

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

۵	منابع و سرچشمه‌های اطلاعات روایی آل زبیر در صدر اسلام (نحوه دریافت، انتقال و ارائه آنها) دکتر محمد رضا غضنفری
۲۹	قرائت: از روش‌های اصلی آموزش در نظام آموزشی مسلمانان دکتر ولی اله برزگر کلیشمی
۵۹	تحلیلی بر «فتح نامه بغداد» به انشای خواجه نصیرالدین طوسی و پاسخ امرای شام بدان دکتر پریسا قربان نژاد
۸۵	کنیزان: وضع اجتماعی-حقوقی در دوره مغول-ایلخانی فریبا کاظم نیا
۱۱۵	درباره تبیین تاریخی دکتر مجید اکبری
۱۲۹	مسأله گاهشماری ایرانی (تقدی بر مقاله «مقایسه روش‌ها و معادلات مختلف برای اعمال کیسه‌های گاهشماری هجری خورشیدی») دکتر موسی اکرمی
۱۵۳	نقد و بررسی کتاب فرهنگ و تمدن اسلامی نوشته علی اکبر ولایتی اسماعیل چنگیزی اردهابی
۱۸۵	شیوه نامه
۱۸۷	فرم اشتراك

منابع و سرچشمه‌های اطلاعات روایی آل زبیر در صدر اسلام (نحوه دریافت، انتقال و ارائه آنها)^{۲۱}

محمدرضا غضنفری

دانش‌آموخته دکتری دانشگاه آزاد اسلامی

واحد علوم و تحقیقات

Ghazanfari@iaurasht.ac.ir

چکیده

آل زبیر از جمله خاندان‌هایی‌اند که بعد از اسلام شهرت زیادی کسب کردند و در منابع اسلامی نیز نام «زبیر بن عوام» و خاندان او مکرر ذکر شده است. این امر به نقش آنان در امور نظامی، سیاسی و علمی صدر اسلام اشاره دارد. زبیر بن عوام نه تنها به عنوان راوی احادیث پیامبر (ص) بلکه به عنوان یک صحابی نقش مؤثری در وقایع صدر اسلام داشته است و همسران، فرزندان و موالی او آن وقایع و احادیث را از او نقل کرده‌اند. آثار موجود بیشتر به بُعد سیاسی این خاندان توجه داشتند، در حالی که نقش علمی این خاندان به رغم دیرپایی و اهمیت آن مغفول مانده است. با توجه به آنچه در منابع مختلف درباره نقل احادیث و روایات آل زبیر آمده، این مقاله هم به سرچشمه‌های اطلاعات آنان می‌پردازد، و هم به چگونگی کسب احادیث و شیوه روایات آنان و نیز به نحوه انتقال و ارائه آنها به راویان هم‌عصر و طبقات بعدتر اشاره دارد.

کلیدواژه‌ها: آل زبیر، حدیث، روایت، شیوه شفاهی و شیوه نوشتاری.

مقدمه:

آل زبیر به شخص زبیر بن عوام - از اصحاب پیامبر (ص) - فرزندان، همسران و موالی ایشان اطلاق می‌شود که احادیث نبوی و اطلاعات تاریخی رویدادهای صدر اسلام را روایت کرده‌اند.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۲/۱۷؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۶/۶/۱۸.

۲. این مقاله بخشی از رساله دکتری نگارنده است که با عنوان (کارنامه علمی و فرهنگی آل زبیر (در حدیث و تاریخ نگاری) و به راهنمایی دکتر محمد علی کاظم بیگی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، تدوین و در تاریخ ۱۳۸۵/۱۱/۳۰ دفاع شده است.

آگاهی‌های حدیثی و تاریخی آل زبیر از این جهت اهمیت دارد که نه تنها مأخوذ از کسانی است که خود شاهد و دخیل در رویدادهای مذکور بودند، بلکه به عنوان حافظان اطلاعات اختصاصی خاندان، آنها را به نسل‌های بعدی و موالی خود انتقال دادند چندان که با کارگیری روش‌های خاصی که به مرور زمان شکل گرفته، از منابع احادیث و اخبار صدر اسلام بی‌شمار می‌آیند. اگرچه ابعاد سیاسی - نظامی آل زبیر در تاریخ اسلام برجسته‌تر شده، ابعاد علمی - فرهنگی این خاندان نیز تأمل پذیراست و نباید از نظرها دور بماند؛ بویژه روش‌ها و شیوه‌هایی که آنان برای دریافت، انتقال و ارایه آگاهی‌های خود به کار می‌گرفتند، جای توجه و دقت نظر دارد. بررسی این شیوه‌ها موضوع این مقاله است.

بخش اول: شیوه‌های دریافت احادیث، روایات و اخبار

الف (مشاهدات و شنیده‌های شخصی و نقل مستقیم:

زبیر بن عوام (۸ یا ۱۵ یا ۱۶ قبل از اسلام - ۳۶ هـ ق)، همسرانش و نیز برخی از فرزندان و موالی او در طبقه اول راویان آل زبیر* با برخورداری از شرف مصاحبت با پیامبر (ص)، احادیث خود را به طور مستقیم از آن حضرت اخذ و نقل می‌کردند. همچنین آنان که خود در برخی وقایع و حوادث مهم تاریخی عصر پیامبر (ص) حاضر بودند، اطلاعات و آگاهی‌هایی داشتند که نقل آنها موضوع روایاتشان بود. درباره شمار احادیث زبیر از پیامبر (ص) و یا روایات دیگرش در کتاب‌های حدیثی و تاریخی مطالب مختلفی نقل شده است. برخی منابع آورده‌اند که از او دو حدیث روایت شده، بخاری به تنهایی چهار حدیث و مسلم یک حدیث از او نقل کرده است.^۱ با وجود این، در کتب مختلف بیش از ۷۰ حدیث و روایت از او می‌توان یافت که از این شمار، احادیث نبوی منسوب به او بالغ بر ۳۵ حدیث است. ۳۵ روایت منقول از او درباره وقایع و حوادثی است که عمدتاً خود در آنها حضور داشته و نقل مشاهداتش است.^۲

در منابع از همسران زبیر نیز به عنوان راوی احادیث و اخبار نام برده شده است. «اسماء

*. برای آگاهی از طبقات راویان آل زبیر رک: ابن سعد ۱۰۰/۳ به بعد، ۱۳۷/۶ و ۱۶۹؛ همو (متمم) ۲۲۸/۱ به بعد؛ ابن خیاط، الطبقات، ۲۶۷/۱.

۱. ذهبی، سیر، ۴۲/۱.

۲. برای آگاهی از احادیث و روایات زبیر رک: حنبلی مقدسی، ۸۱/۳؛ ترمذی، ۶۶۴/۴؛ بیهقی، سنن ۲۳۲/۱۰؛ شاشی، ۱۱۴/۱ و ۱۱۵؛ احمد بن حنبل، ۱۶۴/۱ و ۱۶۷؛ طیالسی، ۲۷/۱؛ ابو یعلی، ۳۲/۲؛ عبد بن حمید، ۶۳/۱؛ بیهقی، شعب الایمان ۴۲۴/۶؛ أبو عبدالله مروزی، تعظیم قدر الصلاة ۴۴۹/۱؛ ابو شجاع شیرویه، ۲۲۰/۲.

دختر ابوبکر» (۲۷ قبل از اسلام - ۷۳ ه.ق) - همسر زبیر بن عوّام - حدود ۵۸ حدیث نقل کرده که از آن میان ۲۶ حدیث نبوی و بقیه از روایات و مشاهدات شخصی خود او در صدر اسلام است.^۱ اگرچه برخی از محدثان همچون بخاری و مسلم بر ۱۳ حدیث از اسما متفق‌اند، بخاری پنج حدیث و مسلم چهار حدیث را نیز منفرداً ذکر کرده‌اند.^۲

«أمه دختر خالد بن سعید» و همسر دیگر زبیر نیز ۱۳ حدیث و روایت - ۴ حدیث نبوی و ۹ روایت - درباره زندگی خود، والدینش و عمویش، عمرو بن سعید نقل کرده است.^۳ «أم کلثوم دختر عقبه» و همسر دیگر زبیر نیز ۴ حدیث از پیامبر(ص) و یک روایت درباره عبدالرحمن بن عوف و روایتی درباره زبیر و سختگیری‌های او - مجموعاً ۶ حدیث و روایت - نقل کرده که حاصل مشاهدات زندگی مشترکش با زبیر است.^۴ «عاتکه دختر زید بن عمرو» و همسر زبیر، در سرودن شعر دستی داشت و گاهی اوقات مرثیه‌هایی برای شوهرانش می‌سرود که مورخان آنها را روایت کرده‌اند.^۵ ابن سعد مرثیه عاتکه را در قتل زبیر ذکر کرده که یک سند تاریخی محسوب می‌شود.^۶ از این رو شاید بتوان او را نیز در شمار راویان آل زبیر به حساب آورد، به ویژه در مرثیه‌اش در قتل زبیر به شجاعت وی، نحوه قتل و نام قاتل او اشاره می‌کند.^۷

۱. برای آگاهی از احادیث و روایات اسما دختر ابوبکر رک: ابن سعد ۲۶۳/۸؛ مسلم، صحیح ۶۹۶/۲؛ بخاری، صحیح ۹۲۴/۲، ۱۱۶۲/۳؛ احمد بن حنبل، ۳۴۴/۶ و ۳۴۷؛ طیالسی، ۲۲۸/۱؛ حمیدی، ۱۵۲/۱؛ بزار، ۱۶۷/۶؛ ابن راهویه، ۱۱۷/۱؛ عبدالرزاق، مصنف ۳۸/۶، ۳۵۳/۱۰؛ بیهقی، ۱۹۱/۴؛ قرطبی، ۶۵/۱۴؛ طبرانی، ۷۸/۲۴ و ۸۵؛ ابن عساکر، ۱۶/۶۹.

۲. ذهبی، سیر اعلام النبلاء ۲۹۶/۲.

۳. برای آگاهی از احادیث و روایات امه دختر خالد بن سعید رک: ابن سعد ۲۳۴/۸؛ بخاری، ۲۳۴/۵؛ ابن حبان، صحیح ۲۸۲/۳؛ حاکم، ۲۷۹/۳، ۷۵/۴؛ نسائی، ۴۱۰/۴؛ ابن ابی شیبه، ۱۹/۶؛ عبدالرزاق، ۵۸۵/۳؛ ابن راهویه، ۱۱۰/۱ و ۱۱۱؛ احمد بن حنبل، ۳۶۴/۶ و ۳۶۵؛ حمیدی، ۱۶۱/۱؛ شیبانی، ۴۷۶/۵؛ طبرانی، ۹۴/۲۵ و ۹۵؛ ابن ابی عاصم، السنة ۴۲۴/۲؛ ابن عبدالبر، التمهید ۹۳/۱؛ ابن عساکر ۳۱۳/۹، ۴۵۷/۶۰.

۴. برای آگاهی از احادیث و روایات أم کلثوم دختر عقبه رک: ابن سعد ۲۳۰/۸؛ مسلم، صحیح ۲۰۱۱/۴؛ احمد بن حنبل، ۴۰۳/۶؛ ابن راهویه، ۲۰۲/۱ و ۲۰۵؛ ابن حبان، ۴۰/۱۳؛ حاکم، ۳۵۰/۳؛ شافعی، ۶۷/۲؛ شاشی، ۱۱۵/۱؛ بیهقی، ۴۲۱/۷، ۲۲۹/۹؛ هیثمی، ۱۲۳/۷ و ۱۴۷؛ حنبلی مقدسی، ۶۳/۳؛ قرطبی، ۴۹/۱۸ و ۶۱؛ ابن کثیر، تفسیر ۳۵۱/۴؛ ابن حجر، الإصابة ۲۹۱/۸.

۵. ابن سعد، ۱۱۲/۳، ۲۶۷/۸؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب ۱۸۷۷/۴؛ حاکم، ۱۰۰/۳ و ۴۱۵؛ ذهبی، سیر، ۶۷/۱.

۶. الطبقات، همان جا.

۷. همان جا.

مورخان تنها عبدالله بن زبیر (۱ یا ۲ - ۷۳ هـ ق) را در میان فرزندان زبیر در شمار صحابه نام برده‌اند. بیش از ۱۱۲ حدیث و روایت از او نقل شده است که ۵۴ حدیث از پیامبر (ص) است، باید یادآور شد که عبدالله به سبب خردسالی تعدادی از آنها را با واسطه روایت کرده و مابقی آنها از مشاهدات و شنیده‌های خود اوست.^۱ از برخی روایات ابن سعد چنین برمی‌آید اطلاعات عبدالله بن زبیر در زمینه شناسایی زنان صحابی که هنگام فتح مکه در روز بیعة النساء با پیامبر (ص) بیعت کردند، از اعتبار خاصی برخوردار است. ابن سعد به نقل از عبدالله بن زبیر به بیعت ۵ تن از زنان با پیامبر (ص) در آن روز اشاره می‌کند.^۲

در میان وابستگان آل زبیر برخی از مورخان «أم عطاء» مولاة زبیر بن عوام را در شمار صحابه آورده‌اند. وی در طبقه اول از راویان آل زبیر جای می‌گیرد.^۳ با وجود این، دو حدیث نبوی از منقولات او از طریق زبیر به پیامبر (ص) می‌رسد.^۴

ب) اطلاعات و آگاهی‌های غیر مستقیم:

این شیوه از فراگیری بیشتر در راویان طبقه دوم به بعد از آل زبیر دیده می‌شود که به خاطر سن کم خود یا تولدشان بعد از درگذشت پیامبر (ص)، زمان ایشان را درک نکرده بودند، گرچه عبدالله بن زبیر نیز در طبقه اول از این روش بهره برده بود. به هر حال، راویان طبقه دوم آل زبیر به چند طریق اقدام به جمع آوری احادیث، اطلاعات و اخبار از صحابه کردند که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- برگزاری نشست علمی

عبدالله بن زبیر (۱ یا ۲-۷۳ هـ ق) اولین فرد از راویان آل زبیر است که در این زمینه پیشگام

۱. برای آگاهی از احادیث و روایات عبدالله بن زبیر رک: ابن خزیمه، ۳۵۵/۱؛ ابن حبان، ۲۷۰/۵ و ۲۷۱؛ ابو نعیم اصفهانی، *المسند المستخرج* ۱۸۰/۲؛ ابی عوانه، ۵۳۵/۱ و ۵۳۹، ۲۲۱/۲؛ دارمی، ۳۵۴/۱؛ بیهقی، سنن صغری ۲۸۴/۱، ۱۳۰/۲؛ دارقطنی، ۳۴۹/۱؛ ابو داوود، ۲۵۹/۱؛ نسائی، ۳۷۶/۱؛ ابن ابی شیبه، ۲۳۰/۲؛ *ابن عساکر* ۱۴۰/۲۸ به بعد.

۲. *الطبقات* ۱۸/۲۳۶ و ۲۶۱ و ۲۶۹ و ۲۹۷.

۳. ابن عبدالبر، *الاستیعاب* ۱۹۴۷/۴؛ حسینی، ۶۳۴/۱؛ ابن حجر، *الإصابة* ۲۶۰/۱۸؛ همو، *تعجیل المنفعة* ۵۶۳/۱.

۴. احمد بن حنبل، ۱۶۶/۱؛ ابو یعلیٰ، ۳۴/۲ و ۴۰؛ طبرانی، ۱۰۰/۲۵؛ حنبلی مقدسی، ۷۴/۳؛ هیثمی، ۲۵/۴؛ ابن کثیر، *تفسیر* ۴۸/۳؛ ابن حجر، *الإصابة* ۲۶۰/۱۸.

شد. وی خود چند سالی را در عصر پیامبر (ص) سپری کرده، در نوجوانی برخی غزوات و اتفاقات از جمله جنگ خندق^۱، فتح مکه^۲ و حجه الوداع^۳ را به چشم دیده و روایات و احادیثی را نقل کرده بود. از او بیش از ۵۰ حدیث نبوی بی‌واسطه یا باواسطه نقل شده، اما سن کم او به هنگام درگذشت پیامبر (ص) - ۹ یا ۱۰ سالگی - چندان اجازه نقل مستقیم حدیث از قول پیامبر (ص) را نمی‌داد. عبدالله در وضعیت به وجود آمده بعد از درگذشت پیامبر (ص) که پرسش‌های زیادی میان مردم مطرح می‌شد، برای کسب آگاهی از حوادث صدر اسلام شیوه جالبی به کار بست و آن تشکیل نشست علمی با حضور بعضی از صحابه آگاه و قابل اعتماد در جمع مردم بود. آورده‌اند عبدالله بن زبیر به اتفاق عده‌ای که نزدش گرد آمده بودند، از «عبید بن عمیر بن قتاده لیثی» (د ۶۸ یا ۷۴ هـ.ق) - اولین قصه گوی اهل مکه در عهد عمر بن خطاب - درباره آغاز نزول وحی و کیفیت آن پرسید که «وهب بن کیسان» مولی عبدالله بن زبیر (د ۱۲۷ یا ۱۲۹ هـ.ق) در آنجا حضور داشت. بعدها وهب این ماجرا و پاسخ عبید را برای ابن اسحاق (د ۱۵۱ هـ.ق) نقل کرد^۴. از این جمع می‌توان به عنوان نشست علمی با حضور عبدالله بن زبیر یاد کرد که وهب بن کیسان دانش آموخته آن نشست علمی بود.

۲- دیدار مستقیم با صحابه

آل زبیر نه تنها به مشاهدات، شنیده‌ها و روایات طبقه اول از خاندان خود دسترسی داشته و احادیث و روایات را مستقیماً از آنان نقل می‌کردند، بلکه به اطلاعات صحابه دیگر نیز به طور ویژه، توجه داشتند. یکی از مهمترین افرادی که احادیث و روایات زیادی از او در تاریخ اسلام ثبت شده، «عایشه دختر ابوبکر» و همسر پیامبر (ص) (د ۵۸ هـ.ق) است که رابطه سببی نیز با آل زبیر داشت. وی خاله فرزندان زبیر بوده و به عبدالله و عروه دو فرزند زبیر بسیار علاقه و دلبستگی نشان می‌داد. بر طبق برخی روایات عائشه به نام خواهرزاده خود، «عبدالله» مکنی به «أم عبدالله» بود^۵. علاقه عائشه به عبدالله تا بدانجا بود که عائشه در ماجرای زخمی شدن عبدالله در جنگ جمل، به کسی که خبر سلامتی او را آورد، ۱۰ هزار درهم اعطا کرد. از عروه

۱. ابن سعد، ۱۰۶/۳؛ مسلم، ۱۸۷۹/۴؛ بخاری، ۱۳۶۲/۳؛ حاکم، ۶۳۹/۳؛ ترمذی، ۶۴۶/۵؛ ابن ماجه، ۴۵/۱.

۲. ابن سعد، ۲۳۶/۸ و ۲۶۱ و ۲۶۹ و ۲۹۷.

۳. هیثمی، ۲۷۰/۳.

۴. ابن هشام ۲۵۰/۱.

۵. ابن سعد، ۵۷/۸.

روایت شد که عایشه بعد از رسول خدا کسی را بیشتر از ابوبکر و عبدالله بن زبیر دوست نداشت.^۱ عبدالله وصی خاله‌اش بود و آل زبیر متن وصیت نامه عایشه را نزد خود حفظ کرده بودند.^۲ نفوذ عایشه و آل ابوبکر بر عبدالله باعث طعنه و خرده‌گیری عده‌ای بر او شده بود. روایت شده عبدالله بن زبیر برای کاری نزد عباس عموی پیامبر (ص) رفته بود. عباس به هنگام بازگشت او گفت: «سلام مرا به پدرت برسان و به او بگو همانا آل ابوبکر بر این پسر (اشاره به عبدالله) نفوذ دارند. پس زنی از عرب را به عقد او درآور». بنابراین زبیر «تُماضِرِ دختر منظور بن زبان فزاری» را به عقد او در آورد. جالب آن که راوی این خبر، مصعب زبیری، خود از نوادگان عبدالله بن زبیر است که در کتابش بدان اشاره دارد.^۳ «محمد بن حنفیه» نیز عبدالله بن زبیر را به طعنه «ابن رومان» خطاب می‌کرد، که نام مادر عایشه بود.^۴ این سخنان میزان وابستگی ابن زبیر به عایشه را نشان می‌دهد. به هر حال، عبدالله بن زبیر به خاطر محرم بودن با عایشه به آسانی نزد او رفت و آمد داشت و اطلاعات و اخبار زیادی را از او فرا گرفت. ابن سعد به نقل از ابن ابی ملیکه می‌نویسد که هرگاه ابن زبیر از عایشه روایت می‌کرد، می‌گفت: «به خدا هرگز عایشه بر رسول خدا دروغ نبسته است».^۵

توجه فرزندان زبیر به منقولات عایشه تنها به عبدالله بن زبیر منحصر نمی‌شد. عروه بن زبیر (۲۳ یا ۲۹ یا ۳۰ - ۹۴ هـ) نیز برای فراگیری حدیث نزد عایشه، خاله خود و دیگر راویان می‌رفت و احادیث را با هم مقایسه می‌کرد و می‌نوشت.^۶ این رفت و آمد او نزد عایشه که به خاطر محرم بودنش بی‌مانع انجام می‌گرفت، باعث اعتراض برخی به عایشه شده بود که چرا او را به راحتی به منزلش راه می‌دهد، اما به دیگران چنان اجازه‌ای نمی‌دهد. واقدی از ابو سلمه بن عبدالرحمن بن عوف آورده است که می‌گفت: «به عایشه گفتم اینک عروه! هر بار که می‌خواهد پیش تو می‌آید و ما را کم بهره ساخته است». عایشه گفت: «تو نیز هر گاه می‌خواهی بیا و

۱. ابن عساکر، ۱۸۹/۲۸؛ ذهبی، ۳۷۱/۳؛ ابن کثیر، البدایه ۳۳۶/۸.

۲. ابن عساکر، ۱۶۹/۲۸.

۳. مصعب زبیری، ۲۴۰.

۴. مسعودی، ۷۹/۲ به بعد.

۵. الطبیقات ۶۹/۸.

۶. خطیب بغدادی، الکفایه ۲۰۵/۱.

پشت پرده بنشین و از هر چه دوست می‌داری بپرس. ..»^۱. صحابی دیگر که آل زبیر برای جمع‌آوری حدیث به او توجه داشتند، «ابوهریره» (د ۵۷ یا ۵۹ هـ) بود. آورده‌اند عروه بنا به دستور پدرش، زبیر بن عوام برای استماع حدیث نزد ابوهریره می‌رفت.^۲

آل زبیر برای اطلاعات حدیثی - روایی خود به آل عمر بن خطاب نیز دسترسی داشتند و عمر بن خطاب (د ۲۳ هـ) و به ویژه پسرش عبدالله بن عمر (د ۷۳ هـ) نیز با آل زبیر در ارتباط بودند. عمر در زمان خلافتش تمام منطقه عقیق را به زبیر بخشید^۳ و از زبیر به عنوان رکنی از ارکان دین یاد می‌کرد.^۴ وی به هنگام مرگش زبیر را به عضویت شورای شش نفری انتخاب خلیفه منصوب کرد.^۵ عبدالله بن عمر نیز در شمار «عباده» بود و با سه پسر زبیر، عبدالله، مصعب و عروه دوستی نزدیک داشت.^۶ او بعدها با دیدن پیکر بردار شده عبدالله، در حق او دعا کرد^۷ و در برابر سخنرانی حجاج که از ابن زبیر بدگویی کرده بود، به دفاع از ابن زبیر برخاست.^۸ زبیر و پسرش، عبدالله نیز با خلیفه دوم رابطه حسنه‌ای داشتند و با او بیعت کرده بودند. آن دو در فتوحات دوران عمر شرکت داشتند ولی با خاندان خلیفه وصلتی نکردند.^۹ عبدالله بن زبیر از عمر بن خطاب از قول پیامبر (ص) حدیثی درباره نپوشیدن لباس حریر نقل کرده است^{۱۰} و در سخنرانی عمر بن خطاب در جایبه حضور داشت^{۱۱}. مصعب بن زبیر (۳۲ یا

۱. ابن سعد، ۲۱۱/۸.

۲. ابن عساکر ۳۵۶/۶۷.

۳. ابن سعد ۱۰۴/۳.

۴. الفاسی، ۲۳۹/۱.

۵. ابن عبدالبر، الاستیعاب ۵۱۲/۲؛ عجلی، ۳۶۹/۱؛ ابو نصر بخاری، ۲۷۰/۱؛ ابن عساکر ۳۳۲/۱۸؛ مزی ۳۲۰/۹ به بعد؛ ذهبی، سیر اعلام نبلاء ۴۱/۱ به بعد؛ ابن حجر، تهذیب ۲۷۴/۳.

۶. طبری لالکائی، ۱۴۰/۱؛ فاکهی ۱۴۱/۱؛ ابو نعیم، حلیة الاولیاء ۱۷۶/۲ به بعد؛ ابن عساکر ۲۱۹/۵۸؛ ابن خلکان ۲۹/۳؛ ذهبی، سیر ۱۴۱/۴؛ ابن کثیر، البدایه ۳۱۹/۸.

۷. ابن عبدالبر، الاستیعاب ۹۰۹/۳؛ شیرازی، ۳۲/۱؛ ابن عساکر ۱۵۴/۲۸ و ۱۵۵ و ۲۲۷؛ ذهبی، سیر ۳۷۸/۳؛ ابن کثیر، البدایه ۳۳۳/۸.

۸. ابن سعد ۱۸۴/۴.

۹. گرچه زبیر با عاتکه دختر زید بن عمرو که قبلاً همسر عمر بن خطاب بوده، ازدواج کرده بود. (ابن سعد، ۸/۲۶۵).

۱۰. مسلم، ۱۶۴۱/۳.

۱۱. رک: ص ۷ پانویس شماره ۷.

۳۳ - ۷۱ یا ۷۲ هـ) نیز درباره عمر بن خطاب حکایت می‌کرد.^۱ عروه بن زبیر (۲۳ یا ۲۹ یا ۳۰ - ۹۴ هـ) اولین فرد از آل زبیر بود که از طریق ازدواج با «سوده دختر عبدالله بن عمر» با این خاندان وصلت کرد. حاصل این پیوند دختری به نام «اسماء» بود.^۲ روایاتی از عروه درباره زندگی عمر بن خطاب در دست است.^۳ همچنین عروه «ابیه دختر عیسی بن حفص بن عاصم بن عمر» ملقب به «رباح» را برای پسرش، عبیدالله به همسری گرفت.^۴ هشام بن عروه (۶۰ یا ۶۱-۱۴۴ تا ۱۴۷ هـ) نیز عبدالله بن عمر را در کودکی دید و ابن عمر در حق او دعا کرد.^۵ ابن عمر را از مشایخ هشام نیز برشمرده‌اند.^۶ با نگاهی به فهرست مشایخ آل زبیر در منابع به شمار زیادی از اسامی صحابه برمی‌خوریم که آل زبیر اطلاعات خود را از آنان گرفته و روایت کرده‌اند.

۳- پرسش با واسطه از صحابه

برخی از راویان آل زبیر که دوره صحابه پیامبر(ص) را درک کرده بودند، برای استفاده از اطلاعات حدیثی - روایی صحابه از روش پرسش غیرمستقیم از آنان بهره می‌گرفتند. نوشته‌اند علاقه عروه به فراگیری حدیث تا بدانجا بود که اگر خود نمی‌توانست به حضور اصحاب رسول خدا (ص) برسد، کسی را نزد آنان می‌فرستاد تا موضوعاتی را از آنان بپرسد. ابن سعد در بخش «سخن درباره کناره‌گیری رسول خدا (ص) از همسرانش...» آورده است که محمد بن عمر واقدی از جاریه بن ابی عمران ما را خبر داد که می‌گفته است: از ابو سلمه خَضْرَ می‌شنیدم که می‌گفت: «همراه ابو سعید خدری و جابر بن عبدالله که در آن هنگام کور شده بود، نشستند بودم و آن دو گفتگو می‌کردند. مردی آمد و سلام داد و نشست، به جابر گفت: ای ابو عبدالله، عروه بن زبیر مرا به حضورت فرستاده است که بپرسم پیامبر (ص) برای چه از زنان خود کناره گرفته بود؟»^۷

۱. ابن عساکر، ۲۱۰/۵۸ به بعد.

۲. ابن سعد، ۱۷۸/۵.

۳. ابن سعد، ۲۷۶/۳.

۴. ابن سعد (متمم) ۲۳۲/۱ و ۳۴۱.

۵. بخاری، تاریخ الکبیر، ۱۹۳/۸.

۶. مسلم، الکنی، ۷۷۱/۱.

۷. الطبقات، ۱۷۹/۸.

۴- حضور در سخنرانی‌ها و محافل علمی صحابه

این شیوه نیز در بین بعضی از راویان آل زبیر که عصر صحابه را درک کرده بودند، رواج داشت. عبدالله بن زبیر که هنگام سخنرانی عمر بن خطاب در جابیه حضور داشت، حدیثی نبوی را از او در آنجا شنید؛ بعدها متن سخنرانی و آن حدیث را نقل می‌کرد.^۱ وی در سخنرانی عثمان بن عفان (د ۳۵ هـ) برای مردم نیز حاضر بود و در آنجا حدیثی را از او از قول پیامبر(ص) شنید.^۲ عروه بن زبیر نیز در مجالس برخی از صحابه می‌نشست و به پرسش‌های دیگران از آنان و پاسخ صحابه به آنان گوش فرا می‌داد و بعدها همان مطالب را روایت می‌کرد. نمونه آن حضور او در مجلس «اسامه بن زید» (د ۵۸ یا ۵۹ هـ) است که کسی از اسامه درباره حجة الوداع پرسید. عروه پاسخ اسامه را بعدها نقل کرد.^۳

۵- حضور در مجالس تابعین و بزرگان علمی

این شیوه از فراگیری اطلاعات بیشتر در راویان طبقه ششم به بعد از آل زبیر دیده می‌شود که دوره برخی از تابعین و بزرگان علمی و محدثان معروف را درک کرده بودند. ابن عبدالبر درباره اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه، مولی آل زبیر (د ۱۵۸ هـ)، می‌نویسد: «او و عده‌ای نزد نافع مولی ابن عمر می‌رفتند و می‌گفتند: «اخباری را که نافع از عبدالله بن عمر شنیده و در صحیفه‌ای نوشته بود، نزدش قرائت می‌کردیم و به او می‌گفتیم: «ای ابو عبدالله، همانا ما نزد تو (آن کتاب را) می‌خوانیم، سپس می‌گوییم: «نافع برای ما حدیث کرد. «پس نافع می‌گفت: «بله (اشکالی ندارد)»^۴. از روایت یاد شده نه فقط نحوه فراگیری علوم آل زبیر، بلکه شیوه‌ای از انتقال احادیث و اخبار که همان «شیوه قرائت» است، روشن می‌شود. حضور نسل هفتم از آل زبیر در جلسات و حلقه‌های درسی بزرگان را در منابع مختلف می‌توان یافت؛ مثلاً «عبدالله بن نافع بن ثابت زبیری» (۱۴۶-۲۱۰ تا ۲۲۵ هـ)، دوست و همراه «مالک بن انس» (۹۳-۱۷۹ هـ) بود^۵ و شیرازی او را در شمار فقهای مالکی آورده است.^۶ همچنین «عتیق بن

۱. نسائی، ۳۸۸/۵؛ معمر بن راشد، ۳۴۱/۱۱؛ ابن عساکر ۱۴۲/۲۸؛ طبری، احمد، ۱۹۰/۱.

