

صرافان شیعی قرن دوم و سوم کوفه: کارگزاران مالی ائمه^۱

موشق آساتریان^۲

هادی غلامزاده خاکپور^۳

اکبر باقری^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴]

چکیده

این مقاله، به بررسی شبکه صرافان شیعی مذهب جامعه کوفه در قرن های دوم و سوم هجری (هشتم و نهم میلادی) می پردازد. نویسنده چنین استدلال می کند که برخی از این صرافان، غیر از مبادله پول های رایج آن زمان، در جایگاه کارگزاران مالی ائمه عمل می کردند؛ وجوهات و کمک های مالی

۱. مشخصات کتاب شناختی اصل این اثر چنین است:

Bankers and Politics: The Network of Shi'i Moneychangers in Eighth-Ninth Century Kufa and their Role in the Shi'i Community.

این اثر با حمایت مؤسسه مطالعات اسماعیلی، لندن تحقیق و در انتشارات بریل منتشر شده است.

* من از مایکل بتس، گاگان سود، و متیو ملوین کوشکی بسیار سپاس گزارم که پیش نویس اولیه این مقاله را مطالعه کردند و نظرات و پیشنهاد های ارزشمندی را ارائه کردند. نسخه قبلی این مقاله در نشست سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه در سال ۲۰۱۱ ارائه شد و من بسیار مدیون لوئیز مارلو، هیو کندی و ماکسیم رومانوف به خاطر اظهارات و سؤالات تحریک کننده شان در طول سخنرانی ام هستم. همچنین از استفان برگ برای توصیه هایش در طول نگارش مقاله و از نوحا الشعار برای کمک او در تهیه مطالب پژوهشی تشکر می کنم. در پایان مایلم از خواننده ناشناس مجله مطالعات فارسی برای مطالعه دقیق و نظرات متفکرانه اش تشکر کنم.

۲. موشق آساتریان (به انگلیسی = Asatryan, Mushegh)، دانشیار فرهنگ های عربی - اسلامی در دانشگاه کلگری کانادا است. پژوهش های وی در حوزه تاریخ اسلام در ابعاد دینی، فکری و اجتماعی است و به مباحث فرقه ای و اختلاف های مذهبی می پردازد. او کتاب هایی در زمینه غلات نگاشته و ترجمه کرده است و همچنین مقالات ایشان در نشریات معتبری چون History of Religions, Studia Islamica, Global Intellectual History به چاپ رسیده است.

۳. دانشجوی دکتری گروه تاریخ و فرق تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) hadigholamzadeh.ir@gmail.com

۴. استادیار گروه تاریخ و فرق تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران a.bagheri@urd.ac.ir

را از پیروان ایشان دریافت می‌کردند و با مبالغ گردآوری شده، امور داخلی جامعه شیعی کوفه را سامان می‌بخشیدند. این مقاله، با نگاهی به تاریخ جامعه شیعی و به طور گسترده‌تر تمام منطقه، در پی تشریح اهمیت گروه صرافان در میان شیعیان کوفه به ویژه در دوره حیات امام جعفر صادق (ع) و بعد از ایشان است؛ چراکه در دوره‌های قبل، این موضوع تقریباً اهمیتی ناچیز داشته است. این نوشتار، مطالعه کمی شرح حال نگاری‌ها را با شواهدی که در گزارش‌های دقیق یافت می‌شود، ترکیب می‌کند.

کلیدواژه‌ها: صرافان، صرافی، مطالعه کمی، شرح حال نگاری‌ها، تشیع و کوفه

مقدمه

روزی عده‌ای از پیروان ششمین امام شیعیان، امام جعفر صادق (ع) (متوفای ۱۴۸ قمری/ ۷۶۵ میلادی) به ایشان رجوع کردند و به دلیل معاشرت مفضل بن عمر جعفری با اراذل و شراب‌خواران، از او شکایت کردند و از امام خواستند جلوی او را بگیرد. مفضل که به صیرفی به معنای صراف شناخته می‌شد، در میان شیعیان کوفه معروف و مورد تأیید امام جعفر صادق (ع) و پسرش امام موسی کاظم (ع) (متوفای ۱۸۳ قمری/ ۷۹۹ میلادی) بود. امام جعفر صادق (ع) پس از شنیدن اظهارات شاکیان، نامه‌ای نوشت، مهر و موم کرد و از آنها خواست به دست مفضل برسانند. نامه را نزد مفضل آوردند، وقتی او مهر را باز کرد و نامه را خواند، به جای توبیخ امام، درخواست خرید چند چیز برای امام را در آن دید. هنگامی که مفضل درخواست امام را به شاکیان نشان داد، به او گفتند آنچه امام می‌خواهد، به اندازه‌ای زیاد است که آنها توان پرداخت هزینه آن را ندارند. سپس مفضل دوستان خود را خواست و در کوتاه‌ترین زمان، مبلغ مورد نیاز را جمع‌آوری کرد (کشی، ۱۹۷۰م، ص ۷۲ - ۳۲۶).

شخصیت اصلی این حدیث یکی از افراد کثیری است که در کتب شرح حال‌نگاری‌های شیعه و سنی با نام شغلی «صیرفی» (به معنای مبادله پول، جمع صیرفه) ذکر شده است. در آن زمان، مبادله پول (صرافی) از جمله مشاغل معاملاتی بود که در کنار مشاغلی با عناوین «خیاط» (دوزنده)، «حذاء» (کفش - پینه‌دوز)، «سمان» (روغن فروش)، خشاب (نَجّار - چوب فروش) و... در کوفه انجام می‌شد (نجاشی، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۱۳۰ و ج ۱، ص ۱۴۳؛ شاتز میلر، ۱۹۹۴م، ص ۱۰۱ به بعد).^۱

صرافی‌ها جزء جدایی‌ناپذیر اقتصاد شهر بودند و با مبادله پول‌های ارزشمند با سکه‌های خرد، طلا با نقره و برعکس و همچنین وام‌دادن و ارائه دیگر خدمات مالی سود می‌بردند (کلینی، ۱۴۰۱ه، ج ۵، ص ۵۲ - ۲۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۱ه، ص ۱۹۸۱ و ج ۷، ص ۹۹ - ۱۱۷؛ ابن

بابویه، ۱۳۹۰ هـ. ش، ج ۳، ص ۸۶ - ۱۸۳)؛ آنان مانند دیگر مشاغل محله مخصوص خود را داشتند که در محله بانو جزیمه - جنوب غربی شهر - واقع شده بود (جعیط، ۱۹۸۶ م، ص ۷۷ - ۲۷۶؛ ماسینیون، ۱۹۶۹، ج ۳، ص ۴۹).

در صفحات بعدی بحث خواهم کرد که روایت فوق، افزون بر اینکه تنها قسمتی از زندگی جمعی شیعیان قرن دوم هجری است، دریچه‌ای است به فعالیت‌های داخلی امامان (ع) و مدیریت مالی ایشان را از طریق شبکه صرافان را حکایت می‌کند که در دوران امامت امام جعفر صادق (ع) در کوفه پدید آمد و در دوران امامان بعدی ادامه یافت. [در این مقاله] اثبات خواهم کرد که این صرافان، غیر از مبادله پول، در جایگاه کارگزاران مالی امامان (ع) عمل می‌کردند. وظیفه آنان در جایگاه نمایندگان ائمه (ع)، جمع‌آوری وجوّهات و دریافت هدایای مالی پیروان ائمه (ع) و سامان‌دهی امور داخلی شیعیان بود.^۳ پس از بحث درباره نقش این صرافان، به دنبال روشن کردن چرایی اهمیت آنها در میان شیعیان کوفه به‌ویژه در زمان امام جعفر صادق (ع) و بعد از ایشان خواهم بود، درحالی‌که پیش از آن، [صرافان] در عمل بی‌اهمیت بودند.

منابع مستند فعالیت‌های صرافان شیعی کوفه، دو نوع عمده است. همراه با چند گزارش مختصر در نوشته‌های تاریخی، در تألیفات شیعه تعدادی حدیث یافت می‌شود که به شرح وقایع زندگی صرافان می‌پردازد. در شرح حال‌نگاری‌های شیعی و کتب رجالی نیز مطالب بسیار غنی و ارزشمندی یافت می‌شود؛^۴ اگرچه این کتاب‌ها غالباً اطلاعات اندکی درباره افراد ارائه می‌دهند، اما روزه‌ای بسیار ارزشمند برای طبقه‌بندی افراد دارای عنوان «صراف» را در طول زمان و مکان فراهم می‌کنند. این مقاله، افزون بر گزارش‌های دقیق درباره زندگی فردی صرافان، اطلاعات ارزشمندی از زمان و مکان فعالیت آنها و ارتباطشان با ائمه (ع) نشان می‌دهد. به دلایلی که در ادامه به آنها اشاره می‌شود، ادعا می‌کنم که وقتی فردی در شرح حال‌نگاری‌ها «صراف» نامیده می‌شود، به احتمال زیاد یکی از آنهاست.

در تاریخ‌نگاری خاورمیانه اسلامی، استفاده از شرح حال‌نگاری‌ها در آنچه «تاریخ کمی» نامیده می‌شود، از دیرباز رواج داشته است. همان‌طور که به اختصار شرح داده شد، این تجزیه و تحلیل بر اساس مدخل‌های بسیاری انجام گرفته است که از اشخاص موجود در یک یا چند شرح حال نامه و نیز نتیجه‌گیری از الگوهای گسترده حاصل از چنین تجزیه و تحلیلی به دست می‌آید. غالباً این مدخل‌ها به دشواری دربردارنده اطلاعات کافی برای تعیین محل تولد، شغل و تاریخ مرگ یک فرد هستند، اما با مطالعه تعداد کافی از آنها احتمال به دست آوردن الگوهایی که نشان‌دهنده اعتقادات مذهبی، اجتماعی و اقتصادی در منطقه یا دوره تحت پوشش شرح حال نامه باشد، ممکن است و پس از بررسی دیگر شواهد و مدارک، مانند منابع اصلی، نتایج این نوع پژوهش ممکن است واقعاً چشمگیر باشد.

این روش آنچه را که تحلیل‌های مرسوم در منابع اصلی قرون میانی معمولاً اجازه نمی‌دهند، به محققان داده است: برای تشخیص الگوهای گسترده سلسله وار و تشخیص تغییر در طول زمان و مکان. به طور طبیعی در طول چند دهه گذشته، به طور گسترده‌ای برای مطالعه موضوعات مختلف مانند مشاغل غیرمذهبی عالمان مسلمان، گرایش به اسلام، اقتصاد و نیروی کار و پراکندگی جغرافیایی فقیهان مسلمان در قرون میانی خاورمیانه مورد استفاده قرار گرفته است.^۵

طبیعی است که این روش منتقدانی نیز داشته است. یکی از کاستی‌های عمده‌ای که به آن اشاره می‌شود، این است که شرح حال‌نگاری‌های مورد استفاده در چنین مطالعاتی ناگزیر محدود به اقشار خاصی از جامعه است و تعمیم شواهد آنها به همه مناطق با خطر اغراق مواجه است (لاپیدوس، ۱۹۸۱؛ بولیت، ۱۹۹۶؛ مورونی، ۱۹۹۸؛ هامفریس، ۲۸۲-۸۳).^۶

نکته دوم، استفاده از اسامی شغلی و جغرافیایی با عنوان عوامل تعیین‌کننده شغل و مکان (زادگاه) واقعی افراد مورد مطالعه، محل بحث است؛ چرا که وقتی کسی «بغدادی» یا «سَمان» نامیده می‌شود، نیازی نیست که او از اهالی بغداد باشد یا از طریق فروش روغن امرارمعاش کند، بلکه می‌تواند این نام‌ها را از پدرش به ارث برده باشد (بولیت، ۱۹۷۹م، ص ۳). با توجه

به این محدودیت‌های روش کمی، تا هنگامی که در برابر شواهد و مدارک دیگر (مثلاً ادبی) آزمایش نشوند، یافته‌ها کاملاً فرضی باقی می‌مانند و حتی زمانی که آزمایش می‌شوند، قراردادن این یافته‌ها در یک زمینه تاریخی گسترده‌تر، ممکن است الگوهای نوظهور تغییر و تداوم را تا حد زیادی نامشخص بگذارد.^۷

این مقاله افزون بر اینکه مطالعه‌ای در تاریخ تشیع در قرن دوم و سوم هجری است، تلاشی است برای آزمودن اعتبار روش کمی بدون افتادن در دام‌های فوق. بحث مفصلی درباره چگونگی تلاش برای جلوگیری از این خطرها در بخش بعدی خواهد آمد. به طور خلاصه این امر تا حد زیادی به دلیل ماهیت منابعی که من استفاده کرده‌ام و نیز به دلیل تمرکز محدود این مقاله به دست آمده است؛ همچنین کوشیده‌ام با تکیه بر منابع اصلی تقریباً به همان اندازه که بر الگوهای طبقه‌بندی «صرافی‌ها» اتکا کرده‌ام، از مشکل دوم دوری کنم. در نهایت، در تلاش برای کامل‌تر کردن این تصویر، مقاله را با قراردادن آن صرافان در بستر وسیع‌تر تاریخ تشیع و گسترش آن به کل منطقه به پایان رساندم.

اسناد کمی

ابتدا نگاهی به اسناد ارائه شده از سوی کتب شرح حال‌نگاری داشته باشیم. بررسی کتب رجال متقدم شیعی از قبیل رجال طوسی، رجال نجاشی، طبقات برقی، اختیارکشی و رجال ابن غضائری^۸ نشان می‌دهد که در زمان حیات امام ششم شیعیان جعفر صادق (ع) جمعیت بسیار زیادی از مردم با لقب صراف با نام‌های متعددی وجود داشتند که با دوران قبل و بعد ایشان تداخل دارد. قبل از زمان امام جعفر صادق (ع) تقریباً هیچ صراف و وجود ندارد، درحالی که در میان پیروان امامانی که بعد از ایشان می‌زیسته‌اند، تعدادی صراف نام برده شده است. گفته می‌شود بیشتر این صرافان آشکارا یا پنهان در کوفه زندگی می‌کردند.

همان طور که در جدول زیر نشان داده شده است، از هفتاد و چهار نفری که نام آنها در هر یک از شرح حال نگاری ها با عنوان صراف ذکر شده اند، شصت و یک نفر در زمان حیات امام جعفر صادق (ع) می زیستند و با ایشان ارتباط داشتند و فقط دو نفر قبل از امام جعفر صادق (ع) و یازده نفر در زمان جانشینان ایشان می زیستند.

تعداد صرافانی که خودشان ائمه (ع) را می شناختند
(بر اساس شرح حال نگاری های متقدم شیعه)

امام	تعداد صرافان (از ۷۴ نفر)
۵ امام قبل از امام صادق (ع)	۲
امام صادق (ع) (به تنهایی یا همراه با امام دیگر)	۶۱
۵ امام بعد از امام صادق (ع)	۱۱

مشکلات استفاده از داده های کمی از شرح حال نگاری ها به طور خلاصه در بالا بررسی شد. یکی از آنها دامنه محدود آنهاست؛ یعنی هیچ تضمینی وجود ندارد که یک شرح حال نگاری هرچند جامع، همه افراد یک دسته را دربر گیرد. مشکل دوم، وابستگی به عناوین شغلی به عنوان منبع اطلاعات درباره شغل واقعی فرد است. اجازه دهید با جزئیات بیشتری به این دو مسئله بپردازم و نشان دهم که چرا فکر می کنم شواهد جمع آوری شده برای تجزیه و تحلیل های جاری معتبر هستند.

اول از همه، من این اسناد را معتبر می دانم؛ زیرا یکی از کاستی های اصلی شرح حال نگاری ها این است که دامنه محدودی دارند؛ ولی این مسئله در مورد تحلیل من نوعی مزیت محسوب می شود. این کتاب ها فقط افراد شیعه مذهبی را که جزء اطرافیان امامان (ع)

بودند و از آنها شناخت داشتند و همچنین در کوفه ساکن بودند را فهرست می‌کردند.^۹ این مقاله نیز فقط به شیعیان و اطرافیان ائمه (ع) و ساکنان کوفه پرداخته است. این تمرکز مطالب در منطقه‌ای که مقاله با آن مربوط می‌شود (نه فقط از نظر جغرافیایی و زمانی، بلکه از نظر اجتماعی) به ما امکان می‌دهد تا از تعمیم‌های بی‌مورد دوری کنیم.

هویت فرقه‌ای افراد ذکرشده، جایگاه آنها و ارتباط آنها با ائمه (ع) معاصر خود به راحتی اثبات شدنی است. همه آنها را می‌توان با اطمینان شیعه دانست؛ چراکه آثار رجالی ذکرشده فقط نام شیعیان را ثبت کرده‌اند.^{۱۰} افزون بر این، بیشتر افراد نام جغرافیایی «کوفی» (کوفان) را دارند یا گفته می‌شود در آن شهر زندگی کرده‌اند، درحالی‌که ارزش نام‌های جغرافیایی به عنوان شاخص‌های دقیق مکان یا محل تولد یک شخص مورد تردید قرار گرفته است، روایت‌های اصیل تأیید می‌کنند که بسیاری از این افراد کوفی بوده‌اند؛ درنهایت، ارتباط ویژه با امام (ع) به راحتی تأییدپذیر است. در برخی موارد مستقیم بیان می‌شود؛ مثلاً با گفتن حدیث فلان از فلان (روی عن) از یکی از ائمه (ع)، چنان‌که نجاشی در رجال خود چنین ذکر می‌کند. در برخی دیگر نیز در موقعیتی که هم آن شخص و هم امام حضور دارند، مانند اختیارکشی آشکار می‌شود (کشی، ۱۹۷۰م، ص ۹ - ۴۰۸). درنهایت در آثار افرادی مثل شیخ طوسی و برقی نیز به ساختار فرهنگ‌ها به طور آشکار یا ضمنی اشاره می‌شود.^{۱۱}

برای کمک به پذیرفتنی بودن داده‌های ارائه‌شده از سوی شرح حال نگاری‌ها، باید استدلال دیگری ارائه شود، درحالی‌که این آثار تنها شامل نمونه کوچکی از افراد نزدیک به ائمه (ع) است چه رسد به جمعیت شیعیان کوفه، دلیلی وجود ندارد که تعداد نامتناسبی از صرافان در میان پیروان امام جعفر صادق (ع) - و تا حدی در میان امامان بعدی ایشان - ذکر شده باشد؛ زیرا از نقطه نظر شغل اقتصادی افراد، نمونه برداری از اسامی در تمامی آثار مورد بررسی

به صورت تصادفی است. یعنی در تألیف شرح حال نگاری ها، مؤلف نه به واسطه شغل مردم، بلکه آشنایی آنها با امام (و شاید موقعیتشان در میان شیعیان) به ثبت نام افراد اقدام کرده است. درست است که احتمالاً در زمان امام جعفر صادق (ع)، در میان شیعیان کوفه، صرافان بیشتر از زمان امامان پیشین نبوده است، با این حال اگر ثبت نام افراد در شرح حال نگاری ها بر اساس معیار شخص روایت کننده از امام باشد، تعداد صرافان در میان پیروان امام جعفر صادق (ع) بیشتر از پیروان امامان پیشین بوده است.

اما همین منطق در مورد پیروان امامان بعدی صدق نمی کند. در این حالت، تفاوت بین تعداد صرافان در میان پیروان امام جعفر صادق (ع) در مقابل پیروان امامان بعدی (که بیش از پنج برابر است) به سادگی از طریق اسامی پیروان ذکر شده برای هر امام توضیح دادنی است. منابعی که اسامی صرافان از آنها گرفته شده است، بیش از هر امام دیگری از معاصران امام جعفر صادق (ع) نام برده است. مهم ترین آنها در این زمینه الفهرست شیخ طوسی^{۱۲} است که دوازده فهرستش نام های بیشتری از هر یک از دو گروه دیگر دارد. در اینجا، بخش مربوط به راویان امام جعفر صادق (ع) بیش از سه برابر تعداد اسامی موجود در بخش های مربوط به پنج امام باقی مانده است؛ راویان امام صادق (ع)، ۳۲۱۳ نفر هستند، در حالی که راویان امامان بعدی تنها ۹۴۳ نفر هستند. این مسئله نشان می دهد توزیع بیشتر صرافان در میان راویان امام جعفر صادق (ع)، برخلاف راویان امامان بعدی، فقط یک موضوع نسبی است؛ یعنی صرافان در میان پیروان ایشان تعداد بیشتری دارند و آن هم تنها به این دلیل است که تعداد کلی پیروان ایشان بیشتر است. طبقات برقی نسبتی متفاوت را ارائه می دهد، با این وجود این روند را حفظ می کند و بین اسامی دیگر نام «صرافی» بیشتر دیده می شود. تعداد راویان امام جعفر صادق (ع) بیش از دو برابر راویان جانشینان ایشان یعنی ۷۹۰ نفر در مقابل ۳۵۹ نفر است.

در همین راستا، می‌توان استدلال کرد که رواج صرافی‌ها در میان معاصران امام جعفر صادق (ع) نشان‌دهنده توزیع آنها در آن عصر نیست، بلکه صرفاً نتیجه تعداد بیشتری از پیروانی است که برای امام جعفر صادق (ع) در برابر هر امام دیگری ثبت شده است. درحالی‌که رواج صرافی در میان پیروان امام جعفر صادق (ع) در مقابل پیروان ائمه (ع) بعد از ایشان امری نسبی است (اسامی بیشتر - صرافان بیشتر)، حضور نداشتن آنها در میان پیروان ائمه پیشین چنین نیست. تعداد کل پیروان آنها نه تنها از پیروان ائمه متأخر کمتر نیست، بلکه در برخی آثار از آن هم بیشتر است. در رجال طوسی، تعداد اصحاب ائمه پیش از امام صادق (ع) تقریباً یک‌ونیم برابر جانشینان اوست (۱۳۷۹) در مقابل (۹۴۳)، درحالی‌که در طبقات برقی تقریباً برابر است (۳۴۵ در مقابل ۳۵۹). با این حال، تعداد صرافان در میان اولی‌ها بیش از پنج برابر کمتر از دومی است و در مقایسه با امام صادق (ع) و ائمه (ع) بعد از ایشان واقعاً ناچیز است، (۷۲ در مقابل ۲ ناچیز است). این مسئله نشان می‌دهد تعداد آنها در زمان امام جعفر صادق (ع) به اوج خود رسیده بود و احتمالاً در دوران امامان بعدی نیز قابل توجه بوده است. شواهد اصيل این موضوع را تأیید می‌کند و جزئیات بیشتری درباره نقش واقعی آنها در سازمان امام جعفر صادق (ع) ارائه می‌دهد.

دومین خطای روش شناختی، اعتماد ناپذیر بودن الگوهای نام‌گذاری است که با ملاحظات زیر جبران شده است. شخصی که نامی بر اساس شغل دارد، می‌توانست آن را از پدر یا پدرزگش به ارث برده باشد، بدون اینکه خودش در آن تجارت شرکت کند؛ این موضوع احتمالاً نشان‌دهنده پیشینه اقتصادی خاندان اوست (بولیت، ۲۰۰۹م، ص ۳). دیگر اینکه حتی اگر برخی از صراف‌های نزدیک به امامان، خودشان به تجارت نپرداخته باشند، اما نامشان را از پدران یا اجدادشان به ارث برده باشند، باز هم بدان معناست که در زمان امام

تعداد زیادی از آنها وجود داشته‌اند؛ حتی اگر یک یا دو نسل آنها از بین رفته باشند، اما کمی الگوی زمانی توزیع آنها را مختل می‌کند. اما مهم‌تر از همه این است که بسیاری از این افراد با نام شغلی «صرافی» در واقع با پول سروکار داشتند که در گزارش‌های منابع اصلی به خوبی ثبت شده است.

به طور خلاصه، شرح حال‌نگاری‌ها چنین تصویری را ارائه می‌دهند: صرافان قبل از امامت جعفر صادق (ع) در جامعه شیعی کوفه نقش خاصی نداشتند، اما در زمان ایشان به دلایلی که در زیر به آنها اشاره می‌شود، اهمیت زیادی پیدا کردند. افزون بر این، در زمان امامان بعدی، احتمالاً اهمیت آنها پابرجا بود (اگرچه ما شواهد ضعیف‌تری برای اثبات آن داریم). چرایی اهمیت صرافان به‌ویژه از زمان امام جعفر صادق (ع) به بعد، در بخش پایانی مقاله بحث خواهد شد. حال به نقش صرافان در کوفه می‌پردازیم.

اسناد مکتوب

منبع اصلی اطلاعات درباره زندگی صرافان، احادیث شیعه است.^{۱۳} هرچند استفاده از آنها در جایگاه یک منبع تاریخی بدون مشکل نیست - جعل به دلیل مسائل سیاسی و فرقه‌ای یکی از رایج‌ترین دلایل اعتمادناپذیر بودن این منابع^{۱۴} - اما به اعتقاد من جزئیاتی که درباره فعالیت‌های صرافان ارائه می‌کند، جعلی نیستند و تا حد زیادی می‌توان به آنها اعتماد کرد. دلیل آن هم این است که جعل چنین جزئیاتی چه از دیدگاه دشمنان و چه از منظر دوستان هیچ مزیتی ندارد؛ زیرا این جزئیات هیچ تأثیری بر وجهه او در جایگاه یک فرد خوب یا بد (مسلمان) نداشت؛^{۱۵} در مقابل، وقتی روایتی وجود دارد که امام کسی را لعن می‌کند، دلیلی است که فکر کنیم این روایت ساخته دشمنان اوست. ثانیاً وقتی چنین جزئیاتی در روایت‌های گوناگون وجود داشته باشد، به احتمال زیاد از نظر تاریخی معتبر است.

معروف‌ترین صراف در سازمان امام جعفر صادق (ع) و امام موسی کاظم (ع)، مفضل بن عمر جعفی بود که ادعا شده است نویسنده تعدادی از رساله‌های جعلی است.^{۱۶} شرح حال او که از روایات شیعی بازسازی شده است، بهترین تصویر را از عملکرد صرافان کوفی و خدماتی که به امامان آن زمان کردند و نیز نقشی که در میان شیعیان کوفه ایفا کردند، ارائه می‌دهد. منابع او را فردی معرفی می‌کنند که در صورت نیاز، می‌توانست مبالغ هنگفتی برای امامان جمع‌آوری کند؛ از طرف آنها کمک‌های مالی دریافت می‌نمود و از این وجوه برای تنظیم مناسبات میان جامعه شیعی کوفه استفاده می‌کرد. افزون بر این، نشانه‌هایی وجود دارد که او در فعالیت‌های خویش تنها نبود، بلکه جزء گروهی از صرافان بود و با کمک آنها فعالیت می‌کرده است.

با نگاهی به صرافان در دوران مفضل، چند صراف در منابع در جایگاه شریک یا دوست او ظاهر می‌شوند. شاید مشهورترین آنها متکلم شیعی، ابوجعفر محمد بن علی احول معروف به مؤمن الطاق در منابع شیعی و شیطان الطاق در منابع اهل سنت باشد (مدرسی، ۱۳۸۲ هـ. ش، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۹). در روایتی امام جعفر صادق (ع) به مفضل دستور می‌دهد که از سخن گفتن پرهیز کند.^{۱۷} کثی از ابوجعفر محمد بن فضیل بن کثیر ازرق از دی/ثقفی صیرفی کوفی یاد می‌کند.^{۱۸} در کتاب الغیبه شیخ طوسی، مفضل در کنار صراف دیگری به نام سدید صیرفی ظاهر می‌شود (طوسی، ۱۳۸۵ هـ. ش، ص ۱۰۵؛ طوسی، ۱۳۸۱ هـ. ش، ص ۹۱، ۱۲۵، ۲۱۷؛ برقی، ۱۴۲۸ هـ. ش، ص ۱۲۷-۱۴۵). قاسم صیرفی در منابع متعددی با عنوان «شریک مفضل» آمده است (کلینی، ۱۴۰۱ هـ. ش، ج ۲، ص ۲۴-۲۵ و ج ۸، ص ۳۲، ۳۳۱، ۳۷۴؛ طوسی، ۱۳۸۱ هـ. ش، ص ۲۷۴؛ برقی، ۱۴۲۸ هـ. ش، ص ۲۸۲ و ج ۸، ص ۱۹۰۴). در نهایت، دست‌کم دو صراف درباره اعتبار مفضل حدیث نقل می‌کنند. اسحاق بن عمار صیرفی در کافی کلینی به همراه مفضل روایتی درباره فقیران شیعه نقل می‌کند

(کلینی، ۱۴۰۱ هـ، ج ۲، ص ۲۶۵)،^{۱۹} در رجال کشی دیدار آنها با مفضل و سفر آنها برای زیارت قبر امام حسین (ع) را بازگو می‌کند (کشی، ۱۹۷۰ م، ص ۳۲۰). سرانجام، علی صیرفی در استبصار شیخ طوسی از اعتبار مفضل روایت می‌کند.

درباره فعالیت هریک از صرافان ذکر شده در حلقه مفضل جعفری، اطلاعات زیادی در دست نیست. آنچه می‌دانیم، نشان دهنده آن است که آنها مورد توجه امام جعفر صادق (ع) بوده‌اند، مانند مؤمن الطاق و سدیر صیرفی (کشی، ۱۹۷۰ م، ص ۱۳۵، ۱۹۱، ۲۱۰، ۲۳۹ - ۲۴۰)^{۲۰} یا نزدیک به خود مفضل، مانند قاسم صیرفی که به صراحت شریک او نامیده می‌شد و مؤمن الطاق که در چند داستان ثبت شده از سوی کشی، ظاهراً با مفضل رابطه دوستانه داشته است (کشی، ۱۹۷۰ م، ص ۲۴۸). فعالیت‌های اقتصادی او در یادداشتی به تصویر کشیده شده است که ابوحنیفه از او می‌خواهد دیناری به او قرض دهد (نجاشی، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۲۰۳ - ۲۰۴).

یکی از آشنایان مفضل، اسحاق بن عمار صیرفی است که معاملات او با پول و موقعیت اجتماعی به عنوان عضوی از جامعه صرافان به خوبی مستند است. او شخص ثروتمندی (کشی، ۱۹۷۰ م، ص ۹ - ۴۰۸) از قبیله بزرگ صرافان، یعنی بنی حیان بود که بسیاری از آنها از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) حدیث نقل کرده‌اند (نجاشی، ۱۹۸۸ م، ج ۱، ص ۱۹۳؛ طوسی، ۱۳۸۱ هـ.ش، ص ۱۴۹؛ برقی، ۱۴۲۸ هـ، ص ۲۱۸؛ عسقلانی، ۱۴۲۵ هـ، ج ۲، ص ۶۶).^{۲۱} او به همراه برادرش اسماعیل، پولی را در قبال بهره قرض می‌دادند و امام صادق (ع) به آنها توصیه کرد که چگونه این کار را بدون ضرر انجام دهند (کشی، ۱۹۷۰ م، ص ۴۰۸). حرفه او این موضوع را بیان می‌کند که چرا او را مکرر در جایگاه راوی حدیث در مسائل مبادلات مالی ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۱ هـ، ص ۱۰۲ - ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۳ - ۱۱۴؛ ابن بابویه، ۱۳۹۰ هـ.ش، ج ۳، ص ۱۸۴ - ۱۸۶).

زندگی مفضل بن عمر، غنی‌ترین سند از فعالیت‌های صرافان کوفه در زمان امام جعفر صادق (ع) است. داستان‌هایی که درباره او وجود دارد، نشان می‌دهد که وی جزء گروهی از مردم بود که نه تنها مبادله مالی می‌کردند، بلکه می‌توانستند برای امام نیز پول جمع‌آوری کنند. در مجموع مفضل، متصدی دریافت کمک‌های مالی از جانب امام و نیز تنظیم‌کننده امور داخلی شیعیان به وسیله منابع مالی امام توصیف شده است. داستان زیر که در ابتدای این مقاله نیز نقل شده است، مثال خوبی را ارائه می‌دهد:

برخی از کوفیان به امام صادق (ع) نامه‌ای نوشتند که: «مفضل با جوانان فاسق (شُطَّار)،^{۲۲} کبوتر باز (اصحاب الحمام)^{۲۳} و شراب‌خواران معاشرت می‌کند. شما باید به او بنویسید و بگویید با آنها معاشرت نکنند». امام جعفر صادق (ع) نامه‌ای به مفضل نوشت و مهر و موم کرد و به آنها داد و دستور داد که آن را به دست مفضل بدهند. نامه را نزد مفضل آوردند. از جمله زرارة بن اعین، عبدالله بن بکیر، محمد بن مسلم، ابوبصیر و حجر بن زائده نامه را به مفضل دادند، باز کرد و خواند. در آن نوشته شده بود: «به نام خداوند بخشنده مهربان. این، این و این را بخیر». او [امام صادق (ع)] از آنچه درباره او [مفضل] گفته‌اند، [در نامه] ذکر نکرده بود. وقتی نامه را خواند، آن را به زرارة داد و زرارة آن را به محمد بن مسلم، تا آنکه در میان همه آنها دست به دست شد. سپس مفضل از آنها پرسید: شما چه می‌گویید؟ پاسخ دادند: «این پول زیادی است که بخواهیم به دنبالش باشیم، جمع‌آوری کنیم و برای شما بیاوریم. ما هرگز از این [مقدار پول] خبر نداشتیم تا اینکه دیدیم شما به آن [نامه] نگاه می‌کنید»؛ خواستند بروند، اما مفضل گفت: «تا صبح نزد من باید بمانید». آنها را تا صبح نگه داشت و دوستانش را که به او تهمت زده بودند، احضار کرد. آمدند و او نامه ابو عبدالله [امام جعفر صادق (ع)] را برایشان خواند. دوستانش او را ترک کردند و مفضل آن مردان را نگه داشت تا با او صبحانه بخورند. مردان جوان برگشتند و هر کدام به اندازه درآمدشان یک یا دو هزار درهم و مقداری بیشتر یا [بعضی] کمی کمتر آوردند. پس

[وقتی همه] آمدند، دو هزار دینار و ده هزار درهم با خود آوردند. پیش از آنکه صبحانه خود را تمام کنند، مفضل از آنها پرسید: «آیا به من اجازه می دهید که اینها را مرخص کنم؟» سپس رو به تهمت زنان کرد و گفت: آیا فکر می کنید خداوند به نماز و روزه شما نیاز دارد؟! (کشی، ۱۹۷۰م، ص ۲۷ - ۳۲۶).

در ربع آخر قرن دوم هجری (هشتم میلادی) ۲۰۰۰ دینار و ۱۰۰۰۰ درهم مبالغ هنگفتی بود. برای مقایسه، در نیمه دوم آن قرن، قیمت گندم در عراق از ۱۱۲/۰ تا ۵۱/۰ دینار برای ۱۰۰ کیلوگرم گندم متغیر بود و دستمزد یک سرباز در زمان حکومت سفاح (متوفای ۱۳۲ هجری، ۷۵۴ میلادی) ۶/۵ دینار در ماه بود (کامپوپیانو، ۲۰۱۲م، ص ۴۷ - ۴۹؛ اشتور، ۱۹۷۶م، ص ۹۳؛ اشتو، ۱۹۶۹م، ص ۶۸ - ۷۰). ما نمی دانیم که آیا توانایی مالی یاران مفضل می تواند با این مقدار پول برابری کند یا خیر؛ به یقین یک عنصر مبالغه وجود دارد. با این حال، این مسئله نشان می دهد که او در جایگاه بخشی از شبکه مردانی عمل می کرد که از قدرت مالی برخوردار بودند و می توانستند به دعوت ائمه (ع) منابع مالی جمع آوری کنند.^{۲۴}

در اینجا می توان یک نکته محتاطانه درباره روابط بین صرافان و دو تن از مشهورترین شاکیان مفضل، یعنی زرارۀ بن اعین و ابوبصیر را بیان کرد. درباره زرارۀ که یکی از اعضای قبیله قدرتمند کوفی اعین و متکلم معروفی بود،^{۲۵} گزارش شده است که با یک صراف کوفی از اطرافیان امام جعفر صادق (ع) درگیر بوده است؛ یعنی عذافر بن عیسی خزاعی صیرفی (طوسی ۱۳۸۱ ه.ش، ص ۲۶۴؛ برقی، ۱۴۲۸ ه.ش، ص ۳۳۵)،^{۲۶} که با دارایی امام صادق (ع) سروکار داشت و در جایگاه تجارت خانوادگی به این حرفه مشغول بود.^{۲۷} دشمنی عذافر از زرارۀ در روایتی مشهود است که در آن می گوید: شنیدم امام جعفر صادق (ع) سه بار او (زرارۀ) را نفرین کرد (کشی، ۱۹۷۰م، ص ۱۴۹۵)؛ خواه این حدیث جعلی باشد یا نباشد (و با توجه به موقعیت ویژه زرارۀ در کوفه، به احتمال زیاد جعل شده است)، بیزاری عذافر از زرارۀ را نشان می دهد. از سوی دیگر، شاکي دیگر، شاکي دیگر مفضل، راوی مشهور حدیث ابوبصیر نیز

در وضعیت مشابهی ظاهر می‌شود که جایی که حسن بن قیامه صیفری مدعی است که امام علی بن موسی الرضا (ع) ابوبصیر را در مقابل او دروغگو خوانده است (کشی، ۱۹۷۰م، ص ۴۷۶؛ درباره ابوبصیر رجوع کنید به مدرسی، ۲۰۰۳م، ص ۳۹۵). درحالی که اسناد برای یک استدلال قطعی بسیار اندک است؛ اما این دو قسمت همراه با حدیث مذکور، ممکن است نشان دهد که کینه زراه، ابوبصیر و دوستانش از مفضل، بازتاب تعارض عمیق‌تری میان آنها و صرافان نزدیک به امام صادق (ع) بوده است.

روایات متعدد دیگری نیز وجود دارد که رفتار مفضل با امور مالی ائمه (ع) را نشان می‌دهد؛ برای مثال او در حال دریافت کمک‌های مالی از طرف امام موسی کاظم (ع) توصیف شده است: موسی بن بکر^{۲۸} [روایت می‌کند]: در خدمت ابوالحسن [امام موسی کاظم (ع)] بودم و دیدم جز به واسطه مفضل بن عمر به او چیزی نمی‌رسد.^{۲۹} غالباً مردم را می‌دیدم که برای او [یعنی: امام] چیزی می‌آورند، درحالی که از گرفتن امتناع می‌ورزید، می‌گفت آن‌را به مفضل بدهند (کشی، ۱۹۷۰م، ص ۳۲۸).

روایات متعدد دیگری نیز وجود دارد که او می‌توانست از امور مالی ائمه (ع) به گونه‌ای که صلاح می‌دید، برای تنظیم امور داخلی شیعیان استفاده کند. در یکی از آنها، مفضل دو نفر را که بر سر ارث بحث می‌کردند، با دادن چهارصد درهم آشتی می‌دهد که در اواخر قرن دوم هجری (هشتم میلادی) مبلغ قابل توجهی بود (ر.ک به: کامپوپیانو، ۲۰۱۲م، ص ۴۳ - ۴۹). سپس به آنها گفت این پول را امام جعفر صادق (ع) به او داده است تا بتواند شیعیانی را که به حسب اتفاق بر سر چیزی مشکل دارند، آشتی دهد.

امام جعفر صادق (ع) در حدیث دیگری به مفضل می‌گوید که اگر دید دو نفر از پیروانش با هم مشاجره می‌کنند، از مال خود امام برای صلح میان آنها استفاده کند (کلینی، ۱۴۰۱هـ، ج ۲، ص ۲۰۹). مفضل همچنین با فرستادن صفوان جمّال (ساربان) برای خرید شتر از پول امام استفاده می‌کند (برقی، ۱۴۲۸هـ، ص ۶۳۸).^{۳۰}

داستان دیگری که ارتباط مفضل با پول را نشان می‌دهد، زمانی است که امام جعفر صادق (ع) در حال برداشتن یک سکه جعلی از میان چند سکه در مقابل خود است. این سکه جعلی از دو لایه نقره، یک لایه مس و یک لایه نقره ساخته شده بود؛ بنابراین امام به مفضل گفت که آن را بشکند و هرگز از آن استفاده نکند (طوسی، ۱۴۰۱ هـ، ص ۱۰۹).^{۳۱}

در نهایت بر اساس اشاره فوق، عذافر صیرفی هفتصد دینار از امام صادق (ع) دریافت کرد، صد دینار از آن را برای خود ساخته است (ابن بابویه، ۱۳۹۰ هـ.ش، ج ۳، ص ۹۶). داستان مشخص نمی‌کند که عذافر دقیقاً چگونه سود کرده است؟ اما مهم، دخالت شخصی امام در معاملات مالی عذافر است که نشان‌دهنده علاقه شخصی امام است.

در نهایت، نگرش مثبت امام صادق (ع) به صرافان در حدیثی منعکس شده است که در آن به رد سرزنش حسن بصری از صرافان می‌پردازند و با اشاره به داستان اصحاب کهف قرآن، می‌فرماید اهل کهف نیز صراف بودند (ابن بابویه، ۱۳۹۰ هـ.ش، ج ۳، ص ۹۶ - ۹۷؛ کلینی، ۱۴۰۱ هـ، ج ۵، ص ۱۱۳ - ۱۱۴). البته در هر دو منبعی که این حدیث را نقل می‌کند، راوی آن سدید صیرفی است که خود صراف است و همین امر تاریخی بودن روایت را مشکوک می‌کند. با این حال، با توجه به آنچه درباره صرافان گفته شد، این گزارش کاملاً منطقی با روایت اهمیت آنها برای امامان و نقشی که آنها در میان شیعیان کوفه ایفا کردند، متناسب است.

به طور خلاصه، برتری صرافان در دوران امامت امام جعفر صادق (ع) و امامان بعدی که در شرح حال‌نگاری‌ها می‌یابیم، تأیید می‌شود و نقش آنها از طریق گزارش‌های دقیق که فعالیت‌های تک‌تک افراد را شرح می‌دهد، نشان داده می‌شود. آنها به جز مبادلات مالی، پول قرض می‌دادند، وجوه را جمع‌آوری می‌کردند و از طرف ائمه (ع) اعانه می‌پذیرفتند و دست‌کم یکی از آنها صلاحیت استفاده از آن وجوه را برای تنظیم امور شیعیان داشته است.

صرافان کوفی در قرن هشتم: دیدگاهی گسترده‌تر

با روشن شدن نقش صرافان در میان پیروان امام جعفر صادق (ع) و امامان بعد از ایشان، هنوز پاسخ یک پرسش مهم باقی مانده است: چرا صرافان در میان شیعیان کوفه به‌ویژه از زمان امام جعفر صادق (ع) به بعد برجسته شدند؟ ابتدا بررسی کنیم که چرا آنها صراف بودند؟ و چرا در کوفه؟

اینکه امام برای کارگزاران مالی خود از صرافان استفاده می‌کرد را می‌توان با توجه به موارد زیر توضیح داد: آنها به دلیل ماهیت شغلی خود با پول‌های زیادی سروکار داشتند و ابزار و مهارت‌هایی برای مدیریت آن (و شاید ذخیره ایمن) داشتند. درواقع، گزارش‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد صرافان به طور کلی (نه فقط در میان شیعیان) از قدرت مالی قابل توجهی برخوردار بودند که از آن برای تأثیرگذاری بر سیاست استفاده می‌کردند یا حتی پول‌هایی داشتند که به دولت تعلق داشت و شاید در جایگاه نوعی بانکدار عمل می‌کردند؛^{۳۲} برای مثال ابوسلمه خلال وزیر اول خلیفه عباسی سفاح (متوفای ۱۳۲ هجری، ۷۵۴ میلادی) که در تأسیس حکومت عباسی نقش داشت، صرافی ثروتمند اهل کوفه بود که از پول خود برای تأسیس دولت بنی عباس استفاده کرد (ذهبی، ۱۴۰۸ ه، ج ۸، ص ۴۰۰ - ۴۰۱). افزون بر این خلیفه ابوجعفر منصور (متوفای ۱۵۸ ه/ ۷۵۵ م) جاسوسی در کوفه در میان صرافان داشت. سرانجام در گزارشی در مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی گفته می‌شود که صرافان وجوه دولتی را در اختیار داشته‌اند. بدین ترتیب هنگامی که یحیی بن عمر بن حسین،^{۳۳} نوه علی (ع) در قرن سوم هجری (نهم میلادی) در کوفه قیام کرد، افرادش رانزد صرافی‌هایی که دارایی‌های دولتی در آنها بود فرستاد و آنها را مصادره کرد (اصفهانی، ۱۴۱۶ ه، ص ۵۰۷).^{۳۴}

اینکه چرا اگر نگوییم همه، بیشتر صرافان اهل کوفه بودند نیز به راحتی توضیح دادنی است. این شهر تقریباً از همان بدو تأسیس، مرکز مهم جنبش طرفداران علی (ع) بود و تصادفی

نیست که پس از جنگ جمل در سال ۳۶ هجری (۶۵۶ میلادی)، علی بن ابی طالب (ع) تصمیم گرفت پایتخت خود را از مدینه به این شهر منتقل کند. یک سال بعد در نبرد صفین، حامیان علی (ع) عمدتاً کوفی بودند (جعیت، ۱۹۷۶م، ص ۱۶۷؛ جعیت، ۲۰۰۷م، ص ۲۹۰ - ۲۹۸؛ ویتلی، ۲۰۰۱م، ص ۴۶ - ۸۹). بعدها کوفه به محلی برای قیام‌های مذهبی طرفداران بیت علی (ع) تبدیل شد؛ از این رو، ربع آخر قرن اول هجری (هفتم میلادی) و بیشتر قرن دوم هجری (هشتم میلادی)، با شورش‌ها و جنبش‌های علویان همراه بود و کوفه مرکز آنها بود. پس جای تعجب نیست که امام جعفر صادق (ع) که خود در مدینه مستقر بود، پیروان برجسته‌ای در کوفه داشت و شبکه‌ای از صرافان که او از آنها استفاده می‌کرد، در این شهر مستقر باشند.

جالب است بدانید که حدود یک سوم از صرافانی که در کتب رجالی ذکر شده‌اند، دارای لقب مولا هستند؛ یعنی یک مسلمان با اصالت غیر عرب. با وجود اینکه تشخیص هویت قومی آنها دشوار است، می‌توان تصور کرد که بسیاری از آنها ایرانی بوده‌اند. در زمان ساسانیان، ایرانیان اقلیت قابل توجهی در عراق بودند، درحالی‌که پس از فتح اعراب تعداد آنها در شهرهای پادگانی مانند کوفه به دلیل اسارت، فرار و بردگی افزایش یافت (مورونی، ۲۰۰۵م، ص ۱۸۱ - ۲۱۳).

همان‌طور که در بالا بحث کردم، طبقه‌بندی نامناسب صرافان در آثار شیعی مورد اشاره در زمان امام جعفر صادق (ع) و امامان بعد از ایشان به این معنا نیست که در کوفه یا عراق، صرافان قبل یا بعد از آن دوره وجود نداشته است. در واقع تعداد زیادی از آنها در کوفه سکونت داشتند؛ اما تنها برخی از آنها در منابع شیعی ذکر شده‌اند که یا روابط نزدیکی با امامان (ع) داشتند یا بخشی از پیروان آنها بودند (ذهبی، ۱۴۰۸ه، ج ۸، ص ۶۰ - ۶۱، ۲۸۵، پاسیم). کسانی که در این آثار شیعی ظاهر می‌شوند را می‌توان افرادی به حساب آورد که یا با امامان (ع) ارتباط نزدیک داشتند یا از پیروان ایشان بودند؛ زیرا آثار رجال شیعه نه تنها

بیان‌کننده پراکندگی آنها در زمان و مکان است، بلکه نشان‌دهنده پراکندگی آنها در بین پیروان ائمه (ع) نیز هست؛^{۳۵} پس چرا در میان پیروان امام صادق (ع) و امامان متأخر این اندازه برجسته هستند، اما پیروان ائمه متقدم چنین نیست؟

سرنخ، موقعیت اقتصادی امام جعفر صادق (ع) و امامان بعدی است. در زمان امام جعفر صادق (ع) بود که جمع‌آوری وجوه از جامعه پیروان در قالب هدایا آغاز شد (همان‌گونه که در حدیث فوق آمده است، امام صادق (ع) هدایا را از طریق مفضل می‌پذیرفتند). در زمان امام موسی کاظم (ع) و امامان بعد از ایشان، این مجموعه نهادینه‌تر شد؛ چراکه اکنون سرمایه‌ها از طریق شبکه‌ای سازمان‌یافته از کارگزاران که ثروت قابل توجهی داشتند، جریان می‌یافت (مدرسی، ۱۹۹۳م، ص ۱۲-۱۷؛ ارجمند، ۴۹۸؛ دکا، ۲۴۴-۲۴۵؛ عبدالساتر، ص ۳۰۸؛ بویوک‌کارا، ۸۶ به بعد). این عوامل یا دست‌کم برخی از آنها احتمالاً صراف بودند. این امر توضیح می‌دهد که چرا نام آنها در شرح حال‌نگاری‌ها در میان پیروان امام صادق (ع) و امامان بعدی، برخلاف نام‌های پیشین بسیار برجسته است.

به منظور قرارداد این شبکه برای تخصیص و توزیع مجدد وجوه^{۳۶} بین شیعیان کوفه در یک بافت تاریخی گسترده‌تر، دو توضیح به هم پیوسته را پیشنهاد می‌کنم؛ در صورت حدس و گمان، در مورد علت پیدایش آن به‌ویژه در نیمه دوم قرن سوم هجری (هشتم میلادی) توضیحاتی داده می‌شود. یکی از دلایل احتمالی می‌تواند این باشد که دقیقاً در همین دوره، یعنی در دوران امامت جعفر صادق (ع) شیعیان به عنوان جامعه‌ای با مرزهای مشخص ظاهر شدند (ر.ک. هاجسون، ۹-۱۰؛ مدرسی، ۱۹۹۳، ۴؛ حیدر، ۲۰۱۱، ۱۹۰ به بعد؛ حیدر، ۲۰۰۹، ۱۵۳ به بعد؛ هالم، ۱۹۹۱، ۲۸-۲۹؛ باکلی، ۱۹۹۸، ۱۸۰-۱۸۲). این هویت جمعی بی‌شک دلالت بر روابط نزدیک‌تر بین اعضا از یک سو و بین اعضا و رهبری (امامان) از سوی دیگر داشت. این امر به نوبه خود نیازمند رهبری پیچیده‌تری است؛

رهبری که قادر به تنظیم مؤثر امور داخلی و حل اختلاف‌ها باشد. بنابراین دقیقاً به همین منظور، شبکه وقف برای کمک به امامان جهت جمع‌آوری وجوه و استفاده از آنها برای تنظیم امور پیروان خود عمل می‌کرد.

با نگاهی گسترده‌تر، ظهور و برجستگی صرافان شیعی کوفه تقریباً با ظهور و گسترش ضرب سکه اسلامی در قرن هشتم مصادف شد. معرفی سکه‌های اسلامی توسط خلیفه عبدالملک (۶۸۵ - ۷۰۵) در پایان دوم و آغاز قرن سوم هجری (قرن هفتم و آغاز قرن هشتم میلادی) منجر به افزایش تولید و گردش پول اسلامی در محدوده خلافت در طول صد سال بعد شد (۱۹۷۸، ۳۸-۳۹؛ اهرنکروتز ۱۹۹۲، ۹۲-۹۷؛ لامبرد، ۱۰۵-۱۱؛ اشتور ۱۹۷۱، ۸۴-۸۹؛ همچنین رجوع کنید به شاتزمیلر ۲۰۱۱، ۱۴۶-۴۹؛ شاتزمیلر ۲۰۱۳، ۲۰۱۴-۱۴؛ گریز). افزون بر این، پانزده سال آخر عمر امام جعفر صادق (ع) - که احتمالاً سال‌های اوج او در جایگاه رهبر جامعه شیعیان بود - مصادف با کوفه و بصره‌ای بود که ضراب‌خانه‌های نقره اصلی خلافت بودند، درحالی‌که اثبات رابطه علی بین افزایش گردش پول در منطقه و افزایش شهرت صرافان شیعه دشوار است، این مکاتبات بسیار گویا به نظر می‌رسد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مشاهده لیستی از مشاغل رسمی تازه‌مسلمانان خاورمیانه قرون نخستین اسلامی، نک به: یهودا، ۱۶۷ - ۱۶۹.
۲. ر.ک به: دوری ۱۹۲؛ لیندسی، ۱۱۳؛ برای کارکردها و شیوه‌های صرافانی که در مصر و شمال آفریقا زندگی می‌کردند، نک به: گوتاین، I: ۲۳۴ff.
۳. لویی ماسینیون (۴۹ - ۵۰) به نقش صرافان کوفی در دوران امام جعفر صادق (ع) به طور خلاصه اشاره‌ای دارد و آنها را «صرافان مخفی» و «متصدی دریافت وجوه» نام‌گذاری کرده است.

