

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شناسنامه فارسی در این صفحه بیاید

فراخوان مقاله

چنان که در شماره نخست *نامه تاریخ پژوهان*، گفته شد، زمینه فعالیت این فصل‌نامه، تاریخ به معنای عامش؛ یعنی تاریخ ایران باستان، اسلام، ایران دوره اسلامی، معاصر، جهان و مباحث نظری تاریخ و تاریخ‌نگاری است. از این‌رو، گروه تحریر این نشریه، همه صاحب‌نظران، استادان و محققان را فرامی‌خواند که با توجه به بندهای زیر مقاله‌های خود را در زمینه‌های پیش‌گفته به دفتر مجله بفرستند:

۱. مقاله روی یک طرف کاغذ حروف‌چینی و چاپ شده باشد؛
۲. ویژگی‌های کامل نویسنده و مترجم (نشانی، شماره تلفن، رتبه علمی و...)، همراه مقاله فرستاده شود؛
۳. مقاله در دیگر نشریه‌ها منتشر نشده باشد؛
۴. حجم مقاله از سی صفحه حروف‌چینی شده بیش‌تر نباشد؛
۵. برابر نهاد (معادل)‌های لاتین و صورت اعراب‌گذاری شده اصطلاح‌ها و اعلام درج شود؛
۶. جدول‌ها، تصویرها و نقشه‌هایی که برای کامل شدن مقاله سودمند است، همراه آن یا جداگانه ارسال شود؛
۷. ارجاع‌ها به صورت پانوش (پاورقی) و براساس ضوابط ارجاع‌نویسی مجله سامان یابد؛
۸. اطلاعات کتاب‌شناختی، فقط در پایان مقاله (بخش فهرست منابع و مأخذ) عرضه شود؛
۹. چکیده و کلیدواژگان فارسی و انگلیسی مقاله، به آن پیوست شود؛
۱۰. مقاله ترجمه شده همراه با متن اصلی‌اش فرستاده شود.

مجله در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد و مسئولیت مقاله‌ها بر عهده، نویسندگان آنهاست. بنابراین، چاپ مقاله به معنای تأیید درون‌مایه آن یا نظر رسمی مجله نیست.

معیار و چگونگی پذیرش مقالات

مجله، تنها مقاله‌هایی با ویژگی‌های زیر می‌پذیرد:

۱. تحقیقی - تحلیلی؛
۲. مستدل و مستند؛
۳. نوآورانه یا نوپردازانه؛
۴. برخوردار از ساختار منطقی و انسجام محتوایی لازم؛
۵. برخوردار از ارتباط لازم و کافی با مسئله یا موضوع بحث؛
۶. برخوردار از روانی و رسایی لازم و سبک نگارشی مطلوب.

این شماره به کمک کمیته حمایت و نظارت وزارت ارشاد اسلامی به چاپ رسیده است.

فهرست

صفحه	نویسنده	عنوان
۶	امیر اکبری	شیوه‌های حکمرانی در نخستین حکومت ایرانی پس از اسلام
۲۳	حمید حاجیان پور	مرکانتیلیسم (بررسی تعامل اندیشه‌های اقتصادی و دگرگونی‌های سیاسی - اجتماعی)
۴۳	سید علیرضا عالمی	آسیب‌شناسی فرهنگ و آیین‌های تمدن اسلامی از دیدگاه...
۷۸	حشمت‌الله عزیزی	پشتیبانی خواجه نظام‌الملک از صوفیان بزرگ خراسان
۹۲	محمد رضا غضنفری	گزارش آماری درباره راویان آل‌زبیر و همسران و موالی آنان
۱۵۲		چکیده مقالات به انگلیسی



شیوه‌های حکمرانی در نخستین حکومت ایرانی پس از اسلام

دکتر امیر اکبری*

چکیده

پیامبر اسلام، نخستین پایه‌گذار حکومت اسلامی در مدینه، شیوه‌های تازه‌ای برای حکمرانی در جامعه اسلامی و برپایی عدالت عرضه کرد، اما امویان و حاکمانشان که پس از ایشان روی کار آمدند، زمینه‌ای برای اجرای احکام و دستورهای اسلامی فراهم نیاوردند و در منطقه‌های گوناگون مانند خراسان، سیاستی ستم‌ورزانه در پیش گرفتند. ناخرسندی فراوان مردم خراسان از این حاکمان، به بهره‌مندی عباسیان از حکمرانی انجامید، اما آنان نیز در این جایگاه بر پایه عدالت اسلامی و احکام الهی و در چارچوب وظیفه‌های حاکم مسلمان رفتار نکردند. هنگامی که طاهریان حکومت را به دست گرفتند، عمل کرد طاهر بن حسین و عبدالله بن طاهر در حکومت بر خراسان، روشن ساخت که در دوره دویست ساله حکومت والیان اموی و عباسی بر این منطقه، کسی مانند ایشان به شیوه اسلامی حکم نرانده بود؛ یعنی نخستین حاکمان طاهری بر پایه دستورهای خداوند درباره دوام و بقای حکومت، به حکمرانی می‌پرداختند. البته

* استادیار گروه تاریخ دانش‌گاه آزاد اسلامی، واحد بجنورد.



جانشینان آنان در پایان این حکومت، سیره نیکوی طاهر و عبدالله را فروگذارند و با تجمل‌گرایی، ستم بر مردمان و آلوده شدن به فساد؛ یعنی مایه سقوط حکومت‌ها و جوامع از دید قرآن کریم، بنیان حکومتشان را سست و زمینه سرنگونی‌اش را فراهم کردند.

کلیدواژگان

پیامبر اسلام ﷺ، امام علی علیه السلام، حکومت اسلامی، طاهریان، امویان.

درآمد

حاکمان ایران پیش از اسلام، نظام حکومتشان را بر پایه «اراده فردی» و «استبداد مطلق» بنیاد نهاده بودند. پادشاهان در دوره ساسانی برای اثبات حقیقت حکومت خود به دلایل ایزدی نیازمند بودند؛ یعنی با استناد به داشتن «فره ایزدی»^۱، مشروعیت حکومت خود را برای مردم اثبات می‌کردند. خاندان ساسانی این حق را نزدیک به ۴۵۰ سال برای خود حفظ کرد؛ چنان‌که هرمزد، شاه ساسانی می‌گفت: «ای مردم! خدا ما را به پادشاهی اختصاص داد و شما را به بندگی»^۲. این نگرش‌ها، با ظهور اسلام و سقوط دولت ساسانی (۶۲۱/هـ ۶۴۲ م) از میان رفت؛ زیرا پیامبر اسلام ﷺ، نخستین پایه‌گذار حکومت اسلامی شیوه تازه‌ای برای تحقق عدالت در جامعه عرضه کرد و از این‌رو، زندگی و رهبری او در جامعه اسلامی، نمونه برجسته‌ای از روش درست اداره جامعه به شمار می‌رود. پیامبر ﷺ، پس از دستور خداوند به دعوت آشکار (آیه‌های ۹۴ و ۹۵ سوره حجر^۳)، مأموریت نمایان

۱. اهورا مزدا بر پایه روایت‌های مذهبی زرتشتیان، نیرویی به نام «فر» به هستی می‌بخشد. این نیرو فروغی ایزدی است که اگر بر دل کسی بتابد، از دیگران برتر می‌شود. رسیدن افراد به پادشاهی و شایستگی آنان نیز برای گرفتن تاج و تخت از پرتو همین فروغ است. برای آگاهی بیش‌تر در این‌باره، ر.ک: کارنامه اردشیر بابکان، تصحیح قاسم هاشمی‌نژاد، ص ۴۲؛ ابوالقاسم فرودسی، شاهنامه، تصحیح ژول مول، ج ۵، ص ۱۴۶.

۲. ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ص ۱۰۳.

۳. «فَاَصْدَحَ بِمَا تَوَمَّرَ وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفِينَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ»؛ پس آنچه را بدان مأموری آشکار کن و از مشرکان روی برتاب، که ما [شر] ریشخندگران را از تو برطرف خواهیم کرد.



خود را آغاز و برای برپایی جامعه و حکومتی توحیدی در مکه تلاش کرد. هجرت او به مدینه و تدوین «پیمان نامه عمومی» با مشرکان، موجب پیدایی نخستین سند سیاسی و نظام حکومت و دولت اسلامی در مدینه شد.

هرچند دستور پیامبر ﷺ درباره واگذارن حکومت به صاحبان حق مدار و شایسته؛ یعنی عامل ماندگاری حکومت اسلامی تحقق نیافت، سیره او را در دوران رسالتش، بهترین الگو برای اداره جامعه اسلامی می توان دانست. البته دوره کوتاه فرمانروایی علی علیه السلام که ۲۵ سال پس از پیامبر به خلافت نشست، نشان دهنده این بود که جامعه اسلامی همواره به حاکمانی نیاز دارد که بر پایه قانون های شرعی رفتار می کنند:

أَلَّذِينَ إِن مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوُا عَنِ الْمُنْكَرِ
وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ؛ همان کسانی که چون در زمین به آنان توانایی دهیم، نماز برپا می دارند و زکات می دهند و به کارهای پسندیده وامی دارند، و از کارهای ناپسند باز می دارند، و فرجام همه کارها از آن خداست^۱.

کمتر خلیفه ای در دوران خلافت اموی و عباسی، بر پایه این آیه شریفه از ویژگی های حاکم مسلمان برخوردار بود. این نوشتار، با استناد به قرآن و نهج البلاغه شیوه مدیریت حاکمان نخستین حکومت ایرانی را پس از اسلام برمی رسد. بی گمان، خاطره خوب کسانی که حکومتشان را بر پایه قانون های اسلامی و پاس داشت حقوق مردم بنیاد می نهادند، تا مدت ها در ذهن مردم می ماند و حاکمان آغازین طاهری به گواه تاریخ از این دسته اند. بنابراین، پیش از پرداختن به حکومت طاهریان در خراسان، روش ولایت داری حاکمان اموی و عباسی را در این منطقه باید بازکاویید تا عمل کرد اسلامی طاهریان روشن تر شود.

۱. حج، آیه ۴۱.

ناسازگاری رفتار حاکمان خراسان با احکام اسلامی

عبدالله بن عامر در عهد عثمان خراسان را فتح کرد^۱ و از آن پس گروه‌های فراوانی از عربان به ایران هجرت کردند. دور بودن خراسان از مرکز خلافت (دمشق)، موجب کوچیدن کسانی به خراسان می‌شد؛ آنان که در بصره یا کوفه از حکومت آزار می‌دیدند یا به دلیل انتسابشان به شیعه یا خوارج نمی‌توانستند در عراق بمانند. حضور بسیاری از عربان در خراسان و سیاست‌های خشن و تدبیر ناشایسته والیان اموی، به‌رغم انتظار ایرانیان حکومتی ناسازگار با اصول اسلامی در این منطقه پدید آورد. برای نمونه، قتیبه بن مسلم باهلی در زمان حجاج به حکومت خراسان گمارده شد و به گفته برخی از محققان «هیچ‌یک از عمال عرب که پیش از او به این مناطق آمده بودند، به اندازه او با مردم جور و ستم و غدر و پیمان‌شکنی نکردند^۲». سلیمان بن عبدالملک (۷۹۶/هـ / ۷۱۴ م)، وکیع بن اسود را به حکومت خراسان گمارد و او سیاست ترس و وحشت را در پیش گرفت و می‌گفت: «عقوبت من تازیانه و چوب نبود، الا به شمشیر^۳». عمر بن جراح بن عبدالله حکمی نیز که به فرمان عمر بن عبدالعزیز، خلیفه پارسای اموی حکومت خراسان را در دست داشت (۷۹۹/هـ / ۷۱۷ م)، به‌رغم اینکه به مدارا با مردم مأمور بود، به خلیفه نوشت: «اصلاح اهل خراسان جز به شمشیر نشاید^۴». این شیوه حکومت والیان اموی، علویان و خاندان پیامبر ﷺ را واداشت که برای برپایی حکومت اسلامی به قیام‌های فراوانی در خراسان دست بزنند^۵. ستم‌کاری‌های امویان، حکومت عربی آنان را که نه بر معیارهای اسلامی بلکه بر پایه عصبیت استوار بود^۶، در آستانه سقوط قرار داد. دل‌بستگی گروه‌هایی



۱. احمد بن یحیی بلاذری، *فتوح البلدان*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، ص ۲۸۶-۲۸۵؛ ابن اعثم کوفی، *الفتوح*، ترجمه

احمد مستوفی هروی، ص ۲۸۲.

۲. غلامحسین صدیقی، *جنبش‌های دینی ایران در قرن‌های دوم و سوم هجری*، ص ۴۷.

۳. ضحاک بن محمود گردیزی، *تاریخ گردیزی*، تصحیح عبدالحی حبیبی، ص ۲۵۰.

۴. بلاذری، همان، ص ۳۱۶.

۵. محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۹، ص ۴۱۳۸.

۶. عبدالرحمن بن خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱، ص ۵۷۰.



از مردم خراسان به اهل بیت و پشتیبانی آنان از قیام‌های زید و یحیی علوی، عباسیان را بر آن داشت که از گرایش‌های شیعی آنان بهره گیرند و شعار «الرضا من آل محمد» را برای تبلیغ خودشان برگزینند.^۱ خراسانیان که بسی پیش‌تر از این، منتظر ظهور فردی از اهل بیت بودند تا بتوانند به کمک او نظم و آرامش را در خراسان برقرار سازند، به ابومسلم روی آوردند؛ زیرا وی خود را نماینده خویشاوندان پیامبر ﷺ می‌خواند. اما روزگار درازی از حکومت عباسیان نگذشته بود که خراسانیان دریافتند شیوه حکومت آنان نیز با عمل‌کرد امویان تفاوت بسیاری ندارد و از همین روی، به رهبری شریک بن شیخ المهری و به پشتیبانی از فرزندان علی علیه السلام قیام کردند. شریک به مردم چنین می‌گفت: «... ما از رنج مروانیان اکنون خلاصی یافتیم ما را رنج آل عباس نمی‌باید. فرزندان پیغمبر باید که خلیفه پیغامبر بود».^۲

شورش‌های مکرر خراسانیان در برابر عباسیان نشان‌دهنده این است که آنان شیوه‌های حکومتی ناسازگار را با اسلام نمی‌پذیرفتند و در برابر بی‌عدلی‌ها و ستم‌کاری‌های حاکمان سرسختانه می‌ایستادند. بنابراین، حاکمی مانند فضل بن یحیی برمکی که در دوره‌ای کوتاه بر خراسان فرمان راند، امنیت و عدالت را در آن‌جا پدید آورد، مسجدهایی ساخت و به کارهای «عام المنفعه» دست زد، نزد آنان بسیار محبوب شد و به گفته برخی از مورخان «فضل در پرتو حسن اداره امور و از برکت جود و عطا و بذل و بخشش، چنان در خراسان محبوب و گرامی شد که مردم نام هارون را فراموش کردند».^۳ شاید همین محبوبیت و اینکه مردم وی را نمونه خوب حاکم اسلامی می‌دانستند، سبب عزل وی به دستور خلیفه شده باشد؛ کسی که خود بدین چیزها پای‌بند نبود. هارون پس از او، علی بن عیسی بن ماهان را ده سال به فرمان‌روایی بر خراسان گمارد و حکومت وی نزد خلیفه ستم‌گری

۱. التون دنیل، *تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، ص ۲۹.

۲. محمد بن جعفر نرشخی، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر قباوی، تصحیح مدرس رضوی، ص ۸۶.

۳. همان، ص ۶۹.

۴. لوسین بووا، *برمکیان*، ترجمه عبدالحسین میکده، ص ۱۱۶.



چون هارون بسیار مطلوب بود؛ زیرا او خرابی ملک خراسان و ظلم و ستم را بر مردم به بهای پر شدن خزانه‌اش نادیده می‌انگاشت.^۱

حکومت طاهر بر خراسان و تأثیرپذیری‌اش از نامه امام علی علیه السلام به مالک اشتر

خراسان دو قرن به بحران و آشوب و ناامنی و مشکلات برآمده از شیوه غیر اسلامی اداره کشور دچار بود تا اینکه مأمون از مرو به بغداد رفت و به انگیزه ایجاد آرامش و برقراری امنیت در آن‌جا، طاهر بن حسین خراسانی را در شوال ۲۰۵ هجری (۸۲۱ م) به امیری خراسان منصوب کرد.^۲

نخستین کار طاهر در خراسان برقرار ساختن امنیت بود و از این‌رو خوارج؛ یعنی عامل ناامنی‌ها و نابسامانی‌های فراوان را در آن‌جا سرکوب کرد.^۳ شخصیت نافذ طاهر، مانع پیدایی کمبود و کاستی در خراسان می‌شد؛ زیرا او «مردم را استمالت می‌داد و بر سیرت پسندیده می‌رفت».^۴ بر پایه گزارش منابع تاریخی، در دویست سال حکومت والیان اموی و عباسی بر این منطقه، کسی چون طاهر بن حسین و پسرش عبدالله بن طاهر بر خراسان فرمان نراند و حکم اسلام را به مصداق این حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله اجرا نکرد:

اذکر الله الوالی من بعدي الا یرحم علی جماع المسلمین، فاجل کبیرهم و رحم
ضعیفهم و وفر عالمهم و لم یضربهم فیذلهم و لم یغلق بابہ دونهم فیاکل قویهم
ضعیفهم...؛

والیان پس از خود را تذکر می‌دهم بر مسلمانان ترجم کنند، بزرگان آنان را اکرام نمایند و بر ناتوانان آنان رحم نمایند، دانش‌مند آنان را گرامی دارند و ضرری به آنان

۱. برای آگاهی بیش‌تر از هدایایی که علی بن عیسی از خراسان برای هارون فرستاد و یحیی برمکی آن اموال را نه از آن خلیفه که به خداوندان آنها در خراسان و عراق متعلق دانست، ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح علی‌اکبر فیاض، ص ۵۳۶ - ۵۳۹، بازبینی شود.

۲. طبری، همان، ج ۱۳، ص ۵۶۹۰.

۳. ابن‌واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، ص ۴۷۵.

۴. حافظ ابرو، مجمع التواریخ السلطانیه، آستان قدس رضوی، شماره ۱۴۸۵، ص ۲۴۳.



نرسانند تا آنان خوار شوند، آنان را فقیر و بیچاره ن سازند تا کافر شوند، در خود را به روی آنان نبندند تا نیرومند آنان ناتوان را نابود سازند.^۱

این منابع درباره سازگاری شیوه حکومت و اخلاق طاهر با حدیث پیامبر ﷺ نوشته‌اند که وی انعام خود را کم‌تر از دیگران دریغ می‌داشت و حتی هنگام جنگ برای دادن صدقه آستینش را از درهم پر می‌کرد^۲ و به برآوردن بسیاری از خواسته‌های نیازمندان می‌پرداخت.^۳ سفارش‌های او به فرزندش عبدالله درباره رعایت حال این گروه، بسیار ارزشمند است.^۴ او می‌گفت: «فقیران را ناامید مکن و برای مدارای بیماران بیمارستان برپا ساز» و به مسائل اخلاقی بسیار توجه می‌کرد؛ چنان‌که بر انگشترش این جمله حک شده بود: «تسلیم در برابر حق عزت است»^۵. توقیع طاهر به حسین بن عیسی کاتب نیشابوری درباره رعایت حال نفس و پرهیز از خطاها معروف است.^۶ خواسته‌ها و یادآوری‌های اخلاقی او، در بسیاری از نامه‌ها و توقیع‌هایش آشکار می‌شود، اما معروف‌ترین توصیه اخلاقی وی در نامه او به پسرش عبدالله والی دیار ربیعیه آمده که از «اندرز و وعظ و کار سیاست سخت عظیم، نیکو و پرفایده»^۷ پر شده است.

طاهر در این نامه کمابیش همان سفارش‌های علی علیه السلام را به مالک اشتر بازمی‌گوید. این کار نشان‌دهنده برخورداری او از ویژگی‌های حاکم اسلامی مانند ایمان، کاردانی و کفایت، عدالت، بینش سیاسی، آگاهی از قانون‌های اسلام و... است. وی در پی اجرای این فرمان خداوند بود:

و ان احکم بینهم بما انزل الله؛

۱. محمد بن یعقوب کلینی، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۴۰۶.
۲. ابی منصور ثعالی، *تحسین القبیح و تقیح الحسن*، تحقیق شاکر العاشور، ص ۳۲.
۳. محمد بن اسماعیل ثعالی، *خاص الخاص*، شرح محیی‌الدین خیاب، ص ۱۳۳.
۴. ابن خلدون، *مقدمه*، ج ۱، ص ۶۰۴.
۵. توحیدی، *البصائر و الذخائر*، ج ۱، ص ۶۲.
۶. ابن طیفور، *بغداد فی تاریخ الخلافة العباسیه*، ص ۶۸.
۷. بی‌نا، *مجمل التواریخ القصص*، ص ۳۵۳.



و میان آنان به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری کن^۱.

گزیده زیر از فرموده‌های علی علیه السلام به مالک اشتر، چارچوب وظیفه‌های حاکم اسلامی را نشان می‌دهد:

ای مالک پس نیکوترین اندوخته خود را کردار نیک بدان و هوای خویش را در اختیار گیر... و مهربانی بر رعیت را برای دل خود پوشش گردان... به خشمی که توانی خود را از آن برهانی مشتاب... بر بخشش پشیمان مشو و بر کیفر شادی مکن... و باید از کارها آن را بیش‌تر دوست بداری که نه از حق بگذرد و نه فرو ماند و عدالت را فراگیرتر بود و رعیت را دل‌پذیرتر... همه مردم را عیب‌هاست و والی را از هر کس سزاوار به پوشیدن آنهاست... و بخیل را در رایزنی خود در میاور... مبادا نکوکار و بدکردار در دیده‌ات برابر آید... پس رفتار تو چنان باید که خوش‌گمانی رعیت برایت فراهم آید... ولی چنان‌که باید از عهده آن‌چه خدا بر او واجب کرده بر آید... و آن‌چه بیش‌تر دیده‌ والیان بدان روشن است برقراری عدالت در شهرها و میان رعیت دوستی پدید شدن است... برای داوری میان مردم از رعیت خود آن را گزین که نزد تو برترین است... در کار عاملان خود بیاندیش و پس از آزمودن به کارشان بگمار... در کار خراج چنان بنگر که اصلاح خراج‌دهندگان در آن است... و نیکی به بازرگانان و صنعت‌گران را بر خود بپذیر... پس خدای را [بپرهیز] خدای را [بپرهیز] در طبقه فرودین از مردم آنان که راه چاره ندانند و از درویشان و نیازمندان و بینوایان و از بیماری بر جای ماندگانند و آن‌چه بر عهده تو نهاده‌اند رعایت حق ایشان است... و بپرهیز که با نیکی خود بر رعیت منت گذاری و بپرهیز از خون‌ها و ریختن آن به ناروا و بپرهیز از شتاب در کارهایی که هنگام انجام آن نرسیده و...^۲.

گمان می‌رود که طاهر بن حسین نیز به این نامه و چارچوب قانون اسلام درباره وظیفه حاکم اسلامی آگاه بوده باشد؛ زیرا در بخشی از نامه‌اش به عبدالله او را چنین سفارش می‌کند:

از ترس خدای یگانه بی‌انباز و بیم او و رعایت وی و دوری از خشم وی و حفظ رعیت خویش غافل مباش... می‌باید نخستین چیزی که خویش را بدان وامی‌داری و

۱. مائده، ۴۹.

۲. نهج‌البلاغه، ترجمه جعفر شهیدی، ص ۳۲۵ - ۳۴۱.



کارهای خویش را بدان منسوب می‌داری مواظبت نمازهای پنج‌گانه باشد که مردم ناحیه خویش به جماعت کنی... در همه کارها میانه‌رو باش که چیزی سودمندتر و ایمن‌بخش‌تر و برتر از میانه‌روی نیست... در طلب آخرت و ثواب و اعمال نیک کوتاهی میار... حدود خدای را درباره مجرمان به مقدار جرمشان و استحقاقشان به پای دار و آن را معطل مدار...

سخن‌چینان را عقوبت کن که نخستین تباهی تو در کار حال و آینده تقرب دادن دروغ‌پرداز است... اهل صدق و صلاح را دوست بدار... بدان که ملک از آن خداست که به هر خواهد دهد و از هر که خواهد برکند... حرص جانت را از خوشتن دور کن و بدان که مال‌ها اگر فزونی گیرد و در خزینه‌ها ذخیره شود ثمر ندهد و اگر در بهبود رعیت و اعطای حقوقشان و رفع حاجتشان به کار رود نمو کند؛ پس می‌باید که گنج خزینه‌های تو پخش مال در عمران اسلام و مسلمانان باشد... درباره نعمت‌ها که خدا داده حق‌گذار باش! گناهی را سبک مگیر! بدان که به سبب عدالت در قضاوت و هم در عمل رعیت سامان می‌گیرد و راه‌ها امن می‌شود و مظلوم انصاف می‌گیرد و مردمان حق‌های خویش را می‌گیرند... با همه رعیت مهربان باش! حق را بر خویش مسلط ساز! در ریختن خون شتاب میار... بر رعیت و غیر رعیت به سبب نیکی‌ای که با آنان کرده‌ای منت منه... فقیران را از بیت‌المال چیزی بده! برای بیماران مسلمانان خانه‌ها بپا دار که پناهندگان دهد و کسان بر گمار که با آنان مهربانی کنند... مردمان را بسیار بپذیر و چهره خوشتن را به آنان بنمای از اموالی که عاملان تو فراهم می‌آورند و از آن چه خرج می‌کنند آگاه باش! مال حرام فراهم میار به هنگام خشم آوردن خوشتن‌دار باش و سنگینی و بردباری را ارجح شمار و...^۱

هنگامی که این نامه برای عبدالله نوشته شد و مردم از آن آگاه شدند، بحث‌های بسیاری در میانشان در این باره در گرفت؛ زیرا هیچ کس خود را از آن سفارش‌ها بی‌نیاز نمی‌دانست. سفارش‌های طاهر به عبدالله درباره بهترین شیوه حکومت‌داری و عدل‌گستری، همان اصولی است که علی علیه السلام آنها را در نامه‌ای به مالک اشتر گنجاند. همانندی درون‌مایه این نامه‌ها و حتی ترتیب اندرزهای آمده در آنها، نشان‌دهنده آگاهی طاهر بن حسین از نامه امام علی علیه السلام به مالک است.

۱. طبری، تاریخ طبری، ج ۱۳، ص ۵۶۹۲ - ۵۷۰۵؛ ابن طیفور، بغداد، ص ۶۷-۷۲.



طاهر پس از دو سال حکومت بر خراسان و پس از اینکه نام مأمون را از خطبه برداشت، در جمادی‌الآخر ۲۰۷ هجری (۸۲۲ م) مسموم^۱ شد. او بر پایه برخی از روایت‌ها، به نام قاسم بن علی، یکی از علویان خراسان خطبه می‌خواند.^۲

شیوه نیکوی عبدالله بن طاهر در حکومت‌داری

پس از مرگ طاهر بن حسین، فرزندش طلحه به فرمان عبدالله تا ۲۱۳ هجری (۸۲۹ م) در خراسان به حکومت رسید. پس از وی نیز برادرش عبدالله بن طاهر به حکومت خراسان منصوب شد (۲۱۵-۲۳۰ه).^۳

حکومت عبدالله در خراسان به اذعان منابع تاریخی، نمونه‌ای از حکومت اسلامی شمرده می‌شود که مردم خراسان تا آن روز مانندش را ندیده بودند. رفتار عبدالله پیش و پس از حکمرانی‌اش بر خراسان، پای‌بندی او را به همه دستوره‌های پدرش در آن نامه اثبات می‌کند. عبدالله بن طاهر نخست نیشابور را مرکز حکومت خود ساخت و هنگامی که از ستم سپاهیانش بر مردم شهر آگاه شد، شادیاخ را لشکرگاه خود بیرون از شهر برگزید^۴ و چنین گفت: «هر کس در نیشابور بر مردم ستم کند، خون و مالش حلال است»^۵. هنگامی که عبدالله بن طاهر در نیشابور فرود آمد، «خراسان اندر فتنه خوارج بود»^۶ و به روایت یعقوبی «عبدالله بن طاهر خراسان را چنان منظم و آرام کرده بود که هیچ‌کس چنان توفیقی نیافته بود»^۷. بیش‌تر کارهای عبدالله در خراسان به انگیزه ایجاد آرامش و برای بهبود حال مردم سامان می‌یافت. وی ساختمان‌های بسیاری پدید آورد و آنها را

۱. ابن‌کثیر، *البدایة و النهایة*، ج ۷، ص ۲۶۴.

۲. سلیمان بن داود بناکتی، *تاریخ بناکتی*، ص ۱۶۰؛ عوفی، *جوامع الحکایات*، ص ۵۳۵.

۳. حافظ ابرو، *جغرافیای تاریخی خراسان*، ص ۳۳.

۴. یعقوبی، *البلدان*، ص ۵۴.

۵. گردیزی، *تاریخ گردیزی*، ص ۲۹۹.

۶. یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۵۰۸.



برای مردم وقف کرد. رباط فراوه نزدیک خوارزم^۱، قریه اسد آباد نزدیک نیشابور^۲ و شهر کوچکی نزدیک ابیورد^۳ از آنهایند. عبدالله در آغاز ورودش به نیشابور در اجرای عدالت و رسیدگی به حال مردم کوشید و نماینده‌اش، محمد بن حمید طاهری را عزل کرد؛ زیرا او رفتار خوشایندی با مردم نداشت^۴. عبدالله به این فرمان خداوند درباره گزینش حاکم عادل آگاه بود:

وَلَا تَرَ كُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ؛

و به کسانی که ستم کرده‌اند، متمایل مشوید که آتش [دوزخ] به شما می‌رسد^۵.

وی از همین روی، گاهی بار عام می‌داد و به شکایت‌های مردم می‌رسید؛ زیرا عدل گستری را عامل اصلی پایداری حکومتش می‌دانست^۶. سیاست عبدالله در رفاه حال مردم، بیش‌تر در قالب اصلاحات در زمینه کشاورزی آشکار می‌شد. او به مشکلات و سختی‌های کار روستاییان و ستم‌دیدگی آنان در سال‌های پیشین آگاه بود و از این‌رو، به همه کارداران خود در ولایت‌های گوناگون چنین نوشت:

حجت برگرفتم شما را تا از خواب بیدار شوید و از خیرگی بیرون آید و صلاح خویش بجوید و با برزگران ولایت مدارا کنید و کشاورزی که ضعیف گردد او را قوت دهید و به جای خویش باز آرید که خدای عز و جل ما را از دست‌های ایشان طعام کرده است و از زبان‌های ایشان سلام کرده است و بیداد کردن بر ایشان را حرام کرده است^۷.

تلاش وی برای رفاه حال رعایا و کشاورزان سبب شد که او مشکل بنیادین آنان؛ یعنی روش بهره‌گیریشان را از قنات‌ها حل کند. این مشکل گاه موجب نزاع و دشمنی کشاورزان

۱. ابوالفدا، *تقویم البلدان*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۵۳۷.

۲. گردیزی، *تاریخ گردیزی*، ص ۲۵۹.

۳. ابوالفدا، *تقویم البلدان*، ص ۵۰۷.

۴. گردیزی، *تاریخ گردیزی*، ص ۲۹۹؛ ابن‌اثیر، *تاریخ کامل*، ج ۱۱، ص ۱۸۱.

۵. هود، ۱۱۳.

۶. غزالی، *نصیحه الملوك*، ص ۱۶۲.

۷. گردیزی، *تاریخ گردیزی*، ص ۳۰۲.



می‌شد و «عبدالله همه فقهای خراسان و بعضی از عراق را جمع کرد تا کتابی ساختند در احکام کاریزها و آن را کتاب قنی نام کردند تا احکام اندر آن معنا کنند و بر حسب آن کنند و آن کتاب تا بدین غایت برجاست»^۱.

عبدالله شیوه مالیات‌گیری را نیز سامان داد و مأموران مالیاتی‌اش را از ستم‌گری بازداشت و گفت: «ای مردم خراسان تا از شما حمایت نکنم جایه نخواهم گرفت»^۲. وی سفارش‌های پدرش را اجرا می‌کرد و «همیشه عمل به پارسایان و زاهدان و کسانی فرمودی که ایشان را به مال دنیا حاجت نبودی»^۳ و می‌گفت: «پر کردن کیسه و به دست آوردن نام نیک هرگز با هم جمع نمی‌شود»^۴. کودکان فقیرترین روستاییان نیز در دوره حکومت وی به شهرها می‌رفتند تا دانش فراگیرند^۵. ابن‌عساکر می‌نویسد: «وی در اواخر عمر مبلغ زیادی را وقف حرمین شریفین کرد»^۶.

سیرت نیکوی عبدالله و رفتار عادلانه‌اش در خراسان موجب شد که او را امیری بی‌مانند بخوانند^۷ و یادش تا چند قرن؛ یعنی تا زمان خواجه نظام‌الملک طوسی در دل‌ها بماند و قبرش، زیارت‌گاه مردم شود. نظام‌الملک می‌گوید: «پیوسته مردم، آن‌جا می‌باشند و حاجت‌ها می‌خواهند و خدای تعالی حاجت‌های ایشان روا می‌کند»^۸. عبدالله بن طاهر سرانجام در دهم ربیع‌الآخر ۲۳۰ هجری (۸۴۴م) در گذشت. سیاست و شیوه او در حکومت‌داری با عدالت و تقوا همراه و از ستم و خیانت به مردم دور بود. او بر پایه اصولی حکم می‌راند که خدا و پیامبرش حاکمان اسلامی را بدان‌ها سفارش کرده‌اند.

۱. همان، ص ۳۰۱.

۲. مقدسی، *آفرینش و تاریخ*، ص ۶۰۴.

۳. خواجه نظام‌الملک، *سیاست‌نامه*، ص ۶۳.

۴. ابن‌اثیر، *الکامل*، ج ۱، ص ۱۸۱.

۵. بارتولد، *ترکستان‌نامه*، ترجمه کریم کشاورز، ج ۱، ص ۴۶۳.

۶. ابن‌عساکر، *تاریخ دمشق*، ص ۲۴۱.

۷. طبری، *تاریخ طبری*، ج ۱۳، ص ۵۹۵۹.

۸. نظام‌الملک همان، ص ۶۳.



باری، جانشینان عبدالله بن طاهر از آن اصول درگذشتند؛ چنان که محمد بن طاهر آخرین حکمران طاهری در خراسان «غافل و بی‌عاقبت بود، سر فرود برد به شراب خوردن و به طرب و شادی مشغول گشت»^۱ و رفتار تندروانه و نامعقولش موجب شد که بزرگان خراسان به یعقوب لیث نامه بنویسند که «زودتر بیاید شتافت که از این خداوند ما هیچ کاری نیاید جز لهو^۲». این وضع یعقوب لیث صفاری را به حمله به خراسان (۸۷۲/۵۲۵۹م) و براندازی حکومت طاهریان واداشت. از این‌رو، طاهریان؛ یعنی نخستین حاکمان ایرانی پس از اسلام، در آغاز کارشان بر اثر رعایت قانون‌های اسلام و توجه به مسائل اخلاقی - مذهبی و در پیش گرفتن تقوا و رعایت حقوق مردمان و جلوگیری از ستم و فشار بر آنان، محبوب شدند و حکومتشان به نمونه‌ای از حکومت اسلامی مردم‌مدار بدل گشت، اما سرانجام جانشینان طاهر و عبدالله به سیره نیکوی آنان توجه نکردند و تجمل‌گرایی آنان و ستم‌واییان طاهری بر مردم و پیدایی بحران و آشوب در حکومتشان، بنیاد فرمان‌روایی آنان را سست کرد و گناه و فسادشان بر پایه این آیه شریفه، زمینه فروریختن پایه‌های حکومت آنان را فراهم آورد:

... فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ^۳؛

... خدا بر آن نبود که به آنان ستم کند ولی آنان بر خود ستم روا می‌داشتند.

نتیجه

اگرچه ظهور اسلام با دگرگونی‌های مهم اجتماعی و مذهبی در ایران همراه بود، دوره‌های اموی و عباسی از دید سیاسی و شیوه‌های حکمرانی با روزگار پیش از اسلام متفاوت نبودند. چنان که خراسان در همه دوران خلافت امویان از آرامش و گونه‌ای از حکومت اسلامی برخوردار نشد. عباسیان نیز با سر دادن شعار «الرضا من آل محمد ﷺ»

۱. گردیزی، همان، ص ۳۰۳.

۲. بیهقی، تاریخ بیهقی، ص ۳۲۳.

۳. توبه، ۷۰.



مدعی اجرای سیره پیامبر بودند، اما آنان نیز در فرمان‌روایی همانند امویان بودند. شورش‌های پی در پی ایرانیان در مخالفت با امویان و عباسیان، به پیدایی نخستین حاکمان ایرانی در خراسان به نام طاهریان انجامید. شاید حکومت طاهر و فرزندش عبدالله را در دوره‌ای دویست ساله از دید شیوه‌های حکمرانی در خراسان آن روزگار، بی‌مانند باشد. نامه طاهر به فرزندش عبدالله را درباره روش حکمرانی و عدل‌گستری در میان مردم، با نامه امام علی علیه السلام به مالک اشتر همانند می‌توان دانست؛ چنان‌که خواننده این نامه با ریزبینی در واژگان و درون‌مایه آن، از توجه طاهر بن حسین به نامه امام علی علیه السلام به مالک آگاه می‌شود. عبدالله این سفارش‌ها را به کار بست و از این‌رو، حکومت پانزده ساله وی (۲۱۵-۵۲۳۰ه) را در خراسان، نمونه‌ای از شیوه عادلانه فرمان‌روایی اسلامی تا آن هنگام باید شمرد. حکومت طاهریان تا آن دوره بر پایه روش‌های اسلامی استوار بود، اما هنگامی که آنها را رها کرد، به همان سرنوشتی گرفتار شد که قرآن کریم برای حکومت‌های فاسد پیش‌بینی کرده است.



کتاب‌شناسی

۱. ابن اعثم کوفی (۱۳۷۲ش)، *الفتوح*، ترجمه احمد مستوفی هروی، تهران، انقلاب اسلامی.
۲. ابن خلدون (۱۳۶۹ش)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
۳. ابن طیفور (۱۳۸۸ش)، *بغداد فی تاریخ الخلفه العباسیه*، بغداد، مکتب المثنی.
۴. ابن کثیر (۱۴۱۸ق)، *البدایه و النهایه*، تحقیق علی یوسف محمد البقاعی، بیروت، دارالفکر.
۵. ابوالفدا (۱۳۴۹ش)، *تقویم البلدان*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۶. بارتولد (۱۳۵۲ش)، *ترکستان‌نامه*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۷. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۴۶ش)، *فتوح البلدان*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۸. بناکتی، سلیمان بن داود (۱۳۴۸ش)، *تاریخ بناکتی*، به کوشش جعفر شعار، تهران، انجمن ملی.
۹. بووا، لوسین (۱۳۶۷ش)، *برمکیان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۰. بیهقی ابوالفضل (۱۳۷۱ش)، *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی‌اکبر فیاض، تهران، دنیای کتاب.
۱۱. بی‌نا (۱۳۱۸ش)، *مجمل التواریخ القصص*، تصحیح ملک‌الشعراء بهار، تهران، کلاله خاور.



۱۲. بی‌نا (۱۳۶۹ش)، اردشیر بابکان، تصحیح قاسم هاشمی‌نژاد، تهران، نشر مرکز.
۱۳. توحیدی (۱۹۴۵م)، البصائر و الذخائر، تصحیح عبدالرزاق محیی‌الدین، بغداد، مطبعه النجاه.
۱۴. التون، دنیل (۱۳۶۷ش)، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی.
۱۵. ثعالبی، ابی‌منصور (۱۴۰۱ق)، تحسین القبیح و تقییح الحسن، تحقیق شاکر العاشور، بغداد، وزارت الاوقاف.
۱۶. ثعالبی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۴ق)، خاص الخاص، شرح محیی‌الدین خیاب، بیروت، دارالکتیب العلمیه.
۱۷. حافظ ابرو (۱۳۷۰ش)، جغرافیایی تاریخی خراسان، تصحیح غلامرضا وره‌رام، تهران، مؤسسه اطلاعات.
۱۸. حافظ ابرو، مجمع التواریخ السلطانیه، آستان قدس رضوی، شماره ثبت ۱۴۸۵.
۱۹. دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، اخبار الطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.
۲۰. صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵ش)، جنبش‌های دینی ایران در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران، پاژنگ.
۲۱. طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۹ش)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
۲۲. عوفی (۱۳۵۳ش)، جوامع الحکایات، تصحیح مصفا، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ.
۲۳. غزالی (۱۳۶۷ش)، نصیحه الملوک، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، نشر دی.
۲۴. فرودسی، ابوالقاسم (۱۳۶۹ش)، شاهنامه، تصحیح ژول مول، تهران، امیر کبیر.

۲۵. گردیزی، ضحاک بن محمود (۱۳۶۳ش)، *تاریخ گردیزی*، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، دنیای کتاب.
۲۶. مقدسی (۱۳۷۴ش)، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگه.
۲۷. نرشخی، محمد بن جعفر (۱۳۶۳ش)، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر قباوی، تصحیح مدرس رضوی، تهران، قومس.
۲۸. نظام‌الملک (۱۳۵۵ش)، *سیاست‌نامه*، به کوشش هیوبرت داراک، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۹. *نهج البلاغه* (۱۳۷۲ش)، ترجمه جعفر شهیدی، تهران، انقلاب اسلامی.
۳۰. یعقوبی (۱۳۴۳ش)، *البلدان*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۱. یعقوبی، ابن‌واضح (۱۳۷۱ش)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.



مرکانتیلیسم

بررسی تعامل اندیشه‌های اقتصادی و دگرگونی‌های سیاسی - اجتماعی
سده پانزده تا هجده میلادی

دکتر حمید حاجیان پور*

چکیده

تاریخچه مکتب‌ها و نظریه‌های اقتصادی و تأثیرشان در اوضاع سیاسی - اجتماعی به‌ویژه رفتار اقتصادی دولت‌ها و پی‌آمدهای سیاسی - اقتصادی آنها از بخش‌های مهم تاریخ اندیشه اقتصادی به شمار می‌رود. مرکانتیلیسم در دوران رشد سرمایه‌داری در غرب به‌ویژه هم‌زمان با کوشش‌های استعماری اروپاییان در مستعمراتشان پدید آمد و به آنان بسیار کمک کرد و حتی در سیاست‌های اقتصادی قرن بیستم تأثیر گذارد؛ چنان‌که بسیاری از سیاست‌های این عصر از این مکتب برآمد. این جستار، مرکانتیلیسم و سیاست‌های اقتصادی آن را برمی‌رسد و درباره اوضاع اجتماعی و فکری موجود در هنگامه ظهور سوداگران و بنیادهای اعتقادی و شیوه رفتاری آنان گزارش می‌دهد و علت‌های افول آن را بازمی‌شمرد.

کلیدواژگان

سوداگری، مرکانتیلیسم، مکتب‌های اقتصادی، قرن‌های جدید، نظریه‌های اقتصادی.

* استادیار گروه تاریخ دانش‌گاه شیراز.



درآمد

اروپا در پایان قرن پانزدهم و آغاز قرن شانزدهم میلادی (پایانه قرون وسطی)، شاهد تحولی گسترده در اوضاع اقتصادی و سیاسی بود. این دگرگونی از سویی پی‌آمد مستقیم کشف قاره امریکا (۱۴۹۲م) به کوشش کریستف کلمب و پیدایی راه تازه دریایی از جنوب افریقا به هندوستان به همت واسکودوگاما (۱۴۹۷م) و از سوی دیگر معلول وحدت سیاسی کشورهای بزرگ اروپایی مانند فرانسه و انگلستان بود که به دنبال اندیشه دولت ملی^۱ درباره شکل‌گیری حاکمیت‌های جدید و رقابت شدید برای دستیابی به مستعمره‌ها و ایجاد امپراطوری‌های «مستملکاتی» پدید آمد. کلنیالیزم^۲، با ماهیتی اقتصادی و سیاسی آشکار شد و هرچند در حرکتش به ماورای دریاها، بیش‌تر انگیزه تجاری داشت، اندکی پس از این ماهیت سیاسی‌اش نمایان شد و شکل تازه روابط جهانی را ترسیم کرد و به دوران‌های پسین رفت و در دگرگونی‌های اروپا بسیار تأثیر گذارد. گشایش اقیانوس اطلس و کشف امریکا و دور زدن دماغه امیدنیک و گشوده شدن راه هندوستان، تجارت جهانی و بازرگانی خارجی و فراوانی فلزات پربها را در کشورهای اروپایی در پی آورد. این اوضاع تازه و ناسازگاری منافع اقتصادی کشورهای بزرگ با یک‌دیگر، موجب مهم شدن کارهای اقتصادی و پیدایی نظریه‌ها و باورهای نوی شد که آنها را مرکانتیلیسم^۳ می‌خوانند.

این دگرگونی‌ها، نه تنها در تجارت و صنعت که در وضع اقتصاد جهانی تأثیر گذارد و از این‌رو، نفوذ کشورهای که به دریاهای باختری راه داشتند مانند اسپانیا، پرتغال، فرانسه، هلند و انگلستان، فزونی گرفت و پس از سقوط دریای مدیترانه، به آرامی اهمیت جمهوری‌های ایتالیا کم‌تر و تملک «بحریه تجاری و جنگی» به مهم‌ترین عامل اقتدار سیاسی، اقتصادی و نظامی بدل گشت. شهرها و بندرهایی مانند آمستردام، آنورس، لندن، برودو و لیسبون در این دوران، به آرامی در جایگاه اهمیت و رونق تجاری ژن، ونیز،

1. National – state.
2. Colonialism.
3. Mercantilisme.

اسکندریه و قسطنطنیه نشستند و اقیانوس اطلس به جای دریای مدیترانه محور اصلی کارهای اقتصادی شد. کشف‌های جغرافیایی در زمینه مادی، سبب شد که افق بازرگانی گسترش یابد و مرکز ثقل اقتصاد جهانی جابه‌جا شود. این روی داده‌ها، سرمایه‌ها و سلسله‌های اجتماعی را زیر و رو کرد و در آتش ماجراجویی و سوداگری دمید. دنیایی که بر پایه دهقانی و پیشه‌وری استوار بود، جایش را به جهان تجارت‌پیشگی و صنعت‌گری داد. دگرگونی‌های مهم و فراوانی نیز در زمینه‌های ذهنی، سیاسی و اخلاقی پیدا شد؛ یعنی ساختمان متمرکز و یگانه دولت‌های جدید، از میان خرابه‌های فئودالیت سر بر آوردند و نوزایی، به اندازه‌ای ذهن‌ها را لرزاند که آدمیان اقتصاد را از اخلاق جدا کردند و شیوه قرون وسطا را در بهره منصفانه به کناری گذاردند. این عوامل، زمینه را برای ظهور اندیشه‌های مرکانتیلیست‌ها؛ یعنی فرمان‌روایان اروپا از میانه سده پانزدهم تا هجدهم فراهم آورد. این اندیشه‌ها بر بنیاد افزایش قدرت و ثروت ملت از راه انباشت فلزات گران‌بها استوار بود.

ماهیت اندیشه اقتصادی تا قرن شانزدهم از اخلاق و مذهب تأثیر می‌پذیرفت، اما از آن هنگام نخست این پرسش مطرح شد که «چگونه می‌توان ثروت پادشاه را افزایش داد؟» اندکی بعد (سده هجدهم)، این فکر پدید آمد که دولت‌مند شدن پادشاه تنها با ثروت‌مند شدن ملت امکان‌پذیر است و از این‌رو، پرسش پیش‌گفته اصلاح شد: «چگونه باید ملت را به ثروت رساند؟» بنابراین، اندیشه اقتصادی بدون پای‌بندی به اخلاق یا وجدان فردی، به آرمانی (ایده‌آل) سیاسی وابسته شد. این شیوه تازه را در طرح مسائل اقتصادی، مکتب سوداگران پدید آوردند که از قرن پانزدهم تا میانه قرن هجدهم میلادی، بن‌مایه سیاست اقتصادی دولت‌های توانای اروپا به شمار می‌رفت.

از سوی دیگر، در پی کشف‌های جغرافیایی، امکانات گسترده‌ای پیدا شد و غنیمت‌های گران‌بهای سرزمین‌های نوپدید، زندگی اقتصادی اروپاییان را دگرگون ساخت. دل‌بستگی به تبلیغ مسیحیت نیز اندیشه‌ها و انگیزه‌های اروپاییان را در روی آوردن به این سرزمین‌ها





استوارتر کرد. بسیاری از مردم در این دوران همچون همه دوره‌هایی که افراد جامعه از بندهای سنت‌ها و آیین‌های کهن رها می‌شوند، به‌رغم سرزنش‌های اهل اخلاق، راه افراط را در حب مال در پیش گرفتند. دگرگونی‌های بنیادین مذهبی و معنوی نیز به این وضع تازه دامن زد و اصالت فرد و مقام انسان در جامعه و اعتلای آن با گسترش فرهنگ و حقوق فردی، بر اثر اندیشه‌های دوره رنسانس دوباره مهم شمرده شد. از این‌روی و به انگیزه نقد وضع موجود، سنت نوشتن «مدینه فاضله» شکل گرفت. توماس مور را نمونه برجسته‌ای از نویسندگان مدینه فاضله می‌توان برشمرد. از سوی دیگر، اصلاحات مذهبی، اندیشه آزادی و استقلال و مسئولیت فردی را در میان افراد جامعه گستراند. کالون^۱ بر این بود که وجدان انسانی از حب مال و سودجویی هراسی نباید داشته باشد و چنین اندیشه‌ها، خصلت بازرگانی و سوداگری افراد جامعه را پشتیبانی می‌کرد^۲. بررسی دگرگونی‌های قرون جدید، راه شناخت ساخت اندیشه‌ای این دوران را هموار خواهد ساخت.

