۳، ۲۵۶-۲۵۷؛ ناصرخسرو، ۲۵، ایوانف، ۱۹-۲۳). مکتوبات اسماعیلی به طور کلی متفق‌القول هستند که باب می‌بایست یکی از عالم‌ترین افراد «دعوت هادیه»، متقی و صاحب صلاحیت اخلاقی باشد. وی مسئول اداره سازمان دعوت و همچنین تنظیم بعضی از سیاستهای دعوت است. در دوره فاطمی، باب در ایفای وظایف خود در مرکز دعوت که در پایتخت قرار داشته، زیر نظر مستقیم امام اسماعیلی بوده است و عده‌ای از داعیان تابع در مرکز دعوت او را یاری می‌کرده‌اند. شخص باب تعلیمات و دستوره‌های امام را به حجتها، یعنی مرتبه پس از وی در سلسله مراتب دعوت، منتقل می‌کرده است. به نظر می‌رسد که باب مسئولیت نصب داعیان را در مناطق و شهرهای قلمرو فاطمی، همانند صور، عکا، رمله و عسقلان، بر عهده داشته است. وی در انتخاب حجتها و داعیان سرزمینهای خارج از محدوده دولت فاطمی نیز نقش اساسی داشته است (نک: قلفشندی، ۲۳۹/۸-۲۴۱). باب به عنوان رئیس اجرایی دعوت همچنین مسئولیت اداره و تهیه مطالب برای ایراد در «مجالس الحکمه» را نیز بر عهده داشت. این مجالس که از سنتهای تعلیمی خاص اسماعیلیه بوده، و تنها برای اهل دعوت که عهد بیعت با امام اسماعیلی بسته بودند، در گوشه‌ای از قصر فاطمی تشکیل می‌شده، به حکمت یا وجوه باطنی عقاید اسماعیلی اختصاص داشته است. برای این منظور لازم بود باب قبلاً پیش‌نویسهای مجالس خود را شخصاً به تصویب امام اسماعیلی برساند، زیرا شخص امام سرچشمه حقیقی حکمت محسوب می‌شد و باب فقط سخنگوی وی به شمار می‌آمد. سنت برگذاری مجالس الحکمه توسط باب که از آغاز استقرار دولت فاطمی آغاز گردید تا انقراض این دولت همچنان ادامه یافت (نک: هالم، ۶۰-۶۵؛ هسو، ۱۱۵-۹۱؛ دفتری، مختصری، ۱۳۰-۱۳۲). باب از جلسات مجالس الحکمه، برای گرفتن عهد یا میثاق از اسماعیلیان نوکیش نیز استفاده می‌کرده است. از دوره فاطمی مجموعه‌های مختلفی از مجالس الحکمه که با مجالس مؤید فی‌الدین به اوج خود رسید، بر جای مانده است.

پس از دوره فاطمی در تاریخ اسماعیلیه و تقسیم اسماعیلیه به شاخه‌های مستعلوی - طیبی و نزاری، تغییرات عمده‌ای در سازمانهای دعوت اسماعیلی پدیدار گشت و مرتبه باب اهمیت قبلی خود را از دست داد و در واقع از میان رفت. اسماعیلیان مستعلوی - طیبی که ابتدا دعوت آنها برای چند قرن در یمن مستقر شده بود، سلسله مراتب دوره فاطمی را به طور آرمانی و به طریقی که توسط داعی حمیدالدین کرمانی توصیف شده بود، به ارث بردند و در این سلسله مراتب نیز مرتبه باب به طور آرمانی ذکر شده است (نک: «مسائل...»، ۸، ۸۲، ۱۰۲).

د (۶۷۲ق/۱۲۷۳م) آمده که خود را شاگرد یکی از شاگردان بابا، یعنی کمال‌الدین محمد حاسب ریاضی‌دان دانسته است (نک: «سیر و سلوک»، ۳۸)؛ وی در شرح الاشارات خود نیز که آن را پیش از ۶۴۴ق/۱۲۴۶م نوشته است، در نقل یکی از آراء بابا افضل از او با تعبیر «رحمه‌الله» یاد می‌کند (۴۵۵/۱)، و این قرینه‌ای درباره تاریخ وفات او به دست می‌دهد؛ اما در یکی از منابع کهن و معتبر درباره او که رساله‌ای است با عنوان «مختصر فی ذکر الحکماء اليونانین و الملیین» (متعلق به اواخر سده ۷ یا اوایل سده ۸ق)، در گذشت او حدود سال ۶۱۰ق/۱۲۱۳م آمده است (ص ۳۲۲-۳۲۳؛ قس: بهار، ۱۶۲/۳). بر این اساس، با توجه به اینکه بابا افضل در نامه‌ای به ۶۰ سالگی خود اشاره کرده (نک: مصنفات، ۶۹۸)، می‌توان گفت که تولد او پیش از ۱۱۵۵ق/۵۵۰م بوده است.

آرامگاه وی در روستای مرق در ۴۲ کیلومتری شمال غرب کاشان است که محراب گچ‌بری منقوش با آیه‌هایی به خط ثلث گرداگرد آن از نمونه‌های ارزشمند هنر دوران مغول، و صندوقچه چوبی مشبک آن به شیوه «آلت و لغت» با تاریخ ۹۱۲ق در شمار بهترین آثار هنری عصر صفوی است (فیضی، ۳۷-۳۸).

سرگذشت ابهام‌آمیز بابا افضل موجب شده است که درباره او افسانه‌ها ساخته و پرداخته شود؛ خویشی خواجه نصیرالدین طوسی با وی و دور ماندن کاشان از گزند مغولان با میانجیگری خواجه طوسی به احترام بابا افضل‌الدین، شیفتگی پادشاه زنگبار نسبت به بابا که در خدمت او به لباس درویشی درآمد و پس از مرگ وی معتکف آرامگاهش گردید، دیدار شیخ سعدی با بابا افضل، مقام والای او نزد سلطان محمود غزنوی، و تعلق خاطر بابا به پسری خیاط پیشه، و در نتیجه عزت‌گزینی وی در پایان عمر، از آن جمله‌اند که هیچ‌یک پذیرفتنی نیست، در عین آنکه از شخصیت تأثیرگذار او حکایت دارد (نک: آذر، ۲۴۶-۲۴۷؛ احمدعلی، ۷۷؛ ایمان، ۳۲؛ هدایت، ۲۵۵/۱؛ مدرس، ۱۱۷-۱۱۹؛ فیضی، ۲۹-۳۷؛ رازی، ۴۴۹/۲؛ صدیق حسن، ۶۵-۶۶؛ بیضایی، ۴۱۷؛ محیط، ۲۱-۲۳).

سهام بابا افضل در خدمت به فرهنگ ایرانی بیش از همه در حوزه ادبیات است. وی یکی از بزرگ‌ترین شاعران در میان حکمای مسلمان به شمار می‌رود و می‌توان او را یکی از دو یا ۳ تن از برجسته‌ترین رباعی‌سرایان دانست. برخی رباعیات او را به ابوسعید ابوالخیر، عمر خیام، اوحالدین کرمانی، مولوی، خواجه عبدالله انصاری، عطار و دیگران نسبت داده‌اند. او در رباعیاتش چند جا تخلص خویش را «افضل» آورده است (صفا، ۴۲۶/۳-۴۲۷؛ نفیسی، ۵۱). قدیم‌ترین مأخذ اشعار فارسی بابا افضل مجموعه مونس الاحرار فی دقائق الاشعار تألیف محمد بن بدر جاجرمی (۷۴۱ق/۱۳۴۰م) است که ۶ غزل نیز به نام افضل‌الدین کاشانی ثبت کرده است (۹۷۹-۹۷۷/۲، ۱۰۴۰-۱۰۴۱). بیشتر رباعیها و اشعار او بیان اندیشه‌های حکمی، به‌ویژه هشدار به ناپایداری جهان و ذکر حقایق عرفانی است (صفا، ۴۲۷/۳).

History and Thought, ed. F. Daftari, Cambridge, 1996; Ivanow, W., *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay, 1955.
فرهاد دفتری

بابا، لقبی برای برخی از متصوفه که دست‌کم از اوایل سده ۱۱ق/۱۱م به کار می‌رفته است. بابا واژه‌ای است فارسی به معنی پدر و نیا، و به همین معنی در زبانهای اردو، ترکی و جز آنها نیز به کار رفته است (اردولفت، ۵۰۸/۲؛ سامی، ۲۵۷؛ دوزی، ۱/۴۷؛ قس: دورفر، II/228). کلمه باب نیز کوتاه شده باباست (نک: برهان، ...، ۲۰/۱) و در بعضی از مناطق عالم اسلام برای مشایخ بزرگ صوفیه مصطلح بوده است (خواجه عبدالله، ۵۸۹؛ ابن کربلایی، ۴۸۸).

بابا افزون بر آنکه لقب بعضی از شیوخ بکتاشیه بوده، یکی از مراتب این طریقه نیز به شمار می‌رفته است (سامی، همانجا)؛ در طریقت بکتاشیه، ۵ مرتبه وجود دارد که سومین آنها، باباست. اگر بابا از نسل پیامبر (ص) باشد، بر روی کلاه خود شال سبز می‌بندد و اگر چنین نباشد، شال سفید. بابا به تربیت محب و درویش، یعنی مراتب پایین‌تر از خود می‌پردازد. ورود افراد جدید به این طریقت هم با مراسم مفصلی به وسیله بابا صورت می‌گیرد (نک: هاشم‌پور سبحانی، ۵۲۷-۵۳۱).

لقب بابا در روزگار صفویه نیز در ایران برای بزرگان اهل تصوف متداول بوده است (نک: نصرآبادی، ۱۴۰-۱۴۱، ۲۱۱، ۴۲۶). مدفن برخی از بابایان اصفهان که بیشتر آنها در سده‌های ۸ و ۹ق می‌زیسته‌اند، هنوز در اصفهان باقی است (همایی، ۵۰۹-۵۱۰).

مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، *روضات الجنان و جنات الجنان*، به کوشش جعفر سلطان الترقایی، تهران، ۱۳۲۴ش؛ اردولفت، به کوشش مولوی عبدالحق و ابولیت صدیقی، کراچی، ۱۹۷۹م؛ برهان قاطع، محمدحسین بن خلف تبریزی، به کوشش محمدعین، تهران، ۱۳۵۷ش؛ خواجه عبدالله انصاری، *طبقات الصوفیه*، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ سامی، شمس‌الدین، قاموس ترکی، استانبول، ۱۳۱۷ق؛ نصرآبادی، محمدطاهر، *تذکره*، به کوشش رحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۷ش؛ هاشم‌پور سبحانی، توفیق و قاسم انصاری، «حاجی بکاش ولی و طریقت بکتاشیه»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، تبریز، ۱۳۵۵ش، س ۲۸، ش ۱۲۰؛ همایی، جلال‌الدین، «بابا رکن‌الدین شیرازی»، *نامه مینوی*، به کوشش حبیب یغمایی و دیگران، تهران، ۱۳۵۰ش؛ نیز:

Doerfer, G., *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, 1966; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968.
روزبه زرین‌کوب

بابا اَحْمَدی، نک: بامدی.

بابا اِسْحاق، نک: بابایی.

بابا اَفْضَل کاشانی، افضل‌الدین محمد بن حسن مَرَقَی کاشانی، حکیم، عارف و شاعر ایرانی نیمه دوم سده ۶ و نیمه نخست سده ۷ق. وی به‌ویژه به سبب داشتن آثار فلسفی به زبان فارسی و نیز سروده‌هایش، در ایران آوازه‌ای بلند دارد، با اینهمه، شرح زندگانی وی چندان آشکار نیست. نام او ظاهراً نخستین بار در برخی آثار خواجه نصیرالدین طوسی

دانش پژوه در تهران به چاپ رسیده است. این رساله شیوا درباره تأویل «بسمله» و مشتمل بر فواید فلسفی و عرفانی است. پیشینه اینگونه نگارش جز در گفتار چهاردهم وجه دین ناصر خسرو قبادیانی (نک: ص ۱۲۴-۱۲۹) دیده نشده است. جامع الحکمه شامل پاره‌ای مباحث است، مانند علت نبودن خدا (نک: ص ۲۳) که جز در تعالیم باطنی اسماعیلی نیامده است. با اینهمه، نمی‌توان آن را حمل بر باطنی مذهب بودن مؤلف کرد، خاصه اینکه اعتقاد فلسفی او به اصالت و کفایت خرد نسبتی با تعالیم باطنی ندارد. احتمالی که درباره اسماعیلی بودن بابا افضل داده شده، ظاهر آ مبتنی بر همین اشاره‌هاست و نیز اینکه شاگرد او کمال‌الدین حاسب، باطنی مذهب بوده است (نصیرالدین، «سیر و سلوک»، ۳۸: مینوی، «ن»). او خود به مذهب تسنن به عنوان بهترین راه اشاره می‌کند (نک: مصنفات، ۲۹۷) و چند رباعی منسوب به او که به امام علی (ع) اشاره دارد، در اصالتشان تردید است (نک: دیوان، رباعی شم ۳۰۰: رباعیات، ۵۱).

۳. مدارج الکمال، یا گشایش‌نامه (نک: همو، مصنفات، ۳-۵۲)، که خود وی (همان، ۷۰۰) از آن به فتوح هشت دریاد کرده، نخست به عربی نوشته، و سپس به فارسی برگردانده است (همان، ۶۷۱-۶۷۲، قس: ۷۰۰-۷۰۱) و تنها متن فارسی آن چاپ و منتشر شده است.

۴. جاودان‌نامه (نک: همان، ۲۵۹-۳۲۶)، که نخستین بار به کوشش نصرالله تقوی در تهران (۱۳۱۱ش) به چاپ رسیده، اثری است مبتنی بر تعالیم قرآن و حدیث، و شامل مباحثی چون انواع دانش، اهمیت خودشناسی و آغاز و فرجام هستی. صدرالدین شیرازی اکسیر العارفين خود را با الهام از این اثر ساخته و پرداخته است. ساختار دو رساله مشابه است و بسیاری از استدلالها و مثالهای صدرای شیرازی از افضل‌الدین گرفته شده است. علاوه بر این، می‌توان گفت: بخشی از اکسیر را ترجمه عربی عباراتی از جاودان‌نامه تشکیل می‌دهد.

۵. ره‌انجام‌نامه، که جز در مجموعه مصنفات وی (ص ۵۵-۸۰)، به کوشش محمد مشکوة نیز در ۱۳۱۵ش در تهران به چاپ رسیده است.

۶. رساله در علم و نطق، یا منهاج مبین (همان، ۴۷۷-۵۷۹)، که نخست آن را به عربی نوشته بوده، و سپس به فارسی برگردانده است. این اثر توجه فراوان او را به تفکر منطقی، در معنای دقیق ارسطویی آن نشان می‌دهد. از آنجا که در متن عربی مخالفتش را با تعریف ابن سینا از «قیاس خلف» نشان می‌دهد، معلوم می‌شود که نویسنده آن خود او بوده است و این احتمال که برگردان متنی عربی از آثار ارسطو یا ابن سینا باشد، منتفی است (ایرانی‌کا، 289-288/III؛ قس: بابا افضل، همان، ۵۷۴، ۵۸۰-۵۸۲).

۷. ساز و پیرایه شاهان پرمایه (همان، ۸۳-۱۱۰)، که به طور مستقل نیز به کوشش مبصر السلطنة اصفهانی در تهران (۱۳۱۱ش) به چاپ رسیده است. این رساله را می‌توان اثری در زمینه فلسفه سیاسی محسوب کرد، ضمن اینکه در آن علاوه بر پادشاه کامل، نفس کامل را نیز به تصویر می‌کشد.

وی در سروده‌هایش برخلاف دیدگاه نسبی‌گرای خیام، از منظر یقینی سخن می‌گوید که حاصل دانشی یگانه است (نصر، 262).

از ویژگیهای برجسته کار بابا افضل اینکه آثارش را یا از آغاز به فارسی روان نوشته، یا آثار اندکی را که نخست به عربی پرداخته بوده، بعدها به فارسی برگردانده است. وی برخی از آثار عربی حکیمان پیشین را نیز به فارسی درآورده است. فارسی‌نویسی او برخلاف فیلسوفانی مانند خواجه نصیرالدین و ابن سینا، از روی ترجیح شخصی، و نه به خواست دیگران بوده است. شیوه پخته و روان او نزدیک به سبک و اسلوب پیشینیان است، چنانکه به کار بردن گزاره‌های کوتاه، خودداری نکردن از تکرار یک واژه هنگام ضرورت و استفاده اندک از ضمیر و واژه‌های مترادف که همگی از ویژگیهای نثر کهن است، در نوشته‌های فصیح وی فراوان به چشم می‌خورد. در ترجمه و جایگزینی واژه‌های فلسفی به زبان فارسی، کار او با کوشش ابن سینا در دانشنامه علایی قابل مقایسه است؛ با این تفاوت که بابا افضل به جنبه‌های زیبایی-شناسانه کاربرد واژه‌ها اهتمام بیشتری نشان داده است. در این میان، ترجمه او از رساله نفس ارسطو را می‌توان نمونه ممتازی از ترجمه و نگارش فلسفی به زبان فارسی به شمار آورد (بهار، ۱۶۲/۳-۱۶۴).

آثار: بیشتر آثار بابا افضل که در این فهرست می‌آید، در مجموعه مصنفات او به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی (نک: مآخذ همین مقاله) انتشار یافته است. این آثار بجز مواردی که قید می‌شود، همه به فارسی است:

الف - رباعیها و دیگر اشعار: ۱۹۵ رباعی از وی در مصنفات او (ص ۶۷۴-۶۷۶، ۷۳۷-۷۷۲) آمده است. سعید نفیسی ۴۸۳ رباعی را با عنوان رباعیات بابا افضل کاشانی گرد آورده، و در تهران به چاپ رسانده است. کتابی نیز با عنوان دیوان حکیم افضل‌الدین محمد مرفی کاشانی به کوشش مصطفی فیضی و دیگران در کاشان به چاپ رسیده که مشتمل بر بیش از ۶۸۶ رباعی و ۱۲ غزل و قصیده است. اما درباره انتساب رباعیها که برخی از آنها به دیگران نیز منسوب است، بررسی نقادانه‌ای صورت نگرفته است.

ب- آثار منثور:

۱. عرض‌نامه، اثری مهم که بیش از آثار دیگر بابا افضل، آراء خاص او را دربردارد (همان، ۱۴۵-۲۵۳). این اثر در ۴ بخش (عرض) تدوین شده است: عرض اجسام یا موجودات متفعل و کنش‌پذیر، عرض کنندگان و کارگران در اجسام عالم، عرض دانسته‌های مردم (انسان) و عرض داندگان و بیان ماهیت و آیت داننده. او در این اثر بر شناخت نفس و مقام الایی که خود انسان از راه دانستن حقایق کلی به دست می‌آورد، تأکید می‌کند، همچنان که می‌گوید: مقصود نهایی از پرداختن عرض‌نامه در مباحث بخشهای سوم و چهارم این اثر که به دانش حقایق کلی اختصاص دارد، نهفته است (همان، ۹۳-۹۵).

۲. جامع الحکمه، که از دید بیشتر کسانی که به فهرست آثار او پرداخته‌اند، دور مانده است. این اثر در ۱۳۶۱ش به کوشش محمدتقی

منعکس است که زبان و اصطلاحات نوی که در آنها به کار رفته است، جنبه‌ای از استقلال فکری و نوآوری او را نشان می‌دهد.

در تفکر فلسفی بابا افضل، شناخت نفس و به تعبیر او «خود» انسانی از اهمیت یگانه‌ای برخوردار است. خود در دیدگاه او آینه‌ای است که سراسر عالم حقیقت را بر کسی که به شناخت خود دست یابد، آشکار می‌سازد (مصنفات، ۱۴۹، ۳۲۱، ۷۲۴). جایگاه محوری خودشناسی نزد او به گونه‌ای است که بر اغلب مباحث فلسفی در آثار او تأثیر نهاده است، و از همین رو، در نوشته‌های او کمتر سخنی در ابواب متداول خداشناسی و وجود شناسی آمده است که به نوعی به خود شناسی ارتباط نداشته باشد (نک: نصر، ۲۶۰).

وجود از دیدگاه او بر دو گونه است: «بودن» و «یافتن» که هر یک یا بالقوه‌اند، یا بالفعل. بودن بالقوه را با مثال درخت در هسته، و بودن بالفعل را با خود درخت می‌توان نشان داد. یافت بالقوه، حیات یا نفس است در همه درجات هستی از جمادات تا انسان، و یافت بالفعل خودآگاهی عقل (خِزْد) است که در آن عقل و عاقل و معقول یگانه‌اند (مصنفات، ۵۸، ۶۹، ۸۳، ۱۹۱، ۲۴۱). آنچه حکمای مسلمان درباره سیر موجودات از مبدأ به این جهان و از این جهان به معاد بیان کرده‌اند، مطابق تفسیر او در حقیقت سیر از «یافتن» به «بودن» و سرانجام از «بودن» به «یافتن» است. سیر نزولی در سیطره عقل اول (یکی از دو خلیفه خدا) است که قلمرو آن از افلاک تا ۴ عنصر گسترده است. سیر صعودی از طبیعت - عالم جمادات، نباتات و حیوانات - به انسان (خلیفه دوم) می‌رسد (همان، ۹۰-۹۱). هدف وجود برای هر چیزی به فعلیت کامل رسیدن سرشت آن چیز است (همان، ۶، بی). طبیعت کامل انسانی، به عنوان جهان خُرد، همه مراتب جهان سترگ را دارد که باید آنها را، یک به یک، به فعلیت رساند و استعداد ویژه آدمی، یعنی خِزْد را که استعدادهای فروتر را اعتدال می‌بخشد، بارور ساخت؛ و بدین ترتیب، فضیلت‌های اخلاقی را ایجاد کرد (همان، ۹۴، بی). و از اینجا است که اخلاق با هستی‌شناسی پیوند می‌یابد. جهان درختی است که میوه‌اش انسان است؛ انسان درختی است که میوه‌اش نفس، نفس درختی است که میوه‌اش خِزْد، و خِزْد درختی است که میوه‌اش لقای خداست (همان، ۳۱۵).

جهان هستی به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی جهان مخلوقات یا عالم تکوین که او از آن به جهان طبع، جهان کون، جهان جزئی و عالم مثال نیز تعبیر می‌کند، و دیگر جهان مبدعات یا جهان ازل که آن را جهان خُرد، جهان ابداع و جهان کلی نیز می‌نامد. عالم جزئی و جسمانی معدن پوشیدگی است و عالم کلی که جهان نفسانی و خُرد است، معدن پیدایی است؛ عالم جزئی عالم کثرت و بسیاری است و عالم کلی عالم وحدت و یگانگی، زیرا در جهان جزئی اشخاص بسیاری از هر نوع موجود است، اما در عالم کلی از هر نوع یکی موجود است. کلیات و انواع، صور معقولند و در عالم کلی جای دارند که عالم روشنی و پیدایی است، و عالم جزئی و جسمانی سراسر تاریکی و پوشیدگی است. این دیدگاه

۸. ترجمه رساله نفس ارسطو (همان، ۳۸۹-۴۵۸؛ نک: مینوی، ۴۶۷-۴۷۴؛ درباره متن عربی اصل این اثر، نک: دانش پژوه، ۴۳۴-۴۳۵). این اثر با ویراستاری مشکوة و با مقدمه محمدتقی بهار در ۱۳۱۶ش در تهران مستقلاً به چاپ رسیده است.

۹. نینوع الحیة (بابا افضل، همان، ۳۳۱-۳۸۵). ترجمه ۱۳ فصل از سخنان هرمس الهرامسه، مشتمل بر مناجات‌هایی به سبک خواجه عبدالله انصاری (نصر، ۲۵۶)، به نام‌های معاتبة النفس و زجر النفس (در ۱۸۷۳م، در بن، به همین نام چاپ شده است). اصل این اثر نینوع الحکمة نیز نامیده شده است.

۱۰. تفاحه (بابا افضل، همان، ۱۱۳-۱۴۴)، که دانش پژوه از آن به سبب نامه یاد کرده است (نک: ص ۴۳۶). این اثر که ترجمه رساله‌ای عربی منسوب به ارسطو با همین عنوان است (نک: ه.د، ارسطو)، به کوشش مبصر السلطنه نیز به همراه ساز و پیرایه شاهان پرمایه در تهران (۱۳۱۱ش) به چاپ رسیده است.

ج - رساله‌های کوچک‌تر: مبادی موجودات نفسانی (بابا افضل، همان، ۵۸۵-۵۹۷)، که نخستین بار به کوشش ابوالحسن جلوه در مجله جلوه (تهران، ۱۳۲۴ش، ش ۱) انتشار یافته است. ایمنی از بطلان نفس در پناه خُرد (همان، ۶۰۱-۶۰۷)، که به ضمیمه جاویدان خُرد ابوعلی مسکویه (تهران، ۱۲۹۴ق) نیز منتشر شده است. نامه‌ها و پرسش‌ها (مکاتیب و جواب اسئله)، شامل ۷ نامه که بیشتر آنها پاسخ به پرسش‌های یاران و شاگردان، درباره مابعدالطبیعه، اخلاق و دین است (همان، ۶۸۱-۷۲۸). تقریرات و فصول مقطعه (همان، ۶۱۱-۶۷۸)، شامل ۳۶ قطعه که از نظر کوتاهی و بلندی میان دو سطر و ۶ صفحه قرار دارند. «آیات الصنعة فی الکشف عن مطالب الهیة سبعة یا آیات الابداع فی الصنعة»، که به کوشش محیی‌الدین صبری کردی همراه جامع البديع (قاهره، ۱۹۱۹م) به چاپ رسیده است (نک: نصر، ۲۵۲). مختصری در حال نفس (بابا افضل، همان، ۴۶۱-۴۶۶).