۴. برای مطالعه یادداشتی در رابطه با شرح حال‌نگاری‌های شیعی، نک به: القادی ۱۹۹۵م، ص ۱۱ - ۱۰۹؛ همچنین نک به: آمورتی بوتینی. برای مطالعه در مورد کتاب‌های رجال اهل سنت، برای نمونه رک به: جوین بول ۱۹۸۳م، فصل‌های ۴ و ۵؛ عنوان رجال؛ القادی، ۲۰۰۹م، ۲۳ - ۷۵.
۵. برخی از بهترین آثار شناخته‌شده از روش کمی کوهن استفاده کرده‌اند؛ بولیت ۱۹۷۹م؛ بولیت ۲۰۰۹م؛ برنارد و ناواس؛ شاتز میلر ۱۹۹۱م؛ برای بررسی انتقادی برخی دیگر از آثاری که از این روش استفاده کرده‌اند، رک به: هامفریس، ص ۸ - ۲۰۵.
۶. بولیت در منابعش، به سوگیری‌های فرقه‌ای هشدار می‌دهد (بولیت، ۱۹۷۹م، ص ۱۳).
۷. مانند برناردز و ناواس.
۸. در کتاب الفهرست شیخ طوسی و معالم العلماء ابن شهر آشوب هیچ نامی از صرافان وجود ندارد؛ همان‌گونه که در چهار اثر ذکرشده نیز یافت نمی‌شود.
۹. دقیقاً به همین دلیل، صرافان ذکرشده در کوهن، ۳۲ - ۳۳، ۳۶ - ۳۷ با وجود فراوانی افراد فهرست‌شده، با این مطالعه مرتبط نیست.
۱۰. به استثنای برخی از شخصیت‌های صدر اسلام، مانند سلمان فارسی یا جابر بن عبدالله انصاری (کشی، ۱۹۷۰م، ص ۶ به بعد، ۴۰ به بعد)؛ اما برخی از آنها به دلیل جایگاه‌شان نزد شیعیان به این آثار راه یافتند. درباره برخی از اصول درج در آثار شرح حال‌نگاری شیعی، رک به: القادی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۰ - ۱۱۱.
۱۱. شیخ طوسی نیز این مورد را مستقیم در مقدمه رجال خود بیان می‌کند (طوسی، ۱۳۸۱هـ.ش، ص ۲ - ۱۹۶۱).
۱۲. این اثر [رجال طوسی] نه تنها بیشتر نام‌های صرافان را آورده است، بلکه جزء جامع‌ترین آثار رجالی متقدم شیعی است. عبدالحسین شبستری فهرستی جامع از افرادی که خود با امام جعفر صادق (ع) دیدار یا از ایشان نقل روایت کرده‌اند، جمع‌آوری کرده است که تعداد آنها به ۳۷۵۹ نفر می‌رسد و تنها ۵۰۰ نفر از افرادی که شیخ طوسی معرفی کرده بیشتر است و این نشان‌دهنده آن است که رجال شیخ طوسی از منابع دیگر بیشترین نام‌ها را در خود جای داده است.

۱۳. برخی از شرح حال نگاری های اهل سنت مدخلی را برای صرافان اختصاص داده اند که در منابع شیعی نیز ذکر شده است، اما مطلب جدیدی اضافه نکرده اند (مانند عسقلانی اول: ۴۰۸، دوم: ۶۶، چهارم: ۱۷-۱۸، و غیره).
۱۴. آثاری که در موافقت یا مخالفت با اعتبار حدیث به عنوان یک منبع تاریخی یا به عنوان یکی از روش های استخراج اطلاعات تاریخی از آن بحث می کند، بسیار گسترده تر از آن است که در اینجا فهرست شود؛ بنابراین ما فقط به ذکر یکی از جدیدترین و جامع ترین مطالعات حدیث پژوهی توسط راینهارت (۲۰۱۰) اشاره می کنیم.
۱۵. اگرچه مبادله پول می تواند مستلزم بهره و سود باشد و در نتیجه از منظر مکاتب مختلف اسلامی، چون شیعه مذموم پنداشته شود، اما صراف نامیدن یک شخص به معنای محکوم کردن او نیست؛ زیرا رد و بدل کردن پول به تنهایی امری گناه و مذموم نیست (ر.ک به: صالح زیسو، ص ۲۱، ۲۴).
۱۶. هیچ یک از آثار منسوب به او ربطی به پول نداشتند، بنابراین ربطی به این بحث ندارد؛ برای مطالعه بیشتر درباره زندگی مفضل بن یزید جعفری و روایت منسوب به او، ر.ک به: مدرسی ۲۰۰۳، I: ۳۳۳-۳۷ آساتریان، ۲۰۱۱.
۱۷. شاید به سبب منش ستیزه جویانه او باشد (کشّی، ۲۴۸-۲۴۹).
۱۸. به نقل از هاینس هالم از رجال کشّی ویراسته احمد حسینی، چاپ کربلا (هالم ۱۹۷۸، ۲۲۸).
- وی در زمان امام جعفر صادق [ع]، امام موسی کاظم (ع) و امام علی بن موسی الرضا (ع) می زیسته است (نجاشی، دوم، ۲۷۲؛ برقی، ۱۵۵؛ طوسی، ۱۹۶۱/۱۳۸۱، ۲۹۷؛ طوسی، ۱۹۶۰/۱۳۸۰، ۳۱۲).
۱۹. در اسناد حدیث اشاره دارد به آنها با عنوان «اسحاق بن عمار و مفضل بن عمر، قالا...» یعنی «اسحاق بن عمار و مفضل بن عمر [هر دو آنها] گفتند».
۲۰. امکان اینکه او با مفضل بن عمر جعفری دیدگاه های مشترک مذهبی داشته باشند وجود دارد؛ زیرا عسقلانی می گوید: او در اعتقادات شیعی خود مبالغه کرده است و این اتهامی است که به مفضل نیز وارد شده است (آساتریان ۲۰۱۱).

۲۱. دیگر طایفه صرافان، قبیله بنی‌زبیر صیافه بودند (کشی، ۵۷۰).

۲۲. اصطلاح شَطَّار (جمع شاطر) که در لغت به معنای زبردست و ماهر است، به اعضای گروه‌های نیمه نظامی موسوم به فتوت گفته می‌شد که شامل مردانی جوان در شهرهای خاورمیانه قرون وسطی بودند. آنها قوانین رفتاری خاص خود را داشتند و گاهی نیز به عنوان نیروهای پلیس یا نظامی عمل می‌کردند. با این حال، تا حد زیادی مستقل از دولت بوده و اغلب به تنهایی عمل می‌کردند (ر.ک به: کاهن، ۳۳ ff؛ ذاکری، «جوانمردی»). اینکه آیا استفاده زرار و یارانش از این اصطلاح به این معناست که مفضل و همراهانش بخشی از گروه‌های فتوت بوده‌اند یا نه، مشخص نیست؛ اما به احتمال زیاد اینطور نیست؛ زیرا در احادیث متعددی که مفضل را توصیف می‌کند، اشاره‌ای به اینکه او بخشی از این جماعت بوده است، وجود ندارد و احتمالاً این عنوان صرفاً برای اشاره به طبیعت سرکش افرادی بوده است که او با آنها ارتباط داشته است.

۲۳. در مورد کفتر بازی (لعب الحمام) به عنوان یک شغل پست، ر.ک به: هالم ۱۹۷۸، ۲۳۱، n. ۸۱.

۲۴. افزون بر این، اگر در یک بافت وسیع‌تر، تصویر مفضل و روابط او با ائمه را به گونه‌ای که در احادیث شیعه ترسیم شده است، بنگریم، می‌توان به این گزارش و سایر گزارش‌های حاکی از ارتباط نزدیک مفضل با ائمه اعتماد کرد. دلیل آن هم این است که با وجود روایات متأخر امامیه که او را بدعت‌گذار و «افراطی» معرفی می‌کند، اما در بیشتر احادیثی که در مورد او وجود دارد، او را از نزدیکان امام جعفر صادق و امام موسی کاظم (ع) توصیف کرده‌اند که بسیار مورد علاقه ایشان بوده و تقریباً هیچ‌کس خلاف آن را بیان نمی‌کند. اگر در نظر داشته باشیم که اکثر گردآورندگان حدیث در مورد او از شیعیان دوازده امامی اصیل (مانند کلینی یا طوسی) بوده‌اند، معلوم می‌شود که اگر یک حدیث از روابط بد مفضل با امامان پیدا می‌کردند، حتماً آن را ثبت می‌کردند. پس فقدان چنین مواردی نشان می‌دهد که مفضل به راستی به امامان معاصر خود نزدیک بوده است (آساتریان ۲۰۱۲، ۴۷-۵۸). در این باره درخواست کمک مالی امام برای یکی از نزدیکان خویش که اتفاقاً صراف هم بوده است، هیچ تناقض منطقی ندارد؛ از این رو باید به این حدیث به عنوان یک رویداد تاریخی مورد اعتماد نگریست.

۲۵. در مورد زراره بن اعین و قبیله اش، ر.ک به: زراری؛ مدرسی ۲۰۰۳، ۴۰۴؛ فن اس اول: ۳۲۵-۲۶؛ نجاشی اول: ۳۹۷؛ کشی، ۱۳۳-۱۶۰. سایر افرادی که مفضل را متهم کردند نیز از اعضای برجسته جامعه شیعیان کوفه بودند (نجاشی اول: ۳۴۷، دوم: ۲۳، دوم: ۱۹۹-۲۰۰؛ کشی، ۱۷۰).
۲۶. در سال ۱۶۹ هجری (۷۸۶ میلادی)، عذافر در نبرد میان علویان شورش به رهبری حسین بن علی [شهید فخ] و سپاه عباسی در منطقه فخ، نزدیک مکه، اسیر شده و سرش بریده شد و در یکی از دروازه های بغداد آویزان گردید. با او شخصی نیز به نام علی بن سابق فلاس اعدام شد که با استفاده از نامش که برگرفته از کلمه سکه مسی، فلس است. معلوم می شود که به نحوی با پول سروکار داشته است (طبری سوم: ۵۶۰، ۵۶۳؛ در مورد قیام حسین بن علی و جنگ در فخ، ر.ک به: واگلیری).
۲۷. برادرش عمر بن عیسی و دو پسرش فضل و محمد را صیرفی می نامند. در مورد عمر بن عیسی رجوع کنید به: طوسی ۱۹۶۱/۱۳۸۱، ۲۵۳، در مورد پسران عذافر، رجوع کنید به: همان، ۲۷۰، ۲۹۷، ۳۲۲. طوسی ۱۹۶۰/۱۳۸۰، ۳۰۱؛ برقی ۲۰۰۷/۱۴۲۸، ۱۵۸، ۳۵۷؛ نجاشی دوم: ۲۶۰-۶۲. البته در مورد پسران عذافر مشخص نیست که آیا آنها حرفه پدر خود را ادامه داده اند یا فقط نام شغلی او را به ارث برده اند.
۲۸. وی از یاران امام موسی کاظم (ع) بوده و احتمالاً واقفی است (طوسی ۱۹۶۱/۱۳۸۱، ۳۵۹؛ نجاشی دوم: ۳۳۹).
۲۹. در عربی خوانده می شود: «جز از طرف مفضل (الا من ناحیه المفضل)»، اما آنچه از متن برداشت می شود آن است که این چیزها فقط از خود مفضل به امام نرسیده، بلکه از طریق او به امام رسیده است، یعنی به نوعی او واسطه بوده است.
۳۰. صراف دیگری به نام سدیر صیرفی، نقل می کند که امام جعفر صادق (ع) او را برای کاری به مدینه فرستاده است (قمی، ۱۱۶).
۳۱. اصطلاح سکه جعلی سَتُوق در داستانی درباره مؤمن الطاق یکی از صرافانی که در بالا ذکر شد، آمده است: وقتی مردم از سکه ای که احتمالاً به جعلی بودن آن مشکوک هستند به او شکایت می کنند، به آن نگاه می کند و می گوید: «سَتُوق» و همین زیرکی او، به گفته کشی، سبب شد که مردم او را شیطان نامیدند (کشی، ۱۸۵؛ همچنین ببینید ابن شهر آشوب، ۸۴-۸۵).

۳۲. واژه «بانک دار» در اینجا می تواند غیر دقیق باشد، اما من پیرو رویه قبلی، از آن به طور قراردادی استفاده می کنم (فیشل، ۵۷۱؛ ازنگروتز ۱۹۷۸، ۳۹).
۳۳. یحیی، نوه زید بن علی بن الحسین (ع) است که در سال ۲۴۹ هجری در کوفه قیام کرد و کشته شد. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۴۴۱ و یعقوبی؛ احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۳۰.
۳۴. در دوره های بعدی، رجوع کنید به فیشل، ۵۷۱.
۳۵. به بحث قبلی من در این مورد مراجعه کنید.
۳۶. برای استفاده از اصطلاحات دکیک (۲۴۵ - ۲۴۶).

کتاب نامه

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۰ ه. ش). من لایحضره الفقیه. ویرایش: حسن موسوی خراسان. تهران: [بی نا].
- ابن حجر عسقلانی، محمد بن علی. (۱۴۲۵ ه). تهذیب التهذیب فی رجال الحدیث. ویرایش: عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوذ. بیروت: [بی نا].
- ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمد. (۱۳۵۳ ه). معالم العلماء. ویرایش: عباس اقبال. تهران: [بی نا].
- ابوالفرج اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ ه). مقاتل الطالبیین. ویرایش: احمد صغیر. قم: [بی نا].
- برقی، احمد بن محمد. (۱۴۲۸ ه). کتاب الطبقات. ویرایش: سامر کاظم خفاجی. قم: [بی نا].
- _____. [بی نا]. محاسن. ویرایش: جلال الدین حسینی. قم: [بی نا].
- الدوری، عبدالعزيز. (۱۹۹۹ م). تاریخ العراق الاقتصادی فی القرن الرابع الهجرى. بیروت: [بی نا].
- ذهبی، شمس الدین ابو عبد الله. (۱۴۰۸ ه). تاریخ الاسلام. ویرایش: عبدالسلام تدموری. بیروت: [بی نا].
- زراری، ابو غالب. (۱۹۷۹ م). تاریخ الزاره. ویرایش: محمد علی موسوی موحد ابطحی اصفهانی. اصفهان: [بی نا].

- شبستری، عبدالحسین. (۱۴۱۸ هـ). الفائق فی روات اصحاب الامام الصادق. ج ۳. قم: [بی‌نا].
- صفارقمی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ هـ). بصائر الدرجات. ویرایش: میرزا محسن کوچه برقی. تهران: [بی‌نا].
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۰ هـ.ش). فهرست. ویرایش: محمدصادق بحر العلوم. نجف: [بی‌نا].
- _____. (۱۳۸۱ هـ.ش). رجال. ویرایش: محمدصادق بحر العلوم. نجف: [بی‌نا].
- _____. (۱۳۸۵ هـ.ش). غیبة. ویرایش: آغابزرگ تهرانی. نجف: [بی‌نا].
- _____. (۱۴۰۱ هـ). تهذیب الاحکام. ویرایش: حسن موسوی خرسان. بیروت: [بی‌نا].
- غضایری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ هـ). رجال. ویرایش: محمدرضا جلالی. قم: [بی‌نا].
- کشّی، ابو عمرو محمد بن عمر. (۱۹۷۰ م). اختیار معرفة الرجال. ویرایش: حسن مصطفوی. مشهد: [بی‌نا].
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۰۱ هـ). الکافی. ویرایش: علی اکبر غفاری. بیروت: [بی‌نا].
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۹۸۸ م). رجال. ویرایش: محمدجواد نعینی. بیروت: [بی‌نا].

References

- H. A. Abdulsater, "Dynamics of Absence: Twelver Shi'ism During the Minor Occultation," *ZDMG*, 161.2 (2011).
- S. S. Agha, *The Revolution which Toppled the Umayyads: Neither Arab Nor 'Abbāsīd*, Leiden, 2003.
- W. al-Qadi, "Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance," in G. N. Atiyeh, ed., *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, Albany, 1995.
- _____, "Biographical Dictionaries as the Scholars' Alternative History of the Muslim Community," in G. Endress, ed., *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, Leiden, 2006.
- B. S. Amoretti, "Ilm al-Ridjāl," *EI2* (Brill Online, 2012).
- S. A. Arjomand, "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective," *IJMES* 28.4 (1996).
- M. Asatryan, *Heresy and Rationalism in Early Islam: the Origins and Evolution of the Muḥaddal-tradition* (PhD Dissertation, Yale University, 2012).

- , "Mofazzal al-Jo'fi," *Elr*, Online Edition, 2011.
- E. Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London, 1976.
- , *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient medieval*, Paris, 1969.
- Ahmad b. Yahyā b. Jāber Balāzori, *Fotuh al-boldān*, ed. M. J. de Goeje, Leiden, 1866.
- M. Bernards and J. Nawas, "The Geographic Distribution of Muslim Jurists during the First Four Centuries AH," *Islamic Law and Society* 10.2 (2003).
- L. Bottini, "Entre informations bibliographiques et biographiques: les *Rijāl* de Najāshī," in V. Klemm and N. al-Sha'ar, eds., *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*, Leuven, 2012.
- R. Buckley, "On the Origins of Shi'i Hadith," *The Muslim World* 88.2 (1998).
- R. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge, MA, 1979.
- , Cotton, *Climate, and Camels in Early Islamic Iran: A Moment in World History*, New York, 2009.
- , review of Shatzmiller 1994, *Journal of Social History* 29.3 (Spring, 1996).
- M. A. Buyukkara, "The Schism in the Party of Musā al-Kāzīm and the Emergence of the *Wā-qifa*," *Arabica* 47.1 (2000).
- C. Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge," *Arabica* 6.1 (1959).
- M. Campopiano, "State, Land Tax and Agriculture in Iraq from the Arab conquest to the Crisis of the Abbasid Caliphate (Seventh-Tenth Centuries)," *Studia Islamica: New Series* 3 (2012).
- H. Cohen, "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam," *JESHO* 13.1 (Jan., 1970).
- M. M. Dakake, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*, Albany, 2007.
- H. Djaït, *Al-Kūfa: naissance de la ville islamique*, Paris, 1986.
- , "Kufa," in E. K. Bosworth, *Historic Cities of the Islamic World*, Leiden, 2007.
- , "Les yamanites à Kufa au Ier siècle de l'Hégire," *JESHO* 19.2 (May, 1976).
- Ehrenkreutz, "Monetary Aspects of Medieval Near Eastern Economic History," in M. A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day*, Oxford, 1978.

- , “Money,” in J. Bacharach, ed., *Monetary Change and Economic History in the Medieval Muslim World*, Hampshire, 1992, no. II.
- Walter Fischel, “The Origin of Banking in Medieval Islam: A Contribution to the Economic History of the Jews of Baghdad in the Tenth Century,” *JRAS* 3 (1933).
- Robert Gleaves, “Ja‘far al-Sādeq, i. Life,” *Elr*, Online Edition, ed. E. Yarshater (New York, 1996-).
- S. D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 6 vols., Berkeley, 1999.
- P. Grierson, “The Monetary Reforms of ‘Abd al-Malik: Their Metrological Basis and their Financial Repercussions,” *JESHO* 3.3 (1960).
- N. Haider, “Prayer, Mosque, and Pilgrimage: Mapping Shi‘i Sectarian Identity in 2nd/8th Century Kufa,” *Islamic Law and Society*, 16 (2009).
- , *The Origins of the Shī‘a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufah*, Cambridge, 2011.
- H. Halm, “Das ‘Buch der Schatten’: Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nusairiertums,” *Der Islam* 55 (1978).
- , *Shi‘ism*, trans. Janet Watson and Marian Hill, 2nd ed., New York, 1991.
- S. Heidemann, “Numismatics,” in Ch. Robinson, ed., *The New Cambridge History of Islam*, vol. 1, Cambridge, 2010.
- M. Hodgson, “How Did the Early Shi‘a Become Sectarian?” *JAOS* 75.1 (1955).
- S. Humphreys, *Islamic History: a Framework for Inquiry*, revised ed., Princeton, 1991.
- J. M. Hussain, “New Light on the Activities of the Imamites During the Time of Musa al-Kazim (148-183 A. H.),” *Mohammadi Trust of Great Britain and Northern Ireland* 4.4 (1978).
- J. Judah, “The Economic Conditions of the *mawālī* in Early Islamic Times,” in M. Morony, ed., *Manufacturing and Labor, The Formation of the Classical Islamic World* 12, Aldershot, 2003.
- G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadīth*, Cambridge, 1983.
- , “Ridjāl,” *ET2* (Brill Online, 2012).
- Lapidus, review of Bulliet 1979, *The American Historical Review*, 86.1 (Feb. 1981).
- Lindsay, *Daily Life in the Medieval Islamic World*, Indianapolis, 2005.
- M. Lombard, *The Golden Age of Islam*, trans. Joan Spencer, Princeton, 2006.

- Massignon, "Exploration du plan de Kufa (Irak)," in Y. Moubarac, ed., *Opera Minora*, Paris, 1969, vol. 3.
- H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ī Islam*, Princeton, 1993.
- , *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature*, Oxford, 2003.
- Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, Piscataway, 2005.
- , review of Shatzmiller 1994, *JNES* 57.1 (1998).
- K. Reinhart, "Juynbolliana, Gradualism, the Big Bang, and *Hadīth* Study in the TwentyFirst Century," *JAOS* 130.3 (July-September 2010).
- Saleh, *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*, Cambridge, 1986.
- Shatzmiller, "Economic Performance and Economic Growth in the Early Islamic World," *JESHO* 54 (2011).
- , *Labour in the Medieval Islamic World*, Leiden, 1994.
- , "The Role of Money in the Economic Growth of the Early Islamic Period (650-1000)," in V. Klemm and N. al-Sha'ar, eds., *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*, Leuven, 2012.
- Abu Ja'far Mohammad b. Jarir Tabari, *Tārikh*, ed. M. J. De Goeje et al., Leiden, 1964.
- W. Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq*, Cambridge, 2008.
- V. Vaglieri, "al-Husayn b. 'Ali, Sāhib Fakhkh," *EI2*, Brill Online.
- J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. u. 3. Jh. H.: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols., Berlin, 1991-1997.
- Wheatley, *The Places where Men Pray Together*, Chicago, 2001.
- M. Zakeri, "Javānmardi," *EIr*, Online Edition.
- Zysow, "Ṣarf," *EI2* (Brill Online, 2012).

بازاندیشی در شرایط امر به معروف و نهی از منکر با فرض اطلاق وجوب آن

افسانه محمودآبادی^۱

سید جواد رائی ورعی^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲]

چکیده

نظر مشهور عالمان در نوع وجوب امر به معروف و نهی از منکر، مشروط است؛ همچون وجوب حج که با حاصل شدن شرایط، آن تکلیف هم واجب می شود. این مقاله با در نظر گرفتن وجوب مطلق برای امر به معروف و نهی از منکر، بازبینی دوباره‌ای به شرایط این فریضه و چگونگی اثرات آن دارد. روش این پژوهش، کتابخانه‌ای است و پرسش اصلی این است که آیا چگونگی نوع وجوب امر به معروف و نهی از منکر، ثمره عملی دارد؟

یافته‌های پژوهش نشان می دهد نوع نگاه به چگونگی وجوب در امر به معروف و نهی از منکر می تواند دارای ثمره عملی باشد؛ بدین ترتیب که اگر وجوب آن را مطلق بدانیم، مسئولیت پذیری فرد برای انجام این فریضه بیشتر می شود و در اقامه این فریضه مهم مؤثر است؛ چرا که در صورت نبود شرایط، باز هم امر به معروف و نهی از منکر واجب خواهد بود و مکلف باید در پی فراهم کردن مقدمات آن باشد، همچون وجوب نماز که حتی اگر مقدماتی چون وضو برایش فراهم نشود، همچنان نماز بر او واجب است.

کلیدواژه‌ها: امر به معروف و نهی از منکر، وجوب مطلق، وجوب مشروط، شرایط امر و نهی

۱. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) mahmudabadi1@gmail.com

۲. دانشیار گروه حقوق و فقه اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران Jvarai@rihu.ac.ir

مقدمه

وجود شرایط برای امر به معروف و نهی از منکر این نکته را به ذهن نزدیک می‌کند که این فریضه عظیم دارای قید و شرط و به اصطلاح واجب مشروط است؛ مانند وجوب حج و زیارت خانه خدا که هرگاه شرط وجوب آن یعنی استطاعت حاصل شود، حج هم واجب می‌شود و در غیر این حالت انجام آن واجب نیست؛ اما اگر وجوب احراز شرایط آن از نوع مطلق باشد، امر به معروف و نهی از منکر واجب است، حتی اگر شرایط آن فراهم نشده باشد؛ همچون شرط وضو برای نماز که حتی اگر شخصی وضو نداشته باشد، باز هم نماز بر او واجب است و باید به دنبال فراهم کردن مقدمه آن باشد.

در این مقاله شرایط، امر به معروف و نهی از منکر که عبارت است از: ۱. علم و دانش؛ ۲. احتمال تأثیر؛ ۳. اطمینان از نبودن مفسده و ضرر مالی و جانی، با زاویه دید وجوب مطلق برای این فریضه بازبینی می‌شود. وجود بسیاری از ادله نقلی مطلق نیز دلالت بر مطلق بودن وجوب امر به معروف و نهی از منکر دارد که در پایان به آن اشاره می‌شود.

ثمره عملی مشروط یا مطلق بودن شروط این فریضه از این قرار است که اگر شرایط آن را از نوع واجب یا مطلق بدانیم، هر فردی در اجرای این فریضه می‌تواند خود را مسئول بداند و به دنبال دانش‌افزایی خود و آگاه کردن دیگران باشد؛ حتی به این شکل، برخی از موانع و بهانه‌های سر راه برای به‌پاداشتن این امر عظیم برداشته می‌شود.

درباره این موضوع، مقاله و نوشته مجزایی یافت نشد، بلکه به ندرت بین مطالب کتاب‌ها همچون تقیه، امر به معروف، نهی از منکر از طیبی شبستری یا در جلسات خارج فقه استادان به آن پرداخته شده است. البته مقاله‌ای با عنوان «نفی شرطیت احتمال تأثیر در امر به معروف و نهی از منکر» با دلایلی اثبات می‌کند که شرط احتمال تأثیر، شرط وجوب نیست.

این تحقیق به روش کتابخانه‌ای، پاسخگوی این پرسش‌هاست: چگونگی نوع وجوب در امر به معروف و نهی از منکر آیا می‌تواند دارای ثمره عملی باشد؟ اگر نوع وجوب در امر به

معروف و نهی از منکر را مطلق به شمار آوریم، چه تأثیری بر شروط آن می‌گذارد؟ چه دلایلی فرض اطلاق وجوب در امر به معروف و نهی از منکر را تقویت می‌کند؟

امر به معروف و نهی از منکر در لغت و اصطلاح

معنای لغوی امر: امر در لغت دو معنا دارد: الف) به معنای کار که جمع آن امور است (قرشی بنابی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۱۰؛ ب) دستور و طلب که جمع آن اوامر است (فیومی، ۱۳۵۶ هـ.ش، ص ۲۲). معنای لغوی نهی: نهی نقیض امر به معنای زجر (فراهیدی، ۱۳۶۷ هـ.ش، ج ۸، ص ۲۹۸) و منع است (قرشی بنابی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۱۱۷). معنای لغوی معروف: معروف از ماده «عرف» به معنای شناخته شده است (بستانی، ۱۳۷۶ هـ.ش، ص ۸۷۴). معنای لغوی منکر: منکر از ماده «نکر» به معنای ناشناخته است (بستانی، ۱۳۷۶ هـ.ش، ص ۹۶).

معنای اصطلاحی امر به معروف و نهی از منکر: معروف در اصطلاح، اسمی است برای هر کاری که با عقل و شریعت نیکو شناخته شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ هـ.ش، ج ۲، ص ۵۸۷). منکر ضد معروف و هر کاری است که عقل‌ها و خردهای سلیم، زشتی آن را حکم می‌کند یا عقل‌ها در زشتی و خوبی آن کار سکوت می‌کنند، سپس دین و شریعت بدی و زشتی آن را بیان می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ هـ.ش، ج ۴، ص ۳۹۷). پس امر به معروف یعنی فرمان دادن به نیکی و نهی از منکر، بازداشتن از بدی و ناپسندی است (روحانی، [بی‌تا]، ص ۱۴).

راه شناخت معروف و منکر

بهترین راه شناخت معروف و منکر، رجوع به شرع مقدّس و عقل سلیم است. بر این اساس، هر چیزی که شارع مقدّس به آن امر کرد و مردم را به انجام آن تشویق نمود، همان «معروف»

است و هرگاه شارع مقدّس از چیزی نهی کرد و مردم را از انجام آن سرزنش نمود، آن نهی شده منکر است (روحانی، [بی تا]، ص ۱۷۰)؛ همچنین می توان برای شناخت معروف و منکر از عقل سلیم بهره برد.

معنا و مفهوم واجب مطلق و مشروط

در بیان مرحوم میرزای قمی واجب مطلق عبارت است از: «ما لا یتوقّف وجوبه علی ما یتوقّف علیه وجوده». اگر وجوب واجب بر وجود یک شیء توقف نداشته باشد، آن را واجب مطلق گویند؛ همچون وجوب نماز که بر وجود طهارت توقف ندارد. خواه کسی طهارت را تحصیل کند یا نکند، نماز وجوب دارد. واجب مشروط عبارت از: «ما توقّف وجوبه علی ما یتوقّف علیه وجوده: یعنی آنچه وجوبش بر وجود یک شیء توقف دارد، مثل وجوب حج بر استطاعت که تا زمانی که استطاعت برای فرد حاصل نشود، حج بر او واجب نمی شود» (میرزای قمی، ۱۳۷۸ ه.ش، ج ۱، ص ۴۴۷).

۱. بررسی شرایط امر به معروف و نهی از منکر با قید مطلق بودن وجوب این فریضه

۱-۱. شرط اول: علم و دانش

داشتن علم به معروف و منکر، اولین شرط برای امر به معروف و نهی از منکر بر شمرده شده است. مشهور عالمان معتقدند این شرط از نوع مشروط یا وجوب است؛ یعنی وجوب آن بر وجود یک شیء توقف دارد، مثل وجوب حج بر استطاعت. بنابراین تحصیل علم برای دانستن معروف و منکر هم واجب نیست، همچون استطاعت برای حج که اگر خود استطاعت حاصل بود، حج هم واجب است و در غیر این حالت، حج واجب نمی شود. در این میان نظر دو تن از عالمان مخالف این مسئله ذکر شده است؛ به نظر شهید ثانی و محقق کرکی مشروط کردن وجوب امر به معروف و نهی از منکر به علم و دانش صحیح

نیست؛ برای مثال فردی که از طریق شهادت دو شاهد عادل به اجمال دانسته است فلان شخص مرتکب منکر یا تارک معروفی شده است، در این حالت وی گرچه علم ندارد و معروف و منکر را به تفصیل نمی شناسد، وجوب امر و نهی باید به او متوجه شود و باید علوم لازم که قیام به فریضه امر به معروف و نهی از منکر به طور صحیح به آن بستگی دارد را بیاموزد، مانند شخص بی طهارتی که وجوب نماز به او متوجه است و باید شرایط و مقدمات آن را فراهم آورد.

بر اساس نظر این دو فقیه، اگر فردی کاری را انجام دهد که احتمال منکر بودن آن رود، عقل اجازه نمی دهد در برابر آن بی تفاوت باشد، بلکه از حیث عمل به وظیفه به دنبال آموختن حکم مسئله می رود.

اگر وجوب شرط علم و دانش را مطلق در نظر بگیریم، موجب می شود در برابر عملی از دیگران که وضعیت آن برای ما روشن نیست، به دنبال آگاهی باشیم که مثلاً به رساله مراجعه کنیم یا از عالمی مسئله را بپرسیم و سعی در عمل به تکلیف داشته باشیم و نه اینکه آن را رها کنیم. در حالی که اگر وجوب امر به معروف و نهی از منکر را مشروط بدانیم، مسلمانان برای قیام به وظیفه اسلامی خود (امر به معروف و نهی از منکر) خود را موظف به برطرف کردن جهل و بی سوادی نمی دانند، بلکه هر گاه بر حسب تصادف و خود به خود از دانش و سواد برخوردار شدند، آن گاه می توانند به امر به معروف و نهی از منکر بپردازند.

یکی از قواعد فقهی احکامی بر هر مکلفی، وجوب تحصیل علم به احکام شرعی واجبات و محرمات و مسائل حلال و حرام است که این مسئله می تواند از مقوله معروف باشد که با این وجود، تحصیل علم در راه دانستن معروف و منکر نیز واجب است؛ چرا که احکام نیز خواه ناخواه یا از مقوله معروف خواهد بود یا از مقوله منکر و در این حالت هر دو لازم و ملزوم یکدیگر و هر دو محکوم به یک حکم خواهند بود و آن عبارت است از وجوب تعلم احکام برای خود و وجوب تعلم معروف و منکر برای امر و نهی دیگران.

از دلایل منطقی در مشروط نبودن وجوب امر به معروف و نهی از منکر، وجود نصوصی است که به طور مطلق به وجوب امر به معروف و نهی از منکر استدلال کرده اند و تقیید و تخصیصی نخورده است؛ همچنین اصل در واجبات، اطلاق است و مشروط بودن به دلیل نیاز دارد (محقق کرکی، ۱۳۷۰ هـ. ش، ج ۳، ص ۴۸۶).

۲-۱. شرط دوم: احتمال تأثیر

فتوای مشهور فقیهان این است که با وجود شرط احتمال تأثیر، امر به معروف و نهی از منکر واجب می شود؛ در غیر این حالت این فریضه واجب نیست، پس وجوب آن مشروط است. اما اگر نوع وجوب آن را مطلق بدانیم، در صورت وجودنداشتن این شرط یعنی عدم احتمال تأثیر باز هم امر به معروف و نهی از منکر واجب خواهد بود.

از دلایلی که فقیهان برای وجوب این شرط بیان کرده اند، ادعای نفی خلاف و اجماع است. نفی خلاف را برخی همچون اردبیلی (اردبیلی، ۱۳۶۱ هـ. ش، ج ۷، ص ۵۳۷) و ادعای اجماع را برخی همچون صاحب جواهر مطرح کرده اند که در صورت علم به عدم تأثیر، امر به معروف و نهی از منکر واجب نیست (نجفی، ۱۳۸۷ هـ. ش، ج ۲۱، ص ۳۶۷ - ۳۶۸). به ادعای اجماع نقد و اشکال هایی وارد کرده اند و اظهار داشته اند چنین فحص کاملی از تألیفات همه فقیهان و اشراف بر همه آرای ایشان در قرون ممکن نیست (سبحانی، درس خارج فقه، ۱۳۹۳/۱۱/۲۸). چه بسیار فتاوایی که مکتوب نشده است و کتاب هایی که به دست ما نرسیده اند و در چنین حالتی قطع به وجودنداشتن فقیه مخالف برای اجماع محصل به وجود نمی آید؛ نیز اگر از نوع اجماع منقول باشد، این اجماع منقول نزد اصولیان اعتبار ندارد (سبحانی، ۱۳۸۸ هـ. ش، ص ۲۰۱؛ مظفر، [بی تا]، ج ۲، ص ۱۱۰؛ صدر، ۱۳۶۶ هـ. ش، ج ۲، ص ۳۰۱). از طرفی اطلاق نصوص مبنی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر و بدون تقیید، چنین شروطی همچون احتمال اثر را دربر نمی گیرد.

گفتنی است در شرط «احتمال اثر»، طیف‌های گوناگونی وجود دارد که ذهن خلاق، جوانب مختلفی از آن را می‌بیند و برخی عالمان دامنه آن را وسیع‌تر کرده‌اند؛ برای مثال «احتمال اثر» لزوماً فوری نیست و در آینده هم ممکن است رخ دهد یا اینکه هرچند اثر بر مخاطب منظور نداشته باشد، افراد دیگری را مؤثر افتد یا به تعبیری دیگر اگر به او تأثیر نمی‌کند، ولی فرهنگ دینی می‌آورد یا با تکرار مکرر موجب اثرگذاری شود. به هر حال این احتمال که باید عقلایی باشد، نزد عقلا همواره احتمال تأثیر وجود دارد. اما بنا بر قولی منظور از احتمال تأثیر، برداشت عرفی است و همان تأثیر بر مخاطب و در زمان خودش است و حتی اگر احتمال تأثیر هم نباشد، باید توجه داشت که وجوب امر به معروف و نهی از منکر اگر برداشته شود، استحباب آن باقی است.

۱-۳. شرط سوم: اطمینان از نبودن مفسده و ضرر مالی و جانی

این شرط هم همچون شرط سابق بهانه‌ای می‌تواند باشد برای فرار از این فریضه که البته باید کم‌وکیف آن دقیق بررسی شود تا بهانه به دست سودجویان داده نشود. از طرفی در تاریخ انبیا و اوصیا و اولیای ایشان جان‌فشانی‌ها و تحمل مصیبت‌های بسیاری دیده شده است که نمونه بارز آن قیام امام حسین (ع) و واقعه عاشورا است. در قرآن هم بر اساس سفارش لقمان به فرزندش، توصیه به صبر در برابر مصایب و آزار و اذیت امر به معروف و نهی از منکر شده است؛ همچنین در روایتی از حضرت علی (ع) ذیل آیه ۱۷ سوره لقمان، مراد از مصیبت در آیه شریفه، مشقت و اذیت و آزاری تعبیر شده که در راه امر به معروف و نهی از منکر حاصل می‌شود.

شیخ طوسی نیز ذیل آیه ۱۷ سوره لقمان می‌گوید: «و فی ذلک دلالة علی وجوب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر و ان کان فیہ بعض المشقة: اگر امر به معروف و نهی از منکر می‌کنی، بر مشقات و اذیت و آزاری که از مردم به تو می‌رسد، صبر داشته باش»؛ این جمله

دلالت دارد که امر به معروف و نهی از منکر واجب است، گرچه سختی و مشقت داشته باشد (طوسی، [بی تا]، ج ۸، ص ۲۷۹ - ۲۸۰).

طرفداران شرط سوم از جمله صاحب جواهر در حمایت از این شرط دلایلی ذکر کرده اند؛ قواعدی همچون «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام»، «لا حرج»، «یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر» (نجفی، ۱۳۸۷ هـ. ش، ج ۳، ص ۶۱۲). در پاسخ هم گفته اند اگر حدیث «لا ضرر» و اصل «لا حرج» را که از قواعد عامه و از عمومات است، بتوان بر نصوص خاصه فراوان از آیات و روایات قطعی امر به معروف و نهی از منکر حاکم کرد، مانند آن است که بیشتر احکام و تکالیف قطعی اسلام را با قاعده «لا ضرر» و «لا حرج» نفی کنیم (طیبی، ۱۳۵۰ هـ. ش، ص ۱۳۹). در پاسخ به این پرسش که آیا هر ضرر تحمل ناپذیر را باید در این راه تحمل کرد، برخی همچون شیخ طوسی بر اساس قاعده «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام»، مطلق ضرر و مفسده را دلیلی برای از بین رفتن وجوب امر به معروف و نهی از منکر می دانند (طوسی، ۱۳۵۸ هـ. ش، ص ۲۹۹).

اما دیدگاه فقیهان در این مسئله متفاوت است؛ مثل اینکه برخی معتقدند نهی از منکر فریضه ای اجتماعی است و دلیل «لا ضرر» به ضررهای شخصی مربوط است و حکم فردی نمی تواند بر فریضه ای اجتماعی حاکم باشد و آن را ساقط کند. به عبارت دیگر، همان طور که «لا ضرر» در احکامی مثل جهاد جاری نیست؛ زیرا مصلحت تشریع این احکام تحمل ضرر را الزامی کرده است، در مورد نهی از منکر هم که دارای مصلحت اجتماعی است، تحمل ضرر لازم است و دلایل «لا ضرر» شامل آن نمی شود و بر آن حاکم نخواهد بود.

برخی معتقدند بر اساس ادله ای که امر به معروف و نهی از منکر را واجب مطلق می داند، این فریضه حتی در برابر این شرط (سوم) هم واجب مطلق به شمار می آید و جواب مثبت است، وگرنه باید تا قیامت نشست و دست روی دست گذاشت و هیچ ساکنی را حرکت نداد تا این شرط ها خود حاصل شوند که این محال است. از طرفی این فریضه را با جهاد

مقایسه کرده‌اند که جهاد، ضررها و خطرهای مالی و جانی بسیاری دربر دارد؛ بنابراین در امر به معروف و نهی از منکر هم تحمل این مصایب دور از عقل نیست؛ درواقع فداکاری‌ها و گذشتن از مال و جان در راه هدف‌های عالی، نزد هیچ ملت غیور و زنده‌ای نامش ضرر و خسارت و ورشکستگی نیست.

در اینجا گزینه کسب قدرت و حتی لزوم آن هم مطرح شده است که می‌توان با وجود آن بسیاری از ضررها و خسارات را به حداقل تقلیل داد و فریضه امر به معروف و نهی از منکر را آسان‌تر اقامه کرد.

۲. ذکر نمونه‌هایی از دلایل نقلی مطلق در امر به معروف و نهی از منکر

۲-۱. آیات قرآن

«لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ: كَافِرَانِ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِرِزْيَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى بْنِ مَرْيَمَ، لَعْنُ [و نفیرین] شدند؛ به این دلیل که گناه کردند، و تجاوز می‌نمودند» (مائده ۵: ۷۸).

«كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ: آنها از اعمال زشتی که انجام می‌دادند، یکدیگر را نهی نمی‌کردند؛ چه بدکاری انجام می‌دادند» (مائده ۵: ۷۹).

«وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ: مردان و زنان باایمان، ولی [ویار و یاور] یکدیگرند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، نماز را برپا می‌دارند و زکات را می‌پردازند و خدا و رسولش را اطاعت می‌کنند. به‌زودی خدا آنان را مورد رحمت خویش قرار می‌دهد. خداوند توانا و حکیم است» (توبه ۹: ۷۱). به لحاظ اینکه این دو واجب در کنار اقامه نماز و اطاعت از خداوند قرار گرفته‌اند، وجوب آنها فهمیده می‌شود و این مسئله به دلالت التزامی است.

«التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَيَبْشِرُ الْمُؤْمِنِينَ: آن مؤمنان، همان توبه‌کنندگان، عبادت‌کنندگان، سپاس‌گزاران، روزه‌داران، رکوع‌کنندگان، سجده‌کنندگان، فرمان‌دهندگان به معروف و بازدارندگان از منکر و پاسداران حدود و مقررات خداوند. و مؤمنان را [به رحمت و رضوان خدا مرثه ده]» (توبه ۹: ۱۱۲). از آنجاکه امر به معروف و نهی از منکر در کنار رکوع، سجود، حمد و امثال آن آمده است که واجب هستند، آن دو نیز واجب می‌باشند.

«الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ: مردان منافق و زنان منافق، همه از یک گروه‌اند؛ آنها امر به منکر و نهی از معروف می‌کنند و دست‌هایشان را [از انفاق و بخشش] می‌بندند. خدا را فراموش کردند و خدا [نیز] آنها را فراموش کرد [و رحمتش را از آنها قطع نمود]. به یقین منافقان همان فاسقان‌اند» (توبه ۹: ۶۷).

«الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ: همان کسانی که هرگاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم، نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند. و پایان همه کارها از آن خداست» (حج ۲۲: ۴۱).

واجب مطلق بودن این فریضه مانند هم جوارش یعنی نماز است که شرایط و مقدمات آن از قبیل طهارت و غیر آن واجب التحصیل است و حتی زکات هم به موجب خصوص این آیه واجب مطلق است.

شیخ طوسی از این آیه وجوب مطلق امر به معروف و نهی از منکر را استنباط کرده است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۳۲۳). طبرسی نیز در مجمع البیان دلالت آیه را بر وجوب آن به همان نحو می‌پذیرد (طبرسی، ۱۳۶۶ هـ.ش، ج ۴، ص ۸۸). در این آیه امر به معروف و نهی از منکر در کنار اقامه نماز و ایتای زکات آمده است که واجب هستند.

یکی از اشارات آیه شریفه می‌تواند این نکته باشد که باید سعی شود ثروت‌های اسلامی را به دست آورد و آنها را در مصارف اسلامی صرف کرد که تحصیل قدرت مالی از مهم‌ترین پایه‌های تشکیل حکومت اسلامی است.

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ: باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند. و آنها همان رستگاران اند» (آل عمران ۳: ۱۰۴).

«يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ: به خدا و روز دیگر ایمان می‌آورند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند» (آل عمران ۳: ۱۱۴).

تذکر این نکته مهم است که در میان آیات امر به معروف و نهی از منکر، هیچ آیه‌ای برای وجوب حج قید و شرطی مانند قید و شرط استطاعت را بیان نکرده است؛ درواقع در آنها نه تنها قید و شرطی درباره وجوب امر به معروف و نهی از منکر وجود ندارد، بلکه همگی آنها چنان مطلق و مؤکد با انواع تأکیدها و در لفظ و معناست که تحمل هیچ‌گونه قید و شرطی از قبیل شرط امن از ضرر و شرط احتمال تأثیر را ندارند. به عبارت دیگر، حتی در یک آیه از این آیات چنین تعبیری نشده است که امر به معروف و نهی از منکر بر کسانی واجب است که احتمال تأثیر بدهند و از ضرر نترسند؛ چنان‌که در آیه حج تعبیر تقریباً از این قرار است.

۲-۲. روایات

روایات مربوط به امر به معروف و نهی از منکر بسیار است. علامه مجلسی در جلد ۹۷ بحار الانوار، حدود صد روایت را نقل می‌کند؛ همچنین صاحب وسائل در جلد یازدهم ابوابی به امر به معروف و نهی از منکر اختصاص می‌دهد و به روایات بسیاری می‌پردازد که فقط در باب اول ۲۶ روایت ذکر شده است.

ذکر نمونه‌هایی از روایات متواتر

«الصادقین (ع) - وَيُلِّ لِقَوْمٍ لَا يَدِينُونَ اللَّهَ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالتَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ: وای بر ملت‌ی که متدین و مطیع خدا نمی‌شوند به وسیله امر به معروف و نهی از منکر» (حر عاملی، ۱۳۷۰ هـ.ش، ج ۱۱، ص ۳۹۳).

«امام علی (ع): مَنْ تَرَكَ انْكَارَ الْمُنْكَرِ بِقَلْبِهِ وَيَدِهِ وَلِسَانِهِ فَهُوَ مَيِّتٌ بَيْنَ الْأَحْيَاءِ: کسی که در برابر منکر بادل و دست و زبان خویش اعتراض نکند، او مرده‌ای است در میان زندگان» (حر عاملی، ۱۳۷۰ هـ.ش، ج ۱۱، ص ۴۰۴؛ طوسی، ۱۳۶۵ هـ.ش، ج ۶، ص ۱۸۱).

امام علی (ع) می‌فرماید: «فَمِنْهُمْ الْمُنْكَرُ لِلْمُنْكَرِ بِيَدِهِ وَلِسَانِهِ وَقَلْبِهِ، فَذَلِكَ الْمُسْتَكْمِلُ لِخِصَالِ الْخَيْرِ؛ وَمِنْهُمْ الْمُنْكَرُ بِلِسَانِهِ وَقَلْبِهِ وَالتَّارِكُ بِيَدِهِ، فَذَلِكَ مُتَمَسِّكٌ بِخَصْلَتَيْنِ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ وَمُضِيعٌ خَصْلَةٍ؛ وَمِنْهُمْ الْمُنْكَرُ بِقَلْبِهِ وَالتَّارِكُ بِيَدِهِ وَلِسَانِهِ، فَذَلِكَ الَّذِي ضَيَعَ أَشْرَفَ الْخَصْلَتَيْنِ مِنَ الثَّلَاثِ وَتَمَسَّكَ بِوَاحِدَةٍ؛ وَمِنْهُمْ تَارِكٌ لِانْكَارِ الْمُنْكَرِ بِلِسَانِهِ وَقَلْبِهِ وَيَدِهِ، فَذَلِكَ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءِ. وَمَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالتَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، إِلَّا كُنْتُمْ فِي بَحْرِ لُجْجٍ؛ وَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالتَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، لَا يَقَرِّبَانِ مِنْ أَجَلٍ وَلَا يَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ؛ وَأَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ: از مردم کسی است که به دست و زبان و قلبش به انکار برمی‌خیزد؛ چنین انسانی خصلت‌های خوب را به کمال رسانده و کسی است که به زبان و دل انکار می‌کند و دست به برنامه‌ای نمی‌برد. چنین انسانی به دو خصلت از خصلت‌های خوب چنگ زده و خصلتی را ضایع نموده است. و کسی است که بادل به انکار برخاسته است نه بادل دست و زبانش. چنین کسی دو خصلت را که شریف‌تر است تباه نموده و یک خصلت را گرفته است. و کسی که انکار با زبان و قلب و دست را ترک کرده، او مرده‌ای است میان زندگان. تمام کارهای نیک و جهاد در راه خدا در جنب امر به معروف و نهی از منکر چیزی نیست

جز به مانند آب دهان در دریای پهناور. امر به معروف و نهی از منکر نه اجلی را نزدیک می‌کند، و نه از روزی می‌کاهد. و بهتر از همه اینها سخن عدل است در برابر حاکم ظالم» (نهج البلاغه، حکمت ۳۷۴).

امام علی (ع): «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ فَإِذَا لَمْ يَفْعَلُوا ذَلِكَ نُزِعَتْ مِنْهُمْ الْبَرَكَاتُ، وَسُلِّطَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ نَاصِرٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ: تا زمانی که مردم امر به معروف و نهی از منکر نمایند و در کارهای نیک و تقوا به یاری یکدیگر بشتابند، در خیر و سعادت خواهند بود؛ اما اگر چنین نکنند، برکت‌ها از آنان گرفته شود و گروهی بر گروه دیگر سلطه پیدا کنند و نه در زمین یاوری دارند و نه در آسمان» (طوسی، ۱۳۶۵ هـ.ش، ج ۶، ص ۱۸۱).

«أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَيْنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيَسْتَعْمَلَنَّ عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ فَيَدْعُوْكُمْ خِيَارَكُمْ فَلَا يَسْتَجَابُ لَهُمْ: از امام رضا (ع) شنیدم که می‌فرمود: تأکید می‌کنم که شما باید امر به معروف و نهی از منکر کنید، وگرنه بدترین‌های شما بر شما گماشته می‌شوند و در چنین شرایطی نیکان شما دعا می‌کنند و مستجاب نمی‌شود» (کلینی، ۱۳۶۷ هـ.ش، ج ۵، ص ۵۶).

«بئس القوم، قوم يعيبون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر: بد قومی هستند قومی که بر امر به معروف و نهی از منکر عیب می‌گیرند و آن را بی ارزش می‌پندارند» (حر عاملی، ۱۳۷۰ هـ.ش، ج ۱۱، ص ۳۹۴). لحن این حدیث شریف که مؤکد، محکم، کوبنده و تهدیدآمیز است، با قید و شرط داشتن این فریضه سازگار نیست؛ چنان‌که دلالت آن بر آثار وضعی و طبیعی مذکور نیز کاملاً آشکار است.

درباره نصوص معارضی که در برابر ادله مطلق امر به معروف و نهی از منکر گفته‌اند، این‌گونه پاسخ داده‌اند که این مقدار محدود از روایات به ظاهر معارض در برابر صدها روایت معتبر

و قاطع افزون بر آیات محکم و نیرومند قرآن در وجوب بی قید و شرط امر به معروف و نهی از منکر تاب مقاومت ندارند؛ همچنین این احادیث به ظاهر مخالف، به هیچ وجه در صدد قید و شرط زدن به این فریضه بی قید و شرط نیست، بلکه به مرتبه و نوعی از مراتب این فریضه است که آن را امر به معروف و نهی از منکر حکومتی و دولتی نامیده اند که در آن احتیاج به کسب قدرت به معنای ویژه آن است و نیز به سازمان و تشکیلات نیاز دارد (طیبی، ۱۳۵۰ هـ. ش، ص ۲۵۰).