دگرگونی‌های قرون جدید

رنسانس، اصلاح مذهبی، اختراع دستگاه چاپ و کشف امریکا، اروپا را دگرگون ساختند. گزارش درباره پاره‌ای از دگرگونی‌ها که نشانه دوران انتقال این قاره است، پیوند نزدیک مرکانتیلیسم را با گرایش‌های سیاسی فراگیر در آن روزگار آشکار خواهد کرد:

۱. تحول سیاسی و ظهور اندیشه‌های نو

اروپا پیش از دگرگونی‌های پیش گفته، بر اثر نفوذ کلیسای کاتولیک و فراگیری (عمومیت شمولی) حقوق و قانون‌های مذهبی و سنت‌های ملوک‌الطوایفی و بهره‌گیری‌اش از زبان لاتین در مکاتبه‌ها و کارهای علمی، از وحدتی نسبی برخوردار بود، اما با انحطاط آرام قدرت کلیسا و رهایی افراد از قید سنت‌های کهن، واحدهای ملی اندک اندک در

۱. لویی بدن، *تاریخ مختصر عقاید اقتصادی*، ص ۲۰.

۲. برای آگاهی از ادبیات مرکانتیلیست و تفسیر آن، ر.ک: *تاریخ تحلیل اقتصادی*، ص ۴۲۱ - ۴۲۵ و برای آگاهی از دگرگونی‌های پس از قرون وسطا و آغاز رنسانس، ر.ک: *تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی*، ص ۱۷۱ - ۱۸۰.

منطقه‌ها و سرزمین‌های گوناگون پدید آمدند و به ثبات و حاکمیت دست یافتند. دولت در این دوره جدید که آن را روزگار پیدایی ملتها می‌توان نامید، در جای کلیسا نشست و قدرت یافت و مردم سرچشمه حقوق پادشاهان را تقدیر و مشیت الهی دانستند. این وضع با وحدت سیاسی پیشین ناسازگار بود و دیری نپایید که پادشاهان و امیران توسعه‌طلب به نزاع پرداختند. از سوی دیگر استوار کردن بنیادهای قدرت حکومت مذهبی با اجرای پاره‌ای از قانون‌های کلیسایی نمی‌ساخت. کلبر^۱ که از دخالت کشیشان در ممالک دیگر برای جلوگیری از رواج و فروش مشروب‌های الکلی سخت ناخرسند بود، نمونه برجسته این ناسازگاری است.

رنسانس ساختار اجتماعی - سیاسی اروپا را دگرگون و حکومت ملوک‌الطوایفی را به دولت‌های مرکزی و توان‌مندی بدل کرد که ویژگی مهم آنها قدرت مطلقه پادشاهان و امیران بود. این تحول در نوشته ماکیاولی (۱۵۲۷ - ۱۴۶۹) نمایان شد. او در نوشته شهیرش با نام «شهریار» راه‌های افزایش قدرت را به امیران و شاهان نشان داد و سیاست را از بازنگری‌های اخلاقی جدا کرد.^۲ ژان بدن (۱۵۹۶ - ۱۵۲۰)، نویسنده فرانسوی نیز به توضیح درباره مفهوم مهم حاکمیت پرداخت که سخنانش حتی تا امروز در مبحث روابط بین‌الملل مهم شمرده می‌شود؛ چنان‌که اندیشه سیاسی برتر و بازتابنده وضعی بوده است که در سایه دولت‌های مقتدر پدید می‌آید. ژان بدن بر این است که کشورها قدرتی نامحدود دارند؛ یعنی هیچ نیرویی آنها را محدود نمی‌کند و اهمیت قدرت، تأییدکننده دولت متمرکز است و هدف و آرمانی مرکزی از دید اقتصادی برای دولت‌های مقتدر پدید می‌آورد.^۳ مرکانتیلیسم، تبادل اقتصادی افکار ماکیاول و ژان بدن بود؛ یعنی

1. Colbert.

۲. کتاب *شهریار* اثر ماکیاول، همه اندیشه‌های وی را در بردارد. برای آگاهی از تأثیر اندیشه‌های او در دگرگونی‌های سیاسی و اقتصادی، ر.ک: جرج ساول، *عقاید بزرگ‌ترین علمای اقتصاد*، ترجمه حسن پیرنیا، ص ۱۸.

۳. برای آگاهی از اندیشه‌های بدن، ر.ک: لویی بدن، *تاریخ مختصر عقاید اقتصادی*، ترجمه هوشنگ نهبانندی.



مجموعه ابزارهای اقتصادی که برای رسیدن به هدف سیاسی ایجاد دولتی نیرومند به کار می‌رفت.

نیاز شاهان به پول و ناگزیری آنان از گرفتن مالیات به طور سامان‌مند و اوضاع مالی جدید اروپا که بر اثر کشف‌های جغرافیایی به‌ویژه کشف قاره امریکا رخ نمودند و سرازیری فلزات پربها به بازارهای اروپا و دگرگونی پرشتاب تجارت در این قاره نکته‌هایی در خور درنگند؛ زیرا اقتصاد طبیعی جای خود را به اقتصاد پولی داد و گرفتن مالیات‌ها بر پایه پول به آسانی امکان پذیرفت و از این‌رو پول، منبع قدرت کشور و پادشاهان شناخته شد و از همین روی که هزینه کردن آن برای هر هدفی امکان‌پذیر بود، پاس داشته شد.^۱

۲. تحول فکری و ظهور نظریه‌های نو

وضع زندگی اجتماعی قرون وسطایی در این دوران که کلیسا آن را بنیاد نهاده بود و با سنت‌های پایدار جوامع آن روز حفظ می‌شد، بر اثر عوامل و روی‌دادهای اقتصادی و هم‌سو با دگرگونی‌های عمومی، به تزلزل و تغییر دچار شد. زندگی اجتماعی دوره ملوک‌الطوایفی^۲ در سکون و ثبات بود، سلسله‌های اجتماعی وجود داشت، کلیسا رشدهای دنیایی را نکوهش می‌کرد، کوشش‌های اقتصادی از باورهای مذهبی و اصول رایج اخلاقی تأثیر می‌پذیرفت و سود و بها و دست‌مزد، عادلانه می‌بایست باشد، اما دگرگونی‌های اقتصادی و سیاسی، اندیشه‌ها را نیز دگرگون ساختند؛ یعنی از سویی امکان‌پذیری کسب سود و درآمد بیش‌تر در داد و ستدها برای بهبود وضع زندگی موجب برانگیختگی حس جلب منافع شخصی در افراد جامعه شد و از سوی دیگر، کشف‌های جغرافیایی، کسانی را به ماجراجویی و رهایی از اوضاع بسته جامعه و استقلال فردی کشاند و اصول حاکم بر قرون وسطی فروریخت و ویژگی ثروت‌اندوزی پدید آمد و وضعی ناآرام، دنیای آرام قرون وسطا را فراگرفت.

۱. تاریخ عقاید اقتصادی، ص ۱۶-۱۴؛ عبدالله جاسبی، نظام‌های اقتصادی، ص ۲۰.

2. la Feodalite.



افزون بر دولت که در نیمه نخست قرن شانزدهم میلادی به کسب ثروت و پول و فراچنگ آوردن مستعمره‌ها (استعمار ملت‌ها) و انتقال فلزات پربها توجه کرد، افراد با رها شدن از زهد و قیده‌های قرون وسطایی و بر اثر دگرگونی فکری برآمده از رنسانس، به گردآوری مال و ثروت‌اندوزی روی آوردند؛ یعنی رنسانس، شوق مردم را به برخورداری از لذت‌های زندگی برانگیخت. هرچند اصلاح مذهبی در قالب نهضت نوپدید پروتستان، به زهد و ریاضت سفارش می‌کرد، گردآوری ثروت را نیز نیکو می‌دانست. برای نمونه، کالوین^۱ از رهبران این نهضت، بر دو موضوع در زمینه اقتصاد تأکید می‌کرد: انسان در شغل خود با همه توانش باید تلاش کند و در مصرف خوددار باشد.

پی‌آمد این دستور، گرد آمدن ثروت بود. کالوین کوشید که با افزودن رضای خداوند در بحث ثروت‌اندوزی، این نظریه را کامل کند. وی بر این بود که موفقیت در هر شغلی نشانه‌ای از لطف الهی به فرد است و بنابراین، ثروت‌مند شدن با خرسندی خداوند ناسازگاری نیست.^۲ مکتب مرکانتیلیسم در این اوضاع فکری و سیاسی ظهور کرد؛ هنگامه پیدایی رنسانس و دورانی که دولت در جست‌وجوی ثروت و فرد در اندیشه گرد آوردن پول و کار اقتصادی بود.

بنیادهای اعتقادی و سیاست‌های مرکانتیلیسم

مرکانتیلیسم (سوداگری) در قرن شانزدهم تا پایانه قرن هجدهم میلادی در اروپا پدید آمد و گسترش یافت و کسانی در ۱۷۵۰ میلادی اصولش را نقد کردند. بنیان این مکتب بر دو پایه استوار بود:^۳

۱. برتری فلزات پربها بر دیگر ثروت‌ها؛
۲. لزوم تأمین آذوقه و تسلیحات کشور.

1. Calvin 1509 – 1564.

۲. باقر قدیری اصلی، *سیر اندیشه اقتصادی*، ص ۱۸.

۳. علی اصغر پورهمایون، *اقتصاد*، ص ۱۲.



هانت در بحثی با عنوان «سوداگری، پدرسالاری فئودالی در سرمایه‌داری ابتدایی»

چنین می‌گوید:

نخستین مرحله سوداگری که معمولاً شمش‌طلبی^۱ نامیده می‌شود، در دورانی آغاز گردید که اروپا کمبود شدیدی را در مورد شمش طلا و نقره احساس می‌کرد و به این دلیل پول کافی برای تجارت، که حجم آن به‌طور سریعی رو به افزایش بود، وجود نداشت. سیاست شمش‌طلبان جلب طلا و نقره به داخل و نگهداری آن بود. این محدودیت‌ها از اواخر قرون وسطا شروع شد تا قرن شانزدهم و هفدهم دوام داشت.^۲

مرکانتیلیست‌ها فلزات پربها را ثروت اصلی کشور می‌دانستند و کشورهایی که خود و مستعمراتشان معدن‌های پربهایی نداشتند از راه بازرگانی، طلا و نقره به دست می‌آوردند و بر ثروتشان می‌افزودند. این مکتب، بازرگانی و سیاست‌های دربردارنده تراز بازرگانی مثبت را بسیار مهم می‌شمرد و از این‌رو، هر صادراتی را مطلوب و هر وارداتی را زیان‌آور می‌دانست. پی‌آمد این اندیشه، پیدایی و مهم شدن سلسله‌های شغلی و حرفه‌هایی برای جلب فلزات پربها بود. هم‌چنین به انگیزه افزایش صادرات، صنعت‌های تولیدکننده کالاهای صادراتی باید تشویق می‌شدند و برای جلوگیری از واردات و خروج فلزات پربها، با بهره‌گیری کامل از منابع کشور و تن دادن به زندگی دشوار، همه کالاها در درون کشور می‌بایست تولید شوند تا کشور صنعتی گردد.

اهمیت کشاورزی با پیدایی مرکانتیلیسم و طبقه‌های شغلی، از دیگر شغل‌ها کم‌تر شد؛ زیرا کشاورزان غذای مردم را تأمین می‌کردند، اما نمی‌توانستند پول و ثروت فراوانی به کشور بیاورند. از این‌رو، صنعت در این مکتب در سنجش با کشاورزی مهم‌تر است و زمینه تولید بیش‌تر را برای صادرات و به دست آوردن منافع خالص فراهم می‌کند. تجارت به‌ویژه تجارت خارجی، که موجب ورود فلزات پربها به کشور می‌شد، بیش از دیگر حرفه‌ها اهمیت یافت و به هسته اصلی اقتصاد کشور در اندیشه سوداگری بدل شد.

1. Bullionism.

۲. ای. ک. هانت، تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی، ترجمه سهراب بهداد، ص ۱۸.

بر پایه اندیشه مرکانتیلیستی، برای تحقق این سیاست‌ها، دولت پدرسالاری باید باشد تا در همه کوشش‌های اقتصادی کشور و برتری یافتن بر رقیبان دخالت کند و با پشتیبانی از تولیدکنندگان، حقی انحصاری به آنان بدهد و زمینه پیدایی صنعت‌های نو را فراهم سازد و حتی بردگان و کارگران خارجی را برای تولید و ایجاد صنعت‌ها به کار گیرد و با پرداخت دست‌مزد مناسب بدانان، از سود تولیدکنندگان پشتیبانی کند. شیوه رفتار دولت در زمینه محدودیت واردات و افزایش صادرات، ایجاد موانع گمرکی در برابر واردات و برانگیختن مردم به صادرات بود. مرکانتیلیست‌ها به برپایی شرکت‌های تجاری در مستعمره‌ها معتقد بودند و به دست آوردن مستعمره‌ها و کشورگشایی را برای تهیه مواد خام ارزان و بازارهای فروش، از وظیفه‌های دولت می‌شمردند. این سیاست به استعمار ملت‌ها و رفتار استعماری کمپانی‌ها در ممالک مستعمره انجامید.^۱

سوداگران درباره افزایش جمعیت نیز که موجب فزونی نیروی مولد و پیدایی ارتش بزرگ می‌شد، نظر مثبتی داشتند و از این‌رو، تشویق به افزایش جمعیت، یکی از مبانی مکتب مرکانتیلیسم به شمار می‌رود. بنابراین، بنیادهای نظری این مکتب را چنین می‌توان برشمرد:

۱. ثروت اقتصادی

پیروان این مکتب فلزات پربها؛ یعنی طلا و نقره را بهترین نمونه ثروت می‌خواندند و در راه به دست آوردن آن بسیار می‌کوشیدند و ثروت اقتصادی را بنیاد قدرت سیاسی و نشانه و معیار قدرت و نیروی کشور و زمینه‌ساز موفقیت در رقابت‌های خارجی می‌دانستند.

۲. سیاست‌های گمرکی

سوداگران معتقد بودند که وضع عوارض گمرکی برای صادرات زیان‌آورست و جامعه (مردم) تنها با پرداخت عوارض کم‌تر، به صادرات خواهد پرداخت. از سوی دیگر، با گرفتن

۱. برای آگاهی از کمپانی هند شرقی انگلیس و فرانسه، ر.ک: بدن، همان، ص ۲۵ - ۲۸.





هزینه گزاف گمرکی از واردکنندگان کالاها، از میزان واردات باید کاست و با افزایش صادرات و کم شدن واردات به تراز بازرگانی مثبت دست یافت. پی‌آمد این سیاست، فزونی فلزات پربها و ثروت و قدرت اقتصادی کشور خواهد بود.

۳. نیروی مولد و ناموآند

سطح تولید را با مهم شمردن صادرات باید بالا برد تا زمینه صدور کالا فراهم آید. سوداگران بر این بودند که اگر مواد خام (اولیه) در کشوری نباشد، با وارد کردن آنها کالای تولیدی را باید صادر کرد. آنان از همین روی، کارگران مولد و نامولد را از یکدیگر جدا می‌کردند و می‌کوشیدند نیروی کار را به سوی تولید و کار موآند سوق دهند. سلسله‌های شغلی در مرکانتیلیسم به دنبال همین تمایز پدید آمد.

مرکانتیلیسم در عمل

الف) اسپانیا

اسپانیا در رقابت‌های استعماری آغاز قرن شانزدهم میلادی با تأثیرپذیری از اندیشه‌های مرکانتیلیستی، پیش‌دستی و به انگیزه استعمار به سوی نیم‌کره شمالی امریکا حرکت کرد و سیاست شمش‌گرایی را در این قاره برگزید. طلای جزایر آنتیل در نخستین سال‌های کشف امریکا و نقرهٔ پرو در نیمه دوم قرن شانزدهم میلادی به اسپانیا سرازیر شدند. اسپانیایی‌ها با گردآوری فلزهای گران‌بها در پاناما و از راه کاروان‌های دریایی در بندر سویل^۱ یا اشبیلیه به مقصد می‌رسیدند. ماندگاری این سیاست اقتصادی و فزونی طلا و نقره در این کشور، موجب افزایش پول در گردش و تورم و بحران اقتصادی شد. اسپانیایی‌ها، از گسترش تجارت و صنعت؛ یعنی شیوه دیگری از سیاست سوداگری در انگلیس و فرانسه بی‌بهره ماندند. انباشت فلزهای گران‌بها در اسپانیا، موجب پیدایی «عصر طلایی» و با رشد صنعت، پیش‌رفت ناپایداری پیدا شد؛ اما مردم در قرن هفدهم میلادی

1. Seville.

با بهره‌گیری از این ثروت، راه تن‌آسایی و سستی را برگزیدند و به کاروان‌های دریایی امریکا چشم دوختند و در راه انحطاط اسپانیا گام نهادند. این ثروت‌های نازا که به شکل فلزهای بهادار از قاره جدید فراچنگ آمده بودند، موجب توسعه تولید ملی در اسپانیا نشدند و حتی به گفته پاره‌ای از مورخان اقتصاد، عقب‌ماندگی نسبی اسپانیا را در دوران معاصر، پی‌آمد سیاست «بولیونیسیم» باید دانست.

ب) انگلستان

هدف سوداگران انگلیسی نیز افزودن بر فلزهای گران‌بها، اما شیوه دستیابی‌شان بدان‌ها بیش‌تر بر پایه تجارت استوار بود؛ یعنی انگلیسیان بازرگانی را روش آسان‌تری برای افزایش ثروت می‌دانستند. صنعت و تجارت در انگلستان، لازم و ملزوم یک‌دیگر بودند و کلبر نیز در فرانسه هر دوی آنها را یک‌سان تشویق می‌کرد. ویژگی بنیادی انگلستان؛ یعنی مهم شمردن سنت‌ها و آداب و پاس‌داشتن آیین‌ها و توجه به لزوم توسعه ناوگان جنگی و تجاری در اجرای این سیاست آشکار است. کمپانی‌ها را در انگلستان - به‌رغم فرانسه - دولت پدید نمی‌آورد، بلکه آنها را بازرگانان و صنف‌ها به‌انگیزه تجارت با کشورهای خارجی ایجاد می‌کردند. از این‌رو، سرمایه‌داری در انگلستان به‌آرامی و در قالب تحول؛ یعنی بدل شدن اصناف به شرکت‌ها و کمپانی‌ها برای تجارت کالا و مواد خام پدید آمد و رشد کرد. البته دولت نیز در این دگرگونی‌ها تأثیر می‌گذارد؛ یعنی کمپانی‌ها به‌پشتوانه سیاسی دولت و نمایندگان (پارلمان) به کارهای توسعه‌طلبانه اقتصادی و سیاسی در مستعمره‌ها می‌پرداختند. شیوه استعماری انگلیس درباره کمپانی هند شرقی در شبه قاره هندوستان، نمونه برجسته و غم‌انگیز همین ادعاست. نمونه دیگر برای دخالت دولت انگلستان در تحول‌های اقتصادی، وضع قانون کشتی‌رانی کرمول (۱۶۵۰م) است که با پدید آمدن سیاست مبادله آزاد (۱۸۵۰م) لغو شد. این قانون، همه صادرات و واردات انگلستان را تنها به دست ناوگان تجاری انگلیس سپرد و به رونق یافتن دریانوردی این کشور انجامید و اندیشه برپایی و گسترش بحریه ملی را در ذهن بازرگانان پدید آورد.





تاجران بر پایه این قانون تنها با کشتی‌های انگلیس می‌توانستند به تجارت خارجی بپردازند. از این‌رو، تأثیر کشتی‌های هلندی در تجارت انگلیس کاهش یافت.^۱

ج) فرانسه

سیاست «مرکانتیلیسم زراعتی» که نماینده آن در فرانسه سولی^۲، وزیر لوئی سیزدهم بود بیش‌تر به گسترش کشاورزی توجه می‌کرد، اما در روزگار کلبر، وزیر لوئی چهاردهم مرکانتیلیسم صنعتی بسیار مهم شمرده شد و «کلبریسم» نام گرفت. اسپانیایی‌ها بر آن بودند که با اندوختن فلزهای بهادار از دید سیاسی برتر شوند، انگلیسیان با ابزار تجارت و هلندیان با گسترش حمل و نقل دریایی و سیاست پولی و مالی در پی برتری سیاسی بودند، اما فرانسویان گسترش صنعت به‌ویژه تولیدهای تجملی را برای دستیابی بدین هدف مهم شمردند و با پیش داشتن صنعت بر زراعت و گسترش صنایع داخلی کوشیدند که بر ثروت اقتصادی خود بیافزایند. این روش کلبریسم^۳ خوانده شد.

کلبر معتقد بود که با پشتیبانی و تشویق تولید ملی و صنایع نوزاد، صادرات افزایش و واردات کاهش خواهد یافت. دخالت دولت، کمک مالی به برخی از صنایع مانند نساجی، دادن امتیاز به صنایع کمک‌کننده (معین)، به کارگیری کارگران چیره‌دست خارجی و جلوگیری از خروج کارگران از کشور، افزایش مستعمره‌ها و شرکت‌های تجاری و کشتی‌رانی، واگذاری انحصار به مؤسسه‌های نوپدید، تشویق مخترعان، سامان‌دهی قانون‌های دقیق و یک‌سان برای صنایع و برقراری پیوند میان آنان و سران دولتی و دادن امتیاز به صنایع و بنگاه‌های خصوصی به شرط پیروی از رهنمودهای دولت، ابزارهای او شمرده می‌شدند. سیاست کلبر، پرستش کار و پس‌انداز و سر دادن شعار نظم بود و او

۱. بدن، همان، ص ۲۸؛ ژوزف لاژوژی، *مکتب‌های اقتصادی*، ص ۱۶؛ باقر قدیری اصلی، *سیر اندیشه اقتصادی*، ص ۲۳.
2. sully.

۳. کلبر (colbert) پسر یکی از تاجران فرش بود که به خدمت دولتی پرداخت و بر اثر توفیق یافتنش در کارها به دربار فرانسه راه یافت و وزیر لوئی چهاردهم شد و سیاست سوداگرانه‌اش را در فرانسه اجرا کرد.

اصل کیفیت را نیز به اینها افزود. این کارها، فرانسه را به نیرومندترین کشور منطقه از دید صنعتی بدل کرد.^۱

مرکانتیلیست‌ها در کشورها و دوره‌های گوناگون سه نظریه متفاوت عرضه کردند:

۱. گروهی از آنان معتقد بودند که با گردآوری فلزات گران‌بها از کشورهای جهان و جلوگیری از خروج آنها، ثروت ملی افزایش خواهد یافت و بهای کالاها ثابت خواهد ماند. پرتغال و اسپانیا از پیروان این نظریه به شمار می‌رفتند. البته پرتغال به دلیل نداشتن اقتصاددانان صاحب‌نظر نتوانست زمان بسیاری برای گردآوری این فلزات از قاره نویافته آمریکا صرف کند و اندکی بعد، خود در چارچوب مستعمره‌های اسپانیا جای گرفت. اسپانیا نیز بر پایه نظریه‌های اقتصاددانانش، به جابه‌جایی منابع و معادن امریکای شمالی پرداخت و این سیاست به افزایش فلزات گران‌بهای این کشور انجامید، اما این ثروت‌ها تورم و افزایش بهای کالاها به‌ویژه عدم فعالیت‌های تولیدی و اقتصادی را در آن‌جا به دنبال آورد و به اقتصاد اسپانیا زیان رساند؛

۲. برخی دیگر از آنان در اندیشه سیاست‌هایی بودند تا با آنها ثروت اسپانیا و دیگر کشورهای ثروت‌مند را جذب کنند و از همین روی، راه‌کار افزایش تولیدات صنعتی و صدور آنها را به این کشورها عرضه کردند. فرانسه در جرگه این گروه بود؛ یعنی اقتصاددانان فرانسوی معتقد بودند که با افزایش صادرات به اسپانیا، زمینه برای فراچنگ آوردن طلا و نقره این کشور فراهم خواهد آمد و از این‌رو، سیاست‌های دیگری در پیش گرفتند و با ایجاد تسهیلات و قانون‌های گمرکی و سرمایه‌گذاری‌های دولتی از تولیدکنندگان داخلی پشتیبانی کردند. بنابراین، روند وارد کردن کالاهای خارجی و گرفتن مالیات‌های گزاف از واردکنندگان در عمل بازایستاد و صادرکنندگان به طرز ویژه‌ای تشویق شدند؛

۱. برای آگاهی از شیوه رفتار مرکانتیلیست‌ها، رک: بدن، ص ۲۷.





۳. برخی از کشورها نمی‌خواستند که صنعتی بشوند و مانند گروه نخست توانی برای بهره‌گیری از فلزات بهادر امریکای شمالی نداشتند و چنین می‌اندیشیدند که تجارت و واسطه‌گری، ثروت فراوانی برای کشورشان به دنبال خواهد آورد. هلند و انگلستان، در این سته جای داشتند و شاید شکل‌گیری کمپانی هند شرقی، نمودی از همین اندیشه بوده‌اشد.

اندیش‌مندان مرکانتیلیسم

الف) منکرترین^۱ (۱۶۲۱ - ۱۵۷۶)

وی از صاحب‌نظران این مکتب بود که در روزگار هنری پنجم و لوئی سیزدهم می‌زیست و کتابی با عنوان *رساله‌ای درباره اقتصاد سیاسی*^۲ نوشت. منکرترین، کشاورزی را بسیار می‌ستاید و آن را سرچشمه ثروت می‌داند و بر این است که سیاست دولت به گونه‌ای باید سامان یابد که هیچ‌یک از مردم بی‌کار نباشند؛ زیرا کار موجب رونق اقتصادی خواهد شد. بنابراین، افراد هم از دید رونق اقتصادی و هم از دید اخلاقی باید به کار بپردازند. ویژگی دیگر منکرترین، ستایش پرشور او درباره فرانسه است. او معتقد بود که این کشور ثروت فراوانی دارد که آن را باید افزایش داد و از کشور در برابر خارجیان دفاع کرد. او با به کارگیری تباع خارجی در کارها مخالف بود و تنها بر صادرات و فراوانی و ارزانی مصنوعات تأکید می‌کرد. وی این موضوع را می‌پذیرفت که یکی از دو سوی تجارت زیان خواهد دید و نقد آدام اسمیت، بنیادگذار مکتب کلاسیک‌ها را درست می‌دانست که مرکانتیلیست‌ها نه در پی ثروت که به دنبال پولند.

ب) توماس من^۳ (۱۶۴۱ - ۱۵۷۱)

این نویسنده انگلیسی، بهترین نماینده مرکانتیلیسم به شمار می‌رفت که نظریه‌هایش را در کتاب *خزانه انگلیس ثمره تجارت خارجی است یا موازنه تجارت خارجی قاعده*

1. MonTchetien.

۲. واژه اقتصاد در یونان قدیم در معنای «تدبیر منزل» به کار می‌رفت و صفت «سیاسی» بر این واژه افزوده شد تا معنای «اقتصاد دولت» از آن برآید.

3. Thomas Mun.



خزانه ماست، گنجانند. او نیز مانند دیگر سوداگران بر افزایش صادرات و محدود شدن واردات برای دستیابی به ثروت و قدرت اقتصادی تأکید می‌کرد و در فصل سوم کتابش، راه‌های گوناگونی برای افزایش صادرات پیش نهاد:

۱. کالاهای مهم و راه‌بردی (استراتژیک) کشاورزی مانند کنف، تنباکو و کتان کاشته شود تا درآمد کشاورزی فزونی یابد؛
 ۲. از مصرف افراطی و «مُدگرایی» پرهیز شود؛
 ۳. وضع همسایگان در زمینه صادرات بازبینی شود تا با کاهش بهای کالاها، بازارمان بیش از بازار رقیبان گسترش یابد؛
 ۴. با بهره‌گیری از کشتی‌های بومی برای حمل و نقل، از خروج پول جلوگیری کنیم؛
 ۵. ماهی‌گیری در ساحل‌های کشور گسترش یابد؛
 ۶. کشور را با ساختن کشتی‌ها و انبارها و تأسیسات، به مرکز توزیع بین‌المللی بدل کنیم تا کشتی‌رانی و تجارت و درآمدهای گمرکی افزایش یابد؛
 ۷. پول به شرط وجود زمینه مناسب از کشور خارج شود و با سود به کشور بازگردد؛ زیرا پول، تجارت را پدید می‌آورد و تجارت به افزایش پول می‌انجامد.
- توماس من، می‌دانست که افزایش پول، بر بهای کالاها خواهد افزود. وی به این پرسش‌ها توجه می‌کرد:
- اگر کالاهای خارجی مصرف نکنیم، چگونه می‌توانیم کالای خود را بفروشیم؟
 چگونه می‌توان امیدوار بود که کشورهای خارجی پول خود را برای خرید کالاهای ما بپردازند؟

زوال اندیشه سوداگری

مرکانتیلیسم در ۱۷۵۰ میلادی به اوج فراگیری رسید، اما به هر روی نقدها و اعتراض‌هایی دامانش را گرفت و اقتصاددانان جدید، نظریه‌های تازه‌ای در برابرش عرضه و زمینه زوال اندیشه سوداگری را فراهم کردند. مهم‌ترین ناقد این مکتب، آدام اسمیت،



نویسنده ثروت ملل^۱ شمرده می‌شد. وی بر این بود که سوداگران ثروت را پول می‌انگارند و چیزهایی را که با طلا و نقره می‌توان خرید، ثروت نمی‌دانند و می‌پندارند که شمش طلا ویژگی سحرآمیزی دارد که به دست آوردن آن تنها می‌تواند هدف شایسته ملی خوانده شود.

نقد دوم اسمیت درباره نظریه کار و پیوندش با رفاه بود. سرمایه و کار در این مکتب، هدف اصلی زندگی انسان به شمار می‌رفت و به رفاه توجه نمی‌شد و به‌رغم اینکه پیروانش بر کار سخت برای گردآوری ثروت تأکید و به انگیزه فراهم آمدن زمینه صدور کالا صرفه‌جویی می‌کردند، رفاه فراموش و بر رشد بدون رفاه تأکید می‌شد.

سوداگران معتقد بودند که منافع کشور در تجارت خارجی به نفع کشور دیگر ضابط خواهد شد و از این‌رو، می‌کوشیدند که در این روی داد شکست نخورند. آنان به امکان‌پذیری سود برای دو طرف داد و ستد توجه نمی‌کردند.

دادلی نورث^۲ نیز به نقد این مکتب پرداخت. وی معتقد بود که کشورها با کار و تولید نه با تجارت و انباشتن طلا و نقره ثروت‌مند می‌شوند. او تولید فراوان کالا و مبادله آن را با دیگر کالاها، نشانه ثروت‌مندی می‌دانست؛ چنان‌که طلا و نقره در داد و ستدها به کار نمی‌رفت.

ریچارد کنتیلان^۳، در نقد سیاست‌های مرکانتیلیستی می‌گفت: کشور با بهره‌برداری همیشگی از معادن طلا و ذخیره‌های ارزش‌مند، ورشکسته خواهد شد؛ زیرا توان خرید مردم بدون بالا رفتن سطح تولید افزایش می‌یابد و پی‌آمد افزایش توان خرید، رشد بهای کالاها خواهد بود و اگر کالاهای داخلی گران‌تر شوند، واردات کالا صرفه اقتصادی خواهند داشت و از این‌رو، دیگر کشورها تولیدکننده و دارای اقتصادی پویا خواهند شد و ما با انباشتن فلزهای پربها، با واردات کالا زندگی خواهیم کرد و ورود کالا موجب خروج طلا از

۱. این اثر به فارسی ترجمه شده است. رک: آدام اسمیت، ثروت ملل، ترجمه سیروس ابراهیم‌زاده.

2. Dudley North.

3. Richard cantillon.



کشور و فقر و ورشکستگی می‌شود. دیوید هیوم^۱ و فرانسوا کنه^۲ نیز در گروه ناقدان مکتب سوداگری بودند. نقدها و عقاید تازه این افراد، زمینه را برای ظهور اندیشه‌ای نوتر فراهم کرد.

افزون بر فراهم آمدن زمینه برای اندیشه‌های تازه اقتصادی در قرن هجدهم میلادی، باورهای سوداگران به سوء استفاده‌ها و مشکلات فراوانی انجامید. این عقاید هم‌زمان با شکل‌گیری دولت‌ها و جای‌گیر شدن ملتها منتشر شد و با اندیشه‌های قرن هجدهم سازگار نبود. ضعف اندیشه‌های مرکانتیلیستی در آن سه قرن آشکار و اوضاع اقتصادی به‌ویژه بخش کشاورزی بر پایه این اندیشه‌ها به بحران دچار شد. کشاورزی در این دوران، قربانی نعت گردید و صنایع نیز به‌ویژه در فرانسه در سراسیمه رکود و بحران قرار گرفت. البته پس‌رفت کشاورزی بیش از دیگر بخش‌ها نمایان شد. زمین‌های بسیاری بر اثر کاهش بهای محصولات کشاورزی، بایر ماند و ارزش زمین‌های کشاورزی کاهش یافت، اما کشاورزان با دادن مالیات گزاف، زیر فشار خردکننده‌ای بودند و سرانجام به شهرها هجوم آوردند.

گرایش‌های سیاسی لیبرال در قرن هجدهم میلادی، از دید فکری در اروپا به‌ویژه فرانسه آشکار شدند و زمینه را برای ظهور اندیشه‌های تازه و از میان رفتن باورهای سوداگرانه فراهم آوردند.

ژان بدن، با توجه به اوضاع جدید قرن هجدهم، عوامل زوال سوداگران را چنین برمی‌شمارد^۳:

۱. تلاش برای ایجاد تعادل در بازرگانی خارجی گاهی به جنگ منتهی گردید و بخشی از جنگ‌های عمده و استعماری در مسائل اقتصادی قابل ارزیابی است؛
۲. بارونق قاچاق در مستعمرات، بنیان میثاق مستعمراتی متزلزل شد و به تدریج مقرراتی برای اجازه صادرات و واردات برخی از کالاها در زمان قحطی و تنگ‌دستی وضع گردید، اما اصل انحصار مطلق، همچنان پابرجا ماند؛

1. David Hume.

2. Francois Quesnag.

۳. تاریخ مختصر عقاید اقتصادی، ص ۳۵؛ نظام‌های اقتصادی، ص ۲۴؛ تاریخ عقاید اقتصادی از افلاطون تا دوره معاصر،



۳. یکی از پی‌آمدهای میثاق مستعمراتی آن بود که مهاجرین مستعمرات را بر ضد میهن خویش به شورش واداشت و در همه مستعمرات، شورش‌هایی علیه فعالیت و تسلط کمپانی‌ها در گرفت و علت شروع جنگ‌های استقلال در امریکای شمالی و جنوبی و اجرای اصول غیرمنطقی، میثاق مستعمراتی بوده است؛

۴. این انحصار مطلق، مانعی در پیش‌رفت و ترقی گردید و استادکاران به طرق مختلف می‌کوشیدند تا از افزایش تعداد خویش جلوگیری کنند؛

۵. جنبه غیرانسانی مجموعه تدابیر اقتصادی سوداگران، که صرفاً در جست‌وجوی قدرت و ازدیاد ثروت بود، روز به‌روز آشکارتر شد و دست‌مزد ناچیز و کار طاقت‌فرسا موجب فقر کشاورزان و کارگران گردید.

نتیجه

نقدهای اندیش‌مندان به مرکانتیلیست‌ها و اوضاع آشفته اقتصادی و اجتماعی که بر اثر اندیشه‌های سوداگرانه آنان پدید آمده بود و پیدایی گرایش‌های سیاسی و آزادی‌خواهانه در قرن هجدهم، زمینه را برای افول مرکانتیلیست‌ها و ظهور مکتب تازه‌ای به نام «فیزیوکرات‌ها» فراهم کرد. باورهای سوداگران در سامان‌دهی بسیاری از سیاست‌های اقتصادی قرن بیستم تأثیر گذارد و به پایه‌ای برای بسیاری از سیاست‌های این عصر بدل گردید؛^۱ چنان‌که برخی از اندیش‌مندان اقتصادی برآنند که رکود اقتصادی روزگار کنونی، از ناکفایتی میزان پول در گردش سرچشمه می‌گیرد و کشورهایی که ثروت را در خود انباشته‌اند، عامل مشکلات اقتصادی به شمار می‌آیند. نظریه (دکترین) مرکانتیلیست‌ها را دارای ویژگی پولی برای به دست آوردن طلا و نقره، ویژگی ملی به اندازه کشور و به سود دولت و ویژگی دخالت دولت در کارهای اقتصادی می‌توان دانست.

۱. برای آگاهی از تأثیر اندیشه سوداگران در گردآمدن سیاست‌های اقتصادی امروز، رک: *تاریخ مختصر عقاید*

کتاب‌شناسی

۱. اسمیت، آدام (۱۳۵۷)، *ثروت ملل*، ترجمه سیروس ابراهیم‌زاده، تهران، انتشارات پیام.
۲. باربر، ویلیام (۱۳۷۰)، *سیر اندیشه اقتصادی*، ترجمه حبیب‌الله تیموری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳. بدن، لویی (۱۳۵۲)، *تاریخ عقاید اقتصادی*، ترجمه هوشنگ نهاوندی، تهران، دانش‌گاه تهران.
۴. پوره‌مایون، علی‌اصغر (۱۳۲۸)، *اقتصاد*، تهران، دانش‌گاه تهران.
۵. تفضلی، فریدون (۱۳۷۵)، *تاریخ عقاید اقتصادی از افلاطون تا معاصر*، تهران، نشر نی.
۶. جاسبی، عبدالله (۱۳۶۴)، *نظام‌های اقتصادی*، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۷. دادگر، یدالله (۱۳۸۳)، *تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی*، قم، مؤسسه انتشارات دانش‌گاه مفید.
۸. زندی حقیقی، منوچهر (۱۳۶۸)، *نظریه‌های اقتصادی در قرن بیستم*، تهران، دانش‌گاه تهران.
۹. ژید، شارل و ریست، شارل (۱۳۷۰)، *تاریخ عقاید اقتصادی*، تهران، دانش‌گاه تهران.
۱۰. ساول، جرج (بی‌تا)، *عقاید بزرگ‌ترین علمای اقتصاد*، ترجمه حسین پیرنیا، تهران، ابن‌سینا.
۱۱. سیف، احمد (۱۳۷۶)، *مقدمه‌ای بر اقتصاد سیاسی*، تهران، نشر نی.
۱۲. شریعتی، علی (بی‌تا)، *ریشه اقتصادی رنسانس*، مشهد، هجرت.
۱۳. شومپتر، جوزف آ (۱۳۷۵)، *تاریخ تحلیل اقتصادی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.





۱۴. شهید نورانی، حسن (۱۳۳۷)، *تاریخ عقاید اقتصادی*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۵. قدیری اصلی، باقر (۱۳۴۸)، *سیر اندیشه اقتصادی از افلاطون تا کینز*، تهران، پیام.
۱۶. لاژوژی، ژوزف (۱۳۵۳)، *عقاید اقتصادی*، ترجمه ابراهیم مدرسی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. _____ (۱۳۶۷)، *مکتب‌های اقتصادی*، ترجمه جهانگیر افکاری، تهران، شرکت انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۸. هاردکوئل، راین (۱۳۵۴)، *لیبرالیسم*، ترجمه منوچهر فکری ارشاد، تهران، توس.
۱۹. هانت، ای. ک (بی‌تا)، *تکامل نهادها و ایدئولوژی‌های اقتصادی*، ترجمه سهراب بهداد، تهران.
۲۰. هیکس، جان (۲۵۳۶پ)، *نظریه‌ای درباره تاریخ اقتصاد*، ترجمه فرهنگ مهر، شیراز، دانشگاه پهلوی.



آسیب‌شناسی فرهنگ و آیین‌های تمدن اسلامی از دیدگاه سید حسین نصر

سید علیرضا عالمی*

چکیده

هر تمدنی از دیدگاه نصر برای رسیدن به بالندگی، از کاستی‌ها و فزونی‌هایش باید آگاه باشد. اسلام نیز هم در قالب دین و هم در قالب تمدن، از دید فرهنگ و آیین آسیب‌پذیر است. روی‌کردی که به ماهیت فراگیر این دین و تمدن و پای‌بندی مسلمانان به اصول ماندگارش آسیب می‌رساند، افزون بر «تقدس‌زدایی از فضای فرهنگی» که آسیبی فراگیر به شمار می‌آید، گونه‌ای از گسست تاریخی و جغرافیایی از این پدیده در دو قرن گذشته است. از سوی دیگر، دین نهادی بنیادین و واقعیتی فرازمانی شمرده می‌شود که با مشکلاتی درباره ایمان دینی، ضرورت وجود شریعت و کارکرد آن روبروست و نهاد «امت اسلامی»؛ یعنی هویت مشترک مسلمانان با درافتادن اندیشه‌هایی درباره هویت سرزمینی، نژادی و زبانی در کشورهای اسلامی، دچار دوگانگی و آسیب می‌شود و غرب

* کارشناس تاریخ تمدن اسلامی.



به انگیزه «جهانی‌سازی فرهنگی»، دو طرح بنیادی را هم‌زمان پی می‌گیرد: فراگیر ساختن «مدرنیته» و تهاجم به فرهنگ اسلامی.

کلیدواژگان

اسلام، سید حسین نصر، تمدن اسلامی، فرهنگ، آسیب‌شناسی، آداب و رسوم، مدرنیته.

درآمد

تمدن اسلامی و فرهنگ یک‌پارچه و توحیدی آن در اندیشه سید حسین نصر، اندیشه‌ورز سنت‌گرا و اسلام‌شناس برجسته مسلمان، از جایگاه محوری و مهمی برخوردار است؛ زیرا او فرهنگ را بنیاد تمدن اسلامی می‌داند. گرچه تمدن اسلامی در این روزگار به آسیب‌های فراوانی دچار شده، موجودیت و واقعیت فرهنگی و معنوی بسیار مهمش؛ یعنی مایه ماندگاری تمدن‌ها را نگاه داشته است. از این‌رو، سرزندگی اسلام و باور به جاودانگی آن در تمدن اسلامی، از این دید که اسلام، پدیدآورنده‌اش به شمار می‌رود^۱، موجب زنده ماندن تمدن اسلامی خواهد شد و اگر نه، تمدن اسلامی بر پایه دیدگاه بسیاری از شرق‌شناسان، روزگاری پیش از این منسوخ شده و تنها به موضوعی برای پژوهش‌های باستان‌شناختی بدل گشته بود^۲.

تمدن پهناور اسلامی با گستره‌ای از کناره اقیانوس اطلس تا ساحل اقیانوس آرام و ساحل جنوبی هند تا سبیری و از بوسنی و آلبانی تا سین کیانگ چین و با بیش از یک میلیارد مسلمان از گروه‌ها و نژادهای گوناگون و به‌رغم گستردگی و گوناگونی فرهنگی آنان، از یک‌پارچه‌ترین فرهنگ‌ها با محوریت توحید به شمار می‌رود که در درازنای تاریخ، زنده و پویا مانده، اما پدیده‌هایی به‌ویژه در دو سده گذشته، به ماهیت فراگیر و منسجم این تمدن آسیب رسانده و از پای‌بندی و توجه مسلمانان به اصول ماندگار و جاودانه‌اش کاسته

۱. برای آگاهی از دیدگاه نصر درباره تمدن اسلامی، ر.ک: علیرضا عالمی، «رهیافتی بر تمدن و تمدن اسلامی از

دیدگاه سید حسین نصر»، مجله تاریخ و تمدن اسلامی، ش ششم.

۲. سید حسین نصر، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، انشاء الله رحمتی، ص ۲۶۸.

است. این جستار به بررسی برخی از آنها و تأثیرشان در فرهنگ و آیین ملت‌های مسلمان خواهد پرداخت.

الف) گُستت فرهنگی

تمدن اسلامی سرزمین‌های پهناور و دارای فرهنگ و آیین‌های گوناگون را در برگرفته و در درازنای تاریخ گونه‌ای از هم‌بستگی فرهنگی بر پایه اسلام در آن بوده، اما در دو سده گذشته، دو گُستت در حیات فرهنگی و پایداری سنت‌هایش پدید آمده است. نصر به روشنی از این گُستت‌ها سخن نمی‌گوید، اما از لابلای نوشته‌هایش، این گُستت (انفصال) و گونه‌هایش را می‌توان کشف کرد و شناخت:

۱. گُستت زمانی (تاریخی)

تمدن اسلامی در درازنای تاریخ اسلام، به پشتوانه فرهنگش زنده مانده است و همه سرزمین‌های اسلامی از این پویایی فرهنگی استوار بر بنیادهایی مانند معرفت توحیدی و دانش‌های اسلامی، بهره برده‌اند، اما تمدن جدید (مدرن) که بنیاد فرهنگی‌اش با فرهنگ اسلامی ناسازگار می‌نماید، در دو قرن گذشته از دید زمانی (تاریخی) آسیب‌های بسیاری به تمدن اسلامی رسانده است. برای نمونه، انسان مسلمان امروز میان فرهنگ و آیین‌های کنونی و امروزی خود آشکارا چند سده گُستت می‌بیند؛ زیرا او برتری‌های فرهنگی گذشته‌اش را نه در قرن‌های نوزدهم و بیستم میلادی که دست‌بالا در سده‌های یازدهم و دوازدهم (چهارم و پنجم هجری) می‌جوید و از این‌رو، برای رفع چنین گُستت، متجددانه، از فرهنگ غرب پیروی می‌کند و فرهنگ اسلامی را به شمار نمی‌آورد یا دست‌کم افزون بر سنت اسلامی از فرهنگ و تمدن غربی کمک می‌گیرد. این کار آسیب‌های بسیاری به مسلمانان و فرهنگ و سیاستشان می‌رساند.

نصر با توجه به همین موضوع می‌گوید فرهنگ اسلامی به‌رغم اینکه در دو سده پیش آسیب‌های بسیاری دیده و کمابیش شادابی و پویایی‌اش را از دست داده، به دلیل زنده





بودن ماهیت اسلام، ویژگی‌های معنوی‌اش را نگاه داشته است.^۱ وی از همین روی معتقد است که اندیش‌مندان مسلمان افزون بر توجه به دگرگونی‌های آغازین تاریخ اسلام که پشتوانه ناب فرهنگ اسلامی را در بردارند، بیش‌تر به پژوهش به‌ویژه تحقیق تاریخی درباره روزگار کنونی و سده‌های نزدیک‌تر به آن باید بپردازند؛ زیرا این دوره‌ها در سنجش با آن روزگار آغازین بسی فراموش شده‌اند. رگه‌های این باور در آثار مکتوب او به‌ویژه کاوش‌هایش درباره تمدن اسلامی، آشکارا دیده می‌شود. نصر می‌گوید مسلمانان به جای بازی کردن در نقش غرب، از هویت و جایگاه ویژه خود باید پاس‌داری کنند؛ زیرا از آن در درازنای تاریخشان برخوردار بوده‌اند.^۲

بر پایه این رهیافت، تفاوت جامعه اسلامی تاریخی با جامعه مطلوب توصیف شده در قرآن و حدیث باید روشن شود. اگر این دو مفهوم یک‌سان باشند، به گفته نصر «جامعه مدینه‌النبی» پدید می‌آید.^۳ جامعه اسلامی در همه دوره‌های تاریخی از جامعه آرمانی (ایده‌آل) دور بوده، اما ویژگی مهمش؛ یعنی جست‌وجوی جامعه آرمانی (مدینه‌النبی) را همواره با ضعف یا قدرت حفظ کرده است.^۴ ویژگی متفاوت تمدن اسلامی این روزگار با تمدن چند سده گذشته این است که آرمان‌ها (ایده‌آل‌ها) در این تمدن به‌رغم گذشته از دو منبع سرچشمه می‌گیرند: مدینه‌النبی ﷺ و جامعه غربی.

از این‌رو، امروز فرهنگ و آیین‌های رایج در تمدن اسلامی از هر دو منبع الگو می‌گیرند و تأثیر می‌پذیرند و شاید دوگانگی موجود در این تمدن، پی‌آمد همین پدیده باشد. نصر بر پاسخ‌گویی روش‌مند و عقلایی به پرسش‌های تمدن غرب بسیار تأکید می‌کند و می‌گوید اندیش‌مندان آشنا با تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی به‌ویژه تمدن قرن‌های متأخرتر، آن را

۱. سید حسین نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، چاپ ششم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲

۲. سید حسین نصر، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۳۲۰.

۳. همان، ص ۲۶۷.

۴. سید حسین نصر، *قلب اسلام*، ترجمه سید محمدصادق خرازی، ص ۱۶۴.



با روی‌کرد اسلامی و سنتی باید تبیین کنند تا به پشتوانه آن از همه ویژگی‌های فرهنگ و آیین‌های اسلامی بتوان دفاع کرد. این نظر را از بنیادی‌ترین پیش‌نهادهای درباره پاس‌داری از فرهنگ و سنن اسلامی می‌توان برشمرد.^۱

۲. گسست مکانی (جغرافیایی)

این گسست (آسیب) فرهنگ اسلامی را نیز از نظرهای نصر می‌توان استنباط کرد. اسلام به سرزمین‌های بسیاری رفت، اما هیچ‌گاه بر این نبود که بنیاد فرهنگ‌ها و آیین‌های گوناگون را برچیند؛ یعنی آن‌چه با اصول اسلامی سازگار بود، به شکل مطلوبی برای نسل‌های آینده حفظ شد و پی‌آمد این کار، پیدایی هویتی اسلامی بود.^۲ اسلام در سراسر تاریخ خود (چهارده قرن)، «فضای زنده» تمدن اسلامی را پر کرده و جایی برای عنصرهای «غیر اسلامی» نگذاشته و بنابراین، هر چیزی در جهان اسلام از قالب اسلام جدایی ناپذیر شده است.^۳ تمدن اسلامی از دیدگاه نصر، حقایق اسلام را در همه سطح‌های حیات بشری نمایان می‌ساخت و مسلمان فهمیم می‌توانست با رفتن به هر یک از مراکز بزرگ نظام اسلامی، به بصیرتی درباره همه این نظام دست یابد، اما اکنون کاهش این شناخت را درباره «تمامیت اسلام و تمدن اسلامی» حتی در میان کسانی که در مدرسه‌های سنتی درس می‌خوانند، آشکارا می‌توان دید.^۴ خود این واقعیت، زمینه را برای جدایی فرهنگ‌های گوناگون تمدن اسلامی از یک‌دیگر فراهم می‌آورد.

