



دانشگاه تهران
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

شاپا چاپی: ۷۹۰۶-۲۲۲۸

شاپا الکترونیکی: ۵۱۱۰-۲۶۴۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

خط على بن احمد وراق

دانشگاه تهران
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

مجله علمی - پژوهشی
پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی
(مقالات و بررسی‌ها)

دوره جدید
سال پنجاه و هشتم، شماره اول
بهار و تابستان ۱۴۰۴

مجله علمی
پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

(مقالات و بررسی‌ها)

دوره جدید، سال پنجاه و هشتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عباس یزدانی

سرمدیر: حسن حضرتی

دبیر تخصصی: علی آرامجو

ویراستار انگلیسی: حسن امینی

ویراستار فارسی: فاطمه هادی

هیئت تحریریه:

استاد دانشگاه شهید بهشتی
استاد دانشگاه مرمهره ترکیه
استاد دانشگاه تهران
دانشیار دانشگاه تهران
استاد دانشگاه شهید چمران اهواز
دانشیار دانشگاه تهران
استاد دانشگاه تهران
استاد دانشگاه شیراز
استاد دانشگاه تهران
دانشیار دانشگاه تهران
استاد دانشگاه تبریز
استاد دانشگاه دلاویر آمریکا
دانشیار دانشگاه تهران
استاد دانشگاه شهید بهشتی
دانشیار دانشگاه تهران

محمدعلی اکبری
عثمان غازی اوزگودنلی
احمد بادکوبه هزاوه
علی بیات
شهرام جلیلیان
حسن حضرتی
سید احمدرضا خضری
عبدالرسول خیراندیش
منصور صفت گل
اصغر قائدان
عباس قدیمی قیداری
رودلف پی.متی
محسن معصومی
علیرضا ملایی توانی
سید جمال موسوی

صفحه آرا: فاطمه هادی

نشانی دفتر مجلات تخصصی: تهران، تقاطع خیابان شهید مفتح و خیابان شهید استاد مطهری، دانشکده الهیات و معارف اسلامی
کد پستی: ۱۵۷۶۶۱۳۱۱ صندوق پستی: ۴۴۱۱-۱۵۷۶۶ تلفن: ۴۲۷۶۲۱۵۱ دورنگار: ۴۲۷۶۲۹۷۱
نشانی پایگاه: http://jhic.ut.ac.ir نشانی الکترونیکی: jhic@ut.ac.ir

این مجله بر اساس مجوز شماره ۳/۱۱/۲۷۹۵۳ مورخ ۱۳۸۹/۷/۱۹ کمیسیون بررسی نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری حائز درجه علمی - پژوهشی شده است.

مجله پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

https://isc.ac
https://ricest.ac.ir
www.sid.ir
https://journals.ut.ac.ir
https://journals.msrt.ir
https://iranjournals.nlai.ir
www.noormags.com
www.magiran.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
پایگاه نشریات الکترونیکی دانشگاه تهران
پرتال نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
آرشیو ملی دیجیتال نشریات علمی ایران
پایگاه مجلات تخصصی نور
بانک اطلاعات نشریات کشور
پرتال جامع علوم انسانی

راهنمای تدوین مقاله برای مجله پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد: عنوان، چکیده فارسی، کلیدواژه‌ها، مقدمه، شرح موضوع، نتیجه‌گیری، فهرست منابع و چکیده انگلیسی.
۲. چکیده فارسی مقاله در حد یک پاراگراف (حداکثر ۲۵۰ کلمه) و چکیده انگلیسی ترجمه چکیده فارسی باشد.
۳. عنوان مقاله کوتاه، گویا و بیان‌کننده محتویات مقاله باشد.
۴. مقاله در محیط Word 2010 یا نسخه‌های جدیدتر آن با فونت B Mitra معمولی و اندازه قلم ۱۳ حروف‌نگاری شود، از ۶۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد و قوانین نگارش و تایپ رعایت شود.
۵. فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا (بدون شماره یا علامت‌گذاری) و به شرح زیر آورده شود:
کتاب: نام خانوادگی (آشهر)، نام (سال چاپ). **عنوان کتاب** [ایتالیک]، نام مترجم یا مصحح. شماره چاپ. محل نشر: نام ناشر.
برای نمونه: زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۹۲). **تاریخ مردم ایران**. تهران: امیرکبیر.
- مقاله:** نام خانوادگی، نام (سال چاپ). **عنوان مقاله**. **نام مجله** [ایتالیک]، دوره (شماره)، شماره صفحات مقاله در مجله.
برای نمونه: معصومی، محسن و حسینی، سید مصطفی (۱۴۰۰). زرتشتیان و جنبش‌های ایرانی در سده‌های نخستین اسلامی. **پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی**، ۵۴ (۲)، ۳۶۱-۳۸۴.
۶. درج ارجاعات به منابع در متن به صورت (نام اشهر مؤلف، سال: جلد/ صفحه) آورده شود مثال: (راز، ۱۳۸۲: ۷۹/۲).
۷. ارجاعات توضیحی، مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و غیره در پانویس آورده شود.
۸. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که حاصل پژوهش بدیع بوده، قبلاً منتشر نشده باشد و نویسنده متعهد به نشر آن‌ها در جای دیگر نباشد. ضمناً مقاله‌هایی که برای بررسی و چاپ برای این مجله فرستاده می‌شوند، نباید به طور هم‌زمان برای مجله‌های دیگر فرستاده شوند.
۹. چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد، ارسال مقاله، تمام مکاتبات و مسئولیت مقاله با نویسنده مسئول است.
۱۰. حق ردّ یا قبول و نیز ویراستاری مقاله‌ها برای مجله محفوظ است و دفتر مجله از استرداد مقاله‌های دریافتی معذور است.
۱۱. مسئولیت صحت و سقم مقاله به لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده است. نقل و اقتباس از مقاله‌های مجله پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی با ذکر مأخذ آزاد است.
۱۲. ترتیب مقالات در مجله بر اساس تاریخ پذیرش مقالات است.
۱۳. در صورت چاپ، یک نسخه از مجله به نویسنده (ها) اهدا خواهد شد.

فهرست

- ♦ بازآفرینی خاطرات حدیثی صحابه بر اساس نظریه حافظه جمعی هالبواکس؛ مطالعه موردی حدیث
عدم وجوب غسل جنابت
هادی خواجوی، ولی‌اله برزگر کلیشمی و فاطمه احمدوند..... ۱-۳۷
- ♦ تحلیلی بر شیوه‌های خوش‌نویسی نستعلیق؛ سبک تبریز مکتب ترکمانان
اسماعیل حسن‌زاده و ذکراالله محمدی..... ۲۸-۵۳
- ♦ مطالعه تطبیقی استحالة صور فلکی با شمایل انسان از رساله صورالکواکب عبدالرحمان صوفی در
عجایب المخلوقات قزوینی (مطالعه موردی نسخه ۱۴۴ کتابخانه بادلیان آکسفورد و نسخه ۴۶۴
کتابخانه مونیخ)
الهه پنجه‌باشی و زینب محمدجانی دیوکلانی..... ۵۴-۸۶
- ♦ اذان ایرانی: نشانه‌شناسی فرهنگی اذان مؤذن‌زاده اردبیلی
مرتضی توکلی زیارتگاهی..... ۸۷-۱۰۸
- ♦ پیشینه و تحلیلی از پیوندهای فکری و فرهنگی ایران و تونس
ابوالفضل خوش‌منش..... ۱۰۹-۱۳۹
- ♦ شهرزاد؛ شاهزاده خانم ایرانی در زنگبار
امیربهرام عرب احمدی..... ۱۴۰-۱۵۹
- ♦ ارزیابی موقعیت شهر رویان بر اساس متون اسلامی و داده‌های باستان‌شناسی
پرستو مسجدی خاک، زهرا دهنویی و حسن کهنسال واجارگاه..... ۱۶۰-۱۸۸
- ♦ توصیف محمد میرزا مهندس از جغرافیای ایران در نسخه خطی «جغرافیای عراق عجم و عرب»
محمدجواد محمدحسینی..... ۱۸۹-۲۱۷
- ♦ مطالعه تطبیقی متون محراب مساجد جامع ایران (دوره عباسی تا پایان قاجار)
فاطمه سلیمانی و صمد سامانیان..... ۲۱۸-۲۴۶
- ♦ دوگانه اقتدارگرایی و اصلاح‌طلبی سلطان عبدالعزیز و تأثیر آن بر تحولات عصر تنظیمات
مهدی عبادی..... ۲۴۷-۲۷۰
- ♦ عقلانیت انتقادی مبتنی بر دیدگاه شیخ هادی نجم‌آبادی
سید حسین میر، علی‌اکبر امینی، عبدالحسین اله‌کرم و فاطمه‌سادات میر..... ۲۷۱-۳۰۰
- ♦ مجموعه آرامگاهی پیرغازی شهر تاریخی دهدشت: از آرامگاه تا خانقاه، تحلیلی بر ساختار معماری و
کارکرد خانقاهی آن
ذبیح‌الله مسعودی‌نیا و احمد صالحی کاخکی..... ۳۰۱-۳۳۲



University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

Re-Creation of the Hadith Memories of the Companions Based on Halbwachs' Theory of Collective Memory; Case Study: The Hadith on the Non-Obligation of *Ghusl* (Full Ablution) for *Janābah* (Major Ritual Impurity)

Hadi Khajavi¹ , Valiollah Barzegar Kalishemi² , Fatemeh Ahmadvand³

1. Corresponding Author, PhD Student, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran (Hadi.Khajavi1359@ut.ac.ir)

2. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran (barzegar@isr.ikiu.ac.ir)

3. Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran (ahmadvand@isr.ikiu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 12 November 2024

Received in revised form:
17 February 2025

Accepted: 03 April 2025

Published online:

16 November 2025

Keywords:

Memory Dynamism,
Sociology of Memory,
Popular Memory,
Hadith Memories of the
Companions,
Memory Politics,
Halbwachs' Theory of
Collective Memory

ABSTRACT

The process and origin of Hadith formation have presented researchers with many questions. Today, sociological and psychological research can be utilized to aid Islamic studies. By evaluating Hadiths, a group of them can be considered the recounting of the Companions' memories of the Prophet (PBUH) after his passing. The memories of the Companions introduce categories such as the sociology of memory, the impact of society on the intersubjective construction of memories, and the functions of memory back into research. The Hadith memory is the re-creation of an action or behavior of the Prophet (PBUH) that was imprinted as a memory in the mind and memory of the witnesses. The mind stores this memory within the framework of an image and a social situation, and at the time of recall, it re-creates it based on the present, current needs, and in line with a social function. This research seeks to answer the question of how the process of re-creation of the Companions' memories within the framework of Hadith and the effective social components in its construction occurs, utilizing Maurice Halbwachs' theory of collective memory. The shared memories and experiences of the members of a society or group create the basis for the formation of collective memory. This research, in its historical approach, explains the idea of Hadith memories, the contexts of their formation, and analyzes the effective social elements in the construction of these memories. The case study of the Hadith "When one circumcised part passes the other circumcised part, *ghusl* is obligatory" within the framework of a memory has shown that concepts such as "Memory Politics", "Popular Memory", "Memory Dynamism", and "Continuity and Renewal" have played a role in the re-creation of this Hadith memory and the formation of collective memory.

Cite this article: khajavi, H., Barzegar Kalishemi, V. & Ahmadvand, F. (2025). Re-Creation of the Hadith Memories of the Companions Based on Halbwachs' Theory of Collective Memory; Case Study: The Hadith on the Non-Obligation of *Ghusl* (Full Ablution) for *Janābah* (Major Ritual Impurity). *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(1), 1-27. DOI: 10.22059/jhic.2025.385019.654533



© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2025.385019.654533

Publisher: University of Tehran Press.

بازآفرینی خاطرات حدیثی صحابه بر اساس نظریه حافظه جمعی هالبواکس؛ مطالعه موردی حدیث عدم وجوب غسل جنابت

هادی خواجوی^۱، ولی‌اله برزگر کلیشمی^۲، فاطمه احمدوند^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: Hadi.Khajavi1359@ut.ac.ir

۲. استادیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: v.barzegar@isr.ikiu.ac.ir

۳. استادیار، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران. رایانامه: ahmadvand@isr.ikiu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ کلید واژه‌ها: پویایی حافظه، جامعه‌شناسی حافظه، حافظه عامه‌پسند، خاطرات حدیثی صحابه، سیاست حافظه، نظریه حافظه جمعی هالبواکس.	فرآیند شکل‌گیری حدیث و منشأ آن، پژوهشگران را با پرسش‌های بسیاری روبه‌رو کرده است. امروزه پژوهش‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناسی می‌تواند به عنوان یاری‌گر مطالعات اسلامی مورد استفاده قرار گیرد. با ارزیابی احادیث، می‌توان گروهی از احادیث را بازگویی خاطرات صحابه از رسول خدا^(ص)، پس از رحلت ایشان، دانست. خاطرات صحابه، پای مقوله‌هایی، چون جامعه‌شناسی حافظه، تأثیرات جامعه بر ساخت بین‌الذهانی خاطرات و کارکردهای حافظه را به پژوهش باز می‌نماید. خاطره حدیثی، بازآفرینی رفتار یا فعلی از رسول^(ص) است که به عنوان خاطره‌ای در مغز و حافظه شاهدان نقش بسته است. مغز، این خاطره را در چهارچوب تصویر و موقعیتی اجتماعی ذخیره کرده است و در زمان یادآوری، آن را بر اساس اکنون، نیازمندی‌های امروزی و در راستای کارکردی اجتماعی بازآفرینی می‌کند. این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به چگونگی فرآیند بازآفرینی خاطرات صحابه در چهارچوب حدیث و مؤلفه‌های اجتماعی مؤثر در ساخت آن با بهره‌گیری از نظریه حافظه جمعی «مورس هالبواکس» است. خاطرات و تجربیات مشترک اعضای یک جامعه یا گروه، زمینه شکل‌گیری حافظه جمعی را به وجود می‌آورد. پژوهش حاضر، در رویکرد تاریخی خود به تبیین ایده خاطرات حدیثی، زمینه‌های شکل‌گیری آن و واکاوی عناصر اجتماعی مؤثر در ساخت خاطرات می‌پردازد. بررسی موردی حدیث «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ، الْخِتَانُ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ» در چهارچوب یک خاطره، نشان داده که مفاهیمی، چون «سیاست حافظه»، «حافظه عامه‌پسند»، «پویایی حافظه» و «تداوم و تجدد» در بازآفرینی این خاطره حدیثی و شکل‌گیری حافظه جمعی، نقش‌آفرینی کرده است.

استناد: خواجوی، هادی؛ برزگر کلیشمی، ولی‌اله و احمدوند، فاطمه (۱۴۰۴). بازآفرینی خاطرات حدیثی صحابه بر اساس نظریه حافظه جمعی هالبواکس؛ مطالعه موردی حدیث عدم وجوب غسل جنابت. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸ (۱)، ۱-۲۷.

DOI: 10.22059/jhic.2025.385019.654533



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.385019.654533

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

حدیث به عنوان یکی از میراث‌های اسلامی، در طول تاریخ اسلام همواره مورد توجه دانشمندان اسلامی قرار داشته است. با پیشرفت علوم اجتماعی در سده‌های اخیر، بهره‌گیری از این دانش‌ها در علوم حدیث مورد توجه قرار گرفت. درواقع متفکران اسلامی در رویکرد جدید با پرسشی با عنوان چپستی حدیث مواجه شدند. در رویکرد سنتی، حدیث صرفاً سخنان رسول‌الله (ص) و امامان دانسته می‌شد، اما در رویکرد جدید توجه به بافت اجتماعی، اندیشه، ذهن و حافظه صحابه، تابعان و راویان، پرسش‌های زیادی را به وجود آورده است. در دیدگاه سنتی اهل سنت، نگارش حدیث مربوط به عصر نبوی و بعد از منع آن را به فرمان نگارش حدیث عمر بن عبدالعزیز (حک. ۹۹-۱۰۱ق) وابسته می‌دانند. در همین راستا، دیدگاه سنتی شیعیان بر نگارش حدیث از عصر نبوی و طول سده اول تا عصر صادقین (تا ۱۴۸ق) تأکید دارد. پژوهش‌های جدید با ارزیابی سنت آموزشی عرب و امکان نداشتن نگارش وسیع احادیث، انتقال حدیث در سده اول را ترکیبی از نقل شفاهی (نک. شولر، ۱۳۹۳ش)، نقل به معنا (پاکتچی، ۱۳۹۴ش) و یادداشت‌های حدیثی (نک. شولر، ۱۳۹۳ش) می‌دانند. یکی از پژوهشگران، فرآیند شکل‌گیری حدیث را بازگویی خاطرات صحابه از رسول (ص) در عصر صحابه و تابعین می‌داند (پاکتچی، ۱۳۹۰: ۲۴). خاطرات صحابه از رسول (ص)، پای مقوله‌هایی چون جامعه‌شناسی حافظه^۱ و تأثیرات جامعه بر ساخت خاطرات را در این پژوهش باز می‌نماید. در راستای پژوهش‌هایی که به ارزیابی نقش جامعه بر حافظه و یادآوری خاطرات پرداخته است، جامعه‌شناسی حافظه بر عوامل مؤثر گروهی و اجتماعی حافظه در انباشت داده، آگاهی، یادآوری، فراموشی و ظهور اجتماعی آن تأکید دارد. این گرایش بر کارکردهای اجتماعی و ساخت بین‌الذهانی^۲ حافظه متمرکز است. همان‌گونه که جامعه‌شناسی معرفت درصدد پاسخ‌گویی به نقش جامعه در ساخت و تعیین معرفت است (کنوبلاخ، ۱۴۰۰: ۲۱). جامعه‌شناسی حافظه به دنبال ترسیم نقش و کارکردهای اجتماعی حافظه در میان گروه‌ها از طریق ارزیابی خاطرات، یادبودها، یادآوری و فراموشی آن‌هاست (میزتال، ۱۳۹۹: ۱۴۵).

«موریس هالبواکس»^۳ با ارائه نظریه حافظه جمعی^۴ و حافظه تاریخی^۵، بر «بازآفرینی»^۶ گذشته به جای «یادآوری»^۷ عین واقعیت تأکید دارد. وی بازآفرینی گذشته را تلفیقی از گذشته و اکنون می‌داند (هالبواکس، ۱۹۹۲: ۹۹). بر اساس نظریه حافظه جمعی هالبواکس، بازآفرینی خاطرات و تجربیات مشترک

1. Sociology of Memory
2. intersubjective
3. Maurice Halbwachs
4. Collective Memory
5. Historical Memory
6. Reconstruction
7. Remembering

اعضای گروه در چهارچوب باورها، ارزش‌ها و منافع، تحت تأثیر نیازها، دغدغه‌های امروزی (همان، ۱۴۳) و کارکردهای گروهی است. اصولاً چیزی تحت عنوان یادآوری گذشته نداریم؛ بلکه گذشته همیشه بازآفرینی می‌شود.

یادآوری رویدادها از گذشته، باورها و ارزش‌های جمعی، اکنون و نیاز امروزی، بازآفرینی گذشته

واژه «بازآفرینی» در این تعریف به مشارکت و تأثیر ذهن، باورها، نیازهای امروزی (هالبواکس، ۱۹۹۲: ۹۸) و منافع گروهی (کنوبلاخ، ۱۴۰۰: ۴۵۱) در فرآیند یادآوری گذشته تأکید دارد. خاطرات و تجربیات مشترک اعضای یک گروه، زمینه شکل‌گیری حافظه جمعی است (کنوبلاخ، ۱۴۰۰: ۴۵۱). حافظه جمعی بیان‌کننده تجربه زیسته و روزمره (فنترس و ویکام، ۱۹۹۲: ۲۵) و یک جریان تفکر ادامه‌دار و زنده است. حیات حافظه جمعی شدیداً وابسته به دوره معاصر و حیات کسانی است که تجربه مشترکی داشته‌اند (ریکور، تاریخ ۱۳۷۴: ۵۲). موضوع اصلی در حافظه جمعی، یادآوری و بازآفرینی یک تجربه و خاطره در چهارچوب اجتماعی گروه است. در تمیز حافظه تاریخی از حافظه جمعی، هالبواکس حافظه تاریخی را حافظه منقول و یادگرفته‌شده و حافظه جمعی را حافظه زندگی‌شده توصیف می‌کند (کوزر، ۱۴۰۲: ۸۴). از همین‌روست که در حافظه تاریخی چیزی با نام فراخوانی خاطره وجود ندارد، بلکه یادآوری آموخته‌ها و تصاویر ذهنی است که در حافظه شکل گرفته است. هالبواکس با طرح موقعیت دانش‌آموزی که تاریخ را فرا می‌گیرد، نشان می‌دهد که روزهای مهم، رویدادهای ویژه، بزرگداشت و ویژگی‌های شخصیت‌های مهم آموختنی است. همان‌طور که در جامعه به‌ازای هر گروه و قومیتی حافظه‌های جمعی گوناگون وجود دارد، به‌ازای روایت‌های تاریخی^۱ مختلف که در حافظه گروه‌ها جای گرفته و تصویرسازی شده است حافظه‌های تاریخی متعددی می‌تواند پا به عرصه ظهور بگذارد، اما تا یک روایت تاریخی در حافظه گروه‌ها یا جامعه جای نگیرد، صحبت از حافظه تاریخی بی‌معناست. بر همین اساس در هر گروه یا جامعه منسجمی، صرفاً می‌توان از یک حافظه تاریخی هژمون^۲ صحبت کرد؛ روایتی که رقیب بلامنازع روایت‌های تاریخی دیگر است و از طریق ابزارهای مختلفی، همچون نظام سیاسی، یادمان‌ها، نظام فرهنگی، نظام آموزشی و... سلطه خود را حفظ کند. زمانی که روایت تاریخی، آثار باستانی، یادمان‌ها، داستان‌ها و اساطیر، مواد تاریخی را در یک چهارچوب اجتماعی در ذهن اعضای جامعه تصویرسازی کرد،

۱. در تاریخ فرهنگی و نظریات پساآنال، وجود روایت‌های تاریخی متفاوت پذیرفته شده است؛ بدین معنا که هر روایت تاریخی می‌تواند متناسب با موقعیت و تجربه‌ای که حاصل آن بوده، واقعیت را به‌گونه‌ای خاص ترسیم کند (فکوهی، حافظه تاریخی، روزنامه اعتماد، ۵ آبان ۱۳۹۴).

۲. اشاره به نظریه هژمونی (Hegemony) آنتونیو گرامشی (Antonio Gramsci) دارد. درواقع، این نظریه درصدد تبیین فرادستی حکومت، طبقه یا گروه خاصی از نظر سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک است.

حافظه تاریخی شکل گرفته است (فکوهی، پرسش و پاسخ ایمیلی). حافظه جمعی بر تجربه‌های درون زندگی گروه تأکید دارد؛ در حالی که حافظه تاریخی، پدیده‌ای در خارج از زندگی زیسته و روزمره گروه است. در یک فرآیند کارکردگرا، حافظه جمعی و تاریخی در حال مبادله دوطرفه مفاهیم، عناصر، باورها و ارزش‌ها در چهارچوب هویت و منافع گروه یا جامعه هستند. در این غنی‌سازی حافظه تاریخی، حافظه تاریخی باید در راستای کارکردهای اجتماعی خود بتواند پاسخی برای مشکلات و دغدغه کنونی جامعه ارائه دهد. هالبواکس دل‌مشغولی‌های امروزی را سبب برساخت اجتماعی تاریخ توصیف می‌کند (هالبواکس، ۲۰۲۲: ۱۴۶).

این پژوهش، درصدد پاسخ‌گویی به چگونگی فرآیند بازآفرینی خاطرات صحابه در چهارچوب حدیث و مؤلفه‌های اجتماعی مؤثر در ساخت آن با بهره‌گیری از نظریه حافظه جمعی و تاریخی موريس هالبواکس است. احمد پاکتچی در کتاب تاریخ حدیث با تبیین سبک تبلیغی رسول خدا^(ص) در مدینه و نگارش نیافتن احادیث در زمان ایشان، منشأ شکل‌گیری احادیث را بعد از رسول^(ص) در قالب خاطرات صحابه می‌داند. ابراهیم موسی‌پور بشلی در کتاب رهیافت به فرد و داده‌های فردی در مطالعات تاریخ اجتماعی، به نقش حافظه و تأثیر اجتماع در ساخت روایت‌های تاریخی توجه نموده است. «باربارا میزتال»^۱ در کتاب درآمدی بر جامعه‌شناسی حافظه^۲ به تبیین ویژگی‌ها و کاستی‌های نظریه هالبواکس و دیگر دیدگاه‌های مهم جامعه‌شناسی حافظه^۳، همچون سیاست حافظه، پویایی حافظه و حافظه عامه‌پسند پرداخته است. «اریک هابزبام»^۴ و «ترنس رنجر»^۵ در کتاب ابداع سنت^۶ با مطرح کردن سیاست حافظه، بر نقش قدرت در ساخت حافظه از بالا به پایین اشاره دارد. «لوئیس آلفرد کوزر»^۷ در کتاب موريس هالبواکس و حافظه جمعی به معرفی زندگی، آثار و نظریه حافظه جمعی و حافظه تاریخی هالبواکس پرداخته است. همچنین مقالاتی، چون «حافظه جمعی قبل و بعد از هالبواکس»^۸، «حافظه جمعی و هویت فرهنگی»^۹، «هویت و حافظه جمعی»^{۱۰}، «حافظه جمعی و هویت ایرانی»^{۱۱} و «جامعه‌شناسی حافظه جمعی»^{۱۲} به مقوله حافظه جمعی

1. Barbara Misztal

2. Theories of Social Remembering

3. Sociology of Memory

4. Eric Hobsbawm

5. Terence Ranger

6. The Invention of Tradition

7. Lewis Alfred Coser

8. Collective Memory before and after Halbwachs, Nicolas Russell

9. Collective Memory and Cultural Identity, Jan Assmann, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer, 1995), 125-133.

۱۰. مهرداد نورایی (۱۳۸۳). نشریه اطلاعات سیاسی و اقتصادی.

۱۱. محمد مهدی فرزید، احمد رضایی و حیدر جانعلی‌زاده چوبدستی (۱۳۹۶).

۱۲. حیدر جان‌علی‌زاده چوبدستی، اکبر علیوردی‌نیا و محمد مهدی فرزید (۱۳۹۶). نشریه راهبرد فرهنگ.

پرداخته است. «مایکل محمدنایت»^۱ در کتاب محمد کیست: ذهنیت و حافظه جمعی ما از آخرین پیامبر اسلام^۲ به داستان مسلمان شدن خود در نوجوانی و ذهنیت جامعه نسبت به پیامبر اسلام^(ص) پرداخته است. آنتوان بورت^۳ در مقاله «یادآوری کربلا»^۴ به اهمیت کربلا در شکل‌گیری هویت و حافظه جمعی مسلمانان در قرون متقدم پرداخته است. در عین حال، پژوهش‌های انجام‌شده در موضوع حافظه جمعی مسلمانان در قرون متقدم، بسیار نادر است.

این پژوهش، در رویکرد تاریخی خود، به ارائه شواهدی که سبب شکل‌گیری ایده خاطرات حدیثی شده است با عنوان «جایگاه نگارش در عصر بعثت» و «سبک تبلیغی رسول خدا^(ص)» می‌پردازد. در پاسخ به منشأ حدیث، به تبیین ایده خاطرات حدیثی و واکاوی عناصر اجتماعی مؤثر در ساخت خاطرات حدیثی بر اساس جامعه‌شناسی حافظه و نظریه حافظه جمعی هالیواکس بر اساس یک نمونه از خاطرات حدیثی اهتمام دارد.

زمینه‌های شکل‌گیری احادیث

الف) جایگاه نگارش در عصر بعثت

بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که کارکرد نگارش و کتابت در بافت اجتماعی و فرهنگی مکه و مدینه به اسناد، دیون و تعهدنامه‌ها محدود است؛ به گونه‌ای که جوادعلی (بی‌تا: ۱۴/۱۵۴) «التکاتب و المکاتبه» را عقدی شناخته‌شده در جاهلیت می‌داند که بر اساس آن بنده به‌ازای پرداخت مبلغ معینی آزاد می‌شد. همچنین از کاربردهای ریشه «ک ت ب» در قرآن می‌توان به مسئله آزادسازی بندگان (نور: ۳۳) و نگارش دیون (بقره: ۲۸۲) اشاره کرد. مواردی هم از کتابت برای اعطای مالکیت زمین در بعضی از وفدها از طرف رسول خدا^(ص) در طبقات ابن سعد وجود دارد^۵ (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۱/۳۰۳). سنت آموزشی عرب روشی مبتنی بر آموزش سینه‌به‌سینه و انسان محور^۶ در موضوعاتی چون انساب (نک. نجفی، ۱۳۸۲ش)،

1. Michael Muhammad Knight

2. Who is Muhammad: Subjectivity and our Collective Memory of the last Messenger in Islam

3. Antoine Borrut (2015). Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 42, 82-249.

4. Remembering Karbalā': The Construction of an Early Islamic Site of Memory.

۵. وَقَدْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّقَادُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ رَبِيعَةَ بْنِ جَعْدَةَ بْنِ كَعْبٍ وَأَعْطَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْقَلْبِ ضِيعَةً وَكَتَبَ لَهُ كِتَابًا وَهُوَ عِنْدَهُمْ.

6. Anthropocenterist Educational System

أنواء (جوادعلی، بی‌تا: ۱۶/ ۶۵)، أيام العرب، شعر، خطبه و قیافه^۱ (جوادعلی، بی‌تا: ۱۲/ ۳۵۰) و از این قبیل بود.^۲ در این سنت آموزشی، نگارش در راستای توسعه و حفظ دانش، کارکردی نداشته و توجه به دانش‌های عقلی و انتزاعی بسیار محدود است. دانش صرفاً بر چیزی حمل می‌شد که در بافت اجتماعی و جغرافیای حجاز منفعتی برای بقای انسان و نظم قبیله‌ای داشته باشد. همانند اینکه افراد آگاه به نسب‌ها «علامه و علام»^۳ (جوادعلی، بی‌تا: ۱۵/ ۳۱۳) و کسانی که توانایی نگارش اسناد و تعهدنامه‌ها را داشتند، «عالم»^۴ نامیده می‌شدند (جوادعلی، بی‌تا: ۱۵/ ۳۱۴). همچنین پژوهش‌های شوقی ضیف، مشخص نمود که اشعار در عصر جاهلی کتابت نمی‌شد و آویزان نمودن اشعار در کعبه تحت عنوان «معلقات سبعة» افسانه‌ای بیش نبوده است.^۵ (نک. ضیف، ۱۳۹۳ش). جدای از اینکه دسترسی به نوشت‌افزار در حجاز سخت و گران بود، در موارد زیادی برای استفاده مجدد از صحیفه‌ها، نوشته قبلی را با آب شست‌وشو می‌دادند (جوادعلی، بی‌تا: ۱۰/ ۲۸۴). درنهایت اگر روایاتی که بیانگر کتابت بعضی از آیات قرآن روی ادواتی چون عُسْب، لِحاف، رُقاع، اضلاع و... را بپذیریم (بخاری، ۱۴۲۲: ۶/ ۷۱)، تمام شواهد مؤید این مسئله است که قرآن، بعد از رسول‌الله(ص) به صورت یک مصحف درآمده است.^۶ (شولر، ۱۳۹۳: ۲۵۸). در عین حال که گروهی همچنان بر نگهداری قرآن در قلوب و صدور مومنین بدون کتابت اعتماد داشتند^۷ (زرقانی، بی‌تا: ۱/ ۲۴۲)، استفاده از نگارش مربوط به حدود ۵۰ سال قبل از بعثت رسول‌الله(ص) در مکه و تحت تأثیر رواج تجارت در میان قریش و نیاز به کتابت تعهدات و اسناد تجارتي قرار داشته است.^۸

۱. القیافه: يقصد به التنبؤ والإخبار عن شيء يتبع الأثر والشبه وتدخل في ذلك قیافه آثار الأقدام والأخفاف والحوافر للاستدلال بها على أصحابها، وتعيين النسب في حالة الشك فيه.

۲. نظام آموزشی انسان‌محور به این معناست که دانش به جهت منشأ از تجربه زیست انسانی کسب می‌شود و مبتنی بر انتقال مهارت به نسل‌های مختلف در زیست‌بوم طبیعی است. در زندگی بدوی و صحرائی عرب، اصولاً مهارت‌های بقا و حیات اجتماعی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این مکانیزم آموزشی با استفاده از ضرب‌المثل‌ها، کلمات قصار و تجربیات درصدد به وجود آوردن مهارت‌های مفید در جامعه بدوی است (نک. روحی و همکاران، پی‌جویی مؤلفه‌های مفهوم جهانی حکمت در مفهوم قرآنی، ۱۳۹۷).

۳. و ذکر علماء اللغة أن "العلامه والعلام: النسابة، و يظهر أنهم إنما قالوا ذلك، بسبب أن النسب كان عند الجاهليين من أهم علومهم.

۴. وترد لفظه «الکاتب» بمعنى العالم. قال الله تعالى: أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ. ای يعلمون.

۵. برحسب نظر شوقی ضیف «معلقات» به گفته جاحظ به معنای «مقلدات» یا «مسمطات» به معنای گردنبندها بوده است. ابن‌النحاس افسانه مورد بحث را با این عبارت نفی کرده است: «اینکه در افواه مشهور است که آن اشعار بر کعبه آویخته بوده، ثابت و صحیح نیست».

۶. قبض النبی و لم یکن القرآن جمع فی شیء؛ ان القرآن کان علی عهد النبی متفرقا فی صدور الرجال و هو غیر مجموع.

۷. قال المحقق ابن‌الجزری: ثم إن الاعتماد فی نقل القرآن علی حفظ القلوب و الصدور لا علی خط المصاحف و الكتب.

۸. با مسدودسازی راه تجاری ابریشم از سوی انوشیروان، پادشاه ایران، بیزانس درصدد بهره‌گیری از راه بری کناره دریای سرخ برای تجارت و رساندن کالا از جنوب به شمال برآمد. در این زمان است که اهتمام به کتابت برای امورات تجار میان قریش رواج می‌یابد.

(جوادعلی، بی تا: ۲۷۹/۷). مواردی چون محدودیت‌های خط عربی و عدم تکامل آن^۱ (حیدری نژاد و جان احمدی، ۱۳۹۸: ۵۶)، گرانی و نایابی ادوات نگارش، سنت آموزشی سینه‌به‌سینه و شیوه تبلیغی رسول خدا(ص)، حدیث پژوهان را با سؤالاتی حول چگونگی شیوه انتقال حدیث روبه‌رو کرده است.

ب) سبک تبلیغی رسول خدا(ص)

سبک تبلیغی رسول خدا(ص) بر اساس الگوی آموزشی انسان‌محور بود. رسول خدا(ص) در مدینه در حال زندگی کردن با مردم بود. درواقع پیامبر(ص) برای تبلیغ و تربیت، مجلس درس تشکیل نمی‌داد که شاگردان یا صحابه با دفتر و قلم حاضر شوند، بلکه با مردم زندگی می‌کردند، غذا می‌خوردند، به مسجد و جنگ می‌رفتند، روابط دوستانه و خانوادگی برقرار می‌کردند و در این میان به ابلاغ آیات الهی و تربیت نیز اهتمام داشتند (پاکتچی، ۱۳۹۰: ۲۰۷). در این جامعه، فرهنگ نگارش دانش و سخنان افراد وجود نداشت^۲ (پاکتچی، ۱۳۹۰: ۲۰۳). محوریت سبک تبلیغی رسول خدا(ص)، بر حفظ و قرائت قرآن قرار داشت؛ به‌گونه‌ای که ایشان بعد از نزول وحی به آموزش قرآن به‌صورت ده آیه، ده آیه به اصحاب اقدام می‌کردند^۳ (ذهبی، ۱۳۹۸ق: ۱/ ۴۱). ایشان در مواردی قاریان و کاتبان را صدا زده و آیات قرآن را بر آن‌ها قرائت و تبیین می‌کردند^۴ (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۴/ ۲۴). درنهایت، برای تبلیغ و ترویج اسلام قاریان را به شهرها و قبیله‌ها اعزام می‌کردند؛ از نمونه‌های آن می‌توان به اعزام مُصعب بن عمیر (م ۳ق) به مدینه قبل از هجرت، مُعَاذ بن جبل خزرجی (م ۱۸ق) به مکه بعد از فتح آن (زرقانی، بی تا: ۱/ ۲۴۲)، ابوعبیده جراح (م ۱۸ق) به یمن^۵ (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۳/ ۴۱۱)، عمرو بن حزم انصاری خزرجی (م ۵۴ق) به نجران (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۱/ ۲۶۴) اشاره کرد. همچنین در وفدها درخواست قبایل مبنی بر اعزام قاری قرآن قرار داشت؛ به‌گونه‌ای که قبیله عَضَل و القاره از رسول خدا(ص) درخواست می‌کنند، شخصی را برای «یفقهوننا فی الدین و یقروونا القرآن» (طبری، ۱۳۸۷ق: ۲/ ۵۳۸) اعزام نماید. بر این اساس، می‌توان به‌راحتی محوریت قرآن را در روش تبلیغی رسول خدا(ص) دریافت. از اخباری که به‌صورت غیرمستقیم گزارش‌هایی را از شیوه و سبک تبلیغی رسول خدا(ص) ارائه می‌دهند، شواهدی از تأکید بر سخنان ایشان به عنوان حدیث در عصر نبوی یافت نمی‌شود؛ به‌گونه‌ای که بیشتر آموزش‌های رسول خدا(ص) در مدینه با محوریت قرآن و فهم آن بود و الزامی برای ثبت و ضبط سخن رسول‌الله(ص) در تبلیغ و ترویج اسلام وجود نداشت.

۱. خط عربی وام‌دار خط‌های آرامی، پهلوی، سریانی، نبطی و حمیری است.

۲. البته گزارش‌هایی در کتابت و نگارش سخنان علی بن ابی‌طالب(ع) وجود دارد؛ ولی این مسئله در میان صحابه عمومیت ندارد.

۳. عن عثمان و ابن مسعود و غیرهما من أنهما کانوا إذا تعلّما من النبی(ص) عشر آیات من القرآن لم یجاوزوها حتی یتعلّما ما فیها.

۴. لَمَّا نَزَلَتْ «لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُونَ» دَعَا رَسُولُ اللَّهِ(ص) زَيْدًا، فَجَاءَ بِكَتِفٍ فَكَتَبَهَا.

۵. ان اهل الیمن لما قدموا علی رسول الله(ص) سالوه ان یبعث معهم رجلا یعلمهم السنه و الإسلام.

در خبری از عباده بن صامت (م. ۳۴ق) آمده است که هرگاه شخصی وارد مدینه می‌شد، رسول خدا(ص) وی را به یکی از قاریان می‌سپرد تا قرآن به وی آموزش داده شود^۱ (احمد، ۱۴۲۱ق: ۳۷/ ۴۲۶). درواقع کتابت در عصر نبوی، امر رایجی نبوده است و صرفاً به تعهدات و دیون محدود بود. همچنان که ادوات نگارش در دسترس نبود، تعداد افراد باسواد کم بود و عرب اشعار، خطبه‌ها، انساب و قس‌علی‌هذا را نوشتنی نمی‌دانست. با تمام اهمیتی که کتابت وحی داشت، بافت اجتماعی جامعه حجاز برای نگارش تمام آیات قرآن مساعد نبود. این مسئله در موضوع حدیث، بسیار جدی‌تر است، به‌گونه‌ای که بافت تاریخی عصر نبوی با کتابت حدیث هم‌خوانی ندارد. درنهایت، پژوهش‌های شولر^۲ و شیوه تاریخ‌گذاری وی از احادیث، توانست اثبات کند که احادیث توصیه و منع کتابت در بافت اجتماعی، اواخر سده اول و سده دوم به وجود آمده است (شولر، ۱۳۹۳: ۲۰۰-۲۵۰). اگر بتوان نگارش حدیث را به‌صورت موردی و محدود پذیرفت، این امر مربوط به دوران بعد از عصر نبوی، یعنی دوره خلفای چهارگانه و سکان‌داری صغار صحابه، تابعین و اتباع آنهاست (از سال ۱۱ق). این پژوهش، درصدد اثبات نگارش نیافتن احادیث عصر نبوی نیست، حتی با پذیرش نگارش محدود احادیث در عصر نبوی، پرسش اصلی پژوهش به‌قوت خود باقی است.

ج) ایده خاطرات حدیثی پاکتچی

بر اساس مباحثی که گذشت، زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی حجاز برای نگارش، به‌ویژه کتابت احادیث مساعد نبود. یکی از پژوهش‌گران در رویارویی با این پدیده، شیوه انتقال احادیث از عصر نبوی به دوره صحابه و تابعان را بیان خاطرات رسول خدا(ص) تحت عنوان احادیث می‌داند (پاکتچی، ۱۳۹۳: ۲۴). خاطره حدیثی، یادآوری و بازآفرینی رفتار و فعلی از رسول(ص) است که به عنوان یک خاطره در مغز و حافظه شاهدان نقش بسته است. مغز این خاطره را در چهارچوب یک تصویر و موقعیت اجتماعی ذخیره نموده است نه در چهارچوب یک کلام. درواقع در خاطره حدیثی، راوی و مخاطب در حال تبادل تصویری از زندگی رسول(ص) هستند، تصویری که زمینه‌های اجتماعی نیز به آن پیوست شده است؛ به‌گونه‌ای که در موقعیت‌های اجتماعی اکنون، قابلیت یادآوری و انتساب به رسول(ص) را دارد. بسیاری از مواد تاریخی، ماندگاری خود را بدون ادوات نگارش، مدیون خاطرات هستند؛ به‌گونه‌ای که سیره نیز تقدس و ماندگاری خود را وام‌دار خاطرات و تصویرسازی زندگی رسول(ص) است. تصویرسازی و بازنمایی رفتار و عمل ایشان در یک موقعیت اجتماعی، اثرگذاری سیره را نسبت به سبک‌های نگارشی دیگر دوچندان کرده است. تا

۱. كان الرجل إذا هاجر دفعه النبي(ص) إلى رجل منا يعلمه القرآن.

زمانی که نتوان نقل به لفظ حدیثی را اثبات کرد، همچنان می‌توان احادیث را گونه‌ای از خاطرات و نقل به معنا دانست. در این حالت، شاهد در حال بازسازی شنیده‌ها و مشاهدات خود بر اساس گفتارهای عصری، کلمات و واژگان رایج آن عصر است.

ابزار خاطره، حافظه است. حافظه در جوامع دارای سنت آموزشی شفاهی -جوامعی که خط ندارند و کتابت مرسوم نیست- از اهمیت مطلق و بلامنازع برخوردار است (کنوبلاخ، ۱۴۰۰: ۴۵۵). حشرونشر صحابه با پیامبر اسلام^(ص) در زندگی روزمره، سختی‌های دعوت، شکنجه‌ها، هجرت، ساخت مسجد، نمازهای جماعت، ماه رمضان، جنگ‌ها، تقسیم غنایم، ملاقات‌های خصوصی و عمومی، روابط دوستانه و خانوادگی، رویدادهایی چون مباحله، بیعت شجره، حجه الوداع و... سبب شکل‌گیری خاطرات مختلفی از ایشان در ذهن صحابه می‌شد. همچنین آن‌ها، خاطراتی از پیامبر^(ص) مربوط به امور روزمره زندگی، داشتند که در مواردی ارتباطی هم به تبیین اسلام نداشت (پاکتچی، ۱۳۹۳: ۲۰۸). صحابه در هم‌زیستی و مصاحبت با رسول^(ص) بدون این خودآگاهی بودند که بعد از فوت، سخنان و خاطرات ایشان ارزشمند خواهد شد (پاکتچی، ۱۳۹۳: ۲۰۹). پس از رسول^(ص) و تحت تأثیر تحولات اجتماعی مختلف، از جمله فتوحات و ورود اقوام دیگر در جامعه اسلامی، صحابه در جایگاه تنها مرجع صلاحیت‌دار حل مسائل اجتماعی قرار گرفتند (خواجوی و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۱۴). در فرآیند تحولات فرهنگی و رویارویی با مسائل اجتماعی، خاطراتی از سوی صحابه (یکی از نمونه‌های خاطرات حدیثی نک. اسپیت، ۱۳۹۴: ۱) از رسول^(ص) برای حل مشکلات بیان می‌شد (پاکتچی، ۱۳۹۳: ۲۱۰). گاهی هم فراخوانی خاطرات در راستای حل مشکل خاصی نبود و کارکردی در راستای تعلق خاطر به پیامبر، ایجاد هویت اسلامی، تقدیس و ترسیم شخصیتی فراانسانی (نک. بختیاری و حضرتی، ۱۴۰۲: ۱) از ایشان قرار داشت. همانند اینکه یکی از صحابه در زمان غذا، شیوه تناول پیامبر را یادآوری و برای حاضران شرح می‌داد^۳ (عسقلانی، ۱۹۷۱: ۲۲/۲). البته یادآوری خاطرات صرفاً به اعمال و رفتار مربوط نبود و سخنان ایشان هم یادآوری می‌شد. این فرآیند برای کسانی که رسول^(ص) را ندیده بودند، به‌ویژه در میان تابعان، بسیار جالب و جذاب بود. در این حالت، تابعان این خاطره را تحت عنوان یک حدیث یا سنت نبوی تلقی می‌کردند (پاکتچی، ۱۳۹۳: ۲۰۷).

۱. گفتار (Discours) نوعی قرارداد اجتماعی نانوشته است که بسترهای ارتباطی را فراهم می‌کند. درواقع، معانی و مفاهیم نه از زبان گفتاری، بلکه از درون ارتباطات اجتماعی و سیاسی افراد با یکدیگر حاصل می‌شود. در گفتار، مجموع پیش‌فرض‌های ارتباطی در یک جامعه یا منطقه جغرافیایی یا یک رشته علمی تحت تأثیر زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی به وجود می‌آید. این پیش‌فرض‌ها به‌صورت ناخودآگاه در شکل‌گیری ارتباط و فهم معانی و مفاهیم تأثیر دارد.

2. R. Marston Speight, The Will of Sa'd b. a. Waqqās: the Growth of a Tradition.

۳. ان رسول الله کان یحمدالله بین کل لقمتهین.

خاطرات حدیثی و حافظهٔ جمعی

در قسمت‌های گذشته به ارزیابی مفهوم و فرآیند خاطرات حدیثی، تفاوت یادآوری و بازآفرینی خاطرات و مکانیزم‌های حافظهٔ جمعی در جامعه‌شناسی حافظه پرداخته شد. در این بخش به بررسی موردی یک خاطرهٔ حدیثی از جوامع حدیثی متقدم پرداخته می‌شود.

واکاوی حدیث «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ»

حدیث «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانُ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ» (مصنف بن ابی‌شیبہ، ۱۴۰۹ق: ۱/ ۸۶) یکی از احادیثی است که درصدد تصویرسازی یک‌خاطره از رسول (ص) و بازآفرینی گذشته می‌باشد. موضوع آن اختلاف‌نظر بین مسلمانان در وجوب غسل جنابت در زمان دخول و بدون انزال است. متن حدیث بدین قرار است:

۱. رَفَاعَةُ بْنُ رَافِعٍ [خرزجی] قَالَ: بَيْنَا أَنَا وَعِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ (احتمالاً از مهاجران است) فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَذَا زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ [خرزجی] يُفْتِي النَّاسَ فِي الْمَسْجِدِ بِرَأْيِهِ فِي الْغُسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ (این مرد معترض به رای زید است).

۲. فَقَالَ عُمَرُ: عَلَىَّ بِهِ، فَجَاءَ زَيْدٌ فَلَمَّا رَأَاهُ عُمَرُ قَالَ: أَيُّ عَدُوٍّ نَفْسِهِ، قَدْ بَلَغْتَ أَنْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ.

۳. فَقَالَ [زید] يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِاللَّهِ مَا فَعَلْتُ، لَكِنِّي سَمِعْتُ مِنْ أَعْمَامِي حَدِيثًا فَحَدَّثْتُ بِهِ مِنْ أَبِي أَيُّوبَ [خرزجی]، وَ أَبِي بِنِ كَعْبٍ [خرزجی]، مِنْ رَفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ.

۴. فَأَقْبَلَ عُمَرُ عَلَى رَفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ [خرزجی] فَقَالَ: وَقَدْ كُنْتُمْ تَفْعَلُونَ ذَلِكَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص).

۵. [قال رفاعه] فَلَمْ يَأْتِنَا مِنَ اللَّهِ فِيهِ تَحْرِيمٌ، وَلَمْ يَكُنْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ فِيهِ نَهْيٌ، قَالَ وَ رَسُولُ اللَّهِ: «يَعْلَمُ ذَلِكَ؟» قَالَ: لَا أَدْرِي.

۶. فَأَمَرَ عُمَرُ بِجَمْعِ الْمُهَاجِرِينَ، وَالْأَنْصَارِ فَجُمِعُوا لَهُ فَشَاوَرَهُمْ فَأَشَارَ النَّاسُ أَنْ لَا غُسْلَ فِي ذَلِكَ، إِلَّا مَا كَانَ مِنْ مُعَاذٍ [خرزجی]، وَعَلِيٍّ [فرزند ابوطالب] فَإِنَّهُمَا قَالَا: «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانُ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ».

۷. فَقَالَ عُمَرُ: هَذَا وَ أَنْتُمْ أَصْحَابُ بَدْرِ قَدْ اخْتَلَفْتُمْ فَمِنْ بَعْدِكُمْ أَشَدُّ اخْتِلَافًا.

۸. فَقَالَ عَلِيٌّ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ أَعْلَمَ بِهَذَا مِنْ شَأْنِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) مِنْ أَزْوَاجِهِ.

۹. فَأَرْسَلَ إِلَى حَفْصَةَ فَقَالَتْ: لَا عَلِمَ لِي بِهَذَا.

۱۰. فَأَرْسَلَ إِلَى عَائِشَةَ فَقَالَتْ: «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانُ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ».

۱۱. فَقَالَ [عمر]: لَا أَسْمَعُ بِرَجُلٍ فَعَلَ ذَلِكَ إِلَّا أَوْجَعْتُهُ ضَرْبًا.^۱

راوی اطلاعاتی از مکان شکل‌گیری نزاع ارائه نمی‌دهد، اما به نظر می‌رسد، این مناقشه در مسجد بین مردی از مهاجران و زید بن ثابت (م. ۴۵ق) به وجود آمده است. مردی حکم زید (عدم وجوب غسل بدون انزال) را برخلاف سنت رسول (ص) می‌داند و اعتراض خود را نزد خلیفه دوم می‌برد. مسلماً این شخص، فرد شناخته‌شده‌ای نیست و مصاحبت رسول (ص) را درک نکرده است؛ زیرا سیاق روایت بر ذکر نام افراد شاخص تأکید دارد. وی در رویکردی اکنون‌گرا^۲ در عصر خلیفه دوم نسبت به رای زید، اعتراض دارد، بدون اینکه بر حجتی از جانب خود، مبنی بر رفتار و سنت رسول استناد نماید. شاید شرح مفصل کشمکش این خاطره از دیدگاه راوی، کارکردی اجتماعی نداشته است؛ از این رو غافلگیرانه مخاطب را با اعتراض یک شخص به فتوای زید بن ثابت مواجه کرده است. بر اساس نظریه‌های جامعه‌شناسی حافظه، کارکردهای اجتماعی خاطرات نقشی اساسی را در ماندگاری آن‌ها بازی می‌کنند (میزتال، ۱۳۹۹: ۱۴۵). در واکنشی خلیفه دوم بدون هیچ‌گونه حرفی فرمان احضار زید را صادر می‌کند و وی را توبیخ می‌کند (بند۲). صدور فرمان احضار زید انگاره موافقت خلیفه دوم با اعتراض مرد و مخالفت با رای زید را در مخاطب به وجود می‌آورد. بی‌گمان اگر خلیفه دوم با نظر زید موافق بود به احضار و عتاب وی نیازی نبود. در همین مرحله، می‌توان با شواهدی چون «أَيُّ عَدُوِّ نَفْسِهِ» و «قَدْ بَلَغْتَ أَنْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ» مخالفت خلیفه دوم با رای زید را دریافت و نتیجه نهایی و نظر وی را حدس زد. با دخول به اندازه ختنه‌گاه، حتی بدون انزال هم غسل واجب می‌شود، اما راوی به دنبال ارائه روایتی یکپارچه داستانی است (شوارتز، ۲۰۰۰: ۳۰۲). روایتی که با بهره‌گیری از تحلیل عناصر و حذف داده‌های غیر کاربردی، به صورت منسجم باورپذیری خاطره را افزایش دهد. جدای از اینکه این دلایل واقعی باشند یا مقتضی روایت داستانی یا تحت تأثیر باورها و منافع گروه. مغز راوی و مخاطب انسانی در داستان‌پردازی و

۱. موضوع این است که مردی نزد خلیفه دوم می‌رود و بر فتوای زید مبنی بر عدم وجوب غسل جنابت (بدون انزال) اعتراض می‌کند. خلیفه دوم زید را احضار و وی را به سبب این فتوا مورد عتاب قرار می‌دهد. زید بن ثابت تصریح می‌کند که بر اساس نظر شخصی فتوا نداده است و این حکم را از ابویوب، ابی بن کعب و رفاعه بن رافع شنیده است. خلیفه دوم سراغ رفاعه می‌رود و سؤال می‌کند که آیا در زمان رسول خدا این گونه عمل می‌کردند؟ رفاعه می‌گوید از جانب خدا و رسول نهی بر این امر نبوده است. خلیفه دوم سؤال می‌کند که رسول خدا بر این گونه عمل کردن آگاهی داشته است؟ در این زمان رفاعه اظهار بی‌اطلاعی می‌نماید. پس خلیفه دوم از مهاجران و انصار سؤال می‌کند و همگی رأی زید را تأیید می‌کنند، به غیر از معاذ بن جبل و علی بن ابی‌طالب. خلیفه دوم از این اختلافات نگران است. لذا علی بن ابی‌طالب پیشنهاد می‌دهد که داناترین افراد به این گونه مسائل همسران رسول خدا هستند. به سراغ حفصه می‌روند، وی اظهار بی‌اطلاعی می‌کند. در نهایت، عایشه برخلاف زید، غسل جنابت در زمان همبستری، ولو بدون انزال، را واجب توصیف می‌کند. در پایان خلیفه دوم متخلفان از این حکم را تهدید به مجازات می‌نماید.

۲. اکنون‌گرایی ناظر به دل‌مشغولی‌های امروزی به عنوان یکی از مؤلفه‌های برساخت گذشته است (هالیواکس، ۲۰۲۲: ۱۴۶).

استماع، گرایش زیادی را به انتزاعی‌کردن^۱ و فشرده‌سازی داده‌ها در چهارچوب ارائه داستانی یکپارچه دارد (بارت، ۱۴۰۰: ۱۱۷). عناصری چون احضار زید، سؤال خلیفه دوم از وی، مستندکردن رای به آراء ابویوب خزرجی (م. ۵۲ق)، اُبی بن کعب خزرجی (م. ۲۲ق) و رفاعه بن رافع خزرجی (م. ۴۱ق) از سوی زید، رفتن خلیفه دوم نزد رفاعه و سؤال از جاری‌بودن این فعل در زمان رسول خدا (بند۴) و پاسخ رفاعه (بند۵)، حکایت از فرآیند داستانی‌سازی خاطره حدیثی دارد. در ادامه، خاطره، پویایی حافظه^۲ و سیاست حافظه^۳ خودنمایی می‌کند. خلیفه دوم مهاجران و انصار را در چهارچوب پویایی حافظه به مشورت و هم‌فکری فرا می‌خواند (بند۶). پویایی حافظه، فرآیندی است که با مذاکره مداوم درون‌گروهی بین اعضا از پایین به بالا حافظه جمعی را می‌سازد (میزتال، ۱۳۹۹: ۱۲۶). از سوی دیگر، عنصر مشورت می‌تواند یادآور آموزه‌های قرآنی در تأکید بر مشورت (آل عمران: ۵۹) و تجلی پایبندی خلیفه دوم به قرآن و سنت رسول خدا(ص) باشد (خواجوی و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۰۵). استفاده از عبارت «أَنْ لَا غُسْلَ فِي ذَلِكَ» (بند۷) به‌صورت ماهرانه‌ای در راستای تعلیق^۴ داستانی به کار رفته است (ابوت، ۱۳۹۸: ۳۹۹). به گونه‌ای که انتظار درست‌بودن رای زید را در مخاطب به وجود می‌آورد، اما نتیجه این مشورت نزد خلیفه دوم هیچ ارزشی ندارد. سیاست حافظه که رویکردی هژمون در ساخت حافظه است تمایل دارد که از بالا به پایین بر حافظه جمعی اعمال قدرت نماید (هابزبام و رنجر، ۱۹۸۳: ۲۶۷). گویا خلیفه دوم از قبل تصمیم خود را گرفته است؛ در این فرآیند، آرا و منافع صاحبان قدرت به حافظه جمعی راه پیدا خواهد کرد و بر آرای اعضای عادی گروه و حافظه عامه‌پسند^۵ غلبه می‌نماید. درواقع، عامه‌پسندی بر اثرپذیری اکنون از گذشته و امکان ساخت حافظه از پایین به بالا^۶ همانند پویایی حافظه- و تمایلات اکثریت اعضای گروه تأکید دارد (میزتال، ۱۳۹۹: ۱۱۷). با این تفاوت که در پویایی حافظه، فرآیند مشارکت اعضای گروه، نخبگان، دانش و جایگاه آن‌ها، پیوسته در حال شکل‌دهی به حافظه بر اساس اکنون است. عامه‌پسندی بر اساس خواست و تمایلات عامیانه مردم است؛ تمایلاتی که در رسانه، سیاست، فرهنگ ارزش‌ها، کارکرد گروه، اثرپذیری از جوامع و گروه‌های هم‌جوار زیست‌بوم^۷ ریشه دارد؛ حافظه‌ای که شاید بتوان آن را از قبل

۱. فرآیند اختصار و فشرده‌سازی داده‌ها از طریق شناسایی، استخراج، جداسازی و پنهان‌سازی جزئیات از کلیات است. انتزاعی‌کردن کاهش محتوای اطلاعاتی یک مفهوم و یک پدیده عینی برای حفظ داده‌ها برای یک منظور خاص است. وقتی از انتزاع و یک تفکر انتزاعی صحبت می‌کنیم؛ منظور این است که اصل و عصاره پدیده را جدا از جزئیات و مصادیق بررسی کنیم.

2. Dynamics of Memory

3. Polotics of Memory

4. Suspense

5. Popular Memory

6. Bottom-Up

۷. اشاعه‌گرایی (Diffusionism) در انسان‌شناسی، رویکردی جغرافیایی به فرهنگ دارد. این نظریه، بیش از آنکه ابداع پدیده‌های فرهنگی را از سوی جوامع انسانی بپذیرد، بر اصل تقلید جوامع از یکدیگر بر اساس هم‌جواری جغرافیایی تأکید دارد (نک. فکوهی، ۱۴۰۱: ۱۵۰).

ساخته شده تلقی کرد و حافظه‌ای که کمتر از اکنون اثر می‌پذیرد. در عین حال که حافظه جمعی مسلمین با بهره‌گیری از پویایی حافظه نخبگان مهاجر و انصار مطابق فتوای زید، غسل جنابت را به انزال منوط می‌دانست (بند۶). خواست صاحبان قدرت و نظام سیاسی، قابلیت حذف داده‌ها را به عنوان یک پایش و ممیزی قدرتمند برای جلوگیری از ورود عناصر و مفاهیم مخالف دارد. بی‌شک حافظه جمعی مسلمانان در این زمان، ترکیبی از فرهنگ اهالی مکه و مدینه، آداب و رسوم جاهلی و فرهنگ حضور ده‌ساله رسول (ص) در مدینه بوده است. نهاد مقتدر گروه یا سیاست حافظه با سلطه بر دستگاه‌های تبلیغاتی و خبری، روایتی متناسب از منافع خود به جامعه عرضه می‌کند. اعضای گروه به دلیل برخورداری از جایگاه و منزلت اجتماعی پایین‌تر نسب به نهاد قدرت، مجبور به پذیرش هستند و نمی‌توانند درصدد افشاگری و اصلاح آن برآیند؛ از این رو روایت صاحبان قدرت به عنوان روایت هژمون در مناسبات رسمی پذیرفته می‌شود و از طریق نهادهای فرهنگی و آموزشی منتشر و به نسل‌های بعدی منتقل خواهد شد (هابزبام و رنجر، ۱۹۸۳: ۱۰). در عین حال که ممکن است در مناسبات غیررسمی پذیرفته نشود و به صورت زیرزمینی مخالفت و افشاگری‌هایی برخلاف منافع ذی‌نفوذان و مقتدران انجام شود.^۱

در ادامه، عبارت «هَذَا وَأَنْتُمْ أَصْحَابُ بَدْرٍ قَدْ اخْتَلَفْتُمْ فَمَنْ بَعْدَكُمْ أَشَدُّ اخْتِلَافًا» به صورت صریح بر کارکرد اجتماعی مورد انتظار خاطره در شکل‌دهی به حافظه جمعی اشاره می‌کند (بند۷)؛ به گونه‌ای که مشخص می‌شود راوی یا خلیفه دوم درصدد زدودن تشتت اجتماعی و یکپارچگی جامعه اسلامی با بهره‌گیری از سیاست حافظه است. در این میان، پیشنهاد سؤال از همسران رسول (ص) داده می‌شود. حفصه (م. ۴۵ق) که حدود ۱۰ سال با پیامبر (ص) زندگی کرده است از این حکم خبری ندارد (بند۹)، ولی در مقابل، عایشه با عبارت «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ» فصل الخطاب را بیان می‌کند؛ فصل الخطابی که مورد پذیرش خلیفه دوم قرار می‌گیرد. بیشتر مهاجران، انصار و افرادی چون زید، ابویوب، ابی بن کعب، رفاعه و حفصه از وجوب غسل در هنگام دخول بدون انزال آگاهی ندارند: «أَنْ لَا غُسْلَ فِي ذَلِكَ» (بند۶) و فقط عایشه، معاذ، خلیفه دوم و امیرمومنان^۲ در جریان این حکم قرار دارند. حافظه جمعی دیالکتیکی از یادآوری، فراموشی و معناسازی در مقاطع مختلف زمانی است (اولیک و لوی، ۱۹۹۷: ۹۲۹). این فرآیند پیوسته به صورت پویا متناسب با «اکنون»، بعضی از خاطرات را به جرگه فراموشی می‌سپارد؛ قسمتی از گذشته را یادآوری و بخشی از آن را در معنایی دیگر بازآفرینی می‌کند (چوب‌دستی و همکاران،

۱. شاید بتوان مخالفت خلیفه دوم با فتوای زید را به تفاوت‌های فرهنگی مهاجران و انصار و اختلافات آن‌ها در زمان رسول خدا (ص)، غلبه مهاجران در سقیفه و تلاش برای حفظ مرجعیت مذهبی آن‌ها مربوط دانست؛ بنابراین در تمام دوران خلفای سه‌گانه، تلاش زیادی برای حفظ مرجعیت مذهبی، هژمونی و برتری فرهنگ مهاجران به عمل آمد. بخشی از این هژمونی و مرجعیت مذهبی، وابسته به آگاهی از سنت رسول خدا بود.

۲. رای امیرمومنان علی (ع) مبنی بر وجوب غسل، صرفاً چیزی است که در متن روایت بر آن تصریح شده است.

۱۳۹۶: ۳۹). در این روایت، وجودداشتن هیچ خاطره‌ای از رسول(ص) در وجوب غسل، باید به جرگه فراموشی سپرده شود (بند۶) و خاطره عایشه و مرجعیت وی در احکام، یادآوری و پذیرفته شود (بند۱۰) و درنهایت، این وجوب در ممنوعیت و ضرب و شتم متخلف بازآفرینی شود (بند۱۲). سیاست حافظه‌ای که از طرف خلیفه دوم اعمال می‌شد، تمایل به فراموشی «عدم وجوب غسل» دارد. فراموشی جمعی^۱، گرایشی است که درصدد فراموشی خاطرات بدون کارکرد و تجربیات منفی است (فکوهی، ۱۳۹۴). کلام «اذا جاوز الختان...» درصدد اصلاح و تغییر حافظه جمعی مسلمین در راستای کارکرد اجتماعی افزایش اقتدار خلیفه دوم و مشروعیت بخشی به عمل و سنت وی در عرض سنت رسول(ص) می‌باشد (خواجوی و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۰۶). در ارزیابی این خاطره احتمالات ذیل وجود دارد:

۱. پیامبر حکم دخول بدون انزال را مشخص نکرده است:

- لکن مسلمانان طبق حافظه جمعی حنفاء و اهل کتاب - که پایبند به غسل جنابت بودند- عمل می‌کردند (جوادعلی، بی‌تا: ۱۱/ ۳۱۹؛ ۱۰/ ۳۲۴ و ۱۲/ ۲۸)؛

- خلیفه دوم به سبب مصالحی درصدد جانبداری از وجوب غسل است.

۲. پیامبر حکم دخول بدون انزال را مشخص نموده است:

- لکن حکم آن قدر مهم و «مبتلا به» مردم نبوده است که رسول(ص) اقدام به اهتمام جدی و همگانی در تبیین آن به همه مسلمانان داشته باشد و حکم به صورت شخصی و موردی - به عایشه، معاذ و غیره- ابلاغ شده است؛

- حکم وجوب غسل بدون انزال مهم بوده:

الف) ولی رسول(ص) موفق به ابلاغ همگانی آن نشده و حکم به صورت شخصی و موردی - به عایشه، معاذ و غیره- ابلاغ شده است؛

ب) رسول(ص) اقدام به ابلاغ همگانی نموده است، ولی مردم فراموش کرده‌اند. خلیفه دوم و عایشه از فراموشی مصون بودند و الان خلیفه دوم درصدد احیای این حکم است.

در این داستان برای مخاطب مشخص نیست که این حکم از سوی رسول(ص) در پاسخ به یکی از مسلمانان بیان شده یا همانند بعضی موارد دیگر نقل‌های عایشه، تجربه شخصی وی با رسول(ص) بوده است (میرحسینی و صحرایی، ۱۳۹۹). عبارت «إِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ... مِنْ أَزْوَاجِهِ» قرینه‌ای بر تجربه شخصی بودن عایشه با رسول(ص) است. در ارزیابی کلی روایت، چه بسا اصحابی که ادعا داشته‌اند در زمان رسول(ص) فقط در صورت انزال غسل می‌کردند و ایشان هم ایرادی نمی‌گرفت، درست می‌گفته‌اند. شاید در بافت اجتماعی دوره جاهلی که تعداد اندکی از مردم - حنفاء و اهل کتاب- به غسل جنابت اهتمام

داشته‌اند، ایشان صرفاً در ابلاغ وجوب غسل جنابت اکتفا کرده است. لکن در عصر خلیفه دوم، بر اساس تکامل فهم احکام، عایشه در بافتی اجتماعی که سی سال از آشنایی مردم با احکام اسلام گذشته است و وجوب غسل به عنوان یکی از احکام اسلامی پذیرفته شده است، می‌تواند جزئیات بیشتری از حکم وجوب غسل در صورت دخول و عدم انزال را بازآفرینی نماید. بازآفرینی خاطرات بنا بر نظریه تداوم و تجدد «سوارتز»^۱، تلفیقی از گذشته و اکنون است (سوارتز، ۲۰۰۰: ۳۰۲). درحقیقت، ما هرگز در یک رودخانه مشابه قدم نخواهیم گذاشت. رودخانه همچنان که ویژگی ماندگاری دارد، به گونه‌ای است که با هیچ رودخانه دیگر یکسان نیست. بازآفرینی خاطرات تا حدی تداوم و گذشته را در خود جای داده است و تا حدی هم بر اساس اکنون و نیازهای امروزی بیان می‌شود (کوزر، ۱۴۰۲: ۸۸).

نتیجه‌گیری

بهره‌گیری از علوم اجتماعی در حدیث، مزیت‌های فراوانی را در فهم پدیده‌ها در اختیار ما قرار داده است. پژوهش‌های اخیر حدیث‌پژوهان مبنی بر صعوبت نگارش عصر نبوی، قرآن‌محوری رسول خدا^(ص) در تبلیغ، سنت آموزشی انسان‌محور، نایابی ادوات نگارش، سنت نقل شفاهی در میان عرب، محدودیت‌های خط عربی و نقل‌به‌معنا در احادیث، انگاره کتابت احادیث به صورت وسیع در عصر نبوی را با تردیدهایی روبه‌رو کرده است. در پاسخ به پرسش شیوه انتقال حدیث، بعضی از پژوهشگران ایده خاطرات حدیثی را مطرح کرده‌اند؛ بر این اساس که صحابه بعد از رسول خدا^(ص) درصدد بازآفرینی خاطرات خود در موقعیت‌های مختلف اجتماعی برآمدند. خاطره حدیثی، بازآفرینی رفتار و فعلی از رسول^(ص) است که به عنوان یک خاطره در مغز و حافظه شاهدان، نقش بسته است. مغز، این خاطره را در چهارچوب تصویر و موقعیتی اجتماعی ذخیره نموده است. موريس هالبواکس با ارائه نظریه حافظه جمعی، بر بازآفرینی گذشته به جای «یادآوری» عین واقعیت تأکید دارد. وی بازآفرینی گذشته را تلفیقی از گذشته و اکنون در چهارچوب ارزش‌ها و منافع گروه تحت تأثیر نیازهای امروزی می‌داند. در ارزیابی موردی خاطره حدیثی «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ، الْخِتَانُ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»، بر اساس جامعه‌شناسی حافظه، «سیاست حافظه»، «حافظه عامه‌پسند»، «پویایی حافظه» و «تداوم و تجدد» در بازآفرینی این خاطره حدیثی و شکل‌گیری حافظه جمعی نقش‌آفرینی نموده‌اند. در جریان این خاطره حدیثی، اختلافاتی بین مسلمانان در موضوع حکم غسل جنابت به وجود می‌آید؛ به نظر می‌رسد که منشأ این اختلافات به کارکردهای اجتماعی خاطرات حدیثی، سیاست حافظه و پویایی حافظه وابسته است. در عین حال که از نقش راوی در اختلافات نباید غفلت کرد. راوی به دنبال ارائه روایتی یکپارچه داستانی است؛ روایتی که با بهره‌گیری از تعلیل عناصر و حذف داده‌های غیر کاربردی، به صورت منسجم باورپذیری خاطره را افزایش دهد. مغز راوی و مخاطب انسانی در داستان‌پردازی و استماع، به انتزاعی‌کردن و فشرده‌سازی داده‌ها در چهارچوب ارائه داستانی یکپارچه گرایش زیادی دارد. در این خاطره، عناصری چون احضار زید، سؤال خلیفه دوم از وی، مستندکردن رای به آراء ابوایوب خزر جی (م. ۵۲ق)، اُبی بن کعب خزر جی (م. ۲۲ق) و رفاعه بن رافع خزر جی (م. ۴۱ق) از سوی زید، رفتن خلیفه دوم نزد رفاعه و سؤال از جاری‌بودن این فعل در زمان رسول خدا^(ص) و پاسخ رفاعه، حکایت از فرآیند داستانی‌سازی خاطره حدیثی دارد. خلیفه دوم مهاجران و انصار را در چهارچوب پویایی حافظه، به مشورت و هم‌فکری فرا می‌خواند. پویایی حافظه فرآیندی است که با مذاکره مداوم درون گروهی بین اعضا، از پایین به بالا، حافظه جمعی را می‌سازد. همچنین، عامه‌پسندی بر اثرپذیری اکنون از گذشته و امکان ساخت حافظه از پایین به بالا همانند پویایی حافظه و تمایلات بیشتر اعضای گروه تأکید دارد. با این تفاوت که در پویایی حافظه فرآیند مشارکت اعضای گروه، نخبگان،

دانش و جایگاه آن‌ها، پیوسته در حال شکل‌دهی به حافظه بر اساس اکنون است. عامه‌پسندی بر اساس خواست و تمایلات عامیانه مردم است؛ تمایلاتی که در رسانه، سیاست، فرهنگ ارزش‌ها، کارکرد گروه، اثرپذیری از جوامع و گروه‌های هم‌جوار زیست‌بوم ریشه دارد. حافظه‌ای که شاید بتوان آن را از قبل ساخته‌شده تلقی کرد. حافظه‌ای که کمتر از اکنون اثر می‌پذیرد. حافظه جمعی دیالکتیکی از یادآوری، فراموشی و معناسازی در مقاطع مختلف زمانی است. این فرآیند، پیوسته به‌صورت پویا متناسب با «اکنون»، بعضی از خاطرات را به جرگه فراموشی می‌سپارد، قسمتی از گذشته را یادآوری و بخشی از آن را در معنایی دیگر بازآفرینی می‌کند. در این روایت، نبود هیچ خاطره‌ای از رسول^(ص) در وجوب غسل باید به جرگه فراموشی سپرده شود و خاطره عایشه و مرجعیت وی در احکام، یادآوری و پذیرفته و درنهایت، این وجوب در ممنوعیت و ضرب‌وشتن متخلف بازآفرینی شود. سیاست حافظه‌ای که از طرف خلیفه دوم اعمال می‌شد، به فراموشی «عدم وجوب غسل» تمایل دارد.

منابع

- ابن ابی‌شبهه، ابوبکر (۱۴۰۹ق). *المصنف فی الاحادیث والاثار*، محقق کمال یوسف الحوت. ریاض: مکتبه الرشد.
- ابن اثیر، ابوالحسن (۱۴۱۷ق). *الکامل فی التاریخ*، محقق عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن‌هشام حمیری، عبدالملک (بی‌تا). *السیره النبویه*، محقق طه عبدالرئوف سعد. بی‌جا: شرکه الطباعه الفنیه المتحده.
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد (۱۹۶۸). *الطبقات الکبری*، محقق احسان عباس. بیروت: دارصادر.
- ابن عساکر، ابی‌القاسم علی بن الحسن (بی‌تا). *تاریخ مدینه دمشق*، محقق علی شیری. بی‌جا: دارلفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
- ابن‌هشام حمیری، عبدالملک (بی‌تا). *السیره النبویه*. بیروت: دارالمعرفه.
- ابوت، ایچ پورتر (۱۳۹۸). *سواد روایت*، ترجمه رویا پورآذر و نیما اشرفی. تهران: اطراف.
- احمد بن حنبل، ابوعبدالله (۱۴۲۱ق). *مسند*، زیر نظر عبدالله عبدالمحسن الترقی. بی‌جا: موسسه الرساله.
- احمدی نیک، سید مهدی و دریادل، امیررضا (۱۴۰۰). حدیث مزید از نظر تا عمل: شروط محدثان و عمل فقیهان. *نشریه‌های آموزه‌های حدیثی*، ۵(۹)، ۷۷-۱۰۶.
- اسپیت، مارستن (۱۳۹۴). *وصیت سعد بن ابی‌وقاص: تطور یک روایت*، ترجمه سیده زهرا مبلغ. تهران: نشر حکمت.
- در کتاب *تاریخگذاری حدیث*. به کوشش و ویرایش سید علی آقایی.
- استرنبرگ، رابرت (۱۳۹۸). *روان‌شناسی شناختی*، ترجمه سیدکمال خرازی و الهه حجازی. تهران: سمت.
- اورول، جورج (۱۳۹۶). *هزار و نهصد و هشتاد و چهار*، ترجمه کاوه میرعباسی. تهران: چشمه.
- بارت، لیزا فلدمن (۱۴۰۰ش). ۷/۵ درس درباره مغز. تهران: مازیار.
- بخاری جعفری، محمد بن اسماعیل ابوعبدالله (۱۴۲۲ق). *صحیح بخاری: الجامع المسند الصحیح المختصر من امور رسول الله (ص) و سننه و آیامه*، محقق محمدزهیر بن ناصر الناصر. دمشق: دار طوق النجاه.
- بختیاری، فاطمه و حضرتی، حسن (۱۴۰۲). پی‌گیری رد حلقه تفسیری ابن‌عباس در تاریخ‌نگاری قدسی مسلمانان. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۵(۲)، ۳۷۵-۳۹۸.
- بیهقی، ابوبکر (۱۴۲۴ق). *السنن الکبری*، محقق محمدعبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۴). *فقه الحدیث: مباحث نقل به معنا*. تهران: نشر دانشگاه امام صادق (ع).
- پاکتچی، احمد و میرحسینی، یحیی (۱۳۹۰). *کتاب تاریخ حدیث*. تهران: انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق (ع).
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲). *جوامع حدیثی اهل سنت*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۹). *مدخل اهل کتاب*. تهران: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- <https://www.cgie.org.ir/fa/article>
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۸). *مدخل رحمن*. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- <https://www.cgie.org.ir/fa/article>

- جان علی زاده چوب دستی، حیدر؛ علیوردی نیا، اکبر و فرزید، محمدمهدی (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی حافظه جمعی: حوزه مطالعاتی پارادایمیک یا ناپارادایمیک. نشریه راهبرد فرهنگ، (۴۰).
- جمالی راد، فهمیه؛ پیروزفر، سهیلا و جلالی، مهدی (۱۳۹۷). معناشناسی «خلیفه» در قرآن کریم. پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۶(۲)، ۱۵۳-۱۷۴.
- جوادعلی (بی تا). کتاب المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. بی جا: کتابخانه مدرسه فقاقت.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۸). کتاب قصه خوانان در تاریخ اسلام و ایران. تهران: نشر دلیل.
- حسینی، سارا؛ فرجامی، اعظم و فرزند وحی، جمال (۱۳۹۸). مقایسه و ریشه‌یابی اختلافات نقلی در احادیث مشابه با تأکید بر کتب اربعه. نشریه حدیث پژوهی، ۱۱(۲۱)، ۳۲۱-۳۴۸.
- حیدری نژاد، سعیده و جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۸). بررسی نقش شهرانبار در تکوین و انتقال خط عربی. نشریه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، (۳۵)، ۴۹-۶۲.
- خانی، حامد (۱۳۹۷). تاریخ فقه اسلامی: در سده‌های نخستین از آغاز اسلام تا شکل‌گیری مکتب اصحاب حدیث متأخر. تهران: نشر نی.
- خواجوی، هادی؛ باقری، حمید و بیات، علی (۱۴۰۲). محوریت بوم مدینه در حدیث و پیدایی گفتمان فرابومی حدیث در میان محدثین اهل سنت در دو سده نخست هجری. نشریه حدیث پژوهی کاشان، ۱۵(۲۹)، ۳۱۱-۳۴۲.
- خواجوی، هادی؛ معارف، مجید و قائدان، اصغر (۱۳۹۷). سیر تحول مفهوم و کارکرد سنت از زمان پیامبر اسلام تا پایان عصر خلفای راشدین با تأکید بر دوره حکومت امیرمومنان علی^(ع). پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۱(۲)، ۳۰۱-۳۱۷.
- دلبری، سید علی (۱۳۸۹). آسیب نقل به معنا در احادیث: عوامل و پیامدها. نشریه مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث، ۴۲، ۵۲-۵۹.
- دلبری، سید علی (۱۳۹۲). ادراج در متن حدیث: انواع، عوامل و پیامدهای آن. دوفصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، ۱۰(۱)، ۳۲-۵۶.
- دینوری، ابوحنیفه (۱۳۷۳). الاخبار الطوال، محقق محمدعبدالمعظم. قم: منشورات الشریف الرضی.
- ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۱۲ق). الموقظه فی علم المصطلح الحدیث. حلب: مکتبه المطبوعات الاسلامیه.
- ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۸ق). کتاب التفسیر و المفسرون. قاهره: مکتبه وهبه.
- رضاپور، منیژه (۱۴۰۱). مدخل رفاعه بن رافع. تهران: دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- روح‌الامینی، محمود (۱۳۷۲). زمینه فرهنگ‌شناسی. تهران: نشر عطار.
- ریکور، پل (۱۳۷۴). تاریخ، خاطره و فراموشی. نشریه گفت‌وگو. ۴۷-۵۹.
- زارع زردینی، احمد (۱۳۹۲). درآمدی بر فلسفه حدیث. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۱۹، ۹-۹۸.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا). مناهل العرفان فی علوم القرآن. بی جا: کتبه عیسی البابی الحلبی و شرکاه.
- سعید بن منصور، ابوعثمان (۱۴۰۳ق). سنن، محقق حبیب الرحمن الاعظمی. هند: دارالسلفیه.

- شربیفی، محمد و کریمی، طاهره (۱۴۰۰). نقل به معنا در روایات؛ ملاک‌ها و شاخص‌های تشخیص. نشریه حدیث و اندیشه، (۳۲)، ۱۷۷-۲۰۴.
- شولر، گریگور (۱۳۹۳). شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی، ترجمه نصرت نیل‌ساز. تهران: نشر حکمت.
- شوقی، ضیف (۱۳۹۳). تاریخ ادب عربی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: نشر امیرکبیر.
- طبری، محمد بن جریر ابوجعفر (۱۳۸۷ق). تاریخ الرسل والملوک. بیروت: دارالتراث.
- طیالسی، ابوداود (۱۴۱۹ق). مسند، محقق محمد بن عبدالمحسن التركي. مصر: دار هجر.
- طیب‌حسینی، سید محمود؛ حکیمیان، علی محمد؛ شیرزاد، محمدحسین و شیرزاد، محمدحسن (۱۴۰۱). معناسازی تاریخی واژه «مهر»: کاوشی در دلایل حذف «مهر» از نظام واژگانی قرآن کریم. کتاب‌قیم، ۱۲ (۲۷)، ۷-۲۳.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۸۵). الصحیح من السیره النبویة الاعظم، بی‌جا: مؤسسه دارالحدیث.
- عبدالرزاق صنعانی، ابوبکر (۱۴۰۳ق). المصنف، محقق حبیب الرحمن الاعظمی. هند: المجلس العلمی.
- عسقلانی، ابن حجر (۱۹۷۱). لسان المیزان، محقق دائره المعارف النظامیه هند. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فرزید، محمد مهدی؛ رضایی، احمد و جانعلی‌زاده چوبدستی، حیدر (۱۳۹۶). حافظه جمعی و هویت ایرانی. فصلنامه مطالعات ملی، ۱۹ (۳۷)، (۱).
- فکوهی، ناصر (۱۴۰۱). مبانی انسان‌شناسی. تهران: نشر نی.
- فکوهی، ناصر (۱۳۹۴). مصاحبه حافظه تاریخی. سایت دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- فکوهی، ناصر (۱۴۰۱). حافظه جمعی و هویت. سایت ناصر فکوهی. <https://nasserfakouhi.com>
- قابل، هادی (۱۳۸۸). نوشت افزار قرآن در عصر نزول. نشریه بینات، (۹).
- کاوسی، روحی؛ دهقان، علی؛ پاکتچی، احمد و پروینی، خلیل (۱۳۹۷). پی‌جویی مؤلفه‌های مفهوم جهانی حکمت در مفهوم قرآنی آن. دوفصلنامه علمی و پژوهشی کتاب‌قیم، ۱ (۱۸).
- کنوبلاخ، هوبرت (۱۴۰۰). جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.
- گراوند، مجتبی؛ نظری، داریوش و بخشی‌زاده، سمیه (۱۳۹۷ش). نگاهی نو به عملکرد سیاسی و اجتماعی دو قبیله اوس و خزرج. فصلنامه تاریخ نو، ۱ (۲۱).
- لوئیس، کوزر (۱۴۰۲). موريس هالبواکس و حافظه جمعی، ترجمه مهدی سلیمانیه و لیلا طباطبایی یزدی. تهران: حکمت سینا.
- مسلم بن الحجاج، ابولحسن (بی‌تا). المسند الصحیح المختصر بنقل العدل الی رسول الله، محقق محمد فواد عبدالباقی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۳). روش فهم حدیث. تهران: سمت.
- معارف، مجید (۱۳۸۷). شناخت حدیث: مبانی فهم متن، اصول نقد سند. تهران: نبأ (دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران).

- مقاتل، ابن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر، محقق عبدالله محمودشحاته. بیروت: دار احیاء التراث.
- موسی پور بشلی، ابراهیم (۱۴۰۰). رهیافت به فرد و داده‌های فردی در مطالعات تاریخ اجتماعی. تهران: سمت.
- مهدوی‌راد، محمدعلی و دلبری، سید علی (۱۳۸۹). بررسی آسیب تقطیع نادرست در روایات. علوم حدیث، ۱۵(۱)، ۱۲۷-۱۵۲.
- میرحسینی، یحیی و صحرایی اردکانی، کمال (۲۰۲۰). عائشه و روایات صحابه: نخستین نقدهای بیرونی حدیث. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۶۷(۲۶)، ۱۸۱-۲۰۶.
- میرداماد، میر برهان‌الدین (۱۴۲۲ق). الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه، محققان قیصریه‌ها غلام‌حسین و لیلی نعمت‌الله. قم: دارالحدیث.
- میزتال، باربارا (۱۳۹۹). درآمدی بر جامعه‌شناسی حافظه، ترجمه محمد رسولی. تهران: نشر تیسرا.
- نجفی، روح‌الله (۱۴۰۱). نقل به معنا کلید فهم اختلافات صحابه. دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن، ۱۰(۱۹)، ۳۲-۹.
- نجفی، محمدجواد (۱۳۸۲). نسب‌شناسی در دوره اسلامی. مجله تاریخ اسلام، (۱۳).
- نورایی، مهرداد (۱۳۸۳). هویت و حافظه جمعی. نشریه اطلاعات سیاسی و اقتصادی، (۲۰۷ و ۲۰۸)، ۴۲-۴۵.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق). المغازی، تحقیق مارسدن جونز. بیروت: دارالاعلمی.
- هوروویتس، یوزف (۱۳۸۷). قدمت و خاستگاه اسناد، ترجمه مرتضی کریمی. نشریه علوم حدیث، (۴۸).
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی‌تا). تاریخ البیرونی. بی‌جا: دارصادر.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۴۰۱). روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری. تهران: نشر علمی و فرهنگی.

- Patricia Smith Churchland. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. MIT Press, Cambridge, MA, USA. <https://doi.org>.
- Fentress, J. & Wickham, C. (1992). *Social Memory*. Oxford: Blackwell.
- Glock, C. & Stark, Y.R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand MC Nally.
- Gillis, J.R. (1994). Introduction: memory and identity, in J.R. Gillis (ed) *Commemorations: The politics of National Identity*, 3-26. Princeton, NJ: Princetone University Press.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Chicago: Chicago University Press.
- Halbwachs, M. (2022). The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land. *The Study of Collective Memory. Sociology of Power* 34 (1):144-150.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Loftus, E.F., & Palmer, J.C. (1974). Reconstruction of automobile destruction: An example of the interaction between language and memory. *Journal of Verbal Learning & Verbal Behavior*, 13(5), 585-589. <https://doi.org>.

- Olick, J.K. & Levy. D. (1997). *Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust Myth and Rationality in German Politics*. American Sociological Review. No. 62.
- Schuman, H. & Scott, J. (1989). Generation and Collective Memories. *American Sociological Review*, 54, 359-381.
- Schudson, M. (1997). Lives, Laws and Language: Commemorative Versus noncommemorative forms of effective public memory.
- Schwartz, B. (2000). *Abraham Lincoln & the forge of National Memory*. Chicago: Chicago University Press.
- Jeffrey. A. (1958). *Islam: Mohammed and His Religion*. Liberal Arts Press. ASIN: B000IXMTE4 pp. 85.
- Swartz. Merlin L. (1981). *Studies on Islam*. University Press. ISBN 0-19-502716-7 pp.12.

Transliteration

- Abbott, H. P. (2019). *The Cambridge Introduction to Narrative*. Translated by Roya Pourazar and Nima Ashrafi. Tehran: Atrāf.
- ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, A. (1983). *al-Muṣannaḡ*. Edited by Habib al-Rahman al-Azham. India: al-Majlis al-‘Ilmī.
- Aḥmad b. Hanbal, A. (2000). *Mosnad*, under the supervision of Abdullah Abdul Mohsen Al-Turki. N.p.: Mo’assīsat al-Rīsāla.
- Ahmadi Nik, S. M. & Daryadel, A.R. (2021). More hadith from view to action; The conditions of the narrators and the practice of the jurists. *Hadith Teachings Publications*, 5(9), 77-106.
- ‘Āmilī, J. M. (2006). *al-Ṣaḥīḥ min al-Sīrah al-Nabī al-A‘zam*. n.p. [n.p.]: Mu’assīsat Dār al-Ḥadīth.
- ‘Asqalānī, I. Ḥ. (1971). *Līsān al-Mizān*. Edited by Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Nizāmiyyah al-Hind. Beirut: Mu’assīsat al-‘Ilāmī li-l-Maṭbū‘āt.
- Bakhtiari, F. & Hazrati, H. (2023). The Tracing of Ibn ‘Abbās Interpretive Circle in the Muslims Holy Historiography. *Journal of the History of Islamic Civilization*, 55(2), 375-398.
- Barrett, L. F. (2021). *Seven and a Half Lessons About the Brain*. Tehran: Māziār.
- Bayhaqī, A. (2003). *Al-Sunan al-Kobra*. Researcher Mohammad Abdul Qadir Atta. Beirut: Dār al-Kotob al-‘Ilmīyah.
- Bukārī jo‘fī, M. b. Ī. (2001). *ṣaḥīḥ Bukārī*, Researcher Mohammad Zuhair b. Nasser al-Nasser. Damascus: Dār Toq al-Najā.
- Ḍahabī, M. H. (2001). *Kitāb ul-Tafsīr wa-l-Mofasssīrūn*. Cairo: Maktabat Wahbah.
- Ḍahabī, SH. (1991). *al-Mūqīzah fī ‘Ilm ul-Moṣṭalaḡ al-Ḥadīth*. Aleppo: Maktabat al-Maṭbū‘āt al-‘Islāmīyyah.
- Delbari, S. A. (2010). The damage of transmission in meaning in hadiths: factors and consequences. *Islamic Studies Journal: Quran and Hadith Sciences*, 42, 52-59.
- Delbari, S. A. (2013). Idraj (Insertion) in the Hadith: Types, Causes and Consequences. *Scientific-Research Journal of Quranic and Hadith Sciences Research, AlZahra University*, 10 (1), 32-56.
- Dīnevarī, A. Ḥ. (1994). *Al-Aḡbār u-l-Itwāl*. Edited by Mohammad Abdul-Moneim. Qom: Mansūrāt al-Sharīf al-Raḡī.
- Farzod, M. M., Rezaei, A. & Janalizadeh Choobdasti, H. (2017). Collective Memory and Iranian Identity. *Quarterly of National Studies*, 19(37 (1)).
- Fokouhi, N. (2015). *Collective Memory and Identity*. Nasser Fakouhi website: <https://nasserfakouhi.com>
- Fokouhi, N. (2015). *Historical Memory Interview*. Great Islamic Encyclopedia website.
- Fokuhi, N. (2022). *Fundamentals of Anthropology*. Tehran: Ney Publishing House.
- Garavand, M., Nazari, D. & Bakhshizadeh, S. (2018). A New Look at the Political and

- Social Performance of the Two Tribes of Aws and Khazraj. *New History*, 8(21).
- Heidarinejad, S. & Janahmadi, F. (2019). Investigating the Role of the City of Anbar in the Development and Transmission of the Arabic Writing. *Islamic History and Civilization Journal*, (35), 62-49.
- Horowitz, J. (1387). The antiquity and origin of Documents, Translated by Morteza Karimi. *Hadith sciences journal*, (48).
- Hosseini, S., Farjami, A. & Farzandwahy, J. (2019). Comparison and rooting of the Traditional differences in the similar hadiths (based on the Four Books). *Hadith Research Journal*, 11(21), 348-321.
- Ībn Abī Šaybah, A. (1989). *al-Moṣannaf fī al-Ḥadīth wa al-Ātār*, ed. Kamal Yusuf Al-Hout. Riyadh: Maktabat al-Ruṣd.
- Ībn ‘Asākīr, A. ‘A. H. (n.d.). *Tārīkh Madīnat Damašq*, ed. Ali Shiri. N.p.: Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘a wa al-Našr wa al-Tawzī‘.
- Ībn Athīr, A. (1996). *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, ed. Omar Abdul Salam Tadmur. Beirut: Dār al-Kotob al-‘Arabīyah.
- Ībn Hīšām al-Ḥīmyārī, ‘A. (n.d.). *al-Sīra al-Nabawiyya*, ed. Taha Abdul Rauf Saad. n.p.: Šarīka al-Ṭibā‘a al-Fannīyya al-Mottaḥida.
- Ībn Hīšām al-Ḥīmyārī, ‘A. (n.d.). *al-Sīra al-Nabawiyya*, Beirut: Dār Al-Ma’rīfah.
- Ībn Sa’d, A. M. (1968). *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. Ihsan Abbas. Beirut: Dār Šādir.
- Jafarian, R. (1999). *The book of storytellers in the history of Islam and Iran*. Tehran: Dalīl Publishing House.
- Jamali-Rad, F., Pirouzfard, S. & Jalali, M. (2018). The semantics of 'caliph' in the Quran. *Research Journal of Quranic Interpretation and Language*, 6(2), 153-174.
- Janalizadeh Choob-Dasti, H., Alivardinia, A. & Farzbod, M. M. (2017). Sociology of Collective Memory: Paradigmatic or Nonparadigmatic Field of Study. *Journal of Rahbord-e Farhang*, (40).
- Jawad Ali (n.d.). *The detailed book on the history of the Arabs before Islam*. n.p.: Library of the School of Jurisprudence.
- Jung, C. G. (1401). *Psychology of the Unconscious*, Translated by Mohammad Ali Amiri. Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Kavoosi, R., Dehghan, A., Pakatchi, A. & Parvini, K. (2018). Research on Components of Universal Concept of Wisdom in its Quranic Concept. *Scientific and Research Book of the Guardian*, 8(18).
- Khajavi, H., Baqeri, H. & Bayat, A. (1402). The Centrality of Medina Region in Hadith and The Appearance of Transregional Discourse in Hadith among Sunni Traditionists in the first two centuries of the Hījri. *Kashan Hadith Research Journal*, 15(29), 311-342.
- Khajoui, H., Maarif, M. & Qaedan, A. (2018). The Evolution of the Concept of Tradition and its Function from Islam's Prophet Age to Imam Ali Age. *Journal of the History of Islamic Civilization*, 51(2), 301-317.
- Khani, H. (2018). *History of Islamic Jurisprudence: In the early centuries from the*

- beginning of Islam to the formation of the school of later scholars of hadith.* Tehran: Ney Publishing House.
- Knoblauch, H. (2021). *Wissenssoziologie*, Translated by Keramatollah Rasekh. Tehran: Ney Publications.
- Lewis, C. (1402). *On Collective Memory*, Translated by Mahdi Soleimaneh and Leila Tabatabaei Yazdi. Tehran: Hekmat Sīnā.
- Maarif, M. (1998). *Understanding Hadith: Fundamentals of Understanding the Text, Principles of Criticism of the Document*. Tehran: Naba' (Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran).
- Mahdavi-rad, M. A. & Delbari, S. A. (2000). A Study of the Damage of Incorrect Interruption in Narrations. *Hadith Sciences*, 15(1 (55)), 127-152.
- Masoudi, A. H. (2014). *A Method of Understanding Hadith*. Tehran: Samt.
- Mir Dāmād, M. B. (2001). *al-Rawāṣiḥ al-Samāwīyyah fī Ṣarḥ al-Aḥādīṯ al-Imāmīyyah*, Edited by Qaysariyya Scholars Gholam Hossein and Leyli Nematullah. Qom: Dār al-Ḥadīṯ.
- Mir Hosseini, Y. & Sahraei Ardakani, K. (2020). 'A'isha and Traditions of the Companions; The First External criticism of Hadith. *Historical Studies of the Quran and Hadith*, 67(26), 181-206.
- Miztal, B. (2020). *Theories of Social Remembering*, Translated by Mohammad Rasuli. Tehran: Tisā Publishing House.
- Mosapour Bashli, E. (2021). *Approach to the individual and individual data in social history studies*. Tehran: Samt.
- Muqāṭil, b. S. (2002). *Tafsīr*. Edited by Abdollah Mahmoud Shahata. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṯ.
- Muslīm b. al-Ḥajjāj, A. H. (n.d.). *al-Mosnad al-Ṣaḥīḥ al-Mokhtaṣar bī-Naql al-'Adl ilā Rasūl Allāh*, Edited by Mohammad Fawad Abdul-Baqi. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṯ al-'Arabī.
- Najafī, M. J. (2003). Genealogy in the Islamic Era. *Journal of Islamic History*, (13).
- Najafī, R. (2022). Meaning-based Quotation; The Key to Understanding the Differences in Companions' Masahif. *Scientific bi-annual study of Quranic reading studies*, 10(19), 9-32.
- Nouraei, M. (1383). Identity and collective memory. *Political and economic information journal*, (207 & 208), 45-42.
- Orwell, G. (2017). *Nineteen Eighty-Four*, Translated by Kaveh Mir Abbasi. Tehran: Chešmeh.
- Pakatchi, A. (2013). *Sunni Hadith Societies*. Tehran: Imam Sadeq University.
- Pakatchi, A. (2015). *Jurisprudence of Hadith: Topics of Narration in Meaning*. Tehran: Imam Sadeq University Press.
- Pakatchi, A. (2019). *Ahl-e Ketab Entry*. Tehran: Great Islamic Encyclopedia. <https://www.cgie.org.ir/fa/article>.
- Pakatchi, A. (2019). *Rahman Entry*. Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center.

- <https://www.cgie.org.ir/fa/article>.
- Pakatchi, A. & Mir Hosseini, Y. (2011). *History of Hadith*. Tehran: Imam Sadeq University Theology Student Association.
- Qabel, H. (2009). Quranic Writing in the Age of Revelation. *Bayenat Publishing House*, (9).
- Rezapour, M. (1999). *Rifā'ah b. Rāfi'*. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia.
- Ricoeur, P. (2005). History, Memory and Forgetfulness. *Goftego Publishing House*. 47-59.
- Ruholamini, M. (2003). *Philological Background*. Tehran: 'Atṭār Publishing House.
- Sa'īd b. Maṣṣūr, A. 'U. (1983). *Sunan*. Edited by Habib al-Rahman al-Azami. India: Dār al-Salafīyyah.
- Schoeler, G. (2014). *The oral and the written in early Islam*. Translated by Nosrat Nilsaz. Tehran: Našr-e al-Hekmat.
- Sharifi, M. & Karimi, T. (1400 AH). Translating Meaning in Hadiths; Criteria and Indicators of Recognition. *Hadith and Thought Journal*. (32), 177-204.
- Shoghi, Dh. (2014). *History of Arabic Literature*, Translated by Alireza Dakavati Qaragazlu. Tehran: Amīr Kabīr Publishing House.
- Spit, M. (2015). *Will of Saad ibn Abi Waqas: The Development of a Narration*, Translated by Seyyedeh Zahra mohagheghian, Edited by Seyyed Ali Aghaei. Tehran: Našr-e-Hekmat. Book of Hadith History.
- Sternberg, R. J. (2019). *Cognitive Psychology*, Translated by Seyyed Kamal Kharrazi and Elahe Hejazi. Tehran: Samt.
- Ṭabarī, M. b. j. A. j. (1967). *Tārīkh al-Rusul wa-l-Mulūk*. Beirut: Dār al-Turāṭ.
- Ṭayālīsī, A. D. (1998). *Mosnad*, Edited by Mohammad b. Abdul Mohsen al-Turki. Egypt: Dār Hījr.
- Tayyeb-Hosseini, S. M., Hakimian, A. M., Shirzad, M. H. & Shirzad, M. H. (2022). Etymology of the word mahr (marriage portion): A delve into the absence of the word from the Qur'anic lexicon. *Ketab Qayem*, 12(27), 7-23.
- Wāqidī, M. b. 'U. (1988). *al-Maghāzī*, Edited by Marsden Jones research. Beirut: Dār al-'Alamiyyah.
- Ya'qūbī, A. b. Ī. (n.d.). *Tārīkh al-Ya'qūbī*. n.p. [n.p]: Dār Sādīr.
- Zare Zardini, A. (2013). An Introduction to the Philosophy of Hadith. *Historical Studies of the Quran and Hadith*, 19, 9-98.
- Zarqānī, M. 'A. (n.d.). *Manāhīl al-'Irḥān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. n.p. [n.p]: Kīttāb'at 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Šurakāh

An Analysis of Nasta'liq Calligraphy Styles, The Tabriz School of the Turkmen Dynasty

Esmail Hassanzadeh¹ , zekrollah mohammadi² 

1. Corresponding Author, Associate professor Department of History, Faculty of Literature, AlZahra University, Tehran, Iran (e.hassanzadeh@alzahra.ac.ir)
2. Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, AlZahra University, Tehran, Iran (Ze.mohammadi@alzahra.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 23 August 2024
 Received in revised form:
 10 March 2025
 Accepted: 03 April 2025
 Published online:
 16 November 2025

Keywords:

Aq Qoyunlou,
Tabriz,
Turkmen,
Calligraphy,
Shiraz,
Qara Qoyunlou,
Herat

ABSTRACT

Art in the post-Ilkhanid period, alongside religion, became an element of identity and legitimization for governments. The advancement of calligraphy and miniature painting, alongside other arts, led to dynamism in society, creating diversity and multiplicity within the framework of a Mongol-Turkic and Iranian identity. The Shiraz school of calligraphy under the Al Injou and Al Muzaffar in the 8th century pioneered this movement. Baghdad and Tabriz under the Jalayirids achieved innovation by combining the legacy of Shiraz and the ingenuity of Tabriz. The Nasta'liq script was the manifestation of this dual mixture, reaching its peak in Tabriz. With the forced migration of Tabrizi artists to Samarkand and Herat, the artistic center also shifted its location. With the rise to power of the Qara Qoyunlou and Aq Qoyunlou rulers, the Turkmen school of calligraphy regained strength with its distinct characteristics. This research, using a historical-analytical method, identifies the variety of Nasta'liq calligraphy types within the Turkmen domain. Based on the lineage of the script, six parallel currents of calligraphy activity were identified, which, according to the master-head, can be referred to as the: "Khwarazmi Style", "Abd al-Hayy Astarabadi Style", "Khalvati Tabrizi Style", "Harawiyani Style", "Azhar Tabrizi Style" & "Miscellaneous Style". There were competitions and collaborations between these styles. This typology is based on specialized aspects of script recognition and the master-student relationship. The present research demonstrates that the Turkmen period cannot be overlooked due to the brevity of its political rule. The article's objective is to show the continuation of the calligraphy tradition beyond the borders and court of the Timurids. The progress of calligraphy during these dynasties is comparable to the progress of the Timurid and Safavid periods. Furthermore, the main origin of the Timurid School of calligraphy was the western provinces of Iran, which was transferred to the Turkmens somewhat unchanged and later, provided the basis for the formation of the Safavid School. However, the position of the Turkmen school should not be reduced merely to an intermediary and transitional tool; rather, it added to the aesthetics and subtlety of the penmanship.

Cite this article: Hassanzadeh, E. & mohammadi, Z. (2025). An Analysis of Nasta'liq Calligraphy Styles, The Tabriz School of the Turkmen Dynasty. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(1), 28-53.
 DOI: 10.22059/jhic.2025.381289.654514



© The Author(s).
 DOI: 10.22059/jhic.2025.381289.654514

Publisher: University of Tehran Press.

تحلیلی بر شیوه‌های خوش‌نویسی نستعلیق؛ سبک تبریز مکتب ترکمانان

اسماعیل حسن‌زاده^۱، ذکراالله محمدی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (ع)، دانشکده ادبیات، تهران، ایران. رایانامه: e.hassanzadeh@alzahra.ac.ir

۲. دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه الزهراء (ع)، دانشکده ادبیات، تهران، ایران. رایانامه: ze.mohammadi@alzahra.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵

کلید واژه‌ها:

آق‌قویونلو، تبریز، ترکمانان، خوش‌نویسی، شیراز، قراقویونلو، هرات.

هنر دوره پساایلخانی در کنار دین، به عنصر هویت و مشروعیت‌بخش حکومت‌ها تبدیل شد. پیشرفت هنر خوش‌نویسی و نگارگری در کنار سایر هنرها، جامعه را با پویایی روبه‌رو ساخت و نوعی تکثر و تنوع را در قالب هویت مغولی - ترکی و ایرانی ایجاد کرد. مکتب خوش‌نویسی شیراز آل‌اینجو و آل مظفر در سده هفتم، پیشگام شد و بغداد و تبریز جلایری نیز با ترکیب میراث شیرازیان و نبوغ تبریزیان به نوآوری رسید.

خط نستعلیق، تجلی آمیزه دوگانه بالا بود که در تبریز به‌اوج خود رسید و با کوچ اجباری هنرمندان تبریزی به سمرقند و هرات، کانون هنری نیز تغییر موقعیت داد. با قدرت‌گیری حکمرانان قراقویونلو و آق‌قویونلو، مکتب خوش‌نویسی ترکمان با ویژگی‌های خاص، بار دیگر قوام گرفت. این پژوهش، به روش تحلیل تاریخی به شناسایی تنوع سبک‌های خوش‌نویسی نستعلیق در قلمرو ترکمانان پرداخته و با توجه به سلسله‌نسب خط، فعالیت شش جریان خوش‌نویسی را به‌موازات هم‌شناسایی کرده است که با توجه به استاد سرشاخه، می‌توان به «شیوه خوارزمی»، «شیوه عبدالجی استرآبادی»، «شیوه خلوتی تبریزی»، «شیوه هرویانی»، «شیوه اظهر تبریزی» و «شیوه متفرقه» اشاره کرد. رقابت‌ها و همراهی‌هایی بین این شیوه‌ها وجود داشت. این سبک‌شناسی بر اساس جنبه‌های تخصصی خط‌شناسی و استاد - شاگردی تنظیم شده است. پژوهش حاضر نشان داده است که نمی‌توان دوره ترکمانی را به سبب کوتاهی حاکمیت سیاسی نادیده گرفت. هدف مقاله، نشان‌دادن تداوم سنت خوش‌نویسی فراتر از مرزها و دربار تیموریان است. پیشرفت خوش‌نویسی در سلسله‌ها، با پیشرفت دوره تیموری و صفوی برابری می‌کند. درضمن، منشأ اصلی خوش‌نویسی مکتب تیموری، ولایات غرب ایران بود که تاحدودی بدون تغییر به ترکمانان منتقل شد و سپس زمینه شکل‌گیری مکتب صفوی را ایجاد کرد. البته، جایگاه مکتب ترکمانان را تنها نباید به میانجی‌گری و ابزار انتقالی تقلیل داد، بلکه بر جنبه زیبایی‌شناسی و ظرافت قلم نیز افزوده است.

استناد: حسن‌زاده، اسماعیل و محمدی، ذکراالله (۱۴۰۴). تحلیلی بر شیوه‌های خوش‌نویسی نستعلیق؛ سبک تبریز، مکتب ترکمانان. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۱(۱)، ۲۸-۵۳.
DOI: 10.22059/jhic.2025.381289.654514



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.381289.654514

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

تشخیص و تفکیک هنر دوره ترکمان از تیموری در سده نهم هجری، به سبب پیچیدگی مسائل سیاسی، سیالیت آن و جابه‌جایی سریع مرزها عملاً دشوار است. با ناپایداری مرزها، هنرمندان نیز جابه‌جا می‌شدند و به‌دلخواه و گاهی ناگزیر سرزمین خود را ترک می‌کردند و به کانون‌های امن اطراف می‌رفتند. امیر تیمور و شاهرخ، تعداد زیادی از هنرمندان سراسر منطقه ویژه تبریز، بغداد و شیراز را به سمرقند منتقل کردند. با مرگ شاهرخ و بروز فضای ناامن در خراسان، هنرمندان به کانون امن، یعنی تبریز، تحت فرمانروایی جهان‌شاه قراقویونلو رهسپار شدند. شیراز زیر حکمرانی پیربداق نیز محل مناسبی برای فعالیت هنرمندان شد. با قدرت‌گیری ابوسعید و حسین بایقرا، بار دیگر هرات به جذب هنرمندان سراسر ایران مبادرت ورزید، ولی همچون دوره تیمور و شاهرخ تنها سمرقند و هرات نبود که کانون هنرپرور به شمار می‌رفت؛ دربار تبریز، تحت حکمرانی حسن پادشاه و سلطان یعقوب، نیز کانون امنی برای گسترش هنر بود. برای جلب و جذب هنرمندان، نوعی رقابت بین فرمانروای ترکمنی و تیموری به وجود آمده بود. وقتی هنرمندی، به هر دلیل، مورد عنایت دربار تبریز نبود، حتماً جایگاه مناسبی در دربار هرات، استانبول یا هند پیدا می‌کرد. برعکس، وقتی هنرمندی از هراتیان منزجر می‌شد، بدون دغدغه در تبریز و کانون‌های دیگر جایگاهی می‌یافت و هنرمندی که به هر دلیل، از سوی دربار رقیب دعوت یا با وی مکاتبه می‌شد، مورد سوءظن واقع نمی‌شد. رفت‌وآمد هنرمندان و بازگشتشان به دیار خود، امری طبیعی قلمداد می‌شد؛ برای نمونه، وقتی مولانا بنائی از دربار هرات منزجر شد، به تبریز آمد و مدتی بعد به هرات بازگشت و پس از سقوط تیموریان هرات به دربار شیبانیان رفت. این رفت‌وآمدها موجب شد که کانون‌های علمی و هنری نیز همراه هنرمندان جابه‌جا شود؛ بنابراین نوعی دشواری تشخیص در تعیین سبک و شیوه استادان صاحب‌قلم به وجود آمده بود.

گاهی استاد نقاشی یا خوش‌نویسی به شاگردان خاص خود اجازه می‌داد که نقاشی یا خطشان را به نام استاد منتشر کنند. وقتی شاگرد به دربار دیگر منتقل می‌شد آثار او به نام کانون جدید شناخته می‌شد. درباره نگارگری و خوش‌نویسی برخی از هنرمندان از هرات شاهرخ به شیراز ابراهیمی یا از هرات بوسعیدی به شیراز پیربداقی یا تبریز جهان‌شاهی نقل مکان می‌کردند. در این جابه‌جایی، سبک هرات در نقاشی یا خط به این کانون‌ها وارد می‌شد یا برعکس، وقتی ابراهیم تیموری در شیراز به حمایت از هنرمندان پرداخت، سبک هنر اینجوی فارس را به خراسان سرایت داد، همچنین سبک جلایری بغداد و تبریز به شیراز و هرات سرایت داده می‌شد. در هنر خوش‌نویسی بسیاری از خوش‌نویسان تبریزی، تحول خط را در سمرقند و هرات رقم زدند. وقتی شاگردان آن‌ها به تبریز وارد شدند با سبک موجود در تبریز آشنایی یافتند و سعی کردند دو سبک را باهم ادغام نمایند. به نظر می‌رسد، سنت ادغام هنری، خواه در

نقاشی یا خط یا دیگر هنرها، موجب شده بود تا مکاتب یا اسلوب خاص آن منطقه ایجاد شود؛ برای نمونه با تغییر خط «رقاع»، تعلیق به وجود آمد و با ترکیب نسخ و تعلیق «نستعلیق» ایجاد شد.

مسئله دیگر، بحث روند تدریجی تکامل یک اثر هنری در چند دربار مختلف، اعم از تیموری و ترکمنی بود. برای نمونه می‌توان به کتاب *خمسه* نظامی اشاره کرد که برای نخستین بار، بابر میرزا تیموری به اظهر تبریزی دستور داد تا به کتابت آن پردازد، اما عمر او کفایت نکرد. با سقوط هرات به دست قراقویونلوها، این نسخه ناقص به دست پیربداد افتاد. او خوش‌نویسان و نگارگران را برای تکمیل آن گماشت، اما شورش و در پی آن قتل او، اثر باز هم ناتمام ماند. اثر ناقص، این بار به دست سلطان خلیل و یعقوب آق‌قویونلو رسید. کتابت آن را به انیسی و نگارگری‌اش را به استاد شیخی «مانی ثانی» و درویش محمد «ثانی مانی» سپردند، اما موفق نشدند تکمیل و اتمام این کار را ببینند. سرانجام، نگارش و نگارگری این اثر ماندگار در زمان شاه اسماعیل صفویه به پایان رسید (Thackston, 2014, 50). بدیهی است در بازه زمانی حدوداً پنجاه‌ساله و تکامل تدریجی یک اثر، سنت‌ها در هم تداخل می‌کرد و به‌نوعی به هم‌نشینی در یک مجموعه می‌انجامید؛ به سخنی دیگر، خط و نگاره‌ها با سبک‌های متفاوت در یک مرقع قرار می‌گرفت. این مسئله، تشخیص و تفکیک سبک‌ها و شیوه‌ها را دشوار می‌نمود.

خوشبختانه در سال‌های اخیر، مطالعات ترکمان‌شناسی در تاریخ هنر بیش از تاریخ سیاسی گسترش یافت و پژوهشگران خارجی و ایرانی در شناخت مکتب ترکمانان در خط و نقاشی تلاش‌های زیادی کرده‌اند. رویکرد پژوهشگران هنر، بیشتر با وجوه نسخه‌شناختی و اجرای هنری خطوط مرتبط بوده و به هیچ وجه خوش‌نویسی مکتب ترکمان، چندان مورد عنایت نبوده است؛ از این رو پژوهش حاضر، ضمن ارائه سنخ‌شناسی از روند خوش‌نویسی مکتب ترکمان، به خاستگاه خوش‌نویسان، تفاوت‌ها و شباهت‌های خوش‌نویسی ترکمان نیز توجه کرده است. سلسله‌های ترکمن به سبب واقع شدن بین دو حکومت بزرگ تیموری و صفویه، چندان مورد توجه واقع نشده است. در مقایسه مکتب خوش‌نویسی ترکمان تأثیر کمتری از مکتب تیموری بر مکتب خوش‌نویسی صفویان نداشته است. سنخ‌های شناسایی شده، رویکرد زیبایی‌شناسی خاصی دارند که به سبب طولانی بودن متن از پرداختن به آن خودداری شد.

پیشینه پژوهش

مطالعات هنر اسلامی، به‌ویژه خوش‌نویسی و نگارگری، مدیون پژوهش‌های اروپائیان در نیمه دوم قرن

بیستم، به‌ویژه رایینسن (۱۹۵۸)^۱، سئوجیک (۱۹۷۱)^۲، کنبای (۱۹۹۹)^۳، استوارت کری ولش (۱۳۷۳)^۴، ماری شیمل^۵ و دیگران است. در این آثار (به‌جز اثر شیمل)، خوش‌نویسی ذیل نگارگری بررسی شده است. روند مطالعات هنر اسلامی دهه‌های اخیر، به‌سرعت مورد توجه ویژه پژوهشگران خارجی و ایرانی واقع شد. در میان ایرانیان باید فضل تقدم در این زمینه را متعلق به مهدی بیانی با کتاب *پرنفوذ/حوال و آثار خوشنویسان* (۱۳۶۳)؛ حبیب‌الله فضائلی با نگارش آثار *اطلس خط* (۱۳۵۰) و *تعلیم خط* (۱۳۵۶) دانست. با انتشار رساله‌های خوش‌نویسی به عنوان منابع اصلی، مانند *تحفه‌المحبین* سراج شیرازی، مجموعه *رسائل کتاب آرائی در تمدن اسلامی* نجیب مایل هروی (۱۳۷۲)، *مرقعات دوره تیموری، ترکمان و صفوی* از سوی تکستون (۲۰۱۴)^۶، محتوای پژوهش‌های خوش‌نویسی به‌سرعت متحول شد. مقاله تخصصی یوشیفوسا سه‌کی (۱۳۸۶)^۷ با عنوان «آثار خوش‌نویسی در دو مرقع سلطان یعقوب محفوظ در توپقایی سرای استانبول»، در توضیح دو مرقع مزبور، مهم‌ترین تلاش در زمینه خوش‌نویسی مکتب ترکمان است. سه‌کی تلاش دارد تا اسامی خوش‌نویسان موجود در این دو مرقع را روشن سازد و با تعدادی از اسامی روبه‌رو شد که شناخت چندانی از آنان در دست نیست. اسامی مشابه خوش‌نویسان موجب شد که شناسایی سه‌کی نیز چندان موفق به نظر نرسد.

پرکارترین پژوهشگر ایرانی در این زمینه، یعقوب آژند است که آثار متعددی تولید کرد.^۸ از میان آثار متنوع او، دو مقاله «مکتب ترکمان تبریز» (۱۳۹۷) و «مکتب ترکمان شیراز» (۱۳۹۸) به خوش‌نویسی مکتب ترکمان پرداخته است. در آثار آژند، همچون اغلب پژوهشگران، نگارگری بر خوش‌نویسی غلبه دارد. او بیشتر در مقام پژوهشگر نگاره‌ها مطرح شده است تا خوش‌نویس. دیگر پژوهش‌های آژند بیشتر

1. Robinson (1958)

۲. به رساله دکتری سئوجیک به‌طور مستقیم دسترسی نیافتیم. قسمت‌هایی از آن در مقاله اتلیگان اوکای سوا، پژوهشگر ترک، مطالعه شد. آدرس رساله در فهرست گنجانده شده است. مشخصات مقاله اتلیگان به شرح زیر است:

Atilgan, Okay Seay (2015). Xv yuzyila Iran ve ceverisinde gelisen Minyatur Usluplari Uzerine bir etut, <https://www.ayk.gor.tr/Uplouds>, 2015/01, PDF, pp.347-364.

3. Sheila R.Canby (1999)

4. Stuart Cary Welch (1373)

5. Annemarie Schimmel

6. Thackston (2014)

7. Youshifusa SEKI (1386)

۸. یکی از آثار آژند که به مسئله خوش‌نویسی تیموری و صفوی ارتباط مستقیمی دارد، به شرح زیر است: یعقوب آژند (۱۳۹۱)، از کارگاه تا دانشگاه، فرهنگستان هنر و مؤسسه ترجمه و نشر آثار متین. هرچند خود اثر، مانند سایر آثار، بیشتر بر نگارگری متمرکز است، بیش از سایر آثارش از خوش‌نویسی سخن گفته است. سلسله‌مراتب استاد - شاگردی مکتب تیموری و صفوی را روشن کرده، اما از مکتب ترکمان سخنی نیامده است. باید گفت نگاره‌ها از خوش‌نویسی جذابیت بیشتری برای پژوهش دارند.

متوجه تیموریان و صفویان است و هنر ترکمان در حاشیه این آثار قرار گرفته است. اما تعداد زیاد اسامی خوش‌نویسان، نشان می‌دهد که دوره ترکمان، خوش‌نویسی بر نقاشی غلبه داشته است. تعداد معدودی از نقاشان این دوره شناخته شده‌اند؛ در حالی که اسامی خوش‌نویسان زیاد است. مقالات پراکنده‌ای از سوی پژوهشگران نیز درباره خوش‌نویسی منتشر شده که به خوش‌نویسی مکتب ترکمان اشاراتی دارند؛ ولی در بیشتر پژوهش‌ها، مکتب ترکمان نادیده گرفته شده است. درباره خط نستعلیق باید از مقاله کم‌مایه «تکوین و تطوّر خط نستعلیق در سده هشتم و نهم هجری» از صداقت جباری (۱۳۸۷) و مقاله کم‌مایه تر «زیبائی‌شناسی خط نستعلیق شیوه غربی و شیوه شرقی قرن نهم هجری» از حامد توسلی و مریم خرمی (۱۳۹۸) یاد کرد. مقاله‌های منتشرشده، اغلب از منظر هنری نگریسته و سعی کرده‌اند با شاخص چگونگی نگارش حروف در شیوه‌های مکتب تیموری یا ترکمان به تحلیل بپردازند. برای نمونه توسلی و خرمی با ارائه چند نمونه محدود، سعی کرده‌اند زیبایی شیوه شرقی بر غربی را اثبات کنند. آنان با نشان دادن کشیدگی بلند یا کوتاه حروف، مانند «الف یا ب یا ح» بر این باورند که زیبایی در شیوه شرقی بیشتر است. این نظر بوداق منشی قزوینی است که خط مکتب تیموری را بر خط مکتب ترکمانی ترجیح می‌دهد. آنچه در این شیوه غایب است، بی‌توجهی به روند تکاملی خط یک خوش‌نویس در زمان طولانی است؛ یعنی خط خوش‌نویس ممکن است در بازه زمانی ده سال با تغییر روبه‌رو شود. اثبات این مسئله و تعیین شیوه یا سبک این خوش‌نویسان، امری دشوار است. در پژوهش حاضر، نگارندگان از منظر تاریخی، نه هنری، به مسئله نگریسته و سعی کرده‌اند با توجه به سلسله‌نسب خط خوش‌نویسان و رابطه استاد - شاگردی، مسئله گرایش‌ها و تنوع شیوه‌های درون مکتب ترکمان را شناسایی کنند. شناسایی گرایش‌های موجود درون مکتب ترکمان با این روش، مانع دیده‌شدن تفاوت‌های جزئی بین خوش‌نویسان در روند پژوهش نمی‌شود. برای نمونه، منابع بر متفاوت‌بودن خط دو برادر خوارزمی، یعنی عبدالکریم و عبدالرحیم اشاره دارند، ولی بررسی خط این‌دو، هیچ‌گاه تفاوت معناداری را نشان نمی‌دهند. خط آن‌ها با شیوه عبدالحمّی نیز این‌گونه است. اما منابع با عنایت به منشأ و خاستگاه، سلسله‌نسب خط او را در گرایش متفاوت نشان می‌دهند. به نظر می‌رسد، روش تاریخی بررسی سلسله‌نسب خط و رابطه استاد - شاگرد بهتر از بررسی زیبایی‌شناسی خط می‌تواند گرایش‌های خوش‌نویسی درون مکتب ترکمان را نشان دهد.

با مفروض دانستن تنوع ذاتی هنر خوش‌نویسی و اینکه هرکس در خوش‌نویسی شیوه خود را دارد، این پژوهش به دنبال شناسایی تنوع درونی مکتب خوش‌نویسی ترکمان است.

تفکیک خوش‌نویسی سده نهم به دو شیوه «خراسانی» و «عراقی» در متون خوش‌نویسی ریشه دارد. در مرقع‌های باقی‌مانده از دوره تیموری و صفوی، استادان خراسان و عراق در رقابت با هم سعی داشتند اصول و روش ویژه خود را آموزش دهند. این جدیت موجب شکل‌گیری دو مکتب خوش‌نویسی و

شیوه‌های متفاوت درون هریک از آن‌ها شد، در حالی که این نوع تفکیک چندان رسا نیست و یادآور تقسیم‌بندی دیوانیان و مورخان دوره سلجوقی به دو بخش خراسانی و عراقی است. خراسانیان، راست دین و عراقیان، بددین و رافضی نامیده می‌شدند. اگر نگاه تاریخی داشته باشیم، بیشتر خوش‌نویسان خط نستعلیق، خاستگاه تبریزی و شیرازی دارند که در این نام‌گذاری بدان دقت نشده است. این دو شهر در جغرافیای عراق (عرب یا عجم) قرار نداشتند. در این دوره از عراق (عراق عجم)، خوش‌نویس برجسته‌ای ظهور نکرده یا نامشان برای ما باقی نمانده است. این تقسیم‌بندی ظاهراً تا دوره تیموری، صفوی و ترکمن تداوم یافته و به کار گرفته شده است. برخی از پژوهشگران از مفهوم «شرقی» و «غربی» استفاده می‌کنند که به‌نظر این مفهوم‌بندی نیز کامل نیست. این مفهوم نیز بعدها وارد ادبیات هنری شده است که به‌نظر اصالت ندارد؛ بنابراین در این نوشته، مکتب ترکمان به سبک آذربایجانی (تبریزی) - فارسی (شیرازی) تقسیم شده و آن‌ها نیز به پنج شیوه دارای اصالت سلسله‌نسب و یک گرایش بدون سلسله‌نسب تقسیم شده است. این دسته‌بندی از رساله تحفه/المحبین سراج شیرازی (۸۵۷ه.ق) اقتباس شده و در هند به نگارش درآمده که بر «شیوه تبریز» و «شیوه شیراز» تأکید کرده است. حتی از مکتب هرات و استادان آن نیز یاد نکرده است. شاید مکتب هرات به سبب نوپا بودن چندان نفوذی در محافل هنری هند در زمان تألیف کتاب نداشت؛ در حالی که شیوه تبریز و شیراز از دوره جلایری و مظفر وارد هند شده بود. تبریز در تولید آثار فاخر و شیراز در تولید خوش‌نویسی و نگارگری تجاری مطرح بودند. برای تحلیل نسب سلسله خط، ناگزیر به سابقه تاریخی خوش‌نویسی اشاره می‌شود.