نتیجه

با اینکه نظر بیشتر فقیهان بر «وجوب مشروط امر به معروف و نهی از منکر» است، برخی این فریضه را واجب مطلق می دانند و معتقدند آیات محکم و روایات فراوان معتبر وجوب مطلق امر به معروف و نهی از منکر را می رساند؛ همچنین بر این باورند که یکی از برکات وجوب مطلق این فریضه، آن است که شروط آن بهانه ای برای عدم اقامه آن نخواهد شد و این فریضه همیشه جاری و ساری خواهد بود؛ اما در شیوه انجام آن باید دقت و ذکاوت به خرج داد تا هدف از تشریع این فریضه تحقق یابد. افزون بر آن، هر فردی در اجرای این فریضه بیش از پیش خود را مسئول خواهد دانست؛ چرا که در صورت فقدان شرایط، باز هم امر به معروف و نهی از منکر واجب است و مکلف در پی فراهم کردن مقدمات آن خواهد بود؛ مثلاً در خصوص شرط اول (علم و آگاهی)، فردی که از طریق شهادت دو شاهد عادل به اجمال آگاه شد فردی مرتکب منکر شده یا معروفی را ترک کرده است، حتی اگر به تفصیل معروف و منکر را نشناسد، با اعتماد به شهادت عدلین امر و نهی بر او واجب است. درباره شرط دوم (احتمال اثر)، به بهانه اثر نداشتن نمی تواند این آموزه را ترک نماید. افزون بر آنکه دلایل اثبات این شرط یعنی «نفی خلاف و اجماع»، مخدوش است.

در رابطه با شرط سوم یعنی «اطمینان از فقدان مفسده و ضرر مالی و جانی» هم نمی توان به آسانی و به بهانه وجود مفسده یا ضرر، فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر را ترک کرد، بلکه باید کم و کیف آن دقیق تر بررسی شود.

اما فقیهان مدافع این نظریه درباره روایاتی که ظاهراً با نصوص دال بر وجوب مطلق این فریضه تعارض دارند، معتقدند در برابر آیات قرآن و روایات فراوان معتبر و قاطع که وجوب بی قید و شرط امر به معروف و نهی از منکر را اثبات می کنند، تاب مقاومت ندارند و آن روایات را در مقام تقیید ادله ارزیابی نمی کنند، بلکه ناظر به ساحت و مرتبه ای از ساحات و مراتب این فریضه می شمارند؛ یعنی ساحت و مرتبه امر به معروف و نهی از منکر حکومتی و دولتی که به کسب قدرت و سازمان و تشکیلات نیاز دارد. انجام این فریضه در این سطح نیازمند افراد آموزش دیده، با اطمینان از اثرگذاری اقدامات و نبود مفسده و ضرر است.

کتاب نامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۳۶۱ ه.ش). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.

بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۶ ه.ش). فرهنگ ابجدی عربی - فارسی. تهران: اسلامی.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۰ ه.ش). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ ه.ش). مفردات الفاظ القرآن. دمشق: دار القلم.

روحانی، محمد صادق. [بی تا]. امر به معروف و نهی از منکر. قم: مهر امیرالمؤمنین.

- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۸ ه.ش). المبسوط فی علم الاصول. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۹۳/۱۱/۲۸). «درس خارج فقه».
- صدر، محمدباقر. (۱۳۶۶ ه.ش). مباحث الاصول. قم: مقرر.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۵۸ ه.ش). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____. (۱۳۶۵ ه.ش). تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____. [بی تا]. التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیبی شبستری، سیداحمد. (۱۳۵۰ ه.ش). تقیه امر به معروف نهی از منکر. تهران: آفتاب.
- فراهیدی، عبدالحمن خلیل بن احمد. (۱۳۶۷ ه.ش). العین. [بی جا]: العلمی للمطبوعات.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۳۵۶ ه.ش). مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. [بی جا]: دار الحجره.
- قرشی بنابی، علی اکبر. [بی تا]. قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه. دیجیتالی ۵۴۰۱.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷ ه.ش). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۳۷۰ ه.ش). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت
- (ع) لاحیاء التراث. دیجیتالی ۳۴۷۶.
- مظفر، محمدرضا. [بی تا]. اصول الفقه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۳۷۸ ه.ش). قوانین الاصول. تهران: مکتبه الاسلامیه.
- دیجیتالی ۱۵۱۵۱.
- نجفی، محمدحسن. (۱۳۸۷ ه.ش). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث
- عربی، دیجیتالی ۱۰۶۹۴.

بررسی تطبیقی جاهلیت در کافی و صحیح مسلم

محمد قدرتی^۱

حمیدرضا مطهری^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۳۱]

چکیده

مفاهیم و آموزه‌های دینی و قرآنی در ارتباط با دوران جاهلی یکی از نقاط برجسته دین اسلام و مذاهب آن به لحاظ تمایز با دیگر آموزه‌های دینی و مذهبی است؛ بنابراین پرداختن به علل، دلایل، راهکارها و پیامدهای جاهلیت یکی از دغدغه‌های اساسی عالمان و اسلام‌شناسان از صدر اسلام تا به امروز بوده است. برخی از عالمان و فقیهان درصدد طرح موضوع جاهلیت و پرداختن به آن برآمده‌اند که از جمله می‌توان به دو اثر کافی نگاشته کلینی از تشیع و صحیح مسلم اثر مشهور قشیری نیشابوری از اهل سنت اشاره کرد. بر مبنای رویکرد تطبیقی پژوهش حاضر، این پرسش مطرح است که وجه تمایز و تشابه رویکردهای مرتبط با جاهلیت در کافی و صحیح مسلم چه مواردی را دربر می‌گیرد؟ فرضیه این است که جاهلیت در آرای کلینی و قشیری نیشابوری، نتیجه روی گردانی از احکام و دستورات دینی و نادیده گرفتن نقش عالمان و رهبران دینی است؛ اما تفاوت دو دیدگاه آن است که جاهلیت در آرای کلینی در تقابل با علم [دین] و عقلانیت و در آرای قشیری نیشابوری در تقابل با دین معنا می‌دهد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد آرای فقیهان شیعی به دلیل در نظر گرفتن شرایط متحول جامعه، جاهلیت را در مصادیق آن جستجو می‌کند؛ اما در آرای اهل سنت و از جمله در صحیح مسلم، شرک و بدعت

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) masood.ahmadi29@gmail.com

۲. دانشیار پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران h.motahari@isca.ac.ir

به مثابه جاهلیت دانسته شده است. عوامل متعددی از جمله خودبزرگ بینی، نبود علم (الهی) و احساس مستقل بودن از اراده خداوندی یا ایجاد شبهه و شک در مسلمات دینی به معنای جاهلیت است که هم در کافی و هم در صحیح مسلم نیازمند شناخت دقیق دین و شریعت و استمداد از عالمان و اسلام شناسان برای مقابله با آن هستیم. روش مقاله حاضر، توصیفی و استناد به دو اثر پیش گفته و به شیوه تطبیقی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: جاهلیت، کافی، صحیح مسلم، کلینی، قشیری نیشابوری

مقدمه

پی بردن به نقش احکام و دستورات دینی در هر شرایط و زمانه‌ای نیازمند رجوع به آیات و روایات است. بر همین اساس، نص صریح قرآن کریم و سپس سیره رسول گرامی اسلام (ص)، نقاط مرکزی و مبدأ تشخیص حق از باطل در احکام و دستورات دینی هستند. با توجه به اینکه جاهلیت یکی از مفاهیم و موضوعات پرکاربرد دین اسلام و دارای انواع و مصادیق متعددی است، پرداختن به آیات و روایات و از جمله متون و آثار فقهی و اسلامی دارای اهمیت دوچندانی است. جاهلیت را در دو معنای عام و خاص به کار می‌برند؛ به طور خاص به محدوده زمانی و مکانی شبه جزیره عربستان اطلاق می‌شود که ۱۰۰ - ۲۰۰ سال قبل از بعثت رسول گرامی اسلام (ص) وجود داشت. برخی از محققان از جمله جواد علی، محدوده زمانی ذکر شده را در تعریف جاهلیت استفاده کرده‌اند. مشخصه‌های این دوره عبارت‌اند از: شرک، بت پرستی، بدعت، خرافات و جنگ و خونریزی. اما در معنای عام و فراگیر، جاهلیت نه به معنای یک دوره زمانی خاص، بلکه مفهومی فراگیر و ناظر بر رفتارهای فردی و اجتماعی است که در تقابل با آموزه‌ها و احکام شرعی قرار می‌گیرد. بنابراین اعمالی نظیر تبعیت از استقلال فردی بدون توجه به امر الهی، پیروی از هوی و هوس و روی گردانی از حکم خداوندی یا شرک و برداشت سطحی از احکام دینی به مثابه جاهلیت در نظر گرفته شده است.

آیات و روایات مرتبط با جاهلیت بسیار است و از بررسی اولیه آنها نیز استنباط می‌شود که جاهلیت معطوف به دوره و زمان خاصی نیست؛ از جمله «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَنْتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (بقره ۲: ۶۷). در این آیه مسخره‌کنندگان پیام الهی نیز در صف جاهلان قرار می‌گیرند و به مکان و زمان خاصی محدود نمی‌شود. همین وصف برای متعصبان، روی گردانان از احکام الهی و بدعت‌آوران نیز به کار برده می‌شود.

جاهلیت در بُعد فردی می‌تواند پیش‌زمینه‌ای برای شکل‌گیری جامعه جاهلی باشد؛ یعنی جامعه‌ای که خبری از احکام و دستورات دینی در آن نیست و هریک از افراد بر مبنای منیت خویش، مستقل از اراده خداوندی و با ایجاد بدعت و اعمال خلاف احکام الهی عمل می‌کنند. با توجه به اینکه برداشت‌ها و تفاسیر از جاهلیت نزد عالمان و اسلام‌شناسان متفاوت است، پرداختن به موضوع جاهلیت در آرای کلینی و قشیری نیشابوری در جایگاه صاحبان دو اثر برجسته در دو مذهب تشیع و تسنن دارای اهمیت خاصی است؛ به این دلیل که تعلق داشتن به دو دوره زمانی، دو مکتب فکری و مذهبی و همچنین در نظر گرفتن مصادیق جاهلیت نزد آنان می‌تواند نکات قابل تأملی داشته باشد. هدف پژوهش حاضر، بررسی تطبیقی جاهلیت در کافی و صحیح مسلم است و نگرش تطبیقی سرلوحه پژوهش قرار داده شده است. ابتدا تعریفی کلی از جاهلیت ارائه می‌شود و سپس با مراجعه به متون دو عالم برجسته شیعی و اهل سنت، مواجهه و تعریف آنان از جاهلیت و مصادیق آن معرفی می‌گردد و راهکارهای مقابله با جاهلیت از نظر آنان ارائه می‌شود.

۱. پیشینه تحقیق

در برخی مقالات از جمله «امیرمؤمنان و مؤلفه‌های فرهنگ "جاهلیت" با تکیه بر ترسیم نهج‌البلاغه» اثر مرادی سحر و نبوی (۱۳۸۹) به مفهوم‌شناسی جاهلیت پرداخته شده است. نویسندگان نتیجه گرفته‌اند که تقابل با عقل، ویژگی جاهلیت از دیدگاه امیرمؤمنان (ع) است. عقل نیز به معنای علم و دانش، تعقل در امور و دستورات الهی، حسنات و نیکی‌هاست. جاهلیت نیز به زمان خاصی معطوف نیست؛ به همین دلیل از آن با عنوان «اولی» و «آخری» نیز یاد کرده است. آجرلویی و نظری منظم (۱۳۹۶) در مقاله «جاهلیت مدرن از منظر مقام معظم رهبری (مدظله العالی) و شناسایی و تحلیل نقش ناجا در

مبارزه با آن» از منظر نهادی به بحث مقابله با جاهلیت پرداخته‌اند. نویسندگان، تحول و تغییر در فطرت و سرشت انسانی و گرایش به بدی‌ها و ویژگی‌های نادرست از منظر دینی و اخلاقی را به مثابه جاهلیت مدرن در نظر گرفته‌اند که از نظر رهبر انقلاب، نیازمند شناسایی، تمسک به قرآن و دستورات دینی برای مقابله با آن است. مقاله میرزایی (۱۳۹۵) با عنوان «جاهلیت مدرن از نگاه آیات و روایات» به سیر تاریخی جاهلیت و البته کاربرست آن در دنیای مدرن پرداخته است. نویسنده با برشمردن مصادیق جاهلیت که مهم‌ترین آن، دوری از احکام و دستورات دینی است، به این نتیجه رسیده است که ابعاد جاهلیت در دوره معاصر و با مشاهده دروغ، لجاجت، ضلالت، بی‌دینی، رفتارهای ضد عقلانی و ضد تمدنی بیش از پیش گسترش یافته است. مقاله «فقه جاهلی؛ ماهیت، منابع، مبانی و کارکردها» به قلم عامری نیا (۱۳۹۲)، از نظر تاریخی و فقهی به بررسی جاهلیت پرداخته است و آثار آن را در فقه اسلامی نشان می‌دهد. از نظر نویسنده، مطالعه فقه جاهلی فقط یک مطالعه نظری و تاریخی نیست، بلکه یکی از مقدمات اجتهاد در حوزه فقه اسلام است. در کتاب تصویر عصر جاهلی در قرآن (خزعلی، ۱۳۸۸) به بررسی آیات مرتبط با جاهلیت در قرآن کریم پرداخته شده است. نویسنده با مراجعه مستقیم به آیات قرآن کریم و همچنین بیان مصادیق جاهلیت که در اصل تقابل با علم و اراده خداوندی است، جاهلیت را محدود به دوره زمانی خاصی نمی‌داند. لک‌زایی (۱۳۷۹) در «پیامبر اسلام (ص) و شیوه گذر از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی»، رویکرد رسول گرامی اسلام (ص) در گذر از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی را رویکردی فرهنگی و مبتنی بر اقناع و ایجاد الگویی از توسعه برای جامعه اسلامی در آینده می‌داند. بنابراین پیامبر اسلام کوشید با تغییر عقاید و دیدگاه‌های عصر جاهلیت و سپس تغییر رفتار آنان، به مقابله با جاهلیت و معرفی الگوی فرهنگی اسلام بپردازد.

پژوهش‌های اخیر تنها بخشی از پژوهش‌های جدیدی است که در حوزه جاهلیت نگارش شده است و در اغلب آثار فقهی و دینی، کمتر منبعی یافت می‌شود که درباره جاهلیت سخنی به میان نیاورده باشد. با این حال، وجه مشترک پژوهش‌های ذکرشده با پژوهش حاضر، بررسی موضوع جاهلیت و وجه تمایز این پژوهش نیز آن است که دو اثر مشهور از مذهب تشیع و تسنن یعنی کافی اثر کلینی و صحیح مسلم اثر قشیری نیشابوری را درباره تلقی آنان از مفهوم جاهلیت بررسی کرده است. از این دیدگاه، تاکنون پژوهش مستقلی در این باره انجام نشده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. جاهلیت

جاهلیت برگرفته از جهل، در لغت به معنای نادانی است و در تقابل با علم قرار می‌گیرد. جاهل به کسی اطلاق می‌شود که از علم و آگاهی برخوردار نیست و گفتارها، رفتارها و اعمال وی مبتنی بر نوعی بی‌خردی و نداشتن آگاهی انجام می‌گیرد. جاهل بودن به لحاظ تاریخی به کسانی اطلاق می‌شود که قبل از دین اسلام در شبه جزیره عربستان زندگی می‌کردند و مقاومت آنان در برابر آموزه‌های دین اسلام، باعث اطلاق این ویژگی به طیف متنوعی از آنان شده بود. امروزه از جاهلیت مدرن نیز سخن به میان آورده می‌شود که نشان‌دهنده ابعاد جدید جاهلیت است.

۲-۲. عالم

عالم از ریشه علم است؛ از این رو، صفت مقابل جاهل بودن، عالم بودن است. عالم بودن در اندیشه دینی، ورای علم تجربی و مدرن است و به کسانی گفته می‌شود که شناخت عمیقی از معارف دینی دارند. اطلاق صفت جاهلیت در زمان پیامبر (ص) به انسان‌های

قبل از ظهور اسلام، ناظر بر عدم شناخت آنان از معارف الهی بوده است. از نظر تاریخی نیز جاهلیت به شرایط قبل از اسلام و جهالت آنان درباره خدا و پیامبر و ادیان آسمانی و تفاخر به یکدیگر اطلاق شده است (ابن منظور، ۱۹۹۲ م، ج ۲، ص ۴۰۲). یعنی کسانی که به خدا، پیامبر و ادیان الهی شناخت یا علاقه عمیق نشان می دادند، در زمره جاهلان نیستند؛ اما عالم بعدها ویژگی افرادی دانسته شد که از احکام الهی و دیگر علوم شناخت عمیق داشتند و در زمینه خاصی صاحب نظر شدند.

۳. مبانی نظری: ویژگی های جاهلیت از منظر دین اسلام

جاهلیت به لحاظ لغوی ریشه در واژه «جهل» دارد؛ برخی آن را در مقابل علم معنا کرده اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ، ج ۱، ص ۲۰۹؛ جواد علی، ۱۹۹۳ م، ج ۸، ص ۴۰). در رویکردی دیگر، به معنای نادانی و نوعی حالت نادانی است (معلوف، ۱۳۷۴ هـ.ش، ص ۱۰۸). از نظر تاریخی، جاهلیت که به دوره خاصی از شرایط اجتماعی در شبه جزیره عربستان اطلاق می شد، در آیات متعدد قرآن کریم نیز بدان توجه شده است؛ از جمله: «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغِيثُ طَائِفَةً مِّنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ...» (آل عمران ۳: ۱۵۴). بنابراین افزون بر معانی لغوی و اصطلاحی درباره جاهلیت، می توان گفت جاهلیت گفتمانی فراگیر و گسترده تر از نبود علم و دانش است؛ همچنان که مشخصه های زیادی برای افراد جاهل به کار رفته است که طیفی از تکبر، بی توجهی به خالق انسان، نادیده گرفتن معاد و... است. در نهج البلاغه نیز به همین رویکرد فراگیر توجه شده است؛ یعنی حیرت، سرگردانی، فرورفتن در فتنه، تکبر، خودبزرگ بینی و نادانی وصف هایی هستند که برای جاهلیت به کار رفته اند (نهج البلاغه، خطبه ۹۵، ص ۱۲۶). بنابراین جاهلیت به دوره پیش از اسلام اطلاق می شود که معانی ای نظیر رخوت و گردن کشی در برابر امر خداوندی راپیش می کشد. از نظر تاریخی نیز روشن است که اصطلاح

جاهلیت ناظر بر تمام صفات بارز و ویژگی‌های دوران اعراب قبل از اسلام است (زریاب خویی، ۱۳۷۰ هـ. ش، ص ۸۴)؛ یعنی اعمال و رفتارهایی که مبتنی بر عادات خودسرانه انسانی و مستقل از دستورات و احکام الهی انجام گیرد، مشمول جاهلیت است.

جاهلیت دارای ابعاد فردی و اجتماعی است که در صورت نادیده گرفتن عقل و خرد و دستورات دینی، جامعه جاهلی نیز مصداق پیدا می‌کند؛ یعنی دوره جاهلیت، دوره‌ای است که مجموعه‌ای از نابسامانی‌های مادی و معنوی بر آن مسلط شده است. جامعه دارای آهنگ و جهت الهی نیست؛ از نظر مادی، مردم از وضع اقتصادی خوبی برخوردار نیستند و از نظر معنوی نیز از دین قابل دفاع عقلانی و منطقی و پیراسته از خرافات بی‌بهره هستند (لک زایی، ۱۳۷۹ هـ. ش، ص ۲۵). بنابراین حاکم شدن جاهلیت، معلول عوامل متعددی است و ممکن است دامن افراد یا جوامع مختلف را نیز بگیرد. این رویه ممکن است ناشی از کبر، خودبزرگ‌بینی، غرور، نادانی یا پیروی از احساسات به جای عقل و منطق باشد.

به هر حال جاهلیت به معنای نادیده گرفتن احکام و دستورات دینی در هر دوره زمانی است. از همان روزهای آغازین بعثت رسول گرامی اسلام (ص)، مقابله با جاهلیت و افکار جاهلی دغدغه‌ای حیاتی بوده است؛ یعنی اعرابی که منکر خالق و معاد بودند و تنها معتقد به حیات دنیوی بودند (شهرستانی، ۱۴۱۴ هـ، ج ۲، ص ۲۳۵). در این باره آیاتی نیز نازل شد که ناظر بر دفع جهالت به دلیل حاکم شدن مادی‌گرایی بر انسان است (جاثیه ۴۵: ۲۴). اما افزون بر جاهلیت اولی، جاهلیت دیگری نیز با عنوان جاهلیت اخری مطرح شده است که ناظر بر تغییرات زمانه و وجود جاهلیت مدرن در هر دوره و زمانی است. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «روزگاری بر مردم خواهد آمد که از قرآن جز نشانی و از اسلام جز نامی باقی نخواهد ماند؛ مسجدهای آنان در آن روزگاران آبادان، اما از هدایت ویران است» (نهج البلاغه، حکمت ۳۶۹). بنابراین جاهلیت با پیشرفت

جامعه بشری، هرگز پایان نمی‌یابد و آنچه روشن است و می‌تواند معیاری برای وجود یا عدم وجود جاهلیت در نظر گرفته شود، تعهد به اجرای احکام و دستورات دینی از یک طرف و ایجاد بدعت در دین در هر دوره‌ای است. امام باقر (ع) فرمود: «جاهلیت دیگری نیز به زودی اتفاق خواهد افتاد» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ، ج ۲۲، ص ۱۸۹). این مسئله بدان معناست که آنچه با عنوان جاهلیت در جامعه عربستان و قبل از بعثت رسول گرامی اسلام (ص) مطرح می‌شود، پرداختن به یک مفهوم و اتفاق است و در هر دوره و زمانی می‌توان نشانه‌ها و مصادیق جاهلیت را مشاهده کرد.

۴. جاهلیت در اصول کافی

جاهلیت از دیرباز در جوامع مختلف با تغییرها و تفاوت‌هایی وجود داشته است؛ یعنی جاهلیت در تمام جهان قبل از اسلام از شبه جزیره عربستان تا روم، مصر و ایران مشاهده‌شدنی است (طباطبایی، ۱۳۷۴ هـ.ش، ج ۴، ص ۲۴۴). اما پس از ظهور دین اسلام، به جاهلیت در جایگاه یکی از دغدغه‌های اساسی بسیار توجه شده است. در برخی از آیات به طور مشخص درباره جاهلیت و مصادیق آن سخن به میان آمده است؛ از جمله «أَفَحُكُّمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده ۵: ۵۰). همچنین در آیه دیگری آمده است: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب ۳۳: ۳۳). با توجه به مشاهده رفتارهای جاهلی در دوره ظهور اسلام و تلاش برای دفع آن هم در فقه اهل سنت و هم تشیع، بحث از جاهلیت یکی از موضوعات مهم در دوره‌های بعدی بوده است.

خطر جاهلیت از نظر کلینی، خطری همیشگی است و در کتاب مشهور خود به این موضوع پرداخته است. در آرای کلینی، جاهلیت عام در جایگاه یک موضوع و خطر همیشگی همواره وجود دارد. کلینی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که فرمود: «همانا مردم پس

از ارتحال رسول خدا (ص) به [شرایط] اهل جاهلیت برگشتند» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ، ص ۲۹۶). این خطر به آن دلیل مطرح می‌شود که از رسول گرامی اسلام (ص) نیز نقل شده است: «من بین دو جاهلیت که دومین آن سخت‌تر از اولی است، برانگیخته شده‌ام» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۱ هـ. ش، ج ۲، ص ۱۱۵). بنابراین پرداختن به موضوع جاهلیت، حتی در دوره رسول گرامی اسلام (ص) و شناسایی مصادیق آن در دوره‌های بعدی، با استنباط از آیات و روایات از سوی عالمان شیعه مهم بوده است. در یکی از آثار مهم شیعی، یعنی کافی اثر کلینی، بابی در ارتباط با جاهلیت دیده می‌شود.

۱-۴. دلایل جاهلیت و راهکارهای مقابله با آن در آرای کلینی

در جلد اول کتاب کافی از عقل در جایگاه راهکاری برای خنثی کردن جاهلیت یاد شده است. کلینی بیان می‌دارد: «مراد به عقل چنانچه از جمع روایات این باب استفاده می‌شود، همان قوه تشخیص و ادراک و اداره‌کننده انسان به نیکی و صلاح و بازدارنده از شر و فساد است» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۱، ص ۱۰). در باب اول این کتاب، روایات متعددی در دفاع از عقل و برتری بخشیدن به آن در برابر جهل و جهالت مطرح شده است که نشان‌دهنده تقابل عقل و جهل در آرای کلینی است.

دیدگاه کلینی برگرفته از نگرش توحیدی در اسلام و تشیع است که خداوند را سرچشمه خیر و برکات می‌داند و به تفکیک حلال و حرام قائل است؛ بر همین اساس، ویژگی‌های عصر جاهلی چه از نظر تاریخی و چه در عمل روشن است. یکی از معیارهای پی بردن به جاهلیت، بدعت‌ها و آمیختگی حلال و حرام است. حضرت علی (ع) درباره بدعت‌ها می‌فرماید: «در زمان جاهلیت، مردم حرام را حلال می‌شمردند و دانشمندان را تحقیر می‌کردند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۱). به پیروی از همین رویکرد، توصیه کلینی به پیروان دین اسلام و از جمله مکتب شیعی آن است که دنباله‌رو سفیهان نباشند؛ زیرا پیشوایان

آنان سفیه نبودند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲). سفیه بودن، نادانی و جهالت که غالباً به معنای دوری از دین و شریعت اسلام یا ایجاد شبهه در دین از طریق ایجاد بدعت‌ها نمایان می‌شود، محور اصلی شناسایی جهالت در دوره‌های متعدد است. درباره بدعت نیز بیان شده است: «چیزی است که برخلاف شرع، کسی آن را شرعی قرار دهد؛ مثل اینکه حرامی را حلال، حلالی را حرام کند» (خوانساری، ۱۴۰۸ هـ، ج ۶، ص ۲۱۰). بنابراین محور تعیین جاهلیت، عمل بر مبنای شریعت یا دوری از آن است. وقتی افراد بدون در نظر گرفتن اهداف و معیارهای شریعت، حلالی را حرام یا حرامی را حلال اعلام کنند و به اندیشمندان و عالمان عصر بی‌توجه باشند، خطرهای جاهلیت بیش از پیش نمایان می‌شود.

کلینی از رسول گرامی اسلام (ص) نقل می‌کند: «خدا به بندگان چیزی بهتر از عقل نبخشیده است؛ زیرا خواییدن عاقل از شب بیداری جاهل بهتر است و در منزل بودن عاقل از مسافرت جاهل [به سوی جهاد و حج] بهتر است و خدا، پیغمبر و رسول را جز برای تکمیل عقل مبعوث نسا زد [تا عقلش را کامل نکند مبعوث نسا زد] و عقل او برتر از عقول تمام امتش باشد و آنچه پیامبر در خاطر دارد، از اجتهاد مجتهدان بالاتر است و تا بنده‌ای واجبات را به عقل خود در نیابد، آنها را انجام نداده است. همه عابدان در فضیلت عبادتشان به پای عاقل نرسند. عقلا همان صاحبان خردند» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۱، ص ۱۴). بنابراین برای غلبه بر جاهلیت، استمداد از عقل و پیروی از احکام شریعت، به عنوان مکمل یکدیگر به کار می‌روند.

علت دیگری که برای غلبه شدن جاهلیت بر ذهن و رفتار آدمی به کار گرفته می‌شود، «سفاهت» است. به دلیل اهمیت این موضوع، در جلد چهارم کافی بحثی با عنوان «باب سفاهت» دیده می‌شود. در ابتدای این باب از امام صادق (ع) نقل شده است: «سفاهت به راستی خوی پستی است؛ صاحب آن بر زیر دستش گردن فرازی کند و بر بالادست خود زبونی کند» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۴، ص ۱۲). در آرای کلینی نیز دوری از جاهلیت و رسیدن

به وادی عقل و علم، نیازمند اطاعت از حکیمان و اهل علم و فضیلت است. در بخشی از کافی از امام سجاد (ع) نقل شده است: «اگر مردم بدانند در طلب علم چه فایده‌هایی است، آن را می‌طلبند اگرچه باریختن خون دل و فرورفتن در گرداب‌ها باشد. خداوند تبارک و تعالی به دانیال [نبی] وحی فرمود: منفورترین بندگان نزد من، نادانی است که حق عالمان را سبک شمرد و پیروی ایشان نکند و محبوب‌ترین بندگانم، پرهیزکاری است که طالب ثواب بزرگ و ملازم عالمان و پیرو خویشتن‌داری و پذیرنده حکیمان باشد» (کلینی، ۱۴۰۷هـ، ج ۱، ص ۴۳). بنابراین راه غلبه بر جاهلیت از نظر کلینی، سبک‌نشمردن نقش و جایگاه عالمان و بهره‌مندی از پرهیزکاری و خویشتن‌داری آنان در مواجهه با مشکلات است.

راهکار دیگری که برای غلبه بر جاهلیت در آرای کلینی مطرح شده است، در باب «مجالسة العلما و صحبتهم» یعنی همنشینی و همدمی با عالمان بیان گردیده است. کلینی از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «لقمان به پسرش گفت: پسر عزیزم همنشین را از روی بصیرت انتخاب کن. اگر دیدی گروهی خدای عزوجل را یاد می‌کنند، با ایشان بنشین که اگر تو عالم باشی، علمت سودت ببخشد و اگر جاهل باشی، تو را بیاموزند و شاید خدا بر آنها سایه رحمت اندازد و تو را هم فراگیرد. و چون دیدی گروهی به یاد خدا نیستند، با آنها منشین؛ زیرا اگر تو عالم باشی، علمت سودت ندهد و اگر جاهل باشی، نادان‌ترت کنند و شاید خدا بر سرشان کیفری آورد و تو را هم فراگیرد» (کلینی، ۱۴۰۷هـ، ج ۱، ص ۴۸). بنابراین گام مهم برای بهبود عقلانیت و غلبه بر جاهلیت، همنشینی با کسانی است که از موهبت عقل و صفات نیکو برخوردار هستند و سبب ترغیب انسان به رفتارهای نیکو و پسندیده می‌شوند.

در کافی در این باره می‌خوانیم که از موسی بن جعفر (ع) نقل شده است: «گفتگوی با عالم در خاکروبه بهتر از گفتگوی با جاهل است روی تشک‌ها» (کلینی، ۱۴۰۷هـ، ج ۱، ص ۴۸).

در آرای کلینی افزون بر موضوع همنشینی با عالمان و دانایان و یادگیری از رفتارهای نیکو و پسندیده، به عمل کردن (امانه فقط در زبان) با عنوان راهی برای عمل به عقلانیت اشاره شده

است. در این باره از امام علی (ع) نقل شده است: «ای مردم، چون دانا شدید، به آن عمل کنید؛ شاید هدایت شوید. عالمی که برخلاف علمش عمل کند، چون جاهل سرگردانی است که از نادانی به هوش نیاید، بلکه حجت بر او تمام تر و حسرت این عالمی که از علم خویش جدا شده، بیشتر است از حسرت جاهل سرگردان در جهالت و هر دو سرگردان و خواب‌اند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۶). آنچه از بررسی جاهلیت در آرای کلینی برداشت می‌شود، این است که جاهلیت معطوف به دوره‌ای خاص نیست و آنچه با عنوان «عصر جاهلیت» از آن یاد می‌شود، آثار و پیامدهای نامطلوب آن در زندگی فردی و اجتماعی است که به دلایل متعددی از جمله روی گردانی از احکام شریعت، بی‌توجهی به عقل و همچنین شرک، عمل بر مبنای احساسات و استقلال از اراده خداوندی رخ می‌دهد. بنابراین به یقین جاهلیت، معطوف به یک دوره زمانی نیست، بلکه برای مقابله با آن نیازمند درک مصادیق جاهلیت، توجه به نقش عالمان و پیشوایان دینی و همچنین اطاعت در برابر اراده الهی است.

۵. جاهلیت و ابعاد آن در صحیح مسلم

قشیری نیشابوری صاحب اثر مشهوری با عنوان صحیح مسلم است که یکی از منابع مهم اهل سنت به شمار می‌رود. مطالعه منابع اهل سنت درباره جاهلیت و به طور مشخص صحیح مسلم، نشان می‌دهد که قبل از هر چیز، دوری از دستورات و احکام دینی و گسستن از خداوند متعال، به منزله ورود به وادی جاهلیت است. در قرآن نیز به این مسئله تأکید شده است: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ: گفتند چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست؛ گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آنها را می‌گیرند و جز دهر ما را هلاک نمی‌کند. آنان به این سخن که می‌گویند علمی ندارند، بلکه تنها حدس می‌زنند» (جاثیه ۴۵: ۲۴). برای

اساس، جاهلیت قبل از هر چیز، استقلال فرد از خداوند است. آیه پیش گفته به روشنی بیان کننده صانع نداشتن انسان است (بحرانی، ۱۴۱۶هـ، ج ۱، ص ۸۵). هنگامی که چنین پنداری در انسان شکل می گیرد که می تواند بدون استمداد از خداوند باری تعالی، امور زندگی خود را به دست بگیرد، جاهلیت در انسان ریشه می دواند؛ بنابراین جاهلیت به معنای تقابل با اراده خداوندی و دوری جستن از آن است.

اهمیت دوری از جاهلیت و تلاش برای بسط روشنایی و علم در صحیح مسلم به گونه ای است که قشیری در یکی از جلدهای این کتاب بحث «علم» را مطرح کرده است. برای غلبه بر جاهلیت و نادانی و کاشتن چراغ علم و روشنایی در دل انسان ها، پیروی از حب و بغض جایی ندارد و انسان ها می بایست بر اساس خرد و دانایی به سراغ معارف الهی بروند؛ همچنان که تفقه و بهره مندی از احکام دینی نیازمند دوری از لجاجت و عداوت است. در صحیح مسلم از عایشه نقل شده است که رسول گرامی اسلام (ص) فرمود: «مبغوض ترین انسان ها در پیشگاه خداوند، کسانی هستند که در دشمنی و خصومت، لجاجت و سرسختی شدید از خود نشان می دهند» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۴، ص ۳۸۶). تکبر و خود بزرگ بینی ویژگی های جاهلیت هستند. ابعاد فردی و اجتماعی جاهلیت در دیدگاه صاحب صحیح مسلم، بیش از هر چیز در تقابل با علم (دستورات و احکام دینی) طرح می شود؛ بنابراین محور جاهلیت در صحیح مسلم، آگاهی نداشتن از معارف و احکام دینی است.

۱-۵. دلایل جاهلیت و راهکارهای مقابله با آن در صحیح مسلم

باب پنجم از جلد چهارم صحیح مسلم با عنوان «از بین رفتن علم و ظهور جهل و فتنه در آخر الزمان» است. در این باب از انس بن مالک نقل می شود که رسول گرامی اسلام (ص) فرمود: «از جمله نشانه های قیامت آن است که علم [دین] از میان می رود، جهل ریشه

می‌دواند، شراب [آشکارا] نوشیده می‌شود و زنا آشکار می‌گردد» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۴، ص ۳۸۷). بنابراین روشن است که در صحیح مسلم، علم همانا دین و دستورات دینی است و جهل نیز در تقابل با این رویه تعریف می‌شود. افزون بر این، جهل نزد عالمان اهل سنت از جمله در صحیح مسلم، در تقابل با نگرش مادی به امور و نادیده گرفتن آخرت طرح شده است؛ یعنی در پاسخ به شیوه‌ای از جاهلیت که نزد اعراب نیز وجود داشت. کسانی که به دنبال جستجوی زندگی سعادت‌مند خارج از احکام و معارف دینی هستند، مسیر جهالت را پیشه خود می‌کنند. در آیات متعددی از قرآن کریم، مسئله جاهلیت در تضاد با علم و پیروی از احکام دینی مورد توجه قرار گرفته است؛ از جمله: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»؛ با آنها مدارا کن و عذرشان را بپذیر و به نیکی‌ها دعوت نما و از جاهلان روی بگردان [و با آنان ستیزه مکن]» (اعراف ۷: ۱۹۹). بنابراین در معارف دینی و همچنین نزد عالمان و اندیشمندان اسلامی به همین موضوع توجه شده است؛ یعنی ایمان و اعتقادداشتن به خداوند متعال که تنها یاور و خالق انسان است، برابر با جهالت است. بدین ترتیب مقصود از «جاهلین» در آیه پیش گفته، مشرکان هستند (رازی، ۱۴۲۰هـ، ج ۱۵، ص ۴۳۵).

نشانه‌های جهل در صحیح مسلم، روشن و آشکار است. از انس بن مالک روایت است که گفت: آیا شما را خبر ندهم که از رسول خدا (ص) شنیده‌ام حدیثی که تا به حال کسی آن را از من نشنیده است؛ رسول خدا (ص) فرمود: «از جمله نشانه‌های قیامت این است که علم [دین] از میان برداشته می‌شود، جهل ریشه می‌دواند، زنا شایع می‌گردد، شراب نوشیده می‌شود، مردان از بین می‌روند [می‌میرند یا در جنگ‌ها کشته می‌شوند] و زنان می‌مانند تا جایی که برای هر پنجاه زن تنها سرپرستی خواهد ماند» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۴، ص ۳۸۸). در همین راستا از ابووائل از عبدالله [بن مسعود] و ابوموسی اشعری از پیامبر (ص) گزارش شده است: «با نزدیک شدن قیامت، روزهایی فرا خواهند

رسید که علم دین برداشته می‌شود و جهل سایه می‌گسترده و هرج در آن زیاد می‌شود و هرج، یعنی قتل» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۴، ص ۳۸۸). در روایتی دیگر در صحیح مسلم می‌خوانیم که از ابوهریره نقل است که رسول خدا (ص) فرمود: «زمان زود می‌گذرد [قیامت نزدیک می‌شود] و علم از بین می‌رود و فتنه‌ها پدیدار می‌گردد و بخل پدید می‌آید و هرج فزونی می‌گیرد». اصحاب گفتند هرج چیست؟ فرمود: «آدم‌کشی» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۴، ص ۳۸۹).

مطالعه جاهلیت در صحیح مسلم نشان می‌دهد که جاهلیت حالتی است که اعراب قبل از اسلام داشتند و از خدا، پیامبران، ادیان و معاد آگاهی نداشتند و بت پرست بودند و افتخار به انساب خود می‌کردند و متکبر و خودخواه بودند (گودرزی، ۱۳۸۸هـ.ش، ص ۵۴). همچنین در بررسی صحیح مسلم ویژگی دیگری از قول پیامبر (ص) برای افراد جاهل نقل شده است: «هرگاه کسانی را دیدید که به دنبال آیات متشابه هستند، بدانید که ایشان همان کسانی هستند که خداوند در قرآن از آنان به عبارت «فی قلوبهم زیغ» نام برده است؛ پس از آنان بر حذر باشید» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۴، ص ۳۸۵). بر این اساس، جاهلیت در اندیشه قشیری نیشابوری، بیش از هر چیز در تقابل با نادیده گرفتن جایگاه دین و معارف دینی و گرایش به شرک و بت پرستی معنا می‌دهد.

در صحیح مسلم، جاهلیت به معنای نشناختن امام زمان خویش و اطاعت نکردن از ایشان تعبیر شده است؛ از جمله نقل شده است: «مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنْقِهِ بَيْعَةُ مَاتَ مِيتَةَ جَاهِلِيَّةٍ: هر کس بمیرد و برگردن او بیعت با امامی نباشد، به مرگ جاهلی مرده است» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۳، ص ۱۴۷۸). بدین ترتیب، اهمیت علم و اجتهاد در صحیح مسلم به گونه‌ای است که همواره بر تفقه در دین تأکید شده است. انسان‌های اهل علم، دنباله‌رو چراغ هدایت و نور و اهل جهل و نادانی، متکبران و سرکشان زمانه هستند. در صحیح مسلم از ابوموسی نقل است که پیامبر (ص) فرمود: «مَثَلُ آنچه از علم و هدایت

که خداوند مرا بدان برانگیخت، مانند باران فراوانی است که بر زمینی نازل می شود. سپس بخشی از آن زمین که خوب و بااستعداد است، آب باران را به خود جذب می کند و گیاه و سبزه بسیار می رویاند. پاره ای از آن زمین که سخت است و آب را به خودش جذب نمی کند، اما آب آن را نگاه می دارد و خداوند به وسیله آن به مردم سود می رساند و مردم از آن می نوشند و به حیوان خود می نوشانند و کشت و زرع می کنند، آن باران بر پاره دیگری از آن زمین نیز نازل می شود که هموار و صاف است؛ نه آبی را نگاه می دارد و نه گیاهی می رویاند. این چنین است مثل کسی که در دین تفقه می جوید و از آنچه خداوند مرا بدان برانگیخت منتفع می شود؛ می آموزد و آموزش می دهد. [همچنین این گونه است] مثل کسی که [از روی تکبر] سرش را بدان بلند نکرد و هدایتی را که خداوند مرا بدان امر فرستاده بود، نپذیرفت» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۴، ص ۳۳). رسول گرامی (ص) در این روایت به چراغ هدایت تشبیه شده است که با دریافت فرامین و دستورات الهی، خود را بر عامه مردم عرضه می دارد. کسانی که اهل تفقه و دانش و علم هستند، در دین تفقه می کنند و از این دستورات برای بهبود زندگی خود بهره می برند و اهل تکبر نیز با روی گردانی از این دستورات، مسیر خود را در پیش می گیرند که عین جاهلیت است.

دستیابی به علم و پیشگیری از افتادن در دام جاهلیت، در صحیح مسلم نیازمند ابزارهایی است؛ از جمله مهم ترین ابزارهای مورد نیاز، پیروی از عالمان و رهبرانی است که پیشروان مردم باشند و مسیر هدایت و ضلالت را نشان دهند. عالمان و انسان های صالح و نیکو در صحیح مسلم، بنیان گذاران سنت نیکو و هدایت کننده به خوبی هستند. در صحیح مسلم می خوانیم: «روایت است که رسول گرامی اسلام (ص) فرمود: هرکس به سوی هدایت دعوت کند، در پاداش به مانند کسی را نصیب می برد که از او پیروی کرده است؛ بدون آنکه از پاداش پیروی کنندگان کم شود. کسی که به سوی گمراهی فرا می خواند، در گناه به مانند گناه کسی بهره می برد که از او پیروی می کند؛ بدون آنکه از گناه پیروی کنندگان

چیزی کاسته شود» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۴، ص ۳۹۵). پیشرو بودن عالمان و اسلام‌شناسان در هر دوره و زمانی در صحیح مسلم، نقش انکارناپذیری در آگاهی بخشی به مردم برای اطاعت از دستورات و احکام دینی است.

عبدالله بن عمرو بن عاص می‌گوید شنیدم که رسول خدا (ص) فرمود: «خداوند علم را از سینهٔ بندگان خود محو نمی‌کند، بلکه با وفات عالمان آن را از بین می‌برد. وقتی که عالمان از بین رفتند، مردم جاهلان را رهبر خود قرار می‌دهند و مسائل خود را از آنان می‌پرسند. رهبرانشان نیز از روی جهالت فتوا می‌دهند، پس گمراه می‌کنند و گمراه می‌شوند» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۴، ص ۳۹۱). درباره پیشرو بودن عالمان در هدایت مردم به سمت علم [دین] و ایجاد روشنایی در میان مردم، عروۀ بن زبیر روایت می‌کند: «عایشه به من گفت ای خواهرزاده‌ام، به من خبر رسیده است که عبدالله بن عمرو همراه ما به انجام مناسک حج آمده است، برو و در مورد [دین] از او سؤال کن؛ بی‌شک او علم و دانش فراوانی از پیامبر (ص) دارد. ابن زبیر می‌گوید رفتم [او را دیدم] و دربارهٔ مسائل زیادی از او پرسیدم و او برای من در مورد آنها از رسول خدا (ص) حدیث روایت کرد. ابن زبیر می‌گوید: از جمله احادیثی که وی برایم روایت کرد، این حدیث بود که پیامبر (ص) فرمود: خداوند علم را از سینهٔ بندگان خود محو نمی‌کند، بلکه با وفات عالمان آن را از بین می‌برد. [وقتی عالمان از بین رفتند] رهبران جاهلی را در میان مردم باقی می‌گذارد که مسائل خود را از آنان می‌پرسند و آنان نیز از روی جهالت فتوا می‌دهند که هم خود گمراه می‌شوند و هم دیگران را به گمراهی می‌کشند» (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۴هـ، ج ۴، ص ۳۹۲). در رأس مقابله با جاهلیت در صحیح مسلم، پذیرش قرآن و دستورات دینی از جمله آیات یک اصل اساسی است. برای رسیدن به این اصل، نیازمند توجه به معانی و دلالت‌های آیات هستیم و کسانی که قرآن را بدون در نظر گرفتن معانی و کاربرد آنان در زندگی مورد توجه قرار می‌دهند، سرزنش شده‌اند. هرچند بر مبنای آنچه در صحیح مسلم مطرح می‌شود، تلقی سنتی از دین و احکام دینی مدنظر است و چندان به سازگاری احکام دینی با مقتضیات زمانه توجهی نشان داده نمی‌شود.

نتیجه

مطالعه حاضر نشان می‌دهد که جاهلیت بحث مهمی نزد شیعه و اهل سنت است و هر کدام از عالمان دو گروه به‌ویژه کلینی و قشیری نیشابوری ابوابی را به جاهلیت یا راهکارهایی برای مقابله با آن و به تبع پیروی از احکام و دستورات دینی ارائه کرده‌اند. این موضوع از دیرباز به شکل تقابل جاهلیت با علم و عقلانیت مطرح بوده است؛ زیرا ذهنیت غالب نزد عالمان پیشین به این شکل بود که هر آنچه در تقابل با احکام و دستورات دینی یا روی‌گردانی از آن بود و ایجاد شبهات یا شرک به مثابه جاهلیت دانسته می‌شد. در آرای کلینی که به طور مشخص در کافی مطالعه می‌شود، رویکردی عقلانی - دینی برای پی‌بردن به جاهلیت، مصادیق آن و راهکارهای مقابله با آن دیده می‌شود؛ از جمله اگر رفتارهای فردی و جمعی در تضاد با عقل و آموزه‌های شرعی باشد، به مثابه جاهلیت در نظر گرفته می‌شوند. با وجود رویکرد مشابهی که در دیدگاه کلینی و قشیری نیشابوری درباره روی‌گردانی از احکام و دستورات دینی به مثابه جاهلیت در نظر گرفته می‌شود و حتی نادیده‌گرفتن نقش عالمان و اسلام‌شناسان را زمینه‌ای برای افتادن در دام جاهلیت تلقی می‌کنند، تفاوت‌هایی میان دیدگاه‌های آنان دیده می‌شود؛ از جمله دیدگاه صاحب صحیح مسلم، مبنی بر جزمیت و تقابل‌انگاری جاهلیت و علم (دین) است؛ اما این تقابل در آرای صاحب کافی به شکل دیگری و تقابل عقل و شرع از یک طرف و جاهلیت از طرف دیگر دیده می‌شود؛ بدین معنا که راه پی‌بردن به جاهلیت، سنجش آن بر مبنای عقل و مهم‌تر از آن احکام و دستورات دینی است. در نگرش صاحب صحیح مسلم، عالمان و پیشوایان دینی نقش قابل توجهی دارند؛ زیرا عاملان فهم نصوص دینی و همچنین تداوم بخش سیره رسول‌گرامی اسلام (ص) و اصحاب ایشان هستند. در دیدگاه صاحب کافی، این نقش به پیشوایان معصوم عطا شده است که در تحولات و دشواری‌های زمانه، از دریافتن مردم در وادی جاهلیت جلوگیری کنند.

کتابنامه

قرآن کریم

- نهج البلاغه. (۱۳۸۵ ه.ش). ترجمه: محمد دشتی. قم: انتشارات طیار.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۹۹۲ م). لسان العرب. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۱۶ ه). البرهان فی التفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد. (۱۴۰۸ ه). شرح غررالحکم و دررالکلم. ج ۴. تهران: منشورات جامعه.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰ ه). التفسیر الکبیر. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ه). المفردات فی غریب القرآن. تحقیق: صفوان عدنان داودی. بیروت: دار العلم الدار الشامیه.
- زریاب خویی، عباس. (۱۳۷۰ ه.ش). سیره رسول الله. تهران: انتشارات سروش.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۱۴ ه). الملل و النحل. بیروت: نشر دار المعرفه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴ ه.ش). تفسیر المیزان. ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علی، جواد. (۱۹۹۳ م). المفصل فی تاریخ العرب قبل از الاسلام. بغداد: جامعه البغداد.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۲۴ ه). صحیح مسلم، به شرح نووی. تحقیق: محمد بن عیادی بن عبدالحلیم. قاهره: مکتبه الصفا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ه). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- گودرزی، علی. (۱۳۸۸ ه.ش). «جاهلیت در قرآن و تاریخ». فصلنامه میقات. ش ۶۹. ص ۷۴-۵۰.
- لک‌زایی، نجف. (۱۳۷۹ ه.ش). «پیامبر اسلام (ص) و شیوه گذار از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی». نشریه تاریخ اسلام. س ۱. ش ۱. ص ۶-۴۲.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ه). بحار الانوار. بیروت: انتشارات اسلامیه.
- معلوف، لوئیس. (۱۳۷۴ ه.ش). المنجد. قم: نشر بلاغت.
- مکارم شیرازی، ناصر؛ و همکاران. (۱۳۸۱ ه.ش). تفسیر نمونه. چ ۲۰. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

بررسی رُشد جمعیت اهل سنت ایران با تمرکز بر استان سیستان و بلوچستان

سید محمد مهدی حسین پور^۱
مهدی مسائلی^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۸]

چکیده

در میان جمعیت مسلمان ایران، شیعیان دوازده امامی اکثریت را دارند و اهل سنت در اقلیت هستند. رشد طبیعی جمعیت ایران پس از یک دوره صعودی در دهه ۶۰ شمسی، شیبی نزولی را دهه‌های ۸۰ و ۹۰ شمسی طی کرد. اما روند کاهشی رشد جمعیت کشور در تمام نقاط ایران یکسان نبود و بعضی از استان‌های سنی‌نشین همچون سیستان و بلوچستان در مقاطعی الگوی متفاوتی با رشد جمعیت کشور داشته‌اند. این موضوع احتمال تغییر نسبت جمعیتی شیعه و سنی را در ایران ایجاد می‌کند. بر این اساس، این مقاله به پرسش اصلی می‌پردازد که رشد جمعیت اهل سنت در مناطق مختلف ایران چگونه است؟ این مقاله با روش پژوهش کتابخانه‌ای و استفاده از داده‌های آماری، رشد جمعیت استان‌های اصلی سنی‌نشین کشور را بررسی می‌کند؛ همچنین رشد جمعیت استان سیستان و بلوچستان در جایگاه تنها استان متفاوت از الگوی کشوری تحلیل می‌نماید. نتایج نشان می‌دهد تنها در استان سیستان و بلوچستان به دلیل شرایط فرهنگی، توسعه یافتگی و قومیتی و مذهبی متفاوتی از کل کشور دارد، متغیرهای رشد جمعیتی آن با کل کشور متفاوت است. همچنین آمار جمعیتی اهل سنت و رشد جمعیت آنان در مجموع کشور به گونه‌ای است که تغییری در نسبت جمعیتی آنان در آینده نزدیک به وجود نمی‌آورد.