۲. ابن ماجه، ۹۲۴/۲؛ حاکم، ۹۱/۲؛ ابن کثیر، تفسیر ۴۴۶/۱.

۳. ابن سعد، ۸۰/۲.

۴. التمهید ۲۳۷/۱۳.

۵. ابن حزم، ص ۱۲۳؛ ابن فرحون ۱۳۱/۱.

۶. طبقات الفقهاء، ۱۵۳/۱.

یعقوب بن صدیق زبیری» (۲۲۴د یا ۲۲۷ یا ۲۲۸ هـ ق)، ملازم «مالک بن انس» بود و کتاب «الموطا» و دیگر کتابهای او را می‌نوشت.^۱ او کتاب «الموطا» را در حیات مالک حفظ کرده بود.^۲ ابن عساکر نیز در روایتی از زبان عتیق بن یعقوب درباره آمدن هارون الرشید (حک: ۱۷۰-۱۹۳ هـ ق) به مدینه و شنیدن وصف مالک و کتابش «الموطا» و دعوت مالک به نزدش اشاره می‌کند.^۳

در میان پیشگامان آل زبیر در عرصه علوم اسلامی باید از «مصعب بن عبدالله زبیری» (۱۵۶ یا ۱۵۷ یا ۱۶۰-۲۳۳ یا ۲۳۶ هـ ق) یاد کرد. آورده‌اند که او و برادرش برای تحصیل علوم نزد مالک بن انس می‌رفتند.

ابن ابی خيثمه می‌گوید: «شنیدم مصعب می‌گفت: «حبیب (یکی از شاگردان مالک) بر مالک قرائت می‌کرد و من در سمت راستش و برادرم در سمت چپش بودیم».^۴ مصعب بن عبدالله زبیری «الموطا» را از خود مالک بن انس روایت می‌کرد. او بر خلاف مالک، درباره خلق قرآن سکوت می‌کرد. هرگاه گفته می‌شد از مالک روایت کردند که آن [قرآن] را مخلوق می‌داند، مصعب می‌گفت: «همانا ما آن را از او نشنیدیم».^۵ درباره «عمر بن صالح بن عبدالله بن عروه» (د ۱۸۲ یا ۱۹۰ هـ ق) آورده‌اند که نزد «حجاج اعور» (د ۲۰۶ هـ ق) رفت و احادیث «ابن لُهیعه» (د ۱۷۴ هـ ق) و «لیث بن سعد» (۹۴-۱۷۵ هـ ق) از هشام بن عروه را از طریق او فراگرفت و آن احادیث را از قول هشام روایت می‌کرد. روایتی در دست است که نشان می‌دهد عمر کتاب حجاج اعور را که شامل روایات هشام بن عروه به روایت لیث بن سعد بود، به امانت گرفت و از آن نسخه برداری کرد. آنگاه با استفاده از همین کتاب مستقیماً از قول هشام بن عروه روایت می‌کرد. ناگفته نماند که مورخان و علمای رجال او را به سبب همین شیوه، ضعیف الحدیث و دروغگو یا دروغگوی خبیث دشمن خدا معرفی کرده‌اند.^۶ «زبیر بن بکار» (۱۷۲-۲۵۶ هـ ق) را در طبقه کسانی که سنی کم داشتند و از اصحاب مدنی مالک بودند، قرار داده‌اند.^۷

۱. ابن سعد، ۴۳۹/۵.

۲. رازی ۴۶/۷؛ ذهبی، سیر اعلام ۸۴/۸؛ هیثمی ۲۱۱/۱.

۳. تاریخ دمشق ۳۱۱/۳۶ و نیز ابن عماد، ۲۹۰/۱.

۴. ذهبی، سیر ۳۰/۱۱.

۵. ابن سعد ۳۴۴/۷؛ ذهبی، سیر اعلام ۳۰/۱۱.

۶. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد ۲۳۵/۱۲ به بعد؛ مزی ۴۵/۱۴؛ ذهبی، میزان ۱۷/۴ و ۱۸؛ همو، المغنی ۳۲۳/۱؛ ابن

حجر، تهذیب ۶۲/۵؛ سخاوی، ۸/۲.

۷. ابن فرحون ۱۱۹/۱.

گرچه گفته شده که او از مالک حدیثی نشنیده بود و در زمان مرگ مالک، خردسال بود، بعید نیست که او را دیده باشد.^۱

بخش دوم: شیوه‌های انتقال احادیث و روایات

نحوه انتقال احادیث و روایات موضوعی مهم در علم حدیث است. آل زبیر با به‌کارگیری روش‌های مختلف، مطالب خود را به نسل‌های خود و آموزندگان دیگر انتقال می‌دادند. شیوه‌هایی که آنان در انتقال احادیث و روایات به کار بسته بودند عبارتند از:

الف) شیوه شفاهی یا سماعی

سَمَاع شامل شنیدن حدیث یا خبری از زبان یک گوینده یا شیخی است که آن را روایت می‌کند. این شیوه کاملاً شفاهی و با پرسش و پاسخ همراه است. درباره عروه بن زبیر می‌توان گفت که شیوه اصلی انتقال حدیثش شفاهی بود. آورده‌اند که وی روایات را به شکل موضوعی طبقه‌بندی میکرد و به مردم و فرزنداناش شفاهاً انتقال می‌داد.^۲

با وجود این، شواهدی در دست است که او در صورت لزوم از پاسخ کتبی نیز استفاده می‌کرد.^۳ وی برای حفظ و انتقال احادیث و روایات از شیوه پرسش و پاسخ استفاده می‌کرد و به فرزنداناش نیز همین شیوه را آموزش داده بود. در روایتی آمده است که خطاب به پسرانش می‌گفت: «پسران من، از من بپرسید که چنان رها شده‌ام - کسی از من چیزی نمی‌پرسد - که نزدیک است فراموش کنم - به فراموشی سپرده شوم - و من خود از حدیث می‌پرسم و حدیث روز برای من گشوده می‌شود».^۴ این روش بعدها به شیوه «معنعن سماعی» و شیوه روایت اهل مدینه و حجاز معروف شد. حدود ۱۰۰ تن از راویان آل زبیر در مدینه قابل توجه و توجیه است و می‌توان گفت که این شیوه مورد توجه آنان قرار گرفته بود.^۵

ب) شیوه نوشتاری (کتبی)

۱. سخاوی، ۳۵۳/۱.

۲. رک: بخش سوم شماره ۲ ص ۱۳ از همین مقاله.

۳. رک: ادامه مطالب و پانویس های ۵ و ۶ و ۷ در همین صفحه.

۴. ابن سعد ۵ / ۱۷۹.

۵. درباره شمار راویان آل زبیر در مدینه و شهرهای دیگر رک: غضنفری، کارنامه علمی و فرهنگی آل زبیر (در حدیث و تاریخ نگاری)، صص ۵۰ به بعد.

راویان آل زبیرگاهی در نقل احادیث و روایات به شیوه «نوشتاری» نیز گرایش نشان داده‌اند. برای نمونه، درباره عروه روایت شده که وی احادیث را می‌نوشت و روایات خاله خود، عائشه را با روایات راویان دیگر مقایسه می‌کرد. آورده‌اند که وی بعدها مجبور به سوزاندن نوشته‌های خود شد.^۱ او به پرسش‌های کتبی «عبدالملک بن مروان» (حک: ۶۵-۸۶ هـ.ق)^۲، «ولید بن عبدالملک» (حک: ۸۶-۹۶ هـ.ق)^۳ و نیز «هبیره» - دوست و مشاور ولید بن عبدالملک - پاسخ کتبی می‌داد و به فرزندان خود نیز در نوشتن و ضبط علوم سفارش می‌کرد.^۴

در میان فرزندان عروه، «هشام» (۶۰ یا ۶۱ - ۱۴۴ تا ۱۴۷ هـ.ق) بیش از دیگران در عرصه حدیث و خبر از پدر تبعیت می‌کرد. شیوه هشام در فراگیری و نقل حدیث و روایت از جهاتی با پدر تفاوت داشت که از تکامل علم حدیث و ضبط کتبی آن ناشی می‌شد. وی که احادیث و روایات منقول پدر را در دفتری نوشته بود، آن دفتر را به «یحیی بن زبیر بن عباد»، یکی از پسرعموهایش، داد تا آن را نقل کند.^۵ هشام همچنین احادیثی را که خود از دیگر محدثان شنیده بود نیز در صحیفه‌ای گرد آورده، به دیگران می‌داد تا به نام او از روی آن روایت کنند. واقدی از ابن ابی زناد آورده است که او می‌گفت: «خود حاضر بودم که ابن جریج نزد هشام بن عروه آمد و گفت: «ای ابا منذر، آیا صحیفه‌ای که به فلانی داده‌ای، حدیث و گفته خودت است؟» هشام گفت: «آری». محمد بن عمر واقدی می‌گوید: «پس از آن در موارد بسیاری از ابن جریج می‌شنیدم که می‌گفت: «هشام بن عروه ما را حدیث کرد». از این روایت چنین بر می‌آید که در آن زمان لازم نبود حتماً متن حدیث نزد محدث خوانده شود. تصدیق و تأیید محدث به این که فلان کتاب گفته‌های من است، کفایت می‌کرد. بدین ترتیب می‌توان دریافت که روایات ابن جریج (۸۰ - ۱۵۱ هـ.ق) از هشام بن عروه منقول از صحیفه هشام بود.^۶ در میان دیگر فرزندان عروه، «عثمان» (د ۱۳۶ تا ۱۴۰ هـ.ق) نیز در عرصه علوم اسلامی فعال

۱. ابن سعد، (متمم) ۲۲۹/۱؛ قرطبی، ۵۴/۱.

۲. طبری، تاریخ ۲۰/۲؛ همو، تفسیر ۲/۲۹۱ و ۹/۲۴۹ و ۸۶/۱۸ و ۵/۲۸؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب ۴/۱۸۲۵؛ ابن کثیر، تفسیر ۳۱۰/۲.

۳. ابن سعد، ۱۴۵/۸؛ طبری، تفسیر ۲۵۰/۹؛ ذهبی، سیر ۲۵۸/۲.

۴. بخاری، التاریخ الکبیر ۳۱/۷؛ ابن عساکر ۸۰/۴ و ۲۵۵/۴۰؛ مزی ۱۶/۲۰.

۵. خطیب بغدادی، الکفایة ۳۲۱/۱.

۶. ابن سعد، ۴۹۲/۵.

۷. خطیب بغدادی، الکفایة ۳۲۱/۱.

بود. ظاهراً وی بر خلاف هشام به فقه بیش از حدیث توجه داشت و درباره نماز وتر به مکتوبات پدرش مراجعه کرده، درباره سلام دادن نماز وتر حکم می‌داد.^۱ این نیز دانسته است که «موسی بن عقبه» - مولی آل زبیر (د ۱۳۵ یا ۱۴۱ هـ ق) - احادیث نافع - مولی عبدالله بن عمر (د. ۱۱۷ یا ۱۱۸ یا ۱۲۰ هـ ق) - را در صحیفه‌ای نوشته و بر عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم عدوی (د. ۱۴۷ هـ) قرائت می‌کرد.^۲

آل زبیر در مورد سوابق خاندان خود در روایت احادیث و اخبار علاوه بر شیوه شفاهی - سماعی، از دیگر روش‌ها هم بهره جستند. چنانکه مصعب زبیری درباره کنیه عبدالله بن زبیر، به نوشته پارچه روی کعبه که توسط عبدالله بن زبیر تهیه شده بود، استناد می‌کرد.^۳ زبیر بن بکار نیز بارها استناد به مکتوبات را شیوه خود قرار می‌داد، چنانکه به متن وصیتی از «منذر بن زبیر» (۲۴-۶۴ هـ ق) که بر روی قرطاسی (کاغذی) نوشته شده بود، استناد می‌کرد.^۴ او همچنین در شرح حال فرزندان منذر از وجود حواله‌ای به مبلغ ۲۰۰ هزار درهم در اسناد و نوشته‌های «محمد بن منذر» خبر داده است. این سند به رؤیت «مصعب بن عثمان» رسیده بود.^۵ زبیر بن بکار در مورد متن وصیت نامه عائشه به عبدالله بن زبیر تصریح می‌کند که آن را در کتب «ابراهیم بن موسی بن صدیق» خوانده بود.^۶ این نیز دانسته است که وی به نسخه‌ای از کتاب «یحیی بن جعفر بن مصعب بن زبیر» که احتمالاً درباره نسب افراد بود، دسترسی داشت. این نسخه به دست خط مؤلف بود.^۷ همو درباره وصیت عبدالله بن مسعود به زبیر و عبدالله بن زبیر آورده است که عمویم، مصعب بن عبدالله از جدم، عبدالله بن مصعب از موسی بن عقبه روایت کرده که او می‌گفت: «عامر بن عبدالله بن زبیر وصیت عبدالله بن مسعود به زبیر بن عوام و عبدالله بن زبیر را برای من قرائت کرد».^۸ چنان که پیشتر اشاره شد، «عامر بن صالح بن عبدالله بن عروه» نیز با نسخه برداری از کتابی که حاوی احادیث هشام بن عروه بود، از آن

۱. بخاری، *التاریخ الکبیر* ۱/۳۵۵؛ بیهقی، ۲۹/۳.

۲. ابن عساکر ۴۶۷/۶۰.

۳. نسب قریش ص ۲۳۹.

۴. ابن عساکر ۲۷/۵۶.

۵. ابن عساکر ۲۸۹/۶۰.

۶. همو ۱۶۹/۲۸.

۷. همو ۲۴۵/۶۱.

۸. ابن عساکر ۱۶۹/۲۸.

روایت می‌کرد. این کتاب را عامر از حجاج اعور به امانت گرفته بود.^۱ به مرور زمان و در قرن‌های بعد با متداول شدن انواع روش‌های نقل روایت، آل زبیر، خود، نه تنها به تألیف کتب مبادرت ورزیدند، بلکه در آثارشان با اجازه از علمای صاحب کتاب و به روش‌های قرائت، مناوله، وجاده و غیره به حفظ مطالب کتب و روایات آنان اقدام می‌کردند. نمونه‌های بارز این شیوه، دو شخصیت بزرگ آل زبیر، مصعب زبیری و زبیر بن بکار هستند. این شیوه بعدها در زبیریان ساکن قزوین نیز مرسوم شده بود.^۲

در برخی دیگر از روش‌های مرسوم میان راویان آل زبیر باید به شیوه قرائت برخی از راویان آل زبیر همانند قرائت وصیت عبدالله بن مسعود از جانب عامر بن عبدالله بن زبیر (د ۱۲۰ تا ۱۲۴ هـ.ق) بر موسی بن عقبه - مولی آل زبیر (د ۱۳۵ یا ۱۴۱ هـ.ق)^۳ - قرائت احادیث نافع - مولی عبدالله بن عمر (د ۱۱۷ یا ۱۱۸ یا ۱۲۰ هـ.ق) - توسط موسی بن عقبه بر عبیدالله بن عمر بن حفص بن عاصم عدوی (د ۱۴۷ هـ.ق)^۴، قرائت روایات نافع مولی ابن عمر در نزد وی توسط اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه مولی آل زبیر (د ۱۵۸ هـ.)^۵، حضور مصعب بن عبدالله زبیری (۱۵۶ یا ۱۵۷ یا ۱۶۰ - ۲۳۳ یا ۲۳۶ هـ.ق) و برادرش نزد مالک بن انس به هنگام قرائت حبیب (یکی از شاگردان مالک) بر مالک^۶ و «اجازه» هشام بن عروه به ابن جریج (۸۰ - ۱۵۱ هـ.ق) برای روایت صحیفه حاوی احادیثش^۷ و نیز روایت عامر بن صالح زبیری (د ۱۸۲ یا ۱۹۰ هـ.ق) از هشام بن عروه، بدون اجازه یا سماع از هشام، اشاره کرد^۸ که به این شیوه «وجاده» گفته می‌شد.

بخش سوم: شیوه‌های ارایه احادیث و روایات

ارایه آموخته‌های آل زبیر به نسل‌های بعدی خاندان و دیگران خود یکی از زمینه‌های مهم فعالیت‌های فرهنگی ایشان محسوب می‌شود. آنان با بهره‌گیری از انواع شیوه‌های یاد شده به

۱. رک: ص ۹ پانویس شماره ۳.

۲. رافعی، ۲۶۱/۱ به بعد.

۳. رک: پانویس شماره ۱ در همین صفحه.

۴. رک: ص ۱۱ پانویس شماره ۴.

۵. رک: ص ۸ پانویس شماره ۲.

۶. رک: ص ۹ پانویس شماره ۱.

۷. رک: ص ۱۱ پانویس شماره ۱.

۸. رک: ص ۹ پانویس شماره ۳.

کسب اطلاعات حدیثی و اخبار می‌پرداختند و با استفاده از شیوه‌های گوناگون این آگاهی‌ها را به فرزندان، بستگان و راویان خود انتقال می‌دادند که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- تشکیل نشست‌های علمی در مساجد

برخی از راویان آل زبیر با حضور در جمع مردم در مساجد بزرگ و معروف همچون مسجد پیامبر (ص) در مدینه و مسجدالحرام در مکه اقدام به نقل احادیث و روایات کرده، به پرسش‌های مردم پاسخ می‌گفتند. ابن عساکر از تشکیل حلقه‌ای با حضور عروه و برادرش مصعب در مسجد پیامبر (ص) و پرسش مردم از او و پاسخ‌های عروه که تعجب‌عده‌ای را برانگیخته بود، خبر می‌دهد.^۱ بعدها که عروه بنا به دلایلی شهر مدینه و مسجد پیامبر (ص) را ترک کرد و در عقیق ساکن شد، مورد اعتراض و سرزنش مردم قرار گرفت. ابونعیم اصفهانی به نقل از هشام بن عروه می‌گوید: « هنگامی که عروه راه قصرش در عقیق را پیش گرفت، مردم به او گفتند: « مسجد رسول خدا را تنها گذاشتی ! » پس گفت: « همانا مسجد ایشان را بازیچه و سرگرمی و بازارهایشان را پر رونق و گران و زن فاحشه را در میان پاهایشان می‌بینم...»^۲ از فعالیت علمی عده‌ای از موالی آل زبیر در مساجد اطلاعاتی در دست است. محمد بن عقبه به همراه برادرانش، ابراهیم و موسی، در مسجد پیامبر (ص) حلقه درس داشتند و در میان آنان موسی فتوا می‌داد.^۳ دو برادر به نام‌های حمید بن قیس (د ۱۳۰هـ.ق) و عمر بن قیس در مسجدالحرام حلقه علمی تشکیل داده، برای مردم حدیث روایت می‌کردند.^۴

۲- تشکیل جلسات تدریس خصوصی

برخی از راویان آل زبیر همانند عروه بن زبیر که به تعلیم فرزندانش توجه بسیار داشت، آنان را در حلقه علمی خود جمع می‌کرد و ابواب مختلف علوم را به آنان تعلیم می‌داد. آنگاه از آنان می‌خواست که حفظ کرده، تکرار کنند و بنویسند. ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴-۲۵۶ هـ.ق) از تشکیل چنین حلقه‌ای که شاید یکی از اولین کلاس‌های خصوصی آن دوران بود،

۱. تاریخ دمشق ۴۰/۲۵۴؛ و نیز مقایسه شود با مزی، ۱۹/۲۰؛ ذهبی، سیر/اعلام ۴/۴۲۵.

۲. حلیة الاولیاء ۱۷۶/۲ به بعد.

۳. ابن سعد (متمم) ۳۳۹/۱.

۴. ابن سعد ۵/۴۸۶؛ بخاری، الضعفاءالصغیر ۱/۸۱؛ عقیلی، ۱۸۶/۳؛ ابن عساکر ۱۵/۲۹۷.

یاد کرده است. وی از قول هشام بن عروه می‌نویسد: «..... پدرم می‌گفت علم بیاموزید و آن را برای بستگانتان بنویسید که به شما نیاز دارند. پس به خدا مردم از من نمی‌پرسند به گونه‌ای که دارم فراموش می‌کنم و مرا (هشام را) و عبدالله بن عروه، عثمان و اسماعیل، برادرانم را و دیگرانی که هشام آنان را نام برد، می‌خواست، پس می‌گفت مرا نزد مردم مشغول نکنید اما هرگاه خلوت کردم، از من بپرسید و او احادیثی درباره طلاق، طلاق خُلَع، حج، قربانی و... روایت می‌کرد و در ادامه می‌گفت آنها را برای من تکرار کنید و از حفظ کردن من (هشام) تعجب می‌کرد. هشام می‌گفت به خدا ما از او یک از هزار حدیثش را فرا نگرفتیم^۱. در همین جا نیز، شیوه تدریس عروه از این روایت مشخص می‌شود که وی احادیث و روایات را به شکل موضوعی طبقه‌بندی می‌کرد و به مردم و فرزنداناش انتقال می‌داد.

۳- حضور در مناظرات علمی

بعضی از راویان آل زبیر در گفتگوها و مناظرات علمی دیگران شرکت کرده، با نقل خبر و روایت ابراز نظر می‌کردند. آورده‌اند که عبدالله بن زبیر با حضور در جمعی درباره شباهت امام حسن (ع) به پیامبر (ص) روایتی بیان کرده بود. ابن سعد با سند خود از «البهی» وابسته (مولای) زبیر بن عوام نقل کرده که وی می‌گفته: «دربارۀ این که چه کسی از اهل بیت پیامبر (ص) شبیه‌تر به آن حضرت بوده است با هم گفتگو می‌کردیم. عبدالله بن زبیر نزد ما آمد و گفت: «من برای شما می‌گویم که چه کسی از اهل بیت پیامبر (ص) به او شبیه‌تر و در نظر او محبوب‌تر بود، او حسن بن علی بود...»^۲.

۴- آرایه مستقیم آگاهی‌ها به طالبان

برخی از راویان آل زبیر بنا به درخواست طالبان علوم به نزد آنان می‌رفتند و به آرایه مطالب به آنان می‌پرداختند. در میان فرزندان عروه، «هشام» از این روش نیز بهره می‌برد. درباره او آورده‌اند که می‌گفت: «عون بن عبدالله به من گفت از پدرت برای من حدیث کن. پس به نزدش

۱. بخاری، *التاریخ الکبیر* ۳۱۷؛ ابن عساکر ۸۰/۴ و ۲۵۵/۴۰؛ مزی ۱۶/۲۰.

۲. *الطبقات الکبری* ۸/۵؛ ابن عساکر ۱۷۶/۱۳ (وی این روایت را باسند خود از زبیر بن بکار از عمویش، مصعب بن عبدالله از عبدالله البهی آورده است)؛ ابن حجر، *الإصابه* ۷۰/۲ (سند روایت او نیز همانند روایت ابن عساکر است)؛ سیوطی، *تاریخ الخلفاء* ۱۸۹/۱.

رفتم و برای او درباره سنن [سنت‌های پیامبر(ص) و خلفا] حدیث کردم. ...^۱. «موسی بن عقبه» مولی آل زبیر در دیدار با عبیدالله بن عمر، احادیث نافع را که در صحیفه‌ای نوشته بود، بر او قرائت می‌کرد.^۲

۵- حضور در دربار خلفا

عده‌ای از روایان آل زبیر به دیدار خلفای زمانشان شتافته، به دربار آنان رفت و آمد داشته، از عطایایشان بهره‌مند می‌شدند؛ هرچند که معلوم نیست در حضور خلفا به نقل روایت مبادرت ورزیده باشند. عبدالله بن زبیر با معاویه (حک: ۴۱-۶۰ هـ.ق) بیعت کرد و نزد او رفت و آمد داشت و یک بار در مشاعره معاویه شرکت کرد و سه بیت شعر به ازای هر بیت ۱۰۰ هزار درهم، مجموعاً ۳۰۰ هزار درهم دریافت کرد.^۳ عروه و برخی از فرزندان با دربار بنی مروان در ارتباط بودند و انعام و عطا دریافت می‌کردند.^۴ در برخی منابع از «وهب بن کیسان» مولی عبدالله بن زبیر (د. ۱۲۷ یا ۱۲۹ هـ.ق) با لفظ «مؤدّب» و «مُعَلِّم» که بر مقام علمی او دلالت دارد، یاد شده است.^۵ واژه «مؤدّب» از «أدب» گرفته شده است که ویژگی‌های معنوی و مادی هر دو را در بر دارد. به سخن دیگر «أدب» هم آموزش و هم پرورش را در بر دارد. به آموزگاران شاهزادگان و فرزندان خلفا «مؤدّب» گفته می‌شد؛ زیرا هر دو بخش را با هم بر عهده داشتند.^۶ «ابو حمزه عبدالواحد بن قیس»، مولی عروه بن زبیر نیز «معلم» فرزندان یزید بن عبدالملک بود.^۷ از «زبیر بن بکار» به عنوان «معلم» فرزندان متوکل عباسی (حک: ۴۱-۶۰ هـ.ق یاد شده است).^۸

۶- دیدار مردم و طلب علم با آل زبیر در محل زندگی آنان

۱. بخاری، *التاریخ الکبیر* ۳۱/۷؛ ابن عساکر ۲۴۱/۴۰.
۲. رک: ص ۱۱ پانویس شماره ۴.
۳. ابن عساکر ۱۹۸/۲۸؛ ابن کثیر، *البدایه* ۳۳۷/۸.
۴. ابن عساکر ۱۸/۳۱ و ۲۶، ۲۷۴/۴۰، به بعد؛ ذهبی، ۴۳۲/۴ به بعد؛ سخاوی، ۶۱/۲.
۵. مزی ۱۳۷/۳۱؛ ذهبی، سیر ۲۲۶/۵، الکاشف، ۳۵۷/۲؛ ابن حجر، *تهذیب* ۱۴۶/۱۱؛ همو، *تقریب* ۵۸۵/۱؛ سیوطی، *اسعاف المبطاء* ۲۹/۱.
۶. شلبی، احمد، ص ۵۴.
۷. مزی ۴۶۹/۱۸.
۸. مقدمه سامی مکی العانی بر کتاب *الاحبار الموفقیات* تألیف زبیر بن بکار، ص ۱۵.

از زهری از عروه روایت شد که او مردم را بر حدیثش گرد می‌آورد و عمرو بن دینار می‌گفت: «نزد او می‌آمدیم، پس می‌گفت: نزد من بیایید و با من ملاقات کنید (علم یاد بگیرید)»^۱. زمانی که عروه و فرزندانش مدینه را ترک کرده، در عقیق ساکن شده بودند، برخی افراد به خاطر معروفیت آنان یا قریشی بودن و حدیث دانستن به نزدشان می‌رفتند. ابن سعد از قول یوسف بن یعقوب ماجشون آورده است: «همراه پدرم برای انجام کاری رفته بودم. در بازگشت پدرم به من گفت: «آیا دوست داری این پیر مرد را ببینی؟ که او یکی از بازماندگان قریش است و آنچه از حدیث و خردمندی بخواهی نزد او خواهی یافت». مقصود پدرم، عبدالله بن عروه بود. گوید: «پیش او رفتیم. پدرم با او به درازا سخن گفت...»^۲.

۷- احداث مکتب خانه

برخی از راویان آل زبیر اقدام به احداث مکتب خانه کرده، به آموزش می‌پرداختند. بنا بر روایت مورخان، «محمد بن عقبه»، یکی از موالی آل زبیر در طبقه پنجم (د احتمالاً در اوایل قرن دوم)، مکتب خانه‌هایی داشت که از طریق آنها مال زیادی به دست می‌آورد. وی از قاسم بن محمد درباره حکم زکات درآمد این مکتب خانه‌ها می‌پرسید^۳. گرچه موضوعات درسی این مراکز علمی معلوم نیست، ولی شاید احادیث و اخبار نیز در آنجا تدریس می‌شده است.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که ملاحظه شد، طبقه اول از راویان آل زبیر در صدر اسلام با بهره‌گیری از مقام و موقعیت خود به عنوان صحابه و حضور در کنار پیامبر(ص) و دیدار با آن حضرت و درک زمان ایشان، مشاهدات و شنیده‌های شخصی خود را از پیامبر(ص) و حوادث مهمی که در آن شرکت داشتند برای نسل خود و آموزندگان دیگر به طور مستقیم بازگو می‌کردند، اما نسل‌های بعدی از راویان آل زبیر علاوه بر برخورداری از منقولات طبقه نخست، با بهره‌گیری از روش‌های گوناگون درصدد تکمیل اطلاعات خود برآمده، احادیث، اطلاعات و اخبار بیشتری کسب کردند. اینان که مقام و موقعیت طبقه نخست را نداشتند، حداقل از ۵ روش همچون برگزاری نشست

۱. ابو نعیم، حلیة الاولیاء، ۱۷۶/۲ به بعد؛ قیسرانی، ۶۲/۱؛ ابن عساکر ۲۵۶/۴۰.

۲. طبقات الکبری (متمم) ۲۲۶/۱؛ ابن عساکر، ۲۲/۳۱.

۳. مالک بن انس، ۲۷۱/۲.

علمی، دیدار مستقیم با صحابه، پرسش با واسطه از صحابه، حضور در سخنرانی‌ها و محافل علمی صحابه و حضور در مجالس تابعین و بزرگان علمی برای تکمیل اطلاعات خود درباره زندگی پیامبر(ص) و حوادث صدر اسلام بهره گرفتند و از نظرات صحابه آگاه و قابل اعتماد نیز بهره‌مند شدند. برخی از آنان همانند عروۀ بن زبیر حتی اطلاعات جمع‌آوری شده خود از نظرات صحابه را با هم مقایسه می‌کردند. همچنین آنان با استفاده از دو شیوه «شفاهی» و «نوشتاری» به انتقال احادیث و روایات به راویان خود و نسل‌های بعدی اقدام کردند و حداقل از ۷ روش شامل تشکیل نشست‌های علمی در مساجد، تشکیل جلسات تدریس خصوصی، حضور در مناظرات علمی، ارایه مستقیم آگاهی‌ها به طالبان، حضور در دربار خلفا، دیدار مردم و طلب علم با آل زبیر در محل زندگی آنان و احداث مکتب‌خانه، مطالب و اطلاعات خود را به فراگیران بعدی انتقال دادند. بدین سان نام خود را در تاریخ نگاری و حدیث مطرح و تثبیت کردند. زبیریان که در آغاز با به کار بستن شیوه‌های نظامی و سیاسی ناموفق شانس خود را برای کسب قدرت آزموده بودند، با بهره‌گیری از شیوه‌های یاد شده چنان جایگاه علمی به دست آوردند که آوازه ایشان در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام جاودانه گشت.