مکتب خوش‌نویسی تیموری خراسان: با محوریت شیوه عبدالله صیرفی تبریزی و امیر علی تبریزی

خوش‌نویسان خراسان، سلسله‌نسب خوش‌نویسی خود را به سید حیدر کنده‌نویس (جلی‌نویس) از شاگردان یاقوت مستعصمی و استادان سته خوش‌نویسی سده هشتم هجری قمری می‌رسانند. سید حیدر در میان خطوط، خط ثلث را بهتر از سایر خط‌ها می‌نوشت و متخصص اصلی این خط بود. خواجه علی‌شاه، وزیر و خواجه غیاث‌الدین محمد، پسر رشیدالدین فضل‌الله همدانی، خود را از شاگردان سید حیدر می‌دانستند (منشی قزوینی، ۱۳۸۸: ۱۱۰).

یوسف مشهدی از دیگر استادان خطوط سته بود. وی همچون سید حیدر مدت‌ها در خدمت یاقوت بود که بعد از مرگ او (۶۷۶ه.ق) از بغداد به آذربایجان رفت و در تبریز مکتب یاقوت را آموزش داد و شیوه خاص خود را داشت و از استادان برجسته مکتب خوش‌نویسی تعلیق دوره چوپانیان و جلایریان بود. عبدالله صیرفی، فرزند خواجه محمود صراف تبریزی، شاگرد سید حیدر، ادامه‌دهنده راه استاد در «اqlام سته» (خط‌های شش‌گانه) شد. می‌توان صیرفی را وارث شیوه بغداد - تبریز جلایری دانست. به

نظر می‌رسد بین یوسف مشه‌دی و سید حیدر که هردو از شاگردان یاقوت بودند، نوعی تفاوت سبک نگارشی وجود داشت. صیرفی توانست سنت خوش‌نویسی دوگانه مشه‌دی و سید حیدر را ترکیب و اسلوب جدیدی ایجاد کند. همچنین او خط تعلیق را برای نوشتن مکاتبات و کتاب‌ها گسترش داد. معاصرانش او را به سبب نوآوری سبکی، «یاقوت زمان» می‌نامیدند. صیرفی در کتیبه‌نویسی و کاشی‌تراشی استاد بود. بیشتر کتیبه‌های عمارات تبریز دوره چوپانی و جلایری، به‌ویژه کتیبه عمارت استاد و شاگرد، کتیبه‌های بیرون، درون و اطراف گنبد و سردرهای عمارت امیر چوپان سلدوزی، کتیبه مدرسه دمشقیه و کتیبه مسجد بلیانکوه در تبریز به‌خط اوست (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۲۲-۲۴). گفتنی است که کتیبه‌ها را می‌توان با هر نوع خط از انواع خطوط اسلامی (محقق، ریحان، ثلث، نسخ، توقیع و رقاع) نوشت، اما بیشتر کتیبه‌ها به‌خط ثلث نوشته می‌شد؛ زیرا خط ثلث با کاشی‌کاری و طرح‌های نقاشی و رنگ‌ها هماهنگی خاصی پیدا می‌کرد. خط ثلث درشت‌اندام با حرکات گرم گوناگون از فاصله دور چشمگیر و باشکوه است. قلم نسخ نیز بیشتر برای نوشتن قرآن به کار می‌رفت (فضائل، ۱۳۶۲: ۱۳۰).

دسته دوم از خوش‌نویسان عراقی به استادی امیرعلی بن حسن تبریزی (م ۸۵۰ه.ق)، شاخه دیگری را ایجاد کردند که اصول خوش‌نویسی عراق در آن برجسته بود. امیرعلی تبریزی از شاگردان صیرفی بوده و برخلاف دسته اول خوش‌نویسی که ثلث و نسخ را مینا قرار داده بودند، خط تعلیق را بیشتر مورد توجه قرار داد و با ترکیب نسخ و تعلیق، واضع خط نسخ تعلیق (نستعلیق) شد.

در یورش‌های تیمور، امیرعلی و بسیاری از هنرمندان آذربایجانی و بغدادی به سمرقند برده شدند و در آنجا خط نستعلیق را ترویج دادند که بیشتر در بین اعراب و ترک‌ها به «خط عجمی» شناخته می‌شد. پس از تمرکز قدرت در دستان شاهرخ پس از سال ۸۱۵ه.ق و حمایت او از عالمان و هنرمندان، موجب افزایش تعداد هنرمندان در دربارش شد. حملات او بر آذربایجان و کوچاندن هنرمندان به هرات، دوران طلایی هنر، به‌ویژه در خوش‌نویسی و نگارگری، ایجاد کرد.

توضیح این نکته لازم است که خط تعلیق برگرفته از خط رقاع است. با تغییر در برخی اصول خط رقاع، آن را تعلیق نام نهاده‌اند. با ترکیب نسخ و تعلیق «نستعلیق» ایجاد شده است (فضائل، ۱۳۶۲: ۲۵۹). بنا بر روایت‌های موجود در رساله جعفر بایسنغری، نستعلیق ابتدا از سوی «جماعتی» از خط‌نویسان شیرازی پدیدار شد، سپس تبریزیان آن را گرفتند و با تغییراتی در سبک نستعلیق شیرازی آن را متناسب نمودند و در نهایت، میرعلی تبریزی برای آن قواعدی وضع کرد. سبک تبریزی در هند نیز رواج یافت، اما سبک خراسانی نستعلیق بر سبک آذربایجانی غلبه کرد و تاکنون ادامه یافته است (فضائل، ۱۳۶۲: ۲۶۵؛ مدخل خطاطی، دانشنامه جهان اسلام). واقعیت این است که این دوره، ترکیب‌ها و تقریب‌ها، هویت جامعه را تعیین می‌کرد. تقریب تشیع، تسنن و تصوف و ایجاد روش نوینی که تشخیص مذهب در آن

بسیار دشوار بود، امری متعارف بود.

بین صاحب‌نظران بر سر «واضع» و «مخترع» بودن خط نستعلیق از سوی امیرعلی تبریزی اختلاف‌نظر وجود دارد. بیت‌های سروده ملاسلطان علی در تجلیل از امیرعلی تبریزی که در جوهر/اخبار و به تبع آن در سایر منابع آمده است، به‌خوبی این اختلاف‌نظر را نشان می‌دهد. احتمالاً برخی در آن زمان منکر «واضع» بودن امیرعلی بوده‌اند (منشی قزوینی، ۱۳۸۸: ۱۱۱).^۱

گروهی از پژوهشگران بر این باورند که پیدایش خط نمی‌تواند پدیده‌ای آنی باشد که از سوی یک فرد اختراع شود. این گروه با استناد به ادله عقلی و ویژگی انباشتی دانش و استناد به برخی منابع دوره پیشین استدلال می‌کنند که پیش از امیرعلی، شیرازیان پراکنده به خط نستعلیق می‌نوشتند (فضائل، ۱۳۵۰: ۴۴۴-۴۴۵). حتی برخی تندروی کرده و آن را به سده‌های چهارم و پنجم هجری می‌رسانند. گروه نخست بر این باورند که امیرعلی را واضع و گردآورنده اصول خط نستعلیق باید دانست. گروه دیگر، جایگاه او را در حد گردآورنده تقلیل داده‌اند. این گروه نیز نظر خود را بر گزارش منابع پیشین بنا گذاشته‌اند (سلوتی، ۱۳۸۲: ۲۲-۲۳). برخی از پژوهشگران معتقدند، امیرعلی بن الیاس تبریزی الباورچی پانزده سال پیشتر (سال ۵۷۹۸ ه.ق) از امیرعلی بن حسن تبریزی، به خط نستعلیق، نسخه‌ی مثنوی معروف به *همای و همایون* خواجوی کرمانی موجود در کتابخانه بریتانیا (add ۱۸۱۱۳) را نوشته است (هاشمی نژاد، ۱۳۹۳: ۲۶-۲۵).

حال، بدون واردشدن به این مسئله، امیرعلی تبریزی جریانی را بنا گذاشت که تحول مهمی در دنیای خط‌نویسی ایجاد کرد. شاگردانش، از جمله فرزندش، عبدالله (عبیدالله)، و دامادش بدرالدین محمد تبریزی راه او را ادامه دادند. اصالت هنری امیرعلی از سوی شاگردان عبدالله، مانند مولانا فریدالدین جعفر تبریزی و اصیل‌الدین اظهر تبریزی، شیخ محمود جعفر هروی و شیخ محمد امامی هروی و برادرش شیخ غیب‌الله امامی هروی پیگیری شد. جعفر تبریزی به سبب شاگردی امیرعلی و صیرفی، ترکیب‌کننده هر دو گروه شد و صاحب‌نظر اصلی مکتب خراسان گردید. عبدالرحمان خوارزمی (بدخشی)، شاگرد بدرالدین محمد تبریزی، مکتب خوش‌نویسی ترکمان را بنیان گذاشت. می‌توان گفت که خوش‌نویسی مکتب عراق اصالت و قدمت بیشتری نسبت به مکتب خراسان داشت. مکتب خراسان به مکتب عراق وابسته بود. استاد هر دو جریان مکتب خراسان، تبریزی بود.

۱. دو بیت این اشعار به شرح زیر است:

واضع الاصل خواجه میرعلی‌ست	نسخ تعلیق گر خفی و جلی‌ست
هرگز این خط نبوده در عالم	تا که بودست عالم و آدم
بی‌ولایت نبوده تا دانی	نکنی نفی او ز نادانی

خوش‌نویسی مکتب ترکمان و سبک تبریزی - شیرازی: شیوه «خوارزمی» و «شیوه انیسی»

سبک خوش‌نویسی تبریزی - شیرازی، سلسله‌نسب خط خود را به خواجه مبارکشاه زرین‌قلم از «استادان سته» و شاگردش، پیر یحیی صوفی، می‌رسانند. مهم‌ترین ویژگی خط این مکتب، نازک، صاف و پاکیزه‌نویسی است. مبارکشاه «به‌غایت نازک» می‌نوشت. او از استادان دوره سلطان اویس جلایری، استاد کارگاه دربار تبریز بود. پیروانش کامیابی او در خط و نزدیکی به دربار را نتیجه رؤیای سلطان اویس می‌دانند (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۲۱-۲۲؛ منشی قزوینی، ۱۳۸۸: ۱۱۱). میر یحیی صوفی، نازک‌نویس دیگری است که بر مکتب ترکمان تأثیر ماندگار گذاشت و شاخص ممیزه آن با سبک خراسانی شد. مولانا سعدالدین عراقی نیز راه استادش را ادامه داد و در نهایت، مولانا معروف خطاط بغدادی، شاگرد میر یحیی، سردهسته استادان مکتب عراق شد. مولانا معروف با عبدالله بن امیرعلی تبریزی هم‌زمان بود و از نظر خوش‌نویسی در مقابل او قرار داشت. عبدالله نستعلیق را بر سنت پدر، کلفت‌تر و برجسته‌تر می‌نوشت. در دیباچه دوست محمد بر مرقع بهرام میرزا، تقابل او و شاگردانش با جریان خراسانی بیان شده است. بر اساس این روایت، شاگردان مولانا معروف، مانند مولانا محمدحسام بر مولانا فریدالدین جعفر تبریزی و شاگردش مولانا طبّاح حسادت می‌کردند (Thackston, 2014: 9). مولانا معروف بغدادی پس از تصرف بغداد از سوی قراقویونلوها، به سبب وابستگی ذهنی و سیاسی به جلایریان به اصفهان رفت که اسکندر میرزا، برادرزاده شاهرخ، در آن حکمرانی داشت. او موظف بود روزانه پانصد بیت بنویسد. مدتی بعد در یکی از سفرهای جنگی شاهرخ به عراق عجم (۸۱۷ه.ق)، به هرات برده و به «کاتب خاص» منصوب شد و به سبب خوش‌مشربی، پیروان زیادی جمع کرد. در واقعه ترور شاهرخ از سوی احمدلر (۸۳۰ه.ق)، تعدادی از عراقی‌ها، از جمله مولانا معروف متهم شدند و برخی اعدام و مولانا نیز با تخفیف یک درجه به حبس در سیاه‌چال قلعه اختیارالدین هرات محکوم شد و چندی بعد در زندان درگذشت (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲/۳۸۳-۳۸۴). به نظر می‌رسد او که حاضر نشده بود با بایسنغر جوان در نگارش خمسة نظامی همکاری کند، مورد کینه شاهزاده واقع شد. رفتار غرورآمیزش با شاهزادگان و دولتیان نیز محبوبیتش را در بین درباریان کاسته بود و شاگردان و مصاحبان مولانا مورد اتهام واقع شدند، برخی متواری و برخی با پرداخت پول کلان تبرئه گشتند (سمرقندی، ۱۳۸۳: دفتر اول، ۱/۳۸۳). مولانا مجموعه‌ای از اشعار، از جمله شعرهای خودش را به قلم رقاع کتابت کرده است که در کتابخانه سلطنتی تهران موجود است (بیانی، ۱۳۶۳: ۲/۹۱۳؛ حبیبی، ۱۳۵۵: ۵۳۱).

شاگرد برجسته مولانا معروف، عبدالرحمان خوارزمی (بدخشی) راه استاد را ادامه داد. عبدالرحمان همچنین شاگرد عبدالله پسر امیرعلی و بدرالدین محمد، داماد امیرعلی، بود. یکی از شگفتی‌های تاریخ هنر این دوره، این است که در رأس مکتب خراسان دو تبریزی بودند و در رأس مکتب ترکمان سبک

تبریزی - شیرازی، دو خوارزمی پدر و پسر قرار داشتند.

عبدالرحمان در هرات ملقب به «تاج‌الائمه» بود. پس از واقعه، احمدلر به آذربایجان رفت. چندی بعد به دربار اسپند میرزا در بغداد راه یافت و مورد حمایت او قرار گرفت. عبدالرحمان بعد از ورود به تبریز و بغداد، اصلاح نوآورانه‌ای را ادامه داد که استادش مولانا معروف شروع کرده بود و تغییراتی در خط نستعلیق ایجاد کرد. شاید بتوان تقابل دو جریان مولانا معروف با مولانا جعفر را تداوم تقابل امیرعلی و یحیی صوفی دانست که به‌گونه‌ای شیوه خراسانی و آذربایجانی - عراقی محسوب می‌شد. در سنت خوش‌نویسی خراسان که مبنی بر «چاق»، برجسته و بزرگ‌نویسی بوده، کشیدگی برخی حروف مانند (گ، ح، خ) بیشتر از شیوه آذربایجانی - عراقی است (فضائل، ۱۳۶۲: ۲۷۵-۲۶۹). عبدالرحمان (مرگ حدود ۸۸۶ه.ق) استاد مسلم خط نستعلیق، حدود سی‌سال در کارگاه‌های خوش‌نویسی قراقویونلوها و آق‌قویونلوها خدمت کرد و آثارش در کتابخانه‌های مختلف پراکنده است. از آثار او، کتابت شش دفتر مثنوی معنوی مولوی، به قلم نستعلیق متوسط با رقم «عبدالرحمن کاتب سنه ۸۳۹ه.ق» موجود است. همچنین کتابت خمس نظامی با قلم نستعلیق با رقم «کتابت عبدالرحمن سنه ۸۳۹ه.ق» دوره اصفهان میرزا در دست است. سومین اثر موجود در مجموعه ترجیعات کتابخانه مجلس تهران ترجیع‌بندی به قلم نستعلیق با رقم عبدالرحمن خوارزمی به سال ۸۶۶ه.ق، دوره پیربداق، موجود است (حبیبی، ۱۳۵۵: ۴۹۷-۴۹۸).

روند اصلاح خط نستعلیق که از مولانا معروف بغدادی شروع شده، از سوی عبدالرحمن ادامه یافت و به دست فرزندش نظام‌الدین عبدالرحیم خوارزمی مشهور به «انیسی» (وفات ۹۰۲ه.ق) گسترش یافت. نفوذ او در دربار آق‌قویونلوها برگسترش روند اصلاحی مؤثر واقع شد. عبدالرحیم به‌حدی در تعمیق، تثبیت و گسترش خط نستعلیق کوشید که به نام او تمام شد و «شیوه انیسی» نام گرفت. برخی از مرقعات دوره صفوی بدون اینکه نامی از پدرش به میان بیاورند، او را اصلاح‌گر خط دانسته‌اند. در دیباچه مرقع بهرام میرزا آمده است که او «بسیار نازک و صاف و پسندیده» می‌نوشت (Thackston, 2014: 10). در سبک خراسانی، کشیدگی حروف، به‌ویژه الف و دوایری حروف «ح، ج، خ» تعادل داشت، در حالی که در سبک آذربایجانی - فارسی کشیدگی بیشتر و دوایر تندی داشت (فضائل، ۱۳۶۲: ۲۶۹-۲۷۵؛ مدخل «خطاطی (۲)»، دانشنامه جهان اسلام). انیسی و اسلافش در کشیدگی الف، تحت تأثیر قلم ثلث قرار گرفته بودند. انیسی در کارگاه خطاطی سلطان خلیل در شیراز بود و بعد به خدمت سلطان یعقوب آق‌قویونلو وارد شد که پیشرفت زیادی کرد و روابط نزدیک‌تری با سلطان برقرار کرد. انیسی نیز لقبی بود که یعقوب به او داده بود. حتی سلطان بیتی در این باره سروده بود:

یاران مکنید خوش‌نویسی کاین ختم شده است بر انیسی^۱

او نیز در امضای خود بر اوراق خط‌نویسی، «عبدالرحیم یعقوبی» و «عبدالرحیم رستمی» یا «انیسی سلطانی» می‌نوشت. صاحب‌نظران او را در نوشتن نستعلیق «قرینه مولانا سلطان علی مشهدی» دانسته‌اند؛ شعر نیز می‌سرود (سام میرزا، ۱۳۸۴: ۱۳۴). صاحب *مجالس/نفایس* او را «جامع فضایل و کمالات انسانی» می‌داند. درباره استادی عبدالرحیم آمده است که در خط نستعلیق به «طرز خود استاد عالمیان است» (علیشیرنوائی، ۱۳۶۳: ۳۰۱). دست‌خط او و منتخباتی از اشعار و دیوان *منطق‌الطیر* عطار به خط نستعلیق با چهار مینیاتور در کتابخانه مجلس موجود است (حبیبی، ۱۳۵۵: ۶۶۸). عبدالرحمن همراه عماد خباز ابرقوهی خمسۀ نظامی را نوشتند (آژند، ۱۳۹۷: ۲۹-۴۰).

مولانا عبدالکریم (م. ۸۹۲ ه.ق) معروف به پادشاه برادر مولانا انیسی نیز به شیوه برادر خط می‌نوشت و شعر هم می‌گفت. در ده سالگی در خط نستعلیق مشهور شد. اما معتقد بود که از برادرش بهتر می‌نویسد. رقابتی تنگاتنگ بین دو برادر درگرفته بود. خط این دو برادر به هم شبیه بود، ولی سلطان یعقوب خط انیسی را بر خط عبدالکریم ترجیح می‌داد. این هم موجب آزدگی او شد (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۵۷-۵۸)؛ درباره نستعلیق دوره صفویه ر.ک. اصفهانی: ۱۱۳-۱۲۰). عبدالکریم مخترع مرکبی شده بود که در آب از بین نمی‌رفت. ظاهراً علاوه بر خط، رفتار این دو برادر با هم تفاوت داشت و عبدالکریم به نوعی «دماغش مخبط» شده بود (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۵۷-۵۸). گاهی در کتیبه‌ها امضای خود را به صورت «کتبه خدا»، «کتبه شاه» و «کتبه زرافه» می‌نوشت (سام میرزا، ۱۳۸۴: ۱۳۵). رساله‌های *حال‌نامه* و *روشنایی‌نامه* در موضوع عرفانی به خط نستعلیق به قلم عبدالکریم در کتابخانه مجلس، به تاریخ ۱۵ شعبان ۸۸۳ ه.ق، موجود است (حبیبی، ۱۳۵۵: ۴۹۸).

نوآوری خاندان خوارزمی در کارگاه‌های ترکمانان موجب شد در خط نستعلیق دو سبک متفاوت شکل گیرد. تفاوت‌های سبکی که از مولانا یحیی در شیوه عراقی شکل گرفته بود در انیسی به تکامل رسید و انیسی تفکیک‌کننده رسمی این دو سبک شد. کاربرد مفاهیمی مانند «قرینه»، «برابر»، «در تقابل» و «حسادت بر» درباره استادان مکتب تیموری و ترکمنی نشان می‌دهد که تفاوت مهمی بین دو مکتب وجود داشت. در این بازه زمانی، یعنی حدود ربع چهارم سده نهم هجری، سبک خراسانی به هدایت اظهر تبریزی و جعفر بایسنغری و سلطان علی مشهدی در خراسان رواج یافت. سبک نستعلیق آذربایجانی - عراقی در بغداد، آذربایجان و شیراز با هدایت انیسی رونق گرفت. بین پیروان شیوه انیسی و شیوه سلطان علی مشهدی نیز رقابت و معارضه وجود داشت. مشهدی بر سبک نستعلیق هراتی تأکید داشت و انیسی

۱. تاکستون، دیباچه مرقع شمس‌الدین محمد وصفی بر مرقع شاه اسماعیل، ص ۱۰؛ در این مرقع شعر بدون نام سراینده بیان شده است، اما در روایت گلستان هنر منش قمی (ص ۵۸) به سلطان نسبت داده شده است.

هم بر سبک غربی یا تبریزی؛ عالی‌افندی، تفاوت سبک هرات تیموری و در رأس آن سلطان علی مشهدی را، به سبب طرز تراشیدن قلم مربوط ساخته است و معتقد است پیروان شیوه خراسانی «قلم‌ها را محرف» می‌تراشیدند، اما عبدالرحمان خوارزمی و پیروانش «قط قلم را جزم» می‌زدند؛ محمود هروی صاحب شیوه در مکتب ترکمان نیز «قلم را وسط» می‌تراشید (عالی‌افندی، ۱۹۲۶: ۱۰-۱۱). عالی‌افندی تفاوت‌های سبکی را به نوع تراشیدن قلم تقلیل داده و از محتوای روایات خوش‌نویسی‌شده سخنی به میان نیاورده است. برخی از صاحب‌نظران، مانند میرزا حبیب اصفهانی معتقدند درنهایت، شیوه خراسانی نستعلیق در محافل خطاطی آذربایجان غلبه یافت (اصفهانی، ۱۳۶۹: ۱۶۳)، اما چنین استنباطی درست به نظر نمی‌رسد. از مرقع‌های متعدد دوره صفوی چنین برمی‌آید که مکتب ترکمان با سبک آذربایجانی - عراقی و شیوه انیسی تا دوره شاه عباس در ایران رواج داشت؛ حتی از مرزهای ایران گذشت و به هند و عثمانی رفت. شاید دلیل چنین استنباطی غلبه سبک خراسانی بر دربار ترکمان پس از درگذشت انیسی باشد، اما گفتنی است غلبه یک جریان یا تفکر و شیوه به دربار به معنای از بین رفتن آن نیست. می‌توان گفت شیوه انیسی، سلطه فرهنگی خود را در دربار از دست داد، ولی در نواحی پیرامونی ادامه یافت. بوداق منشی قزوینی نیز شیوه انیسی را نقد می‌کند و آن را مقایسه با سبک خراسانی دلچسب نمی‌داند: «اصلاً حالت و مزه و اصول در خط ایشان نیست» (منشی قزوینی، ۱۳۸۸: ۱۱۱).

شیوه انیسی بر خوش‌نویسان شیراز نیز اثر گذاشت و آن‌ها تتبع «شیوه انیسی» می‌کردند و «شاگرد خوش‌چین خرم‌ن او» بودند (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۵۷-۵۸). شیوه انیسی، مدت‌ها در فارس ادامه یافت. ازجمله استادان کتابخانه سلاطین ترکمان در شیراز، می‌توان به مولانا پیرمحمد، امیرمجدالدین ابراهیم، مولانا محمود سیاوش، مولانا پیرمحمد ثانی، مولانا اسدالله کرمانی، شیخ محمدعلی کرمانی، نعیم‌الدین شیرازی، سالک بن سعید، ملا یونس در شام، عماد خباز ابرقوهی، میر عضد بخاری، خواجه سلمان، میر مصطفی و ملا علی سلطان اشاره کرد که کتاب‌های کتابخانه مساجد و مدارس شیراز به خط این افراد است (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۲۸). ملا علی سلطان بعد از سقوط آق‌قویونلوها به استانبول رفت. آثار نعیم‌الدین، مانند کتابت دیوان کمال‌الدین خجندی (تحریر در ۹۰۱ ه.ق) و دیوان امیرخسرو دهلوی در ۸۹۸ ه.ق در کتابخانه ملی ایران موجود است. دیگر آثارش از سال ۸۹۸ تا ۹۱۵ ه.ق در دیگر کتابخانه‌های ایران و هند وجود دارد. نظام‌الدین بن شمس‌الدین اردبیلی (زنده در سال ۹۲۰ ه.ق) نیز از خوش‌نویسان آذربایجانی بود که علاوه بر نستعلیق به شیوه انیسی، اقلام ششگانه را نیز خوب می‌نوشت (بیانی، ۱۳۶۳: ۹۴۳-۹۴۲/۳).

ظفرنامه تیموری شرف‌الدین علی یزدی به قلم نستعلیق کتابت و عناوین آن به تاریخ ۸۹۲ ه.ق در دست است که کتابت زبده الحقایق به قلم نستعلیق با رقم «سلطان علی الیعقوبی» به تاریخ ۸۸۴ ه.ق

انجام یافته است. ۵۱ قطعه در مرقعات کتابخانه خزینة اوقاف استانبول و همچنین ۱۳ قطعه از مرقع بهرام میرزا در همان کتابخانه از سلطان علی دیده می‌شود (نوروزیان، ۱۳۹۲: ۵۵-۵۶).

سبک خراسانی - تبریزی: شیوه عبدالحی آسترآبادی

شیوه دیگر خوش‌نویسی مکتب ترکمان، متعلق به مولانا عبدالحی آسترآبادی است. سلسه‌نسب خط او به عبدالله صیرفی تبریزی می‌رسد. بنا بر روایت دیباچه میر سید احمد بر مرقع امیر غیب‌بیگ، خواجه تاج سلمانی (نویسنده تاریخ حسن شمس) استاد خط تعلیق است. بعد از او عبدالحی آسترآبادی منشی سرسلسله تعلیق‌نویسان است (Thackston, 2014: 24). عبدالحی دو شیوه نگارش داشت که می‌توان شیوه نخستین را مشابه سبک خراسانی دانست. شیوه نخست «در نهایت رطوبت و حرکت بوده که مناشیر و احکام» سلطان ابوسعید را بدان خط نوشته است. او در این شیوه، شاگردانی داشت که از جمله می‌توان به مولانا درویش و میر منصور و خواجه‌جان جبرئیل اشاره کرد که پیرو شیوه او بودند. مالک دیلمی، شاگرد خواجه‌جان بوده که دوره شاه اسماعیل و تهماسب صفوی نفوذ هنری زیادی داشت.

عبدالحی پس از سقوط ابوسعید، به دربار حسن پادشاه راه یافت و شیوه خطاطی او تحت تأثیر مکتب آذربایجان قرار گرفت. در این شیوه، خط او «در کمال استحکام و پختگی و اصول و چاشنی» بود (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۴۳) که احکام حسن‌بیگ و سلطان یعقوب و سایر سلاطین را بدان طرز می‌نوشت. منشیان عراق، از جمله شیخ محمد تمیمی (پسر خواجه‌جان تبریزی) و مولانا ادریس بدلیسی پیرو او بودند. او در فن خود یاقوت زمان بود. به تدریج، بین استاد و شاگردش، شیخ محمد تمیمی، اختلاف بروز کرد و این رقابت به دشمنی انجامید. شیخ تمیمی مدعی بود که از استادش بهتر می‌نویسد و در مجامع خط استاد را کمرنگ نشان می‌داد. زمانی که شیخ درگذشت مرگ او را ناشی از نفرین استاد دانستند. خواجه عبدالحی سال ۹۰۷ه.ق در تبریز درگذشت و در حظیره مشهور به عبدالحیه مدفون شد (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۴۳-۴۴). از دیگر شاگردان او می‌توان به مولانا حاجی علی منشی آسترآبادی اشاره کرد که دوره صفویه به دبیری برخی از امیران رسید. خواجه میرمحمد منشی قمی نیز از منشیان سلطان رستم‌پادشاه بود که شیوه او را پیروی می‌کرد. خط او نیز در غایت «رطوبت و حرکت و پختگی است». او پس از سقوط حکومت رستم‌پادشاه منزوی شده و در قم ساکن گشت (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۴۵). مولانا ادریس بدلیسی (فوت. ۹۱۱ه.ق)، مؤلف کتاب هشت بهشت، افزون بر نستعلیق به خط‌های دیگر نیز مسلط بود. نویسنده گلستان هنر، خط او را نقد کرده و معتقد است که خط او «رعنا و نازک نیست، اما اسلوب و اصول خوب دارد» و دیوان انشاء حسن پادشاه، سلطان یعقوب، رستم‌پادشاه و الوندیگ را داشت (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۴۴).

سبک تبریزی - شیرازی؛ شیوه عبدالرحیم خلوتی تبریزی

شیوه خوش‌نویسی خلوتی از دیگر شیوه‌های رایج سبک تبریزی - انیسی است. از آثار باقیمانده نمی‌توان به‌طور دقیق، تفاوت شیوه خلوتی و انیسی را تفکیک کرد، اما می‌توان گفت که فکر صوفی‌گرانه در اندیشه خلوتی بیش از سایر خوش‌نویسان بود. عبدالرحیم خلوتی (د. ۵۸۵۹ ق.) سلسله‌نسب خط خود را به طریق پدرش به عبدالله صیرفی می‌رساند. پدرش شمس‌الدین قطابی به شمس صوفی یا شمس مشرقی (د. ۵۸۳۰ ق. در حلب) معروف بود. اتخاذ لقب خلوتی نیز بر گرایش‌های صوفیانه‌اش دلالت دارد. طریقت خلوتیه، خاستگاه شروانی دارد و شمس قطابی نیز ریشه نخجوانی دارد. خلوتی مدتی از پیروان طریقت زین‌الدین خوافی معروف به زینیه با گرایش مذهبی حنفیه بود که در بخارا ریشه داشته و در خراسان، آذربایجان، مصر و آناتولی گسترش یافته بود (ابن کربلائی، ۱۳۸۱: ۸۳/۱). مدتی نیز مریدی خواجه علی صفوی و کمال خجندی را کرده بود، اما خرقة طریقتی خود را از شمس مغربی مرید طریقت ابن عربی دریافت کرده که با شیخ پدرش بود. خلوتی در دربار بغداد بود و تحت‌نظر اصفهان میرزا با شیخ محمود هروی همکاری می‌کرد. خلوتی نیز همچون عبدالحی استرآبادی در خوش‌نویسی در بغداد و تبریز سابقه طولانی داشت. بارگاه اصفهان میرزا بیش از سایر شاهزادگان قراقویونلو گرایش شیعی پیدا کرده بود. عبدالحی (د. ۸۲۵) برادر خلوتی نیز به شیوه برادرش می‌نوشت. خط عبدالحی از عبدالرحیم نیز «نازک و رعنائی» و متعادل‌تر بود. آنان در کنار پدرشان، خاندان اهل خط را تشکیل داده بودند. عبدالحی، خط یاقوت را بسیار ظریف تقلید می‌کرد که حتی استادان خط، تفاوت آن را تشخیص نمی‌دادند. ظاهراً مدتی این عمل را محل کسب درآمد ساخته بود (ابن کربلائی، ۱۳۸۱: ۸۵). شاید برتری خط برادر موجب شد تا عبدالرحیم مدتی خوش‌نویسی را کنار گذارد و بیشتر به تصوف توجه کند. اما بعد از جوانمرگ شدن برادرش، مجدداً به خوش‌نویسی روی آورد. عبدالرحیم در هر چله یک مصحف خوش‌نویسی می‌کرد. عبدالرحیم خلوتی مدتی نیز شاگردی عبدالحی منشی استرآبادی را کرده که جریان خوش‌نویسی آذربایجانی را ایجاد کرده بود. شاگرد برجسته عبدالرحیم خلوتی، نعمت‌الله بواب تبریزی بود که در دوره قراقویونلوها جایگاه بالایی پیدا کرد. ابن‌بواب ابتدا از دربار اصفهان میرزا شروع و دوره پیربداد و جهان‌شاه نفوذ گسترده پیدا کرد. وی از معدود خوش‌نویسانی است که برای تعلیم به هرات نرفته بود. او خط را «رعا و نیکو» می‌نوشت. کتیبه عمارات مظفریه تبریز از اوست (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۴۵؛ ابن کربلائی، ۱۳۸۱، ۸۵/۱). نعمت‌الله بواب به‌حدی در محافل خوش‌نویسی شهرت یافت که با ابن‌بواب، بزرگ سرآمد شاگردان ابن‌مقله، هم‌تا دانسته و لقب ابن‌بواب دوم داده شد. از همکاری او با کارگاه‌های خوش‌نویسی دوره آق‌قویونلوها آگاهی در دست نیست. سرآمد شاگردان ابن‌بواب، شمس‌الدین تبریزی ثانی است. او در کارگاه‌های آق‌قویونلو فعال بود و آثاری در مرقعات به‌جا گذاشت. از دیگر شاگردان عبدالرحیم می‌توان به

مولانا محمد خلیلی و مولانا عبدالواسع اشاره کرد (ابن کربلائی، ۱۳۸۱: ۸۵/۱).
از تألیفات عبدالرحیم، می‌توان به *مفاتیح‌الغیب* در تصوف، حاشیه بر شرح اصطلاحات شیخ عبدالرزاق کاشی، شرحی بر رباعی حوراییه ابوسعید ابی‌الخیر، تعلیقات بر بعضی ابیات مشکله گلشن‌راز^۱ و چند اثر دیگر اشاره کرد.

شیوه محمود امامی هروی و شیوه شیخ محمد امامی هروی: سبک ترکیبی خراسانی – آذربایجانی

مولانا شیخ محمود جعفری هروی (زنده در سال ۸۹۴ه.ق) از شاگردان مولانا جعفر بایسنغری است. نسبت جعفری نیز نشان‌دهنده میزان اعتماد مولانا جعفر بایسنغری به اوست. خوش‌نویسان این شیوه، هرچند تحت‌نظر استاد مکتب تیموری آموزش دیده بودند، نسبت به استاد متفاوت نوشته‌اند و پس از ورود به آذربایجان تحت تأثیر شیوه آذربایجانی – عراقی به «نازک و رعنائی» روی آوردند. دلیل مهاجرت او به قلمرو قراقویونلوها مشخص نیست. شاید با تصرف هرات از سوی ترکمانان، در میان کوچ‌دهندگان اجباری بود. او برخلاف برخی از خوش‌نویسان خراسانی، عراق را ترک نکرد، در دربار پیردق قراقویونلو در بغداد به سر برد و به شیخ محمود پیردق معروف شد. ذکر این نکته لازم است که هرگاه حکمران یا سلطان از عملکرد و خط استادی خوشش می‌آمد و رابطه عاطفی و الفتی با استاد پیدا می‌کرد یا مانند بایسنغر، پیردق و یعقوب، شاگردی استاد را می‌کرد، اجازه می‌داد استاد در رقم‌هایش نام حکمران را ذکر کند و گاهی فقط اجازه‌داده می‌شد عبارت «سلطانی» ذکر شود. محمود هروی سپس به دربار آق‌قویونلوها پیوست. رقم‌هایش را «شیخ محمود سلطانی» (منسوب به سلطان خلیل) و «شیخ محمود یعقوبی» امضا می‌کرد. او در هرات، شیراز، بغداد و تبریز زندگی کرد. حدود سی‌سال در خدمت کتابخانه‌های حکمرانان ترکمان بود و از استادان پرکار خوش‌نویسی به شمار می‌رفت. نسخ زیادی به قلم او در کتابخانه جهان موجود است (بیانی، ۱۳۶۳: ۳ و ۴/ ۸۹۱-۸۹۲).

شیخ محمود مدتی در کتابخانه یعقوبی، رئیس کارگاه بود که علاوه بر آموزش نوآموزان، مشغول کتابت دیوان‌های شعر شده بود. سلطان در نامه‌ای از او خواهان سرعت‌بخشیدن بر کتابت شده بود که ایشان بیماری خود و مبتدی‌بودن شاگردان را مطرح کرده است. ظاهراً هر ناسخ روزانه وظیفه داشت تعداد ابیات مشخصی بنویسد، اما مسئله مهم که به‌گونه‌ای به ماهیت هنر خوش‌نویسی مربوط می‌شد، مسئله روحیه نویسنده است که در نامه به‌خوبی انعکاس یافته است. در این نامه آمده است:

۱. عسکر حقوقی از محققان اخیر رساله مختصری در شرح برخی از ابیات گلشن‌راز (۱۶۷ بیت) با مشخصات زیر منتشر کرده است. آیا این رساله همان رساله خلوتی است معلوم نشد. برای مزید آگاهی معرفی می‌شود. شرح گلشن‌راز، (۱۳۷۲). تهران: انتشارات هیرمند.

کمترین خاک بر گرفتگان شیخ محمود، آستان عالی به لب ادب بوسیده به عزّ عرض می‌رساند که پروان همایون در باب کتابت بنده درگاه و شاگردان صادر شده که هریک در روزی چند توانند نوشت؟ صورت حال آنکه کتابت به فنون دیگر نسبت ندارد، جهت آنکه گاه باشد که بی‌خواست آنچه توقع است اضعاف آن دست می‌دهد و گاهست که هرچه خود را به تکلف بر آن می‌دارد، دانگ آنچه می‌کرده میسر نمی‌شود و شاگردان هنوز مبتدی‌اند؛ اگر در کتابت تعجیل نمائید مانع ترقی شود... (بیانی، ۱۳۶۳: ۳ و ۴ / ۸۹۱-۸۹۲؛ Thackston, 2014: 47).

در نامه تأکید شده است که از دیوان‌ها روزانه پانصد بیت بنویسند. این مقدار نوشته متداول بود؛ البته استادانی در یک روز دوهزار بیت نوشته‌اند. آخرین اثرتاریخ‌دار که امضای شیخ محمود را داراست مربوط به سال ۸۹۴ ه.ق است (سه‌کی، ۱۳۸۶، ۷۵-۹۳).

شیخ محمد امامی هروی از کاتبان زبردست سده نهم هجری است که دوران جوانی نزد مولانا جعفر تبریزی شاگردی کرده بود و بعدها در کتابخانه سلطان یعقوب و سلطان رستم خدمت کرد و در کتابت‌ها، خود را شیخ محمد سلطانی، شیخ محمد یعقوبی، شیخ محمد رستمی و شیخ محمد یوسفی (احتمالاً برادر سلطان یعقوب) امضا می‌کرد. او در نستعلیق چیره‌دست بود و بعضی از اقلام، مانند نسخ، رقا و تعلیق را نیز خوش می‌نوشت (بیانی، ۱۳۶۳: ۳ / ۶۴۲-۶۴۴). نامه‌ای از شیخ محمد در دست است که به سلطان نوشته و اعلام کرده که «دوات فغفوری چینی» داشته که افتاده و شکسته است و درخواست ظرف و دوات جدید برای نگارش کرده بود (Thackston, 2014: 47). بر اساس مرقعات و قطعات موجود از خوش‌نویسان، نام شیخ محمد با پسوند امامی یا هروی و بدون پسوند، سه مورد وجود دارد. برخی بدون پسوند، یعنی شیخ محمد آمده است. فقدان نشانه‌ها، پژوهشگران را دچار تردید ساخته است (سه‌کی، ۱۳۸۶: ۷۵-۹۳).^۱ به نظر می‌رسد ارقامی را که نام شیخ محمد را دارد و به دوره قراقویونلوها مربوط است، می‌توان با اطمینان بیشتر به شیخ محمد امامی هروی مربوط دانست؛ برای نمونه قطعه‌ای که به سال ۸۶۶ ه.ق در بغداد در دست است و نام شیخ محمد را دارد، می‌تواند از شیخ محمد امامی هروی باشد. اما ارقامی که در دوره آق‌قویونلوها ثبت شده، می‌تواند بین شیخ محمد، فرزند فخرالدین کاتب سلطانی، مشترک باشد. مولانا فخرالدین خود از کاتبان به نام دوره قراقویونلو و آق‌قویونلو است و شانزده قطعه در مرقعات به نام اوست (سه‌کی، ۱۳۸۶: ۷۵-۹۳).^۲ داشتن عنوان «کاتب سلطانی» نشان می‌دهد او در دوره

۱. یوشیفوسا سه‌کی، ۱۳۸۶: ۹۳-۷۵.

۲. رونق خوش‌نویسی به‌گسترش صنعت مرکب‌سازی دامن زده بود. دوات‌سازی در آذربایجان و شیراز گسترش زیادی یافته بود. خوشبختانه نسخه‌ای از رساله به زبان فارسی مربوط به دوات‌سازی شبه‌قاره هند در دست است. برای آگاهی بیشتر رک. علی بن حسام‌الدین متقی برهان‌پوری (۱۳۸۵). التجرب الوافی فی الحبر الصافی، رساله‌ای در مرکب‌سازی، مقدمه عارف نوشاهی. نامه بهارستان، ۵ (۱-۲)، ۲۱-۳۶.

سلطان خلیل در شیراز، دارای موقعیت و «وظیفه» بود؛ ولی معلوم نشد در کدام شیوه قلم می‌نوشت. وابستگی آن به مکتب ترکمان و سبک آذربایجانی - عراقی مسجل است، اما وابستگی شیوه او به مطالعات بیشتری نیاز دارد. مجموعه اشعاری وجود دارد که کتابت آن در سال ۸۷۸ ه.ق با رقم سلطانی مربوط به دوره حکمرانی سلطان خلیل در شیراز است. آخرین قطعه تاریخ‌دار مربوط به شیخ محمد (۹۱۷ ه.ق) است (سه‌کی، ۱۳۸۶: ۸۸). به نظر می‌رسد، این قطعه به شیخ محمد بن فخرالدین کاتب مربوط است؛ زیرا شیخ محمد هروی در این تاریخ اگر زنده باشد، باید عمر طولانی داشته باشد و بعید است بتواند نقش خطاطی را به‌خوبی اجرا کند. نخستین قطعه تاریخ‌دار از شیخ محمد به سال ۸۶۶ ه.ق بغداد مربوط است. این فاصله زمانی طولانی است که یک نفر بتواند به‌خوبی قلم بزند.

شیخ‌غیب‌الله امامی هروی برادر شیخ محمد از دیگر پیروان این شیوه بود. بر اساس منابع، غیب‌الله به شیوه برادر می‌نوشت و سندی دال بر جایگاه بالای هنری در کارگاه‌های خوش‌نویسی ترکمانان در دست نیست.

شیوه‌اظهر تبریزی: شیوه ترکیبی خراسانی - آذربایجانی

این سبک هویت مستقل ندارد و تنها به این دلیل در دسته جداگانه قرار گرفته تا نشان داده شود که استادان این سبک بیشتر زمان خود را در قلمرو ترکمانان سپری کرده‌اند. برخی زیر نظر استادان مکتب تیموری آموزش دیده و از شاگردان مولانا اظهر تبریزی (زنده در ۸۸۰ ه.ق) بودند، اما در قلمرو قراقویونلوها و آق‌قویونلوها کتابت کرده‌اند. اظهر تبریزی از استادان اثرگذار مکتب تیموری خراسان بود. دوره‌ای که به‌ناگزیر مدتی در آذربایجان و عراق گذراند، بر خوش‌نویسی مکتب ترکمان اثر گذاشت. زندگی هنری مولانا اظهر به دو قسمت تقسیم می‌شود: زندگی در هرات و زندگی در تبریز/عراق. شاگردانش را نیز می‌توان به پیروی از سنت خوش‌نویسی به دو دسته تقسیم کرد: دسته نخست، پیروان سبک هروی مانند سلطان علی مشهدی^۱ (وفات ۹۲۶ ه.ق) و سلطان علی سبزمشهدی و دسته دوم، پیروان سبک عراقی مانند سلطان علی قاینی، حافظ محمد (وفات ۹۲۴ ه.ق)، محیی شیرازی، مولانا محمود نظام، مولانا میرک (کتابت دیوان اوحدی در ۸۶۸ ه.ق) و امیر مجدالدین ابراهیم. دسته آذربایجانی - عراقی در هرات یا تبریز زیر نظر اظهر آموزش دیده بودند (بیانی، ۱۳۶۳: ۳/۸۹۱-۸۹۲). از میان شاخه آذربایجانی - عراقی تنها خوش‌نویسی که خاستگاه خراسانی داشت، سلطان علی قاینی (م. ۹۱۴ ه.ق) بود. پس از سقوط هرات و حمایت‌نشدن از سلطان ابوسعید به دربار قراقویونلوها آمد که به سبب اقامت طولانی‌مدت در

۱. سلطان علی مشهدی نیز از دیگر سرآمدان خط‌نویس هراتی بود که به دربار تبریز آمد و در امضا، خود را سلطان علی یعقوبی معرفی می‌کرد. ظفرنامه علی یزدی موجود در کتابخانه مجلس به خط نستعلیق متعلق به اوست. نسخه زبده‌الحقایق عین‌القضاة همدانی به قلم نستعلیق جلی به امضای سلطان علی یعقوبی (کتابت در سال ۸۸۴ ه.ق) است.

قلمرو ترکمانان به این مکتب ترکمان گرایش داشت. قاینی، هم دوره اول حضور در حیات و هم دوره حضور اظهر در تبریز از حضور استفاده کرده است. مناقب هنروران او را «بهره‌مند از حسن خط» اظهر معرفی کردند، درویش مسلکی بر او غلبه داشت (عالی‌افندی، ۱۹۲۶: ۵۹-۶۰). شاید بتوان او را یکی از پرکارترین و سرشناس‌ترین خوش‌نویسان شیوه ترکیبی دانست. قاینی نام خود را به صورت سلطان علی «قاینی یعقوبی» می‌نوشت. او دوره بی‌ثباتی پسایعقوبی از تبریز به حجاز رفت و بعد در هرات به دربار سلطان حسین بایقرا پیوست و مدتی رقم سلطانی (سه‌کی، ۱۳۸۶: ۷۵-۹۳) و ملازمت مولانا عبدالرحمن جامی می‌کرد. وی مدعی بود که یک بیت خطش به یک تنکه می‌ارزد (شیرنوائی، ۱۳۶۳: ۲۷۴). به دلیل ضرورت نگارشی، این خطها بیشتر کاربرد پیدا کرده بود. مولانا حافظ محمد در خط ثلث سرآمد زمان بود و «عدیل خود» نداشت (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۳۲). برخی کتیبه‌های آرامگاه حضرت معصومه (س) به قلم اوست. در نستعلیق از اظهر پیروی می‌کرد، اما به پایه‌ای نرسید که بتواند مقام بالایی در دستگاه هنری آق‌قویونلوها کسب کند. میرک شیرازی پیش از آمدن اظهر به تبریز در دیوان پیردق قلم می‌زد و دیوان اوحدی به قلم میرک (در سال ۸۶۸ ه.ق) در دست است (بیانی، ۱۳۶۲: ۳/ ۸۹۱-۸۹۲). محیی شیرازی (زنده در سال ۸۹۰ ه.ق) خط نستعلیق را خوش و اقلام شش‌گانه را استادانه می‌نوشت. او را هم‌ردیف عبدالله صیرفی می‌دانند. در نستعلیق در زمره استادان اولیه این خط است و به شیوه اظهر تبریزی می‌نوشت؛ یعنی پیرو شیوه ترکیبی بود (بیانی، ۱۳۶۲: ۳/ ۸۹۵). مولانا محمود بن نظام نیز پیرو شیوه اظهر تبریزی بود. او را نباید با محمود بن نظام قاری صاحب دیوان البسه اشتباه گرفت. لازم است اشاره شود که این استادان پیش از آمدن اظهر به تبریز از استادان مکتب ترکمان بودند. شاید به دلیل شهرت، مدتی را نزد اظهر به سر برده و به شاگردی او افتخار می‌کردند.

با توجه به اینکه مولانا اظهر به هنگام لشکرکشی سلطان ابوسعید تیموری در اردوی او بود و با کشته شدن سلطان (۸۷۳ ه.ق) به شروان متواری شد و حدود یک یا دو سال در این منطقه فعالیت کرد؛ قطعه‌ای از او به تاریخ ۸۷۳ ه.ق در شروان در دست است (سه‌کی، ۱۳۸۶: ۷۵-۹۳). در شروان شاگردانی پروراند و بعد از تثبیت قدرت حسن‌پادشاه به دربار تبریز منتقل شد. قطعه‌ای از او در اصفهان در قلمرو ترکمانان نگارش یافته که مربوط به ۸۷۷ ه.ق است (سه‌کی، ۱۳۸۶: ۷۵-۹۳). گلچینی از اشعار شاعران مختلف به تاریخ ۸۸۰ ه.ق در محل نامشخص در دست است (نوروزیان، ۱۳۹۲: ۵۵-۶۶). هرچند مولانا اظهر مقام بالایی در خوش‌نویسی داشت و او را پس از امیرعلی تبریزی و جعفر تبریزی سومین استاد کامل نستعلیق می‌دانند (سمساری، مدخل مولانا اظهر تبریزی)، در ارقامش در قلمرو ترکمانان عبارات سلطانی دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد سبک خراسانی او که مبتنی بر «چاق و برجسته» نویسی است، چندان مطلوب ترکمانان نبود. در مرقعات در دسترس، تاکنون رقمی با نام فرمانروا به نام یکی از خوش‌نویسان این شیوه دیده نشده است (بیانی، ۱۳۶۳: ۱/ ۷۳-۷۴).

شیوه متفرقه: دیگر خوش‌نویسان مکتب ترکمان

تعداد دیگری از خوش‌نویسان مکتب ترکمان را نمی‌توان به یکی از سبک‌ها یا شیوه‌ها نسبت داد؛ زیرا سلسله‌نسب خطی آنان روشن نیست. ولی برخی از این‌ها در سطح بالا به خط نستعلیق می‌پرداختند و برخی دیگر در سطوح محلی فعالیت داشتند که می‌توان «شیوه قمی»، «شیوه اردبیلی»، «شیوه کرمانی» و غیره را از آن استنباط کرد. البته نباید در متکثرکردن شیوه‌ها اغراق نمود؛ تعدادی از این خوش‌نویسان در ربع نخست سده دهم، یعنی دوره شاه اسماعیل صفوی مصدر امور شدند و مکتب ترکمانی دوره صفوی را گسترش دادند. برای نمونه خوش‌نویسان شیوه قمی مثل مولانا حافظ محمد (حاجی محمد)، حافظ قنبر شرفی، شرف‌الدین عبدالمجید قمی (جد مادری منشی قمی، صاحب گلستان هنر)، مولانا حیدرقمی، مولانا سید ولی را نام برد که بیشتر به خط ثلث یا نسخ و کوفی کتیبه‌ها و نوشته‌های آستان حضرت معصومه (س)، کتیبه درگاه مسجد، مزار سلطان سید ابوالاحمد در درب ری را می‌نوشتند (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۳۲-۳۳). خواجه مظفر معمار از خویشان مولانا معین‌الدین معمار شاعر از خاندان معماریان شیراز و از کاتبان معتبر دیوان سلطان یعقوب بود (شیرنوائی، ۱۳۶۳: ۳۰۰).

از خوش‌نویسان شیراز که تابع مکتب ترکمان بودند، پیشتر به مواردی اشاره شد که می‌توان از مولانا محمد سیاوش، مولانا پیرمحمد ثانی، میر عبدالقادر حسینی و حافظ عبدالله و مولانا صدرالدین روزبهان شیرازی یادکرد. یکی از خوش‌نویسان شیراز به نام یعقوب بن حسن سراج شیرازی در سال ۸۵۷ ه.ق رساله خوش‌نویسی *تحفه‌المحبین* را تألیف کرد که در آن فقط به استاد مستقیم خود مولانا صدرالدین روزبهان اشاره کرده است (سراج شیرازی، ۱۳۶۷: ۴۵). خوش‌نویسی در شیراز به پژوهش بیشتری نیاز دارد. روایت منشی بوداق قزوینی، رونق و همه‌جاگیری خوش‌نویسی و هنرهای وابسته را به‌خوبی نشان می‌دهد که خوش‌نویسی با گذر از هنر به حرفه تبدیل شده بود و مشارکت زنان در حرفه خطاطی و هنرهای وابسته را توضیح می‌دهد. او می‌نویسد:

نسخ تعلیق‌نویسی در شیراز بسیارند. همه تقلید یکدیگر می‌کنند. اصلاً خط ایشان از هم فرق نمی‌توان کرد. عورات شیرازی کاتب‌اند و به دستور نقش صورت برمی‌دارند و اکثر بی‌سوادند. مؤلف به شیراز رفت و تحقیق کرد واقعیت. در هر خانه، زن کاتب است و شوهر مصور و دختر مذهب و پسر مجلد. هرچند کتاب که می‌خواهند همه به یک میزان که در هیچ‌کار فرق نتوان نهاد و این لطیفه بهرام میرزاست که می‌گفت در شیراز کتاب می‌کارند یکی به واسطه بسیار و دیگری به‌جهت آنکه همه به‌هم می‌ماند (منشی قزوینی، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

مقامات جامی نیز گسترش «صنعت کتابت و تذهیب و جدول و تجلید» را در شیراز به‌گونه‌ای دیگر تأیید می‌کند (نظامی باختری، ۱۳۷۱: ۱۸۱). از دیگر خوش‌نویسانی که فقط نامی از آن‌ها در مرقعات و ارقام باقی ماند، می‌توان به هادی یعقوبی،

درویش سلطانی، شیخ عبدالله امامی، حسین حسینی استرآبادی، وفایی، مرشد بن ابوالخیر، ابراهیم بن ابوالخیر، ابراهیم شاه، احمد ویسی، پیرجلیل، تاج، فتح‌الله محلاتی، کمال خندان و غیره اشاره کرد (سه کی، ۱۳۸۶: ۷۵-۹۳). در دیباچه مرقع شاه اسماعیل به قلم شمس‌الدین محمد وصفی تعداد دیگری از خوش‌نویسان شیراز، تبریز و سایر شهرها آمده است که افزودن آن‌ها جز اینکه تعداد را افزایش دهد، فایده‌ای نخواهد داشت، مگر اینکه با انتشار بیشتر نسخ خطی بتوان حضور آن‌ها را در سبک‌ها و شیوه‌های مختلف خوش‌نویسی دسته‌بندی کرد. افرادی مانند فتح‌الله محلاتی پس از شکست جنگ چالدران به عثمانی رفتند. برخی مانند مولانا حافظ باباجان به دلیل اختلاف با اطرافیان سلطان حسین بایقرا با دعوت سلطان یعقوب به تبریز آمد (منشی قزوینی، ۱۳۸۸: ۱۱۳). حافظ خط را نیکو می‌نوشت و در نواختن عود او را قرینه عبدالقادر قدیمی می‌دانستند. برادر او، حافظ قاسم، در دوازده سالگی در مجلس وعظ ملا حسین کاشفی خوانندگی کرد و شهرت زیادی به دست آورد (منشی قزوینی، ۱۳۸۸: ۱۱۳). از خوش‌نویسان کمتر شناخته‌شده دربار قراقویونلو، می‌توان به محمود بن محمد خماری و محمد بقال یاد کرد که هردو در دربار پیربدای در شیراز و بغداد بودند و در کتابت نستعلیق استاد بودند و آثار متعددی از آنان، از جمله نسخه لمعات عراقی و گلشن راز به خط خماری (در سال ۸۵۴ق) در دست است (بیانی، ۱۳۶۳: ۳ / ۸۹۱-۸۹۲). شاید دوره آق‌قویونلوها نیز مصدر کار بودند، اما متأسفانه آثاری از آنان به دستمان نرسیده است.

از شاهزادگان آق‌قویونلو، یوسف‌میرزا، پسر کوچک حسن پادشاه، و سلطان علی، پسر سلطان خلیل، از خوش‌نویسان این دوره بودند. دوران حکمرانی سلطان خلیل در شیراز که محفل عالمان، نقاشان و خطاطان بود در فرزند نوجوانش اثر گذاشت و در نه‌سالگی از خوش‌نویسان مشهور فارس شد. از آنجایی که طبع شعر نیز داشت این مسئله را در بیتی چنین آورده است:

یکی از عنایات حق این است که نه‌ساله‌ام می‌نویسم چنین

او همچنین در عمارت تخت جمشید شیراز روی تخته‌سنگی اشعار خود را نوشت که گلستان هنر هفت‌بیت آن را که تاریخ ۸۸۱ه.ق دارد، ثبت کرده است (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۳۱-۳۲). برخی دیگر مانند مولانا نظام‌الدین اردبیلی (زنده ۹۲۰ه.ق) شیوه خاص خود را در اردبیل رواج داد و کتیبه‌های آستان شیخ‌صفی را می‌نوشت. پسرش، مولاناشمس‌الدین، نیز شیوه پدر را اصلاح کرد و رواج بیشتری داد (منشی قمی، ۱۳۵۲: ۳۲-۳۳).

نتیجه‌گیری

پژوهش درباره‌ی خوش‌نویسی به سبب تطور خط استاد در روند فعالیت هنری، درهم‌آمیختگی سبک‌ها در نتیجه‌ی رفت‌وآمدها و تغییر مکان جغرافیایی و انتقال اجباری خوش‌نویسان به مراکز دیگر، موجب شد که تعیین مکتب‌ها و سبک‌ها دشوار شود. با وجود این، پژوهشگران تلاش‌های خود را برای سنخ‌شناسی خط انجام داده و به نتایجی هم رسیده‌اند. مکتب ترکمان به سبب قرارگرفتن بین دو مکتب پرقدرت هنری و سیاسی نادیده یا کم دیده شده است. حتی برخی از پژوهشگران هویت مستقلی برای آن تعریف نکرده‌اند؛ اما پی‌گیری‌ها نشان داده که تبریز و شیراز پیشاترکمانی و پساترکمانی در خوش‌نویسی، بیش از سایر شهرهای ایران نقش‌ساز بوده‌اند. در این میان، نمی‌توان مکتب ترکمان را نادیده گرفت. شناسایی شیوه‌های مختلف درون مکتب ترکمان نشان داده که خوش‌نویسی در این دوره به پیشرفت‌های زیادی نایل آمده است و در عین وحدت، کثرت را نشان می‌دهد. خوش‌نویسی دوره‌ی ترکمان با تمام ویژگی‌ها و شیوه‌ها به دوره‌ی صفوی منتقل شد. نمی‌توان خوش‌نویسی دوره‌ی اول صفوی را از شیوه‌ی ترکمان به راحتی جدا کرد. اگر ادعا کنیم که خوش‌نویسی اوایل دوره‌ی صفوی ادامه‌ی مکتب ترکمان است، اغراق نخواهد بود. یکی از ویژگی‌های مکتب ترکمان که به پژوهش جدی نیاز دارد و در این پژوهش بدان پرداخته نشده است، مسئله‌ی رشد تدریجی گرایش‌های شیعی در انتخاب قطعات منظوم برای خوش‌نویسی است. سبک شیراز و تبریز/ بغداد پیشاترکمانی و ترکمانی در مقایسه با سبک تیموری، نزدیکی بیشتری با عناصر ایرانی و شیعی داشته‌اند. عناصر شیعی را می‌توان در نسخه‌ی *خاوران‌نامه* مشاهده کرد و برتری عناصر ایرانی را در اشعار حماسی *خاوران‌نامه* و *شاهنامه‌ها* به وضوح دید که البته به پژوهش دیگری نیازمند است. برگرداندن رسم‌الخط عربی به شیوه‌ی فارسی (مانند تغییر نگارش کلمه‌ی «اشاره» به «اشارت») در آثار مکتب ترکمان بیشتر دیده می‌شود. رشد جنبش حروفیه در تبریز را نمی‌توان از روند روبه‌گسترش خط نستعلیق که به «عروس خطوط اسلامی» و «خط عجمی» معروف شده، کنار گذاشت.

منابع

- آژند، یعقوب (۱۳۸۴). مکتب نگارگری تبریز و قزوین - مشهد. تهران: فرهنگستان هنر.
- آژند، یعقوب (۱۳۹۱). *از کارگاه تا دانشگاه*. تهران: نشر فرهنگستان هنر و مؤسسه ترجمه و نشر آثار متن.
- آژند، یعقوب (۱۳۹۸). شیوه شیراز مکتب ترکمان. نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی، ۲۴(۴)، ۴۹-۵۶.
- آژند، یعقوب (۱۳۹۷). شیوه تبریز مکتب ترکمان. نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی، ۲۳(۴)، ۲۹-۴۰.
- ابن کربلائی تبریزی، حافظ حسین (۱۳۸۳). *روضات الجنات و جنات الجنان*. تصحیح محمد امین سلطان القرائی. تبریز: نشر ستوده.
- اصفهان، میرزا حبیب (۱۳۶۹). *تذکره خط و خطاطان*. ترجمه رحیم چاوش اکبری. تهران: نشر کتابخانه مستوفی.
- بیانی، مهدی (۱۳۶۳). *احوال و آثار خوشنویسان*. مجلد ۲ (ج ۱-۲ و ۳-۴). تهران: نشر علمی.
- حبیبی، عبدالحی (۱۳۵۵). *هنر عهد تیموریان و متفرعات آن*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- رابینسن، بزیل ویلیام (۱۳۷۶). *هنر نگارگری ایران*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: انتشارات مولی.
- رهنورد، زهرا (۱۳۸۶). *تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: نگارگری*. تهران: سمت.
- سام میرزا صفوی (۱۳۸۴). *تحفه سامی*. تصحیح رکن الدین همایون فرخ. تهران: اساطیر.
- سراج شیرازی، یعقوب بن حسن (۱۳۷۶). *تحفه المحبین*. به کوشش کرامت رعناحسینی و ایرج افشار. تهران: نشر نقطه و میراث مکتوب.
- سلوتی، رحیم (۱۳۸۲). *پژوهشنامه خط نستعلیق*. تهران: گنجینه فرهنگی.
- سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳). *مطلع سعدین و مجمع بحرین*. تصحیح عبدالحسین نوائی. ج ۲، دفتر اول. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سمساری، محمدحسن (بی تا). مدخل «مولانا اظهر تبریزی». *دایره المعارف بزرگ اسلام*. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.
- سه کی، یوشیفوسا (۱۳۸۶). آثار خوش نویسی در دو مرقع سلطان یعقوب محفوظ در توپقایی سرای استانبول. *نامه بهارستان*، ۶۷(۱۱-۱۲)، ۷۵-۹۳.
- عالی افندی، مصطفی (۱۹۲۶). *مناقب هنروران*. استانبول: مطبعه عامره.
- علیشیر نوائی، میر نظام الدین (۱۳۶۳). *مجالس النفایس*. به اهتمام علی اصغر حکمت. تهران: نشر کتابخانه منوچهری.
- فضائلی، حبیب الله (۱۳۵۰). *اطلس خط: تحقیق در خطوط اسلامی*. اصفهان: انجمن آثار ملی.
- فضائلی، حبیب الله (۱۳۶۲). *تعلیم خط*. تهران: سروش.
- متقی برهان پوری، علی بن حسام الدین (۱۳۸۵). *التجرب الوافی فی الجبر الصافی* (رساله ای در مرکب سازی)، مقدمه عارف نوشاهی. *نامه بهارستان*، ۵(۱-۲).
- مدخل «خطاطی (۲)». *دانشنامه جهان اسلام*. ج ۱۵.

منشی قزوینی، بوداق (۱۳۸۸). بخش احوال خطاطان و نقاشان، به کوشش کوشا. نامه بهارستان، ۱۰ (۱۵)، ۱۰۷-۱۲۰.
 منشی قمی، قاضی میر احمد (۱۳۵۲). گلستان هنر. تصحیح احمد سهیلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
 نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱). مقامات جامی. تصحیح نجیب مایل‌هروی. تهران: نشرنی.
 نوروزیان، گیتی (۱۳۹۲). بررسی تطبیقی خوش‌نویسی نسخه نگاره کلپله و دمنه ۲۱۹۸ محفوظ در کاخ گلستان با شیوه خوش‌نویسی اظهر تبریزی. مجله هنرهای زیبا - هنرهای تجسمی، ۱۸ (۴)، ۵۵-۶۶.
 هاشمی‌نژاد، علیرضا (۱۳۹۳). معرفی مشهورترین نسخه از اشعار خواجه کرمانی، نسخه کتابخانه بریتانیا کتابت ۵۷۹۸.ق. نامه بهارستان، ۴ (۴)، ۶-۲۵.

- Atilgan, O.S. (2015). *Xv yuzyila Iran ve ceverisinde gelisen Minyatur Usluplari Uzerine bir etut*, [https://www.ayk.gor.tr,Uplouds, 2015/01,PDF,pp.347-364](https://www.ayk.gor.tr/Uplouds,2015/01/PDF,pp.347-364).
 Thackston, (2014). Album perfaces and other Documents on the history of calligraphers and painterd. *STUDIES AND SOURCES IN ISLAMIC ART AND ARCHITECTURE*, Brill-leiden.
 Soucek, P.P. (1971). *Illustrated manuscripts of Nizami's Khamseh, 1386-1482*. Thesis (Ph.D.). New York University.

Transliteration

- Ali Effendi, M. (1926). *Manāqeb-e Honarvarān*. Istanbul: Amreh Press.
- Ali Shir Navaei, M. N. (2004). *Majālīs ul-Nafā'īs*. With the Honor of Ali Asghar Hekmat. Tehran: Manouchehri Library Publishing.
- Azhand, Y. (2005). *Tabriz and Qazvin-Mashhad Painting School*. Tehran: Art Academy.
- Azhand, Y. (2012). *From Workshop to University*. Tehran: Art Academy Publication and Text Works Translation and Publishing Institution.
- Azhand, Y. (2018). *Tabriz Style of the Turkmen School*. Fine Arts-Visual Arts Journal, 23 (4), 29-40.
- Azhand, Y. (2019). *Shiraz Style of the Turkmen School*. Fine Arts-Visual Arts Journal, 24 (4), 49-56.
- Bayani, M. (1984). *The Lives and Works of Calligraphers*. Volume 2 (Volumes 1-2 and 3-4). Tehran: Scientific Publications.
- Entry "Calligrapher (2)". *Encyclopedia of the Islamic World*. Volume 15.
- Fazaeli, H. (1973). *Atlas of Calligraphy; Research on Islamic Calligraphy*. Isfahan: National Works Association.
- Fazaeli, H. (1983). *Teaching Calligraphy*. Tehran: Soroūš.
- Habibi, A. (1976). *The Art of the Timurid Era and Its Subsidiary*. Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Hasheminejad, A. (2014). Introduction to the most famous manuscript of Khaju Kermani's poems, the British Library copy dated 798 AH. *Nameh-ye Baharestan*. (4), 6-25.
- Ībn Karbalā'ī Tabrizī, H. H. (2004). *Rawdāt al-ĵenān wa ĵennāt al-ĵannān*, Edited by Mohammad Amin Soltan al-Qaraei. Tabriz: Sotoūdeh Publication.
- Īsfahānī, M. H. (2010). *Taḍkerat-e Khaṭṭ va Khaṭṭātān*, Translated by Rahim Chavash Akbari. Tehran: Mostūfi Library Publications.
- Monšī Qazvīnī, B. (1989). Section on Calligraphers and Engravers, By the Effort of Koosha. *Nameh-ye Baharestan*, 10(15), 107-120.
- Monšī Qummī, Q. M. A. (1974). *Golestān-e Honar*, Edited by Ahmad Soheili. Tehran: Iranian Culture Foundation.
- Motaghī Borhān-pūrī, 'A. b. H. (2006). Al-Taḥrīb al-Wāfi fī l-Hībr al-Šāfi (A treatise on ink making), Introduction by Aref Noshahi. *Nameh-ye Baharestan*, 5, 2-1.
- Norouzian, G. (2013). Comparative study of calligraphy of the manuscript of the Kelileh and Demneh 2198 preserved in the Golestan Palace with the calligraphy style of Azhar Tabrizi. *Fine Arts Magazine - Visual Arts*, 18(4), 55 -66.
- Nozāmī Bākharzī, 'A. (1992). *Maqāmāt-e ĵāmī*. Edited by Najib Mayelharvi. Tehran: Našr-e Ney.
- Rahnavard, Z. (2007). *History of Iranian Art in the Islamic Period: Painting*. Tehran: Samt.

- Salouti, R. (2003). *Nastaliq Calligraphy Research*. Tehran: Ganjineh Farhangī.
- Sām Mīrzā-ye Šafavī (2005). *Toḥfe-ye Sāmī*. Edited by Rokn al-Din Homayoun Farrokh. Tehran: Asāṭīr.
- Samarqandi, K. A. (2004). *Mawlāl Sa'dīn and Majma' al-Bahrain*. Edited by Abd al-Hossein Nava'i. Volume 2, Book 1. Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Samsari, M. H. (n.d.). Entry for "Maulana Azhar Tabrizi". *Great Encyclopedia of Islam*. Under the supervision of Kazem Mousavi Bojnourdi.
- Sehki, Y. (2007). Calligraphy Works in Two Marqās of Sultan Yaqoob Mahfouz in Topkapi Saray, Istanbul. *Nameh-ye Baharestan*, 67 (11-12), 75-93.
- Serāḡ Šīrāzī, Y. b. Ḥ. (1997). *Toḥfat ul-Moḥebbīn*. Edited by Keramat Raanahosseini and Iraj Afshar. Tehran: Našr-e Noqṭe va Mīrāt-e Makṭūb.
- William Robinson, B. (1997). *The Art of Painting in Iran*, Translated by Yaqoob Azhand. Tehran: Molā Publications.



University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

A Comparative Study of the Transformation of Constellation Figures with Human Iconography from al-Šūfī's *Šuwar al-Kawākib* in Qazvīnī's *‘Ajā'ib al-Makhlūqāt* Case Study: Bodleian Library, Oxford Manuscript No. 144 and Munich Library Manuscript No. 464

Elaheh Panjehbashi¹ , Zeinab Mohammadjani Divkolaie²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Painting, Faculty of Art, Alzahra University, Tehran, Iran (e.panjehbashi@alzahra.ac.ir)

2. M.A, Department of Painting, Faculty of Art, Alzahra University, Tehran, Iran (zeinabmohammadjanii@gmail.com)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 15 February 2025

Received in revised form:
31 March 2025

Accepted: 21 May 2025

Published online:

16 November 2025

Keywords:

Constellations,
Human Iconography,
Šuwar al-Kawākib al-
Thābitah,
‘Ajā'ib al-Makhlūqāt,
al-Šūfī al-Rāzī,
Qazvīnī

ABSTRACT

The oldest surviving manuscript of ‘Abd al-Rahmān al-Šūfī al-Rāzī's *Šuwar al-Kawākib al-Thābitah* dates back to 400 AH and is currently preserved in the Bodleian Library, Oxford. Other copies of al-Šūfī's *Šuwar al-Kawākib* exist from the 9th century AH, which share many similarities with their older counterpart in terms of the design and execution of human figures. In 678 AH, Qazvīnī wrote cosmological essays in his book titled *‘Ajā'ib al-Makhlūqāt wa Gharā'ib al-Mawjūdāt* (Wonders of Creation and the Peculiarities of Existing Things), in which the human figures of the fixed constellations are similar to al-Šūfī's *Šuwar al-Kawākib* in terms of bodily postures and conventional motifs, but are executed with different styles and techniques than al-Šūfī's book. The aim of this research is to identify and explain the constant and variable factors in the design of constellations with human iconography from al-Šūfī's book *Šuwar al-Kawākib* as they appear in Qazvīnī's *‘Ajā'ib al-Makhlūqāt*. The research questions are as follows: Which human-figured constellations in Qazvīnī's book are similar to al-Šūfī's? What visual changes have been made to the human figures in Qazvīnī's book while adhering to astronomical rules and the positions of the stars? This is a fundamental and descriptive-analytical research conducted through a comparative study. The data was obtained by searching library and documentary sources and by observing existing manuscripts. The results show that the human-figured constellations Cepheus, Boötes (*‘Awwā*), Hercules (*Jāthī*), Cassiopeia (*Dhāt al-Kursī*), Perseus (*Bārshāwush*), Auriga (*Mumsik al-A‘innah*), Ophiuchus (*Hawwā*), Andromeda (*al-Mar‘at al-Musalsalah*), and Centaurus (half-human, half-animal) in Qazvīnī's book are similar to al-Šūfī's. Unlike al-Šūfī's book, the constellations in Qazvīnī's are drawn in color, with simple faces and without attention to detail, and with less dynamic, static bodies. Furthermore, their clothing is executed in a completely Arab-Islamic style. Based on the examinations, it appears that the faces and clothing of the human figures in Qazvīnī's book were inspired by Yaḥyā ibn Maḥmūd al-Wāsiṭī's book *Maqāmāt al-Harīrī*.

Cite this article: Panjehbashi, E. & Mohammadjani Divkolaie, Z. (2025). A Comparative Study of the Transformation of Constellation Figures with Human Iconography from al-Šūfī's *Šuwar al-Kawākib* in Qazvīnī's *‘Ajā'ib al-Makhlūqāt* Case Study: Bodleian Library, Oxford Manuscript No. 144 and Munich Library Manuscript No. 464. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(1), 54-86.
DOI: 10.22059/jhic.2025.390596.654558



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2025.390596.654558

Publisher: University of Tehran Press.

مطالعه تطبیقی استحاله صور فلکی با شمایل انسان از رساله صورالکواکب عبدالرحمان صوفی در عجایب المخلوقات قزوینی (مطالعه موردی نسخه ۱۴۴ کتابخانه بادلیان آکسفورد و نسخه ۴۶۴ کتابخانه مونیخ)

الهه پنجه‌باشی^۱، زینب محمدجانی دیوکلانی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه نقاشی، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران. رایانامه: e.panjehbashi@alzahra.ac.ir

۲. کارشناس ارشد نقاشی، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران. رایانامه: zeinabmohammadjani@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ کلید واژه‌ها: صور فلکی، شمایل انسانی، صورالکواکب الثابتة، عجایب المخلوقات، صوفی رازی، قزوینی.	قدیمی‌ترین نسخه کتاب صورالکواکب الثابتة نوشته عبدالرحمان صوفی رازی مربوط به سال ۴۰۰ ه.ق است که اکنون در کتابخانه بادلیان آکسفورد نگهداری می‌شود. نسخه‌های دیگری از صورالکواکب صوفی وجود دارد که مربوط به قرن نهم ه.ق می‌باشند و شباهت‌های بسیاری از نظر طراحی و اجرای شمایل انسانی با نسخه کهن خود دارند. در سال ۶۷۸ ه.ق قزوینی در کتاب خود با عنوان عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات، مقالاتی در باب کیهان‌شناسی نوشته است که شمایل انسانی صور فلکی ثابت در آن از نظر حالت‌های بدنی و نقش‌مایه‌های قراردادی همانند صورالکواکب صوفی هستند، اما از نظر سبک و تکنیک، متفاوت با کتاب صوفی اجرا شده‌اند. هدف از این پژوهش شناخت و تبیین عوامل ثابت و متغیر در طراحی صور فلکی با شمایل انسان از کتاب صورالکواکب صوفی در عجایب المخلوقات قزوینی است. پرسش‌های پژوهش بدین شرح مطرح می‌شود: کدامیک از صورت‌های فلکی با شمایل انسان در کتاب قزوینی با صوفی مشابه هستند؟ چه تغییرات بصری با رعایت ضوابط نجومی و موقعیت ستارگان در نقوش انسانی کتاب قزوینی ایجاد شده است؟ این پژوهش بنیادی و از نظر ماهیت توصیفی - تحلیلی با مطالعه تطبیقی صورت گرفته است. داده‌ها با جست‌وجو در منابع کتابخانه‌ای - اسنادی و از طریق مشاهده نسخه‌های موجود، به دست آمده‌اند. نتایج پژوهش گویای آن است که صورت‌های فلکی با شمایل انسان، قیفاووس، عواء، جاثی، ذات‌الکرسی، برساوش، ممسک‌الاعنه، حواء، امرأه المسلسله و قنطورس (نیم انسان، نیم حیوان) در کتاب قزوینی با صوفی مشابه هستند. صور فلکی در کتاب قزوینی برخلاف کتاب صوفی، به صورت رنگی و با چهره‌های ساده و بدون پرداخت به جزئیات و با بدن‌های کم‌تحرك و ایستا ترسیم شده‌اند؛ همچنین از نظر نوع پوشش به صورت کاملاً عربی - اسلامی اجرا گردیده‌اند. با توجه به بررسی‌های انجام شده، به نظر می‌رسد چهره و پوشش شمایل‌های انسان در کتاب قزوینی الهام‌گرفته از کتاب مقامات حریری اثر یحیی بن محمود واسطی است.
استناد: پنجه‌باشی، الهه و محمدجانی دیوکلانی، زینب (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی استحاله صور فلکی با شمایل انسان از رساله صورالکواکب عبدالرحمان صوفی در عجایب المخلوقات قزوینی (مطالعه موردی نسخه ۱۴۴ کتابخانه بادلیان آکسفورد و نسخه ۴۶۴ کتابخانه مونیخ). پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۱)، ۵۴-۸۶. DOI: 10.22059/jhic.2025.390596.654558	© نویسندگان. DOI: 10.22059/jhic.2025.390596.654558



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

کتاب *صورالکواکب* نوشته عبدالرحمان صوفی رازی یکی از مهم‌ترین رساله‌ها در زمینه اخترشناسی در دوره اسلامی است. اولین کسی که اقدام به تصویرسازی صور فلکی و برج‌های دوازده‌گانه کرده، عبدالرحمان صوفی است. او کتاب *صورالکواکب* را در قرن چهارم ه.ق به نام عضدالدوله دیلمی مکتوب نمود. کهن‌ترین نسخه این کتاب در سال ۴۰۰ ه.ق، به شماره ۱۴۴ در کتابخانه بادلیان آکسفورد موجود است. بعد از صوفی افراد زیادی در زمینه اخترشناسی به مطالعه و تحقیق پرداختند؛ یکی از کتاب‌هایی که از نظر زمانی بعد از *صورالکواکب* صوفی نوشته و تصویرسازی شده، کتاب *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات* نوشته زکریا بن محمد محمود المکمونى قزوینی، مربوط به سال ۶۷۸ ه.ق است که در کتابخانه مونیخ موجود است. صور فلکی در کتاب *عجایب المخلوقات* قزوینی نسخه مونیخ، صورت‌بندی پیشین تصویر شمایل‌های صور فلکی را دارد، که صرف‌نظر از اینکه نقش‌مایه‌های اصلی همچنان به‌صورت قراردادی تکرار شده، نشانه‌هایی از تغییرات تکنیکی و سبک‌شناسانه در چهره، جامه و حالت‌های بدن مشاهده می‌شود. هدف از این پژوهش شناخت و تبیین عوامل ثابت و متغیر در طراحی صور فلکی با شمایل انسان از کتاب *صورالکواکب* صوفی در *عجایب المخلوقات* قزوینی است. پرسش‌های پژوهش بدین شرح مطرح می‌گردد: کدام صورت‌های فلکی با شمایل انسان در کتاب قزوینی با صوفی مشابه هستند؟ چه تغییرات بصری با رعایت ضوابط نجومی و موقعیت ستارگان در نقوش انسانی کتاب قزوینی ایجاد شده است؟ نتایج پژوهش نشان می‌دهد که صورت‌های فلکی با شمایل انسان، قیفاووس، عواء، جائی، ذات‌الکرسی، برساوش، ممسک‌الاعنه، حواء، امرأه‌المسلله و قنطورس (نیم انسان، نیم حیوان) در کتاب قزوینی با صوفی مشابه هستند. تصاویر شمایل‌های انسانی از صور فلکی در کتاب *عجایب المخلوقات* قزوینی رنگی هستند که این مورد برخلاف تصاویر انسانی خطی و بدون رنگ نسخه *صورالکواکب* صوفی است. نوع پوشش شمایل‌های انسانی در کتاب قزوینی عربی - اسلامی است، اما در کتاب صوفی پوشش هنوز کاملاً عربی نشده و رگه‌هایی از هنر قبل از اسلام در آن مشاهده می‌شود. حالت‌های حرکتی پیکره‌های کتاب قزوینی پویایی کمتری نسبت به پیکره‌های صوفی دارد. با وجود اینکه پیکره‌های کتاب صوفی بدون رنگ ترسیم شده‌اند، طبیعت‌گرایانه‌تر و بسیار پویاتر هستند. اهمیت و ضرورت این پژوهش به این جهت است که در مورد ویژگی و ارزش‌های تجسمی نگاره‌های افلاک در کتاب *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات* قزوینی و تطبیق آن‌ها با صور فلکی کتاب *صورالکواکب* الثابتة اثر صوفی رازی تا به حال تحقیقی انجام نشده؛ همچنین در زمینه ترکیب‌بندی و سبک‌شناسی شمایل‌های انسانی این دو کتاب و این مورد که آن‌ها از الگوهای کدام دوره‌های هنری برای چهره و پیکره نگاری خود تأثیر گرفته‌اند پژوهشی درخور توجه به رشته تحریر درنیامده است.

پیشینه پژوهش

در بررسی‌های به عمل آمده، هیچ موردی که با اهداف پژوهش حاضر همگام باشد یافت نشد؛ اما پژوهش‌های مستقل بسیاری بر روی نسخه صورالکواکب صوفی و همچنین عجایب المخلوقات قزوینی انجام گرفته که مطالعه آن‌ها اطلاعات زیادی در اختیار می‌گذارد. برخی موارد که در مطالعات پژوهش حاضر به کار آمده، عبارت‌اند از:

رضازاده (۱۳۹۷)، کتابی با عنوان شمایل‌نگاری صور نجومی در آثار هنر اسلامی دارد که در مورد نگاره‌های نجومی در آثار هنری اسلامی مباحثی مطرح کرده است، او به بررسی چند نسخه از صورالکواکب و شمایل‌نگاری صور فلکی اسلامی پرداخته است؛

طوسی (۱۳۴۸)، در کتاب خود با عنوان ترجمه صورالکواکب، نسخه اولیه کتاب صورالکواکب صوفی رازی را ترجمه کرده است؛

عزیزی یوسف‌کندی و همکاران (۱۴۰۲)، در مقاله‌ای با عنوان «خوانش بیش متنی طراحی نقوش سیارات هفت‌گانه در هنر سلجوقیان (نمونه موردی کاسه مینایی و کتاب عجایب المخلوقات قزوینی)» ضمن معرفی کتاب عجایب المخلوقات قزوینی، نسخه کتابخانه مونیخ، به معرفی مقالات آن و سیارات هفت‌گانه این کتاب پرداخته‌اند؛

غفوریان و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله‌ای با عنوان «خاستگاه شمایل‌نگاری صورت فلکی برساوش در رساله صورالکواکب عبدالرحمن صوفی (مطالعه موردی نسخه ۱۴۴ کتابخانه بادلیان آکسفورد)» به بررسی شمایل برساوش در نسخه صورالکواکب صوفی کتابخانه بادلیان پرداخته‌اند؛

مسعودی امین (۱۳۹۹)، در مقاله خود با عنوان «تطبیق شکلی نگاره‌های افلاک در نسخه‌های عربی (۶۷۸ق)، فارسی (۸۹۸ تا ۹۹۷ق)، عربی (۱۱۴۸ تا ۱۱۶۸ق) عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات قزوینی و کتاب التفهیم لاوائل صناعه التنجیم» به بررسی صور فلکی کتاب قزوینی پرداخته و ذکر کرده که شمایل‌های کتاب قزوینی از نظر چهره و چین و شکن لباس‌ها و همچنین پس‌زمینه بدون رنگ به کتاب مقامات حریری شباهت دارد که دلیل این شباهت‌ها را قرابت زمانی تولید این دو کتاب دانسته است.

درمجموع بیشتر منابع به بروج دوازده‌گانه در کتاب صوفی پرداخته‌اند و در مورد کتاب قزوینی نیز اکثراً نگاره‌های سیارات هفت‌گانه آن را بررسی کرده‌اند. در هیچ پژوهشی به تطبیق شکلی شمایل انسانی صور فلکی کتاب صوفی و قزوینی اشاره‌ای نشده است. این پژوهش علاوه بر بررسی تشابهات شمایل انسانی صور فلکی در این دو کتاب، با تمرکز بر دگرگونی و تغییرات آن‌ها، به مباحث جدیدی پرداخته که تاکنون مورد توجه پژوهشگران نبوده است.

روش پژوهش

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تطبیقی است. گردآوری اطلاعات بر اسناد و مدارک کتابخانه‌ای (نسخ خطی و منابع چاپی) و مشاهدات متکی است. جامعه آماری پژوهش متشکل از ۹ نگاره از کتاب *صورالکواکب* صوفی نسخه ۱۴۴ کتابخانه بادلیان آکسفورد و ۹ نگاره از کتاب *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات* قزوینی نسخه ۴۶۴ کتابخانه مونیخ و شیوه نمونه‌گیری انتخابی است. در بخش نخست این پژوهش، تمامی تصاویر صور فلکی با شمایل انسانی مشترک بین کتاب صوفی و قزوینی معرفی می‌شوند. در بخش دوم تغییرات صورت‌گرفته در صور فلکی کتاب قزوینی نسبت به صور فلکی کتاب صوفی تحلیل و بررسی می‌شود. روش تجزیه و تحلیل نمونه‌های منتخب کیفی بر پایه سنجش چگونگی کاربست عناصر بصری است.

صورالکواکب عبدالرحمان صوفی رازی (نسخه ۱۴۴ کتابخانه بادلیان آکسفورد)

ابوالحسن عبدالرحمان بن عمر بن محمد بن سهل صوفی رازی ریاضی‌دان و ستاره‌شناس برجسته ایران در سده چهارم است. صوفی در رصدخانه شهر گور پژوهش‌های ستاره‌شناسی ارزنده‌ای انجام داد تا جایی که به شهرت فراوانی رسید (هوگ و مارتن، ۱۳۸۴: ۷۴). معروف‌ترین اثر عبدالرحمن صوفی *صورالکواکب* / *الثابتة* نام دارد که در سال ۳۵۳ ه.ق نگاشته است. این کتاب که در مورد ستارگان ثابت است، بر پایه آثار کلاسیک و کهن، از جمله *المجسطی* بطلمیوس تدوین شده و در ادامه پژوهش‌های سده سوم هجری در حوزه ستاره‌شناسی است (ورجاوند، ۱۳۸۴: ۷۵). از *صورالکواکب* نسخه‌های متعددی باقی مانده است که قدیمی‌ترین نسخه اکنون در کتابخانه بادلیان آکسفورد به شماره ۱۴۴ نگهداری می‌شود، در صفحه آخر آن به مشخصات کتاب که در سال ۴۰۱ - ۴۰۰ نگاشته شده، اشاره شده است. کتاب را پسر مؤلف، حسین بن عبدالرحمان محمد صوفی و احتمالاً در شیراز نسخه‌برداری کرده است (خزائی، ۱۳۸۶: ۷۵). متن اصلی این رساله شامل ۵۵ جدول نجومی و ۴۸ نمودار ستاره‌ای است که صورت‌های فلکی بر اساس آن ترسیم شده‌اند. صوفی درباره هر صورت فلکی به تفصیل توضیح داده و این شرح را با ارائه جدول‌های ستاره‌ها بر اساس جداول *مجسطی* کامل کرده است. جداول و نمودارهای ستارگان و صورت‌های فلکی به همان ترتیب *مجسطی* به سه گروه اصلی تقسیم شدند: گروه اول شامل ۲۱ صورت فلکی که در شمال منطقه البروج هستند؛ گروه دوم شامل ۱۲ صورت فلکی منطقه البروج؛ و گروه سوم شامل ۱۵ صورت فلکی که در جنوب منطقه البروج هستند. صوفی *صورالکواکب* را به چهار بخش اصلی تقسیم کرد: فصل مقدماتی؛ صورت‌های فلکی شمالی؛ صورت‌های فلکی منطقه البروج؛ و صورت‌های فلکی جنوبی. شرح هر صورت فلکی به سه قسمت تقسیم می‌شود. در بخش اول، مطالب مفصلی درباره موقعیت ستارگان، تعداد

و اندازه و همچنین بسیاری از جزئیات دیگر ارائه شده است. صوفی در این قسمت می‌کوشد ستارگان را طبق سنت قدیمی عربی با ذکر اسامی عربی قدیم و آنچه آن‌ها در خصوص ستارگان گفته‌اند، معرفی کند. بخش دوم به جداول ستارگان اختصاص یافته که مربوط به صورتهای فلکی است و مختصات و قدر آن‌ها را نشان می‌دهد. صوفی مانند بطلمیوس از مختصات دایره البروجی استفاده کرده است. در آخرین قسمت هر فصل نیز نمودار ستاره‌ای و دو تصویر از دو نمای متفاوت از صورت فلکی ارائه شده است: یکی آن‌گونه که در آسمان دیده می‌شود و دیگری آن‌گونه که بر روی کره سماوی قابل مشاهده است. این رساله به دلیل مصور بودن بسیار معروف شده و از آنجا که مدارک بسیاری از آثار طراحی چند قرن نخست دوره اسلامی در دست نداریم، صورالکواکب بسیار ارزشمند است؛ زیرا قدرت طراحی ایرانی را در این دوره آشکار می‌سازد (غفوریان و همکاران، ۱۴۰۰: ۴۴۴-۴۴۵).

عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات قزوینی (نسخه ۴۶۴ کتابخانه مونیخ)

معروف‌ترین دانشنامه مصور، *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات*، تألیف زکریا بن محمد محمود المکمون قزوینی است. تاریخ نوشتن *عجایب المخلوقات* سال ۶۷۸ ه.ق به زبان عربی بوده، نسخه اصلی آن که نخستین نسخه مصور است، در حال حاضر در موزه مونیخ به شماره ۴۶۴ موجود است. این نسخه دارای ۴۳۹ صفحه می‌باشد که تعداد صفحات باکیفیت این نسخه بر تعداد صفحات بی‌کیفیت و ساییده شده آن برتری دارد. آرایش خاصی برای صفحات این نسخه به کار نرفته، تنها کادرهایی متشکل از دو خط قرمز نازک در دور متن، تصاویر و تیتراها به چشم می‌خورد که چهارچوب یکدست و یکنواختی به نسخه داده است. تعداد سطرها ۲۶ تا ۲۷ ردیف، تعداد نگاره‌ها ۴۶۵ عدد و تصاویر واقع‌نما و تخیلی است. اطلاعات موجود از بررسی متن و تصاویر فایل این نسخه نشان از آن دارد که شامل چهار مقدمه و دو مقاله است (ذبیحی و همکاران، ۱۳۹۹: ۳۷). مقاله اول در مورد علویات، یعنی اجرام سماوی چون ماه و خورشید و ستارگان، سخن می‌گوید و از ساکنان بهشت و فرشتگان صحبت می‌کند و از تقویم عربی و سوری و مشکلات گاه‌شماری یاد می‌نماید. مقاله دوم درباره سفلیات است که با مقاله‌ای در مورد چهار عنصر شروع می‌شود. او زمین را بر اساس فرضیه بطلمیوس به هفت منطقه یا نوار آب‌وهوایی تقسیم می‌کند و دریاها و رودخانه‌ها را برمی‌شمارد و علت زلزله و پیدایش کوه‌ها و دره‌ها را توضیح می‌دهد. سپس به شرح تفصیلی سه عالم طبیعت می‌پردازد که عالم جماد و عالم نبات و عالم حیوان باشد؛ سپس به عالم انسان و تشریح صفات و مشخصات نژادی و قبیله‌ای بشر می‌رسد و از جن و غول نیز دم می‌زند. این کتاب به عقیده بسیاری از مطلعین، اولین کار منظم و قابل ملاحظه در مورد گاه‌شماری کیهانی در ممالک اسلامی است. به همین سبب مورد توجه و علاقه کامل دنیای اسلام آن زمان قرار گرفته و اصل

کتاب که به زبان عربی است و ترجمه‌های ترکی و فارسی آن به تعداد نسبتاً زیادی دست‌نویسی شده و بعضی بعداً به چاپ رسیده‌اند (علائی، ۱۳۷۲: ۵۲۸).

صورت‌های فلکی با شمایل انسانی مشابه در کتاب صوفی و قزوینی

در ستاره‌شناسی به مجموعه ستارگانی که از دید رصدگر زمینی ظاهراً در یک محدوده آسمان در کنار هم دیده می‌شوند اصطلاحاً «صورت فلکی» گفته می‌شود. با اتصال ستارگان محیطی این مجموعه‌ها، اشکالی ساخته می‌شود که می‌تواند تداعی‌کننده جانداران (انسان، موجودات افسانه‌ای انسان‌نما و حیوانات) یا اشیاء باشد. نام و مختصات ۴۸ صورت فلکی در کتاب *صورالکواکب* صوفی رازی آمده که از این میان، چهارده صورت شامل: قیفاووس، عوا، جاثی، ذات‌الکرسی، برساوش، ممسک‌الاعنه، حوا، امرأه‌المسلسله، توأمین، عذرا، رامی، ساکب‌الماء، جبار و قنطورس با شمایل انسان مرتبط هستند. نگارگران برای هر صورت فلکی دو تصویر به صورت قرینه (یکی مطابق آنچه بر کره نقش می‌شود و دیگری همانند آنچه بر آسمان دیده می‌شود) تصویرگری نموده‌اند (ربانی و خودداری نائینی، ۱۴۰۰: ۱۲۹). در نسخه عجایب *المخلوقات* قزوینی صور فلکی قیفاووس، عوا، جاثی، ذات‌الکرسی، برساوش، ممسک‌الاعنه، حوا، امرأه‌المسلسله و قنطورس (نیم انسان - نیم حیوان) با شمایل انسان مرتبط هستند. این صورت‌های فلکی را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: برخی از صور فلکی بر اساس تعریفی که دارند منحصراً باید به حالت مشخصی تصویر شوند و نگارگر امکان تغییر دلخواه در اندام، جهت بدن و عناصر فرعی را ندارد. مانند ذات‌الکرسی: زنی که بر تخت تکیه زده یا حوا: انسانی که ایستاده و ماری را در دستانش دارد؛ اما برخی دیگر از صورت‌ها، امکان بازنمایی در حالت‌های متنوع‌تری دارند، برای مثال هنرمند می‌تواند ممسک‌الاعنه و جبار را نشسته، نیم‌خیز یا ایستاده طراحی نماید. همین امر عامل بروز تفاوت‌هایی در حالت پیکره‌ها، در نسخ گوناگون *صورالکواکب* شده است. به نظر می‌رسد برخی از نگارگران ترجیح داده‌اند حالتی را انتخاب و تصویرسازی کنند که ترکیب بهتری در صفحه به نمایش بگذارد. البته توضیحات ساده و روان صوفی رازی در معرفی هریک از مجموعه‌های فلکی را می‌توان به عنوان دست‌مایه و نقطه آغاز سنت‌های تصویرگری *صورالکواکب* توسط نگارگران برشمرد (همان‌جا). در این بخش از پژوهش شمایل‌های انسانی مشابه در کتاب رازی و قزوینی به اختصار معرفی می‌شوند:

۱. قیفاووس

قیفاووس صورت فلکی شمالی است و بین صورت‌های ذات‌الکرسی، دجابه، تنین و دب اصغر دیده می‌شود. نباید آن را با «کیکاووس» در اساطیر ایرانی یکی دانست (مصفا، ۱۳۵۷: ۶۱۲). قیفاووس در

کتاب صوفی و قزوینی به صورت مردی با ریش و کلاه استوانه‌ای و نشسته بر یک زانو تصویر شده است. در کتاب صوفی دست چپ قیفاووس^۱ اشاره به سمت جلو دارد و دست راست به عقب متمایل شده (شکل ۱)؛ اما در کتاب قزوینی دست چپ قیفاووس اشاره به سمت بالا و دست راست آویزان و صاف است (شکل ۲).



شکل ۲: تصویر قیفاووس در کتاب
عجایب المخلوقات قزوینی، محفوظ در کتابخانه
مونیخ (URL: 2).



شکل ۱: تصویر قیفاووس در کتاب صورالکواکب
صوفی، محفوظ در کتابخانه بادلیان (URL: 1).

۲. عوا (کاوران)

از صورت‌های فلکی میانه آسمان و بین صورت‌های عذراء، دب اکبر، اسد، تنین، جاثی و حوا است (ربانی و خودداری نائینی، ۱۴۰۰: ۱۲۹). در کتاب صوفی عوا به شکل مرد جوانی تصویر شده که یک دستش را به سمت بالا گرفته و در دست دیگرش شمشیر دارد (شکل ۳). در کتاب قزوینی عوا به شکل مردی میانسال با ریش بلند تصویر شده که یکی از دستانش را به سمت بالا گرفته و در دست دیگرش شمشیر دارد (شکل ۴).

۱. البته در کتاب صوفی برای هر صورت فلکی دو تصویر به صورت قرینه موجود است؛ یعنی از هر صورت فلکی دو جهت بدنی وجود دارد. در این پژوهش فقط تصویری انتخاب شده که مطابقت بیشتری با کتاب قزوینی دارد.



شکل ۴: شکل عوا در کتاب عجایب المخلوقات قزوینی، محفوظ در کتابخانه مونیخ (URL: 2).



شکل ۳: شکل عوا در کتاب صورالکواکب صوفی، محفوظ در کتابخانه بادلیان (URL: 1).

۳. جایی (بر زانو نشسته)

نام دیگر این صورت «راقص» است و نباید با ستاره «الراقص» در تنین (اژدها) اشتباه گرفته شود. جایی می‌تواند انسانی باشد که ابزار جنگی را آماده پرتاب دارد و دست دیگر را برای حفظ تعادل دراز کرده است. همچنین می‌تواند رقصنده‌ای باشد که ابزار تزیینی را در دست دارد. جایی در نیمه شمالی آسمان بین حوا، شلیاق، تنین و عوا دیده می‌شود (ربانی و خودداری نائینی، ۱۴۰۰: ۱۲۹). جایی در کتاب صوفی و قزوینی به صورت مرد جوانی است که بر یک زانو نشسته و در دستش عصا یا داسی دارد (شکل‌های ۵ و ۶).



شکل ۶: تصویر جایی در کتاب عجایب المخلوقات قزوینی، محفوظ در کتابخانه مونیخ (URL: 2).



شکل ۵: تصویر جایی در کتاب صورالکواکب صوفی، محفوظ در کتابخانه بادلیان (URL: 1).

۴. ذات‌الکرسی (تخت نشین)

از صورت‌های شمالی آسمان به شکل M یا W است و نسبت به ستاره قطبی در سمت مقابل دب اکبر قرار دارد. اعراب این صورت را «ناقه» (شتر) نامیده‌اند (بیرونی، ۱۳۵۴: ۱۰۲). این نقش از مهم‌ترین نقوش صور فلکی است که نماد ذات‌الکرسی می‌باشد «در بیان صورت ذات‌الکرسی، پیشینیان چنین تخیل نموده‌اند، صورت زنی را که بر کرسی نشسته و آن کرسی قائمه است مثل قائمه منبر و بر آن مسندی انداخته و بر روی مسند منبر نشسته و پای خود را آویخته» (شکل‌های ۷ و ۸) (بهدانی و خزائی، ۱۳۹۹: ۴۵).



شکل ۸: تصویر ذات‌الکرسی در کتاب عجایب
المخلوقات قزوینی، محفوظ در کتابخانه مونیخ
(URL: 2)



شکل ۷: تصویر ذات‌الکرسی در کتاب
صورالکواکب صوفی، محفوظ در کتابخانه بادلیان
(URL: 1)

۵. برساوش (برنده سر دیو)

از صور شمالی بین صورت‌های امرأه المسلسله، ذات‌الکرسی و ممسک الاعنه است. «سحابی معصم الثریا» (= دستبند ثریا = خوشه ستاره‌ای دوگانه H و X، از فهرست اجرام غیر ستاره‌ای صوفی رازی) در برساوش قرار دارد (ربانی و خودداری نائینی، ۱۴۰۰: ۱۲۹). مطابق توصیفات صوفی در صورالکواکب، برساوش (حامل رأس الغول: برنده سر دیو) صورت‌های فلکی نیم‌کره شمالی است. او به صورت مردی تصویر شده که «بر پای چپ ایستاده، پای راست برداشته و دست راست بر بالای سر برده و به دستش سر غولی دارد» (شکل‌های ۹ و ۱۰) (حیدرزاده، ۱۳۹۳: ۱۴). در متون احکام نجوم دوره اسلامی نیز برساوش «از مریخ و زحل دانسته شده که منحوس‌اند؛ بنابراین رأس الغول نیز منحوس است» (قمی، ۱۳۷۵: ۳۲۳).



شکل ۱۰: تصویر برساوش در کتاب عجایب المخلوقات قزوینی، محفوظ در کتابخانه مونیخ (URL: 2).



شکل ۹: تصویر برساوش در کتاب صورالکواکب صوفی، محفوظ در کتابخانه بادلیان (URL: 1).

۶. ممسک الاعنه (ارابه‌ران)

از صور شمالی آسمان بین صورت‌های ثور، برساوش، توأمین و دب اکبر است. ستاره پر نور آن «عیوق» یا «سروش» است و بر اسطرلاب نقش می‌شود. در باورهای عامیانه نگرستن به عیوق رفع تشنگی می‌کند (مصفا، ۱۳۵۷: ۵۳۹). در کتاب صوفی، ممسک الاعنه چهره مردی است که دستاری عربی به سر دارد؛ پاهای او به صورت خمیده تصویر شده (یکی به سمت بالا و دیگری پایین‌تر)، به گونه‌ای که ممسک الاعنه در حال پریدن یا دویدن به نظر می‌آید (شکل ۱۱)؛ اما در کتاب قزوینی او به شکل مردی تصویر شده که دستاری بر سر ندارد و خمیدگی پاهایش کمتر و فاصله بین پاها زیاده‌تر از تصویر کتاب صوفی است. در مجموع می‌توان گفت اندام، دست‌ها و پاهای ممسک الاعنه در هر دو کتاب به شکل متمایل و کمی چرخیده و حالت‌دار تصویر شده که از این حیث به هم شباهت دارند (شکل ۱۲).



شکل ۱۲: تصویر ممسک الاعنه در کتاب
عجایب المخلوقات قزوینی، محفوظ در کتابخانه مونیخ
(URL: 2).



شکل ۱۱: تصویر ممسک الاعنه در کتاب
صور الكواكب صوفی، محفوظ در کتابخانه
بادلیان (URL: 1).

۷. حوا (مار افسای)

صورت فلکی گسترده‌ای بین صورتهای عقرب، رامی، عقاب، عذرا و جاثی است. بر روی خط استوای سماوی و خط دایره البروج قرار دارد؛ گرچه در شمار بروج سالیانه نیامده، دو هفته در آذر ماه که خورشید از شمال صورت عقرب طی مسیر می‌کند، عملاً از داخل مرزهای این صورت فلکی می‌گذرد (ربانی و خودداری نائینی، ۱۴۰۰: ۱۲۹). حوا در کتاب صوفی چهره مردی است که دستاری عربی به سر دارد؛ او ماری که سری بزرگ و چهره ایی عجیب و بدنی پیچان دارد را با دو دستش گرفته است (شکل ۱۳). در کتاب قزوینی حوا با چهره مردی تصویر شده که دستاری به سر ندارد؛ او ماری در ابعاد متعادل و بدنی پیچان را با دو دستش گرفته است (شکل ۱۴).



شکل ۱۴: تصویر حوا در کتاب عجایب المخلوقات
قزوینی، محفوظ در کتابخانه مونیخ (URL: 2).



شکل ۱۳: تصویر حوا در کتاب صور الكواكب
صوفی، محفوظ در کتابخانه بادلیان (URL: 1).

۸. امراه المسلسله (زن به زنجیر بسته شده)

در شمال آسمان، بین صور برساوش، ذات‌الکرسی و فرس اعظم دیده می‌شود. ستارگان چندان درخشانی ندارد و بیشتر به خاطر M31 (نزدیک‌ترین کهکشان به راه شیری) شهرت یافته است. صوفی رازی نخستین کسی است که جرم مذکور را در فهرست اجرام غیرستاره‌ای ثبت کرده است (ربانی و خودداری نائینی، ۱۴۰۰: ۱۲۹). در کتاب امی ولز، «امراه المسلسله» (زن به زنجیر بسته شده) یا «زنی که هرگز شوهر نداشت» نیز نامیده شده است. امی ولز در کتاب خود گفته: امراه المسلسله طبق سنت کلاسیک هر دو دست خود را بالا می‌برد؛ اما برخلاف نام آن هیچ نشانه‌ای از زنجیر وجود ندارد. در ادامه از قول صوفی گفته که این زن به دلیل اینکه هر دو دستش را دراز می‌کند زنجیر شده نامیده می‌شود (wellesz, 1959: vol 3: 9). امراه المسلسله در هر دو کتاب به صورت زنی ایستاده، تصویر شده که دستانش را به پهنا باز کرده؛ اما در کتاب قزوینی در فاصله بین دو پاهای امراه المسلسله نقوشی پیچان وجود دارد که احتمالاً به عنوان زنجیر تصویر شده‌اند (شکل‌های ۱۵ و ۱۶).



شکل ۱۶: تصویر امراه المسلسله در کتاب عجایب
المخلوقات قزوینی، محفوظ در کتابخانه مونیخ
(URL: 2).



شکل ۱۵: تصویر امراه المسلسله در کتاب
صور الكواكب صوفی، محفوظ در کتابخانه بادلیان
(URL: 1).

۹. قنطورس

در جنوب صورت‌های عقرب، مثلث جنوبی، شجاع و غراب قرار دارد. بیشتر ستارگان نیمه جنوبی قنطورس در شهرهای ایران دیده نمی‌شوند (ربانی و خودداری نائینی، ۱۴۰۰: ۱۲۹). اعراب کوکب قنطورس را شماربخ می‌نامیدند (Hafez, 2010: 230). قنطورس در هر دو کتاب بدنی نیم انسان و نیم

اسب دارد که با یکی از دستانش شیری را گرفته؛ اما در کتاب صوفی تصویر شیر در ابعادی بسیار بزرگ و سنگین نشان داده شده و در کتاب قزوینی ابعاد شیر خیلی کوچک‌تر است، گویی که قنطورس بچه شیری را در دست دارد (شکل‌های ۱۷ و ۱۸).



شکل ۱۸: تصویر قنطورس در کتاب عجایب المخلوقات قزوینی، محفوظ در کتابخانه مونیخ (URL: 2).



شکل ۱۷: تصویر قنطورس در کتاب صورالکواکب صوفی، محفوظ در کتابخانه بادلیان (URL: 1).

تغییرات شمایل انسانی صور فلکی کتاب صوفی با قزوینی

موضوع بازنمایی چهره و پیکره آدمی در تمدن‌های گوناگون با نگرش‌های مختلف شرعی و عرفی همراه بوده است. گاهی محدود و ممنوع بوده و گاهی آزادتر از عرف رایج در جوامع، اگرچه در اسلام «حکم تحریم قطعی صورتگری و مجسمه‌سازی صادر نشده است» (الرفاعی، ۱۳۸۴: ۸۷)، جامعه دینی روی خوشی نیز به تصویرگران و نقاشان نشان نداده است. گاهی حتی بعضی از هنرمندان با نیات گوناگون (شاید به دلیل اعتقادات قلبی یا برای حفظ مقبولیت اجتماعی) شخصاً آثار خود را معدوم می‌ساخته‌اند. علی‌رغم ممنوعیت بازنمایی جانداران از دیدگاه فقهی، بسیاری از کتب علمی در حوزه‌های گوناگون دانش را که هنرمندان مسلمان تهیه و تدوین می‌کرده‌اند تصاویری از انسان و حیوانات دارند؛ بنابراین به نظر می‌رسد تصویرگران کتب علمی آزادی عمل بیشتری داشته‌اند. صورالکواکب از جمله کتب مصور علمی است که ناگزیر باید تصاویری متأثر از انسان و سایر جانداران داشته باشد؛ اما تصاویر از موارد فوق‌الذکر، دستخوش تغییراتی شده است (ربانی و خودداری نائینی، ۱۴۰۱: ۵۱). در این بخش از مقاله که بدنه اصلی پژوهش را تشکیل می‌دهد، به مطالعه دگرگونی چهره و پیکره‌های انسانی صور فلکی کتاب صوفی با

قزوینی پرداخته می‌شود.

۱. شکل اندام و پوشش پیکره‌ها

در نسخه عجایب المخلوقات قزوینی (موجود در کتابخانه مونیخ) تصاویر شمایل‌های انسانی از اختران به صورت کامل و با رنگ ترسیم شده که این، برخلاف اغلب نسخه‌های اولیه صور الکواکب است که در آن‌ها صورت‌های فلکی به صورت خطی، بدون رنگ یا با محدودیت تک‌رنگ ترسیم شده‌اند (غفوریان و همکاران، ۱۴۰۰: ۴۵۰). به سنت دیرین کتاب صور الکواکب و اساساً جنبه علمی و مستندگونه آن اجازه افزودن عناصر جانبی زیادی را به نگارگر نمی‌دهد و نگارگر کتاب قزوینی تنها با دخل و تصرف در سبک و تکنیک، دگرگونی‌هایی در اجرای بصری صور فلکی ایجاد کرده است. در نسخه صوفی پیکره‌ها دارای حرکت و پویایی ریتیم بیشتری هستند؛ اما در نسخه قزوینی پیکره‌ها خشک، ایستا و بی‌حرکت ترسیم شده‌اند. در نمونه پیکره برساوش این مورد مشهودتر است (شکل ۱۹): در فیگور برساوش از نسخه صوفی، فاصله بین پاها زیاد و پای راست به سمت بالا و خمیده و پای چپ پایین‌تر و با خمیدگی کمتر (درواقع روی پای چپ ایستاده)، دست راست بالاتر از سر برساوش و دارای زاویه زیادی نسبت به بدن است، و کمر نیز متناسب با جهت پای راست حرکت کرده است. در فیگور برساوش از نسخه قزوینی شاهد حرکت کمتری از پاها و دست‌ها و همچنین کمر او هستیم؛ همچنین پای راست او پایین قرار دارد و خمیدگی پاها بسیار کم است، شمشیر برساوش به سر او چسبیده و دست حرکت بسیار کمی دارد. در باقی پیکره‌های نسخه قزوینی نیز موارد مطرح‌شده، مشاهده می‌شود که نشان دهنده سرزندگی و پویایی ریتیم بیشتر پیکره‌های نسخه صوفی نسبت به قزوینی است.



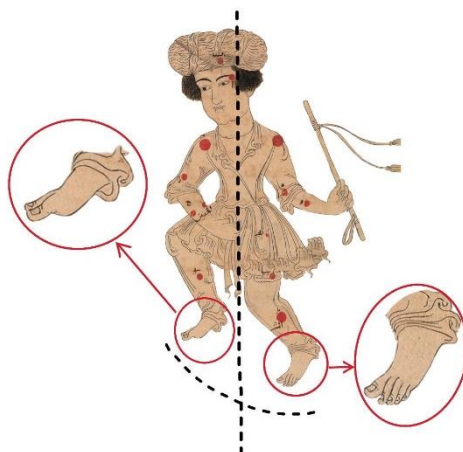
شکل ۱۹: تصویر حرکت بدن برساوش در نسخه صوفی (سمت راست) و قزوینی (سمت چپ)
(نگارندگان)

با وجود اینکه شمایل‌های انسانی در نسخه صوفی خطی و بدون رنگ هستند، طراحی‌های قوی‌تر و واقع‌گرایانه‌تری مشاهده می‌شود. یکی از موارد مشهود، طراحی دست‌ها و پاها است. در پیکره‌های نسخه صوفی انگشت‌های دست بسیار با ظرافت و دقیق طراحی شده و حجم‌گرایی و تناسب انگشت‌ها رعایت شده؛ همچنین تمام انگشت‌هایی که از روبه‌رو هستند با ناخن ترسیم شده‌اند. در نمونه‌های قزوینی انگشت‌ها بدون ناخن، طراحی دست‌ها سطحی و اتود سریع و بدون رعایت تناسب طراحی گردیده‌اند. مورد دیگر در طراحی دست‌ها، برآمدگی‌ها و خمیدگی‌های آرنج تا میچ دست و باریک‌شدن میچ و همین‌طور خم شدن میچ و حرکت داشتن آن در پیکره‌های صوفی است که این مورد نیز در پیکره‌های قزوینی اعمال نشده و هیچ‌گونه برجستگی، فرورفتگی و خمیدگی مشاهده نمی‌شود، و دست‌ها در مواردی خشک و صاف ترسیم شدند؛ در صورتی که طرح به گونه‌ای است که برای جلوه مناسب‌تر، بهتر بود دارای خمیدگی باشد. این موارد در نمونه پیکره قیفاووس مشهودتر هست (شکل ۲۰).



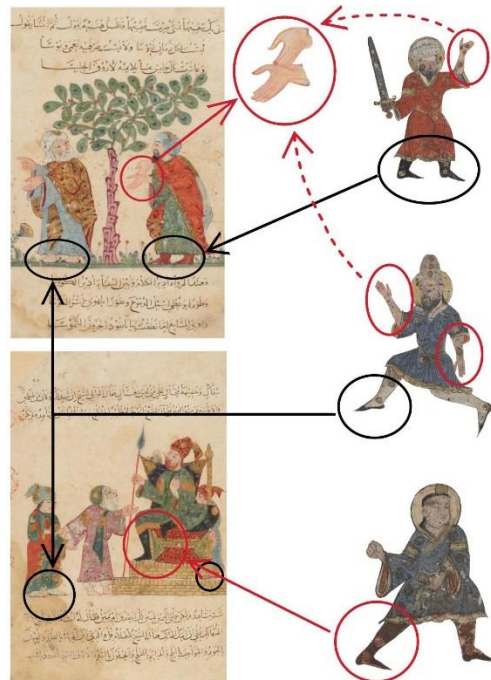
شکل ۲۰: طراحی دست‌ها و انگشت‌ها در نمونه قیفاووس نسخه صوفی (سمت راست) و قزوینی (سمت چپ)
(نگارندگان)

مورد دیگرگون‌شده دیگر در طراحی پوشش پاها (کفش) است. به غیر از صورت فلکی ذات‌الکرسی (آنکه مطابق با کره نقش شده) که کفش به پا دارد؛ دیگر هیچ‌یک از پیکره‌های نسخه صوفی با کفش طراحی نشده‌اند و تمام پیکره‌ها پاهای عریان دارند. برعکس آن تمام پیکره‌های نسخه قزوینی با کفش و چکمه بلند طراحی شده‌اند. در طراحی پیکره‌های صوفی پای عقب‌تر با دو انگشت نشان داده شده و پای قرارگرفته در زاویه جلوتر، تمام انگشت‌هایش نمایان هستند. احتمالاً برای نمایش عمق و نشان دادن زاویه جانبی از این روش استفاده شده است (شکل ۲۱).



شکل ۲۱: نحوه طراحی و نمایش انگشتان پا در نسخه صوفی (نگارندگان)

با بررسی‌های انجام‌شده در کتاب‌هایی که نسبت به نسخه *عجایب المخلوقات* قزوینی دارای تقدم زمانی بودند؛ نشانه‌هایی از شباهت نگاره‌های قزوینی با نگاره‌های *مقامات* حریری دریافت شد. به نظر می‌رسد الگوی طراحی چهره و پوشش کتاب *مقامات* حریری در *عجایب المخلوقات* قزوینی امتداد یافته باشد. کتاب *عجایب المخلوقات* و *غرایب الموجودات* در شهر واسط عراق به زبان عربی تألیف شده است. تاریخ نگارش این نسخه به سال ۱۲۸۰م، مطابق با ۶۷۸ق است. این نسخه در حدود زمانی مکتب بغداد، کار شده و شباهت‌های این نسخه و *مقامات* حریری که قبل از این دوره کار شده، مشهود است. نسخه خطی *مقامات* حریری اثر یحیی بن واسطی، از دیگر کتب معروف مصور این دوره است که قدیمی‌ترین نسخه آن در تاریخ ۱۱۸۰م/ ۵۷۶ق تهیه شده و اینک در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود (شریف‌زاده، ۱۳۷۵: ۶۷). با توجه به قرابت زمانی و شباهت‌های بین پیکره‌های این دو کتاب احتمال اقتباس وجود دارد. در شکل ۲۲ شاهد شباهت پوشش پاها (کفش‌ها) و ترسیم دست‌ها بین نسخه *عجایب المخلوقات* قزوینی و *مقامات* حریری واسطی هستیم.



شکل ۲۲: مقایسه شباهت‌های کفش‌ها و حالت دست‌ها در نسخه قزوینی (سمت راست) با مقامات حریری؛ تصاویر سمت چپ از کتاب مقامات حریری واسطی در تاریخ ق ۵۷۶، محفوظ در کتابخانه ملی پاریس (نگارندگان)

در مورد نوع پوشش پیکره‌ها باید اذعان داشت که نسخه صوفی و قزوینی با توجه به اینکه مربوط به دوره اسلامی هستند، اما فقط پوشش شمایل انسانی کتاب قزوینی کاملاً عربی - اسلامی طراحی شده‌اند و شمایل‌های انسانی در کتاب صوفی، پوششی ترکیبی از دوره قبل از اسلام و بعد از اسلام (عربی) دارند. در نمونه ذات‌الکرسی این تفاوت کاملاً مشخص است؛ زیرا ذات‌الکرسی در نسخه صوفی با موهای آزاد، آرایش‌یافته با آرایه‌های تزئینی بر روی آن، همراه با جواهرات بسیار، پیراهنی آراسته و فاخر به تن دارد؛ اما ذات‌الکرسی در کتاب قزوینی موها تقریباً پوشیده (تصویر آسیب دیده، شاید سربندی تزئینی باشد)، بدون هیچ‌گونه جواهرات و آرایه‌های تزئینی، پیراهنی ساده و کاملاً با حجاب به تن دارد. همچنین وجود بازوبند که عنصری برای لباس‌های عربی است در تمام پیکره‌های کتاب قزوینی مشاهده می‌شود، اما در کتاب صوفی وجود ندارد (شکل ۲۳).



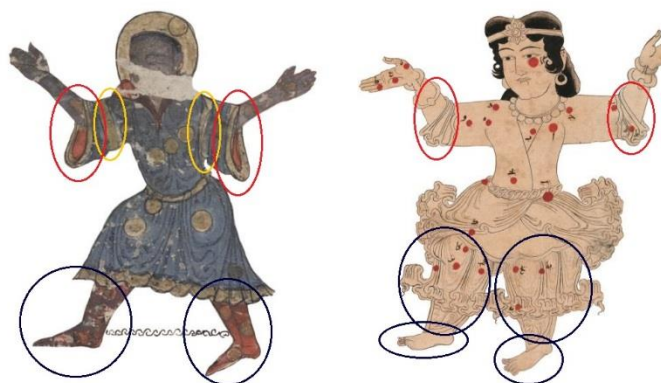
شکل ۲۳: پوشش ذات‌الکرسی در نسخه صوفی (سمت راست) و قزوینی (سمت چپ)
(نگارندگان)

برخی از پیکره‌های نسخه صوفی و قزوینی با دستارهای عربی نقش شده‌اند که این وجه اشتراک بین آن‌ها را نشان می‌دهد، اما در مورد پیکره ممسک‌الاعنه و حوا این وجه اشتراک وجود ندارد (شکل ۲۴)؛ زیرا تصویر ممسک‌الاعنه و حوا در کتاب صوفی با دستار نقش شده‌اند، اما در کتاب قزوینی بدون دستار هستند. مورد بعدی در مورد پوشش پاها است که در پیکره‌های صوفی اکثر پیکره‌ها شلوار به پا دارند یا ممکن است شلواری کوتاه را که نیمی از پاها عریان است پوشیده باشند؛ اما برای هیچ‌کدام از پیکره‌های قزوینی پوشش شلوار مشاهده نمی‌شود و تنها پیراهن به تن دارند و پاها یا با پیراهن بلند یا با چکمه‌های بلند پوشیده شده‌اند؛ تنها پیکره قیفاووس در نسخه قزوینی پاها عریان دارد.



شکل ۲۴: تصاویر سمت راست دستار ممسک‌الاعنه و حوا در نسخه صوفی و تصاویر سمت چپ ممسک‌الاعنه و حوا بدون دستار در نسخه قزوینی
(نگارندگان)

مورد تغییر یافته بعدی استفاده از بازوبند و نوع آستین‌ها است. در نسخه صوفی در جامه هیچ‌یک از پیکره‌ها از بازوبند استفاده نشده و آستین‌ها تقریباً تنگ و سه‌ربع هستند؛ اما نسخه قزوینی تمام پیکره‌ها با بازوبند و آستین‌های از بالا گشاد و راحت به تن دارند (شکل ۲۵). به‌طور کلی پوشش پیکره‌های نسخه صوفی به‌صورت چندتکه با نیم‌تنه و شلوار هستند و طراحی بی‌نظیری دارند. ظرافت خطوط، چین‌های پیچیده و زیاد، لبه‌های زیرین پیراهن پُریچ‌وتاب و خطوط منحنی که بر زیبایی لباس افزوده و همچنین به فرم و حجم لباس کمک کرده، از مشخصات لباس‌های پیکره‌های نسخه صوفی هستند.



شکل ۲۵: نمونه پوشش نسخه صوفی بدون بازوبند و با آستین سه‌ربع (سمت راست) و نسخه قزوینی با بازوبند و آستین گشاد (سمت چپ)
(نگارندگان)

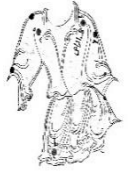
همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، نوع کفش‌های پیکره‌های نسخه قزوینی به مقامات حریری شباهت دارد. مقایسه شمایل‌های انسانی این دو کتاب که در دوره زمانی نزدیکی به هم تولید شده‌اند، شباهتهایی در نحوه تصویرگری، به‌ویژه در مورد چهره‌ها و چین‌وشکن لباس‌ها را نشان می‌دهد. همچنین تراکم عناصر در صفحات و بدون رنگ بودن پس‌زمینه از اشتراکات دیگر آن‌ها به شمار می‌آید (مسعودی امین، ۱۳۹۹: ۱۹۸). در این بخش با بررسی پوشش پیکره‌های هر دو نسخه مشخص شد که علاوه بر کفش‌ها، نوع دستارها، مدل پیراهن و استفاده از کمربند و بازوبند را احتمالاً قزوینی از پیکره‌های مقامات حریری الهام گرفته است؛ زیرا شباهت بسیاری بین آن‌ها وجود دارد (شکل ۲۶).

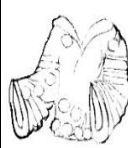


شکل ۲۶: شباهت پوشش دستار، بازوبند، کمر بند و نوع آستین در پیکره‌های نسخه قزوینی با مقامات حریری (نگارندگان)

جدول ۱: پوشش شمایل‌های انسانی صور فلکی نسخه صوفی و قزوینی

صور فلکی	نسخه صورالکواکب				نسخه عجایب المخلوقات			
	تصویر	لباس	پوشش سر	کفش	تصویر	لباس	پوشش سر	کفش
قیفاوس				ندارد				
عوا				ندارد				
جاثی			ندارد	ندارد			ندارد	

صور فلکی	نسخه صور الکواکب				نسخه عجایب المخلوقات			
	تصویر	لباس	پوشش سر	کفش	تصویر	لباس	پوشش سر	کفش
ذات‌الکرسی			ندارد					
پرساوش			ندارد	ندارد			ندارد	
ممسک‌الاعنه				ندارد			ندارد	
جوا				ندارد			ندارد	
امراه‌المسلسله			ندارد	ندارد			ندارد	

صور فلکی	نسخه صورالکواکب				نسخه عجایب المخلوقات			
	تصویر	لباس	پوشش سر	کفش	تصویر	لباس	پوشش سر	کفش
قنطوس			ندارد	ندارد			ندارد	ندارد

(منبع: نگارندگان)

۲. چهره‌نگاری

شمایل‌های انسانی موجود در کتاب صورالکواکب صوفی بدون رنگ و به صورت طراحی‌های خطی تصویر شده‌اند و اکثر چهره‌ها به یک شکل و شبیه به یکدیگر هستند. در نمونه‌های بررسی‌شده در این پژوهش، هفت چهره به صورت سه رخ و دو چهره به صورت نیم رخ طراحی شده‌اند که در این میان دو چهره، زن و شش چهره، مرد هستند و تنها چهره قیفاووس با ریش طراحی شده و دیگر چهره‌های مردانه بدون ریش تصویر شده‌اند. از مشخصات اجزای چهره‌ها می‌توان به چشمان بادامی و کشیده، فاصله چشم و ابروی نسبتاً زیاد، خطی خمیده و تقریباً ضخیم برای پلک‌ها، خطی سیاه با خمیدگی ملایم برای ابروها، دهان کوچک و لب‌های غنچه (در برخی موارد خطی منحنی شکل چسبیده به لب پایینی در قسمت چانه قرار دارد)، بینی به شکل خطی صاف یا با کمی قوس، مستقیم و یک تیزی در نوک بینی که سوراخ بینی با زاویه کم به سمت عقب خم شده، گردن‌های بلند، صورت‌ها دارای زاویه فک با فرم چانه، برخی از چهره‌ها (خصوصاً چهره زنان) دارای دو طره موی پیچان در جلوی گوش‌ها، موهای مردان یا در زیر کلاه که کمی در اطراف آن ریخته شده یا بدون کلاه و کوتاه هستند و موهای زنان با زینت و آرایش یافته، اشاره کرد (شکل ۲۷).