کلیدواژه‌ها: رشد جمعیت، اهل سنت، سیستان و بلوچستان، شیعه و سنی، ایران

۱. استادیار گروه مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران smm.hosseinpoor@urd.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری مذاهب اسلامی گرایش تقریب، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) mahdi.noor@gmail.com

مقدمه

کشور ایران تنوع قومیتی و دینی فراوانی دارد. بر اساس آمارهای رسمی، بیش از ۹۹ درصد جمعیت ایران مسلمان هستند (فتحی، ۱۳۹۵ هـ.ش، ص ۲۴). در میان جمعیت مسلمان ایران، شیعیان دوازده امامی اکثریت را دارند و اهل سنت در اقلیت هستند. کشور ایران در دهه‌های گذشته رشد جمعیتی بالایی داشته است؛ اما در سالیان اخیر (دهه‌های هشتاد و نود شمسی) که از رشد جمعیت ایران کاسته شد، سیاست‌های کنترل جمعیت، جای خود را به سیاست‌های افزایش رشد جمعیت داد (فتحی، ۱۳۹۹ هـ.ش، ص ۵۴). در شبکه‌های اجتماعی یا مجامع مذهبی، گاهی سخنانی درباره رشد بالای جمعیت اهل سنت ایران و تغییر نسبت جمعیتی شیعه و سنی در آینده نزدیک (بیست سال آینده) شنیده می‌شود. داده‌ها و اخبار ارائه شده غالباً استنادی به آمار رسمی و پژوهش‌های علمی ندارند و فقط گاهی با آماری ادعایی همراه می‌شوند.

در این مقاله، قصد داریم با روش کتابخانه‌ای و با استناد به داده‌های آماری از مراجع رسمی همچون «مرکز آمار ایران» و «سازمان ثبت احوال ایران»، به بررسی رشد جمعیت اهل سنت ایران و آینده جمعیتی آن بپردازیم. در بررسی‌ها مقاله یا کتابی که با روش کتابخانه‌ای و با استناد به اطلاعات آماری رشد جمعیت اهل سنت ایران را بررسی و تحلیل کند، به دست نیامد؛ ولی بعضی از پژوهش‌ها به ارزیابی جمعیت اهل سنت ایران و تخمین آن پرداخته‌اند. در قسمتی از کتاب مذاهب در ایران تألیف مهدی فرمانیان و محمد حسن بهشتی، به ارزیابی و تخمین جمعیت اهل سنت ایران پرداخته شده است (فرمانیان، ۱۴۰۰ هـ.ش، ص ۱۷ - ۴۰). همچنین کتاب اهل سنت ایران؛ فرصت‌ها و چالش‌ها اثر عبدالظاهر سلطانی گزارشی تخمینی از جمعیت اهل سنت ایران ارائه می‌کند (سلطانی، ۱۳۹۵ هـ.ش، ص ۶۲ - ۹۵). کتاب اطلس توصیفی اهل سنت ایران نوشته مهدی مسائلی اثر دیگری است که جمعیت و جغرافیای زندگی اهل سنت ایران را بررسی کرده است (مسائلی، ۱۴۰۲ هـ.ش، ص ۵۹).

پرسش اصلی تحقیق بدین ترتیب است: رشد جمعیت اهل سنت ایران چگونه است و علت رشد بالای جمعیت در بعضی مناطق همچون سیستان و بلوچستان چیست؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش اصلی، باید به این پرسش‌های فرعی پاسخ بدهیم: ۱. جمعیت اهل سنت ایران چه اندازه است؟ ۲. رشد جمعیت اهل سنت ایران در استان‌های مختلف ایران چگونه است؟ ۳. رشد جمعیت اهل سنت ایران در کدام استان بیشتر است و علل آن چیست؟ ۴. جمعیت اهل سنت ایران در آینده چگونه خواهد بود؟ ۵. آیا رشد جمعیت اهل سنت ایران موجب تغییر نسبت جمعیتی آن می‌شود؟

۱. اصطلاح رُشد جمعیت

در بررسی‌های آماری دو اصطلاح درباره رشد جمعیت وجود دارد: ۱. میزان رشد طبیعی جمعیت: این رشد از تفاوت بین میزان ولادت و میزان مرگ‌ومیر حاصل می‌شود (کاظمی‌پور، ۱۳۸۳ ه.ش، ص ۱۰۴). برای به دست آوردن درصد رشد طبیعی جمعیت نیز از فرمول زیر استفاده می‌شود (تقوی، ۱۳۷۸ ه.ش، ص ۱۳۵):

$$\frac{\text{میزان وفات} - \text{میزان ولادت}}{\times 100}$$

جمعیت کل

۲. میزان رشد مطلق جمعیت: اگر افزون بر ولادت و مرگ‌ومیر، عامل مهاجرت رانیز دخالت دهیم، میزان رشد جمعیت به طور مطلق به دست می‌آید (کاظمی‌پور، ۱۳۸۳ ه.ش، ص ۱۰۴). برای به دست آوردن درصد مطلق طبیعی جمعیت نیز از فرمول زیر استفاده می‌شود (تقوی، ۱۳۷۸ ه.ش، ص ۱۳۵):

$$\frac{(\text{میزان مهاجرت به خارج} - \text{میزان مهاجرت به داخل}) + (\text{میزان وفات} - \text{میزان ولادت})}{\times 100}$$

جمعیت کل

آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، میزان «رشد طبیعی جمعیت» است؛ زیرا تغییر جمعیتی اهل سنت در کل ایران، بر اساس میزان بالای ولادت شکل می‌گیرد؛ اما در میزان «رشد مطلق جمعیت»، مهاجرت مؤثر است و تغییرات درصد جمعیتی در کل ایران را نشان نمی‌دهد.

۲. جمعیت اهل سنت ایران

آمارهای متفاوتی دربارهٔ جمعیت اهل سنت ایران وجود دارد. از آنجاکه در سرشماری‌های رسمی کشور از دین افراد پرسیده می‌شود و از مذهب آنها پرسشی نمی‌شود، دربارهٔ مذهب مسلمانان ایران آمار رسمی وجود ندارد و اطلاعات ارائه شده تخمینی است. سازمان سیای آمریکا در کتاب اطلاعات نامۀ جهان با نام (The World Factbook) ^۱ جمعیت شیعیان ایران را به طور تخمینی ۹۰ تا ۹۵ درصد و جمعیت اهل سنت ایران را ۵ تا ۱۰ درصد دانسته است (اطلاعات نامۀ جهان، ۲۰۱۶ م). اما برآوردهای اغراق‌گونه‌ای دربارهٔ جمعیت اهل سنت ایران وجود دارد که یک سوم یا یک چهارم یا یک پنجم جمعیت ایران را به اهل سنت اختصاص داده‌اند (فرمانیان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۱۸). به نظر می‌رسد این برآوردها به دلیل مطالبه‌گری بیشتر دربارهٔ حقوق اهل سنت یا تشدید رقابت‌های شیعه و سنی انجام گرفته است. نادرست و اغراق‌گونه بودن این آمارها بدان دلیل است که برای اثبات آنها جزئیات تخمینی آنها به صورت آماری ذکر نمی‌شود و تنها به ذکر یک درصد ادعایی برای کل اهل سنت ایران بسنده می‌شود.

تخمین‌های مستند به آمارهای جمعیتی که قسمتی از آنها در کتاب مذاهب در ایران منتشر شده است، جمعیتی میان هشت تا حداکثر یازده درصد از جمعیت ایران را برای اهل سنت بیان کرده‌اند. این تخمین‌ها با بررسی جمعیت استان‌های سنی‌نشین ایران و درصد جمعیتی اهل سنت در آنها، به جمع‌بندی جمعیت اهل سنت ایران می‌پردازند (فرمانیان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۲۲).

نویسنده این مقاله نیز در کتاب اطلس توصیفی اهل سنت ایران، به بررسی جمعیت اهل سنت ایران پرداخته است. جمع‌بندی تحقیقی این کتاب از جمعیت شهرستان‌ها و استان‌های سنی‌نشین، نشان می‌دهد که بین نه تا ده (حدود نه‌ونیم) درصد از جمعیت ایران را اهل سنت تشکیل می‌دهند (مسائلی، ۱۴۰۲ ه.ش، ص ۵۹). بر این اساس، جمعیت اهل سنت ایرانی طبق سرشماری سال ۱۳۹۵ با تفصیل استان در جدول شماره ۱ بیان می‌شود.

جدول شماره ۱: جمعیت اهل سنت ایران با تفصیل استان

(مسائلی، ۱۴۰۲ ه.ش، ص ۵۹)

رتبه	استان (به ترتیب جمعیت اهل سنت)	جمعیت کل (سرشماری ۱۳۹۵)	درصد اهل سنت	جمعیت اهل سنت
۱	سیستان و بلوچستان	۲,۷۷۵,۰۱۴	٪۶۴	۱,۷۷۶,۰۰۰
۲	کردستان	۱,۶۰۳,۰۱۱	٪۸۲	۱,۳۱۲,۰۰۰
۳	آذربایجان غربی	۳,۲۶۵,۲۱۹	٪۳۵	۱,۱۴۲,۰۰۰
۴	گلستان	۱,۸۶۸,۸۱۹	٪۳۸	۷۱۰,۰۰۰
۵	هرمزگان	۱,۷۷۶,۴۱۵	٪۳۵	۶۲۱,۰۰۰
۶	کرمانشاه	۱,۹۵۲,۴۳۴	٪۲۶	۵۰۷,۵۰۰
۷	خراسان رضوی	۶,۴۳۴,۵۰۱	٪۵	۳۲۲,۰۰۰
۸	فارس	۴,۸۵۱,۲۷۴	٪۴	۱۹۴,۰۰۰

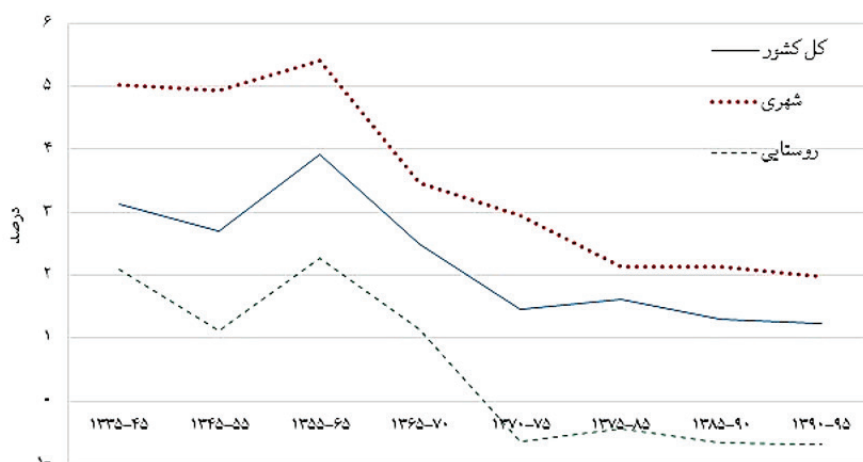
۹	گیلان	۲,۵۳۰,۶۹۶	۷٪	۱۷۷,۰۰۰
۱۰	خراسان جنوبی	۷۶۸,۸۹۸	۱۵٪	۱۱۵,۰۰۰
۱۱	خراسان شمالی	۸۶۳,۰۹۲	۱۰٪	۸۶,۰۰۰
۱۲	کرمان	۳,۱۶۴,۷۱۸	۲٪	۶۳,۰۰۰
۱۳	بوشهر	۱,۱۶۳,۴۰۰	۵٪	۵۸,۰۰۰
۱۴	اردبیل	۱,۲۷۰,۴۲۰	۲٪	۲۵,۰۰۰
۱۵	اهل سنت تهران و استان‌های مرکزی ایران			۵۰۰,۰۰۰
جمعیت اهل سنت در کل کشور: ۷,۶۰۸,۵۰۰				

۳. رشد جمعیت اهل سنت ایران

کشور ایران در دهه‌های گذشته رشد جمعیتی بالایی داشته است؛ به گونه‌ای که جمعیت ایران، در نخستین سرشماری (سال ۱۳۳۵) حدود ۱۹ میلیون نفر و در سرشماری سال ۱۳۹۵ (آخرین سرشماری) حدود ۸۰ میلیون نفر شمارش شد (فتحی، ۱۳۹۹ هـ.ش، ص ۴). قسمت قابل ملاحظه از افزایش جمعیت در این دوره، مرهون رشد طبیعی جمعیت است. رشد جمعیت ایران از نخستین سرشماری در سال ۱۳۳۵ تا شروع انقلاب اسلامی روندی کاهنده و پس از انقلاب اسلامی افزایش یافت؛ به طوری که در دهه ۱۳۶۵ - ۱۳۵۵ یک باره به رشدی حدود ۴ درصد رسید که در تاریخ کشور بی سابقه بود که میزان رشد طبیعی سالانه جمعیت به رقمی حدود ۳٫۲ درصد می‌رسد که میزان رشد بالای جمعیت را نشان می‌دهد (فتحی، ۱۳۹۹ هـ.ش، ص ۴).

نمودار شماره ۱: رشد جمعیت ایران از سال ۱۳۳۵ تا ۱۳۹۵

(فتحی، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۱۱)



اما بعد از انتشار نتایج سرشماری ۱۳۶۵ و مشاهده رشد بالای جمعیت طی دهه ۱۳۵۵ - ۱۳۶۵، دولت به فکر احیای سیاست قدیمی کنترل جمعیت افتاد (سیاست کنترل جمعیت برای نخستین بار در دهه ۱۳۴۵ - ۱۳۵۵ به طور رسمی اجرا شده بود). دولت وقت در خرداد ماه ۱۳۶۷، سیاست تحدید موالید را اعلام کرد و متعاقب آن برنامه‌های تنظیم خانواده را به اجرا درآورد (زنجانی، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۱۱). به این ترتیب، میزان کاهش تعداد موالید به همراه کاهش تعداد مرگ و میر و افزایش امید به زندگی، متوسط رشد سالانه جمعیت کشور را از ۳٫۹ درصد در دهه ۱۳۶۵ - ۱۳۵۵، به ۱٫۲۴ درصد در دوره ۱۳۹۵ - ۱۳۹۰ رسانید (فتحی، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۴).

در سال‌های اخیر نیز رسیدن رشد جمعیت کشور به زیر یک درصد، توقف سیاست‌های کنترل جمعیت و حمایت از برنامه‌های افزایش جمعیت را در پی داشته است (کلاهی، ۱۳۹۸ ه.ش، ص ۱۰۸ - ۱۱۱).

اما روند کاهشی رشد جمعیت کشور در تمام نقاط ایران یکسان نبوده است؛ به گونه‌ای که در بعضی از استان‌ها با شیب زیاد و در بعضی استان‌ها ملایم اتفاق افتاد. در این میان، استان‌های سنی‌نشین کشور نیز رشد جمعیتی متفاوتی را داشته‌اند. با بررسی رشد طبیعی جمعیت استان‌های سنی‌نشین به این نتیجه می‌رسیم که به غیر از استان سیستان و بلوچستان، در دیگر استان‌های سنی‌نشین کشور کاهش رشد جمعیت مطابق الگو و نمودار میانگین کشوری انجام گرفته است؛ حتی رشد جمعیت بعضی از این استان‌ها از متوسط کل کشور نیز پایین‌تر است (فتحی، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۱۱). در جدول شماره ۲ درصد رشد طبیعی جمعیت استان‌های ایران در چند سال اخیر بیان شده است.

جدول شماره ۲: رشد طبیعی جمعیت استان‌های ایران

(اداره آمار ایران، سالنامه آمارهای جمعیتی)

نرخ رشد طبیعی جمعیت				محدوده جغرافیایی
سال ۱۴۰۱	سال ۱۴۰۰	سال ۱۳۹۹	سال ۱۳۹۸	
۰٫۷۹	۰٫۶۹	۰٫۷۴	۰٫۹۹	کل کشور
۰٫۵۴	۰٫۴۲	۰٫۴۵	۰٫۷۵	آذربایجان شرقی
۱٫۰۰	۰٫۹۰	۰٫۹۱	۱٫۱۶	آذربایجان غربی
۰٫۶۱	۰٫۵۳	۰٫۵۹	۰٫۹۳	اردبیل
۰٫۵۲	۰٫۴۴	۰٫۴۵	۰٫۷۱	اصفهان
۰٫۳۷	۰٫۲۳	۰٫۳۲	۰٫۶۶	البرز
۰٫۷۸	۰٫۷۴	۰٫۷۲	۱٫۰۱	ایلام
۰٫۷۱	۰٫۶۹	۰٫۸۰	۱٫۰۱	بوشهر
۰٫۵۷	۰٫۴۲	۰٫۴۷	۰٫۷۳	تهران
۰٫۸۹	۰٫۸۶	۰٫۹۶	۱٫۲۳	چهارمحال و بختیاری

۱,۲۷	۱,۲۱	۱,۲۳	۱,۴۲	خراسان جنوبی
۰,۹۹	۰,۹۲	۱,۰۱	۱,۳۰	خراسان رضوی
۰,۸۷	۰,۸۴	۰,۹۲	۱,۱۴	خراسان شمالی
۱,۲۶	۱,۱۹	۱,۲۳	۱,۵۳	خوزستان
۰,۷۵	۰,۷۱	۰,۶۹	۰,۹۹	زنجان
۰,۴۴	۰,۳۹	۰,۳۸	۰,۶۴	سمنان
۲,۳۸	۲,۲۴	۲,۴۴	۲,۵۵	سیستان و بلوچستان
۰,۶۵	۰,۵۶	۰,۶۲	۰,۸۸	فارس
۰,۵۷	۰,۵۰	۰,۴۷	۰,۷۵	قزوین
۰,۹۵	۰,۸۳	۰,۸۳	۱,۰۸	قم
۰,۸۶	۰,۸۰	۰,۶۹	۰,۹۹	کردستان
۰,۹۶	۰,۸۵	۰,۸۸	۱,۱۲	کرمان
۰,۵۸	۰,۴۷	۰,۵۲	۰,۷۵	کرمانشاه
۰,۸۹	۰,۸۷	۱,۰۱	۱,۲۳	کهگیلویه و بویراحمد
۱,۰۹	۰,۹۸	۰,۹۱	۱,۱۹	گلستان
۰,۰۷	۰,۰۰	۰,۰۶	۰,۱۷	گیلان
۰,۷۸	۰,۷۴	۰,۸۰	۱,۰۵	لرستان
۰,۲۹	۰,۲۳	۰,۲۴	۰,۴۷	مازندران
۰,۳۶	۰,۲۶	۰,۲۷	۰,۵۲	مرکزی
۱,۳۳	۱,۲۷	۱,۲۹	۱,۵۳	هرمزگان
۰,۵۸	۰,۴۸	۰,۵۴	۰,۷۸	همدان
۱,۰۴	۱,۰۷	۰,۹۵	۱,۲۴	یزد

در مجموع بانگاهی به رشد جمعیت استان‌های سنی‌نشین، به این جمع‌بندی می‌رسیم که به غیر از استان سیستان و بلوچستان، دیگر استان‌های سنی‌نشین رشد جمعیتی متوسط و حتی در بعضی موارد پایینی دارند. در ادامه رشد جمعیت مناطق بزرگ سنی‌نشین در کشور را دقیق‌تر بررسی می‌کنیم و سپس به بررسی تحولات جمعیتی استان سیستان و بلوچستان می‌پردازیم.

۳-۱. استان کردستان

بر اساس تخمین‌ها، بین ۷۵ تا ۸۲ درصد از جمعیت استان کردستان را اهل سنت تشکیل می‌دهند (مسائلی، ۱۴۰۲ ه.ش، ص ۵۹؛ فرمانیان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۱۹). استان کردستان در سال‌های اخیر با افول رشد طبیعی جمعیت روبرو بوده است و در بعضی از سال‌ها رشد جمعیتی کمتر از میانگین کشوری داشته است. در جدول شماره ۳، سیر نزولی ولادت و رشد جمعیت این استان را در سال‌های اخیر مشاهده می‌کنیم. این کاهش رشد جمعیت در تمامی مناطق استان کردستان اتفاق افتاده است و اختصاص به منطقه‌ای خاص ندارد.

جدول شماره ۳: رشد طبیعی جمعیت استان کردستان

سال	جمعیت	ولادت	وفات	رشد طبیعی جمعیت (درصد)
۱۳۹۵	۱۶۰۳۰۱۱	۳۰۰۷۵	۷۲۲۷	۱٫۴۲
۱۳۹۶	۱۶۳۲۲۱۸	۲۹۸۳۸	۷۲۹۶	۱٫۳۸
۱۳۹۷	۱۶۵۰۶۴۲	۲۷۵۰۱	۷۳۲۵	۱٫۲۲
۱۳۹۸	۱۶۶۵۴۳۹	۲۳۹۶۲	۷۵۲۶	۰٫۹۹
۱۳۹۹	۱۶۷۸۸۴۸	۲۲۶۵۱	۱۱۰۱۶	۰٫۶۹
۱۴۰۰	۱۶۹۲۲۲۲	۲۳۴۵۵	۱۱۰۷۵۶	۰٫۸۰
۱۴۰۱	۱۷۰۵۳۲۴	۲۲۴۸۹	۷۸۸۲	۰٫۸۶
(اداره کل ثبت احوال استان کردستان، ۱۴۰۲)				

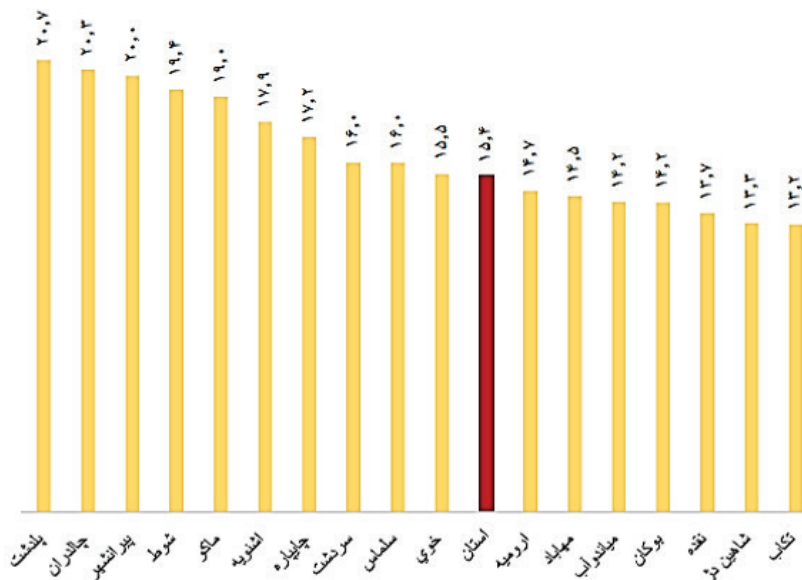
۲-۳. استان آذربایجان غربی

قسمت قابل توجهی از جمعیت استان آذربایجان غربی را کردهای اهل سنت تشکیل می‌دهند. در تخمین‌های آماری، ۳۵ تا ۴۰ درصد از جمعیت این استان را اهل سنت دانسته‌اند (مسائلی، ۱۴۰۲ ه.ش، ص ۵۹؛ فرمانیان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۱۹). همان‌گونه که در جدول شماره ۲ مشاهده شد، رشد طبیعی جمعیت این استان در سال‌های ۱۴۰۰ و ۱۴۰۱ به ترتیب برابر ۹۰٪ درصد و ۱۰۰٪ درصد بوده است. اما نکته قابل توجه اینکه بر اساس نمودار شماره ۲، شهرستان‌های کردنشین جنوبی که مرکز اصلی سکونت اهل سنت هستند، کمترین آمار ولادت را در این استان دارند و رشد طبیعی آنها از کل استان پایین‌تر است (اداره کل ثبت احوال استان آذربایجان غربی، ۱۳۹۹ ه.ش، ص ۱۸).

نمودار شماره ۲

(اداره کل ثبت احوال استان آذربایجان غربی، ۱۳۹۹ ه.ش)

نمودار نرخ خام ولادت استان در سال ۱۳۹۹ برحسب شهرستان



۳-۳. استان کرمانشاه

استان کرمانشاه نیز یکی از استان‌های کردنشین است. در این استان با وجود آنکه بیشتر جمعیتی آن را کردهای شیعه مذهب تشکیل می‌دهند، جمعیتی از کردهای اهل سنت نیز در شهرستان‌های شمالی استان (منطقه اورامان)، قسمتی از غرب و در مرکز استان ساکن هستند (مسائلی، ۱۴۰۲ هـ.ش، ص ۱۵۳). رشد طبیعی استان کرمانشاه در سال‌های ۱۴۰۰ و ۱۴۰۱ به ترتیب برابر با ۴۷٪ درصد و ۵۷٪ درصد بوده است که از میانگین رشد کشور پایین‌تر است. در سال‌های اخیر میزان ناخالص ولادت‌های ثبت شده در استان آماری کاهشی داشته است که این آمار در شهرستان‌های سنی نشین نیز امتداد داشته است (اداره کل ثبت احوال استان کرمانشاه، ۱۴۰۰ هـ.ش، ص ۱۸). جدول شماره ۴ میزان ناخالص ولادت‌های ثبت شده در شهرستان‌های سنی نشین منطقه اورامان و مرکز استان در پنج سال اخیر را نشان می‌دهد.

جدول شماره ۴

(اداره کل ثبت احوال استان کرمانشاه، ۱۴۰۰ هـ.ش)

محل ثبت/ سال	۱۳۹۹	۱۳۹۸	۱۳۹۷	۱۳۹۶	۱۳۹۵
جمع استان	۱۲,۵	۱۳,۲۴	۱۵,۳	۱۷	۱۶,۷
روانسر	۱۲,۷۳	۱۴,۶۴	۱۵,۶	۱۵,۳	۱۵,۹
پاوه	۱۳,۱۳	۱۳,۰۵	۱۵,۱۴	۱۵,۸	۱۸,۷
جوانرود	۱۶,۴۷	۱۷,۶۰	۱۹,۹۰	۲۲,۶	۲۱,۲
ثلاث باباجانی	۱۷,۵۵	۱۵,۹۷	۱۸,۰۷	۱۹,۷	۱۶,۷
کرمانشاه	۱۱,۶۲	۱۲,۳۳	۱۵,۲۹	۱۷,۲	۱۷,۶

۳-۴. استان گلستان

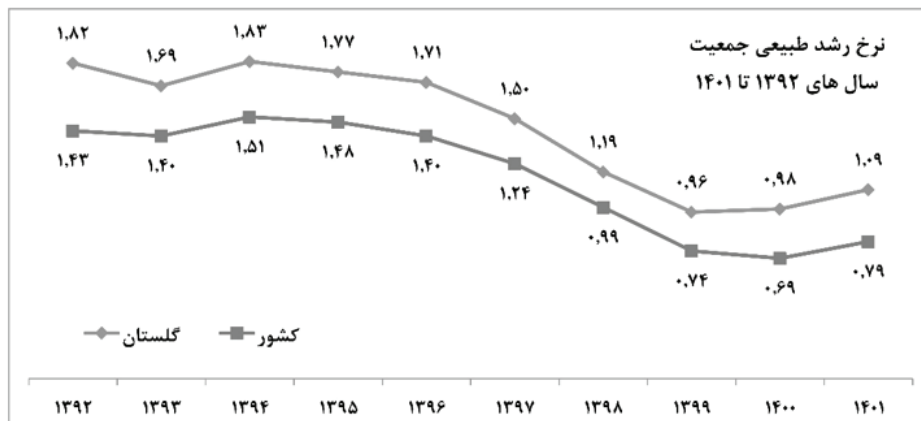
استان گلستان از استان‌های شمالی کشور است که جمعیت قابل توجهی از اهل سنت ساکن آن هستند. بیشتر اهل سنت این استان از قوم ترکمن هستند و در کنار آنها جمعیتی

بررسی رشد جمعیت اهل سنت ایران با تمرکز بر استان سیستان و بلوچستان / ۸۵

از اهل سنت بلوچ مهاجر به این استان نیز وجود دارد (مسائلی، ۱۴۰۲ هـ.ش، ص ۲۷۶). در سال‌های اخیر رشد جمعیت استان گلستان نیز مطابق الگوی کل کشور شیب کاهشی داشته است و تفاوت معناداری با رشد جمعیت کل کشور ندارد.

نمودار شماره ۳

(اداره کل ثبت احوال استان گلستان، ۱۴۰۲ هـ.ش، ص ۱۸)



کاهش رشد طبیعی جمعیت در استان گلستان در تمامی مناطق استان بوده است و مناطق سنی‌نشین را نیز دربر می‌گیرد (اداره کل ثبت احوال استان گلستان، ۱۴۰۲ هـ.ش، ص ۱۸). جدول شماره ۵ تغییرات ولادت را در استان نشان می‌دهد.

جدول شماره ۵

(اداره کل ثبت احوال استان گلستان، ۱۴۰۲ هـ.ش، ص ۱۹)

تعداد ولادات به ثبت رسیده و درصد تغییرات													
۱۴۰۱	درصد تغییرات	۱۴۰۰	درصد تغییرات	۱۳۹۹	درصد تغییرات	۱۳۹۸	درصد تغییرات	۱۳۹۷	درصد تغییرات	۱۳۹۶	درصد تغییرات	۱۳۹۵	درصد تغییرات
۱۰۷۵۰۳۳۱	-۳.۷	۱۱۱۶۰۲۱۲	۰.۲	۱۱۱۴۰۳۰	-۶.۹	۱۱۹۶۰۱۳۳	-۱۲.۵	۱۳۶۶۰۵۱۹	-۸.۲	۱۴۸۷۰۵۱۳	-۲.۶	۱۵۲۸۰۵۲۳	-۲.۷
۳۱۰۹۱۸	-۱۱	۳۲۰۲۶۳	۴.۵	۳۰۰۸۰	-۶.۳	۳۲۰۹۲۱	-۱۱.۶	۳۷۰۲۴۵	-۹.۲	۴۱۰۱۷	-۱۱	۴۱۰۴۹۳	-۴.۹
۱۵۳۴	-۴.۳	۱۶۰۳	-۱.۶	۱۶۲۹	-۴.۳	۱۷۰۲	-۹.۲	۱۸۷۷	-۱۳.۶	۲۰۱۸۷	-۴۰	۲۰۲۲۷	-۳۰.۷
۳۰۰۹۸	-۱.۸	۳۰۱۵۴	۴.۷	۳۰۰۱۲	-۸.۱	۳۰۲۹۹	-۶.۷	۳۰۱۲	-۹۰	۳۰۸۶۳	۱.۲	۳۰۸۱۷	-۴.۴
۴۴۴	۵۱	۴۱۳	-۱۲.۷	۴۷۳	-۵.۴	۵۰۰	-۸.۹	۵۴۹	-۱۴.۱	۶۲۹	-۲.۶	۶۵۶	-۹.۲
۱۳۹۵	-۲.۲	۱۵۲۹	-۴.۱	۱۵۹۴	-۰.۳	۱۵۹۸	-۹.۸	۱۶۷۱	-۶.۹	۱۶۰۳	-۱۵	۱۶۲۲	-۷.۲
۱۵۲۴	-۱.۲	۱۵۴۲	-۱.۱	۱۵۵۹	-۲.۹	۱۶۰۵	-۱۰.۲	۱۶۸۷	-۹.۶	۱۶۷۶	-۳.۵	۲۰۰۲۷	-۵.۴
۱۰۴۸	-۳.۵	۱۰۸۶	۶۰	۱۰۲۵	-۸.۶	۲۰۳۱۵	-۱۱۰	۲۰۶۰۲	-۷.۸	۲۰۸۲۳	۰.۳	۲۰۸۱۵	-۷.۴
۶۶۸۷	۸.۴	۶۰۶۹	۲.۵	۶۸۶	-۱۰۰	۷۶۲	-۱۴.۶	۸۹۲	-۱۵.۶	۱۰۵۷	۳.۴	۱۰۲۲	-۹.۲
۲۰۲۸	-۳.۵	۲۰۲۱	۷۰	۲۰۲۵۰	-۹۰	۲۰۲۹۲	-۱۱.۵	۲۰۲۴۳	-۹.۳	۲۰۲۵۴	-۰.۶	۲۰۲۷۵	-۵.۹
۱۰۴۸	-۳.۵	۱۰۸۶	۶۰	۱۰۲۵	-۸.۶	۲۰۳۱۵	-۱۱۰	۲۰۶۰۲	-۷.۸	۲۰۸۲۳	۰.۳	۲۰۸۱۵	-۷.۴
۶۶۸۷	۸.۴	۶۰۶۹	۲.۵	۶۸۶	-۱۰۰	۷۶۲	-۱۴.۶	۸۹۲	-۱۵.۶	۱۰۵۷	۳.۴	۱۰۲۲	-۹.۲
۱۵۱۶	-۲.۶	۱۵۵۶	۸.۱	۱۶۲۹	-۳.۱	۱۶۸۵	-۱۵.۳	۱۷۵۳	-۸.۳	۱۹۱۲	۲.۶	۱۸۶۳	-۳.۷
۶۰۳۶۶	-۶.۶	۶۰۸۱۹	۲.۲	۶۰۶۷۵	-۵.۶	۶۰۷۷۳	-۱۲.۹	۶۰۸۱۷	-۸.۳	۶۰۸۴۷	۰.۳	۶۰۸۲۳	-۳.۷
۱۰۳۴۵	-۲.۷	۱۰۳۸۳	-۰.۱	۱۰۳۸۵	-۹	۱۰۳۷۳	-۹۰	۱۰۳۵۹	-۴۰	۱۰۳۷۴	-۸۰	۱۰۳۷۱	-۱۰۳
۱۰۳۱۹	۱.۲	۱۰۳۰۴	-۱۰	۱۰۳۱۶	-۴۰.۸	۱۰۳۷۷	-۱۶.۴	۱۰۳۲۷	-۴۰	۱۰۳۰۰	-۸۰	۱۰۳۴۱	-۳۰۰
۱۰۳۱۹	۱.۲	۱۰۳۰۴	-۱۰	۱۰۳۱۶	-۴۰.۸	۱۰۳۷۷	-۱۶.۴	۱۰۳۲۷	-۴۰	۱۰۳۰۰	-۸۰	۱۰۳۴۱	-۳۰۰

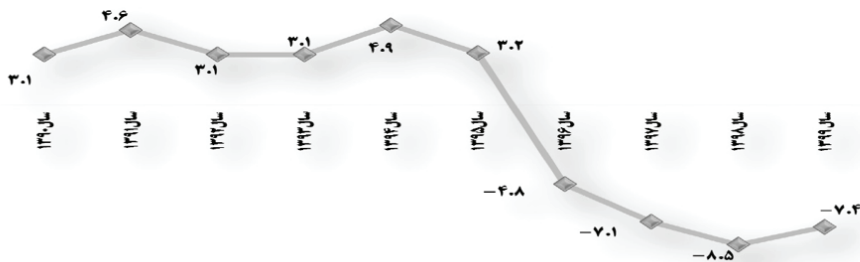
۳-۵. بررسی رشد جمعیت استان هرمزگان

بر اساس تخمین‌های آماری، حدود ۳۵ درصد از جمعیت استان هرمزگان را اهل سنت شکل می‌دهند. شهرستان‌های سنی‌نشین در این استان عبارت‌اند از: بندرلنگه، پارسیان، خمیر، بستک، قشم، جاسک. در این شهرستان‌ها بیشتر جمعیت متعلق به اهل سنت است. در شهرستان‌های بندرعباس و میناب در کنار بیشتر جمعیت شیعیان، اهل سنت نیز جمعیت قابل توجهی دارند (مسائلی، ۱۴۰۲ ه.ش، ص ۱۷۵).

استان هرمزگان اگرچه در بالای جدول رشد جمعیت کشور قرار دارد، در سال‌های اخیر این استان نیز با روند نزولی ولادت‌ها روبرو شده است. در نمودار شماره ۴، روند کاهش ولادت‌ها در این استان را مشاهده می‌کنید (اداره کل ثبت احوال استان هرمزگان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۳۵).

نمودار شماره ۴

نمودار روند رشد یا کاهش ثبت ولادت در سال‌های اخیر



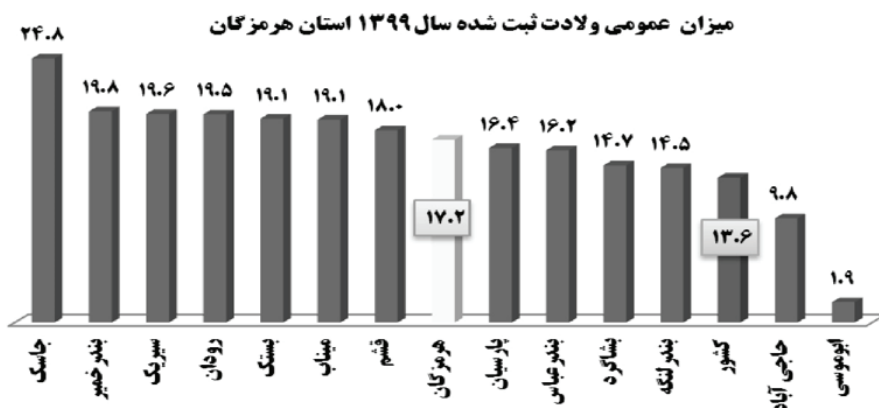
کاهش رشد جمعیت در همه مناطق این استان وجود دارد؛ با این حال میزان عمومی موالید در مناطق یکسان نیست. در مناطق بلوچ‌نشین شرقی استان (شهرستان جاسک) میزان عمومی ولادت در برابر دیگر مناطق استان کمی بیشتر است (اداره کل ثبت احوال استان هرمزگان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۴۱). علت این امر را در شرایط فرهنگی و قومیتی متفاوت این منطقه می‌توان یافت که در بررسی جمعیت استان سیستان و بلوچستان توضیح بیشتری درباره آن بیان می‌شود. البته این منطقه در برابر دیگر شهرستان‌ها جمعیت بالایی ندارند

و جمعیت شهرستان جاسک بر اساس سرشماری سال ۱۳۹۵ برابر با ۵۸,۸۸۴ بوده است. در قسمت بالایی نمودار، میزان عمومی ولادت در این استان (نمودار شماره ۵) مناطق شیعه نشین نیز دیده می شود.

نمودار شماره ۵

(اداره کل ثبت احوال استان هرمزگان، ۱۴۰۰: ص ۴۱)

۳-۶. بررسی رشد طبیعی جمعیت استان سیستان و بلوچستان



استان سیستان و بلوچستان در دهه پنجاه و شصت شمسی، همچون دیگر استان های کشور رشد طبیعی جمعیت بالایی داشت؛ حتی رشد بالاتر از شش درصد را نیز تجربه کرد. با حاکم شدن سیاست های کنترل و کاهش جمعیت بر نظام خانواده کشور، این استان نیز با کاهش رشد جمعیت روبرو بود؛ ولی این کاهش رشد جمعیت همگام با دیگر استان های کشور پیش نفت و رشد جمعیت این استان در سطح بالاتری قرار گرفت و شیب کاهشی آن صورت ملایم تری داشت (فتحی، ۱۳۹۹ ه.ش، ص ۵۴). البته رشد مطلق جمعیت استان سیستان و بلوچستان صورتی متفاوت بوده است و رشد جمعیت با توجه به در نظر گرفتن مسئله مهاجرت در سرشماری ها مطابق جدول شماره ۶ بوده است.

جدول شماره ۶

رشد مطلق جمعیت استان سیستان و بلوچستان		
سال	جمعیت	متوسط رشد سالانه (درصد)
آبان ۱۳۳۵.....	۴۲۸۳۶۳	۰٫۶
آبان ۱۳۴۵.....	۴۵۵۹۹۶	۳٫۸
آبان ۱۳۵۵.....	۶۶۴۲۹۲	۶٫۱
مهر ۱۳۶۵.....	۱۱۹۷۰۵۹	۴
مهر ۱۳۷۰.....	۱۴۵۵۱۰۲	۳٫۴
آبان ۱۳۷۵.....	۱۷۲۲۵۷۹	۳٫۴
آبان ۱۳۸۵.....	۲۴۰۵۷۴۲	۱٫۰۵
آبان ۱۳۹۰.....	۲۵۳۴۳۲۷	۱٫۸۳
مهر ۱۳۹۵.....	۲۷۷۵۰۱۴	
(سازمان مدیریت و برنامه ریزی استان سیستان و بلوچستان، ۱۴۰۱ ه.ش، ص ۱۳۸)		

رشد طبیعی استان سیستان و بلوچستان در سال های اخیر که موضوع بحث ماست، مطابق جدول شماره ۷ است.

جدول شماره ۷

سال	جمعیت	ولادت	وفات	رشد طبیعی جمعیت (درصد)
۱۳۷۰	۱۴۵۵۱۰۲	۵۸۳۶۳	۳۴۹۵	۳٫۷۷
۱۳۷۵	۱۷۲۲۵۷۹	۵۳۱۵۰	۱۳۲۳۸	۲٫۳۱
۱۳۸۰	۲۰۶۴۲۱۷	۵۸۹۴۵	۱۵۰۱۶	۲٫۱۲
۱۳۸۵	۲۴۰۵۷۴۲	۷۴۶۴۳	۱۵۹۲۶	۲٫۴۴

۲,۶۵	۱۲۰۸۹	۷۶۵۶۸	۲۴۳۰۹۰۳	۱۳۸۶
۲,۵۴	۱۱۷۱۳	۷۴۷۶۶	۲۴۸۲۰۵۲	۱۳۸۷
۲,۶۵	۱۵۰۶۰	۸۱۵۶۲	۲۵۰۸۰۴۷	۱۳۸۸
۲,۵۵	۲۰۲۳۸	۸۵۰۸۵	۲۵۳۴۳۲۷	۱۳۸۹
۲,۸۱	۱۶۸۵۳	۸۸۲۳۱	۲۵۳۴۳۲۷	۱۳۹۰
۲,۶۱	۱۹۹۴۰	۸۹۳۶۱	۲۶۵۹۰۰۰	۱۳۹۱
۳,۲۵	۱۳۴۵۶	۹۵۸۵۸	۲۵۳۴۳۲۷	۱۳۹۲
۲,۹۵	۲۱۶۱۵	۱۰۰۱۸۳	۲۶۵۹۰۰۰	۱۳۹۳
۳,۱۶	۱۴۹۲۷	۱۰۱۱۴۰	۲۷۲۵۰۰۰	۱۳۹۴
۲,۹۳	۱۵۳۳۷	۹۶۹۱۸	۲۷۷۵۰۱۴	۱۳۹۵
۲,۵۰	۱۲۸۸۰	۸۷۳۳۱	۲۹۷۶۷۷۵	۱۳۹۸
۲,۴۴	۱۵۲۹۲	۸۹۷۰۴	۳۰۵۱۳۷۴	۱۳۹۹
۲,۲۴	۱۷۶۳۷	۸۷۲۶۰	۳۱۳۱۳۷۴	۱۴۰۰

(سازمان مدیریت و برنامه ریزی استان سیستان و بلوچستان، ۱۴۰۱ هـ.ش، ص ۱۷۱ - ۱۷۲)

با نگاه به جدول شماره ۷ مشاهده می‌کنیم که رشد طبیعی جمعیت استان سیستان و بلوچستان در انتهای دهه شصت رقم بالای ۳/۷ را داشته است؛ ولی در دهه هفتاد کاهش یافته است و در ابتدای دهه هشتاد به نزدیک دو درصد رسیده است. رشد طبیعی جمعیت استان در اواسط دهه هشتاد، به حدود ۲/۵ درصد می‌رسد و به جز چند سال، در همین سطح باقی بوده است (سازمان مدیریت و برنامه ریزی استان سیستان و بلوچستان، ۱۴۰۱ هـ.ش، ص ۱۷۱ - ۱۷۲). این آمار با الگوی نزولی رشد جمعیت کشور در دهه نود همخوانی ندارد که نشان از وجود متغیرهای متفاوت جمعیتی در این استان در برابر کل

کشور دارد. در نگاه ابتدایی ممکن است این موضوع تنها به تفاوت مذهبی این استان و سنی نشین بودن آن نسبت داده شود؛ اما متغیرهای دیگری نیز بر رشد جمعیت تأثیرگذار هستند که باید آنها را نیز بررسی کرد.

۳-۶-۱. عوامل مؤثر بر رشد جمعیت سیستان و بلوچستان

عوامل فرهنگی نقش زیادی بر باروری زنان دارد و یکی از ارکان اصلی رشد یا کاهش جمعیت به شمار می آید (شرف الدین و چراغی کوتیانی، ۱۳۹۳ ه.ش، ص ۵۶). قسمتی از عوامل فرهنگی، بومی مناطق جغرافیایی است و در روحيات و افکار قومیتی ریشه دارند؛ برای مثال پیشرفت و توسعه یافتگی، امور فرهنگی خاصی را نیز با خود بر روابط اجتماعی و خانوادگی تحمیل می کند (شرف الدین و چراغی کوتیانی، ۱۳۹۳ ه.ش، ص ۵۷). کاهش باروری نیز به تدریج زمینه گسترش تغییرات فرهنگی را فراهم می کند؛ این تغییرات نیز به نوبه خود به سقوط بیشتر باروری می انجامد (احمدی، ۱۳۹۱ ه.ش، ص ۸۱ - ۱۰۲). این عوامل تأثیر زیادی بر کاهش رشد جمعیت ایران در سال های اخیر داشته اند. چنانچه بر اساس مطالعات انجام شده، نرخ باروری در دو دهه گذشته در ایران، عمدتاً با اثرپذیری از انگیزه اشتغال زنان کاهش یافته است (شرف الدین و چراغی کوتیانی، ۱۳۹۳ ه.ش، ص ۵۸). پس اگر کسی به شرایط متفاوت توسعه یافتگی استان سیستان و بلوچستان و اقتضائات فرهنگی آن بی توجه باشد، تفسیری غلط یا تک بُعدی از آن خواهد داشت.

۳-۶-۱. بالابودن جمعیت روستایی در برابر جمعیت شهری

در فرهنگ روستایی، اداره خانواده پرجمعیت با موانع کمتری روبرو است و چالش های مدرنیته برای ازدیاد فرزندان ظهور کمتری دارد. تبلیغات کنترل جمعیت نیز در این مناطق کمتر انجام می گیرد. همه اینها موجب می شود رشد طبیعی جمعیت روستایی

بالتر از جمعیت شهری باشد. در نتایج یک تحقیق میدانی با عنوان «عوامل مؤثر بر تعداد ایده‌آل فرزندان در خانواده در استان سیستان و بلوچستان» آمده است که تعداد ایده‌آل فرزند بین ساکنان مناطق روستایی، بیشتر از شهرنشینان است؛ به عبارتی دیگر، ساکنان مناطق روستایی تمایل بیشتری به فرزندآوری در برابر مناطق شهری دارند (حسنی و محمدزاده، ۱۳۹۸ ه.ش، ص ۱۱۸). بر اساس سرشماری سال ۱۳۹۵، کمترین میزان شهرنشینی در کشور با ۴۸/۵ درصد مربوط به استان سیستان و بلوچستان است. مقایسه شهرنشینی طی سال‌های ۱۳۹۰ و ۱۳۹۵ نشان می‌دهد که این میزان در سال ۱۳۹۵ در برابر سال ۱۳۹۰ در تمامی استان‌ها به جز استان سیستان و بلوچستان افزایش داشته است (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۶۸ - ۷۰).

۳-۶-۲. پایین بودن سن ازدواج و باروری

پایین بودن سن ازدواج، نقش بسیار مهمی در درصد باروری زنان و ازدیاد فرزندان خانواده‌ها دارد. استان سیستان و بلوچستان کمترین میانگین سن ازدواج را در میان استان‌های کشور دارد. بر اساس آمار سال ۱۳۹۹، میانگین سن در زمان اولین ازدواج در این استان برای مردان و زنان به ترتیب ۲۵/۲ و ۲۰/۹ سال بوده است، در حالی که در همین سال، این آمار برای مردان و زنان تهرانی به ترتیب ۲۹/۸ و ۲۶/۴ سال بوده است (اداره کل ثبت احوال استان سیستان و بلوچستان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۱۰۷). همچنین بیشترین تعداد ازدواج مردان این استان در سال ۱۳۹۹ برابر با ۴۲/۹ درصد از کل ازدواج‌های رخ داده در گروه سنی ۲۰ تا ۲۴ ساله بودند و بیشترین تعداد ازدواج برای زنان استان معادل ۴۴ درصد از کل ازدواج‌های رخ داده در گروه سنی ۱۵ تا ۱۹ ساله بوده است. ۱۰/۸ درصد از کل ازدواج‌های ثبت شده مربوط به بانوان زیر ۱۵ سال است (اداره کل ثبت احوال استان سیستان و بلوچستان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۱۱۱). در سال ۱۳۹۹ بیشترین ولادت ثبت شده در این استان با آمار ۴۵/۷ درصد از کل ولادت‌ها

مربوط به نوزادانی است که سن مادر آنها بین ۲۰ تا ۲۹ سال بوده است (اداره کل ثبت احوال استان سیستان و بلوچستان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۳۲). این موضوع نشان می‌دهد که زنان در این استان زمان بیشتری برای افزایش تعداد فرزندان دارند.

۳-۶-۱-۳. آمار بالای ازدواج و آمار کم طلاق

استان سیستان و بلوچستان جزء استان‌های برتر به لحاظ آمار ازدواج است. در سال ۱۳۹۹ میزان ناخالص ازدواج در استان ۸/۴ در هر هزار نفر جمعیت بوده است که رتبه سوم بین استان‌های کشور را داراست. میزان ناخالص ازدواج به طور میانگین در کل کشور ۶/۶ است. از طرفی دیگر استان سیستان و بلوچستان با ۷٪ کمترین میزان ناخالص طلاق را بین دیگر استان‌های کشور داراست، درحالی‌که میانگین میزان ناخالص طلاق در کشور ۲/۲ است. همچنین میانگین سن طلاق در این استان حدود ۵ سال پایین‌تر از میانگین کشور است که امکان ازدواج مجدد زنان و باروری آنها را فراهم می‌کند (اداره کل ثبت احوال استان سیستان و بلوچستان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۱۰۸). در مجموع تمامی آمارهای ازدواج و طلاق در این استان برای تقویت باروری بیشتر زنان این استان و رشد جمعیت آن است.

۳-۶-۱-۴. پایین بودن نرخ سوادآموزی زنان

تحقیقات مختلف نشان می‌دهند که با ارتقای سطح سواد زنان و ورود آنان به اجتماع، سن ازدواج بالا می‌رود و تمایل به داشتن فرزندان متعدد نیز کمتر می‌شود (حسنی و محمدزاده، ۱۳۹۸ ه.ش، ص ۱۰۴). این موضوع بر اطلاعات و امکانات دستیابی به وسایل تنظیم جمعیت و پیشگیری از بارداری تأثیر می‌گذارد. بنابراین بین سطح سواد و میزان باروری، رابطه معکوس وجود دارد. همچنین ورود زنان به تحصیلات دانشگاهی، سن ازدواج و بارداری آنان را به تأخیر می‌اندازد و در تعداد موالید خانواده تأثیرگذار است (نیازی و همکاران، ۱۳۹۵ ه.ش، ص

۱۰۹). براساس یک تحقیق میدانی در این استان، سطح تحصیلات تأثیر معناداری بر تعداد ایده آل فرزند در خانواده دارند؛ به این ترتیب که افراد دارای تحصیلات بالاتر، تمایل کمتری به افزایش تعداد ایده آل فرزند در خانواده دارند (نیازی و همکاران، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۱۱۰). در استان سیستان و بلوچستان حدود ۷۶ درصد از جمعیت بالای شش سال، سواد خواندن و نوشتن دارند و از این لحاظ این استان پایین ترین درصد باسوادی را در کشور دارد. البته نرخ سوادآموزی در میان زنان این استان از این نرخ هم کمتر است و به ۷۰ درصد می رسد. این رقم در مناطق روستایی این استان ۶۲ درصد است (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۹ ه.ش، ص ۶۲۶ - ۶۲۸). این آمار پایین در تحصیلات سطح دبیرستان و دانشگاهی نیز ادامه پیدا می کند و زنان در این استان، تحصیلات دبیرستان و دانشگاهی کمتری در برابر دیگر مناطق کشور دارند (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۹ ه.ش، ص ۶۵۵ - ۶۶۶). در یک تحقیق میدانی به نام «قومیت نابرابری آموزشی و تحولات جمعیتی» که مربوط ابتدای دهه هشتاد شمسی (سال ۱۳۸۲) است، داده های گردآوری شده از چهار شهر استان سیستان و بلوچستان (زاهدان، خاش، چابهار و زابل)، توزیع نابرابری تحصیلات را بین گروه های مذهبی نشان می دهد. براساس این پژوهش، درحالی که سه چهارم از اهل سنت بی سواد هستند، این آمار برای شیعیان ۲۲ درصد است. این نابرابری در تحصیلات دانشگاهی نیز ادامه پیدا می کند و حتی شدت بیشتری می گیرد (طالب و گودرزی، ۱۳۸۲ ه.ش، ص ۱۲۵). براساس این پژوهش، نابرابری تحصیلات میان زنان و مردان نیز بسیار زیاد است و میزان بی سوادی زنان از مردان بیشتر است. این نابرابری در سطوح تحصیلی بالاتر شدت بیشتری پیدا می کند؛ به گونه ای که زنان تنها ۵ درصد دارندگان تحصیلات دانشگاهی استان را شکل می دهند. زنان اهل سنت محروم ترین گروه از لحاظ سوادآموزی هستند و حتی در برابر زنان شیعه سهم کمتری در نظام آموزش دارند؛ به گونه ای که میزان بی سوادی در این گروه ۲/۵ برابر زنان شیعه است (طالب و گودرزی، ۱۳۸۲ ه.ش، ص ۱۲۶).