مهم‌ترین دلیل این گسست فرهنگی، آسیب‌دیدگی فرهنگ‌ها از «جریان‌های» استعمار و غرب‌زدگی است. از سویی، این فرهنگ‌ها افزون بر استعمار سیاسی، سال‌ها از استعمار فرهنگی و نفوذ بخش‌های جداگانه‌ای از تمدن غرب در آنها، بی‌واسطه تأثیر پذیرفتند؛

۱. سید حسین نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ص ۱۶ و *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۱۸۸، ۲۸۴ و ۲۸۵.

۲. سید حسین نصر، *قلب اسلام*، ص ۹۷.

۳. سید حسین نصر، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۱۸۳.

۴. همان، ص ۱۸۷.



بخش‌هایی که در درون خود از الگوهای فرهنگی و سیاسی متفاوت یا متضادی بهره می‌بردند. برای نمونه، مسلمانان هند از انگلستان، مصر از فرانسه، جنوب شرق آسیا از هلند و اتریش و آسیای میانه از روسیه تأثیر پذیرفتند؛ این تأثیرپذیری را در همه جای زندگی آنان از آموزش و پرورش تا شیوه پوشش و مملکت‌داری‌شان می‌توان دید. از سوی دیگر، غرب‌زدگی و تجددگرایی موجب پایداری فرهنگ بیگانه در همه زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی آنان حتی پس از برجیده شدن استعمار سنتی شد و حتی در زمینه‌های نرم‌افزاری بیش‌تر ماند. نصر می‌گوید امروز جهان اسلام نه تنها از دید سیاسی، که حتی از دیدگاه وحدت دینی و فرهنگی، بر اثر فرسایش برآمده از غرب‌زدگی، به طور بی‌سابقه‌ای از میان رفته^۱ و فراگیری تجددگرایی نه تنها بذر خبط و خطا را در ذهن‌های افراد متأثر از این اندیشه افشاند و از این‌رو، رشته اقتدار اسلامی‌شان را سست کرده، که در جداسازی بیش از پیش بخش‌های گوناگون جهان اسلام از یک‌دیگر تأثیر گذارده است. امروز از ارتباط‌های آسان بسیار سخن می‌گویند، اما ارتباط فکری - فرهنگی بخش‌های جهان اسلام با یک‌دیگر، نه تنها کم‌تر از دوران به یادماندنی خلافت اسلامی، که حتی از دوران تاخت و تاز مغول؛ یعنی روزگار کار کردن مراکشی‌ها در کنار ستاره‌شناسان سوری در مراغه به رهبری خواجه نصیرالدین طوسی، کم‌تر می‌نماید^۲.

دو ویژگی پیش‌گفته درباره گسست مکانی تمدن اسلامی، موجب شده است که آگاهی مسلمانان امروز از فرهنگ و آیین‌های غربی (اروپایی و امریکایی) از شناختش درباره آیین‌ها و فرهنگ‌های گوناگون تمدن اسلامی بسی بیشتر باشد. برای نمونه، شاید مسلمانی در قاهره یا تهران، لندن را بیش از استانبول یا کوالالامپور بشناسد.

این پدیده حتی در کشورهایی که از دید فرهنگی در یک حوزه تمدنی زندگی می‌کنند، به‌روشنی رخ می‌نماید. برای نمونه، فردی لبنانی در بیروت از آن‌چه در پاریس می‌گذرد،

۱. همان، ص ۱۸۴.

۲. سید حسین نصر، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۱۸۶-۱۸۵.



بیش از روی داده‌های قاهره آگاه است یا فردی تهرانی، ویژگی‌های شهرهای اروپایی و امریکایی را بیش از ویژگی‌های کابل یا دوشنبه می‌شناسد که حوزه فرهنگی اویند. این ناآگاهی، از کاستی‌ها و ویژگی‌های بد «کلیت» تمدن اسلامی در روزگار ما شمرده می‌شود که شاید آسیب‌های فراوانی به این تمدن برساند. به‌گمان، این خصلت بر بنیاد ایدئولوژی‌های کهنه وارداتی مانند «ملت‌سازی در کشورهای اسلامی» استوار است؛ نظریه‌ای که ملت‌ها را بر پایه مرزهای سرزمینی یا دسته‌بندی‌های نژادی، «الگوی انسجام جوامع اسلامی» می‌خواند. کشورهای مسلمان، حتی کشورهایی که در راه اسلامی کردن جامعه می‌کوشند، به پشتوانه این الگوی غربی که به‌روشنی با معیار اسلامی «ملت بر پایه امت واحده اسلامی»، ناسازگار است^۱، در لایه‌های گوناگون و آگاهانه یا ناآگاهانه برای استوار شدن این الگوی بیگانه بسیار تلاش می‌کنند، اما همین الگو، در کشورهای مبدأ جایگاه گذشته‌اش را از دست داده است^۲. نصر در این باره چنین می‌گوید:

به هر حال استقلال کشورهای اسلامی در شرایط کنونی، به معنای استقلال تمام عیار فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی نیست. در حقیقت پس از استقلال سیاسی، از نظر فرهنگی بسیاری از بخش‌های جهان اسلام بیش از گذشته مقهور و منکوب شده‌اند، به علاوه همان قالب «ملت - کشوری» که از سوی غرب بر جهان اسلامی تحمیل شده است، با طبیعت جامعه اسلامی بیگانه شده و در بسیاری از حوزه‌ها، تنش‌های داخلی عظیم را [در تمدن اسلامی] ایجاد کرده است^۳.

اختلاف‌های مذهبی نیز می‌توانند موجب دوری و جدایی فرهنگ‌های گوناگون کشورهای عضو تمدن اسلامی از یک‌دیگر شوند، اما این دعوی را نمی‌توان اثبات کرد؛ زیرا اختلاف‌های بدتری در تاریخ اسلام وجود داشته که هیچ‌گاه به حیات تمدنی آن آسیب نرسانده است. آن اختلاف‌ها از درون تمدن اسلامی سرچشمه می‌گرفت،

۱. برای آگاهی بیشتر از نظر دکتر نصر درباره امت اسلامی، ر.ک: *قلب اسلام*، ص ۱۹۰ - ۱۵۵.

۲. ر.ک: سید حسین نصر، «رویارویی تمدن‌ها و آینده بشر»، *ماه‌نامه کلک*، اسفند ۱۳۷۷، ش ۶۰، ص ۲۱.

۳. سید حسین نصر، *اسلام، مذهب، تاریخ و تمدن*، ترجمه عباس گیلوری، ص ۱۶۲.



اما ملی‌گرایی (مکتب ناسیونالیستی) که مرزبندی‌های امروزی را بنیاد نهاده است، از بیرون تحمیل می‌شود و گسترش همان چیزی به شمار می‌رود که اسلام برای بیرون کردنش از زندگی انسان به صحنه آمد. بنابراین، تأثیر ملی‌گرایی و اختلاف‌های مذهبی را یک‌سان نمی‌توان دانست.

ب) آسیب‌های نهادهای فرهنگی

دو آسیب را در تمدن اسلامی معاصر برای دین و شریعت می‌توان برشمرد: آسیب‌هایی که به خود آنها زیان می‌رسانند و آسیب‌هایی که دین‌داری و تشریح (مسلمانی) یا ایمان دینی را ضعیف می‌کنند.

۱. دین و شریعت^۱

دین در رهیافت نصر به آسیب‌شناسی تمدن اسلامی، از اهمیت فراوانی برخوردار است. او دین را دارای دو رکن ذاتی و همه‌دین‌ها را از داشتن آنها ناگزیر می‌داند:

آموزه‌ای برای جدا ساختن وجود مطلق از وجود نسبی؛
راه و روشی برای راهنمایی انسان به وجود مطلق^۲.

این معیار در تعریف نصر از تمدن اسلامی و تمدن‌های سنتی دیگر و برای آسیب‌شناسی آنها، به کار می‌رود. تمدن‌های سنتی از دید او بر پایه دین استوارند و از این‌رو، شاید آسیب‌های فراروی تمدن‌ها، به دین و دین‌داری نیز زیان برسانند.

۱. اگرچه معنای دین، کمابیش گستره وسیع‌تر معرفتی را دربرمی‌گیرد، در این مبحث در توصیف تمدن اسلامی به‌ویژه در عرصه عملی آن، به یک معنا به کار می‌رود. شاید نصر نیز در بسیاری از جا همین معنا را به کار برده باشد. او می‌گوید دین از نگاه مسلمان، همان شریعت یا قانون الهی است. ر.ک: *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، ص ۱۹۵. نباید فراموش کرد که کاربردهای واژه دین در نوشته‌های نصر، جز درباره تمدن اسلامی با یک‌دیگر متفاوت است. از این‌رو، مسیحیتی که شریعت معینی ندارد نیز دین خوانده می‌شود.

۲. همان، ص ۷۵



کما بیش خاستگاه سخنان نصر درباره آسیب‌های فراروی دین و شریعت، دگرگونی‌های درونی مسیحیت است. وی تمدن نو (مدرن) غربی را، سکولار و بی‌دین و منحرف از مسیحیت می‌داند و در تعریفش از تمدن غرب، آموزه‌های وجود مطلق و روشی برای رسیدن به آن (ویژگی‌های دین) نیست. بنابراین، هر چیزی در تمدن غرب حتی آن‌جا که درباره دین سخن می‌رود، از نسبت حکایت می‌کند و نصر به همین دلیل، این تمدن را عالمی می‌خواند که واقعیت را توهم و توهم را واقعیت می‌نماید. وی افزون بر اندیش‌مندان مدرن و دنیاگرا، مسیحیت و عالمان مسیحی را در «غیردینی» شدن تمدن غرب مقصر می‌داند و مدعی است که همراهی و سر سپردن آنان به الگوها (مدل‌ها)ی فکری روز، مسیحیت و دین‌داری را بیش از پیش در غرب ناتوان ساخت.^۱ نصر بزرگ‌ترین آسیب مسیحیت را بی‌بهره بودن این دین از درون‌مایه قانونی (شریعت) می‌داند و می‌نویسد: «در واقع، فقدان قانون الهی [شریعت] در مسیحیت، در سکولاریسم و غیردینی‌شدنی که طی دوره رنسانس در غرب رخ داد، نقش کوچکی نداشت».^۲

نصر به‌رغم مسیحیت، نظر خوش‌بینانه‌ای به حقیقت‌های محوری سنت‌های دیگر به‌ویژه سنت اسلامی دارد و آنها را پایدار و استوار می‌داند و حتی چنین دگرگونی را در مسیحیت و جامعه غربی، زمینه‌ای ارجمند برای رویارویی دین با دنیاگرایی و شناخت ماهیت حقیقی افکار و طرز فکرهای دوران متجدد می‌پندارد.^۳

وی از این وضع خشنود است که اسلام (تمدن اسلامی) مانند مسیحیت، به نوگرایی و اصلاحات فقهی یا الاهیاتی همانند دچار نشده و حیات مذهبی و فکری‌اش، کما بیش در چارچوب سنت و حکم شریعت مانده است.^۴ او درباره کارکرد شریعت در تمدن اسلامی می‌گوید که شریعت در اسلام راهی برای رسیدن جامعه بشری به کمال شمرده می‌شود:

۱. سید حسین نصر، *دین در جهان معاصر (خرد جاودان)*، به کوشش سید حسن حسینی، ص ۴۴ - ۴۳.

۲. سید حسین نصر، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ص ۱۹۴.

۳. سید حسین نصر، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه انشاء الله رحمتی، ص ۳۷۸ - ۳۷۷.

۴. سید حسین نصر، *اسلام، مذهب، تاریخ و تمدن*، ص ۱۸۶ - ۱۸۵.



راهی که انسان به کمک آن خواهد توانست معنایی دینی در زندگی‌اش پدید آورد و آن را به مرکزی معنوی ببیوندد. انسان در عالم کثرت و بر پایه گرایش‌های متکثر درونش زندگی می‌کند که برخی از آنها از خواسته‌های حیوانی یا پدیده‌های حسی و عقلی یا حتی معنوی وجودش سرچشمه می‌گیرند. او با این کثرت در درون خویش رو به‌رو می‌شود و هم‌زمان در جامعه‌ای زندگی می‌کند که جزئی از آن به شمار می‌رود و پیوندهای گسترده‌ای با اعضای آن دارد، اما هیچ‌یک از کوشش‌های آدمی جز به پشتوانه شریعت، کمال و معنا نمی‌یابند. شریعت، به شبکه‌ای از احکام و نگرش‌ها می‌ماند که همه زندگی انسان را در بر می‌گیرد و در کلیت خود می‌تواند انسان و جامعه را بر پایه توحید؛ یعنی اصل بنیادی اسلام به کمال برساند. شریعت وحدت را بر زندگی انسان حاکم می‌کند.^۱

آسیب بزرگی که به خود اسلام و شریعت زبان می‌رساند، رویارویی آن با تمدن غرب و نموده‌های مادی آن است. برخی از افراد با تأثیرپذیری از تاریخ اروپا و اندیشه‌های تازه‌ای که در زمینه مسیحی غرب پدید آمده است و با این فرض که شریعت و قانونی تغییرناپذیر برای راهنمایی جامعه انسانی نمی‌توان تصور کرد^۲، بدون توجه به تفاوت معیارهای اسلام و مسیحیت با یک‌دیگر در بازسازی و دگرگونی شریعت، راه‌های رسیدن را به این نموده‌های مادی می‌جویند. آنان برای تأیید ادعای خود، از چارچوب فکری غرب یا سخنان اندیش‌مندان غربی و روش‌ها و مکتب‌های فکری آنان در تفسیر شریعت اسلامی و بخش‌های گوناگون معرفتی آن سود می‌برند و به چنین نوآوری می‌بالند و برای عرضه کردن تفسیرهای تازه‌ای از اسلام تلاش می‌کنند؛ تفسیرهایی که دامنه آنها از بازنگری در وثاقت احادیث تا نقد فهم سنتی از متن قرآن به شیوه تفسیرهای منتقدانه غرب درباره «عهدین» تا بازنگری در اصل‌های بنیادی شریعت در حوزه دینی و تا گشودن دریچه اندیشه اسلامی بر روی اندیشه‌های غربی و پذیرش آنها در زمینه‌های گوناگون، گسترده است.^۳

۱. سید حسین نصر، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ص ۱۹۷.

۲. همان، ص ۱۹۶.

۳. ر.ک: سید حسین نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ص ۱۸۳ - ۱۸۲.



نصر شریعت را پدیده‌ای فراتر از زمان و تاریخ می‌داند که آن را در هر وضعی می‌توان به کار بست. هر نسلی از جامعه اسلامی در هر وضعی در پی به کار بردن آموزه‌های شریعت باید باشد و نوآوری نسل‌ها نه معنای بازسازی شریعت، که به معنای اصلاح انسان‌ها و جامعه انسانی برای هم‌سو شدن با شریعت است. بنابراین، انسان خود را با خدا باید هم‌آهنگ سازد نه خدا خود را با انسان^۱.

او در پاسخ نظریه و روی کرد هم‌سوایی قانون اسلامی با زمان می‌نویسد:

اگر چنین است، زمان باید پا به پای چه چیزی جلو رود؟ آنها چه قدرت‌ها یا نظام‌هایی هستند که زمان‌ها را همچون خود، مجبور به تغییر می‌کنند؟ اسلام اعتقاد دارد که این شریعت است که باید عامل سازنده زمان‌ها و هم‌آهنگ‌کننده جوامع بشری باشد. انسان‌ها باید به دنبال زندگی بر طبق اراده خداوند - آن‌گونه که در شریعت وجود دارد - باشند و بر اساس الگوهای متغیر جوامع و طبیعت ناپایدار بشر، قوانین الهی را تغییر ندهند^۲.

نابودکننده‌ترین کارها از دید او، اصلاح پیام آسمانی است. پیام دین را در هر روزگار، بر پایه زبان آن عصر باید بازگفت و بنابر دستور قرآن، با هر اُمتی به «قول» و «لسان» آن سخن گفت، اما سخن گفتن تازه درباره حقیقت جاویدان، با دگرگون کردن آن بر پایه خواسته‌های مردم زمانه متفاوت است^۳.

۲. دین‌داری و تشریح

دسته دیگری از آسیب‌ها، نه به دین که به دین‌داری و تشریح مسلمانان یا ایمان دینی آنان زیان می‌رساند. این آسیب‌ها از اینجا سرچشمه می‌گیرند که بسیاری از مسلمانان به نام «متجدد»، در اندیشه گنجاندن دین و شریعت در حوزه خصوصی افرادند. نصر این دیدگاه و روی کرد را نمی‌پذیرد و می‌گوید مذهب در اندیشه اسلامی، بخشی از زندگی یا

۱. سید حسین نصر، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ص ۱۹۶ - ۱۹۵.

۲. سید حسین نصر، *اسلام، مذهب، تاریخ و تمدن*، ص ۸۷ - ۸۶.

۳. سید حسین نصر، *دین در جهان معاصر* (خرید جاودان)، ص ۵۰ - ۴۹.



گونه ویژه‌ای از کار مانند هنر، تفکر، تجارت، گفتمان اجتماعی یا سیاست نیست، بلکه چارچوب و جهان‌بینی‌ای است که این کارها و کوشش‌ها و نوآوری‌ها و اندیشه‌های بشر، درون آن پدید می‌آید یا باید پدید آید.^۱ اسلام به باور او، راه و رسم کامل زندگی است و اندیشه و رفتار آدمی سرانجام با شریعت الهی باید سازگار باشد. اسلام حتی از پذیرش اعتبار راه و رسم بیرون از چارچوب مذهب و تقدس و هر واقعیت دوگانه مذهبی و غیرمذهبی و معنوی و غیرمعنوی، سر بازمی‌زند.^۲ از این‌رو، ایمان دینی همه جای زندگی انسان را فرامی‌گیرد.

پدیده دیگری که به دین‌داری مسلمانان آسیب می‌رساند، هجوم شیوه (سبک و سیاق) زندگی و آیین‌های غربی از راه‌های گوناگون رسانه‌ای و آموزشی است. آداب و آیین‌هایی که به شدت سکولار و غیردینی شده‌اند و به دلیل نسبی بودن و از هم گسیختگی‌شان، به طور مطلق با آرمان اسلامی وحدت و توحید و امر و نهی‌های جاودانی شریعت، ناسازگارند. نصر حتی تأثیر نفوذ سبک و سیاق‌های بیگانه زندگی عادی را در فرسایش تمدن اسلامی بیش از تأثیرگذاری اندیشه‌های فلسفی «لادری‌گرانه» یا علمی در آن می‌داند، اما به هر روی گستردگی عمل به شریعت حتی در کشورهای دارای قانون‌های سکولار و غیرمذهبی، شگفتی او را برمی‌انگیزد^۳ و از این‌رو می‌گوید: گرچه نفوذ شریعت در میان طبقات خاصی کاهش یافته، رفتارهای بنیادگذار شریعت، پایدار مانده است.^۴

رویارویی دین با دنیاگرایی و طرز فکرهای برخاسته از مدرنیته و تجدد با توجه به روند تاریخی و پی‌آمدهای آن از دیدگاه نصر، معرفت‌های ارجمندی فراروی نخبگان تمدن اسلامی می‌گذارد. از سوی دیگر، دین در جهان به سستی رو نکرده، بلکه نیرو گرفته، اما

۱. همان، ص ۳۰.

۲. همان.

۳. ر.ک: سید حسین نصر، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۲۰۲.

۴. سید حسین نصر، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، ص ۲۵۸.



سکولاریسم در عرصه‌های گوناگون اندیشه و هنر عقب نشسته است.^۱ اگرچه این عرصه‌ها نیز آسیب دیده و دین‌های دروغین و طریقه‌های معنوی غیر اصیل فزونی یافته‌اند، طریقه‌های کوشا در بخش‌های اخلاقی دین نه بخش‌های دیگر آن، وجود دارند. او برای دچار نشدن بشر به این عرصه ناراست و پر آسیب چنین می‌گوید: «اخلاق دینی اگرچه لازم است، ولی کافی نیست. آنچه لازم است احیای فهم دینی است»^۲.

ارتباطات امروزی از دید او آسیب‌هایی زاییده، اما دو زمینه مهم نیز پدید آورده‌اند که به شناخت و فهم دین و ایمان فراگیر دینی کمک می‌رسانند:

۱. شناخت و لمس دنیای مادی که بر پایه چیزهای ناسوتی، اصالت بشر و نسبی‌گرایی استوار است و سنجش آن با دنیای سنتی که ویژگی‌هایش با توجه به ارتباط با خالق هستی آشکار می‌شوند؛

۲. گسترش اندیشه‌های جاودان که در همه دین‌ها هستند.

شاید اسلام به دلیل اینکه سنت‌های اسلامی و الهی و شریعت و حیانی‌اش را به‌خوبی حفظ کرده است، بیش از دیگر سنت‌ها در دنیای امروز و به‌رغم کمبود معنوی موجود، بتواند خود را آشکار سازد. بنابراین، از این زمینه به‌نیکی می‌توان بهره برد و به‌رغم گذشته که همه در عالم ایمان و یقین می‌زیستند و راهنمایی گام به گام آنان از ظاهری‌ترین به باطنی‌ترین حقیقت‌ها امکان‌پذیر بود، لبّ لباب دین را تنها از دیدگاه معنوی و عقلی عرضه کرد. انسان از دید سنتی، از عمل به شریعت می‌آغازد، اما به گمان نصر، انسان مدرن به دلیل پر شدن اندیشه‌اش از مفهوم‌های ضد سنت و تهی شدن رفتار از امر قدسی (معنویت)، از حقیقت باید آغاز کند؛ یعنی انسان غربی تا حقیقت را نپذیرد، در پی عمل به شریعت نمی‌رود.^۳

۱. ر.ک: «تجدد، دین را ضعیف کرده است»، گفت‌وگوی عبدالله یوسف‌زادگان با سید حسین نصر، روزنامه شرق، ۲۵ مرداد ۱۳۸۵، ص ۱۲.

۲. سید حسین نصر، *دین و نظم طبیعت*، ص ۳۵۳.

۳. «تجدد دین را تضعیف کرده است»، همان.



۳. امت

امت در ساختار تمدن اسلامی و کلیت فرهنگی آن، بسیار تأثیر گذارده و «امت واحده اسلامی» در درازنای تاریخ اسلام، پشتوانه همه اندیشه‌ها درباره یک پارچگی و همبستگی تمدن اسلامی و هویت نظری و درونی آن بوده است.

مفهوم اسلامی امت، پیوند فکری و عقیدتی انسان را با جامعه و خداوند می‌نماید و از این رو، کسانی که در این حوزه جای می‌گیرند، امت اسلامی را می‌سازند. بنابراین، پیوند امت با تمدن اسلامی، تنگاتنگ است و جداسازی‌شان از یک‌دیگر، به هر دوی آنها بسیار آسیب می‌رساند. هنگامی که امت واحده اسلامی تصور می‌شود، ناگزیر تمدن اسلامی نمود می‌یابد و چنانچه تمدن اسلامی به صورت پویا در نظر آید، ناگزیر امت واحده اسلامی پدیدار خواهد شد. به گفته نصر، اسلام پیش از هر چیز، بر یکی شدن امتش تأکید می‌کند.^۱ اگرچه واقعیت امت اسلامی؛ یعنی هویت همه مسلمانان، پس از چهل سال آغازین تاریخ اسلام با آسیب‌های سیاسی و مذهبی، به سستی دچار شد، باور به امت واحده اسلامی در واقعیت اخلاقی و روحانی‌اش و در میان همه مسلمانان وجود داشت. این هویت به‌ویژه در دوران معاصر با هجوم عنصرهای غیردینی هویت انسانی، به آسیب‌های فراوانی دچار شد. نصر در این باره می‌نویسد: «امروز می‌توان گفت بیش از هر مقطع تاریخی دیگری، امت اسلامی به دلیل تأثیر مدرنیته از لحاظ سیاسی و فرهنگی از هم گسیخته شده است»^۲.

بنابراین، یکی از مشکلات بزرگی که امروز و آینده تمدن اسلامی را تهدید و امت اسلامی را از دید فرهنگی منحرف و آنان را به سر درگمی دچار می‌کند، آمیختگی (التقاط) اسلام و ملی‌گرایی وارداتی از غرب است. از این رو، امروز تمدن اسلامی با شتاب فراوانی به سوی معیارهای جاهلی پس می‌رود؛ زیرا فرهنگ یک پارچه اسلامی که بر پایه باور به

۱. سید حسین نصر، *قلب اسلام*، ص ۱۵۷.

۲. همان، ص ۱۵۹.



امت واحده اسلامی پدید آمده است، با توجه به معیارهای سرزمینی و نژادی یا زبانی بخش‌بندی و از فرهنگ اسلامی - عربی، اسلامی - ترکی، اسلامی - ایرانی و اسلامی - هندی، با نام «مشخصه‌های فرهنگی» یاد می‌شود. غربیان این مشخصه‌ها را با سر و صدای بسیار و بی‌توجه به آسیب‌هایش، در مدرسه‌ها، رسانه‌ها و نشریه‌هایشان تبلیغ می‌کنند.

پیوستن اسلام به سرزمین و نژاد و آیین‌های جاهلی، همان چیزی است که این دین برای بیرون کردنش از زندگی انسان آمده است^۱. افسوس که تبدیل معنای قرآنی امت؛ یعنی ملت، به معنای سرزمینی و نژادی، به اندازه‌ای در کشورهای اسلامی رایج شده است که برای سخن گفتن از چنین آسیب‌ها نزد مردم حتی نخبگان سیاسی و فرهنگی آنان، از شجاعت بسیاری برخوردار باید بود. نصر در این باره می‌گوید: «اگر اهمیت دیدگاه قرآنی امت را که تقریباً تمامی مسلمانان در قلب و ذهن خود دارند دست کم بگیریم، اشتباه بزرگی مرتکب شده‌ایم»^۲.

۴. خانواده

خانواده از نهادهای فرهنگی بنیادین در هر تمدن و تمدن اسلامی است. این نهاد در دیگر نهادها دارای نفوذ، بی‌واسطه تأثیر می‌گذارد و شاید هیچ نهادی در تمدن اسلامی نباشد که مستقیم یا با واسطه از خانواده در یکی از بخش‌هایش تأثیر نپذیرد؛ زیرا خانواده در تعلیم و تربیت، انتقال مذهب و آداب و آیین‌ها، ازدواج، پشتیبانی‌های معنوی و اقتصادی، خوی‌های انسانی، جایگاه اجتماعی افراد و چیزهایی مانند اینها، تأثیرگذار است. نصر خانواده را «واحد بنیادین جامعه اسلامی» و آن را بسیار مهم می‌خواند^۳. خانواده در همه بخش‌های زندگی فرد تأثیر می‌گذارد و آسیب‌های فراروی آن که عرصه‌های

۱. سید حسین نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ص ۲۹۴.

۲. سید حسین نصر، *قلب اسلام*، ص ۱۵۹.

۳. همان، ص ۱۷۷.



فردی و اجتماعی را همزمان در بر دارد، به دلیل گستردگی دامنه نفوذش، فراگیرنده حوزه بسیار گسترده‌ای است و از همین‌روی نهادی مهم شمرده می‌شود. به گفته نصر، هیچ‌یک از نهادها در اسلام از نهادهای حکومتی تا واحدهای کوچک‌تر اجتماعی، مهم‌تر از خانواده نیستند^۱. بزرگ‌ترین دست‌آورد اجتماعی پیامبر ﷺ در مدینه از دید نصر، شکستن پیوندهای قبیله‌ای و نشانیدن پیوندهای مذهبی به جای آنها بود که از سویی با امت اسلامی و از سوی دیگر، با خانواده ارتباط داشت^۲. این روی‌کرد به آموزه‌های شریعت اسلام، هم‌بستگی‌اش را در هم‌آهنگی با اصول خانواده آشکار می‌کند.

نصر می‌گوید جایگاه افراد در اندیشه اسلامی در محیط و ساختار خانواده تعریف می‌شود؛ یعنی هر فرد در خانواده از حقوقی برخوردار است و این حقوق کمابیش با جایگاه و مسئولیت او در خانواده پیوند دارد. بنابراین، نقش افراد در خانواده، بیش‌تر کامل‌کننده نقش دیگر اعضاست^۳. البته تأثیرگذاری مردان بیش‌تر در کوشش‌های اجتماعی و اقتصادی نمایان می‌شود و زن فرمان‌روای مطلق خانه است؛ یعنی جایی که در آن شوهر مهمانی بیش نیست^۴. روابط اعضای خانواده با یک‌دیگر؛ یعنی روابط زن و شوهر و فرزندان یا دیگر اعضای خانواده، با اجرای احکام مذهبی مدیریت می‌شود. خانواده نه تنها واحدی زیستی و اجتماعی که واحدی مذهبی به شمار می‌رود و به هزاران روش از اعضایش پشتیبانی می‌کند. احکام مذهبی همواره در خانواده باید اجرا و درباره آنها تمرین شود^۵. چنان‌چه خانواده‌ای نتواند وظیفه خود را درباره اعضایش اجرا و نقشش را در جامعه اسلامی بازی کند، به آسیب دچار می‌شود.

۱. سید حسین نصر، اسلام، مذهب، تاریخ و تمدن، ص ۱۰۹.

۲. سید حسین نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ص ۲۱۶.

۳. ر.ک: سید حسین نصر، قلب اسلام، ص ۱۸۴.

۴. سید حسین نصر، اسلام، مذهب، تاریخ و تمدن، ص ۱۱۰.

۵. همان، ص ۱۱۱.



از سخنان نصر در این باره می‌توان گمان زد که او آسیب‌های فراروی نهاد خانواده را در جامعه اسلامی، «هسته‌ای» و «تک‌فرزندی» شدن خانواده‌ها^۱ و نقش‌ناآفرینی پدران و مادران به معنای پیش‌گفته می‌داند.^۲ باری، خانواده جامعه اسلامی در اندیشه نصر، کم‌تر از هر نهاد دیگری آسیب پذیرفته است. او در این باره می‌گوید:

استحکام خانواده در جامعه اسلامی به قدری زیاد است که در بین همه نهادهای اجتماعی مهم، تنها نهاد خانواده است که حتی در آشفتگی‌های عمده در دو قرن گذشته که بخش اعظم جهان اسلام دست‌خوش تحول گردید، عملاً دست‌نخورده باقی مانده است.^۳

از همین روی کسانی به‌ویژه متجددان خانواده را نقد کرده‌اند. البته بیش‌ترین آسیب‌ها دامن‌گیر زنان؛ یعنی رکن‌های مهم خانواده‌ها شده است. این آسیب‌ها در چهره‌های گوناگونی مانند «فمینیسم» یا حتی «فمینیسم اسلامی» رخ می‌نماید. بنابراین، از دید نصر، نهادهای اجتماعی اسلامی رایج را در جهان اسلام با توجه به بنیادهای اسلامی نه بر پایه نقدهای کمابیش استوار بر فرض‌هایی معین و ناسازگار با آموزه‌های اسلامی باید ارزیابی کرد. جوان مسلمان به باور وی، نقدهای متجددان را درباره ساختار سنتی خانواده، روابط زن و مرد و نسل‌های گوناگون و... منفعلانه نباید بپذیرد، بلکه در برابر آنها باید بایستد؛ زیرا این نقدها، حقیقت‌هایی اثبات شده یا استوار بر بنیادهای علمی پذیرفته نیستند، بلکه مُدها و بنیادهای داوری غربی، هر چند دهه دگرگون می‌شوند.^۴

ج) تقدس‌زدایی از آیین‌ها و فرهنگ اسلامی

اسلام به‌رغم مسیحیت که تقدس را تنها ویژه کلیسا می‌داند، تقدس و معنویت را در همه زندگی انسان مسلمان مانند تار و پود به هم می‌پیوندد. سلام کردن، ازدواج، آداب غذا

۱. سید حسین نصر، قلب اسلام، ص ۱۷۸ و اسلام، مذهب، تاریخ و تمدن، ص ۱۱۰.

۲. همان، ص ۱۸۵.

۳. سید حسین نصر، اسلام، مذهب، تاریخ و تمدن، ص ۱۱۰. نیز ر.ک: قلب اسلام، ص ۱۷۷.

۴. سید حسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۳۵۰ - ۳۴۹.



خوردن، جشن‌ها، تعطیلات رسمی، شیوه پوشش و آرایش، معماری ساختمان‌ها و بخش‌های گوناگون هنر و حتی عشق‌ورزی؛ یعنی همه اجزای زندگی مسلمان، از وضعی سرشار از معنویت برخوردار است. برای نمونه محبت به فرزند، در وضع قدسی و پر از معنویت تمدن اسلامی گذشته از تأثیر تربیتی و روانی در کودک، گونه‌ای از نزدیک شدن به مبدأ هستی نیز به شمار می‌رود یا سلام کردن در آغاز دیدار با کسی، افزون بر پاس داشتن او، موجب «تقرب» به درگاه الهی و «تلطیف فضای معنوی» جامعه اسلامی می‌شود؛ چنان که مهمان نیز در فرهنگ اسلامی از جایگاه بلندی برخوردار است و از همین رو وی را حبیب خداوند می‌خوانند.

چنین سنت‌های اصیل و روحانی در فرهنگ اسلامی فراوانند. افزون بر آنها، برخی از نمودهای تمدنی مانند هنر و معماری اسلامی در آفرینش چارچوب معنوی تمدن اسلامی بسیار تأثیر می‌گذارند. نصر نیز مانند دیگر سنت‌گرایان در بسیاری از نوشته‌های خود به ویژگی‌های گوناگون هنر اسلامی می‌پردازد. به باور وی آن دسته از هنرهای اسلامی که به طور کامل سرچشمه‌ای اسلامی دارند مانند خوشنویسی اسلامی یا قرائت قرآن، در پدید آوردن «فضای مقدس» بسیار تأثیر می‌گذارند. اینکه صوت قرآن و اذان در هر روز پنج بار از مناره‌های مسجدها پخش می‌شود، نشان‌دهنده این تأثیرگذاری است.^۱

سبک معماری سنتی شهرهای اسلامی نیز در آفرینش فضای قدسی در جهان اسلام تأثیر می‌گذارد. شهرهای اسلامی در درازنای تاریخ خود در رسیدن به این هدف موفق بوده‌اند و مسجدهای با شکوه در قلب شهرهای اسلامی، این دعوی را اثبات می‌کند. به هر روی، تنها نمونه معماری اسلامی از دید نصر، مسجدها و مکان‌های مذهبی نیستند، بلکه به باور او آنچه از این مکان‌ها مهم‌تر می‌نماید، پدید آوردن محیط کامل شهری و طراحی شهرهایی است که در آنها هم‌سازی کامل میان جهت‌ها و جنبه‌ها و نیازهای گوناگون زندگی بشری حفظ می‌شود و مسجد؛ یعنی قلب شهر با مرکزهای سیاسی،

۱. سید حسین نصر، *قلب اسلام*، ص ۲۱۸ - ۲۱۷ و *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ص ۱۶۳.



اقتصادی و علمی آن و محله‌های مسکونی‌اش به شیوه‌های گوناگون پیوند می‌خورد.^۱ او درباره دگرگونی ساختار شهرهای اسلامی چنین می‌نویسد:

شهر اسلامی را، آن‌چنان که سنتاً ساخته می‌شده است، بایستی از بزرگ‌ترین دست‌آوردهای هنر اسلامی دانست و به همین مقیاس، از بین رفتن آن در خلال قرن گذشته را باید یکی از بزرگ‌ترین مصائبی شمرد که در نتیجه استیلای استعمار غرب در قرون هجدهم و نوزدهم بر جهان اسلام نازل شد. و سپس با اقدامات حکومت‌های مسلمان به ظاهر مستقل که حریصانه در پی تقلید از مدل‌های شهرسازی غربی بودند، ادامه یافت.^۲

سخن نصر در این باره درست می‌نماید؛ زیرا امروز فشار جمعیت، جابه‌جایی انسان و گسترش شهرنشینی و بسیار از مسائل دیگر موجب شده است که سیمای کنونی شهرهایی از کشورهای اسلامی مانند قاهره، تهران و کراچی، آزارنده باشد و به هیچ روی فضای قدسی معماری اسلامی را نشان ندهد. بنابراین، تفاوت بسیاری میان معماری شهرهای اسلامی و غربی وجود ندارد و این وضع نشان‌دهنده نبود مدیریت کلان در این زمینه یا ناآگاهی طراحان و مدیران شهری این کشورها از این کمبود است. البته مسئولان و مجریان فرهنگی مسلمان در این زمینه بی‌تقصیر نیستند؛ زیرا آنان به ویژگی‌های روحانی معماری شهری باید توجه کنند و همچون گذشته مسجدهای باشکوه و مکان‌های عمومی اسلامی را که بازتابنده هنر ناب اسلامی و نشان‌دهنده اقتدار اسلام و معنویت آن است، به نمادی شهری بدل سازند. دریغ که اکنون بیش‌تر مراکز خرید و ساختمان‌های بلند را نماد شهرهای اسلامی می‌شناسند و برای نمونه، برج‌های دُبی یا «آسمان‌خراش‌های» پتروناس را در مالزی و بدتر از آنها برج میلاد را در ایران، نماد این شهر و حتی نماد این کشورها می‌خوانند و برایشان در رسانه‌ها تبلیغ می‌کنند؛ جاهایی که در خوش‌بینانه‌ترین وضع، تنها مرکز تفریحی یا تجاری نو و پرزرق و برق شمرده می‌شوند. نصر در این باره می‌گوید:

۱. همان، ص ۱۶۴.

۲. سید حسین نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ص ۱۶۶.



معماری در حال پیدایش در بسیاری از شهرهای خاورمیانه مانند ایجاد بنای یادبود در وسط یک میدان به تقلید از معماری غربی، نفی همان اصول هنر اسلامی و مبتنی بر عدم درک و فهم نقش ایجابی مکان سلبی و خلأ در معماری اسلامی است.^۱

این مراکز به هیچ روی بازتابنده آن فضای مقدس نیستند که تمدن اسلامی برایش هدف‌گذاری می‌کند. بی‌توجهی به این چیزها در تقدس‌زدایی از فضای فرهنگی جهان اسلام و تمدن اسلامی بسیار تأثیر می‌گذارد.

ادبیات و شعر نیز از دیرباز به طرز گسترده‌ای در تقدس‌بخشی به تمدن اسلامی، تأثیرگذار بوده است. معارف پربرار و گوناگون در کنار معنویت اسلامی از همین راه و «سینه به سینه» به فرهنگ‌های گوناگون در گستره تمدن اسلامی رسیده است. شاعران و نویسندگان بزرگی مانند سنایی و مولانای بلخ یا بیدل، درون‌مایه‌های اسلامی را در دوره‌های گوناگون تاریخی به زیبایی در آثارشان گنجانده‌اند. افسوس که گرد و غبار تجدد و نسبی‌گرایی، سیمای سبک و سیاق ادبیات و شعر را نیز تیره کرده است؛ سبک و سیاقی که بیش‌تر از الگوهای روان‌شناسانه تأثیر می‌پذیرد. نصر در این‌باره می‌گوید: «سبک و سیاق نوشتاری مذکور، تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند الگوی ادبیاتی حقیقتاً اسلامی قرار گیرد، ولی همین نوع ادبیات روان‌شناختی در حال حاضر منبع الهام است».^۲

هنگامی که اندیشه‌های روان‌شناختی و روان‌کاوانه با دیدگاه الحادی و پوچ‌انگاری همراه می‌شوند و از راه هنر و ادبیات، جهان اسلام را فرامی‌گیرند، اسلام با مشکلی مهم و ادبیات با آسیب‌های فراوانی روبه‌رو می‌شود. گرچه آثار توان‌مند گذشتگان، در برابر بخش‌های فراوانی از این آسیب‌ها می‌ایستند، این ایستادگی جاودانه نخواهد بود.^۳

۱. سید حسین نصر، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۳۱۰.

۲. همان، ص ۳۰۷.

۳. همان، ص ۳۰۸.

د) آسیب‌های فرهنگی جهانی‌سازی

روند کنونی «جهانی شدن»^۱ نیز که به دلیل نقش‌آفرینی نمایان عناصر کوشا در جهت‌دهی آن، عنوان گویاتر «جهانی‌سازی» را در جای آن می‌نشانند، از آسیب‌های فراروی همه تمدن‌ها به‌ویژه تمدن اسلامی به شمار می‌رود.

عرضه نظریه‌هایی مانند «نظم نو جهانی»، «پایان تاریخ»، «برخورد تمدن‌ها» و جهانی‌شدن، از تلاش‌های فراوان نظری برای از میان بردن وضع تازه جهان به سود یک نظریه است. اگرچه اصطلاح جهانی‌شدن در دهه ۹۰ - ۱۹۸۰ در غرب بر سر زبان‌ها افتاد، اندیشه جهانی‌سازی و کوشش در راه آن از گذشته‌های دور وجود داشت و تنها در دوره گذشته با وجود تجدد (مدرنیته)، زمینه بسیار خوبی برای گسترش این نظریه و جهان‌بینی^۲ در سراسر جهان فراهم آمد. آنچه جهانی‌شدن این روزگار را از جهانی‌شدن در دوره‌های پیشین جدا می‌سازد، شتاب و طرح و گستره آن در قالب‌های تازه است.^۳ جهانی‌شدن به راستی بازاری است که هر کس کالای خود را در آن عرضه می‌کند و تجدد با همه ملزوم‌هایش، مهم‌ترین و دست‌یافتنی‌ترین کالای این بازار شمرده می‌شود و جهانیان به کمک فن‌آوری ارتباطات، به این پدیده (کالا) دست‌رس دارند؛ پدیده‌ای که خود از مؤلفه‌ها و به‌راستی از سازندگان بسیار مهم جهانی‌شدن به معنای جدید آن است. این روند موجب شده است که امروز از جهانی‌شدن به معنای جهانی‌سازی به‌ویژه گونه غربی آن سخن به میان آید. از این‌رو، جهانی‌شدن را از جهانی‌سازی نمی‌توان جدا دانست؛ زیرا پی‌آمد هر دوی آنها، گسترش ایدئولوژی فراگیر کنونی؛ یعنی تجدد (مدرنیته) است.

نصر می‌گوید: از دید غربیان، همه تمدن‌ها از راه «دنیایی‌کننده» تاریخ غرب باید بگذرند؛ راهی که پس از رنسانس پدید آمده است.^۴ این، همان معنای جهانی‌شدن است و

1. Globalization.

2. Weltanschauung.

۳. رونالد رابرتسون، جهانی‌شدن، *تئوریهای اجتماعی و فرهنگ جهانی*، ترجمه کمال پولادی، ص ۱۹.

۴. سید حسین نصر، *اسلام و تکنیک‌های انسان متجدد*، ص ۳۹۱.





به همین دلیل امروز پیشرفت جهانی شدن با سنجه پذیرش معیارهای ناپایدار غربی و اقتباس از آنها اندازه‌گیری می‌شود.^۱ نظریه‌پردازان مدرن کمی پیش‌تر، خوش‌بینانه بر این باور بودند که با جهانی‌سازی عرصه‌های سخت‌افزاری اقتصاد، فن‌آوری (تکنولوژی) و سیاست که تا اندازه‌ای در آن توفیق یافتند، به جهانی‌سازی یا یک‌سان‌سازی فرهنگی نیز می‌توان دست یافت. از این‌رو، رابرتسون^۲ نظریه‌پرداز برجسته جهانی شدن، محور اصلی و روی کرد فرجامین این نظریه را فرهنگی می‌داند و می‌گوید: «جهانی شدن، در بردارنده چیزی از نوع یک فرهنگ جهانی است»^۳.

دنیای مدرن به‌رغم پیشرفت غرب در جهانی‌سازی اقتصاد و فن‌آوری (تکنولوژی)، حتی به بهای نابودی طبیعت و محیط زیست، در جهانی‌سازی فرهنگی با موانع بسیاری روبه‌روست. نصر غایت جهانی شدن را که از جنس فرهنگ و فلسفه است با بنیادهای کنونی دنیای مدرن تحقق‌ناپذیر می‌داند^۴ و مهم‌ترین مانع را در برابر پیدایی فرهنگ جهانی سکولار، اسلام و فرهنگ جهانی آن می‌شمرد و اگرچه تأثیرگذاری فرهنگ‌های گوناگون را نیز در این روند فراموش نمی‌کند؛ تنها فرهنگ مدعی جهانی شدن^۵ را فرهنگ و تمدن اسلامی می‌خواند.^۶

سید حسین نصر از به‌کارگیری اصطلاح جهانی شدن یا جهانی‌سازی می‌پرهیزد، اما درون‌مایه آن را با تیزی نقد می‌کند. دعوی جهانی شدن غرب از دید او، در بردارنده این

۱. همان، ص ۳۸۱.

2. Ronald Robertson.

۳. رونالد رابرتسون، همان، ص ۱۵۳.

۴. سید حسین نصر، در جست‌وجوی امر قدسی (گفت‌وگوی رامین جهانگلو با سید حسین نصر)، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، ص ۳۱۳ - ۳۱۲.

۵. قرآن به صراحت بر دعوت جهانی اسلام تأکید می‌کند: *إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (انعام ۹۰)*؛ قل یا ایها الناس *إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً (اعراف ۱۵۸)*؛ و ما أرسلناک الا کافةً للناس بشیراً و نذیراً (سبأ ۲۸).

۶. «گفت‌وگو با سید حسین نصر»، ترجمه حسین توفیقی، هفت آسمان، سال نهم، ش ۳۶؛ سید حسین نصر، «تأملاتی درباره انسان و آینده تمدن»، ترجمه مرتضی فتاحی‌زاده، پژوهش‌های علوم انسانی، سال اول، شماره چهارم، ص ۲۱.



پیام است که تنها راه پذیرفتنی نزد انسان‌ها، پیروی از پیش‌رفت‌های تاریخی ویژه غرب خواهد بود.^۱ جهانی شدنی که بر شالوده تشدید «زیاده‌خواهی» و «سلطه‌طلبی» استوار است، جهانیان را به همگون‌سازی، کمی شدن و نابود ساختن بیش‌تر چگونگی (کیفیت) زندگی فرامی‌خواند^۲ و فرهنگ اسلامی به‌درستی چنین چیزها را بر نمی‌تابد. بنابراین، تمدن اسلامی و فرهنگ آن هیچ‌گاه به سازشی بنیادین با جهان‌بینی غرب نمی‌تواند دست یابد. شاید در سطح کلی به هم‌زیستی به معنای واقعی در کنار واقعیت دیگر بتوان دست یافت، اما این کار به هیچ‌روی به معنای «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» در سطحی ناب و عقلی نیست. البته اگر اسلام از دعوی خویش درباره حقیقت و دست‌یافتنی بودن آن دست بردارد، چنین معنایی پیدا خواهد شد.^۳

نصر بارها بر این نکته تأکید کرده است که جهان اسلام به هیچ‌روی تهدیدی نظامی، سیاسی و حتی اقتصادی برای جهان غرب به شمار نمی‌رود. حتی شاید در بخش‌های فرهنگی، فرهنگ عامیانه غربی که بر پایه لذت نهاده شده است، در آینده‌ای نزدیک همچون گذشته به مشکلی مهم فراروی بخش‌های گسترده‌ای از جامعه اسلامی بدل شود. البته تهدید در چارچوب فکری او تنها برآمده از نیروی نظامی و اقتصادی نیست، بلکه نیروی معنوی نیز سرچشمه تهدید به شمار می‌آید و از این‌رو، غرب از قدرت معنوی اسلام بسیار می‌هراسد.^۴ وی این هراس را بنیادین ارزیابی می‌کند؛ زیرا اسلام به طرز ویژه‌ای در این جهان ناتوان در برابر تجددگرایی و «پساتجددگرایی» به نام بنیان‌های جهانی‌سازی غربی، می‌تواند پایدار باشد و زندگی کند. اسلام در دوره‌های پیشین نیز چنین کرده است.

۱. سید حسین نصر، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۳۸۳.

۲. سید حسین نصر، *در جست‌وجوی امر قدسی*، ص ۳۱۴.

۳. سید حسین نصر، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۳۶۰.

۴. *هفت آسمان*، همان، ص ۵۲.



از سوی دیگر، نصر این پرسش بنیادین را مطرح می‌کند: «آیا جهان متجدد قادر است دیر زمانی در عین چسبیدن به همه افکار و آرای انحطاط فعالانه^۱، دوام آورد؟»^۲ با درنگ در این باره می‌توان فهمید که جهان‌بینی سکولار غربی (جهان‌بینی فراگیر کنونی)، مشکل و آسیبی بزرگ و فریبنده برای اسلام و اسلام مانع مهمی در برابر جهان‌بینی سکولار است.^۳ این برآیند را از نوشته‌ها و پژوهش‌های نصر در این باره می‌توان به دست آورد که غرب برای «اعمال جهانی شدن» یا جهانی‌سازی، دو طرح مهم پیش رو دارد:

گستراندن تجدد (مدرنیته) با همه لوازم آن از هر راه ممکن؛
حمله به خود فرهنگ و تمدن اسلامی به‌ویژه جوهره آن؛ یعنی اسلام و آموزه‌هایش.