د - آثار منسوب: چند اثر دیگر نیز به افضل‌الدین نسبت داده شده است که باید در انتساب آنها به دیده تردید نگریست: ۱. المفید للمستفید، که به کوشش نصرالله تقوی در تهران (۱۳۱۰ش)، و نیز به ضمیمه دیوان افضل‌الدین در کاشان (۱۳۶۳ش) به چاپ رسیده است (نک: دانش پژوه، ۴۹۹؛ منزوی، ۱۶۸۹/۲-۱۶۹۰). ۲. «چهار عنوان» یا «منتخب کیمیای سعادت»، که به همراه اشعة اللمعات جامی به چاپ رسیده است (نک: دانش پژوه، ۴۳۵؛ منزوی، ۷۸۱/۲؛ نصر، ۲۵۳؛ آقابزرگ، ۳۱۳/۵-۳). شرح حی بن یقظان (نک: نصر، ۲۵۵؛ دانش پژوه، ۴۹۹).

رساله‌های علم واجب و شرح فصوص الحکم نیز انتسابشان به وی نادرست است (نک: منزوی، ۸۲۲/۲؛ نصر، همانجا؛ نیز نک: دانش پژوه، ۴۳۶، ۴۹۹).

اندیشه فلسفی: بابا افضل برخلاف بیشتر فیلسوفان کتابی که همه ابواب حکمت از طبیعی، الهی و ریاضی را با ساختاری مشخص دربرگرفته باشد، ندارد. نظریات او در رساله‌های کوچک و بزرگی

شباهت بسیاری با نظریه مثل افلاطونی دارد، با این تفاوت که بابا افضل، به خلاف افلاطونیان که عالم کلی و عالم حقیقت را عالم مثال نامیده‌اند، عالم جزئی و جسمانی و محسوس را عالم مثال می‌نامد (همان، ۱۹۱-۱۹۸).

درباره مراتب وجود، وی نظری متفاوت با تفکر افلوپین و نوافلاطونیان مسلمان داشته است، چنانکه سیر نزولی و صعودی موجودات از کلی به جزئی و از جزئی به کلی را به معنی واقعی نپذیرفته، قوس نزولی و صعودی از نفس انسانی تا اجسام طبیعی، و برعکس را فقط در عقل و ذهن انسان می‌داند، نه در عالم خارج؛ می‌گوید: «این حال به بازگشت مانند سوی عالم کلی، لکن بازگشت نیست، مگر از روی شمار مراتب از جهان کلی تا جهان جزوی؛ چون از کلی آغاز شمار کردی، «ورود» خوانی، و چون از جهان جسمانی جزوی آغاز کردی، مرتبه به مرتبه، سوی جهان کلی ازلی، «صدور» و بازگشت گویی. در این کار، ورود و صدور جز شمارنده را نیست». بنابراین، قوس صعودی و نزولی امری اعتباری و ذهنی است، نه واقعی، و حرکتی به سوی یکدیگر در کار نیست (همان، ۲۵۱). وی صور نوعیه و هیأتها و اشکال عالم را از آن جهان معقول (عالم مثال افلاطونی) می‌داند که به این عالم جسمانی - که البته کرانمند و دارای کمیت است - می‌رسد و چون انسان دربردارنده نمونه‌ای از هر نوعی از انواع است، وجود او نهایت گنجایی و وسعت انواع و صور نوعی است. مرگ انسان زمانی فرا می‌رسد که ازدحام و وصول این صور و اشکال از اندازه و حد اجسام برگذرد و جسم او تاب تحمل صورتها و شکلهای آن جهان را نداشته باشد. «گمان نیفتد که از اجسام شخصی و جزوی از این عالم هیچ به عالم کلی باز توان بردیا از عالم کلی، بیرون از این آثار و صور که چون شعاعات بر جزویات تافته‌اند، هیچ چیز جدا تواند باشد و به عالم جسمانی نقل کردن، و چون از آن جهان بدین جهان نتوان آمد، از این جهان نیز بدان جهان باز نتوان گشت» (همان، ۲۵۲-۲۵۳).

در آثار بابا افضل از اصطلاحهای عقل و عاقل و معقول، به دانش و داننده و دانسته نیز تعبیر شده است. از دیدگاه او دانش چیزی جز روشنی و پیدایی وجود چیزها نیست و روشنی و پیدایی چیزها همانا تمامی وجود آنهاست. بنابراین، وجود تام و حقیقی هر چیز صورت علمی و معقول آن است. پیدا یا پنهان بودن چیزها برای انسان، در «خود» (نفس) است و چنانکه نفس و عقل، یعنی عالم کلی سرچشمه روشنی و پیدایی است، جهان جسمانی یا عالم جزئی منشأ پوشیدگی و پنهانی است. کمال نهایی انسان در کمال ادراک و تعقل اوست و این مقام از راه اتحاد عقل و عاقل و معقول حاصل می‌شود (همان، ۵۱، ۱۹۷-۱۹۸). انسان از راه معرفت به امور کلی می‌تواند به وجود تام اشیاء دست یابد و آنها را از آن خویش کند. در برابر تسخیر ظاهری اشیاء که مایه ادامه حیات آدمی است، تسخیر حقیقی و خاص این است که انسان امور جسمانی را با آگاهی یافتن بر آنها نفسانی کند. بدین گونه در عین حال که صورت محسوس اشیاء نابود شدنی است، صورتهای

معقول آنها در نفس تباهی ناپذیر و جاودانه خواهند بود (همان، ۲۶۸). پیوندی که بابا افضل میان دانش و هستی برقرار می‌کند، از ویژگیهای مهم اندیشه اوست. هستیهای جسمانی کمال خود را در صورت معقول خویش باز می‌یابد که نفس دانای انسان آنها را حاصل می‌کند. از سوی دیگر منشأ فعلیت همه چیز علم است که اراده و فاعلیت از آن سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، اگر انسان به مقام دانایی و احاطه بر اشیاء برسد، ذات دانای او اول و آخر هستی خواهد بود. به بیان او «وجود مطلق به دانای وجود مطلق [به پای بود]، و این است غایت و نهایت جمله علوم، و علم است کمال و غایت و تمامی مردمی (انسان بودن)، و مردمی است غایت و تمامی حیات، و حیات است تمامی و کمال جنبش اجسام، و جنبش کمال جسم بودن، و جسمیت کمال قبول و پذیرایی، و قبول و پذیرایی اثر فاعلی، و فاعلی اثر شوق و ارادت، و ارادت اثر دانایی، و دانایی اثر ذات دانا، و ذات دانا اول و آخر هستی... ما چنان دیدیم که مردم را هر چه به کار است و ناگزیران (ضروری) اوست، با اوست و در اوست و معدن و منبع آن خود است و هر آنچه برون اوست شبیه و مثال صور نفس اوست و اصل و حقیقت همه با اوست» (همان، ۲۳۴-۲۳۶، ۲۴۰-۲۴۱). در جهان هستی، صورت معقول اشیاء اصالت دارد و عالم موجودات جزئی فرع و قائم بر عالم کلی و معقول است. بابا افضل درباره اصالت صور معقول تا آنجا پیش می‌رود که آنها را علت وجودی اشیاء به شمار می‌آورد: «هر دانسته معلول است مر داننده را، و هر داننده علت است مر دانسته را، و وجود علت پیشی دارد بر وجود معلول. دانستگی عالم وجود معلول است عالم را... و وجود داننده و عالم پیشی دارد بر وجود دانسته» (همان، ۶۴۰).

از دیدگاه بابا افضل میان جسم انسان و نفس او تفاوت جوهری نیست. گوهر واحد انسانی دو حیثیت دارد، یکی جسمانی و گذرنده، و دیگری ازلی و پاینده. تفاوت این دو حیثیت در فعلیت متفاوت جسم به عنوان گوهر جنبش‌پذیر و نفس به عنوان گوهر جنباننده ظاهر می‌شود. تن، یعنی «من جسمانی» انسان در سیر تکاملی خود مراتبی را از جسم مطلق تا جسم مرکب، و سپس به جسم نباتی و جسم حیوانی و سرانجام جسد انسانی طی می‌کند. من نفسانی او نیز در نخستین مرتبه خود که پیوسته به جسم مفرد است، طبع است و پس از آن به ترتیب به مزاج، نفس روینده (نباتی)، نفس حیوانی و انسانی و سپس به عقل عملی و نفس فاکره و نفس حافظه و سرانجام نفس گویا (ناطقه) فرا می‌رود. این نفس چون به مقام شناخت حق تعالی نائل گردد، روح مقدس نامیده می‌شود. بدین گونه، نفس در انسان به صورت قوه است و سپس به سوی کمال سیر می‌کند، و از این رو، نباید پنداشت که نفوس یا ارواح جزئی در صورت کامل خود از عالم دیگر به این جهان درآمده‌اند، همچنان که مرگ را نیز نمی‌توان بازگشت نفس به عالم کلی محسوب کرد (نک: همان، ۳۰۴).

اما منشأ آگاهی برتر انسان که از قوای نفسانی او بر نمی‌آید، خرد است که از تن و جان متمایز است. خرد می‌تواند بر هر چیزی آگاهی و

(عاشق پاشازاده، ۴۶، ۱۹۱، حاشیه ۱؛ نشری، ۴۷/۶؛ نیز نک: علوان، 13؛ اجاق، 2، 4؛ سبط ابن جوزی، ۷۳۳/۲).

از احوال او پیش از ورود به آسیای صغیر اطلاعی نداریم. گفته‌اند که بر اثر هجوم «چنگیزخان و استیلای او بر قلمرو خوارزمشاهیان، از خراسان به روم (آناتولی) رفت و در قصبه «جات» در ناحیه آماسیه توطن گزید (ابن کمال، ۶۴/۲؛ مجدی، ۲۲؛ اجاق و ارونسال، 49، 77) و زاویه‌ای در آنجا ساخت. احتمال داده‌اند که او همراه ترکان خوارزمی به آناتولی کوچ کرده باشد (همانجا)؛ نیز گفته‌اند در این سفر، ارطغرل، پدر عثمان غازی، او را همراهی می‌کرد (عاشق پاشازاده، ۱۹۹؛ طوغان، I/380).

علوان چلبی (د ۷۶۱ق/۱۳۶۰م) نواده بابا الیاس در کتاب مناقب القدسیه (ص 18-13) که مشتمل بر احوالات نیایش و نوادگان اوست، آورده که بابا الیاس بنا به خواست دده‌غرقین از شیوخ ترکمن آناتولی برای دعوت خلق، عازم آن دیار شد؛ سپس در آنجا شهرتی یافت و جمع کثیری در اطراف او گرد آمدند (مجدی، ۲۳؛ رفعت، ۶؛ سبط ابن جوزی، همانجا؛ اجاق و ارونسال، 49)، به طوری که سلطان علاءالدین کیقباد سلجوقی هم به دیدارش شتافت (علوان، 30) و بین این دو صمیمیتی برقرار شد که تا پایان عمر سلطان دوام یافت (ابن کمال، ۶۴/۲-۶۵؛ اجاق و ارونسال، همانجا). عاشق پاشازاده که خود از خاندان بابا الیاس است، یادآور شده (ص ۱، ۴۶) که وی خلیفه شیخ ابوالوفاء بغدادی و منسوب به طریقه وفائیه بوده است (نیز نک: نشری، همانجا؛ طاش کویری زاده، ۱۲؛ گولینارلی، ۳۷۳).

دلیل اقامت بابا الیاس در آماسیه و ایجاد زاویه در آنجا، وجود ترکمانانی بود که در آن منطقه سکنت داشتند و به سهولت مشیخت او را می‌پذیرفتند (اجاق و ارونسال، 48). از سخنان علوان چلبی (ص 40-30) چنین برمی‌آید که بابا الیاس به عنوان یک شیخ ترکمن دارای باورهای شمنی، و اهل سحر و جادو بوده، و این باورها را به مریدان و به ویژه خلیفه اول خود بابا اسحاق نیز انتقال می‌داده است (اجاق، 97-100، 125؛ نیز نک: علوان، 22-23). به هر حال، او به سرعت توانست اعتماد مطلق قبایل و مردم ترکمن را جلب کند، به گونه‌ای که وی را شیخی صاحب کرامت و دارای قدرت مافوق بشری می‌دانستند (ابن بی‌بی، ۴۹۹؛ شبلی، ۳۵۲؛ اجاق و ارونسال، همانجا؛ ابن عبری، ۴۳۹).

این اقبال عمومی و نیز کوششهایی که بابا الیاس برای بهبود وضع ناهنجار ترکمانان، به رغم سلاجقه آسیای صغیر نشان می‌داد، سلطان غیاث الدین کیخسرو دوم را سخت نگران ساخت و در این میان، فتنه‌جویان و بدخواهان بابا الیاس نیز سلطان را نسبت به او بدبین ساختند. بابا الیاس ظاهراً پیشوایی فعالیت‌های عملی برای تحقق اهدافش را به عهده بابا اسحاق نهاد و او نیز در مقابله با سلاجقه پیروزی‌هایی به دست آورد. تا اینکه سلطان لشکر فرستاد و آنها عدّه زیادی از مریدان بابا الیاس را مقتول ساختند (ابن کمال، ۶۵/۲-۶۶؛ علوان، 31؛ اجاق و

احاطه یابد و از جمله بر احوال متباین و متضاد نفسانی، خرد بر خلاف نفس، امور مخالف را درمی‌یابد و از همین رو، مخالف و ضدی ندارد و بنابراین، تباهی ناپذیر و پایدار است (همان، ۶۰۵-۶۰۷).

از ویژگی‌های بابا افضل گرایش او به بینش و سلوک عرفانی است که علاوه بر رباعیها به پاره‌ای از رسائل او نیز رنگی صوفیانه بخشیده است. وی در عین حال که ارزش یگانه‌ای برای خرد قائل است، از رابطه تزکیه نفس و دانش حقیقی سخن می‌گوید (همان، ۸۳، ۲۵۹). نظر او درباره وحدت جوهر و ماهیت عالم نیز از این حیث قابل توجه است. در پاسخ این پرسش که آیا ذات و حقیقت علت با ذات و حقیقت معلول مابین است، یا نه، می‌گوید: اگر این دو را مابین بدانیم، چگونه امری می‌تواند علت امر مابین خود شود؛ و اگر بگوییم که ذات هر دو یکی است، پس علت و معلولی از میان خواهد رفت. وی این مسأله را چنین تبیین می‌کند که ذات و حقیقت علت و معلول یکی است و مابین آن دو به واسطه اعتبار نسبت علت و معلول است. بنابراین «موجودات به ذات [واحد] موجودند؛ و ذوات به وی ذواتند و حقایق به وی حقایق، و او خود ذات و حقیقت همه» (همان، ۶۲۵-۶۲۶).

مآخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آتشکده آذر، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷؛ آقازرگ، الذریعه؛ احمدعلی هاشمی سندیلوی، مخزن الغرائب، به کوشش محمدباقر لاهور، ۱۹۶۸م؛ ایمان، رحم علی‌خان، منتخب اللطایف، به کوشش محمدرضا جلالی نایینی و دیگران، ۱۳۴۹ش؛ بابا افضل، محمد، جامع الحکمة، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، دیوان، به کوشش مصطفی فیضی و دیگران، کاشان، ۱۳۵۱ش؛ همو، رباعیات، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ همو، مصنفات، به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ش؛ بهار، محمدتقی، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ بیضایی، پرتو، «حسیه حکیم افضل‌الدین کاشانی»، یقما، تهران، ۱۳۳۰ش، ۳، ۱؛ جاجرمی، محمد، مؤسس الاحرار، به کوشش صالح طیبی، تهران، ۱۳۵۰ش؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «نوشته‌های بابا افضل»، مهر، تهران، ۱۳۳۱ش، ۸، ۷ و ۸؛ رازی، امین‌احمد، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ش؛ صدیق حسن‌خان، محمد، شمع انجمن، به کوشش محمد عبدالحمید، بهیوال، ۱۹۱۳ق؛ صفاء، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۶ش؛ فیضی، مصطفی و دیگران، مقدمه بر دیوان بابا افضل (همه)؛ محیط طباطبایی، محمد، «بابا افضل زندانی»، محیط، تهران، ۱۳۲۱ش، ۱؛ «مختصر فی ذکر الحکماء اليونانین و الملئین»، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۳۸ش، ۷؛ مدرس رضوی، محمدتقی، احوال و آثار... نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۳۴ش؛ منزوی، خطی؛ مینوی، مجتبی، مقدمه و حاشیه بر مصنفات (نک: همو، بابا افضل)؛ ناصر خسرو، وجه دین، به کوشش غلامرضا اعوانی و سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نصیرالدین طوسی، محمد، «سیر و سلوک»، مجموعه رسائل، تهران، انتشارات دانشگاه، همو، شرح الاشارات والتنبیها، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۷۱م؛ نفیسی، سعید، مقدمه بر رباعیات بابا افضل کاشانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ هدایت، رضا قلی، مجمع الفصحا، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش؛ نیز:

Iranica; Nusr, S.H., «Afdal al-Din Khashani and the Philosophical World of Khwaja Nasir al-Din Tusi», *Islamic Theology and Philosophy*, ed. M.E. Marmura, 1975.

بابا الیاس خراسانی، ابوالبقا الیاس بن علی، از مشهورترین مشایخ صوفیه ترکمن در نیمه سده ۷ق/۱۳م که جنبش و طریقه بابایی منسوب به اوست. او را بابا الیاس عجم و بابا الیاس دیوانه نیز می‌خواندند

به طریقت بکتاشی تبدیل گردید (اجاق، 1، 2).

مآخذ: ابن بی‌بی، حسین، *الاولیاء العلامیة*، آنکارا، ۱۹۵۶م؛ ابن تغری بردی، *النجوم*؛ ابن عربی، *غریب‌ویوس*، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالح‌جانی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ ابن کمال، احمد، *تواریخ آل عثمان*، آنکارا، ۱۹۸۳م؛ رفعت، احمد، لغات تاریخی و جغرافیة، استانبول، ۱۲۹۹ق؛ سیط ابن جوزی، یوسف، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ شیخی، کامل مصطفی، *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، تهران، ۱۳۵۹ش؛ طاش کویری زاده، احمد، *الشفائق النعمانیة*، به کوشش احمد صبجی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ق؛ عاشق پاشا زاده، درویش احمد، تاریخ استانبول، ۱۳۳۲ق؛ کسروی، احمد، *مشعشعیان*، تهران، ۱۳۵۶ش؛ کوپرلی، محمد فزاد، «اناطولی و اسلامیت»، *ادبیات فاکولته‌سی مجمرع‌سی*، استانبول، ۱۳۳۸ق، شم: ۴؛ گولینارلی، عبدالباقی، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ مجدی، محمد افندی، *حدائق الشقائق (ذیل الشقائق النعمانیة)*، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹م؛ نشری، محمد، *جهان‌نما*، لایپزیگ، ۱۹۵۱م؛ نیز:

El²; Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l Kudsiyye*, eds. İ. E. Erünsal and A. Y. Ocak, Istanbul, 1984; Hüsemmeddin, A. H., *Amasya tarihi*, eds. A. Yılmaz and M. Akkuş, Ankara, 1986; Köprülü, F., *Türk edebiyat-ı'nda ilk Mutasavvıflar*, Ankara, 1976; Ocak, A. Y., *Bektâşî Menâkıb-nâmelerinde İslam örneği inanç motifleri*, Istanbul, 1983; id and İ. E. Erünsal, *introd. Menâkıb...* (vide: Elvan Çelebi); Togani, A. Z. V., *Umumi Türk tarihine giriş*, Istanbul, 1981.

جلال خسروشاهی

بابُ الأَبواب، نک: دربند.

بابا تُنْبُکْتِی، احمد بابا بن احمد صنهاجی ماسنی (۹۶۳-۱۰۳۲ یا ۱۰۳۶ق/۱۵۵۶-۱۶۲۳ یا ۱۶۲۷م)، رجال‌شناس و فقیه مالکی بلاد سودان. نیاکان احمدبابا از بربرهای صنهاجه بودند و به خاندان آل اقیّت از قبیلهٔ مَسْتَوْفَه تعلق داشتند. وی در شهر تنبکتو به دنیا آمد و همانجا به تحصیل پرداخت و در مدت کوتاهی مدارج علمی را طی کرد. خانوادهٔ او اهل فضل و دانش بودند و مدت‌ها رهبری مذهبی و امر قضا را بر عهده داشتند (محبی، ۱۷۰/۱؛ مخلوف، ۲۹۸؛ کسانی، ۱۱۴/۱؛ مراکشی، ۹۹/۲). از برجسته‌ترین استادان وی، پدرش (۹۲۹-۹۹۹ق) بود که حدیث و منطق را نزد او فراگرفت. احمدبابا نزد عمویش ابوبکر نحو آموخت؛ همچنین تفسیر، حدیث، فقه، اصول، ادبیات عرب و تصوف را از شیخ بغیغ (۹۳۰-۱۰۰۲ق) فراگرفت و همو بود که تأثیر علمی شگرفی بر بابا تنبکتی گذاشت (محبی، مخلوف، همانجاها؛ مراکشی، ۱۰۰/۲). در زمان حکومت احمد المنصور (۹۵۶-۱۰۱۲ق/۱۵۴۹-۱۶۰۳م) بر مراکش، و تصرف تنبکتو به فرماندهی محمود زرقون، بابا تنبکتی و عشیرهٔ او به سبب مخالفت با حکومت مرکزی دستگیر، و به مراکش منتقل شدند. وی در مراکش به زندان افتاد و از ۱۰۰۲ق تا ۱۰۰۴ق در حبس به سر برد و سرانجام با این تعهد که به زادگاهش باز نگردد، از زندان آزاد شد. بابا تنبکتی در مراکش از جایگاه علمی شایسته‌ای برخوردار شد، آنچنانکه از او تقاضا کردند تا در جامع الشرفا در مراکش تدریس نماید. طلاب از هر سو به او روی آوردند و حتی چند تن از

ارونسال، 50). علوان چلبی، قاضی قصبهٔ جات را برانگیزانندهٔ خشم سلطان دانسته، و آورده است که بابا الیاس به سبب تعرض سپاه سلطان، با شماری از مریدان خود به قلعهٔ خرشنه در آماسیه پناه برد و طرفداران خود را از هر اقدامی منع کرد و به خلیفهٔ خود بابا اسحاق شامی که در صدد حمله به آماسیه بود، بیغام داد که باز گردد و «این فتنه را زیاد نکند»؛ ولی بابا اسحاق به جنگ و عصیان ادامه داد. در این میان قلعهٔ خرشنه نیز محاصره شد و از این پس بابا الیاس ناپدید گردید و مریدانش معتقد شدند که وی به آسمان صعود کرده است (ص 58-50؛ اجاق، 196؛ همو و ارونسال، 51-52). عصیان بابا اسحاق گرچه مدتی کار را بر فرمانروایان آماسیه و قونیه تنگ کرد، ولی سرانجام او را گرفتند و کشتند (کوپرلی، ۳۰۴، ۳۰۵؛ همو، 207، نیز حاشیهٔ 35؛ قس: علوان، 54).

مطابق برخی گزارشها بابا الیاس و بابا اسحاق هر دو به دست لشکریان سلطان دستگیر و کشته شدند (ابن عربی، ۴۳۹-۴۴۰؛ سبط ابن جوزی، ۷۳۳/۲). برخی نوشته‌اند که بابا الیاس را از آماسیه طرد کردند (رفعت، ۶/۲) و برخی معتقدند سلطان غیاث الدین او را مورد عفو قرار داد (کوپرلی، 234).

تاریخ مرگ بابا الیاس را ۶۳۷ق/۱۲۴۰م ثبت کرده‌اند (اجاق، 1؛ همو و ارونسال، 20)، ولی به نظر می‌رسد بعد از سرکوبی قیام بابایی برخی از عناصر وابسته به جناح معتدل از مرگ نجات یافته‌اند که نوره صوفی و احتمالاً بابا الیاس از آن جمله‌اند (شیخی، ۳۵۵، نیز حاشیه). مؤلف «تاریخ آماسیه» به استناد وقف نامه‌ای که خود رؤیت کرده، تاریخ وفات بابا الیاس را ۶۵۷ق/۱۲۵۹م آورده است (حسام‌الدین، 396-395). امروزه بر سر راه آماسیه - ترحال، روستایی موسوم به الیاس کوی وجود دارد که مزار بابا الیاس را آنجا نشان می‌دهند و ظاهراً بقایای زاویهٔ او نیز همانجا دیده می‌شود (اجاق و ارونسال، 49، حاشیهٔ 31).