۳-۶-۱-۵. کم‌رنگ بودن فعالیت اجتماعی زنان

بر اساس پژوهش‌ها، پررنگ شدن فعالیت‌های اجتماعی و اشتغال زنان در خارج از خانه، تعداد فرزندان ایده‌آل در خانواده را می‌کاهد (حسنی و محمدزاده، ۱۳۹۸ ه.ش، ص ۱۰۶). با بالا رفتن سطح پایگاه اقتصادی-اجتماعی، معمولاً نوع نگاه زنان به زندگی تغییر می‌کند و آنها سطح زندگی ایده‌آل و بسیار بالاتری را برای خود و فرزندان خود طلب می‌کنند. در این راستا، تحصیلات زنان ضمن آنکه آگاهی‌ها را بیشتر می‌کند و به تغییر نگرش زندگی در میان آنها می‌انجامد، فرصت‌های اقتصادی را برای زنان فراهم می‌نماید و به تبع تحرک اجتماعی آنها را بیشتر می‌کند (سعیدی مدنی و کریمی، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۸۸)؛ همچنین این موضوع تأثیر مهمی بر نرخ باروری دارد. طبق آمار سال ۱۳۹۵، استان سیستان و بلوچستان بالاترین آمار زنان خانه‌دار را دارد. همچنین بیشترین نرخ بیکاری زنان تحصیل کرده مربوط به زنان این استان است (معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۳۲۰).

۳-۶-۱-۶. رضایت زنان از زندگی

زنان استان بلوچستان در نظرسنجی شاخصه‌های رضایت از زندگی، سطح بالاتری از رضایت را اظهار کرده‌اند. این مسئله در حالی اتفاق می‌افتد که طبق جداول توسعه انسانی و اقتصادی در بیشتر موارد؛ سطح کیفی زندگی در این استان از کشور پایین‌تر است و محرومیت‌ها، کمبود امکانات، شرایط اقلیمی دشوار، بیکاری، درآمد پایین و موارد دیگر میزان سختی زندگی در این استان را نشان می‌دهند (معاونت امور اقتصادی و برنامه‌ریزی وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی، ۱۳۹۹ ه.ش، ص ۱۴۲). جدول شماره ۸ به میزان رضایت از زندگی زنان این استان و کشور می‌پردازد که تفاوت قابل توجهی با متوسط کشوری دارد. همچنین طبق آمارها، زنان در استان سیستان و بلوچستان کمترین آمار خودکشی و فرار از منزل را دارند (معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۶۶).

جدول شماره ۸

درصد رضایت از زندگی در زنان ۱۵-۲۴ ساله استان سیستان و بلوچستان و کل کشور، ۱۳۸۹							
شرح	رضایت از زندگی با خانواده	رضایت از دوستان	محل تحصیل	شغل فعلی	رضایت از محیط زندگی	رضایت از خود	رضایت از درآمد
کشور	۸۹٫۵	۷۹٫۲	۷۸٫۳	۸۱٫۲	۷۱٫۲	۸۶٫۹	۶۴٫۲
استان سیستان و بلوچستان	۹۲٫۲	۸۵٫۶	۸۵٫۵	۸۳٫۱	۷۷٫۸	۸۸٫۵	۷۱٫۷
(معاونت امور اقتصادی و برنامه ریزی وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی، ۱۳۹۹ هـ.ش، ص ۱۴۲)							

۳-۶-۱-۷. آمار بالای چندهمسری

بر اساس آمار، این استان بین استان های ایران، بیشترین آمار چندهمسری را دارد (معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، ۱۳۹۷ هـ.ش، ص ۷۵)؛ برای مثال در سال ۱۳۸۵، ۴۲ درصد از خانواده های موجود در زاهدان ساختار تک همسری داشتند و ۵۸ درصد از آنان در خانواده های چندزن به سر می برند (علینقیان و روستاخیز، ۱۳۹۷ هـ.ش، ص ۹۶). موضوع چندهمسری افزون بر آنکه میزان تجرد قطعی در میان زنان را در این استان کاسته است، افزایش تعداد ازدواج و به تبع آن به مولید در این استان منجر شده است (معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری، ۱۳۹۷ هـ.ش، ص ۸۳).

۳-۶-۱-۸. ترجیح جنسی در فرزندآوری

ترجیح جنسی پسر بر دختر، یک ارزش فرهنگی اجتماعی نسبتاً دیرپاست که در جوامع سنتی ظهور و بروز چشمگیری داشته و دارد. این موضوع از جمله عوامل مؤثر بر میزان باروری است. بی تردید تحولات بنیادین ناشی از توسعه مدرنیته و فرایندهای شهری شدن و صنعتی شدن، این انگیزه و دواعی مقوم آن را به شدت تضعیف کرده و برخی تحولات

جمعیتی را موجب شده است (زارع، ۱۳۸۹ هـ.ش، ص ۱۶۶). در منطقه بلوچستان که بافت و بستر سنتی دارد و دستورات و ارزش‌های مذهبی در آن ارزشمند است، سبب شده است هنوز هم از تقدس نهاد خانواده کاسته نشود و تأثیر خود را داشته باشد. در این خانواده‌ها، فرزندان پسر هنوز هم بر فرزند دختر رجحان و برتری دارند. بنا بر یافته‌های یک تحقیق میدانی، متغیر نگرش جنسیتی مدرن، تأثیر معنی‌دار کاهنده‌ای بر تعداد ایده‌آل فرزند در خانواده در این استان دارد؛ بدین معنا که هرچه نگرش جنسیتی مدرن‌تر باشد، تعداد ایده‌آل فرزند کمتر خواهد بود (حسنی و محمدزاده، ۱۳۹۸ هـ.ش، ص ۱۱۹).

۳-۶-۱-۹. فرهنگ قومی

فرهنگ قومیتی یکی از عوامل مؤثر بر ازدیاد فرزند در خانواده‌هاست. مطابق با رویکرد تأثیر قومی فرهنگی که در قالب ارزش‌ها و هنجارهای خُرده فرهنگی رفتارهای باروری گروه‌های قومی تبیین می‌شود، هر گروه قومی به دلیل ارزش‌های فرهنگی خاص خود، رفتارهای باروری متفاوتی را تجربه می‌کند (سعیدی مدنی و کریمی، ۱۳۹۵ هـ.ش، ص ۹۴). نتایج یک پژوهش میدانی در استان سیستان و بلوچستان، بیان‌کننده تفاوت نگرش گروه‌های قومی - مذهبی در مورد هنجارهای خانواده و رفتار باروری است؛ به طوری که نگرش شیعیان (غیر بلوچ‌ها) به خانواده، حول محور ارزش‌های فردگرایانه و استقلال خانواده با عملکرد جمعیتی کم است؛ در حالی که اهل سنت (بلوچ‌ها) بیشتر به الگوهای سنتی ارزش خانوادگی گرایش دارند (طالب و گودرزی، ۱۳۸۲ هـ.ش، ص ۱۳۶).

۳-۶-۱-۱۰. دین و مذهب

دین‌داری عاملی فرهنگی است که از طریق هنجارهای مرتبط با اندازه خانواده، تعداد فرزندان و سن ازدواج و هنجارهای مرتبط با متغیرهای بینابینی بر باروری تأثیر می‌گذارد

(سعیدی مدنی و کریمی، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۷۱ - ۹۷). بر اساس یافته‌های پژوهشی، بُعد اعتقادی دین‌داری اثر مثبتی بر باروری دارد و افراد دین‌دار تمایل بیشتری به فرزنددار شدن و ازدیاد فرزندان دارند. در این میان نگاه خاص مذهبی و بُعد مناسکی دین‌داری، این عامل را تشدید می‌کند (حسنی و محمدزاده، ۱۳۹۸ ه.ش، ص ۱۰۳). پژوهش‌ها نشان می‌دهد در استان سیستان و بلوچستان هم بعد دین‌داری اعتقادی قوی است و هم بعد مناسکی آن و این گزاره‌ها تأثیر مثبتی برای تقویت فرزندآوری داشته است (سعیدی مدنی و کریمی، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۹۳). البته بر اساس فتوای عالمان حنفی دیوبندی در این استان، استفاده از ابزارهای جلوگیری از بارداری جایز است و فتوایی از روحانیت دینی اهل سنت برای افزایش موالید وجود ندارد (قنبرزهی و اسماعیل زهی، ۱۳۸۹ ه.ش، ص ۱۲۵). در فتوای عالمان این منطقه آمده است که تنظیم و کنترل خانواده به صورت عمل فردی و با اختیار و رضایت زوجین امری جایز است؛ اما اگر به صورت قانون کنترل خانواده اجباری باشد و به دلیل خوف فقیر شدن و تنگدست ماندن بر خانواده‌ها تحمیل شود، منافی آیات قرآن مجید است که خداوند را متصدی رزق بندگان می‌داند (قنبرزهی و اسماعیل زهی، ۱۳۸۹ ه.ش، ص ۱۲۳۲).

درمجموع دین‌داری و مذهب هرچند یکی از عوامل تأثیرگذار بر ازدیاد فرزند در خانواده‌هاست، متغیرهای دیگر، تأثیر آن را کم یا زیاد می‌کند.

۴. تغییر نسبت جمعیتی شیعه و سنی در ایران

خبرهایی در فضای مجازی با مضمون تساوی جمعیت شیعه و سنی کشور در آینده نزدیک و حتی پیشی گرفتن جمعیت اهل سنت منتشر می‌شود. در بررسی آماری این نوشتار مشخص شد رشد بالای جمعیت اهل سنت در مناطق سنی‌نشین کشور به جز استان سیستان و بلوچستان اختلاف زیادی با رشد جمعیت مجموع مناطق شیعه‌نشین ندارد؛

از این رو لازم است به بررسی جمعیت اهل سنت سیستان و بلوچستان و جهش جمعیتی آن در آینده پردازیم.

جمعیت استان سیستان و بلوچستان در آخرین سرشماری کشور، یعنی سرشماری سال ۱۳۹۵ برابر با ۲,۷۷۵,۰۱۴ نفر بوده است (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۷ ه.ش، ص ۶۸ - ۷۰). بر اساس برآورد اداره ثبت و احوال این استان در سال نامه آماری سال ۱۳۹۹، جمعیت این استان در این سال احتمال به ۳,۰۱۵,۳۶۲ رسیده است. طبق تخمین‌ها در این استان، اهل سنت جمعیتی با حدود ۶۴ درصد دارند (مسائلی، ۱۴۰۲ ه.ش، ص ۵۹؛ فرمانیان، ۱۴۰۰ ه.ش، ص ۱۹). بر اساس این تخمین، جمعیت اهل سنت استان در سال ۱۳۹۹ حدود ۱,۹۲۹,۸۳۱ نفر بوده است. حال اگر رشد حدود ۲/۵ درصدی جمعیت در زمان کنونی را در سال‌های آینده برای این استان مستمر بدانیم و از تحولات فرهنگی و مدرنیته که منجر به کاهش رشد جمعیت خواهد شد، چشم‌پوشی کنیم، به تحقیق در حدود بیست سال آینده جمعیت دو میلیونی اهل سنت استان سیستان و بلوچستان مساوی با جمعیت کل کشور خواهد شد. بر اساس قانون آماری ۷۰، جمعیت اهل سنت این منطقه با رشد ثابت ۲/۵ درصدی برای دو برابر شدن ۲۸ سال زمان نیاز دارد؛ حتی اگر آمار رشد طبیعی جمعیت منطقه بلوچستان را از سیستان تفکیک کنیم و رشد جمعیت منطقه بلوچستان را تا حدود ۳ درصد در نظر بگیریم، جمعیت اهل سنت این منطقه برای دو برابر شدن و رسیدن به جمعیت چهار میلیونی، ۲۳ سال زمان نیاز دارد. همه اینها در صورتی است که درصد رشد جمعیت در طول تمام این سال‌ها ثابت و بدون تغییر بماند، در حالی که طبق جدول شماره ۷، رشد جمعیت این منطقه سیر نزولی دارد. در محاسبات اداره آمار برای سال ۱۴۱۵ شمسی، جمعیت کل استان سیستان و بلوچستان ۴,۱۹۲,۰۰۰ و جمعیت کل ایران ۹۵ میلیون نفر پیش‌بینی شده است. در این پیش‌بینی آمده است طبق محتمل‌ترین سناریو که دیدگاه میانه است، جمعیت ایران تا ۱۴۳۰ به بیش ۱۰۱ میلیون نفر می‌رسد (فتحی، ۱۳۹۵ ه.ش، ص ۹۳).

توجه به آمارهای رسمی می‌تواند بی‌اعتباری آمارهای جمعیتی ارائه شده در خبرهای شبکه‌های اجتماعی را مشخص کند؛ مثلاً در یکی از این گزارش‌ها آمده بود: «امسال در مقطع اول ابتدایی تعداد دانش‌آموزان شیعه و سنی یکی شد؛ در حالی که جمعیت دانش‌آموزان اول ابتدایی کل کشور از جمعیت کل دانش‌آموزان مقاطع تحصیلی استان سیستان و بلوچستان فراتر بوده است. در سال ۱۴۰۰ دانش‌آموزان مقطع اول ابتدایی کل کشور حدود یک میلیون و ۴۰۷ هزار بوده است (معاون آموزش ابتدایی وزارت آموزش و پرورش، خبرگزاری فارس، ۱۴۰۰/۵/۱۱).

در مجموع به نظر می‌رسد رشد جمعیت اهل سنت در استان سیستان و بلوچستان اگر تحت تأثیر تغییرات فرهنگی و توسعه یافتگی، سیر نزولی در پیش نگیرد و همچنان ثابت باشد، با ارقام کنونی در آینده نزدیک منجر به تغییر قابل توجه نسبت و درصد جمعیتی شیعه و سنی در کل کشور نمی‌شود، بلکه جمعیت قومیت بلوچ (اهل سنت) را در استان سیستان و بلوچستان بیشتر می‌کند و اکثریت جمعیتی آنها را در این استان تقویت می‌کند.

نتیجه

بررسی آماری رشد جمعیت اهل سنت در استان‌های سنی‌نشین کشور نشان می‌دهد به جز استان سیستان و بلوچستان، در دیگر استان‌ها رشد جمعیت اهل سنت همگام با الگوی کشوری بوده است و در دو دهه اخیر سیر نزولی داشته است. رشد جمعیت اهل سنت در این مناطق تفاوت قابل توجهی با رشد جمعیت شیعیان ندارد و به گونه‌ای نیست که جهش جمعیتی به وجود آورد و به تغییر نسبت جمعیتی اهل سنت و شیعیان بینجامد. رشد بالای جمعیت در استان سیستان و بلوچستان تحت تأثیر عوامل فرهنگی، قومی و مذهبی خاص این منطقه است. بعضی از این عوامل متأثر از توسعه نیافتگی این استان و بقای زندگی سنتی در این منطقه و محدودیت‌های اجتماعی برای زنان است. با

توسعه‌یافتگی این استان و ارتقای سطح سواد زنان و افزایش حضور اجتماعی زنان، به نظر می‌رسد این منطقه نیز سیر نزولی جمعیت را در سالیان آینده خواهد داشت، چنانچه در آمارهای سالیان شواهدی از آن وجود دارد. در مجموع اگرچه عامل مذهب و نگاه اقلیت مذهبی بودن در کشور بر دیدگاه‌های باروری در این استان تأثیرگذار است، رشد جمعیت در این استان تنها وابسته به این متغیر جمعیتی نیست و دیگر عوامل فرهنگی و اجتماعی تأثیر زیادی بر این موضوع دارد. جمعیت اهل سنت در این استان و رشد جمعیت آنها به گونه‌ای است که در آینده نزدیک منجر به تغییر نسبت جمعیتی در ایران نخواهد شد، بلکه قوم بلوچ (اهل سنت) را در استان سیستان و بلوچستان قومی پرجمعیت قرار می‌دهد و اکثریت جمعیتی آنها را در این استان پررنگ‌تر می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این کتاب مرجعی است که هر ساله از سوی سازمان سیا و به سبک سالنامه منتشر می‌شود. این مرجع دربردارنده اطلاعات متنوعی درباره‌ی جغرافیا، جمعیت‌شناسی، حکومت، اقتصاد و ارتش کشورهای مختلف جهان است.

کتاب‌نامه

- ابراهیم‌پور، محسن؛ و صفیه عبادی. (۱۳۹۳ ه.ش). «تفاوت‌ها و ترجیحات نسلی در فرزندآوری (نظرها و نگرش‌ها): مطالعه موردی شهر ساری». نامه انجمن جمعیت‌شناسی ایران. دوره ۸. ش ۱۶. ص ۵۵ - ۷۸.
- احمدی، وکیل؛ و همکاران. (۱۳۹۱ ه.ش). «بررسی نقش‌گذار جمعیتی در تغییرات جامعه‌شناختی خانواده». مطالعات اجتماعی - روان‌شناختی زنان. دوره ۱۰. ش ۱. ص ۸۱ - ۱۰۲.
- اداره کل ثبت احوال استان آذربایجان غربی. (۱۳۹۹ ه.ش). سالنامه آمارهای جمعیتی ۱۳۹۹. ارومیه: اداره کل ثبت احوال استان آذربایجان غربی.
- اداره کل ثبت احوال استان سیستان و بلوچستان. (۱۴۰۰ ه.ش). سالنامه آماری جمعیتی ۱۳۹۹. زاهدان: اداره کل ثبت احوال استان سیستان و بلوچستان.

- اداره کل ثبت احوال استان کردستان. (۱۴۰۰ ه.ش). سالنامه آمارهای جمعیتی استان کردستان. سنندج: اداره کل ثبت احوال استان کردستان.
- اداره کل ثبت احوال استان کردستان. (۱۴۰۲ ه.ش). سالنامه آمارهای جمعیتی استان کردستان. سنندج: اداره کل ثبت احوال استان کردستان.
- اداره کل ثبت احوال استان کرمانشاه. (۱۴۰۰ ه.ش). سالنامه آمارهای جمعیتی ۱۳۹۹ استان کرمانشاه. کرمانشاه: اداره کل ثبت احوال استان کرمانشاه.
- اداره کل ثبت احوال استان گلستان. (۱۴۰۲ ه.ش). سالنامه آمارهای جمعیتی ۱۴۰۱ استان گلستان. گرگان: اداره کل ثبت احوال استان گلستان.
- اداره کل ثبت احوال استان هرمزگان. (۱۴۰۰ ه.ش). سالنامه آمارهای جمعیتی استان هرمزگان ۱۳۹۹. بندرعباس: اداره کل ثبت احوال استان هرمزگان.
- تقوی، نعمت‌الله. (۱۳۷۸ ه.ش). مبانی جمعیت‌شناسی. چ ۵. تبریز: جامعه پژوه و دانیال.
- حسنی، محمدرضا؛ حمیده محمدزاده؛ و فاطمه محمدزاده. (۱۳۹۸ ه.ش). «عوامل مؤثر بر تعداد ایده آل فرزندان در خانواده در استان سیستان و بلوچستان». مطالعات جمعیتی. دوره ۵. ش ۲ (پیاپی ۱۰). ص ۹۱-۱۲۵.
- زارع، بیژن. (۱۳۸۹ ه.ش). جمعیت‌شناسی اقتصادی و اجتماعی. چ ۴. تهران: سمت.
- زنجان، حبیب‌اله؛ و الهام فتحی. (۱۳۹۵ ه.ش). جمعیت‌شناسی ایران. تهران: پژوهشکده آمار.
- سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی استان سیستان و بلوچستان. (۱۴۰۱ ه.ش). سالنامه آماری استان سیستان و بلوچستان ۱۴۰۰. زاهدان: کتاب بلوچ.
- سعیدی مدنی، سیدمحسن؛ و دیگران. (۱۳۹۵ ه.ش). «تعیین‌کننده‌های رفتار باروری زنان گروه‌های مذهبی شیعه و اهل سنت». فرهنگی تربیتی زنان و خانواده. دوره ۱۱. ش ۳۶. ص ۷۱-۹۷.
- سلطانی، عبدالظاهر. (۱۳۹۵ ه.ش). اهل سنت ایران؛ فرصت‌ها و چالش‌ها. سنندج: آراس.
- شرف‌الدین، سیدحسین؛ و اسماعیل چراغی کوتیانی. (۱۳۹۳ ه.ش). «نقش فرهنگ و ساختارهای فرهنگی در تحولات جمعیتی». نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی. دوره ۶. ش ۱. پیاپی ۲۱.
- طالب، مهدی؛ و محسن گودرزی. (۱۳۸۲ ه.ش). «قومیت نابرابری آموزشی و تحولات جمعیتی». نامه علوم اجتماعی. دوره ۱. ش ۲۱. ص ۱۱۳-۱۴۲.

علی‌نقیان، شیوا؛ و بهروز روستاخیز. (۱۳۹۷ ه.ش). «فهم پدیدارشناختی چندهمسری در میان بلوچ‌های ساکن شهرستان چابهار». پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران (نامه علوم اجتماعی). دوره ۸. ش ۱. ص ۹۵ - ۱۱۷.

فتحی، الهام. (۱۳۹۵ ه.ش). «نگاهی به وضعیت دین و جمعیت ایران در نیم قرن اخیر». مجله آمار. ش ۲۱. — (۱۳۹۹ ه.ش). نگاهی به گذشته، حال و آینده جمعیت ایران. تهران: پژوهشکده آمار.

فرمانیان، مهدی؛ و محمدحسین بهشتی. (۱۴۰۰ ه.ش). مذاهب در ایران. قم: نشر ادیان. قنبرزهی، خدانظر؛ و عبدالحمید اسماعیل‌زهی. (۱۳۸۹ ه.ش). محمود الفتاوی (فتاوی دارالعلوم زاهدان). زاهدان: صدیقی.

کاظمی‌پور، شهلا. (۱۳۸۳ ه.ش). مبانی جمعیت‌شناسی. چ ۲. تهران: مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیتی آسیا و اقیانوسیه.

کلاهی، علی‌اصغر. (۱۳۹۸ ه.ش). «سیاست جمعیتی جمهوری اسلامی ایران: مرحله خردورزی». سلامت اجتماعی. دوره ۶. ش ۲. ص ۱۰۸ - ۱۱۱.

مرکز آمار ایران. (۱۳۹۷ ه.ش). نتایج تفصیلی سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۹۵. تهران: مرکز آمار ایران. مسائلی، مهدی. (۱۴۰۲ ه.ش). اطلس توصیفی اهل سنت ایران. تهران: امیرکبیر. معاون آموزش ابتدایی وزارت آموزش و پرورش، «مصاحبه با خبرگزاری فارس». در: <http://fna.ir/31j51>. 11/5/1400.

معاونت امور اقتصادی و برنامه‌ریزی وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی. (۱۳۹۹ ه.ش). نیم‌نگاهی به شاخص‌های توسعه استان سیستان و بلوچستان (گزارش شماره ۳). تهران: معاونت امور اقتصادی و برنامه‌ریزی وزارت تعاون، کار و رفاه اجتماعی.

معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری. (۱۳۹۷ ه.ش). اطلس وضعیت زنان و خانواده کشور بر مبنای سرشماری ۱۳۹۵. تهران: معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری. نیازی، محسن؛ و همکاران. (۱۳۹۵ ه.ش). «فرا تحلیل عوامل اجتماعی مؤثر بر باروری در ایران». برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی. دوره ۸. ش ۲۹. ص ۶۹ - ۱۱۸.

طریقت‌های تصوف در قفقاز و تجزیه تحلیل سیستمی - ارتباطی جوامع چندفرهنگی^۱

ع.ک. علی اکبراف^۲

ش.ش. شیخ علییف^۳

مترجم: مریم قدیانلو^۴

احمد رنجبری حیدریاگی^۵

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۴]

چکیده

نویسندگان مقاله حاضر با استناد بر جدیدترین شواهد تجربی درباره وضعیت کنونی سنت تصوف اسلامی در شمال شرق قفقاز، مهم‌ترین مکاتب و گرایش‌های تصوف، جریان‌های تعامل و واگرایی طریقت‌های تصوف (از جمله با توجه به عامل فوق‌العاده بااهمیت قومیت در این منطقه)، خاستگاه‌ها، ارزش‌ها و نفوذ معنوی مشترک طریقت‌ها و همچنین رابطه پیچیده و مبهم آنها با اسلام سیاسی را نشان می‌دهند. در این مقاله تأکید می‌شود نباید تصوف را مقابل اسلام سیاسی دانست؛ زیرا تصوف در شرایط اجتماعی و سیاسی مشخص، می‌تواند نقش مشابهی ایفا کند.

این پژوهش با استفاده از روش تجزیه تحلیل سیستمی - ارتباطی انجام شده که متمایز از ارتباطات سیاسی، قومی، مذهبی و ... است. مؤلفان مقاله، آشکال محلی تصوف در

۱. این مقاله در چارچوب حمایت از برنامه پژوهش‌های بنیادین هیئت رئیسه آکادمی علوم روسیه با عنوان «ابعاد اجتماعی و انسانی توسعه پایدار و دستیابی به موفقیت استراتژیک روسیه»، و پروژه‌های «جوامع چندفرهنگی در قفقاز و آسیای میانه» و «آثار فرهنگ مادی و معنوی در محیط اطلاعاتی امروز» نوشته شده است.

۲. انستیتو شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو، روسیه. alikberov@mail.ru

۳. انستیتو تاریخ، باستان‌شناسی و قوم‌شناسی مرکز علمی داغستان وابسته به آکادمی علوم روسیه، ماخاچ‌قلعه، روسیه. shihaliyev74@mail.ru

۴. دکترای زبان روسی از انستیتو دولتی زبان روسی پوشکین (مسکو)، تهران، ایران. m.ghadianlou@yandex.ru

۵. دانشجوی دکتری فلسفه دین و دین‌پژوهی از انستیتوی فلسفه (وابسته به آکادمی علوم روسیه)، مسکو، روسیه. a.r.heydarbaqi@gmail.com

جوامع چندفرهنگی، برتری آنها در عرف دینی منطقه، محتوای حقیقی، روش‌ها و اشکال مختلف ارتباطات قومی-دینی، مسائل مربوط به تعاملات سنت‌های مختلف تصوف با جریان‌های اسلامی دیگر از جمله بنیادگرایی اسلامی را مورد توجه قرار داده‌اند. بر اساس مطالعات انجام شده می‌توان نتیجه گرفت جریان‌های تحولات اجتماعی در شمال شرق قفقاز که بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی آغاز شده‌اند، احتمالاً وارد مرحله نهایی شده است.

کلیدواژه‌ها: قفقاز شمالی، تصوف، طریقت، داغستان، چچن، اینگوش، تصوف در روسیه

مقدمه

تشکیلات مختلف تصوف در قفقاز که به «طریقت» معروف هستند (از واژه عربی طریقه به معنای راه^۱)، بهترین موضوع برای تجزیه و تحلیل سیستمی - ارتباطی به شمار می‌آیند؛ زیرا مطالعه بی‌غرض و همه‌جانبه آنها چه در گفتمان‌های تاریخی و چه در گفتمان‌های معاصر، عملاً بدون توجه به مسائل دینی، قومی و سیاسی ممکن نیست؛ زیرا ذات آنها آکنده از تضادهایی است که مخصوص جوامع چند فرهنگی است. اسلام بعد از پرستریکا^۲ (بازسازی اقتصادی در شوروی در سال ۱۹۸۷) دوباره زنده شد. در ابتدا، اسلام به طور مشخص به شکل تصوف بود؛ به همین دلیل، از همان آغاز دهه ۱۹۹۰ تشدید اختلاف‌ها میان صوفیان نماینده اسلام «مردمی»^۳ و بنیادگرایان طرفدار اسلام «ناب» که به مخالفت با حکومت برخاسته بودند را پیش‌بینی کرد (علی اکبراف، ۱۹۹۴). در نتیجه جریان‌های بیمار تحولات اجتماعی پس از فروپاشی شوروی، وضعیت اجتماعی و اقتصادی منطقه بدتر شد که این امر موجب پیدایش تعداد زیادی از «جبهه‌های مردمی» (Народный фронт) خودخوانده و جنبش‌های ملی (جنبش آوارها (Аварское движение)، تَنگلیک (КНД Тенглик) / جنبش ملی قموق‌ها)، سادوال^۴ و ... از طرف گروه‌های مختلف بومی و البته وخامت بیشتر روابط درون فرقه‌ای در جوامع مسلمان محلی شد.

ما پژوهش ویژه‌ای را به تاریخ طریقت‌های تصوف در قفقاز و تأثیر آنها در زندگی اجتماعی - سیاسی منطقه تا اواخر دهه ۱۹۹۰ اختصاص داده‌ایم (علی اکبراف، ۲۰۰۳). مسائل مربوط به بُعد صوفیانه اسلام در روسیه، گسترش اسلام در دوران شوروی و همچنین پدیده احیای اسلام در نتیجه پرسترویکا، مواردی هستند که به تفصیل در کتاب اسلام روسی مطالعه شده‌اند (علی اکبراف، بابرونی‌کاف و بوستاناف، ۲۰۱۸ م، ص ۲۰۹ - ۴۱۲). در مقاله حاضر

سعی شده است تکامل تدریجی تصوف در پیچیده‌ترین، حساس‌ترین و به لحاظ قومی متنوع‌ترین بخش‌های روسیه، یعنی داغستان، چچن و اینگوش نشان داده شود. مسلمانان این مناطق، پیرو اسلام شافعی هستند؛ در حالی که در مناطق دیگر روسیه، بیشتر مسلمانان را پیروان اسلام حنفی شکل می‌دهند.

تمایز انواع ارتباطات قومی، دینی و سیاسی در پژوهش‌های سیستمی. ارتباطی، به ماکمک می‌کند تا جریان‌های بازسازی دینی در قفقاز را واقعی‌تر تجزیه و تحلیل کنیم؛ جریان‌هایی که در کنار فرآیندهای بازسازی قومی اتفاق افتاده‌اند. بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، روی‌آوری به خاستگاه‌های قومی را «بازسازی قومی» می‌نامیدند؛ یعنی بازگشت به سنت‌های مردمی اغلب منسوخ‌شده، موازین حقوقی و دستورات پیش از اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی است. در آغاز یعنی از اواسط دهه ۸۰ تا اواسط دهه ۹۰، این جریان‌ها حامی و تقویت‌کننده یکدیگر بودند؛ زیرا بازسازی دینی میان سنی‌های شافعی با احیای اسلام «مردمی» در ارتباط بود؛ اما وضعیت با بازگشت جوانان فارغ‌التحصیل مراکز آموزش اسلامی خارج از کشور تغییر پیدا کرد. این جوانان با خود اسلام «صحیح» و «تحریف‌نشده» را آورده بودند که با سنت‌های «مردمی» توسط بومیان تحریف نشده بود. بنابراین عنصر دینی-سیاسی هم به عنصر دینی-قومی جریان‌های بازسازی دینی افزوده شد؛ عنصری که به مصالح ایدئولوژیکی توجه داشت و برای جوامع بومی بیگانه بود. افزون بر آن، بنیادگرایی اسلامی خواستار تبعیت کامل و بی‌چون و چرای ارزش‌های قومی و قبیله‌ای از موازین و دستورات شریعت بود. به همین دلیل، اندیشه «ملت‌ی از یک قوم» (этнонация)، در مقابل ایده «امت» (Умма) (ملت مسلمان واحد) قرار گرفت؛ همان‌طور که «ناسیونالیسم قومی بومی» در مقابل «ناسیونالیسم اسلامی» قرار گرفت. بر اساس [اندیشه‌های جریان] اسلام ناب، اصول پرستش و عبادت خداوند باید جایگزین

«عادات» مردمی منسوخ از جمله رسم انتقام خون (Обычай кровной мести) می‌شد و «شریعت» که در حقوق اسلامی (فقه) آمده است، جایگزین «عرف» می‌گردید؛ در حالی که نظام‌های اعتقادی و حقوقی که در کشورهای اسلامی سنتی در جریان تاریخ شکل گرفته‌اند، به خوبی کار می‌کنند، چنین مسئله‌ای در شرایط حکومت‌های غیردینی کاملاً ناکارآمد هستند.

طریقت‌های تصوف در شمال شرق قفقاز به دلایل مختلفی، موضوع جالبی برای تحلیل سیستمی به شمار می‌آیند؛ اول: همچنان تأثیر زیادی بر جریان‌های سیاسی جوامع خود دارند. دوم: اغلب در ترکیب ابعاد مختلف جامعه به ویژه بُعد قومی و دینی نقش دارند. اساساً غیر از برخی موارد خاص، مرزهای گروه‌های قومی بومی با مرزهای طریقت‌های مختلف تصوف و شاخه‌های آنها یکی است. گفتنی است واژه چچنی «تیب» (Тейп) به معنای طایفه و جامعه قبیله‌ای، شکل سازگار شده زبانی (фонетическая адаптация) واژه عربی «طایفه» است که بیشتر در اسلام کلاسیک برای نامیدن جوامع صوفیانه به کار می‌رفته است؛ به همین دلیل طوایف چچنی که به شدت به برخی سنت‌های تصوف پایبند هستند، تقریباً تمام ویژگی‌های گروه‌های دینی-قومی را دارند. شمار طرفداران اسلام «مردمی» با افزایش نفوذ طریقت‌های تصوف، به طور مستمر افزایش می‌یافت. در زمان شوروی، اسلام رسمی با فعالیت طریقت‌های غیررسمی تصوف در کوه‌ها مبارزه می‌کرد. اما بعد از فروپاشی شوروی معلوم شد همین اسلام صوفیانه غیررسمی آمادگی بیشتری در مواجهه با تغییرات اجتماعی-سیاسی دارد؛ به همین دلیل کمکی برای مقامات جمهوری بود تا بتوانند رشد پایدار جوامع بومی را حفظ کنند. شیوخ صوفی مهم‌ترین شخصیت‌های معنوی بانفوذ مردم خود شدند. طریقت‌های [غیررسمی] تصوفی که پیش‌تر نیمه علنی بودند، علنی‌تر شدند و جوامع جدیدی تشکیل شد. بدنه اجتماعی تصوف گسترش

یافت و اقوامی هم مثل لزگی‌ها و طَبَسْرانی‌ها^۶ که قبلاً توجّهی به تصوّف نداشتند، جذب این طریقت‌ها شدند. بسیار پیش می‌آمد که مباحثات و اختلاف نظرهای میان شیوخ بر سر مسائل مختلف سیاسی و دینی از محدوده طریقت‌ها خارج می‌شد و در اختیار افکار عمومی قرار می‌گرفت. اختلاف‌ها میان شخصیت‌های معتبر صوفی و فارغ‌التحصیلان مراکز آموزش اسلامی خارج از کشور که به دنبال ثابت کردن اسلام ناب بودند، شدّت گرفت. در این زمان، کمیته‌های ویژه‌ای برای تنظیم مناسبات دینی در دولت‌های جمهوری‌ها تشکیل شد که مسئولیت آماده‌سازی و تحلیل جریان‌های دینی در مناطق مختلف را بر عهده داشتند.

طریقت‌های تصوّف بیشتر از همه در داغستان، چچن و اینگوش گسترش یافتند؛ یعنی مناطقی که از زمان امام شامل [۱۸۷۱-۱۷۹۷]، طریقت‌های مختلف تصوّف را در دل خود داشتند. در بین این طریقت‌ها، نقشبندیه، قادریّه و شاذلیّه، بانفوذتر از بقیّه هستند. پیروان تصوّف در داغستان به شیوخ خود (بیشتر به شیوخ نقشبندیه) رجوع می‌کنند که اولین آنها محمد یراغی^۷ [۱۸۳۸-۱۷۷۱] مرشد امام شامل بوده است. پیوستگی تصوّف جدید با سنّت‌های تصوّف قدیم (که در فاصله قرن‌های نهم و دهم به وجود آمده بود) از همان دوران جنگ‌های مذهبی ادامه‌دار در قفقاز شرقی (جنگ‌های صفویان، از اواخر قرن پانزدهم تا اوایل قرن هجدهم) گسسته شده بود. در داغستان آثار ابو حامد غزالی بیشتر از هر اثر کلاسیک دیگری، به عنوان کتاب آموزشی کاربردی برای مریدان استنساخ شده است و تا امروز نیز در مدارس محلی تدریس می‌شود (شیخ‌الدینوف و خالدوف، ۱۹۹۷). از سال ۱۹۹۱ در قالب جریان‌های بازسازی دینی در داغستان، چاپ آثار صوفیانه به‌ویژه به زبان عربی افزایش یافت. در کنار آثار بزرگ‌ترین صوفیان خاور نزدیک همچون غزالی و عبدالوهاب شعرانی، آثار صوفیانه شیوخ داغستانی (اواخر قرن نوزدهم تا نیمه اول قرن

بیستم) نیز منتشر می‌شد. در برخی از این منشورات، افزون بر زبان اصلی، ترجمه روسی نیز به چاپ رسیده است (عبداللایف، ۲۰۱۵؛ عبدالله، ۲۰۱۵؛ داغستانی؛ نصیراف و دیگران، ۲۰۰۶؛ قحی، ۱۹۹۶). به طور کلی، انتشار آثار شیوخ صوفی داغستان بر اساس نسخ خطی موجود در مجموعه‌های شخصی و مجموعه‌های متعلق به مساجد داغستان انجام می‌گیرد. تقریباً تا سال ۲۰۰۰، اغلب این آثار در سوریه به چاپ می‌رسید؛ ولی از زمانی که انتشارات «دارالرساله» (Дар ар-Рисалат) در اداره دینی مسلمانان داغستان^۸ ایجاد شد، افزون بر چاپ مجدد همان آثار، نسخ خطی نویافته نیز از سوی همین انتشارات چاپ می‌شوند.

تحقیق درباره شاخه‌های مختلف دو طریقت نقشبندی و قادریه که برای خود اسم و رسمی دارند، از همه جالب‌تر است. این دو طریقت، بیشترین رواج را در شمال شرق قفقاز دارند؛ به گونه‌ای که می‌توان تا چهل شاخه (در عربی، «ورد»^۹) را برای نقشبندیه برشمرد، البته تا آغاز دهه ۱۹۹۰ فقط حدود بیست شاخه وجود داشته است. به این ترتیب طی ۲۵ سال اخیر، شمار وردها (شاخه‌ها) دوبرابر شده است؛ در حالی که تعداد پیروان مرشدان صوفی نیز بیش از دوبرابر شده است. از نظر سنت دینی بومی [این منطقه]، «ورد»^{۱۰} عبارت است از گروه مریدانی که از نوعی عمل صوفیانه مشخص شده توسط مرشد، معلم یا شیخ پیروی می‌کردند؛ اما ورد در اسلام کلاسیک به معنای ترتیب مشخصی از آیات قرآنی، ادعیه و ذکر و یاد خداوند است که در اجتماع شیخ انجام می‌شود. فقط کسانی که از شیخ اجازه (Иджаз) دارند، می‌توانند ورد (شاخه) خود را ایجاد کنند؛ آن هم از شیخی که خود حَقِّ ارائهٔ معارف صوفیانه را در چارچوب رابطهٔ مرشد و مرید دارد. این عرف صوفیانه به شدت رعایت می‌شود؛ شاگرد با راهنمایی مرشد، دست‌نوشته‌ای آماده می‌کند؛ سپس مرشد بعد از کنترل متن، اجازه خود برای نشر این معارف را در انتهای متن به صورت دست خط اعلام می‌کند.

شاخه‌های نقش‌بندیه

فقط چهار شاخه مرتبط با نقش‌بندیه در داغستان وجود دارد که وجه تمایز آنها در شیوه انجام اعمال است (شیخ علییف، ۲۰۰۷). اولین شاخه این طریقت خالدیه نام دارد که به خالد شاه بغدادی (Халид-шах ал-Багдади) (۱۷۷۹-۱۸۲۶) می‌رسد و با شیخ محمد یراغی لزگی شروع می‌شود. شیخ یراغی اجازه خود را از طریق شیخ خاص محمد شیروانی^{۱۱} از اسماعیل گورد میری^{۱۲} (۱۷۸۲-۱۸۴۷) گرفته است. یراغی هم به نوبه خود، به جمال الدین قاضی قوموقی (Абд ар-Рахман ас-Сугури) از لک‌های (Абд ар-Рахман ас-Сугури) قوموق (پسر او عبدالرحمان، داماد امام شامل بود) و عبدالرحمان ثغوری آواری (Абд ар-Рахман ас-Сугури) اهل سُگراتل (Согратль) اجازه داده بود. یراغی سال‌های آخر عمر خود را در سُگراتل گذراند. دو شیخ از روستای کیکونی (Кикунни) و چند شیخ محلی دیگر از شاگردان [عبدالرحمان] ثغوری محسوب می‌شوند. گروهی بر این باورند که ثغوری نتوانسته است به وارثان معنوی خود اجازه دهد؛ بنابراین سنتی که توسط شیخ ثغوری ارائه می‌شد، با مرگ او پایان یافته است. آنان معتقدند شیوخی که نام ثغوری را در سلسله خود دارند، متشیخ (شیوخ دروغین) (Муташайих) هستند. به هر حال، این شاخه پیروان خود را در داغستان حفظ کرده است. در حال حاضر، محمد حاجی حاجییف (Магомед-Гаджи Гаджиев) (متولد سال ۱۹۵۴) شیخ این شاخه است.

دومین شاخه نقش‌بندیه با دو شیخ از اهالی روستای کیکونی داغستان شروع می‌شود که در بالا به آنها اشاره شد: محمد و شرف الدین. اواخر قرن نوزدهم، محمد کیکونی^{۱۳} به امپراطوری عثمانی مهاجرت کرد. همانجا به برادرزاده اش شرف الدین اجازه داد. شرف الدین نیز به یک مهاجر داغستانی یعنی عبدالله داغستانی اجازه مرشدی می‌دهد که حَقّانیّه (Хакканийа)، جوان‌ترین شاخه نقش‌بندیه با وی در ارتباط است. این شاخه واسط

دهه ۱۹۷۰ به وجود آمد. حَقّانیّه نام خود را از بنیان‌گذار این شاخه، شیخ محمد ناظم عادل قبرسی حَقّانی نقشبندی (۲۰۱۴-۱۹۲۲) گرفته است.^{۱۴} شیخ ناظم تابستان سال ۱۹۹۷ به داغستان وارد شد و مطبوعات محلی وی را «عالی‌ترین مرشد طریقت نقشبندیّه» نامیدند. شیخ ناظم در داغستان و کاراچای دفاتر طریقت خود را ایجاد کرد. دفاتر مذکور به صورت محافل دینی هم‌فکران شیخ فعالیت می‌کردند. درباره موفقیت‌های این طریقت در منطقه، خیلی مبالغه شده است: بعد از افتتاح دفاتر طریقت در کالیفرنیا و میشیگان، نمایندگان سخن از ۱۰ هزار پیرو جدید می‌کردند (دامرل، ۲۰۰۱ م، ص ۷) پس از انجام اقدامات سازمانی در قفقاز نیز انتظار می‌رفت افراد زیادی به این طریقت روی آورند؛ اما در عمل، بعد از آمدن شیخ ناظم فقط حدود ۱۰ طرفدار فعال در داغستان وجود داشت. تعداد طرفداران در کاراچای از داغستان هم کمتر بود.

حَقّانیّه افزون بر ادامه راه نقشبندیّه، می‌کوشد آموزه‌های تصوّف را با طریقه محمدیّه^{۱۵} همراه کند. محمدیّه در زمان امامت شامل در داغستان رواج زیادی یافته بود. حَقّانیّه که جزئی از جنبش احیای تصوّف برای مبارزه ضد استعمار بود، به شدّت سیاسی شد و به صورت اسلام سیاسی و تعالیم وهابیت درآمد؛ اما از اواسط قرن ۲۰ به جای تفاسیر سیاسی از جهاد، به دنبال درک معنوی برای تکامل شخصیت است، به صورت بین‌المللی درآمد و نزدیکی جریان‌های اسلامی را بر مبنای تکریم شخصیت حضرت محمد (ص) تبلیغ می‌کند.

شاید دلیل موفقیت حَقّانیّه در ترویج افکار خود، توانایی آنان در متحد کردن اقوام مختلف در شرایط پراکندگی قومی فرهنگی و دینی شمال قفقاز باشد. حَقّانیّه تلاش‌های زیادی برای برقراری گفتگو میان جریان‌های مختلف اسلام سنی کرده است؛ حتی کوشیده است با استفاده از آموزه مهدی‌باوری، شیعیان را با آنها آشتی دهد. مرتضی علی کاراچایف (Murtagali Karachayev) (متولد ۱۹۴۹)، رئیس دانشگاه اسلامی امام شافعی^{۱۶} در

ماخاچ قلعه، با گرایشاتی که برای وحدت گروه‌های دینی (بویژه در شرایط جوامع شمال قفقاز) داشت، در سال ۲۰۰۱ به قبرس نزد شیخ محمد ناظم قبرسی عزیمت کرد و از او کسب اجازه نمود. محمد ناظم، افزون بر شیخ [مرتضی علی] کاراچایف، به سه شخص داغستانی دیگر نیز اجازه مرشدی داد: عبدالواحد ماگام‌داف (Магомедов Абдулвахид) (متولد سال ۱۹۵۰)، مهاجر آکایف (Мухаджир Акаев) (۱۹۳۳-۲۰۰۸) و پاتا محمد آکایف (Пата-Мухаммад Акаев) (۲۰۰۹-۱۹۴۳). در حال حاضر، مرتضی علی کاراچایف و عبدالواحد ماگام‌داف شیوخ این شاخه هستند.

سومین شاخه نقشبندیّه به نام حمدیّه، مربوط می‌شود به شیخ سراج‌الدین اسرافیل اف طَبَسْرانی (Шайх Сиражутдин Ибрафиллов) (۲۰۱۱-۱۹۵۴). بعد از او، عصام‌الدین سعیداف (Исамуддин Саидов) (متولد سال ۱۹۶۶) راه وی را ادامه داد. این شاخه به یک شیخ مهاجر داغستانی دیگر هم مربوط است: احمد حمدی حسام‌الدین رُقعلی (Ахмад Хамди Хусам ад-Дин ар-Рукали) (۱۹۲۵-۱۸۴۰) که در سال ۱۸۶۰ به امپراطوری عثمانی مهاجرت کرد (گاردلفسکی، ۱۹۶۲، ص ۳۵۴).

چهارمین شاخه طریقت نقشبندیّه (محمودیّه) که امروزه بزرگ‌ترین شاخه به شمار می‌آید، با شیخ اسماعیل کُردمیری در ارتباط است. شیخ اسماعیل که در بالا هم از او یاد شد، چند جانشین داشت. افزون بر محمد یراغی، شیخ محمد صالح شیروانی (Шайх Мухаммад Салих аш-Ширвани) و جانشین او حاج ابراهیم کودکاشینی (Ибрахим ал-Кудкашайни Ал-хаджж) (۱۸۷۱-۱۸۲۲) و جانشین وی حاج یونس لاله‌لی (Ал-хаджж Йунус ал-Лалали) (۱۸۶۱/۱۸۶۰-۱۸۰۵) نیز راه او را ادامه دادند. شاخه محمودیّه از نام شیخ محمود آلمالی داغستانی (Шайх Махмуд ал-Алмали) (۱۸۷۷-۱۸۱۰) گرفته شده است. شیخ محمود اجازه خود را از حاج یونس گرفته بود و در

شیروان و داغستان و منطقه ولگا. اورال پیروانی داشت (خاساویخ، ۲۰۱۲). این شاخه که همزمان با شاخه خالدیه گسترش پیدا می‌کرد، در اواخر دوران شوروی در داغستان رواج زیادی یافت. یکی از شیوخ بانفوذ تصوف دوران پساشوروی، (Постсоветский период) سعید آتسایف معروف به سعید افندی چیرکیسکی (۲۰۱۲-۱۹۳۷)، (Саид-афанди Чиркеевский) جزء این شاخه بود.

طریقت شاذلیه با شاخه آخر (محمودیه) مرتبط است. این طریقت با شیخ سیف‌الله قاضی باشلاراف داغستانی (Сайфулла-кади Башларов) (۱۸۵۳-۱۹۱۹) آغاز می‌شود. شاذلیه که رواج زیادی در شمال آفریقا و خاور نزدیک یافته بود، در سال ۱۹۱۵ به داغستان راه یافت و بعد از ادغام با شاخه محمودیه، در زمان شوروی گسترش یافت (شیخ علییف، ذاکیراف، ۲۰۱۶). امروزه این شاخه ادغامی، بزرگ‌ترین شاخه در داغستان است. رئیس اداره دینی مسلمانان داغستان^{۱۷}، مفتی احمد حاجی عبداللایف (Муфтий Ахмад-хаджи Абдуллаев) (متولد ۱۹۵۹)، عبدالجلیل افندی (Абдулжалил Афанди) از روستای ورخنی کارانای (Верхний Каранай) (متولد ۱۹۴۳) و محمد قربان اف (Мухаммад Курбанов) (متولد ۱۹۴۴) شیوخ فعال این شاخه هستند. در زمان سابق، ارسلانعلی گامزات اف (Арсланали Гамзатов)، رئیس سابق شورای علمای داغستان (Совет алимов Дагестана) و رئیس فعلی دانشگاه اسلامی به نام سیف‌الله قاضی باشلاراف^{۱۸} در شهر بویناکسک نیز از شیوخ این شاخه بود. گامزات اف متولد سال ۱۹۵۴ و از قموق‌های اهل روستای پارئول از منطقه کارابوداخ کنتسکی (Карабудахкентский район) است. سال ۲۰۱۲ اجازه‌ای که سعید افندی چیرکیسکی به او داده بود، پس گرفته شد؛ در حالی که مریدان او ادعا می‌کنند شیخ ارسلانعلی اجازه‌ای هم از یکی از شیوخ تصوف عرب دارد و به همین دلیل با وجودی که پیرو (Адепт) جدید نمی‌پذیرد، همچنان او را شیخ معتبری می‌دانند.

شاخه‌های قادریه

بانفوذترین ورد (شاخه) چچن به شیخ کونتا حاجی کیشی‌یف (Кунта-хаджжи Кишиев) می‌رسد. کونتا حاجی بعد از اسیرشدن امام شامل در سال ۱۸۵۹، زمانی که از مکه برمی‌گشت، طبق سنت محلی آنجا از سه شیخ قادریه اجازه اخذ کرد.^{۱۹} بعد از دستگیری کونتا حاجی، شاگردانش چیم میرزا تائومیرزایف (Чим-Мирза Таумерзаев)، مانی شیخ نظیراف (Мани-шейх Назиров)، ویس حاجی زاگییف (Вис-хаджжи Загиев) و دیگران وردهای خود را تشکیل دادند. پیروان ویس حاجی را «کلاه سفیدان» (белешапочники) می‌نامند؛ چراکه مریدان کلاه‌های سفید یکسانی بر سر می‌گذاشتند. ویس حاجی در قزاقستان وفات یافت. در سال ۱۹۴۴ چچن‌ها به همراه اینگوش‌ها و برخی اقوام دیگر شمال قفقاز به قزاقستان اخراج شدند. اغلب طرفداران سنت‌های قادریه در داغستان، «آندی‌ها» (Андийцы) هستند که گروه اقوام آندی را تشکیل می‌دهند. این گروه افزون بر آندی‌ها، از آخواخ‌ها (Ахвахцы)، باگولال‌ها (Багулалы)، بُتلیخ‌ها (Ботлихцы)، گُذبیری‌ها (Годоберинцы)، کاراتاها (Каратинцы)، تیندال‌ها (Тиндинцы / Тиндалы) و چامالال‌ها (Чамалалы) تشکیل شده است.

