

- واکوی نقش سیاسی و نظامی سلسله‌های جستانی و مسافری در دیلم و آذربایجان از اواخر قرن دوم تا پنجم قمری
- سنخ‌شناسی جریان نومعتزلیان در شمال آفریقا براساس روش قصدگرای اسکینر
- عبدالرحمن بن رستم ایرانی؛ بنیان‌گذار سلسله آل رستم اباضی
- بررسی رویکردهای تحلیلی تحول فقه و کلام امامیه در سده‌های چهارم و پنجم قمری
- سنخ‌شناسی موضوعی پیمان‌نامه مدینه
- تاریخ‌نگاری بناکتی؛ ویژگی‌ها، روش‌شناسی



- Analyzing the Political and Military Roles of the Justanid and Musafirid Dynasties in Daylam and Azerbaijan from 2nd to 5th Century AH
- Typology of the Neo-Mu'tazilites movement in North Africa based on Skinner's intentional Method
- A Comparative Analysis of Two Text-oriented and Context-oriented Approaches in the Evolution of Imamiyyah Theology and Jurisprudence in 4th and 5th Centuries AH
- Abdulahman bin Rostam Irani; the founder of Al-Rostam Abadhi dynasty
- Thematic Typology of the Covenant of Medina
- Banakati Historiography, Characteristics and Methodology

باسمه تعالی

# مطالعات تاریخ اسلام

نشریه علمی

سال پانزدهم، شماره پنجاه و هفتم، تابستان ۱۴۰۲

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴ وزارت علوم تحقیقات و فناوری «علمی- پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

مشاور علمی: جمشید کیانفر

سر دبیر: دکتر مهدی محقق

## هیئت تحریریه

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)  
دکتر اکبری، محمدعلی، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی  
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت  
دکتر حسنی، عطاالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی  
دکتر خضری، احمدرضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران  
دکتر خیراندیش، عبدالرسول، استاد تاریخ ایران، دانشگاه شیراز  
دکتر رهنمایی، محمدتقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران  
دکتر قدیمی قیداری، عباس، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تبریز  
دکتر مجتبایی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران  
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران  
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی  
دکتر موسوی، سیدجمال، دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران

هیئت تحریریه فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، یاد و نام اعضای درگذشته خود را گرامی می‌دارد.  
زنده‌یادان: دکتر صادق آئینه‌وند، دکتر احسان اشراقی، دکتر حسین قره‌چانلو و دکتر محمدحسن گنجی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی

ویراستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خیلی ویراستار انگلیسی: دکتر ابوالفضل توکلی

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه شماره‌گان، ۱۰۰۰ نسخه چاپ و صحافی: چاپ تقویم

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است. ۸۰۰۰۰ تومان

نشانی پستی: تهران- خیابان شهید عباسپور- خیابان رستگاران- کوچه شهروز شرقی- شماره ۹

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

Web: www.pte.ac.ir

E-mail: fasnameh@pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

## ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان مندرج در سامانه بخش «برای نویسندگان» ← فرم ارسال مقاله» پیوست مقاله شود.
- هزینه مقاله جهت قرار گرفتن در فرایند داوری پس از تأیید نخست در هیئت تحریریه مبلغ ۱۰.۰۰۰.۰۰۰ ریال (یک میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳.۰۰۰.۰۰۰ ریال (سه میلیون ریال) است.

## ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
    - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
    - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
    - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
    - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
    - نتیجه
    - فهرست منابع تحقیق
  ۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش تر باشد.
  ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.
  ۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.

۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

### شیوه‌استناد به منابع و مآخذ در پانوش

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مآخذ رعایت فرمایند:

#### ارجاع درون‌متنی:

ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱/۱۳۳) قید شود.

معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.

#### منابع لاتین:

به سبک و سیاقی که نشانی فارسی و عربی مستندسازی می‌شود، از چپ به راست حروف چینی می‌شوند.

### شیوه‌استناد به منابع و مآخذ در فهرست منابع:

فهرست منابع الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله (در دو بخش فارسی/عربی و لاتین)، به صورت زیر تنظیم شود:

در فهرست منابع، ابتدا نام خانوادگی و سپس نام نویسنده نوشته شود.

در مورد بیش از دو نویسنده، نام تمام نویسندگان (به ترتیب روی جلد) ذکر شود.

نویسندگان به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی فهرست می‌شوند، و نیازی به شماره گذاری در فهرست منابع نیست.

نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار)، عنوان اثر (ایتالیک)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، ج، محل نشر: ناشر، چ ۲. در صورت مشخص نبودن هر یک از موارد در داخل [ ] ذکر شود.

عنوان کتاب‌ها و مقالات در فهرست منابع کامل آورده شود.

شماره صفحه حذف شود، ولی در مقالات، صفحات شروع و پایان مقاله از عدد کم به زیاد قید گردد.

توجه کنید که منابع فارسی باید به انگلیسی ترجمه یا آوانگاری شوند و در بخش مربوطه در سامانه قرار گیرند:

- Bordoli, J. M., E. Cuevas and P. Chacon (1994), The role of soil organic matter in corn (*Zea mays L*) yield, *Plant Science*, 15(3): 27-35. (Journal).
- Mahfoozi, S. And S.H. Sasani(2009), Vernalization requirement of some wheat and barley genotypes and relationship with expression of cold tolerance under field and controlled condition, *Iranian Journal of Field Crop Science*, 39(1): 113-126.(In Persian with English abstract).
- Kafi, M., M. Lahouti, A. Zand, H.R. Sharifi and M. Gholdani (1999), *Plant Physiology*, Jahade- e-Daneshgahi Mashhad Press (In Persian).



## فهرست مطالب

سید عباس آزموده، داریوش نظری، مجتبی گراوند، شهاب شهیدانی

- \* واکاوی نقش سیاسی و نظامی سلسله‌های جستانی و مسافری در دیلم و آذربایجان  
از اواخر قرن دوم تا پنجم قمری ..... ۷

راضیه افشاری‌فر، فاطمه جان‌احمدی

- \* سنخ‌شناسی جریان نومعتزلیان در شمال آفریقا براساس روش قصدگرای اسکینر ..... ۳۷

احمد بازماندگان خمیری

- \* عبدالرحمن بن رستم ایرانی؛ بنیان‌گذار سلسله آل رستم اباضی ..... ۶۳

محمد باصداقت، علی بیات، احمد بادکوبه هزاوه

- \* بررسی رویکردهای تحلیلی تحول‌فقه و کلام امامیه در سده‌های چهارم و پنجم قمری ..... ۹۱

سودابه زاجکانی، غلامرضا ظریفیان

- \* سنخ‌شناسی موضوعی پیمان‌نامه مدینه ..... ۱۱۳

محبوبه شرفی

- \* تاریخ‌نگاری بناکتی؛ ویژگی‌ها، روش‌شناسی ..... ۱۴۷



## واکاوی نقش سیاسی و نظامی سلسله‌های جستانی و مسافری در دیلم و آذربایجان از اواخر قرن دوم تا پنجم قمری

سید عباس آزموده<sup>۱</sup>  
داریوش نظری<sup>۲</sup>  
مجتبی گراوند<sup>۳</sup>  
شهاب شهیدانی<sup>۴</sup>

**چکیده:** سلسله‌های جستانی (سده دوم تا پنجم قمری) و مسافری (سده چهارم تا پنجم قمری) از اولین سلسله‌های دیلمی بودند که گرایش شیعی داشتند و به تبلیغ این مذهب در دیلم و آذربایجان پرداختند. با وجود نقش این سلسله‌ها در گسترش تشیع اما تاکنون در این زمینه پژوهش مستقلی انجام نگرفته است. مقاله حاضر با تکیه بر رویکرد توصیفی-تحلیلی به نقش سیاسی و نظامی این سلسله‌ها در گسترش تشیع در دیلم و آذربایجان طی سده‌های دوم تا پنجم قمری پرداخته است. پرسش اصلی پژوهش این است که: سلسله‌های جستانی و مسافری در گسترش تشیع چه نقشی داشته‌اند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که شاهان این سلسله‌ها با دعوت از داعیان و مبلغان زیدی و اسماعیلی به قلمرو خود، زمینه مناسبی برای فعالیت آنها فراهم کردند و با حمایت سیاسی و نظامی از آنها، به گسترش تشیع در دیلم و آذربایجان کمک کردند و برخی از شعائر شیعی را در این مناطق رواج دادند.

**واژه‌های کلیدی:** جستانیان، مسافریان، دیلم، آذربایجان، زیدیه، اسماعیلیه.

---

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه لرستان abas.azmodeh@gmail.com  
۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول) nazari.d@lu.ac.ir  
۳ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان garavand.m@lu.ac.ir  
۴ استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان Shahidani.sh@lu.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۱/۱۵



## **Analyzing the Political and Military Roles of the Justanid and Musafirid Dynasties in Daylam and Azerbaijan from 2<sup>nd</sup> to 5<sup>th</sup> Century AH**

Seyyed Abbas Azmodeh<sup>1</sup>

Dariyoush Nazari<sup>2</sup>

Mojtaba Garavand<sup>3</sup>

Shahab Shahidani<sup>4</sup>

**Abstract:** The Justanid dynasty (2<sup>nd</sup>-5<sup>th</sup> century AH) and Musafirid dynasty (4<sup>th</sup>-5<sup>th</sup> century AH) were among the first dynasties of Daylam with Shiite tendency who propagated this denomination in Daylam and Azerbaijan. Despite the role of these dynasties in the expansion of Shiism, no research has been conducted in this context yet. This paper, using descriptive-analytical method, aims to deal with the political and military roles of these dynasties in the expansion of Shiism in Daylam and Azerbaijan from the second to the fifth centuries AH. The main question of this research is: What is the role of the Justanid and Musafirid dynasties with regard to the expansion of Shiism in these areas? The findings of this research show that the kings of these dynasties, by inviting Zaydi and Ismaili preachers and missionaries to their territory, provided a suitable environment for their activities and provided political and military support to them, helping the spread of Shiism in Daylam and Azerbaijan, and some of the Shia rituals were popularized in these areas.

**Keywords:** Justanids, Musafirids, Daylam, Azerbaijan, Zaidiyyah, Ismailiyyah.

---

1 PhD Candidate of Islamic Iran History, Lorestan University abas.azmodeh@gmail.com

2 Assistant Professor, Department of History, Lorestan University (corresponding author) nazari.d@lu.ac.ir

3 Associate Professor, Department of History, Lorestan University garavand.m@lu.ac.ir

4 Assistant Professor, Department of History, Lorestan University Shahidani.sh@lu.ac.ir

Receive Date: 2022/12/02 Accept Date: 2023/04/04

## مقدمه

با ورود اسلام به ایران، مردم دیلم همراه با ایرانیان در جنگ‌های مختلفی علیه مسلمانان جنگیدند و سه قرن از ورود اعراب به خاک خود جلوگیری کردند. شرایط خاص طبیعی و جغرافیایی دیلم همراه با رفتارهای ستیزه‌جویانه دیلمیان، سبب انزوای سیاسی دیلم شد. همین عوامل سبب شد مورخان آگاهی زیادی از این دوران نداشته باشند. از اواخر قرن دوم قمری با پناه آوردن علویان شیعی به دیلم، آگاهی ما نیز از تاریخ سیاسی این منطقه اندکی افزون می‌شود. وضعیت خاص جغرافیایی دیلم و دعوت امرای جستانی از علویان و داعیان شیعی، سبب شد آنها این منطقه را مأمن و پناهگاه خود قرار دهند. این شاهان با پشتیبانی سیاسی و نظامی از علویان، به پیشبرد اهداف سیاسی و مذهبی آنها در دیلم کمک شایانی کردند؛ همچنین نقش اساسی در گسترش تشیع در منطقه دیلم داشتند. شاهان این سلسله‌ها نیز همراه با نظامیان دیلمی، از نیروی اصلی علویان برای گسترش قلمرو و ترویج تشیع بودند. سلسله دیگر دیلمی، مسافریان است که شاخه‌ای از جستانیان بودند و ابتدای قرن چهارم قمری در دیلم طلوع کردند. شاهان این سلسله نیز مانند جستانیان پیرو مذهب تشیع بودند و قلمرو خود را تا آذربایجان گسترش دادند. جستانیان تحت تأثیر علویان زیدی به تشیع زیدی گرایش داشتند، اما مسافریان تحت تأثیر مبلغان اسماعیلی به تشیع اسماعیلی گرایش پیدا کردند و در ترویج آن بسیار کوشیدند. اگرچه برخی اقدامات فرهنگی نظیر ساختن مسجد یا مواردی چون ضرب سکه در زمره فعالیت‌های این دو سلسله به چشم می‌آید، اما بیشترین تلاش و کوشش آنها برای گسترش شیعه، معطوف به فعالیت‌های تبلیغی و سیاسی با روش نظامی بوده است. این امر از ماهیت جنبش‌های قرون اولیه اسلامی، به‌خصوص در ارتباط با مناطق شمالی ایران و مفهوم داعی و مبلغ برمی‌خیزد.

دربارۀ سلسله‌های مذکور تاریخ مستقلی نوشته نشده و شرح وقایع سیاسی مربوط به آنها تنها در برخی از آثار نظیر *الحدائق الوردیه*<sup>۱</sup> محلی (۱۴۲۳ق)، *اخبار فتح احمدبن سهل رازی*،<sup>۲</sup>

۱ حمیدبن احمد محلی (۱۴۲۳ق)، *الحدائق الوردیه فی مناقب ائمة الزیدیه*، تحقیق مرتضی‌بن زید محطوری، صنعا: مکتبه بدر.

۲ احمدبن سهل رازی (۱۹۹۵)، *اخبار فتح*، تحقیق ماهر جرار، بیروت: دار الغراب الاسلامی.

التاجی هلال صابی<sup>۱</sup> و تاریخ طبرستان ابن اسفندیار<sup>۲</sup> اشاراتی شده است. درباره پیشینه مقاله حاضر باید به برخی آثار و مقاله‌ها اشاره کرد. احمد کسروی در کتاب *شهریاران گمنام*<sup>۳</sup> در بخش نخست به بررسی حکومت جستانی و مسافری پرداخته است. این پژوهش از اولین تحقیقات درباره این سلسله‌ها است. او با استناد به منابع، اشاراتی به پشتیبانی شاهان جستانی از علویان شیعی و حمایت برخی از شاهان مسافری از فرقه اسماعیلیه کرده است.

س. م. شترن در مقاله «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراءالنهر»<sup>۴</sup> به چگونگی گسترش مذهب اسماعیلی در نقاط مختلف از جمله دیلم و آذربایجان پرداخته است. او همچنین اشاره‌ای به فعالیت علی بن جعفر کرده است که با تشویق مرزبان مسافری به ترویج اسماعیلیه در آذربایجان مبادرت کرده بود. شترن با استناد به سکه‌های اسماعیلی، به علایق مسافریان به مذهب اسماعیلیه و جانب‌داری آنها از این مذهب اشاره کرده است. در این مقاله، نویسنده با استناد به سکه‌ها سعی در اثبات مذهب اسماعیلی مسافریان داشته، ولی به نقش آنها در حمایت و ترویج این مذهب کمتر پرداخته است.

مادلونگ در مقاله «سلسله‌های کوچک شمال ایران»<sup>۵</sup> به صورت کوتاه توضیحاتی درباره سلسله جستانی و مسافری ارائه کرده است. این مقاله از بهترین پژوهش‌هایی است که در این زمینه انجام شده است. مادلونگ برخلاف تحقیقات گذشته، از شاهان دیگر جستانی نیز نام برده و مدت حکومت آنها را تا عهد طغرل بیگ سلجوقی رسانده است. در این مقاله با وجود اهمیت آن، از جستانیان اولیه و نقش آنها در حکومت علویان طبرستان و قیام‌های داعیان شیعی کمتر یاد شده است. نویسنده در شرح حکومت مسافریان بیشتر به وقایع سیاسی دوران آنها

۱ ابراهیم بن هلال صابی (۱۹۸۷)، *المنتزع من الجزء الاول من الكتاب المعروف بالتاجی فی اخبار الدیلمیه، اخبار ائمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان، تحقیق ویلفرد مادلونگ، بیروت: دار النشر.*

۲ بهاء‌الدین محمد ابن اسفندیار (۱۳۲۰)، *تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال، به اهتمام محمد رضائی، تهران: کلاله خاور.*

۳ احمد کسروی (۱۳۸۸)، *شهریاران گمنام، تهران: نگاه.*

۴ س. م. شترن (۱۳۴۵)، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غرب ایران و خراسان و ماوراءالنهر»، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۵۳، صص ۲۳-۶۹.

۵ ویلفرد مادلونگ (۱۳۹۰)، «سلسله‌های کوچک شمال ایران»، *تاریخ ایران از ظهور اسلام تا آمدن سلجوقیان، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: امیرکبیر، صص ۱۷۲-۲۱۶.*

پرداخته و نقش شیعی آنها در این مقاله کم‌رنگ است.

شاهمرادی در مقاله «آل مسافر و تشیع در دیلم و آذربایجان در قرن چهارم هجری»<sup>۱</sup> پس از بررسی زمینه‌های شکل‌گیری حکومت آل مسافر در دیلم و آذربایجان، به جلوه‌های تشیع در دوران آنها اشاره کرده است. با وجود جامعیت مقاله در بحث تشیع در دوران این سلسله، بیشتر تأکید مقاله بر جلوه‌های تشیع در آذربایجان بوده است.

با توجه به مطالبی که گفته شد، هر یک از این آثار و مقالات به جنبه‌هایی از سلسله‌های جستانی و مسافری پرداخته‌اند، اما نقش آنها در ترویج تشیع به صراحت و روشنی دیده نشده و گاه تنها اشاراتی مبنی بر شیعی بودن خود این فرمانروایان شده است. بر این اساس، نگارندگان پژوهش حاضر بر آن بوده‌اند تا نقش سیاسی و نظامی پادشاهان سلسله‌های جستانی و مسافری در ترویج تشیع و همچنین خدمات آنها نسبت به داعیان زیدی و اسماعیلی مورد تبیین و تحلیل قرار دهند.

#### ۱. نگاهی کوتاه به سلسله‌های جستانی و مسافری

سلسله جستانی در نواحی کوهستانی دیلم شامل رودبار الموت، طالقان، سواحل شاهرود و سفیدرود با مرکزیت رودبار، به فرمانروایی می‌پرداختند (اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۶۸؛ مجیدی، ۱۳۸۹: ۱۲۲/۱۸). اولین پادشاهی که از او یاد می‌شود، جستان دیلمی (۱۷۵-۱۷۶ق) است (رازی، ۱۹۹۵: ۱۹۶؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۳۰۴-۳۰۵). در منابع متقدم از او با عنوان «پادشاه دیلم» یاد شده است (یعقوبی، ۱۳۷۴: ۴۱۲/۲؛ طبری، ۱۳۶۲: ۵۲۴۱/۱۲؛ حسنی، ۱۹۸۷: ۵۷). پس از وی، مرزبان بن جستان بر تخت نشست که ماجرای ملاقات وی با هارون عباسی به سال ۱۸۹ق. در ری مشهور است (کسروی، ۱۳۸۸: ۴۳). پس از او وهسودان بن جستان (۲۵۰-۲۵۹ق) و جستان بن وهسودان (۲۶۰-۳۰۷ق) از مشهورترین شاهان جستانی بودند که گسترش زیدیه در دیلم مدیون آنهاست. پس از آنها باید از مانادر جستانی (۳۳۱-۳۶۱ق)، و خسروشاه (۳۶۱-۳۹۶ق) یاد کنیم که حمایت مانادر از داعی ابوعبدالله محمد (صابی، ۱۹۸۷: ۴۱)، و ضرب سکه در رودبار توسط خسروشاه و حمایت او از دانشمندان، سبب شهرت آنها شده است (ابن‌أبی‌اصیبعه، [بی‌تا]: ۲۱۲). برخی معتقدند پادشاهان این سلسله تا اواخر قرن پنجم حکومت کردند

۱ سید مسعود شاهمرادی (تایستان ۱۳۹۵)، «آل مسافر و تشیع در دیلم و آذربایجان در قرن چهارم هجری»، تاریخنامه خوارزمی، س ۳، ش ۱۲، صص ۱۱۷-۱۴۴.

(مادلونگ، ۱۳۹۰: ۱۹۴/۴)، اما به تصریح متون تاریخی، آخرین امیری که از این سلسله یاد می‌شود، مرزبان بن حسن (حک: ۴۲۰ق) است که در فتح ری به محمود غزنوی پناهنده شد (ابن اثیر، [بی‌تا]: ۸۶/۲۲).

#### آل جستان یا جستانیان (۱۷۵ق تا اواسط قرن پنجم)

۷۹۲-۷۹۳م / ۱۷۵-۱۷۶ق ← جستان اول

۸۰۵م / ۱۸۹ق ← مرزبان بن جستان

? ← جستان دوم

۸۶۴-۸۷۳م / ۲۵۰-۲۵۹ق ← وهسودان بن جستان

۸۷۴-۹۲۰م / ۲۶۰-۳۰۷ق ← جستان بن وهسودان یا جستان سوم

۹۲۱-۹۴۳م / ۳۰۸-۳۳۱ق ← نامعلوم

۹۴۳-۹۷۲م / ۳۳۱-۳۶۱ق ← ماناذر جستانی

۹۷۲-۱۰۰۶م / ۳۶۱-۳۹۶ق ← خسروشاه بن ماناذر

۱۰۰۶-۱۰۲۸م / ۳۹۶-۴۱۹ق ← نامعلوم

۱۰۲۹م / ۴۲۰ق ← مرزبان بن حسن

در همان زمانی که جستانیان فرمانروایی داشتند، محمد بن مسافر (۳۰۴-۳۳۰ق) از خویشاوندان جستانی، در دیلم سر بر آورد (باسورث، ۱۳۷۱: ۱۹۴). وی سلسله مسافری یا سالاری را در شمیران، واقع در ساحل بالادست منجیل تأسیس کرد (مینورسکی، ۱۳۴۵: ۱۶۰). سالار در عرف گیلان به پادشاه اصیلی گفته می‌شد که امرا و سپاه بسیار در فرمان او بودند (کاشانی، ۱۳۴۸: ۵۷). در زمان مرزبان بن محمد (۳۳۰-۳۴۶ق) قلمرو آنها تا آذربایجان گسترش یافت. آنها پیرو مذهب اسماعیلی بودند و این مذهب در دیلم و آذربایجان توسط آنها تبلیغ می‌شد (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۹۵). سرانجام این سلسله در سال ۳۷۴ق. در آذربایجان توسط روادیان و در دیلم به دست اسماعیلیه الموت برافتاد (باسورث، ۱۳۷۱: ۴۱).

#### آل مسافر یا سالاریان یا کنگریان (۳۰۴-۴۸۳ق / ۹۱۶-۱۰۹۰م)

۹۱۶م / پیش از سال ۳۰۴ق ← محمد بن مسافر، خداوند طارم، در دیلم

۹۴۱م / ۳۳۰ق ← مرزبان اول ابن محمد (در آذربایجان و اران)

- ۹۴۱م / ۳۳۰ق ← وهسودان بن محمد (در طارم)
- ۹۵۷م / ۳۴۶ق ← جستان اول ابن مرزبان (در آذربایجان تا سال وفاتش در سال ۹۸۳م / ۳۷۴ق)
- ۹۶۶م / ۳۵۵ق ← مرزبان دوم ابن اسماعیل بن وهسودان (در طارم تا سال ۹۸۴م / ۳۷۴ق)
- ۹۹۷م / ۳۸۷ق ← ابراهیم دوم ابن مرزبان دوم (دوباره در طارم استقرار یافت. در سال ۱۰۲۹م / ۴۲۰ق. زنده بود)
- ? ← جستان دوم ابن ابراهیم (در سال ۱۰۲۹م / ۴۳۷ق. فرمانروایی می‌کرده است)
- ? ← مسافرن ابراهیم (در سال ۱۰۶۳م / ۴۵۴ق. حکومت داشته است) (باسورث، ۱۳۷۱: ۴۱).

## ۲. نقش جستانیان در گسترش تشیع در دیلم

### ۱-۲. نقش سیاسی

فرمانروایان دیلمی به‌ویژه جستانیان نزدیک به سه قرن از نفوذ اعراب مسلمان به قلمرو خود جلوگیری کردند. با این حال، آنها از فعالیت تبلیغی و سیاسی برخی از علویان شیعی در دیلم حمایت می‌کردند. سرزمین دیلم در این دوران «دار الکفر» به شمار می‌آمد و خلفای عباسی به سبب عدم موفقیت در دستیابی به این سرزمین، مهم‌ترین دشمن جستانیان بودند. در همین زمان چون علویان مانند جستانیان مخالف خلفای عباسی بودند، شاهان این سلسله آنها را به قلمرو خود دعوت می‌کردند. این مسئله اولین بار در سال ۱۷۵ق، یعنی هنگام ورود یحیی بن عبدالله معروف به صاحب الدیلم رخ نمود (صابی، ۱۹۸۷: ۱۷؛ کیا گیلانی، ۱۳۶۷: ۵۹). در این سال در دیلم جستان حکومت می‌کرد (رازی، ۱۹۹۵: ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹). یحیی بن عبدالله پس از شکست قیام‌های شیعی در مدینه، مدت‌ها متواری بود و در شهرهای مختلف اسلامی به دنبال پایگاهی برای تکاپوهای سیاسی و مذهبی خود می‌گشت. به نوشته یعقوبی، یحیی قبل از اینکه وارد سرزمین دیلم شود، به خراسان گریخته بود (یعقوبی، ۱۳۷۴: ۴۱۲/۲). او پس از آنکه نتوانست پایگاهی برای خود در خراسان مهیا کند، به دیلم آمد. هیچ‌یک از منابع به ورود داعیان شیعی به دیلم تا این زمان اشاره نکرده‌اند. در این زمان شرایطی که جستان برای ورود یحیی مهیا کرده بود، سبب شد تا این علوی با فراخ بال وارد سرزمین دیلم شود و به تبلیغات مذهبی و ضدّ عباسی بپردازد. آنچه محتمل است اینکه جستان براساس مصالح سیاسی و احیاناً

مذهبی، گرایش بسیاری به تشیع و قیام ضدّ عباسی داشت؛ زیرا قبل از اینکه یحیی وارد دیلم شود، زمینه‌های مذهبی و سیاسی ورود او به دیلم را مهیا کرده بود. به تصریح منابع، یحیی داعیه حکومت و خلافت داشت و در پاسخ مردی که از او پرسید چرا از میان شهرها دیلم را انتخاب کردی؟ پاسخ داد: مردم دیلم به خاطر ما خروج خواهند کرد و من آرزومند بودم که آن خروج به همراه من باشد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۷ق: ۳۹۴). مطابق با این گزارش، می‌باید مقدمات حضور این علوی از مدتی قبل توسط جستان آماده شده باشد. در این زمان سیاست ضدّ عباسی جستان و یحیی، آنها را به هم نزدیک کرده بود. در نتیجه همین سیاست و شیعه شدن جستان، رعایای گیلی و دیلمی او نیز به تبعیت از وی به تشیع گرویدند و به نهضت شیعی یحیی پیوستند. ابن‌اثیر به این گرایش دیلمیان اشاره کرده و نوشته است: «عده بسیاری به یحیی گرویدند» (ابن‌اثیر، [بی‌تا]: ۶۸/۱۶). گزارش ابن‌اثیر حکایت از نفوذ یحیی و مذهب تشیع در نزد رعایای جستانی دارد. در همین دوران زمامداری جستان، مسجدی در دیلم بنا شد (محلّی، ۱۴۲۳ق: ۳۴۶/۲) که نشان می‌دهد در نتیجه تلاش‌های سیاسی جستان در حمایت از یحیی، مردمان دیلم اندکی از ادیان و مذاهب غیراسلامی، نظیر دین زرتشتی فاصله می‌گرفتند. یکی از انگیزه‌های سیاسی و مذهبی جستان در پذیرش تشیع که موجب نزدیکی وی با علویان و ترویج تشیع در دیلم شد، این بود که چون خلفای عباسی پیرو مذهب تسنن بودند و با شیعیان و علویان رابطه خوبی نداشتند، وی با پذیرش مذهب مخالف با مذهب خلفا، علاوه بر مخالفت با مشی سیاسی و مذهبی خلفا، به گسترش تشیع در دیلم نیز کمک می‌کرد. گفتنی است جستان اولین امیر شناخته شده از سلسله جستانیان است که با پیروی از این سیاست، داعیه مخالفت با خلفا نیز داشت.

احتمالاً یکی دیگر از اهداف سیاسی جستانیان در همراهی با علویان شیعی و ترویج تشیع در میان دیلمیان، بهره‌گیری از نفوذ این داعیان به منظور مطیع کردن رعایای خود بوده است. این مردم در طول تاریخ بسیار سلحشور و تسلیم‌ناپذیر در مقابل بیگانگان بودند. علاوه بر آن، در محیط بسته و محصور گیلان و دیلمان شرایط اقلیمی دشواری داشتند و از نظر سیاسی نیز کمتر سلطه‌پذیر بودند. بنابراین حکومت کردن بر آنها به آسانی میسر نبود. جستانیان با توجه به این مشکلات و تنگناهای سیاسی، علویان را به قلمرو خود دعوت می‌کردند تا با استفاده از محبوبیت آنها، مردم را به مذهبی واحد دعوت کنند تا با توجه به تعالیم مذهبی واحد،

موجبات نزدیکی رعایا با پادشاه شوند.

این سیاست که مهم‌ترین عامل گسترش تشیع در دیلم بوده، در تمامی دوران پادشاهی جستانی‌ان دنبال می‌شد. با آغاز قیام حسن بن زید در سال ۲۵۰ق، وهسودان بن جستان که فرمانروای جستانی دیلم بود، با او بیعت کرد و قلمرو خود را پایگاه تبلیغات شیعی قرار داد. ابن‌خلدون احتمالاً با استناد به منابع متقدم در عصر خود عقیده داشته است که: «در این زمان هنوز مردم دیلم بر دین مجوسی بودند» (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲: ۳/۳۳). تبلیغات مذهبی حسن و دیگر علویان، با شعار دعوت برای بیعت با شخص مورد رضایت از آل محمد (مسعودی، ۱۳۸۲: ۵۵۸/۲)، توانست گروه کثیری از مردمان گیل و دیلم را به مذهب تشیع متمایل سازد. این مردم شیفته علویان و مذهب آنها شده بودند. به سبب همین شیفتگی، رهبران علوی به آنها اعتماد می‌کردند و در لشکرکشی‌ها و فتح شهرها و همچنین در استقرار دولت خود به آنها تکیه می‌کردند (اصفهانی، ۱۳۴۶: ۲۱۵).

از نکات قابل ذکر در این دوران، حمایت علویان از شاعران شیعی مذهب و اشاعه برخی شعائر مذهب تشیع بود که سبب رواج بیشتر آن مذهب در میان مردمان شمال ایران و به‌ویژه گیل‌ها و دیلم‌ها شد که از حامیان اصلی داعیان بودند. اگرچه داده‌های اندکی در این زمینه وجود دارد، اما می‌دانیم که برخی از اعتقادات و شعائر شیعی، مانند اعتقاد به افضلیت امام علی<sup>(ع)</sup> و پیروی از دستورات این امام در اصول و فروع دین و همچنین ذکر فراز «حی علی خیر العمل» که منحصر به اذان و اقامه شیعیان است، توسط این داعیان زیدی مذهب ترویج می‌شد (ابن‌اسفندیار، ۱۳۲۰: ۱/۲۶۰).

جستانی‌ان با گرامی داشتن علویان که موسوم به اهل بیت پیامبر<sup>(ص)</sup> بودند، در اعتلای مقام و جایگاه آنها بسیار کوشیدند. این شاهان با شراکت دادن امامان زیدی در اداره امور دیلم و در مقابل، پذیرش فرماندهی برخی از جنگ‌های آنها، به گسترش تشیع زیدی در دیلم کمک شایانی کردند. این کار اگرچه محاسن بسیاری داشت، اما خالی از عیب نبود؛ زیرا موجب تداخل قدرت میان علویان و جستانی‌ان می‌شد. داعیان علوی ظاهراً برای تبلیغات مذهبی در دیلم فعالیت می‌کردند، ولی گاهی اهداف دیگری چون کسب قدرت سیاسی را در سر داشتند. برای مثال، جستان بن وهسودان گاه از تسلط این داعیان بر قلمرو موروثی خود بیمناک می‌شد؛ چنان‌که دخالت‌های ناصر کبیر در اداره امور دیلم، جستان را نسبت به او بدبین کرده بود و



کار آنها را به منازعه کشاند. کاسته شدن قدرت جستان، گرفتن زکات از دیلمیان توسط ناصر و مصون داشتن آن مردم از جستان، از عوامل عمده این اختلافات بود (ابن اثیر، [بی تا]: ۱۳۳/۱۹). باید گفت در نتیجه اعطای قدرت به علویان، آنها شریک قدرت سیاسی با جستانیان می شدند و گاه این علویان چنان نفوذی در میان رعایای دیلمی به دست می آوردند که در منازعه با شاهان جستانی، رعایا جانب علویان را می گرفتند. نمونه بارز آن، جنگ میان جستان و ناصر کبیر است که در این جنگ ناصر بدین سبب پیروز شد. آنها سرانجام با یکدیگر صلح کردند و پیمان همکاری و دوستی بستند (صابی، ۱۹۸۷: ۲۴-۲۵). نکته مسلم اینکه با وجود این فراز و نشیب های سیاسی، اقامت طولانی ناصر کبیر در دیلم (از سال ۲۸۷ق. تا آغاز سده چهارم) سراسر این منطقه را تحت تأثیر تعالیم شیعی او قرار داد. ناصر پس از بازپس گرفتن طبرستان، در خطبه ای که در آمل ایراد کرده بود، به نقش خود در مسلمان کردن دیلمیان اشاره کرده و آنها را کسانی دانست که تا آن زمان سنگ و چوب می پرستیدند (محلّی، ۱۴۲۳ق: ۶۲/۲).

به نظر می رسد با وجود تبلیغات فراوان علویان تا عصر امامت ناصر، هنوز مردمان گیل و دیلم کاملاً به تشیع در نیامده بودند و احتمالاً تا این زمان اسلام و مذهب تشیع در میان آنها بیشتر جنبه صوری داشته است. به تصریح منابع زیدی، در سایه حمایت های جستان بن وهسودان، ناصر توانست گروه کثیری از مردمان دیلم را مسلمان کند و به آیین زیدی درآورد (ناطق بالحق، ۱۴۳۵ق: ۷۶؛ صابی، ۱۹۸۷: ۲۳). سیاست مذهبی جستانیان به ویژه در دوران جستان بن وهسودان در حمایت از داعیان شیعی و دعوت از آنها برای تبلیغات مذهبی در قلمرو خود نتیجه داد؛ زیرا دیلمیان از سپیدرود تا آمل توسط ناصر مسلمان شدند و به مذهب شیعه زیدی درآمدند (ابن اثیر، [بی تا]: ۱۳۴/۱۹).

## ۲-۲. نقش نظامی

سلسله جستانی با حمایت نظامی از علویان و داعیان شیعی در چندین مرحله، به نشر و ترویج تشیع و سپس تعمیق این مذهب در دیلم کمک کردند:

### ۲-۲-۱. مرحله اول (۱۷۵-۱۷۶ق)

جستانیان با دعوت از علویان به قلمرو فرمانروایی خود و تجهیز نظامی آنها، نقش عمده ای در

گسترش تشیع در دیلم داشتند. شاهان این سلسله محلی با تأمین نیروی نظامی علویان، گیل‌ها و دیلم‌ها را تحت تعالیم نظامی و دینی داعیان شیعی قرار می‌دادند و خود نیز رهبران علوی را برای دستیابی به اهداف سیاسی و مذهبی همراهی می‌کردند. در واقع شاهان جستانی مهم‌ترین عنصر ترویج تشیع در دیلم به شمار می‌آمدند؛ زیرا نیروهای نظامی که در خدمت علویان قرار می‌گرفت، به اسلام و تشیع گرایش پیدا می‌کردند و سپس آن را در میان خانواده و قبایل خود نشر می‌دادند. گرچه ممکن بود اکثریت این نیروهای غیرمسلمان تنها برای دریافت مواجب و تأمین هزینه‌های زندگی وارد سپاه داعیان شوند، اما خواسته یا ناخواسته تحت تأثیر تعالیم آنها قرار می‌گرفتند. چنان‌که گفته شد، اولین علوی که وارد دیلم شد، یحیی بن عبدالله بود. وی با حمایت سیاسی و نظامی جستان، قیام گسترده‌ای را در دیلم آغاز کرد. بیشتر نیروهای تحت امر یحیی از اقوام گیل و دیلم بودند که با مساعدت جستان به نهضت شیعی او پیوسته بودند. در این زمان، برخی از رهبران انشعابات زیدیه در دیلم و در سپاه یحیی فعالیت می‌کردند؛ از جمله باید به پسر حسن بن صالح بن حی که گرایش به مذهب «بتریه» داشت، اشاره کرد. وی هنگام قیام یحیی بن عبدالله در دیلم به سر می‌برد و در برخی از تعالیم مذهبی زیدیه و اداره نهضت شیعی با یحیی مخالفت می‌کرد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۲۷ق: ۳۹۲). این مسئله نشان می‌دهد که در دوران حاکمیت جستان در دیلم، نه تنها یحیی، بلکه رهبران دیگر شاخه‌های زیدیه نیز اجازه فعالیت تبلیغی داشته‌اند. حضور این داعیان و تعالیم آنها اثرات فراوانی بر نظامیان دیلمی و مردمان گیل و دیلم داشت. در گرایش این مردم به مذهب تشیع و پیوستن به قیام یحیی، علاوه بر عواملی مانند تأمین هزینه‌های زندگی و تبعیت از پادشاه جستانی که رعایای او پس از همراهی جستان با یحیی، فوج فوج به تشیع می‌گرویدند، باید به عامل دیگری نظیر شایستگی و صلاحیت یحیی نیز اشاره کنیم. مردم چون او را لایق امامت دانسته بودند، بر او جمع شدند. بنابراین او را شوکت و عدتی حاصل شد (نخجوانی، ۱۳۵۷: ۱۳۸). به تصریح منابع، یحیی در این زمان سالار کوهستانی دیلم شده و کارش سخت قوی شده بود (کاتب واقدی، ۱۳۷۴: ۱۸۲/۶؛ بیهقی، ۱۳۹۰: ۶۴۰/۲). این‌اثر معتقد است گسترش قیام یحیی به حدی بود که عده بسیاری به او گرویدند و مددها از شهرستان‌ها رسیدند و یاران از هر گوشه و کنار شهر و دیار به او پیوستند (ابن‌اثیر، [بی‌تا]: ۶۸/۱۶). هارون عباسی که از این وضعیت در هراس و نگرانی فرو رفته بود، حیلتی اندیشیده تا او را به امان به دست آورد

(ابن‌عنه، ۱۳۶۳: ۱۲۳؛ خوافی، ۱۳۸۶: ۲۷۰/۱). از مجموع این گزارش‌ها می‌توان دریافت که نهضت شیعی در میان مردم گیل و دیلم بسیار گسترده شده و مردم به یحیی و تشیع متمایل شده بودند. خلیفه برای سرکوب قیام شیعیان دیلم و رهبری آن، پنجاه‌هزار نیروی نظامی به دیلم روانه کرد (ابن‌اثیر، [بی‌تا]: ۶۸/۱۶). اعزام این نیروی عظیم از بغداد برای سرکوب قیام یحیی و طرفداران دیلمی او، حکایت از گسترش قیام در دیلم دارد که مردمان آن به تشیع و نهضت یحیی پیوسته بودند. خلیفه برای جلوگیری از رویارویی مستقیم با دیلمیان، در آغاز به خدعه و نیرنگ روی آورد و امان‌نامه‌ای با امضای قضات بغداد نوشت مبنی بر آنکه یحیی بنده هارون است و پیش جستان گواهی دادند. جستان به‌ناچار او را سپرد (مستوفی، ۱۳۸۷: ۳۰۵). با شکست قیام یحیی، اولین مرحله از تبلیغات مذهبی علویان شیعی در دیلم پایان یافت، اما مقدمات حضور داعیان و مبلغان شیعی در دیلم، توسط جستان پایه‌گذاری شد و مردمان قلمرو او با تشیع آشنا شدند. احتمالاً برخی از آنها بینش دقیقی از این مذهب و آیین اسلام نداشتند، اما زمینه‌ساز گرایش‌های اسلامی و شیعی آنها در آینده شد.

## ۲-۲-۲. مرحله دوم (۲۵۰-۳۱۶ق)

این مرحله از گسترش تشیع که از اواسط سده سوم آغاز شد و تا پایان حکومت علویان طبرستان ادامه داشت، مهم‌ترین دوران در شیعه شدن مردم دیلم است. در این مرحله، شاهان جستانی با دعوت از داعیان علوی به دیلم و دادن آزادی‌های سیاسی و مذهبی به آنها، مهم‌ترین نقش را در ترویج مذهب تشیع ایفا کردند. داعیان علوی برای جمع‌آوری نیروهای نظامی به میان توده مردم می‌رفتند و آنها را با اسلام و تشیع و اهداف قیام‌های خود آشنا می‌کردند. در این مرحله، حضور داعیان و زندگی آنان در میان مردم دیلم بسیار متداول بود. با توجه به اینکه این داعیان از جانب شاهان جستانی دارای اختیار و امتیازات ویژه‌ای بودند، می‌توانستند به نقاط مختلف سرزمین گیلان و دیلمان سفر کنند و علاوه بر جمع‌آوری نیروهای نظامی، به تبلیغ مذهبی نیز پردازند. از آغاز قیام حسن بن زید تا پایان حکومت علویان طبرستان، دو تن از شاهان جستانی، یعنی وهسودان بن جستان و پس از آن جستان بن وهسودان تمامی داعیان و مبلغان شیعی را تحت حمایت نظامی خود داشتند. آنها با تحت اختیار قرار دادن رعایای خود برای خدمت در سپاه علویان، به ترویج تشیع بسیار کمک کردند. در این دوران شرق گیلان و

مناطق کوهستانی آن کاملاً تحت اختیار سران علوی بود و پناهگاه آنان به شمار می‌رفت. برای مثال در سال ۲۶۰ق. وقتی حسن بن زید از عهدهٔ مقابله با یعقوب لیث صفاری برنیامد، به هزیمت به سرزمین دیلم پناه برد (ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۵۳/۳). محمد بن زید دومین داعی علوی، پس از شکست از رافع بن هرثمه به دیلم پناه برد (ابن اثیر، [بی‌تا]: ۲۷۲/۱۸). از نکات قابل ذکر در این مرحله از تاریخ جستانیان، پیمانی است که جستان بن وهسودان با رافع بن هرثمه از سرداران طاهری بست و تعهد کرد به داعی کمک نظامی ندهد، اما با زیرکی موادی را در آن پیمان گنجانده مبنی بر اینکه محمد بن زید را تسلیم رافع نکند (ابن اسفندیار، ۱۳۲۰: ۲۷۵/۱). در نتیجهٔ این پیمان جنگی، جستان توانست با حفظ رهبر شیعیان زیدیه، به گسترش تشیع در دیلم کمک شایانی کند. با کشته شدن محمد بن زید در سال ۲۸۷ق، طبرستان توسط سامانیان تصرف شد. در این زمان جستان بن وهسودان از یک علوی دیگر به نام حسن بن علی مشهور به ناصر کبیر و اطروش دعوت کرد به دیلم بیاید. ناصر با کسب اجازه از جستان، وارد سرزمین دیلم شد و مردم گیل و دیلم با او بیعت کردند (آملی، ۱۳۱۳: ۷۶). وی بیش از سیزده سال در میان دیلمیان به ترویج اسلام و تشیع مشغول بود. در این دوران جستان با ناصر پیمان بسته و سوگند وفاداری خورده بود که به حمایت نظامی از داعی علوی پردازد. ناصر کبیر نیز اظهار امیدواری کرده بود که به یاری دیلمیان، جنگ‌هایی مانند بدر و جمل بکند و درباره جستان هیچ ظنی جز این ندارد که به پیمان‌های خود وفادار باشد. صابی این قصیده را در مدح جستان در کتاب *التاجی* آورده است:

و جستان اعطی مواتیقه و ایمانه طائعا فی الحفل  
و لیس یظن به فی الخفاء الخفاء غیر الوفاء بما قد بذل  
و انی لامل بالدیلمین حروبا کبدر و یوم الجم

(صابی، ۱۹۸۷: ۲۴-۲۵)

وهسودان بن جستان و فرزند او جستان بن وهسودان علاوه بر اینکه شیعه شدن دیلم مدیون اقدامات آنهاست، در تأسیس دولت علویان طبرستان و گسترش قلمرو آن نیز نقش عمده و اساسی داشتند. جنگ وهسودان در سال ۲۵۹ق. با محمد بن فضل قزوینی (طبری، ۱۳۶۲: ۶۴۳۹/۱۵) و لشکر کشی جستان به ری، قزوین، ابهر و زنجان و مطیع کردن مردمان این

نواحی (آملی، ۱۳۱۳: ۷۰)، در راستای همین هدف بود. گفتنی است فرماندهی جنگ‌های علویان توسط شاهان جستانی، موجب گرایش نظامیان به علویان می‌شد. همین عامل نظامی نقش مهمی در گسترش تشیع در دیلم داشت؛ زیرا سردارانی نظیر امیدوار بن لشکرستان، و بهان بن سهل، فالیزبان، فضل رفیقی، سرخاب بن وهسودان، ماکان و بسیاری دیگر، با استفاده از نیروی رعایا و نظامیان تابع خود به علویان می‌پیوستند. این سرداران یا از جستانیان بودند و یا وابسته به حکومت آنها به شمار می‌آمدند (ابن اسفندیار، ۱۳۲۰: ۲۵۰/۱؛ ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۷۰۰/۳-۷۰۳). سرداران و شاهان جستانی نه تنها در گسترش تشیع در دیلم نقش مهمی داشتند، بلکه در سیاست‌های جاه‌طلبانه علویان برای گسترش قلمروهای شیعی نیز از نیروهای ثابت و اصلی سپاه آنها بودند. باید گفت در این بازه زمانی - سال ۲۵۰ تا ۳۱۶ق - جستانیان چنان روابط تنگاتنگی با داعیان شیعی برقرار کردند که در نتیجه آن اکثریت مردمان دیلم به مذهب زیدیه درآمدند.

#### ۲-۲-۳. مرحله سوم (از ۳۱۶ق تا پایان سلسله جستانی)

در این مرحله - از فروپاشیدگی دولت علویان تا اواسط قرن پنجم - که مرزبان بن حسن در دیلم حکومت می‌کرد، داده‌های بسیار اندکی وجود دارد؛ زیرا هر یک از شاهان آن، سیادت یکی از سلسله‌های بزرگ آل بویه، غزنوی و یا سلجوقی را پذیرفته بودند (عتبی، ۱۳۳۴: ۲۲۹؛ ابن اثیر، [بی‌تا]: ۳۷۰/۲۱ - ۳۷۱). نکته مسلم آنکه در این زمان مذهب تشیع در دیلم مهم‌ترین مذهب رسمی بود و به سبب شیعیان راسخ‌اعتقادی که داشت، قیام‌های علویان بیشتر در این منطقه رخ می‌داد. همچنین مرکزیت حکومت علویان با حمایت نظامی جستانیان از طبرستان به هوسم انتقال یافته بود؛ زیرا ملوک اسپهبدان نسبت به علویان نامعتقد شده بودند و عقیده داشتند علویان قانون آبا و اجداد خود را از صلاح مسلمانی ترک کرده‌اند (آملی، ۱۳۱۳: ۸۲-۸۳). همین عامل سبب چنددستگی میان امرای دیلمی نیز شده بود؛ زیرا ممکن بود هر یک از آنها یک علوی را برای رسیدن به مطامع خود علم کند و از وی حمایت نظامی به عمل آورد. نکته حائز اهمیت اینکه مذهب زیدیه در این دوران به شاخه‌های متعددی تقسیم شده و هر یک از قیام‌های علویان منتسب به یکی از آنها بود. قیام ابوالحسن قاضی در دیلم، سپس قیام الراضی بالله و قیام ابوالقاسم المدد بالله از جمله همین نوع از قیام‌هایی است که در قرون

چهارم و پنجم در دیلم به وقوع پیوست و آنها دعوی امامت کردند (مروزی الازورقانی، ۴۲۸ق: ۱۵۳). از این دست قیام‌های دیگری نیز بودند که شاهان جستانی و امرای کوچک دیلم از آنها طرفداری می‌کردند. قیام ابوالحسن علی‌بن احمد (متوفای ۴۲۷ق) مشهور به المستعین بالله از دیگر قیام‌هایی است که در دیلم به امامت زیدیان رسید (همان، ۱۵۱). همچنین قیام المرشد بالله که در سال ۴۴۶ق. در دیلم با او بیعت شد (ابن طباطبای، ۱۳۷۲: ۵۹). از ویژگی‌های این دوره، کثرت قیام‌های علویان و سردرگمی شاهان جستانی از تعدد قیام‌های شیعی در آن سرزمین بود که حمایت از یک علوی، عصیان علوی دیگر را به همراه داشت. به نظر می‌رسد در این بازه زمانی نقش اساسی جستانیان جلوگیری از اختلافات مذهبی زیدیان دیلم و تعمیق مذهب تشیع در آنجا بوده است. گرچه در این زمان مذهب زیدیه و تعالیم آن کاملاً رسمی و رایج شده بود، اما کثرت قیام‌ها در دیلم و بروز اختلافات میان داعیان شیعی، بیانگر این موضوع است که این داعیان دارای وحدت رویه نبوده‌اند. برخی مانند حسن‌بن جعفر که از او با عنوان «امیرکا» (صابی، ۱۳۸۷: ۴۰) یاد می‌شد، در هوسم رفتار مستبدانه‌ای با زیدیان دیلم داشت و علاوه بر آن به سخت‌گیری‌های مالی روی آورده بود (مادلونگ، ۱۳۹۰: ۱۹۱/۴). مانادر جستانی (۳۳۱-۳۶۱ق) از پادشاهان سلسله جستانی در سده چهارم، برای جلوگیری از این هرج و مرج مذهبی و اجتماعی و به منظور تسلط بر امور، از ابو عبدالله محمد مشهور به ابن داعی و مهدی که فرزند داعی صغیر بود و در سال ۳۵۳ق. در بغداد به سر می‌برد، دعوت کرد به دیلم بیاید و امامت زیدیان آنجا را برعهده بگیرد. ابن داعی با پشتیبانی نظامی از جانب مانادر به دیلم آمد و شاه جستانی او را به امامت زیدیه هوسم منصوب کرد (صابی، ۱۹۸۷: ۴۱). اختلافات زیدیان دیلم و طرفداری آنها از قاسمیه و ناصریه که از شاخه‌های زیدی بودند و وسیله اغراض آل بویه و آل زیار قرار می‌گرفتند (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۱۴۲/۲)، سبب شد برخی از شاهان جستانی برای جلوگیری از اختلافات مذهبی و انشعابات بیشتر زیدیه، به امامت انتصابی در دیلم روی بیاورند. انتصاب ابن داعی مهم‌ترین نمونه آن بود. ابن داعی تبحر زیادی در کلام و فقه داشت و در واقع بعد از مرگ ناصر کبیر، نخستین علوی بود که مردم او را به امامت قبول داشتند. حمایت نظامی مانادر و اختلافات قاسمیه و جماعت ناصریه، شرایط را برای ورود او مهیا کرده بود. با ورود او ده‌هزار نفر از دیلمیان گرد او جمع شدند (ابن اثیر، [بی‌تا]: ۲۰/۲۳۷؛ مادلونگ، ۱۳۹۰: ۱۹۱/۴). حمایت نظامی

ماناذر از این داعی تا بدانجا رسیده بود که وی در صدد برآمد لشکری به طرسوس اعزام کند. ابن داعی با شنیدن خبر مشکل مسلمانان در طرسوس که در محاصرهٔ بیزانس قرار گرفته بودند، توانست سپاهی برای عزیمت به آنجا فراهم کند، اما کارشکنی‌های امیرکا دیگر داعی علوی، مانع از اجرای این نیت شد (ابن‌عنبه، ۱۳۸۵: ۷۹). در این دوره جستانیان با ظهور باطنیان و مذهب اسماعیلیه مواجه بودند که عده‌ای معدود به این مذهب گرویده بودند. با این همه، هنوز مذهب زیدی مهم‌ترین مذهب رایج در قلمرو جستانیان بود. حمایت‌های سیاسی و نظامی آنها از داعیان زیدی سبب شده بود برخی از امامان زیدی به مباح بودن خون باطنیان و جواز تصرف در مال و اموال آنها عقیده داشته باشند (محلی، ۱۴۲۳ق: ۱۹۷/۲؛ شهاری، ۱۴۲۱ق: ۱۳۰۴/۳). با وجود آنکه از حکومت جستانیان در این دوره، به‌ویژه از قرن پنجم بسیار نمی‌دانیم، ولی باید گفت حمایت‌های آنها از داعیان زیدی و امنیتی که در قلمرو خود ایجاد کرده بودند، برخی از داعیان با آرامش به امامت پرداختند و حتی حسین ناصری (۴۳۲-۴۷۲ق) در سایهٔ همین حمایت نظامی و امنیتی که در دیلم ایجاد شده بود، دستور اقامهٔ نماز جمعه در تمام نقاط شهری و روستایی را داد (محلی، ۱۴۲۳ق: ۱۹۵/۲-۱۹۶).

### ۳. نقش مسافریان در گسترش تشیع در دیلم و آذربایجان

#### ۳-۱. نقش سیاسی

سلسلهٔ شیعی مسافری که در واقع شعبه‌ای از سلسلهٔ جستانیان بودند، در آغاز سدهٔ چهارم در دیلم به حکومت رسیدند. فرمانروایان آن اندکی بعد قلمرو سیاسی خود را به آذربایجان گسترش دادند. مسافریان برخلاف جستانیان مذهب اسماعیلی داشتند و در قلمرو خود این مذهب را تبلیغ می‌کردند. زمینه‌های ورود این مذهب از زمان ورود احمدبن محمد (۱۷۹-۲۱۲ق) نوادهٔ اسماعیل بن جعفر<sup>(ع)</sup> به دیلم بود. این امام اسماعیلی که از ترس دشمنان متواری بود، به دیلم آمد و در آنجا حتی ازدواج کرده بود و از این ازدواج فرزندی حاصل شد که او را محمد نام نهاد. احمدبن محمد هنگامی که از دیلم خارج می‌شد، مردم را به اطاعت و فرمان برداری برادر خویش حسین بن محمد که در این زمان به مرتبهٔ داعی‌گری و نبوت رسیده بود، دعوت کرد (خراسانی فدائی، ۱۹۵۹: ۴۶-۴۷). با این همه، تا یک سدهٔ بعد

تبلیغات اسماعیلی هنوز در دیلم آنچنان رایج نبود. قدرت برتر جستانیان و همراهی آنان با داعیان زیدی، مهم‌ترین عامل عدم نفوذ سایر مذاهب بود؛ به همین سبب احمدبن محمد زمان ورود به دیلم استتار و مخفی بودن خود را طولانی کرده بود (همان، ۴۶). روی کار آمدن مسافریان و دل‌بستگی آنها به مذهب اسماعیلی، سبب شده بود داعیان اسماعیلی در پناه مسافریان به دیلم بیایند و به تبلیغات مذهبی بپردازند. سیاست امیران مسافری حمایت از مذهب اسماعیلی و همراهی با مبلغان آن بود. آنها به عنوان رقیبی سرسخت در مقابل جستانیان زیدی مذهب، وارد صحنه سیاسی دیلم شده بودند. با وجود این، مذهب اسماعیلی هیچ‌گاه جایگاه برتر را در دیلم پیدا نکرد، ولی توانست تا چندین سده به عنوان مذهبی رقیب برای زیدیه به شمار آید. گفتنی است وجود موانع سیاسی و مذهبی نظیر حکومت جستانیان و فعالیت گسترده امامان زیدی در دیلم، عواملی بودند که مسافریان هیچ‌گاه نتوانستند به مناطق شرقی و داخلی آن سرزمین تسلط یابند؛ به همین دلیل آنها سعی می‌کردند در مناطق دیگر، مانند طارم و آذربایجان نفوذ کنند. سیاست مذهبی شاهان مسافری از دعوت مبلغان اسماعیلی به قلمرو فرمانروایی خود، علاوه بر اهداف مذهبی، به منظور تحکیم قدرت خود و مقابله با قدرت جستانیان زیدی مذهب در دیلم بود. از جمله مبلغان مشهوری که در آغاز این سلسله وارد دیلم شدند، ابوحاتم رازی است. وی در ترویج تشیع در میان دیلمیان و شاهان مسافری، مانند مرزبان بن محمد و برادرش وهسودان نقش اساسی داشت. ابوحاتم، علویان زیدی را بدمذهب می‌دانست و به نکوهش آنها می‌پرداخت (نظام‌الملک، ۱۳۴۴: ۲۳۶). وی در سایه حمایت مسافریان، به تبلیغ مذهب اسماعیلیه و طرد مذهب رقیب یعنی زیدیه مشغول بود. او حتی به خدعه و نیرنگ مبادرت کرده و به فریب دیلمیان مشغول شد و وعده داده بود که: «به زودی امامی از میان شما بیرون خواهد آمد که من مقالات و مذهب او را می‌دانم». با این سخنان، دیلمیان به او رغبت پیدا کردند و دعوت او را پذیرفتند (همان، ۲۳۶). به تعبیر خواجه نظام‌الملک، «دیلمان و گیلان از باران بگریختند و در ناودان آویختند و جمله در راه بدعت افتادند» (همان، ۲۳۶). منظور خواجه از این تعبیر، تغییر مذهبی مردم گیلان و دیلم از زیدیه به اسماعیلیه بود. ابوحاتم حتی موفق شد برخی از امرای غیرمسافری را نیز به کیش اسماعیلی درآورد. مرداوین بن زیار، اسفاربن شیرویه و سیاه‌چشم دیلمی از امیران جستانی از آن جمله بودند (جاودان، ۱۳۸۱: ۳۸۷؛ دفتری، ۱۳۸۶: ۱۹۴). در این دوران به سبب گرایش



اسماعیلی شاهان مسافری و شرایطی که آنها برای تبلیغ این مذهب فراهم کرده بودند، نه تنها داعیان ری، بلکه پای دیگر اسماعیلیان نیز به دیلم گشوده شده بود. از جمله مهم‌ترین داعیان اسماعیلی، ناصر خسرو قبادیانی شاعر بلندآوازه ایرانی است که در زمان جستان‌بن ابراهیم مسافری (در سال ۴۳۷ق. فرمانروایی کرده است) به دیلم وارد شد و این منطقه را یکی از چهار نقطه‌ای می‌دانست که عدل و امنیت آن را در هیچ سرزمینی از عرب و عجم ندیده و نشنیده است (ناصر خسرو، ۱۳۳۵: ۱۲۶). ناصر خسرو برخلاف مسافریان، به امامت خلفای فاطمی مصر معتقد بود و از جانب آنان مأمور تبلیغ مذهب اسماعیلی بود. وی ظاهراً در راستای همین مأموریت خود بوده که در دیلم به مباحثه با علمای آن سامان پرداخت (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۱۲۶). حکمرانان آل مسافر به مهدویت محمدبن اسماعیل قائل بودند نه خلفای فاطمی. گواه روشن بر این مدعا سکه‌های وهسودان بن محمد است که در سال ۳۴۳ق/ ۹۵۴-۹۵۵م. ضرب شده است (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۵۴). در زمان فرمانروایی وهسودان بن محمد بن مسافر که تا سال ۳۵۵ق. ادامه یافت، کیش اسماعیلی در دیلم رواج داشت (همان، ۱۹۵). شواهد سکه‌ای از سال ۳۴۳ق. نشان می‌دهد که وهسودان و برادر مقتدرش مرزبان، پیرو گونه قرمطی اسماعیلی بودند و به مهدویت محمدبن اسماعیل - نه امامت معز خلیفه فاطمی وقت - اعتقاد داشته‌اند (همان، ۱۹۵-۱۹۶). این سکه که سند پشتیبانی آل مسافر از اسماعیلیه قرمطی ذکر شده است، متعلق به وهسودان بن محمد فرمانروای مسافری دیلم است که در سال ۳۴۳ق. ضرب شده و بر روی آن عبارت «محمد، علی، الحسن، الحسین، علی، محمد، جعفر، اسماعیل، محمد» حک شده است (تراپی طباطبایی، ۲۵۳۵: ۱۴؛ شترن، ۱۳۴۵: ۵۱-۵۲؛ شاهمرادی، ۱۳۹۵: ۱۳۰).

سکه‌ها نشانی از اراده سیاسی برای تقویت شعائر مذهبی و باورهای دینی است. از این رو، نوشتار سکه‌ها در معرفی ایدئولوژی و علاقه‌مندی به مذهب مورد علاقه، نقش بسزایی دارند و پیوند مقوله سیاسی و مذهبی در سکه‌ها مشهود است. سکه وهسودان از اولین سکه‌های به دست آمده در ایران به شمار می‌رود که در آن یکی از شعائر مهم شیعه «علی خلیفه الله» آمده است (سرافرازی، ۱۳۹۴: ۱۲). مسافریان بسیار پرشورتر از جستانیان بودند. آنها راه را برای پشتیبانی مردم از آرای اسماعیلیان هموار کردند (هاجسن، ۱۳۷۸: ۹۶). امیران مسافری نیروی خود را علاوه بر دیلم، در بیرون از آن نیز به کار گرفتند. با پشتیبانی مسافریان از داعیان



(رضایی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۲۰).

اسماعیلی در آذربایجان، مذهب اسماعیلی در آن دیار رونق گرفت و برخی از مذاهب مانند مذهب خارجی از رونق افتاد. شاهان مسافری و به‌ویژه مرزبان بن محمد که مهم‌ترین امیر مسافری است، سیاست همه‌جانبه‌ای را در حمایت از داعیان اسماعیلی در پیش گرفت (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ۶۱/۶) که گسترش تشیع و رواج برخی از شعائر شیعی در آذربایجان را به همراه داشت.

### ۲-۳. نقش نظامی

#### ۱-۲-۳. اوضاع مذهبی آذربایجان

با وجود تبلیغات گسترده داعیان اسماعیلی و همراهی مسافریان با آنان، این مذهب مانند زیدیه گسترش فراوانی در دیلم پیدا نکرد. حاکمان آن به سبب شرایطی که برای تصرف آذربایجان فراهم شد، قلمرو فرمانروایی خود را به آنجا گسترش دادند. اوضاع مذهبی آذربایجان قبل از ورود مسافریان بسیار مغشوش بود. از جمله مذاهب این منطقه، مذهب

خارجی بود. این مسلک از سال ۷۶ق. زمانی که شیب شیبانی شورشی خارجی، به این منطقه وارد شد، آغاز گردید و سپس در پایان خلافت اموی، توسط ضحاک خارجی و مسافر قصاب ترویج شد و از سوی مردم آذربایجان مورد حمایت قرار گرفت (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۱۷-۱۱۸). آذربایجان زمان ورود مرزبان بن محمد (۳۳۰-۳۴۶ق) مؤسس سلسله مسافری آذربایجان، تحت فرمانروایی دسیم بن ابراهیم گرد قرار داشت. او از خوارج آذربایجان بود و به دشمنی با شیعیان و علی<sup>(ع)</sup> می پرداخت (ابن اثیر، [بی تا]: ۱۰۶/۲۰). دسیم از مادری گرد و پدری خارجی به نام ابراهیم زاده شد. پدرش بعد از کشته شدن هارون خارجی که از رهبران خوارج موصل بود، به آذربایجان آمد و با دختر یکی از بزرگان گرد ازدواج کرد؛ به همین دلیل دسیم از پشتیبانی کردان که خویشاوندان مادری او بودند، بهره مند می شد. او بعد از کشته شدن یوسف بن ابی الساج فرمانروای آذربایجان، بیرق فرمانروایی و استقلال برافراشت (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ۶۱/۶؛ کسروی، ۱۳۸۸: ۷۱). در همین شرایط بود که پای مهمان ناخوانده دیگری به آذربایجان باز شد. آنها برخلاف کردان خارجی، پیرو مذهب تشیع بودند و سد محکمی در برابر گسترش عقاید خوارج به شمار می آمدند.

### ۳-۲-۲. تأسیس سلسله شیعی مسافریان آذربایجان

سبب لشکرکشی نظامی مرزبان بن محمد به آذربایجان، وزیر اسماعیلی مذهب دسیم بن ابراهیم، یعنی علی بن جعفر بود. علی بن جعفر از داعیان معروف باطنی و اسماعیلی در آذربایجان به شمار می آمد و از نظر اعتقادات مذهبی با دسیم که مذهب خارجی داشت، کدورتی پیدا کرد و نزد مرزبان بن محمد آمد و او را به تصرف آذربایجان ترغیب کرد. ابن اثیر علت آمدن علی بن جعفر به دربار مسافریان را ترس وی از دسیم خارجی دانسته است که دشمنان وی دسیم را علیه وی تحریک کردند. او ترسید و به طارم نزد محمد بن مسافر پناه برد (ابن اثیر، [بی تا]: ۱۰۵/۲۰). علی بن جعفر چون به آنجا رسید، دید وهسودان و مرزبان دو فرزند محمد بن مسافر از پدر ترسیده و در یکی از قلاع تحصن کرده اند. آن دو فرزند سرانجام پدر خود را مغلوب و در یک قلعه محصور کردند. علی بن جعفر چون وضع را بدان گونه دید، نزد مرزبان تقرب جست و او را به گرفتن آذربایجان تشویق کرد و خود دریافت مال بسیار را از آن دیار برعهده گرفت (همان، ۱۰۵/۲۰). دلیل دیگر لشکرکشی مرزبان به آذربایجان و

تأسیس سلسله مسافری که به آسانی صورت گرفت، این بود که برخی از داعیان اسماعیلی مورد حمایت مسافریان، قبل از ورود مرزبان به آذربایجان آمده بودند. بنابراین مقدمات این لشکرکشی از قبل آماده بود. چنان که گفتیم ابو حاتم رازی از بزرگ‌ترین داعیان اسماعیلی که در دیلم عده بسیاری را به مذهب اسماعیلی گرایش داده بود، پس از ترسی که از مرداوین پیدا کرد، به آذربایجان گریخت (مسعودی، ۱۳۸۲: ۷۴۳/۲؛ شترن، ۱۳۴۵: ۴۳). وی می‌بایست مقدمات این لشکرکشی و تأسیس سلسله شیعی مسافریان را مهیا می‌کرد و نکته آخر اینکه مهم‌ترین عاملی که تأسیس سلسله مسافریان آذربایجان را آسان می‌کرد، وجود تعدادی از دیلمیان شیعه در سپاه دیسم از جمله صلوک بن محمد بن مسافر برادر مرزبان بود که دیسم به آنها متکی بود و از نفوذ کردان کاسته بود. در همین زمان علی بن جعفر سرداران دیسم و به ویژه دیلمیان را بر ضد او برمی‌انگیخت تا اینکه توانست بیشتر آنها را جلب کند. آنها به تبادل نامه با علی بن جعفر پرداختند و گفتند: «هرگاه مرزبان سوی ما آید ما همگی بدو خواهیم پیوست» (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ۶۲/۶). مرزبان بن محمد در پرتو همین عوامل توانست بر آذربایجان تسلط یابد و سلسله مسافریان را به سال ۳۳۰ ق. تأسیس کند. این سلسله در مدت چهار دهه در آذربایجان حکومت کرد و در گسترش تشیع اقداماتی انجام داد. از جمله اقدامات آن در ترویج تشیع عبارت بود از:

#### الف. وزارت دادن به داعیان شیعی

مسافریان پس از سلطه بر آذربایجان، برای اعتلای تشیع، داعیان شیعی را وزارت داده و برای ترویج این مذهب در آذربایجان، آنها را حمایت نظامی می‌کردند. از جمله این داعیان علی بن جعفر بود. وی مانند مرزبان بن محمد پیرو مذهب اسماعیلی بود و به تصریح ابوعلی مسکویه، مرزبان بن محمد و علی بن جعفر در پاک‌دینی پیوندی داشتند (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ۶۱/۶). مرزبان مسافری با توجه به نفوذی که علی در آذربایجان داشت، وی را مأمور تبلیغ مذهب اسماعیلی کرد؛ زیرا وی از مبلغان و داعیان اسماعیلی بود (ابن اثیر، [بی‌تا]: ۱۰۶/۲۰). ابوعلی مسکویه رازی که هم‌عصر با مرزبان مسافری بود عقیده داشت که پادشاه مسافری آذربایجان «به مرزبان اجازت داد تا دعوت خود را آشکار کند» (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ۶۱/۶). براساس این گزارش می‌توان دریافت که هنوز مذهب اسماعیلی در آن دیار رایج نبوده است. در این زمان مذاهب و کیش‌های بسیاری در آذربایجان رواج داشت

(کسروی، ۱۳۸۸: ۶۹)؛ از جمله مذهب خارجی که پیروان فراوانی داشت و به قدرت نظامی و شمشیر متکی بودند و از دیسم خارجی مذهب طرفداری می‌کردند. علی بن جعفر توانست با پشتوانه قدرت برتر نظامی مسافریان، به تبلیغات آشکار اسماعیلی بپردازد و در مقابل قدرت نظامی و معارض خوارج دعوتش را پیش ببرد. بنا به گزارش ابوعلی مسکویه، «مرزبان بن محمد همه چیز برای دعوت علی بن جعفر فراهم کرد» (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ۱/۶). آنچه از متون تاریخی دریافت می‌شود، این است که مرزبان علاوه بر پشتیبانی سیاسی و مذهبی از علی بن جعفر، او را در مقابل خیل عظیمی از پیروان مذاهب دیگر حمایت نظامی هم می‌کرد. گرچه گاهی روابط مرزبان با وزیرش به کشمکش نظامی هم می‌انجامید (همان، ۶۳/۶)، اما در مجموع علی بن جعفر توانست در سایه همین قدرت نظامی مسافریان، تبلیغات گسترده‌ای را در میان مردمان آذربایجان آغاز کند و تعداد کثیری از مردمان آن دیار را به مذهب اسماعیلی گرایش دهد. آنچه مسلم است اینکه شرایطی که پادشاه مسافری برای وزیر شیعی مذهب خود مهیا کرده بود، سبب پیشرفت دعوت او شده است. ابن حوقل جهانگرد مسلمان سده چهارم که در این عصر از آذربایجان دیدن کرده بود، به رواج برخی از مذاهب در عصر مسافری اشاره کرده و تصریح کرده است که: «گروهی از آنان دارای مذهب اهل حدیث و قائل به حشو بودند» (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۹۶). وی در ادامه بیشتر آنان را از اسماعیلیه و باطنیه می‌دانست (همان، ۹۶).

علی بن جعفر برخی از صاحب‌منصبان دولت دیسم را به کیش اسماعیلی درآورد. در این زمان با توسعه قلمرو آذربایجان به سمت شمال در ماورای قفقاز، فعالیت وی گسترده‌تر نیز شده بود. این لشکرکشی‌ها که دارای اهداف سیاسی بوده، در زمینه ترویج مذهب اسماعیلی در ماورای قفقاز، دستاوردی به دنبال نداشته است. آنچه در منابع این عصر گزارش شده، تنها مربوط به رواج مذهب اسماعیلی و باطنی در آذربایجان است که در سطور قبل به آنها پرداخته شد.

#### ب. ایجاد بستر مناسب برای قیام‌های شیعی

با ورود مسافریان به آذربایجان و آغاز تبلیغات شیعی در آن دیار، برخی از قیام‌ها با توجه به بستر مناسبی که مسافریان برای گسترش تشیع فراهم کرده بودند، در آذربایجان رخ داد. در این دوران حتی برخی از داعیان غیراسماعیلی برای استمداد از نیروی مسافریان، به دربار آنها

روی می‌آوردند. ابوالفضل جعفر بن محمد مشهور به الثائر فی الله از ائمه زیدیه هوسم، بعد از چند بار حمله به آمل و با شکست‌هایی که مواجه شد (صابی، ۱۹۸۷: ۳۹)، به سال ۳۴۵ق. به دربار مرزبان بن محمد پناه برد. در این زمان سادات و مردم گیلان از سید [= الثائر فی الله مشهور به سید البیض] برگشتند و در اطراف یکی از خدمتکاران وی به نام عمیر جمع شدند و خان‌ومان سید و اولاد او را تالان و تاراج کردند (مرعشی، ۱۳۴۵: ۱۵۵؛ رضازاده، ۱۳۸۴: ۴۰/۹). به نظر می‌رسد الثائر فی الله برای دریافت کمک نظامی از مرزبان به آذربایجان رفته بود. با توجه به اینکه مرزبان در این زمان به تبلیغات اسماعیلی و توسعه ارضی اولویت می‌داد، تقاضای کمک الثائر فی الله را اجابت نکرد. با توجه به فضای مناسب تبلیغات شیعی در دوران پس از مرزبان بن محمد، برخی قیام‌ها در آذربایجان روی داد. از جمله این قیام‌ها، قیام مستجیر بالله با عنوان «الرضا من آل محمد» است که با مخالفت جستان و ابراهیم پسران مرزبان - به شکست انجامید (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۶/۱۴؛ ابن خلدون، ۱۳۸۲: ۳/۸۴۹-۸۵۰). اگرچه برخی از شاهان مسافری با این قیام‌ها مخالفت کرده بودند، اما تبلیغات داعیان اسماعیلی که ابتدا توسط مرزبان بن محمد حمایت مالی و نظامی می‌شدند، سبب شده بود زمینه مناسبی برای وقوع این قیام‌های شیعی به وجود بیاید. این قیام‌ها اغلب با نام اهل بیت پیامبر<sup>(ص)</sup> صورت می‌گرفت که نشان از گسترش تشیع در عصر مسافری دارد.

### ج. ترویج رسم انتظار فرج

یکی از اعتقادات شیعیان، اعتقاد به منجی و ظهور امام مهدی<sup>(عج)</sup> است. ابوحاتم رازی که مهم‌ترین داعی اسماعیلی در دوران مسافریان بود، در مناظره خود با محمد بن زکریا رازی به وعده خداوند به پیامبر<sup>(ص)</sup> اشاره کرده و گفته است: «خدای عز و جل آن وعده خود را که به رسول داده است، تمام خواهد کرد تا آنکه همه روی زمین را پر از عدل و داد کند. چنان که پر از جور شده بود» (رازی، ۱۳۷۷: ۵۲۴). ابودلف سیاح عصر مسافریان، به مکانی در آذربایجان با نام «بذین» اشاره کرده است که مردم در آنجا انتظار ظهور مهدی را داشتند (ابودلف، ۱۳۵۴: ۴۷). وی همچنین از رودخانه بزرگ پایین این شهر نام برده است که مردم در آن شست‌وشو می‌کردند و شفا می‌یافتند (همان، ۴۷). قزوینی نیز به این منطقه اشاره کرده و نوشته است: «در آنجا جای پای است که مردم به زیارت آنجا می‌روند و گویند دعا در آنجا مستجاب است و انتظار خروج مهدی<sup>(عج)</sup> را از آنجا کشند» (قزوینی، ۱۳۷۳: ۵۸۹).

بنابراین یکی از آثار حضور نظامی مسافریان در آذربایجان، ترویج برخی شعائر شیعی از جمله انتظار ظهور فرج بوده است.

### نتیجه‌گیری

از اواخر قرن دوم قمری وقتی شاهان جستانی در جریان قیام‌های علویان قرار گرفتند، به حمایت از آنها برخاستند. این شاهان با دعوت از داعیان شیعی و سپس مشارکت دادن آنها در امور سیاسی قلمرو خود، نقش مهمی در گسترش تشیع ایفا کردند. آنچه سبب نزدیکی بیشتر آنها می‌شد، این بود که دیلمیان مانند داعیان شیعی با خلفا مخالف بودند و همین امر عامل اتحاد آنها گردید. داعیان زیدی و اسماعیلی با پشتیبانی سیاسی و نظامی امرای دیلمی، به تبلیغات شیعی می‌پرداختند. باید گفت در نتیجهٔ تکاپوهای سیاسی و نظامی حاکمان جستانی و مسافری، زمینه مناسبی برای آشنایی بیشتر مردم با اسلام و تشیع فراهم شد. ترویج برخی شعائر شیعی در دوران زمامداری این سلسله‌ها، مانند اعتقاد به ظهور امام مهدی (عج)، اذان و اقامهٔ شیعی، تولی به اهل بیت پیامبر (ص) و از همه مهم‌تر تبری از دشمنان اهل بیت پیامبر (ص) که در اتحاد با داعیان شیعی و مخالفت با عباسیان جلوه‌گر شد، از نتایج حکومت آنها بوده است. این دو سلسله سه سده حکومت کردند و در رواج تشیع آذربایجان و به‌ویژه دیلم تلاش‌های سیاسی و نظامی بسیاری به خرج دادند. به تصریح متون تاریخی، داعیان شیعی با تکیه بر دیلمیان و فرمانروایان آنها توانستند به اهداف سیاسی و مذهبی خود، برای تأسیس حکومت شیعی دست یابند. مبلغان زیدی و اسماعیلی در پناه جستانیان و مسافریان آزادانه در قلمرو آنها به تبلیغ مذهبی می‌پرداختند و اساسی‌ترین نقشی که شاهان این سلسله‌ها ایفا می‌کردند، استفاده از نیروی نظامی خود در داخل و خارج از دیلم، در حمایت از داعیان و گسترش تشیع بود. لشکرکشی جستان به ری و قزوین در حمایت از حسن بن زید و لشکرکشی مرزبان بن محمد به آذربایجان، در واکنش به تحریکات علی بن جعفر از داعیان اسماعیلی، ظاهراً با همین هدف صورت گرفته است. البته توسعه‌طلبی ارضی و منافع سیاسی را نیز نباید در رفتارهای آنها دور از ذهن دانست.

## منابع و مآخذ

- آملی، اولیاء الله (۱۳۱۳)، تاریخ رویان، به تصحیح عباس اقبال، تهران: اقبال.
- ابن‌ابی‌اصیبغه، احمد بن قاسم [بی‌تا]، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، تحقیق نزار رضا، بیروت: دار مکتبه الحیة.
- ابن‌اثیر، عزالدین [بی‌تا]، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، ج ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
- ابن‌اسفندیار، بهاء‌الدین محمد (۱۳۲۰)، تاریخ طبرستان، به تصحیح عباس اقبال، به اهتمام محمد رضائی، ج ۱، تهران: کلاله خاور.
- ابن‌جوزی، عبدالرحمان بن علی (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، تصحیح محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱۴، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌حوقل، ابوالقاسم محمد (۱۳۶۶)، ایران در صورت الارض، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌طباطبا، ابواسماعیل ابراهیم (۱۳۷۲)، مهاجران آل ابوطالب، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ابن‌عنبه، جمال‌الدین احمد (۱۳۶۳)، الفصول الفخریة، به اهتمام سید جلال‌الدین محدث ارموی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ..... (۱۳۸۵)، عمدة الطالب فی أنساب آل‌ابی‌طالب، قم: انصاریان.
- ابوالفروج اصفهانی، علی بن حسین (۱۴۲۷ق)، مقاتل الطالبین، تحقیق احمد صقر، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابودلف، مسهر بن مهلهل (۱۳۵۴)، سفرنامه ابودلف در ایران، ترجمه سید ابوالفضل طباطبایی، تهران: زوار.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۴۰)، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اصفهانی، حمزه بن حسن (۱۳۴۶)، تاریخ پادشاهان و شاهان (سنی ملوک الارض و الانبیاء)، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- باسورت، ادموند کلیفورد (۱۳۷۱)، سلسله‌های اسلامی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بیهقی، ابوالفضل (۱۳۹۰)، تاریخ بیهقی، به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، ج ۲، تهران: مهتاب.
- ترابی طباطبایی، سید جمال (۲۵۳۵)، «سکه‌های آق‌قویونلو و مبتای وحدت حکومت صفویه در ایران»، نشریه موزه آذربایجان، ش ۷، صص ۱-۱۹۴.
- جاودان، محمد (۱۳۸۱)، «زندگی و اندیشه‌های ابوحاتم رازی»، مجموعه مقالات اسماعیلی، با مقدمه



- فرهاد دفتری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، صص ۳۵۷-۳۹۹.
- حسنی، ابوالعباس (۱۹۸۷)، المصابیح، اخبار ائمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان، به تصحیح ویلفرد مادلونگ، بیروت: دار النشر.
- خراسانی فدائی، محمد (۱۹۵۹)، تاریخ اسماعیلیه، به تصحیح و اهتمام الکساندر سیمینوف، مسکو: اداره نشریات ادبیات خاور.
- خوافی، فصیح (۱۳۸۶)، مجمل فصیحی، به تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، ج ۱، تهران: اساطیر.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۶)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- رازی، ابوحاتم (۱۳۷۷)، مناظره محمدبن زکریا رازی با ابوحاتم رازی (اعلام النبوه)، ترجمه محب‌الاسلام، تهران: منیر.
- رازی، احمدبن سهل (۱۹۹۵)، اخبار فخر، تحقیق ماهر جرار، بیروت: دار الغراب الاسلامی.
- رضازاده، رضا (۱۳۸۴)، «التأثر فی الله»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۹، تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۴۰-۴۱.
- رضایی باغبندی، حسن (۱۳۹۳)، سکه‌های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان، تهران: سمت.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱)، تاریخ مردم ایران، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
- سرافرازی، عباس (زمستان ۱۳۹۴)، «شعائر شیعی بر سکه‌های اسلامی تا شکل‌گیری حکومت صفویان»، فصلنامه علمی-پژوهشی شیعه‌شناسی، س ۱۳، ش ۵۱، صص ۷-۲۶.
- سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۸۲)، تذکرة الشعرا، به تصحیح ادوارد براون، تهران: اساطیر.
- شاهمرادی، سید مسعود (تابستان ۱۳۹۵)، «آل مسافر و تشیع در دیلم و آذربایجان در قرن چهارم هجری»، تاریخ‌نامه خوارزمی، س ۳، ش ۱۲، صص ۱۱۷-۱۴۴.
- شترن، س. م. (۱۳۴۵)، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غرب ایران و خراسان و ماوراءالنهر»، ترجمه فریدون بدره‌ای، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۵۳، صص ۲۳-۶۹.
- شهاری، ابراهیم (۱۴۲۱ق)، طبقات الزیدیه الکبری، تحقیق عبدالسلام بن عباس وجیه، ج ۳، عمان: مؤسسه الامام زید.
- صابی، ابراهیم بن هلال (۱۹۸۷)، المنتزع من الجزء الاول من الكتاب المعروف بالتاجی فی اخبار الدیلمیه، اخبار ائمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان، تحقیق ویلفرد مادلونگ، بیروت: دار النشر.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۶۲)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم باینده، ج ۱۲، ۱۴، ۱۵، تهران: اساطیر.
- عتی، ابونصر (۱۳۳۴)، تاریخ یمینی، ترجمه ابوالشرف ناصح بن ظفرین سعد جرفادقانی، به تصحیح علی قویم، تهران: فردین.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸)، تقص، تصحیح میرجلال‌الدین محدث، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- قزوینی، زکریا (۱۳۷۳)، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه جهانگیر میرزا، به اهتمام میرهاشم محدث،

- تهران: امیر کبیر.
- کاتب واقفی، محمد بن سعد (۱۳۷۴)، *طبقات*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۶، تهران: فرهنگ و اندیشه.
  - کاشانی، ابوالقاسم عبدالله (۱۳۴۸)، *تاریخ الحجاتیو*، به اهتمام مهین همبلی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
  - کسروی، احمد (۱۳۸۸)، *شهریاران گمنام*، تهران: نگاه.
  - کیا گیلانی، احمد (۱۳۶۷)، *سراج الانساب*، تحقیق مهدی رجائی، قم: کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی.
  - مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سرّی، تهران: اساطیر.
  - ..... (۱۳۹۰)، «سلسله‌های کوچک شمال ایران»، *تاریخ ایران از ظهور اسلام تا آمدن سلجوقیان*، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: امیر کبیر، صص ۱۷۲-۲۱۶.
  - مجیدی، عنایت‌الله (۱۳۸۹)، «جستانیان»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۸، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۱۲۲-۱۳۱.
  - محلی، حمید بن احمد (۱۴۲۳ق)، *الحدائق الوردیه فی مناقب ائمة الزیدیه*، تحقیق مرتضی بن زید محطوری، ج ۲، صنعاً: مکتبه بدر.
  - مرعشی، سید ظهیرالدین (۱۳۴۵)، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، به کوشش محمدحسین تسییحی، تهران: شرق.
  - مروزی الازورقانی، اسماعیل (۱۴۲۸ق)، *الفخری فی انساب الطالبین*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: مکتبه آیةالله مرعشی نجفی.
  - مستوفی، حمدالله (۱۳۸۷)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوائی، تهران: امیر کبیر، ج ۵.
  - مسعودی، علی بن حسین (۱۳۸۲)، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
  - مسکویه رازی (۱۳۷۶)، *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، ج ۶، تهران: انتشارات توس.
  - مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۴۵)، «فرمانروایی و قلمرو دیلمیان»، ترجمه جهانگیر قائم‌مقامی، بررسی‌های تاریخی، ش ۱ و ۲، صص ۱۴۰-۱۶۲.
  - ناصر خسرو قبادیانی، حمیدالدین (۱۳۳۵)، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: زوار.
  - ناطق بالحق، ابوطالب یحیی (۱۴۳۵)، *الافاده فی تاریخ الائمة الساده*، تحقیق مکتب اهل بیت<sup>(ع)</sup>، صعده: مکتبه اهل البيت.
  - نخجوانی، هندوشاه (۱۳۵۷)، *تجارب السلف*، به تصحیح عباس اقبال، تهران: طهوری.
  - نظام‌الملک، حسن بن علی (۱۳۴۴)، *سیاست‌نامه*، به تصحیح محمد قزوینی، تهران: زوار.
  - هاجسن، مارشال گ. س. (۱۳۷۸)، *فرقه اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
  - یعقوبی، احمد (۱۳۷۴)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۳، تهران: علمی و فرهنگی.

#### List of Sources with English handwriting

- Abu al-Faraj Isfahāni, Ali ibn Hossein (1427 AH), *Maqātel al-Ṭālebiyin*, ed. Ahmad

- Şaqar, Beirut: Mu'asesat al-A'alami lelmatbu'aât.
- Abu Dulaf, Mes'ar ibn Muhalhel (1354), *Safar nāme-ye Abu Doulaf dar Iran*, tr. Seyyed Abulfazl Tabātabāyi, Tehran: Zowār.
  - Beyhaqi, Abulfazl (2010), *Tārikh-e Beyhaqi*, ed. Khalil Khatib Rahbar, Tehran: Mahtāb.
  - Bosworth, Edmond Clifford (1371), *Selsele hāye Islāmi*, Tr. Fereydoun Badrei, Tehran: Mu'aseseh-ye Mutāleaāt va Tahqiqāt-e Farhangi.
  - Daftari, Farhad (1386), *Tārikh va 'aqāyed-e Ismailia*, tr. Fereydoun Badrei, Tehran: Farzan.
  - Ḥasani, Abul al-Abbas (1987), *al-Maṣābiḥ, Dar Akhbār al-A'emat al-Zaydiyyah fi Tabaristan, Dilman and Jilan*, ed. Wilfred Madelong, Beirut: Dār al-Nashr.
  - Hodgson, Marshall G.S. (1378), *Ferqeh-ye Ismailieh*, tr. Fereydoun Badrei, Tehran: 'Elmi va farhangi.
  - Ibn 'Anba, Jamal al-Din Ahmad (1363), *al-Fuṣul al-Fakhriyyah*, ed. Seyyed Jalal al-Din Muhaddith Urmawi, Tehran: 'Elmi va farhangi.
  - Ibn al- Athir, Izz al-Din (Bi ta), *Tārkh-e Kāmel-e Islam va Iran*, Tr. Abbas Khalili va Abulqāsim Hālat, Tehran: 'Elmi va farhangi.
  - Ibn Anba, Jamal al-Din Ahmad (1385), *'Umdat al-Ṭaleb fi Ansāb-e Āl-e Abi Ṭaleb*, Qom: Anṣārīān.
  - Ibn Esfandiār, Bahauddin Muhammad (1320), *tarikh-e Tabaristan*, ed. Abbas Iqbal, Mohammad Ramezani, Tehran: Kulale-ye Khawar.
  - Ibn Hawqal, Abul Qasim Muhammad (1366), *Iran dar sourat al-arz*, ed. and Tr. Jafar Shoaār, Tehran: Amir Kabir.
  - Ibn Juzi, Abd al-Rahman bin Ali (1412 AH), *al-Muntazem fi Tarikh al-Muluk va al-Umm*, ed. Muhammad Abd al-Qader Atta wa Mustafa Abd al-Qader Atta, Beirut: Dar al-Kutub al- 'Elmiya.
  - Ibn Khaldun, Abdul Rahman (1382), *al- 'Ebar*, tr. Abdul Mohammad Ayati, Tehran: Pazhuheshgāh-e 'olum Ensāni va Mutāle'aāt-e Farhangi.
  - Ibn Ṭābātabā, Abu Ismail Ibrahim (1372), *Muhājerān-e Āl-e Abu Ṭaleb*, Tr. Mohammad Reza 'Atāyi, Mashad: Āstān-e Quds-e Razavi.
  - Ibn-e Abi Usaybe'ae, Ahmad ibn Qāsim (bi ta), *'Uyun al-Enbā fi Tabaqāt al-Atebbā*, ed. Nazār Rezā, Beirut: Dar va maktabat al-Hayāt.
  - Isfahāni, Ḥamzah ibn Ḥassan (1346), *Tārikh-e Payāambarān va Shāhān*, tr. Ja'afar Sho'aār, Tehran: Bonyād-e Farhang-e Iran.
  - Istakhari, Abu Ishaq Ebrahim (1340), *Masālek and Mamālek*, ed. Iraj Afshar, Tehran: Bongāh-e Tarjeme va nashr-e ketāb.
  - Jāvedān, Mohammad (1381), "Zendege va Andishe-hāye Abu Ḥātam Rāzi", *Majmu'e Maqālāt-e Ismaili*, Ba Muqadameh-ye Farhad Dafari, Qom: Markaz-e Mutāle'aāt va Tahqiqāt-e Adyān va Maḍāheb, pp. 357-399.
  - Kāshāni, Abolqāsem Abdullāh (1348), *Tārikh-e Uljāyto*, ed. Mahin Hambali, Tehran: Bongāh-e Tarjeme va nashr-e ketāb.
  - Kasravi, Aḥmad (1388), *Shahriārān-e Gonnām*, Tehran: Negāh.

- Kāteb wāqedi, Mohammad ibn Sa'ad, (1374), *Ṭabaqāt*, tr. Maḥmud Maḥdavi Dāmghāni, Tehran: Farhang va Andisheh.
- Khorasani Fedayi, Muhammad (1959), *Tārikh-e Ismailia*, ed. Alexander Simionov, Moscow: Edāre-ye Nashr-e Adabiyāt-e Khāvar.
- Khwāfi, Faṣiḥ (1386), *Mujmal Faṣiḥi*, ed. Mohsen Nāji Naṣrābādi, Tehran: Asatir.
- Khwānd Mir (No Date), *Ḥabib al-Siar*, ed. Muhamad Dabirsīāqi, ba Muqadameh Jalal al-Din Humāyi, Tehran: Khayyām.
- Kia Gilāni, Ahmad (1367), *Serāj al-Ansāb*, ed. Mahdi Rajāyi, Qom: Ketābkhāneh-ye Ayatollāh Mar'ashi Najafi.
- Madelong, Wilfred (1381), *Ferqeh-hāye Islami*, tr. Abulqāsem Serri, Tehran: Asātir.
- Madelong, Wilfred (2010), "Seleleh-hāye kuchak-e Shomāl-e Iran", *Tārikh-e Iran az Zohur-e Islam tā Barāmadan-e Seljuqiān, Pazhuhesh-e Dāneshgāh-e Cambridge*, tr. Ḥassan Anusheh, vol. 4, Tehran: Amir Kabir, pp. 172-216.
- Majidi, 'Enāyatullāh (1389), Justāniān, *Dāyerat ul-Ma'āref-e Bozorg-e Islami*, Zir-e naẓar-e Kāẓem Mousavi Bojnurdi, vol. 18, Tehran: Markaz-e Dāyerat ul-Ma'āref-e Bozorg-e Islami.
- Mar'ashi, Seyyed Ḥāshir al-Din, (1345), *Tārikh-e Ṭabaristān va Royān va Māzandarān*, ed. Mohammad Hossein Tasbihi, Tehran: Sharq.
- Marvazi al-Awzārqi, Ismail (1428), *al-Fakhri fi Ansāb al-Ṭālebiyin*, ed. Mahdi Rajāyi, Qom: Ketābkhāneh-ye Ayatollāh Mar'ashi Najafi.
- Mas'oudi, Ali ibn Hossein (1382), *Moruj al-Dhahab*, tr. Abolqasem Payandeh, vol. 2, Tehran: 'Elmi va farhangi.
- Minorsky, Vladimir (1345), *Farmānrawāyi va Qalamrow-e Daylamiān*", tr. Jahāngir Qā'em Maqāmi, Barressi-hāye tārikhi, 1-2, pp. 140-162.
- Mostowfi, Ḥamdullah (1387), *Tārikh-e Gozideh*, ed. Abdul Hossein Navāyi, Tehran: Amir Kabir.
- Muḥalli, Ḥamid ibn Aḥmad (1423 AH), *al-Ḥadā'eq al-Wardiyya fi Manāqeb al-A'emat al-Zaydiyya*, ed. Mortaza ibn Zayd Maḥtouri, vol. 2, Ṣan'aā: Maktabat al-Badr.
- Nakhjavāni, Hendushah (1357), *Tajāreb al-Salaf*, ed. Abbas Iqbal, Tehran: Ṭahuri.
- Nāṣer Khosrow Qubādiāni, Ḥamiduddin (1335), *Safarnāmeḥ*, ed. Mohammad DabirSīāqi, Tehran: Zovār.
- Nāteq Be al-Ḥaq, Abu Ṭaleb Yaḥyā (1435), *al-Efāda fi Tārikh al-A'emat al-Ssāda*, ed. Maktab Ahl al-Bayt (pbuh), Ṣa'ada: Maktabat Ahl al-Bayt.
- Nizām al-Mulk, Ḥassan ibn Ali (1344), *Siyar al-Muluk*, ed. Mohammad Qazvini, Tehran: Zovār.
- Qazvini Rāzi, Abdul Jalil (1358), *al-Nnaqz*, ed. Mir Jalāl al-Din Muḥaddith, Tehran: Anjoman-e Āthār-e Mellī.
- Qazvini, Zakaria (1373), *Āthār al-Abelad va Akhbār al-'Ebād*, tr. Jahāngir Mirza, ed. Mir hāshem Muḥaddith, Tehran: Amir Kabir.
- Rāzi, Abu Ḥātam (1377), *Monāẓere-ye Muhammad ibn Zakariya Rāzi va Abu Ḥātam Rāzi (A'alām al-Nobowat)*, tr. Mohib al-Islam, Tehran: Munir.

- Rāzi, Ahmad ibn Sahl (1995), *Akhbār-e Fakh*, ed. Māher Jarrār, Beirut: Dār al-Gharab al-Islami.
- Reza Zadeh, Reza (2004), "Al-Thā'er fi Allah", *Dāneshnāme Jahān-e Islam*, Vol. 9, Tehran: Bonyād-e Dāyerat ul-Ma'āref al-Islami, pp. 40-41.
- Rezayi Bāgh Bidi, Ḥassan (2013), *Sekkeh-hāye Iran dar Dowre-ye Islami az Āghāz tā Barāmadan-e Seljuqiān*, Tehran: Samt.
- Şābi, Ibrahim ibn Hilāl (1987), *Al-Muntaza'o Men al-Joz' al-Awwal Men al-Ketāb al-Ma'ruf Be al-Tāji Fi Akhbār al-Daylamiya, Dar Akhbār al-A'emat al-Zaydiyyah fi Tabaristan*, Dilman and Jilan, ed. Wilfred Madelong, Beirut: Dār al-Nashr.
- Samarqandi, Dowlatshāh (1382), *Tazkiret al-Sho'arā*, ed. Edward Brown, Tehran: Asātir.
- Sarafrazi, Abbas (2014), "Sha'a'er-e Shi'I Bar Sekkeh-hāye Islami tā Sheklgiri-e Ḥokumat-e Safaviān", *Faṣlnāme-ye Shi'a Shenāsi*, 13: 51, pp. 26-7.
- Shahāri, Ibrahim (1421 AH), *Ṭabaqāt al-Zaydiyat al-Kobrā*, ed. 'Abd ul-SSalām ibn Abbas Wajeeh, 'Umān: Mu'asesat al-Imam Zayd.
- Shāhmorādi, Seyyed Mas'oud (2015), *āl-e Musāfer va Tashayu' Darn Daylam va Āzarbayjān*, Tarikh nāme-ye Khwārazmi, 3, pp. 1143-117.
- Stren, S.M. (1345), "*Nokhostin Dā'aiā-e Ismaili dar Shomal-e Gharb-e Iran, Khorasan, va Māvarā' annahr*", tr. Fereydoun Badraei, Nashriyyeh-ye Dāneshkadeh Adabiyāt va 'Olum-e Ensāni Dāneshgāh-e Tehran, 53, pp. 23-69.
- Ṭabari, Muhammad ibn Jarir (1362), *Tārikh-e Ṭabari*, tr. Abulqāsem Pāyandeh, Tehran: Asātir.
- Torābi Ṭabātabāyi, Seyyed Jamāl (2535), *Selsele-ye Āq Qoyunlu va Mabnāye Vaḥdat-e Ḥokumat-e Safavie dar Iran*, Nashriyeh No. 7 Mouze-ye Azerbaijan, Tabriz: Edāreh-ye Kol-e Mouze-hā.
- Utbi, Abu Naṣr (1334), *Tārikh-e Yamini*, tr. Abu al- Sharaf Nāṣeḥ ibn ḡafar ibn Sa'ad Jurfādaqāni, ed. Ali Qavim, Tehran: Fardin.
- Ya'qoubi, Aḥmad, (1374) *Tārikh-e Ya'qoubi*, tr. Mohammad ibrahim Āyati, vol. 2, Tehran: 'Elmi va farhangi.
- Zarin Koob, Abdul Hossein (1381), *Tārikh-e Mardom-e Iran*, Tehran: Amir Kabir.
- Āmoli, Owlyallah (1313), *Tārikh-e Royān*, ed. Abbas Eqbāl, Tehran: Eqbāl.



20.1001.1.22286713.1402.15.57.3.8

## سنخ‌شناسی جریان نومعتزلیان در شمال آفریقا

### بر اساس روش قصد‌گرایی اسکینر

راضیه افشاری‌فر<sup>۱</sup>

فاطمه جان‌احمدی<sup>۲</sup>

**چکیده:** جامعه اسلامی پس از مواجهه با مدرنیته، تحولات مهمی را تجربه کرد که شکل‌گیری انواع جریان‌های فکری نمونه‌ای از آن است. از جریان‌های مهم اسلامی که بر پایه مفاهیمی چون عقل‌گرایی و انسان‌گرایی شکل گرفت و به تدریج گسترش یافت، اعتزال نواست. اگرچه این جریان در جهان اسلام ریشه دواند، اما شاخه نواعزالی‌های شمال آفریقا تنوع و تکثر قابل توجهی پیدا کرد و شاخه‌های وابسته به آن دارای اصول فکری مختص به خود شدند. پژوهش حاضر درصدد است گونه‌های فکری نومعتزلیان شمال آفریقا را با کاربست روش قصد‌گرایی اسکینر احصا کند و به بازنمایی زمینه‌های گفتمانی پدید آوردنده آن پردازد تا چارچوب‌های فکری گونه‌های نومعتزلی در آن حوزه جغرافیایی را تبیین کند. بررسی آثار نومعتزلیان نشان می‌دهد که سنخ‌های فکری نومعتزلی در شمال آفریقا از مقتضیات عصری و جغرافیایی، ساختارهای سیاسی و فضای فکری خود متأثر بودند و مطابق با تفاوت‌های ماهوی همچون تنوع بافت فکری و تعدد چارچوب معرفتی مشخص قابل تقسیم‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** نومعتزلیان، شمال آفریقا، استعمار، عقل‌گرایی، جهان اسلام

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران  
R.Afsharifar@modares.ac.ir

۲ استاد گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول)  
f.janahmadi@modares.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۵/۱۱

## **Typology of the Neo-Mu'tazilites movement in North Africa based on Skinner's intentional Method**

Razieh Afsharifar<sup>1</sup>  
Fatemeh Janahmadi<sup>2</sup>

**Abstract:** After encountering modernity, the Islamic society experienced important changes, an example of which is the formation of various intellectual movements. Neo-Mu'tazilism is one of the important Islamic movements that was formed based on some concepts such as rationalism and humanism and gradually expanded. Although this movement took root in the Islamic world, the branch of the North African Neo-Mu'tazilism gained considerable variety and abundance, and its affiliated branches had their intellectual principles. The present research aims to recount the intellectual types of Neo-Mu'tazilites in North Africa using Skinner's intentional method of historical inquiry and to describe the discourse contexts that created it to explain the intellectual frameworks of Neo-Mu'tazilism in that geographical area. Examining the works of the Neo-Mu'tazilites shows that the intellectual typologies of the Neo-Mu'tazilism in North Africa were influenced by contemporary and geographical requirements, political structures, and their intellectual sphere, and they can be distinguished according to substantive differences such as the diversity of the intellectual context and the multiplicity of specific epistemological frameworks.

**Keywords:** Neo-Mu'tazilites, North Africa, Colonialism, Rationalism, Islamic World.

- 
- 1 PhD Candidate of History of Islam, Department of History, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. R.Afsharifar@modares.ac.ir
  - 2 Professor, Department of History, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (corresponding author) f.janahmadi@modares.ac.ir
- Receive Date: 2023/01/23      Accept Date: 2023/08/02

## مقدمه

قرن نوزدهم و بیستم میلادی از نقاط تاریخ‌ساز جهان اسلام محسوب می‌شود. در طول این دو سده، مسلمانان با مدرنیته و چالش‌های بنیادین فکری آن مواجه شدند و درصدد شناخت و تعامل با آن برآمدند. این پدیده‌ی وارداتی دوران جدیدی برای جوامع مسلمان رقم زد که وجه ممیّزه آن تنوع اندیشه و همزیستی عقاید متنوع و متضادی بود که توانست دو عرصه‌ی اندیشه و عمل را برای مسلمانان پرچالش کند. در این میان، شکل‌گیری سه جریان عمده‌ی فکری که از رویارویی دو پارادایم سنت و مدرنیته پدید آمدند، قابل‌شناسایی بود: یکی تجددگرا؛ دیگری سنت‌گرا؛ و سومی جریان اصلاح‌گرایان میانه بود. از درون جریان سوم جریان‌ها و مکاتب مختلفی شکل گرفت که از برجسته‌ترین آنها می‌توان به نومعتزلیان اشاره کرد.

شاید بتوان نومعتزلیان را در تعبیری ظریف، محصول بریدن از قالب‌های ذهنی رایج در جوامع اسلامی تلقی کرد. اینان با تکیه بر آموزه‌های مکتب کلامی معتزله<sup>۱</sup> و با نگاهی نو، به سراغ مسائل جهان معاصر اسلام رفتند و توانستند گفتمان جدیدی را در جهان اسلام خلق کنند؛ گفتمانی پویا که بار دیگر باب اجتهاد در فقه سنی را با استفاده از تحلیل انتقادی گشود (الشیخ، ۱۳۸۲: ۴۲۴). این جریان داعیه‌دار عقل‌گرایی در جهان اسلام شد و اندیشمندانی چون عبدالرازق، عابد الجابری، حنفی و ارکون طلایه‌دار آن شدند.

مرسوم‌ترین تقسیم‌بندی جریان اعتزال نو، مبنایی جغرافیایی دارد. در این تقسیم‌بندی دو شاخه‌ی عمده نومعتزلیان هند و جهان عرب موجودند که شاخه‌ی عرب خود به دو بخش شامات و شمال آفریقا قابل تقسیم است. این پژوهش درصدد است ضمن بازتعریف گونه‌های فکری غالب در جریان نومعتزلیان شمال آفریقا، به مرزبندی فکری آنها نیز بپردازد. بدیهی است دلیل تمرکز بر این جریان، تلاش‌گری دوچندان آنها برای پاسخ‌گویی به مسائل نوین جهان اسلام و همچنین پیشرو و تأثیرگذار بودن آنها بر دیگر شاخه‌های رقیب و لزوم بازشناسی گفتمان‌های موجود در این شاخه است.

۱ مکتب کلامی معتزله با آراء واصل‌بن عطا درباره جایگاه مرتکب گناه کبیره شکل گرفت (شهرستانی، ۱۳۶۱: ۴۸). این مکتب اصول عقاید خود را در ذیل پنج اصل کلی صورت‌بندی کرده است: توحید، عدل، وعد و وعید، منزلت بین المنزلتین و در آخر امر به معروف و نهی از منکر. در نظر معتزله، مهم‌ترین ابزار در بررسی احادیث و تفسیر متن مقدس، عقل است که در تقسیم‌بندی انواع عقول، این عقل در زمره عقل دینی قرار دارد (رک. به: اشعری، ۱۳۶۲).



بدین سان مبانی اندیشه‌ای نومعتزلیان شمال آفریقا و تکثر گفتمانی موجود در این جریان نومعتزلی بازنمایی و چارچوب‌بندی شد؛ تا از این مجرا نوعی سنخ‌شناسی گفتمانی از شاخه‌های نومعتزلیان در شمال آفریقا ارائه شود. برای رسیدن به این مقصود، بازیابی بافت سیاسی و فکری جهان اسلام معاصر، به‌ویژه شمال آفریقا که موجب تکوین نظام‌مند اندیشه نومعتزلی در این جغرافیا شده است، ضرورت می‌یابد. انتظار می‌رود از این طریق بتوان ضمن صورت‌بندی نظرات مختلف اندیشمندان این جریان با تعیین حدود هر یک از آنها، تمیز مفهومی و تفاوت‌های معنایی هر یک برجسته و یک نوع سنخ‌شناسی از نومعتزلیان ارائه شود.

لازم به توضیح است که گرچه درباره نومعتزلیان پژوهش‌های مختلف و آثار متعددی تألیف شده است،<sup>۱</sup> اما با مروری بر آثار منتشرشده در این حوزه، می‌توان دریافت که علی‌رغم بررسی‌های صورت‌گرفته از جریان اعتزال نو، این جریان به درستی مورد واکاوی قرار نگرفته و در هیچ‌یک از مطالعات موجود به بحث انضمامی و بافت گفتمانی پیدایش و پویایی آن پرداخته نشده است. بر همین اساس، خواست این نوشتار بررسی روشمند این جریان با رهیافت قصد‌گرای اسکینر است تا بخش‌های مغفول‌مانده در مطالعات اندیشه‌ای نومعتزلیان، به‌ویژه در زبان فارسی را تکمیل کند و در راستای خوانش دقیق اندیشه نومعتزلی و پرداختن به تکثر گفتمانی موجود در عقاید نومعتزلیان، تصویری نو و علمی از تاریخ فکری جریان نومعتزلی شمال آفریقا ارائه دهد.

کوئنتین اسکینر با تمرکز بر سیر تحول اندیشه سیاسی و تاریخ مفاهیم، انقلابی در مطالعات تاریخ اندیشه به وجود آورد (Palonen, 2003: 4)؛ بدین دلیل روش او در این مطالعه کاربست یافته است. دانسته است که وی با نقد زمینه‌گرایی و متن‌گرایی صرف و با تکیه بر

1 Abdo Filali-Ansari (2003), *Réformer l'Islam? Une Introduction aux Debats Contemporains, La De'couverte*, Taxtes à l'Appui, Rachid Benzin (2004), *Les Nouveaux Penseurs de l'Islam*, Paris: Albin Michel.

المنصف بن عبدالجلیل (۲۰۰۱)، «مساهمة المعاصرين في تجديد الفكر الاسلامي»، ضمن *الحواليات الجامعة التونسية*، عدد ۴۵، صص ۵۳-۱۰۱؛ محمدرضا وصفی (۱۳۸۷)، *نومعتزلیان*، تهران: نشر نگاه معاصر. در این آثار به اندیشه‌های افراد سرشناس این جریان و در مواردی جریان‌های رقیب آنها پرداخته شده است. برای نمونه در این باره، بن عبدالجلیل با بررسی آراء فضل الرحمان، محمد طالبی و عبدالمجید شرفی معتقد است که شرفی اندیشه منسجم‌تری داشته و توانسته است به مبانی مدرنیته نزدیک شود (بن عبدالجلیل، ۲۰۰۱: ۷۱) همچنین به صورت فردی آراء اندیشمندان این جریان در موضوعات مختلف مورد توجه قرار گرفته است که می‌توان به لیست بلند بالایی در این باره اشاره کرد.

کنش زبانی جان آستین، نظریه خود را بنا نهاد. براساس نظریه او، باید متن را به عنوان یک کنش گفتاری مفاهمه‌ای در نظر گرفت؛ زیرا مؤلف از طریق آن ارتباطی با هدف و مقصود ویژه با مخاطبان خود برقرار می‌کند (سرل، ۱۳۸۷: ۲۹). از این منظر برخلاف متن‌گرایان، متن یک موجود خودبسنده خودمختار نیست، بلکه در ارتباط با پدیدآورنده‌اش و همچنین بافت تولیدی خود است و مفسر با بازاندیشی و بازآفرینی این بافت که از جنس زبان و تاریخ است، می‌تواند به قصد مؤلف پی ببرد (Levy & Tricoire, 2007: 53). همچنین وی با نقد زمینه‌گرایان تندرو که نظراتشان منجر به نفی سوژه مولد متن می‌شود و آن را نادیده می‌انگارد، به تأیید ضمنی زمینه‌گرایان پرداخته و فهم شرایط منجر به تولید متن را ضروری دانسته است (اسکینر، ۱۳۹۳ [الف]: ۱۵۶). البته نوآوری اسکینر در دریافت قصد مضمون، در کنش کارگزار یا کنش گفتاری است که راهنمای پژوهشگر در دریافت معنا و فهم متن است (Tully, 1988: 78). برای این مفاهمه، مفسر با شناخت از پرسش‌های زمانه مؤلف و از میان آنها، پرسش‌های منتخب مؤلف و همچنین پاسخ‌هایی که مؤلف برای مسائل زمانه خود ارائه داده است، به شناخت از قصد هنگام کنش مؤلف نزدیک می‌شود. درواقع، اسکینر به رابطه میان یک گفتار معین و بافت زبانی پرداخته تا از آن به صورت ابزاری برای رمزگشایی قصد کارگزار مورد نظر دست یابد (اسکینر، ۱۳۹۳ [ب]: ۱۵۷).

بر اساس این نظریه، محقق تنها به نمود اندیشه متفکران اعتزال نو در نوشته‌هایشان و یا بافتار تاریخی مولد این نوشتارها توجه نمی‌کند، بلکه کنش مضمونی آنها در خلال اندیشه‌هایشان و عملی که به آن دست یازیده‌اند نیز مهم است. علاوه بر این، ارزش‌گذاری یک نظام اندیشه‌ای و یا پرسش از درستی یک اندیشه، مد نظر پژوهشگر نیست، بلکه آنچه مورد توجه است، قرار دادن نظام‌های اعتقادی معین در چارچوب فکری است که بافت و زمینه اندیشه را شکل می‌دهد (اسکینر، ۱۳۹۳ [الف]: ۲۵). پس برای دریافت قصد کنشگر، باید متن را در کنار متون هم‌دوره آن قرار داد و به زمینه‌ای که متن در آن خلق شده، و اسکینر آن را ذهنیت یک دوران نامیده است، بازگشت. ذهنیت دوران همان زمینه و بافت است که بر مبنای آن، نباید به تنهایی به مؤلف مورد نظر پرداخت، بلکه باید بر گفتمان حاکم بر جامعه توجه کرد و به بررسی آراء همگان و معاصران اندیشمند نیز پرداخت (اسکینر، ۱۳۹۳ [الف]: ۱۸۱).

## ۱. نومعتزلیان شمال آفریقا؛ رویکردها و بافت‌ها

نومعتزلیان شمال آفریقا به علت ماهیت پویا و چندوجهی‌شان ناهم‌گون‌اند و این گوناگونی در ادبیات آنها نمود می‌یابد؛ به همین دلیل برای فهم بهتر آراء آنها ضروری است که به غور در متون آنان پرداخته شود. از روش‌های کارآمد در بررسی اندیشه، سنخ‌شناسی آراء اندیشمندان یک جریان است که در اینجا با بهره‌گیری از روش‌شناسی قصد‌گرای اسکینر، زمانه و اندیشه توأمان مورد توجه قرار گرفته است. بر همین اساس، در سنخ‌شناسی آراء نومعتزلیان، تعامل اندیشه با بافتار موجد و مولد آن اندیشه مد نظر است؛ زیرا بر اساس رهیافت قصد‌گرا، اندیشمندان به عنوان کارگزار، کنش کلامی خود را در ارتباط با زمینه ارائه داده و بر آن اثر گذاشته‌اند. بدین ترتیب، بر پایه سنجه‌هایی که در ذیل به آنها اشاره می‌شود، می‌توان راهبردهای متنوعی را که در مواجهه با مسائل مختلف و پاسخ‌گویی بدان‌ها اتخاذ کرده‌اند، مشخص کرد.

سنجه‌های برگرفته از مسائل زمانه نومعتزلیان:

۱. به عنوان اندیشمند دینی، نظر آنها در حل مسائل دینی چگونه است؟ نگاه درون‌دینی و یا پژوهش‌های برون‌دینی آنها درباره اسلام چیست؟
۲. در کشاکش سنت و مدرنیته، نومعتزلیان نماینده کدام اندیشه می‌باشند؟ اساس رجوع نومعتزلیان در حل مسائل، کدام عقل است؟ عقل دینی یا عقل مدرن؟

### ۱-۱. بررسی بافت مؤثر بر تولید متن

بر مبنای چارچوب نظری قصد‌گرای اسکینر، فهم آراء نومعتزلیان شمال آفریقا ممکن نمی‌شود مگر با تحلیل زمینه سیاسی-فکری موجود در این منطقه در اواخر قرون نوزدهم و بیستم که امکان بروز این جریان را مهیا کرده است. در واقع، با بررسی زمینه‌های این اندیشه و قرار دادن آن در یک چارچوب تاریخی و بررسی نومعتزلیان به عنوان یک پدیده تاریخی، می‌توان فضای گفتمانی و ساختارهای حاکم در دوره مورد نظر را بازآفرینی کرد تا روشن شود که آنها در چه بستری و با استخدام چه مفاهیمی به ارائه اندیشه‌هایشان پرداخته‌اند.

#### ۱-۱-۱. ساختار سیاسی

اندیشه اعتزال نو در دهه سوم قرن بیستم و با کشف و انتشار آثار معتزلیان قدیم چون الاتصار

خیاط معتزلی و دیگر بزرگان معتزلیان متقدم آغاز شد (Caspar, 1957: 146). این ترجمه‌ها موجبات آشنایی با نظرات و روش خرد‌گرایانه آنان در دوران جدید را به وجود آورد. این آشنایی و اثرپذیری مصادف با دورانی بود که وجه غالب آن سیطره سیاسی غرب بر جهان است و سرزمین‌های اسلامی نیز درگیر مسائلی یکسان چون استعمار، بومی‌سازی مدرنیته و جدال با برخی از مظاهر آن بودند.

حدود یک قرن پیش از این تاریخ و با حمله ناپلئون به مصر در سال ۱۷۹۸م، استعمار دامنه سیطره‌اش را در سرزمین‌های اسلامی گسترده (حورانی، ۱۳۹۳: ۶۵). ناتوانی سرزمین‌های اسلامی بیش از همه در امور سیاسی و نظامی با شکست‌های پی‌درپی از غرب تجلی یافت. برای نمونه، حضور کوتاه‌مدت فرانسه در مصر و حضور انگلیس در این خطه که تا سال ۱۹۵۴م، یعنی ۳۲ سال بعد از استقلال مصر به طول انجامید. دیگر سرزمین‌های این بخش از جغرافیای اسلامی نیز شرایطی بهتر از مصر نداشتند.<sup>۱</sup>

در این دوره استعمار با ظاهری آراسته و با منشی فریب‌کارانه به ابقای نظام‌های سیاسی پرداخت و خدشه‌ای به نفوذ خاندان‌های زمین‌دار و رهبران عشایر وارد کرد (بوهاها، ۱۳۹۶: ۴۵۰) و در حالی که منابع ملی - از کشاورزی و دامداری گرفته تا منابع معدنی - این سرزمین‌ها را به تاراج می‌برد، فرهنگ و دین مردم این منطقه را از اصلی‌ترین دلایل ضعف مسلمانان معرفی و موضوع اصلاحات دینی در جوامع اسلامی را مطرح کرد.

## ۱-۱-۲. بافت فکری

افزون بر تبلیغ ضرورت اصلاح از جانب کشورهای استعمارگر، نخبگان و اندیشمندان مسلمان نیز به سبب زیست در جامعه بحران‌زده سرزمین‌های اسلامی، نیاز به تصحیح و تنقیح

۱ فرانسه در سال ۱۸۳۰م توانست الجزایر را فتح و آنجا را به پایگاه عملیاتی خود در آفریقا تبدیل کند (مونس، ۱۳۹۰: ۳۴۶/۳). این اشغال تا سال ۱۹۵۶م. ادامه داشت (همو، همان، ۳/۳۵۵). تونس نیز در سال ۱۸۸۱م. توسط فرانسه فتح شد و این شرایط ادامه داشت تا اینکه در نهایت یک سال بعد از تخلیه کامل تونس از نیروهای فرانسوی، دولت فرانسه در ۱۹۶۴م. اعلان کرد که هیچ ادعایی درباره تونس ندارد (عصمتی، ۱۳۹۵: ۴۴). مراکش هم که توانسته بود در برابر خلافت عباسی و عثمانی استقلال خود را حفظ کند، در برابر استعمار شکست خورد و تجربه حضور استعماری کشورهای چون پرتغال، اسپانیا و فرانسه را در تاریخ خود ثبت کرد. این تجربه تلخ از سال ۱۶۶۰م. با شکست دولت سعیدون از پرتغال آغاز شد (مختاری امین، ۱۳۸۲: ۱۷-۲۵)؛ تا اینکه مراکش در سال ۱۹۵۶ با مبارزات بسیاری توانست مستقل شود و در سال ۱۹۶۲ اولین قانون اساسی خود را تصویب کرد که براساس آن، نظام حاکم بر کشور به صورت پادشاهی مشروطه درآمد (Barbour, Nevill & Others, 2010: 45)

برخی از اصول و نظریات اسلام را به خوبی متوجه شده بودند. بحران هویت در کشاکش سنت و مدرنیته، بحران مشروعیت دولت‌های نوین در پی سقوط حکومت عثمانی و حضور استعمار در این جوامع، بحران اقتصادی و به دنبال آن ضعف در امور نظامی، به‌ویژه در عرصه بین‌المللی به واسطه تجربه جنگ‌های جهانی و در آخر نیز بحران اسرائیل که به تعبیری ابربحران برای جهان اسلام بود، فضای مستعدی را برای رشد بذر انواع جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها در این خطه مهیا کرد (بشیریه، ۱۳۹۶: ۱۵۰)؛ به همین دلیل به هنگام مطالعه تاریخ این دوره حضور و تکاپوی انواع اندیشه و مکاتب فکری قابل رهگیری است. در یک تقسیم‌بندی اجمالی، این جریان‌ها را به صورت کلی می‌توان در سه گروه فکری صورت‌بندی کرد: تجددگرا، سنت‌گرا و میانه‌رو؛ که هر یک از این مکاتب فکری زیرشاخه‌های مختلفی پیدا کردند که بعضاً با هم هم‌پوشانی‌هایی داشتند.

تجددگراها که به الگوی غربی تمایل داشتند، شامل طیف وسیعی از اندیشمندانی بودند که مدعیان از نفی اسلام و وجه تمدنی آن تا نقطه مقابل این رویکرد که تأکید بر آموزه‌های دینی و مفاهیمی چون عقل و آزادی و حکومت قانون و بومی‌سازی مفاهیم مدرنیته داشت، امتداد پیدا می‌کرد. این طیف که با عنوان غرب‌زده در تاریخ معاصر اسلام از آنها یاد می‌شود، نسبت به دو جریان دیگر قدمت بیشتری دارد و از میانه قرن نوزدهم فعالیت‌های خود را آغاز کرده است. اگر همچون تاریخ تمدنی اسلام، هر اندیشمندی را فارغ از دین و اعتقاداتش و به صرف زندگی در سرزمین‌های اسلامی، معیار قرار دهیم، این جریان از تنوع دینی و قومی بسیاری نسبت به دیگر جریان‌ها برخوردار است. این ویژگی چون شمشیر دولبه، هم موجب تکاپوی فکری آنها بود و هم باعث می‌شد نظریاتشان با بدبینی نگریسته شود.

تجددگرایان با نزدیک شدن به طبقه حکام در دوران استعماری و پس‌استعماری توانستند وارد بدنه دولت شوند و اندیشه‌های خود را تا حدودی عملیاتی کنند. البته در کنار این شاخه اصلی که گاهی سودای قدرت داشتند، کسانی چون طه حسین با اقدامات فرهنگی به دنبال زمینه‌سازی برای حل بنیادین مسائل بودند (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۳۳-۳۷).

گفتنی است جریان سنت‌گرایان یا اصالت‌گرا، طیف وسیع‌تری از اندیشمندان را شامل می‌شد. این جریان از میانه‌روهایی چون محمد غزالی آغاز گردید و به گروه‌های تکفیری چون داعش منتهی شد. این جریان شالوده تفکراتش براساس من و دیگری شکل گرفته و این

دوگانگی در سرتاسر آثار آنها رؤیت می‌شود؛ بر این اساس واژه‌هایی چون دارالاسلام و دارالحرب و مفاهیمی از این دست، در آموزه‌های آنها پربسامد است. این اندیشمندان با قائل بودن به گستردگی ساحت دین، دامنه عقاید دینی را امتداد دادند و وارد حوزه دنیوی شدند و به کارآمدی دین در مبارزه و مقابله با استعمار و استکبار باور دارند. آنها با طرح ایده جهاد علیه استعمار، در جریان‌های آزادی‌خواهی و فعالیت‌های ضد استعماری حضور پررنگی داشتند. به سبب این رویکرد، هم‌گرایی تجددگراها (به‌ویژه با گرایش‌های ملی‌گرایی) و سنت‌گراها مشاهده می‌شود که تأیید نظریه «جهاد علیه استعمار» وجه مشترک آنهاست (بوهاها، ۱۳۹۶: ۴۵۱).

اسلام‌گراها در تلاش بودند اسلام را به یک گفتمان ایدئولوژیکی سازمان‌یافته تبدیل کنند که عقاید آنها را می‌توان در سه اصل خلاصه کرد. نخست، برتری اسلام و نص قرآن بر دیگر عقاید و نظام‌های اجتماعی (البنّا، ۱۹۷۹: ۶۰)؛ دوم انحطاط و زوال تمدن غربی به علت سرشت مادی و لائیک آن (قطب، ۱۹۹۳: ۱۳)؛ سوم بی‌نیازی مادی و معنوی مسلمانان از دیگری به سبب غنای آموزه‌های اسلامی که توانسته از تندباد حوادث تاریخی مصون بماند (البنّا، ۱۹۷۹: ۹۹).

دولت‌ها به علت تدروی‌های این جریان و همچنین احساس خطر از قدرت‌گیری آنها، با بهره‌گیری از سیاست‌های مختلفی چون سانسور تا تبعید و اعدام، سعی بر کنترل این جریان داشتند که در تاریخ سرزمین‌های اشاره‌شده نمونه‌های بسیاری از این اقدامات را می‌توان یافت. نمونه تونس به‌ویژه در دوره حیب بورقیبه که نخستین رئیس‌جمهور این کشور است، مثال خوبی برای شرح جدال تجددگراها و سنت‌گراها در نحوه مدیریت کشور است (اسپوزیتو و دیگران، ۱۳۹۶: ۲۷۶، ۲۷۷؛ ابوزید، ۱۳۹۷: ۲۵۲-۲۵۳؛ Esposito & Voll, 2001: 114).

جریان سوم اصلاح‌گرایانی میانه‌رو می‌باشند که نماینده اصلی آن، جریان اعتدال‌گری نوین است و به نسبت دو جریان رقیب مواضع معتدل‌تری دارند. آنها با آگاهی از شرایط پیچیده دوران معاصر تلاش می‌کنند با نگاه از بیرون به جامعه اسلامی و پذیرش برخی نقدهای وارده توسط غربی‌ها بر تمدن و تاریخ اسلامی، به رفع آنها مبادرت کنند و همدلانه با برخی از نظریات اسلام‌گرایان میانه‌رو، آموزه‌های اصیل اسلامی را تأیید کنند و با نگاه از درون به

مسائل جامعه اسلامی درصدد پاسخ‌گویی به آنها برآیند. نخبگان این جریان غالباً از اهالی فرهنگ و فکر هستند تا مردان سیاست و قدرت؛ به همین دلیل به دنبال روشنگری از طریق نوشته‌هایشان می‌باشند و اکثریت قریب به اتفاق آنها در کسوت استاد مراکز آموزش عالی، در سرزمین‌های اسلامی و غیراسلامی به آموزش و پرورش نسل جدید و فرهنگ‌سازی در جوامع مسلمان مشغول‌اند. این جریان با تکیه بر متن مقدس (قرآن)، در پی ارائه راهی برای برون‌رفت از بحران‌های پیش‌گفته مسلمانان است.

درواقع، تجددگرایان و سنت‌گرایان با یک نگاه مکانیکی، در پی حل مسائل جامعه مسلمان برآمده‌اند و راه حل‌هایشان به صورت تجویزی است، اما اصلاح‌گرایان با نگاه ارگانیکی به مسائل جامعه، به تکوینی بودن سرشت پیشرفت قائل‌اند؛ به همین دلیل اصلاح‌گرایان به اقدامات فرهنگی و خوانش نو با تکیه بر روش‌های جدید پژوهشی از کتاب مقدس، با توجه به مسائل زمانه روی آورده‌اند.

#### ۱-۲. مبانی اندیشه‌ای نومعتزلیان شمال آفریقا؛ اشتراکات و افتراقات

با بررسی اندیشه نواعتزال‌گری می‌توان آنان را در یک خط سیر زمانی-تاریخی رهگیری کرد و در این سیر خطی آن را به دو گونه عمده تقسیم کرد: نواعتزال‌گری نخستین و نواعتزال‌گری متأخر؛ که در اینجا به ترتیب با عنوان «نوگرا» و «به‌سازگرا» بدان‌ها پرداخته می‌شود.<sup>۱</sup>

در این خط سیر زمانی و در میان این دو سنخ، جریان اعتزال نو دوره محاقی را تجربه کرده است که از رویدادهای جهانی و دنیای اسلام به‌طور کلی و شمال آفریقا به‌صورت ویژه متأثر است. رخدادهایی چون بحران مدرنیته در جهان غرب به سبب جنگ‌های اول و دوم جهانی و نتایج فاجعه‌بار آنها، تجربه جنبش‌های سوسیالیستی و ناسیونالیستی در سطح جهان اسلام چون ناصریسم در مصر و همچنین شکل‌گیری و فعالیت جریان‌های فکری رادیکال چون اخوان المسلمین و النهضه، عرصه را برای حضور متفکران نومعتزلی تنگ کرد و مجال اندکی برای ظهور اندیشه عقل‌گرای نومعتزلی باقی گذاشت (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱)، اما بعد از

۱ منظور از نوگرا در چارچوب این پژوهش، نوگرای نومعتزلی است نه اصطلاح نوگرای سنتی که در متون عربی با عنوان متجدد از آنها یاد می‌شود و یک عنوان عمومی برای اشاره به هر نوع اندیشه نوین متأثر از غرب و مدرنیته است که قائل به اصلاحات می‌باشد.

گذر از این دوره، گونه‌ی متأخر نومعتزلیان به اندیشه‌ورزی پرداختند و به‌سازگرایان بعد از تجربه‌ی دوره‌ای از محاق، با آثار حسن حنفی و حامد ابوزید دوباره توانستند مطرح شوند.

### ۱-۲-۱. مبانی فکری مشترک نومعتزلیان

نومعتزلیان با اتخاذ روش‌های نوین علمی و با توجه به مقتضیات عصری، در پی پاسخ‌گویی به مسائل دینی برآمدند. وجه ممیّزه‌ی این جریان نسبت به جریان‌های رقیب، اتخاذ رویکرد انسان‌محور در مواجهه با مسائل جهان اسلام است (القاضی، ۱۹۹۹: ۴۳). برای مثال، ارکون معتقد است با تکیه بر تجارب انسان‌گرایی در تاریخ جوامع اسلامی، می‌توان به زبان مشترکی با جوامع غربی دست یافت تا امکان تعامل بین این دو اندیشه و تمدن به وجود آید و به دنبال آن بتوان پاسخی نوین به مسائل نوین جهان اسلام ارائه داد (ارکون، ۱۳۹۵: ۳۱-۳۶؛ همو، ۱۹۹۰: ۳۲۱). عبدالرزاق نیز با طرح بُعد انسانی برای مسئله خلافت و نفی ریشه‌های دینی آن، منکر سرشت دینی خلافت شد و در بُعد سیاسی انسان را حاکم بر سرنوشت خود معرفی کرده است (عبدالرزاق، ۱۳۸۲: ۲۰۱).

هنگام صحبت از انسان‌گرایی، موضوع آزادی مطرح می‌شود که نومعتزلیان بر آزادی بیان و عقیده بیش از دیگر آزادی‌ها تأکید دارند (شرفی، ۱۹۹۴: ۷۹). آنها معتقدند متن مقدس با آیه‌ی (لا اکراه فی الدین) موضع‌گیری خود را در برابر این نوع از آزادی اعلان داشته است. از سوی دیگر، امکان فتح باب اجتهاد بدون آزادی بیان ممکن نیست. در تاریخ اسلام بسیاری کسانی که با اتهام ارتداد و تکفیر به علت بیان اعتقاداتشان، از حق زندگی محروم شدند، تبعید گشتند یا مجبور به عقب‌نشینی با توبه یا تحمل حبس شده‌اند. حامد ابوزید که به سبب نظراتش، حاکم شرع او را مرتد اعلام کرده بود و حکم به جدایی همسرش از او را داد، یکی از این نمونه‌هاست و می‌توان نام‌های دیگرانی چون عبدالرازق و خلف‌الله را نیز بر این لیست افزود. اعتزال نو با ردّ این تندروی‌ها، بر آزادی بیان و عقیده تأکید دارد و بر آن است تا همه بتوانند نظرات خود را بدون ترس از هر نوع مرجع قدرتی، به اشتراک بگذارند؛ که این خود باعث تکثر آرا می‌شود و موجبات رشد جامعه را فراهم می‌کند.

در بحث روش نیز نومعتزلیان با کاربست روش‌های نوین علوم انسانی مانند هرمنوتیک، پدیدارشناسی، نقد ادبی و ساختارگرایی در پی آن‌اند که از چارچوب‌های تنگ قرائت سنتی



بیرون آیند و خوانش‌های جدیدی ارائه دهند (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۴). دانسته است که روش‌های نوین پژوهشگر را به نتایج تازه‌ای هدایت خواهد کرد. این روش‌ها اگرچه با هم متفاوت‌اند، اما دو نقطه اشتراک دارند. نخست اینکه با کمک آنها می‌توان متن را به سخن وا داشت و به زوایای پنهان آن پی برد. دوم اینکه این قرائت نوین تکمیل‌کننده قرائت سنتی از متن است و طبیعتاً مغایر با آن نیست. به این ترتیب، می‌تواند ناگفته‌های بسیاری را از آنچه که به دلیل در نظر نداشتن بافت و زمینه نزول وحی و محدودیت‌های عصری، آگاهانه در خوانش سنتی نادیده گرفته شده است، طرح کند.

به کار بستن روش‌های جدید، بالطبع نتایج و نظریه‌های جدید را در پی خواهد داشت؛ همانند نظریه ادبی یا تفسیر بیانی قرآن که امین خولی آن را مطرح کرد. خولی مدعی است بلاغت یکی از نشانه‌های اعجاز قرآن است و محتوای قرآن با توجه به زمینه فرهنگی-زبانی آن دوران مطرح شده است. از این رو، با توجه به نقدهای ادبی و نظریات جدیدی که در حوزه زبان‌شناسی ارائه شده است، از این منظر می‌توان اعجاز قرآن را بررسی کرد و بار دیگر آن را به اثبات رساند (خولی، ۱۹۹۵: ۱۴۴، ۱۸۹). همچنین این بار تأثیر قرآن بر عواطف انسانی را نیز می‌توان مورد کاوش قرار داد (همو، همان، ۲۰۳).

لازم به یادآوری است که عمومیت کاربست روش هرمنوتیک در تفسیر قرآن توسط اکثریت نومعتزلیان متأثر از مبانی فکری‌شان یعنی انسان‌گرایی است (حداد، ۱۹۸۴: ۲۲؛ ابوزید، ۱۳۹۸: ۵۵).

در مجموع، می‌توان گفت نومعتزلی‌گری یک جریان فکری پویاست که با فلسفه‌ورزی در پی گشودن دوباره باب اجتهاد و بازگرداندن ارزش‌های انسانی است؛ که با اتخاذ رویکرد تلفیقی و تأکید بر مفاهیم مشترک میان اسلام و مدرنیته، چون انسان‌گرایی، آزادی و برابری، آنها را مبنایی برای اندیشه‌ورزی قرار داده است. به بیان دیگر، نومعتزلیان مبانی مدرنیته را پذیرفته‌اند و به منظور اقتناع مسلمانان برای پذیرش این مبانی، سراغ میراث اسلامی رفته‌اند و با استعانت از شواهد تاریخی در پی اثبات این نکته می‌باشند که مبانی مدرنیته همچون مبانی دین اسلام، در پی رشد و تعالی انسان است و این دو نه تنها منافی هم نیستند، بلکه هم‌مسیر و مکمل یکدیگرند.

## ۲-۲-۱. افتراقات فکری گونه‌های نومعتزله

## ۱-۲-۲-۱. بومی‌سازی مفاهیم مدرن

مدرنیته به مثابه یک پارادایم، برای اینکه بتواند بر جامعه هژمونی یابد، لازم است مفاهیم مدرن را در بافت فرهنگی و اندیشه‌ای جامعه مورد نظر جای دهد و آن را بومی‌سازی کند (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۶۱)؛ این مسئولیت را روشنفکران جامعه برعهده دارند. نومعتزلیان در جامعه اسلامی شمال آفریقا به همراه لیبرال‌های مسلمان و غیرمسلمان به این مهم توجه کردند، اما در میان دو گونه نومعتزلی، گونه نوگرایان بیش از گونه دوم به مفاهیم و توضیح آنها پرداخته‌اند و به این دلیل که جامعه با این مفاهیم آشنایی ندارد و به منظور همین جاسازی است که نومعتزلیان نخستین را می‌توان در زمره کسانی دانست که در پی نوسازی جامعه می‌باشند نه پرداختن به مدرنیته به مثابه یک فرهنگ نو و جهان‌شمول. بدین ترتیب، مفاهیمی چون دموکراسی و فرم دولت، حقوق مدنی و انسانی و همچنین امکان خوانش ادبی از قرآن، مورد توجه آنها قرار گرفت. در میان آثار متعدد، کتاب مفاهیم قرآنی نوشته خلف‌الله نمونه قابل ملاحظه‌ای از تبیین مفاهیم قرآنی با در نظر گرفتن تحولات دوران جدید است (خلف‌الله، ۱۴۰۱: ۲۷).

دانسته است که جامعه شمال آفریقا به سبب فلسفه‌ورزی‌های نواندیشمندان و ارتباط با غربی‌ها، با مفاهیم مدرن آشنا شدند. آنان با استناد به روش‌های متقن، تلاش در بازخوانی میراث خود داشتند و با کاربست روش‌های علمی، به پرسش‌های مطرح‌شده درباره این مفاهیم جدید پاسخ دادند. به‌سازگرایان کوشیدند با روش‌های علمی پاسخ‌های خود را مستدل کنند؛ چنان‌که عابد الجابری با تکیه بر فوکوئیسم و ارکون با نشانه‌شناسی، برای تحقق این هدف تلاش کردند. البته این بدان معنی نیست که نومعتزلیان اولیه روش‌مند نبودند، بلکه تعریف اصطلاحات و مفاهیم توسط گروه نخست و کاربست این مفاهیم با تکیه بر روش‌های نو برای انطباق با تاریخ جامعه اسلامی برای فهم بهتر تطور تاریخی آن و یا کاربست آن برای یافتن راهی به منظور برون‌رفت از بحران‌های جامعه اسلامی، توسط به‌سازگرایان صورت گرفته است.

## ۲-۲-۲-۱. عقل‌گرایی

نومعتزلیان با توجه به نوع نگاهی که به مدرنیته داشتند و تعریفشان از کاربست عقل در

پژوهش‌هایشان، شیوه‌های مطالعاتی خود را با تکیه بر روش‌شناسی نوین اتخاذ کردند و بر این اساس به تنظیم آثار خود پرداخته‌اند. نوگرایان تمرکز خود را بر پایه نقد «گذشته و میراث» بنا نهادند و با تأیید جوهره اسلام و آموزه‌های آن، معتقد بودند که انحراف‌های موجود در اسلام متأثر از سیر تاریخی آن است و می‌توان با روش‌های نوین، در مدرنیته خوانشی نواز اسلام ارائه داد و با بهره‌گیری از عقل، ضمن اصلاح امور و به‌سازی شرایط موجود، به آن اصل پر عظمت بازگشت. در اینجا مراد از عقل، ترکیبی از عقل مدرن و عقل دینی است که می‌توان از میان قائلان به آن، به علی عبدالرازق، امین خولی و خلف‌الله اشاره کرد. این گروه اگرچه به صورتی تدریجانه به نقد آنچه در سنت بود، پرداختند، اما در همان میراث به دنبال راه حل می‌گشتند (بلقزیز، ۱۳۹۶: ۳۲). آنها آثار خود را صرفاً درباره موضوعات مرتبط با اسلام و میراث آن به وجود آوردند. به‌طور مثال، علی عبدالرازق به حکومت اسلامی و پایان دوره خلافت پرداخت و بر آن بود تا مفهوم سکولاریسم را بومی‌سازی کند، اما به‌سازگرایان نسل جدید نومعتزلیان - به عقل خودبنیاد مدرن و یا عقل انتقادی گرایش داشتند و با تکیه بر روش‌های پژوهش نوین در علوم انسانی، خواستار بازنگری در اعتبار کتب حدیث و روش‌های استناد به آن شدند (حمزه، ۱۳۹۶: ۵۵۴). بدین ترتیب آنها یک گام فراتر از پیشینیان خود، به سمت مدرنیته حرکت کردند که می‌توان از میان قائلان به این رویکرد، به حامد ابوزید، محمد ارکون و عبدالمجید شرفی اشاره کرد.

### ۱-۲-۳. متن و کاربرد روش‌های نوین در پژوهش‌های دینی مبتنی بر قرآن و حدیث

از دیگر وجوه افتراقی میان این دو گونه، می‌توان به اختلاف در نحوه تفسیر و روش‌های تأویل متن مقدس اشاره کرد. آثار نوگرایان در زمره اولین آثاری است که به تعریف حدود نص و مفهوم متن مقدس پرداخته است.<sup>۱</sup> آنان معتقدند که برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های نوین در هر دوره، بر تعداد این متون افزوده شده و دایره نص بزرگ‌تر شده است و این گسترش محصول نهادسازی دین توسط گفتمان حکومتی دین و یافقه حاکم است (شرفی، ۱۳۸۲: ۲۵). بدین ترتیب، اندیشمندان دینی در دوره معاصر بخشی از کوشش خود را در این راستا به کار

۱ اولین بار شعار «اسلام تنها قرآن است» را محمد توفیق صدقی در سال ۱۹۰۷ مطرح کرد که دیگر نوگرایان، از جمله نومعتزلیان به این موضوع پرداختند (صدقی، ۱۹۰۷: ۹/۵۰۵-۵۱۵).

گرفتند تا آن زنگاری را که به نام متون دینی مقدس بر گرد قرآن و تفسیر آن به وجود آمده است، بزادیند. همچنین به بازتعریف مفهوم متن مقدس و نقد تفاسیر پیشینیان پرداختند. عبدالعزیز ثعالی، طاهر حداد، خلف‌الله و دیگر نومعتزلیان هر یک قدمی در نفی قداست متون شکل گرفته حول قرآن برداشته‌اند و یک حرکت تدریجی را در این حوزه رقم زدند (ببیند: الثعالی، ۱۹۸۵؛ حداد، ۱۹۸۴؛ خلف‌الله، ۱۹۴۵). البته این گروه از اندیشمندان تنها نخستین مطرح‌کنندگان بودند و نتوانستند آن را در مطالعات خود به کار بگیرند و از چالش قداست متون دینی ثانویه به‌طور کامل گذر کنند که آثار عبدالجباری نمونه‌ای از این ناکامی است (حمزه، ۱۳۹۶: ۵۴۴)، اما به‌سازگرایان با بهره‌مندی از تلاش‌های پیشینیان خود، توانستند تا حدودی از این مرحله با موفقیت عبور کنند.

به‌سازگرایان براساس نقد تفسیر سنتی، سعی در ارائه‌ی تعریف جدیدی از تفسیر با استفاده از روش‌های جدید، چون هرمنوتیک و زبان‌شناسی کردند و سپس دیگر متون مرجع، از جمله حدیث یا فقه را با روش‌های عقلی مورد بازخوانی قرار دادند؛ زیرا مطابق روال جامعه سنتی، مفسران از هر فرقه‌ای، با خوانش‌های گزینشی چون ارجاع به بخشی از آیات، بی‌توجهی به سیاق آیات و یا بافت تاریخی نزول آن، برای توجیه نظرات خود، به تفاسیر متعددی که در طول تاریخ از قرآن ارائه شده بود، استناد می‌کردند و از آن بهره می‌بردند؛ درحالی‌که به‌سازگرایان قائل به تفاسیر متعدد بودند و اعتقاد داشتند که تنوع باید براساس نگرش علمی و عقلانی باشد، نه تابع سلاقی و منافع فرقه‌ها و احزاب (ارکون، ۲۰۰۳: ۱۷۷).

در اسلام سنتی، متن مقدس یک معنی دارد و آن معنی نیز نزد گفتمان دینی حاکم است، اما به‌سازگرایان امکان تعدد معنی را مطرح کردند. آنها با تمسک به اساس اعتقادشان - که خردمند بودن انسان است - مدعی شدند که هر فردی می‌تواند معنای قرآن را دریابد، اما این بدان معنی نیست که در تولید معنا برای قرآن، هیچ شیوه علمی وجود ندارد، بلکه مفسر و یا مخاطب قرآن باید با شیوه‌های علمی به سراغ متن برود و متن مقدس را مانند متون ادبی به صورت انضمامی مورد مطالعه قرار دهد. به عبارت دیگر، متن را در بافت تاریخی و در رابطه با آن فضای پیشااسلامی و صدر اسلامی بررسی کند. همچنین باید به رابطه دیالکتیکی متن و بافت تاریخی-زبانی توجه داشت و در عین حال باید اسطوره‌های شکل گرفته طی قرن‌ها بر گرد متن را نیز در نظر داشت. افزون بر موارد قبلی، باید به نیازهای عصر خود و چرایی

رجوع به متن توجه کرد؛ به این معنا که نیاز زمانه خود را بشناسد و براساس مضمون مورد نیاز و شرایط تاریخی - فرهنگی مورد نیاز خود به خوانش متن پردازد (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۲۳).

نومعزلیان، به ویژه گروه متأخر معتقدند حقیقت امری سیال است که در هر قرائتی با توجه به آگاهی فرد از موضوع مورد بررسی، می توان بخشی از آن را یافت؛ این عقیده یادآور ایده نسبی گرایی است که تحت تأثیر مدرنیته و پست مدرن رواج یافت. بر همین مبنا آنان معتقدند با تنوع معانی و تعدد قرائت مواجه اند و با تکیه بر تکررگرایی، این تعدد و تنوع را مجاز و مطلوب می دانند و معتقدند اساساً حقیقت مطلق وجود ندارد و در هر یک از این خوانش ها می توان بخشی از حقیقت را یافت (حرب، ۱۹۹۳: ۲۱). بدین صورت، برتری یک خوانش بر خوانش های دیگر نفی شده و انحصار حقیقت نزد گروهی رد شده و گامی در از بین بردن جزمیت قرائت دینی رایج برداشته شده است.

این مباحث خود باعث به وجود آمدن نظریه جدیدی درباره قرآن شد که قرآن را یک محصول فرهنگی در بافت تاریخی می داند. البته این به معنای نفی منشأ الهی قرآن نیست، بلکه آنها معتقدند قرآن یک پیام بین فرستنده و گیرنده پیام است و با توجه به اینکه گیرنده در یک بستر زبانی و فرهنگی ویژه خود زیست می کرده، برای فهم این پیام و دریافت نیت فرستنده، لاجرم فرستنده بافت زبانی گیرنده متن را در نظر داشته و آن را ارسال کرده است؛ همچنین به بستر فرهنگی گیرنده پیام توجه داشته و براساس آن، پیام را فرو فرستاده است (ابوزید، ۱۳۹۸: ۵۵).

علاوه بر خطر مغالطه مصادره به مطلوبی که توسط گرایش های گوناگون رخ می دهد، خطر دیگری نیز جامعه دینی را تهدید می کرد که اغلب به سبب اقدامات فرقه دینی حاکم بر جامعه، به وجود می آمد و آن مواجهه مسلمانان با برخی اندیشه های متصلب بود که اجازه هر نوع تفقه را از پیروان خود می گرفت؛ به همین دلیل در طول تاریخ اسلام با تفاسیر و احادیثی مواجه ایم که تکرار گفته های عالمان دینی قرون اولیه است و بعد از ائمه چهارگانه مذاهب تسنن، با نام «انسداد باب اجتهاد» رواج یافته است و اینجاست که دومین گسست میان این دو سنخ، در موضوع تفاوت نگرش به حدیث و چگونگی به کارگیری آن، بروز می یابد.

کتاب حدیث بخش اعظمی از حجم متون دینی را به خود اختصاص داده و گاه اهمیتی

هم‌پایه با قرآن دارند و در طول تاریخ در استخراج احکام و مواردی از این دست، به عنوان دومین منبع معتبر، به آنها رجوع می‌شود. در سده‌های آغازین اسلام، نگاه نقادانه نسبت به احادیث و توجه به جعل حدیث وجود داشت. در دوره معاصر نیز این مرجعیت توسط نواندیشان دینی از جمله نومعتزلیان مورد پرسش قرار گرفت. نومعتزلیان نوگرا دلایل خود را در راستای به زیر سؤال بردن این مرجعیت مطرح کردند و سعی در نشان دادن امکان جعل و یا خطا در ثبت وقایع داشتند. آنها از این طریق توانستند هاله مقدّسی را که بر گرد متون حدیث و حجّیت آنها شکل گرفته بود، مخدوش کنند. امین خولی و دیگرانی چون او با تکیه بر عقل دینی و مدرن، حجّیت حدیث نبوی را رد کردند و مدعی شدند که باید آن را با عقل سنجید و اگر با آن همخوانی نداشت، باید آن را کنار گذاشت.

به‌سازگرایان با تکیه بر علوم انسانی، خواستار بازنگری در کتب حدیث و چگونگی استناد به آن شدند و توانستند گامی فراتر از پیشینیان خود بردارند. آنها به دنبال احادیث جعلی و یا مخدوش نبودند، بلکه با در نظر گرفتن عوامل به وجود آمدن کتب حدیث، چون نیاز کارگزاران حکومت و دین به نهادی‌سازی دین و جلوگیری از ورود اندیشه‌های رقیب و یا مغایر با اسلام و همچنین مسائل مستحدثه و نیاز جامعه به یک منبع معتبر در تفسیر قرآن و پاسخ‌گویی به آن که موجب شکل‌گیری کتب احادیث و مرجعیت صحیح شش‌گانه شد (شرفی، ۱۳۹۷ [الف]: ۱۳۲)، بر آن شدند به احادیث صحیح یاریگر دست یابند؛ هرچند تعداد آنها کم باشد. البته تعداد اندک این احادیث معتبر، به معنای نفی ارزش این کتب نیست؛ زیرا از نظر تاریخی این متون به عنوان یک منبع معتبر به پژوهشگر کمک می‌کنند تا از بافتار تاریخی مولد این آثار شناخت پیدا کند و همچنین به افق ذهنی محدثان، روایان حدیث، صحابه و حتی جاعلان حدیث دست یابد. این نگاه دومی که به‌سازگرایان در برابر حدیث اتخاذ می‌کنند، از منظر معرفت‌شناسی است و به کارکردی که حدیث در جامعه ایفا کرده، می‌پردازد و صحت و سقم یک حدیث اولویت دوم آنهاست.

از دل این بحث، نقد اجماع و یا ردّ آن به عنوان یکی از منابع فقهی مورد توجه قرار گرفت. پایه مشروعیت اجماع، حدیثی از پیامبر<sup>(ص)</sup> است که فرمود «امت من بر خطا به اجماع نمی‌رسند». نومعتزلیان با تشکیک در اعتبار این حدیث، جامعه اسلامی را از تقلید کورکورانه در مسائل دینی زندهار دادند (شرفی، ۱۳۸۲: ۷۳). این در حالی بود که جامعه

تک‌روی و یا قرائت ویژه فرد از متون را نمی‌پذیرفت و ضمن طرد آنها از جامعه، با نسبت دادن ارتداد و یا کفر، آنها را از حقوق انسانی در جامعه محروم می‌کرد؛ که هر دو گروه به این موضوع پرداخته‌اند.

#### ۱-۲-۴. خویشتن یا دیگری

به‌سازگرایان در دورانی به اندیشه‌ورزی پرداختند که استعمار از سرزمین‌های اسلامی عقب رانده شده بود، اما همچنان استبداد داخلی و یا با کمی تسامح دولت‌های قانونی، اما ضعیف و ناکارآمد بر سرزمین‌های اسلامی حکم می‌راندند؛ به همین دلیل نگرش گروه دوم نگرش معطوف به درون است. این گروه نمی‌خواهد از حقانیت اسلام در برابر جریان‌های رقیب همچون دیگر ادیان به‌ویژه مسیحیت و یا ایدئولوژی‌های موجود در جهان چون مارکسیسم و ناسیونالیسم دفاع کند و یا اسلام را منطبق با آن بداند (شرفی، ۱۳۹۷ [ب]: ۱۳)، بلکه با تمرکز بر مسائل داخلی خود بر آن است تا بتواند در شکل‌دهی جامعه به صورت یک جامعه قانونمند و مدرن، سهم دین را به دور از دگم‌اندیشی‌ها و یا نگاه سنتی بپردازد؛ به همین دلیل به‌سازگرایان با تمسک به نسبی‌گرایی، هر اندیشه‌ای را بیانگر بخشی از حقیقت می‌دانند. از نظر آنها همین که اندیشه‌ای نافی اصول اصلی اسلام نباشد و یا در راستای آموزه‌های اسلامی قرار گرفته باشد، حتی اگر منبع صدور آن بیرون از جامعه اسلامی باشد، کفایت می‌کند؛ لذا آن را تأیید می‌کنند و بر این باورند که می‌توان از آن عقاید بهره‌مند شد.

تلاش نومعتزلیان متأخر علاوه بر پاسخ‌گویی به مسائل نو جامعه اسلامی در دوران جدید، معطوف بر آن است که بتوان چهره‌ای متمدن از اسلام و آموزه‌های آن به دیگران، به‌ویژه غربی‌ها معرفی کنند؛ اسلامی که درون خود دارای سیستم توسعه و تحول است و می‌تواند بسته به معرفت‌شناسی جدید، منعطف باشد و با مقتضیات روز خود را مطابقت دهد (شرفی، ۱۳۹۷ [ب]: ۲۹)؛ درحالی‌که در ذهن نوگرایان مسئله استعمار و گذر از آن جدی است، جامعه اسلامی و مسائل آن را از دید غربی‌ها نگاه می‌کنند و آن چیزی که بنای اندیشه آنهاست، دوگانه اسلام و غرب است. در این وضعیت، تلاش اندیشمندان متمرکز بر اعاده حیثیت جامعه اسلامی در برابر غرب استعمارگر است که از قضا از سلاح‌های نافی چون عقل‌گرایی بهره‌مند است (عبدالرزاق، ۱۳۸۲: ۲۸۸). آنها غرب را اندام‌واره‌ای می‌دانند که در

مسیر رشد و تعالی خود موفق عمل کرده است و می‌توان به آن چون یک الگو نگریست و طریق آن را طی کرد و در این راه هر چه مفاهیم مدرن بومی شود و یا در اسلام معادل و مطابق آن مفهوم در منابع و میراث یافت شود، این مسیر با موفقیت بیشتری طی خواهد شد. باید اذعان کرد که به‌سازگرایان با وجود تساهل و تسامح موجود در نوشته‌هایشان، محافظه‌کار نیستند. آنها به روشنی نظرات خود را بیان می‌کنند که این ممکن است باعث شود دیگران در برابر آنها صف‌آرایی کنند، اما آنها هراسی از این موضوع ندارند و معتقدند که یکی از عوامل اصلی در جمود فکری جوامع اسلامی، اصرار بر اجماع به عنوان یکی از اصول اساسی اسلام است (شرفی، ۱۳۸۲: ۳۳-۳۸)؛ در حالی که جریان پیشین با توجه به بستر تاریخی و فرهنگی خود محافظه‌کار بوده و نمی‌خواست سنت گرایان را در برابر خود قرار دهد (عبدالرزاق، ۱۳۸۲: ۹۵)؛ هرچند که این مقدار از عاقبت‌اندیشی و مصلحت‌نگری باعث نمی‌شد سنت گرایان در برابر آنها نرمشی داشته باشند و نوگرایان به نسبت به‌سازگرایان بیشتر در مظان کفر قرار می‌گیرند. البته این موضوع بیش از هر چیزی متأثر از فضای حاکم بر جامعه سنتی و بیگانگی با مفاهیم مدرن بود.

### نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار مورد توجه قرار گرفت، سنخ‌شناسی نومعتزلیان شمال آفریقا و بازنمایی شاخصه‌های فکری آنهاست که برای رسیدن به این مهم، با استفاده از روش قصد‌گرای اسکینر، بافت سیاسی فکری جامعه شمال آفریقا بررسی شد تا از این مجرا بتوان تا حد امکان به فهم درست آرای نومعتزلیان نزدیک شد. بررسی‌ها نشان داد که به‌طور کلی نومعتزلیان به عنوان یک جریان فکری، مبانی اندیشه‌ای یکسانی چون عقل‌گرایی، انسان‌گرایی و عرفی‌گرایی دارند و همچنین از روش‌های پژوهشی همانندی چون هرمنوتیک بهره می‌برند و ظاهراً تفاوت‌چندانی میان آنها نیست، اما با بررسی دقیق و موشکافانه، در آراء آنها افتراقاتی مشاهده شد که بیش از آنکه نشان‌دهنده تضاد و تناقض باشد، بیانگر پویایی این اندیشه است که با به توجه عصر و زمانه آنان، چرخش‌های درون‌پارادایمی را در برخی از مبانی اندیشه‌ای خود تجربه کرده و می‌کنند. البته این چرخش‌های درون‌پارادایمی در برخی از مبانی، به معنای تغییر پارادایم نیست؛ هرچند که ممکن است در آینده منجر به تغییر پارادایم در آراء



نومعتزلیان شود. در هر حال، این جریان فکری پویا سعی کرده است پاسخ‌های خود در برابر پرسش‌های برآمده از بافت تاریخی و زبانی جامعه‌اش را متناسب با روح زمانه و ذهنیت دوران خود عرضه کند. با بررسی پاسخ‌های پیش‌نهاد توسط نومعتزلیان و رویکردهای آنها در حل مسائل، می‌توان آنها را در دو گونه نوگرایان و به‌سازگرایان تفکیک و صورت‌بندی کرد؛ هرچند این صورت‌بندی به معنای آن نیست که تمامی ویژگی‌ها در یک گونه یافت. پس نمی‌توان مدعی مرز دقیق میان این دو گونه شد، بلکه با اندکی تساهل می‌توان بیان کرد که این گونه‌شناسی در راستای مطالعه دقیق‌تر آراء نومعتزلیان انجام شده است.

بررسی‌ها نشان داد که نوگرایان را می‌توان نخستین سنخ اندیشمندان نومعتزلی دانست که از آغاز این جریان تا پایان دهه ۸۰ قرن بیستم، فعالیت‌های فکری و تألیفاتی داشته‌اند که احمد خلف‌الله، امین خولی و علی عبدالرازق از چهره‌های برجسته این سنخ به شمار می‌آیند. آنها امر مهم بومی‌سازی مفاهیم مدرن غربی، چون دموکراسی، سکولاریسم و تفکیک قوا در جوامع اسلامی را برعهده گرفتند و با وجود گرایش‌های مدرن در ذات آراء خود، در بررسی موضوعاتی چون تعریف متن مقدس، نقد سنت و متون دینی ثانویه و غیره، در یک سپهر اندیشگی سنتی زیست می‌کنند.

دسته دوم به‌سازگرایان‌اند که ویژگی بارز اندیشمندان این جریان، کاربست روش‌شناسی‌های جدید علوم انسانی در پژوهش‌های آنهاست. متفکران به‌سازگرا به خرد انتقادی پُست‌مدرن برای حل مسائل متمسک می‌شدند و به واسطهٔ بینش برآمده از این خرد، دیگر عقول چون عقل دینی را نیز با توجه به بافت‌های تاریخی خود کارآمد می‌دانند. به‌سازگرایان که شناخته‌شده‌ترین آنها کسانی چون حسن حنفی، محمد ارکون، عبدالمجید شرفی و حامد ابوزید می‌باشند، در یک زیست‌جهان سنتی-مدرن سیر می‌کنند. آنها با بهره‌مندی از برخی آموزه‌های پست‌مدرن چون نسیت‌گرایی، به تکرر در قرائت از متون دینی قائل‌اند و تنوع عقاید و تفاسیر را با روی باز می‌پذیرند. برخی از اندیشمندان این جریان نیز به سبب تجربهٔ زندگی در کشورهای اروپایی، مانند محمد ارکون، تجربهٔ ملموس‌تری از مدرنیته دارند و عقایدشان نسبت به هم‌سنخ‌هایشان بی‌پروا تر ابراز شده است.

## منابع و مآخذ

### الف. کتب و مقالات

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳)، *نقدگفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران: یادآوران.
- ..... (۱۳۹۸)، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- ..... (۱۳۹۷)، *دایره‌های ترس؛ زنان در گفتمان دینی*، ترجمه ادريس امینی، تهران: نگاه معاصر.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵)، *انسان‌گرایی در تفکر اسلامی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: طرح نقد.
- ..... (۱۹۹۰) *فکر اسلامی؛ نقد و اجتهاد*، ترجمه هاشم صالح، لندن: دار الساقی.
- ..... (۲۰۰۳)، *الفکر الاصولی و استحالة التحصیل، نحوه تاریخ آخر للفکر الاسلامی*، ترجمه هاشم صالح، اسکندریه: دار الساقی.
- اسپوزیتو، جان ال، تامارا سان و جان. ا. وال (۱۳۹۶)، *دولت و جنبش‌های اسلامی معاصر؛ اسلام و دموکراسی پس از بهار عربی*، ترجمه علیرضا سمیعی اصفهانی و محمد حاجی‌پور، تهران: نگاه معاصر.
- اسکینر، کوئنتین [الف] (۱۳۹۳)، *بینش‌های علم سیاست (در باب روش)*، ترجمه فریبرز مجیدی، ج ۱، تهران: انتشارات فرهنگ جاوید.
- ..... [ب] (۱۳۹۳)، *بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن*، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: آگاه.
- اشعری، ابوالحسن علی (۱۳۶۲)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مویدی، تهران: امیرکبیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۶)، *درس‌های دموکراسی برای همه*، مبانی علم سیاست تأسیسی، تهران: نگاه معاصر، چ ۶.
- بلقزیز، عبدالله (۱۳۹۶)، *عرب و مدرنیته، پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها*، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بن عبدالجلیل، المنصف (۲۰۰۱)، «مساهمة المعاصرين في تجديد الفكر الاسلامی»، *ضمن الحولیات الجامعة التونسية*، العدد ۴۵، صص ۵۳-۱۰۱.
- البنا، حسن (۱۹۷۹) *مجموعه رسائل الامام الشهيد حسن البنا*، بیروت: المؤسسة الاسلامية للطباعة و الصحابة و النشر.
- بوهاها، عبدالرحیم (۱۳۹۶)، *اسلام وحدت مبانی*، کثرت ظهور؛ ذیل عنوان اسلام انقلابی، به اهتمام عبدالمجید شرفی، ترجمه عبدالله ناصری طاهری، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ثعالبی، عبدالعزیز (۱۹۸۵)، *روح التحرر فی القرآن*، ترجمه حمادی الساحلی، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- حداد، طاهر (۱۹۸۴)، *امراتنا فی الشریعة و المجتمع*، تونس: دار الكتاب المصری، چ ۳.
- حرب، علی (۱۹۹۳)، *النص و الحقیقة؛ نقد الحقیق*، بیروت: مرکز الثقافی العربی.
- حمزه، محمد (۱۳۹۶)، *اسلام وحدت مبانی*، کثرت ظهور؛ ذیل عنوان اسلام نوگرایان، به اهتمام عبدالمجید شرفی، ترجمه عبدالله ناصری طاهری، تهران: نشر نگاه معاصر.

- حورانی، آلبرت (۱۳۹۳)، اندیشه عرب در عصر لیبرالیسم، ترجمه علی شمس، تهران: نشر نامک.
- خلف الله، محمد احمد (۱۴۰۱)، مفاهیم قرآنی، ترجمه سید محمدحسین میرفخرائی، تهران: نشر نی.
- ..... (۱۹۴۵)، الفن القصص فی القرآن الکریم، القاهرة: سینا للنشر.
- خولی، امین (۱۹۹۵)، مناهج التجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الادب، قاهره: الهيئة المصرية.
- سرل، جان. آر (۱۳۸۷)، افعال گفتاری، ترجمه محمدعلی عبداللهی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۲)، عصری سازی اندیشه دینی، ترجمه محمد امجد، تهران: نشر ناقد.
- ..... (۱۳۹۷) [الف]، اسلام میان حقیقت و تجلی تاریخی، ترجمه عبدالله ناصری طاهری، تهران: کویر.
- ..... (۱۳۹۷) [ب]، انسان و اسلام سدید، مجموعه مقالات، ترجمه سمیه السادات طباطبایی، تهران: نگاه معاصر.
- ..... (۱۹۹۴)، لبنات، تونس: دار الجنوب للنشر.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد (۱۳۶۱)، الملل و النحل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، تهران: اقبال.
- الشیخ، عبدالله محمود (۱۳۸۲)، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- صدقی، محمد توفیق (۱۹۰۷)، «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ج ۹، صص ۵۰۵-۵۱۵.
- عبدالرزاق، علی (۱۳۸۲)، اسلام و مبانی حکومت، ترجمه محمد رحمانی و محمدتقی محمدی، تهران: سرایی.
- عصمتی، سید حسن (۱۳۹۵)، جامعه و فرهنگ تونس، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری و انتشارات بین المللی الهدی.
- القاضی، احمد عرفات (۱۹۹۹)، «مکانة الانسان فی فکر العتزالیه الجدیدة»، مجلة رواق عربی، ش ۱۴، صص ۴۲-۵۵.
- قطب، سید (۱۹۹۳)، معركة الاسلام و الرأسمالیة، بیروت: دار الشروق.
- مختاری امین، مرتضی (۱۳۸۲)، مراکش، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- مونس، حسین (۱۳۹۰)، تاریخ و تمدن مغرب، ترجمه حمیدرضا شیخی، ج ۳، تهران: انتشارات سمت.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، نومعتزلیان، تهران: نشر نگاه معاصر.

## ب. منابع لاتین

- Barbour, Nevill & Others (2010), Encyclopedia Britannica: Morocco. Online access at: <http://www.Britannica Encyclopaedia.com/EBchecked/topic/392604/Morocco>.
- Benzina, Rachid (2004), *Les Nouveaux Penseurs de l'Islam*, Paris: Albin Michel.
- Boulby, Marion (1988), "The Islamic challenge: Tunisia since independence", *Third World Quarterly*, Vol.10, Issue.2, pp.590-614.

- Caspar, Robert (1957), “Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du motazilisme”, *MIDEO*, no.4, ss.141-202.
- Esposito, Johan L & Johan Voll (2001), *Makers of Contemporary Islam*, NewYork: Oxford University.
- Filali-Ansari, Abdo (2003), *Réformer l’Islam? Une Introduction aux Debats Contemporarins, La De’couverte*, Taxtes à l’Appui.
- Lévy, Jacques and Emmanuelle Tricoire (2007), “Quentin Skinner: Concepts only have histories”, at: [EspacesTemps.net](http://EspacesTemps.net), Laboratoire.
- Palonen, Kari (2003), *Quentin Skinner: History, Politics and Rhetoric*, Cambridge: Pouty Press.
- Tully, James (Editor) (1988), *Meaning and Context: Quentin Skinner and His Critics*, Newjersey: Princeton University Press.


### List of Sources with English Handwriting

- Abdolrazāq, Ali (2003), *Islam va Mabāny-e ḥokomat*, translated by Mohammad Rahmani and Mohammad Taqī Moḥammadi, Tehrān: Sarāī.
- Abo Zeyd, Nasr Hāmed (2019), *Manāy-e Matn*, translated by Morteza Karimynia, Tehran; ṭarh-e Nū.
- Abo Zeyd, Nasr Hāmed (2004), *Naqd-e goftemān-e Dinī*, translated by hassan yousefy Aškevary, Tehrān: Yādavarān.
- Abo Zeyd, Nasr Hāmed (2017), *Dayerehāye Tars: Zanān dar Gofteḡmān-e Dini*, translated by Edris Amini. Tehran: Negāh-e moāṣher.
- Al-Banna, Ḥassan (1979), *Maḡmo’e Rasāel-e al-Emām al-Šahīd Hassan al-Bannā*, Beirut: The Islamic Institute for Printing, Companions and Publishing.
- Al-Qāzi, Aḥḡmad Arafāt (1999), *Makanate al-Ensān fi fekre al-Etezalye al-jadide*, *Arabic Rewaq magazine*, No. 14, pp. 42-55.
- Al-Šeiḡ, Abdallah Maḡmod (2012), *Masāle Eḡtyār dar tafakor-e Islāmī va pasok-e Mu’tazile be ān*, translated by Ismail S’adat, Tehrān: Hermes.
- Ash’ari, Abol Hasan Ali (1983), *Maqalat al-Islamiyyin va Iḡtelfa al-Musallin*, translated by Moḡsen Moayedī, Tehrān: Amīr Kabīr.
- Arkun, Mohammd(2003), *al-fikre al-Osol wa Esteḡhale al-Taḡsil, Naḡve Tāriḡ āḡer Leltekr al-islāmī*, translated by Hašem ṣaleh, Alexandria: Dar al-Saqī.
- Arkun, Mohammd(1990), *al-fikre Islāmī: Naqd wa eḡtehad*, translated by Hašem ṣaleh, London: Dar al-Saqī.
- Arkun, Mohammd(1990), *Ensangarayi dar tafakor-e Eslami*, translated by Ehsan Mosavi ḡalkāl Tehran: Ṭarḡe Naqd.
- Bašyriyeh, Ḥossein (2016), *Darshāy-e Demokrasy baray-e hame: Mabānīye Elm-e syāsat-e tasīṣī Politics*, 6th Edition, Tehrān: Negah-e moāṣher.
- Belqaziz, Abdollāh (2016), *Arab va modernite*, Pažohešī dar Gofteḡman-e modernistha,

- translated by Seyyed Moḥammad Al-Mahdī, Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Ben Abdul Jalyly, Al-Monṣef (2001), *Mosāhemat al-Mo'āserin tajdīd-e al-Fekre al-Islāmī to the Renewal of Islamic Thought*, in the Annals of the Tunisian University, p. 45.
  - Bohāhā, Abdol Rahym (2016), *Islam, Vahdat-e Mabāni va ketrat-e zohor; Under the title of Islām-e Enqلابī*, by Abdulmajyd Šarfī, translated by Abdullah Našeri Ṭāheri, Tehrān, Negāh-e Moāser.
  - Esmati, Seyyed Hassan (2015), *ĵāme' va Farhang-e Tunes*, Tehran: Cultural and artistic institute and Al-Hādī international publications.
  - Esposito, John L., Tamara Sun and John A. Wool (2017), *Dolat va jonbešhaī Islāmī Mo'āser. Islam va Demokrāsy ba'd az Bahar-e Arabī*, translated by Alyreżā Samy'i EŠfāhāni and Moḥammad Hājīpor; Tehrān: Negāh-e moāser.
  - Ḥaddad, Ṭāher (1984), *Emratēna fī al-Šarya and al-mojtama'*, Tunisia: vol. 3.
  - Hamzah, Muhammad (2016), *Islam, Vahdat-e Mabāni va ketrat-e zohor; Under the title Islam-e Nogarayan*, by Abdulmajyd Šarfī, translated by Abdullāh Nāšeri Ṭāheri, Tehran: Negāh-e moāser.
  - Ḥarb, Ali (1993), *al-Nas wa al-Ḥaqīqa: Naqd-e al-Ḥaqīq*, Beirut: The Arab Cultural Center.
  - Ḥourany, Albert (2013), *Andīše Arab dar Asr-e Liberālism*, translated by Aly Šams, Tehran: Namak Publishing.
  - Kalaf Allāh, Moḥammad Aḥmad (1945), *al-Fan al-Qešaš fī Qurān-e al-Karīm Cairo*, vol. 1.
  - Kalaf Allāh, Mohammad Ahmad (2022) *Maḑāhim-e Qorānī (1401)*, Translated by Mohammad Hossein Mirfaḵrāyī, Tehrān: Ney's Publication.
  - Kouli, Amin (1995), *Menhāj al-tajdid fī al-Nahve wa Al-Balāqa and Al-Taḑsir and Al-Adab*, Cairo: Al-Hiyeh al-Masriyyah.
  - Mansfield, Peter (1971), *Nāšer*, translated by Moḥammad Reżā jafari, Tehrān: Amīr Kabīr.
  - Moḵtāri Amin, Morteżā (2003), *Marākeš*, Tehrān: Ministry of Foreign Affairs Printing and Publishing Center.
  - Mons, Ḥosseīn (2013), *Tārīk va Tamadon-e Maqreb*, translated by Ḥamīdreżā Šeīkī, Tehrān: Samt Publications.
  - Qoṭb, Sayyid (1993), *Mareke al-Islām wa Rasamālieh*, Beirut: Dār Al-Šoroq.
  - Šahrastānī, Tāj al-Dīn Abū al-Fath Moḥammad ibn `Abd al-Karīm (1982), *al-Melal wa al-Nehal*, translated by Mostafa -Kaleqdād Ḥāšemi, Tehrān: Eqbāl.
  - Šarfī, Abdol Maḑīd (1994), Lebanon, Tunisia: Dar al-job.
  - Šarfī, Abdol Maḑīd (2012), *Asrīsāzy-e Andīseh Dini*, translated by Mohammad Amjad, Tehrān: Naqd.
  - Šarfī, Abdol Maḑīd (2017), *Islam Myan-e Ḥaqyqat va Taḑalīy-e Tarīkī*, translated by Abdullah Našeri Ṭāheri, Tehrān: Kavyr.

- Šarfī, Abdul Majīd (2017), *Ensan va Islam-e Sepīd; A collection of articles*, translated by Somyeh Al-Sadat Ṭabāṭābai, Tehran: Negāh-e moāšer.
- Šdqī, Moḥammad Tawfīq (1907), *Islām howa al-Qurān Waḥdahō*, Al-Menār Magazine, Vol. 9.
- Searle, John. R (2008), *Af'āl-e Goftarī*, translated by Moḥammad Ali Abdollāhi, Tehrān: Publication of Islāmīc Culture and Thought Research Institute.
- Skinner, Quentin (2013), *Bīnešhaye Elm-e Sīāsāt*(Vol. 1: About Method), translated by Faryborz Majīdī, Tehrān: Farhang-e jāvyd Publications.
- Skinner, Quentin (2013), *Bonīādhay-e Andīše sīāsy-e Modern*, translated by Kāzem Firozmand, Tehrān, Agah.
- Ṭ'alebī, Abdel-Aziz (1985), *Roh-e al-Taḥaror fī al-Qurān*, translated by Ḥammādy al-Sāḥeli, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmi, vol. 1.
- Vašfi, Moḥammad Rezā (2008), *Nomo'tzlian*, Tehrān: Negāh-e Moāšer.



 20.1001.1.22286713.1402.15.57.5.0

## عبدالرحمن بن رستم ایرانی بنیان‌گذار سلسله آل رستم اباضی

احمد بازماندگان خمیری<sup>۱</sup>

**چکیده:** ایرانیان بعد از فروپاشی ساسانیان، مدت‌ها موفق به ایجاد نظم سیاسی نشدند. نخستین دولتی که آنها تأسیس کردند، در خارج از مرزهای ایران بود. این دولت گرایشی به ایرانی‌گری نداشت، اما تأکید منابع بر نژاد بنیان‌گذار آن، نشانگر اثرات پیشینه تاریخی او بر ساختار دولت تازه تأسیس است. مسئله اصلی مقاله آن است که چگونه عبدالرحمن بن رستم بسیار فراتر از مرزهای سیاسی-جغرافیایی ایران، با استفاده از آموزه‌های اسلامی توانست یک دولت موروثی تشکیل دهد؟ این پژوهش نشان می‌دهد که عبدالرحمن با استفاده از اندیشه‌های خوارج و به‌ویژه اباضی و تأکید آنها بر اصل فضیلت و تضاد عرب-بربر فضای سیاسی-اجتماعی، زمینه‌های لازم را برای تشکیل یک دولت جدید در شمال آفریقا فراهم کرد. شاید او در آغاز به اصول اباضیه پایبند بود، اما پس از انتخاب فرزندش عبدالوهاب به عنوان جانشین خود، راه دیگری را پیمود؛ هرچند به‌طور قطع نمی‌توان این کار او را متأثر از پیشینه خانوادگی‌اش دانست.

**واژه‌های کلیدی:** عبدالرحمن بن رستم، اباضیه، مغرب، تاهرت، امامت، آل رستم

۱ استادیار گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران Ahmad.khamir@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰



## **Abdulahman bin Rostam Irani; the founder of Al-Rostam Abadhi dynasty**

Ahmad Bazmandegan Khamiri<sup>1</sup>

**Abstract:** After the fall of the Sassanids, the Iranians did not succeed in creating a political order for a long time. The first government they established was outside the borders of Iran. This government had no Iranism tendency, however, emphasis of some resources on the race of its founder shows the effects of his historical background on the structure of the newly established government. The main issue of this paper is that “How Abd al-Rahman ibn Rustam was able to establish a hereditary government far beyond the political-geographical boundaries of Iran using Islamic teachings?” This research shows that Abd al-Rahman paved the necessary way for foundation of a new government in North Africa using the ideas of the Kharijites and especially Ibadi movement and its emphasis on the principle of virtue and the Arab-Berber conflict in the political-social environment. Perhaps he adhered to the principles of Ibadism at first, however, by choosing his successor, i.e., his son named Abd al-Wahhab, he followed a different path. Although, it cannot be definitely considered that this was influenced by his historical background.

**Keywords:** Abd al-Rahman ibn Rustam, Abadhi, Maghreb, Tiaret, Imamato, Al-e-Rustam.

---

<sup>1</sup> Assistant Professor, History Department, Payam-e-Noor, Tehran, Iran. Ahmad.khamir@pnu.ac.ir  
Receive Date: 2023/04/24 Accept Date: 2023/09/11

## مقدمه

با آغاز فتوحات اسلامی، نظم سیاسی غرب آسیا و شمال آفریقا دگرگون شد. فروپاشی دولت ساسانی و از دست رفتن بخش اعظم قلمرو دولت بیزانس، مسلمانان را قادر ساخت تا نظم جدید سیاسی را شکل دهند. در این نظم، اقوام مغلوب نقش چندانی نداشتند و جابه‌جایی و مهاجرت در قلمرو اسلامی امری پذیرفته بود. در این برهه، یکی از ایرانیان به شمال آفریقا مهاجرت کرد و با استفاده از آموزه‌های خوارج، در آنجا دولتی تشکیل داد که هرچند گرایش ایرانی نداشت، اما از حمایت ایرانیان برخوردار بود. عبدالرحمن بن رستم که گرایش اباضی داشت، از نارضایتی بربرهای شمال آفریقا استفاده کرد و موفق شد دولتی در منطقه‌ای دور از مرزهای ایران تشکیل دهد.

هدف این مقاله بازکاوی فرایند به قدرت رسیدن و عملکرد عبدالرحمن بن رستم در جامعه قبیله‌ای بربرهای شمال آفریقا است. در این مقاله تلاش شده است با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی چرایی و چگونگی این قدرت‌گیری و تشکیل دولت آل رستم بررسی شود. در این بررسی بر نقش فرقه اباضیه و اندیشه‌های آن تأکید شده است.

## پیشینه تحقیق

در مورد آل رستم و نقش آنها در تاریخ شمال آفریقا، مقالات و کتاب‌هایی به زبان فارسی و عربی نوشته شده است. این پژوهش‌ها بیشتر بر جنبه‌های دولت آنها تأکید دارد و کمتر به شخصیت بنیان‌گذار آن و نقش او در شکل‌دهی به دولت آنها اشاره شده است. «شاخصه‌های توسعه‌یافتگی تاهرت در عصر بنورستم» از عباس برومند اعلم و سمیه آقامحمدی،<sup>۱</sup> «روابط سیاسی و تجاری رستمیان در مغرب میانه» نوشته یونس فرهمند،<sup>۲</sup> «جغرافیای تاریخی تاهرت» از حیات مرادی،<sup>۳</sup> «بررسی تشکیلات و ارکان حکومتی دولت بنی‌رستم» از سیده لیلا تقوی

۱ برومند اعلم، عباس و سمیه آقامحمدی (زمستان ۱۳۹۲)، «شاخصه‌های توسعه‌یافتگی تاهرت در عصر بنورستم»، *مطالعات تاریخ فرهنگی*، س ۵، ش ۱۸.

۲ یونس فرهمند (بهار ۱۳۸۷ش)، «روابط سیاسی و تجاری رستمیان در مغرب میانه»، *فقه و تاریخ تمدن*، س ۵، ش ۱.

۳ حیات مرادی (پاییز ۱۳۹۰)، *جغرافیای تاریخی تاهرت*، پژوهش در تاریخ، ش ۴.

سنگدهی و سمیه آقامحمدی<sup>۱</sup> و «بسترشناسی تعامل بنی‌رستم در شمال آفریقا با امویان اندلس» از علیرضا روحی<sup>۲</sup> نمونه‌هایی از مقالات فارسی است که در این باره نوشته شده است. همان‌گونه که از عنوان مقالات پیداست، آنها اشاره مستقیمی به عبدالرحمن بن رستم ندارند و اگر اشاره‌ای هست، در حاشیه به آن اشاره کرده‌اند، نه به عنوان یک بحث اصلی. کتاب تاریخ رستمیان نوشته یونس فرهمند با این مقالات متفاوت است. هرچند نویسنده به تاریخ بنی‌رستم پرداخته، در عنوان فرعی آن بر ایرانی بودن آنها تأکید کرده که تا حدودی با این مقاله هم‌داستان است، اما نویسنده مقاله حاضر بر گرایش ایرانی آل رستم چندان تأکیدی ندارد.<sup>۳</sup> پژوهش‌های عربی در این مورد بیشترند. گفتنی است آنها نیز عبدالرحمن را در بستر تاریخ اباضیه و سلسله آل رستم مورد بررسی قرار داده‌اند. البته گاهی دچار لغزش‌های تاریخی شده و درصدد بوده‌اند بر عربی و فرهنگ آن تأکید کنند و نقش ملیت عبدالرحمن را کم‌رنگ جلوه دهند. برخی از این پژوهش‌ها عبارت است از: الرستمیون فی تاهرت از عبدالله الجمیلی،<sup>۴</sup> المظاهر السیاسیة و الحضاریة للدولة الرستمیة فی المغرب نوشته صالح محمد فیاض ابودیاک<sup>۵</sup> و کتاب دولة الرستمیین اصحاب تاهرت اثر محمد تاویت.<sup>۶</sup>

### اندیشه‌های سیاسی اباضیه

اباضیه یکی از فرق مهم خوارج<sup>۷</sup> در جهان اسلام و شمال آفریقا است که توانست پیروان زیادی زیادی را برای خود به دست آورد. از دید ملل و نحل‌نویسان، هر کس را که هرگونه شورش و

- ۱ سیده لیلا تقوی سنگدهی و سمیه آقامحمدی (بهار ۱۳۹۸ش)، «بررسی تشکیلات و ارکان حکومتی دولت بنی‌رستم»، مجله تاریخ اسلام، ش ۷۷.
- ۲ علیرضا روحی (پاییز ۱۳۹۳)، «بسترشناسی تعامل بنی‌رستم در شمال آفریقا با امویان اندلس»، مجله تاریخ اسلام، ش ۵۹.
- ۳ یونس فرهمند (۱۴۰۱)، تاریخ رستمیان؛ خاندان ایرانی‌تبار در شمال آفریقا، تهران: نگارستان اندیشه.
- ۴ رشید عبدالله الجمیلی (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م)، «الرستمیون فی تاهرت ۱۶۲-۲۹۷ق؛ انتشار اباضیه فی المغرب و اثره فی قیام الدولة الرستمیة»، المورخ العربی، السنة ۱۳، العدد ۳۴.
- ۵ صالح محمد فیاض ابودیاک (آذار ۱۹۹۶م)، «المظاهر السیاسیة و الحضاریة للدولة الرستمیة فی المغرب (۱۴۴-۲۹۲ه/۷۶۱-۹۰۷م)»، دراسات تاریخیه، العدد ۵۵-۵۶.
- ۶ محمد تاویت (۱۳۷۷ق)، «دولة الرستمیین اصحاب تاهرت»، المعهد المصری للدراسات الاسلامیة مدیره، العدد ۵.
- ۷ خوارج جمع مکسر کلمه خارجی است. به گفته شهرستانی «هر که خروج کند بر امام برحق که جماعتی بر امامت او اتفاق کرده‌اند، او را خارجی خوانند؛ خواه آن خروج در ایام صحابه بر ائمه راشدین باشد یا بعد از ائمه بر تابعین باشد» (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱/۱۴۴).

نافرمانی بر ضد خلیفه وقت انجام می‌داد، جزو خوارج قلمداد می‌کردند. این یک اصطلاح عام است، اما به‌طور خاص خوارج به گروهی اطلاق می‌شود که در جنگ صفین هنگام مسئله حکمیت، بر علی بن ابی‌طالب خلیفه چهارم اعتراض کردند و آن را گناه کبیره دانستند و خواستار توبه او شدند (طبری، ۱۳۸۷ق: ۴۹/۵). اصرار بر باورشان، آنها را در مقابل سپاهیان علی در جنگ نهروان قرار داد که طی آن نبرد، بسیاری از خوارج کشته شدند. باقیمانده آنها به گروه-هایی تقسیم شدند؛ چنان‌که بغدادی از بیست فرقه خوارج یاد کرده است (بغدادی، ۱۳۸۸: ۱۲-۱۳).

در میان گروه‌های خوارج، اباضیه میان‌روترین بودند. شهرستانی آنها را با لفظ «انصاف» توصیف کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۴۴/۱). این فرقه در بصره شکل گرفت، رشد کرد و توانست در مدت کوتاهی در مناطق مختلف جهان اسلام گسترش یابد. امروزه برخی از پیروان آن انتساب خود به خوارج را انکار می‌کنند. به باور آنها، تنها در مسئله حکمیت با خوارج هم‌نظر بودند و این دلیلی بر گرایش‌های خارجی آنها نیست (طلای، ۱۹۹۶: ۲۳)؛ پژوهشگران مستقل آن را نمی‌پذیرند. استناد این دسته به نامه‌های بر جای مانده از بنیان‌گذاران این گروه است؛ نامه‌های عبدالله بن اباض به عبدالملک بن مروان، نامه جابر بن زید به نعمان بن سلمه و نامه دیگری از جابر بن زید به عبدالملک بن مهلب (علیان، ۱۴۱۵ق: ۲۵۵).

درباره بنیان‌گذاران آن نیز نظریات متناقضی وجود دارد. بیشتر کتب ملل و نحل عبدالله بن اباض را مؤسس این گروه می‌دانند (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۷۳/۱؛ بغدادی، ۱۳۸۸: ۶۳)، اما محققان جدید به او نقش جانبی می‌دهند و بر جایگاه جابر بن زید ازدی تأکید دارند و او را رهبر و سازمانده واقعی اباضی می‌دانند (علیان، ۱۴۱۵ق: ۱۰۰؛ شماخی، ۱۹۸۷م: ۷۳/۱). جابر شخصیتی تأثیرگذار در اندیشه اباضی است و بیشتر فقه آنها توسط او تدوین شده است. او برخلاف دیگر خوارج، به اصول خلافت اهل سنت پایبند بود و نظام شورایی را راه حل برون‌رفت از مشکلات جامعه اسلامی می‌دانست (جمیلی، ۱۴۰۷: ۱۸۶).

پس از تثبیت قدرت معاویه، خوارج بصره را به عنوان کانون فعالیت‌های خود برگزیدند و فردی به نام ابوبلال مرداس بن عبید تمیمی فقیه، رهبری جریان خوارج در آنجا را برعهده گرفت. او در واقعه نهروان از خوارج کناره‌گیری کرد و حاضر به نبرد با علی بن ابی‌طالب نشد (بلاذری، ۱۳۹۴ق: ۳۴۲/۲). بعدها نیز همین روحیه عدم تمایل به قیام را حفظ کرد

(دینوری، ۱۴۱۰ق: ۱۳۵/۲؛ بلاذری، ۱۴۰۰ق: ۱۸۰/۵) و بر تقیه تأکید ورزید. حوادث سیاسی اواخر دوره معاویه، او را وادار ساخت از باورهایش عدول کند و ناگزیر به قیام شد. او به همراه یارانش در بصره بر ضد عبیدالله بن زیاد دست به شمشیر برد و در نبردی با تمام همراهانش کشته شد (طبری، ۱۳۸۷ق: ۳۱۴/۵). به گفته طبری، تعداد افراد مرداس در این شورش چهل نفر بود. شاید همین عدد الگویی باشد برای تعداد یاران امام شرا که بعدها اباضیه آن را مطرح کردند. بعد از مرگ مرداس، عبدالله بن اباض رهبری جناح معتدل خوارج را برعهده گرفت و همان سیاست مرداس مبنی بر عدم شورش را اتخاذ کرد. اباضیه این دوره را عصر تقیه یا کتمان می‌دانند<sup>۱</sup> (طبری، ۱۳۸۷ق: ۵۶۷/۵؛ مرشد البریک، ۱۴۱۲: ۱۱۵).

اباضی‌ها همچون بقیه خوارج اعتقاد به امامت انتخابی داشتند. از دید آنها امامت بر چهار نوع است:

۱. امامت ظهور: زمانی که زمینه برای تأسیس دولت اباضی فراهم باشد، رهبر اباضی ملزم به خروج و تشکیل دولت است. زمینه اصلی برای تشکیل حکومت، توان نظامی برای به دست گرفتن قدرت و پیروزی بر دشمنان است. در این حالت، امام وظیفه دارد براساس کتاب، سنت و سیره خلفای راشدین، عدل و داد و قانون اسلامی را برپا دارد (بحاز، ۱۹۹۳: ۷۹).
۲. امامت دفاع: این امامت بین ظهور و تقیه قرار دارد. هرگاه اباضی‌ها در حالت تقیه در معرض خطر قرار بگیرند، بر آنها واجب است که به دفاع از خودشان برخیزند و آشکارا به نبرد با دشمن پردازند (همان، همان‌جا).
۳. امامت شراء (شراء): هرگاه امامی با چهل نفر یا بیشتر دست به قیام بزند، او را امام شراء می‌نامند. واژه شراء از شری به معنی خریدن گرفته شده است که با فدای جان، خود را خریداران بهشت می‌نامند (همان‌جا).
۴. امامت کتمان (تقیه): اباضی‌ها در حالت ضعف باید تقیه اختیار کنند و آشکارا دعوی

۱ در منابع غیراباضی به اندیشه‌های سیاسی آنها اشاره‌ای نشده است. بغدادی تنها باورهای اعتقادی آنها را بیان کرده است. بنا بر گفته بغدادی، از دید اباضیه، مسلمانان مخالف آنها نه مؤمن‌اند و نه مشرک، ولی کافرند و شهادتشان را درست می‌دانند (بغدادی، ۱۳۸۸: ۶۳). این کفر، کفر در دین و ملت و نسبت به خالق نیست، بلکه کفران نعمت است (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۷۳/۱؛ بلاذری، ۱۴۰۰ق: ۱۴۳/۷). آنها برخلاف ازارقه، فرزندان کفار را کافران جاوید در جهنم نمی‌دانند (عماره، ۱۹۸۳: ۳۸). آنها با قتل پنهانی مخالفان خود موافق نبودند و آن را امری ناروا می‌دانستند و زناشویی با غیراباضی و ارث بردن از آنها را جایز می‌دانستند (بغدادی، ۱۳۸۸: ۶۳).

اباضی‌گری نکنند؛ چنان‌که در دوره جابر بن زید و ابی‌عبیده در بصره در این موقعیت قرار داشتند. آنها برای حفظ جامعه اباضی، از تقیه استفاده کردند و به دعوت پنهانی روی آوردند (همان، ۸۰؛ عماره، ۱۹۸۳: ۱۱-۱۸). به باور اباضی‌ها، عبدالرحمن بن رستم نخستین فرد در این فرقه بود که در موقعیت رهبری ظهور قرار داشت؛ به همین دلیل او موظف بود دعوت خود را آشکار کند و به تشکیل دولت اباضی مبادرت ورزد.

اباضی‌ها بر تبلیغ و دعوت تأکید و از هرگونه خشونت و دشمنی آشکار دوری می‌کردند. آنها تنها برای دفاع از خود، خشونت را جایز می‌شمردند؛ به همین دلیل اباضی‌ها در هیچ‌یک از قیام‌های خوارج در عراق شرکت نکردند. با وجود این، آنها شدیدترین انتقادات را نسبت به بنی‌امیه به دلیل انحراف از سنت و قرآن ابراز می‌کردند (یحیی معمر، ۱۳۷۰: ۷۵). اباضیه درباره رهبری جامعه اصولی داشتند که می‌توان مهم‌ترین آنها را چنین برشمرد: پیمان امامت واجب است؛ ریاست حکومت اسلامی (خلافت/ امامت) منحصر به قریش و عرب نیست؛ امام از طریق شورا و با رأی اکثریت انتخاب می‌شود؛ امت اسلامی نباید بدون امام و رهبر باشد (همان، ۷۶-۷۷).

این اصول نشان‌دهنده نزدیکی اندیشه‌های سیاسی اباضیه به اهل سنت است؛ به همین دلیل شاید حکومت‌های سنی راحت‌تر با اباضی‌ها مماشات می‌کردند تا با بقیه فرق خوارج. زمانی که اباضی‌ها قدرت را در دست گرفتند، بسیاری از این اصول در حد حرف باقی ماند و به مرحله اجرا نرسید. نمونه آن انتخاب امرای حکومت بود. اگرچه امرای نخستین براساس شورا انتخاب می‌شدند (ابن‌صغیر، [بی‌تا]: ۳۶)، اما سنت حکومت موروثی و انتقال آن از پدر به پسر، امری پذیرفته شده بود (همان، ۴۸). از نظر اباضی‌ها، تنها معیار برای احراز مقام امامت و رهبری فضیلت است. این فضیلت هیچ ارتباطی با قوم و نژاد ندارد، بلکه از دید خوارج فضیلت با آگاهی و تقوا مرتبط است. از دید آنها ابوبکر و عمر چون فضیلت داشتند، حکومتشان مشروع بود (کرون، ۱۳۹۴: ۱۱۳). اباضی‌های مغرب همین نگاه را در مورد عبدالرحمن بن رستم داشتند. آنها زمانی که ویژگی‌های او را برمی‌شمردند، ابتدا به فضل او اشاره می‌کردند (ابی‌زکریا، ۴۰۲ ق: ۸۱). خوارج برای امام هیچ برتری نسبت به دیگر اعضای جامعه قائل نبودند. تنها برتری آنها داشتن فضیلت بود (کرون، ۱۳۹۴: ۱۱۵). به نظر می‌رسد در اینجا فضیلت همان توانایی برپا داشتن عدل است.

کرون اندیشه‌های سیاسی خوارج را چیزی جز دیدگاه محافظه کارانه نمی‌بیند که درصدد بودند اصول و مبانی خلافت دوره نخست مدینه را ساماندهی و آن را احیا کنند (همان، ۱۱۷). این دیدگاه شاید بر خوارج نخستین منطبق باشد، اما نمی‌توان بر تمام دوره‌های حیات سیاسی آنها تطبیق داد. اباضیه مانند تمام اندیشه‌های بشری، تحت تأثیر عوامل انسانی و اجتماعی بودند. آنها در هر جامعه‌ای از مناسبات سیاسی-اجتماعی حاکم در آنجا تأثیر می‌پذیرفتند و کوشیدند الگوی سیاسی متناسب با همان جامعه را برپا کنند؛ ضمن اینکه کرون به این نکته بدیهی توجه نکرده که خوارج از همان آغاز مخالف انحصار خلافت در قبیله قریش بودند (شهرستانی، ۱۳۶۲ ش: ۱/۱۴۷)؛ در حالی که بنیاد حکومت خلفای راشدین بر برتری قریش بر دیگر قبایل عرب بود (دینوری، ۱۴۱۰ ق: ۱/۲۳).

### فعالیت‌های سیاسی اباضی در شمال آفریقا

اسلام در دوره خلافت عمر، در سال ۲۲ ق. وارد شمال آفریقا و مغرب<sup>۱</sup> اسلامی شد. در اواخر قرن اول هجری که بنی‌امیه به سرکوب خوارج عراق مبادرت ورزید، آنها تصمیم گرفتند حوزه نفوذ خود را به مناطق دور از مرکز حکومت گسترش دهند. یکی از این سرزمین‌ها مغرب اسلامی بود. صفریه و اباضیه توانستند در آنجا برای خود پایگاهی ایجاد کنند. در این زمان دو نفر از مبلغان اندیشه خارجی به مغرب رفتند و دست به تبلیغ اندیشه‌شان زدند: سلامه بن سعد (ابن سعید) با گرایش اباضی؛ و عکرمه مولای عبدالله بن عباس مبلغ اندیشه صفریه (بحاز، ۱۹۹۳: ۱۰). سلامه از مجتهدان و بزرگان اباضی بود. او توانست مذهب اباضی را در قیروان و اطراف آن ترویج کند و قبایل هواره، زناته و نفوسه را به مذهب خود درآورد. پس از او اسماعیل بن زیاد النفوسی معروف به «امام دفاع» راهش را ادامه داد. او در سال ۱۳۲ ق. شهر قابس را تصرف کرد، اما به دست عبدالرحمن بن حبيب والی قیروان به قتل رسید. با قتل او، تلاش اباضی‌ها برای تشکیل حکومت در شمال آفریقا شکست خورد (مرشد البریک، ۱۴۱۲ ق: ۱۱۷). این کوشش‌ها به انتشار مذهب اباضی در بین قبایل بربر مغرب منجر

۱ مغرب در اصطلاح جغرافیایانویسان مسلمان، به دو منطقه گفته می‌شد. مغرب شرقی که به منطقه میان مصر و نوبه در شرق و دریای محیط (اقیانوس اطلس) اطلاق می‌شد و مغرب غربی که همان اندلس بود (اصطخری، ۱۳۴۰: ۳۹). ساکنان مغرب شرقی را بربر می‌نامیدند (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۵۹/۶).

شد که مهم‌ترین آنها عبارت بودند از: نفوسه، هواره، لمایه، زناته، سدرانه، زواعه و لوانه (بحاز، ۱۹۹۳: ۶۳).

دلیل گرایش قبایل بربر به خوارج، تساهلی بود که آنها نسبت به دیگر گروه‌های مذهبی از خود نشان می‌دادند. خوارج این مزیت را داشتند که خلافت را امری انحصاری در بین عرب نمی‌دانستند؛ یا آن را به قبیله و گروه خاصی منحصر نمی‌کردند و انتخاب امام را اختیاری می‌دانستند. امام تا زمانی که شرایط خلافت را داشت، حکومت می‌کرد. اندیشه‌های خوارج با اوضاع سیاسی-اجتماعی بربرها همخوانی داشت. آنها مخالف برتری عرب بر دیگر گروه‌های نژادی بودند. از این رو، بربرها آن را به عنوان مذهبی مخالف که بر ضد هرگونه برتری طلبی و برتری‌جویی اعراب قلمداد می‌شد، برگزیدند (العبادی، [بی‌تا]: ۴۵).

کسی که زمینه‌های گسترش اندیشه‌های اباضی را در مغرب فراهم ساخت، ابو عبیده مسلم بود. او بعد از مرگ جابر بن زید، رهبری اباضی‌ها را در بصره برعهده گرفت و به دعوت سرّی باور داشت. بر این اساس، برای دوری جستن از آزار و اذیت امویان، پوشیده فرستادگانی را به سرزمین‌های دوردست برای تبلیغ گسیل می‌کرد. گاهی هم افرادی از میان مردم بومی آن مناطق به بصره می‌آمدند و نزد ابو عبیده آموزش می‌دیدند (خلیل ابراهیم، ۱۹۸۱: ۹۷). به این افراد حاملان علم می‌گفتند. از مغرب اسلامی پنج نفر برای آموزش به بصره رفتند و به مدت پنج سال در آنجا اقامت گزیدند. در تاریخ اباضی از آنها به عنوان «حَمَلَة الْعِلْمِ الْخَمْس» یاد می‌شود که برجسته‌ترین آنها عبدالرحمن بن رستم از قیروان و ابوالخطاب عبدالاعلی بودند.<sup>۱</sup> این افراد شاگردان ابو عبیده بودند و اندیشه‌های اباضی را به‌طور مستقیم از او آموختند (آمال محمد، ۱۴۱۶: ۱۰۰). شاگردی ابو عبیده بعدها یکی از نقاط قوت در انتخاب عبدالرحمن به عنوان رهبر اباضی در شمال آفریقا شد؛ به‌ویژه آنکه داستان‌هایی در بین مردم در مورد عنایت خاص ابو عبیده به عبدالرحمن وجود داشت (ابی زکریا، ۱۴۰۲: ۵۶).

### عبدالرحمن بن رستم: تبار و خانواده

در مورد سال‌های نخستین زندگی عبدالرحمن اطلاعات کمی در دست داریم. به‌طور دقیق

۱ دیگر افراد این گروه عبارت بودند از: «اسماعیل بن درار الغدامسی» از غدامس در جنوب طرابلس؛ «ابوداود القبلی النفاوی» از نفاوه در جنوب تونس؛ «عاصم السودانی» از غرب الاوراسی.



نمی‌دانیم که او در چه سالی و در کجا به دنیا آمد. با توجه به سال وفات او که ۱۶۶ یا ۱۷۱ق. ذکر شده، می‌توان احتمال داد که او ابتدای قرن دوم متولد شده است (العبادی، [بی‌تا]: ۴۷؛ ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق: ۱۴۸/۶). محل تولد او نیز خالی از ابهام نیست. برخی تولدش را در مدینه، برخی در عراق و گروهی در ایران می‌دانند (درجینی، ۱۹۷۴: ۱۹؛ بکری، ۱۹۹۲: ۷۳۵/۲). نکته‌ای که تقریباً همه منابع در مورد آن اتفاق نظر دارند، ایرانی بودن اوست (باقوت حموی، ۱۹۹۵: ۸/۲؛ یعقوبی، ۱۴۲۲: ۱۸۵؛ ابن‌حزم اندلسی، ۱۴۰۳: ۵۱۱). ابن‌فقیه که از نظر زمانی فاصله زیادی با آل رستم نداشت، تنها به ایرانی بودن آنها اشاره کرده است (ابن‌الفقیه، ۱۴۱۶: ۱۳۲). مسعودی بدون اشاره به نسب آنها گفته است از اصفهان برخاستند (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ۱۸۶/۱). ابن‌خلدون او را نه از نسل شاهان ساسانی، بلکه فرزند رستم فرخزاد سردار ایرانی در جنگ قادسیه دانسته است (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۱۴۶/۶). به گفته او، پس از شکست ایرانیان از اعراب، عبدالرحمن مسلمان شد و همراه سپاهیان اسلام به سمت مغرب رفت و جزو طلایع‌داران سپاه اسلام شد. او در مغرب به اباضیه گرایش پیدا کرد و پیرو این فرقه شد (همان، ۱۵۸/۶). معلوم نیست ابن‌خلدون که در مقدمه‌اش بر مورخان پیش از خود ایراد گرفته که روایات تاریخی را بدون سنجش عقل می‌پذیرند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲ش: ۱۳/۱)، چگونه خود این روایت را قبول کرده است. رستم فرخزاد در سال ۱۴ق. در نبرد قادسیه کشته شد (دینوری، ۱۳۶۸ش: ۱۲۲) و عبدالرحمن بن رستم به گفته خود ابن‌خلدون در سال ۱۷۱ق. از دنیا رفت. بدین ترتیب، باید حداقل ۱۵۵ سال عمر کرده باشد که به دور از عقل است. گروهی نام پدر بزرگ او را بهرام می‌دانند که جزو موالی عثمان بن عفان بود (ابن‌عذارى، ۱۹۸۳: ۱۹۶/۱). برخی نام جدش را ابراهیم و از نوادگان شاهپوردوم بیان کرده‌اند (زینهم، ۱۹۸۵: ۶۱/۲). منابع بر سفر عبدالرحمن در دوره خردسالی به شمال آفریقا تأکید دارند. براساس این روایات، عبدالرحمن با مادر و ناپدری‌اش که مردی اهل قیروان بود، به آنجا رفتند. این گزارش‌ها جنبه‌های دیگری از زندگی و اصل و نسب او را بر ما آشکار می‌کند. طبق این دسته از روایات، عبدالرحمن در خردسالی با پدرش رستم و مادرش عازم سفر حج شده بودند. طی سفر پدرش از دنیا رفت و مادرش با مردی از قیروان - که نام او ذکر نشده - ازدواج می‌کند و با او به مغرب می‌رود و عبدالرحمن در آنجا رشد می‌کند (درجینی، ۱۹۷۴: ۱۹). روایتی دیگر، پدر او را از موالی عثمان خلیفه سوم دانسته که پس از قتل عثمان

به عراق رفت و در آنجا درگذشت (بکری، ۱۹۹۲: ۷۳۵/۲).

به نظر می‌رسد این تبار بعدها برای او ساخته شده است؛ زیرا در کتاب ابن‌صغیر که قدیمی‌ترین منبع دربارهٔ عبدالرحمن است، هیچ‌یک از این روایت‌ها دیده نمی‌شود. او گفته است زمانی که بزرگان اباضی تصمیم گرفتند فردی را برای رهبری خود برگزینند، عبدالرحمن را انتخاب کردند؛ چون نه قبیله، نه عشیره و نه شرفی داشت. آنها استدلال کردند اگر بر عدل باشد که به حکومت خود ادامه دهد و اگر از عدل تخطی کرد، با توجه به اینکه حامی، قبیله و عشیره‌ای ندارد، می‌توان او را از حکومت برکنار کرد (ابن‌صغیر، [بی‌تا]: ۲۵-۲۶؛ همو، ۱۳۷۵: ۴۰). به نظر می‌رسد انتخاب‌کنندگان عبدالرحمن به اصل و نسب او اعتنایی نداشتند؛ چون این مسئله از دید آنها چندان مهم نبود. برای آنها موضوع مهم بعد از فضیلت، نداشتن قبیله و عشیره در آن ناحیه بود که مانع از موروثی و استبدادی شدن حکومت عبدالرحمن می‌شد؛ هرچند در مورد آخر آنها درک درستی از موقعیت و شرایط نداشتند. با این حال، ایرانی بودن او برای بسیاری از مورخان امری مسلم است. همین مسئله ابی‌زکریا را واداشت تا یک بخش از کتابش را به برتری عجم (ایرانیان) بر عرب اختصاص دهد. او در این بخش نه تنها به احادیثی از پیامبر استناد کرد، بلکه روایاتی از عمر خلیفه دوم نقل کرده است که خبر از ظهور یک ایرانی در سال ۱۶۰ ق. در شهر تاهرت می‌دهد (ابی-زکریا، ۱۴۰۲: ۴۹). از دید مورخان و نویسندگان پیشین و مردم معاصر با عبدالرحمن، در ایرانی بودن او تردیدی وجود نداشت (تاوایت، ۱۳۷۷ق: ۱۰۶).

امروز ایرانی بودن عبدالرحمن از سوی برخی از پژوهشگران مورد تردید قرار گرفته است. یکی از این افراد ابراهیم بحاز است. بحاز که با حجم عظیمی از روایات روبه‌رو است که بر ایرانی بودن عبدالرحمن اذعان دارند و نمی‌تواند آنها را نادیده بگیرد، بر این نکته تأکید می‌کند که شاید او ایرانی باشد، اما در محیطی کاملاً عربی متولد شده و رشد کرده است. بدین ترتیب، او بر جنبهٔ عربی‌گری او اصرار می‌ورزد و عبدالرحمن را نمایندهٔ اعراب در جنبش اباضیه شمال آفریقا معرفی می‌کند (بحاز، ۱۹۹۳: ۹۵)؛ در حالی که در جنبش‌های اباضی مغرب اسلامی دشمنی از سوی بربرها نسبت به اعراب آشکار بود و بعید است آنها یک نمایندهٔ فرهنگ عربی را به عنوان رهبر و امام خود برگزیده باشند.

عبدالرحمن در فضای پرتنش شمال آفریقا رشد کرد. او در سنین نوجوانی و جوانی با

اندیشه اباضی آشنا شد و به این فرقه گرایش پیدا کرد. توانایی، استعداد و علاقه او چندان بود که او را برای تعلیم آموزه‌های اباضی به بصره فرستادند. برای اولین بار نام عبدالرحمن در بین «حَمَلَةُ الْعِلْمِ الْخَمْسِ» ذکر می‌شود و ما با شخصیت تاریخی او آشنا می‌شویم (ابی زکریا، ۱۴۰۲: ۵۶). این مرحله نقطه عطف زندگی عبدالرحمن به حساب می‌آید. او در بصره نزد ابوعمیده رهبر اباضی، آموزش دید و توانست توجه او را به خود جلب کند و به عنوان یکی از داعیان اباضی در شمال منصوب شد. این انتصاب سبب گردید اباضیان شمال آفریقا او را رهبری بالقوه در نظر بگیرند و حتی گفته شده است پیش از رهبری ابوالخطاب، از عبدالرحمن خواستند این منصب را برعهده بگیرد که با عدم پذیرش او روبه‌رو شدند (همان، ۸۲). شاید این روایت خالی از اغراق نباشد، اما نشان‌دهنده گرایش جامعه و مردم منطقه به اوست.

### به قدرت رسیدن عبدالرحمن

اعراب پس از فتح شمال آفریقا، همچون دیگر مناطق با مردمان بومی و محلی رفتار شایسته‌ای نداشتند. آنها به تحقیر مردم، آداب، رسوم و فرهنگشان می‌پرداختند و این باعث نارضایتی عمومی در بین بربرهای آن ناحیه شد که پیامد آن شورش‌های پیاپی بر ضد اعراب بود. خوارج در چنین بستر سیاسی-اجتماعی دست به تبلیغ اندیشه‌هایشان زدند. آنها نه تنها خود را پیام‌آور رستگاری می‌دانستند، بلکه بر مساوات و برابری و حق انتخاب رهبر جامعه خود تأکید می‌کردند (سالم، ۱۹۹۹م: ۲۱۲). در کنار آن، رهبران اباضی بربر به ستمکاری اعراب اشاره می‌کردند و آنها را افرادی مکار و اهل خدعه می‌دانستند (ابی زکریا، ۱۴۰۲: ۶۸).

اباضی‌ها از این بستر بهره گرفتند و با گسترش دعوت خود، زمینه را برای شورش و قیام فراهم کردند. در آغاز، شورش‌ها پراکنده بود و قدرت زیادی نداشت (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ۱۴۶/۶). بحران‌هایی که امویان در شرق با آن مواجه شده بودند، به فروپاشی آنها انجامید. این مسئله خلأ قدرتی در مغرب ایجاد کرد که اباضی‌ها از آن سود بردند. در این مرحله، بربرها رهبری جنبش‌ها را در دست داشتند. این رهبران از طرف دیگر اعضای گروه به چالش کشیده می‌شدند و بعد از مدتی قدرت خود را از دست می‌دادند. در کنار آن نزاع و رقابت بین فرقه‌های خوارج نیز تشدید شد. صفریه توانستند قیروان را تصرف کنند. اباضی‌ها که از عملکرد آنها ناراضی بودند و برخلاف شرع می‌دانستند، به رهبری ابوالخطاب دست به طغیان

زدند (ابی زکریا، ۱۴۰۲: ۵۸). مردم با او بیعت کردند تا حق را براساس کتاب خدا، سنن رسول و پیروی امامان که احتمالاً همان خلفای راشدین و رهبران قبلی اباضیه بوده باشد، برپا دارد (همان، ۵۹). او ابتدا طرابلس را تصرف کرد (مرشد البریک، ۱۴۱۲: ۱۱۷). در آنجا عبدالرحمن را به عنوان قاضی شرع گمارد تا بین مردم براساس عدل به قضاوت بپردازد. سپس به قیروان حمله برد و آن را تحت حوزه نفوذ خود درآورد (بارونی النفوسی، ۱۴۰۷: ۲۸). دلیل حمله به قیروان، نارضایتی عامه مردم از عملکرد صفریه در آن شهر بود (بحاز، ۱۹۹۳: ۶۶). ابوالخطاب، عبدالرحمن بن رستم را در قیروان به حکومت گمارد و او را والی خود در آن شهر کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۳۱۷/۵).

انتصاب او ابتدا به عنوان قاضی و بعد به حکومت قیروان، نشانگر قدرت و نفوذ دینی- نظامی او بین اباضی‌هاست؛ زیرا قیروان به دلیل سابقه تاریخی و موقعیت استراتژیکی‌اش، مرکز مهمی در مغرب به شمار می‌آمد و ابوخطاب می‌بایست فردی مورد اعتماد را در آنجا می‌گماشت که مورد تأیید دیگر اباضی‌ها بوده باشد. حکومت عبدالرحمن بر قیروان چندان دوام نیاورد. در عراق با تثبیت حکومت منصور عباسی، محمدبن الاشعث به حکومت افریقیه منصوب شد. او ابوالخطاب را در نبرد تورغا به قتل رساند<sup>۱</sup> (ابی زکریا، ۱۴۰۲: ۶۹). به دنبال این واقعه، حکومت عبدالرحمن در قیروان دچار بحران شد و مخالفان اباضی موفق شدند در آنجا قدرت را به دست گیرند. او به همراه فرزندش -احتمالاً عبدالوهاب- و یک خدمتکار مجبور به فرار گردید و به مغرب میانه رفت. منابع این سفر را پرخطر توصیف کرده‌اند که در طول آن ناگزیر شدند برای بقای خودشان، اسبی را که با آن طی مسافت می‌کردند، بکشند (همان، ۷۱). به گفته ابن خلدون، بین عبدالرحمن و بربرهای این ناحیه پیمان و دوستی دیرینه‌ای وجود داشت؛ به همین دلیل از او حمایت کردند (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۱۴۷/۶). عبدالرحمن توانست در آنجا برای خود پناهگاهی بیابد و کم‌کم موفق شد نیروی قابل توجهی گرد آورد. بین این واقعه که در سال ۱۴۴ق. رخ داد تا سال ۱۵۳ق، ابهاماتی وجود دارد. این دوره پر از روایات ضد و نقیض است و ما ناگزیریم براساس داده‌های موجود تاریخی، این

۱ منابع اباضی عامل اصلی این شکست را ترک لشکرگاه اباضی توسط پیروان آن می‌دانند؛ زیرا بیشتر نیروهای ابوخطاب از کشاورزان بودند و چون فصل برداشت محصول بود، آنها به مزارع خود برگشتند و این باعث کاهش نیروهای او شد (ابی زکریا، ۱۴۰۲: ۶۸؛ شماخی، ۱۹۸۷م: ۱۲۲/۲).

دوره را بازسازی کنیم.

بحاز پس از بررسی منابع اباضی و غیراباضی نتیجه می‌گیرد که احتمالاً عبدالرحمن در سال ۱۵۳ق. یا چند سال پس از آن از کوه‌های سوفجج به تاهرت رفته است. سال ۱۵۳ق. سالی است که او با نیرویی پانزده‌هزار نفری شهر طبنه را محاصره کرد. طبنه شهری است از ولایت زاب در نزدیکی قیروان که به گفته ابن‌رسته، مردمانی از سرزمین‌های گوناگون از جمله قریش، عرب، عجم، آفریقا، روم و بربر در آن ساکن بودند (ابن‌رسته، ۱۸۹۲: ۳۵۱). بحاز به شکست عبدالرحمن و عقب‌نشینی او اشاره کرده است (بحاز، ۱۹۹۳: ۸۴). به نظر می‌رسد این همان وقایعی است که ابن‌خلدون آن را شورش بر ضد عمر بن حفص دانسته و ضمن وقایع سال ۱۵۱ق. قرار داده است.

عبدالرحمن طی مدت هفت سال موفق شد برخی از قبایل بربر اباضی را گرد آورد و یک نیروی شش‌هزار نفری (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۱۴۷/۶) یا بنا بر برخی گزارش‌ها پانزده هزار نفری (بحاز، ۱۹۹۳: ۸۴) تدارک ببیند و در سال ۱۵۱ق. با کمک دیگر خوارج، شورشی را بر ضد عمر بن حفص حاکم مغرب اسلامی برپا کند. هرچند عبدالرحمن در این قیام نقش رهبری را برعهده نداشت، اما گزارش‌ها نشان می‌دهد که او یکی از رهبران پرنفوذ این جریان بود؛ به طوری که عمر برای رویارویی با شورش، ناگزیر شد با دادن رشوه، با صفریه مصالحه کند و آنها را از اباضیه جدا کند. سپس با اباضیه به طور جداگانه به نبرد برخاست. نیروهای عبدالرحمن متحمل شکست سنگینی شدند و او ناچار به عقب‌نشینی گردید و به تاهرت رفت (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸: ۱۴۷/۶). ابن‌خلدون در اینجا دوباره دچار اشتباه شد؛ زیرا هنوز تاهرت به عنوان مرکز حکومت انتخاب نشده بود. بنا بر روایت‌های موجود، تاهرت یک سال بعد از تشکیل حکومت آل رستم بنا شد (الحریری، ۱۴۰۸: ۱۰۰) و منابع سال تأسیس این حکومت را ۱۶۰ق. دانسته‌اند.

باید توجه داشت که هرچند این شورش دارای رنگ و بوی مذهبی بود، اما در واقع زمینه‌های محلی، قومی و اجتماعی داشت. بربرها سلطه اعراب مسلمان را به سادگی برنمی‌تابیدند و بارها بر ضد آنها دست به اعتراض زدند. پس از خیانت صفریه، اباضی‌ها بار دیگر نیروهای خود را جمع کردند و به رهبری ابوحاتم بر ضد حاکم عباسی دست به شورش زدند (ابی‌زکریا، ۱۴۰۲: ۷۵). همراهی بربر با ابوحاتم پس از خیانت صفریه، چندان دور از ذهن نبود. ابن‌خلدون

از نیروی ۳۵۰ هزار نفری ابوحاتم یاد کرده است (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۱۴۸/۶). حتی اگر این تعداد اغراق باشد، باز می‌توان حدس زد که نیروی ابوحاتم قابل توجه بوده است. شورش بار دیگر به شکست انجامید و به قتل ابوحاتم منجر شد.

قدرت واقعی و بلامنازع عبدالرحمن به عنوان رهبر اباضیان در شمال آفریقا، پس از قتل ابوحاتم آغاز گردید. پس از قتل ابوحاتم، برجسته‌ترین شخصیت اباضی در مغرب میانه عبدالرحمن بن رستم بود. او سابقه فرمانداری ابوالخطاب و شاگردی ابوعمیده را داشت و بهترین گزینه برای رهبری بود. به نظر می‌رسد اباضی‌ها در آغاز طرح بلندپروازانه حکومت بر تمام سرزمین‌های مغرب اسلامی را در سر داشتند. حمله به طرابلس و تصرف قیروان، در راستای همین طرح بود. ناتوانی آنها در دستیابی به اهداف و کشته شدن دو تن از رهبران باعث شد آنها در خواسته‌ها و اهدافشان تجدید نظر کنند. برای رهبری این حکومت جدید عبدالرحمن برگزیده شد. ابن‌صغیر دلایل انتخاب او را چنین برشمرده است: نداشتن قبیله؛ نداشتن شرف و برتری؛ والی ابوخطاب بودن در قیروان؛ و با عدالت رفتار کردن (ابن‌صغیر، [بی‌تا]: ۲۶). ضمن اینکه او هیچ اشاره‌ای به ایرانی بودن وی نکرده است (همان، همان‌جا). برخلاف ابن‌صغیر، شماخی روایت دیگری درباره چگونگی به قدرت رسیدن عبدالرحمن دارد. به گفته او، قبایل بربر بر انتخاب عبدالرحمن به دلیل فضل و علم او و نیز با توجه به اینکه او نماینده واقعی ابوخطاب در آفریقه بود، اتفاق کردند و اینکه اگر از عدل عدول کرد، چون قبیله‌ای ندارد، می‌توان او را تغییر داد (جمیلی، ۱۴۰۷: ۱۸۷). در اینجا به نکاتی اشاره شده است که بنیاد اندیشه اباضی برای انتخاب امام است. «فضل» به عدالت، «علم» به توانایی تشخیص مصلحت امور دنیوی و اخروی مردم و «وصیت» (ابن‌صغیر، ۱۳۷۵: ۴۰) به قائم‌مقامی او در قیروان از ابوالخطاب اشاره دارد. اباضی‌ها به شیوه شورایی که عمر در انتخاب جانشین خود برگزید، پایبند بودند و در انتخاب جانشین عبدالرحمن به همان شیوه عمل کردند (ابی‌زکریا، ۱۴۰۲: ۵۴-۵۵).

عبدالرحمن پس از به قدرت رسیدن نشان داد که برخلاف رهبران پیشین قادر است اهداف اباضیه را دنبال کند. او پس از به قدرت رسیدن، برای حفظ موقعیتش با حکومت‌های اطراف، بنی‌مدرار و امویان اندلس عقد اتحاد بست. بنی‌مدرار از هواداران صفریه بودند که در سال ۱۴۰ق. در سجلماسه توسط فردی سیاهپوست به نام عیسی بن یزید حکومت تشکیل دادند.

عبدالرحمن برای تحکیم روابطش با آنها، دختر خود «أروی» را به عقد المتصرین الیسع بن مدرار درآورد (العبادی، [بی تا]: ۴۷). در سال ۱۷۱ق. عبدالرحمن درگیر شورش یک اباضی به نام نصیربن صالح از قبیله نفاوه شد. این شورش عبدالرحمن را واداشت تا در سیاست خود در قبال بنی عباس تجدید نظر کند. تا این زمان عبدالرحمن با نیروهای عباسی درگیر بود و از برقراری روابط با آنها خودداری می کرد. در این سال با روح بن حاتم مهلبی حاکم عباسیان در قیروان، عقد دوستی بست بدان امید که بتواند بهتر با مسائل شورش های داخلی روبه رو شود (ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۱۴۸/۶؛ فرهمند، ۱۳۸۷: ۱۰۳). دلیل دیگر شاید این بوده باشد که عبدالرحمن مرگ خود را نزدیک می دید و قصد داشت مرزهای قلمروش را از تهدیدهای خارجی محفوظ نگه دارد تا زمینه برای انتخاب پسرش برای جانشینی، با کمترین چالش مهیا شود.

از دید اباضی ها عبدالرحمن حاکم الگوی اسلامی است. حکومت او فاقد دربار بود. او همچون یک فردی عادی به کارهای روزمره می پرداخت، بنایی می کرد، از مهمانانش با غذایی ساده پذیرایی می کرد، هر روز در مسجد می نشست و به حرفها و شکایات مردم گوش می داد و برای هر تصمیمی با مردم در مسجد به مشورت می پرداخت (ابن صغیر، [بی تا]: ۱۸-۲۹؛ ابی زکریا، ۱۴۰۲: ۸۴). او حامی علما و دانشمندان بود. گفته شده است زمانی که در کوه های نفوسه بود، بیش از شصت عالم در محضرش بودند (بارونی النفوسی، ۱۴۰۷: ۳). در حکومتش از فقهای اباضی در بصره و مشرق نظرخواهی می کرد و دیدگاه آنها را در فتوا مد نظر قرار می داد (ابن صغیر، ۱۳۷۵: ۴۱). کراماتی را هم به او نسبت می دهند (ابی زکریا، ۱۴۰۲: ۸۱). همچنین یک کتاب تفسیر به او منسوب است که امروز در دسترس نیست و گویا از بین رفته است. در دوره او، گروه های مذهبی در قلمروش آزادانه به فعالیت مشغول بودند. حنفیان و مالکی ها محلات مخصوص خود را داشتند (ابن صغیر، ۱۳۷۵: ۲۹). معتزلیان کلاس های درس برگزار می کردند و حتی به مباحثه با اباضیان می پرداختند. این روحیه آزادمنشی عبدالرحمن تأثیر زیادی بر جهان اسلام گذاشت و مردم از جاهای مختلف به سوی سرزمین او روانه شدند (الحریری، ۱۴۰۸: ۹۲). او تاهرت را بازسازی کرد و در آن قصرها، باغها، ساختمانها و بازارهایی ساخت و آنها را به «عروس» شهرهای منطقه تبدیل کرد (بارونی النفوسی، ۱۴۰۷: ۸). در دوره او، حکومت آل رستم به شکوفایی رسید، مردم در آسایش و امنیت به سر می بردند، تجارت رشد کرد و مناسبات بازرگانی با مناطق شمالی و جنوبی

برقرار گردید. نظام اداری بنیاد نهاده شد که تا آخر دوره رستمیان امور کشور را اداره می‌کرد. مورخان همه اینها را دستاورد عبدالرحمن می‌دانند (ابن‌صغیر، [بی‌تا]: ۳۱-۳۲). هنگامی که خبر استقرار حکومت اباضی در مغرب میانه به شرق رسید، بصریان کیسه‌های پول نقد<sup>۱</sup> برای آنها فرستادند (ابن‌صغیر، همان، ۲۸؛ ابی‌زکریا، ۱۴۰۲: ۸۳). عبدالرحمن در حضور فرستادگان بصره با یارانش مشورت کرد و تصمیم گرفتند بخشی از پول ارسالی را بین فقرا تقسیم و بخشی دیگر را صرف خرید اسلحه برای مقابله با دشمنان کنند (ابن‌صغیر، [بی‌تا]: ۳۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۸؛ ابی‌زکریا، ۱۴۰۲: ۸۴). این رفتار او فرستادگان بصره را تحت تأثیر قرار داد و زمانی که به شهر خود بازگشتند، از حُسن سلوک و رفتار درست او یاد کردند و باعث شدند گروه‌های مختلف به سمت تاهرت بروند (بارونی النفوسی، ۱۴۰۷: ۸۷).

همین منابع از ارسال پول در چند سال بعد نیز یاد کرده‌اند. این بار عبدالرحمن از پذیرش آن خودداری کرد و آن را برگرداند؛ به این دلیل که می‌گفت به آن نیازی ندارد و دولت او قادر است نیازمندی‌هایش را تأمین کند و این پول باید صرف امور دیگر و فقرای بصره شود (ابن‌صغیر، [بی‌تا]: ۳۳).<sup>۲</sup> این رفتار عبدالرحمن تأثیر بسزایی در مشرق و بین گروه‌های مختلف بر جای نهاد و گروه‌گروه به قلمرو او مهاجرت کردند.

مرگ عبدالرحمن که در سال ۱۷۱ق. رخ داد و انتخاب جانشین او نخستین چالش بزرگ دولت آل رستم بود. در مورد سال مرگ او اختلاف نظر وجود دارد. برای انتخاب جانشین، عبدالرحمن الگوی شورایی عمر خلیفه دوم را برگزید که ابوعبیده نیز آن را در آموزه‌های خود مطرح کرده بود؛ با این تفاوت که شورای عمر از شش تن تشکیل شده بود؛ در حالی که شورای عبدالرحمن هفت نفره بود. تفاوت دیگرش حضور عبدالوهاب فرزند عبدالرحمن، در شورا بود و به این ترتیب او را یکی از نامزدهای امامت و شاید اصلی‌ترین نامزد برای این کار کرد. نتیجه، انتخاب عبدالوهاب بود. محمد تاوایت اعتقاد دارد که نتیجه این مجلس در عمل

۱ این پول از خزانه‌ای برداشته شده بود که ابوعبیده مسلم برای کمک به پیروان اباضی در سراسر قلمرو اسلامی تأسیس کرده بود (آمال محمد، ۱۴۱۶: ۱۰۱). این پول‌ها از دو طریق تأمین می‌شد. نخست مالیاتی بود که امام اباضی بر پیروان خود بسته بود و آنها ملزم بودند هر سال مبلغی معین به امامشان پرداخت کنند. این سیاست در قلمرو آل رستم هم برقرار بود. دوم از طریق کمک‌های اباضیان ثروتمند که تجار در بین آنها نقش مهمی داشتند (السیابی، ۱۹۸۰م: ۶۷-۷).

۲ گزارش‌ها نشان می‌دهد که عبدالرحمن با اتخاذ سیاستی درست، با استفاده از مالیات‌ها و زکات توانست رفاهی نسبی را در جامعه ایجاد کند (ابن‌صغیر، ۱۳۷۵: ۴۰).



برخلاف آموزه‌ها و اصول اباضیه بود که مسئله جانشینی را نه براساس توارث، بلکه بر پایه فضیلت قرار داده بودند. در انتخاب عبدالوهاب، دو گروه نقش عمده‌ای داشتند که هر دو بر مسئله موروثی تأکید کردند. یکی قبیله زناته که مادر عبدالوهاب از آن بود و دیگری ایرانیان که نسب پدرش به آنها می‌رسید (تاویت، ۱۳۷۷ق: ۱۴۴). این انتخاب اولین و بزرگ‌ترین چالش را در حکومت آل رستم ایجاد کرد. گروهی به رهبری یزیدبن فندین حکومت عبدالوهاب را به صورت مشروط پذیرفتند. یزیدبن فندین یکی از اعضای شورای هفت‌نفره بود (ابیزکریا، ۱۴۰۲: ۸۷). آنها خود را «نگار» به معنی انکارکنندگان نامیدند (روحی و غفرانی، ۱۳۹۷: ۱۱۴). شرط آنها برای تأیید حکومت عبدالوهاب، پذیرش نظارت بر اعمال و رفتار او از سوی علما و بزرگان بود تا مانع از آن شوند که امام حکمی را بر مردم تحمیل نکند (ابیزکریا، ۱۴۰۲ق: ۸۷؛ کرون، ۱۳۹۴ش: ۱۱۸). در حقیقت، هدف نگاریه مقاومت در برابر زیاده‌خواهی امام بود و اینکه برای جلوگیری از تشکیل حکومت مستبد، یک مصالحه بین امام/رهبر و جامعه ایجاد کند. ترس نگاریه بی‌جهت نبود. هراس آنها از آن بود که استمرار حکومت در خاندان عبدالرحمن، به حکومت موروثی منجر گردد؛ اتفاقی که در عمل رخ داد و این با اندیشه اباضی در تضاد بود. هرچند جنبش نگاریه موفق نشد مانع از اعمال قدرت عبدالوهاب شود، اما به عنوان یک جنبش معترض انشعابی در اباضیه ایجاد کرد و برای خود پیروانی به دست آورد.

### نقش ایرانیان در حکومت آل رستم

عبدالرحمن هرچند ایرانی بود و منابع بر این نکته تأکید کرده‌اند، اما گزارشی از گرایش ایرانیگری او در دست نیست. با این حال، ایرانیان از پشتیبانان اصلی او و خاندانش بودند. درباره جایگاه ایرانیان در حکومت آل رستم گزارش‌های کمی در دست داریم. دلیل آن شاید عدم توجه اباضیان به ملیت افراد باشد. با این حال، نشانه‌هایی از وجود همدلی بین برخی از فرمانروایان آل رستم و ایرانیان در دست داریم. وجود این اقلیت‌های قومی در قلمرو رستمیان، علاوه بر تعلق خاطر به پیشینه تاریخی، ناشی از سیاست رسمی آنها بود. علی مُعمر از عبدالرحمن به عنوان «صقر فارس» یاد کرده است که در برابر عبدالرحمن بن معاویه «صقر قریش» بود (مُعمر، [بی‌تا]: ۱۳۷). آنها برای ایجاد تعادل در برابر بربرهایی که اکثریت جامعه

آنجا را تشکیل می‌دادند، از این اقلیت‌ها استفاده می‌کردند. منابع در مورد زمان و چگونگی ورود آنها مطلبی بیان نکرده‌اند. شاید برخی از آنها در دوره مناقشه عباسیان با خوراج شمال آفریقا، وارد آن منطقه شدند. احتمال بیشتر آن است که بعد از شنیدن فعالیت‌های عبدالرحمن و تأسیس حکومت او، آنها به مغرب روی آوردند. هرچه هست، آنها در این دوره نقش مهمی در تحولات سیاسی-اجتماعی دولت آل رستم و شهر تاهرت ایفا کردند (سوادی، ۱۴۰۶ق: ۳۲۴). اولین حضور ایرانیان در سیاست دولت رستمیان را در انتخاب جانشینی عبدالرحمن شاهدهیم که به حمایت از عبدالوهاب برخاستند. بعدها در دوره ابوبکر بن افلاح، بار دیگر وارد عرصه سیاست شدند و به حمایت از امام اباضی در برابر شورشیان برخاستند و از دفاع کردند (جنحانی، ۱۴۲۶: ۱۳۲). در اینجا لازم است به تاهرت اشاره‌ای داشته باشیم؛ جایی که ایرانیان در آن حضور گسترده‌ای داشتند. یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای آل رستم بنای شهر تاهرت است که آن را پایتخت خود قرار داده بودند. این شهر به نام‌هایی چون تیهرت (ذهبی، ۱۴۰۶ق: ۱۸۹؛ بکری، ۱۹۹۲: ۷۲۸/۲) و تاهرت در منابع ضبط شده است. در بیشتر منابع آن را تاهرت ذکر کرده‌اند. این واژه در زبان بربری به معنای «دایره زنگی» و «ماده شیر» است (تقوی و آقامحمدی، ۱۳۹۸ش: ۱۹۸). درباره چگونگی ورود عبدالرحمن به این منطقه و تأسیس شهر، بین مورخان اختلاف نظر وجود دارد. در دوره‌ای که اباضی‌ها از طرف مخالفانشان تحت فشار بودند و در دستیابی به اهدافشان ناکام مانده بودند، عدم توفیق در تصرف طنبه، راه جدیدی را در برابر آنها گشود. آنها تصمیم گرفتند شهری جدید درست کنند و آن را پایتخت خود قرار دهند. این شهر جدید، تاهرت بود.

در حقیقت، شهر جدید نوبنیاد نبود، بلکه یک شهر قدیمی رومی بود (قزوینی، ۱۹۹۸: ۱۶۹) و بعدها از سکنه خالی شد. عبدالرحمن این شهر را در فاصله‌ای دورتر بار دیگر بازسازی کرد (ابن‌حوقل، ۱۹۳۸: ۸۶/۱) و در اندک زمانی به رشد و شکوفایی بی‌نظیر رسید. گزارش این‌صغیر که این گسترش را در عرض سه سال آن‌چنان تصویر کرده که شهر از یک محیط ساده و محقر، به مکانی پر از قصر و خانه‌های اعیانی با خدمتکاران زیاد تبدیل شد، خالی از اغراق نیست (ابن‌صغیر، [بی‌تا]: ۳۲)، اما گویای این نکته است که این تحولات چنان شگرف و سریع رخ داد که برای مردمان آن غیرقابل تصور بود. در تاهرت از همه ملل حضور داشتند و شاید بتوان گفت یک شهر بین‌المللی در مغرب میانه بود که از همه جا در آن بودند

(همو، همان جا). شهر بعدها از چنان رونقی برخوردار شد که به آن «بلخ مغرب» می‌گفتند (مقدسی، [بی‌تا]: ۲۲۸) و به دلیل مهاجرت تعداد زیادی عراقی، آن را «عراق مغرب» نامیدند (یعقوبی، ۱۴۲۲ق: ۱۹۲)؛ تا جایی که محله‌ای یافت نمی‌شد که در آن بازار و خانه‌ای از کوفی‌ها و بصری‌ها نباشد (جمیلی، ۱۴۰۷: ۱۸۸). در چنین فضایی حضور ایرانیان اهمیت یافت و اثرات خود را بر زندگی اجتماعی آن شهر نشان داد و نقش مهمی در مسائل سیاسی- اجتماعی حکومت رستمیان و شهر تاهرت برعهده گرفتند. بیشتر آنها در منطقه‌ای که به «دروازه نفوسین» مشهور بود، سکونت داشتند (ابن‌صغیر، [بی‌تا]: ۲۷). بیشتر ایرانیان از سرزمین عراق به آنجا آمده بودند و به ایرانی بودن خود افتخار می‌کردند (ابن‌صغیر، ۱۳۷۵: ۲۹؛ جنحانی، ۱۴۲۶: ۱۲۵).

ایرانیان در حوزه ققاهتی هم تأثیرگذار بودند. در دوره رستمیان، این ایرانیان بیشتر خراسانی- به قلمرو آنان مهاجرت کردند و در آنجا آثار مهمی در زمینه عقیدتی خلق کردند (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۲۳). یکی از آنها ابوغانم بشرین غانم خراسانی نویسنده کتاب المدونه - یکی از مهم‌ترین کتاب‌های فقهی اباضی- است که به دربار عبدالوهاب رفت و کتاب خود را به او تقدیم کرد. یک نسخه از این کتاب، در مجموعه نسخ خطی به زبان بربری باقی مانده است. دیگری ابوعلی ابراهیم خراسانی است. از او بخشی از یک رساله باقی مانده که در حمایت از افلح بن عبدالوهاب نوشته است (همو، همان جا). این رساله بیانگر آن است که در ایران بین اباضی‌ها درباره رستمیان اختلاف وجود داشت.

عبدالرحمن ساختاری متناسب با مغرب برای تاهرت در نظر گرفت. این ساختار از نظام شهرنشینی شرق متأثر بود. او در شهر برای هر کالایی بازاری ایجاد کرد که در آن تنها جنس مخصوصی عرضه می‌شد؛ مانند بازار پارچه، بازار اسلحه. بازار مرکزی شهر را بازار معصومه می‌گفتند. شهر دارای چهار دروازه بود که هر یک نامی داشت و مختص به کار خاصی بود و افراد و گروه‌های ویژه‌ای از آن رفت‌وآمد می‌کردند. دروازه مطاحن برای جابه‌جایی حیوانات بود؛ دروازه اندلس مخصوص تجار و مسافران اندلس؛ دروازه صفا برای تفریح و انجام ورزش‌های بدنی؛ و دروازه منازل به کشاورزان اختصاص داشت که به مزارع خودشان رفت‌وآمد می‌کردند (بکری، ۱۹۹۲: ۷۲۳/۲؛ ادریسی، ۱۹۶۸م: ۱۰۰؛ ابودیاک، ۱۹۹۶م: ۸۹). تجارت در تاهرت به عنوان عامل و نقش تعیین‌کننده در تحولات آن به شمار می‌رفت. این تجارت به

همه جا در جریان بود؛ با سرزمین‌های پیرامونی، با سیاهان در جنوب، با اندلس در غرب، با شرق و خلافت عباسی. همه سرزمین‌ها در بازرگانی تاهرت نقش داشتند (ابن‌صغیر، [بی‌تا]: ۳۲؛ ادریسی، ۱۹۶۸م: ۱۰۰).

تأثیرگذاری ایرانیان منحصر به امور سیاسی-اجتماعی نبود. عبد محمد سوادى به الگوبرداری از معماری شرق و به‌ویژه ایران در تحولات شهری تاهرت اشاره کرده و نقش ایرانیان در این مورد را برجسته دانسته است (سوادى، ۱۴۰۶ق: ۳۲۶). آنها در امور سیاسی و اقتصادی پرنفوذ بودند و توانستند مناصب بالایی را به دست گیرند. یکی از آنها «ابن‌ورده» بود که دارای بازاری به نام خودش بود. نگهبان مخصوص بازار خودش را داشت که از او حقوق می‌گرفتند. علاوه بر این، او منصب رسمی رئیس شرطه شهر را نیز برعهده داشت (سالم، ۱۹۹۹م: ۴۹۱).

### نتیجه‌گیری

فتوحات اعراب مسلمان برخلاف تصور، در آغاز نتوانست سبب ادغام جوامع فتح‌شده در امت اسلامی شود. رفتارهای تبعیض‌آمیز اعراب، مالیات‌های سنگین و همچنین فرمانداران متعصب و سختگیر را می‌توان برخی از دلایل این عدم ادغام قلمداد کرد. مردم سرزمین‌های متصرفی به طرق گوناگون به این امر واکنش نشان می‌دادند. یکی از شیوه‌ها حمایت از اندیشه‌های مساوات‌طلبانه گروه‌های اسلامی بود که در خوارج تبلور یافت. خوارج که به برتری نژادی قائل نبودند، توانستند در مناطق دوردست و حادثه‌خیز پیروانی به دست آورند. عبدالرحمن بن رستم ایرانی‌نژاد با استفاده از این اندیشه موفق شد دولتی در شمال آفریقا ایجاد کند. بنیاد دولت او بر اصول اباضیه بود که در بین خوارج جزو معتدل‌ترین فرق به شمار می‌رود. او با کمک قبایل بربر، در برابر نیروهای عباسیان در مغرب میانه، نخستین دولت اباضی را تشکیل داد. عبدالرحمن هرچند به اصول اساسی اباضیه پایبند بود و به همین دلیل تاریخ اباضی او را به عنوان امیر نمونه و سرمشق معرفی می‌کند، در عمل حاکمی واقع‌گرا بود. بنای شهر جدید و موروئی کردن حکومت در خاندانش که برخلاف آموزه‌های اباضی بود، بخشی از سیاست‌های او به منظور تحکیم حکومت در خاندانش قلمداد می‌شود. با این حال، نشانه‌های چندانی در دست نیست که براساس آن بتوان ایرانیگری را به او منتسب کرد.

عملکرد عبدالرحمن به گونه‌ای بود که منابع او را مظهر عدل و داد و تالی عمر خلیفه دوم معرفی می‌کنند. آزادی بیان، رونق بخشیدن به تجارت و اتخاذ سیاستی عمل‌گرا، از عبدالرحمن امیری واقع‌گرا ساخته است.

## منابع و مأخذ

- آمال محمد، حسن خلیل (۱۴۱۶ق)، «دور الاباضیه فی نشر الاسلام فی بلاد المغرب»، مورخ العربی، العدد ۵۲، صص ۹۷-۱۰۷.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن (۱۳۸۵ق)، الکامل، ج ۵، بیروت: دار الصادر.
- ابن حزم اندلسی (۱۴۰۳ق)، جمهرة الانساب العرب، تحقیق لجنة من العلماء، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حوقل، محمد (۱۹۳۸م)، صورة الارض، ج ۱، بیروت: دار صادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۰۸ق)، دیوان المتبتدا و الخبر فی تاریخ العرب و البربر من عاصره من ذی الشأن الاکبر، تحقیق خلیل شحاده، ج ۶، بیروت: دار الفکر.
- ..... (۱۳۶۲ش)، مقلمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن رسته، احمد بن عمر (۱۸۹۲م)، الاعلاق النفیسه، بیروت: دار صادر.
- ابن صغیر [بی تا]، اخبار الائمة الرستمین، تحقیق محمد ناصر و ابراهیم بحاز، بیروت: دار الضرب الاسلامی.
- ..... (۱۳۷۵)، تاریخ بنورستم، ترجمه حجت‌الله جودکی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن غذاری، محمد (۱۹۸۳)، بیان المغرب فی اخبار اندلس و المغرب، ج ۱، بیروت: دار الثقافة.
- ابن الفقیه، احمد (۱۴۱۶ق)، البلدان، تحقیق یوسف الهادی، بیروت: عالم الکتب.
- ابودیاک، صالح (آذار ۱۹۹۶م)، «المظاهر السیاسیة و الحضاریة للدولة الرستمیة فی المغرب (۱۴۴-۲۹۲ق/ ۷۶۱-۹۰۷م)»، دراسات تاریخیة، العدد ۵۵-۵۶، صص ۶۳-۱۰۶.
- ابی زکریا، یحیی (۱۴۰۲ق)، کتاب سیر الائمة و اخبارهم، تحقیق اسماعیل عربی، بیروت: دار الضرب الاسلامی.
- ادربیسی، شریف عبدالله (۱۹۶۸م)، نزهة المشتاق، لیدن: [بی نا].
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۴۰ش)، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بارونی النفوسی، سلیمان (۱۴۰۷ق)، الازهار الریاضیة فی ائمة و ملوک الاباضیه، مسقط: وزارة التراث القومي و الثقافة.
- بحاز، ابراهیم (۱۹۹۳م)، الدولة الرستمیة، دراسة فی الاوضاع الاقصادیة و الحیاة الفکریة، القرار: جمعیة التراث.

- بغدادی، عبدالقاهر (۱۳۸۸ش)، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: اشراقی.
- بکری، عبدالله بن عبدالعزیز (۱۹۹۲م)، المسالك و الممالک، تصحیح آدریان فان لیوفن و آندری فیوری، ج ۲، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- بلاذری، احمد (۱۳۹۴ق)، انساب الاشراف، تحقیق محمدباقر المحمودی، ج ۲، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ..... (۱۴۰۰ق)، الانساب الاشراف، تحقیق احسان عباس، ج ۵، بیروت: جمعية المستشرقین الالمانيه.
- تاویت، محمد (۱۳۷۷ق)، «دولة الرستميين اصحاب تاهرت»، المعهد المصری للدراسات الاسلامیه مدریة، العدد ۵، صص ۱۰۵-۱۲۸.
- تقوی سنگدهی، سیده لیلا و سمیه آقامحمدی (بهار ۱۳۹۸ش)، «بررسی تشکیلات و ارکان حکومتی دولت بنی رستم»، تاریخ اسلام، ش ۷۷، صص ۱۹۷-۲۱۸.
- جمیلی، رشید (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م)، «الرستمیون فی تاهرت (۱۶۲-۲۹۷ق)؛ انتشار الاباضیه فی المغرب و اثره فی قیام الدولة الرستمیه»، المورخ العربی، سنة ۱۳، العدد ۳۴، صص ۱۸۶-۲۰۰.
- جنحانی، حبیب (۱۴۲۶)، «تاهرت عاصمة الامارة الرستمیة (۱۶۱-۲۹۶ق)»، عالم المعرفة، العدد ۳۱۹، صص ۱۱۷-۱۴۰.
- الحریری، محمد عیسی (۱۴۰۸)، الدولة الرستمیه بالمغرب الاسلامی، کویت: دار القلم.
- خلیل ابراهیم، صالح (ایلول ۱۹۸۱م)، «امامة الدفاع الثابته عن الخوارج المغرب العربی»، التریبة و العلم، العدد ۴، صص ۹۵-۱۲۴.
- درجینی، احمد (۱۹۷۴م)، کتاب طبقات المشائخ بالمغرب، تصحیح ابراهیم طلائی، الجزائر: [بی نا].
- دینوری، احمد (۱۳۶۸ش)، الاخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم: منشورات الرضی.
- دینوری، ابن قتیبه ابو عبدالله بن مسلم (۱۴۱۰ق)، الامامة و السیاسة، تحقیق علی شیری، ج ۱، ۲، بیروت: دار الاضواء.
- ذهی، محمد (۱۴۰۶ق)، الامصار ذوات الآثار، بیروت: دار البشائر.
- روحی، علیرضا و علی غفرانی (پاییز و زمستان ۱۳۹۷ش)، «نقش و جایگاه فکری و سیاسی نگار در میان خوارج شمال افریقا»، مطالعات تاریخی جهان اسلام، ش ۱۲، صص ۱۱۱-۱۳۰.
- زینهم، محمد (۱۹۸۵)، قیام و تطور الدولة الرستمیة فی المغرب، ج ۲، قاهره: دار العربی.
- سالم، عبدالعزیز (۱۹۹۹م)، تاریخ المغرب فی العصر الاسلامی، اسکندریه: مؤسسه شباب الجامعه.
- سوادی، عبد محمد (۱۴۰۶ق)، «الاحوال الاجتماعیة و الاقتصادیة فی البلاد المغرب الاسلامی من القرن الثانی الهجری حتى نهاية القرن السابع الهجری»، آداب المستنصریه، العدد ۱۳، صص ۳۲۱-۳۶۴.
- السیابی، سالم بن محمود (۱۹۸۰م)، الحقیقة و المجاز فی تاریخ الاباضیة باليمن و الحجاز، عمان: [بی نا].
- شماخی، احمد (۱۹۸۷م)، کتاب السیر، تصحیح احمد بن سعود السیابی، ج ۲، مسقط: مطابع النهضة.
- شهرستانی، ابو الفتح محمد بن عبدالکرم (۱۳۶۲)، توضیح الملل ترجمه کتاب الملل و النحل، تحریر نو:

- مصطفی خالقداد هاشمی، مقدمه و حواشی و تصحیح و تعلیقات سید محمدرضا جلالی نائینی، ج ۱، [بی جا]: [بی نا].
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۵، بیروت: دار التراث.
- طلای، ابراهیم محمد (۱۹۹۶)، *الاباضیه لیسوا من الخوارج، الذکری الالفیه لتأسیس مدینة العطف، مزابه، ولایه گردابه: [بی نا]*.
- العبادی، احمد مختار [بی تا]، *دراسات فی تاریخ المغرب و الاندلس، اسکندریه: مؤسسه شباب الجامعه.*
- علیان، محمد عبدالفتاح (۱۴۱۵ق)، *نشأة الحركة الاباضية فی البصره و مناقشته دعوی تأسیس جابرین زید لها و علاقتها بالخوارج، [بی جا]: دار الهدایه.*
- عمار، محمد (۱۹۸۳)، *تاریات الفکر الاسلامی، القاهرة: دار المستقبل العربی.*
- فرهمند، یونس (بهار ۱۳۸۷ش)، «روابط سیاسی و تجاری رستمیان در مغرب میانه»، *نشریه فقه و تاریخ تمدن*، س ۵، ش ۱، صص ۹۹-۱۱۲.
- قروینی، زکریا (۱۹۹۸م)، *آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت: دار الصادر.*
- کرون، پاتریشیا (۱۳۹۴ش)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران: انتشارات سخن.*
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، *فرقه های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.*
- مرشد البریک، ناصر (الخریف ۱۴۱۲ق)، «الاباضیه فی الفکر السیاسی الاسلامی و اثرها فی قیام الدول»، *الجهاد، العدد ۱۳، صص ۱۰۳-۱۴۸.*
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقیق اسعد داغر، ج ۱، قم: دارالهجرة.*
- مُعمر، علی یحیی (زمستان ۱۳۷۰ش)، «اباضیه یکی از مذاهب میانه رو اسلامی»، *ترجمه محمدرضا شیخی، مشکوة، ش ۳، صص ۶۶-۸۵.*
- ..... [بی تا]، *الاباضیه فی موكب التاريخ، قاهره: مكتبة وهيبه.*
- مقدسی، شمس الدین ابی عبدالله محمد [بی تا]، *احسن التقاسیم، بیروت: دار صادر.*
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵)، *معجم البلدان، ج ۲، بیروت: دار صادر.*
- یعقوبی، احمد (۱۴۲۲ق)، *البلدان، تصحیح محمد امین ضناوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.*

### List of Sources with English Handwriting

- Abi Zakaria Yahya (1982), *Ketab e siar al-Aemeh va Akhbarhom*, Investigation Ismail Arabi, Beirut: Dar al-Zarb al-Islami.
- Aboudiak, Saleh (Azar 1996), *Al-Mazhar Al-Siyasiya va Al-Hadariyyah leldowlate Al-Rustamiyyah fi al- Maghrib (144-292 AH/761-907 AD)*, *derasat altarikhie*, No 56-55, pp:63-106.

- Al-Hariri, Muhammad Issa (1987), *the Rustamid State in the Islamic Maghreb*, Kuwait: Dar al-Qalam.
- Alian, Muhammad Abdal-Fattah (1994), *The emergence of the Abadiyyah movement in Basra and its discussion of the claim that Jabir ibn Zayd established it and its relationship with the Kharijites*, [bija]: Dar al-Hidayeh.
- Al-Syabi, Salem bin Mahmoud (1980), *Truth and metaphor in the history of the Abadiyyah in Yemen and Hijaz*, Amman.
- Amal Muhammad Hasan Khalil (1995), *The role of Abadiyyah in spreading Islam in the Maghreb*, *Al-Morukh Al-Arabi*, No52, pp:97-107.
- Amara, Muhammad (1983), *Tiarat al-Fikr al-Islami*, Al-Qahera: Daral-Mustaqbal al-Arabi.
- Baghdadi, AbdulQaher (2009), *al-Farq bein al-Feraq*, translated by Mohammad Javad Mashkoor, Tehran: Eshraqi.
- Bakri, Abdullah (1992), *Al-Masalek va Al-Mamalek, Investigation Adrian van Leeuwen/Andrei Fieri*, Volume 2, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Balazori, Ahmad (1974), *al-Ansab al-Ashraf, Investigation Mohammad Baqir al-Mahmoudi*, Vol 2, Beirut: Moasesae Al-Alami lelmatbuat.
- Balazori, Ahmad (1979 AD), *Al-Ansab al-Ashraf*, edited by Ihsan Abbas, Vol 5, Beirut: German Orientalist Association.
- Baroni al-Nufosi, Suleiman (1987), *Al-Azhar al-Riyaziyah fi al-aemate va al-Molok al-Abadiyya*, Mascat: Vezareh al-Torath al-Qumi va al-Thqafeh.
- Behaz, Ebrahim (1993), *Al-Dawlah al-Rostamiyah, Draseh Fi al-Awaha al-Eqtasadiyyah va Al-Hayyet al-Fikriyyah*, Al-Qararah: Nashr Jamia Al-Torath.
- Crone, Patricia (2015), *Medieval Islamic political thought*, translated by Masoud Jafari, Tehran: Sokhan.
- Derjini, Ahmed (1974), *Ketab Tabaqat al-Mashaikh fi Maghreb*, Investigation Ibrahim Talai, Algiers.
- Dinevari, Ahmed (1998), *Al-Akhbar al-Towwal*, Investigation Abdul Moneim Amer, Qom: Manshorat al-Razi.
- Dinvari, IbnQutaiba AbuAbdullah (1989), *Imamate and Politics*, Investigation Ali Shiri, Vol 1- 2, Beirut: Dar alAzwa.
- Ebadi, Ahmed [Bita], *Studies in the history of Morocco and Andulusia*, Alexandria, Moaseseh Shabab Al Jamia.
- Edrisi, Sharif Abdallah (1968), *Nezheh Al-Mushtaq*, Leiden: [Bina].
- Estakhri, Abu Ishaq Ebrahim (1961), *Masalek va Mamalek*, by effort Iraj Afshar, Tehran: Bongah e Tarjome va Nashr e Ketab.
- Farahmand, Yunus (winter 2008), *Political and commercial relations of Rostami in the Middle Maghreb, Jurisprudence and history of civilization*, Year5, No1, pp: 99-112.
- Ibn al-Faqiyya, Ahmad (1995), *Al-Boldan*, Investigation Yusuf al-Hadi, Beirut: Alame al-Kotob.



- Ibn Athir, Ezzeddin Abul Hasan (1965), *Al-Kamel*, Vol 5, Beirut: Dar al-Sadr.
- Ibn Ezari, Muhammad (1983), *Bayan Al-Maghrib fi Akhbar Al-Andolus va Al-Maghrib*, Vol 1, Beirut: Dar AlThaqafa.
- Ibn Hoqal, Muhammad (1938), *Surah al-Arz*, Vol 1, Beirut: Dar Sader.
- Ibn Saghbir (1996), *History of Banurstam*, translated by Hojatullah Jodaki, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Ibn-Hazm Andolusi (1982), *Jamrah Al-Ansab al-Arab*, Investigation committee of scholars, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya
- Ibn-Khaldun, Abd al-Rahman (1988), *Diwan Al-Mubtada wa Al-Khabar in the history of the Arabs and the Berbers from their era of the greatest importance*, Investigation Khalil Shahadah, Vol 6, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn-Khaldun, Abdal-Rahman (1983), *Moqadameh Ibn Khaldun*, Translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Vol 1, Tehran: Entesharat Elmi va Farhangi.
- Ibn-Rosteh, Ahmad (1892), *Al-Alag al-Nafisa*, Beirut: Dar Sader.
- Ibn-Saghbir [Bita], *Akhbar al-aemae al-Rostamiyin*, Investigation Mohammad Nasser/Ibrahim Bahaz, Beirut: Daral-Zarb al-Islami.
- Jamili, Rashid (1987), The Rustamids in Tahert 162-297 A.H. The spread of Abadiyyah in Morocco and its impact on the establishment of the Rustamid state, *Al-Morukh al-Arabi*, 34, Year13, pp:186-200.
- Janhani, Habib (2005), the capital of the Rustamiya Emirate (161-296 AH), *The World of Knowledge*, No.319, pp.140-117.
- Khalil Ebrahim Saleh (Illul 1981), Imamah, the firm defense of the Kharijites, the Arab Maghreb, *Al-Tarbiyah va al-Elam*, No4, pp:95-124.
- Ma'amer, Ali Yahya (Winter 1991), Abaziya is one of the moderate Islamic schools, Mohammad Reza Sheikhi, *Moshkat*, No.33, pp:66-85.
- Madelong, Wilfred (1998), *Religious trends in early Islamic Iran*, Translation Abolqasem Seri, Tehran: Asatir.
- Maqdasi, Shamsuddin Abi Abdullah Mohammad [NO Date], *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rafa al-Aqalim*, Beirut: Dar Sader.
- Masoudi, Ali (1989), *Moruj al-Zahab va Maaden al-Jawhar*, Investigation Asad Dagher, Voll, Qom: Daral-Hijrah.
- Muammar, Ali Yahya [No Date], *al-Ebadhiyya in the procession of history*, Cairo: Wabih Library.
- Murshid al-Barik, Nasser (1991), al-Ebadhiyya in Islamic political thought and its impact on the establishment of states, *al-Jihad*, al-Kharif, No.13, pp:103-148.
- Qazvini, Zekaria (1998), *Asar al-Bilad va Akhbar al-Ebad*, Beirut: Daral-Sadr.
- Rouhi, Alireza/ Ghofrani, Ali (Fall and winter 2017), The role and intellectual and political position of Nakar among the Khawarij of North Africa, *Motaleat Tarikhi Jahan Islam*, No.12, pp:111-130.
- Salem, Abdulaziz (1999), *History of Morocco in the Islamic era*, Alexandria, Moasesah

- Shabab AlJamea.
- Shahrestani, Muhammad (Abul-Fath Muhammad bin Abdul Karim) (1983), *Mehal va Nehal*, (*Tazeh Al-Mall*, translation of the book Al-Mall and Al-Nahl), new writing: Mostafa Khaliqdad Hashemi, introduction and margins, corrections and notes: Seyyed Mohammad Reza Jalali Naini, vol 1.
  - Shamakhi, Ahmed (1987), *Ketab Al-Sir*, Investigation Ahmad bin Saud Al-Syabi, Vol 2, Muscat: Motabeh Al-Nahda.
  - Tabari, Mohammad (1967), *Tarikh al-Omam va al-Muluk*, Investigation Mohammad Abulfazl Ibrahim, Vol5, Beirut: Dar al-Tarath.
  - Talai, Ebrahim Mohammad (1996), *Al-Abadiyah are not Kharijites*, Al-Dhekre Al-Alfiyyah letasis Madinah Al-Atf, Mazaba, velayat Ghardayeh.
  - Taqavi Sangdehi, Seyyedeh Leila/ Aghamohammadi, Samieh (Spring 2018), Examination of the organizations and government bodies of Bani-Rostam government, *Tarikh Islam*, No.77, pp:197-218.
  - Tawit, Muhammad (1957), The state of the Rustamids, the companions of Tahert, *al-Maahad Al-Masri lelderasat al-Islamieh*, Madrid: No.5, pp:105-128.
  - Yaquobi, Ahmad (2001), *Al-Boldan*, Investigation Mohammad Amin Zanawi, Beirut: Daral-Kutb al-Alamiya.
  - Yaqut Homavi, Yaqut bin Abdallah (1995), *Mojam al-Boldan*, Vol 2, Beirut: DarSader.
  - Zahabi, Muhammad (1985), *al-Amasr Dhuwat al-Asar*, Beirut: Dar al-Bashaer.
  - Zainhum, Muhammad (1985), *the establishment and development of the Rustamiya state in Morocco*, Vol 2, Cairo: Dar Al-Arabi.



## بررسی رویکردهای تحلیلی تحول فقه و کلام امامیه در سده‌های چهارم و پنجم قمری

محمد با صداقت<sup>۱</sup>

علی بیات<sup>۲</sup>

احمد بادکوبه هزاوه<sup>۳</sup>

**چکیده:** در اندیشه فقه و کلام امامی طی سده‌های چهارم و پنجم قمری تحولی آشکار پدید آمده و پژوهشگران غالباً با دو رویکرد متفاوت به بررسی این موضوع پرداخته‌اند؛ برخی با رویکرد زمینه‌گرا، زمینه‌های تاریخی را برجسته کرده و تحول کلام و فقه امامیه در این دوره را متأثر از آن دانسته‌اند. برخی دیگر با رویکرد ثابت‌گرا، بر ثبات اندیشه و فکر امامی از دوره حضور تا دوره مورد نظر تأکید کرده و اندیشه امامی آن دوره را صرفاً بسط متون و نصوص پیشین امامیه دانسته‌اند. در این نوشتار، نخست دو رویکرد یادشده به تفصیل معرفی و نقد شده و این نتیجه به دست آمده است که در تحلیل تحول کلام و فقه امامی در دوره زمانی مورد بحث، نه زمینه‌گرایی و نه ثابت‌گرایی بلکه رویکرد سوم با عنوان پیشنهادی «رویکرد اصل-واقع» که زمینه‌ها و مقتضیات آن دوران و همچنین حفظ اصول و ثبات کلامی-فقهی مآثور از امامان<sup>(ع)</sup> را در نظر می‌گیرد، از اعتبار بیشتری در تبیین موضوع و مسئله برخوردار است.

**واژه‌های کلیدی:** تحول کلام امامیه، تحول فقه امامیه، قرون چهارم و پنجم، زمینه‌گرایی، ثابت‌گرایی، رویکرد اصل-واقع

۱ دانشجوی دکتری تاریخ تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ایران m.basedaghat@gmail.com

۲ دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول) abayat@ut.ac.ir

۳ دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ایران hazaveh@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۲۹

## **A Comparative Analysis of Two Text-oriented and Context-oriented Approaches in the Evolution of Imamiyyah Theology and Jurisprudence in 4th and 5th Centuries AH**

Mohammad Basedaghat<sup>1</sup>  
Ali Bayat<sup>2</sup>  
Ahmad Badkoubeh Hazaveh<sup>3</sup>

**Abstract:** A clear transformation has emerged in the thought of Imami jurisprudence and theology during the 4th and 5th centuries AH, and researchers have often investigated this issue and its factors using two different approaches. Some with a context-oriented approach have highlighted historical contexts and considered the evolution of Imamiyyah theology and jurisprudence in this period to be affected by the context and historical conditions, especially the rise of the Buyid dynasty. Some others, using an invariant approach, have emphasized on the stability of Imami thought from emergence to the period in question, and considered the Imami thought of that period to be merely an expansion of the previous texts of the Imamiyyah. In this paper, the first two approaches mentioned in the researches are introduced, then the third approach called “principle-reality” approach which is based on the tradition of Imamiyyah scholars has been concluded that in the analysis of the evolution of Imami theology and jurisprudence in the discussed period, neither contextualism nor pure invariantism was a comprehensive approach. Meanwhile, the "principle-reality" approach that takes contexts, requirements, historical variables of that era as well as preserving the principles and theological-jurisprudential principles of the Imams (AS) is more credible in explaining the issue.

**Keywords:** Evolution of Imamiyyah theology, evolution of Imamiyyah jurisprudence, fourth and fifth centuries AH, contextualism, invariantism, principle-reality approach.

- 
- 1 PhD Candidate of History of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran [m.basedaghat@gmail.com](mailto:m.basedaghat@gmail.com)
  - 2 Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran (corresponding author) [abayat@ut.ac.ir](mailto:abayat@ut.ac.ir)
  - 3 Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, University of Tehran, Iran [hazaveh@ut.ac.ir](mailto:hazaveh@ut.ac.ir)
- Receive Date: 2023/03/5      Accept Date: 2023/06/19

## مقدمه

مطالعه تاریخ فکر امامی در سده‌های میانه اسلامی، به ویژه دو قرن چهارم و پنجم قمری بدان سبب مهم است که در این دوره تحولی آشکار در کلام و فقه امامیه پدید آمد. آندره نیومن در کتاب خود با عنوان *مدرسه قم و بغداد* این دوره را دوره «احیا و تجدید حیات شیعی» نامیده است (نیومن، ۱۳۸۴: ۵۷، ۶۷). ویلفرد مادلونگ این دوره را «دوره پیدایی مکتب کلام امامی» نامیده (مادلونگ، ۱۳۷۷: ۱۳۵) و بر آن بوده است که در این دوره اندیشه و فکر شیعی از مرحله حدیثی و روایی به مرحله استدلالی و عقل‌محور تطور پیدا کرده و از حدیث‌محوری صرف فاصله گرفته است (همان، ۱۳۵-۱۳۹). علی امیری با توصیف «تطور فقه شیعه» در این دوره، این دوره را دوره پیدایی گفتار دینی تازه و برجسته شدن عناصر گفتمانی خاص در آن می‌داند (امیری، ۱۳۹۲: ۴۸۵). داود فیرحی نیز پیدایی «مکتب کلامی-فقهی بغداد» را از شگفتی‌های این دوره از تاریخ تشیع و آن را پدیده‌ای پیچیده در کل تاریخ امامیه و بسیار تأثیرگذار در بسط فکری آن توصیف کرده است (فیرحی، ۱۳۷۸: ۲۶۶).

فقه و کلام از علوم پایه‌ای مبتنی بر نصوص و اصول دینی اسلام بوده و در منظومه فکر امامی نیز همچون تاریخ فکر اسلامی جایگاهی ویژه داشته است. فقه مهم‌ترین علمی است که در تاریخ علوم اسلامی پدید آمد و برخی علوم دیگر همچون تفسیر و حدیث، مبانی و مقدمات و در خدمت آن بودند. اساساً بیان وجه تسمیه فقه می‌تواند در این زمینه راهگشا باشد که در لغت به معنای «تفهم و علم و زیرکی» آمده (محمود عبدالرحمان، ۱۴۱۹: ۴۹/۳) و در اصطلاح دانشی برای استنباط احکام عملی یا تکالیف دینی مسلمانان از طریق استدلال و تحقیق در منابع چهارگانه است. کلام نیز علم استنباط اصول بر مبنای ادله عقلی برای تبیین و دفاع از عقاید دینی است و در وجه تسمیه آن دلایل مختلفی آورده‌اند؛ از جمله آنکه نخستین مسئله‌ای که در این علم بحث شده، حدوث و قدم «کلام» الهی بوده و یا اینکه چون سبب قدرت مناظره، جدل و مباحثه افرادی می‌شد که بدان اشتغال می‌ورزیدند، مستمی به «علم کلام» شده است (حلی، ۱۴۱۹: ۸/۱-۹؛ لاهیجی، ۱۴۲۵: ۴۵/۱؛ کاشفی، ۱۳۸۷: ۳۰). ابونصر فارابی (۲۶۰-۳۳۹ق) در توصیف علم کلام نوشته است: «کلام دانشی است که انسان به کمک آن می‌تواند از راه گفتار، به یاری آرا و افعالی پردازد که واضع شریعت آنها را صریحاً

بیان کرده است تا هرچه را مخالف آن است، باطل کند... متخصص علم کلام از عقایدی جانب‌داری می‌کند که فقیه آنها را به عنوان اصول به کار می‌بندد، بدون آنکه چیزهای دیگری از آنها استنباط کند؛ پس اگر کسی بر هر دوی این دانش‌ها مسلط باشد، هم فقیه و هم متکلم است» (فارابی، ۱۹۶۸: ۱۳۱-۱۳۲).<sup>۱</sup>

لازم به گفتن نیست که موضوع اصلی پژوهش، چرایی و چگونگی تحول این دو علم در فکر عالمان مذهب امامیه طی دو سده یادشده است و مسئله اصلی پژوهش آن است که پژوهشگران معاصر چه رویکرد و روشی را در بررسی این تحول داشته‌اند. در چکیده نیز گفته شد که پژوهشگران غالباً با دو رویکرد متفاوت به بررسی این مسئله پرداخته‌اند: برخی با رویکرد زمینه‌گرا، زمینه‌های تاریخی را برجسته کرده و برخی دیگر با رویکرد ثابت‌گرا، بر ثبات اندیشه و فکر امامی از دوره حضور تا دوره مورد نظر تأکید کرده‌اند و اندیشه امامی را وفادار به متون و نصوص مأثور از امامان دانسته‌اند. در این پژوهش، نخست دو رویکرد یادشده به اجمال معرفی و نقد می‌شود، سپس رویکرد مختار نگارندگان یعنی «اصل-واقع» یا «ثابت-متغیر» که بنا بر نظر نگارندگان مبتنی بر سنت و سیره امامان معصوم<sup>(ع)</sup> است، معرفی شده و ادله عقلی، نقلی و تاریخی آن اقامه شده است.

## ۱. رویکردهای ثابت‌گرایی<sup>۲</sup> و زمینه‌گرایی<sup>۳</sup>

### ۱-۱. رویکرد ثابت‌گرایی

ثابت‌گرایی یا «متن‌گرایی»<sup>۴</sup> دیدگاه معمول و سنتی در پژوهش کلاسیک متون است که اندیشه‌های موجود در متون و نصوص را حتی پس از گذر دوره‌های تاریخی، واجد معانی

۱ اشاره معلم اول به فقهای متکلم از میان اهل سنت، به احتمال زیاد فردی چون ابوحنیفه (۸۰-۱۵۰ق) بوده که در آن زمان به عنوان فقیه و متکلم مشهور بوده است. توضیح آنکه ابوحنیفه پیش از فقه، به علم کلام مشغول بوده و به عنوان یکی از پیروان مکتب مرجئه شناخته می‌شد (صابری، تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، ص ۱۱۰) از میان شیعیان نیز ممکن است مراد فارابی از فقیه متکلم، برخی فقیهان اسماعیلی-معتزلی چون اخوان الصفا و قاضی نعمان مغربی (۲۸۳-۳۶۳ق) و همچنین برخی عالمان متکلم امامی چون هشام‌بن حکم و شاگردان او بوده باشند؛ گرچه احتمالاً او که در ۳۳۹ق. از دنیا رفته، هرگز لایضاح قاضی نعمان را به چشم ندیده است (قاضی کتاب خود لایضاح را پس از سال ۳۱۲ق. به پایان رسانده است).

2 Invariantism  
3 Contextualism  
4 Textualism

جاویدان در نظر گرفته و محتوای معناشناختی اسنادهای معرفتی آنها را در تمام زمینه‌ها ثابت می‌داند. از جمله چهره‌های برجسته در تحلیل و تفسیر اندیشه‌های تاریخی (دارای تاریخ)، کوئنتین اسکینر<sup>۱</sup> - مورخ اندیشه در دانشگاه‌های کمبریج و لندن - است که دو رویکرد خوانشی و تفسیری را با عنوان «رویکرد قرائت متنی»<sup>۲</sup> و «رویکرد قرائت زمینه‌ای»<sup>۳</sup> به پژوهشگران معرفی کرده است (مرتضوی، ۱۳۸۸: ۲۷۸). بنا به توصیف او، رویکرد قرائت متنی بر خودمختاری ذاتی متن از زمینه بیرونی استوار است. قائلان به رویکرد قرائت متنی بر این باورند که متون، نوعی حکمت خالده (جاویدان خرد) را در قالب اندیشه‌های جهان‌گستر نمایندگی می‌کنند و بر اصولی بی‌زمان و مکان استوارند. از این رو، قائلان به رویکرد قرائت متنی، بهترین راه برای نزدیکی به نصوص را تمرکز بر مفاهیم درونی متون و بی‌توجهی به زمینه و شرایط اجتماعی-سیاسی پدیدآورندگان آنها می‌دانند (حاتمی، ۱۳۹۸: ۳۰).

شاید ثابت‌گرایی محض در عمده پژوهش‌هایی که درباره تاریخ فکر شیعه امامی در سده چهارم و پنجم به نگارش درآمده است، به صورت آشکار قابل مشاهده نباشد، اما مؤلفان پژوهش‌های ذیل، منکر تحول جدی کلام و فقه امامی در سده‌های چهارم و پنجم قمری بوده و کلام و فقه این دو سده را دنباله‌رو محض نصوص و مرتبط با اندیشه‌های پیشین امامی دانسته‌اند و حتی در بعضی موارد تغییرات کلام و فقه در این دوره را ظاهری، نوعی تغییر گفتمان و تغییر صورت‌گفتاری در نظر گرفته‌اند:

در این زمینه سه نمونه ذکر خواهد شد: *الشیعه بین الاشاعره و المعتزله* نوشته هاشم معروف الحسنی،<sup>۴</sup> *بحوث فی الملل و النحل* شیخ جعفر سبحانی<sup>۵</sup> و «اعتزال‌گرایی سید مرتضی، بررسی و نقد» نوشته حسینعلی یوسف‌زاده.<sup>۶</sup> در هر سه پژوهش تأثیرپذیری متکلمان امامی سده‌های چهارم و پنجم قمری از زمینه پیرامون - به‌ویژه فکر معتزلی - رد شده<sup>۷</sup> و تحول قابل

1 Quentin Skinner

2 Methodolgy of Textual Reading

3 Methodolgy of Contextual Reading

۴ هاشم معروف الحسنی (۱۳۷۱)، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سید محمدصادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوی.

۵ جعفر سبحانی (۱۴۲۷ق)، *بحوث فی الملل و النحل*، قم: مؤسسه الامام الصادق.

۶ یوسف‌زاده، حسینعلی (زمستان ۱۳۹۲)، «اعتزال‌گرایی سید مرتضی؛ بررسی و نقد»، *نقد و نظر*، س ۱۸، ش ۴، صص ۱۲۱-۱۴۹.

۷ هر سه پژوهش یادشده در مقاله حمید عطایی نظری، در دسته‌بندی دیدگاه‌ها، ذیل عنوان «نفی اثرگذاری معتزله بر شیعه» آمده است (عطایی نظری، ۱۳۹۶: ۳-۴). پژوهش حاضر نگاه دیگری به موضوع مورد بررسی نویسنده دارد.



ملاحظه کلام و فقه حدیثی به گفتمان عقلی امامیان بغداد، تحقق توصیه پیشین پیشوایان معصوم به عقل‌گرایی دانسته شده است. هاشم معروف الحسینی معتقد است که: «امامیه در تفکرات و آرای خود در همه مراحل که بر آنها گذشته است، کاملاً مستقل بوده‌اند» (الحسینی، ۱۳۷۱: ۱۷) و بیشینه دلیل تفاوت گفتمانی مباحث کلامی شیخ مفید و شریف مرتضی با پیشینیان، آن است که آنان به تدریج و با فراغتی که به دست آمد، توانستند اصول تشیع و اسلام را طبق آموزه‌های قرآن و سنت نبوی و احادیث اهل بیت<sup>(ع)</sup> استخراج کنند و اولین مراجع در اصول کلامی و فقهی تشیع به شمار آیند (همان، ۳۴۲).

با وجود این، جعفر سبحانی در بحوث فی الملل و النحل شباهت برخی آرای کلامی شیعه و معتزله در این دوره را رد نکرده، اما شباهت آرای معتزلی را متأثر از شاگردی و اصل بن عطا (بنیان‌گذار معتزله) نزد هاشم بن محمد حنفیه و بهره‌گیری معتزلیان سلف از آموزه‌های امامیه -مثل خطبه‌های امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup>- (و نه برعکس) دانسته است (سبحانی، ۱۴۲۷: ۳/۲۳۰). حسینعلی یوسف‌زاده نیز در مقاله «اعتزال‌گرایی سید مرتضی؛ بررسی و نقد» تأثیرپذیری شریف مرتضی عالم برجسته امامی سده چهارم قمری را از زمینه‌های فکری چون اندیشه‌های معتزلی بعید دانسته است: «گرچه سید مرتضی در مهم‌ترین مسائل عقلی با معاصر معتزلی خویش قاضی عبدالجبار در مواردی اشتراک نظر داشته، ولی این اشتراک نه از سر تأثیرپذیری او از مکتب اعتزال، بلکه از آن رو بوده است که او خود یک عالم امامی بوده و اساساً شیعه امامیه... گرایش به عقل و مباحث عقلی داشته‌اند» (یوسف‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۴۴).

تا اینجا از کلام سخن گفته شد، اما در موضوع تأثیرپذیری فقه امامی سده چهارم و پنجم از دیگر مکاتب فقهی و شرایط اجتماعی-سیاسی آن روزگار نیز نظرهای بسیار متفاوتی را شاهدیم. برخی پژوهشگران گرچه به تحول شگرف فقه امامیه در این دو سده اعتراف کرده‌اند، اما آن را متأثر از شخصیت خاص و نبوغ عقلانی شیخ مفید و تلاش بی‌وقفه او در احیای معارف امامی دانسته و تأثیر شرایط زمینه‌ای بر تحول نگاه فقهی او را نادیده گرفته‌اند. یکی از پژوهشگرانی که این رویکرد را در پیش گرفته، محمد فاضل استرآبادی است که در مقاله «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه» تنها دلیل «دگرگونی ژرف و همه‌سویه» (استرآبادی، ۱۳۷۷: ۲۸۵-۲۸۶) فقه امامی در سده‌های میانه را نبوغ و شخصیت شگرف این دانشمند شیعی دانسته است. دیدگاه نویسنده آن است که در مرحله‌ای فقه شیعه دچار تحول شده و

حد فاصل این تحول ظهور شیخ مفید است. به اعتقاد نویسنده، فقه امامی از «دوران فقهی پیش از شیخ مفید» به «دوران فقهی پس از شیخ مفید» گذر کرده است (همو، ۲۸۶)، اما در هیچ جای پژوهش درباره تأثیر زمینه سیاسی-اجتماعی در تغییر و تحول اندیشگی و روشی شیخ مفید و اقران او سخنی به میان نیامده است.<sup>۱</sup> البته رویکردهای ثابت گرایانه‌ای چون این سه در مواضع بسیاری از عالمان امامی متمایل به نحله «اصولی» فراوان است؛ زیرا به باور آنها اعتراف به تأثیرپذیری عالمان اصولی سده چهارم و پنجم، تلقی ضعف و انحراف سنت اصولی امامی در آن دوره را به همراه دارد. باید دانست که در قرون گذشته نیز همین برداشت باعث می‌شد تأثیرپذیری از زمینه بیرونی را بهانه انحراف فقه اصولی امامیان قرن چهارم و پنجم از احادیث و اصول بنیان‌گذاران معصوم قرار دهند. برای مثال، در یکی از رسالات فیض کاشانی (۱۰۰۷-۱۰۹۰ق) از فحول علمای اخباری سده یازده قمری، چنین آمده است: «طائفه امامیه در زمان خوف و تقیه می‌بودند و با منسوبین به علم اهل ضلالت [غیرمعتقدان به شیعه] مخالفت تمام می‌نمودند و از ایشان سخنان باطل در کسوت حق می‌شنیدند... چرا که متعارف و متداول در مدارس و مساجد و غیر آن، کتب ایشان می‌بوده و تعلیم و تعلم در آن جاری می‌شد زیرا که ملوک و ارباب دول از ایشان بودند و مردمان تابع ملوک و ارباب دول می‌باشند چنانچه گفته‌اند الناس علی دین ملوکهم» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۱۱۷). واضح است که فیض «تأثیرپذیری از زمینه و شرایط تاریخی» را مساوی با انحراف از آرای اصیل و روش صواب امامیه پیشین می‌دانست و تأثیرات گفتمان‌های زمینه‌ای و شرایط پیرامونی در مباحث کلامی و فقهی امامیان آن دوران را «سخنان باطل در کسوت حق» تلقی می‌کرد (همو، همان، همان‌جا).

## ۱-۲. رویکرد زمینه‌گرایی

در مطالعات نوین تاریخی، رویکرد زمینه‌گرایی به وفور قابل مشاهده است. از میان پژوهشگران تاریخ فکری، کسانی چون کوئنتین اسکینر به تبیین و برجسته‌سازی این رویکرد

۱ عدم رعایت این مسئله از جانب نویسنده بی‌دلیل نیست. دیدگاه نویسنده همانند دیگر افرادی که پیش از این ذکر آنها رفت، دیدگاه «تکامل درون‌زای مکتب» است. از دیدگاه اینان تأثیرپذیری مکتب از عوامل بیرونی، می‌تواند ضعف و انحراف علمای اصولی امامیه را القا کند.

پرداخته‌اند و اساس و مبنای این رویکرد از نظر آنان، قرار دادن «زمینه تاریخی و شرایط صدور متن» به عنوان یکی از اجزای معنایی متن است. براساس این رویکرد، محتوای معنانشاخصی متون تاریخی و اسنادهای معرفتی - که فقه، کلام و تفسیر، از آن جمله‌اند - با توجه به زمینه تاریخی و حتی شرایط روحی فاعل اسناددهنده، تغییر می‌کند (همتی مقدم، ۱۳۸۸: ۷). بسیاری از پژوهشگران فقه و کلام امامی از آن پس تحت تأثیر رویکرد جدید، تحول کلام و فقه امامی سده‌های چهارم و پنجم قمری را متأثر از زمینه اجتماعی-سیاسی آن دوران و عواملی چون غیبت امام زمان، قدرت‌گیری گفتمان فکری معتزله، تضعیف سیطره گفتمان حدیثی و اخباری در دوره بویه، به‌ویژه تحت تأثیر حمایت سیاسی وزیران فیلسوف و معتزلی مسلک دولت بویه دانسته‌اند.

از میان پژوهشگران معاصر کسانی چون مرحوم داود فیرحی به این رویکرد دل‌بستگی داشته و بر این اساس فقه و کلام امامی دوره میانه اسلامی را تحت تأثیر مستقیم شرایط تاریخی و به‌ویژه مناسبات و شطرنج قدرت سیاسی در آن روزگار در نظر گرفته است. فیرحی در کتاب قدرت، دانش و معرفت در اسلام تلاش کرده است تأثیر گفتمان سیاسی آن دوره را در شکل‌گیری گفتمان فقهی و کلامی امامیه (و نیز گفتمان کلامی فقهی سنی) سده چهارم و پنجم قمری توضیح دهد و تشریح کند. نویسنده گفتمان فکری و اندیشه امامی را در گذر از این دوره، به شدت متأثر از سیاست و شطرنج قدرت در آن روزگار ارزیابی کرده است. او متأثر از اندیشه‌های پست‌مدرن و به‌خصوص نگاه زمینه‌گرای میشل فوکو، کلام و فقه و به‌طور کلی اندیشه و دانش امامی را برساخته گفتمان و شرایط سیاسی-اجتماعی نشان داده است. از نگاه این پژوهشگر، مباحث فقهی-اصولی و کلامی امامیان مکتب بغداد، بسیار به گفتمان غالب علمی-سیاسی آن روزگار که گفتمان معتزلی بوده، گرایش داشته و متناسب با هرم قدرت که بویهیان عقل‌گرا و کارگزاران فیلسوف و معتزلی آنها اضلاع سیاسی آن را تشکیل می‌دادند، شکل یافته است. فیرحی در فصل اول این اثر خود نسبت وثیق میان دانش اسلامی و زمینه سیاسی خلفا و کارگزاران را یادآوری کرده و در این میان، دو رویکرد عمده را برای پژوهشگران تاریخ سیاست و فکر (امامی و سنی) ارزیابی کرده است. رویکرد اول «اصالت و تقدم دانش بر قدرت» است. از نگاه او این رویکرد تاکنون رویکرد عمومی عالمان و مورخان سنتی و کلاسیک جهان اسلام بوده و به لحاظ علی موقیعت تأثیرگذار دانش

اسلامی (کلام، فقه و غیره) عالمان مسلمان را بر زمینه تاریخی و به‌ویژه گفتمان قدرت و خلافت ارجحیت می‌داده است. اینان بر آن بوده‌اند که «قدرت» و دیگر عوامل زمینه‌ای، به لحاظ رتبه تأثیرگذاری متأثر از دانش کلام و فقه (و نه مؤثر بر آن) بوده و به تعبیر دیگر، در نگاه اینان، کلام و فقه همیشه نقش متغیر مستقل را ایفا می‌کرد و گفتمان قدرت را تحت تأثیر خود قرار می‌داد (نگاه ثابت‌گرا) (فیرحی، ۱۳۷۸: ۹۳). براساس این دیدگاه، مشی، گفتمان و اندیشه سیاسی حاکمان اسلامی همواره به دنبال و تعاقب آرای فقهی-کلامی عالمان مطرح تعریف می‌شد و نه برعکس. «اینان قدرت سیاسی را تابع دانش عالمان (کلام و فقه) و محتاج به تأیید مشروعیت از جانب ایشان در نظر می‌گرفته‌اند و نه برعکس» (همو، ۹۳-۹۴). اما رویکرد دوم که فیرحی از آن با عنوان «رویکرد تقدم قدرت بر دانش» (همو، ۱۰۴) نام برده، دیدگاهی است که خود بدان گرایش داشته و به تاریخ فکری و مناسبات میان قدرت و دانش (کلام، فقه و غیره) (همو، ۱۰۴-۱۰۵) زمینه‌گرایانه می‌نگریسته است. فیرحی برای تأیید دیدگاه زمینه‌گرای خود و هم‌فکرانش، از مورخ معروف ابن طقطقی (۶۶۰-۷۹۰ق) شاهد مثال آورده است (همو، ۳۵۷). ابن طقطقی در اثر معروف خویش الفخری نگاشته است: «گروهی چنین می‌اندیشند که شمشیر نگهبان و خادم قلم است. برعکس جمعی دیگر عقیده دارند که قلم خدمتگزار شمشیر و به تعبیر دیگر خادم قدرت است. برخلاف دو دیدگاه فوق، افراد اندکی نیز بر آن‌اند که شمشیر و قلم در عین حال که مساوی‌اند و نسبت به دیگری تقدم یا تأخر ندارند، بی‌نیاز از هم نیستند» (ابن طقطقی، ۱۳۶۰: ۶۶). از دید فیرحی، دیدگاه دوم (یعنی خدمتگزار بودن قلم برای شمشیر) به صواب نزدیک‌تر و با واقعیات تاریخی همخوان‌تر است. بدین ترتیب، او عوامل سیاسی و گفتمان قدرت را موجد تأثیرات بسیار مهم بر تکوین و تحول دانش زمانه دانسته و زمینه شکل‌گیری و شرایط معنابخش صدور متون کلامی و فقهی برآورد کرده است. «گفتمان» [سیاسی] در نگاه و رویکرد زمینه‌گرای فیرحی، بسیار مهم و کلیدی و گهواره تکوین «آرای علمی و دانش» به شمار می‌رود. داوری صریح نویسنده چنین است: «به‌رغم دیدگاه رایج در تمدن اسلامی که بر اصالت دانش یا حداقل استقلال و دوگانگی دانش و قدرت نظر دارد و بدین وسیله بر هویت مستقل عالمان در برابر قدرت تأکید می‌کند... رشد و گسترش این شاخه‌های دانش به هیچ‌وجه از مسئله اعمال قدرت تفکیک‌پذیر نیست» (فیرحی، همان، ۱۰۴). خواننده در تحلیل فیرحی از تحول آرای

کلامی و فقهی امامیه در سده چهارم و پنجم قمری نیز شاهد ترجیح «رویکرد زمینه‌گرایانه» است: «با قدرت گرفتن آل بویه در بغداد، دیگر نقل حدیث برای تفریح مسائل فقهی کفایت نمی‌کرد؛ به موازات افزایش عده و عده و نیز حمایت و محبوبیت شیعیان در قلمرو اسلامی نیاز به اتخاذ مبنای پرکشش‌تری برای بیان مسائل و احکام تازه‌یافته در فقه امامیه احساس شده بود. این مبنا مبتنی و ملهم از روش معناشناسانه علم اصول بود که در دوره میانه برخی از متکلمان معتزلی چون ابوعلی و ابوهاشم جایی به تدوین آن کوشیده بودند. شیخ مفید به رهیافت معتزله که از طریق خاندان نوبختی وارد شیعه شده بود، نیرویی تازه بخشید و بدین‌سان آشکارا با ابن‌بابویه، معلم خود و سخنگوی اصلی مکتب قم، به مخالفت پرداخت» (فیرحی، همان، ۲۶۶).

از دیگر افرادی که با نگاه زمینه‌گرا به تحلیل تحول فقه و کلام امامی در سده چهارم و پنجم قمری پرداخته‌اند، می‌توان مرتضی حسنی‌نسب را نام برد که رساله دکتری او با عنوان «تبیین اندیشه سیاسی علمای امامیه مدرسه بغداد براساس روش اسکینر» و مقاله مشترک او با بهاء‌الدین قهرمان‌نژاد با عنوان «تعامل با سلطان جور در اندیشه شیخ مفید» جزو نمونه‌های پژوهش در کلام و فقه امامی با رویکرد زمینه‌گرایانه است. حسنی‌نسب در جمع‌بندی نگاه خود نوشته است که به‌طور کامل زمینه‌گرا نیست؛ زیرا کاربست نظری‌اش در این دو پژوهش آرای کوئنتین اسکینر در تاریخ اندیشه بوده که خود را متمایل «به جمع رویکردهای متن‌گرا-ثابت‌گرا- و زمینه‌گرا» (حسنی‌نسب، ۱۳۹۵: ۳؛ قهرمان‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۰۴-۱۰۵) نشان داده است. حسنی‌نسب در ابتدای کار و در توضیح دیدگاه تحلیلی‌اش درباره فقه و کلام عالمان مکتب بغداد نوشته است: «اندیشه سیاسی [اینان] [شیخ مفید] را می‌توان متن‌محورانه بررسی کرد؛ یا مانند زمینه‌گرایان زمینه‌های سیاسی شکل‌گیری این اندیشه را بررسی کرد... [اما] روش هرمنوتیک کوئنتین اسکینر... با جمع روش متن‌محور و زمینه‌گرا، بر آن است که برای بررسی اندیشه یک فرد یا یک مکتب، باید علاوه بر بررسی خود آن، اثر اندیشه‌های هم‌عرض و همچنین بسترهای مختلف شکل‌گیری و همچنین فضایی که اندیشه و کلمات مورد نظر در آن فضا بیان شده است، بررسی شود تا بتوان در کی کامل‌تر از آن اندیشه... به دست آورد» (قهرمان‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۰۴-۱۰۵). آنچه از رساله دکتری حسنی‌نسب و مقاله مشترک او با قهرمان‌نژاد و دیگران برمی‌آید آن است که گفتمان قدرت بر اندیشه، فقه و کلام سیاسی امامیه سده چهارم

و پنجم سایه افکنده و موجبات شکل‌گیری «هنجار علمی» (قهرمان‌نژاد و دیگران، همان، ۱۰۳-۱۲۰) را در آن روزگار فراهم آورده است. با چنین نگاهی می‌توان حسنی‌نسب را همچون داود فیرحی جزو پژوهشگرانی دانست که به تحول کلام و فقه امامی در دو سده چهارم و پنجم قمری، زمینه‌گرایانه نگریسته است.

محمد رضا بارانی نیز از جمله پژوهشگرانی است که «تحول فقهی و اندیشه اعتقادی» (کلامی) امامیه سده‌های چهارم و پنجم قمری را با نگاهی زمینه‌گرا ارزیابی کرده است. اثر بارانی با عنوان *بررسی تاریخی تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه‌های معتزله، حنابله و اشاعره در عصر آل بویه در بغداد* در اساس تلاشی برای نشان دادن تأثیر «تعامل» فرقه‌های موجود در بغداد دوره بویه بر اندیشه‌های کلامی و فقهی (و البته فقه سیاسی) یکدیگر است و اگرچه عنوان وسیع‌تر می‌نماید، بیشتر به تحول کلام، فقه و فقه سیاسی امامیه پرداخته است. بارانی در فصل اول در توصیف تمایل سنتی عالمان فرق و مذاهب، دیدگاه مرسوم عالمان سنتی را در شکل و شمایل «ثبات‌گرا» تشبیه کرده است: «معمولاً هر فرقه‌ای بر تأثیر نپذیرفتن از دیگر فرقه‌ها تأکید می‌کند و بر این باور است که از آغاز این اندیشه‌ها را باور داشته است، اما در بررسی تاریخی می‌توان ریشه‌ها و زمینه‌های تعامل فکری را برجسته و براساس آن سیر تحول اندیشه‌ها را آشکار کرد» (بارانی، ۱۳۹۲: ۶). نویسنده چنین به تحلیل تحول تاریخ فکر شیعه (امامی) در فضای آن روزگار پرداخته است: «... با به قدرت رسیدن آل بویه، افزایش اقتدار سیاسی و فکری عالمان شیعی، نفوذ شیعیان در دستگاه خلافت عباسی و حضور فرقه‌های گوناگون در بغداد، زمینه تقابل و تعامل فراهم شد... و این تعامل‌ها فضای علمی و سیاسی آن زمان را دگرگون ساخت و تحولات فکری و فرهنگی اثربخشی پدید آورد» (همو، همان، ۸). نویسنده پیدایش آرای متفارق در فقه و کلام امامی آن روزگار و شکوفایی رویکرد عقل‌گرای امامی را از غلبه سیاسی آل بویه، رابطه مثبت عالمان امامیه با دولتمردان بویه و معتزله و در مجموع، گفتمان سیاسی آن روزگار متأثر دانسته و نوشته است: «عالمان امامیه به دلیل غلبه آل بویه جایگاه مناسبی داشتند و از سوی دیگر، در برخی قلمروهای دیگر مانند مصر و شام حکومت‌ها شیعه بودند. از این رو زمینه بسیار مناسبی برای امامیه فراهم شده بود... که سبب شد نگرش‌های گوناگونی در میان عالمان شیعه پدید آید» (همان، ۹). نویسنده البته تأثیرپذیری عالمان امامیه در برخی مباحث کلامی چون توحید، عدل، امر به معروف و نهی از منکر و نیز مباحث

مربوط به امامت را ناچیز دانسته تا نتوان اتهام نسبی‌گرایی در تحلیل مباحث فکری امامیه آن روزگار را بدو نسبت داد. برای مثال، در تحلیل آرای کلامی امامیان در بحث «توحید»، کلام امامیه بغداد را بی‌هیچ تأثیری از گفتمان کلامی پیرامون دانسته و شباهت گفتمان تنزیهی آنان به گفتمان تنزیهی معتزله (و دور شدن امامیه از گفتار تجسیمی هشام‌بن حکم) را نادیده گرفته و بدین ترتیب آن را استمرار دیدگاه امامیان پیشین در این مباحث کلامی دانسته است: «در مورد توحید، امامیه و معتزله تعامل فکری نداشتند، بلکه صرفاً می‌توان در برخی موارد مربوط به اصل توحید، میان آنان شباهت و سازگاری یافت» (همان، ۱۰۷). همچنین در بحث «عدل» که امامیان در این زمینه تأثیرات فراوانی از معتزله در گفتمان کلامی گرفتند، چنین اظهار نظر کرده است که: «هر دو مکتب [امامیه و معتزله] به صورت مستقل به این اصل توجه کرده‌اند و در این مورد تعامل فکری نداشته‌اند» (همان، ۱۰۸).

### ۳-۱. نقد اجمالی دو رویکرد ثابت‌گرا و زمینه‌گرا

چنان‌که گفته شد، تحلیل تحول کلام و فقه امامی در سده‌های میانه اسلامی، تاکنون غالباً با دو رویکرد توسط پژوهشگران به انجام رسیده است. برخی از آنان با رویکرد زمینه‌گرا، عوامل تاریخی را علت و زمینه‌ساز این تحول دانسته و برخی دیگر با رویکرد ثبات‌گرا، نشانه‌های متون قبلی امامیه را در آرای کلامی و فقهی آن دوره جست‌وجو کرده، به نوعی بر استمرار و ثبات اندیشگی فکر امامی از دوره حضور تا دوره مورد نظر تأکید کرده‌اند. در واقع، چنین نگاهی تحول‌اندیشگی در کلام و فقه امامی را نادیده گرفته و یا آن را بی‌ارتباط با شرایط تاریخی دانسته است، اما نقد اجمالی بر این دو دسته از پژوهش را می‌توان از نقد دیدگاه ثبات‌گرا آغاز کرد. مسئله این است که هرچند می‌توان مدعی شد روح و جوهر مبانی گزاره‌های متون دینی در دو علم کلام و فقه امامی ثابت مانده و مشمول تحول در گذر زمان نشده است، اما فهم متکلمان و فقیهان آن دوره از احادیث و متون به جا مانده، دستخوش تحول و بازفهمی شده که اگر چنین نمی‌شد، باب پرسشگری، نواندیشی و کاستن از دامنه مجهولات و افزودن به دامنه معلومات آنان در مسیر کمال‌انسداد پیدا می‌کرد و مشخص است که چنین انسدادی به رکود سیالیت و ناکارآمدی معرفت و معارف کلامی و فقهی از سرچشمه - که همان متون دینی و آبشخور کلام و فقه امامی است - می‌انجامید.

در مقابل، نقدی جدی که بر رویکرد زمینه‌گرایان نیز وارد است، آن است که تطور و گونه‌گونی مباحث کلامی و فقهی امامیه در آن عصر، صرفاً متأثر از زمینه‌ها و شرایط صدور متون (کلامی و فقهی) - خواه زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و غیره - روی نداده، بلکه توجه عالمان به اصول و ریشه‌ها را در پی داشته که اگر چنین نبود، به‌طور قطع بی‌ثباتی و آشفتگی در کلام و فقه امامی روی می‌داد و زنجیره متصل دانش و فکر امامی از هم می‌گسیخت. آشنایی اجمالی با معارف شیعه امامی پیش و پس از دو سده چهارم و پنجم قمری، نشان می‌دهد که همواره جوهر و روح ثابت معارف امامی مبتنی بر متون اولیه قرآن و حدیث معصوم (که مفسران راستین قرآن و سنت بوده‌اند)، در آرای فکری و معرفتی امامیه بر جای مانده و در عین حال سیالیت معرفتی - آن هم مبتنی بر توصیه‌های معصومین به تعقل و دوراندیشی - در حوادث روزگار از دست نرفته است.

با بیان و تبیین پیشینه رویکردها و نقد اجمالی پژوهش‌های انجام‌شده که به تفصیل بیان گردید، می‌توان رویکرد سومی را با عنوان رویکرد و منطق «اصل-واقع» شناسایی کرد که دیدگاه مختار این پژوهش را تشکیل می‌دهد و از منظر معرفت‌شناسانه از «ثابت» و «متغیر» در معارف امامی پرده‌برداری می‌کند. از دیدگاه نگارندگان این پژوهش، رویکرد و منطق «اصل-واقع» به سیره عالمان شیعه و استفاده‌ای که آنان از متن قرآن، اصول دلالتی و سنت معصومان<sup>(ع)</sup> کرده‌اند، به درستی توجه دارد و تلاش آنان در راستای بازسازی اندیشه امامی را مد نظر قرار می‌دهد؛ گو آنکه به برجستگی عنصر «عقل» نزد آنان در بغداد سده‌های میانه اسلامی نگاهی ویژه دارد و به شرایط تاریخی-سیاسی و مسائل مبتلا به آنان در آن عصر و آن روزگار بی‌توجه نیست. رویکرد و منطق «اصل-واقع» پژوهشگر تاریخ فکر امامی را قادر می‌سازد تا بدون درغلطیدن به هیچ‌یک از دو سوی ثابت‌گرایی و زمینه‌گرایی، به بررسی تلاش فکری عالمان و فقیهان در سده‌های میانه و به‌ویژه دو سده تأثیرگذار چهارم و پنجم شیعی بپردازد و خطای رویکردی را که پژوهشگران با نگاه «اخباری»، سال‌های متمادی به فکر و اندیشه امامی در سده‌های چهارم و پنجم قمری داشته‌اند، آشکار سازد. از سوی دیگر، افراط برخی از پژوهشگران معاصر<sup>۱</sup> که فکر امامی را متأثر از «شرایط زمینه‌ای» سده‌های

۱ منظور کسانی چون محمدعلی امیرمعزی است که گرچه از آثار و دیدگاه‌های آنها در این پژوهش سخن به میان نیامد، اما بدون تردید دیدگاهشان در زمینه انحراف «تشیع قدیم» به تشیع معتزلی دوران پس از آل بویه، متأثر از نگاهی زمینه‌گرا است.



میان، به‌طور کل جدا از «تشیع قدیم<sup>۱</sup> امامی» دانسته‌اند، رفع می‌کند. در ادامه، رویکرد اصل-واقع یا ثابت-متغیر طرح شده و دلایل متنی (نصی)، عقلی و تاریخی این نوع نگاه و رویکرد، به اجمال تبیین شده است.

## ۲. رویکرد اصل-واقع یا ثابت-متغیر

رویکرد مختار این پژوهش در تحلیل تحول کلام و فقه امامی در سده‌های میانه، رویکردی است که تا حد ممکن همساز با سنت و سیره عالمان امامیه باشد؛ که خود هماهنگ با نگاه قرآن و اصول دلالتی ائمه معصومین بوده است. دلایل متنی (نصی)، عقلی و تاریخی این رویکرد، در ذیل بیان شده است

### ۲-۱. ادله متنی (نصی)

در ابتدا باید دانست که براساس متن آیات قرآن (... اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام دينا) (سوره مائده، آیه ۳) دلالت بر کامل شدن دین اسلام دارد؛ (... ما كان محمد أبا احد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيين) (سوره احزاب، آیه ۴۰) دلالت بر خاتمیت نبوت دارد؛ و آیه (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (سوره آل عمران، آیه ۷) دلالت بر ماهیت تقسیم‌بندی و منطوق فهم و تفسیر آیات قرآن (و نقش ائمه معصومین که پیروان دین برای فهم معنای حقیقی آن باید به آنها رجوع کنند) دارد. همچنین براساس حدیث ثقلین «إني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكنم بهما لن تضلوا بعدي، كتاب الله و عترتي أهل بيتي و إنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض» (دیلمی، ۱۴۰۹: ۱۳۰) و حدیث منقول از جعفر بن صادق<sup>(ع)</sup> که فرمود «إنما علينا ان نلقى اليكم الأصول و عليكم ان تُفرِّعوا» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۱: ۵۷۵)، ما وظیفه داریم اصول را برای شما بگوییم و شما موظفید فروع را از آنها استخراج کنید و همچنین مضمون حدیثی از علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> که «علینا القاء الأصول اليكم و عليكم التفريع»، بر ماست که اصول را بر شما بیان کنیم و بر شماست که فروع را استخراج کنید (همان،

همان‌جا). این همه دلالت بر این دارد که اولاً کلام و فقه عالمان امامیه در نصوص قرآن و سپس حدیث ائمه معصومین ریشه داشته و ثانیاً عالمان امامیه آن را بر متن قرآن و اصول و منطق تفسیری و تأویلی معصومان<sup>(ع)</sup> ثابت و استوار کرده‌اند. بر این اساس، اگر تغییر و تطوری در کلام و فقه امامیه در سده چهارم و پنجم پدید آمده باشد، پذیرفتنی است که بر متن و اصول پیش‌گفته استوار بوده و در لحظه صدور، خود را با واقعیات زمانه تطبیق داده است. بنابراین رویکرد اصل-واقع یا ثابت-متغیر در کشف و تحلیل تحولات کلام و فقه امامیه قرون چهارم و پنجم بر نصوص و متون و از سوی دیگر، بر اصول معرفتی و روشی استوار است.

## ۲-۲. ادله عقلی

از آنجا که قرآن بنا به آیات یادشده، داعیه کمال و جاودانگی و بنا بر آیه (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) (سوره اسراء، آیه ۹) داعیه هدایتگری دارد، پس این دین می‌بایست پاسخ‌گوی پرسش‌های ذهنی و مسائل زندگی بشری در همه دوره‌ها باشد تا بتواند کامل بودن و جاودانگی و نقش هدایتگری و نیز حقانیت خود را ثابت کند و بنا بر حدیث رسول گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> که فرمود «قوام المرء عقله و لادین لمن لا عقل له» (قتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۴/۱) و این کلام جعفر بن صادق<sup>(ع)</sup> که «دَعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْمُ وَالْعَقْلُ يَكْمُلُ وَهُوَ دَلِيلُهُ وَ مُبْصِرُهُ وَ مِفْتَاحُ أَمْرِهِ فَإِذَا كَانَ تَأْيِيدُ عَقْلِهِ مِنَ النُّورِ كَانَ عَالِمًا...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵/۱)، مذهب تشیع نیز به عنوان اسلام اصیل و راستین بر این اساس بنا شده و درست آن است که عالمان، متکلمان و فقیهان امامی در طول تاریخ این مذهب و از جمله در دو سده چهارم و پنجم قمری، مطابق با رویکرد اصل-واقع، از نقش قوه عقل در کشف و تحلیل مسائل کلام و فقه امامیه غافل نبوده‌اند. بر این اساس، تحلیل‌هایی با رویکردهای متن-گرایی و زمینه‌گرایی صرف که بدون توجه به فهم و استنباط و قوه عقلی عالمان، به بررسی مسائل آن روز می‌پردازند، از درجه اعتبار ساقط است و تنها رویکرد اصل-واقع می‌تواند در تحلیل تحول فکر (کلام و فقه امامیه) قرون چهارم و پنجم از نصوص و متون اولیه بر اصول معرفتی و روشی استوار باشد. طبق رویکرد اخیر، تحولی که عالمان مکتب بغداد در کلام و فقه امامی قرون چهارم و پنجم پدید آوردند، بر اصول و بنیاد ثابتات متنی استوار است و

همگام با روش معرفتی زمانه، می‌تواند از جامعیت و مانعیت برخوردار باشد.

## ۲-۳. ادله تاریخی

ناگفته پیداست که استعدادها و قابلیت‌های انسانی و قومی هیچ‌گاه جز در سایه تغییر و تحولات مستمری که در ذهن و زندگی آنان در عینیت تاریخ رخ می‌داد، آشکار و شکوفا نشده است. تعبیر بهتر آنکه همواره عنصر تحول تاریخی سبب پویایی، رشد و بالندگی ذهن و زندگی فردی و نوعی انسان شده و از این پس نیز چنین خواهد بود. پس نمی‌توان و نباید چنین پنداشت که با سکون، یکنواختی و ثبات ذهن، فکر، احوال و اعمال بشری، این امکان وجود دارد که در فکر و اندیشه دینی نیز پیشرفتی رخ دهد. مؤید این معنا حدیث ارزشمندی از علی بن ابی‌طالب<sup>(ع)</sup> است که هم ناظر بر جوهر انسان و انسان‌شناسی، هم فرایند حیات تاریخی و هم فلسفه جوهری تاریخ است و از ضرورت تغییر و تحول پرده‌برداری و رمزگشایی می‌کند: «فی تقلب الأحوال عِلْمَ جواهر الرجال و الأيام تَوْضِیحُ لک السرائر الکامنه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۶/۷۷). عالمان امامیه نیز از این فرایند برکنار نبوده و داوری درباره ثبات آنان در عملکرد و یا تأثیرپذیری آنان از دیگر مذاهب و یا مقتضیات زمانه، باید با عطف نظر به این فرایند تحول تاریخی باشد. بر همین اساس، در تحلیل تحول کلام و فقه امامی، بنا به جایگاهی تاریخی که عالمان امامیه در آن قرار داشته‌اند و براساس تأثیر همواره تحول‌زای تاریخ در دگرگونی و پالایش و رشد آگاهی‌های انسانی، باید شرایط و متغیّرات تاریخی سده‌های چهارم و پنجم قمری را به عنوان مسیر و عامل صیورورت و شدن فقه و کلام امامی دانست و نه آنکه همچون اخباریون به آن شرایط و متغیّرات تاریخی به عنوان عامل انحراف و دگردیسی کلام و فقه نظر کرد. با توضیحاتی که بیان شد، براساس منطق رویکردی «اصل-واقع»، شرایط بیرونی در آن عصر باعث گردید علمای مکتب با توجه به فضای عقلانی و استدلالی آن روز، پایه‌های دو دانش فقه و کلام امامی را در مبانی اصولی و در استدلالات عقلی بنا نهند و بدین طریق به لحاظ کمی و روشی، کلام و فقه امامی را گسترش دهند.

## نتیجه‌گیری

پژوهشگران غالباً با دو رویکرد متفاوت زمینه‌گرا و ثبات‌گرا به تحول فقه و کلام امامی طی

سده‌های چهارم و پنجم قمری پرداخته‌اند، اما دیدگاه و رویکرد مختار نگارندگان با عنوان اصل-واقع را باید رویکردی به دور از ثابت‌گرایی و زمینه‌گرایی محض دید. بنا بر منطق «اصل-واقع» می‌توان در کلام و فقه بر مبنای رویکرد دینی نظریه‌پردازی کرد و در این رویکرد، اصل یا ثابت، اولاً مأخوذ از نصوص دینی و یا دو منبع قرآن و سنت است؛ ثانیاً اصل و اصول همواره معیار و ملاک بنیادین و لایتغیر در تحولات تاریخی، از جمله تحول در کلام و فقه است. واقع یا متغیر و متغیرات تاریخی هم اولاً امر یا اموری نسبی و تابع شرایط و مقتضیات زمان و مکان یا عصر و نسل بوده و ثانیاً چون امر یا اموری نسبی بوده‌اند، بر مبنای معیار اصول و ثابتات و در عین توجه به مقتضیات و مصالح عصر و نسل یا زمان و مکان تبیین شده و براساس آنها مورد تطبیق قرار گرفته‌اند. بر این اساس همواره میان اصل و واقع یا ثابت و متغیر تعارف و تعامل مستمری برقرار بوده و در این تعارف و تعامل، همواره واقع و یا متغیر در موضع طلب و طالب و اصل یا ثابت در موضع مطلوب قرار داشته و این برگرفته از سیره علمی-عملی امامان معصوم طی ۲۵۰ سال دوره حضور بوده است. با این توضیح تحول در دانش کلام و فقه امامی را نه می‌توان صرفاً زمینه‌گرا دید و نه صرفاً متن‌گرا، بلکه بنا به سنت و سیره علمی-عملی و میراث علمی و معرفتی که امامان معصوم<sup>(ع)</sup> برای شاگردان، عالمان و اندیشمندان شیعی بر جای گذاشته بودند، عالمان امامی سده چهارم و پنجم قمری عملکرد خود را با رفتار امامان معصوم تطبیق دادند و تحلیل این رفتار با منطق «اصل-واقع» امکان‌پذیر می‌نماید. توضیح آنکه «اصل» و یا «ثابت» برای عالمان امامیه از سویی کشف و فهم و حفظ اصول و ثابتات کلامی و فقهی بوده و از سویی در عین توجه به مقتضیات و مصالح عصر و نسل یا زمان و مکان، آن اصول و ثابتات را تبیین کرده و آرای کلامی و فقهی خود را براساس آنها تنظیم و تدوین کرده‌اند. بنا بر منطق «اصل-واقع» همواره عالمان امامیه خود را تابع ارشادات امامان معصوم می‌دانسته و اصول را تابع وقایع و متغیرات یا زمینه‌های اجتماعی-سیاسی و اجتماعی - اقتصادی نکرده‌اند؛ خطایی تحلیلی که برخی مورخان چون امیرمعزی و دیگران مرتکب آن شده‌اند. در عین حال، نباید تصور کرد که التزام به اصول و ثابتات در منطق «اصل-واقع» به معنای دوری فقه و کلام سده‌های میانه امامی از واقعیات و متغیرات تاریخی بوده است؛ زیرا اگر چنین بود، موجبات ناکارآمدی فقه و کلام شیعه در جامعه و شرایط تاریخی اعصار بعدی تا نسل حاضر را فراهم می‌آورد. خلاصه آنکه میان اصل و واقع

یا ثابت و متغیر تعارف و تعامل مستمری برقرار بوده و در این تعارف و تعامل، همواره واقع و یا متغیر در موضع طلب و طالب و اصل و یا ثابت در موضع مطلوب قرار داشته‌است.

## منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- ابن‌ادریس حلی، ابوجعفر (۱۴۱۱ق)، *مستطرفات السرائر*، قم: نشر اسلامی.
- ابن‌طقطقی، محمدبن علی بن طباطبا (۱۳۶۰)، *تاریخ فخری*، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- استرآبادی، محمد فاضل (پاییز و زمستان ۱۳۷۷)، «شیخ مفید و نوسازی فقه شیعه»، *نشریه فقه*، ش ۱۷ و ۱۸، صص ۲۸۱-۳۱۸.
- امیری، علی (۱۳۹۲ش)، *خرد آواره*، کابل: انتشارات امیری.
- بارانی، محمدرضا (۱۳۹۲)، *بررسی تاریخی تعامل فکری و سیاسی امامیه با فرقه‌های معتزله، حنابله و اشاعره در عصر آل بویه در بغداد*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حاتمی، امیرحسین (زمستان ۱۳۹۸)، «کاربست روش‌شناسی اسکینر در تفسیر متون تاریخ‌نگاری و تاریخ اندیشه ایرانی-اسلامی»، *مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، ش ۴۵، صص ۲۹-۵۴.
- الحسنی، هاشم معروف (۱۳۷۱)، *شیعه در برابر معتزله و اشاعره*، ترجمه سید محمدصادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوی.
- حسنی‌نسب، مرتضی (۱۳۹۵)، «تبیین اندیشه سیاسی علمای امامیه بغداد براساس روش اسکینر»، رساله دکتری، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران.
- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۹ق)، *نهایه المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق<sup>(ع)</sup>.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۹ق)، *ایرشاد القلوب*، قم: نشر الشریف الرضی.
- سبجانی، جعفر (۱۴۲۷ق)، *بحوث فی الملل و النحل*، ج ۳، قم: مؤسسه الامام الصادق.
- عطایی نظری، حمید (آذر و اسفند ۱۳۹۶)، «کلام شیعی و گفت‌وگو معتنای (ملاحظات) در باب مسئله تأثیرپذیری کلام امامیه از کلام معتزله»، *آینه پژوهش*، ش ۱۶۷ و ۱۶۸، صص ۳-۴۰.
- فارابی، ابونصر (۱۹۶۸)، *احصاء العلوم*، تحقیق و تقدیم عثمان امین، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه، الطبعة الثالثة.
- فنال نیشابوری، محمدبن احمد (۱۳۷۵ش)، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، ج ۱، قم: انتشارات رضی.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*، تهران: نشر نی.

- فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۱)، *ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی*، به اهتمام رسول جعفریان، اصفهان: مرکز تحقیقات دینی امیرالمؤمنین.
- قهرمان نژاد، بهاء‌الدین، فهیمه فرهمندپور، سید صادق حقیقت، محسن مهاجرنیا و مرتضی حسنی‌نسب (تابستان ۱۳۹۳)، «تعامل با سلطان جور در اندیشه شیخ مفید»، *نشریه فقه*، س ۲۱، ش ۲، صص ۱۰۳-۱۲۰.
- کاشفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *کلام شیعه؛ ماهیت، مختصات و منابع*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۳.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، حقه علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الرابعة.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق)، *سوارق الهمام*، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: انتشارات اساطیر.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۷۷، تهران: نشر مؤسسه‌الوفا.
- محمود عبدالرحمان (۱۴۱۹ق)، *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقہیہ*، ج ۳، قاهره: دارالفضیلة.
- مرتضوی، خدایار (بهار ۱۳۸۸)، «کاوشی در روش‌شناسی تاریخ اندیشه‌های سیاسی»، *مجله سیاست دانشگاه حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۹، صص ۲۸۵-۳۰۴.
- نیومن، آندره (۱۳۸۴)، *مدرسه قم و بغداد*، ترجمه صادق آگاه اشکوری، قم: انتشارات آستانه مقدسه قم.
- همتی مقدم، احمدرضا (بایبیز و زمستان ۱۳۸۸)، «ثابت‌گرایی حساس به زمینه فاعل معرفت و زمینه‌گرایی معرفت»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۶، صص ۷-۳۶.
- یوسف‌زاده، حسینعلی (زمستان ۱۳۹۲)، «اعتزال‌گرایی سید مرتضی؛ بررسی و نقد»، *نقد و نظر*، س ۱۸، ش ۴، صص ۱۲۱-۱۴۹.

### English Translation of Persian and Arabic sources

- *The Holy Quran*.
- Amiri, Ali, *Khard Awareh* (2013), Kabul: Amiri Publications.
- Astrabadi, Mohammad Fazel (Fall and Winter 2017), "Sheikh Mufid and the modernization of Shia jurisprudence", Tehran: *Fiqh*, No. 17 and 18 (In Persian).
- Ata'i Nazari, Hamid (Azar and Esfand 2016), "Shia theology and Mu'tazili discourse (considerations about the influence of the Imamiyyah theology on the Mu'tazilite theology)", Tehran: "Mirror of Research" journal, numbers 167 and 168.
- Barani, Mohammad Reza (2012), *historical study of the intellectual and political interaction of the Imamiyyah with the Mu'tazila, Hanbali and Ash'ari sects during the Al-Buyeh era in Baghdad*, Qom: Hozva & University Research Institute, first edition, (In Persian).
- Deylami, Hasan bin Muhammad (1412-1371), *Irshad al-Qulub*, 2 vols, Qom: Nashr al-Sharif al-Radi.

- Faiz Kashani (1371), *ten treatises of the great scholar Faiz Kashani*, in the interest of Rasul Jafarian, Isfahan: Amirul Mominin Religious Research Center.
- Farabi, Abu Nasr (1968), *Ihsa al-Uloom*, research and presentation by Usman Amin, Cairo: Maktaba Al-Angelo al-Masriyyah, third edition.
- Fatal Neyshabouri, Mohammad bin Ahmad (1375), *Rawda al-Wa'zin and Basira al-Mu'ta'zin*, vol. 1, Qom: Razi Publications.
- Firahi, Davood (1378), *Power, Knowledge and Legitimacy in Islam (Middle Period)*, Tehran: Nei Publishing House, first edition.
- Hasani, Hashim Ma'rouf (1371), *Shia against Mu'tazila and Ash'ari*, translated by Seyyed Mohammad Sadiq Aref, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Hasaninasab, Morteza (March 2015), "Explaining the Political Thought of Imamiyyah Scholars of Baghdad according to Skinner's Method", Ph.D. Thesis, *Faculty of Islamic Studies and Thought, University of Tehran*, (In Persian).
- Hatami, Amirhossein (Winter 2018), "The application of Skinner's methodology in the interpretation of historiographical texts and the history of Iranian-Islamic thought", Tehran: *Interdisciplinary Studies in Humanities*, No. 45(In Persian).
- HemmatiMoghaddam, Ahmadreza (autumn and winter 2018), "Constantism sensitive to the context of the subject of knowledge and contextualism of knowledge", *Philosophical Researches*, No 16.
- Hilli, Hasan-bin-Yusuf-bin-Motahhar(1419AH), *Nahayat al-Maram fi ilm al-kalam*, research by Fadel Irfan, first edition, Qom: Imam al-Sadiq (a.s.) institute, vol. 1.
- Ibn Idris Hali, Abu Ja'far (1411 AH), *Mostrafat Al-Tharaer*, Qom: Islamic Publishing House.
- Ibn Tiqtaqa, Muhammad bin Ali bin Tabataba (1360), *al-Fakhri fi Adab al-Sultaniyah*, translated by Mohammad Vahid Golpayegani, Tehran: Book Translation and Publishing Company, (In Persian).
- Kahraman-Nejad (Summer 2013), Bahauddin, HanaiNasab, Morteza and others, "Interaction with Sultan Jor in the thought of Sheikh Mofid", *Fiqh journal*, Year 21, Number 2.
- Kashifi, Mohammad Reza (2007), *Shia Kalam; Nature, coordinates and sources*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought, 3rd edition.
- Kolaini, Muhammad Ibn Yaqub (1407 AH), *Al-Kafi*, by Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi, vol. 1, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya, 4th edition.
- Lahiji, Abd al-Razzaq (1425 AH), *Shawariq Al-Elham*, Vol. 1, Qom: Al-Imam Al-Sadiq Foundation Publication.
- Madelong, Wilfred (1377), *Islamic Sects*, translated by Abolqasem Seri, Tehran: Asatir Publications.
- Mahmoud Abd al-Rahman, *mu'jam Al-Alfaaz al-Fiqhiyyah* (three volumes), Cairo: Dar-al-Fadilah, vol. 3, p. 49.
- Majlesi, Mohammad Baqer(1403AH), *Bihar Al-Anwar*, Tehran: Al-Ofa Institute Publication.

- Mortazavi, Khodayar (spring 2018), "An exploration of the methodology of the history of political ideas", *Politics* (Faculty of Law and Political Sciences, University of Tehran), number 9.
- Newman, Andrew J. (2014), *madrasah Qom and Baghdad*, translated by Sadegh Aghaz Ashkouri, Qom: Astana Muqadaseh Publishing House, Qom.
- Sobhani, Ja'far (1414 AH), *bohooth fi-al-milal and al-Nehal*, Qom: Al-Imam al-Sadiq Institute, part 3.
- Yusefzadeh, HosseinAli (Winter 2012), "Sayed Morteza's retirementism; Review and Criticism ", Tehran: *Naqd & Nazar*, Year 18, No4.





## سنخ‌شناسی موضوعی پیمان‌نامه مدینه

سودابه زاجکانی<sup>۱</sup>

غلامرضا ظریفیان<sup>۲</sup>

**چکیده:** پیمان‌نامه مدینه که زمان کوتاهی بعد از هجرت پیامبر<sup>(ص)</sup> به مدینه منعقد شد، به عنوان قانون اساسی مدینه نیز شناخته می‌شود. این پژوهش با به کار بردن تکنیک سنخ‌شناسی روی مفاد این پیمان‌نامه، به دنبال فهم بهتر عملکرد رسول خدا<sup>(ص)</sup> در مدیریت و قانونمند ساختن جامعه مدینه است. برای این منظور دیدگاه مونتسکیو مبنا قرار گرفته است. او براساس منشأ صادرکننده قوانین حاکم در جامعه، آنها را به سه دسته سیاسی-مدنی، اخلاقی و مذهبی تقسیم کرده است. آن حضرت نیز با توجه به اینکه هم نقش سیاسی-مدنی، هم معلم اخلاق و هم نبی را در جامعه برعهده داشت، از هر سه شأن مشروعیتش در تنظیم این پیمان‌نامه استفاده کرده است. بیشترین موضوعات مطرح‌شده در پیمان‌نامه مدینه، موضوعات سیاسی-مدنی با ۵۵٪ فراوانی، در مرتبه بعد موضوعات اخلاقی با ۳۰٪ فراوانی و در نهایت، موضوعات مذهبی با ۱۵٪ فراوانی است.

**واژه‌های کلیدی:** پیمان‌نامه مدینه، یهود مدینه، مشرکان مدینه

۱ سودابه زاجکانی، دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء<sup>(ص)</sup>، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

sudabezajkani@gmail.com

۲ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران، تهران، ایران zarifyan@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۴/۱۵

## Thematic Typology of the Covenant of Medina

Sudabeh Zajkani<sup>1</sup>  
Gholamreza Zarifian<sup>2</sup>

**Abstract:** The Covenant of Medina, which was concluded shortly after the Prophet (PBUH) migrated to Medina between him and the residents of Medina, is also known as the Constitution of Medina. This study, by applying the technique of typology for the provisions of this covenant, aims to gain better understanding of the Prophet's performance in the management and law-making for Medina society. In this regard, Montesquieu's viewpoints are used as a basis for this inquiry. Montesquieu divides the laws into three categories: political-civil, moral and religious ones based on the origin of the issuance of such laws in the society. The Prophet also used all three aspects of his legitimacy for developing this covenant, since he had the role of social legislator, as well as moral teacher, and prophet in the society. The most common themes in the Covenant of Medina are political-civil issues with 55% frequency, followed by moral issues with 30% frequency and finally religious issues with 15% frequency.

**Keywords:** Covenant of Medina, Medina Jews, Medinapolytheists.

---

1 MA student in Islamic History, Al-Zahra University, Tehran, Iran (corresponding author)  
sudabezajkani@gmail.com

2 Assistant Professor, Department of History, University of Tehran, Tehran, Iran    zarifyan@ut.ac.ir  
Receive Date: 2023/02/20    Accept Date: 2023/07/6

## مقدمه

در جامعه عرب قبل از اسلام، حلف جایگاه مهمی داشت و نظم و امنیت را میان قبایل تا حدودی برقرار می‌کرد. انگیزه و هدف از برقراری این حلف‌ها برخوردار شدن از منافع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مشترک بود. پس از ظهور اسلام اگرچه جایگاه حلف همانند قبل محفوظ نماند، اما پیامبر<sup>(ص)</sup> بنا بر سنت جامعه‌ای که در آن مبعوث شده بود، به این شیوه روی آورد. او پس از مهاجرت به مدینه، بنا به دلایلی و با توجه به برخی اهداف، از جمله برپا داشتن زندگی مسالمت‌آمیز مسلمانان در کنار مشرکان و یهودیانی که در مدینه ساکن بودند، به سراغ سران قبایل مختلف رفت و به عقد قرارداد با آنها اقدام کرد. این قرارداد سرآغاز تحولات بنیادین اجتماعی و مبنای تشکیل الگوی مدینه النبی<sup>(ص)</sup> در تاریخ تمدن اسلامی گردید.

پیمان‌نامه مدینه که از مهم‌ترین پیمان‌نامه‌های پیامبر<sup>(ص)</sup> به شمار می‌رود و اساس دولت‌شهر مدینه بر پایه آن بنا شده است، به عقیده برخی پنج ماه بعد از ورود پیامبر<sup>(ص)</sup> به مدینه تنظیم شده است (پاکروان، ۱۳۹۸: ۱۶۴). متن این پیمان‌نامه در برخی منابع سیره‌نگاری، تاریخی و فقهی نقل شده است که نخستین روایت از آن به نقل از ابن اسحاق در سیره ابن هشام آورده شده است. محمد حمیدالله درباره پیمان‌نامه مدینه نوشته است که این مجموعه به لحاظ قضائی، حقوقی و طرز نگارش سند در آن زمان، نمونه بسیار نفیسی است و اهمیت این سند را مسیحیان اروپایی بیش از مسلمانان احساس کرده‌اند (پاکروان، ۱۳۹۸: ۱۶۴). در این منشور همه اهالی مدینه، از هر دین و آیینی قابل احترام بودند و در امان و حمایت اسلام قرار گرفتند و حقوق قبایل مختلف و وظایف هر یک در آن مشخص شده است. این پیمان‌نامه سبب اتحاد ساکنان مدینه در برابر دشمنان اسلام می‌شد و برای همه آنان امنیت و صلح به دنبال داشت.

در بخش اول پیمان‌نامه مدینه، به قبایل مختلف مسلمانان متشکل از مهاجران و انصار پرداخته شده و حقوق و وظایف آنان برشمرده شده است. در بخش دوم نیز به غیرمسلمانان، از یهود و نصارا گرفته تا غیرمسلمانان دیگری که ساکن مدینه بودند، پرداخته شده است.

اگرچه از سه قبیله اصلی یهود (بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه) در این پیمان‌نامه نامی برده نشده است، اما در منابع تاریخی از پیمان‌شکنی آنها و رویارویی پیامبر<sup>(ص)</sup> با آنها سخن گفته شده است که نشان از وجود پیمانی میان آنان دارد. همچنین نظر به اینکه سیره‌نگاران و

مورخان و محدثان از برخی مفاد پیمان‌نامه آنها با پیامبر<sup>(ص)</sup> سخن گفته‌اند، به نظر می‌رسد آنان قرارداد جداگانه‌ای با پیامبر<sup>(ص)</sup> داشته‌اند که اصل آن از بین رفته و بعدها طبرسی روایت ضعیفی از آن را نقل کرده است (بیات و تاج‌بخش، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال است که پیمان‌نامه مدینه به لحاظ موضوعی مشتمل بر چه سنخ موضوعاتی است؟ ذکر این نکته لازم است که با توجه به اینکه مقاله حاضر رویکرد توصیفی دارد، فرضیه‌ای برای آن ارائه نمی‌شود.

پیمان‌نامه مدینه به سبب اهمیت آن همواره مورد توجه اسلام‌پژوهان بوده و پژوهش‌های زیادی درباره آن صورت گرفته است. در بین این پژوهش‌ها آثاری که از اهمیت بیشتری برخوردار بوده‌اند، به عنوان پیشینه تحقیق مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در بخشی از کتاب ساخت و روابط قدرت در دولت مدینه<sup>۱</sup> به تأثیر عقود و پیمان‌نامه مدینه در روابط قدرت پرداخته شده و بیان شده است که این قانون‌نامه چارچوب روابط قدرت را در دولت مدینه مشخص کرده است؛ همچنین ضامن همزیستی مسالمت‌آمیز و همکاری بین گروه‌های مختلف مدینه دانسته شده است. این تحقیق که از جنبه حقوقی به پیمان‌نامه مدینه پرداخته، آن را یک قرارداد جنگی تلقی کرده است؛ زیرا اهداف هجرت را سازماندهی برای جنگ با قریشیان دانسته است. در حالی که نه این پیمان‌نامه یک قرارداد جنگی است و نه این برداشت از هدف هجرت پیامبر<sup>(ص)</sup>، برداشت درستی است. در ادامه که به بررسی سنخ‌های موضوعی این قرارداد می‌پردازیم، این مسئله روشن‌تر می‌شود. گفتنی است به دلیل بررسی آن از منظر حقوقی، جنبه تاریخی پیمان‌نامه بررسی نشده است.

در این میان، کتاب‌هایی نیز وجود دارند که در آنها به بررسی مکتوبات پیامبر<sup>(ص)</sup> پرداخته شده است. برخی از آنها متن پیمان‌نامه مدینه را ذکر کرده و برخی دیگر توضیحات و شرحی نیز بر آن نگاشته‌اند. کتاب مکاتیب الرسول<sup>(ص)</sup><sup>۲</sup> به متن پیمان‌نامه مدینه به صورت مشروح و همراه با توضیحاتی بر بندهای آن پرداخته است. کتاب مجموعه الوثائق السياسية للعهد النبوی و الخلافة الراشدة اثر محمد حمیدالله<sup>۳</sup> که دو ترجمه از آن یکی با عنوان نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد<sup>(ص)</sup> و اسناد صدر اسلام<sup>۴</sup> به چاپ رسیده است. مؤلف در بخشی از آن،

۱ شهرام آموزگار (۱۳۹۴)، ساخت و روابط قدرت در دولت مدینه، قم: بوستان کتاب.

۲ علی احمدی میانجی (۱۴۱۹)، مکاتیب الرسول<sup>(ص)</sup>، قم: دار الحدیث.

۳ محمد حمیدالله (۱۴۰۷)، مجموعه الوثائق السياسية للعهد النبوی و الخلافة الراشدة، بیروت: دار النفاثس.

۴ محمد حمیدالله (۱۳۷۷)، نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد<sup>(ص)</sup> و اسناد صدر اسلام، ترجمه سید محمد

حسینی، تهران: سروش.

متن پیمان‌نامه مدینه را همراه با توضیحاتی که بر آن افزوده، آورده است. ترجمه دیگر این کتاب، همراه با حاشیه بر آن، با عنوان *وثائق؛ نامه‌های حضرت ختمی مرتبت و خلفای راشدین*<sup>۱</sup> به چاپ رسیده است.

همچنین مهم‌ترین کتاب در این زمینه کتاب *اولین قانون اساسی مکتوب در جهان؛ سندی مهم از دوران رسالت پیامبر*<sup>(ص)</sup> نوشته محمد حمیدالله است. کتاب *سیاست نبوی؛ مبانی، اصول و راهبردها*<sup>۲</sup> شامل مجموعه مقالاتی در سیره سیاسی پیامبر<sup>(ص)</sup> است که در یکی از مقالات آن با عنوان «پیامبر اعظم<sup>(ص)</sup> و تأسیس دولت» محمدرضا خاتمی، به تشکیل نظام سیاسی یا دولت توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> و مهم‌ترین اقدامات آن حضرت برای پی‌ریزی دولت اسلامی پرداخته شده است. در ضمن آن، درباره تأسیس دولت‌شهر مدینه، به پیمان‌نامه مدینه پرداخته و آن را نخستین قانون اساسی مکتوب در جهان دانسته است. در ادامه، تشکیل حکومت اسلامی را از برنامه‌های دین اسلام دانسته که عملاً شرایط و عناصر ضروری آن پس از هجرت فراهم شد. این نکته قابل نقد است؛ زیرا اساساً تشکیل حکومت در اسلام موضوعیت ندارد، بلکه طریقت دارد و پیامبر<sup>(ص)</sup> الزاماً به دنبال تشکیل حکومت نبودند، بلکه مقتضیات جامعه، تشکیل حکومت را ایجاب کرد.

در کتاب دیگری با عنوان *بررسی تاریخی صلح‌های پیامبر*<sup>(ص)</sup> به صلح پیامبر<sup>(ص)</sup> با یهود مدینه پرداخته شده و آن زیربنای نظام اجتماعی، سیاسی و حقوقی معرفی شده است. مؤلف سپس به نقد دیدگاه پیوسته نبودن معاهده مدینه اشاره کرده و آن را رد کرده است. او در ادامه، دستاوردهای پیمان مدینه را زمینه‌ای برای نشر اسلام و افزایش شکوه و اقتدار مسلمانان در نگاه اعراب مجاور یشرب و در نهایت، آمادگی روحی آنها برای گرایش به اسلام می‌دانسته است. در بخشی از کتاب *پنهان در تاریخ*<sup>۵</sup> با عنوان «مدینه» به دولت‌شهر محمد<sup>(ص)</sup> و تدوین منشور مدنی آن شهر پرداخته است. از نکات جالب توجه در آن، اشاره به این نکته است که پیامبر<sup>(ص)</sup> با زبان قبایل آنها را مورد خطاب قرار می‌دادند و به علقه‌ای که آنها به قبیله خود

۱ محمد حمیدالله (۱۳۶۵)، *وثائق؛ نامه‌های حضرت ختمی مرتبت و خلفای راشدین*، ترجمه و تحشیه محمود مهدوی دامغانی، تهران: چاپ و نشر بنیاد.

۲ محمد حمیدالله (۱۳۶۶)، *اولین قانون اساسی مکتوب در جهان؛ سندی مهم از دوران رسالت پیامبر*<sup>(ص)</sup>، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران: بعثت.

۳ علی‌اکبر علیخانی (۱۳۸۶)، *سیاست نبوی؛ مبانی اصول راهبردها*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۴ حامد منتظری مقدم (۱۳۸۵)، *بررسی تاریخی صلح‌های پیامبر*<sup>(ص)</sup>، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۵ مهدیه پاکروان (۱۳۹۸)، *پنهان در تاریخ؛ اعزام‌های دیپلماتیک پیامبر*<sup>(ص)</sup> پیش از بدر، تهران: انتشارات پناه.

داشتند، توجه می‌کردند و عواطف و بنیان قبیله‌ای آنها را محترم می‌دانستند. مقالات دیگری نیز وجود دارد که به‌طور خاص به پیمان‌نامه مدینه از چند منظر مختلف پرداخته‌اند. «وثاقت پیمان‌نامه مدینه»<sup>۱</sup> مقاله‌ای ارزشمند در زمینه بررسی منابع پیمان‌نامه مدینه است که در آن وثاقت راویان پیمان‌نامه بررسی شده است. سپس نگارندگان با نگاه به نظرات سیره‌نگاران، محدثان و مورخان و خاورشناسان، نتیجه گرفته‌اند که این پیمان‌نامه مشتمل بر دو قرارداد است. یکی پیمان‌نامه عمومی مدینه میان پیامبر، مسلمانان، مشرکان و صرفاً یهودیان هم‌پیمان اوس و خزرج؛ و دیگری پیمان‌نامه پیامبر<sup>(ص)</sup> با یهودیان بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر و بنی‌قریظه به نام «موادعه یهود» که هر دو پیمان‌نامه با فاصله‌ای نامعلوم در روزهای آغازین ورود پیامبر<sup>(ص)</sup> به مدینه منعقد شده است. در این مقاله نسخه ذکر شده در الاموال ابن‌زنجویه مورد توجه قرار نگرفته است. مقاله «پیمان‌نامه مدینه»<sup>۲</sup> نمونه‌ای تاریخی در زمینه حل اختلاف، با مقایسه تطبیقی بین پیمان‌نامه مدینه و رویکردهای جدید حل اختلاف در غرب (تجزیه کردن، تنظیم هدف و توازن قدرت)، نتیجه گرفته است که پیمان‌نامه پیامبر<sup>(ص)</sup> با روش‌های میانجی‌گری در غرب، در مواردی نیز قوی‌تر طراحی شده است و در ردیف پیشرفته‌ترین اصول حل اختلاف قرار می‌گیرد. این پژوهش از منظر جدیدی به این پیمان‌نامه پرداخته است. در مقاله «قانون‌نامه مدینه»<sup>۳</sup> نیز بعد از مقایسه نسخه‌های اولیه از قانون‌نامه مدینه به روایت ابن‌اسحاق، ابوعمید و ابن‌زنجویه، آمده است که این قانون‌نامه ترکیبی از چندین سند متعدد تاریخی است و پیامبر<sup>(ص)</sup> نه از طریق وحی، بلکه با توسل به ارائه سند و موافقت با مردم، قوانینی را ارائه داد. مؤلف این قانون‌نامه را شاهد خوبی بر پیشرفت سیاست‌های پیامبر<sup>(ص)</sup> دانسته است. همچنین در این مقاله به نسخه‌ای از ابن‌ابی‌خثیمه اشاره شده است که متن آن در دسترس نیست، اما اسناد آن با اسناد ابوعمید و ابن‌زنجویه کاملاً متفاوت است.

در پژوهش‌های یادشده، به محتوای پیمان‌نامه مدینه از جهات مختلف، همچون بررسی بندهای مرتبط با یهودیان، وثاقت سند و راویان پیمان‌نامه، شرح و توضیح بندهایی از آن،

۱ علی بیات و قدریه تاج‌بخش (پاییز ۱۳۸۶)، «وثاقت پیمان‌نامه مدینه»، پژوهش دینی، ش ۱۵، صص ۸۷-۱۱۰.

۲ شهلا بختیاری و زهرا نظرزاده (۱۳۹۱)، «پیمان‌نامه مدینه، نمونه‌ای تاریخی در زمینه حل اختلاف»، تاریخ اسلام، س ۱۳، ش ۱ (پیاپی ۴۹)، صص ۵۵-۷۹.

۳ اکیرا گوتو (۱۳۷۶)، «قانون‌نامه مدینه»، ترجمه شهلا بختیاری، کیهان‌اندیشه، ش ۷۵، صص ۱۰۱-۱۱۵.

تأثیرات آن در تشکیل دولت شهر مدینه و حل اختلاف جامعه آن روز مسلمانان پرداخته شده است، اما نگارندگان پژوهش حاضر به دنبال آن بوده‌اند که تقسیم‌بندی موتسکیو از قوانین بشری را مبنا قرار دهند و با تأکید بر تکنیک کمی سنخ‌شناسی، موضوعات مطرح‌شده در پیمان‌نامه مدینه را براساس دیدگاه موتسکیو دسته‌بندی کنند.

## تعریف و تحدید مفاهیم و واژگان تحقیق

### سنخ‌شناسی موضوعی

سنخ‌شناسی یا گونه‌شناسی از ریشه یونانی به معنای مدل، چهره، گونه و پسوند گفتار گرفته شده است. زمانی که به تعدادی از واقعیات که دارای ماهیتی یکسان‌اند، ولی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند می‌نگریم، تعبیه گونه‌ها شامل جمع‌آوری ویژگی‌ها و تمایزبخش بعضی از آنان خواهد بود؛ چنان که نوعی تصور مفهومی یا مدل عقلانی به دست آید و امکان تشخیص صفات مشخصه هر نوع به صورت نظری فراهم آید (بیرو، ۱۳۸۰: ۴۳۵). و در تعریفی دیگر گونه‌شناسی تقسیم‌بندی و تنظیم داده‌هاست، با توجه به مشخصات آنان و بر پایه معیارهایی خاص، نیز موضوعی، یعنی آنچه که به موضوع منسوب و مربوط است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۴/۲۱۸۰۶)

بدین ترتیب، می‌توان سنخ‌شناسی موضوعی را مطالعه گونه‌ها و طبقه‌بندی منظم آنها براساس موضوعات معین دانست.

### پیمان‌نامه مدینه

منظور از پیمان‌نامه مدینه، قانون‌نامه‌ای است که پیامبر<sup>(ص)</sup> بعد از هجرت به مدینه در همان سال اول هجری با مردم مدینه، اعم از مسلمان و غیرمسلمان منعقد کرد.

در منابع واژه «کتاب» برای این پیمان‌نامه به کار رفته است. واژه کتب و کتاب در سخن معمولی مردم، یعنی متصل کردن بعضی از حروف به بعضی دیگر با خط و نوشتن و بیشتر در مورد چیزی که بعضی از آن لفظاً به بعضی دیگر ضمیمه شده است، به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳/۳۰۰). البته اصطلاحاً بر هر نوشته مدون و غیرمدون اطلاق می‌شود.

مصدرهای اثبات، تقدیر، ایجاب، فرض و عزم هم به کتابت تعبیر می‌شوند؛ چنانکه به گفته ابن‌فارس، واژه کتاب به معانی امر واجب، حکم و فرمان، آیین استوار و ارزشمند و تقدیر



است. وجه و تعبیر این گونه سخن این است که نخست چیزی اراده می‌شود، سپس گفته می‌شود و بعد نوشته می‌شود. پس اراده آغاز و مبدأ نوشتن است و کتابه یا نوشتن پایان آن اراده است. بنابراین تعبیر نوشتن یا کتابت، پایان مراد و هدفی است که انجام آن تأکید شده و در آغاز اراده شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۰۰/۳).

در قرآن نیز واژه کتاب در برخی آیات در معنای حکم الهی و ایجاب و وجوب به کار رفته است. در آیه ۱۴۵ سوره آل عمران که می‌فرماید: (وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا) و در آیه ۱۸۳ سوره بقره آمده است: (لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ). همچنین در آیه (وَ الَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَلَآتُوهُمْ) (سوره نور، آیه ۳۳) که اشتقاق واژه کتاب به معنی الزام و ایجاب در تعهد است و در آن توجهی خاص به شخصیت و آزادی بردگان شده، آمده است که اگر آنان تقاضای بستن قراردادی الزام‌آور برای آزادی خود کردند و خیری در آن دیدید، بپذیرید و انجام دهید (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۰۹/۳).

از این رو پیداست که واژه کتاب علاوه بر معنای نوشتن، دارای بار معنایی تعهدآوری برای دو طرف بوده و به همین دلیل لازم‌الاجراست. در جریان دیگر عهد و اقطاع پیامبر نیز از واژه کتاب استفاده شده و در انتهای برخی از آنها نام شاهد نیز ذکر شده است که بردن نام شاهد گواه این است که آن نوشته تعهد و بار حقوقی برای دو طرف ایجاد کرده است. برای نمونه، چند مورد از آنها ذکر می‌شود:

«هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ. إِنَّ عِضَاهُ وَجٌّ وَ صِنْدَهُ لَا يُعْضَدُ وَ لَا يُقْتَلُ صِنْدُهُ، فَمَنْ وَجَدَ يَفْعَلُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّهُ يُجْلَدُ وَ تُنَزَعُ ثِيَابُهُ وَ مَنْ تَعَدَى ذَلِكَ فَإِنَّهُ يُؤَخَذُ فَيُلْغُ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ وَ إِنَّ هَذَا مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ وَ كَتَبَ خَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ بِأَمْرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَسُولِ اللَّهِ فَلَا يَتَعَدَّهُ أَحَدٌ، فَيُظْلَمُ نَفْسُهُ فِيمَا أَمَرَ بِهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ لِتَقْيِيفِ وَ شَهِدَ عَلِيُّ بْنُ سَعِيدٍ هَذِهِ الصَّحِيفَةَ - صَحِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ الَّتِي كَتَبَ لِتَقْيِيفِ - عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَ حَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ وَ حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ» (ابوعبید، ۱۴۰۸: ۲۵۰).

«وَ كَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ لِسَلْمَةَ بِنِ مَالِكِ السُّلَمِيِّ هَذَا مَا أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ سَلْمَةَ بِنِ مَالِكِ السُّلَمِيِّ. أُعْطَاهُ مَا بَيْنَ ذَاتِ الْحَنَاطِيِّ إِلَى ذَاتِ الْأَسَاوِدِ لَا يُحَاقُّهُ فِيهَا أَحَدٌ. شَهِدَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَ حَاطِبُ بْنُ أَبِي بَلْتَعَةَ.» (ابن‌سعد، ۱۴۱۰: ۲۱۸/۱) و

«كَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَوْسَجَةَ بِنِ حَرْمَلَةَ الْجُهَنِيِّ، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هَذَا مَا أُعْطِيَ الرَّسُولُ عَوْسَجَةَ بِنِ حَرْمَلَةَ الْجُهَنِيِّ مِنْ ذِي الْمَرْوَةِ. أَعْطَاهُ مَا بَيْنَ بَلَكَنَّةَ إِلَى الْمَصْنَعَةِ إِلَى الْجَفَلَاتِ إِلَى الْجَدِّ جَبَلِ الْقَبِيلَةِ لَا يُحَاقُّهُ أَحَدٌ. وَ مِنْ حَاقِّهِ فَلَا حَقَّ لَهُ وَ حَقُّهُ حَقٌّ وَ كَتَبَ عُقْبَةُ وَ شَهَدَ» (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۰۸/۱).

در این تحقیق از عبارت پیمان‌نامه استفاده شده است که پیمان در لغت از پهلوی «پیمان» و اوستایی «پتی مان» به معنی «پیمودن» و «اندازه گرفتن» گرفته شده است و در کاربرد دیگری به معنای قرارداد و معاهده و عهد است. پیمان‌نامه در لغت به معنای تعهدنامه و عهدنامه است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴/۳۳-۶۰۳۵). واژه عهد به معنای حفظ و نگه داشتن چیزی و مراعات کردن آن که مراعات آن لازم است، به کار می‌رود و به اعتبار معنی حفظ در واژه عهد و پیمان، به وثیقه‌ای که میان دو نفر بسته می‌شود نیز عهد گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۶۶۰).

### رویکرد روشی تحقیق

پیمان‌نامه مدینه به مثابه قانون اساسی مدینه نیز معرفی می‌شود. مونتسکیو قوانین موجود در جامعه را به سه دسته تقسیم کرده است. نخست، قوانین سیاسی-مدنی با منشأ قانونگذاری یک نهاد سیاسی در جامعه؛ دسته دوم قوانین اخلاقی با منشأ صادرکننده یک معلم اخلاق در جامعه؛ و در آخر دسته مذهبی که قوانین الهی‌اند و از سوی خدا یا بزرگان دین وضع شده‌اند. پیامبر<sup>(ص)</sup> در مقام کسی که پیمان‌نامه مدینه را تدوین کرده است، شأن هر سه را دارا بود. هم رئیس جامعه بود، هم معلم اخلاق و هم فرستاده خداوند برای ابلاغ آموزه‌های دین اسلام بود. بدین ترتیب، در این پژوهش از دیدگاه مونتسکیو برای دسته‌بندی قوانین استفاده شده و پیمان‌نامه مدینه از این سه منظر دسته‌بندی شده و مشخص شده است که پیامبر<sup>(ص)</sup> از کدام وجوه مشروعیتشان در جامعه، در تدوین این پیمان‌نامه بیشتر استفاده کرده است. سپس مصادیق هر یک از این دسته‌ها در متن پیمان‌نامه مشخص شده و پس از سنجش درصد فراوانی آنها، به تحلیل پرداخته شده است.

### معرفی و نقد منابع تحقیق

پیمان‌نامه مدینه نخستین بار در *السيرة النبوية* ابن هشام (بی‌تا: ۱/۵۰۱-۵۰۴) به روایت از

ابن اسحاق آمده است. ابن اسحاق نخستین کسی است که متن کاملی از این پیمان نامه را روایت کرده است. در این روایت، نام راویان خبر ذکر نشده است. همچنین نامی از سه قبیله اصلی یهود وجود ندارد.

ابوعبید قاسم بن سلام در الاموال (۱۴۰۸: ۲۶۰-۲۶۶) متن کاملی از پیمان مدینه را به همراه ذکر نام راویان خبر آورده است که به ترتیب یحیی بن عبدالله بن بکیر، عبدالله بن صالح، لیث بن سعد، عقیل بن خالد و ابن شهاب زهری است. تفاوت دیگری که در روایت ابن اسحاق و روایت ابوعبید وجود دارد این است که برخی از بندهای پیمان نامه به روایت ابن اسحاق در روایت ابوعبید وجود ندارد.

حمید بن مخلد بن زنجویه نیز در کتاب الاموال خود (۱۴۲۷: ۲۰۵-۲۰۷) متن پیمان نامه مدینه را در بخش «کتاب القیء و وجوه و سیله»، در ذیل عنوان «هذا کتاب رسول الله صلی الله علیه و سلم بین المؤمنین و أهل یترب» روایت کرده است. نام راویان خبر در نقل ابن زنجویه به ترتیب عبدالله بن صالح، اللیث، عقیل و ابن شهاب است. روایت ابن زنجویه با کمی تفاوت، شبیه نسخه ابوعبید است و حتی نام راویان خبر هم در آنها مشابه است.

ابن کثیر در البدایة و النهایة (۱۴۰۷: ۲۲۴/۳-۲۲۶) متن کامل پیمان نامه مدینه را نقل کرده و آن را پیمانی بین مهاجر و انصار برای ایجاد الفت میان آنها و مواعده با یهود مدینه دانسته است. سپس نوشته است قبایل بنی نضیر و بنی قریظه و بنی قینقاع زودتر از انصار در مدینه ساکن شده بودند و قبایل اوس و خزرج بعد از سیل ارم به مدینه کوچ کردند. او در انتها نیز اشاره کرده است که ابوعبید قاسم بن سلام در کتاب الغریب خودش متن پیمان نامه عمومی را به تفصیل بیان کرده است. نام راویان خبر در نسخه ابن کثیر، عثمان بن عفان از عاصم احوال و انس بن مالک هستند، و تصریح کرده است که این پیمان نامه در خانه انس بن مالک منعقد شده است.

ابن کثیر در کتاب السیرة النبویة (۱۳۹۶: ۳۲۰/۲-۳۲۳) نیز متن پیمان نامه مدینه را به نقل از ابن اسحاق آورده است. تفاوت روایت ابن کثیر در السیرة النبویة با روایت او در البدایة و النهایة این است که توضیحاتی که در البدایة اضافه کرده است، در روایت او در السیرة النبویة دیده نمی شود و تنها این جمله که قاسم بن سلام در کتاب الغریب خود به تفصیل از پیمان نامه سخن گفته است، در پایان هر دو روایت وجود دارد.

در این پژوهش نیز روایت ابن اسحاق برای سنخ‌شناسی موضوعی مبنا قرار گرفته؛ زیرا برای اولین بار متن کاملی از پیمان‌نامه را نقل کرده است.

### ۱. ترکیب جمعیتی مدینه در آغاز ورود پیامبر<sup>(ص)</sup>

اهمیت شناخت ترکیب جمعیتی مدینه هنگام هجرت پیامبر<sup>(ص)</sup> از این روست که هم میزان پراکندگی قشری و مذهبی ساکنان مدینه را مشخص می‌کند و هم نشان می‌دهد که همه این اقشار از جانب پیامبر<sup>(ص)</sup> به صورت مجزا دیده می‌شدند و جایگاه ویژه خود را داشتند؛ چنان که در پیمان‌نامه مدینه از همه آنها نام برده شده و حقوق و وظایفشان مشخص شده است و در نهایت، تحت حمایت اسلام قرار گرفتند.

گروه‌های ساکن در مدینه در آغاز ورود پیامبر<sup>(ص)</sup> عمدتاً شامل انصار، مهاجرین و یهودیان بوده است. انصار ساکنان بومی مدینه و شامل دو قبیله اوس و خزرج بودند که هر یک خاندان‌های متعددی داشتند. مهاجرین نیز از ساکنان مکه بودند که پس از اسلام آوردن، به دستور پیامبر<sup>(ص)</sup> به مدینه هجرت کرده بودند. گروه دیگر نیز یهودیان بودند. یهودیان از سال‌ها قبل و پس از تسلط رومیان بر شام و آزار و اذیتی که از جانب آنها به آنان می‌رسید، به یثرب آمده و در آنجا ساکن شده بودند که شامل سه قبیله اصلی بنی‌نضیر، بنی‌قریظه و بنی‌قینقاع بودند. در کنار آنها، خاندان‌های کوچک یهودی هم ساکن شده بودند که عموماً از افرادی بودند که از قبایل اوس و خزرج یهودی شده بودند (سال، ۱۳۸۰: ۲۹۴).

بعد از هجرت پیامبر<sup>(ص)</sup> به مدینه، تعداد زیادی از افراد قبیله اوس و خزرج به اسلام گرویدند، اما همچنان تیره‌هایی از قبیله اوس بودند که مسلمان نشده بودند؛ نظیر بنی‌واقف، خطمه، بنی‌وائل و بنی‌امیه که تا سال پنجم هجری به بت‌پرستی خود ادامه دادند (پاکروان، ۱۳۹۸: ۱۵۹).

از قبایلی که در پیمان‌نامه مدینه از آنها نام برده شده است، بنی‌عوف، بنی‌حارث، بنی‌ساعده، بنی‌جشم و بنی‌نجر از قبایل خزرج و بنی‌عمروبن عوف، بنی‌نیت و بنی‌اوس از اوسیان بودند. همچنین در بندهای ۲۳ به بعد پیمان‌نامه نیز از قبایلی نام برده شده است که از یهودیان دو قبیله اوس و خزرج بودند (همو، همان، ۱۶۶).

پیامبر<sup>(ص)</sup> هنگام ورود به مدینه، با این ترکیب جمعیتی مواجه بودند. بهترین کار در آن

جامعهٔ مشتت با تنوع جمعیتی گوناگون، از جمله به لحاظ دینی، این بود که بین آنها بنای زندگی مسالمت‌آمیز گذاشته شود. وظایف و حقوقی که هر گروه به گردن یکدیگر و جامعه داشتند، تعیین شود؛ به طوری که از حقوق همهٔ آنان پاسداری و احساس شهروندی در آنها ایجاد و پررنگ شود. برای این منظور پیامبر<sup>(ص)</sup> اقداماتی انجام دادند که یکی از آنها تدوین منشور مدینه بود که می‌توان آن را الگویی مناسب برای ایجاد جامعه‌ای قانونمند دانست. همهٔ گروه‌های ساکن در مدینه نزد پیامبر<sup>(ص)</sup> جایگاه خاص خود را داشتند؛ به طوری که آن حضرت در عقد قرارداد، تک تک این گروه‌ها را مورد خطاب قرار داده بود که این امر نشانهٔ به رسمیت شناختن و دیده شدن آنها از سوی پیامبر<sup>(ص)</sup> بود و گواهی بر توجه پیامبر<sup>(ص)</sup> بر عزت نفس و کرامت انسانی انسان‌ها و برخورداری از حقوق مساوی بین همهٔ اقشار جامعه بود.

## ۲. سنخ‌شناسی موضوعی

در این بخش پس از ارائهٔ تعریفی از قانون، به معرفی دیدگاه مونتسکیو دربارهٔ قوانین حاکم بر جامعه پرداخته می‌شود. در ادامه، سنخ‌های موضوعی پیمان‌نامهٔ مدینه را براساس دیدگاه مونتسکیو تقسیم‌بندی کرده و فراوانی هر سنخ را مشخص کرده، در نهایت، تحلیلی از این آمار ارائه خواهد شد.

### ۲-۱. تعریف قانون

قانون از ریشهٔ «قن» به معنی اصل و اساس، مقیاس هر چیزی است و به مجموعه‌ای از مقررات و دستورات گفته می‌شود که در روابط مردم، اعم از حقیقی و حقوقی تهیه و تدوین شده است و انواع بسیاری دارد (افرام بستانی، ۱۳۷۵: ۶۸۰). قانون به معنای قواعد کلی است که به‌طور یکسان بر یک سلسله از امور شمول داشته باشد. مفهوم قانون قدمتی به سابقهٔ تفکر بشری دارد و در دو معنا در میراث فکری بشر مطرح شده است؛ یکی به معنای نظم تغییرناپذیری که به سرشت امور مربوط می‌شود؛ و دیگری به معنای ملاکی برای ساماندهی زندگی انسانی است. البته این دو معنا به‌طور مطلق از یکدیگر منفک نشده‌اند (عالی‌خانی، ۱۳۷۳: ۱۴-۲۶).

### ۲-۲. معرفی دیدگاه مونتسکیو دربارهٔ قانون

شارل دو مونتسکیو از متفکران سیاسی فرانسه در قرن هجدهم و عصر روشنگری بود. او به

فهم قانون ابعاد گسترده‌تر و عمیق‌تری داد. برای قانون، تقدم ماهوی نسبت به حیات انسانی قائل شد و برخلاف رواقیون که قانون و عقل را نسبت به طبیعت متأخر می‌دانستند، قانون را لازمه سرشت و طبیعت امور دانست. از نظر او، قانون به معنای عام عبارت است از مبانی و اصول حاکم بر سرشت پدیده‌ها و نیز روابط لازم و تأثیرات و نتایج مستقیمی که از طبیعت موجودات حاصل می‌شود.