کتابشناسی

ابن ابی شیبه، أبوبکر عبد الله بن محمد، *الكتاب المصنف فی الأحادیث والآثار*، بتحقیق کمال یوسف الحوت، الرياض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ هـ ق .

ابن ابی عاصم، أبوبکر أحمد بن عمرو، *السنة*، بتحقیق محمد ناصر الدین الألبانی، بیروت، المکتب الإسلامی، ۱۴۰۰ هـ ق .

ابن حبان، أبو حاتم محمد، *الصحيح*، بتحقیق شعيب الأرنؤوط، بیروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ۱۴۱۴ هـ ق - ۱۹۹۳ م .

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علی، *الإصابة فی تمییز الصحابة*، بتحقیق علی محمد البجاوی، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۲ هـ ق - ۱۹۹۲ م .

_____ *تعجیل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة*، بتحقیق د. إکرام الله إمداد الحق، بیروت، دار الكتاب العربی، بی تا.

_____ *تهذیب التهذیب*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۴ هـ ق - ۱۹۸۴ م .

_____ *لسان المیزان*، بتحقیق دائرة المعارف النظامیة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات،

الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ ق-١٩٨٦م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، *جمهرة أنساب العرب*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ ق-١٩٨٣ م.

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق، *صحيح ابن خزيمة*، بتحقيق د، محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٠ هـ ق-١٩٧٠م.

ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد، *وفيات الأعيان وأنباء الزمان*، بتحقيق د. إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٨م.

ابن خياط، أبو عمر خليفة، *الطبقات*، بتحقيق د، أكرم ضياء العمري، الرياض، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ ق - ١٩٨٢م.

ابن راشد الأزدي، معمر، *الجامع*، بتحقيق حبيب الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ق.

ابن سعد، أبو عبدالله محمد، *الطبقات الكبرى*، بيروت، دار صادر، بي تا. — *الطبقات الكبرى (القسم المتمم لتابعي أهل المدينة و من بعدهم)*، بتحقيق زياد محمد منصور، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ ق.

ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*، بتحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار الجيل، ١٤١٢ هـ ق.

— *التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد*، بتحقيق مصطفى بن أحمد العلوي و محمد عبد الكبير البكري، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ هـ ق.

ابن عساکر، ابوالقاسم علي، *تاريخ مدينة دمشق*، بتحقيق علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥ هـ ق-١٩٩٥م.

ابن عماد، عبد الحي بن أحمد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب (الكتاب مدقق مرة واحدة)*، بيروت، دار الكتب العلمية، بي تا.

ابن عوانه، يعقوب بن إسحاق، *مسند أبي عوانه*، بيروت، دار المعرفة، بي تا. ابن فرحون، إبراهيم بن علي، *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب*، بيروت، دار الكتب العلمية، بي تا.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ ق.

— *البداية والنهاية*، بيروت، مكتبة المعارف، بي تا.

- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، بی تا.
- ابوداود، السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بی تا.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية لابن هشام، بتحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، ۱۴۱۱ هـ ق.
- أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۵ هـ ق.
- _____ همو، المسند المستخرج، المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، بتحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۹۹۶ م.
- أبو يعلى، أحمد بن علي، مسند أبي يعلى، بتحقيق حسين سليم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، ۱۴۰۴ هـ ق - ۱۹۸۴ م.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله، مسند، مصر، مؤسسة قرطبة، بی تا.
- البخاري، أبو نصر أحمد بن محمد، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد (رجال صحيح بخاري)، بتحقيق عبد الله الليثي، بيروت، دار المعرفة، ۱۴۰۷ هـ ق.
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، بتحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بی تا.
- _____ الضعفاء الصغير، بتحقيق محمود إبراهيم زايد، حلب، دار الوعي، ۱۳۹۶ هـ ق.
- _____ الجامع الصحيح المختصر، بتحقيق د. مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۷ هـ ق - ۱۹۸۷ م.
- البراز، أبو بكر أحمد بن عمرو، البحر الزخار (مسند)، بتحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله، بيروت، المدينة، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، ۱۴۰۹ هـ ق.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، سنن البيهقي الكبرى، بتحقيق محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، ۱۴۱۴ هـ ق - ۱۹۹۴ م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد، الجامع الصحيح سنن الترمذي، بتحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بی تا، الحاكم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک على الصحيحين، بتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۱ هـ ق - ۱۹۹۰ م.
- الحسيني، أبو المحاسن محمد بن علي، الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال، بتحقيق د. عبد المعطي أمين قلججي، كراچی، جامعة الدراسات الإسلامية، ۱۴۰۹ هـ ق - ۱۹۸۹ م.

- الحنبلي المقدسي، أبو عبدالله محمد بن عبد الواحد، *الأحاديث المختارة*، بتحقيق عبدالملك بن عبدالله بن دهبش، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة، بي.تا.
- الحميدي، أبو بكر عبدالله بن الزبير، *المسند*، بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت و القاهرة، دار الكتب العلمية و مكتبة المتنبى، بي.تا.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، *تاريخ بغداد*، بيروت، دار الكتب العلمية.
- _____ *الكفاية في علم الرواية*، بتحقيق أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، بي.تا.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر، *سنن الدارقطني*، بتحقيق السيد عبد الله هاشم يمانى المدني، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٦ هـ ق - ١٩٦٦ م، دارمى.
- الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، *سير أعلام النبلاء*، بتحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسى، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، ١٤١٣ هـ ق.
- _____ *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*، بتحقيق الشيخ على محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥ م.
- _____ *المعنى في الضعفاء*، بتحقيق نور الدين عتر، بي.تا.
- _____ *الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة*، بتحقيق محمد عوامة، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو، ١٤١٣ هـ ق - ١٩٩٢ م.
- الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم، *الجرح والتعديل*، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٢٧١ هـ ق - ١٩٥٢ م.
- الرافعى، عبدالكريم بن محمد، *التدوين في أخبار قزوين*، بتحقيق عزيز الله العطاردى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧ م.
- زبير بن بكار، *الاخبار الموقفيات*، بتحقيق سامى مكى العانى، بغداد، احياء التراث الاسلامى، ١٩٧٢ م، السخاوى، شمس الدين، *التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣ م.
- السيوطى، أبو الفضل عبدالرحمن ابن أبى بكر، *إسعاف المبتأ برجال الموطأ*، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٨٩ هـ ق - ١٩٦٩ م.
- _____ *تاريخ الخلفاء*، بتحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، مصر، مطبعة السعادة، ١٣٧١ هـ ق - ١٩٥٢ م.

- الشاشي، أبو سعيد الهيثم بن كليب، *المسند للشاشي*، بتحقيق د، محفوظ الرحمن زين الله، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٠هـ ق .
- الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس، *أحكام القرآن*، بتحقيق عبد الغني عبد الخالق، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ ق .
- شليبي، احمد، تاريخ آموزش در اسلام، ترجمه محمد حسين ساكت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، چاپ دوم، ١٣٧٠ هـ ش.
- الشيباني، أبو بكر أحمد بن عمرو، *الآحاد والمثاني*، بتحقيق د، باسم فيصل أحمد الجوابرة، الرياض، دار الراءية، ١٤١١ هـ ق - ١٩٩١م، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، *طبقات الفقهاء*، بتحقيق خليل الميس، بيروت، دارالقلم، بي تا.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، *المعجم الكبير*، بتحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ ق - ١٩٨٣م.
- الطبري، أبو جعفر أحمد، *الرياض النضرة في مناقب العشرة*، بتحقيق عيسى عبد الله محمد مانع الحميري، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، *تاريخ الأمم والملوك*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ ق.
- *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ ق.
- الطبري اللالكائي، هبة الله بن الحسن، *كرامات أولياء الله عز وجل*، بتحقيق د. أحمد سعد الحمان، الرياض، دار طيبة، ١٤١٢هـ ق.
- الطيالسي، سليمان بن داود، *مسند أبي داود الطيالسي*، بيروت، دار المعرفة، بي تا.
- *عبد الرزاق، أبوبكر، المصنف*، بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ق.
- عبد بن حميد، أبو محمد، *المنتخب من مسند عبد بن حميد*، بتحقيق صبحي البدرى السامرائي و محمود محمد خليل الصعدي، القاهرة، مكتبة السنة، ١٤٠٨ هـ ق - ١٩٨٨م.
- العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبدالله، *معرفة الثقات*، بتحقيق عبدالعليم عبدالعظيم البستوي، المدينة المنورة، مكتبة الدار، ١٤٠٥ هـ ق - ١٩٨٥م.
- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمر، *الضعفاء الكبير*، بتحقيق عبد المعطى أمين قلجعي، بيروت، دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ ق - ١٩٨٤م.
- الفاصي، عبدالحى الكتاني، *نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية*، بيروت، دارالتاب العربي،

بي تا.

الفاكهى، أبو عبدالله محمد بن إسحاق، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، بتحقيق د. عبدالملك عبدالله دهيش، بيروت، دار خضر، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ ق.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، (تفسير)، بتحقيق أحمد عبد العليم البردوني، القاهرة، دار الشعب، الطبعة الثانية، ١٣٧٢ هـ ق.

القيسراني، محمد بن طاهر، تذكرة الحفاظ، بتحقيق حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، الرياض، دار الصميعي، ١٤١٥ هـ ق.

مالك بن أنس، المدونة الكبرى، بيروت، دار صادر، بي تا.

المزى، أبو الحجاج يوسف بن الزكي، تهذيب الكمال، بتحقيق د. بشار عواد معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠ هـ ق - ١٩٨٠ م.

المسلم القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، الكنى والأسماء، بتحقيق عبدالرحيم محمد أحمد القشقرى، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ١٤٠٤ هـ ق.

صحیح مسلم، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربى، بي تا.
مسعودى، ابوالحسن على بن حسين، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاينده، ج ٣، تهران، علمى و فرهنگى، ١٣٦٥ هـ ش.

مصعب زبيرى، ابو عبدالله، كتاب نسب قريش، بتحقيق إ. لوى پورونسال، قاهره، دار المعارف، ١٩٥٣ م.

النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، بتحقيق د. عبد الغفار سليمان البندارى، سيد كسروى حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١ هـ ق - ١٩٩١ م.

الهيثمي، أبو الحسن على بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، القاهرة، بيروت، دار الريان للتراث و دار الكتاب العربى، ١٤٠٧ هـ ق.

قرائت: از روش‌های اصلی آموزش در نظام آموزشی مسلمانان^۱

ولی اله برزگر کلیشمی

دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین

barzegar1342@yahoo.com

چکیده

بررسی و تحقیق در شیوه‌های آموزشی مسلمانان از مباحث مهم تاریخ آموزش و پرورش در اسلام است؛ زیرا فهم فراز و فرود تعلیم و تربیت در سرزمین‌های اسلامی و کشف راز و رمز زایایی و ایستایی آن تا حدود زیادی در گرو تحلیل این شیوه‌هاست. قرائت یکی از شیوه‌های اصلی آموزش در مؤسسات آموزشی سرزمین‌های اسلامی بود که هر چند در ابتدای به کارگیری آن در علم حدیث به عنوان یکی از راه‌های دریافت حدیث با مخالفت گروهی از محدثان مواجه شد، ولی به تدریج به موازات افزایش امکانات و ابزارهای آموزشی خاصه کتاب، گسترش و تنوع حلقه‌های درسی و ناکارآمدی برخی شیوه‌ها نظیر املا، به شیوه غالب آموزش در حدیث و سایر علوم بدل گشت. در نوشتار حاضر ضمن بررسی مراحل اولیه شکل‌گیری این شیوه، آراء و نظرات موافقان و مخالفان این شیوه و علل مخالفت یا موافقت آنان مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در ادامه علاوه بر بیان اقسام کلی قرائت، انواع قرائت‌های سماع، تصحیح و اتقان و تفهیم و استقصاء (که هر یک اهداف آموزشی خاصی را دنبال می‌کردند)، مجالس اقرا و تفاوت مجلس اقرای قرآن با علوم دیگر و روش‌های برخی استادان در قرائت بررسی و تحلیل شده است.

کلیدواژه‌ها: شیوه‌های آموزشی، قرائت، انواع قرائت، مجلس اقرا.

مقدمه

مسلمانان در نظام آموزشی خود از روش‌ها، شیوه‌ها و فنون گوناگونی برای تعلیم و تعلم استفاده می‌کردند. روش‌ها یا شیوه‌های^۲ اصلی و عام آموزش نظیر سماع، قرائت و املا ابتدا در علم

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۳/۸؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۶/۵/۱۵.

۲. در کتاب‌های لغت برای دو واژه «روش» و «شیوه» معانی مشترکی نظیر طرز، طریقه، قاعده، رسم، سبک، اسلوب و نهج ذکر شده است (دهخدا، ۱۰۹۰۴/۸-۱۰۹۰۵؛ ۱۲۹۷۷/۹-۱۲۹۷۹). در برخی آثار جدید مربوط به ->

حدیث و برای آموزش و تعلیم آن به کار گرفته شد. ضوابط و چارچوب‌های تعیین شده برای هر یک از این شیوه‌ها، متناسب با علم حدیث و اهمیت و حساسیت آن شکل گرفت و پس از به کارگیری این شیوه‌ها برای آموزش علوم دیگر که حساسیت حدیث را نداشتند، در ضوابط و شرایط آنها تغییراتی پدید آمد. سماع، قرائت، اجازه، مناوَله، مکاتبه، اعلام، و جاده و وصیت از راه‌های هشت‌گانه اخذ و تحمّل حدیث به شمار می‌آمدند^۱ که از آن میان تنها در سماع و قرائت فرآیند دو سویه آموزش و فعالیت آموزشی به معنای متعارف آن جریان داشت و شیخ حدیث با دانشجویان و شاگردان خود تعامل آموزشی داشت؛ در حالی که سایر شیوه‌های اخذ حدیث را به سختی می‌توان در تعریف متداول از شیوه آموزشی جای داد و از مصادیق آن شمرد. شیوه‌های دیگری نیز نظیر مذاکره، مناظره، سوال و جواب و جز آن وجود داشت که هر چند از روش‌های تلقی و اخذ حدیث به شمار نمی‌رفت، ولی هم استادان برای تعلیم علوم مختلف و هم دانشجویان برای فراگیری و تثبیت آموخته‌های خود در دروس گوناگون، از آنها استفاده می‌کردند.

سماع از نخستین شیوه‌های تحمل و دریافت حدیث، به معنای شنیدن حدیث از شیخ و استاد حدیث بود (السماع من لفظ الشیخ) و به دو شکل تحقق می‌یافت: ۱- تحدیث بدون شرط نویساندن ۲- تحدیث با قید نویساندن که همان املا بود^۲. به بیان دیگر شیخ حدیث گاهی صرفاً به تحدیث و تسمیع حدیث (خواندن حدیث برای فراگیران) اکتفا می‌کرد. در این فرآیند که سماع نام داشت شیخ حدیث الزامی نداشت تا حدیث را به گونه‌ای آرام و شمرده بخواند که فراگیران بتوانند دقیقاً همان چیزی را که وی می‌گوید و می‌خواند، بنویسند. هر چند بیشتر اوقات شاگردان در مجلس سماع خاصه سماع عمومی غیر از حدیث، از نوشتن کمک می‌گرفتند و از مطالب درسی و احادیث خوانده شده یادداشت برمی‌داشتند؛ زیرا این نوشته‌ها و یادداشت‌ها

۱- تعلیم و تربیت بین این دو واژه تمایزی گذاشته نشده و از آن دو به جای یکدیگر استفاده شده است (برای نمونه نک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۵۴/۱؛ Dewey, pp. 158-173). در مقابل، برخی از پژوهشگران معاصر تعلیم و تربیت بین واژه‌های مذکور و نیز واژه "فن" تفاوت نهاده و برای هر یک تعریف و مصادیق خاصی ذکر نموده‌اند (برای نمونه نک: قمبر، محمود، ۱۶۳/۲-۱۶۶؛ حسینی زاده، ۲۸-۳۰؛ رفیعی، ۲۶۶/۳-۲۶۹). در مقاله حاضر با توجه به آنکه آثار این اختلاف بر محتوای بحث تأثیری نداشت، معنای لغوی واژه‌های روش و شیوه مد نظر قرار گرفته و به جای همدیگر استفاده شده‌اند.

۱. ابن صلاح، ۱۳۲؛ همچنین نک: شهید ثانی، ۲۳۰؛ بصری، ۵۹.

۲. ابن صلاح، همانجا؛ شهید ثانی، نک: ۲۳۱.

در حفظ و یادگیری آنها بسیار سودمند بود^۱. در مقابل گروهی مُقید و معتقد بودند (چنانکه عادت اهل شام اینگونه بود)^۲ تا هنگام سماع (شنیدن) چیزی ننویسند و اگر کسی هم زمان با سماع، آن را می‌نوشت، سماع او را صحیح نمی‌دانستند و او نمی‌توانست برای ادای حدیثی که با چنین شرایطی از شیخ حدیث شنیده از تعبیر " حَدَّثَنَا " و یا " أَخْبَرَنَا " استفاده کند و به جای آن می‌بایست از عبارت " حَضَرْتُ " استفاده می‌کرد^۳؛ زیرا نوشتن هنگام سماع باعث اشتغال ذهنی و فکری می‌شد و فرد نمی‌توانست آنچه را استاد می‌خواند دقیقاً و با ضبط صحیح بشنود. در شکل دوم سماع که املا نام داشت، استاد درس، حدیث و مطالب درسی را چنان با تأتی می‌خواند و واژه‌ها و کلمات را با ضبط دقیق بیان می‌کرد که این امکان برای فراگیرنده حدیث یا علوم دیگر فراهم می‌گشت تا دقیقاً آنچه را از استاد و شیخ حدیث می‌شنید، بنویسد. املاهای حدیث و یا علوم دیگر و تشکیل مجالس املا، شرایط، ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های خاص خود را داشت. شیوه املا پس از گسترش و فراوان شدن کتابهای مرجع و اصل در هر رشته‌ای و امکان دسترسی نسبتاً آسان دانشجویان به آنها و نیز شکل‌گیری حرفه وراقی و فراوانی وراقان حرفه‌ای از رونق افتاد و در بسیاری از رشته‌های علمی به کلی منسوخ گشت^۴. اغلب محدثان شیوه سماع را بالاترین و معتبرترین نوع دریافت حدیث دانسته‌اند^۵ و برخی نیز در انواع سماع، املا را در بالاترین مرتبه قرار داده و معتبرترین شیوه تحدیث شمرده‌اند؛ زیرا در املا زمانی که شیخ حدیث املا می‌کند و دانشجوی حدیث آن را می‌نویسد، هیچ نوع فساد و خللی در آن راه پیدا نمی‌کند و محدث نسبت به چیزی که املا می‌کند و به وجوه ضبط حدیث و ادای آن آگاهی دارد و دانشجوی حدیث نیز می‌داند که چه چیزی می‌نویسد^۶.

شیوه قرائت

برپایه گزارش‌های موجود در این باب شیوه قرائت از همان سال‌های نخست گسترش آموزش و

۱. برای نمونه نک: یاقوت حموی، معجم‌الادب، ۱۰/۲۵۶؛ ۲۰/۶۴-۶۵؛ خطیب بغدادی، الجامع لاخلای الراوی و آداب السامع، ۲۳۷.

۲. ابن عساکر، ۱۳/۲۴.

۳. خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، ۶۶-۶۷.

۴. درباره رکود مجالس املا تک: سمعانی، ۲۹-۳۰؛ سیوطی، المزهر فی علوم اللغه، ۳۱۴/۲.

۵. خطیب بغدادی، همان، ۲۷۱-۲۷۴؛ زرکشی، ۲۹۸-۲۹۹؛ مامقانی، ۶۶-۶۷/۳.

۶. سمعانی، ۱۴، ۱۷.

فراگیری حدیث و شکل‌گیری حلقه‌های درسی اصحاب و تابعان به عنوان یکی از شیوه‌های آموزش و تحمل (دریافت) حدیث در کنار شیوه‌های سماع و املا، مورد استفاده قرار گرفت. از محتوای گزارش‌ها چنین بر می‌آید که شیوه قرائت برای کسب مقبولیت و اعتبار لازم در بین محدثان به عنوان یکی از شیوه‌های آموزش و دریافت حدیث، از ابتدا با موانع و چالش‌هایی مواجه گشت.^۱ در دوره‌های بعد و پس از گسترش استفاده از کتاب در آموزش و فراوانی نسبی اصول و کتابهای مصحح و مقابله شده و نیز لوازم و ادوات نوشتن، موانع مذکور به تدریج از پیش روی قرائت برداشته شد و مدت زیادی طول نکشید که این شیوه به عنوان شیوه غالب آموزشی از سوی استادان و دانشجویان پذیرفته شد و در نظام آموزشی سرزمین‌های اسلامی و برای آموزش علوم مختلف مورد استفاده قرار گرفت. اغلب محدثان مدینه بین قرائت و سماع فرقی قائل نبودند و هر دو شیوه دریافت حدیث را معتبر می‌شمردند و حتی برخی از آنها قرائت بر شیخ حدیث را بر سماع از لفظ شیخ ترجیح می‌دادند^۲ در مقابل گروهی از محدثان عراق قرائت (عرض) بر شیخ را فاقد اعتبار می‌دانستند^۳ از علی (ع) و ابن عباس روایت شده که قرائت شخص بر عالم (شیخ حدیث) با قرائت عالم بر شخص یکسان است^۴ فردی نزد حسن بصری آمد و به او گفت: «منزل من دور است و رفت و آمد برای من سخت است. نزد من احادیثی است که اگر قرائت از نظر شما اشکالی ندارد، آنها را بر شما بخوانم.» حسن بصری در پاسخ گفت: «از نظر من فرقی نمی‌کند، یا تو بر من بخوان و من به تو بگویم که آن حدیث من است و اینکه فلانی حدیثی و یا من برای تو بخوانم (تحذیر)». فرد مذکور از حسن بصری پرسید: «آیا اجازه دارم در این احادیث خوانده شده بر تو، بگویم: حدیثی الحسن؟» حسن بصری پاسخ داد: آری^۵ «مالک بن انس، سفیان ثوری»^۶، «ابو حنیفه، محمد بن حسن شیبانی و شافعی»^۷ نیز از جمله کسانی بودند که قرائت بر شیخ حدیث را همانند سماع معتبر می‌شمردند. عبدالرزاق مؤلف

۱. خطیب بغدادی، همان، ۲۶۲-۲۸۰.

۲. همو، ۲۶۹، ۲۷۲-۲۷۳؛ الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، ۱۴۲-۱۴۴.

۳. همو، الکفایة فی علم الروایة، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۹؛ ابن حجر، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ۱/ ۱۸۰.

۴. خطیب بغدادی، همان، ۲۶۲-۲۶۴.

۵. ابن سعد، ۱۲۸/۷.

۶. بخاری، ۴۱/۱-۴۲.

۷. ابن عبدالبر، ۴۶۵، ۴۷۱.

«المُصَنَّف» بر این اعتقاد بود که عبارت‌های «سَمِعْنَا» و «عَرَضْنَا» هر دو دلالت بر سماع دارند.^۱ همچنین وقتی از چگونگی دریافت و اخذ حدیث از مالک پرسیدند، در جواب گفت: «بخشی از آنها سماع است و بخشی دیگر عرض (قرائت) و از نظر ما قرائت اعتبار و مرتبه کمتری از سماع ندارد.»^۲ در مقابل، برخی از محدثان نظیر وکیع بن جراح و احمد بن حنبل چندان اعتباری برای قرائت (عرض) قائل نبودند. از وکیع بن جراح نقل شده است که وی هرگز حدیثی را به شیوه قرائت اخذ نکرده است.^۳ احمد بن حنبل تعداد فراوانی از احادیث معاذ بن هشام را در اختیار داشت و چون در راه یمن او را دید، برای سماع احادیث نزد وی رفت. معاذ تنها قسمتی از احادیث را برای احمد بن حنبل خواند و به او گفت: «من ناتوان هستم و بیش از این نمی‌توانم بخوانم؛ لذا تو بر من بخوان!» احمد بن حنبل از خواندن خودداری کرد، ولی مدتی بعد از کار خود پشیمان شد و از اینکه آن را انجام نداده، اظهار تأسف نمود.^۴

یکی از دلایل مخالفان قرائت (عرض)، سهل انگاری موافقان قرائت و کوچک شمردن و جدی نگرفتن قرائت از سوی آنها بود. مخالفان قرائت، موافقان آن را متهم می‌کردند که قرائت (عرض) را نظیر سماع قرار داده، ولی در انجام درست آن سهل انگاری می‌کنند و در نتیجه به دریافت و انتقال درست احادیث (آموزش حدیث) خلل وارد می‌سازند. تساهل در قرائت (عرض) به اشکال مختلف رخ می‌داد. برای مثال مالک بن انس یک بار در حالی که افراد بر او قرائت می‌کردند، چرت می‌زد^۵ و یا در مجلس قرائت دیگر، این‌ابی اویس از شاگردان مالک، بطور منظم و پیوسته در مجلس قرائت حضور نداشت و گاهی اوقات آن را ترک می‌کرد و این از نظر مالک اشکالی نداشت.^۶ گاهی اوقات احادیثی بر شیخ حدیث خوانده می‌شد که متعلق به او نبود و با وجود این به اصلاح آن نمی‌پرداخت، برای مثال شیوه عبدالله بن عُقبه بن لَهیعه این گونه بود و چون به وی اعتراض می‌شد در توجیه عمل خود چنین می‌گفت: «گناه من چیست؟ آنها کتابی (مجموعه‌ای از احادیث) می‌آورند و آن را بر من می‌خوانند و می‌روند. اگر از من بپرسند من به

۱. خطیب بغدادی، همان، ۲۷۱.

۲. همو، ۲۷۰.

۳. همو، ۲۷۱.

۴. همو، ۲۷۲.

۵. همانجا.

۶. همو، ۲۷۳.

آنها می‌گوییم که احادیث مذکور به من تعلق ندارد»^۱.

شایان توجه است که در گزارش‌های مربوط به عرض با دو نوع عرض مواجه هستیم: ۱- عرض القراءة، ۲- عرض المناوله. عرض واقعی که مورد قبول مالک بن انس و دیگران بود و از آن دفاع می‌کردند و حتی آن را برتر از سماع می‌دانستند، عرض القراءة (عرض همراه با قرائت) بود. «عرض القراءة» تنها با قرائت بر شیخ حدیث تحقق می‌یافت و بین این نوع عرض و قرائت، از نظر منطقی رابطهٔ عموم و خصوص مطلق وجود داشت و عرض اخص از قرائت بود. پس از مدتی به علت توسعه در معنای عرض، به نوعی از مناوله نیز عرض اطلاق شد. در «عرض المناوله» فراگیرندهٔ حدیث مجموعه‌ای از احادیث شیخ حدیث را به او نشان می‌داد و شیخ حدیث پس از بررسی، تأیید و احیاناً مطابقت آن با اصل خود، اجازه روایت آن را به فرد می‌داد، بدون آنکه وی آن را بر شیخ حدیث خوانده باشد!^۲ برای مثال محمد بن شعیب بن شاپور دربارهٔ اوزاعی چنین می‌گوید: «من مجموعه‌ای از احادیث اوزاعی را نوشتم و نزد او رفتم و به او گفتم که این مجموعه را از احادیث او نوشته‌ام. اوزاعی آن را از من گرفت و از همدیگر جدا شدیم. پس از گذشت چند روز دوباره اوزاعی را دیدم و او نوشته‌هایم را برگرداند و به من چنین گفت: «آنها را (با اصول خود) مقابله و تصحیح کردم.» من به او گفتم: «آیا می‌توانم در آنها از تو روایت کنم و بگویم «أخبرنی الاوزاعی»؟ وی جواب داد: آری^۳ به بیان دیگر محمد بن شعیب احادیث نوشته شدهٔ خود را نزد اوزاعی نخواند و تنها بر اساس تصحیح و مقابلهٔ اوزاعی، از او اجازهٔ روایت گرفت. ابن شهاب زهري نیز تنها نوشتهٔ فرد را بدون مقابله با اصل خود از نظر می‌گذراند و بدون آنکه فرد بر او بخواند و یا او برای فرد بخواند به او اجازه می‌داد که از وی روایت کند.^۴ این عمل از نظر محدثان مخالف نوعی ساده انگاشتن عرض به حساب می‌آمد، زیرا عرض و مقابلهٔ درست و کامل باید همراه قرائت بر شیخ و در حضور او صورت می‌گرفت.^۵ جالب توجه آنکه در برخی از گزارش‌های مربوط به عرض، شاهد نوعی تخلیط بین دو نوع عرض هستیم. برای مثال آنچه حاکم نیشابوری به عنوان عرض مطرح کرده و به تعریف آن پرداخته و محدثان سلف را به

۱. ابن سعد، ۷ / ۳۵۸.

۲. ابن حجر، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ۱ / ۱۸۰.

۳. ابن عساکر، ۵۳ / ۲۵۳.

۴. ابن عبد البر، ۴۶۹.

۵. ابن حجر، همان، ۱ / ۱۸۰.

خاطر تأیید آن مورد انتقاد قرار داده، «عرض المناوله» است، ولی برخی نمونه‌ها و مصادیقی که ذکر نموده، ارتباطی به آن ندارد و به «عرض القراءة» مربوط می‌شود!^۱ به هر حال در هر دو نوع عرض، سهل انگاری وجود داشت و گاهی اوقات سهل انگاری در عرض المناوله به حد افراط می‌رسید.^۲ لذا کسانی که با «عرض القراءة» مخالف بودند، به طریق اولی با «عرض المناوله» نیز مخالفت داشتند.

گروهی از موافقان شیوه قرائت، آن را نه تنها هم پایه سماع بلکه از آن نیز برتر و معتبرتر شمرده‌اند^۳ و در تعلیل برتری شیوه قرائت بر شیوه سماع چنین گفته‌اند: «اگر استاد و شیخ حدیث در آنچه بر فراگیرنده حدیث می‌خواند مرتکب سهو و اشتباه گردد، ممکن است سامع نسبت به اشتباه وی آگاه نگردد و یا آن را توجیه کند و به محدث اعتراض نکند. این موضوع یا معلول شناخت اندک سامع درباره احادیث است و یا آنکه به اشتباه تصور می‌کند که شاید مورد خطا از مواضع اختلافی بین محدثان باشد و یا ممکن است معلول ترس وی از شیخ حدیث باشد! اما در شیوه قرائت، شیخ و استاد حدیث دارای فراغت خاطر و آرامش ذهنی است و در صورتی که قاری در آنچه بر وی می‌خواند مرتکب اشتباه گردد، به سرعت آگاه می‌شود و از اشتباه وی جلوگیری می‌کند. علاوه بر شیخ حدیث، حاضران نیز بدون آنکه ملاحظات شیوه سماع را در ذهن داشته باشند، موارد خطای وی را متذکر خواهند شد^۴، محمدبن شعیب یک بار عرض (قرائت) را بهتر و سودمندتر از دوبار سماع می‌دانست^۵ مالک نیز صحیح‌ترین سماع (أصح السماع) را قرائت فرد بر محدث (قرائت) و پس از آن قرائت محدث بر فرد (سماع) و در نهایت مناوله می‌دانست.^۶

شکل‌های مختلف قرائت

قرائت بر شیخ حدیث همانند سماع به شکل‌های مختلفی رخ می‌نمود. اغلب اوقات تشخیص شکل قرائت در مطالب و متونی که فرد به شیوه قرائت اخذ کرده، امکان‌پذیر نیست و قرائن یا

۱. ۶۷۱-۶۷۶.