تاشاو حاجی سایاسانسکی (Ташав-хаджи Саясанс) دُکو شیخ (Доку-шайх) و دُنی شیخ آرسان‌اف (Дени-шайх Арсанов) (مقتول به سال ۱۹۱۷) سنت‌های نقشبندیه را در چچن رواج می‌دادند. پیروان آرسان‌اف در منطقه «ناتیرپچنی» (Надтеречный район) چچن متمرکز شده‌اند. این همان منطقه‌ای است که ژنرال شورشی [جوهر موسایویچ] دودایف (Джохар Мусаевич Дудаев) با قوی‌ترین اپوزیسیون روبرو شد. در مناطق کوهستانی چچن که با داغستان هم‌مرز است، همچنان گروه‌هایی از پیروان اوزون حاجی آواری (Узун-хаджи) باقی مانده‌اند. اوزون حاجی، شیخ معروف نقشبندیه است که در زمان جنگ میهنی روسیه، مقابل نیروهای [ژنرال آنتون ایوانویچ] دُنیکین (Деникин Антон Иванович) مبارزه کرد.^{۲۰}

تصوّف قادریّه در اینگوش هم مانند چچن، نفوذ بیشتری از نقشبندیّه داشته است؛ به ویژه با تفسیر کونتا حاجی، شیخ چچنی که به استقرار کامل اسلام در میان اینگوش‌ها کمک کرد. بَمَت گیری حاجی میتایف (Бамат-Гирей-хаджи Митаев) (۱۹۱۴-۱۸۳۸)، دومین شیخ معتبر قادریّه نیز اهل چچن و شاگرد کونتا حاجی بوده که در میان همه وایناخ‌ها (Вайнахи) پیرو داشته است (آکایف، ۲۰۰۳ م). وردهای اینگوش به بطل حاجی بیلخاڑیف (Батал-хаджжи Белхароев) و حسین حاجی گاردان اف برمی گردند (Хусейн-хаджжи Гарданов). در اینگوش، پیروان دُنی شیخ آرسان اف، فرزندش بهاء الدین (Арсанов Багаутдин) و شاگرد وی اسحاق ملا چُپان اف (Исхак мулла Чопанов) به سنت‌های نقشبندیّه پایبند هستند. آلباگачیووا، س. گ. در پژوهش خود به تکامل تصوّف در اینگوش پرداخته است (آلباگачیووا، ۲۰۱۷ م).

بیشتر از همه، ابعاد ارتباطی بحث جالب توجه است؛ به ویژه در شرایط تنوّع قومی و اسلامی سازی کامل که در بسیاری از بخش‌های این منطقه وجود دارد. هنوز سنت‌های خانوادگی تغییر نکرده و افراد متعلق به یک طایفه پیرو قادریّه به طور معمول سنت قادریّه را انتخاب می‌کنند؛ اما در شرایط شهری، تفاوت میان قادریّه و نقشبندیّه در حال از بین رفتن است و مردم دیگر به مساجد نقشبندیّه یا قادریّه «خود» نمی‌روند، بلکه نزدیک‌ترین مسجد به محل زندگی خویش را برای عبادت انتخاب و در آنجا همه با هم عبادت می‌کنند. با این حال، خودی- غیرخودی بر اساس پوشش افراد تشخیص داده می‌شود. پیروان کونتا حاجی و دیگر وردهای (شاخه‌های) قادریّه، کلاه خاصی با منگوله بر سر می‌گذارند. پیروان نقشبندیّه همان کلاه‌ها را بدون منگوله استفاده می‌کنند؛ همچنین پیروان نقشبندیّه بر خلاف پیروان قادریّه، لباس‌های غیر مذهبی می‌پوشند.

تفاوت اصلی نقشبندیّه و قادریّه در شیوه ذکرگفتن آنهاست؛ یعنی مراسم یاد خدا در زمان سماع. پیروان نقشبندیّه ذکر را با صدای کم جان، ولی پیروان قادریّه با صدای بلند ذکر می‌گویند. ذکر پیروان قادریّه با آوازخوانی دسته جمعی، تکان ریتمیک سر و بدن، پایکوبی

درجا و متناوب، طواف پرانرژی همراه است. همین ذکر پرسروصدا که به مدد ابزار ارتباطی جدید، دیگر مراسم پنهانی نیست و آزادانه می‌توان در فضای رسانه‌ای ناظر آن بود (به‌ویژه در YouTube و شبکه‌های اجتماعی)، موجب مخالفت شدید بین طرفداران بنیادگرایی اسلامی می‌شود؛ به همین دلیل موضوع گرایش جوانان مؤمن از قادیانیه به سلفیت و برعکس که بارها در چپن و اینگوش رخ می‌دهد، مسئله‌ای است که به مطالعه تخصصی نیاز دارد. گسترش موفقیت‌آمیز اندیشه‌های سلفیت در داغستان علت دیگری دارد. ایدئولوژی سلفی به عنوان فاکتور اتحاد فراقومی (هرچند به شکل مخصوص به خود) موجب کنار رفتن دشمنی میان گروه‌ها، طایفه‌ها و اقوام می‌شد. امروزه ایدئولوژی فرهنگ غیردینی و برابری مدنی همه روس‌ها، به تدریج این جایگاه را در داغستان از آن خود می‌کند.

روش‌های پژوهش‌های آماری کارشناسان در محل، فاقد معیارهای دقیق است؛ به همین دلیل در بیشتر تحقیقات، تفاوت میان مریدان شیخ، طرفداران او و همچنین مؤمنانی که شیخ برایشان دارای اعتبار دینی است در نظر گرفته نمی‌شود. به این ترتیب، به‌دشوار می‌توان آمار مربوط به شمار پیروان هر یک از طریقت‌های تصوّف را تأیید کرد. در شماره سوم روزنامه «نور الإسلام» (روزنامه مسلمان داغستان) چاپ ماه مارس سال ۱۹۹۷، به روشنی درباره شمار پیروان شاذلیّه مبالغه شده است. در این روزنامه پیروان طریقت شاذلیّه فقط در داغستان، حدود دویست هزار نفر عنوان شده است؛ در حالی که سنت شاذلیّه در برابر نقشبندیّه، رواج خیلی کمتری دارد. در همان سال ۱۹۹۷، روزنامه «السلام» تعداد مریدان سعید افندی چیرکیسکی و پیرو سنت نقشبندیّه را دویست هزار نفر برآورد کرد؛ این تعداد کمتر از یک سوم و بیشتر از یک چهارم تعداد کل آوارهای ساکن روسیه، شامل کودکان و افراد مسن در آن زمان بوده است که نشان‌دهنده نادرستی اطلاعات درج شده است. در عمل، محاسبه دقیق شمار مریدان یک شیخ امکان‌پذیر نیست؛ این مسئله بیشتر به دلیل بسته بودن اجتماعات صوفیّه، نبود روش‌های مناسب محاسبه و مشخص و

واضح نبودن وضعیت مریدان به‌ویژه مریدان زیست‌کننده خارج از جوامع تصوّفی است. بخشی از مریدان با وجودی که در جلسات ذکر دسته‌جمعی شرکت می‌کنند، فقط در اسم (Номинально) صوفی هستند و غیر از انجام منفعلاًنه تشریفات که شیخ به آنها می‌گوید، کاری نمی‌کنند. اما گروه دیگری از مریدان که تعدادشان کمتر است، با راهنمایی‌های مرشد، اعمال دینی خود را بهبود می‌بخشند و مقامات مختلف طریقت خود را یکی پس از دیگری طی می‌کنند.

سنت‌های صوفیه ریشه‌دار قفقاز تأثیر زیادی در گسترش سنت دینی بومی داشته‌اند؛ برای مثال مسلمانانی مرید هیچ شیخی نیستند؛ ولی برخی از آیین‌های اسلامی را به جای می‌آورند که در اصل مربوط به تصوّف‌اند؛ مراسمی مانند جشن گرفتن روز تولّد حضرت محمد (ص) و زیارت قبر اجداد در آستانه اعیاد مسلمانان.

تصوّف در شمال شرق قفقاز، پراکندگی طایفه‌ای و قومی جوامع بومی را در بُعد دینی مشروعیت بخشیده است؛ به این ترتیب، مانع دیگری بر سر راه اتحاد قومی قرار می‌داد. شاید به همین دلیل در این منطقه، روابط درون طایفه‌ای همچنان از استحکام زیادی برخوردار است. ویژگی تک‌قومی بودن طریقت‌های تصوف تا حد زیادی نتیجه جدایی و انزوا در شرایط کوهستان و همین‌طور مسائل تاریخی است. معلومات صوفیانه به صورت توصیه‌های شخصی انتقال می‌یافت که در شرایط جوامع چند قومیتی، فقط در سیستم‌های بسته به خوبی کار می‌کرده است. گروه‌های قومیتی که به زبان یا گویش خود صحبت می‌کردند، سیستم بسته خود را حفظ می‌کردند؛ به همین دلیل طریقت‌ها مدت‌های طولانی در میان اقوامی گسترش می‌یافتند که بیشتر منطقه را شکل می‌دادند.

به این ترتیب، پیروان شاخه‌های طریقت نقشبندی را عمدتاً آوارها، قموق‌ها، دارگین‌ها، لزگی‌ها، لک‌ها، طبسرانی‌ها شکل داده‌اند؛ در طرف دیگر پیروان قادریّه را چچن‌ها، اینگوش‌ها، آندی‌ها تشکیل می‌دهند؛ و در سوی دیگر پیروان شاذلیّه را آوارها و تاندازه

کمی قموق‌ها و دارگین‌ها شکل داده‌اند. فقط دعوت اسلامی شیخ صوفی [محمد ناظم عادل] قبرسی برای رفع اختلاف‌های قومی بر اساس همبستگی دینی توانست بانفوذترین شیوخ داغستان را وادار کند چارچوب قومیت را از میان بردارند. این‌گونه بود که سعید افندی چیرکیسکی با بیشترین نفوذ در اداره دینی مسلمانان داغستان، از میان قموق‌ها، لرگی‌ها، روس‌های تازه‌مسلمان و اقوام دیگر مرید می‌گرفت.

میزان مشارکت و دین‌داری گروه‌های مختلف قومی، متفاوت است. بیشتر دارگین‌ها از کهن‌ترین روزگاران به تصوف بی‌تفاوت هستند. برخی از گروه‌ها با وجود پذیرش صلاحیت (Правомочность) تصوف، از نظر شریعت و با وجود اینکه قبلاً صوفی بوده‌اند، تردید دارند که همه شیوخ معاصر قفقاز از مشروعیت (Легитимность) برخوردار باشند. این موضع پذیرش تصوف و نفی مشروعیت شیوخ عصر حاضر، به شدت با گفتمان اصلاح‌طلبانه اوایل دوران شوروی هم‌پوشانی دارند (شیخ علییف، ۲۰۱۷ م). امروز با حمایت تعدادی از شیوخ داغستان، وردهایی (شاخه‌هایی) در میان دارگین‌ها به وجود می‌آید تا آنها را وارد سیستم مناسبات طریقت‌های تصوف کند.

تا مدت‌های طولانی میزان دیانت لرگی‌ها، لک‌ها و طبسرانی‌هایی که در فاصله قرون هفتم تا سیزدهم مسلمان شده بودند، برخلاف دیگر اقوام کوهستان‌نشین که بیشتر از قرن هفدهم تا نوزدهم اسلام آورده بودند، بسیار ناچیز بوده است. بزرگان تصوف برای اینکه این اقوام را در آغوش اسلام سنتی نگه دارند، شرایطی را فراهم کردند که به عالمان محلی اجازه ارشاد داده شود. این‌گونه بود که شیخ نقشبندیّه، سراج‌الدین اسرافیل اف (خوریکی)، در جنوب داغستان فعال شد و در نهایت به سال ۲۰۱۱ از سوی افراد ناشناس کشته شد. پس از مرگ وی، با وجودی که در زمان حیات خود به شاگردش عصام‌الدین اجازه ترویج طریقت داده بود، فعالیت این شاخه به شدت در جنوب داغستان کاهش یافت.

تا مدت‌ها پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، اختلاف‌های زیادی میان طریقت‌های تصوف در قفقاز وجود داشت. این اختلاف‌ها نتیجه طایفه‌گرایی، ناحیه‌گرایی،^{۲۲} تحمّل نکردن دگراندیشان در برخی فرقه‌ها، رقابت رهبران، نزاع بر سر محافل نفوذ، نزاع برای کسب منصب امامت و مفتی‌گری، تفاوت دیدگاه سیاسی و اختلاف نظر درباره سرنوشت اسلام در منطقه بوده است.^{۲۳} اما مبارزه مشترک با وهابیت، موجب اتحاد آنها شد. از سال ۲۰۰۰ تا ۲۰۱۲ ارگان‌های مختلف حکومتی، در مبارزه با وهابیت (سال‌های اخیر سلفی‌گری (Салафизм) نامیده می‌شود)، اتکای زیادی به تصوّف و شیوخ صوفی به عنوان مخالفان ایدئولوژیک گسترش اندیشه‌های این گروه در شمال شرق قفقاز داشتند؛ در حالی که شیوخ شاخه‌های مختلف تصوّف، مواضع بسیار متفاوتی در رابطه با وهابیت داشتند. بیشترین مخالفت با وهابیت از سوی طرفداران طریقت قادریّه در چچن و اینگوش و همچنین پیروان داغستانی شاخه محمودیه نقشبندیّه (متمرکز در اطراف اداره دینی مسلمانان داغستان) انجام می‌گرفت. همین امر واکنش سازمان غیرعلنی وهابیت را در پی داشت. این سازمان اقدام به حذف فیزیکی فعال‌ترین صوفیان در مخالفت با وهابیت نمود. تعداد زیادی از کارمندان اداره دینی مسلمانان داغستان، امامان مساجد و همچنین سه شیخ صوفی (سراج‌الدین اسرافیل اف در سال ۲۰۱۱؛ سعید افندی چیرکیسکی در سال ۲۰۱۲؛ الیاس حاجی الیاس اف (Ильяс-хаджи Ильясов) در سال ۲۰۱۳) توسط پیروان جریان سلفی‌گری کشته شدند. سعید افندی چیرکیسکی، بانفوذترین شیخ صوفی که به خوبی از او محافظت می‌شد، به دست یک زن روس (هنرپیشه تئاتر) کشته شد که به تازگی اسلام آورده بود؛ این هنرپیشه زن در ظاهر پیرو شیخ و در باطن به عقاید اسلام تندرو پایبند بود.

اما مرشدان صوفی برخی از شاخه‌ها با وجود آنکه برخی عقاید سلفی‌ها از جمله انتقاد آنها به زیارت قبور و توسل به خدا با واسطه شیوخ و قدّیسین^{۲۴} را مخالف شریعت می‌دانستند، فقط به مناظره با آنها در چارچوب سنت کلام و الهیات اسلامی ادامه می‌دادند (باباتاف، ۲۰۰۱). آنان ضمن انتقاد از برخی موازین و مواضع جریان سلفی، معتقد بودند سلفی‌ها با وجود تفسیر اشتباه برخی مسائل فقهی و اعتقادی، مسلمان هستند؛ بنابراین حذف فیزیکی آنها به معنای قتل مسلمانان است.

مشابه همین بحث دینی در اواخر دوران امپراطوری و اوایل دوران شوروی نیز وجود داشت. این بحث‌ها که در منابع مکتوب عربی انعکاس یافته است، به تفکر تجددگرایی اسلامی در داغستان مربوط می‌شد. در آن زمان، برخی روحانیون اصلاح طلب، به یک سری از موازین و اعمال تصوّف انتقاد می‌کردند. شیوخ صوفی هم در پاسخ آثاری از خود منتشر می‌کردند که دیدگاه آنها را در برابر انتقاد اصلاح طلبان بیان می‌کرد. مناظره‌های مشابه دوران شوروی در سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۳۰ در بازه زمانی پسا شوروی نیز ادامه پیدا کرد. با این تفاوت که این بار نوبت سلفی‌ها بود که از آیین و اعمال صوفیانه انتقاد می‌کردند. در دهه ۱۹۹۰ مباحثی مربوط به نقش تصوّف، از جمله رابطه آن با سیاست، از چارچوب گفتمان صرفاً الهیاتی خارج و تبدیل به موضوع اصلی بحث‌های عمومی تاریخی، سیاسی و ژورنالیستی شد (مانتایف، ۲۰۰۳).

تجزیه و تحلیل سیستمی-ارتباطی طریقت‌های تصوف معاصر در قفقاز، تغییرات جالبی را نشان می‌دهد. از اواخر دهه ۱۹۸۰ توجه بسیار زیادی را به تصوّف شاهد هستیم. در این دوران، تعداد طرفداران طریقت‌های مختلف و البته تعداد شیوخ صوفی مدام افزایش می‌یابد و شبکه‌های طریقت گسترش پیدا می‌کند. از سال ۲۰۱۰ گسترش تصوّف تا اندازه‌ای ثبات می‌یابد. داغستان در این زمان فقط ۲۳ شیخ داشته است. به تازگی توجه به تصوف تا اندازه‌ای کاهش پیدا کرده است؛ ولی روابط میان طریقت‌ها فزونی یافته است. بسیاری

از شیوخی که طی ده سال اخیر فوت کرده‌اند، از جمله محمد مختار باباتاف (Магомед Мухтар Бабатов)، مهاجر آکایف (Мухаджир Акаев)، محمد راباداناف (Магомед Рабаданов)، الیاس حاجی الیاس‌اف، پاتا محمد آکایف، عبدالواحد از روستای کاکاماخی و...، بعد از خود جانشینی ندارند. به این ترتیب، تصوف که از اواخر دهه ۱۹۸۰ به سرعت رشد می‌کرد، جایگاه خاصی را در میان جامعه مسلمان داغستان پیدا کرد و ثبات یافت؛ ولی پس از آن دیگر گسترش نمی‌یابد. در چچن نیز همین اتفاق افتاده است؛ اسلام صوفیانه در مبارزه‌ای سخت با جدایی‌طلبی (Сепаратизм) و اسلام‌گرایی تندرو، به طور رسمی استقرار یافته است. شاید این وقایع، گواه آن است که جریان‌های تحولات اجتماعی در شمال شرق قفقاز که برخی از مواقع کنترل‌نشده بود و بارها از چارچوب قانون خارج شده بود، وارد مرحله نهایی خود شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. منظور راه شناخت عرفانی خداست که شامل «مقامات» و «حالات» مختلف می‌شود (نویسندگان).
۲. اهداف اصلی پروستریکا (Перестройка) عبارت بودند از: تمرکززدایی اقتصادی و آزادی عمل دادن به واحدهای تجاری شوروی، پرهیز از اقتصاد برنامه‌ریزی شده توسط دولت مرکزی، ترویج و تشویق ابتکار بخش خصوصی. هدف گورباچف از پروستریکا انطباق اقتصاد شوروی با کشورهای سرمایه‌داری قرن بیستم بود.
۳. دین عامیانه اصطلاحی در برابر دین رسمی است. اگر منظور از دین رسمی، باورها و اعمالی باشد که نهادهای تخصصی و رسمی دینی، آنها را تنظیم، تجویز و مقرر کرده و در جوامع رواج داده‌اند، دین عامیانه را باید عبارت از باورها و رفتارهایی دانست که طبیعتی آشکارا دینی دارند؛ ولی تحت سلطه و کنترل یک نهاد رسمی دینی نیستند. این دسته از باورها و رفتارها

به صورت سرشتین در نهاد مردم عادی یک جامعه مندرج شده‌اند و در سطوح مختلف، هویت فرهنگی آنان را نیز شکل داده‌اند؛ از این رو مطالعه دین عامیانه نه تنها به عنوان مبحثی تخصصی در دین پژوهی، بلکه در جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی نیز صورت می‌گیرد. ادیان عامیانه چینی، مسیحیت عامیانه، هندوی عامیانه و اسلام عامیانه همه نمونه‌هایی از دین عامیانه مرتبط با ادیان بزرگ هستند. برای اطلاعات بیشتر ر.ک به: مقدمه‌ای بر پژوهش دین عامیانه، نوشته ابراهیم موسی پور.

۴. Садвал / جنبش ملی لزگی با نام سادوال (در زبان لزگینی: اتحاد) در دسامبر سال ۱۹۸۹ ظهور پیدا کرد که یکی از اهداف آن ایجاد یک حکومت متحد از سوی لزگی‌های روسیه و جمهوری آذربایجان (لزگیستان) بود.

۵. منظور مردمان ساکن در مناطق کوهستانی با وابستگی به طریقت‌های غیررسمی تصوف است (رنجبری حیدرباغی).

۶. Табасараны یا Табарсараны / قوم تَبَسَرانی، طبرسرانی یا تبسرانی یکی از اقوام قفقازی در داغستان هستند که جمعیت آنها بر اساس سرشماری سال ۲۰۱۰ فدارسیون روسیه، بیش از ۱۴۶ هزار و ۳۶۰ نفر بوده است (رنجبری حیدرباغی).

۷. Мухаммад ал-Йараги / Мухаммада ал-Ярагъи نگارش به هر دو شکل در منابع روسی دیده می‌شود.

۸. Духовное управление мусульман Республики Дагестан (ДУМД).

۹. «أوراد» در متون روسی به شکل «آیراد» / Аурад به کار رفته است؛ برای مثال در نگارش نام کتاب الأوراد البهية یا کتاب أوراد الأحباب و فصوص الآداب به روسی چنین چیزی مشاهده می‌شود.

۱۰. Вирд، ظاهراً این واژه در معنای شاخه غیر از داغستان در نوشته‌های متخصصان دیگر مناطق اسلامی به کار نمی‌رود. و شکل جمع آن در معنای «شاخه‌ها» به صورت Аврад استفاده نمی‌شود و برای این منظور کلمه Вирды به کار می‌رود. کاربرد واژه ورد به معنای شاخه‌های مختلف طریقت استعمال فراگیر ندارد و ظاهراً فقط در قفقاز چنین کاربردی دیده می‌شود؛ برای نمونه این موارد ذکر می‌شود: чеченские вирды / شاخه‌های مربوط

طریقت‌های تصوف در قفقاز و تجزیه تحلیل سیستمی-ارتباطی جوامع چند فرهنگی / ۱۲۳

به طریقت‌های چچن؛ вирд Вис-Хаджи Загиева / شاخه ویس حاجی زاگیف؛
молодой и радикальный вирд / شاخه جدید و رادیکال و ... برای نمونه می‌توان
شاخه‌های طریقت‌های تصوف در اینگوش را در مقاله زیر مطالعه کرد:

Албогачиева М., Основные Вирдовые братства у ингушей, Россия и
мусульманский мир, № 11 (293), 2016, pp. 41-59.

۱۱. Шайх Хас-Мухаммад Ширвани، برای اطلاعات بیشتر درباره این شخصیت،
ر.ک به: نزهة الأذهان فی تراجم علماء داغستان، ص ۷۳.

۱۲. Исмаилал-Курдамири، کورد میریکی از روستای شروان در جمهوری آذربایجان فعلی است.

۱۳. برای اطلاعات بیشتر درباره شیخ محمد بن عثمان کیکونی (م. ۱۳۳۲ق)، ر.ک به: نزهة
الأذهان فی تراجم علماء داغستان، ص ۲۰۹.

۱۴. درباره ایدئولوژی طریقت مذکور، ر.ک به:

An-Naqshbandi Muhammad Nazim Adil al-Haqqani. Mystical Secrets of the
Last Days. Los Altos, CA _ Chicago, IL: Haqqani Islamic Trust for New
Muslims, 1994

۱۵. الطريقة المحمدية نام جریان‌ی بود که می‌کوشید بین مذاهب مختلف از رهگذر تصوف
آشتی دهد و بین آنها تقریب را به وجود بیاورد.

16. Дагестанский исламский университет им. Имама Шафии.

17. Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД).

18. Исламский университет им. Сайфуллы-Кади.

۱۹. برای مطالعه بیشتر درباره شیوه زندگی و فعالیت‌های دینی کونتا حاجی، ر.ک به: آکایف و.خ،
«شیخ کونتا حاجی کیشی‌یف در فرهنگ دینی چچن‌ها: مراحل اصلی زندگی، ماهیت تعلیم و
اهمیت آنها در عصر حاضر»، اسلام در دنیای معاصر، ش پیاپی ۱۲ (۲۰۱۶)، ش ۱، ص ۹۵ - ۱۰۸.

۲۰. برای اطلاعات بیشتر درباره این اقوام، ر.ک به: مدخل «اندی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی،
ج ۱۰، ص ۳۶۲.

۲۱. برای اطلاعات بیشتر در این باره، ر.ک به: چچن‌ها در گذر تاریخ، ص ۵۱ به بعد.
۲۲. Местничество / مقدم دانستن منافع محلی بر منافع عمومی.
۲۳. درباره اختلاف‌های میان صوفیان، گروه‌های مذهبی و جماعت‌های سَلَفی در این دوران، ر.ک به: کودریافتسِف. آ. و، اسلام در شمال قفقاز: فضای اسلامی در دوران پساشوروی (دین، سیاست و ایدئولوژی)، مسکو: انستیتو شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه، ۱۹۹۴، ص ۱۵۴-۱۷۵. ماکاراف د. و، اسلام رسمی و غیررسمی در داغستان، مسکو: مرکز مطالعات تاریخی و سیاسی مقایسه‌ای، ۲۰۰۰.
24. Обращение к Аллаху посредством шайхов и святых.

کتاب‌نامه

- عبداللایف، احمد حاجی. (۲۰۱۵ م). حُسن خُلُق صالحین. ماخاچ قلعه: دار الرساله.
- آکایف و. خ. (۲۰۰۳ م). «صوفی چچنی، بَمَت گیرِ حاجی: زندگی و طریقت دینی». اخبار مؤسسات آموزش عالی (منطقه شمال قفقاز. علوم اجتماعی). ش ۳. ص ۳۹-۳۳.
- آکایف و. خ. (۲۰۱۶ م). «شیخ کونتا حاجی کیشی‌یف در فرهنگ دینی چچن‌ها: مراحل اصلی زندگی، ماهیت تعالیم و اهمیت آنها در عصر حاضر». اسلام در دنیای معاصر. شماره پیاپی ۱۲. ش ۱، ۲۰۱۶. ص ۱۰۸-۹۵.
- آلباگچیووا. س. گ. (۲۰۱۷ م). اسلام در اینگوش: قوم‌نگاری و ابعاد سیاسی فرهنگی. سن پترزبورگ: موزه قوم‌نگاری و مردم‌شناسی آکادمی علوم روسیه.
- علی اکبراف، ع. ک. (۱۹۹۴ م). احیای اسلام در قفقاز به شیوه نوین: خصوصیات، گرایشات و چشم‌اندازها. اسلام و مسائل مربوط به تعاملات میان تمدن‌ها. تصحیح: س. ح. کامیلِف و ای. م. سمیلیانسکایا. مسکو: انستیتو تمدن اسلامی.
- علی اکبراف، ع. ک.؛ بابزونی‌کاف و. آ.؛ و بوستاناف. آ. ک. (۲۰۱۸ م). اسلام روسی: جستارهای تاریخ و فرهنگ. ویراستار: ع. ک. علی اکبراف. مسکو: انستیتو شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه.

باباتاف م. م. (۲۰۰۱ م). «نامه محمد مختار پارائولسکی به محمد، پسر علی ایاردانسکی (اُردُنی)، استاد علوم اسلامی در روستای کاراماخی منطقه بویناکسک». علما و دانشمندان، مخالف وهابیت. ماخاچ قلعه: انتشارات کتاب داغستان. ص ۸۳-۵۹.

گاردلفسکی و. آ. (۱۹۶۲ م). سید احمد داغستانی (گزیده آثار). ج ۳. مسکو: ادبیات شرقی. کودریافتسِف و. آ. (۱۹۹۴ م). اسلام در شمال قفقاز: فضای اسلامی در دوران پسا شوروی (دین، سیاست و ایدئولوژی). مسکو: انستیتو شرق شناسی آکادمی علوم روسیه. ماکاراف د. و. (۲۰۰۰ م). اسلام رسمی و غیررسمی در داغستان. مسکو: مرکز مطالعات تاریخی و سیاسی مقایسه‌ای.

مانتایف آ. آ. (۲۰۰۳ م). وهابیت و اوضاع سیاسی داغستان. رساله دکترای علوم سیاسی. مسکو: [بی‌نا]. خاساونخ آ. آ. (۲۰۱۲ م). «زندگی‌نامه شیخ تاتار: محمد ذاکر چیستاوی، در نسخ خطی عربی داغستان». نشریه دانشگاه دولتی تربیت معلم داغستان. ش ۱. ص ۸۱-۷۸. شیخ علییف ش. ش. (۲۰۱۷ م). «اصلاح طلبی مسلمانان در داغستان (۱۹۳۰-۱۹۰۰)»، حکومت، دین و کلیسا در روسیه و خارج از آن. ش ۳. ص ۱۶۹-۱۳۴. شیخ علییف ش. ش. (۲۰۰۷ م). «شاخه‌های تصوف نقشبندیه و شاذلیه در داغستان»، مجله اوراسیا. ش ۳. ص ۱۵۱-۱۳۷.

شیخ علییف ش. ش.؛ و ذاکیراف آ. د. (۲۰۱۶ م). «ارتباطات معنوی شیوخ صوفیه، زین‌الله رسولف و سیف‌الله قاضی باشلاراف». مسائل شرق شناسی. ش ۳. ص ۴۰-۳۵.

احمد بن محمد عبدالله. (۲۰۱۵ م). ریاض اخلاق الصالحین. ماخاچ قلعه: دارالرسالة (به زبان عربی). حلمی داغستانی، ابن محمد حسن. (۲۰۰۶ م). تلخیص المعارف فی ترغیب محمد عارف. ترجمه به روسی: نصیراف ای. ر.، آتسایف ع. س. مسکو: [بی‌نا].

قحی، حسن بن محمد. (۱۹۹۶ م). تلخیص المعارف فی ترغیب محمد عارف. دمشق: [بی‌نا]. (به عربی).

علی اکبروف، آ. (۲۰۰۳ م). «نشاط و نفوذ طریقت و تصوف در منطقه قفقاز. تصوف و طریقت در اسلام معاصر». تصوف و برادری در اسلام معاصر: تعادل دشوار عرفان و سیاست. ویراستار: ماریتا استپانیانتس. تورین: مرکز مطالعات تطبیقی دین ادواردو آنیلی. ص ۱۶۱-۱۸۰ (به ایتالیایی).
دامرل، د. (۲۰۰۱ م). «مکاشفه یک صوفی». خبرنامه مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلام در دنیای مدرن. ش ۴ (پیاپی ۴).
شیخ‌الدینوف، آ. ر.؛ و خالدوف، آ. ب. (۱۹۹۷ م). «نسخ خطی آثار غزالی در داغستان». دستنویس‌های شرقی. ش ۳ (۲). ص ۱۸۰-۳۰.
نقشبندی، محمدناظم عادل حقانی. (۱۹۹۴ م). اسرار عرفانی آخرالزمان. لس‌آلتوس، کانادا. شیکاگو، ای. ال: بنیاد اسلامی حقانی برای تازه مسلمانان.

References

- Абдулаев Ахмад-хаджи. *Благонравие праведников*. Махачкала: Дар ар-Рисалат, 2015.
- Акаев В. Х. Чеченский суфий Бамат-Гирей-хаджи: жизнь и духовный путь. *Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки*. 2003. № 3. С. 33–39.
- Акаев В. Х. Шейх Кунта-Хаджи Кишиев в духовной культуре чеченцев: основные вехи жизни, суть учения и его современное значение. *Ислам в современном мире*. Т. 12, № 1. 2016. С. 95–108.
- Албогачиева М. С.-Г. *Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты*. СПб.: МАЭ РАН, 2017.
- Аликберов А. К. Современное мусульманское возрождение на Кавказе: особенности, тенденции и перспективы. Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий. Под ред. С. Х. Кя-милева, И.М. Смилянкой. М.: Институт исламской цивилизации, 1994. С. 21–32.

- Аликберов А. К., Бобровников В. О., Бустанов А. К. Российский ислам: Очерки истории и культуры. Отв. ред. А. К. Аликберов. М.: ИВ РАН, 2018.
- Бабатов М. М. Письмо Магомед Мухтара Параульского Магомеду, сыну Али Иорданского – преподавателю исламских наук в с. Карамахи Буйнакского района. *Алимы и ученые против вахха-бизма*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 2001. С. 59–83.
- Гордлевский В. А. *Дагестанлы Сейид Ахмед. Избранные сочинения*. М.: Восточная литература, 1962. Т. 3.
- Кудрявцев А. В. Ислам на Северном Кавказе. *Постсоветское мусульманское пространство. Религия, политика, идеология*. М.: ИВ РАН, 1994.
- Макаров Д. В. *Официальный и неофициальный ислам в Дагестане*. М.: ЦСиПИ, 2000.
- Мантаев А. А. «Ваххабизм» и политическая ситуация в Дагестане: дисс. ...канд. полит. наук. М., 2003.
- Хасавнех А. А. Биографические сведения о татарском шейхе Мухаммад-Закире ал-Чистави в дагестанских арабоязычных рукописях. *Известия Дагестанского государственного педагогического университета*. № 1. 2012. С. 78–81.
- Шихалиев Ш. Ш. Мусульманское реформаторство в Дагестане (1900–1930). *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. № 3. 2017. С. 134–169.
- Шихалиев Ш. Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шазилийа в Дагестане. *Вестник Евразии*. № 3, 2007. С. 137–151.
- Шихалиев Ш. Ш., Закиров А. Д. Духовные связи суфийских шейхов Зайнуллы Расулева и Сайфуллы-кади Башларова. *Проблемы востоковедения*. № 3. 2016. С. 35–40.
- Абдуллах Ахмад б. Мухаммад. *Рийад ахлак ас-салихин*. Махачкала: Дар ар-Рисалат, 2015.
- Ад-Дагестани, ибн Мухаммад Хасан Хильми; Насыров И. Р., Ацаев А. С. (пер.). Краткое изложение сокровенных знаний для наставления Мухаммад Арифа (Талхис ал-ма‘ариф фи таргиб Мухаммад ‘Ариф). М., 2006.
- Ал-Кахи Хасан б. Мухаммад. *Талхис ал-ма‘ариф фи таргим Мухаммад ‘Ариф*. Дамаск, 1996.

- Alikberov A. Vitalità e influenza delle confraternite e del sufismo nella regione del Caucaso. *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica*. A cura di Marietta Stepanyants. Torino: Centro di studi religiosi comparati Eldorado Agnelli, 2003. Pp. 161-180 (In Italian).
- Damrel D. A Sufi Apocalypse. *ISIM Newsletter*. 2001. No. 4 (4).
- Shikhsaidov A. R., Khalidov A. B. Manuscripts of al-Ghazali's Work in Daghestan. *Manuscripta Orientalia*. No. 3(2). 1997. Pp. 18-30.
- An-Naqshbandi Muhammad Nazim Adil al-Haqqani. *Mystical Secrets of the Last Days*. Los Altos, CA-Chicago, IL: Haqqani Islamic Trust for New Muslims, 1994.

محتوا و مخاطب نخستین ملفوظات در هند^۱

اشتیاق احمد ظلی^۲

ترجمه: لیلا شوقی^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱]

چکیده

ملفوظات یا «مجموعه‌ای از گفته‌های اولیاء»، گونه‌ای از ادبیات تصوّف است که هم دربردارنده اقوال بزرگان صوفیه و هم گزارشی دقیق از مجالس آنهاست؛ همچنین نوع ادبی خاصی است که در هند پدید آمد. سرچشمه ملفوظات، مدیون نبوغ صوفیان چشتی است. فوائد الفؤاد امیرحسن علاء سجزی، شاعر و ادیب قرن چهاردهم، دربردارنده گفتارهای شفاهی شیخ نظام الدّین اولیاء، اولین مجموعه ملفوظات است. بعد از آن می‌توان از خیر المجالس اثر حمید قلندر نام برد که شامل اقوال شیخ نصیرالدّین چراغ دهلی است. این پژوهش کوشیده است با بررسی این دو مجموعه، ماهیت و گستره مخاطبان این دو پیر بزرگ چشتی را مشخص کند. در ادامه نیز از رهگذر بررسی انواع پیروان چشتیان نخستین از زمان شیخ معین الدّین چشتی - مؤسس سلسله چشتیه - سطح مباحث مطرح شده در مجالس صوفیان و انواع مریدان و طبقات اجتماعی مخاطبان چشتی را نشان دهد.

کلیدواژه‌ها: ملفوظات، ادبیات تصوّف، فوائد الفؤاد، خیر المجالس، شیخ نظام الدّین اولیاء، شیخ نصیرالدّین چراغ دهلی

۱. برگردان از:

Ishtiyak Ahmad Zilli (2004). "The context and Audience of the early Malfuz writings in India", in: Studies on Persianate Societies, vol 2, New Delhi, p. 80 – 100.

۲. مؤرخ و استاد دانشگاه اسلامی علیگر، علیگر، هند.

۳. دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران leilashoghi@ymail.com

مقدمه

از نخستین روزهای گسترش تصوّف، گرایش درخور توجّهی در میان صوفیان به حفظ اقوال و احوال بزرگان صوفیه وجود داشت؛ به گونه‌ای که در نخستین کتاب‌هایی که درباره تصوّف نوشته شده است، چنین اقوالی به وفور دیده می‌شود. صوفیان به منظور توضیح اصول و آموزه‌های تصوّف، همواره بر بیانات، روایات و حکایات صوفیان متقدّم تکیه کرده‌اند. ملفوظات یا «مجموعه‌ای از گفته‌های اولیاء»، گونه‌ای از ادبیات تصوّف است که هم در بردارنده اقوال بزرگان صوفیه و هم دربرگیرنده گزارشی دقیق از مجالس آنهاست که کیفیت شفاهی آن هم حفظ شده است؛ همچنین نوع ادبی خاصی است که در هند پدید آمد و ظاهراً هیچ پیشینه‌ای ندارد.

تمایل به ثبت تعالیم شفاهی مشایخ تصوّف، متأثر از ادبیات حدیث است؛ 63-64 (82 Ernst, 1992). البته واضح است که دغدغه درباره صحت و وثاقت گفته‌ها و اعمال پیامبر - که از آن به حدیث یاد می‌شود - در باب ملفوظات وجود ندارد. همچنین هیچ اسلوب یا ابزاری برای بررسی متنی و محتوایی این گفته‌ها که میزان صحت آنها را تعیین کند، در دست نیست. این گفته‌ها هرچه عجیب‌تر و غیرمعمول‌تر باشند، برای کسانی که به آنها ایمان دارند، جذابیت بیشتری پیدا می‌کنند. در چنین شرایطی، احتمال افزودن، الحاق یا تحریف در گفته‌های حقیقی بزرگان تصوّف وجود دارد. با گذشت زمان، این اقوال هاله‌ای از قداست به خود می‌گیرند و جوهره و روح تصوّف قلمداد می‌شوند و هرگونه کوشش برای تردید در محتوای آنها ناپسند به شمار می‌آید.

افزون بر علم حدیث، به احتمال بسیار دیگر تحولات و پیشرفت‌های زبان عربی نیز بر مفهوم ملفوظات تأثیر گذاشته است. در نخستین قرن‌های عصر اسلامی، سنتی ریشه‌دار مرتبط با آموزش حدیث و دیگر علوم وجود داشت که «املا» نامیده می‌شد.

متخصّصان شاخه‌های مختلف علوم، عادت داشتند به دانش‌آموزانی که با قلم و کاغذ پیرامون آنها می‌نشستند، مطالبی را املا کنند و آنها هر سخنی را که معلّم می‌گفت، یادداشت می‌کردند. به همین شیوه، کتاب‌های کاملی فراهم آمد که با عنوان «امالی» شناخته شدند. آثار بسیاری در این نوع نوشته شد که برخی از آنها به دلیل دربرداشتن مطالب مهم، شهرت زیادی کسب کردند (حاجی خلیفه، ۱۹۶۷م، ج ۱، ص ۱۴۷ - ۱۴۸). امالی‌ها برخلاف ملفوظات، اظهارات شفاهی ارتجالی افرادی نبودند که آنها را ایراد می‌کردند، بلکه آنها سخنرانی‌های کاملاً تنظیم شده و طرح‌ریزی شده درباره موضوعات منتخب بودند (ثعلب، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۲۲ - ۲۳؛ دهخدا، ۱۹۶۳م). چند منبع نشان می‌دهد استادان تصوّف از این روش استفاده می‌کردند؛ برای نمونه، چند فصل از نسخه عوارف المعارف سهروردی، کتاب مشهور تصوّف، املا شده است (سهروردی، ۱۹۶۶م، ص ۴۴، ۴۷، ۶۲ - ۶۴).

مشابه ملفوظات، در زبان عربی هم نوعی نوشته‌های مشهور به نام «مجالس» یا «مجالسات» وجود دارد.^۱ کتاب‌های متعلّق به این نوع ادبی، شامل شرح مباحث نظری عالمان نامی در رشته‌های ادبیات، زبان‌شناسی، لغت‌شناسی و... است. این بیانات و سخنرانی‌ها، عمدتاً فی البداهه یا در پاسخ به پرسش‌های مخاطبان ایراد شده است و برخی از حاضران آنها را رونویسی کرده‌اند. با وجود شباهت ظاهری مجالسات با ملفوظات، تفاوت‌های بسیار مهمی نیز وجود دارد که مجالس را از ملفوظات متمایز می‌کند؛ نخست: مجالس کاملاً در همان مجلس و با ادامه یافتن بحث‌ها ثبت شده‌اند. دوم: گردآورنده هیچ نظری انتخابی در آن اعمال نکرده است. سوم: عالمان همیشه منابع خود را با اسناد کامل (زنجیره‌ای از راویان) ذکر کرده‌اند (ثعلب، ۱۹۶۹م، ص ۲۳ - ۲۴)؛ امّا ملفوظات برخلاف مجالسات، در زمان دیگری ثبت می‌شوند و هیچ‌گاه هم به طور کامل ثبت نمی‌شوند و گزینش مطالب

نیز اغلب بر عهده گردآورنده است؛ همچنین استاد خود را ملزم به ذکر منبع نمی‌داند و بیشتر اوقات آن چیزی را می‌گوید که خود بخواهد. همچنین نوعی از مناظره و بحث آزاد و صریح که در آن مخاطبان می‌توانند پرسش و بحث کنند و نظرات مختلف بگویند - که این مشخصه نوشته‌های مجالس است - در محافل صوفیان ممکن نیست. در آنجا به غیر از پرسش‌های مؤدبانه، امکان طرح بحث و مناظره‌های دیگر وجود نداشت. به نظر می‌رسد کسانی که بنیاد ادبیات ملفوظات را در هند پایه‌گذاری کرده‌اند، با سنت امالی آشنا بوده‌اند (سجری، ۱۹۶۶م، ص ۲۳۷ - ۲۳۸)؛ اما به احتمال بسیار، از پیشرفت‌هایی که در حوزه مجالس رخ داده بود، باخبر نبوده‌اند یا دست‌کم چنین آگاهی‌هایی در نوشته‌های آنها منعکس نشده است.

سابقه و منشأ ملفوظات

واژه «ملفوظ»، به انحصار برای بیان اظهارات و سخنان شفاهی صوفیان به کار می‌رود. (Nizami 1983: 163) اگرچه ملفوظات در جایگاه نوعی از ادبیات تصوّف، به احتمال زیاد شکل و محتوای خود را در دوران سلطنت دهلی در هندوستان به دست آورده است، به نظر می‌رسد اولین نمونه‌های آن سال‌ها پیش و خارج از هندوستان گردآوری شده است که البته همچنان تأمل برانگیز است. اما بی‌شک مجموعه بسیار بزرگی از گفته‌ها و روایات صوفیان اولیه در کتاب‌هایی که به ابعاد دیگر تصوّف پرداخته‌اند، حفظ شده است. صوفیان متأخر به این موضوع بسیار توجه کرده‌اند و همواره از آن برای توضیح مفاهیم پیچیده تصوّف و تبیین آنها برای مخاطبان خود بهره برده‌اند. با وجود این، شاید صحیح نباشد که این کتاب‌ها را که در بردارنده گفته‌های پراکنده و نامنسجم بزرگان تصوّف هستند، پیشگام ملفوظات بنامیم.

از زندگی‌نامه شیخ ابوسعید ابی‌الخیر (م ۱۰۴۹) و سخنان ابویزید بسطامی که در کتاب التّور آمده است، معمولاً با عنوان نمونه‌های اوّلیّه ملفوظات یاد می‌شود؛ اما با بررسی دقیق این کتاب‌ها درمی‌یابیم که چنین نیست. اسرار التّوحید محمّد بن منوّر، همان‌طور که محمّد تقی بهار نیز به آن اشاره می‌کند (ابن منوّر، ۱۹۴۳ م، ص ۹-۱۱؛ بهار، ۱۹۵۸ م، ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹)، در واقع زندگی‌نامه شیخ ابوسعید است که بخشی از آن به سخنان او اختصاص یافته است. حتی اگر از اشکال‌های این فرضیه چشم‌پوشی کنیم و از وقفه طولانی یک قرن و نیم میان مرگ شیخ ابوسعید و تألیف کتاب صرف‌نظر کنیم و سخنان مُندَرَج در کتاب را اصل در نظر بگیریم، باز هم به دشواری می‌توانیم آن را صورت نخستین ملفوظات بدانیم. محمّد بن منوّر خود (ابن منوّر، ۱۹۴۳ م، ص ۹) این گفته‌ها را با عنوان «مضامین ظریف و ارزش‌های اخلاقی پراکنده در سخنانش» (فوائد و نکات پراکنده از سخنان او) توصیف کرده است. این سخنان پراکنده و نامنسجم شیخ بدون هیچ نظم و ترتیبی گردآوری و تألیف شده‌اند. در حقیقت آنها شبیه اقوال صوفیان نخستین هستند که در کتاب‌های تصوّف فراوان آمده‌اند و تفاوت آنها تنها در این است که از قول یک شخص بیان شده‌اند؛ از این رو صحیح نیست آنها را از زمره ملفوظات بدانیم. نمونه بسیار نزدیک به اسرار التّوحید، کتاب التّور من کلمات ابی‌طیفور سلجی است. در این اثر نیز همانند اسرار التّوحید، احوال و سخنان پراکنده و نامنسجم، بی‌هیچ ترتیب موضوعی یا نظم دیگری گردآوری و تألیف شده‌اند. افزون بر این، سخنان گردآوری شده در کتاب هیچ مخاطب خاصی ندارند. بیشتر این سخنان به مقوله شطحیات تعلّق دارند که در حالت جذبه بیان شده‌اند و معمولاً شامل نظرات و مفاهیمی فراتر از سطح درک مردم عادی هستند؛^۲ بنابراین شایسته نیست آنها را نیز به حدیث مانند کنیم یا جزء ملفوظات بدانیم.

درواقع این گونه سخنان با وجود برجستگی و اهمیتی که دارند، به دلایلی نمی توان جزء ملفوظات دانست؛ از جمله اینکه آنها گزارشگر رویدادهای حقیقی مجالس شیخ نیستند و نمی توانند کیفیت شفاهی مجالس را که مشخصه بارز ملفوظات است، حفظ کنند. اما دور نیست که بگوییم منشأ ملفوظات - آن گونه که آن را می شناسیم - مدیون نبوغ صوفیان چشتی است. عموم مردم، معرفی این نوع ویژه از ادبیات تصوّف را به شاعر و ادیب قرن چهاردهم، امیرحسن علاء سجزی نسبت می دهند؛ کسی که گفتارهای شفاهی استاد خود شیخ نظام الدّین اولیاء را ثبت کرد. فوائد الفؤاد سجزی، هم یادگار ارادت او به استاد خویش و هم اثر بزرگی در ادبیات تصوّف است. این کتاب دربردارنده برخی از ظریف ترین نکات، آموزه ها و اصول تصوّف چشتی و همان طور که در پژوهش محمّد حبیب در این موضوع آمده است، اولین مجموعه ملفوظات است و سجزی نخستین کسی است که پایه های این نوع از ادبیات تصوّف را بنا نهاد (Habib, 1974: 365-433). مجموعه های دیگر ملفوظات پیش از فوائد الفؤاد نیز اکنون ساختگی به نظر می رسند و می توان احتمال داد که آنها با سرمایه گذاری و سفارش کتاب فروشان به منظور افزایش تقاضای چنین نوشته هایی در میان مردم نوشته شده اند.

امیرحسن سجزی تألیف فوائد الفؤاد را در اوایل شعبان سال ۷۰۷/ و اواخر ژانویه ۱۳۰۸ آغاز کرد و در ۲۰ شعبان ۷۲۲/ سپتامبر ۱۳۲۲، مصادف با سلطنت اولین حاکم تغلق، یعنی سلطان غیاث الدّین تغلق به پایان برد (سجزی، ۱۹۶۶م، ج ۳، ص ۴۴۰). هنگامی که سجزی شروع به تألیف کتاب کرد، سلطان علاء الدّین خلجی در اوج قدرت و شکوه خود بود. او توانسته بود شورش ها و حملات مغول را سرکوب کند و اصلاحات اقتصادی را با موفقیت انجام دهد. ادبیات و هنر نیز در دوران سلطنت او به شکوفایی رسیدند؛ اما هیچ کدام از این وقایع، حتّی نام پادشاه در فوائد الفؤاد نیامده است.^۳

در فوائد الفؤاد به سلطنت قطب الدین مبارک خلجی، نخستین حاکمی اشاره شده است که آشکارا رفتار خصمانه‌ای در برابر شیخ نظام الدین در پیش گرفت؛ اما به هرج و مرج پس از مرگ علاء الدین و جنایاتی که ملک کافور در دوران سلطنت کوتاه خود مرتکب شد، هیچ اشاره‌ای نشده است. همچنین کتاب درباره نزع شدید بین شیخ نظام الدین و سلطان جوان که به قتل سلطان جوان ختم شد، هیچ اطلاعاتی ارائه نمی‌دهد. افزون بر اینها، موضوعاتی چون کشتار وحشیانه کل خاندان علاء الدین به دست خسروخان، بزرگ قبیله بروری‌ها؛ تداوم حضور تعدادی از مریدان شیخ در مناصب مهم تحت نفوذ او؛ پذیرش هدیه بزرگ حاکم از سوی شیخ؛ نزع بین غازی ملک و خسروخان و همچنین تأسیس سلسله تعلق نیز در کتاب نیامده است. شگفت‌انگیزتر آنکه ضیاء الدین برنی که خود از مریدان شیخ نظام الدین بود، خسروخان را به توطئه برای نابودی اسلام و مسلمانان متهم می‌کند^۴ (برنی، ۱۸۶۲م، ص ۳۷۲ - ۳۷۵، ۳۹۶ - ۳۹۹، ۴۰۶ - ۴۲۳؛ ۱۹۸۰: ۲۶۶-۲۷۰، Lal ۲۸۸-۲۸۶،؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۱۱۰؛ فرشته، ۱۹۰۳م، ج ۲، ص ۳۹۷؛ حاجی خلیفه، ۱۹۶۷م، ج ۳، ص ۸۵۵). افزون بر این، روابط شیخ با سلطان غیاث الدین تغلق، بنیان‌گذار سلسله تغلق خوب نبود؛ تا آنجا که به دستور عالمان مخالف شیخ، مجمعی (محضر) از علما به منظور تصمیم‌گیری درباره حلال بودن موسیقی صوفیانه (سماع) تشکیل شد (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۲۰-۱۲۱). افزون بر این، سلطان بر اثر واقعه‌ای درگذشت که حدس و گمان زیادی درباره آن وجود دارد؛ به گونه‌ای که سنت‌های بعدی چشتی، مرگ سلطان را به نیروهای معنوی شیخ نسبت می‌دهند. با این وجود، در فوائد الفؤاد کوچک‌ترین اشاره‌ای به هیچ‌یک از این اتفاقات نشده است. اشاره به شرایط و رویدادهای آن عصر نیز اندک و بسیار اتفاقی است؛ حتی آن مسائلی که در بهبود اوضاع جامعه به ویژه اوضاع چشتی‌ها مؤثر بود، در سخنان و بحث‌های شیخ هیچ بازتابی نیافته

است. گویا مجلس‌های شیخ نظام‌الدین کاملاً از زندگی آن عصر جدا بود؛ نه هیچ ستایشی از خوبی‌ها مشاهده می‌شود، نه سرزنی در باب پستی‌ها و رذایل اجتماعی، در حالی که به یقین همه این امور در جامعه‌ای که شیخ قصد اصلاح آن را داشت، بسیار اثرگذار بودند. این امر شاید متأثر از خط‌مشی آگاهانه شیخ، یعنی نوعی برداشت صوفیانه در دوری کردن از دنیا (عزلیت) باشد؛ وگرنه می‌دانیم که شیخ حساسیت‌های فراوانی داشت و رنج‌ها و مصیبت‌های مردم، عمیقاً او را متأثر می‌کرد (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۰۵ - ۱۰۶). از این نظر، خیرالمجالس حمید قلندر کاملاً با فوائد الفؤاد متفاوت است. تمام صد مجموعه ثبت‌شده این کتاب مربوط به نخستین سال‌های حکومت سلطان فیروزشاه تغلق است. حمید قلندر گردآوری اقدامات مجالس شیخ نصیرالدین چراغ‌دهلی (م ۱۳۵۶/۷۵۷) را در سال ۱۳۵۴/۷۵۴ آغاز کرد و تا سال ۱۳۵۵/۷۵۶ به انجام رساند. شیخ نصیرالدین نیز همانند استادش نظام‌الدین اولیاء، به مسائل و تحولات سیاسی عصر خود توجه نداشت؛ اما می‌توان با شرح خیرالمجالس، آگاهی‌های فراوانی درباره شرایط حاکم در آن زمان به‌ویژه در دهلی به دست آورد که از جمله آنها می‌توان به حس افسوس و دل‌تنگی شدید به گذشته به‌ویژه دوران سلطنت علاءالدین که فراوان در این کتاب آمده است، تنزل جایگاه صوفیان و به‌طور کلی تصوف و کاهش فرصت‌های آنان و نیز تعطیلی شماری از لنگرها (آشپزخانه‌های رایگان) و ... اشاره کرد. این موارد به خوبی نشان می‌دهد اوضاع آن دوران دست‌کم در سال‌های اولیه حکومت فیروزشاه تغلق، تا چه حد نامساعد بوده است. وقتی صوفی‌ای با جایگاه شیخ نصیرالدین پیوسته از سختی‌های روزگار سخن می‌گوید، نشان از آن دارد که مشکلی جدی وجود داشته است.

همان‌طور که پیش از این گفته شد، در فوائد الفؤاد از اینکه شیخ نظام‌الدین اولیاء درباره علاءالدین و دستاوردهای فراوان یا ضعف‌های شخصی او و نیز آشوب‌های نواحی مرزی

صحبت کرده باشد، نشانی نیست؛ حتی در سراسر کتاب به رابطه خاص او با سلطان، آن چنان که از منابع دیگر برمی آید، اشاره ای نشده است؛^۵ اما در خیر المجالس به تفصیل (ص ۱۳۹، ۲۴۰-۲۴۲) از سلطنت علاء الدین و رفاه و آسایش زندگی در دوران او سخن به میان آمده است. از این کتاب، آشکارا می توان فهمید که تا چه اندازه مردم در رفاه بودند؛ به گونه ای که مهمانی گرفتن و مهمانی دادن میان مردم بسیار رایج بود و حتی گدایان می توانستند در زمستان دو روانداز تهیه کنند.

برنی مورخ دوران سلطنت و معاصر شیخ نصیرالدین که اتفاقاً از مریدان شیخ نظام الدین اولیاء نیز بوده است، سلطان علاء الدین را حاکمی مستبد، جاهل و متکبر معرفی می کند که اهمیت چندانی به دین در زندگی شخصی خود یا اداره حکومت نمی داد و مجازات های بسیار سختی می کرد؛ تنبیهاتی که حتی در شرع نیز جایز شمرده نمی شد. تا آنجا که سرزدن خطایی کوچک از فردی، به نابودی تمام اعضای خانواده او منجر می شد؛ به گونه ای که حتی کودکان و زنان نیز در امان نبودند. سلطان علاء الدین در مجموع پادشاهی ظالم و سنگدل بود (برنی، ۱۸۶۲ م، ۲۳۵-۲۳۷، ۲۵۲-۲۵۳، ۲۶۲-۲۶۴، ۲۹۷، ۳۳۰-۳۳۱، ۳۳۸-۳۳۹، ۳۵۴، ۳۶۵-۳۶۶)؛ ولی در خیر المجالس با عنوان پادشاهی آرمانی معرفی می شود؛ پادشاهی که به رفاه مردم توجه زیادی داشت و شیخ از او به خوبی یاد کرده است. از روایت خیر المجالس برمی آید که مردم دهلی احترام خاصی برای سلطان علاء الدین قائل بودند؛ بر سر مقبره او جمع می شدند و برای برآورده شدن نیازهایی خود در آنجا ریسمان هایی گره می زدند. جالب اینجاست که شیخ نصیرالدین نیز با این گفته ها درباره سلطان در گذشته موافق است.^۶

خیر المجالس به خوبی مضامین اجتماعی و سیاسی سخنانی را که در کتاب ثبت و ضبط شده است، نشان می دهد. حمید قلندر آن جایگاه ادبی امیرحسن سجزی گردآورنده

ملفوظات شیخ نظام الدین اولیاء را ندارد؛ اما از آنجاکه به جزئیات بسیار توجه کرده است، بهتر از سجزی توانسته شرایط حاکم بر عصر خود را نشان دهد. البته باید در نظر داشت شخصیت دو شیخ نیز در این موضوع بی تأثیر نیست. شخصیت جدی شیخ نظام الدین همه چیز را تحت تأثیر خود قرار می داد؛ اما آن سادگی و فروتنی شیخ نصیر الدین چراغ دهلی باعث می شد که نویسنده فراتر از محیط خود را احساس کند، ببیند و تصویری از جامعه عصر خود با همه نقاط قوت و ضعفش ارائه دهد.

بررسی ماهیت و گستره مخاطبان شیخ نظام الدین اولیاء در فوائد الفؤاد و شیخ نصیر الدین چراغ دهلی در خیر المجالس

تضاد و تقابل میان شخصیت این دو شیخ برجسته و نیز محیط زندگی و کار آنها را نمی توان چندان مشخص کرد و این بررسی با محدودیت های بسیاری روبرو است. یک محدودیت جدی از آنجاست که تمرکز گردآورندگان اغلب بر روی پیر، گفته ها و کارهای او بوده است و آنها توصیف مخاطبان حاضر در جلسات و ثبت اقدامات آنها را ضروری نمی دانستند و تنها به صورت اتفاقی نام برخی را آورده اند. محیط نیز همانند مخاطبان اهمیت چندان نداشت و در بهترین حالت، در اولویت دوم قرار داشت. معتبرترین سند برای نشان دادن این واقعیت، آن است که نام امیر خسرو دهلوی شاعر اصلاً در فوائد الفؤاد نیامده است، در حالی که امیر خسرو از مریدانی بود که شیخ نظام الدین بسیار به او علاقه مند بود و به دفعات به جماعت خانه می رفت.^۷

همچنین نام برخی از برجسته ترین مریدان شیخ نظام الدین اصلاً در کتاب نیامده است؛ از جمله شمس الدین یحیی، شیخ قطب الدین منور، فخر الدین ززادی، علاء الدین نیلی و شیخ وجیه الدین یوسف. نام جانشین شیخ در دهلی، یعنی شیخ نصیر الدین چراغ

دهلی نیز تنها یک بار در کل کتاب آمده است (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۷۳). نام اعضای خاندان سلطنتی، اشراف و کارکنان حکومت که شمار چشمگیری از مریدان شیخ را تشکیل می دادند نیز به کلی ساقط است. در خیر المجالس نیز نام محمد گیسودراز تنها در «ضمیمه» آمده است و توضیحات کتاب بیان می کند که او به خلافت (جانشینی) شیخ نصیرالدین نرسیده است. همچنین گفته اند که او بعد از غسل شیخ، ریسمان هایی از تختی که بدن شیخ را بر روی آن غسل می دادند، برداشت و به گردن او بست و گفت که این خرقة مناسب اوست؛ اما بعید است که این گفته صحیح باشد^۱ (قلندر، [بی تا]، ص ۲۸۷ - ۲۸۸؛ جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۱ - ۲، ۲۱).

با توجه به کمی شواهد درباره این موضوع در مجموعه های ملفوظات، سعی شد اسامی مریدان این دو شیخ یاد شده در دیگر منابع تصوّف و غیرتصوّف نیز جستجو شود؛ چراکه هر مرید باید دست کم یک بار در مجالس پیر خود شرکت کرده باشد؛ اما در این کار نیز چندان موفق نبودیم؛ چراکه این منابع، به ندرت به نام مریدان مگر مریدان برجسته اشاره کرده اند. گفتنی است در این دوره به دلیل افزایش فرقه های تصوّف، صوفیان همانند قبل سیّار و دوره گرد نبودند. آنها در مکان های ویژه ای مستقر می شدند و به سمت مردم نمی رفتند، بلکه مردم به سوی آنها می آمدند. درواقع، مردم به صوفیان علاقه مند بودند؛ ولی صوفیان چندان علاقه ای به عموم مردم نداشتند.

بررسی انواع پیروان چشتی از ابتدای حضور آنها در هندوستان

طبیعی است که درک رموز عرفانی تصوّف، فلسفه و اخلاق، آموزه ها و موضوعات فکری مربوط به آنها سطح معینی از یادگیری را می طلبد. اگر بیانات شیخ نظام الدین اولیاء و شیخ نصیرالدین چراغ دهلی که در فوائد الفؤاد و خیر المجالس گردآوری شده است،

نشان‌دهنده ماهیت و سطح مباحث مطرح‌شده در مجالس آنها باشد، به‌دشواری می‌توان انتظار داشت کسانی که سطح مشخصی از یادگیری ندارند، بهره‌کافی از سخنان آنها ببرند؛ پس بعید نیست که بیشتر مریدان کسانی بودند که کمترین سطح یادگیری را داشتند. این مریدان در نخستین روزهای سلطنت محدود به افراد طبقات بالا بود؛ اما به سرعت طبقات پایین‌تر جامعه که از حیطه فعالیت شیخ دور بودند نیز به این جمع اضافه شدند.

تحقیقات درباره خانقاه‌های چشتی در دوره موردنظر، اغلب به زبان فارسی انجام شده است؛ چراکه زبان فارسی، زبان فرهنگ و مباحث آموزشی و زبان رسمی سلطنت دهلی بود. شمار زیادی از مردم درحال یادگیری زبان فارسی بودند، ولی عمدتاً به اقشار تحصیل‌کرده و کارکنان حکومتی محدود می‌شد. دو پیر بزرگ فرقه چشتی، شیخ معین‌الدین چشتی و شیخ قطب‌الدین بختیار کاکای خارج از هند به دنیا آمدند و بزرگ شدند (سجری، ۱۹۶۶م، ص ۱۹۲ - ۱۹۳، ۳۰۵)؛ بنابراین قاعدتاً در برقراری ارتباط با توده‌های مختلف مردم با مشکلاتی روبرو بودند که منابع به این موضوع اشاره‌ای نکرده‌اند.

ظاهراً مخاطبان چشتیان اولیه، دو گروه مجزا بودند؛ گروه اول: افرادی با سطح معینی از یادگیری و فرهنگ که هم به دلیل علاقه‌مندبودن به دیدگاه تصوّف و هم به دلیل مجذوب‌شدن به شخصیت و منش پیر صوفی به جرگه تصوّف پیوستند. مریدان (شاگردان) و خلیفه‌ها (جانشینان)، عمدتاً جزء این گروه و ضامن تداوم سنت صوفیانه بودند. با این وجود، برخی شواهد نشان می‌دهد همیشه این‌گونه نبوده است؛ مثلاً برخی غلامان و روستاییان تازه‌مسلمان‌شده نیز بودند که حتی نمی‌دانستند چگونه باید از مسواک استفاده کنند یا مریدان گستاخی وجود داشتند که با شوخی‌های نابجای خود شیخ را بسیار می‌رنجاندد.

گروه دوم: افرادی که تنها به این دلیل که جذب جنبه‌های ظریفِ روایاتِ عرفانی شده بودند، به جرگهٔ صوفیان نپیوسته بودند، بلکه تحت تأثیر زندگی ساده و پرهیزکارانهٔ استادان صوفی قرار گرفته بودند. در اغلب موارد، آنها مجذوب داستان‌ها و افسانه‌های مربوط به معجزات استادان می‌شدند و متأثر از آن برای دریافت برکت (فیض) به خانقاه می‌آمدند؛ همچنین آنها کسانی بودند که برای التیام نارضایتی‌ها و گریز از رنج‌ها و سختی‌های روزمرهٔ خود راهی پیدا نکرده بودند. از اقشار مختلف جامعه در این گروه حضور داشتند، اما بیشتر آنها از مردم عادی بودند.

خواجه معین‌الدین چشتی، مؤسس سلسلهٔ چشتی در هند در دوران حکومت سلطان شمس‌الدین ایلتمیش (۱۲۱۰-۱۲۳۵) وارد هند شد^۹ و بعد از اقامتی کوتاه در لاهور و دهلی، در اجمر که به تازگی فتح شده بود، مستقر شد. متأسفانه جزئیات کامل زندگی و کار او در دست نیست. فوائد الفوائد و خیر المجالس به ندرت از او یاد کرده‌اند و در سیر الاولیاء نیز آگاهی‌های کمی دربارهٔ او آمده است (سجری، ۱۹۶۶م، ص ۷۶، ۳۴۶، ۴۰۵؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۵۵-۵۸؛ قلندر، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۴۵، ۵۲، ۵۸). این کتاب‌ها تنها دربردارندهٔ نام دو تن از مریدان او، شیخ قطب‌الدین بختیار کاکی و شیخ حمیدالدین صوفی ناگوری هستند که جانشینان اصلی شیخ بودند. در منابع متأخر نیز نام چندی از مریدان خواجه معین‌الدین آمده است که ظاهراً بیشتر آنها از طبقهٔ طلاب و عالمان هستند. تنها نامی که در میان مریدان او مربوط به طبقهٔ حکومتی است، سید حسین مشهدی، امیر قطب‌الدین آیبک و حکیم اجمر در زمان ورود معین‌الدین به آنجا بود که بعدها با دختر عمویش ازدواج کرد.^{۱۰} غوثی از شخص دیگری نیز به نام ملک خطاب یاد می‌کند (غوثی شطار، ۱۹۹۴م، ص ۴۳-۴۸، ۹۸-۹۹) و اطلاعات زیادی از او نمی‌دهد؛ ولی آن‌گونه که از نامش برمی‌آید، متعلق به طبقهٔ حکومتی است.

در باره مخاطبان غیرمرید خواجه معین الدین نمی توان نظر قطعی داد؛ چراکه هیچ اطلاعاتی در این باره در دست نیست. افسانه های متأخر نیز که درباره مسلمان شدن تعداد زیادی از هندوها به دنبال معجزات بی شمار شیخ است، از نظر تاریخی قابل دفاع و استناد نیستند (قلندر، [بی تا]، ص ۲۱۹؛ غوثی شطار، ۱۹۹۴م، ص ۴۳). به احتمال بسیار، این عقب گرد و سیر نزولی از زمان شیخ نظام الدین اولیاء آغاز شده است؛ یعنی زمانی که سلسله چشتی به شهرت و اعتبار چشمگیری دست یافته بود. می توان حدس زد که تعدادی از ساکنان مسلمان اجمر که بسیاری از آنها بی شک به گروه مهاجران تعلق داشتند، مخاطبان عادی شیخ نظام الدین اولیاء بودند. این مسلمانان با توجه به همین پیشینه و آشنایی با سنت صوفیانه در سرزمین های مادری خود، به طور طبیعی به سوی شیخ جذب شده بودند. افزون بر این، از آنجا که اجمر با جمعیت غیرمسلمان احاطه شده بود، احتمالاً شماری از جمعیت غیرمسلمان نیز در میان مخاطبان وجود داشتند؛ ولی در این باره اطلاعات معتبری در دست نیست.

دو مرید اصلی خواجه معین الدین چشتی، شیخ قطب الدین بختیار کاکای و شیخ حمید الدین ناگوری در شرایطی کاملاً متفاوت زندگی و کار کردند. شیخ قطب الدین در کلان شهر نوظهور دهلی زندگی و کار می کرد؛ اما شیخ حمید الدین در حومه شهر راجستان و در میان مردم روستایی زندگی می کرد. گذشته از شیخ فرید الدین مسعود گنج شکر مشهور به بابا فرید، تنها اسامی معدودی از مریدان شیخ قطب الدین در منابع آمده است که به نظر می رسد بیشتر آنها از طبقه عالمان باشند. شیخ فرید الدین خود از خانواده قضات بود. دو تن دیگر از مریدان نیز به قضاوت مشغول بودند که پس از مرید شدن، این شغل را رها کردند (جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۶۴-۶۵؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۲۶-۲۸، ۳۰، ۳۳-۳۴؛ فرشته، ۱۹۰۳م، ج ۲، ص ۳۸۸). از آنجا که قطب الدین بختیار در مرکز دهلی زندگی و کار می کرد، ممکن

است تصوّر شود که برخی از اعضای طبقه حکومتی با او ارتباط نزدیک داشتند و احتمالاً مرید او شده بودند؛ اما تنها یک مرجع مبهم در منبعی متأخر یعنی گلزار ابرار غوثی را داریم که نشان می‌دهد یکی از مریدان او به نام شیخ معزالدین دهلوی، جانشین (نایب) حاکمان دهلی بوده است؛ ولی منابع تاریخی موجود این موضوع را تأیید نمی‌کنند. همچنین گفتنی است منصب «نایب»، بعد از درگذشت سلطان شمس الدین، یعنی چند ماه بعد از فوت شیخ قطب الدین در نوامبر سال ۱۲۳۵ مطرح و معرفی شد.^{۱۱}

سیر الاولیاء و برخی منابع متأخر دیگر، این باور را به خواننده القامی‌کنند که تمام جمعیت دهلی از جمله سلطان شمس الدین ایلتمش و نجبای او، ایمان زیادی به قطب الدین بختیار داشتند؛ در حالی که منابع دیگر نظیر فوائد الفؤاد و خیر المجالس این موضوع را تأیید نمی‌کنند. گفته شده است قطب الدین بختیار تنها یک بار به منظور تأیید زمینی که گویا در اختیار فرزندان خواجه معین الدین چشتی بود، به دربار سلطان ایلتمش رفته است (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۶۳ - ۶۵)؛ اما به احتمال زیاد این واقعه نیز رخ نداده است؛ زیرا چشتی‌های اولیه هرگز واگذاری زمین را نمی‌پذیرفتند؛ از این رو سفر معین الدین از اجمر به دهلی برای دادن یک دستور (فرمان) به این منظور بسیار بعید است. همچنین نقل شده است که وقتی معین الدین بنا بر شکایت شیخ نجم الدین صغری، تصمیم گرفت او را با خود به اجمر ببرد، تمام جمعیت دهلی با اشک و شیون آنها را بدرقه کردند و معین الدین با دیدن این صحنه از نجم الدین خواست که در دهلی بماند (ناگوری، نسخه خطی از مجموعه حبیب گنج، ش ۱۶۸/۲۱، ص ۵ - ۱۶، ۲۷ - ۴۳)؛ اما این واقعه را نیز منابع علمی و تاریخی تأیید نمی‌کنند. با این حال، می‌توان گفت در آن زمان جمعیت دهلی را عمدتاً بومیان اصلی و اولین نسل مهاجران از افغانستان، ایران و آسیای مرکزی تشکیل می‌دادند و دهلی جایی بود که سنت‌های صوفیانه در آن بسیار قوی و مستحکم بود و نیز سلسله

چشتی کاملاً در آنجا شناخته شده بود و این افراد تمایل و کششی ذاتی به صوفی‌ای برجسته با پیشینه خودشان داشتند.

در میان معدود مریدان شیخ حمیدالدین ناگوری که نام آنها در سرور الصدور آمده است، دو تن متعلق به طبقه حکومتی (با نام وکیل دار و مالک ناگور) بودند. ظاهراً تعداد اندکی نیز جزء قشر تحصیل کرده (عالمان) بودند؛ اما تعداد دیگری نیز به طبقات عادی جامعه تعلق داشتند (ناگوری، نسخه خطی از مجموعه حبیب گنج، ش ۱۶۸/۲۱، ص ۳-۳۳، ۴۳، ۵۲، ۶۸؛ نیز، غوثی، ۱۹۹۴م، ص ۴۲-۴۸؛ فرشته، ۱۹۰۳م، ج ۲، ص ۳۴۴-۴۰۱-۴۰۲؛ محدث دهلوی، ۱۸۷۰م، ص ۷، ۵۹-۶۰؛ لاهوری، ۱۸۹۴م، ج ۲، ص ۳۷۲). شیخ حمیدالدین نخستین صوفی مهم چشتی و اصالتاً هندی بود. او در روستا زندگی می‌کرد و معاش خود را از راه زراعت روی قطعه زمینی تأمین می‌کرد و همین کار، گفتگو با مردم محلی را برای او آسان و طبیعی کرده بود (ناگوری، نسخه خطی از مجموعه حبیب گنج، ش ۱۶۸/۲۱، ص ۷؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۶۶). احتمالاً در میان مخاطبان او افراد غیرمسلمان نیز بودند و گویا در نتیجه همین تعامل با مردم روستایی غیرمسلمان بود که او از خوردن گوشت دست کشید و کاملاً گیاه خوار شد (ناگوری، نسخه خطی از مجموعه حبیب گنج، ش ۲۱/۱۶۸، ص ۹-۳۵). ظاهراً سنت تعامل نزدیک داشتن با افراد محلی غیرمسلمان در خانواده او ادامه داشت. نوّه او، شیخ فریدالدین در مدت اقامتش در دهلی، در نامه‌هایی که به اعضای خانواده‌اش می‌فرستاد، دربارهٔ آشنایان غیرمسلمان خود نیز پرس و جو می‌کرد و سلام گرم خود را به آنها می‌رساند.^{۱۲}

دربارهٔ زندگی و کار شیخ فریدالدین مسعود گنج شکر (۱۱۷۵-۱۲۶۵) در برابر پیشینیان او اطلاعات بیشتری داریم. او بازبان خود مردم با آنها صحبت می‌کرد و شاید این یکی از دلایلی بود که توانست مردم بیشتری را به نسبت استادانش، به خود جذب کند (قلندر، [بی‌تا]، ص ۲۱۹؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۶۹؛ جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۴۲-۴۳). همچنین بنیان سلسله،

تحت نظارت او به گونه درخور توجهی گسترش یافت و افرادی با پیشینه‌های گوناگون تحت تأثیر او قرار گرفتند. در میان مریدانی که نام آنها به دست ما رسیده است، همچنان بیشتر آنان از علما هستند. برجسته‌ترین مرید او و یکی از بزرگ‌ترین عارفان شبه قاره هند، شیخ نظام الدین اولیاء از این طبقه (علما) بود.^{۱۳} در میان مریدان شیخ فرید الدین مسعود گنج شکر چند تن از کارگزاران حکومتی نیز بودند؛^{۱۴} همچنین خانواده‌ای از تاجران موفق کرمانی که بعد از مرید شدن، تجارت خود را رها کردند و مشغول رسیدگی به زندگی فقیران، دانش‌آموزان، سربازان و برخی افراد متعلق به طبقه عادی جامعه شدند. غلامان، برده‌ها و عده‌ای از زنان نیز جزء مریدان او بودند (امیرخورد، ۱۹۷۸ م، ص ۹۳، ۹۵، ۱۳۳، ۱۸۲، ۲۱۸، ۲۱۹؛ سجزی، ۱۹۶۶ م، ص ۵۲، ۸۸، ۹۲، ۹۶، ۲۵۴ - ۲۶۶، ۳۴۴، ۴۰۵).

شیخ فرید الدین مردم زیادی را به سوی خود جلب کرده بود؛ مردمی که برای ادای احترام و ارادت و بهره‌مندی از نیروهای معنوی به دیدار او می‌آمدند. همین توجه بیش از حد مردم، خلوت او را برهم می‌ریخت؛ به گونه‌ای که بعد از مرگ پیر خود نتوانست در دهلی و هانسی بماند (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۸۸). حتی در آجودان نیز نتوانست برای مدت زیادی از خلوت خود بهره‌برد؛ جایی که آن را به دلیل پراکندگی مردم و بی‌توجهی آنها به اندیشه‌های تصوف برای اقامت خود برگزیده بود؛ چراکه آجودان در مسیر کاروان از دهلی به مولتان بود و بسیاری از مسافران برای ادای احترام به آنجا می‌رفتند. زمانی که کل ارتش سلطان نصیر الدین محمود به اوچ لشکرکشی کرد، سلطان غیاث الدین بالبان به آجودان رفت و کل آنجا را تصرف کرد (سجزی، ۱۹۶۶ م، ص ۱۷۱ - ۳۳۶). همچنین ظاهراً بسیاری از مردم برای گرفتن طلسم و جادو (تعویذ) می‌آمدند و در آنجا ازدحام می‌کردند. یک بار مرید شیخ نظام الدین اولیاء از او خواست تعویذ بنویسد؛ اما به اندازه‌ای متقاضی زیاد بود که خسته شد.^{۱۵} با اینکه بیشتر مسافران به احتمال زیاد تاجر بودند، عمدتاً مردم عادی تقاضای گرفتن تعویذ داشتند.

نخستین بار درباره مرتاضان هندی می‌شنویم که به جماعت‌خانه (خانقاه) شیخ فریدالدین می‌آیند و در آنجا اقامت می‌کنند. گزارش‌هایی از تعاملات میان مرتاضان و مقیمان خانقاه وجود دارد؛ همچنین گفته شده است قلندرها به خانقاه فریدالدین مسعود گنج‌شکر رفت‌وآمد زیادی داشتند. (Nizami, 1983: 107) و افسانه‌ها تغییر آیین بعضی از اقوام منطقه پنجاب را به او نسبت می‌دهند؛ اما منابع تاریخی و چشتی در این باره چیزی نگفته‌اند. (Zilli, 1986) افزون بر این، بعید است تغییر آیین جزء اولویت‌های چشتیان بوده باشد؛ اما بعید نیست که در دوره‌ای اعضای قبیله‌ای جزء مخاطبان شیخ فریدالدین بوده باشند (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۳۰). شیخ نظام‌الدین با بیان کثرت ملاقات‌کنندگان شیخ (از خلق حد نبود) خاطرنشان می‌کند که درهای خانقاه، خلاف دیگر مراکز صوفیه تا نیمه شب باز بودند (برنی، ۱۸۶۲م، ص ۳۴۳ - ۳۴۴).

اوضاع در دوره نظام‌الدین اولیاء تغییر یافت؛ هم پیروان مرید و غیرمرید چشتیان به شدت افزایش یافت و هم ترکیب آنها تغییر زیادی کرد. با بررسی دقیق‌تر، نتایج درخور توجهی به دست می‌آید که برای درک نقش سیاسی - اجتماعی صوفیان در آن دوره دارای اهمیت است. با اینکه اطلاعات بسیار زیادی درباره شیخ نظام‌الدین و اثر او وجود دارد، درباره تعداد و ترکیب اجتماعی مریدان او نمی‌توان نظر دقیقی داد. با توجه به شواهد موجود، چه اسناد تاریخی چه دینی، می‌توان گفت تعداد مریدان او باید حدود هزاران تن باشند. ضیاءالدین برنی می‌گوید مردم پیوسته به غیاث‌پور می‌آمدند؛ جایی که خانقاه شیخ در آن واقع شده بود تا دیدار کوتاهی با شیخ داشته باشند و از او برکت (فیض) بگیرند و جزء مریدان او شوند. برنی از اینکه شمار زیادی از مردم مرید شیخ نظام‌الدین بودند، اظهار شگفتی می‌کند.^{۱۶} به گفته غوثی شطاری، پیروان شیخ بیش از هفتصد تن بودند. میرخورد می‌گوید تقریباً تمام خاندان سلطنتی سلطان علاءالدین دلبستگی عمیقی به شیخ داشتند. از فوائد الفوائد

سجری نیز برمی‌آید که بسیاری از اعضای ارتش سلطنتی مستقر در دهلی به شیخ علاقه داشتند. همچنین به گفته امیرخورد، بیشتر سپاهیان مستقر در چاندری از مریدان شیخ بودند. با آنکه احتمال اغراق در این گفته‌ها وجود دارد، روشن است که تعداد بسیار زیادی از مردم مرید شیخ شده بودند و حلقه مخاطبان او را شکل داده بودند.

از میان این شمار زیاد پیروان شیخ، تنها نام عده کمی باقی مانده است که در بیشتر موارد نیز اطلاعات بسیار ناقص است. حتی مؤلفان فرهنگ‌های زندگی‌نامه‌ای نیز چندان اطلاعاتی در این باره ارائه نداده‌اند. بنابراین، هرگونه مطالعه و بررسی درباره ماهیت و ترکیب مریدان نظام‌الدین و مخاطبان او با محدودیت‌های جدی همراه است و در بهترین حالت، همچنان جنبه فرضیه‌ای دارد.

فوائد الفوائد منبع اصلی ما در این موضوع، تنها دربردارنده نام ۲۳ تن از مریدان شیخ است و حتی در این فهرست نیز نام برخی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین افراد حلقه مریدان نیامده است؛^{۱۷} همچنین همان‌گونه که پیش از این گفته شد، از شاعر و مرید برجسته امیرخسرو دهلوی نیز به غیرمستقیم نام برده شده است (ص ۱۴۲). بنابراین عجیب نیست که از میان تعداد زیاد مریدان شیخ، تنها نام حدود ۱۵۰ تن را بتوان از میان تعداد انبوه منابع استخراج کرد. افزون بر این، تغییراتی که به دنبال فتح غوریان در ساختار اجتماعی ایجاد شده بود، اکنون به نتیجه رسیده بود؛ از جمله ارتقای اجتماعی سریع طبقه‌هایی که تا آن زمان محروم بودند که مهم‌ترین دستاورد آن، دسترسی به تحصیل برای تمام اقشار جامعه بود. (Siddi, 1992: 22-48) برنی طرفدار سرسخت نظام کهن، به شدت از دست‌یابی کسانی که آنها را دون پایه می‌داند به مقام‌های عالی و معتبر، ابراز تأسف می‌کند. او در کتاب فتوای جهاننداری، Habib (Afsar Umar: 1960: 49) با تحکم می‌گوید که فرزندان طبقات پایین اجتماعی نباید آموزش ببینند؛ چرا که این امر آنها را توانا و کارآمد می‌کند و دیگر سمت

یا مقامشان نمی‌تواند معترف پیشینه اجتماعی شان باشد، بلکه تنها نشان‌دهنده وضعیت امروزی دارنده آن سمت یا مقام است و این تنها چیزی است که در حال حاضر می‌توان به آن امیدوار بود.

از شواهد موجود، گروه‌های اجتماعی اصلی زیر به دست می‌آیند:

۱. خاندان شاهنشاهی، کارگزاران حکومتی و نجبا؛

۲. عالمان و افراد تحصیل کرده؛

۳. افراد وابسته به یک حرفه؛

۴. زنان؛

۵. بردگان؛

۶. مردم عامی.

حدود پانزده درصد از کل تعداد ثبت شده مریدان شیخ را اعضای خاندان شاهنشاهی، کارگزاران حکومتی و نجبا تشکیل می‌دادند که اتفاقی بی نظیر در تاریخ سلسله چشتی بود. این امر با توجه به سنت دیرینه چشتیان در بیزاری از طبقه حاکم جالب‌تر نیز می‌شود.^{۱۸} سیاست‌های علاءالدین که با اجبارهای سیاسی و اجرایی همراه بود و هدف آنها مهار فتنه‌ها و زدودن فساد از زندگی عمومی بود، محیط بسیار مطلوبی را برای گسترش گرایش‌های صوفیانه در میان مردم ایجاد کرد. قانون‌های جدی و مجازات‌های سخت علاءالدین ارتکاب به فساد را تقریباً غیرممکن کرده بود. برنی فضای عمومی پرهیزکاری در دوران سلطنت علاءالدین و نیز دیگر دستاوردهای بزرگ این دوره را مرهون برکت شخصیت شیخ می‌داند؛ با وجود این، می‌گوید مرگ علاءالدین سبب شد اخلاقیات عمومی در جامعه تضعیف شود و تأسف می‌خورد که مردم دهلی تحت تأثیر قطب‌الدین مبارک خلجی، به شدت در گناه و فساد غرق شدند (برنی، ۱۸۶۲، ص ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۲، ۳۴۳ - ۳۸۴، ۳۸۷).

علاءالدین احترام زیادی برای شیخ نظام الدین اولیاء قائل بود. مقام شیخ در دوران حکومت او همانند روحانی حامی رژیم بود. در یک حرکت خارق العاده، خضرخان پسر ارشد و وارث سلطنت علاءالدین و نیز شاهزاده شادی خان مرید شیخ شدند. این امر احتمالاً به منظور نشان دادن ارادت خاندان حکومتی به شیخ و شاید نمادی از سیاست دولت در برابر فرقه‌ای که شیخ نماینده آن بود، صورت گرفت. البته این عمل اهمیت سیاسی چندانی ندارد؛ اما به نظر می‌رسد که طبق معمول نجبات تحت تأثیر قرار گرفتند و از این رهگذر بسیاری از آنها مرید شیخ شدند. این اتفاق فضای خوبی را برای محبوبیت و پذیرش فرقه چشتی در پایتخت ایجاد کرد. بنابراین بی‌شک علت محبوبیت زیاد و پیروان بسیار فرقه چشتی تحت نظارت شیخ، تا حدی حمایت سیاسی حکومت علاءالدین بود. امتیاز مهمی که به دنبال ارتباط خاص با علاءالدین و در نتیجه حمایت سیاسی او نصیب چشتی‌ها شد، مصونیت از مخالفت بود؛ چراکه در مناطق خاصی از دهلی به ویژه در میان عالمان، مخالفت زیادی با چشتیان می‌شد. اما حمایت سیاسی خاندان حکومتی عاملی بازدارنده برای مخالفان بود تا چشتی‌ها بتوانند در آرامش زندگی کنند. امیرخورد نیز آشکارا به این حقیقت اعتراف کرده است (قوام الدین، نسخه خطی، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ برنی، ۱۸۶۲م، ص ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۹۴؛ سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۱۶۳-۱۶۴، ۱۶۶، ۴۰۷، ۴۱۸؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۲۰۲؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۹۳، ۱۴۴، ۱۵۶-۱۵۷، ۵۳۰، ۵۳۷).

درگذشت علاءالدین تغییر زیادی در اوضاع ایجاد کرد. مریدان شیخ نظام الدین در حکومت جدید نیز همانند گذشته مقام‌های مهمی در حکومت مرکزی داشتند؛ اما از آنجاکه وارث برکنار شده، یعنی خضرخان از مریدان شیخ بود، آن حمایت سیاسی دیگر وجود نداشت و این امر در سرنوشت چشتیان در دهلی اهمیت بسیاری داشت. افزون بر این، برگسترش فرقه چشتی نیز تأثیر نامطلوبی گذاشت و رشد آن را متوقف کرد. از طبقه حکومتی نیز تقریباً دیگر عضو جدیدی به مریدان نپیوست. از این رو شکایت شیخ نصیرالدین از روزگار

سخت و کاهش تأثیر تصوّف، در زمانی که به گفته سیّاحان خانقاه‌های زیادی در دهلی توسعه یافته بودند، کاملاً درک شدنی است (برنی، ۱۸۶۲ م، ص ۳۹۴ - ۳۹۶؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۸۸ - ۲۴۰؛ رک به: عمری، [بی‌تا]، ص ۳۶).

بزرگ‌ترین گروه در میان مریدان شیخ نظام الدّین اولیاء، از طبقه عالمان و افراد تحصیل کرده بودند که بیش از پنجاه درصد تعداد ثبت شده مریدان شیخ را شکل می‌دادند. افراد تحصیل کرده معمولاً به خدمات دولتی مشغول می‌شدند؛ اما در این میان افراد بسیاری نیز بودند که زندگی خود را وقف آموزش و نشر علم کرده بودند و ظاهراً این طبقه، آن‌گونه که از مثال‌های شیخ نظام الدّین اولیاء و استادش علاء الدّین برمی‌آید، هیچ‌گاه در رفاه کامل نبودند (امیرخورد، ۱۹۷۸ م، ص ۱۲۳ - ۴۲۹؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۹۰).

چندان روشن نیست که این مشایخ تصوّف برای امرار معاش خود چه کارهایی می‌کردند. گویا برای بیشتر آنها، تصوّف یک شغل تمام وقت بود؛ اما برخی نیز برای کسب درآمد شغل‌هایی داشتند؛ برای نمونه فخرالدّین مروزی برای امرار معاش خود قرآن کتابت می‌کرد و یمنی خطاط، رکن الدّین چیغمر و شیخ عزیزالدّین صوفی خطاطان برجسته‌ای بودند. فصیح الدّین نیز به کودکان آموزش می‌داد؛ اما پس از اینکه مرید شیخ نظام الدّین اولیاء شد، آن را رها کرد. با این حال، ظاهراً بیشتر آنها برای گذران زندگی خود به هدایا (فتوح) وابسته بودند (قلندر، [بی‌تا]، ص ۸۸؛ امیرخورد، ۱۹۷۸ م، ص ۲۱۲، ۳۰۸ - ۳۰۹، ۳۲۷).

در میان نام‌های ثبت شده، تنها عده کمی پیشینه تجاری و صنعتی داشتند و حدود چهار درصد افراد را تشکیل می‌دادند که بیشتر آنها پس از اینکه مرید شیخ شدند، حرفه اجدادی خود را رها کردند. شیخ نصیرالدّین تجارت پرسود جامه‌های ابریشمی را که از پدر خود به ارث برده بود، رها کرد. شمس الدّین بزار نیز تاجری موفّق بود؛ اما بعد از اینکه مرید شیخ شد، تجارت خویش را متوقّف کرد و زندگی فقیرانه‌ای را در پیش گرفت (قلندر،

[بی‌تا]، ص ۱۴۶ - ۱۴۷؛ امیرخورد، ۱۹۷۸ م، ص ۲۴۸).^{۱۹}

برای تعیین پیشینه اجتماعی عده‌ای از مریدان نیز هیچ سرنخی وجود ندارد. به احتمال بسیار آنها مردمی عادی بودند که هیچ حرفه خاصی نداشتند که آنها را متمایز کند. در میان مریدان شیخ نظام الدین اولیاء، از شمار اندکی زن نیز نام برده شده است؛ همچنین گفته‌اند یک تازه‌مسلمان که برادرش همچنان هندو بود و تعدادی غلام نیز وجود داشتند (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۵، ۳۵، ۱۹۲ - ۱۹۳، ۲۶۳، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۵؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۳۴؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۳۲۴؛ غوثی شطار، ۱۹۹۴م، ص ۱۸).

در واقع، حلقه عمومی مخاطبان شیخ در زمان اوج محبوبیت او بسیار گسترده بود. مردم از هر قشری از جامعه، اعم از اعضای خانواده حکومتی، نجبای بزرگ و بالاترین مقامات دولتی با فقیرترین افراد همراه می‌شدند. گاهی آن قدر جمعیت زیاد می‌شد که دیگر جایی برای نشستن نبود و مردم به ناگزیر در فضای باز و زیر نور آفتاب می‌نشستند. از آنجاکه مردم پیوسته به غیاثپور می‌آمدند، به منظور آسایش زائران، در مسیر استراحتگاه‌هایی مجهز به آب برای نوشیدن و وضوگرفتن برپا کرده بودند که بتوانند در آنجا عبادت نیز کنند (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۱۵۸، ۳۰۵، ۳۷۷؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۸۴ - ۱۸۶، ۲۵۷؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۳۵۶ - ۳۵۹؛ برنی، ۱۸۶۲م، ص ۳۴۳ - ۳۴۴). معمولاً در استراحتگاه‌های صوفیه برای استراحت، مراقبه و عبادت شیخ زمان‌های خاصی وجود داشت؛ اما گویا در جماعت خانه شیخ هیچ زمان مشخصی وجود نداشت و مردم تقریباً در هر زمانی از روز می‌توانستند برای دریافت برکت و دعای خیر به خدمت شیخ برسند. بسیاری از افراد با برخی مشکلات نزد شیخ می‌آمدند و او همیشه می‌کوشید نیازهای آنان را رفع کند. گفته‌اند هزینه روزانه آشپزخانه شیخ بدون احتساب غلات، دو هزار تانکاس بود که در آن روزگار پول زیادی بود (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۱۶۹، ۳۰۵ - ۳۰۶؛ قلندر، [بی‌تا]، ص ۸۷ - ۸۸، ۱۰۵ - ۱۰۶؛ جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۱۰۱؛ فرشته، ۱۹۰۳م، ج ۲، ص ۲۹۵). این امر میزانی برای سنجش گستره افرادی که به دست می‌دهد که هر روز به جماعت خانه می‌آمدند؛ با این حال، عجیب است که به جز

شواهد معدود مُندَرَج در فوائد الفؤاد درباره‌ی مریدی که برادر هندوی خود را به جماعت خانه آورده بود، هیچ اشاره‌ای به دیدار هندوها از جماعت خانه نشده است. حتّی جالب است بدانیم که شیخ درخواست مرید مبنی بر دعا برای تغییر دین برادرش را نپذیرفت. این موضوع به روشنی، نشان دهنده‌ی نگرش چشتی‌ها به تغییر دین است.^{۲۰}

شیخ نصیرالدّین زمانی سرپرستی فرقه‌ی چشتیه در دهلی را بر عهده گرفت که رابطه‌ی خاص جماعت خانه و دربار تمام شده بود و این امر تغییر زیادی در اوضاع به وجود آورد. حمایت سیاسی هم که پیش از این پس گرفته شده بود و عضویت جدید مریدان از طبقه‌ی حاکم به کلی متوقف شده بود. این امر بر رفاه مادی جماعت خانه تأثیر گذاشت و در ادامه ترکیب مخاطبان شیخ نیز تغییر کرد. در خیر المجالس به ندرت اشاره‌ای به دیدار مقام مهمّی از طبقه‌ی حکومتی از جماعت خانه شده است.^{۲۱} بیشتر مریدان از طبقه‌ی عالمان و تحصیل‌کردگان بودند (قلندر، [بی‌تا]، ص ۹۴ - ۹۵، ۱۳۴، ۱۴۳).^{۲۲} نام یک منشی و یک رئیس جواهرفروشان نیز ذکر شده است. تعداد کمی از زنان که بیشتر از اهالی سهالی بودند و شمار زیادی از مردم عادی نیز جزء مریدان شیخ نصیرالدّین بودند. گویا شیخ نصیرالدّین مریدانی از مناطق گوناگون جذب کرده بود که از جمله این مناطق می‌توان به سهالی، ظفرآباد، سامانا، بیهار و کانهر اشاره کرد (قلندر، [بی‌تا]، ص ۶۰، ۶۳ - ۶۴، ۱۵۱ - ۱۵۶، ۲۱۰، ۲۷۳).^{۲۳}

حضور عالمان (دانشمند) و طلاب (متعلّم) در مجالس شیخ نصیرالدّین به نسبت زمان استادش یعنی نظام الدّین اولیاء ملموس‌تر بود. حمید قلندر غالباً بیان می‌کند که این مجالس انجمنی از عالمان ممتاز (دانشمندان بزرگ) بود؛ عالمانی که به دلیل مهارت در مناظره‌های خود مشهور بودند (دانشمندان بحث) یا این مجالس، انجمنی متشکّل از عالمان و قضات بود؛ در نتیجه بحث و گفتگو در آنها بیشتر درباره‌ی مسائل و موضوعات

آکادمیک بود. متعلّمان پرسش‌هایی می‌کردند و می‌کوشیدند بعضی از نکات را روشن‌تر کنند. بنابراین گاهی اوقات می‌بینیم که در مجالس شیخ نصیرالدّین موضوعات بسیار پیچیده و ظریف مربوط به تصوّف، همانند موضوعاتی که معمولاً مورد علاقه افراد تحصیل‌کرده بود، با جزئیات بیشتری به نسبت آنچه در مجالس شیخ نظام‌الدّین اولیاء مطرح می‌شدند، مورد بررسی قرار می‌گرفتند. این امر احتمالاً به این دلیل بود که شیخ نصیرالدّین با افرادی که به دیدارش می‌آمدند، رابطه نزدیک‌تری داشت. حمید قلندر گهگاه به تازه‌واردان انجمن‌های شیخ نصیرالدّین، اشاره‌ای کلی می‌کند؛ اما حسن سجزی این‌گونه نیست و به‌ندرت به این جزئیات توجّه کرده است. ظاهراً شیخ نصیرالدّین عادت داشت که پرسش‌هایی مؤدّبانه به‌ویژه از تازه‌واردان پرسد؛ اینکه از کجا آمده‌اند، پیشه و مهارت آنها چه بوده است و ... که این پرسش‌ها سبب می‌شد تازه‌واردان احساس راحتی کنند و نوعی رابطه فردی آنی میان آنها برقرار شود. این امر ارتباط شیخ با مخاطبان را آسان‌تر و مؤثرتر می‌کرد. افزون بر این، شیخ به کسانی که معلولیت یا مشکلی داشتند، توجّه بیشتری می‌کرد.

قلندرها و جوالیق همانند دوران شیخ نظام‌الدّین اولیاء، همچنان به خانقاه چشتی می‌رفتند. برای آنها اندیشه شیخ نصیرالدّین کاملاً شناخته شده بود. شاید به همین دلیل بود که قلندر تراب بی‌هیچ مانعی به شیخ نصیرالدّین حمله و او را به شدّت مجروح کرد. با این حال، هیچ اشاره‌ای به هندوهای بازدیدکننده از جماعت خانه شیخ نشده است (قلندر، [بی‌تا]، ص ۲۸۶).

بدیهی است که در کنار مقام و جذبه فردی صوفیان، برخی ملاحظات و عوامل دیگر نیز در تعیین ماهیت و میزان محبوبیت آنها در میان بخش‌های مختلف جامعه نقش داشته است. از میان این عوامل می‌توان به شرایط اجتماعی - سیاسی موجود در یک بازه

زمانی خاص و نوع رابطه فردی صوفیان با مقامات سیاسی اشاره کرد. اگر حاکم با پیر صوفی موافق بود، احتمال نفوذ و تأثیر پیر به میزان درخور توجهی بیشتر از زمانی بود که حاکم بی طرف بود؛ اما اگر حاکم دشمن پیر صوفی بود، به یقین چشم اندازهای رشد و گسترش مریدان نیز تحت تأثیر قرار می گرفت.

پی نوشت ها

۱. ادبیات وسیعی در موضوع مجالس وجود دارد؛ حاجی خلیفه (۱۹۶۷م)، ج ۱، ص ۱۴۷ - ۱۴۹، ۲۷۸-۲۷۹) و ابن التّیم (۱۹۶۷م، ص ۵۸، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۴۵، ۲۹۶، ۲۳۰) نام تعدادی از این کتاب ها را ارائه می دهند. یکی از بهترین کتاب های این نوع، مجالس ثعلب ابوالعباس احمد بن حی ثعلب (۹۱ - ۲۰۰ ق/ ۸۱۵ - ۹۰۴ ق) است. این کتاب شامل مباحثه های ثعلب در موضوعات مختلف مانند قرآن، حدیث، فقه و... است؛ اما بخش عمده مباحث مربوط به دستور زبان، زبان شناسی و ادبیات است. به منظور آگاهی از خلاصه ای از مباحث ثعلب، ر.ک به: ثعلب، ۱۹۶۹م، ص ۱-۲۳.
۲. برای آگاهی بیشتر درباره شطحات، نک: بدوی، ۱۹۴۹م، ج ۲، ص ۱-۳۶.
۳. برای آگاهی بیشتر، نک: Lal، ۱۹۸۰: ۱۷۷-۲۱۷. برای اطلاع از مقدار درآمد، شیوه ارزیابی و تحقیق آن، نک: برنی، ۱۸۶۲م، ص ۲۸۱-۲۸۹. برنی در جای دیگر، به توصیف تسلیم بودن رعایا در زمان سلطنت سلطان علاءالدین می پردازد. او می گوید رعایا برای پرداخت مالیات، حتی زن و فرزندان خود را نیز فروختند (۱۸۶۲: ۳۴۱) نیز نک: Moreland، ۱۹۶۸: ۳۱-۳۹.
۴. تاج الملوک، ملک وحیدالدین قرشی، یکی از شاگران شیخ در دوره جدید به وزارت رسید (برنی، ۱۸۶۲م، ص ۴۱۰).
۵. برای توضیحات بیشتر در این باره، نک به: ظلی، ۱۹۸۶م، ص ۵۴ - ۱۰۸؛ قلندر، [بی تا]، ص ۱۸۵ - ۱۸۸، ۲۴۱.

۶. شیخ نصیرالدین گفته است: «سلطان علاءالدین چه پادشاهی بود! رحمت خدا بر او باد» (قلندر، [بی‌تا]، ص ۲۴۱ - ۲۴۲).
۷. سجزی به طور غیرمستقیم، تنها یک بار از امیرخسرو یاد کرده است (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۲۴۲). برای آگاهی از ارتباط او با شیخ، نک به: امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۳۱۲ - ۳۱۳.
۸. گیسودراز در سال ۱۳۵۶ قمری کمی پیش از مرگ شیخ نصیرالدین به خلافت رسید. نک: سمعانی، ۱۹۸۴م، ص ۲۵ - ۲۶؛ حسینی، ۱۹۱۸م، ص ۱۴، ۳۲ - ۳۴.
۹. عموم بر این باورند که شیخ معین‌الدین چشتی، زمانی که هنوز هند پایتخت امپراطوری قدرتمند چوهان بود و به دست پرتویراج اداره می‌شد، به هند آمد و در اجمر ساکن شد؛ نک: امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۵۶ - ۵۷. اما ناگوری (م. ۱۲۷۴ ق)، یکی از شاگردان برجسته شیخ معین‌الدین، به روشنی بیان می‌کند که او در دوران پادشاهی سلطان شمس‌الدین ایلتمش به هند وارد شد (ناگوری، نسخه خطی از مجموعه حبیب‌گنج، ش ۱۶۸/۲۱، ص ۱۵). شواهد به دست آمده از جمالی (جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۱۴) و غوثی (غوثی شطار، ۱۹۹۴م، ص ۲۹) قول ناگوری را مبنی بر ورود خواجه به اجمر، پس از فتح آن به دست غوری‌ها تأیید می‌کنند، نک: امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۴.
۱۰. این مریدان ضیاءالدین بلخی، احمد خادم، شیخ فخرالدین احمد اجمیری بودند (نک به: غوثی شطار ۱۹۹۴م، ص ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸؛ جمالی، ۱۹۷۶م، ص ۱۹)؛ نام عمومی سید حسین مشهدی، سیدوجیه‌الدین مشهدی بود (ناگوری، نسخه شماره ۱۶۸/۲۱، ص ۱۵؛ لاهوری، ۱۸۹۴م، ج ۱، ص ۲۶۳ - ۲۶۴).
۱۱. شیخ قطب‌الدین در ۱۴ ربیع الاول، ۶۳۳/۱۵ نوامبر ۱۳۳۵ و سلطان شمس‌الدین ایلتمش چند ماه بعد از او درگذشت (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۶۵ - ۶۶).
۱۲. شیخ فریدالدین در یکی از نامه‌هایش از مخاطب می‌خواهد درباره وضعیت رفاهی شخصی به نام مهادیو پرس‌وجو کند و به او اطمینان دهد که درباره مشکل او با خواجه جهان صحبت خواهد کرد.

۱۳. افزون بر شیخ نظام الدین، برخی عالمان برجسته نیز در میان پیروان (مریدان) شیخ فریدالدین مسعود بودند؛ مانند جمال الدین هانسی بدرالدین اسحاق، شیخ نجیب الدین متوکل، مولانا داود پالهی و ... (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۴۲، ۴۳، ۲۶۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۶۵؛ قلندر، [بی تا]، ص ۱۱۸؛ محدث دهلوی، ۱۸۷۰م، ص ۷۱، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۹۶، ۹۷، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۸؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۹۴ - ۱۹۵؛ لاهوری، ۱۸۹۴م، ج ۱، ص ۳۱۲ - ۳۱۳).

۱۴. از این طبقه، نام شمس دبیر و خواجه کمال الدین سمرقندی قابل توجه است. شمس منشی (دبیر) پسر بالبان شد. و بنا بر نظر امیرخورد (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۸۹ - ۳۱۶)، پدر خواجه کمال الدین در خراسان وزیر شد و سرزمین های وسیعی از مولتان، هانسی، دئوپالپور و آجودهان به او اختصاص داده شد. همچنین نک: سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۲۱۸ - ۲۲۰. قلندر اشاره دارد به اینکه پادشاهی ترک از آجودهان به دنبال معجزه شیخ، مرید او شد (قلندر، [بی تا]، ص ۱۴۹ - ۱۵۰).

۱۵. سجزی به سه مورد اشاره می کند که جوگی ها در جماعت خانه شیخ فریدالدین حضور داشتند. مشخص است که هر سه مورد متعلق به زمانی است که شیخ نظام الدین در آنجا اقامت داشته است. بنابراین به نظر می رسد که جوگی ها بازدیدکنندگان همیشگی جماعت خانه بودند (سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۵۹ - ۶۰، ۴۰۴ - ۴۰۵، ۴۱۷ - ۴۱۸؛ همچنین نک به: قلندر، [بی تا]، ص ۱۳۰ - ۱۳۱).

۱۶. حسرت نامه که دربردارنده پاسخ های مفصل شیخ نظام الدین به تردیدهای برنی در این موضوع است، در دست نیست؛ اما میرخورد گزیده خوبی از آن را فراهم کرده است (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۳۵۶ - ۳۵۹).

۱۷. از میان مریدان شناخته شده، تنها اسامی زیر در کل کتاب آمده است: حسام الدین پیلی، حسام الدین حاجی، شیخ عثمان سیوستانی، برهان الدین غریب، محمود آوادی (شیخ نصیرالدین محمود چراغ دهلوی)، خواجه نوح، محی الدین کاشانی و سراج الدین حافظ (نک: سجزی، ۱۹۶۶م، ص ۱۸، ۲۴، ۲۸، ۷۳، ۱۵۱، ۱۶۸، ۲۸۹). جالب است بدانید که نام این افراد نیز

تنها یک بار آمده است و از مریدان برجسته‌ای چون شمس‌الدین یحیی، فخرالدین زرّادی، شیخ قطب‌الدین منور، وجیه‌الدین یوسف، وجیه‌الدین نیلی و فصیح‌الدین، اصلاً نامی برده نشده است. ۱۸. برای آگاهی از اسامی وارثان بلا فصل (نک به: قلندر، [بی‌تا]، ص ۶۹؛ قوام‌الدین، نسخه خطی شماره ۱۶۳ - ۱۶۴، ۱۹۹۱: ۱۰۷ - ۱۰۸؛ برنی، ۱۸۶۲م، ص ۳۴۵، ۳۹۴، ۵۳۱ - ۵۳۲؛ عقیف، ۱۸۹۱م، ص ۶۹ - ۷۷؛ بهامد خانی، نسخه خطی شماره f۱۳۷، a۱۴۸؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۴۴، ۳۱۸، ۳۲۲ - ۳۲۳، ۳۵۰، ۵۲۳ - ۵۲۴، ۵۳۷؛ فرشته، ۱۹۰۳م، ج ۱، ص ۱۲۸). بنا بر فرشته، ملک نصرت خواهرزاده سلطان علاء‌الدین بود.

۱۹. او همچنین به ابوبکر و زاق نامی نیز در میان مریدان شیخ اشاره می‌کند. نام و زاق نشان می‌دهد که احتمالاً حرفه او کتاب‌سازی بوده است (امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۱۵۴). ۲۰. تنها دو مورد گزارش شده است که فردی از خانواده حکومتی به جماعت خانه شیخ رفته است (نک: قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۱ - ۲۱۷). همچنین گفته شده است که حاکمی هدیه‌ای فرستاده است (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۱ - ۸۶). گیسودراز از میان مریدان شیخ از فردی به نام ملک صدرالدین نایب‌رئیس شیخ یاد می‌کند (نک: حسینی، ۱۹۱۸م، ص ۲۰).

۲۱. از میان آنها می‌توان به این افراد اشاره کرد: قاضی عبدالمقتدر تھانیسری، سید محمد گیسودراز، خواجگی، شمس‌الدین جزری، کمال‌الدین، زین‌الدین، قاضی آدم، سید محمد بن جعفر مکی، سید جلال‌الدین مخدوم جهانیان. (نک به: قلندر، [بی‌تا]، ص ۶۶، ۱۰۵، ۲۰۰، ۲۰۵، ۲۱۷، ۳۲۶ - ۳۲۷؛ امیرخورد، ۱۹۷۸م، ص ۲۵۲ - ۲۵۴، ۳۷۱؛ غوثی شطار، ۱۹۹۴م، ص ۱۱۲ - ۱۱۴، ۱۳۹، ۲۳۴، ۲۷۱، ۴۹۲؛ محدث دهلوی، ۱۸۷۰م، ص ۱۶۰، ۱۶۵ - ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۳؛ لاهوری، ۱۸۹۴م، ج ۲، ص ۳۵۳، ۳۵۷، ۳۶۶، ۳۸۱، ۴۰۲).

۲۲. بنا بر گفته قلندر (قلندر، [بی‌تا]، ص ۱۰۷) بیشتر مردان و زنان سهالی مرید شیخ بودند و طبق نظر شیخ، زنان آن دیار از مردان باتقواتر بودند.

۲۳. طبق نظر بهامد خانی، اگر تمام اسامی مریدان شیخ نصیرالدین را ثبت کنیم، یک کتاب می‌شود (نک به: نسخه خطی شماره ۱۵۱ b).

کتاب‌نامه

ابن‌الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۹۶۷ م). کتاب الفهرست. ترجمه: محمدرضا تجدد. ویراست دوم. تهران: [بی‌نا].

ابن‌منور، محمد. (۱۹۴۳ م). اسرار التوحید. تصحیح ذبیح‌الله صفا. تهران: [بی‌نا].
امیرخورد، محمد بن مبارک. (۱۹۷۸ م). سیرالاولیاء در احوال و ملفوظات مشایخ چشتی. لاهور: [بی‌نا].
بدوی، عبدالرحمان. (۱۹۴۹ م). شطحات الصوفیه. ج ۲. قاهره: [بی‌نا].

برنی، ضیاء‌الدین. (۱۸۶۲ م). تاریخ فیروزشاهی. تصحیح: سیداحمدخان. کلکته: [بی‌نا].
بهار، محمدتقی. (۱۹۵۸ م). سبک‌شناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی. تهران: [بی‌نا].
بهامدخانی، محمد. تاریخ محمدی، نسخه خطی موزه بریتانیا، OR.۱۳۷.
ثعلب، ابوالعبّاس احمد بن یحیی. (۱۹۶۹ م). مجالس ثعلب. تحقیق: عبدالسلام هارون. قاهره: [بی‌نا].

جمالی، حمید بن فضل‌الله. (۱۹۷۶ م). سیر العارفین. ترجمه اردواز محمد ایوب قادری. لاهور: [بی‌نا].
حاجی خلیفه. (۱۹۶۷ م). کشف‌الظنون عن اسامی الکتب و الفنون. تهران: [بی‌نا].
حسینی، سیدمحمد اکبر. (۱۹۱۸ م). جوامع‌الکلم (ملفوظات گیسودراز به گردآوری پسر ارشد او در سال ۱۴۰۰). به اهتمام حافظ محمد حمید صدیقی. عثمان گنج: [بی‌نا].
دهخدا، علی‌اکبر. (۱۹۶۳ م). لغت‌نامه. تهران: [بی‌نا].

سجزی، امیرحسن. (۱۹۶۶ م). فوائد الفؤاد. تصحیح: محمد لطیف ملک. لاهور: [بی‌نا].
سمعانی، شاه محمد علی. (۱۹۸۴ م). سیر محمدی. گلبرگه: [بی‌نا].
سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۹۶۶ م). عوارف المعارف. منتشر شده به ضمیمه احیاء علوم‌الدین ابو حامد محمد غزالی. بیروت: [بی‌نا].

شیخ فریدالدین. مکتوبات شیخ فریدالدین. نسخه خطی همراه با سرور الصدور ناگوری، کتابخانه مولانا آزاد، ۱۶۸/۲۱، علیگر.

عفیف، شمس سراج. (۱۸۹۱ م). تاریخ فیروزشاهی. کلکته: [بی نا].
عمری، شهاب الدین. [بی تا]. مسالک الابصار فی ممالک الامصار. ترجمه: اقتدار حسین صدیقی
و محمد احمد از بخش هند با عنوان A Fourteenth-Century Arab Account of India under
Sultan Muhammad bin Tughlaq، علیگر: [بی نا].
غوثی شطّار، محمد. (۱۹۹۴ م). گلزار ابرار. ترجمه اردو: فضل احمد جیوری با نام اذکار ابرار. محمد
زکی. لاهور: [کتابخانه شرقی خدابخش] پتنه.
فرشته، محمد قاسم هندو شاه. (۱۹۰۳ م). گلشن ابراهیمی / تاریخ فرشته. نوال کیشور: [بی نا].
قلندر، حمید. [بی تا]. خیرالمجالس. تصحیح: خلیق احمد نظامی. علیگر: [بی نا].
قوام الدین، محمد جمال. قوام العقائد، نسخه خطی دانشگاه عثمانی، حیدرآباد.
لاهوری، غلام سرور. (۱۸۹۴ م). خزینة الاصفیاء. کانپور: [بی نا].
محدث دهلوی، شیخ عبدالحق. (۱۸۷۰ م). اخبارالاخیار. [بی جا]: [بی نا].
ناگوری، شیخ حمید الدین. سرورالصدور، نسخه خطی محفوظ در علیگر، کتابخانه مولانا آزاد،
مجموعه حبیب گنج، ۱۶۸/۲۱.

Ernst, Carl W (1992). *Eternal Garden-Mystics: History and Politics in a South Asian Sufi Center*, Albany, NY.

Habib, Muhammad (1974). "Cheshti Mystic Records of the Sultanate Period", in idem, *Politics and Society in the Early Medieval Period*, ed. K.A. Nizami, New Delhi.

Habib, Muhammad and Salim Khan, Afsar Umar (1960). *The Political Theory of the Delhi Sultanate* (includes a tr. of Barani's *Fatwa-ye Jahandai*), Allahabad.

Lal, K.S (1980). *History of the Khiljis* (AD. 1290 _ 1320), New Delhi.

Moreland, W.H (1968). *Agrarian System of Moslem India*, Delhi.

Nizami, K.A (1983). *On History and Historians of Medieval India*, New Delhi.

Siddiqi, I.H (1992). "Social Mobility in the Delhi Sultanate", in Irfan Habib, ed, *Medieval India*

I: *Researches in the History of India 1200-1750*, New Delhi.

Zilli, I.A (1986). "Barr-I Saghir men Islam Ki Tausi wa Ishaat men Sufiya-I Kiram ka Hissa,

Ek Jaizah", *Tahqiqat-I Islami*, Aligah, July-September, pp. 19-46.

یهودیان بابلی دوره اشکانی^۱

جفری هرمان

ترجمه: هادی ولی پور^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۸]

چکیده

موضوع این مقاله، «یهودیان بابلی دوره اشکانی» است.^۱ زمانی که سلسله ساسانیان جایگزین اشکانیان شد، بیش از پانصد سال از حکومت اشکانیان و حدود سیصد و پنجاه سال از تسلط مستقیم ایشان بر یهودیان بابلی می‌گذشت. بی‌شک تأثیر حکومت اشکانیان بر یهودیان بسیار است، با این حال اطلاعات ما از این دوره به طرز چشمگیری محدود است. با توجه به اینکه منابع تحقیق در این موضوع محدودند، اهمیت بالقوه منابع موجود افزایش می‌یابد. بررسی میزان اعتبار منابع بر عهده متخصصان تاریخ است تا آن را به دقت ارزیابی کنند. منابع اصلی مطالعاتم در این موضوع و نوع اطلاعاتی را که می‌توان از این منابع محدود به دست آورد، ذکر خواهم کرد^۲ و از منابع هم عصر^۳ غیرخامی،^۴ منابع هم عصر خامی و منابع خامی ساسانی بهره خواهم برد.

کلیدواژه‌ها: یهودیان، بابل، اشکانیان، ساسانیان، خاخام، ربی، تلمود

۱. برگردان از:

Geoffery Herman, "The Jews of Parthian Babylonia", in: Peter Wick & Markus Zehnder with the assistance of Jan Schafer (۲۰۱۲). The Parthian Empire and its Religions Studies in the Dynamics of Religious Diversity, Computus Druck Satz & Verlag, pp. ۱۵۰-۱۴۱.

۲. مربی گروه مطالعات اسلامی، دانشگاه دارالحکمه؛ دانشجوی دکتری ادیان شرق، گرایش ادیان ایران، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران hadi.valipoor.b@gmail.com

منابع هم عصر غیر خاخامی

تصرف بابل به دست اشکانیان در نیمه دوم قرن اول پیش از میلاد اتفاق افتاد. در این برهه درباره سکونت تعداد درخور توجهی از یهودیان بابلی (فرزندان یهودیان تبعیدی) در بابل اطلاعات اندکی وجود دارد و می توان گفت تقریباً اطلاعاتی درباره آنان در دوران اشکانی وجود ندارد. از این جمعیت در آثار نویسندگان اولیه یونانی و رومی و نیز منابع میخی بومی بابل که در دوره اشکانی نوشته شده، مطلبی ذکر نشده است. برای به دست آوردن برخی اطلاعات صریح درباره یهودیان اشکانی باید به یوسف فلاوی (Titus Flavius Josephus) (۳۷-۱۰۰ م.) مراجعه شود.^۵ وی پاره اطلاعات مختلفی را پیش می نهد و در کنار آن داستان هایی مفصل تر را نیز ذکر می کند که ارتباط چندانی با یهودیان بابلی دوره اشکانی ندارد؛ برای مثال درباره شمار فراوان یهودیان ساکن آن سوی فرات ((Jos. AJ 11, 5, 2 (134)، اصالت انساب آنها (Jos. c. Ap. 1, 7, 31)، مقبره ساخته شده به دست دانیال نبی در اکباتان (جایی که پادشاهان ایران، ماد و اشکانی «تا امروز» دفن شده اند)، حفاظت از آن مقبره با نظارت ربی یهودی (Jos. AJ 10, 11, 7 (265)، و احترامی که یهودیان بومی بابل به حاکم حشمونی تبعیدی، هیرکانوس، ادا می کردند، سخن گفته است ((Jos. AJ 15, 2, 2 (15). بیشتر اطلاعات فلاوی مربوط به یهودیان بابلی در یهودیه یا مکان هایی دیگر در امپراتوری روم است؛ انتصاب حنانیل بابلی (Babylonian Hananel) در جایگاه ربی اعظم معبد اورشلیم ((Jos. AJ 15, 2, 4 (22); ibid. AJ 15, 3, 1, (40)، عزیمت فرمانده زاماریس (Zam-aris) با پانصد سوارکار نظامی کارآزموده به همراه صد نفر از بستگان بابلی و تحریکات هرود (Herod) برای استقرار آنها در باتانه (Jos. AJ 17, 2, 1-4; Neusner, Batanea)، فلاوی همچنین دو توصیف مفصل تر (1965: I, 38-40; Appelbaum, 1970: 79-88).

درباره یهودیان شرقی نقل می‌کند؛ یکی مربوط به یهودی شدن خاندان سلطنتی آدیابن (Royal House of Adiabene)^۶ که با موضوع این مقاله ارتباطی ندارد؛ دیگری گریزی به داستان سرقت‌ها و استثمارهای آنیلئوس (Anilaeus) و آسینائوس (Asinaeus) که احتمالاً مهم‌ترین تصویر به جامانده از یهودیان بابلی دوران اشکانی است. این گزارش را که احتمالاً از چند منبع محلی گرفته شده است، ظاهراً یهودی متدینی از منطقه نهر دِعا (Nehardea)^۷ در اوایل قرن اول میلادی نوشته است و اساساً روایتی از مشهور شدن و از چشم افتادن دو برادر یهودی فقیر از نهر دِعا است که اطلاعات فراوانی درباره جامعه یهودیان بابلی نیز ارائه می‌دهد. این گزارش به شدت تحت تأثیر عناصر فرهنگی اشکانی است و هنجارها را بر اساس نظام ارزشی رایج جامعه اشکانی بازتاب می‌دهد. اگرچه در برخی نقاط این داستان، یهودیان با اشکانی‌ها در نزاع‌اند، این نزاع آن‌طور نیست که اشکانیان و یهودیان را دشمن همدیگر نشان دهد، بلکه بیشتر به دشمنی طولانی مدت میان یهودیان و جمعیت بومی بابل می‌پردازد (Herman, 2006: 267). در این روایت تاریخی، بیشتر جمعیت بابل را بت پرستان شکل می‌دهند؛ بنابراین کاملاً منطقی است که مخالفت‌ها و دشمنی‌ها میان یهودیان و بت پرستان بابلی به‌ویژه در دوران اشکانیان فراوان بوده است و احتمالاً سرچشمه بسیاری از ویژگی‌های متمایز یهودیان بابلی شده باشد که ما در دوره ساسانیان به رسمیت می‌شناسیم. با این حال، آن دشمنی‌ها مسئله مبهمی است که هنوز کاملاً بررسی نشده است تا به درستی بتوانیم فرضیه‌های بعدی را محتمل بدانیم.^۸

منابعی هم وجود دارند که از قیام یهودیان میان رودان علیه رومیان هنگام حمله تراژان (Trajan) به منطقه سخن می‌گویند، اما اطلاعات آنها نیز مبهم است (Pucci ben Zeev, 2005: 190-217).

منابع دیگری هم که احتمالاً در زمان امپراتوری اشکانی و نه لزوماً در بابل شکل گرفته‌اند، چه بسا رگه‌هایی از تأثیر دین و فرهنگ اشکانی بر یهودیان را نشان دهند. این منابع دربرگیرنده برخی از تألیفات یهودیان است که به دوره اواخر تنخ یا عصر پساتنخ بازمی‌گردد. می‌توان محتمل دانست که کتاب مقدس استر و دانیال نیز در مدار فرهنگی اشکانیان شکل گرفته‌اند. درباره تأثیرات احتمالی ایرانیان بر یهودیان معبد دوم، حدس و گمان‌های بسیار وجود داشته است. بیشتر این تأثیرات در زمان اشکانیان ظاهر می‌شود، اما حتی هنگامی که نشانه‌های این اثرگذاری چشمگیرتر هم می‌شود، پیوند محکمی با یهودیان اشکانی در بابل ندارد.^{۱۰} همچنین ممکن است برخی مفاهیم الهیاتی زرتشتی در دوران اشکانی به منابع یهودی رسیده باشد. تصور بر این است که برخی از ترکیبات سریانی با منشأ شرقی، ماهیت یهود را در حوزه اشکانی تبیین می‌کند؛ اما با بررسی دقیق، سهم آنها در بهترین حالت حداقلی است یا جای پرسش دارد. از نمونه‌های حداقلی، اشاراتی به قانون یهودیان از ابن دیصان در کتابش با عنوان قوانین کشورها (Book of the Laws of the Countries) است که فقط در بردارنده کلیاتی درباره یهود است و از نمونه‌های پرسش برانگیز، تذکره اربیل منسوب به مشیحا زخا (Meshihazekha) است که تاریخ شکل‌گیری و اعتبارش همچنان در معرض پرسش است.^{۱۱}

منابع هم عصر خاخامی

منابع خاخامی هم عصر درباره یهودیان بابلی دوره اشکانی همگی از ریشه‌های فلسطینی‌اند^{۱۲} و تعدادی از خاخام‌های بابلی مانند هیلل بزرگ (Hillel the Elder)، ربی^{۱۳} ناتان (R. Natan)، یدوعای بابلی (Yadua the Babylonian) و ربی حییا (R. Hiyya) را ذکر کرده‌اند.^{۱۴} در اصل، بیشتر این منابع به فلسطین گرایش دارند و اگر هم از یهودیان بابلی

نامی می‌برند؛ معمولاً به زمان سکونت ایشان در فلسطین بازمی‌گردد؛ زمانی که با عنوان مهاجر، زائر و روحانی به زیارت معبد اورشلیم می‌رفتند.^{۱۵} با این حال، محتوای این منابع گاه مربوط به قوانینی مذهبی هستند که در بابل اعمال می‌شدند؛ از جمله قوانین کشاورزی مانند جدا کردن یک دهم از محصولات (عُشریه).^{۱۶} در اینجا نیز بی‌شک دیدگاه‌شان فلسطینی است.^{۱۷}

مسئله دیگر، ترسیم و توصیف اشکانیان در منابع یهودی این دوره است. همان‌طور که اشاره کردیم، اگر فلاوی در گزارش خود از آنیلئوس و آسینائوس، اشکانیان را در دشمنی با یهودیان نشان نمی‌دهد، در برخی منابع خاخامی می‌بینیم که امیدهای مسیحایی در حقیقت به پیروزی اشکانیان بر روم پیوند خورده است.^{۱۸} یکی از نمونه‌ها، اعلامیه ربی قرن دومی، ربی شیمعون بر^{۱۹} یوحای (R. Simeon bar Yohai) است: «هنگامی که می‌بینید پاهای اسبی ایرانی به خاک سرزمین اسرائیل گره خورده است، انتظار گام‌های پادشاهی مسیح را داشته باشید» (Lamentations Rab. 1, 13 (Buber ed., 77); Cant. Rab. 8, 10). گرچه این مطابقت بین امیدهای ابرازشده در کتاب فلاوی و آثار خاخامی سزاوار تأمل بوده و چه بسا منجر به اعتبار بیشتر انتساب و تاریخ برخی از گفته‌های خاخامی شود، حقیقت این است که این منابع و منابع دیگر که خواهان پیروزی اشکانیان بر رومیان بودند، همگی از آثار خاخامی تغییر یافته دوره ساسانی به دست ما رسیده است و از آلودگی و تحریف ناشی از گذشت زمان مصون نمانده است.^{۲۰}

منابع خاخامی ساسانی: زیبایی، به‌روزرسانی، تعالی بخشی

سومین دسته اصلی منابع که اطلاعاتی درباره یهودیان اشکانی در بابل می‌دهند، تلمود بابلی و تا حدودی ادبیات تلمود فلسطینی و میدراشی است. در آثار علمی قبلی با

بهره‌گیری از منابع تلمودی، جزئیات مربوط به یهودیان در دوره اشکانیان ذکر شده است. امروزه دانشمندان به این نظر رسیده‌اند که منابع متأخر خاخامی برای اغراض مختلفی، به گونه‌ای نظام‌مند سنت‌ها و روایت‌هایی را درباره قهرمانان یهودی کهن ایجاد و ابداع می‌کنند. با توجه به این نکته باید اذعان کرد که منابع تلمودی، حتی وقتی ادعای روایت سنت‌های دوران اشکانی را دارند، درواقع معمولاً اطلاعاتی را درباره دوران ساسانیان به ما می‌دهند (Goodblatt, 2006: 85).^{۳۱} این حقیقت منجر به تغییر چشمگیری در فهم جامعه یهودی اشکانی شده است؛ مثلاً بسیاری از مطالب جلد اول کتاب تاریخ یهودیان در بابل از جیکوب نیسنر (Jacob Neusner (1932-2016))، که به دوران اشکانی اختصاص دارد، دقیقاً به چنین منابعی وابسته است و اکنون باید کنار گذاشته شود.^{۳۲}

با این حال، جمع‌بندی روشی که در آن ادبیات خاخامی دوران ساسانیان، یهود بابلی را در دوران اشکانی به تصویر می‌کشد، مفید خواهد بود. به طور گسترده در ادبیات اورشلیمی، با منابعی که ایده‌آل‌سازی می‌کنند و کسانی که یهودیان بابلی اشکانی را به تصویر می‌کشند، کمتر روبرو می‌شویم. تلمود بابلی به طور کلی تمایل به ایده‌آل‌سازی دارد، اما می‌تواند منابعی را که در خدمت دغدغه‌های معاصر خودشان هستند، خلاقانه دست‌کاری کند. یک مثال گویا، داستانی است که در (yQid 3: 4 64a) وجود دارد (yGit 1: 5 (43d)). این داستان، پذیرایی خصمانه از دو خاخام فلسطینی قرن دوم میلادی را به تصویر می‌کشد که به بابل آمده‌اند. با این حال، وقتی این داستان در تلمود بابلی بازگو می‌شود، آن دشمنی نه از بین می‌رود و نه به دوستی تبدیل می‌شود، بلکه به سمت بیت رأس الجالوت (روش گالوت) (Exilarchate) هدایت می‌شود و همچون جدالی درون بابلی عمل می‌کند.^{۳۳} بسیاری از شیوه‌هایی که تلمود بابلی، یهودیان اشکانی را به تصویر می‌کشد، می‌تواند در عنوان زیبایی یا تعالی بخشی سنت‌های قبلی یا حتی به روزرسانی سنت با اغراض زیباسازی یا تعالی بخشی خلاصه شود.

یکی از راه‌هایی که تلمود بابلی، چهره یهودیان اشکانی را تغییر شکل می‌دهد، اعتلای منزلت تناهایی^{۲۴} است که به ریشه‌های بابلی آنها (تنها) در منابع کهن تر اشاره شده است. نمونه‌هایی از این گرایش درباره شخصیت‌هایی چون شمّای (Shamaya) و اوتالیون (bSan 96b)، (Avtalion) هیلل، ربّی ناتان (E.g. bHor 13b-14a) و ربّی حییا^{۲۵} است. درواقع، این فرایند در تلمود فلسطینی، در جاهایی که به نظر می‌رسد نوعی دستور کار ضد پدران کهن در میان است، تشخیص دادنی است؛ همچنین به خوبی معلوم است که بسیاری از ربّی‌های بابلی در دوران ساسانیان در فلسطین زندگی می‌کردند و چه بسا حامی این منابع باشند. این تمایل تلمود بابلی به بزرگ جلوه دادن تناهای بابلی، مواد اولیه لازم برای گمانه‌زنی‌های علمی درباره وجود رأس الجالوت در دوران اشکانی را فراهم کرده است؛ گمانه‌زنی‌هایی که در غیر این حالت مستند متقنی ندارند.^{۲۶}

در ادامه می‌خواهم نمونه‌ای از چگونگی استفاده تلمود بابلی از شخصیت‌های تنّایی با هویت بابلی، برای پیشبرد برنامه‌ای را توصیف کنم که حامی بابلی‌ها بود. در b. Pesahim 3b داستان زیر را می‌خوانید که نشان می‌دهد چگونه فردی غیریهودی که قبل از خاخام یهودا پسر باتیرا (Rabbi Judah, the son of Bathyra) در نصیبین (Nisibis) درباره خوردن قربانی‌های عید پسخ در اورشلیم خودستایی و مباحات می‌کرد، پس از استقرار یهودا پسر باتیرا با دستانی خونین دستگیر می‌شود.

فردی آرامی^{۲۷} که عادت داشت از قربانی عید پسخ در اورشلیم بخورد، گفت: چنین نوشته شده است که «هر کس ختنه نشده، نمی‌تواند از آن بخورد» (خروج ۱۲: ۴۸، ۴۳) و «من از بهترین قسمت آن خوردم». خاخام یهودا پسر باتیرا به او گفت: آیا آنها به شما از دمبه (چربی دم) (Fat-tail) دادند؟ او گفت: نه. پس گفت: وقتی به آن جایگاه می‌روی، به آنها بگو «از دمبه به من بدهید!». هنگامی که به آنجا رفت، به آنها گفت: قسمتی از دمبه را به

من بخورانید. آنها به او گفتند: «دمبه به بالاترین جایگاه اختصاص دارد». سپس گفتند: چه کسی به تو چنین گفته است؟ او به آنها گفت: خاخام یهودا پسر باتیرا. آنها گفتند: این مرد کنار ما چه می‌کند؟ پس تحقیق کردند و دریافتند که او فردی آرامی است و او را کشتند. سپس پیامی را به خاخام یهودا پسر باتیرا فرستادند: سلام بر تو، خاخام یهودا پسر باتیرا! تو در نصیبین هستی و تور (شبکه) تو در اورشلیم گسترده شده است.

این داستان تخیلی گاهی در جایگاه شاهی از ارتباطات بین نصیبین و اورشلیم در دوره معبد دوم و وجود مرکزی توراتی در نصیبین تحت رهبری یهودا ساخته شده است (Segal, 1964: 38-39; Oppenheimer, 2004: 320ff). از آنجاکه منابع دیگر تنایی (اشکانی) به خاخام مشابهی در نصیبین در اواسط قرن دوم میلادی اشاره می‌کنند، بعضی افراد این منبع را با عنوان حضور متوالی خاخام در این شهر در دوران باستان تلقی کرده‌اند. با این حال، گرچه این منبع در دوره اشکانی شکل گرفته است، درحقیقت دلایل کمی وجود دارد که آن را منبع دقیق تاریخی بپذیریم تا بتواند اطلاعات روشنی درباره دوران اشکانیان بدهد. برخی شبهات را قبلاً اشعیا گافنی (Isaiah Gafni) مطرح کرده بود. وی خاطرنشان کرده بود که این مجموعه در میان بسیاری از مجموعه‌های تنایی باقی نمانده است و در قالب منبعی تنائیمی ارائه نشده است؛ اما در زبان آرامی به عنوان داستانی افسانه‌ای شکل گرفته است. همچنین اشاره کرد که عبارت «دمبه به بالاترین جایگاه اختصاص دارد»، از سنت دیگری وارد تلمود بابلی شده است. این عبارت در بحث حقوقی (فقهی) دیگری در همان قسمت از گفتگویی که این داستان آمده (Pesahim 84b) پیدا شده است، درحالی‌که به خاخام بابلی قرن چهارم ربی نحمان فرزند اسحاق (R. Nahman b. Isaac) نسبت داده شده است. در آنجا به قربانی عید پسح نیز اشاره شده است (yYev 12: 1 (12c); bYev 102a; 108b; bSan 32b; 96a). در همین رساله (77: 1999, Gafni) (109a)، روایتی با نام همان خاخام یهودا پسر باتیرا آمده است که به معبد اشاره دارد. از این رو می‌بینیم که برخی از عناصر این داستان نیز در جاهای

دیگری در همان بافت گفتگویی و داستانی یافت می‌شود. این کاملاً معمول است که برای تلمود بابلی می‌توان داستانی خیالی از مواد «محلی استخراج شده»، یعنی از منابع موجود در همان گفتگو ساخت. این نشانه‌های ادبی از ماهیت تصنعی این داستان پشتیبانی می‌کنند. همچنین می‌توان برخی منابع اضافی را جستجو کرد که ظاهراً عناصر سازنده این داستان بوده‌اند. یکی از اینها حکایت زیر است که در bHul 94b-95a آمده است:

قصابی بود که به دوستش گفت: اگر با من صلح می‌کردی، من از گاو پروار شده‌ای که دیروز تهیه کردم، به تو نمی‌دادم؟ دوستش پاسخ داد: «من درواقع از بهترین [بخش] خوردم!». قصاب پرسید: از کجا [آن را به دست آوردی؟] پاسخ داد: فلان غیریهودی آن را به من فروخت و به من داد. قصاب گفت: من دو تا داشتم، آن یکی (که تو خوردی)، حرام بود.^{۲۸}

دقیقاً عبارت «من درواقع از بهترین [قسمت] آن خوردم»، در داستان فوق نیز ظاهر می‌شود. می‌توان دید چگونه فردی غیریهودی که در داستان هولین (Hullin)،^{۲۹} بخش حرام حیوان را به یهودی می‌فروشد، تبدیل به شخصی آرامی شده است که در خوردن قربانی عید پسح در داستان پساحیم^{۳۰} به خود می‌بالد. داستان ما همچنین شامل تبادل گفتگویی بین مقامات معبد اورشلیم و خاخام یهودا پسر باتیرا است. نبوغ وی تحسین مقامات اورشلیمی را برانگیخت. به نظر می‌رسد این قسمت از داستان از منبع دیگری الهام گرفته شده باشد. در (Teodor-Albeck edition, p. 53) Genesis Rab. 7 (Cf. yKil 1:6 (27a) داستان زیر آمده است:

رَبِّي اِها (Rabbi Aha) به نقل از ریش لکیش (Resh Laqish) گفت: هر جا که نوشته شده باشد [در کتاب مقدس] lemineihu (مطابق نوع خود) قوانین حرمت اعمال می‌شود. رَبِّي کاهانا (Rav Kahana) اعتراض کرد: ببینید، درباره حیوانات دریا نوشته شده است «مطابق با نوع خود». آیا اکنون حرمت درباره آنها صدق می‌کند؟ رَبِّي یوسی بر^{۳۱} رَبِّي بون (Rabbi Yose be-Rabbi Bun) اظهار داشت: در اینجا ربی کاهانا توره‌ای خود را بر روی ریش لکیش انداخت و او را گرفت.

در این گفتگوری کاهانا موفق می‌شود ریش لکیش را رد کند. در اینجا نیز تصویر انداختن تور و به دام انداختن شخص را می‌بینیم. این تصویر به طور ویژه‌ای مناسب است؛ زیرا «با پرسشی درباره موجودات دریایی، ربی کاهانا، ریش لکیش را در تور خود گرفتار کرد» (Friedman, 2002: 267). این سناریوی داستان پساحیم نیست؛ با این حال، نویسندۀ تلمودی باستان ممکن است توجه داشته باشد که ربی کاهانا خاخام بابلی و ریش لکیش خاخام اورشلیمی بود. با خواندن این منبع با عنوان نمونه‌ای که خاخام بابلی به اورشلیمیان بهترین استنتاج را ارائه داد، تصویر انداختن تور را به دست گرفت و آن را در داستان ما اعمال کرد.

تلمود بابلی مقامات اورشلیم را مجبور می‌کند خدمات ارائه شده از جانب خاخامی دیگر در سرزمینی دور را تأیید کنند. به نظر می‌رسد خاخام یهودا پسرباتیرا از نصیبین، نمادی برای یهودیان بابلی در نظر گرفته می‌شود. مشکل این است که نصیبین در بابل واقع نشده است؛ اما با این حال، در بیشتر دوره‌های اشکانیان و ساسانیان زیر نظر امپراتوری‌های ایرانی بود. یهودیان بابلی مایل به ساختن تاریخچه‌ای درخور احترام برای دوره تاریک اشکانی تاریخ خود هستند. وقتی اطلاعات فراوان درباره خاخام‌ها در فلسطین داریم، اما هیچ چیز درباره بابل نداریم، چه‌بسا اطلاعات مربوط به بابل را از هر کجای ممکن جمع‌آوری کرده باشند و برای این نیاز، نصیبین به حد کافی خوب بود. یهودا پسرباتیرا از این نظر به آنان تعلق داشت که محل زندگی‌اش در مرزهای سیاسی امپراتوری ساسانیان بود (عموماً). این می‌تواند نمونه‌ای از مرکزی‌توراتی قبل از تلمود در حوزه بابل باشد؛^{۳۲} به هر حال این نخستین بار نبود. در داستان دیگر مربوط به (19a) San 1: 2 یهودا پسرباتیرا برای ترغیب بابلی‌ها به پذیرش اقتدار فلسطین در تقویم، به خدمت گرفته شده است. این یعنی حتی خاخام برجسته «بابلی» نیز حق فلسطین را تصدیق می‌کند، البته این دیدگاه اورشلیمیان بود.

نتیجه

تاریخ یهودیان اشکانی سه ضعف دارد: منابع یهودی اشکانی معاصر معدودند، منابع یهودی غیراشکانی معاصر نیز بسیار اندک و دور از مبدأ هستند و این فقر با وضعیت نسبتاً پُرزرق و برق منابع یهودی در دوران ساسانیان که شمار نسبتاً فراوانی از سنت‌های یهودی را در دوران اشکانیان روایت کرده‌اند، بیشتر به چشم می‌آید. هدف این مقاله، تأکید بر ضرورت شناخت چشم‌انداز متمایز هر یک از این منابع برای تأیید ضرورت سازش با این وضعیت و تأکید بر لزوم حفظ تمایز این سه منبع است.

اگر نگاهی اجمالی به یهودیان بابلی در ادبیات متأخر کتاب مقدس و یهودیان عصر ساسانی بیندازیم، می‌توانیم تحول عظیمی را درک کنیم که به یقین در دوره تداخل این دو دوره رخ داده است. با این حال، به دلیل کمبود منابع وقتی بخواهیم سیر این تکامل را ردیابی کنیم، چیز چندانی به دست نمی‌آوریم. بی‌شک پاسخ بسیاری از پرسش‌های ما در فرهنگ بومی بابل نهفته است و همین مسئله باعث شده است برای دوره اشکانی به‌ویژه برای قرن‌های نخستین میلادی، هم اطلاعات چندانی نداشته باشیم.

منابع معاصر بابلی پرتره جالبی از جامعه ارائه کرده‌اند: [جامعه‌ای] تثبیت شده، پایدار، با استقراری پابرجا در بازه زمانی طولانی، در تعامل با جمعیت محلی عموماً بابلی و شاید (گاه) در بحث و جدل با آنان (بابلیان)؛ حامی پادشاهان اشکانی در برابر حمله رومیان؛ تبلیغ دینی به انگیزه تغییر دین طرف مقابل؛ و عمیقاً جذب شده در فرهنگ محلی بابلی و تا حدودی فرهنگ اشکانی. با همین تصویر از یهود اشکانی است که باید هرگونه تحقیق تاریخی دیگری آغاز شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعاتی که پیش از این درباره یهودیان اشکانی صورت گرفته، نک: Herman, ۲۰۰۶: ۲۴۵, n. ۱; Widengren, ۱۹۶۶: ۱۳۹-۱۷۷؛ به‌ویژه مقاله مهم پژوهشی: Goodblatt, ۲۰۰۶: ۸۲-۹۰؛ نتایج برخی از مطالعات بیشتر در صفحات آتی ذکر خواهد شد.
۲. با این حال قصد ندارم در اینجا بررسی جامعی از منابع پیش‌نهم.
۳. مقصود از «معاصر»، هم‌عصری با یهودیان دوران اشکانی است (م.).
۴. از لحاظ علمی و بنا بر متن اصلی مقاله، باید واژه «رتبی» به کار رود، اما چون ایرانیان بیشتر با لفظ «خاخام» مانوس‌اند کمتر از واژه «رتبی» استفاده کرده‌ام (م.).
۵. تاریخ‌نگار یهودی‌رومی و زندگی‌نامه‌نویس بزرگان دینی و شاهان اجدادی یهود که تاریخ یهود را با تأکید ویژه بر سده نخست میلادی ثبت کرده است (م.).
۶. این مقاله اطلاعات محدودی درباره جوامع اطراف آدیابن در شمال بابل می‌دهد و از شخصی یهودی در کرخینیا (خاراکس) در میسینی، جنوب بابل، نام می‌برد (Jos. AJ, ۲۰: ۱۷-۹۶).
۷. نهر دعا یا نهر دعا (به معنای رود دانش) شهری از بابل در کنار فرات و یکی از آغازین‌ترین مراکز یهودیت بابلی که مردمانش یهودیان تبعیدی بودند (م.).
۸. نمونه‌ای از این ابهامات را می‌توان در مطالعاتی دید که حفظ و نگهداری دانش اکدی در تلمود بابلی را دنبال می‌کنند، برای مثال نک: Geller, ۱۹۹۱: ۱۰۲-۱۱۲; Geller, ۲۰۰۰: ۱۳-۳۲; idem, ۲۰۰۴.
۹. درباره تأثیر احتمالی زرتشتیان بر کتاب استر نک: Shaked, ۱۹۸۲: ۲۹۲-۳۰۳; Hintze, ۱۹۹۴: ۳۹-۳۴; Russell, ۱۹۹۰: ۳۳-۴۰.
۱۰. درباره این مسئله و منابعش نک: Herman, ۲۰۰۵: ۲۸۴, n. ۵.
۱۱. به منظور استفاده از تذکره ارییل برای توصیف یهودیان میان‌رودان شمالی نک: Neusner, ۱۹۶۶: ۱۴۴-۱۵۰؛ برای ارزیابی این اثر و فهرست مفصل تحقیقات علمی درباره این شرح نک: Chaumont, ۱۹۸۸: ۲۹-۳۸؛ آخرین تحقیقات در این موضوع ظاهراً متعلق است به: Jullien, ۲۰۰۱: ۴۱-۸۳.

۱۲. نظریه‌های هلاخای میدراشی که از بابل سرچشمه می‌گیرند، از باب مثال نک: Neusner,

۱۹۶۵: I, ۱۱۳-۱۳۵; Gafni, ۱۹۹۰: ۸۱-۸۶

۱۳. «آر.» به گونه‌ای در متن آمده که خواننده گمان می‌کند بخشی از نام افراد است در حالی که «آر» پیش از نام دانشمندان یهود مخفف واژه «رَبّی» (برای ربّی‌های اورشلیمی) و «راو» برای ربّی‌های بابلی است (م.).

۱۴. خاستگاه بابلی برخی از این خاخام‌ها فقط در تألیفات امورایی تأیید شده است. درباره خاستگاه بابلی هیلل، که نخست در تلمود اورشلیمی بیان شده، به نظر می‌رسد فاصله زمانی بین مطرح شدن وی و کهن‌ترین سند تبار بابلی‌اش بسیار است، و باعث ایجاد سوءظن می‌شود. دانشمندان مدرن به برخی از شخصیت‌ها، خاستگاه اشکانی داده‌اند در حالی که به نظر می‌رسد منابع باستانی از چنین ریشه‌هایی بی‌اطلاع‌اند. اگر ناحوم مادی (اهل ماد) (MDY) از سرزمین ماد آمده است، منابع راجع به این واقعیت بی‌اعتنا به نظر می‌آیند. توافق او با نظر ساموئل درباره قانون در دیاسپورا برای جلوگیری از تجارت با غیریهودیان در زمان جشن‌هایشان (bAZ, ۷b) نمی‌تواند در حمایت از خاستگاه مادی ایشان استفاده شود.

۱۵. mTann ۱: ۳ (درباره بازگشت زائران به فرات)؛ mYom ۶: ۴ و mMen ۱۱: ۷ درباره کشیشان یهودی بابلی که در معبد اورشلیم خدمت می‌کردند؛ درباره زیارت از بابل نک:

Safrai, 1981: 71-77; Cf.: Acts 2, 9; Cf.: mSheqaMS Munichlim 3: 4; tSheq 2: 3 (Zuckerman edition, p. 175); AJ 17, 2, 2 (26); 18, 9, 1 (310-313).

۱۶. mYad ۴: ۳ فرض می‌کند که یهودیان بابلی دهه دوم را در سال شنبه‌ای جدا می‌کنند. درباره استفاده انحصاری بابلی‌ها از روغن دانه کنجد برای روشنایی نک: tYad ۱۵: ۲ (Zuckerman edition, p. ۶۸۳); tShab ۲, ۳ (Zuckerman, ۱۱۱).

۱۷. mHal ۴: ۱۱ درباره متبرکات معبد که از بابل آورده شده؛ mYev ۱۶: ۷ که سفر ربّی آکیبا به نهر دعا را توصیف می‌کند، جایی که او با نجمیا روبه‌رو می‌شود (کنجکاواست که از این «تنای» نهردعایی چیزی ساخته نشده است). این مطالب یا در تأیید دیدگاه‌های حکیمان اورشلیمی هستند، یا در مصداق‌یابی برای قانونی که پذیرفتنی نیست.

۱۸. درباره مسئله روابط یهود و اشکانیان، به ویژه همان طور که در آثار فلاوی بازنتاب یافته است، نک: Pucci, 1982: 117-129; Darmesteter, 1894: 53; Avi-Yonah, 1984: 66; Neusner, 1966: I, 30, 79; Gafni, 1990: 28; Mor, 1991: 240.

۱۹. «بر» در زبان عبری به معنای پسر و معادل کلمه «ابن» در زبان عربی است (م.).

۲۰. درباره این گزاره خاص و بازتولید آن در سنتی موازی بابلی نک: Herman, ۲۰۱۰: ۵۱-۵۲.

۲۱. «موضوع اصلی تحقیق این خواهد بود که چقدر اندک می توان با یقین درباره یهودیان بابل طی سال های ۷۰-۲۳۵ سخن گفت».

۲۲. همین در مجموعه مقالاتی که نیسنر در این بخش منتشر کرده صادق است، از باب مثال نک:

Neusner, ۳/۱۹۶۲: ۳۰۵-۲۹۸, id.; ۱۹۶۳: ۴۰-۵۹, id.; ۱۹۷۶: ۴۶-۶۹

که روابط بین میشان و فلسطین را در دوران تنائیمی بررسی می کند، اما تقریباً کاملاً بر اساس منابع امورایی است؛

Oppenheimer, 1999: 491-503, and others.

۲۳. ۱۴a-bbGit برای مقایسه دقیق این داستان ها، مقاله درحال انتشار مرا ببینید: «مجسمه ها

و قاطرها، فیل ها و اشیای خارق العاده: درباره مسخ یک داستان امورایی جدلی» در مجلدی

اختصاصی با مقایسه فرهنگ های یهودی بابل و فلسطین منتشر می شود (عنوان هنوز تعیین

نشده است) ویرایش شده به همت: R. Nikolsky و T. Ilan.

۲۴. «تناها» (تنائیم) جمع واژه «تنا» است (م.).

۲۵. شخصیت ادبی او در منابع خاخامی به طور منظمی برای زخم زبان زدن به یهودا نشان داده

شده است، نک: Meir, ۱۹۹۹: ۶۹-۱۰۶

۲۶. در کتابم، شاهزاده ای بدون پادشاهی (توبینگن، ۲۰۱۲)، مسئله ریاست یهودیان بابلی در دوره

اشکانی به تفصیل بررسی شده است.

۲۷. در نسخه های خطی به جای آرامی، بیشتر کلمه Goy (غیریهودی) آمده است. تفاوت های دیگر

میان نسخه های چاپی و خطی اندک است و پرداختن به آنها در این مقاله ضروری نیست.

۲۸. برای مصرف کوشر مناسب نیست.

۲۹. «حولین» به معنای اشیای مقدس شامل احکام ذبح حیوانات، پرندگان و احکام مربوط به تغذیه است (م.).
۳۰. «پساحیم» به معنای قربانی‌ها یا عیدهای پسح (م.).
۳۱. «بر» به معنای پسر (م.).
۳۲. در MShem ۱۰، (نسخه S. Buber، ص ۳۵) پیوند کاملی به بابل شده است، و ربی یهودا پسر باتیرا را به آبا می‌رساند؛ آبا، پدر ساموئل و ساموئل، نسل اول امورا. مرتبط است با داستانی که پدر ساموئل به نصیبین می‌آید و با یهودا پسر باتیرا ملاقات، و سپس تولد ساموئل را پیش‌بینی می‌کند.

References

- Appelbaum, Sh. (1970). "The Troopers of Zamaris", in: A. Gilboa et. al. (Hg.), *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel I*, Haifa, pp. 79-88 (in Hebrew).
- Avi-Yonah, M. (1984). *The Jews under Roman and Byzantine Rule*, Jerusalem.
- Chaumont, M.-L. (1988). *La Christianisation de l'Empire Iranien: des origins aux Grandes persecutions du IV^e siècle*, Louvain-La-Neuve.
- Darmesteter, J. (1894). "Les Parthes à Jérusalem", in: *JA* 9, pp. 43-54.
- Friedman, S. (2002). "The Further Adventures of Rav Kahana. Between Babylonia and Palestine", in: P. Schäfer (Hg.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*, Tübingen, pp. 247-271.
- Gafni, I. (1990). *The Jews of Babylonia in the Talmudic Era. A Social and Cultural History*. Jerusalem (in Hebrew).
- Geller, M. (1991). "Akkadian Medicine in the Babylonian Talmud", in: D. Cohn-Sherbok (Hg.), *A Traditional Quest. Essays in honor of Louis Jacobs*, Sheffield, pp. 102-112.

- Geller, M. (2000). "An Akkadian Vademecum in the Babylonian Talmud", in: S. Kotteck, M. Horstmanshoff, G. Baader, G. Ferngren (Hg.), *From Athens to Jerusalem, Medicine in Hellenized Jewish Lore and in Early Christian Literature*, Rotterdam, pp. 13-32.
- Geller, M. (2004). "Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud", in: *Max-Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte, Preprint, 259*, Berlin.
- Goodblatt, D. (1987). "Josephus on Parthian Babylonia: Antiquities XVIII, 310-379", in: *JAOS* 107.4, pp. 605-622.
- Goodblatt, D. (2006). "The Jews of Babylonia, 66 - 235 CE", in: St. T. Katz (Hg.), *Cambridge History of Judaism IV: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, pp. 82-90.
- Herman, G. (2005). "Ahasuerus, the Former Stable-master of Belshazzar and the Wicked Alexander of Macedon: Two Parallels between the Babylonian Talmud and Persian Sources", in: *AJS Review* 29.2, pp. 283-297.
- Herman, G. (2006). "Iranian Epic Motifs in Josephus' Antiquities, (XVIII, 314-370)", in: *JJS* 57.2, pp. 245-268.
- Herman, G. (2010). "'Bury my Coffin Deep!' Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources", in: *Tiferet leIsrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, New York, pp. 31-59.
- Hintze, A. (1994). "The Greek and Hebrew Versions of the Book of Esther and Its Iranian Background", in: S. Shaked, A. Netzer (Hg.), *Irano-Judaica III*, Jerusalem, pp. 34-39.
- Hintze, A. (2008). "Treasures in Heaven: A Theme in Comparative Religion", in: *Irano-Judaica VI*, Jerusalem, pp. 9-36.
- Jullien, C. (2001). "La Chronique d'Arbèles. Proposition pour la fin d'une controverse", in: *OrChr* 8, pp. 41-83.
- Meir, O. (1999). *Rabbi Judah the Patriarch. Palestinian and Babylonian Portrait of a Leader*, Tel-Aviv (in Hebrew).

- Mor, M. (1991), *The Bar-Kochba Revolt: Its Extent and Effect*, Jerusalem.
- Neusner, J. (1962/1963). "Arda and Arta and Pyly Bryš", in: *JQR* 53, pp. 298-305.
- Mor, M. (1963). "Parthian Political Ideology", in: *IA* 3, pp. 40-59.
- Mor, M. (1965). *A History of the Jews in Babylonia, I*, Leiden.
- Mor, M. (1966). "The Conversion of Adiabene to Christianity", in: *Numen* 13/2, pp. 144-150.
- Mor, M. (1976). "The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire I. 1st-3rd Centuries A.D.", in: *ANRW* II, 9.1, Berlin/ New York, pp. 46-69.
- Oppenheimer, A. (1999). "Von Jerusalem nach Babylonien: Der Aufstieg der babylonischen Judenheit in der parthisch-sassanidischen Epoche, in: J. Renger (Hg.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, Saarbrücken, pp. 491-503 [= N. Oppenheimer (Hg.) (2005). *Between Rome and Babylon, Studies in Jewish Leadership and Society*, Tübingen, pp. 374-383].
- Oppenheimer, A. (2004). "Contacts between Eretz Israel and Babylonia at the Turn of the Period of the Tannaim and the Amoraim", in: I. M. Gafni (Hg.), *Center and Diaspora: The Land of Israel and the Diaspora in the Second Temple, Mishna and Talmud Periods*, Jerusalem, pp. 125-139 (in Hebrew) [= N. Oppenheimer (Hg.) (2005). *Between Rome and Babylon, Studies in Jewish Leadership and Society*, Tübingen, pp. 417-432].
- Pucci, M. (1982). "On the Tendentiousness of Josephus' Historical Writings" (Hebrew title translates: 'the Contacts between the Jews and Parthians in the Eyes of Josephus Falvius'), in: U. Rappaport (Hg.), *Josephus Flavius, Historian of Eretz-Israel in the Hellenistic-Roman Period*, Collected Papers, Jerusalem, pp. 117-129.
- Pucci ben Zeev, M. (2005). *Diaspora Judaism in Turmoil 116/117 CE, Ancient Sources and Modern Insights*, Leuven/ Dudley (MA).
- Russell, J. R. (1990). "Zoroastrian Elements in the Book of Esther", in: S. Shaked, A. Netzer (Hg.), *Irano-Judaica II*, Jerusalem, pp. 33-40.

- Safrai, S. (1981). *Ha-alayah laRegel, bi-Yemei Bayit Sheni*, Tel Aviv.
- Shaked, S. (1982). "Two Judaeo-Iranian Contributions", in: *Irano-Judaica*, Jerusalem, pp. 292-322.
- Segal, J. B. (1964). "The Jews of North Mesopotamia before the Rise of Islam", in: J. M. Grintz, J. Liver (Hg.), *Studies in the Bible Presented to M. H. Segal*, Jerusalem, pp. 32-63.
- Widengren, G. (1966). "Iran and Israel in Parthian Times with Special Regard to the Ethiopic Book of Enoch", in: *Temenos* 2, pp. 139-177.