۱. گستراندن تجدد (مدرنیته)

آنتونی گیدنز^۴، اندیش‌مند برجسته غربی به صراحت می‌گوید جهانی شدن همان گسترش و جهان‌گیر شدن مدرنیته و تجدد است.^۵ «پروسه» بودن یا «پروژه» بودن جهانی شدن، از این دید که شریان زندگی‌بخش آن، جهان‌بینی تجدد و مدرنیته به شمار می‌آید، با یک‌دیگر متفاوت نیستند و از این رو، نصر به جای تأکید بر بستر جهانی شدن یا جهانی‌سازی، به تجدد؛ یعنی درون‌مایه و محتوای آن می‌پردازد. او بزرگ‌ترین آسیب را برای خود فرهنگ اسلامی، گسترش تجدد می‌داند و به همین دلیل در دو کتاب مهمش؛ یعنی اسلام و تنگناهای انسان متجدد و جوان مسلمان و دنیای متجدد، درباره پیوند اسلام و مسلمانان با تجدد و الزام‌های آن سخن می‌گوید.

۱. سید حسین نصر، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۲۷۶.

۲. همان، ص ۳۶۳.

۳. همان، ص ۳۷۳.

4. Anthony Giddens.

۵. آنتونی گیدنز، *پی‌آمدهای مدرنیته*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۰۹ - ۲۱۱ و *جهانی رها شده*، ترجمه علی‌اصغر

سعیدی و یوسف حاجی عبدالوهاب، ص ۷۱.

د. ۱.۱. رسانه

مارشال مک لوهان که نخستین بار واژه جهانی شدن را به کار گرفت، رسانه را در سمت و سو دادن به متغیرهای فرهنگ بسیار مهم می‌شمارد و این روزگار کنونی را «عصر رسانه‌ها» می‌نامد. حتی اگر کسی این نام‌گذاری را نپسندد، نمی‌تواند انکار کند که پدیده رسانه و جهان‌گیر شدن آن یکی از برجسته‌ترین ویژگیهای این عصر به شمار می‌رود؛ عصری که دگرگونی‌های آن مانند پیدایی رادیو، تلویزیون، ماهواره، اینترنت و دامنه جابجایی اطلاعات در آن به‌ویژه در یک‌سان‌سازی فرهنگی، بسیار تأثیر گذارده است. رسانه‌ها؛ یعنی ابزارهای جهانی‌سازی هم‌زمان دو عمل کرد مهم دارند: ایجاد توده‌های عظیم مخاطب و «توده‌ای کردن ایده‌ها» یا همان جهانی کردن آنها^۱.

یکی از ویژگی‌های بنیادی شیوه زندگی جدید از دید نصر، نفوذ رسانه‌های جمعی در زندگی انسان‌ها به شمار می‌رود. اهمیت تأثیر رسانه‌ها در شکل دادن به جهان‌نگری بشر، به اندازه‌ای فراوان است که به‌رغم وجود سخنان بسیار درباره‌اش، هنوز هم در این زمینه باید سخن گفت. رسانه‌ها قهرمانان فرهنگی خلق می‌کنند و نظر مردم را درباره مسائل سیاسی و اجتماعی و خود واقعیت، به نظر دل‌خواه صاحبان رسانه بدل می‌کنند و اندیشه‌های آنان را دگرگون می‌سازند^۲.

شاید یکی از نقدهای بنیادین سنت‌گرایانی مانند نصر درباره رسانه‌ها، وجود همین ویژگی؛ یعنی «شکل‌دهی حیات انسانی» در آنها باشد. گسترش و فراگیری رسانه‌ها، زمینه ژرف‌اندیشی بشر را از میان می‌برد، او را از اندیشیدن درباره خودش بازمی‌دارد و درک وجودی حقایق را تا اندازه بسیاری از وی سلب می‌کند؛ زیرا سطح اندیشه انسانی را در لایه‌ای سطحی (قشر) نگاه می‌دارد. نصر در این باره می‌گوید: «هر گونه مفهوم دوام و

۱. داگلاس کلتر، بوردیار، «مک لوهانی جدید»، ترجمه محمد میرزاخانی، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت، سال دوم، ش چهارم (تیر ۱۳۸۷) ص ۲۷.

۲. سید حسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۳۳۷ - ۳۳۸.





ثبات به‌ویژه در آن جهان فریبنده‌ای که رسانه‌ها به مردم عرضه می‌کنند، از ساحت تفکر افراد زدوده و زایل شده است». سرعت و مهم‌تر از آن، حجم و گوناگونی داد و ستد اطلاعات به اندازه‌ای است که آدمی در عمل زمانی برای بازاندیشی درباره آنها نمی‌یابد و این تنگی زمان، به پیدایی و شکل‌گیری و گسترش فرهنگ «سطح‌نگر» و «زوال‌مدار»؛ یعنی ویژگی دوران جهانی شدن، می‌انجامد. از این دید، پی‌آمدهای گسترش رسانه که بیش‌تر در خدمت جهان‌بینی غربی است، به تمدن اسلامی بسیار آسیب می‌رساند. بسی افسوس که رسانه‌های کوشا در در جهان اسلام نیز با الگوبرداری از رسانه‌های غربی و بدون داشتن مهندسی فرهنگی رسانه، بر پایه همان سطح‌نگری و زوال‌مداری مشق می‌کنند و الگوهای اجتماعی - سیاسی غربی را در سطحی بسیار نازل‌تر و خنده‌آورتر پیش روی مخاطبان‌شان می‌گذارند.

د. ۲.۱. الگوی رفتار و زندگی غربی

مسلمانان از دید نصر با توجه به فراگیری شیوه زندگی جدید، بیش از دیگران از دنیای متجدد تأثیر می‌پذیرند^۱. ناسازگاری مهم جهان غرب با تمدن اسلامی پیش از اینکه از فلسفه و ایدئولوژی سرچشمه بگیرد، از شیوه‌های تازه زندگی برمی‌آید^۲. این واقعیت را در گوشه و کنار زندگی روزانه مسلمانان در درون تمدن اسلامی آشکارا می‌توان دید. برای نمونه، شیوه پوشش، معماری ساختمان‌ها و شهرها، چیدمان خانه‌ها، بازارهای خرید و کالاهای مصرفی مسلمانان و موسیقی دل‌خواه جوانان، از نفوذ شیوه زندگی جدید و رفتار فرهنگ غربی به‌ویژه امریکایی در زندگی آنان حکایت می‌کند. این نفوذ (تأثیرگذاری) که بیش‌تر به پشتوانه رسانه‌های غربی و دستگاه‌های آموزشی آن تحقق می‌یابد، به طرز شتاب‌ناکی در عرصه جهانی عرضه و گسترده می‌شود. البته نمودهای گوناگون زندگی غربی در کشورهای اسلامی با توجه به متغیرهای فراوانشان مانند، مذهب، فرهنگ، آداب

۱. همان، ص ۳۳۰.

۲. سید حسین نصر، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۳۴۶.



و آیین‌ها و نظام‌های حاکم بر آنها، با یک‌دیگر متفاوت است. برای نمونه، ویژگی‌های فرهنگی روس در کشورهای استقلال‌یافته از شوروی سابق پررنگ می‌نمایند، اما در کشورهایمانند لبنان و الجزایر، رد پای فرهنگ فرانسه دیده می‌شود و مردمان کشورهای حاشیه خلیج فارس و ایران، فرهنگ امریکایی را دوست دارند. این گرایش‌های گوناگون در کشورهای اسلامی، تحقق هم‌گرایی و همانندی فرهنگی را در جهان اسلام به دشواری امکان‌پذیر می‌سازد؛ گرایش‌هایی در رویکردهای عمومی کشورهای اسلامی که از ویژگی برجسته فرهنگ عمومی غرب؛ یعنی تأکید بر «عنصرهای لذت‌گرایانه و شهوانی» زندگی بشر سرچشمه می‌گیرد. نصر در این باره می‌گوید: مقصود از انتشار فرهنگ غرب، نه گسترش آموزه‌های افلاطون، مارکس یا سارتر، که کواکولا، مک دونالد و مایکل جکسون، مدونا و موسیقی پاپ و چیزهایی مانند آنهاست. این پدیده‌ها، دامنه شهوات و خواسته‌های نفسی را در عصر مدرن و پسامدرن آشکارا می‌گسترند^۱ و به تمدن اسلامی به‌ویژه مسلمانان آسیب می‌رسانند. رسانه‌ها هر روز بر دامن‌گستری فرهنگ عامیانه غربی می‌افزایند؛ فرهنگ و آدابی که به دلیل حجم و گوناگونی فراوانشان مسلمان امروزی را از پرداختن به فریضه‌های دینی و عمل به شریعت اسلام و اندیشیدن درباره سنت اسلامی باز می‌دارند. دکتر نصر می‌گوید:

این ویژگی فریبنده [تکیه بر شهوات] در فرهنگ غرب است که نفوس آدمهای کوچک و بازار را در مواجهه با تجددگرایی سکولار به سوی خود می‌کشد و سبب می‌شود که آنها [مسلمانان] دیگر علاقه‌ای به عمل کردن به شعائر اسلام نداشته باشند^۲.

این هجوم هنگامی صورت می‌پذیرد که بخش بزرگی از جهان اسلام بدون شناخت ژرف درباره غرب، از همه کارها، اندیشه‌ها، دست‌آوردها و نموده‌های آن تأثیر می‌پذیرد. ارمغان‌های فریبنده و به‌ظاهر دل‌کش غربی به دلیل همین ناآگاهی مسلمانان از

۱. ر.ک: سید حسین نصر، در جست‌وجوی امر قدسی، ص ۳۱۷ و جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۳۳۵.

۲. سید حسین نصر، در جست‌وجوی امر قدسی، ص ۳۱۷-۳۱۸.



سرچشمه‌های فکری غرب، به جامعه آنان عرضه می‌شود و ایستادگی پاسداران معارف و فرهنگ اسلامی را در برابر این هجوم دشوار می‌کند.^۱ مسلمانان نیز از همین روی، در برابر کشش بسیار نیرومند شیوه زندگی جدید نمی‌توانند بایستند.^۲

۲. زشت‌نمایی اسلام

تمدن اسلامی به‌رغم تلاش غرب برای گستردن بنیادهای تمدنی و درافکندن شیوه زندگی عامیانه‌اش، زنده است و زندگی می‌کند. این زندگی و زیستن در دیگر دین‌های سنتی موجود دیده نمی‌شود. برای نمونه، مسیحیت و یهودیت در غرب هنوز زنده‌اند و شمار اندکی از مردم به آنها پای‌بندند، اما با پیش‌رفت مدرنیسم و پست‌مدرنیسم به کناری رانده شده‌اند.^۳ اسلام و تمدن اسلامی، با وجود راه یافتن نمودهای تجدد به زندگی مسلمانان، هنوز برتری معنوی‌اش را در میان مسلمانان با قدرت حفظ کرده است؛ اقتداری که در زمینه‌های بسیاری مانند سیاست و اجتماع دیده می‌شود و در کنار قانون‌های اسلامی در آنها تأثیر می‌گذارد. از این‌رو، بودن اسلام در همه عرصه‌ها، یکی از مشکلات مهم فراروی جهان غرب است که پی‌گیرانه و به نام جهانی شدن در راه سکولارسازی دنیا می‌کوشد. یکی از کوتاه‌ترین و عوام‌فریبانه‌ترین راه‌کارهای غرب برای از میان بردن این مشکل، زشت‌نمایی چهره اسلام به جهانیان است.

این زشت‌نمایی از دید نصر پدیده تازه‌ای نیست، اما در چند دهه گذشته و در پی روی‌دادهای بین‌المللی موجود، توجه و علاقه غرب به مسائل اسلامی افزایش یافته و برای تحریف عمدی بیش‌تر آموزه‌های اسلامی تلاش کرده^۴ و کارهای تحریف‌کننده‌اش به اندازه‌ای رایج و شناخته شده است که اسلام در غرب، «مذهبی

۱. سید حسین نصر، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ص ۱۰.

۲. همان، ص ۳۵۷.

۳. ر.ک: سید حسین نصر، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ص ۳۸۳ و ۳۹۲.

۴. سید حسین نصر، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ص ۶۷.



ناشناخته» می‌نماید.^۱ این تحریف یا تخریب به دلیل ویژگی‌های اقتصادی، نظامی، سیاسی و رسانه‌ای غرب، بسیار گسترده شده و به فرهنگ بدل شده است. این کوشش، به صلح و پایداری وضع جهان زیان می‌رساند؛ زیرا تمدن اسلامی به‌رغم دیگر تمدن‌ها، از بنیادهای بسیار استوار دینی برخوردار است که نابود ساختن و تحریف آنها، مشکلات فراوانی به دنبال خواهد آورد. غرب برای زشت‌نمایی چهره اسلام، از مقوله‌ها و مفهوم‌های بسیاری مانند، حقوق بشر، زنان، آزادی، دموکراسی بهره می‌برد و در نسبت دادن خشونت به فرهنگ اسلامی می‌کوشد.

خشن نشان دادن چهره اسلام و خشونت‌بار توصیف کردن آموزه‌های شریعت آن، یکی از مهم‌ترین تبلیغات فرهنگی غرب بر ضد اسلام شمرده می‌شود که در سطح بسیار گسترده‌ای برنامه‌ریزی و به‌کار راه‌بردی (استراتژیک) بدل شده است. اسلام چنان‌که از نامش برمی‌آید، دین صلح و آرامش است و مدارا با دیگر ادیان از باورهای اسلامی به شمار می‌رود. نصر بر این واقعیت پای می‌فشارد که خشونت، پدیده‌ای ناگزیر و واقعی و تاریخ همه جامعه‌های بشری با جنگ آمیخته است. هر دینی که با جامعه بشری روبه‌رو باشد، ناچار به این پدیده باید توجه کند و اسلام نیز آن را فراموش نکرده و کوشیده است که جنگ را محدود و دست‌کم خشونت را بر ضد غیر نظامیان، سال‌خوردگان و کودکان ممنوع کند. بنابراین، تبلیغات غرب و رسانه‌های آن درباره خشونت اسلام، با آموزه‌های آن ناسازگار است. نصر می‌گوید غربیان که اکنون اسلام را به خشونت و جنگ‌طلبی متهم می‌کنند، پیش از این در پنج قاره دنیا جنگ‌هایی به نام مسیحیت به راه انداخته و حتی ریشه نسل‌گروه‌های قومی را بدون کم‌ترین بخشش و تنها به دلیل مسیحی نبودن آنان، سوزانده‌اند.^۲

۱. سید حسین نصر، اسلام، مذهب، تاریخ و تمدن، ص ۲.

۲. سید حسین نصر، قلب اسلام، ص ۲۰۶.



سید حسین نصر برای روشن ساختن مسئله خشونت اسلام، پنج تعریف را درباره خشونت گمان می‌زند: «اجبار شدید و بی‌پروا»، «عمل فیزیکی شدید»، «استفاده غیرعادلانه از زور»، «تندی افراطی و خشونت‌بار» و «تحریف واقعیت جهت آسیب رساندن به دیگران». او بر پایه دلایلی از آموزه‌های اسلامی، هر یک از این تعریف‌ها را رد و تأکید می‌کند که اسلام همه زمینه‌های زندگی بشر را در بر می‌گیرد و به هیچ تمایزی میان مؤمن و غیر مؤمن باور ندارد. اسلام از این روی که جوهره تمدنی بزرگ و با پیشینه شمرده می‌شود، با مسئله قدرت؛ یعنی ویژگی همه تمدن‌ها درگیر است. این دین از دید نصر، نیروی اجبار (قدرت) را به سوی پدید آوردن تعادل و هم‌آهنگی هدایت می‌کند و از این‌رو، به محدود ساختن استفاده از آن باور دارد و خشونت را به دلیل پی‌آمدهایش؛ یعنی تجاوز به حقوق خدا و بندگان او، نکوهیده می‌خواند.^۱

بیش‌ترین تحریف‌های غربیان به انگیزه زشت‌نمایی سیمای اسلام، از بدفهمی آنان درباره مفهوم «جهاد» سرچشمه می‌گیرد. از این‌رو، نصر در بسیاری از آثار خود روشن ساختن این مفهوم می‌پردازد.^۲ وی می‌گوید غربیان برای ترسیم چهره‌ای زشت و خشن از اسلام واژه‌های جهاد و «مجاهدان» را به «جنگ مقدس» و «جنگ‌آوران مقدس» ترجمه کرده‌اند، معنای جهاد در اندیشه اسلامی بسی فراتر از معنای جنگ است. جهاد در اسلام چه به معنای «جهاد با نفس» و چه به معنای «دفاع از دارالاسلام»، تنها به انگیزه تحقق صلح و آرامش درونی و برونی نه خشونت‌گستری صورت می‌گیرد. نصر با استناد به آیات قرآن^۳ تأکید می‌ورزد که جهاد شرعی با خشم و نفرت تحقق نمی‌یابد.^۴ او پدیده خشن‌نمایی چهره اسلام را پی‌آمد کوشش‌های رسانه‌ها

۱. ر.ک: سید حسین نصر، «اسلام و مسئله خشونت»، ترجمه مجتبی فاضلی، روزنامه ایران، اردیبهشت ۱۳۸۵، ص ۹.

2. See, Seyyed Hoseein Nasr, *(Jihad) in, Shi'ism / Doctrines, Thought, and Spirituality*. State University of New York Press (1988), pp.274 – 278.

۳. دشمنی با گروه دیگر و ادارتان نکند که عدالت نورزید (مائده، آیه ۸).

۴. سید حسین نصر، *قلب اسلام*، ص ۲۴۸.



و سیاست‌های غربیان در این باره و کارهای مسلمانان تندرو (افراطی / بنیادگرا) می‌داند. این دسته از مسلمانان با دست زدن به کارهایی خشونت‌آمیز، زمینه منصفانه نشان دادن تبلیغات غربیان و بدفهمی آنان را از مفهوم جهاد فراهم می‌آورند. البته اینکه کسانی با نام اسلام به چنین کارهایی دست می‌زنند، شاید نشان‌دهنده برخورداری اسلام از قدرتی فراوان در جامعه‌های اسلامی و از دست رفتن نفوذ دیگر ایدئولوژی‌ها مانند ملی‌گرایی در آنها باشد^۱.

نصر با تأکید بر ضرورت تحقق صلح و آرامش جهانی، این مسئله بنیادین را طرح می‌کند که انتظار پیدایی صلح و آرامش جهانی به پشتوانه بنیادهای فلسفی و معرفتی تمدنی غافل از خدا (مدرن)، کاری بیهوده است؛ یعنی در این تمدن که همه سعادت‌ها و آسایش‌های انسان را به برآوردن نیازهای حیوانی او فرو می‌کاهد و از توجه به نیازهای فراتر از وجود زمینی و ناسوتی‌اش سر می‌پیچد، هیچ صلح و آرامشی پدید نمی‌آید. افزون بر این، تمدن جدید با پایین آوردن سطح انسان به اندازه موجودی یک‌پارچه خاکی و زمینی، نخواهد توانست نیازهای پایدار معنوی او را برآورد. صلح و آرامش نظام بشری به باور وی، از پی صلح و آشتی با خداوند و طبیعت فراچنگ خواهد آمد؛ یعنی این پدیده‌ها، معلول‌های تعادل و وحدتی شمرده می‌شوند که تنها با یک‌پارچگی برآمده از باور توحیدی به دست می‌آید. اسلام نیازهای جسمانی و معنوی انسان و این جهان و آن جهان (آخرت) را هم‌سنگ و متعادل می‌سازد و از این روی بهترین زمینه را برای پیدایی صلح و آرامش واقعی فراهم می‌آورد^۲.

۱. همان، ص ۱۱۶.

۲. سید حسین نصر، اهمیت اسلام در جهان معاصر، ص ۱۸.

۳. ر.ک: سید حسین نصر، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ص ۲۶۱ - ۲۶۰ و اهمیت اسلام در جهان معاصر،

ص ۲۰.



نتیجه

افزون بر تقدس‌زدایی از فضای فرهنگی در تمدن اسلامی که آسیبی فراگیر برای آن شمرده می‌شود، از دید درونی گسستی تاریخی و جغرافیایی از دو قرن پیش در تاریخ و تمدن اسلام پیدا شده است. هم‌چنین متجددان درباره ایمان دینی و ضرورت وجود شریعت و کارکرد آن، سخنانی درافکنده و مشکلاتی فراروی دین و شریعت؛ یعنی نهادهای بنیادین فرهنگی و واقعیت‌های فرازمانی نهاده‌اند. از سوی دیگر، نهاد امت اسلامی که هویت هم‌گون همه مسلمانان و پشتوانه همه اندیشه‌ها درباره یک‌پارچگی فرهنگ و تمدن این دین شمرده می‌شود، با درآمدن اندیشه‌های هویت‌سرزمینی، نژادی و زبانی، به دوگانگی دچار شده و بسیار آسیب دیده و از این‌رو، سردرگمی و ناسازگاری در میان امت مسلمان پدید آمده است.

از دیدگاه برون‌تمدنی، غرب؛ یعنی تمدن رقیب در راه جهانی‌سازی فرهنگی دو برنامه بنیادی را پی‌می‌گیرد: گستردن تجدد (مدرنیته) و حمله به فرهنگ اسلامی. این تمدن با همین انگیزه از دو ابزار بسیار کارآمد سود می‌برد: رسانه که در پدید آوردن توده‌های مخاطب و توده‌ای کردن اندیشه‌ها بسیار تأثیر می‌گذارد و گستردن شیوه زندگی عامیانه مدرن که بس توان‌مند و فریب‌است. غرب با توجه به این چیزها و به دلیل غنا و پایداری فرهنگ اسلامی و نفوذش در گروه‌های مسلمان، با خشونت‌بار خواندن آموزه‌های اسلامی نیز برای زشت‌نمایی چهره این دین تلاش می‌کند.

تمدن اسلامی به‌رغم رویارویی‌اش با هجوم تمدن و جهان‌نگری بیگانه در دو قرن گذشته که به نابودی بخش‌های فراوانی از فرهنگ و آداب و آیین‌های آن انجامید، به دلیل برخورداری‌اش از سنت فرهنگی ماندگاری که بر بنیادهای جاودانه وحی و سنت نبوی ﷺ استوار است، آسیب‌های خود را از میان خواهد برد؛ زیرا اسلام پدیدآورنده و سازنده تمدن اسلامی و همچون گذشته شکوفا و پایدار است. بخش فراوانی از آسیب‌های

این تمدن، پی‌آمد فرهنگ و آداب و آیین‌های کنونی مسلمانان است که همه آنها اسلامی نیستند؛ یعنی بیش‌تر چیزهایی که اسلامی پنداشته می‌شوند، تقلیدی ناقص از غرب و در پوشش اندیشه‌ها، نظریه‌ها و روش‌های علمی، سیاسی، فرهنگی و فن‌آوری مدرن پنهانند.





کتاب‌شناسی

۱. رابرتسون، رونالد (۱۳۸۰)، *جهانی شدن، تئوریهای اجتماعی و فرهنگ جهانی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر ثالث.
۲. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷)، *پی آمدهای مدرنیت*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مرکز.
۳. — (۱۳۷۹)، *جهانی رها شده*، ترجمه علی اصغر سعیدی و یوسف حاجی عبدالوهاب، تهران، علم و ادب.
۴. نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران، قصیده سرا.
۵. — (۱۳۴۹)، *اهمیت اسلام در جهان معاصر*، تهران، انجمن اسلامی دانش‌جویان دانش‌کده ادبیات و علوم انسانی دانش‌گاه تهران، شرکت سهامی انتشار.
۶. — (۱۳۸۲)، *دین در جهان معاصر (خردجاودان)*، به کوشش سید حسن حسینی، تهران، انتشارات سروش.
۷. — (۱۳۸۳)، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سپهروردی.
۸. — (۱۳۸۴)، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، چاپ ششم، تهران، طرح نو.
۹. — (۱۳۸۵)، *اسلام، مذهب، تاریخ و تمدن*، ترجمه عباس گیلوری، تهران، دبیزش - روزبهان.
۱۰. — (۱۳۸۵)، *در جست‌وجوی امر قدسی (گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر)*، ترجمه سید مصطفی شهر آیینی، چاپ اول، تهران، نشر نی.
۱۱. — (۱۳۸۵)، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر نی.



۱۲. — (۱۳۸۵)، *قلب اسلام*، چاپ اول، ترجمه سید محمدصادق خرازی، تهران، نشرنی.
۱۳. — (۱۳۸۳)، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، دفتر نشر سهروردی.
۱۴. «تجدد، دین را ضعیف کرده است»، گفت‌وگوی عبدالله یوسف‌زادگان با سید حسین نصر، روزنامه شرق، ۲۵ مرداد ۱۳۸۵.
۱۵. «گفت‌وگو با سید حسین نصر»، ترجمه حسین توفیقی، *هفت آسمان* (فصل‌نامه تخصصی ادیان و مذاهب)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، سال نهم، شماره ۳۶، بهار ۱۳۸۶.
۱۶. عالمی، سیدعلیرضا (۱۳۸۶)، «رهیافتی بر تمدن و تمدن اسلامی از دیدگاه سیدحسین نصر»، *مجله تاریخ و تمدن اسلامی*، سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان.
۱۷. کلنر، داگلاس (۱۳۸۷)، «بورديار، مک لوهانی جدید»، ترجمه محمد میرزاخانی، ماه‌نامه پژوهشی *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال دوم، شماره چهارم، تیر.
۱۸. نصر، سید حسین (۱۳۷۷)، «رویارویی تمدن‌ها و آینده بشر»، ماه‌نامه *کلک*، شماره شصتم، اسفند.
۱۹. — (۱۳۷۹)، «تأملاتی درباره انسان و آینده تمدن»، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، *پژوهش‌های علوم انسانی* (فصل‌نامه دانش‌گاه قم)، سال اول، شماره چهارم.
۲۰. — (۱۳۸۵)، «اسلام و مسئله خشونت»، ترجمه مجتبی فاضلی، روزنامه *ایران*، شماره سی‌ام، اردیبهشت.
21. Nasr, Seyyed Hoseein, *(Jihad) in, Shi'ism / Doctrenes, Thought, and Spirituality*. State University of New York Press (1988).



پشتیبانی خواجه نظام‌الملک از صوفیان بزرگ خراسان

حشمت‌الله عزیزی*

چکیده

گسترش فراوان تصوف به‌ویژه در خراسان بزرگ، از مهم‌ترین ویژگی‌های جامعه ایرانی در قرن پنجم هجری است. ظهور صوفیان بزرگ و نام‌داری مانند شیخ ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، ابوعلی فارمدی، علی بن عثمان هجویری و خواجه عبدالله انصاری در آن‌جا، موجب شد که تصوف در خراسان قرن پنجم هجری از تصوف دیگر منطقه‌های اسلامی مانند بغداد پیش‌تر برود. البته عوامل بسیاری مانند پشتیبانی پادشاهان و امیران و سیاست‌مداران سلجوقی، بر گستره این پدیده در خراسان افزود. به گمان، افرادی مانند خواجه نظام‌الملک طوسی، وزیر بزرگ سلجوقیان پیوند نیکویی با صوفیان بزرگ خراسان داشته و پشتیبانی‌ها و کمک‌های وی به آنان در رشد تصوف خراسان قرن پنجم بسیار تأثیر گذارده و هرچند پژوهش‌های گسترده‌ای درباره شخصیت و تأثیرش در حکومت سلجوقیان سامان یافته، به گمان به این ویژگی او به

* کارشناس ارشد تاریخ.



شایستگی پرداخته نشده است. این جستار افزون بر گزارش درباره پیوند خواجه با آن صوفیان بزرگ، علت‌های توجه او را بدانان برمی‌رسد.

کلیدواژگان

خواجه نظام‌الملک طوسی، صوفیان خراسان، خواجه عبدالله‌انصاری، ابوسعید ابوالخیر، سلجوقیان، امام محمد غزالی.

درآمد

ابوعلی حسن بن اسحاق طوسی (م ۴۸۵ هـ)، معروف به خواجه نظام‌الملک، وزیر بزرگ آلپ‌ارسلان و ملک‌شاه سلجوقی در قرن پنجم هجری بود. وی از بزرگ‌ترین وزیران و نظریه‌پردازان اندیشه سیاسی ایران در دوره اسلامی و نویسنده کتاب معروف *سیاست‌نامه* است که طرح سیاسی - اداری‌اش تا جنبش مشروطه‌خواهی؛ یعنی آغاز دوران جدید ایران، بنیاد نظام حکومتی این کشور به شمار می‌رفت.^۱ گسترش چشم‌گیر تصوف، از ویژگی‌های مهم قرن پنجم هجری؛ یعنی دوران نظام‌الملک است. تصوف خراسان در این قرن با ظهور صوفیان بزرگی مانند خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوالقاسم قشیری، ابوعلی فارمدی، هجویری، خواجه عبدالله‌انصاری و امام محمد غزالی از دیگر منطقه‌های اسلامی مانند بغداد پیشی می‌گیرد. هرچند اختلاف‌های مذهبی و فرقه‌ای در بیش‌تر کشورهای اسلامی با روی کار آمدن ترکان سلجوقی افزایش یافت و افزون بر مجادله‌ها و مناظره‌های عالمان و فقیهان، زد و خوردها، قتل‌ها و نهب و غارت‌هایی پدید آمد^۲، صوفیان به گواهی تاریخ از این جنگ‌های مذهبی کناره گرفتند و به مباحث خویش سرگرم شدند و به گفته دکتر زرین کوب «در روزگاری که دنیای فرمان‌روایان و شاعرانشان غرق در تعصب و تملق بود، دنیای صوفیان از هر چه ورای وحدت بود، خالی بود»^۳.

۱. طباطبایی، *خواجه نظام‌الملک*، ص ۱۰.

۲. ابن‌اثیر، *تاریخ کامل و بزرگ ایران و اسلام*، ج ۱۵ - ۱۷، روی‌دادهای سال‌های ۴۰۷، ۴۰۸ و ۴۴۳ - ۴۴۵.

۳. زرین کوب، *جست‌وجو در تصوف ایران*، ص ۴۸.



حکایت‌های بر جای مانده از این قرن مانند داستان دیدار طغرل سلجوقی با باباطاهر عریان در همدان^۱، اینکه ملک‌شاه همراه با خواجه نظام‌الملک هنگام ورود به بغداد^۲ (۴۷۹ ق) قبر معروف کرخی را زیارت کرد، توجه خواجه به صوفیانی مانند ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری به‌ویژه ابوعلی فارمدی که او را در محضر خویش پیش‌تر از همه علما و فقها می‌نشاند^۳ یا اینکه به نوشته صاحب *چهار مقاله* از جماعت صوفیه به دیگر طبقه‌ها نمی‌پرداخت^۴ یا کمک‌ها و پشتیبانی‌های دیگر امیران و وزیران سلجوقی مانند سلطان سنجر، توران شاه، احمد دهستانی (عمید خراسان) و ارسلان خان (حاکم سمرقند و بخارا) از صوفیه^۵، آشکارا گواهی می‌دهند که مردم، امیران و پادشاهان عصر، مشایخ این گروه را می‌ستودند و تصوف در سایه پشتیبانی آنان و وضع حاکم بر جامعه گسترش می‌یافت. از این‌رو، قرن پنجم را «روز بازار تصوف»^۶ یا از «تابنده‌ترین دوره‌های تصوف ایران»^۷ و خراسان را «مهد تصوف اسلامی»^۸ می‌خوانند و به همین دلیل عنوان‌هایی مانند «شیخ صوفی» یا «من اهل التصوف» بر کتاب‌های بسیاری از مردان این روزگار مانند *التحییر* سمعانی دیده می‌شود. هجویری در *کشف المحجوب* می‌نویسد که تنها خود او در منطقه خراسان با بیش از سیصد پیر دیدار کرده است^۹. بنابراین، پشتیبانی پادشاهان، وزیران و امیران سلجوقی را از صوفیان و رسیدگی آنان را به خانقاه‌های متصوفان، یکی از عوامل

۱. راوندی، *راحة الصدور*، ص ۹۸ - ۹۹. سلطان محمود غزنوی نیز هنگام رفتن به ری به خانقاه ابوالحسن خرقانی

رفت و با او دیدار کرد. ر.ک: خرقانی، *نورالعلوم*، ص ۸۹

۲. ابن‌اثیر، همان، ص ۱۳۳.

۳. عوفی، *جوامع الحکایات و لوامع الرویات*، ص ۳۴۰؛ قشیری، ترجمه رساله قشیری، ص ۴۳.

۴. نظامی عروضی سمرقندی، *چهار مقاله*، ص ۱۰۱.

۵. ظهیرالدین نیشابوری، *سلجوق‌نامه*، ص ۴۵؛ کیانی، *تاریخ خانقاه در ایران*، ص ۵۰۳.

۶. زرین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه*، ص ۶۸.

۷. همایی، *غزالی‌نامه*، ص ۱۰۵.

۸. زرین‌کوب، *جست‌وجو در تصوف ایران*، ص ۸۳.

۹. هجویری، *کشف المحجوب*، ص ۲۵۵.



مهم رشد صوفی‌گری در قرن پنجم هجری و بزرگ‌ترین پشتیبان این فرقه را خواجه نظام‌الملک باید شمرد. هجویری از همین روی خواجه را «صوفی‌مشرّب و بزرگ‌ترین حامی تصوف^۱» دانسته که پشتیبانی‌هایش از صوفیان موجب رونق و اعتبار یافتن این جماعت شده است.

پشتیبانی‌های خواجه نظام‌الملک از صوفیان

خواجه که در شهرهای بزرگ اسلامی مانند اصفهان، نیشابور، بلخ، هرات، بصره، بغداد و... بیمارستان‌ها و مدرسه‌هایی به نام «نظامیه» بنیاد کرد و برای هر یک از آنها موقوفات و اموال فراوانی سامان داد، از ساختن خانقاه نیز غفلت نکرد. برای نمونه، وی همچون طغرل در اصفهان خانقاهی ساخت که با نظامیه‌اش برای فقها در بغداد برابری می‌کرد^۲. عوفی در این باره چنین می‌نویسد:

نظام‌الملک رحمته خانقاهی کرده بود در شهر اصفهان و امیرسید محمد را که با صفای وقت شرف‌نسب داشت، در آنجا ساکن کرد و عادت چنان بود که هر سال از اطراف عالم مستحقان و اصحاب حوائج از سادات و علما و صوفیان بیامدندی و در آن خانقاه جمع شدند...^۳

عوفی و محمد بن منور می‌گویند هنگامی که نظام‌الملک در جوانی بشارت خواجه‌گی‌اش را از ابوسعید شنید، با خود عهد کرد که تا پایان عمر خدمت‌گزار این گروه باشد و از همین روی خانقاه اصفهان را ساخت. او هر سال در ماه رجب صوفیان و نیازمندان را اطعام می‌کرد و انعام می‌داد. آنان روی داد قتل خواجه را نیز به این مسئله پیوند می‌دهند و می‌گویند نظام‌الملک در پایان عمرش از پرداخت «مستمری» و انعام به فقیران و صوفیان غفلت کرد و از این رو، دچار مرگ شد؛ زیرا ابوسعید به او چنین گفته بود: «هرگاه توفیق

۱. همایی، همان، ص ۱۰۰.

۲. عنصر المعالی کیکاووس، قابوس‌نامه، صید.

۳. عوفی، همان، ص ۳۳۷؛ محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، ص ۱۷۷.



کمک کردن به صوفیه و فقرا از تو بازگیرند، آخر عمر تو باشد^۱». هنگامی که ملک‌شاه به نظام‌الملک درباره خرج‌های فراوان او برای خانقاه‌ها و مسجدها اعتراض کرد، خواجه به به او پاسخ داد:

شاه! تو سرگرم لذات و شهوات هستی. هرچه از تو به آسمان می‌رود، جز معصیت نیست. من برای تو، ارتش شبانه تهیه می‌بینیم تا شبانگاه که تو و سپاهیان در خوابی، آنان به دعا برخیزند. ملک‌شاه از این پاسخ قانع شد^۲.

گمان نمی‌رود که تنها این پاسخ بی‌معنا عامل پشتیبانی‌های خواجه از صوفیان و کمک‌هایش به آنان بوده باشد. بنابراین، دلایل استوارتری برای این پدیده باید یافت. نظام‌الملک با بیش‌تر پیران و صوفیان بزرگ خراسان جز خواجه عبدالله انصاری پیوندهای نیکویی داشت و بسیاری از این افراد به دستگاه وی رفت و آمد می‌کردند و از کمک‌هایش برخوردار می‌شدند.

الف) ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰ هـ)

او از صوفیان نام‌دار قرن پنجم هجری و همواره از لطف خواجه نظام‌الملک برخوردار بود. صاحب *اسرار التوحید* درباره‌اش می‌نویسد: «نظام‌الملک مرید شیخ و فرزندان شیخ بود و مرید جمله متصوفه به سبب شیخ ما...^۳». نویسنده این کتاب آغاز آشنایی و ارادت نظام‌الملک را به ابوسعید، دوران کودکی نظام‌الملک می‌داند و با آوردن داستان‌های فراوانی درباره دیدار آنان^۴ می‌گوید: «شیخ در کودکی و نوجوانی بشارت مقام خواجه‌گی و وزارت خواجه را به او داده است^۵». او از زبان خود نظام‌الملک نیز همین گفته را بازمی‌آورد: «من هرچه یافته‌ام از او (ابوسعید) یافته‌ام و بدین سبب غلام همه صوفیان

۱. همان.

۲. راوندی، همان، ص ۵۳۶.

۳. محمد بن منور، همان، ص ۳۶۵.

۴. همان، ص ۸۹ - ۹۰، ۵۸ - ۵۹، ۱۷۶ - ۱۸۰ و ۳۶۵.

۵. محمد بن منور، همان، ص ۵۹.

عالم^۱». خواجه هم‌چنین یک‌بار وام ابوطاهر، پسر ابوسعید را پرداخت^۲. ابن جوزی در این‌باره می‌نویسد:

در آن سالی که خواجه نظام‌الملک به بغداد آمد و در جامع مهدی نماز گزارد، ابوسعید در حضور او خطبه خواند و مواعظ راند. خواجه پس از شنیدن موعظه‌های شیخ دستور داد تا یک‌صد دینار به واعظ انعام دهند که شیخ نپذیرفته و می‌گوید: «من میهمان امیرالمؤمنین هستم و در ضیافت او به کسی نیاز ندارم»^۳.

ب) ابوالقاسم قشیری

او نیز از صوفیان بلند آوازه این عصر و صاحب رساله قشیری^۴، از متن‌های معتبر صوفیه در سده پنجم هجری است که با خواجه می‌نشست و برمی‌خاست و به گفته سبکی و صفدی، استاد نظام‌الملک به شمار می‌رفت؛ زیرا خواجه در نیشابور از او حدیث می‌شنید^۵. قشیری در دوران وزارت عمیدالملک کندی (۴۴۰ - ۴۴۵ ه) همراه بسیاری از دیگر اشعریان، شکنجه و به جلای وطن مجبور شد و آزار دید^۶، اما هنگامی که نظام‌الملک روی کار آمد او را پاس داشت و از وی پشتیبانی کرد و با کمال احترام به خراسان بازش گرداند و قشیری در آن‌جا ده سال به «افاده» و «افاضه» پرداخت. خواجه شافعی بود در مذهب با او اختلاف داشت، اما قشیری بر پایه مستندات به دستگاه خواجه رفت و آمد می‌کرد و از لطف و موهبت‌های او برخوردار می‌شد^۷.

ج) ابوعلی فارمدی (م ۴۷۷ ه)

نظام‌الملک، فارمدی را نیز گرامی می‌داشت و در محضرش او را از همه علما و فقها برتر می‌نشانند. او استاد و پیر ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ ه) بود. ابن‌اثیر درباره پیوند ابوعلی با خواجه و علت گرامی داشتن او می‌نویسد:

۱. همان، ص ۹۰؛ عوفی، همان، ص ۳۴۰.

۲. عطار نیشابوری، تذکرة الأولیاء، ص ۲۲۸.

۳. راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، ج ۳، ص ۵۳۸.

۴. سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۴، ص ۳۱۸؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۱۲، ص ۱۲۵.

۵. قشیری، رساله قشیری، ص ۳۲.

۶. ابن‌اثیر، همان، ج ۱۷ ص ۱۸۶؛ قشیری، همان، ص ۴۳.





هرگاه امام ابوالقاسم قشیری و امام ابوالمعالی جوینی بر نظام‌الملک وارد می‌شدند، او جلوی پای آنها بر پا می‌خاست و آنان چون می‌نشسته‌اند او هم در مسند خود می‌نشست و چنانچه ابوعلی فارمدی به او وارد می‌شد، بر پا می‌خاست و او را در جای خود می‌نشاند و خود پیش روی او می‌نشست. از نظام‌الملک در این باره پرسیدند، گفت: «آن دو (قشیری و جوینی) و امثال آنان چون بر من وارد می‌شوند، به من می‌گویند تو چنان و چنین هستی و ستایش‌ها از من می‌کنند که در من آن چه می‌گویند، نیست و سخن آنان بر خودبزرگ‌بینی و سبک‌سری من می‌افزاید، ولی این شیخ (فارمدی) چون نزد من می‌آید، عیوب مرا بازگو می‌کند و از اینکه من در چه ورطه‌ای از ستم‌کاری هستم؛ پس نفسم در هم می‌شکند و از بسیار کارهای بد که در آن افتاده‌ام باز می‌گردم».

د) خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ هـ)

او از صوفیان و عارفان بزرگ و معروف و تنها صوفی بزرگ خراسان است که نظام‌الملک او را پاس نداشت و نخواست، بلکه یک‌بار تبعیدش کرد. شاید مهم‌ترین علت بی‌اعتنایی نظام‌الملک به خواجه عبدالله، پافشاری پیر هرات بر مذهب حنبلی باشد؛ تعصبی که بارها موجب درگیری او با مخالفش و فتنه و شورش در هرات شد. برای نمونه، خواجه عبدالله انصاری بر واعظی خشم گرفت؛ زیرا از کلامش بوی فلسفه شنید و با سوزاندن خانه او و راندنش از هرات، به فتنه بزرگی دامن زد. این فتنه بالا گرفت و نظام‌الملک ناگزیر شیخ را تبعید کرد تا فتنه بخوابد.

دلایل توجه خواجه نظام‌الملک به صوفیان

ظهور صوفیان بزرگ و متشرعی مانند قشیری و هجویری و تلاش آنان برای مشروع نمودن تصوف، موجب گسترش و نفوذ این گرایش و افزایش اهمیت سیاسی - اجتماعی

۱. ابن‌اثیر، همان، ج ۱۷ ص ۱۸۶.

۲. زرین کوب، در جست‌وجوی تصوف، ص ۷۵-۷۴.



این «طریقه» شد و از این‌رو، پادشاهان و خلفا نیز با توجه به پذیرش همگانی و فراگیری آن، در پی نزدیکی به صوفیان بر آمدند و کوشیدند که با پاس داشتن مشایخ صوفیه و توجه به خانقاه‌هایشان از تائید و نفوذ معنوی آنان بهره ببرند. سیاست‌مدار چیره‌دستی مانند خواجه نظام‌الملک به‌خوبی می‌دانست که بهترین راه نزدیک‌شدن به صوفیه و برخورداری از نفوذ مشایخ بزرگ آن که بیش‌ترشان از درآمدن به چارچوب سیاست و پیوند با حاکمان و پادشاهان سرمی‌پیچیدند^۱، کشاندن پایشان به دربار و واگذارن جایگاه سیاسی بدانان است. او با آلوده کردن صوفیان به سیاست، آنان را در عمل به ابزاری برای پیش‌برد هدف‌های حاکمان بدل ساخت. به‌گمان، سلطان محمود غزنوی نیز درباره «کرامیه» چنین کاری سامان داد و پیش‌تر از او مهدی، خلیفه عباسی در گماشتن سفیان ثوری (م ۱۶۱ هـ) به منصب قضای کوفه که به مخالفت ثوری با آن و فرار وی انجامید، در پی همین کار بود^۲. خواجه نظام‌الملک در *سیاست‌نامه* در توجیه چنین سیاستی می‌نویسد:

به هر شهری نگاه کنند تا آنجا کیست که او را بر دین شفقتی است و از ایزد تعالی ترسان است و صاحب‌غرض نیست. او را بگویند که امانت این شهر و ناحیت در گردن تو کردیم آن‌چه ایزد تعالی از ما پرسد از تو پرسیم و اگر کسانی که بدین صفت باشند، امتناع کنند و این امانت نپذیرند ایشان را الزام باید کرد و با اکراه باید فرمود^۳.

از این‌رو، عالمان، فقیهان و صوفیان بسیاری به دربارش رفت و آمد می‌کردند و نظام‌الملک از جایگاه آنان بهره می‌برد. برای نمونه، او بیش‌تر جاسوسانش را در جامه صوفیان به گوشه و کنار کشور می‌فرستاد و می‌گفت: «باید که همیشه به همه اطراف جاسوسان بروند به سبیل بازرگانان و سیاحان و صوفیان و پیرزی‌فروشان و درویشان...»^۴.

۱. هجویری، همان، ص ۲۰۷؛ غزالی، *کیمیای سعادت*، ج ۱، ص ۳۸۵.

۲. ابن‌خلکان، *وفیات الاعیان*، ج ۲، ص ۱۲۸.

۳. نظام‌الملک، *سیرالملوک*، ص ۶۳.

۴. همان، ص ۱۰۱.



خود خواجه نیز به دست کسی در زیّ صوفیان کشته شد (رمضان ۴۸۵ ه^۱) و این روی داد بر آگاهی اسماعیله از پیوند خوب خواجه با صوفیان گواهی می‌دهد؛ زیرا قاتل وی را برای نزدیک شدن و ضربه زدن به او با لباس صوفیه نزدش فرستادند. نظام‌الملک قشیری و بیش از او ابوعلی فارمدی را از دیگر مشایخ صوفیه گرامی‌تر می‌داشت و با این احترام‌ها و ساختن خانقاه‌ها و دادن کمک‌های مالی به صوفیه، به آرامی زمینه‌های رفت و آمد مشایخ این فرقه را به دربار فراهم می‌آورد.

افزون بر این، شیخ‌های صوفیه از نفوذ در توده‌های گسترده مردم برخوردار بودند و از این‌رو، کارهایشان در دید حکمرانان و سیاست‌مداران سلجوقی مانند خواجه نظام‌الملک مهم می‌نمود؛ زیرا تعارض آنان به حکومت آسیب می‌رساند. کشتن حلاج در قرن سوم هجری، مشکلات بسیاری پدید نیاورد؛ زیرا وی را به حکم ارتداد اعدام کردند و به اتهام خارج شدنش از دین و سنت، توانستند بدنامش کنند و سرانجام او را بکشند^۲، اما دست انداختن به آزادی و زندگی شیخی مؤمن که از چارچوب سنت فراتر نمی‌رفت، کار آسانی نمی‌نمود و پی‌آمدهای ناگواری برای حکمرانان داشت. حتی برخی از رفتارهای صوفیان مانند رفتن شیخ ابوالحسن خرقانی و شیخ ابوسعید ابوالخیر به حج، افزون بر توجیه‌های عرفانی، دلایلی مانند مخالفت سیاسی با حکومت می‌توانست داشته باشد؛ زیرا خلفا و جانشینانشان «امیرالحاج» شمرده می‌شدند و از این‌رو، رفتن به حج به معنای پذیرش و تأیید حکومت آنان بود.

شاید دیگر عامل توجه خواجه به صوفیان، مقدس بودن پیران صوفیه نزد اهل تصوف و توده باشد. این نگرش می‌توانست به از میان رفتن تقدس پادشاهان و حاکمان مستبد بیانجامد که خود را با این ترفند در «پناه دین» از هر گزند پاسبی داشتند و از سوی

۱. ابن‌خلکان، همان، ص ۱۳۰. برسقی از امیران سلجوقی نیز در ذی‌العقده ۵۲۰ هجری به دست فردی از اسماعیلیان در لباس صوفیان در مسجد موصل کشته شد. ر.ک: بنداری اصفهانی، *زبدة النصر و نخبة العصر*، ص ۱۸۶.

۲. لویی ماسینیون، *قوس زندگی منصور حلاج*، ص ۲۰ - ۲۱.



دیگر برای پادشاهان سلجوقی که با قدرت نظامی بر مردم چیره شده بودند، اما پایگاه مشروعی نداشتند، مشروعیت به دنبال بیاورد. پادشاهان سلجوقی این مشروعیت را از خلافت می‌گرفتند، اما بیش‌ترشان می‌کوشیدند که نیاکان خود را به طرزى به شاهان پیش از اسلام؛ یعنی دارندگان «فرّه ایزدی» بپیوندند. بنابراین، شاید پشتیبانی سیاست‌مداری مانند نظام‌الملک یا پادشاهان سلجوقی مانند طغرل از مشایخ صوفیه که نزد مردم به‌ویژه مریدانشان از تقدس و مشروعیت برخوردار و تا اندازه‌ای با فقیهان مخالف بودند و پیوند گسترده‌ای با خلافت نداشتند، به انگیزه کسب مشروعیت برای سلطنت بوده باشد. برای نمونه، طغرل سلجوقی در راه بغداد به همدان به دستان باباطاهر بوسه زد^۱ و پیش از گرفتن مشروعیت از خلیفه، از باباطاهر عریان مشروعیت گرفت. هم‌چنین، افرادی مانند قشیری و هجویری همه حقوق تسنن را در این قرن به تصوف دادند و از این‌رو، نظام‌الملک و پادشاهان سلجوقی برای کسب مشروعیت از مشایخ صوفیه به آنان توجه کردند.