۲. خطیب بغدادی، همان، ۱۵۲، ۳۱۸-۳۲۰.

۳. همو، ۲۷۴-۲۸۰؛ ابن‌صلاح، ۱۳۷-۱۳۸.

۴. خطیب بغدادی، همان، ۲۷۷.

۵. ابن‌عساکر، ۵۳/۲۵۲.

۶. خطیب بغدادی، همان، ۲۷۶.

الفاظ قابل اعتمادی در متن به ویژه متون غیر حدیثی برای تعیین شکل قرائت وجود ندارد؛ زیرا قرائت به یکی از صورت‌های زیر انجام می‌گرفت:

۱- قرائت شخص (راوی) بر شیخ حدیث (و استاد درس) از روی کتابی که در دست وی بود، در حالی که اصل کتاب بود در دست شیخ حدیث از روی آن به تصحیح قرائت قاری می‌پرداخت.

۲- قرائت راوی بر محدث (استاد و شیخ حدیث) از روی کتابی که در اختیار داشت و شیخ حدیث از حفظ به قرائت او گوش می‌داد و به تصحیح خطاهای او می‌پرداخت.

۳- قرائت راوی (یا متعلم) بر محدث (یا استاد درس) از حفظ، در حالی که اصل در اختیار شیخ حدیث و استاد درس قرار داشت و به قرائت او گوش می‌داد. «برای مثال ابو بشر یمان بن ابی الیمان (۲۸۴ق) ملازم ابوالحسن علی بن مغیره معروف به اُثرم بود و بسیاری از کتابهای وی، اُصمعی و دیگران را حفظ نمود. وی نزد ابن سَکیت، رِیاشی و زیادی در بصره شاگردی کرد و بر آنها کتابهای بسیاری را از حفظ خواند (قَرَأَ عَلَيْهِمْ مِنْ حِفْظِهِ كُتُباً كَثِيراً)»^۱.

۴- قرائت راوی بر محدث از حفظ و گوش دادن محدث به قرائت وی از حفظ.
۵- قرائت راوی یا فراگیرنده حدیث بر شیخ حدیث از روی کتاب، در حالی که استاد به قرائت وی گوش می‌داد و اصل استاد در اختیار شخص موثقی قرار داشت تا کار مقابله و تطبیق را انجام دهد.

۶- قرائت شخص دیگر بر محدث از روی کتاب و گوش دادن استاد به قرائت وی از روی اصلی که در اختیار داشت، در حالی که فرد اصلی آنچه را از کتاب خوانده می‌شد از حفظ داشت و به قرائت قاری گوش می‌داد.

۷- همانند شکل ششم بود با این تفاوت که استاد و شیخ حدیث از حفظ به قرائت آن شخص گوش می‌داد و اصل وی در اختیار او یا شخص موثق دیگری نبود.^۲

در اشکال یک تا چهار این احتمال وجود داشت که عرضه کننده بر شیخ حدیث یا استاد درس تنها باشد یا در میان جمعی قرار گیرد که آنها نیز به قرائت وی گوش می‌دهند؛ هر چند این خصوصیت بر خلاف سماع که با عبارت‌های «حَدَّثَنَا» و «حَدَّثَنِي» بین این دو حالت تمایز ایجاد می‌کرد، تأثیری در تعداد اشکال قرائت نداشت؛ زیرا در هر دو حالت، عرضه کننده و قاری

۱. یاقوت حموی، معجم الادبایه، ۲۰ / ۵۶.

۲. نک: ابن‌صلاح، ۱۳۷؛ شهید ثانی، ۲۳۷-۲۳۸؛ بصری ۵۹-۶۰؛ مامقانی، ۸۴-۸۵؛ حارثی، ۱۳۲؛ کنی، ۲۵۵.

برای ادای آنچه اخذ کرده بود می توانست از عبارت «قَرَأْتُ» استفاده کند. برای مثال محمدبن ابراهیم بن سمره فزاری می گوید: «من کتاب «امثال» اصمعی را بر وی خواندم و هیچکس کتاب مذکور را بر اصمعی نخوانده است و اگر کسی چنین ادعایی کند، دروغ گفته است»^۱. در عبارت‌هایی که متعلم یا فراگیرنده حدیث مجاز بود برای ادای قرائت از آن استفاده نماید، بین محدثان اختلاف نظر وجود داشت. گروهی که قرائت را هم پایه سماع و یا حتی از آن برتر می دانستند بر این اعتقاد بودند که همه عبارتهای بکار گرفته شده در ادای سماع را می توان برای ادای قرائت نیز استفاده کرد^۲ گروهی دیگر تفصیل قائل می شدند و غیر از عبارت‌های منصوص در قرائت تنها استفاده از عبارت «أَخْبَرْنَا» و «أَخْبَرَنِي» را برای قرائت مجاز می شمردند^۳ و هب در مصر، أوزاعی در شام و ابن جریح از نخستین کسانی بودند که بین «حَدَّثْنَا، حَدَّثَنِي» و «أَخْبَرْنَا، أَخْبَرَنِي» تمایز قائل شدند و عبارت اخیر را برای قرائت بر شیخ حدیث و عبارت «حَدَّثْنَا، حَدَّثَنِي» را برای سماع از لفظ شیخ استفاده نمودند^۴. گروهی نیز عکس گروه اول استفاده از عبارت‌های سماع را برای بیان قرائت بر شیخ حدیث به کلی مردود می شمردند. یحیی بن یحیی تمیمی، احمدبن حنبل و نسائی از جمله افرادی بودند که در این گروه قرار داشتند^۵. رساترین و صریح‌ترین عبارت‌ها برای بیان قرائت بر شیخ، عبارت «قَرَأْتُ عَلَيْهِ يَا عَلِيَّ فُلَانٌ»^۶ بود، در صورتیکه خود فرد بر شیخ حدیث یا استاد درس قرائت می کرد؛ و عبارت «قُرِيءَ عَلَيْهِ وَ أَنَا أَسْمَعُ وَ أَقْرَأُ الشَّيْخُ بِهِ» و یا بدون عبارت «أَقْرَأَ الشَّيْخُ بِهِ»^۷ در صورتیکه که فرد، قرائت دیگری را بر شیخ حدیث و استاد درس می شنید، بودند. برخی، عبارت‌های «حَدَّثْنَا» و «أَخْبَرْنَا» را با قید «قِرَاءَةً عَلَيْهِ» نیز مجاز می شمردند^۸.

۱. یاقوت حموی، همان، ۱۱۸/۱۷.

۲. خطیب بغدادی، همان، ۳۰۵-۳۱۰؛ ابن سعد، ۱۲۸/۷؛ ابن عبدالبر، ۴۷۱.

۳. خطیب بغدادی، همان، ۳۰۲-۳۰۵؛ ابن عبدالبر، ۴۷۱؛ ابن صلاح، ۱۳۵؛ شهید ثانی، ۲۴۴؛ سرگین، ۱/ بخش دوم ۱۲۳-۱۲۴.

۴. ابن صلاح، ۱۳۹-۱۴۰؛ ابن عساکر، ۲۷۱/۶۳.

۵. خطیب بغدادی، همان، ۲۹۶-۲۹۷؛ ابن صلاح، ۱۳۹؛ شهید ثانی، ۲۴۳-۲۴۴.

۶. خطیب بغدادی، همان، ۲۹۶-۲۹۷؛ ابن صلاح، ۱۳۸؛ شهید ثانی، ۲۴۲؛ (برای نمونه‌هایی از کاربرد این عبارت و مشتقات نظیر آن نک: یاقوت حموی، معجم البلدان، ۲/ ۳۱۰؛ ۳/ ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۵۲؛ معجم‌الادباء، ۱۵/ ۹۷؛ ۱۶/ ۱۶۶، ۲۱۵؛ ۱۷/ ۵۹، ۷۸، ۱۱۸، ۱۳۸، ۱۴۳؛ ۱۸/ ۶۰، ۸۷، ۱۳۱-۱۳۲، ۲۸۳؛ ۲۰/ ۲۷-۲۹، ۳۰-۳۱، ۵۶).

۷. خطیب بغدادی، همان، ۲۹۷؛ ابن صلاح، ۱۳۸؛ شهید ثانی، ۲۴۲؛ (برای نمونه‌های عملی نک: یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ۱/ ۱۴۱؛ ۳/ ۴۹-۵۰؛ ۵/ ۱۶-۱۷، ۳۲-۳۳).

۸. خطیب بغدادی، همان، ۲۹۷؛ ابن صلاح، ۱۳۸؛ شهید ثانی، ۲۴۳؛ یاقوت حموی، همان، ۹/ ۱۶؛ ۱۷۳.

گاهی در برخی گزارش‌ها عبارت «قرأ علی» که به معنای قرائت شخص بر استاد می‌باشد، برای قرائت استاد بر شخص فراگیرنده نیز استفاده شده که علی القاعده و مطابق با آنچه قبلاً درباره اشکال سماع توضیح داده شد، دلالت بر سماع دارد. در یک گزارش ابوالحسن سعید بن مسعدة معروف به اخفش اوسط (د ۲۱۵ق) که از شاگردان و ملازمان سیبویه بود درباره کسایی چنین می‌گوید: «قرأ (الكسائی) علی کتاب سیبویه سراً و وهب لی سبعین دیناراً» (کسایی به صورت مخفیانه کتاب سیبویه را بر من خواند و به من هفتاد دینار داد).^۱ در این گزارش عبارت «قرأ علی» در معنای رایج و صحیح خود یعنی قرائت بر شیخ استفاده شده است. در گزارش دیگری از این واقعه چنین آمده است: «آه (اخفش) قرأ کتاب سیبویه علی الکسائی فی جمعة فوهب له سبعین دیناراً» اخفش (به عنوان استاد) کتاب سیبویه را روز جمعه بر کسایی خواند و کسایی نیز هفتاد دینار به او بخشید. در ادامه گزارش نیز مطلبی دال بر سماع کتاب مذکور از سوی کسایی از زبان اخفش وجود ندارد.^۲ در این کاربرد استثنایی اگر خواننده نسبت به اصل ماجرا آگاهی نداشته باشد و بخواهد تنها بر اساس ظاهر عبارت داوری کند، قطعاً دچار اشتباه خواهد شد و نتیجه می‌گیرد که اخفش به عنوان متعلم و فراگیرنده، کتاب سیبویه را بر کسایی به عنوان استاد خوانده است که با واقعیت تاریخی انطباق ندارد.

انواع قرائت

شیوه قرائت پس از آنکه برای آموزش و فراگیری قرآن و حدیث در کنار شیوه‌های سماع و املا به کار گرفته شد، به تدریج گسترش یافت و به عنوان یک شیوه آموزشی برای تعلیم علوم مختلف نظیر نحو،^۳ ادب،^۴ شعر،^۵ لغت،^۶ فقه،^۷ اصول فقه و خلاف،^۸ علوم

۱. یاقوت حموی، همان، ۲۲۹/۱۱.

۲. همو، ۱۲۲/۱۶.

۳. برای نمونه نک: همو، ۱۵۳/۶؛ ۲۲۹/۱۱؛ ۹۱/۱۲؛ ۲۱۸/۱۳؛ ۵۷/۱۴؛ ۹۲؛ ۵۷/۱۵؛ ۹۷؛ ۴۲/۱۶؛ ۱۳۸/۱۷؛ ۱۹۸-۱۹۷/۱۸؛ ۲۵۱؛ ۲۸/۱۹؛ ۲۱۱؛ ۲۸۳-۲۸۲؛ ۳۱۱؛ ۳۰/۲۰؛ ۱۵-۱۴؛ ۳۵.

۴. نمونه نک: همو، ۱۳/۸۸-۸۹؛ ۹۷/۱۵؛ ۳۷/۱۶؛ ۶۲-۶۳؛ ۳۵/۲۰؛ ۵۶.

۵. برای نمونه نک: همو، ۶/۷۴؛ ۱۴/۳۴۸؛ ۱۶/۲۱۷؛ ۱۷/۳۱۱؛ ۱۸/۶۰.

۶. برای نمونه نک: همو، ۶/۱۶۳-۱۶۴؛ ۱۲/۵۹؛ ۱۴/۹۲؛ ۱۵/۸۱-۸۲؛ ۱۸/۲۵۱؛ ۲۷۳؛ ۲۶-۲۷؛ سیوطی،

المزهر فی علوم اللغة، ۱/۱۵۸-۱۶۲.

۷. برای نمونه نک: یاقوت حموی، همان، ۶/۱۴۴؛ ۲۰/۱۶؛ ۲۱۰/۱۸؛ ۱۹/۶۰؛ معجم البلدان، ۳/۱۵۲.

۸. برای نمونه نک: همو، معجم الادباء، ۱۸/۲۱۰.

اوائل^۱ و جز آن مورد استفاده قرار گرفت. علوم غیر حدیثی حساسیت حدیث را نداشت و بطور طبیعی شیوه قرائت با ضوابط و شرایط آسان تری در آموزش این علوم به کار گرفته می شد. قرائت‌ها در سطوح علمی متفاوت و با اهداف گوناگون صورت می گرفت و در نتیجه به انواعی تقسیم می شد. این تقسیم بندی بر خلاف اشکال قرائت که تقسیم صوری و بر اساس ظاهر آن بود، بر پایه محتوا و اهداف قرائت استوار بود. این انواع اینها است:

۱- قرائت سماع

گاهی اوقات قرائت صرفاً برای سماع (و شنیدن استاد و دیگر حاضران) صورت می گرفت. هدف اصلی در این نوع قرائت صرفاً خواندن متن (کتاب یا حدیث) بر استاد بود و به بحث‌های محتوایی درباره متن کاری نداشت. شاید بتوان گفت که هدف دانشجو از این گونه خواندن، دستیابی به اجازه استاد بود تا بتواند مطابق ضوابط پذیرفته شده، کتاب یا حدیث خوانده شده را از استاد نقل کند. برای مثال ابو جعفر محمد بن اسحاق زوزنی (د ۴۶۳ق) ابتدا نسخه‌ای از کتاب غریب / حدیث ابو سلیمان خطابی را نوشت، سپس آن را بر شیخ عبدالغافر بن محمد فارسی با هدف سماع خواند (قراها علی الشیخ عبدالغافر قراءه سماع).^۲ به بیان دیگر هدف زوزنی این بود که نوشته خود را یک بار نزد استاد عبدالغافر بخواند تا او بشنود و در پی تصحیح متن و ضبط الفاظ از سوی استاد نبود. به همین خاطر وی برای قرائت مرحله بعد که علمی تر و عمیق تر بود و علی القاعده سرعت مرحله قبل را نداشت، سراغ استاد دیگری رفت و کتاب مذکور را بار دیگر و با هدف «تصحیح و اتقان» نزد او خواند.^۳ برخی قرائت‌های مکرر و سریع که در شرح حال دانشمندان آمده است، به احتمال قوی در «قرائت سماع» جای می گیرند؛ برای مثال شافعی برای قرائت مؤطلاً بر مالک ابتدا آن را در مدت ۹ شب حفظ کرد، سپس آن را در مدت چند روز بر مالک خواند.^۴ همچنین نقل شده است که مجاهد بن جبیر قاری (د ۱۰۴ق) قرآن را ۳۰ بار بر ابن عباس خواند^۵ و یا ابوالحسن علی بن احمد واحدی (د ۴۶۸ق) قرآن را بارها

۱. همان، ۱۳/۱۳؛ ۱۴/۱۶.

۲. همان، ۲۰/۱۸.

۳. همانجا.

۴. همان، ۱۷/۲۸۵، ۲۸۷.

۵. همانجا، ۲۸؛ سیوطی، طبقات الحفاظ، ۴۲.

که از شمارش خارج بود، بر استاد علی بن احمد بُستی خواند^۱. خطیب بغدادی نیز صحیح بخاری را بر کریمه دختر احمد مروزی در مدت ۵ روز خواند^۲. به قرائت سماع «قراءة سرد و روایة» نیز اطلاق شده است^۳.

۲- قرائت تصحیح و اتقان

هدف از این قرائت چنانکه از نامش پیداست، تصحیح کتاب یا یک متن از طریق قرائت بر شیخ بود. در واقع استاد از طریق قرائت دانشجو به تصحیح کتاب یا نوشته او، ضبط صحیح واژه‌ها، اعراب درست کلمات و اصلاح اشتباهاتی نظیر تصحیف و جز آن می‌پرداخت. مقابله با اصل استاد برای کسانی که نسخه‌ای از اصل استاد برای خود می‌نوشتند، ضروری بود^۴، درباره احادیث و مطالب نوشته شده در مجلس املا توصیه می‌شد که مستملى در پایان املا یک بار دیگر احادیث و مطالب املا شده را بخواند تا حاضران به تصحیح و مقابله نوشته‌های خود بپردازند^۵. به کسی که به شیوه سماع احادیث و مطالب خود را اخذ می‌کرد و سپس از اصل استاد نسخه‌ای برای خود می‌نوشت، توصیه می‌شد تا نسخه مکتوب خود را برای تصحیح به عرض استاد برساند و تنها به نسخه نوشته شده خود از اصل استاد اکتفا نکند؛ زیرا این امکان وجود داشت که در اصل استاد نیز اشتباهی وجود داشته باشد و استاد به اصلاح آن اقدام نکرده باشد^۶. قرائت تصحیح به ویژه پس از گسترش استفاده از کتاب و نیز پیدایش گروهی به نام وراقان که به صورت حرفه‌ای از کتاب‌های مرجع و آموزشی استنساخ می‌کردند، عمده‌ترین و مطمئن‌ترین راهی بود که دانشجویان به کمک آن می‌توانستند نسخه مکتوب یا خریداری شده خود را تصحیح نمایند. ابو علی فارسی نحوی (د ۳۷۷ق) به دستور حاکم ایوبی برای تصحیح کتاب *التذکره* هفته‌ای دو روز مجلس قرائت ترتیب داد. ابوالعلا حسین بن محمد همراه گروهی دیگر در مجلس مذکور حاضر شدند و ابوالعلا کتاب تذکره را با هدف قرائت تصحیح بر ابوعلی

۱. یاقوت حموی، همان، ۱۲/۲۶۶.

۲. همان، ۴/۱۸.

۳. ابن صلاح، مقدمه مصحح، ۳۳، ۳۸.

۴. بغدادی، *الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع*، ۱۳۸-۱۴۱.

۵. سمعانی، ۹۲-۹۳، ۱۹۲-۱۹۳.

۶. خطیب بغدادی، *الکفایة فی علم الروایة*، ۲۳۹.

خواند و پس از تصحیح، نسخه اصلاح شده را برای کتابخانه صاحب بن عبّاد فرستادند. افراد شرکت کننده در مجلس مذکور علاوه بر کار تصحیح، به گفتگو و مذاکره علمی با یکدیگر نیز می پرداختند.^۱ برخی از استادان در تصحیح کتاب تخصص داشتند و متعلمان و دانشجویان برای تصحیح کتابها یا متنهای درسی مورد علاقه خود، تنها نزد آنها به قرائت می پرداختند. برای مثال ابو محمد قاسم بن محمد دیمرتی اصفهانی از خردسالی به تصحیح کتب و خواندن آنها علاقه و توجه نشان داد و در آن تخصص یافت. وی مدت ۴۰ سال به این کار اشتغال داشت و کتابها به منظور تصحیح از طرف (دانشجویان و فراگیران) بر او خوانده می شد.^۲ ابو عمر محمد بن عبدالواحد زاهد (د۳۴۵ق) علاوه بر آنکه در لغت مطالب بسیاری را برای شاگردان خود از حفظ املا نمود، برای مدت طولانی نیز به کار مقابله و تصحیح کتابهای مختلف با مردم پرداخت؛^۳ به بیان دیگر دانشجویان و فراگیران علم برای تصحیح کتابهای مورد علاقه خود، آنها را نزد وی قرائت می کردند. برخی در قرائت صحیح زبانزد بودند و دانشجویان و طالبان علم برای قرائت تصحیح به آنها مراجعه می کردند. ابوبکر محمد بن احمد دقاق، معروف به ابن خاضبه، (د۴۸۹ق) یکی از آنها بود که در بغداد سکنی داشت و افراد برای قرائت تصحیح به او مراجعه می کردند (کان مُفید بغداد و المشار الیه فی القراءه الصحیحه). وی مدتی از روی اجبار برای گذران زندگی به ورّاقی پرداخت و در طول یک سال هفت بار صحیح مسلم را برای دیگران استنساخ نمود.^۴ تأثیر مثبت حرفه ورّاقی در ارتقای مهارت و توانایی او در قرائت صحیح را نباید نادیده انگاشت. اسلم بن سهل معروف به نَهْشَل واسطی (د۲۸۸ق) فردی موثق بود و برای (قرائت) تصحیح شایستگی و صلاحیت لازم را داشت.^۵ وی در واسط مسجدی داشت که احتمالاً در آن به کار قرائت تصحیح می پرداخت و دانشجویان برای قرائت تصحیح به او مراجعه می کردند. محمد بن اسحاق زوزنی (د۴۶۳ق) پس از استنساخ کتاب غریب الحدیث ابوسلیمان خطّابی ابتدا به قرائت سماع (قراءه سَرْدٍ وروایه) آن نزد عبدالغافرین محمد فارسی پرداخت، سپس آن را نزد امام ابوسعبد بن دوست با هدف «تصحیح واتقان» قرائت کرد. به اعتراف

۱. یاقوت حموی، همان، ۷/ ۲۴۲-۲۴۹.

۲. همو، ۱۶/ ۳۱۹.

۳. همو، ۱۸/ ۶۲.

۴. همو، ۱۷/ ۲۲۷-۲۲۸.

۵. همو، ۶/ ۱۲۷.

عبدالغافر بن اسماعیل بن عبدالغافر فارسی از کتاب غریب الحدیث ابوسلیمان خطابی نسخه‌ای زیباتر و مطمئن‌تر از نسخه زوزنی وجود نداشت.^۱ اُصمعی به تصحیح اشعار هذیل نزد شافعی پرداخت. به بیان دیگر اشعار مذکور را نزد شافعی و با هدف تصحیح، قرائت نمود.^۲ علی بن زید بیهقی (د ۵۶۵ق) به قرائت تصحیح کتاب‌هایی نظیر *السامی فی الاسامی میدانی*، *المصادر قاضی زوزنی*، *المنتحل و غریب الحدیث ابوعبید*، *صالح اللغة جوهری* و جز آن نزد احمد بن محمد میدانی پرداخت. بیهقی برخی از این کتابها را قبلاً در کتاب حفظ کرده بود.^۳

تصحیح مرحله مهمی از قرائت به شمار می‌آمد. قرائت کتاب و آموزش آن در شکل اصلی و بدون تصحیف از نظر آموزشی بسیار اهمیت داشت؛ برای مثال جابر بن هبئه الله که کتاب *مقامات* حریری را در سال ۵۱۴ هجری بر مؤلف آن قاسم بن علی بن محمد حریری خواند، چنین می‌گوید: «من (در قرائت کتاب مذکور) به شعری رسیدم و در آن دو واژه را از روی سهو تصحیف نمودم و واژه‌هایی را که از نظر من درست بود به جای واژه‌های مؤلف به کار بردم و در واقع دچار تصحیف شدم. حریری پس از آنکه قرائت من را شنید گفت: «چه تصحیف خوبی! واژه‌های تو بهتر و از نظر معنا مناسب‌تر از واژه‌های من اند و اگر خط (اجازة کتبی) من بر روی ۷۰۰ نسخه از کتاب *مقامات* که بر من خواندند، نبود، واژه‌ها را تغییر می‌دادم و واژه‌های تو را به جای آنها می‌نهادم».^۴

با وجود اهمیتی که به قرائت تصحیح داده می‌شد، گاهی اوقات تصحیف رخ می‌داد و مشکلاتی را برای مؤلف و حتی موقعیت علمی او پدید می‌آورد؛ برای مثال ابو اسحاق ابراهیم سهل زجاج (د ۳۱۱ق) از لغویان و نحویان برجسته (که ابتدا شاگرد ابوالعباس ثعلب بود، و پس از مدتی از او جدا شد و ملازم ابوالعباس مبرّد رقیب وی گشت)، در این باره می‌گوید: «من یک بار در حیات ابوالعباس مبرّد، نزد ثعلب رفتم. شاگردش ابوموسی حامض^۵ نیز نزد وی حضور داشت. ثعلب از کتاب *المقتضب فی النحو مبرّد* و از فرآه انتقاد کرد و من در جواب وی

۱. همو، ۱۸/ ۲۰.

۲. همو، ۱۷/ ۲۹۹.

۳. همو، ۱۳/ ۲۲۰-۲۲۱؛ برای نمونه‌های بیشتر نک: همو، ۱۶/ ۶۴-۶۵، ۱۴۷، ۱۶۳-۱۶۴.

۴. همو، ۱۶/ ۲۶۶-۲۶۷.

۵. ابو موسی سلیمان بن محمد بن احمد معروف به حامض (د ۳۰۵ق) به علت اخلاق تند و گزنده‌ای که داشت به حامض شهرت یافت. وی مدت ۴۰ سال ملازم ثعلب بود و پس از مرگ وی جانشین او در تدریس گشت. (همو، ۱۱/ ۲۵۴-۲۵۵؛ فقطی، ۲/ ۲۲).

گفتم: «تو کتاب فصیح را برای متعلمان مبتدی تدوین کردی و کل آن ۲۰ ورقه بود که در ۱۰ جای آن مرتکب اشتباه شدی!» زجاج سپس اشتباهات وی را ذکر می‌کند و شکل درست آن را بیان می‌کند. یکی از اشتباهات ثعلب در کتاب فصیح، استفاده از واژه نادرست «مُطَوَّعَه» بود که صحیح آن «مُطَوَّعَه» بود. ثعلب پس از آنکه این مورد را از زجاج شنید انکار کرد و گفت: «من در کتاب «مُطَوَّعَه» آورده. زجاج در پاسخ وی گفت: «من کلمه مذکور را (هنگام قرائت کتاب فصیح) بر تو به صورت «مُطَوَّعَه» خواندم و علاوه بر آن بارها شاهد قرائت کتاب فصیح از سوی دیگران بر تو بودم و آنها نیز واژه مذکور را «مُطَوَّعَه» خواندند و من سماع کردم»^۱ (و تو نیز قرائت آن واژه را به همان صورت اشتباه تأیید کردی و به تصحیح آن اقدام نکردی!) [هكذا (مُطَوَّعَه) قَرَأْتُهُ عَلَيْكَ وَ قَرَأَهُ غَيْرِي وَ أَنَا حَاضِرٌ أَسْمَعُ مِرَارًا].

۳- قرائت تفهیم و استقصا

هدف غایی و اصلی قرائت، فهم دقیق کتب درسی و متون مورد علاقه افراد بود. در روایتی از امام صادق (ع) چنین نقل شده است: «حدیث تدریه خیر من الف ترویه» (حدیثی که آن را بفهمی بهتر از هزار حدیث است که آن را (تنها) روایت نمایی)^۲. علم واقعی از نظر محدثان و عالمان، فهم و درایت بود و روایت کردن زیاد بدون فهم و درایت علم به شمار نمی‌آمد^۳. مسلمانان صدر اسلام در هر نشست تنها ده آیه می‌خواندند و تا معانی و مقصود آیات خوانده شده را در نمی‌یافتند، به سراغ ده آیه بعدی نمی‌رفتند^۴. از نظر آنها قرائت بدون تفهیم و تدبیر، خیری به دنبال نداشت^۵. ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری (۵۳۸ق) در جواب استجازه ابوطاهر سلفی حافظ، علم را شهری دانسته که دارای دو در به نام درایت و روایت است^۶. هبة‌الله بن صاعد بغدادی معروف به ابن تلمیذ (۵۶۰ق) در وصیتی به پسرش چنین می‌گوید: «بهره مناسبتی از علم بگیر و آن را آن‌گونه فراگیر که مطمئن باشی آن را فهمیده‌ای و کاملاً در

۱. یاقوت حموی، همان، ۱/۱۳۷-۱۴۱.

۲. مجلسی، ۱۸۴/۲.

۳. خطیب بغدادی، الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، ۳۴۵.

۴. ابن‌سعد، ۲۱۲/۶.

۵. کاندهلوی، ۱۰۹/۳.

۶. یاقوت حموی، همان، ۱۹/۱۳۲.

جنگ توست، نه آنکه آن را صرفاً قرائت و سپس روایت کنی!^۱ ابوزکریا یحیی بن علی مسموعات ادبی خطیب بغدادی را بر وی می‌خواند و خطیب بغدادی نیز هر جا نیاز به اصلاح داشت، به تصحیح آن اقدام می‌کرد و به وی چنین می‌گفت: «تو از من روایت (سماع یا قرائت) می‌خواهی و من از تو درایت می‌خواهم»^۲ قرائت تفهّم با توجه به بحث‌هایی که پیرامون متن صورت می‌گرفت، از لحاظ زمانی بیشتر طول می‌کشید و همانند قرائت سماع با سرعت انجام نمی‌شد. برای مثال در گزارشی آمده است که ابوبکر محمد بن عبدالملک بن زهر اشبیلی (۵۹۵د ق) به مدت هفت سال ملازم عبدالملک باجی گشت تا توانست کتاب المدوّنه در مذهب مالک را بر او قرائت کند.^۳ قرائت تفهّم به نام‌های «قراءة نظراً و تأملاً»، «قراءة بحث و درایه»، «قراءة بحث و استقصاء» و «قراءة درایه و تبیین» نیز معروف بود^۴ در قرائت تفهّم، متن از نظر محتوایی به خوبی مورد نقد و بررسی قرار می‌گرفت و نکات غامض و پیچیده آن توضیح داده می‌شد و در صورت وجود نظر مخالف، آرای مخالفان بیان می‌گشت. استاد نیز آرا و نظرهای خود را مطرح می‌کرد.^۵ حاصل این گونه قرائت گاهی اوقات نوشته‌های ارزشمندی بود که تحت عنوان «تعلیق یا تعلیقه» تدوین و گردآوری می‌شد. تعلیقات یا تعلیقه‌ها در واقع مطالب خارج از متن اصلی، ولی مرتبط با آن بود که از سوی استاد و یا حتی افراد شرکت کننده در مجلس قرائت برای توضیح بیشتر متن و یا نقد آن مطرح می‌گشت و در حکم حاشیه‌ای بر متن اصلی بود. برای مثال ابوالعباس بن ماهان از اصحاب و شاگردان ابوسعید حسن بن عبدالله مرزبانی (۳۶۸د ق) بالغ بر ۱۰ هزار ورقه از تعلیقات استاد خود را در شرح کتاب سیبویه تدوین و گردآوری نمود. وی تعلیقات مذکور را یا هنگام آموزش کتاب سیبویه، از سوی استاد که به صورت سماع یا قرائت انجام می‌شد (دُرّساً) و یا از طریق مذاکره و بحث با استاد، اخذ و گردآوری نمود.^۶ در نمونه دیگر ابوالحسن علی بن احمد واحدی (۴۶۸د ق) هنگام قرائت نحو، تصریف و معانی بر استاد خود نزدیک ۱۰۰ جزء از تعلیقات استاد خود را در شرح مسائل مشکل و نکات غامض کتابهای

۱. همانجا، ۲۷۹.

۲. همو، ۴/۳۳-۳۲.

۳. همو، ۱۸/۲۱۷.

۴. نک: همو، ۶/۶۵؛ ۱۵/۵۷؛ ابن‌صلاح، مقدمه مصحح، ۳۱، ۳۳-۳۴، ۳۸؛ عیاشی، ۹۵، ۱۲۳، ۱۶۴.

۵. یاقوت حموی، همان، ۱۳/۲۷۷؛ عیاشی، ۱۴۸، ۱۶۴.

۶. یاقوت حموی، همان، ۸/۱۵۸.

خوانده شده در موضوعات مذکور نگاشت^۱.

ابوالقاسم علی بن عبیدالله دقیقی (۴۱۵ق) از شاگردان و ملازمان ابوالحسن علی بن عیسی رمانی کتاب سیبویه را به شیوه قرائت تفهیم بر استاد خود خواند و تأییدیه مکتوب آن را نیز از استاد خود گرفت^۲. علی بن محمد اخفش نحوی در سال ۴۵۲ هجری بر روی کتاب فصیح ثعلب چنین نوشته است: «این کتاب را از ابتدا تا انتها ابوالقاسم سلیمان بن مبارک به شیوه «قرائت فهم و تصحیح» بر من خواند و در آن به مهارت دست یافت و من نیز آن را در محله باب البصره در بغداد کنار مسجد جامع بزرگ بر علی بن عمیره خواندم و او بر ابوبکر بن مفسم نحوی و ابوبکر نیز بر ابوالعباس ثعلب (مؤلف کتاب) خوانده بود^۳. یاقوت کتاب و نوشته مذکور را دیده و چون نکته دیگری درباره شرح حال اخفش نحوی در اختیار نداشت، به نوشته فوق در شرح حال وی بسنده نموده است^۴. یعقوب بن احمد بر روی نسخه‌ای از کتاب صحاح اللغه چنین نوشته است: «فرزندم حسن این کتاب را، از اول تا آخر، همراه با حواشی مفید آن و شرح ابیات موجود در آن به شیوه «قرائت بحث و استقصاء» در سال ۴۶۳ هجری بر من قرائت کرد.» حسن یک بار نیز در گذشته در سال ۴۵۵ هجری کتاب مذکور را به شیوه سماع از پدرش اخذ کرده بود^۵. حسن بن یعقوب بن احمد خود نیز در سال ۴۷۱ هجری بر روی یکی از نسخه‌های صحاح اللغه چنین نوشته است: «این کتاب را صاحب آن حسین بن مسعود صرام فقیه، از اول تا آخر، همراه با حواشی مفید آن، بر من خواند و با نسخه من مقابله کرد و تصحیح نمود^۶. از این نوشته معلوم می‌گردد که قرائت حسین بن مسعود تنها قرائت تصحیح بود و با قرائت بحث و استقصاء کاری نداشت. چنانکه از گزارش‌ها معلوم می‌گردد گاهی اوقات قرائت به صورت کامل اعم از سماع، تصحیح و بحث و استقصاء نزد یک استاد صورت می‌گرفت^۷ و گاهی نیز هر یک از قرائت‌ها نزد استاد خاص و با توجه به توانایی وی انجام می‌شد. برای مثال در گزارشی آمده

۱. همو، ۲۶۵/۱۲؛ برای نمونه‌های بیشتر نک: همو، ۲۲۲/۱۳؛ ۱۸/۹۹-۱۰۰، ۲۱۱، ۲۵۷؛ معجم‌البلدان، ۳۱۸، ۲

۳۳۶؛ ۱۷۱-۱۷۲.

۲. همو، معجم‌الادباء، ۵۷/۱۴.

۳. همو، ۵۷/۱۵.

۴. همانجا.

۵. همو، ۶۴-۶۵.

۶. همانجا، ۱۶۳-۱۶۴.

۷. برای نمونه نک: ابن‌صلاح، مقدمه مصحح، ۳۳-۳۴.

است که عامه مردم بر ابوالقاسم عمر بن ثابت ثمانینی نحوی (د ۴۴۲ق) می‌خواندند، در حالی که خواص مردم در روزگار وی (کتابها و متون خود را) نزد ابوالقاسم عبدالواحد بن برهان اسدی قرائت می‌کردند.^۱ از ظاهر این گزارش چنین استنباط می‌شود که قرائت نزد دو استاد مذکور در سطوح علمی متفاوتی صورت می‌گرفت، به طوری که در مجلس قرائت یکی از آنها خواص مردم که احتمالاً افرادی با توانایی‌های علمی بیشتر بودند، شرکت می‌کردند و در نتیجه قرائت با عمق علمی بیشتر و بحث‌های گسترده‌تری انجام می‌گرفت. البته گاهی اوقات در برخی از مجالس قرائت، قاری به گونه‌ای بر استاد می‌خواند که برای همه طبقات مردم قابل استفاده بود؛ برای مثال حافظ ابوالعلاء حسن بن احمد عطار (د ۵۶۹ق) صحیح بخاری را در همدان به گونه‌ای بر استاد خود شیخ عبدالاول می‌خواند که برای شنیدن آن تمام مردم شهر از امرا گرفته تا فقها، علما، صوفیان و عوام در مجلس قرائت حضور می‌یافتند.^۲

مجلس اِقرأ

اِقرأ در لغت به معنای واداشتن به خواندن است. جمله «أقرأنی فلان» به معنای «او من را واداشت تا بر او بخوانم» (حَمَلَنِي عَلِيٌّ أَنْ أقرأَ عَلَيْهِ) می‌باشد.^۳ معنای اصطلاحی اِقرأ با معنای لغوی آن انطباق دارد و به معنای خواندن قرآن و علوم دیگر بر استاد می‌باشد. با توجه به آنکه قرائت زیر نظر استاد و با اِشراف او صورت می‌گیرد، گویی که استاد به طور غیرمستقیم فرد را به قرائت وامی‌دارد. اِقرأ در ابتدا به ویژه زمانی که بطور مطلق و بدون قرینه بکار می‌رفت، اغلب به مجالس اِقرای قرآن اشاره داشت که در آن مُقَرِّی، به خواندن قرآن از سوی فرد نظارت می‌کرد و اشتباهات قرائت او را تصحیح می‌کرد. در این مجالس مُقَرِّی نمی‌خواند و تنها هنگامی که اشتباهی در قرائت فرد رخ می‌داد به رد آن اقدام می‌کرد و قرائت صحیح آن را برای فرد ذکر می‌کرد. مُقَرِّی از این جهت عکس مُلَقِّن قرآن رفتار می‌کرد؛ زیرا مُلَقِّن، آیات قرآن را چندین بار می‌خواند تا مُتَلَقِّن بتواند قرائت صحیح آن را یاد بگیرد و دقیقاً همانند مُلَقِّن بخواند. مالک بن انس برای تعلیل درستی و صحت به کارگیری عبارت «حَدَّثَنِي» در ادای حدیثی که به شیوه قرائت از شیخ حدیث اخذ شده باشد، از این ویژگی اِقرأ استفاده نموده و به آن استدلال کرده

۱. یاقوت حموی، همان، ۵۷/۱۶-۵۸.

۲. همو، ۲۰/۸.

۳. ابن منظور، ۸۰/۱۱.

است. هنگامی که از مالک سؤال می‌شود که آیا فرد می‌تواند در احادیثی که خود بر شیخ حدیث خوانده و آن را به شیوه قرائت اخذ نموده، از عبارت «حَدَّثَنِي» استفاده کند؟ مالک جواب مثبت می‌دهد و چنین می‌گوید: «مگر در قرآن این‌گونه نیست که فرد قرآن را بر مَقْرِي می‌خواند و می‌گوید: «أَقْرَأَنِي فلان» (در حالی که مَقْرِي نمی‌خواند)، پس اگر در قرآن جایز باشد در حدیث نیز این‌گونه است^۱. اگر چه کار برد واژه اِقْرَأَ از محدوده اِقْرَأَ قرآن فراتر رفت و برای اِقْرَأَ علوم دیگر^۲ نیز به کار گرفته شد، ولی واژه «مَقْرِي» به عنوان یک لقب تنها برای کسانی استفاده شده که در قرآن، قرائت مختلف و علوم قرآنی تخصص و تبخّر داشتند^۳. همانطور که واژه «حافظ» به عنوان یک لقب تنها برای کسانی استفاده شده که علاوه بر حفظ تعداد قابل توجهی از احادیث و اهتمام ویژه نسبت به حفظ نمودن آن، در علوم حدیثی و شناخت متن و سند حدیث نیز تبخّر کافی و تخصص لازم را داشتند^۴ بنابراین می‌توان گفت «مجلس اِقْرَأَ» به ویژه در علوم دیگر غیر از قرآن چیزی بیش از مفهوم «مجلس قرائت» افاده نمی‌کند و تنها دلالت واژه «اِقْرَأَ» بر وجه نظارتی استاد بارزتر و برجسته‌تر است.

در برخی از گزارش‌های موجود درباره «اِقْرَأَ»، تنها به کمک قرائن می‌توان فهمید که اِقْرَأَ مذکور مربوط به اِقْرَأَ قرآن است، یا علوم دیگر؛ برای مثال در گزارشی آمده است که مردم واسط پس از مرگ ابو محمد عبدالله علوی از علی بن محمد بن دینار کاتب (۴۰۹ق) خواستند که به جای وی برای آنها مجلس اِقْرَأَ تشکیل دهد (فَيَقْرَأُ لَهُمْ). دلالت این بخش از گزارش بر اِقْرَأَ قرآن در صورتی که به همین جمله بسنده می‌شد و قرینه بعدی ذکر نمی‌گردید، قطعی و یقینی نبود. تنها با توجه به جوابی که علی بن محمد بن دینار به مردم داده می‌توان نتیجه‌گیری کرد که مقصود مردم، اِقْرَأَ قرآن بوده است. وی در پاسخ به تقاضای مردم چنین می‌گوید:

۱. خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، ۳۰۸.

۲. برای نمونه نک: یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ۱۴۶/۶؛ ۱۰/۱۷۸-۱۷۹، ۱۸۰؛ ۱۵/۸۱-۸۲؛ ۱۹/۶، ۵۴-۵۵، ۲۸۳-۲۸۲؛ ۲۰/۱۴-۱۵، ۳۵.

۳. برای نمونه نک: همو، ۵/۳۹، ۴۸، ۶۵، ۶۹، ۸۱، ۱۵۰؛ ۶/۷۶، ۱۲۸-۱۲۹؛ ۱۴/۶۲؛ ۱۶/۲۰۴؛ ۱۷/۵۳-۵۲، ۲۳۲؛ ۱۸/۴۰؛ ۱۹/۱۴۶، ۲۶۳.

۴. خطیب بغدادی، الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، ۳۴۳-۳۴۴؛ یاقوت حموی، معجم‌البلدان، ۱۲/۴۵۵ (سیوطی کاربرد لقب حافظ را برای لغویان نیز مجاز دانسته و معتقد است برای کسی که به مرتبه بالایی در دانش لغت دست یابد، می‌توان از لقب حافظ استفاده کرد. وی بالاترین و مهم‌ترین وظیفه حفاظ حدیث و لغت را املا حدیث و لغت می‌داند. (المزهر فی علوم اللغة، ۲/۳۱۲ - ۳۱۳).

«من به صورت مُدَوَّر عمامه بر سر می‌نهم و آستین من تنگ است و این زی و پوشش اهل قرآن نیست»^۱. در گزارش‌های یاقوت درباره ابوبکر محمد بن مسعود خشنی (د ۵۴۴ ق)،^۲ ابو محمد مکی بن ابی طالب قیروانی (د ۴۳۷ ق)،^۳ حسین بن هذّاب بن محمد نوری (د ۴۳۷ ق)،^۴ ابوالحزم مکی بن ریان ماکسینی (د ۶۰۳ ق)^۵ و ابوعلی علی بن منصور خطیبی^۶ در خصوص پذیرش صدارت و مسئولیت بر پای مجلسِ إقراء (تَصَدَّرَ لِلْإِقْرَاءِ)، تشکیل مجلسِ إقراء (جَلَسَ لِلْإِقْرَاءِ) و یا خودداری از تشکیل آن (لَا يَتَصَدَّى لِلْإِقْرَاءِ) تنها به کمک قراین می‌توان فهمید که مجالس مذکور برای إقراء قرآن تشکیل و یا درخواست شده بود یا برای إقراء علوم دیگر. در برخی از گزارش‌ها نیز با افزودن قیدی، نوع إقراء مشخص شده است؛ برای مثال حسین بن هبة الله موصلی (د ۶۰۸ ق) در زادگاه خود موصل، مسئولیت و صدارت إقراء عربی را بر عهده داشت (تَصَدَّرَ لِلْإِقْرَاءِ الْعَرَبِيَّةِ فِي بَلَدِهِ). وی سپس به حلب رفت و در آنجا نیز از سوی امیر ایوبی در مقابل دریافت حقوقی معین به إقراء عربی پرداخت^۷. همچنین ابوالسعادت هبة الله بن علی بغدادی (د ۵۴۲ ق) به مدت ۷۰ سال به إقراء نحو پرداخت^۸ و ابوبکر یحیی بن سعدون قرطبی (د ۵۶۷ ق) برای مدتی در دمشق به إقراء قرآن و نحو اشتغال داشت^۹. زین‌الدین یحیی بن معطی مغربی نیز به دستور ملک کامل ایوبی مسئولیت و صدارت إقراء نحو و ادب را در جامع عتیق پذیرفت و در آن مجلس إقراء نحو و ادب برگزار کرد^{۱۰}.

شیوه‌های آموزشی استادان در قرائت

همانند شیوه‌های آموزشی سماع و املاء، در شیوه قرائت، استادان علاوه بر کار اصلی از قبیل

۱. یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ۱۴/۲۴۶.

۲. همو، ۱۹/۵۴-۵۵.

۳. همانجا، ۱۶۸.

۴. همو، ۱۰/۱۸۰.

۵. همو، ۱۹/۱۷۱.

۶. همو، ۱۵/۸۱-۸۲.

۷. همو، ۱۰/۱۷۸-۱۷۹.

۸. همو، ۱۹/۲۸۲-۲۸۳.

۹. همو، ۲۰/۱۴-۱۵.

۱۰. همانجا، ۳۵.

نظارت بر انجام قرائت کتاب یا متن درسی از سوی دانشجویان، تصحیح اشتباهات موجود در متن و ارائه توضیحات لازم و روشنگر در ارتباط با آن، شیوه‌ها و رفتارهای آموزشی خاص خود را داشتند و با به کارگیری آنها تلاش می‌کردند تا فرآیند آموزش را نظم و ترتیب بخشند و دستیابی به اهداف آموزشی را آسان‌تر نمایند. برای مثال ابوبکر محمد بن حسن بن درید (۳۲۱د) ق) در صورتی مجلس قرائت تشکیل می‌داد که افراد داوطلب شرکت در مجلس، توانایی و شایستگی علمی لازم را داشته باشند، لذا مجلس قرائت و یا حلقه درسی خود را در هر جایی برپا نمی‌کرد. در سیراف از او خواسته شد تا مجلسی برای قرائت برپا نماید، ولی او امتناع ورزید و در قبله مسجد سیراف ابیاتی نگاشت و سپس از آنجا رفت. بعضی از ابیات وی عبارتند از:

قالوا: نَرَاكَ تَطِيلُ الصَّمْتِ قُلْتُ لَهُمْ
 ما طُولُ صَمْتِي مِنْ عِيٍّ وَ لَا خَرَسٍ
 قالوا: نَرَاكَ اَدِيبًا لَسْتُ ذَا خَطَلٍ
 فَقُلْتُ: هَاتُوا اَرْوَتِي وَجْهَ مُقْتَسِبٍ
 لو شِئْتُ قُلْتُ وَلَكِنْ لَأَ اَرَى اَحَدًا
 يَرُوِي الكَلَامَ فَأَعْطِيهِ مَدَى النَّفْسِ

شیوه دیگر ابن‌دُرَیْد این بود که هرگاه کتابی بر او قرائت می‌شد، تنها به خواندن کتاب از سوی شاگردانش و یا تصحیح آن بسنده نمی‌کرد، بلکه آن را مورد نقد و بررسی قرار می‌داد و آرای خود را درباره موضوعات کتاب مطرح می‌ساخت. ابوالحسن دریدی در این باره چنین می‌گوید: «من در مجلس ابن‌دُرَیْد حاضر شدم و ابو علی بن مقله و ابو حفص را مشاهده کردم که کتاب مفضل بن سلمه در رد خلیل بن احمد را بر او می‌خواندند. ابن‌دُرَیْد بعضی اوقات ردیه مفضل را می‌پذیرفت و گاهی اوقات آن را رد می‌کرد. ابوحفص آرای ابن‌دُرَیْد و مواضع او را درباره کتاب مذکور در ۱۰۰ ورقه گردآوری نمود»^۱. محمدبن زیاد معروف به ابن اعرابی (۲۳۰د) بدون کتاب و اصل (نسخه مصحح) در مجلس قرائت حضور می‌یافت. در مجلس درس وی حدود ۱۰۰ نفر شرکت داشتند که از وی سؤال می‌کردند و یا بر او می‌خواندند و او

۱. همو، ۱۶/۲۰۵.

آنها به من گفتند: «چرا به سکوت ادامه می‌دهی و آن را طولانی می‌کنی؟» من در جواب آنها گفتم: «ادامه سکوت من و طولانی شدن آن از لالی و سست زبانی نیست.» آنها گفتند: «ما تو را به عنوان ادیب می‌شناسیم و سخن باوه و سست نمی‌گوییم.» من گفتم: «اگر می‌توانید شخصی به من نشان دهید که فراگیرنده واقعی باشد!» اگر بخواهم سخن می‌گویم، اما کسی که سخن من را روایت کند نمی‌یابم تا آنچه از کلام از ضمیر من خارج می‌شود به او بدهم!

۲. همو، ۱۸/۱۳۷.

بدون کتاب به سؤال‌های آنها پاسخ می‌داد و بر قرائت آنها نظارت می‌کرد.^۱ شیوه طبری آن گونه بود که اگر گروهی کتابی را بر او می‌خواندند و یکی از آنها در مجلس قرائت حاضر نمی‌شد به بقیه اجازه خواندن نمی‌داد. شیوه طبری در قرائت بر خلاف ابن اعرابی بود؛ زیرا بدون کتاب به إقرأ نمی‌پرداخت. وی تنها در خصوص کتاب فتوی، بدون کتاب به سؤال‌ها پاسخ می‌داد.^۲ وی همیشه مجلس قرائت خود را پس از نماز عصر تشکیل می‌داد که تا غروب ادامه پیدا می‌کرد و طالبان علم، علوم مختلف را بر او می‌خواندند.^۳

مالک بن انس به ندرت از شیوه سماع در آموزش حدیث، فقه و جز آن استفاده می‌کرد، به طوری که حتی به تقاضای هارون خلیفه عباسی پاسخ مثبتی نداد و برای فرزندانش تحدیث نکرد.^۴ وی در شیوه قرائت به هر کسی اجازه خواندن نمی‌داد و با پذیرش شاگرد از طریق سفارش و توصیه نیز به شدت مخالف بود. شافعی با توصیه نامه والی مکه و همراه والی مدینه نزد مالک رفت. مالک ابتدا از اینکه علم رسول خدا (حدیث و...) با وسائط و سفارش آموخته شود، بر افروخته شد و پس از مدتی به شافعی گفت: «برو فردا بیا تا شخص دیگری نیز بیاید و برای تو «کتاب موطأ» را بخواند.» شافعی به مالک گفت که خود می‌خواند و اگر قرائت او خوب نبود و باعث شگفتی او نگشت از فرد دیگری می‌خواهد که برای او بخواند^۵ روز بعد با توجه به آنکه شافعی کتاب موطأ را قبلاً حفظ کرده بود، به صورت صوری از روی کتاب شروع به خواندن کرد. مالک از قرائت خوب و اعراب گذاری درست وی شگفت زده شد و به همین خاطر هر وقت شافعی تصمیم می‌گرفت قرائت را قطع کند، مالک اجازه نمی‌داد و از او می‌خواست تا بیشتر بخواند. بدین ترتیب شافعی توانست در مدت کوتاهی کتاب موطأ را بر مالک بخواند.^۶

شیوه ابو عبدالله نافع در إقراء قرآن بدین گونه بود که به هر فری اجازه می‌داد در هر مجلس تنها ۳۰ آیه بر او بخواند و بیشتر از آن را اجازه نمی‌داد. عثمان بن سعید قفطی معروف به ورث (۱۹۷دق) از مصر به قصد قرائت به مدینه آمد، ولی نافع به دلیل کثرت شاگردانش که همه از فرزندان مهاجران و انصار بودند او را نپذیرفت. وی ابوسلمه را واسطه قرار داد و نافع نیز

۱. همانجا، ۱۹۰-۱۹۱.

۲. همانجا، ۶۸.

۳. همانجا، ۹۲.

۴. خطیب بغدادی، *الکفایة فی علم الروایة*، ۲۶۹-۲۷۰.

۵. همو، *الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع*، ۱۴۴.

۶. یاقوت حموی، همان، ۲۸۵/۱۷-۲۸۷.

چاره‌ای اندیشید و به ورش گفت: «چون غریب هستی، شب را در مسجد بیتوته کن تا روز بعد اولین نفری باشی که در مسجد حضور یافته‌ای!» ورش نیز چنین کرد و روز بعد نخستین کسی بود که ۳۰ آیه بر نافع خواند. پس از تمام شدن ۳۰ آیه، جوانی از میان حلقه حاضر در مسجد که فرزند یکی از مهاجران معروف بود برخاست و به نافع چنین گفت: «او فرد غریبی است و از سرزمین خود برای قرائت سفر کرده و تو به او اجازه قرائت تنها ۳۰ آیه را دادی، لذا من از سهم خودم ۱۰ آیه به او می‌دهم و من تنها ۲۰ آیه می‌خوانم!» نافع از ورش خواست تا ۱۰ آیه دیگر بخواند. پس از آن فرد دیگری که فرزند یکی از انصار معروف بود، ۱۰ آیه از سهم خود را به وی داد و بدین ترتیب او هر بار ۵۰ آیه بر نافع می‌خواند. به همین خاطر وی موفق شد قبل از آنکه از مدینه خارج شود چند بار قرآن را بر نافع بخواند.^۱ ابو‌عبدالرحمن سلمی در گذشته نیمه دوم قرن اول هجری صبح‌ها ۲۰ آیه و عصرها ۲۰ آیه اقرا می‌کرد. روش وی در إقرا آن گونه بود که به افراد اجازه می‌داد در هر نوبت پنج آیه بر او بخوانند.^۲ شیوه یکی از استادان قرائت در سرزمین شام برای آگاهی از اشتیاق واقعی افرادی که برای قرائت قرآن به او مراجعه می‌کردند تا حدودی شگفت‌انگیز به نظر می‌رسید. وی برای این کار، شرط نسبتاً سنگینی پیش روی متقاضی قرار می‌داد. ابو نصر محمد بن احمد کرکانجی مروزی (۴۸۴ق) برای اخذ یک روایت در قرائت قرآن که از علو درسند برخوردار بود، نزد وی در شام رفت. قاری شامی ابتدا امتناع کرد، ولی بعد شرط سنگینی پیش روی مروزی گذاشت و به او گفت: «هر روز ۱۰ آیه بر من می‌خوانی و به ازای آن باید یک مثقال نقره به من بدهی!» مروزی پذیرفت و مدت یک سال یا یک سال و ۵ ماه طول کشید تا قرآن را در روایت مذکور یک بار بطور کامل و بدون خطا بر او بخواند، به طوری که قاری شامی یک بار نیز قرائت او را رد نکرد و اشتباهی از او نشنید. مروزی برای انجام شرط خود، غلامانش را برای تجارت به شهرها می‌فرستاد. همچنین وقتی به سوره‌های مفصل رسیدند، قاری شامی به مروزی اجازه داد تا یک سوره کامل را در روز بخواند. در پایان کار قاری شامی اصحاب و شاگردان خود را جمع کرد و مروزی را مورد تحسین قرار داد و انگیزه خود را از قرار دادن شرط توضیح داد و پولهایی را که از مروزی گرفته بود به او برگرداند.^۳ بر پایه گزارش‌های مربوط به إقرا قرآن که به برخی از آنها در بالا اشاره شد، در

۱. همو، ۱۱۸/۱۲-۱۲۱.

۲. ابن‌سعد، ۲۱۲/۶.

۳. یاقوت حموی، همان، ۲۳۲-۲۳۳/۱۷.

مجلسِ اِقرای قرآن بر خلاف مجالسِ اِقرای علوم دیگر، همهٔ افراد شرکت کننده و متقاضی فراگیریِ قرائت، می‌بایست تعداد آیات تعیین شده از سوی مُقری را جداگانه بر او می‌خواندند و مُقری نیز به یکایک قرائت‌ها گوش می‌داد و در صورت وقوع اشتباه آن را رد می‌کرد و صحیح آن را می‌خواند. در حالی که در اِقرای علوم دیگر چنین کاری صورت نمی‌گرفت و ضرورتی نیز نداشت. شیوهٔ کار در اِقرای علوم دیگر این گونه بود که یکی از افراد شرکت کننده (اگر به طور گروهی در مجلس قرائت شرکت می‌کردند) که از صدا و قرائت خوب برخوردار بود^۱، کتاب یا متن درسی را بر استاد می‌خواند و بقیه گوش می‌کردند و نیازی به قرائت آنها نبود.

در شیوهٔ قرائت به ویژه «قرائت تفهیم و استقصا» تنها به قرائت متن بسنده نمی‌شد، بلکه از سوی افراد شرکت کننده یا استاد پرسش‌هایی در ارتباط با موضوعات کتاب مطرح می‌شد و بین آنها گفتگوهای علمی صورت می‌گرفت. بنا بر این گاه اتفاق می‌افتاد که در کنار قرائت، انواعی از شیوه‌های آموزشی نظیر مذاکره، مناظره و سؤال و جواب نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت. برای مثال در مجلس درس ابو سعید سیرافی استاد شهر (شیخ البلد)، کسی که کتاب «الجمهره» را بر او می‌خواند، در خواندن واژه‌ای مرتکب اشتباه شد و یکی از افراد شرکت کننده صحیح آن را بیان کرد. سیرافی حرف او را قبول نمی‌کرد و مدتی با او بحث کرد تا آنکه سرانجام پذیرفت. قاری به خواندن ادامه داد و به شعری رسید و آن را نادرست خواند. فرد مذکور دوباره اشکال گرفت و صحیح آن را خواند و پس از مدتی بحث و گفتگو با سیرافی، وی را نیز به پذیرش اشتباه وادار کرد. سیرافی او را به خود نزدیک ساخت و در کنار خود نشانید. سپس در ادامه یکی از افراد حاضر در مجلس، بابت از ابواب کتاب «المقتضب فی النحو» را بر استاد سیرافی خواند و فرد مورد نظر دوباره به یکی از آرای مطرح شده در کتاب اشکال وارد کرد و با سیرافی وارد گفتگوی علمی شد که سرانجام کار به داوری کشیده شد.^۲ در مجلس قرائت موهوب بن احمد جو الیقی (۵۳۹ق) نیز هنگام قرائت کتاب جمهره ابن‌درید بر او، بر سر اصل و ریشهٔ واژهٔ «لیس» بین جو الیقی و انباری بحث در گرفت و چند جلسه تداوم یافت.^۳ جو الیقی مجلس دیگری روزهای جمعه در جامع قصر داشت که در آن مردم (کتابهای مختلفی) را نزد او می‌خواندند. روزی جوانی بر او دو بیت شعر خواند و از او معنای اشعار را

۱. خطیب بغدادی، الجامع لأخلاق الراوی و آداب السامع، ۱۴۴.

۲. یاقوت حموی، همان، ۲۷۶/۶ - ۲۷۸.

۳. همو، ۲۰۵/۱۹ - ۲۰۶.

پرسید. جوالبقی معنای اشعار را که درباره مسائل نجومی بود متوجه نشد و نتوانست به فرد مذکور پاسخ دهد. به همین خاطر با خود عهد کرد تا در علم نجوم تحقیق نکند و به آگاهی و دانش لازم دست پیدا نکند، حلقه درسی خود را تشکیل ندهد!^۱

نکته‌ای که در پایان بحث لازم است به آن توجه شود این است که هم استادان و هم فراگیران و شاگردان از شیوه‌های مختلف در امر آموزش و فراگیری استفاده می‌کردند و تنها به یکی از شیوه‌های اصلی سماع یا قرائت بسنده نمی‌کردند. گاهی اوقات استاد، کتاب خود را هم به شیوه سماع و هم به شیوه قرائت آموزش می‌داد. فراگیران نیز گاهی کتاب واحد را با هر دو شیوه فرا می‌گرفتند. برای مثال یحیی بن یحیی نیشابوری ابتدا کتاب موطأ را بر مالک خواند، ولی به آن راضی نگشت و به مالک گفت: «قلب من از این سماع آرام نگرفت!» مالک علت را پرسید و او در جواب گفت: «ممکن است به خاطر خستگی کلمه‌ای را ندیده باشم (یا اشتباه کرده باشم)». بار دوم مالک خود خواند و یحیی آن را از وی شنید، ولی دوباره اظهار تردید کرد و به مالک گفت: «قلب من از این سماع آرام نگرفت، چون می‌ترسم کلمه‌ای به گوش‌هایم نرسیده باشد و آن را نشنیده باشم!» لذا از مالک خواهش کرد تا به او اجازه دهد یک بار دیگر کتاب را بر او بخواند و او آن را بشنود. مالک نیز اجازه داد و بدین ترتیب کتاب موطأ سه بار (دوبار به شیوه قرائت و یک بار به شیوه سماع) شنیده شد.^۲

ابو محمد قاسم بن علی حریری مؤلف کتاب مشهور «مقامات»، کتاب خود را ۷۰۰ بار به شیوه قرائت آموزش داد^۳ و همچنین بارها آن را (به شیوه سماع) تحدیث نمود. جابر بن هبئه الله^۴ و ابوالفضل جابر بن زهیر^۵ از جمله کسانی بودند که کتاب مقامات را بر مؤلف آن خواندند (قرائت) و ابوالفتح هبئه الله بن فضل چند بار^۶ و منوچهر بن محمد بغدادی (۵۷۵ق) یک بار^۷ کتاب مقامات را از مؤلف آن شنیدند (سماع). حسن بن یعقوب بن احمد کتاب «صاحح اللغة» جوهری را یک بار در سال ۴۵۵ هجری از پدرش به شیوه سماع اخذ کرد و بار دیگر در سال

۱. همانجا، ۲۰۶-۲۰۷.

۲. سمعانی، ۱۵.

۳. یاقوت حموی، همان، ۱۶/۲۶۷.

۴. همانجا، ۲۶۶.

۵. همانجا، ۲۷۲.

۶. همانجا، ۲۸۳.

۷. همو، ۱۹/۱۹۶.

۴۶۳ هجری آن را بر او به شیوه قرائت بحث و استقصاً خواند^۱ ابو جعفر شیخ طوسی بسیاری از کتابهای سید مرتضی را خود بر او خواند و برخی دیگر را از طریق قرائت دیگران شنید. به عبارت دیگر وی همه آثار سید مرتضی را به شیوه قرائت (چه قرائت خود و چه قرائت دیگران) اخذ نمود^۲. همچنین علم‌الدین قاسم‌بن احمد اندلسی بخشی از کتابهای آموزشی و متون درسی نظیر کتاب «المَهَج» در علم قرائت و کتاب سیبویه در علم نحو را به شیوه قرائت از استاد تاج‌الدین ابوالیمن کندی اخذ کرد و بر او خواند و بسیاری از کتابهای ادب و بیشتر مسموعات کندی نظیر تاریخ خطیب، ادب الکاتب و غیره را به شیوه سماع از او شنید^۳.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت نتایج زیر به دست می‌آید:

۱- شیوه آموزشی قرائت همانند شیوه‌های سماع و املا ابتدا برای آموزش و تعلیم حدیث مورد استفاده قرار گرفت و ضوابط و شرایط آن متناسب با علم حدیث و اهمیت و حساسیت آن شکل گرفت. پس از به کارگیری این شیوه برای آموزش علوم دیگر که حساسیت علم حدیث را نداشتند، در ضوابط و شرایط آن تا حدودی تعدیل صورت گرفت و تغییراتی در آن پدید آمد. شیوه آموزشی قرائت به رغم آنکه در آغاز با مخالفت گروهی از محدثان مواجه شد، ولی به تدریج، خاصه پس از گسترش و تنوع حلقه‌های درسی، فراوانی طالبان علم و سهولت دسترسی به کتابهای مرجع و متون آموزشی در هر یک از رشته‌های علمی، مورد اقبال استادان و دانشجویان قرار گرفت و به شیوه غالب آموزشی در نظام آموزشی سرزمین‌های اسلامی تبدیل گشت.

۲- شیوه آموزشی قرائت دارای انواعی نظیر قرائت سماع، قرائت تصحیح و اتقان و قرائت تفهیم و استقصا بود و هر یک از آنها برای دستیابی به اهداف آموزشی خاصی از سوی استادان و دانشجویان به کار می‌رفت. قرائت سماع اغلب مورد استفاده کسانی بود که قصد داشتند یک کتاب حدیثی یا متن آموزشی را به سرعت نزد استادی بخوانند تا از طریق او اجازه روایت آن

۱. همو، ۶۴/۶-۶۵.

۲. همو، ۱۳/۱۴۸-۱۴۹؛ شیخ طوسی، ۱۲۶، ۱۸۷.

۳. یاقوت حموی، همان، ۱۶/۲۶۷.

کتاب یا متن آموزشی را اخذ نمایند. قرائت تصحیح و اتقان خاصه زمانی اهمیت یافت که دسترسی به کتابهای آموزشی و تهیه آنها به خاطر ظهور و گسترش ورقان حرفه‌ای، آسان شده بود. گاهی اوقات استنساخ کتابهای مرجع و کتابهای مهم آموزشی به وسیله ورقان غیر متخصص از یک طرف، و سرعت ورقای از طرف دیگر، موجب بروز تصحیف و اشتباهات فاحش در کتابهای مذکور می‌شد. به همین خاطر دانشجویان برای دریافت متن صحیح و مضبوط این کتابها ناچار بودند آنها را به شیوه قرائت تصحیح و اتقان نزد استادان متخصص بخوانند.

۳- برخلاف ادعای برخی پژوهشگران معاصر که شیوه املا را نشانه پویایی و اجتهاد در آموزش و بکارگیری شیوه قرائت را نشانه رکود و توقف اجتهاد دانسته‌اند، شیوه قرائت نه تنها دلالتی بر رکود علمی نداشت، بلکه نشانه تحول مثبت در شیوه‌های آموزشی مسلمانان بود که متناسب با واقعیت‌های آموزشی رخ نمود. در واقع هیچ یک از شیوه‌های اصلی آموزش نظیر سماع و قرائت به خودی خود، مغایرت و منافاتی با اعمال اجتهاد و نظریه پردازی نداشتند و این موضوع بیشتر به روش و سلیقه خود استادان بستگی داشت. چنانکه در قرائت ((بحث و استقصا))، استادان تنها به قرائت متن و کتاب مورد نظر خود اکتفا نمی‌کردند، بلکه آرا و اقوال شخصی خود را که نتیجه تتبع و اجتهاد آنها بود، نیز مطرح می‌ساختند. تعلیقات مبسوط و گوناگونی که برخی از دانشجویان در مجالس قرائت از آرا و اقوال استادان خود می‌نگاشتند، گواه روشنی بر صحت این مدعا بود. با تدوین کتابهای مختلف در حدیث و علوم دیگر و انتشار و تکثیر آنها به وسیله ورقان حرفه‌ای، دیگر ضرورتی برای نویساندن حدیث و علوم دیگر باقی نمانده بود؛ به همین دلیل شیوه املا در یک روند طبیعی بر اساس واقعیتها و امکانات جدید منسوخ گشت و دیگر از سوی استادان و دانشجویان به کار گرفته نمی‌شد.

کتاب‌شناسی

- ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی، *الدرر الكامنة فی اعیان المائة الثامنة*، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۴ ق/۱۹۹۳م.
- _____ *فتح الباری بشرح صحیح البخاری*، به کوشش محب الدین خطیب و دیگران، قاهره، دارالریان للتراث، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶م، چاپ اول.
- ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر عطار، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۰ ق/۱۹۹۰م.

- ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن شهرزوری، علوم الحدیث، به کوشش نورالدین عتر، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م، چاپ سوم.
- ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله، جامع بیان العلم و فضله، به کوشش مسعد عبدالحمید محمد السعدنی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ق / ۲۰۰۰م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، به کوشش علی شیری، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م، چاپ اول.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م، چاپ پنجم.
- بصری، احمد بن عبدالرضا، فائق المقال فی الحدیث و الرجال، به کوشش محمود نظری، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱ش، چاپ اول.
- حارثی، حسن بن عبدالصمد، وصول الأخبار الی اصول الاخبار، به کوشش عبداللطیف کوه کمری، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ق.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، معرفه علوم الحدیث و کمیه أجناسه، به کوشش احمد بن فارس السلوم، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۳م، چاپ اول.
- حسینی زاده، سیدعلی، نگرشی بر آموزش با تأکید بر آموزش های دینی (سیره تربیتی پیامبر(ص) و اهل بیت(ع))، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۲ش، چاپ اول.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، الجامع لاخلق الراوی و آداب السامع، به کوشش ابوعبدالرحمن صلاح بن محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۳م، چاپ دوم.
- _____، الکفایه فی علم الروایه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۸م.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، فلسفه تعلیم و تربیت (جلد اول)، انتشارات سمت، ۱۳۷۲ش، چاپ اول.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش، چاپ اول.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، النکت علی مقدمه ابن الصلاح، به کوشش محمد علی سمک، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق / ۲۰۰۴م، چاپ اول.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیه الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحی، قاهره، ۱۹۶۳-۱۹۷۶م.
- سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، تعریب محمود فهمی حجازی، بیروت، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، ادب الاملاء و الاستملاء، به کوشش سعید محمد لحام، مکتبه الهلال،

بی تا.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *طبقات الحفّاظ*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق / ۱۹۹۴ م، چاپ دوم.

— *المزهر فی علوم اللغه و انواعها*، به کوشش محمداحمد جاد المولی و دیگران، بیروت، دارالفکر.

شهیدثانی، زین الدین بن علی، *الرعايه فی علم الدرايه*، به کوشش عبدالحسین محمدعلی بقال، قم، انتشارات کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ ق، چاپ دوم.

طوسی، محمدبن حسن، *فهرست کتب الشیعۀ و اصولهم (الفهرست)*، به کوشش سیدعبدالعزیز طباطبایی، قم، مکتبه المحقق الطباطبایی، ۱۴۲۰ ق.

عیاشی، عبدالله بن محمد، *اتحاف الأخلاء باجازات المشایخ الاجلاء*، به کوشش محمدزاهی، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۹ م، چاپ اول.

غنیمه، عبدالرحیم، *تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی*، ترجمه نورالله کسای، انتشارات دانشگاه تهران.

قفطی، علی بن یوسف، *إنباه الرواء علی انباه النحاء*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۴ ق / ۲۰۰۴ م، چاپ اول.

قمبر، محمود، *دراسات تراثیة فی التریبۀ الاسلامیة*، دوحه، دارالثقافۀ، ۱۴۱۴ ق / ۱۹۹۲ م، چاپ اول.

کاند هلسوی، محمد یوسف، *حیاء الصحابه*، به کوشش محمود ارناؤوط و دیگران، بیروت، دارصادر، ۲۰۰۳ م، چاپ سوم.

کنی، ملاعلی، *توضیح المقال*، به کوشش محمدحسین مولوی، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۰ ش، چاپ اول.

مامقانی، عبدالله، *مقباس الهدایة*، به کوشش محمدرضا مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ ق، چاپ اول.

مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق چاپ سوم.

یاقوت حموی، ابو عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت، دارصادر، بی تا.

— *معجم الادباء*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۰.

Dewey, John, *Democracy and Education*, U.S. Dover publications, New York, 2004, 2end edition.

تحلیلی بر «فتح نامه بغداد»

به انشای خواجه نصیرالدین طوسی و پاسخ امرای شام بدان^۱

پریسا قربان نژاد

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ارومیه

Gorbannejad@gmail.com

چکیده

«فتح نامه بغداد» یک سند تاریخی مجمل و معتبر است که پس از فتح بغداد در سال ۶۵۶ هـ ق به دستور هلاکو و توسط خواجه نصیرالدین طوسی نوشته شد. این سند پیروزی از سوی حاکمی از موضع‌گیری سیاسی و عملکرد نظامی مغولان در برابر دشمنان و اهتمام جدی آن‌ها در خصوص گسترش امپراتوری مغول است و از سویی دیگر نمایان‌گر توانمندی علمی و ادبی نگارنده آن که با انشایی گیرا توانست نشانه‌هایی گویا از منویات سیاسی و مذهبی‌اش را در لفافه‌ای از تهدید و درشت‌گویی خطاب به امرای سنی مذهب شام بنویسد و به عنوان یک سند تاریخی به یادگار بگذارد. مقاله حاضر قصد دارد به بررسی و تحلیل این موضوع بپردازد.

کلیدواژه‌ها: فتح نامه بغداد، سفینه تبریز، خواجه نصیرالدین طوسی، ملک ناصر، هلاکو خان.

مقدمه

هنگامی که سلطنت از خانواده «اگتای» به خانواده «تولوی» منتقل شد^۲، مشرق اسلامی با حوادث مهم و بزرگی روبرو گشت که هرگز مانند آن روی نداده بود؛ زیرا سرداران مغول که استادان هنر جنگ بودند^۳ دیگر باقی ماندن قدرتهای آزاد و مستقل را مجاز نمی‌دانستند و قصد داشتند رقیبان ناپارسای خدا و خان بزرگ را از میان بردارند^۴ و پادشاهی مسلمانان غرب را

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۳/۹؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۶/۶/۲۵.

۲. سه تن از فرزندان تولوی به نامهای «منگو» (حک: ۶۴۸-۶۵۸ هـ.ق) و «أریک بوقا» (حک: ۶۵۵-۶۶۲ هـ.ق) و «قوبیلای» (حک: ۶۶۲-۶۹۳ هـ.ق) حکومت کردند (جهت اطلاع بیشتر نک: ابن العبری، ۲۶۱).

۳. ساندرز، ۹۰.

۴. همو، ۱۰۸.

مطیع سازند.^۱ لذا منگوقاآن (حک: ۶۴۸ تا ۶۵۸ هج) برادر کوچکش هلاگو را به عنوان نایب خود در ایران برگزید^۲ و برای او نقشه سه جانبه‌ای طرح کرد که هدف آن نابودی اسماعیلیان در ایران، خلافت عباسی در بغداد و مطیع کردن دولت ایتوبیان و ممالیک در مصر و شام بود.^۳ در این میان، مسأله بغداد و مصر و شام هدف اصلی دربار قراقوروم محسوب می‌شد.^۴ هلاگو نیز به دنبال اجرای اوامر حاکم مقتدر مغول، بسیار حساب شده عمل کرد و اگر مقاومت ممالیک در «عین جالوت» در برابر ایلخانان جهت ابقای دولت خویش نبود، دولت ایلخانی پس از نابودی اسماعیلیان و ورود به بغداد و دمشق به یک امپراطوری بزرگ تبدیل می‌گردید و دروازه‌های مصر و مغرب اسلامی نیز به روی آن‌ها گشوده می‌شد؛ هر چند این امپراطوری بی‌این پیروزی نیز چندان کم وسعت نبود.

با سقوط اسماعیلیه که با نام‌های «حشاشین» و «فدائیان» در میان خلفا، رعب و وحشت افکنده بودند، قدرت و توانایی رزمی مغولان قوت بیشتری گرفت. حتی عده‌ای از امرا و حکام به فکر همکاری با هلاگو افتادند^۵، به گونه‌ای که این امر، فتح بغداد و سرنگونی خلافت عباسی را که مأموریت اصلی هلاگو بود، سرعت بخشید. خلافتی که نفوذ سیاسی و مذهبی آن از بغداد و عراق و خوزستان فراتر نمی‌رفت و قدرت سابق خود را از دست داده بود و در حقیقت منتظر بهانه‌ای برای انحلال بود.

درخور ذکر است، مغول براساس رسم معهود خود در فتح هر منطقه شیوه تخویف و تهدید به کار می‌برد^۶ و فرمان تسلیم به حکام و قدرت‌های منطقه می‌فرستاد تا در میان آنان رعب و وحشت افکند. در حقیقت مغولان در این نامه‌ها که اغلب کوتاه و کوبنده بودند، روحیه سازش ناپذیری‌شان را منعکس می‌کردند و خود را فرستادگانی از سوی خدا می‌دانستند که مأمور فتح جهان‌اند و به دنبال سیاست ایجاد تشویش از همه ملت‌ها می‌خواستند که یا تسلیم شوند و یا

۱. همو، ۱۰۶.

۲. جهت اطلاع بیشتر درباره هلاکو و اقدامات سیاسی نظامی وی نک: رشید الدین فضل الله، *جامع التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، جلد ۱، ۱۳۶۷؛ ابن العبری، ۳۷۰ تا ۳۷۸.

۳. شبارو، ۵۷.

۴. مرتضوی، ۴۲.

۵. بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۳۳۳/۱؛ بدرالدین لؤلؤ حاکم موصل و عزالدین کیکاوس دوّم سلجوقی نیز جزو این امرا بودند (جهت اطلاع بیشتر نک: رشید الدین فضل الله، ۳۰۱/۱).

۶. درباره فرمانهای تسلیم امپراطوری مغول در دوره گیوک خان به قدرتهای اروپایی مطالبی بیان شده است (نک: ساندرز، ۹۶ - ۹۸ و ۱۰۵).

آماده هلاکت باشند. آن‌ها در این نامه‌ها خان بزرگ را نماینده تنگری (خدای آسمان) بر روی زمین معرفی می‌کردند و خودداری از اعتراف به برتری او را کفر می‌شمردند. بر این اساس، آن‌ها امپراطوری مغول را یک دولت چون دولتهای دیگر جهان نمی‌دانستند، بلکه یک سلطنت عالی جهانی می‌پنداشتند که حتی سرزمین‌هایی که در درون مرزهای آن قرار نداشتند، باید فرمانبردار و زیر دست و تابعان بالقوه آن باشند. از این رو، وجود فرمانروایان توانایی چون خلیفه و پاپ را که به نظر می‌آمد مدعی حقوق وسیعی مانند حقوق «خان بزرگ» اند بر نمی‌تافتند و تنها خود را نماینده خدا برای فرمانروایی بر جهان و تأمین صلح؟ جهانی می‌دانستند و در اکثر نامه‌ها به جای آنکا بر قدرت نظامی خویش به سادگی خود را نیروهای الهی فرض می‌کردند و می‌گفتند «خدا می‌داند که چه روی خواهد داد»^۱.

هلاگو نیز در پی این سیاست قبل از فتح بغداد به همراه پیکی احضاریه آمرانه‌ای به مستعصم، خلیفه وقت عباسی (۶۴۰-۶۵۵ هـ.ق) فرستاد و خواستار حاکمیتی شد که خلافت در اوج قدرت در اختیار داشت. هلاگو در این نامه که در منابع معتبر هیچ اشاره‌ای به منشی آن نشده است، پس از شکایت از اهمال مستعصم در فرستادن قشون برای جنگ با اسماعیلیان، یادآور می‌شد که بسیاری از پادشاهی‌ها در برابر حمله مغول از پا درآمده‌اند؛ پس او نیز باید استحکامات پایتخت خویش را تخلیه کند و شخصاً در اردوی «خان» حاضر شود^۲. در بخشی از نامه چنین آمده است:

«همانا از زبان خاص و عام به سمع شما رسیده باشد که از عهد چنگیز تا امروز از لشگر مغول بر عالم و عالمیان چه رفته است و با خاندان خوارزمشاهی و سلجوقیه و ملوک دیالمه و اتابکان و غیر ایشان که خداوندان با عظمت و شوکت بودند، چه مایه اذلال رفت، به قوت خدای قدیم و در بغداد به هیچ یک از آن طوایف بسته نبود و در آنجا تختگاه داشتند، با وجود قدرت و توانایی که ما راست چگونه بر ما بسته شود. ... هر آینه چون فرمان برد ما را واجب نباشد کینه ورزیدن، ولایت و لشگر و رعیت به وی بماند ... و اگر پند نشنود و بر خلاف جدال روا دارد ... چون من از سر خشم، لشگر به بغداد کشم، اگر تو بر آسمان یا در زمین پنهان شوی ...»^۳.

محتوای این نامه هر چند خالی از تهدید و تخویف نیست، ولی در مقایسه با «فتح نامه بغداد» که پس از فتح مقر عباسیان به اکناف قلمرو خود و سرزمین‌های مجاور فرستاد

۱. همانجا؛ مرتضوی، ۸۳؛ شبارو، ۷۱.

۲. جهت اطلاع بیشتر نک: ابن العبری، ۳۶۷ ب؛ ساندرز، ۱۱۰.

۳. متن هر دو نامه که بین خلیفه و هلاگو رد و بدل شده است در جامع‌التواریخ، ۷۰۰/۲ نقل شده است.

مسالمت‌آمیز به نظر می‌رسد؛ زیرا از سویی متن نامه دقیقاً در جهت مأموریت هلاگو تنظیم شده بود، بدین معنی که منگوقاآن به وی گفته بود: «اگر خلیفه بغداد به خدمت و طاعت مبادرت نماید او را هیچ تعرض نرسانی و اگر لجاج و عناد کند به دیگرانش ملحق گردانی»^۱ و از سویی دیگر مخاطب نامه، شخص خلیفه است که در جهان اسلام از مقام معنوی برخوردار بود؛ بنابر این هلاگو می‌بایست با لحنی نرم‌تر سخن می‌گفت و جانب احتیاط را رعایت می‌کرد. به دنبال موضع‌گیری نابخردانه خلیفه بغداد^۲، هلاگو که از روز حرکت به سوی ایران به مسأله بغداد توجه داشت و تمهیدات سیاسی و نظامی و بهانه‌جویی‌های وی برای فراهم آوردن مقدمات تسخیر بغداد حاکی از سبق تصمیم وی در این مورد بود، دست به مشورت‌های مکرر و استصواب‌های مختلف زد و گاه حتی تظاهر به بیمناکی از دولت عباسی نمود که همه نوعی بازی سیاسی برای آماده‌سازی افکار عوام و خواص در آستانه وقوع یکی از بزرگترین وقایع سیاسی، اجتماعی و تاریخی بود.^۳ بالاخره نیز تصمیم قطعی بر فتح بغداد گرفت و در سال ۶۵۶ ه.ق. دروازه‌های بغداد به روی مغول باز شد.^۴

اما اولین اقدام سیاسی هلاگو پس از فتح بغداد و قتل خلیفه، ارسال «فتح‌نامه‌هایی» به نزد فرمانروایان مسلمان ایرانی و غیرایرانی بود تا آن‌ها را از کار بزرگی که انجام شده بود رسماً آگاه کند و ضمناً هشدار می‌باشد مبنی بر تمکین از حکومت مغول و برحذر داشتن ایشان از خیال سروری و گردنکشی؛ و به دلیل اهمیت منطقه شرقی دریای مدیترانه و در رأس آن سلاطین مصر و شام که خود را منجی دنیای اسلام در برابر صلیبیون می‌دانستند و مدعی حقی خاص برای خود بودند، فتح‌نامه‌ها^۵ مهم‌تر و توأم با تهدید و تطمیع، به انشای خواجه نصیرالدین

۱. میرخواند، ۷۰/۲؛ رشید الدین فضل الله، ۳۷۰/۱.

۲. زیرا تجربه نشان داده بود که فقط تسلیم بلاشرط به فرمانروایی مغول می‌تواند جان ملتی را از مصیبتی خونین نجات دهد.

۳. مرتضوی، ۳۴.

۴. کانون‌های مختلف سیاسی و مذهبی در بغداد که با هم اختلاف داشتند به خصوص اختلافات شیعه و سنی تأثیر بسیار بدی بر اوضاع داشت و موجب آشفتگی امور و انهدام قدرت دستگاه خلافت شد (صفا، تاریخ ادبیات ایران، ۱۲۰/۳).

۵. در نوزدهم ربیع الاول هلاگو فرستادگان صاحب حلب را از بغداد بازگردانید و نامه‌ای را به انشاء خواجه طوسی به صاحب حلب فرستاد که احتمالاً در ربیع الاول سال ۶۵۶ ه.ق بوده باشد، یعنی پس از فتح بغداد در محرم و صفر همان سال که یکی بلافاصله پس از فتح بغداد به امرای شام فرستاده شد و دیگری در ۱۹ ربیع الاول به صاحب حلب نوشته شد که کوتاه تر و تقریباً شبیه به مضمون نامه اول است (برای اطلاع بیشتر نک: مدرس رضوی، ۳۴).

طوسی به زبان عربی ارسال شد.

بررسی منابع مربوط به «فتح نامه»

نظر به اینکه «فتح نامه بغداد» از اسناد مهم تاریخی به شمار می‌آید، ابتدا شایسته است در منابع دست اول مربوط به فتح بغداد مورد بررسی قرار گیرد. در این خصوص می‌توان به سه دسته از منابع اشاره نمود.

۱- منابعی که هیچ اشاره‌ای به «فتح نامه» و نویسندگان آن ندارند، مانند *طبقات ناصری* قاضی منہاج سراج جوزجانی که در سال ۶۵۸ ه. ق و اندکی پس از سقوط بغداد به نگارش درآمده و یا *الحوادث الجامعة* ابن فوطی که کتاب خود را یک سال پس از فتح بغداد در سال ۶۵۷ ه. ق نوشت؛ *الفخری فی الآداب السلطانیة و الدول الاسلامیة* نوشته ابن طقطقی که به سال ۷۰۱ ه. ق و *جامع التواریخ* رشید الدین فضل‌الله همدانی که در حدود ۷۱۰ ه. ق با همکاری دانشمندان ایرانی، چینی، قراختایی/ختایی، هندی و ایغوری ساکن در دربار مغولان ایران به نگارش و تألیف درآمد و یکی از با ارزش‌ترین آثار این دوره است.^۲ در این آثار با آنکه به نقش خواجه طوسی در فتح بغداد اشاره شده، ولی سخنی از انشای «فتح نامه» و منشی آن به میان نیامده است.

۲- منابعی که در آن‌ها به «فتح نامه» اشاره شده و متن آن نیز ضمیمه گردیده است، اما از نویسندگان آن نامی برده نشده مانند *تاریخ مختصر الدول* ابن العبری (نگارش یافته در ۶۲۴/۶۸۱ ه. ق) در این مأخذ معتبر و بی‌طرف چنین آمده است: «در سال ۶۵۷ ه. ق هلاکو نماینده خود را با یک نامه به نزد ملک ناصر فرمانروای حلب فرستاد و در نامه چنین نوشته شده بود...»^۳ و همچنین در *تاریخ سلاجقه* آق سراپی (تاریخ نگارش ۷۲۳ ه. ق) آمده: «هلاکو پس از فتح بغداد همت بر قصد دیار شام گماشت و در آن تفکر و تدبیر، نامه به ملک ناصر نوشت...»^۴ و سپس

۱. در *الحوادث الجامعة* هنگامی که در احوال قاهر چنگیزخان سخن می‌گوید، نامه‌ای از خواجه می‌آورد که در سال ۶۶۱ ه. ق به دست صفی‌الدین عبد المؤمن بن ابی المفاخر به مدینه السلام فرستاد و نامه‌ای کوتاه است و همچنان در این نامه نیز از صولت و قدرت مغول سخن می‌گوید (۵۵۶/۴).

۲. آژند، «تاریخ/تاریخ نگاری»، *دانش نامه جهان اسلام*، ۱۴۵/۶؛ البته در *جامع التواریخ* رشید الدین فضل‌الله نامه‌ای آورده شده که کاملاً با فتح نامه بغداد متفاوت است.

۳. ابن العبری، ۳۸۰.

۴. آق سراپی، ۵۱. تاریخ سلاجقه آق سراپی هر چند راجع به تاریخ سلاجقه روم است، اما درباره این نامه نیز -

متن «فتح نامه» را به طور کامل آورده است. در دوره‌های بعد، کتاب روضة الصفا میر خواند (۹۰۲ هـ ق) نیز به ارسال این نامه اشاره‌ای گذرا دارد: «هلاگو پس از فتح بغداد یرلیغی به امرای شام فرستاد و ایشان را به اطاعت و بندگی دعوت کرده بود...»^۱ و سبکی در طبقات الشافعیه الکبری صورت نامه دیگری را از هلاگو به ملک ناصر ذکر کرده، که هر چند از منشی آن نام نبرده، ولی چون به روش نامه‌های خواجه است، تصور می‌شود که انشای وی باشد.^۲

۳- اما دسته سوم منابعی‌اند که نه تنها به نگارش نامه و متن آن اشاره دارند، بلکه از نویسنده آن نیز نام می‌برند. در این میان می‌توان از کتاب تجزیة الامصار و تجزیة الاعصار مشهور به تاریخ وصاف تألیف شرف‌الدین (شهاب‌الدین) عبدالله وصاف شیرازی نام برد و شاید بتوان آن را اولین مأخذ معتبری شمرد که متن کامل «فتح نامه» و جواب امرای شام بدان را آورده و بقیة مورخان و نویسندگان ادوار بعد اغلب از نسخه و متن وی پیروی نموده‌اند.^۳ وصاف در این باره چنین می‌گوید: «از حکم اشارت پادشاه مولانا اعظم نصیر الدین رُوِّحَ اللهُ رُوْحَهُ این فتح نامه که جان حکمت را در پیکر بلاغت زند نگه داشته ...»^۴. مأخذ دیگری که در آن، این اثر تاریخی و نام منشی آن ذکر شده و از منابع نزدیک به واقعه فتح بغداد است، مجموعه مشهور به سفینه تبریز است. مؤلف این مجموعه با ارزش ابوالمجد محمد بن مسعود بن عبدالمجید تبریزی است که آن را در سالهای ۷۲۱ تا ۷۲۳ هـ ق گردآوری و کتابت کرده است.^۵ یازده اثر از آثار خواجه نصیر الدین طوسی در این مجموعه آمده، از جمله: رساله آغاز و انجام، اوصاف الاشراف، تاریخ خوارزمشاهی، تفسیر سوره اخلاص، الزبده فی الهیة، مدخل منظوم... تاریخ نگارش همه این آثار ربیع الاول سال ۷۲۳ هـ ق است^۶ و آخرین اثر در ۲۷ ربیع

← اطلاعاتی داده شده است.

۱. میرخواند، ۸۹۷/۴.

۲. سبکی، ۱۱۶/۴.

۳. سه بخش از کتاب وصاف الحضرة در تاریخ ۷۰۳ هـ ق توسط خواجه رشید الدین فضل الله به غازان خان تقدیم شد و بخش دیگری از کتاب در ۷۱۲ هـ ق به اولجایتو تقدیم گردید، به نظر می‌رسد، این «فتح نامه» در سه بخش نخست کتاب قرار داشته باشد که در ۷۰۳ هـ ق به غازان خان تقدیم شده است، (جهت اطلاع بیشتر نک: مرتضوی، همان، ۳۴۰؛ آژند، «تاریخ تاریخ نگاری»، دانش نامه جهان اسلام، ۴۵۱/۶).

۴. وصاف الحضرة، ۸۳.

۵. پورجوادی، پیشگفتار، سفینه تبریز، ۳.

۶. سفینه تبریز، ۴۴۰.

الأول همان سال به نگارش درآمده، یعنی نامه است. ابوالمجد تبریزی نامه را چنین معرفی کرده است: «کتاب من حضره هلاگو خان الی الشام من انشاء المولی السعید نصیر الحق و الدین الطوسی طاب مئواه...»^۱.

اما اینکه چرا «نامه هلاگو به امرای شام» را ابوالمجد تبریزی در سفینه ذوقی و علمی خود آورده است، به نظر می‌رسد که وی به شکل و فرم ادبی آن توجه داشته است؛ زیرا از سویی این نامه از شاهکارهای ادبی آن عصر به شمار می‌آید^۲ و به طور مشخص حکایت از اطلاعات عمیق خواجه در زمینه ادبیات عرب دارد و تبحر وی را در بلاغت و فصاحت نشان می‌دهد، و از سویی دیگر آثاری که از خواجه طوسی در سفینه گردآوری شده در موضوعات مختلف است و جهت گیری خاصی ندارد و رویکرد اصلی سفینه عمدتاً به سمت آثار ادبی، فلسفی، علمی، عرفانی و تاریخی است، نه صرفاً آثار سیاسی. همچنین با آنکه بعضی از قسمت‌های سفینه به دلیل رسم الخط کاتب و یا کم رنگ بودن متن و یا رطوبت دیدگی، ناخواناست و حتی کاتب نسخه سفینه پس از نقل نامه می‌نویسد: «نقلت من نسخه سقیمه»، با این حال در یک مقایسه ساده می‌توان گفت که متن منقول در سفینه با آنچه در تاریخ و صاف آمده، بسیار شباهت دارد.

همچنین در مجموعه مقالات گردهم آیی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی و در مقاله‌ای به زبان فرانسه از خانم سیما ساجد آرسینی با عنوان «نامه به ملک ناصر» مجموعه‌ای از نامه‌های سیاسی با عنوان فراید (فواید) غیائی معرفی شده است که یوسف اهل پسر شمس الدین محمد بن شهاب الدین عبدالله جامی در سال ۸۲۵ هـ ق مطابق با ۱۴۳۱-۳۲ میلادی آن‌ها را جمع آوری و به وزیر غیاث الدین خواجه پیر احمد تقدیم کرده است. هر چند نگارنده خود این مجموعه را مشاهده نکرده، اما لازم دانست آن را در بین منابع دسته سوم ذکر کند؛ زیرا بنابر گفته نویسنده مقاله نام خواجه نصیرالدین طوسی و متن فتح نامه و جوابیه امرای شام در آن ذکر شده است. خانم آرسینی می‌نویسد: «اولین و مهم‌ترین فصل فراید از تبادل نامه‌ها بین سلطان‌ها و پادشاه‌ها و امیران بحث می‌کند. از نامه‌ای به زبان عرب که نصیر الدین طوسی به حکم هلاگوخان نوشته است باخبریم. این نامه به سلطان قاهره ملک ناصر نوشته شده است... این سندی قانونی است و از نظر بسیاری از تاریخ نویسان سند اخطاریه است که بوسیله نصیر طوسی به ملک ناصر نوشته شده است... و بعد از سقوط بغداد و نابودی

۱. همان، ۴۳۹.

۲. صفا، «تحریرات خواجه»، یادنامه خواجه، ۱۵۴.

خلافت عباسی در ۱۲۵۸م نوشته شده و به سفیران الناصر که به بغداد مسافرت کرده بودند، تحویل داده شده است ... این نامه نگاری‌ها که تهدید آمیز و پر دردسر هستند در واقع شروع یک لشکرکشی علیه سوریه است ...^۱ باید گفت: متن نامه که در کتاب به صورت اسکن چاپ شده، خلاصه‌تر از متنی است که در *وصاف الحضره* یا *سفینه تبریز* یا منابع دیگر آمده است؛ زیرا چند سطر از اول و آخر فتح نامه در آن موجود نیست و از متن نیز جملاتی حذف شده است. تقریباً نصف آخر جوابیه امرای شام در فرایند غیابی موجود نیست. شاید این اختلاف ناشی از فاصله زمانی نزدیک به دو قرن باشد.

بررسی نکات اختلاف نسخ

با مقایسه سه مأخذ معتبر *تاریخ وصاف*، *مسامره الاخبار* و *سفینه تبریز* که فتح نامه در آن‌ها درج شده، می‌توان دریافت که هر سه نسخه علی‌رغم تفاوت‌های جزئی در متن که بیشتر مربوط به رسم الخط و برخی کلمات و ... است، از نظر محتوا تقریباً یکسان می‌باشند و اختلاف نسخه‌ها لطمه‌ای به محتوای آن‌ها وارد نمی‌سازد. اختلاف نسخ را می‌توان بدین‌گونه تقسیم بندی کرد:

- ۱- اختلاف در الفاظ و برخی جملات، به عنوان مثال در نسخه *وصاف*، نامه با «اللهم فاطر السموات و الارض»^۲ آغاز می‌شود و در آق سرایی با «باسمک فاطر السموات و الارض»^۳ و در *سفینه* با «بسم الله الرحمن الرحيم»^۴.
- ۲- اختلاف در ذکر نام امرایی که نامه خطاب به آن‌ها نوشته شده است، مثلاً در نسخه *وصاف* آمده است: «يعلم الملك الناصر و سيف الدين بن يغمور و علاءالدين القشيمري ...»^۵ اما در *مسامره الاخبار* به جای سيف‌الدين بن يغمور، جمال‌الدين يغمور و علاءالدين القشيمري و حسام‌الدين قشتمر و سم‌الموت ... آمده است^۶ و در این مورد *سفینه* به *مسامره الاخبار* شبیه‌تر

۱. آرسینی، «نامه به ملک ناصر» مجموعه مقالات *گردهم آبی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، ۱۹۲.

۲. *وصاف*، ۸۴.

۳. آق سرایی، ۵۱.

۴. *سفینه*، ۴۴۰.

۵. *وصاف*، ۸۴.

۶. آق سرایی، ۵۲.

است.^۱

۳- جابه‌جایی کلمات و کوتاه و بلند شدن برخی جملات در جاهایی که عمدتاً حاوی مضامین تهدیدآمیزند و اختلاف و جابه‌جایی آن‌ها به مضمون نامه لطمه‌ای نمی‌رساند، مانند جملات پایانی نامه که در نسخه *وصاف* و *سفینه* بدین گونه است: «و لم نُبْقِ لَكُمْ جاهاً و لا عزاً و لا تَجْدُونَ مِنَّا كهفاً و لا حرزاً وینادی علیکم منادی الفنا هل تُحِسُّ مِنْهُمْ مِن أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزاً قد انصفناکم إذا ارسلناکم...»^۲؛ اما در *مسامره الاخبار* چنین آمده است: «لم یبق منکم باقیة و تذهبون مِنَّا عظم خاطیة و تصیح الارض منکم خالیة و قد انصفناکم إذا ارسلنا»^۳ مسلماً دقت در هر دو جمله ادعای فوق را ثابت می‌کند که از نظر محتوای کلام تفاوتی بسیار با هم ندارند.

۴- اختلاف در صیغه غایب و مخاطب افعال که به وفور در نسخه‌ها قابل مشاهده است، مانند «فای ارضِ تحویکم و ای بلادِ تأویکم»^۴ در مقابل «فای ارضِ تحویکم و ای بلادِ یاویکم»^۵.

۵- اما تنها جمله‌ای که در نسخه‌ها به نظر می‌رسد از نظر محتوایی مورد اختلاف است، جمله‌ای است که خواجه طوسی به هنگام توصیف عملکرد مغولان آورده است؛ این جمله در نسخه *وصاف* و *سفینه* چنین است: «أظهرنا فی الارض الفساد»^۶، یعنی در زمین فاسد را آشکار کردیم، اما در *مسامره الاخبار* آمده است: «طهرت الارض من الفساد»^۷، یعنی زمین از فساد پاک شد. این دو جمله از نظر معنی کاملاً با هم مخالفاند و قطعاً با توجه به جملات پیش و پس آن و نیز عملکرد مغولان و خلق و خوی وحشی‌گری آن‌ها نقل *وصاف* و *سفینه* صحیح به نظر می‌رسد؛ احتمالاً نویسنده *مسامره الاخبار* از آوردن جمله بدان صورت منظور خاصی داشته که با هدف خواجه سازگار نیست.^۸

۱. سفینه، ۴۴۱.

۲. *وصاف*، ۸۴؛ سفینه، ۴۴۰ و ۴۴۱.

۳. آق سرائی، ۵۲.

۴. سفینه، ۴۴۱.

۵. آق سرائی، همانجا.

۶. *وصاف*، ۸۴؛ سفینه، ۴۳۹.

۷. آق سرائی، همانجا.

۸. نک: سطور بعدی.

بررسی ویژگی‌های «فتح نامه»

الف - ویژگی‌های ادبی

براساس منابع معتبر، اغلب مورخان و نویسندگان دو ویژگی مهم «فتح نامه» را صورت ادبی و محتوای سیاسی آن دانسته‌اند؛ در واقع یکی از توانایی‌های خواجه طوسی که او را بر سایر حکما برتری بخشیده، بلاغت و شیوایی کلام و وسعت اطلاعات ادبی اوست، چنان که نام وی در اکثر تذکره‌الشعرا آمده است. از جمله خصائص سبک وی برخلاف نویسندگان دوره مغول، سادگی و شیوایی است که مشکل‌ترین دقائق حکمت را در قالب الفاظ روان و سهل و با تعبیری نیکو و روشن بیان می‌کند، به عنوان مثال از کتاب *اخلاق ناصری*، *سیر و سلوک* و *آغاز و انجام* در فارسی و شرح *اشارات* مخصوصاً «نمط مقامات العارفين» که در آن قصه عرفانی سلیمان و ابسال را در نهایت بلاغت نگاشته، تبخّر وی در نثر نویسی به عربی و فارسی ثابت می‌شود.^۱

«فتح نامه بغداد» نیز که به امر هلاکو به ملک ناصر و سایر سلاطین ممالک مجاور فرستاده شد، یکی از آثار خواجه طوسی به زبان عربی است که تأثیر عمیقی در محافل ادبی آن عصر به جا گذاشت و این موضوع از جوابی که بدان داده شده، کاملاً هویداست. اغلب مورخان و اهل ادب، آن را شاهکار ایجاز و در بردارنده صنعت تضمین آیات معرفی کرده‌اند.^۲ حتی وصّاف الحضرة که خود یکی از مورخان و اهل ادب زمان است، در این باره چنین می‌نویسد: «از حکم اشارت پادشاه مولانا اعظم نصیرالدین رَوَّحَ اللهُ رُوْحَه این فتح نامه را که جان حکمت در پیکر بلاغت زنده داشته است در موجزترین عبارتی و معجزترین اشارتی محتوی بر اعلان چنان فتح نامدار...»^۳ و یا آق سزایی چنین قضاوت می‌کند: «هر دو نامه [منظور نامه خواجه و جوابیه امرای شام] از نوادر است و در غایت بلاغت...»^۴ دیدگاه این دو مورخ حاکی از تبحر خواجه در نثر عربی و ارزش ادبی نامه‌هاست که خواجه را نه تنها مرد سیاست بلکه فردی ادیب با انشایی گیرا و فاخر معرفی می‌نماید. البته در متن جوابیه امرای شام نیز به این نکته اشاره شده است «ماکان الغرض الا اظهار بلاغتک و اعلام فصاحتک»^۵.

۱. صفا، همان، ۸۶.

۲. تویسرکانی، ۵۹.

۳. وصّاف، ۸۳.

۴. آق سزایی، ۵۱.

۵. صفا، ۸۸.

در خصوص ویژگی‌های ادبی نامه باید به نکات ذیل توجه کرد:

۱- یکی از ویژگی‌های ادبی نامه کاربرد صنعت تضمین الآیات است بدین معنی که نگارنده برای ادعاهای خود، آیاتی از قرآن را استشهاد می‌آورد و چون هدف از نگارش نامه نشان دادن چیرگی و توانمندی مغولان بود، آیات به کار رفته نیز جملگی، آیات جلالیه هستند. به عنوان مثال هنگامی که وجود فسق و عصیان و حسد و طغیان را در میان امرای شام گوشزد می‌کند آیه «فالیوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون فی الارض بغیر الحق و بما كنتم تفسقون»^۱ و یا «سيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون»^۲ را به کار می‌برد و آن گاه که امرای شام را از شعله ور شدن آتش جنگ می‌ترساند آیه «و ما ادريك ماهيه نارٍ حاميه»^۳ را آورده است. حتی شروع نامه با آیه «اللهم فاطر السموات و الارض»^۴ به نظر می‌رسد، حاکی از آن است که اعمال و رفتار خان مغول را از جانب خالق هستی و ذلت عباسیان را امری مقدر (تقدیر الهی) می‌شمارد.

۲- خواجه طوسی نه تنها از آیات قرآن برای تفهیم کلام استفاده می‌کند، بلکه لغات و واژه‌های قرآنی را نیز در نامه به کار می‌برد. مانند «ضَنَّ بِالْمَالِ» که به قول تحشیه نویس و صاف^۵ یادآور قول خداوند متعال در آیه «و ما هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بَضِينٌ»^۶ است و یا لفظ «خطاء» که اشاره به «و لا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ»^۷ دارد و یا کلمه «حِثٌّ» مانند «يُصْرُونَ عَلَى الْحِثِّ الْعَظِيمِ»^۸ و نمونه‌های فراوانی از این واژه‌ها که دقیقاً در معنای قرآنی آن به کار رفته است.

۳- صنعت طباق یا تضاد نیز که باعث شیوایی کلام در ادبیات عرب است، از جمله صنایع ادبی به کار رفته در فتح نامه می‌باشد مانند: «عزیزکم لدینا ذلیل و کثیرکم عندنا قلیل».

۴- در این فتح نامه جمله‌هایی کوتاه و مستقل به کار رفته و به حداقل کلمات لازم اکتفا

۱. احقاف، ۲۰.

۲. شعراء، ۲۲۷.

۳. قارعه، ۱۰.

۴. در نسخه سفینه بسم الله الرحمن الرحيم آمده است (ص ۴۲).

۵. در نسخه‌ای که نگارنده از آن استفاده کرده است حاجی آقا بن عبدالله تبریزی در سال ۱۲۷۲ کتاب و صاف را تحریر کرده است و برای برخی کلمات در کنار کتاب تحشیه نوشته شده و این کتاب از روی چاپ بمبئی در کارخانه آخوند ملا صالح صحاف در تبریز و توسط پسرش محمد مهدی مجدداً به چاپ رسیده است در عهد دولت اعلی حضرت ناصر الدین شاه قاجار ...

۶. تکویر، ۲۴.

۷. انعام، ۱۴۲.

۸. واقعه، ۴۶.

شده است و هر جمله معنی خود را تمام و کمال می‌رساند و به متمم و مکمل احتیاجی ندارد و به شیوه قدیم عطف متوالی جُمَل به یکدیگر باقی است و جمله‌ها بی‌قاعده و مشوّش نیست مانند «أَنَا جِنْدَالَهُ، خَلَقْنَا مِنْ سَخَطِهِ وَ سَلَطْنَا عَلَى مَنْ حَلَّ عَلَيْهِ غَضَبُهُ فَلَكُمْ بِمَنْ مَضَى مُعْتَبَرٌ وَ مِمَّنْ قَتَلْنَاهُ مُزْدَجِرٌ فَاتَّعَظُوا بِغَيْرِكُمْ وَ سَلِّمُوا إِلَيْنَا أَمْرَكُمْ...»^۱.

۵- باید توجه داشت که ذوق زمانِ خواجه (قرن هفتم) بیشتر به سمت «لفظ» معطوف بود^۲، ولی خواجه ارزش و اصالت معنی را از نظر دور نمی‌دارد و در سراسر فتح نامه روانی و سلاست معنی و زیبایی و هم‌آهنگی کامل لفظی به چشم می‌خورد و این نکته بر اهل ذوق پوشیده نیست که تلفیق میان دو عنصر لفظ و معنی با این کیفیت جز از استادان فن نویسنده‌گی و شعر بر نمی‌آید^۳، مانند: «فَقَدْ أَعْدَرَ مَنْ أُنْذَرَ وَ أَنْصَفَ مَنْ حَدَّرَ فَالْحَصُونُ بَيْنَ أَيْدِينَا لَا تَمْنَعُ وَ الْعَسَاكِرُ لِقَاتِلِنَا لَا تُرَدُّ».

۶- همچنین جملات نامه موزون و مسجع و پرمحتواست و یادآور کلام «قُلُّ وَ دَلُّ» چنان که گاه سیاق قرآن کریم را در ذهن انسان مجسم می‌سازد و یا مانند شعر، کمال معنی را به اجمال اسلوب پیوند می‌دهد و اثری به وجود می‌آورد که اگر از حیث زیبایی و کمال و تناسب با شعر کاملاً برابر نیست لاقلاً زیاد هم از آن دور نیست مانند: «قَدْ خَرِبْنَا الْبِلَادَ وَ اِیْتَمْنَا الْاَوْلَادَ وَ اِظْهَرْنَا فِی الْاَرْضِ الْفَسَادَ فَعَلِیْكُمْ بِالْهَرَبِ وَ عَلَيْنَا بِالطَّلَبِ فَای الْاَرْضِ تَحْوِیْكُمْ ... خِیَوْلْنَا سَوَابِقَ وَ سِیُوفُنَا قَوَاطِعَ ... عِدْدُنَا كَالرَّمَالِ فَمَنْ رَامَ اِمَانَنَا سَلِمَ وَ مَنْ رَامَ حَرْبِنَا نَدِمَ»^۴.

به طور کلی لحن نامه بسیار قاطع و کوبنده است، چنان که گویی پادشاهی متکبر با زیردستان ضعیفش سخن می‌گوید؛ یکسره در راستای تأمین هدف مغول است و برای درک این موضوع آشنایی اجمالی با ادبیات عرب کافی است.

ب- محتوای سیاسی

ویژگی مهم «فتح نامه بغداد» که در منابع دست اول و به تبع آن مطالعات و تحقیقات جدید

۱. و صاف، ۸۴.

۲. خطیبی، «نثر فارسی در قرن هفتم و سبک آثار خواجه نصیر الدین طوسی»، در یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی، ۴۸ و ۴۹.

۳. زیرا اگر نثر روان و مرسل باشد طبعاً در آن لفظ مجال خودنمایی نخواهد داشت و اگر به جانب تقارن لفظی و زیبایی میل کند، معنی البته در آن از صراحت و سهولت خواهد افتاد (همو، ۵۰).

۴. و صاف، ۸۴؛ سفینه، همانجا.

مورد توجه قرار گرفته است، محتوای سیاسی آن است. در *وصاف/الحضرة* آمده است: «محتوی بر اعلان چنان فتح نامدار و اظهار شدید سطوت و مزید اقتدار و ترعید اعطاف و سکان امصار و تخویف ولاء و حکام اقطار و انذار به شوکت استظهار به شامات فرستاد»^۱ و در *مسامرة/الخبار* چنین بیان شده است: «هلاگو بعد از فتح بغداد همت بر قصد دیار شام گماشت و در آن تفکر و تدبیر نامه به ملک ناصر نوشت متضمن تهدید و توعید عظیم و جواب ملک ناصر در غایت صولت و صلابت...»^۲ در واقع هر دو مورخ در بیان کلی، سراسر نامه را حاوی تحریک، تهدید و ایجاد رعب و وحشت و اختلاف در بین امرای مصر و شام دانسته‌اند و آن را نماد قدرت طلبی مغول معرفی کرده‌اند.

اما درباره نگارش «فتح نامه بغداد» به عنوان یک حرکت سیاسی از سوی هلاگو توجه به چند نکته ضروری است:

۱. همانگونه که گفته شد ایجاد ترس و وحشت و شرح قهر و غلبه و اشاعه این گونه اخبار دهشتناک جزئی از سیاست ارباب و تخویف و مورد علاقه سلاطین مغول بوده است و در اسناد رسمی و مدارک فرمانروایان مغول به صراحت ذکر شده^۳ و از آن، برای حفظ امنیت و سلامتی خود بهره می‌بردند تا خصم را به تسلیم وادارند^۴ از سویی سیاست نهایی مغول معدوم ساختن همه مراکز قدرت نظامی و سیاسی و روحانی در شرق و غرب امپراطوری چنگیزی بود و آخرین پناهگاه و سنگر مسلمانان سلاطین شام و مصر بودند که در برابر کشور گشایی مغولان شدیداً مقاومت می‌کردند؛ لذا میزان خصومت و کینه فرمانروایان مغول نسبت به آن‌ها بسیار جدی بود و در این راه از هیچ تهدید و فریبی چشم پوشی نمی‌کردند^۵، از سوی دیگر می‌دانستند برای حاکمیت بر مصر باید سلطه خود را بر نواحی داخلی شام و سواحل دریای مدیترانه برقرار کنند و همه کشورهای عربی اسلامی شرق دریای مدیترانه را به اطاعت خود در آورند تا سرزمین مصر و شام را با هم داشته باشند و درهای مغرب عربی و اندلس که دروازه‌های غرب اروپا محسوب می‌شد به روی آن‌ها باز شود^۶ چندان که این هدف به عنوان خط مشی اصلی، سیاسی

۱. بیانی، ۳۳۳؛ مدرس رضوی، ۲۸.

۲. *وصاف*، ۸۳-۸۴.

۳. مرتضوی، ۷۸.

۴. شبارو، ۷۱ تا ۷۶.

۵. مرتضوی، ۸۲ - ۸۴.

۶. مقریزی، *خطط*، ۴۴۱/۱.

و نظامی در تمام دوران حکومت فرزندان هلاگو دنبال می‌شد. فتح نامه بغداد نیز بر اساس هدف فوق تنظیم شد و در آن، فتح بغداد و سقوط خلافت عباسی امری آسان جلوه داده شده است و درشت‌گویی با امرای ایوبی جهت توسعه امپراتوری مغول از ابتدا تا انتهای فتح نامه کاملاً مشهود است مانند: «فنحن مالکوا الارض شرقاً و غرباً و اصحاب الاموال سلباً و نهباً و آخذ کُلِّ سفینه غصباً فَمَيَّزُوا بعقولکم طُرُقَ الصَّوَابِ ...»^۱ حتی جمله پایانی نیز با عنایت به این منظور نوشته شده است «والسلام علی اهل السلام» و از بیان جملاتی مانند والسلام علیکم ورحمة الله ... خودداری شده است.

مقارن آمدن هلاگو به ایران، شام و الجزیره و مصر در دست سلاطین ایوبی بوده و شش شعبه از آنان در مِیَافارقین و حصن کیفا و کرک و حلب و حماه و حمص سلطنت می‌کردند، سلاطین و امرای ایوبی که از ایام سلطان صلاح‌الدین ایوبی حکومت مصر را در دست داشتند با آنکه از مدتی پیش گرفتار کشمکش با عیسویان اروپا و صلیبیون و جهاد با اقوام فرنگ بودند،^۲ اما پیوسته با یکدیگر و با افراد دیگر الجزیره و شام و سلاطین سلجوقی آسیای صغیر نیز خلاف و جدال داشتند و بر سر یک قلعه و یا یک قطعه زمین در تضعیف هم می‌کوشیدند و حتی کار نفاق در بین آن‌ها به جایی رسیده بود که مغول را به نابودی هم دیگر تشویق می‌کردند.^۳ بنابراین، ارسال «فتح نامه بغداد» در میان ملوک شام که هر امیری به طور مستقل عمل می‌کرد^۴ و بالقوه مستعد چنین نفاقی بودند، می‌توانست از عوامل مؤثر در تخریب روحیه و ایجاد تشویش و اضطراب باشد و اسباب ضعف سریع‌تر آن‌ها را فراهم سازد.

هلاگو تسلیم بی‌قید و شرط آن‌ها را خواست و هیچ راهی برای توبه‌کنندگان باقی نگذاشت «فنحن لانرحم من بکی و لا نترق لمن شکى قد نزع الله من قلوبنا الرحمة فالویل کل الویل لمن

۱. وصاف، ۸۵.

۲. برای اطلاعات بیشتر نک: مایر، جنگهای صلیبی، ترجمه دکتر عبدالحسین شاهکار، ۱۳۷۱.

۳. جهت اطلاع بیشتر نک: طقوش، ۳۸۱ - ۳۸۳؛ شبارو، ۵۷ - ۶۰.

۴. مرتضوی، ۱۵۵؛ طقوش، همانجا؛ اختلافات داخلی ملوک شام از مظاهر جالب توجه نفاق و فساد جامعه اسلامی در عصر مغول محسوب می‌شود در این مورد تحریکات الملک المعظم علیه برادران خود و دشمنی الملک الکامل و الملک الاشرف و استمداد الملک الناصر صلاح الدین یوسف صاحب حلب و دمشق از هلاگو خان بر ضد دیگر ملوک ایوبی و روابط خائنانه و پنهانی بعضی از ایوبیان با مسیحیان صلیبی و دشمنی و عداوت ملوک ایوبی مصر و شام قابل ذکر است (مرتضوی، ۱۵۵).

لَمْ يَكُنْ مِنْ حَزْبِنَا وَ قَدْ حَرَّبْنَا الْبِلَادَ وَ اَيْتَمْنَا الْاَوْلَادَ ...»^۱.

هر چند، هنگامی که «فتح نامه» به امرای شام رسید جوابیه‌ای سراسر فحش و ناسزا دادند و نویسندگان را که آن همه آیات و امثال در نامه گنجانده بود به ریشخند گرفتند و قوم مغول را با عباراتی از این قبیل به مبارزت فرا خواندند^۲: «قُولُوا لِكَاتِبِكُمُ الَّذِي وَصَفَ مَقَالَتَهُ وَ صَنَّفَ رِسَالَةَ مَا قَصَّرَتْ بِمَا أَقْصَرَتْ ...»^۳، اما در عمل دچار تفرقه شدند^۴.

۲. سقوط بغداد مرکز اسلام سنتی و عزم مغولان برای برانداختن سلاطین ایوبی و ملوک مصر که تنها قدرت و نماینده اسلام سنتی در برابر کشور گشایی مغولان بودند از سویی، و بذل عنایت هلاکو نسبت به مسیحیان نسطوری (به تأثیر همسر نسطوری مذهبش) از دیگر سو، به اروپائیان این امید و فرصت را داد که برای گرفتن انتقام شکست جنگ‌های صلیبی و شکستن سد مقاومت مجاهدین مصر و شام در صدد ایجاد روابط دوستانه با هلاکو و دربار ایلخانان باشند و مغولان را نسبت به لشگرکشی به شام و نبرد با پادشاهان آن تحریک و تشویق نمایند. متقابلاً هلاکو و کتبوقا، فرمانده مسیحی او، پس از درک اهمیت ایجاد اتحاد میان مغول، آرامنه و صلیبیان، همکاری با مسیحیان را بهترین راه برای شکست دادن اسلام یافتند^۵. بدین ترتیب پیروان متعصب مسیحیت برای خاتمه دادن به نفوذ و قدرت مسلمین که به مراتب بیش از مسیحیان به کمال علم و ایمان و صنعت و تمدن آراسته بودند، با مغولانی که از هر گونه قانون و قاعده انسانی بی‌بهره بودند، متحد شدند و هلاکو را بر ضد آخرین سنگر حکومت اسلامی تحریک کردند و حتی در فتح شام صلیبیان، حاکمان مسیحی ارمنستان در شرق مدیترانه مغولان را یاری کردند و بر همه امیران ایوبی سرزمین شام مسلط شدند^۶. در نتیجه این همکاری، دستگاه مسیحیت توانست امتیازات قابل توجهی کسب کند و سرزمین شام میان صلیبیان در ساحل و مغولان در مناطق داخلی تقسیم شود و سقوط شهر بغداد، حلب و دمشق در کنار ساحل شام از حوادث بزرگی بود که مشرق عربی اسلامی را به لرزه درآورد^۷. اما تلاش

۱. وصاف، ۸۴.

۲. مقریزی، خطط، ۴۱۶/۱ و ۴۱۷.

۳. وصاف، ۸۷.

۴. برای اطلاع بیشتر درباره جنگ‌های مغولان با سلاطین ایوبی نک: ابن العبری، ۲۷۱ - ۲۷۸.

۵. این امر بر دور اندیشی نظامی مغولان دلالت می‌کند حتی عده‌ای جنگ ایلخانان با ملوک شام را براساس انگیزه دینی مطرح کرده‌اند (شبارو، ۷۶).

۶. مقریزی، السلوک لمعرفة الدول الملوک، ۴۲۳/۱ و ۴۲۵.

۷. شبارو، ۶۹.

هر دو خطر (صلیبیان و مغولان) برای شکست پایه‌های تمدن اسلامی ناموفق بود.^۱ البته مغولان که از تمنیات و تمایلات اقوام مختلف به نفع کشورگشایی خود سود می‌بردند، در شهر حلب حتی به مسیحیان هم رحم نکردند، کلیساها را آتش زدند و بر در مساجد شراب پاشیدند.^۲ در واقع سخن اشرف موسی ایوبی هنگامی که خبر کشته شدن جلال‌الدین منکبرنی را در سال ۶۲۹ ه‍.ق به وی آوردند، محقق شد که گفت: «به من تبریک می‌گویید و خوشحالیید؟ به زودی به اشتباه خود پی خواهید برد. به خدا سوگند این فقدان سبب ورود مغولان به سرزمین‌های اسلامی می‌شود، خوارزمشاهیان مانند سدی بین ما و یاجوج و ماجوج بودند».^۳ متن «فتح نامه» نیز حاکی از تحقیر و توهین به مسلمانان و تقاربین آنان است تا حدی که کاتب آن برای تأمین مصلحت سیاسی مغولان، امرای مسلمان شام را «فاجر» خطاب می‌کند و در این میان مسلماً دشمنان اسلام سود می‌بردند. به عنوان مثال در فتح نامه آمده است: «قد ثبت عندکم اننا الکفرة و ثبت عندنا انکم الفجرة ... دعائکم علینا لایستجاب».^۴

البته نباید فراموش کرد، هر چند رقابت با ملوک مصر و شام و اتحاد با ارامنه با هدف شکست دین اسلام صورت گرفت، اما از عوامل غیرمستقیم توجه ایلخانان به دین اسلام نیز محسوب می‌شود؛ بدین شرح که مغولان برای آنکه خود را به مسلمانان که قشر عظیم جامعه را تشکیل می‌دادند، نزدیک کنند و حربه جهاد با کفر را از آنان بگیرند و از پشتیبانی عامه برخوردار گردند، در «فتح نامه» از آیات قرآن بهره می‌بردند و خود را متظاهر به احساسات دینی و روحیه اخوت اسلامی نشان می‌دادند و کم‌کم همین امر و نیز عدم تعصب دینی و مذهبی فرمانروایان مغول^۵ بعدها موجب رونق اسلام در قلمرو پهناور ایلخانی در دروه غازان‌خان شد.

بررسی اهداف نگارنده «فتح نامه»

هر چند در جریان حمله دهشتناک مغول به ایران بسیاری از دانشمندان ایرانی برای حفظ جان خود از ایران هجرت کردند، اما آن دسته از اندیشمندان و مردان برجسته سیاسی که در قلمرو

۱. ساندرز، ۱۸۱ و ۱۸۲.

۲. ذهبی، ۱۲۵/۲؛ این تفری بردی، ۸۰/۷.

۳. اتغری بردی، ۲۷/۶.

۴. وضاف، ۸۵.

۵. جهت اطلاع بیشتر نک: ساندرز، ۱۷۱ ب.

ایلخانان ماندند، با آنکه مجبور به رعایت مصلحت زمانه و احتراز از تحریک خشم و بدگمانی فرمانروایان جدید بودند، تحت تأثیر وجدان ملی و مذهبی و در جهت احیای فرهنگ و تمدن اسلام و ایران و تأمین استقلال سیاسی و اجتماعی و تمهید استقلال مذهبی که مهم‌ترین عامل تعیین کننده در حیات تاریخی قوم ایرانی در عصر اسلامی محسوب می‌شد، تلاش نمودند. آنان از فضای باز فکری و مذهبی ایجاد شده که حاکی از تحوّل اجتماعی و دینی عمیق و از رونق افتادن بازار تعصّب و سیاست خشن مذهبی بود، در جهت رها شدن از ربقة نفوذ و سیطره سنتی بهره بردند.^۱ در نتیجه در بستر یک حرکت فرهنگی و علمی منسجم با تحمل ایلغار مغول توانستند دولت ایلخانی را در محیط مذهبی، اداری و سیاسی و اجتماعی ایران مستهلک سازند به گونه‌ای که کم‌کم دولت ایلخانی مشخصات ملی و تاریخی کاملاً ایرانی به خود گرفت.^۲ شایان ذکر است، در ایفای مسئولیت بسیار سنگین احیای فرهنگ و تمدن اسلام و ایران در عصر مغول یکی از افرادی که نقش بسیار مؤثری بر عهده داشت، خواجه نصیرالدین طوسی بود. حمایت از دانشمندان مسلمان، فعالیت‌های گسترده در زمینه‌های علمی، تقویت عنصر ایرانی، تحکیم پایه‌های مذهب تشیع ... گوشه‌ای از فعالیت‌های فرهنگی وی می‌باشد.^۳

به تصریح منابع دست اول و معتبری چون *وصاف الحضرة* و *سفینه تبریز* و مجموعه مهم اسناد رسمی معروف به *فراید (فوائد) غیائی*، نگارنده «فتح نامه بغداد» خواجه نصیرالدین طوسی دانشمند برجسته و فیلسوف و متکلم شیعی و شخصیتی ممتاز در دستگاه ایلخانی بود.^۴ بنابراین شایسته است با دقت در متن «فتح نامه» اهداف نگارنده این سند پیروزی بطور جداگانه بررسی شود.

اگر واقعاً فتح نامه بغداد منعکس کننده نظرات شخص خواجه بوده باشد، می‌توان گفت که وی توانسته با زیرکی و ظرافت خاصی در لابلای سیاست ارباب، تخویف و تهدید که مورد دلخواه مغولان بود و مغایرتی نیز با عقیده و قضاوت ایلخانان در اغلب این امور نداشت «صفات غیر انسانی» آنان را در یک سند مهم تاریخی به تصویر کشد و آن را برای آیندگان به یادگار نهد: آن‌ها اهل غیظ و سلطه و قتل و توبیخ و زجر و شکنجه، و فاقد رحم و شفقت‌اند، به صغیر

۱. مرتضوی، ۸۸.

۲. همو، ۸۵.

۳. یوسفی راد، ۲۴-۲۸؛ مدرس رضوی، ۱۱۰ تا ۳۳۰.

۴. درباره خواجه نصیرالدین طوسی نک: مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲.

و کبیر رحم نمی‌کنند، سرزمین‌ها را نابود و کودکان را یتیم می‌نمایند و در زمین تخم فساد و تباهی می‌افکنند.^۱

اما جواب امرای شام در این باره بسیار جالب است. آنان چون واژه‌های از ایلخانان نداشتند در آغاز جوابیه ضمن صلوات بر پیامبر(ص) بر تمامی صفات غیر انسانی مغولان صحه می‌گذارند و جملات کاتب نامه را تکرار می‌کنند، مثلاً درجایی خواجه می‌گوید «انا جندالله مخلوقون من سخطه...» و امرای شام در جواب نامه جندالله را حذف می‌کنند و می‌گویند: «بأنهم مخلوقون من سخط الله لا یرقون لشاک ... فد نزع الله الرحمة من قلوبهم ذلک من اکبر عیوبهم فهذه صفات الشیاطین لا صفات السلاطین...»^۲.

خانم ساجد آرسینی در مقاله «نامه به ملک ناصر» می‌نویسد: «چه مطالبی در نامه طوسی خطاب به ناصر مشاهده می‌شود و نقش تاریخ نویسان سلسله ایلخانی در ارسال این سند چیست. این «فتح‌نامه» به خاطر جنبه سیاسی و مذهبی‌اش دارای اهمیت است؛ چون طوسی یک فیلسوف شیعه است و در اتحاد سیاسی با مغول به سر می‌برد. هر چند رشیدالدین فضل الله و تاریخ نویسان دیگر درباره این حرکت طوسی سکوت اختیار کرده‌اند، ولی انتخاب سیاسی نصیرالدین طوسی زمانی معنی پیدا می‌کند که نتایج آن را برای تمدن و فرهنگ ایرانی می‌بینیم. بعد از سقوط بغداد، نصیرالدین طوسی با چند نفر دیگر به اوج قدرت رسیدند و در عرض چند سال یک قبیله اشغالگر را متمدن کردند و پایه‌های فرهنگ کلاسیک را برآوردند»^۳.

همچنین در این دوره به علت آزادی مذهبی اختلاف شیعه و سنی ظهور بیشتری یافت و با در هم شکستن سیطره نفوذ خلافت عباسی و محروم ماندن مذهب اکثریت از پشتیبانی دولت، زمینه مساعدی برای تحوّل طبیعی گرایش‌های مذهبی و تقویت مذهب شیعه بوجود آمد.^۴ یکی از اهداف مهم خواجه نصیرالدین طوسی نیز در طول زندگی پرفراز و نشیب‌اش، خدمت به مذهب تشیع بوده است و به عنوان یک متکلم شیعی کتاب‌هایی در کلام برای در اثبات حقانیت مذهب امامیه اثنی عشر تألیف نموده که پیوسته از متون مدرسی در کلام شیعه بوده است.^۵

۱. وصاف، ۸۴؛ آق سرایی، ۵۲.

۲. همو، ۸۶.

۳. آرسینی، «نامه به ملک ناصر»، مجموعه مقالات گردهم آبی علم و فلسفه، ۱۹۰-۱۹۱.

۴. مرتضوی، ۸۶.

۵. مانند تجریدالعقاید، قواعدالعقاید، و ... و رساله امامت خواجه که هنوز در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود -

بدین جهت در بررسی این فتح نامه یکی از موضوعات مورد توجه بعد مذهبی آن است. سؤال این است که چرا خواجه با امرای مسلمان شام که در مقابل تهدید صلیبیون جهان اسلام را نجات دادند، از جانب یک کافر (هلاگو) چنین سخن می‌گوید؟ و هدف وی سیاسی بوده است یا مذهبی؟

در بررسی متن نامه نمی‌توان جمله‌ای صریح یا روایتی از اهل بیت مبنی بر جانبداری خواجه از شیعه در مقابل اهل سنت (امرای شام) یافت، اما هنگامی که وی امرای شام را حرام خوار و بی‌ایمان، اهل بدعت و ضایع کننده سنت جمعه و جماعت می‌خواند. حسد، طغیان و فسق و عصیان را در میان آنان رایج و امرای ایوبی را فاجر خطاب می‌کند «لأنکم اکلتم الحرام وحنثتم الايمان و أظهرتم البدع و أضعتم الجمع و استجبتم الفسوق و العصيان و فشا فيکم الحسد و الطغیان فاستبشروا بالذلة و الهوان»^۱ به نظر می‌رسد تلویحاً به این موضوع نیز اشاره می‌کند، زیرا جوابی که امرای شام به این ادعا می‌دهند روشنگر مقصود خواجه و قابل اعتناست «قلتم أننا اظهرنا البدع و أضعنا الجمع و نکسنا الايمان و استجبنا الفسوق و العصيان لا غرو أن کان فرعون مُدْکَرًا و کان لشریعة منکرًا، أمرنا بالاصول لانبالی بالفروع فنحن المؤمنون حقاً لا یداخلنا عیب و لا یحاصرنا ریب، القرآن علینا نزل ... تَحَقَّقْنَا تنزیله و عَرَفْنَا تأویله ...»^۲ (گفتید ما اهل بدعت هستیم و سنت جمعه و جماعت را ضایع کردیم و ایمان ما ناقص است و به فسق و عصیان روی آوردیم، تعجبی ندارد که فرعون اندرز و پند دهد و حال آنکه خود منکر شریعت است! کسی که از اصول پیروی می‌کند نیازی به فروع ندارد. ما مؤمنان حقیقی هستیم و ... شک و تردید ما را فرا نگرفته است، قرآن بر ما نازل شده ... این جملات کاملاً نشانگر بحث مذهبی بین خواجه و امرای شام است و گویا امرای شام نیز می‌دانستند کاتب نامه خواجه است، زیرا در جایی از جوابیه، کاتب فتح نامه را مورد خطاب قرار می‌دهند «قولوا لکاتبکم الذی وَصَفَ مَقَالَتَهُ وَ صَنَّفَ رِسالته ما قَصَرَتْ بِما أَقْصَرَتْ، أَوْجَزَتْ وَ بَالَعَتْ وَ اللهُ، ما عندنا کِتَابُکَ أَلَّا کَصَرِیرِ بابٍ ... لانک استخففت النعمة و استوجبت النقمة ... و ما انت الا کما قال القائل حفظت شیئا و غابت عنک اشیاء ...»^۳.

-(بوسفی راد، ۲۸؛ مدرس رضوی، ۳۳۹ ب).

۱. و صاف، ۸۴.

۲. همو، ۸۶.

۳. همو، ۸۷.

همچنین در جایی از «فتح نامه» که خواجه امرای شام را به اطاعت در برابر خان مغول فرامی خواند، جمله «سَلِّمُوا إِلَيْنَا أَمْرَكُمْ قَبْلَ أَنْ يَنْكَشِفَ الْغَطَاءُ» به چشم می خورد که شاید برگرفته از متون دعایی شیعیان باشد، هر چند که امرای شام به آن جواب داده اند و گوینده را به تمسخر گرفته اند که: «هَذَا كَلَامٌ فِي نِظْمِهِ تَرْكِيكٌ وَ فِي سَبْكِهِ تَشْكِيكٌ لَوْ كَشَفَ الْغَطَاءُ وَ نَزَلَ الْقَضَاءُ»^۱ ولی باید با احتیاط بدان نگریست.

اما از همه این موارد مهمتر، باید به جمله صاحب و صاف هنگامی که جوابیه امرای شام را نقل می کند، توجه نمود. وی می نویسد: «از بلاد حلب این مکتوب رداً علیهم در جواب تصدیق کردند مُنبَعِي از ثبات جاش [دل، قلب] و رسوخ اعتقاد و تهدید به میعاد قتل و جهاد...»^۲ و این جمله حاکی از بحث مذهبی و اعتقادی ما بین خواجه و امرای شام است.

متن «فتح نامه بغداد» به انشاء خواجه نصیرالدین طوسی

اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَعْلَمُ الْمَلِكُ النَّاصِرُ أَنَّنَا نَزَلْنَا بَغْدَادَ فِي سَنَةِ خَمْسٍ وَ خَمْسِينَ وَ سِتِّمِائَةٍ فَاسْتَأْذَنَّا مَا لِكُهَا وَ سَأَلْنَا وَسَائِلَ فِينَا وَ نَدِمَ وَ اسْتَوْجَبَ مِنَّا الْعَدَمَ وَ ضَنَّ بِالْمَالِ قَالَ بِهِ الْأَمْرَ إِلَى مَا أَلَّ وَ اسْتَبَدَلَ نَفَيسَ نَفْسِهِ نَفُوساً نَدِيَّةً خَسِيسَةً وَ كَانَ ذَلِكَ ظَاهِراً فَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَ قَدْ قَالَ الْقَائِلُ إِذَا تَمَّ أَمْرٌ دَنَا نَقْصُهُ وَ نَحْنُ فِي الْأَسْتِزَادَةِ أَمَا بَعْدُ يَعْلَمُ الْمَلِكُ النَّاصِرُ وَ سَيْفُ الدِّينِ بِنُ يَغْمُورَ وَ عَلَاءُ الدِّينِ الْقَشِيمِرِيُّ وَ سَائِرُ أَمْرَاءِ الشَّامِ وَالْأَجْنَادِ أَنَّا جُنْدُ اللَّهِ خَلَقْنَا مِنْ سَخَطِهِ وَ سَلَطْنَا عَلَى مَنْ حَلَّ عَلَيْهِ غَضَبُهُ فَلَكُمْ بِمَنْ مَضَى مُعْتَبَرٌ وَ مِمَّنْ قَتَلْنَا مَزْدَجَرٌ فَاتَّعَظُوا بِغَيْرِكُمْ وَ سَلِّمُوا إِلَيْنَا أَمْرَكُمْ قَبْلَ أَنْ يَنْكَشِفَ الْغِطَاءُ يَحِلُّ عَلَيْكُمْ مِنَّا الْخَطَا فَنَحْنُ لَأَرْحَمَ مَنْ بَكَا وَ لَأَبْرَقُ لِمَنْ شَكَا قَدْ نَزَعَ اللَّهُ مِنْ قُلُوبِنَا الرَّحْمَةَ فَالْوَيْلُ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ حِزْبِنَا وَ قَدْ خَرَبْنَا الْبِلَادَ وَ ابْتَمْنَا الْأَوْلَادَ وَ أَظْهَرْنَا فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ فَعَلَيْكُمْ بِالْهَرَبِ وَ عَلَيْنَا بِالطَّلَبِ فَأَيُّ أَرْضٍ تُحْوِيكُمْ وَ أَيُّ بِلَادٍ تُأْوِيكُمْ فَمَا لَكُمْ مِنْ سِيُوفِنَا خَلَاصٍ وَ لَامِنْ سِهَامِنَا مَنَاصٍ خِيُولُنَا سَوَابِقُ وَ سِيُوفُنَا قَوَاطِعُ وَ سِهَامُنَا خَوَارِقُ وَ لَتَوُوتُنَا سَوَاحِقُ قُلُوبُنَا كَالْجِبَالِ وَ عَدَدُنَا كَالرَّمَالِ فَمَنْ رَامَ أَمَانَنَا سَلِمَ وَ مَنْ رَامَ خَرَبَنَا نَدِمَ مُلْكُنَا لَا يُرَامُ وَ جَارُنَا لَا يُضَامُ فَإِنْ أَنْتُمْ قَبِلْتُمْ شَرْطَنَا وَ أَطَعْتُمْ أَمْرَنَا كَانَ لَكُمْ مَا لَنَا وَ عَلَيْكُمْ مَا عَلَيْنَا وَإِنْ أَنْتُمْ خَالَفْتُمْ وَ أَبَيْتُمْ وَ عَلَيَّ بِغَيْبِكُمْ تَمَادَيْتُمْ فَلَا تَلُومُوا إِلَّا أَنْفُسَكُمْ وَ

۱. همانجا.

۲. و صاف، ۸۵ و ۸۶.

ذَلِكَ بِمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ فَقَدْ أَعْدَرْتُمْ أَنْذَرَ وَ أَنْصَفَ مَنْ حَذَرَ فَالْخُصُونَ بَيْنَ أَيْدِينَا لَا تَمْنَعُ
وَالْعَسَاكِرُ لِقِتَالِنَا لَا تُرَدُّ وَ لَا تَدْفَعُ وَ دُعَائِكُمْ عَلَيْنَا لَا يَسْتَجَابُ وَ لَا يَسْمَعُ لِأَنَّكُمْ أَكَلْتُمْ الْحَرَامَ وَ حَنَنْتُمْ
الْإِيمَانَ وَ أَظْهَرْتُمْ الْبِدْعَ وَ أضعْتُمْ الْجَمْعَ وَ أَسْتَجَبْتُمْ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ وَ فشا فِيكُمْ الْحَسَدُ
وَ الطُّغْيَانَ فَاسْتَبَشِرُوا بِالذِّلَّةِ وَ الْهَوَانِ فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهَوْنِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ
بِغَيْرِ الْحَقِّ بِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ وَ «سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»^١ وَ قَدْ ثَبَتَ عِنْدَكُمْ أَنَّ
الْكَفْرَةَ وَ ثَبَتَ عِنْدَنَا أَنَّكُمْ الْفَجْرَةَ فَسَلَطْنَا عَلَيْكُمْ مِنْ بِيَدِهِ أُمُورٌ مُدْبِرَةٌ وَ أَحْكَامٌ مُقَدَّرَةٌ فَعَزَّيْزُكُمْ
لَدَيْنَا ذَلِيلٌ وَ كَثِيرُكُمْ عِنْدَنَا قَلِيلٌ الْوَيْلُ وَالْخَوْفُ لِمَنْ هُوَ بَيْنَ أَيْدِينَا طَوِيلٌ وَ الْأَمْنُ وَ الْعَفْوُ لِمَنْ لَهُ
إِلَيْنَا سَبِيلٌ فَتَحْنُ مَالِكُ الْأَرْضِ شَرْقاً وَ غَرْباً وَ أَصْحَابُ الْأَمْوَالِ سَلْباً وَ نَهَباً وَ أَخَذْنَا كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً
فَمَيَّرُوا بِعُقُولِكُمْ طُرُقَ الصَّوَابِ وَ أَسْرِعُوا عَلَيْنَا بِرَدِّ الْجَوَابِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَضِرَّ الْكَفْرَةَ نَارَهَا وَ تَرُونَ
شَرَارَهَا وَ تَحْطُّ أَوْزَارَهَا وَ لَا يَبْقَى مِنْكُمْ بَاقِيَةٌ وَ تُصْبِحُ الْأَرْضُ مِنْكُمْ خَالِيَةً فَتُدْهَوْنَ مِنْهَا بِأَعْظَمِ دَاهِيَةٍ
وَ مَا أَدْرِيكَ مَا هِيَ نَارٌ حَامِيَةٌ وَ لَمْ تُبْقِ لَكُمْ جَاهاً وَ لَاعِزاً وَ لَا تَجِدُونَ مِنْهَا كَهْفاً وَ لَاحِرِزاً وَ يُنَادِي
عَلَيْكُمْ مُنَادِي الْفَنَاءِ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزاً قَدْ أَنْصَفْنَاكُمْ إِذْ أَرْسَلْنَاكُمْ فَرَدُّوا
جَوَابَ الْكِتَابِ قَبْلَ حُلُولِ الْعَذَابِ وَ أَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ فَكُونُوا عَلَى أَمْرِكُمْ بِالْمِرْصَادِ وَ عَلَى جَادَتِكُمْ
مِنْ إِقْتِصَادٍ فَإِذَا قَرَأْتُمْ كِتَابَنَا هَذَا فَاقْرَؤُوا أَوَّلَ النَّحْلِ^٢ وَ آخِرَ صَادٍ^٣ وَ نَحْنُ قَدْ نَثَرْنَا جَوَاهِرَ الْكَلَامِ
وَ الْجَوَابِ كَمَا يَكُونُ وَ السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ السَّلَامِ.

جوابیه امرای شام

وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تَعَزُّ مَنْ
تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^٤ وَ وَقَفْنَا - وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ
الصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ مُحَمَّدِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَ عَلَى آلِهِ أَجْمَعِينَ - عَلَى كِتَابِ
وَرَدٍ مُخْبِراً عَنِ الْخَضْرَاءِ الْأَيْلَخَانِيَّةِ وَ ألسُنَةِ السَّلْطَانِيَّةِ بِصَرِّهَا اللَّهُ رُشْدَهَا وَ صَيِّرَ الصَّحِيحَ مَقْبُولاً

١. الشعراء، ٢٦/٢٢٧.

٢. سورة النحل، ١/١٦: أتى أمر الله فلا تستعجلوه ...

٣. سورة الصاد، ٨٨/٣٨: وَ لَتَعْلَمَنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ.

٤. آل عمران، ٣/٢٦.

عندها بأنهم مخلوقون من سخط الله مسلطون على من حلَّ عليه غضبه لا يرقون لشاكٍ ولا يرحمون عبدةً باكٍ قد نزع الله الرحمة من قلوبهم وذلك من أكبر عيوبهم فهذه صفات الشياطين لصفات السلاطين كفى بهذه الشهادة لكم واعظاً وبما وصفتكم به أنفسكم ناهياً و رادعاً يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون في كل كتاب لعنتم وبكل قبيح وصفتكم وعلى لسان كل رسول ذكركم و عندنا خبركم من حيث خلقتم وأنتم الكفرة كما زعمتم ألعنة الله على الظالمين قتلتم أننا أظهرنا البدع و اضعنا الجمع و نكثنا الأيمان و استجبنا الفسوق والعصيان لا غرو أن كان فرعون مذكراً و كان للشريعة منكرأ أمرنا بالأصول لا نبالي بالفروع فنحن المؤمنون حقاً لا يداخلنا عيب و لا يحاصرنا ريب القرآن علينا نزل والرب رحيم بنا لم يزل تحققتنا تنزيلة و عرفنا تأويله إنما النار لكم خلقت و لجلودكم «أضرمت إذا السماء انفطرت و إذا الكواكب انتثرت و إذا البحار فجرت و إذا القبور بغيرت علمت نفس ما قدمت و أخرت»^١ و العجب العجب تهديد اللبث بالثبوت و السباع بالضباع و الكماء بالقراع خيولنا برفية و لتوتنا مصرية و أسياقنا يمانية و أكتافنا شديدة المضارب و وصفها في المشارق و المغرب فمرسانا لبث إذا ركبت و أفراسنا لواحق إذا طلبت و سيوفنا قواطع إذا ضربت و لتوتنا سواحق إذا نزلت جلودنا دروغنا و جواشينا صدورنا لا يصدع قلوبنا بتشديد و جمعنا لا يراع بتهديد بقوة العزيز الحميد لا يهولنا تخويف و لا يزعجنا ترحيف إن عصيناكم فتلك طاعة و إن قتلناكم فنعيم البضاعة و إن قتلنا فبيننا و بين الجنة ساعة قتلتم قلوبنا كالجبال و عددنا كالرمال فالقصاب لا يهوله كثرة الغنم و كثير الحطب يكفيه قليل الضرم أيكون من الموت فرارنا و على الدل قراؤنا لأساء ما تحكمون الفرار من الدنيا لا المنايا فهجوم المنية لدينا غاية المنية إن عشنا سعيداً و إن متنا شهيداً ألا «إن حزب الله هم الغالبون»^٢ أبعد أمير المؤمنين و خليفه رسول رب العالمين تطلبون منا طاعة لا سمعاً لكم و لا طاعة إن الشوق الى اللحاق به لكاف عن مطمع يضربنا و تخيل يعرنا تطلبون أنا نسلم إليكم أمرنا من قبل أن ينكشف الغطا و يدخل علينا منكم الخطأ هذا كلام في نظمه تركيب و في سلكه تشكيك لو كشف الغطا و نزل القضا لبان من أخطأ أكفر بعد إيمان و نقض بعد إيمان و تكذيب بعد إيمان و طاعة أو ثاب و اتخاذ

١. الانفطار، ١/٨٢-٥.

٢. المائدة، ٥٦/٥: فإن حزب ...

رَبِّ ثَانٍ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَ تَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَ تَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا»^۱
قُولُوا الْكَاتِبِ كَمَا الَّذِي وَصَفَ مَقَالَتَهُ وَ صَنَّفَ رِسَالَتَهُ مَا قَصَّرَتْ بِمَا أَقْصَرَتْ أَوْجَزَتْ وَ بِاللَّغْتِ وَ اللَّهُ مَا
عِنْدَنَا كِتَابٌ إِلَّا كَصَرِيرٍ بَابٍ أَوْطَيْنِ دُبَابٍ لِأَنَّكَ اسْتَخَفَفْتَ النِّعْمَةَ وَ اسْتَوْجَبْتَ النِّقْمَةَ سَنَكْتُبُ مَا
قَالُوا وَ نَمُدُّ لَهُمْ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا وَ تَلْعَبُ بِالْمُكَاتِبَةِ وَ التَّهْدِيدَاتِ الْكَادِبَةِ مَا كَانَ الْغَرَضُ إِلَّا إِظْهَارُ
بِلَاغَتِكَ وَ إِعْلَامُ فَصَاحَتِكَ وَ مَا أَنْتَ إِلَّا كَمَا قَالَ الْقَائِلُ حَفِظْتُ شَيْئًا وَ غَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءُ كَتَبْتَ
«سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ»^۲ لَكَ هَذَا الْخِطَابُ وَ سَيَأْتِيكَ الْجَوَابُ «اتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا
تَسْتَعْجِلُوهُ»^۳ الْمَلِكُ النَّاصِرُ وَ يَغْمُورُ وَ غَلَاءُ الدِّينِ الْفُشِيْمِرِيُّ وَ سَائِرُ أَمْرَاءِ الشَّامِ وَ الْأَجْنَادِ لَا
يُحَادِثُونَ الزَّنَادَ وَ يَنْتَظِرُونَ صَهِيلَ الْجِيَادِ وَ التِّصَاقَ الْبِدَادِ بَلْ تَذَرُوا السَّعَى إِلَى الْجِهَادِ وَ الْإِصَالِ
إِلَى جَهَنَّمَ وَ بَيْسَ الْمِهَادِ وَ ضَرْبَ اللَّيْمِ بِالصَّمَامِ الْحِدَادِ وَ كَلِّهِمْ يَقُولُونَ إِذَا كَانَ لَكُمْ بِالْخَرْبِ
سَوَاعِدُ سَمَاحَةٍ وَ لَدَيْكُمْ هَذِهِ الْفَصَاحَةُ وَ الْحَاجَةُ إِلَى قِرَائَةِ آيَاتِ وَ تَصْنِيفِ حِكَايَاتِ وَ تَلْفِيْقِ
مُكَادِبَاتِ وَ هَا نَحْنُ مُؤَخَّرُ الصَّفْرِ مَوْعِدُنَا أَلْسَحَرُ وَ يُعْجَلُ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ الظَّفَرَ وَ نَحْنُ مَا نَثَرْنَا
جَوَاهِرَ الْكَلَامِ وَ مَا قَعَدْنَا مَقَامَ الْمَلَامِ بَلْ قُلْنَا مَا حَضَرَ وَ نَعْتَدِرُ مِنْ عَى وَ حَضَرَ وَالسَّلَام.

کتابشناسی

- آژند، یعقوب، «تاریخ /تاریخننگاری ایران»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل،
تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ج ۶، ۱۳۸۰.
- آق سراپی، محمود بن محمد، تاریخ سلاجقه یا مسامرة الاخبار و مسایرة الاخیار، به کوشش عثمان
توران، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.
- ابن طقطقی، ابوجعفر محمد بن علی بن محمد بن طباطبا العلوی، الفخری فی الآداب السلطانیة،
قاهره، ۱۳۵۷ / ۱۹۸۳.
- ابن العبری، غریغوریوس ابوالفرج بن هارون الملطی، تاریخ مختصر الدول، ترجمه محمد علی تاج پور
و حشمت الله ریاضی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
- ابن الفوطی، کمال الدین عبدالرزاق، الحوادث الجامعه و التجارب النافعه، به کوشش مصطفی جواد،
بغداد ۱۳۵۱ / ۱۹۳۲.

۱. مریم، ۹۰/۱۹.

۲. الشعراء، ۲۲۷/۲۶.

۳. النحل، ۱/۱۶.

- ابن تغری بردی، ابو محاسن جمال الدین یوسف، *النجوم الزهره فی ملوک مصر و القاهره*، ج ۱۳، ۱۹۲۹-۱۹۵۲.
- ابن شاکر، فخر الدین محمد بن شاکر، *فوات الوفيات*، ج ۵، تحقیق احسان عباس، بیروت ۱۹۷۴.
- اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۱.
- بیانی، شیرین، *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۳، ۱۳۵۷-۱۳۶۷.
- بیهقی، ظهیر الدین الوالحسن علی بن زید (ابن فندق)، *دره الاخبار*، ترجمه ناصرالدین بن خواجه عمده الملک منتخب الدین، به کوشش محمد شفیع لاهوری لاهور، دانشگاه پنجاب، ۱۳۵۸ ق.
- پورجوادی، نصرالله، *مجموعه مقالات گردهم آیی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی*، مرکز نشر تهران، دانشگاهی، ۱۲۷۵.
- تبریزی، ابوالمجد محمد بن مسعود، *سفینه تبریز*، تاریخ کتابت ۲۳-۷۲۱.
- تویسرکانی، قاسم، «*کارهای سیاسی خواجه نصیرالدین و هدف وی*» یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دانشگاه تهران ۱۳۳۶ ش.
- جوزجانی، منہاج سراج، *طبقات ناصری*، به کوشش عبدالحی قندهاری، کابل ۴۳-۱۳۴۲.
- جوینی، علاءالدین عطا ملک بن بهاء الدین محمد، *تاریخ جهانگشا*، نشر محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن ۱۳۲۹-۱۹۱۱.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد، *سرزمین‌های اسلامی*، ۱۳۶۸.
- ذهبی، شمس الدین ابوعبدالله، *دول الاسلام*، حیدرآباد دکن، ۵-۱۳۶۴ ق.
- رضانی فرد، حسین، *مدیریت سیاسی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی*، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ج اول، ۱۳۸۴.
- ساندرز، ج ج، *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمه ابوالقاسم حالت، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- سیکی، تاج الدین ابونصر عبدالوهاب بن ابی الحسن علی شافعی، *طبقات الشافعیه الکبری*، به اهتمام محمد اطناحی و محمد الحلو، ۱۰ جزء، مصر، ۷۶-۱۳۶۴.
- سیوطی، جلال الدین، *تاریخ خلفا*، مکتبه التجاریه، قاهره، ۱۳۷۱-۱۳۶۴.
- شبارو، عصام محمد، *دولت ممالیک و نقش سیاسی و تمدنی آن‌ها در تاریخ اسلام*، ترجمه شهلا بختیاری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.
- شوشتری، سید نورالله، *مجالس المومنین*، کتابفروشی تهران، اسلامی، ۱۳۵۴.
- شیرازی، عبدالله بن فضل، *تاریخ و صاف*، بمبئی، ۱۲۶۹-۱۸۵۲.
- صفا، ذبیح الله، (گردآورنده) *یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی*، تهران، ۱۳۳۵.
- ، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۵۶.
- صیاد، فؤاد عبدالمعطی، *المغول فی التاریخ*، بیروت، دارالنهضة العربیة، ۱۹۸۰.

- طقوش، محمد سهیل، دولت / تیویان، به ترجمه عبدالله ناصر طاهری، قم، ۱۳۸۰.
- مایر، هانس ابرهارد، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه دکتر عبدالحسین شاهکار، انتشارات دانشگاه شیراز، ج اول، ۱۳۴۱.
- مدرس رضوی، محمد تقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، چاپ تهران، دیبا، ۱۳۸۳.
- مرتضوی، منوچهر، مسائل عصر ایلخانان، دانشکده ادبیات و تبریز، علوم انسانی، ۱۳۵۸.
- مقریزی، تقی الدین ابوالعباس احمد بن علی، السلوک لمعرفة الدول الملوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره ۱۳۵۳ / ۱۹۳۴.
- المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط و الاثار، به کوشش خلیل المنصور، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۸۸.
- همدانی، رشید الدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، ۱۳۶۷.
- یوسفی راد، مرتضی، اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، انتشارات دفتر تبلیغات قم، اسلامی، ۱۳۸۰.