شکل ۲۷: چهره‌های زنان و مردان از کتاب صورالکواکب صوفی
(نگارندگان)

چهره شمایل‌های انسانی کتاب صورالکواکب صوفی بسیار به چهره‌های نگاره‌های مانوی شبیه می‌باشند. از آنجایی که این کتاب متعلق به مکتب بغداد (مکتب عباسی) است و در ظهور مکتب بغداد، تأثیرات محافل مانوی و اویغوری نقش بسیاری داشتند (آژند، ۱۳۹۹: ۹۸/۱) و همچنین از نظر تاریخی نیز این کتاب بعد از دوره مانوی نوشته شده، این احتمال وجود دارد که از شیوه‌های چهره‌نگاری مانوی اقتباس شده باشد. در شکل ۲۸ برخی از شباهت‌های چهره‌های کتاب صوفی با نگاره‌های مانوی بررسی شده است.



شکل ۲۸: بررسی شباهت‌های چهره‌نگاری مرد و زن در کتاب صوفی با نگاره‌های مانوی (تصاویر سمت راست از کتاب صوفی و سمت چپ مانوی)
(نگارندگان)

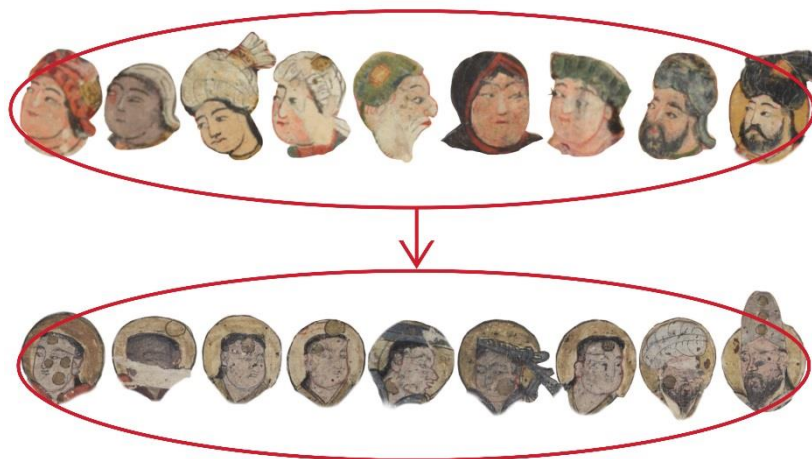
در کتاب عجایب المخلوقات قزوینی چهره‌های انسانی مانند کتاب صوفی به صورت تک‌رنگ و طراحی‌های خطی نیست و چهره‌ها دارای رنگ (گلبه‌ای یا قهوه‌ای تیره) هستند. در نمونه‌های بررسی شده مشاهده شد که چهره‌های صور فلکی نسخه قزوینی نیز همانند صوفی به صورت سهرخ یا نیم‌رخ تصویر شده‌اند؛ در این میان هشت چهره سهرخ و یک چهره نیم‌رخ است. برخلاف کتاب صورالکواکب صوفی تمام چهره‌ها در عجایب المخلوقات قزوینی دارای هاله دور سر هستند که به صورت تک‌رنگ و ساده دور سر نقش گردیده‌اند. قزوینی نیز از الگوی چهره‌های یکسان برای شمایل‌های انسانی استفاده کرده است. در کتاب صوفی چهره‌های زنان با استفاده از عناصری مانند زیورآلات و جواهرات و آرایش موها از چهره‌های مردانه متمایز شده، اما در کتاب قزوینی این اتفاق صورت نگرفته و چهره‌های زنانه قابل تشخیص نیستند و تنها از نام و مضمون متن می‌توان این موضوع را تشخیص داد. از مشخصات چهره‌نگاری این کتاب به دورگیری‌های رنگی صورت، دو چهره مرد با ریش‌های بلند (بقیه مردها بدون ریش)، صورت‌های تپل و چاق و بدون نشان دادن زاویه فک و چانه، چشمانی بادامی و کشیده (بدون

خط پشت پلک)، فاصله چشم و ابروی نسبتاً زیاد، ابروان کمانی و بلند، بینی به شکل خطی صاف یا با کمی قوس، مستقیم و یک تیزی در نوک بینی که سوراخ بینی با زاویه کم به سمت عقب خم شده، لب‌های غنچه و کوچک (بدون برجستگی)، موهای بلند و اغلب جداشده با فرق وسط (بدون طره مو کنار گوش‌ها)، چهره‌ها بدون گردن یا با گردن خیلی کوتاه و چاق، می‌توان اشاره کرد (شکل ۲۹).



شکل ۲۹: چهره‌های زنان و مردان از کتاب عجایب المخلوقات قزوینی (بخش صورالکواکب)
(نگارندگان)

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته شاهد عدم شباهت چهره‌نگاری در نسخه صوفی و قزوینی هستیم. درواقع هیچ‌گونه نقطه مشترکی بین اجزای چهره این دو کتاب مشاهده نشده، اما همان‌گونه که در بخش قبلی در مورد شباهت پوشش نگاره‌های قزوینی با مقامات حریری اشاره کردیم، در این بخش نیز می‌توان شباهت‌های چهره‌نگاری بین این دو کتاب را تشخیص داد (شکل ۳۰).



شکل ۳۰: نمونه‌های بالا برگرفته از چهره‌های کتاب مقامات حریری و نمونه‌های پایین چهره‌های کتاب قزوینی
(نگارندگان)

جدول ۲: بررسی چهره‌نگاری صور فلکی در نسخ صوفی و قزوینی

صور فلکی	نسخه صور الکواکب		نسخه عجایب المخلوقات	
	چهره		چهره	
قیفاووس				
عوا				
جانی				
ذات‌الکرسی				
برساوش				

فلکی صورت	نسخه صورالکواکب		نسخه عجایب المخلوقات	
	چهره		چهره	
ممسک الاعنه				
حوا				
امراه المسلسله				
قنطورس				

(منبع: نگارندگان)

تحلیلی بر دستاوردهای پژوهش

با توجه به تاریخ صورالکواکب صوفی رازی (نسخه کتابخانه بادلیان) و تقدم زمانی آن بر عجایب المخلوقات قزوینی (نسخه مونیخ)، صورت‌بندی‌های پیشین صور فلکی با نقش‌مایه‌های قراردادی نشان‌دهنده انتقال معنا به مدد نقش‌مایه‌ها در نسخه قزوینی است. به‌طور مثال تصویر برساوش در نسخه قزوینی نیز همانند صوفی به‌صورت مردی نقش شده که بر پای چپ ایستاده و در یک دست سر غول و در دست دیگر شمشیر دارد؛ یا درمورد ذات‌الکرسی نیز زنی تصویر شده که بر تختی نشسته است. این نقش‌مایه‌های قراردادی عیناً در تمام موارد در نسخه قزوینی همانند صوفی تکرار شده‌اند. بدین ترتیب

پژوهش حاضر درصدد بررسی این دو نسخه از زاویه استحاله‌های رخ‌داده برآمده؛ استحاله به شکلی دو سویه رخ داده است: نخست استحاله چهارچوب سبکی و ساختاری صوفی که با حفظ معنا در بازنمایی‌های صور فلکی قزوینی اتفاق افتاده؛ دوم استحاله جزئی در اجرای شمایل‌های انسانی است. تلفیق عناصر غیرمتجانس در شخصیت‌پردازی نقوش صور فلکی نسخه عجایب المخلوقات قزوینی سبب شده آن‌ها غیرطبیعی به نظر بیایند. صوفی در کتاب خود صور فلکی را به صورت خطی اجرا کرده و در اجرای شمایل‌های انسانی از بیان عاطفی شدیدتری بهره برده؛ و حرکت و پویایی پیکره‌ها بیشتر نمایش داده شده، هرچند تصاویر صوفی شمایل‌های انسانی کوتوله‌وار با سرهای بزرگ نسبت به بدن و بی‌تناسبی را القا می‌کنند، در بیان احساسات و شیوه بازنمایی کتاب صوفی موفق‌تر بوده است. اگرچه تصاویر کتاب قزوینی رنگی اجرا شده‌اند، نسخه صوفی طبیعت‌گرایانه‌تر به نظر می‌رسد و جدیت بیشتری را در دل خود دارد. مؤلفه‌هایی چون حالت‌های غضب‌آلود چهره، فرم‌های زمخت و ایستا، کم‌حرکی و مصنوعی بودن حرکات دست‌ها و پاها در نسخه قزوینی نشان می‌دهد که نگارگر بدون توجه به نسخه صوفی و تنها با در نظر گرفتن مؤلفه‌های کلی و نقش‌مایه‌های قراردادی (نظیر شمشیر، تخت، سر غول، مار و غیره)، به روش خود به تصویرسازی شمایل‌های صور فلکی پرداخته و همگام با هنر زمان خویش پیش رفته است.^۱ به‌طور کلی می‌توان گفت صور فلکی در دو کتاب جزئیات تفاوت قابل‌توجهی با هم دارند که منجر به دگرگونی ساختاری صور فلکی در کتاب قزوینی شده است که علی‌رغم همه تنوعات و دگرگونی‌هایی که رخ داده، به جای اینکه پخته‌تر و کامل‌تر از نسخه پیشین خود باشد، خام‌دستانه و ناپخته اجرا شده است. تفاوت‌های حاکی از تغییرات فرمی در پنج مؤلفه تناسبات اندام، چهره، نوع پوشش، ابعاد ابزارآلات، کنش و واکنش قابل‌شناسایی است. جمع‌بندی تغییرات موجود بیانگر آن است که شمایل انسانی صور فلکی کتاب قزوینی با معیارهای ساختاری شمایل انسانی کتاب مقامات حریری منطبق گشته و در این موارد با نمونه‌های صور فلکی قبل از خود متمایز شده‌اند: الف) کالبد: به دلیل تغییرات در تناسبات اندام، پیکره‌های کتاب قزوینی (صور فلکی) دچار کژنمایی بدنی شده‌اند. ب) رفتار: شامل تناسبات حرکتی بدن که موجب انتقال مضمون می‌شود. ج) محیط: صور فلکی کتاب قزوینی به دلیل پوشش مشخص، زمان و محیط مشخصی را نشان می‌دهد، در صورتی که کتاب صوفی زمان و محیط نامعینی را القا می‌کند.

۱. همان‌طور که بررسی شد نگاره‌های نسخه قزوینی با الگوی کتاب مقامات حریری نسخه کتابخانه پاریس هماهنگی‌ها و شباهت‌های بسیاری از لحاظ نوع چهره‌نگاری و پیکرنامایی دارد.

نتیجه‌گیری

در کتاب *صورالکواکب* صوفی برای هریک از صورت‌های فلکی دو تصویر متعکس، یکی مربوط به آسمان و یکی کره ترسیم شده؛ که در این پژوهش به صورت انتخابی یکی از تصاویر کتاب صوفی با صورت‌های فلکی کتاب قزوینی (که به صورت متعکس نیست) مورد بررسی و تطبیق قرار گرفت. هدف این پژوهش بررسی تغییرات رخ داده در چهره و پیکره‌های صورت‌های فلکی در نسخه قزوینی است؛ زیرا در نسخه‌های بعدی *صورالکواکب* تقریباً بیشتر نگارگران صور فلکی را به صورت خطی طراحی و عناصر و حالت‌های بدنی را تقریباً مشابه کتاب صوفی اجرا کرده‌اند، اما نسخه قزوینی کاملاً متفاوت با نسخه پیش و بعد از خود است. نگاره‌های مورد مطالعه در این پژوهش ۹ صور فلکی ثابتۀ قیفاووس، عوا، جاثی، ذات‌الکرسی، برساوش، ممسک‌الاعنه، حواء، امرأه‌المسلسله و قنطورس (نیم انسان، نیم حیوان) است که در کتاب *عجایب المخلوقات* قزوینی با *صورالکواکب* صوفی رازی مشابه هستند. در کتاب قزوینی نقش‌مایه‌های قراردادی مانند شمشیر، تخت، مار، شیر، سر غول و غیره همانند نسخه صوفی وجود دارند؛ اما کتاب قزوینی با کمی تغییرات مانند کوچک‌تر شدن برخی نقش‌مایه‌ها یا بزرگ‌نمایی و دفرمه کردن برخی دیگر، سعی در متفاوت اجرا نمودن آن‌ها کرده است. مورد دیگر تغییر در حالات حرکتی پیکره‌ها است که در مواردی تغییرات نامتعارفی در پیکره‌ها اعمال نموده که نمی‌تواند دلایل نجومی داشته باشد و تنها موجب شده که پیکره‌ها کم‌تحرک، ایستا و بی‌روح جلوه کنند. درمجموع نگاره‌های نسخه صوفی سرزنده‌تر و پویاتر جلوه کرده است. اندام واقع‌گرایانه نگاره‌های نسخه صوفی، مهارت نگارگر در بازنمایی حالت مختلف بدن در بعضی از نگاره‌ها را به خوبی نمایان کرده است. محور حرکتی استخوان‌ها و مفاصل به حالت طبیعی طراحی شده‌اند. پیکره‌ها دارای انعطاف لازم هستند و تمام پیکره‌ها بر مبنای اسلوبی کلی و اختصاصی در سراسر نسخه اجرا شده‌اند. در نسخه قزوینی گرچه پیکره‌ها رنگی هستند، واقع‌گرایانه و منعطف نیستند. به نظر می‌رسد قزوینی علاوه بر اینکه در اجرای چهره، پیکره و پوشاک الگوهای رایج دوران خود مانند نسخه مقامات حریری را به کار برده، در اجرای حالات حرکتی پیکره‌ها هم از نسخه مقامات حریری الگو گرفته و کمی با نسخه صوفی تلفیق کرده است که این تلفیق موجب کژنمایی و اعوجاج پیکره‌ها شده است.

منابع

- آزند، یعقوب (۱۳۹۹). نگارگری/ایران. ۲ جلد. چاپ پنجم. تهران: سمت.
- براتی، پرویز (۱۳۸۸). عجایب ایرانی: روایت، شکل و ساختار فانتزی عجایب نامه‌ها به همراه متن عجایب نامه‌ای قرن هفتمی. تهران: افکار.
- بهدانی، مجید و خزائی، محمد (۱۳۹۹). بررسی نقوش کاشی‌های زرین‌فام با موضوع صور فلکی در امامزاده جعفر دامغان (با تأکید بر نسخه صورالکواکب قرن هفتم هجری). نگره، ۱۵ (۵۶)، ۳۹ - ۵۱.
- بیرونی خوارزمی، ابوریحان محمد بن احمد (۱۳۵۴). التفهیم لاوائل الصناعه التنجیم. تجدیدنظر، تعلیقات و مقدمه جلال‌الدین همایی. تهران: انجمن آثار ملی.
- حیدرزاده، توفیق (۱۳۹۳). دانشنامه جهان اسلام، «مدخل برساوش (حامل رأس الغول: برنده سر دیو)». تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- خزائی، محمد (۱۳۸۶). صورت‌های فلکی رساله صورالکواکب (۴۰۰ هجری). کتاب ماه هنر، (۱۰۹)، ۴۲ - ۵۲.
- ذبیحی، مریم؛ سلیم‌زاده، محمدجعفر و فرخ‌فر، فرزانه (۱۳۹۹). تحلیل تطبیقی شخصیت‌پردازی موجودات تخیلی - تلفیقی در نگاره‌های نسخ عجایب المخلوقات قزوینی مکتب ایلخانی و مکتب گورکانی. نگره، ۱۵ (۵۵)، ۳۵ - ۴۷.
- ربانی، سید علی‌اصغر و خودداری نائینی، سعید (۱۴۰۰). تأثیر موقعیت ستارگان بر نگاره‌های انسانی در دو نسخه صورالکواکب قرن نهم هجری. نگره، ۱۸ (۶۷)، ۱۲۵ - ۱۴۳.
- ربانی، سید علی‌اصغر و خودداری نائینی، سعید (۱۴۰۱). مطالعه تطبیقی پیکرنگاری انسان در سه نسخه از صورالکواکب قرن نهم هجری. رهپویه هنر/ هنرهای تجسمی، ۵ (۴)، ۴۹ - ۶۳.
- رضازاده، طاهر (۱۳۹۷). شمایل‌نگاری صور نجومی در آثار هنر اسلامی. تهران: متن.
- شریف‌زاده، عبدالمجید (۱۳۷۵). تاریخ نگارگری در ایران. تهران: حوزه هنری.
- صوفی، عبدالرحمن (۱۳۹۸). صورالکواکب، ترجمه خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام بهروز مشیری. چاپ پنجم. تهران: ققنوس.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۴۸). ترجمه صورالکواکب. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- عزیزی یوسف‌کندی، علیرضا؛ شمیلی، فرنوش؛ خزایی، محمد و نامور مطلق، بهمن (۱۴۰۲). خوانش بیش‌متنی طراحی نقوش سیارات هفت‌گانه در هنر سلجوقیان (نمونه موردی «کاسه مینایی» و کتاب «عجایب المخلوقات» قزوینی). پیکره، ۱۳ (۳۵)، ۱ - ۱۹.
- علائی، سیروس (۱۳۷۲). جهان‌نمای ذکریای قزوینی. ایران‌شناسی، ۵ (۳)، ۵۲۶ - ۵۳۶.
- غفوریان، مهنوش؛ آزند، یعقوب و بلخاری، حسن (۱۴۰۰). خاستگاه شمایل‌نگاری صورت فلکی برساوش در رساله صورالکواکب عبدالرحمن صوفی (مطالعه موردی نسخه ۱۴۴ کتابخانه بادلیان آکسفورد). تاریخ علم، ۱۹ (۲)، ۴۳۹ - ۴۶۴.

مسعودی امین، زهرا (۱۳۹۹). تطبیق شکلی نگاره‌های افلاک در نسخه‌های عربی (۶۷۸ق)، فارسی (۸۹۸ تا ۹۹۷ق)، عربی (۱۱۴۸ تا ۱۱۶۸ق) «عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات» قزوینی و کتاب «التفهیم لاوائل صناعه التنجیم». نگره، ۱۷ (۶۲)، ۱۹۳ - ۲۱۱.

مصفا، ابوالفضل (۱۳۵۷). فرهنگ اصطلاحات نجومی همراه با واژه‌های کیهانی در شعر فارسی. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

ورجاوند، پرویز (۱۳۸۴). کاوش در رصدخانه مراغه و نگاهی به پیشینه دانش ستاره‌شناسی در ایران. تهران: امیرکبیر.

هوک، جان و مارتین، هانری (۱۳۸۴). سبک‌شناسی هنر معماری در سرزمین‌های اسلامی، ترجمه پرویز ورجاوند. تهران: علمی و فرهنگی.

Hafez, I. (2010). *Abd al-Rahman al-Sufi and his Book of the Fixed Stars: a journey of re-discovery*. Doctoral dissertation, James cook university, Australia.

Wellesz, E. (1959). *An early Al-Sufi manuscript in the Bodleian library in Oxford*. Vol. 3. Freer Gallery of Art. The smithsonian institution and department of the history of art: university of Michigan.

URL 1: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects>

URL 2: <https://www.digitale-sammlungen.de/view>

Transliteration

- Alaei, S. (1992). *ġahān-namā-ye Zakarīyā-ye Qazvīnī*. *Iranology*, 5(3), 526-536.
- Azhand, Y. (2020). *A Research on Persian Painting and Miniature*. Tehran: Samt.
- Azizi Yousefkand, A., Shamili, F., Khazaei, M. & Namvar Motlagh, B. (2024). A Hyper-Textual Interpretation of the Seven Planets' Motif Design in Seljuk Art (Case study «Enamel bowl» and book of «Aja'ib al-Makhlūqat» by Zakariya al-Qazwini). *Paykareh*, 13(35), 1-19.
- Barati, P. (2009). *Iranian Wonders, Narration, Shape and Fantasy Structure of Wonder Letters with Wonder Letter Text*. First Edition. Tehran: Afkar.
- Behdani, M. & khazaei, M. (2020). A study of luster tiles motifs with the subject of the constellation from Imamzadeh Jafar Damghan (with an Emphasis on Manuscript of Sovar-al Kavakeb in 7 A.H). *Negare*, 15(56), 30-51.
- Biruni Kharazmi, A. M. I. A. (1975). *Al-Tafhim Lawa, il Al-Sana, Al-Tanjim*, revision, comments and introduction by Jalaluddin Homayi. Tehran: National Works Association.
- Ghafourian, M., Azhand, Y. & Bolokhari, H. (2022). The origin of Perseus constellation iconography in Sovar al-kavakeb of Abd al-Rahman Sufi. *History of Science*, 19(2), 430-464.
- Hogg, J. & Martin, H. (2004). *Stylology of architectural art in Islamic lands. Translated by Parviz Verjavand*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- khazaei, M. (2007). Constellations of the Sovar-al Kavakeb in 4 A.H. *Mahe Honar*, (109), 42 - 52.
- Masoudi Amin, Z. (2022). Formal Comparative Study of Cosmos Paintings in Qazvini's "Aja'ib al-Makhlūqāt wa Gharā'ib al-Mawjūdāt" and "Al-Tafhim li Awa'il Sana'at al-Tanjim" Arabic Version (1280 AD), Persian Version (1500-1599 AD), Arabic Version (1750-1770 AD). *Negare*, 17(62), 193-211.
- Mosaffa, A. (1978). *Dictionary of Astronomical Terms with Cosmic Words in Persian Poetry*. Tabriz: Institute of Iranian History and Culture.
- Rabani, S. A. A. & Khoddari-Naeeni, S. (2022). Comparative Study of Human Body Design in Three Versions of Suwar Al-Kawākib Ninth Century AH. *Rahpooye Honar-Ha-Ye Tajassomi*. 5 (4), 49-63.
- Rabani, S. A. A. & Khoddari-Naeeni, S. (2023). The Effect of the Position of the Stars on Human Drawings in Two Versions of Suwar al-Kawākib in the 9th Century AH/ 15th Century AD. *Negare*, 18(67), 125-143.
- Rezazadeh, T. (2018). *Iconography of astronomical forms in works of Islamic art*. In collaboration with Maryam Khosroshahi. Tehran: Matn Publishing.
- Sharifzadeh, A. M. (1996). *History of painting in Iran*. Tehran: Hozeh honary.
- Sufi, A.R. (2002). *Suwar al-Kawakb*. translated by Khwaja Nasir al-Din Tusi. By the efforts of Behrouz Moshiri. Tehran: Ghoghnoos.

- Varjavand, P. (2005). *Exploring the Maragheh Observatory and a look at the history of astronomical knowledge in Iran*. Tehran: Amirkabir.
- Wellesz, E. (1959). *An early Al-Sufi manuscript in the Bodleian library in Oxford*. Vol.3. Freer Gallery of Art. The smithsonian institution and department of the history of art: university of Michigan.
- Zabihi, M., Salimzadeh, M. J. & Farrokhfar, F. (2020). A Comparative Study on Characterization of Imaginary-Synthetic Beings in The Miniatures of the Wonders of Creation, by Zakariya al-Qazwini, Schools of Painting in the Ilkhanid and Mughal Eras. *Negare*, 15(55), 35-47.

The Iranian Adhān: A Cultural Semiotic Analysis of Mo'azzinzadeh Ardabili's Adhān

Morteza Tavakkoli Ziyaratgahi¹ 

1. M.A. Graduate in Sociology, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (mo_tavakoli@atu.ac.ir)

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The tradition of calling the Adhān (call to prayer) with a beautiful voice in Iran is as old as the introduction of Islam to the country. This Islamic tradition, by being integrated with Iranian culture and art, has created unique manifestations in the history of Iranian music and architecture, and has been preserved and expanded over successive periods. Among these, the Adhān of the late Mo'azzinzadeh Ardabili is considered one of the most enduring Iranian Adhāns, both for his recognition and utilization of the Bayat Tork Dastgah (specifically the <i>Rūḥ al-Arwāḥ</i> Gusheh) and for his creation and innovation in tone and vocal techniques. This set of characteristics is what distinguishes the Iranian Adhān from other Adhāns in the Islamic world. This research, conducted using the method of Cultural Semiotics, demonstrates that the resonance of Mo'azzinzadeh's Adhān from the minarets of mosques is the simultaneous embodiment of Iranian-Islamic music and architecture, which has left a unique auditory experience in the Iranian collective memory. Based on the results: The semiotic role of integrating music and architecture in Mo'azzinzadeh's Adhān is identified as having an ordering and meaning-giving function to religious action and rituals. The intertwining of Mo'azzinzadeh's Adhān with sacred time is also identified as one of the most important reasons for the enduring legacy of this Adhān in the Iranian collective memory.
Article history: Received: 30 January 2025 Received in revised form: 21 April 2025 Accepted: 21 May 2025 Published online: 16 November 2025	
Keywords: <i>Iranian Adhān,</i> <i>Mo'azzinzadeh Ardabili,</i> <i>Music,</i> <i>Architecture,</i> <i>Collective Memory</i>	

Cite this article: Tavakkoli Ziyaratgahi, M. (2025). The Iranian Adhān: A Cultural Semiotic Analysis of Mo'azzinzadeh Ardabili's Adhān. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(1), 87-108. DOI: 10.22059/jhic.2025.389702.654555



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: 10.22059/jhic.2025.389702.654555

اذان ایرانی: نشانه‌شناسی فرهنگی اذان مؤذن زاده اردبیلی

مرتضی توکلی زیارتگاهی^۱

۱. نویسنده مسئول. دانش آموخته کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: mo_tavakoli@atu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ کلید واژه‌ها: اذان ایرانی، مؤذن زاده اردبیلی، موسیقی، معماری، خاطره جمعی.	سنت اذان گویی با صوت خوش در میان ایرانیان، قدمتی همپای ورود اسلام به ایران دارد. این سنت اسلامی از راه تلفیق با فرهنگ و هنر ایرانی توانسته جلوه‌های ویژه‌ای را در تاریخ موسیقی و معماری ایران رقم بزند و طی دوره‌های متناوب، حفظ و گسترش یابد. در این بین، اذان مرحوم مؤذن زاده اردبیلی، هم به لحاظ شناخت و تأثیرپذیری از آواز بیات ترک (گوشه روح‌الارواح) و هم به جهت خلق و نوآوری در لحن و تکنیک‌های آوایی، جزو ماندگارترین اذان‌های ایرانی محسوب می‌شود. مجموعه این ویژگی‌هاست که اذان ایرانی را از سایر اذان‌ها در جهان اسلام متمایز می‌کند. در این پژوهش که با روش نشانه‌شناسی فرهنگی انجام گرفته است، نشان داده شد که طنین اذان مؤذن زاده از فراز گلدسته‌های مساجد، تجسم هم‌زمان موسیقی و معماری ایرانی - اسلامی است که تجربه شنیداری ویژه‌ای در خاطره جمعی ایرانی برجای گذارده است. بر اساس نتایج به دست آمده، نقش نشانه‌ای تلفیق موسیقی و معماری در اذان مؤذن زاده، نقش انتظامی و معنادهی به کنش و مناسک دینی و آمیختگی اذان مؤذن زاده با زمان قدسی، ازجمله مهم‌ترین دلایل ماندگاری این اذان در خاطره جمعی ایرانی شناخته شدند.

استناد: توکلی زیارتگاهی، مرتضی (۱۴۰۴). اذان ایرانی: نشانه‌شناسی فرهنگی اذان مؤذن زاده اردبیلی. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸ (۱)، ۸۷-۱۰۸.
 DOI: 10.22059/jhic.2025.389702.654555



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.389702.654555

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

در دین اسلام، اذان از جمله شعائر زیبایی است که مسلمانان را به عبادت نماز فرامی‌خواند؛ عبادتی که به وسیله آن، راه به دیگران نشان داده می‌شود. هر دینی، شعائری برای دعوت پیروانش دارد و در دین اسلام این شعار «اذان» است (نساجی زواره، ۱۳۸۱: ۳۶). اذان از ریشه «اذن» گرفته شده و در فرهنگ واژگان معانی مختلفی دارد که می‌توان به «دانستن، میل، اجازه و دستور دادن، اراده پیدا کردن و اعلام کردن» اشاره کرد (دهخدا، ۱۳۷۷/۲: ۱۶۱۲). همچنین اذان در اصطلاح شرع، جملات خاصی است که پیامبر گرامی اسلام (ص) آن‌ها را از عالم غیب دریافت و به مردم ابلاغ کرد (مروجی طیبی، ۱۳۹۰: ۱۹۸). این ندای ملکوتی که برای فراخواندن انسان به سوی آسمان‌هاست، اول‌بار توسط جبرئیل گفته شد (طاهری رضاییه، ۱۳۹۰: ۶). در صدر اسلام، پیامبر اکرم (ص) به بلال حبشی اذان آموخت و «دستور داد در اوقات نماز با صدای بلند و رسایی که داشت اذان بگوید و او برای نخستین‌بار در تاریخ اسلام به مؤذنی رسید. اگر ملل دیگر با نواختن ناقوس‌ها یا وسایل دیگر مردم را به معابد دعوت می‌نمایند، در آیین اسلام اذان مؤذن رمز لزوم اجتماع است برای پرستش خدا در مساجد» (بی‌نام، ۱۳۴۷: ۳۰۸).

گستاو لوبون^۱، خاورشناس شهیر فرانسوی، درباره آیین اذان‌گویی در جوامع اسلامی می‌نویسد: «در تمام کشورهای اسلامی، مؤذن در ساعات معین در بالای مناره ایستاده، مسلمین را برای ادا این فریضه اعلام می‌دارد» (لوبون، ۱۳۱۸: ۵۵۳). در خصوص عادات مرسوم در اذان‌گویی، حسین دیلمی در کتاب *اذان، گلبانگ توحید* (۱۳۸۶: ۷۴) می‌نویسد: «اذان پس از داخل شدن وقت نماز خوانده می‌شود. مؤذن به هنگام اذان معمولاً در جای بلندی قرار گرفته و می‌ایستد. در بین مسلمانان معمول است که مؤذن به هنگام ادای جملات اذان، دست‌ها را به گوش می‌گذارد و با صدای بلند جملات اذان را قرائت می‌کند». همچنین معمول است که «مؤذن بین جملات اذان تا حد عرفی فاصله بدهد و اصوات را کشیده ادا کند» (طاهری رضاییه، ۱۳۹۰: ۱۲). جذبه صوت اذان و تکرار آن به صورت چندین مرتبه در روز (سه مرتبه در اجتماع شیعی و پنج مرتبه در اجتماع اهل تسنن) توجه بسیاری از اندیشمندان حوزه فرهنگ و تمدن را به خود جلب کرده است، تاحدی که ویل دورانت^۲ (۱۸۸۵-۱۹۸۱)، مورخ شهیر آمریکایی، می‌نویسد:

در جامعه‌های اسلامی، پیش از آفتاب و نیمه روز و پسین‌گاه و نزدیک غروب، مؤذن بر گلدسته بالا می‌رود و به وسیله اذان مسلمانان را به نماز فرامی‌خواند... به‌راستی چه نیرومند و شریف است این دعوت که مردم را پیش از طلوع آفتاب به بیداری دعوت می‌کند؛ چه خوب است انسان به هنگام نیمروز از کار بازایستد، و چه بزرگ و باشکوه است که خاطر انسان در سکوت شب به جانب خداوند جل‌جلاله توجه کند. چه

1. Gustave Le Bon
2. William J. Durant

خوش‌آهنگ است صدای مؤذنان در گوش مسلمانان و غیرمسلمانان که این جهان‌های محبوس در پیکر خاکی را از فراز هزاران مسجد دعوت می‌کند که به سوی بخشندگی و عقل توجه کنند و به جان با او پیوند گیرند (دورانت، ۱۳۷۱: ۲۷۲-۲۷۳).

سنت اذان‌گویی با صوت خوش در میان ایرانیان، قدمتی همپای ورود اسلام به ایران دارد. ایرانیان همواره کوشیده‌اند مفاهیم دینی را با فرهنگ ایرانی تلفیق کنند و این‌گونه به گسترش آن مفهوم در جامعه یاری رسانند (اثنی‌عشری، ۱۳۹۵: ۱). پس از ورود اسلام به ایران، گفتن اذان در هر محله و شهر و روستا و قصبه‌ای رواج فراوان یافت، تا بدانجا که صنف مؤذنان پدید آمد و اینان از خادمان درگاه الهی محسوب می‌شدند؛ چراکه پاسداری وقت نماز را به عهده داشتند (جاوید، ۱۳۸۴: ۱۲). این سنت در دوران صفوی و با رسمی‌شدن مذهب تشیع در ایران با موسیقی ایرانی نیز تلفیق شد و در زمان قاجار اولین اذان‌ها در دستگاه موسیقی ایرانی قرائت گردید. در ایران پس از انقلاب، اذان مرحوم رحیم مؤذن‌زاده اردبیلی از شناخته‌شده‌ترین و ماندگارترین اذان‌های ایرانی است که به یادگار مانده است. این اذان در سال ۱۳۸۷ در فهرست میراث معنوی ایران ثبت ملی شد و در سال ۱۳۹۱ در فهرست ملی حافظه جهانی یونسکو به ثبت جهانی رسید (سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، ۱۳۹۸). اذان مرحوم مؤذن‌زاده اردبیلی ریشه‌های عمیقی در خاطره جمعی ایرانیان دارد، با این حال در مورد بسیاری از جنبه‌های فرهنگی - هنری آن هنوز پژوهشی صورت نگرفته است. پژوهش حاضر قصد دارد تا با اتکا به آرای «اومبرتو اکو»^۱، به تحلیل نشانه‌شناختی فرهنگی اذان ایرانی مؤذن‌زاده اردبیلی بپردازد و نقش نشانه‌ای آن در خاطره جمعی ایرانی را بررسی کند.

پیشینه پژوهش

طاهری رضاییه (۱۳۹۰) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تاریخچه اذان (صدای پر جبرئیل در گذر زمان)» سعی داشته تا با مروری بر اذان و مؤذنان ایرانی در طول تاریخ معاصر ایران، به ذکر جنبه‌های معناشناختی، آثار اذان و موسیقی اذان بپردازد. لیلا تقوی (۱۳۹۲) در پژوهش خود، «نشانه‌شناسی ساختار روایت در اذان مؤذن‌زاده اردبیلی»، به بررسی کارکردهای ابداع در اذان مؤذن‌زاده پرداخته که در زمینه‌های وحدت و یکپارچگی مسلمانان قابل‌رویت می‌باشد. با این حال، جنبه‌های آوایی اذان ایرانی و پیوندهای فرهنگی بین عناصر ایرانی - اسلامی، از جمله مواردی است که در این پژوهش از بررسی آن غفلت شده است. معتمدی و دیگران (۱۴۰۳) در مطالعه «دین و تصویر: تحلیل تصویری سه دهه تصاویر اذان در تلویزیون» با تکیه بر اذان، به‌مثابه رسانه‌ای گفتاری، نشان می‌دهند که در طول دهه‌های ۶۰، ۷۰ و ۸۰

1. Umberto Eco

تصویر اذان ارتقا یافته و توانسته بازنمایی بهتری از دین در قالب تصویر ارائه دهد. آنچه در این بررسی‌ها غایب است، در نظر گرفتن نسبت میان اذان مؤذن‌زاده و کلیتی چون جامعه ایرانی است. نسبت میان اذان مؤذن‌زاده و خاطره جمعی و مدلول‌های فرهنگی آن، از مهم‌ترین وجوه این اذان برای بررسی پژوهش حاضر است. پژوهش حاضر قصد دارد تا از طریق بررسی جنبه‌هایی از هنر موسیقی و معماری ایرانی - اسلامی که با اذان ایرانی و به‌ویژه اذان مؤذن‌زاده پیوند دارد، تجربه شنیداری و نسبت آن با خاطره جمعی ایرانی را از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی بررسی کند.

روش‌شناسی پژوهش

در تاریخ اندیشه، حقیقت و معنای آن همواره مورد مناقشه بوده است. این درگیری تبعاً در نشانه‌شناسی که بنیان‌های فکری‌اش از مکاتب فلسفی سیراب می‌شود نیز وجود دارد. در ادامه پس از تعاریف برخی مفاهیم پایه، به بررسی دو نظریه می‌پردازیم که از نقطه متفاوت تاریخی و معرفتی به مسئله حقیقت و معنا نگاه دارند.

در تعریف نشانه باید گفت، نشانه به‌طور کلی «امری فیزیکی و قابل دریافت با حواس است که به چیزی غیر از خود دلالت دارد» (فیسک، ۱۳۸۶: ۶۵). نشانه‌شناسی، ارتباط را تولید معنا در پیام می‌داند؛ در عین حال، معنا مفهومی مطلق و ایستا نیست، بلکه روندی فعال است و نتیجه کنش متقابل و پویا بین نشانه، تعبیرکننده و موضوع است» (همان، ۷۲). هدف نشانه‌شناسی، کشف اصول کلی‌ای است که بر مبنای آن‌ها نظام نشانه‌شناسی عمل می‌کند. این اصول کلی، جنبه انتزاعی دارند. شناخت انتزاع‌ها، به شناخت واقعیت انضمامی و نظام تولید نشانه‌ها کمک می‌کند. به این ترتیب، نشانه‌شناسی یک موضوع را در کلیت خود بازسازی می‌کند تا بتواند از این راه قواعد کارکردی آن موضوع را کشف کند (تاجیک، ۱۳۸۹: ۱۲). همچنین باید توجه داشت که نشانه‌شناسی، نه تنها به صورت‌های پدیداری نشانه‌ها، بلکه به کشف پویایی اجتماعی این موضوعات نیز می‌پردازد (همان‌جا).

نشانه‌شناسی فرهنگی به‌صورت تاریخی یکی از زمینه‌های مطالعاتی در نشانه‌شناسی عمومی است که نخستین بار توسط مکتب «تارتوف»^۱ در مسکو در سال ۱۹۷۳ بنیان نهاده شد. این مکتب با شرح و بسط پژوهش‌های صورت‌گرایان روسی و ساختارگرایان مکتب «پراک» مورد توجه پژوهشگران قرار گرفت و مهم‌ترین عامل شکل‌گیری آن، گردهمایی بررسی ساختاری نظام نشانه‌ای در سال ۱۹۶۲ بود (مکاریک، ۱۳۸۳: ۲۹۶). لوتمان و اوسپنسکی در تعریف واژه فرهنگ می‌نویسند: «شیوه‌های متفاوت تعیین حدود متمایز فرهنگ از بستر نافرنگ سرانجام به یک چیز ختم می‌شود: در بستر نافرنگ، فرهنگ در حکم

یک نظام نشانه‌ای پدیدار می‌شود» (لوتمان و اوسپنسکی، ۱۳۹۰: ۴۲). این موضوع تأثیر جنبه زبانی - ساختی مکتب تارتوف را نشان می‌دهد. هرچند لوتمان به عنوان بنیانگذار این مکتب به رابطه بین زبان، فرهنگ و نشانه‌ها توجه دارد، در نهایت فرهنگ را به مثابه «سیستم نشانه‌ها» در نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، معنا در سیستم‌های نشانه‌ای ساختاریافته و لایه‌لایه تحلیل می‌شود. این دیدگاه با نگاه اومبرتو اکو که بیشتر ناظر به ابعاد هرمنوتیکی، تأویلی و چندلایه فرهنگ است تفاوت دارد.

اکو در کتاب *نشانه‌شناسی و فلسفه زبان* به مسئله قدیمی مدلول بازمی‌گردد و برخلاف مباحث سوسور و پیروانش در مکتب «ژنو»، تأکید دارد که موضوع اصلی نشانه‌شناسی نه خود نشانه، که تأویل نشانه‌هاست (احمدی، ۱۳۷۰: ۳۶۵). اکو در تعریف اولیه و عامی که از مفهوم نشانه ارائه می‌کند، بر زمینه ارتباطی آن تأکید دارد و بیان می‌کند که نشانه برای انتقال اطلاعات و گفتن یا نمایش چیزی که کسی آن را می‌داند و می‌خواهد دیگران هم آن را بدانند استفاده می‌شود (کریمی و دادور، ۱۳۹۵: ۳۴۰). جهت‌گیری اکو نسبت به متن به تأثیرپذیری آن از بیرون و بستر تاریخی - معنایی اشاره دارد، یعنی «هر نشانه در کاربردش به موردی تأویل‌پذیر تبدیل می‌گردد» (احمدی، ۱۳۷۰: ۳۶۵). همین مناسبات است که اکو را به پویایی الگوهای معنایی و نمادها در ساحت فرهنگی پیوند می‌زند. در واقع، اکو بر این باور است که معنا نه تنها ثابت نیست، بلکه همواره در فرایند تولید و بازتولید تحول می‌یابد. در نظریه نشانه‌شناسی اکو، حقیقت به مثابه چیزی مطلق وجود ندارد یا همواره پشت لایه‌هایی از نشانه‌ها پنهان است. انسان در جهانی از نشانه‌ها زندگی می‌کند و معانی، محصول رمزگان‌ها، متون و گفتمان‌ها هستند. از منظر نشانه‌شناختی اکو، واژگان بر دو سطح معنایی دلالت دارند: ۱. دلالت مستقیم^۱، که همان سطح معنای واقعی واژه است؛ ۲. دلالت ضمنی^۲، که در تشبیهات، استعاره‌ها، مجازها، ایهام‌ها و سایر دلالت‌های دوگانه وجود دارند (Guillemette & Cossette, 2006: 3). بر همین اساس، تمرکز نشانه‌شناختی اکو بر مطالعه معناست. به عبارت دیگر، دلالت مستقیم تمایل به ارائه معنای معین، ملفوظ و آشکار نشانه اشاره دارد، در حالی که دلالت ضمنی برای ارجاع به معنای اجتماعی - فرهنگی نشانه به کار می‌رود (چندلر، ۱۳۹۵: ۶۷). این سیالیت معنایی مهم‌ترین تفاوت نظریه اکو با مکتب ساختاری تارتوف است و آنچه نظریه اکو را بر این مکتب نشانه‌شناختی ارجح می‌کند این است که از دید اکو هر نشانه‌ای تنها در چهارچوبی فرهنگی قابل تفسیر است و معنای آن نه در خودش، بلکه در روابط بین نشانه‌ها، بافت اجتماعی و خواننده (مخاطب) شکل می‌گیرد. در اینجا، اکو از «نقش نشانه‌ای» سخن می‌گوید.

نقش نشانه‌ای، رابطه‌ای است قراردادی که میان بیان و محتوا برقرار می‌شود. در این میان، محتوا،

1. Denotation
2. Connotation

خود، ساخته و پرداخته فرهنگی مشخص است. از این‌رو، بیان در وهله نخست به فرهنگ برمی‌گردد. به علاوه، اکو به گونه‌شناسی نشانه‌ها اعتقادی ندارد و بر این باور است که فرهنگ و قراردادهای منتج از آن، در زمره عوامل عمده تولید نشانه‌ها قرار دارند. به‌طور کلی، فرایند نشانگی بسیار پیچیده است و با ادراک رابطه دارد، از این‌رو، نشانه، زاینده عملیات پیچیده‌ای است که در آن شیوه‌های گوناگون تولید و شناخت دخالت دارند (اکو، ۱۳۹۵: ۱۰-۹). همچنین، از نظر اکو نقش نشانه‌ای در چهارچوبی که بر اساس معنای رمزی شده‌ای که در یک فرهنگ خاص به حامل نشانه نسبت داده می‌شود، توصیف می‌شود. این معانی رمزی در هر زمینه فرهنگی بر اساس تداومی به وجود می‌آیند که از مشاهده کارکردهای این حاملان نشانه حاصل شده است (کریمی و دادور، ۱۳۹۸: ۳۴۰). بنابراین، طبق دیدگاه اکو، کلیه نشانه‌ها مطابق یک قرارداد فرهنگی بر موضوع خود دلالت دارند (اکو، ۱۳۹۵: ۴۰).

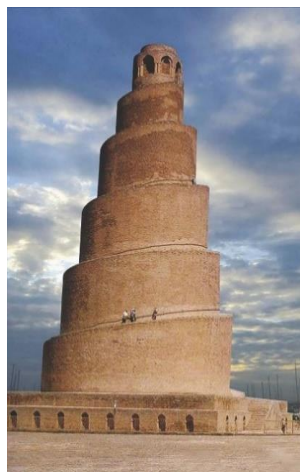
اذان ایرانی، اگرچه از نظر واژگانی با اذان عربی یکسان است، از نظر اجراء، صدا، لحن و فضا بار معنایی متفاوتی دارد. برای نمونه، آهنگ و طنین اذان در ایران اغلب با نوعی حزن، آرامش و عرفان اسلامی همراه است. این اذان در ناخودآگاه جمعی ایرانی، بیشتر به عرفان اسلامی و مفاهیم فرهنگی مثل حضور در لحظه، خلوت با خدا و فاصله گرفتن از هیاهو گره خورده است. از نگاه اکو، اذان ایرانی نشانه فرهنگی سیالی است که بسته به زمان، مکان، سیاست، رسانه و مخاطب، معناهای مختلفی می‌سازد. اکو نشانه را پدیده‌ای می‌داند که در بستر فرهنگی معنا پیدا می‌کند. او معتقد بود که معنا نه تنها در خود نشانه، بلکه در رابطه آن با سایر نشانه‌ها، زمینه تاریخی - اجتماعی و مخاطب شکل می‌گیرد. اذان ایرانی علی‌رغم اشتراک زبانی با اذان در دیگر ملل اسلامی، به دلیل لحن موسیقایی، نوع معناسازی و پیوند با خاطره جمعی ملی با سایر اذان‌ها تفاوت معنایی و نشانه‌شناختی دارد. همین اشتراک فرهنگی نشانه‌ها در زمان و مکان، زمینه را برای ورود به خاطره جمعی^۱ می‌گشاید. به بیان دیگر، نوع درک و معنای یک موضوع در زمان و مکانی خاص که به صورت نشانه رمزگذاری می‌شود، می‌تواند موجب فراموشی یا ماندگاری آن در خاطره جمعی گردد. بدین ترتیب می‌توان گفت خاطره جمعی به مجموع «وقایع و رویدادهایی» اطلاق می‌شود که توسط افرادی که در یک «چهارچوب اجتماعی» تعامل دارند «تجربه» می‌شود (Jaisson, 2008: 74-75). از آنجایی که خاطرات جمعی نقش تعیین‌کننده‌ای در آگاهی گروهی افراد جامعه دارد، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی است که با هویت‌مندی افراد سروکار دارد (Halbwachs, 1992: 47). از این‌رو فرض بر این است که اذان ایرانی مؤذن‌زاده از طریق درهم‌آمیزی عناصر موسیقی و معماری ایرانی - اسلامی و پیوند خوردن آن با زیست روزمره ایرانی، نقش ویژه‌ای در خاطره جمعی ایرانی ایفا می‌کند.

اذان و معماری ایرانی - اسلامی

مساجد در صدر اسلام، ساختمان ساده‌ای داشتند و ساختن مؤذنه / مناره برای مساجد معمول نبود. بلال در هنگام نماز از پایه‌ای استوانه‌ای بالا می‌رفت یا بر بالای بام خانه‌ای مرتفع (مثلاً خانه زید بن ثابت) یا بام مسجد پیامبر^(ص) می‌ایستاد و اذان می‌گفت. به تدریج در اوایل دوره اموی، ساختن مؤذنه برای مساجد معمول شد و در منابع از چندین مؤذنه به عنوان نخستین مؤذنه‌هایی که در جهان اسلام ساخته شدند یاد شده است: مؤذنه مسجد جامع بصره (ساخته شده در ۴۴ یا ۴۵ هجری)، مؤذنه مسجد جامع عمرو در فسطاط مصر (ساخته شده در ۵۳ هجری)، مؤذنه جامع دمشق (ساخته شده در ۸۶ یا ۸۸ هجری) و مؤذنه مسجد النبی در مدینه (ساخته شده در ۸۸ هجری) (موسی‌پور، ۱۳۸۹: ۱۲۳). در معماری ایرانی نیز از گذشته دیر، جایگاهی برای روشن کردن آتش در کناره راه‌های ارتباطی وجود داشته که راهنمای راه مسافران بوده و آن را «مناره» می‌نامیدند. مناره، در لغت به معنای جای نور و جای روشن کردن آتش است. پس از ورود اسلام به ایران و تغییر آیین پرستش، کارکرد این مناره‌ها نیز دستخوش تحول شد. از این پس، معماران ایرانی با توجه به اینکه در ساخت برج‌های آتش قبل از اسلام تجربه داشتند و چنین ساختمانی برای آن‌ها آشنا بود، تصمیم گرفتند که در مساجد از این برج‌ها استفاده کنند و «بدین ترتیب ساختمان مناره‌ها در مساجد شروع شد و مؤذن برای اذان گفتن بر فراز آن‌ها قرار می‌گرفت. به همین دلیل به آن «مؤذنه» نیز گفته می‌شود» (طاهری رضاییه، ۱۳۹۰: ۸۲). همچنین «در لسان العرب، گلدسته یا مؤذنه عبارتست از محلی که مؤذن در آنجا اذان می‌گوید و مردم را به نماز دعوت می‌کند. مؤذنه داری نام‌های دیگری نیز می‌باشد، نظیر مناره، منار و صومعه، عاس و گلدسته». (به نقل از فاضل، ۱۳۴۷: ۵۲). به‌طور کلی مؤذن از همان آغاز اسلام جایگاه مخصوصی داشته، همچنان که بلال در زمان پیغمبر اکرم^(ص) بر بلندترین بام‌های منازل یا بر روی استوانه‌ای می‌رفت و اذان می‌گفت، اما فکر اینکه مؤذن در محل مرتفعی اذان بگوید، مسلمین را بر این داشت تا برای مؤذن جایگاه مخصوصی که بلندتر از مسجد و متصل یا نزدیک به آن باشد بسازند تا همیشه در آنجا اذان گفته شود (همان‌جا). از همین رو، در ایران نحوه ساختمان مساجد عربی به صورت و شکل بناهای مذهبی ایرانیان درآمد. به عبارت دیگر، هرچند در ایران از دیرباز ساخت مناره دیده می‌شود، ولی اشکال آن‌ها تنوع معماری اسلامی را نداشته است (لوبون، ۱۳۱۸: ۷۹۴).



شکل ۳: تصویر مناره مدرسه مادرشاه اصفهان مربوط به اواخر دوره صفوی. زیر اتاقک با مقرس مزین شده است (زمانی، ۱۳۵۱:۶۳).



شکل ۲: تصویر مناره مسجد سامرا مربوط به قرن سوم که به برج آتش فیروزآباد شباهت دارد (زمانی، ۱۳۵۱:۶۳).



شکل ۱: تصویر مناره مسجد قیروان، مربوط به قرون اولیه اسلامی که به کعبه زرتشت شباهت دارد (زمانی، ۱۳۵۱:۶۳).

ارتفاع مؤذنه سبب می‌گشته که فرد مؤذن با نزدیکی به آسمان احساس شکوه و خلوص را تجربه کند. این از طریق بانگ آسمانی اذان بر فراز بلندی صحنه‌ای باشکوه را رقم می‌زده است. علاوه بر این، ارتفاع موجب می‌شده تا صدای مؤذن برد بیشتری داشته باشد و مردم نقاط دور را نیز از هنگام اذان آگاه سازد. بنابراین، «از آنجایی که مفهوم اذان بر پایه «اطلاع‌رسانی» و «آگاهی‌بخشی» استوار است، می‌توان آن را رسانه‌ای کلامی دانست» (مروّجی طبسی، ۱۳۹۰: ۱۹۸). اگرچه وجود یک مناره برای اذان گفتن کافی است، وجود یک جفت مناره از الگوی قرینه‌سازی که مشخصه غالب هنرهای هندسی ایرانی است تبعیت می‌کند. محمود فاضل در این باره می‌نویسد: «شکل مناره‌ها و جفت و قرینه‌بودن آن‌ها و تزئینات کاشی‌کاری و تذهیب آن نیز از مختصات مناره‌های ایران است. همان‌گونه که گوستاو لوبون می‌گوید: معماری ایرانی، استقلال خود را هیچ‌وقت از دست نداده و کاملاً شیوه مخصوص خود را همیشه حائز است» (فاضل، ۱۳۴۷: ۵۶). البته مناره در طول تاریخ کارکردهای متفاوت دیگری نیز داشته، از جمله کارکرد امنیتی-نظامی که خسروآبادی (۱۴۰۱) به نقش آن در «تأمین امنیت محلات، محل اجرای مجازات مخالفان مذهبی و سیاسی، و نمادی برای نشانه‌گذاری سرزمینی و مشخص‌بودن آن از دوردست» اشاره کرده است. با این حال، آنچه

در اینجا در ارتباط با مناره مطمح نظر است، کارکرد آشکار و اولیه آن است. به بیان دیگر، نخستین معنایی که در ارتباط با شیء معماری مطرح می‌شود، همان کارکرد آن و علت اولیه خلق اثر است. پس کارکرد یک اثر معماری، همان معنای مستقیم آن است و این دلالت مستقیم برای هر کسی که درکی از کارکرد بنا (باتوجه به زمینه فرهنگی بنا) دارد، رخ می‌دهد، اگرچه که هیچ‌کس در عمل از آن بنا استفاده نکند (کریمی و دادور، ۱۳۹۸: ۳۴۰). از همین‌رو، عنصر معماری مناره مسجد برای شخصی که هیچ زمینه‌ای در مورد درک عمل اذان گفتن در فرهنگ اسلامی ندارد، به راحتی عنصری ناشناخته است. درعوض برای فرد مسلمان، فرم مناره، عمل اذان گفتن را تداعی می‌کند و کارکرد یا معنای مستقیم این عنصر برایش روشن است، حتی اگر در عمل هیچ مؤذنی دیگر از این مناره استفاده نکند (همان‌جا). شاید اولین معنایی که با مشاهده مناره به ذهن متبادر می‌شود، صدایی است که از آن به گوش می‌رسد؛ آوای اذان. معنای مستقیم و کارکرد اولیه این عنصر، محلی برای اذان گفتن است. اما می‌دانیم این فرم، کارکردهای نمادین دیگری هم دارد. به عنوان یک نمونه، می‌توان گفت مناره با جهت‌گیری به سمت بالا نمادی از دعوت انسان از سوی پروردگار است؛ دعوتی که او را برای فراتر رفتن از این دنیا و سیرکردن به سوی عوالم بالاتر می‌خواند (همان، ۳۴۱). از همین‌رو، مناره به عنوان جایگاهی که مؤذن بر بالای آن می‌ایستد و اذان می‌گوید، واجد تجربه شنیداری و معنوی ویژه‌ای است. در ادامه با تلفیق این عنصر در معماری با دستگاه موسیقی ایرانی به پیوند این دو در اذان مؤذن زاده می‌رسیم.

اذان و دستگاه موسیقی ایرانی

نمی‌توان انکار کرد که آوای معمول اذان تا حدی برآمده از بستر موسیقایی شبه‌جزیره در عصر ظهور اسلام بوده و در عین حال، نحوه ادای اذان در مناطق مختلف جهان اسلام نیز کمابیش از زمینه موسیقایی هر محل تأثیر پذیرفته است (موسی‌پور، ۱۳۸۹: ۱۲۸). چون اذان مقدمه نماز است، بنابراین از صدر اسلام، گفتن آن معمول بوده است و برای اینکه در دل اهل ایمان تأثیر بیشتری داشته باشد و مؤمنین را برای اجرای فریضه دینی باخبر کند، از قدیم رسم چنین بود که اذان‌گو، خوش‌آواز باشد و از جای مرتفعی مثل گلدسته مساجد با صدایی بلند و صوتی خوش اذان بگوید. در ایران، اذان اغلب در آواز ترک و شور و شهنواز گفته می‌شود و اذان‌گوی ماهر اگر به موسیقی آشنا باشد، البته شنوندگان بیشتری خواهد داشت و کلامش مؤثرتر خواهد بود (خالقی، ۱۳۸۸: ۲۸۸/۱). در ردیف‌های موسیقی ایرانی گوشه‌هایی وجود دارد که برای اذان‌گویی مناسب است، اگر اذان‌گو این گوشه‌ها را برای اذان انتخاب کند، اذانی خلق می‌کند که بسیار تأثیرگذار است. هوشنگ جاوید، پژوهشگر موسیقی، در خصوص ویژگی‌های اذان ایرانی می‌گوید:

ایرانی‌ها پس از اسلام اولین نغمه‌های موزون را برای اذان پدید آوردند، اما در هر ناحیه از کشورمان

اذان‌گویی به یک شکل است، به طوری که در منطقه جنوب در حدود لرستان از منطقه «ازنا»، حتی از «بروجرد» تا نزدیکی‌های اهواز، شاهد اذان‌گویی در دستگاه چهارگاه هستیم. در قسمتی از «تالش» و «گرگان» اذان در دستگاه همایون شنیده می‌شود. در «کرمانشاه» و نقاطی از «کردستان» هم اذان ماهور شنیده می‌شود که این مسئله بیشتر به خاطر پنج‌نوبتی اذان‌گفتن توسط عزیزان اهل سنت است. بیشتر مناطق فارس‌نشین در شور اذان می‌گویند، چراکه بیشتر با این دستگاه آشنایی داشته و بیشتر نغمات خودشان را اجرا می‌کردند. در «خرم‌آباد» و «لرستان» و حتی «خوزستان» اذان در چهارگاه گفته می‌شود، چراکه حالت برانگیزانندگی دارد و به نسبت محیط جغرافیایی زندگی‌شان، که بیشتر جدال با طبیعت است، از چهارگاه بهتر از سایر دستگاه‌های موسیقی استفاده می‌کنند. در حالی که مناطق شمال ایران، اذان‌ها در دستگاه همایون است... چراکه جغرافیای محیط از نظر آرامش فکری - روحی در این نغمه‌ها تأثیرگذار بوده است. (مصاحبه خبرگزاری فارس با هوشنگ جاوید، ۱۳۸۸).

دستگاه موسیقی ایرانی، فرم ویژه‌ای است که یکی از ابعاد اذان ایرانی به شمار می‌آید. وجدانی در کتاب فرهنگ جامع موسیقی ایرانی در تعریف دستگاه می‌نویسد: «دستگاه به آوازی باید اطلاق شود که طرز بستن درجات گام آن و فواصل جزء آن شباهت به گام دیگر نداشته باشد... آوازهای ایرانی را به سه قسمت متمایز می‌توان ترتیب نمود: دستگاه، نغمه، گوشه. یک دستگاه دارای نغمات و گوشه‌های مختلف باشد، مانند دستگاه‌های شور، ماهور، چهارگاه، همایون، سه‌گاه و غیره» (وجدانی، ۱۳۸۶: ۳۸۷/۱). در خصوص «آواز بیات ترک»، که پاره‌ای اذان‌ها و ازجمله اذان مؤذن‌زاده در آن گفته شده، خالقی گوشزد می‌کند که «روح ترک هم از چنین آواز و آهنگی خبر ندارد. دور نیست که بعضی از ایرانیان بیگانه‌پرست در موقع استیلای ترک‌ها برای اینکه شاید این آهنگ به گوش یکی از سلاطین مغول خوش آمده است از راه تملق آن را بیات ترک خوانده‌اند». با این حال برکشلی، در تعریف آن می‌نویسد: «نغمه بیات ترک نیز مانند سه نغمه دیگر دستگاه شور (ابوعطا، دشتی و افشاری) به‌تنهایی دارای استقلال است و گوشه‌های مهم آن عبارت‌اند از: دوگاه، روح‌الارواح، قطار، فیلی و غیره» (همان، ۱۵۵-۱۵۶). وزیری در تعریف گوشه می‌نویسد: «گوشه عبارت از آهنگی است که در فاصله یک دنگ یا یک‌پنجم ادا شود و عموماً از چند نت تجاوز نمی‌کند و در این چند نت تغییراتی داده نمی‌شود، بنابراین گامی برای آن تشخیص نمی‌توان داد. گوشه‌ها دارای تقسیمات جزء و اجزاء دیگری نخواهند بود و آنچه به نظر می‌رسد نت شاهد و ایست را برای آن‌ها می‌توان قائل شد» (وجدانی، ۱۳۸۶: ۹۳۲/۲). آنچه درباره استفاده از موسیقی ایرانی برای خواندن اذان می‌گویند این است که بیشتر مؤذنین، اذان را به آواز «بیات ترک» و در گوشه «روح‌الارواح» خوانده‌اند. امیرحسین سام می‌نویسد: «بیات ترک یا بیات زند از آوازهای متعلق به دستگاه شور است. نت شاهد این آواز درجه سوم گام شور و نت ایست درجه هفتم آن است» (طاهری رضاییه، ۱۳۹۰: ۹۷).

صاحب‌نظران و استادان موسیقی متذکر شده‌اند که هر گوشه‌ای در موسیقی ایرانی، حالت و پیام خاصی دارد و حس ویژه‌ای را به شنونده آن القاء می‌کند. مؤذن‌زاده اردبیلی، اذان مشهورش را در گوشه «روح‌الارواح» آواز بیات ترک (زند) خوانده است. گوشه روح‌الارواح گوشه‌ای است که مخصوص حالات روحانی و لحظات متعالی صحبت و گفت‌وگو با معشوق و محبوب است. واژه روح در موسیقی قدیمی ایران، در مواردی مانند روح راج یا راه روح از الحان دوره ساسانی به چشم می‌خورد. ترکیب اضافی روح‌الارواح از قرن یازدهم در موسیقی ایران مشهود است. خواندن اذان در این گوشه در بین مسلمانان رایج بوده است و اعم از منبری‌ها، روضه‌خوانان، نوحه‌خوانان و همچنین مؤذنین با این گوشه آشنا بوده‌اند، از جمله اهل موسیقی، اقبال‌السلطان یا جناب دماوندی هستند که با کاربرد آن آشنا بوده‌اند و جناب دماوندی نیز صفحه‌ای دارد به نام «اذان در روح‌الارواح» (محمدپور، ۱۳۸۴).

اذان ایرانی و مؤذن‌زاده اردبیلی

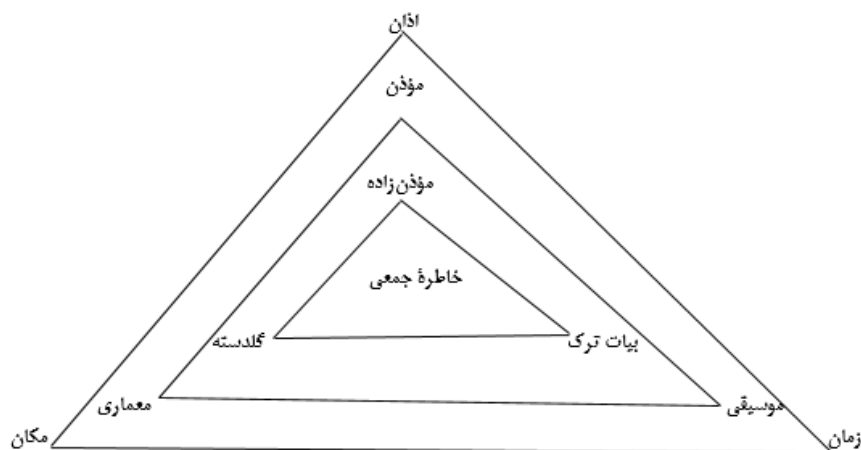
اذان‌گویی در بین استادان موسیقی آوازی از سال‌های بسیار دور رواج داشته، به طوری که بسیاری از استادان آواز در دوره قاجاریه جزء مشهورترین مؤذنان آن زمان بوده‌اند. مثلاً می‌توان به سید حسین عندلیب اصفهانی مؤذن مسجد سپهسالار (مطهری)، حاج مؤذن تفرشی پدر حسین قلی‌خان نکبسا در عهد محمدعلی شاه، ابوالحسن دماوندی مؤذن مظفرالدین‌شاه، سید عبدالرحیم اصفهانی استاد دماوندی، قربان‌خان قزوینی معروف به شاهی و تاج اصفهانی اشاره کرد (جاوید، ۱۳۸۴: ۱۳). درواقع، بسیاری از مؤذنان صاحب‌نام [ایرانی] به سبب آشنایی به فنون و موسیقی و دستگاه‌های آواز به کار خوانندگی، به‌خصوص در دربارها و محافل شاهان و اعیان و به‌ویژه در ایران، به کار تعزیه‌خوانی نیز می‌پرداختند (موسی‌پور، ۱۳۸۹: ۱۲۹). به گفته هوشنگ سامانی، «اذان‌گویی با لحن خاص موسیقی ایرانی و مشخصاً نوع شهری آن، که به موسیقی دستگاهی یا سنتی هم شهرت دارد، در اوایل دوره پهلوی اول توسط جناب دماوندی از خوانندگان طراز اول آن زمان صورت گرفت. این اذان در فواصل بیات ترک و مشخصاً درآمد اول خوانده شده است» (به نقل از اثنی‌عشری، ۱۳۹۵: ۲).

در کنار تمامی مؤذنینی که یا خواننده بودند یا از ابتدا مؤذن، رحیم مؤذن‌زاده اردبیلی (۱۳۰۴-۱۳۸۴) در ۳۰ سالگی، یعنی در سال ۱۳۳۴، اذان معروفش را گفت. این اذان در حال حاضر جاودانه‌ترین اذان در ایران است که در گوشه «روح‌الارواح» خوانده شده است. او این اذان را در استودیو شماره ۶ رادیو، پس از چندبار سعی و تلاش در گوشه‌های مختلف موسیقی ایرانی، در بیات ترک خواند. ماندگاری این اذان به واسطه فضای دستگاه بیات ترک با صدای مؤذن‌زاده است که باعث شده اذان او به عنوان اولین رویداد از چهار رویداد منحصربه‌فرد در موسیقی آئینی - مذهبی ایران ثبت شود (وبسایت تبیان، ۱۳۸۷). مؤذن‌زاده که

همراه با پدرش، شیخ عبدالکریم، در رادیو اذان می‌گفت، بارها درباره اذان جاودانه‌اش گفته بود: این اذان را در حالی که روزه‌دار بوده‌ام گفتم و درواقع می‌خواستم اذانی بگویم که برای فرهنگ ایران و اسلام یادگاری ارزنده باشد. مؤذن‌زاده در مصاحبه‌ای گفته است: پس از ضبط این اثر همیشه احساس غروری معنوی در طول سال‌های گذشته با من همراه بوده است و اگر تنها همین ثروت معنوی باقی بماند، برای من کافی است. اذان مرحوم مؤذن‌زاده یادآور روزهای ماه مبارک رمضان است و گوش هر ایرانی با آن آشناست. محمدرضا شجریان، استاد آواز ایرانی که خود در خواندن قرآن و مناجات، شناخت و مهارت غیرقابل‌انکاری دارد، اذان مؤذن‌زاده را در تاریخ ماندگار می‌داند. به گفته شجریان، مؤذن‌زاده دستگاه عظیم بیات ترک را در ۵ دقیقه خلاصه کرده است (همان‌جا).

اذان، زمان، مکان

اذان مؤذن‌زاده در مقام موسیقایی، شناخت وی از موسیقی ایرانی و تسلط بر اجرای آن را نشان می‌دهد. نکته‌ای که در اذان مرحوم مؤذن‌زاده قابل‌ذکر است تناسب و انتخاب بی‌نظیر گوشه روح‌الارواح در آواز بیات ترک است. آنچه سبب می‌شود شعر یا مطلبی که به آواز خوانده می‌شود در دل مردمان تأثیرگذار باشد، انتخاب مناسب لحن و مایه موسیقایی است، و این انتخاب زمانی به‌درستی صورت می‌پذیرد که خواننده به مجموعه گوشه‌ها و دستگاه‌ها اشرافی تمام داشته باشد تا متناسب با موقعیت و مکان دست به بهترین انتخاب موجود بزند. آن‌گونه که از ایشان نقل شده، مرحوم مؤذن‌زاده اذان را در گوشه‌های مختلف امتحان کرده و درنهایت به گوشه روح‌الارواح بیات ترک رسیده است (اثنی‌عشری، ۱۳۹۵: ۳). همچنین ما اذان را معمولاً از گلدسته مساجد می‌شنویم و این تجربه مکانی و شنیداری ویژه‌ای در خاطره جمعی ایرانی به دنبال دارد. به‌علاوه، ما با وجوه زمان‌مند و مکان‌مند در صوت اذان مؤذن‌زاده روبه‌رو هستیم که در وهله نخست به عنوان پدیده‌ای درهم‌تنیده، غیرقابل‌تشخیص می‌نماید و آن زمان‌مندی موسیقی و مکان‌مندی معماری است. این دو وجه در گاه‌شماری ویژه اسلامی، به‌ویژه ماه رمضان و ماه محرم، با تداعی لحظات خاص (روزه‌داری و عزاداری) و مکان‌های ویژه (خانه، مسجد و حسینیه) همراه است. علاوه بر این، نقش تنظیم‌گری اذان در فهم زمان‌مندی در فرهنگ اسلامی با هدایت امور روزانه و تعریف مکان آن در ارتباط است. از این‌رو، با الگویی سه‌گانه در اذان مؤذن‌زاده مواجهیم که به صورت مثلث زیر عمل می‌کند.



شکل ۴: نمودار مدل مفهومی تحقیق

اذان مؤذن زاده؛ تلفیقی از موسیقی و معماری ایرانی - اسلامی

موسیقی و معماری در یک تقسیم‌بندی به دو دسته متمایز تقسیم می‌شوند؛ موسیقی جزو هنرهای زیبا دسته‌بندی شده و از جهتی که ما بر آن تأکید داریم، واجد خصلت زمان‌مندی و پویایی است، در حالی که معماری در دسته هنرهای تجسمی قرار می‌گیرد و از این‌رو خصلتی مکان‌مند و ثابت دارد. اذان ایرانی مؤذن زاده، هم‌زمان آمیزه‌ای از موسیقی و معماری ایرانی - اسلامی است که در هربار صوت اذان او متجلی می‌گردد. این موضوع ما را با دو عنصر در اذان او روبه‌رو می‌کند: گوشه روح‌الارواح از آواز بیات ترک و پخش صوت اذان او از گلدسته‌های مساجد. هرچند امروزه بلندگوهایی در بخش گلدسته تعبیه شده و دیگر مؤذن در هر نوبت در جایگاه مؤذن قرار نمی‌گیرد، با این حال شنیدن صوت اذان مؤذن زاده از گلدسته مساجد تجربه شنیداری - دیداری ویژه‌ای است که تنها در بافت معنایی ایران تجربه می‌شود. اکو این موضوع را ذیل «حساسیت مکانی» مطرح می‌کند و می‌نویسد: «لازم نیست انگشتی که به سمت یک شیء نشانه رفته نزدیک آن شیء باشد تا دلالت بر "نزدیکی" کند. نزدیکی علامت و معنایی است که حتی اگر انگشت به سمت خلأ نشانه رفته باشد، قابل‌درک است. حضور شیء برای دلالت نشانه ضروری نیست» (اکو، ۱۳۸۷: ۲۳). این بدان معناست که پخش صوت اذان مؤذن زاده از گلدسته‌های مساجد در ایران را می‌توان تلفیقی هم‌زمان از موسیقی و معماری ایرانی - اسلامی به شمار آورد.

بدین ترتیب، با پخش هرروزه گلبانگ اذان از گلدسته مساجد ایران با نوای مؤذن زاده اردبیلی، در هر نوبت جلوه‌ای از تلفیق معماری اسلامی و موسیقی ایرانی به نمایش درمی‌آید. از یک‌سو مساجد جامع با

گلدسته‌های رفیع را داریم که ریشه در سبک معماری دیرین اسلامی داشته و در ایران از زمان سلجوقیان به بعد با منقش شدن به آجرکاری، کاشی‌کاری و خطاطی، رنگ‌وبوی ایرانی به خود گرفته است. از سوی دیگر، آوای اذان در گوشه روح‌الارواح بیات ترک را داریم که باتوجه به شناخت و تسلط مرحوم مؤذن‌زاده، عرفان اسلامی و موسیقی ایرانی را به هم پیوند می‌زند. پخش قرائت دلنشین اذان مؤذن‌زاده از گلدسته مساجد، تلاقی‌گاهی است که در آن واحد معماری و موسیقی ایرانی - اسلامی را تجسم بخشیده و هم‌زمان هردوی آن‌ها را نمایندگی می‌کند. طنین اذان مؤذن‌زاده از گلدسته مساجد، جلوه‌هایی از دستگاه موسیقی ایرانی و سبک معماری ایرانی - اسلامی را به‌طور هم‌زمان داراست. نقش نشانه‌ای گلدسته و گوشه روح‌الارواح در آواز بیات ترک که به‌طور هم‌زمان در صوت اذان مؤذن‌زاده متجلی گشته، واجد کارکردهای تنظیم‌کننده و معنادهنده در فرهنگ اسلامی - ایرانی به شمار می‌آید و اذان به‌مثابه رسانه دین اسلام، نقش غیرقابل‌انکاری در تقویت بعدی مناسکی دین ایفا می‌کند. به تعبیر الیاده، یکی از راه‌هایی که نمادهای دینی به کردار انسان و رویدادها معنی می‌دهند: «برانگیختن اصول و انگیزه‌های معینی است که به واقعیت شکل می‌دهند» (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۴۵). این اصول و انگیزه‌ها را می‌توان در اذان مؤذن‌زاده به‌طور ویژه دنبال کرد.

زمان و مکان در اذان: مؤذن‌زاده، امر قدسی و خاطره جمعی

اگر از فهم امروزی خود از زمان، که به وسیله ساعت سنجیده می‌شود، قدری فاصله بگیریم و به جای آن بر تجربه و فهم زمان در فرهنگ اسلامی متمرکز شویم، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها در آگاهی از شبانه‌روز و نحوه سازماندهی امور از طریق اذان صورت می‌گیرد. امروزه زمان در قالب ۲۴ ساعت، یک شبانه‌روز را تشکیل می‌دهد. این نوع فهم از زمان تحت تأثیر فرایند مدرنیته - که در آن سرعت به‌شدت مهم بوده و به وسیله دقیقه و ثانیه محاسبه می‌شود - زمان را به امری انتزاعی بدل کرد که کم‌ترین پیوند را با تجربه آن نزد ملل مختلف دارد. این در حالی است که در فرهنگ اسلامی، آغاز صبح با اذان صبح است. پیش از طلوع خورشید زمان بیداری و آماده‌شدن برای نماز است و پس از آن نوبت به آغاز امور روزانه می‌رسد. اذان ظهر، به‌مثابه حد نیمروز، توفقی در کار روزانه و فرصتی برای مناجات و استراحت است و اذان مغرب هنگام حاضر بودن در منزل می‌باشد. این سنت فرهنگی سبب شده که حتی امروزه نیز در بسیاری از صنوف و مشاغل مانند بازاری، کارگری و... زمان مدرن با زمان در فرهنگ اسلامی تناسب داشته باشد. از همین‌رو، زمان‌مندی اذان همواره با مکان‌مندی و کنش‌گری آن در ارتباط است: صبا هنگام در منزل و انجام کارهای خانگی؛ به هنگام ظهر در محل کار و توفقی برای استراحت و عبادت؛ و شب هنگام در منزل و پایان‌دادن به کارهای بیرون از خانه. بنابراین، اذان به‌مثابه رسانه دین مبین اسلام، کارکرد ویژه‌ای در تنظیم امور اجتماعی مسلمانان دارد. به گفته گیرتز، «دین به منزله بخشی از یک فرهنگ، با نمادهای مقدس و کارکردهای

آن‌ها سروکار دارد. نمادهای مقدس روحيات آدم‌ها را از جهت عقلی، منطقی جلوه می‌دهد، زیرا این روحيات را به‌صورت شیوه‌ای از زندگی نشان می‌دهد که با محتوای جهان‌بینی آن‌ها تطبیق آرمانی دارد» (همیلتون، ۱۳۹۸: ۲۶۶). بدین ترتیب، اذان با دلالت‌های انضمامی زمان‌مند و مکان‌مند، تنظیم کنش‌های روزمره و انسجام مناسکی شناخته شده و کار می‌کند.

اهمیت اذان مؤذن‌زاده در زمان‌مندی و مکان‌مندی هنگامی عیان می‌شود که به نقش نشانه‌ای آن در خاطره جمعی در مناسبات دینی معطوف شویم. امیل دورکیم در تعریف زمان قدسی بر این باور است که باید زمان‌های ویژه‌ای برای حیات دینی تعریف شود که در آن زمان‌ها به هیچ‌گونه اعمال غیردینی اشتغالی نباشد (دورکیم، ۱۳۸۴: ۴۴۴). در فرهنگ ایرانی - اسلامی، «ماه رمضان» و «ماه محرم» را می‌توان دو مورد از مهم‌ترین این زمان‌ها دانست. نقش نشانه‌ای اذان مؤذن‌زاده زمانی برجسته می‌شود که به آن به عنوان میانجی ایام قدسی و خاطره جمعی نگاه شود. ماه رمضان به «ماه مهمانی خدا» شناخته شده و در لحظات افطار با نوعی تجربه معنوی همراه است. همچنین و با توجه به نقش زمان در اذان، در ماه رمضان با دو مورد ویژه از گاه‌شماری مواجهیم که تنها مختص همین ماه است، یعنی سحر و افطار. در لحظات سحری و افطاری که روزه‌داران به پیشواز دعوت الهی رفته و خود را برای انجام و اتمام این فریضه آماده می‌کنند، با لحن خاص اذان مؤذن‌زاده محشور می‌گردند. لحنی که با دعا آغاز می‌شود و به دلیل برخورداری از تکنیک‌های موسیقایی تحریر و تکرار، رغبتی مضاعف در حالت روزه‌داران برمی‌انگیزاند. صوت اذان مؤذن‌زاده در گوش ایرانیان همواره یادآور ماه رمضان و لحظات قدسی ویژه آن است. افزون بر این، اذان ظهر عاشورا در فرهنگ ایرانی - اسلامی اهمیت ویژه‌ای دارد و به عنوان «فراخوان امام حسین^(ع)» به برپاداشتن نماز اول وقت^(۴) در خاطره جمعی عامه مردم نقش بسته است. این فراخوان در خاطره جمعی ایرانیان عزاداران امام حسین^(ع) در ظهر عاشورا، با صوت مؤذن‌زاده عجین گشته است. عزاداران هم‌زمان با ظهر عاشورا با نوای مؤذن‌زاده از گلدسته‌های مساجد و حسینیه‌ها در آنجا حاضر شده تا به اقامه نماز اول وقت بپردازند. اذان مؤذن‌زاده در پاسداشت مناسک دینی و آیینی نقش مجاز را ایفا کرده و بر این اساس، جزئیتی است که همواره کلیت را نمایندگی می‌نماید.

شور و حزنی که در صدای مؤذن‌زاده جاری است، از چنان ظرفیتی برخوردار است که توانسته در این رویدادها و مناسبات، تجربه‌های معنوی ماندگاری خلق کند. اذان مؤذن‌زاده به دلیل برخورداری از عناصر موسیقایی که ریشه ایرانی داشته و عجین شدن آن با مناسبت‌های ویژه‌ای چون ماه رمضان و ماه محرم، تصویری ماندگار در خاطره جمعی ایرانیان رقم زده است. این تصویر با حاضرشدن مردم در این مناسبت‌ها و مکان‌های معنوی در بین مردم تقویت و بازتولید می‌گردد. از این موارد می‌توان به «نشانه صوتی» یاد کرد که ضمن مکان‌محوربودن، به «صدایی اشاره دارد که برای اعضای یک جامعه واجد

کیفیات خاصی باشد» (King, 2006: 45). به عبارت دیگر، آیین‌های مذهبی «با برقراری روابط عاطفی مثبت سبب انسجام و یکپارچگی بین شرکت‌کنندگان می‌شود. افراد در غلیان ناشی از مناسک مذهبی به هم نزدیک می‌شوند و نوعی همدلی باهم را تجربه می‌کنند» (آرون، ۱۳۷۷: ۳۸۳). اجرای مراسم مذهبی، میراث اجتماعی گروه را ابقا و احیا می‌کند و ارزش‌های پایدار آن را به نسل‌های آینده انتقال می‌دهد (کوزر، ۱۳۷۳: ۲۰۰).

صوت اذان مؤذن‌زاده و پیوند آن با زمان قدسی در خاطره جمعی ایرانی سبب عمومیت‌یافتن امر قدسی گشته و با فرارفتن از ساحت مساجد، خانه‌ها را نیز به تسخیر خود در آورده است. یکی از مهم‌ترین دلایل این امر آن است که مسجد و خانه در فرهنگ اسلامی در وحدتی کارکردی به سر می‌برند. به بیان بورکهارت، معماری یک مسجد با معماری خانه شخصی یک فرد مسلمان در طرح و نقشه متفاوت است، ولی در سبک و شیوه این دو تفاوتی وجود ندارد. خانه نیز محلی برای عبادت است و همان مراسمی که در مسجد انجام می‌شود در آن اجرا می‌گردد. به‌طور کلی زندگی مسلمانان به دو بخش دینی و دنیوی تقسیم نمی‌شود و همین وحدت و یگانگی در تجانس ساختار معماری اسلامی قابل‌مشاهده است (بورکهارت، ۱۳۷۰: ۱۹). بسیاری از زمان‌های قدسی که این وحدت و تجانس را نشان می‌دهد، لحظات سحری، افطاری، تاسوعا و عاشورا است که حتی برای مسلمانانی که در خانه به ادای آن مشغولند این دلالت معنایی را ایفا می‌کند. بدین ترتیب، اذان ایرانی مؤذن‌زاده با درنوردیدن ساحت خصوصی و عمومی و توان نمادسازی فرهنگی از طریق دلالت‌های ضمنی زمان‌مندی و معنابخشی در تنظیم کنش روزمره و مناسک دینی سبب ماندگاری در خاطره جمعی ایرانی شده است.

نتیجه‌گیری

اذان مهم‌ترین شعار دین اسلام برای اقامه نماز و عبادت پروردگار است. از دیرباز، همواره محلی را برای مؤذن در نظر گرفته‌اند که با پیشرفت‌هایی در معماری اسلامی - ایرانی، گلدسته و مناره به عنوان جایگاهی برای اذان‌گویی حفظ و تثبیت شده است. این جایگاه علاوه بر کارکرد اطلاع‌رسانی، که جنبه ارتباطی بودن آن را می‌رساند، واجد کارکردی قدسی نیز می‌باشد. این حتی با موقعیت فیزیکی شخص مؤذن نیز در ارتباط است: مؤذن به هنگام اذان بر بالای مناره بوده که تجربه نوعی خلوص را برای او به همراه دارد. اذان مؤذن‌زاده اردبیلی به دلیل برخورداری از عناصر هنر ایرانی - اسلامی، یعنی آواز بیات ترک و گلدسته مساجد، تلفیق هم‌زمان موسیقی و معماری ایرانی - اسلامی بوده که تجربه شنیداری - دیداری ویژه‌ای را در خاطره جمعی ایرانی رقم زده است. به عبارت دیگر، اذان مؤذن‌زاده که در گوشه روح‌الارواح خوانده شده از طریق تکنیک‌های مختلف آوایی (تحریر، زیر و بم خوانی و...) جلوه‌ای ایرانی به اذان ایرانی بخشیده و آن را از سایر اذان‌ها در ملل اسلامی متمایز کرده است.

همچنین، فهم زمان در اذان، از دیگر جلوه‌های اذان ایرانی مؤذن‌زاده اردبیلی در بستر فرهنگ ایرانی - اسلامی بوده که همواره با نوع خاصی از مکان‌مندی نیز همراه است. مصادیق آن را می‌توان در صنوف و مشاغل سرافراز گرفته که حتی امروزه نیز زمان مدرن را با زمان خاص اذان تنظیم می‌کند. در وجهی عمومی‌تر، مناسبات و شعایر دینی نظیر روزه‌داری و عزاداری امام حسین^(ع) را داریم که در خاطره جمعی مسلمانان ایرانی با صوت مؤذن‌زاده پیوند خورده است. در این بین عناصر موسیقایی، معمارانه و شعایرگونه از تأثیر بسزایی برخوردار بوده‌اند. همچنین سبک ویژه معماری مساجد ایرانی و پخش صدای مؤذن‌زاده از گلدسته‌های این مساجد هم‌زمان خصلت زمان‌مندی و مکان‌مندی در هنر ایرانی را نمایندگی می‌کند. اذان مؤذن‌زاده به دلیل پیوند خوردن با زمان قدسی در گاهشماری ایرانی - اسلامی، به‌ویژه ماه رمضان و ماه محرم، تجربه معنوی منحصر به فردی در خاطره جمعی ایرانی بر ساخته و ایشان را واجد نوعی هویت‌مندی آیینی در به‌جا آوردن فرایض و مناسک عبادی و شعایری روزه‌داری و عزاداری برخوردار ساخته است. از همین روست که این اذان در خاطره جمعی ایرانی ماندگار شده و نسل به نسل انتقال یافته است.

منابع

- اثنی‌عشری، امیر (۱۳۹۵). درباره اذان ماندگار مؤذن‌زاده اردبیلی. *وبسایت انجمن موسیقی ایران*. مشاهده‌شده در تاریخ ۱۴۰۳/۹/۲۵. (لینک)
- احمدی، بابک (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن، جلد اول: نشانه‌شناسی و ساختارگرایی*. تهران: مرکز.
- اذان رحیم مؤذن‌زاده اردبیلی (۱۳۹۸). *سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران*. مشاهده‌شده در تاریخ ۱۴۰۳/۱۰/۱۲. (لینک)
- اذان‌های ماندگار ایرانی: از دماوندی تا مؤذن‌زاده (۱۳۸۷). *وبسایت تبیان*. مشاهده‌شده در تاریخ ۱۴۰۳/۰۹/۱۷. (لینک)
- آرون، ریمون (۱۳۷۷). *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- اکو، امبرتو (۱۳۹۵). *نشانه‌شناسی*، ترجمه پیروز ایزدی. چ ۴. تهران: ثالث.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵). *دین‌پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۷۰). *ارزش‌های جاودان در هنر اسلامی*، در کتاب *جاودانگی و هنر*، ترجمه سیدمحمد آوینی. تهران: برگ.
- بی‌نام (۱۳۴۷). مردان بزرگ اسلام: بلال حبشی، مؤذن پیامبر. *درس‌هایی از مکتب اسلام*، ۹(۵): ۳۰۵-۳۰۹.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۹). نشانه‌شناسی؛ نظریه و روش. *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۵(۴): ۳۹-۷.
- تقوی، لیلا (۱۳۹۲). نشانه‌شناسی ساختار روایت در اذان رحیم مؤذن‌زاده اردبیلی، ارائه‌شده در چهارمین دوره کنگره پیشگامان پیشرفت در استان فارس، شهر شیراز، ۷۴-۸۰.
- جاوید، هوشنگ (۱۳۸۴). به یاد استاد رحیم مؤذن‌زاده اردبیلی. *مقام موسیقی*، ۸(۲۳): ۱۲-۱۳.
- چندلر، دانیل (۱۳۹۴). *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا. چ ۶. تهران: سوره‌مهر.
- خالقی، روح‌الله (۱۳۸۷). *سرگذشت موسیقی ایران*. ج ۱. تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
- خسروآبادی، مریم (۱۴۰۱). کارکردهای امنیتی - نظامی مناره‌ها به روایت متون تاریخی. *نشریه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخی جنگ*، ۲-۶(۲۰): ۵۰-۶۴.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. جلد دوم. تهران: روزنه.
- دورانت، ویل (۱۳۷۱). *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوالقاسم پاینده. جلد چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۴). *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.
- زمانی، عباس (۱۳۵۱). منار و مناره تزئینی در آثار تاریخی اسلامی ایران. *مجله هنر و مردم*، ۱۲۱، ۶۲-۷۲.
- طاهری رضاییه، کیانا (۱۳۹۰). *تاریخچه اذان (صدای پر جبرئیل در گذر زمان)*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی کیارش زندی. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز، دانشکده هنر و معماری.

- فاضل، محمود (۱۳۴۷). پیدایش مناره در اسلام. *مجله هنر و مردم*، ۷ (۷۷-۸۷): ۵۲-۵۶.
- فیسک، جان (۱۳۸۶). *درآمدی بر مطالعات ارتباطی*، ترجمه مهدی غبرایی. تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- کریمی، نازنین و دادور، ابوالقاسم (۱۳۹۹). تحلیل عناصر معماری مسجد امام اصفهان بر پایه نظریه نشانه‌شناسی امبرتو اکو. *نشریه هنر اسلامی*، ۱۷ (۳۹): ۳۳۶-۳۵۲.
- کوزر، لیوئیس (۱۳۷۳). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی. چاپ پنجم. تهران: علمی.
- لوبون، گستاو (۱۳۱۸). *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه سید محمدتقی فخرداعی گیلانی. چاپ سوم. طهران: چاپخانه علمی.
- لوتمان، یوری و اوسپنسکی، بوریس (۱۳۹۰). *نشانه‌شناسی فرهنگی*، ترجمه فرزانه سجودی. تهران: علم.
- محمدپور، داریوش (۱۳۸۴). مؤذن‌زاده اردبیلی و اذان روح‌الارواح. *وبسایت بی‌بی‌سی فارسی*. مشاهده‌شده در تاریخ ۱۴۰۳/۱۰/۰۱ (لینک)
- مدرسی یزدی، سید محمدرضا (۱۳۸۷). *سنت و بدعت در اذان از دیدگاه روایات و فقه اهل تسنن*. اصفهان: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌بیت (ع).
- مروجی طیبی، محمدعلی (۱۳۹۰). اذان؛ رسانه‌ای از جهان ملکوت. *ماهنامه رادیو*، ۹ (۵۴): ۱۹۸-۲۰۱.
- معمودی، بشیر؛ منتظر قائم، مهدی؛ فهمی‌فر، اصغر و بیچرانلو، عبدالله (۱۴۰۳). *دین و تصویر: تحلیل تصویری سه دهه تصاویر اذان در تلویزیون*. *دوفصلنامه علمی دین و ارتباطات*، ۳۱ (۶۵): ۱۲۷-۱۷۰.
- مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۳). *دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه.
- موسی‌پور، ابراهیم (۱۳۸۹). *زندگی حرفه‌ای مؤذنان و بازتاب آن در ذهن و زبان مسلمانان: پژوهشی در تاریخ اجتماعی اسلام*. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۴۳ (۱): ۱۲۹-۱۲۱.
- نساجی زواره، اسماعیل (۱۳۸۱). اذان، عطر جانبخش گلشن محمدی. *نشریه پاسدار اسلام*، ۲۱ (۲۵۲): ۳۸-۳۶.
- همیلتون، ملکم (۱۳۹۸). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی. چاپ هفتم. تهران: ثالث.
- وجدانی، بهروز (۱۳۸۶). *فرهنگ جامع موسیقی ایرانی*. جلد اول و جلد دوم. تهران: گندمان.

- Guillemette, L. & Cossette, J. (2006). *The Semiotic process and The Classification of Signs in U. Eco*. Université du Québec à Trois-Rivières, in Louis Hébert (dir.), Quebec, Canada, and Online, 1-5.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. Trans. and ed. L.A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.
- Jaisson, M. (2008). *Mémoire collective et espace social*. M. Halbwachs, La Topographie légendaire des évangiles en Terre sainte, 73-98.
- King, J. (2006). *Urban Sound Environment*, Taylor and Francis. London and New York.

Transliteration

- Adhan Rahim Moazzinzadeh Ardebili's (2019). *National Archives and Library of Iran*. Accessed on 12/10/1403.
- Ahmadi, B. (1991). *Structure and Interpretation of the Text, Volume One: Semiotics and Structuralism*. Tehran: Markaz.
- Anonymous (1969). Great Men of Islam: Bilal Habashi, Moazzin of the Prophet. *Lessons from the School of Islam*, 9(5), 305-309.
- Aron, R. (1998). *Main Currents in Sociological Thought, translated by Baqer Parham*. Fourth edition. Tehran: 'Elmī-Farhangī.
- Asna-Ashari, A. (2016). On the enduring of the Ardebili moazzinzadeh's Adhan. *Iranian Music Association website*. Accessed on 25/9/1403.
- Burckhardt, T. (1991). *Eternal Values in Islamic Art, in the book Immortality and Art*, translated by Seyyed Mohammad Avini. Tehran: Barg.
- Chandler, D. (2015). *Semiotics: the basics*, translated by Mehdi Parsa. Sixth edition. Tehran: Sooreh Mehr.
- Coser, L. A. (1994). *Masters of sociological thought; ideas in historical*, translated by Mohsen Salasi. Fifth edition. Tehran: 'Elmī.
- Dehkodā, 'A. A. (2008). *Loḡat-Nāmeḥ*. Volume 2. Tehran: Rozaneh.
- Durant, W. (1992). *Story of Civilization, translated by Abolghasem Payandeh*. Volume 4. Tehran: 'Elmī va Farhangī.
- Durkheim, E. (2005). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, translated by Baqer Parham. Tehran: Markaz.
- Eco, U. (2016). *La production des signes*, translated by Pirouz Izadi. Fourth edition. Tehran: Tāleṭ.
- Eliade, M. (1996). *Study of Religion*, translated by Baha'al-Din Khorramshahi. Volume 1. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Enduring Iranian Adhan: From Damavandi to Moazzinzadeh (1988). *Tebyan website*. Accessed on 17/09/1403.
- Fazel, M. (1968). The Origin of the Minaret in Islam. *Journal of Art and People*, 7(77-87), 52-56.
- Fisk, J. (2007). *Introduction to communication studies*, translated by Mehdi Ghobarabi. Tehran: Media Studies and Development Office.
- Hamilton, M. (2019). *Sociology of Religion*, translated by Mohsen Salasi. Seventh Edition. Tehran: Tāleṭ.
- Javid, H. (2005). In memory of Professor Rahim Moazzinzadeh Ardebili. *Music Hall*, 8(23): 12-13.
- Karimi, N. & Dadvar, A. (2019). An Analysis on the Architectural Elements of the Imam Mosque of Isfahan based on the Semiotic Theory of Umberto Eco. *Islamic Art Journal*, 17(39), 336-352.
- Khaleghi, R. (2008). *The History of Iranian Music*. Volume 1. Tehran: ṣafī 'Alī Šāh

Publications.

- Khosroabadi, M. (2001). Military-Security Functions of Minarets According to Historical Texts. *Scientific-Research Journal of Historical War Studies*, 2-6(20), 50-64.
- Lotman, Y. & Ouspensky, B. (2011). *Cultural Semiotics*, translated by Farzan Sojoodi. Tehran: 'Elmī.
- Lubon, G. (1999). *Civilisation des Arabes = the world of Islamic civilization*, translated by Seyyed Mohammad Taqi Fakhrdaei Gilani. Third edition. Tehran: 'Elmī Printing House.
- Makaryk, I. R. (2004). *Encyclopedia of contemporary literary theory: approaches, scholars*, translated by Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi. Tehran: Āgah.
- Modaresi Yazdi, S. M. R. (2008). *Tradition and Innovation in the Adhan from the Perspective of Sunni Traditions and Jurisprudence*. Isfahan: Ahlul Bayt (AS) Education Research and Publication Institute.
- Mohammadpour, D. (2005). The Ardebili Moazzinzadeh and the Adhan of the Souls. *BBC Persian website*. Accessed on 01/10/1403.
- Moraveji Tabasi, M. A. (2011). Adhan: A Media of the World of Heaven. *Radio Monthly*, 9(54), 198-201.
- Motamedi, B., Montazerghaem, M., Fahimifar, A. & Bichranloo, A. (2004). Religion and Image: A Visual Analysis of Three Decades of Images of the Adhan on Television. *Bi-Quarterly of Religion and Communications*, 31(65), 127-170.
- Musapour, E. (2009). The professional Life of the Muezzins and It's Reflection in Muslim Mind and Language: a Social History. *Research Paper on the History of Islamic Civilization*, 43(1), 121-129.
- Nasaji Zavareh, E. (2002). Adhan, the Perfume of Golshan Mohammadi. *Pāsdār-e-Islam*, 21(252), 36-38.
- Taghavi, L. (1993). Semiotics of the narrative structure in the Adhan of Rahim Moazzinzadeh Ardebili. *presented at the Fourth Congress of Pioneers of Progress in Fars Province*, Shiraz, 74-80.
- Taheri Rezaeiyeh, K. (2011). *History of the Adhan (The Voice of Gabriel Over Time)*. Master's thesis, supervised by Kiarash Zandi. Tehran: Islamic Azad University, Tehran Markaz Branch, Faculty of Art and Architecture.
- Tajik, M. R. (1990). Semiotics; Theory and Method. *Journal of Political Science*, 5(4), 7-39.
- Vojdani, B. (2007). *Comprehensive Dictionary of Iranian Music*. Volumes One and Two. Tehran: Gandomān.
- Zamani, A. (1972). Minarets and Decorative Minarets in Islamic Historical Monuments of Iran. *Journal of Art and People*, 121, 72-62.



University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

Background and Analysis of the Intellectual and Cultural Ties between Iran and Tunisia

Abolfazl Khoshmanesh¹ 

1. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (khoshmanesh@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 14 September 2024

Received in revised form: 25 April 2025

Accepted: 09 July 2025

Published online: 16 November 2025

Keywords:

Iran and Tunisia,
Intellectual and Cultural
Ties,
Love for the Ahl al-Bayt,
Islamic Identity

ABSTRACT

Iran and Tunisia are two countries with significant historical, geographical, and cultural distances, yet they share noteworthy connections and commonalities. Factors contributing to the differences between the two countries include geographical distance and linguistic, intellectual, cultural, religious, and political distinctions. Factors contributing to the commonalities between the two countries include civilizational backgrounds, historical ties, religious attachments before and after Islam (ranging from Manichaeism and Islam to the Twelver Shia school and love for the Ahl al-Bayt (AS), a history of anti-colonial and anti-authoritarian literature, linguistic and cultural connections through the three languages of Persian, Arabic, and French, as well as shared intellectual and cultural figures. Explaining these ties is now more vital than ever to strengthen interactions and prevent divergence between the two countries. The main point of the article emphasizes the effective foundations for connection and communication between these two countries in Asia, Africa, and the Islamic world. It calls for greater interaction with the intellectual and civilizational regions of the Arab and Islamic world and a stronger effort to remove the factors fueled by the active "Iranophobia apparatus", which can cause disagreement and associated costs at any time.

Cite this article: Khoshmanesh, A. (2025). Background and Analysis of the Intellectual and Cultural Ties between Iran and Tunisia. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(1), 109-139.
DOI: 10.22059/jhic.2025.382329.654523



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2025.382329.654523

Publisher: University of Tehran Press.

پیشینه و تحلیلی از پیوندهای فکری و فرهنگی ایران و تونس

ابوالفضل خوش منش^۱

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: khoshmanesh@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ کلید واژه‌ها: ایران و تونس، پیوندهای فکری و فرهنگی، دوستی اهل بیت، هویت اسلامی.	ایران و تونس دو کشوری با فاصله‌های تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی زیادی و در عین حال، ارتباطات و اشتراکاتی قابل توجه‌اند. از جمله عوامل تفاوت میان این دو کشور می‌توان فاصله جغرافیایی و تمایزهای زبانی، فکری، فرهنگی، مذهبی و سیاسی را برشمرد. و از عوامل قربات‌های میان دو کشور می‌توان پیشینه‌های تمدنی، پیوندهای تاریخی، علقه‌های دینی قبل و بعد اسلام، از آیین مانوی و دین اسلام گرفته تا مذهب و حب اهل بیت^(ع)، پیشینه ادبیات ضد استعماری و ضد استبدادی، پیوندهای زبانی و فرهنگی، از طریق سه زبان فارسی، عربی و فرانسه و نیز شخصیت‌های فکری و فرهنگی مورد توجه میان دو کشور را ذکر کرد. تبیین این پیوندها در حال حاضر بیش از پیش برای تقویت تعاملات و پرهیز از تباعد میان این دو کشور مفید و ضروری است. سخن اصلی مقاله تأکید بر مایه‌های پیوند مؤثر و ارتباط میان این دو کشور در آسیا، آفریقا و جهان اسلام، تعامل بیشتر با نواحی فکری و تمدنی جهان اسلام و عرب و دعوت به کوشش بیشتر برای زدودن عواملی است که دستگاه فعال ایران‌هراسی به آن دامن می‌زند و می‌تواند هر زمان موجب اختلاف و هزینه‌های ناشی از آن بشود.

استناد: خوش منش، ابوالفضل (۱۴۰۴). پیشینه و تحلیلی از پیوندهای فکری و فرهنگی ایران و تونس. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۱(۱)، ۱۰۹-۱۳۹.
DOI: 10.22059/jhic.2025.382329.654523



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.382329.654523

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

سرزمین ایران از روزگاران کهن، تأثیر و تأثرات مهمی در تعامل با نقاط مختلف تمدنی جهان، از جمله تونس، داشته است که با وجود قَلت مساحت و بُعد مسافت، دارای سابقه ارتباطات تاریخی قابل توجه با ایران و زمینه‌های مهم تعاملات فکری، فرهنگی و سیاسی است. پژوهش حاضر به بررسی پیوندها و تعاملات میان دو کشور با تأکید بر نیازها و ضرورت‌های کنونی می‌پردازد. پرسش اصلی بحث این است که میان این دو کشور چه نوع تعاملات و احیاناً تقابلاتی وجود داشته است و هم‌اکنون راه‌های هم‌افزایی میان این دو ناحیه مهم تمدنی کدام‌اند.

پیشینه پژوهش

درباره روابط ایران و تونس، علاوه بر اشارات مذکور در *المقدمه* و *تاریخ ابن خلدون*، می‌توان از کتاب *تونس و ایران قرون من التلاقی الحضاری* نام برد که در آن تشابهات میان دو کشور در زمینه‌های هنری، معماری، موسیقی و فرهنگی مقایسه شده است (الشابی، المهدی و الأنفر، ۱۹۷۱). کتاب *العلاقات بین تونس و ایران عبر التاريخ* طی ۱۱ فصل به بررسی دوره‌های تاریخی و اثرپذیری‌های متقابل دو کشور پرداخته است (کعک، ۱۳۷۸)؛ همچنین کتاب *من طهران الی القیروان* که اشتراکات ادبی و شعری دو کشور را بررسی کرده است (آذرشب، ۱۳۹۳). تعدادی کتاب و مقاله درباره جنبه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و هنری در کشور تونس به‌تنهایی وجود دارد، اما در زمینه روابط ایران و تونس به‌صورت مشخص، مقاله‌ای یافت نشد. یک گزارش فضای مجازی در سه صفحه از نشست «بزرگداشت روز فردوسی در تونس» به سال ۱۳۹۴ انتشار یافته که با حضور هیئتی از استادان دانشگاهی ایران (از جمله نگارنده) و برخی ادیبان و شاعران تونس به موضوع «انسان و انسانیت در شعر فردوسی و الشابی» پرداخته است.

نگاهی فشرده به برخی تفاوت‌های ظاهری و شباهت‌ها

ایران کشوری پهناور در جنوب غرب آسیا، جنوب روسیه و شمال خلیج فارس و تونس در شمال آفریقا، جنوب اروپا و مدیترانه با مساحتی تقریباً معادل یک‌دهم ایران است؛ همچنین ایران کشوری با اکثریتی فارسی‌زبان و دارای زبان‌ها و لهجه‌های مختلف و حکومتی دینی و شیعی، و تونس کشوری عرب-آفریقایی با حکومتی لایبیک و مذهب غالب مالکی است که بر آن طی قرن‌ها، اشعریه در زمینه عقیدتی، مالکیه در زمینه فقهی و صوفیه در زمینه تربیتی سیطره داشته‌اند. همچنین تنوع جریان‌ات تونس کوچک قابل توجه‌اند: از روشنفکران قائل به ضرورت اخذ نظریه‌ها و گفتمان‌های علم از فرانسه و غرب تا گرایش‌های القاعده‌ای و

داعشی؛ از نگارش تفسیر قرآنی با آمیزه‌های گرایش‌های حدیثی، فقهی، سلفی، عصری و تدبیری تا تشکیل گروه‌های بحث و جدل بر اساس یک قرآن‌پسندگی سطحی و گرایش به نواعترالی و روشنفکری دینی و پیوندیافتن در برخی از این زمینه‌ها با ایران. ایران همچنین کشوری با سوابق خیزش‌های ضداستعماری و ضداستبدادی، از نهضت تنباکو گرفته تا انقلاب مشروطیت؛ از نهضت نفت تا انقلاب اسلامی و دارای داعیه بازگشت به آموزه‌های سیاسی و اجتماعی قرآن است. پیدایش جنبش اسلامی تونس ریشه در برخورد ایدئولوژی مدرن «بورقیه» و سنت‌گرایی دینی نهاد «زیتونه» - که جایگاه آن در تونس به سان ال‌آزهر در مصر است - در اواخر دهه ۵۰م. داشت و می‌دانیم نظیر چنین تقابلی همان سال‌ها در ایران آغاز شده بود. تقابل خصمانه میان ایران و تونس در درازنای تاریخ دو کشور اندک بوده است و در این زمینه می‌توان غارت کشتی‌های ایرانی توسط کارتاژ را در زمان داریوش اول ذکر کرد که به حمله ایران، غافلگیری و پرداخت غرامت توسط کارتاژی‌ها به ایرانیان انجامید. همچنین گفتنی است که رگه‌هایی از ایران‌هراسی از روزگاران رقابت‌های «پارس» و «روم» قدیم در حافظه تاریخی تونس باقی مانده است (نک. Julien, 1964: 222, 268, 288).

لشگرکشی‌های ایرانیان به شمال آفریقا در عهد هخامنشی، استقرار خلافت شیعی فاطمی در سرزمین افریقیه یا تونس امروزی با مرکزیت قیروان (نک. هایتس، ۱۳۷۷: ۸ و ۱۶-۱۹)، چالش‌های دامنه‌دار میان سلطنت‌های غزنوی و سلجوقی داخل ایران با خلافت‌های عربی از خلافت عباسی در بغداد تا خلافت فاطمی در شمال آفریقا، تبعید رضا شاه به آفریقا، آوردن جنازه وی به مصر، ازدواج پهلوی دوم با فوزیه مصری، درگذشت و دفن وی در مصر، ترور سادات به علت پناه دادن به شاه و کمک به آمریکا برای عملیات طبس، میانجی‌گری الجزایر میان ایران و عراق در قرارداد ۱۹۷۵ و سپس میان ایران و آمریکا در ماجرای گروگان‌گیری، مرگ وزیر خارجه الجزایر در اسقاط هواپیمای او توسط عراق در سال ۱۳۶۱ که همچنان برای میانجی‌گری میان ایران و عراق عازم ایران بود، و پیش از این قضایا، اقامت امام در پاریس و فعالیت‌های امام موسی صدر در لبنان، پاریس و کشورهای دیگر در طلیعه انقلابی که «حقارت‌های انباشته را پس می‌زد و قدرت و هیمنه اسلام را پس از شکست‌های عربی نوید می‌داد» (نک. هیکل، ۱۳۶۲: ۱۷۶-۲۱۰، ۲۲۷-۲۴۰، ۲۷۱-۲۷۲، ۳۵۳-۳۶۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۶۳-۴۰۳)، همه از اموری بودند که نام ایران را برای بسیاری از نخبگان و مردم مصر، الجزایر و تونس محل توجه قرار می‌دادند.

تونس با همسایه‌های غربی ایران نیز از زوایای مختلف ارتباط یافته است. نقش حبیب بورقیه را در تونس با آتاتورک در ترکیه مقایسه کرده‌اند که در نظر بورقیه «معجزه‌گر، الگوی ایده‌آل یک قهرمان، عالی‌ترین رئیس‌جمهور و رهبر باافتخار و پیشگام مبارزات ملی ترکیه، بانی ترکیه نوین و مرد نبرد و میدان»

به شمار بود (ابراهیم، ۱۳۸۵: ۱۱).^۱ ترکیه از جهت عکس نیز در تونس اثرگذار بوده است، چنان‌که راشد الغنوشی فعال اسلام‌گرای اخوانی تونس، روشنفکر تحصیل‌کرده فرانسه، مصر و سوریه، مؤسس جمعیت پاسدار قرآن، رهبر حزب النهضه و مخالف سیاسی بورقیه و بعدها زین‌العابدین بن علی، آغاز انتقال اندیشه اسلامی به دانشگاه تونس را از طریق تأسیس مسجد دانشگاه و به مدد حضور جوانان ترک‌تبار - که برای آموزش زبان‌های عربی و خارجی در «آکادمی بورقیه» به تونس اعزام شده بودند - می‌داند (ابراهیم، ۱۳۸۵: ۲۵).

درباره ارتباط تونس با همسایه‌های غربی ایران همچنان باید گفت یکی از جنبش‌های قومی تونس، جنبش «البعث» و دارای تفکر وحدت عربی و رابطه محکم با سوریه و عراق بود. همچنین پس از حمله عراق به کویت، بن‌علی به نام دفاع از عزت و استقلال عربی با دخالت آمریکا مخالفت کرد (مرکز الاستشارات و البحوث، ۱۳۸۸: ۱۴۳ و ۲۶۰). نظیر چنین مخالفتی توسط غنوشی نیز دیده شد. وی در بهار عربی از حکومت‌های بحرین، قطر و کویت انتقاد کرد و ایشان را مانع بیداری و نیل مردم به حقوقشان خواند که واکنش‌های متعددی را در کشورهای مزبور برانگیخت.

در باب توان اثرگذاری تونس کوچک این واقعیتی واضح بود که سیلی یک زن پلیس به جوان سبزی‌فروش تونس و خودسوزی وی، شراره انفجار خشم‌هایی خفته و فروخورده شد که زبانه‌های آن تخت‌های چندین زمامدار را در آسیا و آفریقا واژگون ساخت یا به سختی لرزاند (درباره زمینه‌ها و برخی عواقب این موضوع، نک. قزوینی حائری، ۱۳۹۲: ۲۴-۴۴). کشورهایی که به‌طور کلی یا جزئی در معرض این رویدادها قرار گرفتند، عبارت بودند از: تونس، مغرب، صحرای غربی، موریتانی، الجزایر، لیبی، مصر، سودان، سوریه، لبنان، اردن، عراق، کویت، بحرین، عربستان، عمان، یمن. این ناآرامی‌ها فرصت خوبی نیز به تحركات داعش بخشید. آثار وقایع مزبور در نقاط حساسی همچون لیبی، سوریه، مرزهای فلسطین اشغالی و خلیج عدن همچنان پابرجاست و روشن است که رویدادهای بالا از زوایای مختلف برای ایران مهم و معنادارند.

۱. بورقیه در تغییرات سکولار خود بیشتر از خیرالدین باشا، نویسنده اصلاح‌گرا و سیاستمدار اثرگذار تونس (۱۸۲۰-۱۸۹۰)، الهام گرفته بود.

شرحی از عوامل پیوندهای میان دو کشور

دین

روزگار پیش از اسلام

آیین مانی (فیلسوف، پزشک، شاعر و نگارگر ایرانی ۲۱۶-۲۷۷ م.) که پیش از اسلام در ایران پدیدار شده بود تا شمال آفریقا رسید و در دیار تونس گرونده یافت (Vidal, 1984: 1024-1038; *Atlas des religions*, 1999: 24-25). مانی در بطن یک فرقه تعمیدکننده عرفانی (گنوسیسم) پرورش یافته و به خسانیه (شاخه‌ای از مسیحیت) گراییده بود که مناسکی از آیین ابراهیم حنیف، همچون یکتاپرستی، غسل و ختان را در خود حفظ کرده بود (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۴۱۱ و ۱۰۲۳-۱۰۲۴؛ طالقانی، ۱۳۵۱: ۱/ ۲۹۰). کیش مانی زمینه‌ساز مسیحیتی شد که بعدها در کارتاژ، در شمال تونس امروزی، استقرار یافت و آگوستین قدیس از این دیار، فیلسوف و متکلم بزرگ آن گردید.

آگوستین که اسقف شهر هیپون^۱ در نزدیکی تونس کنونی بود، با نگارش کتاب شهر خدا به برخی نقدهای مشرکان فرهیخته رومی بر پذیرش آیین مسیحیت توسط رُم پرداخت؛ سخنانشان مبنی بر ضعف رم پس از پذیرش کیش مسیحی را مردود دانست، از دوگانه «شهر خدا»^۲ در برابر «شهر شیطان»^۳ (یا شهر شر)^۴ گفت و اورشلیم و رُم را به‌ترتیب مظهر این دو شهر خواند.^۵ هرچند آگوستین درنهایت، ثنویت جهان‌شناختی مانوی را که از ایران وام گرفته بود، از عقیده خود به کناری نهاد، آن را در تحلیل علمی خود عملاً و به سبب دوقطبی و دوگانگی آشتی‌ناپذیری که بین جوامع می‌دید، وارد تاریخ کرد (نک. ایلخانی، ۱۳۸۳: ۱۱۴-۱۱۷).

روزگار پس از اسلام

طارق بن زیاد که در عهد ولید بن عبدالملک فرماندهی مسلمانان و شکست ویزیگوت‌ها و فتح اندلس را به انجام رساند، غلام موسی بن نصیر و بنا بر برخی اقوال دارای تبار همدانی بوده که همراه موسی بن نصیر سرزمین‌های تونس، لیبی، الجزایر، مراکش، اسپانیا، پرتغال و جنوب فرانسه را تحت حاکمیت اسلامی

۱. Hippon، نام قدیمی شهر عَنَابَه در شرق الجزایر و در نزدیکی تونس.

۲. Civitate de Dei

۳. Civitas Diaboli

۴. Civitas malum

۵. برای هر دو دیانت مزدیسنی و آیین گنوسیسم ریشه‌های ابراهیمی نیز ذکر شده و این ریشه‌ها هم از ایران و هم از مصر در آفریقا و تونس به هم رسیده‌اند (در این زمینه‌ها نک. عبدالمطلب، ۱۳۸۸: ۴۲-۴۴؛ معین، ۱۳۲۶: ۳۵۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۵/ ۷۵؛ نک. شهرستانی، ۱۴۱۵: ۱/ ۲۳۰).

درآورد. جبل الطارق به نام وی نامبردار شد (ابن‌خلدون، بی‌تا: ۲/ ۲۲۰؛ المقری، بی‌تا: ۱/ ۲۵۴؛ محمد، ۱۹۸۸: ۱/ ۱۸؛ مونس، ۱۳۷۷: ۱/ ۸۶؛ نیز ارجاعات همین کتاب در پانویشت).
 اثرپذیری‌های ابن‌خلدون از فارابی و ابن‌سینا آشکار است، چنان‌که وی در رجز پزشکی خود از ابن‌سینا نقل می‌کند:

بالزنج حرٌّ غَیْرَ الاجسادا حتی کسا جلودَهَا سوادا
 و الصقلبُ اکتسبت البیاضا حتی غدت جلودَهَا بضاضا^۱

ابن‌خلدون در *المقدمه* فلسفه تاریخ ایران، آثار و قوت و ضعف راه‌یافته در آن را همراه با ریشه‌های تمدن ایرانی روشن ساخته و از تأثیرات آن بر سایر تمدن‌های بشری سخن گفته است. او تحت تأثیر نظرات فلسفی فارابی، در آغاز *المقدمه*، ذیل عنوان «عُمران بشری» تعبیر او را در این خصوص بازنویسی کرده است. وی این بررسی را در تاریخ خود از زمان فرمانروایی آریایی‌ها، کوروش و دیگر فرمانروایان باستانی تا زمان ساسانیان تحت عنوان «ایران پیش از اسلام و پس از آن» و با بررسی سلسله‌های غزنویان، طاهریان و صفاریان با عنوان «ایران پس از اسلام» انجام داده است. او در این کتاب به تاریخ اکتفا نکرده، بلکه به جغرافیای ایران نیز با بهره‌گیری از نوشته‌های «ابن‌خردادبه»، «یعقوبی» و برخی علمای تونس پرداخته است (نک. ابن‌خلدون، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۵-۴۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۴/ ۱۶۹-۲۰۷). چون ابن‌خلدون در نگارش تاریخش بیشتر درباره شمال و شمال غرب آفریقا سخن گفته و این منطقه قرن‌ها تحت استیلای خاندان‌های اسماعیلی‌مذهب بوده، وی تقریباً همه‌جا از ایشان به لفظ «شیعه» یاد کرده است، حال آنکه لفظ مزبور در بسیاری از تواریخ شرقی معاصر و پیش و پس از وی از عهد سلجوقیان به بعد بر زیدیه و خصوصاً امامیه اطلاق شده است (امّه‌طلب، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۳). وی بارها با شیفتگی از برتری تمدن مشرق اسلامی که سهم ایران در آن عمده و آشکار است، بر مغرب اسلامی شامل مغرب و اندلس سخن گفته است.

در قرن چهارم مذهب مالکی در مغرب با مخالفت خوارج افراطی روبه‌رو و توسط موحدین تحریم شد. در اواخر قرن هفتم، مذهب مالکی از طرف سلاطین بنی‌حفص تونس دوباره رسمیت یافت و علمای این مذهب مناصب فراوانی را اشغال کردند. طرز برخورد مذهب مالکی با بسیاری از مسائل دینی و حقوقی تغییر کرده و این معلول تماس با مکاتب عراق و اقتباس از تحولات اندیشه مذهبی شرق و تألیف دانش

۱. در بلاد مردمان سیاه‌پوست حرارت هوا جسم‌ها را تغییر داده، به‌طوری که رنگ پوست‌ها را سیاه کرده است. اما در منطقه اسلاو سکنه سفیدپوست شده و پوست بدنشان بر اثر نرمی و فربهی نازک شده است (نک. طمحسین، ۱۹۱۴: ۹۷).

عقلی فلسفی با مطالعات مذهبی بود که شاگردان دانشمند بزرگ ایرانی، فخرالدین رازی، به‌طور عمده نماینده آن بودند. ابن‌زیتون، حسکونی و مشدالی از پیشاهنگان این سیروسفر و اثرپذیری از جریان مزبور بودند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۶: ۲/ ۳۷۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۴/ ۵۳؛ عسقلانی، ۱۹۷۲: ۵/ ۴۴۵-۴۵۰).

استقرار خلافت‌های فاطمیان (۲۹۷-۵۶۷ق.) در شمال شرق و ادریسیان (۱۷۲-۳۶۳ق.) در شمال غرب آفریقا میراث بارزی را حاکی از حب اهل‌بیت در زیارتگاه‌ها، شعائر و نمادها نزد مردم شمال آفریقا و تونس بر جای نهاد.^۱ امروزه در تونس نماد هزارساله‌ای با نام «ید فاطمه» یا (La main de Fatima) وجود دارد که شبیه همان پنجه‌های موجود در ایران و عراق، یعنی نماد دست علمدار کربلا (کف‌الکفیل) است. این پنجه بر روی در بسیاری از منازل و صنایع‌دستی تونس دیده و نماد آن محسوب می‌شود. بخشی از مردم سالخورده، ارتباطاتی واضح یا مبهم از این نماد را با «خمسه طیه»^(۲) به یاد می‌آورند و احترام خود را به اهل‌بیت عمیقاً اظهار می‌کنند؛ چنان‌که نگاه برخی از ایشان به ایران نیز به عنوان کشوری محب اهل‌بیت مثبت است.

زبان

جدا از انبوه واژگان عربی که به زبان فارسی راه یافته، و جدا از کلمات فراوانی که از زبان فرانسه و دیگر زبان‌های اروپایی به تونس راه یافته‌اند (نمونه‌ها را نک. Walter, 1998: 355-399, 410؛ التونجی، ۱۹۹۸: سراسر کتاب)، شماری از کلمات ایرانی نیز که عدد آن‌ها به بیش از هشتصد واژه می‌رسد، از طریق زبان‌های عربی و فرانسه تا تونس طی‌طریق کرده‌اند. یک نکته مهم اینکه تونس به‌تنهایی برخی نام‌های فارسی را مستقیماً وارد زبان‌های عربی و فرانسه خود کرده است؛ چنان‌که نام شهر تاریخی قیروان از نام ایرانی «کاروان» گرفته شده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۴۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۵/ ۱۷۶؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۶/ ۳۴۶۲؛ جوالیقی، ۱۴۱۰: ۱۱۵).^۲ قیروان محل چادرزدن و اردوی کاروانیانی بود که از ایران و ارمنستان تا دیار تونس می‌آمدند که اردوگاه نظامیان و پایگاه تقویت و انجام فتوحات دیگر در شمال آفریقا بود (ناصری‌طاهری، ۱۳۷۵: ۲۰۶؛ ابن‌الائیر، ۱۳۸۵: ۳/ ۲۰۸؛ دینوری، بی‌تا: ۲/ ۵۷ و ۵۹؛ عبداللطیف، ۱۴۲۹: ۲۷۰)، همچنان‌که تسمیه حزب معروف این کشور (الدستور؛ تأسیس ۱۹۲۰م.) نیز ریشه‌ای ایرانی دارد.

چنان‌که می‌دانیم کوشش‌های سید جمال، بذره‌های مشروطه‌خواهی و حکومت قانون را در ایران و مصر پاشید و این بذر در ایران زودتر به بار نشست و در ادبیات سیاسی فرانسوی و عربی نیز از انقلاب مشروطیت

۱. نموده‌ها و نمونه‌هایی در این زمینه را نک. موسی‌الحسینی، ۱۳۷۲: ۵۹، ۱۳۳-۱۴۸ و ۱۶۷-۱۷۵؛ ناصری‌طاهری، ۱۳۷۵: ۸۹ و ۱۳۷.

۲. اشاراتی تاریخی درباره برخی کلمات فارسی با منشأ فارسی در آفریقا مثل قیروان، طنجه (تنگه)، مغادیشو -از ریشه مغان و مگبدان و موبدان که در باره آن در همین مقاله سخن خواهیم گفت- ایبجان و پیراو و امثال آن‌ها را (نک. باستانی پاریزی، ۱۳۹۵: ۶۶).

به «انقلاب قانون اساسی»^۱ یا «ثوره‌الدستور» تعبیر شد. «دستور» معرب «دستور» فارسی است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۷/ ۱۰۸۸۱) که معانی وزیر و مشیر دولت و دفتر قوانین را داشته و پس از ورود به عربی معنای قانون اساسی یافته است (Onions, 1983: 363-550). نام «حزب الدستور» به صورت "Parti al-destour" از مبدأ تونس وارد زبان فرانسه شد؛ حزب «دستور جدید» نیز در سال ۱۹۳۴ به صورت "Néo-destour" تأسیس و شناخته شد و از آن صفاتی چون "destourien" و "néo-destourien" نیز اخذ شد.^۲ همچنین چندین دهه بعد حزب دیگری نیز با همین عنوان (Parti al-Dustour) در مصر توسط محمد البرادعی برای «دفاع از دستاوردهای انقلاب ۲۰۱۱ مصر» پدید آمد.

در اینجا سیر اشتقاق و تطور چند واژه دیگر را از نظر می‌گذرانیم. مبنای گزینش این واژه‌ها وجود ریشه‌ها یا اشتقاق‌های ایرانی برای آن‌ها، استعمال در قرآن کریم و سپس زبان‌های عربی و فرانسه رایج در تونس است:

«فردوس» به معنای محوطه محصور و باغ، و در برخی ترجمه‌های عهدین معادل «بهشت عدن» (نک. الکتاب المقدس، العهد الجديد، بی‌تا: ۲۷۵؛ کتاب الحیة، عربی - انجلیزی، لوقا: ۱۵۷۵؛ دارالکتاب المقدس فی العالم العربی، العهد الجديد، ۱۴۱: Norma, 2001: 23-43; La Sainte Bible, 1999: 23-43; Die Bibel - Das Evangelium nach Lukas, 2014: 126) احتمال دارد این واژه معرب "daéza-pairi" (اوستایی) باشد (نک. وندیداد، ۱۳۸۵: فرگرد ۳، بند ۱۸ و فرگرد ۵، بند ۴۹) که در زبان‌های عبری، سریانی، بابلی، یونانی و اوستایی هم‌ریشه‌هایی نیز یافته است (نک. Hinz, 1973: 318، حسن‌دوست، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۰۲).

در فرهنگ‌های ریشه‌شناختی اروپایی، خط سیر تقریباً مشابهی برای این واژه ذکر شده است. چنان‌که اُسکار بلوش می‌گوید: «پردیس» که در فارسی معنای حریم پروردگار و باغ را داشته است به صورت παράδεισος وارد یونانی شده است (Bloch, 1964: 461; Dictionnaire français-grec, 1961: 604).

همچنین واژه "paradisus" (لاتین کلیسایی) به معنای بهشت زمینی و بهشت آسمانی آمده و برگرفته از "paradisus" (لاتین) و آن از منشأ ایرانی است (Gaffiot, 2000: 1127).^۳ ریشه دیگر «قلد»، ریشه مقالید در «لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (شوری: ۱۲) است. «قلد» از «کلید»

1. La révolution constitutionnelle de l'Iran

۲. تفصیل تدوین و تصویب این دو «دستور» و تفاوت‌های محتوایی آن‌ها را از نظر نفوذ اسلام و غرب (نک. Micaud, 1964: 39-40; Pellegrin, 1944: 194-202; بن‌عامر، ۱۳۷۹: ۵۶۳-۵۷۵).

۳. برای سیر و استعمالات مختلف در این زمینه‌ها نک. Robert, 1981: 486; Blaise, 1954: 592; Larive, 1894: 892; Dubois, 1981: 712-720.

(فارسی) گرفته شده (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/ ۱۱۷؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲/ ۵۲۸؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۹/ ۴۷؛ ابن‌هشام، ۱۳۵۵: ۱/ ۲۰ و ۲۱؛ ابن‌ظهیره، ۱۳۵۷: ۱۰۴؛ ازرقی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۰۵) که خود دارای مأخذی قدیمی‌تر و برگرفته از "kleidos و kleiss" (یونانی) (Baumgartner, 1996: 173) و "qlida" و "aqlida" (سریانی) است.

کلید همچنین با "claveau"، "clavier"، "clavecin"، "clé" و "clef" (فرانسه) به معنای کلید و صفحه‌کلید؛ "clore" و "clôturer" (فرانسه) و "close" (انگلیسی) به معنای بستن؛ "conclusion" (فرانسه و انگلیسی) به معنای بستن و ختم کلام هم‌ریشه است (Dauzat, 1964: 149; Robert, 1981: 393).

ریشه دیگر در این زمینه «مجوس» است (مجوس: سوره حج: ۱۷)، برگرفته از "magu" اوستایی و ایرانی‌الاصل است. «مغ» (فارسی معاصر) به معنای روحانی زرتشتی است که در کتیبه‌های بیستون به صورت "magus" برگرفته از فارسی باستان آمده است (معیری، ۱۳۸۱: ۳۹). گستره جغرافیایی واژه‌های «مغ، موبد، مجوشا و مجوس» در زبان‌های مختلف ایرانی، عربی و اروپایی وسیع است (نک. وندیداد، ۱۳۸۵: ۵۵؛ مکنزی، ۱۳۷۳: ۱۰۳؛ موله، ۱۳۸۶: ۱۱۴ و ۱۱۶؛ فردوسی، ۱۹۶۰: ۱/ ۲۱؛ معلوف، ۱۹۷۳: ۷۷۸؛ عوض، ۲۰۰۶: ۲۳۹؛ هدایت، ۱۳۸۴: ۲۳؛ آریان‌پور، ۱۳۸۴: ۲/ ۴۷۴؛ هومباخ، ۱۳۷۹: ۱۱). چنان‌که واژه "mague" معادل «مجوس» در قرن‌های ۱۲ و ۱۳ م. به فرانسه باستان وارد شده است (Greimas, 2004: 354).

"mage" (فرانسه) از "magus" (لاتین) اخذ و به معنای «مغ» وارد فرانسه شده و در قرن ۱۶ م. نیز در انگلیسی بر اثر خلط و تحریف، معانی‌ای همچون جادوگر نیز یافته است (Gaffiot, 2000: 950; La Sainte Bible, 1999: 1).

"magos" (یونانی) نیز دارای ریشه فارسی و مأخذ "magus" (لاتین) است. چنان‌که "magia" در فرانسه معاصر، مذهب مجوسیان است و از همین‌رو واژه "magique" (فرانسه) به معنای قلم و شیء جادویی نیز آمده است (Bloch, 1964: 383, Dauzat, 1964: 384; Picoche, 1971: 402; 435; Malgorn, 1976: 252; Omar, 2003: 465; Ambros, 2004: 229-253).

نمونه دیگر «مسک» (مطففین: ۲۶) به معنای «مشک» است که از سانسکریت و پهلوی به فارسی، سپس به فارسی جدید، عربی، لاتین، فرانسه و زبان‌های دیگر راه یافته است.^۱
"musc" در قرن ۱۲ م. وارد فرانسه شده و "muscqué" اسم منسوب به آن؛ "muscadine" در

۱. این سیرها را نک. فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵/ ۳۱۸؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۰۴ و ۴/ ۱۶۰۸؛ دیهیم، ۱۳۷۱: ۴۴؛ معین، ۱۳۷۵: ۴۱۱۳؛ آریان‌پور، ۱۳۸۴: ۲۸۲.

معنای خمیر دارای بوی مشک و فردی با ظاهر آراسته، و "muscat" به معنای بوی مشک است (Brown, Driver & Briggs, 1906: 638; Jeffery, 1938: 264; Dauzat, 1964: 48).

جدا از این نمونه‌ها، ارتباطات مختلف ادب فارسی را از دیرباز با دیار تونس می‌یابیم. ناصر خسرو، شاعر نامور پارسی‌گوی و داعی مذهب فاطمی - که از نقش وی در تبلیغ وسیع مذهب فاطمی در ناحیه میان دریای خزر و هندوکش^۱ و نیز چالش‌های پیروان این مذهب برای حکومت‌های غزنوی و سلجوقی در ایران و خلافت عباسی در بغداد آگاهییم - در سفرنامه خود می‌گوید: «از مصر تا قیروان صد و پنجاه فرسنگ باشد. قیروان ولایتی است شهر معظمش، سجلماسه است که به چهارفرسنگی دریاست، شهر بزرگ بر صحرا نهاده و باروی محکم دارد و در پهلوی آن مهدیه است که مهدی از فرزندان امیرالمؤمنین حسین بن علی (رض) ساخته است» (ناصر خسرو، ۱۳۹۸: ۱۲۳-۱۲۴).

نکته‌ای که در این گزارش ناصر خسرو عجیب می‌نماید این است که او شهر سجلماسه، واقع در جنوب مغرب دور را جزء قیروان و واقع در چهارفرسنگی دریا شمرده است و چاره‌ای از این نیست که مراد از سجلماسه همان قیروان باشد.

همچنین در جهان عرب و گاهی در ایران مشهور شده که فردوسی شاعری ضد عرب و اهل تسنن بوده و این حالت گاهی موجب نگاهی غیرایجابی به او نزد اعراب شده است. اما در تونس این حکیم بزرگ ایرانی و شیعی را حرمت می‌نهند، بلکه بر پایداری وی برای حفظ زبان کشورش غبطه می‌خورند. برخی خیابان‌های تونس نیز نامبردار به نام شعرای ایرانی، همچون مولوی، حافظ و خیام است. همچنین برخی علمای تونس در روزگاران پیشین، همچون عبدالله بن فروخ فارسی، خالد بن یزید فارسی، اسد بن فرات نیشابوری و سحنون نیشابوری تبار ایرانی داشته‌اند. در اینجا می‌توان به علی‌البهلولان (۱۹۵۸-۱۹۰۹) از فعالان حزب‌الدستور و رهبران جمعیت دانشجویان مسلمان شمال آفریقا اشاره کرد که از شخصیت‌های محبوب تونسین است و نام وی که مأخوذ از پهلوان فارسی است، امروزه بر خیابان‌های کشور تونس و جشنواره‌ای معروف در آن دیار قرار دارد. بخشی از حرمتی که به شخصیت‌های ادبی و فرهنگی ایران گزاریده می‌شود، معلول تفاوت‌های فکری فرهیختگان تونسین از عروبت متشدد سنتی برخی نواحی مانند حجاز و نیز اقتباسات تونسین از مطالعات ادبیات تطبیقی، اساطیری، حماسی، فلسفی و عرفانی، آن‌هم مبتنی بر نظام‌های دانشی و پژوهش‌های ادبی فرانسویان از مونتسکیو تا هوگو، ماسینیون و کُربن و حضور و تأثیرات گویندگان و نویسندگان بزرگ فارسی در آثار شخصیت‌های فرانسوی اخیر است.

ارتباطات دو کشور در زمینه استقلال طلبی و ادبیات ضد استعماری

منطقه تونس که سه قرن پیش از میلاد هم‌اورد رومیان در مدیریت غربی بود، در سال ۱۷۸۱ توسط فرانسه تسخیر شد. تسلط استعمار انگلیس و فرانسه بر سرزمین‌های اغلب مسلمان‌نشین آفریقا و آسیا، نظر مصلح ایرانی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، را جلب کرد، چنان‌که او درباره سرزمین‌های مزبور از جمله تونس گفت:

یا للمصیبه! یا للرزیه! این چه حالت است؟! این چه فلاکت است؟! مصر و سودان و شبه‌جزیره بزرگ هندوستان را که قسمت بزرگی از ممالک اسلامی است، انگلستان تصرف کرده، مراکش و تونس و الجزایر را فرانسه تصاحب نموده، جاوه و جزایر بحر محیط را هلند مالک‌الرقاب گشته، ترکستان غربی و بلاد وسیعه ماوراءالنهر، قفقاز و داغستان را روس به حیطه تسخیر در آورده، ترکستان شرقی را چین متصرف شده. از ممالک اسلامی جز معدودی بر حالت استقلال نمانده؛ نفوذ اجانب چنان در عروقتان سرایت کرده که از شنیدن نام روس و انگلیس بر خود می‌لرزند و از هول کلمه فرانسه و آلمان مدهوش می‌شوند (جمالی اسدآبادی، ۱۳۵۵: ۷۰، ۱۶۹ و ۱۷۳).

سید جمال عامل مهم بیداری در بلاد اسلامی بود و او را از برخی جهات، همچون کوشش برای بیدارگری و مواجهه با طرد و تکفیر دین‌گویان قشری و کوشش برای تطبیق میان آموزه‌های شریعت با واقعیات جامعه و جهان با ابن‌خلدون مقایسه کرده‌اند (مدرسی چهاردهی، ۱۳۵۶: ۴۵۱-۴۵۵).^۱ امتداد اثرگذاری بیدارگری‌های وی بر رویارویی با استعمار انگلستان در جنبش‌های تنباکو، مشروطیت، نگارش قانون اساسی در ایران و حتی به‌نوعی مصر و عثمانی آشکار است. همچنان‌که این وقایع بعدها روحیه ایرانیان را در جنبش نفت تقویت کرد و این جنبش اثر خود را بر ملی‌شدن کانال سوئز در مصر و سپس تحرکات استقلال‌طلبانه شمال آفریقا گذاشت و موجب زنجیره‌ای از تحرکات به‌هم‌پیوسته در مصر، مراکش و تونس شد (هیکل، ۱۳۶۳: ۴۷؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۹۶؛ مرل، ۱۳۵۵: ۸۸-۹۵؛ Tournoux, 1960: 147-148).

اسلام‌گرایان ایرانی و تونسی قضایای دهه سی شمسی را در سرزمین‌های یکدیگر دنبال و با یکدیگر تعامل می‌کردند؛ از آن جمله «مؤتمرات»ی بود که در سال ۱۳۳۱ با عنوان «مؤتمر شعوب المسلمین» در کراچی با حضور محمود طالقانی، خلیل کمره‌ای و رضا زنجانی و سپس «مؤتمر» (۱۳۳۸) در قدس و متعاقب آن در سال ۱۳۴۰ با حضور نمایندگان تونس، پاکستان، عربستان، لبنان، مصر، اندونزی، عراق، ایران، الجزایر، فلسطین و ترکیه برگزار شد (بسته‌نگار، ۱۳۷۷: ۲۵؛ خسروشاهی، ۱۳۸۶: ۲۴). تونس در این زمان دارای پادشاهی و فاقد استقلال بود. پس از وقوع درگیری‌هایی خونین و با رهبری حزب «دستور

۱. تفاوت‌های این دو عالم نیز به تفصیل در جای خود محفوظ است.

جدید»، در سال ۱۹۵۶ استقلال تونس به دست آمد که این استقلال و پیش از آن استقلال لیبی و مراکش بندهای استعماری الجزایر را نیز سست و سپس اسلام‌گرایی و ملی‌گرایی را در الجزایر و خود تونس تقویت کرد.^۱ تونس معبری برای رساندن کمک‌ها از سوی انگلیس و آمریکا از ناحیه غربی به الجزایر شد (کریمی، ۱۳۸۴: ۸۰ و ۱۶۴). دولت موقت الجزایر در پایان دهه ۵۰م. از خانه گمنامی در تونس به‌مثابه پایگاه اطلاعات و تبلیغات خود بهره می‌جست، ارتش الجزایر در تونس به رهبری «هواری بومدین» مسلح می‌شد و به‌خوبی تعلیم می‌دید (مرل، ۱۳۵۵: ۱۶). مجموع این اتفاقات منتهی به استقلال الجزایر شد و این استقلال خود الهام‌بخش نهضت اسلامی ایران در طلیعه آن در سال ۱۳۴۱ گردید و کتاب‌های متعددی در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی درباره مبارزات و فداکاری‌های مردم الجزایر در ایران انتشار یافت. گروه‌های دانشجویی ایرانی که نمونه‌ای از آن اعضای حسینیه ارشاد بودند، از تهران، پاریس و نیز در مراسم حج با مسلمانان الجزایری و تونسی ارتباط می‌یافتند که ارتباطات علی شریعتی با «فرانتس فانون»^۲ نمونه‌ای از این دست بود. متون حسن البناء، سید قطب، مودودی و دیگر بزرگان این جنبش‌ها در دهه‌های سی و چهل شمسی توسط «سازمان فداییان اسلام» و برخی شخصیت‌های حوزوی مثل سید علی حسینی خامنه‌ای به زبان فارسی ترجمه می‌شد، چنان‌که متقابلاً کتاب‌های محمد باقر صدر، به‌ویژه *فلسفتنا و اقتصادنا* در میان اعضای جنبش‌های اسلامی سنی شمال آفریقا که به‌شدت نیازمند ادبیاتی قوی برابر کمونیست‌ها بودند، رواج می‌یافت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۴۴-۴۵).^۳

با وقوع نهضت اسلامی ایران در سال ۱۳۴۲، شاه ایران آن را به تحریکات خرابکاران اعزامی از سوی عبدالناصر نسبت داد. حکومت پهلوی در سال ۱۳۳۷ اسرائیل را به‌صورت «دوفاکتو»^۴ به رسمیت شناخته و ناصر رابطه مصر را با ایران قطع کرده بود. قضیه‌ای که دقیقاً مشابه آن، دو دهه بعد در سال ۱۳۵۸ شمسی، این بار از سوی امام خمینی و علیه انورسادات به دلیل امضای «صلح کمپ‌دیوید» و شناساندن اسرائیل از سوی او اتفاق افتاد (هوشنگ مهدوی، ۱۳۷۳: ۳۴۹). این موضوع موجب انتقال دفتر «ساف» از قاهره به تونس و افزایش وزن سیاسی تونس شد. در اکتبر ۱۹۸۵ اسرائیل به این دفتر حمله کرد که منجر به شهادت

۱. به‌منظور سیر برخی از این ارتباطات زنجیره‌وار، نک. مول، ۲۵۳۵: ۹۵؛ ۱۵۴-۱۵۶؛ ۱۹۹۲: ۱۴۳-۱۹۰؛ ۱۳۵۴: ۱۰۵، ۱۰۶؛ براگینسکی، ۱۳۵۲: ۴۹؛ الورتلانی، ۱۹۹۲: ۱۴۳-۱۹۰.

۲. Frantz Fanon (1925-1961). پزشک انقلابی آفریقایی‌تبار مارتینی - فرانسوی، همکار جبهه آزادی‌بخش الجزایر، مؤلف کتب و نویسنده روزنامه المجاهد الجزایر. وی پس از طرد از الجزایر در تونس مستقر شد. شریعتی کتاب وی، دوزخیان روی زمین، را ترجمه کرد. برای مشاهده شرح حال وی، نک. فانون، ۱۳۵۶: ۹-۲۱؛ کات، ۱۳۵۷: سراسر کتاب.

۳. این کتاب مجموعه مقالات ۱۰ نویسنده است که امکان آوردن نام همه آن‌ها در ارجاع نیست. ضمن اینکه روی جلد و شناسنامه کتاب نیز نام نویسنده به همین شکل درج شده است.

۴. De facto: عدم شناسایی کشوری به‌طور رسمی در عین رابطه داشتن با آن (طالقانی، ۱۳۷۳: ۴۳).

۷۴ فلسطینی و تونس، خشم مردم تونس، تظاهرات و شعارهای شدیدی از جنس آنچه در ایران شنیده می‌شد برضد آمریکا و اسرائیل و ارتجاع عربی شد (مرکز الاستشارات و البحوث، ۱۳۸۸: ۵۳). در مارس ۱۹۸۷ دولت بورقیه از کشف یک شبکه «خمینیست» که در ارتش هم ریشه دوانیده بود، خبر داد؛ در این زمینه ۵۰۰ نفر دستگیر شدند. بورقیه پیروزی انقلاب را در فوریه ۱۹۷۹ به امام خمینی تبریک گفت و امام نیز پاسخ محبت‌آمیزی برای وی فرستاد، اما بورقیه مدتی بعد مجدداً «رادیکالیسم و خمینیسم» در تونس را محکوم کرد (تراب‌الزمی، ۱۹۸۹: ۴۸-۴۹).

هویت‌یابی اسلامی

بورقیه به دنبال ایجاد نظامی غیرمذهبی به سبک دولت فرانسه بر اساس میراث ناپلئون و به‌قولی با ماهیتی فراماسونی بود (عبیدی، ۱۹۵۲: ۸۳-۸۴؛ لاکست، ۱۳۶۸: ۶۸-۷۳). نمونه‌ای از کارهای بورقیه فشار بر مسئولان، کارمندان و دانش‌آموزان برای ترک روزه‌داری ماه رمضان بود تا تونس بتواند «بهتر به توسعه اقتصادی بپردازد که جهاد اکبر است» و باید «پس از فراغت از جهاد اصغر، یعنی مبارزه با استعمار فرانسه» انجام گیرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۳۶). پژواک این تصمیمات تنش‌زا به ایران نیز می‌رسید، چنان‌که شهید مطهری در یکی از خطابه‌های خود بدین سبب از بورقیه انتقاد کرد (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۵-۶۴).

پس از پیروزی انقلاب ایران ناظران اروپایی متفق بودند که چنین پدیده‌ای هرگز در کشورهای فرانسه‌زبان شمال آفریقا اتفاق نخواهد افتاد، «زیرا حکومت‌های این منطقه رهبران قدرتمندی چون بورقیه و شاه حسن داشتند» (اسپوزیتو، ۱۳۸۹: ۲۸۵)؛ اما پس از کوشش‌های بورقیه و زعم کامیابی وی، به تعبیر یکی از شیوخ دانشگاه زیتونه، «موسی در قصر فرعون متولد شد» (جورشی، ۲۰۱۱: ۲۱). بورقیه در سال ۱۹۸۱ موافقت خود را با تأسیس احزاب به شرط تبری ایشان از هرگونه تعصب دینی و مذهبی اعلام کرده بود (ابوالوز، ۲۰۲۱: ۱۱۷-۱۳۱). دو سال پس از پیروزی انقلاب ایران، حزب «النهضة» به رهبری راشد الغنوشی تقاضای تأسیس داد، اما پاسخ دولت، رد درخواست و دستگیری غنوشی و ششصد عضو حزب بود. ازجمله اتهامات غنوشی، خریداری نسخه‌هایی از کتاب‌های وی توسط سفارت ایران در واتیکان بود (غنوشی، ۱۳۹۸: ۳-۷). بن‌مایه‌های گفتمان اسلامگرایی تونس آمیزه‌ای از سلفی‌گری، تصوف، اندیشه‌های مودودی، مالک بن نبی^۱ و تجربه‌هایی اخوانی بود (جنیدی، ۲۰۰۱: ۱۸۴)، اما این ترکیب به تدریج

۱. مالک بن نبی (۱۹۰۵-۱۹۷۳) نویسنده نوگرا و اندیشمند متولد شرق الجزایر در نزدیکی تونس. از پیشگامان «رنسانس عربی در قرن بیستم» و به‌اعتباری ادامه ابن‌خلدون تونسی بود. الظاهره القرآنیة، القضايا الکبری، شروط النهضة، الصراع الفکری فی البلاد المستعمره و مذكرات شاهد للقرن ازجمله آثار او هستند. قرآن‌گرایی او از جهاتی در نقطه مقابل هموطن وی، محمد ارکون قرار می‌گیرد. وی

گرایش‌های بیشتری به آرمان‌های سیاسی و اجتماعی یافت، چنان‌که نهضت اسلامی در بیانیه تأسیسی خود، از جمله اصول زیر را اعلام کرد که همانندی‌های آن با آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران مشهود است:

احیای شخصیت اسلامی؛ جلوگیری از غربزدگی و وابستگی؛ نوسازی اندیشه دینی در پرتو اصول ثابت اسلام و خالص‌سازی از آن رسوبات عصر انحطاط؛ مشارکت در بنای سیاسی و تمدنی اسلام؛ احیای مساجد به عنوان مراکز عبادت و بسیج مردمی؛ فعال‌سازی حرکت فرهنگی؛ حمایت از فعالیت‌های اتحادیه‌های صنفی؛ تبلور صورت امروزین نظام حاکمیت اسلامی (غنوشی، ۱۹۸۸: ۱۱۸-۱۲۰).

نگاهی به عناوین کتاب‌های غنوشی نیز نوع نگرش وی را به آرمان‌های اجتماعی اسلام نشان می‌دهد: حرکت امام خمینی و تجدید حیات اسلام، راه ما به سوی تمدن، ما و غرب، تفاوت‌های حق و لزوم ایجاد وحدت، مسئله فلسطین در میان چندراهی، زن در قرآن و جامعه مسلمین، حقوق شهروندی در حکومت اسلامی، آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی، رویکرد سکولاریسم و جامعه مدنی، حرکت اسلامی و مسئله تغییر، تجربیات حرکت اسلامی در تونس.

انقلاب اسلامی ایران؛ تردیدها و همسویی‌ها

درگیری صفوی - عثمانی آخرین رقابت سیاسی مذهبی میان شیعیان و اهل سنت در حافظه تاریخی گروه اخیر به شمار می‌رود. جنبش‌های اسلام سیاسی سنی امید آن را نداشتند که ربع پایانی قرن بیستم شاهد خیزش قدرتمندانه شیعیان باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۴۴ و ۴۵)، اما چنین اتفاقی افتاد و اخوان المسلمین مصر ابتدا در تأیید انقلاب اسلامی تردید و حتی رهبران آن را متهم کرد، اما کمی بعد هیئتی را برای تبریک پیروزی به حضور امام خمینی اعزام کرد، سپس مجدداً به قانون اساسی جدید ایران به دلیل احتوا بر اصل ولایت یک فقیه و مرجع شیعی انتقاد کرد. غنوشی حمایت مطلق خود را از انقلاب مخفی نکرد و بیان نمود که در گذشته همکاری‌هایی در دهه ۴۰ م. میان شیعه و سنی وجود داشته است، وی سرانجام توانست اخوان المسلمین را به حمایت از انقلاب ایران قانع کند (اعلانی، ۲۰۰۶: ۱۵۱؛ همو، ۱۳۹۵: ۱۱۵-۱۱۶).

تعامل با انقلاب ایران به دو شکل متصور بود: ۱. مدارا و تعامل با نظریه‌های فکری و سیاسی رهبران این انقلاب که می‌توان آن را تشیع سیاسی نامید؛ ۲. گذار از جنبه‌های سیاسی و فکری و پذیرش مذهب

می‌گوید: «من در سایه مآذنه‌های قیروان و زیتونه تونس و الازهر بالیدم» (نک. سحرمانی، ۱۳۹۵: ۷-۲۲؛ بن‌نبی، ۱۴۲۳: ۱۴۸). بن‌نبی از «قابلیت» و مقبولیت استعمار نزد کشورهای استعمارزده می‌گوید و معتقد است بسیاری از افکار مرده و سیاه که حضور استعمار را ممکن و مقبول می‌سازد، در درجه نخست ریشه در خود کشورهای استعمارزده دارد (بن‌نبی، ۱۴۲۳: ۱۴۸).

تشیع. در تونس این هر دو شکل ظهور کرد، چنان که رئیس جنبش «النهضة» از میان اندک رهبران اخوانی بود که از انقلاب ایران دفاع کرد، ولی پس از بروز موضوع حساس تغییر مذهب که در تونس، حتی قبل از وقوع انقلاب به دست محمد تیجانی السماوی، صاحب کتاب مشهور *ثمّ/هتدیت*، شروع شده بود، جانب احتیاط را گرفت (ابراهیم، ۱۳۸۵: ۴۶). تیجانی اعتراف کرده بود که مرجع شیعی، محمد باقر صدر، وی را به کاشتن «بذر و نهال تشیع» در تونس رهنمون گشته و این نهال هم‌اکنون از ناحیه‌ای دیگر ثمر داده است.

از دیگر نقطه‌نظرهای غنوشی که تناظری با تحولات رویکردهای سیاسی و فکری در ایران می‌یافت، نگاه او به «جامعه مدنی» بود که نزد وی مترادف با جامعه بومی بود. این خلطی بود که طبق آن و بنا بر نظر برخی نویسندگان تونسی، ارزش‌های خود جامعه مدنی مانند «تسامح سیاسی و فکری و دینی و روح مدنی و دیگر ساخت‌های این جامعه در آن نادیده گرفته می‌شدند» (عدلی‌رومان، ۲۰۰۰: ۲۴۴). به نظر غنوشی «مفهوم جامعه اسلامی از طبیعت مدنی و تمدنی اسلام گرفته شده که تحقق بخش رسالت اسلام و اهداف تمدنی آن در انتقال مسلمانان از بادیه‌نشینی به مدنیت و شهرنشینی است» (غنوشی، ۱۹۸۸: ۵۶). وی تجربه سید محمد خاتمی را در «ایجاد جامعه مدنی اسلامی در سایه حاکمیت قانون یا همان دین قرارداد» ستود و در این زمینه‌ها به گفته‌های محمدمهدی شمس‌الدین نیز استشهاد کرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۲۴۹-۲۵۰).

به نظر غنوشی هرچند این جهان، جهان انصاف نیست، جهان انصاف (به معنای نصفه‌نیمه‌ها و دونیم کردن راه‌حل‌ها برای کامیابی نسبی) است. او با اشاره به «اوباما» (رئیس‌جمهوری از پدری سیاه و مادری سفید، پدری مسلمان و مادری مسیحی، پدری آفریقایی و مادری آمریکایی) می‌گوید راه‌حل‌ها هم می‌توانند همین‌گونه نصفه‌نیمه باشند: «محافظه‌کاری با طعم نوگرایی، سرمایه‌داری با جرعه‌ای از سوسیالیسم یا سرمایه‌داری انسانی، و سیطره آمریکایی با مشارکت اروپایی» (همان، ۲۵۱).

آغاز سرکوب‌های دولتی در تونس و مذاکرات دیپلماتیک با دولت ایران جهت عدم صدور ویزا برای آمدن غنوشی به ایران و شرکت در یکی از همایش‌ها، وی را واداشت که تغییراتی در مواضع خود ایجاد کند و موضع مخالفی را نسبت به ایران بر زبان آورد.

ظهور و بروز اندیشه شیعی در تونس

تصور اسلام‌گرایان تونسی از تشیع ایرانی در آغاز لزوماً تشیعی برآمده از حوزه علمیه نبود، بلکه آمیزه‌ای از تأثیرات مختلف بود: از نفوذ تدریجی اندیشه شیعی جدید در مصر و از آنجا به الجزایر و تونس گرفته تا انتشار محدود جزوه‌هایی بسیط از برخی گروه‌های چپ و التقاطی، برخی آثار علی شریعتی، محمود

طالقانی، مهدی بازرگان، ابوالحسن بنی‌صدر، شهید صدر، امام خمینی و در دهه‌های اخیر، سروش و مجتهد شبستری (نک. جنیدی، ۲۰۰۱: ۲۰۰-۲۱۰). جریان شیعی در تونس به دو گروه اصلی رقیب تقسیم می‌شود که ریاست گروه اول را تیجانی بر عهده دارد و گروه دوم خودش را از طریق جمعیت فرهنگی آل‌البیت معرفی کرده، ریاست آن بر عهده عماد حمرونی است و هر از چندگاهی بیانیه‌هایی با موضع‌گیری راجع به مسائل داخلی یا منطقه‌ای منتشر می‌کند.^۱ بعد از خیزش بهار عربی از تونس، مجدداً ارتباطاتی میان برخی نهادهای ایرانی و تشکلهای تونسی شکل گرفت و شمار شیعیان تونسی رو به فزونی نهاد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۴۷-۴۹).

روی‌آوری به قرآن

در صفحات پیشین از سخنان مصلح و بیدارگر ایرانی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، دربارهٔ سرزمین‌های آسیایی، اروپایی، آفریقایی و از جمله تونس گفتیم، حتی روزنامهٔ عروه‌الوثقی که به دست سید جمال در پاریس منتشر می‌شد به تونس نیز می‌رسید. غنوشی نیز بر ارتباط خودش با جریان اصلاح‌طلب اسلامی که با جمال‌الدین اسدآبادی، عبده و دیگران شروع شد، تأکید می‌کند و اسلام را تنها عامل تجدید حیات مسلمانان می‌شمارد و می‌گوید: «عقب‌ماندگی مسلمانان از قرن‌ها پیش و پیشتازی دیگران در زمینه‌های علوم و نظم زندگی ما را وامی‌دارد به اسلام به عنوان شرط ضروری هر نوآوری و تحولی اندیشید، و این به سبب جایگاه محوری اسلام در شکل‌دهی اندیشه‌ها و رفتارهای مسلمانان است»^۲ (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۲۴۲). عبده خود از علاقه‌مندان زبان و فرهنگ فارسی بود که در زمان وی در مصر گسترش خوبی یافت. وی فارسی را تا حد خوبی از سید جمال و برخی ایرانیان مقیم مصر فرا گرفت (امیری، ۱۳۸۰: ۱۰۳-۱۲۴). همچنین بنا بر تأکید سید جمال به مطالعهٔ فلسفه و استنساخ کتاب *اشارات* ابن‌سینا به دست خود پرداخت (عنایت، ۱۳۸۹: ۱۱۸). یکی از کسانی که از روش سید جمال و عبده اثر پذیرفت و در سال ۱۹۰۳ در سفر عبده به تونس با وی نیز دیدار کرد، عالم تونسی «محمدطاهر بن عاشور» (۱۸۷۹-۱۹۷۳) نگارنده تفسیر مشهور *التحریر والتنوير* بود (عبده، ۱۹۸۱: ۸۷/۲).

بن‌عاشور که مشاغلی همچون فرمانداری و قضاوت را نیز تصدی کرده بود، قریب پنجاه سال از عمر خود را بر سر نگارش تفسیر مزبور گذاشت و تقریباً در نیمهٔ دوم عمر او نگارش تفسیر *المیزان* به مثابه اثری نمایان در وادی تفسیر اجتماعی در ایران آغاز شد. نمی‌توان *التحریر و التنوير* را به *المیزان* تشبیه کرد، اما برخی مقایسه‌ها از باب حس مسئولیت بازگشت به قرآن و نیز افقی که هریک با مقدرات خود

۱. برای نمونه‌های برخی موضع‌گیری‌ها نک. مقاله «الشيعه في تونس». نورالدین مبارکی. پایگاه دنیا الرأی ۲۴/۱/۲۰۰۷.

۲. راشد غنوشی، *مناهج الإصلاح الإسلامي المعاصر*، منشوره علی موقع راشد الغنوشي بتاريخ ۳۰ فبراير ۲۰۰۹.

به سوی آن گام برداشته‌اند، میان این دو ممکن است؛ هر دو اثر، تفسیری قرن بیستمی‌اند و *المیزان* بیشتر. تفسیر *المیزان* با نگاه قرآنی و تدبیری، عقلی و فلسفی، روایی و درایی، ادبی و لغوی، اصولی و اجتهادی و در لایه‌های نهان‌تر، شهودی و عرفانی آراسته به حلیه‌های انصاف و اخلاق به توفیق و جامعیت‌هایی دست یافت که قطعاً *التحریر و التنویر* از آن جا می‌ماند.

هدف مهمی که برای هر دوی آن‌ها وجود داشته، تکاپو و یافتن مایه‌ها و پایه‌های قوام و دوام امت اسلامی در قرآن، در روزگاری سخته است که بر آسیا و آفریقا و بلاد اسلامی می‌گذشته است و معدودی از اندیشمندان سرزمین‌های اسلامی، بالاخص در شبه‌قاره هند، ایران، مصر و تونس در تکاپوی یافتن راهی برای انسجام و اصلاح امر امت اسلامی بودند. حرکت اصلاحی بر مدار و محور قرآن در چنان روزگار سختی برای این دو دعوتگر قرآنی، یعنی بن‌عاشور و علامه طباطبایی، با همه اختلاف‌ها و تفاوت‌ها، فرض و تکلیفی مهم بود.

التحریر و التنویر از شرایط سخت زمانی و مکانی خود نظیر تلاطمات قرن نوزدهم، التهابات منتهی به استقلال تونس، کمبود منابع متقن علمی، نگاه کلامی اشعری و فقه و اصول متشدد مالکی آسیب‌هایی نیز می‌بیند؛ همچنان که برخی تعصبات مذهبی این تفسیر را از حیزات مکانی شاخص در محافل اندیشگی جهان اسلام باز داشته است. بن‌عاشور نیز به‌سان عیده از گرایش‌های ضدشیعی دور نیست و در تفسیر خود بارها با تهمت‌هایی شداد و غلاظ شیعه را نواخته است، در حالی که چنین روش‌هایی در قلم علامه طباطبایی درباره هیچ‌یک از طوایف اسلامی جاری نمی‌شود. علاوه بر این تفوق علامه با تسلط کم‌مانند او بر زبان ادبیات عربی و فارسی، فلسفه و عرفان اسلامی، فقه و اصول، دانش عمیق حدیثی و تاریخ اسلام و نیز سیر و سلوک عرفانی و درک محضر استادان بزرگ آشکار است.

رویکرد «روشنفکرانه» به قرآن

بخش مهمی از جهان عرب، خواسته یا ناخواسته، تا آنجا که توانسته‌اند خود را دارنده اسلام و حتی قرآن به حساب آورده و در غیر خویش، بالاخص در ایرانیان «فرس مجوس عجم» به دیده حقارت نگریسته‌اند. نگاه قلیلی از مردم تونس به ایرانیان خالی از زوایای نگاه عربیت ایران‌هراس از یک‌سو و نگاه «فرانسیزه» و «روشنفکر» از سوی دیگر نیست. یعنی سخن ایران با آن پیشینه شکوه خدمت به تمدن اسلامی و تأسیس و توسعه علوم مختلف اسلامی در باب تفسیر و فقه و اصول و فلسفه و کلام و حکمت برای بسیاری از مخاطبان تأثیرپذیرفته از تکفیر و ناسیونالیسم ناکام عربی پذیرفته نیست، اما گویی ایران در برخی محافل روشنفکری تونس تنها در یک زمینه صاحب رأی شمرده می‌شود و آن عبارت از آرائی است که قرآن را تجربه نبوی و رؤیای رسولانه و قابل تأویلات هرمنوتیک و مقهور انواع نسبیت‌ها

می‌شمارد. کتاب‌های عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری^۱ با دقت و سرعت ترجمه و در کتابفروشی‌های مهم تونس و الجزایر و مراکش در دسترس است. می‌دانیم که بن‌مایه سخنان بالا ریشه در اندیشه‌های آلمانی، انگلیسی و فرانسوی سده‌های اخیر دارند و مردم شمال آفریقا، چه از نظر جغرافیایی و چه نظر به سوابق استعماری و پیوندهای دانشگاهی و فرهنگی، به آن‌ها نزدیک‌ترند. همچنین سخنان مزبور اغلب هم به صورت ناقص و بر اساس قیاسات مع الفارق میان قرآن و عهدین ترجمه و گرده‌گیری شده و با آمدن از زبان‌های آلمانی، فرانسه و انگلیسی به فارسی و سپس از فارسی به عربی دچار دگرگونی‌های فراوانی شده است، اما این سخنان قبله اقبال و استقبال گروهی از روشنفکران شمال آفریقا و از جمله تونس واقع شده است.

۱. به این سخنان در ایران پاسخ‌های متقنی داده شده است؛ از جمله نک. نصری، ۱۳۹۴: سراسر کتاب.

نتیجه‌گیری

ایران و تونس دو کشور دارای سوابق تاریخی فکری، فرهنگی و تمدنی‌اند و این دو با وجود بُعد مسافت، همانندی‌ها و زمینه‌های خوبی برای هم‌افزایی دارند. این همکاری‌ها در بُعد سیاسی محدود و مواجه با انواع مشکلات است، اما در بُعد دانشگاهی، فکری و فرهنگی اغلب اوقات از همکاری‌های رسمی سیاسی و دیپلماتیک نیز پایین‌تر است.

ایران و تونس در برهه‌هایی از تاریخ با یکدیگر تقابل نیز داشته‌اند، اما حجم تقابل و تقار در مقایسه با سوابق و زمینه‌های تشابه و تقارب بسی افزون است.

در این روزگاری که این‌گونه بر طبل اسلام‌هراسی از بیرون جهان اسلام و ایران‌هراسی از درون آن کوبیده می‌شود و هزینه‌های هنگفت بخش اعظم این تبلیغات توسط کشورهای نفتی فاقد تمدنی بارز تأمین و سود آن نیز به سوی بدخواهان همه سرزمین‌های اسلامی سرازیر می‌شود، ضروری است کشورهای برخوردار از پیشینه‌های تاریخی و تمدنی ریشه‌دار به سان ایران و تونس بر تعاملات خود بیش از پیش بیفزایند.

ایران شیعی و انقلابی از سوی دو گروه نیز در تونس هدف هجوم و انتقاد است: جریان سکولار و غرب‌گرای متأثر از فرانسه و اروپا و جریان سلفی متأثر از مصر و عربستان. دلیل دشمنی‌های هر دو طرف نیز مشهود است. جامعه دانشگاهی ایران باید برای این هجوم‌ها، پاسخ‌ها و ابتکارانی منطقی و اثرگذار تدارک ببیند. افزایش تعاملات دانشگاهی در قالب نشست‌های علمی، وبینارها، انجام پژوهش‌های مشترک، چاپ و نشر کتب و مقالات و مجلات مشترک به زبان‌های فارسی، عربی و فرانسه با تکیه بر رویکردهای فرهنگی و مسئولیت‌های مشترک اسلامی از کارهای مهم و ضروری در این زمینه است.

نفوذ حکومت‌های فاطمیان و قبل از ایشان، ادریسیان در شمال آفریقا، با همان بهره‌ناقصی که از تشیع داشتند، زمینه‌ساز و پایگاه مقابله با شیعه‌ستیزی‌های خلافت عباسی و سلطنت ترکان غزنوی و سلجوقی در شرق عالم اسلامی بود؛ همان‌گونه که این امر در حال حاضر همچنان ظرفیتی مهم در جهان اسلام برای مقابله با نفوذ وهابی و تکفیری است.

فرانسه بیش از نیم قرن قبل از آفریقای اروپایی^۱ و در دهه‌های اخیر از اسلام اروپایی^۲ گفته بود. در مقابل، مالک بن نبی از اندیشه آفریقایی - آسیایی^۳ گفته است. تونس دروازه مهمی برای رابطه جنوب - جنوب و با آفریقا است. قرن نوزدهم قرن اروپا، قرن بیستم قرن آمریکا، قرن بیستم و یکم و بیست و دوم نیز به ترتیب قرن آسیا و آفریقا است و این همه در حال حاضر در خور تنبّه ویژه‌ای برای ایران است.

1. EuroAfrique

2. EuroIslam

3. Afro-asiatisme

فره‌یختگان تونس‌ی اعم از قرآنیان، اسلام‌گرایان و دانشگاهیان نیز باید بدانند که اگر قرار بر اخذ و اقتباس از ایران باشد، سوغات تولیدشده ایران در باب اندیشه قرآنی و انسجام فکری و عقلی برای جهان اسلام امروز و اوضاع رقت‌آور آن، بسی شایسته‌تر از ترجمه چند اندیشه ترجمه‌شده التقاطی و ناقصی است که از بقایای اندیشه‌های دینی و فلسفی اروپای لائیک قرون پیشین به ایران و نقاط دیگر راه یافته است.

منابع

- ابراهیم، محمد (۱۳۸۵). جنبش اسلامی در تونس، ترجمه جواد اصغری. تهران: مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
- ابن الأثیر، عزالدین (۱۳۸۵ق). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دارصادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۳). *العبر (تاریخ ابن خلدون)*، ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۶). *المقدمه (مقدمه ابن خلدون)*، ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.
- ابواللوز (۲۰۲۱). *الخطاب الاسلامی للسیاسیین فی تونس بین عامی ۱۹۸۱-۱۹۹۱ فی: من قبضه بن علی الی ثورة الیاسمین: الاسلام سیاسی فی تونس*. دبی: مرکز المسبار للدراسات والبحوث.
- اسپوزیتو، جان (۱۳۸۹). *جنبشهای اسلامی معاصر-اسلام و دموکراسی*، ترجمه شجاع احمدوند. تهران: نی.
- اسدآبادی، لطف‌الله (۱۹۲۶). *شرح حال و آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی*. برلین: انتشارات ایران‌شهر.
- اعلانی، اعلیه (۱۳۹۵). *اسلام‌گرایان تونس از معارضه تا حکومت: پیدایش، تحول، افق‌های پیش‌رو*، ترجمه محمد عربشاهی. تهران: دفتر نشر وزارت امور خارجه.
- اعلانی، اعلیه (۲۰۰۶). *الاسلامیون بتونس بین المواجهه و المشاركة ۱۹۸۰-۲۰۰۶ فی «أعمال الندوة» الإسلامیون و الحكم فی البلاد العربیه و ترکیا*. مراکش: نشر مرکز الدراسات الدستوریة و السیاسیة (طبعة أولى).
- التونجی، محمد (۱۹۹۸). *معجم المعربات الفارسیه منذ بواکیر العصر الجاهلی حتی العصر الحاضر*، راجعه السباعی محمد السباعی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- الشابی، علی؛ المهدی، صالح و الأنفر، محمد (۱۹۷۱). *تونس وإیران: قرون من التلاقح الحضاری*. تونس: دارالتونسیه للنشر.
- المقری التلمسانی، احمد بن محمد (بی‌تا). *نفح الطیب، تحقیق یوسف الشیخ محمد البقاعی*. بیروت: دارالطباعة و النشر.
- الورتلانی، الفضیل (۱۹۹۲). *الجزائر الثائرة*. الجزائر: دارالهدی.
- امّه‌طلب، مصطفی (۱۳۹۰). *ابن خلدون، نظریه پرداز عصیّت اموی، بررسی مواضع ابن خلدون در قبال اهل بیت (ع)، شیعیان و خلفا*. قم: دلیل ما.
- امیری، کیومرث (۱۳۸۱). *زبان و ادب فارسی در جهان*. ج ۱۶ / مصر. تهران: دبیرخانه شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی.
- اندرهیل، اولین (۱۳۹۲). *عارفان مسیحی*، ترجمه حمید محمدیان و احمدرضا مؤیدی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

- ایلخانی، محمد (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سمت.
- آذرشب، محمدعلی (۱۳۹۳). *از تهران به سوی قیروان*. تهران: شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۴۰۱). *ازدهای هفت‌سر (راه/بریشم)*. تهران: نشر علم.
- براگینسکی، ایساکوویچ (۱۳۵۲). *بیداری آفریقا (بررسی جنبشهای آزادیبخش ملی در آفریقای استعماری)*، ترجمه جلال علوی‌نیا. بی‌جا: حقیقت.
- بسته‌نگار، محمد (۱۳۷۷). *مناره‌ای در کویر در: مجموعه مقالات آیت‌الله طالقانی*. تهران: قلم.
- بن‌عامر، احمد (۱۳۷۹). *تونس عبر التاريخ منذ اقدم العصور الى اعلان الجمهورية*. تونس: مکتبه النجاح.
- بن‌نبی، مالک (۱۴۲۳). *مشکله الافکار فی العالم الاسلامی*، ترجمه بسام حرکه و احمد شعبو. بیروت: دارالفکر المعاصر، سوریا؛ دارالفکر.
- بن‌نبی، مالک (۱۴۳۴). *بین الرشاد و التیه*. بیروت: دارالفکر المعاصر، سوریا؛ دارالفکر.
- تراب‌الزمزمی، عبدالمجید (۱۹۸۹). *تونس فی مواجهه التصلیل*. بیروت: دار الروضه للطباعه.
- جمالی اسدآبادی، ابوالحسن (به‌اهتمام) (۱۳۵۵). *مقالات جمالیه*. تهران: طلوع آزادی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۳). *اسلام سیاسی در تونس (بیداری اسلامی)*، ترجمه مصطفی اسماعیلی و مهدی عوض‌پور. تهران: دانشگاه امام صادق^(ع).
- جنیدی، مصدق (۲۰۰۱). *الاسلامیون التقدمیون، طلائع التنویر الاسلامی فی تونس*. تونس: دارالتونسیه للنشر.
- جوالمی، موهب بن احمد (۱۴۱۰). *المعرب من الکلام الاعجمی علی حروف المعجم*، تحقیق ف. عبدالرحیم. بیروت: دارالقلم.
- جوهری، صلاح‌الدین (۲۰۱۱). *المشهد الاسلامی فی تونس؛ قوی و مواقف*، فی: *من قبضه بن علی الی ثوره الیاسمین؛ الاسلام سیاسی فی تونس*. دبی: مرکز المسبار للدراسات والبحوث.
- جوهری، ابونصر (۱۴۰۷). *الصحاح تاج اللغة و اللغة العربیه*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم الملايين.
- خالقی، محمدهادی (۱۳۸۷). *دیوان نقابت (پژوهشی درباره پیدایش و گسترش اولیه تشکیلات سرپرستی سادات)*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۸۶). *ابوذر زمان (یادمان آیت الله طالقانی)*. مجموعه شاهد یاران، بنیاد امور ایثارگران و جانبازان، دوره جدید، ۲۲.
- خورشیدیان، اردشیر (۱۳۸۰). *نگرشی نو بر تخت جمشید*. تهران: ماکان.
- خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۸). *بیداری و بین‌المللی اسلامی با مروری بر نقش داعیان قرآنی در دو سده اخیر*. قم: بوستان کتاب.
- دوشن‌گیمن، ژاک (۱۳۹۸). *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم. تهران: علم.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- دینوری، ابن‌قتیبہ (بی‌تا). *الامامه و السیاسه*، تحقیق محمدطه الزینی. قاهره: مؤسسه الحلبي و الشركاء للنشر و التوزيع.

- رضایی‌راد، محمد (۱۳۸۹). *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی*. تهران: طرح نو.
- سپهبدی، عیسی (۱۳۳۹). *تاریخ ادبیات فرانسه*. تهران: دانشگاه تهران.
- سحمرانی، اسعد (۱۳۹۵). *مالک بن نبی، اندیشمند مصلح: مالک بن نبی، ترجمه صادق آیین‌وند*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۵). *الملل و النحل*، تحقیق علی حسن فاعور و امیر علی مهنا. بیروت: دارالمعرفه.
- طالقانی، محمدعلی (۱۳۷۳). *فرهنگ اصطلاحات حقوقی فارسی - لاتین*. تهران: یلدا.
- طه حسین (۱۳۸۲). *فلسفه اجتماعی ابن خلدون*، ترجمه امیر هوشنگ دانایی. تهران: نگاه.
- عبداللطیف، عبدالشافی محمد (۱۴۲۹). *العصر الأموی. قاهره: دارالسلام للطباعة و النشر و التوزیع*.
- عبد، محمد (۱۹۸۱). *الآثار الكاملة*. بیروت: دارالآداب.
- عبیدی، المعز (۱۹۵۲). *أخطاء السياسات في تونس و سبل إصلاحها*. تونس: دار سحر للنشر.
- عدلی رومان، هویدا (۲۰۰۰). *التسامح السياسي، المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر*. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان.
- عسقلانی، ابن حجر (۱۹۷۲). *الدرر الكامنه في أعيان المائة الثامنة*، تحقیق محمد عبدالمعید ضان. صیدرآباد (هند): مجلس دائره المعارف العثمانیه.
- عنایت، حمید (۱۳۸۹). *سیری در اندیشه سیاسی عرب*. تهران: امیرکبیر.
- غنوشی، راشد (۱۹۸۸). *الاسلام و العنف. مجله الاصلاح*، ابوالعلاء الخطاب السياسي للاسلاميين في تونس بين عامی ۱۹۸۱-۱۹۹۱.
- غنوشی، راشد (۱۳۹۸). *زن در قرآن و واقعیت جامعه اسلامی*، ترجمه علی شریفی. تهران: فاخر.
- فانون، فرانتس (۱۳۵۶). *استعمار میرا*، ترجمه محمد امین کاردان. تهران: خوارزمی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). *العین*. قم: هجرت.
- قزوینی حائری، یاسر (۱۳۹۲). *سونامی در جهان عرب*. تهران: امیرکبیر.
- کات، دیوید (۱۳۵۷). *فرانتس فانون*، ترجمه ابراهیم دانایی. تهران: خوارزمی.
- کرو، ابوالقاسم محمد (۱۹۸۹). *عصر القيروان*. دمشق: دار طلاس.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۳۶۸). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی. تهران: نگاه.
- کریمی، سید وحید (۱۳۸۴). *انگلیس و دوگل، سیاست دفاعی انگلیس در ناتو و تأثیر آن بر خروج فرانسه از ناتو* ۱۹۵۶-۱۹۶۸ م. تهران: تاریخ ایران.
- کعاک، عثمان (۱۳۸۷). *روابط ایران و تونس در گذر زمان*، ترجمه ستار عودی. تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.
- کمرن، جورج گلن (۱۳۸۷). *ایران در سپیدهدم تاریخ*، ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- لاکست، ایو (۱۳۶۸). *مسائل ژئوپلیتیک: اسلام، دریا، آفریقا، ترجمه عباس آگاهی*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- محمد، سوادی عبد (۱۹۸۸). طارِق بن زیاد. بیروت: هیئه کتابه التاريخ.
- مرکز الاستشارات و البحوث (۱۳۸۸). *رویارویی نظام حکومتی و احزاب سیاسی در تونس*، ترجمه ابوالفضل تقی‌پور و صغری روستایی. تهران: اندیشه‌سازان نور.
- مرل، روبر (۱۳۵۵). *بن‌بلا، ترجمه خلیل کوثا*. تهران: شرکت سهامی انتشار تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). *مجموعه آثار، ج ۲۱ (اسلام و نیازهای زمان، بخشی از پانزده گفتار)*. تهران: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۲۶). *مزدیسنا و ادب پارسی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- معین، محمد (۱۳۶۰). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر.
- موصللی، احمد و صافی، لوی (۱۳۸۸). *ریشه‌های بحران روشنفکری در جامعه عربی*، ترجمه پرویز آزادی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- مونس، حسین (۱۳۷۷). *سپیده‌دم اندلس. آستان قدس رضوی: بنیاد پژوهش‌های اسلامی*.
- مهدی، محسن (۱۳۵۲). *فلسفه تاریخ ابن‌خلدون*، ترجمه مجید مسعودی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ناصرخسرو قبادیانی بلخی، ابومعین (۱۳۹۸). *سفرنامه*، تصحیح محسن خادم. تهران: ققنوس.
- ناصری طاهری، عبدالله (۱۳۷۵). *مقدمه‌ای بر تاریخ سیاسی اجتماعی شمال آفریقا از آغاز تا ظهور عثمانیها*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۴). *انکار قرآن*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- والرستاین، امانوئل (۱۳۴۵). *استقلال آفریقا*، ترجمه علی‌اصغر بهرام بیگی، تهران: سازمان کتابهای جیبی.
- ویدنگرن، گئو (۱۳۷۷). *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.
- هالم، هاینس (۱۳۷۷). *فاطمیان و سنتهای تعلیمی و علمی آنان*، ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: فرزانه.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۷۳). *سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی ۱۳۰۰-۱۳۵۷*. تهران: البرز.
- هیکل، محمدحسین (۱۳۶۲). *ایران، روایتی که ناگفته ماند*، ترجمه حمید احمدی. تهران: الهام.
- هیکل، محمدحسین (۱۳۶۳). *پاییز خشم*، ترجمه محمدکاظم موسایی. تهران: امیرکبیر.
- هیکل، محمدحسین (۱۹۸۶). *المصر لا عبدالناصر*. بیروت: شرکه المطبوعات للتوزیع و النشر.
- یالتا، پل (۱۳۷۰). *مغرب بزرگ، از استقلال‌ها تا سال ۲۰۰۰*، ترجمه عباس آگاهی. تهران: وزارت امور خارجه.

Atlas of the world's religions. (1999). Edited by Ninian Smart. Oxford.

Brown, F., Robinson, E., Driver, S.R. (Samuel Rolles), Briggs, Ch.A. (Charles Augustus) & Gesenius, W. (1906). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the biblical Aramaic*. Oxford [England]: Clarendon Press.

Dictionnaire français-grec. (1961). Paris: Hatier.

- Ferro, M. (1994). *Histoire des colonisations, des conquêtes aux indépendences, XIII^e-XX^e siècle*, Éditions du Seuil. Paris: N.N.
- Julien, Ch.A. (1964). *Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie-Algérie-Maroc, Des origines à la conquête arabe (647 ap. J.-C.)*. Payot. Paris.
- Larousse, Le. R., Paris. (1981). *Le Petit Larousse illustré, dictionnaire encyclopédique*. Paris.
- Micaud, Ch.A. (1964) *Tunisia: The Politics of Modernization*, With Leon Carl Brown, Clement Henry Moore; Pall Mall Press. Paris
- Morgan, R. (1972). *West European politics since 1945*. London: Batsford.
- Onions, C.T. (1983). *The oxford dictionary of English etymology*. Oxford.
- Pellegrin, A. (1948). *Histoire de la Tunisie: Depuis les origines jusqu'à nos jours*. Librairie Namura.
- Saint, A. (1818). *La cité de Dieu*. Paris: Chez Gille Libraire. Rue de Paradis.
- Taha, H. (1917). *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun*. Paris: A. Pedone.
- Tournoux, J.R. (1960). *Secrets d'État*. Paris: Plon.
- Vidal, Jacques et les autres. (1984). *Dictionnaire des religions*. Paris: Presse Universitaire de France

Transliteration

- A Group of Writers (2014). *Political Islam in Tunisia (Islamic Awakening)*, translated by Mostafa Esmaili and Mehdi Avazpour. Tehran: Imam Sadeq University (AS).
- Abdo, M. (1981). *al-Ātār al-Kāmila*. Beirut: Dār al-Ādāb.
- Abdul-Latif, A. M. (2008). *The Islamic World in the Umayyad Era*. Cairo: Dār al-Salām li'l-Ṭibā'a wa al-Naṣr wa al-Tawzī'.
- Abu Al-Louz (2021). *The Islamic Speech of Politicians in Tunisia between 1981 and 1991 in: From the Grip of Ben Ali to the Revolution of Yasmine; Political Islam in Tunisia*. Dubai: Markaz al-Masbar li-l-Dirāsāt wa-l-Buḥūth.
- Adli Roman, H. (2000). *Political tolerance, the cultural components of the civil society in Egypt*. Cairo: Markaz al-Qāhira li-Dirāsāt Ḥuqūq al-Insān.
- Alaani, A. (2006). *Tunisian Islamists between Confrontation and Participation 1980-2006 in the "Works of the Seminar" of the Islamists and the Rule of Law in Arab Countries and Turkey*. Morocco: Center for Constitutional and Political Studies Publications (first edition).
- Alaani, A. (2016). *Tunisian Islamists from Opposition to Government: Emergence, Development, Future Horizons*, translated by Mohammad Arabshahi. Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publishing Office.
- Al-Maqri Al-Talmisani, A. b. M. (Bita). *Nafaḥ al-Tayyīb*, research by Yusuf al-Sheikh Mohammad al-Baqaei. Beirut: Dār al-Ṭaba'ah wa al-Naṣr.
- Al-Tunji, M. (1998). *Dictionary of Persian Arabic from the Early Pre-Islamic Period to the Present Age*, edited by Al-Sabaei Mohammad Al-Sabaei. Beirut: Maktaba Lebanon Publishers.
- al-'Ubaydī, A. (1952). *Aḳṭā' al-Siyāsāt fī Tūnis wa Subul Iṣlāḥihā*. Tunis: Dār Saḥar li'l-Naṣr.
- Al-Wortlani, A. (1992). *Al-gazā'ir Al-ṭ'ira*. Algeria: Dār Al-Hodā.
- Amiri, K. (2002). *Persian Language and Literature in the World*. Vol. 16/ Egypt. Tehran: Secretariat of the Council for the Development of Persian Language and Literature.
- Asadabadi, L. (1926). *Biography and Works of Seyyed Jamal al-Din Asadabadi, known as Afghani*. Berlin: Iranšahr Publications.
- 'Asqālānī, Ī. Ḥ. (1972). *al-Durar al-Kāmīna fī A'yān al-Mā'a al-Ṭāmīna*. Edited by Mohammad Abdul Moeed Zan. Siderabad (India): Al-Othmaniyah Encyclopaedia Majlis.
- Azarshab, M. A. (2013). *From Tehran to Kairouan*. Tehran: Cooperative Company of Entrepreneurs of Culture and Art.
- Bastani-Parizi, M. E. (2022). *The Seven-Headed Dragon (Silk Road)*. Tehran: Naṣr-e 'Elm.

- Ben Amer, A. (1999). *Tunisia from the Earliest Times to the Declaration of the Republic*. Tunisia: Maktaba An-Najah.
- Ben Nabi, M. (1994). *Between Guidance and Illusion*. Beirut: Dār al-Fīkr al-Masjīd, Syria: Dār al-Fīkr.
- Ben Nabi, M. (1998). *The Problem of Thought in the Islamic World, translated by Bassam Harka and Ahmad Shabou*. Beirut: Dār al-Fīkr al-Masjīd, Syria: Dār al-Fīkr.
- Besteh-negar, M. (1998). *A Minaret in the Desert in: Ayatollah Taleghani's Collection of Articles*. Tehran: Qalam.
- Braginskii, M. E. (1973). *The Awakening of Africa (A Study of National Liberation Movements in Colonial Africa)*, translated by Jalal Alavi Nia. Out of Place: Haqīqat.
- Cameron, G. G. (2008). *History of early Iran*, translated by Hassan Anousheh. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Center for Consulting and Research (2009). *Confrontation of the Government System and Political Parties in Tunisia*, translated by Abolfazl Taghipour and Sughri Roustaei. Tehran: Andīsh-e Sāzān Noor.
- Christensen, A. (1989). *L'Iran sous les Sassanides*, translated by Rashid Yasemi. Tehran: Negāh.
- Cutt, D. (1978). *Franz Fanon*, translated by Ebrahim Danaei. Tehran: k̄ārazmī.
- Dehkodā, 'A. A. (1994). *Loḡatnāmeḥ*. Tehran: University of Tehran.
- Dīnawarī, Ī. Q. (n.d.). *al-Imāma wa al-Sīyāsa*, Edited by Mohammad Taha Al-Zaini. Cairo: Mo'ass̄sat al-Ḥalabī wa al-Šorakā' Ī'l-Našr wa al-Tawzī'.
- Duchesne-Guillemin, J. (1398). *Religion of ancient Iran*, Translation of the Astrologer's Dream. Tehran: 'Elm.
- Enayat, H. (2009). *Arab political thought*. Tehran: Amīr Kabīr.
- Esposito, J. L. (2010). *Islam and democracy*, translated by Shoja Ahmadvand. Tehran: Ney.
- Fanon, F. (1977). *A Dying Colonialism*, translated by Mohammad Amin Kardan. Tehran: k̄ārazmī.
- Farāhīdī, K. b. A. (1989). *al-'Ayn*. Qom: Hejrat.
- Ghannoooshi, R. (1988). *Islam and violence*. Al-Islah Magazine, Abol Ala Al-Khattab Al-Siyasi for the Islamists in Tunisia between 1981-1991.
- Ghannoooshi, R. (2018). *Women in the Quran and the Reality of Islamic Society*, translated by Ali Sharifi. Tehran: Fāker.
- Halm, H. (1998). *The Fatimids and their traditions of learning*, translated by Fereydoun Badrei. Tehran: Farzān.
- Heikal, M. H. (1983). *Iran, a Story That Remained Untold*, translated by Hamid Ahmadi. Tehran: Elhām.

- Heikal, M. H. (1984). *Autumn of Anger*, translated by Mohammad Kazem Mousai. Tehran: Amīr Kabīr.
- Heikal, M. H. (1986). *Egypt for Abdel Nasser*. Beirut: Publishing Company for Distribution and Publishing.
- Houshang Mahdavi, A. (1994). *Iran's Foreign Policy during the Pahlavi Era, 1978-1979*. Tehran: Alborz.
- Ībn Aṭīr, 'I. (1965). *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ṣādīr..
- Ībn Ḳaldūn, 'A. (1984). *al-Ībar (Tārīkh-e Ībn Ḳaldūn)*, Translated by Abd al-Mohammad Ayati. Tehran: Institute for the Study of Humanities and Cultural Studies.
- Ībn Ḳaldūn, 'A. (1987). *al-Moqaddīmah (Moqaddame-ye Ībn Ḳaldūn)*, Translated by Mohammad Parvin Gonabadi. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Ībn Manẓūr, Mo. b. M. (1993). *Līsān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādīr.
- Ibrahim, M. (1385). *The Islamic Movement in Tunisia*, translated by Javad Asghari. Tehran: Institute for the Study of Thoughtmakers of Noor.
- Ilkhani, M. (2004). *History of Philosophy in the middle Ages and Renaissance*. Tehran: Samt.
- Jamali Asadabadi, A. (1976). *Jamali's Articles*. Tehran: Ṭolū'-e Āzādī.
- Jawālīqī, M. b. A. (1989). *al-Mu'arrab min al-Kalām al-A'jamī 'alā Ḥurūf al-Mu'jam*, Edited by: F. Abdul-Rahim. Beirut: Dār ul-Qalam.
- Johari, A. (1986). *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Loḡa wa al-Loḡa al-'Arabīyya*, Edited by Ahmad Abdul Ghafoor Attar. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn.
- Junaidi, M. (2001). *Progressive Islamists, the Forerunners of Islamic Enlightenment in Tunisia*. Tunisia: Dār ul-Tunīsiyya for Publishing.
- Jūrashī, Ṣ. (2011). *al-Maṣḥad al-Islāmī fī Tūnis: Qūā wa Mawāqif, In Min Qabḍat Ben 'Alī ilā Tawrat al-Yāsamin; al-Islām al-Siyāsī fī Tūnis*. Dubai: Markaz al-Masbar li-l-Dirāsāt wa-l-Buḥūṭ.
- Kaak, O. (2008). *Iran-Tunisia Relations over Time*, translated by Sattar Oudi. Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publishing Office.
- Karimi, S. V. (2005). *England and De Gaulle, British Defense Policy in NATO and Its Impact on France's Withdrawal from NATO, 1956-1968*. Tehran: History of Iran.
- Karro, A. M. (1989). *The Age of Qayruwan*. Damascus: Dār Tlas.
- Khaleghi, M. H. (2007). *Divan Neqabat (A study on the emergence and initial development of the Sadat-led organizations)*. Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture.
- Khorshidian, A. (1380). *A New Perspective on Persepolis*. Tehran: Makān.
- Khoshamanesh, A. (1388). *Awakening and the Islamic International with a Review of the Role of Quranic Callers in the Last Two Centuries*. Qom: Būstān-e Ketāb.

- Khosrowshahi, S. H. (2007). *Abūzar-e Zamān (Ayatollah Taleghani Memorial)*. Shahid Yaran Collection, Bonyād-e Omūr-e Ītārgārān va jānbāzān, New Era, 22.
- Lacoste, E. (2009). *Geopolitical Issues: Islam, Sea, Africa*, translated by Abbas Agahi. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Mehdi, M. (1973). *Ībn ḵaldūn's Philosophy of History*, translated by Majid Masoudi. Tehran: 'Elmī va Farhangī.
- Merle, R. (2006). *Ben Bella*, translated by Khalil Koosha. Tehran: Tehran Publishing Joint Stock Company.
- Moein, M. (1947). *Mazdasina and Persian Literature*. Tehran: Tehran University Press.
- Moein, M. (1981). *Farhang-Fārsī*. Tehran: Amīr Kabīr.
- Mohammad, S. A. (1988). *Tariq b. Ziyad*. Beirut: History Book Association.
- Moselli, A. & Safi, L. (2009). *The Roots of the Intellectual Crisis in Arab Society*, translated by Parviz Azadi. Tehran: Cultural and Social Studies Research Institute.
- Motahari, M. (2002). *Collection of Works*. Vol. 21 (Islam and the Needs of the Time, Part of Fifteen Discourses). Tehran: Sadra.
- Munes, H. (1998). *Dawn of Andalusia*. Astān-e Qods Raḍavī: Bonyād-e Pažūhešhā-ye Eslāmī.
- Nāṣer-e ḵosrū Qobādīyānī Balkhī, A.M. (2019/ 2020). *Safar-nāmeḥ*, ed. Mohsen Khadem. Tehran: Qognūs.
- Nasseri Taheri, A. (1996). *An Introduction to the Political and Social History of North Africa from the Beginning to the Rise of the Ottomans*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Nasseri, A. (2015). *Denial of the Quran*. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Qazvini Haeri, Y. (1973). *Tsunami in the Arab World*. Tehran: Amīr Kabīr.
- Rezaei-Rad, M. (1990). *Fundamentals of Political Thought in Mazdean Thought*. Tehran: Tarḥ-e-Nū.
- Sahmarani, A. (2016). *Mālik b. Nabī, Andīšmand-e Moṣleḥ: Mālik b. Nabī*, translated by Sadeq Aiyinhvand. Tehran: Islamic Literature Publishing Office.
- Šahrestānī, M. b. 'A. (1994). *al-Mīlāl wa al-Nīḥāl*, Edited by Ali Hassan Faour and Amir Ali Mohana. Beirut: Dār al-Ma'rifā.
- Sepahbadi, I. (1990). *History of French Literature*. Tehran: University of Tehran.
- al-Shabi, A., al-Mahdi, S. & al-Anfar, M. (1971). *Tunisia and Iran: Centuries of Civilizational Interbreeding*. Tunisia: Dār al-Tūnisiyya li'l-Našr.
- Taha Hossein (2003). *Ībn Ḵaldūn's Social Philosophy*, translated by Amir Hoshang Danaei. Tehran: Negāh.
- Taleqani, M. A. (1994). *Persian-Latin Dictionary of Legal Terms*. Tehran: Yaldā.
- Turab al-Zamzami, A. M. (1989). *Tunisia in the Face of Misguidance*. Beirut: Dār al-Rawdhah for Printing.

- Ummeh-Talab, M. (2011). *Ībn Kaldūn, the theorist of Umayyadism, a study of Ībn Kaldūn's positions towards the Ahl al-Bayt (AS), the Shiites and the Caliphs*. Qom: Dalīl Mā.
- Underhill, E. (2013). *The mystics of the church*, translated by Hamid Mohammadian and Ahmad Reza Moaidi. Qom: University of Religions and Denominations.
- Wallerstein, E. (1966). *Independence of Africa*, translated by Ali Asghar Bahram Beigi, Tehran: Pocket Books Organization.
- Widengren, G. (1998). *Les religions de L'Iran*, translated by Manouchehr Farhang. Tehran: Agāhān Ideh.
- Yalta, P. (1991). *The Great Maghreb, from Independence to 2000*, translated by Abbas Agahei. Tehran: Ministry of Foreign Affairs.

Shahzad: The Iranian Princess in Zanzibar

Amirbahram Arabahmadi¹ 

1. Associate Professor, Department of West Asian and African Studies, Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (arabahmadi@ut.ac.ir)

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 14 December 2024
Received in revised form:
17 March 2025
Accepted: 15 July 2025
Published online:
16 November 2025

Keywords:
Shahzad,
Qajar,
Zanzibar,
Sultan Sa'id,
Kidinji

This article relies on available information and field studies to primarily examine the life and character of an Iranian lady who was married for several years to Sultan Sa'id bin Sultan, one of the powerful rulers of the Bou Sa'idi dynasty governing Oman and Zanzibar. In addition, the author has attempted to provide a well-reasoned answer to the raised question: "Can this Iranian princess be considered influential in the dissemination of Iranian culture on this historical island?" The research method is library-based, relying on a descriptive and analytical logic. The author has tried to present first-hand information on this subject despite a severe lack of sources. Regarding the background of this discussion, it is worth noting that no independent research has been conducted on this Iranian princess so far. Therefore, the researcher has attempted to draw a comprehensive picture of this historical figure from the Qajar period. Although the author does not claim innovation for this article, investigating a subject that has been completely neglected in domestic academic circles can be considered the innovative paradigm of this article.

Cite this article: Arabahmadi, A. (2025). Shahzad: The Iranian Princess in Zanzibar. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(1), 140-159. DOI: 10.22059/jhic.2025.386910.654544



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2025.386910.654544

Publisher: University of Tehran Press.

شهرزاد؛ شاهزاده خانم ایرانی در زنگبار

امیربهرام عرب احمدی✉

۱. دانشیار، گروه مطالعات غرب آسیا و آفریقا، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: arabahmadi@ut.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
در این مقاله با تکیه بر اطلاعات موجود و مطالعات میدانی؛ سعی شده است زندگی و شخصیت یکی از بانوان ایرانی که چندسالی در عقد ازدواج سلطان سعید بن سلطان از پادشاهان مقتدر سلسله بوسعیدی حاکم بر عمان و زنگبار بود در قالب موضوع اصلی بررسی شود. علاوه بر آن، نویسنده تلاش کرده است پرسش مطرح شده مبتنی بر آن که «آیا می‌توان این شاهزاده خانم ایرانی را در گسترش فرهنگ ایرانی در این جزیره تاریخی تأثیرگذار دانست؟» را به‌طور مستدل پاسخ دهد. روش تحقیق این مقاله کتابخانه‌ای، مبتنی بر منطق توصیف و تحلیل است و نویسنده تلاش کرده با وجود کمبود شدید منابع، اطلاعات دست‌اولی در خصوص این موضوع ارائه نماید. در ارتباط با پیشینه این بحث قابل ذکر است تاکنون هیچ تحقیق مستقلی در مورد این شاهزاده خانم ایرانی صورت نگرفته؛ از این‌روی پژوهشگر تلاش نموده تصویری جامع از این شخصیت تاریخی دوره قاجاریه را ترسیم کند. هرچند نویسنده ادعایی در مورد نوآوری این مقاله ندارد، می‌توان گفت بررسی موضوعی که در محافل علمی داخلی کاملاً مهجور مانده، پارادایم نوآورگونه این مقاله محسوب می‌شود.	نوع مقاله: مقاله پژوهشی
	تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴
	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۷
	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴
	تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵
	کلید واژه‌ها: شهرزاد، قاجاریه، زنگبار، سلطان سعید، کیدیچی.
	استناد: عرب احمدی، امیربهرام (۱۴۰۴). شهرزاد؛ شاهزاده خانم ایرانی در زنگبار. پژوهشنامه تاریخ تمدن / اسلامی، ۵۸(۱)، ۱۴۰-۱۵۹. DOI: 10.22059/jhic.2025.386910.654544
© نویسندگان. DOI: 10.22059/jhic.2025.386910.654544 ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.	



مقدمه

«جمهوری خودمختار زنگبار» با مساحت ۲۴۶۰ کیلومتر مربع، در شرق آفریقا، بخشی از جمهوری متحده تانزانیا محسوب می‌شود. جزایر اصلی مجمع‌الجزایر زنگبار را جزیره‌های «اونگوجا»، «پمبا» و «تومباتو» تشکیل می‌دهند و جدای از این سه جزیره، زنگبار دربرگیرنده ده‌ها جزیره کوچک دیگر است که بر روی هم مجمع‌الجزایر زنگبار را تشکیل می‌دهند. جمعیت فعلی مجمع‌الجزایر زنگبار بر اساس سرشماری سال ۲۰۲۲، یک میلیون و هشتصد و نود هزار نفر است که در شهرها و روستاهای این منطقه زندگی می‌کنند (http://www.citypopulation.de, 2023). از نقطه‌نظر تاریخی مجمع‌الجزایر کوچک زنگبار، خصوصاً دو جزیره اصلی اونیگوجا و پمبا، واجد اهمیت زیادی بوده و از گذشته‌های دور در زمره مناطق راهبردی قاره آفریقا به شمار می‌رفته‌اند. درواقع زنگبار به دلیل موقعیت جغرافیایی و ویژگی‌های ژئواستراتژیک آن از قدیم‌الایام مورد توجه کشورهای متمدن قرار داشته و حداقل از ۵۰۰ سال پیش از میلاد مسیح پذیرای دریانوردانی از کشورهای مختلف بوده که عمدتاً با هدف تحقق اهداف تجاری خود به این مجمع‌الجزایر سفر می‌کردند. صرف‌نظر از فرازونشیب‌های تاریخی زنگبار که پیشینه آن را به چند هزار سال قبل می‌رساند (Ingrams, 1967: 42-43)، این مجمع‌الجزایر تاریخی در قرون دهم تا پانزدهم میلادی بخشی از پادشاهی شیرازی‌ها بود و پس از آن به مدت دو قرن به قسمتی از مستعمرات پرتغال در شرق و جنوب شرق آفریقا تبدیل شد. پس از شکست پرتغالی‌ها توسط پادشاهی عمان در سال ۱۶۹۸ میلادی، دوره جدیدی از استعمار این سرزمین و این‌بار با حاکمیت اعراب عمانی آغاز گردید که تا اواخر قرن نوزده به طول انجامید. مجمع‌الجزایر زنگبار از سال ۱۸۹۰ تا سال ۱۹۶۳ میلادی تحت‌الحمایه انگلستان قرار گرفت و پس از استقلال بسیاری کوتاه‌مدت که کمتر از یک سال به طول انجامید، در سال ۱۹۶۴ میلادی با جمهوری تانگانیکا متحد شده و با حفظ موجودیت داخلی خود در قالب «جمهوری خودمختار زنگبار» به بخشی از کشور «جمهوری متحده تانزانیا» تبدیل شد.

کشور ایران از دیرباز دارای ارتباطات گسترده‌ای با جزیره زنگبار بوده است که تاریخ این مناسبات به دوره ساسانیان بازگشته و عمدتاً نشأت گرفته از رقابت شاهان این سلسله با رومیان بر سر کنترل آبراه‌های مهم و نظارت بر تجارت غرب و شرق می‌باشد.^۱ این روابط در دوره پس از اسلام وارد عرصه نوینی شد و مهاجرت گروهی از ایرانیان از ایالت فارس به سواحل و جزایر شرق آفریقا منجمله زنگبار در اواخر قرن چهارم هجری قمری و تأسیس پادشاهی موسوم به شیرازی‌ها در این منطقه به مدت پنج قرن افق‌های نوینی را در ارتباطات ایران و این جزیره خصوصاً در عرصه‌های فرهنگی و تمدنی گشود که اثرات آن هنوز

۱. نام زنگبار که از دو کلمه فارسی «زنگ» و «بار» به معنای «ساحل سیاهان» گرفته شده نیز به‌خوبی عمق نفوذ فرهنگ و تمدن ایران را در این مجمع‌الجزایر به تصویر می‌کشد.

نمایان است. صرف نظر از موضوع مهاجرت شیرازی‌ها به شرق آفریقا و اثرات ماندگار برجای مانده از آن‌ها در سرتاسر نوار ساحلی این منطقه از جنوب سومالی تا شمال موزامبیک و کومور که خود موضوع مقاله مفصلی است؛ ایرانیان در دیگر ادوار تاریخی خصوصاً در عهد قاجاریه نیز حضور کم‌رنگی در زنگبار داشته‌اند. جدای از شهرزاد، نوه فتحعلی شاه قاجار، که در این مقاله به وی پرداخته خواهد شد چند شخصیت ایرانی دیگر نیز در این جزیره منشأ اثرات خیری شده‌اند، به گونه‌ای که نام و یاد آن‌ها در زنگبار هنوز ماندگار است.^۱

در این مقاله که از نظر پرداختن به موضوعی ناشناخته و مبهم در تاریخ ایران کاملاً بکر و دست اول به شمار می‌رود، علی‌رغم فقر شدید منابع تلاش شده است تصویری کلی از شاهزاده خانمی ایرانی به نام شهرزاد ترسیم گردد که در دوره قاجاریه چندسالی را در این جزیره تاریخی سپری نموده است. علاوه بر آن، نویسنده تلاش کرده است پرسش مطرح‌شده مبتنی بر آن را که «آیا می‌توان این شاهزاده خانم ایرانی را در گسترش فرهنگ ایرانی در این جزیره تاریخی تأثیرگذار دانست؟» تا حد امکان به‌طور مستدل پاسخ دهد. روش تحقیق این مقاله کتابخانه‌ای و مبتنی بر منطق توصیف و تحلیل است و با وجود کمبود شدید منابع، نویسنده سعی وافری به خرج داده است تا اطلاعات دست اولی در خصوص سال‌های اقامت این شاهزاده خانم ایرانی در جزیره زنگبار ارائه نماید. در ارتباط با پیشینه این بحث گفتنی است که در نشریات داخلی و مجلات بین‌المللی تاکنون هیچ تحقیق مستقلی در مورد «حضور شاهزاده خانمی ایرانی در جزیره زنگبار در سال‌های پایانی دهه ۱۸۴۰ میلادی» صورت نگرفته و مطالب قطره‌چکانی ارائه شده در چند کتاب و مقاله خارجی نیز دربرگیرنده اطلاعات درهم و برهم و گاه متناقضی است. از این‌روی پژوهشگر تلاش نموده بر اساس مستندات موجود و برخی تحقیقات میدانی، این موضوع را مورد کنشگری عمیق قرار دهد. واکاوی شخصیتی تاریخی در دوره قاجاریه که مدت بسیار کوتاهی حلقه وصل ایران و پادشاهی عمان و مسقط در دوره قاجاریه بوده و در محافل علمی داخلی و بین‌المللی نیز کاملاً مهجور مانده است پارادایم نوآورگونه این مقاله محسوب می‌شود.

همسر اول ایرانی سلطان سعید بن سلطان

پس از ورود عمانی‌ها به سواحل و جزایر شرق آفریقا در اواخر قرن هفدهم و بیرون راندن پرتغالی‌ها از این منطقه که منجر به شکست قطعی استعمار پرتغال در سال ۱۶۹۸ و آغاز هژمونی عمانی‌ها شد، اعراب عمانی به مدت بیش از یک‌ونیم قرن بر مجمع‌الجزایر زنگبار و بخش‌هایی از سواحل شرق آفریقا حکومت راندند.

۱. سردار کلبعلی خان و چند روحانی شیعه ایرانی، نظیر عبدالحسین شوشتری، ناشرالاسلام و مروج.

حاکمیت سلسله‌های یعربی و بوسعیدی بر مناطقی از سواحل و جزایر شرق آفریقا در سده هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم با چالش‌های سنگینی از سوی قبایل عرب مقیم سواحل کنیا و تانزانیای امروز مواجه بود. با این حال پس از آنکه سلطان سید سعید بن سلطان بن احمد، پادشاه جدید، توجه خود را معطوف به جزیره زنگبار ساخت و قبایل عرب ساکن شرق آفریقا را که چندان موافق با استقرار درازمدت عمانی‌ها در این منطقه نبودند سرکوب نمود، شرایط منطقه تا حدود زیادی تثبیت گردید. سلطان سعید در تداوم سیاست‌های خود مبنی بر کنترل جریان‌های سیاسی و سلطه کامل بر منطقه شرق آفریقا در سال ۱۸۴۰م. پایتخت پادشاهی عمان را از مسقط به زنگبار انتقال و نام پادشاهی خود را نیز به سلطنت عمان و زنگبار تغییر داد. از این زمان تا آغاز ورود استعمار انگلستان در اوایل دهه ۱۸۸۰م. عمانی‌ها سلسله پادشاهی مقتدری با مرکزیت زنگبار در سواحل و جزایر شرق آفریقا تأسیس کردند که هرچند پس از استعمار زنگبار توسط انگلستان حالتی تشریفاتی به خود گرفت، ولی این حاکمیت تشریفاتی تا انقلاب زنگبار در سال ۱۹۶۴ میلادی تداوم یافت (Bhacker, 2002: 45).

بر اساس مستندات تاریخی سلطان سعید بن سلطان، در دهه‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۴۰م. با دو شاهزاده ایرانی که هردو نوه پسر فتحعلی شاه قاجار بوده‌اند ازدواج کرده است. ازدواج نخست وی با دختر حسین علی میرزا فرمانفرما^۱ از فرزندان فتحعلی شاه بوده است که پس از عقد و عروسی او را به مسقط، مرکز پادشاهی خود، انتقال می‌دهد. اطلاعات بسیار اندکی در مورد این شاهزاده خانم ایرانی در معدود منابع غربی موجود است و تنها دکتر «بئاتریس نیکولینی»^۲، استاد دانشگاه کاتولیک رم، و دکتر «مارک هورتون»^۳، استاد دانشگاه سلطنتی کشاورزی انگلستان، اشاراتی بسیار کوتاه به همسر نخست ایرانی سلطان سعید داشته‌اند. نیکولینی در کتاب *مکران، عمان و زنگبار، سه پایانه کریدور فرهنگی در اقیانوس هند غربی*، ۱۷۹۹-۱۸۵۶، در مورد ازدواج نخست سلطان سعید با بانویی از خانواده سلطنتی قاجار، صرفاً به این جمله بسنده کرده است که «سلطان سعید در سال ۱۸۲۷ میلادی با نوه فتحعلی شاه و با این شرط که شاهزاده خانم هر زمان خواست به ایران سفر نماید ازدواج می‌کند و در سال ۱۸۳۲ میلادی در پی مشاجره‌ای تند بین سلطان و همسر ایرانی‌اش، شاهزاده خانم به ایران بازگشته و صیغه طلاق بین آن‌ها جاری می‌گردد» (Nicolini, 2004: 99). دکتر مارک هورتون نیز در مدخل «روابط ایران با سرزمین‌های سواحل شرق آفریقا به‌ویژه سومالی، کنیا و تانزانیا در *دایرةالمعارف ایرانیکا* یادآور شده است که سلطان سعید بن سلطان دو زن ایرانی

۱. حسین علی میرزا فرمانفرما، شاهزاده قاجار و یکی از پسران فتحعلی شاه قاجار، از سال ۱۷۹۹ تا ۱۸۳۰ والی استان فارس بود. وی پس از مرگ فتحعلی شاه و در جریان بر تخت نشستن محمد شاه قاجار شورش کرده و داعیه سلطنت نمود. وی پس از شکست، در نهایت به دستور محمد شاه قاجار کور شده و در سال ۱۸۳۵ میلادی، در زندان اردبیل، در اثر ابتلا به وبا درگذشت.

2. Beatrice Nicolini

3. Mark Horton

اختیار کرده است. زن اول «شاهزاده»^۱، دختر حسنعلی میرزا فرمانفرما، در سال ۱۸۳۲ میلادی به عقد سلطان درآمد و یک سال بعد سعید بن سلطان او را طلاق می‌دهد (Horton, 1994: 87). «پاتریشیا رومرو»^۲، استاد دانشگاه جانز هاپکینز آمریکا، به صورت کلی و بدون ذکر جزئیات، سلطان سعید را دارای دو زن از خانواده سلطنتی ایران دانسته است (Romero, 2012: 380) و «سر فرانسیس چارلز برتون»^۳، مستشرق و نویسنده انگلیسی، نیز بدون ورود به جزئیات به دو ازدواج سلطان سعید با بانوان ایرانی اشاره کرده است (Burton, 1872: 302). با این حال سالمه بنت سعید، دختر سلطان سعید، در کتاب زندگی نامه خود، *خاطرات یک شاهزاده عرب*، هیچ اشاره‌ای به همسر ایرانی نخست پدرش نکرده است.^۴

همان‌گونه که در سطور بالا مشخص شد، در منابع غیرفارسی تقریباً هیچ اطلاعاتی در مورد همسر ایرانی نخست سلطان سعید وجود ندارد، با این حال میرزا حسن فسائی نویسنده کتاب *فارس‌نامه* ناصری اطلاعات نسبتاً مفصلی از این بانوی ایرانی ارائه نموده است. فسائی از این بانوی ایرانی با عنوان «شاهزاده خانم» یاد کرده و وی را دختر حسین علی میرزا فرمانفرما از فرزندان فتحعلی شاه (۱۷۸۹-۱۸۳۵ م.) دانسته است. فسائی اطلاعات نسبتاً قابل قبولی نیز در مورد نحوه ازدواج این شاهزاده خانم ایرانی با سلطان سعید ذکر کرده است، مبنی بر اینکه سید سعید، سلطان مسقط، از نواب حاجیه، زن حسین علی میرزا فرمانفرما، «شاهزاده خانم» را خواستگاری می‌نماید. پس از ماجراهائی که ناشی از رقابت زنان حسین علی میرزا فرمانفرما بوده و منجر به اسارت شیخ عبدالرسول خان دریابگی بوشهری توسط سید سعید می‌شود - که به تفصیل در کتاب خود شرح داده شده است - در نهایت سلطان سعید رضایت حسین علی میرزا فرمانفرما را جلب و وزیر خود را برای خواستگاری رسمی روانه شیراز می‌کند. البته فسائی به سال ازدواج «شاهزاده خانم» با سلطان سعید اشاره نکرده، ولی با توجه به سال‌های قبل و بعد، به نظر می‌رسد ازدواج شاهزاده ایرانی با سلطان در نخستین سال‌های دهه ۱۲۴۰ ق. (۱۸۲۴ یا ۱۸۲۵ م.) بوده است. پس از آن «شاهزاده خانم» در حباله نکاح سلطان سعید درآمد و به مسقط می‌رود.^۵ (فسائی، ۱۳۸۲: ۷۴۶). سدیدالسلطنه نیز

۱. دکتر هورتون در توصیف نام همسر نخست سلطان سعید عبارت "Šāhzāda" را به کار برده است (Horton, 1994:87).

2. Patricia Romero

3. Sir Francis Charles Burton

۴. با توجه به اینکه «سالمه» دختر سلطان سعید بوده و خاطرات خود را مدتی پس از مرگ سلطان به نگارش در آورده و از این نظر معتبرترین منبع به شمار می‌رود؛ تا حدودی عجیب به نظر می‌رسد که چرا به زن اول ایرانی پدرش حتی در حد اشاره‌ای کوتاه نپرداخته است. با این حال باید به این نکته نیز اعتراف کرد که سالمه در هنگام حضور شهرزاد در زنگبار تنها ۹ سال داشته است و همسر ایرانی نخست پدرش که قبل از تولد وی در زنگبار حضور داشته، خارج از محدوده خاطرات دختر سلطان سعید بوده است.

۵. البته فسائی در جایی دیگر نیز آورده است که شاهزاده خانم در سال ۱۲۳۵ ق. (۱۸۱۹ م.) به عقد ازدواج میرزا ابوالحسن خان از بزرگان فارس درآمد (فسائی، ۱۳۸۲: ۹۲۹) و از میرزا محمد مهدی به عنوان پسر «شاهزاده خانم» یاد کرده است که در سال ۱۲۳۸ ق. (۱۸۲۲ م.) به دنیا آمده است (فسائی، ۱۳۸۲: ۹۳۴) از این روی به نظر می‌رسد سلطان سعید همسر دوم بانوی ایرانی بوده است.

در کتاب تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر و روابط آنها با ایران به صورت بسیار مختصر به ازدواج سلطان سعید با دختر حسین علی میرزا فرمانفرما اشاره کرده است^۱ (سدید السلطنه، ۱۳۷۰: ۱۰۶). سلطان سعید پس از یک یا چند سال شاهزاده خانم ایرانی را طلاق می‌دهد و این شاهزاده خانم به ایران بازمی‌گردد.^۲

ازدواج با شهرزاد

مطابق با اندک اطلاعات موجود، سلطان سعید در اواخر دهه ۱۸۴۰ م.^۳ با شاهزاده خانم ایرانی دیگری به نام «شهرزاد» ازدواج می‌کند و به سبب آنکه در آن زمان زنگبار نیز بخشی از متصرفات پادشاهی عمان بوده (و پایتخت پادشاهی عمان نیز به این جزیره انتقال یافته بوده است)، شاهزاده خانم ایرانی را با شکوه و جلال خاص، توأم با مهریه قابل توجه به جزیره زنگبار انتقال می‌دهد.^۴ بر اساس مقایسه مستندات موجود که ذیلاً به آن‌ها اشاره شده است، شهرزاد، نوه فتحعلی شاه قاجار و فرزند شاهزاده ملک ایرج میرزا^۵ بوده است که چندسالی در این جزیره زندگی می‌کند و سپس همچون همسر نخست سلطان سعید از پادشاه وقت عمان طلاق گرفته و به ایران بازمی‌گردد.

هرچند از نظر اصالت خانوادگی و تعلق شهرزاد به خاندان سلطنتی قاجار جای هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای نیست و به طور قطع سلطان سعید نیز به این موضوع توجه خاصی داشته است، در معدود منابع غربی و محلی اطلاعات در هم آمیخته‌ای از اصالت خانوادگی و اینکه آیا شهرزاد از خانواده سلطنتی بوده است یا دختر یکی از بزرگانان عهد قاجار به شمار می‌رفته است به چشم می‌خورد. به عنوان مثال در دیپارتمان اسناد

۱. این ازدواج پس از شکست وهابیان مهاجم به عمان (اعراب عتوبی) و تضمین تمامیت و استقلال عمان در مقابل فتنه وهابیان توسط فرمانده ایرانی، صادق خان دولو، به نمایندگی از شاهزاده حسین میرزا فرمانفرما صورت گرفت. (مجتهدزاده، ۱۳۷۳: ۶)

۲. هرچند تنها منبع فارسی و منابع غربی تاریخ‌های متفاوتی از سال ورود اولین همسر ایرانی سلطان سعید به مسقط ذکر کرده‌اند، تاریخ اشاره‌شده در فارس‌نامه ناصری بیشتر مورد تأیید است.

۳. در ادامه سال ورود شهرزاد به زنگبار بررسی شده است.

۴. نیکولینی مهریه شهرزاد را گرانبها و ارزشمند دانسته و خاطرنشان ساخته که در عزیمت به زنگبار وی را ۱۵۰ نوکر مرد و چندین رأس اسب برای شکار همراهی کرده‌اند (Nicolini, 2004: 99).

۵. شاهزاده ملک ایرج میرزا (۱۲۲۲-۱۲۹۶ ق. / ۱۸۰۷-۱۸۷۸ م.)، پسر فتحعلی شاه، پزشک و شاعر بوده است که در عهد سلطنت ناصرالدین شاه سمت رئیس پزشکان دارالخلافه را عهده دار شد. وی پدر بزرگ ایرج میرزا، شاعر بزرگ قاجاریه، بوده است. اطلاعات چندانی از زندگی شاهزاده ایرج میرزا در دست نیست، با این حال نویسندگان مقاله «اسکن لیزی حمام‌های شهرزاد: ۱۰۰۱ قصه از شب‌های زنگبار» یادآور شده‌اند که ایرج میرزا، پسر فتحعلی شاه، دارای سه زن و حداقل ده فرزند بوده و نام یکی از دختران وی «شهرزاد خانم» بوده است که با سلطان سعید بن سلطان ازدواج کرده است (Basell et al, 2020: 6). منبعی که نویسندگان مقاله از آن استفاده کرده‌اند مشخص نیست.

موزه زنگبار، شهرزاد، شاهزاده خانمی ایرانی، وابسته به دربار قاجاریه، خوانده شده است که چندسالی در جزیره زنگبار زندگی کرده، ولی توضیح بیشتری در مورد اصل و نسب وی صورت نگرفته است (National Museum of Zanzibar, 2014). در کتاب *راهنمای بناهای تاریخی زنگبار* منتشرشده از سوی «سازمان گردشگری تانزانیا» نیز شهرزاد دختر حسین میرزا فرمانفرما، والی فارس، معرفی شده است که از شیراز به زنگبار انتقال یافته و با سلطان سعید بن سلطان ازدواج می‌کند و چندسالی در این جزیره به سر می‌برد (Tanzania Tourist Corporation, 2014: 96). دکتر مارک هورتون شاهزاده خانم ایرانی را (بدون ذکر نام) دختر ایرج میرزا، پسر محمد شاه قاجار، دانسته (Horton, 1994: 87)^۱ و دکتر بتاتریس نیکولینی، شهرزاد را نوه محمد شاه قاجار خوانده است^۲ (Nicolini, 2004: 99). راجر وبر^۳ نویسنده کتاب *بازگشت به زنگبار* نیز شهرزاد را یکی از نوادگان فتحعلی شاه قاجار معرفی کرده است (Webber, 2013: 262). سر ریچارد فرانسیس برتون هم بدون اشاره مستقیم به نام شهرزاد از وی به عنوان دختر ایرج میرزا از فرزندان محمد شاه قاجار نام برده است (Burton, 1872: 302). عبدالله صالح فارسی نیز در کتاب *سید سعید بن سلطان حاکم مشترک عمان و زنگبار* صرفاً به نام شهرزاد، نوه محمد شاه قاجار، اشاره کرده است (Farsy, 1986: 13)^۴. در تابلوی نصب‌شده بر دیوار ضلع غربی حمام کیدیچی که ظاهراً برگرفته از مطالب کتاب برتون است، شهرزاد دختر ایرج میرزا معرفی شده است (مطالعات میدانی نویسنده، زنگبار: ۲۰۲۲).

با مقایسه این اظهارات که از منابع مختلف گرفته شده و تا حدودی متفاوت از یکدیگر به شمار می‌روند، می‌توان این‌گونه استنتاج نمود که شهرزاد فرزند شاهزاده ملک ایرج میرزا و نوه فتحعلی شاه قاجار بوده است. اطلاعات ارائه‌شده مبنی بر اینکه شهرزاد دختر حسین علی میرزا فرمانفرما، از فرزندان فتحعلی شاه، بوده

۱. معلوم نیست هورتون اطلاعات ارائه‌شده را از چه منبعی به دست آورده است؛ با این‌حال، به‌طور قطع، منظور مارک هورتون شاهزاده ملک ایرج میرزا، پسر فتحعلی شاه، بوده است که به‌اشتباه پسر محمد شاه قاجار نوشته است، زیرا طبق مستندات تاریخی محمد شاه دارای چهار پسر بوده که نام هیچ‌یک از آن‌ها نیز ایرج میرزا نبوده است.

۲. دکتر نیکولینی نیز در مورد نسب خانوادگی شهرزاد دچار اشتباه شده است؛ زیرا محمد شاه در سال ۱۲۳۶ ق. (۱۸۲۰ م.) برای نخستین‌بار با مهدعلیا ازدواج کرد. سه فرزند نخست محمد شاه از مهدعلیا سلطان ملک میرزا، سلطان محمود میرزا و کشور خانم در کودکی فوت کردند و ناصرالدین میرزا فرزند چهارم محمد شاه نیز در سال ۱۲۶۱ ق. (۱۸۴۵ م.) با گلین خانم ازدواج کرد و نخستین نوه محمد شاه موسوم به فخرالملوک در سال ۱۲۶۳ ق. (۱۸۴۶ م.) به دنیا آمد و در سال ۱۲۷۷ ق. (۱۸۶۰ م.) با مهدی خان اعتضادالدوله، پسر میرزا محمدخان سپهسالار، ازدواج کرد. در هیچ‌یک از کتب تاریخی دوره قاجاریه به ازدواج یکی از فرزندان سلاطین عمانی حاکم بر زنگبار اشاره‌ای نشده است و با توجه به اینکه سلطان سعید بن سلطان در سال ۱۸۵۶ م. درگذشته است، عملاً اینکه نوه محمد شاه قاجار به سنی رسیده باشد که بتواند به همسری سلطان سعید درآمده باشد غیرممکن است.

3. Roger Webber

۴. برتون و فارسی نیز همچون نیکولینی در توصیف مشخصات خانوادگی شهرزاد اشتباه کرده‌اند؛ زیرا نه‌تنها محمد شاه پسری به نام ایرج میرزا نداشته است، بلکه همان‌طور که توضیح داده شد از لحاظ زمانی نیز امکان ندارد که شهرزادی که در سال‌های آخر دهه ۱۸۴۰ م. در زنگبار زندگی کرده است فرزند یا نوه محمد شاه قاجار بوده باشد!

است، حاکی از خلط مطالب مربوط به زنان اول و دوم سلطان سعید بوده و ظاهراً برگرفته از کتاب *فارس‌نامه* ناصری است که اطلاعات مبسوطی از شاهزاده خانم، همسر نخست سلطان، ارائه کرده و به جزئیات انتقال شاهزاده خانم ایرانی به مسقط نیز اشاره کرده است.

سال ورود شهرزاد به زنگبار

بر اساس مستندات موجود، شهرزاد چندسالی توأم با فراز و نشیب را در جزیره زیبای زنگبار سپری نموده است. معدود منابع موجود تاریخ‌های متناقضی را به عنوان سال ورود شهرزاد به زنگبار ذکر کرده‌اند و درواقع می‌توان گفت تاریخ ورود شهرزاد به جزیره زنگبار نیز همچون اصالت خانوادگی وی مورد مناقشه منابع غربی است. مارک هورتون، دیوید الس^۱ و سر ریچارد فرانسس برتون سال ازدواج و ورود شهرزاد به زنگبار را ۱۸۴۹م. دانسته‌اند (Else, 1998: 152; Burton, 1872; Horton, 1994: 87) و راجر وبر^۲ و نویسندگان مقاله «اسکن لیزری حمام‌های شهرزاد: ۱۰۰۱ قصه از شب‌های زنگبار» ۱۸۴۷م. را سال ازدواج و ورود شهرزاد به زنگبار خوانده‌اند (Basell et al, 2020: 7-8; Webber, 2013: 262). در تابلوی معرفی حمام کیدیچی زنگبار (که توسط شهرزاد احداث شده است) نیز به استناد تاریخ حکاکی‌شده بر روی یکی از کتیبه‌های داخل حمام سال ورود شهرزاد به زنگبار ۱۸۴۷م. نوشته شده است (مطالعات میدانی نویسنده، زنگبار: ۲۰۲۲). با این حال استفن ویپ و بتاتریس نیکولینی در مسیری متفاوت تاریخ ورود شهرزاد به جزیره زنگبار را سال ۱۸۳۷م. برشمرده‌اند (Nicolini, Wippe, 2013: 262) 2004: 99;

علی‌رغم تاریخ‌های متناقض ذکرشده در سطور بالا شواهد امر دربرگیرنده آن است که شهرزاد بین سال‌های ۱۸۴۷، ۱۸۴۸ یا ۱۸۴۹م. وارد جزیره زنگبار شده و چندسالی را در این جزیره سپری کرده است.

هدف سلطان از ازدواج با شهرزاد

آنچه مسلم است ازدواج سلطان سعید بن سلطان با همسر نخست ایرانی خود و همچنین ازدواج سلطان سعید در دوره سالخوردگی^۳ با شهرزاد که دختری زیبا و جوان بین سنین ۱۸ تا ۲۲ یا ۲۳ سالگی بوده، کاملاً سیاسی و در راستای اهداف توسعه‌طلبانه سلطان عمان و زنگبار در خلیج فارس به شمار می‌رفته است. درواقع با نگاهی به تنش‌های موجود در روابط بین ایران و سلطان‌نشین عمان در دوره قاجاریه که توأم با

1. David Else

۲. این اظهارات اشتباه است؛ زیرا محمد شاه قاجار چهار پسر داشته که نام هیچ‌یک از آن‌ها ایرج نبوده است.

3. Roger Webber

۴. در صورت قبول سال‌های ۱۸۴۷ یا ۱۸۴۸م. وی ۵۷ یا ۵۸ ساله بوده است.

درگیری‌هایی بین والیان فارس (به نیابت از دولت مرکزی ایران) و پادشاهان عمان در خلیج فارس و دریای عمان بوده است، می‌توان نتیجه گرفت که هدف سلطان از ازدواج‌های خود با شاهزادگان ایرانی جلب موافقت شاهان قاجار و والیان فارس بوده است که نظارت مستقیم بر سواحل خلیج فارس و دریای عمان داشته‌اند.^۱ درواقع سلطان که بخش قابل‌توجهی از منافع اقتصادی خود را از طریق حمل‌ونقل کالاهای تجاری مختلف بین سواحل اقیانوس هند، دریای عمان و خلیج فارس به دست می‌آورده، تلاش می‌کرده است که به جای درگیری‌های گاه‌وبیگاه با ایرانیان، مسیر صلح و دوستی را در پیش گرفته و از طریق ایجاد پیوند خونی با خاندان سلطنتی به این اختلافات به گونه‌ای مسالمت‌آمیز خاتمه دهد. علاوه بر آن، سلطان سعید که خود را اسماً خراج‌گزار ایران می‌دانست، به شدت اصرار داشت قرارداد اجاره عوارض گمرکات و منالات بندرعباس و جزایر تابعه را که با فرمان آقا محمد خان به سید سلطان، پدرش، واگذار شده بود کماکان حفظ کرده و وابستگی عمان به حکام محلی یا رقبای تجاری خود، همچون قواسم و شیوخ بنی معین و حتی شیوخ بحرین، بصره و بوشهر را کاهش دهد. به موازات آن، سلطان سعید تلاش می‌کرد از طریق حق نظارت بر گمرک بندرعباس و ایجاد ارتباط مستقیم با بخش‌های داخلی ایران، انتقال خشکبار، نمک، خرما و دیگر کالاهای صادراتی ایران به هند و شرق آفریقا را به دست گیرد که به نوبه خود می‌توانست منافع اقتصادی قابل‌توجهی به دنبال داشته باشد (قاسمیان، ۱۳۹۴: ۱۲۶-۱۲۷؛ Wilson, 1927: 124-126). تمام این‌ها نیز مستلزم تحکیم هرچه بیشتر مناسبات پادشاهی عمان با شاهان قاجار بود و ایجاد پیوندهای خونی بخشی از این سیاست مودت سلطان سعید در قبال دولت ایران به شمار می‌رفت.

جالب اینجاست که انتخاب همسرانی شیعه‌مذهب توسط سلطان سعید اباضی مذهب مورد خوشایند اطرافیان وی نبوده است، با این حال وی که اولویت خود را در بهبود مناسبات دیپلماتیک یا تجاری با ایران می‌دانسته، اهمیتی برای این امر قائل نبوده است!

شخصیت و خصوصیات اخلاقی

هرچند اطلاعات بسیار کمی در مورد خلق‌و‌خو و شخصیت شهرزاد وجود دارد، به نظر می‌رسد این بانوی ایرانی واجد خصوصیات هم‌چون آزاداندیشی، شجاعت، جسارت و قاطعیت بوده است که در بین زنان خاندان قاجار کمتر شاهد چنین ویژگی‌هایی هستیم. بهترین و منحصر به فردترین توصیفات در مورد شخصیت و خصوصیات اخلاقی شهرزاد در کتاب خاطرات سالمه، دختر سلطان سعید، ذکر شده است.

۱. ازدواج نخست سلطان سعید با دختر حسین علی میرزا فرمانفرما نیز بر همین پایه قرار داشته که فسائی در فارس‌نامه ناصری این موضوع را بررسی کرده است (فسایی، ۱۳۸۲: ۷۵۰).

بر اساس اظهارات سالمه، شهرزاد^۱ که از زیبایی خاصی برخوردار بوده، به زندگی تجملاتی، توأم با ولخرجی فراوان، علاقه زیادی داشته^۲ و لباس‌هایی زیبا به سبک ایرانی بر تن می‌کرده که از بالا تا پایین مرواریدهایی اصل در آن‌ها نصب بوده است. شهرزاد با خود ۱۵۰ اسب و سوارکار ایرانی به زنگبار آورده بوده و برخی روزها به اتفاق آن‌ها عازم اسب سواری و شکار می‌شده است. به گفته سالمه، شاهزاده خانم ایرانی در عین حال بسیار سخاوتمند و دارای مناعت طبع بوده، به گونه‌ای که مرواریدهایی که از لباسش جدا می‌شده را به خدمتکارانش می‌بخشیده است. شهرزاد نسبت به دیگر فرزندان سلطان نیز بسیار مهربان بوده^۳ و شیوه رفتار اجتماعی وی با دیگر زنان حرم‌سرای سلطان سعید و خاندان سلطنتی عمان تفاوت داشته است (Ruete, 2016: 46). به موازات آن، شهرزاد که بانویی جوان و پرهیجان بوده است، به حجاب به سبک آن زمان زنان عرب ساکن زنگبار اعتقادی نداشته و اعراب عمانی ساکن جزیره زنگبار را با عبور خود از بازار به همراه سوارکاران ایرانی همراه، لباس سوارکاری خویش و خنجر که همواره به همراه داشته شگفت‌زده می‌کرده است، به گونه‌ای که آنان از اینکه زنانشان نظیر وی نبودند خداوند را شکر می‌کرده‌اند! «برتون»^۴ از نوکران خاص شهرزاد تحت عنوان فراشانی که وظیفه گسترده فروش به زیر پای شهرزاد را بر عهده داشته‌اند یاد کرده است (Burton, 1872: 302). محل اقامت شهرزاد در کاخ نسبتاً مجلل بیت امتونی قرار داشته است که این قصر با پلی معلق به کاخ بیت‌الساحل متصل بوده و زیر آن نیز حمامی به سبک حمام‌های ترکی قرار داشته است (Ruete, 2016: 46).

بر اساس مندرجات کتاب خاطرات سالمه، شهرزاد از روحیه مستغنی برخوردار بوده و ضمن ایستادگی در مقابل دستورات سلطان سعید از پوشیدن لباس زنانه عربی آن دوره و روبند خودداری ورزیده، برخلاف دیگر زنان سلطان سعید صورت خود را باز نگاه داشته و همچنان به پوشیدن البسه فاخر ایرانی عمدتاً لباس‌های ابریشمی نگین‌دار گلدوزی‌شده و شلوارهای گشاد ادامه می‌داده است^۵ (Ruete, 2016: 46). شهرزاد علاقه زیادی به اسب‌سواری داشته و با توجه به اینکه منطقه ساحلی شانگانی (محل سکونت شاهزاده خانم) در آن عهد فاقد جاده‌های مناسبی بوده و خیابان‌ها نیز خاکی بوده‌اند، گشت‌وگذار با اسب را به پیاده‌روی ترجیح می‌داده است (Basell et al, 2020: 6). در مجموع و بر اساس اطلاعات اندک موجود به نظر می‌رسد شهرزاد بانویی منطقی، خلاق، باهوش و

۱. خانم سالمه ضمن اشاره به مهربانی ملکه ایرانی زنگبار، از شهرزاد با نام «شواد» (Schevade) یاد کرده است (Ruete, 2017: 46).

۲. به گفته سالمه، شهرزاد با ولخرجی‌های خود خزانه سلطان سعید را خالی می‌کرده است! (همان‌جا).

۳. سالمه در توصیف مهربانی شهرزاد عیناً از این عبارت استفاده کرده است: «اما عاشقانه فرزندان ناتنی خود را دوست داشته است» (همان‌جا).

4. Burton

۵. ظاهراً روحیه ایستادگی و مقاومت‌جویانه شهرزاد در مقابل درخواست‌های سلطان سعید عامل طلاق و جدایی و در نهایت بازگشت وی به ایران بوده است.

تحصیل کرده بوده که در مقابل محدودیت‌های تفسیری جامعهٔ مردسالارانهٔ آن روزگار مقاومت نموده و اعتقادی به تفکیک جنسیتی نداشته است. علاوه بر آن، به نظر می‌رسد سفرهای دریایی و گشت‌وگذار در جزیرهٔ زنگبار و آشنایی با آداب‌ورسوم بومیان این جزیرهٔ زیبا وی را به بانویی قدرتمند تبدیل کرده بوده که از رویارویی با مشکلات بیمی به خود راه نمی‌داده است.

ساخت حمام کیدیچی

یکی از مهم‌ترین اقدامات ماندگار شهرزاد در مدت اقامت در زنگبار، ترغیب سلطان سعید به ساخت دو حمام به سبک حمام‌های ایرانی، موسوم به حمام‌های کیدیچی و کیزیمبانی، در زنگبار است. مهم‌ترین این حمام‌ها، حمام کیدیچی است که در منطقه‌ای موسوم به کیدیچی قرار دارد و در حال حاضر یکی از آثار تاریخی مهم جمهوری خودمختار زنگبار محسوب می‌شود.^۱ بر اساس مستندات موجود حمام ایرانی کیدیچی به دستور سلطان سعید بن سلطان و برای جلب رضایت‌خاطر شهرزاد احداث شده است. نیکولینی و مارک هورتون شهرزاد را ایده‌پرداز ساخت حمام کیدیچی دانسته و تأکید کرده‌اند که حمام به وسیلهٔ معمارانی که بدین‌منظور از ایران آورده شدند احداث گردیده و شاهزاده خانم ایرانی بر کار معمار حمام نظارت دقیق و حساسیت هنرمندانه‌ای داشته است (Horton, 1994: 87; Nicolini, 2004: 99). راجر وبر نیز یادآور شده است که حمام کیدیچی توسط سلطان سعید و پس از ازدواج با شهرزاد و برای رضایت‌خاطر همسر زیبای خود در جزیرهٔ زنگبار احداث شده است (Webber, 2013: 262). در تابلویی که در مقابل حمام اصلی کیدیچی نصب شده نیز به دو زبان انگلیسی و سواحیلی توضیح داده شده است که این بنا به دستور سلطان سید بن سعید و برای همسر ایرانی خود، شهرزاد، که نوهٔ دختری فتحعلی شاه بوده احداث شده است (مطالعات میدانی نویسنده، زنگبار: ۲۰۲۲؛ عرب احمدی، ۱۳۹۷: ۳۷).

در ارتباط با دلیل ساخت حمام ایرانی کیدیچی گفته شده است سلطان سعید به منطقهٔ کیدیچی که حدود ۱۲۰ متر از سطح دریا ارتفاع داشته و مرتفع‌ترین نقطه در جزیرهٔ اصلی زنگبار محسوب می‌شده (Hodd, 1994: 346)، علاقه‌مند بوده و به‌اتفاق شهرزاد برای مشاهدهٔ چشم‌انداز زیبای منطقه و منظرهٔ غروب خورشید به‌طور مرتب به کیدیچی سفر می‌کرده است. درنهایت نیز با خواهش زن ایرانی‌اش تصمیم به ساخت حمامی به سبک ایرانی می‌گیرد (محمدعبدالله، زنگبار: ۱۳۹۳). علاوه بر آن، به نظر می‌رسد سلطان سعید و شهرزاد معمولاً برای اسب سواری، شکار یا نظارت بر کار کارگران مزارع میخک به کیدیچی سفر می‌کرده‌اند (Fitzpatrick & Butler, 2015: 72) و این حمام برای رفع خستگی

۱. کیدیچی منطقه‌ای دربرگیرندهٔ کشتزارهای زیبا و سرسبز میخک در فاصلهٔ سه کیلومتری از جنگل زیبای «بوبوبو» در شمال شرق جزیرهٔ اصلی مجمع‌الجزایر زنگبار (جزیره اوگونجا) و در منطقهٔ دوری از شهر زنگبار قرار دارد (McIntyre & McIntyre, 2022: 325).

آن‌ها در سفر از زنگبار به کیدیچی و زدودن گرد و خاکی که بر آن‌ها می‌نشسته بسیار مؤثر بوده است (McIntyre & McIntyre, 2022: 211). آنچه مسلم است شهرزاد با علاقه زیاد بر ساخت این بنا نظارت داشته و معمار آن، استاد غلامحسین، و بخشی از مواد و مصالح ساختمانی این حمام نیز از ایران به زنگبار منتقل شده است (عبدالشریف، زنگبار: ۱۳۹۳). الگوی معماری حمام کیدیچی، همچون حمام‌های ایرانی دوره قاجاریه، شامل چند بخش است: ورودی حمام راهرویی مستطیل شکل است که چند پله پایین‌تر از سطح زمین قرار دارد و از طریق پیچی کوتاه به سربینه یا سالن کوچکی که محل تعویض البسه بوده ختم می‌گردد، این سربینه از طریق دالانی بسیار کوتاه به سالن اصلی حمام متصل می‌شود و راهروی کوتاه دیگری سالن اصلی را به گرمخانه حمام که دربرگیرنده دو حوضچه آب سرد و گرم بوده وصل می‌کند (عرب احمدی، ۱۴۰۱: ۱۲۹). سربینه حمام سالن کوچکی است و ظاهراً سلطان سعید، شهرزاد و دیگر اعضای خانواده سلطنتی در ابتدای ورود به حمام برای تعویض لباس‌ها و بیرون آوردن کفش‌ها و احیاناً رفع خستگی و استراحتی کوتاه بر شاه‌نشین‌هایی می‌نشسته‌اند که به همین منظور در دو طرف سربینه ساخته شده بوده و علاوه بر مشتمومال که توسط دلاکانی مخصوص صورت می‌گرفته است و صرف نوشیدنی خنک، موها و ناخن‌های خود را کوتاه می‌کرده‌اند^۱ (مطالعات میدانی نویسنده، زنگبار: ۲۰۲۲). در این سالن تزئینات و طراحی‌هایی شامل نقش‌ونگارهای مختلف از پرندگان، گیاهان و برخی حیوانات و شاخه‌های درخت‌های نخل و خرما به چشم می‌خورند که به شیوه‌ای بسیار زیبا و هنرمندانه بر روی سرتاسر دیوارها حکاکی شده و سبک معماری ایرانی را به‌خوبی نمایان می‌کند (Finke, 2002: 138). این تزئینات و نقوش که در برخی منابع از جمله در کتاب *فرهنگ‌نامه معماری اسلامی* تحسین برانگیز توصیف شده‌اند (Petersen, 2001: 317)، عمدتاً ترکیبی از حیوانات و پرنده‌های بومی منطقه شرق آفریقا است و به نظر می‌رسد شهرزاد از این طریق درصدد ترکیبی از تزئینات ایرانی و خصوصیات اقلیمی این منطقه را به نمایش گذارد.^۲ این در حالی است که وجود این تزئینات در زنگبار در دوره حاکمیت اعراب عمانی متعصب که از مذهب «اباضیه» پیروی می‌کرده و به‌شدت مخالف این‌گونه طراحی‌ها بر روی ابنیه‌ها و عمارات بوده‌اند،

۱. از نظر سبک معماری حمام کیدیچی درمجموع حمام کوچکی است و با توجه به اینکه صرفاً مورد استفاده خانواده سلطنتی قرار می‌گرفته، حمامی کاملاً خصوصی محسوب می‌شده و کاملاً شبیه گرمابه‌های دوره قاجاریه است. در داخل این حمام همچون گرمابه‌های ایرانی سربینه، بینه (سالن اصلی شست‌وشو)، اتاق نظافت، حوضچه‌های آب گرم و سرد، سرویس بهداشتی، شاه‌نشین‌ها و تنبوشه‌های مختلفی وجود دارد. تزئینات داخلی بنا نیز کاملاً به سبک ایرانی است. مصالح ساختمانی حمام کیدیچی نظیر حمام‌های دوره قاجاریه عمدتاً سنگ مرمر، آجر، سنگ لاشه، تنبوشه، ملاط مستحکم گچ، آهک و ساروج بوده است که با دقت توأم با ظرافت و استحکام در سقف، دیوارها و کف بنا به کار رفته‌اند (عرب احمدی، ۱۳۹۷: ۳۸).

۲. با این حال، برخلاف حمام‌های ایرانی در این حمام اثری از دیو، جن، فرشته و دیگر موجودات ماورایی که با فرهنگ ایرانی در آن دوره درآمیخته بوده‌اند به چشم نمی‌خورد (کریمیان، ۱۳۹۳: ۲).

قابل تأمل است و نفوذ شاهزاده خانم ایرانی بر همسر عمانی‌اش را جلوه گر می‌سازد! درواقع آنچه مسلم است استاد غلامحسین معمار بر اثر تأکید شهرزاد نقش‌ونگارهای زیبایی از گل، حیوانات و پرندگان را بر دیوارهای داخلی حمام ترسیم نموده و سلطان سعید نیز برای جلب رضایت‌خاطر همسر زیبای خود از مخالفت با این‌گونه تزئینات داخلی خودداری نموده است (مطالعات میدانی نویسنده، زنگبار: ۲۰۲۲). جالب اینجاست که در هیچ‌یک از کاخ‌های اعراب عمانی زنگبار نیز این‌گونه تزئینات رایج نبوده و کلیه بناها و عمارات عمانی شرق آفریقا فاقد هرگونه نقش و نگار و تزئینات می‌باشند، از این‌روی حمام کیدیچی را می‌توان از نظر تزئینات داخلی در بین آثار تاریخی زنگبار منحصربه‌فرد در نظر گرفت (عرب احمدی، ۱۴۰۱: ۱۳۰).

یکی از ویژگی‌های منحصربه‌فرد حمام کیدیچی کتیبه‌ای است که به دستور شهرزاد در بالای سر در ورودی سالن اصلی حمام کنده‌کاری شده و شعری از یکی از شعرای ایرانی به زبان فارسی به شرح ذیل بر آن نگاشته شده است که البته در اثر گذشت زمان و مرمت ناشیانه این کتیبه به‌سختی قابل خواندن است:

خوشست باده گلرنگ با کباب شکاری ز دست ساقی گل‌چهره در کنار بحاری^۱
(مطالعات میدانی نویسنده، زنگبار: ۲۰۲۲)

مشخص نیست شاعر این شعر چه کسی است، ولی به‌طور قطع‌و‌یقین این شعر به انتخاب شهرزاد بر سر سالن اصلی حمام کار گذاشته شده و به‌نوعی وصف حال این شاهزاده خانم ایرانی عاشق‌گردش در طبیعت زنگبار، اسب سواری و شکار بوده است!

چالش‌ها و مشکلات شهرزاد

آنچه مشخص است شهرزاد در سال‌های اقامت خود در زنگبار با چالش‌های فراوانی روبه‌رو بوده است. سالمه در کتاب خود به‌طور نسبتاً مبهم به برخی از این مشکلات اشاره کرده که عمدتاً ناشی از حسادت اطرافیان و دیگر زنان سلطان، من‌جمله «عزی بنت سیف» بوده است. رفتار خارج از استانداردهای آن عهد شهرزاد، نظیر به کار نبردن برقع، پوشیدن لباس‌های عربی و پافشاری در بر تن کردن لباس‌های فاخر ایرانی، سوارکاری به اتفاق همراهان ایرانی خود و مشارکت با آن‌ها در شکار؛ بی‌اعتنائی به زنان دربار سلطان سعید و کناره‌گیری از آن‌ها و... همواره موجب بروز تنش‌هایی بین این شاهزاده خانم ایرانی و

۱. بحاری یا بخاری محل مناقشه است و البته هردو نیز به‌نوعی در این مصرع مصداق دارند.

۲. با وجود تلاش فراوان نویسنده و مشورت با دکتر تمیم داری، استاد برجسته ادبیات فارسی، نام شاعر این بیت شعر مشخص نشد.

دربار سلطان می‌شده است. علاوه بر آن، زیبایی شهرزاد که سالمه از آن با عنوان «زنی با زیبایی فوق‌العاده» یاد کرده (Ruete, 2016: 46) و وی را از این نظر از دیگر زنان رسمی و غیررسمی سلطان متمایز می‌ساخته^۱ نیز همواره مورد حسادت حرم‌سرای سلطان بوده است. به موازات آن، توجه خاص سلطان سعید به شهرزاد، توأم با گردش‌هایی که به اطراف جزیره زیبای زنگبار انجام می‌داده‌اند از دیگر عوامل رشک و حسد اطرافیان، به‌ویژه زنان و خواهران سلطان به این شاهزاده جوان و زیبای ایرانی بوده است. این حسادت‌ها کار را به جایی رسانید که حتی شایعه‌ای بدخواهانه و مخرب، مبنی بر ارتباط مخفیانه شهرزاد با هلال، پسر بزرگ سلطان، نیز در حرم‌سرا و دربار پخش شد (Basell et al, 2020: 6-7) که البته به هیچ عنوان صحت نداشته و ظاهراً توطئه خواهر سلطان (سیده عایشه بن سلطان) برای مهیا کردن زمینه مساعد جهت سلطنت فرزندش، پس از فوت سلطان سعید بوده است. سالمه نیز به‌طور مستقیم خاطرنشان ساخته که شهرزاد علاقه‌ای به سلطان سعید نداشته و دل در گرو مهر فرد دیگری داشته است (Ruete, 2016: 46).

فرجام زندگی سلطان و شهرزاد

نظیر ازدواج نخست سلطان سعید با دختر عبدالحسین میرزا فرمانفرما که به شکست و جدایی منجر شد؛ زندگی مشترک سلطان با شهرزاد نیز چندان به درازا نینجامید و در پی تیره‌شدن مناسبات این زوج که البته اطرافیان نیز به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم در آن نقش داشتند و سالمه به برخی از آن‌ها به‌صورت مبهم اشاره کرده است^۲، سرانجام زندگی سلطان و شهرزاد پس از چند سال با بن بست مواجه می‌شود. درواقع می‌توان گفت شدت گرفتن اقدامات خصمانه اطرافیان و روحیه مستقل و قدرتمند شهرزاد، به‌تدریج موجب دل‌سردشدن سلطان سعید از زن زیبای ایرانی خود و بی‌اعتنایی به وی شد، به‌گونه‌ای که درنهایت سلطان با شهرزاد دچار اختلافات جدی شد. پس از تیرگی شدید روابط، سلطان سعید شهرزاد را طلاق داد و البته با توجه به شخصیت خاص شهرزاد، احتمالاً خود وی درخواست طلاق نموده و با پافشاری بر این امر به ایران بازمی‌گردد. اطلاعات چندان از زندگی شهرزاد پس از بازگشت به ایران در دست نیست، ولی به نظر می‌رسد وی در اوایل دوره سلطنت ناصرالدین که مناسبات ایران و پادشاهی عمان دستخوش مخاطراتی جدی شد، به یکی از عناصر تحریک‌کننده شاه ایران در حمله به عمان مبدل گشت و از آنجا که از بی‌وفایی شوهر سابقش بسیار خشمگین بود، نقش مهمی در سازماندهی حملات ارتش ایران به عمان ایفا نمود (عرب

۱. سلطان سعید دارای سه زن عقدی (عزی بنت سیف و دو زن ایرانی) و ۷۲ کنیز بوده است و نظیر شاهان قاجار، حرم‌سرای وی بازار حسادت و گاه توطئه‌های این زنان بوده است.

۲. در یک مورد که بوی حسادت زنانه از آن به مشام می‌رسد، سالمه حتی به‌صورت مبهم و بدون ذکر جزئیات شهرزاد را به توطئه قتل سلطان سعید متهم می‌سازد که توسط کنیزی سودانی خنثی می‌شود! (Ruete, 2016: 47).

احمدی، ۱۳۸۴: ۴۷۶). سالمه نیز در خاطرات خود به شایعاتی اشاره کرده است حاکی از آن که سلطان سعید در سال ۱۸۵۴ م. پس از تصرف قلعه بندرعباس، شهرزاد را مشاهده کرده که فرماندهی نیروهای ایرانی را بر عهده داشته و اعضای خانواده سلطنتی را هدف قرار می‌داده است!^۱ (Basell et al, 2020: 47; Ruete, 2011: 7-8).

۱. منظور سالمه تمدید اجاره بیست‌ساله بندرعباس توسط سلطان سعید بن سلطان در سال ۱۸۵۴ م. بوده است (سایکس، ۱۳۶۳: ۵۰۸) که اشتباهاً از آن به عنوان تصرف بندرعباس یاد کرده است!

نتیجه‌گیری

تاریخ ایران دربرگیرنده زنان و مردانی است که هریک به نوبه خود و با فراهم آمدن امکانات در زمینه معرفی جلوه‌هایی از تمدن و فرهنگ ایرانی نقش‌آفرین بوده‌اند. شهرزاد، شاهزاده ایرانی، که چندسالی در دربار سلطان سعید بن سلطان، پادشاه قدرتمند سلسله بوسعیدی در زنگبار، زندگی کرد را نیز می‌توان در زمره این‌گونه میهن‌دوستان در نظر گرفت. در این مقاله که از نظر دست‌مایه قرار دادن یکی از شخصیت‌های کاملاً ناشناخته ایرانی در دوره قاجاریه در نوع خود منحصر به فرد به شمار می‌رود، تلاش شده است علاوه بر واکاوی برخی از زوایای پنهان زندگی این بانوی ایرانی، تأثیرگذاری وی در به نمایش گذاشتن شاخصه‌هایی از فرهنگ ایرانی مورد کنشگری قرار گیرد. بدیهی است ساخت حمامی ایرانی، توأم با نقش‌ونگارهایی زیبا و قطعه شعری به زبان فارسی در داخل آن، در جزیره‌ای بسیار دور از ایران را می‌توان ابتکاری ارزشمند، توأم با تدبیر، از همسر ایرانی سلطان سعید در نظر گرفت که از این طریق درصدد به تصویر کشیدن بخشی از هنر باشکوه معماری ایرانی، توأم با نمادهایی از فرهنگ و ادبیات فارسی، بوده است. نویسنده در طول نگارش مقاله سعی وافری به خرج داده است تا ضمن گشودن روزنه‌ای، هرچند باریک، در عرصه روابط خارجی ایران (در اواخر دوره محمد شاه و نخستین سال‌های سلطنت ناصرالدین شاه قاجار) به پرسش اصلی مقاله که «آیا می‌توان این شاهزاده خانم ایرانی را در گسترش فرهنگ ایرانی در این جزیره تاریخی تأثیرگذار دانست؟» بر مبنای اطلاعات ارائه‌شده به گونه‌ای مناسب پاسخ دهد.

امید است موضوع این مقاله موجبات تشویق پژوهشگران ایرانی برای ورود به عرصه واکاوی شخصیت‌های ایرانی را که در مدت زندگی در فراسوی این سرزمین در معرفی بخش‌هایی از فرهنگ، هنر و تمدن ایران زمین تأثیرگذار بوده‌اند، فراهم آورد.

منابع

- سایکس، سرپرسی (۱۳۶۳). *تاریخ ایران*، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سیدالسلطنه، محمدعلی (۱۳۷۰). *تاریخ مسقط و عمان، بحرین و قطر و روابط آنها با ایران*. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- عرب احمدی، امیربهرام (۱۳۸۴). *تانزانیا سرزمین همیشه سبز*. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- عرب احمدی، امیربهرام (۱۳۷۹). آثار تاریخی ایران در تانزانیا. *مطالعات روابط فرهنگی بین الملل*، ۴ (۹)، ۱۵-۴۴.
- فسایی، حسن (۱۳۸۲). *فارسنامه ناصری*. ج ۲. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- قاسمیان، سلمان و قریشی، سید حسن (۱۳۹۴). جایگاه اجاره بندر عباس در روابط امام مسقط و حکومت مرکزی ایران در اوائل دوره قاجار. *تاریخ روابط خارجی ایران* (۶۲)، ۱-۲۸.
- گفت‌وگوی نویسنده با پروفسور عبدالشریف، زنگبار: ۱۴۰۱.
- گفت‌وگوی نویسنده با دکتر حسن کریمیان، تهران: ۱۳۹۳.
- گفت‌وگوی نویسنده با محمد عبدالله، زنگبار: ۱۳۹۳.
- مجتهدزاده، پیروز (۱۳۷۳). ایرانیان در خلیج فارس. *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ۷۹ (۸۰-۸۱)، ۴-۹.
- مطالعات میدانی نویسنده، زنگبار: ۲۰۲۴.

- Basell, L., Ali, A.K., Egberts, E., Firoozi-Nejad, B., Mellor, N., & Horton, M. (2020). Laser Scanning Shihrazad's Baths: 1001 Tales Of Zanzibar Night. *The Antiquaries Journal*, 100, 340-373. doi:10. 1017/S0003581520000013.
- Bhacker, M.R. (2002). *Trade and Empire in Muscat and Zanzibar The Roots of British Domination*. Taylor & Francis, London: Routledge.
- Burton, R.F. (1872). *Zanzibar City Island and Coast, Volume 1*. London: Tinsley brothers.
- Else, D. (1998). *Guide to Zanzibar*. Chalfont St Peter: Bradt Publications.
- Farsy, A.S. (1986). *Seyyid Said Bin Sultan Joint Ruler of Oman and Zanzibar (1804-1856)*. Nairobi: Lancers Books
- Finke, J. (2002). *The Rough Guide to Zanzibar*. London: Rough Guides Limited.
- Fitzpatrick, M., Burtlett, R. & Else, D. (2015). *Lonely Planet Tanzania (Travel Guide)*. Melbourne: Lonely Planet Publication.
- Hodd, M. (1994). *East Africa Handbook (Trade & Travel Handbooks)*. Bath: Footprint Handbooks.
- Horton, M. (1994). *East Africa*, New York: Colombia University. available (1403/10/18) online at: <http://www.iranicaonline.org>.
- <http://www.citypopulation.de>: Leipzig, available (1403/10/18) online at: <http://www.citypopulation.de/en/tanzania/cities>.
- Ingrams, W.H. (1967). *Zanzibar: Its History and its People*. London: Routledge.

- McIntyre, Ch. & McIntyre, S. (2022). *Zanzibar: Pemba, Mafia*. Chalfont St Peter: Bradt Travel Guide.
- National Museum of Zanzibar (2014). Zanzibar: Archive Department.
- Nicolini, B. (2004). *Makran, Oman, and Zanzibar Three-terminal Cultural Corridor in the Western Indian Ocean (1799-1856)*. Leiden: Brill.
- Petersen, A. (2001). *Dictionary of Islamic Architecture*. London: Routledge.
- Romero, P. (2012). Seyyid Said bin Sultan BuSaid of Oman and Zanzibar: Women. In the Life of this Arab Patriarch. Abingdo: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 373-92.
- Ruete, E. (2016). *Memoirs of an Arabian Princess An Autobiography*. London: Create Space Independent Publishing Platform.
- Tanzania Tourist Corporation (2016). *A Travel Guide To Historical Monuments of Zanzibar*. Dar Es Salaam: Tanzania Tourist Corporation.
- Webber, R. (2013). *Return to Zanzibar*. Leicester: Troubador Publishing.
- Wilson, A. (1927). *The Persian Gulf* (RLE Iran A). London: Routledge.
- Wippe, S. (2013). *Regionalizing Oman: Political, Economic and Social Dynamics*. Dordrecht: Springer.

Transliteration

- Arab Ahmadi, A. (2000). Iranian Historical Monuments in Tanzania. *International Cultural Studies Journal of Cultural Studies*, 4(9), 15–44.
- Arab Ahmadi, A. (2005). *Tanzania: the Evergreen Land*. Tehran: Al-Hodā International Publications.
- Author's field studies, Zanzibar: 2024.
- Fasā'ī, Ḥ. (2003). *Fārsnāme-ye Nāšerī*, Vol. 2. Tehran: Amīr Kabīr Publications.
- Interview with Dr. Hasan Karimian, Tehran: 2014.
- Interview with Mohammad Abdollah, Zanzibar: 2014.
- Interview with Professor Abd al-Sharif, Zanzibar: 2022.
- Mujtahid-Zāde, P. (1994). Īrānīyān dar Khalīj-e Fārs [Iranians in the Persian Gulf]. *Eṭṭelā 'āt-e Siyāsī va Eqtešādī*, 79–80, 4–9.
- Qasemiyan, S., & Ghoreyshi, S. H. (2015). The Lease of Bandar Abbas : Implications for Mutual Relations between Imam of Muscat and the Central Government of Iran in the Early Qajar Period. *History of Foreign Relations*, 62, 1–28.
- Sadīd al-Saltāneh, M. A. (1991). *History of Muscat, Oman, Bahrain, and Qatar and their relations with Iran*. Tehran: Donyā-ye Ketāb.
- Sykes, P. (1984). *A History of Persia* (M. T. Fakhr-Daei Gilani, Trans.). Tehran: Amīr Kabīr Publications. (Original work published 1930).

Evaluation of the Location of the City of Ruyan Based on Islamic Texts and Archaeological Data

Parastoo Masjedi Khaki¹ , Zahra Dehnavi² , Hasan Kohansal Vajargah³ 

1. Corresponding Author, Associate professor, Department of Geography- Iranian Studies, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran (parastomasjedi@yahoo.com)
2. M.A. Graduate, Department of Archeology, Faculty of Literature and Humanities, University of Neyshabur, Khorasan Razavi, Iran (zahradehnavi@gmail.com)
3. Assistant Professor, Department of History, University of Guilan, Gilan, Iran (kohansal@guilan.ac.ir)

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 20 April 2024 Received in revised form: 15 July 2025 Accepted: 22 July 2025 Published online: 16 November 2025 Keywords: <i>Kujour, Ruyan, Historical Texts, Archaeological Evidence</i>	The city of Ruyan was the capital of a small but long-lasting dynasty named the "Padosbanan". The territory of this dynasty, whose lineage reached back to Kiyous, the elder brother of Anoushirvan, was located in the west of Tabaristan. This dynasty was finally eliminated with the rise to power of the Safavid government. Numerous written sources mention the province of Ruyan and its center, referring to its status, which indicates the importance of this city. Additionally, several archaeological surveys have been conducted in the Kujour region, providing the basis for evaluating the potential location of the city of Ruyan by integrating historical evidence. In this study, the authors used the references made to Ruyan in historical texts, and especially the archaeological surveys conducted in the region, to determine the extent and geographical coordinates of the Islamic-era sites and castles. They then used the "ArcMap" software to specify the location of each site and castle, showing its extent on the map. The main research question is: "Based on archaeological evidence and information from written sources, which historical sites can be matched with the location of the historical city of Ruyan, and which site has the greatest correspondence with the location of this historical city?" The research method is based on library and field studies. The results showed that while the site previously suggested as the location of Ruyan was a large area, "Poul 1 Site" also appears to be identifiable as the city of Ruyan, given the extent of its site and castle, as well as its correspondence with historical sources.

Cite this article: Masjedi Khaki, P., Dehnavi, Z. & Kohansal Vajargah, H. (2025). Evaluation of the Location of the City of Ruyan Based on Islamic Texts and Archaeological Data. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(1), 160-188. DOI: 10.22059/jhic.2025.375097.654477



© The Author(s).
 DOI: 10.22059/jhic.2025.375097.654477

Publisher: University of Tehran Press.

ارزیابی موقعیت شهر رویان بر اساس متون اسلامی و داده‌های باستان‌شناسی

پرستو مسجدی خاک^۱، زهرا دهنوی^۲، حسن کهنسال واجارگاه^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه جغرافیا- ایران‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: parastomasjedi@yahoo.com
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد باستان‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران. رایانامه: zahradehnovi@gmail.com
۳. استادیار گروه جغرافیا- ایران‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: kohansal@guilan.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ کلید واژه‌ها: کجور، رویان، متون تاریخی، مدارک باستان‌شناسی	شهر رویان پایتخت سلسله‌ای کوچک، اما بادوام، به نام «پادوسپانان» بوده است. قلمرو این سلسله که نسب آن به کیوس، برادر بزرگ‌تر انوشیروان، می‌رسیده، در غرب طبرستان قرار داشته است. این سلسله سرانجام با قدرت گرفتن حکومت صفوی از بین رفت. منابع مکتوب متعددی از ولایت رویان و مرکز آن نام برده و به وضعیت آن اشاره کرده‌اند که نشان از اهمیت این شهر دارد. علاوه بر این، تاکنون چندین بررسی باستان‌شناسی در منطقه کجور انجام شده و زمینه را برای ارزیابی مکان احتمالی شهر رویان با تلفیق مدارک تاریخی فراهم کرده است. در این مطالعه نگارندگان با توجه به اشاراتی که در متون تاریخی به رویان شده و به‌ویژه بررسی‌های باستان‌شناسی انجام‌شده در ارتباط با منطقه، محوطه‌ها و قلاع دوره اسلامی، وسعت آن‌ها و همچنین مختصات جغرافیایی آن‌ها را مشخص کرده و سپس به کمک نرم‌افزار «آرک مپ» موقعیت هر محوطه و قلعه را با نشان دادن وسعت آن بر روی نقشه مشخص کرده‌اند. پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از: «بر پایه شواهد باستان‌شناختی و اطلاعات منابع مکتوب، کدام محوطه‌های تاریخی را می‌توان با موقعیت شهر تاریخی رویان منطبق دانست و کدام محوطه، بیشترین همخوانی را با موقعیت این شهر تاریخی دارد؟». روش پژوهش مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای و میدانی است. نتایج نشان داد محوطه‌ای که تا پیش از این به عنوان محل شهر رویان پیشنهاد شده بود، اگرچه محوطه بزرگی بوده است، به نظر می‌رسد «محوطه پول ۱» هم از نظر وسعت محوطه و قلعه آن و همچنین مطابقت با منابع تاریخی می‌تواند به عنوان شهر رویان شناخته شود.

استناد: مسجدی خاک، پرستو؛ دهنوی، زهرا و کهنسال واجارگاه، حسن (۱۴۰۴). ارزیابی موقعیت شهر رویان بر اساس متون اسلامی و داده‌های باستان‌شناسی. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۱)، ۱۶۰-۱۸۸.

DOI: 10.22059/jhic.2025.375097.654477



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.375097.654477

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

کجور منطقه‌ای که امروزه در بخش‌های کوهستانی غرب استان مازندران قرار دارد و بر اساس تقسیمات سیاسی از توابع شهرستان نوشهر است، در منابع و متون اسلامی بخشی از ولایت شناخته شده رویان بوده و مرکز آن ولایت نیز رویان نام داشته است. برخی ولایت رویان را به عنوان ولایتی مستقل از طبرستان و گیلان و مابین این دو استان می‌دانستند. این شهر از لحاظ جغرافیایی از تنوع قابل توجهی برخوردار بوده و همسایگان آن از سمت شرق و غرب، آمل و دیلمستان است. شهر کجور پایتخت پادوسپانان هم‌زمان با تصرف دشت مازندران و رویان توسط اعراب و ترکان آسیای مرکزی و تا دوره صفوی، به «استنداریه» و سپس «رستم‌دار» مشهور بود. پادوسپانان فرمانروایان محلی رویان بودند که به عنوان طولانی‌ترین سلسله ایران به صورت مستقل و نیمه مستقل بر این ولایت حکومت می‌کردند. پادوسپانان سلسله‌ای از بازماندگان شاهان ساسانی و از نسل گیل گاوباره بودند که از سال ۲۲ ه.ق. تا ۱۰۰۶ ه.ق. در رویان حکومت می‌کردند (اعظمی سنگسری، ۱۳۵۴: ۱۵). آن‌ها نسب خود را به سلسله ساسانی و جاماسب ساسانی می‌رساندند (آملی، ۱۳۴۸: ۱۲۰-۱۲۱). این سلسله به سه دوره اسپهبدان، استنداران و ملکان تقسیم می‌شود و سه شاخه مهم از این سلسله در زمان سقوط شامل: ۱. شاخه نور، ۲. شاخه کجور و ۳. شاخه لاریجان که همه آن‌ها از فرزندان ملک کیومرث یکم بودند (اعظمی سنگسری، ۱۳۵۴: ۱۴۱-۱۴۲). این سلسله سرانجام در یازدهمین سال حکومت شاه عباس یکم صفوی و به دست فرهاد خان اعتمادالدوله منقرض شدند (اعظمی سنگسری، ۱۳۵۴: ۶؛ یوسفی، ۱۳۹۳: ۳۲).

ستوده با توجه به منابع و متون اسلامی، محوطه رویان کهن را به عنوان استقرار اصلی این ولایت پیشنهاد کرده بود که بر پایه شواهدی محکم استوار نیست. بنابراین با توجه به بررسی‌های باستان‌شناسی که در سال‌های اخیر در منطقه صورت گرفته است، این امکان فراهم شد که در مورد محل احتمالی این شهر اظهار نظر کرد. نگارندگان در این پژوهش با بررسی و مطالعه دقیق گزارشات باستان‌شناسی که تاکنون انجام شده و استفاده از «جی آی اس»^۱ و نرم افزار «آرک مپ»^۲، به دسته‌بندی و ارزیابی محوطه‌های اسلامی منطقه بر اساس وسعت، گونه‌های سفالی و تلفیق این اطلاعات با اسناد و منابع مکتوب در ارتباط با شهر رویان از قرون سوم تا یازدهم ه.ق پرداخته‌اند.

1. GIS

2. Arcmap

روش پژوهش

روش پژوهش مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای و میدانی است. ضمن مطالعه منابع و متون اسلامی، اطلاعات لازم در ارتباط با ولایت رویان، توصیف موقعیت مکانی آن در متون اسلامی و اسامی روستا یا شهرهای مجاور ولایت رویان جمع‌آوری شده و سپس این اطلاعات تاریخی با داده‌های حاصل از بررسی باستان‌شناسی منطقه تطبیق داده شده تا به کمک آن بتوان مکان احتمالی شهر رویان را شناسایی کرد.

پیشینه پژوهش

در ارتباط با پژوهش‌های صورت‌گرفته در حوزه مکان‌یابی شهرهای اسلامی می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «ناتل در دوران اسلامی بر اساس یافته‌های باستان‌شناسی» اشاره کرد که به مطالعه پیشینه شهرستان نور و شهر ناتل و همچنین بررسی بخش‌های مختلف این شهر بر اساس منابع مکتوب و داده‌های باستان‌شناسی پرداخته است (نوریخس، ۱۳۹۶). کریمیان و سقایی در مقاله‌ای با عنوان «مکان‌یابی، تعیین فرم و سازمان فضایی شهر کلار بر اساس شواهد باستان‌شناسی» به معرفی و مکان‌یابی شهر اسلامی کلار بر اساس منابع نوشتاری مرتبط در سده‌های اولیه و میانه اسلامی و تطابق آن‌ها با نتایج بررسی‌های باستان‌شناسی پرداخته‌اند (کریمیان و سقایی، ۱۳۹۲). عابد تقوی و همکارانش نیز در مقاله‌ای به مکان‌یابی و تعیین سازمان فضایی محوطه شاه نشین فریم ساری در دوره اسلامی بر اساس مدارک باستان‌شناسی پرداخته‌اند (تقوی و همکاران، ۱۳۹۴). باستان‌شناختی صالحی کاخکی و ملک‌پور شهرکی در مقاله‌ای با عنوان «مکان‌یابی ایالت قومن بر اساس منابع و داده‌های باستان‌شناسی» به تبیین و تحلیل جغرافیای تاریخی قومن، معرفی آن بر اساس منابع تاریخی و همچنین وضعیت این شهر در سده‌های نخستین اسلامی، بر اساس منابع مکتوب و داده‌های باستان‌شناسی، پرداخته‌اند (صالحی کاخکی و ملک‌پور، ۱۳۹۴). مسجدی خاک و خزائی کوهر در مقاله‌ای به بررسی و معرفی محوطه‌های باستانی از دوره پیش از تاریخ تا شروع دوره اسلامی منطقه پرداخته‌اند (مسجدی خاک و خزائی کوهر، ۱۳۹۶). در این پژوهش با توجه به مدارک تاریخی و مستندات باستان‌شناسی به مکان‌یابی شهر رویان پرداخته می‌شود. در ارتباط با مکان احتمالی شهر رویان، ستوده بر پایه منابع اسلامی، محوطه رویان کهن را به عنوان مکان شهر رویان پیشنهاد کرده بود که بر پایه شواهدی محکم استوار نیست (ستوده، ۱۳۴۹). بنابراین با توجه به بررسی‌های باستان‌شناسی که در سال‌های اخیر در منطقه انجام شده است، این امکان فراهم شد که در مورد محل احتمالی این شهر اظهارنظر کرد. بنابراین در این پژوهش به مکان‌یابی شهر رویان با توجه به منابع تاریخی و مستندات باستان‌شناسی پرداخته می‌شود.

رویان در منابع تاریخی

به طور کلی منابع موجود در ارتباط با این ولایت به دو گروه منابع محلی و نسخه‌های موجود تقسیم می‌شود.

الف) منابع محلی: کسروی (۱۳۴۵) منابع محلی را به دو دسته تقسیم کرده است:

دسته نخست، نسخه‌های ناموجود که عبارت‌اند از: ۱. کتاب فتوح جبال طبرستان اثر ابوالحسن علی بن محمد المدنی (متوفی ۲۲۵) که ظاهراً نخستین کتاب پیرامون تاریخ مازندران بوده است؛ ۲. عقد السحر و قلائد الدرر، تألیف ابوالحسن علی بن محمد الیزدادی است که ابن‌اسفندیار نسخه‌ای از آن را در ۶۰۶ هجری از عربی به فارسی ترجمه کرده و آن را اساس تألیف خود قرار داده است؛ ۳. باوندنامه که مؤلف آن مشخص نیست و بنا بر گفته کسروی به زبان طبری بوده است؛ ۴. تاریخ طبرستان محمد بن حسن بن اسفندیار آملی؛ ۵. تاریخ مازندران تألیف ابن ابی‌مسلم، کتابی که نویسنده آن علی بن جمال‌الدین رویانی است که ظاهراً در قرن نهم نوشته شده است.

دسته دوم، نسخه‌های موجود که عبارت‌اند از: ۱. کتاب تاریخ رویان تألیف اولیاءالله آملی؛ ۲. کتاب تاریخ طبرستان و رویان و مازندران اثر میر سید ظهیرالدین بن سید نصیرالدین مرعشی (۸۱۵-۸۹۲ ه.ق)؛ ۳. کتاب تاریخ مازندران از ملا شیخ علی گیلانی.

به نظر می‌رسد منابع قرن سوم هجری قدیمی‌ترین منابع دوره اسلامی است که در آن‌ها به رویان اشاره شده است. از جمله می‌توان به کتاب فتوح البلدان تألیف البلاذری (متوفی ۲۷۹) اشاره کرد که در آن به حکایت انتصاب مازیار به عنوان والی طبرستان از سوی مأمون اشاره دارد. بلاذری چنین می‌گوید: «... محمد بن موسی بن حفص بن عمر بن علاء و مایزدیار بن قارن کوه‌های شروین را که نفوذ ناپذیرترین و سخت‌ترین و دارای انبوه‌ترین جنگل‌ها و درختان کوهستان طبرستان است، در زمان خلافت مأمون فتح کردند. آنگاه مأمون مایزدیار را به ولایت طبرستان و رویان و دلباوند گمارد و مازیار را محمد نامید و رتبه اسپهبدی به وی داد ...» (بلاذری، ۱۳۳۷: ۴۶۳). بلاذری همچنین از حرکت سعید بن عاصی و عبدالله بن عامر از خراسان به سمت طبرستان و همچنین فتح دره طبرستان، رویان و دلباوند توسط سعید بن عاص سخن می‌گوید (همان، ۴۶۹). بلاذری در ادامه بر اساس نظر برخی از راویان، یزید بن مهلب را فاتح رویان و دلباوند می‌داند (همان، ۴۷۶). از کتاب‌های دیگر المسالك و الممالك است که در آن ضمن بیان خراج به نام رویان اشاره شده و میزان خراج آن را دو هزار و دویست و بیست درهم ذکر کرده است و نکته جالب اینکه از رویان با عنوان رستاق رویان نام برده شده است: «رستاق جاوان هفت هزار درهم، رستاق رویان دو هزار و دویست و بیست درهم، افنه چهل و هشت هزار درهم، خوارزم و لردر چهارصد و هشتاد و نه هزار درهم» (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۳۳). در تاریخ یعقوبی چنین آمده است: «پس فضل حکومت ارمنستان را به خالد بن یزید بن اسید سلمی داد و عبدالملک بن خلیفه حرشی را با پنج هزار نزد وی فرستاد تا در رویان

با ابومسلم خارجی روبرو شدند» (یعقوبی، ۱۳۴۳: ۲/ ۴۳۸). از اسناد قرن چهارم هجری پیرامون رویان می‌توان به ابن فقیه (متوفای ۳۶۵) اشاره کرد؛ او ضمن تشریح شهرهای طبرستان، رویان را بزرگ‌ترین شهر کوهستانی این خطه می‌داند و فاصله میان آمل و رویان را ۱۲ فرسخ ذکر می‌کند و شالوس، لارز، شرز و ونداشورج را از شهرهای رویان می‌داند (ابن فقیه، ۱۳۴۹: ۱۴۷-۱۴۸). او همچنین رویان را شهری دارای رودها و کوه‌های فراوان و مستقل از طبرستان می‌داند. سپس از گشوده‌شدن این ولایت توسط افرادی همچون یزید بن مهلب و حسن بن زید خبر می‌دهد (همان، ۱۵۷-۱۵۸). قدامه بن جعفر از دیگر مورخان قرن چهارم، در کتاب خود به نام *الخراج* و در باب چهارم اثر خود درباره کوه‌ها از رویان نام می‌برد و رویان را جزو کوه‌های اقلیم پنجم دسته‌بندی می‌کند که به کوه قزوین می‌پیوندد (قدامه بن جعفر، ۱۳۷۰: ۱۱۶). اصطخری در کتاب *مسالك و ممالك*، ضمن بیان شهرهای طبرستان از رویان نیز نام می‌برد (اصطخری، ۲۰۰۴: ۲۰۶). مهلبی در کتاب *العزیزی* (مسالك و ممالك) اشاره می‌کند که شهر رویان اسمش شارستان (شهرستان) و بر کوه بزرگ (بلندی) قرار دارد و فاصله آن تا قزوین ۱۶ فرسخ و تا وبار (در نزدیکی گیلان) ۶ فرسخ است (المهلبی، ۲۰۰۶: ۱۵۱). سهراب نیز در کتاب *عجایب الاقالیم السعیه الی نهاییه العماره* آورده است: «از آن کوه کوهی به‌سوی شمال به‌صورت مستقیم از کنار ابهر و زنجان خارج می‌شود تا به مقابل رویان می‌رسد و از میان طیلسان، گیلان، باجروان و موقان می‌گذرد و این شهرهای دیلم است» (سهراب، ۱۳۷۶: ۱۷۶). در کتاب *حدود العالم من المشرق و المغرب* نیز برای شهرهای ناتل، چالوس، رودان و کلار پادشاهی جداگانه در نظر گرفته‌اند (حدود العالم، ۱۴۲۳: ۱۵۵). گردیزی مورخ قرن پنجم در ضمن *حملة یعقوب* به مازندران از رویان نام می‌برد. او در چند جای دیگر اطلاعاتی پیرامون ملوک رویان بیان می‌دارد (گردیزی، ۱۳۸۴: ۳۵۸).

از منابع قرن ششم هجری می‌توان به کتاب *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق* اشاره کرد که نویسنده آن ضمن توصیف ولایت طبرستان از رویان نیز به عنوان یکی از شهرهای آن نام می‌برد (الشریف الادریسی، ۱۴۰۹: ۲/ ۶۵۴). یاقوت حموی نیز در *معجم البلدان* آورده است: «میان آمل و ساریه هجده فرسنگ و میان آمل و رویان دوازده فرسنگ و میان آمل و شالوس [چالوس] که در سمت گیلان است بیست فرسنگ باشد. داستان گشودن آن را به دست عربان در طبرستان یادکرده‌ام» (یاقوت حموی، ۱۳۸۳: ۶۲). او همچنین از لشکرکشی و فتح رویان توسط سعید بن عاص در سال ۲۹ یا ۳۰ هجری یاد می‌کند که این روایت کاملاً مشابه روایت بلاذری است (همان، ۴۷۷: ۲) و از شهری به نام کجه نام می‌برد که در کوهستان‌های رویان قرار داشته و محل اقامت والی بوده است (همان، ۳/ ۳۱۱). از منابع قرن هفتم هجری، کتاب *طبقات ناصری* اثر منهج السراج است که در آن به نام رستم‌داری (رویان) اشاره شده است و ضمن بیان لشکرکشی جرماغون (سردار مغول) به سمت عراق، آذربایجان، از فتح رستم‌دار که محل آن را

در اطراف دریای خزر است، سخن گفته شده است (منهاج سراج، ۱۳۶۳: ۱۵۸ / ۲). از منابع قرن هشتم هجری کتاب *مراصد الاطلاع علی اسماء الامکنه و البقاع* اثر عبدالحق بغدادی (متولد ۷۳۹) است؛ و در ذکر نام آمل، به محل رویان نیز اشاره شده است. جالب آن است که او کجه را همان کلار می‌خواند و ظاهراً اطلاع او ناقص است؛ زیرا مورخان به صراحت این دو را جدای از یکدیگر می‌دانند (عبدالحق بغدادی، ۱۴۱۲: ۱ / ۶). انصاری دمشقی (متوفای ۷۲۷) در کتاب جغرافیای خود با عنوان *نخبه الدهر فی عجائب البر و البحر* چنین می‌گوید: «دیگر از شهرهای آن ناتل، کلار، رویان، ساریه، چالوس و عین‌الهم را می‌توان نام برد؛ دو شهر اخیر بر کناره دریای خزرند و قباد آن‌ها را ساخته است» (انصاری دمشقی، ۱۳۸۲: ۳۵۱). ابن‌خلدون نیز در کتاب خود ضمن ذکر حوادث خلافت خلفای عباسی، به برکناری سعید بن دعلج از امارت طبرستان و رویان و گماردن عمر بن العلاء به جای او اشاره می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵: ۱۳۳۱ / ۲). از منابع قرن نهم هجری کتاب *النجوم الزاهره فی ملوک مصر* اثر تغری اتابکی است، او ضمن بیان زندگینامه شیخ امام ابوالمحاسن رویانی، از انتصاب او به عنوان قاضی طبرستان سخن گفته و محل کشته‌شدن او را رویان (قصبه‌ای در حومه طبرستان) اعلام می‌کند (تغری بردی الاتابکی، ۱۳۵۰: ۵ / ۱۹۷). حمیری نیز شهر کجه را شهری در مرز دیلم می‌داند و از انتصاب مازیار به ولایت طبرستان، رویان و دماوند خبر می‌دهد (حمیری، ۱۹۸۴: ۲۷۸). در *تاریخ الفی* از منابع قرن دهم هجری نیز آمده است که حسین کیای چلاوی، الیاس بیگ را که از طرف شاه اسماعیل حاکم رستمدر شده بود، به قتل رساند و در جای دیگر می‌گوید که شاه اسماعیل به دورمیش خان و زینل خان دستور داد با کمک سرداران رستمدر و مازندران به دفع امیر دیباج رهسپار شوند (تتوی، ۱۳۷۸: ۳۲۲). خواندمیر نیز در کتاب *حبیب‌السیر*، رویان را به عنوان دارالملک رستمدر معرفی می‌کند (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۴۰۳-۴۰۸). بر اساس بیان اسکندریبگ منشی ظاهراً در اوایل دوره صفوی، امیرحسین کیا چلاوی، مناطق رستمدر و جبال فیروزکوه و دماوند را تحت تسلط خود درآورده و مقر خود را رستمدر قرار داده و در پایان پس از جنگ‌وگریزهایی در قلعه آستارا مورد محاصره سپاه صفوی قرار گرفته و پس از دستگیری خودکشی کرد (منشی، ۱۳۷۷: ۴۹-۵۱). در زمان شاه عباس ظاهراً در منطقه رستمدر شورش و ناآرامی اتفاق افتاد و مراد خان برای تسخیر قلعه کجور روانه رستمدر شد (همان، ۹-۱۹۸). اسکندر بیگ منشی می‌گوید: «در زمان سفر شاه به منطقه لار، شاه رستمدر جهانگیر نام داشته است که به‌سختی از قزلباشان فرمان‌برداری می‌نمودند» (منشی، ۱۳۷۷: ۲ / ۶۲۲-۶۲۳). او سپس به ذکر حکایت ملک سلطان محمد و جهانگیر و درگیری آن‌ها با حکومت صفوی و قتل فرمانده سپاه صفوی و متعاقباً حمله مرادخان به قلعه کجور می‌پردازد. جهانگیر از خدمت شاه صفوی گریخته و شورش می‌کند و نهایتاً دستگیر می‌شود (همان، ۷۹۵-۷۹۷). او سپس در ذکر خروج حمزه در لاهیجان از رستمدر نامبرده و گفته که این شورش در زمانی رخ داد که درویش محمدخان حاکم لاهیجان برای فتح رستمدر رفته بود (همان، ۸۱۳-۸۱۴).

در باب ولایت رستمدر اسکندربیگ منشی چنین می‌گوید: «ولایت رستمدر در میانه گیلان و مازندران واقع شده مشتمل بر دشت و جبال طوالش از حدود آمل مازندران تا تنکابن گیلان و عرضش از کوه دماوند تا کنار دریای خزر است و همچنین مرکز آن را رومان (رویان) می‌خواند و ذکر می‌کند که در گذر زمان دچار خرابی شده است» (همان، ۸۵۲).

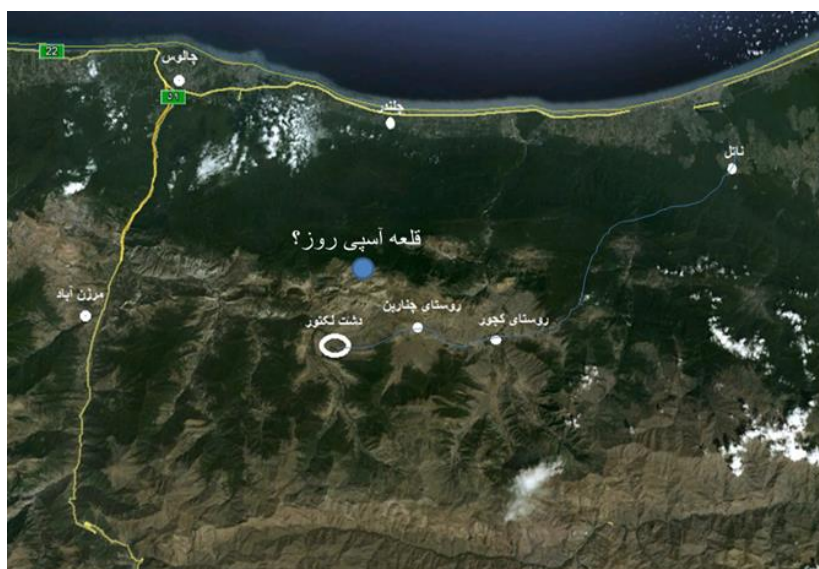
بررسی و تحلیل مکان‌گزینی شهر رویان بر اساس اسناد و منابع مکتوب در دوره اسلامی

بر اساس منابع و متون می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد: ۱. رویان نام چندین منطقه بوده و یکی در غرب طبرستان قرار داشت؛ ۲. رویان در منطقه‌ای کوهستانی قرار داشته است؛ ۳. مرزهای رویان در ضلع غربی تا نمک‌آبرود، از غرب تا نائل و نور، در شمال تا دریای مازندران، و در جنوب تا نزدیک ری امتداد داشته است. البته این قلمرو در دوران مختلف اسلامی و با توجه به سلسله‌های اصلی ایران و میزان قدرت و تسلط آنان در نوسان بوده است؛ ۴. با توجه به منابع تاریخی که در آن مورخان در ذکر شهرهای مازندران از ترتیبی منطقی و جغرافیایی بهره برده‌اند و شهرها غالباً از ناحیه مرکزی استان شروع شده و سپس به مناطق حاشیه‌ای امتداد می‌یافته است. اکثراً آن‌ها از جلگه شروع شده و در امتداد نوار ساحلی به غرب استان رفته و سپس به سمت مشرق می‌آمدند. با این اسناد (منابع تواریخ محلی، مانند تاریخ رویان و همچنین تاریخ طبرستان، رویان و مازندران) استاد ستوده توانسته حدود و مراکز تحت تسلط شاهکان رویان را مشخص کنند (این ابعاد بخصوص از منابع محلی، به‌ویژه میر ظهیرالدین مرعشی و اولیاء الله آملی می‌توان دریافت)؛ ۵. از منابع عمومی نمی‌توان غیر از ترتیب شهرها، مسافت‌های تقریبی و قرارگیری در دشت یا کوهستان را استنتاج نمود؛ ۶. بر اساس اسناد هم‌زمان با مغولان، شهر رویان در زمان حمله مغول و سپس در حملات تیمور به‌شدت آسیب دید و اگرچه در منابع از بازسازی مجدد شهر صحبت شده، رویان نتوانست به وضعیت پیشین خود بازگردد و این از سخنان نویسنده کتاب *عالم‌آرای عباسی* مشخص می‌شود؛ ۷. پیرامون شهر رویان و اسم برخی مناطق آن، تنها از منابع محلی می‌توان اطلاعات مناسبی در ارتباط با شهر سعیدآباد، رویان و قلعه آسیی روز به دست آورد؛ ۸. آنچه از اسناد مشهود است، کلار حد غربی و دارالمرز رویان در غرب بوده و سپس در فاصله بین رویان و کلار، شهرهای سعیدآباد و مزن و کبیره قرار داشته است و شهر چالوس نیز ظاهراً در مکان فعلی خود واقع بوده است. می‌توان حدس زد که از غرب، ابتدا کلار و سپس مزن، کبیره، سعیدآباد و سپس رویان و الارز قرار داشته است؛ ۹. رویان در ناحیه‌ای قرار داشته که دارای پوشش جنگلی نیز بوده است و امکان قرارگیری آن در بخش مرتفع‌تر قلمرو رویان (بلده) که امروزه جزء نور می‌باشد، بسیار بعید است. مزن نزدیک مرز با دیلم است؛ زیرا در منابع آمده که دهکده‌ای است به نام مزن که در آنجا والیان گرد آیند و از همان‌جا با دیلم کارزار کنند. اما کبیره کجاست؟ منظور

از عبارت در برابر چالوس و روبه‌روی کجور چه بوده است؟ به نظر می‌رسد نقشه جغرافیایی (شکل ۱) منطقه اندکی مشکل‌گشا باشد. رودخانه چالوس مرز بین کجور و کلاردشت است و در انتهای همین دره که تقریباً به خط مستقیم به شمال رفته و از مرکز شهر چالوس عبور می‌کند. بنابراین اگر ما منظور از کلمه کجور را چه به عنوان منطقه و چه به عنوان شهر باستانی کجور در نظر بگیریم، تفاوت چندانی نخواهد کرد. منطقه کجور در بخش روبه‌روی کلاردشت و منطقه غربی خود، تنها یک بخش قابل اسکان دارد که راه ورودی به منطقه کجور از ضلع غربی است و از پل ذغال و دوآب شروع می‌شده و آغاز منطقه کجور نیز همین‌جا است. شاید بتوان چنین برداشتی را از موقعیت کبیره داشت (شکل ۲).



شکل ۱: نقشه موقعیت احتمالی شهر کبیره، محل فعلی دشت لکتور و روستای چنارین، روستای چلندر و روستای کجور (نگارندگان، ۱۴۰۲).



شکل ۲: نقشه روستای کجور، روستای چنارین، دشت لکتور، قلعه آسپی روز و مسیر هجوم سادات به رویان (نگارندگان، ۱۴۰۲)

با جمع‌بندی کلی اطلاعات منابع می‌توان دریافت که سعیدآباد از کبیره نیز شرقی‌تر بوده است؛ بنابراین شاید در داخل این دره قرار داشته باشد که تا منطقه نور کشیده می‌شود. اما آنچه که با توجه به نظر مورخان و جغرافی‌دانان برداشت می‌شود این است که رویان در غرب قرار ندارد، بلکه در شرق آن قرار دارد و همچنین ذکر شده است که سعیدآباد در نزدیکی رویان قرار داشته است. مرعشی در ارتباط با نبردی صحبت می‌کند و در آن به ۲ منطقه اشاره می‌کند که بسیار مناسب حال است. او می‌گوید در سال ۷۸۲ هجری قمری سید فخرالدین مرعشی به جنگ ملک قباد پادوسبانی رفت.

چون فصل بهار آمد و هوا گرم گشت روی به سوی اعادی آوردند و ملک معظم نیز لشکر رستمدر را باز جمع گردانیده بود و از دوستان و هواخواهان مدد طلب نمود و محاربه را آماده گشته و در صحرای لکتر (لکتور) لشکرگاه کردند، مترصد رسیدن خصم بودند. چون سید شجاعت تبار با لشکر خود رسید در چنارین اردو زد (مرعشی، ۱۳۴۵: ۲۰۹-۲۱۰).

مدارک باستان‌شناسی در منطقه

در ارتباط با مطالعات صورت گرفته در منطقه کجور می‌توان به بررسی‌های باستان‌شناسی منطقه کجور و شهرستان نوشهر اشاره کرد که در دو مرحله انجام شده است. مرحله نخست آن را سید مهدی موسوی کوهپر و رحمت عباس‌نژاد در سال‌های ۱۳۷۹-۱۳۸۳ انجام دادند که در طی آن بیش از ۶۰ اثر از عصر آهن تا دوران اسلامی شناسایی شد (موسوی کوهپر و عباس‌نژاد، ۱۳۸۳)؛ مرحله دوم این بررسی‌ها را نیز سید مهدی موسوی کوهپر در سال ۱۳۸۷ برای تهیه نقشه باستان‌شناسی کشور انجام داد (موسوی کوهپر، ۱۳۸۷). بعد از آن در تابستان ۱۳۸۹ منطقه به سرپرستی مصطفی خزایی کوهپر مورد بررسی باستان‌شناسی قرار گرفت (خزایی کوهپر، ۱۳۹۰). از مطالعات دیگر انجام شده می‌توان به بررسی باستان‌شناسی محوطه‌های دوره اسلامی منطقه کجور توسط حسن هاشمی اشاره کرد (هاشمی، ۱۳۸۱). جواد رجبی نیز در پایان‌نامه ارشد خود به بررسی محوطه‌های پیش از تاریخ دشت کجور پرداخته است (رجبی، ۱۳۹۴). علاوه بر موارد ذکر شده، دو بررسی جداگانه توسط رضا موسوی میرکلا و افشین لزدوستی انجام شده است که گزارشی از آن در دسترس نگارندگان نبوده است. در مجموع ۳۹ محوطه باستانی دوره اسلامی و ۹ قلعه اسلامی ثبت شد. از ۹ قلعه ثبت شده برای ۳ قلعه یزدگرد، قلعه کتی نیتل و گنج نو اطلاعاتی درباره میزان مساحت ثبت نشده است. از مجموع ۳۴ محوطه استقرار، در ارتباط با محوطه و رازن اطلاعات مساحت ثبت نشده است. در ادامه به معرفی چند محوطه تأثیرگذار برای تحلیل و ارزیابی مکان احتمالی رویان اشاره خواهد شد.

محوطه رویان کهن

محوطه رویان در بخش شمالی شهر کنونی رویان و سمت چپ جاده آسفالت کجور به کدیر، با مختصات جغرافیایی ۵۱ درجه و ۴۴ دقیقه طول شرقی و ۳۹ درجه و ۲۶ دقیقه عرض شمالی واقع شده است. ارتفاع آن از سطح آب‌های آزاد حدود ۱۶۰۰ متر است. این محوطه ابعادی در حدود ۱۰۰ در ۵۰۰ متر دارد. داده‌های باستان‌شناسی موجود در این محوطه شامل جوش کوره، قطعات سفالی، گلوله‌های پخته شده، شیشه، تنبوشه‌های سفالی و آثاری از معماری می‌باشد. سفال‌های به دست آمده از این محوطه تنوع زیادی دارد و به دلیل ظهور آثاری همچون جوش کوره و سفال‌های تغییر شکل یافته، احتمالاً بخش‌هایی از این محوطه محل تولید سفال بوده است. سفال‌های به دست آمده غالباً لعابدار و از نوع یکرنگ، به رنگ‌های لاجوردی، فیروزه‌ای، سبز، زرد و آبی هستند. سفال‌های با تکنیک نقاشی زیر لعاب، سفال‌های رنگارنگ، سفال‌های لاجوردی و سفال‌های لعاب پاشیده نیز در میان انبوه سفالینه‌های به دست آمده از این محوطه دیده می‌شود. این سفالینه‌ها دارای رنگ، فرم و نقش‌های متفاوتی هستند و نقوش آن‌ها شامل خطوط

مورب، موجدار، موازی، زیگزاگ، منحنی و همچنین نقوش گیاهی می‌شود (موسوی و عباس‌نژاد، ۱۳۷۹-۱۳۸۳: ۴۲-۴۳). موسوی کوهپر و عباس‌نژاد بر اساس گزارش‌ها و منابع تاریخی و تطبیق داده‌ها و بناهای شاخص در مجاورت آن، همچون قلعه کجور، این محوطه را مرکز احتمالی رویان کهن می‌دانند (همان، ۴۳) (شکل ۳).



شکل ۳: نمونه سفال‌های گردآوری شده از محوطه رویان کهن (موسوی و عباس‌نژاد، ۱۳۷۹-۱۳۸۳: ۴۲-۴۳)

محوطه پول ۱

این محوطه به عنوان یکی از غنی‌ترین محوطه‌های کجور، در فاصله ۲۰۰۰ متری ضلع غربی روستای پول قرار دارد. مختصات جغرافیایی این محوطه عبارت است از: طول جغرافیایی ۵۸°۵۱'۳۹" S، عرض جغرافیایی ۴۰°۲۷'۱۷" و ارتفاع آن از سطح آب‌های آزاد ۱۳۴۸ متر است. ابعاد این محوطه حدود ۸۰۰ در ۱۰۰۰ مترمربع و داده‌های آن شامل قطعات سفال، یک قطعه سرباره، بخش‌هایی از یک‌دست افزار سنگی می‌باشد. داده‌های سفالی شامل سفال‌های قرمز و قهوه‌ای دوران تاریخی، سفال‌های قرون میانی اسلامی و همچنین سفال‌های فیروزه‌ای و آبی سفید دوره اسلامی می‌شود (خزایی کوهپر، ۱۳۹۰: ۹۷) (شکل ۴ و ۵).



شکل ۴: نمای شمالی محوطه پول ۱
(خزایی کوهپیر، ۱۳۹۰: ۹۹)



شکل ۵: نمونه سفال‌های گردآوری شده از محوطه پول ۱
(همان: ۹۷)

تپه پاتخت شمالی

تپه پاتخت شمالی که به نام «قلعه پاتخت» نیز شناخته می‌شود، در نزدیکی شهر پول، دهستان زانوس رستاق، بخش کجور، شهرستان نوشهر در استان مازندران قرار دارد. مختصات جغرافیایی این محوطه عبارت است از: طول جغرافیایی ۵۵°۴۸'۳۹" S، عرض جغرافیایی: ۳۹°۲۳'۲۹" و ارتفاع آن از سطح آب‌های آزاد ۱۷۰۸ متر است. این محوطه با ابعاد ۱۰۰ در ۲۰۰ متر، بر روی ارتفاعات طبیعی قرار گرفته و مرکز آن به سبب وجود برجستگی طبیعی نسبت به دامنه‌ها مرتفع‌تر است. بر روی بخش مرکزی آن شواهد معماری

همچون بقایای دیواری ساخته شده از قلوه سنگ و سنگ تراشیده شده، مشاهده می شود. در بخش جنوب و جنوب شرق محوطه، جاده کجور قرار دارد که ارتفاع آن نسبت به رأس تپه حدود ۲۰ متر است. بر سطح محوطه تعداد زیادی از قطعات سفالینه های مرتبط به دوران تاریخی و اسلامی وجود داشت. این سفالینه ها دارای شاموت گیاهی و رنگ خمیره قرمز رنگ و همچنین تزییناتی به سبک نقوش کنده و برجسته بودند (موسوی کوهپر و آریامنش، ۱۳۹۹: ۱۹۶؛ خزایی کوهپر، ۱۳۹۰: ۸۴).



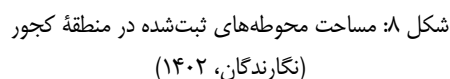
شکل ۶: نمای شمالی محوطه پاتخت شمالی
(خزایی کوهپر، ۱۳۹۰: ۸۴)



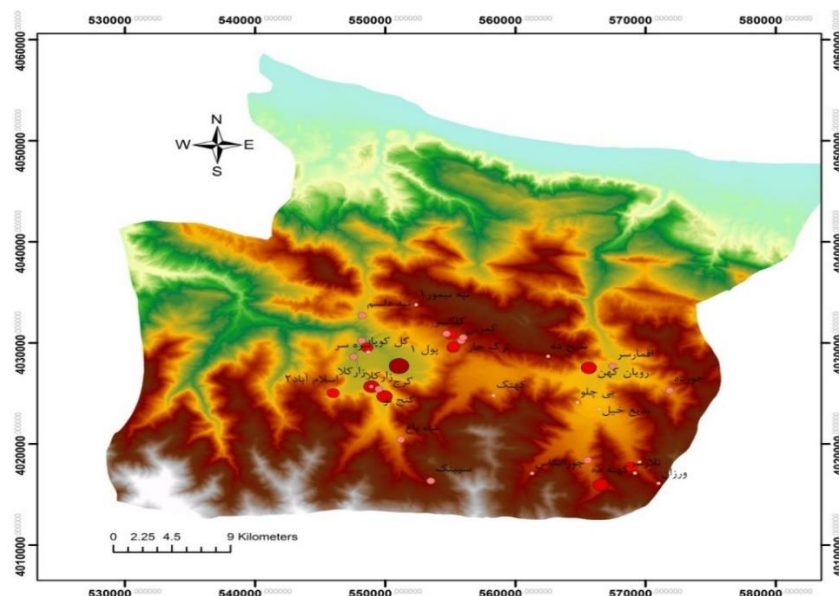
شکل ۷: نمونه سفالینه های محوطه پاتخت شمالی
(همان، ۸۶)

قلعه کجور

این قلعه در شمال غرب شهر کنونی کجور و در سمت چپ جاده آسفالته پول به کجور واقع شده است (موسوی و عباس‌نژاد، ۱۳۷۹-۱۳۸۳: ۴۱). بقایای معماری قلعه در مساحتی به ابعاد ۶۰ در ۳۰ متر قابل‌رؤیت است. احتمالاً پی این قلعه از قلوه‌سنگ و دیوارهای آن از خشت ساخته شده و سطح بیرونی دیوارها نیز با اندودی از کاهگل پوشانده شده است. گویا این قلعه با استفاده از یک دیوار حائل به دو بخش شمالی و جنوبی تقسیم شده که پهنای بخش نخست ۴۰ و شمالی ۲۰ متر است. سفال‌های این محوطه از کیفیت و پخت مطلوبی برخوردارند و تکنیک تزیین آن‌ها شامل نقش افزوده و نقش کنده با طرح‌های هندسی (زیگزاگی، موج، مارپیچی) و خطوط موازی می‌شود. سفال‌های لعاب‌دار یک‌رنگ هستند و غالباً رنگ‌های آن‌ها شامل سبز کم‌رنگ، آبی سیر و قهوه‌ای است. علاوه بر این، سفال‌های لعاب پاشیده نیز در میان سفالینه‌های مشکوفه از این محوطه دیده می‌شود. قدمت سفال‌ها به دوره تاریخی و اسلامی (به‌ویژه قرون میانی) می‌رسد (موسوی و عباس‌نژاد، ۱۳۷۹-۱۳۸۳: ۴۱). در این پژوهش محوطه رویان که پیش از این توسط پژوهشگرانی همچون ستوده به عنوان خرابه شهر رویان در نظر گرفته شده بود، با محوطه پول که اطلاعات جغرافیایی آن توسط نگارندگان مورد تحلیل قرار گرفته است، بررسی و مقایسه شد. دامنه اطلاعات ثبت‌شده برای مساحت محوطه از ۴۵۰ مترمربع که کم‌ترین میزان بود تا ۸۰۰ هزار مترمربع که بیشترین رقم بود متغیر است. برای این منظور ۵ طبقه برای این دامنه ثبت شد و از بسیار کوچک تا بسیار بزرگ در نظر گرفته شدند (در مقیاس خود محوطه‌های منطقه کجور). ۵۰۰۰-۰ متر مربع (بسیار کوچک)، ۵۰۰۱-۱۵۰۰۰ متر مربع (کوچک)، ۱۵۰۰۱-۳۰۰۰۰ متر مربع (متوسط)، ۳۰۰۰۱-۵۰۰۰۰ متر مربع (بزرگ) و ۵۰۰۰۱-۸۰۰۰۰۰ متر مربع (خیلی بزرگ) (شکل ۸ و ۹).



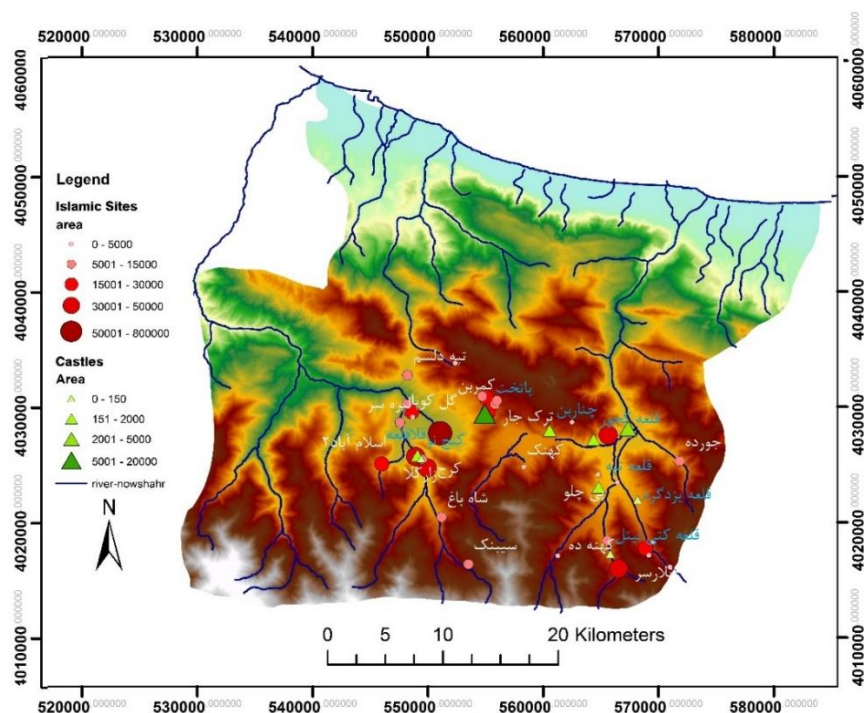
محوطه‌ای که توسط منوچهر ستوده و برخی از پژوهشگران به عنوان محل واقعی محوطه رویان ثبت شده است، ۵۰ هزار متر مربع مساحت دارد و با عنوان رویان کهن نام‌گذاری شده است که در زمره محوطه‌های بزرگ قرار دارد و محوطه‌های دیگر مانند زارکلا (۴۰ هزار مترمربع)، کرچ (۴۰ هزار متر مربع)، کهنه ده (۳۷ هزار مترمربع)، و کلا کلا (۳۰ هزار مترمربع) به ترتیب پس از آن در زمره محوطه‌های بزرگ قرار دارند. اما این محوطه بر اساس داده‌های ثبت‌شده بزرگ‌ترین محوطه منطقه نیست و محوطه پول ۱ با مساحت ۸۰۰ هزار مترمربع به میزان قابل‌توجهی بزرگ‌تر از محوطه مذکور است و تنها محوطه‌ای است که در گروه محوطه‌های بسیار بزرگ قرار دارد (شکل ۸ و ۹).



شکل ۹: موقعیت محوطه‌های استقرار دوره اسلامی کجور بر اساس وسعت
(نقشه از نگارندگان، ۱۴۰۲)

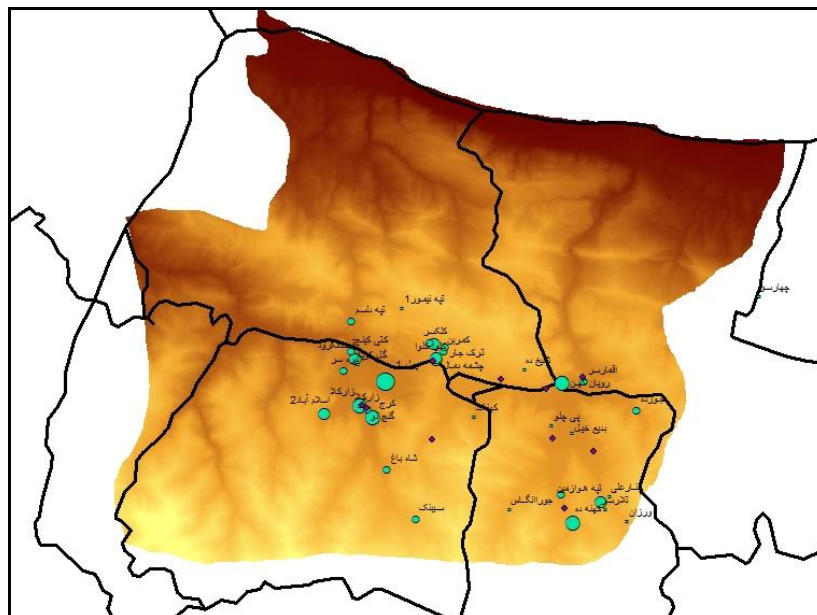
از این رو از نظر مساحت که فاکتور مهمی برای شناخت و مکان‌یابی شهر رویان است، محوطه پول ۱ می‌تواند بیش از محوطه مذکور مکان احتمالی مدنظر باشد. به لحاظ تأمین آب نیز جدای از امکان احداث چاه‌های آب در منطقه و چشمه‌های فراوان در این ناحیه، منابع آب قابل توجه دیگری نیز وجود دارد. رودخانه «گلندرود» مشروب‌کننده عمده قسمت شرقی منطقه است و رودخانه «زانوس» تأمین‌کننده آب برای قسمت غربی است که با اضافه شدن چشمه بزرگ «دیو چشمه» بر میزان آب آن افزوده می‌شود (شکل ۱۰).

شواهد استفاده از آب رودخانه زانوس برای کشاورزی و شرب در زمان معاصر و هم در زمان گذشته به وضوح وجود دارد. کانال‌کشی و حفر کانال و در موارد متعدد پل انتقال آب نیز وجود دارد. این کانال‌های آب از بالادست دشت و دامنه کوه ایجاد شده‌اند و آب را به سمت دشت لکتور و دیگر روستاها منتقل می‌کند. از این رو محوطه پول ۱ به لحاظ تأمین آب نیز دچار هیچ مشکلی نبوده است. گفتنی است بر اساس داده‌های بررسی منطقه، برتری قسمت غربی به شرقی از زمان پیش از تاریخ نیز قابل مشاهده است. این برتری هم به لحاظ تعداد محوطه‌های پیش از تاریخی و هم به لحاظ وسعت گزارش شده است (خزائی کوهپر، ۱۳۹۰: ۱۶۹-۱۷۰).



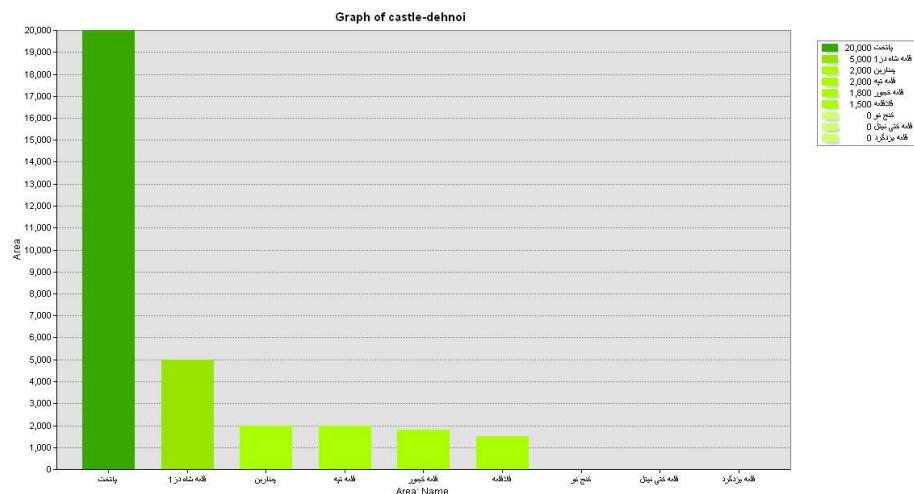
شکل ۱۰: موقعیت قرارگیری محوطه‌های استقرار اسلامی و قلعه‌های منطقه (قلعه‌ها به شکل مثلث و برجسب آبی و محوطه‌ها به شکل دایره با برجسب سفید)
(نقشه از نگارندگان، ۱۴۰۲)

به لحاظ دسترسی به راه ارتباطی نیز قرارگیری محوطه پول ۱ در داخل دشت و در امتداد شکل ساختاری منطقه و راه مواصلاتی امروزی نیز شرایط را برای پول ۱ همچون محوطه رویان کهن مناسب می‌کرده است. اگرچه این محوطه نسبت به جاده امروزی چند صد متر فاصله دارد، احتمالاً در گذشته راه مواصلاتی از محوطه عبور می‌کرده است (شکل ۱۱).

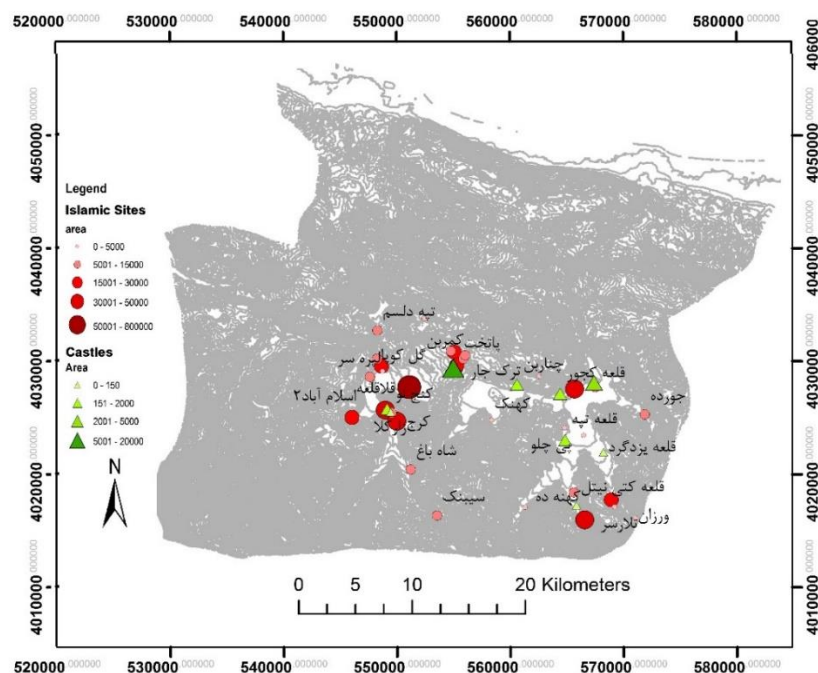


شکل ۱۱: راه‌های مواصلاتی امروزی در منطقه

در کنار موارد ذکر شده از وجود قلعه‌ای در نزدیکی رویان یاد شده که همان نام رویان پایتخت این شهر را نیز بر خود داشته است (شکل ۱۲). از نکات جالب توجه در طی بررسی‌های باستان‌شناسی و ثبت نام محوطه‌ها توسط مردم بومی وجود نام قلعه پاتخت (پایتخت) است که مشرف و نزدیک به محوطه پول ۱ است (شکل ۱۳).

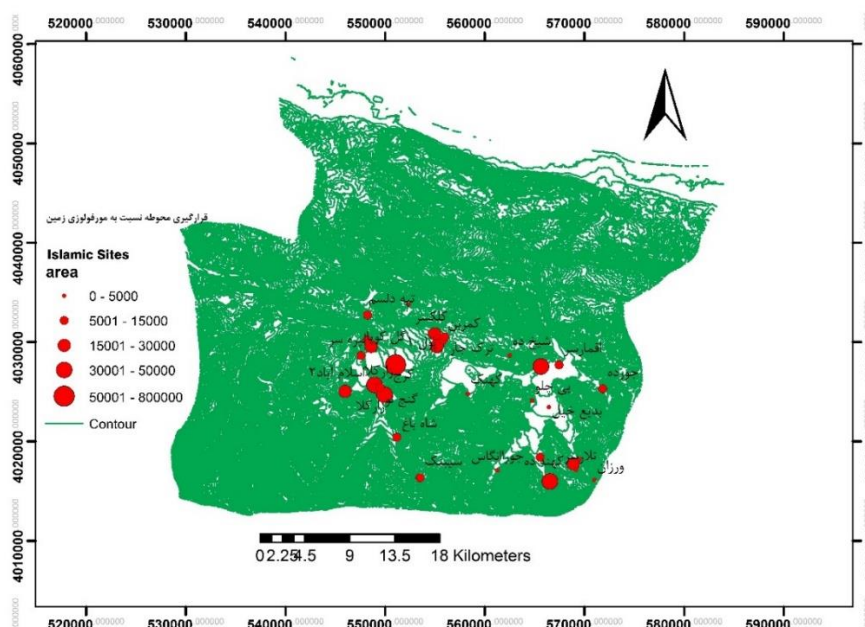


شکل ۱۲: نمودار وسعت قلعه‌های منطقه (برای سه قلعه یزدگرد، گنج نو و قلعه کتی نیتل مساحتی ثبت نشده بود)
(نگارندگان، ۱۴۰۲)



شکل ۱۳: موقعیت قلعه‌ها نسبت به محوطه‌ها برحسب وسعت
(نگارندگان، ۱۴۰۲)

همچنان که در شکل ۱۴ نشان داده شده است، بزرگ‌ترین محوطه‌ها در قسمت دشت و بخش صاف کجور قرار گرفته‌اند و هرچه به میزان شیب افزوده می‌شود، از وسعت محوطه‌ها کاسته می‌شود. از نکات جالب توجه دیگر، تمرکز بزرگی محوطه‌ها (و احتمالاً متعاقباً جمعیت ساکن در آن) در ضلع غربی بیش از ضلع شرقی است. یعنی در ناحیه‌ای که محوطه بزرگ پول ۱ قرار دارد. شاید بتوان این تجمع را نتیجه قرار داشتن مرکزیت سیاسی ولایت رویان در نزدیکی این دشت قلمداد کرد، که موجب شده جمعیت بیشتری نیز تمایل داشته باشند که در مجاورت پایتخت رویان ساکن باشند تا از عواملی همچون امنیت بیشتر و دیگر مزایای آن بهره‌مند گردند. اگرچه می‌تواند دلایل دیگری نیز برای آن محتمل باشد.



شکل ۱۴: خطوط ارتفاعی و نسبت قرارگیری محوطه بر اساس جمعیت در منطقه

(نگارندگان، ۱۴۰۲)

بر اساس مطالعات دیرینه‌گرده‌شناسی رضانی کاکرودی در منطقه نوشهر مشخص شد که در حدود دورانی که رستم‌دار (بخش جلگه) به صورت ابتدایی به تمام منطقه اطلاق می‌شده، قسمت جلگه‌ای ولایت رویان دچار تغییراتی در پوشش گیاهی شده است. او نشان داد پوشش گیاهی منطقه تغییر کرده و علت آن تغییرات آب‌وهوایی نبوده است، بلکه به دلیل عوامل انسانی پوشش گیاهی تغییر کرده است و نشان از ازدیاد کشاورزی در جلگه بوده است (رضانی کاکرودی، ۱۳۸۷: ۹۸-۱۰۱). در حالی که در قسمت

کوهستانی، کمبود محوطه‌ها و زوال سیاسی را در این زمان که مقارن با زوال سلسله پادوسبانی است، شاهد هستیم، این مهم احتمالاً نشان از تغییر و انتقال جمعیتی به منطقه جلگه‌ای رویان بوده باشد و همین سبب شده که منطقه بعدها بیشتر با نام رستم‌دار شناخته شود که در بخش جلگه قرار داشته، در حالی که سابقاً نام رویان و کجور بیشتر در ارتباط با قسمت کوهستانی منطقه شناخته می‌شده است.

نتیجه گیری

علی‌رغم ذکر نام رویان در منابع متعدد تاریخی، اما این اطلاعات بسیار کلی است و اطلاعات چندانی در مورد ویژگی، ساختار شهر، استحکامات و موقعیت آن نسبت به عوارض جغرافیایی آن فراهم نمی‌کند. این اطلاعات کلی مانند قرار گرفتن رویان در کوهستان و بزرگ‌ترین شهر کوهستانی منطقه، برخورداری از رودخانه و چشمه‌ها است. همچنین مشخص است که دارای حصار و قلعه بوده است. در نتیجه باید گفت منابع مکتوب غیرمحلی، اطلاعات چندان مفیدی برای مکان‌یابی در اختیار نمی‌گذارد. در مورد منابع محلی نیز ظهیرالدین مرعشی از حرکت لشکر سادات مرعشی اطلاعاتی پیرامون منطقه به دست می‌دهد و نام دو مکان کاملاً شناخته‌شده را آورده است. او نخست از چناربن و سپس لکتور یاد می‌کند و اینکه شهر رویان یا کجور و قلعه آن پس از لکتور یا در مجاورت آن قرار داشته است و با توجه به زمین ریخت‌شناسی منطقه که شکل شرقی - غربی دارد و مسیر حرکت سادات مرعشی نیز بر اساس متن کتاب ظهیرالدین مرعشی، شرقی - غربی بوده است؛ پس دارالاماره رویان در دشت شرقی نبوده است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد، محوطه خرابه شهر (پیشنهادی ستوده به عنوان شهر رویان) جدای از مسئله موقعیت خود و قلعه مجاور آن و به لحاظ مساحت، تنها ۵۰ هزار متر مربع وسعت برای آن ثبت شده است که این مساحت تنها به اندازه یک روستای کوچک است و با توصیف منابع تاریخی از آن، که آن را بزرگ‌ترین شهر کوهستانی طبرستان معرفی کرده‌اند، تطابق ندارد. اما محوطه پول ۱ با مساحت ۸۰۰ هزار مترمربع به مراتب وسیع‌تر از آن است. افزون بر این، مقایسه قلعه‌های مجاور نیز اختلاف قابل‌توجهی را نشان می‌دهد. قلعه پاتخت ۲۰ هزار متر مربع وسعت تقریبی دارد؛ در حالی که قلعه کجور تنها ۱۸۰۰ متر مربع وسعت دارد که برای پناه دادن به نظامیان و مردم عادی منطقه و پایتخت بسیار کوچک است، اگرچه پس از قلعه پاتخت، وسیع‌ترین قلعه شاه دز است که ۵ هزار متر مربع وسعت دارد. از این‌رو می‌توان گفت محوطه پول ۱ بهترین محوطه‌ای است که می‌تواند مکان احتمالی پایتخت سلسله پادوسبانان باشد. علاوه بر این، در سال ۱۳۹۱ در اثر کاوشی غیرمجاز در محوطه گل کوپا در نزدیکی دشت لکتور و پول ۱، قسمتی از یک بنای مهم از زیر خاک آشکار شد که نشان می‌دهد این محوطه محل اقامت فرد بسیار مهمی بوده است. گچ‌بری‌های این بنا در قسمت‌های آشکارشده مشابه گچ‌بری‌های دوره ساسانی - اسلامی است.

منابع

- ابن اسفندیار، محمد بن حسن (۱۳۶۶). *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال، چ ۲. تهران: کلاله خاور.
- ابن خردادبه، ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله (۱۳۷۱). *مسالك و ممالك*، ترجمه سعید خاکرند. چ ۱. تهران: میراث ملل.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵). *تاریخ ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی و هنری.
- ابن فقیه، احمد بن محمد بن اسحاق الهمدانی (۱۳۴۹). *البلدان (ترجمه مختصر)*، ترجمه ح. مسعود. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد الفارسی (۲۰۰۴). *مسالك الممالك*. لیدن افسر. بیروت: دار صادر.
- اعظمی سنگسری، چراغعلی (۱۳۵۴). *گاوباره‌گان پادوسپانی (بازماندگان ساسانیان در رویان از ۲۲ تا ۱۰۰۶ هجری)*. مجله بررسی‌های تاریخی، ۴ (۹)، ۲۰۵-۲۴۶.
- انصاری دمشقی، شمس‌الدین محمد بن ابی‌طالب (۱۳۸۲). *نخبه الدهر فی عجائب البر و البحر*، ترجمه حمید طیبیان. تهران: انتشارات اساطیر.
- آملی، اولیاءالله (۱۳۴۸). *تاریخ رویان*، تصحیح و تحشیه منوچهر ستوده. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بازیار، حمزه علی (۱۳۸۷). *رویان در پرتو تاریخ (روزشمار تغییر نام رویان)*. تهران: سیب سرخ.
- البلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۳۷). *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل. تهران: نشر نقره.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳). *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: سپهر.
- تتوی، احمد بن نصرالله (۱۳۷۸). *تاریخ الفی*، تصحیح علی آل داوود. تهران: فکر روز.
- تغری بردی اتابکی، جمال‌الدین ابی‌المحسن یوسف (۱۳۵۰). *النجوم الزاهره فی ملوک مصر و قاهره*. قاهره: وزارت الثقافه و الارشاد القومی.
- تقوی، عابد؛ موسوی حاجی، سید رسول؛ خاکباز، انسیه و عابدینی عراقی، مهدی (۱۳۹۴). مکان‌یابی و تعیین فرم و سازمان فضایی محوطه شاه‌نشین در قرون اولیه اسلامی بر اساس شواهد تاریخی و مواد باستان‌شناختی، همایش ملی معماری و شهرسازی بومی ایران، یزد.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب (۱۴۲۳). القاهرة: الدار الثقافیه للنشر.
- الحمیری، محمد بن عبدالمنعم (۱۹۸۴). *الروض المعطار فی خبر الاقطار*. بیروت: مکتبه لبنان.
- خزائی کوهپر، مصطفی (۱۳۹۰). *بررسی فراگیر محوطه‌های باستانی قسمت مرکزی کجور مازندران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی حامد وحدتی نسب. تهران: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین الحسینی (۱۳۵۳). *حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، زیر نظر محمد دبیر سیاقی. تهران: خیام.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱). *لغتنامه*، حرف پ. به کوشش محمد معین. تهران: دانشگاه تهران.
- رمضانی کاکرودی، الیاس (۱۳۸۷). *بررسی پالینولوژیک (گرده شناسی) تحول جنگل های خزری در هولوسن و*

- کاربردهای جنگل‌شناسی آن، مطالعه موردی: جنگل‌های ماشالک نوشهر. پایان نامه دکتری، به راهنمایی محمدرضا مروی مهاجر. تهران: دانشگاه تهران، دانشکده منابع طبیعی.
- روحانی، کاظم (۱۳۷۰). *تحلیلی بر نهضت‌های سیاسی دینی ایران*. تهران: کیهان.
- ستوده، منوچهر (۱۳۴۹). *از آستارا تا استارباد*. ج ۳. تهران: انجمن آثار ملی.
- سلطانی لرگانی، محمود (۱۳۸۳). *تاریخ، فرهنگ و جغرافیای منطقه کجور در مازندران*. تهران: آرون.
- الشریف الادریسی، ابوعبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن ادريس الحمودی (۱۴۰۹). *نزه المشتاق فی اختراق الآفاق*. بیروت: عالم الکتب.
- صالحی کاخکی، احمد و ملک‌پور شهرکی، زهرا (۱۳۹۴). *آبان*. مکان‌یابی ایالت قومس بر اساس منابع و داده‌های باستان‌شناسی. دومین همایش ملی باستان‌شناسی ایران، مشهد، ۱-۱۳.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۰). *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۱۲. تهران: اساطیر.
- قدامه بن جعفر (۱۳۷۰). *الخراج*، ترجمه حسین قرچانلو. تهران: نشر البرز.
- القزوینی، زکریا بن محمد بن محمود (۱۳۶۶). *آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کریمیان، حسن و سقایی، سارا (۱۳۹۲). *مکان‌یابی، تعیین فرم و سازمان فضایی شهر کلار در سده‌های نخستین اسلامی بر اساس شواهد باستان‌شناختی*. *مطالعات باستان‌شناسی*، ۵(۱)، ۶۹-۷۸.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک (۱۳۸۴). *تاریخ گردیزی*، تصحیح و تحشیه عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- مرعشی، ظهیرالدین بن نصیرالدین (۱۳۴۵). *تاریخ طبرستان و رویان*، با مقدمه محمدجواد مشکور، به کوشش محمدحسین تسبیحی. تهران: شرق.
- مسجدی خاک، پرستو و خزائی کوهپر، مصطفی (۱۳۹۶). *بررسی و معرفی محوطه‌های باستانی پیش از تاریخ تا آغاز اسلامی به دست آمده از قسمت مرکزی کجور، مازندران*. *جستارهای باستان‌شناسی ایران پیش از اسلام*، ۲(۲)، ۲۶-۱۴.
- منشی، اسکندر بیگ (۱۳۷۷). *عالم آرای عباسی*، تصحیح محمداسماعیل رضوانی. ج ۱. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- منه‌اج سراج، عثمان بن محمد (۱۳۶۳). *طبقات ناصری یا تاریخ ایران و اسلام*، تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
- موسوی کوهپر، سید مهدی (۱۳۸۷). *بررسی باستان‌شناسی استان مازندران جهت تهیه نقشه باستان‌شناسی کشور*. ج ۱۷: شهرستان نوشهر. تهران: سازمان میراث فرهنگی و گردشگری و صنایع دستی.
- موسوی کوهپر، سید مهدی و آریامنش، شاهین (۱۳۹۹). *سیمای باستان‌شناختی و تاریخی شهرستان نوشهر*. تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

- موسوی کوهپر، سید مهدی و عباس‌نژاد، رحمت (۱۳۸۳). *شناسایی و بررسی باستانشناسی در غرب مازندران ۱۳۷۹-۱۳۸۳*. مازندران: دانشگاه مازندران، دانشکده هنر و معماری.
- موسوی کوهپر، سید مهدی؛ عباس‌نژاد، رحمت و حیدریان، محمود (۱۳۸۶). پاییز. گزارش مقدماتی کاوش‌های باستان‌شناسی در تپه کلاردشت. فصل اول. *مجموعه گزارش‌های باستان‌شناسی ۷*. جلد اول. نهمین گردهمایی سالانه باستان‌شناسی ایران، پژوهشکده باستان‌شناسی، تهران.
- مهبجوری، اسماعیل (۱۳۴۲). *تاریخ مازندران*. ساری: چاپ اثر.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه بلخی (۱۳۷۵). *روضه الصفاء*، به کوشش عباس زریاب. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نوربخش، مائده (۱۳۹۶). جایگاه ناتل در دوران اسلامی بر اساس یافته‌های باستان‌شناختی. *نشریه /باختر*، ۹(۳۱)-۳۲، ۲۲۶-۲۱۵.
- یاقوت حموی بغدادی (۱۳۸۳). *معجم البلدان*، ترجمه علینقی منزوی. تهران: انتشارات سازمان میراث فرهنگی کشور.
- یعقوبی، حمد بن ابی‌یعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح عباسی (۱۳۴۳). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- یوسفی، صفر (۱۳۹۳). *جغرافیای تاریخی رویان و رستم‌دار*. تهران: رسانش نوین.

Transliteration

- al-Balāḍorī, A. b. Y. (1337). *Fotūḥ al-Boldān*, translated by Mohammad Tavakol. Tehran: Noghereh Publications.
- al-Humairi, M. b. A. (1984). *al-Rawḥ al-Mo'tār fī Kabār al-Aqtār*, Beirut: Maktabat Lobnān.
- al-Qazwīnī, Z. b. M. b. M. (1987). *Ātār al-Belād wa Akbār al-'Ebād*, translated by Abd al-Rahman Sharafkandi. Tehran: Amīr Kabīr.
- al-Šarīf al-Īdrīsī, A. 'A. M. b. M. b. 'A. b. Ī. al-Ḥ. (1989). *Nozhat al-Moštāq fī Ekṭeraq al-Āfāq*, Beirut: 'Ālam al-Kotob.
- Āmolī, 'O. (1348). *Tārīk-e Rūyān*, edited by Manouchehr Sotoudeh. Tehran: Iran Foundation Publications.
- Anšārī Demašqī, Š. M. b. A. (1382). *Noḡbat ul-Dahr fī 'Ajā'ib al-Barr wa al-Baḥr*, translated by Hamid Tabibiyān. Tehran: Asāṭīr Publications.
- Azami Sangsari, Ch. (1974). Gāvbāregān-e Pādūspānī (Remainers of the Sassanids in Royan from 22 to 1006 AH). *Journal of Historical Studies*, 4(9), 205-246.
- Baziar, H. A. (1387). *Royan in the Light of History (The Daily Record of the Change of the Name of Royan)*. Tehran: Sīb-e Sorḡ.
- Bīrūnī, A. (1363). *Ātār al-Bāqīā*, translated by Akbar Danaseresht. Tehran: Sepehr.
- Dehḡodā, 'A. A. (1962). *Loḡat-nāmeḥ*, by Mohammad Moein. Tehran: University of Tehran.
- Eṣṭakrī, A. E. b. M. (2004). *Masālīk ul-Mamālīk*, Leiden Offset. Beirut: Dār Šādīr.
- Gardīzī, A. b. Z. (2005). *Tārīk-e Gardīzī*, corrected and edited by Abdul Hai Habibi. Tehran: Donyā-ye Ketāb.
- Ḥodūd ul-'Ālam men al-Mašrīq elā al-Maḡrīb (1423). Cairo: al-Dār al-Ṭaqāfiya lī al-Našr.
- Ībn Esfandiār, M. b. Ḥ. (1987). *Tārīk-e Ṭabarestān*, ed. Abbas Iqbal, vol. 2. Tehran: Kolāla-ye Ḳāvar.
- Ībn Faḡīh, A. b. M. b. E. al-Ḥ. (1960). *al-Boldān (abridged translation)*, translated by H. Masoud. Tehran: Foundation of Iranian Culture.
- Ībn Ḳaldūn, 'A. (1996). *Tārīk-e Ebn Ḳaldūn*, translated by Mohammad Parvin Gonabadi. Tehran: Scientific, Cultural and Artistic Publications.
- Ībn Ḳordāḡbeh, A. 'O. b. 'A. (1992). *Masālīk ul-Mamālīk*, translated by Saeed Khakrand. vol. 1. Tehran: Mīrāt-e Mellal.
- Ḳāndmīr, Ġ. b. H. al-Ḥ. (1974). *Habīb al-Siyar fī Akbār Afrād al-Bašar*, under the supervision of Mohammad Dabir Siyaghi. Tehran: Ḳayyām.
- Karimian, H. & Saqaei, S. (2013). Location, Form and Spatial Organization of Kelaar City in the Early Islamic Centuries. *Archaeological Studies*, 5(1), 69-78.
- Khazaei Kuhpar, M. (2011). *A Comprehensive Survey of the Ancient Sites of the Central Part of the Kojur of Mazandaran*. Master's Thesis, Supervised by Hamed Vahdati-Nasab. Tehran: Tarbiat Modares University, Faculty of Literature and Humanities.

- Mahjoori, E. (1963). *History of Mazandaran*. Sari: Publication of the work.
- Mar'āshī, Z. b. N. (1966). *Tārīk-e Ṭabarestān va Rūyān*, with an introduction by Mohammad Javad Mashkour, with the efforts of Mohammad Hossein Tasbihi. Tehran: Šarq.
- Masjedi Khak, P. & Khazaei Kohpar, M. (2017). Survey and Study on Archaeological Sites of central part of Kojour from Prehistory until the rise of Islam. *Archaeological Researches in Pre-Islamic Iran*, 2(2), 14-26.
- Menhāj Serāḡ, 'O. b. M. (1984). *Ṭabaqāt-e Nāserī yā Tārīk-e Īrān wa Eslām*, edited by Abdolhai Habibi. Tehran: Donyā-ye Ketāb.
- Mīrkānd, M. b. K. B. (1996). *Rawżat al-Šafā*, by Abbas Zaryab. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Monšī, E. B. (1998). *Ālam-ārā-ye 'Abbāsī*, edited by Mohammad Esmail Rezvani. Vol. 1. Tehran: Donyā-ye Ketāb.
- Mousavi Kohpar, S. M., Abbasnejad, R. & Heydarian, M. (2007, Autumn). *Preliminary Report of Archaeological Excavations in Tepe Kalardarsht, Chapter 1. Collection of Archaeological Reports 7*. Volume 1. 9th Annual Meeting of Iranian Archaeology, Archaeological Research Institute, Tehran.
- Mousavi Kohpar, S. M. (2008). *Archaeological Survey of Mazandaran Province for the Preparation of the Archaeological Map of the Country*. Vol. 17: Noshahr County. Tehran: Cultural Heritage, Tourism and Handicrafts Organization.
- Mousavi Kohpar, S. M. & Abbasnejad, R. (2004). *Identification and Survey of Archaeology in Western Mazandaran 1990-1994*. Mazandaran: University of Mazandaran, Faculty of Arts and Architecture.
- Mousavi Kohpar, S. M. & Aryamanesh, Sh. (2000). *Archaeological and Historical Landscape of Noshahr County*. Tehran: Cultural Heritage and Tourism Research Institute.
- Noorbakhsh, M. (2017). The Position of Natel in the Islamic Era Based on Archaeological Findings. *Abakhtar Journal*, 9(31-32), 215-226.
- Qodāma b. Ja'far (1991). *al-Karāj*, translated by Hossein Qarachanloo. Tehran: Alborz Publishing.
- Ramezani Kakroudi, E. (2008). *Palynological study of the evolution of Caspian forests in the Holocene and its silvicultural applications, case study: Mashalek forests of Nowshahr*. PhD thesis, supervised by Mohammad Reza Marvi Mohajer. Tehran: University of Tehran, Faculty of Natural Resources.
- Rouhani, K. (1991). *An analysis of political and religious movements in Iran*. Tehran: Keihān.
- Salehi Kakhki, A. & Malekpour Shahraki, Z. (2015,). Locating the Province of Qoms Based on Archaeological Sources and Data. *The Second National Conference on Archaeology of Iran*, Mashhad, 1-13.
- Soltani Largani, M. (2004). *History, Culture and Geography of the Kojur Region in Mazandaran*. Tehran: Aron.

- Sotoudeh, M. (1960). *From Astara to Starbad*. Vol. 3. Tehran: National Art Association.
- Ṭabarī, M. b. J. (2001). *Tārīk-e Ṭabarī*, translated by Abul-Qasem Payandeh. Vol. 12. Tehran: Asāfir.
- Taḡrī Birdī Atābakī, J. A. M. Y. (1971). *al-Nojūm ul-Zāhira fī Molūk Meṣr wa al-Qāhira*. Cairo: Ministry of Culture and National Guidance.
- Taqavi, A., Mousavi Haji, S. R., Khakbaz, E. & Abedini Iraqi, M. (2015, March). Locating and Determining the Form and Spatial Organization of the Shah Neshin Site in the Early Islamic Centuries Based on Historical Evidence and Archaeological Materials, *National Conference on Native Architecture and Urban Planning of Iran*, Yazd.
- Tattavī, A. b. N. (1378). *Tārīk al-Alfi*, edited by Ali Al-Davood. Tehran: Fekr Rooz.
- Ya'qūbī, A. b. A. b. j. b. W. b. W. al-'A. (1964). *Tārīk-e Ya'qūbī*, translated by Mohammad Ebrahim Ayati. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Yāqūt Ḥamawī al-Baḡdādī (2004). *Mo'jam ul-Boldān*, translated by Alinaghi Monzavi. Tehran: Publications of the Cultural Heritage Organization of the Country.
- Yousefi, S. (2014). *Historical Geography of Royan and Rostamdar*. Tehran: New Translation.

توصیف محمد میرزا مهندس از جغرافیای ایران در نسخه خطی «جغرافیای عراق عجم و عرب»

محمدجواد محمدحسینی^۱

۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: javadhosseini@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله مروری تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ کلید واژه‌ها: جغرافیای عراق عجم، جغرافیای عراق عرب، جغرافیای ایران، محمد میرزا مهندس، ایران‌شناسی، عراق‌شناسی.	نسخه شماره ۷۰۵ کتابخانه و موزه ملی ملک، رساله‌ای است با عنوان «جغرافیای عراق عجم و عرب»، تألیف محمد میرزا مهندس (تاریخ نگارش رساله: ۱۳۰۱ و ۱۳۰۲ق)، نوه فتحعلی شاه قاجار، که در دوره ناصرالدین شاه به کار مهندسی و نقشه‌کشی مشغول بوده، سفرهای متعدد رفته و ضمناً تألیفات پرشماری دارد که از آن جمله می‌توان به روزنامه‌هایی اشاره کرد که برای مقامات دولتی می‌نوشته است. نوشتار حاضر، گزارشی است از محتوای رساله مذکور که حجمی بیش از ۴۰۰ صفحه دارد. هدف پژوهش حاضر این است که محققان در حوزه ایران‌شناسی، عراق‌شناسی و تاریخچه اماکن مقدسه را از اهمیت این نسخه آگاه سازد و زمینه‌ای برای تصحیح و چاپ این اثر فراهم گردد. این رساله، در قالب سفرنامه تهران تا ناصری است؛ کوه‌ها، رودها، آب‌وهوای مناطق مختلف، مقابر و زیارتگاه‌ها، کاروانسراها و آب‌انبارها، پل‌ها و یخچال‌ها، اطلاعات تاریخی در مورد مکان‌های کهن، محصولات هر شهر، طول و عرض جغرافیایی شهرها، فواصل شهرها و منازل از یکدیگر و توصیف حرم‌های شریفه در ایران و عراق (عثمانی آن روز) همگی نکاتی است که مؤلف در حین سفر هنگام گذر از مناطق مختلف ثبت کرده است. با نظر به آثار منتشرشده، به نظر می‌رسد این رساله تاکنون مورد مطالعه قرار نگرفته و در این پژوهش هم بیشتر بخش مربوط به جغرافیای ایران در آن بررسی شده و بخش مربوط به جغرافیای عراق و توصیف حرم‌های ائمه در عتبات عالیات محتاج نگارش مقاله‌ای دیگر است.
استناد: محمدحسینی، محمدجواد (۱۴۰۴). توصیف محمد میرزا مهندس از جغرافیای ایران در نسخه خطی «جغرافیای عراق عجم و عرب». پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۱)، ۱۸۹-۲۱۷. DOI: 10.22059/jhic.2025.381894.654518	
© نویسندگان. DOI: 10.22059/jhic.2025.381894.654518	
ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.	



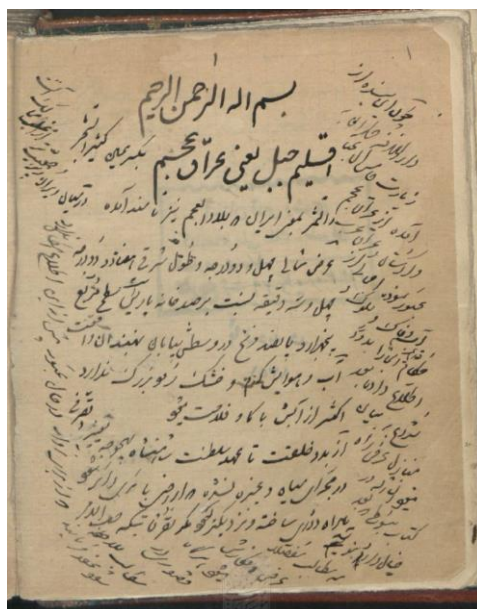
مقدمه؛ نسخه‌شناسی

نسخه خطی با نام *جغرافیای عراق عجم و عرب* با شماره ۷۰۵ در کتابخانه و موزه ملی ملک نگهداری می‌شود (فعلاً نسخه دیگری از این رساله در سایر کتابخانه‌ها دستیاب نیست). طبق اطلاعاتی که پایگاه اطلاع‌رسانی کتابخانه ملک در اختیار کاربران قرار داده، این کتاب تألیف محمد میرزا مهندس است که با خط شکسته نستعلیق در ۱۳۰۲ ق^۱ بر کاغذ فرنگی در ۲۳۷ برگ مختلف‌السطور نگارش یافته است، جلد اثر میشن قهوه‌ای است. اما در فهرست نسخ خطی کتابخانه ملک، تعداد برگ‌ها را ۲۰۴ و تعداد سطور را ۱۰ شمرده است (افشار و همکاران، ۱۳۵۴: ۱۸۳). در مورد تعداد سطور آنچه پایگاه اطلاع‌رسانی کتابخانه ملک گفته صحیح است، اما در مورد تعداد برگ‌های نسخه در ادامه توضیح داده می‌شود.

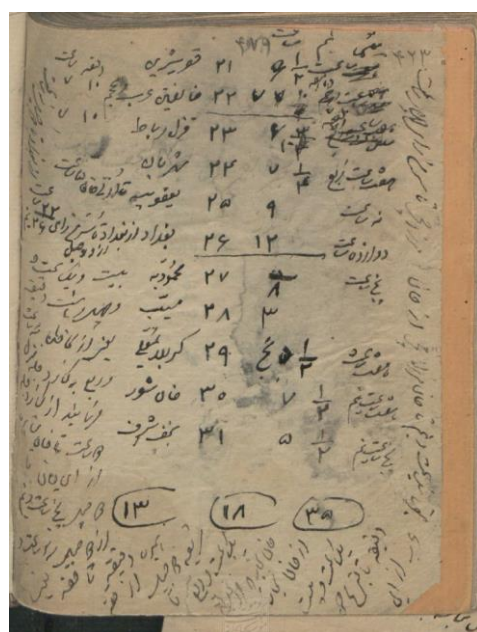
تمام صفحات این نسخه شماره‌گذاری شده است و برخی برگ‌های آن رکابه‌نویسی هم شده است. هم در ابتدای نسخه، هم در انتها و هم در میان آن صفحات خالی وجود دارد. فهرست‌نویس کتابخانه ملک، با نام «غیائی» در ابتدای نسخه مرقوم کرده است: «اصل کتاب، ۳۷۰ صفحه و ۱۸۵ ورق است». نکته دیگر این است که مؤلف نسخه در وسط و بالای هر صفحه نسخه را شماره‌گذاری کرده است؛ اما شخصی به نام «پهلوانی» با مداد در گوشه سمت راست و بالای هر صفحه به‌طور مجزا از مؤلف، صفحات نسخه را شماره‌گذاری کرده است. این شماره‌ها تا صفحه ۲۶۱ مثل هم هستند، اما بعد از این صفحه، چندین برگ خالی در نسخه وجود دارد که مؤلف شماره‌گذاری کرده، ولی پهلوانی شماره‌گذاری نکرده است؛ در نهایت آخرین صفحه‌ای که مؤلف شماره‌گذاری کرده، ۴۸۰ و آخرین صفحه‌ای که پهلوانی شماره‌گذاری کرده، ۴۲۵ است. البته بررسی نگارنده این سطور حاکی از آن است که نسخه ۴۱۵ صفحه دارد. در استناددهی به مطالب این نسخه خطی، شماره صفحات بر طبق آنچه مؤلف شماره‌گذاری کرده است، مبنای عمل قرار خواهد گرفت.

تعداد زیادی از صفحات مملو از حاشیه‌های مؤلف است. این نسخه در حال سفر نوشته شده است و لذا گاهی بی‌نظمی و شلخته‌گی در نگارش در صفحات آن مشاهده می‌شود.

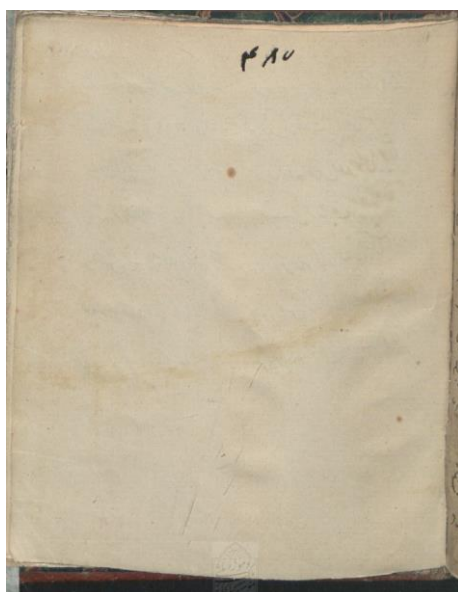
۱. این تاریخ احتمالاً تاریخ پایان نگارش رساله است؛ چنان‌که در ادامه مقاله خواهد آمد، مؤلف در یکی از منازل، سال نگارش مطالبش را سال ۱۳۰۱ ذکر کرده است که با توجه به طول سفر، احتمالاً در سال ۱۳۰۲ نگارش رساله پایان یافته است. ذکر این نکته لازم است که در انتهای رساله، خود مؤلف سخنی از تاریخ اتمام نگارش به میان نیاورده است.



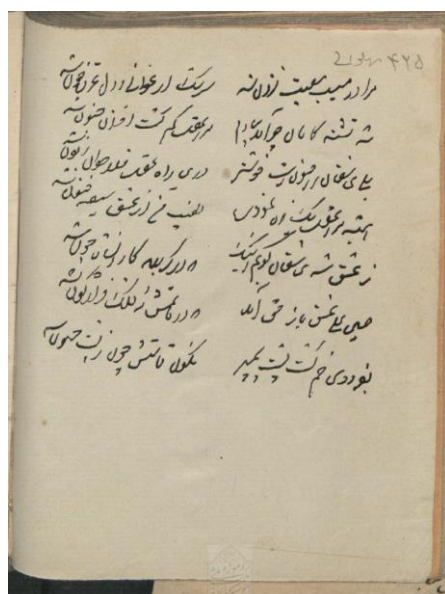
شکل ۱: تصویر ص ۱



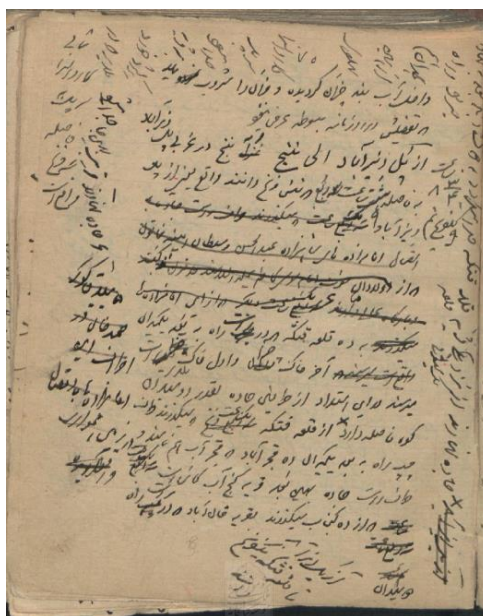
شکل ۲: تصویر ص ۴۷۹ مؤلف/ ص ۴۲۳ پهلوانی



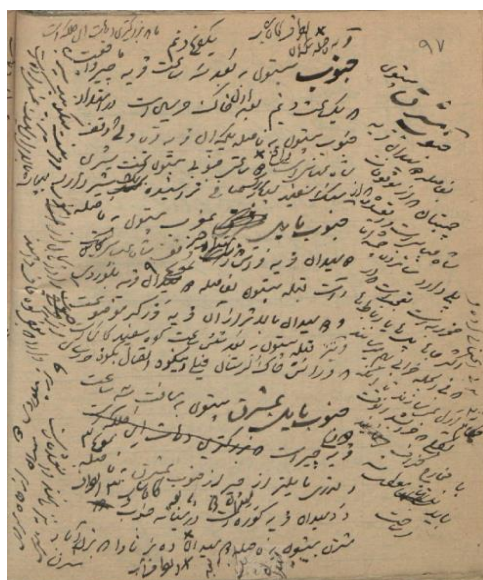
شکل ۳: تصویر ص ۴۸۰: آخرین صفحه‌ای که مؤلف شماره‌گذاری کرده است.



شکل ۴: مؤلف این صفحه را شماره‌گذاری نکرده است / ص ۴۲۵ پهلوانی



شکل ۵: تصویر ص ۷۰: نمونه‌ای از بی‌نظمی

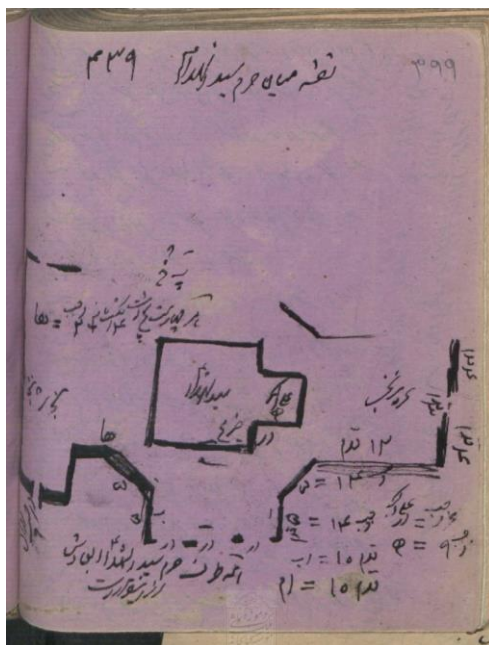


شکل ۶: تصویر ص ۹۷: نمونه‌ای از بی‌نظمی

نویسنده عناوین مطالبش را درشت و پررنگ نوشته است. در حاشیه صفحه نخست رساله، نویسنده نوشته است:

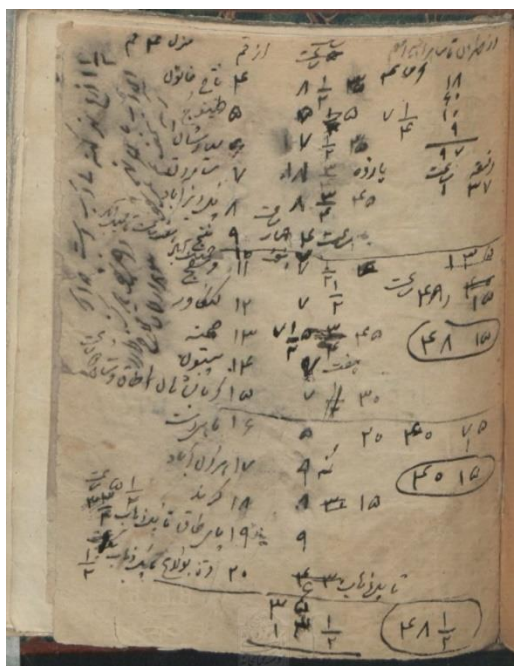
چون این بنده از دارالخلافه طهران به زیارت خامس آل عبا آمده از عراق عجم و کردستان و عراق عرب عبور نموده اجمالی از آب و خاک و ملوک و حکام قدیم آنجا را بدو اطلاع داده بعد شروع به بیان منازل عرفی راه می شود انشالله در کتاب مبسوطی که بعد خیال دارد بنویسد که مطالب تفصیلاً عرض و نگارش میشود هر گاه قصوری در مطالب ملاحظه شود عفو فرمایند که از برای زوار در حال عبور بیش از این اطلاع امکان ندارد (مهندس، ۱۳۰۲: ۱)

بنابراین همچنان که نویسنده نیز اشاره کرده است، در این متن با توصیفی از عراق عجم و عرب روبه‌رو هستیم؛ عناصر این توصیف هم اطلاعات جغرافیایی‌اند، هم اطلاعات تاریخی؛ همچنین با اطلاعات بسیاری در مورد راه‌ها و شهرهای مسیر حرکت نویسنده مواجه هستیم. از دیگر اطلاعات ارزشمندی که در این رساله آمده است، توصیف حرم‌های شریفه در عهد ناصری است. در برخی صفحات برای توصیف بهتر مسیر راه و حرم‌های شریفه، نویسنده مطالب را با رسم شکل توضیح داده است.



شکل ۷: تصویر ص ۴۳۹: نقشه میان حرم سیدالشهداء علیه‌السلام

یکی از مواردی که مؤلف در این رساله به آن اهتمام دارد، این است که فواصل زمانی نقاط مختلف مسیر را ذکر نماید. علاوه بر فاصله بین منازل بین راه که حتماً قید می‌شود، گاهی فواصل بین نقاطی از مسیر که منزل نیستند هم ذکر شده است. در انتهای نسخه هم در سه صفحه مجزا نام منازل و فواصل هر منزل از منزل قبلی را ذکر کرده است:



شکل ۸: تصویر ص ۴۷۶: مسافت بین منازل

از حیث رسم الخط، نویسنده از علائم نگارشی استفاده نکرده است؛ (ک) و (گ) را مثل هم نوشته و برای (گ) از سرکش استفاده نکرده است، (ج) و (چ) را هم مثل هم و با یک نقطه نوشته، در اتصال و انفصال کلمات هم قاعده خاصی ندارد و گاه سرهم و گاه جدا نوشته است. نگارنده این سطور در نقل قول‌های مستقیم از این رساله، به طور کامل همان رسم الخط نویسنده را می‌آورد. در متن هر جا که خوانش لغتی مقدور نگردیده، از علامت ??? استفاده شده است و هرگاه بخشی از متن رساله انتخاب شده، اما در میان این بخش برخی مطالب لازم نبوده که ذکر شود، از علامت ... استفاده شده است. همچنین نویسنده برخی عناوین را پررنگ و درشت نوشته که در این مقاله هم در نقل قول‌های مستقیم، آنچه را نویسنده متمایز کرده، پررنگ و درشت (بولد) تایپ شده است.

هدف از نگارش این مقاله، معرفی رساله مذکور و بیان اهمیت آن در موضوع ایران‌شناسی و عراق‌شناسی

در عهد قاجار است. اگرچه خوانش و تصحیح این رساله کاری سخت است، غیرممکن نیست و کوشش نگارنده این است که نشان دهد این رساله به دلیل داشتن اطلاعات مفصل و ارزشمند، شایستگی آن را دارد که مورد توجه ویژه محققان و دانشجویان قرار گیرد و متن آن همراه با توضیحات مورد نیاز، تصحیح و چاپ شود.

درباره مؤلف

محمد میرزا مهندس از جغرافی دانان و مهندسان وزارت جنگ دوره ناصرالدین شاه است که آثار متعددی از خود برجای گذاشته است. عناوین آثار او، طبق فهرستگان نسخ خطی ایران، عبارت است از: تعریف المدینه، تعیین منازل بین تهران و نجف اشرف، جغرافی آذربایجان، جغرافیای تاریخی مازندران، جغرافیای رودبار قصران، جغرافیای عراق عجم و عرب، راپورت سیاحت مصر و بیان هرمان، راپورت مملکت خراسان، راپورت میانکاله، سفرنامه خراسان، کتابچه میانکاله، نامه‌ها (درایتی، ۱۳۹۴: ۷۸۶).

کتاب تعریف المدینه تاکنون دو بار منتشر شده است؛ یک بار در کتاب به سوی ام القری، به همت رسول جعفریان و یک بار هم در مجله میقات حج (البته مطلب این مجله ظاهراً به نقل از فصلنامه مطالعات تاریخی دانشگاه فردوسی مشهد است (مهندس، ۱۳۸۸: ۷۸ و ۷۹)) که مقدمه آن به قلم محمود فاضل (یزدی مطلق) است. هم جعفریان و هم فاضل قبل از آوردن مطالب کتاب، در مورد مؤلف توضیحاتی داده‌اند که خلاصه‌ای از این مطالب در ادامه می‌آید:

کار او مهندسی و نقشه‌کشی بوده و به همین دلیل سفرهای زیادی کرده است. محمد میرزا فرزند محمود قاجار در ابتدای عمر به آموزش زبان و ادب پرداخت و زبان فرانسوی و ترکی را فرا گرفت. پس از آن علوم ریاضی و هندسی را آموخته است و چون تحصیلاتش به پایان رسید، برای ساختن قلعه‌ها و نقشه‌کشی و ساختن راه و پل و سیاحت و زیارت به ولایات و سرحدات آذربایجان و گیلان و استرآباد و گرگان و مازندران و عراق عرب و عراق عجم و قفقاز و اسلامبول و مصر و مکه و مدینه و مسقط و فارس و بصره و غیره مأمور شده است و نقشه مفصل همه ولایات ذکرشده را ترسیم کرده است. در مرآت البلدان ناصری نام سه تن از مهندسان عهد ناصری آمده است: ۱. احمد خان قاجار؛ ۲. محمدحسن میرزا؛ ۳. حاجی محمدمیرزا. اعتمادالسلطنه نیز همین سه تن را جزو مهندسان این دوره شمرده است و از او به عنوان «حاجی محمد میرزا سرهنگ» یاد کرده است. احمد گلچین معانی می‌گوید: «سرهنگ حاجی محمدمیرزا مهندس از جمله کسانی بوده که در تدوین مرآت البلدان ناصری شرکت داشته است و احتمال می‌رود که همو استاد سرتیپ مهندس

عبدالرزاق خان بغایری باشد که وقتی مأمور سرحدات ایران برای جمع‌آوری آمار گردیده بود.^۱ (جعفریان و همکاران، ۱۳۷۳: ۲۸۵-۲۸۸؛ مهندس، ۱۳۷۳: ۷۹-۸۱).

همچنین نسخه راپورت سیاحت مصر و بیان هرمان در کتاب دو سفرنامه^۱ به همت اکرم حسن‌آبادی و نسخه جغرافیای تاریخی مازندران به همت جمشید قائمی در کتاب راپورت میانکاله^۲ تصحیح و منتشر شده است. هم قائمی و هم حسن‌آبادی قبل از ورود به متن، اطلاعاتی از محمد میرزا ارائه کرده‌اند.

بخشی از اطلاعات قائمی از زندگی محمد میرزا همان مطالبی است که جعفریان و فاضل نیز آورده بودند، اما چند نکته جدید هم ارائه می‌کند؛ ازجمله اینکه:

محمود، پدر محمد، فرزند فتحعلی شاه قاجار بوده است و محمد میرزا در نسخه جغرافیای تاریخی مازندران دو بار از ناصرالدین شاه به عنوان «عمو» یاد می‌کند. همچنین در مورد سوابق تحصیلی محمد میرزا آورده که او در دارالفنون تحصیل کرده است و نزد آقا محمدرضا حکیم قمشه‌ای حکمت و عرفان تلمذ کرده است. او در سال ۱۲۹۹ (سه سال قبل از پایان نگارش نسخه جغرافیای عراق عجم و عرب) برای شناسایی منطقه جهت راه‌سازی و گزارش اوضاع جغرافیایی از تهران حرکت کرد و از راه فیروزکوه به میانکاله رفت و رساله جغرافیای تاریخی مازندران را برای دربار نوشت و همچنین وی یکی از سازندگان راه تهران به آمل بوده که ناصرالدین شاه فرمان آن را داده بود. محمد این راه را از پلور به رینه ساخت.^۳ نویسنده همچنین هفت سال از عمر خویش را در مرزهای آذربایجان برای ساختن دژ و مرزبانی

۱. دو سفرنامه: سیاحتنامه مصر و اسلامبول (۱۳۱۷ ق) میرزا محمودخان حسینی (نعمت قسائی)، راپورت سیاحت مصر (۱۲۹۶ ق) میرزا محمد مهندس.
 ۲. نامی که مرحوم قائمی برای کتاب خود انتخاب کرده، نام مناسبی نیست؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گفته شد، در آثار میرزا محمد مهندس، دو کتاب با نام‌های کتابچه میانکاله و راپورت میانکاله وجود دارد این دو کتاب، مجزا از «روزنامه از ساری از سمت نکا به میانکاله» است که در مجموعه ۶۹۸ کتابخانه ملک جا دارد. (دنباله مقاله) نسخه خطی کتابچه میانکاله با شماره ۴۳۳۰/۷ در کتابخانه ملک موجود است؛ (کتابچه میانکاله - قاجاریه، بی‌تا) این کتاب در سال ۱۳۰۵ ق توسط محمد میرزا مهندس تألیف شده و در کتاب گرگان‌نامه به همت مسیح ذیحی و ایرج افشار منتشر شده است. عنوان فصل چهارم گرگان‌نامه «راپورت میانکاله در ۱۳۰۵ قمری: حاجی میرزا محمد مهندس» است. (ذیحی، ۱۳۶۳: ۱۲۹-۱۳۹) نسخه خطی راپورت میانکاله نیز در کتابخانه ساری با شماره ۲۱۰ موجود است. (دراستی، ۱۳۹۱: ۲۰۳) اگرچه تمام این کتاب‌ها مربوط به همان سفری است که محمد میرزا در سال ۱۲۹۹ به میانکاله داشته است؛ اما محتوای هر یک از این‌ها با دیگری متفاوت است و ظاهراً محمد میرزا به تدریج گزارش‌های خود را کامل و پاک‌نویس می‌کرده است.
 ۳. در عریضه‌ای که در تاریخ ۴ جمادی‌الثانی ۱۲۹۲ خطاب به ناصرالدین شاه نوشته شده و در خصوص بازسازی پل پلور در مسیر جاده تهران به آمل با مهر «حسنعلی ۱۲۵۹» است آمده: «دو سال قبل که محمد میرزا و میرزا محمدعلی مهندس به تشخیص و تحدید بقیه مخارج راه مأمور شده بودند چون این پل پلور را که الآن هست ساخته دیدند دیگر معایب بنایی و عرض کم و انحطاط زیاد آن را به نظر نیابورده، مخارج تجدید آن را در جزو تشخیص بقیه مخارج راه برآورد نکردند و به همین جهت در وقتی که مقاطعنامه اتمام راه با رؤسای لاریجان مبادله شد فصلی مبنی بر این مسئله در مقاطعنامه معروضه مندرج و مقید گردید و در همان وقت مواد مقاطعنامه به توسط جناب جلال‌تماب عضدالملک به خاکپای مبارک فرستاده شد و حالا هم سواد آن را لفا ارسال خدمت نمود. خود محمد میرزا و میرزا محمدعلی هم بر این فقره تصدیق دارند و اصل مقاطعنامه را مهر کردند.» (نیازی، ۱۳۹۴).
 ۴. این اطلاعات از این جهت حائز اهمیت است که ما را با سوابق و فضای فکری وی که بر اساس آن، جغرافیای ایران را در رساله جغرافیای عراق عجم و عرب توصیف می‌کند آشنا می‌سازد.

گذرانده است. او در رساله جغرافیای تاریخی *مازندران* همانند رساله جغرافیای عراق عجم و عرب- اطلاعاتی تاریخی در مورد آن خطه ارائه کرده است. قائمی برخی منابع وی را شناسایی کرده است: تاریخ طبرستان ابن اسفندیار، شاهنامه فردوسی، نزهت القلوب حمدالله مستوفی، ریاض السیاحه شیخ زین العابدین، دیوان شعر امیر مازندرانی، مسالک و ممالک اصطخری، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران میرظهیرالدین مرعشی، ترجمه مختصر البلدان ابن فقیه همدانی، آثار البلاد و اخبار العباد زکریای قزوینی، مطلع الشمس اعتماد السلطنه، مطلع سعدین و مجمع بحرین عبدالرزاق سمرقندی، معجم البلدان یاقوت حموی و حبیب السیر خواندمیر. افزون بر نسخی که در فنخا ذکر شده است، قائمی می گوید محمد میرزا سفرنامه ای به نام «سفرنامه ترکستان» هم نوشته است. قائمی با استناد به قصیده ای طولانی از محمد میرزا که آن را در فصل دوم کتاب خود^۱ آورده است، نتیجه گرفته که وی فردی مذهبی، راستگو، عمل گرا، به دور از تملق و بیزار از مال و منال دنیا بوده است (قائمی و مهندس، ۱۳۹۰: ۲-۶).

اطلاعاتی که حسن آبادی از میرزا محمد ارائه کرده، زیاد نیست، اما او با استناد به سفرنامه فرهاد میرزا می گوید محمد میرزا مهندس و فرهاد میرزا معتمدالدوله در مصر همدیگر را دیده اند و فرهاد میرزا راجع به محمد میرزا گفته است: «محمد میرزا سال ها در دارالفنون زحمت کشیده و وقت مراجعت ان شاءالله از افادت هندسی ارمغانی ببرد» (حسن آبادی و همکاران، ۱۳۸۷: ۹۴). همچنین حسن آبادی با اشاره به رساله الوجیزه فی تعریف المدينه، می گوید این دو نفر در مکه نیز یکدیگر را دیده اند و محمد میرزا نسبت به فرهاد میرزا اظهار ارادت کرده است (حسن آبادی و همکاران، ۱۳۸۷: ۹۵؛ جعفریان و همکاران، ۱۳۷۳: ۳۲۲).

در پایگاه رقومی اسناد تصویری تاریخ شهر و معماری ایران، نقشه شهر تبریز که توسط میرزا عباس خان سرتیپ، محمد میرزا مهندس، محمدرضا مهندس، سرهنگ قراجه داغی با عنوان «نقشه دارالسلطنه تبریز» رسم شده است، دستیاب است. متن موجود در این سند که برگرفته از آرشیو رقومی دانشکده

۱. کتاب قائمی سه فصل دارد: متن، افزوده ها، تعلیقات. نسخه خطی شماره ۶۹۸ کتابخانه ملی ملک که رساله جغرافیای تاریخی مازندران، در آن هست، دو بخش دیگر هم دارد؛ یکی منقولات از کتاب های تاریخی و حکایت ها درباره تاریخ مازندران به نظم و نثر و دیگری روزنامه از ساری از سمت نکا به میانکاله که تألیف محمد میرزا است. (افشار و همکاران، ۱۳۶۳: ۱۵۶) متأسفانه مرحوم قائمی توضیح دقیقی در مورد اینکه آیا متن علاوه بر جغرافیای تاریخی مازندران شامل روزنامه ساری به میانکاله هم هست یا خیر، ارائه نمی کند و همچنین دقیقاً نگفته است که افزوده ها مربوط به کدام بخش از نسخه است. اما نگارنده این سطور با بررسی کتاب قائمی و صفحاتی از نسخه خطی که در پایگاه اینترنتی کتابخانه ملک دستیاب است، به این نتیجه رسید که ظاهراً فصل اول کتاب قائمی با عنوان «متن» هم دربرگیرنده جغرافیای تاریخ مازندران است و هم روزنامه ساری به میانکاله و بخش دوم متن با عنوان افزوده ها، شامل اشعاری است که محمد میرزا در این نسخه خطی مرقوم کرده و احیاناً توضیحات و حواشی ای که بر این اشعار نوشته است؛ به عبارت دیگر بخش اول و سوم نسخه خطی در فصل اول کتاب قائمی آمده است و سایر مطالب مندرج در نسخه خطی در فصل دوم تحت عنوان «افزوده ها». قصیده ای که با استناد به آن، قائمی برخی خصوصیات محمد میرزا را ذکر کرده است، در فصل «افزوده ها» آمده است.

معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی است، بدین شرح است:

حسب الامر قدر قدرت حضرت فلک رفعت اقدس امجد رفع والا ولیعهد روحی فدا با اهتمام مقرب الخاقان میرزا عباس خان سرتیپ و رئیس مدرسه دولتی تبریز امیرزاده محمد میرزا مهندس و معلم ریاضی رقم خانه زاد، آن مبارک آستان محمدرضا مهندسی نایب آجودان باشی سرکاراتی ابن حسنعلی خان سرهنگ قراجه داغی. در دارالطباعه مقدس الالقباب کربلایی اسد آقا صورت طبع پذیرفت (میرزا عباس خان سرتیپ و همکاران، بی تا).

گزارشی از محتوای نسخه خطی

با توجه به حجم زیاد نسخه خطی و کثرت مطالبی که در آن آمده است، در این بخش بیشتر با تأکید بر جغرافیای ایران، گزارشی از مطالب مندرج در رساله ارائه می شود. بدیهی است آنچه ذکر می شود تنها شمه ای از مطالب رساله است. با این امید که این مقاله سبب شود این رساله در آینده مورد توجه دقیق ایران شناسان واقع شود.

اولین بخشی که نویسنده به آن پرداخته، توضیحی مختصر در مورد «اقلیم جبل، یعنی عراق عجم» است که آن را اولین عنوان از رساله خود قرار داده و نوشته است: «اقلیم جبل یعنی عراق عجم به کسر عین کثیر الشجر و الثمر به معنی ایران که بلاد العجم نیز نامند آمده عرض شمالی چهل و دو درجه و طول شرقی هفتاد و دو درجه چهل و سه دقیقه نسبت برصدخانه پاریس است. سطح مربع پنجهزار و پانصد فرسخ در وسطش بیابان نهبدان واقعست آب و هوایش گرم و خشک رود بزرگ ندارد اکثر از آبش با کاو فلاحهت میشود» (مهندس، ۱۳۰۲: ۱).

همچنان که در اینجا گفته شد، در سایر قسمت های رساله نیز نویسنده طول و عرض جغرافیایی را نسبت به رصدخانه پاریس محاسبه می کند. نویسنده ادامه می دهد:

«از بدو خلقت تا عهد سلطنت شاهنشاه بهیجوجه تغییر و تصرفی در مجرای میاه و غیره نشده که اراضی باثری دائر شود، یا راه دوری ساخته و نزدیکتر شود مگر تصرفاتی که حسب الامر فرموده اند.» (همان، ۱ و ۲).

ظاهراً منظور نویسنده این است که در چهره جغرافیای ایران، در طول زمان، تنها تغییراتی با منشأ انسانی روی داده است.

پس از این مقدمه، نویسنده به بیان حدود، کوه ها و رودها در عراق عجم می پردازد. حدود عراق عجم را از شمال، کوهستان البرز و دیلم و آذربایجان؛ از جنوب، کوهستان الوند و لرستان و خوزستان؛ از

مشرق، صحرای کویر، یعنی مفاضة خراسان و قهستان و فارس و از مغرب بعضی از ولایات آذربایجان و عراق عرب معرفی می‌کند (همان، ۲). بنابراین در محدوده‌ای که نویسنده از عراق عجم توصیف می‌کند، خلیج فارس، کرمان و سیستان و بلوچستان جایی ندارند و این مطلب حاکی از آن است که عراق عجم به معنی ایران نیست؛ بلکه بخشی از ایران است. یاقوت حموی (د. ق ۷) در معجم البلدان در مورد ایالت جبال و عراق عجم که میرزا محمد از آن به عنوان اقلیم جبل یاد کرده، نوشته است:

جبال، جمع جبل، نام سرزمینی است که امروز به اصطلاح ایرانیان آن را عراق نامند. میان اصفهان و زنجان و قزوین و همدان و دینور و قرمیسین (کرمانشاه) و ری جا دارد و شهرهای بزرگ و خوره‌های گسترده در آن است. نام‌گذاری عجمان آن را به عراق نادرست است و من سبب آن را نمی‌دانم که اصطلاحی تازه‌ساز است و در گذشته چنین نبوده است. ما عراق را در جای خود یاد کرده، اختلاف دانشمندان را درباره مرزهایش یاد کردیم و چنین قولی از هیچ‌یک از ایشان هرچند شاذ باشد ندیده‌ایم و با ریشه عراق چنین پیوندی دیده نمی‌شود. به گمان من سبب آن بوده است که در زمان پادشاهی سلجوقی هرکدام که عراق را می‌گرفتند کشور جبال ضمیمه پادشاهی او می‌شد و او را پادشاه عراق می‌خواندند؛ در حالی که بیشتر زندگی پادشاه در جبال بود. پس چنین گمان رفت که پادشاه عراق خوانده شدن او از آن جهت است که جبال، عراق نام دارد و خدا دانا است (یاقوت حموی، ۱۳۸۰: ۱۱/۲؛ همو، ۱۹۹۵: ۹۹/۷).

در کتاب جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی نیز در مورد ناحیه مذکور آمده است:

در جنوب خاوری آذربایجان ایالت ماد که اعراب نام شایسته ایالت جبال را بدان داده بودند قرار داشت. جبال این ایالت به جلگه بین‌النهرین سفلی مشرف است و این جبال از سمت مشرق امتداد پیدا می‌کند تا می‌رسد به کویر لوت در وسط ایران. قسمت غربی ایالت جبال در زمان‌های اخیر^۱ یعنی هنگامی که کردها شهرت و قدرتی پیدا کردند به کردستان معروف شد ... ایالت جبال را در قرون وسطی غالب اوقات به اشتباه عراق عجم می‌نامیدند تا با عراق عرب که مقصود بین‌النهرین سفلی بود اشتباه نشود. ایالت جبال شهرهای بزرگی داشت؛ در باختر آن کرمانشاه و همدان (اکباتان قدیم)، در شمال خاوری آن ری و در جنوب خاوری آن اصفهان بود (لسترنج، ۱۳۷۷: ۵ و ۶).

حدودی که میرزا محمد مهندس از عراق عجم ارائه کرده، آن‌گونه که خودش گفته مطابق است با حدود ایالت جبال؛ ظاهراً در حدود سده پنجم تا ششم نام ایالت جبال به عراق عجم تغییر یافت و بعد از تسلط مغولان اصطلاح عراق عجم رواج یافت و عنوان جبال دیگر به کار نمی‌رفت. در تعیین محدوده

۱. منظور لسترنج، دوران سلجوقی است (لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۰۸).

جغرافیایی ایالت جبال هم بین جغرافیانگاران اختلاف نظر وجود داشته است. مشخص نیست دقیقاً منبع میرزا محمد مهندس کدام کتاب بوده، اما آنچه او گفته است، شباهت دارد به حدودی که نویسنده حدود العالم، مقدسی، حموی و قزوینی بیان کرده‌اند. این نکته را هم باید در نظر داشت که حوزه جغرافیایی عراق عجم در طول تاریخ محدودتر شده است؛ مثلاً کردستان روزی جزو عراق عجم بود، اما به مرور از آن جدا شد (احمدوند، ۱۳۹۹: ۴۹-۵۸؛ لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۰۰ و ۲۰۱). حتی این احتمال وجود دارد که میرزا محمد مهندس این حدود را نه بر اساس مطالعه کتاب‌های قدما، بلکه بر اساس آنچه در عصر وی به عراق عجم اطلاق می‌شده، بیان کرده باشد.

در بیان کوه‌ها، اسامی کوه‌های عراق عجم را با خط درشت نوشته و هریک را قدری توصیف کرده است؛ بعضی از کوه‌ها را مثل الوند و دماوند بیش از بقیه توصیف کرده است. کوه‌هایی که از آن نام برده است، عبارت‌اند از: الوند،^۱ اشکهران، التری، بیستون، دماوند، فیروزکوه، راسمند، رامند، کوه ساوه، طبرک و نمک‌لان. آنچه در توصیف تمام این کوه‌ها مشترک است، موقعیت جغرافیایی کوهستان است.

رودهای عراق عجم را نیز نام می‌برد و هریک را توصیف می‌کند. عنصر مشترک در تمام این توصیفات، موقعیت جغرافیایی و سرچشمه رود است. اسامی رودها عبارت‌اند از: زاینده‌رود، سفیدرود، شاهرود، جاجرود، کرج، قمرود، کاوماسارود،^۲ ابهرود، آب طارم، آب کاشان، آب مردقان، آب قزوین و کردان‌رود.

پس از ذکر این مطالب، در صفحه ۱۳، نویسنده عنوان جدیدی را مطرح می‌کند: «ملوک و حکام عراق عجم». در این بخش، تاریخ مناطق را از ابتدای ورود اسلام به آن نواحی بررسی می‌کند. هر منطقه را مجزا بررسی کرده است: حکام قزوین، دیلمان، کاکویه و ملاحده. در لابه‌لای مطالبش یک جا به تاریخ‌گزیده حمدالله مستوفی نیز اشاره کرده است (مهندس، ۱۳۰۲: ۱۴).

نویسنده در صفحه ۲۲ نوشته است: «همین قدر از جغرافیای آب و خاک و ملوک عراق عجم کافی است شروع به ذکر سیاحت از دارالخلافة الی نجف اشرف میشود». از اینجا رساله تا جایی که به توصیف عراق عرب بپردازد، نویسنده به توصیف مسیر سفر می‌پردازد و در این توصیف از عناصری چون شهرها، کوه‌ها، رودها، پل‌ها، کاروانسراها، امامزاده‌ها، راه‌ها و منازل بین راه غفلت نمی‌کند. مزارع، باغات، محصولات کشاورزی و حتی حیواناتی که شکار می‌شوند نیز از نظر نویسنده دور نمانده است. مؤلف ابتدا تهران را این‌گونه توصیف می‌کند:

۱. مؤلف قطعه شعری در مورد الوند در رساله آورده که ذکر آن خالی از لطف نیست: الوند مگو که هست یک کوه طلا/// کز عطر گیاه آن جهان راست صفا/// ز اکسیر همین کوه بود دولت‌مند/// زین کوه برد بهره همه شاه‌گدا (مهندس، ۱۳۰۲: ۳).

۲. گاماسارود؛ نویسنده می‌گوید به آن «قره سو» نیز می‌گویند.

دارالخلافة طهران پای تخت ایران و از شهرهای عراق عجم عرض شمالی سی و پنجدرجه چهل دقیقه طول شرقی چهل و هفت درجه سی و دو دقیقه نسبت به رصدخانه پاریس دارد جمعیتش در زمستان خیلی بیشتر از تابستان است چون مردم به بیلاق میروند عمارات دولتی بسیار عالی که مستغنی از تحدید و توصیف است دارا کوه و بیلاق طرف شمالیش در دو فرسخی ساعت دارالخلافة است هویدا و در میان شمال و شرقش بمسافت شش میل کوه دماوند کائن است (همان، ۲۲ و ۲۳).

سپس مسیر تهران تا شاه عبدالعظیم حسنی را توصیف می‌کند:

از طهران از اول دروازه شاهزاده عبدالعظیم هیجده دقیقه که می‌گذرند به آب‌انبار قاسم خان میرسند و شصت دقیقه که از آب‌انبار میروند به بی‌بی زبیده خاتون میرسند که بقعه و صحن و باغچه دارد؛ ده دقیقه از بی‌بی زبیده که می‌گذرند به امامزاده عبدالله میرسند که هر سه طرف راست جاده متصل و واقعند نه دقیقه از امامزاده عبدالله میروند وارد حضرت شاهزاده عبدالعظیم علیه‌السلام می‌شوند^۱ از دارالخلافة تا شاهزاده عبدالعظیم راهش را شسه^۲ کرده‌اند دیگر از شاهزاده عبدالعظیم تا نجف اشرف راه ساخته ندارد^۳ بعضی از پرتکاه‌های آنطرف کرمانشاهان را از برای عبور موبک همایون شهریاری به زیارت عتبات عالیات ساخته‌اند که در جایش ذکر میشود (همان، ۲۳ و ۲۴)

در صفحه ۲۵ به مضجع محمد بن بابویه قمی و بقعه بی‌بی شهربانو هم اشاره می‌کند. از صفحه ۲۶ بحثی تاریخی در مورد شخصیت حضرت عبدالعظیم را آغاز می‌کند و با اشاره به نسب ایشان که به امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌رسد از این امام هم یاد و اطلاعاتی از ایشان ارائه کرده است.

از صفحه ۳۰ به ری می‌پردازد و در ابتدا می‌نویسد: «در انجیل فرنگیان ژارس و در نسبت رازی کویند...». مؤلف تاریخچه‌ای از ری را بیان، نهرهای این ناحیه را بررسی کرده و محصولات کشاورزی و میوه‌های آن را نام برده است. همچنین قبور مشاهیر مدفون در شهر را برمی‌شمرد. به اطراف ری هم اشاره می‌کند و از جمله، از قلعه طبرک و معدن نقره در آن ناحیه یاد می‌کند (همان، ۳۰-۳۴). مؤلف این الگو را برای توصیف دیگر نواحی هم تکرار کرده است.

پس از این مطالب، در انتهای صفحه ۳۴ این تیتراژ آمده است: «بیان از امامزاده عبدالعظیم تا حسن‌آباد». حسن‌آباد نخستین منزل در مسیر سفر مؤلف به عتبات عالیات است. مؤلف در طول مسیر، راه‌ها را توصیف می‌کند و به عناصری چون کاروانسرا و یخچال می‌پردازد و همچنین به خواننده توجه

۱. در اینجا استثنائاً «می» را جدا نوشته و نقطه در انتهای جمله گذاشته و وارد پاراگراف بعدی شده است.

۲. شوسه

۳. در حاشیه آورده است: مگر راه قم را که فقط تسطیح کرده‌اند.

می‌دهد که در راه آب هست یا خیر (همان، ۳۵).

فواصل زمانی هم از مهم‌ترین توصیفات مؤلف در سرتاسر رساله است؛ به عنوان مثال می‌نویسد: «از شاهزاده عبدالعظیم از راه تازه که زمین را مسطح کرده‌اند چهار ساعت که می‌گذرند به میهمانخانه کاریزک میرسند و از این میهمانخانه چهار ساعت و ربع که می‌آیند به حسن‌آباد میرسند از حسن‌آباد تا قلعه محمدعلی خان پنج ساعت این راه آب ندارد» (همان، ۳۶).

منزل دوم، علی‌آباد کوداق و منزل سوم، منظریه است. کویر حوض سلطان و دره ملک‌الموت در این بخش از راه توصیف می‌شوند (همان، ۳۷-۳۹). منزل چهارم، قم است و در فاصله منظریه تا قم، در صفحه ۴۲ به عناصری چون رود ساوه، رود قم، معدن زاج و قریه قمرود اشاره شده است.

در انتهای صفحه ۴۳ این تیتراژ آمده است: «وجه تسمیه قم». مؤلف در توصیف قم نوشته است:

قم شهری است در عراق عجم در کنار رود قم طول شرقیش نسبت به رصدخانه پاریس، چهل و پنجدرجه و پنجاه دقیقه و عرض شمالی سی و چهار دقیقه و پانزده دقیقه طول نهار چهارده ساعت و بیست دقیقه اقلیم چهارم خوانند به طالع جوزا و متولیش عطارد مخلوقش را سی هزار نفر نوشته‌اند... آتش شور و هوایش از اعتدال دور، غله‌اش خوب و میوه‌اش مرغوب خصوصاً نار و فستق و فندق و انجیر و خربزه وفور دارد پنبه‌اش بسیار سابقاً اشجار سرو خیلی بعمل می‌آمده (همان، ۴۴ و ۴۵).

سپس می‌نویسد: «در این خاک پاک مقابر و مضاجع ابدان مطهره و اجساد مقدسه بسیار است که برگزیده از همه تربت فاطمه بنت موسی علیه‌السلام است» (همان، ۴۵).

مؤلف در توصیف بارگاه حضرت معصومه^(ع) این نکته را ذکر کرده است: «خاقان مغفور فتحعلی شاه قاجار طاب ثراه بنا بر ندی که قبل از سلطنت کرده بود قبه نوربار آن تربت فیض‌آثار را زران‌دود و کامل عیار کرده و؟؟؟ اعلیحضرت شاهنشاه ولی‌نعمت کل ممالک ایران ناصرالدین شاه قاجار در تعمیرات ایوان و صحن جدید و غیره مخارج بسیار فرموده‌اند». در ادامه می‌نویسد: «خلق این شهر شیعه و امامی مذهب و قومی متعصبند و در این جا ظروف سفالین نازک و کبودرنک بسیار قشنگ می‌سازند صاحب خمسه نظامی و خواجه مسعود از این شهر اند در میان قم و اطرافش امامزاده‌های صحیح‌النسب بسیار دارد» (همان، ۴۶). سپس حدود شهر قم از شمال و غرب و شرق و جنوب را متذکر می‌شود و بعد نواحی اطراف قم را توصیف می‌کند. این الگو در مورد سایر منزل‌هایی که مورد توصیف نویسنده قرار گرفته‌اند، تکرار شده است.

منزل پنجم، تاج‌خاتون و منزل ششم، طینوج است. نویسنده در صفحه ۵۰، ابتدا «تینوج» مرقوم کرده است، ولی روی این اسم خط کشیده و در حاشیه «طینوج» نوشته است و پس از آن هم از «طینوج» استفاده

می‌کند. منزل هفتم، سیاوشان است. نویسنده قبل از بیان راه طینوج تا سیاوشان، نکته‌ای آورده است: «سال مجاعه^۱ که این بنده از این دهات عبور کردم قراء سیاوشان و ساروق هر کدام بیشتر از پانصد نفر جمعیت داشتند با؟؟؟ از کرسنکی مردند و احدی بآنها که در همسایگی بودند ترحم نکردند» (همان، ۵۳).

دستجرد، تفرش، رود کیو، نایه، جلگه سیاوشان، رود سیاوشان،^۲ سلطان آباد و کوه میراب از جمله عناصر طبیعی و نواحی‌ای هستند که در فاصله طینوج و سیاوشان مورد توجه نویسنده قرار گرفته‌اند و او لابه‌لای توصیف این عناصر و نواحی، برخی مطالب تاریخی را هم ذکر می‌کند. مثلاً می‌نویسد: «در جنوب و مغرب سیاوشان نیز به مسافت ده ساعت که هفت فرسخ داند قریه هزاره که موطن مرحوم میرزا تقی خان امیر نظام بوده و فاصله سلطان آباد از هزاره سه ساعت است که دو فرسخ داند» (همان، ۵۸ و ۵۹).

منزل هشتم، ساروق است: «ساروق از دهات فراهان آب و هوای بسیار لطیفی دارد دویست خانه و دو حمام و آبش از قنات است... اینقریه چهار قنات دارد بکیرا^۳ قنات میرآباد که از شمال و مغرب جاری و به شرق ساریست و از میانه جلگه اینقریه می‌گذرد و دیگری قنات مشهور به آب بزرک است که از دامنه کوه طور که در جنوب و مغرب ساروق بقدر سه ربع واقع است به طرف مشرق جاری می‌باشد» (همان، ۶۲). مؤلف در مورد دو قنات دیگر سخنی نگفته است. «مشهور است که هفتاد و دو تن امامزاده از اولادان حضرت امام زین العابدین و حضرت امام محمدباقر و حضرت امام جعفرصادق علیهم السلام در بقعه اینقریه مدفونند» (همان، ۶۳). کوه کمیز، مزرعه کمیز، کوه شاه‌زنده^۴ و قصبه سلطان آباد دیگر عناصری هستند که در توصیف ساروق و حوالی آن، مورد توجه مؤلف قرار گرفته‌اند (همان، ۶۳ و ۶۴).

منزل نهم، پل دیزآباد است. «رود دیزآباد چون از میان قریه می‌گذرد باسم قریه مسمی است این رود در فصل کمی آب اقل سی سنک^۵ آب دارد» (همان، ۶۶). «آب این رود از دامنه‌های کوه راسبند^۶ از جنوب بشمال جاریست تا دامنه کوه شاه‌زنده... دهات و مزارع کثیر از این رود مشروب شود. در یک ساعت و نیمی قریه دیزآباد پلی بالای این رود بسته‌اند که طولش از مشرق به جنوب تقریباً دویست و شصت قدم که صد و هفتاد ذرع میشود و عرضش پنج ذرع» (همان، ۶۷). در همین صفحه به

۱. سال قحطی

۲. البته نویسنده در مورد این رود اشاره می‌کند که این رود، فصلی است: «رود سیاوشان بجز بهار در فصول دیگر آب نایاب است» (محمد میرزا مهندس، ۱۳۰۲: ۵۸).

۳. احتمالاً سهو نویسنده در املا بوده و منظورش از «یکیرا»، «یکی را» بوده است.

۴. امروزه «شازند» گویند.

۵. سنجش حجمی آب در مناطق کم‌آب به اشکال گوناگون دیده می‌شود. در برخی نقاط ایران از جمله اطراف تهران مقدار آب را با «سنگ» می‌سنجند. بنابر تعریف مقنن، یک سنگ آب مقدار آبی است که بتواند با حرکت آرام از دهانه‌ای به اندازه یک آجر محلی با سرعتی معادل ۱۵ قدم در دقیقه در جوی لای‌روبی‌شده حرکت کند (صفی‌نژاد، بی‌تا).

۶. امروزه «راسوند» گویند.

کاروانسرای اطراف این پل هم اشاره می‌کند: «کاروانسرای بسیار کوچک خشتی کثیفی دارد ولی رعیت و آبادی ندارد اما انقدر بد کاروانسرای است که اصلا مردم رغبت اینکه در آن منزل نمایند نمی‌نمایند چقدر خوب بود در چنین مکانی که چنین رودخانه؟؟؟ با صفا و چمن‌های خوش آب و هوا دارد ناصرالدوله رباطی بنا می‌نموده که از آن آسوده می‌شدند» (همان، ۶۷). ناصرالدوله کسی است که پل را تعمیر کرده است و مؤلف چند سطر قبل از وی یاد کرده است.

منزل دهم، ننسج است. مؤلف در صفحه ۷۱ می‌نویسد: «از پل دیزآباد الی ننسج جبال کوچک کوتاه خاکی مختلف الوضع به سلسله‌های بسیار پشت هم در طرفین این منزل واقع شده‌اند» و در صفحات بعد قریه ننسج و حوالی آن را وصف می‌کند. منزل یازدهم، فرسفع در غرب ننسج است. «فرسفع» میانه کوه واقع شده است؛ لهذا دهات اطرافش پیدا نیست، مگر از سمت شمال به مغربش بقدر یکفرسخ باز است که دیده می‌شود» (همان، ۸۰). در ادامه به رود فرسفع، کوه کرا و امامزاده بابا پیرعلی سلطان اشاره می‌کند.

منزل دوازدهم، کنگاور است. مؤلف در بیان مسیر فرسفع تا کنگاور یک «تبصره» ذکر می‌کند: «از قم تا کرمانشاهان متصل جلو جاده زوار کوه‌های خیلی مرتفع پیدا می‌شود مثل الوند و غیره که باید از دامنه‌های آن‌ها عبور نمایند و از کرمانشاهان تا بغداد مستدرجا کوه‌ها پست می‌شوند تا تمام می‌کردند و از کاظمین به نجف اشرف مطلقا کوه ندارد» (همان، ۸۳). مؤلف در بیان حوالی کنگاور، به قصبه نهاوند اشاره می‌کند و اطلاعاتی از خودش ارائه می‌نماید: «و قصبه نهاوند هم در جنوب کنگاور به مسافت دوازده ساعت واقع گردیده است که والد این بنده درگاه در این جا عمارات عالی و باغات؟؟؟؟ بی‌حد که مستغنی از توصیف است» (همان، ۸۴). در صفحه بعد، نویسنده در مورد خود کنگاور می‌نویسد: «این قصبه را قصر اللصوص در کتب قدما نامند یعنی قصر دزدها چون در بدو اسلام که اعراب فتح این جا را کردند جمیع اسبهای آنها را دزدیدند لهذا بدین اسم مسمی گردید» (همان، ۸۵).

منزل سیزدهم، صهنه (صحنه) است. «صهنه زراعتش آبی و سعه جلکه صهنه از شمال بجنوب تقریباً یک ساعت و نیم و از مشرق بمغرب اوسعتر است آب و هوای صهنه خوب دهات اطراف صهنه باغات ندارد اما صهنه باغات بسیار و کردوی بسیار خوبی دارد در میانه دهات از صهنه تا بیستون قریه کردکوه از همه بزرگتر است» (همان، ۹۲). در حاشیه همین صفحه، نویسنده آورده است: «دهات اطراف صحنه^۱ به واسطه حایل بودن کوه پیدا نیست» (همان، ۹۲).

منزل چهاردهم، بیستون است. «بیستون عبارت از کوه مرتفعی است در دامنه‌اش قریه بیستون کائن

۱. مؤلف در اینجا بر خلاف جاهای قبل، به جای هاء از حاء استفاده کرده است. نکته بسیار جالب این است که مؤلف در حاشیه صفحه

۹۶ نوشته است: «صحنه این صحیح است»

است آبی که دارد از دینور آمده در؟؟ بیستون به رود کاماساب^۱ میریزد وضع این کوه از هر طرف که نگاه میکنند خیلی خوش منظر و با شکوه بنظر میآید» (همان، ۱۰۰). مؤلف در ادامه باز هم به نهر بیستون اشاره می‌کند: «در بهار نهر بیستون بقدر هفت هشت سنک آب دارد که از شمال بجنوب جاریست در؟؟ بیستون داخل رود کاماساب می‌گردد و رود کاماساب از نهاوند به بیستون آمده از دامنه کوه سفید رودخانه قره‌سو نیز داخل آن گردیده از بالای رود قریه قره‌ولی داخل رود کاماساب میشود» (همان، ۱۰۳ و ۱۰۴). همچنین در این بخش، نویسنده به سنگ‌نگاره‌های بیستون و روایات تاریخی پیرامون آن اشاره کرده است. منزل پانزدهم، کرمانشاهان است. در حاشیه صفحه ۱۰۷ نوشته شده است: «چون کرمانشاهان جزء کردستان است لهذا اشاره از تاریخ آن می‌نماید» در صفحه ۱۱۱، هنگامی که بحث به کوه‌های کردستان می‌رسد، نویسنده به سابقه کاری خودش در مرزهای ایران و عثمانی اشاره می‌کند: «و اصل جبال کردستان از حدود فارس و کرمان اخذ میشود به جبال حران و ارض روم متصل شده که جبال عظیم سلسله و متصله‌ایست که برف از آنها کم نشود این بنده درگاه قریب ده سال مامور ساختن قلاع این سرحدات و نقشه‌کشی و این حدود بوده».

مؤلف در ادامه به قریه طاق‌وستان می‌پردازد و در اینجا هم به یکی از مشاغل خود اشاره می‌کند: «شمال کرمانشاهان به مسافت دو ساعت قریه ایست مشهور به طاق‌وستان یعنی دو طاق از آثار قدیمه دارد که شرحش در روزنامه^۲ مبسوطه که من بعد خیال دارد بنویسد عرض می‌نماید حالا اجمالی بعرض میرساند...» (همان، ۱۱۹). در مورد طاق‌وستان و این دو طاق و روایت‌های تاریخی پیرامون آن چندین صفحه می‌نویسد. در حاشیه صفحه ۱۲۸ نوشته است: «آب طاق‌وستان و بیستون و کرمانشاهان خیلی سنگین است».

در صفحه ۱۳۰ شهر کرمانشاهان را وصف می‌کند: «ولایتی است حاصل‌خیز شهری ارم بنیان و سوادى منظم و وسیع الارکان نسبت به پاریس طول شرقیش چهل‌وهفت درجه و عرض شمالیش سی‌وچهار درجه سی دقیقه در کنار قره‌سو که یکی از شعبه‌های رود کرخاست^۳ واقع هوایش معتدل و آبش ناکوار زبانشان کردی کوهستانش بسیار و آبش فراوان و در سه منزلی الوند واقع است» و بعد می‌گوید: «از دارالخلافه باین شهر و به همه شهرهای کره زمین تلگراف هست محتاج به تکرار در همه جا نیست» (همان، ۱۳۰). در سه صفحه بعد به میدان و خانه مشهور شهر و همچنین مسجد جامع و قنات‌های شهر اشاره می‌کند. منزل شانزدهم، قریه ماهی‌دشت است. «قریه ماهی دشت در غربی کرمانشاهان بفاصله پنج ساعت و

۱. جاماسب.

۲. در لغت‌نامه دهخدا ذیل «روزنامه» آمده است: «"رپورت"های وقایع‌نگاران دولتی که از ولایات اخبار جاری را به دولت می‌نوشتند».

۳. کرخ است.

بیست دقیقه واقع تقریباً یکساعت اول ریک و سه ساعت آن قدری ناهموار و دو ساعتش خیلی هموار است در این همواری در ایام بارندگی باتلاق و آب و کِل شدیدی میشود... در میان جاده چشمه آبی بقدر دو لوله افتابه واقع گردیده است مشهور به عین الکش در بالایش دو پل کوچک بسته‌اند و به قریه قمشه ساریست» (همان، ۱۳۴).

منزل هفدهم، هرون آباد است. نویسنده در صفحه ۱۴۵ بیان می‌کند که راه‌های این منزل صعب‌العبور بوده اما به جهت عبور ناصرالدین شاه از اینجا برای زیارت عتبات راه را قدری وسیع کرده‌اند. نویسنده سپس حکام کرمانشاهان را به باد انتقاد می‌گیرد که چرا بعد از یک قرن حکومت، به فکر ساختن این راه نبودند که هر روز زوار و عابر از آن می‌گذردند. او در صفحه بعد، از عمال حکومتی انتقاد می‌کند که چرا مطالب را گزارش نمی‌کنند. در لابه‌لای این انتقادات هم به زمان نگارش این رساله که ۳۷ هفت سال پس از سلطنت ناصرالدین شاه است، اشاره می‌نماید:

در هر سفر روزنامه مفصلی که شاهنشاه بآن تفصیل می‌نکارند کدام یک از چاکرین در سلامت قلم روی کاغذ در سفرهای ماموریت خود گذارده‌اند و در سفر و حضر غیر از مداخله و خیانت چه کار دیگر کرده‌اند در اینمدت سی و هفت سال سلطنت اگر یک نفر یک روزنامه نوشته است بگوید و اگر کسی هم نامربوطی نوشته باشد محض اینکه میان مردم قسمت و حراج کند و پول بگیرد نه این است بی خیال^۱ مطلبی نوشته باشد یک قرن است در ایران مأموریت دارد احدی را با غیرت ندیده چون سینه خیلی تنک شده بود عرض نمود و الا رسم بنده هرگز این قبیل عرایض نبوده (همان، ۱۴۶).

بنابراین زمان نگارش این سطور از رساله سال ۱۳۰۱ ق بوده است. جنگل بلوط، چشمه نقاره‌کوب، کوه چقا^۲ زرد، قدمگاه امام موسی کاظم علیه‌السلام، کوه داویه‌سیاه، کوه کلاه‌سیاه، کوه کچل و کوه قلعه‌چهر از عناصری است که مؤلف در این بخش به آن‌ها توجه نموده است (همان، ۱۴۷-۱۴۹).

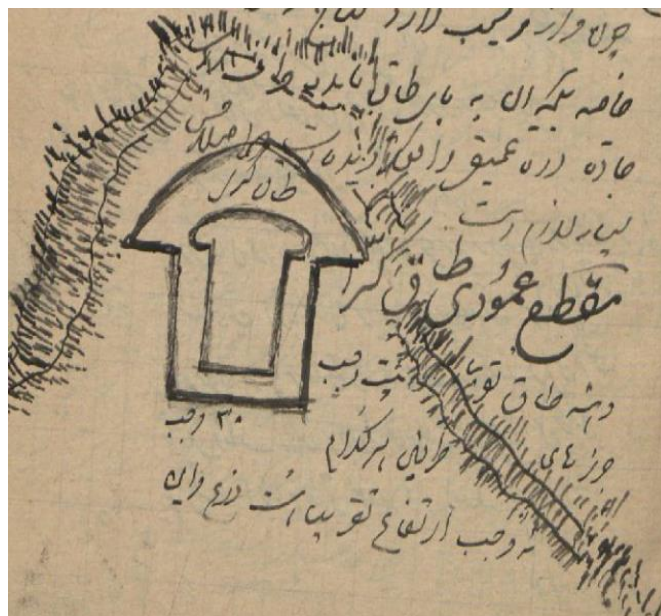
منزل هجدهم، کُرد و منزل نوزدهم پای‌طاق است. پای‌طاق را امروزه «پاطاق» می‌گویند که دهی بین کُرد و سرپل‌ذهاب است. این طاق همان «طاق‌گرا» یا «تاق‌گرا» یا «طاق شیرین» است؛ نویسنده در صفحه ۱۶۲ می‌نویسد: «در مغرب شمال کُرد به مسافت نه ساعت که شش فرسخ کویند پای‌طاق واقع»، قبل از رسیدن به پای‌طاق باید از دره میان طاق گذشت:

۱. در حاشیه مرقوم کرده است: «حض دوستخواهی و غیرت ملت و کرنه جیره و مواجب که فی‌الواقع؟؟؟ دولت است».

۲. «چقا به اصطلاح کردی یعنی تپه» (مهندس، ۱۳۰۲: ۱۵۳).

میان طاق عبارت از دره است که تقریباً پانصد ذرع عرض و خیلی با صفا و مرغزار و جنگل پر اشجار و در وسطش آب جاری ساری اما در میان جاده ریک بسیار دارد که باید؟؟؟ شود تقریباً دو ساعت که از میان طاق میگذرند وارد منزل پای طاق میگردند
از کردن تا پای طاق همه جا آب و جنگل بلوط و ثقذ^۱ و غیره و عبور از میان دو کوهی است که فاصلشان بقدر یک تیر تفنگ است که همان نواکوه باشد ارتفاعش بیشتر از کوه طرف چپ که همان کوه کرد است (همان، ۱۶۳ و ۱۶۴).

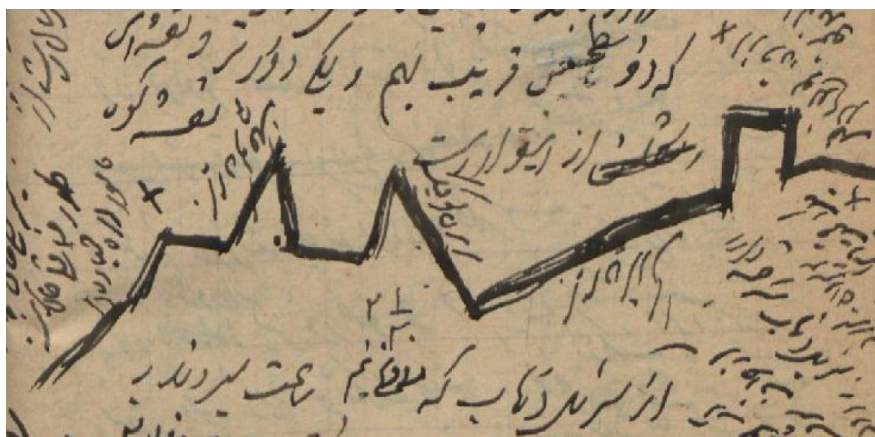
در ادامه این طاق را توصیف و آن را رسم کرده است:



شکل ۹: تصویر ص ۱۶۴

منزل بیستم قره بولاغ است که بعد از پل ذهاب و دشت ذهاب واقع شده است. «قبل از وصول به قره بولاغ کوهی است از دور که نگاه می‌کنی چنان بنظر می‌آید که از بالا تا پائین را دستی بریده اند که دو سطحش قریب بهم و یکی دورتر و نقشه‌اش از اینقرار است» (همان، ۱۷۱).

۱. همان سقز است؛ در لغت‌نامه دهخدا ذیل «سقز» آمده است: از جنگل‌های پشت کوه به دست می‌آید و بر سه قسم است: سفید، زرد و سیاه. این ماده جزء نباتات جمعی محسوب می‌شود و شیرهای است که از درخت ون گرفته و در جنگل‌های کردستان مقدار فراوان وجود دارد، در قدیم یکی از ارقام بزرگ صادرات که در ایالت محسوب می‌شد.



شکل ۱۰: تصویر ص ۱۷۱

منزل بیست و یکم، قصر شیرین است. «قصر شیرین در مغرب قره‌بولاغ به مسافت شش ساعت که پنج فرسخ کوپند کائن است و در همه این راه اصلاً آبادی و عشایر و غیره ندارد و از طرف چپ به اتصال و رودخانه جاری می‌باشد و بواسطه اینکه مستندراً این اراضی منحنی می‌گردد تا خانقین لهذا هوای عراق عجم بعراق عرب مبدل می‌شود» (همان، ۱۷۲). همچنین در توصیف این منزل به کوه‌های بازی‌دراز هم اشاره می‌شود: «مشرق جنوب قصر شیرین به بعد سه فرسخ تقریباً کوهی است برف دارد اسمش باز و دراز^۱ در جنک‌ل ثقد و بلوط معدن کج است در میانه کوه باز و دراز تا قصر شیرین زمینی است مشهور به پُل خدا خاکی دارد ترش‌مزه معدن کوگرد است خیلی از مامورین ایران در این معدن کار کرده اند و جوهر کشیده اند و کوه مزبور اتصال به جبال بلوک کیلان و ایوان و لرستان دارد» (همان، ۱۷۵). نویسنده در توصیف کوه‌های اطراف قصر شیرین به این نکته هم اشاره می‌کند که: «شکار کبک و طیهو و درّاج و خوک و غیره بسیار دارد» (همان، ۱۷۶).

مؤلف در این بخش مطالبی تاریخی هم مطرح می‌کند؛ در ابتدای صفحه ۱۷۸ می‌نویسد: «قصر شیرین از بناهای خسروین هرمز شیرویه که پسرش بود او را قتل کرد ایوان بیستون و غیره از ابنیه او است» و در صفحه ۱۸۲ و ۱۸۳ ماجرای عشق خسرو و شیرین را نقل می‌کند: «تاریخ شیرین در مبدا حال در خدمت یکی از اکابر فرس می‌بوده و خسرو در بدایت جوانی کاه کاهی که بخانه او میرفته با شیرین تکلم می‌کرده...» از اینجا رساله، مؤلف وارد توصیف نواحی و منزل‌هایی می‌شود که در حال حاضر داخل مرزهای ایران نیستند؛ البته مؤلف در صفحه ۱۸۴ از خانقین به عنوان «خانقین عرب و عجم» یاد کرده است.

۱. دقیقاً کلمه را به همین شکل مرقوم کرده و بین «باز» و «ودراز» جدا کرده است.

منازلی که نویسنده بعد از قصر شیرین از آن‌ها یاد کرده، به ترتیب عبارت‌اند از: خانقین، قزل‌رباط، شهربان، یعقوبیه و بغداد.

در اثناء توصیف بغداد، بخشی از رساله را به توصیف جغرافیایی و تاریخی «عراق عرب» اختصاص می‌دهد:

عراق عرب از اقالیم عرفیه اقلیم عراق عرب است در کتب معتبر لفظ عراق به کسر عین مهمله و فتح راء مهمله و بعد از آن الف و قاف ضبط شده

حدود در غرب جزیره و بادیه در جنوب بادیه و بحر فارس و خوزستان در شرق بلاد جبل تا حلوانه و در شمال نیز بلاد جزیره تحدید میشود (همان، ۲۰۱).

پس از این بخش به توصیف بغداد بازمی‌گردد و به‌طور مبسوط هم تاریخ بغداد را ذکر می‌کند، هم اماکن و جغرافیای آن. در ادامه رساله نیز به توصیف صحن و سرای کاظمین، شهر کاظمین، راه کاظمین تا سامرا، شهر سامرا، حرم عسکریین (علیهم السلام)، منزل مسیب، شهر کربلا، صحن مطهر امام حسین (ع)، مسجد کوفه، راه کربلا به نجف اشرف، شهر نجف اشرف، حرم امیرالمؤمنین علی (ع)، حرم حضرت عباس (ع) و مرقد حضرت ذی‌الکفل می‌پردازد.^۱

آخرین عنوانی که مؤلف در کتاب خود به آن پرداخته، «در ذکر عمارات و صحن و سرا و مرقد حضرت ذی‌الکفل» است؛ (همان، ۴۶۹) و پس از آن، همان‌طور که در ابتدای مقاله هم اشاره شد، در سه صفحه فواصل اکثر منازل سفر از یکدیگر را فهرست کرده است. (همان، ۴۷۶ و ۴۷۸ و ۴۷۹). آخرین صفحه این نسخه خطی هم که مؤلف آن را شماره‌گذاری نکرده است، حاوی غزلی از مؤلف در رثای سالار شهیدان است. بنابراین نسخه فاقد انجامه‌های مرسوم در نسخ خطی است که معمولاً در آن‌ها اسم مؤلف و تاریخ اتمام نگارش کتاب به همراه چند دعا ذکر می‌شود.

در بخش عراق عرب، حجم زیادی از مطالب به توصیف اماکن زیارتی و عناصر فرهنگی اختصاص دارد. مؤلف به مناسبت، تاریخ کربلا را هم اجمالاً ذکر کرده (همان، ۲۷۲-۲۷۷) و حتی در صفحه ۳۷۹ این عنوان را ذکر کرده است: «فایده در ذکر احوال حضرات مطهرات ائمه اثنی عشر صلوات الله علیهم اجمعین».

بنابراین خواننده در این بخش با تنوع مطالب روبه‌رو می‌شود؛ اما اهمیت بیشتر این بخش ناظر به توصیفاتی است که به تفصیل از حرم‌های مطهر در آن عصر ارائه داده است که برای پژوهشگران تاریخ

۱. عناوینی که ذکر شد، به ترتیبی بود که در رساله آمده است؛ و گرنه درست این بود که حرم حضرت عباس (ع) در کنار حرم حضرت امام حسین (ع) وصف می‌شد.

اماکن مقدسه بسیار مفید است.

نگارنده این مقاله بر آن بود تا گزارشی از محتوای این رساله بر مبنای جغرافیای تاریخی ایران ارائه نماید و لذا بخش عراق عجم از این رساله نسبتاً با تفصیل گزارش شد و گزارش تفصیلی بخش عراق عرب محتاج نگارش مقاله دیگری است که به فرصت بعدی موکول می‌شود ان شاءالله.

نتیجه گیری

نسخه‌ای که ظاهر و محتویات آن توصیف شد، از دو حیث اهمیت دارد: اولاً فارغ از محتوای اثر، نویسنده آن فردی شایسته توجه است؛ زیرا وی علاوه بر داشتن تحصیلات، هم یکی از شاهزادگان قجری بوده، هم یکی از مأموران دولتی و هم یکی از کسانی است که شغل وی ساخت راه و قلعه بوده و مستقیماً با امور عمرانی کشور سروکار داشته است. همچنین قبلاً هم گزارش‌های متعددی از وضعیت نقاط مختلف کشور برای مسئولین وقت فرستاده است. بنابراین در یک نگاه، کل آثار وی درخور توجه است و در صورتی که تماماً بررسی شوند، می‌تواند تصویر خوبی از وضعیت عمران راه‌ها و بناهای کشور در عصر ناصری ارائه نماید.

ثانیاً اثر مورد بررسی در این مقاله، از حیث محتوایی نیز شایسته توجه است؛ زیرا نویسنده در قالب سفرنامه و با توجه به سابقه شغلی و فکری خودش، عناصر جغرافیایی مسیر تهران تا عتبات را توصیف می‌کند و در این توصیف علاوه بر عناصر طبیعی چون دشت و رود و کوه و حیوانات، برخی عناصر انسانی چون راه‌ها، ساختمان‌ها، پل‌ها، امام‌زاده‌ها و... نیز وصف شده‌اند که با توجه به شغل نویسنده (مهندسی و ساخت راه و قلعه)، این توصیفات می‌توانند اهمیت ویژه‌ای داشته باشند. همچنان که دیده شد، مؤلف به فاصله منازل از یکدیگر و نیز مختصات جغرافیایی هر شهر اهتمام زیادی دارد که نشان از توصیف فنی وی از مشاهدات خویش است. البته در نوشته‌های نویسنده، گاهی به مسائل مردم‌شناسانه و حتی مشکلات سیاسی آن زمان نیز توجه شده است. همچنین آب، از محوری‌ترین مسائلی است که نویسنده به آن توجه کرده است؛ وجود آب، مقدار آب و کیفیت آب در نقاط مختلف مسیر.

ویژگی دیگر این نسخه، توصیف حرم‌های شریفه در ایران و عراق است که همراه با رسم شکل و ذکر اندازه‌ها است که قطعاً می‌تواند برای کسانی که در حوزه تاریخ اماکن مذهبی پژوهش می‌کنند، مفید باشد.

آخرین ویژگی این نسخه از نظر نگارنده این سطور، ذکر مسائل تاریخی در مورد بسیاری از اماکن و نواحی است که هم نشان از اطلاعات تاریخی بالای مؤلف دارد و هم نشان می‌دهد که مؤلف نخواستہ صرفاً با یک توصیف ساده از کنار این عناصر عبور کند. اطلاع از رؤیت تاریخی محمد میرزا مهندس از موضوعات ایران و تشیع به عنوان یک نخبه عهد ناصری، با استفاده از اطلاعاتی که در لابه‌لای سفرنامه خود ارائه می‌دهد، به‌خودی‌خود حائز اهمیت است.

با این همه، این رساله چون در حین سفر نگاشته شده، تاحدودی بی‌نظم و گاهی بدخط است و خوانش کلمات آن گاهی دشوار می‌شود؛ همچنین مشخص است که اطلاعات تاریخی ارائه‌شده از سوی محمد میرزا همگی از روی حافظه است و چه‌بسا اگر در فرصت مناسب، بعد از سفر، این رساله را دوباره تحریر می‌کرد، هم کیفیت ظاهر و نگارش آن بهبود می‌یافت و هم شاید با مراجعه به منابع، اطلاعات تاریخی در مواردی تصحیح و در مواردی افزایش می‌یافت.

منابع

- احمدوند، عباس (۲۰۲۱). بازشناسی تاریخی معنا و محدوده اصطلاح عراق عجم (تا پایان دوره ایلخانیان). پژوهشنامه تاریخ های محلی ایران، ۹ (۱) پیاپی ۱۷، پاییز و زمستان ۹۹، ۴۵-۶۰.
- افشار، ایرج؛ دانش پژوه، محمدتقی؛ حجتی، محمدباقر و منزوی، احمد (۱۳۵۴). فهرست نسخه های خطی کتابخانه ملی ملک. ج ۲. تهران: چاپخانه دانشگاه تهران.
- افشار، ایرج؛ دانش پژوه، محمدتقی؛ حجتی، محمدباقر و منزوی، احمد (۱۳۶۳). فهرست نسخه های خطی کتابخانه ملی ملک. ج ۵. تهران: هنر.
- جعفریان، رسول؛ اصفهانی، میرزا علی؛ قاجار، محمدولی میرزا و مهندس، محمد میرزا (۱۳۷۳). به سوی ام القری. تهران: مشعر.
- حسن آبادی، اکرم؛ حسینی، میرزا محمودخان و مهندس، میرزا محمد (۱۳۸۷). دو سفرنامه: سیاحتنامه مصر و اسلامبول (۱۳۱۷ ق) میرزا محمودخان حسینی (نعمت فسایی)، راپورت سیاحت مصر (۱۲۹۶ ق) میرزا محمد مهندس. مشهد: تابران.
- درایتی، مصطفی (۱۳۹۱). فهرستگان نسخ خطی ایران (فنخا). ج ۱۶. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- درایتی، مصطفی (۱۳۹۴). فهرستگان نسخ خطی ایران (فنخا). ج ۳۶. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- ذبیحی، مسیح (۱۳۶۳). گرگان نامه. تهران: بابک.
- قائم، جمشید و مهندس، محمد میرزا (۱۳۹۰). راپورت میانکاله. ری: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد شهر ری.
- لسترنج، گی (۱۳۷۷). جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی: بین النهرین، ایران و آسیای مرکزی از زمان فتوحات مسلمین تا ایام تیمور (ترجمه محمود عرفان). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. (نشر اثر اصلی ۱۳۳۷).
- مهندس، محمد میرزا (۱۳۸۸). اماکن و آثار: تعریف المدینه. میقات حج، ۶۷ (۱۸)، ۷۷-۱۱۶.
- مهندس، محمد میرزا (۱۳۰۲). جغرافیای عراق عجم و عرب. تهران: کتابخانه و موزه ملی ملک. نسخه خطی به شماره ۷۰۵.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۳۸۰). معجم البلدان (ترجمه علی نقی منزوی). ج ۲. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور (پژوهشگاه).
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵). معجم البلدان. ج ۷. بیروت: دار صادر.

منابع اینترنتی

صفی نژاد، جواد. (بی تا). آب سنجی | دانشنامه فرهنگ مردم ایران | مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. مشاهده در

- تاریخ ۳۰ بهمن ۱۴۰۲، از: <https://www.cgie.org.ir/fa/article/237987>.
- مهندس، محمد میرزا (بی‌تا). *جغرافیای تاریخی مازندران*. کتابخانه و موزه ملی ملک. مشاهده در تاریخ ۲۸ تیر ۱۴۰۴ از: <http://malekmuseum.org/artifact/1393.04.00698>
- مهندس، محمد میرزا (بی‌تا). *جغرافیای عراق عجم و عرب*. کتابخانه و موزه ملی ملک. مشاهده در تاریخ ۲۸ تیر ۱۴۰۴ از: <http://malekmuseum.org/artifact/1393.04.00705>
- مهندس، محمد میرزا (بی‌تا). *کتابچه میانکاله*. کتابخانه و موزه ملی ملک. مشاهده در تاریخ ۲۸ تیر ۱۴۰۴ از: <http://malekmuseum.org/artifact/1393.04.04330>
- میرزا عباس خان سرتیپ، محمد میرزا مهندس، محمدرضا مهندسی، سرهنگ قراجه داغی (بی‌تا). *نقشه شهر تبریز*. نگارستان، پایگاه رقومی اسناد تصویری تاریخ شهر و معماری ایران. مشاهده در تاریخ ۱۶ بهمن ۱۴۰۲، از: <http://www.negarestandoc.ir/documentdetail.aspx?id=104986>
- نیازی، حمیده (۱۳۹۴، ۲۳ خرداد). *راه هراز؛ از وقتی بساط مسافرت شمال تهران‌ها جور شد*. پژوهشکده تاریخ معاصر. مشاهده در تاریخ ۲۸ تیر ۱۴۰۴، از: <https://www.iichs.ir/fa/news/197>

Transliteration

- Afshar, I., Daneshpajouh, M. T., Hojjati, M. B. & Monzavi, A. (1975). *List of manuscripts in the National Library of Malek*. Vol. 2. Tehran: Tehran University Press.
- Afshar, I., Daneshpajouh, M. T., Hojjati, M. B. & Monzavi, A. (1984). *List of manuscripts in the National Library of Malek*. Vol. 5. Tehran: Honar.
- Ahmadvand, A. (2021). Historical Recognition of the Meaning and Scope of the Term Iraq-i- Ajam (Up to the end of Ilkhanids Period). *Research Journal of Iran Local Histories*, 9(1) No. 17, 99, 45–60.
- Derayati, M. (2012). *Catalogue of Iranian Manuscripts (Fankha)*. Vol. 16. Tehran: National Library and Documentation Organization of the Islamic Republic of Iran.
- Derayati, M. (2015). *Catalogue of Iranian Manuscripts (Fankha)*. Vol. 36. Tehran: National Library and Documentation Organization of the Islamic Republic of Iran.
- Ghaemi, J. & Mohandes, M. M. (2011). *Miankaleh Report*. Rey: Islamic Azad University, Ray Branch.
- Hasanabadi, A., Hosseini, M. M. & Mohandes, M. M. (2008). *Two travelogues: Travelogue of Egypt and Istanbul (1317 AH) by Mirza Mahmoud Khan Hosseini (Nemat Fasa'ei), Travelogue of Egypt (1296 AH) by Mirza Mohammad Mohandes*. Mashhad: Tābarān.
- Jafarian, R., Isfahani, M. A., Qajar, M. M. & Mohandes, M. M. (1994). *Towards Umm al-Qura*. Tehran: Maš 'ar.
- Le Strange, G. (2008). *The lands of the eastern caliphate*, Translated by Mahmoud Erfan. Tehran: Scientific and Cultural Publication Company. (Original work published in 1959).
- Mohandes, M. M. (1989). *Geography of Persian and Arab Iraq*. Tehran: Malik National Library and Museum. Manuscript No. 705.
- Mohandes, M. M. (1989). Places and Works: Definition of Medina. *Mīqāt-e ḥajj*, 67(18), 77–116.
- Yāqūt Hamavī, Y. b. 'A. (1981). *Mo'jam ul-Boldān*, translated by Ali Naghi Monzavi. Vol. 2. Tehran: Cultural Heritage Organization of the Country (Research Institute).
- Yāqūt Hamavī, Y. b. 'A. (1995). *Mo'jam ul-Boldān*. Vol. 7. Beirut: Dār ṣādir.
- Zabihi, M. (2014). *Gorgānnāmeḥ*. Tehran: Bābak.

Internet Resources

- Mohandes, M. M. (n.d.). *Historical Geography of Mazandaran*. Malek National Library and Museum. Retrieved on 28 July 1404 from:
<http://malekmuseum.org/artifact/1393.04.00698>
- Mohandes, M. M. (n.d.). *Geography of Persian and Arab Iraq*. Malek National Library and Museum. Retrieved on 28 July 1404 from:
<http://malekmuseum.org/artifact/1393.04.00705>

- Mohandes, M. M. (n.d.). *Miankaleh Booklet*. Malek National Library and Museum. Retrieved on 18 July 1404 from: <http://malekmuseum.org/artifact/1393.04.04330>
- Mirza Abbas Khan Sartip, Mohammad Mirza Mohandes, Mohammad Reza Mohandes, Sarhang Qarajeh Daghi (n.d.). *Map of Tabriz City*. Negarestān, Digital Database of Visual Documents of the History of the City and Architecture of Iran. Retrieved on 16 February 1402, from: <http://www.negarestandoc.ir/documentdetail.aspx?id=104986>
- Niyazi, H. (2015, June 13). *The Haraz Road; Since the Time the Travel Arrangements for the People of Tehran to the North Were Arranged*. Institute for Contemporary History. Retrieved on 18 July 1404, from: <https://www.iichs.ir/fa/news/197>
- Safi-nezhad, J. (n.d.). Hydrometry | Encyclopedia of Iranian People's Culture | *Center for the Great Islamic Encyclopedia*. Retrieved on 19 February 1402, from: <https://www.cgie.org.ir/fa/article/237987>.



University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

Comparative Study of the Texts on the Mihrabs of Iranian Grand Mosques (From the Abbasid to the End of the Qajar Period)¹

Fatemeh Soleymani¹ , Samad Samaniyan²

1. M.A. Department of in Handicrafts, Farabi International Campus, Art University, Tehran, Iran (Soleymani2.r@gmail.com)

2. Corresponding Author, Professor, Department of Faculty of Applied Arts, Art University, Tehran, Iran (Samanian@art.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 23 February 2025

Received in revised form:
12 June 2025

Accepted: 03 September 2025

Published online:
16 November 2025

Keywords:

*Grand Mosque Decorations,
Mihrab,
Religious Mihrab Writing,
Mihrab Inscriptions*

ABSTRACT

Inscriptions remaining from the beginning of the Islamic era across Iran hold high esteem, preserving the beliefs and thoughts of the people. Inscriptions placed on the mihrabs (prayer niches) of mosques are among the most important elements of these structures, and studying their content reveals some of these beliefs. This research was conducted with the aim of examining the mihrab texts from the Abbasid period to the end of the Qajar era. The question raised is: "What texts and themes do the inscriptions contain, and what changes did they undergo during the period under study?" To identify the mihrab inscriptions, after identifying the country's Grand Mosques, 21 mihrabs were selected as the basis for analysis and comparison. The research method is descriptive-comparative, and data collection was carried out through library studies and field visits. The results indicate that the content of the mihrabs is a blend of Qur'anic verses, hadiths, dhikr (remembrance of God), supplications, creedal phrases, and poetry. Despite the long time span between the creation of the works, the change in ruling dynasties, and based on the samples of verses and narrations, the frequency of use of *Suras Ali Imrān*, *al-Isrā*, *Ayat al-Kursī*, *al-Jumu'ah*, and *al-Mu'minūn* was observed to be relatively similar, suggesting the importance of their themes among Muslims. After the Saffarid period, hadiths related to the importance of prayer and the mosque, the hadith of the Ten Promised Paradise, and the hadith of *Jābir* appeared on the surfaces of the mihrabs. Mention of God's names and phrases exalting the Prophet and the Imams had the largest share in the mihrab writings. For the first time in the Safavid and Qajar periods, the inclusion of couplets and poems with themes mentioning the Imams and describing the mosque was observed.

Cite this article: Soleymani, F. & Samaniyan, S. (2025). Comparative Study of the Texts on the Mihrabs of Iranian Grand Mosques (From the Abbasid to the End of the Qajar Period). *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(1), 218-246.
DOI: 10.22059/jhic.2025.390936.654560



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2025.390936.654560

Publisher: University of Tehran Press.

1. This article is extracted from the thesis of the first author in the field of handicrafts, titled: *Recognition and analysis of the themes of the verses and calligraphy depending on the altar of Iran's comprehensive mosques (from the beginning to the end of Qajar)*, under the guidance of Dr. Samad Samanian at the University of Arts.

مطالعه تطبیقی متون محراب مساجد جامع ایران (دوره عباسی تا پایان قاجار)^۱

فاطمه سلیمانی^۱، صمد سامانیان^۲ ✉

۱. کارشناس ارشد صنایع دستی، پردیس بین‌المللی فارابی، دانشگاه هنر، تهران، ایران. رایانامه: Soleymani2.r@gmail.com
 ۲. نویسنده مسئول، استاد، دانشکده هنرهای کاربردی، دانشگاه هنر، تهران، ایران. رایانامه: Samanian@art.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ کلید واژه‌ها: تزئینات مساجد جامع، محراب، نوشتار مذهبی، محراب، کتیبه‌های محراب.	کتیبه‌های به‌جای‌مانده از آغاز دوره اسلامی در سراسر ایران از منزلت والایی برخوردارند که عقاید و اندیشه مردمان را در خود حفظ کرده است. کتیبه‌هایی که بر محراب مساجد کار شده‌اند جزو عناصر مهم این بناها هستند و مطالعه محتوای آن‌ها بخشی از این عقاید را آشکار می‌سازد. این پژوهش با هدف بررسی متون محراب دوره عباسی تا پایان قاجار صورت پذیرفته و این پرسش مطرح است که «کتیبه‌ها از چه متن و مضامینی برخوردارند و در طول دوره مورد بررسی با چه تغییراتی مواجه بوده‌اند؟». برای شناخت محراب‌نوشته‌ها بعد از شناسایی مساجد جامع کشور، ۲۱ محراب به عنوان پایه تحلیل و تطبیق انتخاب شد. روش تحقیق، توصیفی - تطبیقی بوده و شیوه جمع‌آوری اطلاعات از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و بازدید میدانی صورت گرفته است. نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که محتوای محراب‌ها تلفیقی از آیات قرآن، احادیث، اذکار، ادعیه، عبارات اعتقادی و اشعار است. به‌رغم فاصله زمانی زیاد بین ساخت آثار، تغییر دوره‌های حکومتی و با توجه به نمونه‌های آیات و روایات، تعدد تکرار استفاده از سوره‌های آل عمران، اسری، آیت الکرسی، جمعه و مؤمنون نسبتاً همانند دیده شد که می‌توان به اهمیت موضوع آن در بین مسلمین پی برد. پس از دوره صفاری احادیثی در رابطه با اهمیت نماز و مسجد، حدیث عشره مبشره و حدیث جابر بر پهنه محراب‌ها نمودار گشته است. ذکر اسامی خداوند و عبارات تجلیل از پیامبر و امامان بیشترین سهم را در نوشتار محراب‌ها داشته‌اند. برای نخستین بار در دوره صفوی و قاجار ورود ابیات و اشعار با موضوع یادکرد امامان و وصف مسجد مشاهده شده است.

استناد: سلیمانی، فاطمه و سامانیان، صمد (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی متون محراب مساجد جامع ایران (دوره عباسی تا پایان قاجار). پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۱)، ۲۱۸-۲۴۶.
 DOI: 10.22059/jhic.2025.390936.654560



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.390936.654560

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه نگارنده اول در رشته صنایع دستی، با عنوان شناخت و تحلیل مضامین آیات و خطوط نقش‌بسته بر محراب مساجد جامع ایران (آغاز تا پایان قاجار)، به راهنمایی دکتر صمد سامانیان، در دانشگاه هنر است.

مقدمه

از ویژگی‌های معماری اسلامی به کارگیری کتیبه در بناهای مذهبی می‌باشد که تولد بکرترین ایده‌ها، اندیشه‌ها و افکار را در تاریخ هنر ثبت و ضبط کرده‌اند. هدف پژوهش، شناخت محتوا و متن کتیبه‌های مساجد جامع ایران و تطابق آن‌ها با یکدیگر است و در پی پاسخ به این پرسش است که «در نگارش محراب از چه کلامی و با چه مفهوم و مضمونی بهره‌گیری شده است؟». بعد از شناسایی ۱۹۴ مسجد جامع کشور و مطالعه محراب آن‌ها، ۲۱ محراب از دوره‌های مختلف برای بررسی دقیق‌تر انتخاب شدند. نکاتی که در انتخاب آثار مدنظر بود، عبارت‌اند از: ۱. نگارش کتیبه‌ها در دوره عباسی تا پایان قاجار انجام شده باشد (بسیاری از محراب‌ها بعد از دوره قاجار بازسازی شده‌اند که از انتخاب آن‌ها صرف نظر شد)؛ ۲. نوشتار از پایداری نسبی برخوردار و قابل‌خوانش باشد؛ ۳. محراب بعضی از دوره‌ها، مانند غزنوی، افشار و زند... فاقد نوشته بود که از ۱۹۴ اثر حذف شدند؛ ۴. تنوع مناطق جغرافیایی نیز در نظر گرفته شده است که این مورد تنها در دوره‌های سلجوقی و ایلخانی به علت تعدد آثار صدق می‌کرد. در دوره‌های عباسی، صفاری، آل‌بویه، دیلمه و خوارزمشاهی تنها یک نمونه قابل‌بررسی موجود بود، به همین منظور یک نمونه، بسان کل و نماینده دوره قلمداد شد. این مقاله با هدف تأکید به نوشتار مذهبی کتیبه‌ها سامان یافته است و به اطلاعات تاریخی، نقوش و نوع خطوط ورود پیدا نمی‌کند.

روش پژوهش

روش پژوهش، توصیفی - تطبیقی و یافته‌های پژوهش، حاصل تحقیقات کتابخانه‌ای و مشاهدات میدانی است. جامعه آماری، محراب‌های مساجد جامع ایران تا پایان قاجار می‌باشد و روش نمونه‌گیری به صورت انتخابی در نظر گرفته شده است. تمام نمونه‌ها به جز شوشتر - به شیوه میدانی عکاسی شده و سپس خوانش کتیبه آن‌ها صورت گرفته است. جزئیات برخی کتیبه‌ها مانند ساوه، ورامین و ابیان در منبعی مشاهده نشد و در این پژوهش خوانش آن‌ها صورت پذیرفته است. در انتها، محتوا و مضامین ۲۱ نمونه از ۱۱ دوره با یکدیگر مقایسه شده‌اند.

پیشینه پژوهش

کامل‌ترین پژوهشی که در رابطه با کلیات موضوع این پژوهش انجام یافته، کتاب *سیر تحول محراب در معماری اسلامی ایران* است که در آن خوانش عبارت‌ها، تاریخ‌یابی و جنس محراب‌ها از آغاز تا حمله مغول مورد شناسایی و معرفی قرار گرفته است (سجادی، ۱۳۷۵). از جمله مطالعات انجام‌شده دیگر، کتاب *گنجنامه*

است که در ۱۹ دفتر به چاپ رسیده و جلد ۷ و ۸ آن مختص ۲۵ مسجد جامع کشور است که از لحاظ تاریخی و برخی ویژگی‌های معماری بررسی شده‌اند (حاجی قاسمی، ۱۳۸۳). پایان‌نامه بررسی محراب در مساجد سلجوقی استان اصفهان که ۲۱ محراب از دوره سلجوقی را شناسایی کرده و محتوای محراب‌های ایبانه، گز، گلپایگان و اصفهان در آن خوانده شده و در آن به این موضوع پرداخته شده که محراب‌ها تأثیراتی از قبیل فرم و نقوش از دوره‌های قبل پذیرفته‌اند و تأثراتی از نظر عناصر محراب، مصالح تزئینی، کاشی‌کاری و... بر دوره ایلخانی گذاشته‌اند (نوروزی، ۱۳۹۶). پایان‌نامه صورت و محتوای تزئینات محراب قرون ۸ و ۹ ه.ق. در استان یزد که به معرفی محراب مساجد قرون مذکور پرداخته و شناخت سیر تحول و علل اعمال تزئینات و ارتباط آن با دین و پشتوانه‌های فکری در آن انجام یافته است؛ هر دو قرن تحت تأثیر قرن قبل از خود بوده و پیشرفت‌هایی را به آن افزوده‌اند (حیدری، ۱۳۹۲). مقاله «مضمون کتیبه‌های قرآنی در محراب‌های گچی عصر ایلخانی» که به معرفی کتیبه‌های قرآنی اجرا شده در محراب‌های گچی دوره ایلخانی و درک مضامین آن پرداخته و ارتباط آیات با محل کاربردشان را بررسی کرده است که کتیبه‌ها مرتبط با کاربرد و جایگاهشان در مساجد در جهت هدایت افراد و غنا بخشیدن به روح نمازگزار به کار گرفته شده‌اند (شکفته، ۱۳۹۴). غالب تحقیقات انجام‌شده درباره نوشته‌های محراب مساجد جامع، به صورت موردی یا مربوط به یک منطقه جغرافیایی یا شامل دوره‌ای خاص است.

محراب و کتیبه

محراب مقصد و محل قرار عبادتگاه‌ها و مساجد است که افراد در ساعات خاص به سوی آن می‌ایستند. اصل مفهوم محراب «از حرب است زیرا که در آنجا با شیطان محاربه می‌شود.» (قرشی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۵). این تعبیر از محراب که کمتر جایی خوانده شده است نیز قابل‌درنگ است: «برگرفته از حربا (نیزه) است زیرا پیامبر هنگام برگزاری نماز از نیزه‌ای برای تعیین محل قبله استفاده می‌کردند.» (پات و صبابی، ۱۳۹۸: ۷۶).

بعضی مساجد دارای چندین محراب هستند؛ درمسجد جامع اصفهان «۱۷ محراب در لایه‌های آشکار و نهان مسجد وجود دارد که از این میان ۱۴ محراب قابل‌رؤیت و ۳ محراب در لایه‌های نهان سازه‌های معماری نهفته است.» (شاطری، ۱۳۹۲: ۸۸) که درمجموع با ۱۷ محراب دارای بیشترین آمار است. در بعضی مساجد، مانند میبد، به علت شرایط جوی، محراب‌هایی تحت عنوان محراب تابستانه در شبستان تابستان‌نشین و محراب زمستانه در شبستان زمستان‌نشین دیده می‌شود. در خصوص این دو محراب تحقیق جامعی یافت نشد و می‌تواند بستری برای یک پژوهش باشد و مانند پیشنهادی برای تحقیق در این زمینه

به آن نگاه کرد.^۱ همچنین در مسجد جامع ساوه محراب‌نمایی بر دیوارها و ستون‌ها ساخته‌اند که جهت قبله از هر قسمت قابل‌رویت باشد.

نوشته‌های گرداگرد محراب که به آن کتیبه می‌گویند به عنوان رسانه و پیام‌رسان بر عقاید بسیاری اثر می‌گذارد و در ترویج مذهب و فرهنگ نقش دارد که این امر آرام و نامشخص اتفاق می‌افتد. «دین پس از غلبه بر زندگی و معنی بخشیدن به آن شکل جامعه و طرز بیان یا نمایش آن در معماری و هنر را نیز تعیین کرد» (گاردنر، ۱۳۶۵: ۴۹). هر حکومت برای بقا و پیشبرد اهدافش زبان خاص خود را دارد؛ «در حالی که بیشتر سلسله‌ها به ابزارهای نمادین سیاسی مانند دروازه‌ها، گنبدها یا حتی مجسمه‌سازی، متوسل می‌شدند کتیبه‌های عمومی در سراسر اسلام قرون وسطی به عنوان ابزار اصلی برای انتقال پیام‌های سیاسی و مذهبی و به تصویر کشیدن این پیام‌ها باقی مانده است» (tabbaa, 2002: 54). درواقع حکومت رسمیت مذهب را اعلام می‌کند که در ایران بین گرایش شیعه و سنی در گردش بود و متون با توجه به این دو گرایش بر محراب‌ها جای می‌گرفتند. برای شناخت محراب‌ها، شناخت کتیبه‌های به کار رفته بر آن ضروری است.

محراب‌های مورد بررسی

در ابتدای پژوهش ۱۹۴ مسجد جامع در ایران شناسایی شد که تاریخ ساخت آن‌ها مربوط به نخستین سال ورود اسلام به ایران تا پایان قاجار می‌باشد. این مقاله تمام محراب‌های مساجد جامع ایران از آغاز تا انتهای قاجار را که تصاویرشان در دسترس بود مدنظر قرار داده است. به دلیل اینکه بازدید از همه بناها امکان‌پذیر نبود و تصاویر بعضی محراب‌ها در منابع معتبر یافت نشد؛ این محراب‌ها در دایره بررسی قرار نگرفتند و به‌ناچار از آن‌ها صرف‌نظر شد. درنهایت ۲۱ اثر از یازده دوره تاریخی در نظر گرفته شد. محراب‌های انتخابی جهت این پژوهش که شامل مناطق مختلف می‌باشند به قرار جدول (۱) است.

جدول ۱: محراب‌های منتخب پژوهش

نام اثر	دوره تاریخی محراب
محراب اصلی مسجد جامع شوشتر	عباسی
محراب سنگی مسجد جامع عتیق شیراز	صفاری
محراب مسجد جامع نیریز	آل‌بویه
محراب مسجد جامع نائین	دیالمه
محراب مسجد جامع تبریز	سلجوقی

۱. بخشی از محراب تابستانه مورد بررسی مقاله حاضر است.

نام اثر	دوره تاریخی محراب
محراب مسجد جامع ایبانه	سلجوقی
محراب مسجد جامع گلپایگان	سلجوقی
محراب مسجد جامع گز و بر خوار	سلجوقی
محراب مسجد جامع گناباد	احتمالاً خوارزمشاهی
محراب مسجد جامع ارومیه	ایلخانی
محراب مسجد جامع ورامین	ایلخانی
محراب مسجد جامع بسطام	ایلخانی
محراب مسجد جامع اصفهان (الجایتو)	ایلخانی
محراب مسجد جامع یزد	مظفری
محراب مسجد جامع کرمان	مظفری
محراب مسجد جامع میبد	تیموری
محراب مسجد جامع ورزنه	تیموری
محراب مسجد جامع ساوه	صفوی
محراب تابستانه مسجد جامع شوشتر	صفوی
محراب مسجد جامع هشتروند	قاجار
محراب مسجد جامع زنجان	قاجار

(منبع: نگارندگان)

شناخت محتوای محراب مساجد جامع ایران (آغاز تا پایان قاجار)

توصیف تفصیلی هر محراب فراتر از حجم و ظرفیت یک مقاله است. با توجه به محدودیت حجم مقاله و گستردگی موضوع، خوانش متن ۱۱ محراب صورت گرفت و در ادامه با توجه به هدف پژوهش، متن و مضمون کلیه آثار منتخب در جدولی تنظیم شده تا در انتها مطابق اطلاعات گردآوری شده تطبیق نوشتار آنها صورت گیرد.

بر اساس تقدم زمان، نخستین اثر مورد بررسی، محراب اصلی مسجد جامع شوشتر می باشد که ساخت بنای آن به دوره عباسی بازمی گردد. این بنا دارای دو محراب می باشد که ساخت محراب اصلی آن، در دوره عباسی صورت گرفته است. متن محراب اصلی: در مرکز اثر بخشی از آیه ۱۴۴ سوره بقره: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» و بر کتیبه قوس بالای محراب «آیات ۱۱۰ و ۱۱۱ سوره اسرا» (دلاوران، ۱۳۹۵: ۱۴۳) نقش بسته است.



شکل ۱: تصویر محراب اصلی مسجد جامع شوشتر (عباسی)
(منبع: صالحی، ۱۴۰۰: ۹)

دومین اثر، محراب مسجد جامع عتیق شیراز، متعلق به دوره صفاری است^۱ که در موزه هفت‌تنان شیراز نگهداری می‌شود و سال ساخت این محراب قرن سوم هجری ثبت شده است. محتوای کتیبه‌ها: در قسمت پیشانی این محراب سنگی سیاه، سوره حمد حجاری شده؛ در طاق نما عبارت «لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله»؛ در دو حاشیه و در مجموع ۸ مرتبه ذکر «سبحان الله» به صورت قرینه تکرار شده است.

۱. در تحقیقات میدانی دو محراب در قسمت قدیمی مسجد دیده شد که نوشتار آن مربوط به دوره صفاری نیست. طی پژوهش‌های بیشتر، محرابی در موزه هفت‌تنان شیراز مشاهده شد که آن را از مسجد جامع عتیق شیراز به این مکان منتقل کرده‌اند و به نام محراب سنگی سیاه از آن یاد می‌شد.



شکل ۲: تصویر محراب مسجد جامع عتیق شیراز (موزه هفت‌تنان شیراز)
(منبع: نگارندگان)

سومین اثر بررسی شده مربوط به مسجد جامع نیریز و دوره آل‌بویه می‌باشد. محراب گچ‌بری آن که در انتهای ایوان جنوبی قرار گرفته شامل تزئینات و خطوط پرکار است و ردی هم از هنر دوره صفوی بر آن مانده است.

متن کتیبه‌های آن شامل تاریخ ساخت و مرمت، نام سازندگان، احادیث، ادعیه و اشعار می‌باشد. روی کتیبه خارجی صلوات بر چهارده معصوم نگارش شده و بر دومین کتیبه از سمت بیرون «صلی‌الله علیه و آله و سلم المساجد مترصد مرر بالصالحیه فالروا فیها اله و الریک و الله اکبر سبحان‌الله و الحمد‌الله و لا اله الا الله و الله اکبر و لا حول و لا قوه الا بالله العلی‌العظیم... [تخریب] رضی الله عنها قال من امر من رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله و سلم المساجد... [تخریب شده]. سومین کتیبه از سمت بیرون در قسمت فوقانی محراب تخریب شده است. متن کتیبه: «بسم الله الرحمن الرحیم صلی الله علیه و آله و سلم... ذی النورین و علی بن ابیطالب رضی الله عنه... (حدیث عشره مبشره از پیامبر)». کتیبه دورطاقنمای کوچک و ایستادنگاه اشعاری در مدح ائمه می‌باشد این کتیبه به خط نستعلیق نوشته شده و مربوط به دوره صفوی می‌باشد: در گلشن ولای علی سرو یاسمن سروش حسین آمده و یاسمن حسن زین العباد باقر و صادق در این چمن چون موسی و رضا گل نسرين و نسترن سوسن تقی نقی و عسگری یاسمن. بر پیشانی طاقنمای تحتانی هشت ضلعی‌هایی تعبیه شده است که داخل هر کدام «مظفر الدنیا و الدین الموثد ینصر الله محمد بن مبارک ناصر امرالمومنین» نوشته شده است و در ادامه آمده «کتبه فی زمن الملك... العالم العادل السلام ملک». کتیبه داخل محراب اصلی در ایستادنگاه به خط ثلث داخل یک کادر تزئینی است که بیشترین قسمت این کتیبه تخریب شده است: «اللهم صل علی محمد و

آل محمد». در قوس فوقانی محراب متن نسخ برجسته آمده است: «قال علی رضی الله عنه قال، قال رسول الله علیه و سلم من قم یسجد فمّن اخرج من...». در پیشانی فوقانی محراب و در کتیبه مستطیل شکل به خط ثلث نوشته شده «لا اله الا الله الملك الحق المبين محمد رسول الله الصادق» (منزه، ۱۳۹۱: ۴۹-۵۶).



شکل ۳: تصویر محراب مسجد جامع نیریز (آل بویه)
(منبع: نگارندگان)

«با روی کار آمدن صفویان مذهب رسمی کشور از تسنن به تشیع تغییر یافت» (ذاکری و معماریان، ۱۳۸۴: ۶۸). صلوات بر چهارده معصوم و اشعار مدح ائمه بر محراب الحاقی نیریز بازگوکننده عقاید شیعیان در دوره صفوی است.

اثر چهارم که به آن پرداخته شده محراب مسجد جامع نائین است که «آقای گذار این بنا را از دوره دیالمه کاکویه می‌داند.» (هنرفر، ۱۳۵۰: ۵۰). عبارت بالای محراب این‌طور خوانده شد: «الله فصل الله علیه و علی اله الطیبین الطاهرین». بخشی از کلمات، همان‌طور که در شکل (۵) مشخص است، پشت منبر قرار گرفته و انتهای عبارت هم تخریب شده است. متن کامل با توجه به جمله می‌تواند چنین باشد: «لا اله الا الله محمد رسول الله فصل الله علیه و اله الطیبین الطاهرین الخیار.» (پرورش، ۱۳۹۱: ۲۶). «کتیبه صلوات بر محمد و خاندانش که بر روی برآمدگی بالای محراب مسجد جامع نائین کتابت شده است نشانگر آن است که پشتیبان آن شیعه بوده است» (بلر، ۱۳۹۵: ۵۸).



شکل ۴: تصویر کتیبه بالای محراب مسجد جامع نائین (دیالمه)
(منبع: نگارندگان)



شکل ۵: تصویر نمای محراب مسجد جامع نائین (دیالمه)
(منبع: نگارندگان)

اولین محراب بررسی شده از دوره سلجوقی در شبستان زیرزمینی مسجد جامع روستای ویونا یا ابیانه واقع شده است. با قرار گرفتن قطعات چوب گردو در کنار یکدیگر محراب این مکان ساخته شده که جنس این محراب، آن را از سایر آثار متمایز می‌کند. «با توجه به رواج آجرکاری و گچ‌کاری در ساخت آثار دوره سلجوقی مشخص می‌شود که استفاده از مصالح چوبی در ساخت و سازها چندان معمول نبوده است که این موضوع، اهمیت پیدایش محرابی از جنس چوب را بیش از پیش آشکار می‌سازد» (زنگنه اینانلو، ۱۳۹۱: ۹). کتیبه‌های نقر شده بر آن از تنوع عبارات برخوردارند. متون و عبارات چنین است: بر حاشیه بیرونی و گرد محراب، آیت الکرسی، کنده‌کاری شده است؛ حاشیه دوم در سمت راست عبارت «الملک لله» ۳ مرتبه و در قسمت چپ همین حاشیه عبارت «الله اکبر» و «الحمد لله» نمایان است.



شکل ۶: تصویر محراب چوبی مسجد جامع ایبانه (سلجوقی)
(مأخذ: نگارندگان)

بر حاشیه سوم آیه ۱۸ آل عمران: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» آمده است. در ادامه بخشی از آیه ۱۹ آل عمران «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ» و به دنبال همین حاشیه و سمت چپ آیات ۳۴ و قسمتی از ۳۵ سوره فاطر: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ» خوانده شده که انتهای آن قابل خوانش نبود و با توجه به آیه نوشته شده و فضای باقی مانده احتمال می رود با «من فضله» به پایان رسیده باشد. خوانش این کتیبه در منبعی مشاهده نشده است. در مرکز محراب نیز حدیث «افعل على الصلواتك ولا تكن من الغافلين» نقش شده است و بر طاق مثلثی شکل، عبارت «لا اله الا الله محمد رسول الله» دیده و خوانده می شود.

اثر منتخب دیگر مسجد جامع گناباد است که به استناد نوشته های داخل بنا به دوره خوارزمشاهی بازمی گردد؛ شامل پنج محراب در شبستان های مختلف بنا است و «محراب سوم چند سال پیش در جرز شبستان شمال شرقی کشف شد که فقط نیمی از آن با نقش گره ده کند و نیمی از کتیبه گچی به خط ثلث بر زمینه اسلیمی با عبارت "الله ولی التوفیق" باقی مانده است.» (شیخی و خلوصی راد، ۱۳۹۸: ۷۸ و ۸۰). «با توجه به شیوه گچ بری آن احتمالاً در سال ۶۰۹ ه.ق. ساخته شده است» (سجادی، ۱۳۷۲: ۱۱۵).

برخی مقالات ساخت این محراب را دوره ایلخانی ذکر کرده‌اند.



شکل ۷: تصویر عبارت الله ولی التوفیق (محراب مسجد جامع گناباد). (خوارزمشاهی)
(منبع: نگارندگان)

مسجد جامع ورامین از دوره ایلخانی «در زمان الجایتو به بنایی حکومتی که تحت تأثیر تفکرات شیعی حاکمان بود تبدیل شد و در گذر زمان از گزند حوادث روزگار مصون نبوده و بارها تخریب شده و دوباره مرمت شده‌است.» (سودایی و خانی، ۱۳۹۸: ۵۴). دو محراب در این بنا مشاهده شده که یک محراب در دوره پهلوی و محراب گچی واقع در ضلع جنوبی در دوره ایلخانی ساخته شده است. بر بزرگ‌ترین و پهن‌ترین حاشیه «در بعضی قسمت‌ها نقوشی شبیه به خط کوفی و جملات "لا اله الا الله" و "الله اکبر" مشاهده می‌شود.» (دهقانی، ۱۳۹۲: ۸۲). روی حاشیه بعدی آیات ۷۹ و ۷۸ سوره اسری به صورت درشت آمده که در بخش پایین از بین رفته و آنچه بر جای مانده: «... غَسَقَ اللَّيْلُ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى...» و خطوط ریزی که در همین حاشیه آمده آیات ۳ و ۴ سوره فتح است. در سمت چپ، بر نوار باریکی از بالا به پایین، آیه ۱۱۱ سوره اسراء خوانده می‌شود. روی حاشیه خارجی در سمت چپ، نوار باریکی به صورت عرضی آمده که بخشی از آیه ۱۳۷ سوره بقره نوشته شده: «فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.» (شکل ۹). ثبت این کتیبه در منبعی مشاهده نشده است.



شکل ۹: تصویر محراب مسجد جامع ورامین. آیه ۱۳۷ بقره.

(ایلخانی)

(منبع: نگارندگان)



شکل ۸: تصویر محراب مسجد جامع ورامین (ایلخانی).

(منبع: نگارندگان)

اثر بررسی شده بعدی محراب مسجد جامع کرمان است که از دوره مظفری به جا مانده است. «مسجد جامع مظفری کرمان نیز از جمله آثار برجسته همین دوره است که در نیمه قرن هشتم به دستور امیر مبارزالدین محمد، ساخت آن آغاز شد» (بیرامی و فرخفر، ۱۳۹۶: ۳۴). کتیبه‌های محراب این چنین خوانده شد: کتیبه خارجی آیات ۹ تا ۱۱ سورة جمعه و در دل آن آیات ۲۵۵ و ۲۵۶ سورة بقره (آیت الکرسی) به صورت مادر فرزندی^۱ اجرا شده است؛ در حاشیه طاقنما آیات ۷۸ تا ۸۰ سورة اسری؛ در مرکز اثر، آیه ۲۸ و قسمتی از آیه ۲۹ فتح حجاری شده است (شکل ۱۱). شش ضلعی‌هایی در حاشیه نسبتاً باریکی بین دو حاشیه خارجی و حاشیه طاقنما دیده می‌شود و درون هریک از آن‌ها سه مرتبه نام «علی» تکرار شده است.

۱. «ردیف پایین با قلم درشت‌تر و آنکه کوچک‌تر و ظریف‌تر است در ردیف بالاتر بر روی کتیبه اصلی قرار دارد که آن را کتیبه مادر فرزندی می‌نامند» (حیدری، ۱۳۹۲: ۱۴۲).

«ثلث تلفیقی (مادر و بچه): در این کتیبه‌ها خط ثلث، خط اصلی کتیبه است و خط دیگری مانند کوفی، به منزله خط فرعی ترکیب می‌کنند» (صحراگرد، ۱۳۸۷: ۷۲).



شکل ۱۱: تصویر مرکز محراب مسجد جامع کرمان (آیات ۲۸ و ۲۹ سورة فتح) (مظفری)
(منبع: نگارندگان)



شکل ۱۰: تصویر محراب مسجد جامع کرمان (مظفری)
(منبع: نگارندگان)

در استان یزد مسجد جامع میبد جزء مساجد اولیه ایران محسوب می‌شود که بنیان آن مربوط به حدود سده دوم هجری می‌باشد. مسجد دارای دو محراب تابستانه و زمستانه است. محراب تابستانی شامل دو قسمت است: محراب معرق کاشی که در قسمت بالا مشاهده می‌شود، به تاریخ ۸۶۷ ه.ق.، متعلق به دوره تیموری است. روی اضلاع نام «محمد» و دوازده امام آمده است. قسمت ابتدایی آن آسیب دیده و قابل‌خوانش نیست. در زوایای بالا اسامی «الله، محمد، علی» به چشم می‌آید. در میانه عبارت «لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله» نگارش شده است. در قسمت پایین آن ذکر «یا علی» به صورت قرینه تکرار شده است.

تیموریان سنی‌مذهب بودند، اما عبارات روی کتیبه میبد گویای این مطلب است که مذهب رایج تأثیری بر تزیینات و نگارش آن نداشته است. در مسجد جامع ورزنه (تیموری) نیز عبارات «صدق الله العظیم» و «علی ولی الله» بر محراب آن فضای متناقض عقیدتی‌ای را ایجاد کرده است.



شکل ۱۲: تصویر محراب تابستانه کاشی معرق مسجد جامع میبد
(منبع: نگارندگان)

در ادامه از دوره صفوی محراب گنبدخانه مسجد جامع ساوه خوانش و بررسی شده که بسیار پرکار و ظریف و دارای تزئینات رنگی است. توصیف حاشیه بیرونی با آیات ۹ و ۱۰ و قسمتی از ۱۱ سورة جمعه، و در دل آن آیات ۱۸ و بخشی از ۱۹ و ابتدای ۲۶ آل عمران، بسته می‌شود. حاشیه درونی از اواسط آیه ۱۱ جمعه آغاز می‌شود: «تَرْكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا... وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ». در ادامه این حاشیه عبارتی مانند «وقد قال عز اسمه»^۱ و به دنبال آن آیات ۷۸ و ۷۹ سورة اسری تا انتهای حاشیه دیده شده است. کتیبه بچه در حاشیه درونی، ادامه آیه ۲۶ آل عمران است و در حاشیه بیرونی چنین نوشته شده است: «الْمَلِكِ تُوْتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَ... إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

بر دیواره اصلی کناره، چهار قاب دایره‌ای شکل است که در هر دایره چهار بار نام «محمد» گج‌کاری شده است. در مرکز محراب زیر طاقنمای کوچک ۶ کتیبه است که درون آن نام «علی» تکرار شده است. «در قسمت زیرین مقرنس داخل محراب، در سه کتیبه گچی هندسی نام محمد با خط کوفی بنایی و به رنگ اخراپی در زمینه سفید گج‌بری نیم برجسته شده است» (سرمدی، ۱۳۹۶: ۲۷).

در قسمت ایستادنگاه دو کتیبه، آیات ۲۳۸ و ۲۵۵ سورة بقره کار شده است. کتیبه اول و بالا: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» و کتیبه پایین «عنده الا باذنه هو العلی العظیم...» و چند کلمه انتهایی قابل‌خواندن نبود. در فرورفتگی بزرگ محراب و در قاب‌های ستاره‌ای «یا جبار»، «یا فتاح»، «یا غفار»، «یا الله»، «یا رحمان»، «یا رحیم»، «یا ستار» و «یا کریم» نقش شده است.

۱. خوانش این عبارت کوتاه در منبعی دیده نشد.



شکل ۱۳: تصویر نمای محراب گنبدخانه مسجد جامع ساوه (صفوی)
(منبع: نگارندگان)

محراب مسجد جامع هشتگرد که قدمت آن به دوره قاجار می‌رسد نیز از آثار مورد بررسی است که در میانه محراب آجری، کتیبه مرمری مشاهده می‌شود که به خط نستعلیق در قسمت بالا نام «الله، محمد، علی، فاطمه، حسن، حسین» و در حاشیه کتیبه این بیت حجاری شده است:

خوش منزل با صفاست اینجا/ گویا نظر خداست اینجا و متن میانه‌ی محراب چنین است: در عهد دولت سلطان زمان و شاهنشاه دوران محمد شاه قاجار ۱۲۵۹ این مسجد را عالیجاه اسکندر خان بن مرحمت و غفران‌پناه محمد صادق خان بن حسین‌قلی خان چهار ایماق شقاقی بنا نمود (شبکه اطلاع رسانی دانا، ۱۳۹۳).



شکل ۱۴: تصویر محراب مسجد جامع هشتروند (قاجار)
(منبع: نگارندگان)

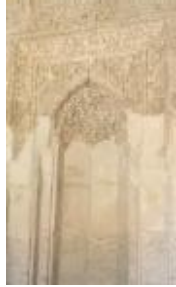
اطلاعات و تصاویر کلیه محراب‌های انتخاب‌شده به همراه متن و مضمون آن‌ها، در جدول زیر ارائه و دسته‌بندی شده است.

جدول ۲: متن و مضمون کتیبه محراب‌های مورد پژوهش

نام اثر و دوره ساخت	متن کتیبه	مضمون کتیبه
۱. محراب اصلی مسجد جامع شوستر (عباسی) 	۱۴۴ بقره ۱۱۰ و ۱۱۱ اسری	-آسمان سرچشمه وحی -خواندن خدا با صدای میانه و یگانگی خداوند
۲. محراب مسجد جامع عتیق شیراز (صفاری) 	-حمد -لااله الا الله محمد رسول الله -علی ولی الله -سبحان الله	-ربوبیت، رحمت الهی، عبادت، استعانت، هدایت، راه مستقیم -توحید، نبوت، امامت -ستایش خدا

نام اثر و دوره ساخت	متن کتیبه	مضمون کتیبه
۳. محراب مسجد جامع نیریز (آل بویه) 	-صلوات بر رسول و امامان -حدیث نبوی: المساجد مترصد... -حدیث نبوی: من قم یسجد... -حدیث عشره مبشره -لا اله الا الملك الحق المبين -محمد رسول الله الصادق -اللهم صلی علی محمد و آل محمد -اشعار مدح ائمه	-نبوت و امامت -اهمیت رفتن به مسجد -بشارت بهشت به ده تن از جانب پیامبر -بی همتا، مالک، پایدار و آشکاربودن خداوند -درود بر محمد و خاندان -امامت
۴. محراب مسجد جامع نایین (دیالمه) 	-لا اله الا الله محمد رسول الله فصل الله علیه و آله الطيبين الطاهرين الاخيار	-شهادت به یگانگی خدا و تجلیل از پیامبر و خاندانش
۵. محراب مسجد جامع تبریز (سلجوقی) 	-آیات ۱ تا ۷ مومنون -بسم الله الرحمن الرحيم -الله	-اشاره به صفات برجسته مومنان

نام اثر و دوره ساخت	متن کتبی	مضمون کتبی
۶. محراب مسجد جامع اربانه (سلجوقی) 	- آیت الکرسی - آیات ۱۸ و ۱۹ آل عمران - آیات ۳۴ و ۳۵ فاطر - حدیث: افعل علی صلاتک ولاتکن من الغافلین - لا اله الا الله محمد رسول الله - الله اکبر، الملک الله، الحمد لله	- اصول دین و توحید - توحید و پذیرش اسلام - خدا برطرف کننده غم و اندوه، فضل خدا - اهمیت نماز - شهادتین - صفات و ستایش خدا
۷. محراب مسجد جامع گلپایگان (سلجوقی) 	- آیات ۲۸۵ و ۲۸۶ بقره - آیات ۱ تا ۱۴ مومنون - سوره اخلاص (۲ مرتبه) - آیه ۱۱ شوری	- توحید، معاد، نبوت و آماذگی - انسان در برابر انجام تکالیف الهی - صفات برجسته مومنان - عقاید توحیدی - بی همتایی خداوند
۸. محراب مسجد جامع گزوبرخوار (سلجوقی) 	- آیات ۱۷ و ۱۸ آل عمران - الله کبر	- اشاره به خصوصیات افراد باتقوا - مانند صبر، صداقت، فروتنی... و - شهادت عملی، علم راه ایمان به خدا

نام اثر و دوره ساخت	متن کتبی	مضمون کتبی
۹. محراب مسجد جامع گناباد (خوارزمشاهی) 	-الله ولی التوفیق	-خداوند صاحب توفیق
۱۰. محراب مسجد جامع ارومیه (ایلخانی) 	-آیت الکرسی -آیات ۱ تا ۱۳ مومنون -آیات ۱۸ و ۱۹ آل عمران -احادیث نبوی: ۱. افعّل علی صلاتک و لا تکن من الغافلین ۲. کونوا فی الدنیا اذیافا و اتخذوا المساجد بیوتا	-اصول دین و توحید -صفات برجسته مومنان -مضمون توحیدی -اهمیت نماز و مساجد
۱۱. محراب مسجد جامع ورامین (ایلخانی) 	-آیه ۱۱۱ اسری -آیات ۷۸ و ۷۹ اسری -آیه ۱۳۷ بقره -آیات ۳ و ۴ فتح -لا اله الا الله -الله اکبر	-یگانگی خداوند -اوقات نمازها و اهمیت عبادت شب -اعلام حمایت خدا از مسلمانان -آرامش و پیروزی از جانب خداست -شهادت به یگانگی خداوند
۱۲. محراب مسجد جامع بسطام (ایلخانی) 	-آیات ۱ تا ۴ فتح -آیه ۱۱۴ هود -الملك الله -آیات ۱۸ و ۱۹ توبه -لا اله الا الله محمدرسول الله -علی بن ابی طالب ولی الله	-پیروزی از جانب خداست -اهمیت نماز -ستایش خدا -ساخت و تعمیر مساجد -توحید و نبوت (شهادتین) امامت

نام اثر و دوره ساخت	متن کتبی	مضمون کتبی
۱۳. محراب مسجد جامع اصفهان الجایتو (ایلخانی) 	- حدیث نبوی: من بنی مسجدا کمفحص قطاه بنی الله بیتا فی الجنه - حدیث علوی: من اختلف الی المسجد... - حدیث جابر و پاسخ پیامبر - لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله	- اهمیت ساخت مسجد - اهمیت آموشد به مسجد - معرفی اولوالامر جانشینان پیامبر - توحید، نبوت، امامت
۱۴. محراب مسجد جامع یزد (مظفری) 	- آیات ۱۸ و ۱۹ آل عمران - آیات ۹ تا ۱۱ جمعه - آیات ۷۸ و ۷۹ اسری - لا اله الا الله محمد رسول الله - علی ولی الله حقا حقا - درود بر رسول و امامان - محمد و علی	- مضمون توحیدی - اهمیت نماز جمعه - اوقات نماز، اهمیت نماز صبح و احیای شب - توحید، نبوت - امامت - نبوت و امامت
۱۵. محراب مسجد جامع کرمان (مظفری) 	- آیت الکرسی - آیات ۹ تا ۱۱ جمعه - آیات ۷۸ تا ۸۰ اسری - آیات ۲۸ و بخشی از ۲۹ فتح - علی	- اصول دین و توحید - اهمیت نماز جمعه - اوقات نماز پنج‌گانه و اهمیت نماز شب - وعده پیروزی اسلام و محمد رسول خدا - امامت
۱۶. محراب مسجد جامع میبد (تیموری) 	- لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله - یا علی - درود بر پیامبر و امامان - الله، محمد، علی	- شهادتین و امامت - امامت - نبوت و امامت

نام اثر و دوره ساخت	متن کتبی	مضمون کتبی
۱۷. محراب مسجد جامع ورزنه (تیموری) 	- آیات ۳۷، ۳۹، ۴۰ و ۴۱ آل عمران - حدیث نبوی: المصلی یناجی ربه - لا اله الا الله محمد رسول الله - علی ولی الله - الله	- خدا رزاق بی حساب است، قداست محراب، اراده خدا فوق اراده‌ها، انبیا به دنبال رسیدن به مقام شهود و حضور قلب هنگام نماز - نجوای پروردگار توسط نمازگزار - شهادتین و امامت - ستایش خداوند
۱۸. محراب مسجد جامع ساوه (صفوی) 	- آیات ۹ تا ۱۱ جمعه - آیات ۱۸، ۱۹ و ۲۶ آل عمران - آیات ۷۸ و ۷۹ اسری - آیه ۲۳۸ بقره - آیت الکرسی - یا جبار، یا فتاح، یا غفار، یا الله، یا رحمان، یا رحیم، یا ستار، یا کریم - محمد و علی	- اهمیت نماز جمعه - مضمون توحیدی، مالک تمام حکومت‌ها خداست و دیگران امانتدار هستند - اوقات نمازها و اهمیت شب‌زنده‌داری - توجه به نماز - اصول دین و توحید - اسامی و صفات خدا - نبوت و امامت
۱۹. محراب تابستانه مسجد جامع شوشتر (صفوی) 	- سوره اخلاص - علی بن ابی طالب	- شامل عقاید توحیدی - امامت

نام اثر و دوره ساخت	متن کتیبه	مضمون کتیبه
۲۰. محراب مسجد جامع هشتروند (قاجار) 	-الله، محمد، علی، فاطمه، حسنین -خوش منزل باصفاست اینجا گویا نظر خداست اینجا	-اسامی پنج تن -شعر در وصف مسجد
۲۱. محراب مسجد جامع زنجان (قاجار) 	-سیحان الله -الله، محمد، علی	-ستایش خدا -توحید، نبوت، امامت

(منبع: نگارندگان)

نتیجه گیری

از آنجایی که محراب نقطه کانونی مساجد محسوب می‌شود، متن‌های انتخابی و نقش‌شده روی کتیبه‌های آن با دقت نظر بیشتر صورت می‌پذیرد. شناخت محراب‌نوشته‌ها و تطابق آن‌ها از اهداف پژوهش می‌باشد که می‌تواند منجر به شناخت لایه‌های درونی افکار جامعه در یک دوره خاص شود. مطالب و متون گوناگون برای نگارش کتیبه محراب‌ها را می‌توان این‌گونه دسته‌بندی کرد: ۱. آیات قرآن؛ ۲. احادیث؛ ۳. اذکار؛ ۴. ادعیه و عبارات اعتقادی؛ ۵. اشعار.

از اطلاعات جمع‌آوری شده برمی‌آید که آیات (۱۸ و ۱۹) آل عمران، (۷۸-۱۱۱) اسری، آیت الکرسی، (۱-۱۴) مؤمنون و (۹-۱۱) جمعه متداول‌ترین آیاتی است که بر کتیبه‌های مختلف به ثبت رسیده و به تفکیک زمان در جدول بالا به آن اشاره شده است. از دیگر سوره‌های به کار رفته، «اخلاص» در محراب مساجد شهرهای گلپایگان و شوشتر و «فتح» در ورامین، بسطام و کرمان است. همچنین سوره‌های حمد (شیراز)، فاطر (ابیانه)، شوری (گلپایگان) و هود و توبه (بسطام) هر کدام یک‌بار بر گستره محراب‌ها به چشم می‌آید. در نهایت سوره بقره (آیات ۱۴۴، ۲۸۵ و ۲۸۶، ۱۳۷ و ۲۳۸) به ترتیب در دوره‌های عباسی (محراب شوشتر)، سلجوقی (محراب گلپایگان)، ایلخانی (محراب ورامین) و صفوی (محراب ساوه) خوانش شده است. با نگاهی به مضمون آیات مشخص می‌شود که معنا و مفهوم مقدمه انتخاب آن‌ها بوده و تکرار برخی آیات اهمیت آن‌ها را در بین مسلمین نشان می‌دهد. این مفاهیم جزو اصول کلی هستند و مضمون آن‌ها حول محور توحید، معاد، صفات مومنین، نماز و مسجد می‌گردد. احادیث به کار رفته بر محراب‌ها را احادیث نبوی در نیریز (آل‌بویه)، ابیانه (سلجوقی)، ارومیه و اصفهان (ایلخانی) و ورزنه (تیموری) تشکیل می‌دهند. همچنین جمله‌ای از علی^(ع) و حدیث جابر و پاسخ پیامبر^(ص) به جابر بر محراب الجایتو (ایلخانی) و حدیث عشره مبشره روی کتیبه نیریز (آل‌بویه) نقش بسته است. در خصوص استفاده از احادیث این‌گونه برمی‌آید که در دوره ایلخانی، خاصه در اصفهان (الجایتو)، کاربرد بیشتری داشته است. محراب الجایتو در زمان گرایش سلطان محمد خدابنده به مذهب شیعه ساخته شد و حدیث حضرت علی و جابر نشان‌دهنده عقاید بانی آن است. اذکار (لا اله الا الله، الله اکبر و...) و عبارات اعتقادی (تجلیل از پیامبر، یادکرد امامان و...) بیشترین میزان استفاده بر محراب‌ها را داراست که در تمام دوره‌ها، همچون صفاری، آل‌بویه، دیالمه و... به‌جز دوره عباسی- بر کتیبه‌ها تجلی یافته است. از تحلیل کتیبه‌های ۲۱ محراب می‌توان عنوان کرد کلماتی که ماهیت شیعی به عبارات می‌دهند بیشتر مورد استفاده قرار گرفته‌اند و شیعیان با آوردن نام علی و امامان در دوره‌های مختلف عقاید خود را مصور کرده‌اند. زمانی که مذهب اهل سنت رواج داشت تنها در دو مورد، نوشتار به‌صورت حدیث عشره مبشره (در نیریز) و عبارت «صدق الله العظیم» در پایان آیه‌ای، بر محراب (ورزنه) پدیدار گشت.

درنهایت ورود اشعار در دوره صفوی و قاجار بر محراب الحاقی (نیریز) و محراب سنگی (هشترود) با موضوع مدح امامان و وصف مسجد، فصل جدیدی را در زمینه نوشتار به وجود آورده است. محراب‌های توصیف‌شده در پژوهش و همچنین گروهی که در دایره انتخاب قرار نگرفتند، هرکدام نمونه‌های منحصر به فرد و میراث گران سنگی هستند که بخشی از هویت انسانی ما را تشکیل می‌دهند. غفلت در خصوص حفظ و نگهداری اکثر آن‌ها در بدو ورود به بنا کاملاً مشهود است. در طول تحقیق کمبود منابعی که اسامی و اطلاعات کلیه مساجد جامع ایران را دارا باشد محسوس بود؛ به عنوان نخستین پیشنهاد می‌توان تدوین اطلاعات منسجم درباره این مورد انجام شود و پیشنهاد دوم، تحقیق درباره نوشتار محراب‌های معاصر و مقایسه آن با اعصار گذشته و دست یافتن به آن چیزی است که در اندیشه و هنر در جریان زمان می‌گذرد.

منابع

- بلر، شیلا (۱۳۹۵). کتیبه شناسی: کتیبه‌های عربی در ایران، ترجمه دلارام کردار طهران. چیدمان، ۵(۱۵)، ۵۶-۶۱.
- بیرامی، ریحانه و فرخ‌فر، فرزانه (۱۳۹۶). مطالعه اجزای کالبدی کتیبه‌های کوفی مسجد جامع کرمان بر اساس کاربرد عناصر بصری. تاریخ و فرهنگ، ۴۹(۲)، ۳۳-۶۶.
- پات، فریبا و صیابی، نفیسه (۱۳۹۸). تحولات مفهومی محراب با تاکید بر منابع قرن سوم و چهارم هجری. فصلنامه پژوهشنامه تاریخ اسلام، ۹(۳۴)، ۷۳-۸۷.
- پرورش، مرضیه (۱۳۹۱). بررسی کتیبه‌های مسجد جامع نایین و کاربرد آن در طراحی فونت (رویکرد بینامتنی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی حمید فرهمند بروجنی و مریم لاری. اصفهان: دانشگاه هنر اصفهان.
- دلاوران، ابراهیم (۱۳۹۵). مطالعه زیباشناسی کتیبه های اسلامی شوستر از قرن سوم هجری تا اواخر دوره قاجار (نمونه‌های موردی ۱. مسجد جامع شوستر ۲. بقعه امامزاده عبدالله ۳. بقعه سید محمد گلایی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی حمیدرضا قلیچ‌خانی. تهران: دانشگاه سوره، دانشکده هنر و معماری.
- ذاکری، محمدحسین و معماریان، غلامحسین (۱۳۸۴). مسجد جامع نیریز. نشریه هنرهای زیبا، ۲۴(۲)، ۶۳-۷۱.
- حیدری، آزاده (۱۳۹۲). صورت و محتوای تزیینات محراب در قرن ۱ و ۹ هجری در استان یزد. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. یزد: دانشگاه آزاد هنر و معماری یزد.
- دهقانی، طیبه (۱۳۹۲). بررسی نقوش منبر مسجد جامع نایین و سوریان و مقایسه آن با نقوش محراب های گچبری قرن هشتم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی صمد سامانیان. تهران: دانشگاه هنر، دانشکده هنرهای کاربردی.
- زنگنه اینانلو، زینب (۱۳۹۱). حفاظت و مرمت محراب چوبی مسجد جامع ابیان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی احمد صالحی کاخکی. تهران: دانشگاه آزاد تهران، دانشکده هنر و معماری.
- سجادی، علی (۱۳۷۲). سیر تحول محراب در معماری اسلامی ایران از آغاز تا حمله مغول. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی سوسن بیانی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.
- سرمدی، سید مجتبی (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی کتیبه‌ها و نقوش تزیینی مساجد جامع و قرمز در ساوه از دوره صفوی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی عبدالکریم عطارزاده و سلیمان سعیدآبادی سنبل. تهران: دانشگاه سوره.
- سودایی، بیتا و خانی، حسین (۱۳۹۸). آرایه های نمادین شیعی در مسجد جامع ورامین. نشریه علمی پژوهشی مطالعات هنر اسلامی، ۱۵(۳۴)، ۴۷-۷۱.
- شاطری، میترا (۱۳۹۲). مسجد جامع اصفهان تجلی‌گاه محراب‌های نهان و آشکار. فصلنامه علمی فنی هنری اثر، ۳۴(۶۱)، ۶۷-۹۰.
- شیخی، علیرضا و خلوصی‌راد، زینب (۱۳۹۸). مطالعه کتیبه‌ها و آرایه‌های تزیینی مسجد جامع خوارزمشاهی گناباد. نشریه هنرهای زیبا، ۲۴(۳)، ۷۷-۸۸.

صالحی، سحر؛ خزایی، محمد و احمدپناه، سید ابوتراب (۱۴۰۰). تحلیل ساختار ویژگی های بصری کتیبه کوفی سوره یس مسجد جامع شوشتر. فصلنامه علمی نگره، (۵۸)، ۵-۱۹.

صحراگرد، مهدی (۱۳۸۷). تأثیر تحولات خوشنویسی بر کتیبه نگاری ابنیه (دوره ساسانی تا تیموری). پایان نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی علی اصغر شیرازی. تهران: دانشگاه شاهد، دانشکده هنر.

قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن. ج ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

گاردنر، هلن (۱۳۶۵). هنر در گذر زمان، به تجدیدنظر هورست دلاکروا. و ریچارد ج. تنسی، ترجمه محمدتقی فرامرزی. تهران: آگاه.

منزه، اعظم (۱۳۹۱). بررسی ساختار گرافیکی خطوط و نقوش مسجد جامع کبیر نی ریز؛ طراحی کتیبه با توجه به کتیبه مسجد جامع نیریز و کتیبه های مشابه. پایان نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی محمد خزائی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده هنر و معماری.

هنر فر، لطف الله (۱۳۵۰). گنجینه آثار تاریخی اصفهان. آثار باستانی و الواح و کتیبه های تاریخی در استان اصفهان. اصفهان: ثقفی.

شبکه اطلاع رسانی دانا: <https://dana.ir/262308>

Tabbaa, Y. (2002). *The Transformation of Islamic Art During the Sunni Revival*. London . Neyork: Published by I.B. Tauris & Coltd.

Transliteration

- Beirami, R. & Farrokhfar, F. (2017). Study of the Framework Components of the Kufic Inscriptions of Kerman Friday Mosque According to the Application of Visual Elements. *history and culture*, 49(2), 33-66.
- Blair, sh. (2016). The monumental inscriptions from early Islamic Iran and Transoxiana, translated by delaram kardar, tehran. *chidman*, 5(15), 56-61.
- Dehghani, T. (2013). *study of the pulpit motifs of the grand mosque of nain and suryan and their comparison with the motifs of stucco altars of the 8th century*. master's thesis. supervised by samad samanlian. Tehran: university of arts, faculty of applied arts.
- Delavaran, E. (2016). *Aesthetic study of islamic inscriptions of shushtar from the 3rd century ah to the end of the qajar period (case examples 1. shushtar grand mosque 2. imamzadeh abdullah tomb 3. seyyed mohammad golabi tomb)*. master's thesis. supervised by hamidreza qlichkhani. tehran: Sooreh university, faculty of art and architecture.
- Gardner, H. (1986). *Gardner's art through the ages, revised by Horst Delacroix. and Richard j. Tennessee*, translated by Mohammad Taqi Faramarzi. Tehran: Āgah.
- Heydari, A. (2013). *the form and content of altar decorations in the 8th and 9th centuries ah in yazd province*. master's thesis. Yazd: Yazd azad university of art and architecture.
- Honarfar, L. (1971). *treasure of historical monuments of isfahan. ancient monuments and historical tablets and inscriptions in isfahan province*. isfahan: saghafi. dana information network: <https://dana.ir/262308>
- Monazah, A. (2012). *study of the graphic structure of lines and motifs of the great mosque of neyriz; designing the inscription according to the inscription of the great mosque of neyriz and similar inscriptions*. master's thesis. under the guidance of Mohammad Khazaei. Tehran: Tarbiat Modares university, faculty of art and architecture.
- Parvaresh, M. (2012). *study of the inscriptions of the grand mosque of nain and its application in font design (intertextual approach)*. master's thesis. supervised by hamid farahmand borujeni and maryam lari. isfahan: isfahan university of art.
- Pat, F. & Sabaei, N. (2019). Conceptual changes of Mihrab, emphasizing on third and fourth century AH sources. *quarterly journal of islamic history research*, 9(34), 73-87.
- Qorashi-banaei, A. A. (1412 ah). *Qāmūs al-Qur'ān*. vol. 2. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Sahragard, M. (2008). *the effect of calligraphy developments on architectural inscriptions (sassanian to timurid periods)*. master's thesis. supervised by ali asghar shirazi. Tehran: shahed university, faculty of arts.
- Sajjadi, A. (2013). *the evolution of the altar in islamic architecture of iran from the*

- beginning to the mongol invasion*. master's thesis. supervised by Susan Bayani. Tehran: Tarbiat modares university, faculty of humanities.
- Salehi, S., Khazaei, M. & Ahmadpanah, S. A. (1400). The structure and visual characteristics of Kufic inscriptions Imamzadeh Abdullah Shoushtar. *Journal of Glory of Art*, (58), 5-19.
- Sarmadi, S. M. (2017). *A comparative study of the inscriptions and decorative patterns of the grand and red mosques in saveh from the safavid period*. master's thesis. supervised by abdolkarim attarzadeh and soleiman saeedabadi sonboli. Tehran: Soore university.
- Shateri, M. (2013). Isfahan grand mosque. *quarterly scientific and technical artistic journal*, 34(61), 67-90.
- Sheikhi, A. & Kholousi-rad, Z. (2019). Study of the Decoration and manuscripts of the Kharazmshahi Jami Mosque in Gonabad. *Fine Arts journal*, 24(3), 77-88.
- Sodani, B. & Khani, H. (2019). Investigation of Shia symbols in the Jameh Mosque of Varamin. *scientific research journal of islamic art studies*, 15(34), 47-71.
- Zakeri, M. & Memarian, Gh. (2005). Neyriz grand mosque. *fine arts journal*, (24), 63-71.
- Zanganeh Inanloo, Z. (2012). *preservation and restoration of the wooden altar of the grand mosque of abyaneh*. master's thesis. supervised by Ahmad Salehi Kakhki. Tehran: Tehran Azad university, faculty of art and architecture.



University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

The Duality of Authoritarianism and Reformism in Sultan Abdülaziz and its Impact on the Tanzimat Era

Mahdi Ebadi¹

1. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic nations, Payame Noor University, Tehran, Iran (mebadi@pnu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 19 May 2025
Received in revised form:
24 July 2025
Accepted: 7 September 2025
Published online:
16 November 2025

Keywords:

Ottoman State,
Bab Humayun,
Bab Ali,
Tanzimat Era,
Sultan Abdülaziz

ABSTRACT

Rereading the process of the collapse of the Ottoman state necessitates attention to the various developments of the late Ottoman period. Examining the policies of the Ottoman sultans of this era is of great importance. In a situation where the center of power had shifted from the Bab Humayoun (Imperial Gate/ Palace) to the Bab Ali (Sublime Porte/ Government) since the beginning of the Tanzimat period, the sultans of this era harbored the idea of restoring the absolute power of the Ottomans despite adapting to the new circumstances. Sultan Abdülaziz (r. 1277-1293 AH/1861-1876 CE), after ascending to the throne, actively sought to revive the authority of the Bab Humayoun. Therefore, this article seeks to investigate: "What impact did the dual mindset and approaches of this Ottoman Sultan have on the developments of the Tanzimat era?" A review of Abdülaziz's actions and measures during his reign, relying on the method of historical character analysis, shows that to achieve the revival of Sultanate authority, Abdülaziz tried to portray himself as the main proponent of the Tanzimat and reforms. While pretending to be committed to reformist modernization, he focused his efforts on weakening the Bab Ali. Abdülaziz attempted to lead the modernization within the state and society by preventing the rise of the successors of Ali Pasha to the position of Grand Vizier and sidelining figures like Midhat Pasha. This was an endeavor in which he did not achieve much success. Consequently, instead of reforming affairs, not only did the Ottoman state's internal and external problems not decrease, but the exacerbation of the annual budget deficit revealed public dissatisfaction with him. Accordingly, in addition to reformist and modernizing groups, the traditional segments of Ottoman society also opposed the policies of this Ottoman Sultan. As a result of the continuation of the precarious situation and the political deadlock that arose, Abdülaziz was deposed from the throne by the efforts of Ottoman political figures because he was unwilling to relinquish his absolute authority. Therefore, according to the findings of this research, the duality governing Abdülaziz's policy-making and his vacillation between absolute authoritarianism and reformist modernization led to the further weakening of the Ottoman state during this time.

Cite this article: Ebadi, M. (2025). The Duality of Authoritarianism and Reformism in Sultan Abdülaziz and its Impact on the Tanzimat Era. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(1), 247-270.
DOI: 10.22059/jhic.2025.395274.654581



© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2025.395274.654581

Publisher: University of Tehran Press.

دوگانه اقتدارگرایی و اصلاح طلبی سلطان عبدالعزیز و تأثیر آن بر تحولات عصر تنظیمات

مهدی عبادی ✉

mebadi@pnu.ac.ir

۱. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ کلید واژه‌ها: دولت عثمانی، باب‌هایون، باب‌عالی، عصر تنظیمات، سلطان عبدالعزیز	بازخوانی روند برافتادن دولت آل عثمان مستلزم توجه به تحولات مختلف اواخر دوره عثمانی است و بررسی کم‌وکیف سیاست‌ورزی سلاطین عثمانی این دوره اهمیت به‌سزایی دارد. در شرایطی که از آغاز دوره تنظیمات، محوریت قدرت از باب‌هایون به باب‌عالی منتقل شده بود، سلاطین این دوره به‌رغم همراهی با شرایط جدید، اندیشه بازگردانی قدرت مطلقه عثمانیان را در سر می‌پروراندند. سلطان عبدالعزیز (حک. ۱۲۷۷-۱۲۹۳ ه/ ۱۸۶۱-۱۸۷۶ م) بعد از دست یافتن به سلطنت به‌صورت فعالانه درصدد برآمد اقتدار باب‌هایون را احیاء کند. از این‌رو، این مقاله می‌کوشد بررسی نماید که «ذهنیت و رویکردهای دوگانه این سلطان عثمانی چه تأثیری بر تحولات عصر تنظیمات داشت؟» بازخوانی کنش‌ها و اقدامات عبدالعزیز در دوره سلطنت وی بر اتکا بر روش شخصیت‌شناسی تاریخی نشان می‌دهد که عبدالعزیز برای تحقق احیای اقتدار سلطنت، کوشید خودش را داعیه‌دار اصلی تنظیمات و اصلاحات نشان دهد. او در عین وانمود به تعهد به نوسازی اصلاح طلبانه، تلاش خود را برای تضعیف باب‌عالی متمرکز کرد. عبدالعزیز با ممانعت از قدرت‌یافتن اخلاف عالی‌پاشا در مقام صدرات و کنار زدن شخصیتی مانند مدحت‌پاشا، سعی نمود نوگرایی در دولت و جامعه را رهبری کند؛ امری که در آن توفیق چندانی به دست نیاورد. از این‌رو، به جای اصلاح امور، نه تنها مشکلات داخلی و خارجی دولت عثمانی کاهش نیافت، بلکه تشدید کسری بودجه سالیانه نارضایتی عمومی از وی را عیان کرد. بر این اساس، در کنار گروه‌های نوگرا و اصلاح‌طلب، اقشار سنتی جامعه عثمانی نیز به مخالفت با سیاست‌های این سلطان عثمانی پرداختند. در نتیجه استمرار اوضاع نابسامان و بن‌بست سیاسی پدیدآمده، به دلیل اینکه عبدالعزیز حاضر به واگذاری اختیارات مطلقه خود نبود، با تدبیر شخصیت‌های سیاسی عثمانی او از سلطنت خلع شد. از این‌رو، بنا بر یافته‌های این پژوهش می‌توان گفت که دوگانگی حاکم بر سیاست‌ورزی عبدالعزیز و تذبذب وی بین اقتدارگرایی مطلقه و اصلاح طلبی نوگرایانه منجر به تضعیف بیشتر دولت عثمانی در این زمان شد.

استناد: عبادی، مهدی (۱۴۰۴). دوگانه اقتدارگرایی و اصلاح طلبی سلطان عبدالعزیز و تأثیر آن بر تحولات عصر تنظیمات. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۱)، ۲۴۷-۲۷۰.
DOI: 10.22059/jhic.2025.395274.654581



© نویسنده‌گان.
DOI: 10.22059/jhic.2025.395274.654581

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

یکی از مسائل مهم تاریخ عثمانی برافتادن دولت آل عثمان در نیمه اول قرن چهاردهم هجری/ ربع اول قرن بیستم میلادی است که افزون بر پیامدهای مختلف برای جهان اسلام، پرسش‌های متعددی را درباره روند و چگونگی برافتادن این سلسله برانگیخته است. بی‌تردید از زوایای مختلفی می‌توان به واکاوی و بررسی این مسئله پرداخت و به تبع آن به پاسخ‌های متفاوتی دست یافت. با این اوصاف، یکی از نظرگاه‌های بررسی این مهم می‌تواند بررسی چگونگی حضور سلاطین اواخر دوره عثمانی در عرصه سیاست باشد. در این میان، اگرچه سلطان عبدالحمید دوم (حک. ۱۲۹۳-۱۳۲۷ هـ/ ۱۸۷۹-۱۹۰۹ م)، به‌عنوان آخرین سلطان مقتدر عثمانی، در بررسی چنین مسئله‌ای عمده توجه‌ها را جلب می‌کند، پیش از وی، سلطان عبدالعزیز (حک. ۱۲۷۷-۱۲۹۳ هـ/ ۱۸۶۱-۱۸۷۶ م) کوششی چشمگیر و البته همراه با ناکامی را برای احیای سلطنت مطلقه پیشینیان خود به انجام رسانده بود. سلطان عبدالعزیز در دورانی به سلطنت رسیده بود که مسئله نوگرایی برای احیای قدرت دولت عثمانی و تبدیل آن به دولتی مدرن با تنظیمات بر اساس الگوی دولت‌های اروپایی به اوج رسیده بود. در این ایام، دولتمردان عصر تنظیمات سر رشته امور و قدرت حاکمیتی را به دست گرفته بودند و درصدد بودند تا با حاکم کردن قانون‌گرایی در قلمرو عثمانی، از اقتدار سلطان عثمانی بکاهند. از این‌رو، در این دوره قدرت باب‌عالی و صدراعظم بر جایگاه باب‌هایون و سلطان عثمانی سایه افکنده بود. از منظر تحولات سیاسی و متناسب با فضای کلی حاکم بر عصر تنظیمات هر قدر که این مهم یک قدم رو به جلو بود، پذیرش چنین شرایطی برای خاندان حاکمه عثمانی دشوار می‌نمود که همچنان ضمن تمنای احیای قدرت سیاسی و نظامی دولت خویش، اندیشه بازگشت اقتدار مطلقه شخص سلطان و قرار گرفتن آل عثمان، به‌عنوان محور قدرت، بدون شراکت هر صاحب‌منصب و نهاد دیگری را در سر می‌پروراندند. در چنین شرایطی بود که دوگانگی و دوپاره بودن ذهنیت سلاطین عثمانی بین تمایل به اقتدارگرایی مطلقه و پیش گرفتن مسیر تبدیل شدن به دولتی مدرن با الزامات متعدد آن، در روند اداره امور قلمرو گسترده عثمانی که با طیف زیادی از مشکلات داخلی و خارجی مواجه بود، تأثیر خود را بر روند تحولات عصر تنظیمات گذاشت؛ امری که در دوره سلطنت عبدالعزیز به شکلی بارز خود را نشان داد. از این‌رو، مقاله حاضر با استفاده از روش شخصیت‌شناسی تاریخی،^۱ به بازخوانی شخصیت سیاسی و مواجهه سلطان عبدالعزیز با تحولات سیاسی و نیز اجتماعی- فرهنگی عصر تنظیمات می‌پردازد. درواقع، با اتکا بر شخصیت و منش سیاسی این سلطان عثمانی، سعی بر آن است تا این مسئله واکاوی شود که در جامعه سنتی عثمانی در معرض نوگرایی تمدنی (مدرنیته)، وجود ذهنیت اقتدارگرایانه طبقات حاکمه چگونه در روند کلی نوسازی‌های اصلاح‌گرایانه اختلال ایجاد کرد؟

دوره تنظیمات و تحولات ایام منتهی به سلطنت عبدالعزیز

پس از درگذشت محمود دوم (حک. ۱۲۲۳-۱۲۵۵ هـ / ۱۸۰۸-۱۸۳۹ م) که تلاش‌های مجدانه‌ای را برای ایجاد اصلاحات به‌منظور احیای قدرت دولت عثمانی به انجام رسانده بود، دورانی در تاریخ عثمانی آغاز شد که طی آن اصلاحات در دولت و جامعه عثمانی به شکلی همه‌جانبه‌تر دنبال شد (نک. ممدوح، ۱۳۲۹: ۱۴۱). این دوره که مشتمل بر سال‌های ۱۲۵۵ هـ / ۱۸۳۹ م تا ۱۲۹۳ هـ / ۱۸۷۸ م و معاصر با دوران سلطنت عبدالمجید (حک. ۱۲۷۷-۱۲۸۵ هـ / ۱۸۶۱-۱۸۳۹ م) و سلطان عبدالعزیز بود و تا زمان صدور فرمان مشروطه اول در ۱۲۹۳ هـ / ۱۸۳۹ م ادامه یافت، در ادبیات تاریخی دوره عثمانی اغلب به «دوره تنظیمات جدید» (تنظیمات دُوری) مشهور شده است. در این دوره اصلاحاتی در دستور کار دولتمردان عثمانی قرار گرفت که به‌واسطه رویکردهای جدید و متفاوت آن در مقایسه با ادوار پیشین، تحت عنوان «تنظیمات خیریه» نیز شناخته می‌شود (نک. لطفی‌افندی، ۱۳۲۸: ۱۳/۸، ۳۰ و ۸۰؛ شرف، ۱۳۱۵: ۲/ ۳۴۱؛ نوری‌پاشا، ۱۳۲۷: ۱۰۱/ ۴). اطلاق عنوان «تنظیمات» به این دوره به این دلیل است که طی چهار دهه جریان اصلاح‌طلبی و رویکردهای اصلاح‌طلبانه در ابعاد مختلف در جامعه عثمانی از سوی دولتمردانی که از آنان با تعبیر «مردان تنظیمات» یاد می‌شود، پیوسته ادامه داشت (نک. ادامه) و از این جهت اهمیت ویژه‌ای دارد که طی آن آینده دولت و جامعه عثمانی ترسیم گردید. اگر در ادوار پیشین عمدتاً اصلاح به مفهوم سنتی آن، یعنی با هدف تلاش برای حفظ و احیای نهادهای پیشین با نوعی از به‌روزرسانی شکلی و ظاهری آن‌ها دنبال می‌شد، در این دوره اصلاحات به‌گونه‌ای پیش رفت که افزون بر اینکه همه ابعاد دولت و جامعه را دربرمی‌گرفت، درصدد بود نهادهای جدید و عمدتاً متقیس از الگوهای اروپایی - غربی را با نهادهای پیشین و سنتی جایگزین کند. افزون بر آن، در این دوره تلاش چشمگیری شد تا پایه‌های اقتصادی و اجتماعی پوسیده و روبه‌زوال دولت عثمانی بر اصولی نوین گذاشته شود (اینالچق، ۱۳۹۱: ۴۵). به‌طور کلی اصلاحات دوره تنظیمات با این هدف صورت گرفت تا در روزگار تحولات تمدنی جدید که جهان آن روزگار را تحت تأثیر قرار داده بود، امکان بقای دولت و جامعه عثمانی را به‌صورت توأمان فراهم سازد. نکته مهم دیگر مربوط به این عصر از منظر تاریخ سیاسی سلسله آل عثمان این است که مقوله اصلاحاتی که سلاطین عثمانی پیشین مانند سلیم سوم (۱۲۰۳-۱۲۲۲ هـ / ۱۷۸۹-۱۸۰۷ م) و محمود دوم پی گرفته بودند به نقطه عطف تاریخی رسید که طی آن افزون بر نهادها و تشکیلات شکل‌دهنده این دولت، در محوری‌ترین مسئله حاکمیت، یعنی قدرت مطلقه سلطان و اختیارات آن نیز تجدیدنظر می‌شد و برای تبدیل دولت عثمانی به دولتی مدرن، مشابه دولت‌های اروپایی، به‌موازات تغییر و اصلاح در نهادهای مختلف سیاسی و اداری، در قالب جنبش تنظیمات و مشروطه قدرت سلطان برخلاف ادوار گذشته محدود می‌شد و به سایر نهادهای نوظهور، مانند نهادهای قانون‌گذار و اجرایی (دولت در قالب باب‌عالی یا نهاد

صدراعظمی و نخست‌وزیر به معنی رئیس دولت نزدیک به مفهوم مدرن دولت) واگذار می‌گردید. در شرایطی که دولتمردان عصر تنظیمات با شور و شوق خاصی درصدد نوسازی دولت و نهادهای دولت عثمانی بودند، آنچه ذهن سلاطین آل عثمان را به خود مشغول داشته بود، این بود که چگونه می‌توانند ضمن نوسازی دولت عثمانی و نهادهای آن با هدف احیا و ارتقای قدرت آن، همچنان اقتدار مطلقه پیشین خود را به عنوان سلطان حفظ کنند.