نتیجه

هرچند به دین‌داری و باورمندی نظام‌الملک شافعی و متعصب نمی‌توان بدگمان شد، اعتقادش را از جغرافیای زمانه و مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی متأثر باید دانست. شاید دل‌بستگی او به شافعیه، بیش‌تر برآمده از مصلحت‌های سیاسی نه بوده باشد؛ زیرا مصلحت‌های سیاسی و پیوند نیروهای سیاسی نزد خواجه برتر از مسائل مذهبی و اعتقادی بود و بنابراین، نمی‌توان پذیرفت که توجه و لطف وی به صوفیان نیز از سر خواست قلبی‌اش یا عرفان‌دوستی و صوفی‌پروری بوده باشد. گسترش تصوف و ظهور صوفیان پر آوازه‌ای مانند ابوسعید ابوالخیر، قشیری، هجویری، فارمدی و خواجه عبدالله انصاری در خراسان (قرن پنجم هجری) و تلاش برخی از آنان در مشروع ساختن تصوف و پیوستن

۱. راوندی، *راحة الصدور*، ص ۹۹.



آن به تسنن، موجب گرایش مردم به این طریقه شد و خواجه نظام‌الملک و پادشان و امیران سلجوقی را به پیوند با این طریقه و بهره‌برداری از آن برانگیخت.

بهره‌گیری از نفوذ معنوی مشایخ صوفیه برای مشروعیت بخشیدن به پادشاهی سلجوقیان، استفاده ابزاری از این طریقه مانند فرستادن جاسوسان به گوشه و کنار کشور در جامه صوفیان و استفاده از ویژگی آشتی‌گرایانه تصوف برای هم‌بستگی فرقه‌های اهل سنت در برابر تشیع و اسماعیلیه، از مهم‌ترین دلایل پشتیبانی نظام‌الملک از این طریقه به شمار می‌روند. سیاست‌مداری مانند خواجه نظام‌الملک به‌خوبی می‌دانست که ارزش سرِ ابریق شکسته کسانی مانند باباطاهر عریان، در عالم سیاست از تاج کیانی کم‌تر نیست و این سیاست خواجه که به آرامی پای صوفیان را به چارچوب سیاسی حاکم باز کرد، هم به رفو شدن دوباره مشروعیت و نفوذ دستگاه خلافت و سلطنت و گسترش نفوذ مادی و معنوی خلیفه و سلطان انجامید و هم زمینه را برای صوفیان فراهم کرد تا با بهره‌گیری از قدرت پادشاه و نزدیکی به دربار، نفوذ تصوف را در نهادهای سیاسی بگسترند و به طرز پایداری به حاکمان بپیوندند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن‌اثیر، عزالدین علی (۱۳۵۱ش)، *تاریخ کامل بزرگ ایران و اسلام*، ترجمه علی هاشمی‌حائری، تهران، شرکت سهامی و انتشارات کتب ایران.
۲. ابن‌جوزی، عبدالرحمن، (۱۳۶۸ش)، *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، دانش‌گاه تهران.
۳. ابن‌خلکان، شمس‌الدین احمد بن محمد، (۱۹۷۸م)، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباسی، بیروت، دارصادر.
۴. آن‌لمبتن (۱۳۷۲ش)، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر نی.
۵. بنداری اصفهانی، فتح‌بن علی (۲۵۳۶)، *زبدة النصر و نخبه العصر*، ترجمه حسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۶. خرقانی، ابوالحسن (۱۳۷۲ش)، *نورالعلوم*، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران، بهجت.
۷. راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۳۳ش)، *راحة الصدور*، به کوشش محمد اقبال، تهران، امیرکبیر.
۸. راوندی، مرتضی (۱۳۵۷ش)، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، امیرکبیر.
۹. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷ش)، *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
۱۰. — (۲۵۳۶)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، بی‌نا.
۱۱. سُبکی، تاجرالدين ابن نصر عبدالوهاب (۶۴-۱۹۷۶م)، *طبقات الشافعية الكبرى*، به کوشش محمد الحلو و محمود محمد الطناحی، قاهره، بی‌نا.





۱۲. صَفَدی، صلاح‌الدین خلیل (بی‌تا)، *الوافی بالوفیات*، به کوشش رمضان عبدالوهاب، ویسبادن، فرانز شتاینر.
۱۳. طباطبایی، جواد (۱۳۷۵ش)، *خواجه نظام‌الملک*، تهران، طرح نو.
۱۴. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۲ش)، *تذکرة الاولیاء*، چاپ سوم، تهران، مالیا.
۱۵. عنصر المعالی کیکاووس (۱۳۵۲ش)، *قابوس‌نامه*، به کوشش غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۶. عوفی، سدیدالدین محمد (۲۵۳۵)، *جوامع الحکایات و لوامع الروایات*، تصحیح محمد معین، دانش‌گاه تهران.
۱۷. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۲۳ش)، *کیمیای سعادت*، چاپ سوم، تصحیح احمد آرام، بی‌جا، بی‌نا.
۱۸. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۴۵ش)، *ترجمه رساله قشیریہ*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۹. کیانی، محسن (۱۳۶۹ش)، *تاریخ خانقاه در ایران*، تهران، کتابخانه طهوری.
۲۰. ماسینیون، لویی (۱۳۷۳ش)، *قوس زندگی منصور حلاج*، چاپ پنجم، ترجمه فرهادی، تهران، منوچهری.
۲۱. محمد بن منور (۱۳۷۶ش)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید*، چاپ چهارم، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران.
۲۲. نظام‌الملک طوسی، ابوعلی حسن (۱۳۷۴ش)، *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*، چاپ دوم، تصحیح هیوبرت دارک، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۳. نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن علی بن علی (۱۳۳۳ش)، *چهار مقاله*، به کوشش محمد معین، تهران، زوار.

۲۴. نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۳۲ش)، *سلجوقیانہ*، تصحیح اسماعیل افشار، تهران، کلاله خاور.

۲۵. هجویری، علی بن عثمان (۱۷۴ش)، *کشف المحجوب*، به کوشش محمد حسین تسبیحی، اسلام آباد، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان.

۲۶. همایی، جلال الدین (۱۳۴۲ش)، *غزالی نامه*، چاپ دوم، تهران، فروغی.





گزارش آماری درباره روایان آل‌زبیر و همسران و موالی آنان

اندازه اعتبار، شمار و طبقات

دکتر محمدرضا غضنفری*

چکیده

این پژوهش به زندگی زبیر بن عوام، از روایان حدیث و همسران، فرزندان، نوادگان و موالی او می‌پردازد. برخی از وابستگان وی راوی مستقیم حدیث و نام شماری از آنان در سلسله سند احادیث دیده می‌شود. زبیر بن عوام به دلیل حضورش در نخستین روی‌دادهای تاریخ اسلام، هم از پیامبر ﷺ روایت کرده و هم خود در شکل‌گیری رخدادهای مهم تأثیر گذارده است. همسران، فرزندان و موالی او نیز به روایت آن وقایع و احادیث پرداخته‌اند. اگرچه آل‌زبیر و موالی آنان با گذشت زمان و هم‌زمان با شکل‌گیری و بخش‌بندی دانش‌های اسلامی به علوم گوناگون گراییدند، اما علم حدیث را بنیاد یا یکی از پایه‌های علوم اسلامی می‌دانستند. بنابراین، آل‌زبیر از دید زمانی از دوره زبیر بن عوام (صدر تاریخ اسلام) تا ناصرالدین احمد بن جمال‌الدین محمد زبیری (م ۸۰۱ هـ) و از دید مکانی در پهنه گسترده‌ای از آندلس، جایگاه محمد بن عبدالواحد

* عضو هیئت علمی دانش‌گاه آزاد اسلامی، واحد رشت.



بن‌محمد زبیری (م ۳۵۷ ه) تا کالیوور هند، جایگاه عزالدین زبیری (قرن هشتم) می‌زیستند. تأثیرگذاری این خاندان در روی‌دادهای سیاسی، نظامی و علمی تاریخ اسلام با توجه به چنین گستره‌ای انکارناشدنی و جایگاه علمی و فرهنگی آنان در حدیث و تاریخ‌نگاری در خور بررسی است. از این‌رو، این جستار روایان حدیث و طبقات آل‌زبیر را برمی‌شمارد و اعتبارشان را از دید دانش‌مندان رجال و حدیث اندازه می‌گیرد و گزارشی آماری در این‌باره در قالب نمودار عرضه می‌کند.

کلیدواژگان

آل‌زبیر، روایان حدیث، موالی، طبقات حدیث، ثقه، ضعیف، مجهول و منکر الحدیث.

درآمد

جایگاه ویژه اجتماعی و برتری خاندان‌های با‌اعتبار و نام‌دار عربان جاهلی، از شرافت خونی (قبیله) و ثروت آنان و پیوندشان با کعبه و بت‌ها سرچشمه می‌گرفت، اما اسلام از دید نظری چنین عوامل را نفی کرد و ایمان و پای‌بندی و خدمت‌گزاری افراد را به شرعیت (اسلام) معیار برتری آنان دانست و همین دگرگونی موجب شد که برخی از اصحاب پیامبر برجسته‌تر شوند. اوضاع تاریخی پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ برای شماری از آنان مانند ابوبکر، طلحه بن عبیدالله، سعد بن ابی‌وقاص، عمر بن خطاب و حتی عبدالله بن مسعود که از دید اجتماعی (قبیله‌گی) در سطح پایین‌تری بودند، زمینه‌ای فراهم آورد که در جایگاه چشم‌گیرتری بنشینند. همان اوضاع موجب شد که در سال‌های بعد خاندان‌های عرب یا غیرعربی مانند بنی‌امیه، بنی‌عباس و وزیران ایرانی و نام‌دار خاندان برمکی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و دیوان‌سالاری و برخی از فرزندان و نوادگان خلفای راشدین و موالی ایرانی مانند ابن‌اسحاق (م ۱۵۱ ه)، نویسنده سیره پیامبر اسلام ﷺ در زمینه‌های علمی پدید آیند.

آل‌زبیر از خاندان‌های شهیر پس از اسلام بوده و نام زبیر بن عوام و خاندان او بارها در منابع اسلامی آمده است. البته پژوهش‌گران بیش‌تر به تأثیر این خانواده در کارهای نظامی، سیاسی و علمی آغاز تاریخ اسلام پرداخته‌اند و تأثیرگذاری علمی آنان به‌رغم



دیرینگی و اهمیتش فراموش شده است. این جستار بخش فروهشته زندگی آل‌زبیر را برمی‌رسد و درباره‌اش گزارش می‌دهد.

آمار راویان آل‌زبیر و وابستگانشان

۲۶۱ راوی در این خاندان وجود دارد که ۲۴۴ نفر (کمابیش ۹۳٪) از آنان مرد و هفده نفرشان (کمابیش ۷٪) زن و ۱۷۳ تن (کمابیش ۶۶٪) از این راویان؛ یعنی ۱۶۱ مرد و هشت زن، به زبیر بن عوام منتسب یا از نسل وی و چهار نفر (دو درصد) از ایشان در شمار همسران اویند. ۷۹ مرد و پنج زن (۸۴ تن یا کمابیش ۳۲٪) دیگر، از موالی، یتیمان و وابستگان وی شمرده می‌شوند. چنین شمار فراوان، تأثیرگذاری چشم‌گیر آنان را در روایت و حدیث اثبات می‌کند.^۱

طبقات آل‌زبیر و وابستگانشان

ابن سعد (م ۲۳۰ ه) نخستین مورخی است که به طبقه‌بندی راویان آل‌زبیر و وابستگان آنان تا طبقه هفتم آنان پرداخت و این پژوهش در ذکر طبقات راویان بر پایه طبقه‌بندی وی در *طبقات الکبری* و در جاهایی که او به طبقه آنان نپرداخته، بر پایه دیدگاه دیگر مورخان مانند ابن‌خیاط، رازی، ابن‌حبان یا ابن‌حجر استوار شده است. هرچند روش بخش‌بندی آنان با ابن‌سعد هم‌گون نیست^۲ و تراجم‌نگاران تنها از ۸۵ راوی یاد کرده و دیگر افراد را در طبقه ویژه‌ای نگنجانده‌اند، نام آنان را با توجه به مشایخشان می‌توان گمان زد. از این‌رو، تنها طبقات نزدیک به ۳۳٪ از راویان معلوم است و برخی از آنان در قرن‌های بعد آشکار و معروف شده‌اند و از همین روی تک تک آنان را در برهه زمانی و

۱. محمدرضا غضنفری، *کارنامه علمی و فرهنگی آل‌زبیر در حدیث و تاریخ‌نگاری*، چاپ نشده، ص ۲۷.
 ۲. برای نمونه، ابن‌سعد به برخی از راویان در طبقه چهارم می‌پردازد، اما خلیفه بن‌خیاط آنان را در طبقه ششم می‌گنجانند. ر.ک: ابن‌سعد، *طبقات الکبری*، ج ۶، ص ۱۳۷ و ۱۶۹؛ همان (المتتم)، ج ۱، ص ۲۲۸ به بعد؛ ابن‌خیاط، *الطبقات*، ج ۱، ص ۲۶۷.



اوضاع قرن خودشان باید بررسی‌شد. این روایان از دید وثاقت و اعتبار یک‌سان نیستند؛ یعنی بر پایه داوری عالمان حدیث و رجال در این باره، آنان را با نشانه‌هایی قراردادی، در سه دسته می‌توان گنجانند:

۱. ثقات^۱ که با نشانه «*» مشخص شده‌اند؛
۲. دارندگان وضع ناهم‌سان از دید ثقه، ضعیف^۲، مجهول^۳ یا منکر الحدیث^۴ بودن که با نشانه «☆» آمده‌اند؛
۳. دارندگان میزان اعتبار متغیر مانند ضعیف، مجهول یا منکر الحدیث بودن که با نشانه «○» یاد شده‌اند.

طبقه نخست (صحابه)

۱. زبیر بن عوام (۸ / ۱۵ / ۱۶ پیش از اسلام - ۳۶ هـ) *^۵؛
 ۲. عبدالله بن زبیر (۱ / ۲ - ۷۳ هـ) *^۶؛
 ۳. اسماء دختر ابوبکر و همسر زبیر بن عوام (۲۷ پیش از اسلام - ۷۳ هـ) *^۷؛
-
۱. راوی ثقه کسی است که در اقوال و افعالش به او اعتماد می‌شود. رک: الجرجانی، *التعريفات*، ج ۱، ص ۹۹؛ المناوی، *التعاريف*، ج ۱، ص ۲۲۱.
 ۲. راوی ضعیف کسی است که روایاتش به دلیل بی‌عدالتی یا ناتوانی او در حفظ مطالب یا متهم بودنش به عقیده نادرست، به مرتبه «حسن» نمی‌رسد. رک: الجرجانی، همان، ج ۱، ص ۱۸۰.
 ۳. راوی مجهول، فردی ناشناخته است که به جویندگی علم شهیر نیست و علما نیز او را بدین صفت نمی‌شناسند. رک: الخطیب البغدادی، *الکفایة*، ج ۱، ص ۸۸؛ السیوطی، *تدریب الراوی*، ج ۱، ص ۳۱۷.
 ۴. منکر الحدیث، ثقه و معتمد نیست و خشنودی خدا در قول و فعلش وجود ندارد. رک: الجرجانی، همان، ج ۱، ص ۳۰۳؛ المناوی، *التعاريف*، ج ۱، ص ۶۸۰.
 ۵. ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۱۰۰ به بعد؛ العجلی، *معرفة الثقات*، ج ۱، ص ۳۶۹؛ ابونعیم الاصبهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۸۹؛ ابن عساکر، همان، ج ۱۸، ص ۳۳۲ به بعد؛ المزی، همان، ج ۹، ص ۳۱۹؛ الذهبی، *سیر*، ج ۱، ص ۴۱.
 ۶. ابن خیاط، *الطبقات*، ج ۱، ص ۲۳۲؛ العجلی، *معرفة الثقات*، ج ۲، ص ۲۹.
 ۷. ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۲۴۹ به بعد؛ العجلی، *معرفة الثقات*، ج ۲، ص ۴۴۹؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۳، ص ۲۵ و ۲۱۲؛ الباجی، *التعدیل*، ج ۳، ص ۱۲۷۹.



۴. أمة دختر خالد بن سعید بن عاص و همسر زبیر بن عوام *^۱؛
۵. عاتکه دختر زید بن عمرو بن نفیل و همسر زبیر بن عوام *^۲؛
۶. ام کلثوم دختر عقبه بن ابی معیط و همسر زبیر بن عوام *^۳؛
۷. ام عطاء، مولاة زبیر بن عوام *^۴.

طبقه دوم (تابعان)

۱. ابو حبیبه، مولای زبیر *^۵؛
۲. ابوصالح، مولای ضباعه دختر زبیر بن عوام *^۶؛
۳. اشعب بن جبیر، مولای عبدالله بن زبیر (۳۵ - ۱۵۴ هـ) *^۷؛
۴. جعفر بن زبیر *^۸؛
۵. حمزة بن زبیر *^۹؛

۱. ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۲۳۴ به بعد؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۳، ص ۲۵؛ الباجی، همان، ج ۳، ص ۱۲۷۹.
۲. ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۲۶۵ به بعد؛ ابن حبان، همان، ج ۳، ص ۳۲۴.
۳. ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۲۳۰ به بعد؛ ابن حبان، همان، ج ۳، ص ۴۵۸.
۴. ابن عبدالبر، *الاستیعاب*، ج ۴، ص ۱۹۴۷؛ ابن حجر، *الاصابه*، ج ۸، ص ۲۶۰ و *تعجیل المنفعة*، ج ۱، ص ۵۶۳.
۵. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۳۰۰؛ العجلی، همان، ج ۲، ص ۳۹۴؛ ابن حبان، همان، ج ۵، ص ۵۹۱؛ ابن حجر، *تعجیل المنفعة*، ج ۱، ص ۴۷۴.
۶. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۳۰۳؛ العجلی، همان، ج ۲، ص ۴۰۸؛ ابن حبان، همان، ج ۵، ص ۴۵۵؛ الذهبی، *میزان*، ج ۷، ص ۳۸۴ و *الکاشف*، ج ۲، ص ۴۳۵؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۱۲، ص ۱۴۶ و *تقریب*، ج ۱، ص ۶۴۹؛ ابوالعلاء، *تحفة الاحوذی*، ج ۱، ص ۲۵. ابن حجر در *تقریب* و ابوالعلاء در *تحفة الاحوذی* او را ضعیف می‌شمردند.
۷. ابن عساکر، همان، ج ۹، ص ۱۴۷ به بعد و ج ۳۱، ص ۲۲۸؛ ابن کثیر، *البدایه*، ج ۱۰، ص ۱۱۱.
۸. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۱۸۴ به بعد؛ ابن حبان، همان، *الثقات*، ج ۴، ص ۱۰۵.
۹. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۱۸۶؛ العجلی، همان، ج ۱، ص ۳۲۲؛ ابن ابی شیبه، *المصنف*، ج ۸، ص ۴۷۹؛ ابن ابی عاصم، *کتاب السنه*، ص ۲۱۳؛ المقدسی؛ *الاحادیث المختارة*، ج ۸، ص ۲۷۵؛ ابن حجر، *فتح الباری*، ج ۱۲، ص ۳۱۰؛ المناوی، *فیض القدیر*، ج ۴، ص ۱۷؛ السنخاوی، همان، ج ۱، ص ۳۰۵. ابن ابی عاصم گمان می‌زند که وی حمزة بن عبدالله بن زبیر باشد و السنخاوی پس از یادآوری گفتار العجلی می‌گوید شاید او همان حمزة بن عبدالله بن زبیر و نام عبدالله از نسبش افتاده باشد.



۶. خالد بن زبیر؛^۱

۷. عبدالله البهی، مولای زبیر *^۲؛

۸. عروة بن زبیر (۲۳ / ۲۹ / ۳۰ - ۹۴ هـ) *^۳؛

۹. مصعب بن زبیر (۳۲ / ۳۳ - ۷۱ / ۷۲ هـ) *^۴؛

۱۰. منذر بن زبیر (۲۴ - ۶۴ هـ) *^۵؛

۱۱. نافع، مولای زبیر؛^۶

۱۲. یحیی بن عبدالله، مولای مصعب بن زبیر *^۷.

طبقه سوم

۱. ابوبکر بن عبدالله بن زبیر؛^۱

۲. ابوحکیم، مولای زبیر؛^۲

۳. ثابت بن عبدالله بن زبیر (م ۱۵۵ / ۱۷۷ / ۱۷۸ هـ)؛^{۱۰}

-
۱. ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۱۰۰ و ج ۵، ص ۱۸۴؛ الرازی، الجرح، ج ۳، ص ۳۳۲؛ البیهقی، شعب الایمان، ج ۲، ص ۷۴؛ ابن حزم، المحلی، ج ۸، ص ۳۶۴.
۲. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۳۰۷ و ج ۶، ص ۲۹۹؛ ابن حبان، همان، ج ۵، ص ۴۸؛ المزی، همان، ج ۱۶، ص ۳۴۱؛ الذهبی، الکاشف، ج ۱، ص ۶۱۰؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۶، ص ۸۱ و تقریب، ج ۱، ص ۳۳۰. ابن حجر در تهذیب به نقل از ابن ابی حاتم او را «مضطرب الحدیث» و در تقریب «صدوقی خطاکار» می‌خواند.
۳. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۱۷۸ به بعد؛ العجلی، همان، ج ۲، ص ۱۳۳؛ ابن حبان، همان، ج ۵، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.
۴. ابن سعد، همان؛ ابن حبان، همان، ج ۵، ص ۴۱۰؛ ابن حجر، تعجیل، ج ۱، ص ۴۰۳.
۵. ابن سعد، ج ۵، ص ۱۸۲ به بعد؛ ابن حبان، همان، ج ۵، ص ۴۲۰؛ ابن عساکر، همان، ج ۶۰، ص ۲۸۷ به بعد؛ الحسینی، الاکمال، ج ۱، ص ۴۱۹؛ ابن حجر، همان، ج ۱، ص ۴۱۱؛ الزرقانی، شرح، ج ۳، ص ۲۲۳.
۶. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۲۹۹.
۷. ابن خیاط، الطبقات، ج ۱، ص ۲۴۲؛ ابن حبان، الثقات، ج ۵، ص ۵۵۹؛ الدار قطنی، سؤالات البرقانی، ج ۱، ص ۷۲؛ المزی، همان، ج ۳۱، ص ۱۸۵؛ الذهبی، الکاشف، ج ۲، ص ۳۶۰؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۱، ص ۱۵۳ و تقریب، ج ۱، ص ۵۸۷؛ السیوطی، اسعاف، ج ۱، ص ۳۰.
۸. ابن سعد، المتمم، ج ۱، ص ۱۰۹.
۹. ابن حجر، تقریب، ج ۱، ص ۶۳۴.
۱۰. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۱۰۸.



۴. حبيب بن ابى مرضه، مولاى عروة بن زبير^۱؛
۵. حمزة بن عبدالله بن زبير*^۲؛
۶. حميد بن قيس، مولاى آل زبير (م ۱۳۰هـ)*^۳؛
۷. حبيب بن عبدالله بن زبير (م ۹۳هـ)*^۴؛
۸. زبير بن عباد بن حمزة بن زبير*^۵؛
۹. صديق بن موسى بن عبدالله بن زبير*^۶؛
۱۰. عامر بن عبدالله بن زبير (م ۱۲۰ - ۱۲۴هـ)^۷؛
۱۱. عباد بن حمزة بن عبدالله بن زبير*^۸؛
۱۲. عباد بن عبدالله بن زبير (م ۹۰هـ)*^۹؛
۱۳. عبدالله بن رومان، مولاى آل زبير*^{۱۰}؛

۱. السخاوى، *التحفة اللطيفة*، ج ۱، ص ۲۶۳، به نقل از مسلم. شايد وى حبيب اعور باشد كه ابن سعد او را در طبقه چهارم گنجانده است. رك: *المتمم*، ج ۱، ص ۳۱۴.
۲. ابن سعد همان، ص ۱، ص ۱۰۷؛ السخاوى، همان، ج ۱، ص ۳۰۶.
۳. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۸۶؛ ابن عساکر، همان، ج ۱۵، ص ۲۹۷؛ الذهبى، *معرفة القراء*، ج ۱، ص ۹۷.
۴. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۱۰۷؛ المزی، همان، ج ۸، ص ۲۲۶.
۵. البخارى، *التاريخ الكبير*، ج ۳، ص ۴۱۴؛ الرازى، *الجرح*، ج ۳، ص ۵۸۴؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۶، ص ۳۳۱؛ السخاوى، همان، ج ۱، ص ۳۵۴.
۶. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۲۶۸ و *الطبقات*، ج ۵، ص ۴۸۵؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۴، ص ۳۸۵؛ ابن حجر، *لسان*، ج ۳، ص ۱۸۹.
۷. ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۱۱۰؛ الرازى، *الجرح*، ج ۸، ص ۳۲۵؛ ابن شاهين، *تاريخ اسماء الثقات*، ج ۱، ص ۲۲۶؛ المزی، همان، ج ۱۴، ص ۵۸ و ۵۹؛ ابن حجر، *تهذيب*، ج ۵، ص ۶۴.
۸. ابن حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۱۴۱؛ المزی، همان، ج ۱۴، ص ۱۱۳؛ الذهبى، *الكاشف*، ج ۱، ص ۵۲۹؛ ابن حجر، *تهذيب*، ج ۵، ص ۸۰ و *تقريب*، ج ۱، ص ۲۸۹؛ السخاوى، *التحفة اللطيفة*، ج ۲، ص ۱۱ و ۱۲.
۹. ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۱۰۶؛ العجلى، *معرفة الثقات*، ج ۲، ص ۲۴۷؛ المزی، همان، ج ۱۴، ص ۱۳۷.
۱۰. ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۴۴؛ السخاوى، همان، ج ۲، ص ۳۵؛ ابن سعد (برادر ابن حبان)، *يزيد بن رومان* را در طبقه چهارم گنجانده است. رك: *المتمم*، ج ۱، ص ۳۱۰.



۱۴. عبدالله بن کیسان، مولای اسماء دختر ابوبکر*؛^۱
۱۵. عمر بن قیس، مولای آل‌زبیر*^۲؛
۱۶. فاطمه دختر منذر بن زبیر (ت. ۴۸ هـ - ۰)*^۳؛
۱۷. محمد بن جعفر بن زبیر (م ۱۱۰ - ۱۲۰ هـ)*^۴؛
۱۸. هاشم بن عبدالله بن زبیر*^۵؛
۱۹. یعلی بن عقبه، مولای آل‌زبیر*^۶؛
۲۰. یوسف بن زبیر، مولای ابن‌زبیر*^۷.

طبقه چهارم

۱. ابوالاسود محمد بن عبدالرحمن، یتیم عروه (م ۱۱۷ / ۱۳۰ - ۱۳۷ هـ)*^۱؛

۱. ابن‌سعد، همان، ج ۵، ص ۴۸۹؛ ابن‌حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۳۵ و مشاهیر، ج ۱، ص ۸۷؛ المزی، همان، ج ۵، ص ۴۷۹؛ الذهبی، *میزان*، ج ۴، ص ۱۶۶ و *الکاشف*، ج ۱، ص ۵۹۰؛ ابن‌حجر، *تهذیب*، ج ۵، ص ۳۲۵ و *تقریب*، ج ۱، ص ۳۱۹.
۲. ابن‌سعد، همان، ج ۵، ص ۴۸۷؛ المدینی، *سؤالات*، ج ۱، ص ۱۱۵؛ احمد بن حنبل، *العلل*، ج ۱، ص ۵۶۴ و *بحر الدم*، ج ۱، ص ۳۱۵؛ البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۶، ص ۱۸۷ و *التاریخ الصغیر*، ج ۲، ص ۱۶۴ و *الضعفاء الصغیر*، ج ۱، ص ۸۱؛ ابن‌قتیبه، *المعارف*، ص ۱۳۲؛ النسائی، *الضعفاء*، ج ۱، ص ۸۱؛ العقیلی، *الضعفاء*، ج ۳، ص ۱۸۶؛ الرازی، *الجرح*، ج ۶، ص ۱۲۹؛ ابن‌حبان، *المجروحین*، ج ۲، ص ۸۵؛ ابن‌عدی الجرجانی، *الکامل فی الضعفاء*، ج ۵، ص ۶.
۳. العجلی، *معرفة الثقات*، ج ۲، ص ۴۵۸؛ ابن‌حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۳۰۱؛ المزی، همان، ج ۳۵، ص ۲۶۵؛ ابن‌حجر، *تقریب*، ج ۱، ص ۷۵۲.
۴. ابن‌سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۱۱۲؛ ابن‌حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۳۹۴؛ الباجی، *التعدیل*، ج ۲، ص ۶۲۲؛ المزی، همان، ج ۲۴، ص ۵۷۹؛ ابن‌حجر، *تهذیب*، ج ۹، ص ۸۱ و *تقریب*، ج ۱، ص ۴۷۱؛ السخاوی، *التحفة اللطیفة*، ج ۲، ص ۴۶۵.
۵. ابن‌سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۱۱۰.
۶. ابن‌حجر، *تقریب*، ج ۱، ص ۶۰۹.
۷. ابن‌حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۵۵۰؛ المزی، همان، ص ۳۲، ج ۴۲۵؛ الذهبی، *میزان*، ج ۷، ص ۲۹۶ و *الکاشف*، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ابن‌حجر، *تهذیب*، ج ۱۱، ص ۳۶۳ و *تقریب*، ج ۱، ص ۶۱۰. ابن‌حجر در *تهذیب* به نقل از ابن‌حبان او را ثقه و به نقل از ابن‌جریر او را مجهول و استناد ناپذیر و در *تقریب* وی را مقبول می‌خواند.
۸. ابن‌سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۲۱۲؛ الرازی، *الجرح*، ج ۷، ص ۳۲۱؛ ابن‌حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۳۶۴ و مشاهیر، ج ۱، ص ۱۳۰؛ الباجی، *التعدیل*، ج ۲، ص ۶۵۶؛ المزی، همان، ج ۲۵، ص ۶۴۵؛ الذهبی، *سیر*، ج ۶، ص ۱۵۰ و *الکاشف*،



۲. اسماعیل بن ابی حکیم، مولای آل زبیر (م ۱۳۰هـ) *؛
۳. ام عمرو دختر عبدالله بن زبیر *؛
۴. جعفر بن مصعب بن زبیر *؛
۵. حبيب، مولای عروة بن زبیر (م ۱۳۰هـ) *؛
۶. عاصم بن منذر بن زبیر *؛
۷. عبدالحمید بن سالم، مولای عمرو بن زبیر *؛
۸. عبدالله بن عروة بن زبیر (۴۵ - ۱۲۰ / ۱۲۵ / ۱۲۶هـ) *؛
۹. عبیدالله بن عروة بن زبیر (م ۱۳۹هـ)؛

-
- ۲، ص ۱۹۴؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۹، ص ۲۷۳ و تقریب، ج ۱، ص ۴۹۳؛ السنخاوی، التحفة اللطيفة، ج ۲، ص ۵۱۹؛ السیوطی، اسماف المبطاء، ج ۱، ص ۲۶.
 ۱. ابن سعد، المتمم، ج ۱، ص ۳۱۱؛ ابن شاهین، تاریخ اسماء الثقات، ج ۱، ص ۵۰؛ ابن عساکر، ج ۸، ص ۲۸۳ به بعد؛ المزی، همان، ج ۳، ص ۶۴.
 ۲. ابن حجر، تقریب، ج ۱، ص ۷۵۷.
 ۳. ابن خیاط، الطبقات، ج ۱، ص ۲۶۰؛ ابن حبان، الثقات، ج ۶، ص ۱۳۳؛ الذهبی، المغنی فی الضعفاء، ج ۱، ص ۱۳۵ و میزان، ج ۲، ص ۱۴۷؛ ابن حجر، لسان، ج ۲، ص ۱۲۷ و تهذیب، ج ۲، ص ۹۲؛ السنخاوی، التحفة اللطيفة، ج ۱، ص ۲۴۳؛ ابن حبان او را ثقة دانسته است.
 ۴. ابن سعد، المتمم، ج ۱، ص ۳۱۴؛ ابن حبان، الثقات، ج ۶، ص ۱۷۸ و ۱۸۰؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۲، ص ۱۶۹ و تقریب، ج ۱، ص ۱۵۲؛ السنخاوی، همان، ج ۱، ص ۲۶۳.
 ۵. الرازی، الجرح، ج ۶، ص ۳۵۰؛ ابن حبان، همان، ج ۷، ص ۲۵۶؛ المزی، همان، ج ۱۳، ص ۵۴۴؛ الذهبی، الکاشف، ج ۱، ص ۵۲۱؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۵، ص ۵۰ و لسان، ج ۴، ص ۳۸۹ و تقریب، ج ۱، ص ۲۸۶؛ السنخاوی، التحفة اللطيفة، ج ۲، ص ۶.
 ۶. ابن حبان، همان، ج ۵، ص ۱۲۷؛ العقیلی، الضعفاء، ج ۳، ص ۴۰؛ ابن عدی الجرجانی، الکامل فی الضعفاء، ج ۵، ص ۳۲۰؛ القیسرانی، تذکرة الحفاظ، ج ۳، ص ۹۸۷؛ المزی، همان، ج ۱۰، ص ۴۳۸؛ الذهبی، المغنی، ج ۱، ص ۳۶۹؛ العلائی، جامع التحصیل، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۶، ص ۱۰۴ و تقریب، ج ۱، ص ۳۳۳؛ ابن حبان او را ثقة دانسته است.
 ۷. ابن سعد، المتمم، ج ۱، ص ۲۲۶؛ الرازی، الجرح، ج ۵، ص ۱۳۳؛ ابن حبان، الثقات، ج ۵، ص ۱۵؛ ابن عساکر، همان، ج ۳۱، ص ۱۵؛ المزی، همان، ج ۱۵، ص ۲۹۸؛ ابن حجر، تقریب، ج ۱، ص ۳۱۴.
 ۸. ابن سعد همان، ج ۱، ص ۲۳۲.



۱۰. عثمان بن خالد بن زبیر *؛
۱۱. عثمان بن عروة بن زبیر (م ۱۳۶ - ۱۴۰ هـ) *؛
۱۲. عمر بن عبدالله بن عروة بن زبیر *؛
۱۳. فلیح بن محمد بن منذر بن زبیر *؛
۱۴. محمد بن عباد بن عبدالله بن زبیر *؛
۱۵. محمد بن عروة بن زبیر (م ۸۵ / ۸۶ هـ) *؛
۱۶. محمد بن منذر بن زبیر *؛
۱۷. هشام بن عروة بن زبیر (۶۰ / ۶۱ - ۱۴۴ / ۱۴۷ هـ) *؛
۱۸. وهب بن کیسان، مولای عبدالله بن زبیر (م ۱۲۷ / ۱۲۹ هـ) *؛

۱. البخاری، *التاریخ الكبير*، ج ۶، ص ۲۱۹؛ الرازی، *الجرح*، ج ۶، ص ۱۴۸؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۸، ص ۴۴۸؛ ابن حجر، *لسان*، ج ۱، ص ۱۶۸.
۲. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۲۲۸؛ الرازی، *الجرح*، ج ۶، ص ۱۶۲؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۱۹۱ و *مشاهیر*، ج ۱، ص ۱۳۸؛ الباجی، *التعدیل*، ج ۳، ص ۹۵۰؛ ابن عساکر، همان، ج ۳۸، ص ۴۳۷ به بعد؛ المزی، همان، ج ۱۹، ص ۴۴۰؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۷، ص ۱۲۶ و *تقریب*، ج ۱، ص ۳۸۵؛ السخاوی، *التحفة اللطيفة*، ج ۲، ص ۲۴۷.
۳. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۲۳۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۱۶۶؛ المزی، همان، ج ۲۱، ص ۴۱۶؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۷، ص ۴۱۲ و *تقریب*، ج ۱، ص ۴۱۴؛ السخاوی، همان، ج ۲، ص ۳۴۳.
۴. ابن حبان، همان، ج ۹، ص ۱۱؛ الحسینی، *الإكمال*، ج ۱، ص ۳۴۴؛ ابن حجر، *تعجیل*، ج ۱، ص ۳۷۸؛ السخاوی، همان، ج ۲، ص ۳۷۵.
۵. ابن حبان، همان، ج ۷، ص ۳۹۶؛ ابن حجر، *تقریب*، ج ۱، ص ۴۸۶؛ السخاوی، همان، ج ۲، ص ۴۹۱.
۶. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۲۲۸؛ ابن حبان، همان، ج ۵، ص ۳۵۴؛ ابن عساکر، همان، ج ۵۴، ص ۲۰۹؛ المزی، همان، ج ۲۶، ص ۱۱۰؛ ابن حجر، *تقریب*، ج ۱، ص ۴۹۶ و *لسان*، ج ۵، ص ۲۸۳ و ج ۷، ص ۳۶۹؛ السخاوی، همان، ج ۲، ص ۵۳۸.
۷. ابن سعد، *المتممم*، ج ۱، ص ۲۰۱؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۴۰۵ و ۴۳۷؛ ابن عساکر، ج ۵۶، ص ۲۵ به بعد؛ ابن حجر، *لسان*، ج ۵، ص ۳۹۴ و *تعجیل*، ج ۱، ص ۳۷۸.
۸. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۲۲۹ و *الطبقات*، ج ۷، ص ۳۲۱؛ العجلی، *معرفة الثقات*، ج ۲، ص ۳۳۲؛ الرازی، *الجرح*، ج ۹، ص ۶۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۵۰۲ و *مشاهیر*، ج ۱، ص ۸۰؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۱۴، ص ۳۷؛ الباجی، *التعدیل*، ج ۳، ص ۱۱۷۱.
۹. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۳۱۰؛ یحیی بن معین، *من کلام ابی زکریا*، ج ۱، ص ۱۰۹؛ احمد بن حنبل، *العلل*، ج ۲، ص ۵۱۶؛ العجلی، *معرفة الثقات*، ج ۲، ص ۳۴۴؛ الرازی، *الجرح*، ج ۹، ص ۲۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۴۰۹ و



۱۹. یحیی بن عباد بن عبدالله بن زبیر (م پس از ۱۰۰ هـ) *؛
 ۲۰. یحیی بن عروه بن زبیر *؛
 ۲۱. یزید بن رومان، مولای آل زبیر (م ۱۲۰ / ۱۲۹ / ۱۳۰ هـ) *.

طبقه پنجم

۱. ابراهیم بن عقبه، مولای آل زبیر (م پیش از ۱۴۱ هـ) *؛
 ۲. زبیر بن هشام بن عروه بن زبیر *؛
 ۳. محمد بن عقبه، مولای آل زبیر *؛
 ۴. مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر (م ۱۵۷ هـ) *؛

- مشاهیر، ج ۱، ص ۸۰؛ ابن شاهین، *تاریخ اسماء الثقات*، ج ۱، ص ۲۴۶؛ المزی، همان، ج ۳۱، ص ۱۳۷؛ الذهبی، *سیر*، ج ۵، ص ۲۲۶ و *الکاشف*، ج ۲، ص ۳۵۷؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۱۱، ص ۱۴۶ و *تقریب*، ج ۱، ص ۵۸۵؛ السیوطی، *اسعاف*، ج ۱، ص ۲۹.
۱. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۲۳۳؛ ابن معین، *تاریخ*، ج ۱، ص ۲۲۹؛ الرازی، *الجرح*، ج ۹، ص ۱۷۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۵۱۹ و ج ۷، ص ۵۹۲؛ الدارقطنی، *سؤالات البرقانی*، ج ۱، ص ۷۰؛ المزی، همان، ج ۳۱، ص ۳۹۴؛ الذهبی، *میزان*، ج ۷، ص ۱۹۴ و *الکاشف*، ج ۲، ص ۳۶۸؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۱۱، ص ۲۰۵ و *تقریب*، ج ۱، ص ۵۹۲.
۲. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۲۲۸؛ ابن حبان، همان، ج ۷، ص ۵۹۳؛ ابن عساکر، همان، ج ۶۴، ص ۳۳۲ به بعد؛ المزی، ج ۳۱، ص ۴۷۲؛ الذهبی، *الکاشف*، ج ۲، ص ۳۷۱؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۱۱، ص ۲۲۶ و *تقریب*، ج ۱، ص ۵۹۴.
۳. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۳۱۰؛ الرازی، *الجرح*، ج ۹، ص ۲۶۰؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۵۴۵ و ج ۷، ص ۶۱۵؛ ابن شاهین، *تاریخ اسماء الثقات*، ج ۱، ص ۲۵۸؛ المزی، همان، ج ۳۲، ص ۱۲۲؛ الذهبی، *معرفة القراء*، ج ۱، ص ۷۶ و *الکاشف*، ج ۲، ص ۳۸۲؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۱۱، ص ۲۸۴ و *تقریب*، ج ۱، ص ۶۰۱؛ السیوطی، *اسعاف*، ج ۱، ص ۳۰.
۴. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۳۳۹؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۱، ص ۱۲۶؛ السنخاوی، *التحفة اللطیفة*، ج ۱، ص ۷۹.
۵. اگر چه السنخاوی به نقل از ابن حبان او را در طبقه سوم ثقات خود گنجانده (*التحفة اللطیفة*)، ج ۱، ص ۳۵۴ و ۳۵۷، به دلیل اینکه پدرش، هشام بن عروه در طبقه چهارم جای گرفته است، وی را در طبقه پنجم می توان قرار داد.
۶. ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۳۴۰؛ ابن معین، *تاریخ*، ج ۱، ص ۲۱۲ و ج ۴، ص ۳۶۳؛ الرازی، *الجرح*، ج ۸، ص ۳۵؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۴۰۹؛ المزی، همان، ج ۲۶، ص ۱۱۹؛ الذهبی، *میزان*، ج ۶، ص ۲۶۰ و *المغنی*، *فی الضعفاء*، ج ۲، ص ۶۱۵ و *الکاشف*، ج ۲، ص ۲۰۱؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۹، ص ۳۰۷ و *تقریب*، ج ۱، ص ۴۹۶؛ السنخاوی، *التحفة اللطیفة*، ج ۲، ص ۵۳۹. ذهبی به نقل از بخاری او را ضعیف می شمرد.
۷. ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۴۲۲؛ ابن معین، *تاریخ*، ج ۱، ص ۲۰۸؛ احمد بن حنبل، *العلل*، ج ۲، ص ۴۸۸ و *بحر الدم*، ج ۱، ص ۴۰۳؛ الجوزجانی، *احوال الرجال*، ج ۱، ص ۱۴۳؛ ابوزرع، *سؤالات برذعی*، ج ۱، ص ۵۴؛ العقیلی، *الضعفاء*،



۵. مصعب بن سلیم، مولای زبیر*؛

۶. موسی بن عقبه، مولای آل زبیر (م ۱۳۵ / ۱۴۱ هـ)*؛

۷. نافع بن ثابت بن عبدالله بن زبیر (۸۲ / ۸۳ - ۱۵۵ هـ)*.

طبقه ششم

۱. اسحاق بن ابراهیم بن عقبه، مولای آل زبیر*؛

۲. اسماعیل بن ابراهیم بن عقبه، مولای آل زبیر (م ۱۵۸ هـ)*؛

۳. سلیمان بن محمد بن یحیی بن عروة بن زبیر*؛

۴. عبدالواحد بن حمزة بن عبدالله بن زبیر*؛

- ج ۴، ص ۱۹۶؛ الرازی، الجرح، ج ۸، ص ۳۰۴؛ ابن حبان، الثقات، ج ۷، ص ۴۷۸ و مشاهیر، ج ۱، ص ۱۳۸ و المجروحین، ج ۳، ص ۲۸؛ ابن عدی الجرجانی، الكامل فی الضعفاء، ج ۶، ص ۳۶۱؛ ابن الجوزی، الضعفاء، ج ۳، ص ۱۲۲؛ المزی، همان، ج ۲۸، ص ۱۸.
۱. الرازی، الجرح، ج ۸، ص ۳۰۴؛ ابن حبان، الثقات، ج ۵، ص ۴۱۲؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۲۱۷؛ المزی، همان، ج ۲۸، ص ۲۶؛ الذهبی، الکاشف، ج ۲، ص ۲۶۷؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۱۰، ص ۱۴۶ و تقریب، ج ۱، ص ۵۳۳.
۲. ابن سعد، المتعمم، ج ۱، ص ۳۴۰؛ یحیی بن معین، من کلام ابی زکریا، ج ۱، ص ۱۰۹؛ احمد بن حنبل، بحر الدم، ج ۱، ص ۴۲۰ و العلل، ج ۲، ص ۱۹؛ العجلی، معرفة الثقات، ج ۲، ص ۳۰۵؛ الرازی، الجرح، ج ۸، ص ۱۵۴؛ ابن حبان، الثقات، ج ۵، ص ۴۰۵؛ ابن شاهین، تاریخ اسماء الثقات، ج ۱، ص ۲۲۰؛ الباجی، التعديل، ج ۲، ص ۷۰۸؛ ابن عساکر، ج ۶۰، ص ۴۵۶ به بعد؛ القیسرانی، تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۱۴۸.
۳. ابن سعد، المتعمم، ج ۱، ص ۴۲۲؛ ابن حبان، الثقات، ج ۵، ص ۴۷۱؛ الحسینی، الإكمال، ج ۱، ص ۶۶۱؛ الهیثمی، مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۲۷۲؛ ابن حجر، تعجیل، ج ۱، ص ۴۱۸.
۴. ابن حبان، الثقات، ج ۸، ص ۱۰۸.
۵. ابن سعد، ج ۵، ص ۴۱۸؛ الرازی، الجرح، ج ۲، ص ۱۵۲؛ ابن حبان، الثقات، ج ۶، ص ۴۴؛ ابن شاهین، تاریخ اسماء الثقات، ج ۱، ص ۲۹؛ الباجی، التعديل، ج ۱، ص ۳۰۶؛ المزی، همان، ج ۳، ص ۱۸؛ ابن حجر، تقریب، ج ۱، ص ۱۰۵.
۶. ابن حجر، تقریب، ج ۱، ص ۲۵۴.
۷. ابن حبان، الثقات، ج ۷، ص ۱۲۵؛ المزی، همان، ج ۱۸، ص ۴۴۸؛ الذهبی، الکاشف، ج ۱، ص ۶۷۱؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۶، ص ۳۸۴ و تقریب، ج ۱، ص ۳۶۷؛ السخاوی، التحفة اللطيفة، ج ۲، ص ۲۱۷.



۵. محمد بن ولید بن نویف، مولای آل زبیر*؛
۶. هاشم بن حمزة بن عبدالله بن زبیر؛
۷. یعقوب بن یحیی بن عباد بن عبدالله بن زبیر^۳؛
۸. ابراهیم بن میمون کوفی، مولای آل زبیر*^۴.

طبقه هفتم

۱. ابراهیم بن حمزة بن محمد بن حمزة بن مصعب بن زبیر (م ۲۳۰ هـ)*؛
۲. سلیمان بن داود طیالسی، مولای آل زبیر (م ۲۰۳ / ۲۰۴ هـ)*؛
۳. عامر بن صالح بن عبدالله بن عروة بن زبیر (م ۱۸۲ / ۱۹۰ هـ)*^۷؛
۴. عبدالله اصغر بن نافع بن ثابت بن عبدالله بن زبیر (۱۴۶ - ۲۱۰ / ۲۲۵ هـ)*؛
۵. عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر (۱۱۱ / ۱۱۴ / ۱۱۵ - ۱۸۴ هـ)^۹؛
۶. عتیق بن یعقوب بن صدیق بن موسی بن عبدالله بن زبیر (م ۲۲۴ / ۲۲۷ / ۲۲۸ هـ)*^۱؛

۱. ابن حبان، همان، ص ۴۲۰؛ المزی، همان، ج ۲۶، ص ۵۹۳؛ ابومحمد حنفی، *نصب الراية*، ج ۳، ص ۵؛ ابن العجمی، *الكشف الحثیث*، ج ۱، ص ۲۵۱؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۹، ص ۴۴۵ و *لسان المیزان*، ج ۷، ص ۳۷۸ و *تقریب*، ج ۱، ص ۵۱۱.
۲. ابن خیاط، *الطبقات*، ج ۱، ص ۲۶۸.
۳. الذهبی، *میزان*، ج ۷، ص ۲۸۳؛ ابن حجر، *تقریب*، ج ۱، ص ۶۰۹.
۴. ابن حجر، همان، ص ۹۴.
۵. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۴۱؛ ابن حبان، همان، ج ۸، ص ۷۲؛ الباجی، *التعدیل*، ج ۱، ص ۳۴۶؛ الرازی، *الجرح*، ج ۲، ص ۹۵؛ ابن حزم، *جمهرة*، ص ۱۲۵؛ المزی، همان، ج ۲، ص ۷۷؛ الذهبی، *سیر*، ج ۱۱، ص ۶۰.
۶. ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۲۹۸.
۷. همان، ج ۵، ص ۴۳۵.
۸. همان، ص ۴۳۹؛ الرازی، *الجرح*، ج ۵، ص ۱۸۴؛ المزی، همان، ج ۱۶، ص ۲۰۳، ج ۱۸، ص ۸۲ و ۱۲۲ و ج ۳۰، ص ۱۱۳؛ ابن فرحون، *الديباج المذهب*، ج ۱، ص ۱۳۱؛ الذهبی، *سیر*، ج ۱۰، ص ۳۷۱ و ۳۷۴ و ۳۷۵؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۶، ص ۴۶ و *تقریب*، ج ۱، ص ۳۲۶؛ السخاوی، *التحفة اللطيفة*، ج ۲، ص ۹۸.
۹. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۳۴؛ الذهبی، *میزان*، ج ۴، ص ۲۰۱ و *سیر*، ج ۸، ص ۵۱۷؛ الحسینی، *الإكمال*، ج ۱، ص ۶۵۰؛ ابن حجر، *لسان*، ج ۳، ص ۳۶۱؛ السخاوی، *التحفة اللطيفة*، ج ۲، ص ۹۳.
۱۰. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۳۹؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۸، ص ۵۲۷؛ الدار قطنی، *سؤالات البرقانی*، ج ۱، ص ۵۵؛ ابن حجر، *لسان*، ج ۴، ص ۱۲۹.



۷. مصعب بن عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر (۱۵۶ / ۱۵۷ / ۱۶۰ - ۲۳۳ / ۲۳۶ هـ) *^۱.

طبقه هشتم

۱. یعلی بن شیبب مکی، مولای آل‌زبیر *^۲.

طبقه نهم

شاید روایان نامعروفی در این طبقه نیز باشند که تراجم‌نگاران از آنان یاد نکرده، اما به هر روی شماری از آنان در بخش روایان دارای «طبقه احتمالی» آمده‌اند.^۳

طبقه دهم

۱. محمد بن یعقوب بن عبدالوهاب بن یحیی بن عباد بن عبدالله بن زبیر (م پیش از ۵۲۵۰ هـ) *^۴؛

۲. هارون بن یحیی قریشی مکی زبیری *^۵.

روایان دارای طبقه احتمالی

کمابیش ۱۷۶ تن (۶۷٪) از روایان در این جرگه جای می‌گیرند. تراجم‌نگاران، محدثان و مورخان این گروه را در طبقه خاصی نگنجانده و برخی از آنان در قرن‌های بعد آشکار و

۱. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۳۹؛ ابن حبان، الثقات، ج ۹، ص ۱۷۵؛ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۱۱۲؛ ابن الجوزی، المنتظم، ج ۱۱، ص ۲۴۶؛ المزی، همان، ج ۲۸، ص ۳۴ و ۳۶ به بعد؛ الذهبی، سیر، ج ۱۱، ص ۳۰ و میزان، ج ۶، ص ۴۳۸؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۱۰، ص ۱۴۷ و لسان، ج ۷، ص ۳۸۸ و تقریب، ج ۱، ص ۵۳۳.

۲. ابن حبان، همان، ج ۷، ص ۶۵۲؛ الذهبی، الکاشف، ج ۲، ص ۳۹۷؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۱۱، ص ۳۵۲ و تقریب، ج ۱، ص ۶۰۹؛ ابوالعلاء، تحفه الاحوزی، ج ۴، ص ۳۱۲. ابن حبان و ذهبی در این کتاب‌ها او را ثقه می‌دانند و ابن حجر در تهذیب وی را به نقل از ابن حبان ثقه می‌خواند، اما در تقریب همچون ابوالعلاء در تحفه او را ضعیف می‌شمرد.

۳. رک: بخش «روایان دارای طبقه احتمالی».

۴. ابن حبان، الثقات، ج ۹، ص ۱۰۹؛ المزی، همان، ج ۲۷، ص ۴۳؛ الذهبی، الکاشف، ج ۲، ص ۲۳۲؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۹، ص ۴۶۹ و تقریب، ج ۱، ص ۵۱۴.

۵. ابن حجر، همان، ص ۵۶۹ و فتح الباری، ج ۵، ص ۳۹۳ و تهذیب، ج ۱۱، ص ۱۵.



معروف شده‌اند. باری، آنان را با توجه به مشایخ و شاگردانشان در طبقه احتمالی می‌توان جای داد. مصعب زبیری (۱۵۶ - ۲۳۶ هـ) از نخستین مورخان است که جداگانه و بدون نام بردن از طبقه، به دسته‌بندی فرزندان هر یک از پسران زبیر در زیر نام پدرانشان پرداخت. خود او نیز از همین خاندان است. سپس مورخان دیگری مانند ابن‌قتیبه (م ۲۷۶ هـ)، بلاذری (م ۲۷۹ هـ)، ابن‌حزم (۳۸۴ - ۴۵۶ هـ) و... نیز به چنین کاری دست زدند.^۱ گمان می‌رود که ابن‌قتیبه دینوری (م ۲۷۶ هـ) نخستین مورخی باشد که در فصلی خاص به شناساندن برخی از موالی آل‌زبیر و نوشتن چکیده‌ای درباره زندگی آنان پرداخت.^۲ نام این راویان با توجه به طبقه مشایخ و راویانشان چنین گزارش می‌شود:

طبقه نخست

راوی احتمالی در این طبقه وجود ندارد.

طبقه دوم

۱. ابوحره، مولای ابن‌زبیر^۳؛
۲. ابوعمره، مولای زبیر^۴؛
۳. ابویحیی، مولای آل‌زبیر^۵؛

۱. نسب قریش، ص ۲۳۵ به بعد؛ المعارف، ص ۱۲۸ به بعد؛ انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۵۹ و ج ۹، ص ۴۵۱؛ جمهره، ص ۱۲۲ به بعد.

۲. المعارف، ص ۱۳۲.

۳. مسعودی، مروج، ج ۲، ص ۷۹؛ ابن‌عساکر، همان، ج ۲۸، ص ۲۲۱. وی بر پایه روایت ابن‌عساکر و مسعودی، در جنبش ابن‌زبیر حضور داشت و بعدها درباره آن روایت می‌کرد و به دلیل اینکه مولایش، ابن‌زبیر در نخستین طبقه راویان جای دارد، او را در طبقه دوم می‌توان گنجانید.

۴. الطبری، تاریخ، ج ۳، ص ۲۲. وی از مشایخ قتاده (م ۱۱۷ هـ) به شمار می‌رود که درباره بیعت مردم بصره با زبیر و طلحه در قیام در برابر علی رضی الله عنه روایت کرده و به دلیل اینکه قتاده در طبقه سوم راویان اهل بصره گنجانده شده است (ابن‌سعد، همان، ج ۷، ص ۲۲۹)، به‌گمان ابوعمره را در طبقه دوم راویان می‌توان جای داد.

۵. احمد بن حنبل، مستدرک، ج ۱، ص ۱۶۶؛ ابن‌کثیر، البدایه، ج ۵، ص ۱۷۵ و تفسیر، ج ۳، ص ۴۲۰؛ الحسینی، الاکمال، ج ۱، ص ۵۱۶؛ ابن‌حجر، تعجیل، ج ۱، ص ۴۸۹. وی از زبیر بن‌عوام روایت می‌کرد و زبیر در طبقه اول و از صحابه است. بنابراین، شاید او را در طبقه دوم بتوان گنجانید.



۴. ایمن، مولای زبیر^۱؛
۵. حبیب بن شداد، مولای زبیر^۲؛
۶. خباب مولای زبیر بن عوام^۳؛
۷. حبیب مولای زبیر بن عوام^۴؛
۸. سلیمان بن عیاض مولای عبدالله بن زبیر^۵؛
۹. عبدالرحمن بن ابی عبدالله بن ابی ذؤیب اسدی، یتیم آل زبیر^۶؛
۱۰. عبدالله بن ابی حبیب، مولای زبیر^۷؛

۱. المزی، همان، ج ۳، ص ۳۵۱؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۱، ص ۳۴۵ و *الإصابة*، ج ۱، ص ۲۶۴. بیش‌تر محدثان و دانش‌مندان رجال وی را «تابعی» خوانده‌اند. از این‌رو، او را در طبقه دوم می‌توان جای داد.
۲. البخاری، *التاریخ الكبير*، ج ۲، ص ۳۱۹؛ الرازی، *الجرح*، ج ۳، ص ۱۰۲؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۴، ص ۱۴۰. وی طلحة بن عبدالله صحابی را دیده و از او روایت کرده و ابوبردة بن اُبوموسی اشعری نیز از او روایت کرده است. بنابراین، شاید او را در طبقه دوم بتوان گنجانند. البته ابوبردة از روایان طبقه دوم اهل کوفه به شمار می‌رود. ر.ک: ابن سعد، همان، ج ۶، ص ۲۶۸.
۳. الطبرانی، *معجم الاوسط*، ج ۷، ص ۸۲ و *معجم الصغير*، ج ۲، ص ۱۷۰؛ ابن ماکولا، *تهذیب مستمر الاوهام*، ج ۱، ص ۱۵۷. وی از مولایش، زبیر بن عوام روایت کرده و زبیر از طبقه نخست و صحابی شمرده شده است؛ پس نام او را در شمار تابعان و در طبقه دوم می‌توان آورد. از سوی دیگر، عبدالعزیز بن صهیب از روایان طبقه سوم اهل بصره (ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۲۴۵) از او روایت کرده است.
۴. ابن ماکولا، *الاكمال*، ج ۲، ص ۳۰۲. وی از مولای خود، زبیر بن عوام روایت کرده و زبیر از روایان طبقه نخست شمرده شده است. از این‌رو، شاید حبیب را در طبقه دوم بتوان جای داد. حبیب بن عبدالرحمن هم‌چنین از روایان طبقه چهارم اهل مدینه روایت کرده است. ر.ک: ابن سعد، *المتعمم*، ج ۱، ص ۲۹۱.
۵. البخاری، *التاریخ الكبير*، ج ۴، ص ۲۸؛ الرازی، *الجرح*، ج ۴، ص ۱۳۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۴، ص ۳۰۹. وی عبدالله بن زبیر را دیده و از مولایش روایت کرده است. عبدالله بن زبیر در طبقه نخست جای دارد؛ پس شاید وی در طبقه دوم جای گیرد.
۶. البخاری، *التاریخ الكبير*، ج ۲، ص ۳۳۱؛ الرازی، *الجرح*، ج ۵، ص ۲۴۹؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۸۰. وی از مولایش، زبیر بن عوام روایت می‌کرد و زبیر در شمار روایان طبقه نخست است. بنابراین، شاید وی در طبقه دوم بگنجد. از سوی دیگر، محمد بن کعب قرظی از روایان طبقه سوم اهل مدینه از او روایت کرده است. ر.ک: ابن سعد، *المتعمم*، ج ۱، ص ۱۳۴.
۷. ابن ابی شیبہ، *المصنف*، ج ۴، ص ۱۸؛ الزرقانی، *شرح*، ج ۳، ص ۷۶؛ البخاری، *التاریخ الكبير*، ج ۵، ص ۷۵؛ ابن حجر، *تعییل*، ج ۱، ص ۲۱۸. وی از عثمان بن عفان (م. ۳۵ هـ)، صحابه، ابی امامه و سعید بن مسیب از تابعان طبقه نخست



۱۱. عطاء بن ابراهیم، مولای زبیر*؛^۱
۱۲. عطیه مولای زبیر؛^۲
۱۳. عماره یا عمار، مولای زبیر؛^۳
۱۴. عمرو بن سرح، مولای زبیر؛^۴
۱۵. کیسان، مولای عبدالله بن زبیر؛^۵
۱۶. مجلز، مولای زبیر؛^۶
۱۷. وهب بن ابی معتب یا ابی مغیث، مولای زبیر*؛^۷

اهل مدینه روایت کرده است. از این رو، شاید او را در طبقه دوم تابعان بتوان گنجانند. هم چنین بکیر بن عبدالله از راویان طبقه چهارم تابعان و مالک از راویان طبقه ششم اهل مدینه از او روایت کرده اند. ر.ک: ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۳۰۸.

۱. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۶، ص ۴۶۹؛ الرازی، *الجرح*، ج ۶، ص ۳۳۰؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۲۰۵. وی از حضرت علی رضی الله عنه و معقل بن یسار روایت می کرد (ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۱۹ و ج ۷، ص ۱۴). بنابراین، شاید او را در در طبقه دوم راویان بتوان جای داد.

۲. الطبری، *تاریخ*، ج ۳، ص ۵۵؛ ابن الاثیر، ج ۳، ص ۱۳۲؛ ابن کثیر، *البدایه*، ج ۷، ص ۲۵۰. وی در جنگ جمل حضور داشته و درباره قتل مولایش، زبیر روایت کرده است. زبیر از راویان طبقه صحابه به شمار می رود و از این رو، شاید نام او را در شمار طبقه دوم بتوان آورد.

۳. الذهبی، *میزان*، ج ۱، ص ۴۲۵؛ ابن حجر، *لسان*، ج ۱، ص ۴۵۴. وی از ابوهریره صحابی روایت کرده است. بنابراین، شاید او را در طبقه دوم بتوان جای داد. علی بن زید از طبقه چهارم اهل بصره (ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۲۵۲) از او روایت کرده است.

۴. الطبری، *تاریخ*، ج ۳، ص ۴۸۳. وی هنگام قیام ابن زبیر همراه مصعب بن زبیر به بصره رفت و درباره آن برای وafd بن ابی یاسر روایت کرد. مولای او زبیر در شمار صحابه است و از این رو، شاید او را در طبقه دوم بتوان جای داد.

۵. الرازی، *الجرح*، ج ۴، ص ۸۳؛ ابن عساکر، ج ۲۰، ص ۲۳۲ و ج ۲۸، ص ۱۶۲؛ ابونعیم الاصبهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۱، ص ۳۳۰؛ ابن حجر، *الإصابة*، ج ۴، ص ۹۳ و *تلخیص الحبیر*، ج ۱، ص ۱۸۱. وی از سلمان فارسی درباره زندگی مولایش، عبدالله بن زبیر روایتی آورده است و سلمان فارسی و عبدالله بن زبیر از صحابه اند. از این رو، شاید او را در طبقه دوم بتوان گنجانند.

۶. الطبرانی، *المعجم الاوسط*، ج ۱، ص ۴۸. وی از ابوهریره صحابی روایت می کند. بنابراین، شاید او را در طبقه دوم بتوان گنجانند.

۷. الرازی، *الجرح*، ج ۹، ص ۲۴؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۵، ص ۴۸۹ و ج ۷، ص ۱۸۲. او از ابن عمر و معاویه روایت کرده است و این دو از صحابه اند. بنابراین، شاید او را در طبقه دوم بتوان جای داد. ابوالاسود محمد بن عبدالرحمن (یتیم عروه، م ۱۱۷/ ۱۳۰ - ۱۳۷ هـ)، از راویان طبقه چهارم نیز از وی روایت کرده است.

طبقه سوم

۱. ابراهیم بن محمد بن خالد بن زبیر^۱؛
۲. ام عروة دختر جعفر بن زبیر^۲؛
۳. حبیب بن اُبی مرضة، مولای عروة بن زبیر^۳؛
۴. حمزة، مولای عروة بن زبیر^۴؛
۵. زمیل بن عباس مدنی اسدی، مولای عروه^۵؛
۶. سلیمان بن رومان، مولای عروه^۶؛
۷. سنان، عروة بن زبیر^۷؛

-
۱. الطبرانی، *معجم الکبیر*، ج ۴، ص ۲۴۶؛ الهیثمی، *مجمع الزوائد*، ج ۱، ص ۲۵۲. وی از سعید بن مسیب از راویان طبقه دوم اهل مدینه و عمر بن قیس مکی، مولای آل زبیر و از راویان طبقه سوم اهل مکه از او روایت کرده و خالد، پدر بزرگ او در طبقه دوم جای گرفته است. از این رو و با توجه به طبقه شیخ، راوی و پدر بزرگش، شاید او را در طبقه سوم بتوان گنجانند. ر.ک: ابن سعد، همان، ج ۲، ص ۳۷۹؛ ابن خیاط، همان، ج ۱، ص ۲۴۴.
۲. الفاکهی، همان، ج ۵، ص ۲۱۷؛ الرافعی، همان، ج ۳، ص ۲۸۳؛ ابن عساکر، همان، ج ۲۳، ص ۳۲۴؛ الذهبی، سیر، ج ۱، ص ۵۱ و ج ۲، ص ۵۲۱؛ ابن حجر، *الإصابة*، ج ۷، ص ۷۴۴. وی گاه از خواهرش، عایشه و او از پدرش و گاه خودش بی واسطه از پدرش و گاه درباره زندگی برادرش، صالح روایت کرده است. پدر او در طبقه دوم است؛ پس شاید وی را در طبقه سوم بتوان جای داد.
۳. السنخاوی، همان، ج ۱، ص ۲۶۳. السنخاوی به نقل از مسلم او را در طبقه سوم؛ یعنی تابعان اهل مدینه گنجانده است.
۴. الرازی، *الجرح*، ج ۳، ص ۲۱۸. وی از عروة بن زبیر روایت می کرد و عروه از راویان طبقه دوم به شمار می رود؛ پس شاید او را در طبقه سوم بتوان جای داد.
۵. احمد بن حنبل، *مسائل*، ج ۱، ص ۳۴۶؛ البخاری، *التساخ الکبیر*، ج ۳، ص ۴۵۰؛ الرازی، *الجرح*، ج ۳، ص ۶۲۰؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۶، ص ۳۴۷. وی از مولایش، عروه روایت می کرد و نام عروه در شمار راویان طبقه دوم است. از این رو، شاید زمیل در طبقه سوم جای گیرد. هم چنین یزید بن عبدالله بن أسامة بن الهاد از راویان طبقه چهارم (ابن سعد، *المتعمم*، ج ۱، ص ۲۷۷) از او روایت کرده است.
۶. احمد بن حنبل، *مسند*، ج ۶، ص ۷۱؛ ابن ابی عاصم، *کتاب الزهد*، ج ۱، ص ۳۹۵؛ الحسینی، *الإکمال*، ج ۱، ص ۱۷۷؛ ابن حجر، *تعجیل*، ج ۱، ص ۱۶۴. وی از مولای خود، عروة بن زبیر روایت می کرد و عروه از راویان طبقه دوم است؛ پس شاید او را در طبقه سوم بتوان گنجانند. شاید وی برادر یزید بن رومان باشد که ابن سعد او را در طبقه چهارم آورده است. ر.ک: ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۲۱.
۷. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۴، ص ۱۶۶؛ الرازی، *الجرح*، ج ۴، ص ۲۵۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۶، ص ۴۲۴؛ ابن ماکولا، *الإکمال*، ج ۴، ص ۴۴۳. وی از مولایش، عروة بن زبیر روایت می کرد و نام عروه در شمار راویان طبقه دوم قرار





۸. عائشه دختر جعفر بن زبیر^۱؛

۹. عباد بن حمزة بن زبیر^۲؛

۱۰. عبدالله بن عطاء، مولای زبیر^۳؛

۱۱. عکاشة بن مصعب بن زبیر^۴؛

۱۲. عمر بن عبدالله بن زبیر^۵؛

۱۳. محمد بن خالد بن زبیر^۶؛

- دارد. بنابراین، شاید سنان در طبقه سوم باشد. سفیان ثوری از روایان طبقه ششم اهل کوفه (ابن سعد، همان، ج ۶، ص ۳۷۱) از او روایت کرده است.
۱. ابن عساکر، همان، ج ۱۸، ص ۳۸۲. وی از پدرش و او از جدش، زبیر روایت کرده و نام پدرش در شمار روایان طبقه دوم آمده است. بنابراین، شاید او را در طبقه سوم بتوان جای داد. هم چنین برادرش محمد بن جعفر بن زبیر از روایان طبقه سوم است.
۲. ابن سعد، همان، ج ۲، ص ۲۶؛ ابو عثمان الخراسانی، *کتاب السنن*، ج ۲، ص ۲۴۶؛ ابن ابی شیبہ، *المصنف*، ج ۵، ص ۱۶۰ و ج ۶، ص ۴۳۷. نام پدر او در شمار روایان طبقه دوم است؛ پس شاید وی را در طبقه سوم بتوان گنجاند. هم چنین پسر عمویش، هشام بن عروه در طبقه چهارم از او روایت کرده است.
۳. ابن عبدالبر، *الاستیعاب*، ج ۴، ص ۱۹۴۷؛ ابن حجر، *الإصابة*، ج ۸، ص ۲۶۰. وی از مادرش و او از مادر بزرگش، ام عطاء روایت می کرد که از صحابه است. بنابراین، شاید وی را در طبقه سوم بتوان جای داد. هم چنین پدرش عطاء از تابعان شمرده می شود و محمد بن اسحاق از روایان طبقه پنجم اهل مدینه (ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۴۰۰) از عبدالله بن عطاء روایت کرده است.
۴. مصعب زبیری، همان، ص ۲۴۹؛ ابن قتیبه، همان، ص ۱۳۱؛ البخاری، همان، ج ۷، ص ۸۶؛ ابن حبان، همان، ج ۷، ص ۳۰۳. وی از عمویش، عروة بن زبیر (۲۳ / ۲۹ / ۳۰ - ۹۴ ه) از روایان طبقه دوم روایت می کند و پدرش، مصعب بن زبیر (۳۲ / ۳۳ - ۷۱ / ۷۲ ه) نیز از همین طبقه است؛ پس شاید وی را در طبقه سوم بتوان گنجاند.
۵. البخاری، همان، ج ۶، ص ۱۶۶؛ الرازی، *الجرح*، ج ۶، ص ۱۱۸؛ ابن حبان، همان، ج ۵، ص ۱۴۹؛ المزی، همان، ج ۱۴، ص ۵۷. وی از پدرش روایت می کرد و برادرانش در طبقه سومند. بنابراین، شاید او را نیز در همین طبقه بتوان جای داد. البته او از برادر هم طبقه اش، عامر بن عبدالله بن زبیر و عبدالله بن مسلم، برادر زهری از روایان طبقه چهارم (ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۱۸۷) از او روایت کرده است.
۶. الرازی، *الجرح*، ج ۳، ص ۳۵۰؛ المزی، همان، ج ۲۳، ص ۴۳۰؛ الذهبی، *سیر*، ج ۵، ص ۵۵. وی از علی بن حسین رضی الله عنه روایت کرده و امام سجاد رضی الله عنه در طبقه دوم روایان جای گرفته است (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۲۱۱)؛ پس شاید او را در طبقه سوم بتوان گنجاند. عموهایش نیز در شمار روایان طبقه دومند. بنابراین، وی

۱۴. منذر بن عبیده بن زبیر بن عوام^۱؛

۱۵. یحیی بن ابی اسید مصری، مولای زبیر بن عوام^۲؛

طبقه چهارم

۱. اسماعیل بن عروه بن زبیر^۳؛

۲. بشیر بن ابی بشیر، مولای زبیر بن عوام^۴؛

۳. بردا، مولای آل زبیر^۵؛

۴. خالد بن محمد بن خالد بن زبیر^۶؛

- با توجه به نسبت نیز در طبقه سوم جای می‌گیرد. پسرش، خالد از روایان احتمالی طبقه چهارم و موسی بن عقبه از روایان طبقه پنجم، از وی روایت کرده‌اند.
۱. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۱۸۶؛ البخاری، *التاریخ الكبير*، ج ۱، ص ۱۵۶؛ ابن حزم، *جمهرة*، ص ۱۲۵. اگرچه پدر او (عبیده) راوی نیست، در شمار طبقه دوم اهل مدینه است (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۱۸۶). بنابراین، شاید وی را در طبقه سوم بتوان جای داد. ابن اسحاق از طبقه پنجم (ابن سعد، *المستمم*، ج ۱، ص ۴۰۰) از محمد بن عبدالرحمان تمیمی که به گمان، در طبقه چهارم قرار دارد از او در طبقه سوم روایت کرده است.
۲. البخاری، *التاریخ الكبير*، ج ۸، ص ۲۶۱؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۸، ص ۴۴۸ و ج ۹، ص ۲۵۱؛ ابن ماکولا، *الاکمال*، ج ۱، ص ۷۱. وی اهل مصر بود که حیوة بن شریح و عمرو بن حارث (م ۱۴۷ / ۱۴۸ه) از روایان طبقه چهارم (ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۵۱۵) و نافع بن یزید مصری در طبقه پنجم (ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۵۱۷) از او روایت کرده‌اند. بنابراین و با توجه به طبقه روایانش، شاید او را در طبقه سوم بتوان گنجانند. ابوفراس، مولای عمرو بن عاص و عبدالله بن عمر و... از او روایت می‌کردند.
۳. البخاری، *التاریخ الكبير*، ج ۷، ص ۳۱؛ الرازی، *الجرح*، ج ۲، ص ۱۹۰؛ ابن حزم، *جمهرة*، ص ۱۲۴؛ ابن عساکر، همان، ج ۴، ص ۲۴۱؛ المزی، همان، ج ۲۰، ص ۱۶. وی همراه برادرانش، عبدالله، عثمان و هشام نزد پدرشان حدیث فرامی‌گرفتند و برادرانش در طبقه چهارمند. بنابراین، او را نیز شاید در این طبقه بتوان جای داد.
۴. احمد بن حنبل، *مسند*، ج ۳، ص ۳۷۵؛ البخاری، همان، ج ۲، ص ۹۶؛ الرازی، همان، ج ۲، ص ۳۷۲؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۴، ص ۷۱. وی از حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب حدیث شنیده و محمد بن اسحاق (م ۱۵۱ ه) از او روایت کرده است. حسن بن محمد در طبقه سوم ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۳۲۸) و محمد بن اسحاق در طبقه پنجم (همان، ج ۱، ص ۴۰۰) جای دارند. بنابراین، شاید وی را در طبقه چهارم بتوان گنجانند.
۵. ابن حبان، *الثقات*، ج ۴، ص ۸۱؛ ابن عساکر ۲۸، ۲۰۲ [وی درباره دعوت عبدالله بن زبیر برای خلافت روایت کرده که جویریة بن اسماء از او شنیده و نقل کرده است. از آنجا که جویریة بن اسماء در طبقه پنجم روایان اهل بصره (ابن سعد ۷، ۲۸۶) قرار دارد، بنابراین می‌توان او را احتمالاً در طبقه چهارم جای داد].
۶. البخاری، *التاریخ الكبير*، ج ۳، ص ۱۷۱؛ الرازی، *الجرح*، ج ۳، ص ۳۵۰ و ۵۵۰؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۶، ص ۲۶۳؛ ابن الجوزی، *الضعفاء*، ج ۱، ص ۲۵۰؛ الهیثمی، همان، ج ۶، ص ۳۶. وی از پدرش و او از علی بن حسین رضی الله عنهما روایت





۵. خالد بن مصعب بن زبیر^۱؛
۶. خیب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر^۲؛
۷. زبیر بن خیب بن عبد الله بن زبیر^۳؛
۸. زبیر بن عروة بن زبیر بن عوام^۴؛
۹. سلیمان بن محمد بن خالد بن زبیر^۵؛
۱۰. صدقه، مولای آل زبیر^۶؛

- کرده و امام سجاد علیه السلام در طبقه دوم جای گرفته است (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۲۱۱)؛ پس شاید پدر خالد از طبقه سوم و خودش از طبقه چهارم باشند. از سوی دیگر حجاج بن أرتاة از روایان طبقه پنجم (همان، ج ۶، ص ۳۵۹) از او روایت کرده است. ر.ک: البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۳، ص ۱۷۱؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۶، ص ۲۶۳.
۱. ابن عساکر، همان، ج ۶، ص ۲۴۵ و ۲۴۶؛ البکری، همان، ج ۳، ص ۱۰۳۰. برادرش، جعفر بن مصعب از طبقه چهارم است؛ پس او را نیز شاید در همین طبقه بتوان جای داد.
۲. مصعب زبیری، همان، ص ۲۴۲؛ ابن حزم، *جمهرة*، ص ۱۲۲؛ الطبری، همان، ج ۴، ص ۴۲۶؛ ابن الاثیر، همان، ج ۵، ص ۱۴۹؛ ابن عساکر، همان، ج ۳۲، ص ۲۱۱؛ ابن ماکولا، *الاکمال*، ج ۲، ص ۳۰۱؛ المزی، ج ۲۵، ص ۴۴۱؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۹، ص ۲۱۷. پدرش از روایان طبقه سوم است. بنابراین، شاید وی را در طبقه چهارم بتوان گنجانند. داستان همراهی او با محمد بن عباد بن عبدالله بن زبیر در سفر حج و اینکه محمد بن عباد نیز از روایان طبقه چهارم شمرده می شود، در روایتی از ابن عساکر آمده است.
۳. ابن حبان، *الثقات*، ج ۴، ص ۲۱۱؛ الطبرانی، *طرق حدیث*، ص ۵۳؛ المزی، همان، ج ۸، ص ۲۲۳. وی از پدرش، خیب بن عبدالله بن زبیر، از روایان طبقه سوم اهل مدینه (م ۹۳ ه) روایت می کرد؛ پس شاید خودش در طبقه چهارم باشد.
۴. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۳، ص ۴۱۳؛ الرازی، *الجرح*، ج ۳، ص ۵۸۲؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۶، ص ۳۳۱؛ ابن الجوزی، *الضعفاء*، ج ۱، ص ۲۹۳. برخی از پژوهشگران نام او را چنین آورده، اما ابن حبان و السنخوی وی را زبیر بن هشام بن عروة بن زبیر خوانده اند که گاه به جدش نسبت داده می شد (*الثقات*، ج ۶، ص ۳۳۱؛ *التحفة اللطیفة*، ج ۱، ص ۳۵۴ و ۳۵۷). او را بر پایه پذیرش این نام و با توجه به طبقه برادرانش که از روایان طبقه چهارمند، در همان طبقه می توان جای داد.
۵. ابن حزم، *جمهرة*، ص ۱۲۵؛ ابن الجوزی، *المنتظم*، ج ۵، ص ۲۲۵. وی برادر عثمان است و ابن حزم با اشاره به برادرش درباره او می نویسد: «این عثمان برادری به نام سلیمان دارد که از او حدیث روایت می شده است» (*جمهرة*، ص ۱۲۵). پدرش از امام سجاد علیه السلام در طبقه دوم (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۲۱۱) روایت می کرد و شاید از طبقه سوم به شمار آید؛ پس خود او نیز شاید در طبقه چهارم بگنجد.
۶. العدنی، *الایمان*، ج ۱، ص ۱۲۶؛ القاضی، *علل الترمذی*، ج ۱، ص ۳۲؛ دارقطنی، همان، ج ۴، ص ۴۳۴؛ البیهقی، *السنن*، ج ۱، ص ۴۳؛ الذهبی، *میزان*، ج ۷، ص ۳۴۷. او را گاه «مولی زبیر» یا «مولی بن زبیر» و گاه «مولی آل زبیر»



۱۱. ابوحمزه عبد الواحد بن حمزه، مولای عروة بن زبیر^۱؛
۱۲. عبد الواحد بن عباد بن عبد الله بن زبیر^۲؛
۱۳. ابوحمزه عبدالواحد بن قیس، مولای عروة بن زبیر^۳؛
۱۴. عبدالوهاب بن یحیی بن عباد بن عبدالله بن زبیر^۴؛
۱۵. عبدالله بن خبیب بن عبدالله بن زبیر^۵؛
۱۶. عبیدالله بن منذر بن زبیر^۶؛
۱۷. عثمان بن محمد بن خالد بن زبیر^۷؛

خوانده‌اند. وی از ابو ثفال و او از ابوبکر بن حویطب و او از پیامبر ﷺ حدیثی آورده که حماد بن سلمه نیز آن را از او نقل کرده است و حماد از روایان طبقه پنجم اهل بصره (ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۲۸۲) به شمار می‌رود. بنابراین، شاید صدقه در شمار روایان طبقه چهارم جای گیرد.

۱. الرازی، *الجرح*، ج ۳، ص ۲۱۸. وی از پدرش و او از عروة بن زبیر روایت می‌کرد و عروه از روایان طبقه دوم و پدرش، حمزه در طبقه احتمالی سوم است؛ پس شاید خودش را در طبقه چهارم بتوان جای داد.

۲. السخاوی، همان، ج ۲، ص ۲۱۸. تنها السخاوی از او نام برده، اما درباره‌اش هیچ توضیحی نداده و ابن سعد نیز این نام را در شمار فرزندان عباد نیاورده و در سند روایتی به نام عبدالواحد اشاره کرده که او از عباد بن عبدالله روایت کرده است. نویسنده به گمان قوی این فرد را عبدالواحد بن حمزه (ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۱۴۸) می‌داند. به هر روی، پدر او (عباد) در شمار روایان طبقه سوم و برادرانش (یحیی و محمد) در طبقه چهارم جای گرفته‌اند. بنابراین، شاید وی را در همین طبقه بتوان گنجاند.

۳. مسلم، *الکنی*، ج ۱، ص ۲۴۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۱۲۳؛ المزی، همان، ج ۱۸، ص ۴۶۹. وی از مولایش، عروة بن زبیر در طبقه دوم و نافع، مولای ابن عمر در طبقه سوم (ابن سعد، *المتممم*، ج ۱، ص ۱۴۲) روایت کرده است. بنابراین، شاید او را در طبقه چهارم بتوان جای داد. هم‌چنین ثور بن یزید کلاعی از روایان طبقه پنجم اهل شام (همان، ج ۱، ص ۴۶۷) از او روایت کرده است.

۴. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۵، ص ۴۳۸؛ المزی، همان، ج ۸، ص ۵۲۲؛ *السخاوی*، همان، ج ۲، ص ۲۲۵. پدر او (یحیی) در طبقه چهارم جای دارد، اما هشام بن عروه از روایان همین طبقه از عبد الوهاب روایت کرده است. بنابراین، شاید وی را نیز در همین طبقه بتوان گنجاند. برادرش، عبدالملک در طبقه احتمالی پنجم و دیگر برادر او، یعقوب در طبقه احتمالی ششم است.

۵. الربعی، *مولد العلماء*، ج ۱، ص ۲۲۰. رک: همان، «خبیب بن عبدالله».

۶. ابن سعد، همان، ص ۵، ص ۱۸۲؛ مصعب زبیری، همان، ص ۲۴۴؛ ابن حبان، همان، ص ۷، ص ۱۵۲؛ مسلم، *المنفردات*، ص ۱، ص ۱۲۵. برادرش، محمد بن منذر از روایان طبقه چهارم است، بنابراین، شاید او را نیز در همین طبقه بتوان جای داد.

۷. الطبری، *تاریخ*، ج ۴، ص ۴۲۶؛ ابن الجوزی، *المنتظم*، ج ۸، ص ۶۴؛ ابن الاثیر، همان، ج ۵، ص ۱۴۸؛ ابن کثیر، *البدایه*، ج ۱۰، ص ۸۴. وی برادر سلیمان است و ابن حزم با اشاره به برادر او می‌نویسد: «... این عثمان برادری به نام



۱۸. عمر بن عروة بن زبیر^۱؛
۱۹. عمر بن مصعب بن زبیر^۲؛
۲۰. عمرو بن عامر بن عبدالله بن زبیر^۳؛
۲۱. عمرو بن مصعب بن زبیر^۴؛
۲۲. محمد بن یحیی بن عروة بن زبیر^۵؛

سلیمان داشته و از او حدیث روایت می شده است». ر.ک: *جمهرة*، ص ۱۲۵. پدرش از راویان احتمالی طبقه سوم است که از امام سجاده علیه السلام در طبقه دوم روایت می کرد؛ پس شاید خودش در طبقه چهارم باشد.

۱. ابن سعد، ج ۵، ص ۱۷۹؛ مصعب زبیری، همان، ص ۲۴۵ و ۲۴۶؛ البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۶، ص ۱۸۱؛ ابن قتیبه، همان، ص ۱۳۰؛ الطبری، *تاریخ*، ج ۱، ص ۵۳۴؛ ابن عساکر، همان، ج ۳، ص ۴۶۱ و ج ۳۱، ص ۱۳ و ج ۶۷، ص ۳۵۶؛ المزی، همان، ج ۱۵، ص ۲۹۸. وی از پدرش، عروه روایت می کرد و همه برادرانش در طبقه چهارمند؛ پس شاید وی را نیز در همین طبقه بتوان گنجاند.

۲. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۲۹۹؛ مصعب زبیری، همان، ص ۲۴۹؛ البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۶، ص ۱۹۶؛ ابن قتیبه، همان، ص ۱۳۱؛ الطبری، *تاریخ*، ج ۳، ص ۵۱۹. وی از عموهایش، عبدالله و عروة بن زبیر از راویان طبقه نخست و دوم روایت می کرد و برادرش، جعفر از راویان طبقه چهارم است. بنابراین، شاید وی را در همین طبقه بتوان جای داد. هم چنین ابوهلال راسبی از طبقه پنجم (ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۲۷۸) و سعید بن زید از طبقه ششم (ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۲۸۷) از او روایت کرده اند.

۳. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۶، ص ۳۵۶؛ الرازی، *الجرح*، ج ۶، ص ۲۵۰؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۲۱۷؛ ابن حجر، *الإصابة*، ج ۳، ص ۵۹۰. وی از پدرش، عامر (م ۱۲۰ - ۱۲۴ هـ) از راویان طبقه سوم اهل مدینه روایت می کرد؛ پس شاید وی را در طبقه چهارم بتوان گنجاند. عمرو بن یحیی مازنی از راویان همین طبقه (ابن سعد، *المستم*، ج ۱، ص ۲۹۱) نیز از او روایت کرده است. البته برخی از تراجم نگاران این نام را در شمار فرزندان عامر نیاورده و این دعوی را نپذیرفته اند. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۱۰؛ الخطیب البغدادی، *تالی تلخیص المتشابه*، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

۴. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۶، ص ۱۹۶ و ۳۷۲؛ الطبری، *تفسیر*، ج ۲۰، ص ۱۴۵ و *تاریخ*، ج ۱، ص ۱۷۶؛ الرازی، *الجرح*، ج ۶، ص ۱۳۴ و ۲۶۱. بیش تر مورخان و تراجم نگاران شرح حال او را با برادرش (عمر) آمیخته اند. بنابراین، شاید این دو، یکی باشند. ر.ک: عمر بن مصعب، ش ۲۲.

۵. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۱، ص ۲۶۶؛ الرازی، *الجرح*، ج ۸، ص ۱۲۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۴۲۷؛ المزی، همان، ج ۳۱، ص ۴۶۷. وی از پدرش (یحیی) از راویان طبقه چهارم اهل مدینه و از او عبدالرزاق بن همام (م ۲۱۱ هـ) از راویان طبقه چهارم اهل یمن (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۵۴۸) روایت کرده است. بنابراین، شاید او را نیز با توجه به طبقه راوی اش مانند پدرش در طبقه چهارم بتوان جای داد.



۲۳. أبوعقيل مسلم، مولای زبیر^۱؛
 ۲۴. منذر بن سعید، مولای آل‌زبیر^۲؛
 ۲۵. یونس الکاتب (م نزدیک به ۱۳۵هـ)، مولای زبیر بن عوام^۳.

طبقه پنجم

۱. ابراهیم بن موسی بن صدیق بن موسی بن عبدالله بن زبیر^۴؛
 ۲. ابوالبراء، مولای آل‌زبیر^۵؛
 ۳. ابیة ام‌سلیمان دختر نافع، مولای سکینه دختر مصعب بن زبیر^۶؛
 ۴. بالإجماع، مولای عائشه دختر عبدالله بن عامر بن عبدالله بن زبیر^۷.

۱. الشیبانی، *الأحاد و المثنائی*، ج ۲، ص ۲۱۹؛ الطبرانی، *المعجم الکبیر*، ج ۲۲، ص ۳۲۳؛ الهیثمی، *مجمع الزوائد*، ج ۲، ص ۲۹۲. محمد بن ابی حمید زرعی از روایان طبقه پنجم اهل مدینه (ابن سعد، *المتعمم*، ج ۱، ص ۴۰۶) از او روایت کرده است، بنابراین، شاید وی را در طبقه چهارم بتوان گنجاند. بسیاری از تراجم‌نگاران وی را مولای زرقین دانسته‌اند. رک: ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۵۰۷؛ البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۷، ص ۲۶۶؛ الرازی، *الجرح*، ج ۸، ص ۱۹۰؛ مسلم، *الکنی*، ج ۱، ص ۶۰۲؛ ابن‌ماکولا، همان، همان، ج ۶، ص ۲۳۴؛ الذهبی، *المقتنی*، ج ۱، ص ۴۰۳؛ ابن حجر، *الاصابه*، ج ۷، ص ۳۱۹.
۲. ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۴۱۵. وی از محمد بن یحیی بن حبان (م ۱۲۱ هـ) از روایان طبقه سوم اهل مدینه (ابن سعد، *المتعمم*، ج ۱، ص ۱۳۱) روایت می‌کرد؛ پس شاید او را در طبقه چهارم بتوان گنجاند. الواقدی از طبقه هفتم (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۲۵) از او روایت کرده است.
۳. الندیم، همان، ص ۲۰۷؛ الزرکلی، همان، ج ۸، ص ۲۶۱؛ کحاله، همان، ج ۱۳، ص ۳۴۸. وی به یونس مُغنی (آوازخوان) شهر بوده و کتاب‌هایی درباره آوازه‌ها نوشته است. بنابراین و با توجه به سال درگذشتش، شاید او را در طبقه چهارم بتوان جای داد.
۴. ابن حزم، *جمهوره*، ص ۱۲۳؛ ابن عساکر، همان، ج ۲۸، ص ۱۶۹ و ج ۵۶، ص ۲۶؛ یاقوت حموی، *معجم البلدان*، ج ۵، ص ۱۴۴. پدر بزرگش (صدیق) در طبقه سوم است؛ پس شاید خود ابراهیم بر پایه نسبش در طبقه پنجم جای گیرد. زبیر بن بکار از کتاب او روایاتی نقل کرده است.
۵. ابن سعد، همان، ج ۲، ص ۳۰۶. حسن بن صالح از طبقه ششم اهل کوفه (همان، ج ۶، ص ۳۷۴)، از وی روایت کرده است؛ پس شاید او را در طبقه پنجم بتوان جای داد.
۶. ابن‌ماکولا، *الإكمال*، ج ۱، ص ۱۱۰. وی از عرجی (شاعر زمان بنی‌امیه) حکایتی نقل کرده و عرجی هنگام خلافت هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ هـ) درگذشته است (الذهبی، *سیر*، ج ۵، ص ۲۶۸). بنابراین، شاید او را در طبقه چهارم و ابیة را در طبقه پنجم بتوان جای داد.
۷. ابن‌ماکولا، همان، ج ۴، ص ۳۴۴؛ الرافعی، همان، ج ۴، ص ۱۲۴؛ المزی، همان، ج ۹، ص ۳۲۵. وی هشام بن عروه را دیده و از او چیزی پرسیده که پاسخش را بعدها روایت کرده و هشام بن عروه از طبقه چهارم شمرده شده



۵. ثابت بن ثابت بن عبدالله بن زبیر (م ۱۵۵ ه) *؛
۶. جعفر بن محمد بن خالد بن زبیر *؛
۷. خبیب بن عبدالله بن خبیب بن عبدالله بن زبیر؛
۸. ابوسلیمان داود بن عطاء مدنی، مولای آل زبیر؛
۹. ابومحمد رباح نوبی، مولای زبیر؛
۱۰. ابوبکار رزیک بن سیار، مولای عمر بن مصعب بن زبیر؛

است؛ پس شاید وی را در طبقه پنجم بتوان گنجاند. برخی تراجم‌نگاران و محدثان، همین حدیث او را از «سلامة» آورده‌اند و شاید این دو نام از آن یک نفر باشند.

۱. ابن حبان، *الثقات*، ج ۶، ص ۱۲۴. برادر وی، مصعب بن ثابت (م ۱۵۷ ه) در طبقه پنجم جای گرفته است. بنابراین، شاید او را نیز با توجه به سال درگذشتش در همین طبقه بتوان جای داد.

۲. ابن‌سعد، همان، ج ۴، ص ۹۶ و ۹۷ و ج ۸، ص ۲۳۴؛ الرازی، *الجرح*، ج ۲، ص ۴۸۷؛ ابن‌حبان، *الثقات*، ج ۶، ص ۱۳۳؛ ابن‌الجوزی، *الضعفاء*، ج ۱، ص ۱۷۲. وی از هشام بن عروه و عمر بن عبدالله بن عروه و دیگران (برخی از راویان طبقه چهارم) روایت می‌کرد. بنابراین، شاید او را در طبقه پنجم بتوان جای داد. محمد بن عمر الواقدی (م ۲۰۷ ه) و یعقوب بن عیسی از راویان طبقه هفتم اهل مدینه (ابن‌سعد، همان، ج ۵، ص ۴۲۵ و ۴۳۷) از او روایت کرده‌اند.

۳. الریعی، *تاریخ مولد العلماء*، ج ۱، ص ۲۲۰. اگرچه پیش‌تر مورخان بر آنند که خبیب بن عبدالله بن زبیر فرزندی نداشته، الریعی درباره نوه او گفته که وی از پدرش و او از جدش درباره تاریخ مرگ ابراهیم بن یزید بن شریک التیمی (م ۹۲ ه) روایتی آورده است. خبیب بن عبدالله بن زبیر از راویان طبقه سوم شمرده می‌شود. بنابراین، شاید پسرش، عبدالله در طبقه چهارم و نوه‌اش در طبقه پنجم جای گیرد.

۴. ابن‌عدی الجرجانی، همان، ج ۳، ص ۸۵؛ العقیلی، همان، ج ۲، ص ۳۴؛ ابن‌الجوزی، *الضعفاء*، ج ۱، ص ۲۶۵؛ السخاوی، همان، ج ۱، ص ۳۲۸. وی از زید بن‌أسلم (م ۱۴۳ ه) و هشام بن عروه (ابن‌سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۲۲۹ و ۳۱۴) راویان طبقه چهارم از اهل مدینه روایت می‌کند. بنابراین، شاید وی از طبقه پنجم باشد.

۵. ابن‌عساکر، همان، ج ۲۸، ص ۱۶۲؛ ابن‌ماکولا، *الإكمال*، ج ۷، ص ۲۹۱. وی مولای زبیر یا آل‌زبیر بود که در گفت‌وگو با حجاج بن‌یوسف ثقفی از اسماء دختر ابو بکر و مادر ابن‌زبیر (۲۷ پیش از اسلام - ۷۳ ه) درباره فضایل ابن‌زبیر روایت کرده و علی بن‌مجاهد الکابلی (م پس از ۱۸۰ ه) آن روایت را از او نقل کرده است. رک: ابن‌حجر، *تهذیب*، ج ۷، ص ۳۳۰ و *تقریب*، ج ۱، ص ۴۰۵. کابلی از محمد بن‌اسحاق (م ۱۵۱ ه) و حجاج بن‌أرطاة، از راویان طبقه پنجم (ابن‌سعد، ج ۶، ص ۲۵۶ و ۳۵۹) روایت می‌کند و بنابراین شاید در طبقه ششم و رباح نوبی هم‌پایه با ابن‌اسحاق و حجاج بن‌أرطاة در طبقه پنجم باشد.

۶. ابن‌ماکولا، *الإكمال*، ج ۴، ص ۵۰؛ ابن‌عساکر، همان، ج ۱۰، ص ۹۹. وی درباره زندگی مولایش، عمر بن‌مصعب بن‌زبیر روایت می‌کرد و مولایش در طبقه احتمالی چهارم است؛ پس شاید وی را در طبقه پنجم بتوان جای داد.



۱۱. زبیر بن خبیب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر (م ۱۸۹ هـ) *؛^۱

۱۲. ابوعثمان زیاد المهزول یا زیادالمصفر، مولای مصعب بن زبیر*؛^۲

۱۳. سالم بن عبدالله بن عروة بن زبیر؛^۳

۱۴. سلامة، مولای عائشه دختر عامر بن عبدالله بن زبیر؛^۴

۱۵. شعيب بن بكر، مولای هشام بن عروه؛^۵

البته ابن ماکولا درباره او می نویسد: «رزق بن یسار ابوبکار مولا زبیرین از طیبة (مولای فاطمة بنت عمر) روایت کرده و ابراهیم بن حمزه زبیری از او حدیث آورده است». ر.ک: ابن ماکولا، *الإكمال*، ج ۴، ص ۵۰. این دیدگاه درست نمی‌نماید؛ زیرا ابن عساکر در سند روایتی او را از مشایخ طیبه مولای فاطمه، راوی طبقه احتمالی هفتم خوانده است.

۱. مصعب زبیری، همان، ص ۲۴۳؛ البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۳، ص ۴۱۴؛ الرازی، *الجرح*، ج ۳، ص ۵۸۴؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۴، ص ۲۱۱ و ج ۶، ص ۳۳۱؛ ابن عساکر، همان، ج ۳۲، ص ۲۱۱. وی از پدرش، خبیب در طبقه احتمالی چهارم، هشام بن عروه و محمد بن عباد بن عبدالله بن زبیر از روایان طبقه چهارم روایت می‌کرد. بنابراین، شاید او را در طبقه پنجم بتوان جای داد.

۲. ابن معین، *تاریخ*، ج ۳، ص ۴۵۹؛ مسلم، *الکنی*، ج ۱، ص ۵۴۶؛ البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۳، ص ۳۶۹. سفیان ثوری (۹۷ - ۱۶۱ هـ) و اسرائیل بن یونس (۱۰۰ - ۱۶۲ هـ) از روایان طبقه ششم اهل کوفه (ابن سعد، همان، ج ۶، ص ۳۷۱ و ۳۷۴) از او روایت کرده‌اند. بنابراین، شاید وی را در طبقه پنجم بتوان جای داد. او از حسن بصری، راوی طبقه دوم (ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۱۵۶) و ثابت بنانی، راوی طبقه سوم اهل بصره (همان، ص ۲۳۲) روایت کرده است.

۳. ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۲۲۶؛ یاقوت، *معجم البلدان*، ج ۳، ص ۴۰؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۵، ص ۶۲؛ السنخاوی، همان، ج ۲، ص ۷. پدرش، عبدالله بن عروه (۴۵ - ۱۲۰ یا ۱۲۵ / ۱۲۶ هـ) از روایان طبقه چهارم اهل مدینه است. بنابراین، شاید خود سالم در طبقه پنجم و برادرزاده اش، عامر بن صالح بن عبدالله بن عروه بن زبیر (م ۱۸۲ / ۱۹۰ هـ) که از او روایت می‌کند، در طبقه هفتم باشد.