جنبش بابایی را با نشانه‌های آشکار تصوف، پیش درآمد نهضت‌های صوفیانه‌ای دانسته‌اند که پس از آن در آناتولی و ایران پدید آمد (شیخی، ۳۵۲) و به تشکیل فرقهٔ ابدالان در آسیای صغیر، و طریقهٔ بکتاشیه در قلمرو عثمانی و نیز نهضت مشعشعیان در خوزستان انجامید (El², IV/817؛ کسروی، جم). در مورد عناصر فکری و دینی نهضت بابایی، بیشتر محققان بر آنند که این جنبش از تشیع باطنی سرچشمه می‌گرفت (کوپرلی، 234-231) و با شیعی‌گری غالبانه ارتباط داشت (شیخی، ۳۵۴). نهضت بابایی از جانب مردم آناتولی با وجود اختلافات قومی و اعتقادی پذیرفته شد و سلجوقیان آناتولی برای سرکوب آن با مشکلات فراوانی مواجه شدند (ابن عربی، ۴۳۹). آنچه مسلم است، اینکه قیام بابایی برای تحقق بخشیدن به یک هدف سیاسی مشخص، یعنی استقرار ترکمانان در وطن جدیدشان و تأسیس دولتی برای آنها، به وجود آمد (شیخی، همانجا). جنبش بابایی تا اوایل سدهٔ ۱۴م، یعنی نیم قرن، ادامه یافت و سرانجام توسط بکتاش ولی از خلیفه‌های بابا الیاس

۵۸۵، ۶۷۷-۶۷۸؛ هرامه، ۱۷/۱-۱۸).

شایان توجه است که در برخی از رساله‌های او، بازتاب اندیشه سیاسی و اجتماعی، و نگاه خاص او به مسائل و مشکلات مردم بلاد سودان آشکارا دیده می‌شود.

مآخذ: ابن ابی دینار، محمد، المؤنس، به کوشش محمد شتام، تونس، ۱۳۸۷ق؛ بغدادی، ایضاح؛ سلاری، احمد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبيضا، ۱۹۵۵م؛ علوش، ی. س. و عبدالله رجراجی، فهرس المخطوطات العربية، رباط، ۱۹۵۴م؛ عنان، محمد عبدالله، فهرس الخزائن الملكية، رباط، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ فهرست المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م؛ قادری، محمد، التقاط الدرر، به کوشش هاشم علوی قاسمی، بیروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م؛ کنانی، عبدالحی، فهرس الفهارس، بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ محبی دمشقی، محمدابن، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۲ق؛ مخلوف، محمد، شجرة النور الزكية، قاهره، ۱۳۵۰ق؛ مراکش، عباس، الاعلام بين حل مراکش و اغمات من الاعلام، فاس، ۱۳۵۵ق/۱۹۳۶م؛ وقرانی، محمد، نزهة العادي باخبار ملوک القرن الحادي، به کوشش هوداس، رباط، مکیة الطالب؛ هرامه، عبدالحمید عبدالله، مقدمه بر نیل الابتهاج بابا تبتکی، طرابلس، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م؛ نیز: GAL; GAL, S.

حمید گوینده

باباجان حَافِظِ تَرْبَتِي، خوش‌نویس قلم نستعلیق، شاعر و نوازنده نامدار (د ۹۴۴ق/۱۵۳۷م)، او فرزند حافظ عبدالعلی تربتی و برادر حافظ قاسم خواننده مشهور است. آنان از مردم زاوه (تربت حیدریه) خراسان بودند. حافظ عبدالعلی در زمان سلطان حسین میرزا بایقرا (حک ۸۷۳-۹۱۱ق) به هرات رفت و به دربار او پیوست (پیریداق منشی، ۲۲۳/۴). قاضی احمد، ۱۰۱؛ بیانی، ۸۳/۱) و حافظ قاسم در ۱۲ سالگی به خدمت ملاحسین کاشفی سبزواری فاضل و نویسنده نامدار شیعی درآمد (پیریداق منشی، همانجا). به گزارش پیریداق منشی دربی روابط خوبی که بین سلطان یعقوب آق قویونلو (حک ۸۸۳-۸۹۶ق) و سلطان حسین میرزا بایقرا پدید آمد، یعقوب حافظ عبدالعلی را طلب کرد. عبدالعلی و فرزندانش از خراسان نزد یعقوب رفتند. پس از مرگ یعقوب حافظ قاسم به دربار شاه اسماعیل اول صفوی فرا خوانده شد و تا آخر عمر این پادشاه، در خدمت او بود و پس از او نیز در دربار شاه طهماسب به سر می‌برد (همانجا). در این میان تا روزگار شاه طهماسب از باباجان هنرمند کهنتر این خانواده در مآخذ اثری نیست.

نام باباجان را نخستین بار در تذکره تحفه سامی (تألیف: ۹۶۸ق) می‌یابیم (سام میرزا، ۱۳۵-۱۳۶). آنچه دیگر تذکره نویسان بعد درباره زندگی وی نوشته‌اند، برگرفته از این کتاب است. با توجه به فاصله اندک بین مرگ باباجان و تألیف تحفه سامی و شرح دقیقی که سام میرزا از ویژگی‌های زندگی باباجان می‌دهد، او باید سال‌های پایانی عمر باباجان را دریافته باشد.

نام این هنرمند در متون تاریخی و نیز تذکره‌های خوش‌نویسی همواره در کنار خوش‌نویسان بزرگ و نامداری چون میرعلی هروی، سیداحمد مشهدی، شاه محمود نیشابوری و دیگران آمده است (روملو، ۱۸۶؛ اسکندر بیگ، ۱۷۰/۱). محمودبن محمد که با وی هم‌زمان بوده است، او را «نادر زمان» می‌خواند (ص ۵۸). نام استاد باباجان در خوش‌نویسی

بزرگان و مشایخ چون ابوالقاسم ابن ابی نعیم، قاضی ابوالعباس مکناسی، شیخ رجراجی، محمدبن یعقوب مراکش، شهاب مقری و ابن ابی العافیه نزد او دانش آموختند (محبی، ۱۷۱/۱-۱۷۲؛ ابن ابی دینار، ۱۱؛ وقرانی، ۹۷؛ سلوی، ۱۳۰/۵؛ مخلوف، ۲۹۸-۲۹۹؛ مراکش، ۱۰۷/۲-۱۰۲). در همین دوران تبعید بود که بابا تبتکی مشهورترین اثر رجالی خود به نام نیل الابتهاج را تکمیل کرد و خلاصه آن را با عنوان کفایة المحتاج که به شرح حال علمای مالکی اختصاص دارد، تألیف نمود (عنان، ۲۵۶/۱، ۲۵۶-۲۵۷).

تبعید او تا زمان درگذشت احمد المنصور ادامه داشت و سپس فرزند و جانشین او زیدان به بابا تبتکی و عشیره‌اش اجازه بازگشت به وطن داد. از سال‌های ۱۰۱۴ق و ۱۰۱۵ق به عنوان سال بازگشت آنان به تبتکو یاد شده است (قادری، ۸۷؛ قس: هرامه، ۱۴/۱-۱۵). وی تا آخر عمر در زادگاهش به تعلیم پرداخت و سرانجام در همانجا نیز درگذشت (محبی، ۱۷۲/۱؛ قادری، ۸۷-۸۸).

آثار: افزون بر ۴۰ اثر در موضوعات مختلف نحو، فقه، اصول، رجال و تصوف به بابا تبتکی نسبت داده شده که از آن میان، آثار برجای مانده اینهاست:

الف - چاپی: ۱. نیل الابتهاج بتطریز الدیاج، معروف‌ترین اثر مؤلف که تألیف آن در ۱۰۰۵ق و زمانی که او در مراکش در تبعید به سر می‌برد، تکمیل شده است و به تصریح مؤلف، مستدرک و تکمله‌ای بر کتاب الدیاج المذهب ابن فرحون (ه م) است. این کتاب نخستین بار در ۱۳۱۷ق/۱۸۹۹م در فاس منتشر گردید؛ سپس میان سال‌های ۱۳۲۹ و ۱۳۵۱ق در حاشیه الدیاج المذهب ابن فرحون در قاهره به طبع رسید و سرانجام به کوشش عبدالحمید عبدالله هرامه در ۱۹۸۹م در طرابلس چاپ شد. ترجمه اسپانیایی کتاب نیز همراه با متن اصلی آن در ۱۸۶۵م در اسپانیا به چاپ رسیده است؛ ۲. مجموعه رسائل شامل «ارشاد الواقف لمعنی نية الحالف»، «فتح الرزاق فی مسألة الشک فی الطلاق»، «افهام السامع بمعنی قول الشيخ خلیل فی النکاح بالمنافع» و «انفس الاعلاق فی فتح الاستغلاق من فهم کلام خلیل فی درک الصداق» که در ۱۳۰۷ق در فاس منتشر شده است.

ب - خطی: ۱. کفایة المحتاج، گزیده نیل الابتهاج که نسخه‌های خطی متعددی از آن باقی مانده است (مثلاً نک: عنان، ۲۵۶/۱؛ GAL, S, II/716; II/226, 618). ۲. جلب النعمة و دفع النعمة بمجانبة الولاة الظلمة (GAL, S). همانجا؛ ۳. حکم بیع العیید المجلوبین من السودان (علوش، ۲۷۳/۱)؛ ۴. من الرب الجلیل، در شرح مختصر خلیل (همو، ۲۸۹/۱-۲۹۰؛ محبی، ۱۷۱/۱). ۵. الآلی السنسیدیه فی الفضائل السنسیدیه (فهرست...، ۳۵۷/۴)؛ ۶. همانجا). ۶. مرآة التعریف بفضل العلم الشریف، که نسخه خطی آن در مرکز احمد بابا سودانی در تبتکو موجود است (نک: هرامه، ۱۷/۱؛ برای برخی دیگر از آثار خطی، نک: عنان، ۹۷/۱؛ هرامه، نیز GAL, S, همانجاها؛ GAL, II/618-619؛ برای آثار یافت نشده، نک: بغدادی، ۲۳۰/۱، ۱۳۶/۲، ۲۱۱،

دانسته نیست، اما او یکی از چیره‌دست‌ترین پیروان سلطان علی مشهدی خوش‌نویس نامدار سده ۱۰ ق شناخته می‌شود (همانجا). دور نیست که به هنگام اقامت خانواده او در هرات که همزمان با سالهای شهرت و رواج کار خوش‌نویسی سلطان علی بوده، باباجان به طور مستقیم یا غیرمستقیم از مکتب این استاد بهره گرفته باشد. اگر چه در فهرست نام شاگردان او نام باباجان دیده نمی‌شود (نک: بیانی، ۲۵۲/۱)، اما مالک دیلمی خوش‌نویس بزرگ همزمان او در مقدمه مرقع ممتاز مشهور به مرقع امیرحسین بیک که اکنون در توپکاپی سرایی نگاهداری می‌شود، پس از بر شمردن نام گروهی از شاگردان و پیروان سلطان علی می‌نویسد: «جناب مولانا رستم علی... نادره عصر و او بودند. حافظ باباجان عودی و راقم حروف و استاد مظفر علی را واسطه وصول سند به مولانا سلطان علی، اوست» (همو، ۶۰۵/۳-۶۰۶). این نوشته روشن مالک گویای آن است که باباجان نستعلیق را از رستم علی خراسانی آموخته، و شاگرد با واسطه سلطان علی مشهدی به شمار می‌آید (نک: همو، ۲۵۲/۱). باباجان نزد ابوالفتح بهرام‌میرزا فرزند شاه اسماعیل اول صفوی منزلتی تمام یافت (پیربداق منشی، همانجا)؛ به همین سبب در برخی از قطعات خود «بهرامی» رقم می‌کرد (بیانی، ۸۳/۱).

باباجان شاعری خوش ذوق بود و در سرودن غزل و ساختن معما طبعی لطیف داشت. چیره دستی او در نوازندگی به ویژه نواختن عود و سازهای دیگر به درجه‌ای بود که او را هم‌تای عبدالقادر مراغی موسیقی‌دان بزرگ ایرانی (د ۸۳۸ق) شمرده‌اند (پیربداق منشی، همانجا). به گفته سام میرزا عود را کسی بهتر از او نواخته است (ص ۱۳۵). هنر دیگر باباجان کنده‌گری (نقاری) و زرنشانی بر استخوان [عاج؟] بود (همو، نیز پیربداق منشی، همانجاها؛ نک: قاضی احمد، ۱۴۸). محمود بن محمد او را استاد مالک دیلمی در کتابت نستعلیق دانسته است که درست نیست (همانجا)، زیرا چنانکه گذشت، مالک از رستم علی با کلماتی ستایش انگیز چون «جناب مولانا»، «نادره عصر و او» و تعبیر «زید برکاته» که همگی نشان از تکریم شاگرد نسبت به استاد است، یاد می‌کند (بیانی، ۶۰۶/۳).

عالی دربارۀ زمان زندگی باباجان به خطا رفته است و وی را در شمار خوش‌نویسان کتابخانه بایسنقر (د ۸۲۷ق) پنداشته، در حالی که ۱۰۷ سال فاصله زمانی میان مرگ این دو وجود دارد. همو بدون ذکر سند، قیضی خوش‌نویس و شاعر را برادر او دانسته (ص ۲۸)، و میرزا حبیب اصفهانی نیز از او پیروی کرده است (ص ۱۷۸).

یاسخ معمایی که شگفتی سوسیک^۱ را برانگیخته مبنی بر اینکه اگر باباجان خوش‌نویس نامداری در دربار بهرام میرزا بوده، چرا نامش در مقدمه مرقع بهرام میرزا نیامده است؟ (نک: ایرانیکا، III/292)، دوست محمد نویسنده مقدمه در پایان بخش «بیان استادان خط نستعلیق» چنین آورده است: «... و چون سلسله آریاب کتاب بیرون از حصر و حد است... تعریف حسن رقم و لطف قلم جماعتی... که کتابت ایشان در اثنای این مجلد اندراج خواهد یافت... باز می‌گذارد و قلم... بر تعریف

ایشان نمی‌گمارد...» (نک: بیانی، ۱۹۶/۱).

باباجان افزون برداشتن هنرهای یاد شده دارای منشهای نیکو نیز بود. سام میرزا او را «سیار خلیق و درویش نهاد» وصف می‌کند (همانجا). باباجان حافظ در تبریز درگذشت و پیکرش در گورستان گجیل که پدرش نیز در آن مدفون بود، به خاک سپرده شد (ابن کربلایی، ۴۲۲، ۳۷۵/۱).

از آثار این هنرمند توانا تنها چند قطعه خط در مرقع بهرام میرزا برجاست: ۱. قطعه‌ای به قلم دودانگ خوش با رقم «کاتبها حافظ باباجان» که به دست دوست محمد قضاعی شده است و رقم «قاطعها دوست محمد» دارد (بیانی، ۸۴/۱). ۲. دو قطعه به قلم نیم دودانگ خوش با رقم «کتابه العبد الفقیر باباجان بهرامی» و «کتابه العبد باباجان بهرامی» (همانجا؛ نیز نک: مرقع بهرام میرزا).

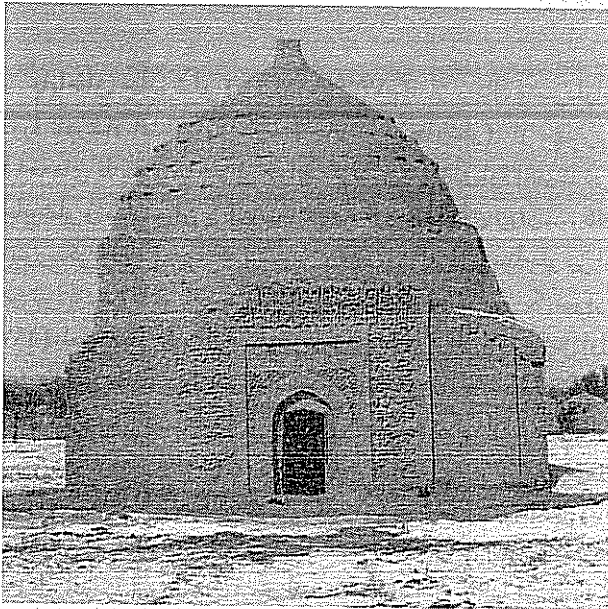
مآخذ: ابن کربلایی، حافظ حسین، روایات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرایی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ اسکندر بیک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوش‌نویسان، تهران، ۱۳۳۵-۱۳۵۸ ش؛ پیربداق منشی، جواهر الاخبار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز حبیب اصفهانی، خط و خطاطان، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ ق؛ روملو، حسن، احسن التواریخ، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سام میرزا صفوی، تحفه سامی، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ عالی، مصطفی، مناقب هنروران، استانبول، ۱۹۲۶ م؛ قاضی احمد قمی، گلستان هنر، به کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ محمود بن محمد، قوانین خطوط، به کوشش عبدالله جفتایی، لاهور، ۱۹۶۹ م؛ مرقع بهرام میرزا، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ نیز:

Iranica; Qiāḍi Ahmad, Calligraphers and Painters, tr. V. Minorsky, Washington, 1959.
محمد حسن سنسار

بابا حاتم، مقبره، آرامگاهی از سده‌های ۵-۶ ق/۱۱-۱۲ م در ۶۰ کیلومتری غرب مزار شریف در دهستان امام صاحب افغانستان. این مقبره نمونه‌ای از جریان عمومی مقبره‌سازی در شمال شرقی سرزمین ایران در قرون اولیه اسلامی است که به سبک خراسانی ساخته شده است. فاصله زمانی بنای آن با قدیم‌ترین مقبره باقی مانده جهان اسلام تقریباً ۲ تا ۳ سده است (نک: سوردل، 298, 325؛ ملیکیان، 111, 115؛ هیلنبراند، 254).

بنا تقریباً دارای طرحی مربع شکل است که اضلاع آن از بیرون ۹/۵ و از درون ۶/۸۵ متر درازا دارد. مدخل بر ضلع جنوبی درون قوسی تیزه‌دار قرار دارد (نک: سوردل، 295، نیز تصویر 11b). آسیبها و ترمیمهای بنا کالبد آن را در ضلع غربی تغییر داده، و از این رو، آجرچینی دیوارهای نوسازی نشده آن متمایز است. در ۴ گوشه بنا ۴ ستون توکار آجرچین با مقطع ۸ ضلعی قرار داشته که تنها ستون گوشه جنوب شرقی باقی است. پوشش خارجی گنبد که مانند برخی از مقابر خراسان خودی شکل است، از میان رفته است (نک: همو، 295, 299-300، نیز تصویر 11b؛ ملیکیان، 108-109، نیز تصویر 1).

احتمالاً متأخر است. تزینات درونی مقبره هماهنگی قابل ملاحظه‌ای دارد و صرف‌نظر از نواقص مختصر، بیشتر آن فرسایش نیافته است. آرایش و پرداخت سطوح درونی مقبره آن اندازه با استخوان‌بندی سازگاری دارد که اصیل دانسته شود، و برای لاحق شمردن آنها دلیلی در دست نیست (نک: سوردل، 308، 295-296، تصویر 14؛ ملیکیان، 108، 110، 116-117). طبعاً بخشهای انتقالی چند ضلعی، واسطه استوار شدن گنبد بر ۴ دیوار مقبره هستند، و هر یک از سکنجهایی که بدین طریق پدید آمده‌اند، از یک طاق میانی کوچک در احاطه چند طاس



مقبره باباحاتم

مزمین در سطوح جانبی سکنجها تشکیل شده‌اند. هر یک از دیوارهای درونی، طاق‌نمایی را به ابعاد $0/58$ و $2/73$ و $2/6$ متر در بر می‌گیرد که همچون دیگر قوسهای بنا از نوع تیز متوسط است (نک: سوردل، 296، نیز تصویر 14؛ ملیکیان، 110، 116-117).

سطح درون، طرفین و بالای طاق‌نماها دارای آرایه گیاهی و انواع گره‌های معقلی هستند که همانند آنها در آثار تاریخی خراسان بزرگ یافت می‌شود (نک: سوردل، 311، نیز تصویرهای 14، 17، هیل، تصویرهای 6، 7). تزینات دیگر بخشهای بنا همچون نوارهای بالای ازارها و نیز طاسها یا سطوح جانبی سکنجها و جز آن با اشکال گیاهی اعم از نخلی و نیلوفری و نقوشی شبیه سر بزکوهی و جز آن را در بر می‌گیرد. این نقوش یادآور نمونه‌هایی است متعلق به هنر عباسی و فاطمی که همگی در اصول و مبانی دارای منشأ مشترک ساسانی هستند. در میان اشیائی که به تجزیه و تحلیل پژوهشگر در تبیین هویت بنا مدد می‌رساند، می‌توان به هاوونی مفرغی در موزه هنرهای تجسمی پاریس اشاره کرد که در خراسان ساخته شده، و بر آن ۷ بار کلمه «الملک» با نقش بزکوهی و برگهای نخل ترکیب گردیده است (نک: سوردل، 312-313، نیز تصویرهای 14ff؛ ملیکیان، 110، 117-118، 120).

آنچه بیشتر در خور تأمل می‌نماید، کتیبه عریض آجری پیرامون درگاه است که مقداری ریختگی دارد و آن را می‌توان با نمونه‌هایی مانند مسجد هرات و جز آن مقایسه کرد. متن کتیبه، طرفین و بالای درگاه را در بر می‌گیرد و مفاد آن صاحب مدفن را معرفی می‌کند (نک: سوردل، 296، 301، نیز تصویرهای 13، 12؛ ملیکیان، 113؛ هیل، تصویر 606). کتیبه تاریخ ندارد. متن آن پس از سمله چنین خوانده شده است: لهذا مشهد سالار خلیل سید... [بجز] د الله مضجعهم و نور [حفره] هم (نک: سوردل، 302؛ بیوار، 148-149؛ قس: ملیکیان، 111).

در بخش خسارت دیده کتیبه لفظ باباحاتم که اکنون به مقبره اطلاق می‌گردد، دیده نمی‌شود و برای ارتباط یافتن مقبره با شخصیتی معین، هیچ گونه قرینه تاریخی در دست نیست. نام بابا حاتم ظاهراً به وسیله مردم بر آرامگاه نهاده شده است (ایرانیکا، III/291-292). ضماین و سایر تعبیر به کار رفته در متن کتیبه، بر دفن بیش از یک فرد (سالار خلیل، مادر و مادر بزرگش؟) در آرامگاه دلالت دارد؛ اما در درستی قرائت فوق از کتیبه، تردید وجود دارد (بیوار، همانجا). کتیبه دیگر درگاه که بر فراز آن قرار یافته است، به اندازه کتیبه نخست مهم شمرده نمی‌شود. این کتیبه گچ‌بری و دارای تزین گیاهی است (نک: سوردل، 302-306؛ ملیکیان، 120-121، 113).

در درون بنا، ساقه گنبد، حاشیه طاق درگاه و طاق‌نماها و حاشیه‌هایی که گوشه‌سازها را از دیوار جدا کرده، کتیبه‌نگاری شده‌اند، و بر نواری که رویه‌های نمای درونی را به دو بخش فوقانی و تحتانی تقسیم می‌کند، عبارت «الملک لله» یا «الملک» تکرار می‌گردد. بر قوس درگاه کلمه «الملک» و بر قوس طاق‌نماهای شرقی، غربی و شمالی آیاتی از قرآن کریم همه به صورت گچ‌بری نگاشته شده‌اند (سوردل، 317، 316، 307، نیز تصویر 14؛ ملیکیان، 114). درون گنبد، کتیبه از سمت راست درگاه با سمله آغاز، و به دور آن گردیده است. حروف این کتیبه کوفی در قسمت‌های میانی ارتفاع خود متناوباً به شکل جفت مثلثهای متقارن در می‌آیند، یا تشکیل واحد کوچک گیاهی را می‌دهند. در پایان کتیبه «عمل محمد بن احمد بن محمود» معرف کاتب آن است (سوردل، 315، نیز تصویر 24؛ ملیکیان، 115-114، 111).

به رغم آنچه در برخی پژوهشهای موجود درباره کتیبه ساقه گنبد بیان شده است، سندی دال بر اینکه شواهدی چون عبارت نامتعارف «امام رب العالمین» - اگر درست قرائت شده باشد - فرهنگ شیعه ۷ امامی را به ذهن متبادر سازد، در دست نیست؛ اما ویژگیهای بنا و مقایسه آن با دیگر آثار زمان آل شنسب مانند لشکری بازار و مناره جام آن را اثری از زمان آنان معرفی می‌کند (نک: همو، 115، 112؛ ایرانیکا، III/292؛ سوردل، 318، 305). آجرچینی مقبره باباحاتم تنوعی ملایم دارد که چگونگی آن بی سابقه نیست (نک: همو، 299؛ ملیکیان، 109، نیز تصویر 1). نقوش متنوع گیاهی و هندسی، سکنجها و... درون مقبره را به صورت گچ‌بری تزین کرده‌اند. در وسط بنا قبری گچ اندود با محور اریب و مقطع عرضی جناغی وجود دارد که ساخت بدنه آن

اتینگهاوزن، ۱۸۸-۱۸۷، ۱۰۳) .

مآخذ:

Bivar, A.D.H., «The Inscription of Sālār Khalīl in Afghanistan» JRAS, London, 1977, vol. II; Ettinghausen, R. & O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam: 650-1250*, Harmondsworth, 1987; Hill, D. & O. Grabar, *Islamic Architecture and its Decoration A.D. 800-1500* London, 1967; Hillenbrand, R., *Islamic Architecture*, Edinburgh, 1994; *Iranica*; Melikian - Chirvani, A.S., «Baba Hatem. Un Chef d'oeuvre inconnu d'époque ghaznévide en Afghanistan», *The Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art and Archaeology*, ed. M.Y. Kiani & A. Tajvidi, Tehran, 1972; Sourdel - Thomine, J., «Le Mausolée dit de Baba Hatim en Afghanistan», *Revue des études islamiques*, Paris, 1971, vol. XXXIX (2).

یدالله غلامی

منصوب شده بود، چندبار شورش طوایف بختیاری را سرکوب کرد (نک: استرابادی، ۱۸۸-۱۸۹، ۲۲۳، ۲۴۵). از آنجا که لرستان در آن ایام هم‌مرز خاک عثمانی بود، توجه به آن ولایت اهمیت اساسی داشت؛ از این‌رو، انتصاب باباخان به این مقام، از اعتبار و اقتدار وی حکایت می‌کند.

پس از چندی، باباخان به رفع غائله طایفه زند مأموریت یافت (۱۱۴۴/ق ۱۷۳۱م) و با خدعه، مهدی‌خان زند را فریفت و خان زند را که به امید دریافت الطاف نادری به نزد وی شتافته بود، دستگیر کرد و به همراه حدود ۴۰۰ تن از افراد طایفه‌اش به قتل رساند (ابوالحسن گلستانه، ۱۴۶-۱۴۷؛ نیز نک: موسوی، ۵؛ استرابادی، ۱۸۹) و بقیه اعضای خاندان زند را به خراسان کوچانید و در منطقه دره گز ساکن نمود (موسوی، همانجا).

گفتنی است، در نبردی که طی آن توپال عثمان پاشا سرعسکر عثمانی کشته شد (۱۱۴۵/ق ۱۷۳۲م)، باباخان چابوشلو، بیگلربیگی لرستان، دستور یافت تا در حوالی سامرا از دجله بگذرد، جله، نجف و کربلا را تصرف کند و مانع رسیدن آزوقه و مهمات از بغداد برای سپاه عثمانی شود (استرابادی، ۲۱۹؛ لاکهارت، ۷۴). وی نخست حله را متصرف شد، سپس شهرهای مقدس دیگر آن ناحیه را تحت اختیار گرفت (استرابادی، ۲۲۱؛ نیز نک: محمدکاظم، ۳۳۴/۱-۳۳۵).

همچنین نقش باباخان در محاصره قلعه ایروان (استرابادی، ۲۵۵) و تصرف گنجه (۱۱۴۷/ق ۱۷۳۴م)، آنچنان موجب خشنودی نادر گردید که از وی رسماً تقدیر کرد و او را «به إصطناعت خسروانه» مفتخر ساخت (محمدکاظم، ۴۰۹/۱).

در ماجرای به تخت نشستن نادر در دشت مغان (۱۱۴۸/ق ۱۷۳۵م)، باباخان خود را هواخواه جدی سلطنت نادر، و جان نثار وی معرفی کرد و نادرشاه نیز پس از تاج‌گذاری، حکومت ایالت مهم هرات را به باباخان سپرد (استرابادی، ۲۷۳). نام و مهر باباخان چابوشلو، در میان نخستین امضا کنندگان وثیقه‌نامه دشت مغان به چشم می‌خورد (نک: فلسفی، ۶۹).

باباخان در لشکرکشی برضد ابوالحسن خان والی متمرذ بلخ (نک: محمدکاظم، ۴۸۱/۲) و تسخیر این شهر (۱۱۴۹/ق ۱۷۳۶م)، به فرمان نادرشاه، رضاقلی میرزا فرزند ارشد شاه را همراهی می‌کرد (همو، ۴۸۳/۲؛ نیز نک: لاکهارت، ۱۶۴-۱۶۳). به دنبال آن، سپاه شاهزاده افشار پس از غلبه بر ابوالفیض خان فرمانروای بخارا، قلعه شیلدوک (یا شلوک) را در نزدیکی قرشی به محاصره درآورد (محمدکاظم، ۵۹۷/۲-۵۹۸؛ استرابادی، ۲۹۵). در جریان این محاصره، باباخان کشته، و پس از انتقال جسدش به مشهد در آستان قدس رضوی (ع) به خاک سپرده شد (محمدکاظم، ۵۹۹/۲؛ استرابادی، همانجا).

مآخذ: ابوالحسن گلستانه، *مجلس التواریخ*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۴۴ش؛ استرابادی، *محمد مهدی، جهانگشای نادری*، به کوشش عبدالله انوار، تهران، ۱۳۴۱ش؛ اسکندربیک منشی، *عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۵۰ش؛ سومر، فاروق، *نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی*، ترجمه احسان اشرافی و

باباخان چابوشلو (د ۱۱۴۹/ق ۱۷۳۶م)، از رجال و سرداران دوره نادرشاه افشار. وی از تیره چابوشلو (چاوشلو)، از مهم‌ترین شاخه‌های طایفه استاجلو از طوایف قزلباش بود (درباره اهمیت تیره چابوشلو و مقایسه آن با القاب اشرافی اروپا، نک: دن ژوان...، ۴۶؛ مینورسکی، ۱۹۳)؛ چنانکه بیشترین و مهم‌ترین امرای استاجلو نیز از این تیره بودند (قاضی احمد، ۸۹/۱؛ اسکندربیک، ۱۳۹؛ نیز نک: سومر، ۱۹۷). اما با کنار گذاردن استاجلوه‌ها از قدرت در زمان شاه عباس اول صفوی، این طایفه دیگر نتوانست موجودیت خود را به شکلی متمرکز حفظ کند و حتی شماری از تیره‌های استاجلو، به دیگر طوایف قزلباش پیوستند (نک: همو، ۱۹۶). به نظر می‌رسد تیره چابوشلو نیز در جریان همین تغییر و تحول، به طایفه افشار ملحق شده باشد؛ چنانکه وقتی شاه عباس اول صفوی برای جلوگیری از حمله ازبکان به خراسان، شماری از ایلات ساکن آذربایجان، از جمله ۴۰۰ خانوار از طایفه افشار را به ایورد و دره گز کوچانید (محمدکاظم، ۴۰۹/۱)، عده‌ای از افشارها از جمله خانواده نادر در منطقه چابوشلو سکنی گزیدند (همو، ۳۵۱/۱، ۱۶۱، ۸۲۴/۲).

باباخان از آغاز مبارزه نادر برضد افغانان، او را همراهی کرد و در نبرد مهماندوست (۱۱۴۲/ق ۱۷۲۹م) که در نزدیکی دامغان روی داد و منجر به شکست اشرف افغان شد، وی یکی از سرداران سپاه نادر بود و پس از جنگ، چون دیگر امرای برجسته سپاه، مورد نوازش شاه صفوی طهماسب دوم قرار گرفت (همو، ۱۱۲/۱). وی همچنین در جنگهای نادر، برای بیرون راندن نیروهای عثمانی از خاک ایران، با او همراهی می‌کرد (نک: همو، ۲۵۹/۱).

در جریان حمله نادر به بغداد و نخستین نبرد وی با احمدپاشا والی عثمانی بغداد، باباخان جلودار سپاه نادر بود و توانست بر درویش پاشا سردار عثمانی غلبه کند (همو، ۲۵۸/۱). به دنبال آن، با پیشروی به سوی بغداد، باباخان در دو فرسنگی شهر، در کنار رود دجله اردو زد. چون محاصره بی نتیجه ماند، باباخان همراه نادر و عده‌ای دیگر از لشکریان، برای کسب خبر از وضعیت دشمن، پنهانی در نیمه شب از طریق گذرگاهی از دجله عبور کردند (همو، ۲۵۹/۱-۲۶۰).

در طی همین سالها، باباخان چابوشلو که به بیگلربیگی لرستان

اوزی^۳ (سیلیستره در بلغارستان امروزی) تعیین، و در باباداغی مستقر شد تا برای لشکرکشی جدید به روسیه آمادگیهای لازم را به دست آورد (همو، 433-432(1) III). باباداغی در ۱۱۴۸ ق/۱۷۳۶ م مرکز مذاکرات صلح برای جلوگیری از جنگ روس و عثمانی گردید (هامر پورگشتال، ۳۲۴۲/۵: «دائرة المعارف»، همانجا).

این شهر در ۱۱۸۵ ق/۱۷۷۱ م مدت کوتاهی به دست روسها افتاد و بر اثر جنگهای شدید به آتش کشیده شد، اما طبق معاهده قاینارجا به عثمانیها باز پس داده شد (هامر پورگشتال، ۳۵۵۶/۵-۳۵۶۰: «دائرة المعارف»، همانجا). در ۱۲۲۴ ق/۱۸۰۹ م در طول جنگهای روس و عثمانی بار دیگر باباداغی از طرف روسها تسخیر شد، اما عثمانیها ۳ سال بعد آن را پس گرفتند (همانجا: EI², I/843). سرانجام بر اساس ماده ۴۶ از قرارداد برلین، در ۱۲۹۵ ق/۱۸۷۸ م باباداغی و بخشی از دوبروجا از قلمرو عثمانی جدا شد و به خاک رومانی پیوست (اعتماد السلطنه، ۱۸۵۴/۲: EI², III/613).

اولیا چلبی که در اواسط سده ۱۱ ق/۱۷ م از این شهر دین کرده، می‌نویسد: باباداغی بندر شهری معتبر و معمور، با ۷ ناحیه و ۱۰۰ قره است (۲۶۳/۳-۳۶۴).

باباداغی دارای آب و هوایی لطیف، باغها و تفرجگاههای زیباست و زمستانهای سختی دارد. در این شهر چندین مسجد، زیارتگاه و تکیه، ۳ حمام، ۳ مدرسه، ۲۰ مکتب‌خانه و ۸ کاروانسرا وجود داشته است (همو، ۳۶۴/۳-۳۶۵). از بناهای مهم آنجا می‌توان به اولوجامع (مسجد بزرگ)، مسجد علی پاشا و مسجد درویش پاشا اشاره کرد (همانجا). از مشاهیر این شهر، می‌توان شیخ محمود باباطاغی از سلسله بیرامیه و مولا خلیل، معروف به قره خلیل را نام برد (عطایی، ۶۰۶، ۷۳۲).

مآخذ: این بطورطه، رحله، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ اعتماد السلطنه، محمدحسن، مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوایی و هاشم محدث، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ اولیا چلبی، محمد، سیاحت نامه، استانبول، ۱۳۱۴ ق؛ سعدالدین، محمد، تاج التواریخ، استانبول، ۱۲۷۹ ق؛ عطایی، عطاءالله، حدائق الحقائق فی تکملة الشقائق، به کوشش عبدالقادر اوزجان، استانبول، ۱۹۸۹ م؛ نشری، محمد، جهان‌نما، به کوشش فاتح رشید اوزنات و محمد کویمن، آنکارا، ۱۹۵۷ م؛ هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی‌آبادی، به کوشش جمشید کیانفر، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ نیز:

EI¹; EI²; IA; Turan, O., *Tarihi takvimler*, Ankara, 1984; *Türkiye diyanet vak fi İslâm ansiklopedisi*, İstanbul, 1991; Uzunçarşılı, İ. H., *Osmanlı tarihi*, Ankara, 1983; Wittek, P., «Yazıjioghlu 'Ali on the Christian Turks of Dobruja», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, 1952, vol. XIV.

جلال خسروشاهی

بابا رکن، نک: رتن.

بابا رکن‌الدین، مقبره، آرامگاه و تکیه‌ای در تخت فولاد اصفهان از آثار دوره ایلخانی. قدیم‌ترین اطلاع از این بنا مربوط به تعمیر آن در دوره صفویه به فرمان شاه عباس است (نک: جابری انصاری،

محمدتقی امامی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ فلسفی، نصرالله، هشت مقاله تاریخی و ادبی، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ قاضی احمد قمی، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ محمدکاظم، عالم‌آرای نادری، به کوشش محمدامین ریاضی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ موسوی اصفهانی، محمدصادق، تاریخ کیتی گشا، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ نیز:

Don Juan of Persia, tr. G. Le Strange, London, 1926; Lockhart, L., *Nadir Shah*, London, 1938; Minorsky, V., *Tadhkirat al - Muluk*, London, 1943.

روزبه زرین‌کوب

باباداغی، یا باباطاغی، شهری در بخش شمالی منطقه دوبروجا در کشور رومانی. نام باباداغی از ساری صالقی بابا که مقبره‌اش در یکی از تپه‌های نزدیک آنجا قرار دارد، گرفته شده است (اولیا چلبی، ۳۶۲/۳: «دائرة المعارف...»^۲). IA, II/166; IV/371. وی در ۱۲۶۴ ق/۶۶۲ در حدود ۱۰ تا ۱۲ هزار نفر از ترکمانان آناتولی را به محلی در دوبروجا کوچاند و خود نیز همراه آنان در آنجا اقامت‌گزید (EI¹, VII/171-172; EI², I/842; ویتک، 639-650). ابن بطوطه که در ۷۳۳ ق/۱۳۳۳ م از آن ناحیه گذشته، در رحله خود به شهری به نام «بابا سلطوق» اشاره کرده، و آن را دورترین قلمرو ترکها خوانده است و از مرد مقدسی نیز که در آنجا مدفون شده، آگاهی مختصری داده است (۳۵۱/۱). اگرچه محل دقیق شهری را که ابن بطوطه از آن نام می‌برد، نمی‌توان مشخص کرد، ولی ظاهراً همان محلی است که بعدها باباداغی خوانده شده است (EI², همانجا).

باباداغی در جریان لشکرکشیهای بایزید اول، سلطان عثمانی، به منطقه دانوب و روم ایلی، به تصرف وی درآمد (سعدالدین، ۷۸۴/۱) و در ۸۱۹ ق/۱۴۱۶ م رسماً ضمیمه قلمرو عثمانی گردید (نشری، ۵۳۴/۲، ۵۳۶: «دائرة المعارف...»^۲). IV/371-372؛ توران، 20، 56. بایزید دوم نخستین سلطان عثمانی است که مقبره صالقی بابا را تعمیر کرد و مسجدی در کنار آن ساخت («دائرة المعارف...»^۲، همانجا) و این شهر را با اراضی وسیعی وقف ساری صالقی و پیروانش نمود (اولیا چلبی، همانجا). دو وقفنامه آن که متعلق به سالهای ۱۰۷۸ ق/۱۶۶۷ م و ۱۱۱۱ ق/۱۶۹۹ م است، در فهرست توپکاپی سرایب آمده است (EI²، همانجا). در ۹۴۵ ق/۱۵۳۸ م سلطان سلیمان قانونی هنگام لشکرکشی به بغداد (مولداوی)، چند روز در باباداغی ماند و مزار صالقی بابا را زیارت کرد (هامر پورگشتال، ۱۱۱۶/۲: «دائرة المعارف...»^۲، IV/372).

از اواخر سده ۱۰ ق/۱۶ م بارها حکمران افلاق، به باباداغی و اطراف آن تجاوز می‌کرد، تا اینکه مقرر شد (به فرمان مراد چهارم) برای محافظت از آنجا، قلعه‌ای بنا کنند. هنگامی که ساخت قلعه در شرف اتمام بود، کنعان پاشا (والی مأمور احداث قلعه) معزول شد و در دوران جانشینان وی نیز بنای قلعه به پایان نرسید و سرانجام به صورت مخروبه‌ای درآمد (اولیا چلبی، ۳۶۲/۳-۳۶۳).

در ۱۰۸۶ ق/۱۶۷۵ م سردار جنگ لهستان به سبب فرارسیدن زمستان، اردو را برای قشلاق به باباداغی آورد (اوزون چارشیلی، 427، 422(1) III). در ۱۰۸۹ ق/۱۶۷۸ م پس از فتح قلعه چهرین از طرف قوای عثمانی در جنگ روس، قره محمد پاشا به عنوان سردار ایالت

مانده کتیبه زیبای پیشخوان ورودی و پوشش ۴ ضلع، از ۱۰ ضلع سقیب هر می شکل آن است (هنرفر، ۴۹۴-۴۹۵).

تعمیرات این بنا، چنانکه گفته شد، نخستین بار به فرمان شاه عباس اول آغاز شده، و در اوایل سلطنت شاه صفی (۱۰۳۸-۱۰۵۲ق) به پایان رسیده است. در زمان شاه سلطان حسین صفوی نیز، با استناد به کتیبه‌ای متضمن قطعه شعری با ماده تاریخ ۱۱۱۲ق، تعمیراتی صورت گرفته است. این کتیبه بر دیوار گچ‌کاری شده یکی از اتاقهای مجاور مقبره (به نام چله‌خانه) به خط خوش نستعلیق نوشته شده است (نک: همایی، شش).

بر اساس نوشته‌ای به خط نستعلیق، شخصی به نام میرزا محمدنصیر بایزیدی بسطامی در ۱۲۰۰ق، نیز آن را تعمیر کرده است؛ این نوشته روی سنگی بر دیوار سمت غربی ایوان مدخل در زیر کتیبه شاه عباس قرار دارد. همچنین حاج میرزا سلیمان‌خان رکن‌الملک شیرازی (د ۱۳۳۱ق) که مدتی نایب‌الحکومه اصفهان بوده است، و نیز پس از وی چراغعلی خان سراج‌الملک در زمان حکومت خود به تعمیر این بقعه پرداخته‌اند (همایی، هفت - هشت؛ هنرفر، ۴۹۹-۵۰۰). این بنا در ۱۳۲۹ش از سوی اداره باستان‌شناسی مرمت گردیده است (نیکزاد، فهرست... ۱۹۵؛ نیز نک: مشکوتی، ۵۳).

مآخذ: پیرنیا، محمدکریم، شیوه‌های معماری ایرانی، تهران، ۱۳۶۹ش؛ جابری انصاری، حسن، تاریخ اصفهان و ری، تهران، ۱۳۲۱ش؛ شاردن، ژان، سفرنامه، بخش اصفهان، ترجمه حسین عریضی، تهران ۱۳۶۲ش؛ مشکوتی، نصرت‌الله، فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران، تهران، ۱۳۴۹ش؛ مهدوی، مصطفی‌الدین، تذکره التیور، اصفهان، کتابخانه تقی؛ نیکزاد امیرحسینی، کریم، «آثار تاریخی ایران»، هلال، کراچی، ۱۹۵۹م، ج ۷، ش ۲؛ همو، فهرست تاریخچه منصور ابنیه تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۳۵ش؛ همایی، جلال‌الدین، «بابا رکن‌الدین شیرازی...»، نصوص الفصوص فی ترجمه الفصوص، تهران، ۱۳۵۹ش؛ هنرفر، لطف‌الله، گنجینه آثار تاریخی ایران، اصفهان، ۱۳۳۴ش؛ نیز:

Godard, A., *Athar-e Iran*, Haarlem, 1937; Pope, A. U., *A Survey of Persian Art*, Tehran etc., 1967.

بابا رکن‌الدین شیرازی، مسعود بن عبدالله بیضاوی، عالم و عارف سده ۸ق/۱۴م. اصل وی از بیضا، یکی از روستاهای تابع اردکان از استان فارس بود. تاریخ ولادت او دانسته نیست. مؤلف تاریخ اصفهان و ری او را از خاندان جابری انصاری شمرده است (جابری، ۳۲۵-۳۲۶).

بابا رکن‌الدین از اوان کودکی به عرفان و تصوف گرایش داشت و پس از آنکه با احوال عارفان آشنایی یافت، به طریق سیرو سلوک گام نهاد. او خود گوید: «از زمان صبا... از خود ادراک معنایی از معانی، و شأنی از شوون توحید می‌کردم» (ص ۴).

بابا رکن‌الدین نخست نزد عبدالرزاق کاشانی (د ۷۳۶ق/۱۳۳۶م) به تعلیم عرفان نظری و سلوک عملی پرداخت و پس از وی از داوود قیصری (د ۷۵۱ق/۱۳۵۰م) بهره جست و نزد آن دو فصوص‌الحکم ابن عربی را خواند و نیز در حل مشکلات فصوص، از نعمان خوارزمی

(۳۲۶). بر این اساس و نیز بر پایه شیوه ساخت بنا، می‌توان احداث آن را به دوره مغول، یعنی دوره زیست بابا رکن‌الدین مربوط دانست. همچنین باید اضافه کرد که در برخی منابع گفته شده که وی در تکیه منسوب به خود دفن گشته است و این نشانی است از وجود تکیه در زمان خود او (مهدوی، ۱۵۳). اگرچه کتیبه بالای ایوان مدخل بقعه به فرمان شاه عباس (حک ۹۹۶-۱۰۳۸ق)، و تاریخ اتمام بنا در ۱۰۳۹ق (در زمان شاه صفی) اشاره دارد (نک: هنرفر، ۴۹۴؛ قس: همایی، شش)، اما مشخص است که گنبد آن، از نوع مرسوم در دوره ایلخانی است. باید افزود که برخی از محققان معاصر نیز به این امر توجه داشته، و بنای بقعه را به این دوره متعلق دانسته‌اند (همو، دو؛ نیکزاد، «آثار...»، ۲۷). مقایسه این بنا و بقعه‌ای از دوره ایلخانی متعلق به بابا قاسم (احداث: ۷۴۱ق) در اصفهان (نک: گذار، 38, 39/II(1)) این نکته را آشکار می‌سازد که ظاهر دو بنا دارای تشابهات فراوان است و این امر حاکی از همعصری ساخت آنها بوده است.

آرامگاه این عارف نامدار در ساحل جنوبی زاینده‌رود، در گورستان «تخت فولاد» واقع شده که با توجه به دیگر قبرهای تاریخ‌دار آن، مزار وی از قدمت بیشتری برخوردار است. در گذشته حتی پس از دوره صفویه با توجه به شهرت بابا رکن‌الدین این گورستان را «بابا رکن‌الدین» می‌نامیدند. دامنه این شهرت تا بدانجا است که پل خواجو را نیز که در معبر آن مقبره واقع شده، با همین نام می‌خواندند (شاردن، ۱۸۰؛ مهدوی، همانجا).

این ساختمان که به گفته پیرنیا (ص ۱۴۳، ۱۴۷) به شیوه «رازی» ساخته شده، دارای گنبد رُک با ۱۲ ترک است. قاعده گنبد، کثیرالاضلاع منتظم ۵ ضلعی است که به شکل هرم بالا می‌آید و به یکی از اضلاع آن پیشخوانی اضافه شده است. محور اصلی آن با سمت قبله دقیقاً مطابقت دارد. ساقه گنبد نیز ۱۰ ضلعی است و تناسب کامل ابعاد کلی و هریک از جزئیات بنا، در مقایسه با مجموعه آن و نیز اصالت نقشه ۵ ضلعی، حکایت از دقت در ساخت بنا دارد (هنرفر، همانجا؛ گذار، 127-128/II(1)). ۵ ایوان همسان بر گرداگرد محوطه زیر گنبد ساخته شده، و آرامگاه بابا رکن‌الدین داخل یکی از این ایوانهاست. بر روی قبر، سنگ بزرگی از مرمر، به طول تقریبی ۲ متر و عرض ۱/۱۶ متر قرار دارد (هنرفر، همانجا). پوپ نیز بدون ذکر نام، به آرامگاهی در تخت فولاد اشاره می‌کند که دارای گنبد مخروطی است (III/1217).

لوحی سنگی با کتیبه‌ای به خط ثلث زیبا بر بالای مرقد نصب شده است. کتیبه سردر بقعه نیز به خط ثلث به رنگ سفید بر زمینه کاشی لاجوردی است (هنرفر، ۴۹۵). به نوشته همایی (ص چهار - پنج)، ترکیب «کلب الفقرا» که در متن آسیب دیده کتیبه این سردر آمده، در واقع تصحیف «کتابه الفقیر» است (قس: هنرفر، همانجا). کاشیهایی که در گذشته سقف را می‌پوشانده، آبی، سیاه و سفید، بر زمینه آبی فیروزه‌ای بوده است (گذار، 125, 127/II(1)). در حال حاضر دیگر از کاشیهایی گزارش شده به وسیله گذار اثری دیده‌نمی‌شود؛ تنها کاشیهایی برجای-

می‌رسید (پارسا، ۴۶؛ ایرانیکا، III/294). باباسماسی مرید خواجه علی رامتینی، معروف به «حضرت عزیزان» بود و همراه او از بخارا به خوارزم رفت (غلام سرور، ۵۴۵/۱) و حداقل تا زمان درگذشت استاد (۷۲۱ق)، در آن دیار حضور داشت (ایرانیکا، همانجا). خواجه علی رامتینی پیش از مرگ، باباسماسی را به جانشینی خود برگزید و دیگر مریدان را به متابعت از او امر کرد (کاشفی، همانجا).

شهرت باباسماسی بیشتر بدان سبب است که خواجه بهاءالدین نقشبند مؤسس سلسله نقشبندیه را در کودکی به عنوان فرزند روحانی خویش پذیرفته بود (همو، ۷۴/۱، ۹۵؛ جامی، ۳۸۵؛ پارسا، ۴۷، ۱۲۴؛ بخاری، ۱۱۳، ۷۹). گفته‌اند که وی پیش از تولد بهاءالدین، ظهور او را پیش‌بینی می‌کرد. چون بهاءالدین زاده شد، جدش که خود از مریدان باباسماسی بود، او را به حضور شیخ آورد و باباسماسی هم آن نوزاد را فرزند روحانی خویش خواند و خلیفه خود امیر کلال را به شفقت در حق او و تربیتش دستور داد (کاشفی، همانجا؛ جامی، ۳۸۶؛ پارسا، ۴۷-۴۸؛ بخاری، ۷۹-۸۰؛ غلام سرور، همانجا؛ میمنی، ۳۲۷)؛ و نیز گفته‌اند که بهاءالدین تلقین ذکر را از باباسماسی گرفته است (بخاری، ۱۴۵).

باباسماسی را در شمار صوفیان اهل جذبه و سکر یاد کرده‌اند (کاشفی، ۷۴/۱). خلفای چهارگانه او عبارتند از: خواجه صوفی سوخاری، خواجه محمد (یا محمود) سماسی فرزند وی (غلام سرور، ۵۴۶/۱)، سدیدگر دانشمند علی، و چهارم که از همه افضل و اکمل بوده، سیدامیر کلال نام داشته، و جانشین و خلیفه اصلی او به شمار می‌رفته است. (درباره او، نک: کاشفی، ۷۶-۷۵/۱؛ نهانی، ۲۵۵/۱).
خزینة‌الاصفیا نخستین مأخذی است که در آن سال وفات باباسماسی ۱۳۵۵ق/۱۳۵۴م ضبط شده است (غلام سرور، همانجا)، سپس دیگر منابع حتی به روز فوت وی (۱۰ جمادی الآخر همان سال) در سماس تصریح کرده‌اند (قصور، ۴۳۴؛ نیز نک: مجددی، ۱۸۹).

مآخذ: بخاری، صلاح، انیس الطالبین و عدة السالکین، به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ پارسا، خواجه محمد، رساله قدسیه، به کوشش محمد اقبال، راولپنڈی، ۱۹۷۵م؛ جامی، عبدالرحمان، نجات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ غلام سرور لاهوری، خزینة‌الاصفیا، لکهنو، ۱۲۹۰ق/۱۸۷۳م؛ قصوری، محمداصادق، تذکره نقشبندیه خیریه، لاهور، ۱۹۸۸م؛ کاشفی، علی، رشحات‌عین‌الحیات، به کوشش علی‌اصغر معینان، تهران، ۱۳۵۶ش؛ مجددی، محمد یوسف، جواهر نقشبندیه، فیصل‌آباد، ۱۹۹۰م؛ نهانی، یوسف، جامع کرامات‌الاولیاء، به کوشش ابراهیم عطوه عوض، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۲م؛ میمنی، غریب، لطایف اشرفیه، دهلی، ۱۲۹۵ق؛ نیز: *Iranica*.
غلامعلی آریا

باباسنکو، یا باباسنگو (۷۸۶ق/۱۳۸۴م)، از دراویش مجذوب

در ماوراءالنهر. معنای سنکو دانسته نیست و برای تأیید این احتمال که گفته‌اند ممکن است میان این کلمه و واژه «سونگو» (در ترکی به معنای نیزه) ارتباطی وجود داشته باشد (نک: ایرانیکا، III/295)، دلیلی در دست نیست. درباره زندگی باباسنکو، همانند سایر مجذوبان اطلاع

کمک گرفت (همو، ۵، ۲۳۳، ۲۴۹). او محضر امین‌بلیانی (م ۵) رادر شیراز دریافت، و از وی به بزرگی یاد کرده، و او را «شیخ المشایخ» خوانده است (ص ۲۲۲-۲۲۳).

بابارکن الدین در اصفهان درگذشت و در همانجا دفن شد. وفات او بر پایه سنگ‌نوشته سر در آرامگاهش در ۷۶۹ق/۱۳۶۸م روی داده است (نک: جابری، ۳۲۵؛ قمی، ۱۰۲؛ همایی، ده؛ اقبال، ۴۲؛ قس: آقازیرگ، ۱۸۰/۲۴، GAL.S.I/793). آرامگاه او که اکنون در تخت فولاد اصفهان باقی است، همواره محل ذکر و عبادت درویشان و صوفیه بوده است (همایی، یازده؛ نیز نک: د، بابارکن الدین شیرازی، مقبره).

در مذهب بابارکن الدین اختلاف کرده‌اند: برخی او را شیعه دانسته (جابری، ۳۲۵-۳۲۶؛ گزی، ۴۳-۴۴؛ همایی، سه - چهار)، و عده‌ای دیگر او را از اهل تسنن شمرده‌اند (نک: گزی، همانجا؛ همایی، ده، سیزده - چهارده)، اما سنگ‌نوشته قبرش حاکی از شیعه بودن اوست. از جهت مسلک عرفانی، از جمله در باور به وحدت وجود، او را از پیروان ابن‌عربی دانسته‌اند.

آثار:

۱. *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص*، که شرحی است بر *فصوص‌الحکم* ابن‌عربی و ظاهراً مهم‌ترین اثر اوست. این کتاب در ۱۳۵۹ش در تهران به چاپ رسیده است.
۲. *کشف‌الضرفی‌نظم‌الدین*، یا شرح *التائیه الکبری* اثر ابن‌فارض که نسخه‌ای از آن در کتابخانه شماره ۲ مجلس شورای اسلامی موجود است (منزوی، ۱۳۱۹/۲؛ دانش پژوه، ۵۱۶/۶؛ نیز نک: حاجی خلیفه، ۲۶۶/۸؛ بغدادی، ۳۶۱/۲).
۳. *کنوز‌الرموز*، در علم حروف به فارسی (بابارکن الدین، ۱۵۵).
۴. *قلندریه* (اقبال، ۴۶).

مقدمه مفصل *نصوص الخصوص* نیز خود به گونه تألیف مستقلی است (نک: بابارکن الدین، ۷).

مآخذ: آقازیرگ، الذریعه؛ اقبال آشتیانی، عباس، «بابارکن الدین و مقبره او»، یادگار، تهران، ۱۳۴۲ش، ص ۲، شد ۴؛ بابارکن الدین شیرازی، مسعود، *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص*، به کوشش رجبعلی مظلمی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ بغدادی، ایضاح؛ جابری انصاری، حسن، *تاریخ اصفهان* روی، تهران، ۱۳۲۱ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ دانش پژوه، محمدتقی و ایرج افشار، نسخه‌های خطی نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸ش؛ قمی، عباس، *هدیه‌الاحباب*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ گزی اصفهانی، عبدالکریم، *تذکره‌القصور*، به کوشش ناصر باقری بیدندی، قم، ۱۳۷۱ق؛ منزوی، خطی؛ همایی، جلال‌الدین، «بابارکن الدین شیرازی...»، *نصوص الخصوص* (نک: GAL.S. هد، بابارکن الدین شیرازی)؛ نیز: محمدجوادشمن

باباسماسی، خواجه محمد، عارف و صوفی سده ۸ق در ماوراءالنهر. وی که در روستای سماس از توابع قصبه رامتین در حدود بخارا زاده شد (کاشفی، ۷۳/۱؛ قصوری، ۴۳۱)، از شاخ سلسله خواجهگانی بود که نسبتشان به خواجه ابویعقوب یوسف همدانی

زیادی موجود نیست، جز آنکه امیر تیمور گورکان (حک ۷۷۱-۸۰۷ق) در ۷۸۲/۱۳۸۰م، در حمله به خراسان، بر سر راه خویش، در ولایت اند خود - شهری میان بلخ و مرو (یا قوت، ۳۷۲/۱؛ حافظ ابرو، بیست و نه) - به دیدن باباستکو «که از زمره اولیا و اصحاب جذبه بود»، می‌رود و بابا از سر جذبه پاره‌ای گوشت سینه به طرف تیمور می‌اندازد؛ امیر نیز آن را به فال نیک گرفته، می‌گوید: خدای تعالی خراسان را که سینه روی زمین است، به ما ارزانی خواهد داشت؛ و همچنان شد که او گفت (شرف‌الدین، ۲۲۸/۱).

آنچه مسلم است، اینکه باباستکو باید درویشی صاحب نام و دارای «کرامات و خوارق عادات» بوده باشد (خواندمیر، ۵۴۳/۲؛ قس: براون، III/185، که او را شوریده احوال خوانده است) که امیر تیمور شخصاً به دیدار او شتافته است. در ضمن «بابا» دارای چنان جذبه و استغنا طبعی بوده که با امیر تیمور حتی هم‌کلام نیز نشده، بلکه احساس خود را با پرتاب قطعه‌ای گوشت به سوی او نشان داده است، حرکتی که اگر از دیگری سر می‌زد، چه بسا جزایی جز تیغ جلاد نداشت. باباستکو در ۷۸۶ق در اندخود درگذشت و در همانجا دفن شد (خواندمیر، همانجا؛ سلجوقی، ۴۷). بعدها در کنار قبر وی «باباجان بابا» و «بابا ابراهیم» از معجزویان و مریدان باباستکو نیز دفن شدند و سپس خانقاهی بر این مزارها ساختند که سالها دایر بوده است (علیشیر، ۳۹۲). از طریقه و زندگی بابا اطلاع دیگری در دست نیست، جز آنکه اخی محمد و اخی محمود جامی - که از ابدال زمان خود بوده‌اند - نیز جزو مریدان باباستکو شناخته شده‌اند (اصیل‌الدین، ۵۰).

مآخذ: اصیل‌الدین عبدالله واعظ، رساله مزارات هرات (حصه اول مقصد الاقبال سلطانی)، به کوشش فکری سلجوقی، انجمن تاریخ افغانستان، ۱۳۴۴ش؛ حافظ ابرو، عبدالله جغرافیا، به کوشش مایل هروری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ خواندمیر، غیبات‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دیرسیاقی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ سلجوقی، فکری، حواشی بر رساله مزارات هرات (نکته ۱، اصیل‌الدین)؛ شرف‌الدین علی یزدی، ظفرنامه، به کوشش محمد عباسی، تهران، ۱۳۳۶ش؛ علیشیر نوایی، نسائم المحبة، استانبول، ۱۹۷۹م؛ یا قوت، بلدان؛ نیز:

Browne, E.G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1977; *Iranica*.

مصطفی بادکوبه‌ای هژوازی

بابا سودایی، نک: سودایی ابیوردی.

۸ سال از او تعلیم خط گرفت (۱۸۸۱-۱۸۹۰)؛ در حالی که در هیچ مأخذی نشانه‌ای از سفر باباشاه ۸ ساله از اصفهان به مشهد و هرات که میرعلی بین سالهای ۹۱۱ تا ۹۳۵ق در آنجا می‌زیست، یا به بخارا که از آن پس تا مرگ (۹۵۱ق) در آن به سر برد (بیانی، احوال...، ۴۹۳/۲-۴۹۵، ۵۰۰)، دیده نشده است. از سوی دیگر گزارشی نیز از سفر میرعلی به اصفهان در دست نیست.

در مورد استادی سیداحمد مشهدی بر او نیز جای سخن است؛ زیرا چنانکه گذشت، گزارشی از سفر باباشاه به خراسان در دست نیست و نیز سندی از سفر سیداحمد به اصفهان وجود ندارد (نک: ه. د. احمد مشهدی). مشکل شناخت استاد باباشاه در خوش‌نویسی را خود او در رساله مشهورش «آداب المشق» (ه م) حل می‌کند. او در مقدمه این رساله سلطان علی مشهدی (د ۹۲۶ق) را استاد غیر مستقیم خود معرفی کرده است (ص ۵۸-۵۹)؛ از این رو، باباشاه را می‌توان خوش‌نویسی دانست که دارای استادی مستقیم و معین نیست، بلکه با پیروی از سلطان علی مشهدی و دیگر استادان پیش از خود و با ممارست و مشق بسیار به استادی رسید. در این میان، استعداد شخصی او را نباید نادیده گرفت. قطب‌الدین یزدی صاحب رساله قطبیه که باباشاه را در ۹۹۵ق در اصفهان دیده، درباره او می‌نویسد: «خوش‌نویسی او مادر زاد، و حسن خطش خدادادی است و خط او از دیگر خوش‌نویسان اصفهان برتر است» (نک: عالی، همانجا؛ حبیب، ۱۸۹، ۲۱۶؛ ایرانی، ۱۴۰-۱۴۱).

نویسندگان و شعرای هم‌زمان و پس از او در اینکه تا ظهور این هنرمند هیچ یک از نستعلیق‌نویسان به پای باباشاه نرسیده‌اند، اتفاق نظر دارند. اوحدی بلیانی (۹۷۳- ح ۱۰۵۰ق) او را «خوش‌نویسی بی‌بديل و کاتبی بی‌عدیل» می‌نامد (همانجا). تقی‌الدین کاشی (۹۷۵-۱۰۱۶ق) به نقل از معزالدین محمد خوش‌نویس درباره او می‌نویسد: «کتابت مشارالیه در پختگی و شیرینی اگر از کتابت خوش‌نویسان و استادان بهتر نیست، کمتر نیز نیست»، و به گفته همو «قلمرو نستعلیق او را مسخر است» (ص ۳۹۵). دست‌نوشته‌های باباشاه خریداران و هواخواهان بسیار داشت و ارزش هر ۱۰۰۰ بیت کتابت او ۳ تومان صفوی برابر با ۱۰۰ روپیه هندی بود. نسخه‌های نوشته او را در زمان زندگی و پس از مرگش به سراسر ایران بردند و به بهای گزاف خرید و فروش شد. این آثار نفیس، کوتاه مدتی پس از او در شمار آثار نایاب درآمد (رازی، ۴۳۰/۲؛ اسکندریک، ۱۷۱/۱).

باباشاه بیشتر به نوشتن کتاب و رساله می‌پرداخت و از قطعه‌نویسی دوری می‌جست. آثارش بیشتر به قلم کتابت و یکدست و روان نوشته شده است (عالی، همانجا؛ بیانی، کارنامه...، ۱۶۸).

باباشاه شعر نیز می‌سرود و «حالی» تخلص می‌کرد. در تذکره‌های شعر عصر صفوی نمونه‌هایی از سروده‌های او نقل شده است. تقی‌الدین کاشانی می‌نویسد: «طبعش در شاعری نیز بد نیست و در سلک شعرای کرام انتظام دارد» (همانجا).

بودن وی حکایت دارد، نوشته صاحب هفت اقلیم در ۱۰۱۰ق است که می‌نویسد: «باباشاه... نسخ تعلیق را درغایت عذوبت تحریر می‌نماید» (رازی، همانجا).

آثار:

الف - قطعات: ۳ قطعه به قلم نستعلیق ۳ دانگ عالی و خوش، با رقمهای «کتابه العبد باباشاه» و «فقیرحالی» در ۳ مرقع موجود در کتابخانه دانشگاه استانبول و توپکاپی سرایی استانبول (بیانی، همان، ۹۰/۱).

ب- نسخه‌ها:

۱. تذکره الشعراء دولتشاه سمرقندی، وزیری (۲۴×۱۵ سانتی متر)، ۲۰۲ ورق، به قلم نستعلیق عالی، به تاریخ ۹۷۴ق، با جلد روغنی زیبا، در کتابخانه ملی پاریس (بلوشه، II/312).

۲. منتخب دیوان غزلیات امیر خسرو، ۲۰۳ ورق، جدول زرین، به قلم نستعلیق خوش، با رقم باباشاه اصفهانی، به تاریخ ۹۷۴ق، با جلد زرکوب، از مجموعه اردبیل، وقفی شاه عباس، در کتابخانه شچدرین سن پترزبورگ (دورن، 354؛ دانش پژوه، ۱۳۷/۸).

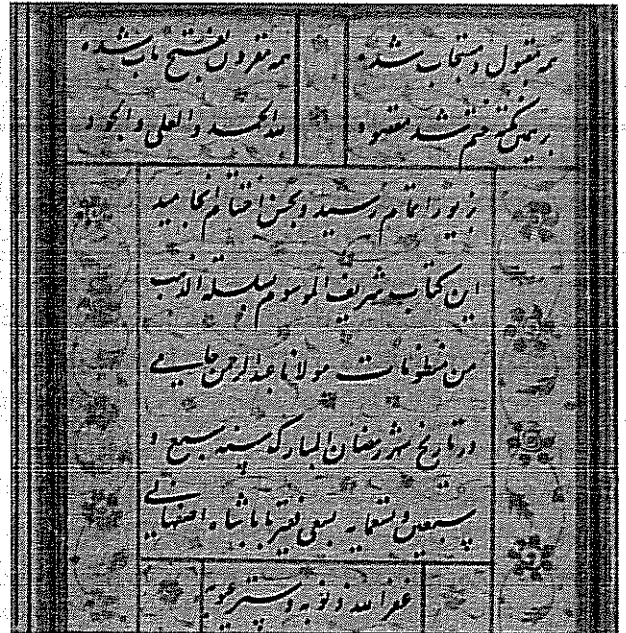
۳. سلسله الذهب جامی، وزیری (۲۴/۵×۱۵/۵ سانتی متر)، ۴۹۸ صفحه، هر صفحه ۱۴ سطر، به قلم نستعلیق کتابت خفی ممتاز، با رقم «به سعی فقیر باباشاه اصفهانی...»، به تاریخ رمضان ۹۷۷. این نسخه نفیس افزون بر ۲ سرلوح مذهب و دیگر آرایه‌های کتاب‌سازی، دارای ۱۴ مجلس نگارگری شده ممتاز و جلد روغنی و سوخت بسیار زیباست. این نسخه در کتابخانه کاخ گلستان تهران به شماره ۶۷۱ نگاهداری می‌شود (بیانی، فهرست... ۳۲۰-۳۲۱؛ آتابای، فهرست دیوانها... ۲۲۳/۱-۲۲۴).

۴. ترجمه منظوم چهل کلمه، وزیری (۲۴×۱۴ سانتی متر)، ۱۶ صفحه، هر صفحه ۳ سطر، متن به قلم نستعلیق نیم‌دوانگ عالی کتابت خفی، به زر و لاجورد و ۶ سطر ترجمه به فارسی با مرکب، با رقم «العبد المذنب باباشاه اصفهانی»، به تاریخ رمضان ۹۷۸، نسخه با سرلوح مذهب، بین‌سطور طلااندازی و صفحه‌های تزیین شده به گل و برگ آراسته است و جلد میشن قهوه‌ای ساده دارد. این نسخه نفیس در ۱۱۰۵ق وارد کتابخانه شاه سلطان حسین صفوی شده است و اینک در کتابخانه کاخ گلستان تهران به شماره ۱۸۹۶ نگاهداری می‌شود (بیانی، فهرست... ۳۳۴؛ آتابای، فهرست کتب دینی... ۲۹۳-۲۹۴).

۵. نصاب الصبیان ابونصر فراهی، نیم‌ریعی (۱۷×۹ سانتی متر)، ۳۰ برگ، هر صفحه ۱۰ سطر، کاغذ سپاهانی نخودی، به قلم نستعلیق خوش، به تاریخ ذیقعد ۹۷۹، با سرلوح زرین و صفحه‌های آراسته با طرح‌های ظریف اسلیمی و ختایی، جلد تیماج سرخ ضربی، در موزه هنرهای تزیینی (نشریه... ۱۳۱/۳).

۶. نصاب الملوک، وزیری کوچک (۲۱×۱۴/۹ سانتی متر)، ۴۶ صفحه، هر صفحه ۱۰ سطر، به قلم نستعلیق نیم‌دوانگ کتابت عالی، با رقم «فقیر باباشاه اصفهانی»، به تاریخ ۹۸۰ق، بر پیشانی صفحه

تمامی کسانی که درباره زندگانی باباشاه آگاهی‌هایی داده‌اند، با ستایش از او یاد می‌کنند و او را شاعر و خوش‌نویسی «به غایت خوش فهم، خوش‌منش، عالی‌فطرت و صوفی طبیعت» وصف کرده‌اند. در همان حال، او را انزوای طلب و الفت‌گریز دانسته، و نوشته‌اند که جز با فقرا و اهل الله سخن نمی‌گفت (اوحدی، ۲۱۵؛ واله، ذیل باباشاه). نویسنده دیگری از هم عصران او بر آن است که باباشاه به چنان اخلاق پسندیده و رفتار عارفانه‌ای آراسته است که قلم در شرح آن ناتوان است. برخی او را «اهل بقله» (از نقطویه)، و جمعی صوفی و درویش مسلک دانسته‌اند



برگی از سلسله الذهب جامی، به قلم باباشاه اصفهانی (۹۷۷ق)

کتابخانه کاخ گلستان

(تقی‌الدین کاشی، همانجا). قاضی احمد قمی او را از «خوش‌نویسان مقرر» می‌داند که مدتی نیز در بغداد به کتابت اشتغال داشته است (ص ۱۱۹). اسکندریبیک در گزارشی آورده است که باباشاه اوقات خود را به کتابت می‌گذراند و از این راه تأمین معاش می‌کرد (همانجا).

همچنان که از زندگی این خوش‌نویس نامدار آگاهی چندانی نداریم، درباره زمان و مکان مرگش نیز آگاهی دقیقی در دست نیست. آثار شناخته شده او بین سالهای ۹۷۴ تا ۹۸۶ق کتابت شده است. بنابراین، تا تاریخ پدید آمدن آخرین اثر در زنده بودن او جای دودلی نیست؛ اما در کمال شگفتی میرزای سنگلاخ می‌نویسد که در ۹۲۵ق در مشهد درگذشت (۱۹۲/۱). قاضی احمد مرگ او را در ۹۹۶ق در بغداد (همانجا)، میرزا حبیب (ص ۱۸۹) و ایرانی (ص ۱۴۱) سال ۱۰۱۲ق در مشهد و یا بغداد نوشته‌اند. بیانی قول قاضی احمد را برگزیده، و آن را اسری «مسلم» می‌داند (احوال، ۸۷/۱). اما گزارش تذکره‌نویس همزمان او اوحدی بیانی که از مصاحبت او مکرر بهره‌مند شده است، نشان از جوانی او در ۱۰۰۰ق دارد. تنها نشانه‌ای که پس از آن بر زنده

نخست یک سر لوح مذهب مرصع، حاشیه همگی صفحات تشعیر شده، بین سطور طلا اندازی و آراسته به گل‌های ریز، جلد روغنی بوم‌شکی با طرح تشعیر، اندرون میشن مشکی، به شماره ۲۲۲۷م در کتابخانه کاخ گلستان (بیانی، احوال، ۹۱/۱؛ آتابای، فهرست کتب ادبی، ۷۵۷-۷۵۸).

۷. تحفة الابراز جامی، ۸۹ ورق، متن و حاشیه شده رنگین، هر صفحه ۱۰ سطر بر متن زرافشان، به قلم نستعلیق خفی عالی، با رقم «سودۀ باباشاه اصفهانی»، به تاریخ ذیحجه ۹۸۲، دارای یک سر لوح مذهب، جلد روغنی زمینه تریاکی بانقش گل و بوته، به شماره ۳۲ در کتابخانه مجلس شورای ملی (شورا، ۱۰/۱؛ بیانی، همانجا).

۸. منظومه خضرخان و دولرانی از امیر خسرو دهلوی، ۱۸۹ ورق، با رقم «باباشاهین سلطان علی اصفهانی»، به تاریخ جمادی الثانی ۹۸۳، در کتابخانه شجرین سن پترزبورگ (دورن، 355؛ دانش پژوه، ۱۳۸).

۹. بوستان سعدی، ۱۷۶ ورق، ورقها متن و حاشیه شده، حاشیه‌ها به رنگهای گوناگون و برخی زرافشان، با جدولهای زرین و رنگین، به قلم نستعلیق عالی، با رقم «باباشاه بن سلطان علی» به تاریخ ۹۸۶ق، در همان کتابخانه (دورن، 345؛ دانش پژوه، ۱۳۵).

۱۰. بوستان سعدی، ۱۷۳ ورق، به قلم نستعلیق ممتاز، با رقم «باباشاهین سلطان علی اصفهانی»، به تاریخ شوال ۹۸۶. این نسخه از دیدگاه زیبایی خط و جلد شاهکاری نفیس به شمار می‌آید. بر پشت ورق نخست نسخه، اثر مهرهای صاحبان آن پیش از ۱۰۵۵ تا ۱۰۷۰ دیده می‌شود. واپسین آنها اثر مهر اورنگ زیب امیراتور مشهور مغول هند است. در همان کتابخانه (دورن، 347؛ دانش پژوه، همانجا).

۱۱. منتخب اشعار جامی، به قلم نستعلیق نیم دودانگ عالی، با رقم «العبد المذنب باباشاه اصفهانی»، در مجموعه مهدی بیانی (بیانی، همانجا).

ج- آثار منسوب: افزون بر آنچه گذشت، شماری آثار بدون رقم و منسوب به او نیز وجود دارد؛ از جمله این نسخه‌ها در کتابخانه کاخ گلستان تهران: منتخبی از حلیقه الحقیقه سنایی، دو نسخه اسکندرنامه نظامی، یک نسخه خمسه امیر خسرو دهلوی، یک نسخه سبحة الاحرار جامی، سرانجام مجموعه‌ای شامل خمسه نظامی در متن نسخه و خمسه امیر خسرو در حاشیه آن، با رقم افزوده و ناقص در آخر کتاب و تاریخ ۹۹۴ق (بیانی، فهرست، ۸۷، ۳۹، ۲۰۰-۲۰۲، ۳۱۹، ۴۹۹، ۵۰۰).

مآخذ: آتابای، بدری، فهرست دیوانهای خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، فهرست کتب ادبی عرفانی کاخ گلستان، تهران، کاخ گلستان؛ همو، فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ اسکندر یک منشی، عالم آرای عباسی، تهران، ۱۳۳۲ش؛ اوحدی بیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ایرانی، عبدالحمید، پیدایش خط و خطاطان، قاهره، ۱۳۴۵ق؛ بابا شاه اصفهانی، «آداب الشق» اوریتل کالج میکزین، لاهور، ۱۹۰۵م، ج ۲۶ (۳)، شه ۱۰۱؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوش‌نویسان، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۵۸ش؛ همو، فهرست ناتمام تعدادی از کتب کتابخانه سلطنتی، تهران؛ همو، کارنامه بزرگان، تهران، ۱۳۲۰ش؛ تقی‌الدین کاشی، محمد، خلاصه‌الاشعار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ حبیب اصفهانی، خط و خطاطان، قسطنطنیه، ۱۳۰۵ق؛

دانش پژوه، محدثی، نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اتحاد جماهیر شوروی، تهران، ۱۳۵۸ش؛ رازی، امین احمد، هفت اقلیم، تهران، ۱۳۴۰ش؛ شورا، خطی؛ عالی، مصطفی، مناقب هنروران، استانبول، ۱۹۲۶م؛ قاضی احمد قمی؛ گلستان هنر، تهران، ۱۳۶۶ش؛ میرزای سنگلاخ، تذکره الخطاطین، تبریز، ۱۲۹۵ق؛ نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، به کوشش محدثی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۲ش؛ واله داغستانی، علیقلی، ریاض الشعراء، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ نیز:

Blochet, E., *Catalogue des manuscrits persans*, Paris, 1912; Dorn, R., *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux...*, St. Petersburg, 1852.

محمد حسن سمسار

باباشمّل، نشریه‌ای هفتگی، انتقادی و فکاهی که نخستین شماره آن به مدیریت و سردبیری رضا گنج‌ای (۱۲۹۰-۱۳۷۴ش)، در فروردین ۱۳۲۲/۱ آوریل ۱۹۴۳، به زبان فارسی در تهران منتشر شد.

رضا گنج‌ای در تبریز به دنیا آمد. پدر او میرزا علیقلی از آزادی‌خواهان دوره مشروطیت به شمار می‌رفت که به نمایندگی از مردم تبریز به مجلس نیز راه یافت. خانه آنها، محل آمد و شد آزادی‌خواهان آن دوره مانند سیدحسن تقی‌زاده و حاج اسماعیل امیرخیزی بود. گنج‌ای از همان ابتدا شوق روزنامه‌نگاری داشت و در مدرسه حکمت، روزنامه‌ای به نام وطن، راه انداخته بود (حالت، ۲۸؛ مجتهدی، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵).

گنج‌ای در ۱۳۰۵ش به تهران آمد و تحصیلات خود را در این شهر ادامه داد. در ۱۳۱۰ش به اروپا رفت و در پلی تکنیک زوریخ به تحصیل پرداخت. در ۱۳۱۶ش در رشته مهندسی ماشین فارغ‌التحصیل شد و به ایران بازگشت و در راه آهن و دانشگاه به کار و تدریس پرداخت (حالت، همانجا).

پس از خروج رضاشاه از ایران در شهریور ۱۳۲۰ش، و تغییر اوضاع سیاسی روز، گنج‌ای به تشویق حاج اسماعیل امیرخیزی، به فکر انتشار نشریه‌ای فکاهی افتاد (همانجا). از این رو، در ۱۳۲۱ش امتیاز باباشمّل (به معنی لوطی و داش مشدی) را به مدیریت و سردبیری خود از وزارت فرهنگ درخواست نمود که در ۱۸ اسفند همین سال از سوی شورای عالی فرهنگ، و علی‌اکبر سیاسی (وزیر فرهنگ) با صدور امتیاز نشر هفته‌نامه‌ای به نام او موافقت شد (روستایی، ۲۲۷/۲).

شماره نخست باباشمّل در روز پنجشنبه ۲۵ فروردین ۱۳۲۲، انتشار یافت (حالت، ۲۶) و بر خلاف انتظار گنج‌ای، نسخه‌های آن به سرعت نایاب گردید، به گونه‌ای که او مجبور به تجدید چاپ آن شد (همو، ۲۸).

باباشمّل در اوایل انتشار در ۸ صفحه با قطع کوچک و غالباً در پنجشنبه هر هفته منتشر می‌شد. در بالای صفحه اول، نام نشریه، یعنی باباشمّل و تصویر مردی با سیبل و کلاه تخم مرغی شکل آمده بود که در زیر آن، عدم انتساب نشریه به گروه‌های سیاسی گوشزد شده بود (همو، ۲۶-۲۸؛ نفیسی، ۴۷-۴۸؛ نجف‌زاده، ۹۳۲/۳). در همین صفحه،

کاریکاتوری ترسیم می‌شد که تناسب موضوعی آن با اوضاع سیاسی روز، از ویژگیهای برجسته آن به شمار می‌رفت (نفیسی، همانجا)، به گونه‌ای که آل احمد آنها را نوعی تحول در ترسیم کاریکاتور در ایران

می‌دانست (ص ۱۷).

حدی بود که در سرمقاله شماره اول، با عنوان «به یاد دخو - داش ماهم آمدیم!»، به این موضوع اشاره کرده است (حالت، ۲۶). با اینهمه، گنج‌ای هنگامی که مصالح جدی کشور مطرح بود، زبان طنز را به یک سو می‌نهاد و به طور صریح و قاطع به آن موضوعات می‌پرداخت. از جمله این مسائل می‌توان به برادرکشی قشقایها و مسأله آذربایجان اشاره داشت.

باباشمل مجموعاً در ۱۵۰ شماره و در دو دوره جدا از هم، طی ۳ سال و اندی منتشر شد: دوره اول شامل ۳ سال بود. سال اول در پنجشنبه ۲۵ فروردین ۱۳۲۲ آغاز شد و پس از ۴۷ شماره در پنجشنبه ۲۵ اسفند ۱۳۲۲ پایان یافت. سال دوم با شماره ۴۸ در ۱۰ فروردین ۱۳۲۳ آغاز شد و با شماره ۹۶ در اسفند همین سال پایان گرفت. سال سوم با شماره ۹۷ در چهارشنبه اول فروردین ۱۳۲۴ شروع شد و با شماره ۱۲۳ در پنجشنبه ۱۲ مهر همان سال به اتمام رسید. در این زمان با سفر گنج‌ای به اروپا، انتشار دوره اول باباشمل به پایان رسید. دوره دوم باباشمل در روز پنجشنبه ۲۹ مرداد ۱۳۲۶ با شماره ۱۲۴ آغاز شد، ولی گنج‌ای خیلی زود، یعنی پس از چند ماه در ۱۰ اسفند همان سال با انتشار شماره ۱۵۰ و با ذکر این نکته که طی این چند سال، تنها اندوخته‌اش از فعالیت مطبوعاتی، «کینه دشمنان و رنجش دوستان» بوده، و دیگر «صبر و توانایی» به سر آمده است، به انتشار باباشمل پایان داد (حالت، ۳۱؛ نفیسی، ۴۹؛ نجف‌زاده، همانجا).

مآخذ: آل احمد، جلال، «ورشکستگی مطبوعات»، علم و زندگی، تهران، ۱۳۳۸ ش، ش ۳؛ برزین، مسعود، شناسنامه مطبوعات، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ حالت، ابوالقاسم، «نامه باباشمل»، تلاش، تهران، ۱۳۵۱ ش، ش ۳۴؛ روستایی، محسن و غلامرضا سلامی، اسناد مطبوعات ایران، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ سائین، اول، «نشریات منتشره ایران»، ادبیات نوین ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مجتهدی، مهدی، رجال آذربایجان در عصر مشروطیت، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ نجف‌زاده بار فروش، محمدباقر و مرتضی فرجیان، طنزسرایان ایران از مشروطه تا انقلاب، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ نفیسی، مسعود، «تاریخچه مطبوعات ایران»، تحقیقات روزنامه نگاری، تهران، ۱۳۴۸ ش، س ۴، ش ۱۵.

باباشهدیدی، نک: شهیدی قمی.

باباطاهر، مشهور و ملقب به «عریان»، عارف و شاعر ایرانی سده ۱۱/ق ۱۱ که سروده‌هایی - اغلب - چهارلختی، در قالب دوبیتی که بعضی از آنها به لهجه‌ای خاص از گویشهای غرب ایران است، و نیز کلمات قصاری عارفانه از وی برجای مانده است. درباره سال تولد و وفات، نحوه معاش و طریق کسب دانش و معرفت و مسلک عارفانه او، از منابع قدیم، اطلاعات دقیق و روشنی به دست نمی‌آید، تا آنجا که ادوارد هرون آل باباطاهر را «شخصیت مرموز» خوانده، می‌نویسد: درباره وی هیچ نمی‌دانیم (ص 12، 3)، و محقق دیگر (نک: ایرانیکا، III/296) بر آن است که همه آنچه درباره باباطاهر می‌دانیم، این است که شاعری صوفی منش و از حوالی همدان بوده است. آنچه بیشتر بر ابهام شخصیت باباطاهر می‌افزاید، نخست منش درویشانه و خصلت

باباشمل از تنوع موضوعی چشمگیری برخوردار بود، با عناوینی همچون: «درد دل باباشمل» (سرمقاله)، «برهان قاطر» (در مقابل برهان قاطع و مربوط به تحریف اسامی رجال سیاسی)، «مبارزه با ملق بافی» (تمسخر مغلق‌گویان)، «آوازه‌های کوچه باغی» (تحریف شعرهای معروف، به قصد انتقاد)، «کلمات طوال» (در مقابل کلمات قصار و شوخی با روحیات و خفیات نسوان)، «نیش و نوش» (تحریف شعرهای معروف)، «لب تشنه» (مخصوص نامه‌های وارده)، «می‌گویند» (درباره شایعات منتشره)، «شوخی با نمایندگان»، «روزنامه‌ها» (شوخی با نشریات دیگر)، «بورس»، «خبرهای کشور»، «چهار عمل اصلی»، «از ما می‌پرسند» و «چگونه باورم شد که نویسنده و شاعر هستم» (حالت، ۲۹-۳۰؛ نفیسی، ۴۸).

نویسندگان بسیاری همچون رضا گنج‌ای، احمد گلچین معانی، رهی معیری (با نام مستعار زاغچه)، مهندس فزونی (با نام مستعار مهندس الشعرا)، ابراهیم صهبا (با نامهای مستعار شیخ سرنا و ابرام سرپا) و نویسندگانی با نامهای مستعار لادری، دوزخی، مجنون، هالو، کلاغ سیاه، خفیه نویس، الله‌وردی، و... مطالب باباشمل را تهیه می‌کردند؛ و سرانجام بهرام داوری و بنی‌سلیمان که ترسیم کاریکاتورهای باباشمل را برعهده داشتند (حالت، ۳۰-۳۱؛ نفیسی، همانجا؛ نجف‌زاده، ۱۳۲۳).

سرمقاله باباشمل و قسمت اعظم مطالب آن را گنج‌ای می‌نوشت و علاوه بر آن، موضوعات شعر و نیز کاریکاتورها را خود تعیین می‌کرد و دیگران به سرودن و یا ترسیم کاریکاتورها اقدام می‌کردند. او در عین حال، هماهنگی میان هیأت تحریریه را برعهده داشت و این امر سبب شده بود، یکنواختی و یکدستی در مطالب باباشمل دیده شود (حالت، ۳۱).

زبان و شیوه بیان مقالات باباشمل، به شکل ساده، عوام فهم و محاوره‌ای بود و همین ویژگیها، از عوامل نفوذ این نشریه در میان توده‌های مردم شده بود (نفیسی، همانجا؛ مجتهدی، ۱۳۴؛ سائین، ۲۶۸). به گفته آل احمد (همانجا)، زبان باباشمل، نجیب و شوخیهای آن با نزاکت و روحانی‌تر از دیگر نشریات فکاهی بود و از رکاکت و ابتذال هم چیزی در آن به چشم نمی‌خورد، و برزین هم آن را از متین‌ترین نشریات فکاهی به شمار آورده است (ص ۷۹).

سرمقاله‌های گنج‌ای که با عنوان «درد دل‌های باباشمل» در هر شماره درج می‌شد، از یک سو به اوضاع و احوال سیاسی روز مرتبط می‌شد و از سوی دیگر انعکاس علاقه و دوستی او به مردم بود (حالت، ۲۶؛ نفیسی، ۴۷). نگاهی به این سرمقاله‌ها میزان تأثیرپذیری گنج‌ای از نوشته‌های علی اکبر طاهرزاده (صابر) در روزنامه ملانصرالدین، علی اکبر دهخدا (دخو) در روزنامه صوراسرافیل با عنوان «چرند و پرند» و لطایف نکته‌گویان آذربایجانی را نشان می‌دهد (حالت، ۲۶-۲۸؛ مجتهدی، همانجا). تأثیرپذیری گنج‌ای از دهخدا و ارادتش به او، به

انزو و اطلبانه و در نتیجه گمنام زیستن اوست و دیگر، حکایات افسانه‌وار و کرامات و کرامت گونه‌هایی است که اغلب از سوی ارادتمندانش، به وی نسبت داده‌اند.

سال تولد بابا طاهر: در هیچ مأخذی کهن سخنی در این باب نرفته است. برخی از نویسندگان گمانهایی زده‌اند: میرزا مهدی خان کوکب، بر پایه یک دویبیتی معماگونه و تفسیرپذیر منسوب به بابا طاهر:

مو آن بحرم که در ظرف آمدستم

مو آن نقطه که در حرف آمدستم

به هر آلفی آلف قدی برآیه

آلف قدم که در آلف آمدستم

سال ولادت او را محاسبه کرده، و عدد ۳۲۶ [ق] را به عنوان سال تولد بابا طاهر به دست آورده است (نک: EI², I/839، ایرانیکا، همانجا). علامه قزوینی ادعای کوکب را از جمله «توجهات بسیار عجیب و غریب» دانسته (۲۸۱/۵)، و رشید یاسمی نیز از آن به «تکلف و حساب-تراشی» (ص ۶۸-۷۰) تعبیر کرده است؛ لیکن وی با استناد به همان دویبیتی و با اشاره به اهمیت عدد ۱۰۰۰ نزد اغلب ملل، و به ویژه، با تذکار اعتقاد پیروان زردشت به ظهور نابه‌غای «معصوم» در آغاز هر هزاره، بر آن رفته است که مقصود بابا طاهر از واژه «آلف»، سال ۱۰۰۰ م بوده، و در نتیجه وی مقارن سالهای ۳۹۰ و ۳۹۱ (برابر با ۱۰۰۰ م) زاده شده است؛ گمانه‌زنی رشید یاسمی نیز از انتقاد تعریض آمیز مینوی (ص ۵۵) مصون نمانده است؛ و سرانجام، مقصود (شرح... ۳۲-۳۴) حدسیات کوکب و رشید یاسمی را ناپذیرفتنی دانسته، و به نقل از سلطان علیشاه گنابادی در دیباچه کتاب توضیح (نک: دنباله مقاله)، مصراع چهارم دویبیتی مذکور را مبین تاریخ زندگانی بابا طاهر در میانه هزاره اول ق- یعنی سده ۵ق- می‌داند (نیز نک: همو، بابا طاهر... ۶). اگرچه هیچ‌یک از این توجهات پذیرفتنی نمی‌نماید، اما برخی از محققان، با عنایت به زمان تقریبی وفات بابا طاهر (پس از ۴۴۷-۴۵۰ ق، نک: دنباله مقاله)، و اواخر سده ۴ق را به عنوان تاریخ تقریبی تولد وی پذیرفته‌اند (نک: صفا، ۳۸۳/۲؛ مقصود، همان، ۵).

وفات بابا طاهر: هدایت بدون ذکر مأخذی، وفات وی را در ۴۱۰ ق ضبط کرده است (ریاض... ۱۶۷، مجمع... ۱(۲)/۸۴۵). نخستین مأخذی که در آن به نام «طاهر»- بدون ذکر القاب «بابا» و «عریان»- اشاراتی رفته، نامه‌های عین القضاة همدانی (مق ۵۲۵ق) است؛ اینکه عین القضاة به زیارت قبر «طاهر» می‌رفته (۲۷/۱)، یا «فتح»- از عارفان معاصر و مورد احترام عین القضاة- ۷۰ سال می‌کوشیده تا از ادب خود را نسبت به «طاهر» استوار سازد و نمی‌توانسته (۲۵۸/۱)، و با اینکه عین القضاة گاهی نامه‌ای را در محل تربت «طاهر» می‌نوشته است (۳۳، ۲۵۱/۱)، می‌رساند که اولاً، بابا طاهر در همدان زیسته، و در همانجا در گذشته، و مدفون شده است و ثانیاً، در نظر اهل معرفت منزلتی داشته، و عارفی هم شأن مشایخی چون «بَرَکَه» و «فتح»- دو تن از بزرگان اهل طریقت همدان- به شمار می‌رفته

است. اما کهن‌ترین مأخذ تاریخی که در آن از ملاقات و گفت‌وگوی طغرل سلجوقی (د ۴۵۵ق) و بابا طاهر سندی به دست می‌دهد، گزارش راوندی (ص ۹۸-۹۹)، در کتاب *راحة الصدور* (تألیف: ۵۹۹ق) است. از این ملاقات که طغرل به سبب آن کوکبه لشکر را متوقف کرده بود (همو، ۹۹) و به ویژه با تأمل در لحن بابا طاهر و حضور ذهن او در استشهاد به آیتی از کلام الله مجید، به مقتضای حال و مقام، چنین استفاد می‌شود که اولاً بابا در اواخر نیمه اول سده ۵ق چندان رتبت و اعتبار داشته که سلطان مقتدر سلجوقی بوسه بر دستان وی زده، و توصیه‌اش را اجابت کرده، و گریسته است و سخن عتاب آلود او را بر تافته، و سر ابریق شکسته‌ای را که بابا در انگشتش کرده، چونان تعویذی همواره با خود می‌داشته است (همانجا)؛ ثانیاً، وفات بابا طاهر باید پس از عبور طغرل از همدان، یعنی سالهای ۴۴۷-۴۵۰ ق (نک: براون، II/260) اتفاق افتاده باشد؛ از این رو، قول رضاقلی هدایت (همانجا) در ضبط سال وفات بابا (۴۱۰ق) نادرست است؛ اما معاصر بودن وی با دیلمیان، چنانکه هدایت نیز بدان تصریح کرده (همانجا)، ناصواب نمی‌نماید. بیشتر محققان متأخر با استناد به روایت راوندی، وفات بابا را پس از ۴۴۷ یا ۴۵۰ ق ضبط کرده‌اند (نک: EI²، همانجا؛ صفا، ۳۸۳/۲؛ مقصود، همانجا). در نتیجه، ادعای حضور بابا طاهر بر سر جنازه عین القضاة و سخن گفتن با کشته وی (اوحدی، ۶۳۴) و نیز حکایت رفتن خواجه نصیرالدین طوسی (د ۶۷۲ق) به غازی که بابا در آن می‌بوده است و پاسخ گفتن بابا به شبهه خواجه در یک مسأله نجومی (نک: زوزی، ۱۰۰/۲)، جملگی به لحاظ تاریخی پذیرفتنی نیست، اما معاصر بودن بابا طاهر با ابن سینا (د ۴۲۸ق) پذیرفتنی است (اوحدی، همانجا). براون نیز دیدار و گفت‌وگوی بابا و ابن سینا را محتمل دانسته است (II/261).

نام پدر بابا طاهر دانسته نیست، اما صاحب الذریعه از وی به «فریدون» یاد کرده است (آقابزرگ، ۹(۲)/۶۴۲).

القاب بابا طاهر: لفظ «بابا» در تمام منابع قدیم و متأخر، اعم از کتب تاریخ و تذکره‌نامه‌ها به عنوان پیشنام وی آورده شده است. این لقب بی‌گمان از باب تفخیم و تعظیم است. بابا معادل پیر، شیخ و مرشد است، چنانکه عارفان دیگری نیز ملقب به بابا بوده‌اند (نظیر بابا افضل، باباکوهی) و در واقع این لقب به پیران کامل و مرشدان مکمل اطلاق می‌شده است. در کشف المحجوب نیز آمده است که به درویشان و مشایخ بزرگ فرغانه «باب» (کوتاه شده بابا) می‌گفته‌اند (هجوری، ۳۰۱). به علاوه شاعر در ۳ غزل که به وزن دویبیتی است، طاهر و دریک غزل بابا طاهر تخلص کرده است (نک: مقصود، شرح، ۱۷۴-۱۷۶) و در همدان نیز او را بابا می‌نامیدند (آزاد، ۱۷۳).

اما لقب «عریان» در هیچ‌یک از منابع کهن، دست‌کم تا اواسط سده ۹ق، به همراه نام وی دیده نمی‌شود. در جنگ خطی مورخ ۸۴۸ق موزه قونیه، نیز از وی با عنوان «قدوة العارفين بابا طاهر همدانی علیه الرحمة» نام برده شده است (نک: مینوی، ۵۵-۵۶). به احتمال بسیار، صفت

۱۳۳۱ ش مرمت و بازسازی شد. سرانجام، به اهتمام انجمن آثار ملی، آرامگاه کنونی وی در سالهای ۱۳۴۶-۱۳۴۹ ش بنیاد نهاده شد (نک: همو، باباطاهر، ۱۸، شرح، ۶۲، ۶۴، ۶۸، ۶۹؛ صفایی، ۱۷-۱۲). در جوار آرامگاه باباطاهر مقبره شماری از مشاهیر همدان نیز قرار دارد.

شعر باباطاهر: عمده آوازه باباطاهر مرهون دوبیتیهای عوام فهم و خواص پسند اوست. اطلاق دوبیتی (و ترانه) به این نوع شعر، در سده‌های اخیر بیشتر رایج شده است و قدما معمولاً به آن فهلوی و فهلویات می‌گفتند (نک: شمس قیس، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۶۲). برپایه اسنادی که در دست است، ایرانیان دست‌کم در نواحی مرکزی و غرب کشور، از دیرباز به این نوع شعر ساده مردمی گرایش داشته‌اند: صاحب‌المعجم از شغف و ولع «کافه اهل عراق [عجم]» به سرودن و خواندن و استماع اشعار فهلوی خبر می‌دهد (همو، ۱۶۲؛ نیز نک: راوندی، ۳۴۴).

در برخی از مآخذ فارسی به تفاوت دوبیتی با رباعی (به لحاظ وزن و مضمون) عنایتی نشده است و به صرف چهارلختی بودن، دوبیتیهای بابا را رباعی نامیده‌اند، و یا در مواردی از آن به هر دو لفظ (دوبیتی، رباعی) تعبیر کرده‌اند (هدایت، ریاض، ۱۶۷؛ مقصود، همان، ۸۶، ۹۱، ۹۸). از میان خاورشناسان، آلن به این نکته توجه کرده است و با اشاره به وزن خاص دوبیتی، یعنی هزج مسدس محذوف، می‌نویسد: ایرانیان خود همواره از سروده‌های چهارلختی باباطاهر به «رباعیات» تعبیر کرده‌اند (ص 7)؛ اما دیگر خاورشناسان، بدون اشاره به لفظ «دوبیتی»، سروده‌های وی را «چهارپاره» نامیده‌اند (برای مثال، نک: EI², I/839؛ ریبکا، 216).

لهجه اشعار باباطاهر: به روشنی دانسته نیست که چرا شماری از دوبیتیهای شاعران دیگر، اعم از گمنام یا شناخته شده، به نسخه‌های خطی و چاپی اشعار باباطاهر راه یافته است (شمیسا، ۲۷۰، ۲۷۴؛ EI², I/840) و از سوی دیگر، به لحاظ گرایش فارسی‌زبانان به دوبیتی و اشعار فهلوی (ترانه) و تداول آن در میان مردم، در گویش سروده‌های بابا تصرفاتی صورت گرفته، و رفته رفته به زبان رسمی ادبی (فارسی دری) نزدیک شده است (صفا، ۲۸۴/۲). حتی برخی، عروض فهلوی شماری از سروده‌های باباطاهر را بر عروض رسمی دوبیتی، یعنی بحر هزج مسدس محذوف (یا مقصور): مفاعیلن، مفاعیلن، فعولن (یا مفاعیلن) منطبق ساخته‌اند (نک: شمیسا، ۲۸۹-۲۹۰). کهن‌ترین مأخذ که در آن یکی از دوبیتیهای منسوب به باباطاهر (بدون اشاره به نام سراینده) آمده، المعجم است (شمس قیس، ۱۱۳). همین دوبیتی، پس از تصرفاتی که در وزن و زبان آن صورت گرفته، در نسخه دیوان باباطاهر (ص ۵۶، ش ۲۱۰) وحید دستگردی ضبط شده، و نمونه مناسبی است برای باز نمودن تصرفات در شعر بابا.

برخی از صاحبان کتابهای تذکره و محققان معاصر، زبان وی را «رازی» (اوحدی، ۶۳۴)، «راچی» (آذر، ۲۶۳) و «رازی» (هدایت، همانجا؛ اته، ۳۱) دانسته‌اند. پیداست که این هر ۳ لفظ به گویش قدیم اهل ری بازمی‌گردد. برخی نیز زبان اشعار او را لری می‌دانند (ادیب، ۱؛

«عریان») بیانگر دوری جستن بابا از علایق دنیوی است. با این حال، این لقب مایه پدید آمدن پندارهایی همچون سر و پا برهنه بودن بابا (اوحدی، ۶۳۳) و برهنه گشتن وی در معابر عمومی (آلن، 10) شده است؛ اگرچه روحیه درویشانه و منش قلندرانه و در نتیجه رفتار گاه متفاوت و غیر متعارف باباطاهر، در پیدایی چنان داوریهایی بی‌تأثیر نبوده است (نک: زرین کوب، ۴۴). در برخی مآخذ از بابا با صفاتی چون شیفته گونه، دیوانه و دیوانه فرزانه یاد شده است (نک: راوندی، ۹۹؛ حمدالله، ۷۱؛ آذر، ۲۶۳؛ هدایت، ریاض، ۱۶۷؛ اوحدی، همانجا) و این می‌رساند که وی از جمله عقلای مجانبین بوده است. انتساب بابا به همدان نیز در اغلب منابع دیده می‌شود؛ علاوه بر تصریح منابع، در حافظه جمعی ایرانیان نیز باباطاهر «همدانی» است. اما لری یا لرستانی و یا از قوم لر به شمار آمدن وی، به گواهی پاره‌ای منابع (نک: EI², I/840؛ مینوی، ۵۴؛ صبا، ۴۹۵)، امری است که بی‌گمان، معلول لهجه لری بعضی از اشعار اوست (نک: صفا، ۲۸۴/۲؛ براون، I/83؛ ادیب، ۱؛ گینو، ۳۱۸-۳۱۹).

کرامات منتسب به باباطاهر: اغلب این نسبتها صبغه افسانه‌ای دارد و همین عامل، بر شخصیت وی پرده ابهام می‌کشد، مثل داستان ناگهان به معرفت رسیدن بابا، به گزارش آلن (ص 10-11) و بیان آن: «امسیت کردیا و اصبحت غریبا»، از زبان خود او (برای آگاهی از برخی کرامات وی، نک: اوحدی، ۶۳۴؛ زوزی، ۹۹/۲-۱۰۰؛ هدایت، همانجا؛ EI², I/841؛ مقصود، همان، ۴۶).

باباطاهر و اهل حق: پیروان آیین «یارسان» (اهل حق)، باباطاهر را از بزرگان و اعظام آیین خود می‌دانند و او را از جمله یاران هم عقیده و همراز شاه خوشین لرستانی (۴۰۶-۴۶۷ ق)، از بزرگان اهل حق، معرفی می‌کنند (صفی زاده، ۶۶، ۷۵). مأخذ صفی زاده کتاب دینی نامه سرانجام است که در آن مطالبی درباره شاه خوشین و ارتباط وی با باباطاهر آمده است؛ به باور اهل حق، و برپایه مطالب نامه سرانجام (نک: EI²، همانجا)، الوهیت دارای ۷ مظهر است و هر یک از آنها نیز ۴ ملک در التزام خویش دارد؛ باباطاهر یکی از ملائک ملتزم باباخوشین (سوم مظهر حق) محسوب می‌شود (نیز نک: مینورسکی، ۵۸۷). طایفه دیگری از اهل حق، یعنی نصیریها نیز باباطاهر و اشعاری را که وی به گویش لری سروده، دارای قدر و منزلت بسیار می‌دانند (گینو، همانجا).

آرامگاه باباطاهر: این بنا بر فراز تپه‌ای در شمال غربی همدان، مقابل قلعه الوند و از سوی دیگر، مقابل بقعه امامزاده حارث (هادی) بن علی (ع) ساخته شده است (نک: مقصود، همان، ۸۲-۸۳). پس از عین‌القضات، حمدالله مستوفی نخستین کسی است که ضمن بر شمردن «مزارات متبرکه» همدان، از مقبره بابا نشانی می‌دهد (همانجا). آرامگاه قدیم وی در سده ۶ ق، به صورت برج آجری ۸ ضلعی ساخته شد (مقصود، همان، ۶۱). این برج در اوایل سده ۱۴ ش در معرض ویرانی قرار داشت؛ از این رو، نخست در ۱۳۱۷ ش تجدید بنای آن در دستور کار قرار گرفت، اما ناتمام ماند. بار دیگر، در سالهای ۱۳۲۹-

صفا، همانجا؛ گبینو، ۳۱۹). ریکاکا گویش اشعار بابا را «محلی»، و سروده‌هایش را از مقوله ادبیات عامیانه دانسته، و بر آن است که شاعران دوره‌های بعد (مثلاً عبید زاکانی و...) گویشهای محلی را در آثار هجو و هزل به کار می‌بردند (ص ۷۴). اما آبراهامیان (نک: ایرانیکا، III/296) میان لهجه سروده‌های باباطاهر و کلییمان همدان، قائل به قرابتی شده است و ناتل خانلری (ص ۳۸-۳۹) ضمن بر شمردن مواردی از اختلافات در ضمائر و وجه تصریفی افعال در لهجه‌های یهودیان همدان و سروده‌های بابا، نظر آبراهامیان را مردود دانسته است. براون ضمن اشاره به نظر چند تن از خاورشناسان (I/26-27)، این سخن کلمان هوار را نقل می‌کند که برخی از لهجه‌های غرب ایران با زبان اوستایی پیوستگی دارد که هوار از آنها به «مادی جدید» یا «پهلوی مسلمان» [پهلوی دوره اسلامی] تعبیر کرده است و در ادامه بحث لهجه سروده‌های بابا را نیز از جمله این گویشها دانسته است (نیز نک: هوار، 503-502).

درباره چگونگی تلفظ و آواشناسی سروده‌های باباطاهر کوششهایی صورت گرفته است؛ هوار پاره‌ای از مشخصات زبان شناختی و آوایی واژه‌های محلی اشعار وی را بررسی کرده (نک: ص 510-507)، و ادیب طوسی (ص ۲-۱۶) و مهرداد بهار (ص ۷-۲۱) شماری از اشعار بابا را تجزیه و تحلیل و آوانوسی کرده، و معنی واژه‌ها و ابیات محلی آنها را به دست داده‌اند.

نسخه‌ها: کهن‌ترین نسخه خطی شناخته شده از سروده‌های بابا نسخه‌ای است در قونیه، از مجموعه ش ۲۵۴۶، مشتمل بر ۲۵ بیت (دو قطعه و ۸ دوبیتی) که در ۸۴۸ق تحریر و حرکت‌گذاری شده است (نک: مینوی، ۵۵-۵۸)؛ ۸ دوبیتی او نیز در عرفات العاشقین (نک: اوحدی، ۶۳۴) ضبط شده، و در برخی تذکره‌های تألیف شده در سده‌های ۱۲ و ۱۳ق هم شماری از دوبیتهای وی نقل شده است (از جمله نک: آذر، ۲۶۳-۲۶۴؛ هدایت، همان، ۱۶۷-۱۶۹، مجمع، ۱(۲)/۸۴۵-۸۴۶). دست‌نویسهای بسیاری از سروده‌های بابا، به ضمیمه مجموعه‌ها یا مستقلاً، در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: منزوی، خطی، ۲۸۲۷/۴-۲۸۲۸، خطی مشترک، ۱۵/۷، ۲۰۰۳/۹-۲۰۰۴).

از نخستین نسخه‌های چاپی اشعار بابا، نسخه هوار است که در ۱۸۸۵م به چاپ رسیده، و آن مشتمل بر ۵۹ دوبیتی و ترجمه فرانسوی آنهاست با اشاره به موارد اختلاف نسخه بدلها در ذیل هر دوبیتی (نک: هوار، 513 ff.). همو در ۱۹۰۸م، ۲۸ دوبیتی دیگر و یک غزل بابا را نیز انتشار داد (مقصود، شرح، ۹۷-۹۸)، سپس آلن، بر پایه ۵۹ دوبیتی چاپ هوار و نسخه‌ای کهن‌تر که در مجموعه شخصی خود وی بوده (نک: ص ۷) در ۱۹۰۲م ترجمه متثوری از دوبیتهای بابا را به همراه برگردان منظوم خانم کرتیس برتنن به انگلیسی، در لندن منتشر ساخت. پس از آن چند تن از خاورشناسان و مترجمان، سروده‌های باباطاهر را به زبانهای آلمانی (لشچینسکی)، ارمنی (آبراهامیان، یارون آرام گارونه)، اردو (حضور احمد سلیم) و... ترجمه کردند (نک: اذکابی، ۷۳-۷۴؛

مقصود، همان، ۹۷-۹۸، ۹۱۵-۹۱۶).

مضامین اشعار: دوبیتهای بابا، به سبب اشتغال بر مضامین ساده و روان و دوری از صنایع غامض و تکلفهای فاضلانه، در حافظه بیشتر ایرانیان نفوذ کرده است و آنها را گاهی با ساز (نی، تار) یا بدون موسیقی زمزمه می‌کنند و شماری از ابیات او صبغه تمثیلی یافته است. عناصر طبیعت - کوه و صحرا و گل و گیاه - عواطف لطیف و احساسات رقیق، درویشی، قلندری و ملامتی، غم غربت و درد دلتنگی، اندوه بی‌سامانی و حسرت وصال، شکوه از ناپایداری و بی‌وفایی، دلدادگی و وفای به عهد، اعتراف به گناه و پوزش از خالق رحمان، مویه‌های حاصل از هجران، شور و جذبه‌های عشق افلاطونی و... از جمله مضامین بارز شعر باباطاهر است (برای نمونه، نک: همان، ۱۰۳-۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۲-۱۱۸، ۱۲۲، جم). تمیز عشق لاهوتی از عشق ناسوتی در سروده‌های وی دشوار است و در یک کلام، باباطاهر شاعری است صاحب درد و پاسدار «آبروی فقر و قناعت»، و همین خصلت، چهره او را در میان برخی شاعران دیگر، به ویژه شاعرانی که پایگاه شعر را تا حد وسیله دریافت صله فرود آورده بودند، ممتاز ساخته است.

کلمات قصار: بجز دوبیتهای، رساله‌ای عرفانی، مشتمل بر «اشارات» یا کلمات قصار، به زبان عربی نیز به بابا منسوب است که با اختلاف در ۲۳ باب و ۳۶۸ «کلمه» (باباطاهر، ۸۲-۱۱۲) و ۵۰ باب و ۴۲۱ «کلمه» (نک: مقصود، همان، ۲۶۰-۲۶۰) تدوین شده است. این رساله از دیرباز مورد توجه صوفیه بوده، و هدایت (مجمع، ۱(۲)/۸۴۵) با عنوان رسالات از آن یاد کرده است. بر این کلمات شروحن نوشته‌اند و نخستین آنها را به عین القضاة نسبت می‌دهند؛ اما بنا بر شواهد موجود، از او نیست (نک: مقصود، همان، ۹۲۴؛ دانش‌پژوه، ۹۴۵).

شرحی دیگر با عنوان الفتوحات الربانیة فی مزج الاشارات الهمدانیة توسط محمد بن ابراهیم خطیب وزیری و به خواهش شیخ ابوالقضاء احمدی، در فاصله شعبان ۸۸۹ تا ۸۹۰ق تألیف شده است (نک: مقصود، همان، ۷۴۱-۹۰۸). شرح مذکور به شیوه مزجی (آمیخته با متن) است و کلمات بابا، با متن شارح و اقوال عارفان و صوفیان در آمیخته است، چندانکه خواننده ناآشنا با کلمات باباطاهر، قادر به تشخیص عبارت وی نخواهد بود.

بجز اینها، دو شرح از کلمات قصار وی به وسیله ملامحمد گنابادی، مشتهر به سلطان علیشاه (۱۲۵۱-۱۳۲۷ق) تألیف شده است؛ نخست، شرحی به زبان فارسی با عنوان توضیح (۱۳۲۶ق) که در ۱۳۳۳ق چاپ شده، و دیگری به زبان عربی و با عنوان ایضاح (ج ۱۳۴۷ق).

اما شمار نسخه‌های خطی شرح کلمات قصار منسوب به عین القضاة که در کتابخانه‌های مختلف موجود است، بسیار نیست (نک: همان، ۲۴۹-۲۵۲).

با مطالعه کلمات قصار بابا و شروع آن چنین مستفاد می‌شود که وی نه فردی عامی، بلکه دانشمندی است که در باب مسائل علمی چون علم و معرفت، عقل و نفس، دنیا و عقبی، اشاره و وجد و سماع، مشاهده و

دنباله جست وجود در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ زینوی، محمدحسن، ریاض الجنة، به کوشش علی رفیعی، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ شمس قیس رازی، المعجم، به کوشش سیروس شیبا، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ شیبا، سیروس، سیر ریاعی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ صبا، محمدمظفر حسین، تذکره روز روشن، به کوشش محمدحسین رکن‌زاده آدمیت، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ صفا، ذبیح‌الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ صفایی، ابراهیم، «آرامگاه باباطاهر»، ارمغان، تهران، ۱۳۳۸ ش، س ۲۸، ش ۱؛ صفی‌زاده، صدیق، دانشنامه نام‌آوران یارسان، تهران، ۱۳۷۶ ش؛ عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، به کوشش علیشقی منزوی و عقیق عسیران، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ گیبو، ژ. آ. سفرنامه، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ مقصود، جواد، بابا طاهر عریان همدانی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ همو، شرح احوال و آثار و دوبتیه‌های باباطاهر عریان، تهران، ۱۳۵۴ ش؛ منزوی، خطی؛ همو، خطی مشترک؛ مینورسکی، و.، «شرح حال باباطاهر، عارف و شاعر ایرانی»، ترجمه نصرت‌الله کاسی، ارمغان، تهران، ۱۳۰۷ ش، س ۹، ش ۱۰؛ مینوی، مجتبی، «از خزاین ترکیه»، مجله دانشکده ادبیات، تهران، ۱۳۳۵ ش، ش ۴ (۲)؛ ناتل خانلری، پرویز، «دوبتیه‌های باباطاهر»، پیام نور، تهران، ۱۳۳۲ ش، س ۱، ش ۹؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش ژوکوفسکی، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ هدایت، رضاقلی، ریاض السارفین، تهران، ۱۳۱۶ ش؛ همو، مجمع‌الفصحی، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ نیز:

Allen, E. H., introd. and tr. *Bābā Tāhir Hamadāni Uryān*, Tehran, 1963; Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951; Et²; Huart, C., «Les Quatrains de Bābā Tāhir 'Uryān», JA, 1885, vol. VI; Iranica; Rypka, J., *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959.

هرمز رحیمیان

مراقبه، زهد و توکل و رضا، سکر و محبت، فقر و فنا و... یعنی به جزئی‌ترین اصول فقه و شریعت تا پیچیده‌ترین دقایق فلسفه و عرفان و تصوف، احاطه کامل داشته، و عارف کامل و مرشد مکمل زمان خود بوده است، و به نظر می‌رسد حق با پرتلس بوده که گفته است: دانشمندانی، از جمله باباطاهر، پس از طی مراحل علم، به جرگه تصوف در می‌آمدند (ص ۳۴۰-۳۴۲).

مأخذ: آذریگدلی، لطفعلی، آشکده، به کوشش جعفر شهیدی، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ آزاد همدانی، علی محمد، «مشاهیر همدان»، دیوان، به کوشش محمدآزاد، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ آقاییزگ، الذریعة؛ اته، هرمان، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه رضازاده شفق، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ ادیب طوسی، محمدامین، «فهلویات لری»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ۱۳۳۷ ش؛ اذکایی، پرویز، «دیوان باباطاهر»، هنر و مردم، تهران، ۱۳۵۴ ش، ش ۱۵۲؛ ارحدی بلیانی، محمد، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، ش ۵۳۲۴؛ باباطاهر، دیوان، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ پرتلس، ی. ا.، تاریخ ادبیات فارسی، از دوران فردوسی تا پایان عهد سلجوقی، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ بهار، مهرداد، «شعری چند به گویش همدانی»، پژوهش‌نامه فرهنگستان زبان ایران، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ حمدالله مستوفی، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترنج، لیدن، ۱۹۱۳ م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، «سرانجام اهل حق و باباطاهر همدانی»، راهنمای کتاب، تهران، ۱۳۵۴ ش، س ۱۸، ش ۴-۶؛ راوندی، محمد، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ رشید یاسمی، غلامرضا، «باباطاهر عریان»، ارمغان، تهران، ۱۳۰۸ ش، س ۱۰، ش ۱؛ زین‌کوب، عبدالحسین،

آوانگاری مدخلها

| | | | |
|--------------------------|-------------------|-------------|------------|
| alš | الش | elbirī | البیری * |
| alaštar | الشر | alpamiš | الپمیش * |
| altāf | الطاف * | eltotmeš | التتمش |
| alqāz va ahāji | الغاز و احاجی | eltezām | التزام * |
| oloq be(a)yg-e kūrġān | الغیگ کورگان | oljā | الجا |
| alef | الف * | eljā' | الجماء |
| = | الف | oljāyto | الجابیتو * |
| alfāz | الفاظ | aljazāyer | الجزایر |
| alefbā | القبای | aljazire(a) | الجزیره |
| olfat-e esfahāni | الفت اصفهانی | elhād | الحداد * |
| =e širāzi | الفت شیرازی | alhān | الحنان |
| =e kāšāni | الفت کاشانی | aldam | الدم |
| alftekīn | الفتکین | elora | الرا |
| alf-o laylat-en va layla | الف لیله و لیله * | alrūr | الروز * |
| al-alfayn, ketāb | الالفین، کتاب * | alast | الست |

| | | | |
|---------------------------------|--------------------------|--------------------------------|-------------------|
| emāmān-e davāzdah-gāne(a) | امامان دوازدهگانه | alfiyye(a) | الفیه |
| emāmbāre(a) | امام باره | alqās mīrzā | القاص میرزا |
| emāmat | امامت | olkā | الکا* |
| emām-e javād | امام جواد(ع)* | allāh | الله |
| =-ol-harame(a)yn-e jove(a)ynī | امام الحرمین جوینی* | =-ābād | الله آباد |
| = xome(a)ynī | امام خمینی* | =-verdi xān | الله وردی خان |
| = xānī | امام خوانی* | =- =, pol | الله وردی خان، پل |
| =-zāde(a) | امام زاده* | alam | الم* |
| =-e zamān | امام زمان* | alef-lām-mīm | الم* |
| =-qoli xān | امام قلی خان | elmālī | المالی |
| al-'emāmat-o va-s-siyāsa | الامامة و السياسة | almariyye(a) | المریه |
| emāmī | امامی* | alma'ī-ye kāšqarī | المعی کاشغری |
| =, madrase(a) | امامی، مدرسه | alamūt | الموت |
| emāmiyye(a) | امامیه | alan jaq | النجق |
| emāmī-ye haravī | امامی هروی | alvār | الوار |
| amān-e afqān | امان افغان | =-e garmsirī | الوار گرمسیری |
| =-ol-lāh xān | امان الله خان | alūr | الور* |
| amānat xān | امانت خان | alvand | الوند (کوه) |
| omm-e ayman | ام ایمن | = | الوند (شهر) |
| ambāle(a) | امباله | = be(a)yğ | الوند بیگ* |
| ambon | امبن | elvīrī | الویری* |
| omm-ol-banīn | ام البنین | elhām | الهام |
| empedokles | امیدکلس | elāhī | الهی (منظومه) |
| ommat | امت | =, abd-ol-lāh | الهی، عبد الله |
| emtenā' | امتناع* | elāhiyyāt | الهیات |
| amsāl-o (va) hekam | امثال و حکم | elāhī-ye ardabīlī | الهی اردبیلی |
| omm-e habibe(a) | ام حبیبه | = baxš | الهی بخش* |
| =-e dormān | ام درمان | =-ye hamadānī | الهی همدانی |
| amr | امر* | elyās | الیاس |
| =-e be ma'rūf va nahy az monkar | امربه معروف ونهی از منکر | =-e-bn-e eshāq | الیاس بن اسحاق* |
| =-on be(a)yn-al-'amre(a)yn | امربین الامرین* | =-e-e asad | الیاس بن اسد* |
| emra'-ol-qe(a)ys | امرو القیس | =-šāhiyān | الیاس شاهیان |
| amr-o (va) nahy | امرو نهی | ollays | الیس |
| amrūhe(a) | امروهه | alyasa' | الیسع |
| amrītsār | امریتسار | =-e-bn-e mohammad | الیسع بن محمد* |
| omm-e sa'īd | ام سعید* | alīgūdarz | الیگودرز |
| =-e salame(a) | ام سلمه | al-'omm | الام |
| =-esebyān | ام صبیان | emārāt-e mottahede(a)-ye arabī | امارات متحده عربی |
| emzā' | امضاء* | amāre(a) | اماره |
| omm-e aqīl | ام عقیل* | emāle(a) | اماله |
| =-e omāra | ام عماره | amālī | امالی |

| | | | |
|---------------------------|----------------------|---------------------------|---------------------------|
| amīrak-e be(a)yhaqī | امیرک بیهقی | =-ol-fahm | ام الفحم |
| amīrkalā | امیرکلا | ==qorā | ام القری * |
| amīr-e majles | امیر مجلس | ==qayvayn | ام القیون |
| ==ol-moslemīn | امیر المسلمین | emkān | امکان * |
| =mo'ezzi | امیر معزی * | emkān-e ašraf | امکان اشرف |
| ==ol-mo'meuīn | امیر المؤمنین (ع) * | = va vojūb, borhān | امکان و وجوب، برهان * |
| = nezām-e garrūsī | امیر نظام گروسی * | omm-ol-ketāb | ام الكتاب |
| amīrī-ye firūzkūhī | امیری فیروزکوهی | amlaš | املش |
| amīn | امین | omm-ol-mo'meuīn | ام المؤمنین |
| =, abū mūsā | امین، ابوموسی | =-e na'sān | ام نعان |
| =, mohsen | امین، محسن | amvāl | اموال |
| =ahmad-e rāzi | امین احمد رازی * | omūr-e hesbī | امور حسبی * |
| ==e estarābādī | امین استرابادی | =-e āmme(a) | امور عامه * |
| amīnjī | امینجی | omavi, jāme' | اموی، جامع * |
| amīn-ol-hose(a)ynī | امین الحسینی | =, ezz-od-dīn | اموی، عز الدین |
| ==od-dowle(a) | امین الدوله | =, ya tās | اموی، يعيش |
| ==--=ye sāmerī | امین الدوله سامری | omaviyān | امویان * |
| ==--==qaffārī | امین الدوله غفاری * | ommahāt-e soflī | امهات سفلی * |
| =-e re(a)yhānī | امین ریحانی * | omīd-e hamadānī | امید همدانی |
| ==os-soltān | امین السلطان * | omīdī-ye tehrānī | امیدی تهرانی |
| ==oz-zarb | امین الضرب | omīdiyye(a) | امیدی |
| amīniyye(a) | امینی | amīr | امیر |
| omayyat-e bn-e ab-es-salt | امیه بن ابی الصلت | amīr-ābād | امیر آباد |
| ==e==e askar | امیه بن اسکر | = āxor | امیر آخور * |
| ==e==e xalaf | امیه بن خلف | = arsalān | امیر ارسلان |
| enn, borhān | ان، برهان * | ==ol-'omarā | امیر الامرا |
| anāpe(a) | انابه | =-e pāzavārī | امیر پازواری |
| anār | انار | = te(a)ymūr | امیر تیمور * |
| anārak | انارک | ==ol-joyūs badr-ol-jamālī | امیر الجیوش بدر الجمالی * |
| anbāzoqlōs | انباذقلس * | = čaqmāq | امیر چقماق |
| anbār | انبار | ==ol-hāj | امیر الحاج |
| anbārī, abū mohammad | انباری، ابو محمد | = hose(a)ynī | امیر حسینی |
| =, abd-or-rahmān | انباری، عبدالرحمان * | = xān | امیر خان |
| anbiyā' | انبیاء | = xosro-ve dehlavī | امیر خسرو دهلوی * |
| anbiyā-xānī | انبیاء خوانی * | = xizī | امیر خیزی |
| anbiq | انبیق * | =-e selāh | امیر سلاح |
| entehāl | انتحال * | = šāhī-ye sabzevārī | امیر شاهای سبزواری |
| entezā' | انتزاع * | = alī, sa(e)yyed | امیر علی، سید * |
| entezār | انتظار * | ==-šīr-e navāyī | امیر علی شیر نوایی * |
| entefāze(a) | انتفاضه * | ==ol-kabīr | امیر الکبیر * |
| anjedān | انجدان | = kabīr | امیر کبیر |

| | | | |
|--------------------------|----------------------|-----------------------------|---------------------|
| enfe'tār | انفطار | anjoman-e āsār-e melli | انجمن آثار ملی |
| enfe'āl | انفعال* | =-e adabī-ye īrān | انجمن ادبی ایران* |
| anqaravī | انقروی | =-e hekmat-o(va) falsafe(a) | انجمن حکمت و فلسفه* |
| anqore(a) | انقره* | =-e ma'āref | انجمن معارف |
| enqelāb-e eslāmī-ye īrān | انقلاب اسلامی ایران* | =-hā-ye adabī | انجمنهای ادبی |
| enkešāriyye(a) | انکشاریه* | enjil | انجیل |
| anantnāg | انتت ناگ* | andxoy | اندخوی |
| anvā' | انواء | andarāb | اندراب |
| anvar pāsā | انورپاشا | andarābī | اندرابی |
| =-e šīrāzī | انور شیرازی | andarz-nāme(a)-hā | اندرزنامه‌ها* |
| anvarī, owhad-od-dīn | انوری، اوحدالدین | andalos | اندلس |
| =, sa'd-ol-lāh | انوری، سعدالله | andonezī | اندونزی |
| anūštāgīn | انوشتگین | andī | اندی |
| =-e šīrgīr | انوشتگین شیرگیر | andijān | انديجان |
| anūšīrvan-e-bn-e xāled | انوشیروان بن خالد | andīmešk | انديمشک |
| =-e--e manūčehr | انوشیروان بن منوچهر* | enzāl | انزال* |
| anīsī-ye sāmlū | انیسی شاملو | anzalī | انزلی |
| avāl | اوال* | ansāb, elm | انساب، علم* |
| avānā | اوانا | ansāb-ol-'ašrāf | انساب الاشراف |
| avā'el | اوائل | ensān | انسان* |
| owtād | اوتاد | =-e kāmel | انسان کامل |
| ūtārperādeš | اوتارپرادش | anas-e-bn-e mālek | انس بن مالک |
| otokiyūs | اوتوکیوس | enšā' | انشاء* |
| otolūkos | اوتولوکس* | =, dīvān | انشاء، دیوان* |
| owji-ye natanzī | اوجی نطنزی | enšerāh | انشراح |
| owhad-od-dīn-e balayānī | اوحدالدین بلیانی* | enšeqāq | انشقاق |
| =-=-e kermānī | اوحدالدین کرمانی | ansār | انصار |
| owhadī-ye balayānī | اوحدی بلیانی | ansārī | انصاری* |
| =-=- marāqe(a)'i | اوحدی مراغه‌ای | =-ye demašqī | انصاری دمشقی* |
| awdaqost | اودغست | =-=- haravī | انصاری هروی* |
| avadh | اوده | ansenā | انصنا |
| ūrās | اوراس | antākī, abū abd-o(e)l-lāh | انطاکی، ابو عبدالله |
| ūrālsk | اورالسک | =, ab-ol-faraj | انطاکی، ابو الفرج |
| ūrāmān | اورامان | =, =-=- qāsem | انطاکی، ابو القاسم |
| ūr xān | اورخان | =, dāvūd | انطاکی، داوود |
| ūršalim | اورشلیم* | antākiyye(a) | انطاکیه |
| ūrfā | اورفا* | antāliye(a) | انطالیه |
| ūrganj | اورگنج* | an'ām | انعام |
| ūrmiye(a) | اورمیه (دریاچه) | enfāq | انفاق |
| = | اورمیه (شهرستان) | anfāl | انفال |
| ūrenbūrg | اورنبورگ | = | انفال (سوره) |

| | | | |
|-------------------------------|-----------------------|--------------------------|-----------------|
| =-e ketāb | اهل کتاب | owrang-ābād | اورنگ آباد |
| ahelle(a)-ye māh | اهله ماه* | =-zib | اورنگ زیب |
| ahl-e havā | اهل هوا | ūrūmčī | اورومچی |
| ahlī-ye toršizi | اهلی ترشیزی | ūrīse(a) | اورسه |
| ==šīrāzī | اهلی شیرازی | owzā'ī | اوزاعی |
| ahvāz | اهواز | owzān-e arūzī | اوزان عروضی* |
| ahvāzī, ab-ol-hasan | اهوازی، ابوالحسن | =-o(va) maqādīr | اوزان و مقادیر |
| =, abū alī | اهوازی، ابوعلی | ūzgand | اوزگند |
| eyād | ایاد | ūzūn hasan | اوزون حسن* |
| ayār | ایار | ows | اوس* |
| eyās-e-bn-e mo'āviye(a) | ایاس بن معاویه | =-e-bn-e ha jar | اوس بن حجر |
| ayās olūq | ایاسلوق | avestā | اوستا |
| ayāsūfiye(a) | ایاصوفیه | ūsterqūm | اوسترغوم* |
| ayyām-ol-'a jūz | ایام العجوز* | ūsetiyā | اوستیا |
| ==-'arab | ایام العرب | ows-o(va) xazraj | اوس و خزرج |
| itāx | ایتاخ | ūš | اوش |
| īj | ایج | owqāf | اوقاف* |
| ījāz-o(va) etnāb | ایجاز و اطناب | ūgtāy | اوگتای |
| ījī | ایجی* | owlād-oš-ša(e)yx | اولاد الشیخ* |
| īčel | ایچل | ūljāyto | اولجایتو |
| ize(a) | ایذه | olo-l-'azm | اولوالعزم |
| ayr | ایر | owliyā' | اولیاء* |
| īrān | ایران | owliyā'ātā | اولیا آتا |
| īrān-šāh-e-bn-e ab-el-xe(a)yr | ایرانشاه بن ابی الخیر | owliyā'-ol-lāh-e āmolī | اولیاءالله آملی |
| =-e saljūqī | ایرانشاه سلجوقی* | avvaliyyāt | اولیات* |
| īrān-šahr, hose(a)yn | ایرانشهر، حسین | owliyā čalabī | اولیا چلبی |
| = | ایرانشهر (شهر) | ūy | اوی |
| = | ایرانشهر (کتاب) | ove(a)ys-e jalāyer | اویس جلایر |
| = | ایرانشهر (مجله) | =-e qaranī | اویس قرنی |
| īrānšahrī | ایرانشهری | ove(a)ysiyye(a) | اویسیه |
| īrānī, zabān-hā | ایرانی، زبانها* | ūyqūr | اویغور |
| īrtīs | ایرتیش | ahdal, banī | اهدل، بنی* |
| īraj mirzā | ایرج میرزا | ahar | اهر |
| īravān | ایروان | ahron-e eskandarānī | اهرن اسکندرانی* |
| īriyāncāyā | ایریان چایا* | ahari | اهری |
| īzad | ایزد* | ahl-e be(a)yt | اهل بیت |
| īsāqūjī | ایساغوجی | =-e boyūlāt | اهل بیوتات* |
| īsāqčī | ایساقچی | =-e haqq | اهل حق |
| īsīqkūl | ایسیغ کول | =-e zemme(a) | اهل ذمه* |
| īšardās | ایشرداس | =-e redde(a) | اهل رده* |
| īšik āqāsī | ایشیک آقاسی | =-e sonnat-o(va) jamā'at | اهل سنت و جماعت |

| | | | |
|---------------------------|-----------------------|------------------------|-------------------|
| ingūs | اینگوش | itā' | ابطاء* |
| e(a)yvān-e-madāyen | ایران مداین | īqār | ایغار* |
| ivānof | ایوانف | īqā' | ایقاع (درفقه) |
| ayyūb | ایوب | = | ایقاع (در موسیقی) |
| ayyūbiyān | ایویان | ayke(a) | ایکه* |
| ihām | ایهام | il | ایل |
| be | ب | ilāt-e-xamse(a) | ایلات خمسه |
| bāb | باب | ilarsalān | ایل ارسالان |
| bābā | بابا | ilāf | ایلاف* |
| = ahmadī | بابا احمدی* | ilām | ایلام |
| = eshāq | بابا اسحاق* | il-xāniyān | ایلخانیان |
| = afzal-e-kāshāni | بابا افضل کاشانی | ildogoz, bani | ایلدگز، بنی* |
| = elyās-e-xorāsāni | بابا الیاس خراسانی | ilsavan | ایلسون* |
| bāb-ol-'abvāb | باب الابواب* | ilqāzi | ایلغازی* |
| bābā tonboki | بابا تنبکی | ilak-xāniyān | ایلک خانیان* |
| = jān hāfez-e-torbati | بابا جان حافظ تربتی | e(a)ylul | ایلول |
| = hata(e)m, maqbare(a) | بابا حاتم، مقبره | ayle(a) | ایله |
| = xān-e-čāpūšlū | بابا خان چاپوشلو | ilī | ایلی |
| = dāqi | بابا داغی | iliyā | ایلیا* |
| = ratan | بابا رتن* | imān | ایمان |
| = rokn-od-dīn, maqbare(a) | بابا رکن الدین، مقبره | = o-abī tāleb | ایمان ابی طالب* |
| ====-e-sīrāzi | بابا رکن الدین شیرازی | ayman-e-bn-e-xoraym | ایمن بن خریم |
| = sammāsī | بابا سماسی | a'emme(a)-ye esnā ašar | اثمه اثنا عشر* |
| = sankū | بابا سنکو | ayn | این* |
| = sowdāyi | بابا سودایی* | ināljoq | اینالجو |
| = sāh-e-esfahāni | بابا شاه اصفهانی | inālū | اینالو |
| = šamal | بابا شمل | inānj | اینانج |
| = šahīdi | بابا شهیدی* | injū | اینجو |
| = tāher | بابا طاهر | = | اینجو (دودمان) |

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

| نشانه‌های فارسی: | | الف - نشانه‌های فارسی: | |
|--|------------------------------|---|---------------|
| نگاه کنید به | نک: | به بعد | ب |
| همین دائرة المعارف، دائرة المعارف بزرگ اسلامی | ه د | بی شماره صفحه | بش |
| همین مأخذ | هم | جلد و جلدها | ج |
| همین ماده، مدخل دائرة المعارف بزرگ اسلامی | ه م | جاهای مختلف | جه |
| مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب) | همان | چاپ | چ |
| همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد و همان صفحه | همانجا | حدود | ح |
| همان مأخذ پیشین، همان جلدها و همان صفحات | همانجاها | حکومت | حک |
| همین ماده‌ها، مدخلهای دائرة المعارف بزرگ اسلامی | ه م م | در گذشته، متوفی | د |
| مؤلف پیشین | همو | زاده، متولد | ز |
| | | سال | س |
| | | سلطنت | سل |
| | | هجری شمسی | ش |
| | | شماره | شم |
| | ب - نشانه‌های لاتین | صفحه و صفحات | ص |
| ed., eds. | به کوشش | صلی الله علیه و آله | (ص) |
| etal. | و دیگران | علیه السلام، علیها السلام، علیهما السلام، | (ع) |
| ff. | به بعد | علیهم السلام | |
| ibid | همان | هجری قمری | ق |
| id | همو | قیاس کنید با | قس: |
| introd. | مقدمه بر | قبل از میلاد | ق م |
| no. | شماره | کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دائرة المعارف | کتابخانه مرکز |
| nos. | شماره‌ها | بزرگ اسلامی | |
| npn. | بی شماره صفحه | کیلومتر | ک |
| p- | صفحه | کیلومتر مربع | ک ۲ |
| PB | مأخذ فارسی و عربی همین مقاله | کیلومتر مکعب | ک ۳ |
| pp. | صفحات | برگ، برگها | گ |
| S. | سری | میلادی | م |
| tr. | ترجمه | متر مربع | م ۲ |
| vide: | نگاه کنید به | متر مکعب | م ۳ |
| vol. | جلد | مقتول | مق |
| vols. | جلدها | مأخذ لاتین | ملا |

فهرست ۱

اختصارات فارسی مأخذ

- آربری = *Arberry* (نک: فهرست ۲)،
 آستان قدس، فهرست = فهرست کتب کتابخانه مبارکه آستان قدس
 رضوی، ج ۱-۵، به کوشش اوکثانی، مشهد، ۱۳۰۵-۱۳۲۹ ش؛
 ج ۶، به کوشش مهدی ولانی، مشهد، ۱۳۴۴ ش؛ ج ۷ و ۸، به
 کوشش احمد گلچین معانی، مشهد، ۱۳۴۶، ۱۳۵۰ ش؛ ج ۹، به
 کوشش نجیب مایلی هروری و علی اردلان، مشهد، ۱۳۶۱ ش؛
 ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ ش؛ ج ۱۱،
 به کوشش مهدی ولانی، مشهد، ۱۳۶۴ ش.
- آستان قدس ف، فهرست = فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانه مرکزی
 آستان قدس رضوی، به کوشش محمد آصف فکرت، مشهد،
 ۱۳۶۹ ش.
- آسیاتیکا = *Asiatica* (نک: فهرست ۲)،
 آصفیه، خطی = فهرست مشروح بعض کتب نفیسه قلمیه مخزونه
 کتابخانه آصفیه، به کوشش تصدق حسین موسوی لکنوی،
 حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق، ج ۲.
- آقابزرگ، الذریعة = آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة السی
 تصانیف الشیعة، بیروت، ۱۹۸۳ م، ج ۲۶.
- آلوارت = *Ahlwardt* (نک: فهرست ۲)،
 آمبروزیانا = *Ambrosiana* (نک: فهرست ۲)،
 آمریکانا = *Americana* (نک: فهرست ۲)،
 ابن اثیر، الکامل = ابن اثیر، علی، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۴۰۲ ق/
 ۱۹۸۲ م.
- ابن تغری بردی، التجوم = ابن تغری بردی، یوسف، التجوم الزاهرة فی
 محاسن مصر و القاهرة، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م به بعد.
- ابن خلدون، العبر = ابن خلدون، عبدالرحمان، کتاب العبر و دیوان
 المبتدأ و الخیر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من
 ذوی السلطان الاکبر، بیروت، ۱۹۵۶-۱۹۶۰ م.
- ابن خلکان، وفيات = ابن خلکان، احمد، وفيات الاعیان، به کوشش
 احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱-۱۹۷۲ م.
- ابن کثیر، البداية = ابن کثیر، اسماعیل، البداية و النهایة، قاهره، ۱۳۵۱-
 ۱۳۵۸ ق/۱۹۳۲-۱۹۳۹ م.
- ابن منظور، لسان = ابن منظور، محمد، لسان العرب.
 ابن ندیم، الفهرست = ابن ندیم، محمد، الفهرست، به کوشش رضا تجدد،
 تهران، ۱۳۵۰ ش.
- ازهریه، فهرست = فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریه، ج ۱،
 قاهره، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ج ۲-۶، قاهره، ۱۳۶۵-۱۳۶۹ ق/
 ۱۹۴۶-۱۹۵۰ م.
- الهیات تهران، خطی = حجتی، محمدباقر، فهرست نسخه های خطی
 کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۵-
- ایرانیکا = *Iranica* (نک: فهرست ۲)،
 اینترنشنال = *International* (نک: فهرست ۲)،
 بانکپور = *Bankipore* (نک: فهرست ۲)،
 براون = *Browne* (نک: فهرست ۲)،
 براون، ذیل = *Browne, S* (نک: فهرست ۲)،
 بروکهاوس = *Brockhaus* (نک: فهرست ۲)،
 بریتانیکا = *Britannica* (نک: فهرست ۲)،
 بستانی = بستانی، فواد افرام، دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۵۶ م به بعد.
 بغدادی، ایضاح = بغدادی، اسماعیل، ایضاح المکتون فی الذیل علی
 کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۵-۱۹۴۷ م.
 بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل، هدیه العارفین، استانبول، ۱۹۵۱-
 ۱۹۵۵ م.
- بلوشه = *Blocher* (نک: فهرست ۲)،
 پاولی = *Pauly* (نک: فهرست ۲)،
 پرج = *Pertsch* (نک: فهرست ۲)،
 تاج العروس = زبیدی، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس.
 تیموریه، فهرست = فهرس الخزانة تیموریه، قاهره، ۱۹۴۸ م.
 جودائیکا = *Judaica* (نک: فهرست ۲)،
 حاجی خلیفه، کشف = حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و
 الفنون، استانبول، ۱۹۴۱-۱۹۴۳ م.
 حقوق، خطی = دانش پژوه، محمد تقی، فهرست نسخه های خطی کتابخانه
 دانشکده حقوق، تهران، ۱۳۳۹ ش.
- خالدروف = *Khalidov* (نک: فهرست ۲)،
 خدیویه، فهرست = فهرست الکتب العربیه المحفوظة بالمکتبته الخدیویه،
 قاهره، ۱۳۱۰ ق، ج ۷.
- دار الکتب، خطی فارسی = فهرس المخطوطات الفارسیه، دار الکتب و
 الوثائق القومیه، قاهره، ۱۹۶۶-۱۹۶۷ م، ج ۲.
- دار الکتب، فهرست = فهرس الکتب العربیه الموجودة بالدار، دار الکتب
 المصریه، قاهره، ۱۹۲۴-۱۹۴۲ م، ج ۸.
- داک = دائرة المعارف الاسلامیه الکبری (عربی)، مرکز دائرة المعارف
 بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰ ش/۱۹۹۱ م به بعد.
- دانشنامه = دانشنامه ایران و اسلام، به کوشش احسان یارشاطر، تهران،
 ۱۳۵۴ ش به بعد.
- دایرة المعارف فارسی = دایرة المعارف فارسی، به کوشش غلامحسین
 مصاحب، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۷۴ ش.
- دبا = دبا = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش اول)، مرکز دائرة
 المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ ش/۱۹۸۹ م به بعد.
- دبا ۲ = دائرة المعارف بزرگ اسلامی (ویرایش دوم)، مرکز دائرة المعارف

۱۳۲۵-۱۳۵۷ ش.

مایر = Meyer (نک: فهرست ۲).

مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی آیه الله العظمی نجفی مرعشی، قم، ۱۳۵۴ ش به بعد.

مرکزی، خطی = فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱-۲، به کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰-۱۳۳۲ ش؛ ج ۳-۱۸، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۲-۱۳۶۴ ش.

مرکزی، میکروفیلها = دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست میکروفیل‌های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۶۳ ش، ج ۳. ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، فهرست کتابهای خطی کتابخانه ملی ملک، تهران، ۱۳۵۲ ش به بعد.

ملی، خطی = انوار، عبدالله، فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی، تهران، ۱۳۴۳-۱۳۵۸ ش، ج ۱۰.

ملی تبریز، خطی = سیدیونسی، میرودود، فهرست کتابخانه ملی تبریز، تبریز، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ ش، ج ۶.

منزوی، خطی = منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی، تهران، ۱۳۴۸-۱۳۵۳ ش، ج ۶.

منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ ش به بعد.

موسوعه خاص = الموسوعة الفلسطينية، بخش دوم، دراسات خاص، بیروت، ۱۹۹۰ م، ج ۶.

موسوعه عام = الموسوعة الفلسطينية، بخش عام، دمشق، ۱۹۸۴ م، ج ۴. ورهوه = Voorhoeve (نک: فهرست ۲).

یاقوت، ادبا = یاقوت، معجم الادباء، مصر، ۱۳۵۵-۱۳۵۷ ق/۱۳۴۶-۱۹۳۸ م.

یاقوت، بلدان = یاقوت، معجم البلدان، به کوشش فردیناند ووستفلد، لایپزیگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۰ م.

بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دف = دائرة المعارف فلسطين، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

دوسلان = De Slane (نک: فهرست ۲).

ذیل = ذیل دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (در دست تهیه).

زرکلی، اعلام = زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶ م، ج ۸. سید، خطی = فهرست المخطوطات، دارالکتب، قاهره، ۱۳۸۰-۱۳۸۲ ق/۱۹۶۱-۱۹۶۳ م، ج ۳.

شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، تهران، ۱۳۰۵ ش به بعد.

صنعا، خطی = رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، فهرست مخطوطات مکتبه الجامع الكبير، صنعا، ۱۹۸۴ م.

طبری، تاریخ = طبری، محمد، تاریخ الامم والملوک، به کوشش محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م.

طبری، تفسیر = طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بولاق، ۱۳۲۳ ق به بعد.

ظاهریه، خطی = فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهرية (تصوف)، به کوشش محمدریاض صالح، دمشق، ۱۹۷۸-۱۹۸۳ م، ج ۳؛ همان

(تاریخ)، به کوشش یوسف عش و خالد زیان، دمشق، ۱۹۴۷، ۱۹۷۳ م، ج ۲؛ همان (علوم قرآنی)، به کوشش صلاح محمد

خیمی، دمشق، ۱۹۸۳-۱۹۸۴ م، ج ۳؛ همان (ادب)، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سواس، دمشق، ۱۹۸۲-۱۹۸۳ م...

قاموس = فیروزآبادی، محمد، القاموس المحيط.

کویزیلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، فهرس مخطوطات مکتبه کویزیلی، استانبول، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م، ج ۳.

لاروس بزرگ = Grand Larousse (نک: فهرست ۲). لغت نامه دهخدا = لغت نامه، به کوشش علی اکبر دهخدا و دیگران، تهران،

فهرست ۲

اختصارات لاتین مأخذ

Ahlwardt = Ahlwardt, W., Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin, 1887-1899, 10 vols.

Ambrosiana = Löfgren, O. and R. Traini, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.

Americana = The Encyclopedia Americana, New York, 30 vols.

Arberry = Arberry, A. J., The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Dublin, 1955-1964, vols. I-VII; Ursula Lyons, ibid, Dublin, 1966, vol. VIII, Indexes.

Asiatica = Encyclopaedia Asiatica, by Edward Balfour, New Delhi, 1982, 9 vols.

Bankipore = Maulavi Abdul Muqtadir et al., Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore, Calcutta, 1910-1980, 33 vols.

Blochet = Blochet, E., Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions (Bibliothèque nationale), Paris, 1925.

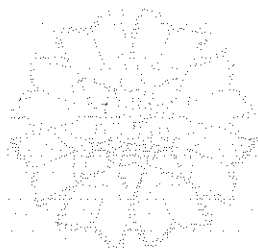
Britannica = The New Encyclopaedia Britannica, London, 30 vols.

Brockhaus = Brockhaus Enzyklopädie, Wiesbaden,

20 vols.
Browne = Browne, E. G., *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts*, including all those written in the Arabic character, preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.
Browne, S = *Browne, Supplement*.
BSE² = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, second edition, Moscow, 1949-1958, 53 vols.
BSE³ = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, third edition, Moscow, 1970-1978, 30 vols.
De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883-1895.
EI¹ = *The Encyclopaedia of Islam*, first edition, Leiden, 1913-1938.
EI² = *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden, 1960 - .
EI¹, S = *EI¹, Supplement*.
EI², S = *EI², Supplement*.
ER = *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, 15 vols.
ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, England, 1980, 13 vols.
ESC¹ = Casiri, M., *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis*, Madrid, 1760-1770, 2 vols.
ESC² = Derenbourg, H. et al., *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Paris, 1884-1941, 3 vols.
EUE = *Encyclopedia Universal Illustrade, Europeo-Americana*, Madrid, 1985, 70 vols., supplements, 24 vols.
EWA = *Encyclopedia of World Art*, New York, 1959-1986, 15 vols.
GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, 2 vols.
GAL, S = *GAL, Supplement*.
GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967 - .

Grand Larousse = *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, 1970-1976, 24 vols.
GSE = *Great Soviet Encyclopedia*, tr. BSE³, New York, 1973-1983, 32 vols.
IA = *İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1978 - .
International = *Encyclopedia International*, New York, 20 vols.
Iranica = *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1982 - .
JA = *Journal Asiatique*, Paris, 1822 - .
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, London, 1986 - .
Judaica = *Encyclopaedia Judaica*, 1971, 16 vols.
Khalidov = Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk*, Moscow, 1986, 2 vols.
Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Mannheim, 1971-1979, 25 vols.
Pauly = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958-1978, 68 vols. supplement, 15 vols.
Pertsch = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878-1892, 5 vols.
RSO = *Revista degli Studi Orientali*, Rome, 1907 - .
SI = *Studia Islamica*, Paris, 1953 - .
TS = Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi arapça yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1962-1969, 4 vols.
Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, Leiden, 1957.
WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary*, Massachusetts, 1980.
YA = *Yurt Ansiklopedisi*, Istanbul, 1981-1984, 11 vols.
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig / Wiesbaden.

* * *



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.

DIMA'IRI TABA'IB

ENCYCLOPAEDIA

REVISED EDITION

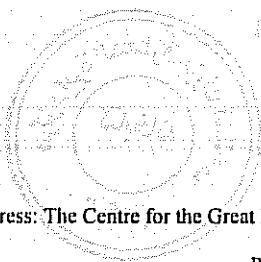
SUNNY ABU. IRIE

1987-1988

Encyclopaedia Islamic

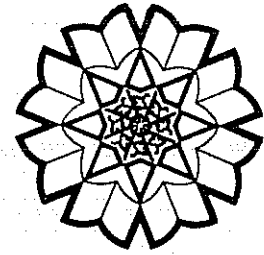
17th Edition

\$ 120



Address: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia, Kashanak, Niyavaran, Tehran.

P. O. Box 19575/197



The Centre for the Great Islamic
Encyclopaedia

The
**GREAT ISLAMIC
ENCYCLOPAEDIA**

VOLUME X

ELBĪRĪ – BĀBĀ TĀHER

Editor-in-Chief

Kazem Musavi Bojnurdi

First Edition

TEHRAN
2001



Introduction

The purpose of this study is to investigate the effects of a new educational program on student performance.

The study was conducted over a period of six months, involving a sample of 100 students.

The results of the study indicate that the new program had a positive impact on student performance.

Specifically, students who participated in the program showed significantly higher scores on standardized tests.

These findings suggest that the new program is an effective educational intervention.

Further research is needed to explore the long-term effects of the program and its applicability to other educational settings.

The study was supported by the National Science Foundation and the Department of Education.

The authors would like to thank the participants and the research assistants for their contributions to this study.

The data for this study are available upon request from the corresponding author.

The authors have no conflicts of interest to disclose.

This study was approved by the Institutional Review Board at the University of California, Los Angeles.

The authors are grateful to the anonymous reviewers for their helpful comments on earlier drafts of this manuscript.

The authors are also grateful to the National Science Foundation for their support of this research.

The authors are grateful to the Department of Education for their support of this research.

The authors are grateful to the National Science Foundation for their support of this research.

The authors are grateful to the Department of Education for their support of this research.

In the name of Allah, the Beneficent, the Merciful