در ایام آغازین سلطنت عبدالمجید، طرفداران اصلاحات درصدد بهره‌گیری از شرایط فراهم‌شده بعد از شکست قوای عثمانی در مقابله با سپاهیان محمدعلی پاشا در جنگ نزیب^۱ / معركة نِزَب (معركة نصیبین) در ۱۲۵۵ هـ / ۱۸۳۹ م (راسم، ۱۳۲۸: ۴ / ۱۹۰۴-۱۹۱۴) برای پیشبرد اهداف اصلاح‌طلبانه برآمدند. درخواست امتیازات کمرشکنی که محمدعلی از دولت عثمانی که انضمام شامات، ادرنه به قلمرو تحت فرمان حاکم مصر و نیز برکناری خسروپاشا از آن جمله بود (کامل پاشا، ۱۳۲۷: ۳ / ۱۸۷-۱۹۰)، زمینه‌ای را فراهم کرد تا قوجه‌مصطفی رشید (د. ۱۲۷۵ هـ / ۱۸۸۵ م) در رأس جریان اصلاح‌طلب امور را به‌گونه‌ای پیش برد که طی آن ضمن حل مسئله مصر، مقوله اصلاحات را به نقطه عطف تاریخی رساند. مصطفی رشید پاشا در مقابل سیاست دولت فرانسه که برای گسترش و تثبیت نفوذ خود در لوانت^۲ (مناطق ساحلی شرق مدیترانه) سیاست حمایت از محمدعلی پاشا را پیشه کرده بود، طی مذاکراتی در لندن با قدرت‌های بزرگ اروپایی، ازجمله بریتانیا و روسیه موفق شد حمایت آن‌ها از دولت عثمانی را جلب کند و با اعمال فشار بر محمدعلی پاشا، حاکمیت دولت عثمانی بر سوریه و کلیکیه را بازگرداند. در بحبوحه این تحولات، بنا بر تدبیر مصطفی رشید پاشا و با این هدف که نشان داده شود دولت عثمانی تا چه حد در انجام اصلاحات برای تغییرات اساسی در دولت و جامعه جدی است، فرمان همایونی موسوم به «خط همایون گلخانه»^۳ و مشهور به «فرمان تنظیمات» و «تنظیمات خیریه» در ۲۶ شعبان ۱۲۵۵ هجری / ۳ نوامبر ۱۸۳۹ میلادی از سوی سلطان عبدالمجید صادر و از سوی مصطفی رشید در گلخانه توپقایی سرای قرائت و «تنظیمات خیریه» به‌صورت رسمی آغاز شد. در این فرمان ضمن ترسیم سیاست‌های پیش روی دولت عثمانی برای اصلاح ساختار سیاسی از طریق ایجاد نهادهای مختلف اجرایی و قضایی جدید، اصلاحات در نهادهای مالیاتی، نظامی و آموزشی، بر تعهد دولت بر حفظ «جان، عرض و ناموس و مال» همه اتباع عثمانی، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، در استانبول (در سعادت) در سراسر ممالک محروسه عثمانی تأکید گردید («گلخانه‌ده قرائت اولونان خط همایون»، ۱ / ۴-۷؛ و نیز «صورت خط همایون» در شرف، ۱۳۱۵: ۲ / ۳۴۲-۳۴۷). از نظر

1. Nizip Muharebesi

2. Levant

3. Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu

رشید پاشا با این اقدام حکمرانی دولت عثمانی از شیوه قرون وسطایی به شیوه معاصر و روزآمد تغییر می‌یافت (راسم، ۱۳۴۲: ۱/۲۳۳). در نتیجه این اقدامات با محوریت بریتانیا و با حضور روسیه، اتریش، پروس و نیز دولت عثمانی معاهده لندن (لوندرا معاهده‌سی)^۱ در ۱۲۵۶هـ/ ۱۸۴۰م به امضا رسید و طی آن در قبال تعهد سلطان عثمانی مبنی بر مسدود بودن تنگه‌ها بر روی کشتی‌های جنگی در ایام صلح و جنگ، حمایت از آل عثمان در مقابل حکمران مصر تصویب شد (کامل پاشا، ۱۳۲۷: ۳/۱۹۷-۱۹۹). زمانی که محمدعلی پاشا با تحریک فرانسه از پذیرش این پیشنهادات سرباز زد، نیروهای متحد بریتانیایی و عثمانی در لبنان به سلسله اقدامات نظامی دست زدند و به دنبال آن اسکندریه نیز به محاصره درآمد. از این‌رو، محمدعلی پاشا با بسنده کردن به امتیاز حکومت موروثی مصر، به‌ناگزیر ضمن موافقت با خروج قوای خود از سوریه، از دعاوی دیگر چشم‌پوشی کرد (کامل پاشا، ۱۳۲۷: ۳/۲۲۵-۲۱۱۳).

تغییر کانون قدرت از باب‌همایون به باب‌عالی

تنظیمات خیریه در سطح کلان پیامد مهمی نیز در پی داشت که طی آن کانون قدرت از شخص سلطان عثمانی و نهاد تحت امر مستقیم آن، یعنی باب‌همایون، به صدراعظم و باب‌عالی منتقل شده بود. از این‌رو، اگرچه پیش از این مقوله اصلاحات اغلب با محوریت سلاطین عثمانی مانند سلیم سوم و محمود دوم پیگیری می‌شد، در این مقطع زمانی دولتمردانی که در مقام وزیراعظم یا وزیر خارجه و نیز گاهی مناصب مهم در دولت را در اختیار داشتند، آن را رهبری می‌کردند. به دنبال این تحول، محوریت قدرت در دولت عثمانی از باب‌همایون و شخص سلطان عثمانی به باب‌عالی و وزیراعظم تغییر یافت و سلاطین عثمانی از نظر قدرت و اختیارات تحت‌الشعاع وزیراعظم قرار گرفتند؛ به همین دلیل نیز در ادبیات سیاسی این دوره، به‌ویژه در اروپا، اغلب از دولت عثمانی با تعبیر باب‌عالی یاد می‌شود. قوجه مصطفی رشید پاشا به‌عنوان پایه‌گذار تنظیمات و «معمار واقعی اصلاحات عثمانی در قرن نوزدهم [میلادی]» (Lewis, 2011: 105)، متولی اصلی تنظیمات بود و با همراهی گروهی از طرفداران اصلاحات نوین موسوم به «تنظیمات‌چی‌لر» (مردان تنظیمات)^۲ دنبال می‌کرد. سال‌ها زندگی در پایتخت‌های اروپایی مانند پاریس و لندن به عنوان سفیر، زمینه آشنایی عمیق مصطفی رشید پاشا با تمدن غربی و ابعاد مختلف، از جمله ساختار دولت و قوانین حاکم بر کشورهای اروپایی را فراهم آورده بود. از این‌جهت وی بر آن بود که در قالب تنظیمات با ایجاد اصلاحاتی اساسی، دولت و جامعه عثمانی را به دولت‌ها و جوامع پیشرفته آن روز اروپا نزدیک کند، ضمن آنکه بقای دولت عثمانی را در گرو انجام این مهم می‌دانست (نک. Kaynar, 1985).

1. Treaty of London

2. Tanzimatçılar

159-63). با توجه به اینکه در فرمان تنظیمات، در کنار توجه به مسئله اتباع و تأکید به وظایف دولت و حاکم در قبال رعایا و مردم، قرار گرفتن «امور مصالح سیاسی و امور مالی مملکت در ید اختیار و نیز پنجه جبر و قهر یک نفر» تقبیح شده بود، تصمیم‌گیری در خصوص مسائل مهم مملکتی به تصمیم‌گیری به اتفاق آرا واگذار شده و لزوم تشکیل مجلسی (مجلس وکلاء عدلیه) متشکل از افرادی مختلف و متکثری از وکلا و رجال دولت مورد تأکید بود که اعضا باید در آن مجلس افکار و نقطه‌نظرات خود را در خصوص مسائل مختلف آزادانه بیان کنند. با توجه به اینکه در این فرمان سلطان عثمانی خود را متعهد به «تصدیق و توشیح» و درواقع اجرای قوانین وضع شده از سوی مذکور دانسته بود («کلخانه‌ده قراءت اولونان خط همایون»، ۱۲۸۹: ۱/ ۴-۷؛ و نیز «صورت خط همایون» در شرف، ۱۳۱۵: ۲/ ۳۴۲-۳۴۷)، می‌توان آن را به‌مثابه نخستین قدم در راستای تحدید اختیارات شخص سلطان عثمانی نیز دانست که تحولی مهم محسوب می‌شد (Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 61)، هرچند برای سلاطین عثمانی پذیرش این محدودیت‌ها چندان مطلوب نمی‌نمود.

از تحولات مهم دیگر دوره تنظیمات که هم‌زمان با کنفرانس پاریس (پارس قونفره‌سی)^۱ در ۱۲۷۲هـ/ ۱۸۵۶م تحقق یافت و در تحدید قدرت سلطان عثمانی تأثیرگذار بود، صدور فرمان مشهور به «فرمان اصلاحات» (اصلاحات فرمانی)^۲ بود. با وجود همه مساعی انجام‌شده پس از صدور خط شریف گلخانه، مشکلات دولت عثمانی در بسیاری از ابعاد پابرجا ماند؛ این در شرایطی بود که بعد از وقوع جنگ کریمه (قریم محاربه‌سی)^۳ در ۱۲۶۹هـ/ ۱۸۵۳م و پیروزی دول متفق اروپایی بر روسیه، شرایط جدیدی در روابط بین‌المللی آن روز اروپا حاکم شده بود و به‌دنبال آن تحت فشار مجدد دول معظم اروپایی فرمان اصلاح‌گرایانه دیگری در ۲۱ جمادی‌الاولی ۱۲۷۲هـ/ ۱۸ فوریه ۱۸۵۶م صادر شد که به «فرمان اصلاحات» (اصلاحات فرمانی) مشهور است. این فرمان را باید مرحله دیگری از تنظیمات یا به عبارتی «دومین مرحله در تاریخ تنظیمات» به شمار آورد. در این فرمان بر تساوی حقوق و در عین حال تکالیف همه رعایای عثمانی به شکل مشابه تأکید و تصریح شده است (اینجالق، ۱۳۹۱: ۶۳). به‌رغم اینکه تحت تأثیر روند کلی تحولات عصر اصلاحات، آل‌عثمان گریزی جز همراهی نداشتند و با جریان اصلاحات و تنظیمات مخالفتی بروز نمی‌دادند، تعدیل و واگذاری اختیارات و قرار گرفتن محوریت قدرت در باب‌عالی، یعنی مجموعه دولت، متشکل از وزارتخانه‌ها و صدراعظم نمی‌توانستند کنار بیایند. در این میان، هرچقدر که سلطان عبدالعزیز فرصت اقدام چشمگیری به دست نیارود، اما شرایط برای سلطان عبدالعزیز متفاوت بود.

1. The Congress of Paris

2. Islahat Fermani

3. The Crimean War

سلطان عبدالعزیز از همکاری تا رقابت با مردان تنظیمات

به واسطه خصوصیت‌های شخصیتی عبدالعزیز در دوره ولیعهدی‌اش و تمایلات اصلاح‌طلبانه او در امور مملکتی، طرفدارانش امیدوار بودند اوضاع دولت عثمانی در سلطنت او به سامان آید و حتی بنا بر تشبیهی مبالغه‌آمیز، از نظر ویژگی‌های شخصیتی وی را با سلیم اول (۹۱۸-۹۲۶ هـ/ ۱۵۱۲-۱۵۲۰ م) مقایسه می‌کردند. همین تشبیه نشان می‌دهد که عبدالعزیز ذهنیت اقتدارگرایی را از پیشینیان خود به ارث برده بود. بر این اساس، می‌توان گفت که عبدالعزیز تحت تأثیر سنت‌های حکمرانی آل عثمان و نیز دورانی تاریخی که اصلاحات نوگرایانه از الزامات آن بود، ذهنیتی دوگانه در امر سیاست‌ورزی داشت. همین ویژگی و خصلت شخصی در دوران سلطنت وی نیز بر تصمیمات مختلف سیاسی که اتخاذ کرد، تأثیر گذاشت. از این رو تا زمانی که شرایط ایجاب می‌کرد شرایط تحمیلی از سوی صدراعظم‌های مقتدر دوره تنظیمات را به عنوان یک واقعیت پذیرفت، اما در عین حال در پی فرصتی بود تا اقتدار خود را به عنوان سلطان بازسازی کند. عبدالعزیز با چنین ذهنیت و شخصیتی بعد از مرگ برادرش، عبدالمجید، در ذی‌الحجه ۱۲۷۷ هـ/ ژوئن ۱۸۶۱ م بر تخت سلطنت جلوس کرد (جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۱۲۱؛ صائب، ۱۳۲۰: ۲۸-۲۷؛ حفظی، ۱۳۲۶: ۳؛ محمد، ۱۳۲۴: ۸-۹). در کنار مداخله‌های سلطه‌جویانه قدرت‌های جهانی در قلمرو عثمانی، ذهنیت دووجهی عبدالعزیز در مسائل سیاسی موجب شد تا دوره زمامداری این سلطان از ادوار پر آشوب روزگار متأخر عثمانیان شود. بر این اساس، از منظر اقتدار سلطان و نقش باب‌همایون در امور کشوری، دوران سلطنت عبدالعزیز را می‌توان به دو دوره متمایز تقسیم کرد: از جلوس تا ۱۲۸۸ هـ/ ۱۸۷۱ م، که فؤاد پاشا و عالی پاشا به عنوان وزیراعظم بر امور تسلط داشتند و نیز دوران بعد از مرگ عالی پاشا تا زمان خلع در ۱۲۹۳ هـ/ ۱۸۷۶ م، که عبدالعزیز با هدف احیای قدرت و جایگاه باب‌همایون، حضور فعالانه‌تری در امور و سیاست‌گذاری دولت عثمانی ایفا می‌کرد (نک. صائب، ۱۳۲۰: ۹۴؛ Shaw & Kural, 2002: 2/ 152-153). با توجه به تمایل چشمگیر عبدالعزیز به اقتدارگرایی، سال‌های نخستین سلطنت وی بیش از هر چیز تحت‌الشعاع رقابت‌سرای (قصر) و باب‌عالی قرار داشت (صائب، ۱۳۲۰: ۲۹-۳۰؛ عبدالعزیز بعد از جلوس بر تخت سلطنت خط همایونی (دستور سلطنتی) صادر کرد و در آن ارتقا و تضمین رفاه عمومی، به سامان آوردن اوضاع مالی و سازماندهی و تقویت اردو (سپاه) و بحریه عثمانی، استمرار مناسبات با ممالک دوست و احترام به تعهدات فی‌مابین با دول دیگر را محورهای اصلی سلطنت خود و باب‌همایون اعلام کرد. مقابله با فساد مالی و کاهش شدید هزینه‌های دولت و بازگرداندن یک‌سوم از درآمد خزانه خاصه به خزانه دولت نیز از جمله وجوه مهم دیگر این دستور بود (Karal, [n.d.]: 3/ 3). از دوران آغازین تنظیمات و از حدود ۱۲۵۵ باب‌عالی تعیین‌کننده سیاست‌های دولت عثمانی بود و عبدالعزیز با صدور این فرمان درصدد اعلام این مهم بود که برخلاف اسلافش، تمایلی برای سپردن کامل امور به وزرا و باب‌عالی ندارد.

به‌رغم تحرکات عبدالعزیز برای بازگرداندن جایگاه و اقتدار باب‌همایون، به‌دلیل قدرت باب‌عالی و صدراعظم فؤاد پاشا تغییر چندانی در رویه جاری حاصل نشد و صرفاً رقابت بین دو طرف و ناخشنودی عبدالعزیز از باب‌عالی (محمد، ۱۳۲۴: ۹؛ صائب، ۱۳۲۰: ۳۰-۲۸)، بر آشفتگی‌های بیشتری دامن زد. با توجه به مشکلات مالی که دولت عثمانی با آن دست و پنجه نرم می‌کرد، عبدالعزیز ابتدا تلاش کرد انضباط مالی شدیدی را اعمال کند و تا جایی که امکان داشت از مخارج زاید ممانعت به عمل آورد و برای این منظور حتی هزینه‌های باب‌همایون را هم کاهش داد (سعاوی، ۱۲۸۶: ۵۵۳-۵۵۴). به‌زودی مشخص شد که این سیاست مالی انتقبا‌سی و موقت عبدالعزیز، تأثیری در بهبود اوضاع ندارد و بیشتر شبیه تظاهری سیاسی بود. علی سعاوی دلیل ناکامی عبدالعزیز در اعمال اصلاحات مالی در این دوره را افزایش زیاد دیون داخلی و خارجی دولت عثمانی در دوره سلطان عبدالعزیز به یکصد میلیون لیره و حفظ صاحب‌منصبان پیشین در اداره امور ارزیابی می‌کند (سعاوی، ۱۲۸۶: ۵۵۴). در این مقطع، فؤاد پاشا و عالی پاشا با درایت خود توانستند ضمن حفظ دست‌بالای باب‌عالی، از تکاپوهای سلطان عثمانی برای تأثیرگذاری پررنگ‌تر در امور به نفع پیشبرد اصلاحات بهره گیرند (Lewis, 2011: 12؛ حضرتی، ۱۳۸۹: ۱۴۵). با این اوصاف، به‌تدریج بخشی از تلاش‌های عبدالعزیز برای احیای قدرت باب‌همایون، به‌شکل افزایش هزینه‌های سرای عثمانی جلوه‌گر شد که در آن شرایط آشفتگی مالی و اقتصادی از منظر ناظران و عموم مردم، مصداق اسراف و حیف‌ومیل کردن اموال محسوب می‌شد. به هر روی، مشکلات فزاینده داخلی، کسری شدید بودجه دولت و استقراض مبالغ سنگین و نیز ناآرامی‌های مستمر در ولایات اروپایی، به‌همراه کشمکش قدرت بین باب‌عالی و باب‌همایون شرایط را آشفته‌تر می‌ساخت (جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۲۴؛ صائب، ۱۳۲۰: ۳۹-۳۵) و بر تیره‌روزی دولت و جامعه عثمانی تحت زعامت عبدالعزیز می‌افزود.

به موازات رقابت‌های باب‌همایون و باب‌عالی در سطح حکمرانی کلان آل عثمان در ایام زمامداری عبدالعزیز، الگوی تضعیف و تجزیه قلمرو یکپارچه عثمانی با اتکا بر استقلال‌طلبی ملت‌های تابعه به شکل بارزتر دنبال می‌شد و این مسائل نیازمند اتخاذ تدابیر فوری بودند. اتباع غیرمسلمان و مسیحی خواسته‌ها و تحرکات معطوف به استقلال خود را افزایش داده و با فزونی یافتن نفوذ روسیه در این ولایات، اتباع اسلاو سر به عصیان برداشته بودند؛ در لبنان نیز درگیری‌های خونینی بین دروژی‌ها و مارونی‌ها درگرفته بود (Karal, [n.d.]: 3/3). این مشکلات به دلیل ضعف دولت عثمانی و داشتن ابعاد فراملی، زمینه مداخله بیشتر قدرت‌های غربی و اروپایی در مسائل داخلی عثمانی را فراهم می‌آورد (Karal, 2012: 1/ 56). با وجود اینکه با معاهده ادرنه^۱ (۱۲۴۵ هـ/ ۱۸۲۹ م) استقلال صربستان از سوی دولت عثمانی به رسمیت شناخته شده بود، همچنان پادگان‌هایی از قوای عثمانی در آنجا حضور داشتند. در سال‌های نخست سلطنت

عبدالعزیز، درگیری‌هایی بین صرب‌ها و قوای مستقر عثمانی در این نواحی در گرفت و در نهایت با مداخله قدرت‌های خارجی، در ۱۲۸۵هـ/ ۱۸۶۷م عبدالعزیز به‌ناگزیر دستور تخلیه «قلاع سته» و عقب‌نشینی نیروهای عثمانی از صربستان را صادر کرد؛ بدین ترتیب در دوره عبدالعزیز صربستان به‌طور کامل از قلمرو عثمانی جدا شد (سعاوی، ۱۲۸۶: ۵۵۴؛ جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۲۷؛ Karal, [n.d.]: 3/ 15-16؛ Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 148). علاوه بر صربستان، عبدالعزیز و دولت عثمانی با مشکلات و عصیان‌های جدی در هرسک (هرزگووین) و بوسنه (بوسنی) و قره‌طاغ (مونتنگرو) مواجه بودند؛ علاوه بر تحرکات روس‌ها که با دمیدن بر مسائل نژادی و اسلاوگرایی شرایط را در این نواحی برای عثمانی‌ها دشوار کرده بودند، حدود نیمی از ساکنان سنجاق هرسک و ایالت بوسنه مسلمان بودند و اعیان مسلمان این دو منطقه با مخالفت خود با اعطای هرگونه امتیاز جدید به اقلیت غیرمسلمانان بر پیچیدگی مسائل این نواحی برای عبدالعزیز و دولتمردان عثمانی می‌افزودند. این در شرایطی بود که کشاورزان مسلمان و غیرمسلمان ساکن در این مناطق به دلیل سودجویی و زیاده‌خواهی ملتزمان، تحت ستم بودند. از این‌رو، به‌زودی با مداخله قدرت‌های خارجی، مطالبات صنفی کشاورزان و رعایای عثمانی در این نواحی، به شکل اختلافات و درگیری‌های بین مسلمانان و مسیحیان درآمد و ابعاد بین‌المللی پیدا کرد. آنچه شرایط را در این مناطق بغرنج‌تر می‌کرد این بود که ساکنان قره‌طاغ (مونتنگرو) که عمدتاً مسیحی بودند، سعی داشتند مسیحیان هرسک (هرزگووین) را نیز در مخالفت با عثمانی‌ها با خود همراه سازند. این قائله که از حدود ۱۲۷۵هـ/ ۱۸۵۷م آغاز شده بود، با لشکرکشی به قره‌طاغ به فرماندهی عمر پاشا و در نهایت مصالحه مبنی بر عدم حمایت امیر قره‌طاغ از حرکات عصیان‌گرانه بر ضد عثمانی‌ها در هرسک در ۱۲۷۹هـ/ ۱۸۶۱م فرونشاند شد (Karal, [n.d.]: 3/ 3؛ Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 149-151). این موفقیت سال‌های نخستین سلطنت عبدالعزیز، به معنی حفظ و تاحدودی تثبیت موقعیت عثمانی‌ها در قره‌طاغ و هرسک بود؛ هرچند که در سال‌های پیش‌رو، صربستان و ولایات طونه (دانوب) عملاً در مسیر استقلال قرار گرفتند (Kramers, 1995: viii/ 199). قیام کرت (کرید)^۱ برای جدایی از قلمرو عثمانی از دیگر تحولات مهم سلطنت عبدالعزیز بود؛ به‌طور کلی از زمان استقلال یونان، این منطقه کانون آشوب و قیام به‌تحریک یونانی‌ها بود. پیش از این در ۱۲۳۷هـ/ ۱۸۲۱م جنبش استقلال‌طلبی کرت، به خواست دولت عثمانی و به دست محمدعلی پاشا سرکوب شده بود. ناآرامی‌های کرت، در ۱۲۸۲هـ/ ۱۸۶۶م به قیامی فراگیر تبدیل شد؛ قیام‌کنندگان که به‌ظاهر خواستار کاهش مالیات‌ها و اصلاحات قضایی بودند، دراصل هدفی جز استقلال نداشتند. با گسترش ابعاد قیام، به دستور عبدالعزیز سپاهی برای تسلط بر امور راهی کرت شد. در شرایطی که فرانسه، به جدایی کرت و انضمام آن به روسیه تمایل نشان می‌داد، بریتانیا و اتریش به همین دلیل با

این طرح مخالف بودند. عدم اجماع قدرت‌های بزرگ در قضیه کُرت، این امکان را برای قوای ارسالی عبدالعزیز فراهم کرد تا مواضع خود را در کُرت تثبیت نمایند. بدین ترتیب، یکی از مسائل سیاسی مهم دوره عبدالعزیز بعد از حدود ۳ سال، با مداخله نظام به نفع عثمانی‌ها پایان یافت. به دنبال آن عالی پاشا راهی کُرت شد تا اوضاع کُرت را به سامان آورد (Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 151-152) که طی آن اجازه داده شد تا مجلسی متشکل از مسلمانان و غیرمسلمانان (یونانیان) برای اداره آن تشکیل شود که به معنی خودمختاری این جزیره بود (جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۲۵-۲۶؛ فؤاد، ۱۳۵۴: ۱۱۸-۱۲۷). یکی از تحولات بین‌المللی مهم مرتبط با این دوره از سلطنت عبدالعزیز، برگزاری کنفرانس لندن^۱ در ۱۲۸۸هـ/ ۱۸۷۱م بود؛ بنا بر معاهده پاریس^۲ در ۱۲۷۳هـ/ ۱۸۵۶م دولت‌های عثمانی و روسیه حق داشتن ناوگان جنگی در دریای سیاه را نداشتند (Phillipson & Buxton, 1917: 96)، اما در این کنفرانس با حمایت پروس، با هدف جلب نظر روسیه برای منزوی کردن فرانسه، مجدداً روسیه حق داشتن ناوگان جنگی در این دریا را به دست آورد، هر چند که این امتیاز نیز به سلطان عثمانی داده شد که در زمان صلح بتواند تنگه‌ها را بر روی ناوگان‌های جنگی دول دوست باز نگه دارد (Phillipson & Buxton, 1917: 121-122; Beydili, 1992: 6/ 267). تا بدین شکل توازن بین امتیازات دو طرف حفظ شود. با وجود همه این مسائل، عبدالعزیز همچنان بر احیای قدرت سلطنت در مقابل باب‌عالی پای می‌فشرد.

سفرهای سیاحتی - سیاسی و تأثیرات آن بر شخصیت سلطان عبدالعزیز

مناسبات با مصر و اسماعیل پاشا، والی مصر، از مسائل مهم دیگر این مرحله از سلطنت عبدالعزیز بود. مصر از زمان محمدعلی پاشا موفق به کسب خودمختاری شده بود. در ۱۲۷۹هـ/ ۱۸۶۳م عبدالعزیز برای سفری سیاحتی راهی مصر شد؛ ظاهراً احیای وابستگی این ولایت به دولت عثمانی هدف این سفر بود، اما اسماعیل پاشا، با اطلاع از این مهم، اهداف مد نظر خود را پیش برد. او برای استقبال از سلطان عثمانی و میزبانی از وی، با صرف هزینه‌های هنگفت، جشن‌های بزرگ و پرزرق‌وبرقی را برپا نمود تا بدین شکل شکوه قاهره و خاندان محمدعلی پاشا را پیش چشم عبدالعزیز آورد (نک. صائب، ۱۳۲۰: ۳۳-۳۴؛ محمد، ۱۳۲۴: ۱۲-۱۳). درواقع اسماعیل پاشا با چنین سیاستی، به عبدالعزیز و دولتمردان عثمانی نشان داد که مصر به‌طور کامل در مسیر استقلال قرار دارد و بازگشت به ادوار گذشته مقدور نیست. ظاهراً عبدالعزیز تا بدان حد تحت تأثیر این سیاست والی مصر قرار گرفت که بعد از بازگشت از قاهره، از نظر سلوک و تشریفات، تغییر رویه داد و برخلاف اوائل سلطنتش، به تعبیر ناظران، به اسراف و تبذیر روی آورد (نک. محمد، ۱۳۲۴: ۱۱).

1. Londra Antlaşması/The London Conference, 1871.

2. Treaty of Paris, 1856.

همچنین اسماعیل پاشا با اطلاع از مشکلات داخلی دولت عثمانی در نتیجه حاکمیت دوگانه باب‌همایون و باب‌عالی در این مقطع از سلطنت عبدالعزیز اقدامات مهمی را به انجام رساند که نشانگر استقلال مصر از دولت عثمانی بودند که افتتاح کانال سوئز در ۱۲۸۶ هـ / ۱۸۷۰ م و اخذ لقب «خدیو» و موروئی کردن آن در خاندان حاکمه مصر از آن جمله بوده است (فؤاد، ۱۳۵۴: ۹۳-۹۴).

با توجه به مشکلات مستمر عثمانی در مواجهه با دول غربی و شکست‌های نظامی پیوسته از آن‌ها، عبدالعزیز در پی یافتن راه‌حلی برای تغییرات اساسی در جامعه و دولت عثمانی بود. او در تلاش برای یافتن راه‌حلی برای توقف روند زوال قدرت عثمانی‌ها، به‌مانند بسیار از هم‌عصران خود راه‌حل این مشکل را تبعیت از الگوهای موفق غربی و اروپایی می‌دانست. از این‌رو، عبدالعزیز تحت تأثیر پیشرفت‌های صنعتی فرانسه در این زمان، درصدد برآمد تا از آن به‌مثابه الگویی برای ایجاد تحول در قلمرو تحت فرمان خود بهره گیرد. عبدالعزیز در ۱۲۸۴ هـ / ۱۸۶۷ م به دنبال دعوت رسمی ناپلئون سوم از سلطان عثمانی برای شرکت در نمایشگاه بین‌المللی پاریس راهی فرانسه شده بود (جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۲۶-۲۷، ۱۲۳؛ صائب، ۱۳۲۰: ۴۴). سفر عبدالعزیز به اروپا، اولین و در عین حال آخرین سفر خارجی یک سلطان عثمانی با هدف سیاحتی - سیاسی محسوب می‌شود (Zürcher, 2004: 66). هدف عبدالعزیز از این سفر، برقراری و تحکیم مناسبات دوستانه با فرانسه و بریتانیا و مشاهده اوضاع و پیشرفت‌های تمدنی در اروپا بود (عاصم، ۱۳۳۵: ۹۰)؛ امری که در سیاست‌های اتخاذشده از سوی این سلطان عثمانی تأثیر قابل‌ملاحظه‌ای داشت. عبدالعزیز بعد از دیدار از فرانسه راهی انگلستان (انگلتره) شد و از شهر لوندیره (لندن) بازدید نمود. همچنین او در مسیر بازگشت از لندن، از پروس نیز دیداری داشت. عبدالعزیز سپس از پروس سوی ممالک باویرا (پروس) رهسپار شد و سپس در ممالک اوستریا (اتریش) از شهر ویانه (وین) دیدار کرد و درنهایت از طریق روخانه طونه (دانوب) و دریای سیاه به استانبول بازگشت (عاصم، ۱۳۳۵: ۹۷-۹۸؛ محمد، ۱۳۲۴: ۲۰-۲۲). درواقع، در این سفر این سلطان عثمانی به عنوان یک سیاح نیز نظاره‌گر پیشرفت‌های تمدنی مغرب زمین بود.

احیای اقتدار سلطان و بازیابی قدرت باب‌همایون

مرگ فؤاد پاشا در ۱۲۸۶ هـ / ۱۸۶۹ م و عالی پاشا در ۱۲۸۸ هـ / ۱۸۷۱ م و فقدان شخصیت برجسته در میان دولتمردان تنظیمات، فرصت مغتنمی برای عبدالعزیز بود تا شرایط سیاسی را به‌نفع باب‌همایون و کسب قدرت مطلقه تغییر دهد. بدین ترتیب، از سال ۱۲۸۸ هـ / ۱۸۷۱ م مرحله جدیدی از سلطنت عبدالعزیز آغاز شد که با اقتدار مطلق این سلطان و البته ایام تیره‌تر دولت عثمانی همراه بود (نورالدین، ۱۳۲۴: ۹؛ صائب، ۱۳۲۰: ۷۲) و درنهایت زمینه کنار زدن وی از سلطنت توسط مخالفانش را فراهم آورد. همان‌طور که پیش‌تر نیز عنوان شد عبدالعزیز از نظر رویکردی و سیاسی، به اصلاحات تمایل نشان می‌داد، اما سعی داشت شخصاً

رهبری اصلاحات را بر عهده داشته باشد (Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 153). از این زمان به بعد عبدالعزیز تمامی کوشش خود را به کار بست تا تسلط سلطان عثمانی بر امور را احیا و تثبیت کند. وی برای دستیابی به این هدف و ممانعت از تثبیت قدرت وزیران اعظم، به‌شکلی عجولانه آن‌ها را از مقام‌شان برکنار یا جابه‌جا می‌کرد (Zürcher, 2004: 82) تا جایی که در طول ۳ سال، ۶ وزیراعظم روی کار آمدند (صائب، ۱۳۲۰: ۷۴، ۱۶۱؛ Davison, 1963: 270). عبدالعزیز همچنین در این زمان در اقدامی ناموفق کوشید قواعد مرسوم ولیعهدی را تغییر دهد و فرزندش یوسف‌عزالدین را جانشین خود سازد (صائب، ۱۳۲۰: ۹۷-۱۰۲). این اقدامات در عین حال که نشانگر افزایش نفوذ و قدرت عبدالعزیز بودند، به‌روشنی آشفتگی امور در این مقطع حساس از تاریخ عثمانی را نیز به تصویر می‌کشد. محمود ندیم پاشا، وزیراعظم منتخب و تابع عبدالعزیز (Davison, 1963: 280-281)، جاه‌طلبی سیاسی اخلاف خود و البته دغدغه‌های اطلاع‌طلبانه آن‌ها را نداشت و به دلیل ویژگی و روحیه تبعیت‌پذیری از سلطان عثمانی، صدراعظم ایده‌آلی برای سلطان عثمانی به شمار می‌رفت. از این‌رو، بنا بر خواست عبدالعزیز، اکثر طرفداران تنظیمات از مناصبشان برکنار و تبعید شدند (Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 153). عبدالعزیز بر اثر فشارهای وارده از سوی افکار عمومی و گروه‌های اصلاح‌طلب، به‌ناگزیر در ۲۵ جمادی‌الاول ۱۲۸۹هـ/ ۱۸۷۲م مدحت پاشا را به عنوان وزیراعظم منصوب کرد (مدحت، ۱۳۲۵: ۱۳۴). نو سازی نظام مالیاتی، رواج آموزش عمومی در ولایات، توسعه خطوط راه‌آهن و نیز ساماندهی امور باب‌عالی از تحولات دورهٔ صدارت مدحت پاشا و این مقطع از سلطنت عبدالعزیز بود (Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 154-155). با این احوال، اختلاف شدید رویکردی و دو طرف برای تحمیل قدرت سیاسی خود بر دیگری و عزم جدی مدحت پاشا با فساد مالی در حاکمیت (نک. جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۴۷-۴۸) عبدالعزیز را به این نتیجه رساند که با حضور او در مقام صدارت، احیای محوریت باب‌همایون و تحقق سلطنت مطلقه ممکن نخواهد شد و به همین دلیل نیز بعد از دو ماه و نوزده روز دستور عزل وی را صادر کرد (حضرتی، ۱۳۸۹: ۲۰۳). بعد از مدحت پاشا، بنا بر خواست و ارادهٔ عبدالعزیز کسانی به مقام صدارت دست می‌یافتند که اقتدار مطلق سلطان و محوریت باب‌همایون را پذیرفته بودند. به دلیل حاکم شدن چنین شرایطی در روند ادارهٔ امور و تضعیف باب‌عالی در این مقطع در قیاس با ادوار پیش از آن، برخی ناظران از مرگ عالی پاشا با تعبیر «انحلال صدارت» یاد کرده‌اند (کمال، ۱۳۴۱: ۱۷۷). در این دوره و به‌موازات اقتدار مطلق عبدالعزیز، قصر جدید بیلدیز (بیلدیز سرایی) بر بلندی تپه مشرف بر تنگه بوسفور، مرکز اصلی تدوین سیاست‌های داخلی و خارجی دولت عثمانی محسوب می‌شد (Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 155). درمجموع، عبدالعزیز اولین سلطان عثمانی بود که بعد از آغاز تنظیمات، توانست برای مقطعی، هرچند کوتاه، تقریباً قدرت مطلق را در دست گیرد و برتری باب‌همایون بر باب‌عالی را تحقق بخشد؛ از این جهت می‌توان وی را الگوی عبدالحمید دوم

دانست که در ادوار پسین توانست با تبعیت از عبدالعزیز، برای مدت طولانی تری سلطه مطلق سلطان عثمانی بر امور را محقق سازد.

در شرایطی که به دلیل ایجاد تعادل میان قصر و باب‌عالی با محوریت عبدالعزیز، از دوگانگی ساختاری قدرت در عثمانی کاسته شده بود، در اجرایی‌سازی برخی اصلاحات تسریع به عمل آمد. بنا بر دستوری، والیان ملزم شدند تمهیدات بیشتری برای تأمین عدالت در ولایت تحت امر خود به کار ببندند و مالیات اضافه تحمیلی وضع شده بر عشور را لغو نمایند؛ همچنین جهت کاستن از اعتراضات کشاورزان مقرر شد تا بخشی از دیون معوقه آن‌ها بخشیده شوند. علاوه بر این، برای تسلط بیشتر دولت مرکزی بر امور ولایات، تغییراتی در نظام ولایتی سال ۱۲۸۱هـ/ ۱۸۶۴م داده شد (Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 254). سلطان عبدالعزیز اقدامات قابل توجهی برای تجهیز سپاه عثمانی و به‌ویژه نیروی دریایی به تسلیحات روز به انجام رساند که طی آن ناوگان جنگی عثمانی از نظر تعداد بالغ بر ۱۸۵ کشتی (مشمول بر ۹۲ دهنمای طوپ‌دار) و ۱۸ کشتی زره‌پوش (زره‌لی) شد (سعاوی، ۱۲۸۶: ۵۵۳-۵۵۴؛ محمد، ۱۳۲۴: ۷، ۹). نکته قابل توجه اینکه عمده این کشتی‌ها برخلاف ادوار گذشته، در ترسانه عامره تولید نشده و از اروپا و از انگلستان خریداری شده بودند (Kütüoğlu, 2001: 1/ 654-655).

پیامدهای اقدامات اصلاح‌گرایانه سلطانی

هزینه نوسازی سپاه و نیروی بحریه و دیگر شئون مورد نظر عبدالعزیز، بی‌تردید مخارج گزافی را بر دولت عثمانی تحمیل کرد و همین امر، وی را در مظان اتهام ایجاد مشکلات مربوط به نابه‌سامانی مالی و اقتصادی کشور قرار داد. اما به نظر می‌رسد عمده مشکل در این زمینه به ناتوانی خزانه در استیصال درآمدهای پیش‌بینی‌شده در بودجه برمی‌گشت. مضاف بر آن، سوء مدیریت مالی، مشکلات و بحران‌های مربوط به بخش کشاورزی در سراسر قلمرو عثمانی و نیز هم‌زمان شدن آن با خشک‌سالی‌ها و قحطی‌های سال‌های ۱۲۸۹هـ/ ۱۸۷۲م تا ۱۲۹۲هـ/ ۱۸۷۵م در آناتولی و ۱۲۸۹هـ/ ۱۸۷۲م تا ۱۲۹۰هـ/ ۱۸۷۳م در روم‌ایلی به دامنه این مشکلات می‌افزود (Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 155-156). افزایش سرسام‌آور مخارج دولت، از نظرم عموم و به‌ویژه مخالفان به هزینه‌های گزاف عبدالعزیز برای خرید تسلیحات پیشرفته و کشتی‌های جنگی از خارج و کشورهای اروپایی، بنای کاخ‌های جدید و اعطای هدایای گرانبها نسبت داده می‌شد (جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۳۹-۴۰). از این‌رو، دولت تا بدان حد از نظر مالی ناتوان شد که نمی‌توانست در موعد مقرر تعهدات مالی خود در قبال وام‌دهندگان را به انجام رساند و حتی پرداخت حقوق مستخدمان نیز مختل شد. در چنین شرایطی، دول بیگانه با بهره‌گیری از این فرصت، به مداخله در مسائل داخلی و خارجی دولت عثمانی می‌پرداختند. در این میان، افزایش نقش آفرینی و دخالت‌های روسیه

بیش از پیش نظر ناظران و عموم مردم را جلب می‌کرد (نورالدین، ۱۳۲۴: ۱۰). محمود ندیم پاشا در مقام وزیراعظم، برخلاف پیشینیان خود که در سیاست خارجی به فرانسه و انگلستان متمایل بودند، روسیه را ترجیح می‌داد (صائب، ۱۳۳۰: ۱۰۲). از این رو، نفوذ روسیه در این مقطع تا بدان حد افزایش یافته بود که مردم اغناتیف (ایگناتیف)^۱ سفیر روسیه را «سلطان ایگناتیف» و وزیراعظم را «ندیموف» می‌خواندند و به همین دلیل نیز صدارت ندیم پاشا «دوره فلاکت و انقراض» دانسته می‌شده است (حفظی، ۱۳۲۶: ۹؛ Davison, 1963: 283).

افزایش نارضایتی در جامعه عثمانی به صورت توأمان از باب‌های و باب‌عالی، بستر جدیدی را برای بروز نارضایتی‌ها در این زمان فراهم کرده بود؛ در شرایطی که به نظر می‌رسید عبدالعزیز از انجام اقدامات اساسی برای بهبود اوضاع ناتوان است، طرفداران حکومت مشروطه با سردمداری مدحت پاشا و همفکران وی با استفاده از روزنامه‌ها و مطبوعات، اندیشه‌ها و افکار خود را رواج می‌دانند. در این میان، به عنوان مثال نمایشنامه نامق کمال با عنوان *وطن یا خود سیلیستره* (منتشر شده در ۱۲۹۰ هـ/ ۱۸۷۳ م) با استقبال زیادی از سوی عموم مردم روبه‌رو شد. محتوای این نمایشنامه و اقبال عمومی از آن، به عنوان انتقاد از حاکمیت تحت زمامداری عبدالعزیز تعبیر شد. از این رو، به‌زودی نامق کمال و دوستان وی دستگیر و تبعید شدند؛ علاوه بر آن، اجرای این نمایشنامه ممنوع شد و از انتشار برخی‌ها منتقد سلطنت و حاکمیت و منادی آزادی ممانعت به عمل آمد. در این دوره، به دلیل افزایش نگاه‌های انتقادی، دولت عثمانی تلاشی ناموفق برای اعمال سانسور بر مطبوعات را در پیش گرفت (Shaw & Kural Shaw, 2002: 156-157/ 2؛ حفظی، ۱۳۲۶: ۱۶). با این اوصاف، شرایط خاص دولت و جامعه عثمانی در عصر عبدالعزیز، زمینه ظهور جنبش فکری و سیاسی موسوم به «یکی عثمانیلر/ ینی عثمانیلر (نوعثمانیان)» را فراهم آورد. این جریان که از ۱۲۸۲ هـ/ ۱۸۶۵ م با نام «اتفاق حمیت» فعالیت‌های گسترده خود را شروع کرد، در پی تغییر حکومت استبدادی آل عثمان به حکومتی مشروطه بود (حضرتی، ۱۳۸۹: ۱۴۶-۱۴۷). علاقه نوعثمانیان به انتشار اندیشه‌های خود از طریق انتشار روزنامه موجب شد تا دوره عبدالعزیز از این منظر در تاریخ روزنامه‌نگاری در دوره عثمانی نیز اهمیت و جایگاه خاصی را پیدا کند؛ به‌ویژه اینکه انتقاد از سیاست‌های دولتمردان و سلطان عثمانی در این روزنامه‌ها منتشر می‌شد. از آن جمله می‌توان به نگاه‌های با عنوان «سلطان عبدالعزیزخان» به قلم ضیاءبک و عالی پاشا در روزنامه *حریت* (نومرو ۶۸ و ۶۹)، ارگان رسمی «یکی عثمانلی‌جمعیتی» (جمعیت عثمانیان جوان) اشاره کرد که در آن سیاست‌های عبدالعزیز و اوضاع مملکت عثمانی مورد نقد قرار گرفته است. همچنین، علاقه آن‌ها به نمایش‌نامه‌نویسی، علاوه بر ترویج این ژانر ادبی در ادبیات عثمانی سده سیزدهم هجری/ نوزدهم میلادی، انعکاس افکار اصلاح‌طلبانه و نیز

1. Ignatiev

مطالبات سیاسی و اجتماعی در گستره جامعه در دوره سلطنت عبدالعزیز را ممکن ساخت (صائب، ۱۳۲۰: ۱۱۸-۱۰۷؛ حضرتی، ۱۳۸۹: ۱۴۷-۱۴۸).

علاوه بر جریان‌های نوگرا و روشنفکر، طیف سنتی جامعه عثمانی نیز با سیاست‌های عبدالعزیز و ایادی وی در حاکمیت موافق نبود و با استفاده از این شرایط مخالفت خود را بروز داد. از زمان آغاز اصلاحات تنظیمات در زمینه‌های اقتصاد، قضایی و آموزشی، طبقه علمیه و علما جایگاه پیشین خود را از دست داده بودند، به‌رغم نارضایتی، در ادوار پیش امکان ابراز این مخالفت برای این طیف از جامعه عثمانی وجود نداشت. اما تحولات پس از ۱۲۸۸ هـ / ۱۸۷۱ م و افزایش چشمگیر معضلات مملکتی این امکان را فراهم آورد که آن‌ها به‌زعم خودشان آشکارا بر ضد دین‌زدایی تحمیلی ناشی از تنظیمات، نفوذ بیگانگان معطوف به تضعیف اسلام و مسلمانی در سیاست‌های رسمی دولت عثمانی، اعطای امتیازات به اتباع غیرمسلمان و سیاست‌های برقراری مساوات میان همه رعایای عثمانی فارغ از دین و ملت واکنش نشان دهند. گفتنی است که حضور کوتاه‌مدت جمال‌الدین اسدآبادی در استانبول نیز در تقویت این طیف و مطالبات سیاسی آن‌ها برای دفاع از کیان اسلام و تجدید حیات اسلام در جوامع اسلامی در این جریان بی‌تأثیر نبود. درواقع، در این برهه از تاریخ عثمانی، جریان‌های مخالف تنظیمات از شرایط پیش‌آمده و مشکلات مربوط به مسلمانان در جهان اسلام، مانند تنگناهای ایجادشده توسط قدرت‌های بزرگ، این فرصت را یافته بودند تا ضمن مخالفت با تفکرات به‌زعم خود الحادی و غربی (مدرنیته غربی)، درصدد برآیند که اندیشه اتحاد همه مسلمانان ازجمله در شبه‌قاره هند و ماوراءالنهر تحت زعامت سلطان عبدالعزیز را به عنوان خلیفه مسلمانان رواج دهند. عبدالعزیز نیز در این زمان تمایل پیدا کرده بود تا از اندیشه وحدت اسلامی تحت لواء خلیفه عثمانی برای تقویت و تثبیت جایگاه و قدرت خود استفاده کند. به دنبال اوج‌گیری مخالفت‌های این طیف از جامعه، که به‌ویژه آموزش در مدارس و مراکز آموزشی غیردینی در قلمرو عثمانی را هدف قرار داده بودند و به نام مخالفت با سلطه فکری و عملی بیگانگان و دراصل برای احیای منافع و جایگاه خود، خواستار اخراج معلمان و مربیان خارجی و غیرمسلمان از استانبول شدند. مخالفت با مظاهر غیراسلامی و احساسات ضدغربی تا بدان حد در جامعه عثمانی در این دوره از سلطنت عبدالعزیز افزایش یافت که حتی سبک لباس پوشیدن مردم نیز تحت‌الشعاع قرار گرفت و به جای لباس‌های به‌سبک غربی، لباس‌های بومی مورد توجه قرار گرفتند (Zürcher, 2004: 79; Lewis, 2011: 124; Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 157). آنچه سلطنت عبدالعزیز را بیش از پیش به پایان آن سوق داد، اوج‌گرفتن قیام‌های جدایی‌طلبانه در بوسنه، هرسک و بحران بلغارستان بود که خیلی زود ابعاد دیپلماتیک همراه با مداخلات خارجی پیدا کرد. روسیه سیاست راهبردی خود برای تشدید گرایش‌های جدایی‌طلبانه در بین رعایای اسلاو عثمانی و پیوستن آن‌ها به قلمرو خود را توسط ایگناتیف پیش می‌برد. در چنین شرایطی، قیام‌ها در هرسک

از سوی روستاییان و کشاورزان در ۱۲۹۱ هـ/ ۱۸۷۴ م آغاز شد؛ به‌زودی این اعتراضات به اوضاع اقتصادی و مطالبات مأموران دولتی، ابعاد قومیتی و عقیدتی نیز پیدا کرد و طی آن تعداد پرشماری از مسلمانان و غیرمسلمانان در این منطقه قربانی درگیری‌ها شدند. برای مواجهه با این شرایط حسین عونی پاشا در مقام سرعسکر و مدحت پاشا در مقام عدلیه ناظری (وزیر عدلیه) متولی پیشبرد سیاست دوجبهی و توأمان اعمال زور و پیشبرد اصلاحات در مناطق به‌پا خواسته، بر ضد عثمانی‌ها شدند. با این اوصاف، در پی انتشار یک‌جانبه اخبار مربوط به کشتار غیرمسلمانان در هرسک و بوسنه، قدرت‌های اروپایی در ۱۲۹۲ هـ/ ۱۸۷۵ م طی کنفرانسی در برلین گرد هم آمدند و از دولت و سلطان عثمانی خواستند تا نسبت به اصلاح نظام مالیات‌گیری در بوسنه و هرسک اقدام کند، آزادی مذهبی در مناطق بحران‌زده را تضمین نماید و از کشاورزان و روستاییان در مقابل اربابان حمایت کند. افزون بر این، مقرر شد تا شورایی از نمایندگان مسلمان و مسیحی تشکیل شوند و بر روند اجرای این خواسته‌ها نظارت کنند. اگرچه تحت فشار بر دولت عثمانی، با این درخواست‌ها موافقت کرد، تحریض شورشیان توسط ایگنائیف برای کسب امتیازات بیشتر، مانع از خلع سلاح آن‌ها شد، اما با استمرار بحران، سپاهیان عثمانی به‌ناچار راهی منطقه شدند و با اتکا بر قوه قهریه شورشیان را تارومار و اقتدار عثمانی در آنجا را تثبیت کردند (Shaw & Kural Shaw, 2002: 2/ 159-160؛ جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۴۳-۵۲). در شرایطی که دولت عثمانی و عبدالعزیز از بحران بوسنی و هرسک رهایی نیافته بودند، قیام و بحران دیگری در بلغارستان آغاز شد. ارتودوکس‌های بلغار اغلب خواستار تشکیل کلیسای مستقل خود بودند، اما دولت عثمانی برای اعمال خواست و قدرت خود با آن مخالفت می‌کرد. قرار گرفتن حاکمیت عثمانی در موضع ضعف، فرصت مغتنی برای بلغارها بود تا این مطالبه خود را پیش ببرند. با توجه به اینکه عثمانی‌ها نگران اتحاد شورشیان بوسنی با بلغارها بودند، با درخواست آن‌ها با تشکیل کلیسای ارتودوکس بلغارستان^۱ موافقت شد (جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۲۸؛ صائب، ۱۳۲۰: ۱۰۳) که به‌مثابه قدمی مهم در مسیر استقلال آن‌ها از عثمانی‌ها محسوب می‌شد. با وجود اینکه دولتمردان عثمانی سعی می‌کردند به اتحای مختلف و با اجرای اصلاحات و افزایش امید عمومی به سلطنت عثمانی، گرایش‌های جدایی‌طلبی در این نواحی را تا حدودی تعدیل کنند، با توجه به تحولات داخلی و شرایط جهانی، روند انحطاط پیش‌روی دولت عثمانی و سلطنت عبدالعزیز به مرحله غیرقابل‌مهار رسید. در چنین شرایطی بود که به دلیل افزایش بیش از پیش دیون و بدهی‌های دولت، بنا بر اطلاعیه در ۵ رمضان ۱۲۹۲ هـ/ ۱۴ فوریه ۱۸۷۶ م اعلام شد که سود دیون خارجی و سهام عمومی (اوراق قرضه داخلی) به نصف آن تقلیل خواهد یافت. صدور این قرارنامه و نمایان شدن اعتراضات شدید خارجی و داخلی با آن، به‌طور کلی جریان امور را از کنترل خارج کرد و سلطنت عبدالعزیز را در آستانه سقوط قرار داد (شرف، ۱۳۱۵: ۱۴۱).

تشدید بحران‌ها و سقوط سلطان عبدالعزیز

بحران‌های روزهای پایانی سلطنت عبدالعزیز، با شورش عمومی و به‌ویژه عصیان طلبه‌های مدارس موسوم به «صوفته‌لر وقعه‌سی» (قائله طُلاب) در ۱۲۹۳ هـ / ۱۸۷۶ م به نقطه بی‌بازگشت رسید (حفظی، ۱۳۲۶: ۱۹؛ صائب، ۱۳۳۰: ۱۶۱). نارضایتی عمومی از شرایط عمومی و مشکلات اقتصادی به‌همراه رسیدن اخباری مبنی بر قتل عام مسلمانان در بوسنی و بلغارستان و نیز مداخله دول بیگانه در امور، موجب شد تا خشم عمومی نسبت به شرایط فوران کند. از این‌رو، طلبه‌های علوم دینی در پایتخت کلاس‌های درس را ترک کردند و همراه با طیف‌های مختلف مردم به باب‌عالی هجوم بردند؛ شورشیان از ناتوانی دولت عثمانی در دفاع از کیان اسلام و مسلمانان در داخل و خارج از قلمرو عثمانی به‌شدت اظهار نارضایتی می‌کردند و مصرانه خواستار عزل ندیم پاشا و شیخ‌الاسلام حسن فهمی افندی بودند. عبدالعزیز تلاش کرد به هر طریق ممکن معترضان را آرام کند و برای این منظور به‌ناگزیر حافظ خیرالله افندی از علمای طرفدار اصلاحات را به مقام شیخ‌الاسلامی و مترجم رشدی پاشا را به صدارت منسوب کرد؛ او همچنین برای جلب رضایت بیشتر معترضان، ریاست شورای دولت را به مدحت پاشا و منصب سرعسکری را به حسین عونی پاشا واگذار نمود (جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۹۶-۹۱؛ صائب، ۱۳۳۰: ۱۷۰-۱۷۷؛ محمد، ۱۳۲۴: ۳۸-۴۱؛ شرف، ۱۳۱۵: ۱۹۱؛ Uzunçarşılı, 1967: 11-13). با این اوصاف، معضلات غیرقابل مهار مالی دولت و به‌ویژه عدم تمایل سلطان عبدالعزیز برای سپردن امور به هیئت حاکمه (کابینه) جدید مستقر در باب‌عالی که از سر ناگزیری و تحت فشار آن‌ها را منصوب کرده بود، کشمکش بین دو طرف را به مرحله جدید و اوج خود رساند (نک. شرف، ۱۳۱۵: ۱۸۷-۱۸۸). مخالفان و در رأس آن‌ها مدحت پاشا و حسین عونی پاشا، برای تغییر شرایط چاره‌ای جز خلع عبدالعزیز از سلطنت نمی‌دیدند. از این‌رو، در کنار همراه کردن مخالفان، با أخذ فتوایی از شیخ‌الاسلام مبنی بر مجاز بودن خلع سلطان نالایق و در شرایطی که عبدالعزیز خود را حاکم مطلق‌العنان می‌دانست (محمد ۱۳۲۴: ۴۳-۴۶)، طی کودتایی نظامی در ۷ جمادی‌الاول ۱۲۹۳ هـ / ۳۰ می ۱۸۷۶ م، وی از سلطنت خلع شد و مراد پنجم بر تخت سلطنت جلوس داده شد (جلال‌الدین پاشا، ۱۳۲۶: ۱۰۱-۱۲۱؛ سلیمان پاشا، ۱۳۲۶: ۵۸-۹؛ کمال، ۱۳۴۱: ۱۸۷-۱۸۸؛ نورالدین، ۱۳۲۴: ۱۵-۱۶).

عبدالعزیز با اقداماتی که به بهانه احیای قدرت باب‌همایون به‌انجام رساند، با تضعیف جریان تنظیمات و ممانعت از استمرار روند اصلاحات در این دوره، مانع از استمرار جریان اصیل اصلاح‌گرایانه شد و درواقع به قیمت بازگرداندن اقتدار سلطان برای مدتی محدود، دولت عثمانی را تضعیف نمود. به نظر می‌رسد ذهنیت دوپاره اقتدار - اصلاحات عبدالعزیز، درنهایت موجب قربانی شدن تنظیمات نیز شد. عبدالعزیز در این مسیر درنهایت نه تنها حتی جایگاه خود را از دست داد، به واسطه مرگ مشکوکش، بهانه مناسبی را در اختیار سلفش قرار داد تا طرفداران تنظیمات را از قدرت حذف و باب هرگونه بحث درباره تنظیمات، به‌ویژه

در ابعاد سیاسی آن را ببندد. در ۷ جمادی‌الاول ۱۲۹۳هـ/ ۴ ژوئن ۱۸۷۶م پیکر بی‌جان عبدالعزیز در محل اقامت وی در سرای چراغان پیدا شد (نورالدین، ۱۳۲۴: ۲۱-۲۲). در گزارشی رسمی که با حضور گروهی از اطباء، از جمله پزشکان سفارت‌های خارجی فراهم شد، خودکشی عبدالعزیز تأیید شد (محمد، ۱۳۲۴: ۴۷). با این اوصاف، به‌زودی مرگ سلطان عبدالعزیز به یکی از مسائل حقوقی - جنایی و نیز مبهم تاریخی اواخر دوره عثمانی تبدیل شد (نک. Rubin, 2018: 5, 9-19). در دوره سلطنت عبدالحمید دوم به دستور وی کمیته‌ای حقیقت‌یاب تشکیل شد تا این مسئله را بررسی کند؛ این کمیته در نهایت با اهدافی عمدتاً سیاسی و ناشی از نگرانی عبدالحمید از تفکرات مشروطه‌خواهانه مدحت پاشا، وی را در مرگ عبدالعزیز مقصر دانست و این دولتمرد برجسته اصلاح‌طلب به اعدام محکوم شد (نک. حضرتی ۱۳۸۹: ۲۰۶، ۲۱۳-۲۱۱؛ Rubin, 2018: 181-184). درواقع مرگ عبدالعزیز، فارغ از اینکه کم‌وکیف آن، بهانه عامه‌پسندی را در اختیار عبدالحمید دوم قرار داد که نسبت به حذف یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های اصلاح‌طلب در تاریخ متأخر عثمانی اقدام کند و بستر مطلوبی را برای این سلطان اقتدارگرای عثمانی فراهم کرد تا ضمن آن بتواند با ایجاد انسداد سیاسی، حکومت استبدادی از نوع مورد نظر عبدالعزیز را محقق سازد. به همین دلیل نیز می‌توان گفت که اقدامات سلطان عبدالعزیز به بهانه اقتدارگرایی با ممانعت از تحولات سیاسی بنیادین، به‌رغم برخی خوش‌بینی‌های ناشی از تنظیمات دولت عثمانی را به سوی سقوط سوق داد.

نتیجه‌گیری

تثبیت سنت و اندیشه حکمرانی مبنی بر اقتدار مطلق سلطان، فارغ از تحولات عصری و الزامات سیاست‌ورزی براساس واقعیت‌های زمانی مانع از آن شد تا سلطان عبدالعزیز به نفع و برای ارتقای قدرت دولت عثمانی با شرایط جدید ناشی از تنظیمات و تعدیل و محدود شدن قدرت و اختیارات سلطان کنار آید. از این‌رو، با وجود اینکه به‌خوبی از ضرورت اصلاحات بنیادین در دولت و جامعه عثمانی آگاهی داشت، از همان ابتدای سلطنت خود درصدد تجدید اقتدار مطلق سلطان برآمد. به‌رغم اینکه در سال‌های نخست سلطنت خود به دلیل وجود و حضور مردان قدرتمند تنظیمات مانند فؤاد پاشا و عالی پاشا توفیق چندانی برای پیشبرد اهداف خود نیافت، اما با ممانعت از قدرت یافتن شخصیت‌های قدرتمند در مقام صدارت و تضعیف باب‌عالی و برکنار داشتن مدحت‌پاشا از صحنه سیاسی، سعی کرد شخصاً اداره امور و پیشبرد امر تنظیمات را به دست گیرد. درواقع، عبدالعزیز نیز خطای بسیاری از حاکمان دوران پیشامدرن در جوامع اسلامی را تکرار نمود، خطایی که به قیمت آشفته‌گی بیشتر امور، تضعیف دولت عثمانی و درنهایت حذف خود او از سپهر سیاسی به عنوان سلطان و سپس قتلش را به ارمغان آورد. از این‌رو، بی‌تردید عبدالعزیز با این اقدامات خود نقش تعیین‌کننده‌ای در تثبیت این اندیشه نزد جریان‌های اصلاح‌طلب در سال‌های پیش‌رو داشت که آل عثمان به عنوان حاکمان موروثی نمی‌توانند خود را با الزامات اقدامات تجددخواهانه تطبیق دهند، اندیشه‌ای که علاوه بر کوشش‌های عبدالعزیز برای بازسازی اقتدار مطلقه سلطان با تحولات دوران استبداد عبدالحمیدی نیز مصداقی عینی‌تری برای موجه نشان دادن خود یافت.

منابع

- اینالجب، خلیل (۱۳۹۱). تنظیمات چیست؟. در *امپراتوری عثمانی در عصر دگرگونی تنظیمات*. ترجمه رسول عربخانی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام. ۴۳-۷۰.
- جلال‌الدین پاشا، محمد (۱۳۲۶). *مرآت حقیقت*. در سعادت: مطبعة عثمانیه.
- حضرتی، حسن (۱۳۸۹). *مشروطه عثمانی*. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- حفظی، حسین (۱۳۲۶). *سلطان عزیز دوری*. در سعادت: ۳۸ نومرولی مطبعه.
- راسم، احمد (۱۳۲۸-۱۳۳۰). *رسمی و خریطه‌لی عثمانی تاریخ*. قسطنطنیه: شمس مطبعه‌سی.
- راسم، احمد (۱۹۲۳/۱۳۴۲). *استبداددن حاکمیت ملیه‌یه*. استانبول: وطن مطبعه‌سی.
- ساووی، علی (۱۲۸۶). *تاریخ محمودی و مجیدی و عزیزی*. علوم غزته‌سی، نومرو ۱۰، ۵۵۳-۵۵۵.
- سلیمان پاشا (۱۳۲۶). *حسّ انقلاب یاخود سلطان عبدالعزیزک خلعی ایله سلطان مراد خامسک جلوسی*. استانبول: طنین مطبعه‌سی.
- شرف، عبدالرحمن (۱۳۱۵). *تاریخ دولت عثمانیه*. استانبول: قره‌بت مطبعه‌سی.
- صائب، احمد (۱۳۲۰). *وقعه سلطان عبدالعزیز*. مصر: [بی‌نا].
- ضیاء بک و عالی پاشا (۱۲۸۶). *سلطان عبدالعزیزخان*. حریت، نومرو ۶۸ (۵ رجب ۱۲۸۶) و نومرو ۶۹ (۱۲ رجب ۱۲۸۶).
- عاصم، نجیب (۱۳۳۵). *سلطان عبدالزیزخان حضرتلرینک اوروپا سیاحتنامه‌سیدر*. *تاریخ عثمانی / انجمنی مجموعه‌سی*، سکنجی سنه الی اون برنجی سنه، نومرو ۶۲: ۴۹، ۱۳۳۵-۱۳۳۷.
- عنایت، حمید (۱۳۷۶). *سیری در اندیشه سیاسی عرب*. تهران: امیرکبیر.
- فؤاد علی (۱۳۵۴). *رجال مهم سیاستیه*. [بی‌جا]: [بی‌نا].
- کامل پاشا (۱۳۲۷). *تاریخ سیاسی دولت علیه عثمانیه*. استانبول: مطبعه احمد احسان.
- کلخانه‌ده قراء اولونان خط همایون (۱۲۸۹). *در دستور، جلد اولی*. استانبول: مطبعه عامره.
- کمال، ابن‌الامین محمود (۱۳۴۱). *سلطان عبدالعزیزه دائر*. *تورک تاریخ انجمنی مجموعه‌سی*، اون‌بشنجی سنه و نومرو ۹ (۸۶).
- لطفی‌افندی، احمد (۱۳۲۸). *تاریخ لطفی*. ناشری عبدالرحمن شرف. در سعادت: مطبعه عامره.
- محمد، حافظ (۱۳۲۴). *حقایق البیان فی حق جتتمکان سلطان عبدالعزیزخان*. استانبول: [بی‌نا].
- مدحت، علی حیدر (۱۳۲۵). *مدحت پاشا حیات سیاسی‌سی، خدماتی، مناحیاتی (تبصره عبرت)*. استانبول: هلال مطبعه‌سی.
- ممدوح، محمد (۱۳۲۹). *خلع‌لر / جلاس‌لر*. استانبول: مطبعه خیریه.
- نورالدین توفیق (۱۳۲۴). *سلطان عزیزک خلعی و انتحاری*. قسطنطنیه: قره‌بت مطبعه‌سی.
- نوری پاشا، مصطفی (۱۳۲۷). *نتائج الوقوعات*. استانبول: اخوت مطبعه‌سی.

یکتا، رؤف (۱۳۲۵). جنتمکان سلطان عبدالعزیزخان و فن موسیقی. در مصور محیط، ج ۲، نمره ۵-۲۷، ۷ مایس.

- Beydili, K. (1992). Boğazlar Meselseli. *TDVİA*, c. 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Davison, R. H. (1963). *Reform in the Ottoman Empire: 1856 – 1876*. Princeton: Princeton University.
- Findley C. V. (2008). The Tanzimat. in *The Cambridge History of Turkey*. 4. ed. By Reşat Kasaba. Cambridg: Cambridge University press. 11-37.
- Karal, E.Z. (1986). ‘Abd al-‘Azīz. in *Encyclopaedia of Islam New Edition (EI²)*, Vol. I, Leiden: Brill. 56-57.
- Karal, E. Z. (n.d.). *Osmanlı Tarihi*, III. C.: *Islahat Fermanı devri (1856-1861)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kaynar, R. (1985). *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kramers, J.H. (1995). ‘Othmānlī in *Encyclopaedia of Islam New Edition (EI²)*. Vol. III, Leiden: Brill. 190-202.
- Kütüoğlu, M. (2001). The Structure of the Ottoman Economy. in *History of The Ottoman State, Society & Civilization*, 1.ed. By E. İhsanoğlu, İstanbul, IRCICA. 559-687.
- Lewis, B. (2011). *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press.
- Phillipson, C. & Buxton, N. (1917). *The Question of the Bosphorus and Dardanelles*. London: Stevens and Haynes.
- Rubin, A. (2018). *Ottoman rule of law and the modern political trial: the Yıldız Case*. New York: Syracuse University Press.
- Shaw, S. J. & Kural Shaw. E. (2002). *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. New York: Cambridge University Press.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1967). *Midhat Paşa ve Yıldız Mahkemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Zürcher, E. J. (2004). *Turkey A Modern History*. London & New York: I. B. Tauris.

Transliteration

- Asim, N. (1335). Soltan Abdul Aziz Khan Hazratlerinq Europe Travelogue Sidr. *Ottoman History, a collection of historical works, from the 16th century to the 19th century*, 62: 49, 1955-1957.
- Enayat, H. (1997). *A journey through Arab political thought*. Tehran: Amīr Kabīr.
- Fuad A. (1975). *Important political figures*. [n.p.]: [n.p.].
- Hazrati, H. (2009). *Ottoman Constitution*. Tehran: Research Institute for Islamic History.
- Hefzi, H. (1947). *Solṭān 'Azīz Dorī*. Dar Saadat: 38 issues.
- ḡalāliddīn Pāṣā, M. (1947). *Merāt Ḥaqīqat*. Dar Sa'adat: Osmaniye Press.
- Kalkhanehdeh Qiraat Ulunan Khat Humayun (1927). In order, volume one. Istanbul: Ameera Press.
- Kamal, I. al-A. M. (1961). *Soltan Abdul Aziziye Daer*. Turk History, a collection of historical works, from the 19th century and No. 9 (86).
- Kamel Pasha (1947). *Political history of the state against the Ottomans*. Istanbul: Ahmad Ihsan Press.
- Lotfi Effendi, A. (1959). *History of Lotfi*. Published by Abdur Rahman Sharaf. In Saadat: Ameera Press.
- Mamdouh, M. (1329). *The Dismissal of the Council*. Istanbul: Al-Khairiyah Publishing House.
- Medhat, A. H. (1325). *Medhat Pasha's Political Life, Service, and Provisions (A Commentary on the Lesson)*. Istanbul: Hilal Publishing House.
- Muhammad, H. (1324). *The Truths of the Statement on the Righteousness of Sultan Abdulaziz Khan*. Istanbul: [n.p.].
- Nur al-Din Tawfiq (1324). *The Dismissal of Sultan Aziz and the Suicide*. Constantinople: Qarabat Publishing House.
- Nuri Pasha, M. (1327). *The Consequences of Events*. Istanbul: Ahvat Publishing House.
- Rasim, Ahmad (1923/1942). *Despotism of National Sovereignty*. Istanbul: Watan Press, 3.
- Rasim, A. (1948-1951). *Rasmali and Kharitali Ottoman History*. Constantinople: Shams Press, 3.
- Sa'awi, A. (1927). History of Mahmudi, Majidi and Azizi. *Ulum Ghazteci*, 10, 553-555.
- Saeb, A. (1320). *The Story of Soltan Abdul Aziz*. Egypt: [unpublished].
- Seytdanlioglu, Mehmet (2012). *Tanzimat : degisim surecinde Osmanl Imparatorlugu. Translated by Rasoul Arabkhani*. Tehran: Research Institute for Islamic History.
- Sharaf, A. (1315). *History of the Ottoman Empire*. Istanbul: Qarhbat Press.
- Soleiman Pasha (1326). *The Sense of Revolution or Soltan Abdul Aziz Khali or Soltan Morad Khamsek Julusi*. Istanbul: Tanin Press.

- Yekta, R. (1325). The Dismissal of Sultan Abdulaziz Khan and the Art of Music. In *Musawar al-Muhit*, vol. 2, no. 5-27, 7 May.
- Zia Beg & Ali Pasha (1286). Soltan Abdul Aziz Khan. *Hurriyet*, 68 (5 Rajab 1286) & 69 (12 Rajab 1286).

Critical Rationality Based on the Viewpoint of Shaykh Hadi Najmabadi¹

Seyed Hossein Mir¹ , Aliakbar Amini² , Abdolhossein Alahkaram³ ,
 Fatemeh Sadat Mir⁴ 

1. PhD Student in Business Management, Faculty of Political Science, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (seyedhossein.mir@iau.ac.ir)

2. Corresponding Author, Assistant Professor at the Department of Political Thoughts, Faculty of Political Science of, Tehran, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Iran (Ali.Amini@iauctb.ac.ir)

3 Assistant Professor at the Department of Political Thoughts, Faculty of Political Science of, Tehran, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Iran (Ab.allahkaram@iau.ac.ir)

4. Instructor at Department of Organizational Behavior and Human Resource, Faculty of Management and Accounting Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (f.mir@atu.ac.ir)

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article Article history: Received: 11 May 2025 Received in revised form: 5 August 2025 Accepted: 16 September 2025 Published online: 16 November 2025 Keywords: <i>Rationality, Critical Rationality, Shaykh Hadi Najmabadi, Tahṛīr al-‘Uqalā’</i>	Rationality, as a key concept in the history of human civilization and humanities, holds a fundamental place in both modern Western theories and the discourse of religious reformism in Iran. The present research attempts to conduct a historical investigation into the concept of critical rationality, focusing on the views of Shaykh Hadi Najmabadi, a modernist thinker of the Qajar period. This article, using an analytical-interpretive approach and employing documentary methods and content analysis, seeks to explore and re-read rationality within Shaykh Hadi's intellectual system. The research findings indicate that rationality, in Shaykh Hadi's view, is not merely instrumental or subservient to power; rather, it possesses a critical, ethical, and libertarian dimension that can be placed within the framework of a dialogue between Islamic tradition and contemporary political science theories. In this research, data analysis led to the extraction of 64 initial codes, 9 secondary concepts, and 3 organizing categories. Accordingly, the three main dimensions of critical rationality in the viewpoint of Shaykh Hadi Najmabadi are: Reason as an independent source of knowledge, Critique of Power (Political/Religious) relying on Reason, and Critical Rationality as a force for social reform. This analysis shows that indigenous ideas, when critically re-read, have the capacity to expand theories of political science.
Cite this article: Mir, S.H., Amini, A.A., Alahkaram, A.H. & Mir, F.S. (2025). Critical Rationality Based on the Viewpoint of Shaykh Hadi Najmabadi. <i>Iranian Journal for the History of Islamic Civilization</i>, 58(1), 271-300. DOI: 10.22059/jhic.2025.395007.654579	
 © The Author(s). DOI: 10.22059/jhic.2025.395007.654579 Publisher: University of Tehran Press.	

1. The present article is taken from the doctoral thesis at the Political Science of Central Tehran Branch, Islamic Azad University.

عقلانیت انتقادی مبتنی بر دیدگاه شیخ هادی نجم‌آبادی^۱

سید حسین میر^۱، علی‌اکبر امینی^۲✉، عبدالحسین اله‌کرم^۳، فاطمه‌سادات میر^۴

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران. رایانامه: seyedhossein.mir@iau.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه اندیشه سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران. رایانامه: Ali.Amini@iauctb.ac.ir
۳. استادیار گروه اندیشه سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران. رایانامه: Ab.allahkaram@iau.ac.ir
۴. مربی گروه رفتار سازمانی و مدیریت منابع انسانی، دانشکده مدیریت و حسابداری، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: f.mir@atu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ کلید واژه‌ها: عقلانیت، عقلانیت انتقادی، شیخ هادی نجم‌آبادی، تحریرالعقلاء.	عقلانیت به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی در تاریخ تمدن بشر و علوم انسانی، هم در نظریه‌های مدرن غربی و هم در گفتمان اصلاح طلبی دینی در ایران، جایگاهی بنیادین دارد. در پژوهش حاضر تلاش شده است بررسی تاریخی پیرامون مفهوم عقلانیت انتقادی و با تکیه بر دیدگاه‌های شیخ هادی نجم‌آبادی، از متفکران نوگرای دوره قاجار، صورت پذیرد. این مقاله با رویکردی تحلیلی - تفسیری و با بهره‌گیری از روش اسنادی و تحلیل محتوا، تلاش می‌کند عقلانیت را در منظومه فکری شیخ هادی واکاوی و بازخوانی کند. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که عقلانیت در دیدگاه شیخ هادی، نه صرفاً ابزاری یا مطیع قدرت، بلکه واجد بُعدی انتقادی، اخلاقی و آزادی خواهانه است که می‌تواند در چهارچوب گفت‌وگویی میان سنت اسلامی و نظریه‌های معاصر علوم سیاسی قرار گیرد. در این پژوهش، تجزیه و تحلیل داده‌ها منتج به استخراج ۶۴ کد اولیه، ۹ مفهوم ثانویه و ۳ مقوله سازمان دهنده شد. بر این اساس سه بُعد اصلی عقلانیت انتقادی در دیدگاه شیخ هادی نجم‌آبادی عبارت‌انداز: عقل به مثابه منبع مستقل معرفت، نقد قدرت (سیاسی/دینی) با تکیه بر عقل، و عقلانیت انتقادی به مثابه نیروی اصلاح اجتماع. این تحلیل نشان می‌دهد که اندیشه‌های بومی، در صورت بازخوانی انتقادی، ظرفیت‌هایی برای بسط نظریه‌های علوم سیاسی دارند.

استناد: میر، سید حسین؛ امینی، علی‌اکبر؛ اله‌کرم، عبدالحسین و میر، فاطمه‌سادات (۱۴۰۴). عقلانیت انتقادی مبتنی بر دیدگاه شیخ هادی نجم‌آبادی. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸ (۱)، ۲۷۱-۳۰۰. DOI: 10.22059/jhic.2025.395007.654579



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.395007.654579

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری نویسنده اول در رشته علوم سیاسی دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز است.

مقدمه

عقلانیت یکی از مفاهیم بنیادین در تاریخ اندیشه بشری است که همواره در متن تحولات فلسفی، اجتماعی و سیاسی مورد توجه قرار داشته است. با نگاهی به تاریخ تمدن بشر پی می‌بریم که هر جا پیشرفتی صورت پذیرفته، پرچمدار آن عقلانیت بوده است. نقش عقلانیت در تاریخ تمدن اسلامی نیز بسیار پررنگ بوده و در مبانی اسلام از جمله کتاب قرآن و سنت اهل بیت^(ع) بسیار به آن تأکید شده است و همین هم دلیل پیشرفت چشمگیر مسلمانان در علم و فرهنگ و پیشتازی دانشمندان مسلمان در تاریخ علم می‌باشد. در دنیای مدرن، عقلانیت معمولاً با ویژگی‌هایی چون ابزارگرایی، خردورزی فردی و تجزیه‌گرایی شناخته می‌شود. این مفهوم در تفکر اسلامی و به‌ویژه در گفتمان اصلاح‌طلبی دینی در ایران، بارها بازخوانی و نقد شده است. یکی از متفکرانی که در این راستا تأثیرگذار بوده، شیخ هادی نجم‌آبادی است. او در دوران گذار از سنت به مدرنیته، تلاش کرد تا مفهومی نو از عقلانیت را معرفی کند که بتواند هم‌زمان با حفظ اصول دینی، به نقد و بازسازی مفاهیم اجتماعی و سیاسی بپردازد.

هدف اصلی این پژوهش، تحلیل عقلانیت انتقادی در منظومه فکری شیخ هادی است. پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیلی - تفسیری و بهره‌گیری از منابع اسنادی، تلاش دارد تا نشان دهد که چگونه عقلانیت در اندیشه شیخ هادی از یک‌سو، دارای ابعاد اخلاقی و نقادانه است که با اصول بنیادین پارادایم انتقادی هم‌راستا می‌شود. از سوی دیگر، درک این روابط می‌تواند به گسترش مفاهیم علوم انسانی در تعامل با سنت‌های اسلامی و دینی منجر شود. به این ترتیب، یافته‌های این تحقیق می‌تواند گامی به سوی ارائه رویکردی جدید در مطالعه تعامل بین عقلانیت انتقادی، سنت‌های دینی و اندیشه سیاسی بردارد.

مبانی نظری

عقلانیت

عقلانیت^۱ یا خردورزی در فلسفه یونانی به به‌کارگیری عقل و خرد برای حصول شناخت گفته می‌شود که در مقابل مفاهیمی چون تجربه‌گرایی یا اصالت حس قرار می‌گیرد (Afifah, 2023; Nurkaidah & Bahar, 2024). در دیدگاه اسلامی، عقلانیت مفهومی چندبعدی است که هم شامل توانایی درک و تحلیل مفاهیم و گزاره‌هاست و هم دارای جنبه‌ای هدایتی در مسیر شناخت حق و عمل صالح می‌باشد. عقل در اسلام نه تنها ابزار فهم و استدلال، بلکه وسیله‌ای برای نیل به حقیقت، شناخت خداوند، و تشخیص راه هدایت از

ضالالت است (Nasr, 2006). در قرآن کریم، واژگانی مانند تعقل، تفکر و تدبیر بارها تکرار شده‌اند و نشان می‌دهند که عقل عنصری محوری در هدایت انسانی است. متکلمان مسلمان عقل را ابزاری برای اثبات اصول دین می‌دانند و بسیاری از فلاسفه اسلامی آن را وجه تمایز انسان با سایر مخلوقات و عامل نیل به سعادت می‌دانند (Mutahhari, 2002). عقلانیت اسلامی برخلاف عقلانیت سکولار صرف، صرفاً به کارکرد ابزاری عقل محدود نمی‌شود، بلکه دارای بُعد ارزشی، معنوی و وجودشناختی نیز هست. در نظریه‌های مدرن، عقلانیت معمولاً به دو شاخه اصلی تقسیم می‌شود: عقلانیت ابزاری و عقلانیت انتقادی. عقلانیت ابزاری بیشتر در فلسفه‌های تحلیلی و اقتصاد مدرن به کار می‌رود و به عنوان روشی برای دستیابی به اهداف فردی و اجتماعی تعریف می‌شود (Habermas, 1987). از سوی دیگر، عقلانیت انتقادی به‌ویژه در متون مارکسیستی، پسااستعماری و فمینیستی، به نقد سیستم‌های قدرت، استبداد، ظلم و همچنین ساختارهای اجتماعی و اقتصادی سلطه‌گر پرداخته است (Fanon, 1963; Said, 1978).

در اندیشه شیخ هادی نجم‌آبادی، عقلانیت مفهومی پیچیده‌تر از عقل ابزاری است. شیخ هادی سعی در تعریف عقلانیت به عنوان ابزاری برای نقد ساختارهای قدرت و رهایی فرد از سلطه‌های اجتماعی، دینی و سیاسی داشت. او با تأکید بر اهمیت عقل در تحلیل مفاهیم دینی و اجتماعی، بر این باور بود که عقل باید به عنوان ابزاری برای نقد و بازسازی مفاهیم دینی و اجتماعی عمل کند و نباید تنها در چهارچوب محدودی از عقل ابزاری باشد.

مبانی فلسفی عقلانیت در تاریخ تمدن بشر

عقلانیت در تمدن یونان باستان

بحث‌های فلسفی پیرامون عقلانیت حول مسائلی از قبیل معرفت‌شناسی و اخلاق می‌چرخد. فیلسوفان مدت‌هاست در مورد اینکه چه چیزی به عنوان باور عقلانی معتبر است و آیا معیارهای عینی برای عقلانیت وجود دارد یا نه، بحث می‌کنند. برخی بر این باورند که عقلانیت به‌طور ذاتی به جست‌وجوی حقیقت و استفاده از منطق مرتبط است، در حالی که برخی دیگر پیشنهاد می‌کنند که عقلانیت بیشتر جنبه‌ای ذهنی دارد و تحت تأثیر عوامل فرهنگی، اجتماعی و احساسی قرار می‌گیرد (Nagel, 1986). از این منظر، عقلانیت صرفاً فرآیندی مکانیکی نیست، بلکه به‌شدت تحت تأثیر ارزش‌ها و زمینه‌های اجتماعی انسان‌ها قرار دارد.

فلاسفه یونان باستان توجه زیادی به عقلانیت داشته و در این خصوص نظریات زیادی ارائه کرده‌اند. اولین نظریه در مورد عقلانیت از سقراط است. سقراط مبانی عقل‌گرایی و عاقل بودن را شک کردن می‌دانسته است. او معتقد بود اگر در مورد مسئله‌ای شک نکنید به آن فکر نمی‌کنید و عقلانیتی نیز به وجود

نمی‌آید. ارسطو انسان را به عنوان «حیوان عاقل» تعریف می‌کند. فلاسفه اسلامی هم این تعریف را به «حیوان ناطق» ترجمه کرده‌اند. مقصود ارسطو این بود که از میان حیوانات فقط انسان از موهبت عقل و قوه عاقله برخوردار است و فلاسفه مسلمان هم بالاترین تجلی قوه عاقله را در ویژگی ناطق بودن او دانسته‌اند (Stenmark, 1995: 22; Fllesdal, 1986: 122).

افلاطون به‌طور کلی به دو سطح از شناخت عقلانی معتقد است که ما از آن‌ها به «عقل کلی» و «عقل جزئی» تعبیر می‌کنیم. این دو عقل، تقریباً شالوده نظام فکری افلاطون را به‌نحو عام، و اساس اندیشه سیاسی او را به‌طور خاص شکل می‌دهند. درواقع در چهارچوب تمایز عقل کلی و عقل جزئی، منظر و نگاه افلاطون به عالم و چگونگی و میزان شناخت آن بررسی می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰؛ Annas, 1981).

عقلانیت در تاریخ تمدن اسلامی

عقلانیت ازجمله مفاهیمی است که در تمدن اسلامی جایگاه ویژه‌ای داشته است. اندیشمندان مسلمان تلاش کرده‌اند تا نسبت عقل با دین، معرفت، وحی و شهود را تبیین کنند و در این راستا نظریه‌های متنوعی ارائه داده‌اند (Nasr, 2006).

فارابی (۲۶۰-۳۳۹ ه.ق)، فیلسوف ایرانی و مؤسس فلسفه اسلامی، نخستین بار با پرداختن به مباحثی مانند: مصالحه میان فلسفه و دین، جمع بین فلسفه افلاطون و ارسطو، و ارائه نظریه تطور عقل، نقش مهمی در بیان مفاهیم مرتبط با عقلانیت در دین و سیاست داشته است. فارابی عقل را جوهری مجرد می‌داند که انسان را به سوی سعادت رهنمون می‌سازد. او عقل نظری را وسیله‌ای برای ادراک حقایق هستی و عقل عملی را راهنمای رفتار اخلاقی می‌داند و در نظام مدینه فاضله‌اش، عقلانیت را شالوده نظم سیاسی می‌داند (فارابی، ۱۳۶۶).

ابن‌سینا یکی دیگر از دانشمندان و فلاسفه ایرانی مسلمان است که در باب عقلانیت نظریات زیادی ارائه داده است. مهم‌ترین وجه تمایز دیدگاه ابن‌سینا پیرامون عقلانیت در تفسیر دو معنای عقل نظری و عملی است. از منظر ابن‌سینا «عقل نظری نیرویی است برای نفس که پذیرنده ماهیات امور کلی به اعتبار کلیت آن‌هاست و عقل عملی نیرویی است نفسانی که در آنچه از جزئیات به منظور هدفی معلوم یا مظنون برمی‌گزیند و مایه برانگیختن نیروی شوق در نفس می‌گردد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱).

غزالی در *المنقذ من الضلال* تجربه‌ای شکاکانه از عقل را گزارش می‌کند، اما درنهایت آن را با نور نبوت تکمیل‌شدنی می‌داند. او به محدودیت عقل بشری اذعان دارد، ولی جایگاه آن را در استدلال‌های کلامی حفظ می‌کند (Al-Ghazali, 1953).

ابن‌رشد عقل را ابزار کشف حقیقت می‌داند و تأکید دارد که شریعت و فلسفه در هدف واحدی شریک‌اند.

او با دفاع از تفسیر فلسفی قرآن، عقلانیت فلسفی را با دین هماهنگ می‌سازد (Averroes, 2001). اگرچه عقل در فلسفه اسلامی جایگاه محوری دارد، بسیاری از فلاسفه مسلمان به محدودیت‌ها، خطاپذیری‌ها و ناکارآمدی‌های عقل مستقل از وحی نیز توجه کرده‌اند. این نگاه انتقادی، به‌ویژه در سنت‌های عرفانی - فلسفی مانند حکمت اشراقی و حکمت متعالیه نمود بیشتری دارد. سهروردی، بنیان‌گذار حکمت اشراق، عقل را برای درک کامل حقیقت کافی نمی‌داند. او بر این باور است که معرفت نهایی تنها از طریق اشراق و شهود نوری حاصل می‌شود. در نگاه او، عقل فلسفی اگر فاقد نور هدایت شهودی باشد، در مسیر حقیقت دچار انحراف می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰). ملاصدرا عقل را مرتبه‌ای از مراتب ادراک می‌داند، اما آن را غایت نهایی معرفت نمی‌شمارد. در حکمت متعالیه، وی مسیر کمال را شامل حرکت از ادراک حسی به ادراک عقلی و سپس به ادراک شهودی و قلبی می‌داند. بنابراین، عقل شرط لازم برای معرفت است، اما درک نهایی حقیقت در گرو شهود قلبی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶). عرفای مسلمان مانند ابن عربی و مولوی، عقلانیت جدلی را محدود و حتی مانع حقیقت می‌دانند. مولوی در مثنوی بارها از عقل معاش انتقاد می‌کند و عقل را وقتی ارزشمند می‌داند که در خدمت دل و عشق الهی باشد. از نگاه ایشان، عقل تنها، به‌ویژه در ساحت قدسی، راه‌گشا نیست (مولوی، ۱۳۸۶).

عقلانیت در تمدن غرب

عقلانیت انتقادی به‌طور خاص بر تحلیل و نقد ساختارهای اجتماعی و سیاسی موجود تأکید می‌کند و می‌خواهد به عنوان ابزاری برای تغییر اجتماعی و رهایی از سلطه عمل کند. در این بخش، به برخی از برجسته‌ترین نظریات غربی در زمینه عقلانیت انتقادی اشاره می‌کنیم. اهمیت این قسمت از آن لحاظ است که اندیشه شیخ هادی نجم‌آبادی در برخورد با عقلانیت، انتقادی بوده و تعریف جدیدی که از عقلانیت ارائه می‌کند وجوه شباهت و افتراق مهمی با عقلانیت انتقادی غرب دارد. رنه دکارت، ریاضی‌دان معروف و پدر فلسفه نوین غرب، معتقد بود به جای تکیه بر منطق صوری ارسطویی و اعتماد بر فلسفه محض در تبیین جهان، باید به منطق ریاضی روی آورد (هالینگ، ۱۳۸۵). در میان فلاسفه غرب دیدگاه رنه دکارت در مورد عقلانیت، مبتنی بر شهود است (برت، ۱۳۶۹). هیوم بنیان‌گذار تجربه‌گرایی شکاکانه در عصر جدید است که پس از سوفسطائیان که شکاکان عهد باستان بودند بنیان‌های عقلانی و عقل‌گرایی متافیزیکی زمان خود را ویران کرد. هیوم معتقد است اساسی‌ترین اعتقادات که زیربنای شناخت و علم را تشکیل می‌دهند از طریق عقل قابل‌دستیابی نیست و همین‌طور در قلمرو اخلاق نیز وی نگاه شکاکانه خود را به کار می‌برد و نتیجه می‌گیرد که هیچ خلاف

عقل نیست که من ویرانی نیمی از جهان را به نیش یک سوزن به انگشتم ترجیح بدهم. (سولومون، ۱۳۸۸: ۳۰۴).

کانت عقل را به دو دسته «عقل محض» (نظری) و «عقل عملی» تقسیم می‌کند. منظور وی از عقل محض، بی‌نیاز بودن این عقل از حواس است. وی در بیان اندیشه خود عنوان می‌دارد که «من همه تصورهایی را که در آن هیچ اثری از احساس نباشد، ناب و محض می‌خوانم» (سالیوان، ۱۳۸۰). هابرماس^۱، با تأکید بر مفاهیم اخلاقی در عقلانیت، تلاش کرد بر اساس دیدگاه کانت، نظریه اجتماعی خود را مبتنی بر تعقل جوهری ارائه کند (Habermas, 1984). ماکس هورک هایمر^۲ از اعضای مکتب فرانکفورت، معتقد است که تعقل در زندگی انسان باید نقشی ارزشی و اخلاق داشته باشد (الوانی، ۱۴۰۲). شیخ هادی نجم‌آبادی در دیدگاه خود، عقلانیت محض (نظری) را در صورتی مؤثر می‌داند که به عمل درآید. همچنین وی به رعایت اخلاق در عقلانیت معتقد است و عقلانیت را در صورتی مفید می‌داند که در خدمت ارزش‌های اخلاقی سبب ارتقای جامعه شود.

هگل از نخستین کسانی بود که عقلانیت را به‌طور انتقادی تحلیل کرد. در فلسفه او، عقل به عنوان نیرو و فرآیندی است که از طریق تاریخ به خودآگاهی می‌رسد و در مسیر آن، خود را از سلطه ساختارهای اجتماعی و سیاسی رهایی می‌بخشد. هگل بر این باور بود که عقلانیت در فرآیند دیالکتیکی به‌طور دائم در حال تکامل است و هدف نهایی آن، دستیابی به آزادی است. در این زمینه، عقل انتقادی به معنای بازبینی و نقد مداوم شرایط اجتماعی برای رسیدن به وضعیت بهتر و آزادتر است (Hegel, 1807). شیخ هادی نجم‌آبادی نیز با نگاهی انتقادی به ساختارهای سلطه اجتماعی و سیاسی، هدف عملی عقلانیت را بازاندیشی و اصلاح ساختار حکومت دانسته و عقلانیت را به عنوان راهکاری مؤثر جهت پیاده‌سازی عدالت و آزادی در جامعه اسلامی معرفی می‌کند. تفاوت دیدگاه نجم‌آبادی با سایر متفکران غربی در این است که عقلانیت را مبتنی بر دیدگاه اسلام تعریف می‌کند.

در حوزه‌های پسااستعماری، قانون نقد جدی به عقلانیت اروپایی و نظام‌های استعماری وارد می‌کند. به نظر او، استعمار نه تنها در سطح اقتصادی و سیاسی، بلکه در سطح عقلانی نیز به سلطه‌گری می‌پردازد و باید از طریق نقد و بازسازی این عقلانیت استعمارگرانه، به رهایی رسید (Fanon, 1961). ادوارد سعید یکی از نظریه‌پردازان معاصر و برجسته در این زمینه است که در کتاب *شرق‌شناسی* خود به نقد عقلانیت غربی و استعمارگرانه پرداخته است. سعید بر این باور بود که عقلانیت غربی در فرآیند استعمار و سلطه بر جوامع شرقی، خود را به عنوان تنها منبع معتبر حقیقت و دانش معرفی کرده است. او می‌گوید که باید

1. Jurgen Habermas

2. Max Horkheimer

عقلانیتی جایگزین و انتقادی ساخته شود که ریشه در تاریخ و فرهنگ بومی جوامع داشته باشد و به رهایی از سلطه‌های استعمارگرانه کمک کند (Said, 1978). شیخ هادی نجم‌آبادی در دیدگاهی مشابه، عقب‌ماندگی مسلمانان را ناشی از سلطه استعمار بر چهارچوب‌های فکری، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی حکومت‌های مسلمان دانسته و معتقد است برای رهایی از این سلطه باید عقلانیت را بر پایه‌های اسلام حقیقی تعریف و اجرا کرد. وی با انتقاد تند و صریح از استعمارگران و حکومت‌های دست‌نشانده و ضعیف در بلاد اسلامی، تلاش می‌کند مفهوم عقلانیت را مبتنی بر آیات و روایات اسلامی ارائه کرده و آحاد مردم را با این مفهوم آشنا سازد.

شیخ هادی نجم‌آبادی و دیدگاه او پیرامون عقلانیت

شیخ هادی نجم‌آبادی (۱۸۵۰-۱۹۳۵) یکی از متفکران برجسته و شخصیت‌های مهم در تاریخ سیاسی و فکری ایران در دوران مشروطه بود. او به‌ویژه به عنوان روحانی‌ای اصلاح‌طلب و اندیشمند در شکل‌گیری تفکرات عقلانی و انتقادی در این دوره تأثیرگذار بود. نجم‌آبادی به عنوان یکی از اعضای برجسته جنبش مشروطه، نقش مهمی در شکل‌دهی به جنبش‌های اجتماعی و فکری ایفا کرد که هدف آن‌ها مقابله با استبداد و استعمار بود. او بر این باور بود که برای رهایی از فساد و استبداد، باید تفکر و عقلانیت انتقادی در جوامع اسلامی، به‌ویژه در ایران، گسترش یابد.

او از نخستین کسانی بود که تلاش برای اصلاحات در حوزه دین و تأسیس حکومت قانون‌مدار را به عنوان راه‌حلی برای پایان دادن به سلطه‌های استبدادی و استعماری مطرح کرد. نجم‌آبادی بر این باور بود که عقل باید از چهارچوب‌های بسته و سنتی رهایی یابد تا به تحقق عدالت اجتماعی و آزادی منجر شود.

شیخ هادی نجم‌آبادی عقلانیت را تنها به عنوان ابزاری برای کسب علم و معرفت نمی‌دید، بلکه آن را به عنوان ابزاری برای اصلاح و نقد ساختارهای اجتماعی و سیاسی قلمداد می‌کرد. او در نگاه خود، عقل را نه تنها به عنوان ابزاری فردی، بلکه به عنوان ابزاری اجتماعی برای نقد قدرت و ایجاد آگاهی اجتماعی می‌دید. در همین راستا، نجم‌آبادی برای حل بحران‌های اجتماعی و اقتصادی کشور، بر لزوم بهره‌گیری از تفکر عقلانی در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی تأکید داشت. به‌ویژه، او دیدگاه‌های فاسد و منحرف در حوزه دینی و حکومتی را که منجر به استبداد و فساد شده بودند، نقد می‌کرد. در کنار نقد استبداد داخلی، نجم‌آبادی، به‌ویژه در زمانه‌ای که ایران تحت سلطه استعمار کشورهای غربی قرار داشت، به مبارزه با استعمار نیز پرداخته بود. او بر این باور بود که عقلانیت اسلامی باید از دست سلطه‌های غربی رهایی یابد و به بازسازی هویت ایرانی - اسلامی بپردازد. نجم‌آبادی به عنوان یک فقیه، معتقد بود که باید به جای

تقلید کورکورانه از غرب، از عقل و آموزه‌های اسلامی برای پیشرفت و اصلاحات استفاده کرد. شیخ هادی نظریه‌ای انتقادی در زمینه عقلانیت اسلامی ارائه می‌دهد که به‌ویژه در نقد استبداد داخلی و استعمار خارجی اهمیت دارد. وی بر اهمیت درک عقلانی از دین و ضرورت مقابله با فساد و ظلم تأکید دارد. در دوران معاصر، دیدگاه‌های نجم‌آبادی در خصوص عقلانیت همچنان قابل تأمل است. بر اساس نظریات او، در دنیای امروز نیز می‌توان از عقلانیت انتقادی به عنوان ابزاری برای مبارزه با فساد و استبداد استفاده کرد. تحلیل و نقد قدرت‌های سیاسی و اجتماعی، هم‌چنان یکی از ابزارهای اصلی برای رسیدن به جامعه‌ای آزاد و عادلانه است. به‌ویژه در جوامع اسلامی، اندیشه‌های نجم‌آبادی می‌تواند به عنوان الگویی برای بازسازی روابط اجتماعی و دینی در برابر چالش‌های معاصر مانند استعمار فرهنگی و سلطه‌گری‌های جهانی به کار رود.

پیشینه پژوهش

در زمینه تحلیل عقلانیت در اندیشه شیخ هادی نجم‌آبادی، پژوهش‌های محدودی صورت گرفته است که به بررسی ابعاد مختلف این اندیشه پرداخته‌اند. در این میان، محمدتقی جعفری و عبدالله جوادی آملی از جمله محققانی هستند که به تحلیل دیدگاه‌های شیخ هادی پرداخته‌اند. جعفری (۲۰۰۰) در آثار خود شیخ هادی را یکی از پیشگامان نواندیشی دینی در ایران دانسته که از عقل به عنوان ابزاری برای اصلاحات اجتماعی و دینی استفاده کرده است. پژوهش‌های مشابه پیرامون شیخ هادی نجم‌آبادی، بیشتر به زندگی و نقش او در مشروطه پرداخته و تاکنون پژوهشی دیدگاه عقلانی ایشان را در ارتباط با پارادایم انتقادی بررسی نکرده است. در ادامه به برخی از این پژوهش‌ها نگاهی اجمالی داریم:

جدول ۱: پیشینه پژوهش

عنوان پژوهش	نام پژوهشگر	خلاصه پژوهش
زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی آیت الله حاج شیخ هادی نجم آبادی	علی دوانی (۱۳۷۶)	کتاب حاوی شرح حال اجمالی بیست و پنج نفر از روحانیون و علمای خاندان شیخ است. مبنای کار نویسنده، مقاله جامعی است که ابوالحسن خان فروغی، برادر محمدعلی فروغی (سیاستمدار دوران پهلوی)، بر کتاب تحریر العقلاء شیخ هادی در سال ۱۳۱۲ ه. نگاشته است.
حاج شیخ هادی نجم آبادی و مشروطیت	حسن مرسولوند	کتاب مذکور از چهار بخش به این شرح تشکیل شده است: بخش اول: زندگی نامه مرحوم شیخ هادی نجم آبادی، بخش دوم: اوضاع جهانی اندیشه سیاست و حکومت (عوامل خارجی انقلاب مشروطه در ایران)، بخش سوم: تشریح علل داخلی انقلاب مشروطه در ایران، بخش چهارم: این بخش که مهم ترین بخش کتاب محسوب می شود به بیان دیدگاه های سیاسی، مذهبی و فرهنگی شیخ هادی اختصاص یافته است.
حاج شیخ هادی نجم آبادی و طرح گفتمان دیانت عقلایی	علی سلیمان پور	مؤلف با اشاره به وجه مهم پیوند نجم آبادی با مشروطه خواهی اظهار می دارد: عقل گرایی، آزاداندیشی و خرافه ستیزی از عوامل مؤثر زمینه های توسعه گفتمان دیانت عقلایی شیخ هادی در فضای سیاسی - اجتماعی و مذهبی ایران در زمان مشروطه است.
«نواندیشی دینی و عقلانیت در ایران»	محسن کدیور (۱۳۸۱)	مطالعه تطبیقی عقلانیت در جریان نواندیشی دینی و بررسی تأثیر آن بر اصلاحات فکری و اجتماعی ایران.
«مشروطه چی عهد ناصری»	مقداد روحانی (۱۳۸۳)	نویسنده اگرچه در مقدمه مقاله، شیخ هادی را پیرو سید جمال و از آزادی خواهان ایران معرفی و داستان هایی درباره مردم داری و خصلت های اجتماعی وی بیان کرده است؛ بلافاصله روش برخورد او را با فرق و مذاهب اسلامی، به ویژه مذهب شیعه، به نقد می کشد.
نظام سیاسی و سازمان های اجتماعی ایران در عصر قاجار	غلامرضا ورهام (۱۳۸۵)	بررسی نقش عقلانیت در تحول نهادهای سیاسی دوره قاجار و تأثیر آن بر اصلاحات اجتماعی و فکری.
«جلوه های از عرفان نجم آبادی»	سید یوسف حسینی	نویسنده دیدگاه های عرفانی شیخ هادی نجم آبادی را بررسی کرده است.

عنوان پژوهش	نام پژوهشگر	خلاصه پژوهش
«رویکرد اعتقادی شیخ هادی نجم‌آبادی در پاسخ به بهائیان»	مقداد نبوی رضوی (۱۳۸۹)	نویسنده در این مقاله ابتدا دیدگاه‌های مختلف درباره شیخ هادی را بیان کرده و توضیح داده که برخی او را زاهد و باتقوا و فقیه و برخی دیگر او را دارای عقاید ناهمگون و منحرف می‌دانند. هدف نویسنده از نگارش این مقاله این است که بایی بودن شیخ هادی را اثبات کند.
«شیخ هادی نجم‌آبادی: فقیه روشنفکر و قرآن‌پژوه سیاسی»	سید محسن آل‌غفور (۱۳۸۹)	این مقاله تصویر تفصیلی از هویت فکری نجم‌آبادی، تأثیرات روشن‌فکری سیاسی و تأکید بر عقلانیت در فهم قرآن ارائه کرده است.
بررسی عقلانیت سیاسی شیخ هادی نجم‌آبادی و تأثیر آن بر اقدامات اصلاح‌گرایانه نوین و تأثیر مدارس، احداث راه‌آهن و مشروطه‌طلبی	سحر احمدی (۱۳۹۰)	نویسنده در ابتدا بیان می‌کند که مشروطه آوردگاه فکری دو سنت ایرانی و اسلامی و غربی بود که باعث تقابل و تضاد شد. در این تقابل و کشمکش، علما واکنش‌های متفاوتی را بروز دادند که به این شرح است: واکنش سلیبی، واکنش تسلیم و پذیرش همه‌سویه و واکنش مشروطه و اسلامی‌شده. او در ادامه شیخ هادی نجم‌آبادی را از شخصیت‌های اثرگذار در جریان شکل‌گیری جنبش مشروطه و جزء نخستین روحانیون نواندیش و روشنفکر در تاریخ اندیشه سیاسی ایران معرفی کرده که در وادی سوم گام برداشت.
زندگی و اندیشه‌های شیخ هادی نجم‌آبادی	اکبر سیدی (۱۳۸۶)	نویسنده با نگاه کلی به مقوله تعامل علمای شیعه با نهاد سلطنت از دوره امویه تا قاجار، به دیدگاه‌های سیاسی چند تن از علما از جمله ملا محسن گیلانی، معروف به میرزای شیرازی، شیخ جعفر کاشف الغطاء و ملا احمد نراقی در خصوص نحوه ارتباط با حکومت قاجار و به‌ویژه دوره ناصری پرداخته است.
فقه سیاسی و فقه مشروطه	داوود فیرحی (۱۳۸۶)	بررسی تعارض و تعامل میان عقلانیت و شریعت در دوران مشروطه و تحلیل مبانی فکری متفکران آن دوره.
تفسیر عقلانی دیانت و سازگاری آن با اندیشه‌های نوگرایانه و دموکراتیک در گفتمان مشروطه‌خواهی نجم‌آبادی و نائینی	علی سلیمان‌پور (۱۳۹۰)	به بررسی و مقایسه گفتمان شیخ هادی نجم‌آبادی و نائینی پیرامون مشروطه‌خواهی پرداخته و این دو اندیشمند را دو فرد تأثیرگذار و مهم در شکل‌گیری فلسفه جنبش مشروطیت و آگاهی مردم می‌داند.
زندگی، آرا و اندیشه‌های	سارنگ میزان‌پور	این پایان نامه به بررسی زندگی، آراء و اندیشه‌های شیخ

عنوان پژوهش	نام پژوهشگر	خلاصه پژوهش
شیخ هادی نجم‌آبادی	(۱۳۹۰)	هادی نجم‌آبادی پرداخته است.
«نقش و جایگاه شیخ هادی نجم‌آبادی در تکوین جنبش مشروطیت ایران»	داریوش رحمانیان و سید مقداد نبوی رضوی (۱۳۹۲)	این مقاله به بررسی تأثیر آموزه‌های نجم‌آبادی بر فعالان مشروطه و سهم او در گفتمان مشروطه‌خواهی پرداخته است.
«حاج شیخ هادی نجم‌آبادی و طرح نظریه دیانت عقلایی به عنوان رهیافت ایرانی اسلامی پیشرفت»	علی سلیمان‌پور (۱۳۹۳)	ارائه مفهوم «دیانت عقلایی» بر مبنای اندیشه نجم‌آبادی، با هدف ارائه الگوی ایرانی - اسلامی پیشرفت.
«عقلانیت و اندیشه دینی در ایران معاصر»	سروش دباغ (۱۳۹۵)	تحلیل رابطه عقلانیت و تحول اندیشه دینی در ایران معاصر و چگونگی تأثیر پارادایم انتقادی بر متفکران دینی.
مطالعه تطبیقی رویکرد شیخ هادی نجم‌آبادی و آیت الله سید عبدالحسین لاری نسبت به نهادها و ساختارهای مدرن	محمد بیدگلی (۱۳۹۶)	در این پژوهش، محقق به بررسی و مطالعه تطبیقی میان رویکرد شیخ هادی نجم‌آبادی و آیت‌الله سید عبدالحسن لاری پرداخته است و نهادها و ساختارهای مدرن حکومت و جامعه را در این دو دیدگاه بررسی کرده است.
«مدرنیسم بومی؛ کندوکاوی در اندیشه‌های شیخ هادی نجم‌آبادی»	صادق زیباکلام و محمد بیدگلی (۱۳۹۷)	این مقاله به کاوش در مواجهه نجم‌آبادی با مدرنیته و بومی‌سازی انتخاب عقلانیت در منظر مشروطه‌خواهی پرداخته است.
«سنت قرآن‌پژوهی سیاسی - اجتماعی در ایران معاصر (شیخ هادی نجم‌آبادی و اسدالله خرقانی)»	سید محسن آل‌سیدغفور و منا حمیدی‌نسب (۱۴۰۱)	بررسی جریان‌شناسی تعامل فکری - سیاسی میان سنت اسلام نواندیش و سنت‌های دیگر در ایران معاصر، با تمرکز بر نقش نجم‌آبادی در سنت قرآن‌پژوهی.
«واکاوی تحلیلی اندیشه‌های آیت‌الله لاری و شیخ هادی نجم‌آبادی در انقلاب مشروطه»	محمد بیدگلی و اصغر رجبی ده‌برزوی (۱۴۰۲)	تحلیل گفتمانی تفاوت رویکردهای لاری و نجم‌آبادی به مشروطه، با تکیه بر پرسپکتیو عقلانیت نوگرایانه.

روش پژوهش^۱

این پژوهش کتابخانه‌ای، از لحاظ هدف، اکتشافی و بنیادین می‌باشد که به تحلیل دیدگاه‌های شیخ هادی نجم‌آبادی در زمینه عقلانیت انتقادی می‌پردازد. در این پژوهش، کتاب *تحریرالعقلاء* که تنها اثر باقی‌مانده از شیخ هادی نجم‌آبادی به شمار می‌رود، به عنوان اصلی‌ترین منبع برای واکاوی اندیشه‌های وی در زمینه عقلانیت انتخاب شده است. ما جهت بررسی مفهوم عقلانیت در اندیشه سیاسی شیخ هادی نجم‌آبادی، از روش تحلیل محتوا کمک گرفتیم. تحلیل محتوا، روش مناسبی است برای مطالعه عینی و سیستماتیک که می‌تواند ذهنیت را به عینیت تبدیل و مسیر رسیدن به تفسیر را روشن کرده و به شناخت زوایای پنهان متن کمک کند (Berelson, 1971). جهت تحلیل محتوا از رویکرد تلفیقی هدایت‌شده استفاده شده است. در این رویکرد، تحلیل بر اساس متن نظریات موجود صورت گرفته و کدهای اولیه از متن نظریات استخراج می‌شوند (Marian, 2023; Graneheim & Lundman, 2004: 106). جامعه آماری این پژوهش، شامل تمامی صفحات کتاب *تحریرالعقلاء* می‌باشد. نمونه‌گیری هدفمند تا اشباع نظری ادامه یافت؛ یعنی آن‌قدر تحلیل قسمت‌های مختلف متن و استخراج کدها را ادامه دادیم تا دیگر مفهوم جدیدی نبود و نکات استخراجی تکراری شدند.

در این پژوهش، تجزیه و تحلیل داده‌ها با تأکید بر تکنیک تحلیل محتوای مضمونی، از روش کدگذاری در سه مرحله باز، محوری و انتخابی انجام شده است. تأکید اولیه ما در این فرآیند بر واژگان و مبتنی بر دیدگاه کمی صورت گرفت و تأکید ثانویه بر قالب بیانی هر مضمون بود. تأکید بر کلید واژگان، نقاط تمرکز، جهت‌گیری‌ها، مضامین، مفاهیم، مقوله‌ها، قالب‌های بیانی و یادداشت‌های نظری به عنوان بخش‌های مهمی از فرآیند تحلیل محتوا صورت پذیرفت (عترت دوست، ۱۳۹۸). فرآیند کدگذاری سه‌مرحله‌ای به این صورت بود که ابتدا از متن اصلی به کدهای اولیه (مضامین) و سپس به کدهای ثانویه (مفاهیم) رسیدیم و در پایان، عناوین سازمان‌دهنده (مقوله‌ها) را انتخاب کردیم. به منظور سنجش پایایی و روایی پژوهش از روش پرسش از خبرگان و مقایسه با ادبیات موضوع استفاده شد که با بیش از ۹۰ درصد توافق به تأیید رسید. نتیجه این تجزیه و تحلیل، استخراج ۶۴ کد اولیه، ۹ مفهوم ثانویه و ۳ مقوله سازمان‌دهنده بود. در ادامه نمونه جداول کدگذاری در مراحل مختلف آورده می‌شود:

جدول ۲: نمونه‌ای از کدگذاری اولیه

متن اولیه	موضوع	کدگذاری اولیه (باز)
می‌گویند: عقل حاکم به کفایت ظن است. اولاً انسداد باب علم را، از تنبلی و مسامحه دعا می‌کنی، زحمت نکشیده، و تفحص و تفتیش از ادله و براهین و سیر در ملل و مذاهب ننموده. ادعا انسداد باب علم، غلط است. و ثانیاً با انسداد باب علم، عقل، ترجیح ظن بر وهم را شاید بداند. اما حجیت ظن را که باید متدین به آن شد، نمی‌فهمد. (متن کتاب، صفحه ۴۱)	در باب خداشناسی، جایگاه عقل در یقین	باور به محوریت عقل در خداشناسی و برتری آن نسبت به ظن و گمان.
شخص عاقل ملتفت می‌شود که شخص بزرگ که از جانب خدا مبعوث و مأمور است، اراده و اختیار خودش که اراده و اختیار الهی است، کافی است در جعل هر امری. لکن ایشان از بی‌عقلی دلیل خواستند، نکته‌ای به جهت اسکات ایشان بیان نمود. و الا ایشان نه معنی خلق آسمان و زمین و شش روز را فهمیدند و نه فهمیدند که روز و شب، قبل از خلقت آفتاب و ماه کجا بود. مراد از صبح و شام زمان خلقت چه چیز است. هنوز هم نه ایشان، فهمیدند و نه غیر ایشان و نفهمیدند که چرا در روزی که خداوند عالم از خلق آسمان و زمین فارغ بود، آن‌ها نباید در معاش خود سعی نمایند و تعقل نکردند که، جز اسمی از آن باقی نمانده است. (متن کتاب، صفحه ۴۶)	در باب خداشناسی، عقلانیت در شریعت	در شناخت متون دینی در ادیان مختلف، این عقل است که تعیین‌کننده است و گرنه خرافه‌پرستی می‌شود.
از جمله طرق اعجاز نوشته شده است اشتمالش بر احکام شرعیه که به غیر عقل کل کسی درک آن‌ها را نمی‌نماید. و دیگران بعد از تأمل و تفکرهای زیاد دانسته‌اند که همه موافق عقل است. عجب است در آیات قرآنی از احکام شرعیه نیست؛ مگر قلیلی آن هم بر نحو اجمال و یا الفاظ متشابهه. چگونه می‌شود این احکام را دلیل بر نبوت قرار داد. و حال آنکه احکام تابع فرمایش نبی است. حتی بنا بر قول معتزله که عقل را در درک احکام سابق بر شرع می‌دانند. عقل هرکس را در همه احکام نمی‌گویند. گذشته از آنکه جمله‌ای از احکام مذکوره در قرآن مطابق با مسطوره در تورات است. بسی واضح است که بیان احکام دلیل بر نبوت نمی‌شود. چه بسیار از عقلا و حکما درک جمله از احکام را نموده و می‌نمایند. (متن کتاب، صفحه ۷۳)	در باب خداشناسی، عقل و وحی	تمامی احکام دین و شرع مقدس از عقل پیروی می‌کنند. البته عقلانیت پیامبران به واسطه ارتباط با وحی در مراتب بالاتری نسبت به سایرین قرار دارد.

متن اولیه	موضوع	کُدگذاری اولیه (باز)
عدل و احسان و مردم‌داری و رعایت حال ضعفا و زیردستان و رفع فساد از خلق امری است محبوب و مرضی خدا. به حکم عقل و نقل و آثار حسنه بر او مترتب می‌شود چه از مسلم باشد، چه از کافر از متدین یا بی‌دین و این شیوه مرضیه، از همه کس مطلوب و مرغوب است. به خصوص از سلاطین و ولایه و حکام که زمام رعیت به دست ایشان و حفظ زیردستان، در کف کفایت ایشان ملاذ نفسانیه خود، راضی به صدمه و ضرر رعیت شود یا غافل از رعیت باشد، که از و حکومت خود ترسیدن او مظلوم شوند، بلکه به حکم عقل و نقل باید سلطان اطلاع از حال رعیت خود است. حاکم و سلطان نباید در سلطنت و حکومت. (متن کتاب، صفحه ۱۲۵)	در باب خداشناسی وظیفه سلطان در حکومت	عقل حکم بر عدالت می‌کند لازمه عقلانیت مردم‌داری حاکمان و باخبر بودنشان از حال رعیت است.
در صدر اسلام کفایت و دیانت و امانت والی را تا ملاحظه نمی‌نمودند، زمام رعایا و فقرا و ضعفا را به دست والی نمی‌دادند. چون این کار به جهت آسودگی خلق قرار داده شده است. البته عقل حکم می‌نماید که همین ملاحظه شود. و الا به داد رعیت رسیدگی نشده ظلم بر فقرا و ضعفا و رعایا است که اگر کسی را والی نمایی که در فکر خود باشد و از حال خلق غافل. سابقاً ذکر شد که سلطنت بر خلق از جانب حق به حضرت خاتم داده شده. آن حضرت هم پیغمبر بود، هم سلطان. آن حضرت آداب سلطنت و سیاست و ریاست بر خلق و قوانین آن را مقرر فرمود. بهتر از قوانین سلاطین سابقه. تا به قوانین مقرر آن بزرگوار رفتار می‌نمایند، رعایا و زیردستان و فقرا و ضعفا از اهل اسلام و کفار آسوده و مرفه‌الحال می‌باشند. (متن کتاب، صفحه ۱۲۵)	در باب خداشناسی وظیفه سلطان در حکومت	مطابق با اسلام، حاکم باید بر اساس عقل عمل کند و عقل نیز حکم می‌کند که حاکمان طوری رفتار عمل کنند که منجر به رفاه عموم جامعه شود.
پس سلطنتی که در آن عدالت و سیاست حقه بوده باشد، و به امر الهی و حکم عقل رفتار در آن باشد از سلطنت الهیه است. پادشاهان مظهر شاهی حق. عارفان مرآت آگاهی حق نبی، که مظهر حق است، در علم و سلطنت اشرف است از آنکه سلطنت ندارد. همچنین در رعایا اجر قاضی که فصل خصومت می‌نماید بیش از اجر عالمی است که متصدی قضا نیست. چنان که اجر عالمی که نشر علم به تدریس و افتا می‌نماید، بیش از اجر عالمی است که تحصیل علم به جهت کمال خود می‌نماید؛ لکن شرط حسن همه با عدم هوا و حب ریاست است.	در باب خداشناسی وظیفه سلطان در حکومت	حکومتی که در آن مبتنی بر عقل رفتار شود، حکومت الهی است. میزان در برتر بودن علما و عرفا میزان تلاششان جهت ترویج عقل‌گرایی است.

جدول ۳: گُدهای باز، محوری، انتخابی

مضمون سازمان‌دهنده (کدگذاری انتخابی)	مضمون اصلی (کدگذاری محوری)	گُدهای اولیه (کدگذاری باز)
عقل به‌مثابه منبع مستقل معرفت	عقل، مبنای فهم شریعت و اخلاق	اولین پیش‌نیاز در حفظ ایمان و دوری از شرک و خدانشناسی، عقل و عقلانیت است/ ایمان به وحدانیت خدای یگانه، محصول عقل و عقلانیت است./ معرفت و شناخت خدا از طریق تعقل صورت می‌گیرد./ اگر تعقل کنی و خدا را بشناسی، می‌فهمی که در جهان چیزی به‌غیر از خدا مؤثر نیست./ معرفت و محبت خدا و توحید، حاصل عقلانیت و خردورزی است.
	جایگاه عقل فراتر از نقل و سنت	حقیقت انبیا فوق عقل بشری است، لذا عقل حکم می‌کند که از آن‌ها پیروی کنیم. اما شرط لازم برای تأیید و حیانی بودن کلام پیامبران، مطابقت آن با عقل و نقل است. خداوند، عقل را به عنوان نخستین پیامبر در وجود انسان قرار داده و عقل به عنوان رسول باطنی، نسبت به همه‌چیز رجحان دارد، زیرا به واسطه این عقل است که پیامبر بیرونی از مدعیان دروغین تمایز داده شود.
	تأکید بر توانایی عقل برای تشخیص حقایق دینی و اجتماعی	عقل انبیا چون برتر از عقل خلائق است، دچار تضاد و تعارض نمی‌شود. لذا حکم خدا همواره یکی است عقل حکم می‌کند که از امور جزئی و مشتبهات و موهومات دوری کرده و کل را مورد توجه قرار دهی.
		عقل و خردورزی، مهم‌ترین عامل جهت دریافت صحیح معنای آیات قرآن است. / عقل، سبب بصیرت و شناخت صحیح می‌شود./ برای شناخت وحی و حقیقت کلام پیامبران، تعقل و خردورزی بهترین راه است. / بهترین راه برای شناخت و تبعیت از حق و شناخت آن از باطل، تکیه بر تعقل و عقلانیت است./ هدف از فرستادن قرآن، افزایش تعقل و عقلانیت در انسان‌هاست./ هدف اسلام و پیامبر اسلام، سعادت مردم در دنیا و آخرت است که این امر در سایه عقل سلیم محقق می‌شود./ میزان در برتر بودن علما، عرفا میزان تلاششان جهت ترویج عقل‌گرایی است./ پیامبران جهت ارتقاء عقل بشری و هدایت آن‌ها در امور عقلیه مبعوث شده‌اند.

مضمون سازمان‌دهنده (کدگذاری انتخابی)	مضمون اصلی (کدگذاری محوری)	کدهای اولیه (کدگذاری باز)
عقل به مثابه ابزار نقد قدرت (سیاسی/دینی)	مخالفت با استبداد دینی و سیاسی	معیار اصلی در شناخت حق از باطل، تطابق کلام با عقل است نه اینکه متکلم چه کسی است (حتی اگر از علمای مذهب و ملت باشد). در فهم قرآن و دین، باید همواره بر همسویی آن با عقلانیت و فطرت توجه شود و تقلید از علما در صورتی مجاز است که حکمشان منطبق با عقل باشد/ حتی در معجزه تطابق آن را با عقل بررسی کنید تا مانند قوم موسی دچار گوساله‌پرستی نشوید!
	عقلانیت، سپری در برابر سوءاستفاده از دین	آنچه دین اسلام را از تحریف پیروان در امان می‌دارد تأکید آن بر تعقل و عقلانیت است. عقلانیت سبب دوری از افراط و تفریط شده، انسان را به مقامات عالی معنوی می‌رساند/ کنار گذاشتن عقل سلیم، مساوی است با گم‌شدن در هوی و هوس و تخلق به اخلاق رذیله/ عقل، دنیا را فانی و آخرت را باقی می‌داند و پیروی از آن سبب دین‌داری و اخلاق‌مداری میشود.
	بازخوانی مفاهیم مشروعیت با رویکرد عقل‌گرا	عقل حکم بر عدالت می‌کند/ لازمه عقلانیت مردم‌داری، حاکمان و باخبر بودنشان از حال رعیت است./ مطابق با اسلام، حاکم باید بر اساس عقل عمل کند و عقل نیز حکم می‌کند که حاکمان طوری رفتار عمل کنند که منجر به رفاه عموم جامعه شود./ حکومتی که در آن مبتنی بر عقل رفتار شود، حکومت الهی است.
عقل به مثابه نیروی اصلاح اجتماع	عقلانیت به عنوان موتور آزادی، عدالت و اصلاح	اصل در گفتمان با سایر عقاید است که سخنانشان را ابتدا با عقل مورد سنجش قرار دهی./ به جای تلاش برای ابطال نظر سایرین، سعی کنید در کلامشان تعقل کنید تا بدون پیش‌داوری بتوانید حق را از باطل تشخیص دهید./ روش تعقل مبتنی بر منطق، بهترین راه برای رسیدن به حقیقت است./ برای شناخت حقیقت، مجاهد باید دقت کند که دلایل و شیوه تفکرش مبتنی بر عقل باشد.
	تکیه بر خودآگاهی جمعی مبتنی بر عقل برای نوسازی جامعه	ابتدا در کلام افراد تعقل کنید و سپس به خود او بپردازید/ وقتی کلامی را می‌شنوی ابتدا در آن تعقل و تدبر کن، اگر آن را موافق عقلانیت یافتی بپذیر./ عقل حکم می‌کند اگر در کلام کسی هدایت را یافتی از او تبعیت نمایی.

مضمون سازمان دهنده (کدگذاری انتخابی)	مضمون اصلی (کدگذاری محوری)	کدهای اولیه (کدگذاری باز)
	مقابله با خرافه، جهل و تحجر	در ادیان مختلف، این عقل است که تعیین کننده است و گرنه خرافه پرستی می شود. / اگر مردم در شناخت حقیقت دین، عقلانیت را محور قرار دهند، دچار خرافات نمی شوند. / مهم ترین دلیل شرک و خرافه پرستی بی عقلی و عدم کاربست عقلانیت در درک دین است. / تنها پیروی از عقل است که اوهام و موهومات نفس را کنار می زند.

یافته‌ها

یافته‌های پژوهش به استخراج ۹ مفهوم ثانویه در ۳ مقوله سازمان دهنده منتج شد. بر این اساس ما موفق شدیم به پرسش اصلی پژوهش پاسخ دهیم. پاسخ کوتاه به این پرسش آن است که عقلانیت انتقادی نقش بسیار کلیدی و محوری در اندیشه شیخ هادی نجم آبادی داشته و در تمام امور دینی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی حرف اول را می زند. همچنین دیدگاه انتقادی شیخ هادی هرچند متفاوت از دیدگاه‌های غربی است، وجوه تشابهی با آن‌ها دارد. شیخ هادی نجم آبادی، پیرامون عقلانیت، دیدگاه انتقادی مستقلی دارد که مبتنی بر اسلام است. بر اساس یافته‌های پژوهش که حاصل از مراحل مختلف کدگذاری صورت گرفته، مهم ترین ابعاد و مؤلفه‌های عقلانیت از دیدگاه شیخ هادی به شرح ذیل می باشد:

۱. عقل به مثابه منبع مستقل معرفت. این بُعد، شامل سه مؤلفه ذیل می گردد:

✓ جایگاه عقل فراتر از نقل و سنت؛

✓ تأکید بر توانایی عقل برای تشخیص حقایق دینی و اجتماعی؛

✓ مبنای فهم شریعت و اخلاق.

۲. نقد قدرت (سیاسی / دینی) با تکیه بر عقل. این بُعد نیز مؤلفه‌های ذیل را دربردارد:

✓ مخالفت با استبداد دینی و سیاسی؛

✓ بازخوانی مفهوم مشروعیت با رویکرد عقل گرا؛

✓ عقلانیت به عنوان سپری در برابر سوءاستفاده از دین.

۳. عقلانیت انتقادی به مثابه نیروی اصلاح اجتماع. این بُعد در مؤلفه‌های ذیل مصداق می یابد:

✓ عقلانیت به عنوان موتور عدالت، آزادی و اصلاح؛

✓ تکیه بر خودآگاهی جمعی مبتنی بر عقل برای نوسازی جامعه؛

✓ مقابله با خرافه، جهل و تحجر.

بر اساس یافته‌های پژوهش، این الگو سه بُعد اصلی دارد که در تعامل با هم، ساختار عقلانیت انتقادی مورد نظر نجم‌آبادی را شکل می‌دهند:



شکل ۱: الگوی عقلانیت انتقادی از دیدگاه شیخ هادی نجم‌آبادی

بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی عقلانیت در پارادایم انتقادی بر اساس دیدگاه شیخ هادی نجم‌آبادی با روش تحلیل محتوای کتاب *تحریر/عقلاء*، به عنوان تنها منبع برجای‌مانده از وی، به نتایج مهمی نائل آمد. نخست، عقلانیت در اندیشه نجم‌آبادی نه صرفاً ابزاری در خدمت دین، بلکه عنصری مستقل، نقاد و مولّد معنا تلقی می‌شود؛ به گونه‌ای که وی عقل را قادر بر سنجش و بازسازی مفاهیم دینی، اجتماعی و سیاسی می‌داند. این تلقی، نجم‌آبادی را در زمره متفکرانی قرار می‌دهد که با تکیه بر ظرفیت‌های عقلانیت انتقادی، امکان اصلاح ساختارهای سلطه‌گرایانه و سنت‌های ایستای فقهی را مطرح کرده‌اند.

هرچند عقلانیت انتقادی در دیدگاه شیخ هادی، وجوه تشابه زیادی با سایر دیدگاه‌های پارادایم انتقادی دارد، با توجه به متن کتاب *تحریر/عقلاء* که ارجاعات زیادی به قرآن و سنت اسلامی دارد، می‌توان آن را دیدگاهی مستقل و روشنگرانه مبتنی بر مکتب اسلام در نظر گرفت. دیدگاه شیخ هادی از آنجا که برای عقل، ارزش ذاتی قائل است و آن را در اولویت می‌داند، مشابه فلاسفه یونان باستان است. اما از آنجا معتقد به بازنگری در عقلانیت به منظور بازسازی ساختارهای اجتماعی و سیاسی است، به دیدگاه انتقادی برخی فلاسفه غرب شبیه است. از آنجا که شیخ هادی مبانی عقلانیت را از قرآن و روایات استخراج کرده است، اندیشه او شباهت زیادی با فلاسفه مسلمان دارد. وجه افتراق دیدگاه نجم‌آبادی با سایر دیدگاه‌ها از این جهت است که علاوه بر توجه به مفاهیم ناب اسلامی، به مقتضیات زمانه و لزوم کاربست عقلانیت در اصلاح ساختارهای جوامع و حکومت‌ها نیز توجه کرده است.

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها در این پژوهش، روش کدگذاری سه‌مرحله‌ای بود. یعنی در این پژوهش جهت تجزیه و تحلیل داده‌ها با تأکید بر تکنیک تحلیل محتوای مضمون، از روش کدگذاری در سه مرحله باز، محوری و انتخابی استفاده شد. تأکید اولیه در این فرآیند بر واژگان و مبتنی بر دیدگاه کمی صورت گرفت و تأکید ثانویه بر قالب بیانی هر مضمون بود. فرآیند کدگذاری سه‌مرحله‌ای به این صورت بود که ابتدا از متن اصلی به کدهای اولیه (مضامین) و سپس به کدهای ثانویه (مفاهیم) رسیدیم و در پایان، عناوین سازمان‌دهنده (مقوله‌ها) را انتخاب کردیم. به منظور سنجش پایایی و روایی پژوهش از روش پرسش از خبرگان و مقایسه با ادبیات موضوع استفاده کردیم که با بیش از ۹۰ درصد توافق به تأیید رسید. نتیجه این تجزیه و تحلیل، استخراج ۶۴ کد اولیه، ۹ مفهوم ثانویه و ۳ مقوله سازمان‌دهنده بود.

بر این اساس اولین بُعد، عقل به مثابه منبع مستقل معرفت است که این بُعد، شامل سه مؤلفه: جایگاه عقل فراتر از نقل و سنت، تأکید بر توانایی عقل برای تشخیص حقایق دینی و اجتماعی و مبنای فهم شریعت و اخلاق می‌گردد. همچنین بُعد دوم، نقد قدرت (سیاسی/دینی) با تکیه بر عقل است. این بُعد نیز مؤلفه‌های ذیل را دربردارد: مخالفت با استبداد دینی و سیاسی، بازخوانی مفهوم مشروعیت با رویکرد عقل‌گرا،

عقلانیت به عنوان سپری در برابر سوءاستفاده از دین. و آخرین بعد، عقلانیت انتقادی به مثابه نیروی اصلاح اجتماع است که در مؤلفه‌های ذیل مصداق می‌یابد: عقلانیت به عنوان موتور عدالت، آزادی و اصلاح، تکیه بر خودآگاهی جمعی مبتنی بر عقل برای نوسازی جامعه، مقابله با خرافه، جهل و تحجر.

در مقایسه با نظریه‌پردازان برجسته پارادایم انتقادی همچون یورگن هابرماس، شیخ هادی نیز عقلانیت را پدیده‌ای ارتباطی و اجتماعی می‌بیند که بایستی در بستر تعامل و نقد ساختار قدرت فعال شود (Habermas, 1984). با این حال، وجه تمایز مهم نجم‌آبادی، پیوند عمیق او با سنت اسلامی است؛ عقلانیت او نه غرب‌گرایانه است و نه سنت‌گرای صرف، بلکه تلاش دارد از دل متون دینی و عقل عملی، خوانشی بومی از عقلانیت انتقادی ارائه دهد. این نگاه در تقابل با نظریه‌پردازانی چون «آدورنو» و «هورکهایمر» قرار می‌گیرد که عقل مدرن را در معرض تباهی و ابزارشدگی می‌دانند (Horkheimer & Andoro, 2002)، چراکه نجم‌آبادی با رویکردی اصلاح‌گرایانه، عقل را عامل رهایی و تحول می‌داند.

در مقایسه با سایر متفکران مسلمان، عقلانیت در اندیشه شیخ هادی نجم‌آبادی واجد خصیصه‌ای متمایز و کنش‌گر است که از سنت فلسفی اسلامی فاصله می‌گیرد و به عقلانیت انتقادی نزدیک می‌شود. ابن‌سینا، با تأکید بر عقل نظری و تمایز آن از عقل عملی، عقل را عمدتاً در چهارچوب فلسفه مشائی و بر پایه برهان‌های قیاسی تعریف می‌کند، در حالی که نجم‌آبادی عقل را در بستر عمل اجتماعی و تغییر ساختارهای سلطه‌گر مورد توجه قرار می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵). ملاصدرا نیز هرچند عقل را با مراتب وجودی و شهود عرفانی درمی‌آمیزد، عقل در نظام حکمت متعالیه بیشتر ابزاری برای درک حقیقت و نه تغییر اجتماعی است (ملاصدرا، ۱۳۸۲). درمقابل، شهید مطهری با گرایش به عقلانیت دینی و فلسفی، عقل را عنصر توازن‌بخش میان دین و علم می‌داند، اما مانند نجم‌آبادی بر نقد نهادهای قدرت مذهبی تأکید نمی‌گذارد (مطهری، ۱۳۸۵). شهید صدر نیز با ارائه نظریه «منطقه الفراغ»، عقل را مکمل شریعت در حوزه‌های فاقد نص می‌داند، اما همچنان در چهارچوب فقه سنتی باقی می‌ماند (صدر، ۱۴۰۸ق). در حالی که نجم‌آبادی عقل را نه در خدمت شریعت، بلکه در جایگاه سنجش‌گر شریعت و سنت قرار می‌دهد و این رویکرد، او را در پیوند با عقلانیت انتقادی مدرن و تلاش برای اصلاح ساختارهای فکری، سیاسی و اجتماعی قرار می‌دهد.

نجم‌آبادی در *تحریرالعقلاء* بارها تأکید کرده است که عقل، پایه و اساس فهم دینی است. او معتقد است که اگر عقل به‌درستی به کار گرفته شود، می‌تواند از انحراف در تفسیر دین جلوگیری کند: «عقل چون سلطان است بر همه قوای بشری و اگر مهجور و معزول ماند، انحراف از شرع و اخلاق، اجتناب‌ناپذیر است» (نجم‌آبادی، بی‌تا: ۴۷). از این منظر دیدگاه او با برخی فلاسفه اسلامی تشابه دارد. نجم‌آبادی عقل را ابزار تشخیص حق از باطل می‌داند و آن را در برابر سلطه استبدادی، چه در لباس دین و چه سیاست، قرار می‌دهد. او باصراحت از حاکمانی که دین را ابزار سرکوب عقل و آزادی قرار می‌دهند، انتقاد کرده است:

«کسانی که خود را خلیفه خدا می‌دانند و عقل‌بندگان را در بند فرمان خود می‌طلبند، نه خلیفه‌اند و نه خداشناس» (همان، ۶۹). در بخش‌هایی از کتاب، نجم‌آبادی به نقد تقلید غیرعقلانی پرداخته و آن را ریشه بسیاری از عقب‌ماندگی‌های فکری و اجتماعی مسلمانان دانسته است. او می‌نویسد: «تقلید، اگر نه بر مبنای عقل و تشخیص باشد، نه عبادت است و نه اطاعت، بلکه نوعی تعطیل فکر و تهی‌ساختن انسان از کرامت انسانی است» (همان، ۵۳). او عقل را نه تنها ابزار فهم دین، بلکه عامل تحول اجتماعی می‌داند. از منظر او، حرکت به سوی جامعه‌ای پیشرو و عادلانه، تنها از رهگذر عقلانیت ممکن است: «ملتی که عقل خویش را به کار بندد، نه محتاج استبداد است و نه اسیر استعمار» (همان، ۸۱).

تحقیق حاضر، با تمرکز بر متن *تحریرالعقلاء* و تحلیل مفهومی دقیق، نوعی عقلانیت تلفیقی، انتقادی و اصلاح‌طلبانه را در اندیشه نجم‌آبادی نشان می‌دهد. این نتایج در بسیاری از جهات با تحقیقات پیشین هم‌خوانی دارند، اما از نظر سطح تحلیل (عمیق‌تر)، روش‌شناسی (تحلیل محتوای کیفی)، و توجه به زمینه تاریخی - اجتماعی از آن‌ها فراتر رفته و مدلی نو برای درک عقلانیت در ایران عصر قاجار ارائه می‌دهد. اکثر پژوهش‌ها مانند ملکیان (۱۳۸۹) بین عقلانیت مدرن و دینی شکاف معرفتی قائل می‌شوند، در حالی که تحقیق حاضر نشان می‌دهد این شکاف در اندیشه نجم‌آبادی قابل پل‌زدن است. همچنین در قیاس با تحلیل‌های صورت گرفته درباره افکار سید جمال‌الدین اسدآبادی (مانند تحقیق رسول جعفریان)، مشخص می‌شود که نجم‌آبادی برخلاف سید جمال، کمتر به سیاست عملی و بیشتر به نوسازی فکری - فرهنگی از مسیر عقلانیت پایبند است. برخلاف دیدگاه نبوی رضوی مبنی بر بابی بودن شیخ هادی، این پژوهش نشان می‌دهد که عقلانیت در دیدگاه شیخ هادی کاملاً مبتنی بر مبانی وحیانی اسلام است و شیخ هادی در یک فصل مجزا در کتاب *تحریرالعقلاء* خود به دعاوی بابیان پاسخ داده و آن‌ها را به بازگشت به حقیقت دین و رهایی از افکار پوچ هشدار داده است.

نتایج نشان می‌دهد که عقلانیت در اندیشه نجم‌آبادی تحت تأثیر شکل نهادهای اجتماعی و سیاسی در عصر قاجار و تعامل او با مدرنیته غربی است؛ و این عقلانیت بیشتر انتقادی - تحول‌خواه است تا تقلیدی یا بنیادگرا. ورهام (۱۳۸۵) نیز در پژوهش خود نشان می‌دهد که نهادهای سیاسی استبدادی، سبب تقویت نوعی عقلانیت منفعل و سازگار شده‌اند، اما نجم‌آبادی برخلاف جریان غالب، بر عقلانیت تحول‌خواه و اصلاح‌طلبانه تأکید دارد. در مطالعه سروش دباغ (۱۳۹۵) بر عقلانیت در اندیشه نواندیشان دینی، تأکید شده که اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه همیشه در بستر نهادهای بسته، خصلت انتقادی پیدا می‌کنند؛ که این دقیقاً با نتیجه ما درباره عقلانیت نجم‌آبادی مطابقت دارد.

در این مقاله با تحلیل محتوای *تحریرالعقلاء* به روشی نشان دادیم که نجم‌آبادی در پی تلفیق عقلانیت مدرن با آموزه‌های اسلامی است، بدون اینکه به تقابل سفت‌وسخت بین عقل و دین دامن بزند. مطالعه

فیرحی (۱۳۸۶) بر رابطه شریعت و عقلانیت در عصر مشروطه، به همین تلفیق اشاره دارد. برخلاف تحلیل کدیور (۱۳۸۱) که نواندیشان دینی را عمدتاً عقل‌گرا و کم‌توجه به سنت معرفی می‌کند، نجم‌آبادی در تحقیق حاضر چهره‌ای دارد که هم به شریعت پایبند است و هم از عقل مدرن بهره می‌برد. این تفاوت در نتیجه بسیار حائز اهمیت است.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که نجم‌آبادی عقلانیت را نه صرفاً برای تأملات فردی، بلکه برای اصلاح ساختارهای اجتماعی و سیاسی به کار می‌گیرد؛ یعنی عقلانیت او خصلت عملی دارد. البته این وجه از عقلانیت با مفهوم عقلانیت انتقادی در نظریه هابرماس شباهت دارد.

منابع

- آل غفور، سید محسن (۱۳۸۹). شیخ هادی نجم‌آبادی، فقیه روشنفکر و قرآن‌پژوه سیاسی. فصلنامه پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۱ (۱۷۶)، ۲۷۵-۲۷۶.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۴۲۷ هـ.ق). رساله نفس. ویرایش دکتر موسوی (۱۳۸۳). همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸). رسائل. ترجمه ضیاءالدین درّی، محمود شهبابی و محمدمهدی فولادوند. قم: انتشارات آیت اشراق.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۷۰۰ هـ.ق). لسان العرب. بیروت: دارصادر.
- احتشام السلطنه، محمود (۱۳۶۷). خاطرات احتشام السلطنه. به کوشش محمدمهدی موسوی. تهران: انتشارات زوار.
- احمدی، سحر (۱۳۹۰). بررسی عقلانیت سیاسی شیخ هادی نجم‌آبادی و تأثیر آن بر اقدامات اصلاح‌گرایانه نوین و تأثیر مدارس، احداث راه‌آهن، مشروطه‌طلبی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز.
- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان (۱۳۵۶). تاریخ منتظم ناصری. ج ۱. تصحیح محمداسماعیل رضوانی. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- الوانی، سید مهدی (۱۴۰۲). مدیریت عمومی. تهران: نشر نی.
- برت، ادوین آرتور (۱۳۶۹). مبادی ما بعد طبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش. تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲). آموزش دانش سیاسی. تهران: نشر نگاه معاصر.
- بیدگلی، محمد و رجبی دهبزویی، اصغر (۱۴۰۲). واکاوی تحلیلی اندیشه‌های آیت‌الله لاری و شیخ هادی نجم‌آبادی در انقلاب مشروطه. فصلنامه تاریخ، ۱۸ (۷۰)، ۱۰-۲۳.
- بیدگی، محمد (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی رویکرد شیخ هادی نجم‌آبادی و آیت‌الله سید عبدالحسین لاری نسبت به نهادها و ساختارهای مدرن. رساله دکتری، رشته علوم سیاسی، ایران: تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی.
- جعفری، محمدتقی (۲۰۰۰). شیخ هادی نجم‌آبادی و اصلاحات دینی. تهران: انتشارات دانشگاهی.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۵). سید جمال‌الدین اسدآبادی و تحول فکری ایران. تهران: انتشارات نگاه.
- حسینی، سید یوسف (۱۳۷۶). جلوه‌ای از عرفان نجم‌آبادی. نشریه کیهان اندیشه، ۷۶، ص ۶۲-۷۳.
- حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۶۸). تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان دوره قاجاریه. تهران: انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۰). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.
- دباغ، سروش (۱۳۹۵). عقلانیت و اندیشه دینی در ایران معاصر. مطالعات دینی معاصر، ۱۲ (۳)، ۴۵-۶۸.
- دوانی، علی (۱۳۷۷). نهضت روحانیون ایران، ج ۱. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

- روحانی، مقدار (۱۳۷۶). مشروطه‌چی عهد ناصری. نشریه زمانه، ۲۳، ۳۲-۴۰.
- زیبا کلام، صادق و بیدگلی، محمد (۱۳۹۷). مدرنیسم بومی؛ کند و کاوی در اندیشه‌های شیخ هادی نجم‌آبادی. سیاست (مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی)، ۴۸ (۴)، ۹۶۱-۹۷۷.
- ژولین، فروند (۱۳۸۴). سیاست چیست؟ ترجمه عبدالوهاب احمدی. تهران: نشر آگه.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۰). اخلاق و فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۱۸). اللیالی المنتظمه فی علم المنطق (شرح منطق منظومه). چاپ سنگی.
- سلیمان‌پور، علی (۱۳۹۴). حاج شیخ هادی نجم‌آبادی و طرح گفتمان دیانت عقلایی. بجنورد: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد بجنورد.
- سلیمان‌پور، علی (۱۳۹۳). حاج شیخ هادی نجم‌آبادی و طرح نظریه دیانت عقلایی به عنوان رهیافت ایرانی اسلامی پیشرفت. سومین کنفرانس الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت.
- سلیمان‌پور، علی (۱۳۹۰). تفسیر عقلانی دیانت و سازگاری آن با اندیشه‌های نوگرایانه و دموکراتیک در گفتمان مشروطه‌خواهی نجم‌آبادی و نائینی. رساله دکتری، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، دانشکده علوم سیاسی.
- سولومون، رابرت و هیگینز، کاتلین (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه در جهان، ترجمه منوچهر شادان. تهران: انتشارات بهجت.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه آثار سهروردی. ج ۱. تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیدی، اکبر (۱۳۸۶). زندگی و اندیشه‌های شیخ هادی نجم‌آبادی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ع).
- عزت‌دوست، محمد (۱۳۹۸). روش‌شناسی فهم حدیث در فرآیند سه‌گانه تحلیل متن، تحلیل محتوا، و تحلیل گفتمان. دوفصلنامه علمی پژوهشی حدیث‌پژوهی، ۱۱ (۲۱)، ۳۲۰-۳۲۰.
- عمید، علی‌اکبر (۱۳۷۹). فرهنگ عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۶). فقه سیاسی و فقه مشروطه. تهران: انتشارات نی.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۹۴). باید و نبایدهای دین و سیاست، ترجمه عبدالعزیز سلیمی. تهران: نشر احسان.
- کدیور، محسن (۱۳۸۱). نواندیشی دینی و عقلانیت در ایران. مجله اندیشه سیاسی، ۵ (۱)، ۳۹-۲۲.
- لاریجانی، صادق (۱۳۷۰). معرفت دینی. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مجلسی، محمدباقر (۱۱۰۶ ه.ق). مرآه العقول. قم: نور وحی.
- مرسلوند، حسن (۱۳۸۷). حاج شیخ هادی نجم‌آبادی و مشروطیت. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معین، محمد (۱۳۶۰). فرهنگ معین. تهران: نشر زرین.
- ملاصدرا، محمد (۱۳۹۸). شواهد الربوبیه، تصحیح جواد مصلح. تهران: انتشارات سروش.
- ملاصدرا، محمد (۱۳۶۰). اسرارالایات و انوارالبینات، تحقیق محمد خواجوی. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا، محمد (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۶). مثنوی معنوی، به تصحیح نیکلسون. تهران: انتشارات اساطیر.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۹). حدیث آرزومندی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت. تهران: نگاه معاصر.

میزان‌پور، سارنگ (۱۳۹۰). زندگی، آراء و اندیشه‌های شیخ هادی نجم‌آبادی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته تاریخ ایران دوره اسلامی. دانشگاه اراک.

میرشکاری، جواد (۱۴۰۰). فرهنگ واژه‌های مصوب فرهنگستان. دفتر چهارم. تهران: انتشارات فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

نبوی رضوی، سید مقداد (۱۳۹۰). نگاهی تحلیلی به تکاپوهای فکری شریعت سنگلجی. فصلنامه امامت‌پژوهی، ۱ (۴)، ۲۴۹-۲۷۱.

نجم‌آبادی، شیخ هادی (۱۳۷۸). تحریرالعقلاء. به کوشش مرتضی نجم‌آبادی. تهران: چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ورهرام، غلامرضا (۱۳۸۵). نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عصر قاجار. تهران: معین.

هالینگ، دیل جان. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: ققنوس.

- Afifah, U. (2023). Rationalism in philosophical studies. *Journal of Information Technology and Information Management*, 4(1), 730.
<https://doi.org/10.52690/jitim.v4i1.730>.
- Al-Ghazali. (1953). *The deliverance from error* (R. McCarthy, Trans.). Beacon Press.
- Annas, J. (1981). *An introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press.
- Berelson, B. (1971). *Content analysis in communication research*. Hafner.
- Fllesdal, D. (1986). Intentionality and rationality. In J. Margolis, M. Krausz, & R. M. Burian (Eds.). *Rationality, relativism, and the human sciences* (pp. 1-15). Dordrecht: Springer.
- Fanon, F. (1963). *Black skin, white masks*. Grove Press.
- Graneheim, U.H., & Lundman, B. (2004). Qualitative content analysis in nursing research: Concepts, procedures, and measures to achieve trustworthiness. *Nurse Education Today*, 24(2), 105-112. <https://doi.org/10.1016/j.nedt.2003.10.007>
- Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.
- Hegel, G.W.F. (1807). *Phenomenology of spirit* (A.V. Miller, Trans.). Oxford University Press.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2002). *Dialectic of enlightenment*. Stanford University Press.
- Georgiev, M. & Delchev, M. (2023). Application of the method content-analysis of educational content in the preparation of students of pedagogical specialties in the conditions of distance learning. *Pedagogika*, 24(3). <https://doi.org/10.53656/ped2023-3s.11>

- Motahari, M. (2001). *Human freedom*. Sadra Publishing.
- Nasr, S. H. (2006). *Islamic science: An illustrated study*. World Wisdom.
- Nijmabadi, H. (2003). *Critical rationality in Islamic thought*. Tehran University Press.
- Noble, D. (2004). *The social and political thought of the German idealists*. Cambridge University Press.
- Nurkaidah, H. & Bahar, W. (2024). Filsafat rasionalisme sebagai dasar ilmu pengetahuan. *Religion, Education, and Social Laa Roiba Journal (RESLAJ)*, 6(5), 1209. <https://doi.org/10.47467/reslaj.v6i5.1209>
- Online Etymology Dictionary. (2020). *Politics |Origin and meaning of politics by Online Etymology Dictionary*. Retrieved September 30, 2020, from <https://www.etymonline.com>.
- Stenmark, M. (1995). *Rationality in science, religion, and everyday life*. University of Notre Dame Press.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Sadrā, M. (2003). *The transcendent philosophy*. Islamic Publishing House.
- Tabatabai, M.H. (2002). *Nihayat al-Hikmah*. Al-Maktabah al-Ilmiyyah.
- Williams, G.R.,III. (2022). Rationality: What it is, why it matters, and why it seems scarce by Steven Pinker. *Journal of Scientific Exploration*, 36(3), 587-593. <https://doi.org/10.31275/20222587>.

Transliteration

- Ahmadi, S. (2011). *A study of Sheikh Hadi Najmabadi's political rationality and its impact on modern reformist measures and the impact of schools, railway construction, constitutionalism*. Master's thesis, Islamic Azad University, Tehran Central Branch.
- Ale Ghafour, S. M. (2009). Sheikh Hadi Najmabadi, an intellectual jurist and political Quran scholar. *Research Quarterly of Islamic Revolution Studies*, 11(176), 275-276.
- Alvani, S. M. (1979). *Public Administration*. Tehran: Ney Publications.
- ‘Amīd, ‘A. A. (1990). *Farhang-e ‘Amīd*. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Bashiriyeh, H. (1983). *Education of Political Science*. Tehran: Negāh-e-Mo‘āṣer Publications.
- Bidgoli, M. (2017). *A Comparative Study of the Approaches of Sheikh Hadi Najmabadi and Ayatollah Seyyed Abdolhossein Lari to Modern Institutions and Structures*. PhD Thesis, Political Science, Iran: Tehran: Islamic Azad University, Central Tehran Branch.
- Bidgoli, M. & Rajabi Deh-Barzoei, A. (1979). Analytical Analysis of the Thoughts of Ayatollah Lari and Sheikh Hadi Najmabadi in the Constitutional Revolution. *Quarterly Journal of History*, 18(70), 10-23.
- Burt, E. A. (1980). *The Post-Natural Principles of Modern Sciences*. Translated by Abdolkarim Soroush. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Dabbagh, S. (2006). Rationality and Religious Thought in Contemporary Iran. *Contemporary Religious Studies*, 12(3), 45-68.
- Davani, A. (1998). *Iranian Clergy Movement*. Vol. 1. Tehran: Islamic Revolution Documents Center.
- Dehḡodā, ‘A. A. (1955). *Loḡat-Nāmeḥ*. Tehran: University of Tehran.
- Eḥtešām ul-Saltāneh, M. (1938). *ḡāṭerāt-e Eḥtešām ul-Saltāneh*, Edited by Mohammad Mahdi Mousavi. Tehran: Zavvār Press.
- E‘temād ul-Saltāneh, M. Ḥ. (1977). *Tārīḡ-e-Montāzam-e Nāṣerī*, Edited by Mohammad Esmacil Rezvani. Vol.1. Tehran: Donyāyeh Ketab Publications.
- Etrat Doost, M. (2019). The Methodology of Understanding the Hadith in the Triple Process of Textual Analysis, Content Analysis and Discourse Analysis. *Journal of Hadith Research*, 11(21), 291-320.
- Feirahi, D. (2007). *Political Jurisprudence and Constitutional Jurisprudence*. Tehran: Ney Publications.
- Freund, J. (2005). *Qu'est ce que la politique*, Translated by Abdolvahab Ahmadi. Tehran: Āgah Publishing.
- Halling, D. J. (2008). *Western Philosophy: An Introduction*, Translated by Abdolhossein Azarang. Tehran: Qoqnūs.
- Haqiqat, A. (2019). *History of Iranian Intellectual Movements during the Qajar*

- Period*. Tehran: Iranian Authors and Translators Company Publications.
- Hosseini, S. Y. (2017). A Manifestation of Najmabadi's Mysticism. *Keihān-e Andīseh Publications*, 76, 62-72.
- Ībn Manẓūr, M. b. M. (1300). *Lisān ul- 'Arab*. Beirut: Dār ṣādīr.
- Ībn Sīnā, Ḥ. b. 'A. (2004). *Rīsāleh Nafs*, Edited by Dr. Mousavi . Hamedan: Bu-Ali University Press.
- Ībn Sīnā, Ḥ. b. 'A. (2009). *Rasā'il*. Translated by Zia al-Din Darri, Mahmoud Shahabi & Mohammad Mahdi Foadvand. Qom: Āyat al-Īsrāq Press.
- Jafari, M. T. (2000). *Sheikh Hadi Najmabadi and Religious Reforms*. Tehran: University Press.
- Jafarian, R. (2016). *Seyyed Jamal-edin Asadabadi and the Intellectual Transformation of Iran*. Tehran: Negāh Publications.
- Kadivar, M. (2002). Religious Innovation and Rationality in Iran. *Journal of Political Thought*, 5(1), 22-39.
- Larijani, S. (1930). *Religious Knowledge*. Tehran: Center for Translation and Book Publishing.
- Maǧlesī, M. B. (1694). *Mīrāt ul- 'Oqol*. Qom: Noor-e Vahi.
- Malekian, M. (2010). *Hadīṭ-e Ārezūmandī: Essays on Rationality and Spirituality*. Tehran: Negāh-e-Mo'āser.
- Mirshakari, J. (1400). *Dictionary of Words Approved by the Academy, Fourth Office*. Tehran: Publications of the Academy of Persian Language and Literature.
- Mizanpour, S. (2011). *The Life, Opinions and Thoughts of Sheikh Hadi Najmabadi*. Master's Thesis, History of Iran in the Islamic Period. Arak University.
- Mo'īn, M. (1981). *Farhang-e Mo'īn*. Tehran: Našr-e Zarrīn.
- Molavī, ḡ. M. (1938). *Maṭnavī Ma'navī*, Edited by Nicholson. Tehran: Asāfīr Publications.
- Mollā ṣadrā, M. (1936). *Šarḥ-e Oṣūl-e Kāfī*. Tehran: Publications of the Institute for Cultural Studies and Research.
- Mollā ṣadrā, M. (1981). *Asrār ul-Āyāt wa Anwār ul-Bayenāt*, Research by Mohammad Khajavi. Tehran: Publications of the Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran.
- Mollā ṣadrā, M. (1999). *Šawāhīd ul-Raboobīyyah*, Edited by Javad Mosleh. Tehran: Soroush Publications.
- Morselvand, H. (1938). *Haj Sheikh Hadi Najmabadi and Constitutionalism*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Nabavi Razavi, S. M. (2011). An Analysis of Shari'at Sangelaji's Intellectual Activities. *Imamat Studies Quarterly*, 1(4), 249-271.
- Plato (1980). *Samtliche werke, Oeuvres complete*, Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: k̄ārazmī Publications.
- Qaradawi, Y. (2015). *The Dos and Don't of Religion and Politics*, Translated by Abdul Aziz Salimi. Tehran: Ehsān Publications.

- Rouhani, M. (1997). The Constitutionalist of the Nasserī Era. *Zamaneh Magazine*, 23, 32-40.
- Sabzevārī, M. H. (1938). *Al-Layālī Al-Montazīma Fī 'Ilm Al-Manṭiq* (Explanation of Systematic Logic). Lithograph.
- Seyyedi, A. (2007). *Life and Thoughts of Sheikh Hadi Najmabadi*. Master's thesis, Imam Khomeini International University.
- Najmabadi, Sh. H. (1999). *Tahrīr ul-'Oqālā*, Edited by Morteza Najmabadi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Printing and Publishing.
- Sohrevardī, Š. (2000). *Collection of Sohrevardī Works*, Edited and introduced by Najafqoli Habibi. Vol. 1. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Soleymanpour, A. (2011). *Rational Interpretation of Religion and Its Compatibility with Modernist and Democratic Thoughts in the Constitutionalist Discourse of Najmabadi and Naini*. PhD Thesis, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Faculty of Political Science.
- Soleymanpour, A. (2014). Hajj Sheikh Hadi Najmabadi and the Theory of Rational Religion as an Iranian-Islamic Approach to Progress. *Third Conference on the Islamic-Iranian Model of Progress*.
- Soleymanpour, A. (2015). *Hajj Sheikh Hadi Najmabadi and the Discourse Plan of Rational Religion*. Bojnourd: Islamic Azad University Publications, Bojnourd Branch.
- Solomon, R. C. (2009). *A short history of philosophy*, Translated by Manouchehr Shadan. Tehran: Behjat Publications.
- Sullivan, R. J. (2008). *An introduction to kant's ethics*, Translated by Ezatollah Foladvand. Tehran: Tarḥ-e Nū.
- Varharam, Gh. (2006). *The Political System and Social Organizations of Iran in the Qajar Era*. Tehran: Moein.
- Ziba Kalam, S. & Bidgoli, M. (2018). Native modernism, a probe into sheikh hadi najmabadi's thoughts. *Politics - Journal of the Faculty of Law and Political Sciences*, 48(4), 961-977.



University of Tehran
Faculty of Theology and Islamic Studies

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110

The Pirghazi Mausoleum Complex of the Historical City of Dehdasht: From Tomb to Khaneqah, an Analysis of its Architectural Structure and Khaneqah Function

Zabihallah Masoudinia¹ , Ahmad Salehi kakhki²

1. Corresponding Author, PhD graduate Department, Faculty of Conservation and Restoration, Art University of Esfahan. Esfahan, Iran (masoudinia.zabih@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Archaeology. Faculty of Conservation and Restoration. Art University of Esfahan. Esfahan, Iran (salehi.k.a@au.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 3 May 2025
Received in revised form:
17 September 2025
Accepted: 1 October 2025
Published online:
16 November 2025

Keywords:

*Historical City of Dehdasht,
Architecture,
Mausoleum Complex,
Pirghazi,
Khaneqah*

ABSTRACT

The Historical City of Dehdasht is considered one of the most important historical cities in Southwestern Iran. The presence of multiple mausoleums both inside and outside the city's defensive wall indicates the central role of religion in the formation and expansion of this city. One of the most prominent of these mausoleums is the Pirghazi Mausoleum Complex, located in the "Rabad" area, outside the city's defensive wall. Despite the lack of written sources and the absence of targeted archaeological studies, the significance of this complex, as one of the few remaining mausoleums in Southwestern Iran, remains unknown. This research aims to examine the architectural structure, features, and functions of this complex within the context of the historical city of Dehdasht, using a descriptive-analytical method based on field observations and library studies. The main research questions are: To what period or periods does the Pirghazi Mausoleum Complex belong? What role and function did this complex play in the historical city of Dehdasht?

Despite widespread damage, the complex's complex and diverse architecture is still discernible. The naming of the building and the common titles used by local residents, along with the presence of varied architectural spaces; demonstrate the complex's religious-cultural status and its supra-regional influence. Based on architectural studies, a comparison of its *Mudarras* (stepped) dome with similar examples, and archaeological findings, the complex dates back at least to the 5th and 6th centuries AH. After the formation of its initial core, sections were added or renovated in later centuries. It appears that the Pirghazi Complex initially served as a gathering place for the followers of the *Ishāqīyah* tariqa (Sufi order), and after the death of its Shaykh, it became known as "Pirghazi" and was transformed into a Khaneqah (Sufi lodge) with religious, educational, missionary, and welfare functions.

Cite this article: Masoudinia, Z. & Salehi kakhki, A. (2025). The Pirghazi Mausoleum Complex of the Historical City of Dehdasht: From Tomb to Khaneqah, an Analysis of its Architectural Structure and Khaneqah Function. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(1), 301-332.
DOI: 10.22059/jhic.2025.392101.654565



© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2025.392101.654565

Publisher: University of Tehran Press.

مجموعه آرامگاهی پیرغازی شهر تاریخی دهدشت: از آرامگاه تا خانقاه، تحلیلی بر ساختار معماری و کارکرد خانقاهی آن

ذبیح‌الله مسعودی نیا^۱، احمد صالحی کاخکی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری باستان‌شناسی، دانشکده حفاظت و مرمت، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: masoudinia.zabih@gmail.com
 ۲. دانشیار گروه باستان‌شناسی، دانشکده حفاظت و مرمت، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: salehi.k.a@aui.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵ کلید واژه‌ها: شهر تاریخی دهدشت، معماری، مجموعه آرامگاهی، پیرغازی، خانقاه.	شهر تاریخی دهدشت از مهم‌ترین شهرهای تاریخی جنوب غرب ایران به شمار می‌آید. وجود آرامگاه‌های متعدد درون و بیرون از حصار دفاعی شهر، بیانگر نقش محوری مذهب در شکل‌گیری و گسترش این شهر است. یکی از شاخص‌ترین این آرامگاه‌ها، مجموعه آرامگاهی پیرغازی است که در منطقه «ریض» و خارج از حصار دفاعی شهر قرار دارد. با وجود فقدان منابع مکتوب و نبود مطالعات باستان‌شناسی هدفمند، اهمیت این مجموعه به عنوان یکی از معدود آرامگاه‌های باقی‌مانده در جنوب غرب ایران، همچنان ناشناخته مانده است. این پژوهش با هدف بررسی ساختار معماری، ویژگی‌ها و کارکردهای این مجموعه در بستر شهر تاریخی دهدشت و با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر مشاهدات میدانی و مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است. پرسش‌های اصلی تحقیق عبارت‌اند از: ۱. مجموعه آرامگاهی پیرغازی متعلق به چه دوره یا دوره‌هایی است؟ ۲. این مجموعه چه نقش و کارکردی در شهر تاریخی دهدشت ایفا می‌کرده است؟ با وجود آسیب‌های گسترده، معماری پیچیده و متنوع مجموعه همچنان قابل مشاهده است. نام‌گذاری بنا و عنوان‌های رایج در میان اهالی محلی، همراه با وجود فضاهای متنوع معماری، نشان‌دهنده جایگاه مذهبی - فرهنگی مجموعه و تأثیر فرمانطقه‌ای آن است. بر اساس مطالعات معماری، مقایسه گنبد «مُزَرَس» (پلکانی) آن با نمونه‌های مشابه و یافته‌های باستان‌شناسی، قدمت این مجموعه حداقل به قرون پنجم و ششم هجری قمری بازمی‌گردد که پس از شکل‌گیری هسته اولیه، طی قرون بعد بخش‌هایی به آن افزوده یا مورد رسیدگی و مرمت قرار گرفته است. به نظر می‌رسد مجموعه پیرغازی در آغاز، محل گردهمایی پیروان طریقت اسحاقیه بوده و پس از درگذشت شیخ آن، به نام «پیرغازی» شهرت یافته و به خانقاهی با کارکردهای مذهبی، آموزشی، تبلیغی و رفاهی تبدیل شده است.

استناد: مسعودی نیا، ذبیح‌الله و صالحی کاخکی، احمد (۱۴۰۴). مجموعه آرامگاهی پیرغازی شهر تاریخی دهدشت: از آرامگاه تا خانقاه، تحلیلی بر ساختار معماری و کارکرد خانقاهی آن. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۸(۱)، ۳۰۱-۳۳۲.

DOI: 10.22059/jhic.2025.392101.654565



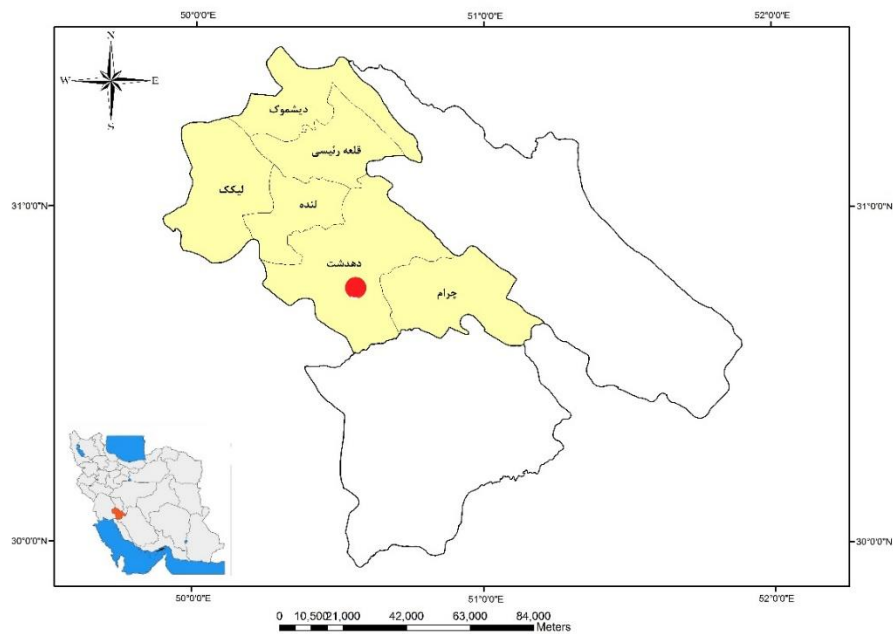
© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.392101.654565

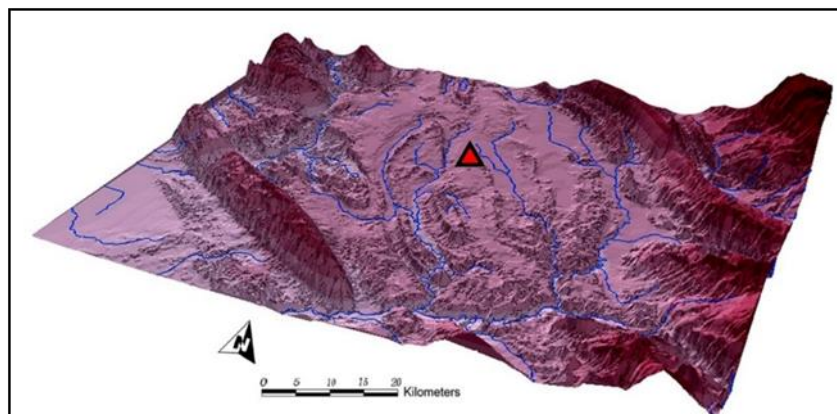
ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

شهر تاریخی دهدشت در دشتی به همین نام و در بخش جنوب شرقی شهر امروزی دهدشت در استان کهگیلویه و بویراحمد واقع شده و از جمله معدود شهرهای تاریخی ایران است که توانسته کلیت ساختار شهری خود را حفظ کند. این شهر با مساحتی حدود ۴۵ هکتار در بخش جنوبی شهر کنونی دهدشت قرار دارد و در دوران اسلامی، مهم‌ترین مرکز اداری و سیاسی منطقه کهگیلویه و بویراحمد به شمار می‌رفت که در سال ۱۳۶۴ هجری شمسی با شماره ۱۶۹۸/۳ در فهرست آثار ملی ایران به ثبت رسیده است. دهدشت شهری کوهپایه‌ای است که در دامنه کوه‌های بلند زاگرس جنوبی و در ناحیه انتقالی میان کوهستان و دشت‌های هموار جنوب غرب ایران قرار دارد. با وجود اینکه این منطقه اقلیمی گرم و خشک دارد، دشت‌های حاصل‌خیز اطراف و عبور رودخانه‌های پرآبی همچون مارون و خیرآباد - که در چند کیلومتری شهر به سمت دشت خوزستان جاری می‌شوند - سبب رونق کشاورزی و شکوفایی اقتصادی این منطقه طی دوره های مختلف تاریخی شده است. در مجموع وجود شرایط زیست‌محیطی و جغرافیایی مناسب، موقعیت ارتباطی ویژه و اهمیت سیاسی و مذهبی از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری و توسعه شهر در این ناحیه به شمار می‌آیند (شکل ۱ و ۲). در سایه کمبود یا سکوت منابع تاریخی، اطلاعات مستند و دقیقی درباره پیشینه و زمان تأسیس این شهر در دست نیست. منابع تاریخی پیش از دوران صفویه نامی از دهدشت نبرده‌اند و نخستین بار در دوره صفویه و در خلال ذکر رویدادهای سیاسی و انتخاب آن به عنوان مقر حکومت ایالت کهگیلویه و نیز وقوع برخی ناآرامی‌ها از این شهر یاد شده است. کمبود منابع، به‌ویژه در مورد آثار معماری آن، بیش از دیگر حوزه‌ها محسوس است؛ به‌طوری‌که در منابع دوره صفوی و پس از آن، هیچ اشاره‌ای به بناهای معماری این شهر نشده و این امر موجب شده است تا مطالعات و پژوهش‌های معاصر درباره ساختار کالبدی و تاریخی دهدشت با کاستی‌های جدی مواجه باشد.



شکل ۱: نقشه موقعیت شهر تاریخی دهدشت در استان کهگیلویه و بویراحمد (مسعودی نیا، ۱۴۰۰: ۸)



شکل ۲: نقشه موقعیت شهر تاریخی دهدشت در میان دشت میان کوهی دهدشت و منابع آبی روستای اطراف آن (مسعودی نیا، ۱۴۰۰: ۹)

در گذشته این شهر دارای تعداد نسبتاً زیادی بنای آرامگاهی بوده است که متأسفانه بر اثر فرسایش طبیعی، تخریب‌های انسانی و رشد و توسعه شهر جدید، بخش عمده‌ای از این بناها تخریب شده و تنها تعداد اندکی از آن‌ها باقی مانده است. در حال حاضر، ده بنای آرامگاهی از این مجموعه شناسایی شده که عمده آن‌ها پابرجای مانده و در وضعیت مناسبی قرار دارند. از این تعداد، چهار بنا درون حصار دفاعی پیشین شهر و شش بنای دیگر در بیرون از آن قرار دارند و اطلاعات مستندی از قدمت و تاریخ ساخت، نسب‌شناسی و نیز جایگاه و اهمیت آن‌ها در ساختار شهر وجود ندارد.

یکی از مهم‌ترین این آرامگاه‌ها، مجموعه آرامگاهی پیرغازی است که در بخش غربی شهر و در محله رواق (منطقه ربض شهر) واقع شده است. بررسی و مطالعه این مجموعه، نه تنها به شناسایی بهتر این بنای ارزشمند کمک می‌کند، بلکه می‌تواند بخشی از ابهامات مربوط به شهر تاریخی دهدشت را نیز روشن سازد. از سوی دیگر، شناخت این مجموعه به عنوان یکی از معدود آرامگاه‌های به‌جامانده از جنوب غرب ایران، اطلاعات ارزشمندی درباره ساختار، ویژگی‌ها معماری خانقاه‌ها و مجموعه‌های آرامگاهی این منطقه از کشور ارائه خواهد کرد.

روش پژوهش

این پژوهش از نوع تاریخی - توصیفی با رویکرد تحلیلی است. روش گردآوری اطلاعات به صورت اسنادی و مشاهدات میدانی انجام شده و تلاش شده است تا در کنار مطالعات میدانی و بهره‌گیری از منابع مکتوب (سفرنامه‌ها، منابع تاریخی و جغرافیایی، اسناد و...) برای توصیف بنا و تحلیل بهتر از تصاویر هوایی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ خورشیدی (پیش از توسعه و گسترش شهر جدید دهدشت) نیز استفاده شود. همچنین یافته‌های حاصل از کاوش‌های باستان‌شناسی و کشفیات اتفاقی (از جمله قطعات سفالی و سکه‌ها) جهت تاریخ‌گذاری و کارکرد مجموعه پیرغازی در شهر تاریخی دهدشت و بررسی تداوم فرهنگی و حیات اجتماعی آن، مورد بهره‌برداری قرار گرفته است.

پیشینه پژوهش

در بررسی منابع تاریخی پیش از دوره صفویه هیچ‌گونه اشاره یا ذکری از شهر یا مکانی به نام دهدشت وجود ندارد و برای نخستین بار در منابع تاریخی دوره صفویه از این شهر یاد می‌شود. این منابع تاریخی و سایر متون پس از دوره صفویه، اغلب در خلال گزارش رویدادهای سیاسی - که عمدتاً به شورش‌ها و طغیان‌ها علیه حکومت مرکزی مربوط می‌شوند - نام دهدشت را ذکر کرده‌اند (ترکمان، ۱۳۵۰، ۱/ ۲۷۲-۲۷۵؛ افوخته‌ای نطنزی، ۱۳۷۳: ۱۱۹-۱۲۱؛ والی اصفهانی، ۱۳۷۲: ۶۳۹-۶۴۳). برخی از منابع تاریخی،

محققان و جهانگردانی که از این شهر بازدید کرده‌اند، صرفاً به ارائه توصیفاتی کلی از ساختار شهری، شرایط اقلیمی و ظرفیت‌های طبیعی منطقه بسنده کرده‌اند. در مرور این منابع، نکته قابل توجه آن است که هیچ‌یک از آنان به بقعه یا آرامگاهی با نام پیرغازی اشاره‌ای نمی‌کنند (حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۳۲ و ۳۱؛ حسینی فسایی، ۱۳۶۷، ۲/ ۱۴۸۷ و ۹۵۱).

استوکلر^۱ (۱۸۵-۱۸۳۲) و اشتاین^۲ (۱۸۵-۱۸۲) از نخستین پژوهشگرانی هستند که با بازدید از این شهر، علاوه بر ارائه توصیفاتی کلی از دهمشت و برخی بناهای مهم آن، از جمله آرامگاه پیرغازی، از این بناها تصویربرداری کرده و پلان آن‌ها را منتشر کرده‌اند (گاوبه، ۱۳۷۷: ۲۹۶). علمداری و کرمی نیز از جمله محققانی هستند که به مطالعه این بقعه پرداخته‌اند، اما در تحقیقات خود تنها به مطالب ارائه‌شده توسط هانس گاوبه^۳ بسنده کرده و فراتر از آن چیزی نیفزوده‌اند (علمداری، ۱۳۸۰: ۱۰۲-۱۰۱؛ کرمی، ۱۳۹۳: ۱۰۴-۱۰۹). موسوی‌نژاد نیز بدون پرداختن به ویژگی‌های معماری و کارکرد مجموعه، تنها به بررسی نسب‌شناسی آن اکتفا نموده است (موسوی‌نژاد، ۱۳۸۵: ۲۵۶). صالحی‌کاخی و سپیدنامه نیز در بررسی گنبد‌های «مُضَرَس» در بناهای آرامگاهی ایران، پیشینه این نوع گنبد را به دوره اتابکان لرستان نسبت داده و منشأ آن را در سرزمین‌هایی چون عراق و سوریه در سده‌های سوم و چهارم هجری قمری جست‌وجو کرده‌اند (صالحی‌کاخی و سپیدنامه، ۱۳۹۴: ۵۰-۴۱).

همان‌گونه که ذکر شد منابع تاریخی، مانند سایر بناهای شهر، اشاره‌ای به بقعه پیرغازی ندارند و پژوهشگران معاصر نیز صرفاً از آن به عنوان بنای آرامگاهی منفردی یاد کرده‌اند و تاکنون ساختار کالبدی و کارکردی آن به عنوان مجموعه‌ای آرامگاهی مورد مطالعه قرار نگرفته است. بنابراین مقاله حاضر بر آن است تا با رویکردی نو و همه‌جانبه و با بهره‌گیری از اسناد و شواهد تاریخی، یافته‌های باستان‌شناسی (یافته‌های سفالی و سکه‌ای)، تصاویر هوایی مربوط به دهه ۱۳۵۰ هجری شمسی و مطالعات مردم‌نگاری، ضمن معرفی ویژگی‌های معماری این مجموعه، تا حد امکان به ابهامات موجود در خصوص فضاهای معماری، عملکرد و مراحل ساخت و گسترش آن پاسخ دهد.

موقعیت آرامگاه پیرغازی

آرامگاه پیرغازی در استان کهگیلویه و بویراحمد، شهرستان کهگیلویه و در بخش جنوبی شهر دهمشت واقع شده است (شکل ۱). تأسیس و گسترش شهر امروزی دهمشت در دهه‌های اخیر، موجب شده تا این

1. Stocqueler

2. Stein

3. Gaube

بقعه در میان بافت متراکمی از خانه‌های مسکونی قرار گیرد (شکل ۳). بررسی تصاویر هوایی مربوط به دهه پنجاه هجری شمسی نشان می‌دهد که آرامگاه پیرغازی در بخش جنوب غربی شهر تاریخی دهدشت و در میان بافت مسکونی متراکم بیرون از حصار دفاعی شهر و در بخش شرقی محله موسوم به محله رواق قرار داشته است (شکل ۴). محله رواق، منطقه‌ای مسکونی در حومه شهر و به عنوان بخش ریح شناخته می‌شده که متأسفانه در دهه‌های اخیر، بخش عمده‌ای از آن جهت ساخت‌وساز و برداشت مصالح مورد تعرض قرار گرفته و از میان رفته است. با این حال، امروزه آثار سازه‌های معماری پراکنده در نقاط مختلف این منطقه به چشم می‌خورد که متأسفانه در غفلت و بی‌توجهی کامل، در حال تخریب و نابودی تدریجی هستند.



شکل ۳: موقعیت فعلی مجموعه آرامگاهی پیرغازی نسبت به شهر تاریخی و قرارگیری آن در میان بافت مسکونی شهر امروزی دهدشت

(google earth, 2023)



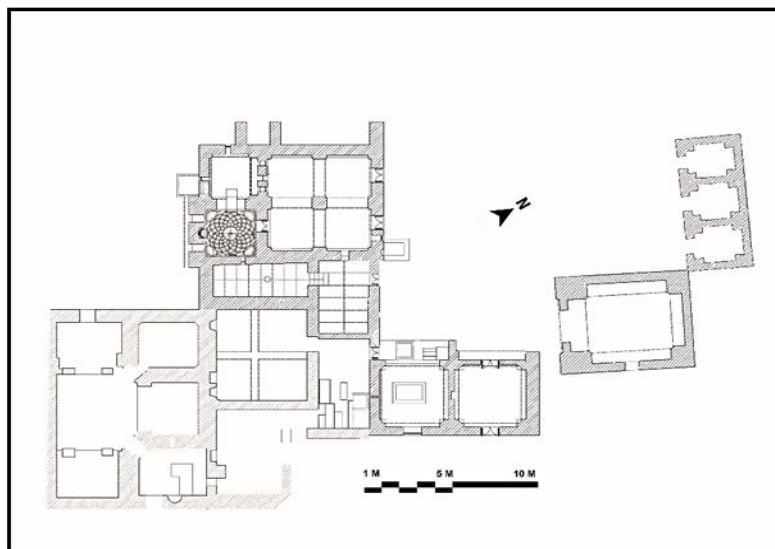
شکل ۴: موقعیت مجموعه آرامگاهی پیرغازی در بخش رواق و شهر تاریخی دهدشت تا پیش از شکل‌گیری و توسعه شهر جدید در دهه ۴۰ هجری شمسی (سازمان نقشه‌برداری کشور، ۱۴۰۰)

وجه تسمیه بنا

تخریب کتیبه‌های بقعه و سکوت منابع تاریخی موجب شده است که اطلاعات چندانی از هویت فرد مدفون در آرامگاه پیرغازی در دست نباشد. مردم بومی این بقعه را با نام «امامزاده جعفر^(ع)» نیز می‌شناسند. دلیل این نام‌گذاری، وجود کتیبه‌ای حکاکی‌شده بر در چوبی ورودی گنبدخانه بوده که متأسفانه در دهه‌های گذشته از جای خود کنده شده و امروزه اثری از آن در دست نیست. برخی پژوهشگران تلاش کرده‌اند تا بر اساس این سند (موسوی‌نژاد، ۱۳۸۳: ۱۰۱؛ کرمی، ۱۳۹۳: ۱۰۴؛ سپیدنامه و رایگانی، ۱۳۹۴: ۵)، بقعه پیرغازی را با استناد به کتاب *مهاجران/ابوطالب*، به ابوجعفر محمد بن حسن بن حسین بن حسن افطس بن علی اصغر، فرزند امام زین‌العابدین^(ع)، نسبت دهند. با این حال، بررسی این منبع نشان می‌دهد که چندین شخصیت تاریخی با نام «ابوجعفر محمد بن حسن بن حسین بن حسن» آغاز می‌شود (طباطبا، ۱۳۷۲: ۳۵-۲۴۵) و متأسفانه این موضوع کمکی به رفع ابهام در خصوص هویت دقیق فرد مدفون در این بقعه نمی‌کند. بنابراین تا زمانی که اسناد یا یافته‌های باستان‌شناسی جدیدی کشف نشود، نمی‌توان با اطمینان مشخص کرد که این آرامگاه متعلق به کدام‌یک از این شخصیت‌ها است.

ویژگی‌های معماری

بر اساس کاوش‌های آواربرداری باستان‌شناسی، آثار باقی‌مانده و بررسی تصاویر هوایی مربوط به دهه ۱۳۵۰ خورشیدی (شکل ۴)، بقعه پیرغازی و اطراف آن از مجموعه‌ای از فضاها شامل گنبدخانه، شبستان، زاویه، وضوخانه، مطبخ، صحن مرکزی، حجره‌های پیرامون صحن و یک آرامگاه تشکیل شده که می‌توان از آن به عنوان یک مجموعه آرامگاهی یاد کرد (شکل‌های ۵، ۶ و ۷). گنبدخانه این آرامگاه مهم‌ترین بخش و هسته مرکزی و اولیه آن به شمار می‌رود که در طول دوره‌های مختلف و متناسب با نیاز، فضاهای معماری جدیدی به آن افزوده شده و درنهایت به صورت یک مجموعه آرامگاهی توسعه یافته است. گنبد این مجموعه به شکل پلکانی و متشکل از شش زینه ساخته شده که زینه بالایی و تاج آن به گنبد نار کوچکی ختم می‌شود (شکل‌های ۸، ۹ و ۱۰). زیر گنبد، سه قبر به شکل مکعب مستطیل قرار گرفته که فاقد سنگ قبر بوده و با اندودی از گچ پوشیده شده‌اند. در سمت قبله و در دیواره جنوبی گنبدخانه، محرابی ساده قرار دارد که با مقرنس گچی تزئین شده است. با این حال، گزارش گاو به نشان می‌دهد که محراب این آرامگاه در گذشته دارای تزئینات پرتکلفی بوده است (گاو به، ۱۳۷۷: ۲۹۶) که در دهه‌های اخیر دستخوش تخریب و تغییرات اساسی شده است. در شمال گنبدخانه، شبستانی به ابعاد ۷×۷ متر قرار دارد که با چهار طاق کلمبوس پوشش یافته و بارهای وارده بر مرکز شبستان توسط یک جرز بزرگ تحمل می‌شود.



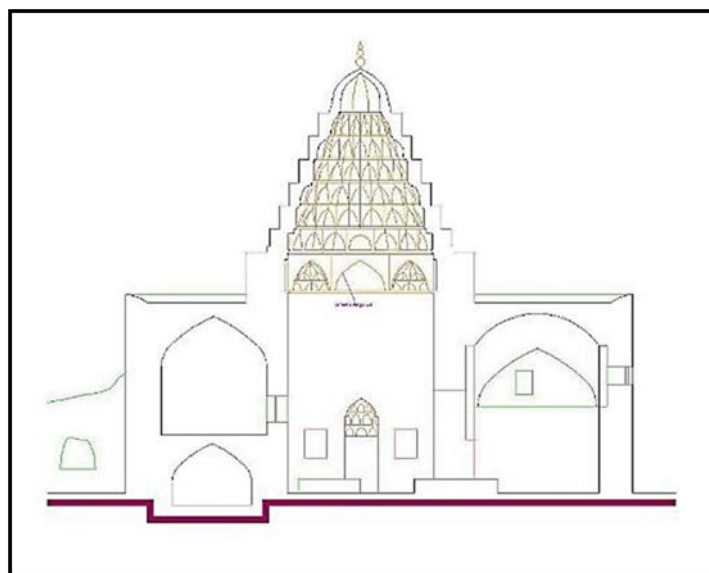
شکل ۵: پلان بناهای برجای مانده مجموعه آرامگاهی پیرغازی (مسعودی‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۲۰)



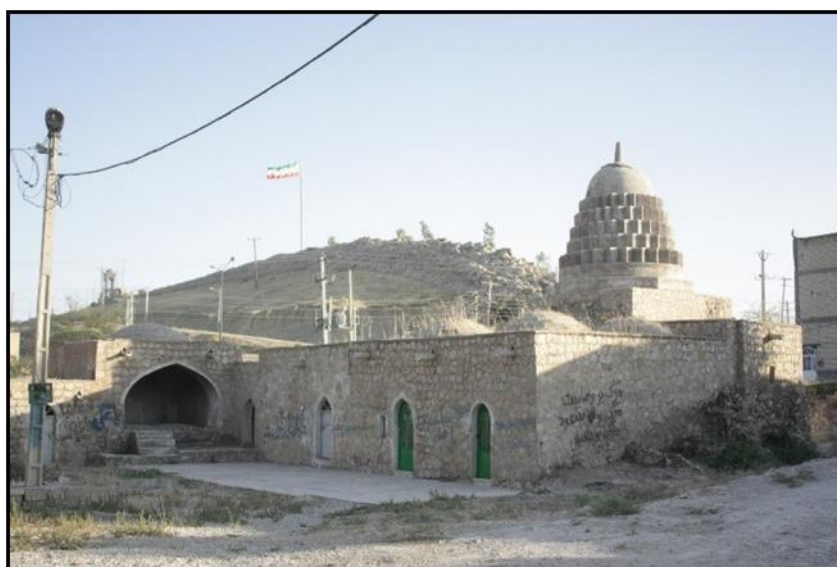
شکل ۶: طرح کارکرد و کاربری بخش‌های موجود در مجموعه آرامگاهی پیرغازی (مسعودی‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۲۰)



شکل ۷: وضعیت بناهای موجود مجموعه آرامگاهی پیرغازی در میان بافت مسکونی معاصر (مسعودی‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۱۹)



شکل ۸: برشی عمودی از گنبد خانه و گنبد «مُصَرَّس» آن، حجره سمت غربی و اتاق دو اشکوبه شرقی (آرشیو سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان ک.ب، ۱۳۹۵)



شکل ۹: وضعیت موجود بخش‌های برجای‌مانده مجموعه پیرغازی (گنبدخانه، شبستان، وضوخانه) (مسعودی‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۱۹)



شکل ۱۰: نمایی از بخش درونی گنبدخانه و تزیینات زیر گنبد «مُضَرَّس» (مسعودی‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۱۹)

چسبیده به دیواره بیرونی غربی شبستان، چهار دیوار با فواصل نامنظم و در راستای شرقی - غربی قابل مشاهده‌اند. با وجود کوچک و محدود بودن فضاهای ایجادشده توسط این دیوارها، شواهد نشان می‌دهد که این دیوارها به سمت غرب و زیر آوار بخش‌های تخریب‌شده ادامه دارند. بدیهی است که ارائه طرح یا نقشه‌ای دقیق از این بخش و تعیین کاربری آن، نیازمند کاوش‌های باستان‌شناسی و پژوهش‌های تخصصی بیشتر است (شکل ۶). در بخش شرقی گنبدخانه، فضای معماری دو اشکوبه‌ای وجود دارد که اشکوب زیرین آن حدود یک متر پایین‌تر از کف گنبدخانه قرار دارد. اشکوب فوقانی در ارتفاع حدود دو متری از کف گنبدخانه واقع شده و از طریق پنجره‌ای به فضای درونی آن مشرف است (شکل‌های ۶ و ۸). پوشش این فضا به صورت طاق تویزه بوده و نحوه قرارگیری، مسیرهای دسترسی و ورودی‌های محدود آن نشان می‌دهد که دسترسی عموم زائران به این فضا به سادگی ممکن نبوده و به احتمال زیاد، این فضا به منظور خلوت‌گزینی، اعتکاف یا چله‌نشینی، دور از دید عمومی مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

اطراف صحن را فضاهای ساختمانی دیگری مانند حجره‌ها، وضوخانه، مطبخ، مسجد و آرامگاه دربرگرفته‌اند. در کاوش‌های باستان‌شناسی در بخش شمالی و شمال شرقی صحن، چند حجره و یک آرامگاه شناسایی شده‌اند. در شمال صحن، پی سه حجره با ابعاد ۵، ۸×۴ و ۳ متر نمایان شده است. همچنین در شمال شرقی صحن، فضای معماری دیگری به ابعاد ۲، ۸×۷ و ۶ متر کشف شده که اگرچه

پیش‌تر کاربرد آن مشخص نبود، در اثر حفاری‌های غیرمجاز، در مرکز آن آثار یک صندوقچه‌قبر به دست آمده که حاکی از کاربرد آرامگاهی آن است. متأسفانه اثری از سنگ قبر باقی نمانده و از هویت فرد متوفی نیز اطلاعی در دست نیست. در گوشه شرقی صحن و در ارتفاع حدود یک متری، وضوخانه‌ای به ابعاد ۵×۵ متر ساخته شده که در آن حوضچه‌ای از سنگ یکپارچه وجود دارد. مطبخ و مسجد نیز در بخش جنوب شرقی صحن قرار دارند (شکل ۱۰). شایان گفتن است که در ساخت این مجموعه، مانند سایر بناهای شهر تاریخی دهدشت، از مصالحی چون سنگ لاشه و ملات گچ استفاده شده است.



شکل ۱۱: وضوخانه و حوض سنگی مرکز آن در بخش شرقی صحن مرکزی (مسعودی‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۲۰)

از تزئینات و آرایه‌های معماری این مجموعه اطلاعات دقیقی در دست نیست. در مرمت‌ها و بازسازی‌های سال‌های اخیر، فضای داخلی بنا با پوششی ساده از گچ پوشانده شده است. گاو به در بازدید خود از این مجموعه، پنجره‌ها را دارای نرده‌های تزئینی با طرح‌های هندسی (گره چینی) توصیف کرده و به مقرنس‌های گچی محراب اشاره داشته که احتمالاً با کاشی نیز تزئین شده بود (گاو به، ۱۳۷۷: ۲۹۶). با توجه به جایگاه ویژه این بقعه در میان مردم بومی، این مجموعه در طول زمان بارها مرمت و بازسازی شده است، اما به دلیل ناامنی‌ها و عدم رسیدگی لازم، تزئینات آن -همچون بسیاری از دیگر آثار معماری منطقه- دچار تخریب و نابودی شده‌اند. در بررسی آثار مکشوفه از شهر تاریخی دهدشت، نمونه‌های متعدد و متنوعی از کاشی‌های تزئینی به دست آمده که نشان می‌دهد در تزئین بناهای این شهر، از جمله این مجموعه آرامگاهی، از آرایه‌های گوناگون و باکیفیت استفاده می‌شده است.

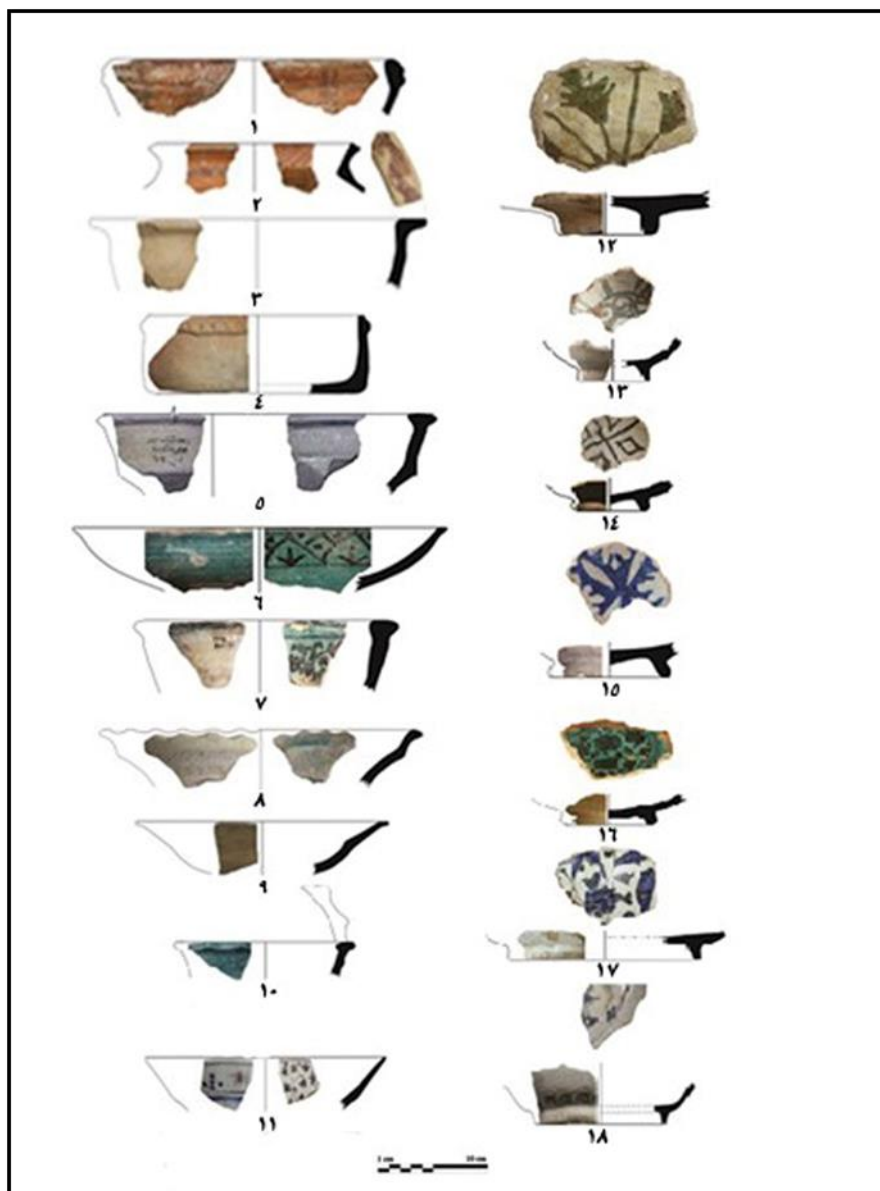
تاریخ گذاری مجموعه

فرم پلکانی (مُضَرَّس) این نوع گنبدها، آن‌ها را به‌طور کامل از سایر انواع گنبدهای دوران اسلامی متمایز می‌سازد. نمونه‌های متعددی از این نوع گنبدها در منطقه کهگیلویه و اطراف آن باقی مانده است. این سبک از گنبدسازی در بناهایی همچون امامزاده یحیی (قزلباش و آزادی، ۱۳۸۹: ۶۵) امامزاده محمود، گنبد لیشر، امامزاده شیخ حسین، امامزاده سید جلال‌الدین و امامزاده بابا احمد (سپیدنامه و صالحی کاخکی، ۱۳۹۳: ۴۴؛ قزلباش و آزادی، ۱۳۸۹: ۶۷) دیده می‌شود که نشان‌دهنده رواج کاربرد این نوع گنبد در ساخت بقاع و آرامگاه‌های منطقه است. استفاده از گنبدهای پلکانی (مُضَرَّس) در پوشش آرامگاه‌ها، در مناطق جنوبی، جنوب غربی و غرب ایران نیز متداول بوده و در بقعه زین‌الدین و شاه ابوالقاسم دزفول، امامزاده عبدالله و خضر نبی شوشتر، امامزاده شیرمحمد نورآباد (زمرشیدی، ۱۳۶۷: ۲۶۳)، میر محمد خارک، امامزاده جعفر بروجرد (سعیدیان و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۳) از این نوع گنبد استفاده شده است. مطالعات انجام‌شده نشان می‌دهد که تمرکز و تراکم این نوع گنبدها، بیشتر در منطقه جنوب غربی ایران، به‌ویژه در حوزه استان‌های امروزی کهگیلویه و بویراحمد، غرب استان فارس و شرق استان خوزستان قابل مشاهده است.

«هیلن براند»^۱ ساخت این نوع گنبدها را به دوره سلجوقی نسبت می‌دهد (هیلن براند، ۱۳۸۷: ۳۱۹) و گاو به نیز بر اساس ویژگی‌های معماری، ساخت بقعه پیرغازی را مربوط به دوره سلجوقی می‌داند (گاو به، ۱۳۵۹: ۲۹۶). با این همه، تعدادی از بناهایی که دارای گنبد «مُضَرَّس» و کتیبه‌دار هستند، عمدتاً تاریخ قرون هفتم و هشتم هجری قمری را نشان می‌دهد. به عنوان نمونه در کنار امامزاده یحیی، سنگ قبری با تاریخ ۷۰۴ هـ.ق. کشف شده (قزلباش و آزادی، ۱۳۸۹: ۶۶) و بناهایی چون میر محمد خارک، امامزاده جعفر بروجرد (سعیدیان، ۱۳۹۰: ۱۲۵-۱۲۶)، امامزاده عبدالله شوشتر بر اساس کتیبه‌های باقی‌مانده به قرون هفتم و هشتم هجری قمری تاریخ گذاری شده‌اند (سپیدنامه و صالحی کاخکی، ۱۳۹۲: ۴۶). با توجه به کتیبه ورودی گنبدخانه پیرغازی و مقایسه گنبد آن با نمونه مشابه تاریخ‌دار، ساخت گنبدخانه را می‌توان حداقل به قرون هفتم و هشتم هجری قمری نسبت داد. گرچه این مجموعه امروزه فاقد هرگونه سند مکتوبی است، شواهد نشان می‌دهد تا دهه چهل هجری شمسی این بنا دارای کتیبه‌هایی بوده که برخی از آن‌ها تخریب شده و برخی دیگر نیز از بدنه بنا جدا و به مکان نامعلوم منتقل شده است. نمونه ای از این آثار کتیبه‌دار در ورودی زیبا و بسیار ارزشمندی بوده که در دهه پنجاه هجری شمسی به بهانه مرمت از بنا جدا شده و به شهر بهبهان منتقل گردیده، اما تاکنون اطلاعی از وضعیت آن در دست نیست. طبق سند منتشرشده، متن این کتیبه به قلم ثلث و به این مضمون بوده «... حجر المزار فایض الانوار قره العین الرسول ابوجعفر محمد بن حسن بن حسین بن حسن ... [ناخوانا] ... فی ست و سبعمائه» (موسوی‌نژاد، ۱۳۸۵: ۲۵۶).

1. Hillen Brand

این کتیبه تا حدود زیادی تاریخ‌گذاری بنای گنبدخانه را تسهیل می‌نماید. مطابق با متن آن، تاریخ ساخت این بخش به ۷۰۶ هـ.ق. بازمی‌گردد؛ بنابراین می‌توان زمان احداث گنبدخانه را دست‌کم به اوایل قرن هشتم هجری قمری نسبت داد. با این‌حال گنبد مُصَرَّس به دلیل ویژگی‌های فنی خاص خود و استفاده گسترده‌اش در یک محدوده زمانی مشخص، می‌تواند تاریخ‌گذاری این بنا را تا حدود زیادی تسهیل نماید. این نوع گنبد نه تنها در ایران، بلکه در سرزمین‌هایی چون عراق و سوریه به‌وفور به کار رفته است؛ از جمله در ساخت بناهایی چون امامزاده نورالدین دمشقی، مقبره امام دُر سامرا و سیت زبیده خاتون و گنبد شیخ عمر سهروردی در بغداد (سپیدنامه و صالحی کاخکی، ۱۳۹۳: ۴۴). همچنین مطالعه سفال‌ها و سکه‌های مکشوفه از این مجموعه از دیگر منابع مهم برای تاریخ‌گذاری و روند رشد و توسعه آن در دوران مختلف اسلامی است. از این مجموعه، طیف متنوعی از سفال‌های لعابدار و بدون لعاب به دست آمده که از قرون چهارم و پنجم هجری قمری تا دوران متأخر قابل تاریخ‌گذاری هستند (شکل ۱۲ و جدول ۱). همچنین مطالعه سکه‌های کشف‌شده نشان می‌دهد که تاریخ ضرب آن‌ها مربوط به قرون هشتم و نهم هجری قمری است (مسعودی‌نیا، ۱۴۰۰: ۱۳۷-۱۵۸).



شکل ۱۲: بخشی از سفال‌های مکشوفه از کاوش‌های آواربرداری مجموعه آرامگاهی پیرغازی
(نگارندگان، ۱۳۹۹)

جدول ۱: جدول مقایسه‌ای تعدادی از سفال‌های مکشوفه از مجموعه آرامگاهی پیرغازی

شماره قطعه	توصیف قطعه	قدمت	مقایسه	منبع مورد مقایسه
۱	لبه و بدنه، قدح، خمیره قرمز نارنجی، کانی، دست‌ساز، متوسط، پخت کافی، پوشش دست مرطوب، منقوش افزوده و نیش‌گونی، رنگ قهوه‌ای، نامشخص، بدنه بیرونی و درونی	اوایل اسلامی و سلجوقی	فرم و تزئین	(Whitcomb, 1985: 56/ fig 1) (علیزاده و دیگران، ۱۳۹۵: ۴۹۷/ طرح F) (عسکری چاوردی، ۱۳۸۹: ۵۴/ شکل ۲ طرح ۸)
۲	لبه و بدنه، خمیره، خمیره قرمز نارنجی، ارگانیک، دست‌ساز، متوسط، پخت کافی، پوشش دست مرطوب، منقوش افزوده و کنده، رنگ قهوه‌ای، نامشخص، بدنه بیرونی	سلجوقی	فرم	(علیزاده و همکاران، ۱۳۹۵: ۴۲۱)
۳	لبه و بدنه، قدح، خمیره نخودی روشن، کانی، چرخ‌ساز، ظریف، پخت کافی، پوشش گلابه‌ای رقیق نخود در بیرون و درون، منقوش، رنگ قهوه‌ای، زیگزاگ، روی لبه	ساسانی و اوایل اسلامی	فرم	تل گسر رامهرمز (علیزاده و همکاران، ۱۳۹۵: ۴۳۵ / طرح H) شهر گور (امیری، ۱۳۹۱: ۱۵۵/ طرح ۴۹) مادآباد مرودشت (رجبی، ۱۳۹۴: ۱۸۶ / طرح ۲۰) سروستان (عسکری چاوردی، ۱۳۸۹: ۵۶ / شکل ۷، طرح ۴۷)
۴	لبه، بدنه و لگن، قرمز نارنجی، کانی، دست‌ساز، خشن، پخت کافی، پوشش دست مرطوب بیرون، نوار افزوده و نقش فشاری، لبه	ساسانی - اوایل اسلامی	فرم	میناب شوشتر (عالی و خسروزاده، ۱۳۸۴: ۲۶۱ / طرح‌های ۱-۱۰)
۵	لبه و بدنه، قدح، خمیره نخودی، کانی، چرخ‌ساز، متوسط، پخت کافی، لعاب قهوه‌ای زرد درون و بیرون	سلجوقی - ایلخانی	فرم	مالین خراسان (خدادوست و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۶۶ / قطعه ۳۴) محوطه کن بینو بهبهان (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۴: ۹۹ / طرح ۲۱) ساوه (کریمی و کیانی، ۱۳۶۴: ۲۳۰)

شماره قطعه	توصیف قطعه	قدمت	مقایسه	منبع مورد مقایسه
				ایران (گراب، ۱۳۸۴: ۱۶۱)
۶	لبه و بدنه، قدح، خمیره نخودی، کانی، چرخ‌ساز، پخت کافی، لعاب درون و بیرون، نقوش سیاه زیر لعاب سبز-آبی، درون، نقوش هندسی	قرن ۶ و ۷ هجری قمری	فرم و تزیینات	(قربانی، ۱۳۹۴: ۶۵ و ۷۱) محوطه کن بینو بهبهان (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۴: ۹۹/ طرح ۲۱) قم (قربانی، ۱۳۹۴: ۱۲۶)
۷	لبه و بدنه، نامشخص، خمیره نخودی، کانی، چرخ‌ساز، پخت کافی، لعاب درون، نقوش سیاه زیر لعاب فیروزه‌ای، درون، نقوش هندسی و گیاهی	۶-۷ هجری قمری	-	-
۸	لبه و بدنه، کاسه، خمیره نخودی، کانی، چرخ‌ساز، پخت کافی، لعاب درون و بیرون، سبز آبی، نقوش کنده روی لبه	سلجوقی - ایلخانی	تکنیک تزیین	بیشاپور (امیری، ۱۳۹۱: ۹۰/ شماره ۱۱)
۹	لبه و بدنه، کاسه، خمیره نخودی، کانی، چرخ‌ساز، متوسط، پخت کافی، لعاب زرد درون و بیرون	قرون اولیه اسلامی (۳ و ۴ هجری قمری)	فرم	نیشابور (Willkinson, 1973:63/ p28) جیرفت (چوبک، ۱۳۹۱: ۱۰۷/ تصویر ۳۱) نیشابور (گراب، ۱۳۸۴: ۵۵/ طرح ۳۸)

شماره قطعه	توصیف قطعه	قدمت	مقایسه	منبع مورد مقایسه
				سمرقند، سیراف و شوش (Mason, 1971: 61 /fig 20) عراق (گراب، ۱۳۸۴: ۵۰ / تصویر ۳۸)
۱۰	لبه و بدنه، کاسه، خمیره نخودی، کانی، چرخ‌ساز، پخت کافی، لعاب درون و بیرون، سبز آبی، نقوش کنده روی بدنه	سلجوقی - ایلخانی	فرم تکنیک تزئین	(کریمی و کیانی، ۱۳۶۴: ۳۰) آمل (گراب، ۱۳۸۴: ۱۱۶ - شماره ۱۲۹)
۱۱	لبه، کاسه، بدل چینی، پخت کافی، متوسط، درون و بیرون، گیاهی و هندسی، آبی و سیاه	۱۱-۱۰ هجری قمری	نقش و تکنیک تزئین	برخوار (ملک‌پور، ۱۳۹۲: ۱۰۲ / نمونه ۸۷) یزد (میرخیلی، ۱۳۹۰: ۴۸)
۱۲	بدنه و پایه، نامشخص، خمیره نخودی، کانی، چرخ‌ساز، متوسط، پخت کافی، لعاب درون، نقوش سبز لجنی زیر لعاب مات قلعی، درون، نقوش هندسی	قرون اولیه اسلامی	تکنیک لعاب و تزئین	گور (امیری، ۱۳۹۱: ۱۷۱ / طرح ۱۰) جیرفت (چوبک، ۱۳۹۱: ۱۰۵ / تصویر ۲۶)
۱۳	بدنه و پایه، کاسه، خمیره نخودی، کانی، چرخ‌ساز، متوسط، پخت کافی، لعاب درون و بیرون، نقوش سیاه زیر لعاب مات، درون، نقوش اسلیمی و هندسی	۸-۱۰ هجری قمری	-	-
۱۴	بدنه و پایه، کاسه، خمیره نخودی، کانی، چرخ‌ساز، متوسط، پخت کافی، لعاب درون، نقوش سیاه زیر لعاب مات، درون، نقوش هندسی	قرن ۶-۸ هجری قمری	فرم تکنیک تزئین	(کریمی و کیانی، ۱۳۶۴: ۲۵۶) (گراب، ۱۳۸۴: ۱۶۸ / شماره ۱۹۹)
۱۵	پایه، نامشخص، گل رسی، پخت کافی، متوسط، کف، گیاهی، آبی	۸-۵ هجری قمری	فرم و تزئین	شوش (Mason, 1997:46 SSA.) 21 / استخر (Mason, 1997:47 ISR. 01)
۱۶	لبه و بدنه، کاسه، خمیره نخودی، کانی، چرخ‌ساز، پخت کافی، لعاب درون، نقوش سیاه	۶ و ۷ هجری	-	-

شماره قطعه	توصیف قطعه	قدمت	مقایسه	منبع مورد مقایسه
	زیر لآب سبز-آبی، درون، نقوش هندسی و گیاهی	قمری		
۱۷	پایه، نامشخص، بدل چینی، پخت کافی، خشن کف و پایه، گیاهی، هندسی، آبی	۱۱-۱۲ هجری قمری	نقش و تکنیک تزئین	یزد (میرخلیلی، ۱۳۹۰: ۵۱)
۱۸	بدنه و پایه، کاسه، بدل چینی، پخت کافی، متوسط، درون و بیرون، گیاهی، هندسی، معماری و عناصر طبیعی، آبی و سیاه	۱۱-۱۰ هجری قمری (۱۵۳۰ م)	فرم نقش	ترکیه http://jameelcentre.ashmolean.org/collection/6/653/878 برخوار (ملک پور، ۱۳۹۲: ۱۱۱/ نمونه ۱۲۳) (کریمی و کیانی، ۱۳۶۴: ۳۷۴/ تصویر ۹۱) یزد (میرخلیلی، ۱۳۹۰: ۶۸)

(نگارندگان، ۱۴۰۱)

بررسی و تحلیل کاربرد و عملکرد مجموعه

تحقیق درباره وجه تسمیه نام بنا طی دهه‌های گذشته، می‌تواند در روشن ساختن کاربرد آن تا حدودی راهگشا باشد. گاو به در بازدید خود از شهر تاریخی دهمشت، اشاره کرده است که مردم بومی این بنا را با نام «امامزاده چله‌خانه» می‌شناسند (گاو به، ۱۳۷۷: ۲۹۵). چله‌خانه و خانقاه با اندیشه‌های عرفانی و تصوف اسلامی در ارتباط بوده و محل اجتماع صوفیان محسوب می‌شده‌اند (کیانی، ۱۳۸۰: ۴۱۹). در این مکان‌ها، درآویش و مریدان برای دوری از جامعه، تزکیه نفس و رسیدن به قرب الهی، به مدت چهل شبانه‌روز به عزلت و خلوت‌نشینی می‌پرداختند و خود را از لذت‌های دنیوی چون خوردن، خوابیدن و سخن‌گفتن محروم می‌ساختند (گرابر و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۰۱-۳۰۲؛ منیری جاوید، ۱۳۸۲: ۱). گرچه در مراحل نخستین این گونه مکان‌ها بیشتر جهت اسکان و تغذیه صوفیان به کار می‌رفت، به‌مرور به‌صورت نهادهای مستقل، خودگردان رسمی و تربیتی در بیشتر سرزمین‌های اسلامی تبدیل شدند (کیانی، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۴).

با وجود اشاره منابع تاریخی به ساخت خانقاه‌های متعدد در مناطق مختلف ایران، از قرون اولیه اسلامی تا دوره‌های متأخر، امروزه اطلاعات چندانی در مورد شاخص‌ها و ویژگی‌های استاندارد معماری آن‌ها در دست نیست. این کمبود اطلاعات باعث شده تا از میان شمار قابل توجه خانقاه‌های ساخته‌شده، تنها تعداد

محدودی شناسایی شوند و این وضعیت سبب شده تا از معماری خانقاه‌ها به عنوان «معماری گم شده» یاد شود (قیومی بیدهندی و سلطانی، ۱۳۹۳: ۶۵-۶۶). در این میان به نظر می‌رسد یکی از دلایل شکل‌گیری الگویی ثابت در معماری خانقاه‌ها، وجود تعداد قابل توجه مکاتب و فرقه‌های صوفی‌گری بوده که هر کدام پیرو صوفی و مرشد خاص خود بودند و بناهایشان را متناسب با آموزه‌های آن فرقه بنا می‌کردند.

بررسی زمینه‌های فرهنگی و مذهبی منطقه جنوب و جنوب غرب ایران، به‌ویژه نواحی ارجان و دهدشت، که تا سده‌های نخست اسلامی از مراکز مهم زرتشتی‌نشین به شمار می‌رفته‌اند، نشان می‌دهد که برخی مفاهیم بنیادین آیین زرتشتی، همچون خلوت‌نشینی، ریاضت، طهارت آیینی و جایگاه نمادین نور، به‌صورت غیرمستقیم در شکل‌گیری اندیشه‌های عرفانی و تصوف اسلامی تأثیرگذار بوده‌اند (هیلن‌براند، ۱۳۸۷: ۳۳۴؛ گرابر و همکاران، ۱۳۹۱: ۳۰۵؛ قیومی بیدهندی و سلطانی، ۱۳۹۳: ۷۲). این تأثیرپذیری، نه تنها در مفاهیم و آیین‌ها، بلکه در ساختار فضایی خانقاه‌ها و چله‌خانه‌ها نیز بازتاب یافته و نوعی استمرار نمادین فضاهای معنوی آیین‌های پیشااسلامی در ساختار عرفانی و تصوف دوره اسلامی را نشان می‌دهد (Ghorbannejad, 2014: 4-6; Spenser, 1971: 166).

گرابر^۱ در توصیف خانقاه‌های قرون ۱۱ و ۱۲ آسیای میانه، این خانقاه‌ها را دارای یک گنبدخانه مرکزی، اتاق‌های مسکونی برای مسافران و فضای برگزاری جلسات در گوشه‌های بنا معرفی می‌کند که اغلب به مقبره شخصیت مورد تکریم متصل بوده و به‌مرور به زیارتگاه تبدیل شده‌اند (گرابر و همکاران، ۱۳۹۳: ۳۰۱-۳۰۲). برخی از پژوهشگران بر جنبه آرامگاهی خانقاه‌ها تأکید دارند و معتقدند بناهایی که ابتدا از یک گنبد آرامگاهی آغاز شده و سپس در طول زمان گسترش یافته و تبدیل به یک مجموعه آرامگاهی می‌شود را خانقاه می‌نامند (کیانی، ۱۳۸۰: ۱۳۵). اسپنسر نیز خانقاه را ساختمان مرکزی با اتاق‌هایی پیرامون آن می‌داند که محل گردهمایی شیخ و مریدان برای عبادت، مناجات و مباحثه بوده است (Spenser, 1971: 166).

اگرچه معماری خانقاه‌ها تحت تأثیر شرایط زمانی و مکانی بوده و از ویژگی‌های معماری مشترک و استاندارد پیروی نمی‌کرده، به‌طور کلی این مجموعه‌ها شامل فضاهایی همچون صحن روباز، تالار اجتماعات برای انجام آداب و رسوم جمعی، نظیر سماع و نیایش، محل تدریس و وعظ، وضوخانه، اتاق و حجره برای اقامت صوفیان و خدمتگزاران، کتابخانه، مطبخ، انبار و گاه حمام و اصطبل بودند که در جوار مقبره‌ای از بزرگان طریقت ساخته می‌شدند (کیانی، ۱۳۸۱: ۱۲۷؛ قیومی بیدهندی و سلطانی، ۱۳۹۳: ۸۷). در آغاز صوفیان مکان خاصی نداشتند و در مساجد یا خانه‌های مسکونی فضاهای موقتی گرد هم می‌آمدند (کیانی، ۱۳۸۰: ۱۲۵-۱۲۶)، اما پس از پذیرش آیین تصوف توسط خلفای عباسی، این مسلک مقبولیت

اجتماعی یافت و ساخت خانقاه در سراسر سرزمین‌های اسلامی آغاز شد. این ساختار در قرون چهارم و پنجم هجری قمری قوام یافت و ابوسعید برای نخستین بار نظام تصوف و خانقاهی را بنیان نهاد. در دوره سلجوقیان، خواجه نصیرالدین بنا به مصلحت و رقابت‌های مذهبی، به حمایت از صوفیان پرداخته و با ساخت خانقاه برای آن‌ها موجب تثبیت تصوف شد (قیومی بیدهندی و سلطانی، ۱۳۹۳: ۶۷)، به گونه‌ای که منابع تاریخی در طول قرون چهارم و پنجم هجری قمری حکایت از وجود شصت و پنج خانقاه در منطقه کازرون استان فارس و دویست خانقاه در خراسان دارند (کیانی، ۱۳۸۰: ۱۵۲-۱۵۳).

ابن بطوطه در دوره ایلخانی از نواحی تحت حاکمیت اتابکان لر عبور کرده و ضمن اشاره به ایستگاه‌های بین راهی، اطلاعات ارزشمندی در رابطه با زندگی مردمان این خطه می‌دهد. وی با اشاره به تعداد بسیار زیادی از بناهای بین راهی از آن‌ها با عنوان «زاویه» و «مدرسه» یاد می‌کند و می‌نویسد که در سراسر قلمرو اتابکان لر، این بناها از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند و به دلیل اهمیت این بناها، یک سوم از مالیات اخذ شده وقف آن‌ها می‌شده است (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۲۴۰-۲۴۵). با توجه به توصیفاتی که ابن بطوطه از مشاهدات خود از منطقه دارد، به نظر می‌رسد بناهایی که وی از آن‌ها با عنوان زاویه و مدرسه یاد می‌کند، کاربرد و کارکرد خانقاه را داشته است. این گونه بناها در کنار جنبه‌های آموزشی و رفاهی، کارکردهای مذهبی نیز داشته و ضمن اطعام فقرا، محلی برای اسکان مسافران و ارائه خدمات رایگان به آن‌ها نیز محسوب می‌شده است. هم‌زمانی تاریخ کتیبه در ورودی گنبدخانه بنای پیرغازی با تحولات سیاسی و اجتماعی قرون هفتم و هشتم هجری قمری، به ویژه قدرت‌گیری ایلخانان و حمایت رسمی از تصوف، احتمال ارتباط این مجموعه با ساختار خانقاهی را تقویت می‌کند. چنین شرایطی می‌تواند دلیل گسترش و استمرار حیات این مجموعه در دوره‌های بعد و افزوده شدن بخش‌های جدید به آن باشد. خلوت‌گزینی و گرایش صوفیان به دوری از مراکز پرجمعیت، موجب شده تا خانقاه‌ها اغلب در خارج از بافت فشرده شهری ساخته شوند. در مواقعی که بنا درون شهر احداث می‌شده، ترجیح می‌دادند آن را در بخش ربض بسازند تا از چشم همگان پنهان و در عین حال از محدودیت‌های بافت مرکزی آزاد باشد (کیانی، ۱۳۸۰: ۸۴-۸۷؛ پیرنیا، ۱۳۸۷: ۳۶۶). آرامگاه پیرغازی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و در محله رواق، در بخش ربض شهر تاریخی دهدشت احداث شده است، حال آنکه اکثر آرامگاه‌های شهر، در درون حصار دفاعی شهر قرار دارند.

نام‌گذاری این مجموعه به «چله خانه» و امامزاده «پیرغازی» ریشه در حافظه تاریخی مردم محلی و نیز کاربرد عرفانی آن دارد. نام پیرغازی از دو واژه «پیر» و «غازی» تشکیل شده است. پیر یا شیخ از ارکان اصلی خانقاه‌ها و اسوه سالکان بوده که در خانقاه‌ها بر احوال مریدان و نحوه خلوت آن‌ها نظارت می‌نمود و حرمت و احترام بسیاری داشته است. به دلیل اهمیت و جایگاه والای آن‌ها، بسیاری از خانقاه‌ها به نام پیر یا

شیخ آن خوانده می‌شدند و پس از درگذشت وی با ساخت آرامگاه، در همان مکان دفن می‌شد. مانند خانقاه شارستان سرخس که بعدها تبدیل به پیر بوفضل شد (کیانی، ۱۳۸۰: ۳۳۶، قیومی بیدهندی و سلطانی، ۱۳۹۳: ۷۳)، مجموعه آرامگاهی شیخ صفی‌الدین اردبیلی در اردبیل، شاه نعمت‌الله ولی در ماهان، جلال‌الدین مولوی در قونیه و... که ازجمله نمونه‌های این آرامگاه‌ها به شمار می‌روند (کیانی، ۱۳۸۰: ۱۳۵).

جهت ریشه‌یابی وجه تسمیه پیرغازی و کمک به درک بهتر کاربرد این مجموعه ضرورت دارد تا گریزی هرچند کوتاه به تاریخ شکل‌گیری طریقت‌ها و مطرح‌ترین آن‌ها در منطقه جنوب و جنوب غرب ایران زده و آن‌ها را بررسی کنیم. بررسی‌ها نشان می‌دهد مطرح‌ترین طریقت اهل تصوف در این مناطق - از قرون چهارم تا دهم هـ.ق. - طریقت «اسحاقیه» بوده که به مرشدیه و کازرونیه نیز شهرت داشت. این طریقت که در قرن چهارم هـ.ق. توسط ابواسحاق کازرونی در فارس بنیان‌گذاری شد از نفوذ و رونق فراوانی برخوردار بوده، به‌گونه‌ای که دارای شبکه خانقاهی گسترده‌ای در داخل و خارج از مرزهای ایران بود که از هند، چین و مصر تا شام، لبنان و آناتولی را دربرمی‌گرفت (ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۸۳-۸۵؛ لاله و شیخ‌الحکمایی، ۱۳۸۷: ۱۱۱؛ عرفانی واحد و همکاران، ۱۳۹۴: ۹۶-۷۷). این پایگاه‌ها از طریق مقر اصلی آن که در شهر کازرون بود، مدیریت و هدایت می‌شد. تعداد خانقاه‌ها و میزان نفوذ آن در بین مردم به‌گونه‌ای بوده که سالانه درآمد قابل‌توجهی از طریق موقوفات و نذورات، عاید پایگاه‌های طریقت اسحاقیه می‌شد و بخش عمده آن به کازرون منتقل می‌گردید. با توجه به اینکه خانقاه‌های اسحاقیه مانند بسیاری از خانقاه‌های دیگر طریقت‌های عرفانی، محل گردآمدن و اطعام و اسکان مردم فقیر و مسافران بود، بخشی از درآمدهای حاصله، جهت اطعام و اسکان آن‌ها و بخشی عمده‌ای نیز در زمینه تبلیغ و گسترش دین اسلام هزینه می‌شد (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۱۸۶؛ ابن بطوطه، ۱۳۶۱: ۸۳؛ لاله و شیخ‌الحکمایی، ۱۳۸۷: ۸۵-۱۱۲). بر اساس منابع، ابواسحاق تلاش بسیاری جهت تبلیغ و گسترش دین اسلام نمود و در نتیجه فعالیت‌های تبلیغی وی، زرتشتیان زیادی در منطقه کازرون به دین اسلام گرویدند. تبلیغات مذهبی طریقت اسحاقیه به درون مرزهای ایران و استان فارس محدود نمی‌شد و ابواسحاق با گردآوری نیروی نظامی و اعزام آن‌ها به مرزهای مورد نزاع مسلمانان با غیرمسلمانان، به‌ویژه در جنگ با رومیان، در گسترش اسلام ایفای نقش می‌نمود (محمود بن عثمان، ۱۳۵۸: ۱۸۱-۱۸۳). این‌گونه فعالیت‌های نظامی ابواسحاق موجب شد تا به جهت پاسداشت این تلاش‌ها به وی لقب «شیخ غازی» داده شود (لاله و شیخ‌الحکمایی، ۱۳۸۷: ۱۱۲). به نظر می‌رسد این‌گونه اقدامات تبلیغی، بعد از مرگ وی، در دوره‌های بعد به عنوان یکی از اصول تبلیغی طریقت اسحاقیه، در میان مریدان و جانشینان وی، حفظ و تداوم یافته است (همان، ۱۱۳). منابع تاریخی مؤید آن است که ناحیه ارجان از مهم‌ترین مراکز تمرکز زرتشتیانی بوده که با قبول پرداخت جزیه، بر آیین خویش پافشاری می‌کردند (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱۶). قلعه «جص» و کنشت مجوسان در

مسیر ارجان به دهدشت، یکی از پایگاه‌های زرتشتی در این ناحیه بود (مقدسی، ۱۳۶۱: ۶۷۳؛ ابن‌حوقل، ۱۳۶۶: ۴۲، سپیدنامه و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۳). این اشاره مورخین در طول قرن چهارم هجری قمری نشان دهنده بافت جمعیتی ناهمگن منطقه و سکونت جمعیت مسلمانان و غیرمسلمانان در کنار یکدیگر است. با توجه به نفوذ طریقت اسحاقیه در منطقه جنوب و جنوب غربی ایران، وجود پایگاه‌های این طریقت در شهر دهدشت و منطقه‌ای که امروزه تحت عنوان کهگیلویه شناخته می‌شود، چندان دور از ذهن نیست. هم‌جواری پایگاه‌ها و مراکز مسلمانان با غیرمسلمان، ایجاد کشمکش و درگیری میان آن‌ها را گریزناپذیر می‌ساخت و استفاده از قدرت نظامی جهت تبلیغات دینی، موجب شده تا به رهبران طریقت اسحاقیه در این منطقه القابی چون پیرغازی (مشابه ابواسحاق کازرونی مؤسس طریقت اسحاقیه) داده شود. با توجه به سابقه سکونت زرتشتیان در نواحی ارجان و کهگیلویه، هم‌جواری دیرینه پیروان اسلام و غیرمسلمانان و سنت تبلیغی - جهادی طریقت اسحاقیه، احتمال آن می‌رود که شیخی از این طریقت در این مکان مدفون شده باشد و به پاس خدماتش در تبلیغ اسلام، به‌ویژه در تقابل با آیین‌های غیرتوحیدی، لقب «پیرغاز» گرفته و آرامگاه وی به محل گردهمایی مریدان، زائران و معتقدان بدل شده باشد.

نتیجه‌گیری

مجموعه آرامگاهی پیرغازی را می‌توان یکی از معدود نمونه‌های مجموعه‌های مذهبی و عرفانی جنوب غرب ایران دانست که با وجود تخریب‌های گسترده، همچنان ساختار فضایی و کالبدی خود را تا حد زیادی حفظ کرده است. تحلیل معماری مجموعه، ازجمله تنوع طاق‌ها، عدم تقارن در سامان‌دهی فضاها، حضور عناصر مختلف با کارکردهای گوناگون و نیز شواهد باستان‌شناسی، نظیر سفال‌ها و سکه‌های مکشوفه، بیانگر شکل‌گیری تدریجی، گسترش مرحله‌ای و تداوم حیات این مجموعه در طی چندین سده است. پیچیدگی ساختار فضایی و وجود فضاهایی چون حجره‌ها، شبستان، وضوخانه، صحن مرکزی و مطبخ، در کنار موقعیت مکانی مجموعه در بخش ربض شهر تاریخی دهدشت، بیانگر نقش چندگانه و فراگیر آن در ابعاد مذهبی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی است. به نظر می‌رسد فعالیت‌های وابسته به این مجموعه، نه تنها در مقیاس محلی، بلکه در سطحی فرامنطقه‌ای صورت می‌گرفته و زمینه جذب زائران، مریدان و صوفیان از مناطق اطراف را فراهم می‌ساخته است. قرارگیری این مجموعه در پیرامون شهر و در امتداد مسیرهای ارتباطی، جایگاه آن را در سازمان فضایی و اقتصادی شهر تاریخی دهدشت تقویت کرده و حضور اصناف و گروه‌های تولیدی و خدماتی در اطراف آن به رونق بخش ربض و به‌طور غیرمستقیم، شهر درون حصار نیز انجامیده است.

گنبدخانه مجموعه، کهن‌ترین بخش آن به شمار می‌رود و با توجه به سبک معماری گنبد پلکانی، شواهد باستان‌شناسی و کتیبه موجود در ورودی، قدمت آن را حداقل به قرون پنجم و ششم هجری قمری می‌توان نسبت داد. شواهد نشان می‌دهد که این مجموعه در ادوار بعد نیز مورد توجه قرار داشته و با افزودن فضاهای جدید، تداوم کارکرد خود را حفظ کرده است. با آنکه منابع مکتوب روشنی برای شناسایی هویت فرد مدفون در این بقعه در دست نیست، با استناد به نام مجموعه در حافظه تاریخی مردم بومی - «چله‌خانه» و «پیرغازی» - و مقایسه ساختار فضایی آن با الگوهای خانقاهی شناخته‌شده، می‌توان احتمال داد که این مکان در آغاز، محلی برای تجمع صوفیان طریقت اسحاقیه بوده و پس از درگذشت شیخ یا پیر این خانقاه، با دفن وی، ضمن حفظ کارکرد خانقاهی خود، به مجموعه‌ای آرامگاهی معتبر و چندمنظوره بدل شده است. درمجموع، مجموعه آرامگاهی پیرغازی نه تنها از منظر معماری و باستان‌شناسی دارای ارزش‌های فراوان است، بلکه به عنوان نهادی مذهبی - اجتماعی، نقشی مؤثر در سازمان اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی شهر تاریخی دهدشت و مناطق اطراف ایفا کرده و شایسته حفاظت، احیا و پژوهش‌های تکمیلی در سطوح بالاتر علمی است.

تقدیر و تشکر

جا دارد مراتب سپاس و قدردانی خود را از جناب آقای دکتر احمد آزادی، سرپرست محترم کاوش‌های آواربرداری مجموعه آرامگاهی پیرغازی، به دلیل اعطای اجازه مطالعه بخشی از سفال‌های کشف‌شده در جریان کاوش‌های باستان‌شناسی این مجموعه، صمیمانه ابراز داریم.

منابع

- ابن بطوطه، ابوعبدالله محمد بن عبدالله (۱۳۶۱). *سفرنامه ابن بطوطه*. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن طباطبایا علوی اصفهانی، ابراهیم بن ناصر (۱۳۷۷). *منتقله الطالبیه*، به کوشش محمدمهدی خرسان. قم: مکتبه الحیدریه.
- افوشتهای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۷۱). *نقاوه الآثار فی ذکر الاخیار فی تاریخ الصفویه*، به اهتمام احسان اشراقی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- امیری، مصیب (۱۳۹۱). *بررسی و مطالعه سفال دوران ساسانی و قرون اولیه اسلامی (مطالعه موردی محوطه‌های تاریخی/ستخر، شهرگور، بیضاپور، سرمشهد و دارابگرد)*. رساله دکتری باستان شناسی. به راهنمایی جواد نیستانی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده ادبیات.
- پیرنیا، محمدکریم (۱۳۷۸). *معماری ایرانی*، به کوشش غلامحسین معماریان. تهران: انتشارات سروش دانش.
- ترکمان، اسکندر بیگ منشی (۱۳۵۰). *تاریخ عالم‌آرای عباسی*، به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۷۸). *فارسنامه ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسایی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حسینی منشی، محمد میرک بن مسعود (۱۳۸۵). *ریاض الفردوس خانی*، به کوشش ایرج افشار و فرشته صرافان. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- رجبی، نوروز (۱۳۹۴). *یافته‌های باستان‌شناسی فصل دوم کاوش‌های محوطه مادآباد الف - مردوشت*. مجله پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، (۹)، ۱۷۴-۱۹۴.
- دمورینی، ژرژ (۱۳۷۵). *عشایر فارس*، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- زمرشیدی، حسین (۱۳۹۱). *طاق و قوس در معماری ایران*. تهران: نشر کیهان.
- سپیدنامه، حسین و صالحی کاخکی، احمد (۱۳۹۴). *پژوهشی باستان‌شناختی در خصوص تاریخ و معماری گنبد‌های مضرّس در بناهای آرامگاهی ایران*. نشریه باستان‌پژوه، (۲۱)، ۱۱۱-۱۲۷.
- سپیدنامه، حسین؛ صالحی کاخکی، احمد و سپه‌وند، حشمت‌الله (۱۳۹۶). *پایگاه فرهنگی قلعه جص و کنشت مجوسان در سده‌های نخستین اسلامی*. پژوهش‌های تاریخی، (۲)، ۶۷-۸۷.
- سعدیان، نیما؛ قلی، مجتبی؛ زمانی، احسان و بمانی، محمدرضا (۱۳۹۱). *سیر تکامل گنبد اورچین بر اساس عوامل مؤثر در شکل‌گیری یک نماد معماری*. مجله معماری و شهرسازی آرمان‌شهر، (۲)، ۹-۱۲۷.
- شبروانی، قادر؛ مهرآفرین، رضا و کردستانی، مریم (۱۳۹۴). *گاهنگاری محوطه باستانی کن بینو (تل گوینه)* بر اساس مطالعه سفال‌های به دست آمده از بررسی هوشمند. مجله پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، (۹)، ۸۷-۱۰۶.
- عالی، ابوالفضل و خسروزاده، علیرضا (۱۳۸۴). *سفال‌های دوره ساسانی تا اوایل اسلامی، بررسی باستان‌شناختی میناب شوشتر*، به کوشش عباس مقدم. تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری. ۲۴۹-۲۹۷.

- عرفانی‌واحد، فاطمه؛ واثق عباسی، عبدالله و میرمشهدی، محمد (۱۳۹۴). مرشدیه و بازتاب آن در شبه‌قاره هند. فصلنامه مطالعات شبه‌قاره، ۷(۲۲)، ۷۷-۹۶.
- عسکری چاوردی، علیرضا (۳۸۹). کاوش در بنای معروف به کاخ ساسانی سروستان. مجله باستان‌شناسی و تاریخ، ۴۶، ۳۷-۶۵.
- علمداری، کوروش (۱۳۸۰). شهر قدیم دهدشت. پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز.
- علیزاده، عباس؛ امیدفر، مهدی و احمدزاده، لقمان (۱۳۹۵). سیستم استقرار فرهنگی‌های باستانی دشت رامهرمز، جنوب غربی ایران (نتایج کاوش تل گسر و بررسی منطقه‌ای رامهرمز). تهران: پژوهشگاه سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.
- قرلباش، ابراهیم و آزادی، احمد (۱۳۸۹). پژوهشی هویت‌شناختی بنای امامزاده یحیی^(ع) کهگیلویه، روستای شیخ هابیل الهاشمی. فصلنامه اثر، ۵۰(۱)، ۵۵-۶۸.
- قیومی بیدهندی، مهرداد و سلطانی، سینا (۱۳۹۳). معماری گم‌شده خانقاه در قرن پنجم هجری قمری خراسان. فصلنامه مطالعات معماری، ۱۶(۱)، ۶۵-۸۵.
- کبیر صابر، محمدباقر و ابراهیمی، محمدرضا (۱۳۹۲). بازشناسی تاریخی تحولات معماری در ارسن مجموعه شیخ شهاب‌الدین محمود اهری. فصلنامه شهر ایرانی، ۱۲(۱)، ۷۱-۷۸.
- کرمی، مهرانگیز (۱۳۹۳). پژوهشی در ویژگی‌های معماری و مجموعه بناهای بافت صفوی دهدشت (بلاد شاپور)، استان کهگیلویه و بویراحمد. پایان‌نامه کارشناسی ارشد باستان‌شناسی. به راهنمایی جواد نیستانی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- کریمی، فاطمه و کیانی، محمدیوسف (۱۳۶۴). هنر سفالگری در دوره اسلامی. تهران: مرکز باستان‌شناسی ایران.
- کیانی، محسن (۱۳۶۹). تاریخ خانقاه در ایران. تهران: انتشارات طهوری.
- گاوبه، هانس (۱۳۵۹). ارجان و کهگیلویه: از فتح عرب تا پایان دوره صفویه. تهران: انجمن آثار و مفاخر ملی.
- گراب، ارنست (۱۳۸۴). سفال اسلامی، ترجمه فرناز حایری. تهران: نشر کارنگ.
- گرایر، الگ؛ بلر، شیلا و بلوم، جان‌اتان (۱۳۹۱). هنر و معماری اسلامی (۱۲۵۰-۱۶۵۰م)، ترجمه یعقوب آژند. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- لاله، هاید و شیخ‌الحکمایی، عمادالدین (۱۳۸۷). بناهای معروف به ابواسحاقیه در ایران و سرزمین‌های اسلامی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۲(۱)، ۱۱۱-۱۳۵.
- مسعودی‌نیا، ذبیح‌الله (۱۳۹۹). مطالعه باستان‌شناختی روند تکوین و فراز و نشیب‌های شهر تاریخی دهدشت. رساله دکتری. به راهنمایی احمد صالحی کاخکی و سید حسین حسینی. اصفهان: دانشگاه هنر اصفهان، دانشکده حفاظت و مرمت.
- مسعودی‌نیا، ذبیح‌الله (۱۴۰۰). معرفی و مکان‌یابی شهر کوهگیلویه در قرون میانه اسلامی. مجله مطالعات باستان‌شناسی پارسه، ۵(۱۶)، ۱۳۷-۱۵۸.
- مجیدی، نورمحمد (۱۳۷۷). تاریخ و جغرافیای کهگیلویه و بویراحمد، به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات علمی.

محمود بن عثمان (۱۳۵۸). فردوس المرشدی فی اسرار الصمدی، به کوشش ایرج افشار. تهران: انجمن آثار ملی.
 مردمی، کریم و دهاقانی تفتی، محسن (۱۳۹۲). بازتاب سیر مواجهه با تصوف نعمت‌اللهی در معماری مجموعه خانقاهی - زیارتگاهی شاه ولی تفت. پژوهش‌های معماری اسلامی، ۱(۱)، ۱۳۹-۱۵۸.
 منیری‌جاوید، سهیلا (۱۳۸۲). چله‌نشینی در عرفان اسلامی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی علیرضا مظاهری. تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادیان.
 موسوی‌نژاد، سید علی‌قنبر (۱۳۸۳). آشنایی با سلاله پاکان. یاسوج: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان کهگیلویه و بویراحمد و انتشارات چویل.
 والی اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۲). خلد برین (ایران در روزگار صفویان)، به کوشش میرهاشم محدث. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
 هیلن‌براند، رابرت (۱۳۷۹). مقابر در معماری ایران دوره اسلامی، به کوشش محمدیوسف کیانی. تهران: انتشارات سمت.

- Ghorbannejad, P. (2014). Late onset of Sufism in Azerbaijan and the influence of Zarathustra thoughts on its fundamentals. *International Journal of Multidisciplinary Thought*, 4(2), 1-8.
- Masson, M. E (1949). *Reports Trudy JuTAK I*. Ašhabad.
- Spencer, J. (1971). Mystical architecture and the form of the Sufi convent. *Islamic Culture*, 45(2), 159-169.
- Spencer, J. (1971). *The Sufi order in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Stein, S. A. (1994). *Old routes of Western Iran*. Budapest: Soros Foundation.
- Stocqueler, J. (1832). *Fifteen months' pilgrimage through untrodden tracts of Khuzistan and Persia in a journey from India to England*. London.

Transliteration

- Qayyoomi Bidhendi, M. & Soltani, S. (2014). A lost architecture: khaniqah in fifth/eleventh century khurasan. *Architectural Studies Quarterly*, 6(1), 65-85.
- Afūštah Naṭanzī, M. b. H. (1992). *Nīqāwat ul-Ātār fī zekr al-akyār fī Tārīk al-Şafawīya*, edited by Ehsan Ishraqi. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Alamdari, K. (2001). *The Ancient City of Dehdasht*. Master's thesis in Archaeology. Tehran: Islamic Azad University, Central Tehran Branch.
- Ali, A. & Khosrowazadeh, A. (2005). *Pottery from the Sassanid to Early Islamic Period, Archaeological Survey of Minab Shushtar*, with the help of Abbas Moghadam. Tehran: Research Institute of the Organization of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism. 249-297.
- Alizadeh, A., Omidfar, M. & Ahmadzadeh, L. (2016). *Settlement system of ancient cultures of the Ramhormoz plain, southwestern Iran (results of the excavation of Tel Gesar and the regional survey of Ramhormoz)*. Tehran: Research Institute of the Organization of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism.
- Amiri, M. (1992). *Survey and Study of Pottery of the Sasanian Period and the Early Islamic Centuries (Case Study of the Historical Sites of Istakhr, Shahr-e-Gur, Bishapur, Sarmashhad, and Darabgerd)*. Doctoral Dissertation in Archaeology. Supervised by Javad Neistani, Tehran: Tarbiat Modares University, Faculty of Literature.
- Askari Chavardi, A. (389). Excavation of the building known as the Sassanid Palace of Sarvestan. *Journal of Archaeology and History*, 46, 37-65.
- Blair, S. (2012). *The art and architecture of islam*, Translated by Yaqoub Azhand. Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (SAMT).
- Demorgny, G. (1996). *La Fars: La question des Tribus. Situation politique generale routes du sud. La reforme administrative*. Tehran: Tehran University Publications.
- Erfanivahed, F., Vathiq Abbasi, A. & Mirmashhadi, M. (2015). Morshediye and its Reflection in the Indian Subcontinent. *Quarterly Journal of Subcontinental Studies*, 7(22), 77-96.
- Gaube, H. (1979). *Arjan and Kohgiluyeh: From the Arab Conquest to the End of the Safavid Period*. Tehran: National Art and Honors Association.
- Grube, E. J. (2005). *Collection of Ismalic art (Islamic Pottery)*, translated by Farnaz Hayeri. Tehran: Karang Publishing.
- Hillenbrand, R. (2000). *Islamic Architecture*, edited by Mohammad Yousef Kiani. Tehran: Samt Publications.
- Ḥosaynī Fasa'ī, M. Ḥ. (1999). *Fārsnāmeḥ-ye Nāşirī*, edited by Mansour Rastegar Fasa'ei. Tehran: Amīr Kabīr Publications.
- Ḥosaynī Monşī, M. M. b. M. (2006). *Rīyāḍ al-Fīrdūs Kānī*, edited by Iraj Afshar and Fereshteh Sarafan. Tehran: Mahmoud Afshar Endowment Foundation.
- İbn Battūṭa, A. M. b. 'A. (1982). *Safarnāmeḥ-ye İbn Battūṭa*. Tehran: Center for Scientific

- and Cultural Publications.
- Ībn Ṭabāṭabā ‘Alawī Īsfahānī, Ī. b. N. (1998). *Montaqilah al-Ṭālebīya*, edited by Mohammad Mahdi Khorasan. Qom: Maktabat al-Haydarīya.
- Kabir Saber, M. B. & Ebrahimi, M. R. (2013). Historical recognition of architectural developments in the Arsan complex of Sheikh Shahab al-Din Mahmoud Ahari. *Iranian City Quarterly*, 12(1), 71-78.
- Karami, M. (2014). *A research on the architectural features and complex of Safavid fabric buildings of Dehdasht (Balad Shapur), Kohgiluyeh and Boyer Ahmad Province*. Master's thesis in Archaeology. Supervised by Javad Neistani. Tehran: Tarbiat Modares University.
- Karimi, F. & Kiani, M. Y. (1985). *The Art of Pottery in the Islamic Period*. Tehran: Iranian Archaeological Center.
- Kiani, M. (1989). *History of the Khanqah in Iran*. Tehran: Tahoūrī Publications.
- Laleh, H. & Sheikh al-Hokmaei, E. (2008). Buildings Known as Abu Ishaqiyyah in Iran and Islamic Lands. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran*, 2(1), 111-135.
- Mahmoud b. Othman (2000). *Firdūs al-Moršīdī fī Asrār al-Samadī*, edited by Iraj Afshar. Tehran: National Art Association.
- Majidi, N. M. (2000). *History and geography of Kohgiluyeh and Boyer Ahmad*, edited by Iraj Afshar. Tehran: Scientific Publications.
- Mardomi, K. & Dehaqani Tafti, M. (2013). Reflection of the Encounter with Nematollahi Sufism in the Architecture of Shah Vali Taft's Khanqah-Shrine Complex. *Islamic Architecture Research*, 1(1), 139-158.
- Masoudinia, Z. (2010). *Archaeological study of the development process and ups and downs of the historical city of Dehdasht*. PhD thesis. Supervised by Ahmad Salehi Kakhki and Seyyed Hossein Hosseini. Isfahan: Isfahan University of Art, Faculty of Conservation and Restoration.
- Masoudinia, Z. (2011). Introduction and Location of Kuhgiluyeh City in the Islamic Middle. *Journal of Parseh Archaeological Studies*, 5(16), 137-158.
- Monirijavid, S. (2003). *Chelheneshini in Islamic Mysticism*. Master's thesis. Supervised by Alireza Mazaheri. Tehran: University of Tehran, Faculty of Religions.
- Mosavinejad, S. A. Q. (2004). *Introduction to the Pious Dynasty*. Yasuj: General Directorate of Culture and Islamic Guidance of Kohgiluyeh and Boyer Ahmad Province and Chavil Publications.
- Pirnia, M. K. (1999). *Iranian Architecture*, edited by Gholam Hossein Memarian. Tehran: Sorūš-e Dāneš Publications.
- Qezelbash, E. & Azadi, A. (2010). An identity research on the building of Imamzadeh Yahya (AS) Kohgiluyeh, Sheikh Habil Al-Hashemi village. *Athar Quarterly*, 50(1), 55-68.
- Rajabi, N. (2015). Archaeological Results of the 2nd Season of Excavation at Mādābād

- A, Marvdasht. *Iranian Journal of Archaeological Research*, (9), 174-194.
- Saeidian, N., Gholi, M., Zamani, E. & Bamani, M. (2012). Evolution of Ourchin Dome on the Basis of the Effective Factors Shaping an Architectural Symbol. *Armanshahr Journal of Architecture and Urban Planning*, 9(2), 111-127.
- Sepidnameh, H. & Salehi Kakhki, A. (2015). An archaeological study on the history and architecture of the Mudras domes in Iranian tombs. *Bastanpajouh Journal*, 21(1), 111-127.
- Sepidnameh, H., Salehi Kakhki, A. & Sepahvand, H. (2017). The cultural base of the Jass Castle and the Magian Coven in the early Islamic centuries. *Historical Studies*, 34(2), 67-87.
- Shirvani, G., Mehrafrin, R. & Kordestani, M. (2015). The Chronology of Kon-e Bino (Tel-e Guvineh) on the Basis of Potteries Collected via Systematic Survey. *Journal of Iranian Archaeological Research*, (9), 87-106.
- Torkamān, E. B. M. (1975). *Tārīk-e 'Ālam-ārā-ye 'Abbāsī*, edited by Iraj Afshar. Tehran: Amīr Kabīr Publications.
- Vālī Eṣfahānī, M. Y. (2003). *Kolde Barrīn (Iran in the Era of the Safavids)*, edited by Mir Hashem Mohaddes. Tehran: Mahmoud Afshar Endowment Foundation.
- Zammarshidi, H. (2012). *Arch in Iranian Architecture*. Tehran: Keīhān Publications.

Contents

- ♦ **Re-Creation of the Hadith Memories of the Companions Based on Halbwachs' Theory of Collective Memory; Case Study: The Hadith on the Non-Obligation of *Ghusl* (Full Ablution) for *Janābah* (Major Ritual Impurity)**
Hadi Khajavi, Valiollah Barzegar Kalishemi & Fatemeh Ahmadvand1-27
- ♦ **An Analysis of Nasta'liq Calligraphy Styles, The Tabriz School of the Turkmen Dynasty**
Esmail Hassanzadeh & zekrollah mohammadi28-53
- ♦ **A Comparative Study of the Transformation of Constellation Figures with Human Iconography from al-Ṣūfī's *Ṣuwar al-Kawākib* in Qazvīnī's *ʿAjā'ib al-Makhlūqāt* Case Study: Bodleian Library, Oxford Manuscript No. 144 and Munich Library Manuscript No. 464**
Elaheh Panjehbashi & Zeinab Mohammadjani Divkolaei54-86
- ♦ **The Iranian Adhān: A Cultural Semiotic Analysis of Mo'azzinzadeh Ardabili's Adhān**
Morteza Tavakkoli Ziyaratgahi87-108
- ♦ **Background and Analysis of the Intellectual and Cultural Ties between Iran and Tunisia**
Abolfazl Khoshmanesh109-139
- ♦ **Shahzad: The Iranian Princess in Zanzibar**
Amirbahram Arabahmadi140-159
- ♦ **Evaluation of the Location of the City of Ruyan Based on Islamic Texts and Archaeological Data**
Parastoo Masjedi Khaki, Zahra Dehnavi & Hasan Kohansal Vajargah.....160-188
- ♦ **Mohammad Mirza Muhandis's Description of the Geography of Iran in the Manuscript Geography of Persian and Arab Iraq**
Mohammadjavad Mohammadhoseini189-217
- ♦ **Comparative Study of the Texts on the Mihrabs of Iranian Grand Mosques (From the Abbasid to the End of the Qajar Period)**
Fatemeh Soleymani & Samad Samaniyan218-246
- ♦ **The Duality of Authoritarianism and Reformism in Sultan Abdūlaziz and its Impact on the Tanzimat Era**
Mahdi Ebadi247-270
- ♦ **Critical Rationality Based on the Viewpoint of Shaykh Hadi Najmabadi**
Seyed Hossein Mir, Aliakbar Amini, Abdolhossein Alahkaram & Fatemeh Sadat Mir.....271-300
- ♦ **The Pirghazi Mausoleum Complex of the Historical City of Dehdasht: From Tomb to Khaneqah, an Analysis of its Architectural Structure and Khaneqah Function**
Zabihallah Masoudinia & Ahmad Salehi kakhki.....301-332

In the name of Allah

Pazhūhishnāmih Tārīkh Tamaddun Islāmī

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Semi-Annual Journal, Vol. 58, No. 1, Spring & Summer 2025

Publication License Holder: Faculty of Theology & Islamic Studies

Managing Editor: Abbas Yazdani

Chief Editor: Hasan Hazrati

Executive Manager: Ali Aramjoo

English Editor: Hasan Amini

Persian Editor: Fatemeh Hadi

Board of Editors:

Mohammad Ali Akbari

Prof. of Shahid Beheshti University

Osman Ghazi Özgüdenli

Prof. of Marmara University

Ahmad Badkoubek Hazaveh

Prof. of University of Tehran

Ali Bayat

Associate Prof. of University of Tehran

Shahram Jalilian

Prof. of Shahid Chamran University of Ahvaz

Hasan Hazrati

Associate Prof. of University of Tehran

Seyyed Ahmad Reza Khezri

Prof. of University of Tehran

Abdolrasoul Kheirandish

Prof. of Shiraz University

Mansoor Sefatgol

Prof. of University of Tehran

Asghar Qaedan

Associate Prof. of University of Tehran

Abbas Ghadimi Gheidari

Prof. of Tabriz University

Rudolph P. Matthee

Prof. of University of Delaware

Mohsen Masumi

Associate Prof. of University of Tehran

Alireza Molaei Tavani

Prof. of Shahid Beheshti University

Jamal Musavi

Associate Prof. of University of Tehran

Type & Layout: Fatemeh Hadi

Address: Faculty of Theology & Islamic Studies, Motahhari St., Tehran, Iran.

P.O.B: 15766-4411

Website: jhic.ut.ac.ir

Email: jhic@ut.ac.ir

Tel: 098-021-42762151

Fax: 098-021-42762971

The electronic edition of this journal is available at the following websites:

<https://isc.ac>

www.sid.ir

<https://journals.msrt.ir>

www.noormags.com

<http://ensani.ir>

www.mendeley.com

<https://portal.issn.org>

<https://ricest.ac.ir>

<https://journals.ut.ac.ir>

<https://iranjournals.nlai.ir>

www.magiran.com

<https://scholar.google.com>

www.academia.edu

journalseek.net

University of Tehran
Faculty of Theology & Islamic Studies

Pazhūhishnāmih Tārīkh Tamaddun Islāmī

(Maqalat wa Barresiha)

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization

Semi-Annual Journal

New Period

Vol. 58, No. 1, Spring & Summer 2025



University of Tehran

Faculty of Theology and Islamic Studies

**Iranian Journal for the
History of Islamic Civilization**

Print ISSN: 2228 - 7906

Online ISSN: 2645 - 5110