۴. ابن عساکر، همان، ج ۱۸، ص ۳۳۵؛ الرافعی، همان، ج ۴، ص ۱۲۴. مولای او عائشه دختر عامر بن عبدالله بن زبیر او را برای پرسش از علت روایت نکردن زبیر از پیامبر ﷺ به دیدار هشام بن عروه فرستاد و او پاسخ این پرسش را روایت کرد. هشام بن عروه از روایان طبقه چهارم است؛ پس شاید او در طبقه پنجم باشد. از سوی دیگر، عتیق بن یعقوب از روایان طبقه هفتم این خبر را از او نقل کرده است. برخی تراجم‌نگاران و محدثان همین روایت را از «بالإجماع» آورده‌اند و شاید این دو نام از آن یک نفر باشد. ر.ک: همان.

۵. الرازی، *الجرح*، ج ۴، ص ۳۴۲؛ الطبری اللاکانی، *اعتقاد اهل سنة*، ج ۳، ص ۴۲۸. وی از هشام بن عروه روایت کرده و هشام از روایان طبقه چهارم شمرده شده است؛ پس شاید او در طبقه پنجم باشد.



۱۶. عبدالحمید بن صالح بن دربیج بن یحیی بن عبدالله بن صالح بن فتح قرشی صیداوی، مولای زبیر بن عوام^۱؛
۱۷. عبدالرحمن، مولای عروه^۲؛
۱۸. عبدالرحمن بن عباد بن عروه بن زبیر^۳؛
۱۹. عبدالملک بن یحیی بن عباد بن عبدالله بن زبیر^۴؛
۲۰. ابوحمزه عبدالواحد بن میمون، مولای عروه بن زبیر^۵؛
۲۱. عبدالله بن محمد بن عروه بن زبیر^۶؛

۱. ابن عساکر، همان، ج ۳۴، ص ۶۷. وی از راویان احتمالی طبقه پنجم است که از اسماعیل بن ابی‌زیاد روایت می‌کرد. رک: شعیب.
۲. الذهبی، میزان، ج ۸، ص ۱۲۵. تنها ذهبی در شرح حال صالح بن عبدالله بن صالح از این نام یاد می‌کند و بر آن است که وی از عبدالرحمن، مولای عروه روایت می‌کرد و نظر ابوحاتم الرازی را در این باره می‌آورد، اما او در روایت الرازی «عبدالواحد مولای عروه» نام دارد. رک: الرازی، الجرح، ج ۴، ص ۴۰۷. گرچه صالح بن عبدالله بن صالح را مجهول و منکر الحدیث خوانده‌اند، محمد بن اسماعیل بن مسلم بن ابی‌فدیک (م ۱۹۹ ه) از راویان طبقه هفتم اهل مدینه، از او روایت کرده است (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۳۷). بنابراین، شاید صالح بن عبدالله بن صالح در طبقه ششم و عبدالرحمن (مولای عروه) در طبقه پنجم جای گیرند.
۳. ابن حزم، جمهرة، ص ۷۹. اگرچه پسری به نام عباد در شمار فرزندان عروه نبوده (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۱۷۸ به بعد)، ابن حزم در سند حدیثی از فرزندش، عبدالرحمن بن عباد نام برده که از جدش، عروه روایت کرده است. او می‌نویسد: «او چندان معروف نبوده و این حدیث را زبیر بن بکار از ابراهیم بن محمد از او نقل کرده است». بیش‌تر فرزندان عروه از راویان طبقه چهارم به شمار می‌روند. بنابراین، شاید نوه‌اش، عبدالرحمن را در طبقه پنجم بتوان جای داد.
۴. الواقدی، همان، ص ۳۹۷؛ ابن هشام، همان، ص ۹۳۹؛ البخاری، التاريخ الكبير، ج ۵، ص ۴۳۸؛ الرازی، الجرح، ج ۵، ص ۳۷۵. پدرش، یحیی (م پس از ۱۰۰ ه) از راویان طبقه چهارم است؛ پس شاید خودش در طبقه پنجم جای گیرد. هم‌چنین ولید بن مسلم (م ۱۹۴ ه) از راویان طبقه ششم اهل شام (ابن سعد، ج ۷، ص ۴۷۰) از او روایت می‌کند.
۵. مسلم، الکنى، ج ۱، ص ۲۴۳؛ الرازی، الجرح، ج ۶، ص ۲۴؛ ابن حبان، الثقات، ج ۲، ص ۱۵۵؛ ابن عساکر، همان، ج ۳۷، ص ۲۸۰. وی از مولایش، عروه از طبقه دوم و حبيب، مولای عروه از طبقه چهارم روایت کرده است. بنابراین، شاید او را در طبقه پنجم بتوان جای داد. هم‌چنین صالح بن عبدالله بن صالح مدنی از طبقه احتمالی ششم، طلحة بن یحیی انصاری، عیسی بن یونس، أبو عامر عبدالملک بن عمرو عقدی و واقدی از راویان طبقه هفتم (ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۲۹۹، ۳۲۷، ۳۳۴ و ۴۸۸) از او روایت کرده‌اند.
۶. مصعب زبیری، همان، ص ۲۴۷؛ ابن قتیبه، همان، ص ۱۳۰؛ ابونعیم، حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۷۳؛ ابن حجر، الإصابه، ج ۴، ص ۹۱. پدرش از راویان طبقه چهارم است. او خود نیز از هشام بن عروه در طبقه چهارم روایت می‌کرد؛ پس شاید وی را در طبقه پنجم بتوان گنجانند. عبدالله بن نافع زبیری در طبقه هفتم از او روایت کرده است.



۲۲. عبدالله بن منذر بن عمر بن منذر بن زبیر^۱؛
 ۲۳. عبیدالله بن منذر بن هشام بن منذر بن زبیر^۲؛
 ۲۴. عثمان بن عبدالله بن زیاد، مولای مصعب بن زبیر^۳؛
 ۲۵. عثمان بن عثمان بن خالد بن زبیر^۴؛
 ۲۶. عثمان بن عروة بن عبدالله بن عروة بن زبیر^۵؛
 ۲۷. عثمان بن مصعب بن عروة بن زبیر^۶؛

۱. ابن عساکر، همان، ج ۵۶، ص ۲۷. جد او، منذر بن زبیر از روایان طبقه دوم است؛ پس شاید وی را بر پایه نسبش در طبقه پنجم بتوان جای داد. هم چنین مصعب بن عبدالله زبیری از روایان طبقه هفتم از او روایت می‌کند.
۲. الذهبی، میزان، ج ۸، ص ۱۵۶؛ ابن حجر، لسان، ج ۴، ص ۱۱۶؛ السنخاوی، همان، ج ۲، ص ۲۳۴. اگرچه مورخان و نسب‌شناسان پسری به نام هشام در شمار فرزندان منذر بن زبیر نمی‌آورند (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۱۸۲؛ مصعب زبیری، همان، ص ۲۴۴)، برخی از تراجم‌نگاران از محدثی به نام عبیدالله بن منذر بن هشام بن منذر بن زبیر را یاد می‌کنند که برادری به نام محمد داشته است. شاید این نام با شرح حال و احادیث عبیدالله بن منذر بن زبیر و برادرش محمد آمیخته باشد. رک: ابن حبان، الثقات، ج ۷، ص ۱۵۲. به هر روی، وی را بر پایه نسبش و با پذیرش این نام و با توجه به طبقه نیای او (منذر بن زبیر) که در طبقه دوم است، در طبقه پنجم می‌توان جای داد. او هم چنین از هشام بن عروه در طبقه چهارم روایت می‌کند.
۳. ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۳۰۷. وی از ایوب بن اُبی امامة بن سهل بن حنیف در طبقه چهارم اهل مدینه (ابن سعد، المتتم، ج ۱، ص ۲۹۱) روایت می‌کرد؛ پس شاید او را در طبقه پنجم بتوان جای داد. الواقدی از روایان طبقه هفتم (همان، ج ۵، ص ۴۲۵ و ج ۷، ص ۳۳۴) از او روایت کرده است.
۴. ابن عبدالبر، التمهید، ج ۲۱، ص ۲۰؛ ابن حجر، لسان، ج ۱، ص ۱۶۸. وی از پدرش، عثمان بن خالد بن زبیر در طبقه چهارم روایت می‌کرد؛ پس شاید او را در طبقه پنجم بتوان جای داد. البته ابن حجر درباره‌اش چنین می‌نویسد: «او را نمی‌شناسد و روایانش را نیز نمی‌داند».
۵. الفاکهی، همان، ج ۱، ص ۲۲۱. پدر بزرگش، عبدالله بن عروه (۴۵ - ۱۲۰ / ۱۲۵ / ۱۲۶ هـ) از روایان طبقه چهارم است؛ پس شاید وی را بر پایه نسبش در طبقه ششم بتوان جای داد. از سوی دیگر محمد بن اسحاق (م ۱۵۱ هـ) از روایان طبقه پنجم اهل مدینه (ابن سعد، المتتم، ج ۱، ص ۴۰۰) از او درباره شیوه طواف ابن‌زبیر روایت کرده است؛ پس شاید او را در همین طبقه بتوان گنجانند. ابن سعد از کسی به نام عروه در شمار فرزندان عبدالله بن عروه یاد می‌کند. رک: همان، ج ۱، ص ۲۲۶.
۶. الطبری از او درباره کشته شدن محمد نفس زکیه و ابن‌خضیر روایتی آورده (الطبری، تاریخ، ج ۴، ص ۴۴۵)، اما در جای دیگر او را مصعب بن عثمان بن مصعب بن عروة بن زبیر خوانده (همان، ص ۴۳۹) و ابن‌حزم نیز فرد دوم را محدث نامیده است (جمهره، ص ۱۲۴). بنابراین، شاید نام مصعب از سند روایت نخست افتاده باشد. به هر



۲۸. عروة بن عبدالله بن عروة بن زبیر^۱؛
 ۲۹. عروة بن هشام بن عروة بن زبیر^۲؛
 ۳۰. عمرو بن عبدالله بن عروه^۳؛
 ۳۱. عمیر بن عمر بن عروة بن زبیر^۴؛
 ۳۲. محمد بن عثمان بن محمد بن خالد بن زبیر^۵؛
 ۳۳. محمد بن هشام بن عروة بن زبیر*^۶؛

روی، بیش تر فرزندان عروه در طبقه چهارم و با فرض وجود این راوی با این نام، شاید نوه او عثمان در طبقه پنجم جای گیرد.

۱. الفاکهی، همان، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ابن عساکر، همان، ج ۳۱، ص ۲۳۰. پدرش، عبدالله بن عروة بن زبیر (۴۵ - ۱۲۰ / ۱۲۵ / ۱۲۶ ه) در طبقه چهارم است؛ پس شاید خودش در طبقه پنجم باشد.

۲. الفاکهی، همان، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ابن حجر، *لسان*، ج ۷، ص ۴۱. وی از پدرش، هشام بن عروه در طبقه چهارم اهل مدینه روایت کرده است. بنابراین، شاید خودش در طبقه پنجم باشد؛ زیرا عبدالله بن نافع از طبقه هفتم از او روایت کرده است.

۳. ابن عساکر، همان، ج ۳۱، ص ۹. او را از راویان پدرش می دانند و عبدالله بن عروه بن زبیر (۴۵ - ۱۲۰ / ۱۲۵ / ۱۲۶ ه) در طبقه چهارم است. بنابراین، شاید وی را در طبقه پنجم بتوان جای داد، اما ابن سعد از او در شمار فرزندان عبدالله نام نبرده و از عمر بن عبدالله در طبقه پدرش یاد کرده است. شاید این دو نام از آن یک نفر باشند.

۴. ابن کثیر، *البدایه*، ج ۲، ص ۲۷۶. بیش تر مورخان و تراجم نگاران برآنند که عمر بن عروه فرزندی نداشته و نسلی از او نمانده است. رک: همان، ش ۱۸ ص ۱۷، اما ابن کثیر در سند حدیثی از فرزندش (عمیر) نام برده و به نقل از ابن عساکر و دیگران از او با واسطه عروه بن زبیر و ابوذر درباره آغاز نبوت پیامبر ﷺ روایت کرده است. البته بیش تر محدثان مانند ابن عساکر این حدیث را از پدرش، عمر بن عروه دانسته اند. رک: *تاریخ دمشق*، ج ۳، ص ۴۶۰ و ۴۶۱). به هر روی با پذیرش سند روایت ابن کثیر و با توجه به اینکه پدر و عموهای او از راویان طبقه چهارمند؛ شاید وی را در طبقه پنجم بتون گنجانند.

۵. الطبری، *تاریخ*، ج ۴، ص ۴۵۲ و ۴۵۳؛ ابن حزم، *جمهره*، ص ۲۵. وی درباره حضور خود و پدرش در جنبش محمد نفس زکیه (م ۱۴۵ ه) روایاتی آورده است. پدرش از راویان احتمالی طبقه چهارم شمرده می شود؛ پس شاید وی در طبقه پنجم و پدر بزرگش، محمد بن خالد نیز از راویان طبقه سوم باشد. از این رو، وی بر پایه نسبش در طبقه پنجم جای می گیرد.

۶. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۱، ص ۲۵۶؛ الرازی، *الجرح*، ج ۸، ص ۱۱۶؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۴۲۴؛ الخطیب البغدادی، *موضع الاوهام*، ج ۱، ص ۳۱۲. وی برادر زبیر بن هشام است که از پدرش (هشام) روایت می کند. پدر



۳۴. مسالم بن عبدالله بن عروه^۱؛
 ۳۵. مُسَلِّم بن عبدالله بن عروه بن زبیر^۲؛
 ۳۶. مسلمة بن عبدالله بن عروه بن زبیر^۳؛
 ۳۷. معاویة بن عاصم بن منذر بن زبیر^۴؛
 ۳۸. منذر بن عبیدالله بن منذر بن زبیر^۵؛
 ۳۹. ابوحمزه میمون، مولای عروه بن زبیر^۶؛

- او از روایان طبقه چهارم شمرده می‌شود و بنابراین، شاید او نیز مانند برادرش (زبیر) در طبقه پنجم جای گیرد. از سوی دیگر محمد بن ابی عدی (م ۱۹۴ ه) و محمد بن عبدالرحمان بن ابی زناد (م ۱۷۴ ه) از روایان طبقه ششم (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۱۷ و ج ۷، ص ۲۹۲) از او روایت کرده‌اند.
۱. ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۲۲۸؛ *المزی*، همان، ج ۹، ص ۳۲۸ و ج ۱۴، ص ۴۶؛ *الذهبی*، *سیر اعلام*، ج ۱، ص ۶۴. وی از پدرش، عبدالله بن عروه بن زبیر (۴۵ - ۱۲۰ / ۱۲۵ / ۱۲۶ ه) در طبقه چهارم روایت می‌کند. بنابراین، شاید او در طبقه پنجم جای گیرد. برادرزاده‌اش، عامر بن صالح بن عبدالله بن عروه بن زبیر (م ۱۸۲ / ۱۹۰ ه) از روایان طبقه هفتم نیز از او روایت کرده است.
۲. الفاکهی، همان، ج ۳، ص ۳۰۵؛ ابن عساکر، همان، ج ۱۸، ص ۳۷۶ و ج ۲۸، ص ۱۶۱؛ ابن ماکولا، *الإكمال*، ج ۷، ص ۱۸۸؛ ابن حجر، *الإصابة*، ج ۴، ص ۹۲. وی از پدرش، عبدالله بن عروه بن زبیر (۴۵ - ۱۲۰ / ۱۲۵ / ۱۲۶ ه) از روایان طبقه چهارم اهل مدینه روایت می‌کرد؛ پس شاید او را در طبقه پنجم بتوان جای داد. عبدالله بن عثمان بن ابراهیم بن منذر بن زبیر در طبقه احتمالی ششم و برادرزاده‌اش، عامر بن صالح بن عبدالله بن عروه بن زبیر (م ۱۸۲ / ۱۹۰ ه) در طبقه هفتم از او روایت کرده‌اند.
۳. ابن سعد، همان، ج ۲، ص ۲۵۰ و ۲۷۱ و ج ۵، ص ۱۵۹؛ *الرازی*، *الجرح*، ج ۸، ص ۲۷۰؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۴۸۹؛ ابن حجر، *لسان*، ج ۶، ص ۳۴. وی مانند برادرش، مُسَلِّم از پدرشان، عبدالله بن عروه بن زبیر (۴۵ - ۱۲۰ / ۱۲۵ / ۱۲۶ ه) و ابوالاسود، یتیم عروه (م ۱۱۷ / ۱۳۰ - ۱۳۷ ه) در طبقه چهارم اهل مدینه روایت می‌کرد؛ پس شاید او را در طبقه پنجم بتوان جای داد. الواقدی (م ۲۰۷ ه) و درآوردی (م ۱۸۷ ه) در طبقه هفتم اهل مدینه (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۲۴ و ۴۲۵) از او روایت کرده‌اند.
۴. *المزی*، همان، ج ۳۰، ص ۲۰۱. پدرش، عاصم بن منذر بن زبیر از روایان طبقه چهارم است؛ پس شاید پسرش را در طبقه پنجم بتوان گنجاند. ابومقدام هشام بن زیاد از روایان طبقه پنجم اهل بصره نیز از او روایت کرده است.
۵. *البخاری*، *التاریخ الکبیر*، ج ۷، ص ۳۵۷؛ *الرازی*، *الجرح*، ج ۸، ص ۲۴۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۴۸۰. وی از هشام بن عروه در طبقه چهارم روایت می‌کرد. پدرش، عبیدالله نیز در طبقه احتمالی چهارم است. بنابراین، شاید وی را در طبقه پنجم بتوان جای داد. عتیق بن یعقوب زبیری و قتیبة بن سعید بلخی از طبقه هفتم (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۳۹ و ج ۷، ص ۳۷۹) از او روایت کرده‌اند.
۶. ابن سعد، همان، ج ۸، ص ۵۸. شاید وی ابوحمزه عبدالواحد بن میمون باشد که از مولایش، عروه روایت می‌کرد. الواقدی از او روایت کرده و نامش در سند حدیث افتاده است. بر پایه پذیرش این نام و بنابر اینکه الواقدی در طبقه هفتم از او و وی از عروه در طبقه دوم روایت کرده است، شاید وی را در طبقه پنجم بتوان جای داد.



۴۰. أبوالخصیب نافع بن میسره، مولای آل زبیر^۱؛
 ۴۱. یحیی بن جعفر بن مصعب بن زبیر^۲؛
 ۴۲. یحیی بن زبیر بن عباد بن حمزة بن زبیر^۳؛
 ۴۳. یحیی بن زبیر بن عباد بن حمزة بن عبدالله بن زبیر^۴.

طبقه ششم

۱. ابراهیم بن محمد بن نافع بن ثابت بن عبدالله بن زبیر^۵؛
 ۲. احمد بن عبدالحمید بن صالح بن دریع بن یحیی بن عبدالله بن صالح بن فتح قرشی
 صیداوی، مولای زبیر^۶؛

۱. الدارقطنی، سنن، ج ۳، ص ۲۲۴؛ ابن عساکر، همان، ج ۲۸، ص ۲۲۴؛ ابن الجوزی، الضعفاء، ج ۳، ص ۱۵۷ و التحقیق، ج ۲، ص ۲۵۷. وی از هشام بن عروه در طبقه چهارم روایت می‌کرد. بنابراین، شاید او را در طبقه پنجم بتوان جای داد.
۲. ابن عساکر، همان، ج ۴۰، ص ۲۰۸ و ۲۰۹ و ج ۶۱، ص ۲۴۵. پدرش، جعفر از راویان طبقه چهارم است؛ پس شاید وی را در طبقه پنجم بتوان گنجانند؛ زیرا طیبه مولای فاطمة بنت عمر بن مصعب بن زبیر و زبیر بن بکاکر از راویان طبقه احتمالی هشتم از او روایت کرده‌اند.
۳. البخاری، التاريخ الكبير، ج ۳، ص ۴۱۴؛ الرازی، الجرح، ج ۳، ص ۵۸۴؛ ابن حبان، الثقات، ج ۶، ص ۳۳۱؛ السنخاوی، همان، ج ۱، ص ۳۵۴. وی از پدرش، زبیر بن عباد در طبقه احتمالی چهارم روایت می‌کرد؛ پس شاید او را در طبقه پنجم بتوان گنجانند.
۴. الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۳۲۱؛ ابن عساکر، همان، ج ۳۲، ص ۲۲۱ و ج ۵۹، ص ۴۳۴؛ البکری، ج ۱، ص ۱۰۷. وی از هشام بن عروه در طبقه چهارم روایت می‌کرد. از سوی دیگر پدر بزرگش، عباد بن حمزة در طبقه سوم است؛ پس شاید یحیی با توجه به طبقه مشایخ و بر پایه نسبش در طبقه پنجم جای گیرد. عبدالله بن مصعب زبیری از طبقه هفتم نیز از او روایت کرده است.
۵. ابن عساکر، ج ۲۸، ص ۱۶۰. زبیر بن بکاکر در طبقه احتمالی هشتم از محمد بن حسن زباله و او از ابراهیم بن محمد روایت کرده است. محمد بن حسن زباله از مالک بن انس در طبقه ششم روایت می‌کرد (الرازی، الجرح، ج ۷، ص ۲۲۷؛ ابن الجوزی، الضعفاء، ج ۳، ص ۵۱؛ ابن ماکولا، الاکمال، ج ۴، ص ۱۷۳؛ الذهبی، میزان، ج ۶، ص ۱۰۸) و از این رو، شاید در طبقه هفتم باشد. بنابراین، به گمان ابراهیم بن محمد بن نافع بن ثابت در طبقه ششم جای می‌گیرد. وی هم‌چنین از محمد بن کعب قرظی در طبقه سوم تابعان اهل مدینه (ابن سعد، المتتم، ج ۱، ص ۱۳۴) روایت کرده است.
۶. ابن عساکر، ج ۳۴، ص ۶۷. وی از پدرش، عبدالحمید در طبقه احتمالی پنجم روایت می‌کرد؛ پس شاید او را در طبقه ششم بتوان جای داد. رک: ش ۱۴ ص ۲۰.



۳. اسماء دختر مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر؛^۱

۴. حمزة بن عبدالواحد بن محمد بن عمرو بن حنبله، مولای زبیر*^۲؛

۵. صفیه دختر زبیر بن هشام بن عروة بن زبیر*^۳؛

۶. عائشه دختر زبیر بن هشام بن عروه*^۴؛

۷. عبدالله بن عثمان بن ابراهیم بن منذر بن زبیر*^۵؛

۸. عبدالله بن محمد بن یحیی بن عروة بن زبیر*^۶؛

۱. الذهبی، سیر، ج ۷، ص ۲۹. وی درباره زندگی پدرش (مصعب) از روایان طبقه پنجم روایتی نقل کرده است؛ پس شاید خودش در طبقه ششم جای گیرد.

۲. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۳، ص ۵۲؛ الرازی، *الجرح*، ج ۳، ص ۲۱۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۶، ص ۲۲۸؛ المزی، همان، ج ۲۰، ص ۲۹۹؛ ابن حجر، *الاصابه*، ج ۸، ص ۱۲۲. ابن سعد از پدریزرگش، محمد بن عمرو بن حنبله از روایان طبقه چهارم نام می برد. رک: ابن سعد، *المتعم*، ج ۱، ص ۲۷۷. بنابراین، شاید نوه اش در طبقه ششم باشد. وی هم چنین از علقمة بن ابي علقمة روایت می کرد و علقمة از روایان طبقه پنجم مدینه شمرده می شود (ابن سعد، *المتعم*، ج ۱، ص ۳۴۲)؛ پس او در طبقه ششم جای می گیرد. ینعقد بن عیسی و عبد الله بن نافع الصائغ و... از روایان طبقه هفتم (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۳۷ و ۴۳۸) از او روایت کرده اند.

۳. ابن الجوزی، *التحقیق*، ج ۲، ص ۱۹۴؛ الرافعی، همان، ج ۳، ص ۱۴۶؛ ابن عساکر، همان، ج ۲۸، ص ۲۲۲، ج ۴۸، ص ۱۷ و ۶۹، ص ۱۶. وی از پدریزرگش، هشام بن عروه روایت می کرد و با توجه به طبقه پدرش (پنجم) شاید او را در طبقه ششم بتوان جای داد. هم چنین دختر عمویش، أم کلثوم بنت عثمان بن مصعب بن عروه بن زبیر از روایان احتمالی طبقه هفتم از او روایت کرده است.

۴. الرازی، *الجرح*، ج ۸، ص ۳۸۷؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۳۰۷ و ج ۹، ص ۱۶۷؛ الحسینی، *الإکمال*، ج ۱، ص ۴۱۴؛ ابن حجر، *تعجیل المنفعه*، ج ۱، ص ۴۰۶. پدرش از روایان طبقه پنجم است. بنابراین، شاید وی را مانند خواهرش، صفیه در طبقه ششم بتوان جای داد.

۵. ابن عساکر، ج ۱۸، ص ۳۷۶. وی از مسلم بن عبد الله بن عروه بن زبیر روایت کرده است و عبدالله بن عروه، پدر مسلم از روایان طبقه چهارم به شمار می رود. بنابراین، پسرش (مسلم) در طبقه احتمالی پنجم و روای اش (عبدالله بن عثمان) در طبقه ششم جای می گیرند. زبیر بن بکار از روایان طبقه احتمالی هشتم نیز از او روایت کرده است.

۶. العقیلی، همان، ج ۲، ص ۳۰۰؛ ابن حزم، *جمهرة*، ص ۱۲۴؛ ابن حبان، *المجروحین*، ج ۲، ص ۱۰ و ۱۱؛ الرازی، *الجرح*، ج ۵، ص ۱۵۸ و ج ۸، ص ۱۲۳؛ ابن عساکر، همان، ج ۲۸، ص ۱۵۴، ج ۳۸، ص ۴۱ و ج ۴۰، ص ۲۴۸؛ ابن الجوزی، *الضعفاء*، ج ۲، ص ۱۴۱. پدریزرگش، یحیی بن عروه از روایان طبقه چهارم است. بنابراین، شاید وی را بر پایه نسبش در طبقه ششم بتوان جای داد. از سوی دیگر عتیق بن یعقوب زبیری و مصعب بن عبدالله زبیری از روایان طبقه هفتم از او روایت کرده اند.



۹. عبدالله بن معاویه بن عاصم بن منذر بن زبیر[☆]؛
۱۰. عبدالله اکبر بن نافع بن ثابت بن عبدالله بن زبیر^۲؛
۱۱. عبیدالله بن محمد بن یحیی بن عروه بن زبیر^۳؛
۱۲. عتیق بن مسلمة بن عتیق بن عامر بن عبدالله بن زبیر (م ۲۵۲ ه)^۴؛
۱۳. عون بن حکیم، مولای زبیر بن عوام^۵؛
۱۴. محمد بن عروه بن هشام بن عروه بن زبیر^۶؛
۱۵. محمد بن منذر بن عبیدالله بن منذر بن زبیر^۷؛

۱. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۵، ص ۲۰۰؛ العقیلی، همان، ج ۲، ص ۳۰۷؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۷، ص ۴۶؛ الجرجانی، همان، ج ۴، ص ۱۹۵. پدر بزرگش، عاصم بن منذر از روایان طبقه چهارم و پدرش، معاویه در طبقه احتمالی پنجم است؛ پس شاید وی را بر پایه نسبش در طبقه ششم بتوان جای داد. هم‌چنین وی از هشام بن عروه از روایان طبقه چهارم و موسی بن عقبه از روایان طبقه پنجم روایت کرده است.
۲. ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۴۲۲؛ مصعب زبیری، همان، ص ۲۴۱؛ الطبری، *تاریخ*، ج ۴، ص ۴۳۴. پدرش، نافع بن ثابت (۸۲ / ۸۳ - ۱۵۵ ه) از روایان طبقه پنجم و برادرش، عبدالله اصغر بن نافع (۱۴۶ - ۲۱۰ / ۲۲۵ ه) در طبقه هفتم جای دارند. عبدالله اصغر از برادر بزرگ‌ترش (عبدالله اکبر) روایت می‌کند. بنابراین، شاید وی را در طبقه ششم بتوان جای داد.
۳. ابن عساکر، همان، ج ۱۸، ص ۳۸۰. پدر بزرگش، یحیی بن عروه از روایان طبقه چهارم است. بنابراین، شاید او را بر پایه نسبش در طبقه ششم بتوان گنجانند. از سوی دیگر، عتیق بن یعقوب زبیری از روایان طبقه هفتم از او روایت کرده است. هم‌چنین برادرش، عبدالله نیز در این طبقه احتمالی جای دارد و شاید هر دو نام از آن یک نفر باشد.
۴. ابن عساکر، همان، ج ۱۱، ص ۲۴؛ ابن ماکولا، همان، ج ۴، ص ۲۴۳ و ج ۶، ص ۱۰۹؛ الزبیدی، *تاج المروس*، ج ۳، ص ۲۴۴؛ الذهبی، *سیر*، ج ۱۵، ص ۳۱۴. پدر بزرگش، عامر بن عبدالله بن زبیر از روایان طبقه سوم است. بنابراین، شاید او نیز بر پایه نسبش در طبقه ششم جای گیرد.
۵. الرازی، *الجرح*، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵؛ الطبرانی، *مسند الشامیین*، ج ۲، ص ۲۵۵؛ ابن عساکر، همان، ج ۴۷، ص ۵۸ و ۵۹. وی از دوستان و یاران اوزاعی بود و همراه او به حج رفت و با مالک بن انس دیدار کرد و از او حدیث شنید. مالک و اوزاعی از روایان طبقه ششم به شمار می‌روند (ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۴۳۳ و ج ۷، ص ۴۸۸). بنابراین، شاید او را نیز در همین طبقه بتوان گنجانند. ابومسهر عبدالاعلی بن مسهر از روایان طبقه هفتم اهل شام (همان، ج ۷، ص ۴۷۳) و برخی از دیگر روایان از او روایت کرده‌اند.
۶. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۱، ص ۲۰۱؛ ابن حبان، *المجروحین*، ج ۲، ص ۲۹۲؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۳، ص ۱۷۳. پدرش از روایان طبقه احتمالی پنجم است. بنابراین، شاید وی را در طبقه ششم بتوان گنجانند.
۷. ابن حبان، *المجروحین*، ج ۲، ص ۲۵۹؛ الدارقطنی، *سنن*، ج ۲، ص ۳۰۰؛ ابن الجوزی، *الضعفاء*، ج ۳، ص ۱۰۲. پدر بزرگش، عبیدالله در طبقه احتمالی چهارم است. بنابراین، شاید وی بر پایه نسبش در طبقه ششم جای گیرد که عتیق بن یعقوب زبیری از طبقه هفتم از او روایت کرده است.



۱۶. محمد بن منذر بن هشام بن عروة بن زبیر؛^۱

۱۷. مصعب بن عثمان بن مصعب بن عروة بن زبیر؛^۲

۱۸. هشام بن عروة بن هشام بن عروة بن زبیر؛^۳

طبقه هفتم

۱. ام‌کلثوم دختر عثمان بن مصعب بن عروة بن زبیر؛^۴

۲. بکار بن عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر؛^۵

۳. ابو‌عروه رسته (مردی از فرزندان زبیر)؛^۶

۴. سعید بن عمرو بن زبیر بن عمرو بن عمرو بن زبیر؛^۷

۱. الخطیب البغدادی، *الکفایة*، ج ۱، ص ۲۰۵. وی از پدر بزرگش، هشام روایت می‌کرد. هشام از راویان طبقه چهارم است؛ پس شاید او را بر پایه نسبش در طبقه ششم بتوان گنجانند که زبیر بن بکار از طبقه احتمالی هشتم از او روایت کرده است.

۲. ابن حزم، *جمهرة*، ص ۱۲۴؛ الخطیب البغدادی، *تاریخ بغداد*، ج ۱۳، ص ۲۴۴. پدرش در طبقه احتمالی پنجم است. بنابراین، شاید پدرش را در طبقه ششم بتوان جای داد؛ زیرا مصعب بن عبدالله زبیری از طبقه هفتم و زبیر بن بکار از طبقه احتمالی هشتم از او روایت کرده‌اند.

۳. ابن حبان اصفهانی، *اخلاق النبی*، ج ۱، ص ۳۱۲؛ ابن حجر، *لسان المیزان*، ج ۷، ص ۳۶۹. وی از پدر بزرگش، هشام بن عروة از راویان طبقه چهارم و برادرش، محمد بن عروة بن هشام از راویان طبقه احتمالی ششم روایت می‌کرد. بنابراین، او نیز در طبقه احتمالی برادرش جای می‌گیرد.

۴. الخطیب البغدادی، همان، ج ۹، ص ۲۶۷؛ ابن الجوزی، *التحقیق*، ج ۲، ص ۱۹۴؛ الرافعی، همان، ج ۳، ص ۱۴۶؛ الذهبی، *سیر اعلام*، ج ۶، ص ۴۲. زبیر بن بکار از طبقه هشتم از او روایت می‌کنند. بنابراین، وی را در طبقه هفتم می‌توان گنجانند. هم‌چنین او از صفیة دختر زبیر بن هشام در طبقه احتمالی ششم روایت کرده است.

۵. ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۳۴؛ مصعب زبیری، همان، ص ۲۴۲؛ ابن الجوزی، *المنتظم*، ج ۱۰، ص ۱۶؛ السنخاوی، همان، ج ۱، ص ۵۴ و ۲۱۹. وی الموطأ مالک بن انس را روایت کرده است که از راویان طبقه ششم اهل مدینه (ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۴۳۳) به شمار می‌رود. ر.ک: *الموطأ*، ص ۶. برادرش مصعب بن عبدالله از راویان طبقه هفتم است. بنابراین، شاید او را نیز در این طبقه بتوان جای داد. پدرش زبیر از راویان احتمالی طبقه هشتم از او روایت می‌کند. ر.ک: *بغیة الطلب*، ج ۸، ص ۳۷۴۷؛ السنخاوی، *التحفة اللطیفة*، ج ۱، ص ۳۵۲.

۶. ابونعیم، *حلیة الاولیاء*، ج ۶، ص ۳۲۷ و ۳۴۷. وی نزد مالک بوده و از او روایتی شنیده و آن را نقل کرده است. مالک بن انس از راویان طبقه ششم شمرده می‌شود (ابن سعد، *المتمم*، ج ۱، ص ۴۳۳). بنابراین، شاید وی را در طبقه هفتم بتوان جای داد.

۷. البخاری، *التاریخ الکبیر*، ج ۳، ص ۴۹۹؛ الرازی، *الجرح*، ج ۴، ص ۵۰؛ ابن عساکر، همان، ج ۲۱، ص ۲۵۳؛ المزنی، همان، ج ۱۷، ص ۹۶ و ج ۲۷، ص ۱۰۸. وی از مالک بن انس و عبدالرحمن بن أبی‌الزناد از راویان طبقه ششم اهل



۵. شعیب بن احمد بن عبدالحمید بن صالح بن دریج، مولای زبیر بن عوام^۱؛
۶. طیبه یا ظبیه، مولای فاطمه دختر عمر بن مصعب بن زبیر^۲؛
۷. عبدالله بن محمد بن منذر بن عبدالله بن منذر بن زبیر^۳؛
۸. عثمان بن سعید ورش (۱۱۰-۱۹۷ هـ)، مولای آل زبیر*^۴؛
۹. عروة بن عبدالله بن محمد بن یحیی بن عروة بن زبیر (م ۲۱۳ هـ) ^۵؛
۱۰. محمد بن عمرو بن عبدالله بن عمر بن مصعب بن زبیر بن عوام^۶؛

مدینه (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۱۵ و *المتمم*، ج ۱، ص ۴۳۳) روایت می‌کرد. بنابراین، شاید او را در طبقه هفتم بتوان گنجاند.

۱. ابن ماکولا، *الإكمال*، ج ۳، ص ۳۷۹؛ ابن عساکر، همان، ج ۲۳، ص ۸۰ وی از پدرش و او از جدش، عبدالحمید و او از اسماعیل بن زیاد و او از بهز بن حکیم بن معاویه و او از پدرش و او از جدش و او از پیامبر ﷺ حدیثی درباره غضب روایت کرده است. ابن سعد معاویه (جد بهز بن حکیم) را در شمار راویان طبقه اول اهل بصره می‌آورد (*الطبقات*، ج ۷، ص ۳۵). بنابراین، شاید پسرش حکیم را در طبقه دوم و نوه‌اش، بهز را در طبقه احتمالی سوم می‌توان جای داد. شاید اسماعیل بن زیاد از طبقه چهارم از او روایت کرده باشد. بنابراین، عبدالحمید در طبقه احتمالی پنجم و پسرش، احمد در طبقه احتمالی ششم و نوه‌اش، شعیب در طبقه احتمالی هفتم است.
۲. ابن ماکولا، *الإكمال*، ج ۱، ص ۱۱۰ و ج ۴، ص ۵۰ و *تهذیب المستمر*، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ابوبکر بغدادی، *تکملة الإكمال*، ج ۴، ص ۳۲. وی از ابیة أم سلیمان دختر نافع مولای سکینه دختر مصعب بن زبیر در طبقه احتمالی پنجم و از عبدالله بن مصعب در طبقه هفتم روایت می‌کرد و ابراهیم بن حمزة زبیری در طبقه هفتم و زبیر بن بکار در طبقه احتمالی هشتم از او روایت نقل کرده‌اند. بنابراین، شاید طیبه با توجه به طبقات مشایخ و راویانش در طبقه هفتم جای گیرد.
۳. ابن عساکر، همان، ج ۲۸، ص ۲۲۲، ج ۴۸، ص ۱۷ و ج ۶۹، ص ۱۶. وی از صفیه دختر زبیر بن هشام بن عروه از راویان احتمالی طبقه ششم روایت می‌کرد. بنابراین، شاید خودش در طبقه هفتم جای گیرد. از سوی دیگر، زبیر بن بکار از راویان احتمالی طبقه هشتم از او روایت کرده است.
۴. الرازی، *الجرح*، ج ۶، ص ۱۵۳؛ ابن حبان، *الثقات*، ج ۸، ص ۴۵۲؛ الذهبی، *معرفة القراء*، ج ۱، ص ۱۵۵ و *سیر*، ج ۹، ص ۲۹۵. وی بیش‌تر به نام قاری معروف بوده و از نافع بن ابی نعیم قاری در طبقه ششم اهل مدینه روایت کرده است. بنابراین، شاید وی را در طبقه هفتم بتوان گنجاند.
۵. العقیلی، همان، ج ۳، ص ۳۶۵؛ الرازی، *الجرح*، ج ۶، ص ۳۹۸ و *علل*، ج ۲، ص ۳۷۹؛ الذهبی، *میزان*، ج ۵، ص ۸۲ و *المغنی*، ج ۲، ص ۴۳۲. وی از عبدالرحمن بن ابی الزناد (۱۰۰-۱۷۴ هـ) از راویان طبقه ششم (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۱۵ و ج ۷، ص ۳۲۴) روایت می‌کرد و جدش، یحیی بن عروه از راویان طبقه چهارم به شمار می‌رود. بنابراین، وی را بر پایه نسب، سال درگذشت و طبقه شیخش در طبقه احتمالی هفتم می‌توان جای داد.
۶. نجاشی، *الرجال*، ص ۲۲۰ و ۲۳۹؛ تفرشی، *نقد الرجال*، ج ۳، ص ۱۱۹ و ۱۲۰ و ج ۴، ص ۲۸۵؛ ابن داود، *رجال*، ص ۱۸۰؛ حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۲۰، ص ۳۳۷ و ج ۳۰، ص ۴۸۰. جدش، عمر بن مصعب بن زبیر از راویان احتمالی طبقه چهارم است. بنابراین، شاید او را بر پایه نسبش در طبقه هفتم بتوان گنجاند.



۱۱. معاویة بن عبدالله بن معاویة بن عاصم بن منذر بن زبیر*؛^۱
۱۲. معاویة بن عبدالرحمن بن عبدالله زبیری*؛^۲
۱۳. هارون بن بکار بن عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر*؛^۳
۱۴. هشام بن محمد بن عروة بن هشام بن عروة بن زبیر*؛^۴

طبقه هشتم

۱. ابراهیم بن مصعب بن عمارة بن حمزة بن مصعب بن زبیر*؛^۵
۲. احمد بن عبدالله بن نافع بن ثابت بن عبدالله بن زبیر*؛^۶
۳. ابو عبدالله زبیر بن بکار بن عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر*؛^۷

-
۱. احمد بن حنبل، مسند، ج ۴، ص ۲۷۸ و ۳۷۵؛ الرازی، الجرح، ج ۸، ص ۳۸۷؛ ابن حبان، الثقات، ج ۹، ص ۱۶۷. پدر بزرگش، معاویة بن عاصم در طبقه احتمالی پنجم و پدرش (عاصم) در طبقه احتمالی ششم است. بنابراین، شاید او را در طبقه هفتم بتوان جای داد. وی از سلام بن سلیمان در طبقه پنجم اهل بصره (ابن سعد، همان، ج ۷، ص ۲۸۲) و عایشه دختر زبیر بن هشام در طبقه احتمالی ششم روایت کرده است.
 ۲. ابن حبان، الثقات، ج ۷، ص ۳۰۷. ابن حبان بدون ذکر نسب کامل او، وی را راوی عائشة دختر زبیر بن هشام بن عروة خوانده است. شاید او همان معاویة بن عبدالله بن معاویة باشد. به هر روی، با پذیرش این نظر و با توجه به اینکه وی از عائشة دختر زبیر از روایان احتمالی طبقه ششم روایت کرده است شاید در طبقه هفتم بگنجد.
 ۳. الفاکهی، ج ۱، ص ۳۰۸؛ ابن حزم، جمهرة، ص ۱۲۳؛ ابن عساکر، همان، ج ۲۸، ص ۱۹۰ و ۱۹۲ - ۱۹۳. وی برادر زبیر بن بکار است که زبیر از او روایت می‌کرد. زبیر از روایان احتمالی طبقه هشتم است؛ پس شاید وی را در طبقه هفتم بتوان جای داد.
 ۴. الطبری، تاریخ، ج ۴، ص ۴۴۰ و ۴۴۶. پدرش، محمد از روایان طبقه احتمالی ششم است. بنابراین، شاید او را در طبقه هفتم بتوان جای داد.
 ۵. مصعب زبیری، همان، ص ۲۵۰؛ الطبری، تاریخ، ج ۴، ص ۴۴۲، ۴۵۰ و ۴۵۲؛ ابن حزم، جمهرة، ص ۱۲۵. عمر بن شبه (۱۷۳-۲۶۲ ه) که به گفته ذهبی در طبقه نهم؛ یعنی طبقه البخاری و محمد بن یحیی ذهلی است (طبقات المحدثین، ج ۱، ص ۹۸)، از ابراهیم بن مصعب روایت کرده است. بنابراین، شاید خود ابراهیم بن مصعب در طبقه هشتم جای گیرد؛ زیرا از محمد بن عثمان بن محمد بن خالد بن زبیر و زبیر بن خبیب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر روایت کرده است.
 ۶. ابن عدی الجرجانی، الکامل فی ضعفاء، ج ۴، ص ۱۸۴؛ ابونعیم، حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۷۳؛ المزی، همان، ج ۱۶، ص ۲۰۴؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۶، ص ۴۴. پدرش از روایان طبقه هفتم اهل مدینه است (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۳۹). بنابراین، شاید او را در طبقه هشتم بتوان گنجاند.
 ۷. الندیم، همان، ج ۱، ص ۱۶۱؛ الخطیب البغدادی، همان، ج ۸، ص ۴۶۷؛ ابن الجوزی، المنتظم، ج ۱۲، ص ۱۱۰؛ ابن خلکان، همان، ج ۲، ص ۳۱۱. وی از پدر و عموی خود و دیگران روایت می‌کند. عموی او (مصعب



۴. زبیر بن عامر بن صالح بن عبدالله بن عروة بن زبیر^۱؛
۵. عمر بن عبدالله بن نافع زبیری^۲؛
۶. محمد بن ولید بن عمرو بن عمرو بن زبیر^۳؛
۷. مصعب بن ابراهیم بن حمزة بن محمد بن حمزة بن مصعب بن زبیر^۴؛
۸. هارون بن عبدالهارون بن ابوبکر (بکار) بن عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر^۵؛
۹. یوسف بن نافع بن عبدالله بن نافع بن ثابت بن عبدالله بن زبیر^۶؛

بن عبدالله) از راویان طبقه هفتم است (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۳۹). بنابراین، شاید پدرش نیز در همین طبقه و خودش در طبقه احتمالی هشتم جای گیرد.

۱. ابن حزم، *جمهرة*، ص ۱۲۴. وی به نام قاری معروف بوده و از نافع و او از ابی نعیم روایت می کرده است و پدرش از راویان طبقه هفتم شمرده می شود. بنابراین، وی را در طبقه احتمالی هشتم می توان جای داد.

۲. المزی، همان، ج ۲۷، ص ۴۳؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۹، ص ۶۶۹. پدرش، عبدالله بن نافع از راویان طبقه هفتم است. بنابراین، شاید وی در طبقه هشتم جای گیرد. محمد بن یعقوب از راویان طبقه دهم از او روایت کرده است.

۳. الرازی، *الجرح*، ج ۴، ص ۵۰. وی از عموش، سعید بن عمرو زبیری در طبقه احتمالی هفتم روایت می کرد؛ پس شاید وی را در طبقه هشتم بتوان جای داد.

۴. العقیلبی، *الضعفاء*، ج ۲، ص ۱۲۳ و ۲۸۲؛ الطبرانی، *المعجم الصغیر*، ج ۲، ص ۲۴۳. وی از پدرش، ابراهیم بن حمزة زبیری (م ۲۳۰ ه) در طبقه هفتم اهل مدینه روایت کرده است. بنابراین، شاید او را در طبقه هشتم بتوان جای داد. ابوجعفر العقیلبی (م ۳۲۲ ه) و الطبرانی (۲۶۰ - ۳۶۰ ه) به نقل مستقیم از او روایت کرده اند. الطبرانی در ۲۸۳ هجری در مدینه از او حدیث شنیده و کمابیش هشتاد روایت از او نقل کرده است.

۵. ابن حبان، *الثقات*، ج ۹، ص ۲۴۰. وی اهل مکه بود و از ابوضمره انس بن عیاض از راویان طبقه هفتم اهل مدینه روایت می کرد. بکار (پدر بزرگ هارون) نیز در طبقه احتمالی هفتم است. بنابراین، شاید هارون را مانند عموش، زبیر بن بکار در طبقه احتمالی هشتم بتوان جای داد که ابودرداء عبدالعزیز بن منیب (م ۲۶۷) از او روایت کرده است.

۶. البزار، *مسند*، ج ۹، ص ۳۲۷، ۳۲۹ و ۳۳۰؛ الهیثمی، *مجمع الزوائد*، ج ۱، ص ۲۹۴ و ج ۳، ص ۲۲۹. وی از عبدالرحمان بن ابی الموال از راویان طبقه ششم اهل مدینه (ابن سعد، همان، ج ۵، ص ۴۱۵) روایت می کرد. هم چنین پدر بزرگش، عبدالله بن نافع (۱۴۶ - ۲۱۰ / ۲۲۵ ه) از راویان طبقه هفتم است. بنابراین، شاید وی را با توجه به طبقه شیخ و جدش در طبقه هشتم بتوان جای داد.

طبقه نهم

۱. ثابت بن زبیر بن خبیب^۱؛
۲. ابوزنباغ روح بن فرج بن عبدالرحمن قطان، مولای زبیر بن عوام (۲۰۴ - ۲۸۲ هـ)*^۲؛
۳. عبدالله بن جعفر بن مصعب زبیری^۳؛
۴. عبدالله بن زبیر بن بکار^۴؛
۵. مصعب بن زبیر بن بکار بن عبدالله بن مصعب^۵؛
۶. موسی بن محمد بن عمران بن محمد بن مصعب بن عبدالله بن ثابت بن عبدالله بن زبیر^۶.

طبقه دهم

۱. جعفر بن مصعب بن زبیر بن بکار^۷؛

-
۱. المزنی، همان، ج ۲۷، ص ۴۳. وی مانند ابوضمره أنس بن عیاض از راویان طبقه نهم (ابن خیاط، *الطبقات*، ج ۱، ص ۲۷۶) و شمار دیگری از راویان، از مشایخ محمد بن یعقوب زبیری در طبقه دهم به شمار می‌روند. بنابراین، شاید او را در طبقه نهم بتوان گنجانند.
 ۲. الخطیب البغدادی، همان، ج ۷، ص ۶۵، ج ۱۲، ص ۷۵ و ج ۱۳، ص ۳۹؛ الربعی، همان، ج ۲، ص ۶۰۷؛ الذهبی، *سیر*، ج ۱۰، ص ۴۲۸ و ۴۸۴؛ ابن فرحون، ج ۱، ص ۵۱ و ۱۱۷. وی از یوسف بن عدی (م ۲۳۲ هـ) روایت و ابن سعد از زکریاء بن عدی (م ۲۱۲ هـ)، برادر یوسف بن عدی از راویان طبقه هشتم کوفیان یاد کرده است. بنابراین، شاید یوسف بن عدی را نیز در همین طبقه و ابوزنباغ روح بن الفرّج را در طبقه احتمالی نهم بتوان گنجانند.
 ۳. البکری، ج ۱، ص ۲۳۱. وی نوه مصعب بن عبدالله زبیری در طبقه هفتم است که از جدش روایت می‌کند. شاید او را بر پایه نسبش در طبقه نهم بتوان جای داد.
 ۴. البکری، همان، ج ۴، ص ۱۳۳۱. وی پسر بزرگ زبیر بن بکار بوده که پدرش کنیه او را گرفته است. پدر او (زبیر) از راویان احتمالی طبقه هشتم به شمار می‌رود و بنابراین شاید او را در طبقه نهم بتوان گنجانند.
 ۵. ابن حزم، *جمهره*، ص ۱۲۳، ابن کثیر، *البدایه*، ج ۵، ص ۳۴۰؛ السنخاوی، همان، ج ۱، ص ۳۵۲ و ۳۵۳. او را از راویان پدرش، زبیر بن بکار (م ۲۵۶ هـ) در طبقه احتمالی هشتم دانسته‌اند؛ پس شاید وی را در طبقه نهم بتوان جای داد.
 ۶. ابن عساکر، ج ۶۱، ص ۲۰۴. وی از داییش، زبیر بن بکار (م ۲۵۶ هـ) از راویان احتمالی طبقه هشتم دمشق روایت می‌کرد؛ پس شاید او را در طبقه نهم بتوان گنجانند.
 ۷. ابن حزم، *جمهره*، ص ۱۲۳؛ ابن حجر، *تهذیب*، ج ۳، ص ۲۶۹. او و پدرش بیش‌تر به نام «قاری» معروف بودند قرائت و روایت را از زبیر بن بکار در طبقه احتمالی هشتم می‌گرفتند. بنابراین، شاید پدرش در طبقه احتمالی نهم و خودش در طبقه دهم جای گیرند.