به عقیده مونتسکیو، برخلاف قوانین طبیعی که مستقل از شعور و اراده انسانی‌اند، در حیات اجتماعی نیز قوانین باید وضع شوند. مونتسکیو در این زمینه به وجود سه دسته قوانین در طول تاریخ بشر اشاره دارد: قوانین مذهبی، قوانین اخلاقی و قوانین سیاسی-مدنی. او هر سه نوع قوانین را در خدمت هدایت بشر می‌دانست و معتقد بود خداوند به وسیله قوانین مذهبی بشر را به طرف خود می‌خواند تا از یاد خدا و خلق غافل نشود. قوانین اخلاقی نیز توسط فیلسوفان و معلمان اخلاق برای مصون ماندن انسان از خطاها به وی تعلیم داده می‌شوند. به همین سیاق، قانونگذاران نیز بشر را به وسیله قوانین سیاسی و مدنی به وظایف خود در رابطه با دیگران واقف می‌سازند؛ زیرا انسان برای زندگی در جامعه خلق شده است.

مونتسکیو منشأ قوانین سیاسی-مدنی را وجود نزاع بین افراد و اجتماعات می‌دانست. بنابراین می‌توان گفت از منظر مونتسکیو، چون چنین نزاعی حاصل میل به اعمال قدرت است، قوانین در پاسخ به قدرت وضع می‌شود.

در مورد قوانین سیاسی-مدنی، مونتسکیو نگرشی اقتضائی-نسبی داشت. به نظر وی، قوانین سیاسی-مدنی هر ملتی باید موارد خاص داشته باشد و همچنین وضع قوانین باید با عوامل و شرایط خاصی که در حیات اجتماعی یک جامعه یا کشور مؤثر است، با اوضاع طبیعی کشور، آب و هوای هر کشور و نوع زندگی ملتی که در لوای آن زندگی می‌کند، تناسب داشته باشد و با تمام جزئیات محیط و مردمانی که بر آنها مسلط می‌شود و اساس روابط آنها را تشکیل می‌دهد، متناسب باشد. مونتسکیو در حوزه حیات سیاسی-اجتماعی، اصل را قانون می‌دانست و مقولاتی چون آزادی را تابعی از قانون می‌شمرد. همچنین او در بررسی منشأ قوانین سیاسی-مدنی، به تعیین‌کنندگی عقل انسانی می‌رسد. اگرچه وی اعتقاد به نسبییت قوانین داشت، اما تنها وجه مطلق بودن در قوانین را تعیین‌کنندگی عقل می‌دانست (مونتسکیو، ۱۳۴۹: ۸۳-۹۲)

## ۲-۳. دسته‌بندی موضوعات پیمان‌نامه

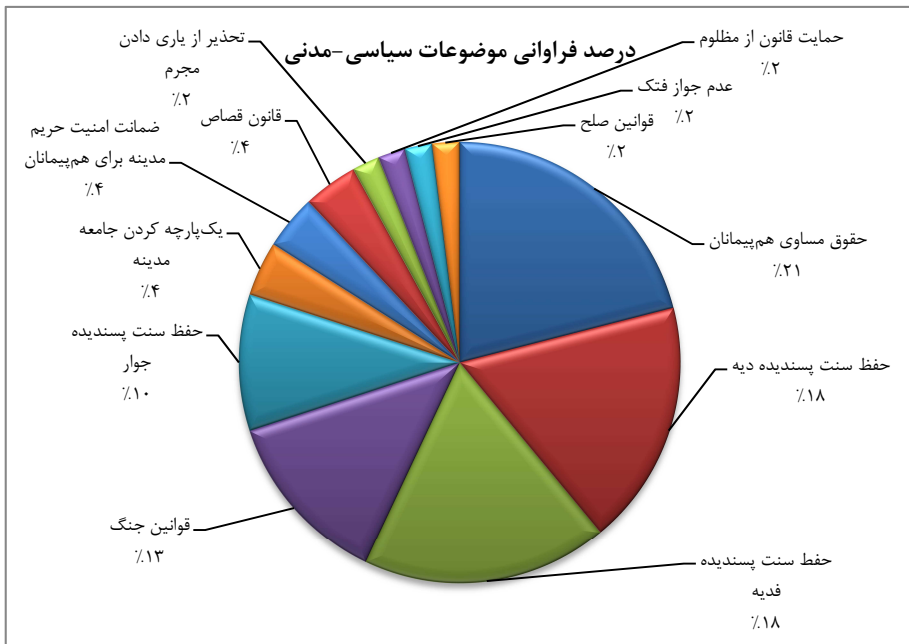
در این بخش با ارائه شاخص‌های مربوط به هر موضوع و مصادیق آن، به دسته‌بندی موضوعات مطرح‌شده در پیمان‌نامه پرداخته شده است.

## ۲-۳-۱. موضوعات سیاسی-مدنی

در دسته‌بندی موضوعات سیاسی-مدنی، قوانینی جای گرفته است که یا خود پیامبر<sup>(ص)</sup> وضع کرده یا سنت‌هایی است که از قبل در جامعه وجود داشته و پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز به سبب پسندیده بودن آن سنت، آنها را به رسمیت شناخته و حفظ کرده است.

شاخص‌های این موضوعات عبارت است از: منافع جمعی؛ حقوق شهروندی؛ تامین امنیت. مصادیق این شاخص‌ها به همراه درصد فراوانی هر یک در جدول و نمودار زیر نشان داده شده است:

درصد فراوانی	موضوعات سیاسی-مدنی
21%	حقوق مساوی هم‌پیمانان
18%	حفظ سنت پسندیده دیه
18%	حفظ سنت پسندیده فدیة
13%	قوانین جنگ
10%	حفظ سنت پسندیده جوار
4%	یکپارچه کردن جامعه مدینه
4%	ضمانت امنیت حریم مدینه برای هم‌پیمانان
4%	قانون قصاص
2%	تهدیر از یاری دادن مجرم
2%	حمایت قانون از مظلوم
2%	عدم جواز فتک
2%	قوانین صلح



در این میان، بالاترین فراوانی موضوعی را عباراتی که حاکی از حقوق مساوی هم‌پیمانان است، داراست و این امر نشان می‌دهد که پیامبر<sup>(ص)</sup> تا چه حد تأکید بر برابری و مساوات میان طرف‌های این پیمان‌نامه داشته است و نشان از احترام پیامبر اسلام به شأن انسانی و حقوق بشری دارد. از دید پیامبر<sup>(ص)</sup>، جامعه آرمانی مسلمانان جامعه‌ای است که در آن حقوق مساوی برای همه اقشار اجتماعی و دینی جامعه در نظر گرفته می‌شود.

فراوانی بعدی مربوط به موضوع فدیه و دیه است. این قوانین که به صورت سنت در میان قبایل عرب رواج داشت، سنت‌های پسندیده‌ای بود که توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> به رسمیت شناخته شد. هدف از تأکید بر این قوانین، جلوگیری از جنگ و خون‌ریزی و قتل و تعدد گرفتن اسرای جنگی بود. این آمار نیز حاکی از عدالت‌گستری و صلح‌محوری پیامبر<sup>(ص)</sup> است؛ زیرا پیامبر<sup>(ص)</sup> در متن پیمان‌نامه از تک تک قبایل هم‌پیمان برای اجرای این سنت‌های پسندیده تعهد گرفته بود و با نصایح اخلاقی آنان را تشویق به این کار کرد.

قوانین جنگ هم دارای ۱۲٪ فراوانی است. در این قوانین، به مسائلی چون کشتن دشمن،



هم‌پیمان نشدن با دشمن بر ضد مسلمانان، تأمین هزینه‌های جنگ و مشارکت در جنگ توسط همه هم‌پیمانان، اشاره شده است.

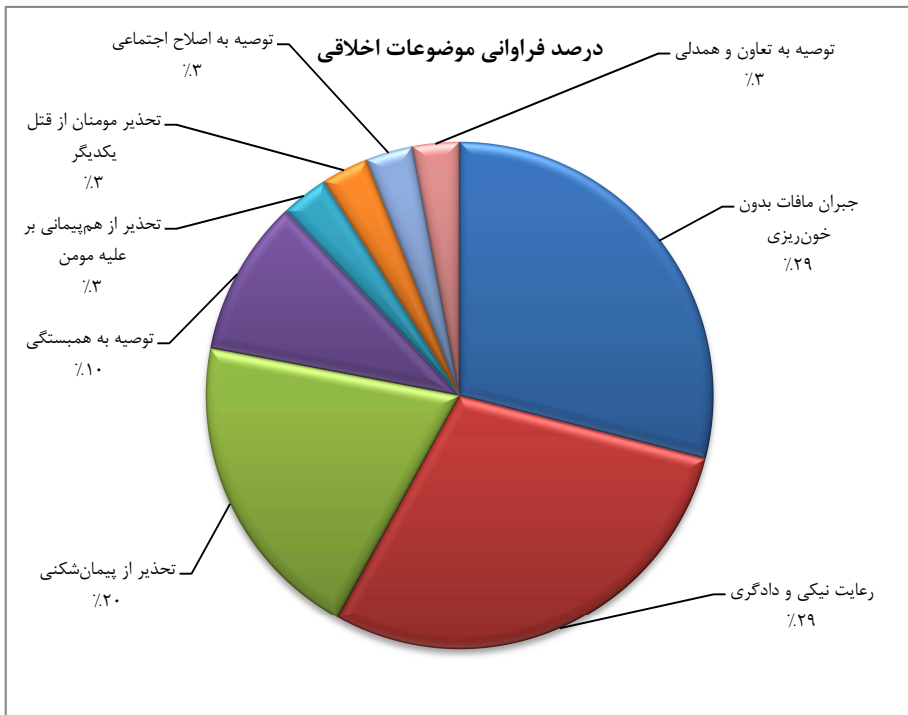
موضوعات دیگر این دسته که با فراوانی کمتری نسبت به موضوعات بالا قرار دارند، در چند گروه سنت جوار، یکپارچه کردن جامعه مدینه، ضمانت امنیت حریم مدینه برای هم‌پیمانان، قانون قصاص، تحذیر از یاری دادن مجرم، حمایت قانون از مظلوم، عدم جواز قتلک و قوانین صلح، قرار می‌گیرند.

### ۲-۳-۲. موضوعات اخلاقی

موضوعات اخلاقی دسته دیگر موضوعات مطرح شده در پیمان‌نامه را تشکیل می‌دهد. اخلاق مجموعه اصول و هنجارهای ارزشی است که انسان را به سمت امر خیر حرکت می‌دهد. اخلاق با خوب و بد و خیر و شر در ارتباط است.

هر جای پیمان‌نامه که عاری از مؤلفه‌های دینی است و صرفاً اخلاقیات را مبنای قانون قرار داده است، در این دسته جای دارد. شاخص‌های این موضوعات عبارت است از: تکریم همدلی؛ بهبود روابط انسانی؛ متعهد بودن به عهد و پیمان. فراوانی مصادیق آن در جدول و نمودار زیر مشاهده می‌شود:

موضوعات اخلاقی	درصد فراوانی
جبران مافات بدون خونریزی	29%
رعایت نیکی و دادگری	29%
تحذیر از پیمان شکنی	20%
توصیه به همسنگی	10%
تحذیر از هم‌پیمانی بر ضد مؤمن	3%
تحذیر مؤمنان از قتل یکدیگر	3%
توصیه به اصلاح اجتماعی	3%
توصیه به تعاون و همدلی	3%



فراوانی موضوعات اخلاقی بیانگر اهمیت مکارم اخلاق در دین اسلام است. بالاترین فراوانی این موضوعات مربوط به جبران مافات بدون خون‌ریزی و رعایت نیکی و دادگری است که مربوط به دو حکم فدیة و دیه می‌باشد. در مرتبه بعد، تذخیر از پیمان‌شکنی با توصیه‌های اخلاقی است. توصیه به همبستگی، تذخیر از هم‌پیمانی بر ضد مؤمن، تذخیر مؤمنان از قتل یكدیگر، توصیه به اصلاح اجتماعی و توصیه به تعاون و همدلی، از دیگر موضوعات مطرح‌شده در پیمان‌نامه مدینه است که در این دسته قرار گرفته است.

نکته جالب توجه در پیمان‌نامه مدینه این است که قوانین معمولاً براساس حقوق و وظایف و مجازات عدم رعایت آن توسط حکومت‌ها تعیین می‌شود، اما پیامبر اسلام قانون اساسی دولت‌شهر خود را براساس حقوق و وظایف و اخلاق و دین‌مداری نگاشته است. در پیمان‌نامه مدینه خبری از مجازات توسط حکومت نیست و آنجا که از پیمان‌شکنی تذخیر داده شده، با مفاهیمی چون رسیدن زیان آن به خود شخص و یا خشم خدا سخن گفته است.

پیامبر<sup>(ص)</sup> با اینکه در کنار نقش سیاسی در جامعه، رهبر دینی و معلم اخلاق هم بودند و همه نوع مشروعیتی برای وضع مجازات داشتند، اما مجازاتی تعیین نکردند و برای تحذیر افراد، از روش القای ترس استفاده کردند.

یکی دیگر از مسائلی که در نظر پیامبر<sup>(ص)</sup> پررنگ بوده، منفعل نبودن و اعتراض کردن در مقابل کسی است که به حقوق مؤمنان تعدی می‌کند.

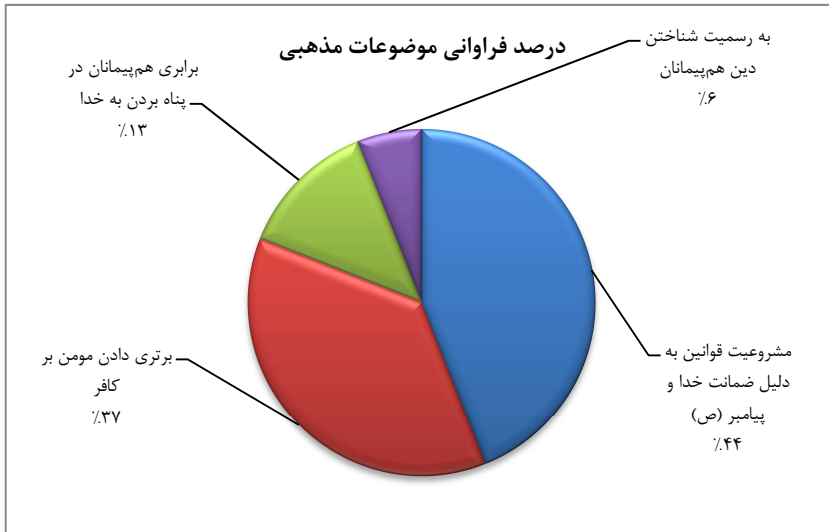
در مجموع، می‌توان گفت براساس نظریه یادگیری اجتماعی بندورا که یکی از پایه‌ای‌ترین نظریه‌های روان‌شناسی در عصر حاضر است و کاربردهای فراوانی در امر تعلیم و تربیت دارد، بیشتر رفتارهای افراد از طریق مشاهده و الگوبرداری شکل می‌گیرد. بنابراین از عوامل مهم در پرورش اخلاقیات افراد جامعه، رفتار اخلاقی رهبرانشان است و برعکس اعمال غیراخلاقی از سوی آنها منجر به سوء رفتار اخلاقی عموم مردم می‌شود (برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به: بندورا، ۱۳۷۲).

پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز با توجه به اینکه در قانون‌گذاری الگوی جامعه بود، بیشترین وجه اخلاق‌مداری را در نظر می‌گرفت و سیره و روش و منش خویش را نیز بر آن قرار داده بود.

### ۲-۳-۳. موضوعات مذهبی

در دسته سوم، موضوعاتی که شامل مفاهیم مذهبی بوده، قرار گرفته‌اند. شاخصه مفاهیم مذهبی، مفاهیمی است که مبتنی بر رابطه انسان با خداست و قانون را با کلمات دینی تبیین کرده است؛ مانند خدا و پیامبر<sup>(ص)</sup>، پاداش و جزای اخروی، ملاک ایمان، پناه اسلام و احترام به سایر ادیان. در این دسته، وجه مشروعیت قانون عنصری دینی تلقی شده است. فراوانی مصادیق این شاخص‌ها در جدول و نمودار زیر ارائه شده است:

درصد فراوانی	موضوعات مذهبی
44%	مشروعیت قوانین به دلیل ضمانت خدا و پیامبر <sup>(ص)</sup>
37%	برتری دادن مؤمن بر کافر
13%	برابری هم‌پیمانان در پناه بردن به خدا
6%	به رسمیت شناختن دین هم‌پیمانان



بیشترین درصد فراوانی در این دسته مربوط به مشروعیت قوانین به دلیل ضمانت خدا و پیامبر<sup>(ص)</sup> است که نشان می‌دهد پیامبر تأکید داشت بر اینکه این پیمان‌نامه مورد تأیید خدا و ضمانت آن برعهده خداست. دینی که پیامبر<sup>(ص)</sup> آورده است، سنت نبوی را تأیید کرده و در پی آن است که بین مردمان آن سرزمین صلح برقرار کند و جنگ و خون‌ریزی را به حداقل برساند و دین را از طریق صلح و مساوات و رعایت حقوق بشر بشناساند نه با غلبه شمشیر و اجبار به مسلمان شدن افراد جامعه.

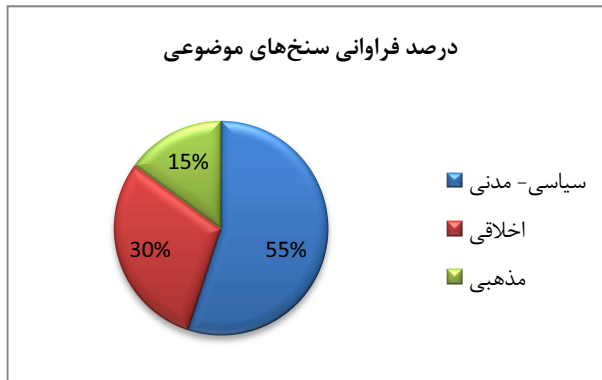
برتری دادن مؤمن بر کافر از دیگر موضوعاتی است که در این دسته قرار گرفته است. حرمت خون مؤمن به دلیل انتساب او به ایمان به خداست و همان‌طور که خداوند فرمود (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَأكُمْ... (سوره حجرات، آیه ۱۳)، پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز این اصل را در قالب حرمت گذاشتن برای خون مؤمن در برابر کافر، وارد پیمان‌نامه کرد.

پناه خدا برای همه هم‌پیمانان مساوی است. از دید پیامبر<sup>(ص)</sup> همه افراد در امان و پناه خدایند و پناه خدا مختص به مسلمانان نیست. او تفاوت‌های انسان‌ها را چه در دین و چه در نژاد به رسمیت می‌شناخت و می‌گفت اگر شما با مؤمنان همراه باشید، خداوند شما را پناه می‌دهد.

## ۲-۳-۴. جمع‌بندی

با بررسی سنج‌های موضوعی پیمان‌نامهٔ مدینه (به مثابه قانون اساسی مدینه) براساس دیدگاه مونتسکیو، نتایج کمی زیر به دست آمد:

درصد فراوانی	سنج‌های موضوعی پیمان‌نامهٔ مدینه
55%	سیاسی - مدنی
30%	اخلاقی
15%	مذهبی



همان‌طور که در نمودار آماری دیده می‌شود، قسم موضوع سیاسی-مدنی بالاترین درصد مفاهیم پیمان‌نامه را تشکیل می‌دهد. پیامبر<sup>(ص)</sup> در این پیمان‌نامه تلاش کرده بود قوانینی را وضع کند که بیش از هر چیز رویکرد مدنی داشته و به بهبود امور زندگی اهالی مدینه کمک می‌کرد. همچنین دشمنی با قریش را میان هم‌پیمانان برجسته کرد و ائتلافی بر ضد آن تشکیل داد تا اسلام را از خطر قریش مصون بدارند. روشن است که احکام سیاسی-مدنی بیشترین قابلیت را برای اطاعت هم‌پیمانان از قبایل و مذاهب مختلف داشته است و می‌توانست ساختار جامعه را براساس بالاترین وجوه و منافع مشترک هماهنگ کند و به صلح برساند.

بعد از قسم سیاسی - مدنی، قسم اخلاقی بالاترین فراوانی را در میان سنخ‌های موضوعی پیمان‌نامه داراست. پیامبر پیش از آنکه قوانین را براساس دین اسلام وضع کرده باشد، براساس اخلاقیات وضع کرده است که سبب می‌شد تعهدات آن برای دو طرف هم‌پیمان قابل قبول‌تر باشد. همچنین اخلاق را به عنوان اصلی که می‌توانست منجر به صلح شود، پررنگ کرد که نشان می‌دهد نیت پیامبر<sup>(ص)</sup> از وضع چنین پیمان‌نامه‌ای ائتلاف و صلح بوده و منافع جمعی جامعه بر منافع قبیله‌ای و مذهبی برتری داده شده است. نکته جالب این است که ضمانت اجرایی این پیمان‌نامه نه حدود و تعزیرات اسلامی و یا مدنی، بلکه نصایح اخلاقی و پاداش و جزای اخروی قید شده است؛ چنان چه می‌خوانیم: «و إنه لا یحلّ لمؤمن أقرّب بما فی هذه الصحیفة و آمن بالله و الیوم الآخر، أن ینصر محدثا و لا یؤویه و أنه من نصره أو آواه، فان علیه لعنة الله و غضبه یوم القیامة و لا یؤخذ منه صرف و لا عدل»<sup>۱</sup>.

در این میان، قسم مذهبی در آخرین مرتبه موضوعات قیدشده در پیمان‌نامه قرار دارد. پیامبر<sup>(ص)</sup> در این پیمان‌نامه با این جمله «و این المؤمنین المتقین علی أحسن هدی و أقومه»<sup>۲</sup> تأکید کرد که پیروی از آیین اسلامی، بستری برای رسیدن به صلح و سلام است. در جای جای پیمان‌نامه شواهدی مبنی بر تأییدات الهی و ضمانت اجرایی بر مبنای دین دیده می‌شود. البته در کنار آن، پیامبر<sup>(ص)</sup> دین یهود را به رسمیت شناخت و از تک تک طوایف دو قبیله اوس و خزرج که به دین یهود گرویده بودند، نام برد و آنان را در حقوق مدنی و اخلاقی مساوی و برابر با مسلمانان معرفی کرد. نکته‌ای که در آن به چشم می‌خورد، حرمت خون مؤمن است که پیش‌زمینه‌ای مذهبی دارد و در بحث قانون قصاص مطرح شده است.

بنابراین پیامبر<sup>(ص)</sup> در کنار دعوت به اسلام و تأکید بر راستی و و درستی آیین خود و برتری دادن مؤمن به کافر، حقوق شهروندی اقلیت‌های مذهبی را به نحو شایسته‌ای به رسمیت شناخت؛ و این اتفاق زمانی بود که قریش تبلیغات بسیاری بر ضد اسلام می‌کرد و در صدود قبایل مختلف عرب و یهود را بر ضد مسلمانان گرد هم آورد. با این حال، پیامبر<sup>(ص)</sup> این پیمان صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز را بر بالا بردن شمار مسلمین ترجیح داد.

۱ بند ۲۲ پیمان‌نامه مدینه.

۲ بند ۲۰ قسمت الف پیمان‌نامه مدینه.

## نتیجه گیری

بیشترین موضوعات مطرح شده در این پیمان نامه، موضوعات سیاسی-مدنی با ۵۵٪ فراوانی، سپس موضوعات اخلاقی با ۳۵٪ و موضوعات مذهبی با ۱۵٪ فراوانی است.

قوانین سیاسی-مدنی که فراوانی بیشتری نسبت به سایر موضوعات دارد، بیشترین قابلیت را دارد برای اینکه ساختار جامعه را براساس بالاترین وجوه و منافع مشترک هماهنگ کند و به صلح نزدیک سازد. پس از آن پیامبر<sup>(ص)</sup> بیشتر از آنکه قوانین را براساس دستورات دین اسلام وضع کرده باشد، براساس اخلاقیات وضع کرده است؛ زیرا تعهدات را برای دو طرف هم پیمان قابل قبول تر می کرد.

اگرچه پیامبر<sup>(ص)</sup> پیروی از آیین اسلامی را بستری برای رسیدن به صلح و سلام می دانست، اما در عین حال پیروان ادیان دیگر را به رسمیت می شناخت و از تک تک طوایف اوس و خزرج که به دین یهود گرویده بودند، نام برد و آنان را در حقوق مساوی و برابر با مسلمانان معرفی کرد. این سیاست رسول خدا<sup>(ص)</sup> سبب می شد اوسی ها و خزرجی های گرویده به دین یهود، به بازگشت به اسلام گرایش پیدا کنند.

قانون نامه پیامبر<sup>(ص)</sup> مانند معمول قوانین که صرفاً براساس حقوق و وظایف و مجازات سیاسی-اجتماعی تدوین می شوند، نگاشته نشده است، بلکه بر دو اساس حقوق و وظایف اخلاقی و دین مداری هم استوار بود. در پیمان نامه مدینه خبری از مجازات توسط حکومت نیست و آنجا که از پیمان شکنی تحذیر داده می شود، از مفاهیمی چون رسیدن زیان آن به خود شخص و یا خشم خدا سخن می گوید.

## ضمایم و پیوست‌ها

## پیمان‌نامه مدینه

بند	متن	موضوع کلی	موضوع جزئی ۱	موضوع جزئی ۲
۱	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قَرَيْشٍ وَ يَثْرِبَ وَ مِنْ تَبَعِهِمْ، فَلِحَقِّ بِهِمْ وَ جَاهِدِ مَعَهُمْ	سیاسی-مدنی	یکپارچه کردن جامعه مدینه	
	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قَرَيْشٍ وَ يَثْرِبَ وَ مِنْ تَبَعِهِمْ، فَلِحَقِّ بِهِمْ وَ جَاهِدِ مَعَهُمْ	مذهبی	مشروعیت قوانین به دلیل ضمانت خدا و پیامبر (ص)	
۲	إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ	سیاسی-مدنی	یکپارچه کردن جامعه مدینه	
۳	الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قَرَيْشٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاوَلُونَ بَيْنَهُمْ	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسندیده دیه	
	الْمُهَاجِرُونَ مِنْ قَرَيْشٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاوَلُونَ بَيْنَهُمْ	اخلاقی	جبران مافات بدون خون‌ریزی	
	وَ هُمْ يَفِدُونَ عَنْيَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ	سیاسی-مدنی	فدیه	
	وَ هُمْ يَفِدُونَ عَنْيَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ	اخلاقی	رعایت نیکی و دادگری	
۴	وَ بَنُو عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاوَلُونَ مَعَاوَلَهُمُ الْأُولَى	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسندیده دیه	
	وَ بَنُو عَوْفٍ عَلَى رِبْعَتِهِمْ يَتَعَاوَلُونَ مَعَاوَلَهُمُ الْأُولَى	اخلاقی	جبران مافات بدون خون‌ریزی	
	كُلٌّ طَائِفَةٌ تَضْدَى عَانِيهَا بِالْمَعْرُوفِ وَ الْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ	سیاسی-مدنی	فدیه	
	كُلٌّ طَائِفَةٌ تَضْدَى عَانِيهَا بِالْمَعْرُوفِ وَ الْقِسْطِ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ	اخلاقی	رعایت نیکی و دادگری	



بند	متن	موضوع کلی	موضوع جزئی ۱	موضوع جزئی ۲
۵	و بنوساعده علی ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسنديده ديه	
	و بنوساعده علی ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى	اخلاقی	جبران مافات بدون خونريزي	
	و كل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين	سیاسی-مدنی	فديه	
	و كل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين	اخلاقی	رعایت نيکی و دادگري	
۶	و بنوالحارث علی ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسنديده ديه	
	و بنوالحارث علی ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى	اخلاقی	جبران مافات بدون خونريزي	
	و كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين	سیاسی-مدنی	فديه	
	و كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين	اخلاقی	رعایت نيکی و دادگري	
۷	و بنوجشم علی ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسنديده ديه	
	و بنوجشم علی ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى	اخلاقی	جبران مافات بدون خونريزي	
	و كل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين	سیاسی-مدنی	فديه	
	و كل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين	اخلاقی	رعایت نيکی و دادگري	
۸	و بنوالنجار علی ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسنديده ديه	

بند	متن	موضوع کلی	موضوع جزئی ۱	موضوع جزئی ۲
۹	و بنو النجّار علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی	اخلاقی	جبران مافات بدون خون‌ریزی	
	و کلّ طائفة منهم تقدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین	سیاسی-مدنی	فدیه	
	و کلّ طائفة منهم تقدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین	اخلاقی	رعایت نیکی و دادگری	
	و بنو عمرو بن عوف علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسندیده دیه	
	و بنو عمرو بن عوف علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی	اخلاقی	جبران مافات بدون خون‌ریزی	
	و کلّ طائفة تقدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین	سیاسی-مدنی	فدیه	
۱۰	و کلّ طائفة تقدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین	اخلاقی	رعایت نیکی و دادگری	
	و بنو النبیّت علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسندیده دیه	
۱۰	و بنو النبیّت علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی	اخلاقی	جبران مافات بدون خون‌ریزی	
	و کلّ طائفة تقدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین	سیاسی-مدنی	فدیه	
۱۱	و کلّ طائفة تقدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین	اخلاقی	رعایت نیکی و دادگری	
	و بنو الأوس علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسندیده دیه	
	و بنو الأوس علی ربعتهم یتعاقلون معاقلهم الأولی	اخلاقی	جبران مافات بدون خون‌ریزی	

بند	متن	موضوع کلی	موضوع جزئی ۱	موضوع جزئی ۲
	و کل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين	سیاسی-مدنی	فديه	
	و کل طائفة منهم تفدى عانيها بالمعروف و القسط بين المؤمنين	اخلاقی	رعایت نیکی و دادگری	
۱۲	الف) و إن المؤمنین لا یتزکون مفرحاً بینهم أن یعطوه بالمعروف فی فداء أو عقل	اخلاقی	توصیه به تعاون و همدلی	
	ب) و أن لا یحالف مؤمن مولی مؤمن دونه	اخلاقی	تهدید از هم پیمانی بر ضد مؤمن	
۱۳	و إن المؤمنین المتقین علی من بغی منهم، أو ابتغی دسیعة ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بین المؤمنین و إن أیدیهم علیه جمیعاً، و لو کان ولد أحدهم	اخلاقی	توصیه به همبستگی	
	و إن المؤمنین المتقین علی من بغی منهم، أو ابتغی دسیعة ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بین المؤمنین و إن أیدیهم علیه جمیعاً و لو کان ولد أحدهم	اخلاقی	توصیه به اصلاح اجتماعی	
۱۴	و لا یقتل مؤمن مؤمناً فی کافر	مذهبی	برتری دادن مؤمن بر کافر	ملاک ایمان (حرمت خون مومن)
	و لا یقتل مؤمن مؤمناً فی کافر	اخلاقی	تهدید مؤمنان از قتل یکدیگر	
	و لا ینصر کافراً علی مؤمن	مذهبی	برتری دادن مؤمن بر کافر	
	و لا ینصر کافراً علی مؤمن	اخلاقی	تهدید از پیمان شکنی	
۱۵	و إن ذمة الله واحدة، یجیر علیهم أذناهم	مذهبی	برابری هم پیمانان در پناه بردن به خدا	

بند	متن	موضوع کلی	موضوع جزئی ۱	موضوع جزئی ۲
	و إن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أديانهم	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسندیده جوار	
	و إن المؤمنین بعضهم موالی بعض دون الناس	اخلاقی	توصیه به همبستگی	
۱۶	و إنه من تبعنا من یهود فإن له النصر و الأسوة، غیر مظلومین و لامتناصرین علیهم	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسندیده جوار	
	و إن سلم المؤمنین واحدة	مذهبی	برابری هم‌پیمانان در پناه بردن به خدا	
	و إن سلم المؤمنین واحدة	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسندیده جوار	
۱۷	لا یسالم مؤمن دون مؤمن فی قتال فی سبیل الله، إلا علی سواء و عدل بینهم	سیاسی-مدنی	قوانین جنگ	تهدید از مصالحه با دشمن بر ضد مؤمنان
	لا یسالم مؤمن دون مؤمن فی قتال فی سبیل الله، إلا علی سواء و عدل بینهم	مذهبی	برتری دادن مؤمن بر کافر	
	لا یسالم مؤمن دون مؤمن فی قتال فی سبیل الله، إلا علی سواء و عدل بینهم	اخلاقی	توصیه به همبستگی	
۱۸	و إن کلّ غازیة غزت معنا یعقب بعضها بعضا	سیاسی-مدنی	قوانین جنگ	مشارکت هم‌پیمانان در جنگ
۱۹	و إن المؤمنین یبئ بعضهم علی بعض بما نال دماءهم فی سبیل الله	سیاسی-مدنی	قانون قصاص	
	و إن المؤمنین یبئ بعضهم علی بعض بما نال دماءهم فی سبیل الله	مذهبی	برتری دادن مؤمن بر کافر	
۲۰	و إن المؤمنین المتقین علی أحسن هدی و أقومه	مذهبی	برتری دادن مؤمن بر کافر	

بند	متن	موضوع کلی	موضوع جزئی ۱	موضوع جزئی ۲
	و إنه لا یجیر مشرک مالا لقریش و لا نفساً و لا یحول دونه علی مؤمن	سیاسی-مدنی	به رسمیت شناختن دشمنی هم‌پیمانان با قریش	
۲۱	و إنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بیته فإنه قود به إلا أن یرضی ولیّ المقتول و إن المؤمنین علیه كافة و لا یحلّ لهم إلا قیام علیه	سیاسی-مدنی	قانون قصاص	
	و إنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بیته فإنه قود به إلا أن یرضی ولیّ المقتول و إن المؤمنین علیه كافة و لا یحلّ لهم إلا قیام علیه	مذهبی	برتری دادن مؤمن بر کافر	ملاک ایمان (حرمت خون مؤمن)
۲۲	و إنه لا یحلّ لمؤمن أقرّ بما فی هذه الصحیفة و آمن بالله و الیوم الآخر، أن ینصر محدثاً و لا یؤویه و أنه من نصره أو آواه، فان علیه لعنة الله و غضبه یوم القیامة و لا یؤخذ منه صرف و لا عدل	سیاسی-مدنی	تحدیر از یاری دادن مجرم	
	و إنه لا یحلّ لمؤمن أقرّ بما فی هذه الصحیفة و آمن بالله و الیوم الآخر، أن ینصر محدثاً و لا یؤویه و أنه من نصره أو آواه، فان علیه لعنة الله و غضبه یوم القیامة و لا یؤخذ منه صرف و لا عدل	مذهبی	مشروعیت قوانین به دلیل ضمانت خدا و پیامبر (ص)	
۲۳	و إنکم مهما اختلفتم فیہ من شیء، فان مردة إلی الله عزّ و جلّ و إلی محمد صلی الله علیه و سلم	مذهبی	مشروعیت قوانین به دلیل ضمانت خدا و پیامبر (ص)	
۲۴	و إن اليهود ینفقون مع المؤمنین ما داموا محاربین	سیاسی-مدنی	قوانین جنگ	مشارکت هم‌پیمانان در هزینه‌های جنگ
۲۵	و إن یهود بنی عوف أمة مع المؤمنین	سیاسی-مدنی	به رسمیت شناختن دین هم‌پیمانان	

بند	متن	موضوع کلی	موضوع جزئی ۱	موضوع جزئی ۲
	للیهود دینهم و للمسلمین دینهم، موالیهم و أنفسهم، إلا من ظلم و أثم، فإنه لا یوتغ إلا نفسه و أهل بیته	سیاسی-مدنی	به رسمیت شناختن دین هم‌پیمانان	
۲۶	و إن لیهود بنی النجّار مثل ما لیهود بنی عوف	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم‌پیمانان	
۲۷	و إن لیهود بنی الحارث مثل ما لیهود بنی عوف	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم‌پیمانان	
۲۸	و إن لیهود بنی ساعدة مثل ما لیهود بنی عوف	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم‌پیمانان	
۲۹	و إن لیهود بنی جشم مثل ما لیهود بنی عوف	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم‌پیمانان	
۳۰	و إن لیهود بنی الأوس مثل ما لیهود بنی عوف	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم‌پیمانان	
۳۱	و إن لیهود بنی ثعلبة مثل ما لیهود بنی عوف	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم‌پیمانان	
	إلا من ظلم و أثم، فإنه لا یوتغ إلا نفسه و أهل بیته	اخلاقی	تحدیر از پیمان‌شکنی	
۳۲	و إن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم‌پیمانان	
۳۳	و إن لبنی الشّطیبة مثل ما لیهود بنی عوف	مذهبی	به رسمیت شناختن دین هم‌پیمانان	
	و إن لبنی الشّطیبة مثل ما لیهود بنی عوف	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم‌پیمانان	
	و إن البرّ دون الإثم	اخلاقی	تحدیر از پیمان‌شکنی	

بند	متن	موضوع کلی	موضوع جزئی ۱	موضوع جزئی ۲
۳۴	و این موالی ثعلبه کأنفسهم	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم‌پیمانان	
۳۵	و این بطانۀ یهود کأنفسهم	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم‌پیمانان	
۳۶	الف) و اینه لا ینخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلی الله علیه و سلم	سیاسی-مدنی	اجازه پیامبر برای خروج از پیمان‌نامه	
	ب) و اینه لا ینحجز علی ثار جرح و اینه من فتک فبنفسه فتک و أهل بینه	سیاسی-مدنی	عدم جواز فتک	
	إلا من ظلم و این الله علی أبر هذا	مذهبی	مشروعیت قوانین به دلیل ضمانت خدا و پیامبر (ص)	
۳۷	الف) و این علی اليهود نفقتهم و علی المسلمین نفقتهم و این بینهم النصر علی من حارب أهل هذه الصحیفة و این بینهم النصح و النصیحة و البر دون الإثم	سیاسی-مدنی	قوانین جنگ	مشارکت هم‌پیمانان در هزینه‌های جنگ
	الف) و این علی اليهود نفقتهم و علی المسلمین نفقتهم و این بینهم النصر علی من حارب أهل هذه الصحیفة و این بینهم النصح و النصیحة و البر دون الإثم	اخلاقی	تحدیر از پیمان‌شکنی	
	ب) و اینه لم یأثم امرؤ بحلیفه و این النصر للمظلوم	اخلاقی	تحدیر از پیمان‌شکنی	
	ب) و اینه لم یأثم امرؤ بحلیفه و این النصر للمظلوم	سیاسی-مدنی	حمایت قانون از مظلوم	
۳۸	و این اليهود ینفقون مع المؤمنین ماداموا محاربین	سیاسی-مدنی	قوانین جنگ	مشارکت هم‌پیمانان در هزینه‌های جنگ

بند	متن	موضوع کلی	موضوع جزئی ۱	موضوع جزئی ۲
۳۹	و إن یثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة	سیاسی-مدنی	ضمانت امنیت حريم مدینه برای هم پیمانان	
۴۰	و أن الجار كالنفس غیر مضارّ و لا آثم	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسندیده پناه دادن	
۴۱	و أنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها	سیاسی-مدنی	حفظ سنت پسندیده پناه دادن	
۴۲	و إنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإنّ مردّه إلى الله عزّ و جلّ و إلى محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم و إن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة و أبرّه	مذهبی	مشروعیت قوانین به دلیل ضمانت خدا و پیامبر (ص)	
۴۳	و إنه لا تجار قریش و لا من نصرها	سیاسی-مدنی	به رسمیت شناختن دشمنی هم پیمانان با قریش	
۴۴	و إن بينهم النصر على من دهم یثرب	سیاسی-مدنی	قوانین جنگ	
۴۵	الف) و إذا دعوا إلى صلح یصالحوه و یلبسونه فإنهم یصالحوه و یلبسونه إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنین إلا من حارب فی الدین	سیاسی-مدنی	قوانین صلح	
	ب) على كل أناس حصّتهم من جانبهم الذي قبلهم	سیاسی-مدنی	قوانین جنگ	مشارکت هم پیمانان در جنگ
۴۶	و إن یهود الأوس، موالیهم و أنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة. مع البر المحض؛ من أهل هذه الصحيفة.	سیاسی-مدنی	حقوق مساوی هم پیمانان	



بند	متن	موضوع کلی	موضوع جزئی ۱	موضوع جزئی ۲
۴۷	و إن البرّ دون الإثم، لا یکسب کاسب إلا علی نفسه	اخلاقی	تحدیر از پیمان شکنی	
	و إن الله علی أصدق ما فی هذه الصحیفة و أبرّه	مذهبی	مشروعیت قوانین به دلیل ضمانت خدا و پیامبر (ص)	
	و إنه لا یحول هذا کتاب دون ظالم و آثم	سیاسی-مدنی	تحدیر از پیمان شکنی	تهدید
۴۷	و إنه من خرج آمن و من قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو آثم	سیاسی-مدنی	ضمانت امنیت حریم مدینه برای هم پیمانان	تعیین حدود
	و إن الله جار لمن برّ و اتقى و محمد رسول الله صلی الله علیه و سلم	مذهبی	مشروعیت قوانین به دلیل ضمانت خدا و پیامبر (ص)	

## منابع و مأخذ

- ابن زنجویه، حمید بن مخلد (۱۴۲۷)، الاموال، تحقیق ابو محمد سیوطی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن سعد، ابو عبدالله محمد (۱۴۱۰)، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن کثیر الدمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷)، البایة و النهایة، ج ۳، بیروت: دار الفکر.
- ..... (۱۳۹۶)، السیرة النبویه، تحقیق مصطفی عبدالواحد، ج ۲، بیروت: دارالمعرفة لطباعة و النشر و التوضیح.
- ابن هشام، عبدالملک [بی تا]، السیرة النبویه، ج ۱، بیروت: دار المعرفه.
- ابو عبید، قاسم بن سلام (۱۴۰۸)، الاموال، بیروت: دار الفکر.
- افرام بستانی، فؤاد (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، تهران: نشر اسلامی.
- بندورا، آلبرت (۱۳۷۲)، نظریه یادگیری اجتماعی، ترجمه فرهاد ماهر، شیراز: راهگشا.

- بیات، علی و قدریه تاج‌بخش (پاییز ۱۳۸۶)، «وفاق پیمان‌نامه مدینه»، پژوهش دینی، ش ۱۵، صص ۸۷-۱۱۰.
- بیرو، آلن (۱۳۸۰)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان.
- پاکروان، مهدیه (۱۳۹۸)، پنهان در تاریخ؛ اعزام‌های دیپلماتیک پیامبر<sup>(ص)</sup> پیش از بدر، تهران: پناه.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، ج ۴، ۱۴، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چ ۲.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد (۱۳۷۴)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، ج ۲، ۳، تهران: انتشارات مرتضوی.
- سالم، عبدالعزیز (۱۳۸۰)، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری‌نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- عالی‌خانی، محمد (۱۳۷۳)، حقوق اساسی، تهران: دستان.
- موتسکیو، شارل دو (۱۳۴۹)، روح القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر.

#### List of sources with English handwriting

- Abu Obeid, Qasim bin Salam (1408), *Al-Amwal*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Afram Bostani, Foad (1375), *Farhange Abjadi*, Tehran: Islamic Publishing House.
- Alikhani, Mohammad (1373), *Hoqoqe Asasi*, Tehran: Dastan.
- Bandura, Albert (1372), *Nazariyeye Yadgiriye Ejtemaei*, translated by Farhad Maher, Shiraz: Rahgosh.
- Bayat, Ali, Taj Bakhsh, Qadrieh (2016), "*Vesaghate Peyman Nameye Madineh*", *Religious Research*, No. 15, pp. 87-110.
- Biro, Alan (2010), *Farhange Ulome Ejtemaei*, translated by Bagher Sarokhani, Tehran: Kayhan.
- Dehhoda, Ali Akbar (1377), *Loghat Nameh*, 4 and 14, under the supervision of Mohammad Moin and Seyed Jafar Shahidi, Tehran: University of Tehran Publishing and Printing Institute, ch. 2.
- Ibn Hisham, Abdul Malik [beta], *Al-Sirah al-Nabiwiyyah*, vol. 1, Beirut, Dar al-Marifah.
- Ibn Kathir al-Damashqi, Ismail bin Omar (2016), *Al-Sirah al-Nabiwiyyah*, vol. 2, researched by Mustafa Abd al-Wahed, Beirut, Dar al-Marifa for printing, publishing, and publishing.
- Ibn Kathir Al-Damashqi, Ismail Ibn Umar (1407), *Al-Badayah and Al-Nahiyah*, vol. 3, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Sa'd, Abu Abdullah Muhammad (1410), *Tabaqat al-Kobra*, vol. 1, Mohaqeq Muhammad Abd al-Qadir Atta, Beirut: Dar al-Kitab al-Ulamiya.
- Ibn Zanjuyeh, Hamid bin Mukhalid (1427), *al-Amwal, scholar Abu Muhammad Siyuti*, Beirut: Dar al-Kitab al-Ulamiya.

- Montesquieu, Charles de (1349), *Ruh al-Quwanin*, translated by Ali Akbar Mehtadi, Tehran: Amir Kabir.
- Pakravan, Mahdieh (2018), *Penhan Dar Tarikh; Ezamhaye Diplomatic Payambar Pish Az Badr*, Tehran: Panah, ch 1.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad (1374), *Tarjomeh Va Tahghighe Mofradate Alfaze Quran. 2*, Tehran: Mortazavi.
- Salem, Abdul Aziz (1380), *Tarikhe Arabe Ghabl Az Eslam*, translated by Bagher Sadrinia, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- ..... (1396), *Al-Sirah al-Nabawiyyah*, research by Mustafa Abd al-Wahed, vol. 2, Beirut: Daral al-Marefa for printing, publishing, and publishing.

## تاریخ‌نگاری بناکتی؛ ویژگی‌ها، روش‌شناسی

محبوبه شرفی<sup>۱</sup>

**چکیده:** در تحقیق حاضر به واکاوی تاریخ‌نگاری بناکتی، مورخ و اسیب‌ده‌های عصر ایلخانی پرداخته شده است. بر این اساس، نگارنده مقاله حاضر در پی پاسخ دادن به این پرسش اصلی است که روش‌شناسی تاریخ‌نگاری بناکتی بر چه اصول و قواعدی استوار است و نسبت آن با ینش‌تیبینی-انتقادی بر پایه انصاف تاریخی چیست؟ یافته‌های تحقیق مبتنی بر روش تاریخی نشان می‌دهد که: بناکتی در روش تاریخ‌نگارانه خود در بخش پیش‌ایلخانی، نزدیکی بیشتری به ینش‌تیبینی-انتقادی دارد؛ مسئله‌ای که در بخش پس‌ایلخانی از آن فاصله گرفته و به ینش‌توصیفی نزدیک شده است. بدین روی، آنچه مهم‌ترین ویژگی پایدار روش‌شناسی بناکتی در تاریخ‌نگاری او در هر دو دوره است، از یک سو، تلاش وی در اجتناب از تعصب و جانب‌داری و نزدیکی به انصاف تاریخی و از سوی دیگر، جهان‌نگری و طرح مباحث ملل مختلف در قالب تاریخ جهانی، نیامیختگی آن با غیرواقعیات‌ها، اعم از افسانه و خرافه، نزدیک ساختن تاریخ به حکمت و ینش‌هویت‌گرایانه به تاریخ و تلاش برای تداوم و تقویت هویت ایرانی است.

**واژه‌های کلیدی:** ایلخانان، تاریخ‌نگاری، بناکتی، روش‌شناسی

۱ دانشیار گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

Sharafi48@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۳ تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۶/۰۶

## **Banakati Historiography, Characteristics and Methodology**

Mahboubeh Sharafi<sup>1</sup>

**Abstract:** The present research analyzes the historiography of Banakati, the historian of the last decades of the Ilkhanid era. The author of this research believes that the main issue in this regard is knowing the historian's viewpoints in understanding and narrating historical events and how they affect the historian's historiography method. Accordingly, this paper seeks to answer the main questions, i.e. “What are the principles and rules of Banakati's historiographical methodology”, and “What is its relationship with explanatory-critical insight based on historical fairness?” The findings of the research based on the historical method show that in his historiographical method, Banakati favors explanatory-critical insight for the pre-Ilkhanid period. However, he has distanced from this in the post-Ilkhanid period and has come closer to the descriptive vision. Therefore, the most important fixed features of Banakati's methodology in his historiography in both periods include his effort to avoid prejudice and partiality and approaching historical fairness on the one hand, and his worldview and the discussion of different nations in the form of world history, not mingling them with unrealities, including legends and superstitions, and bringing history closer to wisdom and identity-oriented view towards history and trying to continue and strengthen Iranian identity, on the other hand.

**Keywords:** Ilkhanids, historiography, Banakati, methodology.

---

1 Associate Professor, Department of History, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Tehran Central Branch, Tehran, Iran [sharafi48@yahoo.com](mailto:sharafi48@yahoo.com)  
Receive Date: 2023/05/24 Accept Date: 2023/08/28

## مقدمه

فروپاشی حاکمیت خوارزمشاهیان، تسخیر قلاع اسماعیلیه، سقوط خلافت عباسی، شکل‌گیری حکومت ایلخانان، توجه روزافزون مغولان به ثبت اخبار گذشتگان و بقای نام خویش و وجود شخصیت‌های فرهنگی بزرگ، در کنار عوامل دیگری چون برقراری حاکمیت سیاسی یکپارچه و برقراری ارتباطات فرهنگی میان فرهنگ‌های مختلف، تاریخ‌نگاری در دوره ایلخانی را به عصر جدیدی وارد کرد. تاریخ‌نگاری در این دوره را باید دوره گسترش و تعمیق تاریخ‌نگاری فارسی دانست. در این فضا، بناکتی یکی از مورخان برجسته عصر ایلخانی است که در شکوفایی تاریخ‌نگاری سهمی از آن خویش کرد. وی مورخ و شاعر دوره غازان، اولجایتو و ابوسعید بوده که در سال ۷۰۱ق. از سوی غازان به منصب ملک‌الشعرایی دربار رسید. اثر وی شامل رویدادهای عالم از خلقت آدم تا سال ۷۱۷ق. است.

نگارنده این تحقیق قصد دارد نوع بینش تاریخی بناکتی و چگونگی تأثیرگذاری آن در روش تاریخ‌نگاری وی را در دهه‌های پایانی عصر ایلخانی مورد بحث قرار دهد. پرسش‌های آن عبارت است از: اصول روش‌شناسی بناکتی کدام است؟ دیدگاه بناکتی درباره مبانی علم تاریخ چیست و چه تأثیری در روش تاریخ‌نگاری وی داشته است؟ در نهایت، آیا روش تاریخ‌نگاری بناکتی توانسته است تاریخ‌نگاری وی را از یک واقعه‌نگاری، به سطحی نزدیک به تاریخ‌نگاری تبیینی-انتقادی (علمی) ارتقا دهد؟ نگارنده برای پاسخ به پرسش‌های یادشده کوشیده است با مروری بر زندگینامه و گرایش‌های مذهبی مورخ و سپس تبیین نوع و ویژگی‌های تاریخ‌نگاری او، روش‌شناسی مورخ در تاریخ‌نگاری وی را از خلال اثر وی با نام تاریخ بناکتی مورد مذاقه و تحلیل قرار دهد. بایسته توجه است که با توجه به اینکه تحقیق در حوزه تاریخ‌نگاری بر آثار مورخان متمرکز است، بیشترین داده‌ها از آثار یادشده استخراج می‌گردد و بر این اساس به نسبت سایر پژوهش‌ها، از منابع و آثار مورخان دیگر کمتر استفاده می‌شود.

در موضوع تاریخ‌نگاری بناکتی، برخلاف سایر مورخان عصر ایلخانی، تحقیقات محدودی انجام شده است؛ از جمله مقاله «انگاره‌های هویت ایرانی در بینش تاریخ‌نگاران بناکتی»<sup>۱</sup>

۱ سید ابوالفضل رضوی و محمدعلی جودکی (۱۳۹۳)، «انگاره‌های هویت ایرانی»، مجله تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری، دوره ۲۴، ش ۱۳ (پیاپی ۹۸)، صص ۵۶-۸۰.

«بناکتی و تاریخ‌نگاری در دوران مغول»<sup>۱</sup> و «نقد کتاب تاریخ بناکتی»<sup>۲</sup>. کمتر دیده‌شدگی کشگری تاریخ‌نگارانه بناکتی در حوزه روش‌شناسی در آثار یادشده و همچنین تأکید آن بر شناخت بناکتی از قلم نگاشته‌های وی، از مزایای پژوهش پیش رو و تمایز آن با تحقیقات یادشده است.

در پژوهش حاضر، مراد از بینش تبیینی- انتقادی بر پایه انصاف تاریخی، بهره‌گیری مورخ از روش تاریخی مبتنی بر سه اصل علیت، انتقادی و بی‌طرفی تاریخی است؛ چیزی که تاریخ‌نگاری را از سطح واقعه‌نگاری به سطحی نزدیک به تاریخ‌نگاری علمی (تحلیلی) ارتقا می‌دهد و مراد از واژه پیشا و پس‌ایلخانی، مبنا قرار گرفتن حضور مغولان در ایران و تشکیل حکومت ایلخانی است که در حقیقت، نوع نویسنده‌گی مورخ را به دو دوره پیش از حیات وی، یعنی قبل از حضور مغولان در ایران و دوره حیات مورخ، یعنی پس از حضور مغولان و تشکیل حکومت توسط آنان تقسیم می‌کند (ن.ک. به: صفحه ۷ پژوهش حاضر).

### ۱. مروری بر زندگینامه و گرایش‌های مذهبی بناکتی

دانسته‌های تاریخی درباره زندگی بناکتی، محدود به اطلاعاتی است که وی در اثر خویش به شکلی پراکنده و مختصر آورده است. براساس این آگاهی‌ها، وی در شهر بناکت به دنیا آمد. پدر او تاج‌الدین ابوالفضل محمدبن محمد داود بناکتی نام داشت (بناکتی، ۱۳۴۸: ۴۳۹). نکته مسلم اینکه او از علمای علوم شرعی قرن هفتم بوده است (صفا، ۱۳۷۰: ۱۲۶۶/۳). بناکتی برادری به نام سید نظام‌الدین علی داشت که گویا از عرفا و مشایخ متصوفه و مورد اعتماد غازان خان بوده است (بناکتی، ۱۳۴۸: ۸۷؛ اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۵۲۰). بنا بر روایت بناکتی، نگارش اثر او در سال ۷۱۷ق. پایان یافت؛ هرچند او در سال ۷۳۰ق. درگذشته است. سمرقندی در تذکرة الشعرا از بناکتی به عنوان «مفخرالمورخین» یاد کرده است (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۲۲۷). درباره اعتقادات مذهبی مورخ به‌طور آشکار اطلاعاتی در اختیار نیست. اشارات او در تاریخ بناکتی، حاکی از احترام به تمامی مذاهب سنی و شیعه اثنی عشری است؛

۱ عدالت عزت‌پور (دی ۱۳۸۹)، «بناکتی و تاریخ‌نگاری در دوران مغول»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۵۲، صص ۱۱۸-۱۲۱.

۲ حسین حسن‌نژاد (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، «نقد و بررسی تاریخ بناکتی»، تاریخ‌پژوهی، ش ۱۲ و ۱۳، صص ۵۳-۶۶.

چیزی که در قرن یادشده بسیار پرتکرار است. مورخ برای خلفای راشدین احترام فراوانی قائل بود؛ به طوری که از آنان با عبارات و القاب احترام‌آمیزی چون «ابوبکر صدیق»، «امیرالمؤمنین عمر»، «امیرالمؤمنین عثمان»، «عثمان ذوالنورین» و «امیرالمؤمنین حسن» یاد کرده است (بناکتی، ۱۳۴۸: ۶۸، ۷۵، ۹۱-۹۹، ۱۲۰). بناکتی در شرح واقعه قتل عثمان، او را شهید خطاب کرده (همو، ۹۸) و همچنین نوشته است «در آن روز که عثمان شهید شد» (همو، ۹۹). مورخ بزرگی شخصیت علمی و اخلاقی صاحبان مذاهب شافعی و حنبلی را نیز تکریم کرده (همو، ۱۵۹، ۱۶۴-۱۶۵، ۱۸۷)، اما آنچه قابل توجه است، ارادت آشکار او نسبت به علی<sup>(ع)</sup> و فرزندان اوست. او در تمجید از آنان از عباراتی استفاده کرده که نشان‌دهنده گرایش او به تشیع است. او از علی با عنوان امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه (همو، ۷۲، ۸۷، ۹۳، ۹۹، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹)، از فرزندان او با لقب امیرالمؤمنین حسن رضی الله عنه (همو، ۱۰۴، ۱۰۱، ۱۲۰، ۱۳۰) و امیرالمؤمنین حسین رضی الله عنه (همو، ۱۳۴۸: ۷۲، ۹۳، ۱۰۴، ۱۰۵) و از سایر امامان شیعه اثنی عشری با لقب امام یاد کرده است (همو، ۱۳۴۸: ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵). مورخ درباره امام مهدی نوشته است: «او را از دشمنان پنهان می‌داشتند، مدت هفتاد و چهار سال، بعد از آن ناپدید شد و اعتقاد اهل شیعه اثنی عشریه چنان است که تا اکنون زنده است و خروج خواهد کرد» (همو، ۱۳۴۸: ۱۱۶).

بناکتی در سراسر اثرش، از معاویه تنها با این نام و یا معاویة بن ابی سفیان یاد کرده است (همو، ۱۳۴۸: ۱۳، ۱۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱). این در حالی است که مورخ از شرح رخداد‌های پس از وفات پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup>، به چگونگی رخداد سقیفه و اختلافات جانشینی پیامبر پرداخته است (همو، ۹۱). به نظر می‌رسد هر آنچه به اختلافات میان مذاهب دامن می‌زند، از پرداختن به آن پرهیز کرده است. در جستاری دیگر که درباره حسین<sup>(ع)</sup> به اختصار از واقعه عاشورا یاد کرده، اظهار داشته است که عبدالله و علی اصغر با پدر در دشت کربلا شهید شدند [...] شمر در وقت زوال، حسین را شهید کرد (همو، ۱۰۴). بایسته توجه است که مورخ هنگام نام بردن از معاویه و یا شرح واقعه یادشده، از واژه لعنت الله و عباراتی که بیانگر خشم و اندوه وی نسبت به عوامل این واقعه باشد، استفاده نکرده است. حتی این واژه در قسمتی که شرح خلافت یزید بن معاویه را می‌کند نیز دیده نمی‌شود (همو، ۱۲۱). او در معرفی همسران حضرت علی، هنگامی که از أم البنین یاد می‌کند، نوشته است



عباس و [...] با حسین شهید شدند (همو، ۱۰۵). در موضوع اختلافات میان معاویه و حسن بن علی، به علل و چگونگی این اختلافات و یا حتی صلح امام حسن و چگونگی آن، شرحی ارائه نکرده؛ تنها به نقل از سلامی در تاریخ ولایت خراسان، به مسموم شدن او توسط جعدو به تشویق معاویه اشاره کرده است (همو، ۱۰۴). وی در روایت ارتحال هر یک از امامان شیعی، به جز علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> (همو، ۱۵۲، ۱۶۵، ۱۷۳)، به شهادت آنان توسط خلفای عباسی اشاره نکرده، بلکه عبارت «وفات» را به کار برده است. وی درباره شهادت علی بن موسی الرضا نوشته است: «جماعتی از شیعه برآنند که او را با انگور زهر دادند» (همو، ۱۵۶). در میان مورخان مسلمان، بناکتی تنها مورخی است که شرح زندگینامه امامان شیعی را به شکل موضوعی در فهرست کتاب خویش قرار داده است.

گفتنی است او همچنین به تخریب مقبره حسین بن علی توسط متوکل اشاره کرده است (همو، ۱۷۰). موضوع حائز اهمیت دیگر در نشانه‌های تمایلات شیعی مورخ، روایت حدیث از پیامبر در حمایت از اهل بیت خویش است. «به متابعت سنت من و دوستی اهل بیت من، ترا به منازل نیکان رساند» (همو، ۱۶۵) و یا در شرح خلافت عمر بن عبدالعزیز نوشته است: «محب علی و اهل بیت نبی بود. دفع لعنت از امیرالمؤمنین او کرد» (همو، ۱۲۷). بناکتی همچنین عایشه را «عایشه صدیقه» نامیده است (همو، ۸۲، ۹۱).

آنچه در یک جمع‌بندی می‌توان گفت اینکه علت پرداختن به اعتقادات دینی و گرایش‌های مذهبی مورخ از آن روست که بینش دینی و گرایش‌های مذهبی مورخ در نوع روایت و تبیین تاریخ از سوی وی بسیار تأثیرگذار است. در حقیقت، یکی از وجوه مهم، فهم و شناخت معرفت‌شناسی مورخ و در نتیجه روش‌شناسی وی، شناخت بینش دینی و گرایش‌های مذهبی و چگونگی بازتاب آن در تاریخ‌نگاری مورخ است. در واقع، نسبت‌سنجی تاریخ‌نگاری مورخ با مسئله یک‌سویه‌نگری و تعصبات مذهبی در تاریخ‌نگاری وی است (ن.ک. به: شرفی، ۱۳۹۲ [ب]).

مطالعه تاریخ‌نگاری بناکتی در حوزه گرایش‌های دینی و مذهبی مورخ، نشانگر احترام مورخ نسبت به پیروان مذاهب اسلامی (اعم از سنی و شیعی)، شیوخ صوفی و جریان‌های فکری چون معتزله و عدم همسویی نسبت به هر یک از آنان است؛ مسئله‌ای که بیانگر تلاش مورخ در نزدیکی به انصاف تاریخی (عدم یکسویه‌نگری و تعصب) در روایت تاریخ به

عنوان یکی از اصول روشی مورخ است. در شناخت علت‌های رویکرد احترام‌آمیز مورخ نسبت به تمام مذاهب اسلامی و پیروان آن، به نظر می‌رسد که مسئله یادشده از یک سو متأثر از فروپاشی دستگاه خلافت عباسی و تساهل دینی-مذهبی مغولان، یعنی تلطیف تضاد میان مسلمانان سنی و شیعه بوده است به سخن دیگر تسنن تعصب‌آمیز به تدریج به مذهبی تبدیل شد که در اصول سنی، ولی از نظر عاطفی شیعه است؛ پدیده‌ای که در پایان سده نهم به اوج رسید. از سوی دیگر، توجه به پیشینه خانوادگی بناکتی که از سادات است، ضروری به نظر می‌رسد.

## ۲. تاریخ‌نگاری بناکتی و ویژگی‌های آن

نگارنده این نوشتار کوشیده است تاریخ‌نگاری بناکتی را تبیین و تحلیل کند. بر این اساس، شکل‌شناسی و محتوای اثر بناکتی، منابع اطلاعاتی مورخ در نگارش اثر مورد نظر، اهمیت و ویژگی‌های تاریخ‌نگاری او و همچنین سبک و نوع تاریخ‌نگاری وی، از مهم‌ترین موضوعات شناخت تاریخ‌نگاری بناکتی و در نتیجه، فهم و تحلیل روش‌شناسی مورخ است. تاریخ بناکتی را به لحاظ شکل‌شناسی می‌توان نوعی تاریخ‌نگاری عمومی با رویکرد جهانی دانست؛ زیرا تاریخ عالم از ظهور حضرت آدم تا بخشی از حیات مورخ (۷۱۷ق) را دربردارد. بناکتی در نگارش روضه اولی‌الالباب از منابع مختلفی استفاده کرده است که می‌توان آنها را در سه بخش مشاهدات شخصی، منابع شفاهی و منابع مکتوب خلاصه کرد. اطلاعات در این باره منحصر به اطلاعاتی است که در متن تاریخ بناکتی آمده است. بر این اساس، مورخ در تدوین اثر خود از منابع گوناگونی بهره گرفته که برای شناخت آن بهتر است این اثر را به دو بخش جداگانه، یعنی پیش از حضور مغولان و حکومت ایلخانی (پیشایلخانی) و پس از حضور مغولان و تشکیل حکومت ایلخانی (پسایلخانی) تا فروپاشی ایلخانان تقسیم کرد. مورخ در تدوین بخش اول علاوه بر جامع‌التواریخ، از منابع مکتوب تاریخی متقدم استفاده کرده است. ذکر نام منابع روایت، گویای این مهم است (ن.ک. به: همو، ۱۳۴۸: ۷۶، ۸۵، ۸۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۶۶). بدین روی آنچه بر ارزش این اثر می‌افزاید، آشنایی و استفاده مورخ از منابع تاریخی متقدمی است که بسیاری از آنان اکنون در دسترس نیست. بناکتی گاه از منبع خویش یاد نکرده و از گزاره «روایت کنند» یا «آورده‌اند» و «بزرگی

گفت» (همو، ۱۳۴۸: ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۸۸، ۱۸۴، ۲۲۴ و غیره) استفاده کرده است. مورخ برخلاف جوینی (۱۳۷۰: ۱/مقدمه)، وصاف (۱۳۳۸: ۵/۶۳۲) و رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۶۲: ۱/مقدمه) تجربه دیوانی نداشته است؛ بدین روی اسناد دیوانی و منشآت که از مهم‌ترین منابع مورخان یادشده محسوب می‌شود، از منابع بناکتی به شمار نمی‌آید.

بناکتی در بخش پساایلخانی (دوره حیات مورخ) از منابع خود نام نبرده است. او در مقدمه کتاب درباره منابع خویش خاطر نشان کرده است که یکی از اصلی‌ترین منابع او برای تألیف، کتاب جامع التواریخ است، اما هنگام نگارش رویدادهای تاریخی، نامی از این اثر و یا آثار دیگر در این قسمت (پساایلخانی) نبرده است (بناکتی، ۱۳۴۸: مقدمه). به نظر می‌رسد محتوای بخش پساایلخانی که مربوط به دوره حیات مورخ است، افزون بر منابع مکتوب، بیشتر متکی بر مشاهدات و مسموعات مورخ در نگارش این اثر است. بناکتی درباره منابع مورد استفاده خود در تدوین تاریخ بناکتی نوشته است: «شطری از اقوال و احوال ایشان که در هر کتابی دیده و از هر مورخی و نسابه‌ای شنیده و تفحص بلیغ نموده به تخصیص از کتاب جامع التواریخ [...] جمع کرده بر وجه ایجاز باز نمایم [...] از ابتدای عهد ادم الی یومنا [...] بر سیل اتصال آوردم و آن را بر نه قسم کردم» (بناکتی، ۱۳۴۸: ۱-۲). نکته مسلم آنکه تاریخ بناکتی خلاصه کامل اثر رشیدالدین فضل‌الله نیست. مورخ با افزوده‌های فراوانی که گاه از آنان نام برده و گاه خاموش است، بهره برده است. نسبت تاریخ‌نگاری بناکتی و رشیدالدین فضل‌الله و میزان وام‌داری از آن، نیازمند پژوهش مستقل است.

### ۳. اهمیت و ویژگی‌های تاریخ‌نگاری بناکتی

تاریخ بناکتی یکی از مهم‌ترین منابع تاریخ‌نگاری و ادیبانه دوره ایلخانی است. مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخ‌نگاری این اثر به دو قسمت پیشایلخانی و پساایلخانی (دوره حیات مورخ) تقسیم می‌شود. مبنای این تقسیم‌بندی، دوره حیات مورخ است. با توجه به نوع تاریخ‌نگاری بناکتی که تاریخ عمومی‌نویسی است، آنچه حاصل تاریخ‌نگاری او پیش از حیات وی است، پیشایلخانی و آنچه در عصر وی به نگارش درآمده، پساایلخانی نامیده می‌شود. بر این اساس، مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخ‌نگاری وی در دوره اول (پیش از حیات مورخ) عبارت است از:

سیطرهٔ بیشتر بینش اجتماعی با عدم توجه مطلق به تاریخ سیاسی و نظامی و پرداختن به مباحث اجتماعی و مردمی، توجه کمتر به افسانه و غیرواقعیت‌ها و جلوگیری از آمیختگی آنها با تاریخ، گستردگی، فراوانی و تنوع اطلاعات تاریخی و ارائه شرحی زنده و پویا از رویدادهای تاریخی؛ به طوری که در وقایع مربوط به دورهٔ پیش از حیات مورخ، گویی خود شاهد و ناظر آن بوده است؛ حضور بینش علت‌گرایانه با تعمق در علت و انگیزه‌های برخی از وقایع تاریخی و تبیین روند رویدادها؛ چنان‌که او تنها توانسته است در شرح و بیان برخی رویدادها به بیان علت‌ها بپردازد. دخالت کمتر بینش انتقادی در تحلیل و تبیین رویدادهای تاریخی، حاکمیت بینش غیرمدح‌گرایانه با عدم پرداختن مورخ به مدح‌های اغراق‌آمیز و عدم توجه رفتارهای خلفا و امرا و سایر عوامل حکومتی، حاکمیت بینش غیرشریعت‌مدارانه با جهان‌نگری و طرح مباحث ملل مختلف در قالب تاریخ جهانی و عدم حاکمیت مطلق بینش مشیت‌گرایانه به تاریخ در اندیشهٔ تاریخ‌نگارانهٔ او و عدم دخالت داشتن اعتقادات مذهبی مورخ در تحلیل و تبیین تاریخ، بینش هویت‌گرایانه به تاریخ و تلاش برای حفظ و تقویت هویت ایرانی و تنظیم تاریخ‌نگاری خود به شیوهٔ موضوع‌نگاری است.

مهم‌ترین ویژگی‌های تاریخ‌نگاری عصر مورخ (دورهٔ پسایلخانی) عبارت از: حضور کم‌رنگ بینش اجتماعی با توجه بیشتر به تاریخ سیاسی و نظامی و کمتر پرداختگی به موضوعات اجتماعی، توجه کمتر به افسانه و غیرواقعیت‌ها و جلوگیری از آمیختگی آنها با تاریخ، پایداری بینش هویت‌گرایانه با استفادهٔ مورخ از واژهٔ ایران و واژه‌هایی چون پادشاه، شاهنشاه و سلطان در نام بردن از ایلخانان مسلمان نظیر غازان و اولجایتو و ابوسعید و تلاش برای احیای مفهوم ایران و هویت ایرانی، پایداری بینش عدم حاکمیت مطلق اندیشهٔ مشیت الهی به تاریخ، کمتر دخالت داشتن اعتقادات مذهبی مورخ در تحلیل و تبیین تاریخ، عدم استفاده از اسناد و نامه‌ها و نام بردن از منابع خویش، بیان تاریخ فوت علما و دانشمندان و عدم ارائهٔ شرحی از زندگینامه و یا آثار علمی آنان، تمایل نویسنده در به کارگیری نثر ساده و روان، عدم استفاده از آیات، احادیث، اقوال بزرگان و امثال و عبارات عربی و تنظیم تاریخ‌نگاری به شیوهٔ موضوع‌نگاری است.

بر پایهٔ آنچه که به اختصار دربارهٔ ویژگی‌های تاریخ‌نگاری بناکتی گفته شد، مشخص می‌شود که بخش دوم اثر بناکتی که تاریخ حیات او را شامل می‌شود، با بینشی نزدیک به بینش توصیفی، به نگارش درآمده است. در حقیقت، مورخ در روش تاریخ‌نگاری خویش

نتوانسته است تاریخ‌نگاری خود را به روش تبیینی-تحلیلی که بر دو اصل تعلیل و انتقاد استوار است، نزدیک سازد؛ چنان‌که در شرح رویدادهای تاریخی کمتر به توضیح علل آنها پرداخته و بیش علت‌گرایانه دارد. گفتنی است توجه بیشتر به تاریخ سیاسی و نظامی و کمتر پرداختگی به موضوعات اجتماعی و در حقیقت، کم‌رنگ شدن بینش اجتماعی مورخ در روایت این بخش از تاریخ بناکتی، از مهم‌ترین تفاوت‌های دو بخش یادشده در تاریخ‌نگاری بناکتی است. پایداری کمتر دخالت داشتن بینش مذهبی مورخ در روایت رویدادهای تاریخی و در نتیجه، جهان‌نگری و طرح مباحث ملل مختلف در قالب تاریخ جهانی (ن.ک. به: لاکوست، ۱۳۶۳: ۱۷۷)، توجه کمتر به افسانه و غیرواقعیت‌ها و جلوگیری از آمیختگی آنها با تاریخ، پایداری بینش هویت‌گرایانه به تاریخ و تلاش برای احیای مفهوم ایران و هویت ایرانی، به کارگیری نثر ساده و روان تنظیم تاریخ‌نگاری به شیوه موضوع‌نگاری و پایبندی به بینش بی‌طرفی تاریخی، از ویژگی‌های پایداری در تاریخ‌نگاری بناکتی در دوره پیش‌سایلدخانی و پس‌سایلدخانی است.

از دیگر ویژگی‌های پایداری تاریخ‌نگاری بناکتی که از دقت در آن می‌توان به روش تاریخ‌نگاری وی دست یافت، اندرزنامه‌های اخلاقی و سیاسی او در این اثر است. هرچند تلاش‌های مورخ در حوزه «اخلاق سیاسی» را نمی‌توان هم‌پایه «وصاف شیرازی» که اندیشه سیاسی خود را در تبیین تاریخ به کار بست، دانست (وصاف، ۱۳۳۸: ۵۲۲/۴)، اما اثر مورخ مشحون از این اندرزهاست. بناکتی در حوزه اخلاق سیاسی، برای پادشاه وظایفی قائل بوده که برخی از آنها را در اثر خود منعکس کرده است. تشویق سلطان به عدالت‌گستری، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه شاه‌ی ایرانشهری، موضوعی است که مورخ به آن تأکید کرده است (همو، ۵۸، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸).

مورخ برای تشویق حاکمان عصر خویش، از یک سو سلطان را عادل خوانده و گاه او را برتر از شاهان و نامداران ایران باستان دانسته است (همو، ۴۶۸). از دید مورخ، دیگر ویژگی‌های سلطان، پرهیز از خطا و اشتباه است (همو، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۰).

توصیه و اندرز دیگر بناکتی به پادشاه، کسب نام نیک است. او در توضیح عملکرد انوشیروان که او را «عالم عادل» خوانده و بر این باور بوده که «صحن عالم را به آب معدلت از لوٹ ظلم و بدعت فروشست»، تذکر داده است که اگر رفتار پادشاه براساس عدل باشد، از

خود نام نیکو باقی می‌گذارد (همو، ۷۲؛ ن.ک. به: همو، ۶۲).

توصیه و اندرز دیگر بناکتی به سلطان، پرهیز او از ظلم و ستم است. مورخ برای تفهیم و تحریض بیشتر سلطان، استدلال کرده است که نتیجه ظلم، قبل از هر کس و هر چیز به شخص سلطان بازمی‌گردد (همو، ۵۵). مورخ سلطان را به پرهیز از استفاده از مسکرات توصیه کرده است (همو، ۵۶). بناکتی در این اشعار کوشیده است سلطان را به عواقب استفاده از مسکرات و عواقب آن متوجه کند. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت بناکتی مانند سایر مورخان و به خصوص وصاف شیرازی کوشیده است با نزدیک ساختن تاریخ به حکمت، به رسالت خویش یعنی آشنا ساختن مغولان با گذشته پرافتخار سرزمینی که بر آن حکومت می‌کنند و آموزش راه و رسم شهریاری بر آن و همچنین ساماندهی امور پیردازد؛ چیزی که تاریخ‌نگاری بناکتی را در حوزه روش‌شناسی از واقعه‌نگاری دور و به تاریخ‌نگاری تبیینی-انتقادی نزدیک کرده است.

در مقایسه بناکتی با وصاف شیرازی، وصاف بخش‌هایی از اثرش را با عنوان «اخلاق السلطنه» (وصاف، ۱۳۳۸: ۴/۴۸۴-۴۹۸؛ ن.ک. به: شرفی، ۱۳۹۲ [الف]: ۱۲۹-۱۴۱) و رساله «شمشیر و قلم» به موضوع یادشده اختصاص داده (ن.ک. به: وصاف، ۱۳۸۵) و به مناسبت، در بیان وقایع تاریخی به این مهم پرداخته (وصاف، ۱۳۳۸: ۴/۳۹۶)، اما بناکتی تنها در شرح وقایع تاریخی، به شکلی پراکنده به این مهم پرداخته است.

ویژگی دیگر کنش تاریخ‌نگارانه بناکتی که از یک سو نشان‌دهنده «بینش اجتماعی» او در تبیین و تحلیل تاریخ نیز به شمار می‌آید، رویکرد اخلاق‌گرایانه او به تاریخ است؛ بدین معنی که وی در توجه‌اش به موضوع جایگاه مردم در نگارش تاریخ، رسالت دیگر خویش را ارتقای سطح اخلاقی آنان دانسته است. مورخ با این بینش، بخشی از کتابش را به بیان حکایت‌ها، اندرزها و نصایح اخلاقی اختصاص داده است. در واقع، به نظر می‌رسد که او نیز مانند سایر مورخان و بیشتر وصاف شیرازی (وصاف، ۱۳۳۸: ۳/۲۹۰، ۲۹۳، ۳۵۶)، تاریخ را وسیله‌ای برای تعلیم و اصلاح رفتار انسان‌ها به شمار می‌آورد و معتقد بود که بهبود وضعیت جامعه آسیب‌دیده زمانه او، با اصلاح رفتار پادشاه به عنوان قدرت و اشخاص پیرامون او، امکان‌پذیر است (بناکتی، ۱۳۴۸: ۱۵۹). برای مثال، همو در توصیه به توکل نوشته است: «در توکل دست در خدا زدن است، اگر توانی که کار خود به خدا بازگذاری» (همو، ۱۷۶، ۱۸۲).

بناکتی همچنین در مذمت حیلۀ علیه دیگران نوشته است: «بهتر از آنکه به حیلۀ مشغول شوی» (همو، ۱۷۶؛ همچنین ن. ک. به: مقاله حاضر، ص ۱۷).

از دیگر ویژگی‌های تاریخ‌نگاری بناکتی، نوع نثر تاریخ بناکتی است که نمونه‌ای از نثر ساده قرن هشتم قمری، با جملاتی کوتاه و خالی از تکلف و عبارت‌پردازی است. از ویژگی‌های نگارش وی، به شعر درآوردن سال وقوع رویدادها است (بناکتی، ۱۳۴۸: ۴۱۴؛ همچنین ن. ک. به: همو، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۷ و غیره). مورخ با استفاده از گزاره‌هایی چون «داستان»، «ذکر»، «حکایت» و یا «تاریخ» به شرح رویدادهای تاریخی پرداخته است (همو، ۴۰۷، ۴۲۴، ۴۲۷). وی گاه هدف خود از این نوع بیان را توضیح داده است؛ چنان که در موضوع تشکیل خلافت عباسی نوشته است: «فایده این حکایت آن است که ...» (همو، ۱۵۳). آنچه که به عنوان یک شیوه نویسنده‌گی، بر ارزش محتوایی این اثر اضافه می‌کند، روش مورخ در روایت مختصر احوال خلفا، امرا و ملوکی است که همزمان در سرزمین‌های اسلامی قدرت سیاسی را در اختیار داشتند. در واقع، مورخ با این شیوه کوشیده است خلفا و ملوکی را که همزمان در قلمرو ایلخانی و نواحی هم‌جوار آن حکومت داشتند، معرفی کند؛ چنان که در ذیل عنوان «تاریخ خلفا و سلاطین و ملوک» که معاصر او کتای قاآن بوده‌اند، به معرفی مختصر خلیفه الناصر و اقدامات وی در بغداد، علاء‌الدین کیتباد در روم، بدرالدین لؤلؤ در موصل، ملک مظفرالدین در ارپیل، اتابک سعدبن زنگی در فارس و براق صاحب در کرمان پرداخته است (همو، ۳۸۳، ۳۶۴).

مسئلهٔ بینش هویت‌گرایانه، از مبانی فکری مورخ و یکی از مؤلفه‌های سازندهٔ کنشگری تاریخ‌نگارانهٔ اوست که از تأمل در آن می‌توان به فهم روش‌شناسی مورخ دست یافت. بناکتی یکی از مهم‌ترین راه‌های حفظ و تداوم هویت ملی را احیای گذشتهٔ تاریخی از طریق استفاده از واژهٔ پادشاه، شاهنشاه و نام پادشاهان و پهلوانان دوران اساطیری و باستانی ایران می‌دانست و به همین دلیل اثر او پر از واژهٔ «پادشاه» و نام شاهان و نامداران ایرانی است؛ از جمله راهکارهایی که بناکتی در تاریخ‌نگاری خود کوشیده است به کمک آن به این هدف، یعنی بازآفرینی گذشتهٔ تاریخی سرزمین ایران دست یابد و تاریخ‌نگاری خویش را از سطح وقایع‌نگاری دور سازد (همو، ۴۸۰). به نظر می‌رسد مورخ با استفاده از شیوهٔ یادشده (در این اشعار و سایر بخش‌های کتاب)، با شبیه‌سازی ایلخانان به شاهان ایرانی، به دنبال آشناسازی

مغولان با گذشته سرزمینی بود که بر آن حکومت می‌کردند و از سوی دیگر، مستحیل کردن آنان در این فرهنگ غنی است؛ تلاشی که فرهنگ‌پذیری مغولان از نتایج مهم آن به شمار می‌رود. در حقیقت، بناکتی مانند سایر مورخان عصر ایلخانی (ن.ک. به: جوینی، ۱۳۷۰: ۱۳۹/۲، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۳؛ و صاف، ۱۳۳۸: ۵۵۴/۴، ۳۹۶/۵، ۶۰۶؛ نیز ن.ک. به: اللهیاری، ۱۳۸۲: ۶۵) درصدد بوده است با آشناسازی مغولان با فرهنگ ایرانی، نه تنها از میزان آسیب و تخریب حضور ستمگرانه آنان در این سرزمین بکاهد، بلکه از وجود آنان همچون عاملی وحدت‌بخش به منظور احیای ایران و ایرانیان، تحت لوای حاکمیتی بیگانه، سود جوید. از منظری دیگر، به نظر می‌رسد که به کارگیری واژه‌های پادشاه و شاهنشاه برای ایلخانان مسلمان، بیش و پیش از آنکه ثنا و ستایش آنان باشد، تلاشی (مانند سایر مورخان) برای تبدیل منصب خانی به جایگاه پادشاهی، به منظور تحقق بخشیدن به اهداف یادشده است (ن.ک. به: جوینی، ۱۳۷۰: ۱۳۹/۲، ۱۶۲، ۱۷۳؛ و صاف، ۱۳۳۸: ۲۴/۱، ۴۶۸/۴، ۴۸۷، ۳۹۵).

در حقیقت، مورخ کوشیده است هم گذشته تاریخی ایلخانان را به آنان گوشزد کند و هم جایگاهی را که امروز در سرزمین ایران به آن دست یافته‌اند. از دیدگاه نگارنده، دیگر هدف مورخ از این اشعار به ظاهر ستایش‌آمیز، علاوه بر تشویق پادشاهان به عدالت‌گستری، رعیت‌پروری و برتری جهان‌داری بر جهان‌گیری، پیوند دادن هویت ایرانی با هویت اسلامی بوده است. درواقع، باید تلاش بناکتی را همچون جوینی، و صاف، رشیدالدین و سایر مورخان (ن.ک. به: جوینی، ۱۳۷۰: ۱۷۸/۱، ۱۹۱، ۱۹۷؛ و صاف، ۱۳۳۸: ۳۷۳/۳، ۴۷۸/۴، ۶۱۸/۵؛ رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۶۲: ۵۴۳/۱-۵۴۴)، در مقیاسی کوچک‌تر، در بازپردازی هویت ایرانی، تلاشی دوسویه دانست. او از یک سو، نگاه ویژه‌ای به مظاهر و افتخارات گذشته باستانی سرزمین خویش داشته و از سوی دیگر، توجهی ویژه به دین اسلام و تعالیم آن داشته است.

درواقع، بناکتی با رویکرد هویت‌گرایانه به تاریخ، ضمن حفظ مفاخر گذشته ایرانی، آن را با انگاره‌های اسلامی درآمیخته است. بناکتی در مسئله ایجاد مشابهت میان سلاطین مغولی با پادشاهان اسطوره‌ای و باستانی ایران، برخلاف عظاملک جوینی (ن.ک. به: جوینی، ۱۳۷۰: ۱۳۹/۲، ۱۶۲، ۱۷۳) و مانند و صاف (ن.ک. به: و صاف، ۱۳۳۸: ۳۹۶/۴، ۵۵۴/۵)، از شیوه خاص خود برای همه ایلخانان استفاده نکرده، بلکه از منظری دیگر «دین» را به جای «نژاد»،



جایگزین نداشتن تبار ایرانی سلاطین مغولی کرده و تنها ایلخانان مسلمان را پادشاه و یا شاهنشاه خوانده است. در واقع از نگاه مورخ، مغولان پس از اسلام آوردن، از وضعیت ایرانی خود بیرون آمده‌اند؛ چنان که آنان را هم‌پایه جمشید، فریدون، کسری و غیره قرار داده است. گفتنی است بناکتی از مقام ظل‌اللهی یا نمایندگی خدا بر روی زمین ننوشته است.

بر پایه آنچه گفته شد، هجوم مغولان به بغداد و فروپاشی دستگاه خلافت عباسی، فرصتی دیگر برای ایرانیان برای تداوم و تقویت هویت ایرانی و اندیشه ایران‌شهری فراهم آورد. به نظر می‌رسد بناکتی همچون رشیدالدین فضل‌الله، کوشیده است از فرصت پیش‌آمده برای انجام این مهم استفاده کند (ن. ک. به: رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۶۲: ۷/۱، ۱۵، ۲۴، ۱۳۳)؛ ویژگی‌ای که تاریخ‌نگاری مورخ را در مسئله روش تاریخ‌نگاری، از سطح وقایع‌نگاری دور ساخته است.

#### ۴. بناکتی و روش‌شناسی تاریخی

##### ۱-۴. بناکتی و علم تاریخ

##### ۱-۱-۴. چیستی تاریخ

یکی از مهم‌ترین مباحث روش‌شناسی، شناخت بینش معرفت‌شناسانه مورخ در موضوع چیستی تاریخ و تأثیر آن در روش تاریخ‌نگاری وی است. در واقع، می‌کوشد دیدگاه مورخ درباره چیستی تاریخ را بشناسد؛ مسئله‌ای که به کمک آن می‌توان روش‌شناسی مورخ در فهم رویدادهای تاریخی و روایت مورخ از آن رویداد را شناخت. در واقع، چگونگی گزینش اخبار و روایت رویداد، بیان‌کننده مفهوم تاریخ نزد مورخ است. بدیهی است مورخی که تاریخ را علم می‌داند و قواعد آن را در روایت تاریخ مورد توجه قرار می‌دهد، روایتش به تاریخ علمی (تبیینی-انتقادی) نزدیک‌تر است.

در تاریخ بناکتی، مورخ درباره تعریف و چیستی تاریخ بحث مستقلی ارائه نکرده است؛ به همین دلیل باید دیدگاه وی در این زمینه را از اشارات او دریافت. او در مقدمه اثرش از تاریخ به عنوان «علم» یاد کرده و از موضوع آن سخن گفته است. به سخن دیگر، مورخ برای «علم تاریخ»، موضوع قائل است. بر همین اساس، مورخ موضوع علم تاریخ را «اخبار و احوال عموم طوایف اهل عالم و بیان اختلاف تواریخ هر قومی از ادیان مختلف و انساب مشاهیر انبیا و

اولیا و ائمه، خلفا و سلاطین و مشاهیر صحابه و اصحاب حدیث و قرآ و علمای دینی» (بناکتی، ۱۳۴۸: ۱) بیان کرده است. بدین روی، مورخ موضوع «تاریخ» را همچون جوینی (۱۳۷۰: ۵/۱) و صاف شیرازی (۱۳۳۸: ۱۴۷/۲) و رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۶۲: ۲۲/۱)، تنها به اخبار و احوال پادشاهان و حکومتگران اختصاص نداده و جامعه را در کلیتی وسیع، مورد توجه قرار داده است. از سوی دیگر، کنش تاریخی مورخ که از تأمل در آن می‌توان به دیدگاه او در موضوع چستی تاریخ دست یافت، کلان‌نگری او در بازتاب رویدادهای تاریخی و گستردگی عرصه موضوعی و جغرافیایی اوست؛ بدین معنی که بناکتی نه تنها به لحاظ گستره زمانی، بلکه جغرافیایی به تاریخ می‌نگریسته است؛ چنان که بر شناخت تاریخ ملل دیگر نیز توجه داشته است؛ ویژگی‌ای که تاریخ بناکتی را مانند تاریخ و صاف (وصاف، ۱۳۳۸: ۶۰۸/۵) و جامع‌التواریخ (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۶۲: ۱۳/۱) به تاریخ جهانی نزدیک ساخته است (شرفی، ۱۳۹۲ [الف]: ۵۶).

مورخ اطلاعات فراوانی درباره تاریخ ایران، تاریخ یهود، تاریخ نصاری و فرنگ و همچنین تاریخ هند ارائه کرده است. شایان توجه است که ممالک یادشده نه در دایره جغرافیای سرزمین‌های اسلامی و نه در محدوده متصرفات مغولان قرار داشته است. در ریشه‌شناسی نگرش کلان‌نگرانه مورخ به تاریخ، باید آن را از یک سو تأثیرپذیری او از مورخان بزرگی چون و صاف شیرازی و رشیدالدین فضل‌الله دانست و از سوی دیگر، شرایط فرهنگی که حاکمیت مغولان فراهم آورده بود، گسترش مرزهای جغرافیایی و سیاسی و هم‌زیستی فرهنگ ملیت‌های گوناگون و در نتیجه وسعت یافتن جهان‌بینی مسلمانان، در میان مورخان ایلخانی دانست. بناکتی مانند سایر مورخان (ن.ک. به: ابن‌اثیر، ۱۳۸۳: ۱/مقدمه؛ جوینی، ۱۳۷۰: ۱/مقدمه؛ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۶۲: ۲۳/۱؛ ابن‌فندق، ۱۳۶۱: مقدمه؛ و صاف، ۱۳۳۸: ۶/۱) نوشته‌ای درباره فواید مطالعه تاریخ، در مقدمه کتاب خویش ندارد، اما در متن کتاب آنچه هدف و فایده مورد نظر او را بازتاب می‌دهد، عبرت‌آموزی و تجربه‌اندوزی و در نتیجه، کمال انسان در سایه شناخت گذشته تاریخی خویش است؛ چنان که نه تنها در برخی موارد به صراحت به بیان فایده و هدف خویش از بیان یک حکایت تاریخی به منظور هوشیاری اذهان عمومی پرداخته، بلکه به بهانه‌های مختلف به بیان پند و اندرز و توصیه‌های اخلاقی پرداخته که این پندها عموماً اجتماعی و گاه خطاب به ایلخان است (ن.ک. به: همو،

۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۴، ۱۸۲، ۲۵۰، ۲۵۷، ۴۶۹).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت با وجود آنکه مورخ از تاریخ با عنوان علم تاریخ یاد کرده و برای آن موضوع، فایده و هدف قائل بوده و در این حوزه آن را تا حدی به حکمت پیوند زده است، اما نتوانسته از دو اصل علیت و انتقاد بهره فراوانی ببرد.

#### ۴-۲. اصول روش‌شناسی تاریخی بناکتی

یکی از وجوه شناخت و تحلیل تاریخ‌نگاری هر مورخ، فهم وجه روش‌شناسانه آن است. اینکه اصول روشی وی از چه عناصری تأثیر پذیرفته است؟ نسبت تاریخ‌نگاری وی با تاریخ‌نگاری تحلیلی که بر سه اصل تعلیل، انتقاد و بی‌طرفی (انصاف تاریخی) استوار است، چگونه است؟ بناکتی در روش تاریخ‌نگارانه خود بیشتر به جوینی و رشیدالدین فضل‌الله و کمتر به وصاف شیرازی نزدیک است؛ بدان معنا که مورخ با آنکه به نوعی از تاریخ با عنوان «علم» نام برده و برای آن موضوع قائل است و در شناخت آن رویکردی جهانی دارد و از سوی دیگر، پایبندی به انصاف تاریخی و پرهیز از جانب‌داری دارد، اما آن را براساس شیوه تعلیل، انتقاد و تحلیل، کمتر مورد توجه قرار داده است. این مسئله در نگارش تاریخ حیات او بیشتر خودنمایی می‌کند. ضمن آنکه در این بخش، از منابع خود نیز ذکری به میان نیاورده است. بدیهی است که مایه اصلی هر گونه روش تاریخی، دو رویکرد تحلیل و انتقاد است که بناکتی در نگارش تاریخ پیش از عصر خویش، تا اندازه‌ای توانسته است از این دو اصل بهره بگیرد؛ چنان‌که در شرح برخی از رویدادهای تاریخی به توضیح علل آن نیز به شکل مختصر پرداخته و در مواردی نگاه انتقادی نیز دارد، اما زمانی که به روایت تاریخ زمانه خویش، یعنی حاکمیت ایلخانی نزدیک می‌شود، کمتر کنشگری تبیینی و انتقادی او در روایت تاریخ را شاهدیم.

آنچه شاهد این مدعاست رویکرد علمی مورخ در تعلیل سقوط خاندان برامکه (همو، ۱۴۸-۱۵۲)، قتل متوکل (همو، ۱۷۰)، عزیمت هلاکو به سرزمین شام، علت جنگ هلاکو و برکای (همو، ۴۲۴)، تعلیل عدم کامیابی بوقا وزیر ارغون (همو، ۴۴۴)، تحلیل عزیمت مأمون از خراسان به بغداد و انتقال پایتخت (همو، ۱۵۶)، علت شهادت امام رضا (همو، ۱۵۶)، علت عزیمت جلال‌الدین به بغداد (همو، ۳۷۹)، علت عزیمت جلال‌الدین به گرجستان و حملات

وی (همو، ۳۸۰) و علت تغییر تقویم قمری به تقویم خانی در عصر غازان (همو، ۲۶) است. بر پایه این کنش، می‌توان دریافت که در تفکر تاریخی مورخ، اصل تحلیل اهمیت بسیاری نداشته و یا حتی شناخت علل شکل‌گیری رویداد را کمتر وظیفه مورخ دانسته است. مورخ با شناخت رابطه علی میان رویدادها می‌تواند خود را به شناخت واقعیت تاریخی نزدیک کند، اما بناکتی برخلاف وصاف و همانند جوینی، رشیدالدین فضل‌الله و همچنین حمدالله مستوفی، به صورت محدود به علت‌شناسی وقوع رخدادها مبادرت کرده است. بدیهی است هر چه علل ایجاد رویدادها روشن‌تر باشد، شناخت آن واقعی‌تر است. بر این پایه، بناکتی تنها به روایت رویداد و روابط ظاهری میان آنها پرداخته است.

افزون بر رویکرد علی، بناکتی کمتر توانسته است از نگاه انتقادی در کنش تاریخ‌نگارانه خویش بهره‌گیری؛ هرچند جوهره نگاه تاریخی مورخ، ستایش‌گرانه اغراقی نیست. نمونه‌ی بینش انتقادی مورخ را می‌توان در موضوعاتی چون عملکرد برخی از خلفای اموی و عباسی دید (همو، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۴۴، ۱۵۵). او وزارت خاندان برامکه را لطفی از جانب ایزد متعال در حق هارون الرشید می‌داند و فضل برمکی را وزیر توفیق کرده است که در کرم و لطف و خلق، او و فرزندان [او] آیتی بود (همو، ۱۴۸، ۱۵۱). مورخ نسبت به عملکرد ایلخانان و یا وضعیت اجتماعی زمانه خود، کمتر نگاه انتقادی دارد؛ تنها در عملکرد گیخاتو در به کارگیری چاو نوشته است: «در شهر تبریز چاو بیرون آوردند و خلق در زحمت افتادند و باز باطل کردند» (همو، ۴۴۸) و یا در موضوع قصد گیخاتو برای عزیمت به روم نوشته است: «بعضی ملازمان بی‌تدبیر مصلحت ندیدند» (همو، ۴۴۹) و یا در مرثیه‌ای که به سبب فوت غازان سروده، شکایت از زمانه داشته و توصیه کرده است در این دنیای پرمخاطره که دریای بس عمیق است، از علم برای خودت کشتی بساز و بادبان آن را هم اخلاق قرار بده. آن کس که صاحب علم نیست برای آن راهی وجود ندارد. یا در جستار دیگری در نقد زمانه خویش نوشته است درین زمانه از علم و معرفت تنها نامی باقی مانده است (همو، ۴۷۱).

بر پایه آنچه گفته شد، چنین رویکردی است که روش مورخ را در شناخت و نگارش واقعیت‌های تاریخی آشکار می‌سازد؛ مسئله پرهیز از تعصب و یا عدم سوگیری در روایت تاریخ، وجه دیگر رویکرد روش‌شناسانه مورخ است. طبیعتاً بی‌طرفی امری کامل و مطلق نیست و مورخ تنها می‌کوشد خود را به بی‌طرفی نزدیک سازد (کار، ۱۳۵۱: ۱۷۸-۱۷۹).

اتکینسون، ۱۳۷۹: ۳۳). شناخت واقعیت‌های اجتماعی هرگز کامل و ناب نیست. واقعیت امری پیچیده و دشوار و در عین حال مطلق و دست‌نیافتنی است. ذهن انسان همیشه بخشی از وقایع را که می‌تواند و یا برای او مهم است، درمی‌یابد. بنابراین با توجه به محدودیت ذهن، تنها قسمتی از آن را انتخاب می‌کند و مورد تحلیل قرار می‌دهد (اشرف، ۱۳۸۶: ۵۹۸). از سوی دیگر، «شناخت واقعیت‌های اجتماعی نمی‌تواند یک بازتولید باشد یا رونوشت برابر اصل از واقعیت باشد؛ زیرا واقعیت بی‌پایان و احاطه‌نشده است» (وبر، ۱۳۸۲: ۹۱).

در تبیین و فهم رویدادهای تاریخی، بناکتی به رغم کوشش کم در فهم سلسله‌علت‌ها، کوشیده است در بسیاری از موارد با رویکردی نزدیک به بی‌طرفی، از جانب‌داری پرهیزد و بدون دخالت دادن احساسات و علایق مذهبی خود، به تحلیل رویداد پردازد؛ چنان‌که مورخ در موضوع بی‌طرفی تاریخی بر این باور است که: «چون بر مورخ واجب است که تاریخ و شعب هر طایفه را بر حسب اعتقاد ایشان نویسد و از ترجیح و تضعیف هر مذهبی و تغییر و تبدیل آن معتقدات احتراز نماید. اگرچه بدون شک بعضی از آن تواریخ معتقدات ایشان درست نخواهد بود» (همو، ۲۴۶). مطالعه اثر او نشان می‌دهد مورخ کوشیده است درباره ایلخانان که مخدومان او محسوب می‌شدند و مذاهب مختلف اعم از شافعی، حنفی، حنبلی، مالکی و یا شیعه اثنی‌عشری و همچنین ادیان دیگر نظیر یهود، مسیحیت و هندویی، از دخالت دادن تعصب و پیش‌داوری در روایت رویدادهای تاریخی پرهیزد و بی‌طرفانه سخن بگوید.

بناکتی در اثر خویش تلاش کرده است به این اصل وفادار بماند. شاهد این مدعا، روایت اقدامات خلفای راشدین، معاویه و فرزندان اوست؛ هرچند که او این اصل را در روایت تاریخ سایر خلفای اموی و خلفای عباسی نیز رعایت کرده است. در سراسر اثر او، کمتر نشانه‌ای از جانب‌داری مورخ دیده می‌شود. برای نمونه، در موضوع سقیفه بنی‌ساعده (همو، ۹۱)، اختلافات حسن بن علی با معاویه و صلح معاویه (همو، ۱۰۱-۱۰۴) و یا واقعه عاشورا (همو، ۱۰۴-۱۲۱)، با توجه به گرایش‌های مذهبی و با وجود ارادت و علاقه او به خاندان علی<sup>(ع)</sup> و اعتقادات شیعی، در شرح و بیان این وقایع، عدم جانب‌داری مورخ و عدم بازتاب اندیشه مذهبی او را شاهدیم. در مسئله رعایت بی‌طرفی و عدم سوگیری مورخ در روایت و تحلیل رویدادهای تاریخی، انتقادی که بر بناکتی وارد است، در موضوع اسماعیلیان است که مانند مورخان هم‌عصر خویش، توانسته است تاریخ‌نگاری خود را به دور از اعتقادات و

گرایش‌های مذهبی خویش نگه دارد؛ به گونه‌ای که از اصول روشی خویش فاصله گرفته و تنفر خود را نسبت به این مسئله نشان داده و دچار تعصب و یک‌سویه‌نگری شده است.

یکی دیگر از مؤلفه‌های روشی، مدح‌آمیز بودن و یا نبودن آن است. مدح و ستایش در مقابل انتقاد قرار دارد. آنچه مهم‌ترین پیامد مدح‌آمیز بودن روش مورخ در بیان تاریخ است، رواج شیوهٔ روایی و عدم تکوین بینش انتقادی در کنش تاریخی وی است. در این روش، رسالت مورخ صرفاً گردآوری اخبار است. بناکتی در روایت‌های تاریخی تا پیش از دورهٔ «غازان» رویکرد ستایش‌آمیز ندارد، اما پس از رسیدن به مقام ملک‌الشعرایی در دربار و همزمانی حیات نویسنده و نگارش اثر و از سوی دیگر، فرا رسیدن عهد مسلمانان ایلخانان، استفادهٔ مورخ از القاب خاص و سرودن اشعاری در رسای ایلخانان مسلمان را شاهدیم. البته این مسئله بیشتر دربارهٔ غازان و اولجایتو صورت گرفته است؛ ضمن اینکه موارد مدح و ستایش‌های اغراق‌آمیز و افراطی را شاهد نیستیم. «سلطان اسلام غازان‌خان»، «پادشاه اسلام» (همو، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۶۱، ۴۷۶)، «شاهنشاه اسلام» (همو، ۴۷۶) و «غیاث‌الدین و الدین محمد اولجایتو» (همو، ۴۷۷) از جمله القاب مورد استفادهٔ مورخ است. او در شرح جاننشینی اولجایتو نوشته است: «صفت اجلاس او در این وقت که به حکم وصایت موکب میمون شاهنشاهی به عون تأیید الهی [...] سر بر سلطنت است» (همو، ۴۷۶).

مورخ از واژهٔ سلطان تنها برای ایلخانان مسلمان، یعنی احمد تکودار، غازان، اولجایتو و ابوسعید استفاده کرده است (همو، ۴۶۵، ۴۶۷ و غیره). به نظر می‌رسد بناکتی به دنبال ستایش‌های اغراق‌آمیز نبوده، بلکه می‌کوشید با سرودن در رسای غازان و سایر ایلخانان مسلمان، از یک سو مسلمان شدن آنان را ارج نهد و از سوی دیگر، با این ادبیات تشویقی، آنان را به شیوهٔ صحیح ملک‌داری در مراعات احوال رعیت در مسیر عدل، هدایت کند؛ چنان‌که مورخ در اشعار خود ذیل عنوان «در مدح سلطان اسلام غازان‌خان»، با به کارگیری واژه‌های «پادشاه اسلام» و غیره نیز دنبال تحقق این هدف است (همو، ۴۶۶، ۴۶۷). بخشی از ستایش‌های مورخ از غازان‌خان به سبب دین‌داری و حمایت او از اسلام بوده است (همو، ۴۶۹).

یکی دیگر از وجوه رویکرد روش‌شناسانهٔ بناکتی که از مهم‌ترین مؤلفه علم به شمار می‌آید، نیامیختگی آن با غیرواقعیت‌ها، اعم از افسانه و خرافه است. بناکتی نیز مانند وصاف

(وصاف، ۱۳۳۷: ۱۷۰/۲، ۱۷۴) کوشیده است اثرش را از خرافات و افسانه‌ها پیراسته کند؛ به گونه‌ای که عموماً از ذکر آن خودداری کرده است. تنها در چند مورد او با شاخ و برگ دادن به واقعیت تاریخی، به روایت آن پرداخته است؛ «حکایت دخمه انوشیروان» نمونه این عملکرد است. در این حکایت مورخ کوشیده است داستان دیدار مأمون از بنای مداین و کاخ‌های انوشیروان را بازنویسی کند؛ تا از این راه بتواند با به تصویر کشیدن شکوه هنر معماری و تاریخ و فرهنگ ایرانی، به تقویت هویت ایرانی بپردازد. البته نوشته وی دچار قلم‌فرسایی و اغراق‌گویی شده است که پهلوی به افسانه‌سرایی می‌زند (همو، ۱۶۰-۱۶۳). همچنین در روایت ولادت پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> و یا حکایت ملاقات جعفر صادق<sup>(ع)</sup> و خلیفه منصور و تصمیم خلیفه برای به قتل رساندن او، نزدیکی قلم مورخ به اغراق‌های ادیبانه را شاهدیم (همو، ۸۰، ۱۴۰). درحقیقت، بناکتی به شرح افسانه و غیرواقعیت‌ها نپرداخته، بلکه یک رویداد تاریخی را مبنا قرار داده و به آن شاخ و برگ ادیبانه داده است.

### نتیجه‌گیری

برای شناخت و تحلیل کنشگری مورخ در تاریخ‌نگاری بناکتی، لازم است در حوزه روش‌شناسی، این اثر را به دو بخش جداگانه، یعنی پیش‌ایلخانی و پس‌ایلخانی تقسیم کنیم. بناکتی در روش تاریخ‌نگارانه خود، در بخش پیش‌ایلخانی نزدیکی بیشتری به کنشگری تبیینی و انتقادی دارد؛ چنان‌که در روایت برخی از رویدادهای تاریخی، به شرح اسباب آن نیز به شکل اختصار پرداخته و در مواردی نگاه انتقادی نیز داشته است. البته زمانی که به بازتاب تاریخ زمانه خویش نزدیک می‌شود (پس‌ایلخانی)، کمتر شاهد رویکرد علی-انتقادی او در روایت تاریخ می‌باشیم؛ بدان معنا که مورخ با وجود آنکه تاریخ را علم دانسته و در شناخت آن رویکردی جهانی دارد و به اصل بی‌طرفی و یا انصاف تاریخی پایبند است، در این بخش شیوه تبیین و انتقاد، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در واقع، از گزارش‌های تاریخی در این بخش می‌توان دریافت که در تفکر تاریخی مورخ، تحلیل اهمیت چندانی نداشته است. آنچه که مهم‌ترین ویژگی کنشگری مورخ در حوزه روش‌شناسی، در هر دو بخش (پس‌ایلخانی و پس‌ایلخانی) است، مسئله اجتناب از تعصب و جانب‌داری و نزدیکی به انصاف تاریخی است. در تبیین و فهم رویدادهای تاریخی، بناکتی علی‌رغم کم‌کوششی در فهم سلسله‌علت‌ها،

کوشیده است در بسیاری از موارد با رویکردی نزدیک به بی‌طرفی، از جانب‌داری پرهیزد و با کمتر دخالت دادن احساسات و علایق مذهبی خود، به تحلیل رویدادها بپردازد. این وجه از روش‌شناسی بناکتی، عدم سلطهٔ رویکرد مشیت‌گرایانه در فهم تاریخ و روایت آن و اهتمام وی در تداوم و تقویت هویت ایرانی، در کنار رویکرد جهانی وی به تاریخ، اثر وی را ممتاز کرده است. در واقع، مورخ توانسته است بر شناخت و تحلیل تاریخ ملل مسلمان و غیرمسلمان تأکید داشته باشد. در ریشه‌شناسی کنشگری کلان‌نگرانهٔ مورخ به تاریخ، علاوه بر الگوگیری مورخان پیشین (وصاف، رشیدالدین فضل‌الله و جوینی)، به شرایطی ارتباط می‌یابد که تحولات نیمهٔ نخست سدهٔ هفتم قمری در جهان اسلام پدید آورد.

## منابع و مآخذ

- ابن‌اثیر، عزالدین (۱۳۸۳)، *تاریخ کامل*، ترجمهٔ محمدحسین روحانی، ج ۱، تهران: اساطیر.
- ابن‌فندق، ابوالحسن علی‌بن زید بیهقی (۱۳۶۱)، *تاریخ بیهقی*، با تصحیح و تعلیقات احمد بهمینیار، تهران: کتابفروشی فروغی.
- اتکینسون، آر. اف (۱۳۷۹)، *فلسفه تاریخ*، ترجمه و تدوین حسینعلی نودری، تهران: طرح نو.
- اشرف، احمد (۱۳۴۶)، «درباره روش جامعه‌شناسی ماکس وبر»، *مجله سخن*، دوره ۱۷، ش ۷، صص ۴۵-۶۱.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۴)، *تاریخ مغول*، تهران: امیرکبیر.
- اللهیاری، فریدون (پاییز ۱۳۸۲)، «بازنمایی مفهوم ایران در جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، س ۴، ش ۱، صص ۴۷-۶۷.
- بناکتی، ابوسلیمان (۱۳۴۸)، *تاریخ بناکتی*، به کوشش جعفر شعار، تهران: انجمن آثار ملی.
- جوینی، عظاملک (۱۳۷۰)، *تاریخ جهانگشای*، تصحیح محمد قزوینی، ج ۱، ۲، تهران: ارغوان.
- حسن‌نژاد، حسین (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، «نقد و بررسی تاریخ بناکتی»، *تاریخ‌پژوهی*، ش ۱۲ و ۱۳، صص ۵۳-۶۶.
- رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۶۲)، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، ج ۱، تهران: اقبال.
- رضوی، سید ابوالفضل و محمدعلی جودکی (۱۳۹۳)، «انگاره‌های هویت ایرانی در بینش تاریخ‌نگارانهٔ بناکتی»، *مجله تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری*، دورهٔ ۲۴، ش ۱۳ (پیاپی ۹۸)، صص ۵۶-۸۰.
- سمرقندی، دولتشاه (۱۳۸۲)، *تذکره الشعراء*، به اهتمام و تصحیح ادوارد براون، تهران: اساطیر.
- شرفی، محبوبه (۱۳۹۲ [الف])، *زندگی، زمانه و تاریخ‌نگاری وصاف شیرازی*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.



- ..... [۱۳۹۲ ب]، «بازتاب اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری عصر ایلخانی»، جستارهای تاریخی، س ۴، ش ۲، صص ۶۹-۹۱.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۰)، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۳، تهران: فردوس.
- عزت‌پور، عدالت (۱۳۸۵)، «بناکتی و تاریخ‌نگاری در دوران مغول»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ش ۱۵۲، صص ۱۱۸-۱۲۱.
- کار، دی. اچ (۱۳۵۱)، *تاریخ چیست*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- لاکوست، ایو (۱۳۶۳)، *جهان‌بینی ابن‌خلدون*، ترجمه مظفر مهدوی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲)، *روش‌شناسی در علوم اجتماعی*، تهران: نشر مرکز.
- و صاف، عبدالله‌بن فضل‌الله (۱۳۳۸)، *تجزیه الامصار و ترجمه الاعصار*، به اهتمام مهدی اصفهانی، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، تهران: رشدیه.
- ..... (۱۳۸۵) *رساله شمشیر و قلم*، به تصحیح و مقدمه نصرالله پورجوادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

#### List of Sources with English Handwriting

- Allāh yārī, fereydūn. bāznamāeī mafhūm Erān (1382), *Quarterly motāle'at melī, sāl cāhārom*, No 1, [In Persian].
- Ašraf, aḥmad (1346), *About raveš jame'e šenāsī māks veber*, maḡaleye soḡan, doreye hefdahom, No 7, [In Persian].
- Azkaeī, parvīz (1373), *tārīk negāran*, Tehran: afšār, [In Persian].
- Boyl, jān (1380), jōeīnī va rašīdol dīn faẓlolāh, translate by āžand, Tehran: gostare, [In Persian].
- Ebn aṭīr, azlodīn (1383), *tārīke kāmel*, translate by ḡoseīn rūḡhānī, Tehran: asāṭīr. [In Persian].
- Ebn Fandūq, abol ḡasan alī (1361), *tārīke beīhaq*, by aḥmad bahman yār, Tehran: [In Persian].
- Etekīnson, R. F. (1379), *falsafeye tārīk*, translate and edited by ḡoseīn alī nozarī, Tehran, Tarhe: [In Persian].
- Eyūlākost (1363), *ḡahān bīnī ebn kaldon*, translate by moẓafar mahdavī, Tehran: šerkate saḡāmī entešār, [In Persian].
- Ezat pūr, edālat (1385), benākatī va tārīk negārī dar dorān moḡol, *ketāb māh*, No 152, Tehran: [In Persian].
- ḡasan neẓād, ḡoseīn (1381), naqd ketāb tārīk benākatī, *tārīk paẓūhī*, No 13-14, [In

Persian].

- Joëinī, atā malek (1370), *tārīk jahāngosāy*, edited by moḥammad qazvīnī, Tehran: arḡavān, [In Persian].
- Kār, D. H (1351), *Tārīk čīst?*, translate by ḥasan kāmšād, Tehrān: k̄ārazmī, [In Persian].
- Mortaʔavī, Manūčeher (1370), *masāel asr ilk̄ānān*, Tehran: āgāh, [In Persian].
- Raġab zāde, Hāšem (1377), *rašīdol dīn fażlolāh*, Tehran: ʔarḥe no, [In Persian].
- rašīdol dīn fażlolāh (1362), *jāme'altavārīk*, by bahman karīmī, Tehran: eqbāl, [In Persian].
- Rażavī, Abolfazl: Judaki, Mohammad Ali (1393), engarehāye hūvīyat Erānī, *tārīk negārī va tārīk negarī*, No 13, Tehran: [In Persian].
- Rīpkā, Yān(1371), *Tārīk Erān*, translate by ḥasan anoše, Amīr kabīr, [In Persian].
- Şafā, zabīḥo allāh (1370), *tārīk adabīyāt dar Erān*, ĵelde 3, Tehran: ferdūs, [In Persian].
- Samarqandī [In Persian].
- Şarafī, Maḥbūbe (1392), *tārīk negārī vassāf šīrāzī*, Tehran: Pażūheškade tārīk eslām, 1392. [In Persian].
- Şarafī, Maḥbūbe (1394), andīše mašī'at elāhī dar tārīk negārī asre ilk̄ānī, *ĵastārḥāye tārīkī*, sāle čāhārom, No 2, Tehran, [In Persian].
- Vasāf, abdolāh ebn fażlolāh (1338), *taġzīatol amşāro tazġīatol a'aşār*, be ehtemām mahdī eşfahānī, Tehran: roşdıye, [In Persian].
- Vasāf, Abdolāh ebn fażlolāh (1385), *resāleye şamşīr va qalam*, edited by naşrolāh pūr ĵavādī, Tehran: Pażūheşgāh olūm ensānī, [In Persian].
- Veber, Māks (1348), *raveş şenāsī dar olūm eġtemāeī*, Tehran: naşr markaz, [In Persian].

## بسمه تعالی

### خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۳۲۰.۰۰۰ تومان

تک شماره: ۸۰.۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹

به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

### برگه درخواست اشتراک

نام:	نام خانوادگی:	نام پدر:
متولد:	شغل:	میزان تحصیلات:
شماره نسخه درخواستی:	تعداد نسخه درخواستی:	
شماره فیش بانکی:	به مبلغ:	ریال
نشانی:		
تلفن:	امضا و تاریخ:	

# Content

<b>Analyzing the Political and Military Roles of the Justanid and Musafirid Dynasties in Daylam and Azerbaijan from 2nd to 5th Century AH</b>	Seyyed Abbas Azmodeh Dariyoush Nazari Mojtaba Garavand Shahab Shahidani	7
<b>Typology of the Neo-Mu'tazilites movement in North Africa based on Skinner's intentional Method</b>	Razieh Afsharifar Fatemeh Janahmadi	37
<b>Abdulrahman bin Rostam Irani; the founder of Al-Rostam Abadhi dynasty</b>	Ahmad Bazmandegan Khamiri	63
<b>A Comparative Analysis of Two Text-oriented and Context-oriented Approaches in the Evolution of Imamiyyah Theology and Jurisprudence in 4th and 5th Centuries AH</b>	Mohammad Basedaghat Ali Bayat Ahmad Badkoubeh Hazaveh	91
<b>Thematic Typology of the Covenant of Medina</b>	Sudabeh Zajkani Gholamreza Zarifian	113
<b>Banakati Historiography, Characteristics and Methodology</b>	Mahboubeh Sharafi	147

# **Journal of Historical Studies of Islam**

**Published by:** Research Center of Islamic History

**Executive Director:** H. Khamenei

**Editor-in-Chief:** M.Mohaghegh

**Scientific Adviser:** J.Kianfar

## **THE EDITORIAL BOARD**

Akbari, M.A, Professor of Iranian History, Shahid Beheshti University

Bazoon, E, Professor of Islamic History, Beirut University

Ejtehadi, A, Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Emami khoei, M, Associate Professor of History, Azad University

Ghadimi Gheydari, A, Professor of Iran History, Tabraiz University

Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University

Khezri, A.R, Professor of Islamic History, Tehran University

Kheirandish, A, Professor of Iran History, Shiraz University

Moftakhari, H, Professor of Iran History, Kharazmi University

Mohaghegh, M, Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F, Professor of Religion History, Tehran University

Rahnamaei, M.T, Associate Professor Geographi, Tehran University

Mosavi, j, Associate Professor of Islamic History and Civilization, Tehran University

**THE Editorial Board of the Journal of Historical Studies of Islam,  
honors the memory and names of its deceased members.**

**The Late:** Dr. Sadegh Ayinehvand, Dr. Ehsan Eshraghi, Dr.Mohammad Hasan  
Ganji and Dr. Hossein Gharachanloo

\*\*\*

**Executive Manager:** L. Ashrafi

**Farsi Editor:** M. Sorkhi kofi kheili

**English Editor:** Dr. A.Tavakoli

**Address:** 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbaspour avenue, Tehran, Iran.

**Postal Code:** 14348-86651

Web: [www.pte.ac.ir](http://www.pte.ac.ir)

E-Mail: [faslnameh@pte.ac.ir](mailto:faslnameh@pte.ac.ir)

Samaneh: [journal.pte.ac.ir](http://journal.pte.ac.ir)

Fax: +9821 88676860