

دین اسلام



فصلنامه علمی سخن تاریخ
صاحب امتیاز: جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية
محل انتشار: مجتمع آموزش عالی تاریخ سیره و تمدن اسلامی
سال هجدهم، شماره چهل و ششم، تابستان ۱۴۰۳
مدیر مسئول: ناصر رفیعی محمدی
سر دبیر: نعمت الله صفری فروشانی

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

نعمت الله صفری فروشانی
استاد مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية
حسین عبدالمحمدی
دانشیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية
محمد امیر شیخ نوری
استاد گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (ع)
اصغر منتظر القائم
استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
سید علی رضا واسعی
دانشیار پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع)
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
* هیأت تحریریه بین المللی
عمار عبودی محمد حسین نصار
استاد دانشگاه کوفه، عراق
هادی عبد النبی محمد التیمی
استاد دانشگاه نجف اشرف، عراق

محسن خندان (الویری)
استاد گروه تاریخ دانشگاه باقر العلوم (ع)
ناصر باقری بیدهندی
استادیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية
محمدرضا جباری
دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)
محمد علی چلونگر
استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
سیداحمد رضا خضری
استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران
محمد سپهری
استاد گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز
ناصر رفیعی محمدی
دانشیار مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی
وابسته به جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية

ویراستار: محمدعوض اعتمادی
مترجم: روح الله صمدی

مدیر داخلی و ناظر کیفیت: عبدالله استوار
صفحه آرا: عبدالله استوار

چاپ: انتشارات جامعه المصطفیٰ (ص)

نشانی: قم / میدان جهاد / مجتمع جامع امام خمینی (ع)، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی

نمبر: ۳۷۱۱۰۶۳۳ - ۰۲۵

تلفن: ۳۷۱۱۰۶۳۳ - ۰۲۵

WWW.skh.journals.miu.ac.ir

سامانه نشریات جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية

قیمت: ۱۰۰۰/۰۰۰ ریال

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

فصلنامه علمی سخن تاریخ بر اساس نامه شماره ۳/۱۸/۵۶۴۷۹۳ دفتر سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی امور پژوهشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در جلسه مورخ ۱۳۹۳/۱۱/۰۲ از شماره ۱۸ به درجه علمی - ترویجی(سابق) ارتقا یافته است.

فصلنامه علمی سخن تاریخ با هدف تعمیق و تقویت پژوهش، توسعه خلاقیت و نوآوری، فراهم کردن بستر تولید علم، گسترش ارتباط با مراکز علمی، پاسخ‌گویی به شبهات و نیازهای فکری، شناخت تحلیل و تبیین نارسایی‌ها و کاستی‌ها، ایجاد بستر لازم در جهت گسترش گفت‌وگوهای علمی و در عرصه‌های تاریخ اهل‌بیت علیهم‌السلام، تاریخ تشیع، تاریخ اسلام، تاریخ تمدن اسلامی و مباحث نظری اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه علمی سخن تاریخ در مرکز مطالعات جهان اسلام (ISC) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود.

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 یافته های 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 آسان تر مطالب مقاله؛
۷. حتی الامکان ارائه چارچوب نظری با هدف حرکت در یک قالب مشخص، پرهیز از پراکنده گویی 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. نتیجه گیری به معنای ارائه یافته های پژوهش و نه تلخیص و یا تکرار مطالب مقاله و نیز عرضه پیشنهاداتی برای بررسی یافته ها و موارد مرتبط؛
۱۰. تنظیم کتابنامه بر اساس شیوه نامه تنظیم آدرس ها؛
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.

- اقدامات خلفای عصر اول عباسیان (۲۳۲-۱۳۲ ه.ق.) در راستای تحقق اخلاق حرفه‌ای در بازار..... ۲۹-۷
صدیقه قاسم‌پور | شکراله خاکرند
- بررسی بازتاب اوصاف و سیمای جعفر بن ابیطالب، جعفر طیار (ع) در شعر کلاسیک فارسی..... ۵۷-۳۰
محمد فولادی
- بررسی رابطه سازمان وکالت و مسأله خمس از عصر امام کاظم (ع) تا پایان غیبت صغری..... ۷۸-۵۸
محمد میزان الرحمان | حسین عبدالمحمدی | محمدرضا ضیایی
- پیشینه تاریخی ایرانیان در حکمرانی آب: بررسی موردی کستبزو د/دیوان الماء..... ۱۰۰-۷۹
فائزه عقیقی | عباس احمدوند
- تاملی بر راهبردهای مسلمین در جنگ نهاوند (۲۱ ه.ق) و پیامدهای آن..... ۱۲۳-۱۰۱
منصور طرفداری | زهره دهقانپور
- تحلیل کتاب‌های علمای هند درباره حضرت جعفر بن ابیطالب (ع)..... ۱۵۲-۱۲۴
سیدمهدی معراج رضوی
- محورشناسی تحلیلی سخنان جناب جعفر بن ابی طالب (ع) در مجلس نجاشی..... ۱۸۰-۱۵۳
سید ابوالفضل موسوی | علی اکبر عالمیان
- منطق حاکم بر زیرساختها و ساحات عدالت بر اساس نامه‌های امامان شیعه..... ۱۹۸-۱۸۱
حسن احمدیان دلاویز | معصومه اسماعیلی
- واکاوی ازدواج‌های پسران جعفر بن ابی طالب (ع) با دختران حضرت امام علی بن ابی طالب (ع) و آثار آن..... ۲۲۷-۱۹۹
اعظم ابوالحسن عراقی
- واکاوی چهار شمشیر دوره فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق.) با بازنمایی مضامین شیعی: ادعیه و اشعار..... ۲۵۸-۲۲۸
الهه پنجه‌باشی

The actions of the caliphs of the first Abbasid era (132-232 A.H.) in line with the realization of professional ethics in the market

Siddiqa Qasimpour¹ | Shukrale Khakrand²
(DOI): [10.22034/skh.2023.14345.1336](https://doi.org/10.22034/skh.2023.14345.1336)

Abstract

Original Article

P 7-29

Professional ethics is considered a regulatory necessity in every society, which expresses the moral duties and responsibilities of every profession. In the first era of the Abbasid caliphate (132-232 A.H.), political stability was established in the society with the continuous efforts of the caliphs of this era. After establishing political peace, the development of economic activities was one of the other goals of the caliphs of this era, which was necessary for the survival of the newly established government. Markets were considered the main center of economic activity. With the transfer of the capital of the Abbasid caliphate from Syria to Baghdad and the provision of the necessary infrastructure, many professionals with different cultures went to the center of the caliphate to do business there. This caused the concentration of the population in cities and the specialization of work. This new urban society in Islamic civilization caused various elements from other civilizations to gather together and provide the basis for the use of various civilizational achievements. According to the characteristics of this era, professional ethics as a regulatory factor of professions found a coherent structure and was more and more noticed by the Caliphs and they tried to realize the necessary foundations for its implementation .

This research tries to address the question with a descriptive-analytical approach, what measures did the caliphs of the first Abbasid era think to establish professional ethics in the society and what solutions did they implement in this field? The results of this research showed that the caliphs of this era played an important role in realizing professional ethics by choosing efficient ministers and governors, organizing the tax system, adopting the spirit of tolerance, providing raw materials needed by professionals, developing trade, monitoring the market and helping marketers in critical situations.

Keywords: Abbasid era, actions of caliphs of the first era, professional ethics, market.

1. PhD in Islamic History, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University, Shiraz, Iran (corresponding author). S.ghasempoor257@gmail.com
2. Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University, Shiraz, Iran. s.ghasempoor257@gmail.com

Received: 2022/08/23 | Accepted: 2023-06-10



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

اقدامات خلفای عصر اول عباسیان (۲۳۲-۵۱۳۲ ه.ق.) در راستای تحقق اخلاق حرفه‌ای در بازار

صدیقه قاسم‌پور^۱ (نویسنده مسئول) | شکراله خاگرد^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2023.14345.1336](https://doi.org/10.22034/skh.2023.14345.1336)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

ص: ۲۹/۷

چکیده

اخلاق حرفه‌ای ضرورتی انتظام‌بخش در هر جامعه‌ای به شمار می‌رود، که به بیان وظایف و مسئولیت‌های اخلاقی هر حرفه‌ای می‌پردازد. در عصر اول خلافت عباسیان (۲۳۲-۵۱۳۲ ه.ق.)، با تلاش بی‌وقفه خلفای این عصر، ثبات سیاسی در جامعه برقرار گردید. پس از برقراری آرامش سیاسی، توسعه فعالیت‌های اقتصادی از دیگر اهداف خلفای این عصر بود که جهت بقای حکومت تازه تأسیس ضروری بود. بازارها، اصلی‌ترین کانون فعالیت اقتصادی محسوب می‌شدند. با انتقال پایتخت خلافت عباسی از شام به بغداد و فراهم شدن بسترهای لازم، صاحبان حرف زیادی با فرهنگ‌های متفاوت راهی مرکز خلافت شدند تا در آنجا به کسب و کار بپردازند. این امر سبب تمرکز جمعیت در شهرها و تخصصی شدن کارها گردید. این اجتماع شهری جدید در تمدن اسلامی سبب گردید تا عناصر مختلفی از سایر تمدن‌ها کنار یکدیگر جمع شده و زمینه بهره‌گیری از دستاوردهای تمدنی مختلف را فراهم آورند. نظر به ویژگی‌ها این عصر، اخلاق حرفه‌ای به عنوان عامل انتظام-

^۱ . دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز،

ایران (نویسنده مسئول). S.ghasempoor257@gmail.com

^۲ . دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

khakrand@shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰



بخش حرفه‌ها ساختار منسجمی پیدا کرد و بیش از پیش مورد توجه خلفا واقع شد و سعی کردند بسترهای لازم را برای اجرایی شدن آن تحقق بخشند.

این پژوهش سعی دارد با رویکرد توصیفی-تحلیلی به این پرسش بپردازد که خلفای عصر اول عباسیان جهت برقراری اخلاق حرفه‌ای در جامعه چه تدابیری اندیشیدند و چه راهکارهایی را در این زمینه اجرایی کردند؟ دستاوردهای این پژوهش نشان داد که خلفای این عصر با انتخاب وزیران و والیان کارآمد، سازماندهی نظام مالیاتی، در پیش گرفتن روحیه تساهل و تسامح، تأمین مواد اولیه مورد نیاز صاحبان حرف، توسعه تجارت، نظارت بر بازار و کمک به بازاریان در شرایط بحرانی نقش مهمی در تحقق اخلاق حرفه‌ای داشتند.

واژگان کلیدی: عصر عباسیان، اقدامات خلفای عصر اول، اخلاق حرفه‌ای، بازار.

مقدمه

اخلاق امری است که در تمامی جوامع بشری با وجود اختلاف‌هایی در شکل و جزئیات، وجود داشته و همواره با بار ارزشی خود الزاماتی را برای پیروان خود ایجاد می‌کرده است. این الزامات متناسب با شرایط اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و جغرافیای آن جامعه نظامی را برای آن به ارمغان می‌آورد که ادامه حیات آن جامعه را تضمین می‌نماید. اخلاق زیر شاخه‌های متعددی دربردارد که اخلاق حرفه‌ای یکی از گسترده‌ترین شاخه‌های آن می‌باشد که اصولاً دربردارنده یک سری از بایدها و نبایدهایی است که برای انتظام امور شغلی هر صنفی تعریف می‌شود.

وجود اخلاق در حرفه از چند جهت اهمیت دارد. نخست اینکه اعتمادآفرینی می‌کند. به این منظور که خریداران یا خدمات گیرندگان، در ابتدا به اخلاق صاحبان حرف در هنگام کسب و کار توجه می‌کنند و سپس اقدام به تصمیم‌گیری می‌کنند. دوم اینکه اعتمادآفرینی نه تنها باعث ماندگاری فعالیت صاحبان آن حرفه می‌گردد، بلکه موجب استمرار و بقای آن نیز می‌شود و در رقابت با دیگران بهتر می‌تواند عمل کند. سوم اینکه وجود اخلاق در حرفه مخصوصاً در کارهای گروهی موجب ایجاد انگیزه و تلاش و کوشش می‌شود تا افراد با مسئولیت بیشتری به فعالیت بپردازند و مدام به دنبال افزایش مهارت‌هایشان باشند تا از راه شایسته به اهداف خود دست یابند و ارتقا پیدا کنند.

همه حرفه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، اخلاق حرفه‌ای مختص خود را دارند. اما بازار، به دلیل اینکه حرفه‌های متعددی را در برمی‌گیرد و در آن امکان برقراری ارتباط بیشتری با مردم فراهم می‌گردد، اخلاق در میان حرفه‌های موجود این ظرف مکانی از اهمیت بیشتری برخوردار است. عملی شدن اخلاق حرفه‌ای به عوامل متعددی بستگی دارند. حکومت‌ها، با سیاست‌هایشان نقش مهمی در اجرایی شدن اخلاق حرفه‌ای توسط صاحبان حرف دارند. میان حکومت و اخلاق حرفه‌ای رابطه تنگاتنگی وجود دارد. حکومت برای داشتن اقتصاد پایدار، نیازمند رعایت اخلاق توسط صاحبان حرف می‌باشد و صاحبان حرف نیز برای پیشرفت اخلاقی در حرفه‌شان، نیازمند ایجاد و فراهم شدن بسترهای مناسب از طرف حکومت می‌باشند.

در عصر جاهلیت، نه تنها حکومتی وجود نداشت، بلکه حتی الگوی مناسب اقتصادی و اجتماعی وجود نداشت و همه چیز در رابطه با قبیله، معنا و مفهوم پیدا می‌کرد و تمامی مناسبات اقتصادی از اخلاق به دور بودند. با ظهور دین اسلام و تشکیل حکومت اسلامی، مدینه‌النبی - اولین شهر اسلامی - با اخلاق اسلامی تأسیس شد. پیامبر اسلام (ص) جهت انتظام بخشیدن به مناسبات اقتصادی و برقراری اخلاق حرفه‌ای، بازاری را مختص صاحبان حرف مسلمان ایجاد کردند تا در آنجا

مطابق با مبانی و اخلاقی دین اسلام رفتار کنند. آن حضرت در همین راستا، هر روز بر آن‌ها نظارت می‌کردند و توصیه‌های اخلاقی لازم در هر حرفه‌ای را بیان می‌نمودند. بعد از رحلت پیامبر (ص)، هرچند نظارت بر بازار توسط خلفا در جهت تحقق اخلاق حرفه‌ای صورت گرفت. اما با آغاز فتوحات و سرازیر شدن ثروت به سرزمین‌های اسلامی و عدم تربیت دینی، اخلاق مردم به تدریج در حال تغییر بود. در عصر اموی، با گسترش فتوحات و عدم توجه خلفا به رعایت اخلاق سبب افزایش رذیلت‌های اخلاقی در همه سطوح جامعه گردید. در آستانه ظهور خلافت عباسیان، ضعف خلفای اموی در اداره امور از یک سو و اتخاذ سیاست‌های ناکارآمدی همچون اخذ مالیات و خراج بیش از حد از صاحبان حرف در راستای تجمل‌گرایی، زمینه را برای افزایش رذایل اخلاقی فراهم ساخته بود.

با گسترش رذایل اخلاقی و ضعف خلفا در مدیریت جامعه، روز به روز بر تعداد ناراضیان افزوده - گشت. معترضان که به دنبال راه نجاتی بودند، از هر جریان مخالف حامی برپاکننده اخلاق حمایت می‌کردند. عباسیان که خود را نواده پیامبر (ص) معرفی کرده بودند با شعار اخلاقی توانستند جریان - های مخالف را به سمت خود جلب کنند و زمینه را برای به قدرت خود فراهم سازند.

از زمان شروع قیام‌های عباسیان، مناطق مختلف جهان اسلام درگیر جنگ‌ها و هرج و مرج - های زیادی شد. با تسلط عباسیان بر شام، این منطقه از مرکزیت جهان اسلام خارج شد و جای خود را به عراق داد. با تأسیس شهر بغداد و توسعه سریع آن از یک طرف و ویرانی‌های پیشین ناشی از جنگ از طرف دیگر، اخلاق حرفه‌ای جهت ایجاد نظم در بازار به یک ضرورت تبدیل شد. همین امر سبب گردید تا خلفای عصر اول عباسیان (۲۳۲-۱۳۲ ه.ق.) که مصادف با خلافت ابوالعباس سفاح تا پایان واثق می‌باشد، به دلیل برخورداری از ویژگی‌هایی همچون نیرومندی خلافت، استقلال کامل آن، متمرکز بودن بودن قدرت در دست خلفا و توانایی آن‌ها در اداره و یکپارچگی حکومت، اقدامات متعددی را را در راستای اجرایی شدن اخلاق در میان صاحبان حرفی که در بازارهای بغداد به فعالیت مشغول بودند، انجام دهند.

در راستای بررسی اقدامات خلفای عصر اول عباسیان در جهت تحقق اخلاق حرفه‌ای، پژوهشی صورت نگرفته است. اما با این حال می‌توان مطالبی را به صورت غیر مستقیم در لابلای برخی از کتاب‌ها و مقالات بدست آورد. شیخلی (۱۳۶۲) اصناف در عصر عباسی را مورد بررسی قرار داده است. این نویسنده مطالبی را در مورد نقش اصناف در اخلاق حرفه‌ای بیان کرده است، لیکن به تدابیر خلفا در تحقق آن نپرداخته است. ربانی‌زاده (۱۳۹۱) به بررسی گردش نظام پولی خلافت عباسیان در قالب چک و سفته پرداخته است. این مقاله فقط به یکی از راهکارهای خلفا اشاره کرده و

دیگر عوامل را مورد بررسی قرار نداده است. مکی (۱۳۹۸) تمدن اسلامی در عصر عباسیان را مورد بررسی قرار داده است. در این کتاب اطلاعات متعددی در زمینه‌های مختلف بیان شده است؛ اما به اخلاق حرفه‌ای و اقدامات خلفا در توسعه آن اشاره‌ای نشده است. این پژوهش جهت بررسی این موضوع، ابتدا نقش خلفا در تمرکز و تثبیت اوضاع سیاسی را بررسی و سپس به بازارهای این عصر و اقدامات خلفا در اجرایی شدن اخلاق حرفه‌ای در این مکان اقتصادی پرداخته است.

نقش خلفا در تمرکز نظام دیوان‌سالاری

ظلم و ستم‌های بیش از حد خاندان اموی، ایجاد آشوب‌ها و اختلاف و دو دستگی‌های داخلی میان خاندان اموی، زمینه را برای ظهور قدرت جدیدی فراهم ساخت. آزار و اذیت آن‌ها به علویان، موجب گردید تا عباسیان این فرصت را غنیمت شمارند و در سالهای پایانی خلافت امویان، گروه‌های مخالف به‌ویژه علویان را به سمت خود جلب کنند. آن‌ها دعوت خود را به صورت پنهانی و به کمک داعیان با هدف احیای سنت و برپایی عدالت، با شعار اخلاقی - سیاسی «الرضا من آل محمد» شروع کردند تا بتوانند نمایندگان اخلاقی جامعه که علویان مهمترین آن‌ها به شمار می‌رفتند را با خود همراه کنند. (مسعودی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۰۱)

ابوالعباس سفاح (حک: ۱۳۶-۱۳۷ ه.ق.) اولین خلیفه عباسیان، پس از رسیدن به خلافت، سخنرانی خود را با معیار و هدف اخلاقی شروع کرد. چنانکه قرابت خانوادگی خود را به الگوی اخلاقی جهان اسلام - پیامبر (ص) - رساند تا بدین طریق اعلام کند که هیچ کسی به غیر از ما نمی‌تواند هدف پیامبر (ص) را دنبال کند و اخلاق را در جامعه گسترش دهد. (طبری، ۱۳۶۲، ج ۱۱: ۲۶۱۸)

پس از سفاح، منصور (حک: ۱۵۸-۱۳۷ ه.ق.) جانشین وی گردید که به حق بایستی او را بنیان‌گذار واقعی حکومت عباسیان دانست. وی در راستای تثبیت اوضاع سیاسی و پیشرفت اوضاع اقتصادی تلاش‌های زیادی انجام داد. مقارن با زمان خلافت وی، شورش‌های متعددی چه از سوی خویشاوندان مخالفت و چه از سوی قدرت‌های بیگانه شکل گرفت، که منصور توانست با تدبیر سیاسی، اوضاع را کنترل کند. (ابن‌اثیر، ۱۳۸۴، ج ۸: ۳۵۳۱)

پس از منصور، دوران ده ساله خلافت مهدی (حک: ۱۶۹-۱۵۸ ه.ق.)، دوره انتقال از خشونت و سرکوب خلفای پیشین به اعتدال و نرم‌خویی خلفای بعدی بود. (مسعودی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۱۹) وی خلافت را با جلب رضایت مردم شروع کرد؛ از این رو، اموالی را که در دوران پدرش مصادره شده بود، را به صاحبانش برگرداند و برای نخستین بار به دادخواهی نشست و به شکایت‌های مردم رسیدگی

کرد. (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ۲۴۳) هرچند این اقدام، در راستای کسب مشروعیت سیاسی بود و بدین‌وسیله می‌خواست مشروعیت خویش را مبنی بر اشاعه عدالت و رفع ظلم به مردم نشان دهند. اما همین که شخصاً به دعوی‌ها و شکایت‌ها رسیدگی می‌کردند و با معضلات اخلاقی در سرزمین‌های اسلامی تحت سیطره آشنا می‌شد، می‌توانست اقدام مؤثری بر کاهش رذایل اخلاقی باشد. اهتمام وی در این امر به اندازه‌ای بود که حتی دستور داد خانه‌ای با پنجره‌ای آهنین بسازند تا شاکیان نامه‌های خود را در آن اندازند. (مسعودی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۳۲۲)

خلافت هارون (حک: ۱۹۳-۱۷۰ ه.ق.) یکی از دوران‌های طلایی در عصر عباسیان به شمار می‌رود. در این زمان، خلیفه توانست با کمک وزیران ایرانی اش حکومت را سامان بخشد و تلاش‌های زیادی در راستای توسعه اقتصادی انجام دهد. آرامش سیاسی و اقتصادی این عصر چنان برقرار بود که به «ایام-العروس» - که نشان از شادی و خوشحالی مفرط است - مشهور بود. (دخیل، بی‌تا، ۱۰۳)

پس از هارون، درگیری میان دو برادر امین و مأمون، آن‌ها را وارد جنگ خانوادگی کرد که تبعات منفی بر زندگی صاحبان حرف و به تبع بر اخلاق حرفه‌ای داشت. در این جنگ، اولین پیامد منفی، ایجاد ناامنی، غارت، آتش‌سوزی اجناس صاحب حرف و قطع راه‌های ارتباطی بود که در نهایت به کمبود کالا و رشد رذایل اخلاقی همچون گرانی و احتکار منجر گردید. (طبری، ۱۳۶۲، ج ۱۴: ۶۱۱۹)

جنگ میان دو برادر در نهایت با پیروزی مأمون (حک: ۲۱۸-۱۹۸ ه.ق.) به اتمام رسید. وی که از هوش و استعداد بالایی برخوردار بود به کمک فضل بن سهل اوضاع را به خوبی کنترل کرد و سعی کرد خسارت‌های ناشی از این جنگ‌ها را سریع برطرف کند تا خلافت دچار بحران نشود. از این رو، سریع به دنبال جذب علویان - که مهمترین مخالف سیاسی و اخلاقی وی به شمار می‌رفتند - برآمد و در همین راستا ولایتعهدی را به امام رضا (ع) پیشنهاد کرد. (عاملی، ۱۳۹۹: ۳۳۰)

با روی کار آمدن معتصم (۲۲۷-۲۱۸ ه.ق.) درگیری میان نیروهای ایرانی و عرب بسیار اوج گرفته بود. از این رو، این خلیفه سعی کرد جهت توازن سیاسی، از نیروی جدید ترکان استفاده کند و اداره امور را به دست آن‌ها بسپارد. (ابن اثیر، ۱۳۸۴، ج ۸: ۳۴۷۷) این تصمیم هرچند در کوتاه‌مدت و در زمان این خلیفه مفید واقع شد، اما تبعات منفی در دوران بعد به جا گذاشت.

با انتقال مرکز خلافت جهان اسلام از شام به بغداد و تثبیت پایه‌های خلافت عباسیان در سایه تلاش‌های خلفای عصر اول عباسی، آرامش در جامعه برقرار گردید. پس از ثبات سیاسی، پیشرفت اوضاع اقتصادی هدف بعدی خلفای این عصر به شمار می‌رفت. بازارها، نبض فعالیت اقتصادی به شمار می‌رفتند که توجه به آن از همان ابتدا مورد توجه خلفا واقع شد.

بازار در عصر اول عباسی

بازار یکی از عالی‌ترین و عملی‌ترین مرکز برای تجارت و کسب و کار بوده که بشر تاکنون برای خود ابداع کرده است. سوق به معنی بازار، در اصطلاح مکانی بود که خریداران و فروشندگان در آنجا جهت خرید و فروش جمع می‌شدند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰: ۱۶۷) در این مکان اقتصادی، صاحبان حرف متعددی به فعالیت مشغول هستند که می‌بایستی بر اساس اخلاق آن جامعه به کسب و کار می‌پرداختند. نحوه برقراری ارتباط و شیوه معادله کردن فروشندگان با خریداران مهمترین شاخصه در اخلاق حرفه‌ای به شمار می‌رود.

در اوایل عصر عباسیان، بازارها میدان گسترده‌ای برای تولید، توزیع و ارائه خدمات بودند. بازارهای این عصر، هر چند همانند دوران قبل تحت نظارت دولت ساخته و اداره می‌شدند، اما چنان گسترشی یافتند که برای اولین بار در زمان خلافت مهدی، مشمول مالیات گردیدند و بازاریان موظف به پرداخت اجاره مغازه‌ها شدند. (متز، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۴۸)

منصور، دومین خلیفه عباسی، در هنگام تأسیس بغداد در سال ۵۱۴ ه.ق، مکان مناسبی را برای تأسیس بازار اختصاص داد تا واردات و صادرات کالاها به راحتی صورت گیرد و صاحبان حرف بتوانند در کمال آرامش و بدون دردسر به فعالیت مشغول شوند. (لومبارد، ۱۳۹۰: ۹۱)

در این عصر، بازارها به دو شکل موقت و دائمی برپا می‌شدند. اکثر بازارهای دائمی را درون شهرها می‌ساختند تا دسترسی مردم بدان راحت باشد. با گسترش مبادلات تجاری، بازارها در مکان مناسب‌تری همچون نزدیک پل‌ها و نهرها ساخته شدند، تا ورود و خروج کالاها آسان‌تر انجام شود. چنانکه بازارهای بغداد اطراف رودخانه دجله پراکنده بودند. (شیخلی، ۱۳۶۲: ۶۰-۵۹)

با گسترش شهرها و نیاز روزافزون مردم، بر تعداد بازارهای دائمی افزوده شد. چنانکه در هر شهری بازارهای متفاوتی وجود داشت، که نیازهای مردم آن منطقه را برطرف می‌کرد. (متز، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۱۵) اما برخی از شهرها در یک یا چند حرفه خاص چنان تخصص و مهارتی داشتند که مازاد محصولات خود را به سایر شهرها نیز صادر می‌کردند و نمادی مخصوص خود داشتند. چنانکه قزوین به عبا و کفش، فسا به پارچه‌های ابریشمی، اصفهان به قفل، ری به انواع منسوجات سوزن‌دوزی شده، بغداد به پارچه عتابی، بصره به خز، کوفه به خرما، عطر بنفشه، عمامه و تنیس مصر به قصب-های رنگین^۱ مشهور و شناخته می‌شدند. (مقدسی، ۱۳۶۱: ۶۵۸؛ ابن‌جیبر، ۱۳۷۰: ۲۷۶)

۱. نوعی پارچه ظریف که از کتان بافته می‌شده است.

بازارها را در مکانی سرپوشیده و به صورت اختصاصی می‌ساختند. چنانکه هر حرفه‌ای بازاری مخصوص خود را داشت. در هر بازاری، تعداد زیادی مغازه که از لحاظ جنس و مواد با یکدیگر مشترک بودند و یک نوع محصول را تولید می‌کردند، در یک راستا یا روبروی یکدیگر قرار داشتند. بازارها را معمولاً به نام جنس یا محصولی که معامله می‌کردند، نام‌گذاری می‌کردند. بازار صابون - فروشان، بازار زرگران، بازار بزازها، بازار آهنگران، بازار کفشگران، بازار عطاران و... نمونه‌ای از اسامی بازارهای این عصر بودند.

این مکان اقتصادی را بر اساس مواد، بو، ابزار مورد استفاده، فضا و صدا از یکدیگر تفکیک و یا در کنار یکدیگر قرار می‌دادند. به طوری که برخی از حرفه‌ها مانند درودگران، قفل‌سازان، آهنگران، حلبی‌سازان و مسگران به دلیل اینکه کارشان با سر و صدا همراه بود در کنار یکدیگر و حرفه‌های دیگری همچون دباغی و سلاخ‌خانه به دلیل داشتن آلودگی و بو در کنار یکدیگر و حرفه‌هایی همچون فروش حیوانات که به فضای بزرگ و باز نیاز داشتند، در مجاور یکدیگر قرار داشتند. علاوه بر موارد ذکر شده، جهت حفظ اجناس مغازه‌داران و عدم ایجاد مشکل برای کالاهای هر حرفه‌ای، حرفه‌های بودار همچون عطاری و عطر فروشی را در کنار نانوائی و طبخی و حرفه‌هایی همچون نانوائی و آهنگری که با آتش همراه است، را در نزدیکی پارچه‌فروشی قرار نمی‌دادند. (شیزری، ۱۴۲۴: ۲۱۶؛ ابن‌یاسم، ۱۴۲۴: ۲۹۶)

در عصر عباسیان، بازارهای بغداد یکی از کانون‌های مهم اقتصادی این عصر به شمار می‌رفت که صاحبان حرف زیادی در آن به فعالیت مشغول بودند. نظم بخشیدن به این مکان اقتصادی در سایه تحقق اخلاق حرفه‌ای یکی از مهمترین وظایف حاکمان این عصر بوده است تا بتوانند اوضاع اقتصادی جامعه را بهبود بخشند. خلفای عصر اول عباسیان، اقدامات مناسبی را در پیش گرفتند تا صاحبان حرف با آرامش بیشتر و با دغدغه کمتری به فعالیت بپردازند.

اقدامات خلفا در راستای تحقق اخلاق حرفه‌ای در بازار

در عصر اول عباسیان، خلفا پس از رسیدن به قدرت، به تثبیت اوضاع سیاسی و اقتصادی پرداختند و به چنان پیشرفت‌هایی دست یافتند که قابل مقایسه با هیچ دوره‌ای نیست. در این دوره، خلفا ضرورت برقراری اخلاق حرفه‌ای در جهت انتظام بخشیدن به بازار و نقش آن در توسعه فعالیت اقتصادی را به خوبی درک کردند و سعی کردند در این راستا اقداماتی انجام دهند تا صاحبان حرف با رعایت اخلاق به کسب و کار بپردازند.

۱- انتخاب وزیران و والیان کارآمد

وزیران و والیان نقش مهمی در اداره کشور داشتند. به عبارتی آن‌ها دست راست خلیفه محسوب می‌شدند و هرگونه رفتار و کردار آن‌ها نشانه‌ای از رفتار خلفا به شمار می‌رفت. از این رو، خلفای عصر اول عباسیان سعی کردند اغلب وزیران و والیان شایسته و باکفایت را انتخاب کنند. (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۳۸۲) چنانکه از وزیران ایرانی کارآمد و نظریات آن‌ها در راستای بهبود وضعیت جامعه استقبال کردند. خاندان برامکه از جمله خاندان‌های ایرانی بودند که توانستند اقدامات مفیدی در طول دوران تصدی مسئولیت‌هایی که بر عهده داشتند، انجام دهند. خالد بن برمک در دوران تصدی مسئولیت‌های مالی عصر سفاح، جهت تنظیم کردن درآمد و مخارج دفتری بزرگی آماده کرد و تمام ورود و خروجی‌ها را ثبت کرد. چرا که قبل از وی تمام صورت حساب‌ها در کیسه‌ای ریخته و بدون دسته‌بندی و نظم خاصی بایگانی می‌شدند. (کانپوری، ۱۳۴۸: ۷۸) این اقدام گام مهمی در توسعه اخلاق حرفه‌ای در عصر عباسیان داشت. چرا که از همان ابتدا امور مالیاتی که حساس‌ترین بخش هر حکومتی بود را سامان بخشید و جلوی خیلی از آشفتگی‌ها و بی‌بندوباری‌های مالی را گرفت.

منصور خلیفه، پس از سامان بخشیدن به اوضاع سیاسی، جهت پیشرفت اوضاع اقتصادی و برقراری اخلاق در مناطق مختلف سعی کرد والیانی را انتخاب کند که علاوه بر توانایی در اداره امور، از لحاظ اخلاقی نیز بتوانند اعتماد مردم را به سمت حکومت جلب کنند. چرا که مردم به انگیزه برپایی اخلاق و بهبود وضعیت معیشت از آن‌ها حمایت کرده بودند و هرگونه رفتار ناشایست والیان می‌توانست شورش‌هایی به دنبال آورد. (طبری، ۱۳۶۲، ج ۱۱: ۴۹۵۳) از این رو، وی حتی بر رفتار والیان در حین انجام مسئولیت و پس از آن نظارت می‌کرد تا مبادا خطایی از آن‌ها سر بزند و مردم خطای آن‌ها را به پای حکومت بنویسند. به همین دلیل با والیان ناشایست برخورد می‌کرد.

چنانکه ابراهیم بن صالح والی شهر کوفه را به دلیل خیانت در امانت‌داری عزل کرد و وی را مجبور کرد تا هر ثروتی را که در زمان مسئولیت به صورت نامشروع جمع‌آوری کرده بود را به دیوان مظالم تحویل دهد. (همان: ۴۹۹۷) نظارت‌های دقیق وی بر عاملان و کارگزارانش و عدم استفاده از اموال بیت‌المال در راستای تجمل‌خواهی سبب گردید تا به دوانیقی یعنی خسیس معروف گردد. پس از وی، مهدی نیز به تبعیت از رفتار پدر، در انتخاب وزیران و والیان دقت می‌کرد. چنانکه وزیر وی ابو عبیدالله بن معاویه بن یسار، که در زمینه مدیریتی تجربه داشت، نقش مهمی در توسعه اقتصادی و بهبود معیشت مردم داشت. (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ۲۴۸)

در دوره هارون الرشید نیز، یحیی بن خالد با رسیدن به مقام وزارت، اقدامات ارزنده‌ای در ساختار

اقتصادی جامعه انجام داد که بر توسعه اخلاق حرفه‌ای اثرگذار بود. وی با تدبیرش، طوری این دوره را درخشان کرد که قابل مقایسه با هیچ یک از دوران‌های قبل و بعد از هارون از لحاظ ثروت و رفاه نبود. یحیی بن خالد که می‌دانست پیشرفت اوضاع اقتصادی بدون توجه به سیستم مالیاتی امکان‌پذیر نیست، به همراه دو فرزندش فضل و جعفر، به امور مالیاتی نظم و ترتیب تازه‌ای بخشیدند. چنانکه وقتی فضل بن یحیی اداره امور سرزمین‌های شرقی به او سپرده شد، به محض ورود به خراسان ابتدا دستور داد دفتر مالیات‌های معوقه را بسوزانند و دفاتر جدیدی با ساختار منظمی باز کنند. (ابن خلکان، ۱۹۰۰، ج ۴: ۲۹)

۲- سازماندهی نظام مالیاتی

میزان و نحوه دریافت خراج و مالیات یکی از دغدغه‌های مهم مردم و حاکمان بود. سفاح نخستین خلیفه‌ای بود که یک دیوان کل مالیاتی در مرکز خلافت تأسیس کرد و شعبانی را در سایر سرزمین‌ها ایجاد کرد. (کانپوری، ۱۳۴۸: ۱۱۲)

در زمان منصور، تغییراتی در روش دریافت مالیات اتفاق افتاد. در گذشته رسم بر این بود که مالیات را بر اساس مساحت زمین می‌گرفتند. این امر باعث می‌شد تا حتی زمین‌هایی که دچار ویرانی و نابودی شده بودند، نیز مشمول مالیات شوند. اما در زمان خلافت منصور، این شیوه کنار گذاشته شد و به جای آن مقاسمه به کار برده شد. (زیدان، ۱۳۷۲: ۱۷۸) در این روش، حکومت به جای دریافت مالیات سالانه معینی از کشاورزان، در محصول زمین‌های خراجی با کشاورزان سهیم می‌شد. (العینی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۴۷۹) به عنوان مثال یک ثلث یا ربع محصولات برای دولت و برای بقیه برای کشاورز بود. این روش برای کشاورزان منافی نیز به همراه داشت. چرا که در این صورت، اگر تولید محصولات کشاورزی به هر دلیلی اعم از آفت، حمله ملخ‌ها، خشکسالی و... کاهش پیدا می‌کرد، سهم دریافتی حکومت نیز کاهش پیدا می‌کرد و کشاورز دیگر نگران پرداخت مالیات سالانه‌ای بیش از برداشت محصول نبود. (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ۲۴۷) علاوه بر این، وی والیان را به درستکاری و جمع‌آوری خراج بدون ظلم و ستم سفارش کرد. (ابن اثیر، ۱۳۸۴، ج ۸: ۳۴۷۷)

در زمان خلافت مهدی، روش مقاسمه شکل منسجم‌تری پیدا کرد. چنانکه وی به وزیرش ابوعبیدالله بن معاویه، دستور داد تا کتابی در همین زمینه با بیان احکام و قواعد دقیق شرعی تألیف کند تا افراطی در جمع‌آوری آن صورت نگیرد. (ابن طقطقی، ۱۳۵۰: ۲۴۸) پس از وی، هارون الرشید نیز جهت سامان بخشیدن به مسأله جمع‌آوری خراج و مالیات، به قاضی ابویوسف دستور داد تا کتابی

منسجم‌تری را در این زمینه تألیف کنند. وی در طول دوران تصدی، خلیفه را در جریان معایب و مشکلات اخذ خراج و مالیات قرار داد و با ارائه راهکارهای عملی، از وی درخواست کرد تا اقداماتی را در جهت محو و ابطال برخی از روش‌ها در پیش گیرد. (ابویوسف، ۱۳۹۹: ۱۶) مأمون نیز از دیگر خلفای عصر اول عباسی، جهت تنظیم امور مالیاتی، تمام دفاتر دولتی که در جنگ وی و برادرش سوخته شده بود را سر و سامان بخشید و میزان خراج را بر اساس دو پنجم خمس قرار داد.^۱ (ابن- طقطقی، ۱۳۵۰: ۲۹۸)

۳- روحیه تساهل و تسامح خلفا

خلفای این عصر جهت برقراری آرامش در بازار که به دنبال آن اخلاق در میان صاحبان حرف بیشتر مورد توجه قرار گرفته می‌شد، از عواملی که باعث اختلاف مذهبی، قومی و... می‌شد، پرهیز داشتند و سعی کردند با تساهل و تسامح از آشوب‌ها جلوگیری کنند. (بورلو، ۱۳۸۹: ۹۸) چرا که بغداد از لحاظ ساختار جمعیتی ترکیب بین‌المللی داشت و هرگونه بی‌احتیاطی می‌توانست منازعات طولانی را به وجود آورد. ساکنان این شهر آمیزه‌ای از ملت‌ها با تنوع نژادی و مذهبی بودند که هر یک با انگیزه‌های خاصی همچون کار، تجارت، نظامی‌گری و... وارد این شهر شده بودند. منصور با فراخواندن صنعتگر و صاحب هنر از سرزمین‌های مختلف گروه جدیدی را در این شهر ساکن کرد. برپایی جلسات مناظره و حمایت‌های هارون و مأمون از دانشمندان و مراکز علمی، عالمان و طالبان را از اقصی نقاط دنیای اسلام راهی بغداد کرد. در زمان معتصم نیز علاقه فراوان وی به خرید غلامان ترک، جمعیت زیادی از ترکان ماوراءالنهر، اشروسنه و... به جمع ساکنان دارالخلافه اضافه شدند. از اشاره‌های یعقوبی به ساکنان کوی و محله‌های بغداد برمی‌آید که مهاجران از شهرها و مناطق مختلفی همچون کرمان، بخارا، بلخ، خراسان، موصل، شام و... با مذاهب مختلف بودند. (یعقوبی، ۱۳۵۶ الف: ۲۰) تا نیمه دوم قرن دوم هجری، مردم در کنار یکدیگر با هر نوع تفاوت ظاهری زندگی نسبتاً آرامی را سپری می‌کردند و تعارضات قومی و مذهبی در چارچوب مجالس مناظره یا در قالب مناقب‌گویی یا مثالب‌نویسی، پا را فراتر نمی‌گذاشت و کمتر به جدال‌های طولانی،

۱. میزان خراج مقاسمه به نظر خلفا بستگی داشت که معمولاً از نصف نیز زیادتر بود. که مأمون آن را بر اساس دو پنجم خمس قرار داد (زیدان، ۱۳۷۲: ۱۷۸).

غارت و کشتار منجر نمی‌شد.^۱ (کریمی‌قهی، ۱۳۹۳: ۲۱) اما در عصر دوم خلافت عباسیان (۶۵۶-۲۳۲ ه.ق.)، خلفا با سیاست‌گذاری‌های مذهبی و جهت‌گیری به سمت مذهبی خاص، موجی از تنش و آشوب را در جامعه بغداد دامن زدند. مواردی از این جهت‌گیری‌های سیاسی را می‌توان در سیاست متوکل در حمایت از حنبلیان دستور وی مبنی بر تخریب قبر امام حسین (ع) و دیگر علویان، ممنوعیت عزاداری امام حسین (ع) از سوی القائم به درخواست اهل سنت بغداد اشاره کرد که منجر به آتش‌سوزی‌های عمدی در محلات و بازارهای بغداد گردید. (ابن اثیر، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۹۳؛ طبری، ۱۳۶۲، ج ۱۵: ۶۴۴۳)

۴- تأمین مواد اولیه مورد نیاز صاحبان حرف

حکومت جهت برقراری اخلاق در میان صاحبان حرف بایستی امکانات لازم را در اختیار آن‌ها قرار دهد تا بتوانند با دغدغه کمتری به فعالیت بپردازند و مانع از گسترش برخی از ردایل اخلاقی همچون احتکار، کم‌فروشی و گران‌فروشی که ناشی از کمبود کالا می‌باشد، گردد. رساندن مواد اولیه به دست صاحبان حرف یکی از مواردی است که حکومت می‌تواند با توجه به توسعه آن، در برقراری اخلاق میان صاحبان حرف نقش داشته باشد. گستردگی مناطق تحت سیطره خلافت عباسیان و برخورداری از تنوع آب و هوایی متفاوت، سبب گردید تا مواد اولیه فراوان در اختیار صاحبان حرف قرار گیرد.

مواد خام مورد نیاز بسیاری از گروه‌های شغلی همچون غذایی و پوشاکی و بهداشتی در درجه اول متکی بر محصولات کشاورزی می‌باشد. به عنوان مثال صنعت عطرسازی و گلابگیری وابسته به انواع گل‌ها و گیاهان، صنعت شکر وابسته به نیشکر، صنعت روغن‌گری، شمع‌سازی و صابون‌سازی وابسته به محصولات کنجد و زیتون، صنعت نساجی وابسته به پنبه، ابریشم و کتان و در حرفه آشپزی بسیاری از غذاها وابسته به حبوبات، گندم، برنج، انواع میوه‌ها و صیفی‌جات بود که توسط کشاورزان کشت و وارد بازار می‌شد. (متز، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۰۱)

تهیه مواد اولیه صاحبان حرف نیازمند توجه و حمایت حکومت به رونق کشاورزی بود. اساس کار کشاورزی به آب بستگی دارد. تأمین آب مورد نیاز کشاورزان یکی از مهمترین دغدغه مردم بود که نیازمند توجه بیشتری از سوی حکومت بود. در این عصر، کشاورزان از آب رودخانه‌ها برای آبیاری محصولات زراعی استفاده می‌کردند. اما میزان آن مخصوصاً زمانی که بارش باران کم و سطح آب رودخانه‌ها کاهش می‌یافت، جوابگوی نیاز کشاورزان نبود. از این رو، خلفای این عصر اقدامات مفیدی

۱. این موضوع را می‌توان در تعداد آشوب‌ها و آتش‌سوزی‌هایی که در عصر دوم خلافت عباسیان در منابع ذکر شده است، مورد مقایسه و سنجش قرار داد.

در این راستا انجام دادند. چنانکه کمبود آب فرات در زمان خلافت منصور، این خلیفه را بر آن داشت تا از طریق احداث کانال‌ها، مسأله آبیاری منطقه عراق را حل کند. (حسن، ۱۳۳۸، ج ۲: ۲۳۲)

آبیاری از طریق قنات‌ها نیز مورد توجه خلفا و امیران عصر عباسیان بود. مناطق شرقی این خلافت که از رودخانه‌های بزرگ فاصله زیادی داشتند، به شیوه قنات، محصولات زراعی را آبیاری می‌کردند. در این سرزمین‌ها، آب باران را جمع‌آوری و به مسیری مشخص هدایت می‌کردند و از طریق کانال به مزارع و باغات می‌رساندند. قنات به اندازه‌ای در وضعیت کشاورزی و امرار معاش مردم مهم و گره‌گشا بود که حفر آن جزء درخواست‌های والیان و قاضیان از خلیفه و در زمره کارهای نیک افراد محسوب می‌شد و موجب خوشنامی افراد می‌گردید. (مکی، ۱۳۹۸: ۲۵۵)

در این عصر، خاندان طاهریان به مسأله آبیاری و حل مشکلاتی که در این زمینه میان کشاورزان وجود داشت، توجه و اهتمام زیادی می‌کردند. وجود مشکلات آبیاری باعث شده بود تا عبدالله بن طاهر، مبلغ یک میلیون درهم برای ایجاد قنات اختصاص دهد و همه فقهای خراسان را جمع و دستور دهد تا کتابی در زمینه احکام آبیاری و قنات به نام «القنی و الانهار» تألیف کنند. (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۰۱)

۵- توسعه تجارت

تولید محصول از یک طرف و توزیع آن توسط تجار از سوی دیگر نقش مهمی در تهیه مواد اولیه و در اختیار قرار دادن آن به صاحبان حرف دارد. کشاورزان و معدن‌داران هرچند مواد خام بسیاری از حرف را تولید می‌کردند، اما بایستی در اسرع وقت به دست صاحبان حرف می‌رسید تا کمبود آن باعث بی‌نظمی و آشوب در بازار نگردد. فراهم‌سازی بسترهای تجارت از دیگر اقدامات خلفای این عصر می‌باشد.

تجارت در این زمان به اندازه‌ای مهم بود که تاجران به خاطر برطرف کردن نیازهای مادی مردم و تأثیری که در پیشرفت اوضاع اقتصادی جامعه داشتند، از چنان جایگاه اجتماعی بالایی برخوردار بودند و به عنوان یکی از مظاهر تمدن اسلامی محسوب می‌شدند. (متز، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۰۷) تجارت رابطه مستقیمی با امنیت راه‌ها داشت. از این رو، خلفای این عصر، جهت تأمین امنیت راه‌ها، با غارتگران و دزدان دریایی و زمینی مقابله کردند تا تاجران انگیزه لازم برای فعالیت داشته باشند.

نقش زیاد تجارت در توسعه اقتصادی باعث شده بود تا منصور از همان ابتدای ساخت بغداد به موقعیت جغرافیایی این سرزمین دقت کند تا در محلی مستقر شود که راه برای رشد و پیشرفت اقتصادی داشته باشد و بر این باور بود که خلیفه باید در سرزمینی مستقر شود که راه برای تجارت دریایی و زمینی داشته باشد و از هر طرف کالا بدان وارد شود. شهر بغداد چنین ویژگی‌هایی را داشت. به طوری که چهار راه ارتباطی بود و از شام، جزیره، مصر، هند، سند، آذربایجان و... کالا بدان وارد

می‌شد. (لسترنج، ۱۳۷۷: ۸۹)

تجارت از دو راه زمینی و دریایی انجام می‌شد. تجارت دریایی اغلب برای حمل و نقل محصولات فاسد شدنی همچون مواد غذایی و سبزیجات برای مسافت‌های طولانی و سرزمین‌هایی که به دریا و رودخانه دسترسی داشته‌اند، کاربرد داشت. (بیگلر، ۱۳۹۵: ۴۲-۴۱) کشتی‌های حامل مواد غذایی و غیره تا مرزهای دور در دریاها حرکت داشتند. چنانکه حتی مسلمانان این عصر توانستند راه تجاری روس در شمال را باز کنند و به تجارت با مردم روس بپردازند. (متز، ۱۳۶۴، ج ۲: ۵۰۹) در این زمان تجارت دریایی حتی به چین و هند نیز انجام می‌شد. چنانکه ابوعبیده عبدالله قاسم، نضر بن میمون و سلیمان سیرافی از جمله تاجرانی بودند که با این سرزمین‌ها تجارت داشتند. (سیرافی، ۱۳۸۱: ۱۴) در این عصر تجارت زمینی نیز رونق زیادی داشت و کالاهای متعدد و متنوعی وارد و صادر می‌شد. از این راه، بیشتر برای شهرهایی که به دریا و رودخانه راه نداشتند، مسافت‌های کوتاه و مبادله انواع محصولات خشکبار استفاده می‌شد. از میان راه‌های زمینی منتهی به بغداد می‌توان به راه موصل - بغداد، شام - بغداد، ایران - بغداد اشاره کرد. در این راه‌ها، کالاهایی همچون برنج، گندم و کتان از مصر، میوه از سوریه، انواع پارچه و عطر از ایران، غله، عسل و پنیر از موصل و روغن زیتون و صابون از رقه به بغداد صادر می‌شد. (لسترنج، ۱۳۷۷: ۱۲۴، ۱۱۰، ۱۳۳، ۱۳۴)

خلفا جهت رونق تجارت زمینی، با ساختن پل‌ها بر روی رودخانه‌ها، احداث آب‌انبار و کاروان‌سرا، بستر را برای این تجارت فراهم ساختند. چنانکه هارون الرشید از جمله خلفایی بود، که با برقراری امنیت راه‌ها، ساخت رباط و آبگیر در مسیر شام تا عراق و حجاز به رونق این تجارت کمک کرد. (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۶۹۸؛ ابن‌فضلان، ۱۳۴۵: ۱۶۷)

علاوه بر تأمین امنیت راه‌ها، گردش نظام پولی از دیگر دغدغه‌های تاجران بود. حمل و نقل سکه‌ای به ویژه زر و سیم معضلاتی همچون سنگینی و ترس از غارت به دنبال داشت. از این رو، خلفا برای رفع چنین مشکلی، استفاده از سفته رواج دادند تا روش پرداختی به صورت ایمن، سبک و سهل‌الوصول انجام شود.

در صدر اسلام، سفته کاربرد بسیار محدودی داشت. چنانکه بیشترین استفاده‌کنندگان از سفته در این زمان ابن‌عباس و ابن‌زبیر بودند.^۱ (سرخسی، ۱۳۲۴، ج ۱۴: ۳۷) در دوره اموی نیز تا جایی که جهشیاری بیان کرده است در ایام خلافت مروان بن محمد مالیات بعضی از مناطق به صورت سفته

۱. چنانکه ابن‌زبیر، درهم‌های نقره را در مکه از بازرگانان می‌گرفت و سپس به بصره و کوفه حواله می‌داد و آنان نیز در ازای آن مسکوکات پول دریافت می‌کردند.

به بصره ارسال می‌شد. (جهشیاری، ۱۹۳۸: ۴۷) اما در خلافت عباسیان، سفته نقش بارزی در معاملات تجاری داشت. صرافان این عصر، علاوه بر نگهداری و تبدیل پول، سفته‌ای به تاجران می‌دادند تا به صراف دیگر در شهر دیگری که قابل اعتماد صراف اول بود، مراجعه و با تحویل سفته، پول خود را دریافت کنند. (عالم‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۴۰-۱۳۹) این سفته‌ها به اندازه‌ای اعتبار داشتند که حتی زمانی که دولت در مواقع بحران مالی، از تاجران و بازرگانان درخواست کمک مالی و وام می‌کردند، به دادن سفته اقدام می‌کردند. (ربانی‌زاده، ۱۳۹۱: ۵۲)

پس از ورود کالا به شهر توسط تاجران، شیخ هر صنفی وظیفه تحویل و توزیع کالا میان صاحبان حرف را داشت. وی موظف بود میزان کالاهایی که از راه دریا یا خشکی وارد شهر می‌شدند را رصد کند و بدون عیب و نقص آن‌ها را تحویل بگیرد. سپس بر اساس نیاز جامعه به توزیع و نرخ-گذاری اقدام کند. از این رو، شیخ ابتدا نیاز صاحبان حرف به مواد اولیه را برطرف می‌کرد و بعد در صورت مازاد به برخی صاحبان حرف، اجازه انبار کردن می‌داد تا کمبود آن باعث گسترش ردایل اخلاقی در بازار نگردد. (شیخلی، ۱۳۶۲: ۸۹)

۶- نظارت بر بازار

با گسترش بازار و اشتغال صاحبان حرف مختلف مهاجر با آداب و رسوم مختلف از یک طرف و خودخواهی برخی از صاحبان حرفی که به دنبال سود بیشتری از هر راه غیر اخلاقی بودند از طرف دیگر، باعث ایجاد نوعی بی‌نظمی و عدم هماهنگی در بازار گردید که ضرورت را برای نظارت بیشتر کرد. اهمیت این موضوع سبب تأسیس نهاد نظارتی - حکومتی «دارالحسبه» از همان ابتدای خلافت عصر عباسیان گردید. محتسب متولی این نهاد با دو راهکار ایجابی و سلبی این مسئولیت را انجام می‌داد. (ولایتی، ۱۳۸۲: ۱۵۵) وی در راهکار ایجابی، با بیان وظایف و مسئولیت‌های اخلاقی صاحبان حرف، به هدایت و راهنمایی صاحبان حرف می‌پرداخت و در راهکار سلبی نیز با هدف جلوگیری از سوءاستفاده برخی از صاحبان حرف، به پیشگیری و ممانعت از رفتار ناشایست آن‌ها اقدام می‌کرد.

از آنجایی که محتسب با نهاد اقتصاد در ارتباط بود، ویژگی‌های اخلاقی حاوی ارزش‌های اقتصادی نیز جزء شرایط محتسب محسوب می‌شد. چنانکه اشخاص فرومایه، بسیار سهل‌گیر و یا طمع‌کار به اموال مردم به دلیل داشتن زمینه‌های فساد زیاد، برای این منصب انتخاب نمی‌شدند (سقطی، ۱۹۳۱: ۵) علاوه بر این محتسب بایستی از یک سری ویژگی‌های اختصاصی نیز برخوردار بود تا خود موجب ترویج اخلاق ناپسند نگردد. از جمله آن‌ها می‌توان به مواردی همچون: پاکی، مدارا، سهل‌گیری، جوانمردی، رعایت احکام شرع، نیت خالص و پرهیزکاری اشاره کرد (ابن

اخوه، ۱۳۴۷: ۱۷-۱۵؛ نظام‌الملک، ۱۳۷۸: ۶۱).

نقش کاربردی این نهاد در برقراری آرامش و نظم جامعه باعث شده بود تا خلیفه شخصاً در پایتخت مسئول انتخاب این فرد و در سایر شهرها نیز والیان عهده‌دار گزینش چنین فردی باشند. در اکثر موارد محتسب از میان قاضیان انتخاب می‌شد (ابن خلکان، ۱۹۰۰: ۴۰۶/۱). حوزه قدرت و اختیارات محتسب به قدرت خلفا نیز بستگی داشت. زمانی که خلفا، قدرت داشتند و بر کار محتسبان رسیدگی می‌کردند، از محتسبان خطایی کمتر دیده می‌شد. اما با ضعف خلفا، برخی از محتسبان نیز از این فرصت استفاده می‌کردند و برای بدست آوردن سود بیشتر حتی حاضر به گرفتن هدیه، رشوه و مخفی نگهداشتن اشتباهات صاحبان حرف خطاکار نیز می‌شدند (شیزری، ۱۴۲۴: ۲۲۸).

در عصر اول عباسیان، خلفا علاوه بر اینکه سعی کرد تا افراد متدین، امین و خوشنام را به این سمت منصوب کند، شخصاً بر رفتار محتسبان نظارت کرد و با آن‌هایی که به جای برقراری نظم در بازار، محل آرامش این مکان شده بودند، به صورت جدی برخورد کرد. چنانکه منصور دستور داد ابوزکریا محتسب بغداد را به خاطر همدستی با متخلفان به قتل برسانند. (طبری، ۱۳۶۲، ج ۱۱: ۴۹۲۰) اما در عصر دوم خلافت عباسیان، ضعف خلفا در اداره امور باعث شد تا مناصب مهم اخلاقی بدون توجه به شایستگی و لیاقت به مزایده گذاشته شود و به افرادی واگذار شد که تعهد مالی بیشتری را وعده می‌دادند (منتظری، ۱۳۸۷: ۱۲۲). مسلم است در چنین شرایطی که محتسب به وسیله پول سمتی را به دست آورده بود، از طریق گرفتن رشوه و چشم‌پوشی از خطاهای صاحبان حرف چیزی بیش از مبلغی که صرف مزایده کرده بود، به دست می‌آورد. بدست آوردن مناصب به این شکل باعث شده بود تا محتسبان دغدغه رعایت اخلاق در جامعه را نداشته باشند و بیشتر وقت خود را به تبعیت از خلفا و والیان صرف خوشگذرانی کنند. چنانکه در زمان مقتدر این موضوع به اندازه‌ای شدت داشت که علی بن عیسی وزیر وی به رفتار محتسب بغداد که غالباً در خانه می‌نشست اعتراض کرد و در نامه‌ای به او نوشت: «حسب با پوشیدگی و دوری از مردم سازگار نیست، در بازارها بگرد تا روزی خدا به تو حلال باشد و به خدا سوگند اگر در خانه بنشین، موجب کفر الهی خواهی بود» (ابن‌اخوه، ۱۳۴۷: ۲۰۶).

علاوه بر دارالحسبه، نهاد اصناف نقش نظارتی در بازار داشت. این نهاد علاوه بر آموزش‌های تخصصی و اخلاقی به افراد تازه‌وارد، بر اعمال و رفتار صاحبان حرف در حین کار نیز نظارت می‌کرد. تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری، همکاری و تعاون در شرایط سخت، توجه به رعایت بهداشت از جمله مواردی بود که آن‌ها در طول آموزش و پس از آن بدان تأکید داشتند. اصناف در این عصر، از ساختار منظم و منسجمی برخوردار بود. شیخ هر صنفی از بین فاضل‌ترین و اخلاقمدارترین افراد هر صنفی

انتخاب می‌شد. پس از انتخاب شیخ، پیوسته دستگاه حکومتی بر رفتار وی نظارت می‌کرد تا در صورت داشتن رفتار ناشایست، عزل شوند. چنانکه هارون الرشید در زمان خلافتش دستور داد تا همه شیخ بازار بغداد که هفتاد و سه نفر بودند را امتحان کنند و در صورت شایستگی در سمت‌شان باقی بگذارند و در غیر این صورت برکنار شوند. (شیخلی، ۱۳۶۲: ۱۱۹)

۷- کمک به بازاریان در شرایط بحرانی

خلفا علاوه بر فراهم سازی زیرساخت‌های لازم، در مواقع بحرانی نیز کمک‌رسان صاحبان حرف بودند. چنانکه در زمان معتصم، آتش‌سوزی در بازار خرازان بغداد، موجب خسارت زیادی بر بازاریان شد. این خلیفه مبلغ پنج هزار درهم را به این بازار اختصاص داد تا در میان آن‌ها تقسیم شود و جبران بخشی از خسارت‌ها شود. (تنوخی، ۲۰۱۲، ج ۲: ۳۹۰) یا اینکه در عصر واثق (حک: ۲۳۲-۲۳۷ ه.ق.) بعد از آتش‌سوزی‌هایی که در بغداد رخ داد، خلیفه مبلغ بسیاری به بازرگانان داد تا به ترمیم بازار بپردازند. (یعقوبی، ۱۳۸۲ ب، ج ۲: ۵۱۱)

نتیجه

در آستانه ظهور خلافت عباسیان مناطق مختلف جهان اسلام درگیر جنگ و هرج و مرج‌های زیادی شد. با تسلط عباسیان بر شام، این منطقه از مرکزیت جهان اسلام خارج شد و جای خود را به شهر تازه تأسیس بغداد سپرد. ویرانی‌های پیشین ناشی از جنگ و کساد در کسب و کار از یک طرف، توسعه بخشیدن به شهر بغداد از سوی دیگر، اخلاق حرفه‌ای جهت ایجاد نظم در بازار را به یک ضرورت تبدیل کرد.

عصر اول عباسیان (۲۳۲-۱۳۲ ه.ق.) که مقارن با تمرکز در نظام دیوان‌سالاری می‌باشد، شامل ویژگی‌هایی همچون: نیرومندی خلافت، استقلال کامل آن، متمرکز بودن بودن قدرت در دست خلفا، توانایی آن‌ها در اداره و یکپارچگی حکومت می‌باشد. در این بازه زمانی خلفا پس از برقراری امنیت سیاسی، اقدامات متعددی در راستای توسعه اقتصادی انجام دادند. یکی از اقدامات مهم آن‌ها در این راستا، برقراری نظم و آرامش در بازار - مهمترین کانون اقتصادی - بود. تحقق نظم و آرامش در بازار بدون توجه به اخلاق حرفه‌ای امکان‌پذیر نبود. از این رو، دستگاه خلافت اقدامات متعددی را در این راستا انجام دادند. انتخاب وزیران و والیان کارآمد یکی از گام‌های آن‌ها در تحقق اخلاق حرفه‌ای بود. خلفای این عصر، حتی از وزیران باتجربه ایرانی همچون خاندان برمکه استقبال کردند و مسئولیت‌های مهم اداری و مالی را به آن‌ها محول کردند تا بتوانند تصمیمات مناسبی جهت رفاه حال صاحبان حرف و کاهش رذایل اخلاقی بردارند. سامان بخشیدن به امور مالیاتی از دیگر راهکارهای خلفا در برقراری اخلاق حرفه‌ای بود. شیوه اخذ خراج و مالیات‌های سنگین در عصر اموی بیشتر فشار را بر صاحبان حرف وارد و زمینه را برای گسترش رذایل اخلاقی همچون رباخواری، کم‌فروشی، گران‌فروشی و... ایجاد می‌کرد. این موضوع سبب گردید تا خلفای این عصر کسانی را مأمور کنند تا معایب و مشکلات راه‌های دریافت خراج و مالیات را بررسی کنند و با ارائه راهکارهای عملی بتوانند اصلاحات لازم را انجام دهند و نقش مهمی در توسعه اخلاق حرفه‌ای داشته باشند.

داشتن روحیه تساهل و تسامح خلفا گام دیگری در برقراری آرامش و تقویت اخلاق حرفه‌ای بود. خلفای این عصر نسبت به دوره دوم خلافت عباسیان، سعی کردند از اختلافات مذهبی، نژادی، قومیتی پرهیز کنند تا صاحبان حرف مختلف بتوانند در کنار یکدیگر به راحتی به کسب و کار بپردازند و توان خود را به جای درگیری‌های داخلی، صرف همکاری و تعاون بیشتر کنند.

تهیه مواد اولیه مورد نیاز صاحبان حرف در بازار و توسعه تجارت از دیگر اقدامات خلفای این عصر در راستای تحقق اخلاق حرفه‌ای به شمار می‌رود. توجه به این امر باعث شد تا مواد اولیه در در اسرع وقت به دست صاحبان حرف در بازار رسد و کمبود آن باعث آشوب در بازار و گسترش برخی از رذایل اخلاقی همچون احتکار و گران‌فروشی نگردد.

تثبیت فتوحات در عصر عباسیان و مهاجرت صاحبان حرف مناطق مفتوحه به پایتخت و ایجاد شهرهای جدید اسلامی و تمایل روزافزون اعراب نومسلمان به اسکان در شهرها با اخلاق‌های ترکیبی باعث ایجاد نوعی ناهمگونی و بی‌نظمی در سطح جامعه گردید. در کنار آن‌ها عده دیگری از صاحبان حرف بودند که به سود معقول راضی نبودند و به دنبال سود بیشتری از راه‌های غیر اخلاقی بودند. هر دو اینها نیازمند راهنمایی و نظارت بیشتری بودند. خلافت عباسیان از همان ابتدا، ضرورت این امر را احساس کرد و نهاد نظارتی - حکومتی منسجمی با نام «دارالحسبه» را ایجاد کرد. محتسب متولی این نهاد، با دو راهکار ایجابی و سلبی، بر اخلاق صاحبان حرف نظارت می‌کرد.

کمک به بازاریان در شرایط بحرانی از دیگر موارد مورد توجه خلفای این عصر جهت برقراری اخلاق در بازار بود. رخ دادن حوادث ناگواری همچون آتش سوزی موجب از بین رفتن کالاهای صاحبان حرف می‌گردد. خلفای این عصر، در این زمان‌ها سعی کردند با حمایت‌های مالی، جلوی رشد برخی از رذایل اخلاق همچون کم‌فروشی و گران‌فروشی که تبعات منفی چنین اتفاقاتی است را بگیرند.

منابع و مأخذ

۱. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۴). تاریخ کامل، ترجمه سید حسین روحانی، تهران، اساطیر، ج ۸.
۲. ابن‌بسام، محمد بن احمد (۱۴۲۴). نه‌ایه‌الرتبه فی طلب الحسبه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن‌جبیر، محمد بن احمد بن جبیر (۱۳۷۰). سفرنامه ابن‌جبیر، ترجمه پرویز اتابکی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۴. ابن‌خلکان، ابوالعباس شمس‌الدین (۱۹۰۰). وفیات الاعیان و انباء انباء الزمان، بیروت، دارصادر.
۵. ابن‌طقطقی، محمد بن علی بن طباطبا (۱۳۵۰). تاریخ فخری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶. ابن‌فضلان، احمد بن فضلان بن عباس بن راشد (۱۳۴۵). سفرنامه ابن‌فضلان، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۷. ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۹۹). الخراج، ترجمه سید محمدرحیم ربانی‌زاده، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. بورلو، ژوزف (۱۳۸۹). تمدن اسلامی، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۹. بیگلر، محسن (۱۳۹۵). پایان‌نامه حیات پیشه‌وری در عصر عباسیان با تأکید بر سرزمین‌های شرقی خلافت تا پایان آل‌بویه، قزوین، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).
۱۰. تنوخی، محسن بن علی (۱۹۹۵). نشوار المحاضره و اخبار المذاکره. بیروت، دارصادر، ج ۲.
۱۱. جهشیاری، ابی‌عبدالله محمد بن عبدوس (۱۹۳۸). الوزراء و الکتاب، قاهره، مطبعه مصطفی البابي الحلبي و اولاده.
۱۲. حسن، ابراهیم حسن (۱۳۳۸). تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، کتاب-فروشی اسلامیة.
۱۳. دخیل، سلیمان (بی‌تا). الفوز بالمراد فی تاریخ بغداد، بغداد، دارالآفاق العربیه.
۱۴. ربانی‌زاده، سید محمد رحیم (۱۳۹۱). گردش نظام پولی خلافت عباسیان در قالب چک و سفته، پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره اول، ص ۶۲-۴۷.
۱۵. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، امیرکبیر.
۱۶. زیدان، جرجی (۱۳۷۲). تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر.
۱۷. سرخسی، ابوبکر محمد بن ابی‌سهل (۱۳۲۴ ه.ق.). المبسوط، بیروت، دارالمعرفه للطباعة و

النشر.

۱۸. سیرافی، سلیمان (۱۳۸۱). سلسله‌التواریخ یا اخبار الصین و الهند، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران، اساطیر.

۱۹. شیخلی، صباح ابراهیم سعید (۱۳۶۲). اصناف در عصر عباسیان، ترجمه هادی عالم‌زاده، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۲۰. شیزری، عبدالرحمن بن عبدالله (۱۴۲۴). نه‌ایه‌الرتبه فی طلب الحسبه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۱. طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۲). تاریخ‌الرسل و الملوک (تاریخ طبری)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، ج ۱۴، ۱۱.

۲۲. عالم‌زاده، هادی (۱۳۸۳). "تطور و رشد اقتصادی در عصر عباسیان"، نامه پژوهش فرهنگی، سال هشتم، شماره ده، ص ۱۵۴-۱۲۵.

۲۳. عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۹۹)، الحیاه السیاسه للامام الرضا (ع)، بیروت، دارالتبلیغ الاسلامی.

۲۴. العینی، بدرالدین (۱۴۲۰). البنایه شرح الهدایه، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۵. کانپوری، عبدالرزاق (۱۳۴۸). دورنمایی از عصر طلایی اسلام و دستگاه خلفای عباسی، تهران، کتابخانه سنایی.

۲۶. کریمی‌قهی، منصوره (۱۳۹۳). منازعات مذهبی بغداد در خلافت عباسی، تهران، آرنا.

۲۷. گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود (۱۳۶۳). زین الاخبار، به تحقیق عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب.

۲۸. لسترنج، گی (۱۳۷۷). جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۹. لومبارد، موریس (۱۳۹۰). جغرافیای تاریخی جهان اسلام در چهار قرن نخستین، ترجمه عبدالله ناصری طاهری و سمیه سادات طباطبایی، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

۳۰. متز، آدام (۱۳۶۴). تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر، ج ۲، ۱.

۳۱. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۲). مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲.

۳۲. مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱). احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۳۳. مکی، محمد کاظم (۱۳۹۸). تمدن اسلامی در عصر عباسیان، ترجمه محمد سپهری، تهران، سمت.
۳۴. منتظری، غلامرضا (۱۳۸۷). "دیوان حسبه و شرایط احراز آن در عصر عباسیان"، نشریه تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۱۷، صص ۱۲۶-۱۱۱.
۳۵. نظام الملک، حسن بن علی (۱۳۷۸). سیاست نامه، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۳۶. ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۲). پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران، مرکز اسناد و خدمات پژوهشی.
۳۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۵۶). البلدان، مترجم محمد ابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۸. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۸۲). تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲.

Examining the reflection of Jafar ibn Abi-Talib, Jafar Tayyar in classical

Persian poetry

Mohammad Fuladi ¹

Abstract

(DOI): [10.22034/skh.2024.19653.1568](https://doi.org/10.22034/skh.2024.19653.1568)

Original Article

P 30 -57

Jafar ibn Abi Talib, who is known as Zul-Janahain and Tayyar, has a special position and important attributes that caused him to be noticed by Arab and non-Arab poets from the very beginning, and the poets introduced him as a symbol of courage, worship and piety and compare him in poetry. Therefore, in this article, with the descriptive-analytical and the library method, Hazrat Jafar's image and attributes in Persian poetry have been investigated and analyzed. From the examination of the subject, these results were obtained: In addition to the fact that important Arab poets such as Hassan Thabit Ansari, Ka'b bin Malik wrote poems about him; In Persian poetry, his attributes have been noticed by the great poets of the Persian language, and famous poets such as Maulvi wrote many verses about him in Masnavi and Ghazliat of Shams. Also, poets such as Sanaei, Attar, Naser Khosro, Khajoo and other great poets wrote poems about him or mentioned him in their poems. The Holy Prophet's words about him, that instead of his two arms, God gave him two wings to fly in heaven, made him famous as Tayyar and Zul-Janahain, and most of the themes and images of Persian poets are dedicated to this topic. Also, the confrontation between Jafar Tayyar and Jafar Tarar; accompanying and comparing him with great men such as Hazrat Abbas, Imam Ali, Imam Hussein and other great men, as well as using the attributes of Hazrat Jafar in praises, have been other poetic themes of poets.

Keywords: Jafar ibn Abi-Talib, Jafar Tayyar, Jafar Tarrar, Zul-Janahain, Persian language poets.

1. Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Qom. Qom, Iran.

m-fooladi@qom.ac.ir

Received: 2024/10/15 | Accepted: 2024/10/27



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

بررسی بازتاب اوصاف و سیمای جعفر بن ابی طالب، جعفر طیار (ع) در شعر کلاسیک فارسی

محمد فولادی^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2024.19653.1568](https://doi.org/10.22034/skh.2024.19653.1568)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۵۷/۳۰

جعفر بن ابی طالب، که به ذوالجناحین و طیار شهرت یافته است، جایگاه ویژه و اوصاف مهمی دارد که باعث شده از همان آغاز مورد توجه شاعران عرب و عجم قرار گیرد و شاعران او را به عنوان سمبل و نماد شجاعت و عبادت و پارسایی معرفی کنند و در شعر از او مثل زنند. از این روی در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و شیوه کتابخانه‌ای، سیما و اوصاف حضرت جعفر در شعر فارسی بررسی و تحلیل گردیده است. از بررسی موضوع این نتایج به دست آمد: علاوه بر آن که شاعران مهم عرب همچون حسان ثابت انصاری، کعب بن مالک در باره او شعر سروده‌اند؛ در شعر فارسی نیز اوصاف او مورد توجه شاعران بزرگ فارسی زبان قرار گرفته است و شاعر نامداری چون مولوی در مثنوی و غزلیات شمس، ایات فراوانی را در باره او سروده است؛ همچنین شاعرانی مانند سنایی، عطار، ناصر خسرو، خواجه و دیگر بزرگان در باره او اشعاری سروده و یا از او در اشعار یاد کرده‌اند. سخن پیامبر اکرم در باره او، که خداوند به جای آن دو دست، دو بال عطا فرمود که بدانها در بهشت پرواز کند، باعث شده که به طیار و ذوالجناحین شهرت یابد و بیشترین مضامین و تصاویر شاعران پارسی نیز به همین موضوع اختصاص یافته است. همچنین تقابل جعفر طیار و جعفر طرّار؛ همراه کردن و مقارنه ایشان با بزرگانی مانند حضرت عباس، امام علی، امام حسین و دیگر بزرگان و همچنین بهره‌گیری از اوصاف حضرت جعفر در مدح ممدوح، از دیگر مضامین شعری شاعران بوده است.

کلیدواژه‌ها: جعفر بن ابی طالب، جعفر طیار، جعفر طرّار، ذوالجناحین، شاعران فارسی زبان.

^۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم، ایران. m-fooladi@qom.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶



۱- مقدمه

در طول تاریخ اسلام، شخصیت‌هایی بوده‌اند که از جایگاه ممتازی برخوردار شده‌اند و نام و یاد آنان پیوسته بر سر زبان‌ها و در میان کتاب‌های تاریخ و فرهنگ، هنر و ادب ملت خویش و دیگر ملت‌ها به نیکی یاد شده است و ویژگی‌های خُلقی و خُلقی آنان مضمونی بوده است که بدان توجه شده و گاه به نمادهایی از شجاعت، رشادت، دیانت، وزانت، پارسایی و پرهیزگاری تبدیل شده‌اند و بدان خصلت‌ها جاودان شده‌اند. یکی از شخصیت‌های صدر اسلام که از این ویژگی ممتاز برخوردار گردیده، جعفر بن ابی‌طالب است که به ذوالجناحین و طیار، خُنیده و مشهور گردیده است؛ که در ادامه به شکل کوتاه به زندگی و شخصیت ایشان اشاره خواهیم کرد.

جعفر بن ابی‌طالب (ع) بیست سال پیش از بعثت پیامبر اکرم (ص)، در مکه مکرمه دیده به جهان گشود. او فرزند ابوطالب و حضرت فاطمه بنت اسد و سومین پسر از چهار پسر آنان یعنی: طالب، عقیل، جعفر و علی (ع) بود. وی با «اسماء بنت عمیس» ازدواج کرد و ثمره آن سه فرزند به نام‌های عبدالله، محمد و عون بود. عبدالله نخستین فرزند وی بود که در زمان مهاجرت به حبشه متولد شد و بعدها حضرت زینب (س) را به همسری برگزید. فرزندان جعفر طیار در کربلا حضور نداشتند بلکه نوادگان او که فرزندان عبدالله و حضرت زینب کبری بودند، در حادثه کربلا حاضر بوده و کشته شدند: محمد بن عبدالله بن جعفر طیار، عون بن عبدالله بن جعفر طیار، عبید الله بن عبد الله بن جعفر طیار. (ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱۰)

پیشنازی در پذیرش اسلام، وفاداری، تواضع و فروتنی و مسکنت، سخاوت، سخنوری، تدبیر و پختگی در امور و عبادت و پارسایی از ویژگی‌های جعفر بوده است. همین جایگاه باعث شده از همان آغاز، مورد توجه تاریخ نگاران، هنرمندان، ادیبان و بویژه شاعران عرب و عجم قرار گیرد و شاعران او را به عنوان سمبل و نماد شجاعت و عبادت و پارسایی معرفی کنند و در شعر از او مثل زنند. شجاعت‌های او در جنگ‌ها بویژه جنگ موته، پشت نکردن به دشمن، پی کردن اسب برای فرار نکردن از مواجهه با دشمن، او را به نماد شجاعت و دلاوری تبدیل کرده است.

۲- چارچوب نظری پژوهش

به جهت جایگاه ویژه حضرت جعفر (ع)، از دیر هنگام در کتب تاریخی و روایی مانند تاریخ یعقوبی، علل الشرایع، اعیان الشیعه، نهج البلاغه، اعلام الوری، مقاتل الطالبین، المغازی، تاریخ طبری و جز آن، به شخصیت ایشان از جنبه‌های گوناگون پرداخته‌اند و شاعران عرب و غیر عرب نیز به تناسب موضوع اوصاف و ویژگی‌های شخصیتی او را در اشعار و آثار خود بازتاب داده‌اند، اما

متاسفانه تاکنون تحقیق جامع و در خوری در باره بررسی و تحلیل بازتاب شخصیت ایشان در ادب فارسی انجام نشده است و پیشینه‌ای ندارد و متاسفانه در شعر و ادب فارسی جز اشارات مناسبتی در شاعران کلاسیک و معاصر، این موضوع بررسی نشده است. از این روی در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، سیما و اوصاف حضرت جعفر بن ابی طالب (ع) در شعر کلاسیک فارسی، بررسی و تحلیل می‌گردد. این جستار بر اساس شیوه کتابخانه‌ای انجام شده و ابتدا اشعار شاعران فارسی زبان پیش از دوره معاصر با محوریت حضرت جعفر (ع) و بازتاب اوصاف ایشان در اشعار بررسی و سپس بر اساس اوصاف حضرت، طبقه‌بندی و تحلیل گردید.

۳- بحث و نتیجه گیری

۳-۱. اوصاف حضرت جعفر (ع) در کتب تاریخی و روایی

حضرت جعفر طیار (ع) پیش از شهادت، در زمان نبرد و پس از شهادت، دارای ویژگی‌هایی است که در کتب تاریخ و روایت بدانها اشاره شده است و چند ویژگی ایشان بیشتر در شعر شاعران فارسی مورد توجه بوده است، که به آنها پرداخته می‌شود و به سایر اوصاف تنها اشاره‌ای خواهد شد.

قطع شدن دستان در جنگ و در راه اسلام: به دلیل شجاعت و مبارزه تا پای جان، پیش از شهادت هر دو دستش قطع شد. از عبدالله بن عمر روایت است که «من در جنگ مویه حاضر بودم و چون جعفر کشته شد بالای بالینش رفتم و دیدم حدود پنجاه زخم برداشته است که همگی از پیش روست و یک زخم از پشت سر ندارد.» (ابوالفرج اصفهانی، پیشین)

طیار: حضرت جعفر در غزه مویه، پرچمدار سپاه اسلام بود، در آن نبرد شجاعت بسیاری از خود نشان داد و با این که دو دستش قطع شد، با دو دست بریده در برپا نگاه‌داشتن درفش اسلام کوشید. پیامبر اکرم بر شهادت او گریست و در باره او فرمودند: خداوند به جای آن دو دست، دو بال عطا فرمود که بدانها همراه فرشتگان در بهشت پرواز کند، همین سخن، باعث شد که ایشان به طیار و ذوالجناحین شهرت یابد. امام علی (ع) نیز در نامه بیست و هشتم نهج البلاغه، خطاب به معاویه به همین موضوع اشاره کرده است: «... او لا تری انّ قوما قطعت ایدیهم فی سبیل الله و لکلّ فضل - حتی اذا فعل بواحدنا ما فعل بواحدهم قیل: الطیار فی الجنة و ذوالجناحین. (شیخ صدوق، ۱۴۲۵: ۵۵۸ و علی بن ابی طالب، ۱۳۷۴: ۳۸۶ و قرشی بنابی، ۱۳۷۷: ۲۱۹)

علاوه بر این اوصاف که بیشترین بازتاب را در شعر شاعران فارسی زبان داشته است، اوصاف و امور دیگری نیز به حضرت نسبت داده شده است از جمله: بازتاب جعفر در آیات و روایات: (ر.ک: نهج البلاغه و نیز طبرسی، ۱۳۳۸: ج ۵: ۱۴۰)؛ نماز جعفر طیار: که در روز فتح خیبر، نماز ویژه‌ای را

حضرت رسول به آن جناب آموختند، که به نماز جعفر طیار شهرت یافته است. (ر.ک: واقدی، ۱۹۸۹: ۷۶۰ و ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۲)؛ ابوالمساکین؛ منطق گویا و بیان شیرین و دلنشین: به مناسبت مهاجرت به حبشه و سخن در برابر پادشاه حبشه؛ شباهت ظاهری حضرت جعفر به پیامبر اسلام (ص) (ر.ک: العاملی، ۱۴۰۳: ص ۱۲۵)؛ نخستین شهید خاندان ابوطالب: حضرت جعفر نخستین فرد از خاندان ابوطالب بود که در راه اسلام و در جنگ موته به سال هشتم هجری، برابر با ۶۲۷ میلادی به شهادت رسیده است. (ر.ک: ابوالفرج، اصفهانی، همان: ۱۰)؛ شعر شهادت و رجز خوانی حضرت جعفر در نبردها. (ر.ک: الواقدی، همان و ابن هشام، همان) و نخستین پی‌کننده اسب خویش در جنگ در اسلام که نشانه شجاعت و نبرد تا پای جان است و کنایه از آن است که قصد بازگشت و فرار ندارد.

۳-۲. سیما و اوصاف حضرت جعفر (ع) در شعر فارسی

به دلیل جایگاه والای حضرت جعفر در اسلام و ویژگی‌های مهم او، پس از شهادت مورد توجه شاعران قرار گرفت و به جهت این که او عرب نژاد بود ابتدا اوصاف و اخلاق او در شعر عربی بازتاب یافت و سپس در شعر فارسی نیز نمود یافت. در آغاز شاعران مهم عرب همچون حسان ثابت انصاری، کعب بن مالک و همچنین همسرش اسماء بنت عمیس در باره اوصاف و شجاعت‌های ایشان سوگ‌سروده‌هایی به نظم در آوردند. (ر.ک: العاملی، ۱۴۰۳: ج ۴: ۱۲۶؛ ابوالفرج اصفهانی، همان و نیز: سیدنژاد، ۱۳۸۹). این موضوع خود جای بحث مستقل و مستوفایی است که در این مقال و مجال نمی‌گنجد. در ادامه به بازتاب اوصاف حضرت در شعر فارسی خواهیم پرداخت. همانگونه که اشارت شد، ویژگی‌های حضرت جعفر فراوان بوده است و همین باعث شده که به نمادی از شجاعت و شهامت و عرفان و معرفت تبدیل گردد و شاعران بنام فارسی زبان، از این ویژگی‌ها در بیان مضامین و مقاصد هنری و شاعرانه بهره گیرند. گرچه این موضوع قابل توجه است که بر خلاف شخصیت‌هایی مانند علی (ع) و حمزه و مختار و جز آن، که منظومه‌های حماسی مستقلی در باره آنان سروده شده است، اما در شعر فارسی منظومه مستقلی در این زمینه وجود ندارد (ر.ک: صفا، ۱۳۷۴: ۳۸-۳۷۳) و شاعران به مناسبت موضوع، به اوصاف او اشاره کرده‌اند و برای تقویت مطلب از نمادهای شخصیت حضرت جعفر (ع) بهره گرفته‌اند. البته باید اشاره کرد که در دهه‌های اخیر پس از انقلاب و شکل گرفتن شعر آیینی، این موضوع بیشتر مورد توجه قرار گرفته، که خود بحث مستقلی است و در جای خود باید بدان پرداخت. در بین شاعران کهن فارسی، تنها شاعر عارف و بلندآوازه فارسی، جلال‌الدین محمد بلخی، در مثنوی به شکل مستقل، داستان و

حکایتی را در باره حضرت جعفر دارد. مولوی در موارد دیگر در مثنوی معنوی و غزلیات عارفانه خود از این نماد و سمبل بسیار بهره گرفته و در اشعار خود بازتاب داده است. در ادامه این موضوع در شعر مولوی و دیگر شاعران بررسی می‌گردد.

۳-۲-۱. حکایت فتح قلعه به دست حضرت جعفر (ع)

یکی از شاعران بنام و پرآوازه زبان فارسی و شعر عرفانی، جلال الدین محمد بلخی شاعر قرن هفتم هجری است. این شاعر که مثنوی معنوی خود را بر اساس قصص و تمثیلات قرآنی بنا نهاده است و برای بیان مطالب سلوک و عرفانی خود از قالب قصه و داستان و تمثیل بهره می‌گیرد، به شخصیت‌های فراوانی از پیامبران و صحابه اشاره کرده است و از جمله شعر بلند او در دفتر نخست مثنوی «از علی آموز اخلاص عمل / شیر حق را دان منزه از دغل» در باره مولا علی (ع) بسیار تاثیر گذار و آموزنده است. وی در باره امام حسین (ع) و شهیدان کربلا نیز در مثنوی و کلیات شمس، اشعار زیبایی سروده است. مولوی یکی از قصص مثنوی دفتر ششم را به موضوع شجاعت و خصال نیکوی جعفر اختصاص داده و در داستانی با عنوان «آمدن جعفر بن ابیطالب برای گرفتن قلعه‌ای به تنهایی» به این موضوع پرداخته است. (مولوی، ۱۳۷۲: ۱۴۰-۱۴۳، ابیات: ۳۰۳۸-۳۱۱۴). در این داستان که سخن از اتکا به حق تعالی و مردان حق است، به موضوع حضرت جعفر می‌پردازد که در اینجا جعفر طیار، برادر علی بن ابی طالب، به عنوان مثال و نماد مطرح شده است. بر اساس این حکایت مثنوی، جعفر بن ابیطالب، معروف به جعفر طیار، برای فتح قلعه‌ای به تنهایی حمله می‌کند. ساکنان و صاحبان قلعه که از رزم جویان و پهلوانان بودند، از مهابت جعفر هراسان شدند و در قلعه را بستند. رئیس قلعه از معاون خود چاره جویی کرد، او گفت چاره‌ای نیست جز آن که قلعه و خود را بدو تسلیم داریم. رئیس قلعه با شگفتی می‌گوید او که تنها یک نفر است، چرا باید تسلیم شویم. معاون پاسخ می‌دهد به فرد بودنش نگاه مکن، بدین بنگر که قلعه در برابر او همچون سیماب لرزان است. در ادامه ابیات، مولوی پوسته داستان را وا می‌نهد و بر پیام اخلاقی و عرفانی آن اشاره می‌کند و با تمثیل که شیوه او است، نتیجه می‌گیرد که حضرت جعفر به اتکای ایمان و جمعیت خاطر و فنای فی‌الله به قدرتی رسیده که فراوانی لشکر دشمنان و ستبری و نیروی آنان، برای او ارزشی ندارد و آنها را به هیچ می‌گیرد:

داده بودش صُنع حق جمعیتی که همی زد یک تنه بر اُمّتی

استاد سید جعفر شهیدی در شرح مثنوی و در ذیل این ابیات، در باره این داستان مثنوی معنوی می‌نویسد: جعفر بن ابی طالب در مکه مسلمان شد و با مهاجران به حبشه رفت و تا سال هفتم

هجرت، سالی که خیبر گشوده شد، در آنجا به سر برد. در جمادی‌الاولی سال هشتم از هجرت پیغمبر (ص) لشکری به متصرفات امپراتوری روم فرستاد و فرماندهی سپاه را به زید بن حارثه داد و مقرر فرمود اگر زید شهید شد جعفر جای او را بگیرد. در معان که محلی است در جنوب شرقی بحرالْمیت و امروز جزو کشور اردن است دو سپاه با هم روبه‌رو شدند و جعفر شهید شد. چنان که تفصیل آن در تاریخ‌ها آمده است. در تاریخ می‌بینیم جنگ در صحرا و هنگام رویارویی دو لشکر رخ داده و در هیچ یک از مآخذها سخنی از رفتن جعفر برای گرفتن قلعه نیست. مولانا این داستان را از چه مآخذی گرفته؟ چنان که بارها نوشته شده است او به درستی و نادرستی داستان توجهی ندارد و آنچه می‌خواهد نتیجه داستان است. در تاریخ‌ها و از جمله مغازی واقدی آمده است: «هنگامی که رسول (ص) لشکریان را به موته می‌فرستاد فرمود: اگر شهری یا قلعه‌ای را در حصار گرفتی و از تو خواستند به حکم خدا با آنان رفتار کنی می‌پذیر و به حکم خود با آنان رفتار کن چرا که حکم الله را نمی‌دانی.» (واقدی، ۱۹۸۹: ۲ / ص ۷۵۷) احتمال دارد مولانا از کلمه محاصره قلعه استفاده کرده و داستان را چنین پرداخته است. (شهیدی، ۱۳۸۲: ص ۴۵۱)

بنا بر باور محمد استعلامی در بیت‌های ۳۰۵۰ تا ۳۰۶۰، ظاهراً سخن وزیر در باره جعفر طیار ادامه می‌یابد، اما در واقع مولانا است که از مردان حق و اتکای خاطرشان به عنایت حق سخن می‌گوید (استعلامی، ۱۳۷۲: ص ۳۷۴). در ادامه به بخشی از ابیات این حکایت اشاره خواهیم کرد. (مولوی: ۱۳۷۲: ۶ / ابیات ۳۰۳۸-۳۱۱۴)

قلعه پیش کام خُشکش جُرعه ای
تا در قلعه ببستند از حَذَر
اهل کِشتی را چه زهره با نهنگ ؟
که چه چاره است اندرین وقت ؟ ای مُشیر
گفت : منگر خوار در فردیّ مرد
پیش او آبی به شمشیر و کفن
همچو سیماب است لرزان پیش او

چونکه جعفر رفت سوی قلعه ای
یک سواره تاخت تا قلعه به گر
زهره نه کس را که پیش آید به جنگ
روی آورد آن مَلِک سَوِی وزیر
گفت : آخر نه یکی مردیست فرد ؟
گفت : آنکه ترک گویی کبر و فَن
چشم بگشا، قلعه را بنگر نکو

شسته در زین آنچنان محکم پی است	گویا شرقی و غربی با وی است
چند کس همچون فدایی تاختند	خویشتن را پیش او انداختند
هر یکی را او به گُرزی می فگند	سرنگونسار اندر اقدام سمند
داده بودش صنح حق جمعیتی	که همی زد یک تنه بر اُمّتی

مولوی آنگونه که شیوه اوست، به تناسب موضوع در جای جای داستان به مباحث اخلاقی و عرفانی اشاره می‌کند. در این بخش نیز موضوع کثرت دشمن و وحدت جعفر را مطرح و نمونه‌هایی از پیروزی فرد مؤمن و عارف بر جمعیت کثیر طبق آیه قرآن: «...کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله و الله مع الصابرين» (بقره/۲۴۹) اشاره می‌کند.

چشم من چون دید روی آن قباد کثرت اعداد از چشمم فتاد.

(ر.ک: مولوی، ۱۳۷۲: ابیات ۳۰۳۸-۳۱۱۴)

۳-۲-۲. طیار بودن حضرت جعفر (ع) و بازتاب آن در اشعار شاعران فارسی زبان

مهم‌ترین ویژگی حضرت جعفر (ع) «طیار» بودن ایشان است و بیشتر هم بدین لقب شهرت یافته است. در آثار شاعران پارسی زبان نیز همین ویژگی بیشتر بازتاب یافته و شاعران به تناسب موضوع به عنوان نماد و نمود برتر، بدان اشارت کرده‌اند، که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

جلال‌الدین مولوی: ایشان در غزلی ضمن سخنان عاشقانه و عارفانه خطاب به محبوب و بیان این که محبوب همانند روح و جانی است برای بیمار غم عشق، به ستاره‌ها و صور فلکی اشاره می‌کند و از صورت فلکی «نسر طایر» بهره می‌گیرد و آن را به جان جعفر طیار تشبیه می‌کند. باید دانست که صورت فلکی نسر طایر یکی از صور شمالی فلک است، که چون عقابی پیر (در حال پرواز) توهم شده است که صاحب دو بال گشوده است و آن را شاهین و عقاب نیز خوانند. نام ستاره-ای نیز در این صورت فلکی هست. (ر.ک: لغت نامه دهخدا ذیل نسر)

مخسب ای یار مهمان دار امشب	که تو روحی و ما بیمار امشب
برون کن خواب را از چشم اسرار	که تا پیدا شود اسرار امشب
اگر تو مشتربیی گرد مه گرد	بگرد گنبد دوار امشب
شکار نسر طایر را به گردون	چو جان جعفر طیار امشب
تو را حق داد صیقل تا زدایی	ز هجر ازرق زنگار امشب

بحمدالله که خلقان جمله خفتند
...خمش کردم زبان بستم ولیکن
و من بر خالقم بر کار امشب
منم گویای بی‌گفتار امشب
(مولوی، ۱۳۷۱: غزل ۲۹۶)

مولوی در غزلی دیگر نیز به موضوع جعفر اشاره کرده است. موضوع عشق و سرمستی عارفانه و در نهایت تقابل عقل و عشق، بنمایه اصلی غزل است و ضمن غزل به حضرت جعفر اشاره می‌کند که جعفرها فراوانند و حتی جعفرانی که صورت جانشان به آسمان می‌پرد؛ ولی هر جعفری مانند جعفر طیار، عاشق پیشه و سرمست حق نمی‌تواند باشد.

وجود من به کف یار جز که ساغر نیست
به غیر خون مسلمان نمی‌خورد این عشق
... هزار بار بیستت به درد و ناله زدی
چو کافران نهی سر مگر به وقت بلا
هزار صورت جان در هوا همی‌پرد
...خلایق اختر و خورشید شمس تبریزی
(مولوی، پیشین: غ ۴۷۸)

مولوی در غزلی دیگر نیز این مضمون را تکرار کرده است. مولانا در این غزل که خطاب به یار دارد و از محبوب می‌خواهد که او را به عنوان مهمان غریب و عاشق کمترین و نه جزو عاشقان بلند مرتبه، بپذیرد برای پرورش مضمون از موضوع جعفر طیار در تمثیل بهره می‌گیرد و می‌گوید تو مرا مانند پرنده ضعیفی مثل صعوه و گنجشک بدان و مرا در حد مقام جعفر طیار، که بسیار تیز پرواز و در اوج پرنده است، در نظر مگیر و بر من ترحم کن و مرا به درگاهت راه بده و بپذیر.

نه که مهمان غریبم تو مرا یار مگیر
نه که همسایه آن سایه احسان توام
شربت رحمت تو بر همگان گردانست
...نه که هر مرغ به بال و پر تو می‌پرد
به دو صد پَر نتوان بی‌مددت پریدن
نه که فالاح توام سرور و سالار مگیر
تو مرا همسفر و مشفق و غمخوار مگیر
تو مرا تشنه و مستسقی و بیمار مگیر
تو مرا صعوه شُمر، جعفر طیار مگیر
تو مرا زیر چنین دام گرفتار مگیر...
(مولوی، ۱۳۷۱: غ ۱۰۹۱)

مولوی در غزل دیگر نیز که مضمون امید بخشی را دربردارد و بوی یار - و احتمالاً با توجه به ابیات پایانی غزل بوی شمس تبریزی به مشام او می‌رسد - امیدوار است که این بوی خوش، او را به معشوق برساند. مولوی از این که معشوق در اندیشه اوست شادان است و در ادامه شنیدن ندای معشوق را ندای پریدن و پرواز به سوی محبوب می‌داند و معشوق خود را مانند جعفر طیار می‌داند که عاشق را به پریدن و عروج می‌خواند.

بر یار من پیمود می آن باوفا خمار من	بویی همی آید مرا مانا که باشد یار من
هر لحظه معجونی کند بهر دل بیمار من	کی یاد من رفت از دلش ای در دل و جان منزلش
از روزن دل می رسد در جان آشخوار من	لاف وصالش چون زخم شرح جمالش چون کنم
کآمد به میرابی دل، سرچشمه انهار من	...امشب ز سیلاب دلم ویران شود آب و گلم
بانگ پریدن می رسد زان جعفر طیار من	بر گوش من زد غره‌ای زان مست شد هر ذره‌ای
ای عمر بی او مرگ من وی فخر بی او عار من	...خلقان ز مرگ اندر حذر پیشش مرا مردن شکر
جز عشق و دلسوزی مگو، جز این مدان اقرار من	...جز شمس تبریزی مگو، جز نصر و پیروزی مگو

(مولوی، ۱۳۷۱: غ ۱۷۹۱)

و نیز غزل‌های دیگر مانند:

دزه ذره آفتاب عشق دُردی خوار باد	مو به موی ما بدان سر جعفر طیار باد (پیشین،
----------------------------------	--

غ ۷۳۳)

مولوی در این غزل، با اغراقی شاعرانه، از محبوب ازلی و لم یزلی می‌خواهد که تمام اجزا و مو به موی وجودش در آن سر (آخرت) همانند جعفر طیار پرنده و عروج کننده باشد. جان را چو برویید پر، شد بیضه تن را شکست جان جعفر طیار شد، تا می‌نماید جعفری (پیشین، غ ۲۴۵۰)

مولوی در این بیت نیز مفهومی متعالی را بیان می‌کند و بر این باور است که وقتی برای جان آدمی پر پرواز بروید و آدمی شایسته پرواز گردد، همانند مرغ و پرنده‌ای تن را که مانند تخم مرغی است، خواهد شکست و از قفس جسم آزاد خواهد کرد و آن هنگام است که جان آدمی مانند جعفر خواهد شد و جعفرگونه پرواز خواهد کرد (جعفری می‌کند و به جعفر شبیه می‌شود).

سنایی غزنوی: سنایی غزنوی از دیگر شاعران عارف پیشه است که توانست برای نخستین بار و به شکل گسترده، معارف اسلامی و مضامین قرآنی و روایی را وارد شعر سازد. او نیز با اشاراتی به حضرت جعفر (ع) به عنوان عاشقی دیندار و درد دین کشیده و روشن بین، بر این باور است که برای

پريدن به بهشت بالا و عليين، بايد جعفر طيار بود و براي انتقام از دشمن بايد حيدر کزار شد.

عاشق دين دار بايد تا که درد دين کشد	سرمه تسليم را در چشم روشن بين کشد
با قناعت صلح جويد محرم حرمت شود	برگ بي برگی به فرق زهره و پروين کشد
ديده يعقوب را ديدار يوسف توتياست	سينه فرهاد بايد تا غم شيرين کشد
جعفر طيار بايد تا به عليين پرد	حيدر کرار بايد تا ز دشمن کين کشد

(سنایی غزنوی، ۱۴۰۲: ق ش ۹۳)

سنایی همچنين در قصيده‌ای ديگر بر اين باور است که:

خواهی که همچو جعفر طيار بر پری	رو دلبر قناعت اندر کنار گیر (پيشين، ق ش ۸۷)
--------------------------------	---

سنایی در اين بيت شرط رسيدن به مقام حضرت جعفر (ع) و پرواز کردن به سوی معبود را، در کنار گرفتن دلبر و معشوق قناعت می‌داند. تا آدمی عاشق قناعت نشود و قانع نزید، به مقام جعفر نخواهد رسيد. ناصر خسرو قبادیانی بلخی: شاعر شیعی و اسماعیلی مذهب قرن چهار و پنج (۳۹۱-۵۴۸۱ ه.ق)، که شعرش به جهت اشتغال بر مواظ و حکم و اندیشه‌های فلسفی و تعلیمی، به حکیم شهرت یافته و به حجت خراسان ملقب گردیده است (ر.ک: صفا، ۱۳۸۰، ۲/ ۴۴۳)، از ديگر شاعرانی است که به مضامين مرتبط با حضرت جعفر (ع) اشاره کرده است. از جمله در ديوان اشعار در قصيده‌ای به اين موضوع پرداخته است. حکيم ناصر خسرو بر پرواز امثال جعفر را پرهيز، تقوی و طاعت الهی می‌داند.

این جهان بی‌وفا را بر گزید و بد گزید	لاجرم بر دست خویش ار بد گزید او خود گزید
هر که دنیا را به نادانی به برنائی بخورد	خورد حسرت چون به رویش باد پیری بروزید
گشت بدبخت جهان و شد به نفرین و خزی	هر که او را دیو دنیاجوی در پهلوی خزید
...گر به خوی مصطفی پیوست خواهی جانت را	پس ببايد دل ز ناپاکان و بی‌باکان برید
پرت از پرهیز و طاعت کرد باید، کز حجاز	جعفر طيار بر علیا، بدین طاعت پرد
بررس از سرّ قران و علم تاویلش بدان	گر همی زین چه به سوی عرش بر خواهی رسيد

(ناصر خسرو: ۱۳۹۳: ق ش ۵۳)

با پری از پرهیز و تقوا و پی بردن به اسرار قرآن می‌توان مانند جعفر از چاه دنیا به عرش الهی پريد. عنصری بلخی: ابوالقاسم حسن بن احمد عنصری، از سخنوران دربار محمود غزنوی است و او نیز در قصاید خود به حضرت جعفر و طيار بودن او و داشتن مقام بالا در آسمان، اشاره کرده است:

بسان قارون گهی فرو شود به زمین گهی شود به هوا بر، چو جعفر طيار (عنصری بلخی، ۱۳۶۳: ق ش ۳۰)

او با تلمیح به آیات قرآنی در باره قارون (قصص / ۸۱)، حضرت جعفر را در مقابل قارون قرار داده است که به دنیا چسبیده بود و در زمین هم فرو رفت، اما کسی که مانند جعفر باشد، از زمین و دنیا به آسانی کنده می شود و به آسمان عروج می کند.

مجیرالدین بیلقانی: ابوالمکارم مجیرالدین بیلقانی، شاعر قرن ششم (م ۵۸۶ ه.ق)، نیز در یکی از قصاید خود، حضرت جعفر را مظهر تقوا و پرهیزکاری معرفی کرده و به پرواز او بدون داشتن پر ظاهری اشاره کرده است.

به جود حاتم طایی و حلم احنف قیس به زهد بوذر و تقوی جعفر طیار (بیلقانی، ۱۳۵۸: ق ش ۴۲) شاعر در این بیت نمادهای جود، حلم و زهد را معرفی می کند و جعفر (ع) را نماد تقوا و پرهیزکاری می داند. او در بیت دیگر نیز براین باور است که انسان عارف و کامل بدون چشم هم می تواند ببیند، همان گونه که حضرت جعفر بدون پر، پرواز کرد:

مدار چشم و بین و مگوی چون بینم که پر نداشت و بپرید جعفر طیار (پیشین: ق ش ۴۳)
عطار نیشابوری: عارف بنام و صاحب نفس، فرید الدین عطار نیشابوری (مقتول ۶۱۸ ه.ق)، در آثار خود از جمله غزلیات، قصاید و مصیبت نامه خود به این موضوع پرداخته است و لازمه پرواز مرغ جان در عالم بالا و عالم معنی را کندن بال و پر هوای نفس می داند تا بدین وسیله بتواند مانند جعفر طیار به سوی بالا عروج و پرواز کند.

نفس را چون جعفر طیار برگن بال و پر گر به بالا پر و بال مرغ جان می بایدت (عطار نیشابوری، ۱۳۹۷: غ ش ۱۹)

در جای دیگر عطار شرط رهایی از زندان بلایا را از خود بیرون شدن و مانند جعفر طیار پرواز کردن می داند.

اگر ز حبس بالاها خلاص می جویی زخود برون شو و برپر چو جعفر طیار (پیشین: ق ش ۱۹)
عطار در بیت زیر نیز با تلمیحی به «انا مدیته العلم و علی بابها» دروازه شهر را علی (ع) و پر پرواز را جعفر طیار دانسته است.

جعفر طیار را پر بر نهد شهر دین را از علی در بر نهد (عطار نیشابوری، ۱۳۳۸: بخش ۱)
اوحدی مراغه ای: رکن الدین اوحد الدین بن حسین اصفهانی مراغه ای، عارف و شاعر قرن هشتم هجری (۶۷۳-۷۳۸ ه.ق)، شرط پرواز با بال حضرت جعفر (ع) را دوری از هوای نفس می داند زیرا اگر این شرط را نداشته باشی، حتی اگر بال جعفر را هم به تو بدهند، وبال گردن آدمی خواهد شد و او را از پرواز باز خواهد داشت.

گرد هوی مگرد که گردد و بال تو گر خود به بال جعفر طیار می پری (اوحدی
مراغه‌ای، ۱۳۴۰: ق ش ۳۲)

در بیت بالا شاعر بین بال و وبال، جناس ناقص ایجاد کرده و با این کار بر زیبایی مطلب افزوده است.

ابن‌یمین فریومدی: فخرالدین محمود بن یمین‌الدین طغرای مستوقی بیهقی فریومدی معروف به ابن‌یمین، شاعر قرن هفتم و هشتم (۶۸۵-۷۶۹ ه.ق)، جایگاه واقعی آدمی را بارگاه قدس الهی می‌داند که برای رسیدن به آن، باید مانند حضرت جعفر از این آشیان و خاکدان دنیا دل کند و پرواز کرد.
ابن‌یمین، نشیمن قدس است جای تو زین آشیان چو جعفر طیار درگذر
(فریومدی، ۱۳۴۴: ق ش ۴۰۱)

خواجوی کرمانی: کمال‌الدین ابوالعطا محمود بن علی بن محمود، مشهور به خواجوی کرمانی، شاعر نیمه اول قرن هشتم (۶۸۹-۷۵۲ ه.ق) و معروف به نخلبند شعرا، نیز در بخش صنایع‌الکمال دیوان اشعار، جایگاه پرواز جعفر را در جایگاه منزله بوستان‌سرای هدایت می‌داند و به آن سوگند یاد می‌کند.
به زهت چمن بوستان‌سرای هدی که طایرست از آن روضه، جعفر طیار (خواجوی کرمانی،
۱۳۳۶: ق ش ۲۶)

ادیب الممالک فراهانی: محمد صادق بن حاجی میرزا حسین فراهانی (۱۲۷۷-۱۳۳۵ ه. ش)، ملقب به ادیب‌الممالک فراهانی و امیرالشعرا و متخلص به امیری، شاعر و روزنامه نگار دوره مشروطه در روزگار مظفرالدین شاه، نیز با تصویری شاعرانه پرواز گل نسترن از دست تهاجم دی‌ماه و سرمای زمستان را به پرواز حضرت جعفر به جنت‌الخلد مانند کرده است که در نوع خود تشبیهی بدیع و تازه است. در این تشبیه برگ‌های گل نسترن را به صورت تشبیه مضمر، به بالهای حضرت جعفر طیار نیز تشبیه کرده است.

از دم دی نسترن، جانب بالا پرید گویی پر سوی خلد، جعفر طیار زد. (ادیب الممالک
فراهانی، ۱۳۵۵: دیوان ق ش ۳۶)

ادیب‌الممالک در بیت دیگر نیز حضرت جعفر را با صفت طیار آورده و ایشان را شخص مورد اعتماد حضرت رسول معرفی کرده است.

زان که بر او اعتماد دارد چنانک داشت رسول خدا به جعفر طیار (پیشین: ق ش ۶۸)
صغیر اصفهانی: محمد حسین بن اسدالله، معروف به صغیر اصفهانی (۱۳۱۲-۱۳۹۰ ه.ق)،
شاعر ادیب و عارف وارسته و مدیحه پرداز، که از صغارت سن به سرودن اشعار پرداخت و برای همین

نیز تخلص صغیر را برگزید؛ این شاعر اهل بیت نیز در ستایش مولا علی (ع) بر این باور است که برای رسیدن به عالم عشق مولا، باید پری از جعفر طیار وام گرفت.

هوای عالم عشق ورا پرد مرغی که بال وام نماید ز جعفر طیار (صغیر اصفهانی، ۱۳۳۵: ق ۲۷)
عارف و پرنده‌ای می‌تواند در آسمان عشق مولا علی (ع) پرواز کند که بال و پری از حضرت جعفر (ع) وام گیرد.

۳-۲-۳. جعفر طیار و جعفر طزار

شاعران به دلیل تناسب لفظی بین «طیار» و «طزار» و تقابل معنایی بین این دو، مضامین زیبایی را آفریده‌اند. از جمله مولوی در جای جای مثنوی معنوی و غزلیات شمس نیز به اشارت و تلمیح، طیار بودن جعفر را بیان می‌کند و به دو گانه جعفر طیار و جعفر طرار اشاره می‌کند؛ یکی پر اصیل و جاریه دارد و جعفر طیار است و یکی پر عاریتی و غیر اصیل دارد و جعفر طزار و دزد و راهزن است. مولوی در دفتر دوم مثنوی در داستان «عذر گفتن فقیر به شیخ» به تناسب موضوع و این که برخی پاسخ‌ها و موضوعات، اصیل و ذاتی و از روی علم لدنی است مانند پاسخ‌های حضرت خضر به آن پرسشگر، با اشاره به آیه ۱۹ سوره ملک: (اولم یروا الی الطیر فوقهم صافات و یقبضن ما یمسکهن الا الرحمن انه بکل شیء بصیر) به جعفر طیار و پر داشتن و پرواز او اشاره می‌کند و «جعفر طیار» را در مقابل «جعفر طزار» قرار می‌دهد، زیرا:

پژ من رستست هم از ذات خویش برنچفسانم دو پر، من با سریش

عذر را با آن غرامت کرد جفت چون جوابات خضر خوب و صواب کش خضر بنمود از رب علیم کی بود بر من مگس را دسترس تا شکسته پایگان بر من تنند بر پریم همچون طیور الصافات برنچفسانم دو پر من با سریش جعفر طرار را پر عاریه‌ست نزد سکان افق معنیست این...	پس فقیر آن شیخ را احوال گفت مر سؤال شیخ را داد او جواب آن جوابات سؤالات کلیم ... من چو مرغ اوجم اندیشه مگس قاصدا زیر آیم از اوج بلند چون ملالیم گیرد از سفلی صفات پر من رستست هم از ذات خویش جعفر طیار را پر جاریه‌ست نزد آنک لم یذق دعویست این
--	--

هر که در وی لقمه شد نور جلال
هر چه خواهد تا خورد او را حلال
(مولوی، ۱۳۷۲: ۲ / ب ۳۴۰-۳۸۰)

همچنین مولوی در غزلیات خود نیز به حضرت جعفر اشاره کرده است. گرچه باید توجه داشت که در غزل، بر خلاف مثنوی که منظومه‌ای داستانی-عرفانی است، مجال پرداختن به مطالب طولانی نیست و اصولاً با اشاره و تلمیح به موضوع پرداخته می‌شود؛ از این روی مولانا در غزلیات به تناسب، از خصایص حضرت جعفر در مضمون سازی و تصویرپردازی بهره گرفته، از جمله، همین تقابل «جعفر طیار» و «جعفر طرار» است.

مولوی در غزلی با اشاره به یک باور عامیانه «پریدن چشم» و «جهیدن دل»، که دلالت بر آمدن خبر خوش دارد، با اشاره به هدهد خوش خبر سلیمانی و بلبل نغمه خوان بستانی، ردیف امید بخش «می‌رسد» را انتخاب کرده است. او با این کار، مضمون امید بخشی و آمدن خبر خوش را در خود تکرار می‌کند و با انتخاب کلمه «طیار» در کلمات قافیه، بر برجستگی آن تأکید می‌کند. مولوی از گریختن جعفر طرار دروغگو و راهزن خبر می‌دهد و مزده آمدن جعفر طیار را می‌دهد.

چشم همی‌پرد مگر آن یار می‌رسد	دل می‌جهد نشانه که دلدار می‌رسد
این هدهد از سپاه سلیمان همی‌پرد	وین بلبل از نواحی گلزار می‌رسد
جامی بخر به جانی ور زانک مفلسی	بفروش خویش را که خریدار می‌رسد
آن گوش انتظار خبر نوش می‌کند	وان چشم اشکبار به دیدار می‌رسد
...نک طوطیان عشق گشادند پر و بال	کز سوی مصر قند به قنطار می‌رسد
چندین هزار جعفر طرار شب گریخت	کآمد خبر که جعفر طیار می‌رسد
فاش و صریح گو که صفات بشر گریخت	زیرا صفات خالق جبار می‌رسد...

(مولوی، ۱۳۷۱: غ ۸۷۰)

مولوی جعفر طرار را نمود صفات بشری و جعفر طیار را نمود صفات خالق جبار می‌داند.

او در بیت زیر نیز جعفر طیار را که احتمالاً پیر و مراد اوست، از جعفر طرار جدا می‌کند:

عربده قال نیست حاجت دلال نیست
جعفر طرار نیست، جعفر طیار من
(پیشین: غ ۲۰۶۴)

سنایی غزنوی: که پیش از این بدان اشارت شد، در مواردی به طیار بودن جعفر (ع) اشاره کرده است و او را مقابل جعفر طرار قرار داده و بیان کرده که بال‌های جعفر حقیقی بوده و با چسب و

سریشم نمی‌توان بال‌هایی همانند او به دست آورد. او راه رسیدن به مقام پرواز معنوی را همراهی و همنشینی با قناعت می‌داند.

دیدیم طیبیان و بدین مایه شناسیم ما جعفر طیار ز بو جعفر طرار (سنایی غزنوی، ۱۴۰۲: ق ش: ۷۴)

کز دو بال سریش کرده نشد هیچ طرار جعفر طیار (پیشین: ق ش: ۷۵)

۳-۲-۴. قطع پا و دست حضرت جعفر

جلال‌الدین مولوی: مولوی در دفتر چهارم، در داستان «جواب گفتن مصطفی علیه‌السلام اعتراض کننده را» می‌گوید:

در حضور مصطفای قنـدخو چون ز حد برد آن عرب از گفت و گو
آن شه والنجم و سلطان عبس لب‌گزید آن سرد دم را گفت بس
دست می‌زد بهر منـعش بر دهان چند گویی پیش دانای نهان
(مولوی، ۱۳۷۲: ۴ / ۲۰۸۱-۲۱۰۲)

در ادامه مولوی با اشاره به حلم اولیا که از شراب لایزالی حق سرمستند، بر نادانی مخاطب، نمونه‌هایی از این سرمستی اولیا را بیان کند؛ او یکی از نمونه‌های اعلای این سرمستی را جعفر طیار می‌داند که از آن شراب سرمست بود و در این راه دست و پای خود را به گرو نهاد و در راه حق در باخت.

مست را بین زان شراب پرشگفت هم‌چو فرزین مست کژ رفتن گرفت
مرد برنا زان شراب زودگیر در میان راه می‌افتد چو پیر
خاصه این باده که از خم بلی است نه میی که مستی او یک‌شبی ست
آنک آن اصحاب کهف از نقل و نقل سیصد و نه سال گم کردند عقل
زان زنان مصر جامی خورده‌اند دست‌ها را شرحه شرحه کرده‌اند
ساحران هم سکر موسی داشتند دار را دلـدار می‌انگاشـتند
جعفر طیار زان می بود مست زان گرو می‌کرد بی‌خود پا و دست
(مولوی، ۱۳۷۲: ۴ / ۲۰۸۱-۲۱۰۲)

بیت پایانی اشاره دارد به پرواز پیکر بی جان جعفر به بهشت و گرو کردن پا و دست. در جنگ موته دو دست جعفر را افکندند و رسول (ص) خبر داد که خداوند بدو بال مرحمت کرد تا در

بهشت بپرد. (ر.ک: استعلامی، ۱۳۷۲: ص ۳۰ و شهیدی، همان: ص ۳۰۸)

همچنین مولوی در همان دفتر چهارم، به درباختن دست و پای جعفر و طیار بودن او اشاره می‌کند:

پای پیر از سرعت ارچه باز ماند یافت عقل او دو پیر، بر اوج راند
گر مثل خواهی به جعفر در نگر داده حق برجای دست و پاش، پر
(مولوی، ۱۳۷۲: ۴/ب ۲۰۵۹ و ۲۰۶۰)

مولانا در این ابیات، لنگی ظاهری پیران را به حالت جعفر بن ابی-طالب مانند می‌کند که در جنگ با رومیان به سال هشتم هجری دست و پایش را هم بریدند، اما طبق روایات، پر در آورد و به بهشت پرید. (استعلامی، همان: ص ۳۰۲).

مولوی در غزل دیگر نیز این مضمون را آورده است. عاشقان واقعی را کسانی می‌داند که از سلسه عشق دوست دیوانه شوند و از نرگش چشم خمار او مخمور و سرمست گردند و نمونه اعلای آن جعفر طیار است. این عاشقان حقیقی مانند جعفر طیار دست و پا را در راه حق درباخته‌اند و خدا خریدار آنان گردیده و مانند جعفر طیار به پرواز در آمده‌اند.

عید بگذشت و همه خلق سوی کار شدند زیرکان از پی سرمایه به بازار شدند
عاشقان را چو همه پیشه و بازار تویی عاشقان از جز بازار تو بیزار شدند
سفها سوی مجالس گرو فرج و گلو فقها سوی مدارس پی تکرار شدند
همه از سلسله عشق تو دیوانه شدند همه از نرگس مخمور تو خمار شدند
دست و پاشان تو شکستی چو نه پا ماند و نه دست پر گشادند و همه جعفر طیار شدند
(مولوی، ۱۳۷۱: ۷۸۴).

مولوی در غزل دیگر نیز از محبوب می‌خواهد همان باده‌ای را به او بنوشاند و بچشاند که به جعفر طیار (ع) داد و باعث شد که او همه چیز را زیبا ببیند و جز معشوق برایش چیزی پسندیده نباشد. همچنین درخواست می‌کند که در این راه مانند جعفر بی‌دست و پا و عاری از مظاهر مادی و جسمانی گردد و از ساغر مستانه دوست سیراب شود و پرواز کند.

هلا ساقی بیا ساغر مرا ده زرم بستان می چون زر مرا ده
به حق آن که در سر دارم از تو چو خم را وا کنی سر، سر مرا ده
سرش مگشا مگو نامش که آن چیست اگر زهر است اگر شکر مرا ده
از آن می جعفر طیار خورده‌ست شدم بی‌دست چون جعفر مرا ده

بیما آن شرابی را که بویش
به از مشک است و از عنبر مرا ده
سقا هم ربه هم، رطلی شگرف است
نهان از مؤمن و کافر مرا ده
(مولوی، ۱۳۷۱: غ ۲۳۳۷)

صامت بروجردی: میرزا محمد باقر صامت بروجردی، معروف به صامت بروجردی و متخلص به صامت (۱۲۶۳-۱۳۳۳ ه.ق)، یکی از شاعران مذهبی و مدیحه سرای قرن سیزدهم و چهاردهم است. بیشتر آثار صامت بروجردی را مرثیه‌های مذهبی در ستایش امامان شیعه و نیز نوحه‌ها و اشعاری در توصیف عاشورا تشکیل می‌دهد. او نیز در اشعار خود به این موضوع اشاره کرده است و با بیان چهار دست ارزشمندی که در راه حق اهدا شدند و خدا خریدار آنان شد و آنان را به پرواز درآورد، به حضرت جعفر اشاره می‌کند و در بخش الروایات و المصائب می‌گوید:

چاردست ای شیعیان پاکزاد	در ره حق اوفتاد اندر جهاد...
بود دست دوم از این چار دست	جعفر طیار شاه حق پرست
چون به جنگ مویه شد در راه دین	قطع دستش از یسار و از یمین
جانفشانی کرد چندان تا بلند	بر سر نی شد تن آن ارجمند
پس دعا فرمود ختم انبیا	تا دو بال سرخ شد بر وی عطا
از سر نوک سنان شد پر زنان	جعفر طیار در باغ جنان
از زبان سید یاسین حسب	گشت جعفر ذوالجناحینش لقب...

(صامت بروجردی، ۱۳۸۵: ش ۴۴)

۳-۲-۵. تمثیل و تشبیه ممدوح و دیگر شخصیت‌ها به حضرت جعفر (ع)

از دیگر مضامینی که شاعران از اوصاف حضرت جعفر ساخته و پرداخته‌اند، بهره‌گیری از شجاعت و زهد و تقوای بالای ایشان است، که به عنوان نماد و سمبلی برای این موضوع در آمده است. بدین گونه شاعران برای ستایش ممدوح خود، نمادی برتر از جناب جعفر نیافته‌اند و ممدوح خود را، که نام برخی از آنان نیز جعفر بوده، در داشتن مراتب بالای زهد و تقوا به جعفر تشبیه کرده‌اند.

قطران تبریزی: شرف‌الدین قطران العضدی تبریزی، از سخن‌سرایان قرن پنجم (م. ۵۴۶۵ ه.ق) آذربایجان است. او ممدوح خود را، که نامش نیز ابوالخلیل جعفر بوده، در زهد و تقوا همانند جعفر طیار دانسته و بدین وسیله در ستایش او مبالغه کرده است.

خدا یگان جهان بوالخلیل جعفر کو به زهد و تقوی باشد چو جعفر طیار (قطران تبریزی، ۱۴۰۲: ق ش ۷۵)

امیر معزی: امیر الشعرا ابو عبدالله محمد بن عبدالملک معزی نیشابوری معروف به امیر معزی (م. حدود ۵۱۸ ه.ق) نیز از جمله شاعرانی است که از این موضوع بهره گرفته و ممدوح را در داشتن عم و ابی شایسته، ستوده است:

چون تویی باید که دارد حیدر کرار عم چون تویی باید که دارد جعفر طیار باب (امیر معزی، ۱۳۹۳: ق ش ۳۲)

ادیب صابر ترمذی: شهاب الدین، شرف الادبا، صابر بن اسماعیل ترمذی معروف به ادیب صابر شاعر نیمه اول قرن ششم (م. حدود ۵۴۲ ه.ق) نیز بیتی نزدیک به مضمون شاعر پیشین، امیر معزی، آورده است:

تو را ز حشمت و رفعت، سپاه داد و حشم تو جعفری و عمّت هست جعفر طیار (ادیب صابر ترمذی، ۱۳۴۳: ق ش ۷)

قوامی رازی: اشرف الشعرا، امیر بدرالدین قوامی ختّار رازی، شاعر نیمه اول قرن ششم، که به مواعظ و حکم و مناقب خاندان رسالت شهرت دارد نیز از باب تمثیل، قصیده‌های خود را قیامت و رستاخیزی در سخن دانسته و برای این که در مطلب تردیدی وارد نگردد، در یک قصیده، تمثیلی از جعفر آورده و بیان داشته، همان گونه که در پرنده بهشتی بودن جعفر تردید نیست، در رستاخیزی سخن قوامی نیز تردید نباید کرد و هر دو از مسلّمات است. او در در قصیده‌ای دیگر نیز، که در باره توحید و منقبت پیامبر اکرم سروده، ممدوح خود را در شجاعت، جسارت و تهور، شیری تصور کرده که همشیره و همسان جعفر طیار است.

قصیده‌های قوامی قیامت سخن است که طیر بهشت است جعفر طیار (قوامی رازی، ۱۳۳۴: ق ش ۱۰۹)

شاهی شده هم گوهر او احمد مرسل شیری شده همشیره او جعفر طیار (پیشین: ق ش ۱۱۹)

در این بیت واج‌آرایی «ش» و تکرار آن، نغمه حروف و تناسب آوایی خوبی را پدید آورده و بر مضمون شجاعت تأکید شده است. همان گونه که در بیت نخست نیز واج‌آرایی (ق) نیکو آمده است.

سید حسن غزنوی: اشرف الدین ابو محمد حسن بن محمد حسینی غزنوی، از فصحای بزرگ اواسط قرن ۶ (م. ۵۵۶ ه.ق) نیز در مدح ممدوح، همت عالی او را به همای سعادت و بلند پرواز تشبیه کرده که تا آسمان به همجواری حضرت جعفر می تواند پرواز کند. در قصیده دیگر به دلیل آن که خود از سادات است، جعفر را عموی خود دانسته و گفته که مانند او پرواز خواهد کرد و از قفس آبگون (یا

قفس سیمایی که استعاره از آسمان است، آزاد خواهد شد. (ر.ک: لغت نامه دهخدا، ذیل قفس و قفس سیمایی)

عالی همای همت او بین که بی حجاب تا آسمان به جعفر طیار می رود (غزنوی، ۱۳۶۲: ق.ش ۲۹)

زین آبگون قفس که چو مرغان همی پرد چون عم خویش جعفر طیار بر پریم (پیشین: ق.ش ۵۶)
مجد همگر: خواجه عمادالدین بن احمد همگر، معروف به مجد همگر شاعر قرن هفتم (۶۰۷-۶۸۶ ه.ق)، به جای ممدوح، صفاتی مانند: رفیق شفیق و دوست نواز را از ویژگی‌های حضرت جعفر برشمرده است و محبوب و دوست صمیمی خود را بدان مانند کرده است.

آن رفیق شفیق دوست نواز آنکه خوانمش جعفر طیار (مجد همگر، ۱۳۷۵: قطعه.ش ۵۰)
شاه قاسم انوار: سید معین‌الدین، علی بن نصیر بن هارون بن ابوالقاسم، حسینی قاسمی انواری تبریزی معروف به شاه قاسم انوار از شاعران قرن نهم (۷۵۷-۸۳۷ ه.ق) و از پیروان خاندان صفی‌الدین اردبیلی بود. معین‌الدین در شعر، قاسمی یا قاسم تخلص می‌کرد و یکی از پسران شیخ صفی‌الدین به اسم صدرالدین موسی به او لقب قاسم‌الأنوار بخشید. این شاعر در بیت زیر ممدوح خود را مانند حضرت جعفر، محرم اسرار شاه و گدا می‌داند.

در مغزی و در پوستی فی‌الجمله با شاه و گدا ای محرم اسرار تو، ای جعفر طیار
تو (قاسم انوار، ۱۳۳۷: غ ش ۱)

مسعود سعد سلمان: مسعود بن سعد بن سلمان شاعر قرن پنجم (۴۳۸-۵۱۵ ه.ق) که به حبسیه سرایی مشهور است، مبشر فتح را به جعفر تشبیه کرده و می‌گوید: اگر نوید دهنده پیروزی، از شادمانی مانند جعفر پر درآورد و پرواز کند، جای شگفتی نیست.

نه عجب گر کنون مبشر فتح پر بر آرد چو جعفر طیار (سعد سلمان، ۱۳۶۴: ق.ش ۱۱۶)

۳-۲-۶. حضرت جعفر (ع) و دیگر بزرگان دینی

از دیگر مضامینی که شاعران در باره حضرت جعفر بدان اشاره و مضمون‌پردازی کرده‌اند، کنار هم قرار دادن حضرت جعفر با دیگر بزرگان است. از جمله حضرت جعفر و حضرت حمزه، حضرت جعفر و حضرت عباس، حضرت جعفر و حضرت علی (علیهم السلام)، که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

کمال‌الدین اسماعیل: اسماعیل بن جمال‌الدین محمد بن عبدالرزاق (م. ۶۳۵ ه.ق)، معروف به کمال‌الدین اسماعیل و ملقب به خلاق المعانی که به دست لشکر مغول به قتل رسید (ر.ک: صفا، ۱۳۸۰: ۲ / ۸۷۱)، در بیتی جایگاه حضرت حمزه را در قلب لشکر شهیدان راه حق و جایگاه

حضرت جعفر طیار را در جناح لشکر (جناحین راست و چپ لشکر) می‌داند. به جان پاک شهیدان که قلب لشکرشان ز حمزه بود و جناحش ز جعفر طیار (کمال الدین اسماعیل، ۱۳۹۵: ق. ش ۸۶) از آنجا که جناح به معنی پر و بال است، با طیار بودن حضرت جعفر تناسب دارد و از این جهت جایگاه او را در جناح لشکر شهیدان دانسته است. فیاض لاهیجی: ملا عبدالرزاق بن علی لاهیجی، متخلص به فیاض (م. ۱۰۷۲ ه. ق.) و داماد ملا صدرای شیرازی نیز در شعری، شمشیر حضرت علی (ع) را در کنار زره حضرت جعفر قرار داده است و در رثای امام حسین (ع) حضرت را وارث این دو یادگار دانسته است. بر بست تیغ حیدر کرار بر میان در بر زره ز جعفر طیار یادگار (فیاض لاهیجی، ۱۴۰۲: ترکیبات، ش ۳)

وفایی شوشتری: ملا فتح‌الله وفایی شوشتری (۱۲۰۸ - ۱۳۰۳ ه. ش)، شاعر، صوفی و عارف قرن سیزدهم هجری، نیز در ابیات زیر، که در فضایل ابوفاضل آمده است، حضرت عباس را برای حسین همانند حضرت جعفر برای علی (ع) می‌داند و به قطع دستان این دو بزرگوار اشاره می‌کند. بایسته یادآوری است که شباهت حضرت جعفر و حضرت عباس در قطع دستان مبارک در جنگ حق علیه باطل از بن‌مایه‌های شایع در اشعار شاعران است و در این مقاله نیز به مواردی از آن اشاره شده است. چنان که بود پیمبر تویی برای حسین نظیر جعفر طیار و حیدر کرار روا بود که به بی دستی افتخار کند چو با تو آمده همدوش جعفر طیار (وفایی شوشتری، ۱۳۷۸: دیوان، مدایح، ش ۳۴)

نیر تبریزی: میرزا محمدتقی مامقانی یا میرزا محمدتقی حجة الاسلام، فقیه، محدث، حکیم و شاعر زبردست متخلص به «نیر» و مشهور نیر تبریزی (۱۲۴۸-۱۳۱۲ ه. ق.)، ایشان نیز در بخش ششم اشعار عاشورای، در ذکر شهادت حضرت عباس (ع)، به شباهت حضرت عباس و حضرت جعفر در ابیات زیر اشاره کرده است.

لا ابالی نیست دست افشانیم جعفر طیار را من ثانیم
شد پرافشان جعفر طیاروار در گذشت و رفت یاری سوی یار (نیر تبریزی، ۱۳۸۸، بخش ۶)
در ابیات زیر نیز در داستان حضرت عون، او و شهادتش را به حضرت جعفر مانند کرده است.
پر برافشان سوی آن گلزار شو هم نشین جعفر طیار شو
شاهزاده، جعفر طیار وار تیغ در کف تاخت سوی کارزار (پیشین: بخش ۷)

ترکی شیرازی: آقا محمد حسین آغولی، متخلص به ترکی شیرازی (م. ۱۳۳۰ ه.ق.)، نقاش و شاعر قرن چهاردهم هجری نیز در ادامه موضوع پیشین و تشابه حضرت عباس و حضرت جعفر، بر این باور است که حضرت جعفر در بهشت برین، بر حال زار عباس خواهد گریست.

در جنت فردوس ز غم، جعفر طیار بر حالت عباس علمدار، بنالد (ترکی شیرازی، ۱۳۸۴، فصل ۳/ش ۴۵)

صامت بروجردی: میرزا محمد باقر صامت بروجردی، که پیش از این نیز به او اشارت شد، در شعری نغز، در بخش الروایات و المصایب و در بیان افتادن چهار دست، با اشاره به چهار دست ارزشمندی که در راه حق اهدا شدند، دست جعفر را در کنار سه دست مبارک دیگر: معاذ (معاذ بن عمرو بن جموح خزرجی انصاریف که در جنگ بدر دستش قطع شد)، حضرت عباس و امام حسین (علیهم السلام) آورده است:

چاردست ای ششیعیان پاکزاد	در ره حق اوفتاد اندر جهاد
دست اول از معاذ نیک قدر	اوفتاد از جسم وی در جنگ بدر...
دست را بنهاد اندر زیر پا	بارگ و پی کرد دست خود جدا
آن زمان اندر جمل مردانه شد	گرم در خونریزی به بیگانه شد
بود دست دوم از این چار دست	جعفر طیار شاه حق پرست...
دست سوم بود ای اهل ولا	دست سقای زمین کربلا
آن که در حسن و وجاهت در عرب	آمدش ماه بنی هاشم لقب
همچو خضر آمد پی آب حیات	تشنه لب چون در لب شط فرات
خواست تا از خوردن آب روان	دور سازد آتشی از جسم و جان
یادش آمد از لب خشک حسین	آب را افشاند تشنه لب بنمود آهنگ حرم چون
مشک را پر کرد آن پر دل زیم	اشک از دو عین
ناگهان بر پور سالار نجف	حمله ور شد جیش کفر از هر طرف
از دو سو زان قوم بدتر از یهود	بر دو دستش تیغ کین آمد فرود
غیرت عباس چون دامن گرفت	زود مشک آب بر دندان گرفت...
دست چارم کز بدن آمد جدا	بود دست خامس آل عبا...
سوخت قلب سید ختمی مآب	ساربان از قطع دست آن جناب
نیست یارای نوشتن خامه را	مختصر کن (صامت) این هنگامه را

(صامت بروجردی، ۱۳۸۵: ش ۴۴)

صامت در شعر بالا، که به صورت خلاصه بیان شد، چهار دست مبارک را به زیبایی توصیف کرده است، که یکی از آنها دست مبارک حضرت جعفر طیار است که پیش از این بدان اشاره کردیم. لازم به یادآوری است که به دلیل شباهت قطع دستان مبارک، بویژه دستان مبارک حضرت جعفر و حضرت عباس، این موضوع در شعر معاصر نیز در قالبی نو بازتاب یافته است، که خود مقال و مقالته جدا می‌طلبند و تنها به سه نمونه آن ارجاع می‌دهیم: ابوالفضل زرویی نصرآباد در سروده‌ای با عنوان: «حدیث حسن»؛ عباس همتی در سروده‌ای با نام: «دو بال سرخ» و حسن حسینی در مجموعه گنجشک و جبرئیل. (ر.ک: حسینی، ۱۳۸۳: ص ۷۱).

نتایج

از بررسی شخصیت حضرت جعفر در کتب تاریخ و روایات و متون نظم فارسی نتایج زیر به دست می‌آید.

۱- حضرت جعفر (ع) شخصیت بسیار مهم و تاثیر گذار در صدر اسلام بوده و اوصاف و احوال او در کتب تاریخی، روایی و اشعار شاعران بازتاب گسترده‌ای یافته است.

۲- مهم‌ترین ویژگی حضرت جعفر (ع) «طیار» بودن ایشان است و بیشتر هم بدین لقب شهرت یافته است. در آثار شاعران پارسی زبان نیز همین ویژگی بیشتر بازتاب یافته و شاعران به تناسب موضوع به عنوان نماد و نمود برتر، بدان اشارت کرده‌اند. قطع دستان و پاها و ذوالجناحین بودن او، از دیگر اوصافی است که در شعر شاعران فارسی زبان بازتاب داشته است. دیگر اوصاف ایشان عبارت است از: شجاعت و تهور در نبردها؛ پی کردن اسب در نبرد با دشمن و پایداری تا پای جان؛ نماز ویژه‌ای که پیامبر به او آموزش دادند؛ پیشتازی در پذیرش اسلام؛ وفاداری؛ تواضع و فروتنی؛ مسکنت؛ سخاوت؛ سخنوری؛ تدبیر و پختگی در امور و عبادت و پارسایی.

۳- بسیاری از شاعران نامدار فارسی زبان از این ویژگی‌ها در بیان مضامین و مقاصد هنری و شاعرانه بهره گرفته‌اند. مهم‌ترین آنها شاعر عارف و بلندآوازه فارسی، جلال‌الدین محمد بلخی است که در مثنوی معنوی و غزلیات عارفانه خود از این نماد و سمبل بسیار بهره گرفته است و در اشعار خود بازتاب داده است. مولوی در مثنوی معنوی آنگونه که شیوه اوست، به تناسب موضوع در جای جای داستان به مباحث اخلاقی و عرفانی اشاره می‌کند. در داستان گشودن قلعه در مثنوی نیز موضوع کثرت دشمن و وحدت جعفر را مطرح و نمونه‌هایی از پیروزی فرد مومن و عارف بر جمعیت کثیر طبق آیه قرآن: «...کم من فئه قلیله غلبت فئه کثیره باذن الله و الله مع الصابرین» (بقره/۲۴۹) اشاره می‌کند. گرچه این روایات با جزئیات آن در تاریخ بیان نشده است. مولوی علاوه بر داستان یاد شده در مثنوی و اشارات دیگر در ابیات مثنوی معنوی، در غزلیات خود نیز به حضرت جعفر اشاره کرده است. گرچه باید توجه داشت که غزل مانند مثنوی که منظومه‌ای داستانی - عرفانی است، مجال پرداختن به مطالب طولانی نیست و اصولاً با اشاره و تلمیح به موضوع پرداخته می‌شود؛ از این روی مولانا در غزلیات به تناسب، از خصایص حضرت جعفر در مضمون سازی و تصویرپردازی بهره گرفته است.

۴- سنایی غزنوی از دیگر شاعران عارف پیشه است که با اشاراتی به حضرت جعفر (ع) به عنوان عاشقی دیندار و درد دین کشیده و روشن بین، بر این باور است که برای پریدن به بهشت بالا و علین

باید جعفر طیار بود و برای انتقام از دشمن باید حیدر کرار شد. سنایی و برخی از شاعران دیگر، همچنین در موارد دیگر به «طیار» بودن جعفر اشاره کرده است و او را به دلیل تناسب لفظی با «طرار» و تقابل معنایی بین این دو، مقابل جعفر طرار قرار داده و بیان کرده‌اند که بال‌های جعفر حقیقی بوده و با چسب و سربشم نمی‌توان بال‌هایی همانند او به دست آورد. او راه رسیدن به مقام پرواز معنوی را همراهی و همنشینی با قناعت می‌داند.

۵- شاعران دیگر نیز به تناسب موضوع حضرت جعفر را در شعر آورده‌اند. حکیم ناصر خسرو پر پرواز امثال جعفر را پرهیز، تقوی و طاعت الهی می‌داند. مجیر الدین بیلقانی حضرت جعفر را مظهر تقوا و پرهیزکاری معرفی کرده است و به پرواز او بدون داشتن پر ظاهری اشاره کرده است. عطار نیشابوری نیز در آثار خود از جمله غزلیات، قصاید و مصیبت‌نامه خود به این موضوع پرداخته است و لازمه پرواز مرغ جان در عالم بالا و عالم معنی را کندن بال و پر هوای نفس می‌داند تا بتواند مانند جعفر طیار به سوی بالا عروج و پرواز کند.

۶- از دیگر مضامینی که شاعران از اوصاف حضرت جعفر ساخته و پرداخته‌اند، بهره‌گیری از شجاعت و زهد و تقوای بالای ایشان است، که به عنوان نماد و سمبلی برای این موضوع در آمده است. بدین گونه شاعران برای ستایش ممدوح خود، نمادی برتر از جناب جعفر نیافته‌اند و ممدوح خود را که نام برخی از آنان نیز جعفر بوده، در داشتن مراتب بالای زهد و تقوا به جعفر تشبیه کرده‌اند.

۷- از دیگر مضامینی که شاعران در باره حضرت جعفر بدان اشاره و مضمون‌پردازی کرده‌اند، کنار هم قرار دادن حضرت جعفر با دیگر بزرگان است. از جمله حضرت جعفر و حضرت حمزه، حضرت جعفر و حضرت عباس، حضرت جعفر و حضرت علی (علیهم السلام) است. از جمله صامت بروجرودی، با اشاره به چهار دست ارزشمندی که در راه حق اهدا شدند، دست جعفر را در کنار سه دست مبارک دیگر: معاذ، حضرت عباس و امام حسین (علیهم السلام) آورده است. وفایی شوشتری و نیرتبریزی نیز به شباهت حضرت عباس و حضرت جعفر اشاره کرده‌اند.

۸- ابداع تصاویر و مضامین شاعرانه نیز از موضوعات دیگر در شعر شاعران است. از جمله ادیب الممالک فراهانی با تصویری شاعرانه پرواز گل نسترن از دست تهاجم دی ماه و سرمای زمستان را به پرواز حضرت جعفر به جنت الخلد مانند کرده است که در نوع خود تشبیهی بدیع و تازه است. در این تشبیه برگ‌های گل نسترن را به صورت تشبیه مضمر، به بال‌های حضرت جعفر طیار نیز تشبیه شده است. استفاده از بدایع لفظی و معنوی مانند جناس، تشبیه، تلمیح، واج آرایی و اغراق از دیگر آرایه‌های ادبی در شعر این شاعران است.

منابع و مأخذ

۱. ابن هشام، ابو محمد عبدالملک (۱۳۷۵ ه. ق). السیره النبویه. تحقیق: مصطفی السقاء و دیگران. بیروت: دارالوفاق.
۲. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین (۱۳۹۰). مقاتل الطالبین. ترجمه: سید هاشم رسول محلاتی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. ادیب الممالک فراهانی، محمد صادق (۱۳۵۵). تصحیح: وحید دستگردی. تهران: فروغی.
۴. ادیب صابر ترمذی، شهاب الدین (۱۳۴۳). دیوان ادیب صابر ترمذی. تصحیح: محمد علی ناصح. تهران: علمی.
۵. استعلامی، محمد (۱۳۷۲). شرح مثنوی. تهران: زوار.
۶. امیر معزی، محمد بن عبدالملک (۱۳۹۳). دیوان اشعار. تصحیح و تعلیق: محمد رضا قنبری. تهران: زوار.
۷. اوحدی مراغه‌ای، رکن الدین (۱۳۴۰). کلیات اوحدی مراغه‌ای. تصحیح: سعید نفیسی. تهران: امیر کبیر.
۸. بیلقانی، مجیر الدین (۱۳۵۸). دیوان مجیر الدین بیلقانی. تصحیح: محمد آبادی. تبریز: موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.
۹. ترکی شیرازی، محمد حسین آغولی (۱۳۸۴). دیوان ترکی شیرازی. به اهتمام محسن حافظی کاشانی. تهران: صایب.
۱۰. حسینی، سید حسن (۱۳۸۳). گنجشک و جبرئیل. تهران: نشر افق.
۱۱. خواجهی کرمانی، کمال الدین ابوالعطا (۱۳۳۶). دیوان خواجهی کرمانی. تصحیح: احمد سهیلی خوانساری. تهران: پاژنگ.
۱۲. سعد سلمان، مسعود (۱۳۶۴). دیوان مسعود سعد سلمان. مصحح: مهدی نوریان. اصفهان: کمال.
۱۳. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۴۰۲). دیوان اشعار. به اهتمام پرویز بابایی. تهران: نگاه.
۱۴. سیدنژاد، سیدرضی (۱۳۸۹). اسوه‌های جاویدان: سیری در زندگانی اصحاب وفادار پیامبر اکرم (ص)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. شهیدی، سیدجعفر (۱۳۸۲). شرح مثنوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۲۵ ق). علل الشرائع، ج ۲، قم: مکتبه الحیدریه.

۱۷. صامت بروجردی، محمد باقر (۱۳۸۵). کلیات دیوان مدایح و مصایب صامت بروجردی. قم: مجتمع متوسلین به آل محمد.
۱۸. صغیر اصفهانی، محمد حسین (۱۳۳۵). دیوان قصاید و غزلیات صغیر اصفهانی. اصفهان: تایید.
۱۹. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۴). حماسه سرایی در ایران. تهران: فردوس.
۲۰. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۰). تاریخ ادبیات در ایران. تهران: فردوس.
۲۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۳۸ق). مجمع البیان، تصحیح و تعلیق: ابوالحسن شعرانی، تهران، انتشارات اعلمی.
۲۲. العاملی، سیدمحسن الامین (۱۴۰۳ق). اعیان الشیعه، ج ۴، بیروت: دارالتعارف.
۲۳. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۳۸). مصیبت نامه. تصحیح: نورانی وصال. تهران: زوار.
۲۴. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۷). دیوان عطار. مصحح مهران افشاری. تهران: نشر چشمه.
۲۵. علی بن ابی طالب (۱۳۷۴). نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح. قم: مرکز بحوث اسلامی.
۲۶. عنصری بلخی، حسن بن احمد (۱۳۶۳). دیوان عنصری بلخی. تصحیح: سید محمد دبیر سیاقی. تهران: سنایی.
۲۷. غزنوی، سید حسن (۱۳۶۲). دیوان اشعار. تصحیح: سید محمد تقی مدرس رضوی. تهران: اساطیر.
۲۸. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۹۰). احادیث و قصص مثنوی. ترجمه و تنظیم: حسین داوودی. تهران: امیرکبیر.
۲۹. فرومندی، ابن‌یمین (۱۳۴۴). دیوان اشعار، به اهتمام حسینعلی باستانی راد. تهران: سنایی.
۳۰. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۰). دیوان اشعار. تصحیح: امیر بانو کریمی. تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. قاسم انوار، سید امیر (۱۳۳۷). کلیات قاسم انوار تبریزی. تصحیح: سعید نفیسی. تهران: کتابخانه سنایی.
۳۲. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۷). مفردات نهج البلاغه، مصحح: محمد حسین بکایی. تهران: نشر مرکز فرهنگی نشر قبله.
۳۳. قطران تبریزی، ابو منصور (۱۴۰۲). کلیات دیوان قطران تبریزی. تصحیح و مقدمه: محمود عابدی و مسعود جعفری. تهران: سخن و فرهنگستان زبان فارسی.
۳۴. قوامی رازی، بدرالدین (۱۳۳۴). دیوان شرف الشعرا بدرالدین قوامی رازی. به اهتمام میر جلال

- الدین حسینی (محدث). تهران: سپهر.
۳۵. کمال الدین اسماعیل، اسماعیل بن محمد (۱۳۹۵). دیوان اشعار. تصحیح: احمد بهشتی شیرازی. تهران: روزنه.
۳۶. مجد همگر، مجد الدین هبه الله (۱۳۷۵). دیوان مجد همگر. به اهتمام احمد کرمی. تهران: ناشر ما.
۳۷. مولوی، جلال الدین (۱۳۷۱). کلیات شمس تبریزی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
۳۸. ناصر خسرو، ابو معین ناصر (۱۳۹۳). دیوان حکیم ناصر خسرو. تصحیح: مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
۳۹. نیر تبریزی، محمد تقی (۱۳۸۸). دیوان نیر تبریزی. تصحیح: بهروز ثروتیان. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۰. وافدی، محمد بن عمر (۱۹۸۹م). المغازی، تحقیق: مارسدن جونز. ج ۲، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴۱. وافدی، محمد بن عمر (۱۳۶۲). المغازی. برگردان: محمود مهدوی دامغانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۲. وفایی شوشتری، ملا فتح الله (۱۳۷۸). دیوان اشعار. تصحیح: مهدی آصفی. تهران: نشر جمهوری.

سایتهای:

ganjooor.net/khajoo/divan.

ganjooor.net/saghir/divan.

<https://ganjooor.net/moulavi/shams/ghazal>.

بهرامیان، علی (۱۳۹۸/۸/۶). «جعفر بن ابی طالب». سایت مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی:

<https://www.cgie.org.ir/fa/article/۲۲۳۳۲۷>

جعفری، علی (۱۴۰۳/۲/۲۸). «جعفر بن ابی طالب»، سایت ویکی شیعه:

<https://fa.wikishia.net/view>

سامانی، سید محمود و احمد خامه یار (۱۴۰۱/۵/۳۱). «جعفر بن ابی طالب»، سایت تبیان:

<http://www.tebyan.net>

Investigating the relationship between the organization of legal representation and the issue of khums from the era of Imam Kazem (a.s.) to the end of the minor occultation

Mohammad Mizanur Rahman¹ | Hossein Abdulmohammadi² | Mohammad Reza Ziyai³

(DOI): [10.22034/skh.2024.17269.1469](https://doi.org/10.22034/skh.2024.17269.1469)

Abstract

Original Article

P 58 -78

The organization of legal representation is a network that was formed by Imam Sadiq with specific goals. In this network, Imam, as the leader of the organization, had representatives in different parts of the Islamic world, and one of their duties was to collect khums from Shiites and deliver it to Imam. The issue of this research is the relationship between the organization of legal representation and Khums from the time of Imam Kazem until the end of Ghaibat Sughra. The result of the research shows that one of the goals of the organization of legal representation was to collect khums, and during the era of Imam Kazem, special attention was paid to khums due to the expansion of the geographical territory of Shiites, and the number of representatives of that Imam increased in different regions. During the period of Imam Reza and Imam Javad, the goals of this organization were pursued with more order and coherence. During the era of Imam Javad to Imam Askari, due to the atmosphere of oppression against the Shiites and the lack of access to the Imam, the representation network emphasized on pursuing the goals of the previous Imams, including collecting and delivering khums and preparing people for the age of Gheibat. In the era of Gheiat Sughra, special representatives of Imam Mahdi in the geography of Shiism collected and organized property, including khums, and through that, the relationship of Imam with Shiites was preserved. This article has investigated the relationship between the lawyer organization and Khums by collecting library data and using a descriptive-analytical method. The background of the research shows that the role of the organization of legal representation in receiving Khums has been given less attention with this approach.

Keywords: khums, organization of legal representation, imams, Gheibat Sughra.

1. Ph.D. student of Ahl al-Bayt History, Complex of Islamic History, Sira and Civilization, Al-Mustafa International University, Bangladesh. Mohammad MizanurRahman@miu.ac.ir
2. Ahl al-Bayt History Department, Complex of Islamic History, Sira and Civilization, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (hosein_abdalmohammadi@miu.ac.ir)
3. PhD in Islamic History and Associate Researcher of Al-Mustafa International Research Institute (PBUH). rezaziae19@yahoo.com

Received: 2023/10/22 | Accepted: 2024/06/27



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

بررسی رابطه سازمان و کالت و مسأله خمس از عصر امام کاظم (ع) تا پایان غیبت صغری

محمد میزان الرحمان^۱ | حسین عبدالمحمدي (نویسنده مسئول)^۲ | محمدرضا ضیایی^۳

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2024.17269.1469](https://doi.org/10.22034/skh.2024.17269.1469)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۷۸/۵۸
سازمان و کالت شبکه‌ای است که توسط امام صادق علیه السلام با اهداف خاصی تشکیل شد. در این شبکه امام (ع) به عنوان رهبر سازمان، در نقاط مختلف جهان اسلام و کلائی داشت که یکی از وظایف آنان جمع آوری خمس از شیعیان و تحویل آن به امام معصوم (ع) بوده است. مسأله این پژوهش رابطه میان سازمان و کالت و خمس از زمان امام کاظم (ع) تا پایان غیبت صغری است. حاصل پژوهش بیانگر این است که یکی از اهداف سازمان و کالت جمع آوری خمس بوده که در عصر امام کاظم (ع) به دلیل گسترش قلمرو جغرافیایی شیعیان توجه ویژه‌ای به خمس گردید و تعداد وکلای آن حضرت در مناطق مختلف بیشتر شد. در دوره امام رضا (ع) و امام جواد (ع) نیز اهداف سازمان و کالت با نظم و انسجام بیشتری تعقیب گردید. در عصر امام جواد تا امام عسکری (ع) به خاطر جو خفقان علیه شیعیان و عدم دسترسی به امام، شبکه و کالت بر تعقیب اهداف ائمه پیشین از جمله اخذ و تحویل خمس و آماده کردن مردم برای عصر غیبت تأکید داشت. در عصر غیبت صغرا نیز ثواب خاص امام زمان (عج) در جغرافیای تشیع به جمع آوری و ساماندهی وجوهات از جمله خمس پرداختند و از رهگذر آن رابطه امام با شیعیان محفوظ ماند. این مقاله با گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی رابطه میان سازمان و کالت و خمس را مورد بررسی قرار داده است. پیشینه پژوهش نشان می‌دهد نقش سازمان و کالت در دریافت خمس با این رویکرد کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: خمس، سازمان و کالت، ائمه علیهم السلام، غیبت صغری.

۱. دکترای تاریخ اهل بیت (ع)، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی (ص)، بنگلادش.

(Mohammad_mizanur_rahman.miu.ac.ir)

۲. گروه تاریخ اهل بیت (ع)، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی (ص)، قم، ایران.

(hosein_abdolmohamadi@miu.ac.ir)

۳. دکتری تاریخ اسلام و پژوهشگر همکار پژوهشگاه بین المللی المصطفی (ص). rezaziae19@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۷



در آمد

بررسی نسبت خمس با سازمان وکالت یکی از موضوعات حایز اهمیت در تاریخ شیعه به شمار می‌رود. دلیل اهمیت آن این است که خمس یکی از منابع مالی اسلام بوده و در گسترش تفکر دینی و تامین نیازمندی‌های مسلمانان نقش مهمی ایفاء کرده است. از سوی دیگر گردآوری و ساماندهی آن نیز توسط اصحاب ائمه (ع) از عصر امام صادق (ع) به بعد، در مناطق جغرافیایی مختلف اجرا شده که هرکدام واسطه‌ی امام (ع) با شیعیان و پیروان شان بوده اند. میزان و گستره‌ی این شبکه ارتباطی در عصر حضور ائمه به نحوی بوده که برخی از پژوهشگران از آن به سازمان وکالت تعبیر کرده اند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت. این موضوع از عصر امام کاظم (ع) به بعد تا پایان غیبت صغری نیازمند بررسی بیشتر است، چرا که ائمه هدی (ع) در این محدوده زمانی با ساختار تشکیلاتی منظم و منسجم‌تری به جمع‌آوری خمس و مدیریت آن پرداخته اند. بررسی نقش خمس به عنوان فریضه الهی و دینی در شکل‌گیری سازمان وکالت، نحوه گسترش آن در عصر امام کاظم (ع) تا پایان غیبت صغری و نیز نقش آن در پیشبرد اهداف ائمه (ع)، مهم‌ترین اهداف این نوشتار را شکل داده است.

روش ما در این تحقیق، توصیفی - تحلیلی با رویکرد تاریخی - روایی است؛ چرا که از یکسو خمس یکی از واجبات دینی و اسلامی است که پشتوانه معرفتی آن آیات قرآن، روایات ائمه (ع) و در یک کلام متون و منابع دینی است. از سوی دیگر نسبت خمس با این شبکه، پیوست تاریخی دارد که با مراجعه به متون و گزاره‌های تاریخی قابل فهم و تبیین می‌گردد.

پیشینه پژوهش

در زمینه سازمان و وکالت و فعالیت‌های آن آثاری منتشر شده است. مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. کتاب «سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه (ع)». این اثر با اقتباس موضوع نگارش از اثر پیشین، در سال ۱۳۸۵ توسط محمدرضا جباری تدوین و در موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی منتشر شده است. نویسنده این کتاب در سر انجام رساندن این بحث موفقیت‌های خوبی داشته است. و اجمالا در باره مساله مورد پژوهش نیز مطالبی دارد. اما وافی به مقصود نیست.

کتاب «تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم عج». این اثر توسط دکتر جاسم حسین و با زبان انگلیسی نگارش و توسط محمدتقی آیت‌اللهی در سال ۱۳۸۲ ترجمه شده است. در این کتاب به

مسأله سازمان وکالت در عصر ائمه هدی (ع) با دید تفصیلی نگریسته شده و جهت تمهید و طرح دوران غیبت صغری به آن پرداخته شده است.

با اقتباس و الهام از این دو کتاب، آثاری چند در قالب پایان نامه و مقاله با موضوعات گوناگون به رشته تحریر درآمده است که برخی از مهم ترین آنها عبارتند از:

۱- «علل شکل گیری سازمان وکالت در عصر ائمه (ع)». این اثر در قالب پایان نامه کارشناسی ارشد توسط اکرم محمدپوری، در دانشگاه آزاد اسلامی در سال ۱۳۹۰ به نگارش در آمده است.

۲- «امام کاظم و سازمان وکالت» این اثر در قالب مقاله، توسط محمدرضا جباری در بهار سال ۱۳۹۲ در شماره ۵۳ از فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام در مجتمع عالی آموزشی امام خمینی (ره) منتشر شده است.

۳- «نقش سیاسی سازمان وکالت در عصر حضور ائمه علیهم السلام» این اثر در قالب مقاله، توسط محمد دشتی در در تابستان سال ۱۳۸۴ در شماره ۴۰ از مجله «فرهنگ جهاد» انتشار یافته است.

۴- خمس در بستر تاریخ، نگارش محمدسعید نجاتی، چاپ مشعر، از دیگر پژوهش های مرتبط با این موضوع است. محقق سیر تاریخی خمس پرداخته و عصر امام رضا تا غیبت کبرا عصر نهاده شدن خمس دانسته، ولی ارتباط خمس با سازمان وکالت را که موضوع این تحقیق است بررسی نکرده است.

آنچه در این نوشتار به آن می پردازیم بررسی رابطه خمس با شکل گیری و گسترش سازمان وکالت است که در آثار پیشینیان جزء اهداف اصلی نوشتار نبوده و اهمیت آن از دید نویسندگان مغفول مانده است.

۱- مفهوم شناسی

با توجه به نقش و جایگاه مفهوم شناسی در پژوهش های علمی و اهمیت شناخت معنای واژگان در تبیین موضوع بحث، پیش از آنکه وارد بحث شویم، ابتدا کلمات و مفاهیم کلیدی مورد استفاده در این پژوهش را مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. سازمان: سازمان به معنای سامان دادن و تشکیلات (معین، ۱۳۸۵: ۵۸۴) به گروهی اطلاق می گردد که سیاست ها و خط مشی های مشترکی را به کار گیرند و برای دستیابی به هدف های مشترک تلاش هماهنگ کنند (کوئن، ۱۳۹۵: ۳۰۳).

۲. وکالت: به معنای جانشینی (معین، ۱۳۸۵: ۱۲۲۰) و تعیین کسی برای انجام کاری از جانب

دیگری به موجب یک عقد و قرار داد» به کار رفته است (جوهری، ۱۴۰۷ق: ۵/۱۸۸۴). در منابع فقهی نیز وکالت عبارت است از واگذاری کاری یا ارجاع ساماندهی و پیش برد امری از امور به غیر، تا در زمان حیات موکل انجام دهد (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۲۷، ص ۳۴۷).

مراد از از اصطلاح «سازمان وکالت» در این تحقیق، «مجموعه ای متشکل از امامان معصوم (ع) و عده ای از پیروان نزدیک و وفادار آنان بود که با همکاری یکدیگر تشکیلات هماهنگ و گاه پیچیده ای را پدید آوردند تا اهداف خاصی را برای پیشبرد اصول دینی و مذهبی محقق سازند» (جباری، ۱۳۸۲ش: ج ۱، ص ۲۳).

۳. **خمس:** مفهوم خمس در لغت به معنای «یک پنجم» و جمع آن «اخماس» است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ج ۶، ص ۷۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۴، ص ۲۰۵) در اصطلاح فقه شیعه، حقی است که هر مکلفی باید به میزان یک پنجم از درآمد سالیانه تمام منافع مالی خود را که مازاد بر مؤونه سالش باشد در جهت مصالح عمومی مسلمانان به رهبران معصوم یا وکیلان شان پرداخت نمایند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۳۵۳ و ۴۰۸) البته باید توجه داشت که نصف خمس منحصر به منصب امامت است که امام برای اداره مختلف مصرف می کند (حرعاملی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۸، ص ۳۳۷). برخی در تعریف خمس گفته است: «خمس حق مالی است که خداوند مالک الملک بالاصاله در مال مخصوصی برای خود و برای احترام به بنی هاشم، در عوض زکاتی که اوساخ دستان مردم است، بر بندگان خود واجب قرار داده است» (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۶، ص ۲).

۲- زمینه های اولیه رابطه خمس با سازمان وکالت

بدون تردید زمینه های معرفتی و پیشینه تاریخی نقش خمس در بوجود آمدن سازمان وکالت به عصر پیامبر اکرم (ص) مربوط می شود، چرا که آن حضرت در این راستا سلسله اقداماتی انجام داده است که سیره رفتاری آن حضرت در قبال این فریضه دینی را نشان می دهد. رسول گرامی اسلام (ص) به عنوان حاکم الهی در جامعه اسلامی به مسئله خمس توجه ویژه داشت. ایشان پس از گسترش اسلام به تفسیر آموزه های دین و اجرای قوانین الهی از جمله تبلیغ خمس و اجرای آن اهمیت می داد و با ارسال سفیران یا نگارش نامه به گرفتن خمس اهتمام بیشتری می ورزید (نیشابوری، بی تا: ج ۱، ص ۳۵). آن حضرت در نامه های خطاب به رؤسای قبایل سفارش می کردند که: خمس غنایم را بپردازید (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۳۶۷؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۳۷۴). گاهی افرادی را برای جمع آوری خمس می فرستاد (بالادری، ۱۹۸۸م: ص ۷۸). چنانکه بر اساس آیه ۴۱ سوره انفال از غنایم جنگی خمس می گرفت. از باب نمونه غنیمت جنگ بدر

را به پنج قسمت تقسیم کردند، که یک قسمت (خمس) آن برای رسول خدا ۹ اختصاص داشت و چهار قسمت دیگر آن میان مجاهدین تقسیم گردید (ابویوسف انصاری، بی تا: ص ۲۸؛ هروی بغدادی، بی تا: ج ۱، ص ۲۱ و ۲۰۸). افزون بر این، پیامبر (ص) گاهی به مردم توصیه می کردند که علاوه بر خمس غنایم، خمس دیگر اموال را نیز بپردازند. چنانکه در حدیثی خطاب به سلمان و ابوذر و مقداد به این مهم تصریح کرده است (ابن طاووس، ۴۲۰: ۱۳۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۹، ص ۵۵۳). فقهای شیعه نیز برای وجوب خمس بر اموال زاید بر مؤنه، به این حدیث استناد کرده است (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۶، ص ۱۶۶؛ انصاری دزفولی، ۱۴۱۵ق: ص ۷۸؛ همدانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۴، ص ۱۱۴).

۳- فرایند تاریخی خمس تا عصر امام باقر (ع)

بعد از دوره پیامبر گرامی اسلام (ص) خمس تحولاتی را از سر گذرانده است؛ از دوره خلفاء تا زمان امام سجاد (ع) دست اهل بیت (ع) و شیعیان شان از خمس کوتاه گردید. برخی از منابع اهل سنت بعدها در توجیه رفتار خلفاء، خمس را به غنائم جنگی تفسیر و محدود ساختند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ص ۵۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ص ۱۴۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۱۵۸) در خصوص دشواری های عصر بنی امیه نیز ابن سعد در طبقات می نویسد: امام باقر (ع) فرمود: از زمان معاویه تا به امروز خمسی در میان ما تقسیم نشد (ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ص ۳۰۵). همچنین در گزارش کشف الغمة نیز آمده است: عمر بن عبدالعزیز مقدار فراوانی از مال خمس به ایشان داد و نیز آنچه حق بنی فاطمه و بنی هاشم بود که در زمان ابوبکر، عمر، عثمان، معاویه، یزید و عبدالملک جمع کرده و به ایشان نداده بودند، به ایشان بازگرداند، و بنی هاشم در آن سال ها غنی شده و وضع مالی آنان بهبود یافت (اربلی، ۱۳۸۱ق: ج ۱، ص ۹۶).

امام باقر (ع) شیعیان را به پرداخت خمس و اهمیت آن توجه داده است و به عدم حلال بودن چیزی که از مال تخمیس نشده خریده شود تأکید کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۷۳۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۷، ص ۳۶۹).

۴- نقش خمس در پیدایش و گسترش سازمان وکالت

فعالیت سازمان وکالت از زمان امام صادق (ع) آغاز گردید؛ زیرا در این در این مقطع تاریخی، مناطق شیعه نشین گسترش پیدا کرده، حوزه های فکری و علمی شیعه شکل گرفته است (جباری، ۱۳۸۲: ص ۴۷). از این رو، مدیریت و ساماندهی نیازهای فکری، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی شیعیان ضروری بود. امام صادق (ع) باتوجه به شرایط پیش آمده، به وجوهات شرعی از جمله مساله خمس توجه ویژه ای داشت. بنابراین هسته اولیه سازمان وکالت در عصر امام صادق شکل گرفت و

تعدادی از اصحاب و پیروان آن حضرت به عنوان افراد مورد اعتماد و وکیل آن حضرت گرد هم آمدند. هرچند برخی از محققان هدف اصلی سازمان وکالت را در ابتداء جمع آوری اموال و وجوهات شرعیه از جمله خمس دانسته است و معتقد است که تا عصر امام هادی (ع) ادامه داشته و جمع آوری خمس از اهداف سازمان وکالت بوده است (جاسم حسین، ۱۳۶۷: ص ۱۳۵). البته این ادعا که سازمان وکالت صرفاً برای جمع آوری خمس و وجوه شرعی تأسیس شده باشد، قابل پذیرش نیست، بلکه جنبه سیاسی و فرهنگی نیز داشته است (ر.ک: جباری، ۱۳۸۲: ص ۲۸۰-۳۴۱؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ص ۱۶)، اما جمع آوری خمس یکی از عوامل تشکیل سازمان وکالت بوده و یکی از وظایف وکیلان ائمه و از رایج‌ترین فعالیت‌های کارگزاران این سازمان وکالت اخذ و تحویل خمس به حساب می‌آید که مهم‌ترین نقش سازمان وکالت نقش مالی دانسته شده است. (جباری، ۱۳۸۲: ص ۲۸۰) بنابراین جمع‌آوری خمس و تحویل آن به امام معصوم (ع) در پیدایش و گسترش سازمان وکالت بدون تأثیر نیست.

۱- ۴- عصر امام کاظم (ع)

عصر امام کاظم (ع) یکی از سخت‌ترین مقاطع تاریخ اهل بیت (ع) به شمار می‌رود؛ زیرا در این دوره تاریخی منصور و هارون دو تن از خلفای مقتدر بنی عباس و دو تن از جبارترین آنها یعنی مهدی و هادی عباسی حکومت کردند. خاندان بنی عباس در این دوره تلاش کردند تا جایگاه علمی و معنوی امامان شیعه (ع) را تخریب کنند. هارون در طول حکومتش در پی حذف بنی هاشم و شخص امام کاظم (ع) بود و در این راه از هیچ تلاشی فروگذار نکرد. تا آنجا که دستور داد تمام علویان ساکن در شهر بغداد را به مدینه هجرت دهند (طبری، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ص ۵۳۵).

سیاست سرکوب و خفقان اولیه بنی عباس و برخورد خشن آنان با علویان، به ویژه ائمه معصوم (ع) و پیروان شان، نقش زیادی در پیدایش سازمان وکالت ایفاء کرد؛ چرا که ائمه (ع) در چنین شرایطی نمی‌توانستند به راحتی با شیعیان رابطه برقرار کنند و آنان را به حضور بپذیرند. پذیرش شیعیان از سوی ائمه و حتی صرف اطلاع حکومت از اعتقاد افراد به تشیع، در بسیاری موارد برای شیعیان خطر جانی و حداقل ضرر مالی در پی داشت؛ همچنان که این امر برای ائمه (ع) نیز بدون دردرسر نبود (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۴۷، ص ۲۱۰).

یکی از اموری که بر نقش برجسته خمس در گسترش سازمان وکالت دلالت می‌کند، وجود جوّ خفقان علیه امام کاظم (ع) و شیعیان است؛ زیرا امام به صورت مستقیم نمی‌توانست با شیعیان ارتباط برقرار نماید و خمس دریافت کند، بلکه به وکیل خود ارجاع می‌داد. (کشی، ۱۴۰۹ق: ص ۳۲۸، ح

۵۹۵؛ طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۱۰) بنابراین به خاطر ظلم و ستم بر امام کاظم (ع)، فعالیت سازمان وکالت گسترش پیدا کرد و وکلای آن حضرت در ناطق مختلف به جمع‌آوری خمس از شیعیان و تحویل آن به امام (ع) پرداختند. با تقویت و گسترش سازمان وکالت در عصر امام کاظم (ع) پرداخت‌های مالی شیعیان به دفتر وکالت نیز فزونی یافتند (جباری، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۲۸۰). ۱۳. اموال باقی مانده نزد وکلای امام کاظم (ع) پس از شهادت آن حضرت، از دیگر قرائن بر نقش خمس در گسترش سازمان وکالت است. هنگام شهادت امام کاظم (ع) مبلغ هفتاد هزار دینار نزد زیاد بن مروان عیسی و مبلغ سی هزار دینار تحویل علی بن حمزه بود (طوسی، ۱۳۴۸: ص ۴۶۷).

مبلغ سی هزار دینار و شش کنیز در تحویل عثمان بن عیسی روایی نماینده امام در مصر بود که نقل شده است پس از شهادت امام هفتم (ع)، علی بن موسی الرضا (ع)، کسی را نزد زیاد قندی و عثمان بن عیسی فرستاد و پیغام داد اموالی را که از پدرم نزد شما مانده است، برای من بفرستید (صدوق، ۱۳۸۵ق: ج ۱، ص ۹۱-۹۲).

هشام بن احمر گفت: اموالی را که برای امام هفتم به مدینه بردم، حضرت فرمود: آن را نزد مفضل بن عمر برگردان (طوسی، ۱۴۱۱ق: ص ۳۴۷). نمونه‌های متعدد دیگری از فعالیت مالی سازمانی وکالت در عصر امام کاظم (ع) در منابع ذکر شده‌اند. بنابراین، جمع‌آوری خمس و تحویل آن به امام کاظم (ع) یکی از اهداف سازمان وکالت و از وظایف مهم وکلای امام در مناطق مختلف بوده است. امام کاظم (ع) برای حفظ جان شیعیان در عین توجه دادن آنان به انجام فرایض دینی، به دریافت خمس و مسائل مالی از طریق وکلا دستور داد. آن حضرت گاهی به اصحاب خود چیزهایی که به آن خمس تعلق می‌گرفت را بیان می‌فرمود (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۴۴).

گاهی زمان و نحوه محاسبه خمس را بیان می‌فرمود چنانکه ابی نصر یکی از اصحاب آن حضرت در مورد نحوه محاسبه خمس از حضرت سوال کرده حضرت جواب وی را نوشته است. (همان، ج ۱، ص ۵۴۵)

علی بن یقطين یکی از وکلای امام کاظم (ع) هر ساله خمس اموال خود را به آن حضرت می‌فرستاد، یک سال مقدار زیادی لباس را نزد امام کاظم (ع) فرستاد و در میان آنها پیراهنی را که هارون به وی داده بود و مقداری از مال خود را که هر ساله بر حسب معمول از خمس مال برای آن جناب می‌فرستاد، بر آنها افزود. چون آن مال و لباس‌ها به دست امام (ع) رسید همه را پذیرفت، اما آن پیراهن مخصوص را به علی بن یقطين بازگرداند (مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۲۲۵).

هم چنین در گزارش دیگری شیخ صدوق می‌نویسد: یحیی برمکی با سعایت از جعفر بن

محمد بن اشعث (شیعی) به هارون عباسی گفت: هر مالی که از جایی به جعفر برسد خمس آن را برای موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرستد و شك ندارم که در مورد این بیست هزار دینار که شما دستور دادید به او بدهند نیز همین کار را کرده است (صدوق، ۱۳۷۸ق: ج ۱، ص ۷۱). بنابراین جمع‌آوری خمس و ارسال آن به امام (ع) از جمله فعالیت‌های سازمان وکالت بود، ولی گاهی به خاطر جو خفقان، امام به وکلای خود دستور می‌داد: هرچه از وجوه شرعی نزد شما است برایم بفرستید و دیگر چیزی از کسی قبول نکنید تا نامه من به شما برسد (صفار، ۱۴۰۴ق: ص ۲۸۵). از این رو گاهی شیعیان خمس را در قالب هدیه به امام می‌فرستادند (مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ۲۲۶) بنابراین، با در نظر داشت مجموع روایات صادره از امام کاظم (ع) و گزارش‌های تاریخی، خمس یکی از عوامل گسترش سازمان وکالت در این عصر بوده است مخصوصاً که بخش قابل توجهی از عمر امام کاظم (ع) در زندان سپری شد.

۲- ۴- عصر امام رضا (ع)

در عصر امام رضا (ع) از شدت خفقان و دشمنی نسبت به علویان و پیروان اهل بیت (ع) کاسته شد. حضور مستقیم امام رضا (ع) در جغرافیای خراسان موجب شد تا شبکه ارتباطی وکالت وسعت بیشتری یافته و اصحاب آن حضرت در این منطقه نیز به فعالیت‌های منظم تری دست پیدا کنند. در این مقطع امورات مالی شیعیان از جمله خمس بوسیله اصحاب آن حضرت و از رهگذر سازمان وکالت مدیریت و ساماندهی می‌شد. در عصر امام رضا (ع) به خاطر بیشتر شدن موارد مصرف و نیازمندان شیعه (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۴۸۸؛ اربلی، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ص ۲۷۳) جمع‌آوری خمس توسط وکیلان آن حضرت شتابی بیشتری گرفت. آن حضرت نامه‌های به شیعیان و وکیلان خود در مناطق مختلف نگاشته بخشی از این هزینه‌ها را از طریق جمع‌آوری خمس شیعیان تأمین می‌کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۱۷۴؛ مقدسی، ۱۳۹۷: ۵۵۲). از این رو، جمع‌آوری خمس و ارسال آن به امام رضا (ع) یکی از مهمترین بخش‌های فعالیت سازمان وکالت بوده است. چنانکه در زمان حضور آن حضرت در خراسان «عمران صابی» را برای جمع‌آوری صدقات مردم بلخ منصوب کرد. «وَوَلَّاهُ الرَّضَا (ع) صَدَقَاتِ بَلْخ» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ترجمه غفاری و مستفید، ج ۱، ص ۳۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۰، ص ۳۱۸). هرچند در گزارش مذکور عمران وکیل امام در صدقات معرفی شده است، ولی با توجه به اینکه وکلای ائمه در جمع‌آوری وجوه شرعی تفکیک نشده و هر وکیل در یک منطقه وجوه شرعی اعم از خمس و غیر خمس را جمع می‌کردند، گواه بر این است که عمران در جمع‌آوری خمس نیز وکیل آن حضرت بوده است.

امام رضا (ع) همانند پدران خویش بر مسئله وجوب و پرداخت خمس از سوی شیعیان اهتمام داشتند، چنان که در تفسیر آیه ۴۱ انفال فرمودند: خمسی که برای خدا و رسول خدا (ص) وجود دارد برای ما نیز وجود دارد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۶۲). آن حضرت خطاب به شیعیان، مراد از کلمه غنیمت را مطلق منافع بیان کرده و در این باره فرمودند: هرچه مردم به دست آورند، غنیمت به شمار می آید؛ خواه گنج یا معادن باشد و خواه از غواصی در دریا به دست آید، یا اموالی که در جنگ به دست آمده و برای آنها لشکرکشی نشده باشد، و همان چیزی که ادعا کرده اند که خمسی ندارد؛ یعنی سود بازرگانی و محصولات کشتزارها و باغ ها و دیگر درآمدهای بازرگانی و صنعتی و ارث و چیزهای دیگر، همه اینها غنیمت و سود و روزی خداوند است (صدوق، ۱۴۰۶ق، ص ۲۹۴).

امام رضا (ع) به خاطر نیازمندی اقتصادی شیعیان و اهل بیت (ع) به خمس توجه داشت. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۴۷-۵۴۱) با توجه به تأکید امام رضا (ع) بر پرداخت وجوه شرعی، به ویژه خمس، شیعیان نیز آن را به امام (ع) می رساندند، چنان که محمد بن اسماعیل بن بزیع دینارهایی را به عنوان زکات و صله نزد امام رضا (ع) ارسال کرد و امام نیز دریافت آنها را اعلام کرد. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۱۷۴).

هم چنین شیعیان در مواقعی که احکام خمس را نمی دانستند با پرسش از امام (ع) اهتمام به تطهیر اموال خود می کردند، چنان که علی بن حسین عبدربه گوید: امام رضا (ع) صله و هدیه ای برای پدرم فرستاد. پدرم به امام علیه السلام نوشت: آنچه برایم فرستاده ای خمس دارد؟ امام (ع) به او نوشت: آنچه صاحب خمس برای تو می فرستد خمس ندارد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ص ۵۴۷). همچنین در گزارشی آمده است: کسی از شیعیان از امام رضا (ع) درباره حکم آنچه از دریا خارج می شود، مانند لؤلؤ، یاقوت و زبرجد پرسید، امام علیه السلام فرمودند: اگر مقدار آن به يك دينار برسد در آن خمس قرار دارد (صدوق، ۱۴۱۵ق: ص ۱۷۲). بنابراین اخذ و تحویل خمس در گسترش سازمان وکالت نقش داشته است چنانکه امام رضا (ع) وکیلانی مخصوصی را مانند عمران در باره جمع آوری وجوهات شرعی انتخاب کرده است.

۳- ۴- عصر امام جواد (ع)

امام جواد (ع) در کودکی منصب امامت را به عهده گرفت. آن حضرت افزون بر اینکه تمام کارهای فرهنگی و سیاسی امام رضا (ع) را ادامه داد و زمینه را برای امامان بعدی از جمله غیبت فراهم می کرد، سازمان وکالت را که یکی از اهداف آن جمع آوری خمس بود تقویت کرد. آن حضرت نمایندگان را مانند میمون و مسافر برای دریافت وجوهات به قم اعزام فرمودند (کشی، ۱۴۰۹ق،

ص ۵۹۸). بنابراین خمس که یکی از مصادیق وجوهات شرعی به حساب می‌آید که محور فعالیت سازمان وکالت قرار گرفته و طبعاً در گسترش این سازمان نقش مؤثر داشته است.

محققان ۱۳ نفر از وکلای آن حضرت نام برده است. این وکلا هرچند صرفاً برای جمع‌آوری خمس نبوده‌اند، ولی یکی از اهداف سازمان وکالت و از مهمترین وظایف وکلای ائمه (ع)، جمع‌آوری خمس از شیعیان و تحویل آن به امام بوده است. از این رو، امام جواد (ع) به وکلای خویش جایگاه خمس را تبیین کرده و آنان را به نقش تربیتی آن توجه داده است. چنانکه در نامه مفصلی در باب دریافت و چگونگی محاسبه خمس به وکیل خویش علی بن مهزیار اهوازی نوشت: آنچه امسال (سال ۲۲۰ ق) واجب کردم تنها به منظور برخی مسائل است که خوش ندارم همه آنها افشا شود. اکنون که دانستم شیعیان ما یا برخی از آنان در آنچه بر آنان واجب شده، کوتاهی می‌ورزند؛ چون دوست داشتم آنان از گناه پاک شوند، لازم است در موارد خاصی که در نامه ذکر شده است، خمس مالشان را به وکلای امام بپردازند، و قصدم از این کار تطهیر و تزکیه شیعیانم است. خمسی که امسال بر آنان واجب کردم تنها در طلا و نقره ای است که يك سال بر آنها گذشته است. این را در کالاهای، ظرف‌ها، چهارپایان، بردگان و سودی که در تجارت و مزرعه برده می‌شود را واجب نکردم، مگر در مزرعه ای که موضوع آن را به زودی برایت خواهم گفت. این تخفیفی است از سوی من برای شیعیانم و منتی است که بر آنان گذاردم، به سبب پول‌هایی که سلطان از چنگ آنان درآورده است (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۱۴۱). با توجه به اینکه نامه مذکور از طرف امام جواد به یکی از وکلایش (علی بن مهزیار) در باره خمس نگاشته شده و در آن تصریح شده است که شیعیان خمس مالشان را به وکلای امام بپردازند، به خوبی روشن می‌گردد که خمس و سازمان وکالت ارتباط تنگاتنگ دارند و جمع‌آوری خمس یکی از اهداف سازمان وکالت به حساب می‌آید و در گسترش این شبکه نقش داشته است.

آن حضرت در ادامه نامه می‌نویسد: اما در مورد غنیمت‌ها و فایده‌ها، اینها در هر سال بر آنان واجب است. اما غنیمت‌ها و فایده‌ها عبارت‌اند از: غنیمتی که انسان آن را به چنگ می‌آورد، سودی که از زراعت بعد از وضع مخارج می‌برد و جایزه ای که از کسی به کس دیگری می‌رسد پس هر کس چیزی از اینها را در دست دارد، باید به نماینده ما برساند حتی اگر راه او دور باشد (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۱، ص ۵۴۴). در این بخش از نامه نیز حضرت تصریح کرده که خمس را به وکیل و نماینده اش تحویل دهد. این نشان می‌دهد که یکی از اهداف سازمان وکالت و از مهمترین وظایف وکلای امام؛ جمع‌آوری خمس بوده است.

از طرف دیگر شیعیان نیز در عصر امام جواد (ع) به پرداخت خمس اهتمام می ورزیده و وظیفه داشتند خمس را به صاحب آن تحویل دهند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۴۴) و بدون اذن امام (ع) به آن دست نزنند. گاهی شیعیان با ارسال نامه یا پرسش از امام (ع) درباره کیفیت و مقدار آن پاسخ خود را دریافت می کردند، چنان که در گزارش آمده است: علی بن مهزیار اهوازی می گوید: به امام (ع) نوشتم: سرورم به مردی پولی داده می شود تا با آن حج بجا آورد، آیا به این پول تا هنگام رفتن به حج، خمس تعلق می گیرد؟ یا آنچه که پس از حج در دست او زیاد مانده است؟ امام (ع) پاسخ داد: بر او خمس نیست (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۴۷). نیز در گزارش دیگری آمده است: محمد بن حسن اشعری می گوید: برخی از دوستان ما به امام جواد (ع) نامه ای نوشتند که از نحوه محابه خمس پرسند تا کیفیت آن چگونه است؟ امام فرمودند: خمس پس از محاسبه هزینه هاست (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۲۳). بنابراین، هرچند خمس در زمان امام صادق و امام کاظم (ع) توسط سازمان وکالت جمع و به امام تحویل داده می شد، ولی جمع آوری خمس به صورت منظم و سیستماتیک به عنوان یک فریضه مالی که شیعیان باید به ائمه (ع) پرداخت کنند (ابن بابویه، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۷۰؛ کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱، ص ۴۵۷-۴۵۸)، به نظر می رسد از سال ۲۰۲ هجری آغاز گردید. در این زمان بود که امام جواد (ع) به وکلای خویش در مناطق مختلف جهان اسلام دستور داد که از چند نوع درآمد چنانکه در نامه آن حضرت تبیین گردیده است، از شیعیان خمس مطالبه نمایند (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲ق: ج ۴، ص ۳۸۹). این نشان می دهد که خمس و سازمان وکالت مرتبط است و خمس در گسترش این سازمان نقش داشته است.

۴- ۴- عصر امام هادی (ع)

در عصر امام هادی (ع) عباسیان با بحران شدید مشروعیت در حکومت خود مواجه گردیدند و این کار قدرت آنان را به چالش کشیده بود. حاکمان بنی عباس هرچند در ابتدای حرکت سیاسی خود «الرضا من آل محمد» را سرلوحه شعار خود کرده بودند اما پس از چندی از این شعار روی گردان شدند، و همین سبب گردید علویان علیه آنان دست به شورش مستمر بزنند. قیام های علویان در مناطق مختلف قلمرو عباسیان و شهرهایی مانند کوفه، مکه، مدینه، بصره، خراسان، ری و طبرستان (مازندران) و گیلان و دیگر مناطق گسترده بود (یعقوبی، بی تا: ج ۲، ص ۵۵۰-۵۰۱). در نتیجه حاکمان بنی عباس از جمله متوکل سرکوب علویان را در دستور کار قرار داد.

در نتیجه ی این سیاست بود که ۲۰ سال از دوران امامت امام هادی (ع) در شهر نظامی سامرا و تحت مراقبت شدید نظامی سپری شد و متوکل بر آن حضرت بسیار سخت گرفت و با آن حضرت

برخورد نامناسب داشت و سر انجام نیز آن حضرت را به شهادت رساند (مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۳۰۷). در این دوره باتوجه به انتقال و کنترل آنان در عراق، سازمان وکالت وظیفه سنگین تری در خصوص ارتباط با شیعیان در مناطق دور و نزدیک به عهده داشت. در بیشتر موارد، امور مالی از طریق آنان پیگیری می‌شد و در هر منطقه وکلا براساس شرح وظایف، شیعیان را مدیریت می‌کردند.

پس از آنکه امام جواد(ع) توسط معتصم عباسی به بغداد احضار گردید و تحت کنترل شدید قرار گرفت، آن حضرت به نماینده خود «محمد بن فرج» دستور داد که خمس و وجوه شرعی را به فرزندش امام هادی(ع) تحویل دهد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ج ۴، ص ۳۸۹). در این شرایط به خاطر عدم دسترسی شیعیان به امام، نقش سازمان وکالت در جمع‌آوری خمس افزایش یافت. آن حضرت وکیلان خود مانند: «علی بن مهزیار»، «ابوعلی بن راشد»، «سعد بن اشعری قمی»، «ابراهیم بن احمد همدانی» و دیگر وکیلان خود را ابقاء یا جایگزین نمود. شیعیان خمس اموال خود را از طریق این وکلا به حضرت می‌فرستادند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ص ۳۵۰، ش ۳۰۹). فعالیت‌های سازمان وکالت در راستای جمع‌آوری خمس و تحویل آن به امام به حدی پیش رفت که یکی از نویسندگان زیدی مذهب معاصر امام هادی(ع) به نام قاسم بن ابراهیم رسی، در کتابی به نام «الرد علی الروافض» آن حضرت را به خاطر نصب وکلا در مناطق مختلف شیعه برای جمع‌آوری خمس اموال شیعیان، شدیداً مورد انتقاد قرار داده است (جباری، ۱۳۸۲: ص ۲۹۵).

بر اساس اسناد موجود، در سال‌های آخر امامت امام هادی(ع) خمس شیعیان به صورت منظم و با تشکیلات دقیق توسط وکلای امام در مختلف بلاد جمع‌آوری و به امام تحویل می‌شد (حرعاملی، ۱۳۹۶ق: ج ۶، ص ۳۴۸-۳۴۹). شواهد موجود حکایت از آن دارد که شیعیان خمس خود را از طریق وکلای امام به آن حضرت تحویل می‌دادند. چنانکه از نامه ابراهیم بن محمد همدانی یکی از وکیلان برجسته امام هادی(ع)، به آن حضرت به دست می‌آید که شیعیان ناحیه همدان خمس اموال خویش را به ایشان تحویل می‌دادند. وی در نامه مذکور در باره کیفیت تعلق خمس به درآمد حاصل از زمین زراعتی و لزوم گذشت یک سال از آن، از حضرت سوال کرده است (طوسی، ۱۳۶۵: ج ۴، ۱۲۳؛ همو ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۵۵).

از نکات که به نقش خمس در گسترش سازمان وکالت دلالت دارد؛ تأکید امام هادی(ع) به وکلای خویش در باره خمس است. امام هادی(ع) همانند پدران خود در سازمان وکالت بر پیگیری امور مالی شیعیان از جمله خمس تأکید داشتند، چنان که در معرفی ابوعلی بن راشد به پیروان خود در بغداد، مدائن و سواد (عراق) و دیگر مناطق اطراف آن فرمودند: من ابوعلی بن راشد را به جای

حسین عبدربه و هر کس دیگری که پیش از او نماینده من بود، گماردم. او نزد من همان جایگاه او را دارد؛ همه اختیاراتی را که نماینده های پیشین بر شما داشتند، او نیز دارد تا سهم من (خمس) را از شما دریافت کند (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱۴). نیز در نامه ای دیگر خطاب به علی بن بلال نوشت: بر تو واجب است که از او فرمان ببری و هرچه سهم (امام) نزد توست به او تحویل بده و شیعیان ما را به سویی او بفرست (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۱۳).

از این رو، خلافت عباسی تلاش کردند سازمان وکالت را از بین ببرند. چنان که علی بن جعفر همدانی (خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۳۲۰) و محمد بن فرج (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۰۰) دستگیر شدند. البته امام هادی (ع) در برابر این اقدامات، مراقبت از اموال را به یاران خود گوشزد می کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۱۸۵).

۵- ۴- عصر امام عسکری (ع)

در عصر امام عسکری (ع) به خاطر گستردگی سرزمین های اسلامی و پراکندگی جمعیت شیعه، سازمان وکالت نیز گسترش پیدا کرد. به همین دلیل تعداد وکلای آن حضرت را بیش از بیست نفر ذکر کرده اند (ر.ک: جباری، ۱۳۸۵: ۴۲۹). یکی از وظایف مهم وکلای حضرت در مناطق مختلف، جمع آوری خمس بوده است. چنانکه در نامه های آن حضرت به وکیلان و شیعیان به این مهم تصریح شده است، آن حضرت به شیعیان دستور داده است که خمس را به وکیلش پرداخت نمایند و این نشان می دهد جمع آوری خمس شیعیان و فرستادن آن به امام در گسترش سازمان وکالت تأثیر داشته است. از باب نمونه حضرت در نامه ای را خطاب به یکی از وکیلانش به نام ابراهیم بن عبده و شیعیان تنظیم کرده توسط پیک ارسال نموده. حضرت به پیک خود فرموده است: ای اسحاق! تو پیک من نزد ابراهیم بن عبده هستی. درود خدا بر ابراهیم بن عبده و تو و همه شیعیان ما و کسانی که این نامه را می خوانند، آنان باید سهم ما (خمس) را به ابراهیم بدهند تا او هم به رازی برساند. ای اسحاق! هنگامی که به بغداد رفتی نامه را برای (جناب) دهقانی (عروه بن یحیی دهقان) بخوان، او کسی است که پول را از دوستان ما دریافت می کند (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۷۸).

در این گزارش عملکرد سازمان وکالت در باره جمع آوری خمس به خوبی تبیین شده و روشن گردیده است که وکیلان آن حضرت در جمع آوری و انتقال خمس به صورت شبکه ای عمل می کرده اند تا خمس را به دست امام (ع) برسانند و این نشان می دهد که خمس در گسترش سازمان وکالت بدون تأثیر نبوده است؛ زیرا از اهداف مهم سازمان وکالت جمع آوری خمس و انتقال آن به امام (ع) بوده است.

آن حضرت در نامه ای دیگر خطاب به عبدالله بن حمدویه در بیهق نوشتند: من ابراهیم بن

عبده (از وکیلان آن حضرت) را به سوي شما فرستادم تا مردم آن سرزمین سهم ما را به او بپردازند. شتاب کنید و سهم ما (خمس) را به او بپردازید که در رها کردن و تأخیر آن بهانه ای نیست (کشی، ۱۴۰۹ق: ص ۵۸۰).

۶- ۵- عصر غیبت صغری

هرچند در تشکیل سازمان وکالت اهداف گوناگونی نهفته است که یکی از مهمترین اهداف آن آماده سازی مردم برای تولد امام مهدی (عج) و غیبت آن حضرت بوده است، ولی نمی توان نقش خمس و وجوه شرعی را در گسترش این سازمان نادیده گرفت. خفقان شدید علیه شیعیان و آغاز غیبت امام دوازدهم جامعه شیعه را دچار سردرگمی کرده بود، اما نهاد خمس ادامه داشت، صرفاً نقش مدیریتی آن از نهاد «وکالت» به نهاد «نیابت» تغییر شکل داد؛ زیرا فقط نایبان خاص آن حضرت امکان ارتباط مستقیم با ایشان داشتند که ضمن نظارت بر وکلا، پاسخ مشکلات علمی- فرهنگی شیعیان را نیز به وکلای مناطق مختلف ابلاغ می کردند و وجوهات شرعی شیعیان را به نیابت از امام می گرفتند و به آن حضرت تحویل می دادند. یا در مواردی که از طرف امام مجاز بودند مصرف می کردند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ص ۲۳۱-۲۳۲؛ جعفریان، ۱۳۸۱: ص ۵۸۳) جمع آوری خمس توسط نمایندگان امام به حدی بود که حکومت عباسی اطلاع پیدا کرده از این جهت احساس خطر کردند، از این رو عبیدالله بن سلیمان وزیر خلافت عباسی سعی کرد نمایندگان حضرت را شناسایی و دستگیر نماید (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۲۵). به همین جهت بود که حضرت نامه ای به وکلای خویش به این مضمون نوشت: «از هیچ کس چیزی نگیرید و از گرفتن سهم امام خودداری کنید و خود را به نادانی زنید» (طبرسی، ۱۳۸۸: ص ۴۴۹). در باره «محمد بن حسن صیرفی» که منصب وکالت را در بلخ به عهده داشت، آمده است:

«ایشان به قصد انجام حج و همین طور تحویل دادن اموالی که شیعیان بلخ، برای رساندن به نایب سوم ناحیه مقدسه به وی سپرده بودند، از شهر بلخ عازم بغداد شد» (راوندی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۱۱۲۶؛ ابن بابویه، ۱۳۸۰: ترجمه منصور پهلوان، ج ۲، ص ۲۵۵-۲۵۶).

با توجه به اینکه شیعیان به ویژه از مناطق دور دسترسی به امام معصوم نداشتند، اموالی از قبیل طلا و نقره، اشیای قیمتی همانند شمشیر و پول نقد توسط وکلا برای امام زمان (ع) ارسال می کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۱۸-۵۲۳). خمس یکی از اموالی بود که شیعیان به وکلای حضرت تحویل می دادند تا به دست امام معصوم (ع) برسد؛ زیرا شیعیان بر خود فرض می دانستند که و خمس اموال و درآمد موقوفات و همینطور صدقات عادی و هدایا و نذورات خود را به ساحت

مقدس امامانشان تقدیم کنند (جباري، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۸۶).

چنانکه در گزارشی آمده است ابراهیم بن مهزیار بعد از شهادت امام عسکری (ع) برای تسویه وجوهات شرعی شیعیان اهواز، راهی بغداد شد تا آن را به نایب آن حضرت تحویل دهد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۱۸). همچنین زنی به نام زینب که همسر محمد بن عبدل آبی از اهالی آبه بود، سیصد دینار با خودش داشت که نزد جعفر بن احمد بن متیل آمد و گفت: دوست دارم این مال را با دست خودم به حسین بن روح تقدیم کنم (راوندي، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۱۲۳). نیز مردی از اهل آبه اموالی را برای تحویل دادن به حضرت حجت با خود بردند و قبض آن را دریافت کردند (مفید، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۳۶۵). در گزارش دیگری محمد بن علی بن شاذان نیشابوری می گوید: پانصد درهمی که بیست درهم آن کم بود (از سهم امام) نزد من جمع شد، برای من ناگوار بود که پانصد درهمی که بیست درهم آن کم است بفرستم، از این رو، بیست درهم از مال خودم روی آن گذاشتم و نزد اسدی فرستادم و نوشتم چقدر از خودم گذاشتم، نامه آمد که: پانصد درهم رسید بیست درهم از آن تو است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۵۲۴). شهرت جمع آوری سهم امام (خمس) در این دوره آن قدر زیاد بود که خبر به گوش عبیدالله بن سلیمان وزیر رسید، و وزیر تلاش کرد تا وکلا را دستگیر کند (همان، ص ۵۲۵).

آن حضرت (عج) درباره کسانی که بدون اذن امام در مال وی تصرف می کنند، می فرمایند: چنین کسی ملعون است و ما در روز قیامت سر راهش را می گیریم.... هر کس بدون دستور ما در مال ما تصرف کند، مرتکب گناه شده است و هر کس ذره ای از مال ما را بخورد، پس گویا آتش در شکم اوست (صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۲۱). هم چنین در توقیعی صادر شده برای شخصی بنام ابوالحسن اسدی درباره اهمیت پرداخت خمس فرمودند: لعنت خداوند، ملائکه و همه مردم بر کسی باد که درهمی از مال ما را بر خود حلال شمارد و مصرف کند (همان، ج ۲، ص ۵۲۲).

از مجموع روایات و گزارش های مذکور اهمیت خمس در تداوم شبکه ارتباطی وکالت و نقش آن در تامین نیازمندی های شیعیان در این عصر به خوبی روشن می گردد و زمینه را برای تداوم آن در عصر غیبت کبری فراهم می سازد.

نتیجه گیری

سازمان وکالت نخستین تشکیلاتی بود که با اهداف فرهنگی و سیاسی و جمع‌آوری خمس توسط امام صادق (ع) تأسیس گردید و از زمان امام کاظم (ع) ائمه بعدی گسترش یافت. این سازمان با انگیزه دینی و مالی در جهان تشیع شکل گرفت و به بزرگترین شبکه تأمین منابع مالی شیعه تبدیل گردید که یکی از مهمترین کارکردهای آن جمع‌آوری خمس اموال شیعیان و تحویل آن به امام معصوم (ع) بود. خمس اموال که بر پایه عقیده شیعه باید به امام معصوم تحویل داده شود و حق پیامبر (ص) و ذریه آن حضرت به حساب می‌آید، توسط وکلای ائمه معصومان (ع) جمع‌آوری می‌شد و به دست آن بزرگواران می‌رسید. از این رو، رابطه خمس و سازمان وکالت دوسویه است، همچنانکه سازمان وکالت به نهادینه شدن ظرفیت‌های پنهان خمس اثر گذاشت، خمس نیز به گسترش سازمان وکالت مؤثر بوده است. چون اختناق شدید سیاسی که از سوی حاکمان بر ائمه و شیعیان اعمال می‌شد و ارتباط دوسویه شیعیان و امامان امکان نداشت، ائمه را برای استمرار حیات اقتصادی جامعه شیعی به سوی تشکیل سازمان وکالت سوق داد. در عصری که زکات و مالیات در انحصار دستگاه خلافت بود، ائمه معصومین (ع) با استفاده از عالمان و فقیهان تربیت شده از مناطق مختلف جهان اسلام، یک شبکه پنهانی، منسجم، منظم، دقیق و ساختارمندی را برای جمع‌آوری خمس و تبیین و ترویج آن بنیان گذاشتند به گونه‌ی که از دورترین مناطق شیعه نشین خمس به عنوان حق امام، توسط وکلای ائمه اخذ می‌گردید و به ائمه (ع) تحویل داده می‌شد. بدین ترتیب فرهنگ پرداخت خمس به عنوان حق امام معصوم (ع)، در بین جامعه شیعی به فرهنگ رایج و مرسوم تبدیل گردید.

فهرست منابع:

قرآن کریم.

۱. ابن سعد الهاشمي البصري، محمد، (۱۴۱۰ق) الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
۲. ابن حجر عسقلاني، احمد بن على، (۱۴۱۵ق) الاصابة في تمييز صحابة، تحقيق عادل احمد، بيروت، دارالفكر.
۳. ابن شهر آشوب، محمد بن على، (۱۴۱۲ق)، مناقب آل ابي طالب، بيروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
۴. ابن طاووس، على بن موسى، (۱۴۲۰ق)، طرف من الأنباء و المناقب - مشهد، چاپ: اول.
۵. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاييس اللغة، قم: نشر دفتر تبليغات.
۶. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (بی تا)، تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار المعرفة.
۷. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۰۵ق) لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزة.
۸. أبو يوسف الأنصاري، يعقوب بن إبراهيم، (بی تا)، الخراج، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث.
۹. اربلي، ابوالحسن على بن عيسى، (۱۳۸۱ق) كشف الغمة في معرفة الأئمة عليهم السلام، تحقيق رسولي محلاتي و بنی هاشمی، تبریز، بی نا.
۱۰. بخاری، محمد ابن اسماعيل، (۱۴۱۰ق)، صحيح البخاري، قاهره: لجنة إحياء كتب السنة.
۱۱. بلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى، (۱۹۸۸م) فتوح البلدان. بيروت، دار و مكتبة الهلال.
۱۲. بيضاوى، عبد الله بن عمر، (۱۴۰۸ق)، انوار التنزيل، بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۳. جاسم، حسين، (۱۳۶۷)، تاريخ سياسى غيبت امام دوازدهم (عج)، تهران، اميركبير، چاپ اول.
۱۴. جعفریان، رسول، (۱۳۸۱)، حیات فکری و سياسى ائمه (ع)، قم، انصاريان، چاپ ششم.
۱۵. جوهرى، اسماعيل ابن حماد (۱۴۰۷ق) الصحاح، الطبعة الرابعة بيروت: دارالعلم

الملائين

١٦. حر عاملی، محمد بن حسن، (١٤٠٩ق)، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه اهل البيت (ع).
١٧. خامنه ای، سیدعلی، (١٣٩١) انسان دویست و پنجاه ساله، چاپ ١٢، تهران: نشر مؤسسه ایمان جهادی.
١٨. خمینی، روح الله، (١٤٠٩ق)، تحرير الوسيلة، قم، دار الكتب العلمية.
١٩. خویی، سیدابوالقاسم، (١٤١٣ق) معجم رجال الحديث، ج پنجم، قم: بی نا.
٢٠. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، (١٤١٥ق) کتاب الخمس (للشیخ الأنصاري)، در يك جلد، كنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم - ایران، اول.
٢١. راوندی، قطب الدين، سعيد بن هبة الله، (١٤٠٩ق) الخرائج و الجرائح، تحقيق و تصحيح: مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف، چاپ اول.
٢٢. زمخشری، محمود بن عمر، تفسير الکشاف، بیروت، دارالمعرفة، ١٤٠٠ق،
٢٣. سیوطی، جلال الدين، (١٤٠٤) الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
٢٤. صدوق، محمد بن علی، (١٤٠٦ق) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، مشهد: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
٢٥. _____، (١٤١٥ق) المقنع، قم: مؤسسه امام مهدي .
٢٦. _____، (١٣٨٥ق)، عيون اخبار الرضا، نجف: مكتبة الحيدرية
٢٧. _____، (١٣٨٠ش) کمال الدين، ترجمه منصور پهلوان، تصحيح، علی اکبر غفاری، انتشارات دار الحديث، چاپ اول.
٢٨. _____، (١٣٧٢) عيون أخبار الرضا:، ترجمه علی اکبر غفاری و حمید رضا مستفید، تهران، نشر صدوق، چاپ اول.
- ٢٩.
٣٠. طبرسی، (١٣٦٠)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات فراهانی
٣١. طبری، محمد بن جریر، (١٤٢٢ق)، جامع البیان، بیروت: دارالاعلام.
٣٢. _____، (١٣٨٧ق) تاریخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط

الثانية، بيروت، دارالتراث.

۳۳. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۳۹۰ق)، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، مصحح،

خرسان، حسن موسوی، تهران: دار الكتب الإسلامية

۳۴. _____، (۱۴۰۷ق) تهذيب الاحكام، چ چهارم، تهران، دار الكتب الإسلامية.

۳۵. _____، (۱۴۱۱ق) الغيبة، تحقيق عبادالله طهراني و علي احمد ناصح، قم:

المعارف اسلاميه.

۳۶. _____، (۱۳۴۸) اختيار معرفة الرجال، دانشكده الهيات و معارف اسلامي

۳۷. عبدالله بن عمر بیضاوی، (۱۴۱۸ق) انوارالتنزيل و أسرار التأویل، بيروت: دار احیاء

التراث العربی

۳۸. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق) تفسیر العیاشی، تهران، المطبعة العلمية.

۳۹. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق) کتاب العین - قم، چاپ: دوم.

۴۰. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق) رجال، تحقيق محمد بن حسن طوسي، مشهد،

دانشگاه مشهد.

۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد

آخوندی، چاپ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۲. کوئن، بروس، (۱۳۹۵ش)، درآمدی بر جامعه شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چ ۴۱،

تهران: نشر توتیا.

۴۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق) بحار الأنوار، چ دوم، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

۴۴. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۶) مکتب در فرایند تکامل، تهران، کویر، چاپ سوم.

۴۵. معین، محمد، (۱۳۸۵)، فرهنگ فارسی، چاپ دوم، تهران: نشر هنرور

۴۶. مفید، محمد بن نعمان، (بی تا) الارشاد، ترجمه رسولي محلاتي، تهران: بی تا،

۴۷. _____، (۱۴۱۳ق) الاختصاص، تحقيق علي اكبر غفاري، قم: المؤتمر

العالمی لالفة الشیخ المفید.

۴۸. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، (۱۴۰۴ق) جواهر الکلام في شرح شرائع

الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، هفتم.

۴۹. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد، چ دوم، قم:

مکتب آیت الله المرعشی النجفی

۵۰. مقدسی، یدالله، (۱۳۷۹) سیره معیشتی معصومان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۱. نجفی، محمدحسین، (۱۴۰۴ق) جواهر الکلام، چ ۷، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۵۲. نیشابوری، مسلم (بی تا)، الصحیح، بیروت، دارالفکر.
۵۳. الهروی البغدادي، أبو عبید القاسم بن سلام بن عبد الله، (بینا)، کتاب الأموال، تحقیق خلیل محمد هراس، دار الفکر - بیروت.
۵۴. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، (۱۴۱۶ق) مصباح الفقیه، مؤسسة الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی، قم - ایران، اول.
۵۵. همدانی نوری، حسین، (۱۳۸۸ش)، الخمس: فی ضوء مدرسه اهل البيت، قم: نشر بوستان کتاب
۵۶. یعقوبی، (۱۳۷۴)، تاریخ، چاپ چهارم، ترجمه آیتی، تهران: علمی فرهنگی.

The historical background of Iranians in water governance: a case study of

Kastabazood/Divan al-Ma'a

Faezeh Aghighi¹ | Abbas Ahmadvand²

(DOI): [10.22034/skh.2024.18380.1513](https://doi.org/10.22034/skh.2024.18380.1513)

Abstract

Original Article P 79 -100

Iran is one of the lands that has long been faced with the lack of water and the problem of optimal and intelligent management of flowing and underground water resources. Historical reports show that Iranians, at least from the Sassanid era (reign: 224-651 AD) have understood water in line with the agricultural production system and the financial organization of their government founded an organization called Kastabazood/ Kastafozood/ Kast afzood (decreasing and increasing) and have managed its extraction, maintenance and exploitation according to the patterns specified in this organization. Kastabazood, as a part of Diwan Kharaj (Tax System), with specific management and employees with certain duties, was in charge of all matters related to water management, and measures the amount of taxes of people in proportion to the amount and manner of their benefit from flowing or underground water. In this way, the management and governance of water resources had become part of the official and main missions of the government. Soon, after Islam, the system continued to exist under the various titles of "Diwan al-Ma'a", "Diwan al-Nahar" and... The current research, which was carried out using the descriptive and analytical method, shows that the continuation of this mechanism by various governments, for several centuries in a row, has actually established a long-standing tradition in water governance by Iranians, which is very important in today's studies of water management and history.

Keywords: Kastabazood, Diwan al-Ma'a, Diwan Kharaj, bureaucracy, Sassanians,.

1. PhD in Iranology from Shahid Beheshti University and researcher of Iranology Foundation. Tehran.

Iran. faezehaghighi59@gmail.com

2. Member of the academic staff of the Department of History and Civilization of Islamic Nations. Shahid

Beheshti University. Tehran. Iran a_ahmadvand@sbu.ac.ir

Received: 2024/04/16 | Accepted: 2024/06/23



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

پیشینه تاریخی ایرانیان در حکمرانی آب: بررسی موردی کستبزود/دیوان الماء

فائزه عقیقی^۱ | عباس احمدوند^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2024.18380.1513](https://doi.org/10.22034/skh.2024.18380.1513)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۱۰۰/۷۹

ایران از جمله سرزمین‌هایی است که از دیرباز با کمبود آب و به‌ناچار مسئله مدیریت بهینه و هوشمند منابع آبی روان و زیرزمینی روبه‌رو بوده است. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که ایرانیان، دست‌کم از دوران حکمرانی ساسانیان (حک: ۲۲۴-۶۵۱ م)، با پی‌ریزی سازمانی به نام کستبزود/کستفزود/کاست افزود (کاهش و افزونی)، آب را هم راستا با نظام تولید کشاورزی و سازمان مالی حکومت خود، فهم کرده و استخراج، نگاهداشت و بهره‌برداری از آن را بنابر الگوهای مشخص شده در این سازمان، مدیریت کرده‌اند. کستبزود به‌مثابه بخشی از دیوان خراج، با مدیریتی مشخص و کارکنانی با وظایفی معین، تمامی امور مربوط به مدیریت آب را برعهده داشت و میزان خراج افراد را به نسبت میزان و نحوه بهره‌مندی آنان از آب‌های روان یا زیرزمینی می‌سنجید. بدین ترتیب، مدیریت و حکمرانی منابع آبی جزو مأموریت‌های رسمی و اصلی حکومت قرار گرفته بود. نظام کستبزود، پس از اسلام نیز به عناوین گوناگون «دیوان الماء»، «دیوان النهر» و ... به حیات خویش ادامه داد. پژوهش حاضر که با بهره‌گیری از روش توصیفی تحلیلی انجام شده، نشان می‌دهد تداوم این سازوکار از سوی حکومت‌های گوناگون، برای چند قرن پیاپی، عملاً سنتی دیرپا را در حکمرانی آب از سوی ایرانیان پی‌ریزی کرده که در بررسی‌های امروزی مدیریت و تاریخ آب هم اهمیتی بسزا دارد.

واژه‌های کلیدی: کستبزود، دیوان الماء/آب، دیوان خراج، دیوان سالاری، ساسانیان،

^۱. دکتری ایران شناسی از دانشگاه شهید بهشتی و پژوهشگر بنیاد ایران شناسی. تهران. ایران.

faezehaghi59@gmail.com

^۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه شهید بهشتی. تهران. ایران a_ahmadvand@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳



مقدمه

بیشتر پژوهش‌های صورت گرفته در باب دیوان سالاری ایرانیان و مقایسه آن با دیوان در دوره اسلامی، به‌ویژه عصر عباسی، برآنند که دیوان سالاری عباسیان، تا حدود زیادی برگرفته یا اقتباسی از دیوان سالاری ساسانیان است (برای نمونه نک: صادق سجادی، دیوان در دائرة المعارف بزرگ اسلامی). با این همه، شواهد ارائه شده در این زمینه، بیشتر به نمونه‌هایی در خراج، شیوه‌های محاسبه آن، مالیات، کتابت و امثال این‌ها اختصاص دارد، حال آن که دیوان سالاری در قلمرو گسترده‌ای چون شاهنشاهی ساسانی یا خلافت عباسی، به امور بسیاری توجه داشت. به‌ویژه آنکه اساس اقتصاد ساسانیان یا عباسیان و مالیات‌گیری و بودجه‌بندی آنان، کشاورزی بود. از این رو، به نظر می‌رسد عنصر حیات‌بخش و پیشران اقتصاد کشاورزی، یعنی آب نیز از دایرة توجه دیوان و دیوانیان بیرون نبوده و برنامه‌ها و سازوکارهای مشخصی نسبت به شناسایی، بهره‌برداری و ذخیره‌سازی منابع رو و زیر سطحی آب در جریان بوده که مقالة حاضر در پی واکاوی آن برنامه و سازوکارهاست. علاوه بر این، چنان که در اشاره به پیشینه پژوهش خواهد آمد، نگاه محدود و موردی سبب شده، پاره‌ای از پژوهشگران، سازوکار دیوانی آب را بیشتر شکل گرفته در عصر عباسی به‌شمار آورند و با گفتگو از دیوان الماء آن را یکسره میراث تمدنی عربی در نظر بگیرند. پژوهش پیش رو با عطف توجه به دوره‌های گوناگون و پی‌جویی ریشه‌های دیوان سالاری و مدیریت آب از دوره عباسی تا دوره‌های پیشین، برنامه و سازوکار مدیریت منابع آب را به‌صورت جامع بررسی کرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که طراحی و سازماندهی امور آب و مدیریت منابع و بهره‌برداری آن، در ایران پیش از اسلام به‌ویژه دوره ساسانیان، از سابقه‌ای طولانی برخوردار بوده است. سقوط ساسانیان و تقلید یا اقتباس فاتحان مسلمان، به‌خصوص عباسیان که به کمک دیوان سالاران ایرانی خود، با میراث دیوانی ایرانیان آشنا شده بودند، موجب شد برنامه و سازوکار مدیریتی آب در عصر خلافت عباسی با نام و نشان و بعضاً توسعه و تضییق روش‌ها و حوزه‌های مأموریتی تداوم یابد. در گام بعد، تجزیه خلافت عباسی و تأسیس سلسله‌های مستقل و نیمه‌مستقل گوناگون در اقصای بلاد نیز سبب شد الگوهای دیوانی عباسیان در مناطقی غیر از مرکز خلافت، اقتباس شده و طبعاً مدیریت و سازماندهی امور مربوط به آب نیز، این بار هم با نام و نشانی متفاوت ادامه یابد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های صورت گرفته در باب برنامه و سازوکار مدیریت آب و منابع آبی در دوره مورد بحث را

می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد: گروهی از پژوهشگران چون محمدی ملایری و صفی نژاد و برخی دیگر^۱ با یافتن شواهدی در برخی منابع تألیف شده در عصر اسلامی مانند مفاتیح العلوم خوارزمی که از «دیوان الماء و کستبزود» یاد می‌کنند، یکسره و بی‌آنکه شواهد کافی ارائه کنند، مدیریت و برنامه‌ریزی در امور آب را با عنوان دیوانی خاص، «کستبزود» صورت‌بندی کرده‌اند، غافل از آنکه بررسی‌های صورت‌گرفته درباره دیوان‌سالاری ساسانیان، وجود چنین دیوانی را در میان دواوین ساسانیان نشان نمی‌دهد.

دسته دوم، پژوهشگران عربی مانند محمدحسن سهیل دلیمی و عماد محمد ذیاب حفیظ و محمد حامد، عماد مهدی حسن و تعدادی دیگر^۲ هستند که با ارائه شواهدی تاریخی، ضمن تأکید بر عربی‌بودن، به بحث و گفتگو از «دیوان الماء» در عصر عباسی پرداخته‌اند و از پیشینه تاریخی و تأثیرات بعدی آن غفلت ورزیده‌اند. برخی از پژوهشگران معاصر^۳ نیز با گفتگو از اهمیت و جایگاه آب

۱. محمدی ملایری، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر (بخش نخست)، تهران: توس، ۱۳۷۵، جلد دوم؛ صفی‌نژاد، جواد، کاریز در ایران و شیوه‌های سنتی بهره‌گیری از آن {برای وزارت نیرو}، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری پویه مهر اشراق، ۱۳۹۶؛ اسماعیلی، پوریا؛ عادل‌فر، باقرعلی، «نظام آبیاری ایران در روزگار ساسانیان»، تاریخ، سال سوم، شماره هشتم، ۱۳۸۷.

Raygani, Ibrahim. "Water supply system during the Sassanid dynasty and Islamic era of Arjan City". Adab al-Kufa. Vol. ۱, no. ۳۴, pp. ۳۳-۵۰.

Soroush, Mehrmounsh (۲۰۱۵), "Irrigation in Khuzistan after the Sasanians: Continuity, Decline, or Transformation?", The long seventh century countinuity or dis countinuity. pp ۲۶۹-۲۹۰.

۲. سهیل الدلیمی، محمد حسن. دیوان الماء دراسة فی أنظمة الارواء فی الحضارة العربیة الإسلامیة، الجامعة المستنصرية، بغداد ۲۰۱۵؛ ذیاب حفیظ، عماد محمد تطور تقنيات استغلال المياه فی الحضارة الإسلامیة، أفاق الثقافة و التراث، شماره ۵۴، جمادی الآخری ۱۴۲۷؛ رائد محمد حامد، دیوان الماء فی العصر العباسی، مجلة الدراسات التربویة و العلمیة، الجامعة العراقیة، سال ۴، شماره ۲۰، ۲۰۲۲؛ عماد مهدی حسن، وسائل الإرواء خلال العصر العباسی من خلال صور المخطوطات العربیة الإسلامیة، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانیة، سال ۷، شماره ۲، ۲۰۱۷؛ فلحی الفنداوی، علی. «مقررات الماء فی الشعر العباسی (۲۰۰ق-۳۵۰ق)»؛ دراسة موضوعیة فنیة، رسالة الماجستر، جامعة البصرة ۱۳۳۴/۲۰۱۳.

۳. یحیایی، علی. آب و آبیاری در عهد آل بویه، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۱۶۵، بهمن ۱۳۹۰؛ سراج، محسن. یوسفی‌فر، شهرام، نقش حکومتها در ایجاد شبکه های آبرسانی در گستره خلافت شرقی تا حمله مغول، تاریخ ایران، شماره ۲۲، تابستان و پائیز ۱۳۹۶؛ شهیدی پاک، محمدرضا. «تاریخ دیوان آب و موسسات کشاورزی در قرون وسطی در نمونه قم و مرو»، همایش بین المللی دانش سنتی مدیریت منابع آب، ۱۳۹۱

در حکمرانی عباسیان^۱ یا ذکر برخی نمونه‌های مدیریت و سازماندهی آب در عصر سامانی^۲، غزنوی یا آل بویه، در خراسان یا قم، از دیوانی به نام آب، نهر و امثال آن یاد کرده‌اند. با این همه به نظر می‌رسد پژوهش‌های پیش گفته اولاً فاقد نگاهی جامع به مسئله همیشگی آب در مناطق کم آب فلات ایران یا عراق است؛ ثانیاً پیوستگی آب را با کشاورزی، مالیات و تأمین منابع مالی در نظر نگرفته‌اند. با توجه به این دو نکته، پژوهش حاضر در حوزه مدیریت آب، به مثابه بخشی از دیوان خراج و سپس گسترده در طول و عرض جغرافیایی وسیع و رایج در دوره‌های تاریخی دست کم از عصر ساسانیان تا پایان خلافت عباسی و سقوط سلسله‌های مستقل و نیمه‌مستقل در شرق به انجام رسیده و حتی الگوهایی را در شناسایی، ذخیره‌سازی و بهره‌برداری بهینه آب و منابع آب به وجود آورده که دست کم تا عصر صفوی و تدوین و تنظیم طومار منسوب به شیخ بهائی^۳ رواج داشته است.

اهمیت آب و حمایت از نظام آبیاری^۴ در ایران باستان

تا پیش از دوران جدید، اساس اقتصاد ممالک بر بنیان کشاورزی بود و لازمه رونق کشاورزی، دستیابی به منابع آب لازم و وجود نظام آبیاری کارآمد. بر طبق داده‌های تاریخی، ایران از گذشته‌های دور دارای سیستم آبیاری بوده که حکومت از آن پشتیبانی می‌کرده است. همان‌طور که پیر بریان^۵، اذعان می‌دارد تشکیلات سلطنتی هخامنشی از تأسیس و حفر قنات حمایت می‌کرده‌اند (بریان، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲۷۷-۱۲۷۸)^۶. بارتولد^۷ نیز در زمینه تأسیسات آبیاری اشاره می‌کند در دوره

^۱ .مانند طهماسبی، معصومه، *تاثیر آب در اقتدار سیاسی خلافت عباسی در عصر نخست*، پایان نامه کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء، بهمن ۱۴۰۲.

^۲ .رضایی شیرازی، فاطمه، «نظام آبیاری در خراسان عهد سامانی»، فصلنامه مسکویه، سال ۷، شماره ۲۰، ۱۳۹۱.

^۳ . برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید «حسن حسینی ابری، *بررسی اجمالی طومار شیخ بهائی*، دانشگاه اصفهان بهمن ۱۳۶۱؛ محمد حسین فروغی، *طومار شیخ بهائی*، در *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۳۱، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران ۱۴۰۱.

^۴ . برای اطلاعات بیشتر در این حوزه نگاه کنید به

B. Spooner, "ĀbyĀrī," *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, 1982, available at

<http://www.iranicaonline.org/articles/abyari-irrigation-in-iran>

^۵ . Pierre Briant.

^۶ . البته به اعتقاد وی تکنیک قنات ابداع هخامنشیان نبوده و به دوره‌های پیش از ایشان تعلق دارد (بریان، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۷۱۳، ۱۲۷۷).

هخامنشیان، اقداماتی برای ارتقای سطح زراعت و به کار بستن آبیاری مصنوعی در کشاورزی انجام می‌شده است (بارتولد، ۱۳۵۰: ۵). شاهان بزرگ هخامنشی به مسأله انتقال آب از جاهای پر آب‌تر به مناطق کمتر بهره‌مند از منابع آب، بسیار اهمیت می‌دادند و حتی رسیدگی بر ترعه‌ها و نهرهای آب را جزو وظایف تشکیلات اداری سلطنتی قرار داده بودند (بریان، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۹۰). ناگفته پیداست که انجام این مهم تنها از عهده حکومت برنمی‌آمد و بخش مهمی از اقدامات مربوط به دست مردم انجام می‌شد که از حکومت اجرت دریافت می‌کردند. به عنوان مثال حق بهره‌برداری از زمین را برای مدت پنج نسل پیاپی (حدود ۱۰۰ تا ۱۵۰ سال) را به کسانی اعطا می‌کردند که آب را از سرچشمه‌ها به مناطق نیازمند به آب و آبیاری، منتقل نمایند (همان: ۱۲۷۷). هم از این رو بود که فناوری مخصوص هدایت و انتقال آب، از جمله مزیت‌های حکومت هخامنشی به شمار می‌آمد (همان: ۱۷۱۴). بنا به گفته بارتولد اقدامات هخامنشیان در خصوص افزایش کیفیت آبیاری به سرزمین‌های شرقی آن امپراتوری نیز گسترش یافته بود. به طوری که اشاره هرودوت درباره رود ارس (آراکس) این اندیشه را به ذهن می‌آورد که در آسیای میانه که آب فراوان‌تری داشته و این خود مستلزم ایجاد و تشکیل تأسیسات فنی آبیاری پیچیده‌تر بوده است؛ حکومت ایران با امکانات خویش به ساخت سد و بند و ایجاد تأسیسات آبیاری اقدام و به‌ازای آن از مردم اجرت دریافت می‌کرده است (بارتولد، ۱۳۵۰: ۶). در دوره ساسانی نیز به سبب مساعد بودن شرایط آب‌وهوایی، کشاورزی بسیار رونق داشت و منبع عمده منابع مالیاتی حکومت نیز، کشاورزی بود (Lambton, 1953: 14)؛ بنابراین پادشاهان ساسانی نیز برای کشاورزی و نظام آبیاری اهمیت ویژه‌ای قائل بودند. در این دوره حکومت در کانال‌کشی و ساخت سد و بند دخالت مستقیم داشته و بدیهی است به دلیل اهمیت آب در زراعت ایران، مجموعه‌ای از قوانین و مقررات مربوط به آبیاری نیز وضع شده بود^۱. از جمله مقررات مربوط به حفر و استفاده از انواع مختلف نهرها، نگهداری و تعمیر و طرز استفاده از آنها، ساختن سدها و بندها و پل‌های مورد نیاز بود (Christensen, 1936: 316) و مأموری به نام واستریوشان سالار (رئیس کشاورزان) نیز در امور کشاورزی و آبیاری نظارت می‌کرد (Ibid: 117). همچنین هزینه ساخت بندها، کندن کانال‌ها و لایروبی جوی‌ها و قنات‌ها و در کل نگهداری شبکه تقسیم آب هم جزو خدمات عمومی به شمار آمده و هزینه‌های آن از سهم مالیاتی حکومت پرداخت می‌شد. از سوی دیگر ساخت قنات‌های

۷. Barthold.

۱) .see→Christian, Bartholonae, zum Sasanidschen Recht, Carl Winters
Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, ۱۹۲۲.

متعدد در مناطق کم آب بیابانی و پر از پستی و بلندی توسط حکومت نیز نشانه‌ای از اعتبار آبیاری و نظام آن در نظر ساسانیان بود (Daryae, 2009: 134). در برخی منابع باستان و اسلامی از تدبیر اردشیر ساسانی در جاری ساختن نهرها یاد شده است نظیر «جمله بیابان‌ها آب‌ها روان گردانید و شهرها بنیاد نهاد و رستاق‌ها پدید کرد، چندانکه در چهارهزار سال پیش از او نبود» (نامه تنسر به گشنسب، ۱۳۵۴: ۹۳) و «کان اردشیر بآمر... و بیعت بعد ذلک من یتبع آثار... فیجری لهم انهارهم و یصلح لهم امورهم» (نهایه‌الارب فی اخبارالفرس و العرب، ۱۳۷۵: ۱۹۲). برخی نیز از اقدامات پادشاهان باستان در زمینه آبیاری یاد می‌کنند «هم در کتاب اخبار الزمان خطبه‌های چهار طبقه ملوک را با نهرها که هرکدام حفر کردند و شهرها که ساختند... یاد کرده‌ایم» (مسعودی، ۱۹۹۱: ۲۹۲-۲۹۳). علاوه بر این، وجود قوانین حقوقی مربوط به حفر قنات و هزینه‌ها و تقسیم سود حاصله از حفر آن در دوره باستان نیز نشان‌دهنده وجود نظام حقوقی برای آبیاری و سیستم آبی ایران است.^۱ اهمیت این مساله به خصوص در دوره انوشیروان و اصلاحات وی بسیار قابل توجه است (Iranian History, 2012: 198).

در این میان عراق و خوزستان از منظر بهره‌برداری از زمین کشاورزی دو ایالت بسیار مهم بودند (Daryae, 2009: 134). به ویژه عراق که به «دل ایرانشهر» معروف بود، به‌همین دلیل بزرگترین و پیچیده‌ترین شبکه آبیاری را داشت^۲ و در رتبه بعدی از این منظر، خوزستان قرار داشت (رضا و همکاران: ۲۸۱). البته به‌نظر محققان اینگونه طرح‌های بزرگ حمایتی از نظام آبیاری، تنها از دولت‌های بزرگ، با امکانات مالی بالا میسر است (محمدی ملایری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰۹). آن هم تنها در دوره‌هایی از ثبات و آرامش و همچنین وجود سطحی از فرهنگ و دانش مربوطه که متناسب با پرداختن به چنین امور مرتبط با آبادانی باشد. این امر بزرگ در دوره ساسانی اتفاق افتاد و مهمترین طرح‌های آبیاری قدیم نیز که ویران شده بود مجدد احیاء شد و سدهای بزرگی برای استفاده از منابع موجود احداث شد. حتی علاوه بر ثبات و استقرار سیاسی کشور، توصیه‌های دین زرتشتی در

۱. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به (فرخ مرد بهرامان، ۱۳۹۱: فصل ۲۲، صص ۲۰۱-۲۰۲، ۳۶۹).

۲. در موضوع ارزش و اهمیت نظام آبیاری در عراق و تاثیر آن در آبادی و عمران آن سرزمین توجه به این نکته ضروری است که آبادی یا ویرانی عراق بستگی کامل به دو رود سرکش دجله و فرات داشته و مهمترین مساله‌ای که از زمان‌های بسیار دور تا امروز در برابر ساکنان این سرزمین قرار داشته کیفیت مهارکردن این دو رود به صورت کلی و جزئی و تنظیم آب آنها بوده است. به‌طوری‌که اگر هم نتوان بهره زیادی از آنها برد لااقل آسیب طغیان‌های آنها را به حداقل رساند. به‌همین سبب ساکنان آن مناطق از همان دوران برای بهره‌گیری از آب دجله و فرات به اقتضای امکانات و درک خویش، راه‌هایی اندیشیده و به‌کار برده‌اند. در دوره ساسانی به‌دلیل اهمیت حکومت به نظام آبیاری، نظام آبیاری این منطقه بسیار پیشرفته شده بود و زمانی که به اعراب مسلمان انتقال یافت این منطقه دارای پیشرفته‌ترین نظام آبیاری و اداری شده بود (محمدی ملایری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰۹).

خصوص زراعت و کشاورزی و اصلاحات زمین نیز مؤثر بوده است (همان: ۱۱۰). بنابراین حال می‌توان این پرسش را مطرح کرد، آیا می‌شود نهرها را جاری کرد و ساخت و قوانین آن و نظام و نسق مربوط به آن را پایه‌گذاری نکرد؟

دیوان آب در ایران باستان

منابع، ذیل تأسیسات آبیاری و تشکیلات وابسته، از دیوان آب در ایران ساسانی نیز یاد کرده‌اند. این دیوان، ذیل دیوان یا اداره «کستبزود» و به‌منظور «اداره و زنده‌نگهداشتن منابع آب به خصوص قنات‌ها» بوده است (صفی‌نژاد، ۱۳۹۶: ۶۵). برخی بر آنند که «دیوان کستبزود: از کلمه کاست افزود به معنی کاهش و افزونی معرب شده، دیوانی است که خراج تمام کسانی که مالک آب هستند در آن ثبت می‌شود و از مقدار افزونی یا کمی خراج و تحول یافتن اسمی به اسم دیگری خبر می‌دهد» (خوارزمی: ۶۸-۶۹)؛ بارتولد در توضیح دیوان «کاست افزون» می‌نویسد: «دیوان دیگری که بنام فارسی کاست افزون موسوم بود جزء دیوان آب بوده است. در دیوان کاست - افزون صورت مالیات‌هایی که بر عهده هریک از (بارتولد، ۱۳۵۰: ۷۱) «ارباب المیاه» بوده تنظیم و نگاهداشته می‌شد و افزایش و کاهش مبلغ مالیات ایشان بر حسب آنکه مالکیت آب بر اثر خرید و فروش از شخصی به شخص دیگر منتقل می‌گشت تعیین می‌گردید» (همان: ۷۲). برخی نیز در مورد دیوان کستبزود نوشته «دیوانی به این نام را خوارزمی، در کتاب خود به عنوان یکی از دو دیوان آب که در زمان او وجود داشته و هریک به تناسب کار و وظیفه‌ای که برعهده داشته‌اند به نامی خوانده می‌شده‌اند آورده، دیوان دیگر را به نام دیوان آب خوانده است» (محمدمی ملایری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۷).

«دیوان کستبزود» (کاست افزود) به‌معنای «کاهش و افزونی آب» دارای دو قسمت بوده است: «۱. دیوان خراج از آب (دیوان مالیات بر آب) ۲. دیوان الماء (دیوان ناظر بر هزینه‌های آبیاری)» (صفی‌نژاد، ۱۳۹۶: ۶۵). دیوان خراج از آب، دیوانی بوده که میزان حقابه مالکان و همچنین مقدار مالیاتی که مالکان آب می‌بایستی در هر سال پرداخت کنند در آن ثبت و درج شده بود و در هر سال نسبت به کاهش و یا افزایش مقدار آب، میزان مالیات‌ها تغییر می‌کرده است. همچنین اگر در حوزه مالکیت آب، خرید و فروشی انجام می‌شد در دفترهای این دیوان ثبت می‌شد و میزان مالیات مقرر را از مالک جدید طلب می‌کردند. دیوان الماء دیوانی ناظر بر هزینه‌های مرتبط بر آبیاری بوده است. در این دیوان «آب‌سالاران» یا آگاهان و متخصصان تقسیم آب، و مهندسان عضو بودند (همان: ۶۵-۶۶). همچنین ذکر این نکته ضروری است که بر اساس نوشته خوارزمی

«مهندس کسی است که نقشه مجرای قنات و بستر کاریز را طرح کند تا معلوم کند که هر کاریز چگونه باید حفر شود این کلمه از هَندَزَه {هندسه} مشتق شده و فارسی است» (خوارزمی: ۲۰۲).^۱ بنابراین «هندسه» و «مهندسی» ربط مستقیم با دانش آبیاری داشته است.

خوارزمی ذیل نام «دیوان الماء»، این دیوان را منسوب به شهر مرو می‌داند: «در شهر مرو رسم چنین است که در این دفتر مقدار آب هر مالکی ثبت می‌شود و قیمت خرید و فروش هر آب تعیین می‌گردد» (همان: ۶۹). به همین دلیل بارتولد در خصوص اصطلاحات خوارزمی که در بالا اشاره شده می‌نویسد فصل مربوط به دیوان آب در نوشته ابوعبدالله خوارزمی مرتبط با تأسیسات مرغاب بوده است (بارتولد، ۱۳۵۰: ۷۱). وی در ادامه به مأخذ مورد استفاده خوارزمی اشاره می‌کند که تألیف شخصی به نام خلیل بن احمد بوده است که به احتمال زیاد وی همان خلیل بن احمد مؤلف «کتاب العین» بوده و اثر خود را در خراسان نگاشته و این اثرش، پس از مرگ وی در ۱۷۵ به دست شخص دیگری در خراسان به پایان رسیده باشد (در یادداشت‌های بارتولد به نقل از Brockelman n, GAL, Bd I, S. 100). به همین دلیل بارتولد نتیجه گرفته به دلیل محل جغرافیایی مؤلف اول، در نگاه نخست، محدوده مرو و واحه مرغاب مورد نظر بوده است (بارتولد، ص ۷۱). پس طبیعی است که خوارزمی نیز که از آن منبع استفاده کرده، به مرو و نواحی مرتبط با آن نظر داشته است. برخی نیز ضمن تأکید بر ایرانی بودن و فارسی زبان بودن خوارزمی، تأکید او را بر «مرو» در توضیح دیوان آب برجسته می‌کند (محمدی ملایری، ۱۳۷۵: ج ۲: ۱۱۸-۱۱۹).

به نظر می‌رسد علاوه بر مرو، در «قم» نیز «دیوان آب» وجود داشته است «و در دیوان آب به قم مسطورست» (قمی، ۱۳۸۵: ۱۵۸). در قسمتی دیگر از تاریخ قم نیز آمده است «راوی چنین گوید که «این آب را به قم بانفرد دواوین بوده است، در دست معتمدان آل سعد و خرید و فروخت و حواله و هبه بزان کرده‌اند و اصول املاک خود بزان محافظت نموده‌اند... همچنین این آب را قیمت و بها بوده است تا آنگاه که جیل و دیلم بزمین نواحی غلبه کردند دیوان آب باطل شد و اقطاعات بنهادند و آب را قیمت نماند...» (همان: ۱۶۱-۱۶۲). بنابراین کاملاً آشکار است که «دیوان آب» در قم نیز

۱. نوشته کامل خوارزمی در مورد هندسه چنین است: «کلمه‌ای است فارسی که معرب شده و از لغت فارسی اندازه به معنی مقدار گرفته شده است. خلیل گفته است: مهندس کسی است که نقشه مجرای قنات و بستر کاریز را طرح می‌کند تا معلوم کند که هر کاریز چگونه باید حفر شود این کلمه از هَندَزَه مشتق شده و فارسی است در هنگام معرب شدن ز به س بدل شده است زیرا در لغت عرب کلمه‌ای که در آن پس از حرف دال حرف زای باشد وجود ندارد. دیگری گفته است: این کلمه معرب اندیشه به معنی فکر است، و این درست نیست زیرا در کلام بعضی از فارسی زبانان این جمله آمده است: اندازه با اخترشماری باید، یعنی هندسه به احکام نجوم نیازمند است گاهی این اسم برای اندازه‌گیری آب بکار می‌رود همچنان که خلیل گفته است، زیرا این کار نوعی از علم هندسه و جزئی از آن محسوب می‌شود» (خوارزمی: ۲۰۲).

فعال بوده و کارکرد اصلی خود را داشته است. برخی ضمن اشاره به همین مطالب تاریخ قم بیان می‌کند «چنین بر می‌آید که خریدار و فروشنده آنها برای ثبت معامله خود در دیوان مبلغی هم به عنوان حق دیوانی می‌پرداختند» (محمدی ملایری، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۱۷) و جالب اینجاست که در صفحه بعد جدول مقدار آب جوی‌ها و ثبت آن‌ها سال را اینگونه نوشته: «به حساب و تفصیل ابراهیم بن علی، در سنه ست و ثمانین و ماتین فارسیه» (یعنی ۲۸۶ یزدگیری معادل ۳۰۵ هجری) (قمی، ۱۳۸۵: ۱۵۹). با این همه در کارکرد «دیوان آب» و همچنین «کستبزود» ابهاماتی وجود دارد که توضیحات شفاف محمدی ملایری در این زمینه بسیار مفید است. وی ضمن توجه به «دیوان آب» در قم و مرو، دو وظیفه اصلی و مهم این دیوان‌ها را چنین صورت بندی می‌کند؛ اول مشخص شدن سهم هر کدام از مالکان آب در آن دیوان، به‌منظور حفظ حقوق هر یک و دیگر آنکه ثبت هر نوع انتقال اعم از خرید، فروش، هدیه، رهن، و ... با این هدف که در مالکیت آن‌ها خللی پدید نیاید. بنابراین با توجه به این موارد می‌توان دیوان‌های آب در این دوره را در واقع معادل دفترهای ثبت اسناد و املاک امروزی به شمار آورد. با این تفاوت که در دفترها و مراکز امروزی حفظ مالکیت زمین مورد نظر است، اما در آن روزها هدف حفظ آب و مالکیت آن بوده است که به گفته تاریخ قم «اصول املاک خود بدان محافظت می‌نموده‌اند». با این توصیفات دیوان‌های آب با موضوع خراج که ذیل دیوان خراج بوده، کاری نداشته‌اند. درحالی‌که «دیوان کستبزود» طبق نوشته خوارزمی نه‌تنها با موضوع خراج مرتبط بوده؛ بلکه با افزایش و کاهش خراج هم چنان در هم آمیخته بوده‌اند که نام آن از همان گرفته شده است. زیرا بنابر نظر او «کستبزود» صورت عربی‌گونه نام فارسی «کاست افزود» بوده است و در تعریف آن به کارکرد خراج اشاره می‌کند.^۱ بدین ترتیب، این دیوان علاوه بر وظایف معمول دیوان‌های آب مانند محفوظ نگاه داشتن حق مالکیت صاحبان آب و همچنین انتقالات آن‌ها، وظیفه دیگری هم برعهده داشته و آن تشخیص و درج خراج هریک از آن مالکان بوده و محاسبه کاست و فزود آن خراج به نسبت کاهش و افزایشی بوده که در مقدار آب آن‌ها به وجود می‌آمده و این مهمترین وظیفه دیوان بوده است و به همین سبب هم نام «کاست افزود» به آن نسبت داده‌اند (محمدی ملایری، ۱۳۷۵: ج ۲: ۱۱۹-۱۲۰). جایگاه واقعی دیوان کستبزود در مجموعه نظام آبیاری ایران در حوزه رودهای بزرگ و البته ناآرام و سرکش قرار داشته که آب آن‌ها به‌واسطه تأسیسات آبیاری و پشتوانه‌های مالی و اداری حکومت در مسافت‌هایی بسیار دورتر در کشاورزی استفاده می‌شد و

^۱. نگاه کنید به صفحات پیشین.

کشاورزان نیز خراج آب را به نسبت کاهش و افزایش آب مورد استفاده خود پرداخت می کردند (همان: ۱۲۰). البته زمان دقیق تأسیسات و تشکیلات آبیاری مشخص نیست که از چه زمانی بوده، چه همان طور که برخی در مورد مرغاب و تأسیسات آبیاری آنجا نوشته «در اینجا هم مانند همه جای آسیای میانه، نمی توانیم مشخص و معین سازیم که آغاز زراعت و آبیاری مصنوعی در چه زمانی بوده است» (بارتولد، ۱۳۵۰: ۶۳)^۱ اما به صورت کلی منابع از دانش ایرانیان باستان در حوزه آبیاری یاد کرده اند. برخی در زمینه دانش آب و آبیاری و سدسازی از «عجم» یاد می کنند: «کانت العجم تقول: «من لم یکن عالما باجراء المیاه و بحفر فرض الماء و المسارب و ردم المهاوی و مجاری الایام فی الزیاده و النقصان و استهلال القمر و افعاله و زون الموازین و ذرع المثلث و المربع و المختلف الزوايا و ثقب القناطر و الجسور و الدوالی و النواغیر علی المیاه و حال ادوات الصناع و دقائق الحساب کان ناقصا فی حال کتابته» (ابن قتیبه، ۱۹۶۳، ج ۱: ۴۴). به قول بعضی منظور از عجم اینجا «ایرانیان پیش از اسلام و پیش از دورانی که ایران هم در قلمرو اسلام درآمده بوده است» (محمدی ملایری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۲۰). همچنین محمدی ملایری این نوشته را از دو جهت مهم برمی شمارد: ۱. اینکه نظام آبیاری در پیش از اسلام در ایران بوده و ۲. فن آبیاری و رشته های وابسته به آن علمی بوده که دبیران دیوان برای رسیدن به مرحله کمال کاری خود بایستی فرامی گرفته اند (همان: ۱۳۱). خوارزمی نیز به توانمندی و مهارت ایرانیان در این حوزه اشاره می کند. وی در کتاب خود به دو دسته علم اشاره کرده؛ دسته اول علمی که زمینه عربی و اسلامی دارند و دسته دوم علمی که (علم العجم) از ایران و یونان و هند به عربی راه یافته است و از این دسته علمی مانند فلسفه، منطق، طب، ارثماطیقی، هندسه، نجوم، موسیقی، حیل و کیمیا را نام می برد (خوارزمی: ۴-۵). همانطور که پیشتر اشاره شد، بنابر نظر او دانش هندسه ارتباط مستقیم با دانش های مرتبط با آبیاری و حفر قنات داشته است. گویا این مفهوم برای هندسه در همه کتاب های معتبر لغت عربی، از قدیم تا جدید مانند صحاح اللغة جوهری و المنجد آمده است و نشان دهنده این است این دانش و حرفه که در شکل عربی اسلامی «هندسه» نامیده شده در اساس از دانش و فنی ایرانی به وجود آمده است. از آنجا که در ایران نمایان ترین کاربرد آن در امور آبیاری و حفر قنات بوده به همین دلیل به مرور از این نام «اندازه دانش آب و آبیاری» به ذهن متبادر شده و اختصاص یافته و همه شاخه ها و انشعابات آن را در مراحل

۱. بارتولد در یادداشت مربوط به همین مطلب آورده شده است: «در نتیجه تحقیقات باستانشناسی سال های اخیر معلوم شده است که نخستین واحه های کشاورزی در بخش های اول و آخر جویبارهای مرغاب در قرن های نهم و هشتم پیش از میلاد پدید آمده» است (بارتولد، ۱۳۵۰: ۹۰. یادداشت ها به نقل از: و. ماسون، «مرغیانه» ص ۱۲۸ و ۱۵۸).

مختلف از آبیایی تا آب‌رسانی و آبیاری و باقی مهارت‌های ضروری در برمی‌گرفته است (محمدی ملایری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۲۸-۱۲۷). البته خوارزمی هم در قسمتی با نگارش «ایرانیان را صاحب‌النهر می‌نامند یعنی رود جیحون یا مرز توران، یا آنکه مرز ترک» (خوارزمی: ۱۱۴) بر ضرورت این دانش در نزد ایرانیان تأکید کرده است و در واقع تسلط ایرانیان بر این دانش را به دلیل شرایط جغرافیایی و اقلیمی، بسیار بدیهی ارزیابی کرده است.

هرچند اسناد و مدارک، از دیوان آب قم و مرو یاد کرده‌اند، اما با توجه به اهمیت آب در ایران و کمبود آن، احتمالاً چنین سیستمی در نقاط دیگر ایران هم وجود داشته است. البته با عنایت به اینکه مرجع مهم اصطلاحات دیوان آب که خوارزمی به آن پرداخته، مربوط به ناحیه مرو و مرغاب بوده است، به نظر می‌رسد «دیوان آب مرو» از دیوان‌های مهم آب در ایران بوده است. و از آنجاکه «مرو» در حوزه جغرافیایی ایران بوده است، بنابراین ذیل تأسیسات آبی ایران و دولت ایران، به کار مشغول بوده است. چنان‌که منابع نیز به این موضوع در دوره اسلامی اشاره کرده‌اند «دیوان الماء در مرو زیر نظر یکی از بزرگترین مقامات دولتی بود و این دیوان به دلیل وجود نهر عظیم مرغاب و نهر مروین که از کوه‌های غور در شمال شرق هرات سرچشمه می‌گرفت به وجود آمده بود. مجموعه‌ای از افراد از این نهر حراست و نگهداری می‌کردند و تقسیم و حفاظت از آب را بر عهده داشتند» (وزنه، ۲۰۰۷: ۹۰). اما آنچه مسلم است این تشکیلات، در دوره اسلامی ایجاد نشده است و پیشینه آن به دوره باستان می‌رسد^۱ زیرا مرو (Marw) در دوره ساسانی نیز مرز شاهنشاهی در شمال شرق (شهرستان‌های ایرانشهر، ۱۳۸۸: ۶۲، یادداشت‌ها) و بسیار پرآب بوده است. در بعضی منابع آمده است: «ظاهراً در دوره پیش از اسلام در شمال شهر مرو تأسیسات و ابنیه‌ای وجود داشته که فردوسی با ایهام از آن با عنوان «غرق» یاد کرده» (سیدی و همکاران، ۱۳۸۶: ۷۶). برخی هم به این مورد اشاره کرده که در گذشته آب رودخانه مرو از شهر بیرون می‌رفته و به خوارزم می‌رسیده و در «دیه غرق بندی کرده بودند که آن را مرو کهن خواندندی» (حافظ ابرو، ۱۳۷۰: ۴۰). برخی نیز آورده است زمانی که عمال و سرهنگان عرب در قرون اول و دوم هجری «پنج هزار بست آب» به زور از مردم مرو گرفته بودند،

۱. بارتولد در این زمینه می‌نویسد: «فن آبیاری در عهد ساسانیان، نه تنها در بخش‌های غربی قلمرو آن دولت بلکه در نواحی شرقی آن یعنی در حوزه مرغاب و هیلمند نیز به حد کمال اعلاء رسید. تأسیسات آبیاری مرغاب آن چنان تأثیری در اعراب کرد که یکی از نهرهای حفر شده در بصره را در قرن هشتم م. به نام مرغاب خواندند. آب شناسانی که فاتحان عرب در قرن هفتم م از سیستان به مکه برده بودند در اطراف آن شهر به کارهای آبیاری پرداختند» (بارتولد، ۱۳۵۰: ۱۲)

زمانی که «ابوالعباس فضل بن سلیمان طوسی» در سال ۱۴۵ هجری امیر خراسان شد و به مرو آمد، آن آب غصب شده را به ساکنان مرو پس داد (گردیزی، ۱۳۶۳: ۲۸۳). علاوه بر این مطالب با توجه به نوشته برخی آثار که «خراج مردم مرو بر آب است» (حدودالعالم، ۱۳۶۲: ۹۴) مبنای مالیات در آن شهر و ولایت بر مبنای سهم آب افراد بوده است (سیدی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۶). همه این اشارات و موارد «دلالیت بر اهمیت آب در مرو دارد. نظارت بر تقسیم آب مرو چنان مهم بوده که یکی از محلات بزرگ شهر به سبب آن که محل زندگی بجوار یا بجواز یعنی «متصدی تقسیم آب» شهر بوده به نام وی شهرت داشته است (همان: ۶۷). این پرابی از اصطلاحاتی هم که در نظام آبیاری به کار می‌رفته نیز هویدا است^۱؛ لیکن گویا در زمانی که مقدسی از آنجا دیدن کرده، میزان آب آن کمتر شده بوده است (مقدسی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۴۵۳-۴۵۴) و مردم کم‌آب شدن مرو را به دلیل حضور درباریان می‌دانستند و به همین دلیل خلفا را از آنجا بیرون کرده بودند (همان: ۴۵۳، ۴۳۴). البته با وجود کم‌آبی در دوره اسلامی، وی نیز به نظام دقیق تقسیم آب در این منطقه اشاره کرده است. او در این زمینه می‌نویسد: «برای سنجش آب، لوحی در آنجا نهاده اند که به درازی آن خط‌های افقی هست. پس هرگاه آب تا خط شصتم بالا آید، سال حاصلخیز خواهد بود مردم خوشحال شده آب سنج‌های دیگر را برمی‌دارند و هرگاه در خط ششم بماند خشکسالی است» (همان: ۴۸۴) همچنین مقدسی به وجود افراد آماده در قسمت بخش آب اشاره می‌کند «در نخستین جایگاه بخش‌بندی چهارصد شناگر شبانه‌روز آماده هستند، چه بسا در سردترین هوا نیازمند شنا شوند در این هنگام بر تن خود شمع مالیده» (همان). بارتولد نیز اشاره می‌کند که «در رأس این دستگاه پیچ‌درپیچ مأمور ویژه یا میرابی قرار داشته که حرمتش بیشتر از حرمت والی بوده و گویا «دیوان رود» نیز زیر نظر او بوده است (بارتولد، ۱۳۵۰: ۷۰). برخی نیز اشاره می‌کند شخصی مأمور این بوده که در زمان آب‌خیزی در هر ساعت پیکی سریع به دیوان بفرستد و ارتفاع سطح آب را خبر دهد و در عین حال دستورهایی را برای تقسیم آب بگیرد و به مأموران جویبارها بدهد. گویا کسانی که «عمل آب‌رود» را داشتند حدود ده هزار نفر بوده‌اند (مقدسی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۴۸۴). از این مطالب برمی‌آید که رود مرو بسیار پرآب بوده و طبیعتاً نظام آبیاری خاصی را طلب می‌کرده است. اینکه دیوان کاست افزود و ... در مفاتیح العلوم خوارزمی متعلق به مرو است شاید به همین علت است. به هر صورت می‌توان نتیجه گرفت که مناطق پرآب مثل مرو و یا عراق (دجله و فرات) نظام آبیاری پیچیده‌تر و سازمان‌یافته‌تری طلب

۱. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به سیدی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۴.

می‌کرده است که بعدها به دوره اسلامی نیز منتقل شد.

پیشینه دیوان‌سالاری در ایران و انتقال آن به دوره اسلامی

به نظر می‌رسد پیشینه وجود تأسیسات آبی در قسمت‌هایی از حوزه جغرافیایی ایران در دوره اسلامی به تشکیلات دیوانی و حکومتی ایران در پیش از اسلام باز می‌گردد. چنان‌که منابع باستانی نیز از ایجاد تشکیلات دیوانی ایران باستان یاد کرده‌اند.^۱ البته فلسفه توجه به این تشکیلات، نه تنها اداره بهتر کشور بلکه اهمیت به آبادانی بوده است، چنان‌که در عهد اردشیر آمده «نیرو جز با سپاه پدید نیاید سپاه با مال و مال جز با آبادانی» (عهد اردشیر، ۱۳۴۵: ۱۱۲) و در این میان مال و خراج را نیز ستون کشور می‌دانستند «خراج ستون کشور است که با داد افزایش گیرد و از ستم کاهش» (همان: ۱۱۴). بنابراین وقتی به خراج به عنوان «ستون کشور» اهمیت داده می‌شده، عجیب نیست که آب و آبیاری نیز با توجه به اهمیت آن، مشمول چنین موردی و تحت دیوانی قرار گرفته باشد. کما اینکه کشاورزان و در رتبه چهارم طبقه‌بندی تشکیلاتی ساسانیان بودند و از آنجا که هریک از این طبقات رئیسی داشته است رئیس طبقه چهارم نیز «واستریوشان سالار» (یا به اصطلاح دیگر واستریوش بد یا هوتخشید)^۲ نام داشته و صاحب این منصب «رئیس مالیات ارضی» بود^۳؛ مسلماً وی مأمور بوده است که درباره محصول و زمین و آبیاری و سایر امور فلاحی مراقبت کند. ظاهراً واستریوشان سالار ریاست اداره مالیه را داشته است و تصور می‌رود که علاوه بر خراج اموال وصول باج شخصی هم به عهده او بوده است (Christensen, 1936: 93-94, 117). علاوه بر این موارد وجود واژه «دیوان» در زبان پهلوی «Diwan» که به معنی «دیوان؛ آرشیو، بایگانی» آمده و یا حتی واژگانی چون «Diwanban» به معنی «رئیس دیوان، مسئول بایگانی» (فرخ مرد بهرامان، ۱۳۹۱: ۱۴ واژه نامه) و همچنین «Dewan I ostandaran» (دیوان استانداران) (همان: ۲۶۱) کاملاً نشان‌دهنده این نکته است که دیوان کلمه‌ای فارسی است و پیشینه آن به دوره باستان در ایران باز می‌گردد.

بعد از ورود اسلام به ایران، اعراب مجبور شدند از نظام دیوانی ساسانیان الگوبرداری کنند زیرا خود در این زمینه، هیچ نداشتند. کما اینکه در برخی منابع آمده است: «و اندر سنه اربع و عشرين و ماتین بفرغانه زلزله افتاد. و بسیار خانها ويران شد و پیوسته اهل نیشابور و خراسان نزد عبدالله همی

۱. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به عهد اردشیر، ۱۳۴۵: ۷۸؛ نامه تنسر به گشنسب، ۱۳۵۴: ۵۷؛ شهرستان‌های ایران شهر، ۱۳۸۸: ۴۵.

۲. لفظ «واستریوشان سالار» یا «واستریوش بد» به معنی رئیس فلاحان است.

۳. مالیات ارضی بیشتر تحمیل فلاحان می‌شد و میزان خراج را از روی حاصلخیزی زمین و خوبی و بدی محصول تشخیص می‌دادند.

آمدندی و خصومت کاریزها همی رفتی و اندر کتب فقه و اخبار رسول صلی الله علیه و سلم اندر معنی کاریز و احکام آن چیزی نیامده بود. پس عبدالله همه فقهای خراسان را و بعضی از عراق را جمع کرد، تا کتابی ساختند در احکام کاریزها. و آن را «کتاب قنی» نام کردند تا احکام که اندران معنی کنند بر حسب آن کنند و آن کتاب تا بدین غایت برجاست و احکام قنی و قنیات که در آن معنی رود بر موجب آن کتاب رود» (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۰۱). این درحالی است که واژگان تخصصی مرتبط با آبیاری نیز در زبان پهلوی موجود بوده است: *Abwarih* آباره- آبیر، مجرا، کانال (فرخ مرد بهرامان، ۱۳۹۱: ۶ واژه‌نامه) و «*kahas*» به معنی نهر آبراهه، قنات (همان: ۲۷ واژه‌نامه). در قسمتی دیگر در تاریخ قم ذکر می‌شود که «اهل همدان پیش حجاج یوسف رفتند از بسیاری آفات تظلم کردند و «دواوین عجم باستشهاد و دستور آوردند» پس حجاج در آن نظر کرد» (قمی، ۱۳۸۵: ۳۰۷). محقق این منبع در پانویس برای «استشهاد» آورده است: «یعنی دستورالعمل دیوان خراج دوره ساسانی را به حجاج ارائه کردند که در آن آمده بود که از زمین‌های آفت‌زده خراج دریافت نمی‌شود و از آنجایی که دیوان خراج اسلامی بر طبق دیوان خراج ساسانی تنظیم شده بود از حجاج خواستند بر طبق دستور و روش متداول عمل نماید» (قمی، ۱۳۸۵: ۳۰۷-۳۰۸، پانویس). همچنین در قسمت دیگر از این اثر تاریخی اشاره شده رسم مالیات‌گیری بعد از اسلام طبق قوانین ساسانیان در این زمینه بوده است و حتی تا دهه هفتم سده نخست هجری یکی از پول‌های رایج درهم نقره ساسانی بود (همان: ۳۷۵، ۳۷۰). برخی نیز بیان می‌کند دبیرخانه دولت‌های اسلامی هم مانند «صدارت عظمی» تقلید کاملی از ساسانیان بوده و حتی توصیفی که نظامی عروضی در قرن دوازدهم میلادی از دبیرخانه دوره خود ارائه می‌دهد به صورت کلی با شرایط و وظایف دبیران دوره ساسانیان منطبق است (Christensen, 1936: 128). زیرا عرب‌ها بخصوص اعراب شمالی، سابقه‌ای در تشکیل حکومت متمرکز و یا راهبری آن نداشته و برای نخستین بار مجبور بود به صورت مستقیم با اصول اداری و دیوانی آشنا و روبرو شوند (سجادی، ۱۳۹۳: ۲۴۸). البته اعراب حیره و همچنین دولت لخمیان که به عنوان دست‌نشانندگان پادشاهان ساسانی بودند قبل از اسلام با تشکیلات دیوانی ایران کاملاً آشنا بودند (همان: ۲۵۱). حتی در مورد «حیره» (Hert) در یادداشت‌های کتاب شهرستان‌های ایران شهر آمده است: ساخت یا بازسازی آن به دست شاپور اول بوده است. همچنین در سال‌های پایانی دوره ساسانی بخش شمالی و غربی حیره با یک شبکه پدافندی پاسداری می‌شد که شامل یک شبکه کانال آب و یک راهبند بود. یک شبکه پدافندی دیواری بار دیگر در دوره پادشاهی خسرو دوم (۶۲۸م - ۵۹۱م) مستحکم گردید (Morony, 1982: 28). به هرصورت این نکته که آداب دیوان‌سالاری

و حکومت‌داری در حافظه مردم حوزه خلافت همیشه با سابقه ایرانیان در این دانش و مهارت‌ها همراه بوده بسیار حائز اهمیت است. از مهمترین دیوان‌های دوره ساسانی دیوان خراج، رسایل و قضا بوده است که در این میان به این دلیل که دیوان خراج همه امور مالی کشور را در دست داشته مهمترین دیوان محسوب می‌شده است. بنابراین تمام دیوان‌های دوره ساسانی بخصوص مهمترین‌ها به دوره تسلط اعراب منتقل شد و به‌مرور بر بسیاری از نقاط دیگر هم گسترش و نفوذ یافت. نکته دیگر اینکه دیوان خراج به آن دلیل که دستگاه مالی کشور را تحت نظارت داشت قطعاً از دوایری دیگر ترکیب یافته بود و همچنین اصول و آیین‌های آن به دلیل اهمیت قابل تغییر نبود زیرا هر تغییری در آن‌ها می‌توانست کل امور مالی را در هم بریزد و به همین دلیل تمامی آن اصول در دوره اسلامی هم باقی ماند (سجادی، ۱۳۹۳: ۲۴۷، ۲۴۹-۲۵۰). در این میان نظام آبیاری نیز از جمله تشکیلاتی بود که به گفته لسترنج^۱ مسلمانان از تشکیلات ساسانیان به ارث بردند و بعدها در بین‌النهرین، استفاده کردند^۲ همچنین با توجه به اینکه دیوان آب در ارتباط با دیوان خراج نیز بود و دیوان خراج بدون کم و کاست به دوره اسلامی منتقل شد، دیوان آب نیز همین وضعیت را پیدا کرد. بخصوص اینکه نظام اداری و مالی پیچیده و البته گسترده ایران‌شهر ساسانیان با تفاوت‌هایی که در روش آبیاری، کشاورزی و همچنین نوع محصولات و خراج‌های متناسب با آن وجود داشت و در طول قرن‌ها به دست دبیران مجرب و دیوانیان کارآزموده تکمیل شده بود، نمی‌توانست خیلی سریع آن هم توسط اعراب فاتح ناآگاه از دیوان‌سالاری تغییر کند به همین دلیل باقی‌ماندن آن به نفع آنها هم بود. چنان‌که عمر دستور داد املاک همچنان در دست صاحبانشان بماند و سعد بن ابی وقاص نیز گردآوری مالیات را همچنان بر عهده دهقانان ایرانی عراق قرار داد و حتی دیوانیان سابق همچنان در کار گمارده شدند، بخصوص کارکنان دیوان عراق (سجادی، ۱۳۹۳: ۲۵۲). این دیوان از این منظر در مبحث انتقال دانش و تشکیلات اهمیت دارد که در دوره ساسانیان دیوان مرکزی ایران بود و از ابتدای دوره اسلامی به‌مرور از تیسفون یا مدائن که زمانی مرکز حکومت بودند به دو شهر تازه تأسیس بصره و کوفه منتقل شد و به دو قسمت (بصره و کوفه) تقسیم شد (محمدی مالیری، ۱۳۸۲،

^۱ Le Strange.

^۲ for more information, see Le Strange, Guy, *The Lands of the Eastern Caliphate Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur*, Cambridge University press 1905. Chapter 2

ج ۵: ۱۶۹-۱۷۰). در قرون اولیه هجری نیز ساختار ایرانی دیوان حفظ شد به طوری که «در زمان سامانیان اداراتی که متصدی امر آب و آبیاری بوده اند (قرن دهم م) کماکان اصطلاحات فارسی را به کار می بردند اصطلاحاتی که مسلماً در کتاب فقیهان وجود نداشته است. به عنوان مثال مردم و ساکنان ترکستان در زندگی روزمره و تألیفات همچنان واژه های پیشین را به کار می بردند مانند رود، رودبار، رودخانه، جوی، جویبار، کاریز (قنات)، دولاب (وسیله ای برای بالا کشیدن آب)، و دیمی و للمی (اراضی غیر آبی)، گو اینکه به موازات این واژه ها کلمات عربی مانند نهر (که جمع آن انهار است) به معنی «رود» و یا جویی طبیعی و یا مصنوعی و قنات (جمع آن قنی است) به معنی جوی زیرزمینی یا کاریز و مبحث (که جمع آن مباحث است) به معنی زمینی که با آب باران کشت شود و اصطلاحات گوناگون دیگر که از فعل سقی (مشروب کردن) مشتق می شده به کار می رفته است» (بارتولد، ۱۳۵۰: ۲۷-۲۸) این موضوع در دوره دیلمیان هم دیده می شود. هرچند مدارکی در مورد ثبت و ضبط حقایق کشاورزان و تقسیم آب به صورت جزئی از دوره ساسانی در دسترس نیست اما فرمانی از صاحب بن عباد، وزیر دیلمیان، است که در این زمینه اساس فرمان وی: «بر دستورهای قدیمی و ثبت های کهن و رسم های معهود و سنت های موروث» است بنابراین می توان نتیجه گرفت از دیرباز قبل از دوره اسلامی در این زمینه قوانین منظمی وجود داشته است (محمدی ملایری، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۱۵).

نتیجه‌گیری

آب از دیرباز در نزد ایرانیان ساکن در فلات و نواحی بیابانی ایران از اهمیتی بسزا برخوردار بوده و ایرانیان، از عهد باستان تا سده‌های میانه، شناسایی، ذخیره‌سازی و بهره‌برداری هوشمندانه و بهینه از منابع آبی سرزمین خویش را سازماندهی و تنظیم می‌کرده‌اند. با بررسی رویه‌ها و اقدامات ایرانیان در دوره حکمرانی هخامنشی و ساسانی، روشن می‌شود که آنان این اقدامات و رویه‌ها را تحت سازمانی اداری با عنوان کستبزود/کستفزود سازماندهی کرده و فعالیت‌های آن را در پیوندی نزدیک با دیوان خراج مدیریت و راهبری می‌کردند. ورود مسلمانان به ایران و تأسیس خلافت عباسی و بعدها روی کار آمدن سلسله‌های مستقل و نیمه مستقل در شرق اسلامی نیز این رویه‌ها و اقدامات را چندان تغییر نداد و حاکمان این دوران هم، با اسامی گوناگون و بعضاً وظایفی متفاوت و بسته به شرایط اقلیمی چون مرو یا قم، رویه‌های مذکور و ناگزیر را ادامه داده‌اند. گزارش‌های متنوعی که در پژوهش حاضر به طرح و بحث و بررسی آن‌ها پرداخته شد خود خبر از مجموعه‌ای منظم و سازمانی مدون در حکمرانی و مدیریت آب و منابع آبی ایران می‌دهد که می‌توان از آن‌ها در کنار تجربه‌های وقفی یا مردم نهاد ایجاد قنات‌ها یا آب انبارها به شبکه‌ای در هم تنیده و منظم در مدیریت و بهره‌برداری از آب، به مثابه مهم‌ترین عنصر رونق اقتصاد کشاورزی ایران دست یافت.

منابع

۱. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۹۶۳م). عیون الاخبار، قاهره، دارالکتب، ج ۱.
۲. ابوسعید عبدالحی گردیزی (۱۳۶۳). تاریخ گردیزی، به تصحیح و مقابله عبدالحی حبیبی، بی جا: دنیای کتاب، چ سوم
۳. ابو عبدالله محمد بن احمد مقدسی (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه دکتر علینقی منزوی، شرکت مولفان و مترجمان ایران، ۲ جلد.
۴. ابی عبدالله محمد بن احمد بن یوسف الخوارزمی کاتب، مفاتیح العلوم، بی نا.
۵. اسماعیلی، پوریا؛ عادل فر، باقرعلی (۱۳۸۷)، «نظام آبیاری ایران در روزگار ساسانیان»، فصلنامه تاریخ، سال سوم، شماره هشتم، صص ۹-۲۲.
۶. بارتولد، و.و. آبیاری در ترکستان، ترجمه کریم کشاورز، ۱۳۵۰، تهران: دانشگاه تهران.
۷. بریان، پیر، (۱۳۸۰) امپراتوری هخامنشی، ترجمه ناهید فروغان، نشر قطره و نشر فرزاد روز، ج ۲.
۸. حافظ ابرو (۱۳۷۰). جغرافیای تاریخی خراسان، تصحیح غلامرضا ورهرام، تهران، اطلاعات.
۹. حدود العالم من المغرب و المشرق (۱۳۶۲)، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، طهوری.
۱۰. حسن بن محمد قمی (۱۳۸۵). تاریخ قم، ترجمه تاج الدین حسن عبدالملک قمی، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی.
۱۱. حسینی ابری، حسن (۱۳۶۱)، بررسی اجمالی طومار شیخ بهائی، دانشگاه اصفهان.
۱۲. رائد، محمد حامد (۲۰۲۲)، دیوان الماء فی العصر العباسی، مجلة الدراسات التربوية و العلمية، الجامعة العراقية، سال ۴، شماره ۲۰.
۱۳. رحمتی، محمدرضا (۱۳۷۹)، «نظام آبیاری سواد و سقوط ساسانیان»، مقالات و بررسی ها، دفتر ۶۸، صص ۲۹۱-۳۰۳.
۱۴. رضا، عنایت الله، غلامرضا کورس، محمدعلی امام شوشتری و علی اکبر انتظامی، آب و فن آبیاری در ایران باستان، تهران.
۱۵. رضایی شیرازی، فاطمه (۱۳۹۱)، «نظام آبیاری در خراسان عهد سامانی»، فصلنامه مسکویه، سال ۷، شماره ۲۰، صص ۹۹-۱۱۴.

۱۶. سجادی، صادق (۱۳۹۳)، «دیوانسالاری ایرانی به روزگار اسلام تا پایان عصر اول عباسی»، تاریخ جامع ایران، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۲۹۰-۲۴۷.
۱۷. سراج، محسن و شهرام یوسفی فر (۱۳۹۶)، «نقش حکومتها در ایجاد شبکه های آبرسانی در گستره خلافت شرقی تا حمله مغول»، تاریخ ایران، شماره ۲۲، تابستان و پائیز.
۱۸. سیدی، مهدی، سیدی، نادره و محمدرضا آشتیانی (۱۳۸۶)، جغرافیای تاریخی مرو، تهران، بنیاد موقوفات افشار.
۱۹. شهرستان های ایرانشهر (۱۳۸۸)، با آوانویسی، ترجمه فارسی و یادداشت ها از تورج دریایی، مترجم شهران جلیلیان، تهران، توس.
۲۰. شهیدی پاک، محمد رضا (۱۳۹۱)، «تاریخ دیوان آب و موسسات کشاورزی در قرون وسطی در نمونه قم و مرو»، در همایش بین المللی دانش سنتی مدیریت منابع آب.
۲۱. صفی نژاد، جواد (۱۳۹۶)، کاریز در ایران و شیوه های سنتی بهره گیری از آن، {برای وزارت نیرو}، تهران، موسسه فرهنگی هنری پویه مهر اشراق.
۲۲. عماد مهدی حسن (۲۰۱۷)، «وسائل الإرواء خلال العصر العباسی من خلال صور المخطوطات العربية الإسلامية»، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، سال ۷، شماره ۲.
۲۳. عهد اردشیر (۱۳۴۸)، پژوهنده عربی استاد احسان عباس، برگرداننده به فارسی س. محمد علی امام شوشتری، تهران، انجمن آثار ملی.
۲۴. فرخ مرد بهرامان (۱۳۹۱)، مادیان هزار دادستان، گردآوری فرخ مرد بهرامان، پژوهش سعید عریان، تهران، نشر علمی.
۲۵. فروغی، محمد حسن (۱۴۰۱)، «طومار شیخ بهائی»، در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، جلد ۳۱.
۲۶. فلحی غانم فنداوی، علی (۱۴۳۴/۲۰۱۳)، مفردات الماء فی الشعر العباسی (۲۰۰ق.-۳۵۰ق.)، دراسة موضوعية فنية، رسالة الماجستير، جامعة البصرة.
۲۷. محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵)، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر (بخش نخست)، تهران، توس، جلد ۲.
۲۸. محمدی ملایری، محمد (۱۳۸۲)، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، نظام دیوانی ساسانی در دولت خلفا، تهران، توس، جلد ۵.

۲۹. مسعودی، علی بن حسین (۱۹۹۱م)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق عبدالامیر مهتّا، بیروت، منشورات موسسه الاعلمی للمطبوعات، ج ۱.
۳۰. نامه تنسر به گشنسب (۱۳۵۴)، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
۳۱. نوحه خوان، حامد (۱۳۹۹)، دیوانیان از ساسانیان تا سامانیان (نگاهی به سرگذشت نظام دیوانی ایران بعد از سقوط ساسانیان)، تهران، ندای تاریخ.
۳۲. نه‌ایة الإرب فی اخبار الفرس و العرب (۱۳۷۵)، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۳. نیستن، هانس یورگ و پیتر هانیه، تاریخ مختصر میان‌رودان: از بین النهرین باستان تا عراق امروز، ترجمه کامیار عبدی، تهران، ندای تاریخ ۱۴۰۰، چاپ دوم.
۳۴. وزنه یحیی بن حمزه (۲۰۰۷). مدینه مرو السلاجقه حتی عصر سنجر، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة
۳۵. یحیایی، علی (۱۳۹۰)، «آب و آبیاری در عهد آل بویه»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۱۶۵.

36. B. Spooner(1982), “ĀBYĀRĪ,” *Encyclopaedia Iranica*, Online Edition, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/abyari-irrigation-in-iran>
37. Bartholomae, Christian(1922), *zum, Sasanidschen Recht*, IV, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.
38. Christensen, Arthur(1936), *L'Iran Sous Les Sassanides*, Copenhagen: Levin and Munksgaard. Ejnar Munksgaard..
39. Daryaei, Touraj(2009), *Sasanian Persia The Rise and Fall of an Empire*, London and New York: I.B. Tauris and Co Ltd.
40. *Iranian History, The Oxford handbook*(2012), Edited by Touraj Daryaei, New York: Oxford university press.
41. Lambton, Ann K.S(1953), *LANDLORD AND PEASANT IN PERSIA*, London New York Toronto: Oxford university press.
42. Le Strange, Guy(1905), *The Lands of the Eastern Caliphate Mesopotamia, Persia and Central Asia from the Moslem conquest to the time of Timur*, Cambridge University

press.

43. Masoud Saatsazl and Aboulfazl Rezaie(2021),” Water Resources Management, Technology, and Culture in Ancient Iran”, *Hydrology and earth system seicneces*, vol.173.
44. Morony,m(1982).”continuity and change in the administrative Geography of late Sasanian and early islamical-Iraq”.*Iran*,vol.20.pp1-49
45. Raygani, Ibrahim." Water supply system during the Sassanid dynasty and Islamic era of Arjan City". *Adab al-Kufa*. Vol. 1, no. 34, pp.33-50.
46. Soroush, Mehrnoush (2015), “Irrigation in Khuzistan after the Sasanians: Continuity, Decline, or Transformation?”,*The long seventh century countinuity or dis countinuity*.pp 269-290.

A reflection on Muslim strategies in Nahavand War (21 AH) and its consequences

Mansour Tarafdari (Corresponding Author)¹ | Zohreh Dehghanpour²

(DOI): [10.22034/skh.2023.13726.1311](https://doi.org/10.22034/skh.2023.13726.1311)

Abstract

Original Article P 101 -123

Islamic conquests in Iran during numerous battles such as Qadesiyah (14 AH), Jalula (16 AH) and Nahavand (21 AH) provided the basis for Muslim Arabs to dominate this land. These conquests have a special importance and place due to the fact that they created fundamental changes and also brought about religious, political, social and other transformations. In the meantime, the deep effects of the Nahavand war in the system of Islamic conquests have made the present article with a descriptive-analytical approach while examining the causes of the war, examines the strategies and factors that led to the victory of the Muslims in this decisive war and its consequences as the main concerns of this research. According to the findings of the research, apart from religious motivations, things like command structure, detailed war planning and effective use of psychological and stimulating elements are among the important strategies of Muslims in Nahavand War and has also provided the possibility of achieving political, military and other goals.

Keywords: strategies, conquest of Iran, Muslims, Sassanids, Nahavand war.

1. Assistant Professor of Iranology Department, Meybod University, Iran. tarafdari@meybod.ac.ir

2. Assistant Professor of Iranology Department, Meybod University, Iran. dehghanpour@meybod.ac.ir

Received: 2022/05/26 | Accepted: 2023/01/18



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

تاملی بر راهبردهای مسلمین در جنگ نهاوند (۲۱ هـ.ق) و پیامدهای آن

منصور طرفداری (نویسنده مسئول)^۱ | زهره دهقانپور^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2023.13726.1311](https://doi.org/10.22034/skh.2023.13726.1311)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۱۳۳/۱۰۱

فتوحات اسلامی در ایران طی نبردهای متعددی چون قادسیه (۱۴ ق)، جلولاء (۱۶ ق) و نهاوند (۲۱ ق) زمینه سیطره اعراب مسلمان بر این سرزمین را فراهم ساخت. این فتوحات به سبب آنکه موجب تحولات بنیادین گردید و دگرگونی‌های دینی، سیاسی، اجتماعی و غیره را به وجود آورد؛ اهمیت و جایگاه خاصی دارد. در این میان، تأثیرات عمیق جنگ نهاوند در منظومه فتوحات اسلامی، باعث شده نوشتار حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی ضمن بررسی علل وقوع جنگ، راهبردها و عواملی که موجب پیروزی مسلمانان در این جنگ سرنوشت ساز گردید و نیز پیامدهای آن را به عنوان دغدغه اصلی پژوهش مورد بررسی قرار دهد. مطابق با یافته‌های تحقیق، گذشته از انگیزه‌های دینی، مواردی چون ساختار فرماندهی، برنامه‌ریزی‌های دقیق جنگی و بهره‌گیری مؤثر از عناصر روانی و تهییج کننده از جمله راهبردهای مهم مسلمانان در جنگ نهاوند بوده و امکان دستیابی به اهداف سیاسی، نظامی و غیره آن را نیز فراهم ساخته است.

کلمات کلیدی: راهبردها، فتح ایران، مسلمانان، ساسانیان، جنگ نهاوند.

^۱. استادیار گروه ایران‌شناسی دانشگاه میبد، ایران. tarafdari@meybod.ac.ir

^۲. استادیار گروه ایران‌شناسی دانشگاه میبد، ایران. dehghanpour@meybod.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸



۱- مقدمه

بررسی فتوحات اعراب مسلمان و چگونگی سلطه آنان بر ایران به سبب پیامدهای گسترده آن اهمیت فراوانی دارد. در این میان، به نظر می‌رسد جنگ نهاوند که بنا به روایات مشهور در سال ۲۱ ق در منطقه کوهستانی نزدیک نهاوند^۱ رخ داد، به‌رغم آنکه بیانگر تحولاتی شگرف در راهبرد اعراب مسلمان در قبال حکومت ساسانی و نهایتاً فتح ایران به حساب می‌آید، احیاناً تحت تأثیر جنگ قادسیه و فتح تیسفون پایتخت ساسانیان چندان مورد عنایت قرار نگرفته است. اهمیت جنگ نهاوند در روند فتح ایران از سویی و موفقیت اعراب مسلمان به‌رغم برتری سپاه ایران به لحاظ نفقات، امکانات و داشتن فرماندهان باتجربه از سوی دیگر، پرداختن به راهبردها و نحوه عملکرد اعراب مسلمان در این جنگ و پیامدهای آن را به عنوان مسئله اصلی تحقیق مطرح ساخته است. در مورد مفهوم «راهبرد»^۲ باید گفت این واژه معادل کلمه استراتژی در انگلیسی است و بر مواردی چون فن اداره جنگ، فن فرماندهی، فن حمله و طرح بهترین نقشه برای جنگ اطلاق شده است. همچنین در تعریف راهبرد «علم برنامه ریزی و هدایت عملیات نظامی بزرگ در مقیاس کلان نیز آمده است» (سیروس و صبور طینت، ۱۳۹۰، ۴).

در زمینه موضوع پژوهش تحقیقات متعددی صورت گرفته از جمله می‌توان به مقاله شیرالی و ولی عرب (۱۳۹۸) تحت عنوان «نبرد نهاوند و اِپسین مقاومت حکومت ساسانی در برابر تازیان مسلمان» اشاره کرد. این تحقیق ضمن بررسی جنگ نهاوند سرانجام به این نتیجه می‌رسد که ضعف حکومت ساسانی، دخالت اشراف و ویسپوهران، جنگ‌های ایران روم، تفرقه دینی در بین ایرانیان، وحدت و همدلی اعراب از عوامل مهم شکست ایرانیان و پیروزی اعراب به حساب می‌آید. برخی دیدگاه‌های پژوهش مذکور قابل نقد است از جمله آنکه بعد از جنگ جلولا^۳ حکومت ساسانی که عمق خطر را به خوبی دریافته بود تحت فرمان یزگرد سوم که برخلاف دیدگاه رایج تاریخ نگاری که آخرین حکمرانان سلسله‌ها را افراد ضعیفی قلمداد می‌کند، فردی سختکوش به حساب می‌آمد،

۱- منطقه کوهستانی ماد توسط جغرافی دانان مسلمان با عنوان جبال نامیده شد که حدود آن از غرب به جلگه بین النهرین و در شرق به کویر بزرگ مرکزی ایران ختم می‌شد. از جمله شهرهای بزرگ این منطقه همدان، دینور، اصفهان و قم بود و شهرهایی چون کاشان و نهاوند جزو شهرهای کوچک‌تر جبال به حساب می‌آمدند با این همه، نهاوند در دوره ساسانیان شهری مهم بود و در دوره اسلامی هم شهری پر رونق بود. از نظر جغرافیایی هم به دلیل آن که در حلقه ارتباطی بین عراق و داخله ایران قرار داشت، اهمیت خاصی داشت. در پی جنگ نهاوند چون این منطقه بوسیله سپاه بصره فتح شد و نیز خراجش متعلق به مردم این شهر بود به ماه البصره شهره گشت (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۰۲؛ لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۱۲)

^۲- Strategy.

متمرکز گردید. ازسوی دیگر ویسپوهران و اشراف هم به خاطر منافع خود هم که شده بود، به گونه‌ای متحد و همسو با یزگرد سوم با تمام امکانات در جنگ نهاوند حضور یافتند. ارتباط مواردی چون خستگی ایرانیان به خاطر جنگ‌های ایران و روم و اختلافات دینی که اغلب در بحث کلی فتوحات مطرح می‌شود در این جنگ که می‌توان آخرین جلوه اتحاد ایرانیان دانست، چندان قابل اثبات نیست. دلیر (۱۳۹۷) در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل جنگ‌های اعراب با ساسانیان براساس عناصر راهبردی کلازویتس از قادسیه تا نهاوند» با بررسی مواردی چون ابعاد روحی جنگ، استقامت در جنگ و روحیه شجاعت کوشیده است بحث جنگ نهاوند را هم بررسی کند. به نظر می‌رسد که پژوهش مذکور با تعمیم موقعیت جنگ قادسیه و جلولا با نهاوند، شرایط متفاوت این جنگ‌ها را از نظر دور داشته است. برای مثال، برتری روحی و اطمینان خاطر به پیروزی مسلمانان را به جنگ نهاوند هم تعمیم می‌دهد، در حالی که نگرانی از فرجام جنگ نهاوند در میان مسلمانان و حتی در بسیاری از نخبگان مدینه موج می‌زد. البته، همین دغدغه و جدی گرفتن جنگ زمینه ساز اتخاذ اقدامات احتیاطی گسترده گردید و بر پیروزی مسلمین سخت تاثیر گذاشت. این دیدگاه هم که ایرانیان برخلاف اعراب که با مواردی چون وعده غنائم و بسیج امکانات مالی خود در جنگ حضور یافتند، از همه ظرفیت اقتصادی خود استفاده نکردند هم قابل نقد است. در واقع این نظر شاید در مورد شرایط ایرانیان در جنگ قادسیه درست باشد، اما در مورد جنگ نهاوند که ایرانیان تمام امکانات انسانی و اقتصادی خود را بسیج کردند، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. به هر حال مقاله حاضر در پیوند با ادبیات پژوهش می‌کوشد به شیوه توصیفی - تحلیلی ابعاد و زوایای مختلف موضوع را بررسی نماید.

۲- یافته های تحقیق

مطابق با چارچوب پژوهش و در راستای فهم دقیق تر موضوع مورد تحقیق در وهله اول تبیین و بررسی علل جنگ نهاوند ضروری به نظر می‌رسد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت:

۲-۱- چرایی وقوع جنگ نهاوند

سوای عوامل کلی مطرح شده در زمینه فتوحات در واکاوی علل جنگ نهاوند به عنوان نخستین پرسش تحقیق تأمل در برخی منابع نشان از آن دارد که عمر خلیفه دوم (۱۳-۲۳ ق) بعد از جنگ

موفقیت آمیز جولاء^۱ (۱۶ ق) به شدت مانع ورود اعراب به داخله فلات ایران شد (طبری، ۱۳۷۲: ۵/ ۱۹۴۳). این سیاست عمر (۲۳ ق) بعد از پیروزی‌های درخشان مسلمین در قادسیه و جولاء مورد انتقاد کسانی چون احنف ابن قیس (۶۷ ق) که بعداً در پایان بخشیدن به کار یزگرد سوم نقش اساسی ایفا کرد، قرار گرفت. استدلال احنف این بود که: «تو ما را از پیشروی در ایران بازداشته‌ای و گفته‌ای به آنچه در دست داریم بسنده کنیم. شاه ایران زنده است و تا او باشد پارسیان با ما در جنگ خواهند بود...». در ادامه علت شورش و ناراضی‌ت‌ی ایرانیان در مناطق فتح شده را به خاطر تحریکات یزدگرد می‌داند و چنین نظر می‌دهد: «وضع همین است مگر اجازه دهی وارد ایران شویم و پادشاه آن‌ها را از ایران برانیم، آنگاه نا امید شوند» (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۴۰). عمر که علت احتمالی شورش و پیمان شکنی مناطق مفتوحه را نتیجه برخورد نامناسب با اهل ذمه توسط مسلمانان می‌دانست (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۳۹) نظر احنف بن قیس را به ظاهر تأیید نمود، اما در عمل به آن اعتنایی نکرد. بنظر می‌رسد خودداری عمر از جنگی تمام عیار در داخل ایران متکی به دلایل متعددی بود، از جمله سواي خطر پراکنده شدن سربازانش در قلمرو گسترده ایران، ارتش ساسانی همچنان مقتدر می‌نمود و يك شکست سنگین احتمالی همان‌طور که موجب ضعف روحیه اعراب می‌شد، حس همبستگی ایرانیان را بر می‌انگیخت و ممکن بود تمام دستاوردهای مسلمین را در معرض خطر بیاندازد. البته این رویکرد عمر به معنای چشم پوشی مسلمین از تداوم فتوحات در داخله ایران نبود بلکه او برخلاف احنف بن قیس بیشتر متوجه زد و خوردهای منطقه خوزستان گردید، جایی که هرمان با استفاده از روش صلح و آشتی مقاومت سرسختانه ای از خود نشان داده و تعدادی از فرماندهان عرب را از میان برداشته بود (بلادری، ۱۳۳۷: ۲۴۰-۲۴۴). حاصل این رویکرد مسلمانان آنکه شهرهای خوزستان در سال ۱۷ یا ۱۸ ق یکی پس از دیگری سقوط کرد و هرمان فرمانده عالی رتبه ایرانی به اسارت اعراب درآمد (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۸۹۵-۱۸۹۸) نامبرده، یکی از خاندان‌های هفتگانه ایران بود که بعد از شکست قادسیه به خوزستان عقب نشسته بود تا این منطقه را از هجوم اعراب حفظ کند (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۱ / ۵۳۶).

۲-۲- پیامدهای پیروزی مسلمانان در خوزستان

شکست هرمان و متعاقب آن ورود اعراب به اهواز و مناطق مختلف خوزستان که به منزله

۱- شهر جولاء/جولاء/جولاء در شرق عراق و جزو شهرستان خاتقین در استان دیاله است. جهت اطلاعات بیشتر ر.ک به: (لسترنج، ۱۳۷۷: ۶۸).

دروازه‌ای برای ورود به داخل ایران و از جمله ایالت مهم فارس بود (اشپولر، ۱۳۸۶: ۱۷/۱). باعث شد تا ایرانیان عمیقاً احساس خطر کنند. می‌توان گفت ایرانیان بعد از تحمل شکست در قادسیه و جلواء شاید تحت تأثیر سیاست عمر تصور می‌کردند اعراب به همین فتوحات بسنده می‌کنند. بنابراین، ضمن تقویت ارتش خود و جلوگیری از نفوذ اعراب مسلمان به اهواز و تلاش برای انتقال پایتخت به اصفهان یا ری منتظر تحولات بیشتر شدند که وقوع سستی و اختلاف بین اعراب از اهم آن‌ها به شمار می‌رفت. در این زمینه می‌توان به خبر عزل سعد بن ابی وقاص سردار نام آور قادسیه اشاره کرد که عزم ایرانیان را برای نبرد دیگری راسخ‌تر ساخت (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۴۱).

به هر روی، فتح اهواز و سقوط شهرهای خوزستان باعث شد مرزبانان، ویسوه‌ران و بزرگان ایران متوجه هدف مسلمانان یعنی فتح کل قلمروشان گردند (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۴۱). این مهم در شورایی جنگی سران سپاه ایران مورد بحث قرار گرفت، مبنی بر اینکه: «محمد (ص) که دین برای تازیان آورد، خود آهنگ این این‌سو نکرد، ابوبکر شاهشان شد نیز کاری به پارس نداشته است، مگر تاخت و تازی که در مرزها کردند. اینک عمر شاه شده، کشورش گسترش یافته سراسر سواد و اهواز را گرفته و به این هم اکتفا نکرده و تا درون خانه پارسیان و دل کشورتان تاخت آورده تا این دوشهر را نگیرید و در آرام‌گاهش سرگرم ندارید از شما دست برنمی‌دارد» (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۴۴). حاصل آنکه بزرگان ایران زمین خشمگین از اینکه: «کشور ما را از دست ما می‌ربایند و در خانه خود گرفتار زبونی شده‌ایم» (یعقوبی، ۱۳۸۲: ۲ / ۴۵) برای جنگ با مسلمانان بایکدیگر هم سوگند شدند. بر این اساس، باز پس‌گیری مناطق از دست رفته سواد و اهواز و در نهایت دست کم به لحاظ آرمانی حمله به مدینه مقرر مسلمین هم مدنظر فرماندهان ساسانی قرار گرفت (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۴۱).

فرماندهان مذکور در پی این تصمیم به یزدگرد نامه نوشتند و او را به نبردی تمام کننده با اعراب تشویق کردند. یزدگرد که اینک در ری بسر می‌برد ضمن مکاتبه با بزرگان سراسر ایران زمین همه را به نهانند فراخواند. نتیجه آنکه از ری، سمنان، دامغان و اطراف آن‌ها بیست هزار نفر، از همدان و سپاهان ۱۰ هزار نفر، از قم و کاشان ۲۰ هزار نفر، پارس و کرمان چهل هزار، از آذربایجان ۳۰ هزارتن و در کل ۱۵۰ هزار سواره و پیاده که غالب آن‌ها از سربازان جنگ دیده بودند و فرماندهانی با تجربه در رأس آن قرار داشتند، با استعداد تمام در نهانند جمع گردیدند (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۲۹). در زمینه تعداد نفرت سپاه ایران در نهانند ارقام متفاوتی چون نود هزار، شصت هزار، و گاه رقم‌های اغراق آمیز صد هزار نفر و یکصد و پنجاه هزار نفر در منابع ذکر شده است (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۴۱؛ بلاذری، ۱۳۳۷: ۴۲۷). با در نظر گرفتن کلیت این گزارش‌ها می‌توان با این نظر همسو شد که گردآوری این

میزان نیرو در فتوحات از سوی ایرانیان بی سابقه بود (چوکسی، ۱۳۹۳: ۳۱).

۳- جایگاه فرماندهی در جنگ نه‌اوند

چنانکه پیش از این اشاره شد در بررسی راهبرد جنگ مولفه‌های مختلفی باید مورد مطالعه قرار گیرد که ازجمله آنها فنون اداره، برنامه ریزی و فرماندهی جنگ است. توضیح بیشتر آنکه پیروزی در جنگ، گذشته از عوامل مختلفی چون ایدئولوژی مناسب، استراتژی کارآمد، روحیه نظامی مثبت و قوی به عملکرد فرماندهان نیز بستگی دارد (ادیبی، ۱۳۹۲: ۲۷ و ۲۸). اهمیت فرماندهی به عنوان یکی از ارکان اصلی جنگ و نقش آن در موفقیت یا ناکامی نیروهای نظامی باعث گردیده تا برخی تعاریف راهبرد را با حکمت و تدبیر فرماندهان یکی بدانند (حسینی، ۱۳۷۴: ۲).

۳-۱- ساختار فرماندهی ایرانیان

در ایران رهبری عالی جنگ برعهده یزدگرد سوم واپسین پادشاه ساسانی بود. مطالعه ساختار حکومت ساسانی نشان از آن دارد که همزمان با آغاز فتوحات اعراب مسلمان (۶۳۲-۶۳۴ م) و طی دوره چهارساله بین خلع خسرو پرویز (۶۲۸ م) تا روی کار آمدن یزدگرد سوم (۶۳۲ م) حکومت ساسانی در آشفتگی کامل به سر می‌برد. اقدام شیرویه، فرزند و جانشین خسرو پرویز در کشتن شاهزادگان ساسانی بر بحران جانشینی در دربار ساسانی افزود. به گونه‌ای که پس از دوران حکومت کوتاه او و فرزند خردسالش اردشیر بن شیرویه (۶۲۸-۶۲۹ م)، فرد گمنامی چون مه‌ادرجشنس (۶۲۹ م)، فرمانده نام‌آوری چون شهربراز (۶۲۹ م)، پوران دختر خسرو پرویز (۶۲۹-۶۳۰ م)، مرد جشسته یا گشتاسپ دوم (۶۳۰ م)، آزرمی‌دخت (۶۳۰-۶۳۱ م)، کسری بن مهرجشنس (۶۳۱ م)، خراد خسرو (۶۳۱ م)، فیروز بن مهران (۶۳۱ م)، فرخ زاد خسرو (۶۳۲ م) نتوانستند ثبات و آرامش را در تیسفون برقرار کنند. سرانجام بزرگان دربار ساسانی که گویا حضور میهمانان ناخوانده پشت دروازه‌های تیسفون را مدنظر قرار دادند بر سلطنت واپسین فرزند باقیمانده از خسرو پرویز یعنی یزدگرد سوم (۶۳۲-۶۵۱ م) که شانزده سال داشت به توافقی دیر هنگام دست‌یافتند (بلعمی، ۱۳۸۶: ۱۰۱۲-۱۰۲۴).

یزدگرد سوم اندکی بعد از به قدرت رسیدنش در پی شکست رستم فرخزاد (۶۳۶ م) سردار سپاه ساسانی در قادسیه ناگزیر به ترک تیسفون شد و برغم شرایط بحرانی موجود تلاش تحسین برانگیزی

را برای حفظ ملك اجداديش انجام داد. او بعد از سقوط تیسفون به سرعت پایتخت را به شهر حلوان^۱ منتقل ساخت و حدود هشتاد هزار نیروهای ایرانی را برای پیکار با اعراب در جلواء گردآوری کرد. در مقابل، عمر به شکلی حساب شده با اتمام کار دمشق توسط ابوعبیده جراح (۱۸ ه.ق) از سعد بن ابی وقاص (۵۰ ه.ق) فرمانده کل نیروهای عرب در عراق خواست تا به کار ایرانیان در جلواء خاتمه دهند. بدنبال پیروزی مسلمین در نبرد جلواء یزدگرد سوم ناگزیر به نهبوند رفت و در نهایت از آنجا نیز با حالتی درمانده با بندگان، زنان و فرزندان، اموال و گنجینه‌های خود به قم و کاشان رفت (دینوری، ۱۳۸۶: ۱۶۳). با اینهمه، با بالا گرفتن درگیری‌ها با اعراب در اهواز به اصطخر^۲ آمد تا جریان امور را از آنجا پیگیری نماید (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۵۳۸/۱).

نکته مهم حضور طیف گسترده‌ای از فرماندهان نام‌آور و با تجربه ایران نظیر مردانشاه ذوالحاجب (۲۱ ه.ق) یود که بنا به برخی روایات فرماندهی کل سپاه ایران در جنگ نهبوند از سوی یزدگرد به او واگذار گردید (بالاذری، ۱۳۳۷: ۴۲۷) در کنار او حضور بهمن جادویه (۲۱ ه.ق)، سفار بن حرز (۲۱ ه.ق)، جهانگیر بن برزو (۲۱ ه.ق)، سروشان بن اسفندیار (۲۱ ه.ق) عزم راسخ حکومت ساسانی برای باز پس گیری تمام متصرفات ایران و حمله گسترده به مدینه مقرر مسلمین را نشان می‌داد (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۳۳). نکته مهم دیگر که بیانگر اهمیت این جنگ برای فرماندهان ساسانی بود بر افراشته شدن درفش کاویانی در سپاه ایران بود (بالاذری، ۱۳۳۷: ۴۲۷).

۲-۳- ساختار فرماندهی مسلمانان

در مقابل، رهبری عالی اعراب مسلمان برعهده عمر بن خطاب بود که به محض ورود اولین نیروهای رزمی ایران به نهبوند، توسط سعد ابی وقاص فرماندار کوفه از ماجرا آگاه شد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۵۰۶/۴). عمر، در درجه اول با فرستادن محمد بن مسلمة (۴۶ ه.ق) بازرس ویژه خود و تحقیق از کوفیان که در حضور خود سعد بن ابی وقاص انجام پذیرفت سرانجام او را به اتهاماتی از جمله تقسیم ناعادلانه غنائم و اموال برکنار کرد، به جای او عمار یاسر را به امارت کوفه برگزید (طبری، ۱۳۷۲: ۱۹۴۰). عمر با این اقدام خود و تحکیم وضعیت اردوگاه کوفه به خوشحالی

۱- اصطخری حلوان را شهری آباد در عراق دانسته که به لحاظ بعد از شهرهای چون کوفه، بصره، بغداد، سامره، حیره، قرار داشته است (اصطخری، ۱۳۴۰: ۸۷). امروزه، مکان این شهر دقیقاً مشخص نیست برخی آن را در محل سریل زهاب کنونی و در مسیر بغداد- کرمانشاه دانسته‌اند (راولینسون، ۱۳۶۲: ۳۰).

۲- مطابق با برخی منابع اصطخر یکی از ولایات مهم فارس بوده که کرسی نشین آن شهر اصطخر بوده است (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۳۴).

یزدگرد از وقوع اختلاف داخلی هم خاتمه بخشید. با اینهمه، نامه عمار یاسر (۳۷ ه.ق) و تشریح اقدامات گسترده ایرانیان نه تنها باعث نگرانی عمر شد که فضای دلهره را نیز بر مدینه حاکم ساخت (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۳۳).

مهم‌ترین اقدام عمر تشکیل شورای مشورتی برای جنگ در مدینه بود، او با تکرار اینکه: «این روز روزها به دنبال دارد» (طبری، ۱۳۷۲: ۱۹۴۴) اهمیت شکست یا پیروزی در این جنگ که به نوعی جنبه تهییج کننده‌ای هم داشت را برای همگان تشریح نمود. در این شورا همگان بر پیروزی در جنگ تأکید کردند و یا توجه به شرایط بحرانی برای جلوگیری از هرگونه تزلزل در سپاه مسلمین و روحیه بخشی به شخص خلیفه و احیاناً کاهش اضطراب و دلهره او با تأیید شایستگی و نبوغش در زمینه نظامی جایگاه بلامنازع او را به عنوان فرمانده کل سپاه مسلمین را نیز تحکیم کردند (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۳۳). عمر ابتدا نظر خود را مبنی بر فراهم کردن دو سپاه که یکی به جبهه جنگ فرستاده می‌شد و دیگری در حالت آماده باش بین مکه و مدینه مستقر می‌گردید را تشریح کرد. این دیدگاه که اساس آن استقرار نیروی دوم در نزدیک مدینه برای پشتیبانی ازبهرد یا حفاظت از مدینه در صورت شکست بود، به دلیل نقاط ضعفش نادیده انگاشته شد. عثمان بن عفان (۳۵ ه.ق) که تجربه جنگی اندک و در مواردی ناموفقی از جمله در احد داشت پیشنهاد داد به یمن و شام نامه داده شود تا هم‌زمان با حرکت خلیفه به بصره و کوفه به او ملحق شوند و با بسیج تمام نیروها و امکانات برای نبردی تمام کننده آماده شوند (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۴۶).

این دیدگاه توسط حضرت علی (ع) که در جنگ‌های فراوانی شرکت کرده بود، بدقت مورد نقد واقع شد.

از دید امیرمومنان فراخواندن لشکر یمن گذشته از آنکه زمینه را برای آشوب داخلی فراهم می‌ساخت احتمال سلطه مجدد حبشیان بر یمن را در پی داشت. در خالی کردن شام از نیروهای نظامی هم خطر حمله هرقل^۱ به شام و بیرون راندن مسلمانان از آنجا می‌بود. حضرت برخلاف عثمان حضور مستقیم عمر در جنگ را به صلاح ندانست چرا که گذشته از امکان سلطه قبایل ناراضی بر مکه و مدینه، کشته شدن احتمالی عمر در جنگ هم نتایج وخیمی در پی داشت و موجب آشفتگی در میان مسلمانان می‌شد. پس رای درست آن بود که عمر در مدینه بماند و ضمن حفظ مکه و مدینه اگر سپاه مسلمین شکست خورد با لشکر کمکی آن‌ها را یاری رساند (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۳۳).

³ -Heraclius

همچنین علي (ع) پیشنهاد کرد که درکوفه و بصره مردم سه گروه شوند: يك عده از خانه ها مراقبت کنند و در مسجدها بانماز و بانگ اذان، شور و شوق مسلماني را حفظ کنند، گروهی از اهل ذمه جزیت بگیرند و مراقب آن ها بشوند و گروه سوم یعنی جنگجویان رهسپار جنگ شوند (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۳۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴/ ۱۵۰۹). حضرت علي (ع) هرچند در جنگ شرکت نجستند، اما بنا به سیاست همیشگی خود در حفظ کیان اسلام بعد از ارائه طرح جنگی حساب شده خود، با استناد به روایتی از پیامبر (ص) ضمن تأکید بر جهاد، آن را یگانه راه رهایی از دشمن و نگرانی و دغدغه ناشی از آن دانستند.^۱ در نهایت آن حضرت بسیاری سپاه را نیز نگران کننده ندانستند چرا که «در گذشته با بسیاری سپاه نمی جنگیده ایم که با یاری خدا به نبردشان می رفته ایم» (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱/ ۳۴۷).

در پی شورای جنگی اقدامات اساسی آغاز گردید: در گام اول نعمان بن مقرن مزنی (۲۱ ه.ق) به فرماندهی لشکر عراق منصوب شد. انتخاب او که در زمره افرادی بشمار می آمد که تعالیم اسلامی از جمله جانبازی تا شهادت تأثیر عمیقی بر او گذاشته بود، اقدامی حساب شده به نظر می آمد. نعمان سواي شهادتش در جنگ در نبردهای های متعددی با ایرانیان شرکت کرده بود و از شیوه ها و تاکتیک های آنان آگاهی خوبی داشت (مسعودی، ۱۳۷۴: ۱/ ۶۷۹؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۴۱). در نتیجه به قولی او که اندکی پارسی نیز می دانست از هرجیث «درخور پارس» به حساب می آمد (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱/ ۳۴۷). اهمیت جنگ باعث شد تا عمر بعد از نعمان به ترتیب حذیفه بن یمان (۳۷ ه.ق)، جریر بن عبدالله بجلی (۵۴ ه.ق)، مغیره بن شعبه (۵۱ ه.ق) و اشعث بن قیس را تعیین کند تا در صورت لزوم فرماندهی جنگ را برعهده گیرند (بالاذری، ۱۳۳۷: ۴۲۸؛ دینوری، ۱۳۸۶: ۱۷۰).

همچنین عمر به نعمان توصیه کرد در مورد جنگ با افرادی چون طلیحه بن خویلد (۲۱ ه.ق) و عمرو بن معدی کرب (۲۱ ه.ق) مشورت کند (دینوری، ۱۳۸۶، ۱۷۰) که این مهم نتایج موفقیت انگیزی در جنگ داشت. طلیحه بن خویلد از جنگاوران و خطبای مشهور عرب بود که برغم آنکه در ماجرای ظهور پیامبران دروغین و در جریان جنگ های رده از ادعای پیامبریش بازگشت، با اینهمه، ابوبکر به طلیحه اعتماد نکرد و مسئولیتی به او نسپرد. عمرو بن معدیکرب هم از رجز خوانان و دلاوران عرب بود و پیش از این طی مکالمه ای تند و خشونت آمیز با غرور به عمر خاطر نشان ساخته بود که طایفه اش کمتر در جنگ فرار می کند (مسعودی، ۱۳۷۴: ۱/ ۶۸۱). او که صبوری و مقاومت را شرط اصلی پیروزی در جنگ می دانست با توضیحاتش در مورد کارکرد انواع سلاح ها در جنگ اشرافش را

۱- نزدیک و دور در حضور و سفر، در راه خدا جهاد کنید، جهاد، دری از درهای بهشت است و همانا جهاد، جهادگرا از غم و ناراحتی از دشمنان نجات خواهد داد. (نوری، ۱۳۶۶، ۲۱).

در امر جنگ به عمر نشان دادو چون به شمشیر رسید چنان گستاخانه توهین کرد که عمر خشمگین شد و گفت: «زبانت را می برم» (مسعودی، ۱۳۷۴: ۶۸۵) با اینهمه، عمر که عادت نداشت کسی را کنار بگذارد و حتی برخلاف ابوبکر بقایای اهل رده را نیز وارد فتوحات کرده بود (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۳۰۹) از او عذرخواهی کرد و با او صمیمی شد. در نهایت، به عنوان آخرین گام سایب بن الاقرع تمیمی به سمت نظارت بر غنایم جنگ و تقسیم عادلانه آن‌ها که اهمیت فراوانی در روحیه سربازان داشت، برگزیده شد (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۲۳۵).

۴- طرح و برنامه مسلمانان و ایرانیان در جنگ نهاوند

متعاقب تشکیل شورای جنگی و اتخاذ تصمیمات لازم امور با نظمی شگفت‌انگیز پیگیری شد. عمر به مغیره بن شعبه با سپاه مدینه، ابوموسی اشعری با سپاه بصره، حذیفه بن یمان با مردم کوفه دستور حرکت داد که این نیروها در نهاوند همگی تحت فرماندهی نعمان بن مقرن مزی قرار گرفتند (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۳۵). به موازات این اقدامات، نعمان بن عمرو مأمور شد جهت سرگرم ساختن سپاه ایران مستقر در اهواز همراه با گروهی از سپاه کوفه به جندیشاپور و شوش حمله‌ور گردد و گروهی هم مأمور قطع ارتباط پشتیبانی اصفهان با نهاوند شدند. افرادی چون طلحه بن خویلد و عمرو بن معدی کرب هم جهت کسب اطلاعات به نهاوند فرستاده شدند که طلحه با اطلاعات خوبی بازگشت. نهایت آنکه در نهاوند سی هزار مرد جنگی تحت فرماندهی نعمان بن مقرن قرار گرفتند و فرماندهی جناح چپ و راست برعهده حذیفه بن یمان و سوید بن مقرن گذاشته شد. فرماندهی تک سواران نیز برعهده قعقاع بن عمرو و در عقبه سپاه هم مجاشع بن مسعود و مغیره بن شعبه با نیروی مدینه قرار گرفتند (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۴۹ و ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴ / ۱۵۱۱ و ۱۵۱۰).

یکی از موارد مهم در جنگ بحث مذاکره است که رقبا می‌کوشند برای سلطه بی‌دردسریا تحمیل خواسته خود بر طرف مقابل از آن بهره گیرند. برخلاف ایرانیان، مسلمانان کوشیدند از این فرصت استفاده کنند. البته بخشی از این موضوع نیز به این سنت نبوی برمی‌گشت که «اصل اساسی قبل از جنگ را اتمام حجت با دشمن و پرهیز از هجوم ناگهانی و خیانت آمیز (غدر) می‌دانست». ^۱ برای

۱- مبرورترین اعمال نزد خدا، ایمانی است که در آن شک نباشد و جنگی است که در آن خیانتی نباشد و حجتی است که مقبول باشد. (بحار الانوار، بی تا: ۳۹۴/۶۶). این حدیث به بحث غدر یا اقدامات غیر اخلاقی در جنگ اشاره میکند که بر خلاف خدعه و فریب جنگی مذموم شناخته شده است جهت اطلاعات بیشتر ر.ک. به (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۸ / ۵). گذشته از آن ضرورت دعوت به اسلام قبل از جنگ تیز مطرح بوده است.

اساس، قبل از شروع جنگ مغیره بن شعبه طی مذاکراتی با فیروزان خواهان پذیرش اسلام یا تن دادن به پرداخت جزیه گردید پاسخ تند ایرانیان مبنی بر اینکه: «شما مردمی تیره روز هستید اگر بروید آزادتان می‌گذاریم وگرنه نابودتان خواهیم کرد» به منزله شکست مذاکره و انتخاب گزینه جنگ به حساب می‌آمد. در نتیجه مغیره با بیان اینکه: «ما قومی تیره روز بودیم پیامبر آمد به پیروزی در این جهان بهشت در آن دنیا وعده داد بخدا یا آنچه دارید از جنگ‌تان می‌گیریم یا در خاک‌تان کشته می‌شویم»، بی‌وداع اردوگاه را ترک کرد (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۵۱).

بر اساس توصیفات منابع مهمترین رویکرد ایرانیان در جنگ نهاوند اتخاذ راهبرد جنگ فرسایشی بود که بر اساس آن با استفاده از دژها، سنگرها و خندق‌ها با اعراب می‌جنگیدند و ضمن یالا بردن تدریجی تلفات، با به درازا کشیدن جنگ روحیه و سازمان نظامی آن‌ها را نیز در معرض فروپاشی قرار می‌دادند. سرانجام اعراب مسلمان که به این تاکتیک ایرانیان پی‌برده بودند نگران از وضعیت جنگ که به زیان آن‌ها در جریان بود، برای چاره‌اندیشی شورایی جنگی تشکیل دادند. نعمان با اشاره به حضور ایرانیان در استحکامات خود و طولانی شدن جنگ خواستار طرحی شد که ایرانیان را از سنگرهای خود دور کند. پس از رد نظرات مختلف سرانجام بر اساس قاعده مهم اعراب که بعد از اتمام حجت با دشمن، اساس جنگ را خدعه و فریب می‌دانست، (رشیدی، ۱۹۹۵: م: ۴۱) نقشه طلیحه بن خویلد پذیرفته شد (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۵۵).

مطابق با طرح طلیحه، قعقاع بن عمرو با گروهی از سواران به سپاه ایران حمله‌ور گردید و بعد از مدتی زد و خورد وانمود کرد که شکست خورده و عقب نشینی نمود. ایرانیان به خیال اینکه بر اعراب پیروز شدند از دژهای خود بیرون آمدند و به تعاقب آن‌ها پرداختند تا اینکه ناگهان خود را با سپاه اصلی اعراب مواجه یافتند و به این ترتیب نبرد مستقیم درظهر جمعه (احتمالاً پنجم ربیع الاول ۵۰۲ق) اتفاق افتاد. برغم کسانی چون مغیره بن شعبه که در مقابل آماج تیرهای ایرانیان خسته شده بودند و می‌خواستند جنگ را زودتر شروع کنند، نعمان فرمانده سپاه مسلمین حمله را به تاخیر انداخت (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۵۲) و منتظر شرایط مناسب نشست. سپس، در برابر دسته‌های منظم و گوش به فرمان سپاه ایستاد و آنانرا ستود و در اقدامی از قبل هماهنگ شده پس از تکبیر سوم نعمان جنگی نفس‌گیر که از هر حیث سخت‌تر از قادسیه بود، آغاز گردید (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۵۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴ / ۱۵۱۳).

نعمان فرمانده سپاه اعراب دلیرانه جنگید و در آستانه پیروزی کشته شد و حذیفه بن یمان طبق برنامه جنگ را ادامه داد، (دینوری، ۱۳۸۶: ۱۷۱؛ مسکویه: ۳۵۵) سرانجام غروب جمعه ایرانیان

شکست خوردند و تعداد کثیری از آنها کشته شدند (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۱ / ۵۴۲ و ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۲۴۸). می‌توان با این نظر که اظهارات مورخانی چون طبری که معتقدند جنگ به سادگی و بدون مقاومت به نفع اعراب تمام شده را غرض آلود می‌دانند، کاملاً همسو شد (اشپولر، ۱۳۵۴، ۱۹). واقعیت اینست که تلفات سپاه اعراب در این جنگ بسیار سنگین بود (مسعودی، ۱۳۷۴: ۶۸۱) و طی جنگ بارها در آستانه شکست قرار گرفتند.

۵- یازشنامی دیگر راهبردهای اساسی مسلمین در جریان جنگ نهاوند

گذشته از بحث فرماندهی و تدارکات مسلمانان در جنگ نهاوند اعراب از اقدامات و راهبردهای مختلفی استفاده کردند که می‌توان آنها را به صورت زیر بررسی کرد:

۱-۵ - نظام اطلاعاتی و جلب همکاری ایرانیان

فرماندهان در جنگ برای همه حرکات و فعالیت‌های خویش نیازمند شناخت و داشتن اطلاعات دقیق از حریف، شامل آگاهی از برنامه‌های دشمن، کمیت و کیفیت تیروهای آنها و مواردی از این دست هستند که اعراب مسلمان در این کار بسیار حرفه‌ای بودند. براین اساس، گذشته از آنکه قباد عامل حلوان و جاسوس اعراب سعد بن ابی وقاص را از ورود اولین دسته‌های رزمی ایرانی به نهاوند، آگاه کرد (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۳۹) افرادی را به شکلی محرمانه برای کسی اطلاعات به نهاوند فرستادند. نکته مهم دیگر آنکه مسلمانان در طول جنگ به کمک افرادی بنام ذوالموینتین (جاسوس) به کسب اطلاعات دقیق پرداختند. (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۲۳۸ و بلاذری، ۱۳۳۷: ۴۳۰).

از دیگر سو اعراب سیاست جذب ایرانیان را از طرق مختلفی دنبال می‌کردند، از جمله عمر در مواردی معتقد بود مسلمانان با بد رفتاری خود باعث شورش و پیمان شکنی مناطق مفتوحه می‌شوند به همین دلیل موکداً از آنها خواست تا با برخورد درست و رفتار خوب با آنها مانع شورش آنها و در نتیجه بالا رفتن هزینه‌های جنگ شوند (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۱۰ و مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۳۹). این سیاست نتایج خوبی داشت به گونه‌ای که در مواردی ایرانیان از یزگرد خواستند تا با مسلمین صلح کند چرا که «مردمی درست پیمان و برآیند» و برخی از آنها بعد از صلح با اعراب آنها را درست پیمان تر و دادگتر از ساسانیان یافتند (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۷۱).

مسلمین همچنین به جذب سرداران و فرماندهان ایرانی همت گماشتند برای مثال هنگامی که یزدگرد سرداری بنام سیاه را برای جنگ به شوشتر فرستاد، این فرمانده که از سوی اعراب تطمیع شده بود نماینده‌ای نزد ابوموسی فرستاد و شروطی را برای اسلام آوردن گذاشت از جمله آنکه:

«...بهترین دهش را به ما دهید و این موارد را بالادست تو تأیید کند». هنگامی که ابوموسی با این استدلال که نمی شود: «آنچه ما راست شما راستن و آنچه برماست بر شما نیز باشد» خواسته آن‌ها را رد کرد عمر قاطعانه از ابوموسی خواست که همه شرایط آن‌ها را بپذیرد. هنگامی که این نظامیان ایرانی در جنگ شوشتر خواستار غنیمتی درخور شدند باز عمر به نفع آن‌ها مداخله کرد، در نتیجه برغم زیاد بودن تعداد آن‌ها عطایای شایسته ای براساس رتبه نظامی نصیبشان گردید (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۴۱ و ۳۴۲).

۲-۵- فریب و تبلیغات در جنگ نهانند

یکی از مسائلی که همواره در جنگها مورد توجه قرار گرفته استفاده از حيله و فریب در جنگ است به گونه ای که در مفاهیم سنتی گاه راهبرد به عنوان فریب جنگی شناخته می شد (حسینی، ۱۳۷۴: ۲). بنا به برخی تحقیقات در سنت جنگ های اسلامی استفاده خدعه و فریب رواج داشت و این مهم با روایت مشهور «الحرب خدعه» و سنت جنگی پیامبر موکد می گشت. البته در مقابل خدعه و فریب دشمن واژه غدر به معنای خیانت، نامردی، زیر پا گذاشتن عهد و پیمان قرار می گیرد که توسط پیامبر (ص) منع شده است (حاجی زاده، ۱۳۹۰: ۴۳ و ۴۸). براین اساس، یکی از اصول جنگی مسلمین بعد از اتمام حجت به دشمن به کاربردن تاکتیک و فریب حریف در جنگ بود که جنگ ساختگی دراهواز برای جلوگیری از تمرکز ایرانیان در نهاوند و جلوگیری از کمک مردم فارس و اهواز و نواحی داخلی ایران به جبهه نهاوند از جمله آن‌ها بود (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۴۷). در نهایت، نقشه هوشمندانه طلیحه بن خویلد در جنگ درستی این نظرها در مورد تاثیرات حيله های جنگی که گاه شکست قطعی را به پیروزی مبدل می ساختند، به اثبات رساند (ابن عبدربه، ۱۹۸۳: ۱ / ۶۱).

اعراب، همچنین برای تضعیف روحیه سربازان دشمن گذشته از هلهله و تکبیرهای بلند از شایعه سازی نیز بهره می بردند (مهر، ۱۹۹۴ م: ۱۹۱-۱۰۷). بر این اساس، جریر بن عبدالله بجلی برای تحرك بخشیدن به جنگ با صدای بلند در میان سربازان شایع کرد که یزدگرد به اصفهان آمده و اگر با سپاهش برسد کار ما تمام است پس سریع جنگ را به پایان برسانید (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۴۸) در نتیجه این‌ها جنگ دوباره شدت گرفت و ایرانیان شکست خوردند.

اعراب قدرت تبلیغاتی وسیعی داشتند برای مثال، با هیاهوی بسیار از غنایم جنگ جلولاء و گنج-های کسری که بخشی از آن حاصل تقسیم خزانه توسط یزدگرد بین سرداران بزرگ بعد از قادسیه بود (دینوری، ۱۳۸۶: ۱۶۰) صحبت به میان آوردند. با این اقدام خود، گذشته از روحیه دادن به اعراب کم انگیزه تر، آن‌ها را به حضور در جنگ ترغیب کردند. همچنین، فرماندهی عالی رتبه‌ای

چون هر زمان را با جامه‌های فاخر و تاج گوهرنشان بر سر به مدینه بردند تا مسلمانان او را ببینند (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۱ / ۵۳۸) و احساس غرور و قدرت نمایند. در کنار اینها دائماً می‌کوشیدند با طرح پر رنگ اتهاماتی چون پرستش افتاب، ماه، آتش و ازدواج با محارم در میان ایرانیان آنان را نزد اعراب كوچك شمارند (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۴۸).

۳-۵- بهره‌گیری از عناصر روانی

یکی از عوامل مهم در نبرد بکارگیری عناصر روانی و روحیه بخشی به سربازان در شرایط سخت جنگی است که جنگ نه‌اوند در این زمینه یعنی به کارگیری درست عناصر روانی و تاثیر بارز آن بر پیروزی اعراب مسلمان نمونه‌ای منحصر به فرد و شگفت انگیز است. واقعیت این است که مسلمانان در جنگ نه‌اوند به دلیل برتری ایرانیان در آستانه هزیمت قرار گرفتند (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۴۸)، اما نتیجه شگفت آور بکارگیری عناصر روانی و روحیه بخش که واقعی از آنها به عنوان تفاخرهای دینی، قومی و قبیله‌ای، تاکید بر ایمان و تحسین شجاعت و برتری فرد در جنگاوری یاد می‌کند (واقعی، ۱۳۷۹، ۲۵۳-۲۵۲) را در پیروزی اعراب به خوبی می‌توان دید. برخی از مهمترین آنها عبارتند از:

الف: در خلال جنگ گروهی با ذکر مواردی چون نائل شدن به فیض شهادت که در قرآن و سنت نبوی سخت بر آن تاکید شده بود و البته مقوله پیروزی در جنگ و مواهب آن و نیز بحث بقای دین و عرب بود، (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۵۲) سربازان را به مقاومت تشویق کردند. از جمله این‌ها نعمان فرمانده سپاه بود که با صدای بلند در میان سربازان فریاد کشید: «خدایا امروز شهادت را به نعمان و پیروزی بردشمن را به ما عطا کن» (مسعودی، ۱۳۷۴: ۶۸۰) روحیه عدم هراس از مرگ تأثیر فراوانی داشت و به قولی پیشرفت نصیب تازیان گردید که شهادت برای آن‌ها سخت آسان می‌نمود (ثعالبی، ۱۳۶۸، ۴۷۲).

با اینهمه، بعد از شهادت نعمان گروهی از مسلمانان ترسیدند و در آستانه فرار بودند که عمرو بن معدی مذکور مجال تزلزل را از آن‌ها گرفت و گفت پرچم و فرمانده بعدی را ببیند و بجنگید. او نیز کوشید شور دینی و قومی آن‌ها را برانگیزد: «ای مسلمانان و قرآن خوانان... هر کس کشته شود شهید و به نام نیکو در جهان مشهور خواهد شد» (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۴۳) و «ای قرآن خوانان چگونه می‌توان تصور کرد که اهالی فرس از شما در جنگ صبورتر باشند» (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۴۸). با تامل در این موارد می‌توان با این نظر کاملاً همسو شد که انگیزه‌های دینی تاحدی جنگ و گریزهای دوران جاهلیت را به جنگ بدون گریز مبدل ساخته بود (قائدان، ۱۳۸۲: ۸۴). همچنین به سربازان امیدواری داده شد که چون قادسیه پیروزی در انتظار آن‌هاست و این نکته یادآوری شد که: «هر که صبور باشد

فردا در مدینه قبایل عرب او را به اوصاف حمیده و به مردانگی و شجاعت خواهند ستود» (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۲۴۶).

ب: رجز خوانی‌های تهییج کننده‌ای و موثری در حین جنگ در جریان بود از جمله: «ای مسلمانان خوفي از سواران ندارید شما امثال این جنگ بسیار دیده‌اید و مردان کار و شیران کارزارید». در عرصه جنگ عتبه بن زید نیز از دیگر عناصر روانی استفاده کرد از جمله اینکه ایرانیان در صورت شکست به خانه‌هایشان می‌روند و شما در اینجا کشته می‌شوید: «بصره کجا، کوفه و مکه و مدینه کجا و شما کجا هستید». عامل دینی در جنگ‌های میان اعراب مسلمان و ایران ساسانی از جمله جنگ نهاوند با روشن ساختن مواردی چون تعریف جبهه حق و باطل و روشن ساختن بحث حقانیت در جنگ نقش بنیادین در پیروزی مسلمین ایفا کرده است (کاپلو، ۱۳۸۹: ۱۲؛ بنی فاطمی و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۰۲). این مهم در طول جنگ نهاوند بارها با بانگ بلند به سربازان یادآوری شد که شما اهل حق هستید نه آن‌ها که افتاب و ماه و آتش می‌پرستند و با محارم نکاح می‌کنند. در عین حال، مدام نتیجه شکست در این جنگ و فجایعی که در اثر آن برای مسلمانان پیش می‌آمد به خاطر سربازان آورده می‌شد.

۴-۵- عوامل اقتصادی و قبیله‌ای

از دیگر مواردی که در زمینه علل پیروزی اعراب در جریان فتوحات واز جمله جنگ نهاوند مطرح شده، مسائل اقتصادی و ساخت قبیله‌ای است. در زمینه اقتصاد دو بحث عمده وجود دارد: یکی وجود ثروت مازاد برای تأمین هزینه‌های جنگ که از شروط ضروری به حساب آمده و دیگری منافع مادی جنگ است (میلوارد، ۱۳۷۵: ۳۱). در زمینه هزینه‌های جنگ اعراب برخلاف ساسانیان از نیروی قبیله‌ای استفاده می‌کردند که بر اساس یک قاعده کلی کم خرج‌تر از ارتش‌های پادشاهی نظیر ساسانی بود که بار مالی نسبتاً زیادی برای حکومت داشت (علی بابایی، ۱۳۸۵: ۳۱). در زمینه ساخت قبیله‌ای باید گفت از یکسو مواردی چون شجاعت و جنگاوری افراد در نتیجه زیست در شرایط سخت و از سوی دیگر نظم و انضباط و تبعیت از روسای خود سبب ایجاد توانمندی نظامی بالا می‌گردید (شعبانی، ۱۳۶۹: ۶۴؛ مشفق فر، ۱۳۸۲: ۲۱-۲۶). شاید این موارد در بزانو درآمدن امپراتوری‌هایی چون ساسانی در مقابل قبایل اهمیت زیادی داشته باشد.

۶- پیامدهای نظامی و سیاسی جنگ نهاوند

در بررسی راهبرد های جنگ خلاصه کردن آن به پیروزی صرف در صحنه نبردمعنای چندانی ندارد و پرداختن به دستاوردها، اهداف و پیامدهای آن به خصوص در عرصه نظامی و سیاسی ضروری می نماید.

جنگ نهاوند به جای آنکه برای ایرانیان پیروزی تمام کننده باشد به شکستی جبران ناپذیر تبدیل شد و امیدهایشان را برای حفظ سرزمین خود و باز پس گیری اراضی از دست رفته بر باد داد. همچنین کاملاً می توان با این نظر همسو شد که این شکست سر آغاز فصل تازه ای در تاریخ ایران به حساب آمد (فرای، ۱۳۷۹: ۲۳).

۶-۱- پیامدهای نظامی جنگ نهاوند

از لحاظ نظامی شکست نهاوند برای ایران نتایج بسیار وخیمی داشت، ارتش نیرومندی که چهارصدسال از امپراتوری ساسانی حراست کرده بود، درمقابل قوای با انگیزه، منظم و زیرک - مسلمین فروپاشید. در پی این اتفاق و متلاشی شدن ارتش ایران ناگزیر مردم شهرهای مختلف به گونه ای منفرد با دشمن جنگیدند (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۴۶). این عدم وجود سپاه منسجم که دروازه های فلات ایران را بر روی اعراب گشود ازسوی اعراب رخدادی مهم به حساب آمد و پیروزی در نهاوند را درخور عنوان «فتح الفتوح» ساخت (مقدسی، ۱۳۸۱: ۸۵۷). از عوامل فروپاشی ارتش ایران درجنگ نهاوند که می توان آن را جنگ نجباء، و سپهبران و بزرگان نیز نامید آنکه بسیاری از آن ها به عنوان ستون های ارتش ساسانی کشته شدند و نجبای تیولدار باقیمانده مأیوس از نتیجه جنگ از یاری پادشاه و سازماندهی مجدد نیروها دریغ کردند (اشپولر، ۱۳۵۴: ۵۰).

رخداد نظامی بسیار مهم پس از جنگ نهاوند آنکه عمر خلیفه مسلمانان از سیاست ترس و احتیاط خود دست کشید و با جسارت کامل به اعراب فرمان داد تا به ژرفای خاک ایران فرو روند (ابن اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۲۵۲ و ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴ / ۱۵۱۹). در پی این تصمیم، گرفتن قلمرو یزدگرد دستور کار قرار گرفت و لشکر عراق مأموریت یافت سپاه پارسی را در هر سرزمین تعقیب کند و به سوی فارس، کرمان، اصفهان، آذربایجان و غیره پیشروی کند (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۶۱ - ۶۰).

در واقع، بلافاصله بعد جنگ، شهر نهاوند و اندکی بعد نیروی کمکی بصره به فرماندهی ابوموسی اشعری مبادرت به گشودن دینور و سیمره کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۴ / ۱۵۱۸). پیمان های صلحی با مردم این مناطق منعقد گردید که در ازای پرداخت جزیه و اصلاح راه ها، راهنمایی و پذیرایی

از سپاه اسلام به هنگام عبور از این مناطق می‌توانستند جان و مال و دینشان را حفظ کنند (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۵۹ و ۱۹۶۰). بدین وسیله زمینه سلطه و گشودن تدریجی کامل همدان، گرگان، طبرستان، اذربایجان قم و کاشان و اصفهان و غیره فراهم آمد (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۶۶؛ میرخواند، ۳۰۴). در سطح کلی می‌توان گفت فتح الفتوح نهاوند راه را برای سلطه اعراب بر کل فلات ایران هموار ساخت.

۲-۶- پیامدهای سیاسی

در عرصه سیاسی نیز جنگ نهاوند برای اعراب فتح الفتوح بحساب می‌آمد در شرایطی که با جسور شدن اعراب، مشاوران یزدگرد از او خواستند فرار کند و جان خود را نجات دهد (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۷۵). برغم آنکه دیرزمانی بود کاهش اقتدار و مشروعیت خاندان ساسانی، نجبا و حکومت‌های محلی را در مقابل آنها گستاخ کرده بود با اینهمه، طی جنگ نهاوند بزرگان، ویسپوهران و حکومت‌های محلی برای حفظ منافع خود هم که شده بود پشت سر یزدگرد شهریار ایران متحد شدند. شکست نهاوند به این همکاری بسیار مهم خاتمه بخشید و سلطنت ساسانی را در هاله‌ای از ابهام فرو برد.

در این زمینه روایاتی وجود دارد که فضایی مورد بحث را نشان می‌دهد. برای مثال «آبان جادویه، یزدگرد را در ری گرفت و با مهر او چیزهای نوشت و بنزد اعراب رفت» (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۶۶). بعد از نهاوند هنگامی که یزدگرد از ری به کرمان رفت تا در آنجا «آتش بنهد» (مسکویه، ۱۳۶۹: ۱ / ۳۷۲) و مستقر شود، مرزبان آن با گستاخی به او گفت «تو شایسته ولایت دهی نباشی تا خود چه رسد به شهریاری اگر خداوند چیزی در تو نهاده بود حال تو بدین‌سان نمی‌شد». در سیستان هنگامی که یزدگرد طلب خراج کرد، شهریار سیستان را خوش نیامد و عذرش را خواست. بلاذری، ۱۳۳۷: ۷۴) او پس از ناکامی در جلب نظر حکام سیستان و طبرستان به نیشابور رفت و هنگامی که خواست به طوس برود مرزبان (کنارنگ) آنجا گستاخانه او را دست به سرکرد (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۷۵). در مرو چون اموال مرو، مرو رود و جوجان و غیره را طلب کرد حاکم آنجا گفت: «این سیاست‌گر به هنگام فرار نیز به دنبال غنیمت است» و به دسیسه علیه او پرداخت (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۷۵).

هنگامی که عبدالله بن عامر در پی یزدگرد از بصره مامور به گشودن خراسان گردید و سرکرده سپاهش احنف بن قیس نیشابور، طوس و نسا را متصرف گردید یزدگرد تصمیم گرفت اموالش را بردارد و به نزد خاقان ترك برود. در این میان، پارسیان از او خواستند با مسلمین صلح کند و در پی

مخالفت یزدگرد اموالش را به زور از او گرفتند و گزارش ماجرا را به احنف ابن قیس دادند (مسکویه ۱۳۶۹: ۱ / ۳۷۲ و ۳۷۱) که از ابتدا پایان بخشیدن به کار یزدگرد را در تثبیت فتوحات ضروری می دانست. در نهایت، بنا به برخی روایات تاریخی ایرانیان مرتبط با اعراب مسلمان، یزدگرد سوم را با طناب خفه کردند (ثعالبی، ۱۳۶۸: ۴۷۷) و بدینسان «ملک عجم» که بعد از نهاوند به شبی مبدل شده بود، کارش به آخر رسید. دستاوردهای جنگ نهاوند بیانگر آن است اطلاق عنوان فتح الفتوح یا «پیروزی پیروزی‌ها» بر جنگ نهاوند (طبری، ۱۳۷۲: ۵ / ۱۹۵۷) توسط مسلمانان عنوانی کاملاً دقیق و حساب شده بود.

۷- نتیجه‌گیری

جنگ نهاوند تا حدی ریشه در سیاست دوگانه عمر داشت: از یک‌سو ممانعت عمر از پیشروی اعراب در داخل ایران بعد از نبرد جلولاء باعث شد ایرانیان گمان کنند که اعراب تمایلی به تداوم توسعه‌طلبی ارضی در ایران ندارند. براین اساس، ضمن تقویت موقعیت نظامی خود و کوشش برای انتقال پایتخت به مناطقی داخلی ایران چون اصفهان، کرمان یا ری منتظر فرصت مناسب نشستند که وقوع اختلافات داخلی بین اعراب و فروکش کردن نیروی جنگی‌شان از اهم آن‌ها بود. از سوی دیگر، به دنبال فتح شهرهای مهم خوزستان، ایرانیان پی به سیاست زیرکانه مسلمین مبنی بر تصرف تدریجی و درعین حال کم‌هزینه ایران بردند در نتیجه، با تدارک جنگ نهاوند در صدد بازپس‌گیری سرزمین‌های از دست‌رفته و هجومی گسترده به مدینه مقرر شدند.

راهبردهای اعراب در این جنگ رامی‌توان در چند محور توضیح داد: استفاده به موقع از اصل سازش از طریق عهدنامه‌ها و جذب سپاهیان ایرانی و افراد منتفذ که در گشودن شهرها و کسب اطلاعات دقیق و به موقع از تحرکات نیروی نظامی ایران سخت مفید واقع شد، همچنین استفاده از اصل مذاکره که گذشته از اطلاع یافتن از روحیه نظامیان ایرانی تلاشی برای دستیابی به اهداف خود بدون جنگ هم به حساب می‌آمد. از طرف دیگر، اعراب قبل از هر جنگ با جدیت در صدد جمع‌آوری اطلاعات دقیق از وضعیت نیروی مقابل خود برآمدند و از برگزاری شوراها و متعدد جنگی جهت اخذ بهترین تصمیم بهره بردند. همچنین گذشته از نظام فرماندهی منظم و در دسترس سربازان، از حیل‌های هوشمندانه جنگی نیز بهره می‌بردند. سرانجام در عرصه روانی ضمن تبلیغات گسترده پیرامون گنج‌های کسری و تشویق اعراب به پیوستن به جنگ با استفاده صحیح از انگیزه‌های دینی و در مواردی با برانگیختن حس افتخارات قبیله‌ای، تحقیر و کوچک شمردن ایرانیان در نظر سربازان خود، سپاهیان خود را به نیروی شکست‌ناپذیر در غالب جنگ‌ها به خصوص نبرد نهاوند مبدل ساختند.

نبرد نهاوند به سبب پیامدهایش نسبت به سایر جنگ‌های اعراب مسلمان و ایرانیان از چند سو نقش تعیین‌کننده‌ای داشت: یکی آنکه عمر از سیاست احتیاط‌آمیز خود دست کشید و به سپاهیان دستور پیشروی کامل در کل خاک ایران را داد. دیگری فروپاشی ارتش ایران در نتیجه کشته شدن بسیاری از فرماندهان موثر در نهاوند و عدم همکاری حکومت‌های محلی و امرای زمیندار باقیمانده با یزدگرد سوم در سازماندهی مجدد قوای نظامی برای دفاع در مقابل اعراب مسلمان بود. در نهایت، از نتایج مهم جنگ نهاوند فروپاشی سازمان سیاسی ایران بود که عملاً کارایی خود را از دست داد و بسیاری از افراد موثر در صدد همکاری یا نوعی سازش با مسلمین برآمدند.

منابع و مأخذ

۱. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۵)، تاریخ کامل، ترجمه محمدحسین روحانی، تهران، انتشارات اساطیر، ج ۴.
۲. ابن اعثم کوفی، محمد (۱۳۷۲)، الفتوح، ترجمه محمدبن احمد مستوفی هروی، مصحح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳. ابن حوقل (۱۳۶۶) سفرنامه، ترجمه و توضیح جعفر شعار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. ابن خاوندشاه بلخی، محمد (۱۳۷۳)، روضه الصفا، تهذیب و تلخیص عباس زریاب خویی، تهران، انتشارات علمی.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳)، العبر تاریخ ابن خلدون، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
۶. ابن عبدربه (۱۹۸۳ م) عقد الفرید، تصحیح محمد قمیحه، بیروت، دارالکتب علمیه.
۷. ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار الاحیاء تراث العربی، چ اول، ۱۴۰۸، ج ۵.
۸. ادیبی، مهدی (۱۳۹۲)، جامعه شناسی جنگ و نیروی نظامی، تهران، سمت.
۹. اشپولر، برتولد (۱۳۸۶)، تاریخ ایران در نخستین قرون اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
۱۰. اشپولر، برتولد (۱۳۵۴) جهان اسلام دوران خلافت، ترجمه قمر آریان، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۱. اشراق، محمد کریم (۱۳۶۰) تاریخ و مقررات جنگ در اسلام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. اصطخری، ابو اسحاق ابراهیم، (۱۳۴۰) مسالك وممالك، به اهتمام ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۳. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۴) فتوح البلدان (بخش مربوط به ایران)، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تصحیح محمد فرزاد، تهران، سروش.
۱۴. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۳۷) فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران، نشر نقره.
۱۵. بلعمی، ابوعلی (۱۳۸۶) تاریخ بلعمی ترجمه تاریخ طبری، تهران، انتشارات هرمس.
۱۶. بنی فاطمی، سعید و همکاران (۱۳۹۶). روان شناسی دفاع، گرگان: انتشارات تنعیم.
۱۷. ثعالبی، عبدالملک (۱۳۶۸) تاریخ ثعالبی، ترجمه محمد فضائلی، تهران، نشر نقره.
۱۸. چوکسی، جمشید (۱۳۹۳) گرشاسپ، ستیز و سازش، ترجمه نادر

- میرسعیدی، تهران، انتشارات ققنوس.
۱۹. حاجی بابایی، مجید (۱۳۹۳) زارعی، علی، «جایگاه امور فرامادی در تحلیل فتوحات-مسلمانان در ایران»، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، «س ۵، ش ۱۵، تابستان.
 ۲۰. حاجی زاده، یدالله (۱۳۹۰) انجام خدعه و ترک غدر درسیره امام علی، فصلنامه پژوهشی فرهنگ و تمدن اسلامی، سال دوم، شماره ۵، صص ۳۹-۵۲.
 ۲۱. حسینی، حسین، استراتژی: مفاهیم و کارکردها، نشریه علمی سیاست دفاعی، دوره ۵، شماره ۹ - شماره پیاپی ۹، ۱۳۷۴.
 ۲۲. خواند میر، غیاث الدین (۱۳۶۲). تاریخ حبیب السیر، تهران ناشر کتاب فروشی خیام، ج ۱.
 ۲۳. دلیر، نیره، (۱۳۹۷) «تحلیل جنگ های اعراب با ساسانیان براساس عناصر راهبردی کلازویتس از قادسیه تا نهاوند»، فصلنامه مطالعات تاریخی جنگ، ش ۶، زمستان.
 ۲۴. دینوری، احمد بن داوود (۱۳۸۶) اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.
 ۲۵. راولینسون، هنری (سفرنامه، ترجمه سکندر امان الهی، تهران: انتشارات آگاه.
 ۲۶. رشیدی، محمد (۱۹۹۵ م)، تفریح الکروب فی تدبیر الحروب، دمشق، دار کنان.
 ۲۷. رضی، ابوالحسن (۱۳۸۷) نهج البلاغه، ترجمه محمد جعفر امامی، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب..
 ۲۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳) تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر.
 ۲۹. سیروس، کاوه محمد و صبور طینت، امیرحسین (۱۳۹۰) مدل مدیریت استراتژیک مینا، انتشارات دانشگاه امیرکبیر، چاپ دوم، زمستان.
 ۳۰. شعبانی، رضا (۱۳۶۹) مبانی تاریخ اجتماعی ایران، تهران، قومس.
 ۳۱. شیرالی، زیبا و مسعود ولی عرب (۱۳۹۸) نبرد نهاوند واپسین مقاومت حکومت ساسانی در برابر تازیان مسلمان، مجله تاریخنامه خوارزمی، سال هفتم، شماره بیست و هفتم.
 ۳۲. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری (۱۳۵۲) ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ج ۴.
 ۳۳. طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۲) تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات اساطیر، ج ۵.

۳۴. علی بابایی، غلامرضا (۱۳۸۵). تاریخ ارتش ایران، تهران، انتشارات آشیان.
۳۵. فرای، ر.ن. (۱۳۷۹) تاریخ ایران پژوهش دانشگاه کیمبریج، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران، امیرکبیر.
۳۶. قائدان، اصغر (۱۳۸۲) سازماندهی نظامی و سازمان رزم و تحولات آن در تاریخ اسلام از آغاز تا پایان عصر عباسی، تهران، انتشارات دانشگاه امام حسین.
۳۷. کاپلو، تتودور (۱۳۸۹) جامعه شناسی جنگ، ترجمه هوشنگ فر خجسته، تهران، انتشارات جامعه شناسان.
۳۸. لسترنج، گی (۱۳۷۷) جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۹. مجلسی، محمدباقر (بی تا) بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء تراث العربی، مطبعه اولی، ج ۶۶.
۴۰. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۷۴) مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
۴۱. مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۹) تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، انتشارات سروش، ج ۱.
۴۲. مشفق‌فر، ابراهیم (۱۳۸۲) «کارکرد نظامی ایلات و عشایر»، فصلنامه مطالعات بسیج، سال ششم، ش ۲۱-۲۰.
۴۳. مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۸۱) آفرینش و تاریخ، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه، مجلد چهارم تا ششم.
۴۴. مهر، اسماعیل مطیع (۱۹۹۴ م). مبادی الحرب فی صدر الاسلام، عمان، دارالفرقان.
۴۵. میلوارد، آلن. اس (۱۳۷۵) جنگ، اقتصاد و جامعه، ترجمه سیدحسین میرجلیلی، تهران، انتشارات دانشگاه امام حسین.
۴۶. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۶۶) ستدرک الوسائل و مستنبط المسائل المجلد ۱ الی ۳۰، قم: موسسه آل‌البيت (ع)، الاحیاء التراث.
۴۷. واقدي، محمد بن عمر (۱۳۷۹) فتوح الشام، بیروت، دارالجليل.
۴۸. یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲) تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ج ۲.

Analysis of the books of Indian scholars about Jafar ibn Abi Talib

Syed Mahdi Meraj Razavi¹

(DOI): [10.22034/skh.2024.19640.1566](https://doi.org/10.22034/skh.2024.19640.1566)

Abstract

Original Article P 124 -152

Jafar ibn Abi Talib is known as one of the prominent Islamic personalities from the beginning of Islam until now among the Muslims of the world and India. Therefore, Indian scholars, in general, Shiites and Sunnis, have paid special attention to this character. As a result, some significant works about Jafar bin Abi Talib have been left behind as a scientific heritage, so the works that have been identified in this field are three, and each of these three works is related to one of the sects and professions belonging to India . Among these, one work belongs to Shia Imamiyah and its title is "Biography of Jafar al-Tayyar" authored by the famous historian and biographer of India Khan Bahadur Seyyed Olad Haidar Fouq Belgrami (d. 1942), the author of the magazines Ouswat al-Rasoul and Sira of Infallible Imama. The subject of this work is the history and biography of Jafar ibn Abi Talib. And another work is "Al-Rawz Al-Me'tar Fi Nasab Al-Sada Ale Jafar Al-Tayyar" authored by Sayeed Muhammad Morteza Belgrami Al-Zubaidi (1205 AH) and belongs to the Sufis of Qadiriyya dynasty. The subject of this work is the genealogy of Ale Jafar Tayyar. This is the oldest work of an Indian scientist in Arabic. This work was later translated into Urdu under the name of the genealogy of Ale Jafar al-Tayyar, and the third work belongs to a scholar of Brilavi profession, "Hazrat Sayeedona Jafar Tayyar" Adnan Ahmad Attari Madani.

Keywords: Jafar, Al-Tayyar, Zul Janahain, genealogy, Indian scientists, Belgrami.

1. PhD in History of Ahl al-Bayt, Islamic History, Sira and Civilization Complex, Al-Mustafa International University, India. S.Mahdi Me'raj Razavi@miu.ac.ir

Received: 2024/10/13 | Accepted: 2024/11/05



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

تحلیل کتاب های علمای هند درباره حضرت جعفر بن ابیطالب (ع)

سید مهدی معراج رضوی^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2024.19640.1566](https://doi.org/10.22034/skh.2024.19640.1566)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۱۵۲/۱۲۴

حضرت جعفر بن ابی طالب (ع)، به عنوان، یکی از شخصیت های برجسته ی اسلامی از صدر اسلام تا اکنون در جهان اسلام و شبه قاره هند مطرح بوده است. از این رو، مورخان شیعه و سنی هندی، توجه ویژه ای به این شخصیت داشته اند. در نتیجه آثاری قابل توجهی، درباره جناب جعفر بن ابی طالب (ع)، به عنوان میراث علمی به یادگار گذاشته اند؛ آثاری که در این زمینه شناسایی شده است، سه اثر ارزشمند از سه فرقه اسلامی هند است؛ یکی متعلق به شیعه امامیه «سوانح حیات جعفر الطیار»، تالیف خان بهادر سید، اولاد حیدر فوق بلگرامی (م ۱۹۴۲ م) و دومی وابسته به طریقت قادری «الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار»، تالیف سید محمد مرتضی بلگرامی الزبیدی (م ۱۲۰۵ ق) است موضوع این اثر نسب نامه آل جعفر طیار است و این کتاب کهن ترین و قدیمی ترین اثر هندوستان به زبان عربی است، که بعدها، به زبان اردو به نام «نسب نامه آل جعفر الطیار» ترجمه شده است و سومی مربوط نیز، با عنوان «حضرت سیدنا جعفر طیار»، تالیف عدنان احمد عطاری مدنی، به مسلک بریلوی است. مولف هر سه اثر، به نوعی وابسته به بلگرامی ها هستند؛ صاحب دو اثر اولیه واسطی زیدی بلگرامی و از یک شجره و نسب هستند. در حالی که نسب معنوی مولف اثر سوم از طریق احمد رضا خان بنیان گذار مسلک به خاندان بلگرام می رسد و هر سه اثر در میان فرقه خود تاثیر بسزایی دارد. هدف و نظر نگارنده، در این مقاله، تحلیل و بررسی آثار دانشمندان هندی، درباره ی حضرت جعفر بن ابی طالب (ع)، با روش توصیف - تحلیل و نقد و ارزیابی محتوای آن است.

کلید واژه ها: جعفر، الطیار، ذوالجناحین، نسب نامه، مورخان هند، بلگرامی.

۱ - دکترای تاریخ اهل بیت (ع)، گروه تاریخ اهل بیت (ع) مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، هند.

S.Mahdi Me'raj Razavi@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۵



مقدمه

حضرت جعفر ابن ابی طالب الطیار^(ع)، یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی جهان اسلام است. ایشان، سرپرستی مهاجران مسلمان را به حبشه بر عهده داشته است و نیز، در میان مسلمانان جهان و هند مطرح است؛ بنابراین، مورخان اسلامی هندوستان اعم از شیعه و سنی توجه ویژه‌ای به شخصیت حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع) و خدمات وی در راستای انتشار دین اسلام و نیز جایگاه او نزد پیامبر اکرم^(ص) داشته است. در نتیجه، آثاری فراوانی، در باره‌ی حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع) به‌عنوان میراث و گنجینه‌ی علمی در تاریخ ماندگار شده است. سه اثر مستقل در موضوع خاص حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع) به‌عنوان آثار عالمان هند شناسایی شده است. اگرچه مطالب زیادی در باره حضرت جعفر بن ابی طالب در کتاب‌های مختلف عالمان و دانشمندان هندی مثل تاریخ اسلام و سیره نبوی و تاریخ اهل بیت و تذاکر و صحابه نگاری، آمده است، ولی مد نظر نگارنده، در مقاله اثر مستقل در مورد حضرت جعفر ابن ابیطالب^(ع) است. از این رو، اثر سه گانه متعلق به سه فرقه اسلامی در هند، با روش توصیفی - تحلیلی به‌لحاظ محتوایی نقد و ارزیابی می‌گردد.

از میان این سه اثر، یکی به شیعه امامیه اختصاص دارد که به‌عنوان «ذکر الطیار سوانح حیات جعفر الطیار» از نظامی پریس لکهنو هند، در ربیع‌الثانی سال ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م، به زبان اردو در ۱۱۰ صفحه، به چاپ رسیده است و مولف آن، مورخ هندی «خان بهادر سید، اولاد حیدر، معروف به فوق بلگرامی (م ۱۹۴۲ م)» است. وی یکی از شخصیت‌های برجسته، مشهور و دارای چندین اثر است، که مشهورترین آن‌ها، کتاب سیرت «اسوة الرسول و سیره ائمه طاهرین» و دیگر آثار است. کتاب سیرت «اسوة الرسول»^۱ پنج‌جلدی فوق بلگرامی در نقد کتاب سیرت «سیره النبی»^{۲-۳} مولانا شبلی نعمانی (۱۲۷۲ - ۱۳۲۲ ه ق)، مشهور به شمس‌العلماء، نگارش یافته است. موضوع کتاب، «ذکر جناب جعفر بن ابی طالب الطیار^(ع)» سوانح حیات و زندگانی حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع) است.

اثر دوم متعلق به صوفیه طریقت قادریه است، که با عنوان «الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار»، توسط دار ابن الجری سعودیه عربیه، در ۱۷۱ صفحه، در سال ۱۴۳۳ ه ق / ۲۰۱۲ م،

۱. بلگرامی، اسوة الرسول از کاظم بک دپو دهلی سال ۱۹۳۵ م، چاپ اول.

۲. مولانا شبلی نعمانی (۱۹۱۴ م) نگارش کتاب سیرت به‌نام «سیره النبی» شروع کرد که بعداً توسط شاگرد وی مولانا سید سلیمان ندوی (م ۱۹۵۳ م) تکمیل گردید.

۳. شبلی نعمانی، سیره النبی، دار المصنفین اعظم گره، بی‌تا.

به چاپ رسیده است و تالیف شخصیت مشهور و جهانی «ابوالفیض سید محمد مرتضی زیدی^۱ واسطی^۲ بلگرامی^۳ الزبیدی^۴ (م ۱۲۰۵ ق)»، است. این کتاب از قدیمی ترین و کهن ترین اثر در باره حضرت جعفر بن ابی طالب الطیار^(ع)، متعلق به عالمان هندی است، که به زبان عربی نگارش و تدوین شده است که بعداً توسط مولانا محمد عیسی رضوی قادری به زبان اردو ترجمه شده و به نام «نسب نامه آل جعفر الطیار»، نشر شده است و موضوع این اثر «نسب نامه آل جعفر طیار» است. اثر سوم متعلق به مسلک بریلوی است. این یک اثر مختصر، تالیف عدنان احمد عطاری مدنی است، که با عنوان «حضرت سیدنا جعفر طیار»، از مرکز فیض مدینه در ماه جمادی الاولی، سال ۱۴۳۹ هـ / ۲۰۱۸ م، به زبان اردو به چاپ رسیده و مشتمل بر ۳۰ صفحه است. سؤالی که مطرح می شود، این است که چرا در بیان آثار ترتیب زمانی رعایت نشده است؟ کتاب «الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار» این اثر، با وجود این که قدیمی بوده و در مرحله دوم بیان شده است؟ در حالی که اثر فوق بلگرامی که متاخر بوده است، در مرحله اول بیان شده است. چه حکمتی دارد؟ در پاسخ این پرسش، ناگفته نماند؛ در بیان ترتیب، ترتیب زمانی لحاظ نشده، بلکه ترتیب مذهب مولف اثر، لحاظ شده است. از این رو، اول اثر شیعه امامیه و پس از آن، اثر تصوف و سپس اثر بریلوی آورده شده است.

آنچه در این مقاله مدنظر است، تلاش برای نقد و ارزیابی محتوای آثار دانشمندان هند در باره حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع) با روش توصیفی – تحلیلی، بر اساس عناوین زیر ارائه می شود.

۱. آثار مورخان در باره حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع)

آثاری که مورخان هندی درباره جعفر بن ابی طالب نوشته اند، عبارتند از:

- ۱.۱. «الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار»، سیدمحمد مرتضی بلگرامی الزبیدی (م ۱۲۰۵ ق)، این اثر، در ۱۷۱ صفحه، توسط دار ابن الجری سعودیه عربیه، در سال ۱۴۳۳ هـ / ۲۰۱۲ م. به عربی به چاپ رسیده و منتشر شده است.
- ۲.۱. «نسب نامه آل جعفر الطیار»، ترجمه ی به زبان اردو، «الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار»، تالیف سیدمحمد مرتضی بلگرامی الزبیدی (م ۱۲۰۵ ق)، است و ترجمه محمد

۱. چون نسب سید محمد مرتضی به زید بن علی ابن الحسین (ع) می رسد.

۲. چون بزرگان سید محمد مرتضی و بلگرامی ها از واسط بودند.

۳. چون بزرگان سید محمد مرتضی پس از فتح بلگرام همین جا سکونت گرفتند.

۴. چون سید محمد مرتضی از هند به قاهره مصر سپس از آن جا به شهر زبید مهاجرت کرد و در همان شهر سکونت کرد.

عیسی رضوی قادری و از دعوت قرآن آکادمی است. این اثر، نیز، در ۱۹۴ صفحه، در سال ۱۴۴۱ هـ ق / ۲۰۱۹ م، به مناسبت هفت‌صد و نود و پنجمین (۷۹۵) عرس فاتح بلگرام سید محمد صغری، به چاپ رسیده و منتشر شده است.

۳.۱. «سوانح حیات جعفر الطیار»، اثر خان بهادر سید، اولاد حیدر مشهور به فوق بلگرامی (م ۱۹۴۲ م)، است، که در ۱۱۰ صفحه، توسط نظامی پریس لکهنو هند، در ماه ربیع‌الثانی سال ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م، به زبان اردو به چاپ رسیده و منتشر شده است.

۴.۱. «حضرت سیدنا جعفر طیار» نوشته‌ی عدنان احمد عطاری مدنی، است که در ۳۰ صفحه، توسط انتشارات مرکز فیض مدینه کراچی در جمادی‌الاولی سال ۱۴۳۹ ق / ۲۰۱۸ م، به زبان اردو به چاپ رسیده و منتشر شده است.

۲. زندگی‌نامه اجمالی حضرت جعفر بن ابی‌طالب^(ع)

جناب ابوعبدالله؛ حضرت جعفر بن ابی‌طالب الطیار^(ع) بنا بر نقل مشهور، در سال ۵۹۰ م، در مکه مکرمه، چشم به جهان گشوده است (ابن سعد، ۱۴۱۵: ج ۴، ۲۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۲، ۴۲؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ج ۳، ۲۴۲) و دو سال از پیامبر اکرم^(ص) بزرگ‌تر و ده سال از حضرت امیر مومنان امام علی ابن ابی‌طالب^(ع) نیز، بزرگ‌تر بوده است. برخی منابع سال ولادت ایشان را ۵۹۵ م، بیان کرده‌اند؛ یعنی ۳۴ سال قبل از هجرت، ایشان چشم به جهان گشوده است. پدرش جناب ابوطالب بن عبدالمطلب بن هاشم و مادرش فاطمه بنت اسد بن هاشم بوده است. (بغدادی، ۱۴۰۰: ۴۵۷) بنابراین، جناب جعفر بن ابی‌طالب^(ع) از دو طرف، هاشمی است (ذهبی، ۱۴۱۴: ج ۲، ۸۸) و یکی از صحابه گرامی و پسر عموی نبی کریم اسلام^(ص) و برادر بزرگ، امیر مومنان امام علی ابن ابی‌طالب^(ع) بوده است. برخی منابع او را دومین نفر (زبیدی بلگرامی، ۱۴۳۳ / ۲۰۱۲ م: ۴۳) و برخی منابع دیگر، او را سومین نفر، پس از حضرت امام علی^(ع) و زید بن حارثه، جز ایمان آورندگان، می‌دانند؛ یعنی در میان مردان، دومین فرد یا به قولی، سومین فردی بوده است، که به پیامبر اکرم^(ص) و آیین او ایمان آورده است. (اصفهانی، ۱۴۱۹: ۳۲) لقب مشهور او طیار و ذوالجناحین (بلاذری، پیشین: ج ۲، ۴۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۱۹، ۳۶۸) است. او با اسما بنت عمیس ازدواج کرده و دارای چندین فرزند شد و در سال پنجم بعثت، در هنگام هجرت به حبشه، سرپرستی مسلمانان را به عهده داشت و در سال ششم هجری پیامبر اکرم^(ص)، جناب جعفر بن ابی‌طالب^(ع) را به برگرداندن مسلمانان از حبشه به مدینه، دستور داد و سپس جعفر بن ابی‌طالب الطیار^(ع) و او در سال هفتم،

همراه مسلمانان به مدینه برگشت. (ابن سعد، پیشین: ج ۴، ۲۵ و طبری، بی تا: ۴۹۴) همان سال فتح خیبر بود. مهاجران حبشه، «صاحب المهاجرین» نامیده شدند. جناب جعفر بن ابی طالب (ع) در سال هشتم هجری، در سریه موته، (در کشور اردن امروزی)، به شهادت رسید و مزارش در موته اردن موقعیت دارد.

۳. تحلیل و بررسی آثار مورخان هند در باره حضرت جعفر بن ابی طالب (ع)

۱.۳. کتاب شیعه امامیه

«ذکر الطیار (سوانح حیات جناب جعفر الطیار)»؛ نویسنده این کتاب، علامه خان بهادر سید، اولاد حیدر مشهور به فوق بلگرامی (م ۱۹۴۲ م)، است، که او یکی از شخصیت های علمی و دینی معاصر شیعه امامی و هم عصر شبلی نعمانی، بوده است.

۱.۱.۳. آشنایی با نویسنده

علامه خان بهادر سید، اولاد حیدر، معروف به فوق بلگرامی (م ۱۹۴۲ م)؛^۱ شیعه امامی است، که آثار بسیاری در موضوعات مختلف پدید آورنده است. یکی از مهم ترین آثار او «ذکر جعفر طیار» است.

او، یکی از مشهورترین عالمان دینی و شیعی مذهب، ادیب و نویسنده کثیرالتالیف هندوستان است، که در میان مردم هند (هندوستان) و پاک (پاکستان)، شهرت فراوانی دارد و حتی نامی او، در کتاب الذریعه (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۱۸۴) با همراه تالیفات ثبت شده است. او، در منطقه ی بلگرام در شهر هردوی اتر پردیس هند، متولد شده است. وی سپس از بلگرام به شهر آرای ایالت بهار هند مهاجرت کرد؛ زیرا همسرش، فرزند یک خانواده ای بود که او در سال ۱۹۴۲ چشم از جهان بست و قبرش در همان شهر است و او از خانواده معروف سادات زیدی واسطی بلگرام است. در این خانواده، همیشه شخصیت های معروف و برجسته علمی دینی و ادبی رشد کرده اند.

۲.۱.۳. آثار و تالیفات

فوق بلگرامی، یکی از عالمان مشهور شیعی مذهب و دارای آثار علمی بسیاری است. از این رو،

۱. مولف هر دو اثر، اول و دوم «علامه خان بهادر سید، اولاد حیدر، معروف به فوق بلگرامی (م ۱۹۴۲ م) و سید محمد مرتضی بلگرامی الزبیدی (م ۱۲۰۵ ق)، به خانواده و سلسله سادات بلگرام تعلق دارند و هردو از سادات زیدی واسطی بلگرامی و از یک نسب اند، ولی یکی از آن دو، یعنی فوق بلگرامی، پیرو مذهب شیعه و دیگری اش، سید مرتضی، اهل طریقت سلسله ی قادریه است؛ زیرا سادات زیدی واسطی بلگرامی، در دو گروه تشیع و تصوف دسته بندی شده اند.

آقا بزرگ تهرانی، وی را در کتاب الذریعه آورده است و آثار او را نیز، نامبرده (همان، ۱۴۸) و برخی از آن‌ها عبارت‌اند:

۱. «اسوه الرسول»،^۱ مشهورترین اثر وی در تاریخ و سیره نبوی است. این کتاب سیره پنج جلدی در نقد کتاب «سیره النبی»^۲ نوشته‌ی مولانا شبلی نعمانی؛^۳ معروف به شمس‌العلماء است،^۴ کتاب «سیره النبی»، این اثر نوشته‌ی مولانا شبلی، از عالمان بزرگ اهل سنت در هند است. مولانا شبلی، در کتاب «سیره النبی» حقایق بسیاری را درباره اهل بیت^(ع) کتمان کرده است و یا این‌که بیان نکرده است. چنان‌که، بلگرامی در مقدمه‌ی «اسوه الرسول» تصریح می‌کند، که نعمانی نسبت به اهل بیت^(ع) کینه و حسادت داشت و نسبت به شیخین و بنی امیه اظهار محبت ورزیده است. از این‌رو، بلگرامی کتاب سیره پنج جلدی در نقد «سیره النبی» پنج جلدی نعمانی و کتاب «اسوه الرسول» را تألیف کرد و در آن حقایق و خدمات و مقامات اهل بیت^(ع) آشکار کرده است و این کتاب را کاظم بک دیپو دهلی، منتشر کرد. که به معرفی کتاب «اسوه الرسول» و علت نگارش آن، توسط بلگرامی، پس از اشاره به فهرست دیگر، آثار وی، به‌طور مفصل‌تر پرداخته می‌شود.
۲. «سراج المبین فی تاریخ امیر المؤمنین»،^۵ دو جلد. ۳۶۰ «الزهرا: تاریخ و سیره حضرت

۱. بلگرامی اسوه الرسول، اثر کاظم بک دیپو دهلی در سال ۱۹۳۵ م.

۲. «سیره النبی»، اثر مولانا شبلی نعمانی، ملقب به شمس‌العلماء است. نگارش باقی‌مانده «سیره النبی» را شاگرد وی سید سلیمان ندوی به پایان رسانیده است. این اثر مشتمل بر پنج جلد است که در جلد اول، حالات عرب‌ها پیش از اسلام و تاریخ کعبه (مکه) و در جلد دوم، منصب نبوت و فرائض و شرایط آن، مطرح شده است و در جلد سوم، به بحث قرآنی و تاریخ و اسرار و حقایق آن پرداخته شده است و در جلد چهارم، معجزات را مفصلاً بحث کرده است و در جلد پنجم، آثار و تالیفات مستشرقان بیان شده است.

۳. مولانا شبلی نعمانی، (۱۲۷۲ - ۱۳۲۲ ق / ۱۸۵۷ - ۱۹۱۴ م)؛ معروف به شمس‌العلماء یکی از شخصیت معروف معاصر اهل سنت شبه قاره هند است که در زمان حکومت انگلیس، بر هند، زندگی می‌کرد و وی سوم ژوین در سال (۱۲۷۲ ه ق / ۱۸۵۷ م) در شهر اعظم گره هند، چشم به جهان گشود. وی علاوه بر تالیفات به زبان عربی و فارسی و اردو هندی و ترکی تسلط داشت و دانشگاه ملی شبلی را در سال ۱۸۸۳ م، تاسیس کرد.

۴. برخی از تالیفات مولانا شبلی نعمانی، عبارتند از: «سیره النبی»؛ پنج جلدی، سیره النعمان، الفاروق، المومن، الغزالی، امام ابن تیمیه، مولانا رومی و... است.

۵. سراج المبین فی تاریخ امیرالمؤمنین حضرت علی^(ع) جلد اول، این کتاب، در مطبعه یوسفی، در دهلی هند، در سال ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م، چاپ شده است.

۶. بلگرامی، سراج المبین فی تاریخ امیرالمؤمنین حضرت علی^(ع) جلد دوم، این کتاب نیز، در مطبعه یوسفی، در دهلی هند، در سال ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م، منتشر و چاپ شده است.

فاطمه زهرا^(س)»، ۴^۱. «سر و چمن در تاریخ امام حسن^(ع)»، ۵^۲. «ذبح عظیم؛ تاریخ و سیره امام حسین^(ع)»، ۶^۳. «صحیفه العابدین»، ۷^۴. «المآثر الباقریه»، ۸^۵. «الآثار الجعفریه»، ۹^۶. «العلوم الکاظمیه»، ۱۰^۷. «التحفه الرضویه»، ۱۱^۸. «تحفه المتقین»، ۱۲^۹. «سیره النقی»، ۱۰^{۱۰}. ۳۴. «سیره العسکری»، ۱۴^{۱۱}. «الدر المقصود فی حال الامام الموعود»، ۱۵^{۱۲}. «المحاسن و الاضداد». (آقا بزرگ تهرانی، پیشین: ۱۸۴) غیر از آن ها، اثر دیگری هم دارد ۱۶. «قرآن مجید و اقتصادیات کی تعلیم و تأکید»، ۱۷^{۱۳}. «مجموع کلام حصه اول»، ۱۸. «ذکر جعفر الطیار». ۱۴.

۱. الزهرا (احوال جناب فاطمه زهرا^(س))، این اثر بلگرامی، توسط انتشارات مقبول پریس، در دهلی هند، در سال ۱۳۴۰ ق/ ۱۹۲۲ م، چاپ شده است.
۲. سر و چمن در تاریخ امام حسن^(ع)، این اثر ایشان نیز، توسط انتشارات مقبول پریس، در دهلی هند، چاپ شده است، ولی تاریخ نشر آن، نامشخص است.
۳. ذبح عظیم (سوانح حیات امام حسین^(ع))، نوشته بلگرامی، است که انتشارات مقبول پریس، در دهلی هند، آن را چاپ کرده است، اما تاریخ نشر آن، نامشخص است.
۴. صحیفه العابدین، اثر بلگرامی، توسط نشر مقبول پریس، در دهلی هند، در سال ۱۳۲۶، چاپ شده است.
۵. مآثرات الباقریه، نوشته بلگرامی، در باره امام محمد باقر^(ع) است که توسط انتشارات مقبول پریس، در دهلی هند، چاپ و منتشر گردیده است، اما تاریخ نشر آن، نامشخص است.
۶. آثار جعفریه، این نوشته بلگرامی، در مورد آثار امام صادق^(ع) است که توسط انتشارات نظامی پریس، در لکهنو هند، به چاپ و نشر رسیده است ولی تاریخ نشر و چاپ آن معلوم نیست.
۷. العلوم الکاظمیه، این کتاب چنان که از عنوانش پیدا است، در باره دانش امام کاظم^(ع)، توسط بلگرامی، نگارش یافته و انتشارات نظامی پریس، در لکهنو هند، آن را چاپ و منتشر کرده است، ولی تاریخ نشر آن، نامعلوم است.
۸. التحفه الرضویه، نیز اثر بلگرامی، است که توسط نشر نظامی پریس، در لکهنو هند، منتشر شده است، ولی تاریخ نشر آن، مشخص نیست.
۹. تحفه المتقین، اثر بلگرامی، است که توسط مقبول پریس، در دهلی هند، در سال ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م، چاپ شده است.
۱۰. سیره النقی، اثر دیگر بلگرامی، است و نشر نظامی پریس، در لکهنو هند، آن را چاپ کرده است، ولی بدون تاریخ.
۱۱. العسکری^(ع)، این کتاب اثر بلگرامی، در باره حیات امام حسن عسکری است و انتشارات مقبول پریس، در دهلی هند، در سال ۱۳۴۰ ق/ ۱۹۲۲ م، آن را چاپ کرده است.
۱۲. در المقصود: یعنی احوال مهدی موعود، این کتاب اثر بلگرامی، توسط نشر مقبول پریس، در دهلی هند، بدون تاریخ، چاپ شده است.
۱۳. قرآن مجید اور اقتصاد کی تعلیم و تاکید، بلگرامی، توسط نشر نظامی پریس، در لکهنو هند، در سال ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۵۷ م، چاپ شده است.

۳.۱.۳. معرفی کتاب «ذکر جعفر الطیار^(ع)»

کتاب «ذکر جعفر الطیار^(ع)» اثر علامه خان بهادر سید، اولاد حیدر، معروف به فوق بلگرامی (م ۱۹۴۲ م)، است که این اثر، در ۱۱۰ صفحه، در ماه ربیع الثانی سال ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م، توسط انتشارات نظامی پریس، در لکهنو هند، به زبان اردو به چاپ رسیده و منتشر شده است.

۱.۳.۱.۳. علت نگارش کتاب

کتاب «ذکر جعفر الطیار^(ع)» در نقد دیدگاه و اندیشه‌ی «شبلی نعمانی» در «سیره النبی^(ع)» نسبت به اهل بیت^(ع) و حضرت عبدالمطلب و ابوطالب و اولاد آنان است. شبلی، یک عالم متعصب، سنی هندی بود. وی در «سیره النبی» فضایل اهل بیت عصمت^(ع) را نادیده گرفته و مقام آنان را کوچک شمرده و بزرگان مذهب خود را شخصیت‌های بزرگ نشان داده است. پس وی در نگارش سیره النبی از بیان حقایق اجتناب کرده است.

از آن جایی که «فوق بلگرامی» که هم‌عصر وی بوده است، در نقد «سیره النبی شبلی نعمانی»، کتاب پنج جلدی «اسوه الرسول»، را تالیف کرد و برای هریک از اهل بیت عصمت و طهارت^(ع) از حضرت امیر مومنان امام علی^(ع) و حضرت فاطمه زهرا^(س) تا امام موعود مهدی^(ع) یک کتاب مستقلی نوشت، تا حقایق را روشن کند و هم‌چنین، درباره حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع)، کتابی به نام «ذکر جعفر الطیار» نوشته است؛ زیرا شبلی نعمانی، در کتاب «سیره النبی»، شخصیت و خدمات حضرت جعفر بن ابی طالب^(ع) را نادیده انگاشته است و حضرت جعفر طیار^(ع) را پنجاهمین نفر، از ایمان آورندگان به دین مبین اسلام بیان کرده است. فوق بلگرامی، دیدگاه شبلی نعمانی، را نسبت به بزرگان اهل بیت عصمت و طهارت^(ع)، در مقدمه‌ی کتاب از روی غفلت و نفرت (فوق بلگرامی، ۱۳۵۱ ق: ۸) بیان می‌کند و بنا بر روایت صاحب مشکات، سی و یکمین نفر در ورود به دین اسلام بیان شده است.

بنابراین، فوق بلگرامی، در این زمینه، به‌طور مفصل، به بحث، می‌پردازد و با استفاده از دلایل نقلی و عقلی و بهره گرفتن از قراین و شواهد، دیدگاه تقلیدی آن‌ها را مردود شمرده است. (ر. ک: همان، ۱۵ - ۲۷)

۱۴. ذکر جعفر الطیار، مهم‌ترین اثر بلگرامی، است که در ربیع الثانی سال ۱۳۵۱ ق، توسط انتشارات نظامی پریس، در لکهنو هند، چاپ و منتشر شده است.

۲.۳.۱.۳. محتوای کتاب

این کتاب، یک کتاب تاریخی و تحلیلی، در نقد گزارش شبلی نعمانی، نسبت به حضرت عبدالمطلب و ابوطالب و اولاد آنها است. با یک دیباچه کوچک (همان، ۷/۱۰) آغاز می‌گردد. حضرت جعفر ابن ابی طالب الطیار^(ع) را در این کتاب، مبلغ اسلام، معلم معارف اسلام، سفیر رسالت، مشیر و نماینده اسلام و مسلمانان و مقرر اسلام و مهاجر الی الله و مجاهد فی سبیل الله یاد کرده است و می‌گوید: شخصیت وی را به حد صنف خاص معرفی کرده است، در حالی که وی بالاتر از آن است. سپس زندگی‌نامه مختصری و رفاقت با نبی کریم اسلام^(ص) و خدمات وی و حضرت عبدالمطلب^(ع) و حضرت ابوطالب^(ع) و پسران آنان را بیان می‌کند. (همان، ۱۱ - ۱۴) سپس بحث سبقت حضرت جعفر ابن ابی طالب^(ع) و حضرت امیر مومنان امام علی^(ع) را در اسلام، مفصل بیان می‌کند؛ (همان، ۱۴ - ۲۰) زیرا شبلی نعمانی در «سیره النبی» او را پنجاهمین و یا سی و یکمین فرد از ایمان آورندگان به اسلام، بیان کرده است. در همین بحث واقعه نماز خواندن حضرت جعفر به امامت و به اقتدای پیامبر اکرم^(ص) با دستور حضرت ابوطالب^(ع) (محدث دهلوی، ۳۹۶ق: ج ۱، ۲۴) و بشارت ذوالجناحین بودن بیان شده است. (همان) پس ماجرای ازدواج و اهتمام آن توسط عمویش عباس را بیان می‌کند. (همان، ۲۰ - ۲۸) جعفر و عقیل را نسب‌شناس بی‌بدیل عرب می‌داند؛ (همان، ۲۶) و از صفحه ۳۰ تا ۴۳ به‌طور اختصاصی به بحث ایمان آوردن طالب بن ابی طالب پرداخته است و همه ماجرای هجرت به حبشه و زمینه‌سازی آن و سرگذشت آن‌جا و خدمات بیانات جعفر به‌طور مفصل، بیان شده است. (همان، ۴۴ - ۸۳) توجه ویژه‌ای نبی اکرم اسلام^(ص) نسبت به جعفر و مهاجران حبشه و در نهایت برتری مهاجران حبشه بر مهاجران مکه و مشاجر عمر با اسما بنت عمیر، (همان، ۸۹) را بیان کرده و سپس ماجرای جنگ موته را آورده است و در پایان بحث، فضایل و بیان لقب طیار و ذوالجناحین و نماز جعفر طیار^(ع) را توضیح می‌دهد.

۳.۳.۱.۴. نقاط قوت و ضعف کتاب

الف. نقاط قوت کتاب: بدون شک، نقاط قوت کتاب، چشم‌گیر است و می‌توان گفت: کتاب، یک کتابی جامع و مختصر درباره حضرت جعفر ابن ابی طالب^(ع) است و نقاط قوت و مثبت این کتاب، عبارتند از: فهرست منظم و منطقی، نظام‌مندی مطالب، جامعیت نسبت به موضوع کتاب، تحلیل گزارش‌ها و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری در پایان هر بحث، نقل گزارش‌های متعدد از منابع متنوع،

۱ با استناد با روایت شیخ ولی‌الدین، صاحب مشکوه نقل از کتابش اکمال فی اسما الرجال.

تحلیل گزارش‌ها، استفاده از منابع مختلف، قدیم، دسته اول، دوم و منابع مشهور و به‌ویژه منابع قدیم و دسته اول دوم اهل سنت، ذکر متن عربی و فارسی همراه ترجمه اردو، نقل دیدگاه‌های مختلفی شبلی درباره‌ی شخصیت حضرت جعفر ابن ابی‌طالب الطیار^(۴)، در لابه‌لای کتاب، مستندسازی مطالب با روش علمی با شماره صفحات و بر عکس کتاب‌های قدیم که صرفاً نام کتاب و مصنف را ذکر می‌کردند.

ب. نقاط ضعف: آنچه از نقاط ضعف این کتاب به‌دست‌آمده است و می‌آید، عدم بیان منابع با مشخصات آن‌هم در پایان کتاب و عدم ذکر تمام گزارش‌های تاریخی ممکن است به‌منظور اختصار آمده باشد.

۴.۳.۱.۳. منابع مورد استفاده کتاب

منابع که در این کتاب از آن‌ها استفاده شده است، عبارتند از: ۱. سیره ابن هشام. (ابن هشام، بی‌تا) ۲. سیره ابن اسحاق. (ابن اسحاق، بی‌تا) ۳. الاستیعاب. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ ق) ۴. صحیح بخاری (بخاری، ۱۹۹۰ م) ۵. سنن نسایی ۶. زرقانی اشراق مصابیح السیر المحمدیه بمزح اسرار المواهب اللدنیه. (زرقانی، ۱۴۱۷ ق) ۷. الکافی (کلینی، م ۳۲۹ ق / ۱۳۷۵ ش) ۸. ابن بابویه، الخصال المحموده و المذمومه. (ابن بابویه، ۳۱۱ - ۳۸۱ ق / ۱۴۱۰ ق) ۹. طبرسی، (م ۵۲۰ ق)، (الاحتجاج ۱۳۸۶ ق) ۱۰. تاریخ طبری (طبری، بی‌تا) ۱۱. تاریخ کامل، ۱۲. روضه الاحباب. (البرنی بی‌تا) ۱۳. معجم کبیر. (طبرانی ۲۰۰۶ م) ۱۴. اکمال فی اسما الرجال. (خطیب عمری، ۱۴۲۱ ق) ۱۵. انسان العیون. (شافعی، ۱۳۵۱ ق) ۱۶. المواهب اللدنیه بالملح المحمدیه فی السیره النبوه. (قسطلانی، ۲۰۰۸ م) ۱۷. بیهقی، الدلائل النبوه. (بیهقی، ۱۳۶۱ ش) ۱۸. مسند احمد. (امام ۲۰۰۸ م) ۱۹. حیاة القلوب. (مجلسی، ۱۳۸۴ ش)

۲.۳. کتاب تصوف

«الروض المعطار فی نسب الساده^۱ آل جعفر الطیار»

نویسنده کتاب، علامه سیدمحمد مرتضی الزبیدی بلگرامی (م ۱۲۰۵ ق)؛ یک شخصیت صوفیه از سلسله قادریه بلگرامی است.

۱.۲.۳. آشنایی با نویسنده

علامه ابوالفیض سید محمد بن عبدالرزاق الحسینی کنیه ابوالفیض و مشهور به مرتضی زبیدی

۱. مولف در مقدمه و در بحث شناخت کتاب، اسم کتاب را بدون کلمه الساده آورده است، ص ۴۱.

واسطی بلگرامی الزبیدی (م ۱۲۰۵ ق)، یک شخصیت صوفی مسلک و وابسته به سلسله‌ی قادریه است و در لغات، حدیث، رجال و انساب تبحر داشت و از بزرگان اهل تصنیف است. وی آثار بسیاری در موضوعات مختلف پدیدآورنده است. یکی از آثار وی «الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار» است. بعدا این اثر به نام «نسب نامه آل جعفر الطیار» توسط محمدعیسی رضوی قادری به زبان اردو ترجمه شد و از دعوت قرآن آکادمی منتشر شد.

او در سال ۱۱۴۵ ق / ۱۷۷۲ م، در منطقه بلگرام در شهر هردوی اتر پردیس هند متولد شد و او از وطن خود بلگرام به حجاز، سپس به یمن رفت و در شهر زبید یمن سکونت کرد. بنابراین، مشهور به زبیدی بلگرامی شد و در سال ۱۱۶۷ ق، قاهره مصری رفت و در آنجا اقامت کرد و در این کشور دست به تالیف «شرح قاموس» زد و با ۱۴ جلد پایان رساند. بسیاری او را هندی نمی‌دانند در حالی که او اصیل الهندی بود، ولی اجداد وی از عراق به بلگرام آمده بودند و در بلگرام سکونت کردند. وی در بلگرام به دنیا آمد. وفات وی در سال ۱۲۰۵ ق / ۱۷۹۱ م، در مصر اثر طاعون چشم از جهان فروبست. (ر. ک: به بلگرامی آزاد، (فارسی)؛ نوری، ۱۴۳۰ ق / ۲۰۰۹ م: ۳۰ - ۳۱)

۱.۱.۲.۳. نسب‌نامه بلگرامی

در این مجال، نسب‌نامه بلگرامی همراه با توضیحات برخی از بزرگان مرتبط به موضوع مقاله، تبیین می‌گردد. «علامه خان بهادر سید، اولاد حیدر، معروف به فوق بلگرامی (م ۱۹۴۲ م)» و سید محمد مرتضی بلگرامی الزبیدی (م ۱۲۰۵ ه) هردو از سادات زیدی واسطی بلگرامی و دارای یک نسب‌اند، ولی یکی از آنان؛ فوق بلگرامی، پیرو مذهب شیعه و دیگری؛ سید مرتضی، اهل طریقت و از سلسله قادریه است. چون سادات زیدی واسطی بلگرامی، در دو گروه تشیع و تصوف تقسیم شدند. ولی آن‌ها از یکدیگر چه دوره‌ای از هم جدا شدند، مشخص نیست، البته هنوز هم گرایش به شیعه امامیه در میان آن‌ها وجود دارد. سید محمد مرتضی بن سید محمد بن سید قادری بن سید ضیا الله بن سید خان محمد بن سید عبد الغفار بن سید تاج‌الدین بن سید حسین المعروف به سید دولاره بن سید حسن بن سید محمود بدهن بن سید بده بن سید جمال‌الدین بن سید ابراهیم بن سید سالار^۱ بن سید محمد صغری^{۲-۳-۴-۵} (نوری، ۱۴۳۰ ق / ۲۰۰۹ م: ۳۰ - ۳۱) بن سید علی بن

۱. سید محمد صغری صاحب دو فرزند بود سید سالار و سید عمر مزار آنان در بلگرام است و زیارت‌گاه خاص و عام است.

۲. سید محمد صغری سید محمد صغری بن سید علی بن سید حسین، سید محمد نوای سید حسین و دارای منصب الدعوه الصغری بود. بنابراین، معروف به صغری شد. وی فاتح سرزمین بلگرام بود و با فرمان سلطان

سید حسین^۱ بن سید ابوالفرح الثاني^۲ بن سید ابو الفراس بن سید ابوالفرح الواسطی بن سید داوود بن سید حسین بن سید یحیی بن سید زید بن سید علی بن سید حسن بن سید علی العراقي^۳ بن سید حسین بن سید علی بن سید محمد بن عیسی مؤتم الأشبال بن امام زید الشهيد بن الإمام زين العابدين بن سيدنا حسين بن اسدالله الغالب علی بن ابی طالب و سیده فاطمه الزهراء بضعه رحمه العلمین امام المرسلین». (همان)

۲.۱.۲.۳. آثار و تالیفات

وی آثار بسیاری در موضوعات مختلف پدیدآورنده است. برخی از مورخان، تعداد ۱۳۸ اثر از او نقل کرده‌اند. برخی از آن‌ها عبارتند از: ۱. تاج العروس من جواهر القاموس شرح قاموس عربی به عربی ۲۰ جلدی، (بلغرامی زبیدی، ۱۴۱۴ ق / ۱۹۹۴ م)، ۲. ایضاح المدارک بالافصاح عن العواتک

- شمس‌الدین التمش همراه سپاه عظیمی در سال ۶۱۲ ق، رو به بلغرام کرد و در ۶۱۴ ق، فتح کرد و با دستور سلطان مستقر شد. وی مرید و خلیفه خواجه قطب‌الدین بختیار کاکای اوشی چشتی بود. بنابراین، بلغرامی‌ها در اوایل پیرو سلسله چشتیه بودند و بعدها به سلسله طریقت قادریه گرایش پیدا کردند. (ر. ک: به بلغرامی، غلام علی آزاد، مآثر بلغرام (فارسی) و نوری، محمد نور الحسن، الله والے بلغرام کئے، ۱۴۳۰ / ۲۰۰۹ م)
۳. صاحب دو فرزند به نام‌های سید سالار و سید عمر بود سادات زیدی واسطی بلغرامی و بزرگان دینی و علمی و عرفانی و ادبی بلغرام و ماهراره و مسولی و آرا جلوه نسل همین دو برادر است در نسل سید محمد سالار سید محمد مرتضی زبیدی و سید آل رسول حسنین میان نظمی و پروفیسور سید محمدامین قادری بود و در نسل سید محمد عمر سید برکت‌الله مہراروی در اشعار فارسی و اردو تخلص عشقی و در ہندی تخلص پیمی بنیان‌گذار سلسله برکاتی قادری و سید غلام علی آزاد بلغرامی بود. (ر. ک: به بلغرامی، غلام علی آزاد، مآثر بلغرام (فارسی))
۴. مزار وی به عنوان فاتح بلغرام در بلغرام است و زیارت‌گاه خاص و عام عقیدتمند است.
۵. سید محمد صغری به عنوان فاتح بلغرام و امام‌العارفین در تاریخ ثبت و معروف شد وی در سال ۶۴۵ ق، به رحمت خدا پیوست مزار وی در بلغرام زیارت‌گاه خاص و عام است. (نوری، محمد نور الحسن، الله والے بلغرام کئے، ص ۴۱).
۱. سید حسین بن سید ابوالفرح الثاني بن سید ابوالفراس: از بارهه یکی از منطقه شهر مظفر نگر رو به بلغرام کرد. در آن زمان در بلغرام حکومت کفر بود سید حسین به خاطر قلت سپاه شکست خورد به بارهه برگشت. (ر. ک: به بلغرامی، غلام علی آزاد، مآثر بلغرام (فارسی) و نوری، محمد نور الحسن، الله والے بلغرام کئے، ص ۳۱).
۲. سید ابوالفرح الواسطی: همراه چهار فرزند خود سید ابوالفراس و سید ابوالفضایل و سید داود و سید معزالدین بنابر اصرار امیر بلد در زمان سلطات محمود غزنوی از واسط به غزنه هجرت کرد بعدا امیر واسط به کارش نادم شد درخواست برگشت به شهر واسط کرد سید ابوالفرح الواسطی همراه یک سید معزالدین به واسط برگشت و بقیه سه سید به نام‌های ابوالفراس و سید ابوالفضایل و سید داود رو به هند کردند. (ر. ک: به بلغرامی، غلام علی آزاد، مآثر بلغرام (فارسی) و نوری، محمد نور الحسن، الله والے بلغرام کئے، ص ۳۰-۳۱)
۳. سید علی العراقي: برای نجات از ظلم عباسیان در میان کوفه و بصره در شهر واسط سکونت گزید.

(دو جلدی مستدرک شرح قاموس)، ۳. اتحاف الساده المتقین بشرح احیا علوم الدین. ۴. اسانید الكتب الستة. ۵. عقود الجواهر آل منیقه فی ادله مذهب الامام ابی حنیفه. ۶. رفع الشکوی و ترویج القلوب فی ذکر ملوک نبی ایوب. ۷. عقد اللالی المتناثره فی حفظ الاحادیث المتواتره. ۸. کشف اللثام عن آداب الایمان و الاسلام. ۹. رجال تاج العروس. ۱۰. غریب الحدیث فی تاج العروس. ۱۱. المشجر الکشف لتحقیق اصول الساده الاشراف. ۱۲. جذوة الاقتباس فی نسب بنی العباس. ۱۳. رساله عقد الجمال فی بیان شعب الایمان. ۱۴. نشوه الارتیاح فی بیان حقیقه المیسر و القداح. ۱۵. الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار. آثار وی، در کتاب خودش، الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار، تعداد ۱۰۲ اثر، بیان شده است. (زبیدی بلگرامی، ۱۴۱۴: ۱۹ - ۲۵)

۲.۲.۳. معرفی کتاب الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار

کتاب «الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار»، علامه ابوالفیض سید محمد مرتضی الحسینی الزبیدی بلگرامی (م ۱۲۰۵ ق)، توسط انتشارات دار ابن الجری سعودیه عربیه، در سال ۱۴۳۳ ق / ۲۰۱۲ م. به عربی به چاپ رسیده و مشتمل بر ۱۷۱ صفحه است. این کتاب به نام «نسب نامه آل جعفر الطیار»، ترجمه محمد عیسی رضوی قادری، به زبان اردو از دعوت قرآن آکادمی در سال ۱۴۴۱ ق / ۲۰۱۹ م. به مناسبت هفت صد و نود و پنجمین (۷۹۵) عرس فاتح بلگرام سید محمد صغری به چاپ رسیده و منتشر شد مشتمل بر ۱۹۴ صفحه است.

۱.۲.۲.۳. علت نگارش کتاب

وی دو علت را به عنوان هدف نگارش این کتاب بیان کرده است. (زبیدی بلگرامی، ۱۴۳۳ ق / ۲۰۱۲ م: ۲۹) اول این که مولف احساس کرده بود که در موضوع نسب آل جعفر، کتابی وجود ندارد. بنابراین، در کتاب قبل، از این کتاب، خوانندگان را وعده داده بود که انشاءالله یک کتاب مستقل در موضوع نسب آل جعفر طیار و شاخه های مختلف آن خواهد نوشت. پس با نگارش این کتاب به وعده خود وفا کرد. دوم گروهی از فرزندان جناب جعفر طیار، از منطقه نابلس، در مورد خود، درخواست نگارش کتاب کرده بودند. پس این کتاب برای نسب آل حضرت جعفر ابن ابی طالب، یک منبع شد.

۲.۲.۲.۳. محتوای کتاب

این کتاب، دارای مقدمه به قلم «سید عبدالله بن محمد آل الحسین حسینی و حسنی»، حامل سوانح حیات زبیدی است و مطالب کتاب در سه قسمت و یک ضمیمه، بیان شده است.

الف: آشنایی با شخصیت علمی و کاوش علمی سید مرتضی زبیدی بلگرامی، این قسمت به نه بخش مستقلی تقسیم و بیان شده است. در بخش اول: شناخت زبیدی، نام و تاریخ ولادت و وطن و

پرورش وی است. در بخش دوم: صفات خلقی و جسمی وی، در بخش سوم: خدمات حدیثی وی (تالیف و تدریس)، در بخش چهارم: شخصیت کلامی و شعری وی و در بخش پنجم: شیوخ و اساتید و در بخش ششم: شاگردان وی و در بخش هفتم: جایگاه وی در میان عالمان و در بخش هشتم: تالیفات و آثار او و در بخش نهم: ذکر وفات او، بیان شده است.

ب: شناخت کتاب: این قسمت، در مورد شناخت کتاب است که خود این قسمت دارای هشت بخش است که عبارتند از:

بخش اول: درباره نام کتاب است. بخش دوم: در موضوع و علل تالیف کتاب و بخش سوم: در مورد اهمیت کتاب و بخش چهارم: در باره منابع استفاده شده است و بخش پنجم: در باره روش تالیف کتاب و بخش ششم: در مورد آشنایی از نسخه‌های خطی کتاب و بخش هفتم: در این بخش، سیره و زندگی‌نامه حضرت جعفر طیار^(ع) مختصراً بیان شده است و یک سری بحث درباره حضرت جعفر بن ابی‌طالب^(ع) در نسب‌نامه سادات آل جعفر^(ع) قبل از بیان لقب جناب جعفر ابن ابی‌طالب^(ع) در صفحات ۶۱ - ۶۳ کتاب آورده شده است. (زبیدی بلغرامی، پیشین: ۶۱ - ۶۳) اما بحث‌های سیره و زندگی‌نامه حضرت جعفر طیار^(ع)، سیره حضرت جعفر طیار^(ع)، مشتمل بر چهار بخش است که در بخش اول: درباره نسب و محل ولادت (زبیدی بلغرامی، پیشین: ۴۲)، نام پدر و مادر و نسب با یک کنیه ابوالمساکین^۱ و یک لقب ذوالهجرتین^۲ مطالبی آمده است. در بخش دوم: درباره اسلام آوردن و هجرت حضرت جعفر طیار، به حبشه، (همان: ۴۳) اشاره شده است. مولف درباره نحوه ایمان آوردن ایشان به اسلام، چنین نظر دارد: «کان من السابقین الی الاسلام بعد اخیه علی (ع) بقلیل و کان الثانی من صلی مع رسول الله» (همان) در بخش سوم: درباره جایگاه و منزلت جعفر طیار، عندالله و عند رسول الله، (همان، ۴۴) مطالبی بیان شده است. در بخش چهارم: به واقعه جنگ موته و شهادت وی، (همان، ۴۵) اشاره شده است.

ج: نسب‌نامه سادات آل جعفر^(ع)

بحث در مقدمه «سید عبدالله بن محمد آل الحسین حسینی و حسینی» (همان، ۴۹ - ۵۳) نسب و مناقب حضرت جعفر طیار^(ع) (همان، ۵۴ - ۵۹) به صورت مفصل و همراه با بیان تاریخچه و کنیه و القاب و ویژگی‌ها و ازدواج و نام همسر و نام‌های فرزندان آنان، در ذیل بخش اول: حضرت جعفر

۱. کنه رسول الله (ص) ابوالمساکین لانه یعطف علی المساکین و یتفقدهم و یجلس معهم.

۲. انه هاجر من مکه الی حبسه و منها الی المدینه.

طیار^(ع) (همان، ۶۰ - ۱۱۹) و سپس به عبدالله بن حضرت جعفر ابن ابی طالب الطیار^(ع) (همان، ۶۳ - ۶۷) و نیز، به معاویه بن عبدالله بن حضرت جعفر طیار^(ع) (همان، ۶۸ - ۶۹) و هم چنین به اسماعیل بن عبدالله بن حضرت جعفر بن ابی طالب الطیار^(ع) (همان، ۷۰ - ۷۱) و به اسحاق بن عبدالله بن حضرت جعفر طیار^(ع) (همان، ۷۱) و به عقاب فرزندان آنان تا ص ۱۱۹ پرداخته شده است.

د. ضمیمه کتاب

دو ضمیمه به عنوان تکمله در پایان کتاب آمده است. یکی تکمله از سید محمد ناجی سلیمی (همان، ۱۲۴ - ۱۳۰) و تکمله دیگری از سید حسن سلیم (همان، ۱۳۰ - ۱۳۵) در این دو تکمله افرادی از آل حضرت جعفر بن ابی طالب الطیار^(ع) از وفات زبیدی بلگرامی تا صدسال شناسایی شده و نام برده اند.

ملاحق: نسب آل حضرت جعفر طیار (ع) به صورت شجره نامه، در این قسمت، بیان شده است.

(همان، ۱۳۷ - ۱۴۹)

۳.۲.۲.۳. نقاط قوت و ضعف کتاب

الف. نقاط قوت کتاب، چشم گیر است و می توان گفت: کتاب، یک کتابی جامع در مورد نسب آل حضرت جعفر^(ع) و کتاب مستند در سیره وی است و نقاط قوت و مثبت کتاب، عبارتند از: یک اثر تخصصی و قدیم در مورد نسب شناسی آل حضرت جعفر طیار^(ع) است. این اثر، یک اثر جامع است و برای اثرهای بعدی جایگاه منبع را دارد. به زبان عربی فصیح تدوین شده است. استفاده از منابع تخصصی و قدیم و مورد اعتماد و از منابع دسته اول است.

۳.۲.۲.۴. منابع مورد استفاده

منابع استفاده شده در این کتاب را می توان در دودسته، تفکیک کرد. یکی منابع تخصصی انساب و شجره نامه ها و دوم کتاب های تاریخ و سیره است.

الف. منابع تخصصی انساب و شجره ها: تهذیب الانسان و نهایه الاعقاب از شیخ شرف عبیدی، سرالسلسله العلویه از ابی نصر بخاری، المفاهیم بلاذری، المشجر الانسان لآل بیت النبوه مشجر، رکن الدین، عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب از ابن عنبه، المشج الکشاف لاصول الساده الاشراف (بحر الانساب) از ابن عمیدالدین نجفی، الضوئ الملامع لاهل القرن التاسع از الحافظ سخاوی و نسب قریش زبیری - الشجره المبارکه.

ب. منابع تاریخ و سیره: این قسمت عبارتند از: التاريخ الكبير بخاری، نذرات الذهب ابن عماد، تهذیب التهذیب ابن حجر، طبری، تاریخ طبری، از ابن جریر طبری، الثقات ابن حبان، صحیح

بخاری، سنن ترمذی، مستدرک نیشابوری، المعجم الکبیر، المعجم الاوسط. طبرانی و المعجم الصغیر، از طبرانی، تاریخ اسلام از ذهبی، معجم الشیوخ ابن علی حداد و احیا علوم الدین از محمد غزالی.

۵.۲.۲.۳. اهمیت کتاب

اهمیت این اثر را می‌توان از چند لحاظ، تحقیق و بررسی کرد:

۱. اهمیت کتاب از خود موضوع کتاب پیدا است.
۲. قدیم‌ترین کتاب در این موضوع است. این اثر متعلق به پایان قرن دوازدهم است.
۳. مصنف این اثر، شخصیت بزرگ و جهانی و متخصص چندین علوم است.
۴. مصنف این اثر، شخصیت متخصص در علوم انساب زمان خود بوده و در این علوم بی‌نظیر بوده است.

۵. استفاده از منابع قدیم و تخصصی و معتمد از منابع دسته اول، است.

۶. این اثر، خلاصه و تکمله آثار، ما سبق در این مورد است.

۷. اولین اثر، در این موضوع مخصوص است.

۸. تمام شاخه‌های نسب آل جعفر از حضرت جعفر تا حیات مصنف، بیان شده است.

۹. تاثیر این کتاب، پس از مصنف، دو تکمله دیگر به این کتاب اضافه شد.

۶.۲.۲.۳. روش نگارش

۱. تمام شاخه‌های نسب آل جعفر از حضرت جعفر تا حیات مصنف، همراه محل سکونت و ویژگی‌های خاص آن بیان شده است.

۲. ذکر فرزندان طبقه اول و دوم حضرت جعفر بن ابی‌طالب الطیار^(ع)، به‌عنوان اولاد حضرت جعفر طیار^(ع) و دوم عبدالله به‌صورت مختصر، آمده است، مثل، زندگی‌نامه و ویژگی‌های خاص آنان بیان شده است، ولی برای شخصیت‌های بعدی اکتفا به ذکر اسامی آنها شده است.

۳. شخصیت‌های بعدی، اگر کثیر النسل بودند و یا شخصیت‌های ممتاز بودند، به‌طوری تفصیلی بیان شده‌اند

۴. اگر در میان آنان کسی ویژگی خاصی داشت، مثل عالم، مفتی و شاعر، پس ویژگی آنها، بیان شده است.

۷.۲.۲.۳. نسخه خطی این اثر

این اثر، دارای چندین نسخه خطی است و یکی از آن‌ها، متعلق به خزانه تیمور است و در مورخه ۱۳۰۴ ق، نگارنده آن، توسط سید حسن سید احمد سلیم بوده است که تحقیق کننده کتاب، دسترسی به اولین نسخه آن، داشته است.

۸.۲.۲.۳. ترجمه اردو این اثر

این کتاب، به نام «نسب نامه آل جعفر الطیار الطیار»، ترجمه محمدعیسی رضوی قادری است که به زبان اردو از دعوت قرآن آکادمی، در سال ۱۴۴۱ ق / ۲۰۱۹ م، به مناسبت هفتصد و نود و پنجمین (۷۹۵) عرس فاتح بلگرام سید محمد به چاپ رسیده و مشتمل بر ۱۹۴ صفحه است. در آغاز کتاب ۲۲ بیت شعری، در منقبت و ستایش حضرت جعفر ابن ابی طالب الطیار، در نتیجه فکری شاعر محمد میکایل ضیایی آمده است و پس از آن دو تقریظ، به آمده است: تقریظ اول: از تحریر سید محمد اویس مصطفی سجاده نشین سرکار بزرگ^۱ بلگرام، است.

بنابراین، در این بحث، ضرورت دارد که اول، سید محمد مرتضی زبیدی بلگرامی معرفی شود. او در اصل، اصیل الهندی بوده است، ولی مردم هند او نمی شناسند. در تقریظ او تاریخ و اهمیت سرزمین بلگرام، بیان شده است. تقریظ دوم: از تحریر محمد رضا اوسی، رئیس مدرسه بریلوی است. در این تقریظ، تاریخ بلگرام و زندگی نامه و خدمات زبیدی بلگرامی بیان شده است. این کتاب، یک مقدمه دارد و در مقدمه کتاب، در آن، فضایل و جایگاه سادات در قرآن و روایات و انشعاب آن بین شده است.

۳.۳. کتاب مسلک بریلوی

کتابی که در مسلک بریلوی، در باره جایگاه، شخصیت، فعالیت‌ها و خدمات و ویژگی‌های شخصیتی جناب جعفر بن ابی طالب^(ع) نگاشته شده است، کتابی است، به نام «حضرت سیدنا جعفر طیار» نویسنده‌ی این کتاب، عدنان احمد عطاری مدنی است؛ یک شخصیت علمی و دینی وابسته به سلسله بریلوی تعلق داشته است.

۱.۳.۳. آشنایی با نویسنده

عدنان احمد عطاری مدنی، یک شخصیت بریلوی مسلک به تعبیر مروج پیروی سلسله قادریه

۱. چون فاتح بلگرام، سید محمد صغری، صاحب دو فرزند به نام‌های سید سالار و سید عمر بود و مزار سید سالار به عنوان سرکار بزرگ و مزار سید عمر، به عنوان سرکار کوچک معروف است.

رضویه عطاریه (قادریه رضویه ضیاییه عطاریه، ۱۴۳۹ ق / ۲۰۱۸ م: ۲۰) است. وی یک شخصیت علمی و دینی وابسته به سلسله بریلوی مسلک است و کار عمده وی تالیف و تدریس است و در مدارس مرکزی کراچی جامعه المدینه و عالمی مدنی مرکز و فیضان مدینه و باب المدینه کراچی نایل به کرسی تدریس است. (ماهنامه صفر ۱۴۴۰هـ)

۱.۱.۳.۳. آثار و تالیفات

عدنان احمد عطاری مدنی، دارای چندین مقاله، است و به عنوان «سیره بزرگان دین» دارد که چندین شماره در ماهنامه فیضان مدینه، چاپ و منتشر شده است.

۲.۱.۳.۳. معرفی کتاب «حضرت سیدنا جعفر طیار»

کتاب «حضرت سیدنا جعفر طیار»، اثر عدنان احمد عطاری مدنی، توسط مرکز فیض مدینه، در جمادی الاولی سال ۱۴۳۹ ق / ۲۰۱۸ م، به زبان اردو به چاپ رسیده و مشتمل بر ۳۰ صفحه است.

الف. علت نگارش کتاب

علت نگارش این اثر، بیان نشده است. ولی از قرائن و محتوای کتاب، مشخص می گردد، که نشر و اشاعه سیره بزرگان منظور است، طوری که آثار دیگری وی به عنوان سیره بزرگواران. نگارش شده است.

ب. محتوای کتاب

این کتاب، یک کتاب مختصر تاریخی و توصیفی است، که درباره ی زندگی نامه حضرت جعفر ابن ابی طالب الطیار به نام «حضرت سیدنا جعفر طیار» است.

این کتاب، بدون مقدمه از بحث کنیه و القاب شروع کرده است و برای وی دو کنیه ابوعبدالله و ابوالمساکین و چهار لقب جواد، طیار، ذوالجناحین و صاحب الهجرتین بیان شده است. سپس به ویژگی های اخلاقی او می پردازد و او را بیست پنجمین یا سی و یکمین نفر با استناد با روایت الاصابه برمی شمارد. پس از آن، ماجرای هجرت به حبشه را به طور مفصل، بیان می کند و نیز برگشت از حبشه به مدینه و ماجرای جنگ موته و شهادت اش، را مورد بررسی قرار می دهد و عمر او را در هنگام شهادت ۳۳ ساله می داند، در حالی که در بحث اولیه او را ده سال بزرگتر از حضرت امیر مومنان امام علی ابن ابی طالب^(ع) پذیرفته است.

ج. نقاط قوت و ضعف کتاب

۱. نقاط قوت کتاب

یکی از مهم ترین و محوری ترین، نقاط قوت آن، ارائه بحث های تاریخی و حدیثی است؛ تمام

گزاره های تاریخی و حدیثی، با استناد بیان شده است. نقطه ی قوت دیگری، هم استفاده از منابع متنوع و متعدد و قدیم و دست اول و دوم، است که به منابع مشهور و بزرگان اهل سنت استناد کرده است.

۲. نکات ضعف کتاب

این کتاب، یک کتاب صرفاً توصیفی است؛ یعنی نویسنده، تنها به توصیف گزاره ها، پرداخته و از هرگونه تحلیل، خالی است و مقدمه ای هم ندارد، به متن عربی و فارسی استناد نشده است، بلکه صرفاً به ترجمه ی اردو اکتفا شده است و نیز نتیجه گیری و منابع تفصیلی هم در پایان کتاب نیامده است.

د. منابع مورد استفاده

در این کتاب، از این منابع استفاده شده است: سنن ترمذی، (ترمذی، ۱۴۱۹ ق) سبل الهمدی و الرشاد، (ابن کثیر، ۷۰۰ - ۷۷۴ ق)، (۱۴۱۱ ق) تفسیر احمدیه، (ملا جیون، ۱۳۲۷ ق) الاصابه، (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۴ ق) المستدرک حاکم نیشابوری، (۳۷۳ ق)، (بی تا) ابن سعد الطبقات (ابن سعد، ۱۴۱۵ ق) صحیح بخاری (بخاری، ۱۹۹۰ م). الدلائل النبویه. (بیهقی، ۱۳۶۱ ش) المواهب زرقانی، (زرقانی، ۱۴۱۷ ق) تاریخ ابن کثیر. (ابن کثیر ۱۴۱۱ ق) روض الانف (سهیلی اندلسی، ۱۹۹۷ م) المعجم الکبیر، (طبرانی، ۱۹۸۳ م) المعجم الاوسط (طبرانی، ۱۴۱۵ ق) و التغیب و الترهیب (جوزی اصفهانی، ۵۳۵ ق)، (قاهره، بی تا).

ه. اثرپذیری و اثرگذاری

یکی از مشکلات نویسندگان اهل سنت هند (مورخان مکتب بریلوی و دیوبندی)، در موضوع سیره و فضایل و مناقب حضرت جعفر ابن ابی طالب الطیار^(ع) و دیگر افراد اهل بیت^(ع) است که از نوشته ها و آثاری بزرگان مسلک خود متاثرند در نتیجه دیدگاه بزرگان خود شان را نسبت به حضرت جعفر طیار^(ع) و دیگر افراد اهل بیت^(ع) پیروی می کنند. پس «عدنان احمد عطاری مدنی» مولف این اثر، هم از روش مورخان اهل سنت، مستثنی نیست و درباره حضرت جعفر طیار^(ع)، کاملاً از دیدگاه بزرگان خود پیروی کردند. به عنوان نمونه در سابقه ایمان آوردن حضرت جعفر ابن ابی طالب^(ع)، ایشان را پنجاهمین و یا سی و یکمین نفر بیان کرده است، که به پیامبر اکرم^(ص) ایمان آورده است؛ همان طوری که شبلی نعمانی، در «سیره النبی» بیان کرده است و حتی از همان منابعی که شبلی در این باره، استفاده کرده او هم از همان منابع، بهره برده و استفاده کرده است.

اما در خصوص اثرگذاری کتاب، باید گفت که این اثر، در موضوع «سیره حضرت جعفر طیار^(ع)»،

یک اثر مختصر و اجمالی در حد آشنایی نگارش یافته است؛ بنابراین، تاثیری بر افکار نویسندگان ندارد. هرچند در ذهن خوانندگان تاثیراتی فراوانی دارد؛ زیرا پیروان مسلک بریلوی، فقط کتاب دانشمندان مسلک خود را مورد مطالعه قرار می‌دهند و به‌عنوان سند بیان می‌کنند؛ زیرا نسبت به فرقه‌ها و مسلک‌های دیگر، نگاه منفی دارند و دیگران را ضاله و گمراه می‌دانند. بریلوی‌ها؛ متعصب‌ترین گروه اهل سنت هند هستند و حتی آن‌ها اجازه‌ی ورود افراد دیگر مسلک‌ها و فرقه‌ها، را به مساجد خود نمی‌دهند و اگر کسی در نماز جماعت به غیر بریلوی اقتدا کند و یا در تشییع جنازه غیر بریلوی شرکت کند، نکاحش باطل می‌شود.

ز. نقد برخی از گزارش‌ها

مؤلف اثر با استناد به کتاب «روض الانف» (سهیلی الاندلسی، ۱۹۹۷ م: ج ۴، ۱۲۶) سن جناب جعفر بن ابی‌طالب^(ع) را در هنگام شهادت ۳۳ ساله، می‌داند. در حالی که این گزارش با مسلمات تاریخی و دیگر قرائن سازگاری ندارد. بنابراین، سن حضرت امیر مومنان امام علی^(ع)، ۲۳ ساله در نظر گرفته شده است، در حالی که سن حضرت جعفر طیار، در آن هنگام نزدیک به ۳۰ سال بوده است و دوم در هنگام هجرت حضرت جعفر طیار^(ع) به حبشه ۱۳ یا ۱۴ ساله بوده است، که در حبشه، از مسلمانان نمایندگی می‌کرد و پس ۴۱ ساله بودنش درست است. هم‌چنین در باره سابقه ایمان آوردن حضرت جعفر طیار^(ع) را پنجاهمین و یا سی و یکمین نفر بیان کرده است. در حالی که دانشمندان منصف اهل سنت؛ وی را از اولین افرادی ایمان آوردندگان به اسلام می‌شمارند. خود سید مرتضی زبیدی بلگرامی چنین تعبیر را به‌کار برده است «کان من السابقین الی الاسلام بعد اخیه علی^(ع) بقلیل و کان الثانی من صلی مع رسول‌الله» (زبیدی بلگرامی، پیشین: ۴۹ و نجیب‌آبادی، بی‌تا: ج ۱، ۹۸)

نکات پایانی

چند نکته در پایان مقاله با در نظر گرفتن موضوع مقاله و درباره مصنفان اثر لازم به ذکر است. نکته اول: مؤلف هر دو کتاب اول و دوم، از سرزمین بلگرام، از سادات زیدی واسطی بلگرامی و از یک سلسله نسب هستند، ولی یکی از آن‌ها فوق بلگرامی پیرو مذهب شیعه و دیگری سید مرتضی اهل طریقه سلسله قادریه است؛ زیرا سادات زیدی واسطی بلگرامی در دو گروه تشیع و تصوف دسته بندی شدند؛ اما مشخص نشده است که این‌ها در چه دوره‌ای از یک دیگر، جدا شدند. البته هنوز هم گرایش به شیعه امامیه در میان آن‌ها وجود دارد.

نکته دوم: سرزمین بلگرام هند، در زمان و دستور سلطان شمس‌الدین التمش، توسط سید محمد الدعوه الصغری زیدی واسطی، در سال ۶۱۴ ق، فتح شد و سادات زیدی واسطی، از آن

زمان، به این سو، در آن جا، مستقر شده اند.

نکته سوم: سید محمد صغری فاتح بلگرام؛ مرید و خلیفه خواجه قطب الدین بختیار کاکی اوشی چشتیه (ر. ک: به کتاب چشتی نظامی، شبیر حسین، سیرت طیبه، خواجه قطب الدین بختیار کاکی اوشی.) بوده است و سپس سید محمد صغری در طریقه چشتیه مسلک بوده که بعدها این خانواده به قادریه تغییر مسلک دادند.

نکته چهارم: سرزمین بلگرام از لحاظ علم و عرفان و ادبیات، جایگاه خاصی داشت و شخصیت های فراوانی علمی و عرفانی و ادبی را از اوایل فتح بلگرام (۶۱۴ ق) تا این دوره، در خود پرورش داده است. شخصیت برجسته عرفانی سید عبدالواحد و شخصیت عرفانی برکت الله بنیان گذار سلسله قادریه برکاتیه و سید آل رسول مہراروی پیر احمد رضا بنیان گذار سلسله ی بریلوی و سید محمد مرتضی و غلام علی آزاد بلگرامی و فوق بلگرامی، در این سرزمین زیستند.

نکته پنجم: احمد رضا خان بنیان گذار سلسله بریلوی؛ مرید و جانشین معنوی از همین خانواده بود که پیرو مرشد وی سید آل رسول قادری مہراروی (قصورری، ۲۰۰۴: ۲۶۵؛ قادری، ۲۰۲۰: ۱۷۶؛ عطاری، ۲۰۱۳: و اعظمی، ۲۰۱۳ م) بوده است؛ یکی از شخصیت عرفانی عبدالجلیل بن عبدالواحد از بلگرام به مہراره ہجرت کرده بود؛ بنابراین، احمد رضا خان به خاطر بیعت به این خاندان و سلسله قادریه، قادری گفته می شود که وی از سلسله قادریه رضویہ (ہمان) ادامہ پیدا کرده و سلسله رضویہ به امجدیہ و ضیائیہ و عطاریہ منشعب شدہ است.

نکته ششم: مولف ہر سہ اثر اول و دوم و سوم، بہ نوعی وابستگی بہ خانوادہ و سلسلہ بلگرام دارند. مصنف اول و دوم از لحاظ نسب وابستہ بہ بزرگان بلگرامند؛ زیرا ہردو سادات زیدی واسطی بلگرامی و از یک نسب ہستند. مصنف سوم، از لحاظ سلسلہ معنوی وابستہ بہ بزرگان بلگرام است؛ زیرا احمد رضا خان، بریلوی بنیان گذار و یک مسلک، مرید و خلیفہ؛ یکی از شخصیت های خانوادہ بلگرام است.

نکته ہفتم: بزرگان بلگرام در اوایل چشتیہ و فاتح بلگرام بودند و سید محمد صغری مرید و خلیفہ خواجه قطب الدین بختیار کاکی اوشی بود کہ بہ مرور زمان، این خانوادہ بہ قادریہ پیوستند؛ یکی از شخصیت های بلگرام بہ نام سید عبدالجلیل از بلگرام بہ مہراره ہجرت کردہ و سلسلہ قادی برکاتی را کہ یکی از فرزند وی بہ نام سید برکت اللہ بنیان گذاری کردہ است.

نتیجه‌گیری

برایند این پژوهش نشان می‌دهد: سه کتاب مستقل، در موضوع خاص حضرت جعفر بن ابی‌طالب^(ع) به‌عنوان اثر از عالمان هند شناسایی شده، متعلق به سه فرقه مختلف اسلامی است. اگر چه مطالب زیادی درباره حضرت جعفر بن ابی‌طالب در کتاب‌های مختلف عالمان و دانشمندان هندی مثل تاریخ اسلام و سیره نبوی و تاریخ اهل‌بیت^(ع) و تذاکر و صحابه نگاری آمده است، ولی ربط با موضوع مقاله ندارد. سرزمین بلگرام هند، در زمان سلطان شمس‌الدین التمش، در سال ۶۱۴ ق، توسط سید محمد الدعوه الصغری زیدی واسطی فتح شد. از آن زمان سادات زیدی واسطی، در این‌جا مستقر شدند و به‌نام بلگرامی‌ها معروف‌اند. این سرزمین از نظر علم، عرفان و ادبیات جایگاه خاصی داشت و شخصیت‌های فراوان علمی، عرفانی و ادبی از اوایل فتح بلگرام (۶۱۴ ق) در این سرزمین حضور داشتند.

مؤلف هر سه اثر اول و دوم و سوم به نوعی وابستگی، به خانواده و سلسله‌ی بلگرام دارند؛ مصنف اول و دوم از لحاظ نسب، وابسته به بزرگان بلگرام هستند؛ زیرا هردو از سادات زیدی واسطی بلگرامی و از یک نسب‌اند، ولی یکی از آن‌ها؛ یعنی فوق بلگرامی پیرو مذهب شیعه و دیگری اش، سید مرتضی اهل طریقه‌ی سلسله‌ی قادریه است؛ زیرا سادات زیدی واسطی بلگرامی در دو گروه تشیع و تصوف، دسته بندی شدند؛ اما این‌که آن‌ها در چه دوره‌ای از یکدیگر، جدا شدند، مشخص نیست. البته هنوز هم گرایش به شیعه امامیه، در میان آن‌ها وجود دارد و مصنف سوم، از لحاظ سلسله معنوی وابسته به بزرگان بلگرام است؛ زیرا احمد رضا خان بریلوی بنیان‌گذار مسلک بریلوی و یکی از شخصیت‌های خانواده بلگرام، سیدی به‌نام آل رسول قادری مہراروی (بلگرامی) بوده است. بنابراین، احمد رضا خان را قادری می‌گویند و او سلسله‌ی قادری رضوی را بنیان‌گذاری کرد.

منابع

قرآن مجید

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۰ ق)، الخصال المحموده و المذمومه (شیخ صدوق) (۳۱۱ - ۳۸۱ ق)، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۱۵ ق)، اسد الغابه فی تمییز الصحابه، بیروت، دار الکتب العلمیه، بیروت، منشورات محمد علی بیضون.
۳. ابن اسحاق، محمد (بی تا)، السیره، دراسات التاریخ الاسلامیه، [بی جا]، [بی نا].
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۰ م)، البدایه و النهایه فی التاریخ (۷۰۰ - ۷۷۴ ق)، بیروت، مکتبه المعارف، چاپ اول.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۴ ق)، الاصابه فی تمییز الصحابه، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۶. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۵ ق)، الطبقات الکبری، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۷. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (م ۵۸۸ ق)، (۱۳۷۶ ق)، مناقب آل ابی طالب، به کوشش گروهی از اساتید نجف، المکتبه الحیدریه، چاپ اول.
۸. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ ق / ۱۹۹۲ م)، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، بیروت، دار الجیل، چاپ اول.
۹. ابن عساکر، علی بن حسن هبه الله شافعی دمشقی (۱۴۱۵ ق)، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیر، بیروت، دار الفکر.
۱۰. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۹۳۵ م)، البدایه و النهایه، مصر، مطبعه السلفیه.
۱۱. ابن هشام الحمیری، عبدالملک (بی تا)، السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الایاری و عبدالحفیظ شلبی، بیروت، دار المعرفه، چاپ اول.

۱۲. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۴۱۹ ق)، مقاتل الطالبین، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۱۳. اعظمی، ضیا المصطفی قادری نوری (۲۰۱۳ م)، شجره طیبه (قادریه رضویه امجدیه)، مکتبه مدینه مرکز فیضان مدینه کراچی.
۱۴. امام احمد بن حنبل (۲۰۰۸ م)، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، دار الکتب العربیه، چاپ اول.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۹۹۰ م)، صحیح بخاری، مصر، الاعلی للثنون الاسلامیه.
۱۶. البرنی محمد عاشق الہی (بی تا)، روضہ الاحباب، بیروت، دار الارقم بن ابی الارقم.
۱۷. برکاتی سید اولاد رسول محمد میان قادری (۱۹۲۷ م)، خاندان برکات، برکاتی پبلیشرز کراچی.
۱۸. بغدادی، ابوجعفر محمد بن حبیب (۱۴۰۰ ش)، المحبر، تهران، انتشار سروش، چاپ اول.
۱۹. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ ق)، انساب الاشراف، تحقیق سهیل صادق زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دار الفکر.
۲۰. بلگرامی، غلام علی آزاد (۱۹۱۰ م)، مآثر بلگرام (فارسی)، مفید عام آگره.
۲۱. بلگرامی الزبیدی، علامه ابوالفیض سید محمد مرتضی الحسینی (۱۴۳۳ ق / ۲۰۱۲ م) الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار، ریاض، دار ابن الجری سعودیه عربیه.
۲۲. بلگرامی الزبیدی، علامه ابوالفیض سید محمد مرتضی الحسینی (۱۴۱۴ ق / ۱۹۹۴ م) تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر.
۲۳. بلگرامی، علامه خان بهادر سید، اولاد حیدر، معروف به فوق بلگرامی (۱۳۵۱ ق)، ذکر جعفر الطیار، لکهنو، انتشارات نظامی پریس.
۲۴. _____ (۱۳۴۲ ق / ۱۹۲۳ م)، اسوه الرسول (سوانح حیات مقدسه سید المرسلین)، ج ۱، آگره هند، شمسی مشین پریس.
۲۵. _____ (۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۴ م)، اسوة الرسول (سوانح حیات مقدسه سید المرسلین)، ج ۲، آگره هند، شمسی مشین پریس.
۲۶. _____ (۱۳۴۷ ق)، اسوه الرسول (سوانح حیات مقدسه سید المرسلین) ج ۳، لکهنو، نشر نظامی پریس.

۲۷. _____ (۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م)، سراج المبین فی تاریخ امیرالمؤمنین حضرت علی^(ع)، ج ۱، دهلی، نشر مطبعه یوسفی.
۲۸. _____ (۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م)، سراج المبین فی تاریخ امیرالمؤمنین حضرت علی^(ع)، ج ۲، دهلی، مطبعه یوسفی.
۲۹. _____ (۱۳۴۰ ق / ۱۹۲۲ م)، الزهرا (احوال جناب فاطمه زهرا^(س))، دهلی، انتشارات مقبول پریس.
۳۰. _____ (بی تا)، سر و چمن در تاریخ امام حسن^(ع)، دهلی، انتشارات مقبول پریس.
۳۱. _____ (بی تا)، ذبح عظیم (سوانح حیات امام حسین^(ع))، دهلی، انتشارات مقبول پریس.
۳۲. _____ (۱۳۲۶ ق)، صحیفه العابدین، دهلی، نشر مقبول پریس.
۳۳. _____ (بی تا)، مآثرات الباقریه، دهلی، انتشارات مقبول پریس.
۳۴. _____ (بی تا)، آثار جعفریه، لکهنو، انتشارات نظامی پریس.
۳۵. _____ (بی تا)، العلوم الکاظمیه، لکهنو، انتشارات نظامی پریس.
۳۶. _____ (بی تا)، التحفه الرضویه، لکهنو، انتشارات نظامی پریس.
۳۷. _____ (بی تا)، سیره النقی، لکهنو، انتشارات نظامی پریس.
۳۸. _____ (۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰ م)، تحفه المتقین، دهلی، نشر مقبول پریس.
۳۹. _____ (۱۳۴۰ ق / ۱۹۲۲ م)، العسکری^(ع)، دهلی، انتشارات مقبول پریس.
۴۰. _____ (بی تا)، در المقصود یعنی احوال مهدی موعود، دهلی، نشر مقبول پریس.
۴۱. _____ (۱۳۵۶ ق / ۱۹۵۷ م)، قرآن مجید اور اقتصاد کی تعلیم و تاکید، لکهنو، نشر نظامی پریس.
۴۲. _____ (۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م)، المحاسن باب المفاخرت (فضایل و مناقب اهل بیت^(ع))، لکهنو، نشر نظامی پریس.
۴۳. بیہقی، احمد بن حسین (۱۳۶۱ ش)، الدلائل النبوه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۴۴. بیہقی، ابوالفضل (۱۴۰۰ ش)، تاریخ بیہقی، تهران، انتشارات مرکز، چاپ اول.
۴۵. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ ق / ۱۹۹۹ م)، صحیح ترمذی، تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، قاہرہ، دار الحدیث، چاپ اول.

۴۶. جوزی اصفهانی، اسماعیل بن محمد بن فضل (بی‌تا)، التغیب و الترهیب، تصحیح ایمن بن صالح شعبان، قاهره، دار الحديث، چاپ اول.
۴۷. چیشتی نظامی، شبیر حسین (۲۰۰۵ م)، سیرت طیبه خواجه قطب‌الدین بختیار کاکی اوشی، لاهور، نشر اکبر بک دی پو.
۴۸. زرقانی، محمد بن عبدالباقی (۱۴۱۷ ق)، اشراق مصابیح السیر المحمدیه بمزج اسرار المواهب اللدنیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۴۹. زینی دحلان، احمد (۱۴۲۱ ق)، السیره النبویه، بیروت، دار الفکر، چاپ اول.
۵۰. ذهبی، ابوعبدالله شمس‌الدین محمد بن احمد (۱۴۱۴ ق)، سیر اعلام النبلا، بیروت، موسسه الرساله، چاپ اول.
۵۱. سمهودی شافعی، علی بن عبدالله (۱۴۱۹ ق)، وفاء الوفا باخبار دار المصطفی، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۵۲. _____ (۲۰۰۶ م)، وفاء الوفاء باخبار، دارالمصطفی، به‌کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۵۳. سهیلی اندلسی، ابوالقاسم عبدالرحمان بن خطیب (۱۹۹۷ م) روض الانف، شرح و تحقیق عبدالرحمان وکیل، دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۵۴. شبلی نعمانی، محمد (بی‌تا)، سیره النبی، دار المصنفین اعظم گره.
۵۵. شمس شامی، محمد بن یوسف (۱۴۱۴ ق)، سبل الهدی و الرشاد فی سیره خیر العباد، به‌کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۵۶. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۷ م)، المعجم الاوسط، قاهره، مکتبه ابن تیمیه.
۵۷. _____ (۲۰۰۶ م)، المعجم الکبیر، قاهره، دار الحرمین للطباعه و النشر و التوزیع.
۵۸. طبری، محمد بن جریر (بی‌تا)، تاریخ طبری (تاریخ الامم و الملوک)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیا التراث العربی.
۵۹. طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، به‌کوشش سید محمدباقر موسوی خراسان، نجف، دار النعمان، چاپ اول.
۶۰. عطاری مدنی، عدنان احمد (۱۴۳۹ ق / ۲۰۱۸ م)، حضرت سیدنا جعفر طیار، کراچی، انتشارات مرکز فیض مدینه.

۶۱. عطاری، محمدالیاس قادری رضوی (۲۰۱۳ م)، شجره قادریه رضویه ضیاییه عطاریه، کراچی، نشر مکتبه مدینه مرکز فیضان مدینه.

۶۲. قادری، محمدعسی رضوی (۱۴۴۱ ق / ۲۰۱۹ م)، نسب نامه آل جعفر الطیار الطیار، دعوت قرآن آکادمی.

۶۳. قادری مجیب الله (۲۰۲۰ م)، شجره قادریه برکاتیه رضویه، اداره تحقیقات امام احمد رضا، چاپ اول.

۶۴. قادریه رضویه ضیاییه عطاریه (۱۴۴۰ ق)، ماهنامه فیضان، مدینه کراچی، ماه صفر.

۶۵. قسطلانی، شهاب الدین (۲۰۰۸ م)، المواهب اللدینیہ بالملح المحمدیہ فی السیرہ النبوه، [بی جا]، مکتب اسلامی.

۶۶. قصوری، محمد صادق (۲۰۰۴ م)، مشایخ قادریه رضویه (برکاتیه) لاهور، نشر زاویه پبلیسرز.

۶۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵ ش)، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چاپ اول.

۶۸. لاری، رخسانه نگهت (۱۹۹۰ م)، علامه سید مرتضی بلگرامی زبیدی حیات اور علمی کارمانه، لکهنو، آل ایندا میر اکادمی.

۶۹. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین (۱۴۱۳ ق)، کنز العمال، بیروت، موسسه الرساله، چاپ اول.

۷۰. مدنی عطاری، ابوعبید (۱۴۳۹ ق / ۲۰۱۸ م)، «سیدنا جعفر طیار»، ماهنامه فیضان مدینه دعوت اسلامی، جمادی الاولی.

۷۱. محدث دهلوی، شاه عبد الحق (بی تا)، اشعه اللمعات، لکهنو، نشر منشی نونلکشور.

۷۲. _____ (بی تا)، مدارج النبوة، لکهنو، نشر منشی نونلکشور.

۷۳. محدث دهلوی، شاه ولی الله دهلوی (۱۳۹۶ ق)، سرور المحزون، ترجمه متاب عیون العین، انتشار احسان، چاپ اول.

۷۴. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۴ ش)، حیاہ القلوب، تحقیق علی امامیان، قم، انتشار سرور، چاپ اول.

۷۵. ملاجیون، احمد ابن سعید (۱۳۲۷ ق)، تفسیر احمدیه فی آیات الاحکام، قندهار، دار الاشاعه العربیه، چاپ دوم.

۷۶. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۳ ق)، معجم رجال الحدیث، بیروت، دار الزهراء، چاپ اول.

۷۷. نجیب آبادی، اکبر (بی تا)، تاریخ اسلام، لاہور، مکتبہ الخلیل.
۷۸. نظامی، خلیق احمد (۱۹۸۵ م)، تذکرہ مشایخ چشت، دہلی، ندوہ المؤلفین اردو بازار.
۷۹. نوری، محمد نور الحسن (۱۴۳۰ ق / ۲۰۰۹ م)، اللہ والے بلگرام کے، مخدوم ملت لائبریری پرتاب گرہ ہند، چاپ اول.
۸۰. الحاکم نیشابوری، ابوعبد اللہ محمد بن حمدویہ (۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۰ م)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفیٰ عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیہ، چاپ اول.
۸۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۴۱۵ ق)، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار الصادر، ترجمہ محمد ابراہیم آیتی بیرجندی، بیروت، دار صادر، چاپ اول.

Analytical axiomology of Jafar ibn Abi Talib's speech in the Assembly of Najashi

Seyyed Abulfazl Mousavi ¹ | Ali Akbar Alamiyan ²

(DOI): [10.22034/skh.2024.19125.1540](https://doi.org/10.22034/skh.2024.19125.1540)

Abstract

Original Article P 153 -180

Jafar ibn Abi Talib (d. 8 A.H.) played a role as the ambassador of the Prophet of Islam in the case of the migration of Muslims to Abyssinia. In the context of this migration, the story of his encounter with Najashi and the Qureish representatives and the debate that took place between him and the ruler of Abyssinia had a special effect. In this research, which is done in a descriptive and analytical way and based on the analysis of the text, the answer to this question is sought: What are the main points of Jafar ibn Abi Talib's speech in the Assembly of Najashi? And how is their analysis?! The findings of the research show that in this encounter, Jafar spoke with commendable self-confidence and addressed things such as: the expression of the characteristics of the Prophet, the types of Da'wah of His Holiness, the duties of the believers in response to the Da'wah of His Holiness. In terms of psychology; He behaved intelligently and, in this debate, while describing the harsh and inhuman behavior of the Qureish, he put them in the position of the accused and appreciated the performance of Najashi, and thwarted the plans of the infidels' representatives. Jafar's breath-taking debate with Najashi has also had positive consequences, including; Proving the authenticity of Islam, humiliating and defeating the Qureish representatives, converting the king of Abyssinia and some of its people to Islam, and spreading the religion of Islam in this land.

Keywords: Axiomology, Prophet of Islam, Jafar ibn Abi Talib, Najashi, Amr ibn As, Abyssinia.

1. Master's degree in Ahl al-Bayt (AS) History, Islamic History and Tradition and Civilization Complex, Al-Mustafa Community, Qom, Iran. Seyyed Abulfazl Mousavi@miu.ac.ir

2- Assistant Professor of the Department of Islamic History, Complex of History and History of Islamic Civilization, Al-Mustafa Community, Qom, Iran. Aliakbar_Alamian@miu.ac.ir

Received: 2024/07/30 | Accepted: 2024/10/08



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

محورشناسی تحلیلی سخنان جناب جعفر بن ابی طالب (ع) در مجلس نجاشی

سید ابوالفضل موسوی (نویسنده مسئول)^۱ | علی اکبر عالمیان^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2024.19125.1540](https://doi.org/10.22034/skh.2024.19125.1540)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۱۸۰/۱۵۳

جعفر بن ابی طالب (م. ۸ق) در قضیه هجرت مسلمانان به حبشه به عنوان سفیر پیامبر اسلام ایفای نقش کرده بود. در فرازی از این هجرت، ماجرایی نوع مواجهه ایشان با نجاشی و نمایندگان قریش و مناظره ای که بین او با حاکم حبشه رخ داد، جلوه خاصی داشته است. در این پژوهش که به شیوه توصیفی و تحلیلی و بر اساس تحلیل متن پرداخته می شود به دنبال پاسخ به این پرسش است که: محورهای سخنان جناب جعفر بن ابی طالب در مجلس نجاشی چیست؟ و تحلیل آنها چگونه می باشد؟! یافته های پژوهش نشان می دهد که در این مواجهه، جعفر (ع) با اعتماد به نفسی ستودنی، سخنانش را مطرح کرده و به مواردی نظیر: بیان ویژگی ها و خصائص پیامبر (ص)، گونه های دعوت آن حضرت، وظایف مومنان در برابر دعوت آن بزرگوار پرداخته است. وی از لحاظ روانشناسی، رفتاری هوشمندانه داشته و در این مناظره ضمن ترسیم عملکرد و رفتار خشن و غیرانسانی قریش، آنان را در موضع متهم نشاند و با تقدیر از عملکرد نجاشی، نقشه های نمایندگان اعزامی کفار را خنثی کرد. مناظره نفس گیر جعفر (ع) با نجاشی، پیامدهای مثبتی نیز داشته است از جمله: اثبات حقانیت اسلام، تحقیر و شکست نمایندگان قریش، اسلام آوردن پادشاه وقت حبشه و تعدادی از مردم آن و انتشار دین مبین اسلام در این سرزمین.

واژگان کلیدی: محور شناسی، پیامبر اسلام، جعفر بن ابی طالب، نجاشی، عمرو بن عاص، حبشه.

^۱. کارشناسی ارشد تاریخ اهل بیت (ع)، مجتمع تاریخ و سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی، قم، ایران.

Seyyed Abulfazl Mousavi@miu.ac.ir

^۲ - استادیار گروه تاریخ اسلام مجتمع تاریخ و سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی، قم، ایران.

Aliakbar_Alamian@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷



مقدمه

جناب جعفر بن ابی طالب (ع) از شخصیت های برجسته ای است که نقش بسیار زیادی در گسترش و پیشرفت اسلام به ویژه در عرصه فرامرزی داشته است. این صحابی کبار رسول خدا (ص) که بنابر برخی از نقل ها به عنوان سومین گرونده به اسلام به شمار می آید (ابن اثیر، ۹۰۹، ج ۱، ص ۲۸۷)، در دو مقطع زمانی و پیچ مهم تاریخی، با ایفای نقش کلیدی خود، به کمک اسلام و رسول خدا (ص) آمده و نامی ماندگار و پر افتخار از خود بجای گذاشت. مهمترین و برترین نقش ایشان، مربوط به دوران نمایندگی وی از سوی آن حضرت است. او علاوه بر اینکه در هجرت دوم مسلمانان به حبشه، سرپرستی مهاجران را به عهده داشت، بلکه نماینده رسول خدا (ص) در این رخ داد مهم بود. دوران پانزده ساله حضور جناب جعفر (ع) در حبشه، مهمترین فراز زندگی او به شمار می آید زیرا که اولاً موجب حفظ جان مسلمانان و ثانیاً باعث گسترش اسلام شده بود. بی تردید، مناظره کوبنده و دفاع او از دین اسلام و رسول خدا (ص) در مجلس نجاشی و در مقابل شخص حاکم و سفیران مشرکان، مهمترین بخش از این فراز از زندگانی او به شمار می آید؛ بدین جهت، در تحقیق حاضر خواهیم کوشید تا محورهای سخنان جناب جعفر در این مجلس را برشمرده و مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

پیشینه پژوهش

در زمینه موضوع هجرت به حبشه و شخصیت جعفر بن ابی طالب (ع) کتب عمومی مختلفی نوشته شده است اما طبق مطالعات و تحقیق نگارنده، در هیچ کدام از این آثار به صورت خاص به محورشناسی سخنان آن بزرگوار در مجلس نجاشی پرداخته اند.

در منابع عام این موضوع یا به جنبه شخصیتی و زندگانی جناب جعفر (ع) پرداخته شده است مثل «اکسیر اعظم: تحقیقی جامع پیرامون شخصیت و نماز جعفر طیار» اثر علی محمد بروجرودی؛ «زندگی نامه جعفر بن ابی طالب» نوشته محمد حسن مولوی نجفی؛ «مردی که اگر می بود» اثر محمد مهدی معماریان؛ «جعفر الطیار» اثر کمال سید؛ «پرنده ی بهشتی: نگاهی به زندگانی حضرت جعفر بن ابی طالب (ع) (جعفر طیار)» پدیدآوران: هادی آصفی، عباس تفکری آرانی؛ و یا به بحث هجرت به حبشه پرداخته اند مثل: کتاب «هجرت به حبشه» اثر محمد بن فارس جمیل می باشد که کاملترین کتاب را نوشته است. فارس جمیل تمام مسائل هجرت، از پیشنهاد پیامبر (ص) برای هجرت به حبشه تا برگشت مسلمانان را دربرگرفته است. او حتی درباره افرادی که در هجرتین حضور داشتند به همراه خانواده را بحث کرده است. کتاب «اسلام فی الحبشه» اثر یوسف احمد نیز به طور کامل به اجرای مجلس نجاشی پرداخته و گفته است که بعد از هجرت بود که اسلام در

حبشه ورود پیدا کرده و تا امروز ادامه دارد؛ مقاله: « تحلیل آماری مهاجران به حبشه، ۱۳۹۹ش» اثر محمد محمودپور. اما تفاوت کتب و مقالاتی که ذکر شد با این مقاله که در دست نگارش است این می باشد که در این مقاله به محورشناسی^۱ سخنان جعفر بن ابی طالب در مجلس نجاشی پرداخته است اما نویسندگان دیگر کتب و مقالات چنین کاری نکرده اند و مقاله حاضر هیچ پیشینه خاصی ندارد و همین موضوع نوآوری این مقاله است.

به دلیل اینکه این ماجرا در مکانی خارج از جزیره العرب و در کشوری اتفاق افتاده است که دین و آیین مسیحیت داشته اند، پس ناچار بودم به منابع مستشرقین و تاریخ نگاران غربی نیز مراجعه کرده و پیشینه این ماجرا را بررسی کنم.

در خلال تحقیقات، نگارنده جهت بررسی بیشتر مسئله هجرت به حبشه، به آثار منتشر شده دانشگاه های مختلفی از جمله آکسفورد، کمبریج، و ... و همچنین آثار منتشر شده کشور اتیوپی و اریتره، از طریق فضای مجازی مراجعه نموده که این آثار به بیش از ۲۰ کتاب می رسد اما فقط چند کتاب انگشت شمار به مسئله هجرت اشاراتی داشته اند. نگاه محققان غربی و نویسندگان داخلی اتیوپی، در کتب تاریخ اتیوپی و اریتره، ماجرای ورود مسلمانان و پناهنده شدن آنها به نجاشی، نگاهی خاص است که به سه گونه دسته بندی می شود. دلیل این نگاه می تواند مسیحی بودن و در نتیجه تعصب داشتن آنها جهت کم اهمیت نشان دادن مسئله باشد. این کتب به شرح ذیل است:

۱- دسته اول کتبی است که به شرح بیشتری از ماجرای هجرت مسلمانان و مجلس نجاشی پرداخته است مانند:

- Layers of time: A History of Ethiopia, Paul B. Henze.^۲
- General History of Africa: Africa from the seventh to the Eleventh Century, M. Elfasi, assistant I. Hrbek, Heinemann, California, UNSCO^۳.

۲- دسته دیگر، در عموم کتب تاریخی اتیوپی، صرفاً به ورود مسلمانان و پناهنده شدن

آنها به نجاشی اشاره شده است. به طور مثال:

- Ethiopia, Carol Ann Gillespie, editor: Charles F. Gritzner, South Dakota State

۱ - محور شناسی به معنای شناخت مباحث مهم در یک تحقیق علمی و تمرکز و تجزیه و تحلیل حول همان شناخت است.

۲ - لایه های زمان: تاریخچه اتیوپی، پل بی. هنز.

۳ - تاریخ عمومی آفریقا: آفریقا از قرن هفتم تا یازدهم، ام. الفاسی، دستیار آی. هربک، هاینمن، کالیفرنیا، سازمان ملل متحد

University^۱.

- A History of Abyssinia [Ethiopia], A.H.M Jones and Elizabeth Monroe, Oxford, 1935.^۲

۳- دسته آخر از کتاب‌ها، کتبی هستند که در تاریخ باستان اتیوپی (حبشه) تا تاریخ ۶۰۰ م یعنی چند سال قبل از هجرت مسلمانان، را بررسی می‌کنند اما دیگر ادامه نداده و به هجرت مسلمانان اشاره ای نکرده است.

شناخت مصطلحات:

۱- جعفر بن ابی طالب:

جعفر فرزند ابی طالب (ع) و پسر عموی رسول خدا (ص) است و برادر علی بن ابی طالب (ع) است. در منابع متقدم نقل شده است که وی سومین فردی بوده که اسلام آورده است. (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۱ ص ۳۴۱) تولد او بیست سال پیش از بعثت پیامبر (ص) واقع شده است. (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۳) وی به «طیار» و «ذوالجناحین» مشهور است. (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۵۸؛ عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۳۰۹؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۸۸؛ ابن عنبه، ۱۳۸۰، ص ۳۵) در روایتی از امام باقر (ع) آمده است که جعفر (ع) نزد خداوند به دلیل چهار خصلت نیک پیش از اسلام، دارای ارج و قرب زیادی است: عدم شرب خمر، دروغ‌نگفتن، پرهیز از فحشا و نپرستیدن بت. (ابن بابویه، ۱۳۹۰، ص ۷۴) از دیگر القاب وی «ذوالهجرتین» به خاطر هجرت به حبشه و هجرت به مدینه است. (ابن عنبه، ۱۳۸۰، ص ۳۵)

بر اساس روایات موجود جناب جعفر (ع) از مرتبت و منزلت والایی برخوردار بود. او را مصداق برخی از آیات قرآن معرفی کرده‌اند. علی بن ابراهیم قمی در ذیل آیه ۲۳ سوره احزاب^۳ از امام باقر (ع) نقل می‌کند که: «مراد از کسانی که بر عهد خویش وفادار ماندند و جان خویش را تسلیم کردند، حمزه و جعفر بن ابی طالب است» (القمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۷ و ج ۲، ص ۱۸۸) براساس روایتی از امام صادق (ع)، آیه ۳۹ سوره حج^۴ نیز در شأن علی (ع)، حمزه و جعفر نازل شده است. (القمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۴)

۱ - اتیوپی، کارول آن گیلسی، ویراستار: چارلز اف. گریسنر، دانشگاه ایالتی داکوتای جنوبی

۲ - تاریخ حبشه (اتیوپی)، آ. ج. ام جونز و الیزابت مونرو، آکسفورد ۱۹۳۵.

۳ - از میان مؤمنان مردانی‌اند که به آنچه با خدا عهد بستند صادقانه وفا کردند. برخی از آنان به شهادت رسیدند و برخی از آنها در [همین] انتظارند و [هرگز عقیده خود را] تبدیل نکردند.

۴ - به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده، رخصت [جهاد] داده شده است؛ چرا که مورد ظلم قرار گرفته‌اند، و البته خدا بر پیروزی آنان

ابن عباس روایت می‌کند که آیه ۴۱ سوره نحل^۱ درباره جعفر و علی و عبدالله بن عقیل نازل شده است. (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۳۱)

به روایت ابن عباس آیه ۱۰ سوره زمر^۲ نیز در شان جعفر و مهاجران حبشه نازل شده است. (قرطبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۰۷)

در روایتی دیگر از پیامبر (ص) نقل شده است: «مردم از درخت‌های مختلف خلق شده‌اند؛ اما من و جعفر مانند یک درخت هستیم و از یک گِل آفریده شدیم.» (اصفهانی، ۱۳۸۵ق، ص ۳۴؛ ابن حیون (مغربی)، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۰۵)

۲- نجاشی

اسم پادشاه حبشه، شخصی که به مهاجرین صدر اسلام پناهندگی داد، در منابع اسلامی اصحم (طبری، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۶۵۲ و بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۰۸) یا اصحمه بن بحر (مسعودی، بی تا، ص ۲۲۶ و ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۶) یا اصحمه بن ابجر (صالحی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۴۴) یا اضحم بن ابجر^۳ و در منابع غربی اسحمه یا آرمه^۴ ذکر شده است. وی که به نجاشی مشهور است، در سالهای ۶۱۴ - ۶۳۱ م فرمانروای امپراتوری اکسوم، در حبشه بوده است. واژه نجاشی^۵ لقبی است که مردم حبشه به پادشاهان خود می‌دادند. (معین، ۱۳۸۶، ص ۱۹۲۱) همان گونه که کسری عنوان پادشاهان ایران بوده است. (ابن سعد، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۹۸؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۶ و ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۱). چهره نجاشی بر روی سکه های یافت شده از سایت باستانی آکسوم، ماتارا و آدولیس مشخص است. بر یک طرف سکه چهره نجاشی و یک طرف آن علامت صلیب حک شده است. علاوه بر این سکه ها، سکه هایی با چهره دیگر پادشاهان از جمله الاگاباز پدربزرگ اصحمه بن ابجر نیز یافت شده که با عباراتی با زبان Geez که هنوز هم

سخت تواناست.

- ۱ - و کسانی که پس از ستم دیدگی، در (راه) خدا هجرت کردند، حتماً در این دنیا جایگاه نیکویی به آنان می‌دهیم؛ و البته پادشاه آخرت، بزرگ‌تر است، اگر (بر فرض) می‌دانستند.
- ۲ - و زمین خدا وسیع است، فقط شکیبایان پادشاهان را بی‌شمار [و بدون محاسبه] به طور کامل دریافت می‌کنند.
- ۳ - بنابر تصحیح بیهقی اضحم بن ابجر به فتح اول و سکون ثانی و ضم جیم ولی اضمحه و مضحمه و مصحم و مصحمه نیز ضبط شده است.

^۴ - Armah or As-Hamah.

^۵ - MERRIAM-WEBSTER DICTIONARY: The word Negus is equal to the king and it used as a title of the sovereign of Ethiopia.

زبان عبادی منطقه می‌باشد، احاطه شده است. (ضمائم شماره یک الی سه)

۳- حبشه

حبشه^۱ نام قدیمی سرزمینی در قسمت شرقی آفریقا در امتداد دریای سرخ و کنار خلیج عدن می‌باشد که امروزه معروف به شاخ آفریقا شده و به کشورهای اتیوپی، اریتره، جیبوتی و سومالی تقسیم شده است. (I.G. Edmonds, 1975, p 263) پایتخت حبشه، آکسوم^۲ بوده است که در جنوب اسمره امروزی و در ارتفاعات شمالی اتیوپی (حبشه) قرار دارد. (I.G. Edmonds, 1975, p 266) امپراتوری آکسوم در قرن اول قبل از میلاد ظهور کرد و برای هزار سال، یکی از قدرتمندترین و مهمترین امپراتوری آفریقا بود. (Charles F. Gritzne, p 35) (ضمیمه شماره چهار)

انتخاب حبشه برای مهاجرت دلایل متعددی می‌تواند داشته باشد مانند حضور دشمنانی مثل ایران و روم در اطراف جزیره العرب و نفوذ آنها در بین دشمنان مسلمانان، اما مهمترین دلیل انتخاب حبشه و رای عادل بودن حاکم امپراتوری آکسوم، می‌تواند وجود عقاید توحیدی ناشی از عقاید آریوس (یا آریانسم^۳) و کلیسای یعقوبی باشد که مخالف کلیسای کاتولیک روم غربی و عقاید تثلیث بودند است. (ر.ک: معصومه نور محمدی ۱۳۸۱، شماره ۱۶۲-۱۶۳)

شناخت قبلی پیامبر اسلام از این کشور تاثیر بسزایی در این انتخاب داشته است. این شناخت محصول حضور بردگان و کنیزان حبشی در مکه و اطراف مکه بوده است. افرادی مثل بازماندگان سپاه ابرهه که پدر بلال حبشی نیز از این افراد بوده است (ابن اثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۶)، بلال حبشی، ام ایمن (زهري، ۱۴۰۱ق، ص ۱۷۷؛ طبرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۵، ص ۸۶)، بردگانی که توسط اشراف و سران مکه از حبشه خریده داری می‌شدند که این افراد یا پیرو دین مسیحیت بودند و یا حداقل آشنا با عقاید مسیحیت حاکم بر حبشه بودند.

وجود این کنیزان در مکه به نحوی بود که بعضی از بزرگان مکه مثل عمروعاص مادرش کنیزی حبشی بوده است. (ابن حبیب، ۱۴۲۱ق، ص ۳۰۶)

^۱ -Abyssinia.

^۲ - Axum.

۳ - آریانسم به فرانسوی Arianisme: یک مکتب فکری دینی است که توسط آریوس (۲۵۰-۳۳۶ میلادی)، کشیشی از اسکندریه مصر، به وجود آمد این اعتقاد بیشترین تمرکزش روی موضوع تثلیث بود. این مکتب بر این تفکر بود که فرزند (عیسی) در واقع مخلوق پدر (خدا) است و دارای مقام الوهیت نیست.

• Church History, book 1, chapter 33. Anthony F. Beavers, *Chronology of the Arian Controversy*.

۴- هجرت:

در لغت، هجرت به معنی کوچ کردن، ترک وطن است (معین، ۱۳۸۵ ش، ج ۲ ص ۲۰۸۷)، تعابیر دیگری چون کوچ کردن از وطن خود و به جای دیگر یا از شهری به شهر دیگر و در آنجا وطن کردن گفته می‌شود. (عمید، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۰۶۱)

هجرت در فرهنگ اسلامی، یک حرکت توأم با تحول بزرگ انسانی است که اهمیت و آزادی وی را تأمین می‌کند. در پشت هر مدنیته، مهاجرتی پنهان است. به مهاجرت مسلمانان به حبشه و مهاجرت پیامبر اسلام (ص) و مسلمانان از مکه به یثرب (که بعدها مدینه نام گرفت) نیز هجرت گفته شد. البته باید توجه داشت هجرت، در زندگی پیامبران گذشته نیز مانند حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت عیسی و... وجود داشته است. (فروتن، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۸۵؛ محدثی، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۴۹-۲۵۰) از این رو هجرت یکی از اعمال شریف و در ردیف جهاد و شهادت بوده و درگسترش و بقای اسلام نقش مهمی ایفا می‌کند. در قرآن به صورت روشن در مواقع اضطرار اجازه هجرت را می‌دهد. «و کسانی که پس از ستم‌دیدی در راه خدا هجرت کرده اند در این دنیا جای نیکویی به آنان می‌دهیم و اگر بدانند قطعا پاداش آخرت بزرگتر خواهد بود.»^۱

هجرت به معنایی که گذشت یکی از برجسته ترین تعالیمی که قرآن مجید آن را توصیه کرده و پیامبر اسلام (ص) آن را جامه ی عمل پوشانده؛ بنابراین هجرت قانونی کلی و ضروری به شمار می‌آید و حادثه ی شخصی نیست.

۱- ترسیم کلی فضای داخلی و خارجی حاکم بر مجلس نجاشی

در میان منابع متقدم، به روایت ابن هشام در این مورد می‌پردازیم که او نیز از ام سلمه این روایت را نقل کرده اند.

در اقوال دیگری مثل روایت عبدالله بن مسعود آمده است که نمایندگان قریش پس از ورود به مجلس، بر نجاشی سجده کردند اما مسلمانان از انجام این کار، امتناع ورزیدند؛ که این باعث تعجب و ناراحتی نجاشی شد. (ابن کثیر، ۱۳۹۶ ق، ج ۲ ص ۲۶) ابوموسی اشعری و موسی بن عقبه (ابن اسحاق، ۱۹۷۸ م، ص ۱۷۵) نیز این ماجرا را همانند ابن مسعود نقل نموده اند (ابن اسحاق، ۱۹۷۸ م، ص ۱۷۵) اما در روایت ام سلمه، از اموری همانند: هدایای قریشیان به نجاشی و وزراء، خبر دادن از آوردن دین جدید توسط پیامبر، فرار جوانان از شهر مکه و رویگردانی از آیین خود و پناهندگی به حبشه و همچنین سخنان جناب

جعفر در آن مجلس، یاد شده است. (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۳)

با توجه به این روایت‌ها، می‌توان به چند نکته تحلیلی اشاره کرد:

۱- پیش از احضار و آمدن مسلمانان، عمرو عاص و همراه اش توانسته بودند با اهدای هدایایی، توجه اطرافیان نجاشی را به خود جلب کنند.

۲- نمایندگان قریش در بالاترین جایگاه یعنی در کنار نجاشی در سمت راست و چپ وی نشستند. این کار نشان می‌دهد که نمایندگان قریش نزد نجاشی محترم بوده و دارای جایگاه بالایی بودند. (حبشیان بخاطر تجارت پرسود با حجاز، آشنایی دیرینه ای با قریشیان داشتند؛ یعقوبی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۲۴۲؛ بلاذری، ۱۹۹۶م، ج ۱ ص ۵۹؛ طبری، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۱۲)

۳- عمرو عاص به خوبی می‌دانست که مسلمانان جز در مقابل معبود خود بر کسی دیگر سجده نمی‌کنند و شاید به سجده نکردن بر نجاشی و خشم او بر مسلمانان بسیار امیدوار بود که تا ضربه‌ای کاری به مسلمانان بزند.

۴- عمرو عاص با واژگانی چون: عده ای از پسر عموهای ما؛ جوانان کم‌خرد؛ کم‌خردانی از قوم ما؛ گروهی از مردم ما؛ کلام خود را شروع کرده تا کم‌خردی آنها را نشان داده و کار خود و سران قریش را خیرخواهانه جلوه دهد که بتواند بدون صحبتی اضافه مسلمانان را تحویل بگیرد.

۵- به نقل تاریخ، عمرو عاص به همراه یک یا دو نفر به حبشه آمده بود و همین موضوع که نفرت نظامی با خود نیاورده است، می‌توانست نزد نجاشی مؤید این باشد که نیت آنها خیرخواهی است و به دنبال جدال با مهاجرین نیستند و این نیز یکی از حربه‌های عمرو عاص می‌باشد. او به دنبال حساس کردن حاکم حبشه نبود. این حربه یک سود کلان داشت؛ آنها بدون صرف هزینه جانی و نظامی از طرف خود، دستگیری و استرداد مسلمانان را به دست حاکم کشور میزبان می‌سپارند تا که مسلمان دیگری احساس امنیت در حبشه نکند.

۶- نمایندگان قریش می‌دانست که اگر مسلمانان لب به سخن باز کنند و آیات الهی را بخوانند قطعاً شکست خورده و رسوا می‌شوند. زیرا کلام قرآن و انجیل، کلام الهی است و از یک سرچشمه نازل شده است. پس آنها تمام تلاش خود را کردند تا نجاشی بدون صحبت و رویارویی با مسلمانان، آنها را تحویل عمرو بن عاص دهد ولی نجاشی موافقت نکرد، پس

مسلمانان احضار شدند.

۲- محور شناسی سخنان جعفر بن ابی طالب (ع)

پس از آنکه مسلمانان به مجلس نجاشی احضار شدند، جناب جعفر (ع) به مسلمانان تاکید داشت که احدی از شما صحبت نکند و من امروز سخنگوی شما هستم. (ابن کثیر، ۱۳۹۶ ق ج ۲ ص ۱۰)^۱ با نگاهی به سخنان جناب جعفر (ع) در مجلس نجاشی می‌توان این سخنان را در چند محور تقسیم بندی کرده و مورد تحلیل قرار داد، این محورها و تحلیل پیرامون آن را می‌توان اینگونه برشمرد:

۲-۱ تبیین شرایط اجتماعی مکه

مجلس نجاشی را می‌توان یک جلسه محاکمه برای ظلم‌های قریش و دفاع از اسلام دانست. نجاشی از جعفر (ع) توضیحاتی نسبت به دین و آیینی که به آن پیوسته بودند، خواسته بود. برای او این سوال پیش آمده بود که این دین جدید که نه مسیحیت است و نه یهودیت، چه دینی است که اینگونه قریش را به تکاپو انداخته است؟! با ترسیم فضا و ذهنیتی که عمرو بن عاص برای حاضرین ایجاد کرده بود قاعدتا جعفر بن ابی طالب (ع) فرصت کافی نداشته که بتواند صحبت‌هایی به عنوان مقدمه ارائه دهد، بنابراین بدون مقدمه به اصل ماجرا می‌پردازد: «ای فرمانروا ما مردمی مشرک و بت پرست بودیم، مردار را می‌خوردیم، فحشا انجام می‌دادیم، قطع رحم می‌کردیم، همسایه را آزار می‌دادیم، با زورگویی مال ضعفا را می‌خوردیم، ما ریختن خون یکدیگر را روا می‌شمردیم و به حلال و حرام اعتقاد نداشتیم!!» (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۶)^۲ در اینجا یک سوال پیش می‌آید و آن اینکه چرا سخنان جناب جعفر (ع) از تبیین شرایط جاهلیت شروع شده است؟! جواب این پرسش را می‌توان اینگونه برشمرد و تحلیل کرد:

- ۱- در علوم تربیتی، هر عاملی را با روشی مجزا تبیین می‌کنند که به دو روش سلبی و ایجابی تقسیم می‌شود. (ر.ک: علی محمدی همکاران، دوره ۶ شماره ۱) جناب جعفر در تعریف جاهلیت از روش سلبی استفاده کرده و تمام اخلاقیات را از جامعه جاهلی مکه سلب می‌کند و این اولین و برترین راهبرد تاکتیکی ایشان در مقابل خصم بود که اتخاذ کرد.
- ۲- این توضیح باید به نحوی باشد که اسکات خصم حاضر در مجلس را در بر داشته باشد که این نیز انجام شد.

۱- «فَبَعَثَ إِلَيْهَا، فَقَالَ لَنَا جَعْفَرٌ: لَا يَتَكَلَّمُ مِنْكُمْ أَحَدٌ، أَنَا خَطِيبُكُمْ الْيَوْمَ.»

۲- «أَيُّهَا الْمَلِكُ كُنَّا قَوْمًا أَهْلَ جَاهِلِيَّةٍ...»

۳- زیرکانه‌ترین راه برای تعریف اسلام و خصایص مسلمین این بود که، نقطه مقابل اسلام یعنی چهل حاکم بر مردم مکه و شرایط جاهلی را تبیین کند و جناب جعفر از این فرمول به خوبی استفاده کرد. این تعریف یک تیر و دو نشان بود. اول تمام نقشه‌های عمرو عاص را ناکام گذاشت و دوم با این ترسیم از زشتی‌های جاهلیت، زیبایی‌های اسلام را به نمایش گذاشت.

۴- با این تعریف، سپر دفاعی‌ای که در ذهن حاضرین شکل گرفته بود، پایین آورده شد تا که بتواند وارد اصل بحث شود. منظور از سپر دفاعی همان ذهنیت سازی است که عمرو عاص قبل از مجلس نجاشی، با ملاقات کردن سران حکومتی و پیش کش هدایای قریش به آنها و توصیف این گروه که به دنبالشان آمده است، شکل گرفته بود.

۲-۲ تبیین ویژگی‌ها و خصائص پیامبر اکرم (ص)

محور دوم سخنان جناب جعفر (ع) بیان ویژگی‌ها و اوصاف رسول خدا (ص) بود. ایشان بعد از بیان شرایط جاهلی شهر مکه بلافاصله با تغییر راهبرد، روشی ایجابی (ر.ک: علی محمدی همکاران، دوره ۶ شماره ۱) را اتخاذ کرده و با ۴ صفت «نسب نورانی (نهج البلاغه، خ ۱۰۸)، عفیف بودن، امین بودن (طبری، ۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۲۸۱)، صداقت^۱ (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۱۴۱)» پیامبر اسلام (ص) را معرفی می‌کند. جناب جعفر (ع) می‌گوید: «تا زمانی که خداوند برای ما رسولی فرستاد که نسب او را می‌دانستیم و آگاه بودیم از صداقتش، امانتداری اش، و عفیف بودن وی (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۲۳۶)».

الف) قداست خانوادگی

جعفر (ع) با بیان جمله «نَعْرِفُ نَسَبَهُ» به ویژگی قداست خانوادگی پیامبر اسلام (ص) اشاره می‌کند تا بدین وسیله عظمت رهبر دینی مسلمانان، نزد نجاشی و مسیحیان حاضر در مجلس به روشنی بیان شود.

وی به این نکته اشاره می‌کند که پدر، مادر، اجداد و جدات آن حضرت همه و همه موحد و مومن بوده و نطفه نورانی وی در هیچ صلب و رحم مشترک میان کافر و موحد و ایمان و شرک قرار نگرفته است. امیرالمومنین در خطبه ۲۱۴ نهج البلاغه می‌فرماید: «أَشْهَدُ أَنَّكَ كُنْتَ نُورًا فِي الْأَصْلَابِ الشَّامِخَةِ وَ الْأَرْحَامِ الْمُطَهَّرَةِ، لَمْ تَنْجَسْكَ الْجَاهِلِيَّةُ بِأَنْجَاسِهَا وَ لَمْ تُلَبِّسْكَ الْمُذَلِّهِمَاتُ

۱ - «فَلَا أَقْسَمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَ مَا لَا تُبْصِرُونَ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (حاقة: ۳۸-۴۰) «مقصود از «رسول کریم»، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است.»

۲ - «حَتَّى بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْنَا رَسُولًا مِنَّا، نَعْرِفُ نَسَبَهُ وَصِدْقَهُ وَآمَانَتَهُ وَعَفَافَهُ.»

ثَبَاتُهَا». (طوسی، ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ص ۷۲۱) (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۱۱۴)، خداوند در آیات ۲۱۷-۲۲۰ سوره شعرا می‌فرماید: «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ • الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ • وَتَقْلِبُكَ فِي السَّاجِدِينَ • إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^۱. در برخی روایات و تفاسیر آمده است که مقصود از «و تَقْلِبُكَ فِي السَّاجِدِينَ»، پیشینیان پیامبر اسلام، پی‌درپی و پشت در پشت، سجده‌گزار، نیایش‌کننده و موحد بوده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۵، ص ۱۱۸) شیخ طبرسی می‌نویسد: «مراد از ساجدین، در آیه موحدین است؛ یعنی نطفه نورانی پیامبر اسلام (ص) از نبی‌ای به نبی دیگری منتقل می‌گشت.» (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۸ ص ۶۸)

پدربزرگ پیامبر اسلام (ص)، عبدالمطلب (ع) است که در ماجرای حمله ابرهه به خوبی جایگاه خود را به نمایش گذاشت؛ زیرا به خدای یکتا توکل نمود، نه به بت‌های سنگی! که این نیز مؤید موحد بودن جد پیامبر (ص) می‌باشد. ایشان بعد از وفات والدین پیامبر (ص)، وی را تحت تکفل و سرپرستی خود قرار داد و بعد از او، فرزندش ابوطالب (ص) سرپرستی پیامبر (ص) را به عهده گرفت (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۱۵) و آن حضرت تحت نظر ایشان تا ۴۰ سالگی زندگی کردند. مادر نبی مکرم اسلام (ص) نیز دختر وهب بن عبدمناف بن زهره، رئیس و سرور بنی زهره بود (ابن سعد، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۴۹)؛ او به لحاظ شرف و پاکدامنی، سالار زنان بنی زهره بود به طوری که وی را برترین عقیده قریش دانسته‌اند. (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۶)

ب) صداقت

صداقت پیامبر اسلام (ص)^۲ (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۶) صفت دیگری است که جناب جعفر (ع) در مجلس نجاشی بدان اشاره کرده و تبیین کرده است. صداقت و امانتداری پیامبر مکرم اسلام (ص) در ایام جاهلیت مکه، زبانزد عام و خاص بود و به این صفات شهره بوده است. نه تنها اصحاب آن حضرت، بلکه دشمنان ایشان نیز به این حقیقت اذعان داشته و صداقت و امانتداری آن بزرگوار را می‌ستودند. روایت است که «سه سال پس از بعثت، روزی پیامبر مکرم اسلام (ص)، در کنار کوه صفا روی بلندی قرار گرفت و با صدایی رسا، مردم مکه را خطاب قرار داد. آن گاه رو به مشرکان و سایر مردم فرمود: «ای مردم! اگر من به شما گزارش دهم که پشت این کوه دشمنان موضع گرفته‌اند و قصد جان و مال شما را دارند، آیا مرا تصدیق می‌کنید؟

۱ - و بر (خدای) شکست‌ناپذیر [و] مهرورز توکل نما * (همان) کسی که تو را به هنگامی که (برای نماز) می‌ایستی، می‌بیند * و دگرگونی (حالات) تو را در [میان] سجده

کنندگان (می‌نگرد) * [چرا] که تنها او شنوا [و] داناست

۲ - «حَتَّىٰ بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْنَا رَسُولًا مِنَّا، نَعْرِفُ نَسَبَهُ وَصِدْقَهُ وَأَمَانَتَهُ وَعَقَافَهُ».

مردم گفتند: بله! ما در طول زندگی از تو دروغی نشنیده‌ایم». (سبحانی، ۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۲۶۳) نداشتن سوء سابقه در دوران قبل از بعثت، یکی از راه‌های اطمینان به انبیاء الهی است (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۰۴)^۱. یعنی فردی که به پیامبر مبعوث شده باشد باید در تمام طول عمر خویش متصف به صفت صداقت کلام باشد زیرا اگر ذهنیت مردم حتی به یک دروغ از آن شخص، آلوده شده باشد، دیگر به فرد مدعی پیامبری اطمینان نمی‌کنند.

ج) امانتداری

جناب جعفر (ع) در ادامه صحبت‌های خود به صفت امانتداری پیامبر مکرم اسلام (ص) (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۶)^۲ اشاره نموده است که این نیز خود در دید حضار مجلس نجاشی حائز اهمیت بوده است.

امین بودن و امانتداری پیامبر اسلام (ص) چنان بود که در دوران جاهلیت او را به «امین» نام‌گذاری کرده بودند و مردم هر امانتی را که بسیار اهمیت داشت را به دست آن حضرت می‌سپردند. در شب هجرت (لیلة المبيت) که آن بزرگوار مخفیانه از مکه خارج شد، امانت‌های مردم را که اغلب از کفار بودند، نزد «ام ایمن» قرار داد و به امیرمؤمنان (علیه‌السلام) فرمود که در موقع مناسب به صاحبانش برگرداند. (محدث نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۵۰۴)

خداوند در سوره نساء آیه ۵۸ به یکی از اصول زندگی که اداء امانات است، امر می‌کند که پیامبر اسلام از آن مستثنی نبوده: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا»؛ امام صادق (ع) می‌فرماید: «خداوند هیچ پیامبری را بر نیانگیخته، جز به راستگویی و ادا امانت به نیکوکار و بدکار». (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۱۰۴)^۴

این شهرت پیامبر (ص) به نحوی بود که جناب خدیجه (س) کاروان تجاری خویش را با تمام اختیارات به دست ایشان می‌سپرد تا که ایشان اداره مال التجاره و ثروت ایشان را به عهده داشته باشد! (ابن سعد، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۱۳۰)؛ در نتیجه هنگامی که آن بانوی بزرگوار، پیشنهاد ازدواج به آن حضرت داد، شیفتگی‌اش را معلول صدیق، و امین بودن آن بزرگوار اعلام نمود، و با تأکید بر امانت و صداقت ایشان، گفت: «انی قد رغبت فیک لقرباتک ووسطتک فی قومک و امانتک و حسن

۱ - امام صادق (ع): «خداوند، هیچ پیامبری را مبعوث نکرد؛ مگر به راست گویی ...».

۲ - «حَتَّىٰ بَعَثَ اللَّهُ إِلَيْنَا رَسُولًا مِّنَّا، نَعْرِفُ نَسَبَهُ وَصِدْقَهُ وَأَمَانَتَهُ وَعِفَاقَهُ».

۳ - به راستی خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به اهلش رد کنید

۴ - «ان الله عزوجل لم يبعث نبياً الا بصدق الحديث و اداء الامانة الى البر و الفاجر».

خلقك و صدق حديثك» (سبحانی، ۱۳۷۰ ش، ج ۱، ص ۱۹۲).

(د) پاکدامنی

صفت دیگر نبوی که جناب جعفر (ع) در جمع حاضر در مجلس پادشاه حبشه از آن یاد نمود، عبارت است از پاکدامنی آن حضرت؛ وی این صفت را در برابر ناپاکی های دوران جاهلیت قرار داد و یکی از نقاط عطف این مجلس و جدال بوده است.

پاکدامنی صفتی است که از کودکی در شخصیت پیامبر اسلام (ص) ملکه شده است (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، باب العفة، ح ۶). وجود این صفت در طول دوران قبل و بعد از نبوت ایشان به وضوح نمایان است و یکی از دلایلی که در کنار دیگر صفات ایشان باعث شد مردم به او ایمان آورند و نیز حضرت خدیجه (س) خود به حضرتش درخواست ازدواج دهد، همین پاکدامنی ایشان بوده است.

پرهیز از اختلاط و تماس جسمی با زنان نامحرم جلوه‌ای دیگر از صفت پاکدامنی پیامبر (ص) بوده که در سیره ایشان درخشان است. بنا به نقل امام علی (ع) «هیچ گاه دست پیامبر (ص) دست زن دیگر (نامحرم) را لمس نکرد.» (محدث نوری، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۴، ص ۲۷۷؛ طبری، ۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۳۳۸) بی تردید، شخصی که از صلب های بلند مرتبه و ارحام پاک باشد، با مال دیگری تجارت نکند و امین باشد، مال و ثروت فراوان به او امانت بدهند و خیانت در امانت نکند، صدق کلام داشته باشد، جوانی که در شرایط اجتماعی فاسد آن زمان، عفیف و پاکدامن باشد، و... آن شخص یک قدیس است.

جناب جعفر (ع) که در تعریف اول چهره جاهلیت مکه را چنان ترسیم کرده بود؛ چهره پیامبر اسلام (ص) را نیز به مانند قدیسی همچون حضرت مسیح (ع) در ذهن نجاشی مجسم می‌کند تا که سطح اختلاف آن جامعه و این شخصیت را نمایان کند و بگوید خداوند این چنین شخصی را از میان ما به پیامبری مبعوث کرده است! همانطوری که مسیح (ع) را در جامعه گناه‌آلود یهود مبعوث نموده بود!

۲-۳ تبیین هدایت های رسول خدا (ص)

محور دیگر سخنان جناب جعفر (ع) در مجلس نجاشی، تبیین اقدامات پیامبر اسلام (ص) در هدایت جامعه بود. ایشان به نحوی چهره جاهلیت را به نمایش گذاشت که حضار سکوت کردند و بعد از تبیین شخصیت آن حضرت، منتظر شنیدن ویژگی های دین او بودند. پس جناب جعفر (ع)، دین اسلام و تعالیم آن را اینگونه تبیین کرد: «او ما را به یکتاپرستی و عبادت خدای یکتا دعوت کرد. ما را از آنچه که خود و پدرانمان غیر از خدای یکتا (اعم از سنگ و بت) می‌پرستیدیم، نهی کرد، او امر به راستگویی و توصیه به اداء امانات کرده است. وی می‌گوید پیوند با خویشاوندان، خوشرفتاری با

همسایگان را پیشه کنیم و از زنا با محارم، خون ریزی، فحشا، زورگویی، خوردن مال یتیم، تهمت زدن به پاکدامنان دوری کنیم! پیامبر امر به اقامه نماز، روزه گرفتن و دادن زکات کرد». (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۶)^۱

در تحلیل این محور از سخنان جناب جعفر (ع) می توان موارد ذیل را مورد تاکید قرار داد:

۱- دین اسلام کامل کننده ادیان قبل از خود است و پیامبر مکرم اسلام نیز آخرین پیامبر الهی می باشد. دستوراتی که در ضمن دعوت به توحید و یکتاپرستی برای پیروان خود به ارمغان آورده بود، زیربنای یک دین کامل می باشد که در ادیان ابراهیمی قبل از خود به مواردی از آنها دعوت شده و عمل می کردند. دعوت به توحید و نهی از شرک؛ توصیه به صداقت؛ توصیه به صلح رحم؛ توصیه به نیکی به همسایگان؛ نهی از خوردن مال یتیم؛ نهی از تهمت زدن به زنان پاکدامن

نهی از فحشا و منکرات؛ نهی از ظلم و تعدی؛ اداء نماز و زکات و...

۲- مطالبی که جناب جعفر (ع) در مورد هدایتگری پیامبر مکرم اسلام (ص) نزد نجاشی ارائه داد، سه هدف را نشانه می گرفت:

- اول تعالیم ابتدایی دین اسلام را ارائه می دهد که این تعالیم برای یک فرد مسیحی، مطالب غریبی نیست.

- دوم این سبک خطاب، وجدانی و فطری است که به صورت غیر مستقیم فطرت طرف مقابل خود را مورد خطاب قرار می دهد و تعالیم الهی و توحیدی را به او آموزش می دهد و همخوان با سبک هدایتی عام قرآن می باشد «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^۲

- این مطالب نشان می دهد که پیروان پیامبر اسلام (ص) برخلاف پندار کفار قریش، پایبند به اصول و ارزش های اجتماعی هستند.

- قرآن کریم در آیات فراوانی به این معنا اشاره دارد: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ، وَ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ، وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^۳.

۱ - «فَدَعَانَا إِلَى اللَّهِ لِنُوحِدَهُ وَنَعْبُدَهُ...».

۲ - «در واقع، ما او را به راه (راست) راهنمایی کردیم، در حالی که یا سپاس گزار است، یا بسیار ناسپاس است.» (انسان: ۳).

۳ - «خدا کسی را که از خشنودی او پیروی کند، به وسیله آن [کتاب]، به راه های سلامت راهنمایی می کند و به رخصت خویش، آنان را از تاریکی ها به سوی نور بیرون می برد و به سوی راهی راست راهنمایی شان می کند.» (مائده: ۱۶).

۴-۲ تبیین مواضع مسلمانان در برابر دعوت رسول خدا (ص)

محور چهارم از سخنان جناب جعفر (ع) در مجلس نجاسی، تبیین مواضع مسلمانان نسبت به دعوت رسول خدا (ص) بوده است که مطابق با مفاد آیه ۶۴ سوره نساء^۱ می‌باشند. جناب جعفر (ع) فرمود: «ما به او ایمان آوردیم و تصدیق‌اش کردیم و در آنچه از طرف خدا آورده بود از او پیروی کردیم. تنها خدا را پرستیدیم و چیزی را شریک او قرار ندادیم و هرچیزی را که خداوند بر ما حلال یا حرام کرده بود را پذیرفتیم». (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۶)^۲

اطاعت و تبعیت از پیامبر (ص) شامل تمام وظایف شرعی و دینی مسلمانان می‌شود مانند: یکتاپرستی، انجام واجبات و ترک محرمات و سایر تعالیم شریعت اسلامی. قرآن کریم، در آیات متعددی با مخاطب قرار دادن همه انسان‌ها، آنها را به اطاعت از پیامبر اسلام (ص) فرمان داده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...» (نساء: ۵۹ و ۶۴ و ۸۰ و...).

بر همین اساس حضرت علی (ع) می‌فرماید: «وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ... وَخَلَفَ فِينَا زَايَةً الْحَقَّ، مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا زَهَقَ وَمَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ» (نهج البلاغه/ خطبه ۱۰).

زمانی که جناب جعفر (ع) به همراهان خود می‌گوید: «ما چیزی را می‌گوییم که پیامبر به ما تعلیم داده است» پس این کلمات، کلام پیامبر (ص) است؛ و بر اساس آیه ما ينطق عن الهوى و گفتار آن حضرت هم، می‌باشد و در نتیجه تمام کلام جعفر تعالیم الهی می‌باشد.

جناب جعفر با بصیرت و تیزبینی، کلامی جز کلام پیامبر بر زبان نیاورد و همین باعث شد که نجاشی بگوید: «کلام پیامبر شما و کلام عیسی از یک چراغدان نشأت گرفته است.»

تا به اینجا جناب جعفر برای تسخیر و نفوذ سخن حق در افکار حاضرین مجلس از شیوه «جدال احسن» استفاده کرده است تا موفق به نفوذ در قلب نجاشی و اسقف‌ها شود.

متفکرین می‌گویند: «اقناع عقل و فکر، به تنهایی کافی نیست، باید عواطف نیز اقناع گردد که نیمی از وجود انسان را تشکیل می‌دهند. به تعبیر دیگر، نفوذ در مرحله «خود آگاه» روح انسان، به تنهایی کفایت نمی‌کند، باید در مرحله «ناآگاه» که بخش مهم روح را تشکیل می‌دهد نیز نفوذ کرد.» (مکارم شیرازی، ج ۱۶، ص ۳۲۷) جعفر بن ابی‌طالب نیز تا این مرحله توانسته بود ضمیر ناخودآگاه حضار را تحت تاثیر کلام خود قرار دهد تا که جریان تحریفی که عمرو بن عاص

۱ - «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴)

۲ - «فَصَدَّقْنَاهُ وَأَمَنَّا بِهِ...»

شکل داده بود را خنثی کند که موفقانه عمل کرد.

۵-۲ ترسیم عملکرد و رفتار قریش

محور پنجم و پایانی سخنان جناب جعفر (ع)، ارائه ترسیمی مناسب از عملکرد و رفتار قریش بود. پس از اینکه وی در بخش قبلی سخنانش تعلیمات الهی دین اسلام و سرسپردگی‌شان به دستورات پیامبر اسلام (ص) را مطرح کرد و نشان داد که تعلیمات دین اسلام و دین مسیحیت شبیه به هم بوده و از یک چراغدان نشأت گرفته، قریشیان را در مظان اتهام قرار داده و تیر خلاص را بر توطئه عمرو بن عاص زد. جعفر (ع) گفت: «قوم‌مان، ما را شکنجه کرده و ما را وادار کردند از دین خود دست برداریم و به بت پرستی برگردیم و از پرستش خدای متعال رویگردان شویم و خبائث را مانند آنچه حلال می دانستیم، حلال بدانیم! پس به ما ظلم و ستم کرده و ما را در قید و بند کردند و میان ما و دین ما قرار گرفتند!» (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۶)^۱

به نظر می‌رسد که جناب جعفر (ع) با مطرح کردن شکنجه و اعمال زور برای تغییر دین و ...، یاد اصحاب اخذود را برای نجاشی و همراهان وی تازه کرده باشد. سیمون بت ارشام در سال ۵۲۴ میلادی از طرف یوستینیانوس^۲ امپراتور بیزانس، به عنوان سفیر صلح در پادشاهی حیره (پادشاهی منذر سوم) فرستاده شد و در زمان حضورش نامه‌های متعددی به امپراتوری بیزانس نوشته است و شاهد عینی رسیدن نامه‌ای از سوی پادشاه حمیر به دربار منذر سوم بود که در آن نامه از کشتار مسیحیان نجران سخن به میان آمده بود، و از منذر سوم نیز خواسته بود تا با مسیحیان قلمرو خود همان کار را انجام دهد. بر اساس کتیبه‌های به دست آمده، شخص یوسف اسأر «ذو نواس» با سپاهیان خود به مناطق مسیحی‌نشین و مناطق مرکزی نجران حمله کرده و به قتل و غارت مردم و آتش‌زدن کلیساها پرداخته است. نامه‌های سیمون، کهن‌ترین سند موجود از این واقعه می‌باشد.^۳

۱ - «فَعَدَا عَلَيْنَا قَوْمُنَا، فَعَدُّوْنَا...».

۲ - Justinianus

۳ - برای بررسی بیشتر از کهن‌ترین سند موجود در این باره و مستندات دیگر، به این منابع مراجعه کنید:

تئودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ص ۳۳۰-۳۳۱.

- Jeffrey, A, X Christianity in South Arabia, The Moslem World, New York, 1968, vol. XXVI, pp 204-216.
- Dhū Nuwāṣ and the Martyrs of Najrān in Islamic Arabic Literature until 1400 AD, Lasse Lovlund Toft, Aarhus University, Denmark, Entangled Religions 13.2 (2022).
- Bell, R., The Origin of Islam in its Christian Environment, London, 1968, pp 37-38.
- The Book of the Himyarites, ed. A. Moberg, London, 1924.

شکنجه‌گری، تعدی به حریم دیگران، تشویق و ترویج پستی، تشویق به انجام منکرات تمام این موارد از منظر تعلیمات دین مسیحیت و دین اسلام مردود می‌باشد.

این روایت از شکنجه‌گری با پیش زمینه فکری و مطالبی که جناب جعفر مطرح کردند، باعث ایجاد یک نوع مصونیت سیاسی در برابر قریش شد زیرا با توجه به شرایط موجود، نجاشی میزبان دو نماینده از یک اقلیم بود. یک سفیر از طرف کفار قریش و یک سفیر از طرف پیامبر اسلام (ص).

۶-۲ تبیین حضرت عیسی (ع) و حضرت مریم (س) در کلام جعفر (ع)

بعد از انجام مناظره نفس گیر؛ نجاشی از جعفر بن ابی طالب (ع) خواست که کلامی از آورده‌های پیامبر (ص) خود را در جمع بخواند؛ آن بزرگوار، پس از تلاوت آیات اول سوره مریم «کهیصص»، به توصیف شخصیت حضرت مریم (ع) پرداخت و چنین گفت: «می‌گوییم او (عیسی) بنده خدا و رسول و روح او و کلام اوست که به مریم باکره عطا کرده است».

نجاشی به حدی تحت تاثیر قرار گرفت و گریه کرد که تمام محاسنش از اشک‌هایش خیس شده بود و همچنین اسقف‌های حاضر در مجلس، از شدت گریه، مصاحف پیش‌رویشان نیز از این حال مستثنی نبود. در این حال نجاشی آیات قرآن را با کلام حضرت عیسی (ع) یکی دانسته و گفت که این دو نور از یک چراغ‌دان نشأت گرفته است. (ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۷)^۱

بر اساس تحقیقات در مبحث عقاید دین مسیحیت اینگونه تحلیل می‌کنیم که گریه نجاشی می‌تواند ۲ علت مهم داشته باشد:

۱- جناب جعفر با توصیفی که از حضرت مسیح داشت به صورت ناخودآگاه مهر تاییدی بر عقاید مذهبی نجاشی و حبشیان زده است زیرا مسیحیان حبشه و بالخصوص نجاشی پیرو مذهب منوفیزیت^۲ یا تک سرشت باوری یا وحدت طبیعت بودند. در مبحث مسیح شناسی^۳ اینگونه تعبیر شده است که شخصی که کلمه^۴ در او متجسد (یعنی در عیسی مسیح) فقط یک طبیعت وجود داشته است - ماهیت الهی.^۵

۱ - «فَقَالَ لَهُ النَّجَّاشِيُّ: هَلْ مَعَكَ مِمَّا جَاءَ بِهِ عَنْ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ؟».

2 - Monophysite

3 - Christology

۴ - در مسیح‌شناسی، کلمه از نام‌ها یا القاب عیسی، است که از آیه آغازین انجیل یوحنا گرفته شده است: «در آغاز کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه، خدا بود» و نیز از مکاشفه یوحنا، که می‌گوید «ردایی دارد به خون آغشته و نامش «کلام خدا» است» مشتق شده. (مکاشفه یوحنا ۱: ۱۹) این عبارات در تثبیت آموزه الوهیت عیسی از روزهای آغازین مسیحیت حایز اهمیت بوده‌اند.

5 - Orlando O. Espin; James B. Nickoloff, An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies, p. 902.

مذهب مونوفیزیت واکنشی در برابر نسطوریان بود، که در قرن‌های ۵ و ۶م پیدا شد. مونوفیزیت‌ها در بیت المقدس و مصر و انطاکیه علیه تصمیمات شورای کالسدون^۱ قیام کردند، ولی بعدها در درون خود دچار انشعاب شدند. پیروان یعقوب بردعه (یعقوب التلاوی معروف به ابن عدای) دسته‌ای از مونوفیزیت‌ها بودند که در جهان اسلام یعاقبه خوانده می‌شدند و مونوفیزیت‌ها را کلاً یعاقبه می‌گفتند. سرمنشأ مذهب مونوفیزیت به عقاید آریوس روحانی اهل اسکندریه برمیگردد. او باور داشت که پدر از پسر برتر است و پسر نیز بزرگ‌تر از روح القدس. او بر این باور بود که فقط پدر خدا است و به یکتاپرستی اعتقاد داشت. از نظر او پسر وجودی بود که پدر به واسطه او جهان را آفرید اما مع الوصف او خدا نبود بلکه مخلوقی بود خلق شده از نیستی. او مخلوق بود نه وجودی ازلی و زمان آغازی داشت، در واقع «زمانی بود که پسر وجود نداشت».^۲

این مذهب پس از آنکه تئودورا با تاسیس مدرسه‌ای که افکار و عقاید مونوفیزیت را در مصر و سوریه حفظ کرد (غردویه، ۱۹۶۷م، ج ۲ ص ۳۴۱)؛ مبلغانی به آکسوم پایتخت حبشه فرستاد که آیین مسیحیت داشتند و از این رو مردم حبشه از پیروان تفکر مونوفیزیت شدند. (اولیری، ۱۳۵۰ش، ص ۱۴۴)

۳- توصیفات جناب جعفر در مورد حضرت مریم و تهییج احساسات درباریان بابت این است که متاسفانه در کتب عهد عتیق و اناجیله توصیفات زشت و ناپسندی از حضرت مریم دارند بجز موردی که در انجیل لوقا و متی است که فقط اشاره به باکره بودن حضرت مریم کرده است. اما پیروان مذهب مونوفیزیت مقامی الهی برای حضرت مریم قائل هستند^۳ و از این رو تعبیر اسلام از حضرت مریم مهر تایید دیگری بر عقاید نجاشی زد.

۱ - شورای کالسدون، اعتقادنامه خود را به این صورت بیان نمود: «عیسی مسیح در الوهیت و انسانیت کامل است، به این معنا که وی حقیقتاً انسان و در ضمن حقیقتاً خداست. عیسی مسیح دارای جسم و جان است. عیسی مسیح در مقام الهی، ذات خداست و در مقام انسانی، ذات انسان‌ها. وی یک انسان همانند ماست، اما بی گناه و معصوم است. او دارای دو جنبه الهی و انسانی است که آمیزش ناپذیر هستند. این جنبه‌ها هیچگاه از هم جدا نشده و تغییرناپذیرند. جنبه‌های الهی و انسانی دارای ویژگی‌های منحصر به فردی هستند که در عین اتحاد این جنبه‌ها، وجوه تمایز خود را حفظ می‌کنند» کلیسای مصر و برخی نواحی دیگر این اعتقادنامه را قبول نکردند.

-Pelikan, Jaroslav Jan, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). Chicago: University of Chicago Press. pp. 262-263.

۲ - رک مقاله «کلیسای قبطی» معصومه نور محمدی - مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تابستان و پاییز ۱۳۸۱، شماره ۱۶۲-۱۶۳، دوره ۵۰-۵۱.

3 -Rahner, Karl, Encyclopedia of theology: a concise Sacramentum mundi, pp 393-394

• The encyclopedia of Christianity, Volume 3, by Erwin Fahlbusch, Geoffrey William Bromiley page 409

۳- نتیجه گیری

بر اساس آنچه تاکنون گفته شد می‌توان یک جمع‌بندی تحلیلی گونه از مناظره جناب جعفر(ع) با نجاشی ارائه داد. یکی از مهمترین نتایج این تحقیق این بود که پیامبر مکرم اسلام حبشه را برای مهاجرت انتخاب کرد به این دلیل که عقاید آریوس نسبت به یکتاپرستی و مذهب منوفیزیت به صورت گسترده در حبشه حاکم بود.

این مناظره بدون اطلاع قبلی و به صورت قهری و به اجبار اتفاق افتاد که استرس و اضطراب این احضار، تمام مسلمانان را در بر گرفته بود. اطمینان خاطر و آرامش جناب جعفر(ع) در این مجلس، رکن اساسی داشت. وی بدون آمادگی قبلی سخنانش را بر زبان آورد. او در این مناظره، با استفاده از مهارت خود و با داشتن آرامش و اطمینان خاطر، محکم‌ترین ادله و استدلال‌ها را برای دفاع از اسلام و باطنیت آن ارائه کرد. او با معدود جملاتی، جاهلیت موجود در مکه را توضیح داد و با همان تعداد جملات، پیامبر(ص) را توصیف نمود. او اسلام و تعالیم اسلام را با جملاتی بسیار مختصر به مسیحیان معرفی نمود و با دلایلی متقن، دلیل مهاجرتشان را بیان کرد.

جناب جعفر(ع) با تلاوت آیاتی از سوره مریم، و توصیفاتی که از حضرت عیسی و حضرت مریم داشت نجاشی و اطرافیانش را متحول کرد؛ به نحوی که نجاشی با این حرکت مهر تأیید بر الهی بودن سخنان پیامبر(ص) و عقاید مذهبی خود زد و اعلام کرد که سرمنشاء کلام پیامبر(ص) و حضرت مسیح(ع)، کلام خداوند است.

همین عمل باعث ایجاد مصونیت مسلمانان شد. این انتخاب کلمات و توصیفات، نهایت هوشیاری و بلیغ بودن جناب جعفر(ع) را نشان می‌دهد.

این مناظره به اهمیت پای بندی بر اصول دینی و اعتقادات اسلامی به شدت تأکید می‌کند و نقش بسیار مهمی در پیشرفت و ترویج اسلام، ایجاد راه ارتباطی با جغرافیای جدید، پیوند دیپلماتیک با حکومتی قدرتمند داشت.

در آخر، این مناظره نشان داد که دین اسلام دارای بالاترین سطح دانش، حکمت و عقلانیت است و استدلال‌هایش منطقی و قاطع می‌باشد.

اینگونه به نظر می‌رسد که این رخداد تاریخی اولین گسترش و توسعه اسلام به خارج از مرزهای جزیره العرب بوده و پیامدهای مثبت خود را داشته است که به دو دسته خاص و عام تقسیم کرد. در بعد خاص می‌توان به مواردی نظیر: مسلمان شدن نجاشی(طبری، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۶۵۲)؛ اثبات حقانیت دین مبین اسلام در نزد نجاشی و اسقفان حاضر در مجلس؛ رسوایی نمایندگان

قریش؛ ایمان آوردن تعداد افرادی از مردم حبشه به دین مبین اسلام (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۳۷۴ و ج ۹، ص ۳۶۷؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱ ق، ص ۴۳؛ طوسی، ۱۴۱۱ ق، ج ۸، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ قرطبی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ص ۲۹۶)؛ نشان دادن توانایی و شجاعت جعفر بن ابی طالب در مناظره و دفاع از دین اسلام اشاره کرد.

در بعد عام نیز می توان مولفه هایی مانند پایه گذاری قاعده ای جدید در توسعه و پراکندگی دین اسلام؛ فرصت برای ارتباط گرفتن با مردم حبشه و مسلمانان جدید و ایجاد یک شبکه ارتباطی مردمی؛ رساندن اصل سخن اسلام به جمعیت جدید و تازه وارد؛ بهبود وضعیت اقتصادی و اجتماعی مسلمانان در حبشه با بهره گیری از مهارت ها، دانش و تجربیاتی که داشتند؛ ایجاد روحیه ی یکپارچگی مسلمانان در جغرافیایی که جزو اقلیت دینی بودند؛ آموزش دهی در زمینه های مختلف به جامعه جدید مسلمان ها؛ کسب تجربیات بیشتر و کارآفرینی های جدید؛ افزایش و تبادل دانش نظامی، مورد اشاره قرار داد.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم، ترجمه، رضایی اصفهانی، محمد علی و همکاران، نخستین ترجمه گروهی قرآن کریم، قم: دار الذکر، ١٣٨٤ ش.
- نهج البلاغه، شریف رضی، محمد بن حسین، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت، ١٤١٤ ق.
- ترجمه نهج البلاغه، شریف رضی، محمد بن حسین، ترجمه مکارم شیرازی، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم، ١٣٨٤ ش.
- ١. ابن اثیر، علی بن محمد، اسد الغابه، دار الفكر بیروت، لبنان، ١٤٠٩ ق.
- ٢. ابن اسحاق، محمد، السیر و المغازی، تحقیق سهیل زکار، دارالفکر، بیروت، ١٩٧٨ م.
- ٣. ابن اشعث، ابوعلی محمد، الجعفریات (الاشعثیات)، کربلا، العتبه الحسینیة المقدسه، ١٤٣٤ ق.
- ٤. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، الامالی، ناشر کتابچی، ١٣٩٠ ش.
- ٥. ابن حبیب، محمد، المحبر، تحقیق حسن سید کسروی، دارالغد العربی، قاهره، ١٤٢١ ق.
- ٦. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ١٤١٥ ق.
- ٧. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، المطبعة السلفية، قاهره، ١٣٨٠ ق.
- ٨. ابن سعد، محمد، طبقات الکبری، تحقیق دکتر علی محمد عمر، مکتبه الخانجی، قاهره، مصر، ١٤٢١ ق.
- ٩. ابن عاشور، طاهر بن محمد، تفسیر التحریر و التنویر انتشارات مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، لبنان، ١٤٢٠ ق.
- ١٠. ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبد الله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دار الجیل، ط الأولى، ١٤١٢ ق.
- ١١. ابن هشام الحمیری المعافری، عبد الملك، السیره النبویه، دار المعرفة، دمشق، سوریه، بی تا.
- ١٢. ابن حیون (مغربی)، نعمان بن محمد، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم. مؤسسة النشر الإسلامی - قم - ایران، ١٤٠٩ ق.
- ١٣. ابن عنبه، احمد، عمدة الطالب، نجف، المطبعة الحیدریة، ١٣٨٠ ق.
- ١٤. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، السیره النبویه، تحقیق مصطفی عبد الواحد، دار المعرفة، ١٣٩٦ ق.
- ١٥. اصفهانی، ابوالفرج، علی بن حسین، مقاتل الطالبیین، نجف، المکتبة الحیدریة، ١٣٨٥ ق.

۱۶. اولیری، دلیسی، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام ترجمه احمد آرام، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.

۱۷. بلاذری؛ احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق سهیل زکارو ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۹۹۶

۱۸. بیهقی، احمد بن حسین؛ دلائل النبوه، تحقیق عبدالمعطی قلعجی، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول.

۱۹. جاحظ، عمرو، العثمانیه، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۴ق.

۲۰. حتی، فلیپ.ک. شرق نزدیک در تاریخ، ترجمه دکتر قمر آریان، چاپ بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰.

۲۱. حسکانی، حاکم، شواهد التنزیل، وزارت ارشاد، تهران ایران ۱۴۱۱ق.

۲۲. ذهبی، شمس الدین، تاریخ الاسلام، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ق.

۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات راغب، ناشر دفتر النشر کتاب، چ دوم، ۱۴۰۴ق.

۲۴. زیارة الأربعین؛ مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، طوسی، محمد بن الحسن، مؤسسة فقه الشیعة، بیروت، ۱۴۱۱ ق، چاپ اول، ج ۲، ص ۷۲۱، دعاء الموقف لعلی بن الحسین

۲۵. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۰ ش.

۲۶. صالحی شامی، محمد بن یوسف، سبل الهدی و الرشاد، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول، ۱۴۱۴ق.

۲۷. صدوق، محمد بن علی، علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.

۲۸. طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، تحقیق محمدی عبدالمجید السلفی، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ. ق، چاپ دوم

۲۹. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.

۳۰. طبری، محمد بن جریر؛ الامم والملوک، بیروت، دارالتراث، چاپ دوم، ۱۳۸۱

۳۱. طوسی، جعفر بن محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۱ق.

۳۲. طوسی، جعفر بن محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، محقق / مصحح: الموسوی الخرسان، حسن، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.

۳۳. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، انتشارات راه رشد، ۱۳۸۹ ش.

۳۴. غردویه، لوئیس، فلسفه الفکر الدینی بین الاسلام و المسیحیه، ترجمه قنواتی، چاپ بیروت،

۱۹۶۷م.

۳۵. فروتن، اباصلت و مرادی، علی اصغر، واژه‌نامه فقه سیاسی، انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار، قم، ایران، ۱۳۸۹ش.

۳۶. قرطبی، ابی عبدالله محمد ابن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن (تفسیر قرطبی): تحقیق و تصحیح أحمد عبد العليم البردوني، دار الكتب العلمي - بيروت - لبنان، ۱۴۱۷.

۳۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، دار الكتاب - قم - ایران، ۱۴۰۴ق.

۳۸. کلینی، محمد، الکافی، تهران: دار الكتب الإسلامية، چاپ پنجم، ۱۳۶۳ش.

۳۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، الطبعة: ۲، ۱۴۰۳ق.

۴۰. محدث نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.

۴۱. محدثی، جواد، فرهنگ نامه دینی، انتشارات نشر معروف، قم، ایران، ۱۳۸۹ش.

۴۲. مسعودی، علی بن حسین، التنبيه و الاشراف، قاهره، دار الصاوى، بی‌تا

۴۳. معین، محمد، فرهنگ دو جلدی معین، انتشارات ادنا، تهران، ۱۳۸۶ش.

۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیر المومنین، دارالنشر الاسلامیه، قم، ایران، ۱۳۸۶ش.

۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الكتب الإسلامية، چاپ بیست و پنجم.

۴۶. نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ تهران، ۱۳۵۸ش.

۴۷. وات، ویلیام مونتگومری، محمد پیامبر و سیاستمدار، ترجمه اسماعیل والی زاده، تهران، کتابفروشی اسلامیة.

۴۸. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۱ ق

۴۹. یعقوبی؛ احمد، تاریخ یعقوبی، بيروت، دارالصادر، چاپ دوم، ۱۹۸۸.

50. Bell, R., The Origin of Islam in its Christian Environment, London, 1968, pp 37-38.

51. Church History, book 1, chapter 33. Anthony F. Beavers, Chronology of the Arian Controversy.

52. C.J Beeker and Windengren, Historia Religionum, vol2, Liden 1971.

53. Dhū Nuwās and the Martyrs of Najrān in Islamic Arabic Literature until 1400 AD, Lasse Løvlund Toft, Aarhus University, Denmark, Entangled Religions 13.2 (2022).

54. Ethiopia, Charles F. Gritzner, South Dakota State University, p 35.

55. I.G. Edmonds, Ethiopia land of the conquering lion of Judah, by Holt, Rinehart, printed in USA.

Part The horn of Africa, p 266.

56. Jeffrey, A, X Christianity in South Arabia, The Moslem World, New York, 1968, vol. XXVI, pp 204-216.

57. John Wesley Barker (1966). Justinian and the Later Roman Empire. Univ of Wisconsin Press. pp. 212–213. ISBN 978-0-299-03944-8.

58. MERRIAM-WEBSTER DICTIONARY.

59. Orlando O. Espín; James B. Nickoloff (2007). An Introductory Dictionary of Theology and Religious Studies. Liturgical Press. p. 902. ISBN 978-0-8146-5856-7.

60. Pelikan, Jaroslav Jan (1971). The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). Chicago: University of Chicago Press. pp. 262–263. Retrieved 8 May 2024.

61. Rahner, Karl 2004 Encyclopedia of theology: a concise Sacramentum mundi ISBN 0-86012-006-6 pages 393-394

62. The Book of the Himyarites, ed. A. Moberg, London, 1924.

63. The encyclopedia of Christianity, Volume 3 by Erwin Fahlbusch, Geoffrey William Bromiley 2003 ISBN 90-04-12654-6 page 409

۶۴. مقاله «گونه‌شناسی هدایت الهی در قرآن و حدیث»: محمد محمدی ری‌شهری؛ فصلنامه علوم

حدیث، سال هفدهم شماره ۲ پیاپی ۶۴، تابستان ۱۳۹۱

۶۵. مقاله: علی محمدی، عباسعلی و همکاران، «قاعده‌ی لقمانی؛ بسان تربیتی سلبی؛ با نگاهی به بنی اسرائیل در قرآن کریم»، دوفصلنامه علمی پژوهشی آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث، دوره ۶ شماره.

۶۶. مقاله: «واکاوی دیدگاه‌های منتگومری وات در باره دلایل هجرت مسلمانان به حبشه»، هادی مهدوی چرمی، علیرضا روحی، سید حسین مجتبوی، مجله فقه و تاریخ تمدن، دوره ۷، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰.

۶۷. مقاله «کلیسای قبطی» معصومه نور محمدی - مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تابستان و پاییز ۱۳۸۱، شماره ۱۶۲-۱۶۳، دوره ۵۰-۵۱.

ضمائم:

(ضمیمه شماره یک)

Africa from the Seventh to the Eleventh Century

tury witnessed the collapse of Himyarite culture. The Sassanids of Persia took control of the Arabian Peninsula and clashed with Byzantines for control of the Red Sea trade.⁶ This deprived Axum of some of its outlets.

The situation also changed in the north-west of the kingdom, which the local text calls 'Soba-Noba'. Alodia, Muḳurra and Nobadia formed Christianized states with which it can be assumed that Axum still had links.

The beginning of the seventh century marked a turning point for the kingdom of Axum. A page in the history of Axumite power was turned. Another age was to begin, that of its decline, for which documentary evidence is rarer, although this does not mean that it is non-existent. The Axumite towns continued for an as yet undetermined period. This we know from archaeology. The coins found on the sites at Axum, Matara and Adulis tell us the names of the kings who reigned during the seventh century and certainly part of the eighth: Ella-Gabaz, Anaeb, Armah, Yathlia, Za Ya-Abiyo, La Madhen, Wazena, Ghersem and Hataza. Their heads on the coins are surrounded by inscriptions in Ge'ez, still the liturgical language today. The reverse sides of the coins bear the Christian cross.

Ella-Gabaz and Armah are mentioned in Byzantine and Arab chronicles. According to al-Ṭabarī, Ella-Gabaz was the grandfather of Armah. Coins from the reign of Armah are numerous at the archaeological sites (Plate 19.1). He is shown sitting on a ceremonial seat.⁷

In about 615, during the reign of King Armah, or more probably that of his father, Ella-Tsaham, a significant event took place. Some followers of Muḥammad whose lives were threatened found refuge at the court of Axum where they were favourably received. As the Prophet had told him, 'if you are in Abyssinia, you will find a king under whom no one is persecuted. It is a land of justice where God will grant you relief from your troubles'. When the chiefs of Mecca, enemies of the Prophet, asked that the fugitives should be handed back to them, the king refused to satisfy their demands, considering that the religion of his guests was not without resemblance to the Christian faith which he practised. In addition, the law of hospitality had to be observed.⁸

The seventh century marked the birth and growth of Islam. Arab unity was to be shaped around Muḥammad. Islam gradually spread along the edge of the Red Sea. The favourable attitude of the first Muslims towards the Axumite kingdom lasted only a relatively short time. There were increasing clashes. The Axumites made incursions on to the Arab coast, provoking retaliatory action from the Muslims. In the eighth century, the Muslims occupied the Dahlak Islands which were part of the empire of Axum. Tombs have been discovered there with epitaphs carved in Kufic script. One of these is the epitaph of Mubārak, the founder of the dynasty,

6. Cf. N. V. Pigulevskaya, 1969.

7. C. Conti Rossini, 1928, Vol. 1, pp. 205-10.

8. *ibid.*, p. 262; cf. also Chapter 26 below.

(ضمیمه شماره دو)

contact. He probably gained a favorable impression of Ethiopians from knowledge of Aksumite opposition to Jews and Persians in South Arabia. The Koran provides evidence of Mohammed's knowledge of Ethiopia and contains over 200 words which appear to be derived from Ge'ez.³⁶

As Mohammed developed his mission, he fell into difficulties with the Quraish clan who controlled Mecca's holiest shrine, the Kaaba. Some of his followers felt endangered and decided to flee. He advised them, according to an oft-recounted tradition: "If you were to go to Abyssinia, it would be better for you until such time as Allah shall relieve you from your distress, for the king there will not tolerate injustice and it is a friendly country."³⁷ The first group of twelve men and five women fled across the Red Sea and reached Aksum in 616. Mohammed's daughter Rakiya and her husband were among them. A second group followed the next year, led by a cousin of the Prophet. Envoys sent by the Quraish to Aksum to persuade the *Najashi* Ashama ibn Abjar to send the Muslims back to Arabia were unsuccessful. One of these Muslims is reported to have accompanied the *Najashi* on a military expedition to the Nile from which the emperor returned victorious. A later Islamic tradition alleges that the *Najashi* was so impressed by the refugees that he himself became a secret convert to the new faith.³⁸

In the sixth year after the Hejira (628) Mohammed himself, now in authority, sent an emissary to Ethiopia to request the return of

³⁶ Ibid., p. 181.

³⁷ Ibn Hisham, *Sira*, Cairo, 1937, as cited in I. Spencer Trimingham, *Islam in Ethiopia*.

(ضمیمه شماره سه - سکه های کشف شده از زمان امپراتوری اکسوم)



(ضمیمه شماره چهار - نقشه امپراتوری اکسوم)



Validation assessment of the sentence "mesli la yobayeo le mesleh"; the sourceology investigation

Hassan Ahmadiyan Delaviz¹ | Masomeh Esmaeeli²
(DOI): [10.22034/skh.2024.18339.1510](https://doi.org/10.22034/skh.2024.18339.1510)

Abstract

Original Article
P 181 -198

Justice is a rational and religious doctrine that has always been targeted by the prophets and divine guardians and the successors of the Prophet of Islam. Dealing with the issue of justice originated from the innocent demands that were mentioned in the letters of the imams, it is their goal and serious demand. The issue of the article is, what is the logic governing the infrastructures and areas of justice in the letters of Imams? The logic governing the infrastructure of justice, its theological foundations, including its theological, anthropological, and epistemological basis, is the targeting of justice and its association with the fight against corruption, that these three cover the logic of justice in the sense of why and its place. The areas of justice include emotional, moral, political, economic and legal areas, each of which is achieved by different methods. Economic justice is achieved by resolutely auditing the Treasury, taking back the property of the Treasury, punishing the economic corruptors and removing the corrupter from the agency cycle, and legal and moral justice is achieved by determining the guidelines and political justice is achieved by the two strategies of functional monitoring and the government's fight against corruption and of course, the way to achieve self-righteousness is to establish piety in the self. These instructions along with the ruling logic have been extracted from the letters of Shia Imams and examined in an analytical way.

Keywords: Justice, fight against corruption, Shia Imams, Imams' letters

1 - Ahl al-Bayt (AS) History Department, History, Sira and Islamic Civilization Complex of Al-Mustafa (PBUH)
Al-Alamiya University, Qom, Iran. hasan_ahmadyandelaviz@miu.ac.ir

2 - Department of Shia Studies, Hoda Faculty, Qom, Iran. masomehesmaeehi@yahoo.com

Received: 2022/09/01 | Accepted: 2022/11/11



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

منطق حاکم بر زیرساختها و ساحات عدالت بر اساس نامه های امامان شیعه

حسن احمدیان دلاویز (نویسنده مسؤول)^۱ | معصومه اسماعیلی^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2024.18339.1510](https://doi.org/10.22034/skh.2024.18339.1510)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۱۹۸/۱۸۱

عدالت، آموزه‌ای عقلانی و دینی است که همواره مورد هدفگذاری انبیا و اوصیای الهی و جانشینان پیامبر اسلام (صلی الله علیه آله) بوده است. پرداختن به مسأله عدالت، برخاسته از مطالبه‌ای معصومانه است که در نامه‌های ائمه علیهم السلام مورد اشاره قرار گرفته، هدف و مطالبه جدی ایشان است. مسأله مقاله این است که منطق حاکم بر زیرساختها و ساحات عدالت در نامه‌های ائمه علیهم السلام چیست؟ منطق حاکم بر زیرساختهای عدالت، مبانی الهیاتی آن از جمله مبنای خداشناختی، انسان شناختی و معرفت‌شناختی آن نیز هدفگذاری عدالت و تلازم آن با مبارزه با فساد است که این سه، منطق عدالت به معنای چرایی و جایگاه آن را پوشش می‌دهند. ساحات عدالت شامل ساحات نفسانی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی است که هرکدام با روشهایی حاصل می‌شوند. عدالت اقتصادی با قاطعیت در حسابرسی بیت المال، پس گرفتن اموال بیت المال، مجازات مفسدان اقتصادی و حذف مُفسد از چرخه کارگزاری حاصل شده و عدالت حقوقی و اخلاقی با تعیین دستورالعملها و عدالت سیاسی با دوازهکار نظارت عملکردی و مبارزه حکومتی با فساد بدست می‌آید و البته راه تحقق عدالت نفسانی، استقرار تقوا در نفس است. این دستورالعملها به همراه منطق حاکم از نامه‌های امامان شیعه (علیهم السلام) استخراج شده و به روش تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: عدالت، مبارزه با فساد، امامان شیعه، نامه های ائمه

^۱. گروه تاریخ اهل بیت (ع)، مجتمع تاریخ سیره و تمدن اسلامی، جامعه المصطفی (ص)، قم، ایران.

hasan_ahmadyandelaviz @miu.ac.ir

^۲. استادیار گروه شیعه شناسی، دانشکده بنت الهدی، قم ایران. masomehesmaeehi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰



۱. مقدمه

عدالت، آموزه‌ای است که عقل بشر آن را نیکو دانسته و دین، به گسترش و تثبیت آن در ساحات گوناگون فرمان داده و استواری حکومت‌ها را بر این رکن، مستقر می‌داند. نیز از اصول اساسی اخلاق و پایه‌ی ارزش‌گذاری برای بسیاری از افعال و رویکردهاست. این آموزه در ادیان الهی، یکی از اصول انکارناپذیر اخلاقی است که به گسترش آن تاکید شده است. انبیا و اوصیای الهی همواره در استقرار عدالت و مبارزه با فساد تلاش کرده‌اند و جانشینان پیامبر اسلام که از دیدگاه شیعه، امامان معصوم هستند، خود مزین به عدل و امر کننده به آن محسوب می‌شوند.

اصل عدالت، که حُسن آن مورد پذیرش عقل بشری است، مورد توجه و تأکید ویژه در جهان‌بینی و الهیات اسلامی قرار گرفته و دستورالعمل‌های اسلامی در جهت استقرار عدالت از منابع قرآن کریم، روایات و مکتوبات پیامبر اسلام و امامان شیعه، عقل و اجماع قابل استنباط است. این آموزه در اندیشه اسلامی در نقطه مقابل ظلم و فساد قرار گرفته و با مبارزه با فساد در تلازم است. نیز از ارکان و مقومات تشکیل حکومت اسلامی است به نحوی که حکومت بدون عدالت قوامی ندارد و اینها همه ریشه در دستور خداوند متعال در استقرار و گسترش عدالت دارد. امامان شیعه که در علم، عدالت، اخلاق و تقوای ایشان شک و اختلافی نیست، عدالت را در خطبه‌ها، نصایح و نامه‌های خود توصیه کرده^۱ و در اقوال و افعال خویش به آن ملتزم بوده‌اند. نیز عدالت را برای قوام و استواری مردم در دفاع از نظام سیاسی لازم دانسته‌اند.

مسئله مورد بحث در مقاله حاضر، منطق حاکم بر زیرساختها و ساحات عدالت بر اساس نامه های امامان شیعه است. دلیل انتخاب نامه‌ها نسبت به سایر خطابات ائمه علیهم‌السلام، این است که توجه به متن نامه‌ها در طول تاریخ به مراتب کمتر از خطابات ایشان بوده و نکات بکر و توجه‌نشده در نامه‌ها باقی مانده است. بنابراین استناد به نامه‌های حضرات ائمه علیهم‌السلام، موجب کشیده شدن پیکان توجه اهل علم به این دستورالعمل‌های ماندگار، خواهد شد. مضاف بر اینکه برخی نکات

۱. برای نمونه می‌توان به بخشی از نامه ۳۱ نهج البلاغه در زمینه اهتمام برپایی عدالت اشاره کرد: اجرای حق را درباره هر که باشد، چه خویشاوند و چه بیگانه، لازم بدار و در این کار شکیبایی به خرج ده که خداوند پاداش شکیبایی تو را خواهد داد. هر چند، در اجرای عدالت، خویشاوندان و نزدیکان تو را زیان رسد. (نامه ۳۱ نهج البلاغه)

از فواید اجرای عدالت، زمینه سازی امیدواری برای مردم است: در نگاه و اشاره چشم، در سلام کردن و اشاره کردن با همگان یکسان باش، تا زورمندان در ستم تو طمع نکنند، و نا توانان از عدالت تو مأیوس نگردند. (نامه ۴۶ نهج البلاغه)

نهفته در نامه‌ها، در خطابات بدین شکل موجود نیست.

درباره جایگاه و اهمیت عدالت در نامه‌های امامان شیعه، می‌توان به محورهای مهمی از جمله مبانی عدالت، هدفگذاری آن در حکومت اسلامی، تلازم عدالت و مبارزه با فساد و ساحات عدالت اشاره کرد. نیز جایگاه آن در ساخت حکومت اسلامی از مسائل مهم مربوط به عدالت است. این مسأله به شیوه تحلیلی در مقاله حاضر مورد بررسی قرار گرفته است.

۲. پیشینه

در این مقاله سعی بر آن است تا عدالت در مکتوبات و نامه‌های امامان شیعه (ع) مورد بررسی قرار گیرد. لازم به ذکر است که عدالت را می‌توان در سیره امام و عملکرد او، اقوال و خطبه‌ها و در مکتوبات ایشان جستجو کرد. موضوع مقاله حاضر، منطق حاکم بر عدالت در مکتوبات ائمه شیعه علیهم‌السلام است و پرواضح است که اگر موضوع، گسترده‌تر باشد، ابعاد عدالت وسیع‌تر خواهد بود. اما بدین جهت که متأسفانه، در طول تاریخ، مکتوبات ائمه، مورد عنایت جدی پژوهشگران نبوده است، در مقاله حاضر به این موضوع پرداخته شد. البته این نکته بدین معنا نیست که درخصوص مکتوبات ائمه علیهم‌السلام، کتاب یا مقاله‌ای نگاشته نشده است. بلکه بدین معناست که میزان توجه به نامه‌ها نسبت به سایر خطابات بسیار کمتر بوده است. نتیجه جستجو در موضوع مقاله، حکایت از عدم مشاهده کتاب یا مقاله‌ی مستقلی در این زمینه دارد، گرچه به صورت کلی در زمینه عدالت و مبارزه با فساد، مطالبی در آثاری که ذکر خواهد شد، آمده است. مقاله بررسی عدالت از دیدگاه امام علی (ع) با تکیه بر نهج البلاغه، از محمد اسماعیل زاده، به نظرات امام (ع) در خصوص عدالت و نشانه‌های اهل عدل و انواع عدالت از دیدگاه ایشان پرداخته که با محتوای مقاله حاضر تفاوت زیادی دارد. ساحات ذکر شده در این مقاله، فراتر از انواع عدالت ذکر شده در مقاله مذکور است خصوصاً اینکه در مقاله مذکور، رویکرد تحقیق فقط نهج البلاغه است اما در مقاله حاضر نامه‌های همه ائمه علیهم‌السلام مورد بررسی قرار گرفته است.^۱ عدالت اقتصادی از دیدگاه اسلام، به کوشش سید حسین میرمعزی، به بررسی عدالت در نظام اقتصادی اسلام پرداخته و به این مسأله به عنوان هدف و راهبرد نگریسته است. نیز عدالت اجتماعی از دیدگاه اسلام، امیر غنوی، یا عدالت در اندیشه سیاسی امام علی (ع) به قلم علی اکبر علیخانی، تنها ساحاتی از عدالت را یا به صورت کلان از دیدگاه عقل و نقل و یا دیدگاه خاص نهج البلاغه مورد بررسی قرار داده‌اند. اما در آثار فوق و آثار

۱. تذکر این نکته ضروری است که گرچه در این مقاله بررسی نامه‌های همه ائمه مدنظر است اما تعداد نامه‌های ایشان که درباره عدالت باشد، چندان زیاد نیست که قابلیت بررسی آنها در یک مقاله امکان نداشته باشد.

دیگری در ساحات مبارزه با فساد یا عدالت نگاشته شده، منبع و مآخذ محتوا، نامه های ائمه علیهم السلام و نگاه معصومانه همه ائمه علیهم السلام نبوده و حتی در مواقعی که از دیدگاه یک امام، به بحث پرداخته شده، نامه های ایشان منظرگاه نگاه مؤلفان نبوده است.

۳. معناشناسی عدالت

در معنای لغوی عدالت در میان صاحب نظران اتفاق رای مشاهده نمی شود، برخی، عدالت را به معنای مساوات و برابری (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۱) و برخی آن را به معنای استقامت، یعنی راست و موزون بودن دانسته اند. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۶۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۳۰) اما در اصطلاح، عدل به معنای انصاف و دادن حق هر ذی حقی است (مصطفی ابراهیم، بی تا، ج ۲، ص ۵۹۴).

شهید مطهری عدالت را به «رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق هر ذی حق به او» تعریف کرده (مطهری، بی تا، صص ۶۲-۵۹) و مرحوم علامه طباطبائی نیز در واژه شناسی عدالت، تعریفی مشابه و نزدیک به دو تعریف فوق ارائه نموده است: «به هر کسی آنچه سزاوار است بدهی، تا همه امور مساوی شود و هر یک در جای خود که مستحق آن است، قرار گیرد.» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۲۷۶) نیز عدل خدا از دیدگاه متکلمان، به این معناست که نیکی ها را ثواب داده و گناهان را عقوبت می کند (شیخ صدوق، ۱۴۱۴ق، ۶۹) نیز به معنای منزله بودن خداوند متعال از انجام فعل قبیح است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق، ۶۹). از مجموع تعاریف ارائه شده می توان به این نتیجه رسید که عدالت به معنای رعایت حقوق و اعطای حق به هر ذی حقی است تا امور جهان به سامان شده و به انصاف نزدیک شود.

۴. منطق حاکم بر عدالت

منطق حاکم بر عدالت، به معنای چرایی و جایگاه عدالت است. چراکه منطق، موجب نظم بخشی به تفکر است و نظم بخشی به سخن در باب عدالت نیازمند بررسی جایگاه عدالت، مبانی و اهداف آن است تا چرایی بحث از عدالت به خوبی منقح گردد. بنابراین باید گفت عدل، عقلاً نیکوست و نیکو بودن آن را عقل درک کرده چنانکه عقل قبیح بودن ظلم را درک می کند (علامه حلی، ۱۳۶۵ ش، ۶) و شرع بر جایگاه و گسترش آن توصیه می کند. بنابراین جایگاه درک عدل، عقل بشر است. منطق حاکم بر عدالت شامل سه مؤلفه است. مبانی الهیاتی عدالت، هدفگذاری عدالت در نظام اسلامی و تلازم عدالت و مبارزه با فساد، مؤلفه های منطق حاکم بر عدالت هستند. بنابراین عدالت بر

مبنای نظری استوار بوده، هدف اصلی در تشکیل نظام اسلامی است و با مبارزه با فساد تلازم دارد.

۱-۴- مبنای الهیاتی عدالت

آموزه عدالت دارای مبنای و ساختاری است که نظریه را استوار کرده است. منظور از مبنای الهیاتی عدالت، مبنای کلامی این آموزه است که شامل مبنای خداشناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی است که از جمله زیرساخت های این نظریه است.

مبنای خداشناختی: از حیث مبنای خداشناختی، عدالت، ناشی از ذات، فعل و صفت خدا است. خداوند متعال، عادل است و درقرآن کریم، بارها به صفت عدل خویش استناد کرده است (آل عمران، ۱۸۲؛ انفال، ۵۱؛ حج، ۱۰). صفتی که در بررسی افعال او ظاهر می شود.

عدالت الهی اینگونه است که خداوند متعال برای سامان گرفتن امور جهان، به هر صاحب استعدادی، آنچه که استحقاق داشته عطا کرده و حق هر صاحب حقی را ادا فرموده است. (فیض کاشانی، بی تا، ج ۵، ص ۱۰۷). بنابراین صفت عدالت، ریشه الهی داشته و دعوت ائمه علیهم السلام به این آموزه، دعوتی الهی است. امام رضا علیه السلام در بخشی از نامه خود به مامون درباره ذات اسلام، ظلم و جور خداوند نسبت به بندگان را نفی کرده و نوشته است: خداوند متعال ظلم و جور انجام نمی دهد چراکه از این افعال، منزّه است (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۲۵) و رهایی از ظلم و برقراری عدالت نیز به دست خداست. بنابراین خداوند عادل است و در افعال خود نیز عادلانه برخورد می کند. چنانکه امام جواد علیه السلام در نامه ای به ابراهیم بن محمد، برای او دعا می کند تا خداوند متعال او را از ظالم نجات دهد. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۱۱)

مبنای انسان شناختی: عدالت، آموزه ای است که ریشه در صفات و افعال انسانی دارد که بالاترین حد آن، در انسان کامل متبلور است. بنابراین از منظر انسان شناختی، عدالت رفتاری و نفسانی، از صفات انسان کامل است. چنانکه امام حسین علیه السلام در نامه ای به مردم کوفه با معرفی مسلم بن عقیل، در معرفی امام به این نکته اشاره می کند که امام کسی است که طبق عدالت رفتار کند نیز دارای عدالت نفسانی بوده، و نفسش را حفظ نماید. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ص ۹۰)

مبنای معرفت شناختی: شناخت عدالت، موجب تعیین حدود و دامنه آن شده و ریشه این آموزه را مشخص می کند. منظور از مبنای معرفت شناختی، شناخت ماهیت عدالت است که پس از مفهوم شناسی آن بدست می آید. برخی معتقدند عدالت، ملکه نفسانی است که در نفس انسان مستقر شده و ریشه این صفت و فعل عادلانه می گردد و موجب می شود شخص، ملازم با تقوا و

جوانمردی باشد (حلی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۴۹۹، عاملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۹؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۷؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۰) اما برخی دیگر ماهیت عدالت را همان اعمال درست و پایداری در مسیر دین می دانند که این پایداری می تواند ناشی از ملکه نفسانی است (شیخ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۴) و از نظر برخی دیگر، این صفت ناشی از ملکه نفسانی نیست. بلکه همان عمل صحیح یعنی انجام واجبات و ترک محرمات و استقامت در دین با انگیزه ترس از خدا یا امید به ثواب است (ابن حمزه، ۱۴۰۸، ص ۲۳۰ و محقق سبزواری، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۳۸ و ابن ادریس، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۷) این نظر را گروه دیگری نیز بدین شکل نیز مطرح کرده اند که عدالت همان اسلام و عدم ظهور فسق در خارج است (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۵ و حلی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۸ و حسینی عاملی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۲۶۷) پس مسلمانی که فاسق نباشد، عادل است. حتی اگر فقط ظاهر او صالح و مطیع اوامر و نواهی شرع نباشد (مفید، ۱۴۱۰، ص ۷۲۵ و طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۲ و ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۵۵۶ و نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱۳، ص ۴۷۶). بنابراین از منظر شناختی، عدالت می تواند ملکه نفسانی یا اعمال درست و پایداری در مسیر دین باشد که این اعمال درست، از نظر برخی ناشی از ملکه نفسانی و از نظر برخی دیگر ناشی از این ملکه نیست.

۲-۴- هدفگذاری عدالت در نظام اسلامی

از اهداف اساسی ایجاد حکومت اسلامی و اجرای دین، استقرار عدالت در جامعه است، چراکه اجرای عدالت در میان مردم و اقامه قسط و عدل در صدر اهداف اولیّه ی همه ی بعثت های الهی است و اگر حکومتی در دوره یکی از انبیا تحقق یافته، به دنبال استقرار عدالت بوده است. در دوران اسلام نیز حکومت اسلامی موظف است این هدف مهم را تحقق بخشد. در نامه های امامان شیعه، از عدالت به عنوان یکی از مهمترین اهداف در تشکیل حکومت یاد شده و به عنوان یکی از اصلی ترین وظایف حاکمان و فرمانروایان بیان شده است. بنابراین تشکیل حکومت برای برقراری عدالت بوده و وظیفه و غایت حکومت همین مسأله است. حضرت علی بن ابی طالب در عهدنامه مالک اشتر بر این مسأله تاکید می کنند:

«باید که بهترین مایه شادمانی حاکمان، برپا داشتن عدالت در شهرها و پدید آمدن دوستی در میان مردم باشد» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳، ص ۴۳۳)

ایشان در مذاکره با مردم شام و رهبران آنها، از بین رفتن اختلاف و رسیدن به وحدت و اتفاق را از زیرساخت های مهم اجرای عدالت توسط حاکمیت قلمداد می کنند:

«... بیابید با خاموش ساختن آتش جنگ، و آرام کردن مردم، به چاره جویی و درمان بپردازیم، تا

کار مسلمانان استوار شود، و به وحدت برسند، و ما برای اجرای عدالت نیرومند شویم.» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۸، ص ۴۴۸)

بنابراین برپایی عدالت را غایت تشکیل نظام اسلامی دانسته‌اند که ایمان و وحدت، زیرساخت آن است.

۳-۴- تلازم عدالت و مبارزه با فساد

عدالت اگر در بخش‌های مختلف یک نظام یا یک مجموعه ایجاد شود به شکل طبیعی فساد در آن بخش‌ها و قسمت‌ها، کم رنگ یا ریشه‌کن خواهد شد لذا هرچه اجرای عدالت وسیع‌تر شود، فسادستیزی نیز گستره بیشتری خواهد یافت چراکه این دو متلازمند و وجود یکی در گرو وجود دیگری است و همین نکته می‌تواند بر اهمیت مبارزه با فساد دلالت نماید. چراکه اگر فساد در بدنه‌ی حکومت‌ها عارض شود، زلزله‌ی ویرانگر و ضربه‌زننده به مشروعیت آنها است. پس برای مقابله با این سم مهلک جوامع، باید چاره‌اندیشی کرد. بنابراین برای تحقق عدالت، مقابله با انواع فسادها ضرورت دارد. چراکه در صورت ترویج فساد در جامعه، زمینه‌ای برای ایجاد، رشد و در نتیجه سیطره عدالت باقی نخواهد ماند.

در نامه‌های امامان شیعه، تلازم دو امر فوق مشاهده می‌شود. امام حسین علیه‌السلام در نامه به سران شیعه کوفه، آشکار کردن فساد را از ویژگی‌های مخالفان معرفی می‌کند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۴۰۳) همچنانکه در یکی از نامه‌های امام علی (ع) به این تلازم آنها تصریح شده است. ایشان در نامه خود به اسود بن قطبه، فرمانده لشکر حلوان، معتقدند در ستمکاری و فساد، جایی برای عدالت نیست و اگر حاکم اسلامی دچار انحراف در اندیشه و عقیده شود قادر به اجرای عدالت گسترده نخواهد بود:

«پس از یاد خدا و درود. اگر رأی و اندیشه زمامدار دچار دگرگونی شود، او را از اجرای عدالت بسیار باز می‌دارد. پس باید که کار مردم در آنچه حق است، نزد تو یکسان باشد، زیرا در ستمکاری، ارزشی برای عدالت یافت نمی‌شود» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۹، ص ۴۴۹؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۱۴۵)

در نامه امام رضا (ع) به محمد بن سنان نیز عدالت و ترک ظلم و فساد در کنار یکدیگر آمده که شاهده‌ی بر تلازم این دو است. ایشان در این نامه، در تبیین علت تحریم فرار از جهاد، آن را مانع از اهداف پیشوایان عادل و اجرای عدالت و ترک ستمگری و فساد می‌دانند (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۴۸۱ و شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۸۷)

این تلازم از نامه امام صادق (ع) به عبدالرحمن بن سبابة نیز به دست می‌آید. امام در بخشی از

مکاتبه خود، از اینکه جهل را به جای علم و ستم و فساد را به جای عدالت قرار دهد، به خداوند متعال پناه می برد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۱۶۸۳، مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۴۶۸). بنابراین می توان نتیجه گرفت که عدالت و مبارزه با فساد با یکدیگر تلازم دارند. لذا نمی توان عدالت را شعار داد اما با فساد مبارزه نکرد.

۵. ساحات های عدالت در پرتو نامه های امامان شیعه (ع)

عدالت که آموزه ای عقلی و دینی است، در نامه های امامان شیعه، دارای پنج ساحت اقتصادی، اخلاقی، حقوقی، نفسانی و سیاسی است که البته از میان این سه، بُعد اقتصادی فراگیری و اثربخشی بیشتری در مقایسه با چهار ساحت دیگر دارد.

۱-۵- عدالت اقتصادی

عدالت اقتصادی به عنوان یکی از ابعاد مهم عدالت، در یک تعریف به معنای مراعات حقوق اقتصادی افراد در حوزه رفتارها و روابط اقتصادی است که در سیره و سخن حضرات اهل بیت از جایگاه ممتازی برخوردار است. در یکی از نامه های نهج البلاغه، امام علی (ع) در راستای تحقق عدالت اقتصادی در جامعه اسلامی، بر ممنوع بودن احتکار به دلیل تضاد و تقابل آن با مساله عدالت تاکید کرده و چنین بیان می کنند: «مانع از احتکار باش که رسول الله (صلی الله علیه و آله) از آن منع کرده است و باید خرید و فروش به آسانی و بر موازین عدل صورت گیرد، به گونه ای که در بها، نه فروشنده زیان بیند و نه بر خریدار اجحاف شود.» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳۸؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۴۲۷)

در این عبارت، امام (ع) علاوه بر نهی از احتکار، راهکاری مناسب براساس معیار عادلانه جهت اجرای عدالت اقتصادی در بازار اسلامی و داد و ستد مسلمانان ارائه می نماید. در مکاتبات امامان، مبارزه با فساد اقتصادی دارای مراحل مختلفی از قبیل حسابرسی دقیق، پس گرفتن اموال بیت المال، مجازات مفسدان اقتصادی و عزل کارگزاران است:

الف) قاطعیت در حسابرسی بیت المال

در نامه ۴۰ نهج البلاغه، سخنی از امام علی (ع) درباره مواخذه یکی از کارگزارانش نقل شده است که حکایت از قاطعیت ایشان در حسابرسی بیت المال دارد:

خبری از تو به من رسیده، اگر آن را انجام داده باشی پروردگارت را به غضب آورده ای و امامت را عصیان کرده ای و در امانت خیانت کرده ای. به من خبر رسیده که محصولات زمین را برداشته ای و آنچه زیر پا داشته ای گرفته ای و آنچه در دست بوده خورده ای. سریعاً حسابت را بفرست و بدان که

حساب خدا سخت تر است.^۱» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۴۰، ص ۴۱۲ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ۵۵۰؛)

ب) پس گرفتن اموال بیت المال

همزمان با شهادت امام کاظم(ع) در سال ۱۸۳ق سه نفر از وکلای ایشان به نام های علی بن ابی حمزه بطائنی، زیاد بن مروان قندی و عثمان بن عیسی رواسی، که اموال زیادی از شیعیان به امنت در اختیار داشتند و باید به دست امام می رسانند، با اغراض و انگیزه های مختلف درگذشت امام کاظم را انکار کرده و امامت حضرت رضا(ع) را نپذیرفتند و اموال را به نفع خود ضبط کردند، از این رو امام رضا(ع) به عثمان بن عیسی که در مصر حضور داشت نامه نوشت و از او خواست تا اموال را به ایشان تحویل دهد. (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۵)

ج) مجازات برای مفسدان اقتصادی

علاوه بر مواخذه و بازپس گیری بیت المال از فرد خطاکار، مساله مجازات نیز در نامه های ائمه دیده می شود. برای نمونه می توان به عملکرد حضرت علی(ع) درباره فساد مالی یکی از وابستگان حکومت اشاره نمود. وقتی علی بن هزمه که ناظر بازار اهواز بود و از بازاریان رشوه گرفت، حضرت نامه ای به رفاعه بن شداد، قاضی منصوب خود در اهواز فرستاد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۱، ص ۱۱۹ روایت ۲۷) و به او دستور داد که ناظر را به شکل خاصی ۱۰۰ ضربه شلاق بزند. در نامه امیرالمومنین آمده است که او را در روز جمعه از زندان بیرون آورده شلاق زدند و در بازار که محل رفت و آمد مردم است، بگردانند و سپس با خواری و زشتی به زندان بازگردانند و... (ابن مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳ - ۵۳۲، روایت ۱۸۹۲)

د) حذف مُفسد از چرخه کارگزاری

مرحله دیگر در مقابله با فساد، برکناری مسؤول از منصب و مسوولیت است. زمانی که به امام علی(ع) خبر دادند که علی بن هزمه، ناظر بازار اهواز مرتکب تخلف مالی شده است، ایشان در خطاب به والی خود در منطقه اهواز چنین نگاشت: وقتی که نامه ام به دست رسید، فوراً ابن هرمه را از مسئولیت بازار عزل کن. (ابن مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۳۲)

این مهم در عهدنامه مالک اشتر نیز مورد تاکید حضرت علی(ع) قرار گرفته است: اگر یکی از

۱. به نظر می رسد خطاب امام در این نامه به ابن عباس باشد.

کارگزاران دست به خیانت زد و گزارش های همه مراقبان آن را تأیید کرد، همان گزارش ها را شاهد بگیر و به سرعت او را به کیفر جسمانی برسان و... او را به خواری بکشان و داغ خیانت بر پیشانی نشان و حلقه ننگ تهمت به گردنش بیاویز. (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۷؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق؛ ص ۴۳۵؛ ابن ابی الحدید، ج ۱۷، ص ۶۹)

نمونه دیگر در این زمینه می توان به نحوه برخورد امام یازدهم شیعه (ع) با یکی از وکلای خود اشاره کرد. عروه بن یحیی، معروف به عروه الدهقان و عروه الوکیل، کارگزار امام عسکری (ع) در بغداد پس از انحراف از مسیر حق و تصرف ناحق در بیت المال و آتش زدن اموال عمومی و افترا بر امام، با برخورد قاطع امام (ع) مواجهه شد و علاوه بر عزل از مقام، با توجه به انحراف عقیدتی، مورد لعن و نفرین ایشان قرار گرفت. (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۷۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۰، ص ۳۰۱)

۲-۵- عدالت اخلاقی

عدالت یکی از اصول اخلاقی است. امام صادق علیه السلام در نامه خود به مفضل بن عمر برای تشویق او به رعایت تقوی نوشته است: خداوند متعال در قرآن به عدل، احسان، دستگیری از ذی القربی و نهی از فحشا، منکر و ظلم دعوت کرده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۲۸) بنابراین ایشان عدالت را به عنوان آموزه ای قرآنی، توصیه می کنند. نیز بحث عدالت اخلاقی در نامه امیرالمومنین (ع) به فرماندار مصر، محمد بن ابی بکر، هنگامی که او را در آغاز سال ۳۷ هجری به سوی مصر فرستاد، نمایان است. ایشان در این نگاشته خویش، دستورالعمل های دقیق و جامعی برای رعایت عدالت اخلاقی در میان مردم بیان می کنند:

«با مردم فروتن، نرمخو و مهربان باش، گشاده رو و خندان باش. در نگاه هایت و در نیم نگاه و خیره شدن به مردم، به تساوی رفتار کن، تا بزرگان در ستمکاری تو طمع نکنند و ناتوان ها از عدالت تو مأیوس نگردند.» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۸۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۱۸۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۵۸۰)

دقت در متن نامه، این نکته مهم و اساسی را رهنمون می کند که اگر عدالت اخلاقی مدنظر قرار نگیرد و به مرحله اجرا و عمل نرسد، زمینه طمع ورزی بزرگان در ستمکاری و ناامیدی ناتوان ها در عدالت را پدید می آورد.

۳-۵- عدالت حقوقی

عدالت در مسأله حقوق نیز اهمیت زیاد داشته و پایه زمامداری و اداره نظام اسلامی است. در این باره می توان به سفارش موکد حضرت علی (ع) به رعایت مقررات عدالت در مسأله قصاص که باید در

مورد ابن ملجم مرادی اجرا می شد. ایشان به فرزندان و اطرافیان دستور می دهند اگر بنای قصاص باشد، شما باید دقیقاً به همان سبک و شیوه ای که این مجرم ضربه وارد کرده، قصاص را عملیاتی کنید، بدون هیچ کم و زیادی و روا نیست اقدامی فراتر از این صورت دهید. عبارت امام در نهج البلاغه چنین است: «ای فرزندان عبدالمطلب: مبدا پس از من دست به خون مسلمانان آلوده کنید و بگویید، امیر مؤمنان کشته شد، بدانید جز قاتل من فرد دیگری نباید کشته شود. درست بنگرید اگر من از ضربت او از دنیا رفتم، او را تنها يك ضربت بزنید، و دست و پا و دیگر اعضای او را قطع نکنید.» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۴۷؛ ص ۴۲۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۸ق، ج ۳، ص ۳۱۲)

نمونه دیگر در این راستا نامه حضرت امیرالمومنین (ع) به سرداران سپاه در آغازین روزهای به دست گیری خلافت است، ایشان در نگاشته کوتاه خود، محروم کردن مردم از حقشان را زمینه ساز رواج رشوه در جامعه و در نتیجه رهنمون شدن مردم به مسیر باطل می دانند: «اما بعد، آنان که پیش از شما بودند هلاک شدند، زیرا مردم را از حقشان محروم نمودند تا آن را با دادن رشوه به دست آوردند. مردم را به راه باطل کشانیدند و مردم هم از پی ایشان رفتند.»^۱ (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۷۹، ص ۴۶۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۷۷)

۴-۵- عدالت نفسانی

عدالت افضل فضائل نفسانی است که به معنای ایجاد اعتدال در نفس و نظارت بر عملکرد خویش است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ۲۰۶) راهکار استقرار عدالت در نفس و در امان ماندن از فساد و مبارزه با آن، رعایت تقوای الهی و نظارت بر عملکرد خود است. چراکه همه باید از شیطان درون برحذر باشند. بنابراین میان عدالت و تقوا ارتباطی تنگاتنگ است تا جاییکه اگر تقوا وجود نداشته باشد عدالت نفسانی حاصل نخواهد شد. حضرت علی (ع) در برخی از نامه های خود، مسوولان و مردم را به رعایت تقوی و به یاد خدا بودن، توصیه کرده و ضرورت خودکنترلی را جهت دستیابی به نظامی عادلانه یادآور می شود: ایشان در نامه ۵۳ نهج البلاغه در خطاب به مالک اشتر به عنوان والی منطقه مصر می فرمایند: و هرگز حاکم و مسلط بر خود نخواهی شد تا اینکه بسیار به یاد خداوند باشی و به سوی او بازگردی (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۱۱۳)

عدالت نفسانی موجب نگهداری از خویش و ظلم نکردن به نفس است. ستم به نفس، دارای ابعاد و انواع مختلفی نظیر گناهان زبانی، جنسی، نگاه آلوده، انحرافات عقیدتی و ... است که روش مبارزه با آن

۱. نهج البلاغه، نامه ۷۹: أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ أَنَّهُمْ مَنَعُوا النَّاسَ الْحَقَّ فَاشْتَرَوْهُ، وَأَخَذُوهُمْ بِالْبَاطِلِ فَأَقْتَدَوْهُ.

در مکاتبات امامان شیعه انعکاس یافته است. نامه امام باقر به سعد الخیر و توصیه به رعایت تقوای الهی که دارای آثار و پیامدهای بسیاری از جمله ایمن ماندن از آسیب و سقوط است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۵۲؛ مکاتیب الائمه، ج ۳، ص ۲۳۱) همچنین در نامه امام صادق (علیه السلام) به مفضل بن عمر رعایت تقوا و اطاعت از خداوند متعال مورد تاکید قرار گرفته است. (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۲۶)

۵-۵- عدالت سیاسی

عدالت سیاسی نیز نوعی از عدالت است که مورد توجه امامان شیعه قرار داشته است. امام صادق (ع) در نامه خود به عبدالله نجاشی، فرماندار منطقه اهواز، وی را به رعایت عدالت در میان مردم توصیه می کند: «با رعایت حق و عدالت، راه رعیت را اصلاح کن.» (شهید ثانی، ۱۳۹۰ق، ص ۸۸) در عهدنامه مالک اشتر، امام علی (ع) در این باره می فرماید: «اگر مردم به ستمگری تو گمان کنند، دلیل خود را آشکارا با ایشان مطرح کن و با این کار از بدگمانیشان کم کن، که چون چنین کنی، خود را به عدالت پرورش داده ای و با رعیت مدارا نموده ای، دلیلی که می آوری سبب می شود که تو به مقصود خود برسی و آنان نیز به حق راه یابند.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۵؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۳۱، ص ۴۴۲)

عدالت سیاسی زمانی محقق می شود که مدیران و افراد شایسته و توانمند، زمام امور را در اختیار گیرند و اگر مسوولان نالایق و غیرشایسته روی کار آیند علاوه بر عدم تحقق عدالت سیاسی و اجتماعی در جامعه، آسیب های جدی و جبران ناپذیری برای مردم رخ خواهد داد، در همین باره امام علی (ع) در نهج البلاغه چنین می فرماید: «من بیم دارم که نابخردان و ستمکاران زمام امور مملکت را به دست گیرند و مال خدا را دست به دست بگردانند و بندگان او را بردگی خود گیرند.» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۶۲، ص ۴۵۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۲۲۵)

حضرت علی (ع) به عنوان حاکم اسلامی در نامه خود به مالک اشتر نسبت به مساله شایسته سالاری هشدار داده و او را از انتخاب افراد براساس روابط و امتیازهای نابجا نهی فرموده است: آنان را بر اساس نخبه بودن و شایستگی به کار بگمار و از روی روابط و امتیازهای نابجا، آنان را به کار نگیر (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۷؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳، ص ۴۳۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۶۸)

مبارزه با فساد سیاسی و برقراری عدالت سیاسی، دارای دو راهکار مهم است:

الف) نظارت عملکردی

با توجه به مصون نبودن انسانها از گناه و اشتباه و جولان مداوم افکار انحرافی و وسوسه های

نفسانی و شیطانی، هر لحظه امکان ارتکاب رفتار ناشایست و خروج از مسیر و صراط مستقیم وجود دارد، از این رو به نظر می‌رسد، پیشگیری از ظهور و بروز فساد در جامعه و به ویژه در بین مدیران و حاکمان ضروری است، یکی از بهترین راه‌ها، وجود ناظران و دستگاه‌های نظارتی است که وظیفه عمده آنها، رصد دقیق عملکرد مدیران و مسوولان دولتی است.

در عهدنامه مالک اشتر، حضرت علی(ع)، مالک را(به عنوان والی خود در مصر) نسبت به این مساله حیاتی و مدیریتی توجه داده و می‌فرماید: با فرستادن مأموران مخفی - که اهل صدق و راستی و وفا باشند - کارهای آنان را زیر نظر بگیر! زیرا بازرسی نهانی در کارشان، آنان را به رعایت امانت و ملاطفت با مردم وادار می‌سازد. و با دقت فراوان، مواظب أعوان و انصار و کارگزاران خود باش و اعمال ایشان را تحت نظر داشته باش. (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۵۳، ص ۴۳۵؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۷، ص ۶۹)

ب) مبارزه حکومتی با فساد

یکی از وظایف مهم حکومت اسلامی، انجام اقدامات پیشگیرانه در ایجاد فساد و مبارزه با توسعه آن در ابعاد گوناگون است. در یکی از نامه‌های نهج البلاغه، عملکرد حضرت علی(ع) به عنوان حاکم اسلامی در مقابله با این پدیده غلط دیده می‌شود. زمانی که ایشان از دست درازی و خیانت ابن عباس؛ والی خود در بصره اطلاع یافت، نامه‌ای تند و توبیخ آمیزی به وی نوشت: ... «آن هنگام که دیدی روزگار بر پسرعمویت سخت گرفته و دشمن به او هجوم آورده و امانت در میان مردم خوار و بی ارزش شده، و... با دیگر خیانت‌کنندگان خیانت کردی. ... پس از خدا بترس و اموال آنان را باز گردان. اگر چنین نکنی و خدا مرا فرصت دهد تا بر تو دست یابم، تو را کیفری خواهیم کرد که نزد خدا عذرخواه من باشد و با شمشیری تو را می‌زنم که به هرکس زدم، وارد دوزخ گردید.» (شریف رضی، نامه ۴۱، ص ۴۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۵۰۰)

۶. نتیجه گیری:

عدالت اساساً یک مفهوم ارزشی است و بار معنایی مثبتی دارد به شیوه‌ای که حمل وصف عادل بر صاحب آن، موجب نگاهی مثبت و ارزشمند به آن فرد خواهد شد و برای تمام مصادیقش ارزش را به همراه می‌آورد و این آموزه همواره مورد تأکید امامان شیعه بوده است. در میان فعل، قول و سیره امامان، معمولاً اقوال امام مورد توجه قرار گرفته و مکتوبات ایشان مورد بررسی جدی قرار نگرفته‌اند. درحالی‌که بسیاری از توصیه‌ها، رهنمودها و دستورالعمل‌های اجرایی در تحقق دین و اصول انسانی همچون انواع عدالت در ساحات نفسانی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و اقتصادی، در مکتوبات ایشان نهفته است که باید در کنار اقوال امامان، مورد بررسی قرار گیرند و سرفصل تدوین راهبردها و برنامه‌های آزادی‌خواهان و عدالت‌طلبان قرار گیرند. عدالتی که در اندیشه اسلامی تبیین شده، ریشه در عقل بشر داشته و مورد مخالفت ادیان دیگر نیست و دستورالعمل‌های امامان شیعه، هر حکومتی را به استقرار عدالت نزدیک می‌کند. تلازم عدالت و فسادستیزی، تلازمی ضروری و انکار نشدنی است که آموزه عدالت‌خواهی را از شعار فراتر برده و در عمل و وظیفه مستقر می‌کند. یکی از نتایج تلازم عدالت و ظلم‌ستیزی این است که شعار عدالت بدون فسادستیزی خالی از ارزش است بنابراین نمی‌توان با هیچ ظالمی صلح کرد که دستش آغشته به خون مظلوم است. چون عدالت ملازم با مبارزه با ظلم و ظالم است و سازش با ظالم با اصل عدالت در تنافی است. نیز با استقرار عدالت بر مبانی و شالوده‌های محکم الهیاتی، باید پذیرفت که این اصل دینی، لازم‌الاجراست و در این میان، نمی‌توان تنها به استقرار عدالت تنها در یک ناحیه و ساحت پرداخت. چراکه طبق منویات معصومانه ائمه علیهم‌السلام، عدالت ابتدا باید در نهاد شخص مستقر شده سپس در ساحات اخلاقی، سیاسی، حقوقی و اقتصادی مستقر و اجرا گردد و اجرای درست در این ساحات نیز در گرو عمل به دستورالعمل‌هایی است که در نامه‌های حضرات معصومان ذکر شده‌اند.

منابع و مآخذ

۱. ابن ابی الحديد، عبدالحمید بن هبة الله، (۱۴۰۴ق) شرح نهج البلاغه، مصحح محمد ابوالفضل ابراهيم، اول، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي
۲. ابن ادريس حلي، محمد بن منصور، (بی تا) السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۲، قم، نشراسلامی،
۳. ابن بابويه، محمد بن علی (شيخ صدوق)، (۱۳۸۵ش/۱۹۶۶م) علل الشرائع، اول، قم، کتابفروشی داوری
۴. ابن بابويه، محمد بن علی (شيخ صدوق)، (۱۳۷۸ق)، عيون اخبار الرضا، اول، تهران، نشر جهان
۵. ابن براج، قاضي عبدالعزيز، (۱۴۰۶ق) المذهب، قم، مؤسسه الاسلامی،
۶. ابن حيون مغربی، نعمان بن محمد، (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام، تحقيق آصف فيضي، دوم، قم، مؤسسه آل البيت(ع)
۷. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق) تحف العقول؛ تحقيق علی اكبر غفاری، دوم، قم، جامعه مدرسين
۸. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق) معجم مقاييس اللغة، مصحح عبدالسلام محمد هارون، اول، قم، مكتب الاعلام الاسلامی
۹. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، سوم، بيروت، دار صادر
۱۰. ابن حمزه، محمد بن علی، (۱۴۰۸ق) الوسيلة الى نيل الفضيلة، قم، مكتبة آية الله النجفی،
۱۱. احمدی میانجی، علی، (۱۴۲۶ق) مكاتيب الاثمه(ع)، مصحح مجتبی فرجی، اول، قم، دار الحديث
۱۲. امام خمینی، روح الله، (۱۳۷۹ش) تحرير الوسیله، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی،
۱۳. انصاری، شیخ مرتضی، (۱۳۷۴ش) المكاسب، ج ۳، قم، دهاقانی،
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق) وسائل الشیعة، تحقيق مؤسسه آل البيت(ع)، اول، قم، ناشر مؤسسه آل البيت(ع)
۱۵. خوانساری، سیدجمال الدین (۱۳۶۰) محمد، شرح غررالحکم و دررالحکم، به تصحیح سیدجلال الدین ارموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق) مفردات الفاظ القرآن، اول، بيروت، دار القلم،

۱۷. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق) نهج البلاغه، مصحح صبحی صالح، اول، قم، هجرت،
۱۸. شیخ حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تحقیق موسسه آل البيت، قم، انتشارات آل البيت عليهم السلام، اول
۱۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۳۹۰ق)، کشف الریبه، دار المرتضوی للنشر، بی جا، سوم
۲۰. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، دوم
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۶۳ش) المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبائی،
۲۲. طباطبائی یزدی، محمدکاظم، (۱۴۲۴ق) الوثقی العروۃ، ج ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی،
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق) الغیبه للحجه، تحقیق عباد الله تهرانی و علی احمدناصح، اول، قم، دار المعارف الاسلامیه،
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق) کتاب الخلاف، قم، مؤسسه الاسلامی،
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق) الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد - بیروت، چاپ: دوم،
۲۶. عاملی، زین الدین بن علی، (۱۳۸۲ش) الروضه البهیة فی شرح اللعمه الدمشقیة، ج ۴، قم، دارالتفسیر،
۲۷. علامه حلی، (۱۳۶۵ش) الباب الحادی عشر - تهران، چاپ: اول،
۲۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق) قاموس المحيط، اول، بیروت، دار الکتب العلمیه،
۲۹. فیض کاشانی، محمدحسن، (۱۴۰۶ق) الوافی، اول، اصفهان، کتابخانه امیرالمومنین علی(ع)،
۳۰. فیض، محمدحسن، (بی تا) تفسیر الصافی، مشهد، دارالمرتضی،
۳۱. فیض کاشانی، (۱۳۷۱ش) نوادر الاخبار فیما یتعلق باصول الدین، تحقیق مهدی انصاری قمی، اول، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،
۳۲. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق) رجال الکشی، مشهد، موسسه نشر دانشگاه مشهد، اول
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق) الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه،

۳۴. کرکی، علی ابن الحسین، (۱۴۱۵ق) جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل البيت، دوم
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۳ق) بحار الانوار، دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی،
۳۶. _____ (۱۴۰۴ق) مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محقق سیدهاشم رسولی محلاتی، دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه،
۳۷. محقق سبزواری، محمدباقر، (۱۴۲۳ق) کفایة الفقه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی،
۳۸. محمودی، محمدباقر، (۱۳۸۷ق) نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغة، بیروت، مؤسسه التضامن الفکری،
۳۹. مصطفی ابراهیم، معجم الوسیط، بیروت، دار احیاء التراث العربی،
۴۰. مطهری، مرتضی، (بی تا) عدل الهی، چاپ دوم، تهران انتشارات صدرا
۴۱. مفید، محمد ابن نعمان، (۱۴۱۰ق) المقنعه، چ ۲، قم، مؤسسه الاسلامی، النشر
۴۲. مفید، محمد ابن نعمان، (۱۴۱۳ق) الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، چ ۱، قم، کنگره شیخ مفید، اول
۴۳. ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، مناقب آل ابی طالب، قم، علامه، اول
۴۴. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الرسل و الملوك، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، الثانيه
۴۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوكیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ه. ش، دوم.
۴۶. صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، تحقیق محسن کوچه باغی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، دوم

Analyzing the marriages of the sons of Jafar ibn Abi Talib with the daughters of Hazrat Imam Ali ibn Abi Talib and its results

*Azam Abul Hassan Iraqi*¹

(DOI): [10.22034/SKH.2023.15724.1394](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.15724.1394)

Abstract

Original Article

P 199 -227

Ali ibn Abi Talib and his family are known as prominent and important figures in history due to their attribution to the Holy Prophet. The actions and behaviors of this family and their causal connections with prominent families, including Ale Jafar, have received special and general attention. Examining the causes and contexts and consequences of such causal relationships among active families in history is very important in order to study their behavior and its impact on Islamic society. This study is done by using the narration of the Holy Prophet and Infallible Imams, analyzing the contents and investigating the consequences, and using historical, narrative, genealogical and interpretive sources. This research shows that the causal relationship between the family of Jafar and Ali ibn Abi Talib originated due to family ties, education from the Holy Prophet, Imam Ali and Asma bint Umais. Imam Ali and his children paid attention to several criteria in choosing their wives, the most important of which was equality. Jafar's sons were the best choice for Hazrat Fatima Zahra's daughters due to their proximity in educational, moral and religious methods. Also, the most important factor that caused these marriages was the foundation for the events of Karbala. By arranging the marriage of Fatima Zahra's daughters with Jafar's sons, Imam Ali provided the ground for them to accompany Imam Hussain and play a role in fulfilling the divine mission. Abdullah ibn Jafar was in agreement with Imam Ali and his children in terms of belief, although differences have been recorded in terms of politics, but he did not prevent Hazrat Zainab Kobra and her children from helping Imam Hussain before the Karbala incident.

Keywords: Amir Kabir; discourse; Accidental events; modern; Army.

1. Assistant Professor of Bint Al-Hadi Higher Complex, Al-Mustafa University, Qom, Iran.
abolhasany313@gmail.com))

Received: 2024/10/11 | Accepted: 2024/10/23



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

واکاوی ازدواج‌های پسران جعفر بن ابی طالب (ع) با دختران حضرت امام علی بن ابی طالب (ع) و آثار آن

اعظم ابوالحسن عراقی^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/SKH.2023.15724.1394](https://doi.org/10.22034/SKH.2023.15724.1394)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۲۲۷/۱۹۳

علی بن ابی طالب (ع) و خاندانش به دلیل انتساب شان به پیامبر اکرم (ص) به عنوان شخصیت‌های برجسته و مهم در تاریخ شناخته شده‌اند. افعال و رفتارهای این خاندان و ارتباطات سببی شان با خاندان‌های مطرح از جمله با آل جعفر مورد توجه خاص و عام قرار گرفته است. بررسی علل و زمینه‌ها و تبعات این گونه ارتباطات سببی در میان خانواده‌های عامل در تاریخ، به منظور مطالعه رفتار آن‌ها و تاثیر آن در اجتماع اسلامی بسیار مهم است. این مطالعه با استفاده از روایت پیامبر اکرم و امامان معصوم (ع) و تحلیل مطالب و بررسی پیامدها و با استفاده از منابع تاریخی، روایی، انساب و تفسیری انجام می‌شود. این کاوش نشان می‌دهد که زمینه‌ی ارتباط سببی خاندان جعفر و علی بن ابی طالب (ع) به دلیل روابط نسبی، تربیتی از پیامبر اکرم (ص)، امیر مومنان امام علی (ع) و اسما بنت عمیس، نشأت گرفته است. امیر مومنان امام علی (ع) و فرزندان، در انتخاب همسران شان به چندین ملاک توجه داشتند، که مهم‌ترین آن‌ها هم‌کفو بودن، بود. پسران جعفر به دلیل قرب در روش تربیتی، اخلاقی و اعتقادی بهترین گزینه برای دختران حضرت فاطمه زهرا (س) بودند. همچنین، مهم‌ترین عاملی که باعث این ازدواج‌ها شد، زمینه‌سازی برای وقایع کربلا بود. امیر مومنان امام علی (ع) با ترتیب ازدواج دختران فاطمه زهرا (س) با پسران جعفر، زمینه را فراهم کرد، تا آن‌ها با امام حسین (ع) همراهی کنند و در انجام ماموریت الهی نقش آفرین باشند. عبدالله بن جعفر از نظر اعتقادی با امیر مومنان امام علی (ع) و فرزندان هم‌خوانی داشت، اگرچه از نظر سیاسی اختلافاتی ثبت شده است، ولی از حضرت زینب کبری (س) و فرزندان در یاری امام حسین (ع) پیش واقعه کربلا ممانعتی نداشته است.

واژگان کلیدی: حضرت زهرا (س)، علی بن ابی طالب (ع)، جعفر بن ابی طالب، ارتباط سببی، آثار ازدواج.

^۱ . استادیار مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی (ص)، قم، ایران. (abolhasany313@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۲



مقدمه

محرمیت در اسلام با نسب یا سبب صورت می‌گیرد که از آن به ارتباط سببی و یا ارتباط نسبی نام برده می‌شود و این گونه ارتباطات خانوادگی لازمه‌ی زندگی اجتماعی بشر است. ارتباط نسبی و سببی بین فرزندان جعفر و علی بن ابی طالب^(ع) یکی از ارتباط‌هایی است که اثر بخشی داشته و نه تنها در آن دوره، بلکه در تاریخ اسلام نیز بسیار مورد توجه قرار گرفته و شایسته تحقیق و بررسی است. امیر مومنان امام علی^(ع) و فرزندان او در کنار جعفر و فرزندان، از جمله شخصیت‌های بزرگ و معتبر در تاریخ اسلامند؛ موضوع ازدواج‌های پسران جعفر با دختران امیر مومنان امام علی^(ع) و حضرت فاطمه زهرا^(س) در کنار ارتباط نسبی که داشتند، می‌تواند دستورالعمل و مثال خوبی برای ارتباط خویشاوندی باشد و پژوهش حاضر، به بررسی و تحلیل رابطه و ارتباط نزدیکی که بین فرزندان جعفر بن ابی طالب^(ع) و علی بن ابی طالب^(ع) برقرار بوده و عوامل ایجاد این رابطه را بررسی می‌نماید. این تحقیق قصد دارد با پرداختن به ریشه‌ها و تأثیرات این ارتباطات در جوامع و سیاست، ابهامات و مسایل مرتبط را روشن سازی نماید.

در این زمینه تحقیقات و نگارش‌ها، اغلب پیرامون زندگانی و مطالب تاریخی خانواده امیر مومنان امام علی بن ابی طالب^(ع) و جعفر بن ابی طالب^(ع) صورت گرفته است، ولی به‌طور خاص و مستقل به ازدواج‌ها نپرداخته‌اند، که در زیر نمونه‌هایی از آن‌ها، ذکر می‌شود:

کتاب آل ابی طالب، ابوطالب، حمزه بن عبدالمطلب، عقیل بن ابی طالب، جعفر بن ابی طالب نوشته محسن امین و کتاب قبیله‌ی آل جعفر بن ابی طالب الهاشمی القرشی اثر جاسم محمود ذویب کتاب الروض المطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار اثر سید محمد مرتضی الحسینی الزبیدی که مجموعه این کتاب‌ها به تبارشناسی آل جعفر پرداخته‌اند.

مقاله‌ی عبدالله بن جعفر بن ابی طالب محبوب مهدویان در نشریه تاریخ اسلام سال ۱۳۸۰ ش، به چاپ رسیده است. در این مقاله، گزارش‌ها و روایت‌های را که پیرامون عبدالله بن جعفر بن ابی طالب، در منابع متقدم وجود داشت، جمع‌آوری کرده است، ولی به تحلیل و صحت و سقم آن‌ها نپرداخته است. علاوه بر این منابع، استاد ارجمند آقای بحر العلوم کتاب مزارات را در این باره تدوین کردند که در دست چاپ است.

از این‌رو، به دلیل خلاء مطالعاتی در این ازدواج‌ها، این مقاله به تاریخچه مختصر از زندگی جعفر بن ابی طالب^(ع) و علی بن ابی طالب^(ع) و فرزندان شان و تحلیل روابط خانوادگی آنان به‌منظور شناخت شباهت‌های دو خانواده و هم‌چنین به تبیین دلایل و عواملی که منجر به اتصال بین این دو خانواده

شده است و تبعات اجتماعی، فرهنگی و یا سیاسی در جامعه با روش توصیفی - تحلیلی با تکیه بر منابع تاریخی، انساب، روایی و تفسیری خواهد پرداخت. با انجام این بررسی، امید است، تا چگونگی شکل گیری این ارتباط سببی بهتر درک شود و بتوان به نقش و اهمیت آن در تاریخ اسلام و شیعه بیش تر پی برد.

در ابتدا دو واژه ارتباط نسبی و سببی تعریف می شود:

سه نوع خویشاوندی وجود دارد که شامل قرابت نسبی، قرابت سببی و قرابت رضاعی است. قرابت نسبی رابطه ای است، بین دو نفر که یکی از نسل دیگری و یا هر دوی آن ها از نسل شخص ثالثی باشند و به عبارت دیگر، قرابت نسبی بین کسانی است که دارای یک خون و نیاکان مشترک هستند. منظور از قرابت سببی، خویشاوندی است، که به واسطه عقد ازدواج برقرار می شود.

۱. ارتباط نسبی جعفر بن ابی طالب^(ع) و امام علی بن ابی طالب^(ع) در تاریخ اسلام

جعفر و علی هردو هاشمی و از فرزندان ابی طالب بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی بودند. مادر شان فاطمه بنت اسد بن هاشم است، که اولین هاشمیه که - بعد از حضرت خدیجه - اسلام آورد و دارای فضل زیاد و مورد تعظیم پیامبر اکرم^(ص) بودند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸ ق: ج ۱۵، ۷۳)

در بیان مختصر از زیست نامه جعفر، العینی کنیه جعفر را ابو عبدالله دانسته است (العینی، بی تا: ج ۱۶، ۲۱۹) و جناب جعفر بعد از برادرش حضرت امام علی بن ابی طالب^(ع) به اسلام رو آورد و مسلمان شد. (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: (الف)، ج ۴، ۱۶۷۴) به نقل از ابوهریره، کنیه معروف جعفر ابو المساکین (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵ ق: ۲۵) و پیامبر اکرم^(ص) او را ابوالمسلمین مکنی کرده بود (ابن سعد، بی تا: ج ۴، ۴۱؛ ابن اثیر، بی تا: ج ۱، ۲۸۷ و ابن حجر، ۱۴۱۴: (ج)، ج ۱، ۲۳۷) به جهت دو هجرت جعفر به حبشه و بعد از حبشه به مدینه به ذوالهجرتین (العینی، پیشین: ج ۱۶، ۲۱۹ و قاضی نعمان مغربی، ۱۴۱۴: (الف)، ج ۳، ۲۰۶) و بعد از شهادتش در جنگ موته به طیار ذوالجناحین شناخته شد. (همان) سیوطی دونفر را ملقب به سید الشهداء می داند؛ یکی حمزه بن عبدالمطلب و دوم جعفر بن ابی طالب که ملائکه با او همراه هستند. (السیوطی، ۱۴۰۱ ق: ج ۲، ۵۹) در برخی منابع لقب سید الشهداء را برای جعفر بن ابی طالب آورده اند. (ذهبی، ۱۴۱۳: ج ۱، ۲۰) حضرت امام علی^(ع) جناب جعفر را بسیار دوست داشت، به گونه ای که این محبت را اطرافیان نیز، احساس کردند. از این رو، وقتی، فرزندان حضرت و یا فرزندان جعفر، خواسته ای را از حضرت داشتند، ایشان را به جناب جعفر قسم می دادند. از شعبی روایت شده است، که گفت: از عبدالله بن

جعفر شنیدم که می‌گفت: اگر از عمویم حضرت علی^(ع) چیزی را می‌خواستم و او امتناع می‌کرد، می‌گفتم: سوگند به خاطر جعفر و او آن را به من می‌داد. (ابن ابی الحدید، پیشین: ج ۱۵، ۷۳)

حضرت امام علی بن ابی طالب^(ع) با جعفر بن ابی طالب^(ع) در وجوهی با هم شباهت داشتند، که در زیر ذکر می‌شود:

الف. هر دو بزرگ زاده و از پسران جناب ابوطالب و فاطمه بنت اسد بودند.

ب. هر دو مورد توجه و محبت پیامبر اکرم^(ص) بودند و پیامبر اکرم^(ص) در حدیثی جعفر و علی را از بهترین مردم معرفی کردند.^۱ (همان) پیامبر اکرم^(ص) نسبت به امام علی^(ع) و جناب جعفر، فرمودند: از من هستند. یک مورد بعد از شهادت جعفر فرمودند: «هذا مني و أنا منه» (نسای، بی تا: ج ۴، ۴۲ و نسای، ۱۳۴۸ ق: (الف)، ج ۴، ۲۱) و در مورد امام علی بن ابی طالب^(ع) نیز فرمودند: «علی منی و أنا منه» (القاضي النعمان المغربي، ۱۳۸۳ ق: (ب)، ج ۱، ۲۰ و صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۵۸)

امام صادق^(ع) از طریق اهل بیت حدیث کرد که رسول اکرم^(ص) فرمود: مردم جهان همه از طینت‌های گوناگون آفریده شده‌اند، ولی من و جعفر، از يك طينت به وجود آمده‌ایم. (ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۳۴) باز هم امام صادق^(ع) حدیث می‌کند: رسول اکرم^(ص) به جعفر بن ابی طالب فرمود: صورت و سیرت تو همانند من است. (همان) شبیه به همین روایت از پیامبر اکرم^(ص) در رابطه با طینت حضرت امیر مومنان امام علی بن ابی طالب^(ع) نیز فرموده‌اند.

ابی‌علقمه غلام بنی هاشم گفت: پیامبر اکرم^(ص) نماز صبح را با ما خواندند و سپس متوجه ما شدند و فرمودند: ای گروه اصحاب! فردا عمویم حمزه و برادرم جعفر بن ابی طالب را که روبه روی شان طبقی از نبق (میوه سدر) می‌بینم ... پس گفتیم: پدر و مادرم فدای شما کدام اعمال نزد شما افضل است؟ جعفر و حمزه گفتند: پدران و مادران ما فدای شما باد. ما افضل اعمال را این گونه یافتیم: درود و صلوات بر شما، سیراب کردن تشنه و محبت علی بن ابی طالب (القاضي النعمان المغربي، ۱۴۱۴: (الف)، ج ۲، ۳۸۰؛ القمي، ۱۴۲۳: ۹۳، به نقل از خوارزمي، ۷۳ - ۷۴ و ۵۳) در این گزارش دو نکته است: اول پیامبر اکرم^(ص) جعفر را برادر خود معرفی کرده که نقطه مشترک جعفر و علی بن ابی طالب است. دوم، محبت علی بن ابی طالب مورد تایید بزرگان بنی هاشم هم چون: حمزه و جعفر بوده است و بر آن اهتمام داشتند. شخصیت جعفر بن ابی طالب هم چون: علی بن ابی طالب^(ع) بزرگوار بود که پیامبر اکرم^(ص) در خطبه‌ای (صدوق، پیشین: ۵۲۳) و امام سجاد^(ع) در

۱ قال: و قد روی عطیه، عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله^(ص): «خير الناس حمزه و جعفر و علی».

- منبر و در جلسه ی یزید، از جعفر به عنوان افتخارات اهل بیت^(ع) یاد می کنند و در کنار پیامبر اکرم^(ص) و امیر مومنان امام علی^(ع) و حمزه، از جناب جعفر طیار نیز، نام می برند.^۱ (خوارزمی، ۱۴۲۳: ج ۲، ۶۹)
- حضرت امام علی^(ع) و جناب جعفر از اولین اسلام آوردندگان بودند. اولین مسلمان بنا بر اتفاق منابع شیعه و اکثر منابع اهل سنت، امام علی^(ع) بوده است (ابن طاووس، ۱۳۶۳ق: ۸۶؛ طبرسی، ۱۳۸۶ق: ج ۱، ۱۷۳) و بعد از ایشان جعفر از اولین اسلام آوردندگان قبل از دار ارقم محسوب می شود.^۲ (ابن سعد، پیشین: ج ۴، ۳۴ و المزی، ۱۴۰۶ق: ج ۵، ۵۲)
- هر دو برای حفظ اسلام، نقش آفرین بودند. جعفر در حمایت از اسلام در کنار پیامبر اکرم^(ص) و جناب ابوطالب و حضرت امام علی^(ع) بود و مهم ترین نقش آفرینی جعفر در هجرت به حبشه به همراه اسما بنت عمیس (ابن عبدالبر، پیشین: ج ۴، ۲۳۴؛ ابن حجر، پیشین: ج ۴، ۲۳۱ و ابن اثیر، پیشین: ج ۷، ۱۴) بوده است. بنابراین، هر دو علی و جعفر به اسلام و اهمیت آن اعتقاد داشته اند و تلاش کرده اند، تا اصول و ارزش های اسلامی را در جامعه ترویج کنند.
- هر دو علی و جعفر رهبرانی قدرتمند و مدیر و تاثیرگذار در جامعه اسلامی بودند و توانسته اند، تعداد زیادی از افراد را به خود جذب کنند. بهترین مدیریت جعفر در هجرت به حبشه به نمایش در آمد که به خوبی مسلمانان را به مقصد رساند و در مقابل نجاشی، پیامبر و اسلام را ثابت کرد و سبب اسلام آوردن نجاشی شد. (ابن اثیر، پیشین: ج ۵، ۳۰۹)
- حضرت امیر مومنان امام علی^(ع) در کنار پیامبر اکرم^(ص) و ماموریت های پیامبر و جنگ ها، مدیریت شان در حد اعلا ثابت شده است.
- هر دو سکان دار پیروزی برای اسلام و مسلمانان بودند؛ جعفر در عرصه ی سیاست و علی بن ابی طالب در عرصه ی جنگ و جهاد که وقتی جناب جعفر به مدینه بازگشتند، پیامبر اکرم^(ص) از دو پیروزی که این دو برادر رقم زدند؛ اظهار خوش حالی کردند که نمی دانم به خاطر فتح خیبر خوش حال باشم یا به دیدار جعفر و در این زمان برای جعفر از غنایم خیبر سهمی قرار دادند. (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ج ۳۲، ۳۲)

۱- الإمام علی ابن الحسین زین العابدین (ع) - من خُطِبَ لَهُ فِي مَجْلِسِ يَزِيدَ ابْنِ معاوية - : أَيُّهَا النَّاسُ أُعْطِينَا سِتًّا وَ فُضِّلْنَا بِسَبْعٍ : وَ فُضِّلْنَا بِأَنَّ مِثْلَ النَّبِيِّ الْمُخْتَارِ مُحَمَّدًا (ص) وَ مِثْلَ الصَّدِيقِ وَ مِثْلَ الطَّيَّارِ وَ ...

۲- وَ قَالَ يَعْقُوبُ بْنُ سَفْيَانَ: ذَكَرَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ عَنْ أَبِيهِ ، عَنْ الْحَسَنِ بْنِ زَيْدٍ : أَنَّ عَلِيًّا أَوَّلَ ذَكَرَ أُسْلِمَ ثُمَّ أُسْلِمَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ حَبَّ النَّبِيِّ (ص) ثُمَّ جَعْفَرُ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع). (چهارمین مرد مسلمان جناب جعفر ابن ابی طالب (ع) گفته شده است.)

هر دو فردی شجاع بودند و در زمینه نظامی مهارت‌های بالایی داشته‌اند و در جنگ‌ها و نبردها موفقیت‌های قابل توجهی را کسب کرده‌اند. جعفر در فرماندهی جنگ موته به دستور پیامبر اکرم (ص) (عینی، پیشین: ج ۱۶، ۲۱۹) شجاعت خود را به نمایش گذاشت و دلاوری‌های حضرت امام علی (ع) در جنگ‌ها و لقب حیدر کرار نشان‌گر آن است. امیر مومنان امام علی (ع) در سالی که سفیان بن عوف غامدی^۱ از جانب معاویه به انبار حمله‌ور شد و مسلمانان را غارت کرد، در مسجد کوفه طی يك خطابه‌ی غرا چنین فرمود: قریش می‌گویند که علی سرباز سلحشور است، ولی با فنون نظامی آشنا نیست. وای بر این قوم از من جنگ‌جو تر و در میدان، جنگ آزموده‌تر چه کسی را می‌شناسند؟! بیست ساله بودم که جامه‌ی سربازی به بر کردم و اکنون شصت و بیش است که از عمرم می‌گذرد. من که چهل سال از عمرم در معرکه نبرد گذشته چگونه گمان می‌رود از فنون نظامی بی‌خبر باشم، ولی چه کنم که کسی گوش به فرمان من نمی‌دهد. (ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۴۴)

هر دو بخشنده و سخی بودند؛ جناب جعفر مساکین را دوست داشت و بهترین مردم به مساکین بود (بخاری، ۱۴۰۱: ج ۴، ۲۰۹؛ ابن اثیر، پیشین: ج ۱، ۲۸۸؛ ذهبی، پیشین: ج ۱، ۲۱۷؛ ابن الباری، بی‌تا: (ب)، ۴۰۹ و عینی، پیشین: ج ۱۶، ۲۱۹) و پیامبر اکرم (ص) به ایشان ابوالمساکین گفته بود. (ضحاک، ۱۴۱۱: ج ۱، ۲۷۷) در این بخش‌ها و کمک به فقرا همسرش اسماء بنت عمیس نیز، مساعدت داشت و غذا برای فقرا فراهم می‌کرد. (الطبری، ۱۳۵۶: ج ۲۱۶) در بخش‌ها و انفاق‌های حضرت امیر مومنان امام علی (ع) نمونه‌های زیادی ذکر شده است.

- هر دو از نظر عدالت و انصاف بسیار حساس بوده و همواره در تلاش برای مبارزه با ظلم و ستم بوده‌اند.

هر دو سخنران و سخنور بودند و در مواقع دفاع از اسلام یا تبلیغ پیامبر اکرم (ص) و اسلام پیش قدم بودند. سخنرانی جعفر در حبشه (ابن عبدالبر، پیشین: (الف)، ۱۳۷) و حضرت امیر بیان امام علی (ع) در خطبه‌های شان (ر.ک: نهج‌البلاغه) هم‌چون: خطبه بدون نقطه (کفعمی، ۱۴۰۲: ۹۶۸؛ ابن ابی‌الحدید، پیشین: ج ۱۹، ۱۴۰) شاهد بر مدعی است.

هر دو بر قرآن مسلط بودند و حافظ قرآن بودند؛ استفاده‌های امیر مومنان امام علی بن ابی‌طالب (ع) در خطبه‌ها و جعفر بن ابی‌طالب از قرآن همانند تلاوت سوره مریم در حبشه در مجلس نجاشی در بیان دیدگاه اسلام به حضرت مسیح این امر را ثابت می‌کند. (قرطبی، بی‌تا: ج ۶، ۲۵۵)

۱ سفیان بن عوف بن مغفل غامدی است. غامد نام قبیله‌ی از مردم یمن و از تیره قبیله ازد یعنی از دشمنان است و از طرف معاویه برای ایجاد هرج و مرج در بلاد تحت حکومت امیر مومنان امام علی (ع) ماموریت یافت.

هر دو در راه اعتقادات و اصول خود شهید شده‌اند و در مقابل دشمنان ایستادگی کرده‌اند. ابوالفرج اصفهانی، جناب جعفر را نخستین شخصیت از فرزندان ابوطالب که در اسلام به خاک و خون آغشته شد و در میدان نبرد شربت شهادت را نوش کرد، می‌داند. (ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۲۵)

جناب جعفر ابن ابی طالب^(ع) در جنگ موته (ذهبی، پیشین: ج ۱، ۲۱۱؛ نسایی، ۱۳۴۸ق: الف، ج ۵، ۶۹) به نقلی بیش از ۳۴ سالگی (ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۳۲) و به نقلی در سن ۴۱ سالگی (ابن ابی‌الحدید، پیشین: ج ۱۵، ۷۳) و حضرت امام علی^(ع) در مسجد کوفه در سن ۶۳ سالگی، به دست دشمنان شان مظلومانه به شهادت رسیدند. (ابوالفرج اصفهانی پیشین: ۴۰)

این مشترکات اخلاقی و رفتاری در امام علی بن ابی‌طالب^(ع) و جعفر بن ابی‌طالب^(ع) دو ثمره دارد: ۱. رفتار این دو بزرگوار از پدر شان جناب ابوطالب فرا گرفته و به ارث بردند. ۲. این اعمال و رفتار، در فرزندان شان نیز، پدیدار گردیده و بدین جهت بین فرزندان دو خانواده، شباهت‌هایی وجود دارد و مشاهده می‌گردد.

۱.۱. معرفی خانواده جعفر: بررسی نسل و فرزندان جعفر و نقش آن‌ها در تاریخ اسلام

همسر جناب جعفر بن ابی‌طالب، اسما بنت عمیس بن معد بن تیم بن الحارث بن کعب بن مالک بن قحافه بن عامر بن ربیع بن عامر بن معاویه بن زید بن مالک بن نسر بن وهب‌الله بن شهران بن عفرس بن افتل و مادرش هند (ابن سعد، پیشین: ج ۸، ۲۸۴) خثعمیه صحابه است. (ابن حجر، ۱۳۹۰ق: ج ۷، ۵۲) نسایی در کتاب فضائل الصحابه نام جعفر بن ابی‌طالب و اسما بنت عمیس را ثبت کرده است. (نسایی، پیشین: (ج ۸۷)

ثمره ازدواج جعفر و اسما بنت عمیس پسرانی به نام‌های عبدالله و محمد و عون بود؛ هر سه در حبشه متولد شدند اسما تا زمان شهادت جناب جعفر در جنگ موته به او وفادار بود و با او زندگی کرده و تحت سرپرستی او بود. (ابن اثیر، پیشین: ج ۵، ۳۹۶) اسما بعد از رحلت پیامبر اکرم^(ص) مدافع ولایت حضرت امیر مومنان امام علی^(ع) و درکنار حضرت فاطمه زهرا^(س) بود. «در محضر فاطمه زهرا^(س) و مانوس شدن با وی و همدم شدن فرزندان با امام حسن مجتبی^(ع) و امام حسین^(ع) در کسب بینش صحیح سیاسی و انتقال آن به فرزندان نقش اصلی را داشته است. اسما به این واسطه توانست، عشق نبوی و مهر علوی را در جان فرزندان جاری سازد. (عابدی، ۱۳۷۶: ۶) او پیوسته، در مقام دفاع از ولایت و اهل‌بیت^(ع) لحظه‌ای کوتاهی نکرده و در ایثار و از خود گذشتگی نسبت به ایشان سر از پا نمی‌شناخت. اسما به زعم آن‌که همسر خلیفه اول بود و در خانه او زندگی می‌کرد به دفاع از مقام ولایت پرداخت. اسما بنت عمیس از جمله راویان احادیث پیامبر اکرم^(ص) بود و فضایل

امیر مومنان امام علی (ع)^۴ را نیز، نقل کرده است.

عبدالله، اولین و بزرگ‌ترین پسر اسما و جعفر (عینی، پیشین: ج ۱۳، ۷۹) و اولین مولود مهاجران مسلمان در حبشه بود. (ابن عبدالبر، پیشین: (الف)، ج ۳، ۸۸۲؛ عینی، پیشین: ج ۲۱، ۶۶) کنیه عبدالله، ابوجعفر بود که ریش زردی داشت و در سال ۸۰ هجری، (سال حجاف) در سن ۸۰ سالگی (ابن حبان، ۱۳۹۳ ق: ج ۳، ۲۰۷؛ ابن خیاط العصفري، بی‌تا: ۳۱) و به نقلی ۸۴ یا ۸۵ سالگی یا ۹۰ سالگی در مدینه درگذشت. (الطبري، پیشین: ۲۲۱؛ ابن عنبه، ۱۳۸۰ ق: ۳۸) والی مدینه ابان بن عثمان بر او نماز خواند در بقیع به خاک سپرده شد. (ابن عبدالبر، پیشین: (الف)، ج ۳، ۸۸۲) او سفرهایی به کوفه، شام و بصره داشت. (ابن عساکر، پیشین: ج ۲۷، ۲۵۱؛ ابن خیاط العصفري، پیشین: ۳۱) محمد پسر دوم جناب جعفر بن ابی طالب بود که برای او کنیه‌ای در منابع ذکر نشده است. (ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۳۵) آنان به همراه پدر و مادر خود به هنگام فتح خیبر از حبشه به مدینه برگشتند. (ابن عبدالبر، پیشین: (الف)، ج ۳، ۸۸۲) اولاد جعفر در مدینه سکنی گزیدند و هم‌چنان بعد از شهادت جعفر در مدینه ماندند؛ حموی از منطقه‌ای به نام طحلبه خبر می‌دهد که ناحیه‌ای در عرض مدینه برای آل جعفر بوده است. (العینی، پیشین: ج ۲۱، ۶۶؛ ابن حجر، پیشین: ج ۹، ۴۸۸)

عبدالله، از روایان احادیث پیامبر اکرم (ص)^۵ بوده است (طوسی، ۱۴۰۴: (الف)، ۴۲) و نزد رجال شناسان شیعه ثقه است. (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۱۶) هرچند الغارات او را قلیل الروایه معرفی کرده است (الثقفی، بی‌تا: ج ۲، ۶۹۵) و مسند احمد چند صفحه را به حدیث عبدالله بن جعفر، اختصاص داده است. (احمد بن حنبل، بی‌تا: ج ۱، ۲۰۳) روایت‌ها و گزارش‌های تاریخی از نسل جعفر از جانب مادرشان اسما بیان شده است. (شافعی، ۱۴۰۳ ق: ج ۱، ۲۷۴) عبدالله همراه حسنین (ع)^۶ حضور و حیات پیامبر اکرم (ص)^۷ را درک کرده و سنت و گفتار و رفتار پیامبر اکرم (ص)^۸ را مشاهده کردند. بعد از شهادت جعفر، فرزندان تحت کفالت و سرپرستی مادرشان بودند که در بعضی منابع به پرستار تعبیر شده است (ابن عبدالبر، ۲۰۰۰ م: (ج)، ۸، ۴۰۲) و پیامبر اکرم (ص)^۹ نیز به آنان عنایت ویژه‌ای داشتند و از مادرشان می‌خواستند که فرزندان جعفر را از چشم بد، (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۶۰، ۱۷)^{۱۰} محافظت کند. این عمل کرد پیامبر اکرم (ص)^{۱۱} با خانواده جعفر بن ابی طالب سبب برجسته شدن آنان در

۱. وروی آن بنی جعفر بن ابی طالب کانوا غلمانا بیضاء، فقالت: أسماء بنت عمیس: یا رسول الله (ص)، إن العین إليهم سريعه، أفأسترقی لهم من العین؟ فقال (ص): نعم. و روی أن جبرئیل (ع) رقی رسول الله (ص) و علمه الرقیه و هی: «بسم الله أرقیک من کل عین حاسدالله یشفیک» و روی عن النبی (ص) أنه قال: لو کان شیء یسبق القدر لسبقته العین.

اجتماع آن روز، شد بدین سبب فرزندان جعفر دارای جایگاه و پایگاه خانوادگی و اجتماعی قوی شدند. با وجود مشترکاتی میان فرزندان امیر مومنان امام علی بن ابی طالب^(ع) و جناب جعفر بن ابی طالب^(ع)، ولی حضرت امام علی^(ع) و فرزندان ایشان به دلیل علم، عصمت و فضایل دیگر، بر آنان برتری دارند. ابن ابی الحدید به رتبه و فضیلت در خاندان ابوطالب اشاره داشته است و در میان مسلمانان، حضرت امیر مومنان امام علی بن ابی طالب^(ع)، بعد پسران شان امام حسن مجتبی^(ع) و امام حسین^(ع)، سپس حضرت حمزه و سپس جناب جعفر بن ابی طالب را افضل، بر می شمارد و افضل را گرمی تر نزد خدا و در روز جزا درجه بالاتری داشتن، معنا کرده است. (ابن ابی الحدید، پیشین: ج ۱۱، ۱۲۰) مصاحبت فرزندان جناب جعفر با اولاد علی بن ابی طالب^(ع) در نسل آنان دوام داشته و نوه های جعفر همراه و در کنار امامان معصوم و اطهار^(ع) بودند. (کلینی، ۱۳۶۳ ق: ج ۱، ۳۱۴؛ طوسی، بی تا: (د)، ۴۰) از این رو، پسران جعفر و دختران امام علی بن ابی طالب^(ع) از خاندانی هستند که به دلیل اشتراک در زمان زیست و نسب و روش تربیتی دارای نقاط مشترک هستند که می توان بسیاری از خصلت ها و اخلاقیات مانند سخاوت و بزرگواری و آزادگی را تراش پدران شان دانست، که به فرزندان شان رسیده است.

محمد و عون دیگر، پسران جناب جعفر بودند و بنا بر نقلی عون در فتوحات زمان خلافت عمر و در تستر کشته شده و عقبه ندارد (ابن اثیر، پیشین: ج ۴، ۱۵۷) و شوشتری او را از شهدای کربلا می داند که در سن ۶۵ سالگی، به شهادت رسیده است. (شوشتری، ۱۳۸۴ ق: ۵۰) محمد در جنگ با شام (صفین) عمویش را همراهی کرده و در این جنگ شهید شده است. (ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۳۹) الاستیعاب ذکر کرده که محمد نیز در تستر کشته است. (ابن عبدالبر، پیشین: (الف)، ج ۳، ۱۳۶۸)

اما در انساب الاشراف (البلاذری، ۱۳۸۴ ق: ۳۲۲)، بلاذری آورده است: عون و محمد هردو در صفین به شهادت رسیدند و ابن بصریون بودند، که گمان می کردند، که آنان در فتح تستر در اهواز کشته شدند. نقل هایی که محمد را شهید طف بر می شمارند با محمد بن عبدالله بن جعفر اشتباه گرفته اند. (ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۲۱) رجال شیخ طوسی عون را از اصحاب امیر مومنان امام علی^(ع) ذکر کرده است. (طوسی، ۱۴۰۴ ق: (الف)، ۷۲) ولی عون را از راویان حضرت امام علی^(ع) بر نمی شمارد و از عبدالله (همان، ۷۰) و محمد (همان، ۸۱) نقل روایت کرده است و با وجود هم عصر بودن این دو با امیر مومنان امام علی^(ع) روایت زیادی از ایشان نقل نشده است.

نسل جناب جعفر به دعای پیامبر اکرم^(ص) (فقال^(ص): اللهم اخلف جعفر في أهله و بارك لعبدالله

فی صفقه یمینه) (ابن قتیبه، بی تا: ۸۹) از عبدالله تداوم یافت. آمار نسل جناب جعفر طیار تا سال ۲۲۷ هجری و در مدینه ۲۳۳ مرد و ۲۴۰ زن بوده است. (ابی نصر بخاری، ۱۴۱۳ ق: ۸۷)

۲.۱. بررسی ارتباطات آل جعفر با دختران حضرت فاطمه زهرا (س)

علاوه بر ارتباط نسبی بین دو خانواده‌ی جناب جعفر و امام علی بن ابی طالب (ع) که منشاء محبت و احترام و احساس مسؤولیت گردید. پس از آن که زینب کبری (س) دختر امام علی بن ابی طالب (ع) به سن رشد رسید، خواستگاران بسیاری داشت، که برخی از آنان از اشراف و روسای قبایل عرب بودند. آنان گمان داشتند به‌خاطر ثروت شان یا منصبی که در جامعه دارند، می‌توانند به افتخار ازدواج با زینب کبری (س) دختر امام علی (ع) نایل آیند. به‌عنوان نمونه، اشعث بن قیس که از ثروت‌مندان یکی از قبایل عرب به شمار می‌آمد، که حضرت زینب کبری (س) را از پدرش، خواستگاری کرد؛ اما امیر مومنان امام علی (ع) درخواست او را رد کرده و او را به‌خاطر غروری که سبب جراتش در این خواستگاری شده بود، سرزنش کرد. (القمی، پیشین: ج ۳، ۳۰۱) خواستگاری اشعث بن قیس از حضرت زینب تنها پیشنهاد ازدواج او با خاندان پیامبر اکرم (ص) نیست او پیش‌تر خواهرش قیله را به پیامبر اکرم (ص) پیشنهاد کرد (البغدادی، بی تا: ۸۵) و دخترش را با فریب و نیرنگ طراحی شده برای همسری امام حسن مجتبی (ع) به امام علی (ع) پیشنهاد داد و مسبب ازدواج او با امام حسن مجتبی (ع) شد (بالذری، پیشین: ج ۲، ۳۶۹) و خود نیز، خواستگار زینب کبری دختر امیر مومنان امام علی (ع) شد. (القمی، پیشین: ج ۳، ۳۰۱) معمولاً غایت این‌گونه پیشنهاد ازدواج‌ها حدیث پیامبر اکرم (ص) است، که فرمود: «کل نسب و سبب منقطع یوم القیامه إلا نسبی و سببی و کنت قد صحبتته فأحببت أن یکون هذا أيضا» (الطبرانی، ۱۴۱۵ ق: ج ۴، ۲۵۷؛ ابن عنبه، ۱۳۸۰ ق: ۸) البته سوء استفاده‌های سیاسی هم در آن پنهان بوده است. این وصلت‌ها که از زمان پیامبر اکرم (ص) به‌وجود آمد؛ هم‌چنان در خاندان پیامبر اکرم (ص) نیز استمرار داشت، تا خود را منتسب به خاندان پیامبر اکرم (ص) در اجتماع مسلمانان معرفی کنند. چنان‌که این هدف در سخن خلیفه اول دیده می‌شود که به واسطه ازدواج پیامبر اکرم (ص) با دخترش گفت: ما خاندان رسول خدا (ص) و تخم او هستیم که از او خارج شد و هیچ کس او را انکار نکرد. (البهوتی، ۱۴۱۸ ق: ج ۴، ۳۴۸)

افراد معاصر امیر مومنان امام علی (ع) مانند اشعث ابن قیس، به دنبال استفاده از بنیان دامادی به‌منظور کسب قدرت و شاید خلافت بودند؛ اما این رفتار در زمان عثمان با داماد کردن مروان بن

۱ قال الصدیق رضی الله عنه فی محفل من الصحابة: نحن عتره رسول الله (ص) و بیضته التي تفقت عنه و لم ینکره أحد

حکم (ابن حجر العسقلانی، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ۳۷۹) و تقویت نقش سیاسی دامادها و دستیابی به مشاوره خلیفه سوم، تبدیل به یک امر سیاسی گردید. اشعث بن قیس نیز، با ازدواج با دختر خلیفه چهارم، از این قاعده‌ی دامادی بهره برد. ازدواج با دختران حضرت فاطمه زهرا^(س) به طور اخص و دختران امیر مومنان امام علی^(ع) به طور اعم در بنیان دامادی مجزا و مستثنی نبود.

هرچند در قرآن کریم، سهم ذوی القربی و خاندانی حضرت پیامبر اکرم^(ص) تنها به بنی هاشم اختصاص یافته است. از آن جایی که پیامبر اکرم^(ص) بنی هاشمی هستند، تنها بنی هاشم به عنوان خاندان پیامبر اکرم^(ص) و اهل بیت^(ع) مطرح هستند و به واسطه ارتباط سببی حکم عترت نمی تواند برقرار شود. الکحلّاتی بنی هاشم را به آل علی^(ع)، آل جعفر، آل عقیل، آل عباس و آل حارث محدود کرده است و آل ابولهب را به خاطر که اسلام نیاورند، از این محدوده، خارج دانسته است. (الکحلّانی، ۱۳۷۹ق: ج ۲، ۱۴۸) در تعریف الکحلّاتی، معیار این گزینش مشخص نیست. اگر فرزندان عبدالمطلب مطرح باشند، باید همه‌ی فرزندان را دربر گیرد. در حالی که با استناد به آیه ذوی القربی،^۱ (اسراء/ ۲۶) عترت، تنها، به خویشاوندان نزدیک پیامبر اکرم^(ص) اطلاق می شود. بنابراین، بنی هاشم آل علی و آل جعفر به خاطر اشتراک در کفالت پیامبر اکرم^(ص) از آنها و وجه مشترک بین دو خاندان؛ خویشاوندی نزدیک تری با پیامبر اکرم^(ص) دارند و در رابطه با برقراری ارتباط سببی بین آل علی و آل جعفر به دلیل بهره‌مندی قرابت و انتساب به خاندان پیامبر اکرم^(ص) سوء استفاده از اصل دامادی مطرح نیست؛ زیرا هر دو خاندان از این جایگاه و امتیاز برخوردارند و تنها برای افراد غیر آنان صدق می کند.

یکی از روایت‌های مشهور، درباره خاندان جعفر این است که رسول خدا به فرزندان علی و جعفر نگاهی انداخت و فرمود: دختران ما برای پسران ما هستند و پسران ما برای دختران ما. (صدوق، بی تا: ج ۳، ۳۹۳؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق: ج ۳، ۳۰۵) آل جعفر سعی داشت، تا آن جا که ممکن است فرزندان خود را به عقد پسر عموها و یا آل علی در آورند، تا وصیت رسول خدا و شرافت نسب خود را حفظ کنند.^۲ اولین ازدواج اولاد جعفر با علویان ازدواج عبدالله بن جعفر بن ابی طالب^(ع) با زینب کبری^(س) است. (بیهقی، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ۲۳)

بنا بر نقل قندوزی امیر مومنان امام علی^(ع) عبدالله بن جعفر را بدین امر سزاوارتر دید و حضرت

۱ «وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ»؛ ای رسول خدا(ص)! تو خود حقوق خویشاوندان و ارحام خود را ادا کن!

۲ نگاهی تحلیلی به ازدواج‌های خاندان جناب جعفر بن ابی طالب تا قرن ۵ هجری، با تکیه بر روایت پیامبر اکرم(ص)، محمد مهدی فقیه جلالی بحر العلوم هنوز به چاپ نرسیده و توسط استاد به بنده داده شده است.

زینب را به ازدواج او در آوردند. (قندوزی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۱۴۸) امیر مومنان حضرت امام علی^(ع) مهریه‌ی زینب کبری^(س) را به میزان مهریه‌ی مادرش حضرت فاطمه زهرا^(س) قرار داد. ثمره ازدواج زینب بنت علی^(ع) با عبدالله بن جعفر اولادی به نام‌های علی، عون اکبر، عباس، محمد و ام کلثوم بودند. (ابن سعد، پیشین: ج ۸، ۴۶۵؛ قندوزی، همان) دوام آن در علی بن عبدالله معروف علی الزینبی بوده است. فقط از عبدالله نسل تداوم داشته و محمد و عون عقبه نداشتند. (ابن عبدالبر، پیشین: (الف)، ج ۳، ۱۲۴۷) هر چند در منابع از دختری برای محمد نام برده یا نقل روایت شده است. (الطبري، ۱۳۵۶ق: ۱۱۷؛ شافعی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ۳۱۲) در عمده الطالب دو پسر به نام‌های عبدالله و قاسم و چند دختر برای محمد ذکر کرده است. (ابن عنبه، پیشین: ج ۳۷) در تعداد فرزندان عبدالله و حضرت زینب اختلافاتی در منابع وجود دارد برخی ۵ فرزند به نام‌های علی، عون اکبر، عباس، محمد و ام کلثوم بر می‌شمردند، (ابن سعد، پیشین: ج ۸، ۴۶۵؛ بلاذری پیشین: ج ۲، ۶۷) برخی ۴ فرزند (طبرسی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۳۹۶) و شیخ مفید تنها به دو فرزند عبدالله که در کربلا بوده و شهید شده‌اند، اکتفا کرده و مادر این دو را که حضرت زینب یا بانوی دیگری است؟ مشخص نکرده است. (مفید، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ۶۸ - ۶۹) در حالی که در رجال ابن داوود، مادر محمد بن عبدالله که در کربلا به شهادت رسیده است، را زنی به نام خواصا بنت حفصه می‌داند. (ابن داوود الحلی، ۱۳۹۲ق: ۱۶۷) برخی مانند ابن حبان، فرزندان حضرت زینب را جعفر اکبر، ام کلثوم و ام عبدالله برمی‌شمارد. (ابن حبان، پیشین: ج ۲، ۱۴۴) در نهایت این اختلافات سبب شده است، که آمار مشخصی از فرزندان حضرت زینب کبری^(س) وجود نداشته باشد. شیخ عباس قمی در جمع‌بندی این اقوال برای عبدالله بن جعفر بیست پسر و به قولی بیست و چهار پسر دانسته که در میان آنان، معاویه بن عبدالله بن جعفر وصی پدرش عبدالله بوده است. (قمی، ۱۳۲۸ق: ج ۱، ۲۰۵) ماحصل بررسی روایاتی که از نسل عبدالله بن جعفر از منابع انساب بیان شده به دست می‌آید؛ ادامه‌ی نسل عبدالله بن جعفر^۱ از پسرانش علی، (علامه حلی، ۱۴۱۲ق: (ب)، ج ۱، ۲۴۴) اسماعیل (ابوالفرج الاصفهانی، پیشین: ۳۹۳) و معاویه (ابن حزم، بی‌تا: ج ۷، ۲۹۵) تداوم یافته است و اگر مادر علی بن عبدالله بن جعفر را حضرت زینب کبری^(س) بدانیم، علی بن عبدالله بن جعفر، ثمره‌ی اتصال و استمرار شاخه علوی و جعفری است.

آل جعفر، در مناطق مختلف مثل مصر و شهرهای مختلف ایران مانند زنجان و طبرستان و

۱ این آمار از بررسی روایات در منابع توسط نویسنده به دست آمده و در جایی ثبت نشده است.

عراق و حجاز و موصل و بغداد پراکنده بودند. در معجم قبائل العرب از منطقه‌ای در مصر به نام الزیانبه که طایفه‌ای از قریش عدنانیه که منسوب به علی بن عبدالله بن جعفر بن ابی طالب (ع) و مادرشان زینب بنت علی بن ابی طالب (ع) هستند نام می‌برد. (کحاله، ۱۳۸۸ ق: ج ۲، ۴۸۸)

علاوه بر عبدالله که با زینب دختر امام علی بن ابی طالب (ع) و فاطمه زهرا (س) وصلت کردند؛ دیگر پسر جناب جعفر بن ابی طالب (ع) به نام محمد با ام کلثوم دختر کوچک‌تر امام علی بن ابی طالب (ع) پیوند زندگی بست. (ابن حجر، پیشین: (ج)، ۳، ۳۷۲؛ ابن اثیر پیشین: (ج)، ۴، ۳۱۳) بعد از این که محمد بن جعفر در جنگ صفین به شهادت رسید، (همان) به نکاح عون بن جعفر در آمد. (ابن حبان، پیشین: ج ۲، ۱۴۴) در اغلب منابع اهل سنت خبر از ازدواج ام کلثوم با عمر می‌دهند (الصنعانی، بی‌تا: ج ۱۰، ۱۵۴) که بعد از مرگ عمر با عون و محمد بن جعفر ازدواج کرده است. ازدواج ام کلثوم بنت امام علی (ع) با عمر مورد تأیید عالمان شیعه نیست و کتاب‌هایی بر نقد و رد آن نگاشته شده است.^۱

ابن سعد، در رابطه با ازدواج‌های ام کلثوم بنت علی بن ابی طالب (ع) این چنین آورده است: ام کلثوم، ابتدا با عون بن جعفر و بعد از مرگ او با محمد بن جعفر ازدواج کرد و بعد از محمد و رحلت خواهرش زینب کبری (س)، تحت سرپرستی عبدالله بن جعفر قرار گرفت. (ابن سعد، پیشین: ج ۸، ۶۳۳) البته ازدواج ام کلثوم با عبدالله در برخی منابع نقد و رد شده است. دلیل رد آنان این است، که ام کلثوم در حیات امام حسن مجتبی (ع) و امام حسین (ع) از دنیا رفته است و امام حسن مجتبی (ع) بر او نماز خوانده است. پس چگونه ممکن است ام کلثوم بعد از حضرت زینب کبری (س) زنده بوده و با عبدالله بن جعفر بن ابی طالب (ع) وصلت کرده باشد؟ (موسوی الهندی، بی‌تا: ۱۵۰ - ۱۵۴) هرچند این استدلال با اخبار حضور ام کلثوم در کربلا سازگاری ندارد.

بنابراین، مسبب اصلی این ازدواج‌ها خواست امیر مومنان امام علی (ع) بوده است، که نقش پدری برای دختران خود و پسران برادر خود داشته است. ظاهراً حضرت امیر مومنان امام علی (ع) به دختران خود به خصوص فرزندان حضرت فاطمه زهرا (س) حساسیت بیش‌تری داشته و اجازه ازدواج با ناهالان را نمی‌داده است. علاوه بر آن، در این ازدواج‌ها، دو خانواده که حضرت امام علی (ع) نقش سرپرستی آن را به عهده داشته است، به سامان می‌رسند.

در بعضی نقل‌ها آمده است: معاویه بن ابوسفیان (م ۶۰ ق) زینب دختر عبدالله بن جعفر را برای پسرش یزید بن معاویه (م ۶۴ ق) خواستگاری کرد (که حداقل سه سال قبل از ولادت زینب بنت عبدالله

۱ در این باره، ر ک: المسائل السروریة، مفید ص ۹۰ و کتاب «ازدواج ام کلثوم با عمر» اثر علی حسینی میلانی و «ازدواج ام کلثوم با عمر» اثر آیت‌الله محمد هادی معرفت.

بن جعفر فوت شده بود) که عبدالله بن جعفر امر او را به دایی اش، حضرت امام حسین^(ع) واگذار کرد و امام حسین^(ع) مانع این ازدواج شدند و او را به ازدواج قاسم بن محمد بن جعفر در آوردند. این اولین ازدواج آل جعفر با آل جعفر بوده است؛ بعد از مرگ قاسم، حجاج او را به ازدواج خود در آورد که به دستور عبدالملک او را طلاق داد. (مصعب زیبری، بی تا: ۸۳) در برخی نقل دیگر، گفته اند: زینب دختر عبدالله بن جعفر همسر خالد پسر یزید بن معاویه شد. (ابن عساکر، پیشین: ج ۶، ۱۷۲؛ بلاذری، پیشین: ج ۵، ۳۸۵)

علاوه بر آن آمده است: عبدالملک بن مروان هم دختر حضرت زینب را گرفت و این طوری داماد پیامبر اکرم (ص) شده و بعد از وصل به مقام دامادی پیامبر (ص)، وی را طلاق داده است (مصعب زیبری، پیشین: ۸۳؛ ابن عساکر، پیشین: ج ۷۰، ۲۰۰؛ مزی، ۱۴۰۶: ج ۳۵، ۳۲۶؛ ابن حجر، پیشین: (د)، ج ۱۲، ۴۰۷) سؤالی مطرح است آیا ازدواج خاندانی در آن زمان فرهنگ اجتماع و عرف بوده است؟

در بررسی های وضعیت اجتماعی ازدواج در جاهلیت و بعد از اسلام حاکی از این است، که معمولاً ازدواج قبیلگی ترجیح داشته است، ولی ازدواج هایی با غیر نیز، صورت می گرفته است و در عصر جاهلیت هوس خواهی و رسومات جاهلی نیز دخیل بوده (ازدواج ضعیفه) و ممکن بود قبيله قدرت مند از قبيله ضعیف با توسل به زور دختر مورد علاقه را برباید (ازدواج خطب). در عصر نبوی و پسانبوی معیارهای دیگر، مورد نظر اسلام مطرح شد، اما با نگاهی کلی به ازدواج های علویان ارتباط سببی با طالبیان ترجیح داشته و بیش تر این ارتباطات و ازدواج های درون خاندانی بوده است.

۲. بررسی علل و تاثیر ازدواج دختران حضرت زهرا^(س) با پسران جعفر

در بیان علت ازدواج پسران جعفر با دختران حضرت فاطمه زهرا^(س) می توان گفت: به طور مسلم، امیر مومنان امام علی^(ع) برای وصلت دخترانش ملاک هایی را مطابق با قرآن و سنت پیامبر اکرم^(ص) در عرصه های مختلف مد نظر داشتند. این ملاک ها در سه عرصه اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی مطرح بود. به نظر می رسد؛ در این پیوندها اعتقاد به خدا و کتاب الله و سنت رسول الله از مسلمات و از مهم ترین مقوله ازدواج آنان به حساب می آمده است. ملاک اخلاقی مانند حسن خلق، صبوری و ارتباط حسنه با خانواده از دیگر ملاک های ازدواج بود. در عرصه اجتماعی ملاک، هم کفو بودن است؛ هم کفو بودن، مورد تاکید پیامبر اکرم^(ع) نیز بوده است. (کلینی، ۱۳۶۳: ق: ج ۵، ۳۳۷ ح ۲)

در خلال بحث هم کفو بودن، شریف بودن نیز ذکر می شود و حکم در ازدواج شریف با شریف است و در توصیف آن اختلافاتی وجود دارد. بهوتی عالم حنبلی، شریف را این گونه بیان کرده است: اهل عراق شریف را بنی العباس می دانند و اهل مصر علویان از نسل امام حسن مجتبی^(ع) و امام حسین^(ع) شریف می دانند و بر آل جعفر و بر آل علی متوقف کردند گروهی فتوا دادند که شریف دو نیم

شود و خاندان جعفر نصف آن را می‌گیرند هر چند یکی باشند و این مطابق یکی از دو قول اهل سنت است. (بهوتی، ۱۴۱۶ ق: ج ۴، ۳۴۸)

هم کفو بودن چند بعد دارد: مهم‌ترین آن، تساوی در اسلام است، که همان اقرار به شهادتین و تساوی در ایمان که آن اقرار به امامان اطهار^(ع) است. (طوسی، پیشین: ب، ج ۲، ۳۰۸) قرآن کریم در همین زمینه می‌فرماید: «ولا تنکحوا المشركات حتی یومنن ولا مہ مؤمنہ خیر من مشرکہ و لو اعجبکم و لا تنکحو المشرکین حتی یومنوا و لعبد مؤمن خیر من مشرک و لو اعجبکم اولئک یدعون الی النار واللہ یدعو الی الجنة» (بقره/ ۲۲۱)

این ملاک‌های در پیوند دختران حضرت امام علی^(ع) با پسران جناب جعفر بن ابی‌طالب^(ع) لحاظ شد. پسران جعفر طیار به دلیل قرب و شباهت در پرورش، تربیت، اخلاق و منش با فرزندان امیر مومنان امام علی^(ع)، کفو اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی برای دختران حضرت امام علی ابن ابی‌طالب^(ع) محسوب می‌شدند. در طبقات آمده است: وقتی از غیر بنی هاشم از ام کلثوم خواستگاری کردند، حضرت امام علی^(ع) فرمودند: إنما حبست بناتي علی بنی جعفر (ابن سعد، پیشین: ج ۸، ۴۶۳) این بدان معناست، که پسران جعفر ابن ابی‌طالب^(ع) کفو مناسب برای دختران امیر مومنان امام علی^(ع) بودند و هاشمیان بر دیگران ترجیح داشتند. (موسوی الهندی، پیشین) در ذخایر العقبی آمده است: حضرت امیر مومنان امام علی^(ع) دخترانش را به ازدواج بنی عقیل و بنی العباس در آوردند به غیر از حضرت زینب و ام کلثوم که با پسران جعفر بن ابی‌طالب تزویج شدند. (الطبري، پیشین: ۱۱۷) در بررسی ازدواج‌های دیگر در علویان حکایت‌گر این است، که روند هم‌کفو بودن نسبی از هاشمیان در بین آنان مرسوم بوده است و معمولاً فرزندان هاشمی با هاشمی پیوند داشتند و آن یک نوع کمال محسوب می‌شد مانند ازدواج لبابه بنت عبدالله (بن عباس) با علی بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب (الحاکم النیسابوري، بی‌تا: ج ۳، ۵۴۵) این گونه ازدواج‌های در نسل‌های بعدی علوی و جعفری نیز ادامه داشته است مانند ازدواج محمد بن زید بن علی بن الحسن بن علی بن ابی‌طالب^(ع) با فاطمه بنت علی بن جعفر بن اسحاق بن علی بن عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب. (ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۳۴۳)

حضرت امام علی^(ع) اهتمام داشتند فرزندان شان به‌خصوص، دختران شان با طالبیان از نسل عقیل و جعفر وصلت کنند و دختران حضرت زهرا را با خانواده جعفر بن ابی‌طالب پیوند زدند که بنا بر

شواهد حالیه و مقالیه در این ارتباط سببی سفارشات پیامبر اکرم (ص)^۱ (ابن بابویه، ۱۴۰۶ ق: ۳۵۵) و توجه و اهمیت ایشان به هر دو خانواده و نقش اسما بنت عمیس برجسته و موثر بوده است. فرزندان جعفر علاوه بر این که متأثر از تربیت مادرشان اسما بنت عمیس بودند، از تربیت عموی خود نیز، اثر پذیری داشتند و تا آخر در کنار عموی خود ایستادند و در عرصه‌های سیاسی گرایش به امیر مومنان امام علی (ع)^۲ داشتند. (طبرسی، ۱۴۰۶ ق: ب، ج ۲، ۳ به نقل از: سلیم بن قیس)

اهمیت در ازدواج‌های پسران جناب جعفر و دختران حضرت فاطمه زهرا (س)^۳ شاید در ظاهر سرپرستی دو خانواده باشد؛ اما این ازدواج‌ها، فراتر از رابطه‌ی دختر عمو و پسر عمو بوده است؛ زیرا قبل از این ازدواج‌های دختر عمو و پسر عموهایی در بنی هاشم وجود داشت، ولی رابطه‌ی خانوادگی عامل اصلی نبوده است. مانند ازدواج پیامبر اکرم (ص)^۴ با حضرت خدیجه (س)^۵ و یا ازدواج حضرت امام علی (ع)^۶ و حضرت فاطمه زهرا (س)^۷ که علت اصلی، رابطه‌ی خویشاوندی نبوده، بلکه اصل عصمت و همسانی در جایگاه معنوی موثر بوده است.

شاید در ازدواج دختران حضرت فاطمه زهرا (س)^۸ و پسران جعفر طیار، رابطه‌ی دختر عمو و پسر عمومی در ظاهر نمایان باشد، ولی احتمال عامل دیگری، داده می‌شود که مد نظر امیر مومنان امام علی (ع)^۹ قرار داشت و آن زمینه‌سازی برای کربلا بوده است. پسران جعفر در مسایل دینی و شرعی از رهبری امام علی (ع)^{۱۰} پیروی می‌کردند و مورد اعتماد حضرت بودند. بنی جعفر بعد از امیر مومنان امام علی (ع)^{۱۱} به امامت اوصیای ایشان معتقد شدند (صدوق ۱۴۰۴ ق: (د)، ج ۲، ۳۶؛ طوسی، پیشین: (د)، ۳۸) و از مقام امامت و فقاہت شان دفاع کردند. به طوری که وقتی معاویه از علت تعظیم و تکریم عبدالله بن جعفر به امام حسن مجتبی (ع)^{۱۲} و امام حسین (ع)^{۱۳} پرسید: او در پاسخ به دفاع و حمایت از امامان پرداخت. (سلیم بن قیس، ۳۶۲؛ طبرسی، پیشین: (ب)، ج ۲، ۳) محقق کرکی از ارسال نامه‌ای عبدالله بن جعفر به امام حسن مجتبی (ع)^{۱۴} و پرسش فقهی از ایشان خبر می‌دهد (محقق الکرکی، ۱۴۰۹ ق: ج ۱، ۲۲۷) که حاکی از پذیرش اعتقاد امامت امامان است. بنی جعفر در جنگ‌های اسلامی و در سیاست و امور اجتماعی عصر امیر مومنان امام علی (ع)^{۱۵} مشارکت داشتند و همچنین بیش‌تر خاندان جعفر بن ابی طالب (ع)^{۱۶} با امامان معصوم (ع)^{۱۷} در دوره‌های مختلف همراه بودند (الصفار، ۱۴۱۴ ق: ۳۶۵) و از روایان احادیث آن بزرگواران، شمرده می‌شدند. (کلینی، پیشین: ج ۱، ۳۱۴؛ طوسی، پیشین: (د)، ۴۰؛ ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۲۰۱)

۱ و نروى أن رسول الله (ص) نظر إلى ولدی أمير المؤمنين (ع)، الحسن (ع) و الحسين (ع) و بنات جعفر بن أبی طالب (ع)، فقال: «بنونا لبناتنا و بناتنا لبنينا» و روی: «لا تقطع أوداءک فیطفی نورک»

ارتباطات نسبی و سببی دختران حضرت فاطمه زهرا^(س) با پسران جعفر طیار دارای علل و آثار مختلفی است که در چند حیطه و عرصه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی بررسی می‌شود.

۱.۲. عرصه فرهنگی - اجتماعی

اولین ثمره‌ی این ارتباطات چه رابطه‌ی خویشاوندی باشد چه نباشد، تقویت وحدت و ارتباطات نسبی بین دو خانواده است و همچنین ارتباطات سیاسی و اجتماعی بین اعضای خانواده‌ها را تقویت می‌کند و به نوعی می‌تواند نقشی در تحکیم نیروهای اسلامی در جامعه ایفا کند. این ارتباط نزدیک بین خانواده‌های اهل بیت^(ع) سبب تقویت اتحاد در برابر تهدیدات خارجی و داخلی گردید. افزون بر آن در تعلیم و تربیت نسل جوان موثر شد. آن‌ها به عنوان مرجعی برای دانش و علم و همچنین نمونه‌ای برای رفتار و اخلاق، تاثیر بزرگی بر نسل جوان داشته و به تربیت نسلی با ارزش‌ها و اصول اسلامی کمک کرده‌اند.

در مرحله دوم سرمایه‌گذاری جامعه انسانی سالم و معتقد برای آینده‌ی نزدیک و دور از نمونه اثرات این گونه ارتباط در عرصه اجتماعی است. این انسان‌های صحیح اعتقاد در جامعه می‌توانند نقش آفرین باشند و اجتماع را به سوی صدق و ثواب رهنمون باشند. فرزندان حضرت زینب کبری^(س) را جعفر اکبر، ام کلثوم و ام عبدالله برمی‌شمارد. (ابن حبان، ۱۳۹۳ ق: ج ۲، ۱۴۴)

ماحصل بررسی روایاتی که از نسل عبدالله بن جعفر از منابع انساب بیان شده به دست می‌آید: ادامه نسل عبدالله بن جعفر^۱ از پسرانش علی، (علامه حلی، پیشین: (الف)، ج ۱، ۲۴۴) اسماعیل (ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۳۹۳) و معاویه (ابن حزم، پیشین: ج ۷، ۲۹۵) تداوم یافته و اگر مادر علی بن عبدالله بن جعفر را حضرت زینب^(س) بدانیم علی بن عبدالله بن جعفر ثمره‌ی اتصال و استمرار شاخه علوی و جعفری است.

ازدواج این دو خاندان در همین جا ختم نمی‌شود و ازدواج صالح بن معاویه بن عبدالله بن جعفر با فاطمه دختر امام حسین^(ع) که از هردو عقبه، (مروزی، ۱۴۰۹ ق: ۵۴) در تاریخ ثبت شده است. در کتاب المجدی آمده است: فاطمه با معاویه بن عبدالله الجواد بن جعفر ازدواج کرد و یزید، صالح، حماده، زینب و حسین را به دنیا آورد (العلوی، ۱۴۰۹ ق: ج ۱، ۳۶) و ازدواج آل جعفر طیار با سادات حسنی مانند ازدواج عبدالله بن قاسم بن اسحاق بن عبدالله بن جعفر با دختر قاسم بن حسن بن زید بن حسن^(ع) (الحسینی الزبیدی، ۲۰۱۲ م: ۷۶) حسینی و موسوی و پسر خالگی محمد بن قاسم بن

۱. این آمار از بررسی روایات در منابع توسط نویسنده، به دست آمده و در جایی ثبت نشده است.

اسماعیل بن عبدالله بن جعفر طیار با امام صادق (ع)^(۴) (همان، ۷۱) و ده‌ها ازدواج دیگر، استمرار داشته است که نشان از تداوم ازدواج بین این دو خاندان دارد.

اضافه بر این مطالب فرزندان جناب جعفر در دوره‌های مختلف در کنار امامان ایفای نقش کردند و از اصحاب آن‌ها و امین سر و راز امامان اهل‌بیت (ع)^(۴) قرار گرفتند. (کلینی، پیشین: ج ۱، ۳۱۲) علامه حلی از برخی جعفریان نام می‌برد و آن‌ها را ثقه، جلیل‌القدر، عظیم‌المنزله عند الأئمه (ع)^(۴)، شاهد پیشوایان دین، شریف نزد امامان و راوی احادیث آنان معرفی می‌کند. (علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۱۴۲ و ۲۰۰) ذهبی در معرفی یکی از نسل عبدالله بن جعفر به نام ابونعیم او را امام، حافظ معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۶، ۲۸۱) که حاکی از شانیت و بزرگی برخی از نسل جعفر دارد. این فقط در ذریه پسران جعفر نبوده است، بلکه افرادی مانند المغیره بن توبه المخزومی که مادرش یکی از اولاد جعفر بود از اصحاب خاص امام کاظم (ع)^(۴) و ثقه و اهل ورع و علم و فقه از شیعیان ایشان در منابع شیعی یاد شده است. (المازندرانی، ۱۴۲۱ق: ج ۶، ۱۸۴) در واقع با این ارتباطات معرفت و علوم از خاندان عصمت به خاندان جعفر منتقل و حفظ شد و فرزندان جعفر بن ابی‌طالب، وارث معنویت و معرفتی امامان معصوم (ع)^(۴) قرار گرفتند. مضاف بر آن، این‌گونه ارتباط دو خانواده هاشمی موجب تثبیت و تقویت موقعیت اهل‌بیت (ع)^(۴) گردید. این ازدواج‌ها نشان دهنده‌ی ارتباط نزدیک بین اهل بیت (ع)^(۴) و خاندان جعفر که به نحوی هر دو منسوبان به پیامبر اکرم (ص)^(۵) بودند و به تقویت جایگاه امامان اهل‌بیت (ع)^(۴) در جامعه کمک کردند.

۲.۲. همراهی دختران حضرت زهرا در کربلا

امیر مومنان امام علی (ع)^(۴) تلاش کرد، تا زمینه‌های لازم برای حمایت از امام حسین (ع)^(۴) به‌خصوص، برای قیام کربلا و همراهانش فراهم کند. او از عقیل خواست؛ تا خانمی شجاع را انتخاب کند تا پسران شجاعی پرورش دهد که بتوانند به جبهه‌ی مقدس کربلا بپیوندند. (مسعودی، ۱۳۷۴: ج ۲، ۶۷) حضرت ابوالفضل و برادرانش نیز برای همراهی با امام حسین (ع) و خدمت به اهل‌بیت (ع)^(۴) آماده شدند. وصیت آخر حضرت امام علی (ع)^(۴) به حضرت عباس این بود؛ تا هیچ وقت امام حسین (ع)^(۴) را تنها نگذارد و همیشه او را همراهی کند. هم‌چنین وصیت‌های حضرت فاطمه زهرا (س)^(۶) به حضرت زینب کبری (س)^(۷) نشان از اهمیت و آماده‌سازی و حمایت از امام حسین (ع)^(۴) در راه جهاد و رهبری دارد.

ازدواج حضرت زینب کبری (س)^(۸) با عبدالله بن جعفر هم به‌عنوان یک اقدام استراتژیک برای ارتقای دستیابی به هدف امام حسین (ع)^(۴) بود که نشان از اهمیت و تدبیر حضرت زینب کبری (س)^(۸) برای

پاسداری و حمایت از برادرش امام حسین^(ع) در مصیبت کربلا دارد. جناب عبدالله بن جعفر بن ابی طالب، در اعتقادات خود با اهل بیت^(ع) هماهنگ بوده و با وجود تفاوت‌های سیاسی، از همراهی حضرت زینب با امام حسین^(ع) نه تنها، جلوگیری نکرد، بلکه پسران عبدالله، با مادرش حضرت زینب^(س) یا از خانم دیگرش خواصا به کربلا همراه شدند.

از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت، که پیوند و ارتباط بین خانواده‌های علوی و جعفری، زمینه‌ساز و آینده‌سازی برای واقعه‌ی انقلابی و مصیبت‌بار کربلا بوده است. این پیوند و هم‌کاری بین دو خانواده موجب تقویت و تثبیت ایده‌ها و ارزش‌های اهل بیت عصمت و طهارت^(ع) در میان اهل تشیع گردیده است. ممکن است سؤال مطرح شود، که آیا به غیر از عبدالله بن جعفر شخص دیگری نمی‌توانست، این نقش را ایفا کند؟ برای جواب به این سؤال مسأله، ازدواج حضرت زینب^(س) و حضرت معصومه^(س) مقایسه می‌شود؛ زیرا هر دو جایگاه تقریباً مشابهی دارند. در علل عدم ازدواج حضرت معصومه^(س) تحلیلی بیان شده است، که کفو مناسب ایشان نبوده یا شرایط سیاسی موجود امکان خواستگاری هم کفو را نمی‌داده است. بنابراین، ملاک کفو بودن و هم‌شان بودن و شرایط سیاسی در هر زمانی مدنظر علویان خاصه نزدیکان اهل بیت^(ع) بوده است. در طرف‌داری از امامان معصوم^(ع) توسط عبدالله بن جعفر شکی یا نقصی در منبعی بیان نشده است و علت عدم یاری امام حسین^(ع) در کربلا را فقدان بصیرت کافی دانسته شده است.

۳.۲. عرصه سیاسی

عرصه‌ی سیاست میدان رقابت و مبارزه است. از این‌رو، رقبای علویان از جمله بنی امیه برای خارج کردن آن‌ها از صحنه‌های سیاسی و حکومتی راه‌های مختلفی را پیمودند؛ یکی از آن‌ها ورود از مجرای ازدواج با دختران علوی با هدف به دست آوردن جایگاه اجتماعی در میان مردم است که به این ازدواج‌های سیاسی تعبیر می‌شود و از دو طریق اقدام به این ازدواج‌ها می‌شده است؛ یک خواستگاری کردن و ازدواج بنی امیه با دختران علویات است. دوم گزارش از ازدواج‌های جعلی برای رسیدن به اهداف سیاسی خود. در عالم واقع ازدواج با رقبای سیاسی از جمله بنی امیه و خلفا اتفاق نیفتاده است. از این‌رو، به جعل این‌گونه ازدواج‌ها مبادرت می‌کنند. مانند ام کلثوم بنت امام علی^(ع) با عمر (ابن عساکر، پیشین: ابن قتیبه، پیشین: الف، ۱۸۵) که از نمونه‌های ازدواج‌های جعلی است.

هم‌چنین از نمونه ازدواج‌های سیاسی، ازدواج دختر جعفر به نام ام ابیها که به نکاح عبدالملک مروان در آمد و بعد او را طلاق داده و سپس با علی بن عبدالله بن عباس ازدواج کرد (الخرجی

الأنصاري اليميني، ۱۴۱۱ ق: ۴۹۷) و یا دختر عبدالله بن جعفر به نام ام محمد بنت عبدالله بن جعفر، که با یزید ازدواج کرده است. (ابن عساکر، پیشین: ج ۷۰، ۲۶۱) رقبای سیاسی علویان برای تضعیف یا تحقیر علویان و یا برای رفعت مقام خود با انتساب به علویان به این کار اقدام می‌کردند. البته نکته مهم این است که در آل جعفر معمولاً در ازدواج‌های شان نسب شان را حفظ و از ازدواج‌های سیاسی دوری می‌کردند.

ذریه جعفر در صحنه‌های سیاسی حضور داشتند؛ علاوه بر این که عبدالله، محمد و عون که همراه امیر مومنان امام علی^(ع) در جنگ‌ها و میدان سیاسی مشارکت داشتند، فرزندان عبدالله بن جعفر نیز در کربلا حضور داشتند و در راه دفاع از امام حسین^(ع) در مقابل ظلم زمانه شهید شدند. (علامه حلی، ۱۴۱۷ ق: ۲۲۳؛ ابن داوود حلی، پیشین: ۱۴۸) از این رو، ظلم ستیزی و مقابله با ستم یکی از خصوصیات نسل جناب جعفر بود که از نتایج ارتباط نسبی و سببی آنان با دودمان امیر مومنان امام علی بن ابی طالب^(ع) می‌توان شمرد. نعمان مغربی لیست علویانی که در زمان حکمای عباسی قیام کرده‌اند، به غیر از زیدیان و حسنیان؛ ذریه‌ی جعفر و عبدالله بن جعفر را ذکر کرده است. (قاضی النعمان المغربي، پیشین: (الف)، ج ۳، ۳۴۵ - ۳۴۹) ابوالفرج اصفهانی نیز، از زندانی شدن و قتل نوه‌های حضرت جعفر، به دلیل مقابله با خلفای زمان شان خبر می‌دهد. (ابوالفرج اصفهانی، پیشین: ۳۹۳ و ۴۳۴ و ۴۳۸)

این مسأله مختص به دوره‌ی حضور نبوده است، بلکه بر اساس حدیثی از پیامبر اکرم^(ص) که در کتاب الغیبه آمده است (النعمانی، پیشین: ۲۵۶) خطاب به جعفر، فرمودند: جبرائیل به من خبر رسانده است، که کسی از نسل تو پرچم را به قائم خواهد داد و کسی که صورتش مانند دینار و دندان‌هایش مانند اره و شمشیرش مانند آتش سوزان است، ذلیل وارد کوه می‌شود و قدرت‌مند از آن بیرون می‌آید و جبرئیل و میکائیل آن را احاطه کرده است. از این رو، بعضی از یاران امام زمان^(عج) از ذریه جعفر هستند که پرچم را به دست ایشان می‌رسانند. (الکورانی العاملی، ۱۴۱۱ ق: ج ۱، ۱۹۶) با این برآورد، نتایج و پیامدهای ارتباط فرزندان امیر مومنان امام علی^(ع) و جعفر یک برنامه‌ریزی طولانی‌مدت بوده است، تا منشاء نسل صالح گردد که در هر دوره با امام صاحب العصرشان متحد شوند (صدوق، بی‌تا: ج ۴، پاورقی ۴۴۹) و زمینه‌ساز برای قیام کربلا و قیام صاحب الزمان^(عج) باشند. هرچند در این میان فرقه‌ای انحرافی نیز به نام فرقه الجناحی که منسوب به عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر که از غلات شیعه شمرده شدند که قیامت را تکذیب و حرام‌هایی مانند خمر، میته و ازدواج محارم را حلال دانستند. (ابن اثیر الجزری، بی‌تا: ج ۱، ۲۹۳ و ۳۸۱)

نتیجه

ارتباطات اجتماعی بین خانواده‌ها از اهمیت بسیاری برخوردار است و ازدواج دختران حضرت فاطمه زهرا^(س) و فرزندان جناب جعفر طیار نیز، یکی از مثال‌های این ارتباطات است که تاثیر بزرگی در اجتماع داشته است. این ازدواج‌ها به دلیل قرابت خانوادگی، تربیت اخلاقی و اعتقادی مشترک بین اعضای خانواده‌های مذکور برقرار شد. این ازدواج‌ها به عنوان یک رویداد تاریخی اهمیت دارد.

تربیت پسران جعفر ابن ابی طالب^(ع) در خانواده ولایی و مومن از طرف پدر و مادر، کفو اعتقادی و اجتماعی برای دختران امیر مومنان امام علی^(ع) و حضرت فاطمه زهرا^(س) بودند، که در این ازدواج توجه پیامبر اکرم^(ص) و اسما بنت عمیس و وابستگی و محبتی که ایشان با حضرت فاطمه زهرا^(س) و فرزندان ایشان داشتند بی تاثیر نبوده است. این ارتباط، همگامی خانواده جناب جعفر را با خاندان علوی، تقویت کرده و در عرصه‌های فرهنگی و سیاسی با امامان معصوم^(ع) همسو بودند. ارتباط سببی که بین خانواده جناب جعفر بن ابی طالب و امام علی بن ابی طالب^(ع) ایجاد شد تبعات و آثاری در خانواده و جامعه داشته است؛ از جمله استحکام روابط خانوادگی و اجتماعی آنان، الگوی ارزشی و همدلی و مهربانی بین تبارشان، تولید نسل صالح و مدافع و همراه ولایت، وحدت و یکپارچگی بین جعفریان و علویان، انتقال علوم و معارف از اهل بیت^(ع) به بنی جعفر و... می توان شمرد.

یکی از اهمیت‌های ازدواج دختران حضرت فاطمه زهرا^(س) با آل جعفر، محقق شدن شرایط مساعد برای همراهی دختران حضرت زهرا^(س) با حضرت امام حسین^(ع) در زمان قبل و بعد از قیام کربلا است. نسل عبدالله بن جعفر با مادری حضرت زینب^(س) از علی بن عبدالله بن جعفر است، که همواره در کنار امامان اهل بیت^(ع) بودند و زمینه‌ساز ظهور حضرت حجت^(عج) شوند. این ارتباطات معنوی و تاریخی، باعث پیوند نزدیکی بین ذریه‌های علوی و جعفری شد، که به طور مستمر توسط پیامبر اکرم^(ص) و امیر مومنان امام علی ابن ابی طالب^(ع) پیگیری شده است، که برای حفظ و گسترش دین اسلام در طولانی مدت، نقش بسیار مهمی دارند. مطالعات این گونه ازدواج‌ها می‌تواند، برای اجتماع اسلامی در برقراری روابط و ازدواج‌های شان الگویی خوبی باشد، تا در ازدواج‌ها برنامه‌ریزی کوتاه مدت و بلند مدت برای آینده سازی و تربیت نسل مفید و ارزشمند، در نظر داشته باشند، که لازمه‌ی آن، انتخاب درست خانواده مقابل و هم کفو مناسب است.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن ابی‌الحدید معتزلی، ابوحامد عبدالحمید بن هبه‌الله (۱۳۷۸ ق)، شرح نهج البلاغه، بیروت، دار إحياء الكتب العربیه.
۲. ابن ابی‌عاصم الضحاک، احمد بن عمرو (۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م)، الأحاد و المثانی، محقق؛ باسم فیصل احمد الجوابره، ریاض، دار الدرايه، چاپ اول.
۳. ابن اثیر الجزري، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م)، اسد الغابه، بیروت، دار الفكر، چاپ اول.
۴. ابن بابویه، علی بن حسین بن بابویه (۱۴۰۶ ق)، فقه‌الرضا^(ع)، مشهد مقدس، المؤتمر العالمی للإمام‌الرضا^(ع)، چاپ اول.
۵. ابن‌البطریق، یحیی بن حسین (۱۴۰۷ ق)، عمدہ عیون صحاح الاخبار فی مناقب امام‌الابرار، با مقدمه جعفر سبحانی تبریزی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المقدسه، چاپ اول.
۶. _____ (بی‌تا)، الباب فی تهذیب الأنساب بیروت، دار صادر، چاپ سوم.
۷. ابن حبان، محمد بن حبان (۱۳۹۳ ق)، کتاب الثقات، محقق؛ حسین ابراهیم زهران، بیروت / حیدر آباد، مؤسسه الكتب الثقافیه / دایره المعارف العثمانیه، چاپ اول.
۸. ابن حبیب البغدادی، محمد (۱۴۲۱ ق)، المحبّر، قاهره، مطبعه دار الغد العربی، چاپ اول.
۹. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۲۵ ق: الف)، تهذیب التهذیب، بیروت، دار صادر، چاپ اول.
۱۰. _____ (۱۴۰۶ ق: ب)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۱. _____ (۱۴۱۴ ق: ج)، الاصابه فی تمییز الصحابه، بیروت، با مقدمه عبدالفتاح ابوسنه و محمد عبدالمنعم بری، محققان؛ عادل عبدالمعبود، و علی محمد معوض، دار الكتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
۱۲. _____ (بی‌تا: د)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفه.

١٣. ابن حزم، علی بن احمد (بی تا)، المحلی بالآثار، محقق؛ عبدالغفار سلیمان بنداری، بیروت، دار الفکر.

١٤. ابن حنبل، احمد بن محمد بن حنبل (١٤١٦ ق / ١٩٩٦ م)، مسند احمد بن حنبل، بیروت، مؤسسه الرساله.

١٥. ابن حیون، نعمان بن محمد معروف به قاضی النعمان المغربي (١٤٠٩ ق: الف)، شرح الأخبار فی فضائل الائمه الاطهار^(ع)، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه، چاپ اول.

١٦. _____ (١٣٨٣ ق: ب)، دعائم الإسلام، قاهره، دار المعارف.

١٧. ابن خیاط، ابو بکر خلیفه العصفري (١٤١٤ ق / ١٩٩٣ م)، طبقات خلیفه، محقق؛ سهیل زکار، بیروت، دار الفکر، چاپ اول.

١٨. ابن داوود الحلبي، حسن بن علی (١٣٩٢ ق)، رجال ابن داود، نجف الاشرف، مطبعه حیدریه، چاپ اول.

١٩. ابن سعد، محمد بن سعد (بی تا)، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر.

٢٠. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (١٣٧٦ ق)، مناقب آل أبي طالب نجف الاشرف، مطبعه حیدریه.

٢١. ابن طاووس، سید علی بن موسی (١٣٦٣)، سعد السعود للنفوس، قم، منشورات رضی.

٢٢. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (١٤١٢ ق / ١٩٩٢ م: الف)، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، محقق؛ علی محمد بجاوی، بیروت، دار الجیل، چاپ اول.

٢٣. _____ (١٤١٥ ق: ب)، الدرر فی اختصار المغازی و السیر، محقق؛ ضیف شوقی، قاهره، وزارت الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، لجنه احیاء التراث الاسلامی، چاپ اول.

٢٤. _____ (٢٠٠٠ م: ج)، الاستذکار، محقق، عبدالمطیعی امین قلعجی، بیروت، دار النسر.

٢٥. ابن عساکر، علی بن حسن (١٤١٥ ق)، تاریخ مدینه دمشق، محقق؛ علی شیری، بیروت، دار الفکر.

٢٦. ابن عنیه، احمد بن علی (١٣٨٠ ق)، عمدہ الطالب فی الانساب آل ابی طالب، نجف الاشرف، مطبعه حیدریه.

۲۷. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (بی‌تا)، المعارف، محقق؛ ثروت عکاشه، قاهره، دار الفقاهاه.

۲۸. ابوالفرج الأصفهانی، علی بن حسین (۱۳۸۵ ق)، مقاتل الطالبيين، نجف الاشرف، مطبعه حیدریه، چاپ اول.

۲۹. مصعب زبیری، ابو عبدالله (بی‌تا)، کتاب نسب قریش، قاهره، دارالعارف، چاپ سوم.
 ۳۰. ابو نصر البخاری، سهل بن عبدالله (۱۴۱۳ ق)، سر السلسله العلویه فی النسب الساده العلویه، محقق؛ سید مهدی رجایی، قم، شریف الرضی.
 ۳۱. اخطب خوارزمی، موفق بن احمد (۱۴۲۳ ق)، مقتل الحسین، محقق؛ محمد سماوی، قم، انوار الهدی، چاپ دوم.

۳۲. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ ق)، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر.
 ۳۳. البرقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۰)، المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
 ۳۴. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۸۴ ق)، انساب الاشراف، محققان؛ احسان عباس، محمد باقر محمودی، محمد حمیدالله و عبدالعزیز دوری، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
 ۳۵. البیهوتی، منصور بن یونس (۱۴۱۸ ق)، کشاف القناع عن متن الاقناع، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۳۶. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین الخراسانی (۱۴۱۲ ق / ۱۹۹۱ م)، معرفه السنن و الآثار، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۳۷. بیهقی، علی بن زید (۱۴۲۸ ق / ۱۳۸۵ ش)، لباب الانساب والقباب و الاعقاب، با مقدمه شهاب‌الدین مرعشی نجفی، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، مکتبه مرعشی نجفی، چاپ اول.

۳۸. الثقفی الکوفی، ابراهیم بن محمد (بی‌تا)، الغارات، با مقدمه و تعلیق میر جلال‌الدین حسینی ارموی، [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].

۳۹. جزایری، عبدالله بن نورالدین (۱۳۸۴)، تذکره شوستر، [بی‌جا]، معتبر، (وابسته به موسسه فرهنگی هنری آداب).

۴۰. السیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۴۰۱ ق)، الجامع الصغیر، بیروت، دار الفکر للطباعه والنشر و التوزیع.

۴۱. حاکم النیسابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۲۰ ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت،

المكتبة العصرية.

٤٢. الحسن، عبدالله (١٤١٥ ق)، مناظرات في الإمامه، قم، انوار الهدى، چاپ اول.
٤٣. حسینی الزبیدی، سید محمد مرتضی، (٢٠١٢ م)، الروض المعطار فی نسب الساده آل جعفر الطیار، محقق؛ عبدالله بن محمد آل حسین، کویت، دیوان الاشراف، چاپ اول.
٤٤. الخزرجی الأنصاری الیمنی، احمد بن عبدالله (١٤١١ ق)، خلاصه تذهیب تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، محقق؛ محمود عبدالوهاب فایده، حلب، دار البشائر الإسلامیه،
٤٥. ذهبی، محمد بن احمد (١٤١٣ ق)، سیر أعلام النبلاء، بیروت، مؤسسه الرساله.
٤٦. شافعی، ابوعبدالله محمد بن ادريس (١٤٠٣ ق / ١٩٨٣ م)، الأم، بیروت، دار الفكر، چاپ دوم.

٤٧. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی (١٤٠٣ ق: الف)، الأمالی، [بی جا]، مؤسسه البعثه،
٤٨. _____ (١٤٠٣ ق: ب)، الخصال، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم المشرفه.
٤٩. _____ (١٤٠٤ ق: ج)، عیون أخبار الرضا^(ع)، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

٥٠. _____ (١٤٠٤ ق: د)، من لا یحضره الفقیه، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم المشرفه.
٥١. صفار، محمد بن الحسن (١٤٠٤ ق)، بصائر الدرجات، مصحح: میرزا محسن کوچه باغی، تهران، منشورات الأعلمی.
٥٢. الصنعانی، عبدالرزاق بن همام (١٤٠٣ ق / ١٩٨٣ م)، المصنف، محقق؛ حبيب الرحمان اعظمی، بیروت، المجلس الاعلمی.
٥٣. طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا)، المعجم الكبير، محققان: حمدي عبدالمجيد سلفی و ریاض عبدالله عبدالهادی، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
٥٤. _____ (١٤١٥ ق)، المعجم الأوسط، قاهره، دار الحرمین للطباعه و النشر والتوزيع.

٥٥. طبرسی، احمد بن علی (١٣٨٦ ق)، الاحتجاج، نجف الاشرف، دار النعمان.
٥٦. طبرسی، فضل بن حسن (١٤١٧ ق / ١٣٧٦ ش)، اعلام الوری باعلام الهدی، محقق؛ مؤسسه آل البيت^(ع) لإحياء التراث، قم، مؤسسه آل البيت^(ع) لإحياء التراث.

۵۷. الطبري، محب‌الدین احمد بن عبدالله (۱۳۵۶ ق)، ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، قاهره، مکتبه القدسی.

۵۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ق: الف)، اختیار معرفه الرجال المعروف برجال الکشی، محقق؛ سید مهدی رجایی، مصحح؛ محمد باقر میرداماد، قم، مؤسسه آل‌البيت^(ع) لإحياء التراث.

۵۹. _____ (۱۴۰۰ ق: ب)، النهايه فی مجرد الفقه و الفتاوى، بیروت، دار الكتاب العربی، چاپ دوم.

۶۰. _____ (۱۴۲۵ ق: ج)، کتاب الغیبه، محققان؛ عبادالله سرشار و علی احمد ناصح، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ سوم.

۶۱. عابدی، محمد (۱۳۷۶)، «بانوی بهشتی»، نشریه فرهنگ کوثر، شماره ۴، تیرماه.

۶۲. علامه الحلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ ق: الف)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد مقدس، آستانه الرضویه المقدسه، مجمع البحوث الإسلامیه، چاپ اول.

۶۳. _____ (۱۴۱۷ ق: ب)، خلاصه الأقوال فی معرفه الرجال، مصحح؛ جواد قیومی اصفهانی، [بی‌جا]، مؤسسه نشر الفقاهه، چاپ اول.

۶۴. _____ (۱۴۱۴ ق: ج)، تذکره الفقهاء، محقق: مؤسسه آل‌البيت^(ع) لإحياء التراث، قم، مؤسسه آل‌البيت^(ع) لإحياء التراث، چاپ اول.

۶۵. علوی العمری، علی بن محمد (۱۴۰۹ ق)، المجدی فی الانساب الطالبيين، با مقدمه شهاب‌الدین مرعشی نجفی، مصحح؛ سید مهدی رجایی، محقق؛ احمد مهدوی دامغانی، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.

۶۶. العینی، محمود بن احمد (۱۴۲۶ ق / ۲۰۰۵ م)، عمده القاري شرح صحيح بخاری، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.

۶۷. قرطبي، ابوعبدالله محمد بن احمد (بی‌تا)، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبي)، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۶۸. قمی، عباس (۱۳۳۸)، منتهی الآمال فی تواریخ النبی والآل، تهران، کتابفروشی اسلامیه.

۶۹. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۶ ق)، ینایع الموده، محقق؛ علی جمال اشرف الحسینی، قم، دار اسوه للطباعة و النشر.

٧٠. الكحلاني الصنعاني، محمد بن اسماعيل (١٣٧٩ ق)، سُبُلُ السَّلام شرح بلوغ المرام، قاهره، مكتبه مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
٧١. كحاله، عمر رضا (١٣٨٨ ق)، معجم قبائل العرب، بيروت، دار العلم للملايين.
٧٢. كفعمي، ابراهيم بن علي (١٤٠٢ ق)، المصباح الكفعمي، بيروت، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات.
٧٣. كليني، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ ق)، الكافي، تصحيح على اكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، چاپ چهارم.
٧٤. كوراني العاملي، علي (١٤١١ ق)، معجم أحاديث الإمام المهدي (عج)، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
٧٥. مجلسي، محمد باقر (١٤٠٣ ق)، بيروت، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
٧٦. محقق كركي، علي بن حسين (١٤٠٩ ق)، رسائل المحقق كركي، محقق؛ محمد حسون، قم، مكتبه آيت الله العظمى المرعشي النجفي.
٧٧. القمي، محمد بن الحسن (١٣٨١)، العقد النضيد و الدر الفريد، محقق؛ علي اوسط ناطقي، قم، دار الحديث، چاپ اول.
٧٨. مزوري علوي، اسماعيل بن حسين (١٤٠٩ ق)، الفخرى في انساب الطالبين، محقق؛ سيد مهدي رجائي، قم، مكتبه آيت الله مرعشي نجفي، چاپ اول.
٧٩. مزي، يوسف بن عبدالرحمان (١٤٠٦ ق) تهذيب الكمال في اسماء الرجال، محقق؛ بشار عواد معروف، بيروت مؤسسه الرساله ، چاپ اول.
٨٠. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ ق)، الإرشاد في معرفه حجج الله على العباد، قم، المؤتمر العالمي لآل فيه الشيخ المفيد، چاپ اول.
٨١. الموسوي الهندي، ناصر حسين (بی تا)، إفحام الأعداء و الخصوم، محقق؛ دکتر محمد هادی امینی، تهران، مكتبه نینوی الحديثه.
٨٢. مولي المازندراني، محمد صالح بن احمد (١٤٢٩ ق / ٢٠٠٨ م)، شرح أصول الكافي، محقق؛ علي عاشور، محشى؛ ابوالحسن شعرانی، بيروت، دار إحياء الكتاب العربي.
٨٣. نجاشي، احمد بن علي (١٣٦٥)، رجال نجاشي، محقق؛ موسى شبيري زنجاني، قم، مؤسسه النشر الإسلامي التابعه لجماعة المدرسين بقم المشرفه.
٨٤. نسایی، ابو عبدالرحمان احمد بن شعيب (١٣٤٨ ق)، السنن الكبرى، تحقيق؛ عبدالغفار

سلیمان البنداری و سید کسروی حسن، گردآوری؛ احمد شمس‌الدین، بیروت، دار الفکر.
 ۸۵. _____ (۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م: ب)، فضائل الصحابه، بیروت، دار الکتب
 العلمیه، چاپ اول.

۸۶. _____ (بی‌تا)، خصائص امیر المؤمنین^(ع)، تهران، مکتبه نینوی الحدیثه.
 ۸۷. النعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷)، کتاب الغیبه، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، نشر
 صدوق، چاپ اول.

Analyzing the four swords of Fath Ali Shah Qajar period (1212-1250 AH) with the representation of Shia themes: prayers and poems

Elaheh Panjehbashi¹

(DOI): [10.22034/skh.2024.18769.1525](https://doi.org/10.22034/skh.2024.18769.1525)

Abstract

Original Article
P 228 -258

The sword is considered as a symbol of strength and courage, and clinging to the sword of Imam Ali Zulfikar is considered a symbol of clinging to his power. In the Qajar period, the name of that Imam was mentioned directly and indirectly with Shia writings, including Prayers, poems, epithets, and two Shahadas of his name. In this research, in a case study, four swords are discussed, in which Shia writings are used specifically and clearly to decorate, and the matter of continuing to reflect Sharia in art is emphasized. The purpose of this article is a case study of Shiite writing on four swords of the Qajar period and the study of its decorations and the relationship with Shiite calligraphy, which shows the continuity of this directly and indirectly .

The main question of this research is how is the decoration method based on Shiite themes in the configuration of the four Qajar swords under discussion? The research method of this research is qualitative and of a descriptive-analytical type and based on the principles and rules used in the study of the decoration of Qajar swords with Shiite content with an emphasis on the poems and prayers. The results of this research show that art and politics during the period of Fath Ali Shah Qajar (1212-1250) have an unbreakable bond with each other and the Qajar kings, especially Fath Ali Shah (1250-1212) tried to introduce themselves as followers of Shiism and in this way, they used the tools of art. The use of Ali's name and Shiite themes such as poems and prayers, clinging to power and the sword of that Imam symbolically refer to power and fighting; Mentioning the name and titles of that Imam can be seen directly and indirectly despite the limitation in the writing space of the sword blade, which shows the importance of this matter.

Keywords: Imam Ali, Qajar, Shia, sword, art, writing.

1. Corresponding Author, Associate Professor Department of Painting, Faculty of Art, Alzahra University, Tehran, Iran. e.panjehbashi@alzahra.ac.ir



واکاوی چهار شمشیر دوره فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق. با بازنمایی مضامین شیعی: ادعیه و اشعار

الهه پنجه باشی^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22034/skh.2024.18769.1525](https://doi.org/10.22034/skh.2024.18769.1525)

نوع مقاله: علمی پژوهشی

چکیده

ص: ۲۵۸/۲۲۸

شمشیر به عنوان نمادی از قدرت و شجاعت تلقی می شود و تمسک به شمشیر حضرت علی (ع) ذوالفقار نمادی از تمسک به قدرت آن حضرت تلقی می شده است. در دوره ی قاجار به صورت مستقیم و غیرمستقیم با نوشتار شیعی شامل: ادعیه، اشعار، القاب، شهادتین به نام آن حضرت اشاره شده است. در این پژوهش در مطالعه موردی به چهار شمشیر پرداخته می شود که در آن ها برای تزیین از نوشتار شیعی به طور خاص و مشخص استفاده شده و بر امر تداوم انعکاس شریعت در هنر تاکید شده است.

هدف اساسی نگارنده، در این مقاله، مطالعه ی موردی و بررسی نوشتار شیعی در چهار شمشیر دوره ی قاجار و مطالعه تزیینات آن و ارتباط با شیعی نگاری است، که تداوم این امر را به صورت مستقیم و غیرمستقیم نمایش می دهد، تا به سوال اصلی این پژوهش، که شیوه ی تزیین بر مبنای مضامین شیعی در پیکربندی چهار شمشیر قاجاری مورد بحث، چگونه است؟ پاسخ داده شود. روش تحقیق در این پژوهش کیفی و از نوع توصیفی-تحلیلی است و بر اساس اصول و قواعد به کار رفته در مطالعه تزیینات شمشیرهای قاجار با محتوای شیعی و با تاکید بر اشعار و ادعیه است. براینکه نتایج این پژوهش نشان می دهد: هنر و سیاست در دوره ی فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق) پیوندی ناگسستنی با یکدیگر، داشته و شاهان قاجار، به ویژه فتحعلی شاه (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق) سعی

^۱. دانشیار گروه نقاشی، دانشکده هنر، هیات علمی دانشگاه الزهرا س، تهران، ایران
(e.panjebashi@alzahra.ac.ir)

داشتند، تا خود را پیرو تشیع معرفی نمایند و در این راه از ابزار هنر بهره می‌بردند، استفاده از نام امام علی^(ع) و مضامین شیعی هم‌چون: اشعار و ادعیه، تمسک به قدرت و شمشیر آن حضرت به صورت نمادین به قدرت و جنگاوری اشاره دارد؛ اشاره به نام و عناوین آن حضرت به صورت مستقیم و غیرمستقیم با وجود محدودیت در فضای نوشتاری تیغه شمشیر دیده می‌شود، که نشان از اهمیت این امر دارد.

کلید واژه‌ها: حضرت علی^(ع)، قاجار، شیعه، شمشیر، هنر، نوشتار.

مقدمه

در طول تاریخ، همواره حاکمان از علایم و نمادهای تشریفاتی به نسبت زمان و سلیقه‌ی خود مرتبط با دین استفاده می‌کرده و سعی داشته‌اند، تا وجه برتری حکومت خود را نسبت با حکومت قبلی مشخص کنند. دوره‌ی قاجار به دنباله‌روی از صفویان که خود را شیعه معتقدی می‌دانستند، پرداخت و از نشانه‌های تشیع و تمسک به نام مبارک امام علی^(ع) در هنرهای مختلف استفاده می‌کرد؛ یکی از این هنرها، تزیینات روی شمشیر است. شمشیر، همواره نماد قدرت و شجاعت بوده و شاخص‌ترین آن شمشیر حضرت امام علی^(ع) به عنوان نماد آن حضرت است؛ هرچند فضای شمشیر باریک بوده، ولی به فراخور اشعار و ادعیه‌ای در این زمینه برای تمسک به آن حضرت طلا اندازی شده است. مقاله حاضر به بررسی چهار نمونه شمشیر در دوره‌ی قاجار، با تزییناتی حاوی مضامین شیعی: ادعیه و اشعار مرتبط با حضرت مولی علی^(ع) می‌پردازد. در این دوره شمشیر به عنوان نمادی از نمایش قدرت و جنگاوری برای نمایش مشروعیت دینی و جنگاوری، تمسک به شمشیر حضرت امام علی^(ع)؛ (ذوالفقار) تلقی می‌شود.

نوشتارهای مرتبط با مضامین، اشعار و حدیث‌های شیعی و تمسک مستقیم و غیرمستقیم به حضرت امام علی^(ع) در روی شمشیرها دیده می‌شود. مقاله حاضر به بررسی چهار شمشیر در دوره‌ی فتح‌علی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ق) و مطالعه مضامین نوشتاری شیعی و تحلیل آن می‌پردازد، یکی از این نمونه‌ها با نقاشی این دوره و شباهت با تصویر شمشیر واقعی فتح‌علی شاه مورد بحث قرار می‌گیرد. در مطالعه این شمشیرها تداوم هنر در شریعت دیده می‌شود و نمادهای شیعی مانند لقب حضرت امام علی^(ع)، دعای نادعلی، القاب آن حضرت، شهادتین با علی ولی‌الله، در روی شمشیرها حکاکی شده است، که به عنوان نمادهای شیعی به کار می‌رود و بازنمایی این امر را در شمشیرهایی که

تمسک به حضرت امام علی^(ع) و شمشیر آن حضرت؛ ذوالفقار را به ما نشان می‌دهد. برخی از این شمشیرها در نوشتار شیعی خود مستقیم به آن حضرت، اشاره داشته و برخی دیگر، به صورت غیرمستقیم به این امر تاکید کرده است. چنانچه در این بررسی مشخص می‌شود در تمامی چهار شمشیر مورد بحث، این تداوم نوشتار شیعی در تزیینات نوشتاری شمشیرهای دوره قاجار تکرار می‌شود. این مقاله، مطالعه موردی بررسی نوشتار شیعی در چهار شمشیر دوره قاجار و مطالعه تزیینات آن و ارتباط با شیعی نگاری است، که تداوم این امر را به صورت مستقیم و غیرمستقیم نمایش می‌دهد.

این پژوهش، شیوه تزیین بر مبنای مضامین شیعی در پیکربندی چهار شمشیر قاجاری مورد بحث چگونه است؟ این پژوهش کیفی و از نوع توصیفی - تحلیلی است و بر اساس اصول و قواعد به کار رفته در مطالعه تزیینات شمشیرهای قاجار با محتوای شیعی و با تاکید بر اشعار و ادعیه مرتبط است. از آنجایی که شمشیر، به عنوان نمادی از قدرت، جایگاه مهمی در هنر و سیاست دوره فتح‌علی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ق) داشته و به لحاظ هنری در کنار جنبه‌های کاربردی آن دارای جنبه‌های تمسک دینی و معنوی بوده به‌ویژه حضرت امام علی^(ع) بوده است، ضرورت و اهمیت پژوهش در این موضوع را آشکار می‌نماید. شمشیرهای مورد بحث در این پژوهش از حیث مضامین شیعی و تمسک مستقیم و غیرمستقیم به نام و عناوین و شمشیر آن حضرت نشان از اهمیت این امر در نزد هنرمندان و سفارش دهندگان در دوره قاجار دارد که این موضوع علیرغم اهمیت مورد توجه در پژوهش مستقلی نبوده و نوآوری پژوهش حاضر را نشان می‌دهد.

روش تحقیق

این پژوهش از نوع کیفی بوده و به روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای (اسنادی) و فیش‌برداری انجام شده است. نمونه‌گیری هدف‌مند مربوط به چهار شمشیر دوره قاجار با نوشتار شیعی می‌پردازد که تصاویر از منابع مربوطه با بارگیری از نسخه‌های اینترنتی برداشت شده است. شمشیرهای مورد پژوهش به ضرورت انتخاب شده و در مضامین نوشتار شیعی مشترک بوده است. شیوه تحلیل شمشیرها بر اساس ویژگی‌های ساختاری، نوشتار، تزیین و ویژگی‌های ظاهری و باطنی آن است.

پیشینه‌ی تحقیق

تا کنون تعداد معدودی از پژوهش‌گران هنر دوره‌ی قاجار را به مضامین شیعی ربط داده‌اند، این مضامین در آثار هنری در دوره‌ی قاجار به رشد فزاینده‌ای رسید. در این بخش به منابع مرتبط با تشیع پرداخته می‌شود؛ مقالات مرتبط به توضیح مضامین شیعه و تشیع عبارت است از: آبادیان (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «تحول مفاهیم شیعی در دوره‌ی قاجار» به مضمون مفاهیم شیعی در دوره‌ی قاجار می‌پردازد، ولی به مصداقی خاص و شمشیر اشاره‌ای ندارد. در بخش هنرهای مرتبط با موضوع تشیع و تاثیر آن بر هنر می‌توان به موارد زیر اشاره داشت: عناصری (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان «هنر ایرانی و تاثیر تشیع بر گونه‌های آن» به ویژگی‌های هنر شیعی و تاثیر مضامین شیعی بر هنر پرداخته، ولی به شمشیر اشاره‌ای نداشته است. کوثری (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «هنر شیعی در ایران» به ویژگی‌های هنر شیعی در ایران در هنر دوره‌های مختلف پرداخته است، ولی نگاه او کلیت هنر را در برداشته است. در زمینه‌ی ادبیات تحقیق در زمینه فلزکاری دوره‌ی قاجار می‌توان به این موارد اشاره کرد.

مقالات: در مقاله قاسمی، شاطری احمدی (۱۴۰۰) «تجلی باورهای دینی بر کتیبه نگاری مذهبی شمشیرهای دوره‌ی صفوی و قاجار» به شمشیرهای ایرانی در دوره‌ی صفوی و قاجار و تزیینات پرداخته است، ولی به شمشیرهای مورد بحث در این مقاله و تطبیق آن با نقاشی اشاره‌ای نشده است. این مقاله تنها به شمشیرهای دوره‌ی قاجار و نوشتار شیعی آن اشاره داشته است و همچنین به تطبیق شمشیر فتح‌علی شاه با شمشیر موجود در نقاشی اثر میرزا بابا پرداخته است که در مقاله شاطری به آن اشاره‌ای نشده است. این مقاله بیش‌تر به بخش‌های مختلف شمشیرها پرداخته و به بحث تشیع ربطی نداشته است. در مقاله رستمی، سید احمدی زاویه (۱۳۹۹) با عنوان «بررسی تطبیقی ویژگی‌های هنری و تاریخی شش تیغ سلطنتی محفوظ در خزانه جواهرات ملی ایران» بیش‌تر به بخش‌های مختلف شمشیر و نمونه‌های موجود در خزانه‌ی جواهرات ملی ایران پرداخته شده است، ولی به شمشیرهای با مضامین شیعی توجه نشده و هم‌چون مقاله قبل نوشتار مستقیم یا غیر مستقیم با حضرت امام علی^(ع) مورد بحث نویسندگان نبوده است. در مقاله رستمی و زاویه، بیش‌تر به تزیینات جواهر و... موارد دیگر، پرداخته شده و موضوع بحث فقط شمشیرهای خزانه بوده است. در مقاله قاسمی، شاطری احمدی (۱۳۹۸) «واکاوی باستان شناسانه سلاح‌های سرد با تیغه کوتاه (خنجر، کارد، پیش قبض) در دوره قاجار» به سلاح‌های ایرانی در دوره‌ی قاجار از جنس فولاد پرداخته شده، ولی شمشیرها با نقاشی و اجزای آن مورد تطبیق قرار نگرفته است. در مقاله شمیسا، خواجه احمد عطاری، میرجعفری (۱۳۹۵) «بررسی فرم و عمل کرد ابزارآلات فولادی اصناف دوره

قاجار» به فرم و عمل کرد ابزارآلات، طریقه برش و اصناف دوره‌ی قاجار پرداخته شده و فرم و ساختار مورد بررسی بوده و تنها به روش ساخت اکتفا شده است. در مقاله عزیزی‌پور (۱۳۹۳) «بازتاب عقاید شیعی بر هنر فلزکاری ایران» به تاثیر مذهب بر فلزکاری ایرانی پرداخته شده و به صورت کلی مذهب و تاثیرات دین بر هنر فلزکاری مورد بررسی قرار گرفته است. محمدزاده، سلاحی (۱۳۹۲) «بررسی موضوعی آرایه‌ها و نقش مایه‌ها در اشیای فولادی عصر قاجار» به بررسی اشیای فلزی و تزیینات آن‌ها پرداخته شده و توجهی به دین و تاثیرات آن نداشته است. در مقاله شریعت (۱۳۸۶) «حضور نمادین حضرت علی^(ع) در خط نگاره‌های فلزکاری صفوی و قاجار» به تاثیر نمادین نام امام علی^(ع) در فلزکاری دوره‌ی صفوی و قاجار پرداخته شده، ولی این نگاه کلی بوده و مطالعه‌ی موردی نداشته است.

کتاب‌ها: دوگوبینو (۱۳۸۸) «سه نسل در ایران»، در این کتاب به مشاهدات او از هنر و روش‌های ساخت فلزکاری در ایران پرداخته است و تنها روش ساخت مدنظر بوده است و نگاهی به شمشیرها و روند ساخت و تزیینات آن‌ها نشده است. احسانی (۱۳۸۲) «هفت هزارسال فلزکاری در ایران فلزکاری ایرانیان در دوره‌های مختلف را مورد بررسی و پژوهش قرار داده است و تمرکز بر موضوع و هنر خاصی مدنظر نبوده و بیش‌تر به وسایل کاربردی اشاره شده است. در مجموع با مطالعه پژوهش‌های فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت، که مقالات و کتاب‌های مرتبط به این زمینه‌ی پژوهشی، کافی نبوده و علیرغم اهمیت هنری و تاریخی شمشیرهای مذهبی با نوشتار شیعی مورد غفلت واقع شده است؛ از این رو، در این مقاله سعی می‌شود با بهره‌گیری از منابع مرتبط و استفاده از نمونه‌های موجود به بررسی و ارتباط این مساله پرداخته شود.

۱. پیشینه بازتاب عقاید مذهبی و شیعه نگاری در هنر فلزکاری ایران تا دوره‌ی قاجار

«حدید» در قرآن کریم به معنای آهن نیز آمده است: «... و انزلنا الحديد و فرو فرستادیم آهن را...»؛ سوره‌ای در قرآن به نام حدید، نام گرفته و آیه ۲۵ آن، به نزول آهن و فلزات اشاره داشته است. (حدید / ۲۵) در مورد فولاد ایرانی تاکید بر خلوص فرم است و این کاملاً غیرمعمول و بسیار درخور توجه است. در گروهی از اشیای فولادی می‌توان مسیر کار صنعت‌گر را در طبیعت‌گرایی تا ساده انگاری و تجرید دنبال کرد. (ویلسن، ۱۳۸۱: ۱۵) در زمینه‌ی ریشه‌شناسی وجه تسمیه شمشیر؛ شم شیر است که دم شیر و ناخن شیر است؛ چه شم به معنای دم و ناخن هر دو آمده است. شمشیر مرکب است از شم و معنای آن ناخن و شیر؛ زیرا که این سلاح مانا است به ناخن و شم به معنای دم آمده که چون سلاح مذکور به دم شیر مشابهتی دارد، به این اسم موسوم گشت و شمشیر در نیام کردن و شمشیر

برهم آمیختن، آختن و کشیدن و از نیام کشیدن از نیام برآوردن، هوا کردن و علم کردن از الفاظ اوست و با تیغ خوردن و خنجر خوردن به کار می‌رود. در فرهنگ فارسی دکتر معین «شمشیر با نام تیغ، ایضاً، ابو صلت حربه آهنین بلند و خمیده یا مستقیم که سرتاسر یک‌سوی آن تا نوک، برنده و بر آن بلچاق تعبیه باشد برای به دست گرفتن که آن را قبضه یا مشتته گویند.» شمشیرهای مستقیم گاه پهن و گاه باریک و نوک تیز است و نزد اقوام مختلف گوناگون بوده است. (دهخدا، ۱۳۴۸: شماره ۱۵۶، ۵۹۱) در مورد ذوالفقار در لغت‌نامه دهخدا چنین ریشه‌شناسی شده است: «ذوالفقار به معنای صاحب فقرات است و فقره یکی از مهره‌های پشت است که ستون فقرات از آن مرکب است و گفته‌اند که چون بر پشت ذوالفقار خراش‌های پست و هموار بود. از این رو، آن را ذوالفقار گفته‌اند.» در جنگ بدر این شمشیر از طرف رسول اکرم (ص) به حضرت امام علی (ع) اهدا شده است. این که ذوالفقار دارای دو تیغه یا زبانه بوده است، مشخص نیست و در ترجمه تاریخ طبری در ذکر خبر غزه و احد آمده است: «... شمشیر ذوالفقار پیش از علی بن ابی طالب (ع) به پیامبر اسلام (ص) تعلق داشته و توسط ایشان اهدا شده است. از اعمال خارق‌العاده حضرت امام علی (ع) با این شمشیر؛ از راست و چپ، پیش و پس به دشمن حمله می‌کرد و «لافتی الا علی؛ لاسیف الی ذوالفقار» توسط پیامبر اسلام (ص) در نظاره این حرکات ذکر شد. (دهخدا، ۱۳۵۱: شماره ۱۸۳، ۸۷) مهم‌ترین ویژگی فولاد، استحکام و دوام آن است. فولاد آب‌دیده از آهن سخت‌تر و محکم‌تر است. این امر از سویی باعث ماندگاری و از سوی دیگر، سبب شده است، که هرشی یا ابزاری را که استحکام آن مورد نظر باشد از فولاد بسازند. از این‌روی، عمده آثار فولادی کاربردی‌اند. تزئین فولاد سخت‌تر از دیگر فلزات است. با این حال تکنیک‌های طلاکوبی و نقره‌کوبی، مشبک‌کاری، قلم‌زنی و حکاکی فراوان در تزئین آثار فولادی ایران به کار رفته است. این تزئینات شامل کتیبه‌ها، نقوش اسلیمی و ختایی، نقوش حیوانی هندسی و انسانی است. (شمیسا و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۰۰) فنون و روش‌های تولید آثار فولادی همواره با پابندی به سنت‌های گذشته بوده و بر اساس کار آهن‌گر بر فنونی از قبیل: کشیدن، جاز زدن، پهن کردن، گرد کردن، قطع کردن، سوراخ کردن، استوار بود. آهن‌گران میان آهن ورزیده و فولاد فرق می‌گذاشتند و وقتی که فولاد را آب می‌دادند، آن را فولاد خشک یا فولاد آب‌دار می‌نامیدند. (وولف، ۱۳۸۴: ۴۷) رنه دالمانی سیاح فرانسوی در سفر به ایران در گزارشات و سفرنامه خود می‌نویسد: «... برای به دست آوردن فولاد خوب و آب‌دار سابقاً در ایران عملیاتی انجام می‌دادند. پس از آن که شی مخصوص یک هفته آهن‌گری می‌شد، آن تا هفت روز در آبی با دما و حرارت یکسان می‌گذاشتند، سپس آن را بیرون آورده سرد کرده و صیقل می‌دادند. ماده معدنی صیقل را در آب حل کرده و با

پارچه روی فولاد کشیده قدری صبر کرده و سپس با آب سرد می‌شستند...» (دالمانی، ۱۳۳۵: ۳۷۷) در دوره‌ی قاجار نیز، آثار و اشیای فلزکاری شده، اشیاء و زینت آلات فولادین مورد توجه و پسند بوده است؛ چرا که شاه‌کار هنری هنرمندان این دوره ابزارهای فولادینی است که برجای مانده است. (احسانی، ۱۳۸۲: ۱۹۷)

فلزکاران این دوره، با الهام از دو اصل تشیع و ملی‌گرایی که در آن زمان در کلیه‌ی شئون اجتماعی راه یافته و در حال گسترش و توسعه بود، کار می‌کردند. هنرمندان، این اصول را در کارهای خود با نقش و نوشتار ترسیم می‌کردند. خط و نقوش تزینی به‌کار رفته توسط هنرمندان تحت لوای نام امام علی^(ع) و حسی که هنرمند شیعی را از دیگر مذاهب برتری داده و متمایز کرده بود در آثار دیده می‌شود. دوستی میان هنرمندان و حب امام علی^(ع) در هنر دخالت یافت و برکتیبه‌های فلزی مزین گردید. هنر فلزکاری دوره‌ی قاجار زیبایی ذاتی هنر ایرانی را به همراه داشت و عناصر مذهبی شیعی در آثار متجلی است. (فراست، ۱۳۷۸: ۷۸) کتیبه و نوشتار در آثار هنری، از لحاظ مضمون و محتوا اطلاعات ارزشمندی را به‌خصوص متناسب با کاربری اثر درباره حامیان، سازندگان، تاریخ آثار به مخاطب دوره‌های بعد ارائه می‌دهند. (بلوم و بلر، ۱۳۸۱: ۵۱) ذکر قسمت‌هایی از دعای نادعلی از مضامینی است، که بر روی بسیاری از آثار فلزی دیده می‌شود؛ برای هنرمند شیعه توسل به‌نام مبارک حضرت امام علی^(ع) تنها نشانه‌ی تمایلات هنری به‌کار رفته در هنر نیست، بلکه نشان دهنده این امر است که نوشتن پیام‌های مذهبی فریضه‌ای دینی در هنر بوده است. انتخاب دعا‌های متناسب به‌نام امام علی^(ع)، شکوه بخشیدن و احترام به جایگاه امامان در فرهنگ شیعی در هنر را مورد تأکید قرار می‌دهد و شاید این قوی‌ترین دلایل تعداد بی‌شمار کتیبه‌های فلزی با نام امام علی^(ع) در ظروف و آثار هنری است. (فراست، ۱۳۷۸: ۸۲)

کتیبه‌نگاری در آثار فلزی دارای محدودیت فضایی برای تزین بوده است به همین دلیل هنرمندان ایرانی نتوانسته‌اند، به‌طور شایسته آیات قرآنی را در آثار خود استفاده کنند. این فضای محدود باعث شده تنها به بخشی از نوشتار در آیه اکتفا کنند. (شریعت، ۱۳۸۷: ۵۳) ارتباط مضمون کتیبه‌های قرآنی با کاربری آثار هنری نیز، نشان از بینش عمیق هنرمندان ایرانی و آشنایی آن‌ها با کادر و زیبایی‌شناسی دارد که متناسب با کاربری اثر هنری، آیه‌های قرآنی متناسب با آن استفاده شده است. (ساربخانی، ۱۳۹۲: ۱۶۷) در خصوص اشیای فولادی دوره‌ی قاجار نوشتار عموماً به شیوه‌ی نقش اندازی یا حکاکی شده، به‌طور مستقیم روی سطح فلز انتقال یافته و به دلیل محدودیت امکان حک کردن خطوط و نقوش روی فولاد، این نوشته‌ها معمولاً دارای کلمه‌های محدود بوده که

شامل نام سفارش دهنده؛ صاحب شی و هنرمند سازنده است. آثار دارای تزیینات ساده؛ و نقوش گیاهی محدودی است. برای نقش اندازی خط نوشته‌ها روی اشیای فولادی از تکنیک طلاکوبی استفاده شده است. طلاکوبی روی اشیایی که ارزش معنوی و مذهبی خاصی داشته اند بیش تر دیده شده است. (محمدزاده و سلاهی، ۱۳۹۲: ۷۴) استفاده از کتیبه‌ها در راستای تبرک سلاح با بعضی آیات قرآنی، دعا و دیگر، کتیبه‌های مذهبی بوده است؛ هنرمند فلزکار با نهایت استادی و خلاقیت کتیبه‌ها را در فضای محدود بلچاق، ورزند، کلاک و آهنک شمشیر جای داده است. (قاسمی، شاطری، ۱۴۰۰: ۱۱۹) جنبه کاربردی آثار فلزی و تلفیق آن با خط و نوشتار برای انعکاس دین و حب امام علی^(ع) بعدها ی جدیدی را در هنر و استفاده از آن نشان می‌دهد. با وجود محدودیت؛ سختی و کنده کاری روی آن هنرمندان در این دوره موفق شدند، تا بر فلزی ماندگار و مانا هم‌چون: فولاد، دین و هنر را ترکیب و آثاری ماندگار از خود بر جای بگذارند.

۲. تفکر استفاده از مضامین شیعی در دوره ی قاجار

کلمه ی شیعه، یعنی حزب؛ شیعه یعنی حزب امام علی^(ع) و به پیروان او گفته می‌شود که پس از کشته شدن عثمان خلیفه ی مسلمانان امام علی^(ع) را به رهبری پذیرفتند. شیعه، به عنوان حزب سیاسی مخالف شاخه ی دیگر اسلام، به حساب می‌آید و شیعه در طول تاریخ تکامل یافته است. (هالم، ۱۴۰۰: ۷۵) شیعه، در لغت به معنای پیرو است و در اصطلاح به کسانی گفته می‌شود که جانشینی پیغمبر^(ص) را حق اختصاصی خانواده رسالت می‌دانند و در معارف اسلام پیرو مکتب اهل بیت^(ع) هستند. (خرمی، ۱۳۸۶: ۱۷) تشیع مکتب و مذهبی از دین اسلام است که پیروی از اهل بیت^(ع) را در جمیع ابعاد اسلام و حتی در زندگی فردی و اجتماعی واجب و لازم می‌داند. (حجت، ۱۳۸۰: ۱۸) تشیع از دیدگاه‌های مختلف با جهان بینی و جهان‌شناسی ایرانیان مطابقت یافته و در زندگی و هنر هم که وابسته به ذات پاک است از تشیع و خوان گسترده این مذهب بهره‌ها گرفته و تاثیر ارزنده ی تشیع در آن دیده می‌شود. (عنصری، ۱۳۸۳: ۱۱۱) گفتمان شیعه از پیدایش تا شروع غیبت به دلیل عدم امکان حضور در ساحت رسمی قدرت ضمن استفاده از راهبرد مبارزه به تناسب موقعیت‌ها و شرایط لازم از ماهیت مادی فاصله گرفته و جنبه ی فرهنگی، معنوی، قدرت را مورد توجه قرار داده و از رویکرد معنا به مثابه ی بعد دوم قدرت بهره گرفته است. (اکوانی، ۱۳۹۸: ۱۳۷)

نقطه ی مرکزی مساله شیعیان مجموعه ای از اعتقادات کلیشه ای در برابر اندیشه سنتی سنی است که بسیاری از آن‌ها از اسطوره وحدت امت برخاسته‌اند. در چارچوب اتحاد مکتب تشیع انشعاب

اصلی در اسلام است؛ انشعابی که بسیار زود هنگام رخ داد و به همین دلیل تزلزلی بزرگ در دین پدید آورد. (گراهام ای، فرانک، ۱۳۸۴: ۲۱۷) هنر شیعی در ایران در بسیاری موارد همان هنر اسلامی است که از نظر سبک تمایز روشنی بین هنر اسلامی و هنر شیعی در بسیاری از جنبه‌های هنری وجود ندارد. (کوثری، ۱۳۸۴: ۹) شکل‌گیری حکومت قاجارها در واقع با هدف و انگیزه‌ی ایجاد امنیت در جامعه صورت می‌پذیرد و از این مصداق سیکل هرج و مرج گرایی - اقتدارگرایی به‌شمار می‌آید. جریان قدرت در ساحت عملی بر مداری که تولیدکننده‌ی صفوی، افشار و زند قرار دارد. (افتخاری، ۱۳۸۳: ۶۱) در دوره‌ی قاجار برخی از مفاهیم که شرط لازم فهم و ساز و کار امامیه است، تحول یافت و تحول در مفاهیم نقش موثری در فرآیندهای سیاسی اجتماعی کشور و عمومیت یافتن مناسک و مراسم شیعه در بین توده‌های مردم بود. (آبادیان، ۱۳۸۹: ۱۴۳)

باید اشاره کرد که قاجارها برخلاف صفویه، نه خود را سادات تلقی می‌کردند و نه از تبار امامان اطهار^(۴) (اعتماد السلطنه، ۱۲۹۴: ج ۱، ۵۰) از دیدگاه جامعه‌شناسی دینی، «نمادگرایی به‌منزله‌ی حیات بیش‌تر مذهب است؛ هر نیت و مقصودی، هر هدف و آرمانی و هر رسم معمول در عرف جامعه، که با پدیده‌ی مذهب در ارتباط است، در فضای سمبل‌ها و نمادها زندگی کرده است. نمادهایی که مذهب از طریق آن‌ها در دل ما زنده بوده‌اند و در میان ما باقی مانده‌اند و نمادهایی که از طریق آن‌ها به زندگی گذشته یا فرهنگ بیگانه راه یافته‌ایم؛ گفتنی است که سرنوشت دین و نماد به هم گره خورده است. (Eliade, ۱۹۸۷: ۱۹۸) بنابراین، می‌توان نماد دینی را این‌گونه تعریف کرد: به کلیه شخصیت‌ها، اعمال، اشیا و مکان‌ها، زمان‌های مقدس که همگی در نزد پیروان ادیان مختلف مقدس شمرده می‌شوند و از احترام و جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و با آداب و رسوم اجتماعی پیوند خورده است نماد گفته می‌شود. (ناعمی، ۱۳۸۸: ۱۲۹) قاجاریان از هنر برای نمایش مضامین شیعی و نمادگرایی در هنر، بهره می‌بردند، تا خود را از شیعیان ارادت‌مند به تشیع معرفی نمایند و در این میان هنر یکی از ابزارهای اصلی برای نمود این امر است. یکی از هنرهایی که مضامین شیعی در آن، بازنمود پیدا کرده است، شمشیر است که از مضامین شیعی به‌صورت نمادین در تزیین آن بهره‌گیری شده و چهار نمونه‌ی آن در این پژوهش بررسی می‌شود.

۳. واکاوی و معرفی شمشیرهای قاجاری با مضامین نوشتار شیعی

۱.۳. شمشیر فولادی آب‌دیده تزیین شده به صورت طلاکوب با دعای نادعلی



تصویر ۱. شمشیر قاجار، اواسط قرن ۱۹ م، طلاکوبی شده با نام علی(ع)، غلاف: چرم تیره، تزیین شده با نقره و طلاکوب. www.bonhams.com



تصویر ۲. پشت شمشیر قاجار از زاویه ای دیگر. www.bonhams.com

شمشیر دوره‌ی قاجار، متعلق به اواسط قرن نوزدهم میلادی، دارای تیغه‌ی فولادی با انحنای ۳۴ اینچی نازک با انحنای ۲۹ اینچی است، که دارای تقسیم بندی‌های کوتاه در فواصل بین فضای تقسیم شده است و بخش‌های تزیین شده کوچک طلایی دارای منبت کاری داشته که با نقوش گیاهی گل و برگ، نقوش اسلیمی تزیین شده است. این شمشیر فولادی دارای نقوش طلا اندازی شده با گل‌های طلایی محدود است. بلچاق شمشیر شامل تزیینات عاج دریایی، حلقه و سیم، کلاهک گل نقره‌ای با نقش گل‌های متنوع کوچک است که به صورت برجسته کاری و با روکش طلایی تزیین شده است. غلاف شمشیر از جنس چرم قهوه‌ای اصل حیوانی بوده و دارای پایه‌های

نقره‌ای با تزئینات اسلیمی برجسته کاری روی چرم است. تیغه‌ی شمشیر در برخی از نواحی دچار سایب شده است و آب‌کاری آن دارای چندین خراش کوچک تا لبه‌ی شمشیر است که به‌صورت خراش ممتد، نشان می‌دهد. غلاف شمشیر دارای ساییدگی و مقداری فرو رفتگی جزئی و تو رفتگی با آسیب جزئی در چرم است. این شمشیر دارای دو کتیبه بوده و در محل اتصال با بلچاق نقش اسلیمی با طلاکوب دیده می‌شود. در پایین آن، کتیبه‌ای دایره‌ای طلائع‌اندازی شده است که دارای نوشته‌ی «هو العزیز» است، در مرکز دایره نوشته شده است: عمل «عالم مصری» و دور آن، بخشی از دعای «ناد علی» است. در قسمت پایین دو قاب چلیپا با شعر کنایه از شمشیر است که ارتباط هنر و ادبیات را با یکدیگر نشان می‌دهد.

ز هوش فلاطون دمش تیزتر ***** ز ابروی یار خون‌ریزتر

شمشیری مشابه این شمشیر و عمل «عامل مصری» که منسوب به «محمد شاه قاجار» (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق) به تاریخ ۱۸۱۷م، در موزه نظامی تهران موجود است. دعای نادعلی روی غلاف و بدنه بسیاری از شمشیرهای دوره صفوی نیز به کار رفته است. www.bonhams.com در توصیف این شمشیر و مطالعه‌ی نوشتار روی آن می‌توان ذکر کرد که دارای انحنای قوسی است که با طلا روی فلز آب‌کاری شده است، که با تزئینات گیاهی ظریف طلا روی فلز تزئین شده است. در روی این شمشیر دو کتیبه اشعار فارسی در توصیف شمشیر و دعای پیروزی حضرت امام علی^(ع) با طلا حکاکی شده است که هر دو اگرچه به یکی به زبان دعا و یکی به زبان شعر فارسی است به مضمون واحدی اشاره دارد که اشاره به شمشیر و ماهیت آن است. شعر فارسی در مدح خود شمشیر و کتیبه دایره مانند عربی اشاره غیرمستقیم به شمشیر ذوالفقار و پیروز بودن بر دشمنان و ظفرمندی دارد.

مطالعه ویژگی‌های شمشیر مورد بحث در جدول شماره (۱) جمع‌بندی می‌شود



تصویر ۳. طلای آب‌کاری شده روی تیغه شمشیر فولادی آبدیده شده، کتیبه دایره‌ای نام فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ق)، شعر به صورت چلیپا نوشته شده است.

جدول ۱. مطالعه ویژگی های تزیینی نوشتاری روی شمشیر دوره قاجار، منبع: نگارنده.

نوشته	شکل	متن	غالب معنایی	جنس	تصویر
دارد سه بخش	دایره با تزیینات گیاهی در بالا	بالا: هو العزیز مرکز: عمل: عالم مصری دور دایره: یا قاهر العدو یا والی الولی یا مظفر العجایب یا مرتضی علی	نام خداوند دعای اقتدا به حضرت علی (ع) نام هنرمند	آبکاری طلا روی فولاد آبدیده	
دارد دو کتیبه چلیپا مورب در قاب طلایی	مستطیل	زهوش فلاطون دمش تیزتر ز ابروی یار خونریزتر	کنایه از ابروی یار قوس مانند ابروی زنان ارتباط با ادبیات	آبکاری طلا روی فولاد آبدیده	
ندارد	اسلیمی گیاهی	---	---	آبکاری طلا روی فولاد آبدیده	



۲. شمشیر فولادی آبدیده از جنس طلای
ظریف با نام فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰) ق.
تصویر ۳. شمشیر فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-
۱۲۵۰) ق.، با بلچاق جواهرنشان، غلاف چرم تیره سیاه با
تزیینات نقره.

پادشاهان ایرانی در دوره های مختلف از افرادی که
موجب خدماتی بودند در حکوکت آنان بودند، با هدایایی
تجلیل می کردند. این قدردانی به صورت های گوناگونی
تجلی می یافت، گاه سلاح یا جنگ افزار: شمشیر و خنجر،
خلعت و...، هدیه به آنان اهدا می شد. در تاریخ سیاسی

ایران نیز این امر رعایت شده و برای برقراری روابط دوستانه با کشورهای دیگر، تمثال و تصاویر پادشاهان بین کشورها رد و بدل و به خدمت‌گزاران داخلی و امرا و سران خارجی هدایایی داده می‌شد. (مفخم، ۱۳۴۷: ۱۰۲) شمشیر شماره ۳ نیز از نوع هدایا بوده است؛ تیغه‌ی این شمشیر به‌صورت تک لبه‌ای از فولاد آب‌دیده بوده و به‌اصطلاح مانند نردبان پلکانی، تزیین شده است. این شمشیر دارای تزییناتی از منبت طلا تنها در یک طرف لبه‌ی شمشیر است. این شمشیر نفیس دارای چهار کتیبه نوشتاری روی لبه‌ی آن است. بلچاق شمشیر از جنس نقره بوده و حکاکی و منبت کاری شده است. روی سطح دسته آن با سنگ‌های جواهر آمیتیست، گارنت، آکوامارین و پریدوت تزیین شده و نقش یک گل را تشکیل می‌دهند. غلاف چرمی شمشیر با پایه‌های نقره‌ای و نگین کاری شده روی چرم تیره تزیین شده است و دارای دو حلقه تعلیق (وربند) در یک طرف آن بوده و بلندی قد شمشیر ۹۳/۵ سانتی متر است. این شمشیر در سفرهای «کامیل دوروهان» به خاورمیانه و ایران در دوره‌ی قاجار از سوی فتح‌علی شاه (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق)، به او هدیه داده شده است و در مجموعه‌ای خصوصی در کشور چک نگهداری می‌شود. کتیبه‌های شمشیر، دارای این مضامین است: «صاحب شمشیر سلطان فتح‌علی شاه قاجار ۱۲۱۷»، «خادم ملک الولاية (که این‌جا مراد امام حضرت علی^(ع) است)؛ اسماعیل بن حیدر ۸۸»، «بنده شاه ولایت و صفی»؛ صفی نیز در این‌جا به ادامه حکومت قاجاریان در ادامه دوره صفوی اشاره دارد. «لافتی الاعلی لاسیف الا ذوالفقار». کیفیت بالای تیغه‌ی شمشیر نشان می‌دهد که این شمشیر یا برای اسلحه خانه‌ی فتح‌علی شاه (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) و یا برای تقدیم کردن آن به مقام عالی رتبه به‌عنوان هدیه دیپلماتیک ساخته شده است. اگرچه حضور «کامیل دوروهان» در دربار فتح‌علی شاه قاجار (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) مشخص نیست، اما سفرهای متعدد او در اواخر سلطنت فتح‌علی شاه (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) به ایران ثبت شده است. از این‌رو، به نظر می‌رسد به‌عنوان هدیه‌ی سلطنتی به او اهدا شده باشد.

تیغه‌ی فولادی آب‌دیده‌ی شمشیر نشان دهنده الگوی ساخت بالای کیفیت آن است. حمل چنین شمشیری برای یک جنگ‌جوی مسلمان که در صورت شهادت در نبرد، وسیله‌ای نمادین برای ورود او به بهشت بوده از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. این شمشیر متعلق به فتح‌علی شاه قاجار (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) در حراج ساتبیز در بخش هنرهای جهان اسلام در ۱۴ آوریل ۲۰۱۰ با شماره ۲۳۶ فروخته شده است. www.bonhams.com

در توصیف این شمشیر و مطالعه‌ی تزیینات روی آن می‌توان ذکر کرد که از تنوع بالاتری نسبت به شمشیرهای دیگر مورد بحث، در این مقاله برخوردار است و نوشتار آن از مضامین متنوعی

برخودار است و در چهار نوشته متفاوت حکاکی شده است. نام شاه قاجار و لقب او به طور رسمی ذکر شده است سلطان فتح علی شاه قاجار که شفی او حیدر است و اشاره به حضرت امام علی^(ع) دارد. بنده شاه صفی اسماعیل بن حیدر که به ارتباط قاجاریان و صفویان اشاره دارد، شعر آخر، که اشاره به شمشیر آن حضرت و تمسک به ذوالفقار دارد. دو طغری با تزیینات گیاهی و اشعار به صورت چلیپا طرح اندازی شده است، که مضمون همه آن‌ها به شیعی بودن و تمسک به امام علی^(ع) حتی در شمشیری تزیینی است.

ویژگی‌های تزیینی شمشیر در جدول (۲) و ویژگی‌های نوشتاری با مضمون شیعی طلاکوب در جدول (۳) بررسی و جمع بندی می‌شود.



تصویر ۴. تصویر پشت و روی شمشیر جواهر نشان فتح علی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق.)، فولاد

آبدیده، ۹/۵ سانتی متر. www.bonhams.com

جدول ۲. مشخصات و ویژگی‌های شمشیر فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق.، منبع: نگارنده).

جنس	شکل	ویژگی	کتیبه	بلندی	غلاف	تصویر
فولاد آب دیده با تزیینات طلا کوب جواهر نشان	دارای بلچاق به شکل گل تزیین شده با سنگ‌های رنگین و جواهرات	کیفیت بالا نشان از سفارش دربار و ساخته در اسلحه‌خانه یا برای استفاده شاه یا اهدای دیپلماتیک	طلا کاری شده ۴ کتیبه	۹.۵ سانتی متر	چرمی تیره دارای تزیینات نقره با نقوش اسلیمی و انتهای آن	

جدول ۳. مطالعه تزیینی نوشتاری روی شمشیر فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق.، منبع: نگارنده).

نوشته	غالب معنایی	تزیین	سال	تصویر
الشف حیدر سلطان فتحعلی شاه قاجار	نام شاه قاجار به عنوان صاحب شمشیر	طلاکوب با خط نستعلیق در طغری	۱۲۱۷	
بنده شاه ولایت اسماعیل بن حیدر	بنده شیخ صفی و حضرت علی (ع)	طلاکوب با خط نستعلیق در طغری	-	
علی شاه ولایت بنده شاه ولایت و صفی	بنده حضرت علی بنده شاه صفی (شاه صفوی و تشیع)	دو کتیبه دو طرف حلقه اتصال به بلچاق شمشیر	-	
لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار	اشعار در ارتباط با حضرت علی (ع) و شمشیر ذوالفقار تمسک به شمشیر حضرت علی (ع)	تزیین طلاکوب چلیبا قاب بندی شده به صورت مورب	-	

یکی از مهم‌ترین امکانات نمایش قدرت در نقاشی دوره‌ی قاجار را می‌توان در نمایش، ابزار و سلاح نبرد جست‌وجو کرد. (زنگی، ۱۳۹۲: ۵۳) هنرمندان نقاش دربار فتح‌علی شاه (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) در نقاشی پیکرنگاری درباری سعی داشتند، الگوهای تصویری در نمایش لوازم، ابزار موجود در نقاشی‌ها را بر طبق سنت نقاشی ایرانی و به شکل واقع‌نمایی به تصویر بکشند. (علی محمدی اردکانی،

۱۳۹۱: ۲۵۷) فتح‌علی شاه، از رسانه‌ی تصویری که فاقد محدودیت‌های زبان نوشتار است جهت انتقال مفاهیم سیاسی خود استفاده کرد. بر این اساس غالب آثار هنری برجای مانده از دوره‌ی وی؛ افزون بر اعتبار تاریخی دارای کنشی کاربردی به دلیل ماهیت تبلیغاتی بودند؛ آثاری که بر پایه ویژگی رسانه‌ای شان نوعی تصویرسازی تبلیغاتی محسوب می‌شوند و به‌منظور نمایش قدرت، تجسم بصری شوکت شاه، مشروعیت بخشی نظام، جبران و جاهت از دست رفته به دنبال شکست‌های نظامی پی در پی و برجسته سازی چهره‌ی قدرت تولید شدند. (اثنی عشری، آشوری، ۱۳۹۶: ۵۷) قاجاریان با نمایش این مضامین سعی داشتند، تا به جهانیان اعلام کنند، که آن‌ها سلطنت ایران را پس از چهل سال جنگ خونین به دست آورده‌اند. (فلور، ۱۳۸۱: ۳۰) شکست فتح‌علی شاه در جنگ با روسیه باعث شد، تا فتح‌علی شاه، در پی احیای قدرت از دست رفته خویش، پس از شکست؛ تمایل شدیدی به نمایش پیکره مقتدرانه خویش در البسه و سلاح فاخر و شکوهمند داشته باشد. (سودآور، ۱۳۸۰: ۳۸۸) با توجه به این دیدگاه جولین رابی معتقد است: «شاه از تمام امکانات تصویر پردازی کلامی و تجسمی به‌منظور نمایش احیای قدرت و شوکت شاهانه، بهره گرفته است و در این میان پرده‌های نقاشی و هنرهای وابسته نقشی اساسی ایفا می‌کردند.» (خلیلی، ۱۳۸۳: ۴۳) در مورد نقاشی تصویر (۵)، اثر معروف میرزا بابا نقاش باشی (?-۱۲۴۵ ق)، «مهم‌ترین ویژگی آثار این هنرمند استفاده از عناصر ایرانی در تلفیق درست و به‌جا با عناصر غربی در فرهنگ تصویری ایران است. او هنرمندی پرکار است که به تعیین قوانین زیبایی شناسی دوره‌ی قاجار به‌عنوان اولین نقاش باشی دوره‌ی قاجار پرداخت.» (پنجه‌باشی، ۱۳۹۸: ۸۳)

این اثر در سال ۱۲۱۳ ق/ ۱۷۹۸ م، اجرا شده است و فتح‌علی شاه قاجار (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) را بر روی قالیچه‌ای مروارید نشان دو زانو و با آداب تمام نشسته با گرز جواهرنشان در دست، کمربندی مرصع به کمر و جواهرات «کوه نور» و «تاج ماه» نصب شده بازوبندهای سلطنتی و به بازوها نشان داده است. جقه طلا الماس و لعل بر تاج او کار شده و در انتهای آن یاقوت بسیار درشتی آویزان و با رشته‌های مرواریدی درشت به کلاه شاه بسته شده است. چهره‌ی شاه با ریش بلند، آراسته با ابروهای کمانی نمایش داده شده است. این مجموعه با نوشته‌ای که درون ترنجی گوشه سمت چپ تصویر «نام سلطان فتح‌علی شاه قاجار» (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) که در بالای آن بیتتی در وصف او سروده شده است، کامل می‌شود. موضوع این نقاشی به احتمال زیاد در سال‌های آغازین سلطنت فتح‌علی شاه (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) و به تخت نشستن او در نوروز ۱۲۱۲ ق/ ۱۷۹۸ م، اجرا شده است. ساعت مرصعی که در جلوی شاه قرار داشته نمادی از ساعت سعد جلوس شاه بر تخت سلطنت ایران است.

در این نقاشی که قاب بسته‌ای دارد، پیکر شاه بیش‌تر فضای آن را اشغال کرده است و تک تک جواهرات در نمادهایی معرف شاه ایران در درون تصویر قرار گرفته‌اند و هریک جای مشخصی دارد. (دل زنده، ۱۳۹۵: ۳۱)

یکی از ابزارهای به‌کار رفته در نقاشی‌های پیکرنگاری درباری در دوره‌ی فتح‌علی شاه (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) استفاده از شمشیر، در نقاشی است، که در کنار مفهوم نمادین و تمثیلی آن، برای نمایش قدرت به‌کار می‌رفته است. با توجه به شمشیر تصویر ۴؛ مشخص می‌شود که با توسل و تمسک به نام حضرت امام علی^(ع) در راستای تفکر شیعی و مشروعیت بخشی سلطنت توسط قاجار، در ادامه‌ی راه صفوی است. از این‌رو، همین، عبارت بنده شاه صفی نوشته شده است. شمشیر به‌عنوان ابزار جنگی در نقاشی‌ها برای به رخ کشیدن شکوه و قدرت قاجار است، که در دوره‌ی قبل با صفویان و قزلباش‌ها، در دفاع از شورش‌ها هم‌کاری می‌کردند. تفکر شیعی و سیاسی استفاده از شمشیر و توسل به شمشیر حضرت امام علی^(ع)، نمایش شاه قاجار همانند شمایل‌های دوره قاجار و نوشتار بنده شاه ولایت و شاه صفی نشان دهنده‌ی ارتباط این دو دوره، در تفکر است. مطالعه تطبیقی شمشیر شماره ۲ با نقاشی رنگ و روغن میرزا بابا نشان می‌دهد، که شمشیر مورد بحث، از شباهت بالایی در تزیینات با نمونه‌ی به‌کار رفته در نقاشی برخوردار است.



تصویر ه. فتح‌علی شاه (۱۲۱۲-۱۲۵۰ ق). نشسته روی قالیچه مرصع با ساعت، اثر میرزا بابا، ۱۷۹۹م/۱۲۱۳ ه. ق/۱۱۱۷ ش، تکنیک: رنگ و روغن، تهران، ابعاد: ۱۸۸ × ۱۰۷ سانتی متر، محل نگهداری: مجموعه کتابخانه بریتانیا. (کشمیرشکن، ۱۳۹۳: ۳۲).

جدول ۴. مطالعه تطبیقی شمشیر جواهرنشان فتحعلی شاه (۱۲۱۲-۱۲۵۰) ق. و نمونه استفاده شده در نقاشی پیکرنگاری درباری اثر میرزا بابا. منبع: نگارنده.

			شباهت : شباهت در بلچاق جواهرنشان با نقش گل شباهت در غلاف تیره و تزیینات روی غلاف در قسمت بالا و پایین وروند: مشابه
		دارای فرم و تزیینات مشابه	بلچاق
		دارای فرم و تزیینات مشابه	وربند
نقاشی فتحعلی شاه اثر میرزا بابا ۱۲۱۳ ه. ق رنگ و روغن	شمشیر جواهرنشان بلچاق با نقش گل مشابه شمشیر	شمشیر جواهر نشان فتحعلی شاه بلچاق با نقش گل وروند: مشابه جواهر نشان	تفاوت: در قسمت انتهایی غلاف که در اصل جواهر نشان نیست



۳. شمشیر فولادی آبدیده تزیین شده با نام علی (ع)، دوره قاجار، اواخر قرن هجدهم م، بلندی تیغه ۸۲/۵ سانتی متر. تصویر ۶. تصویر شمشیر و غلاف جواهر بانام علی (ع)، دوره قاجار، فولاد آب دیده. www.bonhams.com
این شمشیر با تیغه منحنی یک لبه از فولاد آبدیده متعلق به دوره فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰) ق. است.

این شمشیر با تیغه‌ی منحنی یک لبه از فولاد آب‌دیده متعلق به دوره‌ی فتح‌علی شاه قاجار (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) است. در یک طرف شمشیر در قابی نام «علی» با خط نستعلیق حکاکی شده است. بلچاق شمشیر از جنس فولاد بوده و بر روی هرطرف با نقوشی خطی حکاکی شده به هم مرتبط شده‌اند. خطوط باریک؛ ظریف به یک قاب مرکزی با بیضی‌های نقره‌ای و هلالی متصل می‌شود. شمشیر دارای نوکی تیز، مخروطی شکل با نقطه‌هایی مانند دکمه از جنس نقره، بند دست‌گیره و کلاهک دو طرفه است. غلاف شمشیر دارای روکش چرمی تیره بوده که با سه بخش با تزیینات نقره حکاکی شده روی بالا و پایین غلاف واقع شده است. غلاف از جنس چرم طبیعی مشکی با درز سیم در امتداد داخل است. (یکی از تزیینات نقره‌ای موجود نیست و مفقود شده است). (www.bonhams.com).

در توصیف این شمشیر و مطالعه‌ی نوشتار روی آن، می‌توان ذکر کرد، که این شمشیر دارای تزیینات ظریفی است، که متأسفانه در عکس حراج به درستی قابل بازیابی نبوده، ولی نام آن حضرت امام علی^(ع) ذکر شده است. مطالعه‌ی ویژگی نوشتاری شیعی روی این شمشیر در جدول (۵) جمع بندی می‌شود.

جدول ۵. مطالعه تزیینی نوشتاری روی شمشیر قاجار، منبع: نگارنده.

نوشته	غالب معنایی	تزیین	سال	تصویر
علی	توسل به نام حضرت علی(ع) داخل بیضی‌ها	طلاکوب روی فولاد	-	



۴. شمشیر فولادی آبدیده تزیین شده با نام علی (ع)، دوره قاجار، ۱۱۱۸ ه.ق، بلندی تیغه ۱۹/۵ سانتی متر.

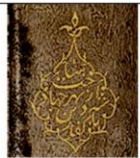
تصویر ۷. شمشیر فولاد آبدیده قاجار با کتیبه اشعار به خط نستعلیق با نام علی (ع)، ۱۱۱۸ ه.ق، مطابق با ۱۷۸۶ م. / بلندی تیغه ۱۹/۵ سانتی متر. www.bonhams.com شمشیر با تیغه منحنی فولاد آبدیده، در یک طرف منبت کاری شده با طلا با دو قاب تزیینی که به ترتیب با تاریخ و نام تیغه نوشتار «علی پسر اسد» و یک بیت شعر در قاب مستطیلی در زیر به ترتیب نوشته شده است: «لا فتی الا علی»، «لا سیف الا ذوالفقار» در کتیبه‌هایی با خط

نستعلیق، بلچاقی با پایه‌های حکاکی شده گیاهی و اسلیمی گلدار به رنگ طلایی، خطی حکاکی شده با سوراخ‌های کوچک، بند دستگیره و کلاهک شمشیر فرسوده، با جنس استخوان عاج با غلاف چوبی اصلی خود دیده می‌شود. غلاف شمشیر از جنس چرم مشکی بوده که کمی آسیب دیده است و دارای پایه‌های تعلیق (وربند) نقره‌ای با نقوش اسلیمی ظریف است.



تصویر ۸. تصویر روی شمشیر جواهر با کتیبه نوشتاری نام حضرت علی (ع)، دوره قاجار، فولاد آبدیده، بلندی تیغه ۱۹/۵ سانتی متر. www.bonhams.com مطالعه ویژگی نوشتاری های شیعی روی این شمشیر در جدول (۶) جمع بندی می شود.

جدول ۶. مطالعه تزیینی نوشتاری روی شمشیر قاجار، منبع: نگارنده.

نوشته	غالب معنایی	تزیین	تصویر
یا علی مدد	توسل به نام حضرت علی(ع)	طلاکوب روی فولاد در قاب مستطیل	
لا فتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار	توسل به نام حضرت علی(ع) و شمشیر ذوالفقار	طلاکوب روی فولاد در قاب مستطیل	
نام هنرمند	ناخوانا	طلاکوب روی فولاد در ترنج	
شعر	شعر فارسی در غالب معنایی ملی گرایی و توسل	طلاکوب روی فولاد در ترنج	
تزیینات اسلیمی	نقوش گیاهی	طلاکوب	



تصویر ۹. شمشیر عباس میرزا ۱۲۰۳-۱۲۱۲ ق.، ولیعهد ایران هدیه به جورج چهارم، توسط سرگور اوزلی (۱۷۷۰-۱۸۸۴ م.)، تاریخ ۱۸۱۳ م، منبت کاری و حکاکی شده با طلا، حکاکی: اسماعیل اسدالله اصفهانی، خط نستعلیق، کمر بند چرم مشکی.

www.rct.uk

سرگور اوزلی^۲ در بازدید از اردوگاه عباس میرزا ۱۲۰۳-۱۲۱۲ق.، شمشیری برای هدیه به جرج چهارم در ۲۴ مارس ۱۸۱۳ م اهدا کرد. شمشیر دارای تیغه‌ای منحنی بایک لبه از فولاد آبدیده است که در قسمت بیرونی آن با کتیبه‌های طلایی مثبت کاری و تزیین شده است. بلچاق آن دارای حفاظ متقاطع فولادی و به شکل گلدانی بوده که با طرح گل و شاخ و برگ؛ با روکش طلا تزیین شده است. غلاف آن چرم مشکی بوده که روی آن قالب‌گیری و طرح آن تقلیدی از پوست فلس ماهی است. براق آلات چرم شمشیر از فولاد و طلا بوده و با تاثیر پذیری از بلچاق شمشیر تزیین شده است. تیغه شمشیر با قاب و کتیبه‌های طلایی تزیین شده است و نشان می‌دهد شمشیر مورد بحث دوباره وقف شده است، شاید آخرین مرتبه برای هدیه به شاهزاده نایب السلطنه عباس میرزا ۱۲۰۳-۱۲۱۲ق.، بوده است. نوشته کتیبه‌ها دارای آیات قرآن؛ ارادت به حضرت علی (ع) است. نوشته: «تقدیم به نجفقلی میرزا» با خط نستعلیق عالی در داخل قابی حکاکی و مثبت کاری شده با طلا است. دربخش بیرونی شمشیر؛ به خط نسخ و با نقطه‌های طلا مثبت کاری شده است. حکاکی حاوی نوشته ای منتسب به «اسماعیل بن اسدالله اصفهانی» و کتیبه‌های آن شامل آیه قرآن از سوره «فتح» است. دعای طلسم ماندنی با اعداد درچهار مربع روی شمشیر کنده کاری شده است. www.rct.uk در توصیف این شمشیر و مطالعه نوشتار روی آن می‌توان ذکر نمود که دارای دو نکته است اسم شمشیر و اسم هنرمند هر دو ذکر شده است در موارد قبلی تنها اسم صاحب شمشیر ذکر شده بود؛ این شمشیر دارای نوشتار طولانی تر از سایر شمشیرهای مورد بحث پژوهش بوده و دارای آیه‌هایی از قرآن در سوره‌های فتح، صف، آل عمران به چشم می‌خورد. سوره فتح به پیروزی، سوره صف اشاره به لقب حضرت علی (ع) به صورت غیر مستقیم تمسک به آن حضرت را نشان می‌دهد. سوره آل عمران غلبه بر دشمنان و فتح را بیان می‌کند. شهادتین با نام حضرت علی (ع) و تاکید بر خلافت بر حق علی (ع) است. حروف ابجد به کاررفته نیز ممکن است ارتباطی مستقیم یا غیر مستقیم به نام آن حضرت داشته باشد. تمام نوشتار در این شمشیر به غیر از آیه سوره آل عمران در کادر طراحی شده است و از متن طولانی تری نسبت به دیگر شمشیرها برخوردار است. نوشتار شهادتین، علی ولی الله، اشعار مربوط به ذوالفقار و فتح و غلبه بر دشمنان تاکید غیرمستقیم بر غلبه شیعیان دارد. مطالعه ویژگی نوشتاری های شیعی روی این شمشیر در جدول (۷) جمع بندی می‌شود.

جدول ۷. مطالعه تزیینی نوشتاری روی شمشیر عباس میرزا ۱۲۰۳-۱۲۱۲ ق. قاجار، منبع: نگارنده.

نوشته	غالب معنایی	تزیین	تصویر
بنده درگاه نجفقلی میرزا	صاحب شمشیر	طلاکوب روی فولاد در قاب	
نام هنرمند	عمل اسماعیل بن اسد الله اصفهانی	طلاکوب روی فولاد در قاب	
آیه ۱-۲ سوره فتح سوره ۴۸	انا فتحنا... آیه فتح	طلاکوب روی فولاد	
			
آیه ۱۳ سوره صف سوره ۶۱	نصر من الله ... آیه فتح به همراه یا محمد یا علی یا خیر البشر « خیر البشر لقب حضرت علی (ع) »	طلاکوب روی فولاد	
لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار	توسل به نام حضرت علی (ع) و شمشیر ذوالفقار	طلاکوب روی فولاد در قاب مستطیل	
آیه ۱۱۲ سوره آل عمران سوره ۳	ضربت علیهم الذله و... فتح در مقابل دشمنان	بدون قاب حکاکی طلاکوب	
لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله	شهادتین	حکاکی بدون طلاکوب	
حروف ابجد	-	حکاکی طلاکوب در جدول	

قاجاریان جنگجو بودند و همیشه در حال نبرد و شمشیر به دست بودند؛ آن‌ها پس از رسیدن به سلطنت نیز همواره دارای شمشیر بوده و در تصاویر نقاشی از شاهان قاجار نیز جزیی از الحاقات به تصویر شاه و نمادی از قدرت دیده می‌شود (شمشیر ۳). قاجاریان تفکر و نوشتار شیعی را در ادامه و در شیعه نگاری و توجه به نام حضرت علی (ع) کوشش فراوان داشتند. آنان خود را جانشین مشروع صفویان معرفی می‌کردند زیرا آنان خود را جانشینان اولاد علی (ع) در ایران می‌دانستند. اقتدا به شمشیر آن حضرت و نوشتار شیعی؛ هم بر اقتدای مذهبی تاکید داشت و هم بر تفکر سیاسی مشروعیت سلطنت، لذا در شمشیرهای این دوره نیز مانند صفویان علیرغم محدودیت و سختی نوشتار آن روی فلز فولاد آبدیده طرح و نقش اسلیمی محدودی را در ترکیب با ادعیه و اشعار آن حضرت بر شیعه نگاری و مضامین شیعی مرتبط با نام علی (ع) امام اول شیعیان و قدرت و دلوری و خلافت آن حضرت تاکید شده است. این موارد در جدول شماره (۸) جمع بندی شده است.

جدول ۸. مطالعه شیوه تزئین بر مبنای مضامین شیعی در پیکربندی شمشیرهای دوره قاجار، منبع: نگارنده.

شیوه نمایش شیعی نگاری	شمشیر اول	شمشیر دوم	شمشیر سوم	شمشیر چهارم
تزئینات	آبکاری طلا روی فولاد	آبکاری طلا روی فولاد تزئینات سنگ و جواهر به صورت چلیپا	آبکاری طلای روی فلز	آبکاری طلا روی فولاد
ارتباط با ادبیات	دارای اشعار مرتبط	دارای اشعار مرتبط	-	-
نوشتار شیعی	دعای نادعلی	اشعار مرتبط با علی (ع)	نام علی (ع)	اشعار و ادعیه مرتبط؛ آیات قرآنی
پیکر بندی	دارای تیغ فلزی فولادی آبدیده ساده	دارای تیغ فلزی فولادی آبدیده ساده	دارای تیغ فلزی فولادی آبدیده ساده	دارای تیغ فلزی فولادی آبدیده ساده
غلاف	چرم تیره دارای تزئینات	چرم تیره دارای تزئینات نقره	ساده تیره	چرم ساده تیره با تزئینات نقره دارای نقوش اسلیمی
بلچاق	ساده نقره	نقره مرصع کاری شده	فولاد ساده	فولاد ساده در انتهای دارای نقوش اسلیمی
وربند	دارد نقره دارای تزئینات	دارد نقره دارای تزئینات	دارد نقره دارای تزئینات	دارد نقره دارای تزئینات
اشاره به تشیع و نام حضرت علی (ع)	اشاره به دعای نادعلی و پیروزی	بنده شاه ولی شفاعت حضرت علی(ع) ذکر نام ذوالفقار	نام حضرت علی (ع)	یا علی مدد ذوالفقار لقب حضرت علی(ع) شهادتین علی ولی الله

نتیجه

شمشیرها در دوره‌ی قاجار از لحاظ میزان انحنا، فولاد آبدیده شده و شکل فرم و تیغه فولادی دارای تنوع بوده‌اند. بلچاق (دسته) این شمشیرها غالباً فلزی بوده و در مورد شمشیر فتح‌علی شاه (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) مرصع به جواهرات و تزیینات گران‌بها و دارای نام شاه بوده است. جنس شمشیرها از فولاد آبدیده سخت بوده است، که دارای تزیینات اندکی با نقش مایه‌های گیاهی به صورت طلاکوب و خطی روی انحنای بالای شمشیر متصل به بلچاق آن صورت پذیرفته است. شمشیرهای دوره قاجار دارای کتیبه‌هایی با اشعاری با مضامین شیعی: ادعیه و اشعار مرتبط با نام امام علی^(ع) بوده و تأکیدی بر مضامین مذهب شیعی اشعار و ادعیه مرتبط داشته است. خط به کار رفته در تزیینات نوشتاری شمشیرها اغلب خط نستعلیق بوده و در قاب بندی‌های مستطیل شکل به صورت فشرده و محدود تنظیم گشته و اشعار و ادعیه به صورت چلیپا نوشته شده است. عبارات به کار رفته، علاوه بر جنبه‌ی تزیینی آن، نوعی تمسک به نام حضرت امام علی^(ع) و شمشیر ایشان ذوالفقار است، که برای تمسک به آن برای پیروزی و سعادت صاحب سلاح تهیه شده است؛ همچنین ذوالفقار نمادی از قدرت و شجاعت بوده است، که صاحبان شمشیر در دوره‌ی قاجار به عبارت «الاسیف الا ذوالفقار» برای پیروزی در نبردها و به صورت تشریفاتی تمسک می‌کردند.

این تمسک‌ها گاه، به صورت مستقیم و گاه با اشاره به القاب و ادعیه مربوط به حضرت امام علی^(ع) استفاده شده است. این شمشیرها در دوره‌ی قاجار مانند نمونه متعلق به فتح‌علی شاه (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) در کنار جنبه‌ی کاربردی، سلاخی تشریفاتی بوده و دارای تزییناتی جواهرنشان در بلچاق و قبضه شمشیر بوده است؛ شمشیرها بیش‌تر در مراسم رسمی و درباری جزو سلاح‌های شاهانه، به عنوان نمادی از قدرت بوده که در هنر نقاشی دوره فتح‌علی شاه (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) نیز بازتاب داشته است که ارتباط آن با یک تصویر از نقاشی فتح‌علی شاه در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفت و شباهت آن با نمونه شمشیر فتح‌علی شاه، مورد تطبیق قرار گرفت. این پژوهش، با تمرکز بر چهار نمونه موردی از شمشیرهای فولادی درباری دوره‌ی فتح‌علی شاه قاجار (۱۲۱۲ - ۱۲۵۰ ق) در موزه‌های مختلف جهان صورت گرفت؛ با توجه به مضامین شیعی، ادعیه و اشعار و نام مبارک امام علی^(ع) که به عنوان تزیین در همه موارد به کار رفته مشخص می‌شود که تمسک به فرهنگ تشیع در دوره‌ی قاجار در تزیینات شمشیرهای فولادی به صورت طلاکوب در قاب‌های محدود فضا امری متداول بوده و با ادامه سیاست‌های مذهبی حمایت از مضامین شیعی در دوره‌های قبل به کار رفته است. شمشیرهای فولادی دوره قاجار دارای ویژگی‌های سختی و استحکام، فرم‌های منحصر به

فرد، ماهیت کاربردی، تزینات معناگرا، استفاده از ادعیه و اشعار شیعی و تمسک به نام حضرت علی (ع) است که با الهام گرفتن از دو اصل تشیع و ملی‌گرایی با نوشتار فارسی روی شمشیرها به صورت محدود، ولی پیوسته به کار رفته است و نشان می‌دهد شمشیر در دوره‌ی قاجار ابزاری برای نمایش قدرت و پیروی از مذهب بوده و در فضای محدود شمشیر از تمسک‌های دینی و تأکید بر این امر استفاده می‌شده است.

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۹۸). ترجمه: مهدی الهی قمشه ای، چاپ بیست و چهار، تهران: انتشارات اسوه.
۱. احسانی، محمدتقی. (۱۳۸۲). هفت هزار سال فلزکاری در ایران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. اکوانی، حمداله. (۱۳۹۸). سیاست معنا در گفتمان شیعه، نشریه علمی مطالعات انقلاب اسلامی، سال ۱۶، ش ۵۸، ص ۱۳۵-۱۵۴.
۳. آبادیان، حسین. (۱۳۸۹). تحول مفاهیم شیعی در دوره قاجار، شیعه شناسی، سال ۸، ش ۲۹، ص ۱۴۳-۱۹۰.
۴. اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان. (۱۲۹۴). مرآت البلدان ناصری، ج ۱، تهران: چاپ سنگی، بی نا.
۵. افتخاری، اصغر. (۱۳۸۳). قدرت، امنیت و شریعت، درآمدی بر جایگاه امنیت در اندیشه و عمل فقهای شیعه در عصر قاجار، مطالعات راهبردی، سال ۷، ش ۱، (۲۳)، ص ۵۱-۷۰.
۶. اثنی عشری، نفیسه، آشوری، محمدتقی. (۱۳۹۶). بهره گیری فتحعلی شاه از زبان تصویر در قدرت نمایی، نامه هنرهای تجسمی و کاربردی، ش ۲۰، ص ۴۷-۵۸.
۷. بلوم، جان اتان، بلر، شیلا. (۱۳۸۱). هنر و معماری اسلامی ۲، ترجمه: یعقوب آژند، تهران: سمت.
۸. پنجه باشی، الهه. (۱۳۹۸). مطالعه نقش میرزاآبایا به عنوان هنرمند نقاش باشی در دوره قاجار، گرافیک نقاشی، ش ۳، ص ۶۸-۸۵.
۹. حجت، سید محسن. (۱۳۸۰). تشیع چیست و شیعه کیست؟ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. خرمی، جواد. (۱۳۸۶). شیعه علی ع، ماهنامه مبلغان، ش ۹۵، ص ۱۷.
۱۱. خلیلی، مریم. (۱۳۸۳). تک چهره های فتحعلیشاه با تأکید بر آثار مهرعلی نقاش باشی فتحعلی شاه، مطالعات هنرهای تجسمی، ش ۴۹، ۲۱-۴۲.
۱۲. دل زنده، سیامک. (۱۳۹۵). تحولات تصویری هنر ایران بررسی انتقادی، تهران: نظر.
۱۳. دالمانی، رنه. (۱۳۳۵). سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمه: محمدعلی فره وشی، تهران: امیرکبیر.
۱۴. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۸). لغت نامه، شماره مسلسل ۱۵۶، حرف ش: جلد ۴، تهران:

دانشگاه تهران.

۱۵. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۸). لغت نامه، شماره مسلسل ۱۸۳، حرف د: جلد ۲ / بخش ۲،

تهران: دانشگاه تهران.

۱۶. زنگی، بهنام. (۱۳۹۲). کارکرد و جایگاه جواهر و زیورآلات در نقاشی‌های دوره قاجار،

پژوهش هنر شماره ۳، ص ۴۷-۵۶.

۱۷. سودآور، ابوالعلا. (۱۳۸۰). هنر دربارهای ایران، ترجمه ناهید محمد شمیرانی، تهران:

نشر کارنگ.

۱۸. ساریخانی، مجید. (۱۳۹۲). پژوهشی تحلیلی بر جلوه‌های آیات قرآنی بر آثار فلز کاری ایران

در دوران صفوی و قاجار با استناد به آثار فلزی موزه ملی ایران، مجله پژوهش‌های

باستان‌شناسی ایران، شماره ۵، دوره ۳، ص ۱۵۵-۱۶۸.

۱۹. شمیسا، عظیم، خواجه احمد عطاری، علیرضا، میرجعفری، حسین. (۱۳۹۵). بررسی فرم و

عملکرد ابزارآلات فولادی اصناف دوره قاجار، مجله پژوهش هنر، سال ۶، شماره ۱۱، بهار

و تابستان، ص ۹۹-۱۱۲.

۲۰. شریعت، زهرا. (۱۳۸۶). حضور نمادین حضرت علی (ع) در خط نگاره‌های فلزکاری صفوی

و قاجار؛ مجله هنر اسلامی، شماره ۶، ص ۷۷-۹۲.

۲۱. علی محمدی اردکانی، جواد. (۱۳۹۱). همگامی ادبیات و نقاشی قاجار، تهران: انتشارات

یساولی.

۲۲. عناصری، جابر. (۱۳۸۳). هنر ایرانی و تاثیر تشیع برگونه‌های آن، شیعه‌شناسی، ش ۸،

ص ۸۵-۱۱۴.

۲۳. فلور، ویلم. (۱۳۹۵). نقاشی دیواری در دوره قاجار، ترجمه علیرضا بهارلو، تهران: پیکره.

۲۴. فراست، مریم. (۱۳۸۴). بررسی مضامین خط نگاره‌های شمعدان و قندیل‌های صفوی،

دوفصلنامه هنر اسلامی، سال دوم، شماره ۳، ص ۶۱-۷۶.

۲۵. قاسمی، پرستو، شاطری، میترا. (۱۴۰۰). تجلی باورهای دینی بر کتیبه‌نگاری مذهبی

شمشیرهای دوره صفوی و قاجار، نگره، ش ۶۰، ص ۹۷-۱۲۱.

۲۶. کشمیرشکن، حمید. (۱۳۹۳). کنکاشی در هنر معاصر ایران، تهران: نظر.

۲۷. کوثری، مسعود. (۱۳۹۰). هنر شیعی در ایران، جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، دوره

۳، ش ۱، ص ۷-۳۶.

۲۸. گراهام ای، فولر، رند رحیم فرانک. (۱۳۸۴). هویت شیعه، ترجمه: خدیجه تبریزی، فصلنامه شیعه شناسی، سال اول، ش ۳-۴، ص ۲۱۳-۲۴۷.
 ۲۹. مفخم، محسن. (۱۳۴۷). نشان های رسمی و دولت شاهنشاهی ایران، تهران: ایرانمهر.
 ۳۰. محمدزاده، مهدی، سلاحی، گلناز. (۱۳۹۲). بررسی موضوعی آرایه ها و نقش مایه ها در اشیا فولادی عصر قاجار، جلوه هنر، شماره ۹، ص ۶۳-۷۶.
 ۳۱. ناعمی، زهره. (۱۳۸۸). نمادهای دینی در شعر شیعی (قرن اول تا پنجم هجری)، مطالعه موردی: امام علی (ع) و امام حسین (ع)، مطالعات تاریخ اسلام، س ۱، ش ۳، ص ۱۲۷-۱۴۵.
 ۳۲. وولف، هانس. (۱۳۸۴). صنایع دستی کهن ایران، ترجمه: سیروس ابراهیم زاده، تهران: علمی فرهنگی.
 ۳۳. ویلسون، ج. کریستی. (۱۳۸۱). تاریخ صنایع ایران، ترجمه: عبدالله فریار، تهران: یساولی.
 ۳۴. هالم، هاینس. (۱۴۰۰). تشیع، ترجمه: حسن قنبری، انتشارات: ادیان و مذاهب.
- Eliade, Mircea, (۱۹۸۷), The Encyclopedia of Religion, vol ۱۴, New York, Macmillan Publishing Company.

تارنماها:

<https://www.rct.uk/collection/search#/۴۲/collection/۶۲۸۷۹/sword-shamshir-and-scabbard>

[www.bonhams.com](https://www.bonhams.com/auctions/۱۰۸۱۴/lot/۳۷۵) <https://www.bonhams.com/auctions/۱۰۸۱۴/lot/۳۷۵>

www.bohnams.com