۲. عمر بن عبدالله بن زبیر بن عامر بن صالح بن عبدالله بن عروة بن زبیر^۱؛

راویان بی طبقه و بی اعتبار

۱. ناصرالدین احمد بن جمال الدین محمد بن ...^۲؛
۲. احمد بن حسن بن قاسم بن عبدالرحمن بن سهل بن سری^۳؛
۳. احمد بن حسنیة بن حاجی^۴؛
۴. احمد بن حسین زبیری^۵؛
۵. احمد بن عثمان بن طلحة بن محمد بن عثمان بن طلحة بن محمد بن خالد بن زبیر بن عوام^۶؛
۶. حامد بن حسنیة بن حاجی زبیری^۷؛
۷. حسنیة بن حاجی بن حسنیة^۸؛
۸. حمزة بن محمد بن ... عامر بن عبدالله بن زبیر بن عوام (۴۰۸ - ۴۸۹)^۹؛
۹. عماد الدین داود بن یحیی بن کامل قرشی از نوادگان زبیر (۵۹۸ - ۶۸۴ هـ)^{۱۰}؛
۱۰. ابو عبدالله زبیر بن احمد بن سلیمان بن عبدالله بن عاصم بن منذر بن زبیر بن عوام (م ۳۱۷/ ۳۲۰ هـ)^{۱۱}؛

۱. ابن حزم، *جمهرة*، ص ۱۲۴. نیای او (عامر بن صالح) از راویان طبقه هفتم است و پدر بزرگش (زبیر بن عامر) در طبقه احتمالی هشتم جای دارد. بنابراین، شاید او را در طبقه دهم بتوان گنجاند.
۲. ابن عماد، همان، ج ۴، ص ۵؛ حاجی خلیفه، ج ۲، ص ۱۸۵.
۳. الرافعی، همان، ج ۲، ص ۱۵۴.
۴. الرافعی، *التدوین*، ج ۲، ص ۱۶۳ و ۱۶۰.
۵. الحاکم نیشابوری، *تاریخ نیشابور*، ص ۱۶۹؛ *السمعی، الأنساب*، ج ۳، ص ۱۳۸. نیز رک: همان، عبدالصمد بن احمد.
۶. الرافعی، همان ج ۲، ص ۱۹۷.
۷. همان، ص ۴۶۷.
۸. همان، ص ۴۴۰ و ج ۳، ص ۱۱۴، ۴۴۱ و ۴۴۷ و ج ۴، ص ۵۹ و ۱۴۰؛ *قزوینی، آثار البلاد*، ص ۵۰۹.
۹. ابن عساکر، همان، ج ۱۵، ص ۲۳۵.
۱۰. ابن کثیر، *البدایه*، ج ۱۳، ص ۳۰۶؛ ابن ابی وفاء، *طبقات الحنفیه*، ج ۱، ص ۲۴۱؛ *نعیمی، الدارس*، ج ۱، ص ۴۲۷.
۱۱. الندیم، همان، ج ۱، ص ۲۹۹؛ *الشیرازی، طبقات الفقهاء*، ج ۱، ص ۱۱۷ و ۱۹۹؛ ابن خلکان، همان، ج ۲، ص ۳۱۳.



۱۱. زبیر بن محمد بن احمد بن عثمان بن طلحة بن عثمان بن طلحة بن خالد بن محمد بن خالد بن زبیر؛^۱
۱۲. سلیمان بن احمد بن حسنویه زبیری؛^۲
۱۳. عبدالصمد بن احمد بن حسین زبیری (م پس از ۳۵۰ ه)؛^۳
۱۴. عبدالکریم بن حمزه زبیری؛^۴
۱۵. عبدالله بن احمد بن حسنویه بن حاجی؛^۵
۱۶. عثمان بن طلحه بن محمد بن عثمان بن طلحه بن محمد بن خالد بن زبیر زبیری قزوینی (م پس از ۲۷۰ ه)؛^۶
۱۷. عزالدین زبیری؛^۷
۱۸. نجم‌الدین ابوالحسن علی بن داود قحفازی (۶۶۸ - ۷۴۵ ه)، از نوادگان زبیر؛^۸
۱۹. أبوالقاسم محسن بن أحمد بن حسین بن علی بن محمد بن یحیی بن عباد بن عبدالله بن زبیر؛^۹
۲۰. محمد بن ابراهیم بن حسن بن حسین بن احمد بن حسین بن محمد بن زبیر بن موسی بن هارون بن موسی بن عبدالله بن زبیر بن عوام النربجی (قرن ششم هجری قمری)؛^{۱۰}
-
۱. الرافعی، همان، ج ۳، ص ۲۵ و ج ۲، ص ۲۰۱، ۳۳۴، ۴۱۸ و ۴۸۷.
۲. همان، ج ۳، ص ۲۲ و ۱۷۵.
۳. الحاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، ص ۱۶۹؛ السمعانی، الأنساب، ج ۳، ص ۱۳۸.
۴. ابن عساکر، همان، ج ۱۵، ص ۲۳۵. وی از پدرش، حمزة بن محمد زبیری (۴۰۸ - ۴۸۹ ه) روایت می‌کرد.
۵. الرافعی، همان، ج ۳، ص ۲۱۷.
۶. ابویعلی، الارشاد، ج ۲، ص ۷۶۹ و ۷۷۰؛ الرافعی، همان، ج ۲، ص ۷۷ و ج ۳، ص ۳۰۲؛ ابن حجر، لسان، ج ۴، ص ۱۴۳ و ج ۵، ص ۲۱۴.
۷. ابن بطوطه، رحله، ج ۲، ص ۶۱۰ و ۶۲۵.
۸. الحسینی، ذیل تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۱؛ ابن کثیر، البدایه، ج ۱۴، ص ۲۱۴؛ عبدالقادر بن ابوالوفاء، طبقات الحنفیه، ج ۱، ص ۳۶۲.
۹. الخطیب البغدادی، موضع الاوهام، ج ۲، ص ۱۸۹.
۱۰. الرافعی، همان، ج ۲، ص ۶۶ و ۳۱۶.



۲۱. محمد بن احمد بن عثمان بن طلحة بن محمد بن عثمان بن طلحة بن محمد بن خالد بن زبیر (م ۴۰۸ه)؛^۱
۲۲. أبوبکر محمد بن بشر بن بطریق زبیری عکری مصری (۲۴۸ - ۳۳۲ه)، مولای آل زبیر؛^۲
۲۳. محمد بن حسنیة بن عبدالله بن قاسم بن عبدالرحمن زبیری (م ۵۳۳ه)؛^۳
۲۴. محمد بن عبدالواحد بن محمد بن عبدالله بن محمد بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن زبیر (۳۵۷ - ۰)؛^۴
۲۵. أبوبکر محمد بن عثمان زبیری، از فرزندان عروة بن زبیر؛^۵
۲۶. محمد بن یحیی بن احمد بن حسنیة بن حاجی زبیری (قرن ششم هجری قمری)؛^۶
۲۷. یحیی بن احمد بن حسنیة بن حاجی زبیری.^۷

۱۲۲ تن از ۲۶۱ (نزدیک به ۴۷٪) راویان، وضع اعتباری روشنی دارند، اما دانش مندان رجال، محدثان و مورخان درباره دیگر راویان آل زبیر (۱۳۹ تن / کمابیش ۵۳٪)، هیچ نظری عرضه نکرده‌اند. نود تن (۸۲ مرد و ۸ زن؛ یعنی کمابیش ۳۴٪) از این افراد، ثقه و معتمدند. بیست نفرشان (کمابیش ۸٪) میان ثقه و منکرالحديث جای دارند و مورخان و رجالیان درباره آنان نظرهای گوناگونی عرضه کرده‌اند. هم‌چنین دوازده تن (کمابیش ۴٪) از این راویان، ضعیف، مجهول یا منکرالحديث به شمار می‌روند.

۱. ابویعلی، ج ۲، ص ۷۷۰؛ الرافعی، همان، ج ۱، ص ۱۸۷ و ۲۱۲ و ج ۲، ص ۱۹۷؛ الذهبی، سیر اعلام، ج ۱۵، ص ۴۰۶.

۲. ابن عساکر، همان، ج ۱۱، ص ۲۴؛ ابن ماکولا، همان، ج ۴، ص ۲۴۳ و ج ۶، ص ۱۰۹؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۳، ص ۲۴۴؛ الذهبی، سیر، ج ۱۵، ص ۳۱۴.

۳. الرافعی، همان، ج ۱، ص ۲۶۱.

۴. ابن عساکر، همان، ج ۵۴، ص ۱۵۴.

۵. احمد الطبری، ریاض النضره، ج ۱، ص ۳۷۳.

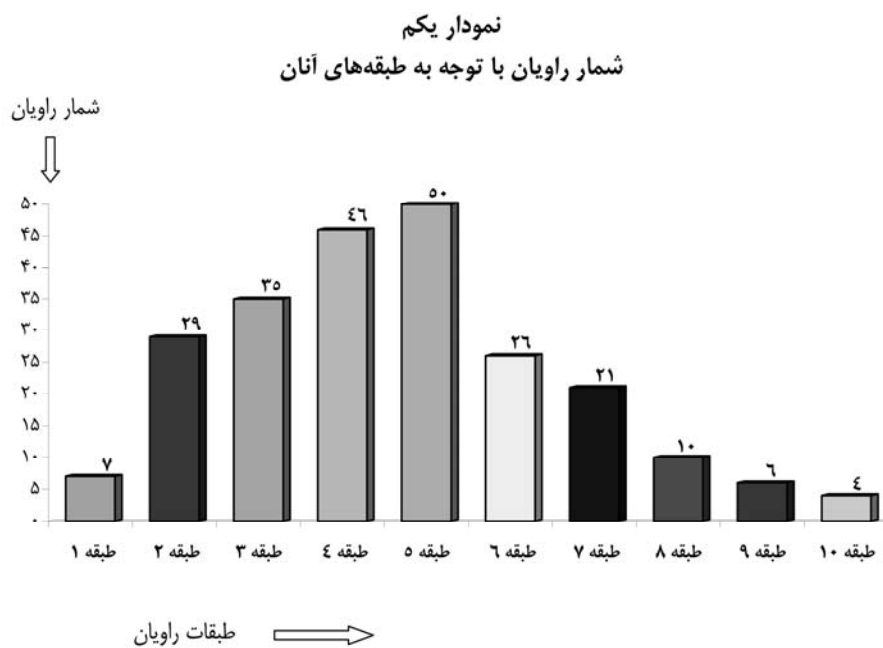
۶. الرافعی، همان، ج ۲، ص ۷۰.

۷. همان، ج ۴، ص ۲۰۶.

نتیجه

آل‌زبیر پس از ناکامی در کارهای نظامی و حکومتی، به فراگیری احادیث و اخبار و نقل آنها گرویدند. منابع تاریخی گوناگون، ۲۶۱ راوی را در شمار این خاندان گنجانده‌اند. نزدیک به ۱۷۳ تن از آنان به زبیر بن عوام یا نسل او منتسبند و چهار نفرشان از همسران وی به شمار می‌روند. نزدیک به ۸۴ تن از آنان نیز در شمار موالی اویند. برخی از مورخان و رجالیان پیشین به دسته‌بندی این راویان پرداخته و از آنان تا طبقه دهمشان نام برده، اما تنها ۸۵ تن از راویان در بخش‌بندی آنان آمده و نزدیک به ۱۷۶ تن از آنان دارای طبقه احتمالی یا بی‌طبقه شمرده شده‌اند. همچنین بیش از نود تن از راویان آل‌زبیر ثقه و معتمدند و بیست نفرشان میان ثقه و منکرالحدیث می‌گنجد و دوازده تن از آنان ضعیف، مجهول یا منکرالحدیث به شمار می‌آیند. گرچه منابع رجالی و حدیثی درباره دیگر راویان آل‌زبیر (۱۳۹ نفر) هیچ نظری عرضه نکرده‌اند، نام و آوازه آل‌زبیر، همسران و وابستگانشان در حدیث و تاریخ‌نگاری جاودان شده است.



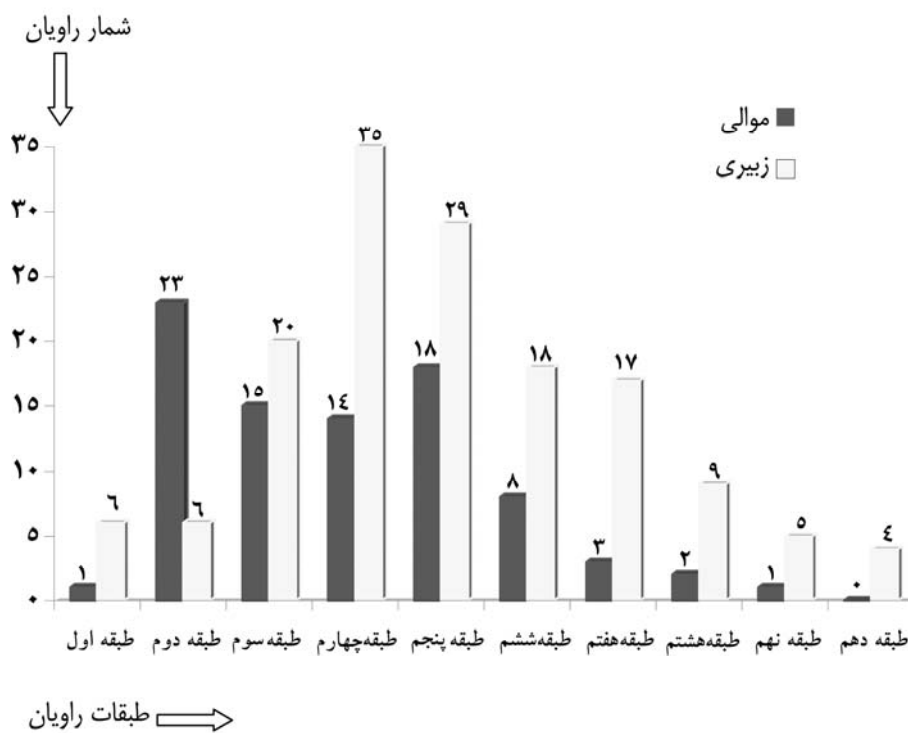


بیش‌ترین راویان در طبقه پنجم جای دارند. این طبقه پنجاه تن را در بر می‌گیرد. پس از آن طبقه چهارم با ۴۶ راوی و سپس طبقه سوم با ۳۵ راوی است. شمار راویان از طبقه نخست تا پنجم، به طور صعودی و از طبقه ششم به بعد، نزولی پیش می‌رود.

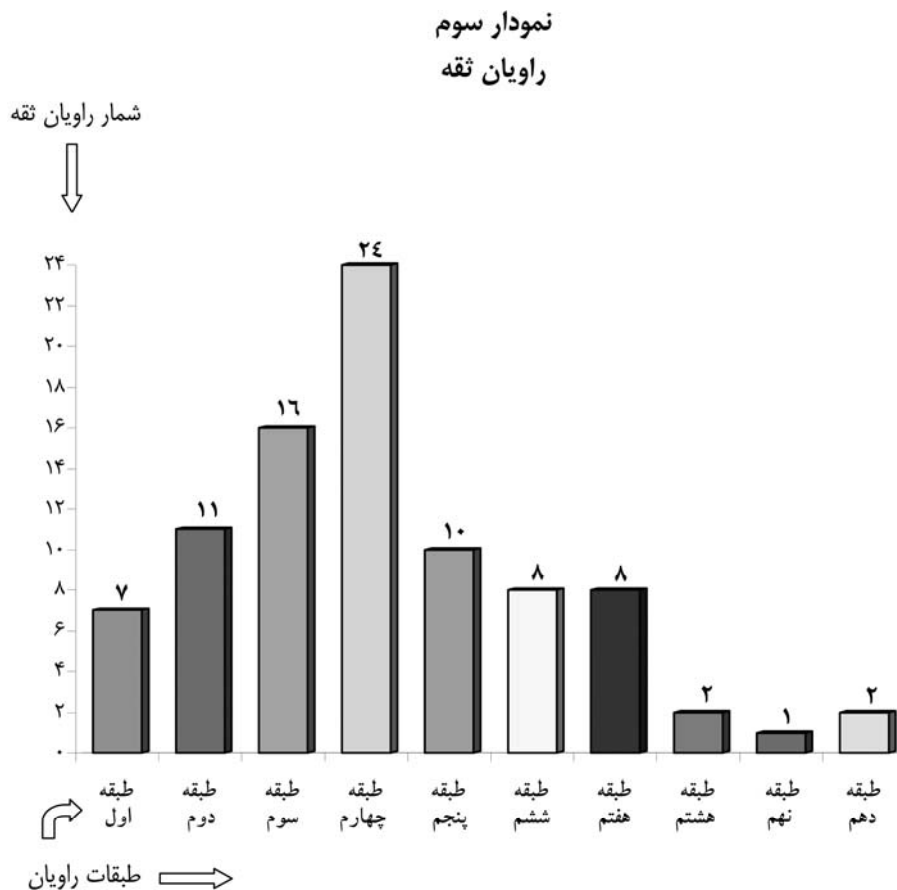




نمودار دوم شمار راولیان موالی در سنجش با راولیان زبیری



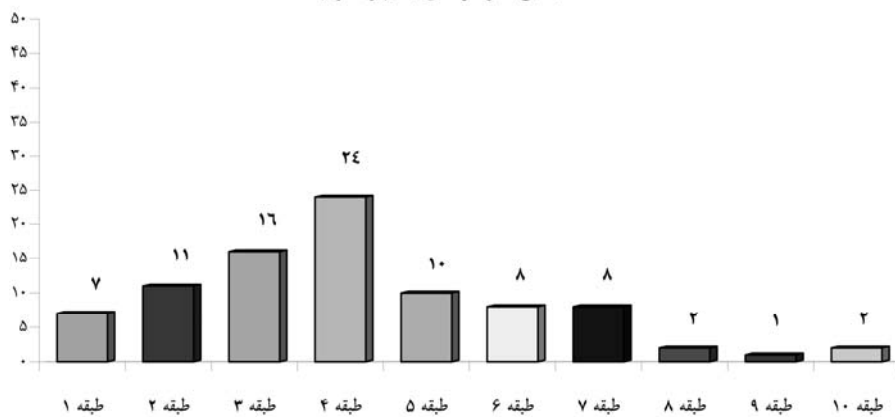
راویان موالی در سنجش با راولیان زبیری در طبقه دوم، هفده تن بیشتر از فرزندان زبیرند و راولیان موالی در این طبقه بر آنان برتری دارند، اما شمار راولیان زبیری در سنجش با موالی در دیگر طبقات بیش تر است.



بیشتر راویان ثقه (۲۴ نفر) در طبقه چهارم جای دارند؛ طبقه سوم با شانزده و طبقه دوم با یازده راوی ثقه پس از آن قرار می‌گیرند. طبقه ششم و هفتم تنها هشت راوی و طبقه‌های هشتم و دهم دو راوی ثقه دارند. شمار راویان ثقه از طبقه نخست تا چهارم به طور صعودی و از طبقه پنجم به بعد نزولی پیش رفته است. شمار راویان ثقه همه طبقات، به ۸۹ تن و با یک نفر از راویان بدون طبقه، به نود نفر می‌رسد.

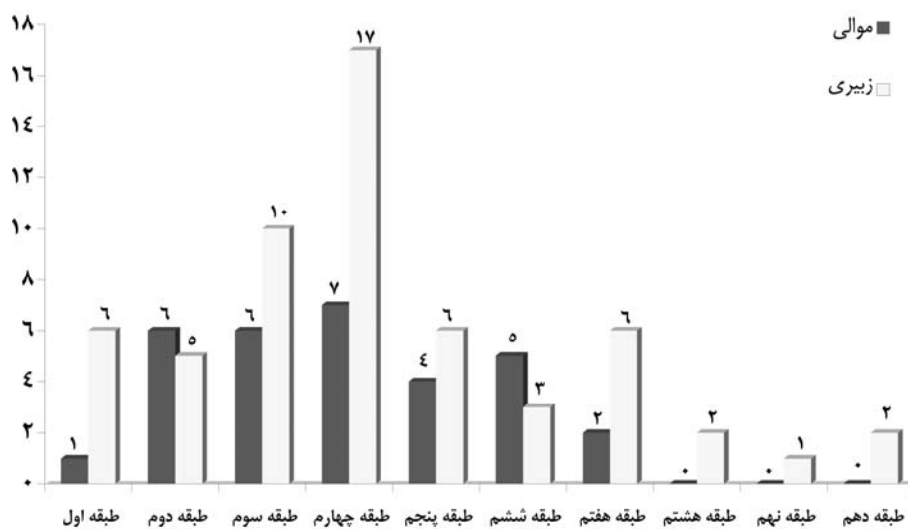


نمودار چهارم
سنجش نمودارهای یکم و سوم



با سنجش نمودارهای یکم و سوم می‌توان دریافت که تنها طبقه نخست با همان شمار رایوان و رایوان ثقه ثابت مانده، اما دیگر طبقات در نمودار رایوان ثقه تغییر نکرده و شمار رایوان آنها کاهش یافته است. این کاهش در طبقه پنجم با کاهش چهل نفری، بیش‌تر نمایان می‌شود.

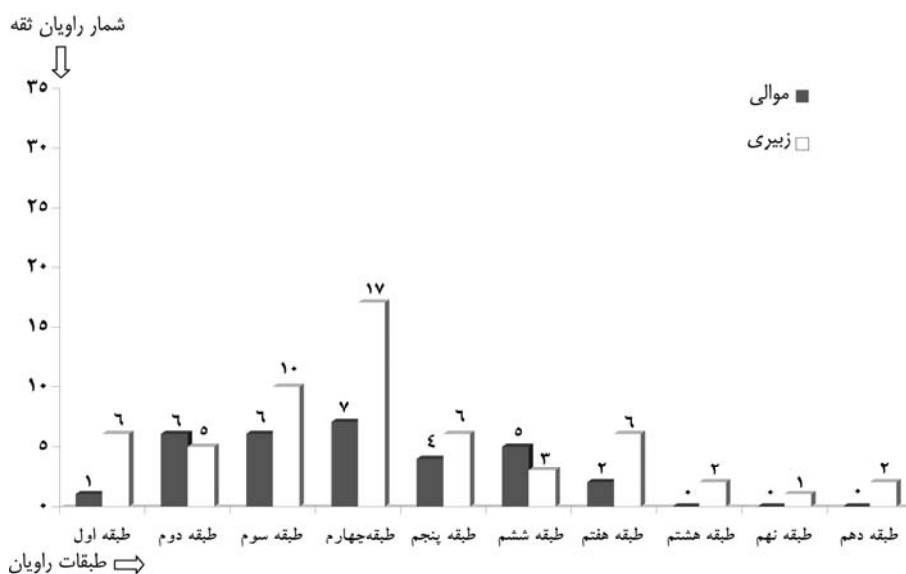
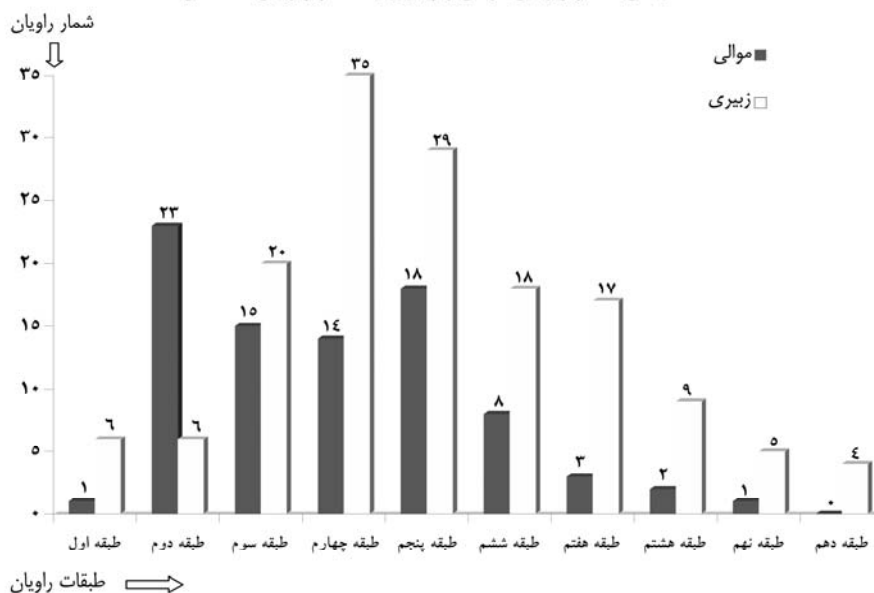
نمودار پنجم
شمار راویان ثقه موالی در سنجش با راویان ثقه زیبری



شمار راویان ثقه موالی در سنجش با راویان ثقه زیبری در طبقه دوم با اختلاف یک نفر و در طبقه ششم با اختلاف دو تن، بیش از راویان آل زیبر است و راویان ثقه موالی در این دو طبقه بر آنان برتری دارند، اما شمار راویان ثقه زیبری در سنجش با راویان ثقه موالی در دیگر طبقات به ویژه طبقه چهارم به طور چشم گیرتری بیش تر است.



نمودار ششم
سنجش شمار رایان موالی و زبیری با شمار رایان ثقه آنان



با سنجش این دو نمودار می‌توان دریافت که شمار رایان زبیری و موالی و رایان ثقه آنان تنها در طبقه نخست هیچ تغییری نکرده و از این رو، نمودار ثابت مانده، اما شمار آنان در نمودار رایان ثقه بسیار تغییر کرده است.

كتاب شناسی

١. ابن أبى شيبة، أبوبكر عبدالله بن محمد (٥١٤٠٩هـ)، *الكتاب المصنف فى الأحاديث و الآثار*، تحقيق كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد.
٢. ابن أبى عاصم، أبوبكر أحمد بن عمرو (٥١٤٠٠هـ)، *السنة*، تحقيق محمدناصرالدين الألبانى، بيروت، المكتب الإسلامى.
٣. ابن أبى الوفاء، أبو محمد عبدالقادر (بى تا)، *الجواهر المضية فى طبقات الحنفية*، كراتشى، ميرمحمد كتب خانة.
٤. ابن الاثير، محمد بن محمد الشيبانى (٥١٤١٥ / ١٩٩٥م)، *الكامل فى التاريخ*، تحقيق أبى الفداء عبدالله القاضى، چاپ دوم، بيروت، دارالكتب العلمية.
٥. ابن بطوطه، أبو عبدالله محمد بن عبدالله (٥١٤٠٥هـ)، *تحفة النظر فى غرائب الأمصار و عجائب الأسفار*، تحقيق د. على المنتصر الكتانى، چاپ چهارم، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٦. ابن الجوزى، أبو الفرج عبدالرحمن بن على (١٣٥٨ و ٥١٤١٢ / ١٩٩٢م)، *المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم*، تحقيق محمد و مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية و دارصادر.
٧. ----- (٥١٤٠٦هـ)، *الضعفاء والمتروكين*، تحقيق عبدالله القاضى، بيروت، دارالكتب العلمية.
٨. ----- (٥١٤١٥هـ)، *التحقيق فى أحاديث الخلاف*، تحقيق مسعد عبدالحميد محمد السعدنى، بيروت، دارالكتب العلمية.
٩. ابن حبان، أبو حاتم محمد (٥١٣٩٥ / ١٩٧٥م)، *الثقات*، تحقيق السيد شرفالدين أحمد، دارالفكر.





۱۰. ----- (۱۹۵۹م)، مشاهیر علماء الأمصار، تحقیق م. فلايشهمر،
بيروت، دارالكتب العلمية.
۱۱. ----- (بی تا)، المجروحین، تحقیق محمود إبراهيم زايد، حلب،
دارالوعی.
۱۲. ابن حبان الإصبهانی، أبی محمد عبدالله (۱۹۹۸م)، أخلاق النبی ﷺ وأدابه، تحقیق د.
صالح بن محمد الونیات، الرياض، دارالمسلم.
۱۳. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علی (۱۴۱۲هـ / ۱۹۹۲م)، الإصابة فی تمييز الصحابة،
تحقیق علی محمد البجاوی، بيروت، دارالجيل.
۱۴. ----- (بی تا)، تعجیل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، تحقیق د.
إكرام الله إمداد الحق، بيروت، دارالكتاب العربي.
۱۵. ----- (۱۴۰۶هـ / ۱۹۸۶م)، تقریب التهذیب، تحقیق محمد عوامة،
سوريا، دارالرشید.
۱۶. ----- (۱۳۸۴هـ / ۱۹۶۴م)، تلخیص الحبير، تحقیق السيد عبدالله هاشم
اليمنی، المدینة المنورة.
۱۷. ----- (۱۴۰۴هـ / ۱۹۸۴م)، تهذیب التهذیب، بيروت، دارالفکر.
۱۸. ----- (۱۴۰۶هـ / ۱۹۸۶م)، لسان المیزان، تحقیق دائرة المعارف
النظامية، چاپ دوم، بيروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۹. ----- (۱۳۷۹هـ)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، تحقیق محمد
فؤاد عبدالباقي و محب الدين الخطيب، بيروت، دارالمعرفة.
۲۰. ابن حزم، أبو محمد علی بن أحمد (۱۴۰۳هـ / ۱۹۸۳م)، جمهرة أنساب العرب، بيروت،
دارالكتب العلمية.
۲۱. ----- (بی تا)، المحلی، تحقیق احمد محمد شاکر، بيروت، دارالفکر.

٢٢. ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد (١٩٦٨م)، *وفيات الأعيان وأنباء الزمان*، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة.
٢٣. ابن خياط، أبو عمر خليفة (١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، *الطبقات*، تحقيق د. أكرم ضياء العمرى، چاپ دوم، الرياض، دارطبية.
٢٤. ابن داود، تقى الدين الحسن بن على (١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م)، *كتاب الرجال*، المطبعة الحيدرية، النجف.
٢٥. ابن سعد، أبو عبد الله محمد (بي تا)، *الطبقات الكبرى*، بيروت، دارصادر.
٢٦. ----- (١٤٠٨هـ)، *الطبقات الكبرى (القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم)*، تحقيق زياد محمد منصور، چاپ دوم، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم.
٢٧. ابن شاهين، عمر بن أحمد (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)، *تاريخ أسماء الثقات*، تحقيق صبحى السامرائى، الكويت، الدارالسلفية.
٢٨. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبدالله (١٤١٢هـ)، *الاستيعاب فى معرفة الأصحاب*، تحقيق على محمد البجاوى، بيروت، دارالجيل.
٢٩. ----- (١٣٨٧هـ)، *التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد*، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوى و محمد عبدالكبير البكرى، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
٣٠. ابن العجمى، أبو الوفا إبراهيم بن محمد (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، *الكشف الحثيث عمّن رمى بوضع الحديث*، تحقيق صبحى السامرائى، بيروت، مكتبة النهضة العربية.
٣١. ابن عدى الجرجانى، أبو أحمد عبدالله (١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م)، *الكامل فى ضعفاء الرجال*، تحقيق يحيى مختار غزاوى، چاپ سوم، بيروت، دارالفكر.





۳۲. ابن عديم، كمال الدين عمر (۱۹۸۸م)، *بغية الطلب في تاريخ حلب*، تحقيق د. سهيل زكار، بيروت، دارالفكر.
۳۳. ابن عساكر، ابوالقاسم علي (۱۴۱۵هـ / ۱۹۹۵م)، *تاريخ مدينة دمشق*، تحقيق علي شيري، بيروت، دارالفكر.
۳۴. ابن عماد، عبدالحی بن أحمد (بی تا)، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب (الكتاب مدقق مرة واحدة)*، بيروت، دارالکتب العلمية.
۳۵. ابن فرحون، إبراهيم بن علي (بی تا)، *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب*، بيروت، دارالکتب العلمية.
۳۶. ابن قتيبة دينوري، ابومحمد عبدالله بن مسلم (۱۴۰۷هـ / ۱۹۸۷م)، *المعارف*، بيروت، دارالکتب العلمية.
۳۷. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (بی تا)، *البدایة والنهایة*، بيروت، مكتبة المعارف.
۳۸. ————— (۱۴۰۴هـ)، *تفسير القرآن العظيم*، بيروت، دارالفكر.
۳۹. ابن ماكولا، أبونصر علي بن هبة الله (۱۴۱۱هـ)، *الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكن، بيروت، دارالکتب العلمية.*
۴۰. ————— (۱۴۱۰هـ)، *تهذيب مستمر الأوهام على ذوى المعرفة وأولى الأفهام*، تحقيق سيد كسروى حسن، بيروت، دارالکتب العلمية.
۴۱. ابن معين، أبوزكريا يحيى (۱۴۰۰هـ)، *تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)*، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، دمشق، دارالمأمون للتراث.
۴۲. ————— (۱۴۰۰هـ)، *من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال*، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، دمشق، دارالمأمون للتراث.
۴۳. ابن هشام، أبومحمد عبدالملك (۱۴۱۱هـ)، *السيرة النبوية لابن هشام*، تحقيق طه عبدالرؤف سعد، بيروت، دارالجيل.



۴۴. أبوبکر بغدادی، محمد بن عبدالغنی (۱۴۱۰هـ)، *تکملة الإكمال*، تحقیق عبدالقیوم عبد ریب النبی، مکه المکرمة، جامعة أم القرى.
۴۵. أبوزرعة رازی، عبيدالله بن عبدالكريم (۱۴۰۹هـ)، *الضعفاء وأجوبة الرازي على سؤالات البرذعي*، تحقیق د. سعدي الهاشمي، چاپ دوم، المنصورة، دارالوفاء.
۴۶. أبوعثمان الخراساني، سعيد بن منصور (۱۹۸۲م)، *كتاب السنن*، تحقیق حبيب الرحمن الأعظمي، الهند، الدار السلفية.
۴۷. أبوالغلا المبارکفوري، محمد بن عبدالرحمن (بی تا)، *تحفة الأحوذی بشرح جامع الترمذی*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۴۸. أبو محمد حنفي، عبدالله بن يوسف (۱۳۷۵هـ)، *نصب الراية*، تحقیق محمد يوسف البنوري، مصر، دارالحديث.
۴۹. أبو نعیم الأصبهانی، أحمد بن عبدالله (۱۴۰۵هـ)، *حلیة الأولیاء وطبقات الأصفیاء*، چاپ چهارم، بیروت، دارالکتب العربی.
۵۰. أبوعلی الخلیل بن عبدالله (۱۴۰۹هـ)، *الارشاد*، تحقیق محمد سعید عمر ادريس، الرياض، مكتبة الرشد.
۵۱. أحمد بن حنبل، أبو عبدالله (۱۴۰۸ / ۱۹۸۸م)، *العلل ومعرفة الرجال*، تحقیق وصی الله بن محمد عباس، بیروت، المكتب الإسلامی.
۵۲. ----- (۱۹۸۹م)، *كتاب بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم*، تحقیق د. أبوأسامة وصی الله بن محمد بن عباس، الرياض.
۵۳. البكري، أبو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز (۱۴۰۳هـ)، *معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع*، تحقیق مصطفى السقا، چاپ سوم، بیروت، عالم الكتب.
۵۴. البيهقي، أبوبكر أحمد بن الحسين (۱۴۱۴ / ۱۹۹۴م)، *سنن البيهقي الكبرى*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، مکه المکرمة، مكتبة دارالباز.



۵۵. ----- (۱۴۱۰هـ)، *شعب الایمان*، تحقیق محمد السعید بسیونی زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۵۶. تفرشی، السید مصطفی بن الحسین الحسینی (۱۴۱۸هـ)، *نقد الرجال*، مؤسسه آل البيت، قم.
۵۷. الجرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۵هـ)، *التعريفات*، تحقیق ابراهیم الایاری، بیروت، دارالکتب العربی.
۵۸. الجوزجانی، أبوإسحاق إبراهیم (۱۴۰۵هـ)، *أحوال الرجال*، تحقیق صبحی البدری السامرائی، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۵۹. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۴۱۳ / ۱۹۹۲م)، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۶۰. الحاکم، أبو عبدالله محمد بن عبدالله (۱۳۷۵ش)، *تاریخ نیشابور*، ترجمه محمد بن حسین نیشابوری، تصحیح دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
۶۱. الحسینی، أبوالمحسن محمد بن علی (۱۴۰۹ / ۱۹۸۹م)، *الإكمال فی ذکر من له رواية فی مسند الإمام أحمد من الرجال*، تحقیق د. عبدالمعطی، أمین قلجی، کراچی، جامعة الدراسات الإسلامیة.
۶۲. ----- (بی تا)، *ذیل تذکرة الحفاظ*، تحقیق حسام الدین القدسی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۶۳. الحر العاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴هـ)، *تفصیل وسائل الشیعه*، تحقیق محمدرضا الحسینی، چاپ دوم، مؤسسه آل البيت.
۶۴. الخطیب البغدادی، أبوبکر أحمد بن علی (بی تا)، *تاریخ بغداد*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۶۵. ----- (بی تا)، *الكفاية فی علم الرواية*، تحقیق أبو عبدالله السورقی، إبراهیم حمدی المدنی، المدینة المنورة، المكتبة العلمیة.



- ۶۶ ----- (۵۱۴۰۷)، *موضح أوهام الجمع والتفريق*، تحقيق د. عبدالمعطي أمين قلجعي، بيروت، دارالمعرفة.
- ۶۷ ----- (۵۱۴۱۷)، *تالى تلخيص المشابه*، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض، دارالصمعي.
- ۶۸ الدارقطني، أبوالحسن علي بن عمر (۵۱۴۰۴)، *سؤالات البرقاني للدارقطني*، تحقيق د. عبدالرحيم محمد أحمد القشقرى، باكستان، كتبخانه جميلي.
- ۶۹ ----- (۵۱۳۸۶ / ۱۹۶۶م)، *سنن الدارقطني*، تحقيق السيد عبدالله هاشم يمانى المدنى، بيروت، دارالمعرفة.
۷۰. الذهبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد (۵۱۴۱۳)، *سير أعلام النبلاء*، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسى، چاپ هفتم، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ۷۱ ----- (۵۱۴۰۴)، *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*، تحقيق بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط و صالح مهدي عباس، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ۷۲ ----- (۵۱۴۱۳ / ۱۹۹۲م)، *الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة*، تحقيق محمد عوامة، جدة، دارالقبلة للثقافة الإسلامية.
- ۷۳ ----- (بى تا)، *المعنى فى الضعفاء*، تحقيق نورالدين عتر.
- ۷۴ ----- (۵۱۴۰۸)، *المقتنى فى سرد الكنى*، تحقيق محمد صالح عبدالعزيز المراد، المدينة المنورة، مطابع الجامعة الإسلامية.
- ۷۵ ----- (۱۹۹۵م)، *ميزان الاعتدال فى نقد الرجال*، تحقيق الشيخ على محمد معوض و الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، بيروت، دارالكتب العلمية.
۷۶. الرازى، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد (۵۱۲۷۱ / ۱۹۵۲م)، *الجرح والتعديل*، بيروت، دارإحياء التراث العربى.



۷۷. ----- (۵۱۴۰۵هـ)، *علل*، تحقیق محب‌الدین الخطیب، بیروت، دارالمعرفة.
۷۸. الرافعی، عبدالکریم بن محمد (۱۹۸۷م)، *التدوین فی أخبار قزوين*، تحقیق عزیزالله العطاردی، بیروت، دارالکتب العلمية.
۷۹. الربعی، محمد بن عبدالله (۵۱۴۱۰هـ)، *تاریخ مولد العلماء ووفیاتهم*، تحقیق د. عبدالله أحمد سلیمان الحمد الرياض، دارالعاصمة.
۸۰. الزبیدی، محمد مرتضی (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، المكتبة الحیاة.
۸۱. الزرقانی، محمد بن عبدالباقی (۵۱۴۱۱هـ)، *شرح الزرقانی علی موطأ الإمام مالک*، بیروت، دارالکتب العلمية.
۸۲. الزرکلی، خیرالدین (۱۹۸۰م)، *الأعلام*، چاپ پنجم، بیروت، دارالعلم للملایین.
۸۳. السخاوی، شمس‌الدین (۱۹۹۳م)، *التحفة اللطیفة فی تاریخ المدينة الشریفة*، بیروت، دارالکتب العلمية.
۸۴. السمعی، ابوسعید عبدالکریم (۵۱۴۰۸ / ۱۹۸۸م)، *الانساب*، تقدیم و تعلیق عبدالله عمر البارودی، بیروت، دارالجنان.
۸۵. السیوطی، عبدالرحمن ابن أبی بکر (۵۱۳۸۹ / ۱۹۶۹م)، *إسعاف المبطأ برجال الموطأ*، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.
۸۶. ----- (بی تا)، *تدریب الراوی*، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، الرياض، مكتبة الرياض الحديثية.
۸۷. الشیبانی، أبوبکر أحمد بن عمرو (۵۱۴۱۱ / ۱۹۹۱م)، *الآحاد والمثنای*، تحقیق د. باسم فیصل أحمد الجوابرة، الرياض، دارالرایة.
۸۸. الشیرازی، أبوإسحاق إبراهيم بن علی (بی تا)، *طبقات الفقهاء*، تحقیق خلیل المیس، بیروت، دارالقلم.



۸۹. الطبرانی، أبو القاسم سليمان بن أحمد (۵۱۴۰ / ۱۹۸۵م)، *الروض الداني (المعجم الصغير)*، تحقيق محمد شكور محمود الحاج أمير، بيروت و عمان، المكتب الإسلامي و دارعمار.
۹۰. ----- (۵۱۴۰ / ۱۹۸۳م)، *المعجم الكبير*، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، چاپ دوم، الموصل، مكتبة العلوم والحكم.
۹۱. ----- (۵۱۴۱۵)، *المعجم الأوسط*، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد و ...، القاهرة، دارالحرمين.
۹۲. ----- (۵۱۴۰ / ۱۹۸۴م)، *مسند الشاميين*، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، بيروت، مؤسسة الرسالة.
۹۳. ----- (۵۱۴۱۰)، *طرق حديث*، تحقيق على حسن على عبد الحميد و...، الاردن، المكتب الاسلامي دارعمار.
۹۴. طبري، أبو جعفر أحمد (۱۹۹۶م)، *الرياض النضرة في مناقب العشرة*، تحقيق عيسى عبدالله محمد مانع الحميري، بيروت، دارالغرب الإسلامي.
۹۵. طبري، أبو جعفر محمد بن جرير (۵۱۴۰۷)، *تاريخ الأمم والملوك*، بيروت، دارالكتب العلمية.
۹۶. طبري اللالكائي، هبة الله بن الحسن (۵۱۴۰۲)، *اعتقاد اهل سنة*، تحقيق د. أحمد سعدالحماني، الرياض، دارطبية.
۹۷. عبدالقادر بن أبو الوفاء (بي تا)، *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*، كتب خانة مير محمد، كراچی.
۹۸. العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبدالله (۵۱۴۰ / ۱۹۸۵م)، *معرفة الثقات*، تحقيق عبدالعليم عبدالعظيم البستوي، المدينة المنورة، مكتبة الدار.



۹۹. العدنی، أبی عمر محمد بن یحیی (۵۱۴۰۷)، *الإیمان*، تحقیق حمد بن حمدی الجابری الحری، الكويت، الدارالسلفية.
۱۰۰. العقیلى، أبوجعفر محمد بن عمر (۵۱۴۰۴ / ۱۹۸۴م)، *الضعفاء الكبير*، تحقیق عبدالمعطی أمين قلجی، بیروت، دارالمکتبة العلمیة.
۱۰۱. العلائى، أبوسعید بن خلیل (۵۱۴۰۷ / ۱۹۸۶م)، *جامع التحصیل فی أحكام المراسیل*، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، چاپ دوم، بیروت، عالم الکتب.
۱۰۲. غضنفری، محمدرضا (۱)، *کارنامه علمی و فرهنگی آلزبیر در حدیث و تاریخ نگاری*، چاپ نشده.
۱۰۳. الفاکهی، أبوعبدالله محمد بن إسحاق (۵۱۴۱۴)، *أخبار مكة فی قديم الدهر و حدیثه*، تحقیق د. عبدالملک عبدالله دهیش، چاپ دوم، بیروت، دارخضر.
۱۰۴. قاضی، ابوطالب (۵۱۴۰۹)، *علل الترمذی*، تحقیق صبحی السامرائی و...، بیروت، عالم الکتب.
۱۰۵. قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۷۳ش)، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه جهانگیر میرزا قاجار، تصحیح میرهاشم محدث، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۰۶. القیسرانی، محمد بن طاهر (۵۱۴۱۵)، *تذكرة الحفاظ*، تحقیق حمدی عبدالمجید إسماعیل السلفی، الرياض، دارالصمیعی.
۱۰۷. کحاله، عمررضا (بی تا)، *المعجم المؤلفین*، بیروت، مکتبة المثنی.
۱۰۸. المدینی، أبوالحسن علی بن عبدالله (۵۱۴۰۴)، *سؤالات محمد بن عثمان بن أبی شیبة لعلى بن المدینی*، تحقیق موفق عبدالله القادر، الرياض، مکتبة المعارف.
۱۰۹. المزی، أبوالحجاج یوسف (۵۱۴۰۰ / ۱۹۸۰م)، *تهذیب الکمال*، تحقیق د. بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسة الرسالة.



۱۱۰. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۶۵ش)، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۱۱. المسلم القشیری، ابوالحسین مسلم بن الحجاج (۵۱۴۰۴)، *الکنی والأسماء*، تحقیق عبدالرحیم محمد أحمد القشقری، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية.
۱۱۲. ----- (۵۱۴۰۸ / ۱۹۸۸م)، *المنفردات والوحدان*، تحقیق د. عبدالغفار سلیمان البنداری، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۱۳. مصعب زبیری، ابو عبدالله (۱۹۵۳م)، *کتاب نسب قریش*، تحقیق إ. لوی پورونسال، قاهره، دارالمعارف.
۱۱۴. المقدسی، أبو عبدالله محمد بن عبدالواحد (بی تا)، *الأحاديث المختارة*، تحقیق عبدالملک بن عبدالله بن دهیش، مكة المكرمة، مكتبة النهضة الحديثة.
۱۱۵. المناوی، محمد عبدالرؤوف (۵۱۴۱۰)، *التعاريف*، تحقیق محمد رضوان الداية، بیروت، دارالفکر.
۱۱۶. ----- (۵۱۳۵۶)، *فیض القدير*، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.
۱۱۷. نجاشی، ابوالعباس أحمد بن علی (بی تا)، *الرجال*، تحقیق السيد موسى الشیبری، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
۱۱۸. النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق (۵۱۳۹۸ / ۱۹۷۸م)، *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفة.
۱۱۹. النسائی، أحمد بن شعيب (۵۱۳۶۹)، *الضعفاء والمتروكين*، تحقیق محمود إبراهيم زايد، حلب، دارالوعی.
۱۲۰. النعیمی، عبدالقادر بن محمد (۵۱۴۱۰)، *الدارس فی تاریخ المدارس*، تحقیق إبراهيم شمس الدين، بیروت، دارالکتب العلمیة.

۱۲۱. واقدی، محمد بن عمر (۱۳۶۹ش)، مغازی، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانش گاهی.
۱۲۲. الهیثمی، أبوالحسن علی بن أبی بکر (۵۱۴۰۷ه)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۲۳. یاقوت الحموی، أبوعبدالله (بی تا)، معجم البلدان، بیروت، دارالفکر.



چکیده مقالات به انگلیسی

فایل چکیده انگلیسی جایگزین این صفحات شود



چکیده انگلیسی

چکیده مقالات به انگلیسی



۱۵۱

چکیده انگلیسی

نامه تاریخ پژوهان، سال پنجم، شماره هجدهم، تابستان ۱۳۸۱



۱۵۴

چکیده انگلیسی

چکیده مقالات به انگلیسی



۱۵۵

چکیده انگلیسی

نامه تاریخ پژوهان، سال پنجم، شماره هجدهم، تابستان ۱۳۸۱



۱۵۶

چکیده انگلیسی

چکیده مقالات به انگلیسی



۱۵۷

چکیده انگلیسی

نامه تاریخ پژوهان، سال پنجم، شماره هجدهم، تابستان ۱۳۸۱





برگه درخواست اشتراک
فصل نامه علمی - تخصصی «نامه تاریخ پژوهان»
وابسته به انجمن تاریخ پژوهان

مشترک گرامی!

- وجه اشتراک یکساله (۳۰/۰۰۰ ریال) را به حساب شماره ۲۱۵۵۱۴۶ نزد بانک سپه شعبه صفائیه قم، کد ۱۰۳۸ واریز کنید.
- برگ اشتراک را همراه با اصل فیش بانکی به نشانی قم، صندوق پستی ۳۷۱۳۵-۱۵۱، انجمن تاریخ پژوهان، دفتر فصل نامه «نامه تاریخ پژوهان» بفرستید.
- تغییر نشانی خود را با ارسال نامه، به آگاهی امور مشترکان نشریه برسانید.

نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	مرکز علمی - دانش گاهی:
سن:	شغل:
صندوق پستی:	نشانی:
تلفن:	کد پستی:
Email:	نمبر: