

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

الف) ساختار کلی مقاله

۱. موضوع یا عنوان حاوی جذابیت و تازگی و ناظر بر مسأله مقاله؛
۲. درج نام و نام خانوادگی کامل بر اساس مندرجات شناسنامه، میزان تحصیلات، رشته تحصیلی، رتبه علمی، گروه آموزشی، نام دانشگاه، پست الکترونیکی، نشانی پستی، شماره همراه نویسنده مسئول و دیگر نویسندگان (تعیین نام نویسنده مسئول، لازم است)؛
۳. چکیده شامل تاریخچه موضوع، تبیین مسأله، پیشینه تحقیق، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف مقاله، روش پژوهش و یافته‌های تحقیق حداکثر در ۲۰۰ کلمه؛
۴. کلید واژه در بردارنده حداکثر ۵ واژه مرتبط و اساسی مقاله؛
۵. مقدمه ارائه دهنده چارچوب کلی مقاله در راستای پاسخ به سؤال اصلی و نحوه آزمودن فرضیه و دیگر مسائل مطروحه در چکیده حداکثر در یک صفحه؛
۶. بررسی مفاهیم اصلی مقاله به ویژه مفاهیم به کار رفته در عنوان مقاله و در کلید واژه به منظور بسترسازی فهم آسان‌تر مطالب مقاله؛
۷. حتی الامکان ارائه چارچوب نظری با هدف حرکت در یک قالب مشخص، پرهیز از پراکنده‌گویی و اجتناب از خروج در موضوع؛
۸. متن یا بدنه مقاله مشتمل بر ۴ تا ۶ موضوع فرعی مرتبط با عنوان مقاله منطبق بر چارچوب مطروحه در چکیده و مقدمه؛
۹. نتیجه‌گیری به معنای ارائه یافته‌های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز عرضه پیشنهاداتی برای بررسی یافته‌ها و موارد مرتبط؛
۱۰. تنظیم کتابنامه بر اساس شیوه‌نامه تنظیم آدرس‌ها؛
۱۱. درج نمودار، جداول و تصاویر در درون متن مقاله به تناسب موضوع (درج عنوان و شماره جداول در بالای آن و درج عنوان اشکال و نمودارها در ذیل آن).

ب) شیوه تنظیم آدرس‌ها

۱. درج آدرس منابع مورد استفاده در درون متن و به صورت ذیل درج شود:
(نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال انتشار اثر: صفحه مورد استفاده)
اگر منبع مورد استفاده دارای جلد‌های مختلف باشد، درج جلد استفاده شده لازم است.
اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده بکار گرفته شود، با حروف الفبا متمایز گردد.
نقطه‌ای که در پایان جمله می‌آید اگر به پراکنش آدرس برسد، قبل از پراکنش قرار گیرد، مثال:
.... بوده است. (اصغری، ۱۳۹۲ الف، ج ۲: ۱۸)
چنانچه منبع مورد استفاده بلافاصله تکرار شود از همان یا موارد مشابه استفاده نشود.
آدرس دهی به آیات قرآن بدین صورت خواهد بود: (حج: ۱۸)
استناد به سایت‌ها در آدرس دهی معتبر نیست.
در آدرس دهی درون متنی، فرقی بین کتاب، مقاله، مصاحبه و مانند آن نیست.
برگردان لاتین اسامی و مفاهیم مهم و همچنین توضیحات ضروری به اختصار در زیرنویس درج گردد.
درج آدرس‌های منابع لاتین همانند آدرس‌های فارسی صورت گیرد، مانند:
(Fukoyama, 1995:21)
۲. در فهرست منابع و مآخذ (کتابنامه) آدرس‌ها به صورت ذیل درج شود:
برای کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر). نام اثر به صورت ایتالیک، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، نام محل نشر، نام ناشر، جلد مورد استفاده.
برای مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). "نام مقاله"، نام نشریه به صورت ایتالیک، شماره مجله، ماه یا فصل انتشار، صفحات مقاله.
سایر موارد: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). "موضوع"، نوع اثر یا منبع (مصاحبه، سخنرانی)، تاریخ دقیق مصاحبه یا سخنرانی.
منابع باید بر اساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی تنظیم گردد.
درج "ش" به نشانه شمسی بعد از سال، لازم نیست مگر این که سال مندرج، شمسی نباشد که در این صورت، به تناسب از "ق" "م" به نشانه سال قمری و میلادی استفاده می‌شود.
ضروری است معادل شمسی سال‌های میلادی و قمری همزمان درج گردد، مانند: ۱۳۹۱/۲۰۱۱ درج سال آغاز و پایان حکومت و نیز سال تولد و مرگ شخصیت‌ها و سلاطین لازم است، مثال: غوریان (۷۸۶-۶۷۳) و ابن سینا (۸۶۷-۷۹۱).
استفاده از این نشانی‌ها در صورتی لازم است که عدم درج آن موجب اشتباه گردد.
نقل قول‌های بیش از ۴۰ کلمه بدون علامت « » چپ چین شود. نقل قول‌های کمتر از ۴۰ کلمه با علامت « » در ابتدا و انتهای آن، در درون متن درج می‌گردد.

ج) دیگر مسائل

۱. لازم است مقالات ارسالی پیرامون یک مسأله خاص در حوزه فعالیت مجله متمرکز شود. تشخیص این موضوع با سردبیر است.
۲. مقاله باید بر مؤلفه‌های مطروحه در چکیده شامل تاریخچه موضوع، تبیین مسأله، پیشینه تحقیق، طرح سؤال، بیان فرضیه، هدف مقاله، روش پژوهش و یافته‌های تحقیق استوار باشد.
۳. مقالات ارسالی باید حاصل تحقیق و پژوهش نویسنده مسئول و نویسندگان بوده و از وجه نوآوری برخوردار باشد.
۴. تحریریه مجله در رد، قبول، چاپ و اصلاح مقالات آزاد است و نیز، جزئیات ارزیابی‌های به عمل آمده به هیچ وجه در اختیار نویسنده مسئول و ... قرار نمی‌گیرد.
۵. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات بر عهده نویسندگان است و مجله، مسئول دیدگاه‌های مطروحه در مقالات نیست.
۶. مقالات ارسالی نباید کمتر از ۲۰ و بیشتر از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد.
۷. تهیه و ارسال ترجمه لاتین و عربی چکیده مقاله پس از نهایی شدن آن الزامی است.
۸. مقالات ترجمه و نقد پذیرفته نمی‌شود مگر آن که دارای نوآوری باشند.
۹. تنها مقالاتی قابل بررسی است که نویسنده مسئول متعهد شود قبلاً آن را منتشر و یا همزمان برای انتشار نشریه دیگری ارسال نکرده باشد.
۱۰. مقالاتی امکان چاپ می‌یابند که از منابع دست اول در موضوع مورد بررسی استفاده کرده باشند و نیز مستند، مستدل، تحقیقی و تحلیلی بوده و از انسجام محتوایی، ساختار منطقی و قلمی روان برخوردار و منطبق با رویکرد مجله باشد.
۱۱. تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۱۲. نقل مطالب مجله با ذکر نام آن، بلامانع است. توصیه می‌شود نویسندگان حتی الامکان در تدوین مقالات به شماره‌های قبلی فصلنامه مراجعه نمایند.
۱۳. مجله از هرگونه نقد و پیشنهادی استقبال می‌کند.
۱۴. برای مقالاتی گواهی چاپ صادر می‌شود که همه مراحل ارزیابی آن به پایان رسیده باشد. تشخیص این موضوع تنها با سردبیر است.
۱۵. مقالاتی مورد بررسی قرار می‌گیرند که تنها از طریق سامانه نشریات دریافت شود.

- ۷..... بازخوانی نماد مناره مساجد اسلامی در رویکردی تاریخی و پدیدارشناسانه
علیرضا صیادنژاد
- ۳۶ بررسی و تحلیل اندیشه تقدیرگرایی در عالم‌آرای عباسی
محمود مهمان نواز، جعفر نوری
- ۶۵..... رفتارشناسی سیاسی آیت‌الله بروجردی در مواجهه با فدائیان اسلام
علی اکبر عالمیان
- ۸۸..... رفتارشناسی مردم مدینه در مواجهه با سیاست‌های معاویه
سیداصغر محمودآبادی، رباب صداقت مهر، حسین حسینیان مقدم، منصور داداش نژاد
- ۱۱۷ گونه‌شناسی سوابط‌های یزد باتکیه بر متون تاریخی
داوود امامی میبدی
- ۱۴۷..... نقد استادهای قرآنی وقایع تاریخی صدر اسلام در تاریخ طبری
(مطالعه موردی: بررسی ادعای علاقه پنهان محمد ﷺ به زینب و استناد به آیه ۳۷ سوره احزاب)
لیلی عیدی، محمد جعفر اشکوار، خسرو کمالی سروستانی

reviewing the symbol minaret of Islamic mosques in a historical and phenomenological approach

Alireza Sayadnejad,¹

(DOI): [10.22034/SKH.2022.12952.1287](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.12952.1287)

Original Article
P 7 - 35

Abstract

The presence of religious symbols and slogans in the society is one of the symbols of the religion in the society. Social researchers find the root of such a presence sometimes in religious beliefs and orders, and sometimes in other social factors, including the cultural influences of other religions. "Minaret" of Islamic mosques can be considered as one of the religious symbols and rituals in Islam, which has maintained its continuous and expanding presence in the architecture of Islamic holy places since the early years of Islam. This has led to relatively extensive researches about Islamic architecture in general and sometimes about the minaret in particular. In this regard, the present article (by library studying in historical and devotional roots of minaret and referring to its conventional functions) tries to provide a new explanation of the psychological and social roots of the symbol "minaret" in the society, and through it, to answer this question; Whether only religious factors are responsible for the survival and expansion of symbols such as the minaret, or whether other factors can also be pointed to. The factors that are sometimes more effective than intra-religious factors.

To answer the question, the present text accepts the influence of human internal and psychological factors on all human behaviors (including religious behaviors) and follows a historical-adaptive approach under the title of phenomenology to study the extent of these effects on the appearance of cultural-religious symbols such as minarets; The factors that attention to them will make the analysis and interpretation of religious symbols more complete.

Keywords: : minaret, phenomenology, minaret in Islamic history, cosmic column, sky's stairs.

1- Instructor, University of Islamic Religions and Religions, qom, iran. 110sayad@gmail.com

Received: 2022/06/10 | Accepted: 2022/02/19



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

بازخوانی نماد مناره مساجد اسلامی در رویکردی تاریخی و پدیدارشناسانه

علیرضا صیادنژاد^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2022.12952.1287](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.12952.1287)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۳۵/۷

حضور نمادهای دینی و شعائر مذهبی در جامعه، یکی از نمادهای حضور دین در جوامع به‌شمار می‌آید. پژوهشگران اجتماعی ریشه‌چنین حضوری را گاه در باورها و دستورات دینی و گاه هم در عوامل اجتماعی دیگری از جمله تأثیرات فرهنگی دیگر ادیان علت‌یابی می‌کنند. «مناره» مساجد اسلامی را می‌توان به‌عنوان یکی از نمادها و شعائر مذهبی اسلامی دانست که از سال‌های آغازین اسلامی، حضور مستدام و رو به گسترش خود در معماری مکان‌های مقدس اسلامی را حفظ کرده است. همین امر موجب شده که پژوهش‌های نسبتاً گسترده‌ای پیرامون معماری اسلامی به‌صورت عام و گاه مناره به‌صورت خاص به‌نگارش درآید. در همین راستا، مقاله حاضر تلاش دارد تا در کنار بررسی و مطالعه کتابخانه‌ای ریشه‌های تاریخی و عبادی مناره و اشاره به کارکردهای عرفی آن، تبیینی جدید از ریشه‌های روانی و اجتماعی حضور نماد مناره در جامعه بپردازد و از طریق آن به این پرسش پاسخ دهد؛ اینکه آیا صرفاً عامل‌هایی درون دینی موجب بقا و گسترش نمادهایی همچون مناره هستند و یا اینکه می‌توان به عوامل دیگری هم اشاره نمود؛ عواملی که گاه از عامل‌های درون دینی هم تأثیرگذارتر هستند.

برای رسیدن به چنین پاسخی، متن حاضر با پذیرش تأثیر عوامل درونی و روانی انسان بر همه رفتارهای انسانی از جمله رفتارهای دینی، رویکردی تاریخی-تطبیقی تحت عنوان پدیدارشناسی را دنبال می‌کند تا میزان این تأثیرات را بر ظهور نمادهای فرهنگی-دینی همچون مناره را بررسی می‌کند، عواملی که توجه به آنها موجب کامل‌تر شدن تحلیل و تفسیر نمادهای دینی خواهد شد.

کلید واژگان: مناره - پدیدارشناسی - مناره در تاریخ اسلامی - ستون کیهانی - پلکان آسمان

^۱ - مربی دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران. 110sayad@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۳۰



مقدمه

سرعت و رویکرد تحولات علوم تجربی در دوره معاصر، به گونه‌ای است که سایر عرصه‌های علمی، از جمله فلسفه و علوم انسانی را هم به شدت دگرگون کرده است. موفقیت‌های علوم تجربی و پیشرفت‌های تکنولوژی، تردیدهایی پیرامون رویکردها و روش‌های پیشین علوم انسانی و الاهیاتی به وجود آورد؛ نتیجه آن فاصله گرفتن انسان از روش‌های فلسفی و الاهیاتی پیشین و نزدیک شدن به رویکردهای علمی‌تر و تجربی‌تر شد. همچنین رویکردهایی همچون «علم دین» متولد شد که به سرعت جایگاه خود را در مطالعات ادیان گسترش داد. در رویکرد جدید علمی، حجیت‌های سابق از مرجعیت خود خارج شده و همگی در سنجش‌های عقل انسانی قرار گرفتند. شروع این تغییر عرصه‌های علمی، ثبات مطالعات دینی را ناممکن کرد و موجب شد تا رویکردهای تکاملی جدیدی به وجود آیند که رویکردهای مقایسه‌ای و تاریخی در مطالعات ادیان نمونه‌های آن است. پدیدارشناسی دین رویکرد جدیدی است که کنار بهره‌گیری از دو رویکرد پیشین، هرمنوتیک را هم به خدمت می‌گیرد تا به کشف ذات و ماهیت دین نزدیک‌تر شده و به الگوهایی در ادیان دست یابد که فرازمانی باشد. اگرچه برخی منتقدان پدیدارشناسی دینی، رسیدن به چنین غایتی را دشوار می‌دانند.

اینکه آیین‌ها و نمادهای دینی، همچون مناره، جزء ذات و ماهیت دین هستند یا صرفاً پدیدارهایی در باورهای مؤمنین، پرسش قابل تأملی است. مراجعه به نیازهای عرفی، اقلیم و فرهنگ مؤمنین در طول تاریخ و مقایسه آن با مؤمنین سایر ادیان و فرهنگ‌ها، می‌تواند در ارائه تبیین‌ها و پاسخ‌های قابل پذیرش برای عقلانیت معاصر به ما یاری رساند.

متن حاضر تلاش دارد تا به صورت مقدمه کارکردهای عرفی و عبادی مناره را بررسی کرده و با نگاهی اجمالی به تاریخ دگرگونی‌های مناره در سده اول اسلامی، به پدیدارشناسی نمادهایی دینی همچون مناره به عنوان ستون کیهانی اسلامی بپردازد. از این رو میان باورها و منابع اسلامی با باورها و متون دینی سایر ادیان و ملل مقایسه‌ای ارائه می‌شود تا با آن نقش و جایگاه نماد مناره و عوامل ظهور آن در فرهنگ اسلامی و غیر اسلامی تا حدی آشکار شود.

برای نوشتار حاضر پیشینه‌هایی وجود دارد و نویسندگانی همچون بوکهارت، واندنبرگ، محمد یوسف کیانی و روبرت هیلن، کتاب‌های تحقیقی فراوانی درباره معماری اسلامی نگاشته‌اند. اما به دلیل کلی بودن موضوع، کمتر روی مناره تمرکز داشته‌اند. علاوه بر آثار نویسندگان مذکور، مقالات متعددی، به صورت ویژه، به مبحث مناره و تاریخچه آن در تاریخ اسلامی پرداخته‌اند؛

برای نمونه می‌توان به مقاله «بررسی تاریخی محراب و مناره در سده نخست اسلامی» اثر محمدمهدی مهدوی و محمدرضا بارانی، یا مقاله «جستاری در باب مناره» محمدمهدی حیدری و مقاله کوتاه «پیدایش مناره در اسلام» اثر محمود فاضل اشاره کرد.

آثار منتشرشده مذکور در رویکردهای تاریخی، عبادی یا عرفی به مسئله مناره پرداخته‌اند. این در حالی است که متن حاضر، با دسته‌بندی کارکردهای پیشین، راز بقا و گسترش مناره در جامعه اسلامی در زمان معاصر را فراتر از کارکردهای پیشین برشمرده و با تبیینی پدیدارشناسانه، این نماد اسلامی و انسانی را تبیین می‌کند. از این رو آیات، روایات و باورهای مسلمانان به صورت تطبیقی و ساختارمند ارائه شده تا شاهدی بر مدعای ریشه‌یابی این نماد اسلامی باشد.

رویکرد تاریخی و تطبیقی در پدیدارشناسی

چنانچه بیان شد، در پدیدارشناسی دین، از رویکردهای مقایسه‌ای و تاریخی بهره گرفته می‌شود. در رویکرد مقایسه‌ای یا هم‌سنجی ادیان، مقایسه‌ای میان خاستگاه‌ها، ساختارها و ویژگی‌های ادیان مختلف دنبال می‌شود تا با کمک رویکرد تاریخی، مواضع اشتراک و اختلاف، معلوم، و تناسب آنها با یکدیگر کشف شود. نتیجه مطلوب این رویکرد، رسیدن به فهم عمیق‌تر و ساختارمندتر از دین است. این مانند روشی است که یک زمین‌شناس برای شناسایی سنگ‌های منطقه زندگی خود، آنها را با سنگ‌های سایر نقاط زمین مقایسه می‌کند؛ چراکه دیدن شباهت‌ها و تفاوت‌ها، یکی از راهکارهای اساسی ذهن انسان برای فهم جهان و جامعه پیرامون و سامان دادن به آن است. تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای می‌تواند چشم‌اندازها، معیارها و اطلاعات مورد نیاز هر نوع پژوهش یا تفسیر دینی را ایجاد نماید. (W. E. Paden, 2011:208)

به دلیل ظهور دین در تاریخ، انسان ناگزیر است تا کنار رویکرد مقایسه‌ای، به تاریخ و ظهورات دین در تاریخ هم مراجعه کند تا امکان تحلیل و تبیین خاستگاه و ساختارهای شکل‌گیری باورهای دینی را میسر نماید و میزان اثرپذیری مؤمنین از باورهای دیگر ادیان سنجیده شود. (Jourdan, 2019:63)

سیر تکاملی هستی‌شناسی از افلاطون و ارسطو به اندیشمندانی همچون کانت و هگل رسید. اگرچه پژوهش‌های دینی، مدتی طولانی از این تحولات دور ماند، اما با ظهور فیلسوفانی همچون هوسرل، مبانی هستی‌شناسی فلسفی وارد دین‌پژوهی شد و پدیدارشناسی پا به عرصه مطالعات دینی گذاشت و با همسویی هایدیگر و هوسرل، هستی‌شناسی پدیدارشناسانه جدید

شکل گرفت. (Harman, 2007:161) در این هستی‌شناسی فاعل شناسا و موضوع شناسایی، یک جهان مشترک را ایجاد می‌کنند. شاید بتوان نخستین پدیدارشناس دین را، که از مبانی پدیدارشناسی فلسفی هم برخوردار بود، یواخیم واخ معرفی کرد؛ (شارپ و کین، ۱۳۷۲: ۱۵۷) اندیشمندی که هرمنوتیک او به‌طور جدی بر پدیدارشناسی دین اثر گذاشت و نهایتاً به رویکرد پدیدارشناسی هرمنوتیکی از دین انجامید.

در همین راستا میرچا الیاده، اسطوره‌شناس رومانیایی، فصل جدیدی در مطالعات ادیان را باز کرد که بر اساس آن، با بهره‌گیری از رویکردهای مقایسه‌ای، تاریخی و بیانی هرمنوتیکی، حضور نمادها و آیین‌های دینی در جهان معاصر ما را قابل دفاع و ضروری می‌نماید. به دلیل گرایش‌های دینی الیاده، نگرش تاریخی او تا حدی متفاوت از دیگران است؛ چراکه انسان غیردینی، تاریخ را عرصه‌ای برای خودکفایی خود از خدا تفسیر می‌کند؛ مسئله‌ای که مورد نقد الیاده بوده و آن را نوعی تقدس‌زدایی غیرقابل قبول می‌داند. (Eliade, 1992:15) نتیجه این تقدس‌زدایی بحران معنا در زندگی انسان است. (الیاده، هزارتوی آزمون‌های دشوار، ۱۳۹۶: ۱۸۹) این در حالی است که انسان همواره دین‌ورز بوده و باقی خواهد ماند. (لک زایی، ۱۳۹۳: ۱۰۹) حضور و گسترش دائم نمادهای دینی _ حتی در دنیای معاصر _ شاهی بر این مدعاست.

الیاده برای حل چنین معضلی می‌کوشد راهی برای تجدید حیات امر قدسی در جهان معاصر پیدا کند. او به رابطه عمیق‌ترین لایه‌های وجودی انسان با آسمان باور دارد و همواره نمادها و شعائر دینی را حکایتی از تجلی امر قدسی در جهان نامقدسی تفسیر می‌کند که موجب آرامش روانی انسان می‌شوند. الیاده این باور را از کهن‌الگوهای روانی انسان (آرکی‌تایپ‌ها) در نظریه یونگ اخذ کرده است؛ صورت‌هایی که هیچ‌گاه از انسان جدا نمی‌شوند. از نظر الیاده، انسان برای فهم و درک نمادهای دینی و کشف ذات امر قدسی به‌واسطه آنها، نیازمند هرمنوتیکی فعال و خلاق است که برای کشف و تبیین آن می‌توان به رویکردهای تاریخی و مقایسه‌ای تکیه نمود؛ چراکه محتوای باورها و آیین‌های دینی انسان در شرایط خاص اجتماعی طی تاریخ دچار دگرگونی می‌شوند. (Paden, 2005,p:80) از نظر الیاده، وظیفه اصلی مورخ دین، رمزگشایی از پدیدارهای تاریخی مقدس و به تجلی کشاندن آنها و موجود متعالی است؛ نتیجه‌ای که برای ذهن انسان مدرن و معاصر، تنها با سازش فهم عقلانی و وحی سنتی حاصل می‌شود.

تعریف مناره

فرهنگ لغت المعانی/الجامع، مناره به فتح میم را شمع یا منبع‌های نورانی برای هدایت کشتی‌ها تعریف می‌کند؛ معنایی که مشابه تعریف دیگر کتاب‌های لغت، از جمله منتهی‌الارب و مذهب الاسماء است. اقرب الموارد افزون بر معانی پیشین اضافه می‌کند که مناره، نشان راه است؛ نشانه‌هایی که براساس کتاب ناظم الاطباء جنس آنها غالباً سنگ یا خشت است. (دهخدا، ذیل واژه مناره) فرهنگ لغت عمید مناره را ستون بلندی معرفی می‌کند که جای نور و روشنایی و هدایت راه است؛ مطلبی که غیاث‌اللغة هم آن را ذکر کرده است. (محمد غیاث الدین، ۱۳۸۸، ماده مناره) مجلسی هم در بحارالانوار مناره را نمادی برای هدایت برشمرده و به کار بردن این واژه را برای اهل بیت علیهم‌السلام و هدایت‌گری آنان صحیح می‌داند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۷:۱۴۹)

صاح اللغه بر تعاریف پیشین، مکانی برای اذان گفتن را نیز می‌افزاید. (خطاب، ۱۴۱۶، ۲:۹۵)

اما فرهنگ نظام این کاربرد را کاربرد ثانوی برای مناره برمی‌شمرد. (داعی‌الاسلام، واژه منار) در مجموع می‌توان گفت که مناره در معماری، ستونی سنگی یا خشتی عمودی است که سر آن غالباً گرد و بیضوی ساخته می‌شود تا از نماد ستون مقدس مسیحی و دوره پیش از اسلام، که نوک آن تیز و مخروطی شکل بود، متمایز شود. چنین بنایی بیشتر در مساجد برای مؤذن بنا می‌شود تا در آنجا اذان گفته و مردم را به نماز دعوت کنند. (ابن منظور، ماده اذن) به همین دلیل به مناره گاه مأذنه و گاه نام‌های دیگری همچون صومعه، عساس و گلدسته هم گفته می‌شود.

کارکردهای مناره

کارکرد عرفی مناره

کاربرد عرفی مناره در راستای تعریف لغوی آن است؛ یعنی ستون‌های سنگی که برای راهنمایی مسافران و در راه‌ماندگان ساخته می‌شود و بر بلندای آن در شب، آتش روشن می‌کردند؛ چنین ستون‌هایی در راه‌های اصلی ساخته می‌شدند. مناره‌ها در روز نمایان‌کننده شهر از فاصله‌های دور بوده، و در شب هم آتش و نور آنها شبیه فانوس‌های دریایی عمل می‌کردند. بر همین اساس به آنها «میل راهنما» یا «برج آتش» هم گفته می‌شد. «میل اژدها» یا برج نورآباد ممسنی استان فارس، کنار یکی از مهم‌ترین راه‌های باستانی، نمونه‌ای از این ستون‌های راهنما در دوره اشکانیان است که بر بالای آن آتشدان سنگی وجود داشت. این میل حدود هفت متر و تمام بدنه آن با سنگ‌های سفید تراش‌خورده، پوشش داده شده بود. (واندنبگ، ۲۷/۱۱۳۷)

همچنین حد و مرز شهر و مناطق مسکونی را از منطقه بیرون شهر معین می‌کرد. شاید بتوان نام «میل اژدها» را هم در همین راستا دانست.

الیاده معتقد است که در فرهنگ ملل، سرزمین‌های اطراف شهرها (بیابان‌ها، جنگل‌ها و...)، سرزمین‌های آشوب‌زده و کیهانی‌نشده‌ای هستند که در حالت آشوب باقی مانده‌اند؛ حالتی که هیولا و اژدها نمادهای آن به‌شمار می‌آیند. (Eliade 1954, 22) نمونه دیگر این برج‌ها در تاریخ ایران، برج باقیمانده از دوره هخامنشیان در شهر شوشتر است که امروزه به «برج کلاه فرنگی» معروف است. مناره شهر باستانی فیروزآباد هم از آثار برجای مانده دوره ساسانیان است که در ابتدا ارتفاع آن به بیش از ۳۳ متر می‌رسید، اما امروزه فقط ۲۶ متر آن باقی مانده است. (مصطفوی، ۱۳۴۳: ۱۰۱)

تا سده‌های اخیر استفاده از مناره، تنها روش برای راهنمایی و هدایت مسافران بود. نادرشاه هم برای راهنمایی کاروانیان و اردوهای جنگی در صحرای بی‌آب و علف و کویرها، مناره‌هایی را با سنگ و آجر و گچ برپا می‌کرد که بقایای آنها هنوز هم در ریگزارهای میان کرمان و بلوچستان قابل مشاهده است. مناره‌های راهنما در پیش از اسلام، افزون بر کارکرد عرفی و راهنمایی مسافران در راه‌یابی‌های زمینی، کارکردهای فرهنگی و دینی هم داشته، و به تبعیت از مناره‌های آسمانی، نشان‌دهنده راه‌ها و مسیرهای آسمانی هم بودند. در مبحث پدیدارشناسی با تفصیل بیشتری به آن پرداخته خواهد شد.

کارکرد عبادی و دینی مناره

مناره یا ستون‌های سنگی راهنما، در گذشته بنایی مستقل بودند که کنار راه‌ها یا شهرها بنا می‌شدند تا نشانه‌ای برای مسافران باشند. اما در دوره اسلامی بیشتر در مکان عبادت و مساجد به‌عنوان جزئی از ساختمان مسجد بنا شدند تا هم راه‌های زمینی را نشان دهند، هم راه‌های آسمان را نمایان کنند. همین انگیزه موجب شد تا مناره‌ها یا ستون‌های سنگی، روز به روز رنگ و بوی دینی و اسلامی به‌خود بگیرند تا تجلی‌دهنده روح و هنر اسلامی هم باشند.

نمونه‌ای از هنرهای اسلامی مناره را می‌توان در آیات و شعارهای اسلامی نقش‌بسته بر این مناره‌ها یافت که بیشتر به خط کوفی، که خط معروفی در هنر اسلامی است، نوشته می‌شدند. گسترش تزئین‌ها و کاشی‌کاری‌های اسلامی روی مناره به‌نوعی کارکرد دینی را بر کارکردهای عرفی آنها برتری داد. این مناره‌ها کنار هویت پیشین خود، کنار سردرهای مساجد اسلامی و

گنبد‌های برافراشته، چنان فضای مقدسی را برای مساجد اسلامی ایجاد می‌کردند که از فضای نامقدس عرفی اطراف تمیز داده شده و امکان عروج و آسمانی شدن مؤمنین را یادآوری می‌کردند؛ هدفی که مکان‌های مقدس سایر ادیان هم به دنبال آن هستند.

چنانچه در مبحث پدیدارشناسی خواهد آمد، همواره مکان‌های دینی تیرک‌ها یا ستون‌های سنگی مقدسی داشتند و چنین نمادی دعوت‌کننده مؤمنین به مرکز اجتماع دینی، برگزاری آیین‌های مذهبی و قربانی است و به تبع آن، نمایان‌کننده راه ورود به آسمان و قبله‌ای برای عبادت. در عبادات رسول‌الله ﷺ به عنوان نازل‌کننده وحی، می‌بینیم که هرگاه ایشان قصد داشتند در صحرا و بیابان و حتی گاهی در مسجد به نماز بایستند، پس از مشخص کردن جهت قبله، نیزه کوتاه یا عصائی نوک تیز را در زمین نصب کرده و پشت آن نماز می‌خواندند. چنین نمادسازی، به گونه‌ای تعیین حریمی معین برای مکان مقدس و تعیین جهتی برای عبادت و رستگاری آسمانی به شمار می‌رود. این تیرک‌های چوبی، در نمازهای عید هم استفاده می‌شد. مقریزی روایتی را نقل می‌کند که رسول‌الله ﷺ خطبه‌های نماز جمعه را کنار ستونی از درخت کُنار اقامه می‌کردند که کنار محراب قرار داشت و گاه پیامبر ﷺ به آن تکیه می‌دادند. (مقریزی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۹۶) انس بن مالک می‌نویسد که رسول‌الله ﷺ با قرار دادن دست راستشان بر این ستون، مؤمنین را به تنظیم صفوف نماز در راستای این ستون دعوت می‌کردند. (سمهودی، ج ۱: ۲۸۹) این روش را می‌توان شاهی بر هم‌راستا بودن عمود دین (نماز) با این نماد عمودی شکل دانست که همگی در راستا و جهت عمود نورانی برافراشته بر فراز کعبه هستند. ابن هشام از ابن اسحق نقل می‌کند که بلال از بلندترین مکان‌های اطراف مسجد مؤمنین را به نماز فرا می‌خواند. (ابن هشام، ج ۳: ۵۵)

براساس چنین کارکرد دینی برای مناره است که شاهد نقل‌های تاریخی در کارکردهای عبادی آن حتی در زمان رسول‌الله ﷺ هستیم. سمهودی در این باره می‌نویسد که در خانه عبدالله بن عمر که در جانب قبله مسجد رسول اکرم ﷺ قرار داشت، استوانه‌ای بود که بلال بر آن اذان می‌گفت. (سمهودی، ص ۵۳۰) برخی روایات هم به این مسئله اشاره دارند. اگرچه اقوال مخالف آن هم وجود دارد. امام کاظم (علیه السلام) در روایتی بیان می‌کنند که در مسجد رسول‌الله ﷺ اذان روی مناره گفته نمی‌شد. (طوسی، ۲: ۳۰۷ و معافری ۲: ۱۱۲). جمع این اختلاف را می‌توان این گونه دانست که مؤذن برای رسانیدن بهتر صدای اذان به مؤمنین، از بلندی بهره بگیرد؛ اما این بلندی نباید بلندتر از دیوار مسجد باشد. در روایتی امام علی (علیه السلام) به ساخت مناره به اندازه

سطح دیوار مسجد توجه می‌دهد. (ابن بابویه، ج: ۱، ۲۳۹) اما نمی‌توان آن را به معنای دستور به ساخت مناره مساجد به معنای امروزی دانست؛ به‌خصوص آنکه شاهد روایاتی هستیم که به‌نوعی با آن مخالفت شده و ارتفاع آن را محدود به اندازه دیوار مسجد کرده است و برخی هم آن را بدعت شمرده (طوسی، ج: ۳، ۲۵۳) و به تخریب مناره‌های بلند دستور داده‌اند. (حر عاملی، ج: ۵، ۲۳۰) بر همین اساس برخی منابع فقه اسلامی به روایاتی درباره نهی ساخت مناره استناد کرده‌اند. (طوسی، ۱۳۵۱، ج: ۱، ۹۶) برخی دیگر اذان گفتن بر مناره‌های مرتفع را مکروه دانسته‌اند. در مقابل، بعضی دیگر همچون صاحب جواهر اذان گفتن در مناره مرتفع را نه مکروه، بلکه مستحب دانسته‌اند و تنها ساختن مناره مرتفع را مکروه دانسته‌اند. (محقق نجفی، ج: ۹، ۶۲) چنین کراهتی نزد اهل سنت هم دیده می‌شود و جواز ساخت مناره را به اندازه‌ای دانسته‌اند که بر خانه‌های مردم مشرف نباشد (الرعینی، ج: ۲، ۹۵)

شاید روایاتی که بر تخریب مناره‌های مساجد در آخرالزمان توسط امام موعود علیه السلام دلالت دارد، بر همین مسئله اشاره می‌کنند که اگر مناره از کاربرد عرفی و عبادی خود خارج شود، باید تخریب شود؛ حتی اگر مساجد شهر کوفه باشند؛ (مجلسی: ۱۳۷۸، ج: ۱۱۲، ص: ۱۳) چراکه چنین مناره‌های مرتفعی، مصداق بارز تجملات و تزئینات نهی شده در مساجد به‌شمار می‌آیند؛ تزئیناتی که رسول -الله صلی الله علیه و آله و سلم در اشاره به آنها می‌فرماید: «زمانی بر امت من خواهد رسید که مساجدشان در ظاهر آباد است، درحالی که از هدایت تهی و ویران هستند». (کلینی: ج: ۳۰۷، ص: ۸) تخریب مناره‌های مرتفع مساجد در تاریخ اسلامی هم شاهد دارد و سلیمان بن عبدالملک، والی مدینه، دستور داد تا یکی از چهار مناره ساخته‌شده توسط عمر بن عبدالعزیز را که به ۲۵ متر می‌رسید (سمهودی، ج: ۱، ۵۲۵) و بر خانه مروان اشرف داشت تخریب کنند. (ابن بطوطه: ۱۹۱۷، ج: ۱، ص: ۳۵۴)

در باورهای شیعی کنار این عمود و مناره دینی، مناره دیگری نیز برای راهنمایی راه‌های آسمانی توسط رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم برافراشته شده است که همان خاندان رسالت و هدایت هستند. در برخی از روایات شیعی از این خاندان، دقیقاً تعبیر «برج‌های آسمان» (حر عاملی: ۱۴۲۵، ج: ۲، ص: ۲۴۸)، «عمود دین» (طوسی: ۱۳۷۶، ج: ۶، ص: ۲۹)، «علم‌های آسمانی» و «مناره‌های زمینی» (مجلسی: ۱۴۰۳، ج: ۹۲، ص: ۴۱۶) و «مناره‌های نورانی هدایت» بهره گرفته شده است. بدون تردید وجود همین باور، راز دومناره بودن مساجد شیعی را تبیین خواهد کرد.

براساس مطالب ذکرشده، با آنکه در منابع دینی تأکید و سفارش خاصی برای ساخت مناره مساجد، به‌خصوص در هیئت‌های رایج، وجود ندارد، اما با استناد به منابع تاریخی می‌توان گفت

که ساخت مناره‌های مرتفع از همان سده نخست اسلامی وارد معماری مساجد اسلامی شده و امروزه به شکل یکی از اجزای مهم و شکوهمند معماری مساجد در آمده است و به‌نوعی برای مسلمانان نمادی از شعائر الهی به‌شمار می‌آید. بر همین اساس می‌بایست مبنای فکری چنین ضرورتی را در جایی فرای دستورات صریح دینی پیدا کرد که در مبحث پدیدارشناسی به آن پرداخته خواهد شد.

کارکردهای نمادین مناره

کنار زندگی عرفی و نیازهای طبیعی، که موضوع علوم تجربی هستند، علوم دیگری با عنوان «علوم معنوی» یا «علوم فرهنگی» ظهور و رشد پیدا کرده که به جنبه روانی و درونی انسان پرداخته و گرایش‌هایی همچون هنر و فرهنگ را شامل می‌شود. این بخش از علوم با عینیت یافتگی‌های روح انسان در اجتماع ارتباط دارد و برای درک آنها، به رابطه و کنش فرد با محیط اجتماعی و تاریخی یا همان «تجربه‌های زیسته» فردی می‌پردازند. (کاپلستون، ج ۷، ص ۳۶۳) چنین علمی در پی تبیین انگیزه‌های درونی و «الگوهای ایده‌آل» انسانی هستند که در اسطوره‌ها و نمادهای مقدس و دینی ظهور پیدا می‌کنند و مورد توجه جامعه‌شناسانی، همچون «ماکس شلر» یا اسطوره‌شناسانی، همچون «کاسیرر» و «الیاده» قرار گرفته‌اند. بر این اساس می‌توان در فرهنگ اسلامی افزون بر کارکردهای عرفی و دینی مناره، هدایت مسافرین و اذان، به کارکردهای نمادین آن هم توجه کرد که چه بسا پررنگ‌تر و با اهمیت‌تر از موارد پیشین هم باشند؛ به‌خصوص زمانی که هنر در فرهنگ اسلامی گسترش زیادی پیدا کرده است.

تداوم مناره‌سازی در مساجد اسلامی در جهان معاصر و بلندتر شدن آن در گذر زمان، با توجه به پیشرفت‌های صنعتی انسان، بدون آنکه ضرورتی برای کاربردهای عرفی و سنتی پیشین آن وجود داشته باشد، حضور چنین انگیزه و عاملی را تقویت می‌کند. همچنین وجود دو یا چند مناره در برخی مساجد را می‌توان شاهد دیگری بر عدم انحصار کارکردهای عرفی یا دینی این سازه دانست؛ چراکه یک مناره هم تمام کارکردهای پیشین مناره را محقق می‌سازد. بر این اساس می‌توان تأکید و تداوم برخی ویژگی‌های ظاهری و معماری‌های هنری خاص مناره را در کارکردهای نمادین آن جستجو کرد که همان تجلی امر مقدس در امور مادی و نامقدس و مبنای ساختار فکری الیاده است. (Eliade: 1959, p 12)

ظهور امر قدسی در سنگ در عرب پیش از اسلام

در باورهای انسان دینی، مکان از سنخیت ثابت و یکسانی برخوردار نیست و به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: یکی مکان‌های نامتعیین و هیولایی که ارواح، اهریمنان و بیگانگان را در خود جای داده است؛ دیگری مکان‌هایی که جهان ما و جهانی کیهانی‌شده در آن قرار دارد. این مکان با حضور و دخالت امر قدسی و نزدیکی به آسمان، از بیشترین میزان تعین، نظم، حقیقت و برکت برخوردار است؛ برکتی که در مکان‌های مقدسی همچون معبد و مسجد در بیشترین حد خود قرار دارد. به همین دلیل است که رفتار انسان در مکان‌های مقدس، کاملاً متفاوت از مکان‌های عرفی است. (Eliade: 1959, p 33-36). چنین تمایزی در باورهای اسلامی با برتری دادن برخی سرزمین‌ها بر جاهای دیگر عنوان می‌شود و سرزمین‌های خاصی همچون فلسطین (اعراف: ۱۳۷) و شام (انبیاء: ۷۱) و مکه، یا به صورت معین‌تر، مسجدالحرام (آل عمران: ۹۶) و مسجدالاقصی نام برده می‌شود که برکت آنها موجب برکت زمین‌های اطراف می‌شود: ﴿من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذی برکنا حوله﴾ (اسراء: ۱)

انسان به عنوان عالم صغیر از یک ثنویت و دوگانگی (زمینی و آسمانی) برخوردار است و تمایل فطری و ذاتی او، گرایش به آسمان است؛ چراکه مبدأ و سرآغاز جنبه حقیقی و اصیل انسان، آسمان و خداوند است. (حجر: ۲۹) بر همین اساس انسان نمی‌تواند در فضای نامتعیین، نامقدس و دور از خداوند آرامش خود را به دست بیاورد. (رعد: ۲۸) انسان احساس افکنده شدن در گستره‌ای بی‌کران، ناشناخته و تهدیدکننده دارد و دچار اضطراب و آشفتگی می‌شود. (الیاده: ۱۳۹۴، ج، ص ۳۱) این باورها، مشترکاتی میان همه ادیان و فرهنگ ملل هستند؛ باوری که مولوی، عارف اسلامی، دفتر اول مثنوی خود را با آنها آغاز کرده و با نماد نی، از جدایی‌های آسمانی شکایت می‌کند.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند

از نیستان تا مرا بیریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند...

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

انسان در بازگشت به اصل و مبدأ آسمانی خویش همواره در یافتن راه و ابزاری برای تشفی این غم هجران است؛ راه و ابزاری که از بهترین مکان‌های زمینی، او را به بهترین و نزدیک‌ترین مکان آسمانی و امر قدسی، هدایت و راهنمایی کند. (الیاده: ۴۱۷، ص ۱۳۸۵)

در باورهای انسانی از جمله باور اعراب پیش از اسلام، سنگ می‌تواند یکی از مکان‌های

تجلی خداوند باشد. در مجموعه باورهایی از این قبیل، سخن از سنگ‌های ایستاده‌ای به نام «انصاب» به میان آمده که عرب آنها را محترم داشته، برای آنها قربانی کرده، و گرد آنها طواف می‌کرده است. همچنین در فرهنگ اعراب یمن بتی به نام «ذوالشری» وجود داشت که نماد خدای برتر و متعالی بود و در صحرای عرفات نصب شده بود و مردم طواف خود را بر گرد آن انجام می‌دادند. این بت به توصیف لویس شیخو، ستون سیاه‌رنگی بود که چهار قدم بلندی و دو قدم عرض داشت و از آیین‌های خاصی برخوردار بود. (شیخو: ۹) دایرةالمعارف دین و اخلاق هم این بت را ستون سیاه‌رنگی با گوشه‌های خرده‌شده معرفی می‌کند که فاقد صورت معینی بود که پایه‌ای از جنس طلا داشت و اعراب قربانی‌های خود را در پای آن انجام می‌دادند. (Hastings, 1:663). از نظر الیاده، چنین آیین‌هایی را نباید به پرستش خود سنگ‌ها تعبیر کرد؛ بلکه به معنای پرستش امر قدسی تجلی‌یافته در سنگ یا دیگر امور غیرمقدس است. (الیاده: ۱۳۸۵، ص ۳۲) حقیقتی که هنر مقدس و دینی خود را عهده‌دار ساماندهی و تقویت آن می‌داند.

از نظر بوکهارت، هنر دینی پیوندی دوسویه میان دو جهان مادی و غیرمادی برقرار کرده و ذات و روح مذهب را در هنر مقدس نمایان می‌کند تا به مدیریت اعمال عبادی و آیینی، صورت منظمی داده و موجب تقویت جنبه‌های معنوی انسان شود. چنین تأثیری را می‌توان به‌خوبی در ظهور نمادهای دینی و هنرهای اسلامی، همچون معماری مساجد، تلاوت قرآن و خطاطی‌ها مشاهده کرد. (بوکهارت: ۱۳۶۴، ص ۳۵) اصولاً نمادهای دینی و هنر مقدس، اتصال‌دهنده انسان به آسمان و مقام قدسی هستند؛ ضرورتی که حذف آن از دنیای انسان دینی ناممکن است. الیاده یکی از پژوهشگرانی است که به ضرورت و آثار اجتماعی دین نظر داشت و در مجموعه آثار گسترده خود، رابطه نمادهای دینی با عوامل زیربنایی روانی و اجتماع انسانی را بررسی کرد. در همین راستا بحث پدیدارشناسی حاضر هم می‌کوشد تا امکان تبیین و تفسیر باورهای رایج اسلامی را درباره مناره براساس مبانی این محقق اجتماعی، بررسی کند.

تقدس نماد مرکز در باورهای دینی

احساس سرگشتگی و دوری از مبدأ، انسان را ناچار به جهت‌یابی و حرکت به سمتی می‌کند که همان نقطه «مرکز»ی و مقدس زمین است؛ (الیاده: ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۱) زیرا مرکز زمین، اولین نقطه‌ای است که از خداوند کسب برکت و حقیقت کرده و به تبعیت از آن، سایر مکان‌های زمینی برکت و وجود یافته‌اند. البته تقدس مکان مرکزی ذاتی نیست و به دلیل ظهور و تجلی امر

قدسی در آن مقدس شده است. الیاده از تجلی و ظهور امر قدسی در امور نامقدس با تعبیر «دیالکتیک امر مقدس» یاد می‌کند که اولین و کامل‌ترین آن در آغاز آفرینش و در مرکز زمین اتفاق افتاده است. (Eliade: 1959, p46)

در باورهای اسلامی، مرکزی‌ترین نقطه زمین، مکه و به‌ویژه کعبه است؛ مکانی که از آنجا آفرینش زمین با خشک شدن دریاها و آب‌های آغازین اتفاق افتاد و هر یک از چهار جهات کیهانی برابر یکی از دیوارهای کعبه گسترش پیدا کردند. (طباطبایی، ج ۳، ص ۵۵۷) امام جواد علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «نشانه هر مخلوقی، داشتن یک ناف است که همان نقطه آغاز تولد و آفرینش است (حرانی: ۴۵۶) و از آنجا که مکه و کعبه در ناف و مرکز زمین است، ام‌القرا (مادر همه سرزمین‌ها) نامیده می‌شود». در ادبیات عرب، به وسط هر چیزی کعبه می‌گویند. (طریحی، ج ۲، ص ۱۶۱) پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم در روایتی به این باور اشاره دارد که کعبه درست در وسط زمین قرار دارد: «سُمِّيتِ الْكَعْبَةُ كَعْبَةً لِأَنَّهَا وَسَطُ الدُّنْيَا». (ابن بابویه، ج ۲، ص ۱۹۰) آیین «دحوالارض»، در باورهای اسلامی، یادآور همین پیوند آسمان با زمین و آفرینش زمین است. همان‌گونه که در آغاز آفرینش، مرکز زمین بهترین و متعالی‌ترین مکان بود و اتصال به آسمان را میسر کرده بود، بهترین و رفیع‌ترین مکان زمین برای بازگشت انسان به آسمان هم شمرده می‌شود؛ چراکه دقیقاً برابر مرکز آسمان قرار دارد؛ جایی که در باور سومریان بهشت نامیده می‌شود. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۸۱) بهترین و نزدیک‌ترین نقطه ارتباطی آسمان و زمین، مرکز هر دو جهان قرار دارد و همین بیشترین نزدیکی موجب کسب برکت‌های همه‌جانبه مرکز زمین از مرکز آسمان شده است. (Eliade: 1915, p46)

مرکز و ناف آسمان همان بهشتی است که خداوند حضرت آدم علیه السلام را در آنجا قرار داد: (فَوُضِعَ آدَمُ فِي وَسْطِ الْفِرْدَوْسِ). (مجلسی: ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۱۹۶) در باورهای اسلامی هم این مرکز آسمانی، دقیقاً برابر مرکز زمین قرار دارد و حضرت آدم علیه السلام هم از مرکز و وسط بهشت، به مرکز و وسط زمین، یعنی مکه هبوط داده شد: (فَأَوْحَى إِلَهُ إِلَى جِبْرِئِيلَ أَنْ أَهْبِطْهُمَا إِلَى الْبَلَدَةِ الْمُبَارَكَةِ مَكَّةَ). (نوری، ج ۹، ص ۳۴۴)

در دیگر باورهای اسلامی، وسط زمین، یعنی کعبه، دقیقاً برابر وسط آسمان و بیت‌المعمور و عرش الهی قرار دارد و اگر سنگی از عرش الهی رها شود، مستقیم روی بیت‌المعمور و اگر از آنجا هم رها شود، مستقیم روی بام کعبه فرو می‌افتد. (مجلسی: ۱۴۰۳، ج ۵۵: ۸ و مفید، ج ۱: ۷۸) برهمن اساس است که ابن عربی چنین مکانی را قلب عالم یا نفس ناطقه کلیه (ابن عربی، ج ۲،

ص ۵۴۸) و فخر رازی آن را قبله‌گاه دو جهان برشمرده‌اند. (فخر رازی، ج ۱، ص ۲۴۳)
 الیاده هم با اشاره به تقدس کعبه در باور مسلمانان، آن را مرکز ثابت مطلق می‌داند که چهارگوش بودن آن را نمادی از ثبات، استواری و استحکام آن برای مؤمنین برمی‌شمرد (الیاده: ۱۳۷۲، ص ۳۵۳) که تجلی قدس اسلامی در این مرکز جهان تحقق یافته است. چنین مکانی بهترین مکان برای اتصال زمین با آسمان و آستانی برای گذر از یک مرحله کیهانی (نامقدس) به قلمرو دیگر (مقدس) شمرده می‌شود. (Eliade: 1959, p36) سایر ادیان و دیگر فرهنگ ملل، چنین باورهایی درباره مکان مقدس محوری و قبله‌گاه آیینی خود دارند. الیاده، تعبیر ناف زمین، برای چنین مکانی را تعبیر مشترکی می‌داند. سنت‌های عبرانی، اسطوره‌های هندی و فرهنگ یونانی و ژرمنی نمونه‌ای از آنها هستند. (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۶۷)
 ریگ‌ودا محل رویش نیلوفر آبی را ناف ویشنو ترسیم می‌کند و سنت‌های بین‌النهرینی هم ناف زمین را به «عقد ارض و سما» نام‌گذاری کرده‌اند. (Eliade: 1954, p 19-31)

مرکز، درب ورود به آسمان

مرکز زمین، نزدیک‌ترین مکان به آسمان و قدسیت است؛ چراکه از بلندی و رفعت خاصی برخوردار است؛ همانگونه که خانه کعبه هم چنین رفعتی دارد. (کلینی: ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۱۸۹) حمودی در کتاب معجم‌البلدان می‌نویسد به دلیل تشرف مکانی و رفعت درجه کعبه است که چنین نامگذاری شده است. (حمودی: ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۴۶۵) چنین مکانی بهترین مکان برای ایجاد خانه و محل آرامش و سکونت انسان و مکانی مبارک است: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا﴾. (آل عمران: ۹۱) به همین دلیل هم هست که حقیقت‌بخشی و استوار نمودن جهان زیستی مؤمنان، بر عهده کعبه و طواف گرد آن شکل می‌گیرد. قرآن در این باره می‌فرماید: «خداوند، کعبه را وسیله‌ای برای استواری و سامان بخشیدن به کار و قربانی کردن مردم قرار داد». (مائده: ۹۷)

اندیشه مرکز جهان، در اقوام اورالی-التایی، ایرانی و ژرمنی و هندی و حتی نزد انسان‌های بدوی، همچون پیگمه‌های ملاکا، که مربوط به ماقبل تاریخ بودند نیز، دیده می‌شود. (الیاده: ۱۳۸۵، ص ۳۵۲) مکانی که مرکز فیضان حقیقت و برکت در جهان است. (Eliade: 1992, p46) «آبلارد» معتقد است که روح عالم در وسط عالم یافت می‌شود. در نتیجه اورشلیم که رستگاری و نجات از آن‌جا حاصل می‌شود، در مرکز عالم است. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۷۸) در چنین مکانی، صدای آسمان بهتر شنیده می‌شود. به همین دلیل هم هست که همواره معبد «دلفی»

مکانی مقدس و برجسته برای بهتر شنیده شدن صدای آسمان و غیب‌گویی بوده و سروش‌های غیبی آپولو به پوتیا(زن کاهن) در آن اتفاق می‌افتاد.

چنین مکانی سرشار از برکت است و مردم پس از نبرد پلاتیا(Plataea) بین یونانیان و پارسیان، آتش تمام شهرهای خود را خاموش کرده و دوباره با آتش جاودانی معبد دلفی، زندگی خود را آغاز نمودند. (Eliade: 1992, p41) چنین باوری نسبت به نقطه مرکزی آفرینش، در باورهای هندی، بین‌النهرینی و در همه آسیای مرکزی و شمالی نیز وجود داشته است. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۸۸)

در باورهای اسلامی امکان ارتباط و شنیده شدن صدای آسمان(وحی) در کعبه مهیتر است و دعا به استجابت نزدیک‌تر است. امام علی علیه السلام دست در پرده کعبه‌زدن را همانند دست‌گرفتن به دامن کسی می‌داند که طلب بخشش و عفو از او داریم. (کلینی: ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۲۲۴) همچنین دست راست خداوند، یعنی حجرالاسود هم در همین مکان قرار گرفته و لمس آن، همچون بیعت با خداوند محسوب می‌شود. (کلینی: ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۴۰۶) چراکه همین سنگ شاهد پیمان انسان و خداوند در روز آغازین بوده است. (حر عاملی: ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۸۴) به بیان دیگر، کنار کعبه، دست انسان بهتر و راحت‌تر به دامن خداوند رسیده و امکان سخن گفتن با او از نزدیک میسر می‌شود و همه این برکات ناشی از رفعت این مکان و نزدیک‌تر شدن به آسمان است.

پلکان آسمان در مرکز

اگرچه مرکز آسمان و زمین برابر هم قرار دارند و به هم نزدیک هستند، اما این ارتباط هم نیازمند ابزار متناسب خود است؛ همانگونه که در ابتدای آفرینش هم این‌گونه بود.

در منابع هندی، همچون ریگ‌ودا (ماندالای دهم: سرود نود) و «اوپانیشاد»، زمین از بدن «پروشا» به‌وجود آمد و این آفرینش از طریق ارتباط ناف زمین با ویشنو اتفاق افتاد؛ ارتباطی که با بند ناف نامرئی انجام می‌شد که نمایان‌گر تجلی و رشد رو به سوی بالا(آسمان) بود. روییدن گل نیلوفر آبی از ناف ویشنو، بر همین باور دلالت دارد. در تورات هم ارتباط زمین و جهان قدسی و آسمان، با بند ناف است که انتقال‌دهنده این برکت و حقیقت است. بر همین اساس است که در باورهای یهود، این بند ناف و مادر است که منتقل‌کننده اصالت و نژاد است. چنین باورهایی در ادیان ابراهیمی، به دلیل تأکید بیشتر ادیان ابراهیمی بر جنبه توحیدی، صورت و نماد مجردتر و غیرمادی‌تری، همچون «دود» به خود می‌گیرند و خداوند خود را بر بلندای کوه با آتش و دود

برخواسته به آسمان تجلی می‌دهد. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۰۲)

سوره دخان هم به چنین تجلی در آفرینش زمین (اتصال آسمان به زمین) اشاره دارد: ﴿فَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ مِنْ ذَٰلِكَ الدُّخَانِ﴾؛ دودی که برافراشته شده و ایستاده است. (فصلت: ۹) به‌رغم غیرمادی بودن چنین ارتباطی در ادیان ابراهیمی، گاه باورهای انسان ابتدایی و مادی‌تر، به فرهنگ‌های ادیان ابراهیمی و حتی باورهای مسلمانان هم کشیده شده‌اند؛ هرچند مورد تأیید بنیان‌گذاران این ادیان هم نباشند.

در باور انسان‌های اولیه، هر بلندی طبیعی، اعم از کوه یا درختان عظیم‌الجثه، می‌تواند نماد و ابزاری برای اتصال انسان به آسمان و قدسی شدن باشد. بر همین اساس است که در غالب فرهنگ‌ها، بهشت بر بالای بلندترین و مرکزی‌ترین کوه‌ها قرار دارد و نشانه آن هم درختی است که بر بالای آن است. چنین باوری را می‌توان در مجموعه باورهای سومری یافت. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۸۱) در باورهای عبری هم، باغ عدن در مرکز جهان، که مکانی رفیع است، قرار دارد و در وسط آن درخت زندگی و درخت معرفت به نیکی و بدی قرار دارد. (الیاده: ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۱۲)

باورهای اسلامی هم به رفعت و برتری بلندی‌های طبیعی اشاره کرده و کوه را مکان مقدسی معرفی می‌کند که موجب برکت هستند: ﴿وَبَارِكْ فِيهَا﴾. (فصلت: ۱۰) خداوند هم در کوه یا بر پیامبران تجلی پیدا می‌کند یا با آنها سخن می‌گوید. کوه مرکزی، فقط به اندازه یک قد انسان تا آسمان فاصله دارد و ریشه همه کوه‌های جهان به آن متصل است. (حموی، ج ۱، ص ۲۳) این همان کوهی است که حضرت آدم عليه السلام در آن جای گرفت و آن‌قدر رفیع بود که پای آدم بر کوه و سرش در آسمان بود و تسبیح فرشته‌ها را می‌شنید. (طبری: ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۳) مجمع‌التواریخ و القصاص، این کوه را «قبة الارض» می‌نامد که به مرکز، یعنی کعبه معظمه متصل است. (بهار: ۴۷۰) این همان مکانی است که نوح اولین مسجد را بر آن بنا کرد. در باورهای مسیحی چنین کوهی «جلجتا» و در باورهای یهودی «تابور» (طور سینا) نامیده می‌شود؛ کوهی که قرآن در آیه اول سوره طور به آن قسم یاد می‌کند.

مناره، نماد پلکان آسمان

اولین انسان‌ها در کوه‌ها زندگی می‌کردند. ولی به دلیل رشد و گسترش جامعه بشری ضرورت مهاجرت انسان به دیگر نقاط زمین و دوری انسان از این بلندی‌های طبیعی آغاز شد. اما از آنجایی که آرامش انسان همواره در محیط و فرهنگ دینی به‌دست می‌آید، کم‌کم ظهور

نمادهای دست‌ساز بشری که یادآور همان استعلا و نزدیکی به آسمان بودند، آغاز شد. با این کار انسان در قدسی‌سازی مکان زندگی، مشارکت کرد و به‌نوعی در آفرینش دوباره کیهان دست به کار شد تا از این طریق با جهان قدسی مرتبط شده و آرامش خاطر را فراهم نماید. (Eliade: 1959, p 33) همین امر موجب ظهور معابدی به صورت کوه شد که زیگورات‌ها و کوه‌های دست‌ساز عبادی نمونه‌هایی از آن هستند.

زیگورات بابلی، یک کوه کیهانی در مرکز جهان است که هفت طبقه آن، هفت آسمان را را نشان می‌دهد و فرد روحانی با صعود از آن‌هبطا به قلعه عالم صعود می‌کند. (Eliade: 1959, p37) مشابه چنین بناهایی را در معابد بزرگ «بوروبودور» در جاوه اندونزی و معبد «خاجوراهو» در هند می‌بینیم.

گسترش روزافزون جامعه انسانی و دشواری احداث بناهای عظیم کوه‌مانند، موجب شد تا انسان دینی از نمادهای ساده‌تری برای ارتباط با آسمان بهره گیرد؛ نمادهایی همچون درختان سر به فلک کشیده و تیرک‌های دست‌ساز مقدسی که تیرک «آچیلپاها» نمونه‌ای از آن است. این تیرک همان ستونی است که آسمان را نگه می‌دارد و در عین حال راه را به جهان خدایان می‌گشاید. در باور آچیلپاها (بومیان استرالیا)، خدایی به نام نومباکولا، به واسطه ساختن و نصب یک دیرک و تدهین آن به خون، از آن بالا رفت و در آسمان ناپدید شد. به‌همین دلیل آنها همواره کنار همین تیرک زندگی می‌کردند. (Eliade: 1959, p 35) چنین تیرک‌هایی میان سلت‌ها و ژرمن‌ها تا پیش از مسیحیت و میان باورهای هند باستان هم به‌وفور یافت می‌شود. (الیاده، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۶۷) با رشد صنعت ساختمان‌سازی، کم‌کم ستون‌های بزرگ سنگی یا همان مناره جای تیرک‌های چوبی را گرفت؛ چراکه از بلندی و استحکام بیشتری برخوردار بودند؛ ستون‌های سنگی که افزون بر کارکردهای نمادین، از کاربردهای عرفی، همچون راهنمایی مسافران هم برخوردار بودند. این ستون‌های کیهانی، وجهه کامل‌تری از دیگر نمادهای مقدس برای مرکزباورها و استعلا و نزدیکی به آسمان به‌شمار می‌آمدند که نمادهای مقدس دیگری همچون سنگ، آب (آب به‌کار رفته در ملات) و صورت درخت را در خود داشتند. این تجمیع موجب می‌شود که ستون کیهانی به نمادی از عالم صغیر برابر عالم کبیر بدل شود.

مراجعه اجمالی به نمادهای مقدسی همچون آب، سنگ و درخت، به‌خوبی اهمیت نمادی همچون ستون کیهانی را آشکار می‌کند. در باور انسان ابتدایی، ستون کیهانی تصویری زمینی از ستون کیهانی آسمان یا همان راه شیری است که همواره در راستای ستاره قطبی، که مرکز

راه‌شیری است، قرار دارد؛ باوری که آلتائیان، به آن اعتقاد دارند (الیاده: ۱۳۸۵، ص ۲۸۶) و قربانی‌ها نیز برای همین دیرک مقدس انجام می‌شود. (Eliade: 1959, p 33) چنین باورهایی ریشه‌های بسیار طولانی دارد که در باورهای هندی، بابلی و حتی اقوام باستانی و در اقوامی همچون پیگمه‌های سمانگ شبه جزیرهٔ مالایا و سیبری و قطب شمال و تبتی‌ها هم یافت می‌شود. (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۱۸۹)

فرهنگ چنین نمادهای مادی و ستون‌های سنگی مقدس که محل تجلی امر قدسی هستند، در ادیان ابراهیمی هم تداوم پیدا کردند. سنگ‌های ایستاده و مقدسی که شاهد سخنان خداوند و بیعت او با انسان بودند. (کتاب مقدس، یوشع: ۲۴) حضرت یعقوب علیه السلام پس از دیدن دروازهٔ آسمان در خواب، سنگی که در زیر سر داشت را ایستاند، آن را تدهین کرده و آن مکان را «بیت‌ئیل» یا خانهٔ خدا نامید.

در یهودیت عبادتگاه‌هایی به تقلید از نمونه‌های کنعانی آن ساخته شدند که یک محراب برای مصباح (سنگ ایستاده) و اشیره‌ها (تیرک‌های چوبی که نماد الههٔ کنعانی است) وجود داشت؛ جایی که قربانی‌های مقدس در پای آن انجام می‌شد. (الیاده: ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۳۰) قرآن هم سخن از مصباح‌های نورانی به میان آورده که همچون ستارگان آسمان راهنما هستند. (نور: ۳۵)

مکان برافراشته شدن ستون کیهانی اصلی و محوری اسلامی در باورهای اسلامی، یعنی مکه و برفراز کعبه است تا نشانه‌ای باشد برای نشان دادن بهترین مکان عروج به آسمان و قربانی مقدس؛ جایی که مؤمنین گرد آن جمع می‌شوند. (مانده: ۹۷) از آن‌جا که امتیاز و برتری اسلام بر دیگر ادیان، غلبهٔ اندیشهٔ توحیدی و مبارزه با شرک و بت‌پرستی و نمادپردازی‌های غیرتوحیدی است، با تجلی امر مقدس در اجسام و موجودات مادی، سازش چندانی از خود نشان نمی‌دهد. قرآن هم از برج‌ها (بروج: ۱) و عمودهایی سخن به میان آورده که موجب بر پا نگه داشتن آسمان هستند؛ ولی در عین حال نامرئی‌اند. (لقمان: ۱۰)

در روایتی امام رضا علیه السلام در تبیین آیه وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ؛ (و آسمان دارای راه‌هایی است) آن را به آیه بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا پیوند زده و می‌فرمایند که این ستون‌ها، همان راه‌های آسمان هستند. (بحرانی: ۱۴۱۵، ۲: ۲۷۸).

ستون کیهانی اسلامی، که نشان‌دهندهٔ بهترین مکان و راه ورود به آسمان است، در سفر معراج رسول‌الله صلی الله علیه و آله صورتی مجرد و جلوه‌ای نورانی به خود می‌گیرد که «ساق عرش» نامیده می‌شود (مجلسی: ۱۴۰۳، ج ۳۹، ص ۳۰۵) که موجب نگه داشتن آسمان و زمین و اتصال آنها

است. (مجلسی: ۱۴۰۳، ۵۵: ۱۸) در باورهای اسلامی هم چنین ستون کیهانی می‌تواند محل تجلی و ظهور امر قدسی و خداوند باشد. به همین دلیل است که در شب معراج پیامبر ﷺ صدایی از این ستون می‌شوند که می‌فرماید: «فَنُودِيتُ مِنْ سَاقِ الْعَرْشِ أَنِّي أَنَا اللَّهُ»؛ «ساق عرش مرا نداده و گفت من خدا هستم». (مجلسی: ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۳۲۷)

این ستون کیهانی در آسمان هفتم از سدرۃالمنتهی (درخت کیهانی اسلامی) تا زمین و کعبه، که مرکز آفرینش و مرکز باورهای اسلامی است، امتداد دارد. (صدوق: ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۴۶) این کعبه زمینی، درواقع جلوه ناسوتی آن است. (صدوق: ۱۳۸۰، ص ۳۹۶) این ستون کیهانی حقیقتی مادی ندارد و به شهادت حضرت رسول ﷺ جنس آن از نور و یاقوت سرخ است. (صدوق: ۱۳۸۰، ص ۱۴۶) امام علی (علیه السلام) آن را علمی برای اسلام برمی‌شمرد (قمی مشهدی: ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۸۰) که برپایی آن موجب بقای دین (صدوق: ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۴۳) و بقای انسان و اجتماع دینی است. (طباطبایی: ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۴۲)

اگرچه علم و مناره اصلی اسلام بر فراز کعبه برافراشته شده است، اما بنا بر باورهای اسلامی افزون بر مسجدالحرام و کعبه، دیگر مساجد هم از بهترین مکان‌های روی زمین و شعائرالله به‌شمار آمده‌اند (ورام: ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۲۳۵؛ هروی: ۲۰۰۱، حدیث ۲۷۲۵) و به دلیل اتصال و هم‌راستا بودن آنها با کعبه و عرش الهی تقدس و برکت پیدا می‌کنند. (صدوق: ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰۰) به همین دلیل بهترین مکان برای اجتماع مؤمنان و قرائت کتاب خداوند و در نتیجه راه رسیدن به بهشت و اعلام‌الهدی شمرده می‌شوند. (الرباعی: ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۲۱۸۱) در اسلام هر مسجد باید صورت و قبله‌اش به سوی کعبه باشد و اگر به هر دلیلی ارتباطش با این مکان محوری قطع شود، قداست خود را از دست داده و حتی به مکانی لعنت شده بدل خواهد شد. (صدوق: ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۰۰)

براساس مطالب ارائه‌شده می‌توان مناره مساجد را به‌نوعی نماد جسمانی از مناره نورانی مستقر بر فراز کعبه و نمایان‌کننده محل اجتماع مؤمنین و راه ورود به آسمان دانست. اگرچه ممکن است منابع اصیل دینی و ذات اسلام با چنین نمادسازی‌های مادی چندان سر سازگاری نداشته باشند و حتی رهبران دینی دستور به تخریب مناره‌های نمادین داده باشند؛ اما ممکن است که جامعه مسلمانان به دلیل نیاز روانی در داشتن نماد مرتفعی برای اتصال به آسمان و با اثرپذیری از دیگر فرهنگ‌ها، دست از مناره‌های نمادین برندارند. بر همین اساس است که هنر دینی تلاش می‌کند تا وجه جمعی میان باورهای دینی و چنین نیازهایی پیدا نماید و با ارائه

نمادهای مقدس شده‌ای، اشتیاق قلوب مؤمنین به آسمان را تشفی دهد. با توجه به آنچه بیان شد، ستون نورانی کعبه به عنوان راه آسمانی، به مناره‌های سنگی و خشتی مساجد با تزیین‌های هنر اسلامی و آیات قرآنی بدل شده تا به کمک شعار توحیدی اسلام (اذان) بهترین مکان برای تجمع مؤمنین و اتصال به آسمان را نمایان کند. از نظر بوکهارت این امتیاز هنر اسلامی است که امر قدسی را در امر محسوسی همچون نور به تصویر کشیده (بوکهارت: ۱۳۶۸، ص ۳۵) و با حکاکی و طرح‌های تزئینی زخرفی و اسلیمی و اشکال مقرنس و مشبک، اجسام خاکی را ابزاری برای تابانیدن نور الهی در هزاران جهت به کار می‌گیرد. با چنین نمادسازی، سنگ غیر مقدس به محملی برای تجلی نور الهی و آرامش دل مؤمنین بدل می‌شود؛ چراکه: «اللّٰهُ نور السموات والارض» (نور: ۳۵) همانگونه که خود مؤمن هم محمل و جسمی خاکی برای تابانیدن نور خداوند به شمار می‌رود.

تحولات مناره در تاریخ اسلامی

در منابع تاریخ‌نگاری اسلامی، ساخت مناره به پادشاهان یمن نسبت داده شده است. تاریخ‌نگاران متقدم اسلامی، همچون ابن قتیبه دینوری (دینوری: ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۶۲۷)، ابوحنیفه دینوری (۱۲: ۱۹۶۰)، حمیری (۲۰: ۱۹۴۸)، ابن سعد اندلسی (اندلسی: ۱۲۰)، ابن اثیر (ج ۱: ۱۴۹۰)، ابن درید (۶۳۲: ۱۹۹۱)، طبری (۱۹۸۴، ج ۱، ص ۵۶۶)، ابن مسکویه (ج ۱: ۹۱)، بناکتی (۱۶: ۱۳۴۸)، طریحی (ج ۳: ماده نور)، ساخت اولین مناره سنگی را به ابرهه، از سلسله پادشاهان تبع در یمن، نسبت داده‌اند و کتاب‌های تاریخی متأخر هم به چنین روایت‌هایی اعتماد کرده‌اند. این در حالی است که اگر به سرگذشت سایر ملل مراجعه کنیم، شاهد آن هستیم که کاربرد تیرک‌های چوبی و ستون‌های سنگی، از تاریخ دیرینه‌تری برخوردار است.

منابع مذکور معتقدند که «أبرهه بن الحارث الرایش» برای مسیریابی بهتر در لشکرکشی‌های خود، به ساخت ستون یا مناره‌های سنگی در مسیر حرکت خود اقدام می‌کرد. به همین دلیل به «أبرهه ذوالمنار» مشهور شد.^۱ شاید محدود کردن تاریخ ساخت مناره به اقدام ابرهه، ناشی از

۱ — اگرچه در اسناد تاریخی، زمان معینی برای پادشاهی ابرهه بن رایش ذکر نشده است اما می‌توان با توجه به این مطلب که او دومین نفر از سلسله پادشاهان حبشی «تبع» ۱ طبقه دوم حمیریان بود، از سال ۲۷۵ میلادی تا سال ۵۲۵ میلادی ادامه داشت. (العرب قبل الاسلام، ص ۱۴۱). همچنین براساس کتاب سیره النبویه (ابن هشام، سیره النبویه، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تأرجح، ص ۱۹)، سلسله خاندان تبعه پس از سقوط ربیع بن نصر — که همدوره شاپور اول ساسانی در ایران بود — به پادشاهی رسیدند. در مجموع می‌توان شروع دوره

محدودیت‌های مطالعاتی و تحقیقاتی این منابع باشد. الیاده در مجموعه مطالعات خود، با اشاره به سابقه‌های تاریخی ملل مختلف، زمان و گستره چنین اقدامی را پیش‌تر از اقدام ابرهه و پیش از میلاد مسیح و حتی به انسان‌های ابتدایی بازمی‌گرداند؛ (الیاده: ۱۳۹۴، ص ۶۶)

یعنی فرهنگ‌هایی همچون بین‌النهرین، ایران باستان و بومیان استرالیا. البته باید در این مبحث اصل احداث و به‌کارگیری تیرک‌های چوبی یا ستون‌های سنگی (مناره) را از کیفیت و نوع معماری آنها جدا کرد.

پیشینه ورود مناره به بنای مساجد در تاریخ اسلامی

براساس برخی شواهد تاریخی، بلال به دستور پیامبر ﷺ از بالای یک بلندی اذان می‌گفت تا صدای دعوت به نماز و کلمه توحید رساتر باشد. در خانه عبدالله بن عمر و خانه حفصه هم یک چنین بلندی وجود داشت که سمهودی آن را با نام «المطمار» ذکر کرده است. (سمهودی، ج ۲، ص ۱۰۱) اما شاید نتوان چنین بلندی‌هایی را مناره به معنای امروزی تلقی کرد. در زمان سه خلیفه اول هم نقلی از وجود مناره برای مساجد وجود ندارد. اما بدون تردید در زمان خلافت امام علی (علیه السلام) برخی مساجد اسلامی مناره داشتند. (صدوق: ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۳۹؛ طوسی: ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۸۲) شواهد تاریخی و سیره هم بر چنین مطلبی دلالت دارند.

اگرچه سمهودی و بلاذری و ابن قتیبه معتقدند که «زیاد بن ابیه»، حاکم عراق، اولین مناره را حدود سال ۴۵ برای مسجد جامع بصره ساخت، اما یعقوبی به ساخت مناره مسجدالنبی ﷺ تا پیش از سال ششم هجری توسط غلام عباس بن عبدالمطلب (کلاب) اشاره می‌کند. (یعقوبی، ج ۱، ص ۴۰۲) با شروع احداث مناره‌های معین و بلند برای مساجد، عناصر ثابت و پرتکراری در معماری مساجد اسلامی اضافه شد که در ذیل به اجمالی از آنها در سده اول قمری اشاره می‌شود:

- مناره سنگی مسجد جامع بصره توسط زیاد بن ابیه، در سال ۴۴ یا ۴۵ قمری (بلاذری، ج ۲، ص ۴۸۷).
- چهار مناره مسجد عمرو در فسطاط به دستور معاویه و توسط والی مصر، مسلمه بن مخله، در سال ۵۳ قمری. (المقریزی: ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۸)
- چهار مناره توسط عمر بن عبدالعزیز، به دستور خلیفه وقت اموی، ولید بن عبدالملک. (سمهودی، ج ۱، ص ۵۲۵).

- مناره مسجد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در مدینه که آن را عمر بن عبدالعزیز، عامل ولید بن عبدالملک در مدینه و مکه در سال ۸۸ هجری ساخت. (سمهودی، ج ۱، ص ۳۷۵)
- مناره مسجد جامع دمشق توسط ولید بن عبدالملک در سال ۸۶ یا ۸۸ هجری. (ابن فقیه، ۱۵۸)
- «گیرشمن» معتقد است که مناره مسجد شوش در قرن اول هجری، یعنی همزمان با مسجد جامع دمشق در ایران ساخته شده است. (زمانی: ۸۷)
- مناره مسجد جامع قصبه در رمله (فلسطین) توسط هشام بن عبدالملک تا پیش از سال ۱۰۰ هجری. (مقدسی: ۱۶۵)
- مناره جامع قیروان در تونس که آن را هشام بن عبدالملک در سال ۱۰۵ هجری به وسیله عاملش، بشر بن صفوان، بنا کرد.

تأثیرات فرهنگ‌های پیشین بر معماری مناره مساجد

به استناد قرآن، مسجد همچون صومعه و دیر، مکانی برای ذکر نام خدا و هدایت مردم به سوی آسمان است. (حج: ۴۰) همین وحدت کاربردی این مکان‌های مقدس، موجب انتقال یا تشابه پیدا کردن صورت ظاهری و نمادهای مقدس آنها، از جمله ستون کیهانی یا همان مناره شده است. اولین مناره آجری مساجد اسلامی در قرن سوم هجری با معماری ایرانی ساخته شده است که به صورت میل ساده و منفرد به عنوان میل راهنما و گاهی متصل به مسجد بوده است. (فیض: ۱۷)

چنانچه پیش از این اشاره شد، اگرچه اصل وجود تیرک‌ها یا ستون‌های سنگی تاریخی دیرینه، حضوری به قدمت فرهنگ انسانی دارند، اما صورت و معماری آنها براساس اقلیم، فرهنگ و ابزارهای معماری در تاریخ با تحولات و تنوع‌هایی روبه‌رو بوده است. همین تنوع‌ها موجب ظهور مناره‌های چهارگوش، استوانه‌ای و حلزونی مساجد هستیم. در اینکه چنین تنوعاتی متأثر از چه فرهنگ و ادیانی هستند، نقل‌های مختلفی وجود دارد.

برخی محققان باور دارند که ساخت مناره، اول‌بار، برای مساجد بوده و برخی دیگر آن را متأثر از فرهنگ چینی یا رومی (فریشلر: ۵۴۸) یا برج‌های آژیر بابل و روم (کونل: ۱۳) می‌دانند. برخی دیگر باور دارند که مناره مساجد تحت تأثیر فرهنگ مسیحی و کلیسایی قرار دارند؛ (مقریزی: ۱۴۱۸، ص ۱۹۱) به همین دلیل گاه چهارگوش ساخته می‌شدند. نمونه‌ای از چنین مناره‌هایی را در دوره حکومت معاویه در شهر دمشق، که زمانی پایتخت اسلام بود، و در بیشتر

مناطق شمال آفریقا و اندلس می‌توان دید. (حتی: ۱۳۸۰، ص ۳۳۶)

برخی مناره‌های مساجد هم اصالتاً باقی‌مانده مناره‌های معابد مسیحی هستند که پس از اسلام به مسجد ملحق شده‌اند؛ نمونه آن مناره مسجد جامع دمشق است که در اصل منار کنیسه حضرت یحیی نبی علیه السلام بوده است. (ابن فقیه: ۱۹۶۷، ص ۱۵۸) با ورود اسلام به ایران و آشنایی مسلمانان با فرهنگ ایرانی، ظاهر مناره از آتشکده‌های ایرانی و معابد زیگورات و پیچش‌ها و پله‌های بیرونی آن اثر گرفت و مساجدی با مناره‌های زیگوراتی‌شکل ظهور پیدا کردند؛ نمونه آن در مناره مسجد المتوکل در سامرا و مسجد ابن طولون در دیده می‌شود. می‌توان مناره شهر فیروزآباد فارس را نمونه توسعه‌یافته برج بابل در دوره اشکانی و ساسانی دانست. بر همین اساس سیوطی با نگاهی بدبینانه، مناره مساجد را متأثر از بناها و معابد غیراسلامی می‌داند. (سیوطی: ۱۹۹۰، ص ۱۴)

در مجموع می‌توان پذیرفت که معماری مناره‌های مساجد اسلامی متأثر از فرهنگ‌های پیشین خود هستند و اگر به معماری معابد و امکان دینی پیش از اسلام مراجعه کنیم، این آثار را به‌خوبی می‌بینیم. اما با این حال این مسئله به این معنا نیست که اصل احداث ستون‌های سنگی و تیرک‌های مقدس، صرفاً مبنایی تقلیدی است و عوامل فطری و نیاز درونی انسان به راه‌یابی به آسمان، در آن دخیل نباشد.

نتیجه

براساس مطالب ارائه شده، اگرچه می توان برای حضور عناصری، همچون مناره در عرصه های اجتماعی و دینی، کارکردهای عرفی و عبادی در تاریخ بشری برشمرد، اما این امکان هم وجود دارد که در یک منظر کلی تر، کارکردهای هنری و نمادین یافت شود؛ کارکردی که ریشه در روان انسان دارد. تحلیل چنین کارکردهای نمادینی گاه می تواند به خوبی علت تداوم و گسترش چنین مؤلفه های انسانی را توجیه نماید؛ حتی در دوره هایی که کارکردهای عرفی و عبادی این عناصر هم کاهش پیدا کرده باشد.

اگرچه مسلمانان گاه برای مناره از واژه «مأذنه» (محلّی برای اذان گفتن) هم استفاده می کنند، اما باید توجه داشت کاربردهای نمادین یا عرفی مناره بر کارکردهای عبادی آن غلبه دارد. به عبارت دیگر، ظهور فناوری های اطلاع رسانی جدید به نوعی کارکردهای عبادی «مأذنه» را کم کرده و به ویژه کارکردهای نمادین آن را تداوم و توسعه داده است. به همین دلیل ساخت مناره های مرتفع تر و عظیم تر، به یکی از مؤلفه های معماری اسلامی معاصر بدل شده است. امروزه شاهد ظهور مناره های بلندی هستیم که دیگر عملاً از کارکرد عبادی و رسانیدن صدای اذان به مؤمنین خارج شده اند. نمونه چنین مناره هایی را می توان در مناره مسجدی در پوترای اندوزی دید که ارتفاع آن به ۱۶۰ متر می رسد. بر این اساس می بایست دلایل چنین مرتفع سازی در مناره های مساجد اسلامی را در کارکردهای نمادین آن جستجو کرد.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، أبو الحسن، (۱۹۹۷م)، *الکامل فی التاریخ*، دار الکتب العربی، لبنان، بیروت.
۲. ابن بطوطه، شمس الدین ابی عبدالله محمد بن عبدالله اللواتی الطنجی (۱۹۱۷)، *رحلة ابن بطوطه*، الطبعة الأولى، الرباط: أكاديمية المملكة المغربية.
۳. ابن درید، أبوبکر محمد بن الحسن (۱۹۹۱ م)، *الاشتقاق*، دار الجیل، لبنان، بیروت.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ* (۱۴۰۴ق)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن عبد ربّه، احمد بن محمد (۱۳۵۳)، *العقد الفريد*، قاهره، المكتبة التجارية الكبرى.
۶. ابن عربی، أبو عبدالله محمد بن علی بن محمد (۱۹۷۸)، *تفسير القرآن الكريم*، چاپ مصطفی غالب، بیروت، تهران.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۸. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۵)، *من لا يحضره الفقيه*، بیروت، دارالاضواء.
۹. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۷)، *الخصال*، تهران، کتابچی.
۱۰. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۰)، *علل الشرايع*، قم، مؤمنین.
۱۱. ابن فقیه (ابوبکر احمد بن محمد بن اسحاق همدانی) (۱۹۶۷ م)، *مختصر کتاب البلدان*، به کوشش دخویه، لیدن.
۱۲. ابی محمد عبدالملک بن هشام معافری، *السيرة النبوية*، مكتبة الكليات الازهرية، مصر، طبع جدید.
۱۳. الأندلسی، ابن سعید، *نشوة الطرب فی تاریخ جاهلیة العرب*، الأردن، مكتبة الأقصى، عمان.
۱۴. الحمیری، شوان بن سعید (۱۹۴۸م)، *الحور العين*، القاهرة، كتبة الخانجي.
۱۵. شهاب الدین أبو عبدالله یاقوت بن عبدالله الرومی الحموی (۱۹۹۵م)، الطبعة الثانية، بیروت، دار صادر.
۱۶. الرباعی، حسن بن احمد، ۱۴۲۷، *فتح الغفار لجامع الاحكام سنة نبينا المختار*، چاپ اول، مکه، دار عالم الفوائد.
۱۷. الرعینی المالکی، الخطاب (۱۴۱۶ ق)، *مواهب الجلیل*، چاپ اول، بیروت، دارالکتب

العلمیه.

۱۸. الرعینی، الخطاب (۱۴۱۶ ق)، *مواهب الجلیل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۹. الغرب الاسلامی بلاذری، ابوالحسن احمد بن یحیی (۱۹۸۸ م)، *فتوح البلدان*، بیروت، دار ومکتبه الهلال.
۲۰. الکلبی، أبوالمندر (۲۰۰۰ م)، *کتاب الأصنام*، الطبعة الرابعة، قاهره، دار الکتب المصریة.
۲۱. الیاده، میرچا (۱۳۹۶)، *هزارتوی آزمون های دشوار (گفتگو)*، آرمان صالحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۲۲. ----- (۱۳۸۵)، *رساله در تاریخ ادیان*، ترجمه جلال ستاری، تهران، سروش.
۲۳. ----- (۱۳۹۴)، *نمادپردازی امر قدسی و هنر*، چاپ اول، محمد کاظم مهاجری، تهران، پارسه.
۲۴. ----- (۱۳۹۵)، *تاریخ اندیشه های دینی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، کتاب پارسه.
۲۵. ----- (۱۳۹۴)، *تاریخ اندیشه های دینی*، بهزاد سالکی، کتاب پارسه.
۲۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (۱۳۷۱ ش)، *تاریخ یعقوبی*، چاپ ششم، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. باین الفقیه، أبو عبدالله (۱۹۹۶)، *البلدان*، یوسف الهادی، بیروت، عام الکتب.
۲۸. بناکتی، داوود بن محمد (۱۳۴۸)، *روضه اولی الالباب فی معرفه التواریخ و الانساب*، تهران، انجمن آثار ملی.
۲۹. بی نام، *مجمل التواریخ والقصص*، چاپ دوم، تصحیح محمدتقی بهار، تهران، کلاله خاور.
۳۰. تیتوس، بوکهارت (۱۳۶۸)، *نقش هنرهای زیبا در نظام آموزشی اسلام*، مترجم سیدمحمد آوینی، مجله سوره، شماره ۲.
۳۱. چارلز ادوارد پیت (۱۳۶۵)، *خراسان و سیستان، سفرنامه کلل بیت به ایران و افغانستان*، چاپ اول، ترجمه: قدرت الله روشنی و مهرداد رهبری، تهران، انتشارات یزدان.
۳۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶)، *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت.
۳۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق)، قم، مؤسسه آل البيت، لإحياء التراث.

۳۴. حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، چاپ دوم، بیروت، دار صادر.
۳۵. حمیری، ابن هشام، *سیره النبویه*، محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
۳۶. داعی‌الاسلام، محمد علی (۱۳۸۷)، *فرهنگ نظام*، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
۳۷. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۹۶۰)، *الأخبار الطوال*، چاپ اول، تحقیق عبدالمنعم عامر.
۳۸. دینوری، ابن قتیبه (۱۹۹۲ م)، *المعارف*، القاهرة، هیئة المصریة العامة للكتاب، الثانية.
۳۹. زمانی، عباس (۱۳۹۰)، *تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی*، تهران، نشر جهاد دانشگاهی.
۴۰. سمهودی، نورالدین علی بن احمد (۱۳۷۳)، *وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفی*، چاپ اول، مصر، مطبعة السعادة.
۴۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن کمال‌الدین محمد (۱۹۹۰م)، *إعلام الاریب بحدوث بدعة المحارم*، الطبعة الثانية، تحقیق: عماد طه فره، مصر، دار الصحابة للتراث.
۴۲. شارپ، اریک و کین، سیمور (۱۳۷۲)، «پدیدارشناسی دین». *در میرچا الیاده* (ویراستار)، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۳. شیخو، رزق‌الله بن یوسف (لویس)، *النصرانیة وأدبها بین عرب الجاهلیة*.
۴۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، *ترجمه المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
۴۵. طبری، محمد بن جریر (۱۹۸۴)، *تاریخ الطبری*، الطبعة الثانية، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
۴۶. ————— (۱۳۹۴)، *تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
۴۷. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، *مجمع البحرين*، چاپ سوم، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی.
۴۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۷۶ش)، چاپ اول، *تهذیب الاحکام*، مکتبه‌الصدوق، تهران.

۴۹. طوسی، محمد (۱۳۵۱ش)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، قم.
۵۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۹)، *التفسیر الکبیر*، بیروت، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی.
۵۱. فیشلر، کورت (۱۳۸۱)، *امام حسین و ایران*، ذبیح‌الله منصوری، تهران، بدرقه جاودان.
۵۲. فیض، عباس (۱۳۵۰)، *گنجینه آثار قم*، قم.
۵۳. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات سروش.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹)، *الکافی*، قم، دار الحدیث.
۵۵. کونل، ارنست (۱۳۶۸)، *هنر اسلامی*، ترجمه مهندس هوشنگ طاهری، تهران، انتشارات توس.
۵۶. لکزایی، مهدی (۱۳۹۳)، «*دین و تجربه امر قدسی از نگاه میرچا الیاده*». پژوهشنامه ادیان، (۱۶)، ۹۱-۱۱۰.
۵۷. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۸)، *بحار الانوار*، چاپ بیست و هشتم، ترجمه جلد ۱۳ (مهدی موعود)، مترجم علی دوانی، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۵۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تحقیق، عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۵۹. محمدحسن، معروف به محقق نجفی (۱۳۶۵ش)، *جواهر الکلام*، دارالکتب الاسلامیه.
۶۰. محمد غیاث‌الدین بن جلال‌الدین بن شرف‌الدین (۱۳۸۸)، *غیاث اللغات*، تهران، امیرکبیر.
۶۱. مصطفوی، محمدتقی (۱۳۴۳)، *اقلیم پارس*، چاپ اول، تهران، انجمن آثار ملی.
۶۲. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۱)، *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
۶۳. مقدسی البشاری، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۴۱۱)، *احسن التقاسیم فی معرفه الأقالیم*، بیروت، دارالصادر.
۶۴. مقریزی، تقی‌الدین (۱۴۲۰)، *امتناع الاسماع*، اول، بیروت دارالکتب اللمیه.
۶۵. المقریزی، تقی‌الدین (۱۴۱۸)، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶۶. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بیروت،

موسسه آل البیت.

۶۷. واقدی، محمد بن سعد (۱۳۷۴ش)، *طبقات الکبری*، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه.

۶۸. واندنبرگ، لویی (۱۳۳۷)، *باستان شناسی ایران باستان*، عیسی بهنام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

69. Eliade, Mircea, The Sacred and The Profane: the nature of religion, Translated from the French by Willard R. Trask, A Harvest book and world, New York, 1959.

70. Eliade, Mircea. (1992). Mystic stories: the sacred and the profane. Boulder: New York: East European Monographs, in cooperation with Editura Minerva, Bucharest; Distributed by Columbia University Press.

71. Eliade, Mircea, The Myth of Eternal Return, Translated from the French by Willard R. Trask, Pantheon book, 1954.

72. Harman, Graham. (2007). Heidegger explained: from phenomenon to thing. Chicago: Open Court.

73. Hastings, Jame, Encyclopedia of Religion and Ethics, New York, fifth, 1915.

74. Jourdan, Louis Henry. (2019). Comparative Religion, Its Genesis and Growth. Forgotten Books.

75. Paden, William E. (2005). Comparative Religion. In L. Jones & M. Eliade (eds.), (L. Jones & M. Eliade, eds.), Encyclopedia of Religion (2nd ed). Detroit: Macmillan.

i. Paden, William E. (2011). Comparative religion. (J. R. Hinnells, ed.). New York: Routledge.

Investigation and analysis of the idea of determinism in Abbasid A'lam A'ra

mahmoud mehmanavaz,¹ jafar nouri²

(DOI): [10.22034/SKH.2022.13569.1307](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.13569.1307)

Abstract

Original Article

P 36 - 64

This research aims to study the idea of determinism as one of the historiography features of skandarbeig Turkaman in the history of Abbasid A'lam A'ra. The findings of this research show that the idea of determinism is one of the important axes of Abbasid A'lam A'ra; So that Skandarbeig Turkaman in all historical narratives, has kept determinism approach and adhered to it. Turkaman did not consider himself bound to provide rational explanations and analyzes in any field and he followed determinism in the field of negative news and used it to justify the failures. The amount of determinism in the text of Alam Ara depending on the political conditions increased and decreased and on average, this amount increased between the years of Shah Tahmasb's death (984-930 AH) up to Shah Abbas' power peak. Due to the nature of the research subject, the method is historical with a descriptive-analytical approach.

Keywords: : Skandarbeig Turkaman, Abbasid A'lam Ara, determinism, divine providence, historiography.

1- Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran.

mehmanavaz86@gmail.com

2 - Department of Iranian Studies, Faculty of Humanities, Meibod University, Yazd, Iran.

j.nouri@meybod.ac.ir

Received: 2022/06/10 | Accepted: 2022/09/21



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

بررسی و تحلیل اندیشه تقدیرگرایی در عالم‌آرای عباسی

محمود مهمان نواز (نویسنده مسئول)^۱ | جعفر نوری^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2022.13569.1307](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.13569.1307)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۶۴/۳۶

چکیده

این پژوهش بر آن است که اندیشه تقدیرگرایی را به عنوان یکی از ویژگی‌های تاریخ‌نگاری اسکندر بیگ ترکمان در تاریخ عالم‌آرای عباسی مورد بررسی قرار دهد. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که اندیشه تقدیرگرایی یکی از مهمترین محورهای عالم‌آرای عباسی بوده به گونه‌ای که اسکندر بیگ ترکمان در همه روایت‌های تاریخی، مشی تقدیرگرایانه را حفظ و به آن پایبند بوده است. ترکمان در هیچ زمینه‌ای خود را ملزم به ارائه تبیین‌ها و تحلیل‌های عقلانی ندانسته و بویژه در زمینه اخبار منفی خط سیر تقدیرگرایی را دنبال نموده و با استفاده از آن به توجیه ناکامی‌ها پرداخته است. میزان تقدیرگرایی در متن عالم‌آرا بسته به شرایط سیاسی کم و زیاد می‌شد و به طور متوسط این میزان در فاصله سالهای مرگ شاه طهماسب (۹۸۴ - ۹۳۰ ق) تا به اوج رسیدن قدرت شاه عباس بیشتر از دیگر مقاطع بوده است. به سبب ماهیت موضوع مورد پژوهش، روش تحقیق تاریخی با رویکرد توصیفی - تحلیلی می‌باشد.

واژگان کلیدی: اسکندر بیگ ترکمان، عالم‌آرای عباسی، تقدیرگرایی، مشیت الهی، تاریخ‌نگاری

۱ - گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

mhmoud.mehmannavaz@yahoo.com

۲ - گروه ایران‌شناسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه میبد، یزد، ایران. j.nouri@meybod.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۳۰



مقدمه

تقدیرگرایی به معنای محتوم بودن سرنوشت آدمی بوده به گونه‌ای که انسان در رقم خوردن آن نقشی نداشته (مسلوب الاراده) باشد. ریشه‌های اندیشه تقدیرگرایانه در ایران را می‌توان در ایران باستان و بویژه آیین زروانی جستجو نمود که بعدها در دوره اسلامی نیز این تفکر ادامه حیات داد. اندیشه و نگاه تقدیرگرایانه در حوزه تاریخنگاری نیز رخنه کرده و سبب تاثیرپذیری مورخان از آن شده بود به گونه‌ای که تقدیرگرایی از قرون اولیه اسلامی توسط مورخان مسلمان مورد استفاده قرار گرفته و حتی به سبب فراوانی این نوع تفکر در نوشته‌های مورخان اسلامی، از آن به عنوان یکی از شاخصه‌های تاریخنگاری اسلامی یاد می‌شود. موارد متعددی از نوع نگاه تقدیرگرایانه در نوشته‌های مورخان بزرگی چون طبری (۱۳۷۵: ۱۶۴۵/۴-۱۸۹۱/۵-۲۴۹۶/۶-۸/۷-۲۹۶۹-۹/۳۶۳۳-۳۷۶۲)، مسعودی (۱۳۷۴: ۵۷۰/۲-۴۰۴-۴۰۲-۳۹۰-۲۹۱)، ثعالبی (نیشابوری، ۱۳۶۸: ۳۳۳-۳۳۵)، بیهقی (۱۳۸۳: ۸۷/۵-۴۵۴/۸-۵۹۸/۹) و ... را می‌توان مشاهده نمود (ن.ک؛ سلیمانی و الویری، ۱۳۹۸: ۱۲۶-۹۵). این نگاه و اندیشه در تاریخ‌نگاری می‌تواند حاصل عواملی چون دخالت اندیشه‌های دینی و در نتیجه برداشت‌های ناصحیح از دین، غلبه رویکرد روایت‌گرایی بر تحلیل و تفسیر رخداد‌های تاریخی، حمایت حاکمان از اندیشه تقدیرگرایی و ربط دادن همه عوامل به مشیت الهی، باشد. دوران حکومت صفویه تاریخ‌نگاری تقریباً تغییر رویکرد نداده و به همان شیوه سنتی ادامه یافت و علاوه بر موارد ذکر شده، غلبه‌ی اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه در این حکومت، سبب شده که تاریخ‌نگاری در این سلسله نه تنها ادامه روند پیشین بوده بلکه به نوعی شاهد تشدید این رویکرد در آن دوره باشیم. تقدیرگرایی در تاریخ-نگاری این دوره از طرفی در راستای مستحکم کردن پایه‌های مشروعیتی این سلسله بوده و از سوی دیگر جهت تلطیف نمودن چهره خشن و خشونت عریان شاهان این حکومت (مانند اقدامات خشن و بی‌رحمانه شاه اسماعیل اول) کارایی داشته و مورد حمایت جدی حاکمان نیز قرار گرفته است. در اندیشه تقدیرگرایی مورخ خود را ملزم به یافتن دلایل چرایی رخدادها نمی‌داند و همه چیز را به قضا و قدر و اینکه مشیت الهی بر آن قرار گرفته، موکول کرده است.

اسکندر بیگ منشی ترکمان (۱۰۴۳-۹۶۸ق)، منشی مخصوص شاه عباس و صاحب کتاب عالم-آرای عباسی از طایفه ترکمان بوده که بیشتر به شرح رویدادهای دوره شاه عباس اول پرداخته است. ترکمان در سال ۹۹۵ق به خدمت سپاهیگری در عراق منصوب می‌شود. او در سال ۱۰۰۱ق در دارالانشاء مشغول به خدمت شده و با پیشرفت در این منصب بوده که تبدیل به منشی خاصه

شاه‌عباس اول می‌شود. وی تالیف عالم‌آرا را در سال ۱۰۲۵ ق آغاز می‌کند و پس از مرگ شاه‌عباس و در زمان شاه‌صفی (۱۰۵۲-۱۰۳۸ ق) نیز مبادرت به نگاشتن ذیل عالم‌آرا می‌نماید اما مرگ به وی مجال این کار را نمی‌دهد (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۰/۱-۱۵). ترکمان با وجود آنکه در مواردی سعی کرده علل وقایع را بیان کند اما از ابتدا تا انتهای اثر خویش رویکرد تقدیرگرایانه به حوادث را رها نکرده و این نوع نگاه برای وی در اولویت تبیین رخدادها قرار دارد. تفکر تقدیرگرایانه ترکمان مختص به مسئله‌ای خاص نبوده و تقریباً در همه وقایع سعی کرده نقش تقدیرگرایی، مشیت الهی، قضا و قدر را پررنگ و در اولویت قرار دهد. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی با رویکردی تاریخی و جمع‌آوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای انجام گرفته و در نهایت بر پایه‌ی یافته‌های حاصل از منابع استنتاج و تبیین به عمل آمده است. این پژوهش با هدف بررسی بررسی تقدیرگرایی در عالم‌آرای عباسی به انجام رسیده که در این راستا اهداف دیگری چون تبیین نوع نگاه مولف به اندیشه تقدیرگرایی و بررسی مهمترین کارکردهای تقدیرگرایی در تاریخ‌نگاری اسکندرییگ، مطرح می‌باشند.

تاکنون پژوهشی مستقل درمورد تقدیرگرایی عالم‌آرای عباسی به انجام نرسیده است. آرام در کتاب «اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی» در چند صفحه به تقدیرگرایی در تاریخ‌نگاری دوره صفویه پرداخته و از نظر وی تقدیرگرایی در تاریخ‌نگاری ترکمان به نسبت سایر منابع آن دوره کم‌رنگ بوده است. همچنین واعظ‌شهرستانی در مقاله‌ی «نقد و ارزیابی تاریخ‌نگاری اسکندرییگ-منشی عالم‌آرای عباسی»، به بررسی مولفه‌های مختلف تاریخ‌نگاری ترکمان توجه داشته که در این پژوهش یک صفحه به موضوع تقدیرگرایی اختصاص یافته و آن را به صورت محققانه‌ای توضیح داده است. سرخیل در مقاله‌ی «درآمدی بر روش و بینش تاریخی اسکندرییگ‌منشی ترکمان در عالم‌آرای عباسی» و شورمیچ در مقاله‌ی «روش و بینش تاریخ‌نگاری اسکندرییگ‌منشی در عالم‌آرای عباسی با تکیه بر وقایع گیلان» جنبه‌های مختلف تاریخ‌نگاری ترکمان را بررسی نموده‌اند که هر کدام در یکی از عناوین مقاله به صورت گذرا به مسئله تقدیرگرایی ترکمان پرداخته‌اند و هیچ‌کدام به طور جدی به بحث تقدیرگرایی ترکمان ورود نکرده و بیشتر سعی کرده‌اند به دیگر جنبه‌های تاریخ‌نگاری ترکمان بپردازند.

چیستی تقدیرگرایی و بازتاب آن در تاریخ‌نگاری

تقدیر، مشیت‌الهی، قضا و قدر از مباحث بسیار مفصل و ادامه‌دار در تاریخ و بخصوص تاریخ

اسلام محسوب می‌شود. معمولاً صاحبان اندیشه و همچنین علوم مختلف فکری به گونه‌ای سعی کرده به این بحث بپردازند. در اینجا و در ابتدا قصد داریم بر اساس نظریات کسانی که در این زمینه قلم زده‌اند تعریفی از تقدیرگرایی ارائه نماییم و در ادامه به انعکاس این اندیشه در تاریخنگاری و به ویژه تاریخنگاری اسلامی بپردازیم. براساس اندیشه تقدیرگرایی و یا به عبارتی دیگر مشیت‌الهی، قضا و قدر سرنوشت انسانها از پیش نوشته شده و آدمی اراده‌ای در تعیین و یا تغییر سرنوشت خویش ندارد. براساس این باور که نزد عامه طرفدارانی دارد تمامی امور براساس مقدرات از پیش تعیین شده رخ می‌دهد و «همه امور و پدیده‌ها در حیات اجتماعی فرد به کارکرد نیروها و عوامل ماوراءالطبیعه بستگی دارد» (رازنهان و شیردل، ۱۳۹۶: ۱۱۹). تفکر تقدیرگرایی می‌تواند سبب انفعال جامعه و تسلیم‌پذیری فرد درباره سرنوشت ناخوشایندی که برای وی بوجود آمده شود. باور به این امر بار مسئولیت را از دوش فرد برمی‌دارد (شجاعی، ۱۳۸۸: ۱۵۳) و بر اساس این تفکر انسانها نمی‌توانند به اراده خویش آینده را رقم بزنند که تا حدودی اختیار انسان را نفی می‌کند (کشفی و طایفه‌رستمی، ۱۳۹۴: ۷۹). در میان عامه از این نوع تقدیرگرایی به دست تقدیر تعبیر شده که عاملی نامرئی و مرموز بوده و از تولد تا مرگ به همان سویی که می‌خواهد هدایت کرده و انسان نیز اراده‌ای در تغییر آن ندارد (شجاعی، ۱۳۸۸: ۱۵۵). پذیرش بی‌چون و چرای امور رخ داده و تسلیم در برابر آنها «منبعث از این اندیشه که وقایع خارج از حیطه تسلط قرار دارد» می‌باشد (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۲۸۰). در یک برداشت کلی می‌توان عنوان نمود که اندیشه تقدیرگرایی در پی القاء و اثبات این امر است که «اولاً انسان موجودی ناتوان و با قابلیت‌های محدود در نقش‌سازی‌هایش در جهان پیرامونی و امور و وقایع زندگی به تصور آمده است. ثانیاً درک او درباره ناتوانی‌ها و محدودیت‌هایش سبب می‌شود که به نوعی احساس بی‌قدرتی گرفتار آید و به ناتوانی‌اش درباره شناخت علل وقایع و پدیده‌ها، پیش‌بینی وقایع در زندگی، و کنترل آینده باور پیدا کند» (نیازی و شفائی‌مقدم، ۱۳۹۳: ۱۲۵).

ناتوانی در رسیدن به آمال و آرزوها انسانها را به سمت تقدیرگرایی می‌کشاند که با استفاده از آن ناکامی‌ها را توجیه و پذیرش آنها را آسان‌تر نمایند و در نتیجه «انسان‌ها را به پذیرش سختی‌ها قادر سازد و بشر را از عذاب وجدانی که در مختاران پیدا می‌شود، نجات دهد» (سرخیل، ۱۳۹۰: ۱۰۹). در مورد چرایی و چگونگی شکل‌گیری تقدیرگرایی در فرد و جامعه علل زیادی را می‌توان برشمرد که شاید از حوصله بحث خارج باشد اما به طور کلی به نظر می‌رسد یکی از دلایل مهم باور به این اندیشه «به مبنای اعتقادی و دینی جوامع بشری بازمی‌گردد» (آرام، ۱۳۹۰: ۲۶۶) و

ناشی از برداشتی ناصحیح از دین می‌باشد گرچه مطرح نمودن این ادعا به معنای نفی دیگر دلایل رواج تقدیرگرایی در جوامع نبوده به گونه‌ای که می‌توان وجود این باور را در جوامع غیردینی نیز مشاهده نمود. به هر روی ردپای این اندیشه در ایران را می‌توان در ادیان ایران باستان مشاهده نمود «مزدیسنان پنج بهره از بیست و پنج بهره اعمال آدمی را در گرو بخت می‌دانند و به نظر آنان، زروان تقدیرکننده خوب و بد است و ستارگان عوامل اویند» (زنز، ۱۳۸۴: ۳۸۹). این تفکر بعدها در جریان ورود اسلام به ایران منقطع نشده و تقویت نیز گردید. مورد دیگری که باعث تقویت تقدیرگرایی بخصوص در جامعه ایران شده، حمایت و در ادامه دامن زدن به این مسئله از سوی حاکمیت می‌باشد. حکومت‌های ایران از نوع حکومت‌های استبدادی بوده و در یک برآورد کلی استبداد تاییدکننده امر تقدیرگرایی می‌باشد زیرا اندیشه تقدیرگرایی می‌تواند با تلقین این تفکر وجود حکومت‌های استبدادی را ناشی از مشیت الهی، مشروع جلوه دهد «تقدیرگرایی و استبداد در یک حرکت دایره‌ای به بازتولید یکدیگر می‌پردازند» (شجاعی، ۱۳۸۸: ۱۷۰). پیوند زدن تقدیرگرایی با دین و حمایت حاکمیت از این تفکر سبب فراگیری آن در همه سطوح اجتماعی شده و آن را تبدیل به یک تفکر فراگیر اجتماعی کرده و سبب شده بسیاری از علوم از این تفکر متأثر شوند. تاریخنگاری یکی از علمی می‌باشد که از اندیشه تقدیرگرایی تأثیر پذیرفته است. تاریخنگاری اسلامی که به نوعی در زمره تاریخنگاری دینی قرار می‌گیرد از تقدیرگرایی متأثر بوده است. زرین کوب سعی نموده تاریخ تقدیرگرایانه را ویژگی اصلی تاریخنگاری دینی بیان نماید (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۱۹۸) گرچه نمی‌توان صرفاً تقدیرگرایی را ویژگی تاریخنگاری دینی عنوان نمود اما این دو به طور جدی با یکدیگر پیوند دارند «مشیت‌گرایی به عنوان سنتی در تفکر تاریخی مورخان مسلمان، همچون الگویی برای نگارش و گزینش تاریخ از جانب آنان استفاده شده است» (سلیمانی‌یان، ۱۳۹۸: ۱۸۶). همانگونه که پیش از این آمد مواردی از بازتاب این باور در متون مورخین متقدم اسلامی مانند طبری، مسعودی، ثعالبی و بیهقی بیان شد. طبری می‌نویسد پس از خلق قلم توسط خداوند اولین چیزی که به قلم دستور داد نوشتن قدر و نوشتن همه بودنیها تا روز رستاخیز بوده است (طبری، ۱۳۷۵: ۲۰/۱ و ۳۱ و ۳۴). جوینی درباره نقش تقدیر در وقوع امور چنین می‌نویسد: «یک اشارت تقدیر صد هزار تمویهات تدبیر را باطل گرداند و نیم ایمای قضا هزار هزار تلبیسات تزویر را بی حاصل گرداند» (جوینی، ۱۳۷۵: ۷۱۱) ابن اثیر نیز سود و زیان را ناشی از تقدیر خداوند می‌داند (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۱۳۲/۱) وی همچنین عقیده دارد هیچ چیز توانایی غلبه بر قسمت و تقدیر را

ندارد(همان: ۲۰۷/۲۶). تاریخنگاری تقدیرگرایانه ناشی از تفکر دینی «مصائب ناشی از شکست را نیز زیرکانه به اتکای اصل خداوند هرکس را دوست دارد، همو را تادیب می‌کند، در این مجموعه جا داده‌اند» (چایلد، ۱۳۵۵: ۶۶) و از مهمترین مشخصه‌های تاریخنگاری بر مبنای مشیت الهی نفی اراده انسان، عدم تلاش برای فهمیدن روابط میان پدیده‌ها، بیان وقایع به صورت جزایر جداگانه می‌باشد(شرفی، ۱۳۹۲: ۷۱). برخی تقدیرگرایی و حاکمیت مشیت الهی، عدم تفسیر انتقادی و توجیه به جای تحلیل را از ویژگی‌های تاریخنگاران مسلمان می‌دانند(رضوی و صلاح، ۱۳۹۵: ۳۸). به هرروی غالب تاریخنگاران مسلمان نتوانسته‌اند خویش را از قید تقدیرگرایی رها کنند. یکی از لازمه‌های دوری از تقدیرگرایی به کارگیری عقل و اندیشه برای تبیین و فهمیدن چگونگی و علل رخدادها می‌باشد. هرزمان مورخ از فهم رابطه علی و معمولی عاجز باشد به مسائل عامیانه برای تبیین علل رخدادها روی می‌آورد.

تقدیر، قضا و قدر در اندیشه اسکندربیگ ترکمان

حکومت صفویه از دو مشخصه رویکرد دینی و استبدادی که هردو به نوعی حامی اندیشه تقدیرگرایانه هستند، برخوردار بوده است. دین و مذهب به عنوان ابزاری در اختیار حکومت قدیس و استبدادی صفویان بوده^۱ و از آن برای برای تحکیم پایه‌های حکومت خویش استفاده می‌کردند. در این زمینه دستگاه دیوانی بازوی اصلی آنها محسوب می‌شد. تاریخنگاری و مورخان این دوره نیز بر طبق سنت پیشینیان عمل نموده و «میراثی عظیم از تفکرات تقدیرگرایانه را از مورخان بزرگ اسلام و ایران پیش از عصر خویش به ارث برده‌اند» (سزخیل، ۱۳۹۰: ۱۰۹) که پیش از این برخی از این مورخان نام برده شد و مواردی از تفکرات تقدیرگرایانه آنان نیز ذکر گردید. اسکندربیگ ترکمان به عنوان یکی از مهمترین مورخان عصر صفوی صاحب کتاب تاریخ عالم- آرای عباسی بوده که در زمان شاه‌عباس اول نگاشته شده است. آرام بر این عقیده است که ترکمان در میان مورخان صفوی واقع‌گرایی و خردگرایی بیشتری داشته و سعی نموده تاریخنگاری وی را در زمره تاریخنگاری تقدیرگرایانه به حساب نیآورد(آرام، ۱۳۹۰: ۲۷۷) اما به واقع اسکندربیگ نیز به صورت اساسی تقدیرگرا بوده و بسیاری از امور حتی موارد پیش پا افتاده و نه چندان مهم را نیز ناشی از تقدیر دانسته و طبق اندیشه تقدیرگرایانه آنها را تفسیر نموده

^۱-البته این ویژگی تقریباً در تمام تاریخ ایران مصداق دارد.

است. در بررسی متن عالم‌آرا می‌توان دیدگاه‌های صریح وی در مورد تقدیرگرایی و اهمیت این موضوع از نظر او را مشاهده نمود. وی در مورد سرنوشت از پیش تعیین شده انسانها و عدم توانایی بشر در تغییر آن می‌نویسد: «هرامری از امور که در مشیت الهی قرار یافته و در لوح محفوظ رقم ثبت پذیرفته باشد بر حسب یفعل‌الله ما یشاء و یحکم ما یرید بی اشتباه از کتم عدم بحیز ظهور می‌آید و هیچ تدبیری از تدابیر عقلای دهر و مدبران روزگار دافع شمشیر قضا و مانع تیر تقدیر نمیتواند شد و فحوای العبد یدبر و الله یقدر مؤکد اینمعنی است» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۰۲۰/۳). شاردن می‌گوید چنین تفکری در دوره صفویه بین عموم مردم رواج دارد «بر سر هر کس همان می‌رود که پروردگار در ازل مقدر فرموده است. به سخن دیگر به رضای دل تسلیم تقدیرند، و برخلاف بیشتر اقوام هرگز در برابر ناملایمات سر به طغیان و شورش بر نمی‌دارند، و اگر رنج و آسیبی بدانان برسد ناشاد و خسته‌دل نمی‌گردند، و با آرامش باطن می‌گویند: «مکتوب است» یعنی در لوح تقدیر و از ازل این بلا برای من بوده است» (شاردن، ۱۳۷۲: ۷۶۱/۲). ترکمان نیز براساس همین تفکر بسیاری از امور که به سرانجام نرسیده‌اند را با این عنوان که موافق تقدیر نبوده‌اند تعبیر نموده و امور انجام شده را نیز موافق تقدیر تلقی نموده است (برای نمونه ن.ک؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۶۲۵/۲).

ترکمان کاملاً به این امر که تقدیر از تعقل و تدبیر موثرتر است باورمند بوده و می‌نویسد: «دفع تقدیر بدستکاری تدبیر از اندیشه خرد بیرونست» (همان: ۸۰۰) و معتقد است عقلاً هر اندازه تدبیر کنند تا موافق تقدیر نباشد به جایی نخواهند رسید. وی با نوشتن اینکه «بخت و دولت بکاردانی نیست» (همان: ۸۶۶) عملاً مهر تاییدی بر اینکه هر گونه تلاش و تعقل بدون موافقت تقدیر امکانپذیر نیست، زده و در همین راستا درباره ناکامی ولی‌محمدخان ازبک در کسب قدرت می‌نویسد «هیچ تدبیرش موافق تقدیر نیفتاد» (همان: ۸۴۳) و بالعکس دلیل موفقیت‌های شاه عباس را نیز در این می‌داند که «هر تدبیری در هرباب اندیشید موافق تقدیر آمد» (همان: ۱۱۰۰/۳). وی تمشیت همه امور بشری را صرفاً «منوط بتقدیر ربانی و قضای سبحانی» می‌داند (همان: ۹۱۱/۲).

موارد یاد شده به نوعی ترکمان تکلیف خود را با شیوه و اندیشه‌های تاریخنگاری خود و ایده‌هایش در مورد علل رخدادها را مشخص نموده است.

روایت تقدیرگرایانه عالم‌آرا درباره قدرت یافتن حکومت صفوی و جلوس پادشاهان

اسکندریبگ نگاهی تقدیرگرایانه به امر قدرت یافتن حکومت صفویان و همچنین پادشاهان این سلسله داشته و سعی نموده در این باره تبیین‌هایی تقدیرگرایانه ارائه نماید. در تفکر تقدیرگرایانه سرنوشت انسانها و به تبع حکومت‌ها از پیش تعیین شده و هیچ اراده‌ای قادر به تغییر آن نیست. در واقع «تاریخ در کل به این صورت دیده می‌شود که طرح از پیش مقدر شده پروردگار را آشکار می‌کند» (سائگیت، ۱۳۷۹: ۶۶). ترکمان زمانی که در مورد اجداد شاه اسماعیل سخن به میان می‌آورد سعی دارد به هر نحوی تقدیر پادشاهی را از خصیصه‌های آنها به شمار آورد. او این خط سیر را به نوعی از شیخ صفی تا زمان شیخ حیدر دنبال نموده است. چنانچه در مورد شیخ صفی‌الدین، ترکمان به نوعی با تایید نوشته‌های مورخان پیش از خود و به تبعیت از آنها می‌نویسد: که از همان اوان کودکی «فتوحات آسمانی از ناضیه همایونش لامع و درخشان بود» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۱/۱) ترکمان به واقع موفقیت‌های آتی شیخ صفی و خاندانش را در تلاشهای آنها ندیده بلکه ناشی از یک موهبت خاندانی دانسته که از طرف خداوند به آنها عطا شده بود. ترکمان در ادامه و جهت اثبات تقدیر پادشاهی خاندان شیخ صفی‌الدین به نقل داستانی تکراری که کم و بیش توسط سلسله‌های دیگر به اجرا درآمده می‌پردازد. وی روایی از شیخ نقل می‌کند: «شبی در خواب دید که شمشیری در میان و کلاه سموری در سر دارد و چون کلاه از سر برمیدارد آفتابی از فرق همایونش طالع می‌گردد که عالم را روشنی میبخشد. این خواب را از برای شیخ زاهد نقل نموده از تعبیر آن سؤال کرد. شیخ روشن ضمیر بحسن تعبیر تقریر نمود، فرمود که آن شمشیر و آفتاب علامت ظهور و خروج پادشاه قاهریست از صلب تو که عنقریب شعشعه اقبالش آفتاب مثال بر عالمیان تافته از مشعله تیغ ابدارش ظلام ارباب بدع و ضلال محو و معدوم میگردد» (همان: ۱۳) این روای نوعی نگاه تقدیرگرایانه برای اثبات آنکه پادشاهی خاندان صفوی در لوح تقدیر ثبت شده، می‌باشد. این امر در تاریخ ایران توسط مورخان سلسله‌ای به کرات تکرار شده و در آن آینده سیاسی فرزندان توسط پدر یا اجداد آنها در روایی پیش‌بینی شده است. واضح‌ترین مثال در این باره داستان خواب دیدن پدر برادران بویه می‌باشد (ن.ک؛ ابن- طقطقی، ۱۳۹۰: ۳۸۰-۳۷۹).

ترکمان حتی به چگونگی انتقال قدرت معنوی از شیخ زاهد به شیخ صفی‌الدین که مقدمه و زمینه‌ساز قدرت‌گیری آتی صفویان نیز محسوب می‌شود، نگاهی تقدیرگرایانه داشته و این انتقال قدرت را که به طور جدی مورد تشکیک یاران شیخ زاهد بوده و از اینکه پسرش جانشین او نشده

گله داشتند، توسط ترکمان و به نقل از شیخ‌زاهد چنین توجیه شده که شیخ زاهد آن را امری غیرانسانی و به دستور الهی دانسته و سرپیچی از آن را نوعی خیانت در امانت ذکر نموده است (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۳/۱). نقل چنین روایتی از سوی ترکمان نشان‌دهنده مسلوب‌الاختیار بودن انسانها و نفی اراده آنها در برابر تقدیر الهی بوده به گونه‌ای که حتی شخصی مانند شیخ‌زاهد در این زمینه اختیاری نداشته و آن را به تقدیر الهی واگذار کرده است. در چنین تفکری که همه چیز با عنوان تقدیر الهی و خواست خداوند توجیه شده «انسانها تنها عامل اجرایی نقشه‌هایی هستند که برای آنها تعیین شده است» (آرام، ۱۳۹۰: ۲۶۶). پیش‌بینی آینده فرزندان شیخ‌صفی توسط ترکمان و در گفتار شیخ‌زاهد به گونه‌ای دیگر نیز نقل شده است. در روایت ترکمان از شرح زندگی صدرالدین موسی، تقدیر آینده و درخشان وی و فرزندانش حتی قبل از شکل‌گیری ازدواج شیخ-صفی و دختر شیخ‌زاهد رقم خورده است. ترکمان می‌نویسد که در روز مراسم عقد شیخ‌صفی-الدین «شیخ زاهد در مجلس عقد برخاسته نسبت بشخصی غایب رسم تعظیم و نیازمندی بجای آورد حاضران مجلس از سر این معنی سؤال کردند. شیخ فرمود که اولاد صفی‌الدین را که نبایر من باشند بمن نمودند، در آن میان صاحب سعادت بنظرم در آمد که قایم مقام من و صفی خواهد بود علو مقامات و مدارج او را دریافته تعظیم او کردم» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۴/۱). این روایت از طرفی بیانگر تعیین سرنوشت انسانها پیش از تولد بوده و از طرف دیگر در پی نشان دادن مقام بالای فرزندان شیخ‌صفی و در نتیجه بخشیدن مشروعیت به قدرت معنوی (وقدرت سیاسی آتی) آنها می‌باشد.

ترکمان در تبیین‌های تاریخی خویش به کرات از آیه ۲۶ سوره مبارکه آل‌عمران استفاده نموده و برای آنکه قدرت‌گیری صفویان و بعضا شاهان صفوی را امری مقدس و خارج از اراده بشری جلوه دهد، بارها این آیه را در مطالب خویش تکرار کرده است «از نظر مورخان مسلمان، اراده خدا علت اصلی همه رویدادها بود و ابزارهای خدا برای تحقق اراده‌اش، در اعمال شخصیت‌های برگزیده نمود داشت» (راینسون، ۱۳۹۲: ۲۳۸). به طور کلی عاجز بودن مورخان از درک علل ظهور حکومتها و قدرتیابی شخصی خاص و همچنین تمایل به مقدس جلوه دادن حاکمان خویش، آنها را به سمت کمک گرفتن و ارائه آیات قرآنی در این مورد، که پذیرش آن برای مخاطب نیز سهل‌تر بوده، سوق داده است. اسکندربیک در مورد حادثه اسارت فرزندان حیدر که به دستور سلطان یعقوب رخ داده بود می‌نویسد سلطان یعقوب و آق‌قویونلوها از «این معنی

^۱ -قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

غافل افتادند که اراده و تقدیر خالق ما فوق تدبیر و قدرت خلایق است و مخزونات عالم غیب بحیز ظهور می‌آید قل اللهم مالک الملك تؤتی الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء باری سبحانه و تعالی مملکت بهر کس خواهد می‌دهد» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۱/۱) وی رهایی پسران حیدر از زندان را ناشی از تقدیر الهی و اینکه خداوند حکومت را به هر کس بخواهد می‌دهد، می‌داند و در همین راستا در بیان علت مرگ یعقوب آن را ناشی از بی-حرمتی به خاندان صفوی ذکر نموده است (همان: ۲۲). طرح این موارد از سوی ترکمان در راستای نگاه تقدیرگرایانه او می‌باشد و همه اتفاقات رخ داده را در جهت وقوع تقدیر و مشیت الهی می-داند. کارکرد باور به تقدیر در زمینه ظهور و سقوط حکومتها و به پادشاهی رسیدن افراد، در اندیشه ترکمان به گونه‌ای بوده که واگذاری حکومت از طرف خداوند و مسلوب الاختیار بودن افراد در این زمینه به یک نظریه سیاسی در اندیشه او تبدیل شده است.

ترکمان به طور کلی قدرت‌گیری و یا سقوط حکومتها را امری از پیش تعیین شده و براساس مقدرات می‌داند: «تا اختر بخت صاحب دولتی در اوج اقبال صاعد و در کل احوال ساعد باشد هر چند در امور دنیا غفلت ورزیده خطاکار باشد بخت و سعادت یار و مددکار گشته خطای او مقرون بصواب افتد و هر گاه اختر اقبالش بحضیض و بال افتد اعمال و افعالش که در نزد عقلای دهر صواب نماید خطا نتیجه دهد» (همان: ۴۴۸/۲) او توفیقات یک حکومت را ناشی از تدبیر ندانسته و خطا و اشتباه را نیز نشانه و یا دلیلی بر حضیض یک سلسله نمی‌داند بلکه آنچه موجب اقتدار و یا سقوط حکومتها می‌شود، بخت، اقبال و تقدیر است. در این نوع تفکر حکومتها نیز مانند انسانها دارای سرنوشتی از پیش تعیین شده هستند و هر نوع تلاش انسانها و حاکمان برای تغییر آن بی-ثمر خواهد بود و «در جایی که هزاران علت کوچک و بزرگ درکارند فرض را تنها بر مشیت الهی می‌گذارد» (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۳۷).

اسکندر بیگ در رابطه با جلوس هرکدام از شاهان صفوی نیز مشی تقدیرگرایانه را حفظ کرده و سعی نموده جلوس آنها را نیز ناشی از امری از پیش مقدر نشان دهد. وی در مورد به قدرت رسیدن شاه اسماعیل دوم اعتقاد دارد که پس از مرگ حیدر میرزا، طرفداران حیدر می‌توانستند حول محور شاهزاده‌ای دیگر به نام مصطفی میرزا که با آنها هم‌رای بود جمع شوند و او را به پادشاهی برسانند اما «چون زمانه اسباب سلطنت و پادشاهی نواب کامیاب را بروجهی که بر لوح قضا ثبت بود باید سرانجام دهد هیچ تدبیر این طبقه موافق تقدیر نیفتاد» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۹۶/۱). وی همچنین درباره قدرت‌گیری محمدخدا بنده نیز از همین استدلال‌ها استفاده می‌کند. بعد از مرگ

اسماعیل دوم عده‌ای بر این عقیده بودند چون محمدخدا بنده فاقد قوه بینایی است شایستگی شاهی را ندارد. ترکمان این عده را غافل از تقدیر دانسته و از آنها به «کوتاه‌اندیش که دیده بصیرتشان از مشاهده تقدیرات ازلی پوشیده شده بود» (همان: ۲۲۰) تعبیر می‌کند. غلظت تقدیرگرایی ترکمان و تفوق امر تقدیر بر تعقل از نظر وی در این گفته به خوبی هویدا می‌باشد.

اثر ترکمان که بیشتر شرح حکومت شاه‌عباس اول می‌باشد، درمورد جلوس وی بر تخت شاهی مکرراً و در جاهای مختلف آن را ناشی از تقدیر الهی می‌داند. شاه اسماعیل دوم پس از کسب قدرت تعداد زیادی از شاهزادگان را به قتل رساند و در این بین یکی از کسانی که حکم قتل وی صادر شد، عباس میرزا بود اما قبل از اجرای دستور، شاه اسماعیل از دنیا رفت. ترکمان علت توفیق نیافتن شاه اسماعیل در این امر را چنین توصیف نموده: «چون الله سبحانه و تعالی در ذات مقدس حضرت اعلی شاهی ظل اللهی چندین کارهای شگرف ودیعت نهاده بود رقم سلطنت و پادشاهی او بتوقیع وقیع توتی الملک من تشاء مختم و در لوح محفوظ ثبت بود این حکم بامضا نرسید» (همان: ۲۱۲). همچنین در ۹۸۹ق امرای خراسان به سرکردگی علیقلی خان شاملو تصمیم گرفتند عباس میرزا را به پادشاهی برسانند که ترکمان علت تصمیم و درپی آن استقبال امرای خراسان از آن بدان دلیل بوده که «رقم خلافت و پادشاهی آن حضرت بقلم تقدیر بر لوح قضا ثبت بود» (همان: ۲۷۸) این درحالی است که امرای خراسان خصوصاً علیقلی خان درپی به دست آوردن قدرت بیشتر بوده و این شاهزاده را در برابر سران قزلباش ساکن در قزوین علم نمودند. ترکمان در ادامه تاجگذاری اولیه شاه‌عباس را حاصل دستیاری کارکنان قضا و قدر می‌داند (همان) درحالی که جاه‌طلبی امرای خراسان و ضعف حکومت مرکزی عامل اصلی قدرت یافتن شاه بود. ترکمان حتی نسبت به منازعات سران قزلباش خراسان جهت تصاحب شاهزاده نگاهی منطقی نداشته و این مسئله را نیز با امر تقدیر پیوند زده است. وی درمورد علت درگیری میان آنها چنین نگاشته «چون تقدیرات آسمانی بسعی پرده‌گشایان محافل قضا از چلباب خفا بجلوه‌گاه، ظهور میامد» و در ادامه نیز توفیق یافتن استاجلوها را «بفرمان والی تقدیر که هزاران حکمت بالغه در آن منظوی و مندرج است» می‌داند. سپس می‌نویسد: «مشیران قضا مؤده سعادت‌افزا بآن طایفه دادند» (همان: ۳۰۴). ترکمان در این قضیه هرگز سعی نکرده خود را از دیدگاه تقدیرگرایانه رها کند، او با اتخاذ این رویکرد از یک سو آلام ناشی از ملعبه شدن شاه مورد علاقه خویش را با این شیوه تسکین داده و از سوی دیگر به شیوه‌ای وقایع را تلطیف نموده که موجب تکدر خاطر شاه (که در زمان نگارش متن عالم‌آرا در اوج قدرت بوده) نشود.

ترکمان در نهایت قدرت‌گیری نهایی شاه‌عباس را نیز ناشی از حمایت الهی و تقدیر شاهی که خداوند برای او ترسیم کرده بود، می‌داند و این امر را یقینی و غیربرگشت‌ناپذیر تلقی کرده است. ترکمان با نگاهی کاملاً تقدیرگرایانه این چنین می‌نگارد «هر گاه از دیوان رفیع الارکان «تُوْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ ... وَ تَعِزُّ مَنْ تَشَاءُ» منصب والای سلطنت و کامکاری باسم سامی صاحب دولتی رقم پذیر کلک تقدیر گردد و اگر چه در بدایت حال ظاهر انواع شداید و محن قرین حال نصرت مأل آن صاحب اقبال می‌گردد... اما بمقتضای حکمت بالغه ازلی حمایت ایزدی ذات مقدس سمات آن برگزیده جهان را بنوعی از مکاره و مضار حوادث صیانت مینماید که موجب حیرت صاحب خردان روزگار گردد و عاقبت الامر بر دوراندیشان عالم معنی با حسن وجهی صورت ظهور مییابد که در آن قضایای کراهیت نمون هزاران حکمت علمی و مصالح ملکی ودیعت نهاده دست قدرت ازلی است ... عاقبت بنیروی اقبال و مساعدت اختر بخت فرخ - فال پای بر معارج سروری نهاده» (همان: ۱۳۰). تکرار مداوم نوع قدرت‌گیری شاه‌عباس و اهتمام وی در اثبات نقش تقدیر در این امر می‌تواند ناشی از چند مسئله باشد: اول آنکه دیدگاه کلی ترکمان در مورد قدرت یافتن افراد همانگونه که ذکر شد، متکی به تفکر تقدیرگرایی است. دوم: نوع قدرت‌گیری شاه‌عباس در تاریخ صفویان بی‌نظیر بوده و به نوعی طغیان بر ضد صوفی کامل (محمدخدا بنده) و کودتا علیه او بوده است، ترکمان با نگاهی تقدیرگرایانه سعی داشته این امر را تلطیف و آن را یک اتفاق عادی جلوه دهد که خداوند آن را مقرر نموده و شاه‌عباس و حتی امرای همراه وی در این امر نقش چندانی نداشته و صرفاً کارگزار مقدرات بوده‌اند. در چنین دیدگاهی به دلیل آنکه سرنوشت از قبل تعیین شده «هرگونه تلاش برای تغییر دادن آن و بهبود آن نه تنها خوب نیست بلکه ایستادن در برابر حکم خدا تلقی می‌شود» (ستوده‌فر و دیگران، ۱۳۹۷: ۱۵۱) و در این حالت شاه‌عباس نه تنها گناه طغیان علیه پدر متوجه او نیست بلکه عدم انجام این عمل می‌توانست به دلیل مقابله با تقدیر الهی، گناه محسوب شود و به نوعی در پی القاء این مطلب می‌باشد که «هدف تاریخ و معنی آن گویی بیرون از حوادث و رویدادهاست و عبارتست از تحقق مشیت ربانی» (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۰۰). مورد سوم، عدم اعتقاد ترکمان به یافتن علل رخدادهای و به حاشیه بردن تعقل درباره وقایع مهم می‌باشد. وی معمولاً خود را ملزم به ارائه تحلیلهای منطبق بر دیدگاههای عقلانی نمی‌داند و قالب اندیشه او تقدیرگرایی است و «تسلط چنین تفکری بر اندیشه‌های یک مورخ موجب انفعال او در تحلیل رخدادهای تاریخی می‌شود» (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۳۹).

ترکمان در مورد قدرت یافتن امرای همسایه نیز از همین اندیشه پیروی کرده است (ن.ک؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۰۱۶/۳). همچنین ترکمان قدرت نیافتن افراد را نیز ناشی از تقدیر آنها دانسته که در این مورد مهمترین مثال وی عدم توفیق حیدرمیرزا در منازعات جانشینی شاه‌طهماسب می‌باشد (همان: ۱۹۲/۱). مثال دیگر در این زمینه مربوط ناکامی رستم محمدخان ازبک در کسب قدرت می‌باشد (همان: ۸۶۶/۲). مهمترین نظر وی در این زمینه آن است که حتی اگر افراد دارای ثروت، نیروی نظامی و حامیان پرنفوذ باشند، تا زمانی که تقدیر با آنها همراهی نکند، موفق نخواهند شد.

رویکرد تقدیرگرایانه عالم‌آرا به مسئله شکست در جنگها

یکی از کاربردهای نگاه تقدیرگرایانه برای مورخان، استفاده از آن جهت توجیه شکست در جنگها می‌باشد. این نوع نگاه شکست را نه به خاطر کمبود و کاستی‌ها بلکه به دلیل مشیت‌الهی دانسته و به نوعی از مکدر شدن خاطر ولی‌نعمت خویش نیز جلوگیری نموده است. واژه تقدیر به بهانه‌ای تبدیل شده «که هر شخص و جامعه‌ای گناه ناکامیها و ناتوانیهای خود را به گردن آنها بیدارد و خود را از تقصیر و کوتاهی مبرا نشان دهند» (کرمی، ۱۳۸۲: ۱۳۰). آرام بر این عقیده است که ترکمان برخلاف دیگر مورخان عصر صفوی در شرح موضوعاتی مانند شکستها و پیروزی‌ها تبیین‌های تقدیرگرایانه به کار نبرده است (آرام، ۱۳۹۰: ۲۷۷) اما برخی نیز خلاف آن عقیده دارند و بر این باورند ترکمان در وصف اخبار جنگها آشکارا تقدیرگرایی را در نوشتار خویش دخالت داده است (واعظ‌شهرستانی، ۱۳۸۲: ۱۰۲). در بررسی متن عالم‌آرا اثبات می‌شود که ترکمان بخصوص در مورد شکستها و ناکامیهای حکومت صفوی بدون هیچ تردید و اغمازی به تقدیرگرایی متوسل شده است. ترکمان در روایت برخی از شکست‌های حکومت صفویان، عامل اصلی شکست را تقدیر و مشیت‌الهی معرفی کرده و با اتخاذ چنین رویکردی یا به دلایل دیگر نپرداخته و یا آنها را به گونه‌ای روایت کرده که دیگر عوامل را علل حاشیه‌ای قلمداد نموده است.

الف) روایت تقدیرگرایانه از شکستهای صفویان پیش از شاه‌عباس

بیشترین تعبیر تقدیرگرایانه‌ی به کار رفته توسط ترکمان درباره شکستهای نظامی صفویان مربوط به دوران پیش از روی کار آمدن شاه‌عباس می‌باشد. یکی از مهمترین حنگهای تاریخ ایران نبرد چالدران می‌باشد که در این نبرد صفویان شکست خورده و سبب توقف سیاست توسعه

متصرفات شاه اسماعیل گردید. ترکمان با نگاهی تقدیرگرایانه به توجیه این شکست پرداخته و چنین نگاشته «بدون شک خداوند اعلم مقدر فرموده بود که شاه اسمعیل در جنگ چالدران شکست بخورد» (سیوری، ۱۳۹۴: ۴۵).^۱ نگاهی کاملاً تقدیرگرایانه که شاه از گناه شکست مبرا شده و دلیل آن تقدیر الهی و خواست خداوند عنوان شده است. ترکمان با پناه بردن به عامل مشیت الهی هم شاه قدیس صفویان را از خطا مصون نگه داشته و هم زحمت یافتن علل شکست را از دوش خویش برداشته است.

پس از مرگ شاه طهماسب، روابط ایران و عثمانی یک بار دیگر دچار تنش گردیده و عثمانی‌ها از فرصت ناشی از اختلافات داخلی دربار صفویان بهره برده و به مرزهای ایران حمله نمودند. آنها با نادیده گرفتن قرارداد آماسیه به آذربایجان و شیروان حمله نمودند. اسکندربیک این حمله را در مشیت مردم آن منطقه دانسته و نوشته «اختلال احوال ساکنان دیار آذربایجان و شیروان در مشیت الهی تعلق گرفته بود» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۳۰/۱) واقعه‌ای که ناشی از عدم وجود نیروی مرکزی قدرتمند در آن مقطع بود و به صورت طبیعی وقتی حکومت مرکزی در ایران با مشکل مواجه می‌شد همسایگان معاند از فرصت استفاده کرده و سعی در اشغال بخش‌هایی از ایران را می‌نمودند و این امر بارها در تاریخ ایران تکرار شده و ترکمان می‌توانست با یک کنکاش ساده در تاریخ ایران خود را به زحمت استفاده از تعبیر تقدیرگرایانه نمی‌انداخت. اسکندربیک در جای دیگر در توجیه اشغال مجدد شیروان بازهم پای اراده خداوند را وسط کشیده و نوشته «چون اراده ازلی بدان متعلق گشته بود که ولایت شیروان بتصرف رومیه قرار گرفته بساط حکومت آن طبقه مدتی در آن دیار گسترده شود اثری بسعی و اهتمام لشکر قزلباش مترتب نشد» (همان: ۲۷۱).

اشغال تبریز توسط عثمانی در زمان محمدخدا بنده یکی از وقایع مهم دوران پادشاهی سلطان محمد می‌باشد که ترکمان آن را «باقضای دوران بتقدیر پروردگار عالمیان» (همان: ۳۰۵) دانسته و می‌گوید چون اراده ازلی به تصرف و تخریب آن شهر و پریشانی مردم آن خطه بوده این اتفاق رخ داده است (همان: ۳۰۸). اسکندربیک چند صفحه جلوتر این روایت را تکرار و علاوه بر اراده ازلی و مشیت الهی مورد جدیدی نیز بدان افزوده که عبارت از عدم قدر عافیت دانستن اهالی آن دیار و نمک‌شناسی آنها می‌باشد (همان: ۳۱۷). وی جریان تقدیر الهی و نمک‌شناسی

^۱ - این نقل قول در نسخه‌های مورد استفاده یافت نشد و ظاهراً سیوری به نسخه‌ای که این متن در آن نگاشته شده دسترسی داشته است.

مردم را با هم تلفیق نموده و نتیجه‌ای در راستای توجیه ضعف حکومت صفویان گرفته است. همچنین ترکمان اسیر شدن شاه‌رخ‌خان مهرداد صفویان در این ایام را به دلیل آنکه در لوح قضا ثبت بود (همان: ۳۱۸) عنوان می‌کند. درواقع وی تمامی اتفاقات رخ داده در جریان اشغال تبریز توسط عثمانی‌ها را با تعبیر تقدیرگرایانه ثبت نموده است. دلایل عقلی زیادی برای وقوع چنین وضعیتی در مناطق اشغال شده وجود دارد اما «وقتی تفکر انسان و ذهن انسان از یافتن صدها و هزاران جریان متفاوت و علت‌های متوازی که یکدیگر را تحت تاثیر قرار می‌دهند... عاجز و درمانده باشد، با پناه بردن به یک عامل دیگر که نه تنها مجرد و منفرد از پدیده‌های تاریخی است بلکه بیگانه و ناآشنا با آن‌هاست روی می‌آورد» (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۳۷).

ب) روایت تقدیرگرایانه از شکست‌های دوران شاه‌عباس

دوران ابتدایی سلطنت شاه‌عباس به دلیل ضعف‌های ناشی از جنگ‌های داخلی، با شکست‌هایی همراه بود. ترکمان به این ناکامی‌ها نگاهی از روی تقدیر و مشیت‌الهی داشته و با اتخاذ این رویکرد سعی کرده تقدیر را به عنوان عاملی توجیه‌گر و یا به عبارتی تسکین‌بخش جلوه دهد. یکی از وقایع مهم ابتدای حکومت شاه‌عباس در سال ۹۹۷ ق تصرف هرات به دست ازبکان بود. این جریان که ناشی از سهل‌انگاری علیقلی‌خان شاملو و قزلباش‌ها بوده را ترکمان «برحسب تقدیر» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۳۸۷/۲) تفسیر نموده و در ادامه تسلیم شدن علیقلی‌خان را به این صورت بیان نموده که: «چون اراده ازلی بشهادت ایشان تعلق گرفته بود... رضا بقضاء کردگار دادند» (همان: ۳۸۸). او حمله عبدالمومن‌خان به خراسان و تصرف مشهد مقدس را «بتقدیر پروردگار جهان» (همان: ۴۱۱) تعبیر نموده و در جریان شرح وقایع فتح خراسان بدست ازبکان، چندین بار به مسئله تقدیر و اقبال و نقش پررنگ این عوامل در وقوع آن حوادث تاکید می‌کند. ترکمان حتی عدم حضور شاه‌عباس در خراسان جهت یاری نیروهای مدافع را نیز به بخت و اقبال و مسائلی از این دست گره زده و نوشته چون هنوز ستاره بخت ایرانیان ظهور نکرده بود، شاه در تهران مریض شد و چون اراده ازلی بر اختلال حال اهالی مشهد بود، بیماری وی بهبود نیافت (همان: ۴۱۲) و در ادامه شکست امرای قزلباش از ازبکان را ناشی از تقدیر کردگار جهان دانسته است (همان: ۴۱۴). در سال ۱۰۰۱ ق شاه‌عباس تصمیم می‌گیرد به هر صورت خراسان را از اشغال ازبکان خارج کند اما به دلایلی مختلف از جمله فرارسیدن فصل زمستان و کمبود آذوقه موفق به این امر نمی‌شود و در نهایت تصمیم به عقب‌نشینی گرفته و آن را به زمانی دیگر موکول

می‌کند. ترکمان در توجیه عقب‌نشینی شاه نوشته: «چون از دیوان یفعل‌الله مایشاء هرکاری را می‌عادی مقرر است حصول این مطلب را باقتضای قضا و میعاد قدر حواله نموده» (همان: ۴۵۴) و در جای دیگر نوشته تا سال ۱۰۰۴ ق مسئله دفع ازبکان از خراسان «از پس پرده تقدیر بحیز ظهور نمی‌آمد» (همان: ۵۰۶). باید به این نکته توجه داشت ترکمان زمانی این مطالب را نگاشته که از شکست نهایی ازبکان آگاهی داشته و به همین سبب شکست‌های اولیه از ازبکان را با این عنوان که تقدیر زمان مناسب‌تری برای پیروزی در نظر گرفته بود توجیه نموده است. بی‌گمان اگر مورخ از پیروزی نهایی خبر نداشت از تعابیری محتاط‌تر استفاده می‌کرد. نمونه‌های دیگری از این دست مطالب که ترکمان در توجیه عدم توفیقی که وی از پیروزی نهایی آن اطلاع داشته می‌توان ذکر نمود از جمله؛ عدم اشاره به دلایل شکست‌های شیوخ صفوی از شروانشاهان و نگاشتن این مطلب که چون موعود طلوع آفتاب خاندان صفویه نرسیده بود و آن را «می‌عادی مقرر بود» (همان: ۲۰/۱) و همچنین عدم توفیق الله‌وردیخان فرمانده نیروهای شاه‌عباس به سال ۱۰۱۱ ق در فتح بغداد و توجیه آن با ذکر اینکه هنوز زمان تقدیر الهی برای فتح بغداد نرسیده بود.

به طور کلی باید عنوان نمود با وجود آنکه متن عالم‌آرا مملو از تعابیر و نگاه تقدیرگرایانه می‌باشد اما میزان استفاده از تعبیرات تقدیرگرایانه به فاصله سالهای مرگ شاه‌طهماسب تا زمان اوج قدرت شاه‌عباس، بیشتر از دیگر مقاطع می‌باشد. در این مقطع بخش‌های زیادی از ایران توسط همسایگان تصرف می‌شود و ترکمان جهت توجیه این شکستها و همچنین پرهیز از پرداختن به دلایل ناکارآمدی حکومت صفویان، به تقدیرگرایی متوسل شده است. تقدیرگرایی در چنین مواقعی به جهت روانی عاملی تسکین‌دهنده بوده که به وسیله آن هم می‌توان افکار عمومی را اقناع نمود و هم از بیان کاستی‌ها و اشتباهات ولینعمتان خویش (شاهان صفوی) اجتناب کرده است. انسان زمانی که بر این باور باشد هر اتفاقی به خواست و اراده‌ای مافوق اراده بشر رخ می‌دهد، تحمل ناکامی‌ها برای وی راحت‌تر بوده و خویشتن را از یافتن علل ناکامی‌ها بی‌نیاز دانسته و یا حتی از پذیرش مسئولیت شکست، خود را مبرا می‌کند. ترکمان این خط سیر را در تاریخنگاری خویش رها نکرده و همواره بدان پایبند بوده است. ترکمان حتی به شکستهای متحدان صفویان از جمله شکست همایون گورکانی از شیرخان افغان نگاهی تقدیرگرایانه داشته است (همان: ۴۳۰/۲). چهار کلمه: تقدیر، قضا، قدر (مقدر، یقدر) و مشیت، بیشترین کاربرد را در تعبیرات تقدیرگرایانه ترکمان داشته‌اند که اگر بخواهیم میزان استفاده از این کلمات را به صورت آماری نشان دهیم باید عنوان نمود که از کلمه تقدیر ۱۹۴ بار، قضا ۲۱۹ بار، قدر (مقدر، یقدر) ۵۳ بار

و مشیت که منظور همان مشیت‌الهی می‌باشد ۲۲ بار استفاده شده است. همانگونه که بیان گردید بیشترین میزان استفاده از تعبیرات تقدیرگرایانه مربوط به فاصله مرگ طهماسب تا روی کار آمدن شاه‌عباس می‌باشد به گونه‌ای که از مجموع ۴۸۸ کلمه‌ی تقدیرگرایانه ۹۲ مورد مربوط به این بازه زمانی (۱۲ ساله) می‌باشد. سه جلد عالم‌آرا که در این پژوهش مورد استفاده قرار گرفته‌اند، در مجموع ۱۱۱۶ صفحه می‌باشد که وقایع مربوط به بازه زمانی مورد نظر ۱۸۲ صفحه را شامل می‌شود یعنی تقریباً یک ششم از مجموع کل کتاب اما تعبیر تقدیرگرایانه در این صفحات نزدیک به یک پنجم از کل مجموع کلمات تقدیرگرایانه (تقدیر، قضا، قدر، مقدر، یقدر) و مشیت را شامل می‌شود. همچنین در روایت وقایع مربوط به مرگ طهماسب تا روی کار آمدن شاه‌عباس فقط ۴ بار از کلمه اقبال شاهی که تعبیری تقدیرگرایانه بوده (در این باره بحث خواهد شد) و کاربرد آن بیشتر مربوط به روایت موفقیت‌های شاهان صفوی می‌باشد، بهره برده در حالیکه در مجموع از این تعبیر ۱۷۱ بار استفاده شده است. چنین اعداد و آماری به خوبی بیانگر آن است که ترکمان در دورانی که حکومت صفویه دچار ضعف بوده و میزان ناکامی‌های این سلسله نیز افزایش یافته، از تعبیر تقدیرگرایانه‌ی بیشتری در جهت توجیه ضعف‌های این حکومت، استفاده نموده است.

اسکندر بیگ در مواردی هرچند محدود به برخی پیروزیهای صفویان نگاهی تقدیرگرایانه داشته است. به طور نمونه: اسارت غازی‌گرای خان تاتار توسط نیروهای قزلباش (همان: ۲۷۰/۱) فتح قلعه اندخود در سال ۱۰۱۱ ق (همان: ۶۲۲/۲) و در نهایت پیروزی درخشان شاه‌عباس در سال ۱۰۱۴ ق که موفق به بازپس‌گیری شهر تبریز شد (همان: ۶۹۹/۲). ترکمان در روایت کامیابی‌های نظامی صفویان سعی کرده بر محور عقلانیت گام بردارد و آنها را بیشتر ناشی از تدبیر شاه صفوی بداند با این وجود از نقش عاملی به نام «اقبال شاهی» در پیروزیها نیز غافل نبوده است.

روایت تقدیرگرایانه اسکندر بیگ از مرگ افراد

اسکندر بیگ در مورد مرگ افراد خصوصاً اشخاص مشهور نیز رویکردی تقدیرگرایانه داشته است. گرچه برخی محققان بر این عقیده‌اند که ترکمان در مسائل کم‌اهمیتی مانند تولد و مرگ اندیشه تقدیرگرایانه ندارد (آرام، ۱۳۹۰: ۲۷۸؛ سرخیل، ۱۳۹۰: ۱۰۹) اما با بررسی متن می‌توان به خوبی دیدگاه تقدیرگرایانه ترکمان را بخصوص در مورد مرگ افراد مشاهده نمود.

ترکمان در برخی موارد امر تقدیر را به نوعی از زبان دیگران روایت و به این شکل آن را

تصدیق می‌کند. از جمله در بیان قتل شیخ حیدر می‌نویسد که حیدر در حین جنگ با نیروهای متحد آق‌قویونلو و شروانشاه، با یکی از فرماندهان آق‌قویونلو به نام بیچی‌اغلی درگیر می‌شود و او را با سرنیزه بر زمین می‌اندازد اما هنگامی که از هویت او آگاه می‌شود از قتل وی درمی‌گذرد. یاران حیدر علت این کار را از او سوال می‌کنند که وی در پاسخ گفته «هنوز اجل او نرسیده و آفتاب عمر من بزوال رسیده در این معرکه شربت شهادت خواهم نوشید و قسمت روز ازل و تقدیر لم یزل را چاره نیست» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۰/۱) آگاهی حیدر از آینده که به نوعی در راستای نشان دادن جایگاه رفیع مذهبی حیدر می‌باشد و همچنین تسلط حیدر بر دشمن و نکشتن او امری غیرقابل باور و غیرعقلانی به نظر می‌رسد و درنهایت منتسب نمودن قتل حیدر به تقدیر و مقدر شدن آن از پیش نکاتی قابل تامل در روایت ترکمان از مرگ حیدر می‌باشند. بدون آنکه نویسنده سعی در بیان دلایل عقلانی این رخداد داشته باشد.

ترکمان به مرگ شاه‌طهماسب که مرگی طبیعی بوده نیز نگاهی تقدیرگرایانه دارد. شاه-طهماسب قبل از مرگ یکبار مریض شده ولی پس از مدتی رنج بهبود می‌یابد که این بهبودی را ترکمان موافق تقدیر دانسته (همان: ۱۱۹) و مرگ او نیز براساس اراده تقدیر می‌داند (همان: ۱۱۸). ترکمان درمورد مرگ قتل حمزه میرزا به صورت مفصل‌تری از تعبیرات تقدیرگرایانه استفاده کرده و نوشته: «چون عادت سپهر جفاکار و اقتضای فلک کجرفتار همیشه آن بوده و هست که هر نخل مرادی که از جویبار عزت و علا سرکشیده بشمره آرزو بارور گردد عنقریب از آفت صرصر بیداد حوادث دوران از پای درآید و هر ذیشوکتی که با عروس دولت دست اعتناق در کمر زده هم آغوشی گزیند عاقبت در کید و مکر شبروان وقایع روزگار شاهد مهر افروز امل را سه طلاق بر گوشه چادر بسته بحرمان ابدی گرفتار آید ما صدق این مقاله قضیه هایلر شهادت شاهزاده غفران مآل اعنی نواب جهانبانی است که در حدود گنجه از اقتضای قضا بوقوع پیوست» (همان: ۳۴۶) و درنهایت نوشته این رخداد «در لوح قضا رقم‌پذیر کلک تقدیر شده بود» (همان: ۳۴۷).

ترکمان در پاره‌ای موارد عدم مرگ افراد را نیز ناشی عدم موافقت تقدیر با مرگ آنها دانسته و در همین راستا به کشتارهای دوره شاه‌اسماعیل دوم و قصد وی برای از بین بردن همه مدعیان سلطنت اشاره می‌کند اما این امر خلاف مقدرات بوده «وندانست بمقتضای العبد والله یقدر خالق برخلاف خلاق است» (همان: ۲۱۷) ترکمان مرگ شاه‌اسماعیل دوم و پایان پادشاهی او را نیز با امری نجومی (ظهور ستاره ذوذنابه) گره زده (همان: ۲۱۸-۲۱۷) و با وجود آنکه دلیل اصلی مرگ او را بیان نموده اما باز هم سعی کرده این مرگ را نیز با امری غیرطبیعی و بی دخالت انسان توجیه

کند. ترکمان مرگ برخی افراد را نیز ناشی از پاره‌ای از اعمال آنها در این دنیا دانسته است. قطع صله رحم در مورد مرگ بکتاش‌خان (همان: ۴۲۰/۲) آه مظلومان و ستم‌دیدگان در مورد مرگ عبیدخان ازبک (همان: ۶۶/۱) و عثمان‌پاشا فرمانده نیروهای عثمانی در تبریز (همان: ۳۱۰) از این دست موارد هستند. همچنین وقوع برخی بیماری‌ها مانند که باعث مرگ افراد زیادی شده، را از تاثیرات تقدیرات الهی دانسته مانند وبا و طاعون آذربایجان در سال ۱۰۳۳ ق (همان: ۱۰۲۱/۳). موارد متعددی از نگاه تقدیرگرایانه ترکمان در مورد مرگ افراد مختلف وجود دارد و از تعبیراتی مانند «از تقدیر الهی»، «اسیر سرپنجه تقدیر»، «طعمه شمشیر و هدف تقدیر» و... استفاده کرده است (ن.ک؛ همان: ۲۷۴/۱، ۲۷۳، ۹۳؛ ۵۸۴/۲، ۴۵۶، ۴۴۲؛ ۹۵۵/۳).

تقدیرگرایی و جایگاه قدسی شاه صفوی

در دوره صفویه، شاه از جایگاه قدسی ویژه‌ای برخوردار بوده (طهماسبی، ۱۳۹۴: ۸۵-۶۵)، به گونه‌ای که برخی خصایص شبیه به کرامات به آنان نسبت داده می‌شد و در همین راستا برخی مورخان صفوی سعی نموده‌اند با ذکر مثال‌هایی، جایگاه مقدس شاهان صفوی را انعکاس دهند. جایگاه مقدس شاه صفوی از نظر تاریخنگاری آن دوره هم سبب نوعی خوش‌بینی و خوش‌اقبال برای شاه و اطرافیانش شده و هم معصومیتی برای شاه ایجاد کرده که وی را از خطا و اشتباه مصون نگه می‌داشت. ترکمان با بهره گرفتن از باور تقدیرگرایی سعی در تبیین این دو مقوله داشته و بسیاری از موفقیت‌های شاه و اطرافیانش را ناشی از نیروی بی‌زوال اقبال شاهی دانسته و خطاهای رخ داده توسط شاه را با نگاهی جبرگرایانه امری از پیش تعیین شده تفسیر نموده است.

الف) بخت و اقبال شاهی

یکی از مواردی که تاریخنگاری صفوی بر آن تاکید داشته، اقبال شاهی می‌باشد. اقبال شاهی قدرتی ماورایی بوده که شاه با تکیه بر آن به اهداف خویش دست می‌یافت. این ویژگی، مخصوص شاهان صفوی بوده و دیگران از آن بهره‌ای نداشته و یا اگر از آن بهره‌مند می‌شدند به واسطه شاه صفوی بوده است. بیشترین کاربرد استفاده از اقبال شاهی توسط ترکمان مربوط به امور نظامی بوده و وی وقوع بسیاری از امور نظامی را به بخت و اقبال شاهی نسبت داده است. ترکمان بارها موفقیت‌های شاه را در نبردها ناشی از اقبال شاهی دانسته و از نظر وی، اقبال

شاهی حتی می‌توانست سبب رسوایی مخالفان شاه و یا موفقیت دوستان شاه شود. در روایت وقایع پیش از حکومت شاه‌عباس، ترکمان مواردی از نیروی اقبال شاهی را ذکر کرده که به برخی از آنها اشاره می‌شود؛ واقعه جدال بین خان محمد استاجلو و علاءالدوله ذوالقدر اشاره نمود. در این درگیری نیروهای خان محمد بسیار کمتر از نیروهای علاءالدوله بود اما پیروزی نهایی نصیب خان محمد گردید. ترکمان علت جسارت یافتن اولیه خان محمد در برابر علاءالدوله را «تکیه بر اقبال بی‌زوال شاهی» دانسته و پیروزی نیروهای خان محمد در دو نوبت را با عنوان: «نیروی اقبال دولت قاهره» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۳۲/۱) و همچنین «بیم‌اقبال بی‌زوال همایون» (همان: ۳۳) تعبیر نموده است. ترکمان بدون آنکه به تحلیل و علل واقعی پیروزیهای خان محمد بپردازد صرفاً آن را ناشی از وابستگی وی به خاندان صفوی و اقبال شاهی آنها می‌داند. نکته جالب در ادامه مبحث اشاره به گرفتار شدن کورشاهرخ پسر علاءالدوله می‌باشد. ظاهراً در نیروهای خان محمد شخص کوری حضور داشته که سپاهیان به شمات او می‌پردازند که یک کور چگونه به جنگ آمده که او در پاسخ می‌گوید: «از خدای تعالی خواسته‌ام که اقبال شاه دین- پناه آن کور را بدست این کور اندازد از قضای الهی کورشاهرخ بدست او گرفتار آمد» (همان). فارغ از صحت و سقم این ماجرا می‌توان عنوان نمود که اعتقاد به اقبال بی‌زوال شاهی عمیقاً در میان اتباع او جود داشته است. در وقایع مربوط به دوران شاه‌طهماسب نیز از اقبال آن شاه یاد شده است. ترکمان ماجرای دفع شورش خطرناک القاس میرزا برادر شاه‌طهماسب را ناشی از نیروی اقبال شاهی و مساعدت اختر می‌داند. همچنین در ذکر شکست خوردن و در نهایت کشته شدن لوارصاب‌گرگی از نظر ترکمان بیشترین عاملیت را اقبال شاهی داشته است (همان: ۸۸).

بیشترین تعبیرات استفاده شده در مورد بخت و اقبال شاهی مربوط به دوره شاه‌عباس می‌باشد. در مجموع ترکمان ۱۷۱ بار از تعبیر اقبال شاهی و نیروی اقبال شاهی استفاده کرده که ۱۲۸ مورد آن یعنی چیزی تقریباً هفتاد و پنج درصد، مربوط به وقایع زمان شاه‌عباس بوده است. او بارها برای کارهای موفق شاه‌عباس از تعبیر «نیروی اقبال» استفاده کرده است. ترکمان حتی مرگ سلطان- محمد، سلطان عثمانی در سال ۱۰۱۱ ق را ناشی از اقبال شاهی شاه‌عباس می‌داند (همان: ۶۴۶/۲). ترکمان در اشاره به فتوحات شاه‌عباس در برابر عثمانی‌ها و اینکه قلاع رومی غیرقابل فتح بوده- اند چنین سروده:

اقبال تو صد قلعه گرفت از رومی یک قلعه ز نوکر تو رومی نگرفت (همان: ۹۱۱)

فتح قلاع مستحکم عثمانی از دیدگاه ترکمان ناشی از اقبال شاهی بوده است. موارد بسیاری

که پیروزیها را ناشی از اقبال شاهی می‌داند، وجود دارد که ذکر همه آنها موجب اطاله کلام خواهد شد (ن.ک؛ همان: ۲۸۲، ۲۷۷/۱؛ ۸۲۴، ۸۲۰، ۷۷۱، ۷۴۶، ۷۴۵، ۷۳۷، ۷۰۶، ۶۶۴/۲؛ ۵۹۰، ۵۲۰، ۶۶۳، ۱۷۶، ۱۶۱، ۹۲۳، ۹۹۰، ۹۲۲/۳). در برخی از این موارد ترکمان اتفاقات رخ داده در سرزمین‌های همسایه را نیز ناشی از اقبال شاهی شاه صفوی دانسته است «تفکر و ذهن بشری بدون این که تاثیر بخت، اقبال و سرنوشت را در رخدادهای تاریخی اثبات کند و خطاهای موازی آنها را دنبال نماید و رابط علی و معلولی این جهانی را کشف کند به ارائه دیدگاههای کلان غیرقابل اثبات روی می‌آورد و چون اثبات‌ناپذیر و دور از سترس عقل بشری است پس ضرورت تعقل در حاشیه و پیرامون آن را نیز به خود راه نمی‌دهد. به عبارت دیگر توجه به بخت و اقبال و سرنوشت نوعی تنبیل‌پروری اندیشه‌ها و خرده‌های ژرف‌گرانه و کنجکاوانه بشری است» (حسن - زاده، ۱۳۷: ۱۳۸۰). علاوه بر اینکه پناه بردن به توجیه بخت و اقبال سبب معاف شدن ترکمان از ارائه تحلیل‌های عقلانی شده، این امر همچنین در راستای امر مشروعیت‌بخشی به شاهان صفوی، بویژه شاه‌عباس که در ابتدای سلطنت با مشکل مشروعیتی به سبب غضب حکومت پدر مواجه شده بود، بوده است. خصوصا آنکه گفته می‌شود بسیاری از آثار تاریخی که در آن دوره نگاشته می‌شدند در میادین شهرها و برای مردم عادی خوانده می‌شدند (کوئین، ۱۳۹۲: ۳۷۶). مورخان از شیوه‌های مختلف برای اثبات مشروعیت شاهان صفوی استفاده می‌نمودند که تاکید مکرر بر اقبال شاهی توسط ترکمان می‌تواند در این راستا باشد.

ب) تقدیرگرایی و خطازدایی از اقدامات شاه

یکی از پرکاربردترین موارد استفاده از تقدیرگرایی توجیه امور می‌باشد. براین اساس انسان می‌تواند خطا را از خود دور کرده و اتفاق اشتباه رخ داده را بنابراینکه تقدیر بوده توجیه نماید. شاهان صفوی بنابر طبیعت انسانی از خطا مصون نبوده و برخی از خطاهای آنها مهلک و جبران‌ناپذیر بوده است. در چنین مواردی مورخان سعی نموده‌اند به توجیه خطاها بپردازند. در واقع «هرجا روند حوادث به گونه‌ای اتفاق افتاده که زشتی‌های نظام بی‌ضابطه حکومت وقت را، هویدا می‌نموده، آن‌جا مورخ بدون افکندن خود در ورطه چرایی حادثه، چگونگی آن را به دست ناپیدای تقدیر نسبت می‌دهد» (سرخیل، ۱۳۹۰: ۱۰۲). ترکمان نیز بنابر همین رویه چندین بار اقدام به توجیه رفتار شاهان صفوی و بویژه شاه‌عباس نموده و به خطاهای شاه‌عباس، نگاهی عقلانی نداشته و آنها را بر اساس نوعی تفکر تقدیرگرایانه روایت کرده است. یکی از اتفاقات رخ داده در

زمان شاه‌عباس که پیش از آن در تاریخ این سلسله رخ نداده بود، قتل و کور کردن فرزندان به سبب سوءظن بوده است. محمدباقر میرزا (صفی میرزا) که پسر ارشد و ولیعهد شاه‌عباس بود، در جوانی توسط پدر کشته می‌شود. این اتفاق که از اقدامات نادرست شاه بود، توسط ترکمان با نوشتن این جمله که «از تقدیرات الهی وقوع یافت» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۸۳۳/۲) توجیه شده و شاه از خطا در این زمینه تبرئه شده است. کورشدن امامقلی میرزا دیگر فرزند شاه نیز از سوی ترکمان ناشی از تقدیر توجیه و نوشته «بحسب تقدیر بدین بلیه گرفتار آمد» (همان، ۱۰۶۵/۳). ترکمان به هرامری از جمله تقدیر متوسل شده که در این زمینه کمترین اشتباه را متوجه شاه نماید.

شاه‌عباس در برخی موارد به هنگام سرکوب شورش‌های داخلی از خشونت بیش از حد استفاده می‌کرد که در این موارد نیز ترکمان با ارتباط دادن این خشونت با تقدیر در پی تعدیل و توجیه آن بوده است. شاه‌عباس در مواجهه با اکراد مکرری دستور قتل عام عمومی آنها را صادر نمود و این امر در حالی رخ داد که این گروه همگی اسیر و یا افراد غیرنظامی بودند. این عمل خشن شاه چنین توجیه شده: «قتل عام آن طبقه بقلم تقدیر در صفحه روزگار مثبت شده بود» (همان، ۸۱۴/۲). این توجیه تقدیرگرایانه جهت تطهیر شاه و عادی جلوه دادن اقدام او بوده و به نوعی شاه صرفاً مأمور اجرای حکمی بوده که در تقدیر آنها ثبت شده بود. ترکمان همچنین تخریب ولایت کاخ توسط شاه‌عباس که می‌توانست در جهت گرایش مردم آن سرزمین به سمت عثمانی‌ها موثر باشد را با این توجیه که «چون اراده ازل و مشیت لم یزلی» (همان، ۸۹۷/۲) بوده توجیه کرده است.

موارد دیگری از تقدیرگرایی در عالم‌آرا

اسکندریگ نیز در برخی وقایع متنوع از اندیشه تقدیرگرایی پیروی کرده و این خط سیر را رها نکرده و به آن وفادار بوده است. در زمان بحث از خاندان صفویه پیش از پادشاهی شاه‌اسماعیل اول رویه روایت‌های تکراری مورخین صفوی که آمیزه‌ای از تقدیرگرایی و موارد غیرعقلانی بوده، را تکرار نموده و پذیرفته است (ن.ک؛ همان، ۱۵۱۰/۱).

ترکمان به جنگ‌های داخلی قزلباشان در ابتدای سلطنت طهماسب نیز نگاه تقدیرگرایانه داشته و وقوع آن جنگ‌ها میان سران قزلباش که در راستای کسب قدرت بیشتر و اعمال نفوذ بر شاه جوان بوده، را با گفتن آنکه اراده ازل بر وقوع آنها بوده توجیه نموده است (همان، ۴۷). همچنین او به آشوب‌های داخلی پس از مرگ طهماسب نیز همین نگاه داشته و آن را به «اقتضای قضا و تقدیرات آسمانی» (همان، ۲۴۷) نسبت داده است.

اسکندر بیگ عدم توافق ایران و عثمانی بر سر تعیین مرزها در زمان شاه‌عباس را نیز با مسئله تقدیر گره زده و نوشته علت عدم توافق آن بوده که «اراده تقدیر و ملک قدیر نوعی دیگر بود» (همان: ۶۷۲/۲). ترکمان قضا و قدر را حتی به معماری نیز راه داده و درباره ساختن قلعه تبریز به سال ۱۰۱۴ ق که خیلی زود و در مدت بیست روز به انجام رسیده از تعبیر «معماران قضا و مهندسان قدر» (همان: ۶۸۲) استفاده نموده و نتوانسته در مورد چنین امر غیرعادی به نحو دیگری قضاوت کند. در تیت‌های عالم‌آرا نیز وفاداری نویسنده به امر تقدیرگرایی قابل رسد می‌باشد به عنوان نمونه تیت‌های متنوعی به این شیوه «وقایع متنوعه که درین سال بر حسب تقدیر خالق عباد روی داد» (همان: ۴۱۶) وجود دارد.

ارتباط دادن برخی موارد به تأثیرات افلاک که بازتابی از نوعی نگاه تقدیرگرایانه می‌باشد از دیگر موارد در تاریخنگاری ترکمان می‌باشد. به عنوان مثال در سال ۱۰۲۹ ق اختلافی مابین وزراء و مستوفیان رخ داده که ترکمان این اختلاف را ناشی از تأثیرات «افلاک انجم و احتراق عطارد و رجعت مشتری می‌داند» (همان: ۹۵۳/۳). همچنین ترکمان ظهور ستاره ذوبانه را به عنوان علت بیماری گسترده‌ای که در شمال ایران رخ داده و سبب مریض شدن شاه هم شده بود (همان: ۹۵۴) می‌داند. جدول ۱؛ تعداد دفعات استفاده از کلمات تقدیرگرایانه در عالم‌آرای عباسی

ردیف	مقولات	فراوانی		
		از ابتدای متن عالم‌آرا تا مرگ شاه‌طهماسب	از مرگ شاه‌طهماسب تا روی کار آمدن شاه‌عباس اول	مجموع
۱	تقدیر	۱۹	۳۷	۱۹۴
۲	قضا	۲۷	۴۲	۲۱۹
۳	قدر، یقدر، مقدر	۴	۸	۵۳
۴	مشیت (مشیت الهی)	۱	۵	۲۲
۵	اقبال شاهی	۳۹	۴	۱۷۱
۶	مجموع	۹۰	۹۶	۶۵۹

نتیجه

یکی از مهمترین ویژگی‌های تاریخ‌نگاری عالم‌آرای عباسی، غلبه گفتمان مشیت‌الهی و تقدیرگرایی می‌باشد. این اندیشه در ابعاد مختلف و به شیوه‌های گوناگون توسط اسکندریبگ به کار رفته و مولف عمیقاً بدان اعتقاد داشته و چهره‌گی این تفکر در نوشتار وی قابل لمس و ردیابی می‌باشد. اسکندریبگ از اندیشه تقدیرگرایی در جهت توجیه خطاها و شکست‌های حکومت صفویه و خصوصاً شاه‌عباس بهره برده است. موضع‌گیری وی نسبت به شکست‌ها و ناکامی‌های خاندان و شاهان صفوی به دو شیوه می‌باشد. در شیوه اول به سبب آنکه شکست و ناکامی به گونه‌ای بوده که بعدها نیز جبران نشده و خاندان صفوی در این جریان مقصر بوده‌اند با نگاهی کاملاً تقدیرگرایانه صرفاً با به کار بردن اراده ازلی و مشیت‌الهی بر آن قرار گرفته بود، توجیه شده‌اند. در شیوه دوم رویکردی وی نسبت به ناکامی‌هایی است که بعدها جبران می‌شوند که این بار ترکمان به دلیل آگاهی از جبران این نوع شکست‌ها با تعبیر آنکه هنوز تقدیر و موعود آن کار و موفقیت نرسیده بود، ناکامی را توجیه نموده است.

اسکندریبگ به هیچ روی خود را ملزم به یافتن علل و چرایی رخدادها نمی‌داند و پیروی از این شیوه وی را به سمت تبیین‌های تقدیرگرایانه سوق داده است. همچنین ترکمان از تقدیرگرایی در جهت مشروع جلوه دادن اقدامات شاهان صفوی بویژه شاه‌عباس و ایجاد نوعی مشروعیت دینی برای آنها استفاده نموده است. وی در این راستا از تعبیر اقبال‌شاهی بیشترین بهره را برده و اقبال‌شاهی در اندیشه وی کارکردی بسیار موثر داشته و ظاهراً یکی از لازمه‌های مشروعیت‌بخش شاهان صفوی داشتن اقبال‌شاهی بوده است. این اقبال و بخت شاهانه می‌توانست حتی به دشمنان خارجی و در خارج از مرزها آسیب برساند. استفاده از آیات قرآن و خصوصاً برخی آیات مشخص که به نوعی در تایید اندیشه تقدیرگرایی بوده یکی دیگر از شیوه‌های تاریخ‌نگاری ترکمان بوده است. وی با توسل به این اندیشه و با آوردن آیات و تعبیرات فرآنی، حکومت خاندان صفوی و شاهان این سلسله را امری مُتَبَّه در لوح تقدیر و الهی دانسته و هرگونه مزاحمت برای این امر و تشکیک در این مورد با عقوبت الهی مواجه خواهد شد. بر همین اساس شاهان صفوی نیز مجری مشیت از پیش تعیین‌شده خداوندی بوده و از هرگونه خطایی بری و اقدامات نادرست آنها نیز بدین شیوه توجیه شده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، (۱۳۷۱)، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه عباس خلیلی و ابو القاسم حالت، ج ۱، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
۲. -ابن طقطقی، محمد بن علی، (۱۳۹۰)، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
۳. آرام، محمد باقر، (۱۳۹۳)، اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم.
۴. بیهقی، ابوالفضل، (۱۳۸۳)، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، ج ۵ و ۸ و ۹، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ چهارم.
۵. ترکمان، اسکندریگ، (۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح ایرج افشار، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
۶. ثعالی نیشابوری، عبدالملک، (۱۳۶۸)، تاریخ ثعالی، ترجمه محمد فضائلی، تهران: نشر نقره.
۷. جوینی، علاءالدین عطاملک، (۱۳۸۵)، تاریخ جهانگشای جوینی، مصحح محمد قزوینی و سید شاهرخ موسویان، تهران: انتشارات دستان.
۸. چایلد، وبرگوردن، (۱۳۵۵)، تاریخ، ترجمه سعید محمدیان، تهران: امیرکبیر.
۹. حسن زاده، اسماعیل، (۱۳۸۰)، «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی»، تاریخ اسلام، ۲ (۱)، ۱۳۳-۱۶۶.
۱۰. رایینسون، جیس اف، (۱۳۹۲)، تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه محسن

الویری، تهران: سمت.

۱۱. رازنهان، محمدحسن؛ شیردل، تقی، (۱۳۹۶)، «بازتاب تقدیرگرایی و مولفه‌های آن در سفرنامه‌های عصر صفوی»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۸ (۲۹)، ۱۱۹-۱۴۳.
۱۲. رضوی، سیدابوالفضل؛ صلاح، مهدی، (۱۳۹۵)، «تاملی بر جایگاه رویکرد جهانی در تاریخ-نگاری اسلامی»، تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)، ۲۶ (۱۸)، پیاپی (۱۰۳)، ۲۵-۴۲.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۵)، تاریخ در ترازو، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.
۱۴. زنر، آر. سی، (۱۳۸۴)، زروان یا معماری زرتشتی‌گری، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
۱۵. سائگیت، بورلی، (۱۳۷۹)، تاریخ چیست و چرا، ترجمه رویا منجم، تهران: نگاه سبز.
۱۶. ساروخانی، باقر، (۱۳۷۵)، مقدمه‌ای بر دایره‌المعارف علوم اجتماعی، تهران: انتشارات کیهان.
۱۷. ستوده‌فر، مهدی و دیگران، (۱۳۹۷)، «تحلیلی جامعه‌شناختی بر خرافه‌گرایی دینی در عصر مرشدشاهان صفوی»، جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۹ (۷۱)، ۱۳۹-۱۵۶.
۱۸. سرخیل، فاطمه، (۱۳۹۰)، «درآمدی بر روش و بینش تاریخی اسکندربیگ منشی ترکمان در عالم‌آرای عباسی»، تاریخ اسلام، ۱۲ (۴۶-۴۵)، ۸۹-۱۱۵.
۱۹. سلیمانی، لیلا؛ الویری، محسن (۱۳۹۸)، «تبیین جایگاه مشیت الهی در آثار مورخان قرن سوم تا ششم هجری»، مطالعات تاریخی جهان اسلام، ۷ (۱۴)، ۹۵-۱۲۶.
۲۰. سلیمانی‌بان، مسلم، (۱۳۹۸)، «تحلیل مقایسه‌ای مولفه‌های تاریخ‌نگاری در تاریخ دیاربکره و عالم‌آرای امینی باتکیه بر تقدیرگرایی»، تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)، ۲۹ (۲۳)، پیاپی (۱۰۸)، ۱۸۵-۲۱۰.

۲۱. سیوری، راجر، (۱۳۹۴)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، چاپ بیست و پنجم.

۲۲. شاردن، ژان، (۱۳۷۲)، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمائی، جلد دوم، تهران: توس.

۲۳. شجاعی، جواد، (۱۳۸۸)، «تقدیرگرایی عامیانه ریشه‌ها و پیامدها»، پژوهشنامه، (۴۱)، ۱۵۳-۱۸۰.

۲۴. شورمیچ، محمد، (۱۳۹۳)، «روش و بینش تاریخ‌نگاری اسکندریگ منشی در عالم‌آرای عباسی با تکیه بر وقایع گیلان»، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)، ۲۴(۱۴) پیاپی (۹۹)، ۷۹-۱۰۰.

۲۵. شرفی، محبوبه، (۱۳۹۲)، «بازتاب اندیشه مشیت‌الهی در تاریخ‌نگاری عصر ایلخانی»، جستارهای تاریخی، ۴(۲)، ۶۹-۹۱.

۲۶. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابو القاسم پاینده، ج ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹، تهران: اساطیر، چاپ پنجم.

۲۷. طهماسبی، ساسان، (۱۳۹۴)، «تقدس و قدرت در دوره صفویه (جایگاه قدسی پادشاهان صفوی)»، فصلنامه شیعه‌شناسی، ۱۳(۵۱)، ۶۵-۸۵.

۲۸. کرمی، محمدحسین، (۱۳۸۲)، «تقدیر و سرنوشت در ادبیات فارسی و تاثیر آن بر فرهنگ مردم ایران»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۵۵-۵۴(۱۶۹)-۱۶۸، (۱۶۸)، ۱۵۰-۱۲۹.

۲۹. کشفی، عبدالرسول؛ طایفه‌رستمی، متین، (۱۳۹۴)، «بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبائی و ویلیام کریگ در باب مسئله «تقدیرگرایی الاهیاتی»»، حکمت معاصر، ۶(۳)، ۷۵-۱۰۰.

۳۰. کوئین، شعله، (۱۳۹۲)، «تاریخننگاری در دوره صفویه»، ترجمه خسروخواجه‌نوری، پیام- بهارستان، ۶(۲۱)، ۳۷۰-۳۸۱.
۳۱. مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۷۴)، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ پنجم
۳۲. نیازی، محسن؛ شقائی‌مقدم، الهام، (۱۳۹۳)، «بررسی عوامل موثر بر میزان تقدیرگرایی زنان»، جامعه پژوهی فرهنگی ۵(۱)، ۱۲۳-۱۴۷.
۳۳. واعظ‌شهرستانی، نفیسه، (۱۳۸۲)، «نقد و ارزیابی تاریخ‌نگاری اسکندربیگ‌منشی»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، (۶۹-۶۸)، ۹۲-۱۰۵.

Ayatollah Boroujerdi's political behavior in facing the Fadaeian of Islam

Aliakbar A'lamian¹

(DOI): [10.22034/SKH.2022.14216.1332](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.14216.1332)

Abstract

Original Article

P 65 - 87

The purpose of this article is to study and analyze the political behavior of Ayatollah Boroujerdi in facing the Fadaeian of Islam, which had many effects in forming the political and social atmosphere of Iranian society. In total, the findings of this article, which dealt with this issue with a descriptive-analytical method, show that there are two main views about Ayatollah Boroujerdi's encounter with the devotees of Islam: One view considers him to be against this movement and the other view believes that he agrees with it. The claim of the present research is the total of the sayings: Ayatollah Boroujerdi did not oppose the principle of Fadaeian of Islam, but in that period, he was against their actions due to some expedients. This opposition was not due to Ayatollah Boroujerdi's non-political nature, but due to the main factors (past political experiences, expediency, protection of the reconstructed Hawza) and secondary factors (some actions of the Fadaeian of Islam, inciting Ayatollah Boroujerdi's entourage inciting Navvab Safavi's entourage).

Keywords: : Ayatollah Boroujerdi, Fadaeian of Islam, Navvab Safavi, political behaviour.

1- Instructor of the Islamic History Department of the Al-mustafa International University, Qom, Iran.
najva110@gmail.com

Received: 2022/06/29 | Accepted: 2022/08/28



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

رفتار شناسی سیاسی آیت الله بروجردی در مواجهه با فدائیان اسلام

علی اکبر عالمیان^۱

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22034/SKH.2022.14216.1332

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۸۷/۶۵

چکیده

هدف مقاله پیش رو، بررسی و تحلیل رفتار سیاسی آیت الله بروجردی در مواجهه با فدائیان اسلام که تأثیرات زیادی در شکل دهی فضای سیاسی و اجتماعی جامعه ایران داشت، می باشد. در مجموع یافته های این مقاله که با روش توصیفی تحلیلی به این مساله پرداخته است، نشان می دهد که دو نگاه عمده درباره مواجهه آیت الله بروجردی با فدائیان اسلام وجود دارد. یک نگاه، وی را مخالف با این جمعیت می داند و نگاه دیگر معتقد به موافق بودن آیت الله بروجردی نسبت به آنان است. مدعای پژوهش حاضر، جمع بین اقوال است یعنی آیت الله بروجردی با اصل فداییان اسلام مخالفتی نداشت اما در آن دوره با اقدامات آنان به خاطر وجود مصالحی مخالف بود. این مخالفت نه به دلیل سیاسی نبودن آیت الله بروجردی، بلکه به خاطر عوامل اصلی (تجارب سیاسی گذشته، مصلحت سنجی، صیانت از حوزه بازسازی شده) و عوامل فرعی (برخی از کنش های فدائیان اسلام، تحریک اطرافیان آیت الله بروجردی، تحریک اطرافیان نواب صفوی) بوده است. **کلیدواژه ها:** آیت الله بروجردی، فدائیان اسلام، نواب صفوی، رفتار شناسی سیاسی

۱. مربی گروه تاریخ اسلام، مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

aliakbar_alamian@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۰۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶



مقدمه و بیان مسئله:

آیت الله العظمی حاج آقا حسین طباطبایی بروجردی از مراجع بزرگ تقلیدی بود که در یکی از حساس ترین دوره های تاریخ معاصر، زعامت شیعیان را بر عهده گرفته بود. او میراث دار حوزه ای نوپا بود که علیرغم تلاش های مخلصانه مراجع ثلاث^۱ با وضعیت شکننده ای مواجه بود و مدیریتی یکپارچه و مدبرانه ای را می طلبید. در دوره حدوداً ۱۶ ساله زعامت ایشان، اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران نیز دستخوش حوادث فراوانی بود و اوضاع نابسامانی را تجربه می کرد. هر چند این مرجع نقشی «حاشیه‌ای» و «محتاط» در عرصه سیاست جامعه ایفاء می نمود، اما بی گمان، می توان گفت که آیت الله بروجردی از عالمان موافق مقوله سیاست بود که هر چند بنا بر دلایلی در برخی از مواقع، به طور مستقیم در مسائل سیاسی دخالت نمی کرد، اما بیگانه با سیاست نبود. البته آیت الله بروجردی در مواردی نیز به طور مستقیم در سیاست دخالت می کرد مثل مواردی که امام خمینی را به عنوان نماینده خود برای مذاکره پیرامون برخی مسائل سیاسی نزد شاه فرستاد. با این همه، وی که خود از شاگردان برجسته مرجع مجاهد و سیاستمدار یعنی آخوند خراسانی (م: ۱۳۲۹ق) بود، به خاطر مصالحی، از هر گونه اقدام عملی بر ضد رژیم پهلوی خودداری می کرد. وی به دلیل خاطره بدی که از عاقبت مشروطه و برخورد بد با استادش آخوند خراسانی در ذهن داشت، چندان دلخوش به مسائل سیاسی نبود ضمن این که از هر گونه اقدامی که نتیجه نامشخصی داشت، خودداری می کرد.

در این پژوهش کوشیده ایم تا با توجه به مدارک موجود و مستندات تاریخی، به یکی از مواضع و رویکردهای سیاسی زندگی سیاسی آیت الله بروجردی بپردازیم. جمعیت فدائیان اسلام یکی از جریانات مهم عصر زعامت آیت الله بروجردی بوده و کنش های سیاسی فراوانی را انجام داده است. یکی از سوالات مهمی که برای محققان علم تاریخ و به ویژه تاریخ معاصر وجود دارد، چگونگی تعامل آیت الله بروجردی با فدائیان اسلام است. تحقیق حاضر می کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد که رفتار سیاسی آیت الله بروجردی در مواجهه با فدائیان اسلام چگونه بوده است؟

درباره پیشینه این موضوع گفتنی است که با توجه به تتبع فراوان حول موضوع، مقاله ای که به صورت مستقل به این موضوع بپردازد، یافت نشد. البته در آثاری که پیرامون آیت الله

۱. منظور سه مرجع تقلید معروف یعنی سید محمدتقی خوانساری، سید صدرالدین صدر و سید محمد حجت کوه کمرهای می باشد.

بروجردی نگاشته شده است، اشاره هایی به این موضوع شده است. به عنوان نمونه می توان به آثاری نظیر: زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت الله بروجردی و همین طور مفاخر اسلام (جلد ۱۲)، نوشته علی دوانی، چشم و چراغ مرجعیت اثر جمعی از نویسندگان و الگوی زعامت نوشته محمدعلی آبادی، اشاره کرد که در لابلای مطالب خود اشاره ای به این موضوع داشته اند ولی این اشارات گذرا و کلی بوده و افزون بر این، رویکرد تحلیلی و علمی نداشته اند. به عنوان نمونه می توان به کتاب جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران رسول جعفریان اشاره کرد. همچنین برخی آثار مرکز اسناد انقلاب اسلامی این موضوع را از زوایای مختلف مورد تحلیل و بررسی قرار داده اند مانند کتابهای هفتاد سال خاطره از آیت الله سید حسین بدلا، خاطرات محمدمهدی عبدخدایی، و...

همچنین باید به مقاله «اندیشه ی سیاسی آیت الله بروجردی: سیاست ورزی یا سیاست پرهیزی» نوشته رضا عیسی نیا هم اشاره کرد که در مقاله خود به شناخت ریشه های دینی سیاست ورزی آیت الله بروجردی چه در نحوه ی ورود به سیاست و چه در نحوه پرهیز از سیاست اشاره کرده و نشان می دهد که چگونه حوزه های علمیه، مراجع تقلید و فقهای هم عصر آیت الله بروجردی، تابع سیاست های اتخاذ شده توسط ایشان بوده اند. نگارنده نیز در بخش هایی از اثر خودم با عنوان: رایت دین (بررسی اندیشه و رفتار سیاسی آیت الله العظمی بروجردی) منتشر شده توسط مرکز اسناد انقلاب اسلامی به این موضوع پرداخته ام که تحقیق حاضر با استفاده از برخی منابع و تحلیل های این کتاب، به غنی سازی و روش مندی بحث پرداخته است.

توضیح مفاهیم:

۱- آیت الله بروجردی

آیت الله سید حسین بروجردی در خاندان علم به دنیا آمد. او بعد از طی دروس مقدماتی به حوزه علمیه اصفهان رهسپار گردید و پس از چندی عازم نجف شد. آیت الله بروجردی، پس از نه سال توقف در نجف و کسب علم از محضر اساتید بزرگ، به طور موقت برای دیدار بستگان به بروجرد بازگشت.

وی به علت بیماری در بیمارستانی در تهران بستری شد و در مدت اقامت وی در بیمارستان جمعیت بسیاری از عموم طبقات تهران و شهرستان ها به عیادت آیت الله آمدند. از جمله عیادت کنندگان، فضلا و مدرسین حوزه علمیه قم بودند که آوازه علمی و معنوی آن عالم وارسته

را شنیده بودند. آنان ضمن عیادت از آیت‌الله بروجردی، موقعیت خاص حوزه علمیه و اهمیت حفظ و لزوم تحکیم اساس آن را، به آیت‌الله متذکر شده، توجه مخصوص وی را به این موضوع حساس معطوف داشتند. به علاوه نامه‌ها و تلگرافات زیادی هم از طرف مراجع تقلید آن روز قم، و سایر علمای بزرگ آن حوزه مقدسه به وی رسید و از آیت‌الله خواستند که به دعوت علمای قم پاسخ مثبت دهد. آیت‌الله بروجردی سرانجام در میان استقبال پرشور صدها تن از علمای اعلام و محصلین و مدرسین حوزه علمیه قم، که با جمعیت زیادی از تجار و کسبه و سایر اهالی قم که در نقاط بین راه تهران و قم به پیشواز آمده بودند، رهسپار قم شد. آیت‌الله بروجردی پس از ورود به قم شروع به تدریس فقه و اصول نمود. از این پس تلاش چشمگیر آیت‌الله بروجردی در اصلاح امور حوزه‌ها و تقویت همه جانبه آن موجب شد تا حوزه علمیه قم از حالت رکود و سستی خارج شده و بالندگی و نشاط خاصی پیدا کند.

ایشان عاقبت در صبح روز پنج‌شنبه ۱۳ شوال ۱۳۸۰ ق مصادف با ۱۰ فروردین ماه ۱۳۴۰ جان به جان آفرین تسلیم کرد. (علوی طباطبایی، ۱۳۴۱: ۱۴۹)

۲- فدائیان اسلام

فاصله بین سال‌های ۱۳۲۴ الی ۱۳۳۴ سال‌های اوج فعالیت‌های جمعیت فدائیان اسلام به شمار می‌آید. رهبری این جمعیت بر عهده سید مجتبی میرلوحی (نواب صفوی) بود. وی که به نجف رفته بود، پس از دریافت حکم ارتداد کسروی از سوی چند تن از علمای بزرگ نجف اشرف (سید کباری، ۱۳۷۲: ۵۲) عازم ایران شد. در حقیقت باید گفت این حکم ارتداد، زمینه‌ساز حرکت نواب صفوی برای ایجاد و تشکیل سازمانی مدافع دین شد که به تأسیس «جمعیت فدائیان اسلام» انجامید که از حیث اقدامات و عملیات، در شرق بی‌سابقه بوده است. (مدنی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۴۱-۳۴۰) خود نواب صفوی نیز در باره چگونگی شکل‌گیری فدائیان اسلام به تشکیل جمعیت مبارزه با بی‌دینی و لزوم تشکیل گروهی رزمنده ضربتی، در مقابل تهاجمات اشاره می‌کند. (امینی، ۱۳۸۱: ۶۹-۶۸)

از دیگر فعالیت‌های سیاسی فدائیان اسلام و نواب صفوی، می‌توان به جلوگیری آنان از تشییع جنازه رضاشاه و نماز خواندن بر آن در قم (محتشمی‌پور، ۱۳۷۶: ۴۲-۴۱)، ترور و قتل عبدالحسین هژیر نخست‌وزیر ایران (امینی، ۱۳۸۱: ۱۸۱-۱۶۵) و... اشاره کرد. عاقبت رژیم شاه در سپیده دم ۲۷ دی ۱۳۳۴ رهبران این جمعیت به نام‌های نواب صفوی، خلیل طهماسبی، سید محمد واحدی و مظفرعلی ذوالقدر را تیرباران کرد.

گونه شناسی مواضع آیت‌الله بروجردی از منظر منابع تاریخی

فعالیت‌ها و تلاش‌های سیاسی و مبارزاتی جمعیت فدائیان اسلام هم زمان با زعامت آیت‌الله بروجردی بود. این عالم فرزانه که به عنوان رهبر شیعیان و مرجع علی‌الطلاق به شمار می‌آمد، تمام مسائل روز جهان اسلام را زیرنظر داشت و از طرفی در صیانت از حریم حوزه و روحانیت تمام مساعی خود را به کار می‌بست. فعالیت‌های جمعیت فدائیان اسلام که به رهبری یک روحانی جوان شکل پذیرفته بود دقت نظر این مرجع را بیش از پیش به نوع حرکت و مبارزات گروه فدائیان اسلام معطوف داشته بود. این که موضع آیت‌الله بروجردی در قبال فدائیان اسلام چه بود، دو دیدگاه عمده در تاریخ وجود دارد. یک دیدگاه؛ آیت‌الله بروجردی را مخالف این جریان تلقی می‌کند و دیدگاه دیگر وی را موافق این جریان می‌داند. از این رو؛ بررسی و تبیین دو دیدگاه فوق ضروری به نظر می‌رسد:

۱- موضع مخالف

عده‌ای بر این عقیده‌اند که آیت‌الله بروجردی مخالف حرکت فدائیان اسلام بود و طلاب و روحانیون را از همکاری با این گروه بر حذر می‌داشت. یکی از شاگردان آن مرجع تقلید می‌گوید: «آیت‌الله بروجردی روی خوش به این حرکت نشان نمی‌داد و در یکی از جلسات درس خود عدالت و اسلامیت حامیان فدائیان اسلام را زیر سوال برده بود.» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۲۳۹) این واکنش آیت‌الله بروجردی؛ موجب شگفتی و غافل‌گیری بسیاری از طلاب شده بود به ویژه آن که برخی از طلبه‌های حامی فدائیان اسلام که در جلسه درس آیت‌الله بروجردی حضور داشتند - مانند شهید صدوقی - «رنگ چهره‌شان مانند زعفران زرد شده بود.» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۲۴۰) یکی دیگر از شاگردان آن مرجع تقلید نیز در بیان مخالفت جدی آیت‌الله بروجردی با فدائیان اسلام، برخورد ایشان با فداییان را مرحله ای دانسته و از نصیحت مشفقانه، لحن نسبتاً تند و در مرحله آخر با تهدید به «تکفیر» طبقه بندی می‌کند. (خاتم یزدی، ۱۳۸۱: ۵۹ - ۵۸) برخورد مرحله‌ای و از آرام تا شدید آیت‌الله بروجردی تا آنجا که - به گفته این شاگرد آیت‌الله بروجردی - فدائیان را تهدید به «تکفیر» نماید، بیانگر نوعی موضع مخالف از سوی این مرجع در برابر جمعیت فدائیان اسلام بود.

۲- موضع موافق

در مقابل تحلیل قبلی، عده‌ای نیز بر این عقیده‌اند که آیت‌الله بروجردی با جمعیت فدائیان اسلام مخالفتی نداشت و در پاره‌ای از موارد تصریح به این قضیه می‌نمود. حجت‌الاسلام غلامرضا گل‌سرخ‌ی که یکی از نزدیکان نواب صفوی و فدائیان اسلام به شمار می‌آمد، به علت قطع شهریه خود به خاطر انتساب به فداییان نزد آیت‌الله بروجردی رفته و این مدعا را روایت می‌کند: «... خدمت آقای بروجردی رفتم ایشان فرمودند: خدا توفیق‌تان بدهد، نه قطع شهریه از طرف من بوده و نه مخالفتی با فدائیان اسلام دارم. این مطلب را ایشان فرمودند...» (تاریخ و فرهنگ معاصر، ۱۳۷۰: ۱۷۳)

محمد هادی عبدخدایی یکی دیگر از یاران نواب صفوی و از اعضای سرشناس جمعیت فدائیان اسلام نیز، از تفقد آیت‌الله بروجردی نسبت به اعضای فدائیان اسلام و شهید نواب سخن گفته است. (عبد خدایی، ۱۳۷۹: ۵۶ - ۵۲)

آیت‌الله سید حسین بدلا نیز در تبیین حمایت آیت‌الله بروجردی از فدائیان اسلام می‌گوید: «... اما حمایت ایشان از فدائیان اسلام را چون خودم در رابطه بوده‌ام، بیشتر توضیح می‌دهم. مرحوم سید حسین امامی در مرحله اول که دستگیر شد و زندانی، از نظر دادگاه جرمش سنگین بود. آیت‌الله بروجردی به شدت از ایشان حمایت کردند. با وسایل مختلف، از جمله کمک بازاری‌های تهران، بعضی از اداری‌های تهران، بعضی از اداری‌های بانفوذ و حتی دادن پول به افرادی که در آزادی ایشان می‌توانستند مؤثر باشند. آقای امامی را با سفارش آزاد کردند. ولی چون پرونده غیرمختومه بود و در مرحله دوم دستگیر شدند (مصدق، آن زمان نخست‌وزیر بود) باز آیت‌الله بروجردی کوشش بسیار کردند تا آزاد شوند...» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۱۰۴ - ۱۰۳) از این گذشته باید به برخی از کمک‌های مالی آیت‌الله بروجردی نیز اشاره کرد که نواب صفوی در بازجویی‌هایش به آن اذعان داشته است. (امینی، ۱۳۸۱: ۳۴۲) این مسائل گواهی بر حمایت و یا دلجویی آیت‌الله بروجردی نسبت به فدائیان اسلام بود.^۱

همان طوری که ملاحظه شد دو تحلیل عمده در باره چگونگی برخورد آیت‌الله بروجردی با

۱ - همسر مرحوم نواب صفوی در گفت و گو با نگارنده، خاطرنشان می‌کند: «... یادم هست در آن دوران نگرانی‌هایی برای آیت‌الله بروجردی پیش آمده بود، ایشان ماشین فرستادند برای مرحوم نواب و ایشان را به حضور فراخواندند. شهید نواب مورد احترام ایشان بودند و این احترام متقابل بود.» هفته نامه پرتوسخن، شماره

جمعیت فدائیان اسلام وجود داشته است. یک دیدگاه ناظر به مخالفت آن مرجع تقلید با جمعیت فدائیان اسلام است و دیدگاه دیگر آن که حداقل در پی اثبات همدلی و حسن نظر آیت‌الله بروجردی می‌باشد.

تحلیل سیاست ورزی آیت‌الله بروجردی در مواجهه با فداییان اسلام

در این میان نگاه سومی هم وجود دارد که به نوعی می‌توان جمع بین این دو نگاه دانست و آن عبارت است از اینکه آیت‌الله بروجردی با اصل فداییان اسلام مخالفتی نداشت اما در آن دوره با اقدامات آنان به خاطر وجود مصالحی مخالف بود. برای اثبات این مدعا باید به دو پرسش اساسی پاسخ داد. پرسش اول اینکه آیا مخالفت نسبی آیت الله با برخی اقدامات فداییان، ناشی از سیاسی نبودن این مرجع تقلید و مخالفتش با سیاست بود؟ پرسش دوم هم این که در صورت منفی بودن پرسش اول به چه علل و عواملی آیت‌الله بروجردی با برخی اقدامات فداییان اسلام مخالفت می‌کرد؟ البته باید قبل از هر چیز به این نکته هم اشاره کرد که اختلافات میان آیت الله بروجردی با فداییان اسلام نه یک اختلاف بنیادی و ریشه ای بلکه اختلاف در خط مشی سیاسی و شیوه مقابله با رژیم بود که با توجه به شرایط سیاسی آن زمان تعیین می‌گردید. چنانکه نقل شده شهید نواب صفوی در بازجویی، خود را سرباز اسلام و آیت الله بروجردی را افسر اسلام خواند و اعلام کرد تا زمانی که سرباز هست، افسر به میدان نمی‌رود. (گل‌سرخ و دیگران، ۱۳۶۶: ص ۳۷)

۱- بررسی اندیشه و عمل آیت‌الله بروجردی درباره سیاست

در پاسخ به پرسش اول باید گفت که آیت‌الله بروجردی را می‌توان یک مرجع سیاسی و آشنا به سیاست دانست. آیت‌الله بروجردی که به تعبیر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای «زعامت او نه تنها به اداره امور درسی و معیشتی حوزه‌ها که به مسائل سیاسی و ... شمول می‌یافت» (حوزه، ۱۳۷۰: ۵-۳)^۱ به دلایلی چند در زمره عالمان سیاسی به شمار می‌آمد:

۱-۱- تاثیر پذیری از استاد خودش

اول آن که وی از شاگردان برجسته آخوند خراسانی (م: ۱۳۲۹ق) از رهبران جنبش مشروطیت

^۱ - پیام رهبر معظم انقلاب به کنگره سی‌امین سالگرد رحلت آیت‌الله بروجردی، ۱۳۷۰/۲/۸

بود (علوی طباطبایی، ۱۳۴۱: ۳۲) و در دامن این مرجع سیاسی و مبارز پرورش یافته بود. علاقه زیاد آخوند به آیت‌الله و بالعکس، بر نزدیکی فکری آن دو و علقه فراوان بینشان صحنه می‌گذاشت. این علاقه به گونه ای بود که در وقت مراجعت آیت‌الله بروجردی از نجف بنابه نقل خود ایشان، مرحوم آخوند بسیار احساس دلتنگی و تأسف داشت. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۳۲۲ - ۳۲۱) وقتی هم که در سال ۱۳۳۹ ق پدر آیت‌الله بروجردی از دنیا رفت، چند ماه بعد، آیت‌الله آخوند خراسانی استاد بزرگ خود را که چون پدر او را دوست می‌داشت، از دست داد. این واقعه تأثرات روحی آیت‌الله بروجردی را دو چندان کرد. خود او بارها می‌گفت: «مرگ دو پدر به دنبال هم مرا به ستوه آورد، و سخت منقلب کرد.» (دوانی، ۱۳۷۲: ۱۰۱) از این رو می‌توان سیاست‌پذیری آیت‌الله بروجردی را تا مقدار زیادی برگرفته از مکتب فکری و سیاسی آخوند خراسانی دانست.

۲-۱- عدم اعتقاد به جدایی دین از سیاست

دوم آن که وی معتقد به عدم جدایی دین از سیاست بود و برخلاف آنهایی که آیت‌الله بروجردی را معتقد به جدایی نهاد دین از سیاست می‌دانند، وی را می‌توان در زمره طرفداران عدم جدایی دین از سیاست دانست. آیت‌الله معتقد بود که «چطور می‌توانیم مسائل سیاسی را از مسائل دینی جدا سازیم در حالی که حج یکی از عمیق‌ترین عبادات اسلامی است که رابطه انسان را با خدا به طرز نیرومندی برقرار می‌سازد و از نظر بعد عبادی چنان است که انسان را به کلی از ما سوی الله جدا کرده و به خداوند بزرگ مربوط می‌سازد ولی با این حال بعد سیاسی آن به قدری نیرومند است که از مهم‌ترین ارکان سیاست اسلامی محسوب می‌شود...» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۲۶۸) افزون بر این، اطلاع و آشنایی زیاد آیه الله نسبت به مسائل و رویدادهای سیاسی بر سیاسی بودن او صحنه می‌گذاشت. امام خمینی در بیان یکی از دلائل تلاش خود جهت متقاعد کردن آیه الله بروجردی برای سفر به قم می‌گوید: «... جنبه دیگر این بود که ایشان به مسائل سیاسی خیلی آشنا بودند... ایشان روحیه‌ای داشتند که می‌توانستند بر این زمامدارها حکومت کنند...» (محلاتی، ۱۳۷۶: ۳۴)

۳-۱- اقدامات سیاسی

یکی دیگر از دلایل «سیاسی بودن» آیت‌الله بروجردی را می‌توان در مجموعه اقدامات سیاسی وی جستجو کرد. آیت‌الله بروجردی با بررسی همه جوانب امر، اهل اقدام سیاسی بود،

این اقدام گاه در برخورد با رضاخان (حکومت: ۱۳۲۰-۱۳۰۴) صورت می پذیرفت و گاه در تهدید محمدرضا شاه (حکومت: ۱۳۵۷-۱۳۲۰) در مسائلی از قبیل: تشکیل مجلس موسسان، (رجبی، ۱۳۷۷: ۱۴۲) رژه دختران بی حجاب به مناسبت روز کشف حجاب، (کرباسچی، ۱۳۸۰: ۱۸۵) طرح اصلاحات ارضی (گرامی، ۱۳۸۱: ۱۳۷، منظور الاجداد، ۱۳۷۹: ۴۷۷. قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۶۵)، ازدواج محمدرضا شاه با شاهزاده ایتالیایی (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۱۲۳)، مقابله با جریان بهائیت (فلسفی، ۱۳۸۲: ۲۱۰-۱۹۷) و....

آیت الله رویه «اقدام سیاسی» و حضور در «صحنه سیاست» را تا آخرین ماه های عمر خود حفظ کرد. در آذر ماه ۱۳۳۹- چهار ماه قبل از فوت آیت الله بروجردی - برخی از علمای برجسته تهران از قبیل: حاج سید محمد باقر علوی، شیخ محمد علی عبادی طالقانی و ... در آستانه انتخابات مجلس به قم آمدند و در باره لزوم نظارت علما بر مصوبات مجلس، با آیت الله بروجردی به مشورت پرداختند. آیت الله بروجردی روی مساعد به تقاضای آنان نشان داد و از آنان خواست تا در این باره با سایر روحانیون تهران مشورت کنند و در صورتی که علمای دیگر هم همین نظر را دارند، مجدداً اطلاع دهند تا اقدامات شایسته بشود. (قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۴۱-۲۴۰) از مجموع این دلائل و قرائن می توان نتیجه گرفت که آیت الله بروجردی یک «مرجع سیاسی» بود و معتقد به «اقدام سیاسی» و «حضور در صحنه سیاست» بود. پس شبهه «سیاسی نبودن این مرجع تقلید و مخالفتش با سیاست» نمی تواند دلیل قانع کننده ای برای یافتن علت مخالفت با برخی اقدامات فداییان اسلام باشد. حال که پاسخ به این پرسش مشخص شد، اکنون نوبت به پرسش دوم می رسد و آن هم این که در صورت سیاسی بودن آیت الله بروجردی، به چه علل و عواملی با برخی اقدامات فداییان اسلام مخالفت می کرد؟

۲- بررسی و تحلیل علل مخالفت با برخی اقدامات فداییان اسلام

در پاسخ به پرسش دوم باید ابتدا به این نکته اشاره کرد که آیت الله بروجردی به دلایلی چند، در دوران زعامت خود، علیرغم سیاسی بودن، همواره سعی در کناره گیری از امور کلان سیاسی داشت. به تعبیری می توان نقش وی را یک نقش «سیاسی حاشیه ای» دانست. (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۲۶) این کناره گیری تا حدودی موجه به نظر می رسید. موجه بودن این انزوای نسبی البته هیچگاه مورد نظر آیت الله بروجردی نبود اما برخی از عوامل موجب می شد تا وی به یک انزوای ناخواسته از مسائل کلان سیاسی و حکومتی روی بیاورد. او یک بار در برابر نماینده ساواک در سال ۱۳۳۶

صراحتاً گفته بود «من به امور مملکتی هیچ گونه دخالتی نمی‌کنم. من فقط روی امور شرعی دخالت می‌کنم». (قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۹)

این عدم دخالت نه به معنای سکوت کامل و کناره‌گیری مطلق از همه مسائل سیاسی، بلکه نوعی سیاست سکوت همراه با تدبیر بود. آیت‌الله بروجردی هر چند دخالتی در امور کلان سیاسی انجام نمی‌داد اما هر گاه مسئله دین و به ویژه مذهب تشیع پیش می‌آمد و کیان اسلام در معرض خطر واقع می‌شد، با اقتدار وارد می‌شد و در مسائل سیاسی دخالت می‌کرد. (علوی بروجردی، ۱۳۸۷: ۵۴)

بر همین اساس، وی معتقد به داشتن رابطه با دولت بود تا در موقع لزوم برای پیشبرد اهداف دینی از این راه مدد جوید. (علوی بروجردی، ۱۳۸۷: ۶۴) با این حال همان گونه که گفته شد وی یک نقش «سیاسی حاشیه‌ای» در عرصه سیاست داشت و همواره با احتیاط خاصی در امور کلان سیاسی دخالت می‌کرد. این عدم دخالت معلول چند عامل بود که با مسئله مخالفت با برخی اقدامات فداییان اسلام نیز ارتباط مستقیم پیدا می‌کرد. این عوامل را به دو دسته اصلی و فرعی تقسیم می‌کنیم:

۱-۲- عوامل اصلی:

۱-۲-۱- تجارب سیاسی گذشته و وجود ذهنیت منفی:

آیت‌الله بروجردی بر اثر تجاربی که در برخی رویدادهای سیاسی آموخته بود، عدم دخالت مستقیم در امور سیاسی و حکومتی را پیشه خود قرار داده بود. وی خاطره خوشی از جریان مشروطه نداشت و همواره حزم و احتیاط خاصی را در برابر مسائل سیاسی معمول می‌داشت. این ذهنیت منفی معلول حوادثی بود که آیت‌الله بروجردی از نزدیک لمس کرده بود. وی با توجه به قرابت خاصی که با آخوند خراسانی داشت در بطن قضایای مشروطیت قرار داشت و حوادث تلخ آن را دیده بود.

آیت‌الله بروجردی به خاطر حوادث دردناک مشروطیت که سیاست بازان حرفه‌ای سر رشته کار را از دست روحانیت خارج ساختند و ضربه بر کیان مسلمین ایران زدند نسبت به بسیاری از حرکت‌های سیاسی بدبین بود و با سوءظن به آنها می‌نگریست. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۲۶۸) وی که به گفته خودش در واقعه مشروطه از نزدیکان استادش مرحوم آخوند خراسانی بود و به خوبی به یاد داشت که پس از رخنه‌ایابی بیگانه در امر مشروطه و شهادت حاج شیخ فضل‌الله نوری، مرحوم آخوند چگونه از اقدامات خود پشیمان شده بود از دخالت در امور سیاسی که به گفته

خودش سر نخ آن در دست اجانب بود سخت هراس داشت. (دوانی، ۱۳۷۷، ج ۱ و ۲: ۵۶۳) از طرفی دیگر شکست و یا پایان دردناک برخی از هم صنفان خود از قبیل آیت‌الله کاشانی، آیت‌الله مدرس و ... همیشه در ذهن وی مجسم می‌شد. (خزعلی، ۱۳۸۲: ۶۰-۵۹)

این وقایع موجب به وجود آمدن ذهنیت منفی برای آیت‌الله بروجردی شده بود. وی در پاسخ به این پرسش که چرا دخالتی در مسائل کلان سیاسی نمی‌کند پاسخ داد: «از آن موقع که دیدم مرحوم استاد آخوند و مرحوم نائینی که آن همه زحمت در تأسیس و تداوم کار مشروطه متحمل شده بودند پس از شهادت حاج شیخ فضل‌الله و حوادث دیگر، ملول و افسرده شده‌اند، حالت وسوسه‌ای برای من پیدا شده است که تا یک واقعه سیاسی پیش می‌آید از اقدام فوری حتی الامکان پرهیز کنم. مبدا کاری به زیان مسلمین انجام گیرد.» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۳۲۱)

این ذهنیت منفی البته غیر از دلیل مذکور، معلول یأس و ناامیدی حاکم بر حوزه‌های علمیه آن دوران نیز بود. بر اثر همان عامل تجربه‌های تلخ تاریخی، در حوزه‌های علمیه نوعی روحیه یأس و ناامیدی به وجود آمده بود. این روحیه یأس حتی در آیت‌الله بروجردی نیز تأثیر گذاشته بود. (آیینه داران حقیقت، ج ۱، ص ۵۶۷) از این رو نسبت به اقدامات سیاسی در حوزه‌ها بدبین بود و طبعاً اقدامات سیاسی فداییان اسلام نیز مورد رضایت او نبود.

۲-۱-۲- مصلحت سنجی

مصلحت سنجی آیت‌الله بروجردی موجب می‌شد تا با برخی از اقدامات آنان مخالفت کند. این مصلحت سنجی در دو مولفه معنا می‌یافت:

۲-۱-۲-۱- موقعیت شناسی: یک بخش از مصلحت سنجی آیت‌الله در موقعیت شناسی وی معنا می‌یافت. با توجه به برخی مسائل و شرائط آن زمان وی اعتقاد به مبارزه علنی بر ضد رژیم نداشت و آن را مفید نمی‌دانست. وی موقعیت را برای تحقق این امر مناسب ندانسته و به تشخیص و احساس تکلیف لازم برای مقابله علنی و قیام در برابر محمدرضا شاه نرسید.^۱ آیت‌الله از یک سو ابزار لازم را در اختیار نداشت لذا موقعیت را برای قیام به علت احتمال شکست و هزیمت مناسب نمی‌دید.

به تعبیر شهید مرتضی مطهری «آیت‌الله بروجردی معتقد بود که باید با هر حرف، دولت را

۱ - به تعبیر آیت‌الله احمدی میانجی، موقعیت کشور در زمان آقای بروجردی طوری نبود که ایشان بتواند بر علیه شاه قیام کند. (احمدی میانجی، ۱۳۸۰: ۱۷۰)

بترسانیم اما وارد نشویم. زیرا ابزار لازم را در اختیار نداریم و موفق نمی‌شویم.» (واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۵: ۵۸) از سوی دیگر وی به مبارزه‌ای با تلفات اندک و نتیجه‌ای صحیح و مناسب اعتقاد داشت که این دو مسأله را قابل تحقق ندانسته و به همین علت موقعیت را مناسب برای قیام یا انقلاب و یا حتی مبارزه سیاسی بر ضد حکومت مناسب نمی‌دانست. آیت‌الله بروجردی اعتقاد داشت که «مبارزه را در جایی باید شروع کنیم که اولاً بدانیم صحیح است و ثانیاً بدون تلفات یا تلفات کم به نتیجه می‌رسیم. ولی در جاهایی که به زودی به نتیجه نمی‌رسیم و یا تلفات زیادی دارد، باید بگذاریم موعدهش فرا برسد. چون در غیر این صورت [امکان ضرر و] ضربه [به حیثیت روحانیت و دین] بیشتر است.» (گرامی، ۱۳۸۱: ۱۳۱)

علاوه بر دو مورد مذکور آیت‌الله بروجردی نگران سوء استفاده عده‌ای فرصت طلب از نتایج هر گونه حرکت احتمالی بر ضد حکومت بود. وی از شروع هر کاری که نتیجه‌اش عائد افراد فرصت طلب شود خودداری می‌کرد، (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۲۴۷) از این رو با توجه به احتمال سوء استفاده افرادی که هیچ گونه هماهنگی با اهداف وی نداشتند از هر گونه اقدامی در این زمینه اجتناب می‌نمود. طبعاً اقدامات انقلابی فداییان را نیز در آن مقطع نمی‌پسندید.

۲-۲-۱-۲- مشخص نبودن نتیجه: آیت‌الله بروجردی در اقدامات سیاسی معتقد به «اصل آگاهی از نتیجه اقدام» بود. (حسینیان، ۱۳۸۱: ۴۰۸) وی تأکید داشت که «در قضایایی که وارد نباشم و آغاز و پایان آن را ندانم و نتوانم پیش‌بینی کنم وارد نمی‌شوم.» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۴۲) این تدبیر آیت‌الله بروجردی البته کاملاً موجه به نظر می‌رسید. او با توجه به تجربیاتی که اندوخته بود نمی‌توانست بدون در نظر گرفتن پایان و انجام کار دست به اقدام مقتضی بزند چرا که در صورت مشخص نبودن نتیجه اقدام و احتمال شکست در انجام کار، این هزیمت به سرشکستگی اسلام و روحانیت منتج می‌شد.

وی هم چنین بیم داشت که اگر کاری هم انجام داده و انقلابی صورت دهد نتیجه‌اش عاید کسانی شود که هیچ گونه هماهنگی با اهداف وی نداشتند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۲۴۷) این احساس نگرانی آیت‌الله نیز کاملاً معقول بود چرا که ممکن بود عده‌ای مخالف اسلام با داشتن پیشینه سکولاریستی به نام مخالفت با شاه مملکت با پنهان شدن پشت سر مرجعیت شیعه در صورت هر گونه موفقیت آیت‌الله بروجردی در اقدام علیه حکومت، خود در میدان حضور یافته و مدعی پیروزی در این میدان می‌شدند. بر همین اساس اقدامات انقلابی فداییان را نیز بی نتیجه می‌دانست.

۲-۱-۳- صیانت از حوزه بازسازی شده: حوزه‌ای که زعامت آن را آیت‌الله

بروجردی پذیرفته بود، حوزه‌ای نامنظم و ضربه‌پذیر بود. حوزه علمیه قم علیرغم تلاش وافر حاج شیخ عبدالکریم و مراجع ثلاث وضع نابسامانی داشت. اصلی‌ترین مشکل، درهم‌ریختگی و وضع نابسامان حوزه علمیه بود. جمعیت طلاب علوم دینی که چیزی در حدود ۲۰۰۰ نفر را شامل می‌شد، در وضعی متزلزل به سر می‌بردند و حوزه علمیه از هر لحاظ در خطر متلاشی شدن قرار داشت. طلاب از مشکلات شدید مالی رنج می‌بردند، به طوری که یکی از طلبه‌های آن دوران می‌گوید: «من شهریه نداشتم، چون تازه به حوزه علمیه آمده بودم. از سوی دیگر طولی نکشید که راه [استان] آذربایجان بسته شد، به دلیل اینکه پیشه‌وری اعلام استقلال کرده بود و به این سبب راه ارتباط من با خانواده‌ام قطع شد، عجب وضع سختی برای طلاب بود. بدیهی است سختی زندگی طلاب، فشار بر مدیریت حوزه را مضاعف می‌کرد.»^۱ (میانجی، ۱۳۸۰: ۶۵) این حوزه نیاز به بازسازی و احیاء داشت. از این رو آیت‌الله تمام تلاش خود را صرف بازسازی این حوزه کرد. بازسازی حوزه و تلاش در جهت صیانت از آن محتاج تمرکز مدیریتی بود. به همین جهت از امور کلان سیاسی کناره‌گیری کرد و به بازسازی نیروهایی پرداخت که همین نیروها بعدها زمینه سازان سقوط رژیم پهلوی شدند.

حساسیت آیت‌الله بروجردی نسبت به حفظ کیان حوزه و روحانیت موجب می‌شد تا وی جهت هرگونه آسیب‌پذیری حوزه‌های علمیه از اقدام عملی بر ضد دولت اجتناب ورزد. حوزه‌ی آن دوران حوزه نوپایی بود و از این جهت آیت‌الله سعی می‌کرد تا حرکت تند سیاسی در آن صورت نگیرد. (خزعلی، ۱۳۸۲: ۵۵) وی که مهم‌ترین وظیفه زندگی خود را حفظ حوزه می‌دانست (خزعلی، ۱۳۸۲: ۵۶) همواره بیم داشت تا هر اقدام عملی بر ضد رژیم موجب از بین رفتن حوزویت حوزه و تلاش دولت برای ریشه‌کن کردن این نهاد علمی و معنوی شود. (فصلنامه یاد، ۱۳۶۵: ۲۳) از این رو تلاش آیت‌الله، بر دور نگهداشتن حوزه و روحانیت از تنش‌های سیاسی جامعه استوار بود، بر همین اساس در پاسخ تندی به تلاش هیأت حاکمه برای جلب نظر وی جهت موضع‌گیری علیه دولت شوروی به دنبال انتقاد آن دولت از ایران به خاطر انعقاد قرارداد همکاری نظامی بین ایران و آمریکا در سال ۱۳۳۸ گفت: «... [من] در امور سیاسی دخالت نمی‌کنم و این که دولت [ایران] می‌خواهد با یک دولت خارجی موافق و با یک دولت دیگری مخالف باشد نمی‌توانم در این

^۱ - خاطرات آیت‌الله احمدی میانجی، ص ۶۵

خصوص اظهار نظر کنم. چون دولت‌های خارجی از نظر من یکسان هستند. و من نوکر دولت نیستم که با هر دولتی خواست مخالفت کند من هم با آن مخالفت نمایم. کوشش من این است که روحانیت را دور از جنجال‌های سیاسی نگهدارم.» (قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۹)

اشاره آیت‌الله بر این نکته که «من در امور سیاسی دخالت نمی‌کنم» بیشتر به نوعی سلب بهانه‌جویی از رژیم شباهت داشت چرا که آیت‌الله بروجردی در مسائل سیاسی دخالت می‌کرد ولی این دخالت را فقط مخصوص بزرگان حوزه می‌دانست و نه طلاب جوان. وی بر این باور بود که عموم طلاب باید به درس و بحث پردازند. یعنی حوزه محیط علمی باشد. (نشریه حوزه، ۱۳۷۶: ۵۰)

بر همین اساس هیچ گاه به طلاب نیز اجازه دخالت در امور کلان سیاسی را نداد و مایل نبود طلبه‌ها وارد مسائل سیاسی شوند. (کرباسچی، ۱۳۸۰: ۲۲۵) به همین جهت از عضو شدن روحانیون در احزاب سیاسی جلوگیری کرد و با کاندیدا شدن دو شاگرد برجسته‌اش حسینعلی منتظری و مرتضی مطهری برای نمایندگی مجلس مخالفت نمود. (منتظری، ۱۳۷۹: ۱۵۴)

از این گذشته وی روحانیت و مرجعیت را به مثابه یک نهاد با قداست می‌دانست که باید فوق حرکت فکری - سیاسی حرکت کند و جغرافیای آن خاص ایران نیست. (علوی بروجردی، ۱۳۸۷: ۵۲)

از این رو هراس داشت تا مبدا بر اثر دخالت گسترده او در مسائل سیاسی، یک حرکت سیاسی و لو به نام ملیت یا مذهب یا مردم، به نام کیان روحانیت و مرجعیت شکل گیرد. به همین علت می‌توان گفت دو عامل «تمرکز مدیریتی برای بازسازی حوزه» و «پرهیز از احتمال شکل‌گیری یک حرکت سیاسی به نام روحانیت» آیه الله را از هر گونه دخالت کلان در مسائل سیاسی باز می‌داشت.

۲-۲- عوامل فرعی

۲-۲-۱- برخی از کنش‌های فدائیان اسلام

یکی از اقداماتی که موجب ناخرسندی آیت‌الله بروجردی شده بود، نگرانی نسبت به تضعیف نهاد مرجعیت بود. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۷۹) حتی در این راه برخی از شاگردان برجسته آیت‌الله بروجردی به شهید نواب صفوی تذکراتی داده بودند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۴۳)

یکی از اقداماتی که موجب ناراحتی آیت‌الله بروجردی را فراهم آورده بود، چگونگی جمع‌آوری کمک‌های مالی فداییان اسلام از افراد مختلف به قصد قرض جهت آنچه تشکیل حکومت علوی نامیده می‌شد بود. شایعه شده بود که آنان با زور و ارباب این کمک‌ها را دریافت کرده بودند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۴۳)

از دیگر اقداماتی که موجب ناخرسندی آیت‌الله بروجردی می‌شد، سخنرانی‌های پیاپی نواب در مدرسه فیضیه بود. این سخنرانی‌ها موجب تعطیلی دروس می‌شد. آیت‌الله بروجردی نیز که به دور از جنجال‌های سیاسی، مشغول بازسازی حوزه علمیه قم بود، این عمل را برنمی‌تابید. این مسأله موجب شد تا آن مرجع تقلید، اعتراض خود را بیان دارد.

وی روزی پس از پایان درس خارج خود گفت: «اینها که چنین می‌کنند با حوزه مخالفند. می‌خواهند کاری کنند که در حوزه بسته شود تا ما نتوانیم به درس و بحث‌مان بپردازیم.» (محلّاتی، ۱۳۷۶: ۳۲ - ۳۰) بیان این سخنان موجب شد تا فدائیان اسلام نیز اعلامیه‌ای با چنین مضامینی منتشر سازند: «... حضرت آیت‌الله بروجردی، گمان نمی‌کنیم غیرت دینی شما از آیت‌الله قمی کمتر باشد، ایشان وقتی دیدند رضاخان پهلوی می‌خواهد کشف حجاب کند، اعتراض کردند تا تبعید شدند...» (دوانی، ۱۳۷۹، ج ۱۲: ۲۶۱-۲۶۰) این اعلامیه با واکنش عده‌ای از طلاب حوزه علمیه مواجه شد و درگیری‌هایی را هم به وجود آورد. (امینی، ۱۳۸۱: ۱۵۸)

از دیگر مواردی که موجب عکس‌العمل آیت‌الله بروجردی می‌شد نوع فعالیت‌های جمعیت فدائیان اسلام بود. نواب صفوی معتقد به برخورد فیزیکی و قیام مسلحانه بر ضد نظام شاهنشاهی بود و این مسأله مورد قبول آیت‌الله بروجردی قرار نمی‌گرفت. معروف شد که آیت‌الله بروجردی به افرادی دستور داده است که جلوی نشر افکار نواب صفوی را در میان طلاب بگیرند و اگر لازم شد با آنها برخورد فیزیکی نمایند. بعدها معلوم شد که کلام آیت‌الله بروجردی دارای این شدت و حدّت نبود و کلام وی این گونه بود: «به نظر می‌رسد که فعالیت‌های مسلحانه باعث تلاشی شدن حوزه می‌شود. بنابر این باید به کسانی که در این راستا حرکت می‌کنند، نصیحت کرد.» شاید هم تصور آیت‌الله بروجردی این بود که حکومت وقت ممکن است حرکت مسلحانه را به کل حوزه نسبت بدهد و در صدد برخورد با مجموعه حوزه برآید. (یزدی، ۱۳۸۰: ۱۶۶)

۲-۲-۲- تحریک اطرافیان آیت‌الله بروجردی

یکی دیگر از دلایلی که در موضع‌گیری بعضاً منفی آیت‌الله بروجردی بر ضد فدائیان تأثیرگذار بود اخلال برخی از اطرافیان آیت‌الله بروجردی بود. آنان با دادن اطلاعات اشتباه و بعضاً عامدانه، سعی در مشوه جلوه دادن چهره نواب در نزد آیت‌الله داشتند. بی‌گمان؛ این عمل در واکنش‌های آیت‌الله بروجردی بر ضد جریان فدائیان اسلام تأثیر فراوان داشت. ظاهراً خودشهید نواب صفوی نیز معتقد بود که در اطراف مرحوم آیت‌الله بروجردی آدم‌هایی هستند که شیطنت

می‌کنند. (عبدخدایی، ۱۳۷۹: ۵۲) این سعایت موجب قطع شهریه چهل نفر از طلبه‌هایی که با فدائیان اسلام همکاری داشتند، شد که بعدها این سوء تفاهم مرتفع گردید. (عبدخدایی، ۱۳۷۹: ۵۶ - ۵۲) در جریان واکنش تند آیت‌الله بروجردی بر علیه حرکت فدائیان که در پی سخنرانی‌های متعدد نواب صفوی صورت پذیرفت باز هم نقش اطرافیان آیت‌الله بروجردی کاملاً مشهود بود. آنان به وی گزارش دادند که هر روز طلاب عضو جمعیت فدائیان اسلام بعد از کلاس وی، در داخل مدرسه فیضیه سخنرانی ترتیب داده و تظاهراتی بر علیه رژیم برپا می‌سازند و با طرح مسائل سیاسی، موجب تعطیلی کلاس‌های حوزه می‌شوند. آنها در گزارش خود چنین وانمود کردند که این افراد مخالف آیت‌الله بروجردی و حوزه علمیه هستند و با چنین اعمالی قصد دارند حوزه را به تعطیلی بکشانند. (عراقی، ۱۳۷۰: ۴۸) در جریان قتل رزم‌آرا نیز اشخاصی به قم آمده و به آیت‌الله بروجردی گفتند که: «یک مشت قاتل به نام فدائیان در قم لانه کرده‌اند و برای شما خوشایند نیست.» (دوانی، ۱۳۷۹: ج ۱۲: ۲۶۳) این مواضع و ایجاد جو سنگین علیه نواب موجب شد تا او حوزه قم را رها کند. (خزعلی، ۱۳۸۲: ۸۳ - ۸۲)

۳- تحریک اطرافیان نواب

با این همه اما؛ اصطکاک آیت‌الله بروجردی با نواب صفوی فقط معلول تحریک اطرافیان آیت‌الله بروجردی نبود، بلکه تحریک اطرافیان نواب نیز در شکل‌گیری این تقابل نقش مهمی داشت. به گفته آیت‌الله بدلا: «البته هم در بین طرفداران فدائیان اسلام، افراد مشکوکی بودند که در قضیه تبعید آقای کاشانی، عده‌ای از همین طرفداران، در منزل آیت‌الله بروجردی متحصن شدند. در این تحصن برای خیلی‌ها روشن شد که برخی از این به اصطلاح طرفداران مشکوک هستند. و هم در بین مخالفان فدائیان اسلام نیز افراد مشکوکی بودند که بعضی از این افراد به بیت آیت‌الله بروجردی منتسب بودند. درگیری‌ها به نظر من، با تحریک همین عناصر مشکوک بود که طبعاً افراد ناآگاه را نیز به میدان می‌آورد...» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۱۰۵)

در هر حال، برخی موضع‌گیری‌های فدائیان اسلام موجب شده بود که کدورت‌هایی بین آنان و آیت‌الله بروجردی ایجاد شود، ضمن آن که برخی از اطرافیان نیز با تحریکات خود، دامنه این تنش‌ها را گسترده‌تر می‌کردند. آیت‌الله احمدی میانجی در این مورد می‌گوید: «... اشتباهی که آنها [فدائیان اسلام] مرتکب شدند این بود که آقای بروجردی را ناراحت کردند. در مدرسه فیضیه مدام سخنرانی می‌شد و شلوغ بود. آنجا طلبه‌های جوان زیادی جمع می‌شدند و البته من هرگز

نشیدم که نواب صفوی در سخنرانی‌های خود به آقای بروجردی اهانت کند. آن روز در فیضیه چند تن از علما را زدند. نواب صفوی به فیضیه آمد و گفت: بچه‌ها اشتباه کردند ما تسلیم آقای بروجردی هستیم. و از آنجا به منزل آقای بروجردی رفته بود.» (احمدی میانجی، ۱۳۸۰: ۱۷۶)

نتیجه گیری:

علیرغم اینکه برخی عوامل موجب پرهیز آیت‌الله بروجردی از دخالت در امور کلان سیاسی می‌شد، اما هیچ گاه این عوامل دلیلی بر اعتقاد وی مبنی بر جدایی دین از سیاست نبود. اگر چه او زمینه را برای دخالت وسیع در مسائل سیاسی و حکومتی آماده نمی‌دید، اما هیچ گاه محملی برای اجتناب کامل او از صحنه سیاست جامعه نشد چه آن که حضور او در صحنه - و لو در قالب نظارت و هشدار - آیت‌الله را به مهم‌ترین عامل در تعیین رفتارهای سیاسی حکومت وقت تبدیل کرد. به همین علت می‌توان نقش وی در امور سیاسی آن دوران را نقش حاشیه‌ای و محتاط ارزیابی کرد.

آیت‌الله بروجردی از یک سو به عنوان رهبر شیعیان جهان نمی‌توانست نسبت به رویدادهای مهم سیاسی بی‌تفاوت باشد. از سوی دیگر باتوجه به آن که وی به عنوان زعيم حوزه‌های علمیه به حساب می‌آمد می‌بایست با تدبیر ویژه از حریم حوزه و روحانیت نیز صیانت کند. از این رو نسبت به جریانی که توسط جمعیت فدائیان اسلام در جامعه پیش آمده بود حساسیت ویژه‌ای پیدا کرده بود. حساسیت نه به آن معنا که نسبت به نواب سوءظن داشته باشد، بلکه وجود عده‌ای طلبه در حمایت از فدائیان اسلام که به نوعی به حوزه مرتبط می‌شد، موجب پیگیری ویژه آیت‌الله بروجردی در ابعاد این جریان می‌شد. بی‌جهت نبود که آن عالم دینی در پاره‌ای مواقع از اقدامات گروه فداییان اسلام ابراز ناخرسندی می‌نمود. صیانت از کیان حوزه امری ضروری به نظر می‌رسید و آیت‌الله بروجردی که با تحمل زحمات طاقت‌فرسا به پی‌ریزی حوزه‌ای نوین و طلابی عالم و مجاهد و نواندیش، همت گماشته بود نمی‌توانست شاهد آن باشد که فعالیت سیاسی چند جوان، موجب اخلال احتمالی در برنامه‌های حساب شده او گردد. او محیط حوزه را از تنش‌های سیاسی حتی‌المقدور دور نگه می‌داشت تا آرام آرام برنامه اصلاحی خود را عملی سازد. به همین خاطر است که یکی از یاران نواب صفوی پس از سال‌ها اعتراف می‌کند که: «... حالا که سال‌هاست از آن ماجرا گذشته به نظرم می‌رسد که در آن زمان مرحوم آیت‌الله بروجردی واقعاً تلاش می‌کرد نسلی را در حوزه تربیت کند. ایشان از شرایط خاصی که بعد از سال ۳۲ به وجود آمد بهترین بهره‌برداری را کرد. به همین علت بعدها من نظرم نسبت به ایشان تغییر کرد. آیت‌الله بروجردی دقت خاصی نسبت به تربیت فرهنگی حوزه‌ها داشت. چون سطح علمی حوزه‌ها خود به خود نه تنها از زمان رضا خان بلکه بعد از مشروطیت پایین آمده بود. روشنفکران توانسته بودند اعمال نفوذ کنند و حوزه‌ها از آدم‌های عالم و بزرگوار خالی شده بود. شاید یکی از دلایلی که در

انقلاب ما توانستیم پیروز بشویم شعور بالای آن مرجع بزرگوار بود. امروز حدود چهل و پنج سال از آن قضایا گذشته است، اما آیت‌الله بروجردی هم شاید آن چه که نواب صفوی در آیین می‌دید، در خشت خام می‌دید...» (عبدخدایی، ۱۳۷۹: ۵۵ - ۵۴)

با این همه نباید آیت‌الله بروجردی را مخالف صرف جمعیت فدائیان اسلام تلقی نمود. وی بارها این جمعیت را مورد تفقد قرار می‌داد، اما برخی از شیوه‌های مبارزاتی این جریان را نمی‌پسندید. بعید نیست که آیت‌الله بروجردی را حامی فداییان اسلام به شمار آوریم ولی این که چرا حمایت عملی انجام نداد شاید بدان دلیل بود که بنابر مصالحی شرایط را مناسب تشخیص نمی‌داد تا با حمایت از فداییان اسلام رودروی رژیم شاه قرار گیرد. (امینی، ۱۳۸۱: ۸۶) این مصلحت‌سنجی در بُعد کلان اندیشه سیاسی آیت‌الله بروجردی ترسیم می‌شد، چرا که این تفکر موجب نمی‌شد تا در برابر خطر جانی برای هر یک از اعضای فداییان اسلام بی‌تفاوت و ساکت باشد. چنان که وقتی رژیم شاه تصمیم به اعدام قاتل کسروی گرفت با واکنش آیت‌الله بروجردی مواجه شد. عامل قتل کسروی یکی از فداییان اسلام بود. در آن جریان امام خمینی به نمایندگی از سوی آیت‌الله بروجردی برای ملاقات شاه به تهران رفت. نتیجه آن ملاقات آن شد که قاتل کسروی نجات پیدا کرد. (طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۸۳ - ۸۲) در مورد نجات جان نواب و یاران وی نیز آیت‌الله بروجردی نهایت سعی خود را برای جلوگیری از حکم اعدام آنان به کار برد، ولی به دلایلی در این امر موفق نشد. (یزدی، ۱۳۸۰: ۱۷۳، جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۹: ۱۰۴ و ۱۰۴، احتشام رضوی، ۱۳۴ - ۱۲۲)

منابع و مأخذ:

الف - کتاب‌ها:

۱. آینه‌داران حقیقت، مصاحبه‌های مجله حوزه با عالمان و دانشوران حوزوی (۱۳۸۲). قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، جلد اول.
۲. احتشام رضوی، نیره السادات (۱۳۸۳). خاطرات، تدوین: حجت‌الله طاهری، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۳. احمدی میانجی، علی (۱۳۸۰). خاطرات، به کوشش عبدالرحیم اباذری، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴. امینی، داود (۱۳۸۱). جمعیت فدائیان اسلام و نقش آن در تحولات سیاسی اجتماعی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۵. جعفریان، رسول (۱۳۸۱). جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی - سیاسی ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. جمعی از نویسندگان (۱۳۷۹). چشم و چراغ مرجعیت، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. حسینیان، روح‌الله (۱۳۸۱). بیست سال تکاپوی اسلام شیعی در ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۸. خاتم یزدی، سید عباس (۱۳۸۱). خاطرات، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۹. خزعلی، ابوالقاسم (۱۳۸۲). خاطرات، تدوین: حمید کرمی پور، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۰. دوانی، علی (۱۳۷۹). دوانی، علی، مفاخر اسلام، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ چهارم، جلد دوازدهم.
۱۱. دوانی، علی (۱۳۷۲). زندگانی زعیم بزرگ عالم تشیع آیت‌الله بروجردی، تهران، نشر مطهر.
۱۲. دوانی، علی (۱۳۷۷). نهضت روحانیون ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱ و ۲.
۱۳. رجبی، محمد حسن (۱۳۷۷). زندگینامه سیاسی امام خمینی، تهران، مرکز اسناد

انقلاب اسلامی.

۱۴. سید کباری، سید علیرضا (۱۳۷۲). نواب صفوی؛ سفیر سحر، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۵. طاهری خرم‌آبادی، سیدحسن (۱۳۷۷). خاطرات، تدوین: محمدرضا احمدی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱.

۱۶. عبد خدایی، محمد مهدی (۱۳۷۹). خاطرات (مروری بر تاریخچه فدائیان اسلام)، تدوین: مهدی حسینی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۱۷. عراقی، مهدی (۱۳۷۰). خاطرات (ناگفته‌ها)، به کوشش محمود مقدسی، مسعود دهشور، حمیدرضا شیرازی، تهران، خدمات فرهنگی رسا.

۱۸. علوی طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۴۱). خاطرات زندگانی حضرت آیت‌الله العظمی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات اطلاعات.

۱۹. فلسفی، محمدتقی (۱۳۸۲). خاطرات و مبارزات، تدوین: علی دوانی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ چهارم.

۲۰. قیام ۱۵ خرداد به روایت اسناد (زمینه‌ها) (۱۳۷۸). تهران، مرکز بررسی تاریخی وزارت اطلاعات، جلد ۱

۲۱. کرباسچی، غلامرضا (۱۳۸۰). تاریخ شفاهی انقلاب اسلامی (تاریخ حوزه علمیه قم)، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۲۲. گرامی، محمدعلی (۱۳۸۱). خاطرات، تدوین: محمدرضا احمدی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۲۳. گل‌سرخ، رضا و دیگران، «خاطرات مشترک»، مجله یاد، شماره ۶، بهار ۱۳۶۶ ش.

۲۴. محتشمی‌پور، سید علی اکبر (۱۳۷۶). خاطرات، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۵. محلاتی، فضل‌الله (۱۳۷۶). خاطرات و مبارزات شهید، تدوین: سید حمید روحانی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۲۶. مدنی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۹). تاریخ سیاسی معاصر ایران، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱

۲۷. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۹). خاطرات، قم، انتشارات دفتر آیت‌الله منتظری.

۲۸. منظور الاجداد، سید محمد حسین (۱۳۷۹). مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، تهران، انتشارات شیرازه.
۲۹. واعظ زاده خراسانی، محمد (۱۳۸۵)، زندگی آیت‌الله العظمی بروجردی و مکتب فقهی، اصولی، حدیثی و رجالی وی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چاپ دوم.
۳۰. یزدی، محمد (۱۳۸۰). خاطرات، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

ب- نشریات

۱. علوی بروجردی، سید جواد (۱۳۸۷). مصاحبه، هفته نامه شهروند امروز، شماره ۴۲، ۲۵ فروردین ۱۳۸۷.
۲. فصلنامه تاریخ و فرهنگ معاصر، ش دوم، زمستان ۱۳۷۰.
۳. فصلنامه یاد (بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران) سال دوم، شماره ۵، زمستان ۱۳۶۵.
۴. نشریه حوزه، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۰، ش ۴۳-۴۴.
۵. نشریه حوزه، شماره ۵، سال چهاردهم، شماره مسلسل ۸۳، آذر و دی ۱۳۷۶.
۶. هفته نامه پرتوسخن، ۱۳۸۴/۱۰/۲۱، شماره ۳۱۲.

Behavior of the people of Medina in the face of Mu'awiyah's policies

*Kseyyedasghar mahmoodabadi*¹ | *Robab sedaghat mehr*² | *Hossein
Hosseinian Moghaddam*³ | *mansour Dadasnejad*⁴

(DOI): [10.22034/SKH.2022.12367.1261](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.12367.1261)

Abstract

Original Article P 88 - 116

Mu'awiyah was determined to establish and strengthen the Umayyad rule, relying on a strong army to defeat all opponents. Therefore, in the cities that had a negative attitude towards his government, he tried to incite them against the government by adopting provocative policies and cause their destruction. Since the civilians, including the supporters of the Sheikhs and the Shiites, were in opposition to the Umayyad rule, this policy was also applied in this city. Leading research tries to describe and analyze the behavior of the people of Medina in the face of Mu'awiyah's policies in this city through a library method and answer the reasons for its occurrence. The findings show that he did not take practical action against Mu'awiyah in order to be aware of Mu'awiyah's conspiracy, and he endured religious, political, social and economic pressures. Of course, during this period, a kind of political and social agreement emerged between the intellectual and social groups of Medina in the face of the Umayyad rule, which was a negative confrontation with the ruling system. Also, they always protested against his rule in the form of a debate or a letter, and did not accept Yazid's governorship except with the obvious threat of Mu'awiyah.

Keywords: : Medina⁴ the people of Medina⁴ the Ansar⁴ the behavior of the people of Medina⁴ Mu'awiyah⁴
the policies of Mu'awiyah

1- Professor, University of Isfahan, Department of History, Isfahan, Iran. asghar.moghadam@rihu.ac.ir

2- hD Student in Islamic History, Azad University, Mahallat Branch, Faculty of Humanities, Mahallat, Iran/
sedaghatmehrrobab@gmail.com

3 - Associate Professor, Seminary and University Research Institute, Qom, Iran. moghadam@rihu.ac.ir

4 -Associate Professor, Noor Computer Center, Qom, Department of Islamic History. mdadash@rihu.ac.ir

Received: 2022/07/17 | Accepted: 2022/09/21



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution4.0 | <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

رفتارشناسی مردم مدینه در مواجهه با سیاست های معاویه

سیداصغر محمودآبادی^۱ | رباب صداقت مهر^۲ | حسین حسینیان مقدم^۳

منصور داداش نژاد^۴

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2022.12367.1261](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.12367.1261)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۱۱۶/۸۸

معاویه برای استقرار و استحکام حکومت اموی مصمم بود، با تغییر ذائقه های فرهنگی، تطمیع و همچنین متکی بر ارتشی نیرومند تمام مخالفان به ویژه هواداران و شیعیان علی (ع) را از سر راه بردارد. از این رو کوشید با اتخاذ سیاست هایی تحریک کننده، احساسات هیجانی آنان را برانگیزاند و موجبات نابودی ایشان را فراهم نماید؛ این سیاست در مورد حجرین عدی و یارانش کارگر افتاد و باعث شهادت ایشان گشت. از آنجایی که مدنیان هم اعم از حامیان شیخین و شیعیان رویکرد منفی نسبت به حکومت معاویه داشتند، سیاست یادشده در این شهر خصوصاً در مورد انصار اعمال گشت. پژوهش پیشرو، می کوشد تا با روش کتابخانه ای، به این سؤال پاسخ گوید که عملکرد مردم مدینه به ویژه انصار در مواجهه با سیاست های معاویه چگونه بود و چه عواملی در پدیداری آن اثرگذار بودند؟ یافته ها گویای آن است که ایشان با توجه به شرایط سیاسی و به تبعیت از امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و دیگر بزرگان قریشی ساکن در مدینه اقدام عملی در مبارزه با حکومت وی بروز ندادند و این شرایط سخت را تحمل نمودند. همچنین در این دوره نوعی وفاق سیاسی و اجتماعی میان مردم مدینه در رویارویی با حکومت اموی پدیدار گشت.

واژگان کلیدی: مدینه، مردم مدینه، انصار، رفتارشناسی مردم مدینه، معاویه، سیاست های معاویه

^۱ - استاد دانشگاه اصفهان، گروه تاریخ، اصفهان، ایران. asghar. moghadam@rihu.ac.ir

^۲ - دانشجوی دکترای تاریخ اسلام، دانشگاه آزاد، واحد محلات، دانشکده علوم انسانی، محلات، ایران
sedaghatmehrrbab@gmail.com

^۳ - دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. moghadam@rihu.ac.ir

^۴ - دانشیار بخش تاریخ اسلام مرکز کامپیوتری نور، قم، ایران. mdadash@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۳۰



مقدمه

مدینه حرم رسول خدا(ص) همواره از قداستی خاص برخوردار بوده، مردم آن اعتبار و حیثیتی ویژه داشتند. ایشان مشاوران پیامبر(ص) و خلفای راشدین، متنفذ در انتخاب خلیفه و برخی مدعی خلافت بودند اما طلقاً به سرکردگی ابوسفیان و معاویه اعتباری در میان مدنیان نداشتند. حتی تلاش معاویه برای ایجاد جبهه متحد با بزرگان ایشان به بهانه خونخواهی عثمان بی نتیجه ماند(ابن اعثم، ۱۹۹۱/۱۴۱: ۵۳۷/۲-۵۳۳). حمله بسربن اوطاه به این شهر به دستور معاویه در اواخر حکومت علی(ع) گواهی بر تیرگی روابط مدنیان با وی بود. از این رو معاویه پس از رسیدن به خلافت سیاست‌هایی ویژه در این شهر اعمال نمود.

در این زمینه، نویسندگان و محققان بسیاری به بررسی دوران حکومت معاویه پرداخته‌اند. مادلونگ در کتاب «جانشینی محمد (ص)» و جعفری در کتاب «تشیع در مسیر تاریخ» به موضوع تعمد معاویه در برانگیختن رفتار تهاجمی مخالفان به شکلی گذرا اشاره داشته‌اند. جعفریان در «تاریخ خلفا» و شهیدی در «تاریخ تحلیلی اسلام» صرفاً با رویکرد سیاسی به حکومت معاویه پرداخته‌اند. نورمحمدی در کتاب «تبیین و تحلیل گرایش مدنیان به ائمه در عصر حضور» عوامل فراز و نشیب گرایش مدنیان را به ائمه بررسی نموده است. در مقاله «معاویه و بازتعریف سیره خلیفه به سبک کسرابی و قیصری» به سیاست‌های معاویه در تبدیل خلافت به سلطنت اشاره شده است(عالمی، ۱۳۹۱: ۱۳۳-۱۶۰) مقالات «امویان مبلغ تقابل صحابه و اهل بیت»(هدایت‌پناه، ۱۳۹۲: ۱۸۵-۲۱۸) و «بررسی ماجرای ولیعهدی یزید»(رنجبر، ۱۳۸۸: ۳۵-۷۰) با زاویه حکومتی به موضوع پرداخته‌اند. لذا رفتارشناسی مردم مدینه، مقوله‌ای است که تاکنون در مورد آن اثری مستقل نوشته نشده است.

در این پژوهش می‌کوشیم، از دریچه نگاه مردم مدینه به دوران حکومت معاویه بنگریم و بازتاب سیاست‌های او را در رفتار ساکنان این شهر بجوییم. برای تحلیل علمی رفتار آنان از نظریات ماکس وبر جامعه‌شناس و تاریخ‌دان آلمانی بهره‌می‌گیریم. بر اساس نظریات وی برای شناخت دقیق رفتار باید از تبیین علی استفاده نمود(علیزاده، ۱۳۸۸: ۲۶۷). این روش کمک می‌کند، علل وقوع رفتار و میزان اثرپذیری آن را از گذشته و تأثیرگذاری ایشان را در آینده بررسی نماییم تا علت عدم مقاومت مدنیان در برابر تجاوز بسربن اوطاه، سکوت در مقابل حکومت معاویه، عدم همراهی با حسین(ع) و چرایی هم‌بستگی انصار و مهاجر را در ماجرای رده دریا بییم. همچنین براساس رهیافت وبر محقق باید خود را در موقعیت کنشگر قرار دهد تا معنای

ذهنی وی و نظام فکری و معنایی حاکم در شهر را دریابد (بشیریه، ۱۳۷۴: ۵۷). مسئله یادشده در تحلیل رفتار مدنیان اهمیت ویژه‌ای دارد چراکه ماجرای سقیفه، قتل عثمان و تشکیل اولین فرقه‌بندی سیاسی، گردوغبار فتنه را بر جامعه اسلامی حاکم و دریافت حقیقت را بسی دشوار نمود. بنابراین با توجه به اهمیت این موضوع در رفتارشناسی به تبیین نظام اجتماعی، فکری و سیاسی مدینه بپردازیم.

نظام اجتماعی و فکری مدینه

در زمان معاویه مدینه متشکل از قبایل گوناگون شامل اوس و خزرج و قبایل هم‌پیمان ایشان همچون جهمی‌ها، بلوی‌ها، بنی‌بکری‌ها و دیگران و همچنین طوایف مختلف قریش بود که با توجه به اهمیت قبیله در حیات اجتماعی اعراب به اختصار اصل و نسب و پیشینه روابط اوس و خزرج با قریش و همچنین روابط قریش با یکدیگر را بررسی می‌کنیم.

قریش از عدنانیان ساکن مکه و اوس و خزرج از قحطانیان یمنی بودند. حکومت سیصدساله قحطانیان در مکه به زمان مهاجرت قبیله خزاعه از قبایل ازد یمن می‌رسید. پایان حکومت آنان و آغاز سیادت قریش در مکه به دست قصی بن کلاب از طایفه عدنان و پس از درگیری‌های بسیار میان ایشان صورت گرفت. گرچه پس از مهاجرت اوس و خزرج به مدینه گزارشی از جنگ میان آنان با عدنانیان ذکر نشده‌است و روابط دینی به واسطه وجود کعبه و ارتباط تجاری به جهت قراردادن مدینه در مسیر عبور کاروان‌های تجاری مکه به شام پررنگ بود و این دو عامل روابط سیاسی و حتی خانوادگی میان آنان ایجاد نموده‌بود، باین‌وجود دشمنی‌ها، مفاخره‌ها و هجویه‌های میان قبایل منتسب به قحطان و معد (از شاخه‌های عدنانی) را در روزگار جاهلیت هرگز نمی‌توان انکار نمود (جوادعلی، ۱۴۲۲/۲۰۰۱: ۱۲۵-۱۲۶).

با استقرار قریش متشکل از بیست‌وپنج تیره (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲۶۹/۲) در مکه، فرزندان و نوادگان قصی بن کلاب مسئولیت امور مربوط به مکه را به‌عهده گرفتند. اما پس از مرگ قصی سال‌های سال میان آنها بر سر تقسیم مسئولیت اختلاف ایجاد شد. ازاین‌رو بنی‌عبدالدار و بنی‌عبدمناف و سپس بنی‌هاشم و بنی‌امیه همواره با یکدیگر در جدال بودند. به این ترتیب قریش در سه طبقه امویان (خط اشرافی)، بنی‌هاشم و دیگر بطون قریش (خط میانی) تقسیم‌بندی می‌شد که خط میانی تابع خط اشرافی بودند.

در میان قریشیان رابطه اوس و خزرج با بنی‌هاشم به دلیل آن‌که آمنه مادر پیامبر (ص) از

بنی‌نجار بود و در گذشته آنان حلیف هم بوده‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۵/۱۹۹۴: ۴۶۶/۴) بسیار خوب بود. همچنین آنان طبقه میانی قریش را به این علت که مهاجران غالباً در این طبقه قرار داشتند، بر امویان رجحان می‌دادند. علاوه بر کینه‌های دوره جاهلی، رویارویی امویان و انصار در جنگ‌های زمان پیامبر (ص)، شورش علیه عثمان و شرکت در جنگ صفین (منقری، ۱۴۰۴: ۴۴۵-۴۴۶) موجب تیرگی بیشتر روابط میان ایشان گشت.

پس از بحث در مورد ساختار قبیله‌ای مدینه به عنوان یکی از مؤلفه‌های ارتباطی مهم در جامعه عرب، به بررسی فضای فکری مدینه می‌پردازیم. در آستانه رحلت پیامبر (ص) عواملی نظیر دریغ کردن قلم و دوات از پیامبر (ص)، تخلف برخی صحابه از همراهی سپاه اسامه، غوغای نامیرا بودن رسول خدا (ص) پس از رحلت ایشان و... فضای فکری جامعه را آشفته ساخته بود. حدیث جعلی «لائمه من قریش» و ادعای عدم اجتماع نبوت و خلافت در یک خاندان بزرگ‌ترین انحراف را در جانشینی پیامبر (ص) پدید آورد. قتل عثمان شک و شبهه را در مدینه پدیدار ساخت و. جنگ‌های داخلی بر دودلی‌ها افزود. با ظهور خوارج مسئله ارتکاب گناهان کبیره طرح گردید و مدنیان را در واکنش به آن به تساهل و تسامح در خصوص اعمال خلیفه کشاند و سپس بحث جبر و دل‌سپاری به قضا و قدر توسط معاویه مطرح شد. به این ترتیب فضای فکری مدینه ملتهب‌تر گشت در حالی که جامعه نه تاب تحمل این همه اختلاف نظر را داشت و نه فرصت لازم برای تحلیل آن. مکتب فکری ابوبکر و عمر با هرگونه مباحث کلامی و عقلی مخالف بود که نمونه‌هایی را دارمی در سنن خود ذکر کرده‌است (دارمی، ۱۴۱۲/۲۰۰۰: ۱/ ۲۵۵-۲۵۶) این فضای متحجر فکری دستمایه پیوستن به قعود گشت.

از جهت سیاسی در زمان معاویه مدنیان در سه گروه حامیان شیخین، شیعیان و عثمانیه طبقه‌بندی می‌گشتند. آنان غالباً از حامیان سیره شیخین بودند؛ این امر متأثر از عوامل متعددی بود: سبقت در اسلام‌آوری، خویشاوندی با پیامبر خدا (ص)، توجه به اجرای احکام دین (ابن‌سعد، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۲۱۲/۳)، ساده‌زیستی (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵/۱۹۶۵: ۴۲۳/۲: طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷: ۸۷/۴)، سخت‌گیری به کارگزاران (بالذری، ۱۹۸۸: ۲۷۳: طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷: ۱۱۲ و ۱۱۳)، تقویت غیرت دینی در مقابله با مرتدین (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹: ۱/ ۲۰۶)، تقسیم بیت‌المال به تساوی توسط ابوبکر (یعقوبی، بی‌تا: ۱۳۶/۱) و بر مبنای قرابت با رسول خدا (ص)، قدمت در اسلام و شرکت در غزوات توسط عمر (ابویوسف یعقوب بن ابراهیم، ۱۴۲۰/۱۹۹۹: ۵۴/۳۳۳)، مشورت با مهاجر و انصار (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷: ۲۰۷/۴: یعقوبی، بی‌تا: ۱۳۲/۲-۱۳۳)، عدم انتصاب فرزندان شیخین بر

مسند خلافت، قانونمندی شدن التزام به قرآن، سنت پیامبر(ص) و سیره شیخین برای انتخاب خلیفه در شورای شش نفره عمر، روحیه عرب‌گرایی عمر(مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۲۰/۲) و امنیت حاکم در مدینه. البته بعدها نیز عواملی مانند خشم از تبعیضات مالی عثمان، وقوع جنگ‌های داخلی و مخالفت با حاکمیت مردی از طلقا بر تعداد هواداران سیره حکومتی شیخین افزود.

غیر از حامیان سیره شیخین، هواداران و شیعیان علی(ع) نیز در مدینه می‌زیستند(بالذری، ۱۴۱۷: ۴۸/۳)؛ رشته‌ای از محبت قلبی، ایشان به‌ویژه انصار و بنی‌هاشم را به اهل بیت پیوند می‌داد. این امر را از عزاداری پرشکوه مردم مدینه در سوگ امام حسن(ع) می‌توان دریافت(ابن سعد، ۱۹۹۳/۱۴۱۴: خامسه ۳۵۱/۱). ماجرای ممانعت مروان از تدفین امام حسن(ع) در کنار رسول خدا(ص)، و یاری خواستن امام حسین(ع) از هم‌پیمانان حلف‌الفضول(ابن سعد، ۱۹۹۳/۱۴۱۴: خامسه ۳۴۲/۱) گویای آن است که اکثریت ایشان از اهل بیت پشتیبانی نکرده، چنان‌که خواهد آمد، هوادار سیره شیخین بودند و فقط تعداد اندکی شیعه حقیقی امام علی(ع) باقی ماندند.

سومین گروه سیاسی بنی‌امیه و شمار اندکی از انصار با گرایش‌های عثمانی بودند(طبری، ۱۳۸۷: ۴/۱۹۶۷: ۴۳۰). که علی(ع) را متهم به قتل عثمان و پناه دادن به قاتلانش می‌کردند(همان: ۵۶۱).

دو گروه سیاسی نخست به دلایلی نظیر منفور بودن عنوان طلقا(ابن منظور، ۱۴۰۲/۱۹۸۴: ۲۸/۲۵؛ منقری، ۱۴۰۴: ۶۳) و روحیه تجمل‌گرایی، اشرافی‌گری(بالذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶: ۵۴۲/۵) و قوم‌مداری از معاویه منجر بودند. همین امر موجب شد که معاویه در زمان خلافت سیاست‌های ویژه‌ای در این شهر اعمال نماید که در ادامه به آن می‌پردازیم و رفتار مردم مدینه به‌ویژه انصار را در مواجهه با آن بررسی می‌نماییم.

سیاست‌های معاویه در مدینه و بررسی رفتار مردم این شهر در مواجهه با آن

۱- سیاست اعمال فشار مذهبی

مدینه به عنوان پایگاه وحی، دولت‌شهر پیامبر(ص) و سکونتگاه صحابه و تابعین همواره محل توجه مسلمانان بود. همین امر معاویه را واداشت، جهت اعتلای حکومت خویش، تقدس مدینه را تضعیف نماید. در این مجال به راهکارهای معاویه برای رسیدن به این مقصود و تحلیل رفتار مدنیان به‌ویژه انصار در مواجهه با آن می‌پردازیم.

۱-۱- سیاست حمله نظامی به مدینه و واکنش مردم به آن

حمله بسرین اُرتاه در اواخر حکومت علی(ع) به مدینه با هدف قتل و غارت هواداران علی(ع) و ارباب مردم و اخذ بیعت برای معاویه، نخستین هتک حرمت به حریم امن نبوی بود. در این تجاوز بسر انصار را گروه یهودیان و فرزندان بردگان نامید(ثقفی، ۱۳۵۳: ۶۰۳/۲) و خانه‌های برخی از ایشان را ویران کرد.

براساس کاربست نظریه وبر و بر بنیاد قداست شهر مدینه و ساکنانش، انتظار می‌رفت که مردم آن متحد به دفاع از حریم نبوی بپردازند، اما شرایط به گونه‌ای بود که ابویوب انصاری کارگزار امام از مدینه گریخت، جابر بن عبدالله انصاری به خانه ام سلمه پناه آورد(ثقفی، ۱۳۵۳: ۶۰۸/۲) و مردم از ترس به استقبال بسر رفتند. این درحالی بود که امام علی(ع) به محض آگاهی از حرکت وی سپاهی را به فرماندهی جاریه بن قدامه به مدینه فرستاد.

تنها واکنش عملی مدنیان در مواجهه با این هتک حرمت، یادآوری مقام معنوی صحابه و توجه ویژه پیامبر(ص) به ایشان توسط حویطب بن عبدالعزی(ابن اعثم، ۱۹۹۱/۱۴۱۱: ۴/۲۳۱-۲۳۲) و درخواست عبدالله بن زبیر و ابوقیس از بنی عامر برای ممانعت از قتل ایشان بود(ثقفی، ۱۳۵۳: ۶۰۸/۲) و بقیه فقط به ملامت معاویه و آرزوی مرگ وی اکتفا نمودند(بالذری، ۱۹۹۶/۱۴۱۷: ۵/۲۴).

چگونگی رفتار مردم در مواجهه با این رویداد نیاز به تحلیل علی دارد؛ اول آن که سلحشوران جهادگر انصار و مهاجر سپاه علی(ع) را در کوفه همراهی می‌کردند یا در زمان جنگ‌های آن حضرت به شهادت رسیده بودند. دوم آن که فرهنگ قعود با محوریت عدم مداخله در جنگ‌های داخلی بر مدینه سایه افکنده بود. سوم آن که اکثر مردم به تبع بزرگان خویش به رفاه و تن‌آسایی روی آورده، روحیه سلحشوری نداشتند چهارم آن که بسیاری دچار شک و دودلی شده، در منازعات میان معاویه و اهل بیت(ص) با شخص پیروز بیعت می‌کردند. چنان که بر اثر تهدیدات بسر با معاویه و با ترغیب جاریه بن قدامه با حسن(ع) بیعت کردند. در حقیقت اوضاع یادآور جنگ احزاب و تبوک بود و کسی به مقاومت نمی‌اندیشید.

پیامد سکوت مردم مدینه در برابر تجاوز بسر جسارت دوباره معاویه در لشکرکشی به مدینه به بهانه بیعت گرفتن برای یزید(ابن اثیر، ۱۳۸۵/۱۹۶۵: ۳/۵۰۸-۵۱۰) و حرمت‌شکنی این شهر در واقعه حره بود.

۱-۲- سیاست هتک حرمت به خاندان پیامبر و مواجهه مردم مدینه با آن

ترور شخصیتی امام علی (ع) از طریق جعل احادیث و لعن و سب آن حضرت بر منابر، تلاش برای معرفی عبدالله بن جعفر به عنوان سرور قریش، اختلاف افکنی میان عبدالله بن زبیر با حسنین (ع)، شهادت امام حسن (ع) و ممانعت از تدفین ایشان در کنار مرقد پیامبر (ص) از سیاست های مهم معاویه برای تحکیم قدرت و بیانگر محبوبیت و اعتبار اهل بیت در قلوب، عقول و باورداشت های مردم بود.

بر مبنای نظریه وبر بررسی رفتار مردم مدینه در مواجهه با این سیاست معاویه، وفاق عمومی را در مخالفت با آن نشان می دهد. زیرا از طرفی هنوز مردم مدینه محبت پیامبر نسبت به اهل بیتش را فراموش نکرده بودند. به همین دلیل برای آن که لعن علی (ع) را نشنوند، به محض تمام شدن نماز عید، مسجد را ترک می کردند. از این رو معاویه بدعتی را پدید آورده، پیش از نماز عید، خطبه را خواند تا مردم حضور داشته باشند (یعقوبی، بی تا: ۱۵۲/۲).

از طرف دیگر به نظر می آید که مدنیان می خواستند در یک تاکتیک سیاسی از عنوان صحابه در مقابل نام طلقا حراست نمایند. در این راستا سعد بن ابی وقاص سب و لعن علی (ع) را در مراسم حج تحمل نکرد و بر معاویه تاخته، از فضایل علی (ع) سخن گفت (ابن کثیر، ۱۹۸۷/۱۴۰۷: ۳۴۰/۷-۳۳۹). عبدالله بن عمر نیز در نامه خویش به معاویه از فضیلت آن حضرت سخن گفت (منقری، ۱۴۰۴: ۷۲-۷۳). حتی مخالفان علی (ع) در جنگ جمل همگام با دیگر اقشار مدینه این سیاست را همراهی نکردند؛ از جمله عبدالله بن زبیر که روابط خوبی با حسنین برقرار کرد (ابن هشام، بی تا: ۱۳۴/۱-۱۳۵؛ دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۱۹۵/۱).

بر اساس کاربست رفتارشناسی وبر در خصوص درک کنش های انصار در مواجهه با اهل بیت به بررسی پیشینه گرایش ایشان به اسلام و خاندان نبوت می پردازیم. از عوامل گرایش انصار به اسلام خستگی از جنگ های دوره جاهلی (یعقوبی، بی تا: ۳۷/۲) و آگاهی ایشان از مفاهیم دینی به جهت مجاورت با یهود (ابن هشام، بی تا: ۲۱۱/۱؛ طبری، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م: ۵۴۹/۴؛ جواد علی، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م: ۹۱/۱۲) بود. با پذیرش دین اسلام، نوعی تعهد به ارزش های دینی در وجود انصار جان گرفت و در کنار عصیت قبیله ای زمینه ظهور و بروز یافت. باورهای دینی، برخاسته از روح قرآن و سیره نبوی و عصیت های قبیله ای منبعث از سنت همیشگی عرب بود. علی رغم تلاش پیامبر (ص) برای هدفمند کردن تعصبات قبیله ای در جهت خدمت به اعتقادات دینی، متأسفانه این دو پدیده گاه در مقابل یکدیگر قرار می گرفت؛ از جمله می توان به درگیری

میان یکی از وابستگان انصار و مردی از قریش و استمداد آن دو از از خزرجیان و قریش برای مقابله با هم در کنار چاه‌های آب مریسیع (واقدی، ۱۴۰۹ق/۱۹۶۷م: ۴۱۵/۲) اشاره کرد. در آستانه رحلت پیامبر (ص) باورداشت‌های قبیله‌ای، انصار را به سقیفه و مطالبه حق حکومت بر خود کشاند؛ اما روایت «لائمه من قریش» ایشان را در مقابل سه گزینه بنی‌هاشم، طبقه میانی و طبقه اشرافی (امویان) قرارداد. آن‌ها بنی‌هاشم را از آن جهت که در اختصاص جانشینی پیامبر (ص) به علی (ع) شک نداشتند (یعقوبی، بی تا: ۱۲۴/۲) و به جهت پیوند خانوادگی بنی‌هاشم با بنی‌نجار و پیمان حلف میان ایشان در گذشته (اصفهانی، ۱۴۱۵/۱۹۹۴: ۴۶۶/۴)، همچنین طبقه میانی قریش را به این علت که مهاجران غالباً در این طبقه قرار داشتند، بر امویان رجحان می‌دادند. از این رو انصار پس از بیعت با ابوبکر -از طبقه میانی قریش- به بهانه اجماع به تلاش فاطمه (س) جهت احقاق حق خلافت علی (ع) پاسخ رد دادند (دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۲۹-۳۰) و به حکومت عمر نیز اعتراضی نکردند اما شورش علیه عثمان برخاسته از غلیان هم‌زمان عصبیت قبیله‌ای و ارزش‌های دینی به جهت قوم‌مداری وی بود.

در دوران امام علی (ع) ارزش‌های اعتقادی و تعصبات قبیله‌ای انصار در یک راستا قرار گرفتند. از این رو اکثریت ایشان در جنگ‌های داخلی، آن حضرت را یاری نمودند. پس از شهادت علی (ع) شدت تعصبات قبیله‌ای انصار در شرط جنگ با منحرفان (بنی‌امیه) از شروط قیس بن سعد برای بیعت با امام حسن (ع) (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷: ۱۵۸/۵) و در اعتراض به صلح امام (ع) با معاویه (ابن مسکویه، ۱۳۷۹: ۵۷۵/۱) دیده می‌شود. از این رو پس از اجرای صلح و تحت تأثیر عوامل گوناگون که به آن می‌پردازیم و در یک روند تدریجی میان ایشان و اهل بیت فاصله افتاد و همچون اکثریت مردم مدینه به هواداران سیره شیخین و عبدالله بن زبیر به عنوان نماینده سیاسی این تفکر پیوستند (بلاذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶: ۵/۳۳۳؛ ابن اعثم، ۱۴۱۱/۱۹۹۱: ۱۵۷/۵).

یکی از دلایل تضعیف گرایش سیاسی انصار به اهل بیت تأثیرپذیری از فضای شک و تردید جامعه و تمایل به فرهنگ ارجاء بود. هرچند اکثر بزرگان انصار مانند ابویوب انصاری (ابن-عبدالبر، ۱۴۱۲: ۴۲۵/۲)، قیس بن سعد، براء بن عازب، خزیمه بن ثابت، حجاج بن غزیه (منقری، ۱۴۰۴: ۴۴۸) در جنگ‌های زمان علی (ع) حضور داشتند اما شک و شبهه ابتدا محمد بن مسلمة و اسامه -بن زید را به قعود کشاند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳۷۷/۱۳۷۷؛ ابن سعد، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۵۳/۴). سپس انس بن مالک را به تفکر ارجاء متمایل ساخت و گفت که خداوند دوستی علی (ع) و عثمان را در دل مؤمنی جمع نکرد اما در دل‌های ما جمع نمود (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۹۵/۶) همچنین ابومسعود انصاری

تحت تأثیر این تفکر، تحریک مردم کوفه برای شرکت در جنگ جمل را زشت‌ترین کار عمار دانست (شوشتری، ۱۴۲۲: ۵۱۲/۱۱-۵۱۳) شک و تردید و خستگی از جنگ به تدریج در میان انصار عمومیت بیشتری یافت؛ بعد از جنگ نهروان تعداد شصت یا هفتاد تن از انصار همراه ابوقتاده به مدینه بازگشتند (خطیب بغدادی، بی تا: ۱۷۱/۱) در حالی که امام می‌خواست، سپاه خود را منسجم و به شام حمله کند (ثقفی، ۱۳۵۳: ۳۲/۱-۳۳).

عامل دیگر تضعیف تمایلات علوی، به چالش کشیده شدن اندیشه‌های علویان با به کارگیری برخی از بزرگان صحابه در فضیلت‌سازی به نفع امویان و ممانعت از ذکر فضایل علوی بود. کاهش چشمگیر تعداد راویان امام حسن (ع) به ویژه از میان انصار اهمیت ویژه دارد. از میان ۴۴۸ راوی علی (ع) حدود ۸۰ نفر، از میان ۴۰ راوی حسن (ع) سه تن و از میان ۱۰۱ راوی امام حسین (ع) کمتر از ده نفر از انصار بودند (طوسی، ۱۴۱۵: ۵۷-۱۰۶). که دلالت بر گسست تدریجی انصار از اهل بیت دارد.

به نظر می‌رسد، از دیگر عوامل کاهش تمایلات علوی، جبهه‌گیری مردم مدینه در برابر تفکر غالیان کوفه بود. اگر گرایش بعضی کوفیان را به غلو و اکثشی در برابر ماجرای سب و لعن علی (ع) بر منابع بدانیم (شیبی، ۱۹۸۲: ۹۷/۱)، کم‌رنگ شدن گرایشات علوی و حتی تضعیف جایگاه حدیثی ائمه را در مدینه می‌توان بازتاب رفتار آنان در مواجهه با این تفکر دانست. مؤید آن گزارشی در رجال کشی است (کشی، ۱۴۰۹: ۳۲۴/۱-۳۲۵).

با وجود کاهش نفوذ سیاسی و فقهی اهل بیت (ع) (ابن خلدون، ۱۴۰۸/۱۹۸۸: ۲۷۴/۱؛ احمد امین، ۲۰۱۲: ۲۶۶)، گرایش حبی به ایشان در قلب انصار با شدت وجود داشت که در حضور چشمگیر آنان در تشییع پیکر امام حسن (ع) (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ۲۳۵) و در دفاع از اهل بیت (ع) در مقابل معاویه آشکار بروز می‌یابد. روزی معاویه در حضور بزرگان قریش و دیگر قبایل عرب پرسید: «چه کسی از جهت پدر و مادر و دیگر خویشاوندان از همه شریف‌تر است؟ در این هنگام مالک بن عجلان به امام حسن (ع) اشاره کرد (بی‌هقی، ۱۴۲۰: ۶۷).

اندک کسانی از انصار هم به سب و لعن علی (ع) می‌پرداختند؛ عمر بن ثابت اوسی به دستور معاویه به آبادی‌ها رفته، به ناسزاگویی علیه آن حضرت می‌پرداخت (ثقفی، ۱۳۵۳: ۵۸۱/۲-۵۸۲). سمره بن جندب، حلیف انصار (ابن سعد، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۳۵/۷) هم در جعل احادیث علیه علی (ع) دستی داشت (ثقفی، ۱۳۵۳: ۸۴۰/۲-۸۴۱).

گرایش علوی در میان بنی‌هاشم نیز وجود داشت. حاضر جوابی‌های عقیل بن ابیطالب در

مناظراتش با معاویه، برای اثبات حقانیت علی(ع) گواهی بر باورمندی وی به آن حضرت بود(بلاذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶: ۲/ ۷۳-۷۲؛ ابن عبد ربّه، بی تا: ۹۰-۹۲). عبدالرحمان بن عباس بن - عبدالمطلب نیز در سخنانی خطاب به معاویه ارادت خود را به علی(ع) نشان داد(یعقوبی، بی تا: ۲۲۳-۲۲۴) اما همراهی عبدالله بن عباس با آن حضرت همواره با اعتراضاتی نسبت به سیاست های ایشان همراه بود(ابن اثیر، ۱۳۸۵/۱۹۶۵: ۱۹۸/۳).

بنی امیه مهم ترین رکن عثمانیه در مدینه بودند که کینه بنی هاشم به ویژه علی(ع) را در دل داشتند، مروان بن حکم در طول حکومتش در مدینه هر هفته در نماز جمعه علی(ع) را سب می کرد. حتی وی کسی را به خانه امام حسن(ع) فرستاد تا به او و پدرش ناسزا گوید. اما سعید بن عاص در دوران امارتش از این کار اجتناب می کرد(ذهبی، ۱۴۱۳: ۵/ ۲۳۱-۲۳۲) هم چنین گروهی از امویان با توجه به آثار منفی سب و لعن علی(ع) خواهان لغو این سیاست شدند لکن معاویه نپذیرفت(ابن ابی الحدید، ۱۹۸۸/۱۴۱۸: ۵۷/۴).

براساس کاربست نظریه وبر کینه های جاهلی، کشته شدن بزرگان اموی در جنگ های صدر اسلام توسط علی(ع) و تقابل نگاه اشرافی با روح عدالت محوری، امویان را در مقابل خاندان علی(ع) قرار می داد و مروان بن حکم را به ناسزاگویی علیه اهل بیت وامی داشت. با این وجود گروهی از امویان با سب و لعن علی(ع) مخالف بوده، آن را به ضرر حکومت می دانستند.

۱-۳- سیاست حذف نمادهای دینی مدینه و کنش های رفتاری مردم مدینه در مواجهه با آن

قبور شهدای احد از نمادهای دینی و یادآور جنایات ابوسفیان و همسرش هند بود. براساس روایت جابر بن عبدالله انصاری در سال ۴۹ معاویه مصمم به حفر قناتی شد که مستلزم تخریب قبور شهدای احد با هدف به فراموشی سپردن آن واقعه بود اما اجساد شهدا را سالم یافت(ابن - کثیر، ۱۴۰۷/۱۹۸۷: ۴/ ۴۳).

بر مبنای رفتارشناسی وبر این سیاست معاویه با شکست مواجه شد چراکه در قرن ششم و هفتم زیارت قبور احد و برداشتن تربت قبر حمزه برای استشفای تبرک همچنان رواج داشته و علمای این دوره آن را سیره مسلمان صدر اسلام دانسته، آن را بلامانع می - شمردند(سمهودی، ۱۴۱۹: ۱/ ۹۵) علت آن توجه قدسی مسلمانان به نمادهای دینی و تلاش معنوی برای حراست از آن بوده است.

از دیگر نمادهای دینی، عناوین قرآنی مهاجر و انصار بود. تصویب قانون قریشی بودن خلیفه در سقیفه و قانون عمر مبنی بر در نظر گرفتن انساب در تقسیم بیت المال در یک روند تدریجی

این واژه را جایگزین مهاجر کرد.

اما تلاش معاویه در استفاده از نام اوس و خزرج به جای انصار با اعتراض ایشان مواجه شد (اصفهانی، ۱۴۱۵/۱۹۹۴: ۳۰۱/۱۶)؛ بنابراین وی از طریق تحریک عصبیت های قبیله ای به این امر مبادرت ورزید؛ نتیجه پرداختن به این تعصبات، گزارش هایی از درگیری های مکی- یثربی است که نشان می دهد، در این دوره کمتر از واژه مهاجر و انصار استفاده شده، بیشتر واژگان قریش (دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۲۲۷/۱)؛ ابن عبدربه، بی تا: ۱۷۰/۴)، انصار و قریش، قریش و معد، قریش و یمن (جوادی علی، ۲۰۰۱: ۲/ ۱۳۵-۱۳۶) و یمانی و نزاری (مسعودی، بی تا: ۲۶۷) به کار می رفته است.

به نظر می رسد که تلاش معاویه برای حذف عناوین مهاجر و انصار از آن جهت بود که این نام قرآنی، اقتدار معنوی را برای آنان رقم می زد و در مقابل اعتبار طلقا را زیر سؤال می برد. با وجود تلاش معاویه برای حذف عناوین مهاجر و انصار، اقتدار ایشان همچنان حفظ گردید. از دلایل آن ادعای خلافت برخی بزرگان مهاجر نظیر عبدالله بن زبیر (ابن سعد، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۶۷/۲) و عبدالله بن عمر (ابن عبدربه، بی تا: ۵/ ۱۲۲)، شهادت امام حسن (ع)، قتل سعد بن ابی وقاص و عبدالرحمن بن خالد بن ولید (اصفهانی، ۱۴۱۵/۱۹۹۴: ۸۱؛ طبری، ۱۳۸۷/۵: ۲۲۷/۱۹۶۷) به دستور معاویه و سخنان مقتدرانه سران قریش با معاویه بود (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۴/۵) تا آن جاکه ابوجهل بن حذیفه عدوی- از خط میانی قریش- در حضور معاویه از خداوند خواست تا آن ها را از دست او خلاص نماید (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۱/ ۵)

انتقاد عمرو بن حزم انصاری از معاویه به دلیل آن که او را دیر به حضور طلبید (هیشمی، ۱۴۱۴/۱۹۹۴: ۲۴۹-۲۴۸/۷) و شکوه های ام سنان در دربار معاویه از ستم های مروان بن حکم (ابن عبدربه، بی تا: ۳۴۹-۳۵۱) و صراحت ابویوب انصاری در یادآوری سابقه کفر معاویه و پدرش در دربار وی (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ۱۶/ ۵۶) از دلایل اقتدار انصار است. همچنین محبوبیت انصار موجب شد که کعب بن جعیل درخواست یزید در هجو ایشان را رد کرد و گفت: «قومی را که رسول خدا (ص) را یاری کردند، هجو نمی کنم» (جاحظ، بی تا: ۱/ ۱۵۵).

اصرار معاویه در همراه کردن ابن عباس، ابن عمر، ابن زبیر و ابویوب انصاری با یزید در فتوحات (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷: ۵/ ۲۳۲) با هدف بالابردن مقام وی به عنوان یک مجاهد (طوقش، ۱۳۹۲: ۳۷) همچنین تبعیت مدنیان از بزرگان خویش در مخالفت با ولایتعهدی یزید (ابن عبدربه، بی تا: ۴/ ۱۲۱؛ دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۲۰۴/۱) گواه اعتبار ایشان است.

براساس کاریست نظریه و بر که اقتدار را در سه نوع قانونی (اعتقاد به اعتبار دستگاه حقوقی)، سنتی (اعتبار پدرسالانه) و فرهمندانه (اعتبار ناشی از موهبت الهی) طبقه‌بندی می‌نماید (و بر، ۱۳۸۷: ۹۳)، اقتدار صحابه، فرهمندانه، مبتنی بر اعتقادات دینی و برخاسته از مصاحبت با رسول خدا (ص) بود. تا آن‌جا که بعدها قداست، عدالت (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲/۱۹۹۲: ۲/۱) و بهشتی بودن ایشان و کافر شمرده شدن کسی که بر یکی از ایشان نقصی وارد نماید، محور توجه قرار گرفت (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱۶۳/۱).

۱-۴- سیاست نفوذ در مکتب فقهی مدینه و رفتار گروه‌های فکری و اجتماعی در مواجهه با آن

پس از رحلت رسول خدا (ص) مکتب فقهی مدینه با برداشت‌های شخصی از آیات قرآنی و سنت نبوی و متأثر از سیره شیخین شکل گرفت. نفوذ دینی و سیاسی صحابه و تابعین به عنوان فقه‌های مدینه معاویه را مصمم کرد، جریان فقهی مدینه را نظام‌مند نماید. لذا مراجع مذهبی خاصی را در آن تعیین کرد (ابن خلدون، ۱۴۰۸/۱۹۸۸: ۲۷۴/۱)؛ جانشینی ابوهریره به هنگام غیبت مروان در مدینه (ابن سعد، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۲۵۰/۴) و شهرت ابن عمر به فضیلت و دانش (ابن سعد، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۱۰۹/۴) آن دو را از تأثیرگذاران جریان فقهی مدینه قرار داد. انبوه روایات منقول از ابن عمر (نووی، بی‌تا: ۲۸۰/۱) و فراوانی شخصیت‌های برجسته تابعین که از او حدیث نقل کرده‌اند (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ۷۹/۳۱-۸۱) دلیلی بر اعتبار فقهی وی در مدینه است. ابوهریره با جعل احادیث به نفع حکومت اموی و علیه امام علی (ع) و ابن عمر با اشاعه فرهنگ ارجاء و اجماع و لازم‌الطاعة بودن خلیفه (ابن سعد، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۱۱۳/۴؛ هولت، ۱۳۹۰: ۱۳۱) به صورت مستقیم یا غیرمستقیم حکومت اموی را یاری می‌رساندند. با حمایت این فقها تفکر ارجاء که با تسامح به سیاست‌های معاویه می‌نگریست، در میان توده مردم عمومیت یافت (مشکور، ۱۳۷۹: ۴۲).

علاوه بر ایشان، عایشه همسر پیامبر (ص) و دختر ابوبکر هم نفوذ سیاسی و فقهی بسیاری در مدینه داشت که به نقش او در قتل عثمان و راه‌اندازی جنگ جمل می‌توان اشاره کرد. از این‌رو معاویه برای تحکیم حکومت خویش با وی مکاتباتی داشته، برای او هدایایی را می‌فرستاد (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۳۶/۸) و گاه نظرات وی را می‌پرسید (ابن اثیر، ۱۳۸۵/۱۹۶۵: ۵۰۸/۳-۵۱۰).

از دیگر اقدامات معاویه انتقال مرکزیت تصمیم‌گیری‌های سیاسی از مسجد به کاخ و براندازی سیره خلفای راشدین در به‌کارگیری نظر فقه‌های مدنی در اداره امور بود (زیدان، ۱۳۹۲: ۸۳۰). وی وظیفه علمای دینی این شهر را منحصرأً اموری قرار داد که با مردم سروکار داشت مانند عبادات و دیگر امور دینی نه سیاسی (همان‌جا).

براساس کاربست نظریه وبر آمیختگی سیره شیخین با تفکر ارجاء و اصل تساهل و تسامح موجب شد، برخی علما همچون ابن عمر خود و دیگران را به ظواهر دین مشغول بسازند و دانسته و نادانسته به مهره‌ای در خدمت اهداف معاویه مبدل گردند. ابن عمر با وجود مخالفت با ولایتعهدی یزید اعلام داشت که در گوشه‌ای به عبادت مشغول شده، بر هرکس که مردم اجماع کنند، رضایت می‌دهم (ابن اعثم، ۱۴۱۱/۱۹۹۱: ۳۴۰/۴) و در جریان بیعت با یزید گفت: «اگر خیر است، به آن خشنود شدیم و اگر شر است، شکیبایی می‌کنیم» (ابن سعد، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۱۳۸/۴). همچنین در ماجرای رده، با خلع یزید از حکومت مخالف بود (ابن سعد، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۱۳۸/۴)؛ او زندگی آرام را بر حیات مجاهدانه رجحان می‌داد (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۶) همچنین خود را مکلف به انجام تمام عبادت‌هایی می‌کرد که از پیامبر (ص) دیده و شنیده بود (ابن اثیر، ۱۳۸۵/۱۹۶۵: ۲۷۳/۳). البته فقهایی همچون سعید بن مسیب نیز در مدینه بودند که با زبان تلخ خود حکومت معاویه و یزید را به باد انتقاد می‌گرفتند (یعقوبی، بی تا: ۲۵۳/۲).

جریان فقهی خلفا نسبت به مکتب فقهی اهل بیت (ع) در مدینه از نفوذ بیشتری برخوردار بود. این موضوع را از تعداد راویان احادیث حسنین (ع) می‌توان دریافت (طوسی، ۱۴۱۵: ۵۷-۱۰۶) تا آن جاکه نام امام سجاد (ع) در میان فقه‌های سبعة نیست. از دلایل آن می‌تواند، مهجور کردن اهل بیت با ایجاد خفقان و ترس از محرومیت از حقوق شهروندی و تبلیغات سوء دستگاه حاکم علیه آن خاندان باشد.

صلابت و تندی واکنش حسنین (ع) در مورد ملحق نمودن زیاد به ابوسفیان (بلاذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶: ۵۳/۳؛ دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۲۰۳/۱) گواهی بر استواری ایشان در بیان احکام اسلام علی‌رغم محدودیت‌های بسیار است. هواداران محبی ایشان هم علی‌رغم تمهیدات و تهدیدات دستگاه حاکم، نقش‌آفرینی‌هایی در حوزه فقاها داشتند. در ماجرای برچیدن قبرهای احد (واقعی، ۱۴۰۹/۱۹۸۹: ۲۶۷-۲۶۸) و بدعت تقدیم خطبه عید بر نماز توسط مروان ابوسعید خدری با اقتدار ایستاد (صفدی، ۱۴۲۰/۲۰۰۰: ۹۳/۱۵) و برای انتقاد از معاویه به کاخ وی رفت (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ۳۷۸/۲۰). مخالفت جابر بن عبدالله با معاویه در انتقال منبر پیامبر (ص) به دمشق نیز اقتدار فقهی او را می‌رساند (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷: ۲۳۸/۵).

الحاق زیاد به ابوسفیان، بنی‌امیه را هم نگران کرد (ابن بکار، ۱۳۸۶: ۱۵۱) از این رو عبدالرحمن بن حکم به معاویه اعتراض کرد (نویری، ۱۴۲۳: ۳۰/۲۰). براساس کاربست نظریه وبر مخالفت ایشان با این امور جنبه سیاسی داشت نه دینی چرا که آنان فقط به استمرار حکومت

اموی می‌اندیشیدند.

۱-۵- سیاست دل مشغولی به ظواهر دنیا و بررسی کنش رفتاری مدنیان در مواجهه با آن

سیاست معاویه در تبدیل مدینه به مرکز خوشگذرانی راهکاری برای تضعیف تقدس مدینه بود. بر بنیاد اسناد تاریخی عافیت‌طلبی محصول سیاست عمر در اجتناب از مشارکت صحابه در فتوحات و خوش‌گذرانی نتیجه انفجار ثروت در زمان عثمان بود. منابع تاریخی به ثروت فراوان بزرگان قریش همچوت طلحه، زبیر بن عوام، سعد بن ابی وقاص و دیگران در این دوره اشاره داشته‌اند (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱/ ۳۳۳) به تدریج در این دوره نمودارهایی از لهو و تفنن و منکرات و بدعت‌هایی در مدینه گشت (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷: ۴/ ۳۹۸). معاویه با تشویق فعالیت‌های غیرسیاسی نظیر شعر، موسیقی، آواز و علوم دینی در مدینه برای تبدیل آن به یکی از مهم‌ترین مراکز زندگی اجتماعی در آن زمان کوشید (طوقش، ۱۳۹۲: ۳۲) وجود فقهای درگیر ظواهر دین با روحیه تساهل و تسامح و حضور خوانندگان و نوازندگانی مانند سائب خاثر (طبری، ۳۳۷/۵)، نشیط و طویس (ابن خلدون، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ۱/ ۵۴۰) در مدینه، آن را به شهری امن برای پرداختن به مظاهر فرح‌بخش یک زندگی مرفه اجتماعی فارغ از دغدغه‌های سیاسی و نظامی به‌ویژه برای قریش مبدل ساخت.

براساس کاربرست نظریه وبر مبنی بر روح فکری حاکم در جامعه، پیامد این سیاست معاویه ظهور سبک زندگی دوگانه‌ای در مدینه شد. مردانی پارسا که جز به عبادت و مطالعه نمی‌پرداختند و جوانانی که به خود اجازه می‌دادند، آزادانه با پیروی از هوی و هوس زندگی کنند (عبدالجلیل، ۱۳۶۳: ۸۰) مشخصه مشترک هر دو گروه جدایی از سیاست بود. آنان وقتی رهبر دینی شهرشان، ابن عمر را در یک زندگی آرام می‌دیدند که هدایای هیچ‌کس را رد نمی‌کرد (ابن سعد، ۱۹۹۰/۱۴۱۰: ۴/ ۱۱۲) و سعد بن وقاص را در قصری یافتند (یعقوبی، بی‌تا: ۲/ ۲۳۷) که شهرت آوازه‌خوانی مولایش قند در همه جا پراکنده شده است (ابن عبدربه، بی‌تا: ۷/ ۳۷)، به خوش‌گذرانی و تجملات رغبت یافتند (اصفهانی، بی‌تا: ۱۱/ ۱۲-۱۳؛ ۲۹/۳-۲۱؛ ابن خلدون، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ۱/ ۵۴۰). خانه برخی از موالی انصار نیز محل تجمع مردم مدینه برای شنیدن آوازه‌خوانی ایشان بود (اصفهانی، بی‌تا: ۱۷/ ۱۰۷ و ۸/ ۳۵۳). اهمیت این موضوع با توجه به تأثیرگذاری سبک زندگی مدنیان در دیگر شهرهای اسلامی با عنایت به سخن عثمان خطاب به ایشان که «شما ریشه اسلامید، مردم از تباهی شما تباه می‌شوند و از صلاح شما به صلاح

می آیند.» (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ ۳۹۹/۴) آشکار می گردد.

در مورد گرایش بنی هاشم به تجملات منابع فقط به عبدالله بن جعفر بن ابی طالب اشاره می کنند که عطایای بسیاری از معاویه و یزید دریافت می کرد (بلاذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ ۴۵/۲) به گفته مادولونگ وی آن مبالغ هنگفت را صرف ضیافت و صله به شاعران، خوانندگان و مغنیان مدینه می نمود و معاویه می کوشید، از این طریق بنی هاشم را خوشگذران معرفی نماید (مادولونگ، ۱۳۹۳؛ ۴۶۷) اما به روایت بلاذری آن را صرف مردم مدینه و بخشش به ایشان می نمود (بلاذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ ۴۵/۲)

۲- فشارهای سیاسی

نقش مدینه در تعیین سیاست های کلان دولت اسلامی از زمان رسول خدا (ص) بسیار پررنگ بود. از این رو معاویه مصمم شد، با اعمال فشارهای سیاسی، مدینه را تحت کنترل خویش درآورد که در ادامه به آن می پردازیم.

۲-۱- سیاست بیعت اجباری با معاویه و عملکرد مردم مدینه در مواجهه با آن

بیعت مردم مدینه با معاویه از روی ترس به دست بسر بن اوطاه (ثقفی، ۱۳۵۳؛ ۶۰۳/۲) و یا با اکراه و پس از صلح حسنی صورت گرفت (یعقوبی، بی تا: ۲۱۶/۲) جملات وی در آغازین خطبه اش در مدینه که «قرار نیست، بر شیوه شیخین و عثمان عمل نماید» (ابن عبدربه، بی تا: ۱۷۱/۴)، درحقیقت تحریک احساسات مردم بود.

براساس کاربست نظریه وبر و با توجه به حاکمیت تفکر شیخین و هواداری از اهل بیت در مدینه مردم آن همیشه منتقد حکومت معاویه بودند و آشکارا خشم خود را نسبت به وی ابراز می داشتند. چنان که سعد بن ابی وقاص، او را پادشاه خطاب کرد و گفت که دوست ندارم حکومتی مانند تو داشته باشم (بلاذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶؛ ۲۴/۵). گویا در طول این مدت مردم مدینه چشم انتظار مرگ معاویه بودند. این امر از پنهان داشتن مرگ خلیفه از مدنیان آشکار می گردد تا آن جا که مروان معتقد بود، قبل از آگاهی مردم از مرگ معاویه، باید امام حسین (ع) و ابن زبیر را وادار به بیعت کرد و اگر نپذیرفتند، آنان را کشت (طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷؛ ۳۳۸/۵-۳۳۹). این موضوع نمایانگر نفوذ امام حسین (ع) به ویژه در میان کوفیان و اقتدار ابن زبیر خاصه در حجاز بود که در صورت بر دست گرفتن بیرق خلافت، کسان بسیار به ایشان ملحق می شدند. اما در طول حکومت معاویه مدنیان به ویژه انصار علی رغم تحقیرها و تهدیدها و کاستی ها اقدام عملی علیه معاویه انجام

ندادند چراکه حسنین(ع) بر صلح خویش با معاویه پایبند بودند. انصار هم بر اساس روایت «الائمه من قریش» به تنهایی کاری از پیش نمی بردند و نیاز به رهبری یک نیروی کاریزما و انقلابی از قریش داشتند. اما ابن زبیر با وجود حسنین(ع) هرگونه تحرکی را به نفع خود نمی دید و بسیاری هم طرفدار قعود و ارجاء، مخالف با تندروی های خوارج و پراکندگی در میان امت اسلامی و هم-چنین گرفتار تن پروی و تن آسایی شده بودند. از طرفی معاویه چنان بر مدینه مسلط بود که نمی-توانستند، برای مبارزه علیه حکومت هم نوا شوند و آخر آن که معاویه با سیاست های عوام فریبانه به حکومت خود رنگ دینی می داد و افکار عمومی مقابله با او را صحیح نمی دانست و هرگونه مبارزه ای با دستگاه حکومت را کشمکش بر سر قدرت به شماری آورد.

۲-۲- سیاست انتخاب کارگزاران اموی در مدینه و رفتارشناسی مردم این شهر در مواجهه با آن اتحاد برای حفظ قدرت، اصلی مسلم در رفتارشناسی بنی امیه بود. از این رو هرکس از آنان مطیع معاویه نبود، دیگر افراد قبیله به مخالفت با او برمی خاستند و در این راه جان فشانی می کردند(ابن خلدون، ۱۴۰۸/۱۹۸۸: ۲۵۷). به همین دلیل معاویه با اطمینان کامل اداره سیاسی و مالی مدینه را به آن ها سپرد. از طرف دیگر در این دوره جز تعداد انگشت شماری از صحابه همچون خالد بن عاص مخزومی، مصعب بن عبد الرحمن بن عوف، ابی-المهاجر (بیضون، ۱۴۰۳/۱۹۸۳: ۲۲۷)، نعمان بن بشیر، مسلم بن مخلد (بلاذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶: ۱۴/۵؛ زرکلی، ۱۹۸۰: ۲۲۴/۷)، رویف بن ثابت، فضاله بن عبید (ابن عبدربه، بی تا: ۵۰۴/۲) و سمره بن-جندب (ابن اثیر، ۱۳۸۵/۱۹۶۵: ۴۶۱/۳) بقیه از مناصب سیاسی و اداری حذف گشتند. البته پاسخ منفی امام حسن(ع) به درخواست معاویه برای مقابله با خوارج (ابن اثیر، ۱۳۸۵/۱۹۶۵: ۴۰۹/۳) و اجتناب سعد بن ابی وقاص از قبول منصب (یعقوبی، بی تا: ۲۳۷/۲) می تواند مبین گزینش انزوایی هوشمند برای خلق نوعی اتحاد اجتماعی علیه امویان (بیضون، ۱۴۰۳/۱۹۸۳: ۲۲۴) و حرکتی هدفمند برای مقابله منفی با حکومت باشد. بی تردید مناظرات تند بزرگان صحابه با معاویه نشانه مخالفت سیاسی با وی و بیانگر آتش زیر خاکستری بود که سرانجام در قیام امام حسین(ع) و واقعه حره متجلی گشت.

۲-۳- سیاست بیعت اجباری با یزید و کنش رفتاری مدنیان در مواجهه با آن موروثی کردن حکومت از مهم ترین اهداف معاویه بود و چون او از اهمیت مدینه در تعیین خلیفه آگاهی داشت، پس از مهیا کردن بسترهای لازم-شهادت امام حسن(ع) و قتل سعد بن ابی-

وقاص - سعید بن عاص را در مدینه مأمور گرفتن بیعت برای یزید نمود. براساس کاربست نظریه وبر به دلیل تبعیت مدنیان از سرشناسان خود (دینوری، ۱۴۱۰/ ۱۹۹۰؛ ۲۰۴/۱) و به جهت مخالفت بزرگان این شهر با اصل موروئی کردن حکومت و شخص یزید، مردم از بیعت با یزید خودداری کردند. از این رو معاویه از سیاست تطمیع و تهدید بهره برد.

بر اساس کاربست رفتارشناسی سیاست تطمیع در مدینه خیلی کارساز نبود و نتوانست بر تفکر شیخین مستولی گردد. جز سعید بن عثمان (قرشی، ۱۴۱۳: ۲۱۲/۲) که در ازای امارت بر خراسان آن را پذیرفت (دینوری، ۱۴۱۰/ ۱۹۹۰؛ ۲۱۴)، دیگران با آن مخالفت نمودند. عبدالرحمن بن ابوبکر صد هزار درهم معاویه را نپذیرفته (ابن خیاط، ۱۴۱۵/ ۱۹۹۵؛ ۱۳۱)، این سیاست را هرقلی دانست (ابن خلدون، ۱۴۰۸/ ۱۹۸۸؛ ۲۰/۳) و با یزید بیعت نکرد (عسقلانی، ۱۴۱۵؛ ۲۷۶/۴). اهدای صد هزار درهم به عبدالله بن عمر هم بی نتیجه بود (ابن اثیر، ۱۳۸۵/ ۱۹۶۵؛ ۵۰۶/۳) گرچه تفکر مرجئه ابن عمر را به بیعت با یزید قانع نمود (طبری، ۱۳۸۷/ ۱۹۶۷؛ ۳۴۳/۵؛ ابن سعد، ۱۴۱۰/ ۱۹۹۰؛ ۳۸/۴).

عبدالله بن زبیر در مخالفت با ولایتعهدی یزید پیشنهاد داد یا مانند ابوبکر خلافت را به شخصی غیر از خاندان خود بدهد یا همچون عمر به شورا واگذار نماید (ابن اعثم، ۱۴۱۱/ ۱۹۹۱؛ ۳۴۲/۴). عمرو بن حزم انصاری (هیثمی، ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴؛ ۲۴۹/۷-۲۴۸) ضمن مخالفت با این اقدام معاویه، گفت که هر رهبری نسبت به رعیت خود مسئول است؛ پس دقت کن، ولایتعهدی را به عهده چه کسی می گذاری (نویری، ۱۴۲۳؛ ۳۵۳/۲۰)؟

ناکارآمدی سیاست تطمیع معاویه را واداشت از تهدید بهره بگیرد. هنگامی که معاویه با هزار جنگجوی شامی به قصد تصرف نظامی مدینه وارد آن گشت، با گماشتن دو سرباز شامی بر سر هریک از زعماء مدینه آنان را وادار به سکوت نمود (ابن اثیر، ۱۳۸۵/ ۱۹۶۵؛ ۵۰۸/۳-۵۱۰).

سرانجام مردم مدینه غیر از امام حسین (ع)، عبدالله بن زبیر و عبدالله بن حنظله انصاری (قرشی، ۱۴۱۳؛ ۲۱۱/۲)، مجبور به بیعت با یزید شدند. جز گزارش مربوط به عبدالله بن حنظله و عمرو بن حزم هیچ یک از مورخان موضع انصار را در قبال این تحولات نشان نمی دهند. احتمالاً ایشان هدف فشارهای سخت حاکم اموی بودند و رهبران برجسته آنها هم در مدینه حضور نداشتند (بیضون، ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳؛ ۲۵۳).

برخی از امویان همچون مروان بن حکم و زیاد بن سمیه از ولایتعهدی یزید خرسند نبودند. مروان پس از آگاهی از این ماجرا، خشمگین به شام رفت و مخالفت خویش را به معاویه بیان داشت (مقدسی، بی تا: ۶/۶) کنش رفتاری وی صرفاً مبتنی بر مقاصد سیاسی بود.

۳- فشارهای اقتصادی و بررسی عملکرد مدنیان در مواجهه با آن

تسلط معاویه بر کشاورزی و احیای قنات‌ها و آباد کردن زمین‌های موات به نفع دولت (سمهودی، ۱۴۱۹: ۱۵۰/۳)، خرید ارزان زمین از تنگستان (دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۲۲۸/۱) و تضعیف رونق تجارت مدینه در اثر فتوحات (بیضون، ۱۴۰۳/۱۹۸۳: ۱۹۸) در یک روند تدریجی شرایط طاقت‌فرسایی (ابن عبدربه، بی‌تا: ۴/۹۵) برای مدنیان رقم زد.

معاویه در نخستین خطبه خود در مدینه با عبارت «نیکو بخوریم و زیبا بپوشیم» (ابن - عبدربه، بی‌تا: ۴/۱۷۱)، بر جلب منفعت اقتصادی خویش و مردم مدینه تأکید نمود؛ اما پس از استحکام قدرت، سیاست مالی خود را در مدینه تغییر داد. رفت‌وآمد بزرگان مهاجر به دربار معاویه برای دریافت عطایا از معاویه (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۳۸/۸، بلاذری، ۱۴۱۷: ۸۸/۵) نشان از کاهش حقوق ایشان دارد. زیدان نیاز مالی برخی از بزرگان قریش را تا حدی می‌داند که گاه آنان را وادار به گرفتن قرض می‌نمود. حاکم مدینه به دستور دستگاه خلافت مبالغ زیادی به بزرگان قریش وام می‌داد و از آن‌ها سند می‌گرفت و هرگاه که از آن‌ها خلافی می‌دید، وام را مطالبه کرده، آنان را به دام می‌انداخت (زیدان، ۱۳۹۲: ۷۱۴). پایمال شدن حقوق شهروندی قریشان مدنی را می‌توان از تعرض گروهی از ایشان به همراهی انصار به عثمان بن سعید کارگزار یزید در مدینه دریافت (دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۲۲۸-۲۲۷). اوضاع اقتصادی شیعیان مدینه وخیم‌تر بود. معاویه با محرومیت انصار از بیت‌المال (زیدان، ۱۳۹۲: ۷۱۴)، تصاحب دارایی آنان با قیمت ارزان (دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۲۲۸/۱)، اخذ مالیات سنگین (احمدالعلی، ۱۴۱۰: ۵۵۱؛ یعقوبی، بی‌تا: ۲/۲۵۰)، بالا بردن قیمت نان در مدینه (دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۱۴/۲)، موجبات تنگدستی ایشان را فراهم نمود.

گرچه برخی منابع اعطای سالیانه یک یا دو میلیون درهم را برای حسن (ع) از سوی معاویه گزارش کرده‌اند (بلاذری، ۱۴۱۷: ۴۵/۲) اما مادولونگ آن را قابل قبول نمی‌داند زیرا معتقد است که نه چنین قراردادی میان ایشان بود و نه امام حسن (ع) با وی تعامل داشت (مادولونگ، ۱۳۹۳: ۴۶۵). به علاوه درخواست‌های مکرر بنی‌هاشم برای دریافت مقرری و رفع مشکلات اقتصادی با بی‌اعتنایی معاویه مواجه می‌شد (یعقوبی، بی‌تا: ۲/۲۲۲-۲۲۳).

براساس کاربری نظریه وبر اقتدار انصار که محصول نگاه دینی بود، با فقر از بین نرفت. اگرچه انصار گاه برای رفع حوائجشان به اجبار نزد معاویه می‌رفتند (ابن عبدربه، بی‌تا: ۳۵۱-۳۵۲؛ حسون، ۱۴۲۱: ۵۴۹-۵۵۱) و حتی با زخم‌زبان‌های آزاردهنده وی مواجه می‌گشتند اما هرگز

عزت نفس خویش را از دست ندادند (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ۵۶/۱۶) و از انتقاد به او نمی هراسیدند. درخواست مالی از معاویه اختصاص به انصار نداشت بلکه قریش (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۵/۵) و برخی از بنی هاشم نظیر عقیل و عبدالله بن جعفر (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸: ۶/۲۹۸-۲۹۷) به دربار معاویه رفت و آمد داشته، از پول وی استفاده می کردند. شیعیانی همچون اسود دؤلی نیز عطایایی از معاویه می پذیرفتند (ابن عساکر، ۱۴۱۵/۱۹۹۵: ۲۵/۱۷۷) به نظر می رسد ایشان دریافت عطایا را از معاویه گرفتن حق طبیعی خویش از معاویه می دانستند؛ در این خصوص عبدالله بن جعفر به معاویه گفت که اگر نبود که خداوند پاره ای از حقوق ما را در دست تو قرار داده است، هرگز پیش تو نمی آمدم (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸: ۶/۲۹۸)

اقتدار قیس بن سعد با رجز خوانی وی در مقابل معاویه آشکار است. هنگامی که گفت: «حضور ما در صفین به خاطر اطاعت از علی (ع) بود که ما آن را اطاعت از خدا می دانستیم» (مسعودی، ۱۴۰۹: ۱۷/۳). همچنین اجرای عدم مشارکت انصار در استقبال از معاویه با حاضرجوابی مقتدرانه ایشان همراه شد. آنان در پاسخ به این سؤال که مرکب هایشان را چه کرده اند، گفتند که در جنگ بدر و به هنگام کشتن بزرگان اموی به کار گرفته اند (بلاذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶: ۵/۱۱۶؛ سیوطی، ۱۴۲۵/۲۰۰۴: ۱۷).

بی تردید خویش شدن داری مردم مدینه در برابر تحریکات اقتصادی به دلیل شرایط ویژه سیاسی، دینی و خفقان حاکم در آن بود. چنان که اندک زمانی پس از مرگ معاویه انقلاب حره با مشارکت ابناء مهاجر و انصار و علی رغم مخالفت مرجئه شکل گرفت که اگرچه رنگ دینی داشت ولی در حقیقت اعتراضی به فشارهای اقتصادی بود (سمهودی، ۱۴۱۹: ۱/۱۰۳).

۴- فشارهای اجتماعی

معاویه به طرق مختلف سعی در ایجاد تغییرات اساسی به نفع امویان در نظام اجتماعی مدینه داشت که به آن می پردازیم.

۴-۱- سیاست ایجاد قشربندی جدید در مدینه و بررسی عملکرد مردم مدینه در مواجهه با آن
معاویه با هدف تنزل موقعیت انصار و مهاجر کوشید، قشربندی جدیدی متأثر از عصر جاهلی به نفع امویان در مدینه شکل دهد. «قشربندی»، نابرابری های ساختارمند میان گروه های مختلف جامعه است که تحت تأثیر شرایط اقتصادی، منزلت (احترام یا شأن اجتماعی) و حزب (قدرت) شکل می گیرد (گیدنز، ۱۳۸۷: ۴۰۶).

معاویه قدرت، ثروت و مکتب را به حزب اموی داد و از علویان و حامیان شیخین دریغ داشت. به تدبیر او امویان در رأس هرم قدرت و مدنیان در قاعده آن و هم‌سنگ دیگر رعایا قرار گرفتند. او با ترور شخصیتی خاندان پیامبر(ع) و حذف فیزیکی برخی صحابه و جعل احادیث به نفع عثمان و امویان(ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۱۸: ۴۵/۱۱)، به دنبال حذف منزلت مدنیان و هنجارشکنی در نظام اجتماعی مدینه بود. هرچند که پیش از آن بسرین‌ارطاه در خطاب به انصار با عبارت «بلایی بر سر شما می‌آورم که آل عثمان را شفا بخشد»(ثقفی، ۱۳۵۳: ۶۰۳/۲)، دو طبقه اجتماعی متخاصم را ترسیم نموده بود.

براساس کاربست نظریه وبر از آن جایی که اقتدار مردم مدینه برخاسته از ارزش‌های دینی بود، معاویه در تنظیم قشربندی جدید در این شهر توفیقی نیافت. گرچه مردم مدینه از مناصب سیاسی و اداری حذف شدند و قدرت مالی ایشان کاهش یافت اما همچنان در تصمیم‌گیری‌های مهم محل توجه بودند؛ این امر از تلاش معاویه در ماجرای ولایتعهدی یزید و وصیت‌نامه‌اش آشکار می‌گردد(دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۶)؛ خروج مردم عراق به رهبری امام حسین(ع)، بیعت حجاز با ابن‌زیبر از مصادیق این شکست سیاسی است و برخلاف نظر ابن‌خلدون که امویان را در مدینه اهل حل‌و‌عقد می‌شمرد(ابن‌خلدون، ۱۹۸۸/۱۴۰۸: ۲۶۳/۱)، واقعه حره بی‌اعتباری سیاسی و اجتماعی ایشان را به اثبات رساند آن گونه که حتی ابن‌عمر نیز حاضر نشد، به خاندان مروان پناه دهد.

۴-۲- سیاست تحریک تعصبات قبیله‌ای و بررسی عملکرد مدنیان در مواجهه با آن

عصبیت در جاهلیت محور قدرت بود و پس از پیامبر(ص) به‌ویژه در زمان معاویه دوباره ابزار سلطه گشت. توجه ویژه به تعصبات قبیله‌ای از دو جهت برای معاویه اهمیت داشت. اول آن که در عصر جاهلی قبایل مضری که قریش در زیرمجموعه ایشان قرار داشت، نسبت به بنی‌امیه تعصب ویژه‌ای داشتند(همان: ۲۷۰) و این امر می‌توانست موقعیت اموی را تحکیم نماید. یعلی‌بن-منیه، عایشه، طلحه و زبیر از تأثیرگذاران جنگ جمل، عمروعاص، عبیدالله‌بن‌عمر و حبیب‌بن-مسلمه از همراهان معاویه در صفین، بسرین‌ارطاه و عبدالله‌بن‌حضر می‌از سرداران غارتگر وی همگی قریشی بودند. الحاق عبدالله‌بن‌زبیر، عبدالله‌بن‌عمر، ابوالجهم‌بن‌حذیفه، عبدالرحمن‌بن‌اسود-بن‌عبدیغوث‌زه‌ری و عبدالله‌بن‌صفوان جمعی در زمان حکمیت، علی‌رغم مخالفت با معاویه و سیاست‌هایش به وی(منقری، ۱۴۰۴: ۵۳۹) نتیجه همین عصبیت بود. نقش مغیره‌بن‌شعبه از ثقفیان هم‌پیمان عصر جاهلی قریش و ضحاک‌بن‌قیس در ولایتعهدی یزید غیرقابل انکار است. به این ترتیب معاویه با تحریک عصبیت‌های جاهلی واژه قریش را جایگزین عنوان مهاجر -

کرد(جوادعلی، ۲۰۰۱: ۱۳۵/۲)؛ بر اساس کاربست نظریه وبر سیاست معاویه در استحکام قدرتش در سایه عصیبت قریش در مدینه نتیجه ای نداشت و آنان را منتقد حکومت وی نگاهداشت به طری که همیشه از ناحیه ایشان احساس ناامنی می کرد.

دومین دلیل معاویه در تحریک عصیبت قبیله ای، تفرقه افکنی میان قبایل و طوایف برای کاستن قدرت ایشان در مقابل امویان بود. جایگزینی واژگان قریشی و یمنی به جای عناوین مهاجر و انصار(جوادعلی، ۲۰۰۱: ۱۳۵/۲)، به یاد عصر جاهلی آنان را در مقابل یکدیگر قرار می داد. یکی از اقدامات حکومت، هجویه سرایی علیه انصار بود. به دستور یزید اخلط قصیده ای در هجو انصار سرود(اصفهانی، ۱۴۱۵/۱۹۹۴: ۲۹۲/۱۶؛ ابن بکار، ۱۳۸۶: ۱۹۹) که مبتنی بر ارزش های جاهلی و اشرافیت قریش و تحقیر انصار بود. در ماجرای هجویه سرایی عبدالرحمن بن حسان بن ثابت انصاری و عبدالرحمن بن حکم اموی علیه یکدیگر، مروان، ابن حسان را صد ضربه شلاق زد(ابن بکار، ۱۳۸۶: ۲۲۴). اما با عبدالرحمن بن حکم کاری نداشت که به نوعی دفاع از هجویه سرایی علیه انصار بود.

طویس نیز با بازخوانی اشعاری که اوس و خزرج در جنگ های جاهلی علیه هم می خواندند، کینه های قدیمی میان ایشان را زنده می کرد(اصفهانی، ۱۴۱۵/۱۹۹۴: ۲۸/۳) و آنان را به جان یکدیگر می انداخت(نویری، ۱۴۲۳: ۲۴۷/۳). به نظر می رسد، به دلیل نظارت کامل حکومت بر مدینه، این امر کاملاً هدایت شده و سیاسی بود.

برخی گزارش های تاریخی از جدایی افکنی معاویه میان امام حسن(ع) و ابن زبیر(ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸/۱۹۸۸: ۲۰/۱۱)، امام حسین و ابن زبیر(ابن عبدربه، بی تا: ۹۹/۴-۱۰۰) و تحریک ابوجهل بن حذیفه عدوی علیه دیگر طوایف قریش(بلاذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶: ۲۱/۵) حکایت دارد.

براساس کاربست نظریه وبر تفرقه افکنی معاویه در مدینه کارآمد نبود. روابط خوب عبدالله بن زبیر و حسنین(ع)(ابن هشام، بی تا: ۱۳۵-۱۳۴؛ دینوری، ۱۴۱۰/۱۹۹۰: ۱۹۵/۱) و اقبال مردم مدینه اعم از اوس و خزرج و ابناء مهاجر و دیگران به ابن زبیر آن را اثبات می کند. عدم کارایی این سیاست به جهت همبستگی ایشان در انزجار از سیاست های معاویه بود.

اختلاف افکنی میان امویان هم با هدف استوار کردن حکومت در نسل سفیانیان در دستور کار معاویه بود. وی مروان و سعید بن عاص را بر ضد همدیگر تحریک می کرد ولی نیت معاویه بر آنان آشکار شد و کارگر نیفتاد(طبری، ۱۳۸۷/۱۹۶۷: ۲۹۴/۵-۲۹۳).

۴-۳- سیاست ایجاد اختناق در مدینه و رفتارشناسی مردم مدینه در مواجهه با آن

معاویه از حرکت‌های هیجانی و بدون برنامه مانند حرکت حجر استقبال می‌نمود اما از شکل‌گیری هر حرکت برنامه‌ریزی‌شده و منسجم علیه حکومت جلوگیری می‌نمود. اسکان تعداد زیادی از بنی‌امیه و غلامان و یاران آن‌ها در مدینه (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵/۱۹۶۵: ۱۱۰/۴) که کینه بسیار به بنی‌هاشم و انصار داشتند، انتخاب کارگزاران اموی، کنترل تمام آمدوشدهای مدینه (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۴) از راهکارهای معاویه برای ایجاد خفقان در مدینه بود. شهادت امام حسن (ع)، قتل سعد بن ابی‌وقاص و فرار قیس بن سعد به تفلیس (زرکلی، ۱۹۸۰: ۲۰۶/۵) سندی آشکار از خفقان حاکم در مدینه است.

در این دوره مردم مدینه با نوعی حصر ارتباطی از طرف معاویه روبه‌رو بودند. بر این اساس مروان از معاویه خواست، امام حسین (ع) را به شام ببرد تا بین وی و مردم عراق فاصله افتد (ابن-عبدربه، بی‌تا: ۱۰۷/۴).

همچنین معاویه دائماً در کار صحابه تفحص کرده، نظر صاحب‌نظران را در مورد ایشان جویا می‌گشت؛ درنظرسنجی معاویه، ابن‌الکواء مدنیان را برای شرارت آماده و درعین حال از دفع شر عاجز می‌داند (ابن‌عبدربه، بی‌تا: ۲۷۸/۷). مالک بن هبیره به خود مشغول بودن عبدالله بن عمر، ظاهرالجمال و طاهرالقلب بودن امام حسن (ع)، علاقه عبدالله بن مطیع به فقاقت و آمادگی ابن‌زبیر را برای شورش مطرح می‌نماید (بالذری، ۱۴۱۷/۱۹۹۶: ۱۶/۵). تأثیر این تفحصات را در وصیت معاویه به یزید آشکارا می‌بینیم (دینوری، ۱۳۶۸: ۲۲۶).

براساس کاریست نظریه و بر مبنی بر قرارگرفتن در موقعیت کنشگر برای درک رفتار اجتماعی، وجود تعداد زیاد امویان در مدینه، حاکمیت کارگزاران اموی، تفحص دائمی معاویه از اوضاع مدینه و عدم امنیت جانی عرصه را بر مردم مدینه به‌ویژه انصار به‌عنوان بی‌پناه‌ترین افراد جامعه چنان تنگ ساخت که هیچ‌کس جرأت مخالفت با معاویه را نداشت.

نتیجه گیری

بررسی علمی رفتار مردم مدینه در مواجهه با سیاست های معاویه براساس نظریه وبر که شناخت کنش های اجتماعی را معطوف به درک نوع تفکر و عقیده کنشگران، قرارگرفتن در موقعیت آنان و تحلیل علی رفتارهایشان می داند، می تواند فرصتی مطالعاتی برای تحلیل دقیق بسیاری از وقایع از منظری نو باشد.

بی تردید هرگز پیوند میان مدینه و معاویه میسر نبود. تعصبات دینی مدینه در مقابل تفکرات اشرافی معاویه قرار داشت. از این رو سیاست معاویه در مدینه برانگیختن احساسات ضد اموی برای به میدان درآوردن مخالفان به ویژه انصار و تارومار کردن آنان بود. در این راستا امام حسن (ع) که نیت معاویه را می دانست، برای حراست از جان مسلمانان صلح را پذیرفت. تحریک احساسات دینی و فشارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی معاویه هم انزجار مدنیان را نسبت به امویان عمیق تر نمود و هم نوعی اتحاد سیاسی و اجتماعی را میان گروه های سیاسی مدینه در مواجهه با سیاست های معاویه پدید آورد. انزوای سیاسی و مخالفت همگانی با ولایت - عهدی یزید نمایانگر این وفاق است. سیاست تعیین جانشین به دلیل مخالفت با سیره شیخین و بدان جهت که مهاجران خود مدعی خلافت بودند، قابل اغماض نبود. سرانجام تهدیدات معاویه بدون هیچ خونریزی منجر به پذیرش اجباری ولایت عهدی یزید در این شهر شد و فقط امام حسین (ع) و عبدالله بن زبیر آن را نپذیرفتند.

بی تردید نمی توان منکر اثرپذیری تدریجی مدنیان از برخی سیاست های معاویه مانند مہجوریت اهل بیت، جدایی دین از سیاست، پرداختن به ظواهر دین و رواج شعر، موسیقی و مظاهر خوش گذرانی شد. از این رو پس از معاویه قیام حره در پوششی از دین ولی با هدف مقابله با فشارهای اقتصادی و بدون همراهی اهل بیت صورت پذیرفت.

منابع

١. ابراهيم حسن، حسن (١٣٩٢) *تاريخ سياسى اسلام*، ترجمه ابوالقاسم حالت، چاپ پنجم، تهران: بدرقه جاويدان.
٢. ابن ابى الحديد، أبو حامد عز الدين (١٤١٨/١٩٨٨) *شرح نهج البلاغه*، تحقيق: محمد عبدالكريم النمرى، چاپ اول، بيروت: دار الكتب العلميه.
٣. ابن اثير، عز الدين (١٩٦٥/١٣٨٥) *الكامل فى التاريخ*، بيروت: دار صادر.
٤. (١٩٨٩ / ١٤٠٩) *أسد الغابۀ فى معرفۀ الصحابۀ*، بيروت: دار الفكر.
٥. ابن اعثم كوفى، ابو محمد (١٩٩١/١٤١١) *الفتوح*، تحقيق على شيرى، ط. الأولى، بيروت: دار الأضواء.
٦. ابن بكار، زبير (١٣٨٦) *اخبار الموفقيات*، مترجم: اصغر قائدان، تهران: سازمان تبليغات اسلامى.
٧. ابن جوزى، ابوالفرج (١٩٩٢ / ١٤١٢) *المنتظم فى تاريخ الامم والملوك*، بيروت: دار الكتب العلميه.
٨. ابن خلدون، عبدالرحمن (١٩٨٨/١٤٠٨) *ديوان المبتدأ والخبر*، تحقيق خليل شحاده، ط. الثانية بيروت: دار الفكر.
٩. ابن خياط، ابو عمرو خليفه (١٤١٥/١٩٩٥) *تاريخ خليفه*، تحقيق فواز، چاپ اول، بيروت: دار الكتب العلميه.
١٠. ابن حجر عسقلانى، احمد بن على (١٤١٥) *الاصابه فى تمييز الصحابه*، تحقيق عادل احمد عبدالموجود و على محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلميه.
١١. ابن سعد كاتب واقدى (١٩٩٠/١٤١٠) *الطبقات الكبرى*، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، چاپ اول، بيروت: دار الكتب العلميه.
١٢. (١٩٩٣/١٤١٤) *الطبقات الكبرى*، تحقيق: محمد بن صامل السلمى، چاپ اول، الطائف: مكتبه الصديق.
١٣. ابن عبدربه، (بى تا) *عقد الفريد*، بيروت: دار الكتب العلميه.
١٤. ابن عبدالبر، أبو عمر (١٤١٢) *الاستيعاب فى معرفۀ الأصحاب*، تحقيق: على محمد البجاوى، چاپ اول، بيروت: دار الجيل.
١٥. ابن عساکر، على بن حسن (١٩٩٥/١٤١٥) *تاريخ مدينه دمشق*، تحقيق: محب الدين ابى سعيد عمر بن غرامه.
١٦. العمرى، بيروت: دار الفكر.

۱۷. ابن کثیر دمشقی، أبو الفداء اسماعیل بن عمر (۱۹۸۷/۱۴۰۷) **البدایه والنهایه**، بیروت: دار الفکر
۱۸. ابن مسکویه، ابوعلی (۱۳۷۹) **تجارب الامم**، تحقیق ابوالقاسم امامی، چاپ دوم، تهران: سروش.
۱۹. ابن منظور، جمال الدین (۱۴۰۲/۱۹۸۴) **مختصر تاریخ دمشق**، محقق: روحیه النحاس، ریاض عبدالحمید مراد، محمد مطیع، دمشق: دار الفکر، چاپ اول
۲۰. ابن هشام حمیری، عبدالملک (بی تا) **السیرة النبویه**، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت: دارالمعرفه.
۲۱. ابویوسف یعقوب بن ابراهیم (۱۹۹۹/۱۴۲۰) **الخراج**، تحقیق: طه عبدالرؤف سعد، سعد حسن - محمد، قاهره: المکتبه الزهریه للتراث
۲۲. احمد العلی، صالح (۱۴۱۰) **الحجاز فی صدر الاسلام**، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۳. اصفهانی، علی بن الحسین (۱۹۹۴/۱۴۱۵) **الغانی**، چاپ اول، بیروت: دارالاحیاء التراث العربیه.
۲۴. (بی تا) **مقاتل الطالبین**، تحقیق سیداحمد صقر، بیروت: دارالمعرفه.
۲۵. احمد امین (۲۰۱۲) **فجر الاسلام**، قاهره: مؤسسه هنداوی
۲۶. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۹۶/۱۴۱۷) **جمل من انساب الاشراف**، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۲۷. (۱۹۸۸) **فتوح البلدان**، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۸. بشیری، حسین (۱۳۸۷) **انقلاب و بسیج سیاسی**، چاپ هفتم، تهران: دانشگاه تهران.
۲۹. بیضون، ابراهیم (۱۹۸۳/۱۴۰۳) **الحجاز والدوله الاسلامیه**، چاپ اول، بیروت: المؤسسه الجامعه الدراسات.
۳۰. بیهقی، ابراهیم بن محمد (۱۴۲۰) **المحاسن والمساوی**، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۱. ثقفی، ابواسحاق (۱۳۵۳) **الغارات**، تحقیق جلال الدین حسینی ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
۳۲. حسین، طه (۲۰۱۲) **الفتنه الکبری**، قاهره: مؤسسه هنداوی.
۳۳. حسون، محمد، ام علی مشکور (۱۴۲۱) **علام النساء المؤمنات**، تهران: دارالاسوه
۳۴. خطیب بغدادی، ابوبکر (بی تا) **تاریخ بغداد او مدینه السلام**، تحقیق مصطفی عبدالقدر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۵. جاحظ، عمرو بن بحر (بی تا) **اللبان والتبیین**، دار والمکتبه الهلال.
۳۶. (بی تا) **الرسائل السياسیه**، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۳۷. جعفری، سیدحسین محمد (۱۳۸۶) **تشیع در مسیر تاریخ**، ترجمه سیدمحمد تقی آیت - اللهی، چاپ سیزدهم، تهران: فرهنگ اسلامی.

۳۸. جعفریان، رسول (۱۳۸۲) **تاریخ سیاسی اسلام ۲: تاریخ خلفا**، چاپ دوم، قم: دلیل ما.
۳۹. جواد علی (۲۰۰۱م) **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**، چاپ چهارم، بیروت: دارالساقی.
۴۰. دارمی، ابومحمد عبدالله (۲۰۰۰/۱۴۱۲) **مسند**، تحقیق: حسین سلیم اسدالدارانی، چاپ اول، عربستان: دارالمغنی.
۴۱. دینوری، ابن قتیبه (۱۹۹۰/۱۴۱۰) **الامامه والسیاسه**، تحقیق علی شیر، چاپ اول، بیروت: دارالأضواء.
۴۲. دینوری، ابوحنیفه (۱۳۶۸)، **اخبار الطوال**، تحقیق عبدالمنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، قم: الرضی.
۴۳. زیدان، جرجی (۱۳۹۲) **تاریخ تمدن اسلامی**، ترجمه علی جواهر کلام، چاپ چهاردهم، تهران: امیرکبیر.
۴۴. ذهبی، شمس الدین (۱۴۱۳) **تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر والأعلام**، محقق - عمر عبدالسلام تدمری، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.
۴۵. (۱۹۹۸/۱۴۱۹) **تذکره الحفاظ**، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه..
۴۶. رنجبر، محسن (۱۳۸۳). بررسی ماجرای ولیعهدی یزید، **تاریخ اسلام در آیینۀ پژوهش**، شماره ۱ صص ۳۵-۷۰.
۴۷. زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۰) **الأعلام**، چاپ پنجم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۴۸. سمهودی، نورالدین أبو الحسن (۱۴۱۹ق) **وفاء الوفاء بأخبار دارالمصطفی**، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۵/ ۲۰۰۴) **تاریخ خلفاء**، محقق: حمدی الدمر داش، چاپ - اول، مکه مکرمه: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۵۰. شافعی، ابو عبدالله (۱۹۹۰/۱۴۱۰) **الام**، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفه.
۵۱. شهیدی، سید جعفر (۱۳۸۵) **تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان**، چاپ سی و هشتم، تهران: نشر دانشگاهی.
۵۲. شوشتری، محمد تقی (۱۴۲۲) **قاموس الرجال**، چاپ اول، قم: دفتر نشر اسلامی.
۵۳. شبیبی، کامل المصطفی (۱۹۸۲) **الصله بین التصوف والتشیع**، چاپ سوم، بیروت: دارالاندلس.
۵۴. صفدی، صلاح الدین خلیل (۲۰۰۰/۱۴۲۰) **الوافی بالوفیات**، محقق: أحمد الارناؤوط و ترکی - مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث.

۵۵. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷/۱۹۶۷) *تاریخ الأمم والملوک*، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت: دار التراث.
۵۶. (۱۳۵۸/۱۹۳۹) *المنتخب من کتاب ذی المذیل من تاریخ الصحابه و التابعین*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۵۷. (۱۴۲۲/ق ۲۰۰۱م) *جامع البیان*، تحقیق: عبدالله بن عبدالمحسن الترمذی، چاپ اول، دار هجر
۵۸. طقوش، محمد سهیل (۱۳۹۲) *دولت امویان*، ترجمه حجت الله جودکی، چاپ هفتم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۱۵) *رجال*، محقق جواد قیومی اصفهانی، چاپ اول، قم: مؤسسه - النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین.
۶۰. عالمی، خدیجه (۱۳۹۱) «معاویه و بازتعریف سیره خلیفه به سبک کسرایی و قیصری»، *فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ اسلام*، سال دوم، شماره هشتم، صص ۱۶۰-۱۳۳.
۶۱. عبد الجلیل. ج. م (۱۳۶۳) *تاریخ ادبیات عرب*، ترجمه: آ. آذر نوش، چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۶۲. علیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۸۸) *جامعه شناسی معرفت*، چاپ سوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶۳. قرشی، باقر شریف (۱۴۱۳) *حیاء الامام الحسین (ع)*، قم: مدرسه علمیه ایروانی
۶۴. (۱۴۱۳) *حیاء الامام الحسن ب علی (ع)*، بیروت: دارالبلاغه
۶۵. (۱۴۳۳) *موسوعه سیره اهل بیت*، الامام حسن بن علی، تحقیق: مهدی باقر القرشی، چاپ دوم، نجف: دارالمعروف.
۶۶. کریمی پور، حمید (۱۳۹۰) تأثیر ترجمه نظریه های وبر بر دیدگاه مورخان ایرانی، *پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه ریزی علوم انسانی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال یازدهم، شماره اول، ۵۴-۳۷
۶۷. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹) *اختبار معرفه الرجال*، محقق: محمد بن الحسن طوسی، حسن - مصطفوی، چاپ اول، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه
۶۸. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷) *جامعه شناسی*، مترجم: حسن چاوشیان، چاپ دوم، تهران: نشر نی
۶۹. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۹۳) *جانشینی حضرت محمد (ص)*، ترجمه احمد نمایی و دیگران، چاپ ششم، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

۷۰. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین (۱۴۰۹) **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقیق اسعد داغر، چاپ دوم، قم: دارالهجره.
۷۱. (بی تا) **التنبیه والاشراف**، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، القاهرة: دار الصاوی.
۷۲. مشکور، محمدجواد (۱۳۷۹) **تاریخ شیعه و فرقه های اسلام تا قرن چهارم**، چاپ - ششم، تهران: اشراقی.
۷۳. مقدسی، مطهر بن طاهر (بی تا) **البدء والتاریخ**، مکتبه الثقافه الدینیّه.
۷۴. منقری، نصر بن مزاحم (۱۴۰۴) **وقعة الصفین**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، قم: مکتبه المرعشی النجف.
۷۵. نور محمدی، مهدی (۱۳۹۸) **تبیین و تحلیل گرایش مدنیان به ائمه در عصر حضور**، چاپ اول، قم: پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع).
۷۶. نووی، یحیی بن شرف (بی تا)، **تهذیب الاسماء و اللغات**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۷. نویری، احمد بن عبدالوهاب (۱۴۲۳) **انهایه الارب فی فنون الادب**، چاپ اول، قاهره: دارالکتب والوثائق القومیّه.
۷۸. وبر، ماکس (۱۳۸۷) **دین، قدرت، جامعه**، مترجم احمد تدین، چاپ سوم، تهران: هرمس.
۷۹. هدایت پناه، محمدرضا (بهار ۱۳۹۲) **امویان مبلغ تقابل صحابه و اهل بیت، شیعه شناسی**، سال - یازدهم، شماره ۲، ۴۱-۱۸۵.
۸۰. هولت، پی. ام، لمبتون. آن. ک. س (۱۳۹۰) **تاریخ اسلام**، ترجمه احمد آرام، چاپ دهم، تهران: امیر کبیر.
۸۱. هیشمی، ابوالحسن نورالدین علی (۱۹۹۴/۱۴۱۴) **مجمع الزوائد**، محقق حسام الدین القدسی، قاهره: مکتبه القدسی.
۸۲. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا) **تاریخ یعقوبی**، بیروت: دار صادر.

Typology of Yazd Sabbats based on historical texts

davood emami meybodi, ¹

(DOI): [10.22034/SKH.2022.12203.1256](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.12203.1256)

Abstract

Original Article

P 117 - 146

Since Yazd has had fewer social ups and downs, its architecture has continued in a peaceful environment. Dry weather, distance from natural disasters, contentment culture of the people and conservative and peace-loving mood of the rulers are among the factors of preserving the buildings of this city, with Ilkhani age and even before it. The intactness of old buildings has provided the ground for comparative studies between historical texts and existing buildings. The abundant use of sabbat in the historical texts of Yazd and the soundness of some of its samples, as well as the lack of research on the types of sabbats in Yazd, have led this article to address this issue. In this research, we want to know what are the characteristics of the mentioned Sabbats in historical texts and can they be classified? The method of this research is historical-analytical and its main source is historical sources, such as books: "the History of Yazd", "the new history of Yazd", Jame'e Mofidi and Jame'e Jafari. After the etymology of the word Sabbat, this article has entered the historical studies of Sabbat; Next, after examining the proximity, decorations, inscriptions and founders of historical sabbats, it discussed the topic of classification of historical types. This article also deals with the reasons and methods of formation of Sabats and finally introduces three types of Sabat architecture.

Keywords: : Sabat, architecture, Yazd, typology, history.

1- Ph.D. Student of restoration and restoration of historical buildings and textures, Faculty of Conservation and Restoration, Isfahan University of Arts, Iran. Mehrnaz.emami@ymail.com



گونه شناسی سابات های یزد باتکیه بر متون تاریخی داوود امامی میبدی^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2022.12203.1256](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.12203.1256)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۱۴۶/۱۱۷

یزد بواسطه اینکه کمتر دچار فراز و نشیب های اجتماعی شده، معماری دریک بستر آرام به استمرار و تداوم خود ادامه داده است. همچنین در منطقه یزد با توجه به شرایط خشک آب و هوایی، دوری جستن از حوادث طبیعی، فرهنگ قناعت پیشه مردمان، خلق و خوی محافظه کار و صلح جوی حاکمان همگی باهم باعث حفظ ساختمان هایی با قدمت ایلخانی و ماقبل دریافت تاریخی شده است. دست نخورده بودن بناهای قدیمی زمینه را برای مطالعات تطبیقی بین متون تاریخی و بناهای موجود تسهیل می کند. بنابراین با توجه به کاربرد زیاد سابات در متون تاریخی یزد و سالم بودن برخی نمونه های تاریخی، همچنین عدم انجام پژوهشی درباره گونه های سابات های یزد، در این مقاله به این موضوع پرداخته شده است. در این تحقیق بدنبال آنیم که بفهمیم سابات های مذکور در متون تاریخی دارای چه ویژگی هایی هستند و آیا می توان آنها را دسته بندی نمود؟ روش این پژوهش تحلیلی-تاریخی و منبع اصلی آن، منابع تاریخی مانند کتاب تاریخ یزد و تاریخ جدید یزد و جامع مفیدی و جامع جعفری است. مقاله پس از ریشه شناسی واژگان سابات وارد مطالعات تاریخی سابات شده است. پس از بررسی مجاورت، تزئینات، کتیبه و بانی سابات های تاریخی وارد مبحث دسته بندی گونه های تاریخی شده است. در ادامه مقاله به دلایل و نحوه شکل گیری سابات در بخش تحلیل و بحث پرداخته است. در نهایت این مقاله به معرفی سه گونه معماری سابات می پردازد.

کلید واژگان: سابات، معماری، یزد، گونه شناسی، "تاریخ"

^۱ - دانشجوی دکتری مرمت و احیای بناها و بافت های تاریخی، دانشکده حفاظت و مرمت، دانشگاه هنر، اصفهان، ایران.

mehraz.emami@ymail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۳۰



مقدمه:

ساباط عنصری ساختمانی است که در مناطق کویری ایران بوفوریچشم می خورد. ساباط در مفهوم عام آن بصورت سایبانی هست که پیوند لاینفکی با معبر و راه دارد. خصلت سایه اندازی ساباط و خنک نمودن بخشی از راه در مناطق کویری، باعث شده است این عنصر تکرار شود و دریافت قدیم شهر یزد شاهد ساباط های زیادی باشیم. تنوع و کثرت ساباط های ساخته شده در یزد نشان از عقبه ساخت و ساز در این منطقه کویری می دهد. این پیشینه باعث شده است از ساباط برای اهداف مختلفی استفاده شود. نقش معمارانه ساباط شامل ایجاد تنوع بصری گذر، افزایش سیالیت فضایی، ایجاد نقاط مکث و حرکت، افزایش نفوذ پذیری، تعریف حدود و مرز، پیوستگی فضایی، تعریف مفاهیم پایه ای معماری می شود. نقش سازه ای ساباط نیز شامل مهار نیروهای جانبی، یکپارچگی ساختاری، کاهش لاغری جرزهای کناری، متعادل کننده جابه جایی های طرفین، ایجاد پل حرارتی، مبدل نیروهای باشد. بنابراین وقتی شاهد بکارگیری ساباط بادامنه وسیعی از اهداف و کارکردها هستیم باید شاهد معماری پیشرفته ای نیز باشیم. این معماری پیشرفته در زمانی که نگارش تواریخ محلی پیشرفت می کند خود رانمودار می کند بطوریکه این متون مشحون از بناهایی همچون ساباط است. دلیل پیشرفت تواریخ محلی این بوده که شهرها، واحدهای مستقلی بوده اند که در موقع آشوب، منحصر از سوی قاضی یا شیخ محل رهبری می شدند و این امر زمینه ای بوده تا تواریخ پدید آید و شرح حال مردان معروف شهر در آن نوشته شود. (لمبتون، ۱۳۶۰: ۱۰۲) ساباط در تاریخ ادبیات معماری و شهرسازی یزد حضوری پررنگ دارد. این حضور مسبوق به سابقه با تکرار و تعدد واژه ساباط در متون تاریخی قرن هشتم و نهم معنا می یابد. این پیشینه قوی باعث شده نگارنده برای فهم ساباط در قرون میانی از کتب تاریخ محلی بعنوان مراجع اصلی استفاده کند. در این نوع کتاب ها برخلاف تاریخ های عمومی، بدلیل محدوده مکانی و گاه زمانی، به بیان جزئیات شرایط اجتماعی در حد محدودتری پرداخته شده است. (گلیجانی مقدم، ۱۳۸۶: ۱۶۶) بنابراین نگارنده برای بررسی یکی از اجزای این معماری پیشرفته که همانا ساباط است به ادبیات تاریخ محلی و کرونولوژی کالبدی توجه نموده تا از این رهگذر تصویری شفاف از این عنصر تاریخی بدست آید. در نهایت در این مقاله با رویکردی تاریخی به بررسی ساباط در تاریخ ادبیات معماری محلی پرداخته سعی نموده تصویری از آنچه گذشتگان این بوم ساباط نامیده می شود را بدست آورد.

پرسش های تحقیق:

- ۱- به استناد متون تاریخی ساباط های یزد را می توان به چند گونه تقسیم بندی نمود؟
- ۲- معماری ساباط های تاریخی دارای چه ویژگی هایی هستند؟
- ۳- دلیل پیدایش ساباط دریافت تاریخی یزد چه بوده است؟

پیشینه تحقیق:

پیرنیا در کتاب تالیفی خود به تعریف وریشه شناسی واژه ساباط پرداخته است . (پیرنیا، ۱۳۸۰) غلامحسین معماریان در بخش راه و بناهای وابسته به معرفی کارکردهای ساباط پرداخته است و ساباط رایکی از ساختمانهای میان راهی نیز دانسته است. (معماریان، ۱۳۸۷) حسین سلطانزاده در کتاب «فضاهای شهری دریافت تاریخی» (سلطانزاده، ۱۳۹۱) به معرفی ساباط و در کتاب «فضاهای ورودی» ضمن اشاره به متون تاریخی یزد باز به توصیف ساباط پرداخته است. (سلطانزاده، ۱۳۸۴) غلامرضا نعیم در کتاب «دزفول شهر آجر» به معرفی ساباط های آجری دزفول پرداخته است. (نعیم، ۱۳۸۳) گونه شناسی معماری یکی از موضوعاتی درباره ساباط هست که توسط محقق های زیادی مورد استفاده قرار گرفته است. گونه شناسی فرمی ساباط های ایران براساس هندسه (توکل و ولی بیگ، ۱۳۹۲) و گونه شناسی ساباط از منظر فرم و عملکرد در اقلیم گرم و خشک (بگری و عامری سیاهپوئی، ۱۳۹۹) همچنین گونه شناسی ۳۳ ساباط موجود در بافت قدیم دزفول و اثر گذاری آن در طراحی شهری (مکوندی، شوهان، مکوندی و دورخیز، ۱۳۹۲) نمونهایی از همین مطالعات است. فرم شناسی ساباط های مناطق گرم و خشک ایران توسط غیائی و کامران کسمایی بررسی شده است (غیائی و کامران کسمایی، ۱۳۹۷) از جمله مقالات شایسته در این مقوله، مقاله گونه شناسی ساباط های بافت تاریخی نایین بوده که نویسندگان آن بعدا در مقاله ای جداگانه به بازشناسی ماهیت ساباط دریافتهای تاریخی پرداخته اند. (سلطانی محمدی و آزاد، ۱۳۹۷) قبادیان در کتاب خود به تنوع ساباط در اقلیم های مختلف می پردازد. (قبادیان، ۱۳۷۳) این تمایز کالبدی موجب نگارش مقالاتی در این حوزه شده است. برای نمونه در مقاله مقایسه نقش و عملکرد ساباط یزد با شهرهای دیگر مورد مقایسه قرار گرفته است. (پوراحمد، میرزایی، بهاری نژاد و رحیمی، ۱۳۹۹) مقایسه تطبیقی ساباط ها بین اقلیم گرم و خشک و مناطق کوهستانی موضوع مقاله دیگری در این رابطه هست. (اسدی، کامران کسمایی، ۱۳۹۵) ارزیابی عملکرد سازه ای ساباط یکی دیگر از موضوعاتی است که در مقالاتی مختلف دیده می

شود (مداحی، آزادگان، نصیر وسهامیان مقدم، ۱۳۹۹) همچنین گونه شناسی و تحلیل چگونگی کارکرد سازه ای درچندین ساباط یزد مورد مطالعه قرار گرفته است. (عزیزی و بیگ زاده، ۱۳۹۶) از جمله پژوهش هایی که میتوان درباره معماری قرون میانی به آن اشاره کرد، کتاب "معماری تیموری ایران وتوران" نوشته دونالد ویلبر و لیزا گلمبگ میباشد که در این مقاله هم به آن اشاره شده است. (ویلبر و گلمبگ، ۱۳۷۴) یکی دیگر از منابع معتبر معماری درحوزه معماری یزد کتاب "یادگارهای یزد" نوشته ایرج افشار میباشد که با نگاهی تاریخی به معرفی معماری بناهای این خطه پرداخته است ولی از حد معرفی کلی بناها خارج نمی شود. (افشار، ۱۳۵۴) همچنین در گزارش پژوهشی خانه های صفوی میدبه مطالعه ومقایسه ساباط های این دوره پرداخته شده است. (اسفنجاری و ذاکرعاملی، ۱۳۸۴) بنابراین مشخص میگردد که تاکنون مطالعاتی که انجام شده براساس ساباط های موجود بوده ومطالعاتی درجهت شناسایی ودسته بندی ساباط براساس متون تاریخی وانطباق باوضع موجود انجام نگرفته است.

معنای لغوی ساباط

برای گونه شناسی ساباط های یزد باید به معنای واژه ساباط رجوع نمود بدلیل آنکه معماری های متفاوت که به آن ساباط اطلاق می شود ناشی از دامنه دار بودن کلمه ساباط است ودرقرون میانی، معماری های متنوع ساباط را با یک واژه بکار می گرفتند. فرهنگ معین ساباط را سایبان ودالان سرپوشیده معنی نموده است. فرهنگ عمید نیزدریک تعریف ساباط را پوشش بالای گذرودرتعریفی دیگر ساباط راسقفی را که درزیرآن راه ورود به خانه باشد، معرفی نموده است. (عمید، ۱۳۸۹: ۶۴۳) درلغت نامه دهخدا چند معنی برای واژه ساباط بکاررفته است. معنی متداول ساباط که پوشش رهگذراست یکی از معانی واژه است. معنی دیگرساباط، رهگذری میان دوخانه که ازآنجا ازخانه ای بخانه دیگر عبورکنند، است. معنای سوم ساباط را دهخدا بصورت شهر مدائن یا تیسفون عنوان کرده که درادامه مقاله بارجوع به این معنی به تفصیل شرح داده خواهدشد. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۱۶۱۸) بنظرپیرنیا ساباط تازی شده ساباط بوده وریشه آنرا فارسی کهن می داند. بنظر پیرنیاواژه ساباط ازدوبخش «سا+بات» برابرآسایش+ساختمان درست شده است. ساباط روی هم رفته به جای آسایشگاه و استراحتگاه امروز به کارمیرفته است؛ همچنین به کلیه ی بناهایی که به منظورآسودن برپا می شده، چه درشهر و چه دربیرون ازآن اطلاق می شده (پیرنیا، ۱۳۸۰: ۱۲۲) ودرشهرستانهای جنوبی ایران هنوز هم این واژه درست درجای خود به کارمی رود.

(پیرنیا، ۱۳۸۰: ۲۳۱) همچنین پیرنیا درمجله اثر، ساباط را به معنای سایبان، سایه گاه و سراسایه نیز تعریف کرده است. (پیرنیا، ۱۳۸۰: ۹۹) پیرنیا درجایی دیگر ساباط را بخشی از راه سرپوشیده بوده که در دو سوی آن چند اتاق یا سکو (صفه) داشته است؛ همچون یک راسته بازار معرفی کرده است (پیرنیا، ۱۳۸۰: ۱۲۲) نعیم درکنار معرفی خانه های دزفول، ساباط را اتاقی بالای گذر معرفی کرده است. (نعیم، ۱۳۸۳: ۱۱۰) این نحوه تعریف باز درخانه های ناین توسط سلطانزاده تکرار می شود و او اتاق سرپوشیده روی راه را ساباط نامیده است. (سلطانزاده، ۱۳۸۴: ۹۸) همچنین قبادیان نیز ساباط را اتاق بالای گذردانسته است. (قبادیان، ۱۳۷۳: ۱۲۵) در این سه تعریف ایجاد فضای بسته (اتاق) روی گذر بکار گرفته شده که درمطابقت با معماری موجود بوده است. نوع دیگر تعاریف اینست که اشاره ای به ایجاد فضا بر روی طاق روی معبر نمی کند مانند سلطانزاده که در کتاب دیگر خود، ساباط را صرفاً فضای سرپوشیده روی معبر دانسته است. (سلطانزاده، ۱۳۸۴: ۸۱) توسلی هم در کتاب خود ساباط را دالان و گذر سرپوشیده معرفی نموده است. (توسلی، ۱۳۹۱: ۶۵) سلطانزاده در کتاب فضاهای شهری علاوه بر سرپوشیده بودن کوچه جلوی درآیگاه چندخانه، جایگاه گردهمایی همسایگان و بازی بچه ها نیز معرفی کرده است. (سلطانزاده، ۱۳۹۱: ۷۷) در فرهنگ نامه معماری ایران علاوه بر معانی مذکور، ساباط راسایه بانی که بالای دیوار می سازند تادرختانی را که کنار دیوار ساخته اند حفظ کنند، تعریف کرده است. (بهشتی و قیومی، ۱۳۸۸: ۱۴۷) در المعانی عربی ساباط راسقف میان دو دیوار که در زیر آن راهرو باشد نیز تعریف کرده اند. این تعریف ساباط برگرفته شده از ریشه عربی واژه «سبط» است. واژه سبطانه که به معنی لوله ایست مانند نی که با ریختن ریگ در میان آن و دمیدن در آن پرندگان را شکار می کنند، نیز برگرفته شده از واژه سبط هست. بنظر میرسد شکل لوله ای طاق های آهنگ که در ساباط ها بکار گرفته می شده در اطلاق نام ساباط به آنها بی تاثیر نبوده است. درواژه نامه توصیفی میبد، ساباط های خارج شهر را محل استراحت و دارای فضاهای تختگاه، آب انبار و اتاق معرفی کرده است. (شجاع رضوی، ۱۳۸۴: ۷۴)

ساباط در متون تاریخی یزد

ساباط در متون تاریخی یزد به شکل های متفاوتی بکار گرفته است. مجاورت ساباط بابناهایی مانند مسجد، مزار، خانه، مدرسه، خانقاه، باغ، کاروانسرا و حمام بوده است و بیشترین همجواری ساباط با خانه ها و بعد با باغ هست. (جدول ۱) ساباط های مذکور در متون تاریخی معمولاً با

دوواژه بکارگرفته می شوند. واژه مکرر با ساباط کلمه «عالی» است. صفت عالی درمتون تاریخی یزد به دو معنا بکارگرفته شده است اولی به مفهوم کیفیت عالی و خوب هست و دیگری عالی به معنای بلند و رفیع است. واژه دیگر همراه ساباط کلمه «مروح» است که جعفری برای ساباط مزار شیخ الاسلام ذکر کرده است. (جعفری، ۱۳۳۸: ۱۲۱) هرچند کارکرد ساباط بعقیده پیرنیا محل آسایش واستراحت بوده ولی درمتون تاریخی شواهدی دیده می شود که در این ساباط ها فعالیت های دیگری جریان داشته است. برای مثال کاتب توضیح می دهد ساباط قاضی محل پذیرایی از مردم و فقرا بوده است. «هرکه درروز پنجشنبه وجمعه بدین ساباط رسیدی کاسه بغرا پیش او نهادندی، وگویندهزارویک کاسه بغرا مقرر بود» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۸۳) همچنین کاتب درشرح باغ ساباط اعلام می دارد که «هرپسین شاه یحیی ازباغ بیرون امدی وبرنیم صفه ساباط برمسند نشست ودرمیدان گاوشیر به جنگ انداختی» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۷۹). این ساباط محل جلوس شاه یحیی ومشاهده زورآزمایی کشتی گیران وهنرنمایی هنرمندان بوده است. ازمتون تاریخی مشخص میگردد که برخی باغات عمارتی بغیراز ساباط جلوی درگاه باغ نداشتند مانند باغ لالا که این ساباط به «ده نیم» مشهوربوده است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۷۶) علاوه برآن بعضی باغات را به نام ساباط جلوی آن می شناختند ونامگذاری می کردند. درکتاب جامع الخیرات ازوجود سه باغ به نامهای ساباط کیا، ساباط اتابکی وساباط محیی الدینی نام می برد که خریدار جدید دستور به برداشتن دیوار بین باغات وتجميع باغات می کند. (حسینی، ۱۳۴۱: ۱۹۰)

جدول ۱: دسته بندی سابات های مذکور در متون تاریخی یزد براساس همجواری آنها. (ماخذ: نگارنده)

همجواری	نمونه تاریخی
ساباط	خانه شرف الدین یعقوب قاضی - امیر غیاث الدین علی - امیر فخر الدین احمد ندوشنی - امیر شمس الدین محمد خضر شاه - خواجه صدر الدین احمد ابیوردی - امیر غیاث الدین علی طاب ثراه - خواجه ضیاء الدین محمد - امیر قطب الدین خضر شاه -
	مدرسه عبد القادریه - شمسیه - رکنیه - غیاثیه - اصیلیه دھوک
	باغ باغ سابات - باغ عز آباد - باغ تخته - باغ گرشاسبی - باغ لایستان - باغ تغوی شاهی - باغ مهد علی بیکه سلطان بنت شاهزاده بایسنغر - باغ قرب مزار شیخ تقی الدین دادا - باغ لالا - باغ جلال الدین خضر شاه - باغ فیروزی
	حمام خواجه جمال الدین خواری در سرپلک - امیر مشارالیه -
	مسجد امیر معین الدین اشرف - امیر اسکندر هندو - آستانه مسجد جمعه سرآب نو -
	مزار امامزاده جعفر - سعید جمال الاسلام - مزار شیخ جمال الاسلام - مزار شیخ احمد فهادان
	کاروانسرا امیر مشارالیه - امیر قطب الدین خضر شاه -
	خانقاه خانقاه امیر معین الدین اشرف - خانقاه سرآب نو

بکارگیری تزئینات در سابات ها بوفور دیده می شود. (جدول ۲) مثلاً جعفری در ذکر عمارت امیر رکن الدین قاضی به سابات نقشین بردر باغ تخته اشاره می کند. (جعفری، ۱۳۳۸: ۸۷) همچنین کاتب از وجود سابات رفیع منقش بردرگاه مزار شیخ الاسلام نام می برد که توسط مولانا شهاب الدین محمد ساخته شده است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۵۰) شرفی سابات از جمله بخش هایی است که

برای ساباط مدرسه غیاثیه چهارمنار ذکر شده است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۲۷). ساباط مزار شیخ احمد فهادان را سلطان مبارز الدین محمد با کاشی تزئین کرده بود. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۶۹) در مطالعه متون تاریخی مشخص می گردد که اکثر ساباط ها بامصالح بومی یعنی خشت ساخته می شده است. برای مثال کاتب تاکید بر آجری بودن ساباط مزار شیخ احمد فهادان می کند که نشان از متمایز بودن ساباط بوده است. اکثر ساباط هایی که توسط مردم ساخته می شده تزئین نمی شده است. برای نمونه ساباط ده نیم که بر روی شارع جلوی باغ لالا ساخته شده بود تا سالها بدون اندود بوده و بعدها توسط محمودخوارزمی همزمان باسفید کردن بازارها، این ساباط هم اندود گچ شده است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۷۷)

جدول ۲: دسته بندی تزئینات ساباط های مذکور در متون تاریخی یزد. (ماخذ: نگارنده)

ساباط	تزئینات	نمونه تاریخی
	کاشیکاری	خانه امیر غیاث الدین علی-مدرسه شمسیه-مدرسه قادریه-مدرسه شمسیه-ساباط مزار شیخ احمد فهادان
	منقش	ساباط بردرباغ تخته-ساباط قرب مزار شیخ تقی الدین دادا-ساباط مدفن شیخ جمال الاسلام-ساباط باغ فیروزی
	گچکاری	اندود سفید ساباط مزار امامزاده جعفر-ساباط ده نیم-ساباط قاضی

کتیبه ساباط ها باموضوعات متنوعی همچون شرح زندگینامه، شرح وقفیات، اشعاری درنعت بانی، ادعیه، آیات قرانی وحتی اشعاری عرفانی با موضوع اقرار به توحید خداوند، ساخته می شده است. کتیبه ساباط مزار امامزاده جعفر شرح واقعه های امامزاده معصوم بوده (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۳۸) مضمون کتیبه ساباط خانه امیر غیاث الدین علی قصیده ای از سخنان مولانا کمال الدین خواجو کرمانی باموضوع توحید بوده است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۹۳) کتیبه کاشیکاری شده مدرسه شمسیه شرح موقوفات مجموعه چهارمنار بوده است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۱۸) بر روی ساباط رفیع مدفن شیخ الاسلام قصیده سید حسن متکلم ثبت بوده است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۵۰) کتیبه باغ ساباط شعری موحدانه از مولانا کمال الدین اسمعیل بن عبدالرزاق اصفهانی داشته است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۷۹)

اگرچه شخص معمار نقش مهمی در بنا ایفا می کند، اما وجوه دیگر بنا باامیال ومقدورات بانی

و نیازمندی و شرایط استفاده کنندگان از بنا، شکل میگیرد. (ویلبروگلمیگ، ۱۳۷۴: ۸۸) بانی بیشتر ساباط های یزد حاکمان و صاحب منصبان اموراداری و لشکری بودند. با توجه به اینکه بخش زیادی از بناهای مذکور متعلق به ساباط های باغات مجلل بوده بنابراین می توان پیش بینی نمود که سهم مردم عادی از ساخت ساباط ناچیز بوده است. (جدول ۳) علاوه بر آن وجود ساباط های نقشین و ساباط های طبیبی دار که با تزئینات نیز همراه می شدند، امکان حضور مردم را در ساخت این بناها محدود می کند. بیشتر ساباط هایی که در متون تاریخی ذکر شده بردر ساختمانی ایجاد شده که خود بانی آنرا بوجود آورده و نمونه هایی مانند ساباط شیخ احمد فهادان که توسط امیر مبارزالدین برای تجلیل مقام شیخ ساخته شده است، کمتر هست. جدول ۳: لیست ساباط های تاریخی یزد به همراه پدیدآورنده آنها. (ماخذ: نگارنده)

بانی	مجاورت	ماخذ
شاه یحیی	باغ ساباط	جعفری، ۱۳۳۸: ۳۶ و ۱۴۰
امیر غیاث الدین علی	خانه بانی	جعفری، ۱۳۳۸: ۴۸
شرف الدین یعقوب قاضی	خانه بانی	جعفری، ۱۳۳۸: ۵۷
امیر فخرالدین احمد ندوشنی	خانه بانی	جعفری، ۱۳۳۸: ۶۲
امیر شمس الدین محمد خضر شاه	خانه بانی	جعفری، ۱۳۳۸: ۶۶
خواجه صدرالدین احمد ابیوردی	عمارت بانی	جعفری، ۱۳۳۸: ۶۸
امیر سلطان عبدل	حمام خواجه جمال الدین خواری	جعفری، ۱۳۳۸: ۷۰
تاج الدین بن غیاث الدین سنغر	باغ عز آباد	جعفری، ۱۳۳۸: ۷۱
آقا یوسف حلبی مشهور به	مدرسه دھوک سفلی	جعفری، ۱۳۳۸: ۷۲

چهره			ساباط
امیرمعین الدین اشرف	مسجد سرآب نو	جعفری، ۱۳۳۸: ۷۶	
رکن الدین قاضی	باغ تخته	جعفری، ۱۳۳۸: ۸۷	
سید شمس الدین	مدرسه چهارمنار	جعفری، ۱۳۳۸: ۸۸	
امیرمعین الدین اشرف	مزار امامزاده جعفر	جعفری، ۱۳۳۸: ۱۰۸	
مولانا غیاث الدین علی منشی	مزار شیخ الاسلام	جعفری، ۱۳۳۸: ۱۲۱	
امیر اسکندر هندو	مسجد اسکندریه	جعفری، ۱۳۳۸: ۱۳۲	
شاه یحیی	باغ گرشاسپی	جعفری، ۱۳۳۸: ۱۴۰	
شاه یحیی	باغ لایستان	جعفری، ۱۳۳۸: ۱۴۷	
طغی شاه	باغ طغی شاهی	کاتب، ۱۳۸۶: ۶۹	
امیر مشارالیه	کاروانسرای بانی	کاتب، ۱۳۸۶: ۹۱	
بیکه سلطان بنت شاهزاده بایسنغر	باغ بانی	کاتب، ۱۳۸۶: ۹۱	
امیر مشارالیه	حمام بانی	کاتب، ۱۳۸۶: ۹۲	
امیر غیاث الدین علی طاب ثراه	عمارت بانی	کاتب، ۱۳۸۶: ۹۳	
خواجه ضیاء الدین محمد	دیوانخانه بانی	کاتب، ۱۳۸۶: ۹۹	
امیر قطب الدین خضر شاه	خانه بانی	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۰۱	
امیر قطب الدین خضر شاه	کاروانسرا بانی	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۰۲	
امیرمعین الدین اشرف	مسجد سرآب نو	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۰۸	
سید رکن الدین	باغ بانی	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۱۷	

سید شمس الدین	مدرسه شمسیه	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۱۸
سید شمس الدین	مدرسه رکنیه	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۱۹
امیرغیاث الدین الحسینی	مدرسه غیاثیه سرریگ	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۲۷
خواجه ابوالمعالی	مدرسه اصیلیه دھوک	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۳۰
قاضی شهاب الدین	خانقاه سرآب نو	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۴۵
مولانا شهاب الدین محمد	مزار شیخ الاسلام	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۵۰
مبارزالدین محمد بن مظفر	مزار شیخ احمدفهادان	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۶۹
لالا صواب اتابکی	باغ لالا	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۷۶
امیرجلال الدین خضرشاه	باغ بانی	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۸۰
سیدرکن الدین	باغ بانی	کاتب، ۱۳۸۶: ۱۸۳

گونه اول ساباط

اولین گونه ساباط های یزد بصورت سایبانی جلوی در ورودی خانه تعریف می شده است. واژه ای که درمتون تاریخی به دفعات همراه باین ساباط بکاررفته، واژه «بردرگاه» است؛ مثلاً درذکرخانه شرف الدین یعقوب قاضی درکتاب تاریخ یزد چنین سخن رفته است: «سه خانه نیکومتصل بیکدیگرعمارت کردوبادگیرهای عالی وباغچه مشجروچاه خانه وحوض وبردرگاه ساباطی عالی وعمارت بربالای اصطبل...» (جعفری، ۱۳۳۸: ۵۷). درخانه های محمدخضرشاه نیز از ساخت ساباط بردر خانه نام برده شده است. کاتب دروصف خانه امیرغیاث الدین علی طاب ثراه به ایجاد ساباط عالی بردرگاه آن خانه نام برده شده است بطوریکه این ساباط کتیبه کاشیکاری شده باخط سعیدشمس الدین محمدشاه حکیم داشته است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۹۳) یکی از عمومی ترین خصوصیات معماری باغهای یزد، برافراشتن رواق ویا تعدادی ساباط درآنها بود. ساباط غالباً نزدیک ورودی یا کنارخیابان باغ قرار می گرفت. (ویلبروگلمبگ، ۱۳۷۴: ۲۴۶) درکتاب تاریخ جدید یزد به ساخت این نوع ساباط درجلوی باغ لالا اشاره می کند که تنها عنصرساختمانی باغ بوده است. «اما هیچ عمارتی ندارد با غیراز ساباطی که درجنب باغ درشارع ساخته اند ومشهور است به ساباط ده نیم» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۷۶) همچنین جامع الخیرات اشاره به دو باغ تخته واسحاقی می

کند که نزدیک دروازه کوشکنو واقع شده بودند وبعدا تجميع شدند وطاقی (ساباطی) برسر در ورودی اجرا کرده بودند. (حسینی، ۱۳۴۱: ۸۳). ساخت ساباط یکی از عوامل آبادانی درمحلّه بوده است. تاریخ یزد به ساباطی اشاره می کند که درسرکوچه حظیره بهمراه مسجد، سقاوه وبازار توسط استادحسین بن غیاث الدین سنغر ساخته وباعث آبادانی محل شده است. (جعفری، ۱۳۳۸: ۷۱). این نوع ساباط خود شامل دوسته بوده است. دسته اول بصورت پوششی طاقی برروی کوچه وجلوی درگاه خانه ایجاد می شده است. این نوع ساباط متعارف ترین وشناخته ترین نوع ساباط هست وامروزه نیز اکثراساباط را با این نوع فضا سازی می شناسند. این نوع ساباط که هم بصورت طاق مجزا وهم بگونه اتاق روی طاق به وفور اکنون درباخت تاریخی یزد مشاهده می گردد. متون تاریخی ازاین نوع ساباط هایی نام می برد که درجلوی درگاه بناهای مهم بوده ونقطه مکثی برای دسترسی به کاربری های حایز اهمیت اطراف خود بوده است. برای نمونه درتاریخ جدید یزد از ساباط مدرسه اصیلیه دھوک نام می برد که دسترسی به خانه وحانوت و حمام را فراهم می کرده است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۳۰) این نوع ساباط ها باتوجه به اینکه برروی کوچه ساخته می شدندومتعلق به عموم مردم بودند، دردورانه های دیگر براحتی تخریب می شدند. برای مثال کاتب ازساباطی نام می برد که توسط احمد فراش تخریب شده است: «... قطعه زمین خلف ساباط خانقاه بخريد ونیش کرد وساباط وسقایه که امیرمعین الدین اشرف ساخته بود تمام منهدم کرد» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۴۰)

زیرگروه دوم درگونه اول ساباط های متعلق به سایبان هایی هست که معمولا طویل تر از ساباط های دسته اول بوده وعلاوه برپوشش معبر جلوی ورودی دارای صفه یا دکانچه هایی برای نشستن بودند. ساباط های دکانچه دار بیشتر درجلوی باغات یزد بکار می رفته است. کاتب این ویژگی رابرای باغ های زیادی ذکر می کندازجمله باغ گرشاسپی که بدین قرار است: «نصره الدین شاه یحیی بردرباغ ساباطی عالی ساخته وچهاردکان براوراست کرده وساباط مروح است ومردم گاه گاه به عشرت روند» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۷۸) یکی دیگر ازساختمانهای دارای ساباط دسته دوم، باغ فیروزی هست که ساباط آن مشهور به ساباط قاضی بوده است. این ساباط دارای دکانچه هایی (صفه هایی) بوده که مردم برسبیل عیش وخوشگذرانی بیشتراوقات برآن می نشستند. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۸۳) درکتاب جامع مفیدی برای باغ سعدآباد وباغ عشرت آباد نیز به ساخت دکانچه (صفه) بردرباغ اشاره شده است. (مستوفی بافقی، ۱۳۸۵: ۶۸۰ و ۶۸۱) جعفری درذکرعمارت احمد ایبوردی به ساباطی بلند اشاره می کند که جلوی درگاه خانه بوده ودوطرف

کوچه صفه‌هایی داشته است که تجارغریب به دیدن او می‌آمدند و بر صفه‌ها می‌نشستند تا خواجه بیرون آید. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۰۰) الگوی ساباط‌های دکان دار محدود به باغات نبوده بلکه در جلوی ساختمان‌های دیگر نیز بکار می‌رفته است. کاتب در معرفی ساباط مسجد جمعه سرآب نوکه ابتدا باغی بوده است، بدین صورت اشاره می‌کند: «ودر آستانه مسجد ساباطی وسیع و دورسته دکان دورویه بر در مسجد مرتب فرمود». (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۰۸)

گونه دوم ساباط

دومین دسته ساباط در یزد بگونه عمارتی در سردر ساختمان بوده و تفاوت آن با ساباط‌های دسته اول اینست که این نوع ساباط نه در جلوی درگاه خانه که با طاق پوشش می‌یافته، بلکه جزئی از ساختمان بوده است و بصورت عمارت سردر تعریف می‌شده است. درباغ لایستان که بانی آن شاه یحیی بوده، جعفری بدین صورت آن را شرح می‌دهد «شاه یحیی آنرا ساخته، و ساباط عالی بر درگاه نهاده و کوشکی بر بالای درگاه» (جعفری، ۱۳۳۸: ۱۴۷) در کتاب معماری تیموری در ایران و توران بدین صورت به این ساباط اشاره شده «از اختصاصات باغ حاکم مظفری در یزد، کوشکی بوده که بر فراز ساباطی ساخته بودند. احتمالا این کوشک از طنبی مجلل تربوده است». (ویلبر و گلمبگ، ۱۳۷۴: ۲۴۶) ایجاد کوشک بر بالای درگاه توسط خواجه امیرشاه درباغ امیرشاهی نیز تکرار میشود. (جعفری، ۱۳۳۸: ۱۴۶) غالب باغها دارای یک نوع ساختمان به نام طنبی بود که برای ایام تابستان طرح ریزی شده بود. گاهی اوقات این بنا که احتمالا تالار بازی بود، بر فراز ایوان یادگراهی قرار می‌گرفت. (ویلبر و گلمبگ، ۱۳۷۴: ۲۴۶) جعفری در ذکر باغ «مهرعلیشاه فراش» چنین شرح داده: «باغی به غایت وسیع است و دو نهر آب در آن جاریست، با درگاه عالی وطنی بر بالای آن؛ و بر بالای آن دو طنبی متصل یکدیگر منقش و جامهای لطیف نهاده». (جعفری، ۱۳۴۳: ۱۴۲) این گونه طنبی در ورودی بناها و باغ تعریف میشده و عمارتی مفصل و دارای تزئینات شکوه مند بوده است. در ادامه بررسی متون تاریخی با ساباط‌هایی مواجه می‌شویم که دارای فضاهایی همچون چهار صفه وطنی بر بالای خود بوده‌اند. این ساباط‌ها معمولاً بصورت دو طبقه بودند که در طبقه بالا فضاهای شاه نشین با تزئینات قرار داشتند. کتاب تاریخ جدید یزد در ذکر خانه امیر فخرالدین احمد ندوشنی می‌نویسد: «مقارب در مدرسه عبدالقادریه ساباطی عالی و بر بالای آن طنبی و چهار صفه مروح ساز داد» (جعفری، ۱۳۳۸: ۶۲). ایجاد فضای چار صفه وطنی بر بالای درگاه ورودی نه فقط در خانه‌ها بلکه در مدارس و باغات یزد در این

دوره نیز دیده می شود. جعفری در معرفی باغ ساباط به ساخت ساباطی عالی بردرباغ اشاره می کند. این ساباط بصورت عمارت دوطبقه بوده که در بالای خود طنبی داشته و آب تفت از میان ساباط می گذشته است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۷۹). کاتب در معرفی دیوانخانه خواجه ضیاء الدین محمد به بالا خانه ای مرغوب بر بالای ساباط اشاره می کند که در آن جامهای الوان قرار داشته است. نکته جالب توجه اینست که کاتب دقیقاً اشاره می کند که خواجه بر روی کوچه داربند اجرا نموده و برکنار آن طنبی ساخته است. باتوجه به الگوی رایج در برخی ساباط ها که طنبی بر روی ساباط درگاه ساخته می شود می توان با احتیاط نتیجه گیری کرد که منظور کاتب از بالاخانه، همان طنبی بوده است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۹۹)

گونه سوم ساباط

دسته سوم ساباط های یزد تعداد زیادی ندارند. این نوع ساباط بصورت صفا سازی در جلوخان ساختمانها ایجاد می گردید. دهخدا در ذیل معنای ساباط، شهری به نام مدائن و آن معرب بلاس آباد آورده است. بلاش بن فیروز ساسانی از عمارت، دو شهر کرده است یکی بلاش آباد بساباط مدائن و دوم بجانب حلوان و بلاش فرخوانندواکنون خراب است. (بهار و عبداللهی، ۱۳۸۴: ۷۲) هنگامی که حضرت امام حسن بعزم جنگ با معاویه از کوفه خارج شده بود چند روزی در ساباط مدائن اقامت کرد و خطبه ای ایراد فرمود که موجب طغیان سپاهیان گردید. (خواندمیر، ۱۳۶۲: ۲۳ و ۲۴) همانگونه که از متون تاریخی برمی آید منظور از ساباط عمارت ایوان مدائن بوده است. ایوان مدائن بصورت ایوانی در میانه و طاقنماهایی برابر با ارتفاع ایوان دارد که با پیلک ها و کوردرهایی آرایش یافته است. نسبت دادن کل ساختمان طاق کسری به ساباط هم با کارکرد آن که محل استراحت و جلوس هست و هم با کالبد آن هماهنگ است. نکته دیگر که باید در نظر گرفته شود فرم طاق ایوان مدائن هست که بصورت ناوی یا آهنگ است و انطباق معنایی با واژه سباطانه دارد؛ بنابراین می توان گفت که به صفا سازی ها و طاقنماهای جلوی درگاه ورودی ساختمانها نیز ساباط گفته میشده که در متون تاریخی یزد نیز نمونه هایی از آن مشاهده می گردد. کتاب تاریخ جدید یزد در ذکر مدرسه شمسیه اینگونه ساباط آنرا معرفی می نماید «و چهار ساباط عالی بر طرفین مدارس ساز کردند و قریب سی دکان در ضمن آن» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۱۸). ساباط مدرسه بصورت چهارگانه بوده و درکنار آن بازار قرا داشته است. از سویی دیگر کاتب در همانجا اشاره می کند که کتیبه کاشی ساباط درجهه روبه بازار قرار دادند «و کتبه کاشی تراشیده بر طرف

بازار ساباط بنهادند وموقوفات برآن ثبت کردند» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۱۸) در انطباق متون تاریخی با وضع موجود می توان اعلام کرد منظور کاتب از ساباط، طاقنماهای جلوی درگاه مدرسه شمسیه است که فضای جلوخان مدرسه را آرایش می داده و در کنار بازار قرار داشته است. از سویی دیگر جعفری در ذکر مدرسه شمسیه مینویسد «در جنب آن مدرسه ساباط عالی ساخته وبکاشی تزیین داده» (جعفری، ۱۳۳۸: ۸۸). ساباط مدرسه شمسیه دارای تزئینات کاشی بوده که در بررسی مطالعات میدانی مشخص گردید که آثار وشواهد از وجود تزئینات کاشی در ازاره طاقنماهای مدرسه حکایت می کند. علاوه برآن شرح جامع مفیدی بر مدرسه شمسیه، این نظر که ساباط همان طاقنماهای جلوخان است تکمیل می کند. جامع مفیدی مدرسه را بدین صورت شرح می دهد: «ساباطی در نهایت ارتفاع بر در مدرسه ساخته موقوفات را در کتابه به کاشی ثبت گردانید» (مستوفی بافقی، ۱۳۸۵: ۵۵۹) اطلاق واژه ساباط به طاقنماها وصفه های جلوی بناها تادوران قاجار نیز رواج داشته است بصورتیکه در جامع جعفری در معرفی باغ دولت آباد اینگونه توضیح می دهد: «وبرداری که در خیابان است بعضی عمارات دلکش ساخته است که از آن جمله ساباطی است شبیه به طاق کسری و مانند بندامیر مشتمل بر طاقها». (طرب نائینی، ۱۳۵۳: ۳۵۷) کاتب در جایی دیگر در ذکر شیخ تقی الدین دادا به خانقاه سرآب نو (شیخداد) وساباط آن اشاره می کند. «به قرب صد قدم تخمینا دیگر باره درگاهی به غایت عالی ساخته وساباطی خوب پرداخته، اما هنوز ناتمام است» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۴۵) بنظر میرسد این ساباط همان درگاه ورودی مجموعه سلطان شیخداد یزد باشد که پس از مزار و مدرسه ساخته شده است وبصورت درگاه بلند و طاقنماهایی در کنار است. در متون تاریخی یزد درباره باغ ساباط گزارش های متنوعی ذکر شده است. کاتب درباره ساباط این باغ می گوید «از فصل بهار تا خریف اولاد بنی مظفر در آن باغ بودند، و بیرون ساباطی خوب رفیع گردانید ودورویه خانه ها بساخت» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۷۹) این ساباط که در دوطرف خود صفه سازی شده بوده روبه سوی میدانی بزرگ بوده است. این باغ تنها باغ بود که یک میدان اسب سواری یا سیرک مخصوص به خود داشته است. (ویلبر و گلمبگ، ۱۳۷۴: ۲۴۶). در نهایت گونه های ساباط در قالب یک جدول ارایه شده است. (جدول ۴)

گونه	ویژگی های معماری	نمونه تاریخی
ساباط	گونه اول	ساباط خانه شرف الدین یعقوب قاضی-خانه امیرشمس الدین محمدخضرشاه- ساباط خانه امیرغیاث الدین علی- ساباط ده نیم-ساباط باغ مهداعلی بیکه سلطان بنت شاهزاده بایسنغر دسته اول بصورت سایبان برروی معبر ساخته شده و دربندنه خود دارای صفه نیستند
	گونه دوم	ساباط خانه امیرحسین بن امیرفخرالدین ندوشنی- ساباط خانه خواجه ضیاءالدین محمد- ساباط باغ تخته-ساباط باغ لایستان- ساباط نقشین- ساباط باغ طغی شاه باغ مهترعلیشاه فراش-باغ امیرشاه دسته دوم بصورت طاق برروی معبر ساخته شده و دارای صفه هایی برای نشستن هستند
گونه سوم	بصورت طاقنماها و صفه هایی بر بندنه ساختمان ورو به سوی میدان یا شارع بوده است.	باغ ساباط- ساباط مدرسه شمسیه

جدول ۴: دسته بندی ساباط های مذکور در متون تاریخی یزد.

بحث و تحلیل

قبل از شرح گونه های سابات در یزد بهتر است نیم نگاهی به دلایل پیدایش سابات داشته باشیم. پیرنیا دلیل ساخت سابات را ایجاد سایه برای آسایش و استراحت می داند. بعقیده پیرنیا در شهرهای گرمسیری مجبور بوده اند، کوچه را تنگ و دیوار را بلند بگیرند و برای ایجاد سایه، سابات می گذاشتند (پیرنیا، ۱۳۸۰: ۴) این نظر با حضور سابات در مناطق سردسیری نقض می شود. پیرنیا ضمن صحه گذاشتن بوجود سابات در مناطق سردسیری دلیل آن را در ارتباط با آسایش زیستی دانسته است و توضیحی مضاف برای دلایل سابات های سردسیری ارائه نمی دهد. بعضی کوشیده اند با مجزا نمودن سابات در اقلیم های متفاوت و انتساب دادن سابات اصیل به مناطق مرکزی و جنوبی ایران این نقیصه را جبران نمایند. (شمس، ۱۳۸۹: ۱۱۰) پیرنیا ایجاد سایه برای استراحت به سابات های بین راهی نیز تسری می دهد و اشاره می کند که در راه های کویری چون آبادی نبوده، قسمتی از راه را می پوشاندند تا قافله در آنجا استراحت کند. این محل ها شامل چند طاقنما و یک آب انبار بوده است. (پیرنیا، ۱۳۸۰: ۴) در انطباق با این موضوع می توان به این نکته اشاره نمود که یکی از واژه هایی که در گذشته عملکردی همانند سابات داشته، کلمه «مستراح» بود. کلمه مستراح نه در معنای امروزی آن بلکه مستراح در عرف قدیم بهمان معنای لغوی آن که استراحتگاه بوده بکار می رفته است. برای مثال در جامع الخیرات اینگونه آمده است: «تمامت چهار باب دکان متصل بهم در خارج شهر در محلی که بنام سرریگ معروف است و حدود آنها منتهی می شود به مستراح نظام الدین عبدالقادر بن علی شاه بزاز و محدود به کاروانسرای موسوم به کمال کاشی...» (حسینی، ۱۳۴۱: ۱۹۷) ساختمان مستراح محدود به شهر نبوده بلکه در ربض شهر یزد هم بکار می رفته است. «باغ مشجرو مستراح واقع در صحرای شهر در محل بلوک دھوک مشهور به باغ فخارها» (همان: ۳۸)

بنظر می رسد برای رسیدن به دلایل پیدایش سابات باید به ریشه های پیش از اسلام آن رجوع نماییم. باتوجه به اینکه هنوز در یزد و روستاهای اطراف شاهد حضور زرتشتیان هستیم و ساخت سابات در معماری آنها نیز دیده می شود، بنابراین نگارنده مبادرت به مطالعات میدانی و کتابخانه ای درباره سابات در آن بافت ها نموده است. نگارنده در پرس و جو هایی محلی^۱ از زرتشتیان متوجه شده که زرتشتیان هر روستای استان یزد متعلق به یک ناحیه از ایران بوده اند که در دوران اسلامی به یزد مهاجرت کرده اند. زرتشتیان روستای مبارکه از واژه «کیتار» برای سابات استفاده می کنند. کیتار از دوبخش «کی + تار» تشکیل شده است. واژه کی به معنی

کوچه و کلمه تار به معنای تاریک هست و در مجموع به معنای کوچه تاریک بکار گرفته می شود. بکارگیری واژه های «کوتور، کوتار، کیتور، کیتار» همگی به معنای ساباط بوده است. زرتشتیان مبارکه برای معابر داخل روستا دو واژه را بکار میگیرند. اولین واژه «کی» و دیگری «کیچه» است. کلمه «کی» را به کوچه هایی که از دوطرف باز باشد یا عبارتی کوچه ای که بن بست نباشد، بکار گرفته می شود. واژه «کیچه» را برای کوچه های بن بست بکار می گیرند. نکته قابل تامل اینست که در روستای میمند نیز که تادوران معاصر فرهنگ و زبان خود را حفظ کرده اند به کوچه های خود کیچه می گویند. (ابراهیمی میمند، ۱۳۹۰: ۷۵) معابر میمند نیز در انطباق معنایی با واژه کیچه بوده و خانه ها در دل کوه و درانهایی کوچه ای بن بست قرار دارد. (پورمهراب، ذاکرسلطانی و اشرفی، ۱۳۹۴: ۱۳۷) در فرهنگ نامه معماری ایران کوتار را این گونه معنی کرده است: کوچه ای را گویند که بالای آن را پوشیده باشند، کوچه سرپوشیده را گویند و اصل آن کوی تار بوده یعنی کوچه تاریک، ساباط. (بهشتی و قیومی، ۱۳۸۸: ۲۱۱) زرتشتیان مبارکه کیتار را در جلوی هر خانه ای نمی ساختند و تعداد آنها محدود است در حالیکه در روستای مزرعه کلانتر، تعداد زیادی ساباط بچشم می خورد. (فاضلی و یانگ، ۱۳۹۸: ۲۱۴) کیتار در معماری زرتشتیان اهمیت ویژه ای دارد. یکی از عناصر ساختمانی که در کوتار دیده می شود «پیرانگاه» یا به تلفظ محلی «پیرون» است. پیرانگاه ها در واقع حفره هایی هستند که به اشکال مختلف در دیوار کوچه ها ایجاد می شدند و در آن آتش روشن می کردند معمولاً یک سکو در پایین پای این حفره ها ساخته می شد. درون این حفره ها را کاسه های کباره ای (سفالی) قرار می دادند و داخل آن را روغن ریخته و روشن نگه می داشتند. (کریمی و کریمیان، ۱۳۹۸: ۲۲) در برخی بافت های زرتشتی نشین بروی این آتشدان های دیواری سقف اجرا نموده و تشکیل کوتار داده و یا پیرانگاه بصورت ساختمانی کوچک و مجزا بوده است که نمونه آن در روستای مزرعه کلانتر مشاهده می شود. (فاضلی و یانگ، ۱۳۹۸: ۲۱۴) پیوند کیتار با آتش و نور محدود به مناطق گرم و خشک مرکزی نبوده است و در جاهای دیگر ایران نیز بکار می رفته است. برای نمونه در روستای ابیانه که خوش آب و هواست، ساختمانی وجود دارد که به آن «هرپاک» می گویند. راعی ضمن رد نظر ماکسیم سیرو در ارتباط با آتشکده بودن آن، هرپاک را ساباط دانسته است. (راعی، ۱۳۹۲: ۲۷). بنظر نگارنده این ساختمان ساباطی (کوتاری) بوده که با نور و آتش که نماد پاکیزگی بوده، گره خورده است. در تلفظ محلی که به آن هرپوک^۲ گفته می شود می توان ریشه های پیش از اسلام و کارکرد بنا را مشخص نمود. اگر هرپاک بصورت هرپاک (هرپوک) خوانده شود به معنای زیر آتش است. معنای

زیرآتش بودن با کارکرد بنا که گفته می شود بر روی سقف آن آتش (باذغال سنگ که به وفور در این ناحیه دیده می شود) روشن می کردند، انطباق دارد. اگر هرپاک را بصورت هرپاک (هرپوک) بکار گرفته شود نیز به معنای نوربزرگ یا کل (بواسطه آتش بزرگی که روی سقف بوده) هست که باز با نقش ساباط هماهنگ است؛ بنابراین نگارنده نیز در همراهی با نظر راعی، هرپاک را ساباط دانسته که بر روی کوچه ساخته شده است و نه آتشکده ای در پایین دست بافت، هرچند این ساباط همانند کیتارهای منطقه یزد با آتش گره خورده است. پیرانگاه در معماری چند نقش را برعهده می گیرد. آتش پیرون، روشنی بخش کوچه های تاریک در شب هنگام بود. همچنین دورکننده اهریمن و شیاطین دانسته شده و با افروختن آتش در کوی و برزن پلیدی ها را از محله و شهر خود دور نگه می داشتند. (کریمی و کریمیان، ۱۳۹۸: ۲۳) امروزه پیرون اما به عنوان یادبود اشخاص در آنها آتش و شمع روشن میکنند و کارکرد نذری دارند. (فاضلی و یانگ، ۱۳۹۸: ۲۱۴). نذری نمودن بر ساباط امری رایج در منطقه یزد بوده است. علاوه بر این ساباط ها با جادادن سقاوه یا پیرون درون خودزمینه را برای بروز کتیبه نیز فراهم می کنند. افشار در شرح ساباط ربیع به سقاخانه زیر آن اشاره می کند که موقوفاتی از قبیل هزینه روشنایی مسجد و سقاخانه و تعزیه محرم برکتیه آن حک شده است. (افشار، ۱۳۵۴: ۲۰۸)

موقعیت بعضی ساباط ها در بافت های قدیمی جایی برای استفاده از ساباط بعنوان محل استراحت باقی نمی گذارد. جانب الهی بافت میبد را مثال می زند که موقعیت برخی ساباط ها در کوچه های کم رفت و آمد و حتی بن بست و درموردی در فاصله کمی از بازارچه ساخته شده است. این جانمایی ها هدف ساخت ساباط بعنوان استراحتگاه را منتفی می کند. (جانب الهی، ۱۳۸۵: ۱۸۶) برخلاف ساباط که معنای استراحت و آسایش را در خود دارد، کیتار در واقعیت ملموس خود با تاریکی و سایه کوچه گره خورده است.

شناخت کامل گونه های تاریخی ساباط در متون قدیمی یزد بدست نمی آید مگر اینکه درباره چگونگی تحولات و کروئولوژی ساباط بحث شود. ساباط نوع اول ساده ترین و متعارف ترین ساباط ها هستند و همه مردم ایران مفهوم ساباط را با پوشش های طاقی معابر می شناسند. درباره پیدایش این گونه ساباط بحث های مختلفی شده است. شکل گیری ساباط در زمان توسعه و گسترش شهر بدین صورت بوده است که در هنگام عبور دادن جوی آب در مزارع بعضی زمینها به دو قسمت تقسیم می شده است. وقتی مالک تصمیم می گرفته زمین را به باغ تبدیل کند، ناچار بوده برای هر قطعه زمین دیوار کشی کند. در این هنگام برای برقراری بین دوباغ کوچه را سقف

می زدند و ساباط بوجود می آمد. (جانب اللهی، ۱۳۸۵: ۱۸۷) این نوع پدیداری ساباط مربوط به زمان ایجاد رشته قنوات جدید در شهر و معمولاً هم در شاربیرونی شکل می گیرد. در کتاب تاریخ جدید یزد در ذکر باغ بیکه سلطان بنت شاهزاده بایسنغر آمده است که این باغ قرب باغ امیر الیاس در خارج دروازه های یزد بوده و ساباطی بر در باغ افراخته شده است. (کاتب، ۱۳۸۶: ۹۱) نکته جالب توجه در این ساباط ها وجود آب در ساباط بوده است. یکی از ویژگی هایی که این ساباط ها دارند اینست که بواسطه اینکه مسیر آب (ممر میاه) و «راه پای» آب به کوچه تبدیل می شود، در زیر ساباط شاهد وجود جوی آب هستیم. (جانب اللهی، ۱۳۸۵: ۱۸۷) در کتاب تاریخ یزد در معرفی خانه امیر غیاث الدین علی در سر کوچه کامرانان چنین سخن رفته است: «وساباطی رفیع منیع بر در خانه و در آن ساباط آب تفت جاری کرده و بکاشی بر کتبه ساباط توحید گفته» (جعفری، ۱۳۳۸: ۴۸). باتوجه به اینکه از ساخت فضایی بر روی ساباط اشاره نکرده بنابراین می توان گفت این ساباط از دسته اول بوده است و در داخل ساباط مسیر آب وجود داشته است. در این گونه ساباط ها وقتی در داخل شارستان ساخته می شده باید با رضایت طرفین باشد. گاه نیز افراد صاحب نفوذ برای اینکه هم مقابل خانه خود سایه انداز مناسبی داشته باشند و هم از فضای بالای آن استفاده کنند، با آن که مالک زمین مقابل نبودند، با رعایت تا تطمیع صاحب ملک بخصوص اگر از اقشار ضعیف بود با استفاده از دیوار او ساباط می ساختند. (جانب اللهی، ۱۳۸۵: ۱۸۷) بهمین دلیل بیشتر ساباط هایی که درون شارستان ایجاد می شد بانسبت خویشاوندی مالکان دوطرف گذر مواجه هستیم. این نظر در مورد ساباط با مطالعات دریافت تاریخی نائین مورد تصدیق قرار گرفته است. در ساباط های نائین با مالکیت شخصی دیوارهای محصور کننده در دو طرف، ساباط به عنوان ارتباط دهنده دو خانه مجاور گذر که متعلق به یک مالک است، عمل می نماید و این باعث می شده که در هنگام بروز خطر و حمله مهاجمان امکان یاری رسانی و تردد مطلوب تر و آسانتر به دو خانه همجوار و خویشاوند فراهم آید. (سلطانی و آزاد، ۱۳۹۷: ۲۳۹) وجود ساباط در گذشته علاوه بر دلایل امنیتی و عاملی در جهت پدافند غیر عامل، در پایداری و استحکام نیز نقش داشته است.

نکته ای که علت ساخت این نوع ساباط را در جلوی درگاه بعضی باغات توجیه می کند اینست که بواسطه ساخت دیوارهای باغها باچینه و امکان سرسفت شدن دیوار بدلیل مجاورت با رطوبت و همچنین طویل بودن دیوار از طاق یا لنگه طاق هایی عمود بر ساختار دیوار استفاده می کردند تا در جهت پایداری و ماندگاری دیوار کمک کند. انتساب نقش پشت بند به ساباط امری انکار ناپذیر است بطوریکه در شارستان شاهد ایجاد ساباط پس از ساخته شدن خانه های دوطرف

گذر هستیم. همچنین اگر سیر تحول کالبدی ساباط را دریافت تاریخی میبد دنبال نماییم مشخص می گردد که بواسطه تقویت ساختار بلند ساباط های مظفری با طاق های آهنگ و ناوی، دست به ایجاد ساباط های دوطبقه بصورت طاق وتویزه در دوره صفوی زده اند. (اسفنجاری وذاکر عاملی، ۱۳۸۴: ۱۱۹)

نقش ساباط علاوه بر عوامل فوق در جهت سایه اندازی بردرختان مجاور نیز بوده است. در فرهنگ نامه معماری ایران در ذیل معنی ساباط به سایه بان که بالای دیواری سازندتا درختانی را که در کنار دیوار ساخته اند حفظ کند، نیز اشاره کرده است. (بهشتی و قیومی، ۱۳۸۸: ۱۴۷) نقش سایه اندازی ساباط با نقش دیگر آن که همانا تقویت نسبت لاغری جرزها بوده، همراه بوده است. بطوریکه در خانه های ایرانی با ایجاد ساباط امکان کاشت درختانی که در فرهنگ عامیانه نهی شده بود، وجود داشت. در فرهنگ عامیانه مردم ایران در ناحیه های مختلف کاشت بعضی درختان مانند کاج، سرو، سبار، جوز، خرزهره و. شگون نداشته است. همچنین کاشت بعضی درختان بخاطر رشد آنها در طول عمر سازنده و بیرون زدن سردرختان از دیوار خانه، نهی شده است. (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۵۶۳) بهمین دلیل ساباط علاوه بر کمک در رشد وبالندگی درختهای مجاور کوچه در کمک به بلند شدن دیوار جهت کاشت برخی درخت ها نیز کاربرد داشته است.

در ساباط های گونه دوم نیازی به رضایت پلاک روبرو نبوده است وساباط بصورت عمارتی معمولاً دوطبقه بر روی ملک ساخته می شود. در این ساباط ها مسئله دید ومنظر جایگاهی ویژه داشته است بواسطه اینکه بعضی از این ساباط هادر خارج حصار ودر داخل سواد شهر ساخته می شدند وعدم رعایت اشرافیت در باغات فشرده بیرونه شهر موضوعیت نداشته است، مبادرت به ایجاد درگاه روبه سوی شارع می نموده اند. کاتب انجام این عمل رادرباغ مهترعلیشاه فراش اینگونه شرح می دهد «وبر درگاه طنبی بالاخانه خوب راست کرد ودریچه بر شارع مفتوح گردانید» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۸۱)

درفر هتنگ نامه معماری ایران، نهی که بر هر دو طرف آن میانه نشانده باشند اعم از اینکه معر ش (دارای چوب بست) باشد یا غیر معر ش نیز بعنوان معنای ساباط ذکر کرده است. (بهشتی و قیومی، ۱۳۸۸: ۱۴۷) در تاریخ جدید یزد در معرفی خانه خواجه ضیاء الدین محمد اشاره می کند که داربندی بر روی کوچه ساخته بودند. «وساباط وبالاخانه مرغوب ساز دادو جامهای الوان بنهاد ودر سر شارع داربند بست» (کاتب، ۱۳۸۶: ۹۹). بنظر می رسد که در الگوی ساباط های گروه دوم در برخی خانه ها بخاطر مرتفع بودن وعدم سلب بصری بنا از ایجاد سایبان جلوی درگاه ممانعت

واکتفا به ساخت داربند می کردند. هرچند نقش داربند بعنوان سایه گاه و پناه گاه آنرا در مرتبه ساباط قرار می دهد ولی کاربرد اصلی داربند^۳ درمتون تاریخی بعنوان تکیه گاه درختان و گلها بکاررفته است.

زیرگروه ساباط نوع اول که با طاقنماها وصفه سازی گره خورده است، دقیقا با معنایی که پیرنیا از ساباط ارایه می دهد بمعنای محل استراحت، هماهنگ است. بنظر نگارنده ساباط هایی که پیرنیا بعنوان منزلگاه های بین راه درمرحله سنگین راه ها ساخته می شده و دارای تختگاه و آب انبار و سکوهایی برای نشستن و آسودن داشته نیز دراین گروه قرار می گیرند. (معماریان، ۱۳۸۷: ۴۶۷) جانب الهی اشاره می کند که ساباط درقدیم به عنوان یک عنصر معماری بوده است که همیشه با تاسیسات دیگر ساخته می شد و نوعی بازار کوچک باتعدادی دکان بوده است. (جانب الهی، ۱۳۸۵: ۱۸۶) متون تاریخی یزد برای ساباط های دسته اول هم از واژه «دکانچه» استفاده می کند. برای نمونه درذکر ساباط باغ فیروزی آمده است: «بیشتر اوقات مردم بردکانچه این ساباط نشستند برسییل عیش» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۸۳). این گونه ساباط ها که بیشتر در خارج شهر بکار می رفته است، در شهر یزد در داخل شارستان نیز کاربرد داشته است. برای نمونه در ساباط خانه صدرالدین احمدابیوردی کارکردی دقیقا مشابه ساباط های بین راهی داشته است. کاتب این ساباط را اینگونه معرفی می کند: «بردرخانه ساباط رفیع بساخت و دکانچه دوروی راست کردوهر بامداد تجارغریب و شهری به دیدن او آمدندی وبرآن دکانچه ها نشستندی تاخواجه بیرون آمدی وبه کاروانسرا رفتندی به جهت معاملات» (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۰۰) این گونه ساباط ها که معمولاتوسط امیران و حاکمان و طبقه مرفه برپا می شده برای اهداف دیگری بوده است. در تاریخ های محلی یزد از ساخت ساباط بعنوان یک عمل عمرانی و خیرمندی یاد شده است. (جانب الهی، ۱۳۸۵: ۱۸۶) این مکتب خیرمندی و خیراندیشی^۴ تا جایی پیش می رود که حتی دروقف نامه جامع الخیرات درباره ساباط قاضی می نویسد: «متولی... وجه نقد موصوف صرف خرید چیزهایی بکنده برای واردین بعمارت روی ساباط تابع باغ ابی سعید میشوند و فقرا و مسکینان و غیر آنها که در ساباط وارد میگرددند غذایی آماده کندهرطور که صلاح بداند.» (حسینی، ۱۳۴۱: ۵۵) نائینی دونقش را برای ساباط باغ دولت آباد ذکر می کند که قابل اعتنا هست. «اگر احیانا درطویله جا بردواسب تنگ شود بعضی را نقل به آن ساباط نماید و اگر گاهی هم کسی از اینای سیل در آن مکان که در آب و هوا و خرمی و صفا تالی گلستان ارم است سکنی گزیند مانعی ندارد.» (طرب نائینی، ۱۳۵۳: ۳۵۸) سکنی گزیدن در ساباط بصورت

موقت بصورت امری متعارف و رایج بوده است ولی استفاده از حجره ساباط بعنوان مسکن پدیده ایست که در ربع رشیدی بکار می رفته است. «حجره ها که نزدیک درخانقاه است جهت مسکن حفاظ، معروف به حجره های ساباط». (همدانی، ۱۳۵۶: ۴۳)^۵

یکی از ساباط های متفاوت مذکور در متون تاریخی یزد، ساباط خانه امیرقطب الدین خضرشاه در محله مصلی عتیق بوده است. این ساباط بصورت مسدس (شش ضلعی) بوده. (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۰۱) بهره گیری از هندسه و تنوع در طراحی در تهرانگ ساختمان درنهاز یعنی بیرون زدگی در کالبد و نخیر یعنی تورفتگی در دوران ایلخانی و تیموری نمودار می شود. (پیرنیا، ۱۳۸۲: ۲۱۴)

بکارگیری هندسه مسدس هم در طراحی مدرسه غیاثیه چهارمنار (کاتب، ۱۳۸۶: ۱۲۷) و هم در آجرهای شش ضلعی این دوره، رویت می گردد. از متون تاریخی مشخص نمی گردد که این ساباط مسدس از گونه اول بوده یا دوم. بنظر نگارنده هرچند دریافت ارگانیک و اندامواره یزد کمتر ساباط های هندسی بر روی کوچه دیده می شود، ساباط مذکور از دسته اول بوده است. نمی توان ساباط مسدس را به هشتی پشت درگاه نیز انتساب داد. بدلیل اینکه فضای هشتی که به عنوان عنصر ثابت ورودی در خانه های دوره صفوی وقاجار معمول است، در معماری خانه های این دوره شخصیت چندانی ندارد و مراحل اولیه رشد خود را سپری می کند. (اسفنجاری و ذاکر عاملی، ۱۳۸۵: ۱۷۸)

نتیجه گیری

پس از مطالعه منابع تاریخی و انطباق با معماری موجود می توان ساباط های یزد را داخل سه گروه اصلی دسته بندی نمود. گونه اول که شناخته شده ترین ساباط ها هستند وبصورت پوششی برروی شارع ایجاد می شدند. این گونه خود دارای دو زیرگروه بوده که دسته اول تنها طاق برروی معبر اجرا می شده است. دسته دوم علاوه برپوشش معبردربنده ساباط دارای دکانچه یا صفه هایی برای نشستن بوده است. درگونه اول ساباط های یزد دربرخی بناها شروع به ساخت اتاق برروی ساباط نموده اند وازفضای بالای ساباط نیز استفاده کرده اند. گونه دوم ساباط های یزد بصورتی دوطبقه بوده است. این ساباط برروی کوچه ساخته نمی شده است بلکه ساباط فی نفسه عمارت ورودی بوده است. باتوجه به اینکه این ساباط ها معمولا درجلوی باغات ساخته می شده، نمای اصلی ورودی باغ را تعریف می کرده است. ازمتون تاریخی برمی آید که بربالای این گونه ساباط شاهد فضاهایی مانند طنبی، کوشک وچهارصفه هستیم. گونه سوم ساباط های تاریخی یزد باطاقنما وصفه سازی جلوی بناها ایجاد می شده است. درباغ ساباط این صفه ها روبه میدان بزرگ ومحل تماشای هنرنمایی هنرمندان وجدال شیروگاو بوده است. بنظر می رسد سنت طاقنما وصفه سازی پیرامون حیاط بزرگ که دربناهای پیش از اسلام مانند طاق کسری بکار می رفته تا دوران ایلخانی وجود داشته است. بکارگیری واژه ساباط برای طاقنماهای پیرامون جلوخان مدرسه شمسیه نیز دلیلی برتداوم این سنت درمنطقه کویری یزد است. هرچندبین زیرگروه گونه اول ساباط ها وگونه سوم اشتراکاتی هست ولی تفاوت اصلی بین این دو گروه وجود پوشش برروی معبر دردسته اول هست. درحالیکه گونه سوم با صفه یا دکانچه سازی روبه میدان یا صحرا (ببرونه یا سواد) ساخته می شده است. ساخت ساباط هایی که درمنزلگاه های بین جاده ای ساخته می شده اشتراکات زیادی با گونه ساباط های دکانچه دار داردونشان از تسری وریش از یکی به دیگری دارد. نتایج این مطالعات مشخص نمود که برخلاف واژه ساباط درفارسی که با آسایش وراحتی گره خورده است درگذشته برای آن واژه کوتار (کیتار) به معنی کوچه تاریک را بکار می گرفتند که با عملکردملموس آن ارتباط داشته است. واژه ساباط که درمتون تاریخی نیز بدین شکل ضبط شده است (نه ساباط) واژه ای عربی است وارتباط نزدیکی با فرم ناوی طاق های آهنگ دارد. درحالیکه نوشتار ساباط که به معنی مکان استراحت است کمتر درمتون تاریخی یزد بکار رفته است. مطالعات وپژوهش های این تحقیق قابلیت تسری به نواحی دیگر ایران که داراری ادبیات معماری محلی ومنابع تاریخی هستند، نیز داردتازا رهگذر آن

شناخت دقیق از معماری و معنای ساباط حاصل شود. علاوه بر آنچه در این تحقیق اشاره شد موضوعاتی مانند تاثیر سنت تاریکی سازی بر روی بناهای اسلامی میتواند خود موضوع پژوهشی در این ارتباط باشد.

پی نوشت

۱. نگارنده برای آشنایی با ساباط مصاحبه هایی با زرتشتیان اطراف یزد انجام داده است. از جمله اشخاصی که مصاحبه شده اند شامل: بهرام بهمردی از مبارکه، موبد آفرین از مریم آباد، زندیان از حسن آباد، سهراب سلامتی از شریف آباد و ایرج داریوشی و... هستند.
۲. واژه «پُک» که بصورت «پوک» نوشته می شود دگرگون شده پاک و به معنای پاکیزگی هست. باتوجه به اینکه نوردر فرهنگ زرتشتی نمادی از پاکیزگی هست بسیاری از فرآورده های انسانی پیش از اسلام با این واژگان ارتباط دارند. در فرهنگ زرتشتی بسیاری از واژه ها با ریشه پوک یا پاک ساخته شده اند برای مثال «پاکی» که برای قالی بافی بکار می رود و یا «پوکری» که زرتشتیان مبارکه برای مطبخ و آشپزخانه بکار می گیرند.
۳. استفاده از داربند در باغات مهترعلشاه، فیروزی و ترخان نیز بکاررفته است. برجسته ترین داربند متعلق به باغ قطب الدین خضر شاه بوده که بصورت چوب خراطی شده بوده است. (نک: کاتب: ۱۸۵)
۴. «مکتب خیر» برگرفته از سخنرانیهای دکتر محمدرضا اولیاء در جلساتی تحت عنوان هفته خوانی هست. ایشان در برابر با استایل یا سبک در معماری که برگرفته از ادبیات وارداتی غرب هست اعتقاد به وجود مکتب خیرمندی و خیراندیشی در معماری گذشته دارند و در درسگفتارهای خود انرا بسط می دهند.
۵. دروقف نامه ربع رشیدی از ساباط خانقاه نام برده شده که حفاظ آنجا می نشستند و متولی یکی از حجره ها که بزرگتر است به حفاظ متاهل می داده است: «حجره ای از جمله حجره های که در ساباط خانقاه ساخته اند و بعضی حفاظ آنجا می نشینند، یکی بزرگتر باشد متولی بدو دهد. اما آنچه اگر متاهل باشد اهل و عیال او در آنجا بنشینند در محله صالحیه خانه جهت خود بسازد». (نک: همدانی، ۱۳۵۶: ۱۸۳)

منابع

۱. ابراهیمی میمند، کبری. (۱۳۹۰). میمند شاهکار جوادان، کرمان: مرکز کرمان شناسی
۲. اسدی مهدی آبادی، الهام و کامران کسمایی، حدیثه، (۱۳۹۵)، مقایسه تطبیقی ساباط در اقلیم گرم و خشک و اقلیم کوهستانی، دومین کنفرانس بین المللی انسان، معماری، عمران و شهر، تبریز
۳. اسفنجاری، عیسی، ذاکر عاملی، لیلا، (۱۳۸۴)، گزارش پژوهش مسکن صفوی میبد، مرکز اسناد پایگاه پژوهشی میبد و مرکز اسناد سازمان میراث فرهنگی و گردشگری استان یزد
۴. اسفنجاری، عیسی، ذاکر عاملی، لیلا. (۱۳۸۵). «خانه های مظفری میبد». در میبد شهری که هست، به کوشش عیسی اسفنجاری کناری ۱۵۷-۲۰۸، سازمان میراث فرهنگی و گردشگری؛ پایگاه پژوهشی میراث فرهنگی شهر تاریخی میبد
۵. افشار، ایرج. (۱۳۵۴). یادگارهای یزد. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی
۶. بگری، فاطمه و عامری سیاهوئی، حمیدرضا. (۱۳۹۹)، بررسی گونه شناسی ساباط از منظر فرم و عملکرد در اقلیم گرم و خشک، هفتمین کنفرانس ملی پژوهش های کاربردی در مهندسی عمران، معماری و مدیریت شهری، تهران
۷. بهار، محمدتقی و عبداللهی، علی اصغر، (۱۳۸۴)، مجمل التواریخ والقصص، تهران: دنیای کتاب
۸. پورمهراب، غلامحسین؛ ذاکر سلطانی، نادر؛ اشرفی، مهناز. (۱۳۹۴). مجموعه مقالات اولین همایش معماری دست کند، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
۹. پوراحمد، لیلا؛ میرزایی، المیرا؛ بهاری نژاد، مرجان؛ پرورش مشهدی، سیما، (۱۳۹۹)، ویژگی ها و دلایل استفاده از ساباط در اقلیم گرم و خشک، هفتمین کنفرانس ملی فناوری های نوین در مهندسی عمران، معماری و شهرسازی، تهران
۱۰. پیرنیا، محمد کریم. (۱۳۸۰). آشنایی با معماری اسلامی ایران؛ تدوین غلامحسین معماریان، تهران، انتشارات دانشگاه علم و صنعت ایران، چاپ پنجم
۱۱. پیرنیا، محمد کریم. (۱۳۸۲). سبک شناسی معماری ایرانی، تدوین غلامحسین معماریان، تهران: انتشارات پژوهنده، چاپ دوم
۱۲. توسلی، محمود، (۱۳۹۱)، ساخت شهر و معماری در اقلیم گرم و خشک ایران. اصاح

- چاپ نخست، تهران: تندیس نقر های.
۱۳. جانب اللهی، محمدسعید، (۱۳۸۵). چهل گفتار در مردم شناسی میبد (دفتر دوم و سوم)، تهران: گنجینه هنر
۱۴. جعفری، جعفر بن حسن جعفری؛ (۱۳۴۳)، تاریخ یزد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب
۱۵. حسینی یزدی، سید رکن الدین. (۱۳۴۱). جامع الخیرات، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران: فرهنگ ایران زمین
۱۶. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳). لغت نامه. تهران: دانشگاه تهران، چهل و سه دفتر. چاپ اول از دوره جدید
۱۷. ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۴). باورهای عامیانه مردم ایران، تهران: نشر چشمه، چاپ اول
۱۸. راعی، حسین. (۱۳۹۲). ابیانه یک روستا یک محله یک بنا، تهران: ایران نگار
۱۹. سلطان زاده، حسین، (۱۳۹۱)، فضاهای شهری در بافتهای تاریخی ایران، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی
۲۰. سلطان زاده، حسین، (۱۳۸۴). فضای ورودی در معماری سنتی ایران، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، چاپ دوم.
۲۱. سلطان زاده، حسین، (۱۳۹۱)، فضاهای ورودی، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی
۲۲. سلطان زاده، حسین، (۱۳۹۰)، نایین شهر هزاره های تاریخی، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، چاپ دوم.
۲۳. سلطانی محمدی، مهدی و آزاد، میترا. (۱۳۹۷). گونه شناسی سابات های بافت تاریخی نایین، پژوهش های باستان شناسی ایران، شماره ۱۹، دوره هشتم
۲۴. شجاع رضوی، سعیده، (۱۳۸۴)، واژه نامه توصیفی معماری و حوزه های وابسته در گویش میبد، چاپ اول، تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری
۲۵. شمس، صادق. (۱۳۸۹). جلوه های هنر معماری ایران زمین واژه نامه سنتی معماری ایران، چاپ دوم، تهران، انتشارات علم و دانش نوآوران دانشگاه شهید بهشتی.
۲۶. طرب نایینی، محمدجعفر بن محمدحسین، (۱۳۵۳)، جامع جعفری: تاریخ یزد در دوران نادری، زندگی و عصر سلطنت فتح علی شاه، به کوشش ایرج افشار، انجمن آثار ملی، تهران
۲۷. عزیزی تفتی، ماجد و بیگ زاده شهرکی، حمیدرضا، (۱۳۹۶)، گونه شناسی و تحلیل

- چگونگی کارکرد سازه ای ساباط در یزد نمونه موردی ساباط بازار محله، ساباط وزیر و ساباط مسجد تبریزیان در یزد، پنجمین کنفرانس ملی مهندسی عمران، معماری و توسعه شهری پایدار، تهران
۲۸. عمید، حسن، (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی عمید. چاپ اول. تهران: اشجع، با همکاری میکایل.
۲۹. غیاث‌الدین بن همادالدین خواندمیر، (۱۳۶۲)، تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد البشر، مقدمه جلال الدین همایی وزیرنظرمحمد دبیرسیاقی، تهران: انتشارات خیام
۳۰. غیاثی، خشایاروکامران کسمائی، حدیثه. (۱۳۹۷). گونه شناسی فرمی ساباط در اقلیم گرم و خشک ایران، معماری شناسی، شماره ۶ اسفند
۳۱. فاضلی، حسن ویانگ، راث. (۱۳۹۸). پروژه مطالعه باستانشناختی فرهنگ زرتشتیان میبد (یزد): گزارش مقدماتی بررسی مزرعه کلاتر و روستای حسن آباد، مطالعات باستان شناسی، دوره ۱۱، شماره ۲، پاییز وزمستان
۳۲. قبادیان، وحید. (۱۳۷۳). بررسی اقلیمی ابنیه سنتی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۳۳. قیومی بیدهندی، مهرداد وبهشتی، سیدمحمد، (۱۳۸۸)، فرهنگ نامه معماری ایران درمراجع فارسی، اصطلاحات ومفاهیم، ج ۱، فرهنگستان هنر
۳۴. کاتب، احمد بن حسین بن علی؛ (۱۳۴۵)، تاریخ جدید یزد؛ تهران، انتشارات فرهنگ ایران زمین
۳۵. کریمی، فاطمه وکریمیان، حسن. (۱۳۹۸). فضاهای مذهبی در کالبد شهر زرتشتی مطالعه موردی: یزد، فصلنامه مطالعات شهرایرانی اسلامی، شماره ۳۷، پاییز
۳۶. گلیجانی مقدم، نسرین. (۱۳۸۶). تاریخ شناسی معماری ایران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم
۳۷. لمبتون، آن. (۱۳۶۰). ادبیات شرح حال نویسی درایران، درکتاب یعقوب آژند، تاریخ نگاری درایران، تهران: نشرگستره
۳۸. مداحی، سیدمهدی؛ آزادگان، بهروز؛ نصیر، زهرا؛ سهامیان مقدم، ملیکا، (۱۳۹۹)، ارزیابی عملکرد سازه ایی ساباط ها در معماری بومی سنتی ایران؛ (نمونه موردی ساباط های شهر یزد)، سومین کنفرانس بین المللی عمران، معماری و مدیریت توسعه شهری در ایران، تهران

۳۹. مستوفی بافقی، محمد؛ (۱۳۸۵)، جامع مفیدی؛ تهران، انتشارات اسدی، چاپ دوم.
۴۰. معماریان، غلامحسین. (۱۳۸۷). معماری ایرانی، چاپ اول، تهران: سروش دانش
۴۱. مکوندی، مهدی؛ شوهان، علیرضا؛ مکوندی، آناهیتا؛ دورخیز، محسن، (۱۳۹۲)، گونه شناسی ۳۳ سابات موجود در بافت قدیم دزفول و اثر گذاری آن در طراحی شهری، همایش ملی معماری پایدار و توسعه شهری، بوکان
۴۲. نعیم، غلامرضا، (۱۳۸۳)، دزفول شهر آجر، سازمان میراث فرهنگی.
۴۳. ولی بیگ، نیما و توکلی، شفق، (۱۳۹۲)، گونه شناسی فرمی سابات های ایرانی برپایه هندسه، همایش ملی معماری، شهرسازی و توسعه پایدار با محوریت از معماری بومی تا شهر پایدار، مشهد.
۴۴. ویلبر، دونالد؛ گلمبگ، لیزا، (۱۳۷۴)، معماری تیموری ایران و توران؛ ترجمه کرامت الله افسر و محمد یوسف کیانی، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور، چاپ اول
۴۵. همدانی، رشیدالدین فضل الله، (۱۳۵۶)، وقف نامه ربع رشیدی، به کوشش ایرج افشار و مجتبی مینوی، تهران، انجمن آثار ملی

Criticism and analysis in Quranic citations of the historical events in the beginning of Islam in Tabari's history

(Case study: Investigating the claim of Muhammad's (pbuh) secret love for Zainab and referring to verse 37 of Surah Ahzab)

Leili Abdi¹ | Mohammad Ja'far Ashkwari² | Khosrow Kamali Sarvestani³

(DOI): [10.22034/SKH.2022.13280.1298](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.13280.1298)

Abstract

Original Article P 147 - 168

Muslim historiography initially had many links with Quranic verses. In this way that the historian tried to use Quranic verses as confirmation in reporting historical events. Tabari is one of the historians who documented historical events with Quranic verses. The purpose of this research, which was carried out in a descriptive-analytical method, is to deal with the main issue of how correct it was to cite verses in the report of historical events in Tabari's history? studies indicate that Tabari cited verses with the aim of confirming and strengthening historical reports. But he in some cases has had errors. Among them is verse 37 of Surah Ahzab, which refers to the story of Zayd's separation from Zainab bint Jahsh and then the marriage of the Prophet (PBUH) with her. By quoting fake narrations, Tabari considered the main reason for the separation of Zayd and Zainab to be the love of the Prophet (PBUH) for Zainab. He made a love story by misunderstanding some phrases in the mentioned verse and referring to it, and has used it in order to confirm his own ideas. This negligence can be seen as a result of his superficial understanding of the verses and lack of analysis, which is specifically mentioned in this study.

Keywords: Quranic quotations, Tabari, Prophet Muhammad (pbuh), Zainab bint Jahsh, verse 37 of Ahzab

1- history groop, zanzan university, zanzan, iran, leyliabdi223@gmail.com

2- Assistant Professor of History of Islamic Nations, university of Zanzan , Zanzan, Iran, ashkevari@znu.ac.ir.

3 - Assistant Professor, Department of History, Zanzan University. khkamalis@gmail.com

Received: 2022/07/04 | Accepted: 2022/09/13



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

**نقد استنادهای قرآنی وقایع تاریخی صدر اسلام در تاریخ طبری
(مطالعه موردی: بررسی ادعای علاقه پنهان محمد ﷺ به زینب و استناد به آیه ۳۷
سوره احزاب)
لیلی عبدی^۱ | محمد جعفر اشکواری^۲ | خسرو کمالی سروسستانی (نویسنده مسئول)^۳**

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2022.13280.1298](https://doi.org/10.22034/SKH.2022.13280.1298)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۱۶۸/۱۴۷

چکیده

تاریخ‌نگاری مسلمانان نخست پیوندهای زیادی با آیات قرآنی داشت؛ به این صورت که مورخ سعی می‌کرد از آیات قرآنی به‌عنوان تأیید در گزارش رویدادهای تاریخی استفاده کند. طبری یکی از مورخان است که ضمن گزارش وقایع تاریخی آنها را با آیات قرآنی مستند کرده است. هدف از پژوهش حاضر، که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده، این است که به این مسئله اصلی بپردازد که استناد به آیات در گزارش وقایع تاریخی در تاریخ طبری به چه میزان صحیح بوده است؟ بررسی‌ها حاکی از آن است که طبری با هدف تأیید و تقویت گزارش‌های تاریخی به آیات استناد کرده است. اما در برخی موارد دچار آسیب‌هایی شده است. ازجمله آنها آیه ۳۷ سوره احزاب است که به ماجرای جدایی زید از زینب بنت جحش و سپس ازدواج پیامبر ﷺ با وی اشاره دارد. طبری با نقل روایات مجعول، علت اصلی جدایی زید و زینب را عشق و علاقه قلبی پیامبر ﷺ به زینب قلمداد کرده، و با برداشت غیرصحیح از برخی عبارات موجود در آیه مذکور و استناد به آن، یک داستان عاشقانه ساخته، و آن را برای تأیید عقاید خویش به کار برده است. این سهل‌انگاری‌ها را می‌توان ناشی از برداشت سطحی او از آیات و عدم تحلیل آنها دانست که به‌طور خاص در این مطالعه ذکر شده است.

واژگان کلیدی: استنادهای قرآنی، طبری، حضرت محمد ﷺ، زینب بنت جحش، آیه ۳۷ احزاب.

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه زنجان، ایران. Leyliabdi223@gmail.com

۲- گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه زنجان، ایران. ashkevari@znu.ac.ir

۳- گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه زنجان، ایران، khkamalis@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۲



مقدمه

در اسلام کلام خداوند فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین سخن است. اهمیت و جایگاه منحصر به فرد قرآن سبب شده تا استناد به قرآن همواره مهم‌ترین و رایج‌ترین روش در احتجاجات و مناظرات مسلمانان و نویسندگان مسلمان در آثارشان باشد. به‌طوری که قلّشندی (د. ۷۹۱ ق) در کتابش به نقل از جاحظ (د. ۲۵۵ ق) استفاده از آیات قرآن و احادیث نبوی را امری واجب برای کاتب قلمداد می‌کند. به گفته او استفاده از آیات و احادیث از محاسن کلام و دلیل رونق و انسجام آن است که به شیوه‌های فراوانی صورت می‌گیرد؛ همچون استناد و استشهاد برای استدلال و خاتمه دادن به نزاع، تضمین و... (قلّشندی، ۱۳۳۲: ۱/ ۱۹۱)

تاریخ‌نگاری در دوره اسلامی با سیره، مغازی، فتوح و طبقات آغاز شد. تا اینکه در قرن سوم هجری تواریخ عمومی به وجود آمدند. یعقوبی (د. ۲۸۴ ق) و سپس طبری (د. ۳۱۰ ق) از نخستین افرادی بودند که زمینه عمومی به نگارش پرداختند. در این میان، طبری با تألیف دو اثر، چهره‌ای شاخص به شمار می‌رود. جامع البیان عن تأویل القرآن و تاریخ الرسل و الانبیاء و الملوک و الخلفاء که هر دو در حوزه خود به‌نوعی کم‌نظیر محسوب می‌شوند. تاریخ الرسل و الملوک، که بیشتر به تاریخ طبری مشهور است، یکی از تواریخ قدیمی عمومی است که طبری در لابه‌لای گزارش‌های تاریخی با آوردن سخنان شخصیت‌های اصلی تاریخ از جمله پیامبر ﷺ، صحابه، خلفا، حاکمان و... فراوان از آیات قرآن استفاده کرده است.

طبری افزون بر اینکه یکی از مورخان مشهور است، مفسری توانمند نیز است و با آیات قرآن کاملاً آشنایی دارد، بنابراین فرهنگ دینی در همه‌جا بر قلم طبری حکم فرماست. همین مهارت و علاقه او به قرآن سبب شده است که مایه‌های اصلی تاریخ وی را آیات قرآنی تشکیل دهند و رویدادها را با آیات قرآنی ارزشیابی کند. بنابراین طبری با استناد به آیات، افزون بر تبیین بهتر وقایع تاریخی در پی اثبات ادعا و سخن خود نیز است و به همین دلیل برای داشتن روایتی موثق و درعین حال اثرگذار به آیات قرآن استناد می‌کند.

این پژوهش در پی آن است تا درستی و نادرستی این استنادات را بررسی کند و پیش از ورود به بحث نیز لازم است به این نکته اشاره شود که مراد از استناد قرآنی در این پژوهش، اعم از استناد مستقیم و استناد غیرمستقیم است؛ به عبارت دیگر در مواردی که آیه‌ای از قرآن ضمن یک روایت یا گزارش تاریخی در تاریخ طبری، به‌صورت غیرمستقیم مورد استناد واقع شده، از نظر پژوهش حاضر استناد قرآنی محسوب می‌شود.

درباره پیشینه موضوع باید اشاره کرد که نقد و بررسی استنادات قرآنی وقایع تاریخی در تاریخ طبری از مباحثی است که کمتر به آن پرداخته شده و تنها می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «دو استناد قرآنی در منابع تاریخی درباره وقایع صدر اسلام»^۱ از جرالد هاوتینگ اشاره کرد. در این مقاله که سیدعلی آقایی آن را ترجمه کرده، نشان داده شده است که شخصیت‌های مهم در برخی از وقایع صدر اسلام، گاهی آیات را در معانی‌ای به کار برده‌اند که از بحث‌های موجود در کتاب‌های تفسیر به دست نمی‌آید و در پاره‌ای موارد، آیات قرآن به‌گونه‌ای استفاده می‌شوند که موضوعی که در منابع تاریخی با آنها ارتباط دارند، صحیح نیست.

نویسنده با اشاره به آیه ۶۵ سوره زمر^۲ در تاریخ طبری، که طبری آن را ضمن گزارش جنگ صفین و ماجرای حکمیت آورده است، این نکته را بررسی می‌کند که چرا خوارج در مجادلاتشان با علی علیه السلام در پی پذیرش حکمیت، به این آیه استناد کرده‌اند و در پایان هم نتیجه می‌گیرد که هدف خوارج از استناد به این آیه سازگار کردن آن با مقصود خویش است. ذکر این نکته نیز لازم است که اگرچه درباره ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله با زینب، که در پژوهش حاضر نیز به صورت مطالعه موردی به آن پرداخته شده است، مقالاتی در سال‌های اخیر به نگارش در آمده که ازجمله آنها می‌توان به مقاله: «پیوند آسمانی؛ نقد افسانه دلباختگی پیامبر صلی الله علیه و آله به زینب دختر جحش»^۳ از علی اسدی و مقاله «بررسی روایی و عقلانی ازدواج رسول خدا صلی الله علیه و آله با زینب بنت جحش»^۴ از غلامحسین زرگری نژاد اشاره کرد؛ اما تفاوت پژوهش حاضر با مقالات ذکرشده در این است که این مقالات بیشتر ناظر به ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله با زینب و دفاع از عصمت آن حضرت درباره این ازدواج بوده است؛ در صورتی که موضوع اصلی این پژوهش نقد و بررسی استنادات قرآنی و درستی و نادرستی آنها در تاریخ طبری است که تا کنون پژوهشی در این باره صورت نگرفته و برای روشن‌تر شدن موضوع، ازدواج پیامبر صلی الله علیه و آله با زینب و استناد به آیه ۳۷ سوره احزاب تحلیل و بررسی شده است.

۱. هاوتینگ، جرالد، «دو استناد قرآنی در منابع تاریخی درباره وقایع صدر اسلام»، ترجمه سید علی آقایی، مجموعه مقالات رهیافت‌هایی به

قرآن، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، صص ۲۹۶ - ۲۸۵

۲. (وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ)

۳. اسدی، علی، «پیوند آسمانی؛ نقد افسانه دلباختگی پیامبر (ص) به زینب بنت جحش، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، سال بیست و سوم،

شماره ۳، صص ۱۰۱ - ۷۴

۴. زرگری نژاد، غلامحسین، «بررسی روایی و عقلانی ازدواج رسول خدا (ص) با زینب بنت جحش، فصلنامه سیره پژوهشی اهل بیت (ع)،

سال چهارم، شماره ششم، صص ۹۷ - ۱۱۶

مفهوم‌شناسی و تاریخچه

واژه «استناد» [ا - ت] در لغت به معنای سند قرار دادن برای چیزی، اتکا و استناد کردن به آیتی یا حدیثی (آذر تاش، ۱۳۷۹ / ۳۰۴؛ دهخدا، لغت‌نامه، ذیل واژه)، تکیه کردن به سند یا مدرک و آن را پشتوانه عمل یا ادعا قرار دادن و بدان تمسک جستن است. (معین، ۱۳۷۱، ۱ / ۲۶۰)

استناد در اصطلاح عبارت است از: هرگونه آیه، حدیث، سخن و مانند آن را برای چیز دیگری سند قرار دادن، که با هدف تقویت اقوال افراد صورت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت مراد از استندهای قرآنی عبارت است از: هرگونه حضور آیه یا دسته‌ای از آیات که مورخ آن را در متن خود به کار برده است و به هنگام نقل یک رخداد یا واقعه تاریخی گاهی برای تأکید و تقویت کلام خود از آنان کمک می‌گیرد و مبنایی قرآنی برای آن پیدا می‌کند.

درباره سیر تاریخی استناد به قرآن کریم باید اشاره کرد که آیات الهی شأن و جایگاه ویژه‌ای نزد مسلمانان داشته، و از هنگام نزول آیات در عصر رسول خدا ﷺ و پس از آن از سوی افراد مختلف مورد استفاده قرار گرفته است. نبی گرامی اسلام ﷺ نخستین فردی بودند که در حوادث و اتفاقات روزمره خویش به آیات قرآن استناد می‌کردند. مجموع گزارش‌های موجود در کتب سیره، بیانگر استناد رسول خدا ﷺ به آیات در حوادث و اتفاقات روزمره خویش است. (ن. ک: ابن هشام، السیره النبویه، ج ۲، ص ۲۹۴)

بعد از وفات پیامبر ﷺ صحابه، در مراودات روزانه و مباحث میان خود از آیات الهی بهره می‌بردند و دیگران را نیز سفارش می‌کردند که برای فهم حوادث تاریخی، به قرآن مراجعه کنند. چنانکه ابن عوف گفته است: «اگر بر آنید تا حکایت احد را بدانید آیه ۱۲۰ به بعد آل عمران را بخوانید در آن صورت، گویی که در احد با ما بوده‌اید»^۱. (واقدی، ۱۴۰۹: ۱ / ۳۱۹)

پس از صحابه، تابعین، که سیره نویسان نخستین نیز در شمار آنان بودند، به صورت گسترده به استفاده از آیات روی آوردند و شیوه استناد به آیات از کتب سیره آغاز شد. آنان قرآن را مطالعه کرده و سعی کردند که برای تبیین بهتر گزارش‌های تاریخی به آیات قرآن استناد نمایند؛ چراکه به بسیاری از حوادث و موضوعات در قرآن اشاره شده است و با تسلط بر مجموعه آیات، درباره موضوعات مختلف، اخباری متناسب با نزول آیات می‌ساختند. برای نمونه حتی برای نام‌گذاری

۱. همین مطلب را ابن هشام به نقل از ابن اسحاق آورده است که شصت آیه از سوره آل عمران به جنگ احد اختصاص دارد. (ابن هشام، السیره النبویه، ج ۲، ص ۱۰۶)

حوادث عصر رسول خدا ﷺ نیز با توجه به آیات قرآن نام انتخاب کردند؛ برای مثال جنگ تبوک به عنوان «غزوة العسرة» نام گذاری شد؛ (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲/ ۱۲۶) چراکه در آیه ﴿الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾ (توبه: ۱۱۷) چنین واژه‌ای به کار رفته است. بعد از سیره‌نویسان مورخان بودند که به تقلید از آنان در گزارش‌های تاریخی خود به آیات قرآن استناد کردند. از جمله کتاب‌های نگارش یافته از قرن سوم به بعد، که دارای این ویژگی هستند، می‌توان به تاریخ طبری اشاره کرد. از ویژگی‌های مهم تاریخ طبری استفاده از آیات الهی در مباحث مختلف کتاب هنگام نقل وقایع تاریخی است و می‌توان گفت استناد به آیات قرآن، یک ویژگی بارز در تاریخ طبری است.

استنادات قرآنی در تاریخ طبری

همان‌طور که پیش از این اشاره شد، در منابع مربوط به سده‌های نخستین، استناد به آیات قرآن امری رایج بود، رایج‌ترین سیاق برای این موارد جاهایی است که عین سخنان شخصیت‌های اصلی یک حادثه از جمله خلفا، حاکمان و شورشیان در این منابع نقل شده است و گوینده غالباً ضمن سخنان خود عبارات و کلماتی را بیان کرده که بخشی از متن قرآن است. یکی از این منابع تاریخ طبری است. این کتاب میان کتب تاریخی به عنوان یکی از منابع و مراجع دست اول محسوب می‌شود که حاوی اطلاعات بسیار عظیم و مهمی است که مورد مراجعه بسیاری قرار گرفته است. تاریخ طبری شرح زندگی بشر از خلقت آدم تا زمان خود او بوده است. طبری به دلیل بینش خاص تاریخی که داشته، تفصیل بسیاری درباره حوادث آورده و در موارد فراوانی، این تفصیلات در هیچ مأخذ دیگری نیامده است. از ویژگی‌های مهم تاریخ طبری استفاده از آیات الهی در مباحث مختلف کتاب هنگام نقل وقایع تاریخی است. استنادات قرآنی، بخش عمده‌ای از مطالب تاریخ الرسل و الملوك را تشکیل می‌دهد. استناد به آیات قرآن در تاریخ طبری در گزارش‌های مربوط به پیش از اسلام نیز دیده می‌شود. چنانکه مطالب آغازین کتاب وی با آیات قرآن مزین شده است. (ر. ک: طبری، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۰ - ۴)

استنادات قرآنی در این کتاب بیشتر بدون ذکر نام سوره و شماره سوره و آیه و بدون اعراب‌گذاری است که در بیشتر موارد پس از عباراتی همچون «فانزل الله عزوجل» یا «قال الله تعالى» آمده است.^۱ در برخی موارد نیز بدون اشاره به عبارات مذکور آیات با متن ادغام پیدا کرده است.^۲

۱- به عنوان نمونه: ن. ک: (تاریخ الامم والملوك، ج ۲، ص ۳۴۰، ج ۳، ۲۵۱).

۲ - پیشین، ج ۳، صص ۶۲ و ۱۲۸.

نحوه استناد به آیات در تاریخ طبری به صورت روایی و غیر روایی است؛ به عبارت دیگر طبری ضمن بیان رخدادها، تاریخی، هم به صورت مستقیم و هم غیرمستقیم به آیات قرآن استناد کرده است. اما بیشترین وجه استناد به آیات در تاریخ طبری به صورت غیرمستقیم است که در آن طبری برای بیان یک واقعه تاریخی روایت‌های متفاوت را از قول راویان حدیث، پیامبر ﷺ، خلفا، صحابه، تابعین و افراد دیگر نقل می‌کند و در بین کلام خود یا پایان بحث مورد نظر به آیات قرآن استناد کرده است. در این گونه از استناد، آیه یا عبارات قرآنی توسط نویسنده به طور مستقیم استفاده نشده است؛ بلکه نویسنده یا مورخ قولی مشتمل بر آیه‌ای از قرآن را از افراد مختلف ضمن یک روایت یا گزارش تاریخی آورده است. (علیخانی و میر، ۱۳۹۵: ۱۶۵)

استنادات قرآنی کاربردهای زیادی در تاریخ طبری دارد. از جمله این استنادات با هدف تبیین و توضیح بهتر وقایع تاریخی است. از آنجاکه اعتبار گزارش‌های تاریخی قرآن فراتر از اعتبار گزارش‌های تاریخی محض است، (بیژنی، ۱۳۹۵: ۱۸۶) طبری برای شرح و توضیح و تبیین بهتر وقایع تاریخی به آیات بسیاری استناد می‌کند؛ برای نمونه درباره غزوه احد به آیاتی از سوره آل عمران استناد می‌کند. (ن.ک: طبری، ۱۳۸۷: ۵۲۶/۲ - ۵۲۰) ابطال یا تصحیح خبر نیز با استناد به آیات در تاریخ طبری صورت گرفته است که از نمونه آن می‌توان به آیه ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ...﴾ (منافقون: ۱) اشاره کرد. طبری با استناد به این آیه، که خطاب به پیامبر ﷺ می‌فرماید: هنگامی که منافقان پیش تو آمدند و حتی سوگند نیز یاد کردند سخن آنان را باور نکن؛ چرا که آنان دروغگویند، خبر راستگویی عبدالله بن ابی سلول را باطل می‌داند و صحت خبر زید بن ارقم را گزارش می‌کند. (برای اطلاع بیشتر از این ماجرا ن.ک: طبری، ۱۳۸۷: ۶۰۸/۲ - ۶۰۱) همچنین استنادات قرآنی در تاریخ طبری برای تکریم یا تحقیر اشخاص^۱، هشدار و انذار^۲ و اشاره

۱. طبری در مواردی برای تحلیل شخصیت‌ها، به آیات قرآن استناد کرده است. به عنوان مثال وی در تکریم عویم بن ساعده، که از صحابی رسول خدا (ص) است، به آیه ﴿رَجُلٌ يَجِبُونَ أَنْ يَنْتَهَبُوا وَ اللَّهُ يَحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ (توبه: ۱۰۸)، مردانی هستند که دوست دارند پاکیزه‌خویی کنند و خدا پاکیزه‌خویان را دوست دارد، استناد می‌کند. (طبری، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، ص ۲۷۰) نمونه‌ای از تحقیر شخصیت نیز با استناد به آیات درباره ابولهب است که به آیاتی از سوره مسد اشاره شده است. (ج ۲، ص ۳۱۹)

۲. در ماجرای افک، مسطح بن أثاثه یکی از افرادی بود که در تهمت بر علیه عایشه نقش داشت و پس از اینکه بی‌گناهی عایشه ثابت گردید پیامبر (ص) دستور داد تا او را به همراه دو تن دیگر که در رواج این شایعه نقش داشتند حد بزنند و ابوبکر قسم خورد که از این به بعد کمک مالی خود را به مسطح قطع کند که آیه ﴿وَلَا يَأْتِلْ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لِيَعْلَمُوا لَا تَجْنُونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نور: ۲۲) نازل شد. طبری این آیه را باهدف انذار و هشدار به ابوبکر به کار برده است. (ج ۲، ص ۶۱۷)

به نکات اخلاقی نیز به کار رفته است.^۱

بیشترین کاربرد استناد به آیات در تاریخ طبری، برای تأیید و تقویت خبر صحیح بوده است. به بسیاری از وقایع تاریخی در قرآن اشاره شده است؛ از جمله می‌توان به غزوه بدر، که سوره «انفال» درباره این غزوه است، غزوه خندق که آیاتی از سوره «احزاب» به این غزوه اختصاص دارد یا تغییر قبله که آیاتی از سوره «بقره» به این ماجرا می‌پردازد و بسیاری از وقایع تاریخی دیگر اشاره کرد. بنابراین طبری نیز با هدف تأیید و تقویت خبر مورد پذیرش خویش هنگام نقل یک واقعه تاریخی از آیات بهره گرفته، و برای آنکه ادعای خود را اثبات کند، آیات قرآنی را ضمیمه اخبار کرده تا تأییدی بر گفته‌هایش باشد. این‌گونه شک و تردید را برطرف کرده و شنونده را به دریافت و قبول ادعا وادار می‌سازد. به این ترتیب برداشت کلی خود را از اخبار یا واقعه مورد نظر با قرآن پیوند می‌دهد تا هم نظر وی تأیید شود و هم ارتباط اخبار یا متن مورد نظر با کلام خداوند به مخاطب نشان داده شود.

این شیوه بارزترین نوع کاربردها در تاریخ طبری است. اما مسئله مهم این است که طبری در بهره‌گیری از آیات قرآنی دچار خطاهایی نیز شده است. مهم‌ترین این آسیب‌ها کم‌توجهی به آیات در بررسی گزارش‌های تاریخی است. ارائه نمونه‌های قابل توجهی از مخالفت برخی اخبار با آیات قرآنی، به‌ویژه اخباری که منزلت و جایگاه رسول خدا ﷺ را زیر سؤال می‌برد، مؤید این بی‌توجهی است و در برخی مواقع برداشت ظاهری از آیات، که آن را با متن مطابقت داده است، از موارد این آسیب‌هاست. از جمله این استنادات اشتباه، که ساحت قدس پیامبر ﷺ و عصمت ایشان را زیر سؤال می‌برد، ماجرای ازدواج پیامبر ﷺ با زینب، بنت جحش است. طبری درباره ازدواج رسول گرامی اسلام ﷺ با زینب، بنت جحش و علت این ازدواج، مطالبی را بیان می‌کند و با استناد به آیه «وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ، فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (احزاب: ۳۷)، قصد اثبات ادعای خویش را دارد. در این بخش قصد بر آن بوده که

۱. طبری در گزارش‌های خود از جنگ صفین، به ماجرای حکمت اشاره می‌کند که پس از توقف جنگ برای حکمت، گروهی از سپاهیان امام علی (ع)، با سردادن شعار «لا حکم الا لله» پذیرش حکمت را کفر دانستند و خواهان ادامه جنگ شدند ولی امام با استناد به آیه (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَ لَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَ قَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ) (نحل: ۹۱) پذیرفت که عهد و پیمان خود را بشکنند (ج ۵، صص ۷۴ - ۷۲)

درستی و نادرستی تطبیق روایتی که طبری درباره این ازدواج آورده و مستند کردن آن با آیه مذکور تحلیل و بررسی شود.^۱

ازدواج پیامبر ﷺ با زینب بنت جحش

از اخبار سال پنجم هجری، که طبری در نقل خبر به آیات قرآن استناد کرده، ماجرای ازدواج رسول گرامی اسلام ﷺ با زینب، دختر جحش است. طبری دو روایت درباره این ماجرا آورده است و در هر دو روایت به آیه ۳۷ سوره احزاب استناد کرده است. در روایت نخست می‌گوید:

حدثت عن محمد بن عمر، قال: حدثني عبد الله بن عامر الأسلمي عن محمد بن يحيى بن حبان، قال: جاء رسول الله ﷺ بيت زيد بن حارثة، فلم يجده، وقامت اليه زينب بنت جحش زوجته فضلا، فاعرض عنها رسول الله ص، فقالت: ليس هو هاهنا يا رسول الله، فادخل بابي أنت و أمي! فأبى رسول الله ﷺ أن يدخل، و انما عجلت زينب أن تلبس إذ قيل لها: رسول الله ﷺ على الباب، فوثبت عجله، فاعجبت رسول الله ﷺ، فولى و هو يهيمهم بشيء لا يكاد يفهم، الا انه اعلن: سبحان الله مصرف القلوب! قال: فجاء زيد الى منزله، فاخبرته امراته ان رسول الله ﷺ اتى منزله، فقال زيد: الا قلت له: ادخل! فقالت: قد عرضت عليه ذلك فأبى، قال: فسمعتة يقول شيئا؟ قالت: سمعته يقول حين ولى: سبحان الله مصرف القلوب! فخرج زيد حتى اتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، بلغني انك جئت منزلي، فهلا دخلت بابي أنت و أمي يا رسول الله، لعل زينب اعجبتك فافارقها! فقال رسول الله ﷺ: امسك عليك زوجك، ففارقها زيد و اعتزلها و حلت. فبينما رسول الله ﷺ يتحدث مع عائشة، إذ أخذت رسول الله ص غشييه، ففسرى عنه و هو يتبسّم و يقول: من

۱. استنادات اشتباه با هدف اثبات خبر در تاریخ طبری در موارد دیگر نیز مشاهده می‌شود، برای نمونه یکی دیگر از وقایعی که طبری در مستند کردن آن با آیات دچار اشتباه شده، «افسانه غرانیق» است. طبری میان حوادث پیش از هجرت پیامبر ﷺ به این واقعه اشاره می‌کند که شیطان با دستبرد در وحی الهی، هنگام نزول سوره نجم مطالبی شرک‌آمیز را در قالب آیات الهی به رسول خدا ﷺ القا کرده است و آن حضرت نیز بدون اطلاع از این نیرنگ شیطان، همان سخنان را وحی الهی تلقی نموده و بر مردم تلاوت کرده است تا اینکه جبرئیل او را از این فتنه شیطانی آگاه نموده و به حقیقت امر رهنمونش ساخته است. طبری برای اثبات این داستان دروغین به آیه ۵۲ سوره حج استناد کرده است. (تاریخ الامم والملوک، ج ۲، ص ۳۳۸): اما مسئله‌ای که وجود دارد این است که طبری به زمان و مکان نزول سوره حج دقت نداشته است؛ چراکه سوره حج، از سوره‌های مدنی است که در اوایل هجرت نازل شده است و در آن از اموری چون امر به حج و جهاد سخن رفته است. (طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص ۵۰۳) و این در حالی است که بنا به نقل ابن مسعود، سوره نجم اولین سوره‌ای است که رسول خدا ﷺ در مکه به‌طور علنی خوانده است. (سیوطی، الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور، ج ۷، ص ۶۳۹) بنابراین سوره نجم مکی بوده و در سال‌های آغازین بعثت نازل شده، در صورتی که سوره حج مدنی است؛ پس روشن می‌شود که آیه ۵۲ سوره حج سال‌ها پس از افسانه جعلی غرانیق تحقق یافته است؛ چراکه این افسانه به قول مدعیان در سال پنجم بعثت رخ داده است. (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۱۴۲) بنابراین بین سوره نجم و سوره حج حداقل پنج سال فاصله است.

یذهب الی زینب یبشرها، یقول: ان الله زوجنیها؟ و تلا رسول الله ﷺ: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ...﴾ [احزاب: ۳۷] القصه کله‌ها.^۱ (طبری، ۱۳۸۷، ۲/ ۵۶۳) طبری در روایت دوم آورده است:

حدثنی یونس بن عبد الأعلى، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زید: کان النبی ﷺ قد زوج زید بن حارثه زینب بنت جحش ابنه عمته، فخرج رسول الله ﷺ یوتا یریده، و علی الباب ستر من شعر، فرفعت الريح الستر فانكشف و هی فی حجرتها حاسره، فوقع إعجابها فی قلب النبی ﷺ، فلما وقع ذلک کرهت الی الآخر، قال: فجاء فقال: یا رسول الله، انی ارید ان افارق صاحبتی، فقال: مالک! اراک منها شیء! فقال: لا و الله یا رسول الله، ما رابنی منها شیء، و لا رایت الا خیرا فقال له رسول الله ﷺ: امسک علیک زوجک و اتق الله، فذلک قول الله عزوجل: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تَخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ، فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾، تخفی فی نفسک ان فارقه‌ا تزوجتها.^۲ (طبری، ۱۳۸۷، ۲/ ۵۶۵)

۱. «روزی پیامبر ﷺ سوی خانه زید بن حارثه رفت. زید آنجا نبود و زینب دختر جحش زن زید، با پوشش خانه بیامد و پیامبر ﷺ روی از او برگردانید. زینب گفت: ای پیامبر خدا زید اینجا نیست، پدر و مادرم فدایت به خانه درآی. ولی پیامبر ﷺ نخواست وارد شود. چنان بود که وقتی گفتند پیامبر ﷺ بر در است زینب فرصت لباس پوشیدن نیافت و شتابان بیامد و پیامبر ﷺ از دیدن وی به شگفت آمد و برفت و آهسته می‌گفت: تقدیس خدایی را که دل‌ها را دگرگون می‌کند. زید به خانه آمد و زنش گفت که پیامبر ﷺ آمده بود. زید گفت: چرا نگفتی درآید؟ گفتم، اما نپذیرفت. زید گفت نشنیدی که چیزی بگوید؟ گفت: وقتی می‌رفت شنیدم که می‌گفت: تقدیس خدایی را که دل‌ها را دگرگون می‌کند. زید پیش پیامبر ﷺ آمد و گفت: ای پیامبر خدا شنیدم سوی خانه من رفته بودی. پدر و مادرم فدایت چرا وارد نشدی؟ اگر زینب تو را به شگفتی آورده است من از او جدا می‌شوم. پیامبر ﷺ گفت: زنت را نگهدار. عاقبت زید از زینب جدا شد و از او کناره گرفت و یک روز که پیامبر ﷺ با عایشه سخن می‌کرد، پیامبر ﷺ را حالت وحی گرفت و چون به خود آمد خندان بود و می‌گفت: چه کسی پیش زینب می‌رود و مژده می‌دهد که خدا او را به زنی به من داده است و این آیه را بخواند: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [احزاب: ۳۷] «وقتی به آن کس که خدا نعمتش داده بود و تو نیز نعمتش داده بودی گفتم جفت خویش نگهدار...».

۲. یونس بن عبد الاعلی گوید: پیامبر خدا ﷺ زینب دختر جحش دخترعمه خویش را به زنی به زید بن حارثه داده بود و روزی به طلب زید سوی خانه او رفت و پرده‌ای موین بر در بود و از وزش باد پرده به کنار رفت و زینب در اطاق خویش سر برهنه بود و اعجاب وی در دل پیامبر ﷺ افتاد و زید از او دوری گرفت و پیش پیامبر ﷺ آمد و گفت می‌خواهم از زنم جدا شوم. پیامبر ﷺ گفت: «مگر چیز بدی از او دیده‌ای؟» زید گفت: «هرگز چیز بدی نبوده و جز نیکی از او ندیده‌ام». پیامبر گفت: «زن خود را نگهدار و از خدا بترس». این سخن خداوند متعال است: (وقتی به آن کس که خدا نعمتش داده بود و تو نیز نعمتش داده بودی گفتم جفت خویش نگهدار و از خدا بترس و آنچه را در ضمیر خویش نهان می‌داشتی خداوند آشکار ساخت که از مردم بیم داشتی و خدا سزاوارتر بود که از او بیم کنی و چون زید

نقد و بررسی

ظاهر برخی از آیات قرآن از جمله مستندات است که همواره افرادی با تمسک به آنها، عصمت انبیا را به چالش کشیده‌اند. اکثر مفسران و مورخان آیه ۳۷ سوره احزاب را درباره ازدواج پیامبر ﷺ با زینب، بنت جحش دانسته‌اند.^۱ در این آیه نخست ماجرای جدایی زید بن حارثه از زینب آمده و سپس به ازدواج پیامبر ﷺ با ایشان اشاره شده است. در مورد این آیه دو نوع تفسیر وجود دارد: گروهی به داستان دلباختگی پیامبر ﷺ در مواجهه با زینب اشاره کرده، و اذعان داشته‌اند که پیامبر ﷺ درحالی که دلباختگی خود را به زینب در دل پنهان داشته بود، به زید توصیه می‌کرد که همسرش را طلاق ندهد.^۲ (زمخشری، ۱۴۰۷، ۳/ ۵۴۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۵/ ۲۰۱) اما گروه دیگر داستان دلباختگی پیامبر ﷺ را کاملاً نادرست، ساختگی و ناسازگار با شخصیت و عصمت ایشان دانسته، و آن را رد کرده‌اند.^۳ (طباطبایی، ۱۳۷۰، ۱۶/ ۴۸۴؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ۱۴/ ۱۹۱)

برداشت‌های اشتباه برخی مفسران و مورخان از این آیه، سبب شده تا عشق و علاقه قلبی پیامبر ﷺ به زینب، علت اصلی جدایی زید و زینب قلمداد شود. طبری نیز از کسانی است که در تاریخش از ردوبدل شدن نگاهی عاشقانه و شکل‌گیری علاقه پیامبر ﷺ با زینب، هنگام مراجعه به خانه زید، همسر زینب، سخن گفته است. آنچه از روایات طبری برمی‌آید این است که رسول خدا ﷺ از دیدن زینب شگفت‌زده و به ازدواج با وی متمایل شده است و زید نیز چون از این علاقه پیامبر ﷺ به زینب آگاه می‌شود، تصمیم به جدایی از زینب می‌گیرد. طبری این خبر را با آیه ۳۷ سوره احزاب مستند کرده است. مسئله مهمی که وجود دارد این است که طبری درباره ازدواج پیامبر ﷺ با زینب و علت این ازدواج، مباحثی را مطرح کرده است که از نظر عقلانی کاملاً مردود است و با استناد به آیه مذکور درصدد است تا آن را اثبات کند؛ اما به دلایلی که در

تمنایی از او برآورد جفت توش کردیم تا مؤمنان را در مورد پسرخواندگانشان وقتی پسرخواندگان تمنایی از آنها برآورده‌اند تکلفی نباشد و فرمان خدا انجام گرفتنی بود) در خود پنهان می‌کنی که [زید] او را طلاق داده و با او ازدواج کنی».

۱. طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۲۷۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۸، ص ۱۶۱؛ طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۴۸۴؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۷، ص ۳۲۱؛ ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۸، ص ۸۱؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۲، ص ۱۷۷؛ ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۵، ص ۱۴۵؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ۴۳۳

۲. قمی در تفسیر القمی، ج ۲، ص ۱۷۳ و طبری در جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۲۷۳ همین تفسیر را برگزیده‌اند.

۳. همچنین مکارم شیرازی، در تفسیر نمونه، ج ۱۷، ص ۳۲۱ تفسیر نخست را نادرست و به رد آن پرداخته است.

ذیل به آن اشاره می‌شود، تطبیق روایاتی که طبری از دلایل ازدواج پیامبر ﷺ با زینب آورده است با آیه مذکور کاملاً اشتباه است.

بر اساس این روایات گویا رسول خدا ﷺ پیش از این ماجرا با زینب آشنایی نداشته و برای اولین بار است که زینب را از نزدیک می‌بیند. این در حالی است که زینب دختر عمه پیامبر ﷺ بوده است. پدر وی جحش بن رثاب بن یعمر بن صبره بن مره بن کبیر بن غنم بن دودان بن أسد بن خزیمه بود و مادر وی امیمه دختر عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی بود. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۸/ ۸۰) بنابراین زینب از کودکی برابر چشمان پیامبر ﷺ قرار داشت و همچنین از جمله کسانی بوده که در مکه اسلام آورده و همراه رسول خدا ﷺ از مکه به مدینه مهاجرت کرده است. (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳/ ۱۷۱)

همچنین زینب عروس پیامبر ﷺ بود و شخص رسول خدا ﷺ او را برای زید بن حارثه،^۱ پسرخوانده خویش، خواستگاری کرد. حتی در منابع اشاره شده که وقتی رسول خدا ﷺ از زینب خواستگاری کرد، وی نخست فکر می‌کرد که پیامبر ﷺ او را برای خودش خواستگاری کرده است و به آن رضایت داد. اما زمانی که دانست که پیامبر ﷺ او را برای زید در نظر گرفته است، امتناع کرد و گفت: «من برگزیده‌ترین بیوه‌زن قریشم»؛^۲ پس زید را برای همسری خود شایسته نمی‌یابم. (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۸/ ۸۰) به گفته مفسران و راویان پس از نزول آیه ۳۶ سوره احزاب،^۳ زینب گفت: ای رسول خدا راضی شدم و اختیار کار خود را به دست رسول خدا ﷺ داد. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۶/ ۴۸۴؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۸/ ۸۰)

بر اساس آیه ۳۷ سوره احزاب پیامبر ﷺ با اقدام فرزندانده‌اش زید برای طلاق دادن زینب مخالف بود و به زید توصیه می‌کرد که از زینب جدا نشود. اما سرانجام زید او را طلاق داد.^۴ به دنبال آن پیامبر ﷺ با زینب ازدواج کرد.^۵ نکته مهمی که وجود دارد این است که در همین آیه

۱. زید بن حارثه بن شراحیل بن کعب غلام حضرت خدیجه بود که پس از ازدواج با رسول خدا ﷺ او را به پیامبر ﷺ بخشید. پیامبر ﷺ او را آزاد کرد و به فرزندانده‌اش درآورد. او همواره ملازم و همراه پیامبر ﷺ بود تا اینکه در نبرد موته در سال هشتم هجرت شهید شد. (ابن عبدالبر، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، ج ۲، صص ۵۴۶ - ۵۴۲)

۲. فقالت: «یا رسول الله لا أرضاه لنفسی و أنا أیم قریش». (طبقات الکبری، ابن سعد، ج ۸ ص ۸۰)

۳. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مِؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ خَيْرٌ مِنْ أَمْرِهِمْ»

۴. از دلایل جدایی زید و زینب این بود که همواره میان آنان کشمکش وجود داشت و زید از بداخلاقی زینب نزد پیامبر شکایت می‌برد و پیامبر او را به صبر و تحمل دعوت می‌کرد. (ابن سعد، طبقات الکبری، ج ۸ ص ۸۲)

۵. ازدواج پیامبر(ص) با زینب پس از بازگشت از غزوہ مریسج در شعبان سال پنجم بود. (بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۴۳۳)

اشاره شده که پیامبر ﷺ مطلبی را در دل پنهان کرده بود و از افشا شدن آن هراس داشت. ولی خداوند آن را آشکار ساخت: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾.

از آنجاکه در این آیه شریفه صراحتاً گفته نشده که پیامبر ﷺ چه چیزی را در دلش پنهان کرده بود و از آشکار شدن آن نگران بود و نیز مشخص نبودن ترتیب وقایعی که در این ماجرا رخ داده، سبب شده تا دیدگاه‌های مختلفی در این باره وجود داشته باشد و بر اساس این دیدگاه‌ها، پیامبر ﷺ، دچار هراس از بدگویی، سرزنش و عیب‌جویی مردم بوده است؛ چنانکه برخی راز دل پیامبر ﷺ را اشاره به تصمیم ایشان برای ازدواج با زینب، با انگیزه سرپرستی و دلجویی از او دانسته‌اند؛ زیرا زینب خلاف میل خود و به خواست پیامبر ﷺ با یک برده ازدواج کرد و به‌وسیله او طلاق داده شد و این مایه دل‌شکستگی و تحقیر زینب گردید. (طبرسی، مجمع‌البیان: ۸/ ۱۶۳)

برخی مانند طبری با برداشت ظاهری از آیه در پی اثبات این ادعا هستند که پیامبر ﷺ با دیدن زینب و زیبایی وی به او علاقه‌مند شده و آرزوی ازدواج با او را دارد. اما این مسئله را در دل خود پنهان کرده و از افشای آن می‌ترسد.^۱ اما چنین ادعایی کاملاً خلاف واقع است؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد زینب دختر عمه پیامبر ﷺ بود و چنین نبود که پیامبر ﷺ تنها بعد از ازدواج او با زید به زیبایی او پی ببرد. همچنین این مسئله را خود آیه تکذیب می‌کند؛ زیرا می‌گوید: تو بارها به زید توصیه می‌کردی که همسرت را طلاق مده و عبارت (إِذْ تَقُولُ) به‌صورت فعل مضارع است و دلیل بر استمرار است و اگر مسئله آن‌گونه که طبری پنداشته است، باشد، باید پیامبر ﷺ از طرح مسئله طلاق استقبال کند، نه اینکه مکرر از آن نهی کند.

تأمل در آیات نشان می‌دهد آنچه رسول خدا ﷺ در دل نهان داشت، آگاهی و حیانی درباره حتمی بودن طلاق زینب و ازدواج آن حضرت با ایشان بود، نه چیزی دیگر. چنان‌که عبارت ﴿زَوْجَانِكُمَا﴾ (احزاب: ۳۷) «تو را به ازدواج او درآوریم»، نشان می‌دهد که این ازدواج به امر الهی بوده و خواست پیامبر ﷺ چندان نقشی در آن نداشت. در ادامه برای پیشگیری از هرگونه حرف‌وحدیث مردم، ازدواج با زینب را فریضه الهی و عمل به آن را بدون ایراد می‌داند: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾ (احزاب: ۳۸) آیه ۳۹ سوره احزاب^۲ نیز مؤید این معناست که آنچه پیامبر ﷺ به‌سبب ترس از مردم پنهان می‌کرد، فرمان الهی برای ازدواج با زینب بود.

۱. همچنین طبری در تفسیر خود جامع البیان، ج ۲۰، ص ۲۷۳ راز دل پیامبر را عشق و دلباختگی به زینب و آرزوی جدایی وی از زید دانسته است.

۲. ﴿الَّذِينَ يُلَبِّونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾

این همان چیزی بود که پیامبر ﷺ مخفی داشته بود و از افشای آن نگران بود. نگرانی پیامبر ﷺ از آشکار کردن این امر به دلیل سنت «تَبْنَى» بود. تَبْنَى از ماده «بَنَ» از باب تفعّل به معنای پسر گرفتن و پسرخوانده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴ / ۹۱) این سنت یکی از سنت‌های بی‌پایه و اساس دوران جاهلیت بود که کسی فرزند و به‌ویژه پسر شخص دیگری را به‌عنوان فرزند و پسر خودش می‌گرفت و حقوقی که برای پسر خودش در نظر گرفته بود به او هم عطا می‌کرد؛ از جمله این حقوق، احکام مخصوص به ارث و محرمیت است. یعنی وقتی کودکی را پسر خود می‌خواندند، احکام فرزند صلبی را در حق او اجرا می‌کردند. (مقریزی، ۱۴۲۰: ۵۷ / ۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۶ / ۴۱۱) بنابراین در سنت جاهلی ازدواج با همسر پسرخوانده کاری ناشایست بود؛ (ابن سیدالنّاس، ۱۴۱۴: ۲ / ۳۷۷) به عبارت دیگر بر اساس این سنت، ازدواج با زن مطلقه پسرخوانده همانند ازدواج با زن مطلقه حقیقی حرام بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ۱۷ / ۳۲۱) در همین باره خداوند پیامبر ﷺ را در عبارت ﴿وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ (احزاب: ۳۷) به دلیل هراس از مردم و پنهان داشتن آنچه در دل دارد مورد عتاب قرار می‌دهد. ذکر این نکته نیز لازم است که ترس پیامبر ﷺ از مردم برای منافع خودشان نبوده، بلکه این ترس درباره خدا و مربوط به دین بوده و نگران بودند مردم به خاطر ازدواجش با همسر زید او را سرزنش کنند و بیمار دلان جنجال کنند که چرا با همسر پسرت ازدواج کرده‌ای و در نتیجه ایمان مردم سست شود. بنابراین این ترس، برای خدای سبحان بوده است و جمله ﴿وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾، که ظاهرش نوعی عتاب است که از مردم می‌ترسی؟ بالاینکه خداوند سزاوارتر است که از او بترسی، درحقیقت خلاف ظاهرش، عتاب از یک نوع ترس از خداست. این ترس از خدا از طریق مردم است و می‌خواهد آن حضرت را از این صورت ترس از خدا نهی نموده و به صورتی دیگر هدایت کند و آن این است که در ترس از خدا مردم را دخالت مده و مستقیماً از خدا بترس و آنچه را در دل پنهان کرده‌ای که همان ترس است، از مردم پنهان مکن چون خدا آن را آشکار می‌کند. ﴿مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ (احزاب: ۳۷)

این خود شاهد خوبی است بر اینکه خداوند بر پیامبر ﷺ خود واجب کرده بود که باید با همسر زید، پسرخوانده‌اش ازدواج کند تا همه بفهمند که همسر پسرخوانده محرم انسان نیست و سایر مردم نیز می‌توانند با همسر پسرخوانده‌هایشان ازدواج کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۶ / ۴۸۳) درباره تفسیر صحیح آیه ۳۷ سوره احزاب، قرطبی در حدیثی از امام علی بن الحسین (علیه السلام) نقل کرده است: به پیغمبر ﷺ وحی فرستاده شد که زید، زینب را طلاق خواهد داد و پیامبر ﷺ او را

تزویج خواهد کرد. بنابراین هنگامی که زید خدمت پیامبر ﷺ آمد و از اخلاق زینب و عدم اطاعت او شکایت کرد و گفت: در نظر دارد او را طلاق دهد، رسول الله ﷺ او را نصیحت کرد و فرمود: «از این سخن پرهیز و همسرت را نگه دار»؛ درحالی که یقین داشت سرانجام [به خاطر ناسازگاری] از او جدا خواهد شد و با پیامبر ﷺ ازدواج خواهد کرد. [طبق وحی الهی] این همان چیزی است که پیامبر ﷺ در دل مخفی داشت و نخواست او را امر به طلاق کند؛ چراکه از این بیم داشت که مردم به او خرده بگیرند که چگونه همسر مطلقه غلامش را به ازدواج خود درآورده، و او را تشویق به طلاق کرده است. ولی خداوند به خاطر همین معنا پیامبرش را مورد عتاب قرار داد که چرا از مردم در چیزی که خدا مباح ساخته بود بیم داشت و به زید می‌فرمود: همسرت را نگاه دار؛ باینکه می‌دانست او را طلاق می‌دهد و او را آگاه ساخت که خداوند درهرحال سزاوارتر است که از او بیم داشته باشد. [سپس قرطبی می‌افزاید]: «علمای ما می‌گویند: این بهترین سخنی است که در تفسیر این آیه گفته شده است.» (قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۴ / ۱۹۰)

ازاینجا روشن می‌شود که آنچه رسول خدا ﷺ در دل پنهان داشته، همین حکم بوده و معلوم می‌شود که این عمل قبلاً برای آن حضرت واجب شده بود، نه اینکه رسول خدا ﷺ آن‌گونه که طبری و بعضی مفسرین گفته‌اند عاشق زینب شده و عشق خود را پنهان کرده باشد و ازدواج پیامبر ﷺ با زینب به دلیل همین دل‌باختگی بوده باشد. درواقع طبری با برداشت ظاهری از آیه، ازدواج پیامبر ﷺ با زینب را به مسائلی نسبت می‌دهد که دور از شأن ایشان است. به اعتقاد طبری پیامبر ﷺ در دلش عاشق زینب بود و آرزو داشت زید هرچه زودتر او را طلاق دهد. اما به زبان او را دعوت به نگهداری و صبر می‌کرد که این نشانه عدم صداقت پیامبر ﷺ است و چنین امری درباره شخص معصوم محال است.

این دسته از روایات با سنت و عصمت پیامبر ﷺ در تعارض است. ایشان بر رعایت عفت و پاکدامنی، تأکید داشته و رعایت عفت در نمونه‌های متعددی از رفتارهای پیامبر ﷺ به چشم می‌خورد؛ ازجمله از عایشه نقل شده است که روزی أسماء دختر ابوبکر (خواهر همسر پیامبر ﷺ) درحالی که لباسی نازک و بدن‌نما بر تن داشت، وارد خانه پیامبر ﷺ شد. پیامبر ﷺ با دیدن وی درحالی که روی از وی برمی‌گرداند، فرمود: «زنی که به سن بلوغ می‌رسد سزاوار نیست که جز چهره و دو دست او مشاهده شود.» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶ / ۱۸۱) ازاین‌رو پیامبر ﷺ، که در رفتار و گفتار خود مقید به رعایت عفاف بوده و به عالی‌ترین درجات عفاف رسیده، دل‌باخته شدن به همسر شخص دیگر برای ایشان امری بعید و غیرممکن خواهد بود. نگاهی به ازدواج‌های

پیامبر ﷺ نیز این اتهام را از او دور می‌کند. اگر ایشان آن‌گونه که طبری گفته شخصی عاشق‌پیشه بود، با زنان سالخورده و بزرگ‌تر از خود ازدواج نمی‌کرد؛ ازجمله آن حضرت درحالی که ۲۵ سال داشت، حضرت خدیجه علیها السلام را که ۴۰ سال داشت و پیش از آن نیز ازدواج کرده بود، به همسری برگزید. (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱/ ۹۸) درنتیجه ازدواج ایشان نمی‌تواند از روی عشق و دلبستگی صورت گرفته باشد. با مراجعه به همین سوره احزاب و بررسی همه آیات آن مشاهده می‌شود که جریان همسران پیامبر ﷺ و ازدواج با تک‌تک آنان به دستور خدا بوده است. حتی پایان ازدواج ایشان نیز به دستور خدا بوده است؛ چنان که خداوند می‌فرماید:

﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدِّلَ بَیْنَهُنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾ (احزاب: ۵۲)

[ای رسول] بعد از این [زنان] دیگر نه عقد هیچ زن بر تو حلال است و نه مبدل کردن این زنان بر دیگر زن، هرچند از حسنشان به شگفت آیی.

درواقع آیه فوق و خصوصاً عبارت ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾ هم اشاره به این نکته دارد که خداوند مراقب کسانی است که به خاطر زیبایی، زنی را جایگزین همسر خود می‌کنند؛ چراکه در ادامه می‌فرماید: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾. همچنین اشاره به پیامبر ﷺ که موظف است حلال و حرام کار خود را از خداوند بگیرد: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ﴾ نباید همسران خود را رها کند و همسری دیگر به جای آنان بگیرد؛ هرچند از زیبایی آنان به شگفت آید. به عبارت دیگر این آیه در بیان توقف ازدواج پیامبر اکرم ﷺ با زنان است.

بنابراین ازدواج پیامبر ﷺ با زینب، نه به دلیل نگاهی عاشقانه و شگفتی پیامبر ﷺ از دیدن زیبایی زینب و آرزوی ازدواج با او، بلکه به دستور خدا بوده و هدف پیامبر ﷺ از ازدواج با زینب شکستن سنت غلط حرام دانستن ازدواج با همسر فرزندانده است؛ چراکه چنین امری در دوران جاهلیت بسیار ناپسند بود. بنابراین این مسئله یک مسئله اخلاقی و انسانی بود و وسیله مؤثری برای شکستن دو سنت غلط جاهلی (ازدواج با همسر مطلقه پسرخوانده و ازدواج با همسر مطلقه یک غلام و برده آزادشده) است. خداوند بر پیامبر ﷺ لازم فرمود تا با زینب ازدواج کند تا بدین‌وسیله رسوم جاهلی از بین برود. (مقریزی، ۱۴۲۰: ۶/ ۵۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۷/ ۳۲۱) نکته دیگر اینکه طبری در حوادث سال دهم هجری دوباره با استناد به آیه ۳۷ احزاب به ازدواج پیامبر ﷺ با زینب اشاره می‌کند؛ اما این بار دلیل جدایی زینب از زید را، نیاوردن فرزندی برای او می‌داند. (طبری، ۱۳۸۷: ۲/ ۱۶۵)

نتیجه‌گیری

آیات قرآنی شأن و جایگاه ویژه‌ای نزد مسلمانان داشته و از هنگام نزول آیات در عصر رسول خدا ﷺ و پس از آن از سوی افراد مختلف استفاده شده است. سیره‌نویسان در ذکر دوران زندگی رسول گرامی اسلام ﷺ بیشترین استناد را به آیات قرآن داشته‌اند و پس از آنان مورخان به تقلید از ایشان در بیان رویدادهای تاریخی آیات قرآن را شاهد سخن خود گرفته‌اند. بنابر آنچه گذشت می‌توان دریافت که طبری در تمسک به آیات مقاصد خاصی را دنبال می‌کند و به تأیید و اثبات خبر مورد پذیرش خویش با آیات قرآن عنایت خاص دارد. به همین دلیل با مهارتی بی‌نظیر نهایت استادی و تبحر خویش را به کار برده تا وقایع تاریخی را با آیات مستند کند. اما در بهره‌گیری از آیات دچار آسیب‌هایی نیز شده است. مهم‌ترین این آسیب‌ها کم‌توجهی به آیات در بررسی گزارش‌های تاریخی است.

ارائه نمونه‌های قابل توجهی از مخالفت برخی اخبار با آیات قرآنی، به‌ویژه اخباری که منزلت و جایگاه رسول خدا ﷺ را زیر سؤال می‌برد، مؤید این بی‌توجهی است و در برخی مواقع برداشت ظاهری از آیات که به نگاه یک‌سویه و مجزا دیدن هر آیه است، از موارد این آسیب‌هاست.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن (۱۳۸۵)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
۲. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی (۱۴۱۵)، *الإصابة فی تمییز الصحابه*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. _____ (۱۳۲۶)، *تهذیب / التهذیب*، چاپ اول، بیروت، مطبعه دائره المعارف النظامیه.
۴. ابن خلکان، شمس الدین احمد بن محمد (۱۹۰۰)، *وفیات الاعیان و أنباء أبناء الزمان*، محقق احسان عباس، المجلد الثالث، بیروت، دارصادر.
۵. ابن سعد، محمد بن سعد هاشمی بصری (۱۴۱۰)، *الطبقات الکبری*، چاپ اول، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. ابن سیدالناس، محمد بن عبدالله بن یحیی (۱۴۱۴)، *عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر*، بیروت، دارالقلم.
۷. ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲)، *الاستیعاب فی معرفه الاصحاب*، تحقیق علی محمد البجاوی، چاپ اول، بیروت، دارالجلیل.
۸. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷)، *البدایه و النهایه*، بیروت، دارالفکر.
۹. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم بن علی (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
۱۰. ابن هشام، عبدالملک (بی تا)، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی سقا، ابراهیم آبیاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دارالمعرفه.
۱۱. اسدی، علی (۱۳۹۷)، *پیوند آسمانی؛ نقد افسانه دلباختگی پیامبر ﷺ به زینب بنت جحش*، فصلنامه پژوهش های قرآنی، سال بیست و سوم، شماره ۳، صص ۱۰۱ - ۷۴.
۱۲. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۹)، *فرهنگ معاصر عربی - فارسی بر اساس فرهنگ عربی - انگلیسی هانس ور*، چاپ اول، تهران، نشر نی.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲)، *صحیح بخاری*، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.

۱۴. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۴۱۷)، *أنساب الأشراف*، تحقیق سهیل ذکار و ریاض زرکلی، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۱۵. بیژنی، محمد (۱۳۹۵)، «سیره نویسان و قرآن»، *فصلنامه نقد کتاب قرآن و حدیث*، سال دوم، شماره ۶، صص ۱۹۸-۱۸۳.
۱۶. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۰۵)، *دلائل النبوة و معرفه أحوال صاحب الشریعة*، تحقیق عبدالمعطی قلجی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۷. پیشوایی، مهدی (۱۳۸۲)، *تاریخ اسلام (از جاهلیت تا رحلت پیامبر)* چاپ اول، قم، دفتر نشر معارف.
۱۸. جعفریان، رسول (۱۳۷۷)، *تاریخ سیاسی اسلام سیره رسول خدا*، چاپ اول، تهران، نشر الهادی.
۱۹. داداش نژاد، منصور (۱۳۹۳)، *سیره نویسان و قرآن*، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. دهخدا، علی اکبر و دیگران (۱۳۳۴)، *لغت نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۲۱. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ اول، بیروت، دارالقلم.
۲۳. رامیار، محمود (۱۳۷۹)، *تاریخ قرآن*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۴. زرکشی، بدرالدین (۱۳۷۶)، *البرهان فی علوم القرآن*، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العربیة.
۲۵. زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۴)، *تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)*، چاپ سوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
۲۶. _____ (۱۳۹۷)، *بررسی روایی و عقلانی ازدواج رسول خدا ﷺ با زینب بنت جحش، فصلنامه سیره پژوهشی اهل بیت (علیهم السلام)*، سال چهارم، شماره ششم، صص ۱۱۶ - ۹۷.
۲۷. زریاب خوئی، عباس (۱۳۷۰)، *سیره رسول الله از آغاز تا هجرت*، تهران، انتشارات

سروش.

۲۸. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمرو (۱۴۰۷)، *الكشاف عن حقائق غوامض*

التنزیل، چاپ سوم، بیروت، دارالکتب العربی.

۲۹. سهیلی، عبدالرحمن بن عبدالله (۱۴۱۲)، *الروض الانف فی شرح السیرة النبویة*

لابن هشام، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۳۰. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۱۶)، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق سعید

المنذوب، چاپ دوم، لبنان، دارالفکر.

۳۱. ——— (۱۴۰۴)، *الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور*، قم، مکتب آیه الله

العظمی المرعشی النجفی (ره).

۳۲. شوقی، ابوخلیل (۱۳۸۹)، *اطلس قرآن*، ترجمه محمد کرمانی، چاپ دوم، مشهد:

انتشارات آستان قدس رضوی - شرکت به نشر.

۳۳. صالحی شامی، محمد بن یوسف (۱۴۱۴)، *سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر*

العباد، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، چاپ اول، بیروت: دار

الکتب العلمیة.

۳۴. صبحی، صالح (۱۳۶۸)، *مباحث فی علوم القرآن*، چاپ بیست و چهارم، ناشر:

دارالعلم للملایین.

۳۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۰)، *تفسیر المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه

مدرسین حوزه علمیه.

۳۶. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات

ناصر خسرو.

۳۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول،

بیروت، دارالمعرفة.

۳۸. ——— (۱۳۸۷)، *تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم،

چاپ دوم، بیروت، دارالتراث.

۳۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار

احیاء التراث العربی.

۴۰. عسگری، سید مرتضی (۱۳۶۲)، *صدو پنجاه صحابی ساختگی*، ترجمه عطا محمد

- سردار نیا، تهران، مجمع علمی اسلامی به همکاری دفتر انتشارات پدر.
۴۱. علیخانی، فاطمه و میر، محمد (۱۳۹۵)، شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای، فصلنامه متن پژوهش/ ادبی، دوره ۲۰، شماره ۶۹، صص ۱۸۰ - ۱۵۳.
۴۲. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، تفسیر العیاشی، محقق رسول محلاتی، چاپ اول، تهران، المطبعة العلمية.
۴۳. فیاض، علی اکبر (۱۳۷۸)، تاریخ اسلام، تهران، چاپ بیستم، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵)، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۵. قلقشندی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۳۳۲)، صبح الأعشی فی صناعة الإنشاء، قاهره: دارالکتب السلطانیة.
۴۶. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴)، تفسیر/قمی، چاپ سوم، قم، دارالکتاب.
۴۷. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۳۸۵)، بحار الأنوار، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۴۰۹)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اصغر داغر، چاپ دوم، قم، دارالهجره.
۴۹. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۲)، تاریخ قرآن، تهران، سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۵۰. _____ (۱۳۸۶)، التمهید فی علوم القرآن، قم، موسسه انتشاراتی التمهید.
۵۱. معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۵۲. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی (۱۴۲۰)، إمتاع الأسماع، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۲)، تفسیر نمونه، چاپ بیست و یکم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۴. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹)، کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونس، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه علمی.
۵۵. هاوتینگ، جerald (۱۳۸۹)، «دو استناد قرآنی در منابع تاریخی درباره وقایع صدر

اسلام»، ترجمه سید علی آقایی، مجموعه مقالات رهیافت‌هایی به قرآن، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، صص ۲۹۶-۲۸۵.

۵۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی‌تا)، تاریخ‌الیعقوبی، بیروت، دارصادر.

۵۷. یوسفی غروی، محمدهادی و یوسفی، ساجده (۱۳۹۴)، آشنایی با منابع تاریخ اسلام و تشیع و روش نقد/خبر، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها.