



دانشگاه تهران
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

شاپا جانی: 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 دوم
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

مجله علمی
پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی

(مقالات و بررسی‌ها)

دوره جدید، سال پنجاه و هشتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عباس یزدانی

سرمدبیر: حسن حضرتی

دبیر تخصصی: علی آرامجو

ویراستار انگلیسی: حسن امینی

ویراستار فارسی: فاطمه هادی

هیئت تحریریه:

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

استاد دانشگاه شهید بهشتی
استاد دانشگاه مرمره 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 دلاور آمریکا
دانشیار دانشگاه تهران
استاد دانشگاه شهید بهشتی
دانشیار دانشگاه تهران

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: ۱۵۷۶۶۱۳۱۱۱ 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: زرین کوب، 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: (رازی، ۱۳۸۲: ۲/ ۷۹).
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

- ♦ مولوی خانه به مثابه نهاد فرهنگی؛ تأملی در ردبای فرهنگ ایرانی در قلمرو عثمانی
بهرام کارجو اجیرلو..... ۲۳-۱
- ♦ کمپسیون دوم تحدید حدود ایران و عثمانی: دیپلماسی نافرجام ۱۲۹۲-۱۲۹۱ق. / ۱۸۷۶-۱۸۷۴م.
نصرالله صالحی..... ۴۳-۲۴
- ♦ ایران قاجاری و حقوق بین الملل: از مواجهه تا درک مفاهیم و ساختارها
فرید فتحی و محسن نیک‌بین..... ۶۳-۴۴
- ♦ نگاه انتقادی به جغرافیای تاریخی قفقاز در آثار حاجی میرزا زین‌العابدین شیروانی
فاطمه جعفرنیا و محمد عزیزنژاد..... ۸۹-۶۴
- ♦ واکاوی نگاه نقادانه روحانیان دوره پهلوی به رویکردهای دینی صفویان
نازنین جلیلی، محمود شیخ و قربان علمی..... ۱۱۵-۹۰
- ♦ بازتاب آموزه‌های شیعی در هنر و معماری اصفهان عصر صفویه؛ مطالعه موردی مسجد شیخ لطف‌الله
ابوالفضل سلمانی گویاری و کسری کرموندی..... ۱۴۲-۱۱۶
- ♦ ردیابی روایت‌شناختی نمایش سنتی در تناثر ترکیه از آغاز تا ۱۹۴۰؛ مطالعه موردی نمایشنامه‌های
ازدواج شاعر، افندی استانبول و یک مهمان آمد...
ساغر منشی و بهروز محمودی بختیاری..... ۱۷۱-۱۴۳
- ♦ واکاوی تطبیقی منطق جنگ روایت‌ها: دو جریان فکری - سیاسی سده‌های نخستین اسلامی و پیامدهای آن
سید فضل‌الله میرزینلی، رحمن عشریه و محمد اکبری..... ۱۹۹-۱۷۲
- ♦ اقتدار الگوریتیمیک و واگرایی از تفکر تاریخی: پیامدهای شناختی و تمدنی یک گسست ساختاری
مرضیه تیموری و رمضان رضائی..... ۲۲۲-۲۰۰
- ♦ نام‌شناسی و مکان‌یابی رودخانه «بند امیر» [Bendmir] در کرانه‌های شمالی خلیج فارس بر مبنای
نقشه گیوم دولیل فرانسوی از ایران عصر صفوی
یاسر ملازئی..... ۲۵۰-۲۲۳
- ♦ سنوسیه: فرقه‌ای که می‌توانست سراسر شمال آفریقا را به آتش بکشد (۱۸۵۰-۱۹۱۴)
محمدعلی کاظم‌بیگی..... ۲۹۵-۲۵۱
- ♦ جایگاه زیج حاکمی کبیر در تاریخ اخترشناسی اسلامی و نقش آن در انتقال داده‌های رصدی به سنت
اخترشناسی مدرن
یونس کرامتی..... ۳۲۱-۲۹۶




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 Mevlevihane as a Cultural Institution: Reflections on the Traces of Iranian Culture in the Ottoman Realm

Bahram Karju Ajirlu¹✉ 

1. Ph.D. in the History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran (Bahramkarju.93@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 11 September 2025
Received in revised form:
06 October 2025
Accepted: 11 November 2025
Published online: 11 March 2026

Keywords:

*Mevlevihane (Mawlawi Lodge),
Cultural Institution,
Iranian Culture,
Persian Language,
Ottoman State*

ABSTRACT

The Mevleviyya was one of the most influential Sufi orders of the Ottoman era. Through the institution of the Mevlevihane (Mawlawi Lodge), it succeeded in preserving, disseminating, and reinterpreting the cultural legacy of Jalal al-Din Balkhi/ Rumi (d. 672/ 1273) throughout the Ottoman realm. The Mevlevihanen were not merely lodges for spiritual discipline and the training of disciples; rather, they functioned as cultural institutions that played a fundamental role in the transmission, continuity, and institutionalization of Iranian cultural heritage. The central question of this study is how the Mevlevihanen became arenas for the reproduction and expansion of Iranian cultural elements within the Ottoman domains, while simultaneously contributing to the formation of the empire's cultural identity. The findings of this research demonstrate that within the Mevlevihanen of the Ottoman realm, various elements of Iranian culture, such as Nowruz and Ashura, were manifested through distinctive rituals and practices. Moreover, the Persian language, through the tradition of Masnavi recitation and commentaries on Rumi's works, attained a privileged status. Mastery of Persian thus became essential for a deeper understanding of Rumi's thought and the broader literary heritage of Iran within the Mevlevihanen. From this perspective, the Mevlevihanen were not only spiritual centers but also significant cultural hubs that fostered a vital connection between Iranian traditions and the Ottoman spiritual and cultural milieu. Examining the role of these institutions opens new horizons for the study of historical interactions between Iranian and Ottoman cultures and underscores the importance of paying closer attention to the history of Sufism and its cultural institutions.

Cite this article: Karju Ajirlu, B. (2026). The Mevlevihane as a Cultural Institution: Reflections on the Traces of Iranian Culture in the Ottoman Realm. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 1-23.
DOI: 10.22059/jhic.2025.401312.654601



© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2025.401312.654601

Publisher: University of Tehran Press.

مولوی خانه به مثابه نهاد فرهنگی؛ تأملی در ردپای فرهنگ ایرانی در قلمرو عثمانی

بهرام کارجو اجیرلو^۱

۱. دانش آموخته دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Bahramkarju.93@ut.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>مولویه یکی از طریقت‌های مهم و تأثیرگذار در دوره عثمانی بود که با اتکا به نهاد «مولوی‌خانه» توانست به حفظ، ترویج و بازآفرینی میراث فرهنگی مولانا (ف. ۶۷۲ق. / م. ۱۲۷۳م) در گستره قلمرو عثمانی بپردازد. مولوی‌خانه‌ها صرفاً خانقاه‌هایی برای سلوک معنوی و تربیت سالکان نبودند، بلکه به منزله نهادهایی فرهنگی، نقشی بنیادین در انتقال، تداوم و نهادینه‌سازی عناصری از فرهنگ ایرانی ایفا کردند. پرسش اصلی جستار پیش رو این است که مولوی‌خانه‌ها چگونه به بستری برای بازتولید و گسترش عناصر فرهنگ ایرانی در سرزمین‌های دولت عثمانی تبدیل شدند و در عین حال در شکل‌دهی به هویت فرهنگی این دولت سهمی مؤثر داشتند. بر اساس روش بررسی تاریخی مبتنی بر رویکرد توصیفی، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی، عناصر متنوعی از فرهنگ ایرانی، همچون نوروز و عاشورا، در قالب مناسک و آداب ویژه بازتاب یافته است. افزون بر این، زبان فارسی در سایه سنت مثنوی‌خوانی و شرح و تفسیر آثار مولانا جایگاهی ممتاز یافت؛ به گونه‌ای که فراگیری زبان فارسی به یکی از ضرورت‌های درک عمیق‌تر اندیشه‌های مولانا و میراث ادبی ایران در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی بدل شد. از این منظر، مولوی‌خانه‌ها، نه تنها کانون‌های معنوی، بلکه مراکز مهم فرهنگی بودند که به پیوند میان سنت ایرانی و فضای معنوی و فرهنگی عثمانی یاری رساندند. بررسی جایگاه این نهادها چشم‌انداز تازه‌ای برای مطالعه تاریخ تعاملات میان فرهنگ ایرانی و عثمانی می‌گشاید و اهمیت توجه به تاریخ تصوف و نهادهای فرهنگی را آشکار می‌سازد.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰</p> <p>کلید واژه‌ها: مولوی‌خانه، نهاد فرهنگی، فرهنگ ایرانی، زبان فارسی، دولت عثمانی.</p>

استناد: کارجو اجیرلو، بهرام (۱۴۰۴). مولوی‌خانه به مثابه نهاد فرهنگی؛ تأملی در ردپای فرهنگ ایرانی در قلمرو عثمانی. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۲)، ۱-۲۳. DOI: 10.22059/jhic.2025.401312.654601



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.401312.654601

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

با تأسیس دولت عثمانی در سال ۶۹۹ ق. / ۱۲۹۹ م. آسیای صغیر وارد مرحله‌ای نوین از تاریخ خود شد. حکومت عثمانی برای مقابله با کفار، حفظ بقا و نیز ایجاد نظم و وحدت در جامعه، اتکا به قدرت صوفیان را که در میان مردم از نفوذ معنوی گسترده‌ای برخوردار بودند، در اولویت سیاست‌های خود قرار داد. در واقع، می‌توان گفت که این حکومت با اتخاذ رویکردی نزدیک به جریان‌های مختلف تصوف و ایجاد ارتباط با آنان، در پی کسب مشروعیتی مضاعف برای تثبیت قدرت و دوام حکومت خود در سرزمین‌های فتح‌شده بود. از سوی دیگر، طریقت‌های صوفیه نیز برای تحکیم جایگاه معنوی، سیاسی، اجتماعی و مادی خود، برقراری رابطه با حکومت عثمانی را ضرورتی انکارناپذیر می‌دانستند و آن را پناهگاه و تکیه‌گاهی استوار تلقی می‌کردند (ریاحی، ۱۳۶۹: ۱۰۳ و ۲۵۳).

پژوهش در تاریخ فرهنگی و اجتماعی دولت عثمانی بدون توجه به نقش و جایگاه طریقت‌های صوفیانه، تصویری ناقص و ناتمام از واقعیت‌های آن دوره ارائه می‌دهد. در میان این طریقت‌ها، مولویه جایگاهی ممتاز دارد؛ طریقتی که از دل سنت فکری و معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی/رومی برآمد و در گذر سده‌های متمادی در قلمرو عثمانی، نه تنها به مثابه جریانی عرفانی، بلکه با تکیه بر «مولوی‌خانه‌ها» به عنوان نهادی فرهنگی ایفای نقش کرد. مولوی‌خانه‌ها در پرتو زمینه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در شهرهای مهم آناتولی، با مرکزیت قونیه و در بخش غربی قلمرو عثمانی، با تمرکز در استانبول، گسترش یافتند (Kayaoğlu, 2002: 53-60). این نهادها افزون بر کارکرد عبادی و خانقاهی، به کانون‌های فرهنگی، آموزشی و هنری تبدیل شدند؛ جایی که میراث فرهنگی ایران حضوری چشمگیر یافت. از این منظر، مولوی‌خانه‌ها نه تنها حافظ و منتقل‌کننده سنت مولوی بودند، بلکه به عنوان پل‌های ارتباطی میان فرهنگ ایرانی و دولت عثمانی، سهمی برجسته در شکل‌گیری و تداوم هویت فرهنگی این دولت ایفا کردند.

مدعایی که این پژوهش بدان پرداخته است، نشان‌دادن ردپای فرهنگ ایرانی در ساختار و کارکرد مولوی‌خانه‌ها به مثابه نهاد فرهنگی است. عناصر فرهنگ ایرانی همچون نوروز و عاشورا و همچنین آموزش و یادگیری زبان فارسی در فضای مولوی‌خانه‌ها جایگاهی محوری داشتند و مثنوی معنوی مولوی، همراه با آثار ادبی سعدی، حافظ، عطار و جامی، محور تدریس و شرح و تفسیر بود. بدین‌سان، مولوی‌خانه‌ها علاوه بر عناصر فرهنگی مذکور، نقش عمده‌ای در انتقال زبان و ادبیات فارسی به نسل‌های متوالی اندیشمندان و شاعران عثمانی ایفا کردند و وارد زندگی فرهنگی جامعه عثمانی شدند. از این‌رو، پژوهش حاضر در پی آن است که با نگاهی میان‌رشته‌ای و با بهره‌گیری از منابع فارسی و ترکی، مولوی‌خانه را نه صرفاً یک خانقاه صوفیانه، بلکه نهادی فرهنگی با کارکردهای گسترده بررسی کند. پرسش محوری مقاله چنین است: «مولوی‌خانه‌ها در چه ابعادی توانستند فرهنگ ایرانی را در قلمرو عثمانی استمرار بخشند و چه عناصری مربوط به فرهنگ ایرانی در مولوی‌خانه برجسته بودند؟». اهمیت این

پژوهش از آن روست که بازخوانی نقش مولوی‌خانه‌ها به مثابه نهادی فرهنگی، افق‌های تازه‌ای برای درک تعاملات فرهنگی ایران و عثمانی می‌گشاید.

پیشینه پژوهش

درباره مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی، پژوهش‌ها و آثار ارزشمندی به زبان ترکی استانبولی نگاشته شده است. با این حال، تمرکز اصلی این تحقیقات بیشتر بر بررسی ساختار مادی و معنوی مولوی‌خانه‌ها بوده و به نقش و حضور فرهنگ ایرانی در این نهادهای فرهنگی کمتر توجه شده است. هرچند در لابه‌لای برخی از این آثار می‌توان داده‌ها و شواهدی یافت که به عناصر فرهنگی ایرانی اشاره دارند، این موضوع به‌طور نظام‌مند و مستقل بررسی نشده و تنها به اشارات پراکنده بسنده شده است. برای نمونه کتاب *مولویه پس از مولانا* (۱۳۶۶) اثر عبدالباقی گولپینارلی از آثار مهم در حوزه مولویه‌پژوهی به شمار می‌رود. این اثر با نگاهی دقیق و مستند، تاریخ و تحولات طریقت مولویه پس از درگذشت مولانا را بررسی می‌کند و در آن به تمایلات علوی برخی از مولویان اشاره شده است. کتابی دیگر با عنوان *مولوی‌خانه‌های استانبول* (۲۰۱۰) یکی از منابع مهم و ارزشمند در حوزه معماری مولوی‌خانه‌های استانبول است که در آن عناصر مادی و معنوی مولوی‌خانه‌ها مورد توجه قرار گرفته است. در مقاله حسن حضرتی و همکاران با عنوان «چگونگی مواجهه مولویان با قاضی‌زاده‌لی‌ها در دوره عثمانی (۱۰۳۲-۱۰۹۵ ق. / ۱۶۲۳-۱۶۸۴ م.)» (۱۴۰۳) نشان داده شده که قاضی‌زاده‌لی‌ها با نفوذ در ساختار سیاسی دولت عثمانی و با مرکزیت استانبول، درصدد تضعیف میراث معنوی و فرهنگی مولانا بودند. در برابر این جریان، مولویان به مقابله برخاستند و با اقدامات گوناگون، از جمله پاسداشت و دفاع از زبان فارسی، در جهت حفظ و استمرار میراث معنوی و فرهنگی مولانا در جامعه عثمانی کوشیدند. همچنین پالا آرسوز در مقاله‌ای با عنوان «ساختار مکانی مولوی‌خانه‌ها» (۲۰۱۸) به بررسی ابعاد فضایی و معماری مولوی‌خانه‌ها در قلمرو دولت عثمانی می‌پردازد. آرسوز در این مقاله، پس از ارائه مروری بر پیدایش و سیر تاریخی طریقت مولویه، به معرفی بخش‌های اصلی مولوی‌خانه از جمله سماع‌خانه، مطبخ شریف، میدان شریف، کتابخانه و حجره‌ها می‌پردازد.

زمینه‌های شکل‌گیری مولوی‌خانه‌ها

پیدایش و گسترش طریقت مولویه از زندگی و تعالیم مولانا جلال‌الدین محمد بلخی آغاز شد که پس از مهاجرت به قونیه، تحت تربیت پدرش سلطان العلماء بهاء‌الدین ولد (ف. ۶۲۸ ق. / ۱۲۳۱ م.) و استادانی چون برهان‌الدین ترمذی (ف. ۶۳۸ ق. / ۱۲۴۰ م.) تربیت یافت (افلاکی، ۱۳۶۲: ۸۰-۸۲؛ Nicholson, 1973: 16) و پس از دیدار با شمس تبریزی (ف. ۶۴۵ ق. / ۱۲۴۷ م.) دگرگونی بزرگی در سلوک عرفانی و

ادبی‌اش پدید آمد (ابن‌بی‌بی، ۱۳۵۰: ۱۲۰؛ افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/ ۸۹). پس از درگذشت مولانا، یاران نزدیکش، به‌ویژه چلبی حسام‌الدین (ف. ۶۸۳ ق. / ۱۲۸۴ م.) و سپس فرزندش سلطان ولد (ف. ۷۱۲ ق. / ۱۳۱۲ م.)، پایه‌های طریقت مولویه را سامان دادند. چلبی حسام‌الدین با نگارش *مثنوی معنوی* (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۵۶؛ اولیاء چلبی، ۱۳۱۴: ۳/ ۲۵؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۴ و ۳۷) و ساخت آرامگاه مولانا نخستین گام‌های نهادی را برداشت (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۹۳) که سلطان ولد با ایجاد ساختار منظم، تثبیت مقام «چلبی‌گری» برقراری ارتباط با دولتمردان و تدوین آیین‌های سماع، عناصر مادی و معنوی مولوی‌خانه را نظام‌مند کرد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۶۴ و ۷۱؛ Önder, 1998: 173; Küçük, 2007: 29). در نتیجه، آرامگاه مولانا در قونیه به عنوان «کعبه العشق» و نخستین مولوی‌خانه بدل شد. پس از سلطان ولد، فرزندان و جانشینان او، به‌ویژه اولو عارف چلبی (ف. ۷۱۹ ق. / ۱۳۱۹ م.) و بعدها دیوانه محمد چلبی^۱، با سفرها و تأسیس مولوی‌خانه‌ها، زمینه گسترش طریقت مولویه را در سراسر آناتولی با مرکزیت قونیه و سپس در استانبول فراهم کردند و این طریقت را به یکی از جریان‌های مهم صوفیانه در قلمرو عثمانی بدل ساختند. می‌توان چنین بیان کرد که دوره چلبی‌گری دیوانه محمد چلبی (ف. ۹۵۱ ق. / ۱۵۴۴ م.) نقطه اوج گسترش مولوی‌خانه‌ها به شمار می‌آید (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۰۴-۴۰۵)؛ در این دوره مولوی‌خانه‌هایی در شهرهای مهمی چون استانبول، لازقیه، حلب و قاهره بنیان نهاده شد. مولوی‌خانه‌ها در سده یازدهم هجری / هفدهم میلادی با حمایت دولتمردان عثمانی به نهادهایی رسمی و دولتی معتبر در سراسر دولت عثمانی تبدیل شدند (همان، ۳۰۶). از میان مولوی‌خانه‌های شاخص می‌توان به آستانه مولانا در قونیه، مولوی‌خانه گلیولی، مولوی‌خانه غلطه (گالاتا)، مولوی‌خانه ینی‌قایی در استانبول و مولوی‌خانه حلب اشاره کرد. می‌توان چنین استنباط کرد که کفایت و شایستگی جانشینان مولانا در پاسداری از میراث معنوی و ادبی او، یکی از عوامل و زمینه‌های مهم در شکل‌گیری و تثبیت مولوی‌خانه‌ها در قلمرو عثمانی به شمار می‌آید. بدین ترتیب، رهبری مقتدر و دوراندیشی مانند سلطان ولد و اولو عارف چلبی و دیوانه محمد چلبی نقشی اساسی در تبدیل مولوی‌خانه به نهادی فراگیر ایفا کردند.

از دیگر زمینه‌های شکل‌گیری مولوی‌خانه در قلمرو عثمانی همسو بودن مولویه با مذهب حنفی و تقویت اسلام سنی بود که از سوی دولتمردان عثمانی حمایت می‌شد (Karju Ajirlu & Hazrati, 2025: 14). مولویه نوعی طریقت مردمی بود و اشعار مولانا با حکایات و موسیقی برای عموم قابل‌درک و خوشایند بود (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/ ۷۸۱ و ۷۹۴-۷۹۸؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۶۰، ۳۰۲ و ۴۲۳). مشایخ مولویه نیز با حضور در شهرها و روستاها و اجرای سماع، مردم را تحت تأثیر قرار می‌دادند که این ارتباط نزدیک با مردم باعث محبوبیت گسترده

۱. در *شجره‌نامه محمد چلبی به‌صورت «دیوانه محمد چلبی»* قید شده است که بعدها از سوی مولویان برای احترام دیوانی محمد چلبی نیز به کار برده می‌شد. به نظر می‌رسد سبب اضافه شدن «دیوانه» به نام محمد چلبی این باشد که او گاه در بیابان‌ها و کوه‌ها به گشت‌وگذار می‌پرداخت، تنها تنوره‌ای سینه‌گشاد می‌پوشید و خیال‌پردازی می‌کرد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۱۴۰-۱۴۶).

طریقت مولویه شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۲۳). در نتیجه دولت عثمانی در راستای پیشبرد سیاست‌های مذهبی و فرهنگی خود، اهتمام ویژه‌ای به تأسیس و گسترش مولوی‌خانه‌ها در سراسر قلمرو خود داشت. این مراکز نه تنها کارکردی عبادی و عرفانی داشتند، بلکه ابزاری مؤثر برای تقویت مشروعیت دینی و انسجام اجتماعی دولت عثمانی به شمار می‌رفتند. چنان‌که مولوی‌خانه‌ها نقش مهمی در ترویج مذهب سنی حنفی در مناطق تازه فتح‌شده ایفا کردند به همین سبب ترویج مذهب حنفی یکی از زمینه‌های مهم تداوم تأسیس مولوی‌خانه‌ها در این سرزمین‌ها بود (Karju Ajirlu & Hazrati, 2025: 14). بنا بر بررسی سردار اوسن، یکی از انتظارات مهم دولت عثمانی از مولویان در زمینه‌های بنای مولوی‌خانه‌ها «استقرار و گسترش اسلام سنی حنفی در مناطق تازه فتح‌شده و دعاهایی که برای پیروزی دولت» بود (Ösen, 2015: 137-138).

وجود اوقاف و حمایت مالی از زمینه‌های اقتصادی شکل‌گیری و زمینه‌ساز پایداری و گسترش مولوی‌خانه‌ها بود. وقف‌های خانواده‌های حاکم و اموال اهدایی به مولوی‌خانه‌ها استقلال مالی آن‌ها را تضمین می‌کرد و امکان بنای مولوی‌خانه‌ها جدید را فراهم می‌ساخت (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۲۶). این حمایت شامل تأمین نیازهای روزمره، هزینه‌های آموزشی و فرهنگی و پرداخت حقوق مشایخ بود. استمرار این کمک‌ها باعث تقویت جایگاه مولویه و پایداری فعالیت‌های مولوی‌خانه‌ها در سراسر قلمرو عثمانی شد. دولت عثمانی همواره مرمت و بازسازی مولوی‌خانه‌ها را در دستور کار داشت تا این مراکز بتوانند به فعالیت‌های فرهنگی و دینی خود ادامه دهند. بر اساس اسناد آرشیو عثمانی اوج این اقدامات در دوران سلطان محمود دوم (حک. ۱۲۲۳-۱۲۵۵ ق. / ۱۸۰۸-۱۸۳۹ م.) بود که شامل تعمیرات اساسی، بازسازی بناها، تأمین امکانات رفاهی و نگهداری مقابر مشایخ می‌شد (بنگرید به اسناد: BOA, HAT. D.N: 1301 G.N: 50612; BOA. C. EV. D.N:285, G.N: 14508؛ برای مشاهده نمونه‌ای از اسناد، بنگرید به پیوست، سند شماره ۱).

مولوی‌خانه به عنوان نهاد فرهنگی

خانقاه‌های اوایل دوره عثمانی در واقع مساجدی بودند که برای درویشان مسافر استفاده می‌شد. این مساجد ابتدا در بورسه و برای گروه اخیان که اورخان غازی (حک. ۷۲۶-۷۶۱ ق. / ۱۳۲۴-۱۳۶۲ م.) دومین حاکم عثمانی یکی از اعضای آن بود، ساخته شدند. صحن این نوع مساجد گنبددار و بعضی از حجره‌های متصل به صفا، محل اسکان اعضای فرقه اخی بود (تانمان، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۴۹). در اواخر دوره سلجوقیان آناتولی (حک. ۴۶۳-۷۰۸ ق. / ۱۰۷۰-۱۳۰۹ م.) و سده نخست دولت عثمانی به خانقاه‌هایی که برای طریقت مولویه بنا می‌شدند، «مولوی‌خانه» می‌گفتند. پس از درگذشت مولانا، با ساخت آرامگاهی بر مزار او، این مجموعه توسعه یافت و ساختار کامل یک مولوی‌خانه را به خود گرفت. بعدها با الگوگیری از

آستانه مولانا در قونیه، مولوی‌خانه‌هایی در دیگر مناطق قلمرو عثمانی گسترش یافتند که هریک با داشتن آرامگاه، حجره‌ها، میدان، سماع‌خانه و سایر بخش‌ها، واحدی کامل و منسجم شدند (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۰۰-۴۰۱).

مولوی‌خانه، به دو قسم آستانه و زاویه تقسیم می‌شد (همان، ۴۰۵). در طریقت مولویه مولوی‌خانه بر اساس اندازه، عملکرد و هدف استفاده به دو دسته «آستانه» و «زاویه» تقسیم می‌شد. این مکان‌ها، به عنوان محلی برای گذراندن چله (ریاضت) بود و در آن، درویش‌ها تحت آموزش میراث معنوی و فرهنگی مولانا قرار می‌گرفتند. یک آستانه معمولاً در فضایی وسیع با باغی بزرگ و شامل واحدهایی مانند سماع‌خانه، مقبره، چله‌خانه، حجره‌ها، سرای سلام، حرم، مطبخ شریف و مشق‌خانه است. از اواخر دوره سلجوقیان آناتولی و سده نخست دولت عثمانی به مولوی‌خانه‌های بزرگ که در آن‌ها چله هزار و یک روز گذرانده می‌شد، «آستانه» گفته می‌شد و به مولوی‌خانه‌های کوچک‌تر که چله هزار و یک روز در آن‌ها انجام نمی‌شد، «زاویه/تکیه» اطلاق می‌گردید. از آنجا که زاویه‌ها کوچک‌تر از آستانه‌ها بودند، مقام شیخ‌های زاویه نیز در سلسله‌مراتب طریقت مولوی پایین‌تر از شیخ‌های آستانه قرار داشتند. پیر طریقت در آستانه‌ها قرار داشت و تنها در آستانه‌ها چله سپری می‌شد و درویش‌ها در این مکان‌ها تربیت می‌شدند، و به عنوان شیخ به زاویه‌ها و تکیه‌ها فرستاده می‌شدند (Küçük, 2013: 9-21). از مولوی‌خانه‌های مهم طریقت مولویه که همانند آستانه قونیه بودند می‌توان به مولوی‌خانه‌های افیون قره حصار، بورسه، اسکی شهر، گلیولی، حلب، قاهره، قسطنطنیه، کوتاهیه، مانیسا، ینی شهر و مولوی‌خانه‌های استانبول نیز غلطه (گالاتا)، ینی قایی، بهاریه (شیکتاش)، قاسم پاشا و اسکدار اشاره کرد (Önder, 1992: 89; Tanman, 1991: 3/485-486; Uludağ, 2012: 57).

در پرتو حمایت مستمر دولت عثمانی و جایگاه والای مولویه در جامعه عثمانی، مولوی‌خانه‌ها نه تنها جایگاه دینی و معنوی خود را حفظ کردند، بلکه به تدریج به نهادهایی چندوجهی بدل شدند که دین، زبان و هنر را در قالبی از گفت‌وگو فرهنگی در هم تنیدند. با گسترش این مراکز در سراسر قلمرو عثمانی، بستری فراهم آمد تا عناصر متنوع فرهنگی نه صرفاً در کنار یکدیگر، بلکه در فرآیندی پویا و تدریجی به تعامل، تأثیرگذاری متقابل و هم‌افزایی منجر شوند. این نهادهای برگرفته از آموزه‌های مولانا و سنت طریقت مولویه، فضایی فراهم می‌آوردند که در آن علاوه بر سیر و سلوک معنوی، جلوه‌های فرهنگی ایرانی، عربی و ترکی جایگاهی برجسته می‌یافت. مولوی‌خانه‌ها در مقام مراکز آموزشی، هنری و عرفانی، نقشی مهم در شکل‌دهی به فرهنگ دوره عثمانی ایفا کردند (Özer, 2015: 190)؛ فرهنگی که بخشی از غنای خود را وام‌دار اندیشه و میراث فرهنگی ایران بود. از مؤلفه‌های مهم که مولوی‌خانه‌ها را از دیگر نهادهای صوفیانه متمایز می‌ساخت، جایگاه ویژه هنرهای زیبا همچون موسیقی، خوشنویسی و نقاشی، برگزاری و پاسداشت آیین‌هایی چون عاشورا و نوروز، و نیز سنت فرهنگی مثنوی‌خوانی و آموزش زبان فارسی بود. این عناصر، مولوی‌خانه‌ها را از چهارچوب صرفاً خانقاهی فراتر برده و آن‌ها را به مراکزی بدل

۱. واژه «آستانه» از کلمه فارسی، در لغت به معنی درگاه، ساخت، پیشگاه و حضور است (دهخدا، ذیل واژه).

کرد که در آن عرفان، هنر و فرهنگ در پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر قرار داشتند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۳۶۲/۲؛ ستایشگر، ۱۳۹۲: ۸۴۶). به همین سبب، مولوی‌خانه‌ها به مثابه نهادهایی فرهنگی و ممتاز در آناتولی، استانبول، بالکان و سرزمین‌های عربی گسترش یافتند و نقشی میانجی میان فرهنگ‌های گوناگون ایفا کردند. در قلمرو عثمانی، به‌ویژه از دوره‌های نخستین تا اواخر این دولت، مولوی‌خانه‌ها به مراکز تربیت نسل‌هایی از هنرمندان، شاعران، خوشنویسان و موسیقی‌دانان مولوی‌مسلك تبدیل شدند (Şimşekler, 1991: 81-99; Bayat, 2002: 217-219). هنرمندانی که بسیاری از آنان در دربار عثمانی یا محافل ادبی و هنری آناتولی و بالکان تأثیری پایدار بر جای گذاشتند. این مراکز، با بهره‌گیری از میراث معنوی و فرهنگی مولانا، بستری فراهم آوردند تا فرهنگ ایرانی در کنار فرهنگ ترکی و عربی، در ساختاری مشترک ترکیب و نهادینه گردد. بدین‌سان مولوی‌خانه‌ها را می‌توان از زمره کانون‌های مهم فرهنگی عصر عثمانی دانست؛ کانون‌هایی که نه تنها امکان تلفیق فرهنگ ایرانی و عثمانی را فراهم کردند، بلکه این تلفیق را در بطن جامعه نهادینه ساختند. ردپای این پیوند فرهنگی تا روزگار کنونی در مولوی‌خانه‌های ترکیه نیز قابل مشاهده است.

ردپای فرهنگ ایرانی در مولوی‌خانه

۱. نوروز

در فرهنگ ایرانی، نوروز نماد رستاخیز طبیعت و آغاز رویش و زایش در باغ و بوستان است. نوروز، همانند بسیاری از آیین‌ها و مراسم ایرانی که در میان سلجوقیان آناتولی رواج داشت، در دوران عثمانی نیز مورد توجه سلاطین قرار گرفت.^۱ این توجه تا آنجا پیش رفت که با افزودن پسوندهایی مانند «سلطانی»، «همایون» و «خوارزمشاهی» به نوروز (سلانیک، ۱۲۸۱: ۱۵۷، ۱۶۳ و ۲۰۳؛ اسپناقچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۱۵۲)، آن را به نوعی با عالی‌رتبه‌ترین مقامات دربار مرتبط می‌ساختند (بابایی، ۱۳۹۵: ۶۶). برگزاری پرشکوه نوروز در دربار عصر متقدم عثمانی، تأثیر قابل‌توجهی بر بخش‌های مختلف ساختار درباری گذاشت و به پدید آمدن اصطلاحات مرتبط با نوروز انجامید. برای نمونه، در ادبیات، اشعار و قصایدی با عنوان «نوروزیه» سروده شد؛ در موسیقی، «مقام نوروز» پدید آمد؛ در داروسازی و طبابت، معجون‌هایی با نام «نوروزیه» تهیه می‌شد و در آداب درباری، پیشکش‌هایی به مناسبت نوروز به سلاطین تقدیم می‌شد (Çay, 1993: 197). علاوه بر سلطان عثمانی و سایر مقامات در ایام نوروز پیشکش‌هایی با عنوان نوروزیه دریافت می‌کردند (نعیم، ۱۲۸۱: ۶۵ / ۶؛ 202: 202 (Uzunçarşılı, 1988)). در دولت عثمانی، سنت تبریک گفتن نوروز

۱. درباره جایگاه نوروز در دولت عثمانی بنگرید به: بابایی، ۱۳۹۵.

جایگاه مهمی داشت. برای تثبیت این سنت فرهنگی، عثمانیان از مشایخ دینی یاری خواستند و فتاوایی از سوی آنان درباره گرامی‌داشت عید نوروز صادر شد. یکی از این فتاوا متعلق به ابوالسعود افندی (ف. ۹۸۲ق. / ۱۵۷۴م.)، شیخ‌الاسلام مشهور دوره سلطان سلیمان قانونی (حک. ۹۲۶-۹۷۴ق. / ۱۵۲۰-۱۵۶۶م.) و سلیم دوم (حک. ۹۷۴-۹۸۲ق. / ۱۵۶۶-۱۵۷۴م.) بود که اظهار داشت: «نوروز مجوسی نیست، نوروز سلطانی است» (Baharlı, 1995: 42). یکی از بخش‌های مراسم نوروزی دربار عثمانی در عصر متقدم، تقدیم معجون نوروزیه بود. «نوروزیه» معجونی شیرین و مقوی بود که هر ساله در شب عید نوروز تهیه می‌شد. به دلیل خواص درمانی این معجون، مسئولیت تهیه آن به بخش طبابت دربار، به ریاست حکیم‌باشی، واگذار شده بود (Şengül, 2006/ 166; Çetin, 2009: 2/ 67; Bayak, 2007: 33/ 62). به‌تدریج، معجون نوروزیه از چهارچوب دربار فراتر رفت و در میان عوام نیز رواج یافت. طبیبان، عطاران و قنادان در شهرهای مختلف، این معجون را با اهداف خوراکی و درمانی تهیه می‌کردند (بابایی، ۱۳۹۵: ۶۷). فرهنگ عید نوروز با وجود اینکه ریشه ایرانی داشت سبب ناخوشایندی عثمانیان نشد و حتی رقابت سیاسی چندین سده بین دولت عثمانی و ایران نیز نتوانست از اهمیت نوروز بکاهد. عید نوروز به عنوان میراث کهن زرتشتی که در دولت و جامعه عثمانی نفوذ یافت از طریق علویان و بکتاشیان به مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی راه یافت و هر ساله در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی گرامی داشته می‌شد. در مولوی‌خانه‌ها مولویان آغاز بهار و روز عید نوروز را ورود به مرحله‌ای تازه از زندگی و رشد، بازگشت به دوران عشق و آفرینش دوباره و رهایی از تیرگی و سفیدی کفن‌گونه زمستان می‌دانستند. چنان‌که این باور در ادبیات مولویه با قالب‌هایی مانند «بهاریه» و «نوروزیه» تجلی پیدا کرد (Daimi, 2005: 87; Gölpinarlı, 1963: 146-147).

مولانا در آثار خود همچون مثنوی و دیوان شمس بارها به بهار و نوروز به عنوان نماد رستاخیز، حیات، عشق و تحول معنوی اشاره کرده است (مولانا، دفتر سوم، بخش ۱۱۲؛ همو، غزل شماره ۵۹۷). با این حال، در هیچ‌یک از آثار او یا منابع نزدیک به دورانش، نشانه‌ای از جشن گرفتن نوروز، آن‌گونه که در سنت ایرانی آمده است، دیده نمی‌شود. این نشان می‌دهد که نوروز، در شکل آیینی‌اش، بخشی از جهان فکری اولیه مولانا نبوده است. با این حال، در زمان زندگی او و در منابع نزدیک به دوران او، حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به برگزاری جشن نوروز وجود ندارد. بدون تردید می‌توان گفت که برگزاری نوروز و استفاده از سنت «هفت سلام» (ستایشگر، ۱۳۹۲: ۸۵۳) بعدها و به دلیل پیوند با اهل‌بیت، در میان بخشی از پیروان طریقت مولویه وارد شده است. البته باید گفت که این موضوع جنبه عمومی نداشته است. چنان‌که در مولوی‌خانه بهاریه (بشیکتاش)، مولویان در زمان پوست‌نشینی عبدالواحد چلبی، نوروز در قونیه گرامی داشته می‌شد. همچنین در میان مولویان با گرایش‌های علوی، نوروز همانند آنچه در میان بکتاشیان رایج بود و با نوشیدن شیر گرامی داشته می‌شد. برخی از دده‌های مولوی نیز در روز نوروز به کسانی که برای زیارت به نزدشان می‌آمدند، شیر

می‌دادند. در تکیه شیخ مراد نیز، رعایت سنت «هفت سلام» به‌طور قطعی و همیشگی انجام می‌شد. این متن روشن می‌سازد که پیوند نوروز با طریقت مولویه بیشتر ریشه در پیروی از اهل بیت و سنت‌های شیعی دارد و نه در تعالیم اولیه خود مولانا. «هفت سلام» نام مجموعه‌ای از هفت آیه قرآن است که با واژه «سلام» آغاز می‌شوند و در عید نوروز در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی خوانده می‌شد. این آیات یا بر کاغذ یا درون کاسه‌ای که قابلیت نگارش دارد، با جوهر یا با خاک‌هایی به نام «تربت» و «چهر» نوشته می‌شدند؛ این خاک‌ها از مزار امام حسین^(ع) یا اطراف آن برداشته شده، قالب‌گیری و فشرده شده و به شکل مَهر یا مستطیل خشک می‌شد. این خاک‌ها را در آب حل کرده و با آن آیات را می‌نوشتند، سپس آن نوشته در شیر حل می‌شد. کمی شربت نیز به آن افزوده می‌شود. در روز نوروز، به‌جای قهوه، در مولوی‌خانه‌ها شیر توزیع می‌شد. با نخستین جرعه شیر، این دعا خوانده می‌شد: «يَا مُدَبِّرَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَالْأَبْصَارِ، يَا مُحَوِّلَ الْحَوَالِ وَالْأَحْوَالِ، حَوْلًا خَالِنَا إِلَى أَحْسَنِ الْحَالِ» (Gölpınarlı, 1963: 147-148).

سنت فرهنگی هفت سلام آیات قرآن کریم در عید نوروز در اکثر مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی چنین بود؛ سلام اول: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ» (سوره رعد، آیه ۲۴). سلام دوم: «سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ» (سوره یس، آیه ۵۸). سلام سوم: «سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ» (سوره صافات، آیه ۷۹). سلام چهارم: «سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ» (سوره صافات، آیه ۱۰۹). سلام پنجم: «سَلَامٌ عَلَى مُوسَى وَ هَارُونَ» (سوره صافات، آیه ۱۲۰). سلام ششم: «سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ» (سوره صافات، آیه ۱۰۹). سلام هفتم: «سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ» (سوره قدر، آیه ۵). این آیات در عید نوروز در طریقت‌های علوی، مولویه و بکتاشیه، نوشته و خوانده می‌شدند. اعتقاد بر این است که این آیات حامل انرژی، آرامش و برکت‌اند و در شیر حل شده و نوشیده می‌شوند تا به‌صورت نمادین سلامتی و نورانیت به درون منتقل گردد (Gölpınarlı, 1963: 148).

بر اساس گزارش خان ملک ساسانی، عید نوروز به عنوان فرهنگ ایرانی، همه ساله در دوره عثمانی در بسیاری از مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی جشن گرفته می‌شد. قلمرو عثمانی که از آناتولی شرقی تا بالکان و اروپای شرقی و همچنین سرزمین‌های عربی را دربرمی‌گرفت، مولوی‌خانه‌هایی که در این سرزمین‌ها تأسیس شده بودند، جشن باستانی عید نوروز را در این مرکز برگزار می‌کردند. علاوه بر مولوی‌خانه‌هایی همچون قونیه، قره‌حصار، گلیبولی، مغنیا، بهاریه، بورس، کت، از میر، سالونیک، قبرس، مولوی‌خانه‌های دیگری نیز در سرزمین‌های عربی همچون مولوی‌خانه‌ها مدینه، مکه، دمشق، قاهره، نیز این سنت فرهنگی ایران را مقدس و مراسم ویژه‌ای در روز عید نوروز برگزار می‌کردند (ساسانی، ۱۳۵۴: ۱۷۵). ریاحی نیز درباره این موضوع چنین بیان می‌کند: «مولوی‌خانه‌ها به عنوان مراکز فرهنگ ایرانی بودند چنان‌که همه‌ساله در آن‌ها نوروز را جشن می‌گرفتند» (ریاحی، ۱۳۶۹: ۹۶). می‌توان چنین استنباط کرد که عید نوروز به عنوان یکی از جشن‌های باستانی ایرانی، ریشه‌هایی در دین زرتشتی دارد و با گذر زمان و در

دوره اسلامی، تحت تأثیر هفت‌سالام و دیگر نمادهای فرهنگی، ترکیبی از آموزه‌ها و سنت‌های پیش و پس از اسلام را شکل داد. این سنت فرهنگی، در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی جایگاه ویژه‌ای داشت و هر ساله در اولین روز بهار با آیین‌های خاص جشن گرفته می‌شد. مراسم نوروز در مولوی‌خانه‌ها غالباً با ترکیب موسیقی، شعرخوانی و آداب سنتی همراه بود و به فضایی برای گردهمایی شاگردان و سالکان تبدیل می‌شد که هم‌زمان آموزه‌های عرفانی و فرهنگی مولویه نیز در آن منتقل می‌شد. از این‌رو، نوروز در این نهادها، نمونه‌ای برجسته از ادغام عناصر فرهنگی ایرانی با سنت‌های اجتماعی و معنوی عثمانی به شمار می‌رفت.

عاشورا

عاشورا در فرهنگ ایران شیعی جایگاهی بس والا و محوری دارد و نه تنها رویدادی تاریخی، بلکه نقطه‌ای بنیادین در شکل‌گیری هویت مذهبی، اجتماعی و حتی سیاسی ایران به شمار می‌آید. واقعه کربلا و شهادت امام حسین^(ع) و یارانش در روز عاشورا، الگویی از مقاومت در برابر ظلم، فداکاری و دفاع از حقیقت را ارائه می‌دهد^۱ که در طول سده‌های متمادی، الهام‌بخش جنبش‌ها، آیین‌ها و ادبیات دینی در ایران بوده است. عزاداری‌های عاشورا، همچون تعزیه، روضه‌خوانی و نذری دادن، نه تنها ابعاد مذهبی، بلکه جنبه‌های فرهنگی و هنری یافته‌اند و به بخشی از زندگی جامعه ایران بدل شده‌اند.

پس از شکل‌گیری مولویه و تأسیس مولوی‌خانه‌ها در قلمرو عثمانی گرایش به مذهب تشیع در برخی از مشایخ بزرگ مولویه نمایان بود. در نتیجه این تمایلات شیعی، تقدس عاشورا در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی به عنوان یکی از مراسم‌های مولویه تا اواخر دوره عثمانی تداوم یافت. برای نمونه مشایخ و چلبیانی از نسل مولانا همچون اولو عارف چلبی، ارغون چلبی، دیوانه محمد چلبی، یوسف سینه چاک، سیخ غالب دده که رهبری مولویان را در دوره عثمانی برعهده داشتند ارادت ویژه‌ای به چهارده معصوم داشتند (دیوانه محمد چلبی، شماره ثبت ۷۹۳۶۲: ۱۰، ۲۶ و ۶۵؛ شیخ غالب، ۱۲۵۲: ۱۴۸، ۱۵۶ و ۱۶۳). چنان‌که دیوانه محمد چلبی و یوسف سینه چاک همراه یاران خود به بغداد، کربلا و خراسان برای زیارت آرامگاه‌های ائمه اطهار سفر کردند (دیوانه محمد چلبی، شماره ثبت ۷۹۳۶۲: ۱۰، ۲۶ و ۶۵؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۷۹). بنا بر بررسی‌های حسین تُپ «بعد از شهادت امام حسین در کربلا و حدود پنج سال پس از آن، از زمانی که مختار برای گرفتن انتقام کربلا قیام کرد، شیعیان شروع به برگزاری مراسم سوگواری خونین در دهه محرم، به ویژه در روز دهم، کردند. این مراسم‌ها به‌طور هم‌زمان جنبه تبلیغاتی نیز داشتند. مراسم مرثیه‌خوانی و آش پختن توسط دیگر طریقت‌ها در ماه محرم و به‌ویژه در روز عاشورا، و دعوت از

۱. بنگرید به: اصفهانی، ۱۳۶۸: ۱/ ۸۰-۹۵ و ۱۱۸؛ بلاذری، ۱۹۹۶-۲۰۰۰: ۳/ ۱۵۵؛ طبری، ۱۳۸۲-۱۳۸۷: ۵/ ۳۳۸-۴۷۰؛ منقری، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۴۰-۱۴۲.

مولویه‌ها به این تجمعات، باعث شد که مولویه‌ها نیز در این سنت‌ها شریک شوند. به این ترتیب، این رویدادها به‌گونه‌ای در هم آمیخته شدند و مولویه‌ها نیز به این سنت‌ها پیوستند» (Top, 2007: 241). چنین سنتی در دوره مولانا وجود نداشت. به نظر می‌رسد انجام چنین مراسمی میان مولویان اولیه نیز رایج نبود و به نظر می‌رسد به‌طور رسمی از دوره چلبی‌گری دیوانه محمد چلبی و یوسف سینه‌چاک (ف. ۹۵۳ق. / ۱۵۴۶م.) فرهنگ عاشورا وارد مولویه شده است. ثاقب دده درباره این موضوع گزارش می‌کند که «در مولوی‌خانه قره حصار دیوانه محمد چلبی، در دیگ بزرگی که از آستان امام رضا^(ع) به او هدیه کرده بودند، عاشورا پخته می‌شد» (ثاقب دده، ۱۳۸۳: ۱ / ۵۶). بنا بر گزارشی «در سالروز درگذشت یوسف سینه‌چاک، مولویانی که در جعفرآباد گردهم آمده بودند، مراسم تعزیه خونین برپا داشتند و آش عاشورا پختند. چنین برمی‌آید که عاشورا یا به تعبیر اهل طریقت، سنت آش عاشورا در مولوی‌خانه بعدها در اثر تمایلات علوی به سنت مولوی وارد شده است» (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۵۰۰). همچنین عاشق چلبی، گزارش می‌کند: «یوسف سینه‌چاک که مثل دیوانه محمد چلبی به زیارت نجف، کربلا و خراسان رفته و در مدینه، آرامگاه پیامبر و ائمه دیگر را زیارت کرده بود. او ابتدا از گلشنیه بود، بعد به مولویه پیوست، می‌نویسد که در سال نهصد و پنجاه و چهار، روز دهم محرم، برخی از مولویان، در سوتیلجه، در گورستانی که سینه‌چاک مدفون است، گرد آمده، شله‌زرد پخته، به سماع برخاسته بودند، سپس گروهی از آنان که سر خود را تراشیده بودند، در راه عشق امام حسین و شوق شاه خراسان یعنی امام رضا، سر و سینه خود را با تیغ می‌شکافتند. ناتراشیدگان از این کار شانه خالی می‌کردند، عزاداری خونینی برپا شده بود» (عاشق چلبی، ۱۹۷۱: ۹۸-۹۸ب؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۸۰-۲۸۱).

بر اساس گزارش‌های بالا، به نظر می‌رسد از مشایخ بزرگ طریقت مولویه، از جمله دیوانه محمد چلبی و یوسف سینه‌چاک و در جریان سفرهایی که به ایران داشته‌اند، با آیین‌ها و سنت‌های عاشورایی شیعیان ایرانی آشنا و تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند. این آشنایی زمینه‌ساز انتقال و ترویج برخی عناصر سنت عاشورا، به‌ویژه مظاهر سوگواری امام حسین^(ع)، در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی شد. این تأثیر نه‌تنها در آیین‌های سوگواری، بلکه در مضامین اشعار مولویانه نیز بازتاب یافت و به‌نوعی هم‌زیستی فرهنگی و مذهبی میان ایران و عثمانی انجامیده است. چنان‌که در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی در مطبخ شریف، در طول شب دهم ماه محرم، به همراه دعاها و مراسم‌های ویژه، آش عاشورا به یاد شهدای کربلا پخته می‌شد. آش عاشورا توسط درویشان که لباس‌های خاصی به تن داشتند، به‌طور آرام و نوبتی هم‌زده و سپس در حین هم‌زدن با ملاقه‌ای بزرگ، کلمه «الله» و «واو» را می‌نوشتند (Top, 2007: 238; Tosun, 2004: 131-132). صبح روز بعد، عاشورایی که شبانه در مراسم پخته شده بود، در ظرف‌های بزرگ به میدان شریف آورده می‌شد و به مدارس، زندان‌ها و تمام اقشار مردم، به عنوان درمانی شفابخش تقسیم می‌شد. در زمان ناهار، در میدان شریف مولوی‌خانه سفره‌هایی برای همه برپا می‌شد و درویشان تمام طریقت‌ها با هم جمع می‌شدند و در کنار دعا و ذکر،

آش عاشورا را می‌خوردند. به این ترتیب، وحدت و همبستگی میان طریقت‌ها تقویت می‌شد و ادامه می‌یافت (Tanrıkorur, 2000: 86).

عاشورا در مولوی‌خانه به عنوان روز ماتم به شمار می‌رفت. شهادت امام حسین^(ع)، نوه پیامبر اسلام^(ص)، به همراه خانواده و نزدیکانش در روز دهم محرم، به این روز ویژگی خاصی بخشید. این روز در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی به عنوان سالگرد یک مصیبت بزرگ و روزی برای سوگواری شناخته شد و به زخمی همواره تازه در دل‌ها تبدیل گشت و به بخشی جدانشدنی از میراث فرهنگی مولانا در مولوی‌خانه تبدیل شد و مولویان با تکیه بر آیه «لا تغلوا فی دینکم (در دین خود غلو نکنید)» در عزاداری قیام عاشورا در اصول فرهنگی خود از حرکات افراطی دوری می‌کردند (سوره مائده، آیه ۷۷؛ Top, 2007: 239). مولویان در مولوی‌خانه‌ها روز دهم محرم مرثیه می‌خواندند و می‌گریستند. سپس آش عاشورا را توزیع می‌کردند و با دعا و ثنا می‌خوردند. طبخ آش عاشورا هم‌زمان با یکی از روزهای مقابله سماع بود و مشایخ مولوی در مولوی‌خانه‌ها به آشی که در راه محبت سیدالشهدا و شهدای کربلا پخته شده بود، دعوت می‌شدند. آن روز بر سر سماط (سفره) آش هم می‌خوردند و در گلبانگ، نام امام حسین^(ع) و شهدای کربلا نیز ذکر می‌شد و در مقابله دور ولدی (نوعی سماع منسوب به سلطان ولد پسر مولانا)، مشایخ مولوی شرکت می‌کردند. در مولوی‌خانه‌هایی که مشایخ آن تمایلات علوی داشتند، در یازده شب ماه محرم در دایره حرم مانند بکتاشیان هر شب بابی از «حدیقه السعداء» فضولی خوانده می‌شد و آخرین شب خاتمه آن را می‌خواندند و می‌گریستند (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۵۰۰-۵۰۱).

جمال دورو یکی از پژوهشگران میراث فرهنگی مولانا در قلمرو عثمانی در این زمینه چنین بیان می‌کند:

در شب عاشورا، بر کرسی مثنوی‌خوانی، بخش‌هایی از حدیقه‌السعداء اثر فضولی و نیز مرثیه‌هایی قرائت می‌شد، اما از بروز هیجاناتی چون گریه‌های بلند، ناله و شیون یا بر سر و سینه زدن جلوگیری می‌گردید. پس از آیین تعزیه، در مطبخ شریف مولوی‌خانه با مراسمی خاص آش عاشورا پخته می‌شد. هر درویشی، به شرط آن که لباس رسمی مولوی‌خانه را بر تن می‌داشت، می‌توانست در این مراسم شرکت کند. دیگ‌های بزرگ آش عاشورا بر روی اجاق‌ها قرار داده می‌شد و همه به نوبت آن‌ها را هم می‌زدند؛ ملاقه‌ها از دستی به دست دیگر داده می‌شد و سکوتی عمیق حفظ می‌گردید. شیخ مولوی‌خانه یا قازانچی‌باشی در کنار دیگ آش چنین گلبانگی را قرائت می‌کرد: «وقت‌های شریف، پربرکت باد، خیرها گشوده و شرها دفع و برطرف گردند. خداوند و اولیا نیایش‌های ما را بپذیرند. روان امام حسین (ع)، شهید کربلا شاد و یاری‌های والا مقامشان افزون گردد. دم حضرت مولانا... بگویم هوووو». طبیعتاً کسی که گلبانگ را می‌خواند، بسته به حال و سلیقه شخصی‌اش، ممکن بود در شیوه خواندن و سبک آن اندکی تغییر دهد. پس از گلبانگ، همگان متفرق می‌شدند و به خانه‌ها یا حجره‌های خود بازمی‌گشتند. صبح روز بعد، دیگ‌های آش عاشورا به حیاط مولوی‌خانه برده می‌شد

و به هر کسی که با ظرف می آمد، آش داده می شد. این آش حتی به اندازه امکانات، برای همسایگان، مدارس، و در مناطق کوچک تر، به زندان ها و سربازها نیز فرستاده می شد. پس از ظهر، در میدان مولوی خانه سفره های عمومی گسترده می شد و همه می توانستند سر آن بنشینند (Duru, 1952: 231; Top, 2007: 238).

علاوه بر مولویان شخصیت های برجسته طریقت های مختلف نیز در مولوی خانه ها جمع می شدند و در این مراسم عاشورا شرکت می کردند و هر کدام بر اساس آیین و روش طریقت خود ذکر می گفتند؛ هر شیخ به نوبت ذکر ویژه طریقت خود را رهبری می کرد. آش عاشورا مولوی خانه ها در نگاه مردم، چه درویش می بودند و چه نبودند، غذایی شفابخش به حساب می آمد (Duru, 1952: 232; Top, 2007: 239).

بنا بر گزارشی از کارهایی که علاقه مولویان را به کربلا و قیام عاشورا نشان می دهد، این بود که شیخ حسین فخرالدین دده پوست نشین مولوی خانه بهاریه (بشیکتاش) در استانبول به برخی از مریدان خود مہر کربلا می داد که در سجده پیشانی بر آن گذارند و مریدان را توصیه به ادای نماز بر شیوه مذهب تشیع می کرد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۹۰). در دیدگاه مولویان قیام کربلا و واقعه عاشورا، با تمام ابعاد حماسی، عرفانی و تراژیک خود، در اشعار مولویان و مشایخ پوست نشین مولوی خانه های قلمرو عثمانی بازتابی گسترده و معنادار یافته است. این بازتاب نه تنها بیانگر تأثر عمیق آنان از مظلومیت امام حسین (ع) و یارانش است، بلکه نشان دهنده پیوند درونی میان تعالیم عرفان مولوی و مفاهیم والای ایثار، عشق الهی و حق طلبی است که در نهضت عاشورا متجلی شده اند. در بسیاری از این اشعار، عاشورا صرفاً یک واقعه تاریخی نیست، بلکه به عنوان نمادی از سلوک معنوی، گذر از نفس، و اتحاد با حقیقت مطلق تعبیر می شود، که این امر جایگاه ویژه ای به آن در ادب و عرفان دوره عثمانی بخشیده است؛ برای نمونه شیخ غالب پوست نشین مولوی خانه غلظه (گالاتا)، قیام عاشورا را در اشعار خود بازمی سراید و با یادآوری شهادت خونین اهل بیت پیامبر، حماسه کربلا را زنده می کند (شیخ غالب، ۱۳۳۷: برگ ۱۵۹).

مثنوی خوانی و زبان فارسی

یکی از عناصر مهم فرهنگی در مولوی خانه، سنت مثنوی خوانی است. مثنوی خوانی از زمان خود مولانا آغاز شد؛ او ابیات را فی البداهه می سرود و چلبی حسام الدین می نوشت و بازمی خواند (Pakalın, 1983: 2/ 490; Arpaguş, 2009: 224). در آغاز این سنت نظام مند نبود، اما در دوره سلطان ولد و اولو عارف چلبی به صورت مقام رسمی و معنوی در مولوی خانه های قلمرو عثمانی درآمد. مثنوی خوانی با دستار و اجازه نامه ویژه به افراد شایسته اعطا می شد و احترام به مثنوی - که «قرآن عجم» خوانده می شد - جایگاه مثنوی خوان را نیز ارتقا داد. در مولوی خانه ها پیش از مجالس سماع، جلسات قرائت و شرح مثنوی برگزار می شد. در ابتدا مثنوی خوانان حافظ کل شش دفتر بودند و بدون نسخه می خواندند، اما بعدها با کاهش

حافظان، «قاری مثنوی» در کنار مثنوی‌خوان قرار می‌گرفت تا از روی متن کمک کند. برای تصدی مقام مثنوی‌خوانی، فرد باید آموزش‌های طولانی، سیر و سلوک و تسلط کامل بر مثنوی می‌یافت. شارحانی چون اسماعیل رسوخی آنقروی بر این باور بودند که فهم مثنوی تنها از طریق شرح‌ها ممکن نیست و باید زیر نظر مرشد کامل آموخته شود. در ساختار مولوی‌خانه‌ها کرسی مثنوی جایگاه اصلی تدریس و تفسیر بود و نقش حافظ و قاری مثنوی در کنار شیخ اهمیت داشت. در دوره عثمانی به سبب کاهش شمار فارسی‌دانان و نیاز به انتقال درست این میراث، تربیت مثنوی‌خوانان بیشتر شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۴۵؛ Arpaguş, 2009: 225; Ergin, 1977: 154-156).

در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی بخشی نزدیک سماع‌خانه به عنوان مسجد مولوی‌خانه استفاده می‌شد. مولویان پس از اقامه نمازهای پنج‌گانه و قبل از آیین سماع به مثنوی معنوی خواندن می‌پرداختند. مثنوی معنوی در بین مولویان از جایگاه والایی برخوردار بود؛ نه تنها در بین مولویان، بلکه در بین دیگر گروه‌های فکری و صوفی نیز به این کتاب ارج نهاده و آن را «مغز قرآن» می‌نامیدند. برای تدریس مثنوی معنوی و تفسیر ابیات آن دانستن زبان فارسی اهمیت زیادی داشت و در عین حال یک مثنوی‌خوان علاوه بر تسلط به زبان فارسی باید عالم و عارف باشد و شناخت کافی از علوم اسلامی، شرح مثنوی معنوی مولانا، سیر و سلوک تصوف، به‌ویژه تربیت معنوی در مولوی‌خانه، داشته باشد؛ به همین سبب مثنوی‌خوانی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی مقام مقدس و بسیار مهمی به شمار می‌رفت (Önder, 1992: 105-106; Top, 2007: 81, 84-85; Güllüce, 2007: 286). مثنوی‌خوانی و در کنارش غزل‌خوانی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی پس از قرائت قرآن خوانده می‌شد (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/۷۷۷). مثنوی‌خوانی مانند ذکر و دعا در مولوی‌خانه‌ها انجام می‌گرفت، چنان‌که پس از مولانا یکی از امور و ارکان مولویه در مولوی‌خانه‌ها تبدیل شد. در کنار مولویانی که در مولوی‌خانه‌ها بودند مجبان مولانا به‌طور مرتب، هر روز برای فراگیری مثنوی‌خوانی به مولوی‌خانه‌ها می‌آمدند (فریدلندر، ۱۳۸۲: ۱۴۲؛ ستایشگر، ۱۳۹۲: ۷۷۹). گفتنی است در ادواری که روابط دولت‌های ایران و عثمانی به سبب اختلافات پیش‌آمده، تیره بود، برخی مخالفان متعصب برای دلسردکردن دوستداران زبان فارسی فتوایی را فراهم کردند که از جمله می‌توان به این مورد اشاره کرد: «کیم که اوقور فارسی، گیدر دینن یاریسی (هر کس که فارسی بخواند، نصف دین خود را از دست می‌دهد)» (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۸۶). با وجود این، در این عصر مثنوی و مثنوی‌خوانان در چهار دیواری مولوی‌خانه‌ها محبوس نمانده‌اند، بلکه به همت مولویان مثنوی‌خوانی گسترش یافت و حتی مکتب‌خانه‌ای به نام «دارالمثنوی» که تنها به تعلیم زبان فارسی و مثنوی اختصاص داشت، تشکیل شد (ستایشگر، ۱۳۹۲: ۷۸۰؛ Önder, 1992: 106; Elibol, 2012: 157).

۱. شرح مثنوی معنوی شیخ اسماعیل رسوخی آنقروی (حضرت شارح) از شرح‌های مهم در بین مولویان بود، تسلط بر این شرح به سبب علمی و استدلالی بودن در همه مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی به عنوان یکی از شروط رسیدن به مقام مثنوی‌خوان در مولوی‌خانه‌ها و دریافت اجازه‌نامه از چلبی یا شیخ مولوی‌خانه بود (بنگرید به: Arpaguş, 2009: 228).

که مثنوی خوانان با خواندن اشعار مولانا، صاحب‌دلان را ذوق و حال می‌بخشیدند و لحظات آنان را خوش می‌کردند (ریاحی، ۱۳۶۹: ۹۶).

بعضی از صاحبان نظر مثنوی خوانی را علاوه بر خواندن مثنوی معنوی، توان معنی و تفسیر کردن آن نیز دانسته و با این تعبیر، مثنوی خوان را واجد علم خواندن و معنی و تفسیر مثنوی معنوی دانسته‌اند. از دیگر نکات مهم برای مثنوی خوانان، تسلط بر زبان فارسی و توانایی درک مفاهیم عالیه نهفته در مثنوی بوده است همچنین کسی که فارسی می‌دانست و مدتی در درس‌های مثنوی شرکت کرده بود، حتی اگر از مولویان هم نبود، از شیخ مولوی‌خانه یا مثنوی‌خوان اجازه‌نامه‌ای به او داده می‌شد و از جانب چلبی و یا شیخ مولوی‌خانه بر سکه او تکبیر خوانده می‌شد و به او اجازه پیچیدن دستار مثنوی خوانی اعطا می‌شد (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۸۶؛ Özer, 2015: 294). در مولوی‌خانه‌ها، شرط اصلی برای کسب مقام مثنوی خوانی این بود که شخص باید مثنوی را نزد یک استاد یا شیخ مثنوی‌خوان فراگرفته و اجازه مثنوی خوانی دریافت کرده باشد. با این حال، در برخی موارد، داشتن این اجازه‌نامه الزامی نبود و افرادی که به عمق معنویات مثنوی و زبان فارسی تسلط داشتند و اهل دل محسوب می‌شدند، با اجازه یک مثنوی‌خوان یا تایید مقام چلبی آن دوره، اجازه مثنوی خوانی دریافت می‌کردند (Top, 2007: 81; Arpaguş, 2009: 225; Artiran, 2017: 214). بنا بر گزارش محمد ضیاء (ف. ۱۳۰۹ ق. / م. ۱۹۳۰ م.)، توانایی خواندن و شرح مثنوی معنوی برای شیخ شدن در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی، شرط بود (ضیاء، ۱۳۲۹: ۳۵؛ Top, 2007: 81). علاقه به مثنوی و تلاش برای درک آموزه‌های مولانا تنها به طریقت مولویه در مولوی‌خانه‌ها محدود نماند، بلکه در مراکز علمی و فرهنگی و یا خانقاه‌های دیگر طریقت‌ها گسترش یافت، چنان‌که مثنوی معنوی در میان اهل معرفت و علاقه‌مندان به میراث ادبی مولانا در مناطق مختلف قلمرو عثمانی از جمله آناتولی، شام و فلسطین خوانده و تفسیر می‌شد (Top, 2007: 81; Artiran, 2017: 216).

مثنوی خوانی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی یکی از مظاهر بارز نفوذ فرهنگی و ادبی زبان فارسی در این سرزمین به شمار می‌رفت. این سنت رایج نه تنها به عنوان بخشی از آیین‌های طریقت مولویه تلقی می‌شد، بلکه در فرآیند گسترش زبان فارسی در لایه‌های مختلف جامعه عثمانی - به‌ویژه در میان نخبگان فرهنگی و دینی - نقشی بنیادین ایفا می‌کرد. نکته حائز اهمیت آن است که برگزاری مجالس مثنوی خوانی مستلزم آشنایی و تسلط نسبی بر زبان فارسی بود؛ زیرا بدون تسلط بر زبان فارسی، درک صحیح مفاهیم عمیق عرفانی و اخلاقی مثنوی معنوی امکان‌پذیر نبود. از این‌رو، هم مثنوی‌خوان (که معمولاً از مشایخ یا دده‌های آشنا با ادبیات فارسی و عرفان اسلامی بود) و هم مخاطبان و مستمعان، نیازمند آموزش مقدماتی و گاه پیشرفته در زبان فارسی بودند. این نیاز بنیادین، سبب شد که مولوی‌خانه‌ها به یکی از مراکز مهم و مؤثر در آموزش زبان فارسی تبدیل شوند. در واقع، عشق و ارادت به مولانا و تمایل به درک آثار او، بهانه‌ای فرهنگی و معنوی برای آموختن زبان فارسی در میان طیف وسیعی از مخاطبان بود؛ از پیروان

طریقت مولویه گرفته تا اعضای سایر طریقت‌ها، عالمان دینی، ادیبان، شاعران و حتی افراد غیرصوفی. در نتیجه، فرهنگ مثنوی‌خوانی نه تنها سنتی طریقتی محسوب می‌شد، بلکه به ابزاری مؤثر برای تقویت زبان فارسی و انتقال میراث ادبی و معنوی مولانا در گستره جغرافیای عثمانی بدل گردید. این پدیده فراتر از سیاست رسمی دولت‌ها، از طریق زبان، شعر، عرفان و ادبیات، پیوندهای عمیق‌تری میان ملت‌ها و فرهنگ‌ها پدید آورد (ستایشگر، ۱۳۹۲: ۸۴۶).

سده دهم و یازدهم قمری / شانزدهم و هفدهم میلادی با آغاز شرح‌های گسترده به مثنوی معنوی، مثنوی‌خوانی نیز در مولوی‌خانه‌های قلمرو دولت عثمانی رواج بیشتری گرفت، چنان‌که در سایه این فرایند سیاست و جامعه عثمانی نیز در کنار مولویان تحت تأثیر میراث ادبی مولانا قرار گرفتند. همچنین موسیقی دوره عثمانی در مراتب نوازندگی و خوانندگی، با ارائه بیت‌های مثنوی هماهنگی تنگاتنگی پیدا نمود و بدین طریق نوعی بشکوهی و زیبایی در نحوه ارائه مثنوی پدید آمد و موسیقی همانند دو بازوی توانمند ذوق و احساس، مثنوی را با همه بدایع رنگارنگ ادبی و کلامی، به اوج اشتهار رسانید (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۴۸۶؛ ستایشگر، ۱۳۹۲: ۷۸۳). مثنوی‌خوانی در محافل و مجالس مولویان، زبان فارسی را زبان راز و نیاز صوفیان اهل حق گردانیده بود (گلشنی، ۱۳۵۴: ۲۹).

مولوی‌خانه‌ها در قلمرو عثمانی نخستین مراکز رسمی برای مثنوی‌خوانی بودند. با این حال، فعالیت‌های مربوط به خوانش و شرح مثنوی تحت تأثیر مولوی‌خانه‌ها به تدریج از چهارچوب مولوی‌خانه‌ها فراتر رفت و به نهادهای آموزشی، مذهبی و حتی درباری نیز راه یافت. مدارس، مساجد، دارالمثنوی‌ها و کاخ‌های سلطنتی، از جمله مکان‌هایی بودند که در آن‌ها سنت مثنوی‌خوانی گسترش یافت. گسترش مثنوی‌خوانی، موجب شد که این سنت ادبی و عرفانی در سطوح مختلف دولت و جامعه عثمانی رسوخ یابد. از آنجا که فهم دقیق مثنوی منوط به آشنایی با زبان فارسی بود، بسیاری از علاقه‌مندان، از جمله رجال دولتی و فرهیختگان، به یادگیری این زبان پرداختند تا بتوانند در جلسات مثنوی‌خوانی شرکت کرده و از مضامین عرفانی و ادبی آن بهره‌مند شوند (Önder, 1992: 106; Arpaguş, 2009: 223; Artıran, 2017: 214).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که مولوی‌خانه‌ها در قلمرو عثمانی فراتر از یک نهاد صرفاً عرفانی و مذهبی عمل کرده‌اند و به مثابه مراکز چندوجهی فرهنگی و آموزشی نقش اساسی در انتقال و بازتولید میراث فرهنگی ایران داشتند. این نهادها، با اتکا به میراث فرهنگی مولویه و آثار ادبی فارسی، بستری فراهم آوردند تا عناصر فرهنگی ایرانی و زبان فارسی در تعامل با فرهنگ دوره عثمانی تداوم یابد و در قالبی نوین بازتولید شود. علاوه بر این، مولوی‌خانه‌ها نقش میانجی فرهنگی میان دولت و جامعه را نیز بر عهده داشتند و با بهره‌گیری از حمایت‌های مالی و سیاسی، هم‌زمان با حفظ استقلال معنوی، در تحکیم و تثبیت هویت فرهنگی عثمانی مؤثر بودند که در آن فرهنگ و ادب ایرانی بازتاب کرد. در پژوهش حاضر نشان داده شد که برگزاری آیین‌های نوروز و عاشورا در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی، جلوه‌ای روشن از هم‌زیستی و تعامل فرهنگی - مذهبی در سنت مولویه است. طریقت مولویه، با وجود پیوندش با آموزه‌های سنی، توانست عناصر فرهنگی و آیینی ایرانی را در ساختار فکری و عملی خود جذب و معناسازی کند. بازتاب این رویکرد در برگزاری آیین‌هایی چون نوروز و عاشورا نشان می‌دهد که مولوی‌خانه‌ها به مثابه نهادهایی فرهنگی، نقش مؤثری در پیوند سنت‌های ایرانی و اسلامی در جامعه عثمانی ایفا کرده‌اند. همچنین نشان داده شد که مثنوی‌خوانی فراتر از یک آیین صوفیانه صرف بود و نقش برجسته‌ای در گسترش زبان فارسی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی داشت. در سایه سنت فرهنگی مثنوی‌خوانی در مولوی‌خانه‌های قلمرو عثمانی زبان فارسی تقویت شد و این امر، مولوی‌خانه‌ها را به مراکز مهمی برای گسترش ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی تبدیل کرد. به عبارت دیگر، مثنوی‌خوانی علاوه بر کارکرد معنوی، نقشی کلیدی در تربیت علمی و ادبی مولویان داشت و زمینه‌ساز فراگیری زبان فارسی و آشنایی با ادبیات کلاسیک ایران شد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶). *سفرنامه ابن بطوطه*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: چاپ سپهر نقش.
- ابن بی‌بی، امیرناصرالدین حسین (۱۳۵۰). *اخبار سلاجقه آتاتولی*. به کوشش محمد جواد مشکور. تهران: انتشارات تهران.
- اسپناچی پاشا زاده، محمد عارف (۱۳۷۹). *انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام*. تصحیح رسول جعفریان. قم: نشر دلیل.
- اصفهانی، ابوالفرج (۱۳۶۸). *مقاتل الطالبیین*. قاهره: چاپ احمد صقر.
- افلاکی، شمس الدین (۱۳۶۲). *مناقب العارفین*. به کوشش تحسین یازیجی. تهران: دنیای کتاب.
- اولیاء چلبی، محمد بن درویش (۱۳۱۴). *اولیاء چلبی سیاحتنامه‌سی*. استانبول: اقدام مطبعه‌سی.
- بابایی، طاهر (۱۳۹۵). جایگاه نوروز در تشکیلات حکومتی عثمانی (عصر متقدم). *مطالعات تاریخ اسلام*، ۸(۳۰)، ۶۳-۸۰.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۹۶). *انساب الاشراف*. دمشق: چاپ محمود فردوس عظم.
- تانمان، بها (۱۳۸۴). *معماری عثمانی در بورساء نخستین پایتخت امپراتوری عثمانی*. ترجمه شهناز بیگی بروجنی. تهران: پانید.
- ثاقب دده، مصطفی (۱۲۸۳). *سفینه نفیسه مولویان*. استانبول: چاپ استانبول.
- حضرتی، حسن؛ کارجو اجیرلو، بهرام و عبادی، مهدی (۱۴۰۳). «چگونگی مواجهه مولویان با قاضی زاده‌لی‌ها در دوره عثمانی (۱۰۳۲-۱۰۹۵ ق / ۱۶۳۳-۱۶۸۴ م)». *مطالعات تاریخ فرهنگی*؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ، ۱۵(۶۰)، ۱۴۷-۱۸۲.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵). *لغت‌نامه دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دیوانه محمد چلبی (شماره ثبت ۷۹۳۶۲). *دیوان*. نسخه خطی (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü).
- ریاحی، محمدامین (۱۳۶۹). *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*. تهران: انتشارات پاژنگ.
- ساسانی، خان ملک (۱۳۵۴). *یادبودهای سفارت استانبول*. تهران: انتشارات بابک.
- ستایشگر، مهدی (۱۳۹۲). *رباب رومی (مولانا و موسیقی)*. تهران: هنر موسیقی.
- سلانیکلی، مصطفی (۱۲۸۱). *تاریخ سلانیکلی*. استانبول: مطبعه عامره.
- شیخ غالب، محمد أسعد بن مصطفی رشید الإستانبولی (۱۲۳۷). *دیوان شیخ غالب*. نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه.
- شیخ غالب، محمد أسعد بن مصطفی رشید الإستانبولی (۱۲۵۲). *دیوان*. مصر: بولاق مطبعه‌سی.
- ضیاء، محمد (۱۳۲۹). *ینی قپو مولوی‌خانه‌سی*. استانبول: دارالخلافة العلیه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۲-۱۳۸۷). *تاریخ الامم و الملوک*. بیروت: چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم.
- عاشق چلبی، پیر محمد بن علی بن زین العابدین الپرزینی (۱۹۷۱). *مشاعر الشعراء (عاشق چلبی تذکره‌سی)*. لندن: چاپ مردیت اونس.

- فریدلندر، ایرا (۱۳۸۲). *مولانا و چرخ درویشان*. ترجمه شکوفه کاوانی. تهران: انتشارات زریاب.
- گلشنی، عبدالکریم (۱۳۵۴). *فرهنگ ایران در قلمرو ترکان*. شیراز: چاپخانه مصطفوی.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۶۶). *مولویه پس از مولانا*. ترجمه توفیق سبحانی. تهران: نشر کیهان.
- منقری، نصر بن مزاحم (۱۳۸۲). *وقعه صفین*. قاهره: چاپ عبدالسلام هارون.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۶-۱۳۴۶). *دیوان شمس تبریزی (دیوان کبیر)*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: دانشگاه تهران.
- مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی*. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نعیما، مصطفی (۱۲۸۱). *تاریخ نعیم*. بی‌جا.

- Arpaguş, S. (2009). *Mevlevilikte Ma'nevi Eğitim*. İstanbul: Vefa Yayınları.
- Artıraan, H. N. (2017). *Geçmişten Günümüze Mesnevî Sohbetleri*. Ulusal Sempozyum. Günümüzde Yurt İçi Mevlevîhânelerinin Durum Ve Konumları. Konya: SÜ, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Baharlı, O. E. (1995). *Nevruz-Yeni Yıl*. Anayurttan Atayurda Türk Dünyası.
- Bayak, C. (2007). “Nevruziyye”. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Bayat, A. H. (1991). *Hüsn-i Hat Sanatında Mevlevîlik ve Mevlevîler*. 4. Milli Mevlânâ Kongresi, Konya Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- BOA, HAT. D.N: 1301 G.N: 50612.
- BOA. C. EV. D.N:285, G.N: 14508.
- Çay, A. (1993). *Türk Ergenekon Bayramı: Nevruz*. Ankara: İleri Yayınları.
- Çetin, E. (2009). Türk Dünyasının Ortak Kültür Mirası: Nevruz. *International Journal of Social Science*, 2(1), 63-71. [10.9761/jasss-9](https://doi.org/10.9761/jasss-9)
- Daimi, C. (2005). *Nevruz Bayramı Merasiminin Azerbaycan Ve Türkiye'de İcrası Ve Melo-Petik Esaslarının Hususiyetleri*. Bakü: Azerbaycan Cumhuriyeti Eğitim Bakanlığı Azerbacan Milli Konservatuarı.
- Dizdarzade, H. (2010). *İstanbul Mevlevihaneleri*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi, Kültür A.Ş Yayınları.
- Duru, M. C. (1952). *Tarihî simalardan Mevlevî*. İstanbul: Kader Basımevi.
- Elibol, T. (2012). *Mevlana ve Mevlevîlik*. Konya: Sıradaşı Akademi Yayınları.
- Ergin, O. (1977). *Türk maarif tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat.
- Gökben, P. A. (2018). *Mevlevîhânelerde Mekânsal Örgütlenme*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Bina Bilgisi Anabilim Dalı.
- Gölpınarlı, A. (1963). *Mevlevî Adab ve Erkanı*. İstanbul: Yeni Matbaa.

- Güllüce, H. (2007). Mesnevi, Mesnevihanlık ve Darülmeseviler. *Marife*, 7(3), 287-304. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343901>
- Karju Ajirlu, B. & Hazrati, H. (2025). 16. Yüzyılda Safevî İran'ında Mevlevîliğin Yayılmamasının Nedenleri. *Avrasya İncelemeleri Dergisi*, 14(1), 1-18. <https://doi.org/10.26650/jes.2025.1327466>
- Kayaoğlu, İ. (2002). *Mevlana ve Mevlevilik*. Konya: T.C. İl Kültür Müdürlüğü.
- Küçük, S. (2013). *Genel Hatlarıyla Mevlevilik, Mevlevi Dünyasında Bahariye Mevlevihanesi*. İstanbul: İstev.
- Küçük, S. (2007). *Mevlevîliğin Son Yüzyılı*. İstanbul: Vefa Yayınları.
- Nicholson, R. A. (1973). *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî*. Çev. Ayten Lermioğlu. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Önder, M. (1998). *Mevlana ve Mevlevilik*. İstanbul: Aksoy Yayıncılık.
- Önder, M. (1992). *Yüz Yıllar Boyunca Mevlevilik*. Ankara: Dönmez Yayınları.
- Ösen, S. (2015). Türk Eğitim Tarihi İçerisinde Mevlevîhanelerin Yeri. *Turkish History Education Journal*, 4(2), 259-271. <https://doi.org/10.17497/tuhed.185642>
- Özer, M. (2015). *Mevlevilik Kültürü*. Başakşehir Belediyesi Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Şengül, A. (2006). Türk kültüründe nevrüz-Mete Han'dan Atatürk'e. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(3), 161-170. <https://library.dogus.edu.tr/mvt/pdf.php>
- Şimşekler, N. (2002). *Konya'dan Dünya'ya Mevlana Ve Mevlevilik*. Konya: Karatay Belediyesi.
- Tanman, M. B. (1991). *Âsitâne*. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi.
- Tanrıkorur, B. (2000). *Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri*. Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Top, H. (2007). *Mevlevi Usul ve Adabı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Tosun, N. (2004). Tasavvuf Kültüründe Tekke Yemekleri. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5(12), 123-135. <https://isamveri.org/pdfdrg/D02193/2004-V-12/2004.pdf>
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı yayını.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu

Transliteration

The *Holy Qur'an*.

- Aflaki, Sh. (1983). *Manāqeb al-Ārefin*. Edited by Yazici, T. Tehran: Donyaye Ketab.
- Ashiq Chalabi, P. M. ibn A. ibn Z. al-A. al-P. (1971). *mashā'er al-sho'ara [The Senses of Poets] (The Biographies of Ashiq Chalabi)*. London: Meredith Owens Press.
- Babaei, T. (2016). The Status of Nowruz in the Ottoman Administrative System (Early Period). *Islamic History Studies*, 8(30).
- Baladhuri, A. ibn Y. (1996). *Ansāb al-'ashraf*. Damascus: Mahmoud Firdaws al-Azm Press.
- Dehkhoda, A. A. (n.d.). *L'oghat Nameh*. Tehran: n.p.
- Chalabi, D. M. (n.d.). *Collected Poems*. Manuscript, Konya Manuscript Library, No. 79362.
- Esfahani, A. F. (1989). *Maqātel al-talebīn [The Martyrdoms of the Talibids]*. Cairo: Ahmad Saqr Press.
- Evliya Çelebi, M. ibn D. (1935). *Evliya Çelebi's Travelogue*. Istanbul: Iqdam Printing House.
- Friedlander, I. (2003). *Rumi and the Whirling Dervishes*. Translated by Kavani, Sh. Tehran: Zaryab Publications.
- Golpinarli, A. B. (1987). *The Mawlawiyya after Rumi*. Translated by Sobhani, T. Tehran: Keyhan Publications.
- Golshani, A. (1975). *Farhang-e Iran dar qalamrov-e Turkan*. Shiraz: Mostafavi Press.
- Hazrati, H.; Karju Ajirlu, B. & Ebadi, M. (2024). How Mawlawis confronted the Kadizadeliler in the Ottoman period (1032–1095 AH / 1623–1683 AD). *Cultural History Studies; Research Journal of Iranian Society of History*, 15(60), 147-182.
- Ibn Battuta, M. ibn A. (1997). *The Travels of Ibn Battuta*. Translated by Movahed, M. A. Tehran: Sepehr Naqsh Press.
- Ibn Bibi, A. N. H. (1971). *Akhbar-e Salajeke Anatolia*. Edited by Mashkur, M. J. Tehran: Tehran Publications.
- Ispanaqchi Pashazadeh, M. A. (2000). *The Islamic Revolution among the Elite and the Commoners*. Edited by Jafarian, R. Qom: Dalil Publications.
- Monqari, N. ibn M. (2003). *The Battle of Siffin*. Cairo: Abd al-Salam Harun Press.
- Mowlana, J. M. (1957–1967). *Divan-e Shams-e Tabrizi (The Great Divan)*. Edited by Foruzanfar B. Z. Tehran: University of Tehran Press.
- Mowlana, J. M. (1995). *Masnavi M'anavi*. Edited by Foruzanfar B. Z. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Na'eima, M. (1903). *Tārikh-e Na'eima*. n.p.

- Riyahi, M. A. (1990). *Zaban va Adab-e Farsi dar qalamrov-e Ottoman*. Tehran: Pajang Publications.
- Sasani, Kh. M. (1975). *Yādbūodha-ye Sefārat-e Istanbul*. Tehran: Babak Publications.
- Saqeb Dede, M. (1905). *Safine Nafise Mawlawiyyan*. Istanbul: n.p.
- Selaniki, M. (1903). *The History of Selaniki*. Istanbul: Āmire Printing House.
- Setayeshgar, M. (2013). *Rebab-e Rūmi (Mawlana va Mūsīqi)*. Tehran: Honar-e Musīqi Publications.
- Sheikh Galib, M. A. ibn M. R. (1821). *Divan-e Sheikh Galib*. Manuscript, Suleymaniye Library.
- Sheikh Galib, M. A. ibn M. R. (1836). *Divan*. Cairo: Bulaq Printing House.
- Tānmān, B. (2005). *Ottoman Architecture in Bursa: The First Capital of the Ottoman Empire*. Translated by Beigi Boroujeni, Sh. Tehran: Paniz Publications.
- Tabari, M. ibn J. (2003). *Tārikh al-'Omam va al-Molūk*. Beirut: Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim Press.
- Ziya, M. (1911). *The Yeni Kapu Mawlawikhane*. Istanbul: Dar al-Khilafah al-Aliyah.



The Second Iran-Ottoman Delimitation Commission: Unsuccessful Diplomacy

Nasrollah Salehi¹✉ 

1. Associate professor, Department of History, Farhangian University, Tehran, Iran (n.salehi@cfu.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 31 July 2025
Received in revised form:
09 September 2025
Accepted: 12 November 2025
Published online: 11 March 2026

Keywords:

*Iran,
Ottoman,
Second Commission,
Delimitation,
Diplomacy*

ABSTRACT

Iran and the Ottoman Empire had a relationship full of many ups and downs over the centuries. Following the signing of the Second Treaty of Erzurum on 16 Jumadi al-Thani 1263 AH/ June 1, 1847, efforts to resolve the two countries' disputes, focusing on border delimitation, began. The activity of the first border delimitation commission, which lasted from 1266 to 1268 AH (1850-1852 AD), ended without result, and the disputes between the two governments remained unresolved. Twenty-four years after the end of the first commission, with the mediation of Russia and England, preparations were made for holding the second commission in Istanbul. Over the course of two years, four rounds of negotiations took place (from Shawwal 17, 1291 AH/ December 26, 1874, to Dhul Hijjah 8, 1292 AH/ January 5, 1876). The study attempts to explain, using a descriptive and analytical approach and based on newly discovered documents, how and why the Second Commission was held and the reasons for its postponement and suspension. The research findings indicate that negotiations were postponed due to internal crises in the Ottoman Empire, followed by the Balkan uprising and Russia's declaration of war on the Ottoman Empire (April 24, 1877/ Rabi' al-Thani 10, 1294). Diplomatic efforts by Iranian representatives to resume negotiations failed due to the unwillingness of the representatives of the three governments of Russia, Britain, and the Ottoman Empire, and the Second Commission for Delimitation was suspended. Once again, diplomatic efforts to resolve the Iranian-Ottoman disputes failed.

Cite this article: Salehi, N. (2026). The Second Iran-Ottoman Delimitation Commission: Unsuccessful Diplomacy. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 24-43.

DOI: 10.22059/jhic.2025.399798.654595



© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2025.399798.654595

Publisher: University of Tehran Press.

کمیسیون دوم تحدید حدود ایران و عثمانی: دیپلماسی نافرجام ۱۲۹۲-۱۲۹۱ق. / ۱۸۷۶-۱۸۷۴م.

نصرالله صالحی✉

n.salehi@cfu.ac.ir

۱. دانشیار، گروه تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰</p> <p>کلید واژه‌ها: ایران، عثمانی، کمیسیون دوم، تحدید حدود، دیپلماسی.</p>	<p>ایران و عثمانی طی سده‌های متمادی روابط بسیار پُر فرازونشیبی داشتند. پس از امضای عهدنامه دوم ارزنةالروم در ۱۶ جمادی‌الثانی ۱۲۶۳ / ۱ ژوئن ۱۸۴۷ کوشش‌هایی برای حل اختلاف‌های دو کشور، با تمرکز بر تحدید حدود، آغاز شد. فعالیت نخستین کمیسیون تحدید حدود که از ۱۲۶۶ تا ۱۲۶۸ق. / ۱۸۵۰-۱۸۵۲م. به درازا کشید، بدون نتیجه پایان یافت و اختلاف‌های دو دولت همچنان پابرجا ماند. بیست و چهار سال بعد از پایان کمیسیون اول، با وساطت روس و انگلیس، مقدمات برگزاری کمیسیون دوم در اسلامبول فراهم شد و در طول دو سال، چهار دور مذاکره انجام شد. جستار حاضر می‌کوشد به روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به اسناد نویافته، چرایی و چگونگی برگزاری کمیسیون دوم و علل تعویق و تعلیق آن را تبیین کند. یافته‌های پژوهش حاکی است با بروز بحران‌های داخلی در عثمانی و سپس شورش بالکان و اعلام جنگ روسیه به عثمانی (۱۰ ربیع‌الثانی ۱۲۹۴ / ۲۴ آوریل ۱۸۷۷) مذاکرات به تعویق افتاد. تلاش‌های دیپلماتیک نمایندگان ایران برای ازسرگیری مذاکرات به دلیل عدم تمایل نمایندگان سه دولت روس، انگلیس و عثمانی، به نتیجه نرسید و کمیسیون دوم تحدید حدود تعلیق شد. یک‌بار دیگر تلاش‌های دیپلماتیک برای حل‌وفصل اختلافات ایران و عثمانی نافرجام ماند.</p>

استناد: صالحی، نصرالله (۱۴۰۴). کمیسیون دوم تحدید حدود ایران و عثمانی: دیپلماسی نافرجام ۱۲۹۲-۱۲۹۱ق. / ۱۸۷۶-۱۸۷۴م. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۲)، ۲۴-۴۳.
DOI: 10.22059/jhic.2025.399798.654595



© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2025.399798.654595

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

روابط ایران و عثمانی، در طول سده‌های متمادی، بسیار پُر فرازونشیب و همیشه توأم با جنگ و صلح بود. دو دولت در دوره‌های مختلف، برای پایان دادن به اختلاف‌ها، عهدنامه‌های متعددی منعقد کردند. آخرین و مهم‌ترین معاهده‌ای که پایه و اساس حل اختلافات دو کشور شد، عهدنامه دوم ارزنة‌الروم بود. این عهدنامه بعد از حدود چهار سال مذاکره نمایندگان دو کشور با وساطت نمایندگان روس و انگلیس، در ۱۶ جمادی‌الثانی ۱۲۶۳ / ۱ ژوئن ۱۸۴۷ به امضا رسید.^۱ بر اساس ماده سوم این عهدنامه، مقرر شده بود کمیسیونی چهارجانبه برای تحدید حدود ایران و عثمانی تشکیل شود. نمایندگان چهار دولت در بغداد گرد آمدند (۱۲۶۵ق. / ۱۸۴۹م.). تا بعد از تهیه مقدمات، کار تحدید حدود را از محمره / خرمشهر آغاز کنند. دولت ایران میرزا جعفرخان مشیرالدوله و دولت عثمانی درویش‌پاشا را برای این کار انتخاب کردند. نمایندگان روسیه و انگلیس، به ترتیب سرهنگ چریکف^۲ و سرهنگ ویلیامز^۳ بودند. کمیسیون اول تحدید حدود بعد از نزدیک به سه سال بی‌نتیجه پایان یافت. کمیسیون دوم پس از بیست و چهار سال وقفه، در ۱۲۹۱ق. در اسلامبول برگزار شد و در طول دو سال، چهار دور مذاکره انجام گرفت. در جستار حاضر چرایی و چگونگی برگزاری کمیسیون دوم و علل تعویق و تعلیق آن تبیین شده است.

پژوهش حاضر بر اساس اسناد و منابع دست اول و نویافته انجام شده است. از اسناد و منابع چهار دولت درگیر در این مذاکرات، تنها اسناد انگلیس منتشر شده است (Schofield, 1989: III). اسناد، گزارش‌ها و صورت‌مجلس نمایندگان ایران در مذاکرات، به صورت یکجا در کتابی تدوین شده و جزو کتاب‌های خطی در بایگانی وزارت امور خارجه با عنوان «گزارش‌ها و رسائل، ش. ۶» ثبت شده است. نگارنده از سه سال پیش که امکان دسترسی به این اثر را یافت، به دلیل اهمیتش، به پژوهش و تصحیح آن پرداخت.^۴ در جستار حاضر به اسناد این اثر و دیگر اسناد انگلیس و ایران استناد شده است. موضع‌گیری‌های نمایندگان عثمانی در جریان مذاکرات، تا حد زیادی در اسناد فوق انعکاس یافته است.

پیشینه پژوهش

درباره موضوع جستار حاضر، پژوهش مستقلی به صورت کتاب یا مقاله منتشر نشده است. برخی پژوهشگران نظیر نصیری (۱۳۷۱)، آدمیت (۲۵۳۵)، صالحی (۱۴۰۰)، مشایخ فریدنی (۱۳۶۹)، Ateş (2013)، Sarkçioğlu (2013).

۱. برای آگاهی بیشتر، نک. اسنادی از روند انعقاد عهدنامه دوم ارزنة‌الروم (۱۲۵۸-۱۲۶۴ق.).

2. Colonel Chirkopp

3. Colonel Williams

۴. این اثر به صورت مشترک از سوی مؤسسه میراث مکتوب و انتشارات وزارت امور خارجه در دست چاپ است.

در بررسی مسائل مربوط به حدود ایران و عثمانی در سده نوزدهم، به صورت گذرا به این موضوع پرداخته‌اند. در مقاله حاضر، برای نخستین بار با استناد به اسناد و منابع دست اول منتشر نشده، موضوع کمیسیون دوم تحدید حدود ایران و عثمانی بررسی و تحلیل شده است.

کمیسیون اول تحدید حدود

نخستین کمیسیون تحدید حدود با حضور هیئت‌های چهار دولت آغاز شد. این کمیسیون از ربیع‌الاول ۱۲۶۶ تا ذی‌القعدة ۱۲۶۸ دوام یافت. اولین جلسه در ۱۴ ربیع‌الاول ۱۲۶۶ / ۲۸ ژانویه ۱۸۵۰ در محمّره تشکیل شد. آخرین جلسه در ۲۹ ذی‌القعدة ۱۲۶۸ / ۱۴ سپتامبر ۱۸۵۲ در آغری‌داغ برگزار شد و به کار خود پایان داد. مأموریت کمیسیون دو سال و هشت ماه و پانزده روز به درازا کشید. در این مدت، کمیسیون یک سال و هفت ماه هم با فترت مواجه شد.^۱ در مجموع، کمیسیون تحدید حدود هشت بار در محمّره و سه بار در زهاب تشکیل جلسه داد و بدون نتیجه روشن به کار خود پایان داد. بنابراین مسئله تحدید حدود دو کشور که می‌بایست به موجب ماده سوم عهدنامه ارزنة‌الروم حل‌وفصل شود، نه تنها به جایی نرسید، بلکه اشغال قطور از سوی درویش‌پاشا، اختلافی بر اختلافات پیشین افزود. پیگیری‌های سیاسی و دیپلماتیک ایران برای بازپس‌گیری قطور همچنان ادامه داشت (صالحی: ۱۳۹۸) که وقوع جنگ روسیه و عثمانی در سال‌های ۱۲۷۰-۱۲۷۲ ق. / ۱۸۵۴-۱۸۵۶ م. و پس از آن، جنگ ایران و انگلیس بر سر هرات در ۱۲۷۲ ق. / ۱۸۵۶ م.، دو دلت را از پیگیری مسئله تحدید حدود باز داشت. از طرفی، پس از پایان کمیسیون اول تحدید حدود، نمایندگان واسطه به این نتیجه رسیدند که ایران و عثمانی نمی‌توانند درباره حل اختلافات خود درباره مناطق سرحدی به نتیجه برسند و لذا درصدد برآمدند تا بر اساس تحقیقات دوساله در گردش حدود، خود رأساً نقشه یکسان و مشترکی از حدود دو کشور ترسیم و به هریک از دو دولت ارائه کنند.

ادامه تعرضات سرحدی

در حالی که ترسیم نقشه از سوی نمایندگان دولت‌های واسطه در پطرزبورگ ادامه داشت، در مناطق سرحدی دو کشور تعرضات سرحدنشینان و دخالت سرحدداران طرفین موجب تیرگی روابط دو کشور می‌شد. همچنین هرگونه تمهیدات نظامی برای تأمین امنیت در مناطق سرحدی با سوءظن دولت مقابل مواجه می‌شد. محض نمونه، ایران در واکنش به اعزام نیرو به بغداد، قشونی را به زهاب و محمّره گسیل داشت.

۱. از ۱۳ رجب ۱۲۶۶ / ۲۵ مه ۱۸۵۰ (۴ خرداد ۱۲۲۹) تا ۵ ربیع‌الاول ۱۲۶۸ / ۲۹ دسامبر ۱۸۵۱ (۸ دی ۱۲۳۰). برای آگاهی از سیر و سیاحت هیئت روسی در بخش‌های غربی و مرکزی ایران در مدت زمان مذکور، نک. سیاحت‌نامه چریکف.

توفیق افندی، شارژدافر موقت عثمانی، در ۱۸ جمادی‌الثانی ۱۲۷۲/۲۵ فوریه ۱۸۵۶ به این اقدام اعتراض کرد. صدراعظم ایران، دو روز بعد، در جواب وی حرکت نظامی ایران را امری عادی و برای انتظام سرحدات توصیف کرد.

با اینکه تنش‌ها روزبه‌روز بالا می‌گرفت، سفیر فوق‌العاده ایران، فرخ‌خان امین‌الدوله، که در استانبول بود، مأموریت یافت تا با دولتمردان عثمانی وارد مذاکره شود. در پایان مذاکرات، میان طرفین قراردادهای مبنی بر حفظ وضع موجود امضا شد (۱۲۷۵ق. / ۱۸۵۹م.) و به موجب آن مقرر شد هریک از دولتین مأموری موقت در طرفین سرحدات تعیین کنند که «الی اتمام خریطه، ناظر در خط سرحدات باشند که اگراد سرحدت‌شین و غیره هرزه‌گی ننمایند» (نصیری، ۱۳۷۱: ۳/ ۱۱۹ و ۱۷۷). همچنین، دولت عثمانی تعهد کرد که «بعد از این، تجاوز به سرحد ایران نکنند و به حکام و کارگزاران خودشان احکام صادر کرده‌اند که [در] سرحدات حرکتی که مغایر دوستی دولتین باشد، مرتکب نشوند» (نصیری، ۱۳۷۱: ۳/ ۱۱۹ و ۱۷۷). در گام نخست، برای اجرایی‌شدن قرارنامه مذکور، دولت ایران محمودپاشا و دولت عثمانی عبدالله بیک را برگزیدند و راهی سرحدات کردند.^۱

امضای قرارداد اسطاطسکو

قرارنامه ۱۲۷۵ق. / ۱۸۵۹م. تأثیر زیادی در کاهش تنش‌های سرحدی نداشت. با تشدید نگرانی دولتین از اقدام طرف مقابل در مناطق سرحدی، بی‌اعتمادی و بی‌ثباتی در روابط دو کشور ادامه یافت. پس دو دولت برای حل معضلات جاری به راه‌حل موقت رضایت دادند و در پی مذاکرات سفیر ایران و ناظر امور خارجه عثمانی، «قرارداد اسطاطسکو» در ۲۴ ربیع‌الاول ۱۲۸۶ / ۴ جولای ۱۸۶۹ در هفت ماده امضا شد و مقرر شد «دولتین کمال سعی و دقت را برای بقا و ازدیاد امنیت حدودی که فاصل مملکت‌شان است، مرعی کنند» (گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ۱۳۷۰: ۳/ ۴۲۸). همچنین دولتین پذیرفتند: «در زمانی که قاعده اسطاطسکو از طرفین قبول و تصدیق شد، هر محلی که متنازع فییه محسوب و در تحت اداره یکی از طرفین بود، باز هم الی زمان تحدید حدود در تحت اداره آن دولت خواهد ماند، ولی این مسئله به هیچ وجه برای دولتین حق تصرف محسوب نخواهد شد» (همان، ۴۲۸). در ماده چهارم بر ضرورت انجام مذاکره برای رفع اختلافات تأکید کردند و در ماده هفتم گفته شد: «این قرارنامه موقتی تا موقع تحدید حدود، مرعی مانده و بر قوت مذاکرات و پروتست‌هایی که در باب اماکن متنازع فییه و محدثات به عمل

۱. برای آگاهی از دستورالعمل مفصل محمودپاشا، نک. نصیری، ۱۳۷۱: ۳/ ۱۱۷-۱۲۶.

آمده و نیز بر قوت سایر ادعاهای طرفین خللی وارد نخواهد» آورد. (میرزا محبعلی‌خان، ۱۳۹۵: ۴۰۱-۴۰۲؛ گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ۱۳۷۰: ۳/۴۲۸-۴۲۹).

اعتراض به نقض قرارداد

اگرچه قرارداد اسطاسکو با حسن تفاهم به امضا رسید، در عمل راه به جایی نبرد. طرف عثمانی باز هم در برخی نقاط سرحدی از قرارداد تخطی کرد. ایران در ۲۳ ربیع‌الثانی ۱۲۹۰ / ۲۰ ژوئن ۱۸۷۳ به حضور قوای فیضی‌پاشا در اراضی سید حسن، غریبه و باغسای به شدت اعتراض کرد. ناصرالدین شاه در واکنش به گزارش‌های مکرر تعدیات عثمانی طی نامه بلندی خطاب به مشیرالدوله که در حکم اتمام حجت با دولت عثمانی بود، از او خواست سفیر عثمانی در تهران، منیف افندی، را در جریان متن نامه بگذارد (فرهادمتمد، ۱۳۲۶: ۲/۶۰-۵۹).

نامه شاه دارای مضمون اعتراضی بود. از دید او، ضررهای دولت عثمانی در زمان صلح بیشتر از زمانی است که آشکارا اعلام جنگ کند. شاه در واقع می‌گفت امید و آرزوی او برای ایجاد دوستی بین دو دولت راه به جایی نبرده است. پس با نوشتن نامه فوق می‌خواهد وضعیت روابط دو کشور بالصرّاحه تعیین تکلیف شود. پیشنهادی هم دارد: برگزاری کمیسیونی برای رسیدگی به «تقصیر طرفین» و روشن کردن وضعیت آینده روابط دو کشور.

دومین کمیسیون تحدید حدود

صدراعظم و وزیر امور خارجه ایران، میرزا حسین‌خان مشیرالدوله، در پی نامه و درخواست ناصرالدین شاه، با ارسال نامه‌ای به صدراعظم و وزیر امور خارجه روسیه، پرنس کادچیکوف (گورچاکف)^۱، خواهان وساطت دولت‌های واسطه در اختلاف‌های مرزی ایران و عثمانی شد (فرهادمتمد، ۱۳۲۶: ۲/۷۰-۷۱). کادچیکوف در پاسخ به مشیرالدوله در ۱۶ محرم ۱۲۹۱ / ۵ مارس ۱۸۷۴، ضمن موافقت با وساطت دول واسطه، پیشنهاد نمود در صورت تشکیل کمیسیون مشترکی برای حل اختلافات، نخست مناطقی که هر دو دولت در آن توافق دارند بر اساس نقشه ترسیمی مشخص شود و سپس به مناطق مورد اختلاف پرداخته شود (همان، ۷۱-۷۳). تلاش‌های میرزا حسین‌خان مشیرالدوله و کادچیکوف سرانجام به نتیجه رسید و زمینه برگزاری کمیسیون دوم تحدید حدود فراهم شد. میرزا محبعلی‌خان، در ۱۴ جمادی‌الاول ۱۲۹۱ / ۶ ژوئن ۱۸۷۴ مأموریت یافت تا به عنوان نماینده ایران روانه استانبول شود. در اسناد وزارت امور خارجه در این باره چنین آمده است: «میرزا محبعلی‌خان برای رفتن به اسلامبول مهیا و

1. Gorchakov

تمامی لوازم مأموریت او راجع به وزارت امور خارجه از قبیل احکام و دستورالعمل و نوشتجات و اسناد و نقشجات سرحدیه و غیره کلاً بلا نقصان حاضر» است (همان، ۷۷).

میرزا محبعلی خان در ۱۲ رمضان ۱۲۹۱/۲۳ اکتبر ۱۸۷۴ وارد اسلامبول شد. درست یک ماه و پنج روز بعد از ورود وی، نخستین مجلس کمیسیون در ۱۷ شوال ۱۲۹۱/۲۷ نوامبر ۱۸۷۴ برگزار شد. در این کمیسیون درویش پاشا و مصطفی پاشا، والی ارضروم، از طرف دولت عثمانی، و میرزا محبعلی خان ناظم الملک، مأمور دولت ایران، و میرزا محسن خان معین الملک، وزیر مختار ایران در استانبول، حضور داشتند (میرزا محبعلی خان، ۱۳۹۵: ۸۹). دومین کمیسیون تحدید حدود ایران و عثمانی در چهار دور متمایز برگزار شد:

دور نخست که شامل چهار مجلس مذاکره بود، در ۱۷ و ۲۴ شوال، و غره و ۶ ذی القعدة ۱۲۹۱ بدون حضور نمایندگان واسطه برگزار شد و در ۸ ذی القعدة بعد از امضا و مبادله پروتکل‌های^۱ «مجالس اربعه» میان نمایندگان دولتی، کمیسیون بدون نتیجه پایان یافت.

دور دوم مذاکرات، بعد از پنج ماه و بیست روز وقفه، طی پنج مجلس در ۲۸ ربیع الثانی، غره، ۴، ۸ و ۱۱ جمادی الاول ۱۲۹۲ با حضور نمایندگان واسطه برگزار شد و صورت «مجالس خمس» آن در «دو نسخه ترکی و دو نسخه فرانسوی» یک هفته بعد، در ۱۸ جمادی الاول با حضور نمایندگان واسطه امضا و مبادله شد. دور سوم که شامل دو مجلس مذاکره بود، با حضور نمایندگان واسطه در ۲۶ و ۲۹ رجب ۱۲۹۲ برگزار شد و پروتکل سوم در ۴ شعبان ۱۲۹۲ میان نمایندگان دولتی امضا و مبادله شد. دور چهارم که شامل سه مجلس مذاکره بود با حضور نمایندگان واسطه در غره، ۶ و ۸ ذی الحجة ۱۲۹۲ برگزار شد و پروتکل چهارم «مجالس ثلاثه» در ۸ ذی الحجة میان نمایندگان دولتی امضا و مبادله شد.

دور نخست مذاکرات

در دور نخست مذاکرات، نماینده عثمانی، درویش پاشا، با استناد به «عهدنامه مجهول الحال سلطان مراد رابع» به طرح ادعاهای واهی پرداخت.^۲ هر دو نماینده ایران، در برابر ادعاهای درویش پاشا ایستادگی کرده و به درستی بر این نکته تأکید می‌کردند که با انعقاد عهدنامه دوم ارضروم، این عهدنامه اساس حل و فصل اختلاف قرار گرفته و قرارومدارهای پیشین، در عمل، منسوخ شده است. محبعلی خان می‌نویسد:

این بنده و جناب معین الملک چنان که از اقل تعلیمات صحیحه و عادلانه دولت علیّه بوده، می‌گفتم: «معاهده اخیر ارضروم، احکام معاهدات عتیقه را در حق حدود که کلیتاً راجع به عهدنامه سلطان مراد

۱. در متن اصلی، اغلب به جای «صورت مجلس» از اصطلاح فرنگی «پرتوقول» [پروتوکول / پروتکل] استفاده شده است.

۲. برای آگاهی از برخی ادعاهای کارشکنی‌های درویش پاشا، نک. اسکوفیلد (۱۳۸۹): ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۹، و به ویژه ۲۸۵.

رابع با شاه صفی مرحوم بوده است، منسوخ داشته است [...] بنابراین، حقاً و صریحاً معاهدهٔ اخیر به تمامی احکام حدودیهٔ دولتین، من البدو الی الختم، حاوی و مقتضی است که به همه جهت اساس مذاکرات تحدید حدود دولتین منحصر به معاهدهٔ اخیر مزبوره باشد و بس.» (میرزا محبعلی خان، ۱۳۹۵: ۸۹-۹۰).

محبعلی خان که به خوبی از ترفندهای درویش پاشا آگاهی داشت، از همان مجلس نخست با اتخاذ موضعی صحیح و منطقی گفت: اُس و اساس مذاکرات باید بر پایهٔ عهدنامهٔ ارزنةالروم باشد. درویش پاشا مقاومت کرد. چون موضع نمایندگان ایران بر پایهٔ منطق استوار بود، برای به کرسی نشاندن نظرشان به رایزنی با سفرای روس و انگلیس پرداختند. معین الملک می نویسد: در همان مجلس نخست «در برابر فقرهٔ طویل الذیل آن‌ها» ما بر ضرورت اساس قرار دادن معاهدهٔ ارزنةالروم تأکید کردیم، اما چون اتفاق نظر حاصل نشد، «خلاصهٔ مجالس را با ترجمه و کاغذ رسمی به سفرای واسطه فرستاده ملاقات کردم. قرار شد با صدراعظم گفتگو کرده به قبول فصل دویم و سیّم معاهدهٔ ارزنةالروم وادارند.» (اسناد وزارت خارجه، اسناد مکمل، ۵۴/ش. ۱۶۲).^۱

در تهران وزیرمختار انگلیس، تامسون^۲، طی یادداشت کوتاهی مشیرالدوله را در جریان تصمیم سفرای واسطه در اسلامبول قرار داد: هر دو سفیر دولتین «بالاتفاق و به یک مضمون به باعالی و به سفیر ایران نوشته ابلاغ کرده اند که در اصل مبنای مباحثه و گفتگو در مسئلهٔ حدود باید خود عهدنامهٔ ارضروم قرار داده شود و لاغیر.» (فرهادمعمد، ۱۳۳۶: ۷۶/۲). مشیرالدوله ضمن ارسال یادداشت تامسون به شاه، نوشت: «ان شاء الله تعالی همین قرار که از پیش رفت به یمن منظورات اقدس خسروانی مقصود حاصل خواهد بود» (همان، ۷۷). شاه در حاشیهٔ نامه پاسخ داد: «جناب سپهسالار اعظم این عمل بسیار خوب شد و دول واسطه خوب موافقت کرده اند. ان شاء الله از حُسن اهتمام شما کار به دلخواه خواهد گذشت» (همان جا). محبعلی خان به رغم موفقیت به دست آمده که آن را «به مثابهٔ فتح یک مملکت» می دانست، با وجود خوش بینی و امیدواری به آیندهٔ مذاکرات، به دلیل آشنایی با منویات درویش پاشا، بیم و نگرانی خود را نیز پنهان نکرده بود. او می دانست نمایندهٔ عثمانی چون در نفی معاهدهٔ ارضروم راه به جایی نبرده است، با تمرکز و تأکید بر «ایضاحات اربعه» تلاش خواهد کرد تا مفاد معاهدهٔ ارضروم را بی خاصیت کند.

بیشتر وقت دور اول مذاکرات صرف تعیین چهارچوب و دستور کار کمیسیون شد. ناکامی درویش پاشا در نپذیرفتن معاهدهٔ ارزنةالروم، که حتی اساس بودن آن مورد تأیید سفرای واسطه نیز قرار گرفت، موجب

۱. در ادامه می نویسد: «اگر ان شاء الله تکلیف ما در باب اساس گذشت، از حُسن نتیجه امیدوار می توان» شد.

2. Thomson

شد «ایضاحات اربعه» را پیش بکشد و به عنوان اساس کار کمیسیون قرار دهد. پس به دلیل اصرار و لجاجت درویش‌پاشا، دور نخست مذاکرات بعد از برگزاری چهار مجلس بدون نتیجه پایان یافت. نمایندگان ایران در جلسات مذاکرات به‌درستی دریافتند که حضور نمایندگان واسطه می‌تواند به پیشبرد مذاکرات مطابق با اصول منطقی کمک مؤثری کند. معین‌الملک درباره علت چنین تصمیمی می‌نویسد: در همان جلسه نخست دریافتیم اگر «وکیلی از طرف دول واسطه در مجالس نباشد، جلو مزخرفات مأمورین عثمانی را نمی‌توان گرفت. چنانکه در همان مجالس، سخنانی چند می‌گفتند که اگر ثالثی بود، قطعاً اسباب استهزا و تمسخر» می‌شد. «میرزا محبعلی‌خان، ۱۴۰۴: ۳۱». معین‌الملک شخصاً سفرای ایران در لندن و پترزبورگ را در جریان ضرورت معرفی نمایندگان واسطه قرار داد. او از مشیرالدوله نیز خواست پیگیر این موضوع باشد. مشیرالدوله به ملک‌خان و ساعدالملک نوشت: «... معین‌الملک بدون حضور وکیل دول واسطه در کمیسیون محال می‌داند عثمانی‌ها حقوق ما را بدهند و این مسئله حدود حل شود. شما هر اقدامی برای حضور وکیلی از دولتین روس و انگلیس در کمیسیون لازم است بکنید» (اسناد وزارت خارجه، اسناد مکمل، ۵۶/ش. ۳۹۴).

فعالیت‌های سیاسی و دیپلماتیک نمایندگان ایران در لندن، پترزبورگ و اسلامبول که با حمایت و هدایت مشیرالدوله همراه بود، به نتیجه رسید. دولت‌های واسطه نمایندگان خود را برای حضور در جلسه‌های کمیسیون تعیین حدود معرفی کردند: ژنرال سیر آرنولد کیمبال^۱ که پیش‌تر در تهران و بغداد خدمت کرده بود و با مناطق سرحدی و سوابق آن‌ها آشنا بود، در مارس ۱۸۷۵ / صفر ۱۲۹۲ به عنوان نماینده انگلیس منصوب شد تا جانشین سیر فنویک ویلیامز^۲ شود، و سرهنگ زینوی^۳ به عنوان نماینده روسیه انتخاب شد (Schofield, 1989: 3/ xvi). مشیرالدوله با اظهار خشنودی از موافقت دولتین واسطه برای معرفی نماینده، به شاه نوشت: «هر دو دولت واسطه قبول نموده‌اند و امید است امور مسائل سرحدیه با دخالت آن‌ها به‌خوبی بگذرد و عثمانی‌ها شرارت نکنند.» (فرهادمتمد، ۱۳۲۶: ۷۴ / ۲).

دور دوم مذاکرات

دور دوم مذاکرات، بعد از پنج ماه و بیست روز وقفه، در ۲۸ ربیع‌الثانی ۱۲۹۲ / ۳ ژوئن ۱۸۷۵ با حضور نمایندگان واسطه، کیمبال و زینوی، برگزار شد (اسناد وزارت خارجه، گزارشها و رسائل، ۱۹ / ۶). در دور دوم، چهار مجلس مذاکره با حضور مأمورین واسطه برگزار شد و در مجلس پنجم، صورت «مجالس خمسسه»

1. General Sir Arnold Kemball

2. Sir Fenwick Williams

3. Colonel Zelenoi

امضا و مبادله شد. در این دور از مذاکرات، نخست نمایندگان ایران و عثمانی به طرح نظرات خود پرداختند. مأمورین واسطه پس از شنیدن نظرات نمایندگان دو کشور، پیشنهاد کردند که آن‌ها «خطاً حدودی را که حالا ادعا دارند» بر روی نقشه‌های یکسانی که در اختیار نمایندگان دولتین قرار گرفته است، بنا به «اعتقادات و مستندات خودشان» ترسیم کنند تا بعد از آن شروع به مذاکره شود. درویش‌پاشا با این پیشنهاد معقول و راهگشا به مخالفت برخاست و با پیش‌کشیدن نقشه ترسیمی عوامل عثمانی، پرده از اهداف زیاده‌خواهانه باب‌عالی برداشت. مأمورین واسطه نظر درویش‌پاشا را به‌صراحت رد کردند و گفتند: هیچ «نقشه رسمی و مشروع، غیر از نقشه مأمورین متوسط» نمی‌تواند ملاک عمل باشد. از طرفی، «دولت ایران غیر از نقشه رسمی، نقشه دیگری را نشناخته» است (Schofield, 1989: 3/ xvi). مأمورین واسطه بعد از جمع‌بندی مذاکرات، خطاب به نمایندگان ایران و عثمانی گفتند: ادامه مذاکرات باید تنها منوط به «ترسیم خطاً حدود در داخل منطقه نقشه رسمی» باشد. اگر رویه دیگری بخواهد ملاک عمل قرار گیرد، باید از سفرایشان «تعلیمات جدید» بخواهند. نمایندگان ایران با پذیرش نظر مأمورین واسطه بر دو نکته تأکید کردند: غیر از معاهده ارضروم، هیچ معاهده دیگری را به رسمیت نمی‌شناسند، و دیگر اینکه «غیر از نقشه رسمی که از طرف دولتین فخریمتین متوسطین ترتیب شده، هیچ نقشه دیگری دارای اعتبار نخواهد» بود (اسناد وزارت خارجه، اسناد مکمل، ۶۰/ ش. ۴۶۸).

درویش‌پاشا با استناد به تعلیماتش از پذیرش پیشنهاد مأمورین واسطه سرباز زد. حرفش این بود: «تحقیق و تدقیق حدود قدیم و تحدید آن‌ها بر وفق احکام معاهدات عتیقه چون از مقتضیات مأموریت می‌باشد، ترسیم نمودن خطاً حدود را روی نقشه [ای] که از طرف مأمورین دولتین فخریمتین متوسطین ترسیم شده است [با] تعلیماتم مساعد نیست.» (میرزا محبعلی‌خان، ۱۴۰۴: ۸۰). او خواهان پایان مذاکرات شد: «تکلیف می‌کنم که به مذاکرات خاتمه داده» شود (همان‌جا).

دور دوم مذاکرات با پافشاری درویش‌پاشا بر ایضاحات اربعه و نپذیرفتن نقشه رسمی ابلاغی دول واسطه، به بن‌بست رسید. نمایندگان دولتین منتظر دریافت دستورات جدید از پایتخت‌ها ماندند. این دور از مذاکرات با امضا و مبادله صورت «مجالس خمه» در ۱۸ جمادی‌الاول ۱۲۹۲ / ۲۲ ژوئن ۱۸۷۵ پایان یافت.

دور سوم مذاکرات

درست دو ماه بعد از پایان دور دوم مذاکرات، درویش‌پاشا در نامه ۱۸ رجب ۱۲۹۲ / ۲۰ اوت ۱۸۷۵ به معین‌الملک با اشاره به دریافت «اوامر جدید» از باب‌عالی، از آمادگی خود برای برگزاری دور جدید مذاکرات خبر داد. معین‌الملک در پاسخ، آمادگی خود را برای آغاز مذاکرات اعلام کرد (اسناد وزارت خارجه، گزارشها

و رسائل، ۶ / ۵۳). دور سوم مذاکرات در روزهای ۲۶ و ۲۹ رجب / ۲۸ و ۳۱ اوت، برگزار شد و صورت مجالس مذاکرات در چهارم شعبان امضا و مبادله شد. معین‌الملک هشت روز پس از پایان مذاکرات، ضمن ارسال صورت مجالس به تهران، مشیرالدوله را در جریان زبده مباحث دو مجلس مذاکره گذاشت. در دور سوم مذاکرات، با توجه به ارسال دستورالعمل جدید از سوی باب‌عالی به درویش‌پاشا درباره قبول تحدید حدود بر مبنای نقشه رسمی دولتی واسطه، در بند پایانی صورت مجلس مقرر شد تا زمان برگزاری دور بعدی مذاکرات، هریک از نمایندگان ایران و عثمانی، ضمن تدوین لایحه، حدود ادعایی خود را با ادله و مستندات بر روی خریطه (نقشه) رسمی دولتی متوسطین مشخص نمایند و در اولین جلسه مذاکرات هم‌زمان به کمیسیون ارائه دهند (همان، ۵۴).

به منظور اجرایی‌شدن تصمیم فوق، نمایندگان ایران و عثمانی برای دفاع از ادعاهای خود درگیر کار بر روی تدوین لایحه و نقشه شدند. از بخت خوش درویش‌پاشا، جمعی از کارشناسان و متخصصان به یاری او برخاستند، اما نماینده ایران، محبعلی‌خان، یکه و تنها از عهده کار برآمد (اسناد وزارت خارجه، اسناد مکمل، ۳۴ / ش. ۳۱۱). وی ضمن خبر ارسال لایحه خود و درویش‌پاشا به مشیرالدوله، درباره کم‌و کیف تدوین لوایح به نکاتی اشاره می‌کند که همگی حاکی از دانایی، درایت و هوشمندی او در تنظیم لایحه‌ای منسجم، مستدل و منطقی برای دفاع از دعاوی حقه ایران است.

مشیرالدوله در نامه‌ای دیگر، ضمن اشاره به دریافت لایحه محبعلی‌خان، به تحسین وی پرداخت: «صورت لایحه [ای] را هم که نوشته بودید، دیدم. آفرین بر شما! بسیار خوب و جامع و با ملاحظه اطراف نوشته بودید. محل کمال تحسین است. قدر و قیمت این زحمت شما را من کاملاً می‌دانم. ان شاء الله بلائثر نخواهد ماند.» (اسناد وزارت خارجه، گزارشها و رسائل، ۶ / ۱۱۹).

درویش‌پاشا با امکاناتی که داشت، لایحه خود را آماده کرد و به معین‌الملک نوشت: «تدوین لایحه ما به پایان رسیده و خط حدود نیز بر روی خریطه رسمی با رنگ سرخ مشخص شده است. مقتضی است در اسرع وقت نسبت به تعیین زمان تشکیل کمیسیون با حضور مأموران واسطه اقدام گردد» (همان، ۵۸). معین‌الملک در پاسخ او (۱۷ ذی‌القعدة) نوشت: «لایحه نماینده ایران در آخرین مراحل تدوین است» (همان، ۶۱). درویش‌پاشا دو روز بعد، ضمن درخواست از معین‌الملک برای تسریع در تدوین لایحه و مستندات، نوشت: «ظن آن می‌رود که مأمورین واسطه، لایحه و مستندات را به صورت "مسوده" نپذیرند، بهتر است به صورت "بیاض" آماده کرده و مهور به مهر شخصی خود نمایند و خط حدود را بر روی خریطه رسمی با مرکب سرخ رسم کنند» (همان، ۶۱). معین‌الملک در پاسخ خود ضمن اشاره به رعایت موارد مذکور، از آمادگی نمایندگان ایران برای تعیین زمان برگزاری مجلس مذاکره خبر داد (همان، ۶۲).

دور چهارم مذاکرات

چهار ماه و سه روز پس از پایان دور سوم مذاکرات، دور چهارم در غره ذی‌الحجه ۱۲۹۲ / ۲۹ دسامبر ۱۸۷۵ آغاز شد و در ۶ و ۸ ذی‌الحجه (۳ و ۵ ژانویه ۱۸۷۶) ادامه یافت و پروتکل چهارم «مجالس ثلاثه» کمیسیون که در هشتم ذی‌الحجه / ۵ ژانویه امضا و مبادله شد (همان، ۱۸۴)، برای مشیرالدوله ارسال گردید (همان، ۱۱۰). در نخستین جلسه مذاکرات، نمایندگان ایران و عثمانی، هردو، هم‌زمان لوایح و مستندات خود را ارائه کردند.

بعد از امضا و مبادله صورت مجالس دور چهارم مذاکرات، در هشتم ذی‌الحجه / ۵ ژانویه، نمایندگان ایران و عثمانی مشغول مطالعه و بررسی لوایح یکدیگر شدند تا نظرات خود را به صورت مکتوب اعلام کنند. مأمورین واسطه نیز لوایح و خریطه‌های نمایندگان دولتمین را دریافت کردند تا با بررسی و مقایسه آنها نظر خود را ابراز کنند. معین‌الملک دو ماه و هفت روز بعد از پایان دور چهارم مذاکرات، گزارش داد: «مسئله تحدید حدود... هنوز انجام‌پذیر نشده، لایحه و خط طرفین در دست و کلاهی واسطه است. آنها نیز لایحه‌ای در بیان رأی خود می‌نویسند و مطابق رأی خود، خط ثالثی می‌کشند که پس از اتمام به مجلس کمیسیون بگذارند» (سواد مکاتبات، ۱۲ / ۱۰۴).

تعویق مذاکرات کمیسیون

با وقوع بحران‌های شدید داخلی و خارجی در دولت عثمانی، جمعی از سیاستمداران برجسته عثمانی، نظیر مدحت‌پاشا، حسین عونی‌پاشا و چند نفر دیگر با تدارک کودتایی در ۳۰ مه ۱۸۷۶ / ۶ جمادی‌الاول ۱۲۹۳، سلطان عبدالعزیز را خلع کردند و ولیعهد او را با عنوان سلطان مراد پنجم به تخت نشاندند (زورخیر، ۱۳۹۷: ۸۷). عبدالعزیز مدتی بعد خودکشی کرد و مراد پنجم هم شش ماه و هشت روز بعد، خلع شد و سلطان عبدالحمید در ۱ دسامبر ۱۸۷۶ / ۱۴ ذی‌القعدة ۱۲۹۳ به سلطنت رسید (همان، ۸۸).

هم‌زمان با تحولات داخلی، شورش‌های مردمی بر ضد سلطه عثمانی در بالکان هم گسترش یافت. چنان‌که یک ماه پس از آغاز سلطنت مراد پنجم، صرب‌ها در ۳۰ ژوئن ۱۸۷۶ / ۷ جمادی‌الثانی ۱۲۹۳ به دولت عثمانی اعلام جنگ کردند (همان، ۸۸). در این اوضاع بحرانی، نه روسیه که حامی شورش‌های مردمی بالکان بر ضد عثمانی بود، نه انگلیسی‌ها که نگران آینده دولت عثمانی بودند و نه دولتمردان عثمانی، هیچ‌یک تمایلی به برگزاری کمیسیون مذاکرات نداشتند. هریک از این دولت‌ها به دنبال بهانه‌ای برای تعویق کمیسیون بودند.

تلاش‌های معین‌الملک به جایی نرسید. او و محبعلی‌خان منتظر ماندند تا ببینند «عقبه و دنباله حالت عثمانی‌ها به کجا منجر می‌شود و چه ظهور» می‌کند. شاه بدون توجه به کارشکنی عثمانی‌ها، سفیر را به باد انتقاد گرفت و نوشت:

یک حالت عجیبی از او نسبت به دولت عثمانی می‌بینم که حرکاتش با تأنی زیاد، بلکه با ترس‌ولرز زیاد و تملق است نسبت به عثمانی، در این موقع، حالت سفیر ایران به این طرز در پایتخت اسلامبول برای منافع ما بسیار بسیار مضر است و من نمی‌خواهم او عزل شود و نمی‌خواهم مفسده بکند، لیکن باید او را ملتفت بکنید که قدری سختی و مردانگی کند و موقع را از دست ندهد. هرچه دولت به او دستورالعمل می‌دهد رفتار کند، فضولی را موقوف بکند کارها خوب می‌شود، فقرات اربعه را در این حالت از عثمانی با کمال تشدد باید بخواهید و آلا جای هزار افسوس است (صفائی، ۲۵۳۵: ۱۰۸-۱۱۰).

شاه چون برداشت درستی از وضعیت داخلی و خارجی عثمانی نداشت، گمان می‌کرد با زور آوردن به «سفیر ایران» می‌تواند دولت عثمانی را تسلیم خواسته‌های ایران کند. حال آنکه دولت عثمانی به جز بحران داخلی، سخت درگیر شورش‌های بالکان بود و دولت‌های اروپایی خواهان شکست عثمانی و پایان حضور عثمانی‌ها در قلمرو اروپا بودند. دولت عثمانی در حالی که درگیر جنگ بالکان بود، با اعلام جنگ از طرف روسیه، گرفتار بحران بزرگ دیگری شد (زورخیز، ۱۳۹۷: ۸۹-۹۰؛ هیل، ۱۳۹۵: ۴۶-۴۷). باب‌عالی چون در گرداب مشکلات داخلی و خارجی گرفتار شده بود و با گذشت زمان ناچار از متصرفات اروپایی خود پا پس می‌کشید، تمایلی به حل‌وفصل مسائل خود با ایران نشان نمی‌داد، حتی به این می‌اندیشید که شکست‌های جبهه غرب را در شرق جبران کند. سفرای ایران در اروپا و استانبول که از نزدیک تحولات عثمانی را دنبال می‌کردند، در گزارش‌های متعدد خود به تهران، نسبت به مقاصد زیاده‌خواهانه عثمانی در سرحدات ایران هشدار می‌دادند. بنابراین، وضعیت مذاکرات استانبول که به تعویق افتاده بود به آینده شورش‌های بالکان بر ضد عثمانی و نیز نقش دول واسطه گره خورده بود. معین‌الملک که برای ترغیب باب‌عالی به برگزاری کمیسیون تلاش می‌کرد، از اواخر ماه رجب ۱۲۹۳/ اوت ۱۸۷۶ به این نتیجه رسید که عثمانی‌ها در شرایط فعلی حاضر به ادامه مذاکرات نخواهند بود. پس با یأس و ناامیدی به مشیرالدوله نوشت:

اعتقاد شخصی بنده همیشه اتحاد دو دولت اسلام بود و هست. در این چهار سال، چه مجاهده کرده و چه زحمت درخصوص این مقصود کشیده‌ام. ولی حالا، با یأس و افسوس می‌بینم که محال است ترک و حدیث دوستی! قصه آب و آتش است. چنانکه همیشه و مکرر تحریراً و تلغرافاً عرض کرده‌ام، موافقت عثمانی‌ها با ما به اعتقادی که در حق ما دارند ممتنع است (اسناد وزارت امور خارجه، سواد مکاتبات، ۱۰۴/ ص ۵۱).

تعلیق مذاکرات کمیسیون

بعد از شکست صرب‌ها از عثمانی و تقاضای متارکه جنگ از سوی آن‌ها، احساسات پان اسلاو در روسیه تا حد زیادی بالا گرفت. پان اسلاوهای روسی در پی ناامیدی در صربستان، بر مسئله بلغارها متمرکز شدند و دولت عثمانی را برای انجام اصلاحات در مناطق بلغارنشین تحت فشار گذاشتند و تهدید کردند چنانچه تقاضایشان اجرا نشود وارد جنگ خواهند شد. دولت عثمانی برای خنثی کردن فشار روس‌ها و دیگر کشورهای اروپایی که خواهان رعایت حقوق قانونی مسیحیان قلمرو عثمانی در روم ایلی بودند، اقدام به صدور و انتشار قانون اساسی کرد. روسیه حاضر به قبول اصلاحات مبتنی بر قانون اساسی اعلامی نشد و در ۲۴ آوریل ۱۸۷۷/۱۰ ربیع‌الثانی ۱۲۹۴ به دولت عثمانی اعلام جنگ کرد (زورخیز، ۱۳۹۷: ۸۹).

دولت عثمانی نسبت به اتحاد احتمالی ایران و روس به شدت نگران بود. دیپلمات‌های خود را در تهران و چند کشور دیگر بسیج کرد تا ایران را از اتحاد با روس بازدارد. مصلحت‌گذار عثمانی در تهران در دیدار با شاه و صدراعظم خواهان حفظ بی‌طرفی ایران در جنگ شد. تلاش‌های سفارت عثمانی بی‌تأثیر نبود. دولت ایران با اتخاذ بی‌طرفی موجب شد روابط دو کشور در چنین برهه حساسی خصمانه نشود. حتی شهینداری عثمانی در تبریز با تلاش‌هایی توانست به رفع برخی نیازهای عساکر عثمانی مانند تدارکات و تجهیزات کمک کند (Akar ve Özmenli, 2022: 398).

جنگ روس و عثمانی، ده ماه و یک هفته و دو روز طول کشید و سرانجام با شکست عثمانی در ۲۸ صفر ۱۲۹۵/۳ مارس ۱۸۷۸ میان دو کشور معاهده صلح سن‌استفانو امضا شد. این معاهده برای دولت عثمانی فاجعه‌ای تمام عیار و برای قدرت‌های اروپایی نظیر انگلیس و اتریش شوک‌آور بود. این قدرت‌ها چون حاضر به قبول سلطه روسیه بر بالکان و آسیای صغیر نبودند، توانستند زمینه برگزاری کنفرانس برلن را فراهم آورند (زورخیز، ۱۳۹۷: ۸۹-۹۰). در ماده ۶۰ معاهده برلن، استرداد قطور به ایران به تصویب رسید. پس وقوع جنگ روس و عثمانی، در تعویق و تعطیل کمیسیون تحدید حدود مؤثر بود، اما به تعبیر معین‌الملک «از قوت طالع فیروزی همایون، دولت علیّه آسوده مانده محاربه به میان واسطه و طرف مقابل افتاد» (اسناد وزارت امور خارجه، گزارشها و رسائل، ۱۲۸/۶).

یکی از نتایج مهم جنگ، اجبار دولت عثمانی به انجام مفاد معاهده برلن بود. باب‌عالی کمی بعد از امضای معاهده، تن به خواست‌های دولت‌های اروپایی داد، اما در ربط به یک ماده معاهده استرداد قطور- به فکر پنهان‌جویی افتاد. طرز رفتار دولت عثمانی برای اولیای دولت ایران از قبل شناخته بود. مشیرالدوله قبلاً به شاه گفته بود: «عثمانیها ابن‌الوقت غریبی هستند و در فرصت اول از همه نکول خواهند» کرد (عباسی، ۱۳۷۲: ۲۳۲). ملکم‌خان نیز با شناخت دقیقی که از ماهیت دولت عثمانی داشت، در اثنای جنگ بارها به تهران هشدار داده بود: «پس از این جنگ، دولت عثمانی در مسئله حدود ما، زیاد از وصف بر ما سخت خواهد گرفت. از دعاوی

خود هیچ نقطه و از حدود متصوره خود هیچ سنگی را ترک نخواهد کرد» (میرزا ملکم‌خان، ۱۴۰۰: ۱۹۴). از دید ملکم، عثمانی‌ها بعد از جنگ نگاهشان را به‌طور کلی از اروپا به آسیا معطوف کرده، خواهند گفت: «هرگاه روم ایلی از دست ما رفت به جهنم، آسیا مال ماست!» (همان‌جا).

از گزارشی که محبعلی‌خان بعد از امضای معاهده برلن به تهران ارسال کرده است، می‌توان به بی‌صدافتی و ابن‌الوقتی دولت عثمانی و درایت و تدبیر نمایندگان ایران در اسلامبول پی برد. وی می‌نویسد: «بعد از ختام محاربه و مجالس برلن و استقرار صلح روس و عثمانی، از طرف دولت عثمانیه به جناب معین‌الملک زور آوردند که مجالس مذاکره تعیین حدود منعقد و مأمورین دول اربعه مشغول مذاکره بشوند.» (میرزا محبعلی‌خان، ۱۴۰۴: ۱۱). اولیای دولت عثمانی در حالی که قبل و نیز در اثنا محاربه، زمینه‌ساز تعویق و تعطیل کمیسیون بودند، اکنون اصرارشان برای تشکیل کمیسیون بی‌دلیل نبود. محبعلی‌خان معتقد بود آن‌ها در صورت برگزاری کمیسیون «در ردّ قطور کوتاهی کرده و [با] بهانه‌جویی» خواهند گفت: «ما به ردّ قطور حاضریم، ولی حدود آن هم در ضمن مذاکره کلیه حدود که در دست است، باید معین شده بعد ردّ نمائیم» (همان‌جا). نمایندگان ایران با آگاهی از ترفند عثمانی‌ها تن به خواست آن‌ها نداده و برگزاری کمیسیون را به بعد از استرداد قطور موکول کردند. محبعلی‌خان می‌نویسد:

به اتفاق جناب معین‌الملک اهمیت دادن ردّ قطور را لازم دانسته، جواب دادیم که چون ردّ قطور داخل معاهده برلن شده و بدین جهت اهمیت و امتیاز مخصوص به هم رسانیده است، لهذا باید اولاً محال قطور تخلیه و تسلیم شده، بعد به مذاکره ختم کلیه حدود اقدام شود. لابد باب‌عالی هم به زور دول واسطه تمکین کرده تن به تسلیم قطور دادند و قرار شد مأمورین دول ثلاثه که برای تعیین حدود آسیای روس و عثمانی خواهند آمد،^۱ پس از ختم حدود مزبور به سمت قطور آمده به اتفاق فدوی در قطور مجتمع و مشغول تعیین حدود آنجا بشویم، و بعد مراجعت به اسلامبول نموده به ختم مذاکرات کلیه حدود بپردازیم (اسناد وزارت امور خارجه، کتابچه گزارشها و رسائل، ۶/ ص ۱۸۵).

دومین کمیسیون تعیین حدود ایران و عثمانی، به رغم دو سال و دو ماه فعالیت‌های دیپلماتیک، با وقوع بحران‌های شدید داخلی و خارجی در دولت عثمانی، دچار تعویق و تعلیق شد، و سرانجام با اعلام جنگ روسیه به عثمانی (۱۰ ربیع‌الثانی ۱۲۹۴/ ۲۴ آوریل ۱۸۷۷) بی‌نتیجه پایان یافت. با این حال با شکست دولت عثمانی در جنگ‌های بالکان و انعقاد عهدنامه «سان‌استفانو»، کنگره برلن تشکیل شد. با پشتیبانی روس از ایران، استرداد قطور به ایران در ماده شصتم معاهده برلن گنجانده شد. در این کار نقش نماینده ایران در کنگره برلن، میرزا ملکم‌خان، بسیار چشمگیر بود.^۲

۱. برای آگاهی از اسناد تعیین حدود روس و عثمانی در ۱۸۷۹، نک. اسکوفیلد، ۳/ ۲۹۱-۳۹۰.

۲. نک. نصیری، اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (قاجاریه)، ج ۳، ص. سی و یک و دو؛ و آدمیت، همان، ص ۵۹۸.

نتیجه‌گیری

روابط ایران و عثمانی در طول چند سده، همواره توأم با جنگ و صلح بود. دو دولت در طول چند سده، با انعقاد عهدنامه‌های متعدد، گام‌هایی برای حل و فصل اختلاف‌ها برداشتند. عهدنامهٔ دوم ارزنة‌الروم که در ۱۶ جمادی‌الثانی ۱۲۶۳ / ۱ ژوئن ۱۸۴۷ بین دو کشور منعقد شد، از هر حیث به عنوان نقطهٔ عطف در مناسبات دو کشور به حساب می‌آید. به موجب مادهٔ سوم این عهدنامه، کمیسیون مرکب از نمایندگان چهار دولت برای تحدید حدود دو کشور تشکیل شد و بعد از دو سال، بدون نتیجه پایان یافت. کمیسیون دوم، بعد از بیست و چهار سال وقفه، در اسلامبول تشکیل شد (۱۲۹۲ق. / ۱۸۷۴م.). این کمیسیون با پیگیری دولت ایران و وساطت روس و انگلیس برگزار شد. نمایندهٔ عثمانی، درویش‌پاشا، تا جایی که توانست در روند مذاکرات کارشکنی کرد. درخواست‌های غیرمنطقی او با مخالفت نمایندگان سه دولت مواجه شد. او در دو مورد مجبور به پذیرش نظر منطقی نمایندگان سه دولت شد: نخست، پذیرفت عهدنامهٔ دوم ارزنة‌الروم پایه و اساس مذاکرات باشد. دوم، پذیرفت نقشهٔ یکسان دولتین واسطه مبنای تعیین حدود و حل و فصل اختلافات سرحدی باشد. چون روند مذاکرات با خواست‌های درویش‌پاشا پیش نرفت، دولت عثمانی در پی مفری برای تعلیق مذاکرات بود. با بروز بحران‌های داخلی و خارجی در عثمانی در سال‌های ۱۲۹۳-۱۲۹۴ق. / ۱۸۷۶-۱۸۷۷م. شرایطی فراهم شد که مذاکرات کمیسیون بعد از دور چهارم به تعویق افتاد و بعد از شروع جنگ روس و عثمانی و کشیده شدن پای انگلیس به این نزاع، بهانهٔ لازم برای تعلیق مذاکرات فراهم آمد. تلاش‌های گستردهٔ نمایندگان ایران در اسلامبول برای از سرگیری مذاکرات به نتیجه نرسید. با شکست دولت عثمانی در جنگ و انعقاد عهدنامهٔ «سان‌استفانو»، کنگرهٔ برلن تشکیل شد. با پشتیبانی روس از ایران، استرداد قطور به ایران در مادهٔ شصتم معاهدهٔ برلن گنجانده شد. اگرچه فعالیت دیپلماتیک نمایندگان ایران در کمیسیون دوم برای حل اختلافات سرحدی با عثمانی نافرجام ماند، تلاش‌های سی‌سالهٔ دیپلماتیک ایران برای استرداد قطور، سرانجام با تصویب کنگرهٔ برلن به ثمر رسید.

منابع

- آدمیت، فریدون (۲۵۳۵). *امیرکبیر و ایران*. تهران: خوارزمی.
- آدمیت، فریدون (۲۵۳۶). *اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار*. تهران: خوارزمی.
- اسناد وزارت امور خارجه ایران، سواد مکاتبات. ش ۱۰۴.
- اسناد وزارت امور خارجه ایران، اسناد مکمل. ج ۵۴. ش ۱۶۲.
- اسناد وزارت امور خارجه ایران، اسناد مکمل. ج ۶۰. ش ۳۴.
- اسناد وزارت امور خارجه ایران، کتابچه گزارشها و رسائل. ش ۶.
- زورخر، اریک جی. (۱۳۹۷). *تاریخ نوین ترکیه*. ترجمه نفیسه شکور و حسن حضرتی. تهران: سمت.
- چریکف (۱۳۵۸). *سیاحتنامه مسیو چریکف*. ترجمه آبنکار مسیحی. به کوشش علی اصغر عمران. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- صالحی، نصرالله (۱۳۹۶). *واکوی اقدامات درویش پاشا در نخستین کمیسیون تعیین حدود ایران و عثمانی ۱۲۶۶-۱۲۶۸*. *پژوهش های علوم تاریخی*، ۹(۲)، ۷۱-۹۰.
- صالحی، نصرالله (۱۳۹۸). *اشغال قطور و اقدامات میرزا جعفرخان مشیرالدوله (۱۲۶۵-۱۲۶۸ ق)*. *پژوهشنامه تاریخ های محلی ایران*، ۱(۱۵)، ۳۷-۵۶.
- صالحی، نصرالله (۱۳۷۷). *اسنادی از روند انعقاد عهدنامه دوم از زنهالروم (۱۲۵۸-۱۲۶۴)*. تهران: مؤسسه انتشارات وزارت امور خارجه.
- صالحی، نصرالله (۱۴۰۰). *کمیسیون های تعیین حدود ایران و عثمانی و اسناد ارسالی به سفارت ایران در استانبول*. در *مجموعه مقالات سومین کنفرانس تاریخ روابط خارجی ایران و مناطق پیرامونی*. تألیف سید محمدکاظم سجادیپور. تهران: مرکز مطالعات سیاسی و بین المللی، ۲۸۶-۳۰۸.
- صفائی، ابراهیم (۲۵۳۵). *برگ های تاریخ (دوران قاجار)*. تهران: انتشارات بابک.
- عباسی، محمدرضا (۱۳۷۲). *حکومت سایه ها (اسناد محرمانه و سیاسی میرزا حسین خان سپهسالار)*. تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- فرهادمتمد، محمود (۱۳۲۶). *سپهسالار اعظم*، ج ۲: *تاریخ روابط سیاسی ایران و عثمانی*. تهران: کتابخانه ابن سینا.
- گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، دوره قاجاریه. جلد سوم ۱۲۷۱-۱۳۱۳ ق. (۱۳۷۰). تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.
- مردی یکانلو، میرزا محبعلی خان ناظم الملک (۱۳۹۵). *مجموعه رسائل و لوائح تعیین حدود ایران و عثمانی ۹۰۷-۱۳۰۹ قمری*. تصحیح و پژوهش نصرالله صالحی. تهران: طهوری.
- مردی یکانلو، میرزا محبعلی خان ناظم الملک (۱۴۰۴). *روزنامه مأموریت اسلامبول (اسناد، مکاتبات و صورت مجالس کمیسیون دوم تعیین حدود ۱۲۹۱-۱۲۹۶ هجری قمری)*. تصحیح و تحقیق: نصرالله صالحی. تهران: میراث مکتوب.

میرزا ملک‌خان (۱۴۰۰). مکاتبات میرزا ملک‌خان (در باب مناسبات ایران و عثمانی و امور بین‌الملل). به کوشش حسن حضرتی و نیلوفر میربلوک. تهران: دانشگاه تهران.

مشایخ فریدنی، آرمیدخت (۱۳۶۹). مسائل مرزی ایران و عراق و تأثیر آن در مناسبات دو کشور. تهران: امیرکبیر.

نصیری، محمدرضا (۱۳۷۱). اسناد و مکاتبات تاریخی ایران (فاجاریه). ج ۳. تهران: کیهان.

هیل، ویلیام (۱۳۹۵). سیاست خارجی ترکیه، ۱۷۷۴-۲۰۰۰. ترجمه ناصر پورابراهیم. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

- Akar, E. & Özmenli, M. (2022). 1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi (93 Harbi) Sırasında Tahran Sefareti'nin Faaliyetleri. *Turcology Research*, 74, 393-400.
- Ateş, S. (2013). *The Ottoman-Iranian Borderlands Making a Boundary, 1843-1914*. Cambridge University Press.
- Sarıkcıoğlu, M. (2013). *Osmanlı-İran Hudut Sorunları (1847-1913)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Schofield, R. (ed.) (1989). *The Iran-Iraq Border (1840-1958)*. Vol.3: *Further delimitation efforts and disputes over Pusht-i-Kuh and Khotour, 1874-1897*. Archive Editions, University of Durham.

Transliteration

- Abbasi, M. (1993). *The Shadow Government (Secret And Political Documents Of Mirza Hossein Khan Sepahsalar)*. Tehran: National Documents Organization Of Iran.
- Adamiyat, F. (1977). *Amirkabir Va Iran*. Tehran: Kharazmi.
- Adamiyat, F. (1978). *Andisheh-Ye Taraqqi Va Hokumat-E Qanun: Asr-E Sepahsalar*. Tehran: Kharazmi.
- Chirikov (1980). *Monsieur Chirikov's Travelogue*. Translated by Masihi, A. With Emran, A. Tehran: Habibi.
- Documents Of The Iranian Ministry Of Foreing Affairs*, Additional Documents. Vol. 54. N. 162.
- Documents Of The Iranian Ministry Of Foreing Affairs*, Additional Documents. Vol. 60. N. 34.
- Documents Of The Iranian Ministry Of Foreing Affairs*, Booklet Of Reports And Letters. N. 6.
- Documents Of The Iranian Ministry Of Foreing Affairs*, Correspondence Literacy. N. 104.
- Farhad Motamed, M. (1948). *Sepahsalar Azam*. Vol 2. Tehran: Ibn Sina's Library.
- Hale, W. (2016). *Turkish Foreing Policy, 1774-2000*. Translated by Pour-Ebrahim, N. Tehran: Pazhuheshkadeh-Ye Tarikh-E Eslam.
- Marandi Yekanluo, M. M. N. (2017). *Ruznameh-Ye Mamouriyyat-E Eslambul (Asnad, Maktubat Va Surat Majales-E Komisyon-E Dovvom-E Tahdid Hudud 1291-1296 AH)*. Edit by Salehi, N. Tehran: Miras-e Maktub.
- Marandi Yekanluo, M. M. N. (2025). *Majmueh-Ye Rasaan Va Lavayeh-E Tahdid-E Hodud-E Iran Va Osmani*. Tehran: Tahuri.
- Mashayekh Feridani, A. (1990). *Border Issues Between Iran And Iraq And Their Impact On Relations Between The Two Countries*. Tehran: Amirkabir.
- Mirza Malkam Khan (2021). *Mokatibat-E Mirza Malkam Khan: Dar Bab-E Monasebat-E Iran Va Osmani Va Umur-E Beyn-Al-Melal*. By Hazrati, H. & Mirboluk, N. Tehran: University Of Tehran Press.
- Nasiri, M. R. (1992). *Asnad Va Mokatibat-E Tarikhi-Ye Iran (Qajar)*. Vol 3. Tehran: Keyhan Publishing Company.
- Safaei, E. (1977). *Leaves From History (Qajar Era)*. Tehran: Babak Publications.
- Salehi, N. (1999). *Documents On The Negotiation Process And The Conclusion Of The Second Erzurum Treaty*. Tehran: Ministry Of Foreign Affairs. Institute For Political And International Studies.
- Salehi, N. (2018). The Investigation Of Derwish Pasha's Actions In The First Iranian-Ottoman Demarcation Commission (1850-1852). *Historical Sciences Studies*, 9(2). 71-90.

- Salehi, N. (2020). The Occupation Of Qotur And Mirza Ja'far Khan Moshir Al-Dawlah's Actions (1265-1286AH). *Research Journal Of Iran Local Histories*, 8(15), 37-56.
- Salehi, N. (2022). Iranian And Ottoman Border Delimitation Commissions And Documents Sent To The Iranian Embassy In Istanbul .In *Collection Of Papers From The Third Conference On The History Of Foreign Relations Of Iran And Its Surrounding Regions*. By Sajjadpour, S. M. K. Tehran: Ministry Of Foreign Affairs. Institute For Political And International Studies, 286-308.
- Selected Iranian And Ottoman Political Documents, Qajar Period*. Vol 3. (1991). Tehran: Ministry Of Foreign Affairs. Institute For Political And International Studies.
- Zurcher, E. J. (2019). *Turkey A Modern History*. Translated by Shakoor, N. & Hazrati, H. Tehran: SAMT.



Qajar Iran and International Law: From Encounter to the Understanding of Concepts and Structures

Farid Fathi¹ , Mohsen Nikbin² 

1. M.A. Student in International Law, Department of Public and International Law, Faculty of Law, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran (farid.fathi@ut.ac.ir)

2. Corresponding author, Assistant Professor, Department of Public and International Law, Faculty of Law, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran (mohsenikbin@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 20 October 2025

Received in revised form:
06 October 2025

Accepted: 15 November 2025

Published online: 11 March 2026

Keywords:

Modern International Law,

Qajar Era,

Sovereign Equality of States,

Treaties,

Concepts and Structures

ABSTRACT

The transformation of the international legal order in the nineteenth century confronted Eastern polities with a constellation of novel principles that unsettled the foundations of their traditional relations. Concepts such as territorial sovereignty, sovereign equality of states, non-intervention, and the binding force of treaties, rooted in modern rationality and a Eurocentric logic, operated as the common language of the emerging order and rendered entry into it unavoidable. Qajar Iran, situated amid political pressures, imperial rivalries, and diplomatic imperatives, was compelled to rethink its place within this nascent system. Adopting a historical-analytical approach, this study examines how Iran engaged these principles. The methodology rests on critical analysis of diplomatic documents, legal texts, and reports of missions and travelogues, including Sefaratameh, Heyratnameh, and the mission report of the Ajodanbashi (Adjutant-General). The findings indicate that Iran did not merely receive these concepts passively; rather, it acted as a conscious agent seeking to recalibrate modern notions in light of its own intellectual, political, and cultural contexts. Although colonial structures and geopolitical asymmetries constrained the scope for action, Iranian legal discourse gradually assumed a more indigenous orientation and began to articulate an autonomous legal identity within the new order. The study shows that Iran's transition to modern international law was neither linear nor simple, but a complex, contested, and ultimately generative process, one that combined the unavoidable adoption of modern principles with elements of resistance and conceptual re-articulation. In this sense, Iran's encounter with modern international law exemplifies a negotiated accommodation, in which reception, critique, and reinterpretation unfolded in tandem, helping shape a distinctive legal self-understanding within the global order.

Cite this article: Fathi, F. & Nikbin, M. (2026). Qajar Iran and International Law: From Encounter to the Understanding of Concepts and Structures. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 44-63.
DOI: 10.22059/jhic.2025.401176.654598



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2025.401176.654598

Publisher: University of Tehran Press.

ایران قاجاری و حقوق بین الملل: از مواجهه تا درک مفاهیم و ساختارها

فرید فتحی^۱، محسن نیک‌بین^۲ ✉

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: farid.fathi@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق، دانشکده‌گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: mohsenikbin@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰</p> <p>کلید واژه‌ها: حقوق بین‌الملل مدرن، دوره قاجار، برابری حاکمیت دولت‌ها، معاهدات، مفاهیم و ساختارها.</p>	<p>تحول نظم حقوق بین‌الملل در قرن نوزدهم، دولت‌های شرقی را در برابر منظومه‌ای از اصول نوین قرار داد که بنیادهای سنتی مناسباتشان را به چالش می‌کشید. مفاهیمی چون «حاکمیت سرزمینی»، «برابری حقوقی دولت‌ها»، «منع مداخله» و «الزام‌آوری معاهدات» که برخاسته از عقلانیت مدرن و منطق اروپامحور بودند، به‌مثابه زبان مشترک نظم جدید عمل کرده و ورود به آن را ناگزیر می‌ساختند. ایران قاجاری که در میانه فشارهای سیاسی، رقابت‌های استعماری و الزامات دیپلماتیک قرار گرفته بود، ناچار شد به بازاندیشی در جایگاه خویش در این نظام نوظهور پردازد. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-تاریخی، می‌کوشد نحوه مواجهه ایران با این اصول را واکاوی کند. روش کار بر مبنای تحلیل انتقادی اسناد دیپلماتیک، متون حقوقی و گزارش‌های مأموریت‌ها و سفرنامه‌هایی چون <i>سفارت‌نامه</i>، <i>حیرت‌نامه</i> و <i>شرح مأموریت آجودان‌باشی سامان</i> یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ایران نه صرفاً در مقام پذیرنده منفعل این مفاهیم، بلکه در جایگاه کنشگری آگاه ظاهر شد و کوشید مفاهیم مدرن را متناسب با بستر فکری، سیاسی و فرهنگی خویش بازتعریف کند. هرچند ساختارهای استعماری و نابرابری‌های ژئوپلیتیکی، میدان مانور ایران را محدود می‌ساخت، گفتمان حقوقی ایرانی به‌تدریج گرایشی بومی پیدا کرد و به سمت تعریف هویت مستقل حقوقی در چهارچوب نظم نوین متمایل شد. این مطالعه نشان می‌دهد که گذار ایران به حقوق بین‌الملل مدرن فرآیندی خطی و ساده نبوده، بلکه حرکتی پیچیده، پرچالش و در عین حال سازنده بوده است؛ حرکتی که ضمن پذیرش اجتناب‌ناپذیر اصول مدرن، بر نوعی مقاومت و بازآفرینی مفهومی نیز استوار بود.</p>
<p>استناد: فتحی، فرید و نیک‌بین، محسن (۱۴۰۴). ایران قاجاری و حقوق بین‌الملل: از مواجهه تا درک مفاهیم و ساختارها. <i>پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی</i>، ۵۸(۳)، ۴۴-۶۳.</p> <p>ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.</p>	
<p>© نویسنده‌گان. DOI: 10.22059/jhic.2025.401176.654598</p>	



مقدمه

در آستانه قرن نوزدهم، هنگامی که دولت‌های غربی در سایه انقلاب صنعتی، گسترش استعمار و تثبیت ناسیونالیسم مدرن به بازتعریف مفاهیم بنیادین قدرت و حاکمیت دست یازیدند، نظمی نوین در عرصه حقوق بین‌الملل سر برآورد؛ نظمی که در ظاهر، وعده عقلانیت حقوقی، برابری حاکمیت دولت‌ها و قاعده‌مندی روابط میان دولت‌ها را می‌داد، اما در بنیان‌های پنهانش، حامل سلسله‌مراتب تمدنی و منطق هژمونیک غرب بود (Koskeniemi, 2005: 32-41). این نظم، نه از دل یک اجماع جهانی، بلکه از مسیر یک‌سویه تاریخ، با صدای فاتحان و منطق امپراتوری شکل گرفت و در این میان، دولت‌های غیرغربی، نه به‌مثابه شرکای برابر، بلکه به عنوان «دیگری»‌هایی خموش و تابع، به درون آن راه یافتند (Anghie, 2005: 32-41).

ایران قاجاری، به عنوان میراث‌خوار بازیگری کهن در شرق، در مواجهه با این نظم نوظهور، نه تنها با پرسش‌هایی نظری درباره ماهیت حاکمیت، مرز، تعهد و مداخله روبه‌رو شد، بلکه در میدان عمل، یک‌باره با فشار فزاینده معاهدات نابرابر، تهدیدهای ارضی، و دگرگونی در گفتمان دیپلماتیک نیز مواجه گشت (امانت، ۱۳۹۶: ۲۷۵-۳۱۲). در چنین بزنگاهی، نه انکار تام ممکن بود و نه پذیرش بی‌چون‌وچرا؛ بلکه آنچه شکل گرفت، فرآیندی پیچیده، گاه متناقض، و در عین حال معنادار از مواجهه، تأویل و بومی‌سازی مفاهیم حقوق بین‌الملل مدرن بود (قیصری، ۱۳۸۵: ۲۴-۳۰). پرسشی که این مقاله می‌کوشد بدان پاسخ دهد، آن است که ایران قاجاری، در برابر چهار اصل بنیادین حقوق بین‌الملل، یعنی حاکمیت سرزمینی، برابری دولت‌ها، اصل منع مداخله و الزام‌آوری معاهدات، چه موضعی اتخاذ کرد؟ آیا دولت ایران صرفاً به پذیرش این اصول بسنده نمود یا کوشید آن‌ها را از درون، با منطق تاریخی، سیاسی و فرهنگی خود بازآرایی کند؟

پژوهش حاضر، با تکیه بر تحلیل متن‌محور اسناد تاریخی، مکاتبات دیپلماتیک و نیز روح حاکم بر گفتمان حقوقی آن عصر می‌کوشد نگاهی نو بر چگونگی تعامل دولت قاجار با بنیادهای نظم بین‌الملل مدرن بیفکند. آنچه در اینجا مورد نظر است، نه صرف مرور تاریخی، بلکه بازسازی تحلیلی آن لحظه تاریخی است که در آن، سنت و مدرنیته، شرق و غرب، در زمین بازی حقوق بین‌الملل به هم رسیدند؛ و از دل این تقابل، صورت‌بندی تازه‌ای از هویت حقوقی ایران در جهان شکل گرفت.

پیشینه پژوهش

موضوع مواجهه دولت‌های غیرغربی با اصول بنیادین حقوق بین‌الملل مدرن، طی دهه‌های اخیر مورد توجه فزاینده محققان قرار گرفته است. در این میان، ایران قاجاری به عنوان نمونه‌ای تاریخی از تلاقی نظم سنتی و حقوق بین‌الملل مدرن، واجد جایگاهی ویژه در تحلیل‌های تاریخی و حقوقی است. با این حال،

اغلب پژوهش‌ها یا به تحلیل‌های کلی از روند غرب‌گرایی در دوره قاجار پرداخته‌اند، یا صرفاً به مطالعه سیاست خارجی دولت ایران در قبال قدرت‌های استعماری بسنده کرده‌اند، و کمتر به تحلیل گفتمانی و حقوقی نسبت ایران با اصول بنیادین حقوق بین‌الملل توجه داشته‌اند.

در بررسی پیشینه اندیشه حقوقی ایران در نسبت با مفاهیم نوین حقوق بین‌الملل، سه اثر مهم جایگاه درخور توجهی دارند که هر یک از منظری خاص، افق‌های مفهومی متمایزی را ترسیم می‌کنند: سیر *شیبانی: حقوق روابط بین‌الملل در اسلام*، ترجمه دکتر حسین پیران، با بررسی تطور تاریخی مفهوم امت، دارالاسلام و روابط میان مسلمانان و غیرمسلمانان، می‌کوشد پیوندی میان سنت فقهی و اصول بنیادین حقوق بین‌الملل برقرار سازد (پیران، ۱۳۸۹). رساله جهادیه اثر قائم‌مقام فراهانی را می‌توان از نخستین تلاش‌های فکری ایرانیان برای تلفیق آموزه‌های فقهی با ضرورت‌های سیاسی دوران دانست؛ رساله‌ای که با زبانی آمیخته با استدلال فقهی و تحلیل واقع‌گرایانه سیاسی، به بازاندیشی مفهوم جهاد و مناسبات با قدرت‌های غیرمسلمان در دوران بحران می‌پردازد و نشانه‌ای از نخستین مواجهه ایران با مقتضیات نظم بین‌الملل مدرن در بستر اندیشه اسلامی است (۱۲۳۴ ق، میرزا بزرگ قائم‌مقام فراهانی). کتاب مشهور مجید خدوری، *جنگ و صلح در قانون اسلام*، به ترجمه سید غلامرضا سعیدی، با رویکردی تفسیری، تلاش دارد تا قواعد جنگ، صلح، عهد و پیمان را در سنت اسلامی تبیین کرده و نشان دهد که نظام حقوقی اسلام ظرفیت‌هایی برای گفت‌وگوی تمدنی و هم‌زیستی حقوقی با نظام بین‌الملل معاصر دارد (سعیدی، ۱۳۹۱). این آثار، هر یک به گونه‌ای زمینه‌ساز شکل‌گیری گفتمان ایرانی در تلاقی میان سنت اسلامی و مفاهیم حقوق بین‌الملل مدرن بوده‌اند و در تحلیل گفتمان تاریخی حقوق بین‌الملل در ایران، جایگاه مبنایی دارند. در میان پژوهش‌های موجود، اثر عباس امانت با عنوان *ایران: تاریخ مدرن* به‌طور اجمالی به تأثیر معاهدات و فشارهای بین‌المللی بر سیاست خارجی قاجار می‌پردازد، اما تمرکز اصلی آن بر تحولات سیاسی و فرهنگی درونی است نه تحلیل حقوقی از جایگاه ایران در نظم بین‌الملل آن دوران (امانت، ۱۳۹۶). از سوی دیگر، در ادبیات حقوق بین‌الملل، آثار کسانی چون آنتونی انگی^۱ و مارتی کاسکینیمی^۲، به بازسازی تاریخی بنیادهای استعماری حقوق بین‌الملل و نقش آن در به‌حاشیه‌راندن دولت‌های غیرغربی پرداخته‌اند. آنتونی انگی در کتاب تأثیرگذار خود با عنوان *امپریالیسم، حاکمیت و پیدایش حقوق بین‌الملل* نشان می‌دهد که اصولی چون حاکمیت سرزمینی و عدم مداخله، در عمل چگونه با منطق سلسله‌مراتبی استعمار تطبیق یافته‌اند و دولت‌هایی مانند ایران را عملاً در وضعیت «حاکمیت ناقص» نگاه داشته‌اند (Anghie, 2005). در همین زمینه، مارتی کاسکینیمی در تحلیل خود از نظم حقوقی قرن نوزدهم، به‌ویژه در کتاب *متمدن‌ساز آرام ملت‌ها*، نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم

1. Antony Anghie

2. Martti Koskenniemi

حقوقی، هم‌زمان هم ابزار مشروعیت‌بخش و هم ابزار سلطه بوده‌اند و دولت‌هایی مانند ایران در ساختار گفتار حقوقی آن دوران، نقشی تابع و حاشیه‌ای داشته‌اند (Koskenniemi, 2005). کتاب *حقوق ملل* نوشته فریدریش زالفلد^۱، ترجمه میرزا محبعلی خان یکانلو، با دیباچه استاد محمدعلی موحد و تصحیح و پژوهش محسن نیک‌بین، به‌طور غیرمستقیم به روند آشنایی ایرانیان با مفاهیم حقوق بین‌الملل و ورود آن به کشور پرداخته است. در تصحیح این اثر، بر تأثیر منابع خارجی، به‌ویژه سفرنامه‌ها و آثار دیپلماتیک در دوران قاجار، تأکید شده که موجب آشنایی تدریجی ایرانیان با اصول نوین حقوقی و سیاسی شده است. این منابع که توسط مسافران و نمایندگان کشورهای مختلف وارد ایران می‌شد، نقش مهمی در معرفی مفاهیم جدید در اندیشه حقوقی ایرانیان ایفا کردند. علاوه بر آن، تحولات دیپلماتیک و انعقاد قراردادهای بین‌المللی با قدرت‌های خارجی، ایران را وادار به بازنگری در اصول حقوقی خود کرد و درنهایت، این فرآیند منجر به انطباق تدریجی کشور با الزامات و استانداردهای حقوق بین‌الملل شد (نیک‌بین، ۱۳۹۹).

بنابراین، می‌توان گفت که علی‌رغم وجود مطالعات پراکنده و گاه بسیار ارزشمند، در خصوص مواجهه ایران با غرب در سده نوزدهم، هنوز جای یک تحلیل حقوقی تاریخی جامع و مبتنی بر اصول بنیادین حقوق بین‌الملل در خصوص ایران قاجاری خالی است. این پژوهش در صدد است تا این خلأ را با اتکا به منابع تاریخی، حقوقی و گفتمانی، تا حد امکان مرتفع ساخته و خوانشی نوین از رابطه میان ایران قاجاری و نظم حقوق بین‌الملل مدرن ارائه دهد.

بازآفرینی مفاهیم حقوق بین‌الملل در گفتمان ایران قاجاری

ایران در دوران قاجار با مجموعه‌ای از تحولات سیاسی و حقوقی در سطح جهانی روبه‌رو شد که به‌شدت بر وضعیت داخلی و خارجی این کشور تأثیرگذار بود. در حالی که قرن نوزدهم شاهد گسترش استعمار و شکل‌گیری نظم نوین حقوق بین‌الملل، به‌ویژه در اروپا بود، ایران قاجاری با چالش‌هایی روبه‌رو شد که نه‌تنها به سیاست خارجی، بلکه بر مفهوم حقوق بین‌الملل و فهم بنیادین از آن در نزد مقامات ایرانی نیز تأثیر گذاشت. قدرت‌های استعمارگر اروپایی، به‌ویژه روسیه و انگلستان، در پی تحمیل معاهدات نابرابر بر ایران بودند و این امر در تضاد با مفاهیم بنیادین حقوق بین‌الملل مدرن، نظیر حاکمیت سرزمینی، برابری دولت‌ها، اصل منع مداخله و الزام‌آوری معاهدات قرار داشت.

نظم نوین حقوق بین‌الملل که در قرن نوزدهم شکل گرفت، در ظاهر بر اصول پیش‌گفته تأکید داشت، اما در واقع با منطق هژمونیک قدرت‌های استعمارگر و امپریالیستی آمیخته بود. از این‌رو، این نظم نه‌تنها

1. Fridrich saalfeld

مفاهیم حقوقی مدرن را به عنوان ابزارهایی برای اعمال سلطه بر دیگران به کار می‌برد، بلکه بسیاری از کشورها همچون ایران را که در شرایط ضعف قرار داشتند، به‌طور غیرمستقیم در موقعیت‌های فرودست و تابع قرار می‌داد (Koskeniemi, 2002: 98–118; Anghie, 2005: 32–49).

در مواجهه با این نظم نوین، ایران با چالش‌های متعددی روبه‌رو شد. در عین حال که ایران به عنوان دولتی مستقل از لحاظ تاریخی و فرهنگی جایگاه خاص خود را در روابط بین‌الملل داشت، با واقعیت‌های جدید و فشارهای سیاسی، اقتصادی و نظامی قدرت‌های بزرگ غربی مواجه شد که تمامیت ارضی و حاکمیت ملی آن را تهدید می‌کردند؛ به‌ویژه معاهدات نابرابری که در دوران قاجار میان ایران و روسیه و بریتانیا منعقد شد،^۱ شرایط حقوقی جدیدی را در عرصه روابط بین‌الملل تحمیل کرد که به‌طور مستقیم بر حاکمیت سرزمینی ایران تأثیر می‌گذاشت.

حاکمیت سرزمینی: هویت ملی و تحدیدات امپریالیستی در عصر قاجار

اصل حاکمیت سرزمینی^۲ را می‌توان یکی از بنیادی‌ترین اصول نظم وستفالیایی حقوق بین‌الملل دانست که شالوده استقلال سیاسی دولت‌ها را تشکیل می‌دهد. این اصل بر انحصار اقتدار هر دولت در قلمرو جغرافیایی خود و منع هرگونه مداخله خارجی در امور داخلی آن استوار است. به تعبیر مالکوم شاو^۳ «حاکمیت سرزمینی نه تنها بیانگر اقتدار حقوقی دولت بر سرزمین خویش است، بلکه ضامن هویت و استقلال سیاسی آن نیز به شمار می‌رود» (Shaw, 2021: 356). دیوان دائمی دادگستری بین‌المللی نیز در قضیه جزایر پالمز (۱۹۲۸) تصریح کرد که اعمال اقتدار مؤثر بر سرزمین، شرط تحقق حاکمیت است. بر این اساس، حاکمیت سرزمینی تجلی استقلال حقوقی دولت‌ها و مبنای اساسی نظم بین‌المللی معاصر به شمار می‌آید. در ایران دوره قاجار، مواجهه با این اصل در شرایطی رخ داد که ضعف ساختاری دولت، عقب‌ماندگی فناوری و فشارهای سیاسی - نظامی روسیه و بریتانیا، استقلال و تمامیت ارضی کشور را به‌طور جدی تهدید می‌کرد. معاهدات گلستان (۱۸۱۳) و ترکمانچای (۱۸۲۸) نه تنها بخش‌های وسیعی از سرزمین‌های قفقاز را از

۱. اصطلاح «معاهدات نابرابر» (Unequal Treaties)، به‌ویژه در ادبیات حقوق بین‌الملل و تاریخ روابط خارجی کشورهای آسیایی و آفریقایی، برای اشاره به قراردادهایی به کار می‌رود که در بستر نابرابری آشکار قدرت نظامی، سیاسی یا اقتصادی میان دولت‌ها منعقد شده‌اند و در بردارنده امتیازات یک‌جانبه و تحمیلی برای دولت قوی‌تر هستند. در مورد ایران دوره قاجار، معاهداتی چون گلستان (۱۸۱۳) و ترکمانچای (۱۸۲۸) با امپراتوری روسیه، و نیز قراردادهای متعدد با بریتانیا، همچون قرارداد ۱۸۵۷ پاریس و امتیازات استعماری مانند رویتر (۱۸۷۲) یا داری (۱۹۰۱) نمونه‌های بارز این نوع معاهدات محسوب می‌شوند. این معاهدات اغلب ناقض اصل برابری حاکمیت‌ها و مغایر با مفهوم رضایت آزادانه در حقوق معاهدات تلقی می‌شوند.

2. Territorial Sovereignty

3. Malcolm Shaw

ایران جدا ساختند، بلکه مفهوم سنتی «ممالک محروسه»^۱ را که مبتنی بر اقتدار سلسله‌ای بر اقوام تابع بود، دچار بحرانی عمیق کردند (آفاری، ۱۳۷۹: ۴۲؛ امانت، ۱۳۹۶: ۳۲۱-۳۲۵).

در این بستر، دولت قاجار ناگزیر شد از تلقی ایستای پیشامدرن از حاکمیت فاصله گرفته و آن را در قالبی نوین، حقوقی و سیاسی بازتعریف کند. این فرآیند تنها واکنشی منفعلانه نبود، بلکه از نیمه دوم قرن نوزدهم، در دستگاه دیوان‌سالاری و میان روشنفکران، تلاش‌هایی برای بازسازی مفهومی حاکمیت و هویت ملی شکل گرفت. سفرنامه‌ها، آثار اندیشمندانی چون میرزا ملکم‌خان و آخوندزاده، و ورود اندیشه‌های تجدیدخواهانه، به تدریج استقلال، تمامیت ارضی و حاکمیت ملت را به گفتمان سیاسی ایران وارد کردند (الگار، ۱۴۰۰: ۷۳-۷۴؛ اشرف، ۱۳۸۱: ۱۷).

این روند در نهضت مشروطه به نقطه عطفی رسید. قانون اساسی ۱۲۸۵ و متمم آن با تأکید بر برابری اتباع در برابر قانون، بر ضرورت وحدت ملی و صیانت از استقلال و تمامیت ارضی تأکید داشتند (Foran, 1994: 214). بدین ترتیب، حاکمیت سرزمینی در دوره قاجار مسیری پُر فراز و نشیب از تهدیدات بیرونی تا بازآفرینی درونی را پیمود؛ مسیری که از تحمیل معاهدات استعماری آغاز شد و در بستر ناسیونالیسم نوپا و قانون‌گذاری مدرن به بازخوانی و درونی‌سازی انتقادی اصول حقوق بین‌الملل انجامید (Motta, 2001: 31).

برابری دولت‌ها در نظم جهانی و واکنش ایران قاجار

اصل «برابری دولت‌ها»^۲ که از آموزه‌های حقوق طبیعی و فلسفه سیاسی عصر روشنگری ریشه می‌گیرد، بیانگر تساوی حقوقی تمامی دولت‌های مستقل در جامعه بین‌المللی است. بر اساس این اصل، هر دولت صرف‌نظر از وسعت، قدرت یا نظام سیاسی از جایگاهی برابر در روابط حقوقی بین‌المللی برخوردار است. منشور ملل متحد در ماده ۲ بند ۱، این قاعده را به عنوان یکی از مبانی روابط بین‌المللی به رسمیت شناخته است. جیمز کرافورد^۳ در تبیین این مفهوم می‌نویسد: «برابری دولت‌ها به معنای تساوی واقعی قدرت نیست، بلکه ناظر بر تساوی حقوق و تکالیف در چهارچوب نظام بین‌المللی است» (Crawford, 2012: 446).

۱. اصطلاح «ممالک محروسه» (به معنای سرزمین‌های در پناه یا تحت حراست) اصطلاحی رایج در ادبیات رسمی ایران پیشامدرن، به‌ویژه در دوره صفوی و قاجار، برای اشاره به قلمرو سلطنت ایران بود. این تعبیر، برخلاف مفهوم مدرن «دولت - ملت» که مبتنی بر مرزهای معین و حاکمیت یکنواخت است، ناظر بر مجموعه‌ای از ایالات، ولایات و سرزمین‌هایی با درجات متفاوتی از وابستگی، خودمختاری یا تابعیت نسبت به دولت مرکزی بود. در واقع «ممالک محروسه ایران» بازتاب‌دهنده ساختار ایالتی و غیرمتمرکزی بود که مدتی بعد متروک شد.

2. Sovereign Equality of States

3. James Crawford

بدین ترتیب، اصل برابری حاکمیت دولت‌ها، ضامن نظم مبتنی بر قانون و نفی سلسله‌مراتب قدرت در حقوق بین‌الملل است. ایران قاجاری، با وجود پیشینه تاریخی و تمدنی خود، در ادبیات حقوقی و دیپلماتیک غرب، «نیمه‌متمدن» تلقی می‌شد و در سلسله‌مراتب نظام بین‌الملل جایگاهی فرودست داشت (Anghie, 2005: 65-66).

نمود روشن این تبعیض در نظام کاپیتولاسیون دیده می‌شد که اتباع غربی را از صلاحیت قضایی ایران مستثنا می‌کرد و بدین‌سان حاکمیت حقوقی کشور را مخدوش می‌ساخت (امانت، ۱۳۹۶: ۲۸۲-۲۸۴). با وجود این، ایران صرفاً منفعل باقی نماند. چنان‌که در ترجمه قاجاری کتاب *حقوق ملل* فریدریش زالفلد نیز آمده است، مترجم ایرانی با درک آگاهانه از مفهوم «تساوی دولت‌ها» کوشیده آن را به زبانی قابل‌فهم برای اهل دیوان ایران منتقل کند و از این رهگذر نشان دهد که ایران نیز خود را بخشی از جامعه دول متعهد می‌دانست، نه تابعی منفعل از نظم غربی (نیک‌بین، ۱۳۹۹: ۴۴-۵۲). از نیمه دوم قرن نوزدهم، نخبگان سیاسی و دیوان‌سالاران در مکاتبات رسمی، همواره بر استقلال و برابری حاکمیت ایران تأکید کردند (قیصری و نصر، ۱۳۸۵: ۲۷) و روشنفکرانی چون مستشارالدوله و ملک‌خان با بومی‌سازی مفاهیم حقوق طبیعی و حکومت قانون، تلاش نمودند مبنایی نظری برای بازسازی شأن دولت ایران فراهم کنند (Hairi, 1977: 45-49).

بنابراین، اصل برابری دولت‌ها در تجربه ایران قاجار بیش از آنکه ابزار رهایی باشد، ابزاری برای تثبیت سلطه قدرت‌های غربی شد. اما واکنش نخبگان ایرانی نشان داد که مواجهه آنان نه در قالب طرد کامل نظم موجود، بلکه در قالب استفاده گزینشی از مفاهیم حقوق بین‌الملل برای دفاع از حیثیت ملی و هویت مستقل ایران شکل گرفت (Motta, 2000: 40-46).

اصل منع مداخله: از شعار استقلال تا سازوکارهای امپریالیستی در ایران قاجاری

اصل منع مداخله^۱ به عنوان یکی از لوازم منطقی حاکمیت و استقلال دولت‌ها، بر ممنوعیت هرگونه مداخله سیاسی، نظامی یا اقتصادی یک دولت در امور داخلی یا خارجی دولت دیگر تأکید دارد. این اصل که در دکترین سنتی حقوق بین‌الملل عرفی و نیز رویه قضایی بین‌المللی تثبیت شده است، از سوی دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه نیکاراگوئه علیه ایالات متحده آمریکا (۱۹۸۶) به عنوان قاعده‌ای آمره

۱. اصل منع مداخله (Principle of Non-Intervention) یکی از ارکان بنیادین نظم حقوقی بین‌المللی مدرن است که به موجب آن هیچ دولتی مجاز نیست در امور داخلی یا خارجی دولت دیگر، از جمله در موضوعاتی مانند سیاست، اقتصاد، فرهنگ، نظام حکومتی یا روابط دیپلماتیک، دخالت کند. این اصل که ریشه در نظریه سنتی حاکمیت دارد، در ماده ۲ (۷) منشور ملل متحد نیز مورد تأکید قرار گرفته است. با این حال، در قرون ۱۸ و ۱۹، قدرت‌های استعمارگر اروپایی با وجود ادعای احترام به این اصل، به بهانه‌های مختلف، از جمله حمایت از اتباع یا منافع اقتصادی، به‌طور مکرر در امور ایران مداخله می‌کردند؛ از جمله می‌توان به دخالت‌های سیاسی و نظامی روسیه و بریتانیا در انتصابات درباری، قراردادهای تجاری تحمیلی و امتیازدهی‌های استعماری در دوره قاجار اشاره کرد. رک: Brownlie, I. (2008). *Principles of Public International Law*, 7th ed. Oxford University Press. pp. 293-297.

بین‌المللی شناسایی شد. کاسسه^۱ در تبیین این اصل می‌نویسد: «ممنوعیت مداخله، مرز میان مشروعیت تأثیرگذاری و تجاوز به استقلال سیاسی دولت‌ها را مشخص می‌کند» (Cassese, 2005: 48). از این رو، اصل مزبور از ستون‌های اصلی نظم مبتنی بر استقلال و برابری در روابط بین‌الملل محسوب می‌شود. هرچند این اصل به‌ظاهر ضامن برابری دولت‌ها بود، در قرن نوزدهم، به‌ویژه در دوران امپریالیسم، ماهیتی دوگانه یافت: قدرت‌های استعماری از آن برای حراست از مستعمرات خود بهره می‌بردند، اما در قبال کشورهایی چون ایران، به شیوه‌های آشکار و پنهان در امور مالی، نظامی و سیاسی مداخله می‌کردند (Anghie, 2005: 114-120). ایران قاجاری یکی از روشن‌ترین مصادیق این تناقض بود. نفوذ روسیه و انگلستان در ساختار دیوانی، حضور مستشاران خارجی و تحمیل قراردادهایی همچون «رژی» (۱۸۹۰ م.) نشان داد که اصل منع مداخله در عمل به شعاری بی‌پشتوانه بدل شده است (کاظم‌زاده، ۱۳۷۱: ۱۳۸-۱۳۴؛ امانت، ۱۳۹۶: ۲۹۸-۳۰۲). امتیاز تنباکو و واکنش میرزای شیرازی، نمونه‌ای بارز از نقض حاکمیت اقتصادی و در عین حال مقاومت اجتماعی در برابر مداخله خارجی بود (Keddie, 2003: 98-102).

با این حال، مواجهه ایران صرفاً انفعالی نبود. در رسائل سیاسی روشنفکرانی چون میرزا آقاخان کرمانی و طالبوف، مفهوم استقلال ملی در کنار آزادی و نفی استبداد طرح می‌شد (قیصری، ۱۳۸۵: ۶۱-۶۵). در مکاتبات دیپلماتیک نیز ایران با زبانی حقوقی به اصل منع مداخله استناد می‌کرد؛ هرچند این اعتراضات غالباً بی‌نتیجه می‌ماند. بررسی متون قضایی متأخر دوره ناصری نیز نشان می‌دهد که نخبگان عدلیه در برابر نظام کاپیتولاسیون موضعی مقاوم اتخاذ کردند و درصدد بودند تا استقلال قضایی کشور را با استناد به اصول حقوقی خود حفظ کنند (صالحی، ۱۴۰۱: ۱۱۲-۱۱۵). پس از انقلاب مشروطه، این گفتمان صریح‌تر شد و حاکمیت قانون و استقلال، به عنوان مفاهیمی درهم‌تنیده، در برابر استبداد داخلی و سلطه خارجی قرار گرفت (افاری، ۱۳۸۱: ۱۳۵-۱۳۸).

در جمع‌بندی، اصل منع مداخله در قرن نوزدهم، برای قدرت‌های بزرگ ابزاری برای کنترل و نفوذ بود، نه تضمینی برای استقلال کشورها، اما همین بستر نامتقارن، نخبگان ایرانی را به بازخوانی بومی این اصل واداشت و زمینه‌ساز شکل‌گیری گفتمان حقوقی و سیاسی جدیدی شد که بعدها در روند مشروطه و تحولات بعدی نقش‌آفرین گردید (Motta, 2000: 40-44; Kaskinimi, 2002: 502).

اصل الزام‌آوری معاهدات: از وفاداری حقوقی تا ابزار سلطه

اصل «پابندی به معاهدات» که در حقوق بین‌الملل با تعبیر لاتینی «Pacta Sunt Servanda» شناخته می‌شود، بر لزوم اجرای تعهدات قراردادی دولت‌ها بر مبنای حسن نیت تأکید دارد. این قاعده که ریشه در سنت حقوق رومی و اندیشه وفاداری حقوقی دارد، در ماده ۲۶ کنوانسیون وین ۱۹۶۹ درباره حقوق معاهدات به صراحت بیان شده است. مارتی کاسکینیمی این اصل را «ستون فقرات نظم قراردادی جامعه بین‌المللی» می‌داند (Kaskinimi, 2001: 132-134). بر مبنای آن، دولت‌ها مکلف‌اند مفاد معاهدات معتبر را صادقانه اجرا کرده و از هرگونه اقدام مغایر با روح و هدف آن خودداری ورزند؛ زیرا بدون رعایت این اصل، اعتماد و انسجام در روابط بین‌المللی فرو می‌پاشد (Shaw, 2021: 921).

ایران قاجاری نمونه‌ای روشن از کارکرد این اصل در نظم استعماری است. معاهداتی چون گلستان (۱۸۱۳م.) و ترکمانچای (۱۸۲۸م.) پس از شکست‌های نظامی، نه حاصل مذاکرات متوازن، بلکه محصول فشارهای سیاسی و نظامی بودند و استقلال حقوقی ایران را به شدت محدود ساختند. در این چهارچوب، اصل وفای به عهد عملاً یک‌سویه اعمال می‌شد؛ با این حال، مکاتبات دوره امیرکبیر در جریان مذاکرات عهدنامه دوم ارزنه‌الروم نشان می‌دهد که مقامات ایرانی نیز در سطح مفهومی اصل وفای به عهد را پذیرفته و آن را نشانه‌ای از تعهد سیاسی و اخلاقی دولت می‌دانستند. امیرکبیر در یکی از نامه‌ها تأکید می‌کند که «عهد و پیمان دولت ایران چون سوگند است و نقض آن در شأن سلطنت ایران نیست» (صالحی، ۱۳۷۷: ۸۹-۹۰). دولت مغلوب ملزم به اجرا بود، در حالی که طرف غالب به اقتضای منافع خود به راحتی تعهدات را نقض می‌کرد. نمونه بارز آن معاهده فین‌کنشتاین (۱۸۰۷م.) میان ایران و فرانسه است که با انعقاد پیمان تیلسیت^۱ عملاً بی‌اثر شد (امانت، ۱۳۹۶: ۲۴۵-۲۶۰).

افزون بر این، امتیازنامه‌هایی نظیر رویتر^۲ (۱۸۷۲م.) و داریسی^۳ (۱۹۰۱م.) نیز جلوه‌ای از منطق سلطه حقوقی شمال - جنوب بودند؛ قراردادهایی یک‌جانبه و مغایر مصالح ملی که بیشتر ابزار وابستگی و نفوذ اقتصادی محسوب می‌شدند (Keddie, 1981: 101-107). با این حال، مقاومت اجتماعی و دینی گاه اصل الزام‌آوری را به چالش می‌کشید؛ لغو امتیاز تنباکو (۱۸۹۱م.) به فتوای میرزای شیرازی نمونه بارزی از تعلیق این اصل در پرتو مشروعیت بومی است (آفاری، ۱۳۷۹: ۷۶-۷۹).

در اندیشه سیاسی مشروطه، اصل وفای به عهد پذیرفته شد، اما مشروط به رعایت عدالت، مصالح عمومی و اراده ملی. طالبوف بر نظارت مردم و استقلال رأی در معاهدات تأکید داشت (Gheissari, 1998: 94-97) و

1. Tilsit, 1807

2. Reuter Concession, 1872

3. D'Arcy Concession, 1901

قانون اساسی مشروطه نیز نوعی کنترل پارلمان بر قراردادهای خارجی برقرار ساخت که بازآرایی بومی اصل «اوفوا بالعقود» به شمار می‌آید (Chehabi, 1990: 112-115).

بدین سان، تجربه ایران قاجاری نشان می‌دهد که اصل الزام‌آوری معاهدات، نه صرفاً به معنای تبعیت یا انکار، بلکه فرآیندی پیچیده از تحمیل، مقاومت و بازتعریف بود؛ روندی که در دل آن، حقوق بین‌الملل هم به ابزار سلطه بدل شد و هم موضوع بازاندیشی و بومی‌سازی قرار گرفت (Motta, 2000: 51-56).

ساختارها و نهادهای واسط در مواجهه ایران قاجاری با حقوق بین‌الملل

در حقوق بین‌الملل، ساختارها و نهادها به مجموعه چهارچوب‌های سازمان‌یافته‌ای اطلاق می‌شود که به منظور تنظیم، نظارت و اجرای قواعد بین‌المللی در سطح ملی یا فراملی ایجاد می‌گردند. نهادها ممکن است ماهیت بین‌المللی داشته باشند مانند سازمان ملل متحد، دیوان بین‌المللی دادگستری یا سازمان تجارت جهانی. یا در سطح داخلی عمل کنند، اما کارکردی بین‌المللی بر عهده گیرند؛ همچون وزارت امور خارجه، دادگاه‌های ملی صلاحیت‌دار در امور بین‌المللی یا نهادهای آموزشی و پژوهشی مرتبط با حقوق بین‌الملل. این نهادها را می‌توان به تعبیر براونلی «میانجی‌های حقوقی میان اراده دولت‌ها و قواعد نظم بین‌المللی» دانست (Brownlie, 2008: 67). به تعبیر دیگر، ساختارها و نهادها ابزارهایی هستند که از طریق آن‌ها مفاهیم انتزاعی حقوق بین‌الملل در عمل عینیت می‌یابد و در نظام‌های ملی پیاده‌سازی می‌شود. بر همین اساس، در بررسی تطبیقی میان نظم بین‌الملل مدرن و ساختارهای سیاسی ایران در دوره قاجار، توجه به نهادهای واسط، اعم از وزارت امور خارجه، دارالترجمه‌ها و مراکز آموزشی برای درک فرآیند انتقال و بومی‌سازی مفاهیم حقوقی ضروری است.

از دیوان‌خانه‌های سنتی تا مظاهر نظم حقوقی جدید

تحلیل مواجهه ایران قاجاری با حقوق بین‌الملل، بدون بررسی ساختارهای واسطی که در آن دوران به‌مثابه مجاری انتقال، تقابل یا ترجمه مفاهیم حقوقی عمل می‌کردند، تحلیلی ناقص و سطحی خواهد بود. در دل نظم سیاسی، دیوانی و فقهی قاجار، نهادها و سازوکارهایی شکل گرفتند که یا به‌صورت مستقیم در فرآیند تنظیم و اجرای تعهدات حقوقی خارجی نقش داشتند یا در مقام واسطه‌های ذهنی و مفهومی به تکوین یا بازسازی معانی حقوقی یاری رساندند. آنچه در نگاه اول صرفاً وزارت خارجه‌ای نوپا یا دارالترجمه‌ای کم‌رنگ می‌نماید، در تحلیل ساختارگرایانه، به‌مثابه محل تلاقی و برخورد دو نظم معرفتی فقهی و بین‌المللی قابل‌شناسایی است. نهادهایی چون وزارت امور خارجه (وزارت خارجه/ وزارت بیرونه‌جات)، دارالترجمه‌های سلطنتی، دیوان عدلیه، سفارت‌خانه‌ها و مجامع علمی و آموزشی نوپدید

(همچون مدرسه علوم سیاسی) در کنار نهادهای سنتی‌تری همچون حوزه‌های علمیه، منابر و مجالس و عطا، همگی در شکل‌دادن به مواجهه ایران با حقوق بین‌الملل مدرن، نقش‌آفرین بودند. این نهادها، هم مجاری انتقال آگاهی‌های حقوقی جدید بودند، هم صحنه‌های بروز مقاومت، تقلیل یا تحریف آن مفاهیم. از سویی، ساختار دیوانی قاجار تلاش می‌کرد حقوق بین‌الملل را با زبان دیپلماتیک و منافع سیاسی دولت تلفیق کند، و از سوی دیگر، ساختار فقه‌ای سنتی آن را در چهارچوب مفاهیم فقه‌المعاملات و سیاسات شرعیه بازخوانی می‌کرد (امانت، ۱۳۹۶: ۳۴۰-۳۳۷؛ Martin, Gheissari & Nasr, 2006: 21-27; 89-93: 2013).

در ادامه تلاش خواهد شد با اتکا به منابع اصیل تاریخی و تحلیل نهادشناختی، ساختارهای اثرگذار بر فهم، ترجمه، مقاومت یا پذیرش حقوق بین‌الملل در ایران قاجار شناسایی و تبیین گردد؛ به‌گونه‌ای که هم چهره نهادی این مواجهه روشن شود، و هم ظرفیت‌ها و محدودیت‌های حقوقی، سیاسی و فرهنگی آن دوره در پذیرش یا بازتعریف مفاهیم بین‌المللی آشکار گردد.

وزارت امور خارجه قاجار؛ از دیوان بیگانه‌نویسی تا کارگزاری حقوق بین‌الملل

تشکیل وزارت امور خارجه در دوره قاجار را می‌توان نخستین گام مؤثر دولت ایران برای مواجهه ساختارمند با نظم جدید بین‌الملل دانست؛ نظمی که از اواخر قرن هجدهم، در پرتو افزایش تماس‌های دیپلماتیک، امضای معاهدات دو یا چندجانبه و ورود مفاهیم نوین حقوقی چون «برابری دولت‌ها»، «مصونیت دیپلماتیک»، «تابعیت» و «قلمرو حاکمیت»، بُعدی عینی و نهادمند یافت. پیش از این، ساختار سنتی دیوانی ایران، عمدتاً بر دیوان بیگانه‌نویسی، نقش منشیان مکتوبات ملوکانه و کارگزاران غیررسمی مبتنی بود، اما تحولات دهه‌های ابتدایی قرن نوزدهم، دولت قاجار را ناگزیر از نوسازی نهاد دیپلماسی ساخت (طاهری، ۱۳۹۱: ۳۳-۵۵).

تشکیل وزارت امور خارجه در سال ۱۲۵۳ق. / ۱۸۳۷م. در عهد محمدشاه را باید پاسخی نهادی به الزامات حقوقی و دیپلماتیکی دانست که پیامد جنگ‌های ایران و روس و انعقاد معاهدات گلستان (۱۸۱۳م.) و ترکمانچای (۱۸۲۸م.) بود. این معاهدات، نخستین مواجهه ایران با قواعد الزام‌آور حقوق بین‌الملل به شمار می‌رفتند و مفاهیمی چون «تابعیت مضاعف»، «قضاوت کنسولی» و «برابری صوری دولت‌ها» را به شکلی تلخ و تحمیلی وارد نظام حقوقی - سیاسی کشور ساختند. وزارت خارجه در مقام نهاد نوظهور، افزون بر وظایف اجرایی، همچون تنظیم مکاتبات، انعقاد معاهدات و اداره سفارتخانه‌ها، به کارگاهی برای ترجمه و بومی‌سازی مفاهیم بنیادین نظم بین‌المللی در زبان دیوانی ایران بدل شد؛ چنان‌که مفاهیمی مانند «حاکمیت»، «مداخله مشروع» و «قواعد جنگ و صلح» در بطن مکاتبات دیپلماتیک آن، بازتعریف و محدود شدند (Gheissari & Nasr, 2006: 17-21).

یکی از نمودهای بارز این فرآیند، تحول زبان حقوقی مکاتبات رسمی بود. پیش‌تر، نامه‌نگاری‌های دولت ایران با قدرت‌های خارجی متکی بر بلاغت شرقی و منطق سلطانی بود، اما از نیمه قرن نوزدهم، تحت تأثیر تماس با اروپا، زبان دیپلماسی ایرانی به تدریج مختصرتر، فنی‌تر و با قالب‌های بین‌المللی منطبق‌تر شد. واژگانی چون «حقوق مسلمة دولت علیه»، «عدم تعرض»، «تساوی کامل» و «منافع مشترکه» به ادبیات رسمی راه یافتند و نشانگر درونی‌سازی تدریجی واژگان حقوق بین‌الملل در دیوان ایرانی بودند (امانت، ۱۳۹۶: ۳۳۷-۳۴۰).

این وزارتخانه همچنین در پرورش نخستین نسل دیپلمات - حقوق‌دانان نقشی تعیین‌کننده ایفا کرد. چهره‌هایی چون میرزا سعیدخان انصاری مؤتمن‌الملک، میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله و بعدها محمدعلی فروغی، ذکاء‌الملک، نه فقط در مذاکرات خارجی، بلکه در ترجمان معرفت حقوقی غربی به زبان سیاست ایران سهمی چشمگیر داشتند (Abrahamian, 1982: 67-72). ملکم‌خان، به‌ویژه در مقام نماینده ایران در لندن، کوشید با برگردان مفاهیمی چون «حقوق ملت‌ها»، «قانون طبیعی» و «تمدن»، میان زبان سیاست ایرانی و زبان بین‌الملل پلی برقرار سازد؛ هرچند ترجمه‌های او گاه با سوءفهم یا ملاحظات ایدئولوژیک آمیخته بود (Chehabi, 1990: 115-121).

با این حال، وزارت خارجه قاجار هرگز نتوانست به‌تمامی در چهارچوب عقلانیت حقوقی مدرن عمل کند. ساختار شخصی‌محور قدرت، فقدان نهاد آموزشی حقوق بین‌الملل و استمرار مفاهیمی چون «عدل سلطانی» و «صلح‌دوستی اسلامی» در دستگاه دیپلماسی، مانع نهادینه‌سازی کامل اصول بین‌الملل شد (Martin, 2013: 89-93). این وزارتخانه، در حالی که از یک‌سو درگیر منازعات درونی قدرت بود و از سوی دیگر تحت فشار منافع سفارتخانه‌های روس و انگلیس قرار داشت، تنها به‌صورت محدود و گزینشی توانست برخی اصول حقوق بین‌الملل را درونی کند.

بنابراین، وزارت امور خارجه قاجار را نباید صرفاً نهادی اجرایی، بلکه صحنه تلاقی دو گفتمان متعارض دانست: گفتمان سنتی - سلطانی شرقی و گفتمان عقلانی - حقوقی غربی. برآیند این مواجهه، نظمی ترکیبی و نارسا، اما منحصربه‌فرد بود که در تاریخ حقوق بین‌الملل ایران نقشی تعیین‌کننده ایفا کرد.

انتقال مفاهیم حقوق بین‌الملل در ایران قاجاری: از سفرنامه‌ها تا کتب آموزشی

اگر وزارت امور خارجه را تنها مجرای رسمی و دیپلماتیک ورود مفاهیم حقوق بین‌الملل به دستگاه حاکمه ایران در سده نوزدهم بدانیم، بی‌گمان باید اذعان داشت که در سطحی عمیق‌تر و بنیادین، این سفرنامه‌ها و متون آموزشی بودند که در مقام «واسطه‌های معرفتی» عمل کردند و امکان بومی‌سازی و درونی‌سازی این مفاهیم را در سپهر فکری و فرهنگی ایران قاجاری فراهم آوردند. این منابع، برخلاف گزارش‌های اداری و مراودات دیپلماتیک که محدود به سطح حاکمیت بود، با دو شیوه متفاوت: یکی از رهگذر روایت‌های

توصیفی و مقایسه‌ای، و دیگری از طریق ساختار آموزشی و درسی بستری عقلانی و معرفتی پدید آوردند که بدون آن پیدایش زبان حقوق بین‌الملل در ایران، در معنای دقیق کلمه، متصور نمی‌بود.

در گام نخست، سفرنامه‌های رجال سیاسی و ایلچیان ایرانی به اروپا را باید نخستین مواجهه مستقیم با «نظم حقوقی مدرن» دانست. در حیرت‌نامه حسین‌خان آجودان‌باشی، که محصول سفر وی به فرنگستان در عصر ناصری است، نویسنده آشکارا بر جایگاه عهدنامه‌ها در روابط دولت‌های اروپایی تأکید می‌کند و چنین می‌نویسد: «در مملکت فرنگ، تعهد سلطانی کم از سوگند شرعی نیست؛ عهدنامه چون بسته شد، فسخ آن نزد آنان قبح بسیار دارد» (مشیری، ۱۳۵۶: ۴۷). این عبارت نه صرفاً توصیف یک پدیده، بلکه نوعی کشف و مواجهه با اصل بنیادین «وفای به عهد» است که ستون فقرات نظم حقوقی اروپای مدرن به شمار می‌رفت (شاو، ۲۰۲۱: ۹۷). به همین سیاق، در *سفارت‌نامه انوری افندی* و سایر گزارش‌های ایلچیان، مفاهیمی چون «مصونیت دیپلماتیک»، «حقوق اتباع بیگانه» و حتی «اصل برابری دولت‌ها» بازتاب یافته است (مرسلوند، ۱۳۴۶: ۱۶۸). اهمیت این متون در آن است که صرفاً کارکرد روایی نداشتند، بلکه به منزله نوعی «ترجمه فرهنگی» از نظم حقوقی اروپا برای مخاطب ایرانی عمل می‌کردند؛ ترجمه‌ای که به تدریج به شکل‌گیری نوعی «خودآگاهی حقوقی» در میان نخبگان ایرانی منجر شد (Najmabadi, 2005: 167-172).

با این همه، اهمیت واقعی انتقال مفاهیم حقوقی نه در سطح روایت سفرنامه، بلکه در نظام‌مند شدن آن‌ها از رهگذر متون آموزشی و درسی آشکار شد. در این زمینه، آثار اندیشمندی چون میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله جایگاهی ممتاز دارد. هرچند رساله مشهور او، یک کلمه (۱۲۸۷ق)، مستقیماً به «حقوق بین‌الملل» نپرداخت، اما تأکید وی بر اصل «حاکمیت قانون» و «وحدت دولت و ملت» بستری را فراهم آورد که به‌وضوح با مبانی حقوق عمومی و بین‌المللی مدرن همساز بود (مستشارالدوله، ۱۲۸۷ق: ۱۲-۱۵؛ آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۱۸-۱۲۱). اندکی بعد، مشیرالدوله حسن پیرنیا با تألیف کتاب *حقوق ملل* (۱۹۱۰م./ ۱۳۲۸ق.) برای نخستین‌بار مفاهیم بنیادین حقوق بین‌الملل، همچون «حاکمیت دولت‌ها»، «تابعیت»، «الزام‌آوری عهدنامه‌ها» و «حقوق ملت‌ها» را به زبان فارسی، با اتکا به منابع فرانسوی، به‌صورتی منسجم عرضه کرد. این اثر نه‌تنها جایگاهی درسی یافت، بلکه به عنوان متن آموزشی رسمی در مدرسه علوم سیاسی تهران تدریس شد؛ مدرسه‌ای که مأموریت اصلی آن، تربیت رجال سیاسی و دیپلمات‌های کارآموده در چهارچوب نظم حقوقی بین‌الملل بود (Zubaida, 1993: 93-98). افزون بر آن، آثار سید محمد صدیق حضرت و دیگر نویسندگان در آغاز قرن بیستم نیز در همان زمینه شکل‌گرفت و مبانی حقوق عمومی و بین‌الملل را در قالبی آموزشی و درسی به فضای فکری ایران منتقل کرد.

بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که در نیمه دوم قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، سفرنامه‌ها و کتب آموزشی، دو روی یک سکه در روند آشنایی و پذیرش مفاهیم حقوق بین‌الملل در ایران بودند: نخستین

دسته، از طریق توصیف‌های حیرت‌زده و مقایسه‌ای، عناصر بنیادین حقوق مدرن، چون «وفای به عهد»، «مصونیت دیپلماتیک» و «اصل برابری دولت‌ها» را به افق ذهنی نخبگان ایرانی وارد ساختند؛ و دسته دوم، یعنی متون آموزشی، این مفاهیم را در قالبی منسجم و نظام‌مند تثبیت کرده و در بطن نهادهای آموزشی، به‌ویژه مدرسه علوم سیاسی، جای دادند. ثمره این فرآیند، شکل‌گیری تدریجی زبانی حقوقی در ایران بود که در کنار زبان شرعی و سیاسی سنتی، به عنوان بنیانی برای نظم حقوقی بین‌المللی مدرن ایران در سده بیستم ایفای نقش کرد؛ زبانی که بدون این واسطه‌های معرفتی، نمی‌توانست به‌صورت طبیعی در ساختار حقوقی و سیاسی ایران پدیدار شود.

نتیجه‌گیری

برآمد این پژوهش، بر پایهٔ واکاوی نظام‌مند اسناد، مکاتبات دیپلماتیک، ترجمه‌ها، سفرنامه‌ها و آثار نخبگان سیاسی و فکری عصر قاجار، آشکار می‌سازد که مواجههٔ ایران با حقوق بین‌الملل نه فرآیندی خطی و ساده، بلکه مسیری پرنوسان، چندلایه و تدریجی بوده است. تحلیل منابع تاریخی و متون حقوقی نشان می‌دهد که مفاهیم بنیادین حقوق بین‌الملل، از جمله حاکمیت دولت‌ها، حقوق ملت‌ها، برابری و مسئولیت قراردادی در بستر ترجمه‌ها و متون آموزشی، به تدریج وارد زبان سیاسی و حقوقی ایران شد و به شکل تدافعی، اما پیوسته، در نگرش رسمی دولت نمود یافت. از عهدنامه‌های گلستان و ترکمانچای تا آستانه انقلاب مشروطه، پذیرش قواعد بین‌المللی عمده‌تاً تحت فشار قدرت‌های خارجی و مقتضیات دیپلماتیک صورت گرفت، بی‌آنکه درکی عمیق و درونی از سازوکارهای نظم حقوقی نوین شکل گرفته باشد.

با این حال، فراتر از سطح رسمی و بوروکراتیک دولت، روندی متفاوت و پویا در جریان بود: ترجمهٔ متون حقوقی و سفرنامه‌ها، پیدایش نهادهای آموزشی نوین، تحول زبان مطبوعات و گسترش روشنفکری سیاسی، فضایی مفهومی و تحلیلی فراهم آورد که دولت را نه صرفاً به‌مثابهٔ فاعلی مقتدر، بلکه تابع قواعد بین‌المللی و پاسخ‌گو در برابر ملت و جامعهٔ جهانی تصویر می‌کرد. این فرآیند، نمونه‌ای آشکار از «مدرنیته حقوقی نیمه‌تمام» است؛ مدرنیته‌ای که در آن تلفیق اقتدار سنتی و منطق حقوقی مدرن، با تأخیر و کشمکش، به تدریج مفهوم‌بندی شد و در لایه‌های زبانی و اندیشه‌ای جامعه نفوذ یافت.

یافته‌ها حاکی است که هرچند گفتمان رسمی قاجار در برابر حقوق بین‌الملل با تردید، تأخیر و تعارض سنت و مدرنیته روبه‌رو بود، روند درونی‌سازی و بومی‌سازی این قواعد، شالوده‌ای برای تحولات کلان بعدی فراهم ساخت. میراث این فرآیند در تدوین قانون اساسی مشروطه و حضور فعال ایران در نظم حقوقی بین‌المللی قرن بیستم بازتاب یافت. بدین ترتیب، حقوق بین‌الملل در ایران نه از مسیر فرمان سلطنت، بلکه از دل زبان، ترجمه، مطبوعات و روشنفکری برآمد و راهی به سوی گذار از سیاست قهر به نظم قانونی گشود؛ فرآیندی که نشان‌دهندهٔ عمق تاریخی و پیچیدگی تحولات مفهومی و عملی در مواجهه با حقوق بین‌الملل است.

منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷). *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*. تهران: پیام.
- آفاری، جانت (۱۳۷۹). *انقلاب مشروطه ایران، ۱۹۰۶-۱۹۱۱ (۱۲۸۵-۱۲۹۰)*. ترجمه رضا رضایی. تهران: بیستون.
- اشرف، احمد (۱۳۸۱). *هویت ایرانی: از دوران باستان تا پایان پهلوی*. ترجمه حمید احمدی. تهران: نشر نی.
- امانت، عباس (۱۳۹۶). *تاریخ مدرن ایران*. تهران: نشر کتاب پارسه.
- الگار، حامد (۱۴۰۰). *دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار*. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: توس.
- پیران، حسین (۱۳۸۹). *سیر شیبانی: حقوق روابط بین‌الملل در اسلام (چاپ اول)*. تهران: گنج دانش.
- خدوری، مجید (۱۳۹۱). *جنگ و صلح در قانون اسلام: به‌ضمیمه رسول اکرم در میدان جنگ*. ترجمه سید غلامرضا سعیدی. به کوشش و مقدمه سید هادی خسروشاهی. قم: کلبه شروق.
- کاظم‌زاده، فیروز (۱۳۷۱). *روس و انگلیس در ایران*. ترجمه منوچهر امیری. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- صالحی، نصرالله (۱۳۷۷). *اسنادی از روند انعقاد عهدنامه دوم ارزنة الروم (۱۲۵۸-۱۲۶۴ق)*. تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
- صالحی، نصرالله (۱۴۰۱). *ملاحظات و محاکمات: چهار لایحه در تحدید حدود ایران و عثمانی (۱۲۹۲-۱۲۹۴ق)*. تهران: طهوری.
- طاهری، فرهاد (۱۳۹۱). *راهنمای سفر*. تهران: سفیر اردهال.
- مرسلوند، حسن (۱۳۴۶). *حیرت‌نامه ایلیچی*. چ اول. تهران: کتابخانه ملی ایران.
- مستشارالدوله، یوسف‌خان (۱۲۸۷ق). *یک کلمه*. تهران: کتابخانه ملی ایران.
- مشیری، محمد (۱۳۵۶). *شرح ماموریت آجودانباشی نظام الدوله*. تهران: اشرفی.
- ملکم‌خان، میرزا (۱۳۱۲ق). *روزنامه قانون*. شماره‌های مختلف.
- نیک‌بین، محسن (۱۳۹۹). *حقوق ملل*. تهران: میراث مکتوب.

Abrahamian, E. (1982). *Iran between two revolutions*. Princeton: Princeton University Press.

Anghie, A. (2005). *Imperialism, sovereignty and the making of international law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brownlie, J. (2008). *Principles of Public International Law (7th ed.)*. Oxford: Oxford University Press.

Cassese, A. (2005). *International law (2nd ed.)*. Oxford: Oxford University Press.

- Chehabi, H. E. (1990). *Iranian politics and religious modernism: The liberation movement of Iran under the Shah and Khomeini*. Ithaca: Cornell University Press.
- Crawford, J. (2012). *Brownlie's principles of public international law* (8th ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Foran, J. (1994). *Fragile resistance: Social transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. Boulder: Westview Press.
- Gheissari, A. (1998). *Iranian intellectuals and the West: The tormented triumph of nativism*. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Gheissari, A. (2006). *Iranian intellectuals in the twentieth century*. Austin: University of Texas Press.
- Gheissari, A., & Nasr, V. (2006). *Democracy in Iran: History and the quest for liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Gong, G. W. (1984). *The standard of 'civilization' in international society*. Oxford: Clarendon Press.
- Hairi, A.-H. (1977). *Shi'ism and constitutionalism in Iran*. Leiden: Brill.
- Keddie, N. R. (1981). *Roots of revolution: An interpretive history of modern Iran*. New Haven: Yale University Press.
- Keddie, N. R. (2003). *Modern Iran: Roots and results of revolution*. New Haven: Yale University Press.
- Koskenniemi, M. (2001). *The gentle civilizer of nations: The rise and fall of international law, 1870–1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koskenniemi, M. (2002). *From apology to utopia: The structure of international legal argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koskenniemi, M. (2004). International law and raison d'état: Rethinking the prehistory of international law. *European Journal of International Law*, 15(5), 491–515. <https://doi.org/10.1093/ejil/15.5.963>.
- Marti, K. (2007). The fate of public international law: Between technique and politics. *Modern Law Review*, 70(1), 1-30. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2230.2006.00624.x>.
- Martin, V. (2013). *Iran between Islamic nationalism and secularism: The constitutional revolution of 1906*. London: I.B. Tauris.
- Makau W. M. (2000). What is TWAIL?. *Proceedings of the American Society of International Law*, (94), 31-38. <https://doi.org/10.1017/S0272503700054896>.

- Najmabadi, A. (2005). *Women with mustaches and men without beards: Gender and sexual anxieties of Iranian modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Rahimieh, N. (1999). *Missing Persians: Discovering voices in Iranian cultural history*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Shaw, M. N. (2021). *International law* (9th ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zubaida, S. (1993). *Islam, the people and the state: Essays on political ideas and movements in the Middle East*. London: I.B. Tauris.

Transliteration

- Ādamiyat, F. (1978). *Andishehā-ye Mirzā Āqākhān Kermānī [The Thoughts of Mirza Agha Khan Kermani]*. Tehran: Payām.
- Afary, J. (1996). *Enqelāb-e Mashrūteh-ye Irān: 1906-1911 (Grassroots democracy, social democracy, and the origins of feminism)*. Translated by Rezāyi, R. Tehran: Bistun Publishing.
- Algar, H. (1969). *Religion and state in Iran, 1785–1906: The role of the ulama in the Qajar period*. Translated by Sari, A. Tehran: Tūs Publishing.
- Amanat, A. (2017). *Tarikh-e Modern-e Iran*. Tehran: Nashr-e Ketab-e Pārse.
- Ashraf, A. (2010). *Hoviat-e Irāni: Az dorān bāstān tā pâyāne Pahlavi*. Translated by Ahmadi, H. Tehran: Nashr-e Ney.
- Kazemzadeh, F. (1975). *Russia and Britain in Persia (1864-1914): A study in imperialism*. Translated by Amiri, M. Tehran: Entesharat va Āmuzesh-e Enghelab-e Eslami.
- Khadduri, M. (2012). *War and Peace in the Law of Islam: With The Apostle of God in the Field of Battle*. Translated by S. G. Saeedi. Intro by Khosrowshahi, H. Qom: Kolbeh-Shorouq.
- Malkam Khān, M. (1894). *Rūznāmeḥ-i Qānūn [The newspaper Qanun]*.
- Morsalvand, H. (Ed.). (1967). *Heyrat-Nameh Ilchi*. Tehran: National Library and Archives of Iran.
- Moshīrī, M. (1968). *Sharḥ-i ma'mūrīyat-i Ājūdānbāshī, Niẓām al-Dawlah*. Tehran: Ashrafi.
- Mostashar al-Dawleh, Y. K. (1869/ 1287 H.Q.). *Yek Kalame [One Word]*. Tehran: National Library and Archives of Iran.
- Nikbin, M. (2020). *Ḥoqūq-i mellal*. Tehran: Mīrās-e Maktūb Institute of Publishing.
- Piran, H. (2010). *Seir-e Sheybānī: Ḥoqūq-e Ravābet-e Beyn al-Melal dar Islām*. Tehran: Ganj Danesh.
- Salehi, N. (1998). *Asnādi az ravand-e en'eqād-e 'ahdnāme-ye dovvom-e Arzanat al-Rūm (1258–1264 H.Q.) [Documents on the process of concluding the Second Treaty of Erzincan (1258–1264)]*. Tehran: Office of Political and International Studies, Ministry of Foreign Affairs of Iran.
- Salehi, N. (2022). *Molahezat va mohakemat: chahar layeḥe dar tahdid-e hodud-e Iran va Osmani (1292-1294 Q)*. Tehran: Tahuri.
- Taheri, F. (Ed.). (2013). *Rahnamā-yi Sofarā [Guidebook for Ambassadors]*. Tehran: Safir Ardehal.



A Critical Perspective on the Historical Geography of the Caucasus in the Works of Haji Mirza Zain al-Abidin Shirvani

Fatemeh Jafarniya¹ , Mohammad Aziznejad² 

1. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Law and Social Sciences, Payam Noor University, Tehran, Iran (F.jafarniya@pnu.ac.ir)

2. Corresponding Author, PhD in Department of History of Islamic Iran, Faculty of Law and Social Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran (Maziznejad63@gmail.com)

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received: 07 May 2025 Received in revised form: 18 September 2025 Accepted: 16 November 2025 Published online: 11 March 2026</p> <p>Keywords: <i>Haji Mirza Zain al-Abidin Shirvani,</i> <i>Historical Geography,</i> <i>Caucasus,</i> <i>Riḳāḳ al-Sīyāḳa,</i> <i>Ḳadā'iq al-Sīyāḳa,</i> <i>Bustān al-Sīyāḳa</i></p>	<p>Haji Mirza Zain al-Abidin Shirvani (1194-1253 AH/ 1780-1837 AD) was a Sufi master of the Niḳmatullahi order during the Qajar period. He spent nearly four decades traveling through various Islamic lands in pursuit of spiritual truth and self-knowledge. He documented his observations in three major travelogues titled <i>Riḳāḳ al-Sīyāḳa</i>, <i>Ḳadā'iq al-Sīyāḳa</i>, and <i>Bustān al-Sīyāḳa</i>. In his works, Shirvani viewed geography as going beyond mere topography, considering it a medium for spiritual wayfaring, discovering truth, and attaining self-knowledge. In his view, geography was not merely a description of place, but an instrument for representing diverse human cultures, mystical paths, and beliefs. He used it to narrate his spiritual journey, convey mystical concepts, and explore the relationship between humanity and the universe. The Caucasus was among the regions that attracted Shirvani's attention, including its natural geography, human and ethnic diversity, and specific areas such as Dagestan, Circassia, Talesh, Arran, Qarabagh, Armenia, Georgia, and their dependencies. The Caucasus, which had been separated from Iran by the Russians, became the focus of Shirvani's travel during a critical historical period, lending particular significance to his accounts of the region. The present study aims to revisit and critique the representation of the historical geography of the Caucasus in these works. Using a critical approach and historical criticism, the geographical and historical data in Shirvani's travelogues were examined and compared with earlier sources. Findings reveal that although his reports on the Caucasus largely rely on earlier Islamic historians and geographers and offer little innovative detail, his firsthand observations, especially regarding demographic composition, linguistic diversity, religions, and cultural characteristics of certain Caucasian cities, are valuable and unique. The novelty of this article lies in its critical emphasis on the role of Shirvani's travelogues in both continuing and reimagining the Islamic tradition of historical geography concerning the Caucasus.</p>

Cite this article: Jafarniya, F. & Aziznejad, M. (2026). A Critical Perspective on the Historical Geography of the Caucasus in the Works of Haji Mirza Zain al-Abidin Shirvani. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 64-89.
DOI: 10.22059/jhic.2025.394289.654575



نگاه انتقادی به جغرافیای تاریخی قفقاز در آثار حاجی میرزا زین العابدین شیروانی

فاطمه جعفرنیا^۱، محمد عزیزنژاد^۲

۱. استادیار، گروه تاریخ، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران. رایانامه: F.jafamiya@pnu.ac.ir
 ۲. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: Maziznejad63@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۷
 تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷
 تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵
 تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰

کلید واژه‌ها:

حاجی میرزا زین العابدین شیروانی، جغرافیای تاریخی، قفقاز، ریاض السیاحه، حقائق السیاحه، بستان السیاحه.

حاجی میرزا زین العابدین شیروانی (۱۱۹۴-۱۲۵۳ق. / ۱۷۸۰-۱۸۳۷م.) از مشایخ طریقت صوفی نعمت‌اللهیه در دوره قاجاریه بود که نزدیک به چهار دهه از عمر خود را با هدف کشف حقیقت و معرفت نفس به سیروسبیاحت در سرزمین‌های مختلف اسلامی سپری کرد. او مشاهدات خود را در سه سفرنامه مهم با عناوین *ریاض السیاحه*، *حقائق السیاحه* و *بستان السیاحه* ثبت نمود. قفقاز از جمله مناطقی بود که جغرافیای طبیعی، جغرافیای انسانی و قومی مناطق مختلف آن مورد توجه شیروانی قرار گرفته است. قفقاز بخشی از قلمرو ایران بود که توسط روس‌ها جدا شد و بازدید شیروانی از قفقاز در این برهه حساس تاریخی، اهمیت گزارش‌های او درباره این منطقه را برجسته می‌سازد. هدف پژوهش حاضر، بازخوانی و نقد بازنمایی جغرافیای تاریخی قفقاز در این آثار است. بدین منظور، با بهره‌گیری از رویکرد انتقادی و روش نقد تاریخی، داده‌های جغرافیایی و تاریخی موجود در سفرنامه‌های شیروانی بررسی و با منابع پیشین مقایسه شد. یافته‌ها نشان می‌دهند اگرچه گزارش‌های شیروانی درباره قفقاز در بسیاری موارد متکی بر آثار مورخان و جغرافی دانان اسلامی گذشته است و اطلاعات نوآورانه کمی دارد، مشاهدات عینی شیروانی، به‌ویژه در زمینه ترکیب جمعیتی، تنوع زبانی، مذاهب و ویژگی‌های فرهنگی برخی شهرهای قفقاز، ارزشمند و منحصر به فرد است. نوآوری این مقاله در آن است که با نگاهی انتقادی، نقش سفرنامه‌های شیروانی را در تداوم و در عین حال بازآفرینی سنت جغرافیای تاریخی اسلامی درباره قفقاز برجسته می‌کند.

استناد: جعفرنیا، فاطمه و عزیزنژاد، محمد (۱۴۰۴). نگاه انتقادی به جغرافیای تاریخی قفقاز در آثار حاجی میرزا زین العابدین شیروانی. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۲)، ۶۴-۸۹.
 DOI: 10.22059/jhic.2025.394289.654575



© نویسندگان.
 DOI: 10.22059/jhic.2025.394289.654575

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

دانش جغرافیا از سده سوم هجری و با ترجمه آثار یونانی به جهان اسلام راه یافت. جغرافی دانان مسلمان، با الهام از این آثار، به تألیف کتب متعدد جغرافیایی پرداختند و زمینه توسعه این علم در سرزمین‌های اسلامی را فراهم آوردند. سده‌های سوم تا هفتم هجری، دوره‌ای پر بار در تألیف آثار جغرافیایی به دست دانشمندان مسلمان به شمار می‌رود. نمونه‌های شاخص این دوران شامل آثار *چون المسالک و الممالک* ابن خردادبه، *البلدان* یعقوبی و *صور الاقالیم* ابوزید بلخی است. با این حال، از اواخر سده هفتم هجری، روند تولید آثار مستقل و مهم جغرافیایی در قلمرو اسلامی رو به کاهش گذاشت و این وضعیت تا اواسط دوره قاجاریه ادامه یافت. در این بازه طولانی، آثاری ارزشمند مانند *نزهة القلوب* حمدالله مستوفی (دوره ایلخانی) و جغرافیای حافظ ابرو (دوره تیموری) استثناهایی قابل توجه هستند. به نظر می‌رسد از دوره صفویه تا اواسط قاجاریه، تألیف آثار جغرافیایی مستقل و گسترده، محدود بوده است. کتاب مختصر مفید محمد مفید مستوفی بافقی (سده یازدهم هجری) و تا پیش از *مرآت البلدان* اعتمادالسلطنه (عهد ناصری)، از معدود نمونه‌ها در زمینه جغرافیای عمومی محسوب می‌شوند. در این دوره، مباحث جغرافیایی عمدتاً به صورت پراکنده و در دل متون دیگر، مانند اسناد دیوانی، کتب دینی، متون صوفیانه و تذکره‌های ادبی گنجانده می‌شد.

حاجی میرزا زین‌العابدین شیروانی، از مشایخ طریقت نعمت‌اللهیه در دوره قاجار، یکی از مؤلفانی است که در این مسیر جایگاه ویژه‌ای دارد. وی در مجموعه سه‌گانه خود شامل *ریاض‌السیاحه*، *حدائق‌السیاحه* و *بستان‌السیاحه* - که در زمره متون صوفیانه و تذکره‌های عرفانی دسته‌بندی می‌شوند - به موضوعات جغرافیایی نیز پرداخته است. هدف اصلی شیروانی از تألیف این مجموعه، مشابه دغدغه‌های تخصصی یک جغرافی‌دان صرف نبوده، بلکه خلق نوعی دایره‌المعارف یا جُنگ جامع بوده است که موضوعات گوناگونی چون تاریخ، جغرافیا، ادیان و مذاهب، تاریخ طریقت‌های صوفیانه، زندگینامه مشاهیر، زبان‌شناسی، فرهنگ‌شناسی، اقلیم، آداب و رسوم و مردم‌شناسی را دربرمی‌گیرد. با این وجود، او در شرح احوال مشاهیر ادبی و مشایخ صوفیه - که معمولاً به ترتیب الفبایی تنظیم شده - به بیان تاریخچه و جغرافیای تاریخی سرزمین‌های اسلامی، از جمله مناطق مختلف ایران، پرداخته است. یکی از مناطقی که شیروانی از آن بازدید کرده و در مجموعه آثارش به آن اشاره نموده، قفقاز است. قفقاز بخشی از قلمرو قاجاریه بود که روس‌ها به قوه قهریه از ایران منفک و به خاک خود الحاق کرده بودند. بازدید شیروانی از قفقاز در این برهه حساس تاریخی، اهمیت گزارش‌های او درباره این منطقه را برجسته می‌سازد. بر این اساس، پژوهش حاضر در نظر دارد جایگاه قفقاز و جغرافیای تاریخی آن را در مجموعه آثار سه‌گانه شیروانی با نگاهی انتقادی واکاوی کند. پرسش‌های اصلی تحقیق عبارت‌اند از:

۱. گزارش‌های شیروانی دربارهٔ قفقاز چه دستاوردها و اطلاعات جدیدی در زمینهٔ جغرافیای تاریخی این منطقه ارائه می‌دهد؟

۲. این گزارش‌ها از چه جایگاه و اهمیتی در شناخت جغرافیای تاریخی قفقاز برخوردار است؟ برای پاسخ به پرسش‌های فوق و نقد و بررسی نقاط قوت و ضعف گزارش‌های شیروانی دربارهٔ قفقاز، این پژوهش از روش نقد تاریخی بهره می‌برد. این روش شامل دو مرحلهٔ اصلی است: ۱. نقد بیرونی: بررسی اصالت و اعتبار ظاهری منابع (مانند نسخه‌شناسی و بررسی سند)؛ ۲. نقد درونی: تحلیل محتوای گزارش‌ها، بررسی انسجام درونی، انگیزه‌های مؤلف، امکان‌پذیری روایات و تطابق با سایر شواهد تاریخی.

پیشینه تحقیق

اگرچه تاکنون پژوهشی مستقل و انتقادی با تمرکز ویژه بر جایگاه جغرافیای تاریخی قفقاز در آثار شیروانی انجام نشده است، مطالعات مرتبطی وجود دارند که می‌توانند برای پژوهش حاضر راهگشا باشند. پژوهش‌های داخلی انجام‌شده درباره آثار شیروانی را می‌توان در دو دسته جای داد: ۱. مطالعات سبک‌شناختی و زندگی‌نامه‌ای: ولی‌پور و همی (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی ویژگی‌های سفرنامه بستان‌السیاحه»، این اثر را از منظر سبک‌شناسی و جنبه‌های فکری، زبانی و ادبی تحلیل کرده‌اند. همچنین نصیر باغبان (۱۳۹۲) در مقاله «زندگی‌نامه خودنوشت حاج زین‌العابدین شیروانی...» بر پایهٔ نسخه‌ای خطی از شیروانی، به بازخوانی زندگی او پرداخته است. ۲. مطالعات توصیفی گزارش‌های قفقاز: رستمی (۱۴۰۳) در پایان‌نامه‌اش با عنوان «شیروانی و قفقاز»، گزارش‌های نام‌برده را دربارهٔ منطقه قفقاز گردآوری و به‌صورت توصیفی ارائه کرده است. هدف این کار گردآوری صرف داده‌ها بوده و فاقد نقد یا تحلیل است. پژوهش‌های غیر فارسی در مورد آثار شیروانی نیز قابل‌تقسیم به دو دسته‌اند: ۱. مطالعات اندیشهٔ جغرافیایی و جایگاه علمی شیروانی: حق‌وثردیدف با تمرکز بر اندیشه‌های تاریخی و جغرافیایی شیروانی و بررسی آثار *بستان‌السیاحه* و *ریاض‌السیاحه*، شیوهٔ پرداختن او به جغرافیا را دایرة‌المعارفی توصیف کرده و او را عمدتاً به عنوان جغرافی‌دان و سیاح معرفی نموده است. همچنین کریم‌وا و قارا اوغلو نیز شیروانی را به عنوان سیاح و جغرافی‌دان برجسته بررسی کرده و بر ابعاد حیات و اندیشه‌های او متمرکز شده‌اند. ۲. مطالعات با محوریت مناطق خاص: به عنوان نمونه، علی‌اف در پژوهشی مستقل، جغرافیای مناطق گجرات و دکن هند را از منظر تاریخی و قوم‌نگاری در آثار شیروانی بررسی کرده است. افزون بر این، موسالی (۲۰۱۴) در مقاله «حوضه دریاچه وان در سیاحت‌نامه...» به‌طور خاص به جغرافیای تاریخی اطراف دریاچه وان در نوشته‌های شیروانی پرداخته است.

با وجود ارزشمندی پژوهش‌های فوق که عمدتاً بر سبک‌شناسی، زندگی‌نامه‌نویسی، اندیشه جغرافیایی کلی شیروانی یا اطلاعات مربوط به مناطقی غیر از قفقاز (مانند هند یا دریاچه وان) تمرکز دارند. گزارش‌های

شیروانی درباره جغرافیای تاریخی قفقاز یا نادیده گرفته شده‌اند یا به صورت سطحی و صرفاً توصیفی (مانند پژوهش رستمی) بررسی شده‌اند.

تمایز اصلی پژوهش حاضر با مطالعات پیشین در این است که برای نخستین بار، گزارش‌های شیروانی درباره جغرافیای تاریخی قفقاز مورد مطالعه تحلیلی و نقادانه قرار گرفته است. در این رویکرد، نقاط قوت و ضعف این گزارش‌ها در بازنمایی جغرافیای تاریخی قفقاز به تفصیل بررسی می‌شود؛ موضوعی که می‌تواند بخشی از خلأ اصلی مطالعات پیشین را پر نماید.

روش تحقیق

در این پژوهش از روش نقد تاریخی به عنوان چهارچوب اصلی تحلیل آثار شیروانی بهره گرفته شده است. این روش به دلیل توانایی‌اش در بررسی دقیق صحت و سقم منابع تاریخی و تفکیک واقعیت از روایت‌های ناپایدار، برای موضوع پژوهش، یعنی تحلیل گزارش‌های جغرافیایی - تاریخی قفقاز در دوره قاجار، مناسب‌ترین رویکرد به شمار می‌رود. نقد تاریخی امکان می‌دهد که ضمن بررسی محتوای آثار، اعتبار، اصالت و کیفیت مستندات به دقت ارزیابی شود و زمینه آشکارسازی نقاط قوت و ضعف پژوهش فراهم گردد. مراحل اجرای روش نقد تاریخی در این تحقیق شامل دو بخش اصلی است: نقد بیرونی و نقد درونی. در نقد بیرونی، ابتدا نسخه‌های موجود آثار، بررسی و صحت انتساب هر نسخه به نویسنده، تاریخ‌گذاری دقیق نگارش، و وضعیت نسخه‌ها از نظر اصالت و تغییرات احتمالی تحلیل شده است. این مرحله برای اطمینان از منبع‌شناسی صحیح و اجتناب از خطاهای ناشی از کپی‌های نادرست ضروری است. نقد درونی نیز بر تحلیل محتوای متون، ارزیابی انسجام منطقی و ساختاری، انگیزه‌شناسی نویسنده و مقایسه مستندات موجود با منابع هم‌دوره و شواهد تاریخی قابل‌اعتماد متمرکز است. در این مرحله، تلاش شد تا تناقضات، تعمیم‌های نادرست یا تحریف‌های احتمالی شناسایی و تحلیل شوند. منابع داده‌های این پژوهش شامل سه اثر مهم شیروانی به عنوان منابع اولیه است: *ریاض‌السیاحه*، *حداث‌السیاحه* و *بستان‌السیاحه*. این کتاب‌ها مهم‌ترین آثار شیروانی در زمینه جغرافیای قفقاز و مناطق همجوار به شمار می‌رود و بنیاد اصلی تحلیل‌های این تحقیق را تشکیل می‌دهد. علاوه بر این، منابع تاریخی ثانویه و معتبری همچون آثار حمدالله مستوفی، نصیری اردوبادی و *تذکره‌الملوک* برای اعتبارسنجی و تطبیق اطلاعات به کار رفته است. این منابع ثانویه کمک کرده‌اند تا میزان دقت، اصالت و کیفیت گزارش‌های شیروانی مورد ارزیابی قرار گیرد و پژوهش از دام روایت‌های ناقص یا متأثر از گرایش‌های خاص تاریخی یا عرفانی مصون بماند.

زمینه‌شناسی: شیروانی و آثارش

زندگینامه و سیر فکری - عرفانی شیروانی

حاجی میرزا زین‌العابدین شیروانی (۱۱۹۴-۱۲۵۳ق. / ۱۷۸۰-۱۸۳۷م.)، فرزند ملا اسکندر، در ماه شعبان سال ۱۱۹۴ق. / ۱۷۸۰م. در شهر شماخی از ولایت شیروان دیده به جهان گشود (شیروانی، [بی‌تا]: ۱؛ شیروانی، ۱۳۳۹: ۴؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۲؛ باکیخانوف، ۱۹۷۰: ۲۱۳). خاندان وی از جمله علمای برجسته شیعه در منطقه قفقاز محسوب می‌شدند (دیوان‌بیگی شیرازی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۰۵۵). خود شیروانی نیز از پدرش چنین یاد می‌کند: «در ولایت شماخی که دارالملک شیروان است، از جمله علما بود و به فتوای مولانا محمدباقر بهبهانی و مولانا سید علی به اجرای احکام شرعی اقدام می‌نمود» (شیروانی، [بی‌تا]: ۱). در سال ۱۱۹۹ق. / ۱۷۸۵م.، زمانی که تنها پنج سال داشت، به همراه خانواده‌اش از شماخی به کربلا مهاجرت کرد (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۳؛ شیروانی، [بی‌تا]: ۱؛ شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۲۹). او دوازده سال به تحصیل علوم دینی نزد پدر و دیگر علمای شیعه پرداخت (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۲۹؛ شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۵۱؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۳ / ۲۸۱)؛ اما تعالیم متعارف دینی نتوانست روح حقیقت‌جویی وی را اقناع کند. از این‌رو، در هفده‌سالگی عراق عرب را ترک کرد و قدم در راه سلوک و معرفت نهاد (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۲۹؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۳ / ۲۸۱؛ باکیخانوف، ۱۹۷۰: ۲۱۳). شیروانی نزدیک به چهار دهه از عمر خود را صرف سیاحت و جست‌وجوی حقیقت در سرزمین‌های مختلف اسلامی، از جمله خراسان، ترکستان، افغانستان، هندوستان، حجاز، مصر، سرزمین‌های عثمانی، آناتولی، قفقاز و آذربایجان کرد (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۵؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۳ / ۲۸۱؛ هدایت، ۱۳۴۴: ۴۱۲). خود او مدعی است که طی این مدت، با «اولیاء هر مذهب و فقراء هر ملت و علمای هر فرقه و عقلاهی هر زمره و عظماء هر مملکت» دیدار داشته است (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۵). در نهایت، به مجذوب‌علی‌شاه همدانی، شیخ طریقت نعمت‌اللهیه، پیوست و مورد توجه خاص او قرار گرفت (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۳۴؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۶؛ اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۵۹۵). بنا بر منابع، مجذوب‌علی‌شاه طی حکمی او را به جانشینی خویش منصوب کرد. پس از این انتصاب، شیروانی با لقب صوفیانه «مستعلی‌شاه» در شهر شیراز اقامت گزید (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۶؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۳ / ۲۸۳). به روایت یکی از مورخان دوره قاجار، «عباد را به سوی ارشادی خواندی و باره اجازت راندی» (اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۵۹۵). با وجود پایبندی کامل به مذهب شیعه اثنی‌عشری و فقه جعفری (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۵؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۳ / ۲۸۲؛ نصیر باغبان، ۱۳۹۲: ۲۸۹)، شیروانی از سوی برخی علما و مخالفان تصوف، به الحاد و کفر متهم شد و مورد آزار و اذیت قرار گرفت. حتی برخی از آثار و اموال او نیز مورد تعرض واقع شد (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۳۳؛ دیوان‌بیگی شیرازی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۰۵۶؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۳ / ۲۸۳). چنان‌که اعتضادالسلطنه می‌نویسد: «به تحریک فقهای دین، عمال و حکام و عوام کالانعام دست به این‌دای وی گشادند و او را فرصت فراغت ندادند» (۱۳۷۰: ۵۹۵). با جلوس محمدشاه قاجار در

سال ۱۲۵۰ ق. / ۱۸۳۴ م.، او مورد لطف و توجه شاه جدید قرار گرفت و قریه‌ای از توابع شیراز به تیول وی واگذار شد (همان‌جا). سرانجام، در چهاردهم محرم‌الحرام سال ۱۲۵۳ ق. / ۱۸۳۷ م.، در مسیر سفر حج درگذشت و پیکرش در جده به خاک سپرده شد (دیوان‌بیگی شیرازی، ۱۳۶۴: ۱۰۵۷ / ۲؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۸۸ / ۳؛ اعتضادالسلطنه، ۱۳۷۰: ۵۹۶).

شیروانی علاوه بر سلوک عرفانی، در سرودن شعر نیز مهارتی قابل توجه داشت و با تخلص «تمکین شیروانی» شعر می‌سرود (هدایت، ۱۳۴۴: ۴۱۲؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۸۴ / ۳). هرچند دیوان مستقلی از اشعار او در دست نیست، در اثر مهم او *ریاض‌السیاحه*، قریب به پنجاه هزار بیت از سروده‌های وی آمده است (شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۸۶ / ۳). بیشتر اشعار او در قالب رباعیات و غزلیات سروده شده‌اند (هدایت، ۱۳۴۴: ۴۱۴-۴۱۳؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۸۹ / ۳).

معرفی و بررسی آثار حاجی میرزا زین‌العابدین شیروانی

شیروانی آثار مهمی در حوزه تاریخ، جغرافیا، عرفان و فلسفه دارد که به ترتیب زمانی عبارت‌اند از: *ریاض‌السیاحه*، *حدائق‌السیاحه*، *بستان‌السیاحه* و رساله‌ای کوچک به نام *کشف‌المعارف*. *ریاض‌السیاحه* در سال ۱۲۳۵ ق. / ۱۸۲۰ م. نگاشته شده است. شیروانی انگیزه نگارش این کتاب را درخواست «جمعی از اخوان باصفا» بیان کرده تا مشاهدات خود درباره اقلیم‌ها، مذاهب و فرق را بدون تعصب ثبت کند و آن را یادگاری برای دوستان و آیندگان بداند (شیروانی، ۱۳۳۹: ۵). هدف اصلی او اشاعه دانایی و معرفت میان عامه بوده است (همان، ۵-۶). دیباچه کتاب به شاهزاده محمدرضا میرزای قاجار، حاکم گیلان، تقدیم شده است (همان، ۸۱۸). این کتاب در دو مجلد نوشته شده که جلد دوم آن در سده اخیر مفقود بود، اما پژوهشگر آذربایجانی هاییل حق‌وثردیف به آن دست یافته است (Haqverdiyev, 2012: 79).

ریاض‌السیاحه شامل یک «خلد»، چهار «روضه» و یک «بهار» است (شیروانی، ۱۳۳۹: ۹-۱۲). در «خلد»، تقسیم زمین و اقالیم سبعة تشریح شده و «روضه‌ها» به شرح حکومت‌های ایرانی و اسلامی، مذاهب و ایالت‌ها می‌پردازند. از ویژگی‌های اثر می‌توان به ارائه سلسله مشایخ صوفی، گزارش تاریخچه حکومت‌های محلی و اشعار متعدد اشاره کرد (همان، ۸۰). مطالب تاریخی عمدتاً از مورخان نقل شده و شرح‌حال مشایخ صوفی از *نقحات‌الانس عبدالرحمان جامی* اقتباس گردیده است (همان، ۸۵ و ۹۶).

حدائق‌السیاحه دومین اثر شیروانی است که در سال ۱۲۴۴ ق. / ۱۸۲۸ م. در شیراز نوشته شد. این کتاب شامل معارف الهی، نفایس علمی، تاریخی و شرح‌حال بزرگان عرفانی است (آزمایش، ۱۳۷۰: ۷۳۴-۷۳۵). انگیزه تألیف آن اعتراض به رواج بی‌هنری، ستمگری و دوری مردم از کمالات انسانی بوده است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۵۳). ساختار کتاب شامل یک «بوستان»، بیست و هشت «حدیقه» و یک «گلستان» است. شیروانی در این اثر از

منابع متنوع تاریخی و جغرافیایی بهره گرفته و تصریح کرده که بیش از سی سال در هفت کشور سفر کرده است (همان، ۵۲۸). شرح حال برخی شهرها و مشاهیر ادبی و دینی نیز در کتاب آمده است (همان، ۱۶۸-۱۶۹). همچنین برخی مطالب از *ریاض‌السیاحه* اقتباس و به آن ارجاع داده شده است (همان، ۲۷۹ و ۵۴۸).

بستان‌السیاحه آخرین سفرنامه شیروانی است که از سال ۱۲۴۷ق. / ۱۸۳۱م. آغاز و در ۱۲۴۸ق. / ۱۸۳۲م. تکمیل شد (ولی‌پور و همتی، ۱۳۹۷: ۲۰۴). دیباچه این کتاب به محمدشاه قاجار تقدیم شد (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱ / ۲۰-۲۱). هدف از نگارش آن ثبت احوال اقلیم‌ها و ملاقات با اهل یقین و محققان بوده است (همان، ۳۷۶-۳۷۷). اگرچه کتاب بیشتر بر مشاهدات شخصی استوار است، در مواردی مانند قطب و استوا - که سفر نکرده - از نقل قول استفاده کرده است (منفرد، ۱۳۸۸: ۳ / ۳۸۷-۳۸۹). بخشی از یادداشت‌های اولیه این کتاب در سال ۱۲۴۱ق. / ۱۸۲۵م. طی یورش مأموران به منزلش از بین رفته است (باکیخانوف، ۱۹۷۰: ۲۱۵). *بستان‌السیاحه* دایرة‌المعارفی درباره فلسفه، عرفان، تاریخ، جغرافیه، طب، نجوم، زبان، فرهنگ و مذهب است (منفرد، ۱۳۸۸: ۳ / ۳۸۷). ساختار آن شامل چهار «باب»، یک «سیر»، بیست و هشت «گلشن» و یک «بهار» است (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱ / ۲۱). از نکات برجسته این اثر حضور گسترده مباحث فلسفی و عرفانی است، چراکه شیروانی خود از مشایخ نعمت‌اللهیه بود و با مشایخ و رهبران ادیان و مذاهب ملاقات داشت (ولی‌پور و همتی، ۱۳۹۷: ۲۰۹-۲۱۳).

کشف‌المعارف رساله‌ای کم‌حجم است که آخرین اندیشه‌های شیروانی را دربرمی‌گیرد (مرادی خلج و پیروزان، ۱۳۹۵: ۱۱۰). موضوعاتی مانند تراجم زندگی، معرفت نفس، تعریف علما در ادیان مختلف، مذمت صوفیه، وحدت وجود و آداب مسلمانی در آن بررسی شده است (شیروانی، [بی‌تا]: ۳-۳۶). شیروانی این رساله را برای دفاع از مسلمانی خود در برابر اتهام‌ها نوشته و دلیل انتخاب نام آن را بیان سخنان عارفان و علمای اهل یقین دانسته است (همان، ۵).

جدول ۱: مقایسه آثار شیروانی

نام اثر	سال نگارش	موضوعات اصلی	ساختار و قالب	هدف و انگیزه	ویژگی‌ها و نکات مهم
ریاض‌السیاحه	۱۳۳۵ق. / ۱۸۲۰م.	تاریخ، جغرافیه، مذاهب، صوفی‌گری	شامل یک خلد، چهار روضه و یک بهار	ثبت مشاهدات بدون تعصب و اشاعه دانایی	ارائه سلسله مشایخ صوفی، گزارش تاریخچه حکومت‌ها، اشعار متعدد، منابع از مورخان
حلائق‌السیاحه	۱۳۴۴ق. / ۱۸۲۸م.	معارف الهی، عرفان، تاریخ، شرح حال بزرگان عرفانی	یک بوستان، بیست و هشت حدیقه، یک گلستان	اعتراض به بی‌هنری و ستمگری، ترویج کمالات انسانی	استفاده از منابع متنوع، سفر به ۷ کشور، ارجاع به ریاض‌السیاحه
بستان‌السیاحه	۱۳۴۸-۱۳۴۷ق. / ۱۸۳۱-۱۸۳۲م.	فلسفه، عرفان، تاریخ، جغرافیه، طب، نجوم، فرهنگ و مذهب	چهار باب، یک سیر، بیست و هشت گلشن، یک بهار	ثبت احوال اقلیم‌ها و ملاقات با اهل یقین و محققان	دایرةالمعارف جامع، حضور گسترده مباحث فلسفی و عرفانی، برخی یادداشت‌ها از بین رفته
کشف‌المعارف	آخرین اثر نامعلوم	معرفت نفس، تعریف علما، وحدت وجود آداب مسلمانی	رساله کوچک	دفاع از مسلمانی در برابر اتهام‌ها	آخرین اندیشه‌ها، بیان سخنان عارفان و علمای اهل یقین

رویکرد شیروانی به جغرافیا

شیروانی در آثار و سفرنامه‌های خود جغرافیا را فراتر از مکان‌شناسی صرف می‌نگریست و آن را بستری برای حقیقت و رسیدن به معرفت نفس می‌دانست. اگرچه ظاهر سفرهای او مطالعه جغرافیایی را تداعی می‌کند، دغدغه اصلی او بیشتر معطوف به تجربه‌های عرفانی و روایت‌های تذکره‌ای بود (شیروانی، ۱۳۳۹: ۳ / ۲۸۱؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۴-۹۷۵؛ هدایت، ۱۳۴۴: ۴۱۲). این رویکرد نشان شیروانی، از چهره‌های برجسته و صوفی‌مشرّب دوره قاجار، در آثار و سفرنامه‌های خود جغرافیا را فراتر از مکان‌شناسی صرف می‌نگریست و آن را بستری برای سلوک روحانی، کشف می‌دهد که جغرافیا در نگاه شیروانی تنها شرح مکان نبود، بلکه ابزاری برای بازنمایی فرهنگ‌ها، طریقت‌ها و باورهای متنوع انسانی محسوب می‌شد. در سفرهای شیروانی،

توجه ویژه‌ای به دیدار با صوفیان، عارفان و پیروان طریقت‌های مختلف وجود داشت. او در شهرهای آناتولی، که خاستگاه طریقت‌های صوفیانه بودند، حضور یافت و اطلاعات دقیقی از تاریخچه و بزرگان این مراکز ارائه کرد (شیروانی، ۱۳۷۰: ۲۳۱-۲۳۲). حتی درباره شهرهایی که شخصاً بازدید نکرده بود، با نقل قول‌های غیرمستقیم، به تحلیل وضعیت مذهبی و معنوی آن‌ها پرداخت (همان، ۲۴۶). این تعاملات زمینه‌ساز طرح مباحث فلسفی و عرفانی درباره خدا، انسان و هستی شد و آثار او را از سطح جغرافیای توصیفی فراتر برد. شیروانی مکان‌هایی چون خانقاه‌ها، زیارتگاه‌ها یا شهرهای مقدس را به عنوان ایستگاه‌هایی در مسیر حرکت روحانی توصیف کرده است که نه تنها کارکرد جغرافیایی، بلکه کارکرد سلوکی داشته‌اند (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۵؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۳ / ۲۸۲). نمونه بارز این نگاه در تجربه معنوی او در کابل مشاهده می‌شود؛ جایی که چهار سال در کنار درویش حسنعلی شاه نعمت‌اللهی اقامت داشت و خود را متأثر از فیوضات آن بزرگوار می‌دانست: «مدت چهارسال از انفاس قدسی آن بزرگوار اقتباس فیض می‌نمودم» (شیروانی، ۱۳۷۰: ۶۰۴). این روایت نشان می‌دهد که شیروانی، شهرها را نه صرفاً به عنوان یک مکان جغرافیایی، بلکه به عنوان محلی برای دریافت معرفت و بیداری روحانی می‌نگریست.

در قفقاز گزارش‌های او کوتاه‌تر و کمتر مبتنی بر مشاهدات شخصی است. دلیل آن کمبود مراکز فعال طریقت‌ها و آرامگاه صوفیان در این نواحی بود. بنابراین اطلاعات شیروانی در این مناطق عمدتاً اقتباسی از منابع پیشین است، در حالی که گزارش‌های او از آناتولی و هند، به دلیل اقامت طولانی‌تر و حضور گسترده طریقت‌ها، مفصل‌تر و دقیق‌تر ارائه شده‌اند. این تفاوت نشان‌دهنده اولویت شیروانی در ثبت تجربه‌های معنوی و صوفیانه نسبت به صرفاً جغرافیایی است.

در مجموع، شیروانی کوشید میان دانش بیرونی جغرافیا و معرفت درونی عرفان پیوند برقرار کند. او شناخت مکان را بخشی از مسیر کشف حقیقت و معرفت نفس می‌دانست و جغرافیا را ابزاری برای روایت سیر و سلوک، انتقال مفاهیم عرفانی و فهم رابطه انسان با جهان هستی به کار گرفت. از نظر او شناخت جغرافیایی زمانی کامل است که با نگاهی عرفانی همراه باشد و بتواند انسان را به شناخت خویشتن و تقرب به حقیقت مطلق یاری رساند (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۴-۹۷۵؛ شیرازی، ۱۳۳۹: ۳ / ۲۸۱).

جغرافیای تاریخی قفقاز در آثار شیروانی (یافته‌های توصیفی)

جغرافیای طبیعی قفقاز

شیروانی در *ریاض‌السیاحه* با نگاهی ترکیبی از داده‌های تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی، به بررسی دریای خزر می‌پردازد. وی ابتدا به وجه تسمیه این دریا اشاره می‌کند و با نقل قول از منابع کهن می‌نویسد: «گفته‌اند بطلمیوس حکیم آن بحر را "ارقانیا" گفته و عوام، "بحر قلمش" گویند» (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۴۱). با

این حال، روایت عامیانه را نادرست می‌داند و با مقایسه آن با موقعیت دریای قلزم (دریای سرخ) توضیح می‌دهد که دریای خزر به لحاظ جغرافیایی با آن تفاوت اساسی دارد، چراکه «جوانب اربعه‌اش معلوم و متصل به دریای محیط نیست» (همان، ۱۴۱).

در نگاه شیروانی، دریای خزر نه تنها یک عارضه طبیعی، بلکه بستری تاریخی و فرهنگی است که اقوام و شهرها در پیرامون آن شکل گرفته‌اند (همان، ۱۴۱-۱۴۲). وی از حضور اقوام ترکمان، اغلب با مذهب حنفی و سایر فرقه‌ها در مناطق مجاور دریا سخن می‌گوید (شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۶۳).

رود ارس یکی از مهم‌ترین آبراهه‌های طبیعی قفقاز است که در آثار شیروانی توصیف مفصلی از آن آمده است. این رود از کوه‌های فاریقا و ارزنه‌الروم سرچشمه می‌گیرد، از نواحی ارمن و اران می‌گذرد و در نهایت به دریای خزر می‌ریزد. شیروانی ویژگی‌های طبیعی آن را چنین توصیف می‌کند: آب رود در هنگام طغیان سرخ‌رنگ می‌شود؛ جریان آن سریع و پرخروش است؛ و بستر آن از سنگ‌های متعدد تشکیل شده است. این رود نقش مهمی در کشاورزی و اقتصاد محلی ایفا می‌کند. شیروانی همچنین به باورهای مردم منطقه اشاره دارد که آب ارس خاصیت درمانی دارد (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۴۰-۱۴۱؛ شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۶۴؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۱۲-۲۱۳).

رود کُر یکی دیگر از جریان‌های آبی بزرگ منطقه قفقاز است که شیروانی شرحی جامع از آن ارائه داده است. این رود از کوه‌های گرجستان و ارمنستان سرچشمه می‌گیرد، پس از عبور از شهر تفلیس، به نزدیکی قلعه حسن‌خان می‌رسد و سرانجام به رود ارس ملحق می‌شود تا همراه آن وارد دریای خزر گردد. از نظر جغرافیایی، رود کُر مرزی طبیعی میان نواحی شمالی (شیروان) و جنوبی (دشت مغان) ایجاد می‌کند (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۴۱؛ همو، ۱۳۷۰: ۵۸۴).

جغرافیای انسانی و قومی داغستان و چرکس

مطالعه سفرنامه شیروانی، تصویری روشن از سیمای قومی، مذهبی و جغرافیایی نواحی قفقاز، به‌ویژه داغستان و چرکس، ارائه می‌کند. این مناطق، در حاشیه شمالی شیروان، بخش عمده‌ای از خرده‌فرهنگ‌ها و هویت‌های قومی قفقاز را در خود جای داده‌اند.

داغستان در زبان ترکی به معنای «سرزمین کوهستان» است. این منطقه اقلیمی سرد و کم‌زراعت دارد، اما منابع طبیعی و آب شیرین آن فراوان است. طایفه لزگی در این منطقه سکونت دارند و از اقوام پرجمعیت قفقاز به شمار می‌روند. ترکیب مذهبی آنان غالباً شافعی است، اما اقلیت کوچکی از شیعیان امامیه نیز در میانشان دیده می‌شود. شجاعت و دلاوری از ویژگی‌های بارز این قوم است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۳۳؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۶۰۹). از برجستگان علمی این دیار می‌توان به علیقلی‌بک و سرخای‌خان اشاره کرد (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/ ۸۱۲؛ شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۹۲). قوت

غالب مردم، به جای نان و غلات، گوشت دام‌هایی مانند اسب، گاو و گوسفند است (همان‌جا). چرکس ناحیه‌ای دیگر با سیمای مشابه است: کوهستانی، سردسیر و عمدتاً مسکون به اقوام لزگی شافعی‌مذهب. این ناحیه از شمال با شیروان هم‌مرز است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۴۷؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۶۲۲). مناطق خاص داغستان عبارت‌اند از: قزلر، منطقه‌ای بین دربند و حاجی‌ترخان، ترکیب زبانی و مذهبی متفاوتی دارد، مردم آن ترک‌زبان با مذاهب شافعی و حنفی و اقلیت‌هایی از شیعیان امامیه هستند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۵۲۲؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۳۳۰-۱۳۳۹)؛ قموق، منطقه‌ای سردسیر در داغستان است که ساکنان آن لزگی و شافعی‌مذهب می‌باشند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۵۲۲؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۳۶۸). در مجموع، توصیف شیروانی از داغستان و نواحی اطراف، تصویری از یک منطقه کوهستانی با تنوع قومی، همگنی مذهبی غالباً شافعی، اقتصاد مبتنی بر دامداری و ساختار اجتماعی قبیله‌ای ارائه می‌دهد. تصویری که با واقعیت‌های انسان‌نگارانه قفقاز تطبیق‌پذیر است.

ساختار جغرافیایی و قومی شیروان

شیروان که در متن شیروانی به دو موضع اشاره شده است (یکی در خراسان و دیگری در قفقاز)، در این بخش ناظر بر ناحیه‌ای در حوالی مغان و داغستان است. به روایت شیروانی، وجه تسمیه آن برگرفته از نام انوشیروان ساسانی است، اما با گذشت زمان به دلیل سهولت تلفظ به «شیروان» تغییر یافته است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۴۲۴؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/ ۹۹۳).

از نظر جغرافیایی، این منطقه از شمال به داغستان، از جنوب به رود کر، از شرق به دریای خزر و از غرب به گرجستان محدود می‌شود. محدوده شیروان دارای تنوع اقلیمی و جغرافیایی قابل توجه است، شامل مناطق کوهستانی با جنگل‌های انبوه، مراتع سرسبز و دشت‌های حاصل‌خیز. از لحاظ جمعیتی، شیروانی تصویری چندقومیتی و چندمذهبی ارائه می‌دهد. مردم عمدتاً ترک‌زبان، دلیر، خوش‌سیما و مهمان‌نواز هستند. در کنار مسلمانان حنفی‌مذهب، گروه‌هایی از شیعیان امامیه، شافعی‌ها، مسیحیان و یهودیان نیز ساکن‌اند. او جمعیت طوایف عرب، قزلباش و خان‌چوپانلو را بالغ بر صد هزار خانوار تخمین می‌زند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۴۲۴).

مراکز مهم شیروان و ویژگی‌های آن‌ها

دربند (باب‌الابواب): تنگه‌ای استراتژیک بین کوه و دریا با استحکامات دفاعی منسوب به انوشیروان ساسانی، مردم ترک‌زبان و شیعه‌مذهب‌اند (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۸۲؛ شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۹۴). بادکوبه (باکو): بندری با معماری منطبق با بادهای شدید و هوای گرم، مردم ترک‌زبان و شیعه (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۸۵-۳۸۶). شماخی: دارالملک شیروان با پیشینه‌ای کهن، دارای اقلیم معتدل، تنوع قومی و مذهبی و زادگاه چهره‌هایی چون

خاقانی و فلکی (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۷۱؛ شیروانی، ۱۳۷۰: ۴۲۵-۴۲۶). آق‌سو: نامی برگرفته از ترکی به معنای «آب سفید» (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۲۶-۱۲۷). شکی: شهری ترک‌زبان با مردم حنفی‌مذهب، سفید‌چهره، دلیر و مهمان‌نواز (شیروانی، ۱۳۷۰: ۴۳۱). شابران: قصبه‌ای گرمسیر با محصولات ابریشم و برنج، شیعه‌مذهب و ترک‌زبان (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۹۶۴). سالیان: بندری حاصل‌خیز با تولیدات نمک و ماهی، مردم شیعه و ترک‌زبان (همان، ۹۱۷). قبه (قباه): شهری با جمعیت عرب‌تبار و شیعه‌مذهب، واقع در شش‌منزلی شماخی (همان، ۱۲۸۷-۱۲۸۸). قَبَلَه: قصبه‌ای از توابع شماخی با جنگل‌های متراکم و تنوع مذهبی (همان‌جا).

مغان، طالش و نواحی وابسته

مغان (موغان): ولایتی وسیع و هموار در قفقاز است که از شرق به طالش و دریای خزر، از شمال به شیروان، از جنوب به آذربایجان و از غرب به گرجستان و ارزن محدود می‌شود (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۳۸). این سرزمین بیشتر پوشیده از دشت و چمن‌زار است و هوایی ملایم و نسبتاً گرم دارد (شیروانی، ۱۳۷۰: ۶۷۲). شیروانی در باب وجه‌تسمیه مغان دو دیدگاه ذکر کرده است (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۳۸). مردم این منطقه عمدتاً ترک‌زبان، شیعه‌مذهب و از طوایف قزلباش و شاهسون‌اند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۶۷۲؛ شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۳۸-۱۳۹). مراکز مهم مغان عبارت‌اند از: بیلقان: شهری با آب‌وهوای گرم و معتدل، زادگاه خاقانی شاعر (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱ / ۵۲۲). باجردان (ماجردان): شهری از توابع شیروان یا مغان (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱ / ۳۸۷؛ شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۴۰). قلعه حسن‌خان: در محل تلاقی رودهای کر و ارس، دارای اقلیم گرم و معتدل (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۴۰).

طالش: ولایتی کوهستانی و جنگلی در شرق قفقاز است (همان، ۱۳۶). وجود جنگل‌های انبوه، رودهای فراوان و راه‌های دشوار آن را به ناحیه‌ای صعب‌العبور، ولی حاصل‌خیز تبدیل کرده است. اقلیم معتدل، فراوانی آب و پوشش گیاهی، این منطقه را مستعد کشاورزی کرده است. مردم طالش عمدتاً شیعه اثنی‌عشری‌اند، اما اقلیت‌هایی از اهل سنت نیز در آن سکونت دارند. شیروانی سطح سواد مردم را پایین و اخلاق عمومی آنان را ناپسند توصیف کرده است؛ برداشتی که بیشتر بازتاب نگاه شخصی اوست (همان، ۱۳۶). پیش‌تر، طالش تحت حاکمیت ملوک محلی وابسته به والیان گیلان و آذربایجان بود، اما در پی تحولات عصر نادرشاه، نظام حکمرانی ملوک‌الطوایفی در آن رواج یافت.

لنکران، دارالملک طالش، در کرانه دریای خزر واقع است. شیروانی در سال ۱۲۱۰ ق. / ۱۷۹۵ م. به این شهر سفر کرده و حدود ۷۰۰ خانه در آن شمرده است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۳؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲ / ۱۶۱۳-۱۶۱۴).

در جریان نزاع ایران و روسیه، طالب اهمیت راهبردی یافت و نبردهایی در اطراف لنکران رخ داد. به گفته شیروانی، در زمان نگارش اثر، این منطقه در سلطه روس‌ها قرار داشت و مردم آن در ناامنی و اضطراب به سر می‌بردند (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۳۷).

ارآن، قراباغ و نواحی وابسته

ارآن: منطقه‌ای گرمسیر و سرسبز در بخش مرکزی قفقاز است که میان دو رود ارس و کُر قرار دارد. این سرزمین از شرق به آذربایجان، از غرب به نواحی روم، از شمال به مغان و گرجستان، و از جنوب به ارمنستان محدود می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۶۴؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۹۳).

به دلیل موقعیت جغرافیایی خاص، ارآن دارای وفور آب، اقلیم معتدل متمایل به گرم و پوشش گیاهی غنی است. از همین رو، در زبان ترکان، واژه «ارآن» به معنای گرمسیر دانسته شده است. این منطقه در گذشته ولایت مستقلی بود، اما در دوره قاجار به آذربایجان ملحق شد و سپس به تصرف روس‌ها درآمد.

قراباغ: ناحیه‌ای کوهپایه‌ای و جنگلی در شمال غرب ارآن، از توابع آذربایجان به شمار می‌رود و یکی از نواحی پرآب و آباد قفقاز است. این منطقه متشکل از نواحی سرسبز و خوش‌منظر، چون خلدنشان است. مردم آن عمدتاً ترک‌زبان و شیعه مذهب‌اند و اقلیت‌هایی از عیسویان نیز در آن سکونت دارند. اقلیم قراباغ معتدل، اما به دلیل موقعیت کوهستانی، جنبه‌ای استراتژیک دارد (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۳۷۰؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۳۱۷). شوشه: یکی از شهرهای مستحکم قراباغ است که به واسطه موقعیت کوهستانی و اقلیم خوش آب‌وهوایش شهرت دارد. این شهر دارای آب‌وهوای سالم، طبیعت زیبا و دشواری دسترسی نظامی است. شوشه از مراکز مهم شیعه‌نشین قفقاز است که جمعیتی از مسیحیان نیز در آن ساکن‌اند. حدود بیست سال پیش به دست روس‌ها افتاده است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۴۳۱). گنجه: یکی از مهم‌ترین شهرهای ارآن و از مضامفات آذربایجان است. این شهر دارای آب‌وهوایی معتدل و فرح‌بخش، طبیعتی سرسبز و مردمی ترک‌زبان و عمدتاً شیعه است. گنجه همچنین از مراکز فرهنگی قفقاز به شمار می‌رود (شیروانی، ۱۳۷۰: ۵۷۸؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۴۸۷). بردع: شهری دیگر در ارآن که در منابع قدیم به اشتباه با گنجه یکی دانسته شده، در حالی که دو ناحیه مستقل‌اند. هرچند اطلاعات مستقیم زیادی از اقلیم و طبیعت آن ارائه نشده، قرارگیری آن در بستر حاصل‌خیز میان ارس و کُر نشان‌دهنده شباهت‌های طبیعی با دیگر نواحی ارآن است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۰۶؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۴۱۰). قراداغ: قراباغ از توابع آذربایجان است که گاه اشتبهاً با قلعه شوشه یکی دانسته شده است. این ناحیه دارای زمین‌هایی کوهستانی است که در ارتفاعات اقلیمی سردتر و در دره‌ها آب‌وهوایی معتدل‌تر دارد (شیروانی، ۱۳۷۰: ۵۲۹؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۳۱۷).

ارمنیه و نواحی وابسته

ارمنیه کبری: منطقه‌ای خوش آب‌وهوا و دل‌انگیز با مراتع و پوشش گیاهی فراوان است. این ولایت از مغرب به دیاربکر و ارمنیه صغری، از مشرق به آذربایجان، از جنوب به کردستان و از شمال به اران و چخورسعد محدود می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۶۳؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۱۳). طبیعت این ناحیه کوهستانی، با مراتع سرسبز و آب‌وهوای معتدل تا سرد است که شرایط مساعدی برای کشاورزی و دامداری فراهم می‌کند. در طول تاریخ، اقوام گوناگونی در این سرزمین سکونت داشته‌اند و به همین دلیل، ارمنیه دارای تنوع فرهنگی و دینی است.

ارمنیه صغری: ارمنیه صغری در مضافات آناتولی واقع است. این منطقه کوهستانی با جنگل‌های انبوه و اقلیمی معتدل، از شرق به دیاربکر، از غرب به دریای روم، از جنوب به شام و از شمال به ملک آناتولی محدود می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۰: ۲۴۶؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۱۵-۲۱۶).

ایروان: دارالملک اران و از مضافات آذربایجان، در منطقه‌ای گود مانند قرار دارد. این شهر به دلیل آب‌وهوای متنوع و میوه‌خیز بودن شهرت یافته است. همچنین دارای قلعه‌ای مستحکم است که فتح آن بسیار دشوار است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۹۱-۱۹۲؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۶۹).

چخورسعد: بخشی از اران و مضافات آذربایجان است. در منابع، به گودی و شیب‌های طبیعی این منطقه اشاره شده و گاه آن را با ایروان یکی دانسته‌اند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۴۵؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۶۲۲). اردوباد: قصبه‌ای است با قلعه‌ای محکم، باغ‌های سرسبز و منابع آب فراوان. این ناحیه به خاطر میوه‌های سردسیر مرغوب شهرت دارد و مردم آن عمدتاً شیعه‌مذهب‌اند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۹۲؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۰۵).

گرجستان و نواحی وابسته

گرجستان: ولایتی کوهستانی در شمال غربی قفقاز است. این منطقه از شرق به آذربایجان و مغان، از غرب به طرابوزان، از شمال به البرز و ملک قرم، و از جنوب به ارمنیه صغری و اران محدود می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۰: ۵۶۳-۵۶۴؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۴۸۴-۱۴۸۵).

اقلیم گرجستان سرد و سالم، و کوهستان‌های آن پوشیده از جنگل‌های انبوه است. این سرزمین در طول تاریخ بخشی از قلمرو ایران بوده است؛ پس از صفویه استقلال یافت، اما در سال‌های اخیر تحت تصرف روسیه قرار گرفت (همان‌جا).

آبازه: یکی از ولایات سردسیر و کوهستانی نزدیک به گرجستان است. ساکنان این ناحیه مسیحی‌اند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۲۶۴؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۸۳-۱۸۴). باش‌آچق: نام منطقه‌ای کوهستانی در گرجستان است. مردم این ناحیه مسیحی‌اند و طبیعت آن کوهستانی با پوشش گیاهی مناسب است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۰۶؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۸۷).

نقد بیرونی گزارش‌های قفقاز

بررسی اصالت و اعتبار نسخه‌ها

در این پژوهش منابع تصحیح‌شده و چاپی آثار شیروانی استفاده شده است و نسخه‌های خطی مدنظر قرار نگرفته‌اند. نسخه‌های چاپی به دلیل گذر از مراحل تصحیح و بازبینی توسط پژوهشگران معتبر، از درجه اعتبار قابل قبولی برخوردار بوده و مبنای تحلیل و نقد در این مطالعه قرار گرفته‌اند.

وثوق انتساب

با بررسی‌های انجام‌شده، نمی‌توان با قطعیت کامل اظهار داشت که تمامی گزارش‌های مربوط به قفقاز مستقیماً حاصل مشاهدات شیروانی بوده است. برخی اطلاعات احتمالاً از منابع دیگر یا نقل قول‌های ثانویه استخراج شده‌اند؛ بنابراین، دقت و احتیاط در انتساب این گزارش‌ها ضروری است.

خود شیروانی در نگارش *حلائق‌السیاحه* درباره موضوعات تاریخی و جغرافیایی ممالک و شهرهای مختلف، از منابع متنوع تاریخی و جغرافیایی بهره گرفته است. او در متن اثر بارها با عباراتی همچون «بعضی گویند»، «به کتاب عجایب‌المخلوقات رجوع کنید» و «در کتب تواریخ مسطور است» به این مسئله اشاره کرده و اذعان می‌نماید (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۶۲ و ۱۶۴).

حتی خود او به این موضوع تصریح دارد و می‌گوید: «فقیر معروض می‌دارد که مدت سی سال در هفت کشور گردیده و از ارباب ظلم و جور بسیار دیده و کتب تاریخ از هر فرقه خوانده است» (همان، ۵۲۸). شیروانی بخش عمده مطالب تاریخی کتاب *ریاض‌السیاحه* را به نقل از مورخان آورده و این نکته را با عباراتی مانند «در تواریخ مسطور است»، «بعضی از مورخان گفته‌اند»، «نقل است که» و غیره بیان می‌کند (شیروانی، ۱۳۳۹: ۸۵).

محتوای گزارش‌های قفقاز

بخش عمده‌ای از گزارش‌های شیروانی پیرامون قفقاز بر مشاهدات مستقیم او استوار است، هرچند این مشاهدات محدود به برخی مناطق خاص مانند شیروان، مغان، طالش و آذربایجان بوده است (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۱۹؛ شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۰۵؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/ ۹۱۷ و ۹۷۴). در این مناطق، شیروانی نه تنها جغرافیا و اقلیم را مشاهده کرده، بلکه با مردم محلی نیز معاشرت داشته و ترکیب قومی و مذهبی آنان را ثبت کرده است. به عنوان نمونه، در مورد بادکوبه و مغان به حضور مستقیم خود اشاره می‌کند و بدین‌سان داده‌های او از سایر منابع مکتوب و نقل قول‌های ثانویه متمایز می‌شوند (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۱۹ و ۱۴۰). این رویکرد نشان می‌دهد که شیروانی سعی داشته مشاهدات میدانی را با گزارش‌های نقل‌شده از دیگر منابع ترکیب کند تا تصویری واقع‌گرایانه ارائه دهد.

با این حال، در نواحی ای که خود تجربه مستقیم نداشته، مانند قطب و استوا، اطلاعات او عمدتاً بر مبنای منابع قبلی و نقل قول‌های ساکنان محلی بوده است (منفرد، ۱۳۸۸: ۳/۳۸۷-۳۸۹). این امر نشان‌دهنده رویکرد ترکیبی اوست: بخشی از گزارش‌ها حاصل مشاهده مستقیم، بخشی دیگر حاصل گفت‌وگو با اهالی و منابع شفاهی و بخش دیگری از مطالعه آثار پیشین بوده است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۹۲؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/۱۲۸۸). به عنوان مثال، در مورد قصبه اردوباد، شیروانی به صراحت اعلام می‌کند که خود منطقه را ندیده، اما با افراد محلی گفت‌وگو داشته و اطلاعات را از آن‌ها دریافت کرده است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۹۲). همچنین، درباره داغستان و قوم لزگی، عمده داده‌های او مبتنی بر شنیده‌ها و تعامل با مردم محلی است که نشان‌دهنده اتکای نسبی به منابع شفاهی در این مناطق است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۶۱۳؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/۱۶۰۹). حتی در مورد گرجستان، گرچه از منابع مکتوب تاریخی استفاده کرده، تجربه حضور و تعامل با طایفه گرجی به او امکان داده تحلیل واقع‌بینانه‌تری از شرایط اجتماعی و فرهنگی ارائه دهد (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲/۱۴۸۴).

تحلیل این شیوه نگارش نشان می‌دهد که شیروانی بیش از آنکه صرفاً ناقل اطلاعات پیشین باشد، به صورت نظام‌مند منابع مختلف اعم از مشاهده مستقیم، نقل قول شفاهی و منابع مکتوب را ترکیب کرده است. این ترکیب منابع، در کنار صراحت او در تفکیک داده‌های شخصی و شنیده‌ها، موجب ارتقای اعتبار و دقت گزارش‌هایش شده و رویکردی قابل توجه در سنت جغرافی‌نگاری اسلامی ارائه می‌دهد (شیروانی، ۱۳۳۹: ۸۵). از این منظر، آثار شیروانی را می‌توان به مثابه نمونه‌ای از تعامل میان تجربه میدانی و سنت مکتوب تاریخی و جغرافیایی دانست، که ارزش پژوهشی آن را فراتر از یک گزارش صرف توصیفی می‌کند. این ترکیب هوشمندانه منابع، توانایی او در ارائه تحلیل‌های فرهنگی و اجتماعی را تقویت کرده و جایگاه آثارش را در مطالعات تاریخ اجتماعی و جغرافیای فرهنگی قفقاز تثبیت می‌سازد.

استناد به منابع تاریخی و دینی در آثار شیروانی

شیروانی در آثار خود، به ویژه *ریاض‌السیاحه*، در بازنمایی مطالب تاریخی عمدتاً متکی بر منابع و آثار پیشینیان است. او با عباراتی مانند «در تواریخ مسطور است»، «بعضی از مورخان گفته‌اند» و «نقل است»، به شیوه‌ای صریح یا ضمنی به منابع مورد استفاده خود ارجاع می‌دهد. این رویکرد نشان می‌دهد که شیروانی در کنار مشاهدات خود، برای تقویت اعتبار روایت‌هایش از اسناد و منابع مستند تاریخی بهره می‌برده و از بازتولید صرف مطالب پیشینیان پرهیز نکرده است.

در میان منابع تاریخی مهم مورد استفاده او، می‌توان به *حبیب‌السییر اثر خواندمیر*، *روضه‌الصفاء* تألیف میرخواند، *مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین* عبدالرزاق سمرقندی اشاره کرد. این منابع نشان‌دهنده وسعت مطالعات شیروانی و تکیه او بر آثار معتبر دوره‌های مختلف است. علاوه بر این، در حوزه تاریخ عرفان و

معرفی مشایخ صوفیه، استفاده او از کتاب *نصحات‌الانس* عبدالرحمن جامی گویای توجه ویژه‌اش به جنبه‌های معنوی و عرفانی زندگی اجتماعی است (شیروانی، ۱۳۳۹: ۸۵). تحلیل این منابع نشان می‌دهد که شیروانی نه تنها به دنبال ثبت وقایع تاریخی، بلکه به بازنمایی ابعاد فرهنگی و معنوی جامعه نیز بوده است. در شرح تاریخ شهر شماخی، شیروانی از آثار مورخان دوره‌های مختلف اسلامی بهره برده است. به عنوان نمونه، *نظام‌التواریخ* قاضی ناصرالدین بیضاوی (سده هفتم هجری، عصر ایلخانان) و *تاریخ جهان‌آرا* تألیف قاضی احمد غفار قزوینی (سده دهم هجری، دوران صفوی) به عنوان منابع معتبر مورد استفاده قرار گرفته‌اند (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۲۲؛ شیروانی، ۱۳۷۰: ۴۲۵). این انتخاب منابع نه تنها بر صحت تاریخی مطالب می‌افزاید، بلکه نشان می‌دهد شیروانی سعی داشته روایت‌های خود را با نگاه تطبیقی و انتقادی ارائه کند. آثار دوره صوفیه، از جمله *حبیب‌السیر*، *روضه‌الصفاء* و *تاریخ جهان‌آرا*، نقش مهمی در روایت‌پردازی او از تحولات سیاسی قفقاز، شیروان و شماخی داشته‌اند (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۱۷-۱۲۲؛ شیروانی، ۱۳۷۰: ۴۲۵). بررسی این منابع نشان می‌دهد که شیروانی با استفاده از داده‌های مستند، توانسته تحلیل‌های خود را بر پایه مدارک معتبر شکل دهد و روایت تاریخی را از سطح نقل صرف به سطح تحلیل و تبیین ارتقا دهد. در کنار منابع تاریخی، شیروانی از متون دینی، حدیثی و تفسیری نیز بهره برده است؛ از جمله *عیون‌الخبارالرضا* و *توحید* از شیخ صدوق، *اصول کافی* از کلینی و *نهج‌البلاغه* گردآوری سید رضی (شیروانی، ۱۳۳۹: ۸۸). استفاده از این متون، به‌ویژه در بخش‌هایی که به مضامین دینی و کلامی مربوط می‌شوند، نشان می‌دهد که شیروانی نه تنها تاریخ و جغرافیا، بلکه زمینه‌های مذهبی و اعتقادی جوامع مورد مطالعه را نیز مدنظر داشته و تحلیل‌هایش را با استناد به منابع معتبر دینی تقویت کرده است.

ویژگی‌های نگارش و رویکرد پژوهشی

شیروانی در نگارش آثار خود، به‌ویژه *حدائق‌السیاحه* و *بستان‌السیاحه*، رویکردی دقیق و تحلیلی اتخاذ کرده است. او به ریشه‌شناسی واژگان و اصطلاحات تاریخی اهتمام ویژه‌ای داشته و در مواردی همچون بررسی واژه «قرلباش» به تحلیل تحولات معنایی آن پرداخته است (شیروانی، ۱۳۳۹: ۳۹). در برخی موارد نیز روایات تاریخی را به نقد کشیده و صحت آن‌ها را مورد تردید قرار داده است (همان، ۸۸). شباهت‌های محتوایی قابل توجهی میان *ریاض‌السیاحه* و *بستان‌السیاحه* به چشم می‌خورد (همان‌جا).

در مقدمه دو اثر یادشده، شیروانی به نقد دیدگاه‌های مورخان و جغرافی‌دانان اسلامی می‌پردازد. او تصریح می‌کند که هیچ‌یک از ایشان به‌صورت کامل، تمامی بلاد جهان را سیر نکرده و از نزدیک تجربه نموده‌اند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۵۳؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۲۳/۱). هرچند وی به اصل سفرهای علمی باور دارد، معتقد است که بسیاری از سیاحان پیشین بیشتر به‌صورت اجمالی و گذرا به سیر بلاد پرداخته‌اند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۵۳-۱۵۴).

شیروانی در تألیف *حداثق‌السیاحه* از منابع تاریخی و جغرافیایی متنوعی بهره برده و مکرراً در متن به این منابع ارجاع داده است (همان، ۱۶۲ و ۱۶۴). او در توصیف جایگاه خود به عنوان مؤلف، خویش را فردی معرفی می‌کند که طی بیش از سی سال، در هفت کشور سفر کرده و آثار متعدد تاریخی را مطالعه کرده است (همان، ۵۲۸).

شیوه نگارش جغرافیایی

شیروانی در نگارش مطالب جغرافیایی خود، به‌ویژه در توصیف شهرها و نواحی قفقاز، از ساختار و شیوه حمدالله مستوفی در *نزهةالقلوب* تأثیر پذیرفته است. ساختار توصیفی وی شامل عناصری همچون تلفظ صحیح نام‌ها، وجه تسمیه، حدود جغرافیایی، اقلیم و آب‌وهوا، منابع طبیعی و محصولات، ترکیب جمعیتی، زبان، آداب و رسوم فرهنگی، مذاهب، پیشینه تاریخی و ذکر مشاهیر هر منطقه است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۰۰). از دیگر ویژگی‌های نگارش جغرافیایی شیروانی، بهره‌گیری از اصطلاحات جغرافیایی کهن، نظیر «اران» و «ارمنیه» است. با این حال، در بسیاری موارد توضیح روشنی درباره این اصطلاحات ارائه نداده و به کاربرد سنتی آن‌ها بسنده کرده است.

گزارش‌های جغرافیایی او درباره قفقاز، آمیزه‌ای است از مشاهدات عینی، نقل‌قول‌های شفاهی از اهالی مناطق مورد بحث و استناد به منابع تاریخی و جغرافیایی متعدد. او در اغلب موارد، به‌روشنی میان آنچه خود دیده با آنچه شنیده یا از دیگر منابع نقل کرده، تفکیک قائل شده و موارد بازدید یا عدم بازدید شخصی را تصریح نموده است. این رویکرد، بر اعتبار علمی آثارش افزوده است؛ اما در عین حال، تحلیل محتوای آن را نیازمند دقت نظر در ماهیت ترکیبی منابع و درجه اعتبار هر دسته از داده‌ها می‌سازد.

تاریخ‌گذاری و زمینه تولید اثر

آثار شیروانی در چهارچوب زمانی مشخص و در ارتباط مستقیم با سفرها و تجربه‌های زیسته او نگاشته شده‌اند. نخستین اثر وی، *ریاض‌السیاحه*، در سال ۱۲۳۵ق. / ۱۸۲۰م. تألیف گردید. در مقدمه این اثر، شیروانی انگیزه خود از نگارش را پاسخ به درخواست «جمعی از اخوان باصفا» برای ثبت مشاهدات عینی، بی‌طرفانه و منصفانه از اوضاع اقلیم‌ها، ادیان و مذاهب مختلف بیان می‌کند (شیروانی، ۱۳۳۹: ۵). تحلیل این نکته نشان می‌دهد که شیروانی نه صرفاً به ثبت داده‌ها علاقه‌مند بوده، بلکه هدفی پژوهش‌محور و مستند برای بازنمایی جامع زندگی اجتماعی و فرهنگی مناطق مورد مطالعه داشته است. افزون بر این، او هدف اصلی تألیف را اشاعه معرفت و دانش در جامعه‌ای می‌داند که به گفته خودش «متاع هنر و کلاهی

معرفت از سرحد رواج به اقلیم کساد رسیده» است (همان، ۶) که بیانگر نگرانی او نسبت به افول منزلت علمی و فرهنگی زمانه و تمایلش به انتقال دانش است.

دومین اثر شیروانی، *حدائق‌السیاحه*، در سال ۱۲۴۴ق. / ۱۸۲۸م. نگاشته شد. در این کتاب نیز او نگرانی خود را نسبت به رکود فرهنگی و کاهش ارزش دانش ابراز می‌کند و نگارش اثر را پاسخی فرهنگی به شرایط زمانه قلمداد می‌کند (آزمایش، ۱۳۷۰: ۷۳۴؛ شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۵۳). این رویکرد نشان می‌دهد که شیروانی در کنار ثبت وقایع و توصیفات جغرافیایی، هدفی فراتر از ثبت ساده اطلاعات داشته و تلاش می‌کرد تحلیل و تبیین وضعیت فرهنگی و علمی جوامع مورد مطالعه را نیز ارائه دهد.

سومین اثر سفرنامه‌ای او، *بستان‌السیاحه*، بین سال‌های ۱۲۴۷ تا ۱۲۴۸ق. / ۱۸۳۱ تا ۱۸۳۲م. تألیف شده است (ولی‌پور و همتی، ۱۳۹۷: ۲۰۴). شیروانی انگیزه نگارش این کتاب را گردآوری مشاهدات میدانی، بهره‌گیری از گفت‌وگو با اهل تحقیق و رجال موثق، و ثبت منسجم و مستند اوضاع سرزمین‌های گوناگون معرفی کرده است (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱ / ۳۷۶-۳۷۷). این توضیح نشان می‌دهد که شیروانی به شیوه‌ای نظام‌مند و پژوهش‌محور عمل کرده و تلاش داشته روایت‌های مبتنی بر داده‌های قابل اعتماد و تجربه مستقیم باشد، نه صرفاً بازگوکننده گزارش‌های دیگران.

با توجه به بازه‌های زمانی تألیف و انگیزه‌های مستند شده، می‌توان نتیجه گرفت که آثار شیروانی، نه تنها محصول سفرهای متعدد و مشاهدات میدانی او هستند، بلکه بازتاب‌دهنده رویکردی پژوهش‌محور و مستدل در ثبت و تحلیل تاریخ و جغرافیای فرهنگی عصر قاجار نیز به شمار می‌آیند. این ویژگی آثار او، جایگاه آن‌ها را در میان منابع مهم جغرافیای تاریخی و سفرنامه‌نگاری دوره قاجار تقویت می‌کند.

نقد درونی گزارش‌های قفقاز

نقاط قوت آثار شیروانی

یکی از مهم‌ترین نقاط قوت آثار شیروانی، نوآوری او در تلفیق روایت‌های تاریخی با مشاهدات میدانی شخصی است. برخلاف سنت رایج در جغرافی‌نگاری که بیشتر مبتنی بر نقل صرف از منابع پیشین بود، شیروانی با بهره‌گیری از تجربه‌های زیسته و مشاهدات عینی، گزارش‌هایی اصیل و تحلیل‌گرانه ارائه می‌دهد. کاربرد افعالی نظیر «دیدم»، «شنیدم»، «مسود اوراق گوید» و «راقم گوید» مرز میان داده‌های تجربی و اقوال نقلی را شفاف کرده و موجب ارتقای اعتبار روایت‌های او شده است (شیروانی، ۱۳۸۷: ۱۴۵؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۶۳). این رویکرد نشان می‌دهد که او قصد دارد گزارش‌های هم‌زمان مستند و تحلیلی باشد و خواننده را در تشخیص منابع داده‌ها یاری کند. شیروانی در مواجهه با منابع پیشین، رویکردی نقادانه و تطبیقی اتخاذ کرده است. او جامع‌نگری برخی مورخان و جغرافی‌دانان را زیر سؤال می‌برد و خود را از جایگاه صرفاً ناقل به موقعیت پژوهشگری پرورش‌گر

ارتقا می‌دهد. از نظر او، مورخ منصف کسی است که خود را از «غراض نفسانی» و «تسویلات شیطانی» دور نگاه دارد و «بی‌زیاده و نقصان و بی‌کذب و بهتان» حقایق را ثبت کند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۵۴). این نگرش انتقادی، به خواننده امکان تحلیل دقیق‌تر منابع و ارزیابی صحت گزارش‌ها را می‌دهد و بیانگر وسواس علمی شیروانی در نگارش است. گزارش‌های جغرافیایی و تاریخی او از دقت و جزئیات قابل توجهی برخوردارند؛ به‌ویژه توصیف شهرها و نواحی قفقاز مانند بادکوبه و مغان، شامل اطلاعات دقیق دربارهٔ اقلیم، ترکیب جمعیتی و مذهبی، ساختار معماری، محصولات اقتصادی و تحولات سیاسی محلی است (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۱۹؛ شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۰۵؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۸۵). این تمرکز بر جزئیات، آثار او را به منابعی قابل اتکا برای مطالعه تاریخ اجتماعی و اقتصادی مناطق مورد بحث تبدیل می‌کند. شیروانی در آثار خود از منابع گسترده‌ای استفاده کرده و بر دانش چندلایه‌ای متکی است. او به متون تاریخی، جغرافیایی، تفسیری، حدیثی، ادبی و عرفانی مسلط بود و منابعی چون *حیب‌السیر*، *تاریخ جهان‌آرا*، *نفحات‌الانس*، *عیون اخبارالرضا*، *توحید صدوق و نهج‌البلاغه* را در آثارش به کار برده است (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۲۳-۱۲۵، ۱۸۹-۱۹۰). این تنوع منابع نشان‌دهنده وسعت نگاه علمی او و تلاش برای تلفیق داده‌های تاریخی، دینی و فرهنگی در تحلیل مناطق مختلف است. شیروانی علاوه بر داده‌های تاریخی و جغرافیایی، اطلاعات ارزشمندی در حوزه مردم‌شناسی، زبان‌شناسی و مذهبی ارائه می‌دهد. برای نمونه، توصیف ترکیب قومی، مذهبی و زبان مردم ایروان و بادکوبه، علاوه بر ارزش پژوهشی تاریخی، امکان تحلیل فرهنگی و اجتماعی مناطق را فراهم می‌آورد (شیروانی، ۱۳۷۰: ۱۹۱-۱۹۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۱/ ۳۸۶).

ویژگی دیگر آثار شیروانی توجه ویژه به ابعاد عرفانی و معنوی جوامع است. او نه تنها جغرافیای طبیعی و انسانی را ثبت می‌کند، بلکه به وضعیت مشایخ صوفیه، خانقاه‌ها و مراکز معنوی نیز پرداخته است. حتی در مناطقی که شخصاً بازدید نکرده، با استناد به مشاهدات دیگران، ابعاد معنوی زندگی اجتماعی را بازنمایی کرده و با احترام از بزرگان طریقت یاد می‌کند (شیروانی، ۱۳۸۹: ۹۴-۹۸؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۹۲ و ۳۰۵). این رویکرد، نگاه چندبعدی او به فرهنگ و زندگی اجتماعی را نشان می‌دهد و آثارش را از سایر جغرافی‌نویسان هم‌عصر متمایز می‌کند. شیروانی همچنین با تلفیق سنت‌گرایی و نوآوری در ساختار نگارش، الگوی نگارش خود را توسعه داده است. او با الگوبرداری از ساختار *نزهه‌القلوب* و افزودن ابعاد تجربی، زبانی و معنوی، قالبی نو در جغرافی‌نگاری فارسی پدید آورده است که هم سنت کلاسیک را حفظ می‌کند و هم نوآوری‌های شخصی او را نشان می‌دهد (شیروانی، ۱۳۸۹: ۲۵-۲۶).

صداقت و پایبندی به امانت علمی از دیگر ویژگی‌های برجسته آثار اوست. شیروانی در مواردی که شخصاً منطقه‌ای را ندیده یا نسبت به گزارشی تردید دارد، با صراحت اعلام می‌کند و از اظهار نظر قطعی پرهیز می‌نماید: «... و چون آن نواحی را ندیده‌ام و اهل آنجا را ملاقات نکرده‌ام، بیش از این چیزی

نگوییم...» (شیروانی، ۱۳۷۰: ۲۴۳). این شفافیت علمی، اعتبار گزارش‌های او را تقویت کرده و نمونه‌ای از وجدان پژوهشی در سفرنامه‌نگاری دوره قاجار است.

نقاط ضعف و محدودیت‌های آثار شیروانی

یکی از مهم‌ترین محدودیت‌های آثار شیروانی، عدم به‌کارگیری مفهوم یکپارچه «قفقاز» به عنوان یک واحد جغرافیایی مستقل است. او نواحی مختلفی مانند ارمینیه، اران، شیروان، مغان، طالش، گرجستان، داغستان و چرکستان را به صورت پراکنده و جداگانه ذکر کرده است، و همین پراکندگی موجب شده تصویر کلی و محدوده واحد قفقاز در آثارش مبهم و غیرمستند باقی بماند (شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۶۴؛ ۲/ ۱۳۱۷). این رویکرد باعث می‌شود خواننده نتواند یک برداشت کلی و منسجم از جغرافیای منطقه داشته باشد و ضرورت تحلیل ترکیبی منابع پیشین را دوچندان می‌کند.

ضعف دیگر آثار شیروانی، استناد ناقص به منابع و مآخذ است. با وجود استفاده از متون متنوع تاریخی، جغرافیایی و عرفانی، او غالباً از ذکر دقیق مآخذ خودداری کرده و به صورت کلی به منابع اشاره کرده است. برای مثال، در توصیف مغان تنها به کتاب‌هایی مانند *مسالك و ممالک*، *عجایب‌المخلوقات* و *صورالاقالیم* بسنده کرده و مشخص نکرده این آثار متعلق به کدام جغرافی‌دانان هستند (شیروانی، ۱۳۳۹: ۱۴۰). این کمبود استناد دقیق، اعتبار علمی گزارش‌ها را کاهش داده و تحلیل پژوهشگران بعدی را دشوار می‌سازد. شیروانی در ساختار نگارش آثار خود نیز به الگوی پیشین پایبند بوده است. شیوه او مبتنی بر ساختار کتاب *نزه‌القلوب* حمدالله مستوفی است و در بسیاری موارد بدون استناد صریح، اصطلاحات و مطالب آن اثر را به کار برده است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۰۰). این تقلید ساختاری، هرچند باعث پیوستگی با سنت کلاسیک شده، نوآوری‌های شخصی او را محدود کرده و گاهی بر تحلیل‌های مستقل وی سایه افکنده است. غلبه نگاه عرفانی و صوفیانه نیز یکی دیگر از محدودیت‌های آثار شیروانی است. او توجه ویژه‌ای به مراکز عرفانی و مشایخ صوفیه دارد و شهرهایی مانند قونیه و آماسیه را برجسته می‌کند، اما نسبت به شهرهای مهم قفقاز مانند گنجه، شوشه و ایروان که جایگاه سیاسی و فرهنگی داشته‌اند، کم‌توجه است و بیشتر به نقل قول‌ها اکتفا می‌کند (شیروانی، ۱۳۷۰: ۲۰۲-۲۰۷، ۲۳۱-۲۳۲). این تمرکز اگرچه ابعاد معنوی زندگی اجتماعی را برجسته می‌کند، جامعیت تحلیل جغرافیایی و تاریخی را کاهش داده است.

یکی دیگر از نقاط ضعف، اتکا به منابع غیرمیدانی در برخی مناطق است. شیروانی بسیاری از شهرهای مهم قفقاز، مانند ایروان و اردوباد را شخصاً ندیده و اطلاعات خود را بر اساس شنیده‌ها و منابع دیگران ارائه کرده است. این روش غیرمیدانی باعث بروز خطاهای جغرافیایی فاحش شده است؛ به‌ویژه در ایالت‌های قراباغ و چخورسعد (شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۴۵؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۶۲۲). همچنین اشتباهات جغرافیایی و

تاریخی در آثار او مشاهده می‌شود؛ برای نمونه، یکی دانستن شهر گنجه با بردع یا نسبت دادن قلعه شوشه به منطقه قراداغ با داده‌های تاریخی و جغرافیایی همخوانی ندارد (شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۰۶ و ۴۳۱؛ شیروانی، ۱۳۸۹: ۱/ ۴۱۰). چنین خطاهایی نشان می‌دهد که علاوه بر منابع غیرمیدانی، فقدان بهره‌گیری از اسناد رسمی و تقسیمات معاصر نیز بر دقت گزارش‌ها اثرگذار بوده است. درنهایت آثار شیروانی از منظر تحلیل‌های سیاسی و تاریخی معاصر نیز محدودیت دارند. گزارش‌های او درباره تحولات سیاسی، اشغالگری روسیه و پیامدهای آن فقیر است و اطلاعات درباره مشاهیر نیز محدود و ناقص است، به‌گونه‌ای که تنها به چند شخصیت برجسته مانند نظامی گنجوی و ابوالعالی گنجه‌ای اشاره کرده است (شیروانی، ۱۳۷۰: ۳۰۶ و ۵۷۸؛ همو، ۱۳۸۹: ۱/ ۴۱۰؛ ۲/ ۱۴۸۷). این کمبود تحلیل‌های سیاسی و تاریخی، جامعیت مطالعات او درباره قفقاز در دوره قاجار را کاهش داده است. در مجموع، با وجود غنای فرهنگی و عرفانی، محدودیت‌هایی همچون اتکای غیرمیدانی، استناد ناقص، اشتباهات جغرافیایی و کمبود تحلیل‌های معاصر باعث شده که آثار شیروانی از نظر دقت و جامعیت، کفایت لازم برای مطالعه علمی و تاریخی منطقه را نداشته باشند و به همین دلیل، ارزش آن‌ها به عنوان منابع اصلی جغرافیایی و تاریخی کاهش یافته است.

نتیجه‌گیری

بررسی آثار حاجی میرزا زین‌العابدین شیروانی نشان داد که سفرنامه‌های او در زمره منابع مهم برای شناخت جغرافیای تاریخی قفقاز در عصر قاجار قرار می‌گیرند. توصیفات نسبتاً دقیق از اقلیم، معماری، ترکیب جمعیتی، اقتصاد و به‌ویژه جنبه‌های فرهنگی و عرفانی، این آثار را به منبعی ارزشمند برای مطالعه تاریخ اجتماعی و فرهنگی قفقاز بدل ساخته است. در عین حال، محدودیت‌هایی همچون فقدان به‌کارگیری اصطلاح «قفقاز» به عنوان یک واحد جغرافیایی مستقل، ضعف در استناددهی دقیق، غلبه نگاه عرفانی بر تحلیل‌های عینی و علمی و نیز بی‌توجهی به تحولات سیاسی ناشی از حضور روسیه، اعتبار و دقت بخشی از گزارش‌های او را کاهش داده است. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد انتقادی و روش نقد تاریخی، کوشید تا هم‌زمان ارزش‌های محتوایی آثار شیروانی را آشکار ساخته و کاستی‌های آن را برجسته نماید و بدین‌سان تصویری واقع‌بینانه‌تر از جایگاه او در سنت جغرافی‌نگاری اسلامی ارائه دهد. دستاورد اصلی این مطالعه آن است که سفرنامه‌های شیروانی را نه صرفاً به عنوان منبعی برای داده‌های جغرافیایی نو، بلکه به مثابه حلقه‌ای میان سنت جغرافی‌نویسی اسلامی و شرایط متحول قفقاز در قرن سیزدهم هجری ارزیابی کرد. این بازخوانی انتقادی می‌تواند افق تازه‌ای برای مطالعات بعدی درباره جغرافیای تاریخی و تاریخ‌نگاری قفقاز در دوره قاجار بگشاید.

منابع

- آزمایش، سید مصطفی (۱۳۷۰). تاریخچه سلسله صوفیه نعمت‌اللهیه و فرقی منشعبه. تهران: [بی‌نا].
- آزمایش، سید مصطفی (۱۳۸۱). درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللهیه در دوران اخیر. تهران: حقیقت.
- اعضادالسلطنه، علیقلی میرزا (۱۳۷۰). اکسیرالتواریخ. تصحیح جمشید کیانفر. چاپ اول. تهران: ویسمن.
- باکیخانوف، عباسقلی آقا (۱۹۷۰). گلستان ارم. تصحیح عبدالکریم علی‌زاده و همکاران. باکو: اداره انتشارات علم.
- دیوان بیگی شیرازی، سید احمد (۱۳۶۴). حدیقه‌الشعراء. تصحیح دکتر عبدالحسین نوائی. تهران: زرین.
- شیرازی، محمد معصوم (۱۳۳۹). طرائق‌الحقائق. تصحیح محمدجعفر محجوب. تهران: سنائی.
- شیروانی، حاجی میرزا زین‌العابدین (۱۳۳۹). ریاض‌السیاحه. تصحیح اصغر حامد ربانی. تهران: سعدی.
- شیروانی، حاجی میرزا زین‌العابدین (۱۳۷۰). حقائق‌السیاحه. تصحیح دکتر سید مصطفی آزمایش. تهران: انجمن عرفان ایران.
- شیروانی، حاجی میرزا زین‌العابدین (۱۳۸۹). بستان‌السیاحه. جلد اول، دوم و سوم. تصحیح منیژه محمودی. تهران: حقیقت.
- شیروانی، حاجی میرزا زین‌العابدین [بی‌نا]. کشف‌المعارف. تصحیح سید رضی واحدی. تهران: [بی‌نا].
- مرادی خلج، محمدمهدی و پیروزان، هادی (۱۳۹۵). رویکرد طریقت نعمت‌اللهیه به ساختارهای سیاسی - مذهبی دوره محمدشاه قاجار. پژوهش‌های علوم تاریخی، ۸(۱)، ۹۵-۱۱۴.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲). نزه‌القلوب. تصحیح گی لسترنج. تهران: دنیای کتاب.
- منفرد، افسانه (۱۳۸۸). بستان‌السیاحه. در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل. تهران: بنیاد دایرة‌المعارف اسلامی، ۳، ۳۸۷-۳۸۹.
- ولی‌پور، عبدالله و همتی، رقیه (۱۳۹۷). بررسی ویژگی‌های سفرنامه بستان‌السیاحه. نشریه نشر پژوهی ادب فارسی، ۴۴(۴)، ۲۰۳-۲۲۵.
- هدایت، رضاقلی خان (۱۳۴۴). تذکره ریاض‌العارفین. تصحیح مهرعلی گرگانی. تهران: کتابفروشی محمودی.
- Haqverdiyev, H. (2012). H.Z. Şirvaninin əsərlərində Tarixi-Coğrafi Fikirlər. *Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Xəbərləri, Yer Elmlər*, (3), 78-80.
- Haqverdiyev, H. (2019). Klassik Coğrafiyaçı-Səyyah Hacı Zeynalabdin Şirvani. *Respublika*, (6), Noyabr 6.
- Kerimova, M. K. Z. (2019). Büyük Gezgin ve Coğrafya Bilim Adamı Hacı Zeynalabdin Şirvani. *Bengi Dünya Yörüük-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, (1), 6-43.
- Musali, N. (2014). Hacı Zenel Abidin Şirvani Seyahatnamelerinde Van Gölü Havzası. *Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi*, 1(2), 99-112.
- Qara oğlu, F. (2017). Tarixdə iz buraxanlar: Hacı Zeynalabdin Şirvani. *Bakı xəbər*. 26 dekabr.15.

Transliteration

- Āzmāyesh, S. M. (1991). *Tārikhcheh-ye selseleh-ye Sūfiyyeh Ne'matollāhiyyah va feragh-e monsha'beh* [The History of the Nimatullahi Sufi Order and its Branching Sects]. Tehran: [n.p]
- Āzmāyesh, S. M. (2002). *Darāmadī bar taḥavvolāt-e tārikhī-ye selsele-ye Ne'matollāhīyeh dar dawrān-e akhūr* [Introduction to the Historical Transformations of the Ne'matollāhiyya Order in Recent Times]. Tehran: Haqiqat.
- Baqikhanov, A. A. (1970). *Gulistan-i Iram*. Edit by Alizadeh, A. & et al. Baku: Elm Publishing House.
- Divanbegi Shirazi, S. A. (1985). *Hadīqat al-shu'ara'*. Edit by Navaei, A. Tehran: Zarrin.
- E'tezad-os-Saltaneh, A. M. (1992). *Aksir al-Tavārikh*. Edit by Kianfar, J. Tehran: Wisman.
- Hedayat, R. K. (1965). *Tazkirat al-Riyāḍ al-'Ārifīn* [Biographical Dictionary of Mystics]. Edit by Gorgani, M. Tehran: Mahmudi Bookstore.
- Monfared, A. (2009). Bostān al-Siyāha. In *Dā'erat al-Ma'āref-e Jahān-e Eslām* [the Encyclopaedia of the Islamic World]. Edit by Haddad Adel, Gh. Tehran: Encyclopaedia Islamica Foundation, 3, 387–389
- Moradi Khalaj, M. M. & Pirouzan, H. (2016). The Approach of the Ni'matullahi Tariqa to the Political–Religious Structures of Mohammad Shah Qajar's Era. *Pazhooeshha-ye Olum-e Tarikhi*, 8(1), 95–114.
- Mostawfī, H. (1983). *Nuzhat al-Qulūb*. Edit by Le Strange, G. Tehran: Donyā-ye Ketāb.
- Shirazi, M. M. (1960). *Tarā'eq al-Haqā'eq*. Edit by Mahjoub, M. J. Tehran: Sanā'i.
- Shirvānī, H. M. Z. (1960). *Riyāz al-Siyāḥah*. Edit by Rabbani, A. H. Tehran: Sa'adi.
- Shirvānī, H. M. Z. (1991). *Hadā'iq al-Siyāḥa*. Edit by Āzmāyesh, S. M. Tehran: Anjoman-e Erfān-e Irān.
- Shirvānī, H. M. Z. (2010). *Bostān al-Siyāḥah*. Vol. 1–3. Edit by Mahmudi, M. Tehran: Haqiqat.
- Shirvānī, H. M. Z. (n.d.). *Kashf al-Ma'ārif*. Edit by Vahidi, S. Tehran: [n.p].
- Valipour, A. & Hemmati, R. (2018). Barresi-ye Vizhegi-ha-ye Safarnameh-ye *Bostan al-Siyahah* [An Examination of the Characteristics of the *Bostan al-Siyahah* Travelogue]. *Nashriyeh-ye Nasr Pazhoohee-ye Adab-e Farsi* [Journal of Persian Literature Prose Research], (44), 203–225.



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

An Analysis of the Critical Views of Pahlavi-Era Clerics toward the Religious Approaches of the Safavids

Nazanin Jalili¹ , Mahmoud Sheikh² , Ghorban Elmi³ 

1. Master's student, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (njalili@ut.ac.ir)

2. Corresponding author, Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (ma.sheikh@ut.ac.ir)

3. Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (gelmi@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 03 May 2025

Received in revised form:
14 November 2025

Accepted: 18 November 2025

Published online: 11 March 2026

Keywords:

Safavids,

Pahlavi,

Clergy,

Shi'ism,

Religious Despotism,

Superstitions and Innovation,

Islamic Unity,

Religious Reform

ABSTRACT

The present study aims to analyze the critiques made by Pahlavi-era clerics of the Safavid government's religious approaches. As the first comprehensive Shia state in Iran, the Safavids had a profound impact on shaping the religious and cultural identity of Iranians, and a critical reassessment of their religious policies can contribute to a better understanding of the evolution of religious thought in Iran. By examining the works and perspectives of clerics such as Ebrahim Zanjani, Shariat Sangalaji, Khomeini, Taleqani, Motahhari, Beheshti, Abolfazl Borqei, and Salehi Najafabadi, who belong to different intellectual currents, this research has identified three main axes of critique concerning the Safavids' religious approaches. First, religious despotism and the instrumental use of religion to consolidate political power were primarily raised by revolutionary clerics who emphasized the contradiction between religious despotism and authentic Islamic teachings. Second, the departure from rationality and the prevalence of innovation and superstition, which was the most frequently repeated axis of critique and was raised by a diverse spectrum of clerics with Salafi, philosophical, and reformist tendencies. Third, sectarian division and the weakening of Islamic unity, which was influenced by the discourse of Islamic awakening and the unity of the Islamic world against Western colonialism. The research findings indicate that contemporary clerics' critiques of the Safavids' religious approaches were influenced by their intellectual origins, epistemological concerns, and political orientations, reflecting the transformations of religious thought in contemporary Iran.

Cite this article: Jalili, N., Sheikh, M. & Elmi, Gh. (2026). An Analysis of the Critical Views of Pahlavi-Era Clerics toward the Religious Approaches of the Safavids. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 90-115.
DOI: 10.22059/jhic.2025.394550.654576



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2025.394550.654576

Publisher: University of Tehran Press.

واکاوی نگاه نقادانه روحانیان دوره پهلوی به رویکردهای دینی صفویان

نازنین جلیلی^۱، محمود شیخ^۲، قربان علمی^۳

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: njalili@ut.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ma.sheikh@ut.ac.ir
۳. استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: gelmi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰

کلید واژه‌ها:

صفویه، پهلوی، روحانیت، تشیع، استبداد دینی، خرافات و بدعت، وحدت اسلامی، اصلاح دینی.

پژوهش حاضر با هدف واکاوی و تحلیل نقدهای روحانیون عصر پهلوی به رویکردهای دینی حکومت صفویه انجام شده است. صفویان به عنوان نخستین حکومت فراگیر شیعی در ایران، تأثیر عمیقی بر شکل‌گیری هویت مذهبی و فرهنگی ایرانیان داشته‌اند و بازخوانی انتقادی سیاست‌های دینی آنان می‌تواند به درک بهتر سیر تحول اندیشه دینی در ایران کمک کند. این پژوهش با بررسی آثار و دیدگاه‌های روحانیانی چون ابراهیم زنجانی، شریعت سنگلجی، خمینی، طالقانی، مطهری، بهشتی، امام خمینی، ابوالفضل برقی و صالحی نجف‌آبادی که متعلق به جریان‌های فکری متفاوتی هستند، به سه محور اصلی نقد رویکردهای دینی صفویان دست یافته است: نخست، استبداد دینی و استفاده ابزاری از دین برای تحکیم قدرت سیاسی که عمدتاً از سوی روحانیان انقلابی مطرح شده و بر تضاد استبداد دینی با آموزه‌های اصیل اسلامی تأکید دارد؛ دوم، گریز از عقلانیت و رواج بدعت و خرافه که پرتکرارترین محور نقد بوده و از سوی طیف متنوعی از روحانیان با گرایش‌های سلفی، فلسفی و اصلاح‌طلبانه مطرح شده است؛ سوم، تفرقه مذهبی و تضعیف وحدت اسلامی که متأثر از گفتمان بیداری اسلامی و وحدت جهان اسلام در برابر استعمار غربی است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که نقدهای روحانیان معاصر به رویکردهای دینی صفویان، متأثر از خاستگاه‌های فکری، دغدغه‌های معرفتی و رویکردهای سیاسی آنان بوده و بازتاب‌دهنده تحولات اندیشه دینی در ایران معاصر است.

استناد: جلیلی، نازنین؛ شیخ، محمود و علمی، قربان (۱۴۰۴). واکاوی نگاه نقادانه روحانیان دوره پهلوی به رویکردهای دینی صفویان. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۲)، ۹۰-۱۱۵. DOI: 10.22059/jhic.2025.394550.654576



© نویسندگان.

DOI: 10.22059/jhic.2025.394550.654576

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

روحانیت شیعه در دوره پهلوی، به عنوان جریانی تأثیرگذار و منتقد رویکردهای دینی صفویان، نقش محوری در بازخوانی و بازاندیشی تاریخ تشیع در ایران ایفا کرده است. این جریان با تکیه بر سنت‌های فقهی، اصولی، کلامی و فلسفی شیعه و در مواجهه با چالش‌های مدرنیته و تحولات سیاسی - اجتماعی معاصر، دیدگاه‌های انتقادی عمیق و متنوعی را نسبت به میراث صفوی مطرح ساخته است. این تنوع از اصلاح‌طلبان درون‌حزوی تا انقلابیون سیاسی را در بر گرفته و منجر به رویکردهای انتقادی گوناگون از مناظر متعدد شده است. با توجه به اهمیت نقش روحانیت شیعه در بازاندیشی میراث دینی و تحولات اجتماعی - سیاسی ایران در دوره پهلوی، و نیز ماهیت خودانتقادی این رویکرد در قیاس با نقدهای برون‌دینی، پرسش اصلی این پژوهش آن است که «روحانیان منتقد دوره پهلوی چه انتقاداتی، با چه ابعاد و زمینه‌هایی به رویکردهای دینی صفویه داشته‌اند؟». این پژوهش بر آن است تا با کشف، دسته‌بندی و تحلیل مضامین اصلی این نقدها از لابه‌لای متون متعدد، پیوند آن‌ها را با دغدغه‌های معاصر در چهارچوب گفتمانی هریک از منتقدان تبیین کند.

آنچه مطالعه دیدگاه‌های روحانیت شیعه در دوره پهلوی را مهم جلوه می‌دهد تحول نگاه روحانیون عصر پهلوی نسبت به صفویان است. این تحول محصول تغییر جایگاه هویتی روحانیت نسبت به قدرت سیاسی بود. در دوره صفوی، علمای شیعه عمدتاً در الگوی همکاری با دربار قرار داشتند، اما در عصر پهلوی، بخش قابل توجهی از روحانیان، موضع استقلال و گاه تقابل با قدرت سیاسی اتخاذ کردند. این تحول موجب شد آنان با نگاهی انتقادی به الگوی روحانیت درباری صفوی بنگرند. همچنین، مواجهه با چالش‌های مدرنیته در عصر پهلوی، روحانیان را بر آن داشت تا میراث تاریخی خود را بازاندیشی کنند. نقد آنان به صفویان، بیش از آنکه نقد به دستگاه حاکمیت باشد، نقد به نوع رابطه روحانیت با قدرت و شیوه تفسیر دین در آن دوره است. با توجه به آنکه دوره پهلوی از پس انقلاب مشروطه و تحولات آن پدید آمد و روحانیت با وجود حفظ مرجعیت اجتماعی خود، با مسائل نوین بسیاری مواجه بود که یکی از آن‌ها اصلاحات رضاخانیه است، همچنین با توجه به اینکه نهاد روحانیت شیعه، همچنان حیات تشیع و حیات خود در ایران را وارث رویکرد دینی صفویان می‌دانست، باید به نقدهای روحانیان دوره پهلوی بر رویکرد دینی صفویان توجه ویژه داشت. این نقدها از جهات زیر واجد اهمیت است:

یکم: جریان‌های روشنفکری سکولار و ملی‌گرا اغلب صفویه را از منظر سیاسی و با تأکید بر مفاهیمی چون استبداد، عقب‌ماندگی و انحطاط تمدنی نقد کرده‌اند، حال آنکه نقد روحانیان عمدتاً از درون گفتمان دینی و با دغدغه اصالت دیانت مطرح می‌شود. این نقدها چنان که خواهیم دید با تکیه بر منابع اصیل اسلامی و میراث فکری شیعه، به تمایز میان «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» می‌پرداخت و می‌کوشید گوهر اصیل تشیع را از انحرافات و بدعت‌های دوره صفوی بازشناسد.

دوم: نقدهای روحانیان صرفاً معطوف به گذشته نبود، بلکه در پیوند وثیق با مسائل و چالش‌های جامعه معاصر ایران شکل گرفته بود. اغلب این نقدها چنان‌که خواهیم دید، بخشی از انگاره احیای اسلامی بوده که در مواجهه با سکولاریسم پهلوی، غرب‌زدگی روشنفکران و چالش‌های مدرنیته مطرح می‌شده است. از این‌رو، نقد میراث صفوی، نه به عنوان یک بحث صرفاً تاریخی، بلکه به مثابه مقدمه‌ای برای ترسیم مسیر آینده جامعه اسلامی اهمیت داشته است.

سوم: نقد روحانیون بر رویکرد دینی صفویان عملاً نوعی خودانتقادی درون‌سنتی است، زیرا چنان‌که گفته شد روحانیت خود را وارث و ادامه‌دهنده سنت علمی دوره صفوی می‌دانسته، لذا با نقد برخی جنبه‌های این میراث، به نوعی، به پالایش سنت خویش می‌پرداخته است. این خودانتقادی، اصالت و صداقتی به این نقدها می‌بخشد که در نقدهای برون‌دینی کمتر دیده می‌شود.

چهارم: نقدهای روحانیان به سبب برخورداری از پشتوانه دانش تخصصی در حوزه دین، به آنان امکان می‌داده لایه‌هایی عمیق‌تر میراث صفوی را بررسی کنند.

پنجم: روحانیان به دلیل ارتباط گسترده با بدنه جامعه و نفوذ اجتماعی، قادر بوده‌اند نقدهای خود را به لایه‌های وسیع‌تری از جامعه منتقل کنند. قاعدتاً این امر به تأثیر بیشتر نقدهای آنان در عرصه اجتماع و در نتیجه، تغییر در باورها و رفتارهای دینی مردم می‌انجامیده است.

ششم: تنوع و تکثر درونی جریان روحانیت در این دوره، به تنوع و غنای نقدها انجامیده است. در میان روحانیان، طیفی از رویکردها وجود دارد که هریک از منظری خاص به نقد میراث صفوی پرداخته بودند. این تنوع رویکردها، تصویری چندبعدی و جامع از آسیب‌شناسی میراث صفوی ارائه می‌دهد.

پرسش اصلی این پژوهش را با توجه به مقدمات بالا چنین صورت‌بندی می‌کنیم: «روحانیان منتقد دوره پهلوی چه انتقاداتی، با چه ابعاد و زمینه‌هایی، به رویکردهای دینی صفویه داشته‌اند؟» بر مبنای این پرسش، مقاله حاضر، در پی کشف نقدها از لایه‌های متون متعدد، دسته‌بندی آن‌ها و سپس توضیح مضامین اصلی آن‌هاست و می‌کوشد پیوند این نقدها را با دغدغه‌های معاصر، در چهارچوب گفتمانی هریک از آن‌ها نشان دهد.

این پژوهش بر روحانیان منتقد رویکردهای دینی صفویان متمرکز است، نه تمام طیف روحانیت عصر پهلوی. چنان‌که خواهیم گفت، دیدگاه غالب روحانیون این عصر نسبت به صفویه، نگاهی مثبت و تأییدآمیز بوده است. برای نمونه، علامه طباطبایی در کتاب *شیعه* به اهمیت دوره صفویه در تاریخ تشیع اشاره کرده است: «وسیع‌ترین محیط مناسب [برای شیعه] همان بود که در اثر مبارزه‌های خونین صفویه پیدا شد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۹). بنابراین، نقدهای مورد بررسی در این پژوهش، جریانی خلاف‌آمد نسبت به دیدگاه غالب و مسلط در میان روحانیت عصر پهلوی بوده و لزوماً نمایانگر دیدگاه اکثریت نیست، لذا طبیعی است که در این مقاله به

آرای بزرگانی مانند شیخ عبدالکریم حائری، مؤسس حوزه علمیه، یا آیت‌الله بروجردی، زعیم بزرگ تشیع در قم، نپرداخته باشیم. انتخاب منتقدان نیز چنان‌که در جای خود نشان خواهیم داد بر مبنای وجود نقدهای مستند و قابل تحلیل به انجام رسیده است و دربرگیرنده دیدگاه‌های جامعه روحانیت است.

جریان‌ات، شخصیت‌ها و متون مورد مطالعه

۱. جریان‌ات مورد مطالعه

روحانیان شیعه در دوره پهلوی نسبت به رویکرد دینی صفویان دو نگاه کلی داشته‌اند: برخی خود را وارث علمی دوره صفوی، یعنی دوره شکوفایی فقه، حدیث، کلام و فلسفه شیعه، می‌دیده‌اند، و برخی دیگر به سبب دغدغه دستیابی به دین اصیل یا دغدغه پاسخگویی به چالش‌های معاصر، خود را ناگزیر از نقد برخی جنبه‌های این میراث می‌یافته‌اند. این موقعیت دوگانه، به نقدهای روحانیان ویژگی خاصی بخشیده که آن را از نقدهای سایر جریان‌ها متمایز می‌کند. به عبارت بهتر می‌توان روحانیان این دوره را در نسبت با رویکردهای دینی صفویه، به دو جریان اصلی موافقان و منتقدان تقسیم کرد: ۱. موافقان که وابسته به جریان سنتی حوزه‌اند و شامل شخصیت‌هایی مانند آیت‌الله حائری، آیت‌الله بروجردی و علامه طباطبایی‌اند. این جریان عموماً نگاه مثبتی به میراث صفوی داشته و از دایره این مقاله خارج است؛ ۲. منتقدان که موضوع مطالعه این مقاله‌اند و می‌توان آن‌ها را در سه جریان دسته‌بندی کرد:

- جریان تحول‌خواه با رویکرد سلفی که منتقد تشیع کنونی بودند، مانند شریعت سنگلجی و برقی.
- جریان اصلاح دینی با رویکرد عقل‌گرایی که در پی ارائه قرائتی عقلانی و نوین از تشیع بودند، مانند ابراهیم زنجانی، طالقانی و صالحی نجف‌آبادی.
- جریان احیای دینی با رویکرد انقلابی که ضمن پایبندی به تشیع سنتی، در پی حضور روحانیت در عرصه مدیریت و حاکمیت سیاسی بودند و شامل شخصیت‌هایی مانند آیت‌الله خمینی و شاگردان ایشان می‌شد.

توجه به این نکته بسیار مهم است که اغلب روحانیان دوره پهلوی موافق سیاست دینی صفویه بوده‌اند و نگاهی مثبت و تأییدآمیز به رویکردهای دینی آنان داشته‌اند. ایشان دوره صفویه را مقطعی مهم و سرنوشت‌ساز در تاریخ تشیع می‌دانستند و به‌رغم برخی انتقادات جزئی، در مجموع به این دوره به عنوان عصری طلایی برای گسترش و تثبیت تشیع در ایران می‌نگریستند. بر این مبنای نقدهایی که در این مقاله فهرست شده‌اند، اغلب منتسب به کسانی است که با دیدگاه مسلط و غالب بر حوزه علمیه قم زاویه داشته‌اند. بنابراین، به‌رغم اهمیت محتوایی و تأثیرات فکری نقدها، نمی‌توان آن‌ها را لزوماً نمایانگر دیدگاه اکثریت

روحانیان دوره پهلوی دانست و بیشتر نقدها نمایانگر جریانی انتقادی است که در درون جامعه روحانیان شکل گرفته و به بازاندیشی میراث صفوی پرداخته است.

۲. شخصیت‌های مورد مطالعه

در این پژوهش، هشت تن از برجسته‌ترین روحانیان سرشناس دوره پهلوی را بررسی کرده‌ایم. این افراد به ترتیب تاریخ وفات عبارت‌اند از:

- ابراهیم زنجانی (۱۲۳۵-۱۳۱۳ ش.) که تحت تأثیر جنبش مشروطه‌خواهی قرار داشت. عضویت او در «جامع آدمیت» و «لژ بیداری ایران» و همکاری با میرزا هاشم‌خان، در شکل‌گیری دیدگاه‌های انتقادی او مؤثر بود. زنجانی با تأسیس و رهبری جریان مشروطه‌خواهان در زنجان، عضویت در «جامع آدمیت» و «لژ بیداری ایران» و سرپرستی هیئت نمایندگی زنجان در مجلس شورای ملی، نقش برجسته‌ای در پیشبرد اصلاحات سیاسی و اجتماعی آن دوره ایفا کرد. وی قاضی دادگاه شیخ فضل‌الله نوری و صادرکننده حکم اعدام او بود.
- محمدحسن شریعت سنگلجی (۱۲۶۹-۱۳۲۲ ش.)، از روحانیون اصلاح‌طلب و مفسر برجسته قرآن در دوره پهلوی اول که با نگارش آثاری چون *کلید فهم قرآن* و *توحید عبادت خواستار بازگشت به قرآن* به عنوان مرجع اصلی دین و احیای عقلانیت در فهم معارف اسلامی شد.
- سید محمود طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸ ش.) که طی همکاری با رهبران ملی‌گرا، در شکل‌گیری نگاه انتقادی او به سنت‌های دینی مؤثر بود. تلاش‌های او برای پیوند دادن اسلام و دموکراسی، در نقد او به استبداد دینی و سیاسی مشهود است. او به پیروی از نائینی، در کنار استبداد سیاسی، به استبداد دینی نیز معتقد بود.
- ابوالفضل برقی قمی (۱۲۸۷-۱۳۷۲ ش.) که در میانسالی از تشیع رسمی فاصله گرفت و منتقد برخی از عقاید متعارف شیعی، مانند انتظار و ازدواج موقت شد. صدور فتوا درباره تکفیر شرکت‌کنندگان در تشییع جنازه رضاشاه پهلوی (۱۳۲۳ ش.) از اقدامات جنجالی او بود که تا حدی بر وجهه سیاسی و اجتماعی‌اش تأثیر گذاشت. برقی بیش از چهل عنوان کتاب در تفسیر قرآن، عقل و دین و نقد خرافات نوشت و تا پایان عمر در تهران به تدریس و تألیف اشتغال داشت.
- مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ ش.) که روحانی انقلابی و استاد دانشگاه تهران و از ارادتمندان و شاگردان خمینی و علامه طباطبایی بود و با تألیفات بسیار در موضوعاتی چون فلسفه اسلامی، اخلاق، تاریخ اسلام و تفسیر قرآن، نقش مهمی در شکل‌دهی مبانی فکری انقلاب اسلامی ایفا

کرد و پس از پیروزی انقلاب، به عنوان عضو شورای انقلاب و نایب امام^(۵) در تهران شناخته می‌شد.

- سید محمد حسینی بهشتی (۱۳۰۷-۱۳۶۰ ش.) که هم در دانشگاه و هم در حوزه تحصیل کرده بود و تجربه زندگی در اروپا را داشت و در ارتباط دائم با جنبش‌های دانشجویی و روشنفکری دینی بودند و پس از انقلاب با تأسیس حزب جمهوری و به عنوان نخستین رئیس دستگاه قضا نقشی مهم در گفتمان جمهوری اسلامی ایفا کرد.
- روح‌الله خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸ ش.)، یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های دینی و سیاسی معاصر ایران بود که نقش محوری در انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ و تأسیس جمهوری اسلامی ایفا کرد. وی پدر عرفان اسلامی، فلسفه و فقه و صاحب آثاری درخور توجه بود. اندیشه‌های او مبتنی بر نظریه ولایت فقیه، ضرورت حضور روحانیت در حاکمیت و مقابله با استبداد داخلی و سلطه خارجی بود.
- نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی (۱۳۰۲-۱۳۸۵ ش.) که از دانش‌آموختگان حوزه قم بود و محضر کسانی چون امام خمینی، آیت‌الله بروجردی و علامه طباطبایی را درک نموده بود. او با نگرش‌های نوین خود در فضای فکری اسلام نقش‌آفرینی کرد. وی با تألیف کتاب شهید جاوید، که نگاهی نو به تاریخ صدر اسلام و قیام امام حسین^(ع) داشت، در فضای فکری جامعه اسلامی ایران موجی از بحث و واکنش به راه انداخت.

انتخاب این هشت تن بر اساس معیارهای زیر بوده است:

یکم: این افراد نمایندگان طیف‌های گوناگون فکری درون روحانیت دوره پهلوی‌اند و می‌توانند تصویری جامع از تنوع و تکثر دیدگاه‌های انتقادی در درون این جریان ارائه دهند. از روحانیان سنتی مانند امام خمینی^(۵) تا نواندیشان دینی مانند طالقانی، و از اصلاح‌طلبان درون‌حوزوی تا منتقدان رادیکال مانند برقی قمی، هریک نماینده بخشی از طیف گسترده روحانیان در این دوره‌اند.

دوم: اکثر این افراد آثار و نوشته‌های قابل‌توجهی درباره صفویان و رویکردهای دینی آن دارند که امکان بررسی دقیق و مستند دیدگاه‌های آنان را فراهم می‌آورد. برخی مانند مطهری و طالقانی، به‌طور مستقیم به نقد رویکردهای دینی صفویان پرداخته‌اند، در حالی که برخی دیگر مانند برقی و شریعت سنگلجی، در ضمن نقد خرافات و غلو در دین، به رویکردهای صفویان نیز پرداخته‌اند.

سوم: این افراد تأثیر قابل‌توجهی بر جریان‌های فکری و اجتماعی ایران معاصر داشته‌اند و نقدهای آنان صرفاً جنبه علمی و نظری نداشته، بلکه در شکل‌گیری گفتمان‌های اجتماعی - سیاسی و حرکت‌های

اجتماعی مؤثر بوده است. برای نمونه، نقدهای امام خمینی و طالقانی بر استبداد دینی و سیاسی، نقش مهمی در شکل‌گیری گفتمان انقلاب اسلامی داشته است.

چهارم: دوره فعالیت این متفکران، بازه زمانی گسترده‌ای از دوره پهلوی را پوشش می‌دهد و این امر ما را در درک بهتر سیر تطور نقدها یاری می‌کند. از شریعت سنگلجی که فعالیت اصلی او در دهه‌های ۱۳۱۰ و ۱۳۲۰ بوده تا مطهری و بهشتی که تا اواخر دهه ۱۳۵۰ فعال بوده‌اند، همگی بخشی از این سیر تاریخی را نمایندگی می‌کنند.

پنجم: تنوع خاستگاه‌های جغرافیایی و آموزشی این متفکران (از حوزه علمیه قم و نجف تا حتی دانشگاه تهران) امکان بررسی طیف گسترده‌تری از دیدگاه‌ها را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که نقد میراث صفوی، محدود به یک مکتب یا جریان خاص نبوده است.

بنابراین، بررسی دیدگاه‌های این هشت متفکر، امکان درک جامع‌تری از نقدهای روحانیان به رویکردهای دینی - صوفیانه صفویان را فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که این نقدها بخشی از یک جریان گسترده‌تر بازاندیشی انتقادی در میراث دینی بوده است.

۳. متون مورد مطالعه

منابع اصلی مورد استفاده در این پژوهش، آثار مکتوب و سخنرانی‌های منتشرشده روحانیان مورد بررسی است. این منابع شامل کتاب‌ها، مقالات، سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و یادداشت‌های شخصی منتشرشده آنان می‌شود. از میان این آثار می‌توان به موارد زیر به عنوان منابع کلیدی اشاره کرد:

- آثار تفسیری طالقانی، به‌ویژه تفسیر پرتوی از قرآن و سخنرانی‌های او؛
- مجموعه آثار مطهری، به‌ویژه خدمات متقابل اسلام و ایران، یادداشت‌های استاد مطهری و ده گفتار؛
- آثار محمدحسن شریعت سنگلجی، به‌ویژه توحید عبادت و کلید فهم قرآن؛
- آثار و سخنرانی‌های بهشتی، به‌ویژه محیط پیدایش اسلام و در مکتب قرآن؛
- خاطرات و آثار ابراهیم زنجانی، از جمله خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی و آزمایش زندگی؛
- آثار امام خمینی، به‌ویژه کشف اسرار و مجموعه صحیفه امام؛
- آثار نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، به‌ویژه عصای موسی: درمان بیماری غلو؛
- آثار سید ابوالفضل برقی قمی، به‌ویژه خرافات وفور در زیارات قبور و عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول.

البته این افراد به‌صورت پراکنده در جای‌جای آثار و سخنان خود به نقد صفویان پرداخته‌اند و چنان نیست که فصلی مجزا را به این امر اختصاص داده باشند. بهره‌گیری از این طیف گسترده منابع، امکان

ارائه تصویری جامع و چندبعدی از نقدهای روحانیان دوره پهلوی به رویکردهای دینی صفویان را فراهم می‌آورد و به ما کمک می‌کند تا این نقدها را در بستر تاریخی و فکری آن دوره بهتر درک کنیم. در اجرای تحقیق، ابتدا تمام آثار موارد مطالعه که به نحوی به صفویان و رویکردهای دینی آن دوره پرداخته‌اند، شناسایی و مطالعه شد. سپس مضامین و محورهای اصلی نقد در این آثار استخراج و دسته‌بندی گردید. در مرحله بعد، به بررسی خاستگاه‌های فکری این نقدها و زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری آن‌ها پرداخته شد. در نهایت، با مقایسه تطبیقی این نقدها، وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها مشخص شد و الگوهای کلی‌تر نقد روحانیت به رویکردهای دینی - صوفیانه صفویان استخراج گردید.

ادبیات موضوع و پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه نقدهای روحانیان دوره پهلوی به رویکردهای دینی صفویان، از ابعاد مختلف و با رویکردهای متفاوتی به انجام رسیده است. در این بخش، به بررسی مهم‌ترین این پژوهش‌ها می‌پردازیم.

جعفریان (۱۳۷۹) در کتاب صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست به بررسی نسبت میان تشیع و تصوف در دوران صفویه و چگونگی تعامل این دو جریان پرداخته است. وی در بخشی از این اثر، به واکنش‌های علمای شیعی متأخر به این تعامل اشاره و زمینه‌های فکری نقدهای روحانیان دوره پهلوی را بررسی می‌کند. او همچنین در *اطلس شیعه* (۱۳۸۸)، به بررسی تحولات تاریخی تشیع و نقش حکومت صفوی در گسترش تشیع در ایران پرداخته و نگاه انتقادی روحانیون معاصر به این میراث را به اختصار بررسی کرده است. وی همچنین در *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی* (۱۳۸۵)، به بررسی تاریخی تشیع پیش از صفویه پرداخته و استدلال می‌کند که تشیع پیش از دوره صفویه نیز در ایران ریشه‌های عمیقی داشته است. این اثر همگام با نقدهای روحانیونی چون امام خمینی و مرتضی مطهری به دیدگاه‌هایی است که تشیع را ساخته و پرداخته حکومت صفوی می‌دانند.

حسینی‌زاده (۱۳۸۶) در کتاب *اسلام سیاسی در ایران* به بررسی گفتمان‌های اسلام سیاسی در ایران معاصر پرداخته و به تمایز میان تشیع علوی و تشیع صفوی در اندیشه روشنفکران و روحانیان انقلابی اشاره کرده است. او به‌خصوص به دیدگاه‌های شریعتی، مطهری و طالقانی در این زمینه توجه کرده است. صادقی و احمدی (۱۴۰۱) در «تاریخ صفویان از دریچه اسلام‌گرایی؛ تأملی بر تأثیر اندیشه‌های اسلام‌گرایانه در صفویه‌شناسی مرتضی مطهری و علی شریعتی»، چنان‌که از عنوان آن روشن است، خوانش انتقادی این دو شخصیت از تاریخ اسلام و ایران را تحت تأثیر اندیشه‌های اسلام‌گرایانه و به پشتوانه اتکای فزاینده به مطالعات تاریخی، بازخوانی کرده‌اند.

در میان پژوهش‌های غیرفارسی، مانگول بیات^۱ (۲۰۰۰)، به بررسی جریان‌های فکری دینی در ایران عصر قاجار پرداخته و ریشه‌های نقد روحانیون عصر پهلوی به میراث صفوی را در تحولات فکری این دوره جست‌وجو می‌کند. او به‌خصوص به تأثیر جریان اصولی و مخالفت آن با جریان اخباری (که میراث دوره صفوی محسوب می‌شد) توجه کرده است.

نیومن^۲ (۲۰۰۸) به بررسی ابعاد مختلف حکومت صفوی پرداخته و به روابط میان تشیع و تصوف در این دوره اشاره کرده است. او همچنین به تصویر صفویه در اندیشه ایرانیان معاصر توجه کرده و به نقش روحانیون در شکل‌گیری این تصویر پرداخته است.

اشرف (۱۹۸۱) به بررسی ساختار طبقاتی ایران در قرن نوزدهم و نقش روحانیت در آن پرداخته است. او به تحولات فکری روحانیت در این دوره و تأثیر آن بر نگرش آن‌ها به میراث صفوی اشاره کرده است.

کدی^۳ (۱۹۹۵) به بررسی تحولات فکری و سیاسی ایران معاصر پرداخته و به نقش نقد میراث صفوی در شکل‌گیری گفتمان‌های جدید در میان روحانیون و روشنفکران مذهبی اشاره کرده است. او به‌خصوص به دیدگاه‌های شریعتی و مطهری درباره «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» توجه کرده است.

آبراهامیان^۴ (۱۹۸۲) به بررسی تحولات سیاسی و اجتماعی ایران در فاصله دو انقلاب مشروطه و اسلامی پرداخته و به نقش روحانیت در این تحولات اشاره کرده است. او به گرایش‌های فکری مختلف در میان روحانیت توجه کرده و به تمایز میان روحانیون سنتی و روحانیون اصلاح‌طلب اشاره کرده است.

الگار^۵ (۲۰۲۰) به بررسی عمیق نقش سیاسی و اجتماعی روحانیت شیعه در دوره قاجار پرداخته است. این اثر مهم، میراث روابط نهاد دین و دولت در دوره صفویه را واکاوی کرده و چگونگی تحول آن در عصر قاجار را تبیین می‌کند. الگار با تحلیل روابط علما و دولت، نشان می‌دهد چگونه روحانیت با فاصله‌گیری از الگوی صفوی (همکاری نزدیک با دولت) به سمت استقلال نسبی و نقش‌آفرینی انتقادی حرکت کرد. این تحول، که ریشه در بازاندیشی عالمان دینی درباره میراث صفوی داشت، زمینه‌ساز رویکردهای انتقادی روحانیان دوره پهلوی به سنت دینی صفویان شد. اثر الگار، به‌ویژه در تبیین تحول گفتمانی از «روحانیت دربار» به «روحانیت منتقد»، اهمیت دارد، تحولی که در دوره پهلوی به اوج خود رسید.

-
1. Mangol Bayat
 2. Andrew J. Newman
 3. Nikki Keddie
 4. Ervand Abrahamian
 5. Hamid Algar

در حوزه مطالعات تطبیقی نیز ارجمند (۱۹۸۹) به مقایسه انقلاب اسلامی ایران با سایر انقلاب‌های اجتماعی پرداخته و به نقش نقد میراث صفوی در شکل‌گیری گفتمان انقلابی در میان روحانیون اشاره کرده است.

علی‌رغم وجود این منابع، باید اذعان کرد که پژوهش‌های انجام‌شده در این حوزه، عمدتاً به صورت پراکنده و غیرمنسجم بوده و هریک تنها به بخشی از موضوع پرداخته‌اند. بنابراین، تاکنون پژوهشی که به صورت جامع، طیف‌های مختلف روحانیون منتقد و نقدهای ایشان را مورد مطالعه تطبیقی قرار دهد و الگوهای کلی آن‌ها را استخراج کند، صورت نگرفته است. از این‌رو، انجام پژوهشی جامع و منسجم در این حوزه که به بررسی نظام‌مند دیدگاه‌های انتقادی روحانیون عصر پهلوی به رویکردهای دینی صفویان بپردازد، می‌تواند به غنای ادبیات موجود در این حوزه بیفزاید و به فهم عمیق‌تر تحولات فکری روحانیت معاصر کمک کند. بر این اساس، نوآوری پژوهش حاضر در جامعیت، تحلیل تطبیقی، استخراج الگو و دسته‌بندی نقدها در بستر تاریخی و اجتماعی ایران عصر پهلوی می‌باشد.

در پایان، گفتنی است که نقد رویکردهای دینی صفویان در عصر پهلوی، تنها از سوی روحانیان صورت نگرفته است و روشنفکرانی چون احمد کسروی، علی شریعتی و حتی سید حسین نصر نیز به این موضوع پرداخته‌اند. اما تفاوت اصلی در آن است که نقد روحانیان از درون گفتمان دینی و با دغدغه اصالت دین صورت می‌گیرد، در حالی که نقد روشنفکران غالباً از منظر سیاسی - اجتماعی و با تأکید بر مفاهیمی چون استبداد و عقب‌ماندگی مطرح می‌شود. این پژوهش تنها بر نقدهای مطرح‌شده از سوی روحانیت این عصر متمرکز شده است.

نقدهای شخصیت‌های مورد بررسی به رویکرد دینی صفویان

پس از بررسی و تحلیل آثار و دیدگاه‌های منتقدان مورد بحث در این فصل، می‌توان محورهای اصلی نقد آنان به رویکردهای دینی صفویان را در چند دسته کلی تقسیم‌بندی کرد. این دسته‌بندی به ما کمک می‌کند تا با نگاهی منسجم‌تر به واکاوی آرای این متفکران بپردازیم و وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های آنان را بهتر دریابیم.

۱. استبداد دینی و استفاده ابزاری از دین برای تحکیم قدرت سیاسی

روحانیانی که به سیاست و حکومت توجه کرده‌اند و مشی انقلابی داشته‌اند عمدتاً صفویان را به سبب استفاده ابزاری از دین برای تحکیم قدرت سیاسی و حکومت استبدادی خود نقد می‌کرده‌اند. عمده این اشخاص (جز یک نفر) از فعالان انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ بوده‌اند و برجسته‌ترین آنان روح‌الله خمینی

است. او معتقد بود که رژیم‌های سلطنتی، از جمله صفویان، در ظاهر اسلام را پذیرفته بودند، اما در عمل به اصول واقعی آن پایبند نبودند. به نظر او، گسترش قلمرو اسلامی توسط این حکومت‌ها بیشتر با انگیزه‌های نفوذ سیاسی و قدرت‌طلبی صورت می‌گرفت، نه از سر التزام به آموزه‌های اسلامی (خمینی، ۱۳۸۵: ۱۰/۱۱۷). خمینی تأکید داشت که حتی در مواردی که پادشاهان صفوی به علمای دین، همچون علامه مجلسی، اجازه فعالیت می‌دادند، این مجوزها بیشتر جنبه صوری و تشریفاتی داشت و در عمل، نه از علما تبعیت می‌شد و نه بر مبنای قوانین واقعی اسلام رفتار می‌گردید (خمینی، ۱۳۲۷: ۲۷۵). مسئله دیگر، فقه سیاسی شیعه و نظریه ولایت فقیه بود که خواهان حضور فعال روحانیت در عرصه سیاست و حکومت بود. خاستگاه فقهی - سیاسی امام خمینی نیز موجب شد تا او نگاه خاصی به علمای دوره صفوی داشته باشد. او در توجیه حضور برخی علمای شیعه در دربار صفویه، معتقد بود که آنان برای اصلاح حکومت وارد دستگاه سلطنت شدند، نه اینکه خود در استبداد شریک باشند. به گفته وی، علمایی مانند مجلسی، صفویان را آخوند کردند، نه اینکه خود آخوند درباری شوند (خمینی، ۱۳۸۵: ۸/۴۳۷). او ورود این دسته از علمای شیعه به دستگاه سلطنتی را مسالمت علما با سلاطین و از خودگذشتگی ایشان برای ترویج تشیع می‌داند: «این‌ها آخوند درباری نبودند، بلکه سلاطین اطرافیان و ملازمان علما بودند و علما یک مجاهده نفسانی کرده‌اند در جهت ترویج مذهب حقه تشیع به دست سلاطین و استفاده از قدرت سیاسی آن‌ها برای اغراض دینی خودشان» (خمینی، ۱۳۸۵: ۳/۲۴۰).

مرتضی مطهری نیز که از شاگردان امام خمینی است، در تحلیل خود، به استفاده از صفت صوفیان از دین اشاره می‌کند. وی با استناد به دیدگاه آیت‌الله بروجردی، یادآور می‌شود که پادشاهانی چون شاه طهماسب با اخذ مجوز از علما، خود را مجاز به اقامه نماز جمعه می‌دانستند (مطهری، ۱۳۹۰ الف: ۷/۹۹). به باور مطهری، این اقدام موجب شد جایگاه حقیقی علما در برگزاری نماز جمعه تضعیف شود و این فریضه مهم اسلامی به شکلی تحریف‌شده و مسخره درآید، به گونه‌ای که دیگر نه در میان اهل سنت و نه در میان شیعه، نماز جمعه به صورت واقعی و اصیل برگزار نمی‌شد.

سید محمود طالقانی که از انقلابیون با سابقه است در نقد خلط دین و سیاست توسط حکومت‌های صفوی، به تفسیری خاص از آیه ۲۶ سوره آل عمران اشاره می‌کند. او معتقد بود که در دوره‌های مختلف، از جمله دوره صفویه، آیات قرآن برای توجیه سلطنت‌های قراردادی، میراثی و استبدادی به کار گرفته شده است (طالقانی، ۱۳۵۸: ۳/۱۰۳-۱۰۴). طالقانی تأکید داشت که اعطای ملک و قدرت در قرآن، در تضاد کامل با مشروعیت حکومت‌های استبدادی است و آنچه در عمل توسط صفویان رقم خورد، احیای همان دستگاه‌های استبدادی نظیر سلطنت‌های کسری و قیصر بود که اسلام و غرب پیش‌تر برچیده بودند، اما این بار با پوشش دینی بازتولید شدند (نائینی، ۱۳۷۸: ۲۵). چنان که ملاحظه می‌شود، طالقانی بر نقد استبداد

دینی صفویان تکیه می‌کند و در مقابل، مطهری و خمینی بیشتر به جایگاه روحانیت و واقعی بودن یا نبودن پابندی آنان به دیانت حقیقی توجه دارند.

طالقانی در ایراد این سخنان، متأثر از تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله آیت‌الله نائینی بود. این جریان، استبداد سیاسی و دینی را دو روی یک سکه می‌دید و خواهان مقابله با هردو بود. طالقانی که از روحانیان برجسته انقلابی بود، به پیروی از نائینی، در کنار استبداد سیاسی، به نوع دیگری از استبداد معتقد بود که آن را «استبداد دینی» می‌نامید. به گفته او، در این نوع استبداد، علمای دین برای حفظ استبداد سیاسی، حقیقت دین را به صورت دیگری جلوه می‌دهند و حق را در لباس باطل می‌پوشانند (نائینی، ۱۳۷۸: ۶۵). او ضرر این دسته از علما بر ضعفای شیعه را بیشتر از ضرر سپاه یزید بر امام حسین^(ع) می‌خواند (نائینی، ۱۳۷۸: ۶۱). بهشتی هم که ایده «جمهوری اسلامی» را در مقابل سلطنت مطلقه مطرح می‌کرد، باصراحت نظام سلطنتی صفویه را متهم به استفاده ابزاری از دین می‌کرد. آشنایی عمیق بهشتی با مباحث فقه سیاسی و حقوق اساسی، به او اجازه می‌داد تا با نگاهی تحلیلی، ماهیت استبدادی حکومت صفوی را نقد کند. او حکومت‌های صفویه و عثمانی را در این زمینه هم‌تراز می‌دانست (بهشتی، ۱۳۸۷: ۱۵۰).

درواقع، عدالت‌خواهی و استبدادستیزی دینی روحانیان انقلابی و آزادی‌خواه، آنان را به طرح این نقد کشانده است. از سوی دیگر، ابراهیم زنجانی یکی از روحانیانی است که متأثر از جریان مشروطه‌خواهی و مبارزه با استبداد بود، اما برخلاف روحانیان انقلابی، عضویت در «جامع آدمیت» و «لژ بیداری ایران» و ارتباط با افرادی چون میرزا ملکم‌خان بود که او را به سمت نقد استبداد سوق داد. وی در *رمان شاره/استبداد*، به رهنمودهای اردشیر ریپورتر در مجامع لژ بیداری ایران اشاره می‌کند: «وجود این عالم‌صورتان بی‌فهم و درایت و روحانیان بی‌انصاف و دیانت که آفت علم و کمال و حیات امت هستند. در اصل اساس این دین مبین [اسلام] جمعی به عنوان روحانیت و ریاست مذهب غیر ریاست سیاسی مقرر نشد.» (شهبازی، ۱۳۸۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، اصلی‌ترین نقد روحانیون انقلابی به رویکرد دینی صفویان، مسئله استبداد دینی و استفاده ابزاری از دین برای تحکیم قدرت سیاسی بوده است. این نقد، عمدتاً از سوی روحانیونی مطرح شده که در انقلاب اسلامی ایران نقش‌آفرینی کرده و دغدغه اصلی آنان تأسیس حکومت اسلامی بر پایه عدالت بوده است. خمینی، مطهری، طالقانی و بهشتی، هریک از منظر خاص خود، به نقد استبداد دینی صفویان پرداخته‌اند. خمینی و مطهری با نگاهی تاریخی - فقهی و بر مبنای نظریه ولایت فقیه، استفاده ابزاری صفویان از دین را نقد کرده و عمدتاً بر تبیین جایگاه واقعی روحانیت در حکومت تأکید دارند، در حالی که طالقانی و بهشتی با تأثیرپذیری بیشتر از جریان مشروطه‌خواهی و اندیشه‌های نائینی، بر استبداد دینی صفویان و تضاد آن با آموزه‌های اصیل اسلامی تمرکز می‌کنند. درواقع، تفکیک دین حقیقی از دین ابزاری، و نقد سوءاستفاده از دین برای اهداف سیاسی، محور اصلی انتقاد متفکران انقلابی به صفویان بوده است.

این تناقض ظاهری در واقع نشان‌دهنده تفکیک آگاهانه روحانیان منتقد، میان دستگاه علمی - دینی و دستگاه سلطنتی صفوی است. دیدگاه آنان مبنی بر اینکه علمایی چون مجلسی، صفویان را آخوند کردند، نه اینکه خود آخوند درباری شده باشند، بازتابی از تلاش روحانیان عصر پهلوی برای حفظ مشروعیت نهاد روحانیت و در عین حال نقد الگوی همکاری با استبداد است. آنان با این تفکیک، می‌کوشیدند الگوی مثبت علمای صفوی را از الگوی منفی پادشاهان صفوی جدا کنند.

۲. گریز از عقلانیت و رواج بدعت و خرافه

یکی دیگر از نقدهای شایع به رویکردهای دینی صفویان، تضعیف عقلانیت و رواج خرافات در دوره صفویه است. این محور حاوی بیشترین نقدهاست و خود مشتمل بر چند نقد دیگر (نقد رواج اخباری‌گری، نقد هزینه‌کرد برای ساخت مقابر و ترویج زیارت قبور، نقد تحریف تاریخ تشیع و رواج خرافات و مانند آن) است و تقریباً همه منتقدان مورد بررسی در این پژوهش از زوایای گوناگون به آن توجه کرده‌اند. خاستگاه این نقد به اواخر عصر قاجار بازمی‌گردد که در آن جریانی در روحانیت شیعه به نقد برخی از آموزه‌های شیعی پرداخت و عمده تمرکز خود را بر مسئله خرافات نهاد. این افراد به‌زعم خود به مبارزه با خرافات می‌پرداختند و می‌کوشیدند انحرافات پدیدآمده در تشیع را اصلاح کنند.

برخی با اتکاء بر انگاره‌های سلفی، به نقد خرافات و غلو در تشیع می‌پرداختند و آن را برآمده از سیاست‌های دینی صفویان تلقی می‌کردند و تشیع کنونی را مشحون از خرافات و انحراف از توحید و اسلام حقیقی می‌دیدند و عمده این انحراف را زاییده رویکرد دینی صفویان می‌دانسته‌اند. اینان همان قدر که با تشیع کنونی بر سر ستیز بوده و با تصوف نیز دشمنی داشتند و اساساً از هر دو موضع با صفویه مخالفت دارند. البته برخی دیگر بدون اتکاء به انگاره‌های سلفی، گاه با دغدغه دفاع از سنت فلسفی تشیع یا گاه با تکیه بر ایده‌های اصلاح‌طلبانه، با تأکید صرف بر عقلانیت به نقد معتدل خرافات توجه داشتند و از این منظر به نقد صفویه می‌پرداخته‌اند. اکنون نقد این افراد را طرح کرده و در پایان به جمع‌بندی نقدهای ذیل این عنوان می‌پردازیم:

ابراهیم زنجانی که از روحانیان مشروطه‌خواه و روشنفکر پایان دوره قاجار و آغاز دوره پهلوی است، معتقد بود که صفویان «به واسطه عصبیت تشیع، مردم را به کلی مقلد کورکورانه گردانیده و معتقد مخافات و امور خارج از دایره تصدیق عقل ساخته‌اند» (زنجانی، ۱۴۰۳: ۱۲۷). او می‌افزاید: صفویان عقیده خود را «مخلوط به هزاران خرافات، آفات، جعلیات، افراط و غلو کرده و آن را در ذهن و عقل و عروق و اعماق ملت ایران نفوذ داده، گوشت و پوست و مغز و استخوان مردم را پر از عقیده اسلامی ساختگی خودشان کردند» (همان، ۱۲۶). وی به «قدمگاه» در نیشابور اشاره می‌کند که شاه عباس آن را بنا کرده و سنگ بزرگ سیاهی را به دیوار

نصب کرده که جای پای خیلی بزرگی، تحت عنوان رد پای امام رضا^(ع) بر آن نقش بسته است. او با طرح سؤالات و شبهات متعدد پیرامون این سنگ و این قدمگاه، زیارت و عبادت مردم از آن را نقد کرده و می‌گوید: «ایرانی تا چه اندازه به خرافات گرفتار است» (زنجانی، ۱۳۷۹: ۱۸۱). زنجانی معتقد است اندیشه‌های غلوآمیز صفویان موجب انحراف مردم از تقدّمات و خیرات بزرگ و مانع از صرف وقت و هزینه آن‌ها در تعلیمات، بیمارستان‌ها، مساعدت‌ها و تأسیسات ترقی شد (زنجانی، ۱۴۰۳: ۱۲۷). در نتیجه، ایران و ایرانی، از آگاهی از وضع جهان و اقتضائات ترقی زمان باز مانده است. او هزاران قبر امامزاده را که برای فریب عوام، در هر طرف ایران ساخته شده است، سبب یک نوع بدبختی ایرانیان و مفت‌خواری، بیکاری و رواج خرافات در میان آن‌ها می‌داند (زنجانی، ۱۳۷۹: ۱۴۴). اوج اعتراض او علیه هزینه‌های پیرامون این بارگاه‌ها، آنجاست که به اوضاع خراسان اشاره می‌کند و آن را برخلاف مسلک و رضای حضرت رضا^(ع) می‌داند (همان، ۱۷۲). سپس از کلام یک دانشمند اروپایی نقل می‌کند که ملت مرده آن است که قبور را آباد می‌کند (همان، ۱۷۳) و حتی گاه، پا را فراتر از این گذاشته و عملاً تبرک و تقدیس مقابر را «بت‌پرستی قبور کسان و بزرگان به عنوان آل پیغمبر^(ص)» می‌داند (همان، ۸۷).

شریعت سنگلجی با وجود گرایش‌های سلفی، عقلانیت دینی را یک اصل مهم می‌دانسته که در دوره صفویه مورد غفلت قرار گرفته بوده است. در واقع، او تحت تأثیر محمد عبده به تبیین نقش عقل در فهم دین می‌پرداخت. عبده، در راه ارائه خوانشی از اسلام که با عرف جدید متناسب باشد، از ورود خرد بشری در تفسیر قرآن استقبال می‌کرد و بازگشت به قرآن، بنا به نظر او، همراه با دخالت عقل انسان میسر می‌شد. شریعت سنگلجی به تفاسیر صوفیانه بر قرآن اشاره می‌کند و می‌گوید: «هر فرقه‌ای قرآن را منطبق بر عقاید خود کردند و کار اسلام و مسلمانان به اختلاف و پراکندگی کشید و چهارصد میلیون مسلمان دست‌خوش ملل دیگر شد و شد آنچه شد» (شریعت سنگلجی، ۱۳۴۵: ۵۴-۵۵). او با اشاره به کتاب *ضیاء عیون الناظرین* که در دوره صفویه تألیف شده، می‌گوید: «تمامی آن کفر، مخالف تعلیمات قرآن و ضد اصل اسلام است، که محتویات آن اشکالی از مجعولات یهود است» (شریعت سنگلجی، ۱۳۴۵: الف: ۱۷۱). او با تأکید بر «بازگشت به قرآن»، خواستار پالایش تشیع از عناصر غیراصیل و بازگشت به تشیع سره است.

ابوالفضل برقی با تأثیرپذیری از گفتمان سلفی - وهابی، به نقد شدید خرافات و بدعت‌های رایج در تشیع پرداخت. مفاهیم کلیدی اندیشه او مانند مبارزه با «بدعت» و «خرافات»، نقد «غلو» در شیعه و اعتراض به مقابر و بارگاه‌ها، نشان‌دهنده گرایش‌های سلفی اوست. او با اتخاذ رویکردی شبیه به محمد بن عبدالوهاب، هرگونه توسل و شفاعت را نوعی شرک می‌دانست و این قبیل اعمال را که در دوره صفویه گسترش یافته بود به شدت نقد می‌کرد. شریعت سنگلجی نیز تا حدی متأثر از این جریان بود. استناد او به ابن تیمیه و اطلاق عنوان «شیخ‌الاسلام» به او نشان‌دهنده گرایش‌های سلفی در اندیشه اوست (شریعت سنگلجی، ۱۳۲۳: ۱۲). او به نقل

از ابن تیمیه، رشید رضا و شکیب ارسلان، شیعه را یک حزب سیاسی و منشعب از یهود می‌داند. دلیل آن را هم وارد کردن تفکر و روایات غلات به درون اسلام، آن هم در دوره صفویه و به‌ویژه توسط کسانی مانند علامه مجلسی، می‌داند (تنکابنی، ۱۳۱۵: ۱۰۸). برقی نیز در نقد خود، صفویان را به ترویج غلو و مبالغه در باورهای دینی متهم می‌سازد. به اعتقاد او، حکومت صفویه با اهداف سیاسی، عامدانه زمینه رواج روحیه غلو نسبت به بزرگان دین، به‌ویژه شخصیت‌های برجسته تشیع را فراهم کرد (برقی قمی، ۱۳۵۶: ۲۴۲). برقی بر این باور بود که در نتیجه این سیاست، احکام حیات‌بخش و اصیل اسلام به حاشیه رانده شد و درمقابل، اخباری مملو از وعده‌های اغراق‌آمیز و غیرواقعی در میان مردم رواج یافت (همان، ۴-۲۳). برقی سلاطین ستمگر همچون شاهان صفوی را متهم می‌کند که پس از کشتار و غارت هرات، با درهم و دینار و سیم و زر غارتی مسلمانان، صحن و سرا و بارگاه و گنبد و گلدسته بنا کردند (همان، ۲۲). او همچنین احکام و فضائل حول بارگاه‌ها را احکامی می‌داند که «وقتی سلاطین جور این مکان‌ها را بنا کردند، از جانب شیاطین نازل گردیده است!» (همان، ۸۷) و سلاطین صفوی را افرادی بی‌اعتقاد و شراب‌خوار معرفی می‌کند که خود نیز چندان به این احکام باور نداشتند. او به‌ویژه از شاه عباس اول به عنوان کسی که «در اصل عیسوی بود، شراب می‌نوشید، بی‌اخلاق و بی‌اعتقاد بود» و از شاه صفی و شاه عباس ثانی به عنوان «سلاطین خونریزی که بسیاری از وزراء، اولاد و کسان خود را کشتند» نام می‌برد (همان، ۲۱). ابوالفضل برقی نیز مانند ابراهیم زنجانی معتقد است: «هنگامی که اروپا مشغول تحقیق، اختراع، تهیه قوا و ساختن توپ و هواپیما بود، سلاطین ایران ثروت مملکت را صرف گنبد و گلدسته‌های طلا کردند و ایران برای داشتن یک تفنگ محتاج به اروپا بود» (برقی، ۱۳۵۶: ۲۳).

از سوی دیگر، روحانیونی که گرایش سلفی نداشتند نیز به مبارزه با خرافات پرداخته‌اند. کسانی مانند صالحی نجف‌آبادی، طالقانی و مطهری که گرایش انقلابی داشتند.

صالحی نجف‌آبادی با رویکردی اصلاح‌گرایانه، با تأکید بر تفاوت میان «تشیع علوی» و «تشیع صوفیانه صفوی»، به نقد فرهنگ تبعدگرایی و بازخوانی انتقادی برخی باورهای رایج شیعی می‌پردازد. او تفاوت تشیع علوی و صفوی را تفاوت «حقیقت‌جویی تا خیال‌گرایی، واقع‌بینی تا موهوم‌پرستی، آزاد فکری تا تقلید تعصب‌آمیز» توصیف می‌کند و در بازخوانی انتقادی خود از روایت مرسوم از قیام امام حسین^(ع) در کتاب شهید جاوید که در آن کوشیده تا با تکیه بر اسناد تاریخی و متون اصیل، تصویری واقع‌بینانه و به دور از غلو از این واقعه ارائه دهد، به صراحت حکومت صفویه و دینداری صفویان را بانی و باعث ترویج تفکر غلوآمیز در مذهب شیعه خوانده است (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۰: ۴۲).

مرتضی مطهری از دو موضع دفاع از دستگاه فقاهت و دستگاه فلسفی تشیع به نقد رویکرد دینی صفویان در این محور می‌پردازد. او غلبه اخباری‌گری در دوره صفویه را نشانه دوری از عقلانیت می‌خواند و «تعصب

افراطی احمقانه‌ای» می‌داند که «صحیح و ضعیف را با هم یکی» می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۰/۹۳). او به نقل از آیت‌الله بروجردی، فکر اخباری‌گری در مشرق زمین را ناشی از فکر مادی‌گری در مغرب زمین می‌داند و تأکید می‌کند که در همان زمانی که «روابط بین ایران صفوی و دول اروپا به نحو شدید برقرار بود... در اینجا هم نهضت ضد عقلی پیدا شد ولی نه به آن صورت، بلکه به عنوان طرفداری از اخبار» (همان جا). او همچنین در نقد خرافات رواج یافته در دوره صفویه، به افسانه‌سازی در مورد شخصیت خلفا، به‌ویژه عمر، اشاره می‌کند: «عجب افسانه و مثل زیبایی است. آن جهان موهوم و فرضی همین اجتماع امروز تشیع است و بالاخص از عهد صفویه به بعد». به باور او، در جامعه پساصفوی، «گره هیچ کاری گشوده نمی‌شود مگر آنکه با زبان و تظاهر، نام عمر و لفظ عمر را کسی لعن کند» (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۵/۱۳۷). او همچنین به افسانه شهربانو، دختر یزدگرد ساسانی اشاره می‌کند و آن را از نظر مدارک تاریخی سخت مشکوک می‌داند (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۱۶).

مطهری، صفویه را «انقلاب درویش» می‌نامد (مطهری، ۱۳۹۷: ۳۶) و معتقد است «صفویه درویش بودند» و اگر روش فقهی عمیق فقه‌های جبل عامل آن را تعدیل نمی‌کرد، به چیزی منتهی می‌شد نظیر آنچه در علوی‌های ترکیه یا شام هست (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۳۴). او تفکر صوفیانه را با روح عقلانی و نص‌گرایی تشیع ناسازگار می‌داند و معتقد است این تلفیق ناهمگون، منجر به شکل‌گیری قرائتی تحریف‌شده از تشیع شده است. وی یکی از نتایج تضعیف عقلانیت در دوره صفوی را عقب‌ماندگی ایران از توسعه دانسته است تا آنجا که بدون توجه به اقتدار حکومت صفوی، آن دوره (قرون دوازدهم و سیزدهم هجری) را «منحط‌ترین» دوران از نظر علمی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹ الف: ۱/۲۲۹). در واقع، با وجود آنکه گاهی در سخنانش، به فعالیت‌های علمی - فرهنگی دربار صفویه، مانند سنت مدرسه‌سازی توسط اعضای خاندان صفوی و نزدیکان شاه صفوی اشاره کرده است (مطهری، ۱۳۹۰ ج: ۲۱۸)، تأکید می‌کند که دوره‌ای منحط‌تر از این دو قرن برای ایرانیان وجود ندارد. او که در مکتب فلسفی علامه طباطبایی و بالتبع ایشان، ملاصدرا، پرورش یافته بود، با تکیه بر عقلانیت دینی، به نقد خرافات و غلو در دین می‌پرداخت. نقد او به جریان اخباری‌گری رواج یافته در دوره صفویه، ناشی از دفاع او از رویکرد عقلانی به دین بود.

به نظر می‌رسد طالقانی نیز که دغدغه اصلی‌اش مسئله استبداد است و منتقد استبداد دینی صفویه است، از این منظر منتقد صفویه باشد، گرچه در کلمات او صریحاً این نقد به صفویه مطرح نشده است. او استبداد را در تضاد با توسعه علم می‌داند و معتقد است استبداد به دشمنی با علم و ذات علم منجر می‌شود، زیرا علم، قدرت و سلطنتی است که از هر قدرتی نیرومندتر بوده و به‌ناچار، چشم هر مستبدی به آن بیفتد، خود را کوچک می‌بیند. به این جهت است که نمی‌خواهد روی عالمی را ببیند، و اگر از عالم روحانی استفاده کند، از فرومایه‌های متملق این دسته کسی را برمی‌گزیند (طالقانی، ۱۳۷۷: ۳۴۳-۳۴۷). او صراحتاً از دوگانه «اسلام

صفوی - اسلام راستین» نام می‌برد و می‌گوید: «اسلام مسخ شده، اسلام آریامه‌ری است. اسلام اموی است. اسلام صفوی است. اسلام عباسی است. آن را ما طرد می‌کنیم و این را می‌خواهیم: جمهوریت اسلامی». او اسلام صفوی را در کنار اسلام اموی و اسلام عباسی قرار می‌دهد و آن را نمونه‌ای از اسلام مسخ شده می‌داند.

بهشتی با تحصیل هم‌زمان در حوزه و دانشگاه و آشنایی با فلسفه اسلامی و غربی، رویکردی عقلانی به دین داشت. تأثیرپذیری او از مکتب فلسفی صدرایی از یک سو و آشنایی او با فلسفه غرب از سوی دیگر، رویکرد خاصی در نگاه او به تاریخ تشیع شکل داده بود. او با نگاهی هستی‌شناسانه و تاریخی به تشیع، میان «تشیع اصیل علوی» و «تشیع سطحی صفوی» تمایز قائل می‌شد (بهشتی، ۱۳۸۷: ۱۵۰). چنان‌که ملاحظه می‌شود پرتکرارترین محور نقد رویکرد دینی صفویه این محور است. عمده منتقدان در این محور تحت تأثیر جریان اصلاح دینی و نوگرایی اسلامی قرار دارند که از اواخر قرن نوزدهم میلادی با پیشگامی افرادی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا آغاز شده بود. این جریان، خواهان بازگشت به قرآن و سنت اصیل پیامبر^(ص) و پالایش دین از خرافات و بدعت‌ها بود. چنان‌که دیدیم شریعت سنگلجی از نمونه‌های بارز متأثر از این جریان است. او تحت تأثیر اسدالله خرقانی و به تبع وی، تحت تأثیر محمد عبده قرار داشت. خرقانی، از نزدیکان و تربیت‌شدگان شیخ هادی نجم‌آبادی، یکی از پیشروان اصلاح‌گری دینی بود که طرح بازنگری در برخی عقاید موروثی شیعه امامیه را دنبال می‌کرد. مشهورترین اثر او در این زمینه *محو الموهوم و صحو المعلوم* است که تأثیر زیادی بر افکار شریعت سنگلجی گذاشته است. تأکید شریعت بر «بازگشت به قرآن با خرد بشری» و مبارزه با خرافات و غلو، نشان‌دهنده گرایش‌های اصلاح‌گرایانه اوست. برقی اگرچه به سمت سلفی‌گری شیعی گرایش یافت، در آغاز راه، متأثر از اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه بود. آشنایی او با آثار انتقادی اصلاح‌طلبان دینی مانند شریعت سنگلجی و حکمی‌زاده، در تکوین اندیشه انتقادی‌اش نسبت به صفویان مؤثر بود. کتاب *توحید عبادت شریعت سنگلجی و رساله اسرار هزارساله حکمی‌زاده*، که هر دو به نقد خرافات و غلو در تشیع پرداخته بودند، تأثیر عمیقی بر او گذاشته بود.

۳. تفرقه مذهبی و تضعیف وحدت اسلامی

در دوره پهلوی به سبب فراگیر شدن انگاره بیداری اسلامی، وحدت مسلمانان که به معنای وحدت مذاهب اسلامی در برابر استعمار اروپایی است، رواج یافت. در این میان، وحدت شیعه و سنی، به عنوان بزرگ‌ترین این مذاهب که همچنین اختلافات بسیار عمیقی داشتند، بیش از دیگران مطرح شد. در نتیجه رواج این انگاره،

برخی از روحانیون انقلابی یا اصلاح طلب که منشأ اختلافات شیعه و سنی را سیاست دینی صفویه می‌دانستند به نقد این رویکرد پرداختند.

پس از تأسیس «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» در قاهره (۱۹۴۷)، این جریان که خواهان نزدیکی مذاهب و وحدت مسلمانان در برابر استعمارگران بود، در سراسر دنیای اسلام طرفداران بیشتری یافت. برای نمونه در ایران، طالقانی در مقدمه ترجمه خود بر کتاب عبدالفتاح عبدالمقصود، نویسنده مصری و اهل سنت، درباره امام علی^(ع)، بر ضرورت وحدت اسلامی تأکید کرد. طالقانی در مقدمه این کتاب، پراکندگی و عدم وحدت مسلمانان را علت ضعف آن‌ها می‌داند و می‌گوید: این پراکندگی نتیجه حق‌پوشی است و ریشه آن به حکومت سیاه بنی‌امیه می‌رسد (عبدالمقصود، ۱۳۶۲: ۱۳). او همچنین به نقل از کواکبی، علت فقر عمومی مسلمین را تفرقه و اختلاف آنان می‌داند (طالقانی، ۱۳۷۷: ۳۴۳-۳۴۷).

البته در این مورد ابراهیم زنجانی پیشگام است. او صفویان را متهم به تازه کردن دشمنی قدیم و کهنه شیعه و سنی و دنبال کردن آن پس از هزار سال و جدایی انداختن میان مسلمانان دنیا می‌کند. او معتقد است این امر سبب ریختن خون میلیون‌ها نفوس، به هم ریختن اسلامیان، زبون ساختن یکدیگر و قوت دادن به دشمنان اسلام شد و مردم را به قیمت ترک واجبات بسیار، به لعن یک گروه از مردگان مشغول کرد (زنجانی، ۱۴۰۳: ۱۲۷).

نمونه دیگر مطهری است که بدون توجه به تجاوزهای مکرر عثمانی به خاک ایران و جنایات متعدد آنان، صریحاً آنان را طرفدار وحدت اسلامی و صفویه را مخالف آن می‌خواند (مطهری، ۱۳۸۵: ۷ / ۴۱۰). به باور او، صفویان بی‌توجه به طریقه قرآن، در سیاست با کفار علیه مسلمانان همکاری کردند و از اینکه با کفار علیه مسلمانان متحد شوند، پرهیز نداشتند (مطهری، ۱۳۸۹: ۸ / ۱۸۰) و در نظر او، این امر نقطه شروع ضعف اسلام بود (مطهری، ۱۳۹۵: ۱۵ / ۱۳۰).

بهشتی که از نظر فکری بسیار به مطهری نزدیک است، می‌گوید: اگر مسئله حج در میان نبود، تلاش‌های سودپرستان صفویه و سودپرستان عثمانی در جهت شکاف صددرصدی شیعه و سنی، که به دلیل دعوی خودشان بر سر حکومت ترتیب داده بودند، به ثمر می‌نشست، ولی حج جزو ضامن‌های اصیل وحدت بود و همین سبب می‌شد لاقلاً این جدایی کم شود (بهشتی، ۱۴۰۰: ۶ / ۲۸۱). او بر این باور بود که هر دو حکومت با اولویت‌بخشی به منافع سیاسی بر مصالح امت اسلامی، شکاف میان شیعه و سنی را عمیق کرده‌اند. در این مورد، موضع بهشتی منصفانه‌تر و بیش از نظر مطهری مطابق با حقایق تاریخی است، زیرا در اغلب موارد عثمانی‌ها به خاک ایران تجاوز و مقدمات عمیق شدن نزاع را مهیا می‌کردند.

بررسی نقدهای مربوط به این محور نشان می‌دهد که گفتمان وحدت اسلامی، به‌ویژه پس از تأسیس «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» در قاهره (۱۹۴۷)، تأثیر عمیقی بر نگرش روشنفکران دینی و روحانیون انقلابی ایران به تاریخ تشیع و صفویه گذاشته است. زنجانی، مطهری و بهشتی، با وجود

خاستگاه‌های فکری متفاوت، همگی بر نقش سیاست‌های مذهبی صفویان در تعمیق شکاف میان شیعه و سنی تأکید کرده‌اند. این متفکران، تحت تأثیر اندیشه بیداری اسلامی و ضرورت مقابله با استعمار غربی، وحدت جهان اسلام را امری ضروری می‌دانستند و صفویان را به سبب اولویت‌بخشی به منافع سیاسی خود بر مصالح امت اسلامی نقد می‌کردند. البته در این میان، بهشتی با نگاهی منصفانه‌تر، نقش هر دو حکومت صفوی و عثمانی را در تعمیق این شکاف مورد توجه قرار می‌دهد، در حالی که مطهری تأکید بیشتری بر نقش صفویان دارد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش نقدهای روحانیان معاصر به رویکردهای دینی صفویان مورد واکاوی قرار گرفت. بررسی آثار و دیدگاه‌های روحانیان منتقد نشان می‌دهد که نقدهای ایشان را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی کرد: استبداد دینی و استفاده ابزاری از دین برای تحکیم قدرت سیاسی، گریز از عقلانیت و رواج بدعت و خرافه، و تفرقه مذهبی و تضعیف وحدت اسلامی.

در محور نخست، روحانیون انقلابی همچون خمینی، مطهری، طالقانی و بهشتی، هریک از منظر خاص خود، استفاده ابزاری صفویان از دین را نقد کرده‌اند. خمینی و مطهری با نگاهی تاریخی - فقهی و بر مبنای نظریه ولایت فقیه، بر تبیین جایگاه واقعی روحانیت در حکومت تأکید داشته‌اند، در حالی که طالقانی و بهشتی با تأثیرپذیری بیشتر از جریان مشروطه‌خواهی و اندیشه‌های نائینی، بر استبداد دینی صفویان و تضاد آن با آموزه‌های اصیل اسلامی متمرکز شده‌اند. جریان فکری مربوط به منتقدان قائل به این محور نقد را می‌توان «احیای دینی» و «اصلاح دینی» دانست.

در محور دوم که پرکارترین محور نقد است، طیف متنوعی از متفکران با گرایش‌های فکری متفاوت، به نقد گریز از عقلانیت و رواج بدعت و خرافه در عصر صفویه پرداخته‌اند. شریعت سنگلجی و برقی با تأثیرپذیری از گفتمان سلفی، به نقد شدید خرافات و بدعت‌های رایج در تشیع پس از صفویه پرداخته و خواستار بازگشت به قرآن و سنت اصیل بوده‌اند. در مقابل، مطهری با دفاع از دستگاه فقاقت و فلسفی تشیع، غلبه اخباری‌گری در دوره صفویه را نشانه دوری از عقلانیت خوانده و صالحی نجف‌آبادی با رویکردی اصلاح‌گرایانه، به تفاوت میان «تشیع علوی» و «تشیع صوفیانه صفوی» پرداخته است. زنجانی نیز از منظر توسعه و پیشرفت، هزینه‌کرد برای ساخت مقابر و ترویج زیارت قبور را در تضاد با نیازهای واقعی جامعه دانسته است. در مجموع، اندیشه‌های «تحول‌خواهانه» و حتی «سلفی»، در کنار اندیشه‌های مربوط به «اصلاح دینی»، «تواندیشی» و «تجددخواهی» منجر به ایراد این دسته از نقدها شده است.

در محور سوم، متفکرانی چون زنجانی، مطهری و بهشتی، متأثر از گفتمان بیداری اسلامی و ضرورت وحدت جهان اسلام در برابر استعمار غربی، به نقد نقش سیاست‌های مذهبی صفویان در تعمیق شکاف میان شیعه و سنی پرداخته‌اند. آنان صفویان را به سبب اولویت‌بخشی به منافع سیاسی خود بر مصالح امت اسلامی مورد انتقاد قرار داده‌اند. البته در این میان، بهشتی با نگاهی منصفانه‌تر، نقش هر دو حکومت صفوی و عثمانی را در تعمیق این شکاف مورد توجه قرار داده است. دغدغه‌های مربوط به وحدت اسلامی از دو دسته علل درون‌دینی و برون‌دینی نشئت می‌گیرد. علل و خاستگاه‌های درون‌دینی، شامل اندیشه‌های «وحدت‌گرایی اسلامی» امثال مطهری و بهشتی است. خاستگاه‌های برون‌دینی نیز شامل اندیشه‌های «تجددخواه» و حتی «مشروطه‌طلب» زنجانی است که اساساً این جنگ و درگیری‌ها را عبث می‌انگارد.

نکته قابل تأمل آن است که چنان که روشن است، نقدهای این متفکران به رویکرد دینی صفویان، بیش از آنکه برخاسته از دغدغه‌های تاریخی صرف باشد، متأثر از خاستگاه‌های فکری، دغدغه‌های معرفتی و رویکردهای سیاسی آنان بوده است. به عبارت دیگر، این نقدها را می‌توان بازتابی از تحولات اندیشه دینی در ایران معاصر دانست. روحانیون انقلابی با دغدغه تأسیس حکومت اسلامی عادلانه، اصلاح‌طلبان دینی با دغدغه بازگشت به اسلام اصیل و پالایش دین از خرافات، متفکران سلفی با تأکید بر بازگشت به قرآن و سنت، و روشنفکران دینی با دغدغه وحدت جهان اسلام، هر یک از منظر خاص خود به نقد رویکرد دینی صفویان پرداخته‌اند.

در مجموع، این نقدها علی‌رغم تفاوت‌های بنیادین در مبانی فکری، به ما کمک می‌کند تا تصویر جامع‌تری از اثرات و پیامدهای سیاست‌های دینی صفویان بر جامعه ایرانی داشته باشیم و با نگاهی انتقادی به میراث فرهنگی و دینی این دوره تاریخی بنگریم. این بازاندیشی انتقادی، امکان بازتعریف هویت دینی و فرهنگی ایرانیان را در عصر حاضر فراهم می‌سازد و به ما کمک می‌کند تا با آگاهی بیشتر از موارث تاریخی خود، مسیر آینده را ترسیم کنیم.

مشارکت نویسندگان:

نویسنده اول: نازنین جلیلی، تهیه و آماده‌سازی منابع و گردآوری داده‌ها، تجزیه و تحلیل داده‌ها، تحلیل و تفسیر اطلاعات و نتایج، تهیه پیش‌نویس مقاله؛

نویسنده دوم و مسئول: دکتر محمود شیخ، استاد راهنمای پایان‌نامه، طراحی پژوهش، نظارت بر مراحل انجام پژوهش، بررسی و کنترل نتایج، اصلاح، بازبینی و نهایی‌سازی مقاله؛

نویسنده سوم: دکتر قربان علمی، استاد مشاور پایان‌نامه، نظارت بر پژوهش، مطالعه و بازبینی مقاله (زیرا مقاله مستخرج از پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد دانشجو است).

منابع

- برقعی، سید ابوالفضل (۱۳۵۶). *خرافات وفور در زیارات قبور*. چاپ سنگی.
- بهشتی، سید محمد (۱۳۸۷). *محیط پیدایش اسلام*. تهران: بقعه.
- بهشتی، سید محمد (۱۴۰۰). *در مکتب قرآن*. چاپ اول. تهران: نشر روزنه.
- تنکابنی، عبدالوهاب فرید (۱۳۱۵). *اسلام و رجعت*. تهران: چاپخانه دانش.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست* (۳ جلد). قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵). *تاریخ تشیع در ایران: از آغاز تا طلوع دولت صفوی*. قم: انصاریان.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۸). *اطلس شیعه*. تهران: انتشارات سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۶). *اسلام سیاسی در ایران*. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۲۷). *کشف اسرار*. چاپ سوم. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (س): (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)* (۲۱ جلد). چاپ چهارم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).^(۵)
- زنجانی، ابراهیم (۱۳۷۹). *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی (سرگذشت زندگانی من)*. به اهتمام: غلامحسین میرزا صالح. چاپ اول. تهران: انتشارات کویر.
- زنجانی، ابراهیم (۱۴۰۳). *آزمایش زندگی*. به اهتمام: حسن رستمی. چاپ اول. تهران: نشر نگاه معاصر.
- شریعت سنگلجی، محمدحسن (۱۳۲۳). *محو الموهوم*. چاپ اول. تهران: شرکت چاپخانه تابان.
- شریعت سنگلجی، محمدحسن (۱۳۴۵ الف). *توحید عبادت (یکتاپرستی)*. چاپ اول. تهران: مؤسسه انتشارات دانش.
- شریعت سنگلجی، محمدحسن (۱۳۴۵ ب). *کلید فهم قرآن بانضمام براهین القرآن*. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه انتشارات دانش.
- شهبازی، عبدالله (۱۳۸۲). *زندگی و زمانه شیخ ابراهیم زنجانی*. زمانه، (۱۰)، ۱۳-۱۹.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۰). *عصای موسی یا درمان بیماری غلّو*. چاپ اول. تهران: انتشارات امید فردا.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۵۸). *درس‌هائی از پرتوی از قرآن*. ۳ جلد. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۷۷). *منارهای در کویر: مجموعه مقالات آیت‌الله طالقانی (توحید و استبداد)*. به کوشش: محمد بسته‌نگار. چاپ اول. تهران: انتشارات قلم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کربن*. به کوشش سید هادی خسروشاهی. چاپ اول. قم: بوستان کتاب قم.
- عبدالمقصود، عبدالفتاح (۱۳۶۲). *امام علی بن ابی‌طالب (ع): تاریخ تحلیلی نیم‌قرن اول اسلام*. ترجمه، مقدمه و انتقادات: سید محمود طالقانی. تهران: شرکت سهامی انتشار.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). *یادداشت‌های استاد مطهری*. ۱۸ جلد. چاپ دوم. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ الف). *اسلام و نیازهای زمان*. ۲ جلد. چاپ سی و یکم. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ ب). *یادداشت‌های استاد مطهری*. ۱۸ جلد. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰ الف). *آشنایی با قرآن*. ۱۴ جلد. چاپ پانزدهم. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰ ب). *خدمات متقابل اسلام و ایران*. چاپ چهل و یکم. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۰ ج). *سیری در سیره ائمه اطهار*. چاپ چهل و چهارم. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). *یادداشت‌های استاد مطهری*. ۱۸ جلد. چاپ اول. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). *انقلاب اسلامی از دیدگاه فلسفه تاریخ*. چاپ اول. تهران: انتشارات صدرا.

نائینی، محمدحسین (۱۳۷۸). *تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، یا: حکومت از نظر اسلام. مقدمه و پاصفحه و توضیحات: سید محمود طالقانی. چاپ نهم. تهران: شرکت سهامی انتشار.

- Abrahamian, E. (1982). *Iran Between Two Revolutions* (Princeton Studies on the Near East). Princeton: Princeton University Press.
- Algar, H. (2020). *Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley: University of California Press.
- Arjomand, S. A. (1989). *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran (Studies in Middle Eastern History)*. New York: Oxford University Press.
- Ashraf, A. (1981). The Roots of Emerging Dual Class Structure in Nineteenth-Century Iran. *Iranian Studies*, 14 (1-2), 5-27.
- Bayat, M. (2000). *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran (Modern Intellectual and Political History of the Middle East)*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Keddie, N. R. (1995). *Iran and the Muslim World: Resistance and Revolution*. London: Palgrave Macmillan.
- Newman, A. J. (2008). *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire (Library of Middle East History)*. London: I.B. Tauris.

Transliteration

- Abdel-Maqsood, A. F. (1983). *Imam Ali ibn Abi Talib: A analytical history of the first half-century of Islam*. Trans. & Intro by Talqani, S. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Inteshar.
- Beheshti, S. M. H. (2008). *Mohit-e peydāyish-e eslām* [The environment of the emergence of Islam]. Tehran: Bogh'eh Publishing.
- Beheshti, S. M. H. (2021). *Dar maktab-e Qur'ān* [In the School of the Qur'an]. Tehran: Rozaneh Publishing.
- Borq'ei, S. A. (1977). *Khorāfāt-i vufūr dar ziyārāt-i qubūr* [Superstitions and Excess in Grave Visitations] (Stone-printed edition).
- Hosseini-zadeh, M. A. (2007). *Islam-e siyasi dar Iran* [Political Islam in Iran]. Qom: University of Mofid Press.
- Ja'farian, R. (1999). *Safaviyah dar arṣeh-i dīn, farhang va siyāsāt* [The Safavids in the arenas of religion, culture, and politics] (Vols. 1–3). Qom: Research Institute of Hawza and University.
- Ja'farian, R. (2006). *Tārīkh-e tashayyu' dar Īrān: Az āghāz tā tolū'-e Dowlāt-e Şafavī* [The history of Shi'ism in Iran: From the beginning to the rise of the Safavid State]. Qom: Ansariyān Publishing.
- Ja'farian, R. (2009). *Atlas-e Shi'eh* [Atlas of Shi'ism]. Tehran: Geographic Organization of the Armed Forces Publications
- Khomeini, R. (1948). *Kashf-e asrār* [Revealing the Secrets]. 3rd ed. Tehran: Ketāb-forushi-ye Islāmiyyeh.
- Khomeini, R. (2006). *Sahifeh-ye Imām: Majmū'eh-y-e āthār-e Imām Khomeini: (Bayānāt, payāmhā, mosāhebehā, ahkām, ejāzāt-e shar'ī va nāmenehā)* (21 vols.). 4th ed. Tehran: Mo'asseseh-ye Tanzim va Nashr-e Āsār-e Imām Khomeini.
- Motahari, M. (2010b). *Yādāshthā-ye Ostād Motahari* [Professor Motahari's Notes] (Vols. 1–18). Tehran: Sadra Publishing.
- Motahari, M. (2006). *Yaddāshthā-ye ostād Motahhari* [Notes of Professor Motahhari]. (18 vols.) 2nd ed. Tehran: Sadra Publishing.
- Motahari, M. (2009a). *Eslām va niyāzhā-ye zamān* [Islam and the Needs of the Time] 31st ed. (Vols. 1–2). Tehran: Sadra Publishing.
- Motahari, M. (2011a). *Āshnā'ī bā Qur'ān* [Familiarity with the Quran] 15th ed. (14 vols.). Tehran: Sadra Publishing.
- Motahari, M. (2011b). *Khadamāt-e motaqābel-e Islām va Irān* [The Reciprocal Services Between Islam and Iran]. Tehran: Sadra Publishing.
- Motahari, M. (2011c). *Siri dar sīra-ye A'imma-e Athār* [A Journey through the Life of the Pure Imams]. 44th ed. Tehran: Sadra Publishing.

- Motahhari, M. (2016). *Yaddāsht-hā-ye Ostād Motahhari* [Notes of Master Motahhari] (Vols. 1–18). Tehran: Sadra Publishing.
- Motahhari, M. (2018). *Enqelāb-e Eslāmi az dīdgāh-e falsafe-ye tāriq* [The Islamic Revolution from the viewpoint of the philosophy of history]. Tehran: Sadra Publishing.
- Nāʾīnī, M. H. (1999). *Tanbīh al-umma va tanzīh al-milla: Yā ḥukūmat az naẓar-i Islām* [Tanbih al-Ummah and Tanzih al-Millah: Government from the Perspective of Islam]. 9th ed. Edit by Ṭāliqānī, M. Tehran: Shirkat-i Sahāmī-i Intishār.
- Salehi Najafabadi, N. (2001). *Asā-ye Mūsā yā darman-e bimāri-ye gholow* [Moses' staff or the cure for the disease of exaggeration]. 1st ed. Tehran: Omid-Farda Publishing.
- Shahbazi, A. (2003). Life and times of Sheikh Ebrahim Zanjani. *Zamāneh*, (10), 13–19.
- Shariʿat-Sanglaji, M. H. (1944). *Mahw al-Mawhoum*. 1st ed. Tehran: Taban Printing Company.
- Shariʿat-Sanglaji, M. H. (1966a). *Tawḥīd-i ʾibādat (Monotheism of Worship)*. 1st ed. Tehran: Moʾassese Intishārāt-e Dānish.
- Shariʿat-Sanglaji, M. H. (1966b). *Kilīd-e fahm-e Qurʾān be enzemām-e Barāhīn al-Qurʾān* [The Key to Understanding the Qurʾān with Barāhīn al-Qurʾān]. 5th ed. Tehran: Moʾassese-ye Enteshārāt-e Dānesh.
- Tabatabaʾi, S. M. H. (2008). *Shīʿa: Majmūʿa-yi mozakirāt bā Prof. Henry Corbin* [Shiʿism: Collection of discussions with Prof. Henry Corbin]. Edit by Khosrowshahi, S. H. Qom: Boostan-e Ketab Qom.
- Tāleqāni, S. M. (1979). *Dars-hāʾī az partovī az Qurʾān* [Lessons from a Reflection on the Qurʾān] (Vols. 1–3). Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Intishār.
- Tāleqānī, S. M. (1998). *Menāre-ī dar kavīr: Majmūʿeh-ye maqālāt-e Āyatollāh Tāleqānī (Tawḥīd va estebdād)* [A Minaret in the Desert: Collected Articles of Ayatollah Taleghani (Monotheism and Tyranny)]. by Baste-negār, M. 1st ed. Tehran: Qalam Publishing.
- Tonkāboni, A. F. (1936). *Eslām va rajʿat* [Islam and Return]. Tehran: Danesh Press.
- Zanjāni, E. (2000). *Khāterāt-e Shaykh Ebrāhīm Zanjāni: Sargozasht-e zendegāni-e man* [Memoirs of Shaykh Ebrahim Zanjani: The story of my life]. Edit by Mīrzā Šāleḥ, G. 1st ed. Tehran: Kavir Publishing.
- Zanjani, E. (2024). *Āzmāyesh-e zendegī* [Life's Test]. Edit by Rostami, H. Tehran: Negāh-e Moʾāser Publishing.



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

Reflection of Shia teachings in the architecture of Isfahan during the Safavid era (Case study: Shaykh Lotfollah Mosque)

Abolfazl Salmani Gavari¹ , Kasra Karamvandi² 

1. corresponding author, Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran. Tehran. Iran (af.soleymani@ut.ac.ir)

2. Graduate of a Bachelor's degree in History Education, Farhangian University, Shohada-e Makkeh Center, Tehran, Iran (kasrabahar7@gmail.com)

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 21 July 2025

Received in revised form:
18 November 2025

Accepted: 15 December 2025

Published online: 11 March 2026

Keywords:

*Safavid,
Shaykh Lotfollah Mosque,
Shia Teachings,
Art and Architecture,
Isfahan*

Doctrines are fundamental elements in the formation of governments and social systems that regulate power relations, legitimize rulers, and guide domestic and foreign policies. Every government system is founded on an ideological framework that shapes its values, laws, and structures. These doctrines can influence areas such as economics, culture, religion, and even art and architecture. In Safavid Iran, these doctrines not only transformed the political and social structure but also influenced artistic and architectural styles. The Safavids, relying on religious legitimacy and the concentration of power, sought to express part of their political and cultural identity through urban architecture and magnificent buildings. One of the most prominent manifestations of this influence can be seen in the Sheikh Lotfollah Mosque in Isfahan. Our main issue in this research is how the reflection of Shiite teachings in the architecture of the Safavid era, with emphasis on the Sheikh Lotfollah Mosque, was manifested. This research, employing the historical method and a descriptive-analytical approach, draws on sources and field observation of works of art to answer the above question. It seems that the Safavid rulers used the application of teachings in the field of art and architecture as an effective tool for legitimizing and promoting the Shia religion, and the Sheikh Lotfollah Mosque had become a symbol of Shiite political architecture.

Cite this article: Salmani Gavari, A. & Karamvandi, K. (2026). Reflection of Shia teachings in the architecture of Isfahan during the Safavid era (Case study: Shaykh Lotfollah Mosque). *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 116-142. DOI: 10.22059/jhic.2025.399050.654591



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2025.399050.654591

Publisher: University of Tehran Press.

بازتاب آموزه‌های شیعی در هنر و معماری اصفهان عصر صفویه؛

مطالعه موردی مسجد شیخ لطف‌الله

ابوالفضل سلمانی گواری^۱، کسری کرمانندی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: af.soleymani@ut.ac.ir
 ۲. دانش‌آموخته کارشناسی آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، مرکز شهدای مکه، تهران، ایران. رایانامه: kasrabahar7@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰</p> <p>کلید واژه‌ها: صفویه، مسجد شیخ لطف‌الله، آموزه شیعی، هنر و معماری، اصفهان.</p>	<p>آموزه‌های ایدئولوژیک از ارکان اساسی در شکل‌گیری حکومت‌ها و نظام‌های اجتماعی به شمار می‌روند. این آموزه‌ها روابط قدرت را تنظیم، مشروعیت حاکمان را تبیین و جهت‌گیری سیاست‌های داخلی و خارجی را تعیین می‌کنند. هر نظام سیاسی بر پایه چهارچوبی ایدئولوژیک استوار می‌شود که ارزش‌ها، قوانین و ساختارهای آن را تعریف می‌کند. این چهارچوب، حوزه‌های گوناگونی از اقتصاد و فرهنگ گرفته تا مذهب، هنر و حتی معماری را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در ایران عصر صفوی، این آموزه‌ها نه تنها ساختار سیاسی و اجتماعی را متحول کردند، بلکه سبک‌های هنری و معماری را نیز عمیقاً تحت‌الشعاع خود قرار دادند. صفویان با تکیه بر مشروعیت مذهبی و تمرکز قدرت، بخشی از هویت سیاسی و فرهنگی خویش را در قالب معماری شهری و بناهای باشکوه به نمایش گذاشتند. یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های این تأثیرگذاری را می‌توان در مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان مشاهده کرد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که آموزه‌های شیعی در هنر و معماری عصر صفویه، با تأکید بر مسجد شیخ لطف‌الله، چگونه بازتاب و نمود یافته است؟ این پژوهش با به‌کارگیری روش تاریخی و رویکردی توصیفی - تحلیلی و با اتکا بر منابع کتابخانه‌ای و مشاهده میدانی آثار هنری، در پی پاسخ به این پرسش است. به نظر می‌رسد حاکمان صفوی با به‌کارگیری هدفمند آموزه‌ها در عرصه هنر و معماری، از آن به عنوان ابزاری مؤثر برای مشروعیت‌بخشی و ترویج مذهب تشیع بهره‌بردارند و مسجد شیخ لطف‌الله را به نمادی برجسته از معماری سیاسی - مذهبی شیعه تبدیل کرده‌اند.</p>
<p>استناد: سلمانی گواری، ابوالفضل و کرمانندی، کسری (۱۴۰۴). بازتاب آموزه‌های شیعی در هنر و معماری اصفهان عصر صفویه؛ مطالعه موردی مسجد شیخ لطف‌الله. <i>پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی</i>، ۵۱(۲)، ۱۱۶-۱۴۲.</p> <p>DOI: 10.22059/jhic.2025.399050.654591</p>	
<p>ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.</p> <p>© نویسندگان.</p> <p>DOI: 10.22059/jhic.2025.399050.654591</p>	



مقدمه

بی‌گمان آموزه‌های ایدئولوژیک از ارکان اساسی در شکل‌گیری حکومت‌ها و نظام‌های اجتماعی به شمار می‌آیند؛ آموزه‌هایی که روابط قدرت را تنظیم، مشروعیت حاکمان را تبیین و جهت سیاست‌های داخلی و خارجی را هدایت می‌کنند. هر نظام حکومتی بر پایه چهارچوبی فکری و ایدئولوژیک شکل می‌گیرد که ارزش‌ها، قوانین و ساختارهای آن را تعیین می‌نماید. این آموزه‌ها می‌توانند عرصه‌هایی گوناگون از اقتصاد و فرهنگ گرفته تا مذهب، هنر و حتی معماری را تحت تأثیر قرار دهند. در تاریخ ایران، پیوند سیاست و مذهب همواره نقشی تعیین‌کننده ایفا کرده و در برهه‌هایی خاص، از جمله در عصر صفوی، این تأثیر به‌شکلی ملموس در سبک‌های هنری و معماری بازتاب یافته است. در این دوره، آموزه‌های شیعی نه تنها ساختار سیاسی و اجتماعی را دگرگون ساخت که جهان‌بینی حاکم بر هنر و معماری را نیز عمیقاً متأثر کرد. صفویان با تکیه بر مشروعیت مذهبی و تمرکز قدرت، کوشیدند هویت سیاسی و فرهنگی خویش را در قالب معماری شهری و بناهای باشکوه به نمایش گذارند. یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های این تأثیرگذاری در اصفهان عصر شاه عباس اول نمایان شد؛ شهری که به پایتختی برگزیده شد و به نمادی گویا از اقتدار سیاسی، هویت شیعی و هنر ایرانی-اسلامی بدل گشت. معماری این عصر، از میدان نقش جهان تا کاخ‌های حکومتی، کتیبه‌ها و مساجد، گذشته از زیبایی‌های بصری خیره‌کننده، بازتاب‌دهنده مفاهیم عمیق سیاسی و مذهبی نیز بود. این بناها در واقع، ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به حکومت صفوی، ترویج تشیع دوازده‌امامی به عنوان مذهب رسمی و تقویت وحدت ملی به شمار می‌آمد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که «بازتاب آموزه‌های شیعی در هنر و معماری عصر صفویه، با تأکید بر مسجد شیخ لطف‌الله، چگونه جلوه و نمود یافته است؟».

پیشینه پژوهش

دوران صفویه به عنوان نقطه عطفی در تاریخ ایران، شاهد رسمیت‌یافتن مذهب تشیع دوازده‌امامی و پیوند ناگسستنی سیاست، دین و فرهنگ بود. در این میان، هنر و معماری به مثابه رسانه‌ای قدرتمند، بازتابنده و ترویج‌دهنده اندیشه‌های کلامی، فقهی و سیاسی حاکم بودند. پژوهش حاضر درصدد است با واکاوی ژرفانگرانه، نحوه تأثیرگذاری این آموزه‌ها را بر سیر تحولات هنر و معماری این عصر، به‌ویژه در کانون سیاسی-مذهبی آن، یعنی شهر اصفهان و با مطالعه موردی مسجد شیخ لطف‌الله مورد کاوش قرار دهد. زهره روحی (۱۳۸۱) در اثر بنیادین خود، اصفهان عصر صفوی: سبک زندگی و ساختار قدرت، با رویکردی جامعه‌شناختی-تاریخی، به تحلیل سازوکارهای مشروعیت‌سازی حکومت صفوی از طریق ابزارهای فرهنگی، از جمله هنر، پرداخته است. یافته‌های این پژوهش به‌خوبی نشان می‌دهد که چگونه فضاهای

معماری در خدمت نمایش نمادین اقتدار سیاسی - مذهبی سلطنت صفوی قرار گرفتند. با وجود این، این اثر به تحلیل جزئیات فقهی و بازتاب مستقیم آن در شاخصه‌های کالبدی معماری کمتر پرداخته است. محمد راستین (۱۳۹۵) در پایان‌نامه خود با عنوان *بررسی تأثیر اندیشه‌های تشیع در هنر اسلامی عصر صفوی*، نقش کلیدی گفتمان شیعی در شکل‌بخشی به محتوای هنرهای گوناگون این دوره را مورد تحلیل قرار داده است. اگرچه این تحقیق، خوانشی ارزشمند از خاستگاه مذهبی هنر صفوی ارائه می‌دهد، تمرکز اصلی آن بر هنرهای تزئینی و تصویری است و خلأ بررسی نظام‌مند معماری به عنوان عالی‌ترین تجلی گاه هنری این عصر به وضوح در آن احساس می‌شود. فیض‌الله بوشاسب‌گوشه و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله خود با عنوان «تأثیر اندیشه‌های قرآنی و مضامین شیعی بر معماری اماکن مذهبی اصفهان عصر صفوی» گامی فراتر نهاده و به‌طور خاص بر معماری مساجد متمرکز شده‌اند. این پژوهش، ارتباط میان مفاهیم اعتقادی و صورت معماری را در سه مسجد شاخص (جامع عتیق، شیخ لطف‌الله و حکیم) بررسی کرده است. نقطه قوت این تحقیق، توجه به مبانی فقهی و کلامی است، اما محدودیت اصلی آن، عدم بهره‌گیری از شواهد تصویری و تحلیلی نمادگرایی بصری در کنار متون کتیبه‌ها است که می‌توانست ابعاد پیچیده‌تری از موضوع را روشن سازد. محمدصادق اکرامی (۱۳۹۷) در پایان‌نامه *شناخت تغییرات کتیبه‌های مسجد شیخ لطف‌الله بر اساس منابع تصویری با دقتی کم‌سابقه*، به مستندسازی و تحلیل سیر تحولات کتیبه‌نگاری در این اثر بی‌نظیر پرداخته است. تمرکز تخصصی این پژوهش بر داده‌های متنی کتیبه‌ها، اطلاعات ارزشمندی از مضامین مورد تأکید حکومت ارائه می‌دهد. با این حال، نقشه پژوهش او عمدتاً محدود به متن بوده و از تحلیل این متون در چهارچوب نظریه‌های مشروعیت سیاسی و فقه شیعی غفلت ورزیده است. با توجه به بررسی پیشینه، شکاف پژوهشی محسوس در مطالعات پیشین، نبود پژوهشی یکپارچه است که سه رکن «اندیشه سیاسی شیعه»، «مبانی فقهی» و «بیان معماری» را به صورت هم‌زمان و در تطبیق با یکدیگر مورد کنکاش قرار دهد. پژوهش حاضر با اتکا به این خلأ، در پی دستیابی به اهداف زیر است: تلفیق داده‌های تاریخی، کلامی، فقهی و نشانه‌شناختی برای ارائه تحلیلی جامع از مسجد شیخ لطف‌الله، نه به عنوان یک بنای صرفاً زیبا، بلکه به مثابه «متنی مصور» از اندیشه حاکم. این پژوهش با عبور از توصیف‌های صرف تاریخی یا زیبایی‌شناختی، در پی کشف «منطق معنایی» نهفته در کالبد مسجد شیخ لطف‌الله است. فرضیه اصلی آن است که این بنا، تجسم عینی پروژه مشروعیت‌بخشی صفویان است؛ پروژه‌ای که در آن، آموزه‌های شیعی به ضوابطی برای شکل‌گیری فضا و اندیشه‌های سیاسی با محتوایی برای نمادپردازی تبدیل شده و در نهایت، «معماری» به رسانه‌ای برای تحکیم «هویت شیعی» و «اقتدار سلطنت» بدل گشته است. انجام این تحقیق می‌تواند الگویی برای خوانش فضاهای مذهبی - سیاسی دیگر ایران در ادوار مختلف را فراهم آورد.

روش پژوهش

این پژوهش از نظر هدف در زمره مطالعات بنیادی قرار می‌گیرد و از نظر ماهیت و روش با رویکردی توصیفی - تحلیلی انجام شده است. در این تحقیق، با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و اسنادی، به بررسی بازتاب آموزه‌های شیعی در دوره صفویه و ارتباط آن با سیاست‌های فرهنگی و هنری این حکومت پرداخته شده است. گردآوری داده‌ها به روش تاریخی صورت پذیرفته و منابع اصلی پژوهش شامل آثار تاریخ‌نگاران معاصر و متأخر دوره صفویه، مطالعه معماری بنای مسجد شیخ لطف‌الله، متون فقهی و کلامی و نیز کتاب‌های تحلیلی مرتبط با تاریخ هنر و معماری اسلامی در ایران بوده است. در فرآیند این پژوهش، نخست منابع مرتبط شناسایی و گردآوری شد، سپس با مطالعه عمیق آن‌ها، مفاهیم، آموزه‌ها و شواهد مرتبط با موضوع پژوهش استخراج گردید. در گام بعد، داده‌های به دست آمده در قالب موضوعات فرعی، دسته‌بندی و تبیین شد. روش تحلیل در این پژوهش به گونه‌ای تنظیم شده که بتوان ارتباط میان آموزه‌های شیعی و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی، هنری و معماری دوره صفویه را به‌طور نظام‌مند تبیین نمود.

اندیشه سیاسی و حاکمیت صفویه

تشکیل حکومت صفویه در آغاز سده دهم هجری یکی از تحولات سرنوشت‌ساز تاریخ ایران به شمار می‌آید. با ظهور این حاکمیت، ایران پس از سده‌ها آشفتگی، بار دیگر موفق شد هویت ملی و سیاسی‌اش را بازیابی کند؛ هویتی که این بار بر پایه یک «باور مذهبی مشترک» بنا شد و پیامدهای فراوانی به همراه داشت. شاه اسماعیل، بلافاصله پس از بنیان‌گذاری حکومت صفوی در سال ۹۰۷ ق. شیخ دوازده‌امامی را به عنوان سیاست مذهبی حاکمیت خود اعلام کرد (روملو، ۱۳۴۲: ۶۱). این مسیر، البته، بدون چالش نیز نبود و او ناچار شد هم‌زمان با مقابله با دو همسایه سنی‌مذهب (ازبکان - عثمانی)، با مخالفان و منتقدان داخلی نیز روبه‌رو شود. به‌طور کلی، می‌توان گفت بخشی از حکومت‌ها بدون تکیه بر چنین سیاستی نمی‌توانند شکل بگیرند و تثبیت شوند؛ چراکه این بُعد، نقشی اساسی در مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی ایفا می‌کند.

حاکمیت صفوی، در کنار سیاست‌های سخت‌گیرانه‌ای که در پیش گرفت، برای استوار کردن پایه‌های فکری و گسترش باورهای شیعی در میان مردم، ناچار به انجام اقدامات تکمیلی دیگری هم بود. واقعیت این بود که نه خود صفویان و نه حتی هواداران وفادارشان، یعنی قزلباش‌ها، آشنایی عمیقی با مبانی فقهی و اعتقادی تشیع نداشتند و همین ناآگاهی، ضرورت برنامه‌ریزی و آموزش گسترده در این زمینه را دوچندان می‌کرد. تشیعی که بر آن تأکید می‌کردند، بیشتر تحت تأثیر اندیشه‌های غالبانه بود که ویژگی‌های بارز آن شامل اعتقاد به تجسم و حلول، محبت افراطی نسبت به ائمه و دشمنی شدید با اهل تسنن می‌شد؛ این گرایش، ارتباط چندانی با تشیع فقه‌مندی مورد تأیید علمای شیعه نداشت. در چنین شرایطی، برای رسمی کردن

تشیع و جلب پذیرش عمومی، صفویان به علمای شیعه و متون فقهی آنان توجه ویژه‌ای نشان دادند (خواندمیر، ۱۳۶۳: ۴/۳۶۷؛ آقابرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۴/۱۰۴). در دوره‌های پیش از صفویان، سیاست‌های حمایت از اهل سنت و محدودیت‌های اعمال شده بر علمای شیعه، موجب پراکندگی آنان در داخل و خارج از ایران شده بود. مراکزی همچون جبل عامل، شامات، عراق و بحرین به کانون تجمع فقه‌های برجسته شیعه تبدیل شده بودند. این وضعیت، دولت نوپای صفوی را بر آن داشت تا ضمن حمایت و تقویت علمای داخلی، زمینه جذب و دعوت از علمای خارج از قلمرو را نیز فراهم سازد. تشکیل یک حکومت نیرومند شیعی در ایران، پایگاهی امن برای شیعیان به شمار می‌رفت و مهاجرت گسترده علمای شیعه به قلمرو صفویان را تسهیل نمود (هویدی، ۱۴۰۸: ۵۸؛ Janis, 2022: 179-195).

در نگاهی عمیق، رسمی شدن مذهب تشیع و تثبیت بنیان‌های فکری آن، پیامدهای متعددی به همراه داشت: نخست، یک ایدئولوژی مذهبی در خدمت حاکمیت قرار گرفت و به نظام سیاسی این امکان را می‌داد تا بر چالش‌های اولیه خود غلبه کند. دوم، این اقدام تمایز روشنی میان دولت صفوی و امپراتوری عثمانی که در سده دهم هجری قدرتی مسلط در جهان اسلام محسوب می‌شد، ایجاد کرد و به صفویان هویتی مشخص از نظر ارضی و سیاسی بخشید (سیوری، ۱۳۶۳: ۲۶؛ Janis, 2022: 179-195). ورود علمای شیعه به ایران و تمرکز آنان در مرکز قدرت صفوی، علاوه بر تقویت فکری مذهب تشیع، زمینه‌ساز تحولات جدیدی در حوزه اندیشه‌های سیاسی و مذهبی شد. این فرایند تاریخی که سیاست مذهبی صفویان را شکل داد، موجب بروز دیدگاه‌ها و تفکرات نوین در ارتباط با مذهب و حکومت گردید و در نهایت، زمینه‌ساز شکل‌گیری اندیشه‌ای تازه در سیاست صفویان شد. یکی از مباحث محوری در آموزه سیاسی و سیاست مذهبی، مسئله مشروعیت حکمرانی است. حاکمان صفوی برای تثبیت مشروعیت خود و زدودن هرگونه ابهام از آن، از اندیشه‌ای سیاسی بهره بردند که متشکل از چند مولفه بود و در ادامه به تشریح آن‌ها خواهیم پرداخت:

۱. طریقت صوفیانه و شریعت دینی: هنگام تهاجمات و دگرگونی‌های اجتماعی، مردم به‌طور طبیعی بدنبال پناهگاه‌های فکری و معنوی بوده اند تا بتوانند آسیب‌های اجتماعی را تحمل کنند.^۱ در نگاه مریدان و پیروان نیز، اتصال روحی شیوخ طریقت به عالم ملکوت، حقیقتی قطعی و غیرقابل انکار به شمار می‌رفت (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۴۶۶).

در سده نهم، باور به ارتباط اولیای طریقت با عالم دیگر، شکلی افراطی‌تر به خود گرفت و گاه به صورت اعتقاد به «حلول جوهر الوهیت» در نفوس برخی مشایخ، مانند سید محمد نوریخس، سید محمد مشعشع و دیگران

۱. برای مطالعه بیشتر در این مورد به کتاب سرچشمه تصوف در ایران نگاشته سعید نفیسی، نشر کتابخانه فروغی، چاپ ۱۳۴۳ مراجعه فرمایید.

ظاهر شد. در چنین فضایی، پیشگامان تصوف صفوی نیز یا خود این ادعاها را مطرح کردند، یا دست کم پیروانشان آن‌ها را در مقامی برتر از انسان‌های عادی می‌نشانند و ویژگی‌هایی فرا انسانی برایشان قائل می‌شدند (صفا، ۱۳۶۳، ۵/ ۱۴۵-۱۴۶). هرچند ادعای حلول جوهر الوهیت در شیوخ اولیه طریقت صفوی آشکارا بیان نشده و در حد کرامات و خوارق عادات و مقام معنوی شیوخ است؛ از دوره جنید به‌طور صریح در منابع مختلف به این امر اشاره شده است (خنجی، ۱۳۷۹: ۱۴۰). وقتی که پس از جنید، حیدر رهبری طریقت را عهده‌دار شد، همگان او را معبود خویش می‌دانستند و مقام الوهیت به‌صورت صریح و آشکارا برای او بیان شد (همان، ۱۴۱). گزارش‌هایی از مسافران اروپایی که در دوران سلطنت او به ایران آمده‌اند نیز این باورها را تأیید می‌کند. یکی از این مسافران درباره شاه اسماعیل می‌نویسد: «سپاهیان این شاه او را پرستش می‌کنند، بسیاری از آنان بدون زره و جوشن به جنگ می‌روند، با سینه‌های برهنه وارد میدان می‌شوند و با فریاد "شیخ! شیخ!" که در زبان فارسی به معنای "خدا! خدا!" است، جان خود را فدای او می‌کنند، برخی او را پیامبر می‌دانند، اما آنچه مسلم است، همه باور دارند که او هرگز نخواهد مرد» (امیدی، ۱۳۴۹: ۳۲۲).

این نوع اعتقاد به مرشدان طریقت که حالا در جایگاه پادشاه نیز قرار گرفته بودند، نه تنها در آغاز حکومت صفویان، بلکه تا پایان این سلسله ادامه داشت. سانسون، یکی از جهانگردانی که در زمان شاه سلیمان از ایران بازدید کرده، در این باره می‌نویسد: «شاه به عنوان فرزند پیامبر، رئیس مذهب کشور نیز هست، ایرانیان بر این باورند که شاه هرگز به عذاب دوزخ گرفتار نمی‌شود و اگر در امور دینی نیز مرتکب خطا شود، مورد بازخواست قرار نخواهد گرفت. بنابراین، اگر شاه در ماه رمضان روزه نگیرد یا شراب بنوشد، به دلیل نسبتی که با خاندان پیامبر دارد، گناهی مرتکب نشده و از اجرای قوانین شرع معاف است» (سانسون، ۱۳۴۶: ۳۶). این سطح از اعتقاد و ارادت به پادشاه، بی‌شک ریشه در همان رابطه مراد و مرید در آغاز طریقت صفویه دارد. اکنون شیوخ طریقت، در لباس پادشاهی، همان ادعاهای پیشین درباره کرامات و معجزات را به شکلی نوین مطرح می‌کردند. آنان مدعی بودند که در رؤیا با امامان دیدار کرده و از آن‌ها در مورد خیر و صلاح مملکت راهنمایی می‌گیرند؛ به‌ویژه دستوراتی درباره جنگ با دشمنان را از ایشان دریافت می‌کردند (ترکمان، ۱۳۷۸، ۱/ ۲۸؛ عالم‌آرای شاه اسماعیل، ۱۳۴۹: ۶۰).

یکی از مهم‌ترین رویکردهای مشروعیت‌ساز صفویان که بر فرهنگ سیاسی ایرانی تکیه داشت، تبارسازی یا نسب‌سازی بود. پادشاهان این سلسله با بهره‌گیری از گفتمان شیعی، در تلاش بودند نسب خود را به امامان شیعه^(۴) پیوند دهند (ابن بزاز، ۱۳۷۳: ۷۰). طرح این ادعا، زمینه تبلیغاتی گسترده را فراهم ساخت؛ به‌گونه‌ای که در منابع مختلف دوران صفوی تکرار شد و به‌مرور در ذهن مسلمانان ایران، این باور شکل گرفت که صفویان از تبار پیامبر اسلام^(ص) هستند (شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۵-۳۶ و ۱۶۵-۱۶۶). بر اساس این روایت‌ها، آن‌ها نه تنها از نسب نبوی برخوردار بودند، بلکه مأموریتی الهی نیز داشتند (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۴۶-۴۷).

۲. الهی‌سازی قدرت در عصر صفوی؛ بازتابی از اندیشه‌ی ایرانی‌شهری: بُعدی از مشروعیت حکومت صفویان، متکی بر مفهوم سلطنت بود. مفهومی که ریشه در اندیشه کهن ایرانی‌شهری و باور به فره ایزدی داشت، بر پایه این باور، فرمانروایی تنها زمانی مشروع و مقبول است که مورد تأیید الهی قرار گیرد. منابع تاریخی بارها به این موضوع اشاره کرده‌اند، به عنوان نمونه، فردوسی در شاهنامه، هنگام روایت به تخت نشستن داراب، بر همین اصل تأکید می‌کند:

چو دارا به تخت مهی برنشست	کمر بر میان بست و بگشاد دست
چنین گفت با موبدان و ردان	بزرگان و بیدار دل بخردان
که گیتی نجستم به رنج و به داد	مرا تاج یزدان به سر بر نهاد

(فردوسی، ۱۳۸۹: ۳۳۲)

در مقایسه میان اندیشه‌های شیعی و اهل سنت، می‌توان گفت که شیوه نگرش صفویان به رهبری و جانشینی، قرابت زیادی با باورهای شیعه دوازده‌امامی در خصوص انتخاب امامان دارد. از منظر شیعه، امامان افرادی هستند که به صورت خاص از سوی خداوند برگزیده شده‌اند و از هرگونه خطا و آلودگی مبرا هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۵/۳۵۱-۳۵۰). در منابع صفوی نیز این باور در دو سطح قابل‌شناسایی است: نخست، تأکید بر اثبات نسب شیخ صفی‌الدین اردبیلی به «پیروز شاه زرین‌کلاه بن محمد شرفشاه» است (ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۷۰؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۵-۳۶). دوم، مجموعه‌ای از روایت‌ها و استدلال‌هایی است که به جانشینی شیخ صفی به جای شیخ جمال، فرزند شیخ زاهد گیلانی مربوط می‌شود (عالم‌آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۱۴-۱۵). همچنین در گزارش‌هایی از خواب‌های پیشگویانه، پادشاهی فرزندان صفی‌الدین به روشنی پیش‌بینی می‌شود و این پیشگویی نیز با تأیید مستقیم شیخ زاهد همراه است که گفته بود: «مژده باد تو را که از فرزندان تو یکی پادشاه خواهد شد» (جهانگشای خاقان، ۱۳۶۴: ۱۶-۱۷).

درنهایت، اندیشه سیاسی صفویان بر مشروعیت الهی حکومت تأکید داشت، شاهان صفوی خود را نه تنها پادشاه، بلکه «نماینده امام زمان (عج)» و «ظل‌الله» می‌دانستند.^۱ این دیدگاه، حکومت صفوی را به الگویی تئوکراتیک^۲ تبدیل کرد که در آن، شاه علاوه بر اقتدار سیاسی، جایگاهی مذهبی نیز داشت (ترکمان، ۱۳۷۸: ۱/۸۴).

۱. برای مطالعه بیشتر در زمینه مشروعیت عصر صفوی رجوع شود به: آقاجری، هاشم (۱۳۷۹). روحانیت و سلطنت در ایران عصر صفوی، رساله دکتری. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

۲. تئوکراتیک (Theocratic) «به معنای حکومت دینی یا خداسالاری است. این اصطلاح به نظامی سیاسی اشاره دارد که در آن قدرت حکومتی بر اساس اصول دینی مشروعیت می‌یابد و رهبران حکومت معمولاً مقامی مذهبی دارند یا خود را نماینده خلوند بر زمین می‌دانند» (Wintrobe & Padovano, 2009: 90).

تأثیر آموزه سیاسی - فقهی بر هنر و معماری

هنر و معماری همواره آینه‌ای از قدرت، ایدئولوژی و سیاست حاکمان بوده‌اند. تاریخ گواهی می‌دهد که حکومت‌ها از این دو ابزار برای تثبیت مشروعیت، انتقال پیام‌های ایدئولوژیک و شکل‌دهی به هویت فرهنگی بهره جسته‌اند. سیاست‌گذاری‌های حکومتی بر سبک‌های هنری و به‌ویژه معماری تأثیر نهاده است؛ از این‌رو، بررسی هنر به مثابه بخشی از فضای فرهنگی جامعه و معماری به عنوان جلوه‌ای برجسته از آن، حائز اهمیت فراوان است. در ادامه، پس از ارائه تعاریفی از هنر و معماری، به تأثیر آموزه‌های سیاسی - فقهی و سیاست حاکمیت صفوی بر این دو عرصه خواهیم پرداخت.

هنر و معماری: در میان تعاریف و تفسیرهای مختلفی که در تلاش برای بیان ماهیت هنر ارائه شده‌اند، یکی از دیدگاه‌هایی که به‌طور گسترده مورد پذیرش قرار گرفته، این است که هنر به عنوان رسانه‌ای شناخته می‌شود که از طریق آن، انتقال معنا به‌صورت زیبا ممکن می‌شود (پاکباز، ۱۳۷۹: ۶۵۳-۶۵۱). در این چهارچوب، انتقال معنا از طریق انواع شیوه‌های بیان هنری مانند نوشتار (که شامل انواع سبک‌های ادبی می‌شود)، معماری، پیکره‌سازی، طراحی، گرافیک، موسیقی، نشر، رقص، تئاتر و درنهایت سینما صورت می‌گیرد (Emami, 2024: 18-21). هنر در واقع ابزاری است برای انتقال عواطف و احساسات هنرمند به مخاطب. هنرمندان با توانایی‌های خود، قادرند احساسات و تجربیاتشان را در آثارشان به گونه‌ای بازتاب نمایند که واکنش‌های عاطفی مخاطبان را نیز برانگیزد و ارتباطی عاطفی و معنوی با آنان برقرار کنند. این آثار به گونه‌ای طراحی شده‌اند که مفاهیمی را که برای بسیاری از مردم دشوار یا ناپیدا بوده، به شکلی ملموس و قابل‌درک بیان کنند.

امروزه هنرهایی مانند معماری، عکاسی، نقاشی، مجسمه‌سازی، آهنگ‌سازی، فیلم‌سازی، تئاتر و دیگر شاخه‌ها به بخشی جدایی‌ناپذیر و جذاب از زندگی انسان‌ها در جوامع مختلف تبدیل شده‌اند. لئو تولستوی^۱ نیز در همین زمینه می‌نویسد: «هنر، یک فعالیت انسانی است که هدفش انتقال عالی‌ترین و ناب‌ترین احساساتی است که انسان‌ها به آن‌ها دست یافته‌اند» (تولستوی، ۱۳۶۴: ۷۶)

معماری را نیز می‌توان یکی از شاخه‌های مهم و اثرگذار هنر دانست که ترکیبی از خلاقیت، زیبایی‌شناسی و کارکرد عملی است. به عنوان هنری که در فضای سه‌بعدی شکل می‌گیرد، معماری نه تنها محیط زندگی انسان را سامان می‌دهد، بلکه بازتابی از فرهنگ، باورها و ایدئولوژی‌های حاکم بر یک جامعه نیز محسوب می‌شود (گیدئون^۲، ۱۳۸۷: ۴۵). در تاریخ تمدن‌ها، معماری همواره نقشی فراتر از یک سازه فیزیکی داشته و به عنوان وسیله‌ای برای بیان قدرت، دین، سیاست و ارزش‌های اجتماعی به کار رفته است (کستلر^۳، ۱۳۹۵: ۲۱۳). از این منظر، معماری را

1. Leo Tolstoy

2. Gideon

3. Castells

می‌توان هنری دانست که نه‌تنها زیبایی بصری می‌آفریند، بلکه هویت فرهنگی هر ملت را نیز تثبیت و بازنمایی می‌کند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

صفویان در بسیاری از شاخه‌های هنری، وارث میراث درخشان هنر دربار تیموریان بودند. در سنت فرهنگی ایران، خاندان سلطنتی و طبقات بالای جامعه معمولاً اصلی‌ترین سفارش‌دهندگان آثار هنری به شمار می‌رفتند؛ از این طریق، هم زمینه شکوفایی هنر فراهم می‌شد و هم انگیزه و اشتیاق هنرمندان برای خلق آثار جدید تقویت می‌گردید. حمایت‌های این طبقات نه‌تنها موجب رونق هنر بود، بلکه نوع و شکل آثار هنری تولیدشده را نیز تا حد زیادی تعیین می‌نمودند (زکی، ۱۳۶۳: ۹-۱۱). بر این اساس شکوفایی هنر، به‌ویژه معماری، در دوره صفوی تا حد زیادی وام‌دار پشتیبانی ساختار حکومتی بوده است؛ حمایتی که هدف آن بهره‌برداری از هنر به عنوان ابزاری برای تثبیت و نمایش اقتدار سیاسی و مذهبی حاکمیت صفوی بود.

بازتاب سیاست حاکم بر هنر و معماری: چنانچه سیاست و اندیشه آن را در چهارچوبی محدود و صرفاً ناظر بر نهادهای رسمی سیاسی همچون حاکمیت تلقی نماییم، در این صورت نخستین نقش هنر در پیوند با سیاست، نقشی خادمانه و در عین حال مثبت خواهد بود. در این نگاه، هنر به منزله ابزاری کارکردی و هدفمند عمل می‌نماید که بازتاب‌دهنده اندیشه مسلط برای حاکمیت، نهادهای حکومتی و سایر اقدار جامعه مدنی است. ازجمله نموده‌های بارز این رویکرد، می‌توان به آثاری اشاره کرد که بر شجاعت و توانمندی‌های نظامی تأکید دارند؛ نظیر بناهای یادبودی که در بسیاری از کشورها به یاد قربانیان جنگ‌ها و به عنوان نمادی از سربازان دلاور برپا می‌شوند، چنین هنری، ذیل عنوان «هنر سیاسی»، با هدف خدمت به حاکمیت یا دولت‌های معین تعریف می‌شود و گاه به عنوان ابزاری در راستای مشروعیت‌بخشی یا تبلیغ مشروعیت آن‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد.

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، هنر می‌تواند شکلی از فعالیت سیاسی باشد. در این زمینه، حاکمان هنرمندان را به خدمت می‌گیرند تا عناصری همچون تمبر، اسکناس، یادمان‌ها (در قالب آثار معماری و مجسمه‌سازی) و لباس‌های متحدالشکل را طراحی کنند و دیگر فعالیت‌های مشابه را انجام دهند. بنابراین، در هر حوزه‌ای که حاکمیت یا مقامات سیاسی هزینه‌ها را متقبل شده و از فعالیت‌های هنری حمایت کنند، سیاست نقش «کارفرما» را برای هنر ایفا می‌کند. در طول تاریخ و در فرهنگ‌های مختلف، شاهد کوشش حکمرانان، اشراف و نهادهایی مانند کلیسا برای استخدام هنرمندان بوده‌ایم؛ هرچند که این امر در دوره‌های مختلف، اشکال گوناگونی به خود گرفته است. افزون بر این، نباید فراموش کرد که حتی در شرایط کنونی و در جوامع مدرن و صنعتی‌شده نیز شمار زیادی از هنرمندان برای تحقق اهداف سیاسی، به استخدام حاکمیت‌ها درمی‌آیند.

حاکمیت سیاسی صفویه به‌خوبی از معماری که بخشی از هنر محسوب می‌شود، بهره جست و آن را هوشمندانه در خدمت تفکر و سیاست خود قرارداد؛ حاصل این رویکرد، شکل‌گیری سبکی متمایز در تاریخ معماری با عنوان سبک صفوی است. چنانکه پیش‌تر اشاره شد پیشرفت و شکوفایی معماری در این دوره نشان‌دهنده سرمایه‌گذاری گسترده حکومت در این حوزه بود تا بتواند معماری را به عنوان ابزاری کارآمد در جهت تحقق اهداف خود به کار گیرد. چنین به نظر می‌آید معماری ایران پس از ورود اسلام، چهار دوره شاخص را پشت سر نهاده است: ۱. شیوه عباسی ۲. شیوه سلجوقی ۳. شیوه ایرانی - مغولی ۴. شیوه صفوی. نخستین دوره، مربوط به زمانی است که مرکز خلافت عباسیان در شهر بغداد قرار داشت و این سبک در سراسر قلمرو اسلامی گسترش یافت، از مهم‌ترین ویژگی‌های معماری در این دوره، می‌توان به کاربرد گسترده آجر و گچ در ساخت‌وساز اشاره کرد؛ مصالحی که به تدریج جایگزین سنگ، به‌ویژه در نواحی شام شدند. با آغاز دوران سلجوقیان، سبک معماری جدیدی پدید آمد که دارای ویژگی‌هایی متمایز از دوره پیشین بود، این شیوه، بر عظمت، وسعت و استحکام بناها تأکید داشت (زکی، ۱۳۶۳: ۹-۱۱)، در این دوره، معماری با نقوش برجسته، گچ‌بری‌های هنرمندانه و پوشش دیوارهای داخلی با کاشی‌های رنگی و درخشان همراه بود (پرایس، ۱۳۶۴: ۶۱)، در دوره ایرانی - مغولی، ساختارهای معماری، به‌ویژه آرامگاه‌ها و مقابر با طرح‌هایی شبیه به برج، تا حد زیادی سبک سلجوقی را حفظ کردند، معماران ایرانی در این دوران، با تمرکز بر ارتفاع گنبد و بهره‌گیری از ستون‌هایی کشیده پیرامون آن - مشابه مناره‌ها - به سبکی نوین در طراحی دست یافتند (کونل، ۱۳۵۵: ۸۰). در همین دوره، جلوه‌های زیبایی‌شناختی، تناسب و ظرافت بناها، به‌ویژه در مساجد، بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت، گچ در تزئینات، به‌ویژه در ساخت محراب‌ها، کاربرد فراوان داشت و همچنین، استفاده از کاشی‌هایی با اشکال ستاره‌ای، به عنوان نمادی از مهارت برجسته معماران این عصر، رواج یافت (زکی، ۱۳۶۳: ۲۷-۲۵).

در دوره صفوی، سبک معماری و فنون صنعتی جدیدی پدید آمد که تحت تأثیر حمایت ویژه این حکومت، به شکوفایی رسید. این شیوه در مقایسه با دوره‌های پیشین، به‌ویژه سبک ایرانی - مغولی (تیموری)، از انسجام و برتری چشمگیری برخوردار شد. از نمودهای این شکوفایی، احداث بارگاه‌های باشکوه برای امامان و شخصیت‌های برجسته شیعه در شهرهایی مانند کربلا، نجف و سامرا بود. این بناها با گنبد‌های پیازی‌شکل و مناره‌های بلند و استوانه‌ای، هویتی متمایز یافتند. تزئینات تمامی ابنیه مذهبی این عصر با کاشی‌های معرق و در رنگ‌هایی دل‌نشین و با نقوشی الهام‌گرفته از گل‌ها و شاخه‌های نباتی انجام می‌شد که جلوه‌ای بی‌بدیل به بناها می‌بخشید و گواهی بود بر ذوق والای هنری و توانایی فنی هنرمندان ایرانی در خلق فضایی مسحورکننده (Trevathan, 2017: 124-127).

این پیشرفت ویژه معماری را می‌توان در دو بُعد کلیدی تحلیل کرد: نخست، سرمایه‌گذاری بی‌سابقه حکومت در هنر و معماری و دوم، به‌کارگیری معماری به عنوان ابزاری برای تثبیت مشروعیت سیاسی. صفویان، به‌ویژه در دوره شاه عباس اول، با اجرای برنامه‌های عمرانی گسترده و ساخت بناهای متعدد، از معماری به‌منظور اهداف سیاسی بهره بردند. در این میان، مسجد شیخ لطف‌الله به عنوان یکی از مهم‌ترین بناهای این دوره، به کانونی برای تجلی معماری سیاسی - فقهی صفوی تبدیل شد (نوایی و غفاری فرد، ۱۳۸۹: ۳۴۲).

مسجد شیخ لطف‌الله: نگین درخشان معماری صفوی

از جمله اقدامات شاه عباس در سال ۱۰۰۶ ق. انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان بود (ترکمان، ۱۳۷۸: ۱ / ۵۴۴). او با انتخاب اصفهان به عنوان پایتخت، این مکان تاریخی را بار دیگر به کانون توجه تبدیل کرد. در این دوره، چهره اصفهان دگرگون و به الگویی بی‌نظیر از پیشرفت شهری و معماری ایران بدل گشت. تعاملات اجتماعی در لایه‌های مختلف جامعه، استقرار نظام حاکمیت در شهر و نقش پررنگ مذهب در فضای شهری و روابط میان مردم، از یک سو و پیوند متقابل جامعه شهرنشین با شاه در سایه مؤلفه‌های مذهبی از سوی دیگر، جان تازه‌ای به ساختار شهری بخشید و تحولات عمیقی را در معماری اصفهان رقم زد (Babaie, 2008: 109). شهر به یک قطب مذهبی، سیاسی و هنری مبدل گشت، در آنجا آثار برجسته زیادی بنا شد که می‌توان از آن‌ها به عنوان نمونه‌های معماری عصر صفوی یاد نمود. یکی از نمونه‌های امر استفاده از معماری در جهت تبیین و تثبیت مشروعیت بخشی صفویان را می‌توان در مسجد شیخ لطف‌الله، مشاهده کرد که به معرفی آن خواهیم پرداخت:

مسجد شیخ لطف‌الله در دوران شاه عباس صفوی و به فرمان او بنا شد. این سازه به نام شیخ لطف‌الله میسی عاملی (متوفی ۱۰۲۳ ه.ق)، از عالمان برجسته اصفهان، نام‌گذاری شده است. او از همان آغاز، قصد داشت امامت این مسجد را به شیخ لطف‌الله واگذار کند. به نظر می‌رسد پیش از ساخت این مسجد، در همین محل مسجدی قدیمی به نام مسجد کوچه جلوخان وجود داشته که مسجد شیخ لطف‌الله به جای آن بنا شده است. تاریخ آغاز ساخت این مسجد را سال ۱۰۱۱ ه.ق یا ۱۰۱۳ ه.ق دانسته‌اند و بر اساس کتیبه محراب، ساخت و تزیینات آن در سال ۱۰۲۸ ه.ق به پایان رسیده است. بر طبق کتیبه‌ای که در محراب مسجد قرار دارد، محمدرضا فرزند استاد حسین بنا اصفهانی، معمار این اثر باشکوه بوده است. پس از اتمام مسجد، ابتدا ملا عبدالله شوشتری به امامت آن منصوب شد و پس از او، این مقام به شیخ لطف‌الله سپرده شد (ترکمان، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۵۷).

مسجد شیخ لطف‌الله در سمت شرقی میدان نقش جهان (امام خمینی^(ع)) فعلی قرار دارد و عمارت عالی‌قاپو درست در روبه‌روی آن واقع شده است، این مسجد برخلاف اغلب مساجد ایرانی، فاقد صحن، رواق و مناره

است و تنها یک شبستان دارد که با کاشی‌های معرق و هفت‌رنگ مزین شده است. روشنایی این شبستان نیز از طریق روزنه‌ها و پنجره‌هایی که در گنبد و دیوارهای آن تعبیه شده، تأمین می‌شود (Emami, 2024: 46-47). در فضای مسجد، کتیبه‌هایی از آیات قرآن، روایات و اشعاری از شیخ بهایی دیده می‌شود که بخش عمده آن به خط علیرضا عباسی، از خوشنویسان برجسته دوره صفوی، نگاشته شده است (موحد ابطحی، ۱۴۱۸: ۲/۲۳-۱۶). چنین به نظر می‌آید که ساخت مسجد شیخ لطف‌الله در قلب میدان نقش جهان، در کنار سایر بناهای سیاسی و مذهبی عصر صفوی، تنها یک اقدام عمرانی نبود، بلکه بازتابی از اندیشه سیاسی تشیع در دوره شاه عباس صفوی به شمار می‌رفت. این مسجد که برای اقامه نماز خاندان سلطنتی و عالمان خاص در نظر گرفته شده بود (Trevathan, 2017: 124-127; آژند، ۱۳۸۰: ۴۳۰)، در واقع نمادی از پیوند دین، سیاست و جلوه‌ای از مشروعیت‌یابی قدرت صفویان از طریق تشیع دوازده‌امامی محسوب می‌شد. انتخاب شیخ لطف‌الله میسی عاملی، از فقهای نامدار شیعه، برای امامت آن و حضور اشعار و کتیبه‌های مذهبی با مضامین مورد اهتمام شیعه، در معماری و تزیینات مسجد، مؤید این معناست که صفویان با بهره‌گیری از نمادهای مذهبی و فضاسازی معنوی، در پی تثبیت پایه‌های فکری و سیاسی حکومت شیعی خود بوده‌اند (Babaie, 2008: 110). از این منظر، مسجد شیخ لطف‌الله را می‌توان تجلی‌بخش اندیشه سیاسی تشیع صفوی و بازتابی از سیاست دینی حاکم در آن عصر دانست. در این بنا، عناصر بازتاب‌دهنده تفکر سیاسی - فقهی صفویان به‌وضوح قابل مشاهده است؛ نمونه‌هایی همچون گزینش آیات قرآنی هم‌سو با باورهای شیعی، تأکید بر نام امیرالمؤمنین علی^(ع) که از جایگاهی ویژه در مذهب تشیع برخوردارند.

۱. سوره‌ها و آیات قرآنی مرتبط با باورهای شیعی

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، آیات و سوره‌های به‌خصوصی در این مسجد به کار گرفته شده است که مورد تأکید شیعیان است و طبق گفته اکثر تفاسیر در وصف اهل بیت پیامبر^(ص) نازل شده است:

الف) سوره انفطار: سوره انفطار از جمله سوره‌هایی است که هم به معاد و روز قیامت اشاره دارد و هم در سخنان پیامبر اکرم^(ص) و حضرت علی^(ع) مورد تأکید قرار گرفته و این امر موجب می‌شود که در مذهب تشیع مورد توجه قرار گیرد. از مهم‌ترین آیات این سوره، آیه ششم است. بر پایه روایتی، پیامبر اکرم^(ص) پس از تلاوت این آیه فرمودند: «جهل انسان، عامل اصلی غرور اوست» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۸/۴۳۹). همچنین در نهج‌البلاغه، خطبه‌ای از امام علی^(ع) درباره همین آیه نقل شده است، امام علی^(ع) در این خطبه، انسان را مخاطب قرار می‌دهد و با لحنی انتقادی گلایه می‌کند که چگونه آدمی جرأت گناه یافته و دچار غرور شده است، در حالی که حتی نگران بیماری درونی خود نیست؛ بیماری‌ای که در برابر سختی‌های دیگر، برای دیگران احساس نگرانی می‌کند. چگونه ممکن است بیم شبیخون خشم الهی، او را از خواب غفلت

بیدار نکند؟ چگونه با همه ناتوانی و ضعفش در برابر پروردگاری کریم، جسارت معصیت می‌یابد؟ پروردگاری که همواره بر او احسان کرده، لحظه‌ای لطف خود را از وی دریغ نورزیده و پیوسته در حق او فضل و بخشش روا داشته است (انصاریان، ۱۳۷۹: ۴۹۰)، از نکات مهم دیگر درباره این سوره، حدیثی است که از امام حسین^(ع) در ادامه سوره نقل شده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا كَانَتْ لَيْلَةُ الْجُمُعَةِ أَنْزَلَ اللَّهُ مَلَائِكَةً يَبْعَدُ الدَّرَّ، فِي أَيْدِيهِمْ أَقْلَامٌ مِنْ ذَهَبٍ وَقَرَّاطِيسٌ مِنْ فِضَّةٍ، لَا يَكْتُبُونَ إِلَّا لَيْلَةَ السَّبْتِ إِلَّا الصَّلَاةَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَلِّ مُحَمَّدٍ، فَأَكْثَرُوا مِنْهَا. قَالَ: إِنَّ مِنَ السُّنَنِ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ أَلْفَ مَرَّةٍ، وَفِي سَائِرِ الْأَيَّامِ مِائَةَ مَرَّةٍ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳/۴۱۶).

از امام حسین^(ع) نقل شده است که چون شب جمعه فرا رسد، فرشتگانی به تعداد ذرات آفرینش، با قلم‌هایی از طلا و کاغذهایی از نقره، از آسمان نازل می‌شوند و تا شب شنبه چیزی جز صلوات بر محمد و آل محمد نمی‌نویسند. بنابراین، توصیه شده است که در شب‌های جمعه، بسیار بر پیامبر و اهل بیتش صلوات فرستاده شود؛ از سنت است که در هر جمعه هزار بار و در روزهای دیگر، صد بار بر محمد و خاندان او درود فرستاده شود، بدین ترتیب، کاملاً مشهود است که عنصر صلوات بر پیامبر و اهل بیت او - که جایگاهی والا در تشیع دارد - و تأکید بر آن در تفسیر و جایگاه سوره انفطار، با نگرش شیعی حاکمان صفوی و نوع تفکر مذهبی آنان ارتباطی مستقیم دارد.

ب) سوره بینه: سوره بینه به رسالت جهانی پیامبر اسلام^(ص) اشاره دارد و آن را همراه با دلایل و نشانه‌های روشن معرفی می‌کند. این سوره همچنین به دو حکم فقهی مهم، یعنی وجوب نماز و زکات پرداخته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۷/۹۶). از مهم‌ترین آیاتی که اهمیت این سوره را برای شیعیان دوچندان می‌کند، آیه هفتم آن است که به «آیة خَيْرِ الْبَرِيَّةِ» شهرت یافته است. بر پایه روایات متعددی که در منابع حدیثی و تفسیری اهل سنت و شیعه نقل شده، این آیه درباره امام علی^(ع)، اهل بیت^(ع) و شیعیان ایشان تفسیر شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۷۵۹)، برای نمونه، علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان* از کتاب *الدر المنثور* نقل می‌کند که:

نزد پیامبر خدا^(ص) نشسته بودیم که علی^(ع) از راه رسید. پیامبر^(ص) فرمود: به آن خدایی که جانم در دست اوست، این مرد و پیروانش (شیعیانش) تنها کسانی هستند که در قیامت رستگار خواهند بود. سپس این آیه نازل شد: *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ*، از آن زمان، هرگاه اصحاب پیامبر^(ص) علی^(ع) را می‌دیدند که وارد می‌شود، می‌گفتند: خَيْرُ الْبَرِيَّةِ آمد (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۰/۳۴۱).

ج) سوره شمس: سوره شمس بر تزکیه و تهذیب نفس تأکید فراوان دارد و پاکیزگی نفس را مایه رستگاری و در مقابل، ناپاکی آن را عامل ناامیدی انسان معرفی می‌کند (*دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی*، ۱۳۷۷: ۲/۱۲۶۴). در تفسیر سوره شمس آمده است که سوگندهای پیاپی در آغاز این سوره که به یازده

مورد می‌رسد، بیشترین تعداد سوگند در قرآن را شامل می‌شود. این فراوانی سوگندها، گویای اهمیت ویژه موضوعی است که در ادامه آیات مطرح شده است؛ موضوعی به عظمت خورشید و ماه و آسمان و زمین. مفسران درباره سوگندهای قرآن معتقدند که این سوگندها عموماً دو هدف دارند: نخست، تأکید بر اهمیت موضوعی که سوگند برای آن یاد شده است (در این سوره، تزکیه نفس)؛ و دوم، نشان دادن اهمیت اموری که به آن‌ها سوگند یاد شده، مانند خورشید و ماه در این سوره (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۷/ ۳۹).

جایگاه این سوره در مذهب شیعه، به‌ویژه با توجه به روایتی از امام صادق^(ع)، مضاعف می‌شود، در این روایت، امام^(ع) در پاسخ به پرسشی درباره معنای برخی از مفاهیم سوره شمس، تفسیری رمزی و تأویلی ارائه می‌دهند؛ بر اساس این روایت، خورشید (شمس)، پیامبر اکرم^(ص) است که خداوند دین را به وسیله نور وجود او آشکار ساخت. ماه (قمر)، امیرالمؤمنین علی^(ع) است که پس از پیامبر^(ص) و در کنار او قرار دارد و از علم و نور نبوی بهره‌مند است، شب (لیل) نیز به پیشوایان و حاکمان جور و ستم اشاره دارد که جایگاه خاندان پیامبر^(ص) را غصب کردند و با استبداد و خودکامگی، فضای دین را تیره ساختند. و روز (نهار)، نماد امامان از نسل فاطمه زهرا^(ص) است که برای دین، روشنگری، هدایت و آشکارسازی حق را به ارمغان می‌آورند (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۵/ ۶۷۰).

د) سوره انسان: این سوره به موضوعاتی همچون خلقت و هدایت انسان، اوصاف ابرار (نیکوکاران)، نعمت‌هایی که خداوند به آنان وعده داده، اهمیت قرآن و مشیت پروردگار می‌پردازد؛ یکی از آیات برجسته این سوره که به‌گفته مفسران، اشاره‌ای مستقیم به اهل بیت پیامبر^(ص) دارد. آیه هشتم است که به «آیه اطعام» شهرت یافته است (دیلمی، بی تا، ۲/ ۱۳۶) به‌گفته شیرازی، علمای شیعه بر این امر اتفاق نظر دارند که این آیه به‌همراه هجده آیه دیگر از این سوره، یا تمام آن- درباره ماجرای سه روز روزه‌داری امام علی^(ع)، حضرت فاطمه^(ص)، امام حسن^(ع)، امام حسین^(ع) و فضه نازل شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵/ ۳۴۵). در این رویداد نقل شده است که آنان با وجود گرسنگی شدید، غذای افطاری خود را در سه شب متوالی، در پاسخ به درخواست یک مسکین، یک یتیم و یک اسیر، به ایشان بخشیدند (زمخشری، ۱۴۱۵ق: ۴/ ۶۷۰). این ماجرا در روایات متعدد و گوناگونی نقل شده و شأن نزول آیات سوره انسان را روشن می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۶۱۱) ایشان با استناد به روایت ابن عباس درباره شأن و فضیلت اهل بیت^(ع) و با اشاره به ۳۴ تن از راویان اهل سنت که علامه امینی در *التحذیر* به آن‌ها اشاره کرده است، این روایت را در منابع اهل سنت نیز «مشهور، بلکه متواتر» می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵/ ۳۴۵).

ه) سوره کوثر: این سوره، کوچک‌ترین سوره قرآن است و به دلیل اشاره به نعمتی به نام کوثر برای پیامبر اسلام^(ص) در نخستین آیه، «کوثر» نامیده شده است؛ در ادامه، خداوند از پیامبر می‌خواهد که در برابر این نعمت بزرگ، نماز گزارد و قربانی کند، یکی از مهم‌ترین تفسیرهای ارائه‌شده درباره این سوره،


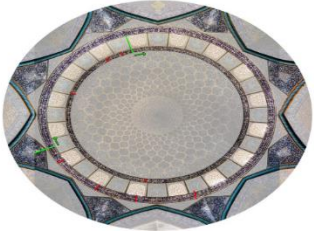
مربوط به مصداق کوثر است که در میان علمای شیعه، حضرت فاطمه زهرا^(س) شناخته می‌شود؛ شخصیتی که جایگاه والایی در تاریخ اسلام و تشیع دارد؛ چنان‌که در تفسیر نمونه آمده است، به نقل از بسیاری از علمای شیعه، یکی از مصداق‌های روشن کوثر، حضرت فاطمه^(س) است؛ زیرا سوره کوثر در پاسخ به کسانی نازل شد که پیامبر^(ص) را «ابتر» می‌خواندند، یعنی کسی که نسل و فرزند ذکوری ندارد؛ حال آن‌که نسل پیامبر^(ص) از طریق دخترش، فاطمه زهرا^(س)، ادامه یافت و امامت نیز در همین نسل قرار گرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۷/۳۷۵).

علامه طباطبایی، مفسر برجسته شیعه، نیز در تفسیر المیزان با تصریح به همین معنا، می‌نویسد: چون غرض اصلی این سوره، آرام ساختن دل پیامبر^(ص) است، تعبیر «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ» به کار رفته است؛ این تعبیر نشان از مالکیت پیامبر بر کوثر دارد. به گفته وی، این سوره از خبرهای غیبی قرآن است؛ چراکه خداوند پس از درگذشت پیامبر، برکتی در نسل ایشان قرار داد که در سراسر تاریخ و جهان، نظیری برای آن دیده نمی‌شود؛ نسلی که با وجود تمام سختی‌ها، مصیبت‌ها و جنگ‌های خونین، همچنان پایدار ماند و از میان آنان امامان و پیشوایان برجسته‌ای برخاستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۳۷۱).

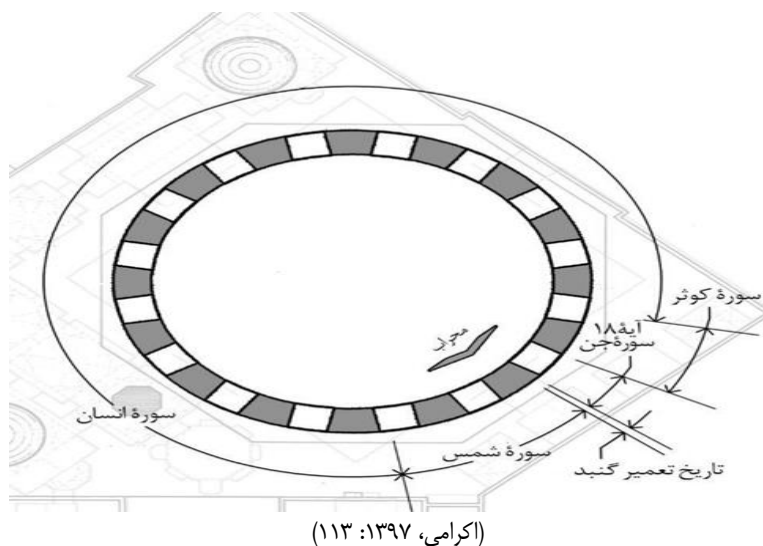
(و) سوره نصر: خداوند در سوره نصر، به رسولش وعده پیروزی و یاری می‌دهد و اعلام می‌کند خیلی زود مردم گروه‌گروه داخل اسلام می‌شوند. پس به پیامبر^(ص) دستور می‌دهد به شکرانه این یاری و پیروزی، خدا را تسبیح کند و حمد بگوید و استغفار کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۶۵۰). بنابراین می‌توان از سوره نصر به عنوان یک وعده پیروزی یاد کرد. در پیروان اسلام، به‌خصوص شیعه، نیز این مطلب از اهمیت بسیاری برخوردار است.

جدول ۱: سوره‌ها و آیات قرآنی مرتبط با باورهای شیعی

ردیف	نام سوره و آیه	محل قرارگیری	نمونه تصویری
۱	سوره انفطار (آیه مورد تأکید: يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ)	گنبدخانه، گوشه شمال غربی 	
۲	سوره نینیه (آیه مورد تأکید: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ)	گنبدخانه، گوشه شمال غربی 	
۳	سوره شمس	گنبد، دورساقه خارجی 	
۴	سوره انسان (آیه مورد تأکید: وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مِسْكِينًا وَبَيْتًا وَأَسِيرًا)	گنبد، دورساقه خارجی 	

ردیف	نام سوره و آیه	محل قرارگیری	نمونه تصویری
۵	سوره کوثر	گنبد، دورساقه خارجی	
۶	سوره نصر	گنبدخانه، دورگنبد داخلی	


(منبع عکس: آرشیو نگارندگان)

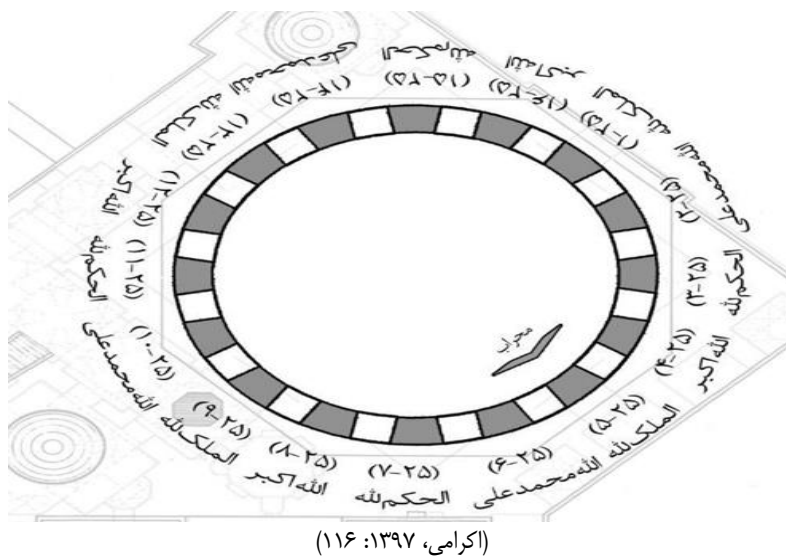


۲. تأکید بر نام امیرالمؤمنین حضرت علی (ع)

در مسجد شیخ لطف‌الله، در بخش عمده‌ای از کاشی‌کاری‌هایی که با القاب الهی و نام مبارک پیامبر اسلام (ص) مزین شده‌اند، نام امیرالمؤمنین، حضرت علی (ع)، نیز در کنار آن‌ها به چشم می‌خورد. این ترکیب، بازتابی روشن از اندیشه و تفکر حاکم بر نظام صفوی است. صفات به کار رفته برای خداوند در این بخش‌ها، اغلب ناظر به مفاهیم کلیدی مرتبط با امامت هستند؛ عباراتی چون «الملک لله» (فرمانروایی از آن خداست) و «الحکم لله» (حکم و داوری از آن خداست) به‌طور صریح به اصل بنیادینی اشاره دارند که در آموزه‌های سیاسی - فقهی شیعه مورد تأکید قرار گرفته است. منشأ مشروعیت حکومت، تنها خداوند است؛ بر پایه نظریه امامت در تشیع، این حاکمیت الهی به امامان معصوم (ع) واگذار شده و صرفاً ایشان یا نایب مشروع آنان حق تصدی خلافت و زمامداری را دارند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵/۶). از این‌رو، گزاره‌های مذکور در معماری این مسجد ممکن است حامل این پیام باشند که تنها امام معصوم یا نایب برحق او، شایسته فرمانروایی است، نه هر سلطانی. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، پادشاهان صفوی خود را نایب برحق امام زمان (عج) می‌دانستند و در راستای همین باور، استفاده از این‌گونه عبارات در کنار نام حضرت علی (ع) کاملاً معنادار و هدفمند به نظر می‌رسد.

جدول ۲: القاب و عناوین مرتبط با باورهای شیعی

ردیف	نام سوره و آیه	محل قرارگیری	نمونه تصویری
۱	عبارت (الله، محمد، علی) در ذیل اسامی خدا	گنبد، دورساقه خارجی	
۲	عبارت (الحکم الله و در کنار آن استفاده از عبارت الله، محمد و علی)	گنبد، دورساقه خارجی	



نتیجه‌گیری

آموزه‌های دوره صفویه بازتابی از تحولات عمیق دینی، فرهنگی و سیاسی ایران در آستانه دوران مدرن بود. در این پژوهش نشان داده شد که مسجد شیخ لطف‌الله در اصفهان به عنوان نمادی برجسته از بازتاب آموزه‌های سیاسی - فقهی شیعه در دوره صفویه عمل کرده است. حکومت صفوی با تکیه بر مشروعیت دینی و ایدئولوژی تشیع دوازده‌امامی، از هنر و معماری به عنوان ابزاری کارآمد برای تثبیت قدرت و ترویج هویت شیعی بهره گرفته است. این مسجد، با ویژگی‌های منحصر به فرد خود از جمله گنبد بی‌نظیر، کتیبه‌های قرآنی و تزیینات پیچیده، نه تنها بیانگر شکوفایی هنری آن عصر است، بلکه مفاهیم عمیق مذهبی و سیاسی را نیز انتقال می‌دهد. انتخاب آیات و سوره‌هایی مانند انفطار، بینه، شمس، انسان، کوثر و نصر - که همگی بر جایگاه اهل‌بیت^(ع) و مبانی فکری شیعه تأکید دارند - در کنار به‌کارگیری نام امام علی^(ع) و مضامین امامت، نشان‌دهنده جهت‌گیری آگاهانه معماران و سیاست‌گذاران صفوی در القای مشروعیت حکومت از طریق معماری است. این عناصر، در کنار جایگاه ویژه مسجد به عنوان عبادتگاه خصوصی خاندان سلطنتی، آن را به نمادی از پیوند ناگسستنی دین و سیاست در دوران صفوی تبدیل کرده است. در مجموع، مسجد شیخ لطف‌الله تنها یک اثر معماری نیست، بلکه بازتابی از برنامه‌ریزی کلان فرهنگی - مذهبی صفویان برای یکپارچه‌سازی جامعه حول محور تشیع و تثبیت حکمرانی آنان بوده است. چنین به نظر می‌آید از هنر و معماری عصر صفوی، به‌ویژه در این مسجد، رسانه‌ای قدرتمند برای انتقال پیام‌های ایدئولوژیک و تعمیق باورهای شیعی در جامعه ایران مورد استفاده قرار گرفته است.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۷). ترجمه حسین انصاریان. قم: انتشارات اسلامی.
- نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه حسین انصاریان. چاپ اول. قم: نشر عترت.
- آقاجری، هاشم (۱۳۷۹). *روحانیت و سلطنت در ایران عصر صفوی*. رساله دکتری. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- آزندی، یعقوب (۱۳۸۰). *تاریخ ایران: دوره صفویان (دانشگاه کمبریج)*. چاپ اول. تهران: انتشارات جامی.
- آقابزرگ تهرانی، محمدحسن (۱۴۰۳ق.). *الذریعه إلی تصانیف الشیعه*. به کوشش احمد حسینی اشکوری. چاپ سوم. بیروت: دار الأضواء.
- ابن‌بزاز، درویش توکلی بن اسمعیل (۱۳۷۳). *صفوه الصفات*. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. چاپ اول. تهران: انتشارات مصحح.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۵). *تاریخ مغول*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- اکرامی، محمدصادق (۱۳۹۷). *شناخت تغییرات کتیبه‌های مسجد شیخ لطف‌الله بر اساس منابع تصویری*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. اصفهان: دانشگاه هنر اصفهان.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق.). *البرهان فی تفسیر القرآن*. جلد پنجم. چاپ اول. قم: انتشارات بنیاد بعثت.
- پاکباز، رویین (۱۳۷۹). *دایره‌المعارف هنر*. چاپ اول. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
- پرایس، کریستن (۱۳۶۴). *تاریخ هنر اسلامی*. ترجمه مسعود رجب‌نیا. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۷۸). *عالم‌آرای عباسی*. به کوشش ایرج افشار. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حاجی قاسمی، کامییز (۱۳۷۵). *گنجنامه: مساجد اصفهان*. جلد دوم. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- خرمشاهی، بهالدین (۱۳۷۷). *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*. جلد دوم. چاپ اول. تهران: انتشارات دوستان.
- ختجی، فضل‌الله بن روزبهان (۱۳۷۹). *عالم‌آرای امینی*. به کوشش مسعود شرقی. چاپ دوم. تهران: انتشارات خانواده.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۶۳). *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*. به کوشش جلال‌الدین همایی. جلد چهارم. چاپ دوم. تهران: انتشارات خیام.
- دیلمی، حسین بن محمد (بی‌تا). *ارشاد القلوب*. ترجمه هدایت‌الله مسترحمی. چاپ اول. تهران: کتاب‌فروشی بوذرجمهری مصطفوی.
- روحی، زهره (۱۳۸۱). *اصفهان عصر صفوی، سبک زندگی و ساختار قدرت*. چاپ اول. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۴۲). *احسن‌التواریخ*. به سعی و تصحیح چارلس نارمن سیدن. جلد ۱۲. چاپ اول. تهران: کتابخانه صدرا.
- زکی، محمدحسن (۱۳۶۳). *تاریخ صنایع ایران بعد از اسلام*. ترجمه محمدعلی خلیلی. چاپ اول. تهران: انتشارات اقبال.

زمخسری، جارالله (۱۴۱۵ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقوال في وجوه التأويل*. چاپ اول. قم: نشر البلاغه.

سانسون، نیکالا (۱۳۴۶). *سفرنامه سانسون*. ترجمه تقی تفضلی. چاپ اول. تهران: انتشارات زیبا.

سیوری، راجر (۱۳۶۳). *ایران عصر صفوی*. ترجمه احمد صبا. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. چاپ اول. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

شیرازی، عبدی بیگ (۱۳۶۹). *تکمله الاخبار*. تصحیح عبدالحسین نوایی. چاپ اول. تهران: نشر نی.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۳). *تاریخ ادبیات در ایران*. جلد پنجم. چاپ دوم. تهران: انتشارات فردوس.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه محمدباقر موسوی. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. با مقدمه محمدجواد بلاغی. چاپ دوم. تهران: انتشارات ناصرخسرو.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹). *شاهنامه*. چاپ دوم. تهران: انتشارات آدینه سبز.

فهمی، هویدی (۱۴۰۸ق). *ایران من الداخل*. طبع الاول. قاهره: مرکز الاهرام للترجمه والنشر.

کستلز، مانوئل (۱۳۹۵). *قدرت ارتباطات*. ترجمه حسین چاوشیان. چاپ اول. تهران: انتشارات ثالث.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*. جلد سوم. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

کنتارینی، امبروزیو و باربارو، جوزا (۱۳۴۹). *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران*. ترجمه منوچهر امیدی. چاپ اول. تهران: انتشارات خوارزمی.

گدار، آندره (۱۳۵۸). *هنر ایران*. ترجمه بهروز حبیبی. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.

گیدئون، زیگفرد (۱۳۸۷). *فضا، زمان و معماری*. ترجمه منوچهر مزینی. چاپ اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*. چاپ سوم. جلد بیست و پنجم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مزاوی، میشل (۱۳۸۸). *پیدایش دولت صفوی*. ترجمه یعقوب آژند. چاپ اول. تهران: انتشارات گستره.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. چاپ اول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

موحد ابطحی، حجت (۱۴۱۸ق). *ریشه‌ها و جلوه‌های تشیع حوزه علمیه اصفهان در طول تاریخ*. چاپ اول. اصفهان: انتشارات دفتر تبلیغات المهدی (عج).

عالم‌آرای شاه اسماعیل (۱۳۴۹). *به کوشش و تصحیح اصغر منتظر صاحب*. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

عالم‌آرای صفوی (۱۳۵۰). *به کوشش یدالله شکری*. چاپ اول. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

جهانگشای خاقان (۱۳۶۴). *مقدمه و پیوست الله دتا مضطر*. چاپ اول. اسلام‌آباد: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

نصر، سید حسین (۱۳۸۳). هنر و معنویت اسلامی. ترجمه مصطفی شهرآیینی. چاپ اول. تهران: انتشارات سروش.
نوایی، عبدالحسین و غفاری فرد، عباسقلی (۱۳۸۹). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه. چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.

هنزفر، لطف‌الله (۱۳۵۰). گنجینه آثار تاریخی اصفهان. چاپ اول. اصفهان: انتشارات کتاب‌فروشی ثقفی.

یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. چاپ اول. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.

Wintrobe, R. & Padovano, F. (2009). Theocracy, Natural Spiritual Monopoly, and Dictatorship. *The Political Economy of Theocracy*. New York: Palgrave Macmillan US.

Babaie, S. (2008). *Isfahan and its Palaces: Statecraft, Shi'ism and the Architecture of Conviviality in Early Modern Iran*. Edinburgh Studies in Islamic Art. Edinburgh University Press.

Emami, F. (2024). *Isfahan: Architecture and Urban Experience in Early Modern Iran*. Penn State Press.

Janis E. (2022). *The Renaissance of Shi'i Islam (Facets of Thought and Practice)*. I.B. Editor: Farhad Daftary. TAURIS in association with The Institute of Ismaili Studies. LONDON.

Trevathan (2017). From texts to tiles Sufi colour conceptualization in Safavid Persia. in *Persianate Worlds*, Routledge.

Transliteration



- Holy Qur'ān* (2019). Translated by Ansariyan, H. Qom: Eslami Publishing.
- Nahj al-Balagha* (2000). Translated by Ansariyan, H. Qom: Nashr-i Etrat.
- Aghajari, S. H. (1995). *Rūhāniyat va saltanat dar Īrān-e 'aṣr-e Ṣafāvī*. (Unpublished) doctoral dissertation. Tehran: Tarbiat Modares University.
- Ajand, Y. (2001). *Tārīkh-i Īrān: Dawreh-yi Ṣafawiyān*. Tehran: Jami Publishing (original work published 1986).
- Agha Bozorg Tehrānī, M. M. (1983). *Al-Dharī'ah ilā taṣānīf al-Shī'ah*. Edited by Ḥusaynī Ashkūrī, A. Beirut: Dār al-Aḏwā'.
- Ibn Bazzāz. (1994). *Safvat al-safā*. Edited by Ṭabāṭabā'ī Majd, G. R. Tehran: Mosah'eh Publisher.
- Eghbāl Āshtiyāni, A. (1986). *Tārīkh-e Moghol* [The history of the Mongols]. Tehran: Amir Kabir Publishers.
- Ekrami, M. S. (2018). *Recognition of changes in the inscriptions of the Sheikh Lotfollah Mosque based on image sources*. Master's thesis. Isfahan: University of Art.
- Baḥrānī, H. b. S. (1994). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān* (Vol. 5). Qom: Bonyad-e b'esar Publishing.
- Pakbaz, R. (2000). *Dāyerat-al-ma'āref-e honar: Painting, sculpture, graphic arts* (1st ed.). Tehran: Farhang-e Mo'āser.
- Turkamān, I. B. (1999). *Tārīkh-i 'ālam-ārā-yi 'Abbāsī*. Edited by Afshār, I. (2nd ed.). Tehran: Amir Kabir Publishers.
- Hājī-Ghasemi, K. (1996). *Ganjnāmeḥ: Masājīd-e Isfahān* (Vol. 2) (1st ed.). Tehran: Shahid Beheshti University Press.
- Khorramshāhi, B. (1998). *Dāneshnāmeḥ-ye Qur'ān va Qur'ān-pazhūhī* (Vol. 2). Tehran: Doostān Publications.
- Khanjī, F.-l. b. R. (2000). *'Ālam-'arā'-i Amīnī*. Edited by Sharqī, M. (2nd ed.). Tehran: Khānavādah Publications.
- Khāndmīr, G. al-D. ibn H. al-D. (1984). *Tārīkh-i ḥabīb al-siyar fī akhbār afrād al-bashar* (Vol. 4). Edited by Homa'ī, J. Tehran: Khayyām Publications.
- Deylamī, H. b. M. (n.d.). *Irshād al-Qulūb*. Translated by Mostarhami, H. Tehran: Ketābfurūshī-ye Būzar-Jomhari-ye Mostafavi.
- Rūhī, Z. (2002). *Isfahān 'Aṣr-i Ṣafawī, Sabk-i zendegī va sākhtār-i qodrat* (1st ed.). Tehrān: Amīr Kabīr Publishers.
- Rumlū, H. B. (1963). *Aḥsan al-tawārīkh* (Vol. 12). Edited by Seddon, C. N. Tehran: Ketābkhāneh-ye Ṣadrā.

- Zaki, M. H. (1984). *Tārīkh-e sanā'at-e Īrān ba 'd az Eslām*. Translated by Khalīlī, M. A. Tehran: Eqbāl Publishing.
- Zamakhsharī, J. (1994). *Al-Kashshāf* (1st ed.). Qom: Nashr al-Balagheh.
- Sanson, N. (1967). *Safar-nāmeḥ-ye Sanson*. Translated by Tafazzoli, T. Tehran: Zībā Publishers.
- Seyory, R. (1984). *Iran'e 'aṣr-e Ṣafavī*. Translated by Sabā, A. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Suyūfī, J. al-D. al-R. (1983). *al-Dur al-manthūr fī al-tafsīr bi-al-mā'thūr*. Qom: Ketabhānah-i Āyatullāh Mar'ashī Najafī Publishers.
- Shirāzī, 'A. B. (1990). *Takmilat al-akhbār*. Edited by Navā'i, 'A. H. Tehran: Nashr-i Ney.
- Ṣafā, Z. A. (1984). *Tārīkh-i adabīyāt dar Īrān* (Vol. 5, 2nd ed.). Tehran: Ferdowsī Publishers.
- Tabātabā'ī, S. M. H. (1995). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* (2nd ed.). Translated by Mūsavī, M. B. Qom: Daftār-i Intishārāt-i Islāmī.
- Tabarsī, F. b. H. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* (2nd ed.). Edited by Balāghī, M. J. Tehran: Nāser-Khosrow.
- Ferdowsi, A. (2010). *Shāhnāme* (2nd ed.). Tehran: Ādine-Sabz Publishing.
- Howeidi, F. (1987). *Iran min al-Dakhel* [Iran from within]. Cairo: Markaz al-Ahrām li al-Tarjama wa al-Nashr.
- Price, K. (1985/ 1986). *Tārīkh-e honar-e Eslāmī*. Translated by Rajab-niyā, M. Tehran: Elmi va Farhangi Publishing.
- Castells, M. (2016). *Power of communications*. Translated by Chavoshian, H. Tehran: Saless Publishing.
- Kulaynī, M. b. Y. (1984). *Al-Kāfī* (Vol. 3). Edited by Ghafārī, 'A.-A. & Ākhūndī, M. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyeh.
- Contarini, A., & Barbaro, J. (1970). *Safar-nāme-hā-ye Venizian dar Īrān* [Travelogues of Venetians in Iran]. Translated by Omidī, M. Tehran: Kharazmi Publishing.
- Godard, A. (1979). *Honar-e Īrān*. Translated by Habibi, B. Tehran: National University of Iran Press.
- Gideon, Z. (2008). *Faza, zamān va me'mārī*. Translated by Mazīnī, M. Tehran: University of Tehran Press.
- Majlisī, M. B. (1983). *Bihār al-Anwār* (3rd ed., Vol.25). Beirut: Dar Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Mazavi, M. (1988). *Peydāyish-e Dowlat-e Ṣafavī*. Translated by Āzhand, Y. Tehran: Gostareh Publishers. (Original work published as *The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism, and the Gulat*).
- Makārim-Shīrāzī, N. (1992). *Tafsīr-e Nemūneh* (1st ed.). Tehran: Dār al-Kotob al-Islāmiyyeh.

- Movahhed-Abathī, H. (1998). *Rīsheh-hā va jelveh-hā-ye Tashāyo 'Hawze' 'elmiye-ye Esfahān dar Tūle Tārīkh* (1st ed.). Isfahan: Daftar-e Tablīghāt al-Mahdī.
- 'Ālamārā-ye Shāh Esmā'īl (1970). Ed. & trans by Montazer-Şāheb, A. (1st ed.). Tehran: Elmi va Farhangi Publishing.
- Alam- 'Arā-ye Şafāvī. (1971). Edited by Yadollah Shokri. Tehran: Bonyād-e Farhang-e Īrān.
- Jahangushāy Khāqān. (1985). Edited by Allah Dattā Moztar. Islamabad: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-i Īrān va Pākistān Publishing.
- Nasr, S. H. (2004). *Islamic art and spirituality*. Translated by Shahrāini, M. Tehran: Soroush Publishing.
- Navaei, A., & Ghaffarifard, A. (2010). *Tārīkh-e taḥavvolāt-e siyāsī, ejtemā'ī, eqtesādī va farhangī-ye Irān dar dōwrān-e Safavieh* [History of political, social, economic, and cultural transformations of Iran during the Safavid period]. Tehran: Samt.
- Honarfar, L. (1965). *Ganjīneh-ye āthār-e tārīkhī-ye Esfahān* [A treasure of the historical monuments of Isfahan]. Isfahan: Saghafi Bookshop.
- Yāḥaqī, M. J. (2007). *Farhang-e asāṭīr va dāstān-vārehā dar adabiyāt-e Fārsī*. Tehran: Farhang-e Mo'āşer



A Narratological Tracing of the Traditional Theater in Turkish Modern Drama (from its inception to 1940): The Case Study of *The Wedding of the Poet*, *The Lord of Istanbul*, and *A Guest Came...*

Saghar Maneshi¹ , Behrooz Mahmoodi Bakhtiari² 

1. PhD Graduate of Advanced Studies in Art, University of Tehran, Tehran, Iran (Saghar.maneshi@gmail.com)
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Performing Arts, University of Tehran, Tehran, Iran (mbakhtiari@ut.ac.ir)

Article Info	ABSTRACT
--------------	----------

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 28 May 2025
Received in revised form:
13 July 2025
Accepted: 04 January 2026
Published online: 11 March 2026

Keywords:

Narratology of Drama,
Mimetic,
Diegetic,
Dramatic Literature of Türkiye,
The Wedding of the Poet,
The Lord of Istanbul,
A Guest Came...

Traditional Turkish drama or *Temaşa* (aka Spectacle) was integral to the social life of the Ottoman people. These plays were performed by stock characters in the open air, without a written text, and were mainly structured around a primary plot, with abstract, minimal set decoration. However, the newly introduced Western drama in the 19th century was equal to the performance of Aristotelian texts on the stage of a theatre hall. This dramatic transformation depicts a journey from performing conventions to the theatrical rules and from the realm of diegesis to mimesis. This study aims to trace traditional theatre in Turkish modern drama during three historical eras, including Tanzimat, Constitutional, and the Republic, from its inception to the end of its first period in 1940. Through narratological analysis of the case studies of *The Wedding of the Poet* (aka *Şair Evlenmesi*) by İbrahim Şinasi (1859), *The Lord of Istanbul* (*İstanbul Efendi*) by Musahipzade Celal (1913), and *A Guest Came...* (aka *Bir Misafir Geldi...*) by Celaleddin Ezine (1939), it can be said that although Turkish modern theatre initially had a familiar relationship with the traditional theatre, dramatic literature gradually distanced itself from diegetic narrative discourse and ultimately formed a mimetic structure.

Cite this article: Maneshi, S. & Mahmoodi Bakhtiari, B. (2026). A Narratological Tracing of the Traditional Theater in Turkish Modern Drama (from its inception to 1940): The Case Study of *The Wedding of the Poet*, *The Lord of Istanbul*, and *A Guest Came...*. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 143-171.
DOI: 10.22059/jhic.2026.396249.654582



ردیابی روایت‌شناختی نمایش سنتی در تئاتر ترکیه از آغاز تا ۱۹۴۰؛ مطالعه موردی نمایشنامه‌های ازدواج شاعر، افندی استانبول و یک مهمان آمد...

ساغر منشی^۱، بهروز محمودی بختیاری^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری پژوهش هنر، دانشکده‌گان هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: Saghar.maneshi@gmail.com
 ۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه هنرهای نمایشی، دانشکده‌گان هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: mbakhtiyari@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰</p> <p>کلید واژه‌ها: روایت‌شناسی درام، میمیتیک، دایجتیک، ادبیات نمایشی ترکیه، ازدواج شاعر، افندی استانبول، یک مهمان آمد...</p>	<p>نمایش سنتی ترکیه، به معنای سرگرمی‌های دراماتیکی که از دیرباز در زیست اجتماعی مردم عثمانی به عنوان «تماشا» در فضای باز و بدون متن اجرا می‌شدند، بر تیب‌سازی و طرحی اولیه مبتنی بود و با کاربست کمینه دکور و ملزومات صحنه در قالب مصادیقی انتزاعی شکل می‌گرفت. حال آنکه آنچه در قرن نوزدهم، هم‌نوا با سایر گرایش‌های غرب‌گرایانه و تجددطلبانه در قالب تئاتر غربی در این کشور ریشه می‌دواند، به معنای اجرای متن‌های ارسطویی در فضای بسته سالن‌ها بود. این تحول که نمایش سنتی ترک را به موازات دوران تنظیمات، مشروطیت و درنهایت، جمهوریت تئاتر می‌رساند، از یک سو، در قالب گذر از قراردادهای نمایشی به قواعد تئاتری و از سوی دیگر، در معنای گذر گفتمان روایی از قلمرو «دایجسیس» به «میمسیس» جلوه می‌یافت. پژوهش حاضر ضمن تجزیه و تحلیل موردی نمایشنامه‌های ازدواج شاعر از ابراهیم شناسی (۱۸۵۹)، افندی استانبول از مصاحب‌زاده جلال (۱۹۱۳) و یک مهمان آمد... از جلال‌الدین ازبینه (۱۹۳۹)، دگرگونی درام ترکی را از منظری روایت‌شناختی در بستر تاریخ بررسی کرده است. بر این اساس، به‌طور کلی می‌توان گفت اگرچه تئاتر ترکیه در آغاز نسبتی آشنا با نمایش سنتی حفظ کرده، ادبیات نمایشی به‌مرور از گفتمان روایی «دایجتیک» فاصله گرفته و درنهایت با مختصات «میمیتیک» قوام یافته است.</p>

استناد: منشی، ساغر و محمودی بختیاری، بهروز (۱۴۰۴). ردیابی روایت‌شناختی نمایش سنتی در تئاتر ترکیه از آغاز تا ۱۹۴۰؛ مطالعه موردی نمایشنامه‌های ازدواج شاعر، افندی استانبول و یک مهمان آمد... . پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۲)، ۱۴۳-۱۷۱.

DOI: 10.22059/jhic.2026.396249.654582



© نویسنده‌گان.

DOI: 10.22059/jhic.2026.396249.654582

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

در ترکیه عثمانی، پیش از مواجهه با تئاتر غربی و الگوبرداری از نمایشنامه‌نویسی اروپایی، چهار گونه نمایش مردمی، شامل نقالی^۱، نمایش عروسکی^۲، قره‌گوز^۳ و اُرتا‌یونو^۴ رواج داشته است. از این مجموعه، نقالی اجراگری‌هایی انفرادی بود و قره‌گوز و نمایش عروسکی نیز اجرا با واسطه سایه‌ها یا عروسک‌ها را در بر می‌گرفتند؛ حال آنکه اُرتا‌یونو به عنوان آخرین گونه نمایشی که در عثمانی تکامل یافته و از بسیاری جهات وام‌دار ویژگی‌های قره‌گوز است، بازی زنده اجراگران مقابل تماشاگران را در بر داشت. این نمایش‌ها بدون متن نوشتاری و ضمن بداهه‌پردازی خطوط موضوعی ثابت، پرداخت انتزاعی زمان و مکان و تیپ‌پردازی قالبی اشخاص بازی، در حلقه میدانی تماشاگران اجرا می‌شدند. این در حالی است که به تدریج، با اهمیت یافتن مدرنیته و حاکمیت مشروطه برای روشنفکران در قرن نوزدهم، آثار شاخص و متن‌های دراماتیک غربی به عنوان یکی از برجسته‌ترین آستانه‌های غرب‌گرایی، ترجمه و اقتباس شدند و به‌طور طبیعی، نوبت به نگارش آثاری اصیل در حوزه ادبیات نمایشی نیز رسید؛ آثاری که باید برای اجرای صحنه‌ای در فضای بسته سالن‌های تئاتر نگاشته و تنظیم می‌شدند. این عزیمت در خوانشی روایت‌شناختی متضمن دور شدن هرچه بیشتر گفتمان روایی از قلمروی «دایجسیس»^۵ و نزدیکی هرچه بیشتر به قلمروی «میمسیس»^۶ و به بیان ساده‌تر، انتقال سنگینی کفه ترازوی رخداد دراماتیک جاری از بازگویی کلام‌محور به بازنمایی کنش‌مند است. چنان‌که مشاهده می‌شود این دگردیسی یک الگوپذیری ساده نیست، بلکه به عنوان یک تغییر دراماتیک بنیادین، به معنای گذر از قراردادهای «دایجتیک»^۷ نمایش به قواعد «میمتیک»^۸ تئاتر بود که از حیث نسبت روایت‌شناختی هنرهای نمایشی در تناظر با برهه‌های تاریخی گوناگون نیز جالب توجه است. از همین منظر است که می‌توان گفت نخستین نمونه اصیل نمایشنامه‌نویسی ترکیه، *ازدواج شاعر*^۹ ابراهیم شناسی^{۱۰} (۱۸۷۱-۱۸۲۶) که در سال ۱۸۵۹ منتشر شده، در واقع، نمود نخستین تلاش برای گذر از روایت دایجتیک به میمتیک نیز به شمار می‌رود. تجربیات

1. Meddahlık
2. Kukla
3. Karagöz
4. Ortaoyunu
5. Diegesis
6. Mimesis
7. Diegetic
8. Mimetic
9. Şair Evlenmesi
10. İbrahim Şinasi

در این زمینه در سال‌های مشروطه دوم عثمانی شدت گرفتند؛ *افندی استانبول*^۱ اثر مصاحب‌زاده جلال^۲ (۱۸۶۸-۱۹۵۹) به سال ۱۹۱۳ م.، نمونه‌ای برجسته از همین دوران تازه پسااستبداد حمیدی است. با شکل‌گیری جمهوری ترکیه نیز پشتیبانی از هنرهای نمایشی اساساً به مسئله‌ای ملی بدل شد؛ یک مهمان آمد...^۳ اثر جلال‌الدین ازینه^۴ (۱۹۰۱-۱۹۷۲) در سال ۱۹۳۹، یکی از آثار مهم همین برهه از جمهوریت به شمار می‌رود. پژوهش جاری به عنوان مطالعه‌ای بین‌رشته‌ای ضمن تمرکز بر جنبه‌های روایت‌شناختی پیرنگ، شخصیت‌پردازی و مختصات فضایی-زمانی در نمایشنامه‌های *ازدواج شاعر*، *افندی استانبول* و یک مهمان آمد...، گذر درام ترکیه را از قراردادهای نمایشی دیجیتال به قواعد تئاتر میمیتیک، در بستر تاریخ و همگام با دوران تنظیمات^۵، مشروطیت و جمهوریت مطالعه می‌کند و در پی تجزیه و تحلیل نسبت روایت‌های دراماتیک فوق با گفتمان روایی میمیتیک و دیجیتال برمی‌آید.

پیشینه پژوهش

با وجود اهمیت و گستره مطالعاتی روایت‌شناسی درام، تاکنون مطالعات چندانی در این زمینه به ثمر ننشسته است. از مجموعه پژوهش‌های ترکیه می‌توان به پایان‌نامه چوروملو^۶ (2012) اشاره کرد که در آن ضمن معرفی مصاحب‌زاده جلال و روزگار معاصر او، به شرایط حاکم بر تئاتر ترکیه پیش و پس از آن دوره و همین‌طور، مطالعه عناصر نمایش سنتی در نمایشنامه *افندی استانبول* پرداخته است. زکاء^۷ (2015) نیز در بخش‌هایی از مقاله «عناصر فولکلور در *ازدواج شاعر*» جایگاه برخی عناصر نمایش سنتی، همچون تیپ‌ها و بازی‌های کلامی را در این نمایشنامه بررسی کرده است. همچنین، ارسان^۸ (2019) در پایان‌نامه خود با عنوان *گرایش به روایت در ادبیات نمایشی ترکیه*^۹، ضمن تحلیل آثاری از سده کنونی به سنت‌های روایی در درام این کشور پرداخته است. به‌علاوه، پایان‌نامه قره‌طاش^{۱۱} (2023) نیز که به‌طور کلی بر زندگی، آثار و دیدگاه هنری جلال‌الدین ازینه متمرکز شده، در بخش‌هایی به معرفی، ارائه خلاصه موضوعی، تحلیل پیرنگ، شخصیت‌پردازی، عنصر مکان و البته ابعاد روایی نمایشنامه یک مهمان آمد... را

1. İstanbul Efendisi
2. Musahipzade Celâl
3. Bir Misafir Geldi...
4. Celâleddin Ezine
5. Tanzimat
6. Çağlar Çorumlu
7. Semih Zeka
8. “Şair Evlenmesi’nde Halk Bilimi Unsurları”
9. Müge Ersan
10. “Türkiye Tiyatro Yazımında Anlatıya Yönelim”
11. Sila Karataş

اختصاص یافته است. در این میان، رساله دکتری منشی (۱۴۰۲) با عنوان پژوهشی تطبیقی در سیر روایت در ادبیات نمایشی ایران و ترکیه (۱۹۴۰-۱۹۰۰) و همین‌طور، مقالات «روایت‌شناسی میمیتیک و دایجتیک: مطالعه تطبیقی سرگذشت مرد خسیس اثر آخوندزاده و ازدواج شاعر اثر ابراهیم شناسی» به نویسندگی مشترک محمودی بختیاری، بلخاری، قهرمانی و منشی (۱۴۰۲) و «روایت‌شناسی نخستین اپراهای ایران و ترکیه: مطالعه موردی رستاخیز شهریاران ایران اثر میرزاده عشقی و چوپان‌های کنعان اثر خالده ادیب - آدیوار»^۱ به نویسندگی مشترک منشی و محمودی بختیاری (۲۰۲۴) در نوع خود نخستین مطالعاتی به شمار می‌روند که به‌صورت تطبیقی و متمرکز به روایت‌شناسی درام ترکیه پرداخته‌اند. در این میان، مطالعه بین‌رشته‌ای جاری با تمرکز بر روایت‌شناسی درام ترکیه در بستر تاریخ، نخستین پژوهشی در این زمینه به شمار می‌رود که گذر درام ترکیه را از قراردادهای نمایشی دایجتیک به قواعد تئاتر میمیتیک همگام با دوران تنظیمات، مشروطیت و جمهوریت کانون توجه قرار می‌دهد و به تجزیه و تحلیل نمایشنامه‌های برجسته در این زمینه می‌پردازد.

ملاحظات نظری

۱. روایت‌شناسی درام

افلاطون برای نخستین بار میان دو شیوه ارائه گفتار شاعران، میمسیس و دایجسیس، تمایز قائل شد و روش‌های داستان‌گویی آن‌ها را به سه زیرمجموعه روایت ساده یا دایجتیک^۲، روایت تقلیدی یا میمیتیک^۳ و روایت تلفیقی یا التقاطی^۴ به عنوان سبک اصلی اپیک تقسیم کرد (افلاطون، ۱۳۵۳: ۱۲۷). این طبقه‌بندی به‌نوعی در بوطیقای^۵ ارسطو تعدیل یافت؛ ارسطو نه تنها، طیف گسترده انواع اپیک، تراژدی، کمدی و دیتیرامب^۶، بلکه قسمت عمده‌ای از صناعت نی زدن و چنگ نواختن را نیز میمیتیک و تقلیدی به شمار آورد و تفاوت این جملگی را در رسانه^۷، موضوع^۸ و شیوه^۹ در نظر گرفت (ارسطو، ۱۳۴۳: ۲۱ و ۲۷)؛ بر این اساس،

1. "A Narratology of Early Operas in Iran and Türkiye: The Case Study of 'Eshqi's The Resurrection of Iranian Kings and Edib-Adıvar's The Shepherds of Kenan".

۲. همچون نقل تاریخ و دیتیرامب که شاعر در قالب هیچ‌یک از شخصیت‌ها فرو نمی‌رود و به جای خود سخن می‌گوید.

۳. همچون کمدی و تراژدی که شاعر در ادا یا ژست‌های بدنی خود به تقلید شخصیت‌ها می‌پردازد.

4. Mixed

5. Poetics

۶. Dithyrambe - سرودهای روحانی و رقص‌هایی که در بزرگداشت دیونوسوس اجرا می‌شدند (براکت، ۱۳۹۶: ۶۰).

۷. Media - شامل تنوع ابزار و ملزومات هنری.

۸. Object - به تفکیک واقعیت انسان‌ها، برترنمایی یا خردنمایی.

9. Manner

تفاوت در شیوه تقلید بر تبیین موضوع و چگونگی آن نظارت می‌یافت.^۱ در نتیجه در حالی که افلاطون هر سه فرم مطرح در جمهوری^۲ را در معنای کلان روایت می‌نامید و تمایز اصلی را میان دو مقوله دایجسیس و میمسیس در نظر می‌گرفت، ارسطو در *بوطیقا* هر دوی حالات روایت دایجتیک و میمیتیک را در واقع دو گونه متفاوت میمسیس می‌خواند، چراکه در نظر او از راپسودها^۳ گرفته تا کسانی که در خلوت خود شعر می‌خوانند، ممکن است در ادای گفتار لحنی تقلیدی داشته باشند (ارسطو، ۱۳۴۳: ۱۱۹). حال آنکه در تعریف افلاطون، این افراد دیگر راوی به شمار نمی‌روند، بلکه در مسیر بازیگر شدن قرار می‌گیرند و در این لحظه، دایجسیس راپسودیک، به میمسیس به اجرا درآمده به وسیله بازیگر بدل می‌گردد؛ این اجرا «دایجسیس از طریق میمسیس» است که می‌توان آن را با توجه به تفاوتش با میمسیس به عنوان «دایجسیس بدون میمسیس» تعریف کرد (Puchner, 2002: 22).

بازتعریف این اصطلاحات با تکیه بر سرچشمه طرح آن‌ها از قراری که ذکر آن رفت، نشان می‌دهد اگرچه از دیرباز، روایت و روایت‌مندی^۴ در ارتباط با دایجسیس تبیین شده و تئاتر و تئاترگرایی^۵ در نظریه میمسیس مرکزیت داشته‌اند، برخلاف تصور رایج، نه تئاتر، هم‌ارز با میمسیس است و نه روایت هم‌ارز با دایجسیس، به‌علاوه جدا کردن این مقوله‌ها نیز تقریباً غیرممکن به نظر می‌رسد (Potolsky, 2006: 72). در واقع، روایت دایجتیک صرفاً فاصله بیشتری از قلمروی میمسیس دارد و می‌توان میان بازنمایی دایجتیک، روایی، توصیفی یا غیرمستقیم -ولو در قالب درام- و بازنمایی و نمایش مستقیم و بی‌واسطه تمایز قائل شد (Genette, 1980: 163; Puchner, 2002: 24). چراکه به بیان ساده، تمایز میان گفتمان روایی میمیتیک و دایجتیک در واقع تمایز میان نشان دادن یا بازنمایی رخدادها و گفتن یا بازگویی توصیفی آن‌هاست و دایره روایت، همواره میان کلام در روایت‌های دایجتیک و کنش در روایت‌های میمیتیک در گردش است. به همین دلیل، دایجسیس اساساً یکی از عناصر پایه و مهم دراماتورژی در طول تاریخ بوده است و اگرچه عدم حضور راوی در درام‌های غربی تا پیش از ظهور رویکردها و سبک‌های مدرن، به مرور به قاعده‌ای بدیهی تبدیل شده، راوی در درام‌های شرقی، عنصری معمول در میان اشخاص بازی به شمار می‌رفته است. این درام‌ها به همین واسطه، بسیاری از جنبه‌های مصنوعی و دم‌دستی آغاز نمایش و همین‌طور، انتقال و افشای آنچه را که در ذهن شخصیت‌ها می‌گذرد و در بازنمایی‌های

۱. یعنی اینکه شاعر می‌تواند اثر خود را در قالب نقل و خبر بیاورد، یا آنکه همچون هومر، آن را گاه از زبان خود و گاه بدون هیچ تغییری از زبان گوینده نقل کند یا آنکه تمام اشخاص داستان را در حال تقلید حرکات و اعمال تجسم بخشد (ارسطو، ۱۳۴۳: ۲۲).

2. Republic

۳. Rhapsode - شعر یونان باستان معمولاً از زبان اجراگران مسافری بیان می‌شد که راپسود خوانده می‌شدند و صحنه‌های اپیک هومری یا آثاری دیگر را اجرا یا ازبرخوانی می‌کردند (Potolsky, 2006: 20).

4. Narrativity

5. Theatricality

دراماتیک در اشکال میمیتیک دچار لکنت می‌شود، دور می‌زنند (Richardson, 1988: 196 & 212). به علاوه، حتی در خود تراژدی و کمدی یونانی و بسیاری دیگر از نمایشنامه‌های غربی نیز با وجود آنکه در اکثر مواقع عناصر میمیتیک چیره بوده، اشکال گوناگون دایجسیس کارا بوده‌اند.^۱ امروزه و پس از ظهور نمایشنامه‌نویسان مدرن و گرایش‌های تازه، به‌طور قطع می‌توان گفت تئاتر دایجیتیک به نحوی نظام‌مند، در بازنمایی تئاتری اختلال ایجاد می‌کند، بر آن نظارت می‌کند و با آن روبه‌رو می‌شود؛ به مدد همین ابزارهاست که می‌توان گفت درام خواندنی^۲ به صحنه نامطمئن است، بازیگران را از ژست، منفصل می‌کند و ملزومات و فضای صحنه را جدامانده و منزوی می‌گرداند (Puchner, 2002: 120).

این در حالی است که دستاورد امروزی تئاتر غربی به عنوان تئاتر دایجیتیک که در مقابل حضور بدون واسطه میمسیس تئاتری در تعریف افلاطونی قد علم کرده و در گامی بلند از تئاتر در تعریف ارسطویی آن فاصله گرفته است، به وسعت قرون متمادی برای اهالی «تماشای» شرقی اساساً تنها تعریف و معنای نمایش بوده است.

۲. درام در ترکیه

کلیت بدنه نمایش سنتی ترکیه عثمانی را با توجه به انواع نمایش‌های مردمی شهری که بخش بزرگی از دایره نمایش‌ها را در بر داشته، می‌توان در چهار زیرمجموعه نقالی، نمایش عروسکی، قره‌گوز و اُرتالیونو طبقه‌بندی کرد. نقالی با وجود چیرگی کیفیت دایجیتیک، با تکیه بر مونولوگ‌های میمیتیک منفرد و ضمن دراماتیزه کردن حکایت‌ها اجرا می‌شده است^۳ (Sevengil, 2015: 11; Nutku, 1978: 155). نمایش

۱. به‌طور مثال، می‌توان به گفتار راوی، شاعر، گروه همسرایان، بندهای روایی درباره گذشته اشاره کرد که در کلام بازیگران گنجانده می‌شود. توضیحات زمان حال گروه هم‌سرایان، در مواقعی که بازیگران وانمود می‌کنند در حال نظاره رخدادهایی در سوی دیگر دیوار یا پنجره هستند و کنش‌ها و رخدادهایی که بیرون صحنه رخ می‌دهند و اغلب از طریق پیک‌ها گزارش داده می‌شوند و در عمل، فضای دایجیتیک بیرون از محدوده فضایی و زمانی صحنه را به فضای میمیتیک صحنه‌ای می‌افزایند نیز جملگی مصادیق گفتار دایجیتیک در درام به شمار می‌روند (Puchner, 2002: 25, 120). همچنین، در بحث کارکردهای راوی در درام نک. (Richardson, 1988: 209-211).

۲. Closet Drama - درام‌های خواندنی هرچند از دیرباز و دوران گفت‌وگوهای افلاطونی وجود داشته‌اند، از آنجا که نه در تعریف کلاسیک تراژدی می‌گنجد و نه کمدی، در سنت یونانی به مثابه درام شناخته نمی‌شدند، هرچند میمسیس حرکات، تعامل و ژست‌ها را در برمی‌گرفتند (Puchner, 2002: 14).

۳. پژوهشگران در مورد نسبت نقالی با تئاتر، آرا و مواضع متفاوتی دارند؛ آکی (1989: 10) به‌رغم نقش پررنگ تقلید، نقالی را به جای نمایش تک‌بازیگر به داستان سخنگو تشبیه کرده است. آند (1969: 68) نقالی را در امتداد قره‌گوز و اُرتالیونو قرار داده و با تمرکز بر عنصر تقلید و شخصیت‌پردازی، آن را به مثابه نمایشی تک‌شخصیتی، یکی از انواع نمایش‌های سنتی ترک در نظر گرفته است. نوتکو (1978: 64) نیز اجراگری نقال‌ها را بیش از صرف روایتگری، به بازیگری نزدیک برشمرده است.

عروسکی با وجود آنکه هنوز هم در برخی روستاها رواج دارد، تقریباً ناشناخته مانده و در اغلب مواقع، حتی در تقسیم‌بندی شاخه‌های اصلی نمایش‌های مردمی مورد اشاره قرار نمی‌گیرد (And, 1969: 81). قره‌گوز نیز نوعی سایه‌بازی و بدون شک، مشهورترین، محبوب‌ترین و مورد توجه‌ترین گونه‌ی نمایش سنتی ترکیه است که به واسطه افتادن سایه اشکال متفاوت از چرم و پوست بر یک پرده سفید، در حالی که نور از پشت به آن‌ها می‌تابد، اجرا می‌شده است (9: Kudret, 2004; ibid, 127). همچنین، در این مجموعه، اُرتائونو آخرین گونه‌ای است که به عنوان نمایشی متضمن شخصیت و دیالوگ شکل گرفته و تکامل یافته است (And, 1969: 177). در مورد سرآغاز شکل‌گیری این نمایش‌ها فرضیات گوناگونی مطرح می‌شود، اما به‌طور قطع، نخستین کاربری اصطلاحی «اُرتائونو» به سال ۱۸۳۴ برمی‌گردد^۱ (ibid, 191; Nutku, 1985: 204). دوره تنظیمات و به‌طور مشخص، سال‌های سلطنت عبدالعزیز (حک. ۱۸۶۱-۱۸۷۶) سال‌های طلایی اُرتائونو بوده، اما این نمایش در اواخر سلطنت عبدالحمید دوم (حک. ۱۸۷۶-۱۹۰۹)، به‌طور کلی در استانبول ممنوع اعلام شده است؛ بعدتر و در سال‌های آغازین قرن بیستم نیز اُرتائونو به‌سختی برای بقا تلاش می‌کند و در نهایت از بین می‌رود (Kudret, 1973: 45-49). این نمایش‌ها در حلقه محاطی تماشاگران اجرا می‌شدند، هیچ متن نوشتاری‌ای نداشتند و با تکیه بر بازی بداهه بازیگران در تبعیت از خطوط موضوعی مشخص^۲ که همواره پایانی خوش داشتند و همین‌طور، همراهی ساز، ترانه و رقص شکل می‌گرفتند (ibid, 1; Sevengil, 2015: 67 & 69). اشخاص بازی در این نمایش‌ها، تیپ بودند و کلیت نمایش از نقاط اوج گرفته تا تعلیق و گره‌گشایی

۱. برخی نویسندگان و پژوهشگران، سابقه اُرتائونو را به قرن شانزدهم و دوره سلطان سلیمان قانونی (حک. ۱۵۲۰-۱۵۶۶) برمی‌گردانند (Sevengil, 2015: 71; Gerçek, 1930: 99). کماینکه نقلی بین بازیگران مطرح است که اُرتائونو از نمایش‌هایی که در زمان سلطان سلیمان برای بهبود و تسکین بیماران روانی بستری در بیمارستان روانی سلیمانیه اجرا می‌شده، به وجود آمده است (Kudret, 1973: 32). گروهی دیگر نیز دسته‌های نمایشی مورد بحث اولیا چلبی [Evliya Çelebi] در قرن هفدهم را مشمول تعریف اُرتائونو برمی‌شمرند (Sevengil, 2015: 71). گفته‌ای دیگر نیز آغاز اُرتائونو را به نمایش‌های دوره سلطان سلیم سوم (حک. ۱۷۸۹-۱۸۰۷) نسبت می‌دهد (Kudret, 1973: 33). نشریه فرانسوی La Revue Theatrale نیز در شماره‌ای که به سال ۱۹۰۴ به تئاتر ترکیه اختصاص داده، در مقاله‌ای به قلم آدولف تالاسو [Adolphe Thalasso] اشاره کرده که اُرتائونو در سال ۱۷۹۰ از دل قره‌گوز و انتقال آن از سایه‌هایی بر پرده به شخصیت‌های حقیقی در میدان شکل گرفته است (Sevengil, 2015: 70). گروهی نیز با استناد به حضور حافظ خضر الیاس [Hafız Hızır İlyas] در اندرونی سلطان محمود دوم (حک. ۱۸۰۸-۱۸۳۹) در ربع نخست قرن نوزدهم، سابقه این نمایش را در نخستین سال‌های این قرن جست‌وجو می‌کنند (Gerçek, 1930: 103)؛ چراکه اشارات لطایف اندرون [Letâif-i Enderûn] اثر حافظ خضر الیاس شامل «در معرض یک اُرتائونوی خیلی خوب قرار گرفتیم»، نشان از اجرای اُرتائونو در دوره محمود دوم، جایی میان سال‌های ۱۸۱۲ تا ۱۸۳۰ دارند (And, 1969: 179).

۲. شمار نمایش‌هایی که مشمول فهرست نهایی داستان‌های اصلی بوده‌اند، دقیقاً مشخص نیست و گرچک (1930: 132) در کتاب تماشای ترک: نقالی، قره‌گوز، اُرتائونو نام ۴۶ نمایش را ذکر می‌کند؛ حال آنکه برآیندهای بعدی، این مجموعه را به رقم ۸۳ می‌رساند (Kudret, 1973: 60). این در حالی است که هم‌پوشانی این نمایش‌ها و از سوی دیگر، ناشناخته ماندن اسامی برخی از آن‌ها نیز محتمل است و بدین ترتیب، احتمال بیش یا کم شدن این شمار ۸۳ تایی وجود دارد.

با محوریت دو تیپ اصلی کاووکلو^۱ و پیشه‌کار^۲ و تقابل و کشمکش میان آن‌ها پیش می‌رفت (And, 1969: 209). به علاوه، اگرچه در اجرای این نمایش‌ها به پوشش تیپ‌ها و جزئیات آن دقت می‌شد، دکور اُرتائونو قراردادی بوده است؛ در نتیجه، در اطلاق به ملزومات فضای اجرا نام‌هایی قراردادی به کار می‌رفته و باقی ماجرا، در شکلی انتزاعی به قوه تخیل تماشاگران احاله می‌یافت (Akı, 1989: 13). (Kudret, 1973: 93).

از سوی دیگر، سرآغاز رسمی ورود تئاتر غربی به ترکیه در تقارن با حاکمیت سلطان سلیم سوم (حک. ۱۷۸۹-۱۸۰۷) است^۳ و ادامه این مسیر نیز عموماً در تناظر با دوران تاریخی-سیاسی و ضمن تفکیک به دوران تنظیمات و استبداد (۱۸۳۹-۱۹۰۸)، مشروطیت (۱۹۰۸-۱۹۲۳) و جمهوریت (از ۱۹۲۳) مطالعه می‌شود. پس از صدور فرمان تنظیمات، به‌طور طبیعی تنظیمات فرهنگی نیز در دستور کار قرار گرفتند و هرچند هنوز برای سخن گفتن از تئاتر غربی به زبان ترکی خیلی زود بود، سنگ بنای اصلی تئاتر در همان سال ۱۸۳۹ با رواج سالن‌ها و اجرای نخستین نمایش‌های صحنه‌ای عمومی برداشته شد^۴ (And, 1972: 18-19). با وجود این، نخستین نمایشنامه اصیل ترکی، *ازدواج شاعر اثر ابراهیم شناسی*، حدود دو دهه بعد انتشار یافت^۵ (idem, 1983: 390; ibid, 258). رونق نسبی و گام‌های کوچک، اما مهم تئاتر تنظیمات به هر روی-تداوم نداشت و سرکوب فزاینده سلطان‌های عثمانی، عقیم‌ماندن مشروطه اول که فرمان آن به سال ۱۸۷۶ صادر شده بود و در نهایت، سال‌های تاریک استبداد حمیدی، در عمل به توقف خلق هنری منجر شدند (Sevengil, 2015: 557). حضرتی، ۱۳۸۹: ۱۸۴). پایان قطعی این دوران تاریک، صدور فرمان آزادی و آغاز مشروطیت دوم به سال ۱۹۰۸ است که به دنبال آن، تئاترها دیگر بار گشوده شدند. در این دوره ۱۵ ساله و کوتاه تا شکل‌گیری جمهوری ترکیه،

1. Kavuklu

2. Pişekâr

۳. بر اساس مستندات موجود، از ابتدای دوره سلطان سلیم سوم، اگرچه ترک‌ها هنوز تعریف درستی از تئاتر نداشتند، دیگر با واژه تئاتر آشنا بودند (Sevengil, 2015: 100).

۴. از دهه ۱۸۴۰ برای شهروندان ساکن استانبول-فارغ از امکانات و سطح زندگی- دیگر دوره‌ای تازه آغاز شده بود که نمایش صحنه‌ای به‌سرعت بخشی از آن می‌شد (Akı, 1989: 57).

۵. این نمایشنامه از دومین شماره روزنامه ترجمان احوال [Tercüman-ı Ahval] که نخستین روزنامه خصوصی ترک به شمار می‌رود و به همت شناسی و آگاه افندی [Agâh Efendi] منتشر می‌شد، نخست به‌صورت بخش‌بخش، در فاصله سال‌های ۱۸۵۹-۱۸۶۰ در چهار شماره پی‌درپی و سپس در قالب کتاب منتشر شد (Sevengil, 2015: 196). همچنین، در ابتدای نسخه چاپی این کمدی تک‌پرده‌ای این توضیح نوشته شده که «این نمایشنامه در دو فصل [پرده] در تاریخ ۱۲۷۵ ه.ق. [۱۸۵۹] برای اجرای تئاتری تنظیم و سپس، لزوم حذف فصل نخست آن احساس شده است» (Şinasi, 1959: 6-7). همچنین، ترجمه فارسی این نمایشنامه با برگردان مهدی مدیرواقفی از سوی انتشارات افراز به سال ۱۳۹۲ منتشر شده است.

نمایشنامه‌های پرشماری نوشته و منتشر شده‌اند؛^۱ نمونه‌هایی برجسته از این مجموعه، اپرتهای مصاحب‌زاده جلال همچون *افندی استانبول* هستند که با تکیه‌ای خلاق به پیشینه نویسنده به عنوان یک هنرمند اُرتائونو شکل گرفته‌اند (Kurdakul, 1992: 166). سیر دوران به جمهوری ترکیه در سال ۱۹۲۳ می‌رسد؛ حال آنکه خود تئاتر پساجمهوریت، با توجه به کلیت ساختار و فضای حاکم، به برهه‌های زمانی گوناگونی تقسیم می‌شود که نخستین آن‌ها، سال‌های ۱۹۲۳ تا ۱۹۴۰ را در برمی‌گیرد^۲ (Şener, 1974: 158). در این میان، باید به این نکته نیز توجه داشت که تئاتر این دوره تازه، امتدادی صرف از گذشته نیست؛ زیرا علاوه بر عناصر مؤثر پیشین، عوامل نوظهور و متعدد دیگری نیز بر آن سایه داشتند^۳. به‌علاوه، در این دوره، سنت و نمایش سنتی ترک نیز بیش از پیش مؤثر افتادند؛ اساساً دفاع از نمایش سنتی -تنها- پس از جمهوری و مخصوصاً در سال‌های ۱۹۳۸-۱۹۴۰ با تأکید هرچه بیشتر برخی نشریات بر احیای اُرتائونو رقم خورد (Kudret, 1973: 98 & 103). تلاش پیش‌گفته برای نزدیک‌تر شدن به نمایش سنتی ترک و اخذ الگوهای موفق آن، به‌تدریج به نگارش آثاری منجر می‌شود که با رجعتی نسبی به تیپ‌های اُرتائونو و قره‌گوز، راه را برای گام‌های بلندتر به سمت تئاتر بومی هموار می‌کنند (And, 1983: 445)؛ نمایشنامه یک *مهمان آمد...* اثر جلال‌الدین ازینه یکی از این تجربه‌های موفق و جالب‌توجه در همین زمینه به شمار می‌رود.

۱. کمالینکه با وجود عدم دسترسی به بسیاری از آثار، با صرف نظر از شمار ترجمه‌ها و اقتباس‌ها، مجموع نمایشنامه‌های اصیل این دوره بر طبق تخمین آکی (1989: 220) بیش از ۱۸۰ اثر را در بر می‌گیرد.
۲. تاریخ معاصر ترکیه در سایر مطالعات نیز با توجه به اهم رخداد‌های سیاسی عموماً تقسیم‌بندی مشابهی را دنبال و نخستین برهه را سال‌های ۱۹۲۳-۱۹۴۵ در تقارن با اداره کشور با سیاست تک‌حزبی حزب جمهوری خلق تعریف می‌کند (And, 1983: 25).
۳. این بدان معناست که اگرچه تئاتر ترکیه در این دوره همچون گذشته از منظر دراماتیک متأثر از عواملی چون تئاتر اروپا، درام غرب‌گرایانه ترک و در اندک‌مواردی، سنت‌های نمایشی بومی بود، سینما و محبوبیت آن نیز نقشی تعیین‌کننده در این مدت داشته است؛ برای نمونه، در سال ۱۹۳۳ از مجموع ۳ میلیون و ۸۰۰ هزار بلیط فروخته‌شده سینما و تئاتر، تنها ۵۰۰ هزار بلیط، به تئاتر مربوط بوده است (Sevengil, 2015: 818; And, 1983: 7, 54).
۴. روشنفکران از همان سال‌های ابتدایی ورود تئاتر به ترکیه عثمانی در مقابل دو گونه نمایشی قره‌گوز و اُرتائونو، در دفاع از سنت‌های نمایشی یا هججه به آن‌ها موضع‌گیری کردند؛ برای مطالعه بیشتر نک. مقاله «تئودور قصاب» (And, 1972: 270) و مقاله «تئاتر» نامق کمال (Sevengil, 2015: 314).

تحلیل داده‌ها

ازدواج شاعر

مشتاق بیگ^۱ شاعر و قمری خانم^۲، دلپسته یکدیگر هستند و می‌خواهند ازدواج کنند، اما در شب وصالشان، حبه کادین^۳ و یک دلال ازدواج به نام زیبا دودو^۴، به جای عروس، خواهر بزرگ‌تر او، یعنی ساکنه خانم^۵ را بر سفره عقد می‌نشانند. مشتاق بیگ که گمان می‌کند عروس، همان محبوب اوست، با فهمیدن ماجرا، نخست، از هوش می‌رود و بعد، اعتراض می‌کند، اما با تهدید اهالی محله از جمله باتاق اسه نگهبان^۶، آتاق کوسه رفتگر^۷ و ابوالقلقه عاقد^۸ و البته، ترس مجازات و به زندان افتادن، ناگزیر از این وصلت می‌شود. درنهایت، حکمت افندی^۹، دوست مشتاق بیگ، به یاری او می‌آید و برای جلب نظر عاقد به او رشوه می‌دهد. اهالی محله نیز با تبعیت از ابوالقلقه دست از مخالفت برمی‌دارند. بنابراین، مشتاق بیگ و قمری خانم موفق به ازدواج می‌شوند و نمایش با نصیحت‌های حکمت افندی پایان می‌یابد.

این کمدی تک‌پرده‌ای که هیچ سندی دال بر اجرای صحنه‌ای آن موجود نیست، داستانی ساده را به تفکیک ۹ بند روایت می‌کند. مکان وقوع رخدادها اتاق ازدواج عروس است؛ اگرچه این ثابت بودن رویدادگاه، بیش از آنکه مؤید تلاش برای حفظ وحدت مکان باشد، یادآور مختصات نمایش‌های سنتی است که در بسیاری موارد در بافتی آشنا از یک محله شکل می‌گرفتند. زمان وقوع رخدادها نیز به گواه نخستین دیالوگ نمایش، روز ازدواج شاعر است که در شکلی پیوسته همگام با گفتمان روایی تا ازدواج او در پایان روز پیش می‌رود:

مشتاق بیگ: بالاخره امشب داماد می‌شم... (Şinasi, 1959: 28).

در این نمایشنامه، برای تشریح هرچه بیشتر جزئیات مآوقع، شرح صحنه‌ها لزوماً کاربرد نیافته‌اند و در دایره گسترده‌ای از بندهای نمایش، حتی بر ورود و خروج اشخاص بازی^{۱۰} یا ساده‌ترین ژست‌های آنان

1. Müştak Bey
2. Kumru Hanım
3. Habbe Kadın
4. Ziba Dudu
5. Sâkine Hanım
6. Batak Ese
7. Atak Köse
8. Ebüllâklâka
9. Hikmet Efendi

۱۰. بدین ترتیب، غیبت یک اسم به معنای خروج شخصیت و وجود یک اسم، به معنای ورود شخصیت به صحنه است؛ اگرچه این رویه در همه بخش‌ها مصداق نمی‌یابد و در چند مورد نقض می‌شود.

نیز شمول ندارند. اساساً می‌توان گفت در *ازدواج شاعر*، کلام بر کنش غلبه دارد و نیروی دراماتیک بیش از هر چیز از کلام تغذیه می‌کند. این در حالی است که این نمایشنامه در عین حال قرابتی جدی با فضای تقلیدی نمایش سنتی حفظ کرده که به‌خصوص در سبک گفتاری منحصر به فرد اشخاص بازی، قابل‌ردیابی است^۱ و در کنار نام‌گذاری توصیفی، گرایش هرچه بیشتر به تیپ‌سازی را تقویت می‌کند.^۲ در چنین شرایطی، شخصیت‌ها تعمیق نمی‌شوند و زیستی کنش‌مند و سه‌بعدی در فضای میمیتیک صحنه تجربه نمی‌کنند. برجسته‌ترین مصداق گزاره پیش‌گفته در حضور خاموش، بدون کنش و حتی بدون دیالوگ دو خواهر، یعنی قمری خانم و ساکنه خانم بر صحنه مشاهده می‌شود؛ این حال آنکه این دو نفر از پایه‌های اصلی شکل‌گیری داستان هستند و سایر اشخاص بازی همسو با سیر رخدادها نمایش، ناگزیر با این افراد در تعامل قرار می‌گیرند، اما حیات روایی آن‌ها از سطح داستان به گفتمان روایی نمی‌رسد تا جایی که می‌توان بدون آنکه به روند رخدادها خللی وارد شود، به جای این دو شخصیت، همچون تئاتر دیجیتال امروزی بر صحنه عروسک‌هایی نشانند:

زیبا دودو: پسر، عروس خانم رو آوردیم. بیا دستش رو بگیر روی میل بنشونش.

...

حبه کادین [به زیبا دودو]: آخی طفلکی عروس خانم لرزش گرفته، الهی بلا بگرده، بختک

نگیردش.

[ساکنه خانم بر صندلی می‌نشیند].

...

زیبا دودو: بیا تور رو کنار بزن، شکی برات نمونه که محبوب خودته.

[با همراهی حبه کادین، مشتاق بیگ را مجبور به کنار زدن تور ساکنه خانم می‌کنند].

مشتاق بیگ: نمی‌خوام!

[همانطور که مشتاق بیگ دستش را عقب می‌کشد، تصادفاً کلاه‌گیس ساکنه خانم نیز همراه با تور به

دستش گیر می‌کند و صورت و موهای سفید او پریشان می‌شود.] (ibid, 34-5).

همین مسئله در مورد قمری خانم هم مصداق دارد:

۱. در نگارش گفتار اشخاص بازی، نه تنها هم‌خوانی لهجه و گوینده مورد توجه قرار گرفته، بلکه املاهای برخی واژگان نیز عمداً اشتباه نگاشته است؛ به‌طور مثال، در بند ششم، هنگامی که باتاق اسه در شکلی گزارشی، روایت شبی را نقل می‌کند که در محله مشغول

نگهبانی بوده و مشتاق بیگ را دیده، به جای «تئاتر» می‌گوید «تاراتور».

۲. کمالینکه شاعر عاشق، مشتاق است، عاقدِ پرحرف، ابواللقلقه و آنکه گره‌گشایی به دستش رقم می‌خورد، حکمت. در این میان حتی به ظرایفی نظیر تمایز عناوین «بیگ» و «افندی» نیز توجه شده است؛ چراکه «بیگ» بیشتر در مورد تجددطلبان فرنگی‌مآب و «افندی» در مورد روشنفکران ملی‌گرا به کار می‌رفته است.

حبه کادین [قمری خانم را می‌آورد، در حالی که او گاه دستش را به چشمانش می‌کشد، گویی می‌گرید و گاه صورتش را میان دستش پنهان و از گوشه چشم و لابه‌لای انگشتان به مشتاق بیگ نگاه می‌کند.]: بفرمایید قربان، عروس اصلی.

ابوالقلقه [به حبه کادین]: چرا گریه می‌کنه؟ مبادا از نخواستن دامادمون باشه.

حبه کادین [پس از پیچ کردن درگوشی با قمری خانم]: قربان، علت گریه کردنش رو پرسیدم، متوجه شدم اونجوری که شما خیال کردین نیست... (ibid, 41).

از سوی دیگر، لغزش‌های زبانی و سوءتفاهم‌های گفتاری تکرارشونده در سراسر این نمایشنامه نیز نسبت بسیار نزدیکی با نمایش سنتی ترک و بازی‌های کلامی تیپ‌های اُرتا‌اُیونو و قره‌گوز دارند که نویسنده ضمن تلاش برای حفظ کیفیت بومی نمایش در عین اخذ الگوی تازه‌وارد تئاتر تماماً گریزی بدان زده است:

ابوالقلقه [بر سرش دستار رنگین بسته است، پوششی مبدل دارد و حروف عین و قاف را با غلظت خاصی تلفظ می‌کند.]: چه معنایی داره که من رو در چنین تشویشی از خواب بیدار کرده و به اینجا آورده‌اید؟ انگار به اُرتا‌اُیونو می‌روم، ببینید چه پوشیده‌ام! زشته... هیاهویتان برای چیست؟ (ibid, 36).

نوبت گفتاری پیش‌گفته به علاوه، رد پای یکی دیگر از ویژگی‌های نمایش سنتی اُرتا‌اُیونو را نیز در این نمایشنامه نشان می‌دهد: توجهی کمینه، اما دقیق به تمایز پوشش تیپ‌ها؛ چندانکه پیش از این در ذکر مختصات نمایش‌های سنتی اشاره شد، در این نمایش‌ها ابزار و ملزومات صحنه، به شکلی رمزگذاری شده و قراردادی در سطح مکفی نقش داشته‌اند تا جایی که امروزه، تصاویری بازسازی شده از تیپ‌های تماشای ترک بر اساس همین توصیف‌های تفکیک‌شده و مستند قابل دسترسی است. یکی دیگر از عناصر این نمایشنامه که با توجه به رویکرد مطالعه جاری جالب توجه می‌نماید، حضور سایر اهالی محل است که زیر معرف کلی «اهالی محل» و در قالب یک بدنه واحد در بخش‌هایی از نمایشنامه چند نوبت گفتاری را با کارکردی همسرایان گونه و کیفیتی دابجیتیک، عموماً در ملازمه گفتار ابوالقلقه تصاحب می‌کنند:

زیبا دودو: قربان، قطعاً باید این دختر رو بگیره.

ابوالقلقه: باید بگیره! اگر نگیره، یعنی عفتش رو لکه‌دار کرده. [به اهل محل] این طور نیست همسایگان؟

اهل محل: همین طوره، همطین طوره! (ibid, 37).

در خاتمه باید به اهمیت موسیقی در این نمایشنامه نیز اشاره کرد؛ سولی‌لوک مشتاق بیگ در بند سوم، به خواندن یک قطعه شعر، آن هم در شرایطی منتهی می‌شود که جزئیات کامل نت‌های بند موسیقایی همراه آن

در متن اصلی با این توضیح گنجانده شده است: «این ترانه همگام با موسیقی‌ای آغاز می‌شود که نت‌های آن در ادامه آمده است. این آهنگ متناسب با صدای زنان نوشته شده است؛ اگر یک اکتاو پایین‌تر تحریر شود، به صدای مردان اختصاص می‌یابد» (ibid, 31). با توجه به اینکه موسیقی عنصری جدایی‌ناپذیر در نمایش سنتی ترک بوده، در اینجا نیز می‌توان یک‌بار دیگر از همین منظر، بر گرایش‌های سنتی و رویکرد بومی این نمایشنامه صحنه گذاشت.

افندی استانبول

صافی چلبی^۱ که دل‌باخته دختری شده که نام و نشانش را نمی‌داند، برای درد دل نزد کنیزفروش آفت چنگی^۲ می‌رود و ماجرای این دلدادگی و دستمالی را که دختر برای او انداخته، بازگو می‌کند. آفت بر اساس علائم روی دستمال، هویت دختر و محل زندگی او را تشخیص می‌دهد؛ دختر مورد نظر، اسما^۳، دختر افندی استانبول، صولتی افندی^۴ است. از سوی دیگر، صولتی افندی خرافه‌پرست، بر طبق تفأل ابجدی که با تسبیح زده، فرهاد آقا^۵ را برای دخترش در نظر گرفته است. هم‌زمان، منتش آقا^۶ که مفتش نظمیه، زبردست افندی استانبول و بالادست فرهاد آقا به حساب می‌آید، سودجویانه در پی وصال اسما خانم است و برای چاره‌جویی، نزد آفت می‌رود. پس از این ماجرا، افندی استانبول، تفالی مجدد می‌زند و این‌بار قرعه به نام دل‌اور^۷، نوکر جوان او، می‌افتد که اتفاقاً دل در گروی ندیمه^۸ اسما، دل‌ارام^۹، دارد. گره کار، بار دیگر به دست آفت باز می‌شود که با همکاری فراسه^۹، ندیمه و محرم راز خود، و سایر دختران زبردستش، طوری صحنه‌سازی می‌کند که موجبات وصال دلدادگان، مهیا و ماجرا ختم به خیر شود.

این نمایشنامه که در سه پرده و یک تابلو تنظیم شده، در عمارت آفت چنگی و درست به شیوه ارتا‌یونوها با موسیقی و آواز شروع می‌شود. پرده‌ها بر اساس تغییر محوریت موضوعی به دنبال ورود اشخاص بازی، به مجلس‌هایی جزئی‌تر تقسیم شده و انتظام رویدادهای پیرنگ، خطی و همسو با نظم گاهشمارانه داستان ضمن پیروی از روابط علت و معلولی شکل گرفته است. بار عمده شخصیت‌پردازی در سطح اول، اساساً به معرفی

1. Safi Çelebi
2. Çengi Afet
3. Esma
4. Savleti Efendi
5. Ferhat Ağa
6. Menteş Ağa
7. Dilâver
8. Dilâram
9. Feraset

تیپ‌های شناخته‌شده یک برهه تاریخی و بازتاب آن در ظاهر افراد احاله دارد که در امتداد شیوه معمول مصاحب‌زاده در تشریح جزئی مختصات ظاهری اشخاص بازی، پیش از هرچیز، در قالب فهرست «نقش‌ها» ارائه شده است و در برخی موارد از صرف ظاهر فراتر رفته و به عرصه توصیف خلیقات اشخاص بازی نیز وارد شده است.^۱ سطح دوم شخصیت‌پردازی به دایجسیس گفتاری خود اشخاص بازی احاله دارد که کم‌وبیش در افزودن چاشنی‌های فردی به آن‌ها موفق بوده است:

فراست خانم: چرا شوهر نکردی؟

آفت [لبخند می‌زند]: شوهر؟ فراست، دیوانه شدی؟ آفت چنگی که از شب تا سحر، در سرای ابراهیم‌پاشا و قصرهای سعدآباد، ساز می‌زد، حریف می‌طلبید اگر خواهانی پا پیش می‌گذاشت (Musahipzade, 1936: 12-13).

یا نمونه موفق دیگری در ساخت‌وپرداخت شخصیت افندی استانبول که به دایجسیس روایی، اما با الگوی متفاوت توصیف شخصیت غایب تکیه دارد:

آفت: بهش صولتی افندی منجم‌باشی‌زاده هم می‌گن. با جن و پری سر و سر داره... (ibid, 19).

یا

منتش افندی: امروز صبح تسبیحش رو بر زمین انداخت... به من گفت اون رو با دو انگشت بردار، تسبیحش رو از زمین برداشتم، گفت از جایی که برداشتی تا امامیه بشمار، شمردم، هشتاد آمد... (ibid, 21).

زبان نمایشی منحصربه‌فرد خود شخصیت صولتی نیز که با کاربست واژگان ثقیل فارسی و عربی نمود بارزتری یافته، در هم‌خوانی تام با مختصات شخصیت‌پردازانه او قرار دارد و در ابعادی میمیتیک متمایز از سایر اشخاص بازی جان می‌گیرد:

صولتی: زاپچه فرهاد آقا را بررسی کردم. کرم من با کواکب قران آمد. با رمل تدقیق کردم، بر وجه خواست من ظاهر شد (ibid, 37).

در این نمایشنامه به‌علاوه، رویدادگاه، موقعیت فضایی - زمانی و چیدمان اشیاء به‌صورت جزئی و مکفی در ابتدای هر پرده ارائه شده و این مسئله حتی در شرح صحنه تابلوی بازار نیز بر ذکر جزئیات یک بازار سنتی، همچنان که در گذشته مرسوم بوده، ضمن تفکیک مسیرهای بازنمایانه و مواضع قرارگیری

۱. مصاحب‌زاده جلال در این نمایشنامه برای هر یک از اشخاص بازی - فارغ از محوری یا فرعی بودن - توضیحی چندخطی در توصیف ظاهر آن‌ها، بر اساس فهرست مصور عارف‌پاشا [Arif Paşa (1807-1865)] ارائه کرده است، توضیحاتی که بعضاً بسیار جزئی و حتی زائد به نظر می‌رسند.

دکان‌ها شمول می‌یابد. در این شرح صحنه همچنین، به وجود لوح‌های «یا حافظا، ماشاءالله» بر طاق برخی خانه‌ها نیز اشاره شده که به‌طور طبیعی، همچون قرار دادن هر متن قابل‌خوانش دیگری بر صحنه، گریزی از جهان میمیتیک جاری به روایت دایجیتیک به شمار می‌رود (ibid, 59). در این میان، تلاش نویسنده در بازسازی بازنمایانه مختصات فضایی - زمانی در پرده سوم با توجه به توصیف دو سطحی صحنه، برجسته‌تر و حتی کم‌نظیر است:

سطح نخست، سالن با دو در، در دو طرف، دو نشیمن متقابل، میزهای عسلی از جنس صدف، قالی پهن بر زمین و پنجره‌هایی حصاردار که پیش از این ذکرشان در پرده دوم رفته بود. در سطح دوم، در حیاط به رسم سنتی ترک، سفره‌ای پهن است که در میان آن یک سینی بزرگ و در اطراف آن، پشته‌های کوچک و قاشق‌های مرجانی دیده می‌شود، مهمانان در حال صرف غذا هستند و در سمت راست نیز، یک ابریق قرار گرفته است. نوکران به دور سفره در حال خدمت‌رسانی هستند. صدای موسیقی از پشت پرده صحنه شنیده می‌شود و پرده کنار می‌رود (ibid, 80).

همچنان که مشاهده می‌شود، تمهید سطح‌بندی صحنه در شکل‌گیری ابعاد بازنمایانه فضا مؤثر است و از آنجا که محدوده کنار پنجره از سطح اول و سراسر سطح دوم در گستره شنیداری تماشگران نیستند، واسطه اجراگری با تکیه بر ایما و اشاره شخصیت‌ها یا تمسک به میمسیس روایی در اینجا مؤثر می‌افتد و به‌طور طبیعی، با فاصله گرفتن اشخاص بازی از محدوده غیرقابل شنیده‌شدن، برطرف می‌گردد؛ این بازی با فضای صحنه، در سراسر پرده سوم در شرایطی ادامه می‌یابد که برای هر سطح از صحنه رخدادی مجزا تعریف می‌شود:

سطح یک [پایین پنجره]:

آفت [قهوه می‌نوشد و به اشاره با فراست صحبت می‌کند]

دلارام [کنارشان می‌آید، با اشاره چیزی به هم می‌گویند]

سطح دو [حیاط]

[افرادی که از سر سفره بلند می‌شوند با تشریفات دست‌انسان را می‌شویند، یک نوکر با ابریق آب می‌ریزد، دیگری حوله می‌گیرد، هر کسی که دستش را شسته از سمت چپ می‌رود. صوتی به مهمانان رسیدگی می‌کند و نوکران به سرعت سفره را جمع می‌کنند].

...

سطح یک

آفت [از پنجره فاصله می‌گیرد، به فراست]: آه که چه خوب شد... این دختر نرم‌ونازک را کم مانده بود صولتی افندی به آن آقا فرهاد نخراشیده بدهد... (ibid, 1-80).

پیشبرد روایت به واسطه ژست‌های میمیک، به‌علاوه با حضور فیدان^۱، «ندیمه لال، گوژپشت و کوتوله آفت کنیزفروش»، در بخش‌های دیگری از این نمایشنامه نیز قابل مشاهده است (ibid, 6). این ویژگی اگرچه در زمان نگارش، بیشتر برخاسته از لال‌بازی‌های جهان نمایش‌های سنتی و در خدمت تشدید وزن خنده‌آور روایت بوده است، در خوانشی امروزی، کفه ترازو را به سمت میمیک بدن‌محور و نه بیان‌محور سنگین‌تر می‌کند. البته نمونه‌های پیش‌گفته، تنها مصداق غلبه میمسیس در گفتمان روایی این نمایشنامه نیستند و در بخش‌های دیگری نیز، به‌خصوص با تکیه بر تمهیدات فضایی، ترجیح «نشان دادن» را بر «گفتن» می‌توان ردیابی کرد؛^۲ به‌طور مثال، در پرده دوم، فراست و سایر ندیمه‌های آفت برای حل مشکل پیش‌آمده، با اجازه صولتی، از سمت چپ -که در عمارت صولتی، محدوده حرم اوست- به اتاق اندرونی می‌روند و بعد از مدتی «از اندرونی صدای فریاد می‌آید و در سمت چپ را به شدت می‌کوبند» (ibid, 47). بنابراین، به توصیه آفت، برای دفع حسادت پریان به عروس، حرکاتی نمایشی از سوی فراست به دنبال آوردن عود و روشن کردن آتش انجام شود و درنهایت، با این دیالوگ فراست به ثمر می‌نشیند:

فراست: ... وایایوی... دستارش گل‌آذین، گونه‌اش خال‌آذین، طره‌اش جعدآذین... جوانی... آفازدهای... خانم کوچک را نجات خواهد داد... وایایوی (ibid).

از سوی دیگر، زمان در این نمایشنامه با وجود روایت‌های گذشته‌نگر^۳ مطروح در گفت‌وگوی آفت و فراست یا صافی چلبی و آفت، بازه‌های چهل‌وهشت‌ساعته را در سطح داستانی طی می‌کند:

صولتی [از سمت چپ حیاط خارج می‌شود، با گذر از مقابل پنجره، از در دوم سمت راست به سطح نخست صحنه وارد می‌شود، با نگرانی]: احوال سرکار چطور است آفت خانم؟
آفت [سرش را تکان می‌دهد]: آه ولی نعمتم، آه، هیچ حالی برایمان نمانده، چهل‌وهشت ساعته که خواب به چشمان نیامده... (ibid, 83).

1. Fidan

۲. حالت، اشکال و درجات بازنمایی در روایت که در تمایز افلاطونی در قالب میمسیس و دایجسیس مطرح شده، بعدتر، در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، از سوی منتقدین آمریکایی سنت جیمز [Jamesian Tradition]، در قالب تمایز نشان دادن [Showing] و گفتن [Telling] تبیین شده است (Schmid, 2010: 7).

3. Analepses

دیگر نکته جالب توجه در همین زمینه، بازنمایی و توصیف پیوستگی زمانی پرده دوم و سوم است که با تکیه بر دو عنصر زمانی گنجانده در سطوح دایجتیک و میمیک متن قابل ردیابی است؛ صولتی در پایان پرده دوم به آفت می‌گوید که قرار بود فردا عقد اسما با دلاور را اجرا کنند. سپس، تابلوی بازار آغاز می‌شود و آواز دلاور و پسر افندی استانبول، عرفان^۱، در ابتدای ورودشان در مجلس دوم، حکایت از جست‌وجوی آن‌ها برای یافتن جوان مورد نظر پرده پیشین دارد. در اینجا نکته جالب توجه این است که دلاور و عرفان به دست خود فانوس‌هایی دارند و پایان آواز عرفان به این جمله می‌رسد که «صبح شد، فانوس را خاموش کن» (ibid, 62). با وجود این، همه بخش‌های این نمایشنامه در بازنمایی فضایی - زمانی رخداد جاری موفق نیست؛ به‌طور مثال، در پرده دوم و تلاش برای جست‌وجوی تسبیح افندی استانبول، موقعیت سه‌بعدی بدن بازیگران در گستره صحنه مشخص نشده است. به‌علاوه، پیوندهای موسیقایی این صحنه نیز تعمیق نشده و با وجود اشاره به نواختن موسیقی و آواز جمعی، جزئیاتی از قبیل اینکه بندهای آواها چندبار تکرار می‌شوند و افراد به چه ترتیبی به جست‌وجوی تسبیح می‌پردازند یا اینکه این جست‌وجو اساساً چه مدت طول می‌کشد، جایی در متن نمایشنامه ندارند و به نظر می‌رسد، ساختار این مجلس بیشتر به اجرای نمایش‌های سنتی ترک با حضور شخصیت‌هایی نزدیک باشد که با ساز و آواز و خط داستانی معلوم، به اجرایی بداهه می‌پردازند. بدین ترتیب، از زمان جست‌وجوی تسبیح و پس از آن، جست‌وجوی اسما بر طبق نقشه آفت، جمعی از مردان یا ندیمه‌ها شکل می‌گیرد که از شخصیت‌های منفرد به مجموعه‌ای واحد، اما تک‌بعدی از هم‌جنسان تقلیل یافته‌اند و معرف دیالوگشان، «همگی» است که برخی نمونه‌های آن را به‌خصوص در پرده دوم می‌توان به مثابه گفتار هم‌سرایان بازخوانی کرد:

دلارام: اتاق‌ها را گشتیم، صندوق‌ها را خالی کردیم. گشتیم گشتیم، نیست.

همگی: نیست، نیست، نیست، خانم کوچک نیست.

صولتی: بگردید، بگردید، بگردید.

همگی: نیست، نیست، نیست، خانم کوچک نیست.

(دختران از سمت چپ می‌روند، موسیقی ادامه دارد) (ibid, 48).

یک مهمان آمد...

عثمان^۱، پروفسور ستاره‌شناس، به همراه همسر و همکارش، بلقیس^۲، در آستانه تأسیس رصدخانه اولوداغ^۳ هستند. این زوج به همین مناسبت از استاد ریاض^۴، دبیر سابق ادبیات، که پیش از این معلم آن‌ها بوده دعوت کرده‌اند تا مدتی مهمانشان باشد. به‌علاوه، وقوع یک کسوف در دو هفته دیگر پیش‌بینی شده که احتمالاً جمعی از خبرنگاران و مهمانان مهم را به رصدخانه خواهد کشاند. یک شب، طونچ^۵ و لیلا^۶ به همراه دوستشان، احمد^۷، که مردی جذاب است به خانه این زوج می‌آیند و باب آشنایی احمد با بلقیس فراهم می‌شود. احمد که سخت شیفته بلقیس شده، درست در روز کسوف، با بی‌تابی تلاش می‌کند بلقیس را به سمت خود بکشاند، اما بلقیس مردد است. در همین زمان، عثمان به جست‌وجوی همسر خود می‌آید و با آن‌دو روبه‌رو می‌شود. روز بعد مسافران شهر، طونچ، لیلا و احمد، آنجا را ترک می‌کنند و بلقیس نیز که گمان می‌برد همسرش به او هیچ توجهی ندارد، تصمیم خود را برای ترک عثمان از طریق تلفن به احمد اطلاع می‌دهد. از قضا، استاد ریاض که تنها اندکی پیش از این، پای درد دل عثمان نشسته، این مکالمه تلفنی را می‌شنود و با یادآوری علاقه عثمان، رابطه این زوج را نجات می‌دهد.

پیرنگ خطی این نمایشنامه سه‌پرده‌ای که بر طبق توضیحات ابتدای نمایشنامه، «در تاریخی مجهول، در فانت تپه^۸ اولوداغ جریان دارد»، در پیوستگی زمانی و به‌طوری تنظیم شده که «فاصله زمانی بین پرده اول و دوم، دو هفته و فاصله زمانی بین پرده دوم و سوم، یک روز است» (Ezine, 1939: 6). فضای صحنه در هر سه پرده، «سالن مدیریت جنب رصدخانه تازه تأسیس اولوداغ در فانت تپه است»، در حالی که «در پس‌زمینه، نورگیری منتهی به حیاط و از نورگیر، گنبد رصدخانه دیده می‌شود» (ibid, 11)؛ با وجود این شرح صحنه مختصر پرده نخست، بر ترکیب‌بندی ابزار و وسایل، سطوح بازنمایانه مسیرهای حرکتی و آستانه‌های ورودی و خروجی^۹ اشاره‌ای ندارد و این به جای غفلت نویسنده، ریشه در اهمیت نداشتن مکان‌یابی ابزار و وسایل صحنه یا جهت‌ها در روند دراماتیک رخدادها دارد؛ گواه این مدعا شرح صحنه پرده دوم با این توضیح است که «همان دکور با یک تفاوت، اضافه شدن یک دستگاه تلفن روی یکی از میزها» (ibid, 43).

1. Osman
2. Belkis
3. Uludağ
4. Riyaz Hoca
5. Tunç
6. Leylâ
7. Ahmet
8. Fatintepe
9. Liminal

به علاوه، به موقعیت جغرافیایی رصدخانه و توصیفات موضع‌شناختی^۱ فضا در این نمایشنامه نیز دقت بسیاری شده است و مصادیق آن در سرتاسر این اثر یافت می‌شود:

عثمان: شما باید استاد؟ کجا بودید؟

استاد ریاض: تا تپه باکاجاک^۲ رفتم، می‌دونی، از همون راه بین کاج‌ها... شوخی‌شوخی خیلی راه شد، چهار کیلومتری هست، نه؟ از تپه، بورسارو تماشا کردم. شهر تشخیص داده نمی‌شه، ولی جای مسجد اولو^۳ رو تونستم پیدا کنم. عجب منظره خارق‌العاده‌ای!... (ibid, 74-5).

همچنان که مشاهده می‌شود دقت توصیفات دایجتیک پیش‌گفته تا حدی است که می‌توان با تجسم موقعیت جغرافیایی جملگی محل‌های مورد بحث را در نقشه‌ای فرضی نشان‌گذاری کرد. از سوی دیگر، زمان نیز با دقت بسیار زیادی در این نمایشنامه برجسته شده است و فارغ از توضیحات ابتدایی در باب کلیت گذر زمان در سطح داستانی و فاصله پرده‌ها، در خود گفتمان روایی نیز اشارات زمانی بسیاری مطرح می‌شود که اساساً موضوعیتی پیرنگی نیز دارد. به علاوه، در این زمینه نقش گنبد طاق‌نمای ساختمان نیز پررنگ است، گنبدی که هم در شکل‌گیری موقعیت فضایی - زمانی تأثیر دارد و هم در پیشبرد پیرنگ و حتی شخصیت‌پردازی کارکرد می‌یابد؛ تا جایی که می‌توان گفت گنبد نورگیر خود - یکی از اشخاص بازی در این نمایشنامه است که هم در بازتاب حادثه محوری این نمایش، یعنی کسوف تأثیر مهمی دارد، هم ابزاری در نمایش «چه وقتی» است و هم مرزی میان محدوده صحنه و جهان بیرون:

بلقیس [از نورگیر]: امشب هتل چقدر نورانیه! همه چراغ‌هاش روشنه، انگار شهر، یه ماه داره... [به صحنه باز می‌گردد. چراغ‌ها را روشن می‌کند. در همین زمان تلفن زنگ می‌خورد. بلقیس بی‌اختیار یک قدم به سمت تلفن برمی‌دارد. سپس، ناگهان در جای خود می‌ایستد. چشمانش را به تلفن می‌دوزد...] (ibid, 95).

این نورگیر به علاوه، در بسط فضای آشکار صحنه به گستره ضمنی آن نیز نقش دارد و این کارکرد به مدد برخی تمهیدات صوتی به نحوی تکمیل می‌شود که همراهی تمهیدات میمیتیک و دایجتیک در خدمت پیشبرد گفتمان روایی کارکرد یابد؛ نمونه برجسته آن آمدن سرزده دوستان بلقیس و عثمان در صحنه‌های چهاردهم و پانزدهم پرده نخست است:

1. Topographical
2. Bakacak Tepesi
3. Ulu Cami

[صدای موتور اتومبیل به‌مرور نزدیک و ناگهان قطع می‌شود. گویی اتومبیل روبه‌روی خانه توقف کرده است.]

عثمان: جلوی در خونۀ ما وایستاد...

استاد ریاض: در حیاط؟

بلقیس: [به سمت نورگیر می‌رود. به بیرون نگاه می‌کند]: نه استاد، برای چی جلوی در حیاط وایستن... چشمام تو تاریکی درست تشخیص نمی‌ده، اما یکیشون یه زنه... عجیبه، کی اومده؟

...

[صدای زنگ در شنیده می‌شود. به دنبالش سکوتی تعلیق‌آفرین. همه ساکت هستند، گویی دارند به صدای این سکوت گوش می‌کنند. زنگ در دوباره زده می‌شود، این‌بار طولانی‌تر.]

...

[از بیرون صدای باز و بسته شدن در شنیده می‌شود. سروصداهای پراکنده و صدای خندیدن هم به گوش می‌رسد.]

صدای بلقیس: [شماييد بچه‌ها؟ چه خوب کردید اومدید...

...

[در باز می‌شود و به ترتیب، لیلا، طونچ و بلقیس وارد می‌شوند. لیلا و طونچ برای سلام‌وعلیک به سمت عثمان می‌روند.] (ibid, 29-30).

شخصیت‌پردازی نیز در این نمایشنامه با دقت بسیاری در سطوح گوناگون دایجیتیک و میمیتیک سامان یافته است. نخست به سطح گفتاری پرداخت شخصیت‌ها می‌پردازیم. در یک مهمان‌آمد... به تبع فاصله گرفتن هرچه بیشتر الگوهای گفتار روایی از قلمروی دایجسیس و مختصات آن، دیگر نشانی از انواع دیگر دیالوگ، یعنی کنارگویی یا تنهاگویی یا حتی گفتار تک‌گویانه نیست؛ به همین دلیل حتی زمانی که شخصیت‌ها بر صحنه تنها هستند به جای تبیین احوال آن‌ها در قالب‌های دایجیتیک، ترجمانی میمیتیک از آن اجرا می‌شود:

عثمان روزنامه روی میز را برمی‌دارد. چشمانش را روی آن می‌گرداند و با حالتی عصبی صفحات را ورق می‌زند. ناگهان آن را به زمین می‌اندازد. از جایش بلند می‌شود. در اتاق بی‌هدف راه می‌رود. به نورگیر می‌رود، به آسمان نگاه می‌کند. در همین حین، استاد ریاض به صحنه وارد می‌شود. عثمان اما متوجه ورود او نیست. استاد ریاض مدتی طولانی احوال عثمان را نظاره می‌کند. سرش را به دو طرف تکان می‌دهد و آهی می‌کشد. روزنامه‌ای را که عثمان روی زمین انداخته، برمی‌دارد. عثمان با صدای خش‌خش کاغذها، سرش را برمی‌گرداند (ibid, 29-30).

نکته دیگری که می‌توان در تشریح نسبت دیالوگ‌ها با شخصیت‌پردازی در این نمایشنامه مطرح ساخت، به زبان نمایشی متمایز هریک از اشخاص بازی برمی‌گردد؛ برای نمونه و با توجه به اینکه پیش‌تر نمونه‌های دیالوگی از سایر اشخاص بازی مرور شده، در اینجا پاسخ مهمانان ناخوانده را به دعوت بلقیس برای ماندن برای صرف شام مرور می‌کنیم:

لیلا: نمی‌دونم... شما چی می‌گین، احمدآقا؟

احمد: هرطور شما دستور بدید خانم‌افندی.

طونج: ارسلان خان، تو هم به امروز رو از این افندی‌مفندی کوتاه بیا... چه نزاکتیه! من از طرف جفتون تصمیم می‌گیرم، برای شام می‌مونیم... (ibid, 34-5).

یکی دیگر از جلوه‌های شخصیت‌پردازانه در این نمایشنامه به واسطه یک تمهید موسیقایی ساده، اما خیلی سنجیده شکل می‌گیرد که بر «رادیو» مبتنی است:

عثمان: ... ما رو با اون رادیو، به موسیقی مهمون بکن ببینیم...

[بلقیس به سمت رادیو که در گوشه‌ای قرار دارد، می‌رود. پپچش را می‌چرخاند. صدای امواج نامنظم پارازیت به گوش می‌رسد.]

...

بلقیس [با رادیو مشغول است]: استاد کجا رو می‌خواید؟ [پپچ را می‌چرخاند. صداهای بریده‌بریده قطعاتی موسیقایی به گوش می‌رسد.]

استاد ریاض: هرجا خودت می‌خوای... مثلاً مصر... ببینیم امشب ام‌کلثوم می‌خونه؟ یا استانبول خودمون... اگه بتونیم نظمی تنبوری^۱ رو گوش بدیم خوب می‌شه...

عثمان: امان استاد، این مُرده‌ها رو از گور نکش بیرون! بلقیس بزن ورشو... اونجا الان سولوهای ویولن خوبی پخش می‌کنه... (ibid, 27).

این صحنه رادیو، بحث شخصیت‌پردازی را بسیار پیش می‌برد، استادی که به موسیقی سنتی یا اصیل علاقه دارد، ستاره‌شناسی که تک‌نوازی ویولن را می‌پسندد و همسری که اساساً خواسته دیگران را ارجح می‌شمارد؛ به علاوه این نکته ظریف را نیز باید در نظر گرفت که درنهایت، «از رادیو صدای ویولن شنیده می‌شود» (ibid, 28). در ادامه و پس از ورود مهمانان نیز همین رادیو با تکیه بر موسیقی به مثابه عنصری مؤثر در درام گفتمان روایی، کماکان نقش بازی می‌کند:

لیلا [با اشاره به رادیو]: شیری^۱ این چیه؟ هی سؤاله برام این صدای ویولن چیه مٹ ویزویز مگس؟ رادیوی شما ایستگاه دیگه‌ای رو نمی‌گیره؟ بابا لندن رو بگیرین، حالا اونجا وقتِ جازه، جاز ساوی فایوآکلاک^۲... (ibid, 36).

بدین ترتیب، فرنگی‌مآبی طونچ و لیلا نه‌تنها از طریق زبان دراماتیک آنان که آکنده از واژگان بیگانه است، بلکه همچنین از رفتار آن‌ها نیز متجلی می‌شود. نکتهٔ دیگر برخورد اشخاص بازی بر صحنه با مقولهٔ رقص و بعدتر رقصیدن آن‌ها با موسیقی رادیو است که گفتمان روایی را با تکیهٔ کامل به امکانات قلمروی میمسیس به انجام می‌رساند:

لیلا: Hello Titi!

طونچ: Hello Lili!

لیلا: فیگور چهارم موومان اصلیش اینجوری نیست؟ [سرش را به عقب می‌کشد]

طونچ: یه کم سریع‌تر... یه کم هم به سمت چپ باید خم شد... بین اینجوری... هوپ! (ibid, 37).

همچنان که مشاهده می‌شود در این نمایشنامه، دیگر اثر برجسته‌ای از نمایش سنتی ترک قابل‌ردیابی نیست، شیرازهٔ اثر تماماً بر سازمان‌دهی بافت دراماتیک در نتیجهٔ هم‌آمیزی ابعاد میمیتیک و دایجتیک گفتمان روایی شکل گرفته است و بدین ترتیب، خطوط پیرنگی، وجوه شخصیت‌پردازانه، مختصات فضایی - زمانی و کلیات و جزئیات صحنه‌پردازی، جملگی بر اساس قواعد استاندارد تئاتر تنظیم شده‌اند و در این جهان تازه، تنها یادگار و نشانهٔ احیای نمایش سنتی را می‌توان لابه‌لای یکی از دیالوگ‌های پیشاپیش مهمانی بالماسکه‌ای که قرار است در هتل نزدیک رصدخانه در روز کسوف برگزار شود، جست‌وجو کرد:

لیلا: راستی، استاد جون کجاست؟ می‌خواستیم اون هم امشب تو لباس کاووکلو همراهمون باشه... (ibid, 58).

جمع‌بندی گفتمان روایی در سه نمایشنامهٔ *از دواج شاعر*، *افندی استانبول*، *یک مهمان آمد...*

منتج از مرور تفصیلی ابعاد میمیتیک و دایجتیک گفتمان روایی در نمایشنامه‌های مورد مطالعه، جدول (۱) جمع‌بندی‌ای در تشریح نسبت این نمایشنامه‌ها با قراردادهای نمایش سنتی و قواعد تئاتری در مقایسه با یکدیگر ارائه می‌کند و به دنبال آن، نمودار (۱) نیز گذر از قراردادهای نمایشی به قواعد تئاتری یا به بیان

1. Chérie

2. Savoy'in Fayfoklok Cazi

دیگر، گذر گفتمان روایی از قلمروی «دایجسیس» به «میمسیس» را به موازات برهه‌های تاریخی این آثار نشان می‌دهد.

جدول ۱: مقایسه ساختار گفتمان روایی در سه نمایشنامه ازدواج شاعر، افندی استانبول و یک مهمان آمد...

یک مهمان آمد...	افندی استانبول	ازدواج شاعر	قراردادهای نمایشی
			قواعد تئاتری
	*	*	امکان بالقوه بداهه‌پردازی
*			عدم بداهه‌پردازی
		*	تیپ‌پردازی توصیفی
*	*		شخصیت‌پردازی
		*	صحنه‌پردازی انتزاعی
*	*		صحنه‌پردازی بازنمایانه
		*	توصیف مختصات فضایی - زمانی
*	*		بازنمایی مختصات فضایی - زمانی
	*	*	حضور نمایندگان گزارشگر
*			غیبت نمایندگان گزارشگر
	*	*	موسیقی در خدمت اجرا
*			موسیقی در خدمت درام

گفتمان روایی میمیتیک / قراردادهای نمایشی	ازدواج شاعر	افندی استانبول	یک مهمان آمد...
	گفتمان روایی دایجیتیک / قواعد تئاتری	تنظیمات	مشروطیت

نمودار ۱: دگردیسی گفتمان روایی درام ترکی در بستر تاریخ

نتیجه‌گیری

نتایج به دست آمده از این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی به ردیابی قراردادهای نمایشی و قواعد تئاتری و همین‌طور، گذر گفتمان روایی از قلمرو «دایجسیس» به «میمسیس»، ضمن تجزیه و تحلیل روایت‌شناختی نمایشنامه‌های *ازدواج شاعر* اثر ابراهیم شناسی، *افندی استانبول* اثر مصاحب‌زاده جلال و *یک مهمان آمد...* اثر جلال‌الدین ازینه پرداخته است، نشان می‌دهند که تئاتر ترکیه در آغاز شکل‌گیری نسبتی نزدیک با نمایش سنتی داشته، اما به مرور از گفتمان روایی «دایجتیک» فاصله گرفته و درنهایت، به مختصاتی «میمتیک» رسیده است. این نکته را می‌توان در همه ابعاد پیرنگی، شخصیت‌پردازانه، مختصات فضایی - زمانی و البته کارکرد عناصر موسیقایی نمایشنامه‌های مورد بحث مشاهده کرد. اگر این سه نمایشنامه را بر محوری تاریخی به موازات دوران تنظیمات، مشروطیت و برهه نخست جمهوریت در نظر بگیریم، سبک‌تر شدن کفه کلام در مقابل کفه کنش و حرکت از قراردادهای نمایشی به قواعد تئاتری را نتیجه می‌گیریم. کما اینکه در این نمایشنامه‌ها به تدریج بستر مهیای بداهه‌پردازی‌های گفتاری و حضور هم‌سرایان گونه‌بدنه واحدی از اشخاص بازی رنگ باخته، شخصیت‌پردازی کنش‌مند و بازنمایانه جایگزین تیپ‌پردازی نقلی و توصیفی شده، صحنه‌پردازی به جای کمینه‌گرایی در استفاده از ابزار صحنه و تکیه بر کیفیت انتزاعی مختصات فضایی - زمانی به ساخت و پرداخت سه‌بعدی و مجسم ملزومات صحنه روی آورده و موسیقی به عنوان عنصر ثابت اجراگری نمایش سنتی در خدمت پیشبرد درام درآمده است. بر این اساس می‌توان گفت نمایشنامه *ازدواج شاعر* نزدیک‌ترین نسبت را با نمایش سنتی و گفتمان روایی دایجتیک دارد، *افندی استانبول* در میانه این گذار قرار گرفته و کیفیتی بینابینی در قلمروهای میمسیس و دایجسیس به دست آورده و درنهایت، روایت میمیتیک *یک مهمان آمد...* تنها ردیابی کوچک و موزه‌ای از نمایش سنتی را یادآور می‌شود. همچنین، هریک از این آثار به نوبه خود، ظرفیت بالقوه کیفیات روایی گوناگون را نشان می‌دهند و بار دیگر، امکان مطالعه روایت‌شناختی درام را، به‌خصوص با نگاهی به تاریخ نمایش‌های سنتی، گوشزد می‌کنند.

منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷). *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*. تهران: پیام.
- آفاری، جانت (۱۳۷۹). *انقلاب مشروطه ایران، ۱۹۰۶-۱۹۱۱ (۱۲۸۵-۱۲۹۰)*. ترجمه رضا رضایی. تهران: بیستون.
- اشرف، احمد (۱۳۸۱). *هویت ایرانی: از دوران باستان تا پایان پهلوی*. ترجمه حمید احمدی. تهران: نشر نی.
- امانت، عباس (۱۳۹۶). *تاریخ مدرن ایران*. تهران: نشر کتاب پارسه.
- الگار، حامد (۱۴۰۰). *دین و دولت در ایران: نقش علما در دوره قاجار*. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: توس.
- پیران، حسین (۱۳۸۹). *سیر ثبیانی: حقوق روابط بین‌الملل در اسلام (چاپ اول)*. تهران: گنج دانش.
- خدوری، مجید (۱۳۹۱). *جنگ و صلح در قانون اسلام: به‌ضمیمه رسول اکرم در میدان جنگ*. ترجمه سید غلامرضا سعیدی. به کوشش و مقدمه سید هادی خسروشاهی. قم: کلبه شروق.
- کاظم‌زاده، فیروز (۱۳۷۱). *روس و انگلیس در ایران*. ترجمه منوچهر امیری. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- صالحی، نصرالله (۱۳۷۷). *اسنادی از روند انعقاد عهدنامه دوم ارزنة الروم (۱۲۵۸-۱۲۶۴ق)*. تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات.
- صالحی، نصرالله (۱۴۰۱). *ملاحظات و محاکمات: چهار لایحه در تحدید حدود ایران و عثمانی (۱۲۹۲-۱۲۹۴ق)*. تهران: طهوری.
- طاهری، فرهاد (۱۳۹۱). *راهنمای سفر*. تهران: سفیر اردهال.
- مرسلوند، حسن (۱۳۴۶). *حیرت‌نامه ایلیچی*. چ اول. تهران: کتابخانه ملی ایران.
- مستشارالدوله، یوسف‌خان (۱۲۸۷ق). *یک کلمه*. تهران: کتابخانه ملی ایران.
- مشیری، محمد (۱۳۵۶). *شرح ماموریت آجودانباشی نظام الدوله*. تهران: اشرفی.
- ملکم‌خان، میرزا (۱۳۱۲ق). *روزنامه قانون*. شماره‌های مختلف.
- نیک‌بین، محسن (۱۳۹۹). *حقوق ملل*. تهران: میراث مکتوب.

Abrahamian, E. (1982). *Iran between two revolutions*. Princeton: Princeton University Press.

Anghie, A. (2005). *Imperialism, sovereignty and the making of international law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brownlie, J. (2008). *Principles of Public International Law (7th ed.)*. Oxford: Oxford University Press.

Cassese, A. (2005). *International law (2nd ed.)*. Oxford: Oxford University Press.

- Chehabi, H. E. (1990). *Iranian politics and religious modernism: The liberation movement of Iran under the Shah and Khomeini*. Ithaca: Cornell University Press.
- Crawford, J. (2012). *Brownlie's principles of public international law* (8th ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Foran, J. (1994). *Fragile resistance: Social transformation in Iran from 1500 to the Revolution*. Boulder: Westview Press.
- Gheissari, A. (1998). *Iranian intellectuals and the West: The tormented triumph of nativism*. Tehran: Nashr-e Markaz.
- Gheissari, A. (2006). *Iranian intellectuals in the twentieth century*. Austin: University of Texas Press.
- Gheissari, A., & Nasr, V. (2006). *Democracy in Iran: History and the quest for liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Gong, G. W. (1984). *The standard of 'civilization' in international society*. Oxford: Clarendon Press.
- Hairi, A.-H. (1977). *Shi'ism and constitutionalism in Iran*. Leiden: Brill.
- Keddie, N. R. (1981). *Roots of revolution: An interpretive history of modern Iran*. New Haven: Yale University Press.
- Keddie, N. R. (2003). *Modern Iran: Roots and results of revolution*. New Haven: Yale University Press.
- Koskenniemi, M. (2001). *The gentle civilizer of nations: The rise and fall of international law, 1870–1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koskenniemi, M. (2002). *From apology to utopia: The structure of international legal argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koskenniemi, M. (2004). International law and raison d'état: Rethinking the prehistory of international law. *European Journal of International Law*, 15(5), 491–515. <https://doi.org/10.1093/ejil/15.5.963>
- Martti, K. (2007). The fate of public international law: Between technique and politics. *Modern Law Review*, 70(1), 1-30. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2230.2006.00624.x>
- Martin, V. (2013). *Iran between Islamic nationalism and secularism: The constitutional revolution of 1906*. London: I.B. Tauris.
- Makau W. M. (2000). What is TWAIL?. *Proceedings of the American Society of International Law*, (94), 31-38. <https://doi.org/10.1017/S0272503700054896>
- Najmabadi, A. (2005). *Women with mustaches and men without beards: Gender and sexual anxieties of Iranian modernity*. Berkeley: University of California Press.

Rahimieh, N. (1999). *Missing Persians: Discovering voices in Iranian cultural history*. Syracuse: Syracuse University Press.

Shaw, M. N. (2021). *International law* (9th ed.). Cambridge: Cambridge University Press.



Zubaida, S. (1993). *Islam, the people and the state: Essays on political ideas and movements in the Middle East*. London: I.B. Tauris.

Transliteration

- Ādamiyat, F. (1978). *Andishehā-ye Mirzā Āqākhān Kermānī* [The Thoughts of Mirza Agha Khan Kermani]. Tehran: Payām.
- Afary, J. (1996). *Enqelāb-e Mashrūteh-ye Irān: 1906-1911 (Grassroots democracy, social democracy, and the origins of feminism)*. Translated by Rezāyi, R. Tehran: Bistun Publishing.
- Algar, H. (1969). *Religion and state in Iran, 1785–1906: The role of the ulama in the Qajar period*. Translated by Sari, A. Tehran: Tūs Publishing.
- Amanat, A. (2017). *Tarikh-e Modern-e Iran*. Tehran: Nashr-e Ketab-e Pārse.
- Ashraf, A. (2010). *Hoviat-e Irāni: Az dorān bâstān tâ pâyāne Pahlavi*. Translated by Ahmadi, H. Tehran: Nashr-e Ney.
- Kazemzadeh, F. (1975). *Russia and Britain in Persia (1864-1914): A study in imperialism*. Translated by Amiri, M. Tehran: Entesharat va Āmuzesh-e Enghelab-e Eslami.
- Khadduri, M. (2012). *War and Peace in the Law of Islam: With The Apostle of God in the Field of Battle*. Translated by S. G. Saeedi. Intro by Khosrowshahi, H. Qom: Kolbeh-Shorouq.
- Malkam Khān, M. (1894). *Rūznāmeḥ-i Qānūn* [The newspaper *Qanun*].
- Morsalvand, H. (Ed.). (1967). *Heyrat-Nameh Ilchi*. Tehran: National Library and Archives of Iran.
- Moshīrī, M. (1968). *Sharḥ-i ma'mūrīyat-i Ājūdānbāshī, Nizām al-Dawlah*. Tehran: Ashrafi.
- Mostashar al-Dawleh, Y. K. (1869/ 1287 H.Q.). *Yek Kalame [One Word]*. Tehran: National Library and Archives of Iran.
- Nikbin, M. (2020). *Ḥoqūq-i mellal*. Tehran: Mīrās-e Maktūb Institute of Publishing.
- Piran, H. (2010). *Seir-e Sheybānī: Ḥoqūq-e Ravābet-e Beyn al-Melal dar Islām*. Tehran: Ganj Danesh.
- Salehi, N. (1998). *Asnādi az ravand-e en'eqād-e 'ahdnāme-ye dovvom-e Arzanat al-Rūm (1258–1264 H.Q.)* [Documents on the process of concluding the Second Treaty of Erzincan (1258–1264)]. Tehran: Office of Political and International Studies, Ministry of Foreign Affairs of Iran.
- Salehi, N. (2022). *Molahezat va mohakemat: chahar layeh-e dar tahdid-e hodud-e Iran va Osmani (1292-1294 Q)*. Tehran: Tahuri.
- Taheri, F. (Ed.). (2013). *Rahnamā-yi Sofarā* [Guidebook for Ambassadors]. Tehran: Safir Ardehal.



A Comparative Analysis of the Logic of the War of Narratives: Two Intellectual-Political Currents of the Early Islamic Centuries and Their Consequences

Seyyed Fadlollah Mirzeynali¹✉ , Rahman Oshrieh² , Mohammad Akbari³ 

1. Corresponding Author, PhD student in Comparative Interpretation, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran (syedmirzeinali@gmail.com)

2. Associate Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran (oshryeh@quran.ac.ir)

3. Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran (akbari@quran.ac.ir)

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 18 September 2025

Received in revised form:

09 November 2025

Accepted: 19 January 2026

Published online: 11 March 2026

Keywords:

War of Narratives,

Realism,

Expediency,

Intellectual-Political

Currents,

Cognitive Consequences,

Early Islamic History

The phenomenon of narrative warfare is one of the central components in the formation, consolidation, or weakening of discourses in religious and historical societies, especially in the context of political and ideological conflicts. In modern communications literature, this phenomenon is considered one of the main branches of soft warfare and a manifestation of cognitive warfare, which uses media, narrative, and persuasion to reconstruct reality in the minds of the audience. This research, focusing on the relationship between the war of narratives and the two fundamental concepts of morality and expediency, conducts a comparative study of the two intellectual-political movements of the impeccable Imams (AS) and the intellectual-political movements dependent on the ruling power in the early Islamic centuries. The main question is to what extent the two main currents in this field have adhered to expressing truths and moral values, or have they used narrative to serve expedient goals. The present study, using a descriptive-analytical method and based on reliable sources of the sects, first reviewed the concepts of narration, morality, and expediency, and then identified and compared narrative methods such as distortion, deletion, guided interpretation, and fabrication. And then, the relationship between purpose and means in narrative is analyzed, and the question of whether the legitimacy of the purpose can justify the use of unethical means is examined. The results show that power-dependent political movements have often considered political objectivity a license to manipulate narratives, whereas the intellectual-political movement of the impeccable Imams (AS) has been based on adherence to truth and observance of moral standards in the logic of narrative. This study has finally explored and analyzed, in a comparative manner, the consequences of these two logics for the collective memory of Muslims and the production of religious knowledge.

Cite this article: Mirzeynali, S. F., Oshrieh, R. & Akbari, M. (2026). A Comparative Analysis of the Logic of the War of Narratives: Two Intellectual-Political Currents of the Early Islamic Centuries and Their Consequences. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 172-199. DOI: 10.22059/jhic.2026.402523.654603



© The Author(s).

DOI: 10.22059/jhic.2026.402523.654603

Publisher: University of Tehran Press.

واکاوی تطبیقی منطق جنگ روایت‌ها: دو جریان فکری _ سیاسی سده‌های نخستین اسلامی و پیامدهای آن

سید فضل‌الله میرزینلی^۱، رحمن عشریه^۲، محمد اکبری^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، رشته تفسیر تطبیقی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: syedmirzeinali@gmail.com
 ۲. دانشیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: oshryeh@quran.ac.ir
 ۳. استادیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: akbari@quran.ac.ir

اطلاعات مقاله چکیده

پدیده جنگ روایت‌ها یکی از مؤلفه‌های محوری در شکل‌گیری، تثبیت و تضعیف گفتمان‌ها در جوامع انسانی، به‌ویژه در بستر منازعات سیاسی و عقیدتی است. این پدیده در ادبیات ارتباطات، یکی از شاخه‌های اصلی جنگ نرم و جلوه‌ای از جنگ شناختی محسوب می‌شود که با بهره‌گیری از رسانه، روایت و افتناع، به بازسازی واقعیت در ذهن مخاطبان می‌پردازد. این پژوهش با تمرکز بر نسبت جنگ روایت‌ها با دو مفهوم بنیادین اخلاق و مصلحت، به بررسی تطبیقی در دو جریان فکری - سیاسی معصومان^(ع) و جریان‌های فکری - سیاسی وابسته به قدرت حاکم در سده‌های نخستین اسلامی می‌پردازد. پرسش اصلی آن است که دو جریان اصلی تا چه حد به بیان حقایق و ارزش‌های اخلاقی پایبند بوده یا روایتگری را در خدمت اهداف مصلحت‌گرایانه قرار داده‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه منابع معتبر فریقین، ابتدا مفاهیم روایت، اخلاق و مصلحت را تعریف و سپس شیوه‌های روایتی، همچون تحریف، حذف، تأویل هدایت‌شده و جعل را شناسایی و مقایسه کرده و در ادامه، نسبت هدف و وسیله در روایتگری واکاوی شده و این مسئله بررسی می‌شود که «آیا مشروعیت هدف می‌تواند به‌کارگیری ابزارهای غیراخلاقی در روایت‌پردازی را توجیه کند؟». نتایج نشان می‌دهد که جریان‌های سیاسی وابسته به قدرت غالباً اهداف سیاسی را مجوز دستکاری در روایت‌ها تلقی کرده‌اند، درمقابل، جریان فکری معصومان^(ع) بر پایبندی به حقیقت و رعایت موازین اخلاقی در منطق روایتگری استوار بوده است. این مطالعه درنهایت پیامدهای این دو منطق بر حافظه جمعی مسلمانان و تولید معرفت دینی را به روش تطبیقی تحلیل کرده است.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰

کلید واژه‌ها:

جنگ روایت‌ها، حقیقت‌گرایی، مصلحت‌گرایی، جریان‌های فکری - سیاسی، پیامدهای شناختی، تاریخ صدر اسلام.

استناد: میرزینلی، سید فضل‌الله؛ عشریه، رحمن و اکبری، محمد (۱۴۰۴). واکاوی تطبیقی منطق جنگ روایت‌ها: دو جریان فکری _ سیاسی سده‌های نخستین اسلامی و پیامدهای آن. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۱(۲)، ۱۷۲-۱۹۹. DOI: 10.22059/jhic.2026.402523.654603



© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.402523.654603

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

در بستر تاریخ، روایت‌ها نه تنها وسیله‌ای برای انتقال تجربه‌ها و آموزه‌ها بوده‌اند، بلکه گاه به ابزاری راهبردی در فرآیند رقابت‌های گفتمانی، سیاسی و اعتقادی تبدیل شده‌اند. آن‌گاه که منازعه‌ای حول مشروعیت یک گفتمان یا جریان شکل می‌گیرد، روایت‌ها دیگر صرفاً بازگوکننده وقایع نیستند، بلکه خود به صحنه‌ای برای شکل‌دهی به واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی بدل می‌گردند. از همین رو، پدیده «جنگ روایت‌ها» را می‌توان یکی از ارکان تأثیرگذار بر تاریخ اندیشه و سیاست اسلامی دانست. در واقع جنگ روایت‌ها را می‌توان مصداقی از جنگ شناختی^۱ دانست، زیرا هدف آن نه صرفاً تحریف اطلاعات، بلکه تغییر ادراک و قضاوت جمعی از واقعیت است؛ و از این منظر در زمره جنگ‌های نرم و ادراکی طبقه‌بندی می‌شود (نصیری، ۱۴۰۰: ۷). با نگاه به گذشته و در بستر مطالعات تاریخ صدر اسلام، هم‌زمان با شکل‌گیری نخستین شکاف‌های سیاسی و کلامی، روایت‌ها نقش دوگانه‌ای یافتند: از یک سو به عنوان منابع معرفتی و دینی تلقی می‌شدند و از سوی دیگر به ابزارهایی برای تثبیت یا تضعیف مشروعیت گروه‌ها و شخصیت‌ها تبدیل شدند. در این میان، پرسشی بنیادین مطرح است: «آیا تمامی جریان‌های فعال در میدان روایتگری از قواعد و ضوابط یکسانی در استفاده از ابزارهای روایی پیروی کرده‌اند؟»، «نقش اخلاق و مصلحت در جهت‌دهی به این روایت‌ها چگونه قابل‌ارزیابی است؟» این مقاله در پی آن است که با تکیه بر شواهد تاریخی و تحلیلی، نسبت روایتگری با اخلاق و مصلحت را در دو رویکرد کلی مبتنی بر تکلیف‌گرایی دینی و اخلاق از یک سو و مصلحت‌گرایی سیاسی از سوی دیگر مورد واکاوی تطبیقی قرار دهد. تحلیل دقیق این نسبت می‌تواند به فهم ژرف‌تری از نحوه شکل‌گیری حافظه تاریخی مسلمانان و تأثیر روایت‌ها در تولید و بازتولید گفتمان‌های اسلامی بینجامد.

بیان مسئله

پدیده «جنگ روایت‌ها»^۲ یکی از ابعاد کمتر پرداخته شده در تحلیل‌های تاریخی و کلامی است که در عین حال نقشی بنیادین در شکل‌دهی به حافظه جمعی مسلمانان، تعیین مشروعیت تاریخی جریان‌ها، و تثبیت گفتمان‌های اعتقادی و سیاسی ایفا کرده است. در تاریخ صدر اسلام، به‌ویژه پس از رحلت پیامبر اسلام^(ص)، اختلاف‌های سیاسی، کلامی و اجتماعی موجب شکل‌گیری روایت‌هایی شد که بسیاری از آن‌ها نه تنها بازتاب واقعیت‌های تاریخی، بلکه متأثر از گرایش‌های مصلحت‌محور و قدرت‌طلبانه بوده‌اند. در این میان، مسئله مهم این است که آیا تمامی گروه‌ها و جریان‌های فعال در عرصه روایتگری از

1. cognitive warfare

2. The War of Narratives

رویکرد واحد حق‌طلبی و اخلاق‌محوری تبعیت می‌کرده‌اند یا خیر؟ آیا ملاحظات اخلاقی و ضوابط ارزشی در روایتگری دینی و تاریخی به‌طور یکنواخت رعایت شده‌اند؟ تمایز در منطق استفاده از ابزارهای روایی چه پیامدهایی برای ساختار قدرت، مشروعیت دینی و حتی تولید معرفت اسلامی در پی داشته است؟ این پرسش‌ها ما را به تحلیل تطبیقی دو منطق اصلی در روایتگری سوق می‌دهد: منطق حق‌طلب و اخلاق‌محور که پایبندی به حقیقت را شرط اصلی روایتگری می‌داند، و منطق مصلحت‌گرایانه که هدف‌گرایی سیاسی را توجیه‌گر ابزارهای روایی می‌پندارد.

پیشینه پژوهش

پژوهش درباره «جنگ روایت‌ها» در سال‌های اخیر در دو حوزه متمایز، اما مرتبط دنبال شده است: نخست در مطالعات رسانه‌ای و ارتباطات سیاسی که این پدیده را ذیل «جنگ نرم» و «جنگ شناختی» بررسی می‌کند، و دوم در مطالعات تاریخی و دینی که روایتگری را به عنوان ابزار شکل‌دهی به حافظه جمعی و مشروعیت سیاسی تحلیل کرده‌اند. در حوزه نخست، نصیری (۱۴۰۰) در کتاب *جنگ روایت‌ها: بازاندیشی در شناخت و عملکرد رسانه‌های معاند با نگاهی ارتباطی*، جنگ روایت‌ها را یکی از ابزارهای اصلی جنگ شناختی و سازوکار اقناع ذهنی در نبردهای گفتمانی دانسته است. زابلی‌زاده (۱۴۰۲) نیز در اثر خود با عنوان *جنگ روایت‌ها*، این پدیده را در امتداد جنگ نرم تبیین کرده و نشان داده است که کش روایی در عصر رسانه، جایگزین نبردهای فیزیکی شده است. سجادی (۱۴۰۳) در مقاله «جنگ روایت‌ها؛ تقابل گفتمان دفاع و تجاوز در غزه» با استفاده از نظریه گفتمان استدلال می‌کند که به‌رغم جنگ سخت، «جبهه جنگ نرم و روایت‌ها» پس از عملیات «طوفان الاقصی» به میدانی تبدیل شد که در آن گفتمان مقاومت فلسطین بر گفتمان اشغالگر اسرائیل مسلط شد و به برتری رسید. اما در حوزه مطالعات اسلامی، پژوهش‌هایی همچون آثار هاشم معروف الحسینی در *سیره الائمه الاثنی عشر (۱۳۸۲)*، جعفریان (۱۳۸۱) در کتاب *حیات فکری و سیاسی ائمه (ع)* و محمدی ری‌شهری (۱۳۹۷) در کتاب *شناخت نامه حدیث به نقش روایت در منازعات سیاسی صدر اسلام و شکل‌گیری گفتمان‌های مشروعیت پرداخته‌اند*. با این حال، بررسی تطبیقی «منطق حقیقت‌گرایانه و مصلحت‌گرایانه در روایتگری» و تحلیل آن در چهارچوب نظری جنگ روایت‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این‌رو، پژوهش حاضر با ترکیب دو رویکرد تاریخی-دینی و دیگری ارتباطی-شناختی درصدد پر کردن این خلأ علمی است و می‌کوشد نسبت میان «جنگ روایت‌ها» و دو مقوله بنیادین «اخلاق» و «مصلحت» را در سیره معصومان^(ع) و جریان‌های سیاسی صدر اسلام تبیین نماید.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر ماهیت، کیفی و به روش توصیفی - تحلیلی با رویکرد تطبیقی است که با تمرکز بر پدیده «جنگ روایت‌ها» و نسبت آن با دو مقوله حقیقت و مصلحت در سده‌های نخستین اسلامی انجام شده است. روش پژوهش به گونه‌ای طراحی شده که امکان مقایسه منطق روایتگری در دو جریان فکری - سیاسی متمایز را فراهم سازد. همچنین گردآوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی انجام گرفته و مبتنی بر منابع روایی، تاریخی، تفسیری و کلامی فریقین است. تحلیل داده‌ها بر اساس تحلیل تطبیقی کیفی صورت گرفته است. مقصود از تحلیل تطبیقی در این پژوهش، صرف ذکر نمونه‌های متقابل نیست، بلکه مقایسه نظام‌مند دو منطق روایتگری بر پایه شاخص‌های از پیش تعیین شده است. شاخص‌هایی مانند: مبنای مشروعیت روایت (حقیقت‌محور یا مصلحت‌محور) نسبت هدف و وسیله در روایت‌پردازی، میزان پایبندی به اصول اخلاقی در نقل و تفسیر روایت، شیوه‌های به کار رفته در مواجهه با روایت رقیب (جعل، تحریف، حذف، تأویل هدایت‌شده). چهارچوب تحلیلی پژوهش، تلفیقی از روایت‌شناسی تاریخی، جامعه‌شناسی معرفت دینی و مفاهیم مرتبط با جنگ شناختی و جنگ روایت‌ها است. از جمله محدودیت‌های این پژوهش می‌توان به کمیابی منابع کاملاً بی‌طرف در موضوعات مرتبط با منازعات سیاسی - مذهبی صدر اسلام، تأثیرگذاری گرایش‌های مذهبی و سیاسی بر گزارش‌های تاریخی و روایی و تراکم روایات جعلی، تحریف‌شده یا جهت‌دار اشاره کرد.

بخش اول: مفاهیم اساسی

روایت

در مطالعات تاریخی و گفت‌مان‌شناسانه، روایت نه فقط به معنای نقل واقعه، بلکه به منزله شکل‌دهی به ادراک از گذشته تا حال تلقی می‌شود. روایت، به‌ویژه در بستر دین و تاریخ اسلام، ابزاری برای بازنمایی واقعیت، تفسیر آن و ساختن هویت جمعی به شمار می‌رود. در تحلیل‌های روایت‌شناسی، روایت‌ها از نظر دامنه و کارکرد به دو سطح تقسیم می‌شوند: کلان‌روایت و خرده‌روایت. کلان‌روایت یا فراروایت، روایت فراگیری است که می‌کوشد تاریخ و واقعیت اجتماعی را در چهارچوب نظامی معنایی یا ایدئولوژیک توضیح دهد و معمولاً در خدمت مشروعیت‌بخشی و هویت‌سازی گفت‌مان‌ها قرار می‌گیرد (لیوتار، ۱۳۹۴: ۱۹). در تاریخ اسلام، دو نمونه برجسته آن، کلان‌روایت «امامت و ولایت الهی» در گفت‌مان شیعی و کلان‌روایت «خلافت و حاکمیت امت» در گفت‌مان اهل سنت است. در مقابل، خرده‌روایت‌ها روایت‌هایی محدود، محلی یا

شخصی‌اند که از زاویه دید گروه‌ها یا افراد خاص شکل می‌گیرند و گاه در برابر روایت رسمی قدرت قرار می‌گیرند. این روایت‌ها می‌توانند بخش‌های فراموش‌شده یا سانسور شده تاریخ را بازنمایی کنند. بنابراین، «جنگ روایت‌ها» را می‌توان تقابل میان کلان‌روایت‌های مسلط و خرده‌روایت‌های رقیب دانست؛ نزاعی که در آن، هر روایت می‌کوشد قرائت خود از حقیقت را تثبیت کند. اما از منظر شناخت واژگانی و مفهومی نکات مهمی در کتب لغت و کتب حدیث‌شناسی مطرح شده که در ادامه بدان‌ها اشاره می‌شود. کلمه روایت، مصدر روی، پیروی و به معنای شعر و سخن است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸ / ۳۱۳). در خصوص ریشه این کلمه گفته شده در اصل به معنای سیراب کردن است و سپس در مفهوم ثانوی خود در مورد کلام و سخن استعمال شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲ / ۴۵۳). جمع روایت، راویه است که در اصل به معنای انسان، شتر، قاطر یا الاغی است که آب را حمل می‌کند. رجل راویه، یعنی مرد کثیر الروایه که هاء برای مبالغه است. یوم الترویبه نیز روز قبل از عرفه است که در آن روز حجاج آب را از مکه به صحرای عرفات حمل می‌کردند و برخی وظیفه داشتند به حاجیان ندا دهند: ترووا الماء (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴ / ۲۷۹؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲ / ۲۷۹). بنابراین، کلمه روایت به مفهوم عام به معنای سخن و کلام است که توسط راوی به مخاطب منتقل می‌گردد و در اصطلاح علم حدیث نزد شیعه خبری است که به طریق نقل به معصوم^(ع) منتقل گردد (طریحی، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۹۹؛ شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱ / ۵۰). روایت به مفهوم عام یا خاص یا مفهوم مصدری آن، یعنی روایت کردن با مفاهیم دیگر نظیر خبر، حدیث، کلام و قول همسو خواهد بود. بنابراین روایت دو نوع کاربرت دارد؛ کاربرت عام که شامل سخن و کلام منتسب به معصوم^(ع) یا غیرمعصوم است و کاربرت خاص که شامل کلام منتسب به معصوم^(ع) می‌شود. هر دو نوع کاربرت در بحث جنگ روایت‌ها مطرح می‌باشد. نقل روایت در فرهنگ اسلامی به دو شکل شفاهی و مکتوب وجود دارد. شکل اول را سنت شفاهی^۱ می‌نامند که پیشینه‌ای به امتداد تاریخ بشر دارد. بر اساس قرائن و شواهد تاریخی نقل و روایت شفاهی حدیث در زمان رسول خدا^(ص) ارزش بالایی داشته و حتی خود حضرت نیز در این مورد تأکید داشته‌اند (ابن ماجه، بی تا: ۸۴ / ۱؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶: ۴ / ۸۰؛ مقریزی، ۱۴۲۰: ۱۲ / ۳۴۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۴۰۳). در کنار سنت شفاهی و بعد از اینکه نگارش و استفاده از ابزارهای نوشتن برای انسان‌ها حائز اهمیت شد سنت مکتوب و حفظ آثار و افکار از این منظر نیز مورد توجه قرار گرفت. در تاریخ اسلام نیز به نقل روایات به شیوه مکتوب توجه فراوانی شده است و در این زمینه مستندات فراوانی در دست است. یکی از مهم‌ترین قرائن در این زمینه صحیفه عبدالله بن عمرو بن عاص است که گفته شده شامل هزار حدیث از پیامبر^(ص) بوده است. در این زمینه مستندات فراوانی وجود دارد. حدیث مشهور نبوی^(ص) که فرمودند: «قیدوالعلم بالکتاب» (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۳۴۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۱۵۱) به همین موضوع اشاره دارد.

جنگ روایت‌ها

جنگ روایت‌ها اصطلاحی نوپدید بوده و غالباً در عرصه‌های رسانه‌ای مورد استفاده قرار گرفته است. به عبارتی دیگر به تعارض و تقابل روایت‌های مختلف از یک رخداد به منظور دستیابی به اهداف خاص سیاسی، نظامی و حتی فرهنگی یا اجتماعی گفته می‌شود. جنگ روایت‌ها از یک سو ریشه در جنگ رسانه‌ها دارد و از سوی دیگر ریشه در جنگ گفتمان‌ها دارد. همان‌طور که رسانه‌ها در این عصر به تولید، تکثیر، توزیع و مقابله با روایت‌های دیگر در مورد یک رخداد می‌پردازند؛ گفتمان‌ها نیز همیشه در حال درگیری و کشمکش با همدیگر هستند و هریک در تلاش است دیگری را به حاشیه براند و خود جای آن را بگیرد (نصیری، ۱۴۰۰: ۷). این پدیده، اغلب در بستر منازعات سیاسی و اجتماعی شکل می‌گیرد و در تاریخ صدر اسلام نیز به‌گونه‌ای چشمگیر حضور دارد. پس از رحلت پیامبر اسلام (ص)، شکل‌گیری شکاف‌های سیاسی - مذهبی میان جریان‌های مختلف، موجب رقابت گسترده برای تملک مشروعیت دینی گردید؛ رقابتی که یکی از اصلی‌ترین ابزارهای آن، روایتگری بود. با شنیدن کلمه جنگ در وهله اول نزاع‌های خشونت‌بار نظامی به ذهن انسان متبادر می‌شود، اما آنچه مدنظر این پژوهش است تقابل گفتمان‌ها، روایت‌ها و غلبه و هژمونی یک گفتمان بر گفتمان‌های دیگر است.

جریان‌های مختلف فکری و عقیدتی می‌کوشند تا به طرق مختلف روایت خود را به روایت مسلط بدل سازند و روایت‌های رقیب را به حاشیه برانند یا بی‌اعتبار کنند. این اتفاقی است که در تاریخ اسلام وجود داشته و تأثیر بسزایی بر حافظه جمعی مسلمانان و میراث برجای مانده از آن دوران گذاشته است. در این عرصه پیروزی از آن‌جایی است که بتواند در زمان مناسب و در قالب مناسب روایت بسازد و کنترل افکار مخاطب را به دست گیرد و روایت خود را تثبیت کند. جنگ روایت‌ها جنگی است که در آن تولید معنا و روایت صورت می‌گیرد و ابزارهای نظامی دیگر کاربردی نخواهد داشت. در این عرصه ابزار جنگ عبارت است از روایت یا گفتمان که هر میزان از قدرت و نفوذ بالاتری برخوردار باشد مؤثرتر است. اثر روایات بر افکار عمومی و کنترل افکار مطلبی است که در سخنان معصومان^(ع) نیز بدان اشاره شده است. روایاتی از امیرالمؤمنین^(ع) نقل شده که فرمودند: «رَبِّ قَوْلِ أَشَدَّ مِنْ صَوْلِ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۴)، یعنی بسا گفته‌ای که از حمله و یورش سخت‌تر باشد. همچنین فرموده‌اند: «رَبِّ كَلَامِ كَالْحَسَامِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۷۹)، یعنی چه بسیار سخنی که همچون شمشیر برنده است.

اخلاق

واژه «اخلاق» جمع «خُلُق» یا «خُلُق» است که در لغت به معنای سرشت، سیرت و طبیعت درونی انسان به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴ / ۱۵۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰ / ۸۶). ابن مسکویه در تعریف اخلاق

می‌گوید: خُلُق، حالتی نفسانی است که انسان را بدون نیاز به تفکر و تأمل، به انجام کاری خاص متمایل می‌سازد (ابن مسکویه، بی‌تا: ۵۱). از منظر برخی اندیشمندان، اخلاق به مثابه ترازوی سنجش رفتار، اعمال و اندیشه‌های خوب و بد انسان تلقی می‌شود و نقشی اساسی در شکل‌گیری وجدان فردی و جمعی ایفا می‌کند (شایان‌مهر، ۱۳۹۷: ۱/۴۴). خواجه نصیر اخلاق را علمی می‌داند که به انسان می‌آموزد چگونه صفات نیکو در خود پدید آورد تا کردار و رفتار او بر پایه اراده، زیبا و پسندیده باشد. موضوع این علم «نفس انسان» است، از آن جهت که می‌تواند کارهای نیک یا بد را آگاهانه انجام دهد. برای تحقق این هدف، باید دانست که نفس انسان چیست، کمال و سعادت او در چیست، و چه نیروها و قوایی دارد؛ تا با به‌کارگیری درست آن قوا، به کمال مطلوب برسد و از موانع و آلودگی‌های نفسانی دور شود. آگاهی از این امور سبب تزکیه نفس و رسیدن به فلاح و دوری از خسران می‌گردد (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵). اخلاق از منظر علمی به‌صورت کلی به دو قسمت تقسیم می‌شود. بخشی از اخلاق به مجموعه صفات روحی و باطنی انسان می‌پردازد و گاه به بعضی از اعمال و رفتاری مرتبط می‌شود که از خلیقات درونی انسان ناشی می‌شود. به بخش نخست، اخلاق صفاتی گفته می‌شود و دومی اخلاق عملی یا کاربردی نام دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱/۳۴). بر پایه تعاریف مذکور، علم اخلاق دانشی است که به بررسی ملکات و صفات نیک و بد، ریشه‌ها، آثار، و شیوه‌های پرورش یا اصلاح آن‌ها می‌پردازد. به تعبیر دیگر، این دانش نه‌تنها ناظر بر چستی صفات اخلاقی، بلکه معطوف به چگونگی پیدایش، رشد یا مبارزه با آن‌ها در سطح فرد و جامعه است. اما در این تحلیل مفهوم اخلاق در روایتگری به معنای پایبندی به صداقت، عدالت و مسئولیت در نقل و تفسیر روایت است که نوعی از اخلاق کاربردی است. اخلاق کاربردی^۱ یا اخلاق حرفه‌ای تلاش دارد تا با تحلیل‌های نظری و عملی، معیارهای تشخیص وظایف اخلاقی را در موقعیت‌های خاص زندگی ارائه دهد. در این شاخه، پرسش‌هایی مطرح می‌شود که پاسخ آن‌ها همواره بدیهی و ساده نیست. به عنوان نمونه، یک مدیر دولتی متوجه می‌شود که یکی از کارکنان زیردستش، در یک پروژه بزرگ، اشتباه فنی قابل توجهی مرتکب شده است که اگر فاش شود، وجهه سازمان و حتی اعتماد عمومی به آن به‌شدت آسیب می‌بیند. از نظر اخلاقی، او موظف است حقیقت را اعلام کند، مسئولیت را بپذیرد و شفاف‌سازی کند. اما از نظر مصلحت‌گرایانه، بهتر می‌بیند که موضوع را پنهان کرده یا آن را کم‌اهمیت جلوه دهد تا از پیامدهای رسانه‌ای، اجتماعی و سیاسی جلوگیری کند.

مصلحت

از منظر واژه‌پژوهی کلمه مصلحت از ریشه صلح مأخوذ و به معنای خیر و صواب است و جمع آن مصالح است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲/ ۵۰۶). این کلمه نقطه مقابل فساد بوده (ابن فارس، ۱۴۰۶: ۳/ ۳۰۳) و از واژه‌های مهم پرتکرار قرآنی است که با مشتقات آن ۱۸۰ بار در قرآن آمده است. گفته می‌شود اغلب در زمینه افعال و کارها استعمال می‌شود و گاهی در مقابل فساد و گاهی در مقابل زشتی و بدی آمده است (راغب، ۱۴۱۲: ۴۸۹). واژه صلح و مشتقات آن در کنار معنای لغوی در دانش فقه و سیاست بار معنایی و مفهومی متفاوتی دارد. به عنوان مثال صلح به معنای پایان دادن به خصومت و جنگ است. صلاح در دانش فقه به معنای سلامت از عیب و نقص است و مصلحت به معنای منفعت است (ابوجیب، ۱۴۰۸: ۲۱۴). غزالی گفته است مصلحت به معنای جلب منفعت و دفع ضرر است. البته این معنا مد نظر ما نیست، چه اینکه جلب منفعت و دفع ضرر از مقاصد خلق است، اما علمای علم اصول می‌گویند منظور از مصلحت محافظت بر مقصود شرع است (غزالی، ۱۴۱۳: ۱/ ۱۷۴). مقصود شرع نیز در پنج زمینه است. حفظ دین، حفظ نفوس، حفظ عقل، نسل و اموال (حکیم، ۱۹۷۹: ۱/ ۳۸۱). با توجه به مباحث پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت در عرصه روایتگری دو منطق اصلی وجود دارد؛ منطق اخلاق محوری و حرکت بر مدار حق و منطق مصلحت‌گرایی صرف و بر اساس منافع شخصی یا گروهی خاص. مصلحت‌گرایی می‌تواند، آگاهانه یا ناخودآگاه، روایت را در جهت اهداف خاص تغییر دهد. تضاد یا تلاقی این دو مفهوم، بنیاد تحلیل تطبیقی منطق روایتگری در میان جریان‌های صدر اسلام را تشکیل می‌دهد.

پیوند مفهومی جنگ روایت‌ها با جنگ نرم و شناختی

پدیده «جنگ روایت‌ها» از منظر نظری، ذیل دو مفهوم کلان‌تر «جنگ نرم» و «جنگ شناختی» قابل تحلیل است. جنگ نرم در مقابل جنگ سخت به مجموعه‌ای از کنش‌های غیرمستقیم و غیرنظامی اطلاق می‌شود که هدف آن، تأثیرگذاری بر باورها، نگرش‌ها و رفتار جوامع از طریق ابزارهایی چون رسانه، فرهنگ، آموزش و ارتباطات است؛ جنگ روانی، جنگ رایانه‌ای، اینترنتی، براندازی نرم، راه اندازی شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی و شبکه‌سازی از اشکال جنگ نرم هستند. جنگ نرم موجب دگرگونی در هویت فرهنگی، ارزش‌ها و نگرش‌های پایه و بنیادین و القای ناکارآمدی مدل سیاسی مورد قبول مردم در یک نظام سیاسی می‌شود (شریفان، ۱۳۹۷: ۱۳۷). پدیده جنگ روایت‌ها در دوران معاصر یکی از مؤلفه‌های اصلی جنگ نرم و جنگ شناختی به شمار می‌آید. همان‌گونه که گزارش اندیشکده آتلانتیک کانسیل^۱ نشان می‌دهد، رسانه‌های وابسته به کرملین با بهره‌گیری از روایت‌های تحریف‌شده،

1. Atlantic Council Think Tank

زمینه‌روانی و اخلاقی لازم برای حمله روسیه به اوکراین را در افکار عمومی فراهم کردند (Atlantic Council, 2023). این نمونه معاصر بیانگر آن است که «جنگ روایت‌ها» در سطوح گوناگون تاریخی و رسانه‌ای، ابزاری برای بازسازی واقعیت و افناعت ذهنی مخاطبان بوده است.

همچنین رسانه‌های خبری ایالات متحده، که در دو دهه اول قرن بیست‌ویکم حزبی‌تر شده‌اند، بخش‌های محافظه‌کار یا لیبرال مردم را بر شخصیت‌ها و مسائل خاصی متمرکز کرده‌اند و عموماً نگرش‌های سیاسی‌اوپیش‌موجود مخاطبان خود را تقویت کرده‌اند (Encyclopaedia Britannica, 2025). در سطحی پیشرفته‌تر و در دوران معاصر با نسلی از جنگ‌ها روبه‌رو هستیم که به آن‌ها جنگ‌های ادراکی-اطلاعاتی یا جنگ شناختی اطلاق می‌شود. سوخت اصلی این جنگ‌ها دستیابی و انتشار اطلاعات در بستر رسانه است و نسبت به دوره‌های قبلی جنگ، دارای شمولیت و فراگیری بیشتری است که حتی می‌تواند همه افراد یک جامعه را تحت تأثیر خود قرار دهد. جنگ شناختی به معنای استفاده از علوم شناختی در هدف قرار دادن قوه شناخت عموم مردم و نخبگان جامعه هدف با تغییر هنجارها، ارزش‌ها، نگرش‌ها و رفتارها از طریق مدیریت ادراک و برداشت است (طالعی حور، ۱۴۰۳: ۶۳). در این منظومه، جنگ روایت‌ها را می‌توان مهم‌ترین ابزار تحقق جنگ شناختی دانست؛ زیرا روایت، سازوکار اصلی شکل‌دهی به ادراک و معنا در ذهن انسان است. بازیگران این عرصه با تولید و بازتولید روایت‌های متعارض از یک واقعه، درواقع برای تصرف «ذهن و حافظه جمعی» جامعه رقابت می‌کنند (نصیری، ۱۴۰۰: ۷). از این‌رو، جنگ روایت‌ها نقطه تلاقی «قدرت رسانه‌ای» و «قدرت گفتمانی» است و در تحلیل‌های ارتباطی، به‌منزله مرحله کیفی‌تر و پیچیده‌تر جنگ نرم تلقی می‌شود.

بخش دوم: زمینه‌های تاریخی و اجتماعی جنگ روایت‌ها در صدر اسلام

پس از رحلت پیامبر اسلام^(ص) جامعه نوپای اسلامی با یکی از مهم‌ترین دوره‌های گذار خود مواجه شد؛ دورانی که در آن، خلأ ناشی از فقدان رهبری مستقیم پیامبر، اختلاف‌نظرها درباره مرجعیت دینی، شیوه حکومت‌داری و تفسیر آموزه‌های دینی را به شدت آشکار ساخت. این اختلافات، نه تنها به دوگانگی در ساحت قدرت و سیاست انجامید، بلکه ریشه در تفاوت نگرش‌ها به مفهوم خلافت، امامت و تداوم پیام الهی نیز داشت. در چنین بستری، روایتگری به یکی از اصلی‌ترین عرصه‌های رقابت و نزاع تبدیل شد.

از یک‌سو، جریانی که بر استمرار ولایت و امامت الهی تأکید و به حجیت علمی، اخلاقی و قدسی امامان معصوم^(ع) باور داشت و در بازنشر روایت‌ها، به استناد ادله قرآنی [توبه: ۱۱۹؛ نحل: ۱۰۵؛ نساء: ۵۸] و سخنان معصومان^(ع)، اصولی همچون عدالت و وثاقت راویان، صداقت، امانتداری ایشان (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۸)

و هماهنگی روایات منقول با قرآن و سنت قطعی (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۹) را شرط می‌دانست. از سوی دیگر، جریان‌هایی که متأثر از تحولات سیاسی و گرایش‌های خلافت‌محور بودند، از روایت به عنوان ابزاری برای تثبیت مشروعیت سیاسی و ایجاد مقبولیت عمومی بهره گرفتند. در این خصوص نیاز است نگاهی بر جریان‌های تاریخی این عصر بیندازیم. در این عصر، ساختار خلافت که به‌ویژه در دوران اموی و سپس عباسی شکل گرفت، با تکیه بر قدرت سیاسی و ابزارهای رسانه‌ای آن زمان، از جمله منبر، قاضیان وابسته و راویان درباری، پروژه‌ای منسجم از روایت‌سازی را دنبال کرد. تلاش‌هایی برای جعل، تحریف، سانسور یا برجسته‌سازی برخی روایت‌ها در جهت اهداف سیاسی صورت گرفت. این ادعا به ادله متعدد تاریخی مستند می‌باشد، از جمله دستور معاویه به گروهی از صحابه و تابعین که ایشان را به جعل حدیث در فضیلت خلفا و کاستن از جایگاه علی^(ع) واداشت (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴/ ۷۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۷). موفقیت سیاست جعل حدیث در دوره معاویه را نمی‌توان صرفاً نتیجه اراده سیاسی حاکم دانست. این سیاست در بستری اجتماعی - فرهنگی به ثمر نشست که از یک‌سو، جامعه اسلامی با گسترش جغرافیایی، ورود نومسلمانان و ضعف آموزش نظام‌مند دینی مواجه بود و از سوی دیگر، اقتدار سیاسی خلافت، مرجعیت روایی را از نهادهای علمی مستقل به راویان وابسته به قدرت منتقل کرده بود. در چنین فضایی، روایت جعلی نه از طریق اقتناع علمی، بلکه از مسیر تکرار، رسمیت‌یافتن و پیوند با قدرت سیاسی، در حافظه جمعی تثبیت شد. از طرف دیگر حکومت‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس به منظور تثبیت مشروعیت سیاسی خود، احادیثی راجع به فضیلت بزرگانشان یا نسبت خلافتشان به پیامبر^(ص) جعل و منتشر می‌کردند (الحسنی، ۱۳۸۲: ۱۳۸). امام باقر^(ع) در روایتی به توطئه معاویه اشاره می‌کند: «... وَ وَجَدَ الْكَافِرُونَ الْجَاهِلُونَ لِكَذِبِهِمْ وَ جُحُودِهِمْ مَوْضِعًا يَتَقَرَّبُونَ بِهِ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ وَ قَضَاهُ السَّوْءَ وَ عَمَّالِ السَّوْءِ فِي كُلِّ بَلَدٍ فَحَدَّثُوهُمْ بِالْأَخَادِيثِ الْمَوْضُوعَةِ الْمَكْذُوبَةِ وَ رَوَوْا عَنَّا مَا لَمْ نَقُلْهُ وَ لَمْ نَفْعَلْهُ...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۴/ ۶۸؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۱/ ۶۴۹)، یعنی دروغ‌گویان و منکران فضیلت ما برای دروغ و انکار خود دستاویزی یافتند و آن تقرب جستن به حاکمان و قاضیان بدسرشت و کارگزاران ایشان در شهرها بود که برای آن‌ها احادیث جعلی و دروغ‌هایی روایت کردند و از ما چیزهایی نقل کردند که نه ما گفته بودیم و نه انجام داده بودیم. درمقابل، روایتگری معصومان^(ع) عمدتاً در فضای محدود، گاه مخفیانه و با رعایت تقوای روایی ادامه یافت (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۷: ۲۲۳). افزون بر عوامل سیاسی و بازی بر سر قدرت، تحولات اجتماعی و فرهنگی نیز در گسترش جنگ روایت‌ها مؤثر بودند؛ ورود اقوام و فرهنگ‌های گوناگون به حوزه تمدن اسلامی، بروز جریان‌های فکری نوظهور، فرقه‌های نوپدید و نیاز به پاسخگویی به شبهات، زمینه‌ای فراهم کرد که روایتگری به ابزار اصلی هویت‌سازی تبدیل شود. ابوالحسن اشعری به دیدگاه سلف مبنی بر وجوب اطاعت از حاکم، چه نیکوکار باشد یا فاجر و فاسق و ظالم باشد یا عادل، اشاره می‌کند (اشعری، بی‌تا: ۹۳). حمایت بنی‌امیه از تفکر مرجئه (مشکور و مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۴: ۴۰۴) در

این دوره از تاریخ، زمینه‌ساز سوگیری برخی از روایت‌سازی‌هاست. روایت‌سازی حامیان فرق اسلامی از بزرگان خود و تکفیر سایر فرقه‌ها نمونه‌ای دیگر از پیچیدگی‌های این جریان می‌باشد. مانند جعل حدیث پیروان ابوحنیفه در نکوهش شافعی و روایت‌سازی در ستایش ابوحنیفه که او چراغ امت است (ابوری، ۱۹۹۴: ۱۲۲). همچنین در دوران امویان، سیاست تفرقه‌افکنی و احیای تعصبات قبیله‌ای به صورت سازمان‌یافته دنبال شد. حاکمان این دوره با تشویق رقابت و بدگویی میان قبایل، وحدت مسلمانان را تضعیف کردند. حتی یزید شاعران درباری مانند «اخطل» را به هجو انصار و سایر خاندان‌های عرب برانگیخت. شعر این دوره بیش از آنکه حامل پیام دینی یا اجتماعی باشد، آکنده از دشمنی‌های قبیله‌ای و ناسزاگویی بود و در نتیجه با روح وحدت‌طلب اسلام تعارض یافت (شریف قرشی، ۱۴۱۳: ۲ / ۲۸۳). افزون بر همه آنچه گفته شد اختلافات فکری در جریان‌های وابسته به معصومان^(ع) مانند اختلاف زیدیه و اسماعیلیه، خود زمینه‌ساز پیچیدگی در پدیده جنگ روایت‌ها است. از این‌رو، جنگ روایت‌ها را نمی‌توان صرفاً به ستیز سیاسی تقلیل داد، بلکه باید آن را در چهارچوب تحولات کلان اجتماعی - فرهنگی نیز تحلیل کرد.

بخش سوم: طبقه‌بندی و تحلیل شیوه‌های جنگ روایت‌ها

پدیده جنگ روایت‌ها را می‌توان مجموعه‌ای از سازوکارها و راهبردهای ارتباطی دانست که بازیگران فکری و سیاسی برای تثبیت یا تغییر نگرش عمومی به کار می‌گیرند. این تکنیک‌ها هم در سطح محتوا و هم در سطح ساختار روایت‌ها بروز می‌یابند. بر اساس منابع تاریخی و تحلیل‌های تفسیری - روایی، می‌توان شیوه‌های جنگ روایت را در چهار دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

انکار و تکذیب مستقیم

این شیوه ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین نوع مواجهه با روایت‌های رقیب است. مخالفان گاه بدون ارائه مستندات کافی، صرفاً با تکیه بر مرجعیت سیاسی یا فشار اجتماعی، روایتی را انکار یا تکذیب می‌کردند. نمونه‌هایی از این شیوه را می‌توان در واکنش به احادیث فضائل اهل‌بیت^(ع) در برخی منابع اهل سنت یا از سوی دستگاه‌های خلافت مشاهده کرد. به عنوان مثال مفسران شیعه در خصوص تفسیر و مصداق «أُولَى الْأَمْرِ» در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء: ۵۹) اتفاق نظر دارند که مراد از «ولی الامر» امیرالمومنین^(ع) و اولاد ایشان است (قمی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۴۰؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۴۹؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۵۰۰). اما مفسران اهل سنت در این مورد اختلاف نظر دارند و در مورد اینکه این آیه در شأن و منزلت حضرت علی^(ع) نازل شده باشد به دیده انکار و تکذیب می‌نگرند. طبری در تفسیر خویش در خصوص این آیه چندین قول را ذکر نموده است. از ابوه‌ریره نقل می‌کند که منظور از آنان امیران هستند. از ابن عباس نقل می‌کند که مراد شخصی است که پیامبر او را بر لشکری امیر نمود. از ابن زید نقل می‌کند که منظور از آن سلاطین‌اند. همچنین از سدی نقل می‌کند که

منظور خالد بن ولید است که امیر لشکر رسول خدا^(ص) بوده است. مجاهد می‌گوید که منظور از اولی الامر اولیای فقه و علم هستند. حتی از عکرمه نقل می‌کند که آن‌ها عمر و ابوبکر هستند و صحیح‌ترین قول در این باب را همان امیران و والیان معرفی می‌نماید (طبری، ۱۴۱۲: ۵/ ۹۳؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۳/ ۹۸۸). فخر رازی نیز با تکرار برخی از سخنان مفسران در این زمینه، معتقد است که مصداق اولی الامر همچنان که شیعه می‌پندارد نمی‌تواند محصور در ائمه معصومان^(ع) باشد و اجماع آنان در این باره باطل است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/ ۱۱۳).

جعل و تحریف روایات

یکی از گسترده‌ترین ابزارهای جنگ روایت در دوره اموی و عباسی، جعل و تحریف روایت در جهت تثبیت دیدگاه‌های سیاسی یا تخریب مخالفان بود. این جعل‌ها گاه شامل انتساب احادیث ساختگی به پیامبر^(ص) یا تحریف روایات صحیح در قالب حذف، افزودن یا جابه‌جایی واژگان کلیدی می‌شد. مانند تبدیل عبارت «فَاقْتُلُوهُ» (او را بکشید) به «فَاقْبَلُوهُ» (او را پذیرا شوید)، درخصوص معاویه، در روایتی بدین مضمون که: «إِذَا رَأَيْتُمْ مَعَاوِيَةَ يَخْطُبُ عَلِيَّ مَنِيرِي فَاقْبَلُوهُ، فَإِنَّهُ أَمِينٌ مَأْمُونٌ» که خطیب بغدادی در کتاب خود به نقل از ابی‌الزبیر از جابر آورده است (تستری، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۳۰). یا حمایت مالی دستگاه خلافت از روایان خاص، مانند ابوهیره، سمره بن جندب و کعب الاحبار که مؤید این شیوه‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴/ ۷۳). تحریف به تغییر در نقل اصغر در روایت متواتر ثقلین شاهد دیگری بر این شیوه است. مالک بن انس در حدیثی مرسل و بدون سند حدیث را با این عبارت نقل کرده است: «ترکت فیکم امرین لن تضلوا ما مسکتکم بهما: کتاب الله و سنه نبیه» (ابن انس، ۱۴۰۶: ۲/ ۸۹۹).

سانسور و حذف روایات خاص

در برخی از شیوه‌های جنگ روایت، نه روایت جعل می‌شد و نه تکذیب، بلکه روایاتی که به نفع گفتمان حاکم نبود، از چرخه رسمی آموزش و انتقال حذف می‌گردید تا به مرور به فراموشی سپرده شود. حذف روایات از متون حدیث یا عدم نقل آن‌ها، فهرست نکردن روایات فضائل اهل بیت^(ع) در جوامع حدیثی مهم اهل سنت و اعمال فشار بر روایان برای سکوت، مصادیقی از این راهبرد هستند. در زمینه حذف روایات از متون حدیثی یا عدم نقل آن‌ها می‌توان به جریان منع کتابت و روایت حدیث در زمان خلیفه دوم اشاره کرد که طبق گزارش‌های تاریخی، خلیفه دوم از نقل و رواج روایات نهی نمود (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۸/ ۱۰۷). همچنین در دوران بنی‌امیه همین رویه، با شدت بیشتر، درخصوص احادیث فضائل اهل بیت^(ع) اتفاق افتاد (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴/ ۷۳). کتابت یا عدم کتابت حدیث یکی از اتفاقات تاریخی است که تأثیر بسزایی بر حافظه جمعی مسلمانان گذاشت.

موافقان با منع کتابت حدیث دلایلی ذکر کرده‌اند؛ از جمله ترس از اختلاط قرآن با سنت و دیگر، حافظه قوی و سیال عرب‌ها و عدم آشنایی اکثریت با فن کتابت. در مقابل این دیدگاه بسیاری معتقدند که نقل و کتابت حدیث باید انجام می‌شده؛ از جمله روایات و سخنانی که از لسان رسول خدا^(ص) در این زمینه وجود دارد (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۸). جریان منع نقل و کتابت حدیث به جریان رایج در آن دوره از تاریخ تبدیل شد و با محدودسازی گردش روایت، قدرت سیاسی توانست روایت رسمی خود از گذشته را به تدریج به روایت مسلط تبدیل کند و همین امر سبب فراموشی بخش زیادی از روایات فضائل معصومان^(ع) از حافظه جمعی مسلمان شد. در همین زمینه می‌توان به نگاه برخی از جوامع روایی اهل سنت، مانند صحیح بخاری، به روایات فضائل اشاره کرد که بسیار کم‌رنگ بوده است که ۷ روایت ذکر شده که تنها سه روایت به روشنی به مقام و فضائل امام علی^(ع) اشاره دارد (بخاری، ۱۴۲۲: ۴ / ۲۰۷). البته ناگفته نماند برخی دیگر از جوامع روایی اهل سنت، مثل مسند احمد حنبل به روایات فضائل امام علی^(ع) و اهل بیت^(ع) به صورت مجزا پرداخته‌اند. همچنین نسائی در کتاب *خصائص امیرالمومنین^(ع)* و حاکم نیشابوری در *المستدرک* به ذکر روایات فضائل آن حضرت پرداخته‌اند. در زمینه اعمال فشار بر راویان برای سکوت می‌توان به زندانی شدن برخی از صحابه، مانند ابودرداء و ابن مسعود توسط خلیفه دوم به علت نقل حدیث اشاره کرد (ذهبی، ۱۴۱۹: ۱ / ۲).

تفسیر و تأویل هدایت‌شده

در این شیوه، روایت تحریف نمی‌شود، اما معنای آن به گونه‌ای هدایت می‌شود که با گفتمان مسلط سازگار باشد. نمونه بارز آن، تأویل برخی آیات قرآن درباره خلافت یا فضائل خلفا به نحوی است که با مشروعیت ساختار خلافت سازگار گردد. روایات شأن نزول ساختگی در تفاسیر سده‌های نخستین اسلامی نمونه‌ای بارز از این تلاش است. مشهور است که معاویه به سمره بن جندب صد هزار درهم داد تا روایت کند که آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ» (بقره: ۲۰۷) در وصف ابن ملجم نازل شده است (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱ / ۱۳۱). همچنین در مورد مصادیق آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» (بینه: ۷)، در برخی از منابع تفسیری بیان شده که منظور از آن عبدالله بن سلام و یارانش و ابوبکر و یارانش است (دینوری، ۱۴۲۴: ۲ / ۵۱۱).

این طبقه‌بندی نشان می‌دهد که جنگ روایت‌ها دارای ابعاد پیچیده‌ای است که صرفاً به تکذیب مستقیم محدود نمی‌شود، بلکه شیوه‌هایی همچون جعل و تحریف معنایی، حذف گزینشی و اعمال فشار بر راویان و حتی تولید روایت‌های شأن نزول و گسترش آن در منابع تفسیری نیز در آن ایفای نقش می‌کنند. این شیوه‌ها نه تنها در بیان محتوا، بلکه در طراحی شبکه راویان، ساختار متون حدیثی و جهت‌دهی به افکار عمومی نقش بنیادین دارند. در پدیده جنگ روایت‌ها، روایت صرفاً وسیله‌ای برای انتقال اطلاعات نیست، بلکه

سازوکاری برای اقناع شناختی و هدایت افکار عمومی است. روایتگر با گزینش، برجسته‌سازی یا حذف بخش‌هایی از واقعیت، تصویری مطلوب از حادثه می‌سازد تا در ذهن مخاطب اثرگذار شود. از منظر «نظریه اقناع»^۱، روایت موفق آن است که بتواند میان عاطفه، منطق و مشروعیت پیوند برقرار کند و مخاطب را به پذیرش داوری خاصی سوق دهد. در این معنا، اقناع نه ابزار ثانوی، بلکه روح حاکم بر جنگ روایت‌ها است (نصیری، ۱۴۰۰: ۱۲).

بخش چهارم: مقایسه تطبیقی منطق روایتگری در دو جریان اصلی صدر اسلام

به منظور پرهیز از تقابل ارزشی و دستیابی به تحلیلی تطبیقی و نظام‌مند، پژوهش حاضر مقایسه دو جریان اصلی روایتگری در صدر اسلام را بر اساس مجموعه‌ای از شاخص‌های مشخص و قابل مشاهده انجام داده است. این شاخص‌ها شامل: مبنای اعتبارسنجی روایت، هدف روایتگری، ابزارهای مورد استفاده، مخاطبان هدف و پیامدهای اجتماعی روایت‌ها است. شاخص‌های تطبیق در این پژوهش عبارت‌اند از:

۱. معیار اعتبار روایت: (سند، متن، مطابقت با قرآن و عقل)؛
۲. هدف روایتگری: (تعلیم دینی، اقناع سیاسی، مشروعیت بخشی)؛
۳. ابزارهای روایی: (نقل صادقانه، جعل، حذف، تأویل هدایت‌شده)؛
۴. مخاطبان هدف: (نخبگان دینی، توده مردم، کارگزاران قدرت)؛
۵. پیامدهای اجتماعی و معرفتی: (حفظ حقیقت، تثبیت قدرت، تحریف حافظه جمعی).

شاخص‌های تطبیق و مقایسه دو جریان در جدول ذیل بررسی شده است که نشان می‌دهد تفاوت دو منطق روایتگری، نه صرفاً در محتوا، بلکه در هدف، ابزار و پیامدهای اجتماعی نیز قابل‌رديابی است؛ این شاخص‌ها مبنای تحلیل تاریخی بخش بعدی قرار گرفته‌اند.

جدول ۱: مقایسه شاخص‌های جریان معصومان^(ع) و جریان قدرت‌محور

شاخص مقایسه	جریان معصومان ^(ع)	جریان‌های قدرت‌محور
معیار اعتبار روایت	مطابقت با قرآن، عقل، وثاقت راوی	کارآمدی سیاسی و مشروعیت‌بخشی
هدف روایتگری	تبیین حقیقت و هدایت دینی	تثبیت قدرت و اقناع عمومی
ابزارهای روایی	نقل دقیق، پالایش سند و متن	جعل، حذف، تأویل هدایت‌شده
مخاطبان هدف	نخبگان علمی و پیروان آگاه	توده مردم و افکار عمومی
پیامدهای اجتماعی	صیانت از حافظه دینی	تحریف حافظه تاریخی

معیار اعتبار روایت

در مکتب اهل بیت^(ع) مشروعیت هر روایت یا به عبارتی، صحت روایت، نه بر اساس کارآمدی سیاسی، بلکه بر پایه اصولی مانند صحت سند و نقل توسط راویان ثقه و عادل، مطابقت با عقل و قرآن، و اصول اخلاقی ارزیابی می‌شود (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۹). امام علی^(ع) حتی در اوج بحران سیاسی، از به‌کارگیری ابزارهای ناحق برای اثبات حق خود پرهیز کرد. سخنان امام در خطبه معروف شقشقیه (نهج البلاغه، خطبه: ۳) و سخن ایشان در مورد معاویه: «وَاللَّهِ مَا مُعَاوِيَةُ بِأَذْهَى مِنِّي وَ لَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَ يَقْجُرُ وَ لَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْعَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَذْهَى النَّاسِ وَ لَكِنْ كُلُّ عُدْرَةٍ فُجْرَةٌ وَ كُلُّ فُجْرَةٍ كُفْرَةٌ...» (نهج البلاغه، خطبه: ۲۰۰) نیز به همین بحث مرتبط است. طبری نقل می‌کند که علی^(ع) به ابن عباس گفت: به سمت شام حرکت کن، من تو را به ولایت آن شهر منصوب کرده‌ام، اما ابن عباس نپذیرفت و هراس از معاویه را عذر خود قرار داد. ابن عباس گفت: به معاویه نامه‌ای بنویس و او را تکریم کن و به او وعده‌هایی بده، اما علی^(ع) از پذیرفتن این پیشنهاد امتناع کرد و گفت: «به خدا قسم هرگز چنین نخواهد شد». در جایی دیگر و در مورد مغیره بن شعبه است که از دشمنان آن حضرت بود و به ایشان توصیه کرد تا معاویه را بر منصبی که دارد تثبیت و دیگر عمال عثمان را نیز بر همان مناصب قبلی ابقا کند و پس از آنکه آنان با وی دست بیعت دادند و کار خلافت ثبات و آرام پذیرفت هر کس از آنان را که خواست تثبیت و آن کس را که نخواست از سمتش معزول کند. اما علی^(ع) این توصیه را نیز نپذیرفت و فرمود: «به خدا قسم من در دین خود اهل مسامحه و سازش نیستم و در خلافتم به افراد ناصالح پست و مقامی واگذار نمی‌کنم» (طبری، بی‌تا: ۴/ ۴۴).

درمقابل، جریان‌های قدرت‌محور در سده‌های نخستین اسلامی (مانند بنی‌امیه و بنی‌عباس) در تقابل با جریان معصومان^(ع) از اصل «الْغَايَاتُ تُبَيِّرُ الْوَسَائِطَ» پیروی می‌کردند. در این نگاه، مشروعیت روایت نه بر پایه حقیقت، صداقت و همسویی با آموزه‌های قرآن، بلکه بر اساس نتیجه‌ای که در تقویت حاکمیت و تضعیف رقیب به دست می‌آید سنجیده می‌شد. از این‌رو، شیوه‌هایی نظیر جعل حدیث، حذف روایات مخالف یا حتی تشویق به روایت‌های سفارشی در دستور کار دستگاه خلافت قرار گرفت. گزارش مدائنی و ابوجعفر اسکافی، مبنی بر اینکه معاویه با حمایت مالی از راویانی که در نکوهش امام علی^(ع) و اهل‌بیت^(ع) و در فضیلت عثمان و دیگر صحابه حدیث جعل می‌کردند دلیل بر این مدعاست (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴/ ۵۶). روایت جعلی به نقل از پیامبر^(ص): «رَأَيْتُ بَنِي مَرْوَانَ يَتَعَاوَرُونَ مِثْرِي فَسَاءَ بَنِي ذَلِكَ، وَرَأَيْتُ بَنِي الْعَبَّاسِ يَتَعَاوَرُونَ مِثْرِي، فَسَرَّيْتُ ذَلِكَ» (طبرانی، ۱۴۱۵: ۲/ ۹۶) در جهت مشروعیت‌بخشی به خلافت بنی‌عباس است.

هدف روایتگری

در جریان فکری معصومان^(ع)، روایتگری نه تنها ابزار انتقال معارف، بلکه بخشی از سلوک اخلاقی شمرده می‌شد. راوی در این دستگاه باید مسلمان، اهل تقوا، مومن، عاقل، حافظ امانت و آگاه به محتوای دین باشد (مامقانی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۰۸). به همین دلیل، حتی در سخت‌ترین شرایط اختناق، معصومان^(ع) از گزینش دقیق راویان و تربیت نخبگان حدیثی غفلت نمی‌کردند. تربیت شاگردان و نخبگان علمی در دوران امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع)، علی‌رغم فشار سیاسی عباسیان، نمونه‌ای از این تلاش است (جعفریان، ۱۳۸۱: ۳۵۷). اما در جریان‌های رقیب، اخلاق روایی جایگاه چندانی نداشت. آنچه اهمیت داشت کارکرد سیاسی روایت و اقناع عمومی بود. معیارهایی چون شهرت، وابستگی قبیله‌ای یا وفاداری به حاکم، جایگزین عدالت و صداقت در نقل حدیث شد. این تفاوت در معیارها، زمینه‌ساز دو الگوی کاملاً متفاوت در میراث حدیثی و تفسیری جهان اسلام گردید.

ابزارهای روایی

در جریان فکری معصومان^(ع)، ارزیابی و پالایش روایات نه تنها انجام می‌شود، بلکه یکی از اصول بنیادین در حفظ و انتقال میراث حدیثی به شمار می‌رود؛ این رویکرد برخلاف جریان‌های قدرت‌محور مانند بنی‌امیه و بنی‌عباس است که روایتگری را عمدتاً در خدمت مشروعیت سیاسی و تثبیت گفتمان رسمی قرار دادند. پالایش روایات در دو بخش سند و متن انجام می‌گرفته و در این خصوص جدیت ویژه‌ای وجود داشته است. وجود روایات ناسره و جعلی در دست مردم واقعیتی تاریخی است که در روایت امیرالمومنین^(ع) نیز به آن اشاره شده است: «إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَ بَاطِلًا وَ صِدْقًا وَ كَذِبًا وَ نَاسِخًا وَ مَنْسُوخًا وَ عَامًّا وَ خَاصًّا وَ مُحْكَمًا وَ مُتَشَابِهًا وَ حِفْظًا وَ وَهْمًا وَ قَدْ كُذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَ عَلَى عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ خَطِيبًا فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَى الْكَذَابِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۲؛ نهج البلاغه، خطبه: ۲۱۰). یعنی احادیثی که در دسترس مردم قرار دارد، هم حق است هم باطل، هم راست هم دروغ، هم ناسخ هم منسوخ، هم عام هم خاص، هم محکم هم متشابه، هم احادیثی که به درستی ضبط گردیده و هم احادیثی که با ظن و گمان روایت شده.

در روزگار پیامبر^(ص) آنقدر دروغ به آن حضرت نسبت داده شد که ایستاد و خطابه ایراد کرد و فرمود: «ای مردم! کسانی که بر من دروغ می‌بندند، زیاد شده‌اند». در ادامه روایت به چهار دسته از راویان حدیث اشاره شده است که پنجمی ندارد؛ این نوع دسته‌بندی از نخستین دسته‌بندی‌های روشمند نقد راوی است که در دوران بعدی چراغ راه منطق نقد حدیث اندیشمندان اسلامی قرار گرفت.

۱. منافقان و واضعان احادیث: «رَجُلٌ مُنَافِقٌ مُطَهَّرٌ لِلْإِيمَانِ مُتَّصِعٌ بِالإِسْلَامِ لَا يَتَّئِمُّ وَ لَا يَتَخَرَّجُ يَكُذِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص... فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَاذِبٌ لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ وَ لَمْ يُصَدِّقُوا قَوْلَهُ» (نهج البلاغه، خطبه: ۲۱۰).

نخست منافقی که تظاهر به ایمان می‌کند و نقاب اسلام بر چهره دارد، نه از گناه می‌ترسد و نه از آن دوری می‌جوید و از روی عمد دروغ به پیامبر^(ص) نسبت می‌دهد. اگر مردم می‌دانستند که او منافق دروغگو است، از او نمی‌پذیرفتند و گفتار دروغین او را تصدیق نمی‌کردند؛

۲. راویان دچار خطا و اشتباه: «رَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئاً لَمْ يَحْفَظْهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَوَهِمَ فِيهِ وَ لَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِباً فَهُوَ فِي يَدَيْهِ وَ يَرُويهِ وَ يَعْمَلُ بِهِ وَ يَقُولُ أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهَمَ فِيهِ لَمْ يَقْبَلُوهُ مِنْهُ وَ لَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ كَذَلِكَ لَرَفَضَهُ» (همان‌جا). دوم کسی که از پیامبر^(ص) چیزی را به اشتباه شنیده، اما سخن آن حضرت را درست حفظ نکرده است، و با توهّم چیزی را گرفته، اما از روی عمد دروغ نمی‌گوید، آنچه در اختیار دارد روایت کرده و به آن عمل می‌کند و می‌گوید من از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آن را شنیده‌ام؛

۳. ناآگاهان به ناسخ و منسوخ: «وَ رَجُلٌ ثَالِثٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص شَيْئاً يَأْمُرُ بِهِ ثُمَّ إِنَّهُ نَهَىٰ عَنْهُ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَىٰ عَنْ شَيْءٍ ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَ هُوَ لَا يَعْلَمُ فَحَفِظَ الْمُنْسُوخَ وَ لَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ فَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مُنْسُوخٌ لَرَفَضَهُ» (همان‌جا). و سومی شخصی است که شنیده پیامبر^(ص) به چیزی امر فرمود، سپس از آن نهی کرد و او نمی‌داند. یا شنید که چیزی را نهی کرد، سپس به آن امر فرمود و او آگاهی ندارد، پس نسخ‌شده را حفظ کرد، ولی ناسخ را نمی‌داند. اگر بداند که حدیث او منسوخ است ترکش می‌کند؛

۴. راویان حافظ و راست‌گفتار: «وَ آخَرُ رَابِعٌ لَمْ يَكْذِبْ عَلَى اللَّهِ وَ لَا عَلَى رَسُولِهِ مُبْغِضٌ لِلْكَذِبِ خَوْفاً مِنَ اللَّهِ وَ تَعْظِماً لِرسولِ اللَّهِ ص وَ لَمْ يَهْمُ بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَجَاءَ بِهِ عَلَىٰ مَا سَمِعَهُ [سَمِعَهُ] لَمْ يَزِدْ فِيهِ وَ لَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ فَهُوَ حَفِظَ النَّاسِخَ فَعْمَلُ بِهِ وَ حَفِظَ الْمُنْسُوخَ فَجَنَّبَ عَنْهُ وَ عَرَفَ الْخَاصَّ وَ الْعَامَّ وَ الْمُحْكَمَ وَ الْمُشَابِهَ فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ» (همان). دسته چهارم، آنکه نه به خدا دروغ می‌بندد و نه به پیامبرش دروغ نسبت می‌دهد. دروغ را از ترس خدا و حرمت نگهداشتن از رسول خدا^(ص) دشمن دارد. در آنچه از پیامبر^(ص) شنیده اشتباه نکرده، بلکه آن را با تمام جوانبش حفظ کرده است و آن چنان که شنیده بدون کم‌وکاست نقل می‌کند. پس او ناسخ را دانسته و به آن عمل کرده، و منسوخ را فهمیده و از آن دوری جسته، خاص و عام، محکم و متشابه را شناخته، هر کدام را در جای خویش قرار داده است.

در روایتی دیگر به نقل از یونس بن عبدالرحمان آمده است: «حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ^(ع) يَقُولُ لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثَنَا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَ السُّنَّةَ أَوْ تَجِدُونَ مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِنَا الْمُتَقَدِّمَةِ» (کشی، ۱۴۰۹: ۲۳۴).^۱ این روایت نیز یکی از پایه‌های مهم در اصول نقد حدیث در مکتب اهل‌بیت^(ع) است و نشان می‌دهد که در این مکتب سخت‌گیری جدی نسبت به پذیرش یا رد روایات انجام می‌گرفت.

۱. ترجمه: هشام بن حکم گفت: از امام صادق(ع) شنیدم که فرمود: حدیث ما را نپذیرید مگر آنکه با قرآن و سنت مطابقت داشته باشد یا برای آن شاهی از احادیث پیشین ما بیاید.

در جمع‌بندی مطالب یادشده باید گفت منطق روایتگری جریان فکری - سیاسی معصومان و پیروان ایشان، حقیقت‌محور، تعلیمی - تربیتی و با هدف حفظ اصالت دین است. نقل روایت نیز دقیق، مشروط به شرایط سختگیرانه و با محوریت ضبط و نقد سند و متن انجام می‌شود. درمقابل، منطق روایتگری جریان فکری - سیاسی قدرت‌طلب (بنی‌امیه و بنی‌عباس)، سیاست‌محور، مشروعیت‌بخش و با هدف تثبیت قدرت است. نقل روایت نیز گزینشی، جهت‌دار و گاه جعل‌آمیز و در خدمت توجیه اقدامات حاکمان است.

بخش پنجم: پیامدهای منطق‌های متفاوت روایتگری در حافظه تاریخی و معرفتی مسلمانان

تقابل میان دو منطق روایتگری در تاریخ اسلام، تنها به جدال‌های مقطعی محدود نشد، بلکه تأثیرات بلندمدتی بر شکل‌گیری حافظه تاریخی مسلمانان، تولید دانش دینی و نظام معرفتی امت اسلامی گذاشت. این پیامدها را می‌توان در سه عرصه اصلی بررسی کرد.

تحریف در حافظه جمعی و هویت تاریخی

روایت‌هایی که از سوی جریان‌های قدرت‌محور شکل گرفت، به تدریج در منابع تاریخی - حدیثی و تفاسیر فریقین تثبیت شد و نقش مهمی در شکل‌دهی به تصویر عمومی و افکار جمعی مسلمانان در تاریخ اسلام ایفا کرد. در نتیجه، برخی حقایق، کم‌رنگ یا حذف شدند؛ مانند عدم نقل روایات غدیر در صحیح بخاری یا نسبت دادن قتل خلیفه سوم به امام علی^(ع) با توجه به نارضایتی‌های شدید مردم و بزرگان از شیوه حکمرانی خلیفه سوم (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۷۱ / ۲). در عوض، شخصیت‌هایی برجسته شدند که مشروعیت خود را نه از آموزه‌های نبوی، بلکه از دستگاه‌های خلافت به دست آوردند. این فرآیند منجر به شکل‌گیری دو نوع حافظه تاریخی شد: حافظه‌ای که از دل روایت‌های مستند، اخلاق‌مدار و سنجیده جریان فکری - سیاسی اهل‌بیت^(ع) بیرون آمد، و حافظه‌ای که از طریق تزریق روایت‌های تحریف‌شده، جعل‌شده و گزینشی جریان فکری - سیاسی گفتمان قدرت شکل گرفت. فاصله گرفتن اکثریت امت اسلامی از درک حقایق تاریخی، و به‌حاشیه‌کشاندن معصومان^(ع) از نتایج تلخ این دوگانگی روایی است.

اختلال در نظام علمی حدیث و تفسیر

یکی دیگر از پیامدهای جنگ روایت‌ها، اختلال در نهادهای علمی مسلمانان، به‌ویژه در حوزه حدیث و تفسیر است. ورود معیارهای غیرعلمی در ارزیابی روایات، مانند وابستگی سیاسی یا قبیله‌ای راوی، سبب شد که بسیاری از احادیث نادرست یا بی‌اساس وارد کتب معتبر تفسیری شود. از شواهد این مطلب می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

کعب الاحبار که مورد حمایت خلیفه دوم بود (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۸ / ۷) در ارتباط با بیت‌المقدس و شام، احادیثی جعل کرد که بسیاری از خلفا همچون عثمان، معاویه و پسرش و عبدالملک و ولید از آن‌ها استفاده کردند و مردم را به این دو مکان جذب می‌کردند (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۶ / ۲۲۱). همچنین در این زمینه بیشترین اسرائیلیات توسط چند تن از اهل کتاب که تازه مسلمان شده بودند، مانند: عبدالله بن سلام، کعب الاحبار، وهب بن منبه و عبدالملک بن جریج در حوزه تفسیر و تاریخ راه یافته است (معرفت، ۱۳۷۹: ۲ / ۹۴). تمیم‌داری یکی دیگر از شخصیت‌هایی است که از سوی عمر اجازه یافت تا در مسجد قصه‌سرایی کند (ذهبی، بی‌تا: ۷۱).

تأثیرات فرهنگی - اجتماعی

جنگ روایت‌ها، فراتر از پدیده‌ای صرفاً سیاسی و معرفتی، تأثیرات عمیقی بر فرهنگ و زیست دینی مسلمانان گذاشت. تصور از عدالت، جایگاه خلفا، نگاه به اهل‌بیت^(ع) و به‌حاشیه‌راندن آنان، حتی مفاهیم کلیدی مانند جهاد، ولایت، تقوا و عدالت را در اثر غلبه برخی روایت‌ها دچار دگرگونی کرد. تقویت جایگاه قدرت‌طلبان و زمینه‌سازی برای سانسور از دیگر پیامدهای جنگ روایت‌ها است. به عنوان مثال، جنگ روایت‌ها به رهبری معاویه آن قدر مؤثر بوده تا جایی که کودکان شام با مسئله سب امیرالمؤمنین^(ع) خو گرفتند و بزرگ شدند (الحسنی، ۱۳۸۲: ۲ / ۵۲۶). حمایت بنی‌امیه از تفکر مُرجئه علاوه بر تثبیت جایگاه قدرت‌طلبان، بر درک و تشخیص و ذهن مردم از کافر و مومن، گناه کبیره، مفهوم عدالت و... نیز اثر عمیق و ماندگاری برجای گذاشت.

نتیجه‌گیری

جنگ روایت‌ها در تاریخ صدر اسلام نه صرفاً پدیده‌ای رسانه‌ای یا تبلیغی، بلکه روش، شیوه و سازوکار و واقعیتی عمیق و چندوجهی است که در دل منازعه گفتمان‌های متعارض بر سر حقیقت، مشروعیت و قدرت شکل گرفت. این پژوهش با رویکردی تطبیقی و بی‌طرفانه نشان داد که میان دو جریان فکری - سیاسی اصلی - یکی منتسب به معصومان^(ع) و دیگری متکی به قدرت‌های سیاسی - تفاوتی بنیادین در منطق روایتگری وجود دارد. جریان نخست، با پایبندی به اصول اخلاقی، سنجشگری عقلی و التزام به صداقت روایی، روایتگری را نه ابزار تحریف، بلکه روش، سازوکار و مسیر تحقق حق می‌دانست. درمقابل، جریان دوم با رویکردی مصلحت‌محور، روایت را در خدمت تثبیت قدرت و مقبولیت اجتماعی قرار داد و از ابزارهایی چون جعل، تحریف، سانسور و تأویل بهره برد. این تفاوت در منطق روایتگری، پیامدهای ژرفی بر حافظه جمعی مسلمانان، انسجام معرفتی، نهادهای علمی و حتی زیست اجتماعی - فرهنگی امت اسلامی برجای نهاد. در پایان باید تأکید کرد که این تحلیل، مبتنی بر شواهد موجود در منابع تاریخی فریقین است و هدف آن، نه قضاوت ارزشی مطلق، بلکه شناسایی الگوهای حاکم بر فرآیند تولید و انتقال روایت در بستر یک منازعه گفتمانی تاریخی است. فهم این الگوها و پیامدهای آن، بازخوانی انتقادی میراث روایی را به ضرورتی گریزناپذیر برای پژوهشگران معاصر تبدیل می‌کند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۳). ترجمه مکارم شیرازی. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- نهج‌البلاغه (۱۴۱۴). شریف الرضی. قم: هجرت.
- ابن ابی‌الحدید (۱۴۰۴). شرح نهج‌البلاغه. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ابن اثیر (۱۳۶۷). النهایه فی غریب الحدیث و الأثر. چاپ چهارم. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن انس (۱۴۰۶). الموطأ. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغه. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷). البدایه و النهایه. بیروت: دارالفکر.
- ابن ماجه (بی‌تا). السنن. تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: داراحیاء الکتب العربیه.
- ابن مسکویه (بی‌تا). تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق. چاپ اول. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. چاپ سوم. بیروت: دارالصادر.
- ابن ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم. چاپ سوم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوجیب، سعدی (۱۴۰۸). القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا. چاپ دوم. دمشق: دارالفکر.
- ابوریه، محمود (۱۹۹۴). اضواء علی السنه المحمديه. قاهره: دارالمعارف.
- احمد بن حنبل (۱۴۱۶). المسند. چاپ اول. قاهره: دارالحدیث.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۱۹). مکاتیب الرسول (ص). چاپ اول. قم: دارالحدیث.
- اشعری، ابوالحسن (بی‌تا). اصول اهل السنه و الجماعه. مصر: مکتبه الازهریه للتراث.
- بخاری (۱۴۲۲). الجامع المسند الصحیح. بیروت: دار طوق النجاه.
- تستری، محمدتقی (۱۳۹۰). الاخبار الدخیله. تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: مکتبه الصدوق.
- تمیمی‌آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰). غررالحکم و درر الکلم. چاپ دوم. قم: دارالکتاب الإسلامی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱). حیات فکری و سیاسی ائمه. چاپ ششم. قم: انصاریان.
- حر عاملی، شیخ محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعه. چاپ اول. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- الحسنی، هاشم معروف (۱۹۷۳). الموضوعات فی الآثار و الاخبار. بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- الحسنی، هاشم معروف (۱۳۸۲). سیره الأئمه الاثنی عشر (ع). چاپ اول. نجف: المکتبه الحیدریه.

- حکیم، سید محمدتقی (۱۹۷۹). *الأصول العامه للفقہ المقارن*. چاپ دوم. قم: مؤسسه آل‌البتیت^(ع) للطباعه والنشر. حلی (۱۴۱۷). *خلاصه الاقوال*. قم: مؤسسه نشرالفقاهه.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵). *تفسیر نورالثقلین*. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴). *الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*. چاپ اول. بیروت: منشورات محمد علی بیضون.
- ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۱۹). *تذکره الحفاظ*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ذهبی، محمد حسین (بی‌تا). *الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث*. قاهره: مکتبه وهبه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. چاپ اول. بیروت: دارالقلم.
- زابلی‌زاده، اردشیر (۱۴۰۲). *جنگ روایت‌ها گفتمان رسانه‌های رقیب*. چاپ اول. تهران: انتشارات مرکز تحقیقات صداوسیما جمهوری اسلامی ایران.
- سجادی، سید عبدالقیوم (۱۴۰۳). *جنگ روایت‌ها؛ تقابل گفتمان دفاع و تجاوز در غزه. فصلنامه علوم سیاسی*، ۲۷(۳)، ۱۱۱-۱۳۶.
- شایان‌مهر، علیرضا (۱۳۹۷). *دایره‌المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*. چاپ سوم. تهران: کیهان.
- شریف قرشی، باقر (۱۴۱۳). *حیاه الامام الحسین^(ع)*. چاپ چهارم. قم: مدرسه علمیه ایروانی.
- شریفان، محمد اسماعیل و گودرزی، محسن (۱۳۹۷). *تأثیرات جنگ نرم بر جامعه اسلامی از منظر آموزه‌های دفاعی قرآن کریم. فصلنامه مطالعات دفاعی استراتژی*، ۱۶(۷۴)، ۱۱۷-۱۳۷.
- شهید ثانی (۱۴۰۸). *الرعايه فی علم الدرايه*. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- شهید ثانی (۱۴۰۹). *منیه المرید*. چاپ اول. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- طالعی حور، رهبر و ابراهیمی، مرتضی (۱۴۰۳). *تبیین جنگ شناختی آمریکا علیه جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه علمی مطالعات قدرت نرم*، ۳۷(۲)، ۸۷-۶۳.
- طبرانی (۱۴۱۵). *المعجم الکبیر*. چاپ دوم. قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
- طبری، محمد بن جریر (بی‌تا). *تاریخ الامم و الملوک*. بیروت: دارالتراث.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تأویل القرآن*. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۳). *اخلاق ناصری*. تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
- عسقلانی، ابن حجر (۱۴۱۵). *الاصابه فی تمییز الصحابه*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر عیاشی*. چاپ اول. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۳). *المستصفی*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*. چاپ سوم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). *کتاب العین*. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی، محمد (۱۴۱۷). *المحججه البیضاء*. چاپ چهارم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*. چاپ سوم. قم: دارالکتاب.
- کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). *اختیار معرفه الرجال*. چاپ اول. مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۹۴). *وضعیت پست مدرن، گزارشی درباره دانش*. ترجمه حسینعلی نودری. تهران: گام نو.
- مامقانی، عبدالله (۱۳۸۵). *مقیاس الهدایه فی علم الدرایه*. قم: دلیل ما.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۷). *شناخت‌نامه حدیث*. چاپ اول. قم: دارالحدیث.
- مشکور، محمدجواد و مدیرشانه‌چی، کاظم (۱۳۸۴). *فرهنگ فرق اسلامی*. چاپ چهارم. مشهد: آستان قدس رضوی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۹۷). *تفسیر و مفسران*. چاپ اول. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- مقریزی، تقی‌الدین (۱۴۲۰). *إمتاع الأسماع*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷). *اخلاق در قرآن*. چاپ اول. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام).
- نصیری، معصومه (۱۴۰۰). *جنگ روایت‌ها*. تهران: انتشارات پشتیبان

Atlantic Council (2023). *Narrative Warfare: How the Kremlin and Russian News Outlets Justified a War of Aggression against Ukraine*. Washington, D.C.: Digital Forensic Research Lab (DFRLab).

Encyclopaedia Britannica-«Mass media and social media» in public opinion in Factors influencing public opinion. W. Phillips Davison. Oct. 7, 2025

Transliteration

- Qur'an*. (1994). *The Holy Qur'an*. Translated by Makarim Shirazi, N. [Tarjomeh-ye Makarim Shirazi]. Qom: Daftar-e Motale'at-e Tarikh va Ma'arif-e Islami.
- Nahj al-balāghah* [Peak of Eloquence] (1995). Sharif al-Razi. Qom: Hijrat Publishing.
- 'Ayāshī, M. b. M. (2001). *Tafsīr 'Ayāshī* [Tafsir 'Ayashi]. Tehran: Maktabat al-'Ilmiyyah al-Islamiyyah.
- Abu Jayyib, S. (1988). *Al-Qāmūs al-Fiqhī: Lughā wa-Istiṣlāḥan* [The Fiqh Dictionary: Language and Terminology] (2nd ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Abū Rīyah, M. (1994). *Aḍwā' 'alā al-Sunnah al-Muḥammadiyyah* [Lights on the Prophetic Sunnah]. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Ahmad ibn Ḥanbal. (1995). *Al-Musnad* [The Musnad]. 1st ed. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Ahmadi-Miyānji, A. (1998). *Makātīb al-Rasūl* [Letters of the Prophet]. 1st ed. Qom: Dār al-Hadith.
- Al-Ash'arī, A. H. (n.d.). *Uṣūl Ahl al-Sunnah wa-al-Jamā'ah* [The Principles of the People of the Sunnah and the Community]. Cairo: Maktabat al-Azharīyah lil-Turāth.
- Al-Bukhārī, M. I. (2001). *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ* [The Authentic Compendium of Hadith]. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh.
- Al-Ghazālī, A. H. (1993). *Al-Mustasfā* [Al-Mustasfā]. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Hasani, H. M. (2003). *Sīrat al-A'immat al-Ithnā 'Ashar* [The Biography of the Twelve Imams]. Najaf: Al-Maktabah Al-Haideriyah.
- Al-Ḥurr al-'Āmilī, M. b. Ḥ. (1989). *Wasā'il al-Shī'ah* [Means of the Shi'ah]. 1st ed. Qom: Mu'assasah Āl al-Bayt 'Alayhim al-Salām.
- Al-Kulaynī, M. b. Y. (1987). *Al-Kāfī* (4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Al-Maqrīzī, T. al-D. (1999). *Imtā' al-Asmā'* [Delight of the Hearers]. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Qumī, A. b. I. (1984). *Tafsīr al-Qumī* [Tafsir al-Qumi] (3rd ed). Qom: Dār al-Kitāb.
- Dhahabī, S. al-D. (1999). *Tadhkirat al-Huffāz* [Biographical Dictionary of the Memorizes of Hadith]. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Dinevarī, 'A. b. M. (2003). *Al-Wāḍiḥ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* [Al-Wadīh in the Interpretation of the Holy Quran]. 1st ed. Beirut: Muhammad 'Ali Baydoun Publications.
- Fakhr Rāzī, M. b. 'U. (1999). *Maḥātib al-Ghayb* [Keys to the Unseen]. 3rd ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

- Farāhīdī, K. b. A. (1989). *Al-‘Ayn* [Al-‘Ayn Dictionary] (2nd ed.). Qom: Hijrat Publishing.
- Fayz Kāshānī, M. (1996). *Al-Mahja al-Bayḍā’* [The White Path]. 4th ed. Qom: Mo’asseseh al-Nashr al-Islāmī.
- Hakim, S. M. T. (1979). *Al-Usul al-‘Ammah lil-Fiqh al-Muqāran* [General Principles of Comparative Jurisprudence] (2nd ed.). Qom: Mu’assasah Āl al-Bayt li-al-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.
- Hasanī, H. M. (1973). *Al-Mawḍū‘āt fi al-Āthār wa-al-Akhbār*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī.
- Haskani, ‘U. b. ‘U. (1991). *Shawāhid al-Tanzīl li-Qawā‘id al-Tafdhīl* [Evidence of Revelation for the Rules of Preference]. 1st ed. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Hawwazi, ‘A. b. J. (1994). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn* [Exegesis of Nūr al-Thaqalayn] (4th ed.). Qom: Esmā‘īlīān Publishing.
- Ḥillī, M. (1996). *Kholāṣeh al-Aqwāl* [Summary of Statements]. Qom: Mo’asseseh Nashr al-Feqh.
- Ibn Abī Ḥātim, ‘A. al-R. b. M. (1998). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* [The Great Commentary of the Qur’an] (3rd ed.). Riyadh: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz.
- Ibn Abī’l-Hadid, A. H. b. H. (1983). *Sharḥ Nahj al-Balāgha* [Commentary on Nahj al-Balaghah]. 1st ed. Qom: Maktabat Āyatullāh al-Mar‘ashī al-Najafī.
- Ibn al-Athīr al-Jazrī, M. al-M. (1988). *Al-Nihāyah fi gharīb al-ḥadīth wa-al-athar* [An-Nihaya: On rare terms in hadith and athar] (4th ed.). Qom: Mu’assasat Maṭbū‘ātī Ismā‘īlīyān.
- Ibn Anas. (1986). *Al-Muwatta* [Al-Muwatta]. Beirut: Dar al-Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn Fāris, A. (1983). *Mu‘jam maqāyīs al-lughah* [Dictionary of the Scales of Language] 1st ed. Qom: Maktab al-I‘lām al-Islāmī.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, I. (1995). *Al-Iṣābah fi tamyīz al-ṣaḥābah* [The Accuracy in Distinguishing the Companions]. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Kathīr, I. b. ‘U. (1987). *Al-Bidāyah wa-al-Nihāyah* [The Beginning and the End]. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Kathīr, I. b. ‘U. (1998). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* [Exegesis of the Great Qur’an]. 1st ed. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Mājah (n.d.). *Al-Sunan* [The Sunan]. Edited by ‘Abd al-Bāqī, M. F. Beirut: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah.
- Ibn Manẓūr, M. b. M. (1994). *Lisān al-‘Arab* (3rd ed.). Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Miskawayh. (n.d.). *Tahdhib al-Akhlaq wa-Tathhir al-‘A‘raq* [Refinement of Morals and Purification of Lineages]. First edition. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah.

- Jafarian, R. (2002). *Hayāt-e fekrī va sīyāsī-ye a'emmeh* [Intellectual and Political Life of the Imams] (6th ed.). Qom: Ansarian Publishing.
- Kashī, M. b. 'U. (1989). *Ikhtiyār Ma'rifat al-Rijāl* [Selection of the Knowledge of Men]. 1st ed. Mashhad: Mashhad University Press.
- Liotard, J.-F. (2015). *Vaz'iyat-e post-modern: Gozareshi darbare-ye danesh* [The Postmodern Condition: A Report on Knowledge]. Translated by Nozari, H. Tehran: Gām-e No.
- Ma'refat, M. H. (2018). *Tafsir va Mufasssiran* [Exegesis and Exegetes]. 1st ed. Qom: Al-Tamhid Cultural and Publishing Institute.
- Majlisī, M. B. (1983). *Biḥār al-Anwār* [Seas of Light] (2nd ed.). Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Makārem Shīrāzī, N. (1998). *Akhlāq dar Qur'an* [Ethics in the Qur'an]. 1st ed. Qom: Madraseh-ye Al-Imām Ali ibn Abī Tāleb.
- Māmeqānī, A. (2006). *Maqbās al-Hidāyah fī 'Ilm al-Dirāyah* [Lamp of Guidance in the Science of Knowledge]. Qom: Dalīl-mā Publishing.
- Mashkoo, M. J., & Modīr Shānechi, K. (2005). *Farhang-e ferq-e Eslāmī* [Encyclopedia of Islamic Sects] (4th ed.). Mashhad: Āstān Qods Razavi.
- Mohammadi Reyshahri, M. (2018). *Shenākhtnāmeḥ-ye Ḥadīth* [A Treatise on Hadith]. 1st ed. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Nasiri, M. (2021). *Jang-e revāyat-hā* [The Battle of Narratives]. Tehran: Poshtibān Publishing.
- Rāghīb, H. b. M. (1992). *Mufradāt Alfāz al-Qur'an* [Lexicon of the Qur'anic Terms]. 1st ed. Beirut: Dār al-Qalam.
- Sajjadi, S. A. (2024). War of narratives: The confrontation of defense and aggression discourses in Gaza. *Quarterly Journal of Political Science*, 27(3), 111–136.
- Shahīd Thānī. (1988). *Al-Ra'āyah fī 'Ilm al-Dirāyah* [The Shepherding in the Science of Hadith Criticism]. Qom: Maktabah Āyatullāh al-Mar'ashī.
- Shahīd Thānī. (1989). *Munyat al-Murīd* [The Desire of the Seeker]. 1st ed. Qom: Maktabat al-A'lam al-Islāmī.
- Sharif Qureshi, B. (1993). *Hayāt al-Imām al-Ḥusayn* [The Life of Imam Husayn] (4th ed). Qom: Madrasah 'Ālimah Irawānī.
- Sharifan, M. E., & Goodarzi, M. (2018). Effects of soft war on Islamic society from the perspective of Quranic defense teachings. *Strategic Defense Studies Quarterly*, 16(74), 117-137.
- Shayanmehr, A. (2018). *Dāyerat-al-ma'āref-e tatbīqī-ye 'olūm-e ejtemā'i* [Comparative Encyclopedia of Social Sciences] (3rd ed.). Tehran: Keyhan Publishing.
- Ṭabarānī, A. (1995). *Al-Mu'jam al-Kabīr* [The Great Dictionary] (2nd ed.). Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah.

- Ṭabarī, M. b. J. (1992). *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* [The Comprehensive Explanation of the Qur'an]. 1st ed. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabarī, M. b. J. (n.d.). *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk* [History of Nations and Kings]. Beirut: Dār al-Turāth.
- Tal'i Hour, R. & Ebrahimi, M. (2004). Tebyin-e jang-e shenākhti-ye Āmrikā 'alayh-e Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Irān [Clarifying the cognitive war of the United States against the Islamic Republic of Iran]. *Faslnameh-ye Elmi-ye Motāle'āt-e Qodrat-e Narm*, 2, 63–87.
- Tamīmī, A. al-W. b. M. (1990). *Ghurar al-Hikam wa-Durar al-Kalām* [Precious Wisdoms and Pearls of Speech] (2nd ed.). Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Ṭarīhī, F. D. b. M. (1996). *Majma' al-Bahrayn* [Collection of the Two Seas] (3rd ed.). Tehran: Mortezaavi Publishing.
- Ṭūsī, N. al-D. (1993). *Akhlāq-e Nāṣerī* [Nāṣerī Ethics]. Tehran: 'Ilmiyyeh Islāmiyyeh Publishing.
- Tustarī, M. T. (2011). *Al-Akhhbār al-Dakhīlah* [The Internal Reports]. edited by Ghafari, A. A. Tehran: Maktabah al-Saduq.
- Zabolizadeh, A. (2023). *Jang-e Revayat-ha: Gofte-man-e Rasaneh-haye Raghīb* [War of Narratives: The Discourse of Rival Media]. 1st ed. Tehran: Research Center for Islamic Republic of Iran Broadcasting.



Algorithmic Authority and the Divergence of Historical Thinking: Cognitive and Civilizational Consequences of a Structural Rupture

Marzie Teimouri¹ , Ramezan Rezaei^{2✉} 

1. PhD Student, Department of Theoretical foundations of Islam, Faculty of Islamic Thought and Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (m.teimouri@ut.ac.ir)
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of History, Civilization and Islamic Revolution, Faculty of Islamic Thought and Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (rezayi@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 12 October 2025
Received in revised form:
02 January 2026
Accepted: 27 January 2026
Published online: 11 March 2026

Keywords:

Algorithmic Authority,
Historical Thinking,
Cognitive Autonomy,
Civilizational Awareness,
Digital Epistemology,
Information Ecosystem,
Surveillance Capitalism

ABSTRACT

In the digital age, "Algorithmic Authority" has emerged as the dominant mediating force governing knowledge ecosystems. This article analyzes a fundamental challenge: "The structural antagonism between the operational logic of algorithmic information systems and the cognitive requirements of "Historical Thinking." Defined as a critical competence essential for sound judgment, cognitive autonomy, and the continuity of civilizational awareness, historical thinking relies on principles such as contextual analysis, source verification, corroboration, and the comprehension of multi-causal complexity. This research tackles the central problem of how the inherent logics of algorithmic systems, including engagement optimization, personalization, computational opacity, and decontextualizing structures, systematically undermine and neutralize these cognitive principles. Adopting a conceptual-analytical approach and drawing upon a critical synthesis of interdisciplinary literature, this study elucidates this collision. The key finding asserts that the erosion of historical thinking does not simply reflect a deficit in individual media literacy. Instead, it results as a structural and inevitable consequence of the irreconcilable conflict between these two logics. By subverting individual autonomy in the public sphere, this erosion ultimately precipitates a crisis in "Civilizational Awareness," which underpins a critical collective memory.

Cite this article: Teimouri, M. & Rezaei, R. (2026). Algorithmic Authority and the Divergence of Historical Thinking: Cognitive and Civilizational Consequences of a Structural Rupture. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 200-222. DOI: 10.22059/jhic.2026.403646.654608



اقتدار الگوریتمیک و واگرایی از تفکر تاریخی: پیامدهای شناختی و تمدنی یک گسست ساختاری

مرضیه تیموری^۱، رمضان رضائی^۲

۱. دانشجوی دکتری، گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.teimouri@ut.ac.ir
 ۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه تاریخ، تمدن و انقلاب اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: rezayi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰</p> <p>کلید واژه‌ها: اقتدار الگوریتمیک، تفکر تاریخی، خودمختاری شناختی، آگاهی تمدنی، ایستمولوژی دیجیتال، اکوسیستم اطلاعاتی، سرمایه‌داری نظارتی.</p>	<p>در عصر دیجیتال «اقتدار الگوریتمیک» به عنوان یک ساختار قدرتمند، نیروی واسطه و حاکم بر اکوسیستم‌های دانش ظهور کرده است. این مقاله به تحلیل چالشی بنیادین می‌پردازد: تضاد ساختاری میان منطق عملیاتی سیستم‌های اطلاعاتی الگوریتمیک و الزامات شناختی «تفکر تاریخی». تفکر تاریخی، به عنوان یک صلاحیت شناختی حیاتی برای قضاوت انتقادی، خودمختاری شناختی و تداوم آگاهی تمدنی، بر اصولی چون تحلیل زمینه‌مند، راستی‌آزمایی منابع، تصدیق متقابل، و درک علیت چندعاملی استوار است. مسئله اصلی این پژوهش آن است که چگونه منطق‌های ذاتی سیستم‌های الگوریتمیک، شامل بهینه‌سازی تعامل، شخصی‌سازی، ابهام محاسباتی و ساختارهای زمینه‌زدا به طور نظام‌مند این اصول شناختی را تضعیف و خنثی می‌کنند. این پژوهش با اتخاذ رویکردی تحلیلی - مفهومی و از طریق سنتز انتقادی ادبیات میان‌رشته‌ای، به تبیین این برخورد می‌پردازد. یافته کلیدی مقاله این است که فرسایش تفکر تاریخی، نه یک نقص در سواد رسانه ای فردی، بلکه یک پیامد ساختاری جبری از تلاقی آشتی‌ناپذیر این دو منطق است که در آن عاملیت شناختی انسان در برابر ساختارهای تکنولوژیک به چالش کشیده می‌شود. این فرسایش با تضعیف خودمختاری فرد در سپهر عمومی، درنهایت، «آگاهی تمدنی» را که بر حافظه جمعی انتقادی بنا شده است به بحران می‌کشاند.</p>

استناد: تیموری، مرضیه و رضائی، رمضان (۱۴۰۴). اقتدار الگوریتمیک و واگرایی از تفکر تاریخی: پیامدهای شناختی و تمدنی یک گسست ساختاری. پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۲)، ۲۰۰-۲۲۲. DOI: 10.22059/jhic.2026.403646.654608



© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2026.403646.654608

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

در اکوسیستم اطلاعاتی معاصر، گذشته به یک میدان نبرد سیال بدل گشته و «جنگ‌های روایت» در بستر پلتفرم‌های دیجیتال به قاعده روزمره تبدیل شده‌اند. این پدیده نشانگان دگرگونی ساختاری عمیقی است: انتقال اقتدار معرفتی از نهادهای سنتی (دانشگاه‌ها و آرشوها) به سیستم‌های الگوریتمیک (Noble, 2018). این «اقتدار الگوریتمیک» که منطبق آن نه بر صدق تاریخی، بلکه بر بهینه‌سازی تجاری برای جلب تعامل استوار است، پرسشی محوری را برمی‌انگیزد: «در جهانی که گذشته توسط کدهای مبهم و منفعت‌محور میانجی‌گری می‌شود، چه بر سر ظرفیت انسانی برای "تفکر تاریخی" خواهد آمد؟». این دگرگونی دغدغه‌ای است که در سپهر آموزشی و پژوهشی ایران نیز بازتاب یافته است. از یک‌سو، منتقدان آموزشی بر ضرورت گذار از آموزش حافظه‌محور به سمت پرورش «تفکر تاریخی» به مثابه مهارتی انتقادی برای فهم چرایی رویدادها تأکید می‌کنند (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۴-۱۵). مقاله حاضر با جدی گرفتن این هشدارها، می‌کوشد این چالش را در سطحی بنیادین تحلیل کرده و آن را به تضاد میان ساختار الگوریتمیک و ذات شناخت تاریخی پیوند بزند. اهمیت این پرسش فراتر از دغدغه‌ای آکادمیک است، زیرا تفکر تاریخی، به معنای صلاحیت شناختی برای ارزیابی انتقادی شواهد و تحلیل زمینه‌مند (Wineburg, 2001) بنیان «خودمختاری شناختی»^۱ و «آگاهی تمدنی»^۲ را تشکیل می‌دهد. خودمختاری شناختی، ظرفیت فرد برای قضاوت مستقل و مقاومت در برابر دستکاری است (Aimen, 2025)، در حالی که آگاهی تمدنی به مثابه حافظه جمعی یک جامعه، بر درکی مشترک و عمیق از مسیر تاریخی آن استوار است (Kilimova, 2025; Ocasio, 2016). فرسایش این دو، هشدار را که هانا آرنهت^۳ (Arendt, 1968) داده بود، محقق می‌سازد: جامعه‌ای که توانایی خود را برای فهم صادقانه گذشته از دست می‌دهد، جهت‌گیری‌اش در زمان حال و ظرفیتش را برای تصور آینده‌ای معنادار نیز از کف خواهد داد. با وجود اهمیت موضوع، شکافی قابل توجه در ادبیات پژوهشی به چشم می‌خورد. از یک‌سو، پژوهش‌های انتقادی تکنولوژی، منطبق سیاسی-اقتصادی «سرمایه‌داری نظارتی» را به تفصیل شرح داده‌اند (Zuboff, 2019; Pasquale, 2015). حتی زمانی که تحلیل‌ها به ابعاد شناختی و فلسفی خوانش دیجیتال می‌پردازند (قریشی و مطلبی، ۱۴۰۲)، تمرکز آن‌ها بر تغییرات کلی خوانشگری است و به‌ندرت به بحران ویژه در «تفکر تاریخی» به عنوان صلاحیتی خاص می‌پردازند. از سوی دیگر، متخصصان آموزش تاریخ، به‌درستی بر توسعه پداگوژی‌هایی^۴ برای تقویت مهارت‌های تفکر

1. Cognitive Autonomy

2. Civilizational Consciousness

3. Hannah Arendt

۴. واژه پداگوژی (Pedagogy) برگرفته از واژه یونانی (paidagōgia) است که خود از «pais» (کودک) و «agōgos» (راهنما، رهبر) تشکیل شده است. این واژه در معنای کلاسیک به هنر راهنمایی و تربیت کودک و در معنای مدرن به نظریه و عمل آموزش و پرورش اشاره دارد.

تاریخی متمرکز شده‌اند. این تمرکز بر پداگوژی، هم در سطح جهانی (Seixas & Morton, 2013) و هم در گفتمان آموزشی ایران (حسینی، ۱۳۹۳) مشهود است، اما اغلب ساختارهای تکنولوژیکی که این مهارت‌ها در بستر آن به کار می‌روند، نادیده گرفته می‌شوند. بنابراین، آنچه در این میان مغفول مانده، تحلیل مفهومی نظام‌مندی از تلاقی ساختاری این دو حوزه است. بر این اساس، پژوهش حاضر این فرض را به چالش می‌کشد که فرسایش تفکر تاریخی را می‌توان به قصور فردی در سواد رسانه‌ای تقلیل داد. در عوض، استدلال می‌شود که این پدیده، پیامدی ساختاری و جبری از تضاد آشتی‌ناپذیر میان منطق عملیاتی اکوسیستم اطلاعاتی جدید (ساختار) و الزامات بنیادین شناخت تاریخی (عاملیت) است. از این‌رو، مقاله به این پرسش‌های محوری پاسخ می‌دهد: ۱. منطق عملیاتی اقتدار الگوریتمیک چگونه به صورت ساختاری، مؤلفه‌های بنیادین تفکر تاریخی (زمینه‌مندی، ارزیابی منبع و درک پیچیدگی) را تضعیف می‌کند؟ ۲. این فرسایش شناختی چه پیامدهایی برای خودمختاری شناختی فرد و آگاهی تمدنی جامعه در پی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، ساختار مقاله به شرح زیر است: بخش دوم به تشریح مبانی نظری دو مفهوم «تفکر تاریخی» و «اقتدار الگوریتمیک» می‌پردازد. بخش سوم، به عنوان قلب تحلیلی مقاله، تضادهای ساختاری میان این دو منطق را بررسی می‌کند. درنهایت، بخش نتیجه‌گیری، پیامدهای این تضاد را برای فرد و جامعه به بحث می‌گذارد.

مبانی نظری

برای تبیین تضاد ساختاری میان اقتدار الگوریتمیک و تفکر تاریخی، ابتدا باید آناتومی مفهومی هریک از این دو سیستم را به‌دقت کالبدشکافی کرد. این بخش استدلال می‌کند که تفکر تاریخی یک «صلاحیت شناختی» با الزامات معرفتی مشخص است، در حالی که اقتدار الگوریتمیک بر یک «منطق محاسباتی» استوار است که ذاتاً این الزامات را تضعیف و خنثی می‌سازد. درک این دو منطق متعارض، پیش‌نیاز تحلیل پیامدهای برخورد آن‌هاست.

آناتومی تفکر تاریخی: یک صلاحیت شناختی برای عاملیت دموکراتیک

مفهوم «تاریخ» خود یک میدان مناقشه است و در میان مورخان و فلاسفه تاریخ بر سر چیستی آن اتفاق نظر وجود ندارد. دیدگاه‌های پوزیتیویستی تاریخ را به مثابه کشف عینی حقایق گذشته می‌بینند، در حالی که رویکردهای پسامدرن آن را به ساختارهای زبانی و روایی تقلیل می‌دهند. با این‌حال، این مقاله موضع خود را با سنتی از تفکر تاریخی همسو می‌کند که بر ماهیت

خردورزانه، انتقادی و تفسیری آن تأکید دارد؛ سنتی که به بهترین شکل در آثار آر. جی. کالینگوود^۱ و ای. اچ. کار^۲ تبلور یافته است. ما این تعریف را نه به عنوان تنها تعریف ممکن، بلکه به عنوان تعریفی برمی‌گزینیم که ماهیت تاریخ را به مثابه یک «عاملیت شناختی» در برابر ساختارهای جبری برجسته می‌سازد.

درک عمومی، تاریخ را معادل انباشت اطلاعات درباره گذشته، مجموعه‌ای از اسامی، تاریخ‌ها و رویدادها می‌داند. اما این درک، ماهیت «تفکر تاریخی» را نادیده می‌گیرد. تفکر تاریخی نه انباشت داده، بلکه یک فرآیند شناختی فعال، پرسشگر و انتقادی برای ساخت معنا از بقایای پراکنده و اغلب متناقض گذشته است. بر اساس دیدگاه آر. جی. کالینگوود، تفکر تاریخی صرفاً ثبت رویدادها نیست، بلکه فرآیندی شناختی برای بازآفرینی اندیشه‌های کنشگران گذشته در ذهن مورخ است. این عمل که از طریق «تخیل تاریخی» و مبتنی بر شواهد صورت می‌گیرد، تاریخ را به ابزاری برای نیل به «خودآگاهی انسان» بدل می‌سازد (Collingwood, 1994). این رویکرد، تاریخ را از یک انبار داده به یک فرآیند فعال بازسازی معنا ارتقا می‌دهد. این رویکرد با تأکید بر بازآفرینی اندیشه، عاملیت مورخ را در مرکز فرآیند تولید دانش تاریخی قرار می‌دهد. این مفهوم کالینگوودی از «بازآفرینی» گذشته در سنت فلسفه تاریخ معاصر ایران نیز بازتابی عمیق دارد. سید جواد طباطبایی با تأکید بر لزوم فهم «مسئله‌مندی» یک دوران تاریخی، استدلال می‌کند که تاریخ‌نگاری راستین نه گردآوری اطلاعات، بلکه فهم نظام مفهومی و دستگاه پرسش‌هایی است که کنشگران گذشته با آن روبه‌رو بوده‌اند. از منظر او بدون درک «شرایط امکان اندیشه» در هر عصر، هرگونه تفسیری به زمان‌پریشی دچار شده و تاریخ به امری ممتنع بدل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۵). بنابراین، «تفکر تاریخی» مستلزم درگیری فعال با نظام معرفتی گذشته است؛ فرآیندی که ذاتاً در تضاد با منطق غیرتاریخی و بریده از زمینه در پلتفرم‌های الگوریتمیک قرار می‌گیرد.

در تکمیل این دیدگاه، ای. اچ. کار با توصیف تاریخ به مثابه «گفت‌وگویی بی‌پایان میان حال و گذشته»، بر ماهیت پویا و تفسیری آن تأکید ورزید. از نظر او، دانش تاریخی محصول تعامل مداوم میان پرسش‌های زمان حال مورخ و شواهد به‌جامانده از گذشته است (Carr, 1986). این دیدگاه دیالکتیکی نیز بر نقش فعال و پرسشگر مورخ به عنوان یک عامل^۳ در گفت‌وگو با گذشته تأکید می‌کند. در حالی که کالینگوود بر فرآیند شناختی درونی مورخ (بازآفرینی اندیشه) تمرکز دارد، کار بر فرآیند دیالکتیکی و تعاملی میان مورخ در زمان حال و

1. Robin George Collingwood

2. Edward Hallett Carr

3. Agent

شواهد گذشته تأکید می‌کند. این دو با هم، تصویری جامع از ماهیت تفسیری تاریخ ارائه می‌دهند. از این منظر، تاریخ صرفاً مجموعه‌ای از فکت‌های مرده گذشته نیست و چنان‌که ای. اچ. کار به‌درستی بیان می‌کند «گفت‌وگوی بی‌پایان میان مورخ و فکت‌هایش» و «گفت‌وگوی مستمر میان اکنون و گذشته» است (کار، ۱۳۷۸: ۳۶). این گفت‌وگو مستلزم عاملیت فعال، مسئول و انتقادی مورخ است. عبدالحسین زرین‌کوب نیز با قرار دادن «تاریخ در ترازو» بر همین نقش قضاوتی و اخلاقی مورخ تأکید می‌ورزد؛ جایی که مورخ باید فراتر از نقل صرف وقایع، به سنجش، تحلیل و «عبرت‌گیری» از گذشته برای ساختن آینده بپردازد (زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۷). شالوده این فرآیند فعال، به تعبیر دلبیو. اچ. والش^۱، یک «جابجایی معرفتی» است؛ به این معنا که مورخ باید بتواند جهان‌بینی و پیش‌فرض‌های عصر خود را موقتاً کنار گذاشته و تلاش کند تا از منظر «افکار و اندیشه‌های کسانی که در دوران حوادث مورد بررسی وی زندگی می‌کرده‌اند» به وقایع بنگرد (والش، ۱۳۶۳: ۱۹). بنابراین، «تفکر تاریخی» در این مقاله، به معنای همین فرآیند فعالانه، انتقادی و معنا ساز در مواجهه با گذشته تعریف می‌شود؛ فرآیندی که اقتدار الگوریتمیک آن را به چالش می‌کشد.

این دیدگاه‌های کلاسیک که بر ماهیت بازسازی‌گرانه و گفت‌وگومحور دانش تاریخی تأکید دارند، هسته اصلی رویکردهای مدرن به آموزش تاریخ را تشکیل می‌دهند. متفکران معاصر چون سام واینبرگ^۲ این فرآیند شناختی را به مهارت‌های ملموس‌تری تجزیه کرده‌اند. او با عملیاتی‌کردن این دیدگاه‌ها، استدلال می‌کند که تفکر تاریخی یک «عمل غیرطبیعی»^۳ است و تفکر تاریخی را به مثابه «خواندن مانند یک مورخ» تعریف کرد؛ مهارتی که مستلزم پرسشگری از منبع، بستر سازی و مقایسه دیدگاه‌های متعارض است. این رویکرد، یادگیری تاریخ را از حفظ مفاهیم مرتبه اول (اسامی و رویدادها) به درک مفاهیم مرتبه دوم مانند علیت، تغییر و تداوم، و ارزیابی شواهد ارتقا می‌دهد (Wineburg, 2001; VanSledright, 2014)، چون ذهن انسان به‌طور پیش‌فرض به سمت سادگی، روایت‌های خطی و قضاوت‌های اخلاقی آنی بر اساس معیارهای زمان حال گرایش دارد. درمقابل، تفکر تاریخی مستلزم آن است که در برابر این تمایلات شناختی مقاومت کرده و روش‌شناسی‌ای را به کار گیریم که به مراتب پیچیده‌تر و نیازمند تلاش ذهنی بیشتری است. این صلاحیت شناختی، به جای جست‌وجوی قطعیت، ابهام را در آغوش می‌کشد و به جای تأیید باورهای موجود، آن‌ها را به چالش می‌کشد. آناتومی

1. William Henry Walsh

2. Sam Wineburg

3. Unnatural Act

این فرآیند شناختی را می‌توان به مجموعه‌ای از مؤلفه‌های بنیادین تفکیک کرد که در ادبیات آموزش تاریخ به خوبی مدون شده‌اند (Seixas & Morton, 2013).

برای اهداف این مقاله، چهار مؤلفه، که مستقیماً با منطق الگوریتمیک در تضاد قرار می‌گیرند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند:

۱. تحلیل زمینه‌مند: این اصل بنیادین حکم می‌کند که هیچ رویداد، سند یا کنش تاریخی را نمی‌توان در خلأ فهمید. درک گذشته مستلزم قرار دادن آن در شبکه پیچیده‌ای از شرایط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی زمان خود است. این عمل شناختی، مورخ را از قضاوت‌های زمان‌پریشانه^۲ بازمی‌دارد و به او امکان می‌دهد تا منطق درونی کنشگران تاریخی را درک کند. تحلیل زمینه‌مند، به عنوان یک عمل شناختی کلیدی، به مورخ امکان می‌دهد تا منطق درونی کنشگران تاریخی را درک کرده (Mitrović, 2015) و از افتادن در دام «حال‌گرایی» و قضاوت‌های زمان‌پریشانه بپرهیزد (Yorgun, 2024). این رویکرد برای رسیدن به فهمی دقیق از روایت‌های تاریخی ضروری است؛ زیرا بر تأثیرات چندوجهی که رویدادها را شکل می‌دهند، اذعان دارد (Kjeldsen, 2000)؛

۲. ارزیابی منبع: تفکر تاریخی به مثابه یک عمل کارآگاهی است. مورخ با هر سندی، اعم از متن، تصویر یا شیء با نگاهی نقادانه مواجه می‌شود و پرسش‌هایی کلیدی را مطرح می‌کند، از جمله اینکه: «این منبع توسط چه کسی، چه زمانی، چرا و برای چه مخاطبی خلق شده است؟» و «چه دیدگاه‌هایی در آن برجسته و چه دیدگاه‌هایی به حاشیه رانده شده‌اند؟». این فرآیند پرسشگری و راستی‌آزمایی، سنگ بنای اعتباربخشی به روایت‌های تاریخی است (Wood, 2011) و توانایی ارزیابی انتقادی منابع و اعتبار تفاسیر تاریخی را تضمین می‌کند (Colby, 2010). جالب آنکه، مهارت ارزیابی منابع تاریخی با مهارت ارزیابی منابع اینترنتی مدرن، هرچند شباهت‌هایی دارد، تفاوت‌های بنیادینی نیز در زمینه اعتمادپذیری و بستر تولید نشان می‌دهد (van der Eem et al., 2024)؛

۳. تصدیق متقابل: مورخان به ندرت به یک منبع واحد اتکا می‌کنند. آن‌ها فعالانه به دنبال منابع متعدد و متنوع، حتی منابع متضاد می‌گردند تا ادعایی را تأیید یا رد کنند. این فرآیند که به آن «تصدیق متقابل»^۳ یا «هم‌سنجی»^۴ گفته می‌شود، نه تنها به ساخت روایتی چندوجهی کمک می‌کند (Bredem, 2023)، بلکه دارای قدرت معرفت‌شناختی قابل‌توجهی است. نحوه ارزیابی گزاره‌ها و ادعاهای توسط

-
1. Contextualization
 2. Anachronistic
 3. Mutual Recognition
 4. Corroboration

مورخان، عمیقاً تحت تأثیر شواهد هم‌سنجی‌شده قرار دارد و بر اهمیت رویکردی جامع در پژوهش تاریخی تأکید می‌کند (Gardiner, 2018; Gardiner, 2023)؛

۴. درک علیت چند عاملی: هدف نهایی تفکر تاریخی، رسیدن به روایتی ساده و قطعی نیست، بلکه ساخت تفسیری پیچیده و منسجم است که تنش‌ها، تناقضات و ابهامات موجود در شواهد را نادیده نمی‌گیرد. این صلاحیت، فرد را قادر می‌سازد تا بفهمد که گذشته، مانند حال، مملو از «علیت چندعاملی»^۱، پیامدهای ناخواسته و دیدگاه‌های متعارض است (Froeyman, 2009; Kojiri et al., 2018). درک ماهیت چندعاملی رویدادهای تاریخی، تحلیل را غنی‌تر کرده و به درک عمیق‌تری از پویایی‌های تاریخی و حتی سناریوهای خلاف واقع منجر می‌شود (Maar, 2016).

اهمیت این صلاحیت شناختی از حوزه آکادمیک فراتر رفته و مستقیماً به سلامت سپهر عمومی و حیات دموکراتیک گره می‌خورد. ظرفیت شهروندان برای ارزیابی انتقادی منابع اطلاعاتی، مقاومت در برابر پروپاگاندا و روایت‌های ساده‌انگارانه و درک پیچیدگی مسائل اجتماعی، دقیقاً همان ابزارهای ذهنی هستند که «خودمختاری شناختی» را ممکن می‌سازند. همان‌طور که هانا آرنه (Arendt, 1968: 262) هشدار می‌دهد، دستکاری واقعیت‌های مسلم و محو کردن مرز میان حقیقت و دروغ، نه تنها گذشته را نابود می‌کند، بلکه ظرفیت انسان برای جهت‌یابی در جهان و اقدام سیاسی معنادار را نیز از بین می‌برد. تفکر تاریخی، پادزهر شناختی این فروپاشی است.

آنانومی اقتدار الگوریتمیک: منطق یک ساختار تکنولوژیک

مناقشه بر سر تأثیر نیروهای ساختاری بر اراده و کنش انسانی یکی از مباحث کلاسیک در علوم انسانی است. جمله معروف مارکس^۲ در «هجدهم برومر لویی بناپارت» که «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه آن‌گونه که دلخواهشان است»، به بهترین شکل این تنش میان «عاملیت» و «ساختار»^۳ را به تصویر می‌کشد. در عصر دیجیتال، «اقتدار الگوریتمیک» به مثابه شکل معاصر و قدرتمندی از همین ساختار ظهور کرده است که شرایط ساخت تاریخ و درک آن را عمیقاً دگرگون می‌کند.

در عصر دیجیتال، الگوریتم‌ها از جایگاه ابزارهای محاسباتی فنی فراتر رفته و به نیروهایی تعیین‌کننده در ساختار اجتماعی و سیاسی بدل شده‌اند. آن‌ها دیگر صرفاً کدهای خنثی نیستند، بلکه به‌طور فزاینده‌ای به مثابه حاملان «قدرت اجتماعی» عمل می‌کنند که به‌طور بنیادین روابط انسانی و شیوه‌های حکمرانی

1. multi-causality

2. Karl Marx

3. Structure

را بازتعریف می‌کنند (Balkin, 2017). این قدرت ساختاری که از توانایی الگوریتم‌ها برای سازماندهی، اولویت‌بندی و درنهایت شکل‌دهی به دسترسی ما به واقعیت نشأت می‌گیرد، سنگ بنای مفهومی را تشکیل می‌دهد که در این پژوهش از آن با عنوان «اقتدار الگوریتمیک» یاد می‌شود. این اقتدار، نفوذ و قدرتی است که سیستم‌های محاسباتی از طریق مدیریت جریان اطلاعات اعمال کرده و بدین ترتیب، چهارچوب‌های شناختی و درک ما از جهان را صورت‌بندی می‌کنند. برخلاف اشکال سنتی اقتدار، نظیر تخصص علمی یا مشروعیت نهادی که اغلب بر شفافیت رویه‌ها و مسئولیت‌پذیری استوارند، اقتدار الگوریتمیک دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که آن را به پدیده‌ای پیچیده و نافذ تبدیل می‌کند. در مقابل منطق کند، دقیق و تأمل‌برانگیز تفکر تاریخی، منطق سریع، خودکار و منفعت‌محور «اقتدار الگوریتمیک» قرار دارد. این اقتدار، نه از تخصص انسانی یا شفافیت روش‌شناختی، بلکه از توانایی بی‌سابقه سیستم‌های محاسباتی برای مرتب‌سازی، اولویت‌بندی، فیلترکردن و شخصی‌سازی جریان اطلاعات در مقیاسی عظیم نشأت می‌گیرد (Gillespie, 2014). قدرت الگوریتم‌ها برای مدیریت کنش‌های انسانی و شکل‌دهی به دسترسی کاربران به اطلاعات، پدیده‌ای فراگیر است که فراتر از رسانه‌های اجتماعی، در حوزه‌های حیاتی مانند نظام‌های حقوقی و سلامت نیز به شکلی فزاینده در حال خودکارسازی فرآیندهای تصمیم‌گیری و تفسیر مجموعه داده‌های عظیم است (Lustig et al., 2016). این گسترش، تنشی بنیادین میان کارآمدی محاسباتی و تخصص انسانی ایجاد کرده و پرسش‌های جدی در باب پیامدهای اتکا به الگوریتم‌ها در زمینه‌های خطیر مطرح می‌کند (Egala & Liang, 2023; Kolkman et al., 2024). این سیستم‌ها برخلاف ادعای بی‌طرفی فنی، عمیقاً توسط اهداف خاصی شکل گرفته‌اند. برای درک ریشه‌های فلسفی این تحول، باید به نقد هایدگر^۱ از تکنولوژی بازگردیم. هایدگر تکنولوژی مدرن را صرفاً یک ابزار نمی‌دانست، بلکه آن را شیوه خاصی از «انکشاف» جهان می‌خواند که در آن، همه چیز، از جمله انسان به منبعی برای «ذخیره‌سازی» و بهره‌برداری کارآمد تبدیل می‌شود. او این وضعیت را «Gestell» یا «چهارچوب» نامید (Heidegger, 1977). اقتدار الگوریتمیک را می‌توان تجلی عینی و افراطی همین «چهارچوب» دانست؛ جایی که ذهنیت و تجربه انسانی به داده‌های خام برای پردازش و بهینه‌سازی تقلیل می‌یابد. این نگاه، ما را از تحلیل صرفاً فناورانه فراتر برده و به ماهیت وجودشناختی مسئله رهنمود می‌سازد. در ادامه این مسیر فکری، فیلسوفان معاصرمانند ییونگ چول هان^۲ با طرح مفاهیمی مانند «جامعه شفافیت» و «جامعه فرسودگی» نشان می‌دهند که چگونه منطق دیجیتال، نه با سرکوب، بلکه با اشباع و نمایش بی‌پایان، سوژه را از توان تفکر عمیق و تاریخی تهی می‌سازد (Han, 2015 & 2017). در این دیدگاه، مدل غالب اقتصادی اینترنت، یعنی «سرمایه‌داری نظارتی»، تنها یک مدل کسب‌وکار نیست، بلکه تجلی

1. Martin Heidegger

2. Byung-Chul Han

همین منطق هایدگری است. هدف اصلی الگوریتم‌ها کشف حقیقت یا آموزش کاربر نیست، بلکه پیش‌بینی و اصلاح رفتار او به منظور حداکثرسازی «تعامل» و درنهایت، کسب سود تجاری است (Zuboff, 2019). توجه و داده‌های انسانی به منبعی آماده مصرف بدل شده‌اند که باید استخراج شوند. این سیستم‌ها یک «جامعه جعبه سیاه» را شکل داده‌اند که در آن، منطق حاکم بر زندگی روزمره ما به‌طور فزاینده‌ای غیرشفاف، غیرقابل پرسش و خارج از کنترل دموکراتیک قرار گرفته است (Pasquale, 2015). این تکیه بر اقتدار الگوریتمیک می‌تواند به کاهش نقش قضاوت انسانی و در نتیجه، بروز سوگیری‌ها و بی‌عدالتی‌های نظام‌مند در خروجی‌ها منجر شود (Gerdon et al., 2022). در واقع، منطق اطاعت از اقتدار الگوریتمی می‌تواند زمینه‌ساز بروز تصمیمات تبعیض‌آمیز ساختاری شود که به آن «بی‌عدالتی الگوریتمیک» اطلاق می‌گردد (Ghasemaghahi & Kordzadeh, 2024). برای درک تضاد ساختاری این سیستم با تفکر تاریخی، باید منطق‌های عملیاتی ذاتی آن را تشریح کنیم. این منطق‌ها، به‌طور مستقیم، مؤلفه‌های بنیادین شناخت تاریخی را هدف قرار داده و خنثی می‌کنند:

۱. زمینه‌زدایی و اتمیزه‌سازی: الگوریتم‌ها محتوا را به مثابه واحدهای اطلاعاتی منفرد و اتمیزه‌شده (یک توپیت، یک کلیپ کوتاه، یک تیتیر خبری) پردازش می‌کنند و آن را از بستر اصلی خود (مقاله کامل، سخنرانی کامل، زمینه تاریخی) جدا می‌سازند. این فرآیند «فروپاشی زمینه»، تحلیل زمینه‌مند را تقریباً غیرممکن کرده و راه را برای سوءتفسیر و دستکاری هموار می‌کند (boyd, 2014). این سرعت تحولات فناورانه، منطقی را ترویج می‌کند که در آن اطلاعات پیش از ارزیابی کافی، «یکبار مصرف» تلقی شده و کنار گذاشته می‌شوند و بدین ترتیب، «بی‌زمانی واقعیت‌ها» به چالش کشیده می‌شود (Askland, 2009). این گسستگی و تکه‌تکه شدن اطلاعات شرایط دسترسی به دانش را به عاملی تعیین‌کننده‌تر از صرفاً در اختیار داشتن آن بدل می‌کند و فهم عمیق را مختل می‌سازد (Elgac & Rayo, 2021).

۲. ابهام محاسباتی و عدم شفافیت منبع: منطق الگوریتم‌ها ذاتاً مبهم است. کاربر نمی‌داند چرا یک محتوای خاص به او نمایش داده می‌شود و الگوریتم‌های رتبه‌بندی اغلب منابع اصلی را پنهان کرده یا به منابع دست‌چندم و غیرمعتبر اولویت می‌دهند (Noble, 2018). این عدم شفافیت که پاسکوال^۲ (2015) آن را «راز تجاری» می‌نامد، به‌طور سیستماتیک مانع از «ارزیابی منبع» به عنوان یکی از ارکان اصلی تفکر تاریخی می‌شود. این قدرت نامرئی، تنها یک ابزار فنی نیست، بلکه نوعی «اقتدار الگوریتمیک» است که به‌صورت مشروع به کنش‌های انسانی جهت داده و تصورات ما از حقیقت را، به ویژه در اکوسیستم‌های نوظهوری مانند ارزهای

1. Context collapse

2. Frank Pasquale

دیجیتال، شکل می‌دهد (Lustig & Nardi, 2015). در نتیجه، «حاکمیت الگوریتمی» و چگونگی پاسخگو کردن آن به یک مسئله سیاسی و حقوقی حیاتی تبدیل شده است (Liu et al., 2019; Neyland, 2016).

۳. بهینه‌سازی برای سادگی و احساسات: الگوریتم‌ها برای به حداکثر رساندن تعامل، به‌طور طبیعی محتوایی را ترجیح می‌دهند که واکنش‌های سریع، شدید و احساسی (خشم، ترس، هیجان) را برانگیزد. محتوای پیچیده، چندوجهی، مبهم و نیازمند تأمل، در این اقتصاد توجه، بازنده‌ای ساختاری است. این بهینه‌سازی، در تضاد مستقیم با اصل «سنتز پیچیدگی»^۱ در تفکر تاریخی قرار دارد. این فرآیند ریشه در منطق «اقتصاد توجه»^۲ دارد که در آن، تعاملات در فضاهای دیجیتال از طریق کالایی‌سازی توجه کاربران شکل می‌گیرد و پیامدهای شناختی و عاطفی عمیقی برجای می‌گذارد (Terranova, 2012; Turner, 2018). در واقع، ما با نوعی «سرمایه‌داری عاطفی» روبه‌رو هستیم که در آن، درگیری و انگیزندگی هیجانی به‌خودی‌خود به منبعی اقتصادی برای پلتفرم‌ها تبدیل شده است (Huvila, 2016).

۴. شخصی‌سازی و ایجاد حباب فیلتر: الگوریتم‌ها با هدف افزایش تعامل، جهانی از اطلاعات را برای هر کاربر سفارشی می‌کنند که باورها و ترجیحات موجود او را تأیید می‌کند (Pariser, 2011). این «اتاق‌های پژواک»^۳ فرد را از مواجهه با دیدگاه‌های متضاد بازداشته و فرآیند «تصدیق متقابل» را که برای ساخت درکی قوی و چندبعدی از واقعیت ضروری است، عقیم می‌سازند. این شخصی‌سازی افراطی به ظهور «سیاست هویتی الگوریتم‌محور» دامن می‌زند که در آن، هویت‌های گروهی، تقویت شده و شکاف‌های اجتماعی از طریق نمایش گزینشی اطلاعات تشدید می‌گردد (Zhang, 2024). این پدیده، پیامدهای عمیقی برای حوزه عمومی دارد و با ایجاد «حباب‌های فیلتر»^۴ و محدود کردن دسترسی به دیدگاه‌های متکثر، به فرسایش فضاهای مشترک برای گفت‌وگوی مدنی منجر می‌شود (Olegário et al., 2025).

بنابراین، تضاد ساختاری آشتی‌ناپذیری میان این دو سیستم معرفتی آشکار می‌شود. در یک‌سو، منطق کند، دقیق، زمینه‌مند و پیچیده‌پسند تفکر تاریخی قرار دارد که برای بقای خود به شفافیت منبع و مواجهه با تضاد نیازمند است و در سوی دیگر، منطق سریع، احساسی، زمینه‌زدا و ساده‌پسند اقتدار الگوریتمیک قرار دارد که قدرت خود را از ابهام محاسباتی و بهینه‌سازی تجاری برای تعامل آنی کسب می‌کند. در ادامه به تحلیل پیامدهای شناختی و اجتماعی این برخورد جبری و نظام‌مند پرداخته شده است.

1. Synthesis of Complexity
2. Attention Economy
3. echo chambers
4. filter bubbles

فرسایش ساختاری در دو سطح شناختی و تمدنی

اکنون با تکیه بر شالوده نظری مستحکمی که در بخش قبل بنا نهادیم، وارد قلب تحلیلی مقاله می‌شویم. این بخش، «تحلیل پیامدها»، به‌طور مستقیم به بررسی اثرات برخورد دو منطق متعارض تفکر تاریخی و اقتدار الگوریتمیک می‌پردازد. این تحلیل در دو سطح شناختی (فردی) و اجتماعی (تمدنی) صورت می‌گیرد و استدلال می‌کند که فرسایش تفکر تاریخی یک عارضه جانبی تصادفی نیست، بلکه نتیجه‌ای ساختاری و گریزناپذیر از معماری اکوسیستم اطلاعاتی معاصر است. برخورد میان منطق کُند و تأملی تفکر تاریخی و منطق سریع و واکنشی اقتدار الگوریتمیک، برخوردی خنثی نیست؛ بلکه فرآیندی نامتقارن است که در آن، یکی به‌طور سیستماتیک دیگری را تضعیف می‌کند. معماری اکوسیستم اطلاعاتی معاصر که توسط منطق محاسباتی سرمایه‌داری نظارتی (Zuboff, 2019) طراحی شده است، محیطی را ایجاد می‌کند که نه تنها برای پرورش صلاحیت‌های شناختی تاریخی نامساعد است، بلکه فعالانه علیه آن‌ها عمل می‌کند. این بخش به تحلیل پیامدهای این فرسایش ساختاری در دو سطح شناختی و اجتماعی - تمدنی می‌پردازد.

پیامدهای شناختی: زوال خودمختاری و ترویج بی‌صبری معرفتی

در سطح فردی، اولین و ملموس‌ترین پیامد، تضعیف «خودمختاری شناختی» است. همان‌طور که در بخش قبل تشریح شد، مؤلفه‌های بنیادین تفکر تاریخی، تحلیل زمینه‌مند، ارزیابی منبع، تصدیق متقابل و درک علیت چندعاملی، ابزارهایی ذهنی هستند که به فرد امکان می‌دهند به‌طور مستقل اطلاعات را ارزیابی کرده و در برابر دستکاری مقاومت کند (Wineburg, 2001). اقتدار الگوریتمیک با حمله به هریک از این مؤلفه‌ها، این خودمختاری را از بین می‌برد. فرآیند «زمینه‌زدایی»^۱، اطلاعات تاریخی را به قطعاتی متمایز شده و فاقد بستر تبدیل می‌کند که به راحتی می‌توانند برای اهداف سیاسی یا تجاری مورد استفاده قرار گیرند. نقل‌قولی از یک شخصیت تاریخی، بدون زمینه سخنرانی او، می‌تواند به هر معنایی تحریف شود. این «فروپاشی زمینه» (boyd, 2014) توانایی کاربر برای درک نیت و معنای اصلی را فلج می‌کند. هم‌زمان «ابهام محاسباتی»^۲ که پاسکوال (۲۰۱۵) آن را ویژگی تعیین‌کننده «جامعه جعبه سیاه»^۳ می‌داند، فرآیند ارزیابی منبع را عقیم می‌سازد. وقتی کاربر نمی‌داند چرا یک محتوا به او نمایش داده می‌شود یا منبع اصلی آن چیست، ظرفیت او برای اعمال قضاوت انتقادی به شدت کاهش می‌یابد. این مسئله با یافته‌های اخیر که نشان می‌دهند کاربران، به‌ویژه نسل‌های جوان‌تر، به‌طور فزاینده‌ای به الگوریتم‌های پلتفرم‌هایی مانند

1. Decontextualization
2. Computational Opacity
3. Black Box Society

«تیک تاک»^۱ یا «یوتیوب»^۲ به عنوان منبع اصلی اطلاعات تاریخی خود اعتماد می‌کنند، تشدید می‌شود (Cf. Caulfield, 2021; Wineburg et al., 2016). این اعتماد، نه بر اساس اعتبار منبع، بلکه بر اساس محبوبیت و دیده شدن^۳ الگوریتمی استوار است. علاوه بر این، بهینه‌سازی برای تعامل آنی، یک «بی‌صبری معرفتی» را در کاربران نهادینه می‌کند. الگوریتم‌ها ما را آموزش می‌دهند که انتظار پاسخ‌های فوری، ساده و احساسی را داشته باشیم. در این محیط، فرآیند کند، پرزحمت و اغلب بی‌نتیجه قطعی پژوهش تاریخی، غیرجذاب و حتی غیرضروری به نظر می‌رسد. این امر در تضاد مستقیم با «درک علیت چندعاملی»^۴ قرار دارد که فرد را به پذیرش ابهام و روایت‌های چندوجهی تشویق می‌کند (Seixas & Morton, 2013). به جای درگیر شدن با پیچیدگی، کاربر به سمت مصرف منفعلانه روایت‌های از پیش بسته‌بندی شده سوق داده می‌شود. درنهایت، پدیده حباب‌های فیلتر (Pariser, 2011) و اتاق‌های پژواک با حذف سیستماتیک دیدگاه‌های متعارض، فرآیند حیاتی «تصدیق متقابل» را مختل می‌کنند. کاربر در معرض نسخه‌ای از گذشته قرار می‌گیرد که به‌طور مداوم باورهای موجود او را تأیید می‌کند و این امر به قطبی‌شدن و تحکیم هویت‌های تاریخی متعارض و آشتی‌ناپذیر منجر می‌شود.

پیامدهای اجتماعی و تمدنی: زوال حافظه جمعی و بحران آگاهی تاریخی

این فرسایش شناختی در سطح فردی، به سرعت به بحرانی در سطح اجتماعی و تمدنی تبدیل می‌شود. حافظه جمعی هر جامعه، نه انباری ثابت از داده‌ها، بلکه فرآیندی پویا و مستمر از گفت‌وگو، مناظره و بازتفسیر گذشته است. البته، طرفداران خوش‌بین تکنولوژی استدلال می‌کنند که پلتفرم‌های دیجیتال با تسهیل دسترسی همگانی به اطلاعات و فراهم آوردن تریبون برای صداهای به حاشیه رانده شده، به «دموکراتیزه کردن دانش» کمک کرده‌اند. بر اساس این دیدگاه، تکرار روایت‌ها ذاتاً پدیده‌ای دموکراتیک است. اما این استدلال، نکته‌ای حیاتی را نادیده می‌گیرد: دموکراسی واقعی نیازمند صرفاً «دسترسی» به اطلاعات نیست، بلکه نیازمند یک «سپهر عمومی مشترک» است که در آن بتوان این اطلاعات را به صورت انتقادی ارزیابی کرد و بر سر معنای آن‌ها به توافق رسید. این فرآیند برای بقای خود به یک سپهر عمومی سالم نیاز دارد که در آن شهروندان بتوانند با استفاده از شواهد و استدلال، بر سر روایت‌های

1. TikTok

2. YouTube

3. Visibility

4. Understanding of Multiple Causation

مشترک به توافق برسند (Arendt, 1968). اقتدار الگوریتمیک با تکه‌تکه کردن سپهر عمومی به میلیون‌ها حباب شخصی‌سازی‌شده، این فرآیند حیاتی را از بین می‌برد. به تعبیر فیلسوف معاصر، بیونگ چول هان، ما در یک «ازدحام دیجیتال»^۱ زندگی می‌کنیم که در آن افراد منزوی، بدون هیچ‌گونه انسجام سیاسی یا آگاهی جمعی، صرفاً به محرک‌ها واکنش نشان می‌دهند. این ازدحام فاقد «صدای» یک «مردم» است. وقتی هر گروهی نسخه خود از گذشته را دریافت می‌کند که توسط الگوریتم‌ها بهینه و تقویت شده است، پایه و اساس هرگونه گفت‌وگوی معنادار از میان می‌رود. پیامد این امر، ظهور «جنگ‌های حافظه»^۲ است که در آن گذشته نه به عنوان یک منبع برای فهم مشترک، بلکه به عنوان سلاحی در نبردهای هویتی حال به کار می‌رود. الگوریتم‌ها با ترویج محتوای احساسی و تفرقه‌افکن، این درگیری‌ها را تشدید می‌کنند، زیرا چنین محتوایی «تعامل»^۳ بیشتری ایجاد می‌کند (Tufekci, 2018). این امر، به‌ویژه در زمینه تاریخ‌های مناقشه‌برانگیز، مانند استعمار، برده‌داری یا درگیری‌های ملی، مشهود است؛ جایی که روایت‌های ساده‌انگارانه و احساسی جایگزین تحلیل‌های پیچیده و زمینه‌مند می‌شوند. در مقیاسی کلان‌تر، این فرآیند به زوال آگاهی تمدنی منجر می‌شود؛ یعنی توانایی یک جامعه برای مکان‌یابی خود در یک مسیر تاریخی بلندمدت، درک تداوم و تغییر، و درس گرفتن از تجربیات گذشته برای ساختن آینده از بین می‌رود. همان‌طور که نوبل (Noble, 2018) در تحلیل «الگوریتم‌های سرکوب»^۴ نشان می‌دهد، این سیستم‌ها می‌توانند به‌طور سیستماتیک روایت‌های گروه‌های به حاشیه رانده‌شده را پنهان کرده و روایت‌های مسلط را تقویت کنند و بدین ترتیب، نسخه‌ای تحریف‌شده و ناقص از گذشته را به عنوان واقعیت تثبیت کنند. وقتی جامعه‌ای توانایی خود برای تفکر انتقادی درباره گذشته‌اش را از دست می‌دهد، ظرفیت خود برای تصور آینده‌های بدیل را نیز از دست می‌دهد و در یک «حال ابدی»^۵ که توسط منطق کوتاه‌مدت بازار دیکته می‌شود، گرفتار می‌آید. این همان خطری است که آرنست (۱۹۶۸) نسبت به آن هشدار داد: «جهانی که در آن مرز میان واقعیت و تخیل از بین رفته و هرگونه اقدام سیاسی معنادار ناممکن می‌شود». زوال تفکر تاریخی در عصر الگوریتمیک، ما را به این جهان خطرناک نزدیک‌تر می‌کند.

-
1. Digital Swarm
 2. Memory wars
 3. Engagement
 4. Algorithms of Oppression
 5. Perpetual present

بحث و پیشنهادها

تحلیل پیشین نشان داد که فرسایش تفکر تاریخی پدیده‌ای تصادفی یا حاصل انتخاب‌های فردی نیست، بلکه پیامد ساختاری معماری اکوسیستم اطلاعاتی کنونی است. اقتدار الگوریتمیک، با منطق محاسباتی خود، محیطی را پرورش می‌دهد که ذاتاً با صلاحیت‌های شناختی لازم برای فهم انتقادی گذشته در تضاد است. این تشخیص اگرچه هشداردهنده است، نباید به «جبرگرایی فناورانه»^۱ منجر شود. درمقابل، این درک باید نقطه آغازی باشد برای تدوین راهبردهایی چندوجهی که بتوانند این روند را مهار کرده و پادزهری برای آن فراهم آورند. این بخش سه حوزه مداخله کلیدی را پیشنهاد می‌کند: بازاندیشی در سواد رسانه‌ای، تنظیم‌گری معنادار پلتفرم‌ها و ترویج طراحی عمومی‌گرا.

بازتعریف سواد دیجیتال: از ابزارگرایی به صلاحیت شناختی تاریخی

بسیاری از رویکردهای سنتی به سواد دیجیتال، بر آموزش مهارت‌های ابزاری (مانند شناسایی «اخبار جعلی» از طریق چک‌لیست‌ها) متمرکز بوده‌اند. اگرچه این رویکردها نیت خیری دارند، برای مقابله با چالش‌های ساختاری عصر الگوریتمیک ناکافی هستند. همان‌طور که واینبرگ و همکارانش (۲۰۱۶) نشان داده‌اند، حتی افراد تحصیلکرده نیز در ارزیابی منابع آنلاین به شدت ضعیف عمل می‌کنند، زیرا به شهودهای نادرستی (مانند اعتماد به ظاهر حرفه‌ای یک وب‌سایت) تکیه می‌کنند. پادزهر این وضعیت، ادغام مستقیم مؤلفه‌های «تفکر تاریخی» در آموزش سواد دیجیتال است. این رویکرد، در راستای دیدگاهی است که تاریخ را نه مجموعه‌ای از حقایق، بلکه یک فرآیند فعال «ساختن» می‌داند (Callinicos, 1989)، فرآیندی که در آن عاملیت انسانی در برابر شرایط ساختاری معنا می‌یابد. به جای چک‌لیست‌های ساده، باید به شهروندان، به‌ویژه دانش‌آموزان، آموزش داد که مانند مورخان با منابع دیجیتال مواجه شوند. این به معنای ترویج روش‌هایی مانند «SIFT»^۲ است که توسط مایک کالفیلد^۳ (2021) توسعه یافته است. این روش کاربران را وادار به «خواندن جانبی»^۴ می‌کند، یعنی خروج از محتوای اولیه و جست‌وجو برای اطلاعاتی درباره خود منبع که دقیقاً همان کاری است که راستی‌آزمایان حرفه‌ای و مورخان انجام می‌دهند. این رویکرد، سواد دیجیتال را از مهارتی فنی به صلاحیت شناختی ارتقا می‌دهد که مستقیماً بر ارزیابی منبع و تحلیل زمینه‌مند تکیه دارد. نهادهای

1. Technological determinism

2. Stop, Investigate the source, Find better coverage, Trace claims to the original context

3. Mike Caulfield

4. Lateral Reading

آموزشی باید برنامه‌های درسی خود را بازنگری کرده و این صلاحیت‌ها را به عنوان یک رکن اساسی آموزش شهروندی در قرن بیست و یکم بگنجانند.

فرا تر از خودتنظیم‌گری: به سوی تنظیم‌گری ساختاری و شفافیت الگوریتمی

سپردن مسئولیت مقابله با این بحران صرفاً به دوش کاربران، اشتباهی راهبردی است. تا زمانی که معماری اصلی پلتفرم‌ها بدون تغییر باقی بماند، تلاش‌های آموزشی، مانند شنا کردن خلاف جهت جریانی قدرتمند خواهد بود. بنابراین، مداخله در سطح «تنظیم‌گری»^۱ امری ضروری است. مدل فعلی خودتنظیم‌گری پلتفرم‌ها به‌وضوح شکست خورده است، زیرا تضاد منافع ذاتی میان سلامت سپهر عمومی و مدل کسب‌وکار مبتنی بر تعامل، غیرقابل حل است (Zuboff, 2019). تنظیم‌گری معنادار باید از جریمه‌های پراکنده فراتر رفته و به مسائل ساختاری بپردازد. یک گام اساسی، الزام قانونی پلتفرم‌ها به شفافیت الگوریتمی است. این شفافیت نباید به انتشار کدهای منبع پیچیده محدود شود، بلکه باید شامل ارائه دسترسی معنادار به داده‌ها برای پژوهشگران مستقل و نهادهای نظارتی باشد تا بتوانند تأثیرات الگوریتم‌ها بر جریان اطلاعات را مطالعه کنند (Cf. European Union's Digital Services Act, 2022). این امر به مثابه شکستن «جعبه سیاه» پاسکواله (2015) و پاسخگو کردن این سیستم‌های قدرتمند است. علاوه بر این، سیاست‌گذاران باید چهارچوب‌های قانونی را برای محدود کردن برخی از مضرترین شیوه‌ها، مانند بهینه‌سازی برای محتوای تفرقه‌افکن یا استفاده از داده‌های شخصی برای دستکاری روانشناختی، تدوین کنند. هدف نهایی باید تغییر انگیزه‌های اقتصادی پلتفرم‌ها باشد، به گونه‌ای که ترویج اطلاعات معتبر و محتوای باکیفیت برای آن‌ها سودمندتر از گسترش اطلاعات نادرست احساسی باشد.

ترویج آلترناتیوها: حمایت از زیرساخت‌های اطلاعاتی عمومی‌گرا

در بلندمدت، پایدارترین راه‌حل، کاهش وابستگی جامعه به اکوسیستم اطلاعاتی است که توسط انگیزه‌های تجاری هدایت می‌شود. این امر مستلزم سرمایه‌گذاری و حمایت از «زیرساخت‌های اطلاعاتی عمومی‌گرا»^۲ است؛ پلتفرم‌ها و فضاهایی که هدف اصلی آن‌ها نه کسب سود، بلکه خدمت به منافع عمومی، آموزش و تقویت گفت‌وگوی دموکراتیک است. این ایده که می‌توان آن را «گزینه عمومی دیجیتال»^۳ نامید، می‌تواند اشکال مختلفی به خود بگیرد: از شبکه‌های اجتماعی غیرمتمرکز و مبتنی بر پروتکل‌های باز (مانند

1. Regulation
2. Public Information Infrastructure
3. Digital Public Option

فدیورس^۱) گرفته تا آرشیوهای دیجیتال، کتابخانه‌ها و رسانه‌های عمومی که با بودجه دولتی یا غیرانتفاعی اداره می‌شوند و متعهد به شفافیت و کیفیت هستند (Benkler, 2019). این فضاها می‌توانند به عنوان پناهگاه‌هایی برای منطق‌گند و تأملی تفکر تاریخی عمل کنند. آن‌ها می‌توانند به گونه‌ای طراحی شوند که به جای تعامل آنی، «تأمل» را تشویق کنند؛ به جای زمینه‌زدایی، «بستر» را فراهم آورند؛ و به جای ابهام، «شفافیت منبع» را در اولویت قرار دهند. حمایت از این آلترناتیوها یک راهبرد دفاعی صرف نیست، بلکه سرمایه‌گذاری فعالی در ساختن یک سپهر عمومی دیجیتال است که با ارزش‌های دموکراتیک و الزامات شناخت انتقادی سازگارتر باشد. این رویکرد، در کنار اصلاحات آموزشی و تنظیم‌گری، می‌تواند به ایجاد اکوسیستم اطلاعاتی متنوع‌تر و مقاوم‌تری کمک کند که در آن، تفکر تاریخی نه تنها زنده می‌ماند، بلکه شکوفا می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با الهام از مناقشه کلاسیک «ساختار و عاملیت» به تحلیل شکل معاصر این تقابل در عصر دیجیتال پرداخته و استدلال شد که «اقتدار الگوریتمیک» به مثابه ساختار تکنولوژیک قدرتمندی عمل می‌کند که به‌طور نظام‌مند، «عاملیت شناختی» انسان را که در قالب «تفکر تاریخی» تبلور می‌یابد، فرسایش می‌دهد. این فرسایش، نه یک نقص فردی، بلکه پیامد جبری تلاقی دو منطق آشتی‌ناپذیر است: از یک‌سو، منطق کُند، تأملی و زمینه‌مند شناخت تاریخی که برای ساخت معنا به پیچیدگی، ابهام و شفافیت منبع نیازمند است؛ و از سوی دیگر، منطق سریع، واکنشی و منفعت‌محور الگوریتم‌ها که قدرت خود را از زمینه‌زدایی، ابهام و بهینه‌سازی برای تعامل آنی کسب می‌کند. تحلیل ما نشان داد که این ساختار الگوریتمیک با هدف قرار دادن ارکان تفکر تاریخی، تحلیل زمینه‌مند، ارزیابی منبع، تصدیق متقابل و درک پیچیدگی، پیامدهای عمیقی در دو سطح به بار می‌آورد. در سطح فردی (عاملیت) این ساختار با تضعیف خودمختاری شناختی، شهروندان را در برابر دستکاری آسیب‌پذیر کرده و نوعی «بی‌صبری معرفتی» را ترویج می‌دهد. در سطح جمعی (ساختار اجتماعی)، این فرآیند با تکه‌تکه کردن سپهر عمومی و دامن زدن به «جنگ‌های حافظه»، شالوده حافظه جمعی انتقادی و «آگاهی تمدنی» را به بحران می‌کشاند. درنهایت، این وضعیت ما را به دام یک «حال ابدی» می‌اندازد که در آن، به تعبیر مارکس، شرایطی که انسان‌ها تاریخ خود را در آن می‌سازند، به‌طور فزاینده‌ای از کنترلشان خارج شده و توسط منطقی غیرانسانی و نامرئی دیکته می‌شود. با این حال، همان‌طور که الکس کالینیکوس یادآوری می‌کند، به رسمیت شناختن قدرت ساختارها نباید به جبرگرایی فناورانه و نفی عاملیت انسانی بینجامد. تشخیص این تضاد ساختاری، خود اولین گام برای مقاومت و کنشگری است. این مقاله با ارائه چهارچوبی سه‌وجهی برای اقدام متقابل، مسیرهایی برای تقویت «عاملیت» در برابر این «ساختار» جدید پیشنهاد کرد: ۱. بازتعریف سواد دیجیتال با محوریت صلاحیت‌های تفکر تاریخی برای توانمندسازی شناختی افراد؛ ۲. حرکت به سوی تنظیم‌گری ساختاری برای پاسخگو کردن پلتفرم‌ها و تغییر انگیزه‌های اقتصادی آن‌ها؛ و ۳. سرمایه‌گذاری بلندمدت در زیرساخت‌های اطلاعاتی عمومی‌گرا که بر اساس ارزش‌های دموکراتیک طراحی شده‌اند. مبارزه برای حفظ تفکر تاریخی، درنهایت، مبارزه‌ای برای حفظ ظرفیت انسان برای ساختن تاریخ خویش است. در عصری که گذشته به ماده خامی برای بهینه‌سازی الگوریتمی بدل شده، دفاع از تفکر تاریخی به مثابه یک «عمل غیرطبیعی» (واینبرگ، ۲۰۰۱)، به یک ضرورت سیاسی و تمدنی برای بازپس‌گیری عاملیت‌مان بدل شده است. پژوهش‌های آتی باید به کاوش در مدل‌های فنی و اقتصادی برای این زیرساخت‌های جایگزین و همچنین ارزیابی تجربی اثربخشی مداخلات آموزشی و سیاستی بپردازند تا اطمینان حاصل شود که آینده حافظه جمعی و خودمختاری شناختی ما، نه در جعبه سیاه الگوریتم‌ها، بلکه در دستان شهروندان آگاه و عامل باقی می‌ماند.

منابع

- حسینی، پرویز (۱۳۹۳). آموزش: ملاحظاتی در باب آموزش تاریخ. *رشد آموزش تاریخ*، (۵۴)، ۱۲-۱۶.
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1022967>
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱). *تاریخ در ترازو*. چاپ هفتم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۵). *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*. چاپ پنجم. تهران: نشر نگاه معاصر.
- قریشی، سید جمال و مطلبی، حسین (۱۴۰۲). رهیافتی شناختی و بدن‌مند به خوانشگری کاغذی و دیجیتال. *دوفصلنامه علمی متافیزیک*، ۱۵ (۲)، ۱۵-۳۱.
<https://doi.org/10.22108/MPH.2023.133416.1411>
- کار، ای. اچ. (۱۳۷۸). *تاریخ چیست؟ ترجمه حسن کامشاد*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- والش، دبلیو. اچ. (۱۳۶۳). *مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ*. ترجمه ضیاءالدین عالی طباطبایی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- Aimen, T. (2025). *Cognitive freedom and legal accountability: Rethinking the EU AI act's theoretical approach to manipulative AI as unacceptable risk*. Cambridge Forum on AI: Law and Governance. <https://doi.org/10.1017/cfl.2025.4>
- Arendt, H. (1968). *Between past and future: Eight exercises in political thought*. Viking Press.
- Askland, A. (2009). A wonderland of disposable facts. *Studies in Ethics, Law, and Technology*, 3(1). <https://doi.org/10.2202/1941-6008.1076>
- Balkin, J. M. (2017). The three laws of robotics in the age of big data. *Ohio State Law Journal*, 78, 1217-1241.
- Benkler, Y. (2019). *The wealth of networks: How social production transforms markets and freedom*. Yale University Press.
- Boyd, D. (2014). *It's complicated: The social lives of networked teens*. Yale University Press.
- Breeden, E. C. (2023). Rediscovering Aleck: The forgotten origins and memorial history of a fictional slave sale advertisement. *History & Memory*, 35(۱), 3-40. <https://doi.org/10.2979/ham.2023.a906479>
- Callinicos, A. (1989). *Making history: Agency, structure, and change in social theory*. Cornell University Press.
- Carr, E. H. (1986). *What is history?* (2nd ed.). Penguin Books.
- Caulfield, M. (2021). *Web literacy for student fact-checkers*. Pressbooks.

- Colby, S. A. (2010). Contextualization and historical empathy: Seventh-graders' interpretations of primary documents. *Curriculum and Teaching Dialogue*, 12(1/2), 69-85.
- Collingwood, R. G. (1994). *The idea of history* (Revised ed.). Oxford University Press.
- Egala, S. B. & Liang, D. (2023). Algorithm aversion to mobile clinical decision support among clinicians: A choice-based conjoint analysis. *European Journal of Information Systems*, 33(8), 1016-1032.
<https://doi.org/10.1080/0960085X.2023.2251927>
- Elgac, A. & Rayo, A. (2021). Fragmentation and information access. In S. Goldberg & M. Bergmann (Eds.). *The nature of representation*. Oxford University Press. 15-32. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198850670.003.0002>
- Froeyman, A. (2009). Concepts of causation in historiography. *Historical Methods: A Journal of Quantitative and Interdisciplinary History*, 42(3), 116-128.
<https://doi.org/10.3200/HMTS.42.3.116-128>
- Gardiner, G. (2018). *Corroboration*. In S. Goldberg (Ed.). *The Oxford Handbook of Testimony* (pp. 178-196). Oxford University Press.
- Gardiner, G. (2023). Corroboration. *American Philosophical Quarterly*, 60(2) 131-142. <https://doi.org/10.5406/21521123.60.2.03>
- Gerdon, F., Janssen, M. & Klievink, B. (2022). Social impacts of algorithmic decision-making: A research agenda for the social sciences. *Big Data & Society*, 9(1) <https://doi.org/10.1177/20539517221089305>
- Ghasemaghaei, M. & Kordzadeh, N. (2024). Understanding how algorithmic injustice leads to making discriminatory decisions: An obedience to authority perspective. *Information & Management*, 61(4), 103921.
<https://doi.org/10.1016/j.im.2024.103921>
- Gillespie, T. (2014). *The relevance of algorithms*. In T. Gillespie, P. J. Boczkowski, & K. A. Foot (Eds.). *Media technologies: Essays on communication, materiality, and society* (pp. 167-194). MIT Press.
- Han, B.-C. (2015). *The transparency society*. Translated by Butler, E. Stanford University Press.
- Han, B.-C. (2017). *Psychopolitics: Neoliberalism and the new technologies of power*. Translated by Butler, E. Verso Books.
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and other essays*. Translated by Lovitt, W. Garland Publishing.
- Huvila, I. (2016). Affective capitalism of knowing and the society of search engine. *Aslib Journal of Information Management*, 68(5), 566-588.
<https://doi.org/10.1108/AJIM-11-2015-0178>

- Kilimova, L. V. & Cherkashin, M. D. (2025). Historical memory as a resource for consolidation of society: Problems and prospects of research. *Proceedings of the Southwest State University. Series: Economics. Sociology. Management*, 14(6), 237-250. <https://doi.org/10.21869/2223-1552-2024-14-6-237-250>
- Kjeldsen, T. H. (2000). A contextualized historical analysis of the Kuhn–Tucker theorem in nonlinear programming: *The impact of World War II. Historia Mathematica*, 27(4) 331-361. <https://doi.org/10.1006/HMAT.2000.2289>
- Kojiri, T., Misu, T., Okubo, F. & Ogawa, Y. (2018). Understanding support of causal relationship between events in historical learning. *IEICE Transactions on Information and Systems* ,101-D(10), 2072-2081. <https://doi.org/10.1587/TRANSINF.2017EDP7297>
- Kolkman, D., van der Vlist, F. N. & van der Sloot, B. (2024). Justitia ex machina: The impact of an AI system on legal decision-making and discretionary authority. *Big Data & Society*, 11(1). <https://doi.org/10.1177/20539517241255101>
- Liu, H., Kautz, H. & Etzioni, O. (2019). Beyond State v Loomis: Artificial intelligence, government algorithmization and accountability. *International Journal of Law and Information Technology*, 27(2), 122-141. <https://doi.org/10.1093/IJLIT/EAZ001>
- Lustig, C. & Nardi, B. (2015). *Algorithmic authority: The case of Bitcoin*. In 2015 48th Hawaii International Conference on System Sciences (pp. 743-752). IEEE. <https://doi.org/10.1109/HICSS.2015.95>
- Lustig, C., Egelman, S. & Grote, G. (2016). *Algorithmic authority: The ethics, politics, and economics of algorithms that interpret, decide, and manage*. In Proceedings of the 2016 CHI Conference Extended Abstracts on Human Factors in Computing Systems (pp. 1-8). Association for Computing Machinery. <https://doi.org/10.1145/2851581.2886426>
- Maar, A. (2016). Applying D. K. Lewis's counterfactual theory of causation to the philosophy of historiography. *Journal of the Philosophy of History*, 10(3). 349-369. <https://doi.org/10.1163/18722636-12341349>
- Mitrović, B. (2015). Historical understanding and historical interpretation as contextualization. *History and Theory*, 54(3), 311-332. <https://doi.org/10.1111/hith.10762>
- Noble, S. U. (2018). *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*. NYU Press.
- Ocasio, W., Pozner, J.-E. & Milner, D. (2016). History, society, and institutions: The role of collective memory in the emergence and evolution of societal logics. *Academy of Management Review*, 41(4), 676-699.

- <https://doi.org/10.5465/AMR.2014.0183>
- Olegário, D., de Farias, F. C. R. & Teixeira, T. S. (2025). Os reflexos das redes sociais na participação cidadã e na formação da opinião pública: Uma análise entre mobilização política e desinformação. *Revista FT, 1*. (in press). <https://doi.org/10.69849/revistaft/fa10202506062150>
- Pariser, E. (2011). *The filter bubble: What the Internet is hiding from you*. Penguin Press.
- Pasquale, F. (2015). *The black box society: The secret algorithms that control money and information*. Harvard University Press.
- Poole, R. (2008). Memory, history and the claims of the past. *Memory Studies, 1*(2), 149-166. <https://doi.org/10.1177/1750698007088383>
- Seixas, P. & Morton, T. (2013). *The big six historical thinking concepts*. Nelson Education.
- Terranova, T. (2012). Attention, economy and the brain. *Culture Machine, 13*.
- Tufekci, Z. (2018). *Twitter and tear gas: The power and fragility of networked protest*. Yale University Press.
- Turner, B. S. (2018). Review: Claudio Celis Bueno, The attention economy: Labour, time and power in cognitive capitalism. *Theory, Culture & Society, 35*(7-8), 331-337.
- van der Eem, M., van Boxtel, C., & van Drie, J. (2024). Students evaluating the trustworthiness of historical sources and internet sources: A comparison. *British Educational Research Journal, 50*(4), 1625-1643. <https://doi.org/10.1002/berj.4095>
- VanSledright, B. A. (2014). *Assessing historical thinking and understanding: Innovative designs for new standards*. Routledge.
- Wineburg, S. (2001). *Historical thinking and other unnatural acts: Charting the future of teaching the past*. Temple University Press.
- Wineburg, S., McGrew, S., Breakstone, J. & Ortega, T. (2016). *Evaluating information: The cornerstone of civic online reasoning*. Stanford History Education Group.
- Wood, P. J. (2011). Understanding and evaluating historical sources in nursing history research. *Nursing Praxis in New Zealand, 27*(1), 25-33.
- Yorgun, İ. (2024). The trap of present-day: Presentism as an issue and its boundaries in historical methodology. *Tarih İncelemeleri Dergisi, 39*(2), 643-664. <https://doi.org/10.18513/egetid.1543287>
- Zhang, Y. (2024). Algorithm-driven identity politics: Role of social media in polarisation and mobilisation. *BCP Social Sciences & Humanities, 9*, 249-253. <https://doi.org/10.54691/bcpssh.v9i.6853>
- Zuboff, S. (2019). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. Public Affairs.

Transliteration

- Hosseini, P. (2014). *Āmūzesh: Molāhezāti dar bāb-e āmūzesh-e tārikh* [Education: Considerations regarding history education]. *Roshd-e Āmūzesh-e Tārikh*, (54), 12–16.
- Zarrinkoob, A. H. (2002). *Tārikh dar Tarāzū* [History on the Scale] (7th ed.). Tehran: Amirkabir Publications.
- Ṭabāṭabā'ī, S. J. (2006). *Dībāche'ī bar Nazariyeh-ye Enheṭāt-e Īrān* [An Introduction to the Theory of Iranian Decline] (5th ed.). Tehran: Nashr-e Negāh-e Mo'āser.
- Ghorayshi, S. J. & Motalebi, H. (2024). A cognitive and embodied approach to paper and digital reading. *Scientific Bimonthly of Metaphysics*, 15(2), 15–31.
- Carr, E. H. (1999). *Tārikh Chist?* [What Is History?] (5th ed.). Translated by Kāmshād, H. Tehran: Khārazmī Publications.
- Walsh, W. H. (1984). *Moghaddamei bar Falsafeh-ye Tarikh* [An Introduction to the Philosophy of History]. Translated by Tabatabai, Z. A. Tehran: Amir Kabir Publications.



The Onomastics and Localization of the Band Amir River [Bendemir] on the Northern Shores of the Persian Gulf Based on Guillaume Delisle's Map of Safavid Iran

Yaser Mollazaei¹ 

1. PhD Graduate, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran (yassermollazaei@ut.ac.ir)

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received: 05 December 2025 Received in revised form: 06 January 2026 Accepted: 31 January 2026 Published online: 11 March 2026</p> <p>Keywords: <i>Iran,</i> <i>Persian Gulf,</i> <i>Bendemir,</i> <i>Guillaume Delisle,</i> <i>European Cartography,</i> <i>Safavid</i></p>	<p>The expansion of relations between Iran and Europe during the Safavid era (16-18 AD/ 10-12 AH) led Europeans to broaden their understanding of Iran's geography. Europeans pursued this goal by extensively producing and distributing geographic maps during this period. Unlike travel writers, European cartographers rarely conducted fieldwork or surveys, leading to perceptual errors in Iranian toponyms on their maps. The number of maps and the diversity of information they included about Iran's geographical features, especially descriptions of its natural landscape, were remarkable. In this context, the present article examines how the river "Bendemir" was named and depicted on a map of Iran and its surrounding regions created by the French cartographer Guillaume Delisle in 1702 AD (1113 AH). This study specifically asks: What is the historical origin of the name "Bandemir" on Delisle's map, where is it located along the northern coast of the Persian Gulf, and to what extent does Delisle's placement match the geographical realities of the Safavid period? The article uses a descriptive-comparative methodology and draws on various Iranian and European sources to assess this natural feature, as shown on Delisle's map. The study's findings reveal a pattern of tension between the cartographer's mental geography and the territorial realities of the Safavid era. Specifically, the river labeled "Bandemir" lacked an independent geographical identity along the northern coast of the Persian Gulf, nor did it align with the territorial realities of the Safavid province of Fars. Delisle, shaped by perceptual errors from previous travel writers and cartographers, and by the historical fame of the dam known as Amir, which 'Azad al-Dawla of the Buyid dynasty reportedly built, gave this name to what scholars would later identify as the Sakkan or Qara-Aghaj River.</p>

Cite this article: Mollazaei, Y. (2026). The Onomastics and Localization of the Band Amir River [Bendemir] on the Northern Shores of the Persian Gulf Based on Guillaume Delisle's Map of Safavid Iran. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 223-250. DOI: 10.22059/jhic.2026.407650.654621



نام‌شناسی و مکان‌یابی رودخانه «بند امیر» [Bendemir] در کرانه‌های شمالی خلیج فارس بر مبنای نقشه گیوم دولیل فرانسوی از ایران عصر صفوی

یاسر ملازئی^۱

۱. دانش‌آموخته دکتری، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: yassermollazaei@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰

کلید واژه‌ها:

ایران، خلیج فارس، رودخانه بند امیر، گیوم دولیل، نقشه‌نگاری اروپایی، صفوی.

هم‌زمان با عصر صفوی (سده ۱۶-۱۸ م. / ۱۰-۱۲ ق.) تکاپوهای جغرافیایی اروپائیان از ایران، این‌بار در قالب ترسیم نقشه‌های جغرافیایی، وضعیت جدیدی به خود گرفت. علاوه بر تعدد نقشه‌ها، تنوع اطلاعات درج‌شده در آنان درباره مشخصه‌های جغرافیایی ایران، از جمله توصیف چهره طبیعی ایران، قابل توجه است. از آنجا که نقشه‌نگاران اروپایی به اندازه سفرنامه‌نویسان دست به مطالعات میدانی و پیمایشی نمی‌زدند، بعضاً برخی خطاهای ادراکی درباره یک‌جای‌نام ایرانی در نقشه‌هایشان بازتاب پیدا می‌کرد. در همین راستا، هدف مقاله پیش‌رو آن است تا نحوه نامگذاری و مکان‌گزینی رودخانه‌ای با نام «بند امیر» در کرانه‌های شمالی خلیج فارس را در نقشه‌ای که «گیوم دولیل» فرانسوی در سال ۱۷۰۲ م. / ۱۱۱۳ ق. از ایران و سرزمین‌های پیرامونی آن ترسیم کرد، مورد بررسی قرار دهد. پرسش مقاله این است که «ریشه تاریخی نام "بند امیر" در نقشه دولیل که در کرانه‌های شمالی خلیج فارس مکان‌گزینی شده چیست و تا چه اندازه مکان‌یابی وی با واقعیت‌های جغرافیایی معاصر صفوی، همخوانی دارد؟». روش این مقاله، توصیفی-تطبیقی است. یافته‌های مقاله الگویی از تعارض جغرافیای ذهنی نقشه‌نگار با واقعیت‌های سرزمینی صفویان را نمایان می‌سازد؛ به طوری که رودخانه‌ای با نام «بند امیر»، نه تنها دارای هویت جغرافیایی مستقل در کرانه‌های شمالی خلیج فارس نبود، بلکه با واقعیت‌های سرزمینی صفویان در ایالت فارس نیز همخوانی نداشت. در واقع دولیل، از یک‌سو متأثر از خطایی ادراکی توسط سفرنامه‌نویسان و نقشه‌نگاران پیشینی و از سوی دیگر شهرت تاریخی بند مشهور به امیر، منتسب به عضدالدوله بویه، این نام را به «رودخانه سکآن» یا «قره‌آعاج» بعدی، اطلاق کرد.

استناد: ملازئی، یاسر (۱۴۰۴). نام‌شناسی و مکان‌یابی رودخانه «بند امیر» [Bendemir] در کرانه‌های شمالی خلیج فارس بر مبنای نقشه گیوم دولیل فرانسوی از ایران عصر صفوی. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۲۳۳ (۲)، ۲۵۰-۲۳۳. DOI: 10.22059/jhic.2026.407650.654621



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: 10.22059/jhic.2026.407650.654621

مقدمه

اگرچه سابقهٔ مناسبات ایران با اروپا به پیش از دورهٔ صفویه بازمی‌گردد، هم‌زمان با فرمانروایی صفویان بر ایران (۱۵۰۱ م./ ۹۰۷ ق. - ۱۷۳۵ م./ ۱۱۴۸ ق.) و در نتیجهٔ تحولات داخلی و تغییرات بین‌المللی پیش‌آمدهٔ حاصل از آن، فصل جدیدی در مناسبات ایران و اروپا آغاز شد. در میانهٔ گسترش مناسبات دیپلماتیک و تجاری این‌دو، اروپائیان متأثر از کشف راه‌های جدید دریایی و در نتیجهٔ تسهیل و تسریع رفت‌وآمدها به ایران، دور جدیدی از تکاپوها برای کسب آگاهی‌های جغرافیایی از ایران را آغاز کردند. مهم‌ترین حاصلِ تعاملات فزایندهٔ ایران و اروپا در این دورهٔ تاریخی، ورود موجی جدید از سفرنامه‌نویسان اروپایی به ایران برای مقاصد سیاسی، تجاری و جغرافیایی بود که جزئیات و کلیات مندرج در گزارش‌های آنان، از اهمیتی ویژه در شناخت وضعیت ایران عصر صفوی برخوردارند.

با این‌حال، تکاپوهای اروپائیان برای کسب آگاهی‌ها جدید از ایران عصر صفوی، منحصر به سفرنامه‌ها نبود و این منابع را می‌توان، تنها یک سکهٔ کنجکاو‌های اروپایی از ایران دانست؛ بلکه، روی دیگر و هم‌پای آن، ترسیم چهرهٔ جغرافیایی و طبیعی ایران در بستر نقشه‌هایی بود که فرسنگ‌ها دورتر از ایران و در شهرهای اروپایی، مانند آمستردام، پاریس، لندن، رم و دیگر شهرها، توسط نقشه‌نگارانی ترسیم می‌شدند که دربارهٔ چهرهٔ جغرافیایی و طبیعی ایران عصر صفوی می‌اندیشیدند. متناسب با همین آگاهی‌های حاصل‌شده، برخی از نقشه‌نگاران با رویکردی تیزبینانه، به جزئی‌ترین مشخصه‌های جغرافیایی ایران توجه و برخی دیگر به توصیف کلیات بسنده می‌کردند. از توصیف محدودهٔ سرزمینی و تقسیم‌بندی ایالت‌های ایرانی تا شرح جای‌نام‌ها، پراکندگی گروه‌های قومی و جمعیتی و همچنین بعضاً راه‌ها و شبکه‌های ارتباطی ایران، همگی شامل مشخصه‌های جغرافیایی ایران عصر صفوی در نقشه‌نگاری اروپایی به شمار می‌روند.

در کنار ویژگی‌های ذکرشده، در تصوّر نقشه‌نگاران اروپایی که دربارهٔ جغرافیای ایران می‌اندیشیدند، پهنهٔ سرزمینی صفویان، دارای یک چهرهٔ طبیعی متنوع و گوناگون بود که هرکدام از پدیده‌های مرتبط با آن، زندگی انسان ایرانی را در عرصه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، تحت تأثیر قرار می‌داد؛ از لبه‌های دریایی این قلمرو جغرافیایی در شمال و جنوب گرفته تا حوزه‌های رودخانه‌ای و منابع آبی و همچنین از بیابان‌های پهناور و گرم آن گرفته تا دشت‌های وسیع و نواحی که پوشیده از رشته‌کوه‌ها بوده است. نقشه‌نگاران اروپایی با استفاده از نمادها و نشانه‌های ویژه، هرکدام از این پدیده‌های طبیعی را در نقشه‌هایشان متناسب با آگاهی‌هایشان و همچنین فضای ترسیمی نقشه، مورد توجه قرار می‌دادند.

در بین ده‌ها نقشهٔ جغرافیایی که هم‌زمان با عصر صفوی از ایران توسط نقشه‌نگاران اروپایی ترسیم شد، نقشهٔ ترسیمی گیوم دولیل فرانسوی از ایران و سرزمین‌های پیرامونی آن در سال ۱۷۰۲ م./ ۱۱۱۳ ق. یکی از مصداق‌های بارز تکاپوهای جغرافیایی اروپائیان برای شناخت جغرافیای تاریخی نواحی مختلف ایران

از جمله خلیج فارس و نواحی کرانه‌ای آن در این دوره تاریخی به شمار می‌رود. وی در این نقشه، به نام‌شناسی و مکان‌یابی مجموعه‌ای از استقرارگاه‌های جمعیتی، مانند شهرها، روستاها و آبادی‌ها و همچنین پدیده‌های طبیعی، مانند دریاها، رودخانه‌ها، دریاچه‌ها، کوه‌ها و بیابان‌ها پرداخته است و بر اساس تفحص نویسنده، بیش از صد جای‌نام در این نقشه در جغرافیای سرزمینی مربوط به ایران بازتاب پیدا کرده است. با توجه به تراکم و تعدد جای‌نام‌ها در این نقشه، هدف مقاله پیش‌رو، تنها ارزیابی و بررسی جغرافیای تاریخی یک رودخانه در گستره ایالتی فارس است که به خلیج فارس می‌ریزد و در این نقشه با عنوان رودخانه «Bendemir» نام‌شناسی و مکان‌یابی شده است.

در نقشه دولیل، رودخانه بند امیر پهناورترین بستر رودخانه‌ای ایالت فارس است که با جهت شمال به جنوب، به خلیج فارس می‌ریزد. این نکته حاکی از اهمیت این رودخانه در جغرافیای ذهنی نقشه‌نگار است؛ زیرا اندازه نماد و نوشتار هر جای‌نام ضبط‌شده در نقشه‌ها، در مقایسه با جای‌نام دیگر، نوعی پیام را از طریق نقشه‌نگار به مخاطب منتقل می‌کند و بنابراین اندازه نوشتاری بزرگ رودخانه و نماد برجسته آن در ایالت فارس، گویای آن است که دولیل قصد داشت تا در انتقال اطلاعات نقشه به بیننده آن، بر اهمیت رودخانه‌ای با نام بند امیر در ایالت فارس تأکید نماید. با این حال، ارزیابی نه تنها منابع ایرانی معاصر با دولیل، بلکه در آثار پیشاصفوی نیز، اشاره‌ای به رودخانه‌ای با عنوان بند امیر در ایالت فارس نشده است و اکثر گزارش‌های مربوط به بند امیر در منابع ایرانی، منتسب به سازه آبی است که در دوره آل‌بویه ساخته شد و نه رودخانه‌ای به این نام. بنابراین تعارضی ادراکی بین ذهنیت گیوم دولیل از رودخانه‌ای با نام بند امیر با واقعیت‌های موجود سرزمینی ایران عصر صفوی وجود دارد که این مقاله می‌کوشد از طریق نام‌شناسی و مکان‌یابی، ادراک جغرافیایی گیوم دولیل نسبت به این رودخانه را به عنوان مسئله‌ای تاریخی بررسی کند. بنابراین، پرسش مقاله پیش‌رو آن است که «ریشه تاریخی نام بند امیر در نقشه دولیل که بر رودخانه‌ای در کرانه‌های شمالی خلیج فارس اطلاق شده چیست و تا چه اندازه مکان‌یابی وی با واقعیت‌های جغرافیایی همخوانی دارد؟».

روش پژوهش

شیوه گردآوری داده‌ها برای پاسخ بدین پرسش، کتابخانه‌ای است و روش تحقیق کاربست‌شده، توصیفی - تطبیقی است. به طوری که نویسنده برای شناخت جغرافیای تاریخی رودخانه «Bendemir» در نقشه دولیل، علاوه بر این نقشه، توانسته است مجموعه‌ای از گزارش‌های تاریخی و جغرافیایی را از نوشته‌های جغرافیایی و نجومی اروپایی، نوشته‌های جغرافیایی و تاریخ‌نگاری ایرانی و اسلامی به کار گیرد.

پیشینه پژوهش

در بررسی پیشینه این موضوع، تاکنون، جای‌نام‌شناسی «Bendimir» در نقشه گیوم دلیل، توجه محققان و پژوهشگران را به خود جلب نکرده است. پژوهش‌های صورت‌گرفته را می‌توان در دو دسته تحقیقات فارسی و غیرفارسی از یکدیگر تفکیک کرد: در بین تحقیقات فارسی، دیدگاه برخی از محققان ناظر بر اهمیت تاریخی و جغرافیایی بند امیر به عنوان سازه‌ای آبی بوده است. از جمله آنان می‌توان به مدخل «بند امیر (۱)» در *دانشنامه جهان اسلام* از کریمیان سردشتی (۱۳۷۷)، مدخل «بند امیر» در *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی* از کرم‌همدانی (۱۳۸۳)، جلد نخست کتاب *بند امیر* از زارع (۱۳۸۷) اشاره کرد. در این دسته از تحقیقات، بند امیر نه به مثابه یک رودخانه، بلکه به عنوان یک سازه آبی، تاریخچه ایجاد آن در دوره آل‌بویه و تحولات بعدی آن، مورد توجه قرار گرفته است. در هیچ‌کدام از آثار این دسته از نقشه گیوم دلیل استفاده نشده است.

علاوه بر آن، در آن دسته از تحقیقات فارسی که از منظر نقشه‌های اروپایی، چهره جغرافیایی ایران یا نواحی گوناگون آن بررسی شده‌اند نیز نام‌شناسی و مکان‌یابی رودخانه بند امیر مورد توجه نبوده است. از جمله تحقیقاتی که از منظر نقشه‌نگاری اروپایی، بخشی از نواحی مختلف ایران را مورد بررسی قرار داده‌اند، می‌توان به مقاله «نقشه‌نگاری و خلیج فارس: منظر صفوی» از صفت‌گل (۱۳۸۲)، کتاب *اطلس تاریخ بنادر و دریانوردی ایران* از وثوقی و صفت‌گل (۱۳۹۵)، مقاله «بازخوانی ساختار شهر اردبیل دوره صفویه بر اساس تطبیق متون تاریخی در نقشه آدم اولتاریوس» از ابی‌زاده و همکاران (۱۳۹۸)، مقاله «ایالت گیلان و هیرکانی در دوره صفوی بر مبنای نقشه جغرافیایی آدم اولتاریوس در ۱۶۵۶ م. / ۱۰۶۶ ق. در تطابق با مختصر مفید» از فریدی‌مجید و همکاران (۱۴۰۱)، مقاله «قلمرو و مفهوم سیاسی ایران در نیمه نخست حکومت صفوی بر مبنای نقشه‌های تاریخی اروپایی (۱۵۱۱ - ۱۶۰۰ م. / ۹۰۷ - ۱۰۰۸ ق.)» از فریدی‌مجید و همکاران (۱۴۰۱)، مقاله «جغرافیای تاریخی مکران در دوره صفوی بر اساس نقشه‌های تاریخی اروپائیان» از صفرزایی و ملازئی (۱۴۰۰)، مقاله «ریشه‌یابی نام دریاچه باباقنبر در ایالت خراسان بر مبنای نقشه آدم اولتاریوس از ایران عصر صفوی: یک خوانش تطبیقی و تحلیلی» از ملازئی (۱۴۰۳) و مقاله «از پدیداری تا فراموشی: سرگذشت نام چالدران در نقشه‌نگاری اروپائیان از ایران عصر صفوی» از ملازئی و فریدی‌مجید (۱۴۰۴) اشاره کرد. همان‌طور که در عنوان این دسته مشخص است، در این دسته از آثار، مناطق جغرافیایی مورد بررسی، شامل خلیج فارس و دیگر دریاهای ایران، اردبیل، گیلان، سیستان، قندهار، مکران، دریاچه باباقنبر و چالدران بر پایه یک یا مجموعه‌ای از نقشه‌های تاریخی بوده است. در هیچ‌کدام از این آثار، جغرافیای تاریخی رودخانه «Bendimir» نه تنها بر مبنای نقشه دلیل، بلکه بر مبنای سایر نقشه‌های تاریخی دیگر نیز مورد ارزیابی و بررسی قرار نگرفته است. گفتمانی است که در کتاب *وصف خلیج فارس در نقشه‌های تاریخی از گنجی و همکاران* (۱۳۸۶)،

نویسندگان در بخش نقشه‌های اروپایی و در هنگامه توصیف پدیده‌های طبیعی خلیج فارس، به رودخانه بند امیر به عنوان یکی از رودخانه‌هایی اشاره کرده‌اند که در برخی از نقشه‌های اروپایی بازتاب پیدا کرده، اما نام‌شناسی و مکان‌یابی این رودخانه در نقشه‌های اروپایی به عنوان مسئله‌ای تاریخی در این اثر بررسی نشده است.

علاوه بر تحقیقات فارسی، در پژوهش‌های غیرفارسی، خصوصاً آثاری که با محوریت گیوم دولیل و آثار وی نوشته شده‌اند نیز، نام‌شناسی و مکان‌یابی رودخانه بند امیر در نقشه دولیل مورد ارزیابی قرار نگرفته است. از جمله این موارد، می‌توان به کتاب *چهره ایران: نقشه مسافرت آدام اولتاریوس^۱ به ایران از کافورته^۲ (۲۰۰۳)*، مقاله «قلمرو صوفی (صفویان): ایران در نقشه‌های اروپایی مدرن نخستین (۱۵۵۰-۱۷۰۰م.)» از کافورته و همکاران (۲۰۱۲)، مقاله «منابع دولیل در نقشه ۱۷۲۳ نواحی همجوار دریای کاسپین» از آلن^۳ (۱۹۵۶) به زبان انگلیسی، مقاله «زندگی و دستاوردهای نقشه‌نگاری فرانسوی، گیوم دولیل» از جونگ^۴ (۲۰۲۴) به زبان کره‌ای، مقاله «اصلاحات نقشه‌نگاری دولیل» از اولیویرا^۵ و سینترا^۶ (۲۰۱۹) به زبان فرانسوی و مقاله «برادران دولیل در روسیه» از گوزویچ^۷ (۲۰۲۲) به زبان انگلیسی اشاره کرد. در هیچ‌کدام از آثار یادشده، رودخانه بند امیر بررسی نشده است.

نقشه گیوم دولیل: نقشه‌نگار، شناسنامه عمومی و اختصاصی نقشه

گیوم دولیل (۱۶۷۵-۱۷۲۵م. / ۱۰۸۵-۱۱۴۰ق.) یکی از نقشه‌نگاران فرانسوی سده ۱۸م. / ۱۲ق.، عضو آکادمی سلطنتی پاریس (Robert Markham, 1895: 77-78) و استاد جغرافیایی لوئی پانزدهم^۸، پادشاه فرانسه بود (Jung, 2024: 3). از جمله اقدامات علمی وی در طول حیاتش می‌توان به ترسیم بیش از صد نقشه جغرافیایی از سراسر جهان، تجدیدنظر در برخی از تصورات کهن جغرافیایی، مانند حذف خشکی‌های خیالی از طریق ترسیم شکل واقعی دریای مدیترانه، کاهش گستردگی قاره آسیا و اقیانوس هند (Dahl & Gauvin, 2000: 154) و ملاقات با پتر یکم^۹ (کبیر) و سفارش چندین نقشه حدود مسکویی و دریای خزر از طرف وی به دولیل (Kuentzel - Witt, 2018: 67-68; Brown, 1979: 243-244) اشاره کرد.

1. Adam Olearius
2. Brancaforte
3. Allen
4. Jung
5. Oliviera
6. Cintra
7. Gouzévitch
8. Louis XV
9. Peter I



تصویر ۱: گیوم دولیل فرانسوی
(Oliviera, 2019: 36)

در بین تولیدات نقشه‌نگاری دولیل، شش نقشه ترسیمی وجود دارد که در آن ایران یا بخشی از آن نمایان است: ۱. نقشه جهان در سال ۱۷۰۰م. / ۱۱۱۱ق.؛ ۲. نقشه آسیا در همین سال؛ ۳. نقشه ترکیه، عربستان و ایران در سال ۱۷۰۲م. / ۱۱۱۳ق.؛ ۴. نقشه ایران مربوط به سال ۱۷۲۴م. / ۱۱۳۶ق.؛ ۵. نقشه دریایی دریای خزر در سال ۱۷۲۳م. / ۱۱۳۵ق. و ۶. نقشه دریای خزر و سرزمین‌های همجوار آن در سال ۱۷۲۳م. / ۱۱۳۴ق. مقاله پیش‌رو جغرافیای تاریخی رودخانه «بند امیر» را بر مبنای نقشه ترکیه، عربستان و ایران بررسی کرده است.^۱ این نقشه در یکی از اطلس‌های وی با عنوان *اطلس جدید*^۲ درج شده است. این اطلس شامل ۱۱۱ نقشه جغرافیایی در ابعاد نقشه جهان، نقشه قاره‌ها و نقشه اختصاصی قلمروهای سیاسی است که در بین آنان، نقشه مورد مطالعه این مقاله، هفتادوپنجمین نقشه‌ای است که دولیل بعد از نقشه آسیا و قبل از نقشه دریای خزر و مناطق پیرامونی، بدان اشاره کرده است (نقشه ۱). درباره نقشه یادشده گیوم دولیل، می‌توان اطلاعات را در دو دسته شناسنامه عمومی و اختصاصی نقشه تفکیک کرد: درباره شناسنامه نقشه، نقشه‌نگار آن گیوم دولیل است که نقشه مورد اشاره را در سال ۱۷۰۲م. / ۱۱۱۳ق. در

۱. در بین شش نقشه ترسیمی دولیل، تنها در دو نقشه ۳ و ۴ رودخانه بند امیر به صورت برجسته نام‌شناسی و مکان‌یابی شده است؛ در بین دو نقشه یادشده نیز، علت گزینش نقشه ۳ توسط نویسنده برای بررسی این رودخانه، ابهام‌آمیز بودن نام و مکان این رودخانه در مقایسه با نقشه ۴، یعنی نقشه اختصاصی ایران است؛ زیرا دولیل نقشه ۴ را حدود بیست‌وسه سال بعد از نقشه ۳ ترسیم کرد و در آن توانست آگاهی‌های جدیدی درباره نام و مکان این رودخانه ارائه و بنابراین، نام‌شناسی و مکان‌یابی آن را تاحدودی از ابهام خارج کرد، اما در نقشه ۳، نام‌شناسی و مکان‌یابی این رودخانه ابهام‌برانگیز است و بر همین اساس، مبنای کار نویسنده در این مقاله قرار گرفت.
2. Atlas Nouveau

شهر پاریس منتشر کرد. عنوان این نقشه در حاشیه چپ و پایینی نمایان است که به صورت نقشه ترکیه، عربستان و ایران^۱ نامگذاری شده است و هدف از آن، توصیف چهره جغرافیایی ایران به همراه دو سرزمین پیرامونی آن، یعنی قلمرو عثمانی و عربستان است. درباره توصیفات اختصاصی دولیل در این نقشه، می‌توان به تعیین حدود سرزمینی ایران در شرق تا رود جیحون، قندهار و تا نزدیکی ناحیه تته در شرق ایالت مکران، در جنوب پهنه ایران به دو دریای جنوب مکران (بدون نام) و خلیج فارس (گلف پرسیک)^۲، در محدوده شمالی تا دریای شمال ایران (کاسپین^۳) و در غرب تا ترکی^۴، کاختی^۵، سلماس^۶، غرب اهواز و تا کرانه‌های غربی خلیج فارس اشاره کرد. ایالت‌های ایران در این نقشه نیز از شرق به غرب عبارت‌اند از: قندهار^۷، خراسان^۸، زابلستان^۹، سیستان^{۱۰}، مکران^{۱۱}، کرمان^{۱۲}، عراق عجم^{۱۳}، فارس^{۱۴}، خوزستان^{۱۵}، لرستان^{۱۶}، طبرستان^{۱۷}، گیلان^{۱۸}، آذربایجان^{۱۹}، شیروان^{۲۰}، گرجستان^{۲۱} و داغستان^{۲۲}. علاوه بر دریاها، مجموعه‌ای از رودخانه‌ها، دریاچه‌ها، کوه‌ها و بیابان‌ها در بخش‌های مختلف ایران در این نقشه نمایان‌اند.

1. Carte de La Turquie De L' Arabie Et De La Perse

۲. Golfe Persiqu. شایان گفتن است جای‌نام‌هایی که در پاورقی اعمال شده‌اند، صورت نوشتاری آنان در نقشه دولیل است.

3. Caspiene
4. Terki
5. Salmas
6. Ahuaz
7. Candahar
8. Chorasane
9. Sablestan
10. Segestan
11. Mecran
12. Kerman
13. Irac Agemi
14. Farsistan
15. Chusistan
16. Laurestan
17. Tabaristan
18. Gilan
19. Adirbeitzan
20. Schirvan
21. Georgie
22. Dagestan



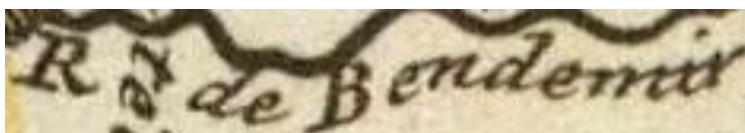
نقشه ۱: نقشه جغرافیایی گیوم دولیل از ایران و سرزمین‌های مجاور در سال ۱۷۰۲م. / ۱۱۱۳ق.
(Delisle, 1741: Map of 80)

نام‌شناسی رودخانه «بندامیر»

بر اساس برآورد نویسنده، در نقشه دولیل و تنها در بخش مربوط به ایران آن، دست‌کم صد جای‌نام، شامل ایالت‌ها، شهرها، آبادی‌ها، کوه‌ها، رودخانه‌ها، بیابان‌ها و دریاچه‌ها نمایان است. در میانه این جای‌نام‌ها، برای نام‌شناسی رودخانه «بندامیر»^۱، می‌بایست نواحی کرانه‌ای و پس‌کرانه‌ای خلیج فارس مورد بررسی قرار گیرند. نام این رودخانه در نقشه دولیل به صورت عمودی^۲ ضبط شده و شامل سه بخش به زبان فرانسوی است: بخش نخست آن حرف بزرگ «R» است که معمولاً در نقشه‌های فرانسوی، مخفف واژه فرانسوی «Rivière» به معنای رودخانه است (Littré, 1872: 1738). دومین واژه به کار رفته، «de» است که در زبان فرانسوی یک حرف اضافه و معادل «of» در زبان انگلیسی و نشانه مالکیت است (Mergault, 1973: 104). سوم، اسم خاص «Bendimir» است که اشاره به نام این رودخانه دارد. بنابراین، برگردان نام‌شناسی دولیل از فرانسوی به فارسی، معادل «رودخانه بندامیر» است.

۱. امروزه «بندامیر» نام چند دریاچه طبیعی در افغانستان و در نود کیلومتری غرب بامیان نیز هست.

۲. در نقشه (۲) نام این رودخانه توسط نویسنده برای تسهیل در مشاهده خوانندگان، به صورت افقی برگردانده شده است.



نقشه ۲: نام رودخانه «بند امیر» در نقشه گیوم دولیل

جغرافیانویسان اروپایی قبل و بعد از دولیل در عصر صفوی نیز مطابق آوانگاری وی یا بعضاً با اندک تغییراتی، این نام را در آثارشان ضبط کرده‌اند. به نظر می‌رسد که یکی از نخستین نقشه‌های اروپایی که در آن، نام بند امیر به رودخانه‌ای در ایالت فارس اطلاق شده، نقشه آبراهام اورتلیوس^۱ هلندی از ایران در سال ۱۵۷۰م./ ۹۷۷ق. است که به صورت نگارشی «Bindimir» در نقشه وی ضبط شده است. نام این رودخانه در نقشه آنتونیو ماجینی^۲ ایتالیایی از ایران در سال ۱۵۹۶م./ ۱۰۰۴ق. به صورت «Bindimir» (جدول ۱، ردیف ۱ و ۲)، در نقشه آدام اولتاریوس^۳ آلمانی از ایران در سال ۱۶۵۶م./ ۱۰۶۶ق. به صورت «Bondemir» (جدول ۱، ردیف ۳)، در فرهنگنامه جغرافیایی تی‌ونت^۴ فرانسوی در سال ۱۶۷۴م./ ۱۰۸۴ق. و در سفرنامه دی‌بروین^۵ هلندی در سال ۱۷۳۷م./ ۱۱۴۹ق. به صورت «Bindimir» (جدول ۱، ردیف ۴ و ۵) و در یک فرهنگنامه جغرافیایی انگلیسی در سال ۱۷۳۸م./ ۱۱۵۰ق. به دو صورت «Bendemir» و «Bondemir» ضبط شده است (جدول ۱، ردیف ۶).

جدول ۱: مقایسه نام رودخانه «بند امیر» در نقشه دولیل با سایر منابع اروپایی

منبع	نام ضبط شده	سال	ردیف
نقشه آبراهام اورتلیوس هلندی از ایران Ortelius, 1570: 314		۱۵۷۰م./ ۹۷۷ق.	۱
نقشه آنتونیو ماجینی ایتالیایی از ایران Magini, 1596: Map of 56		۱۵۹۶م./ ۱۰۰۴ق.	۲
نقشه آدام اولتاریوس آلمانی از ایران Olearius, 1656: 779		۱۶۵۶م./ ۱۰۶۶ق.	۳
فرهنگنامه جغرافیایی تی‌ونت فرانسوی Thévenot, 1674: 238		۱۶۷۴م./ ۱۰۸۴ق.	۴
سفرنامه دی بروین از ایران Bruyn, 1737: 63		۱۷۳۷م./ ۱۱۴۹ق.	۵
فرهنگنامه جغرافیایی انگلیسی Anonymous, 1738: Part BE		۱۷۳۸م./ ۱۱۵۰ق.	۶

1. Abraham Ortelius
2. Antonio Magini
3. Adam Olearius
4. Thévenot
5. De Bruyn

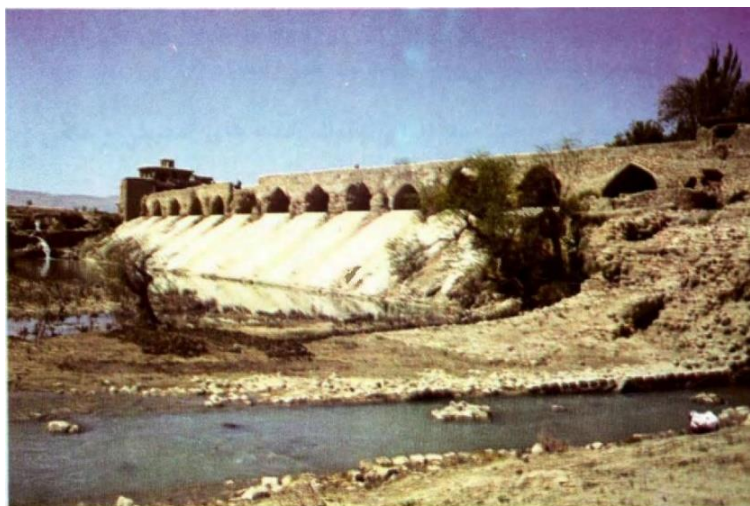
تطبیق جدول بالا با نحوه نام‌شناسی دلییل از رودخانه «بند امیر»، گویای دو نکته اساسی است؛ نخست آنکه، اطلاق نام «بند امیر» به رودخانه‌ای در کرانه‌های شمالی خلیج فارس، ابتکار دلییل نیست و سایر نقشه‌نگاران و جغرافیایان پیش از وی در اروپا نسبت به وجود رودخانه‌ای با این نام آگاهی داشته‌اند. دوم آنکه، نحوه آوانگاری نام این رودخانه علاوه بر آنچه که در نقشه دلییل به صورت «Bendimir» آمده، متناسب با آگاهی و ملیت نقشه‌نگار و همچنین گذشت زمان، به صورت‌های دیگری، از جمله «Bindimir» و «Bondimir» ضبط می‌شد.

با مشخص شدن نحوه نامگذاری رودخانه مذکور در نقشه دلییل، آنچه که اهمیت پیدا می‌کند، ریشه‌یابی نام برگزیده دلییل برای اطلاق بدین رودخانه است. در واقع بخش اصلی این نام، استفاده از اسم خاص «بند امیر» است. برای تحقیق و تفحص درباره این نام، ضرورت دارد تا منابع تاریخی و جغرافیایی ایرانی و تحولات جغرافیایی مربوط به ایالت فارس و کرانه‌های شمالی خلیج فارس مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرند. نتیجه بررسی منابع، گویای آن است که در منابع ایرانی، «بند امیر» اشاره به نام یک سازه آبی دارد که مورخان و جغرافیایان ایرانی از سده‌های میانه تاریخ ایران تا دوره معاصر، عظمت و بزرگی آن را ستایش کردند. مقدسی در سده ۴ ق. از عبارت «از شگفتی‌های دیدنی فارس» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱/ ۶۶۱)، این بلخی در سده ۶ ق. از عبارت «در جهان مانند آن نیست» (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۳۶۲)، حمدالله مستوفی در سده ۸ ق. از جمله «در جهان مثل آن عمارت نیست از محکمی و نیکویی» (مستوفی، ۱۳۹۶: ۲/ ۹۹۷)، حافظ ابرو در سده ۹ ق. از «در جهان مانند آن بندی نشان نمی‌دهند» (حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۶۵) و فسایی در دوره قاجاریه از «قلم از تحریر و زبان از تقریر پهنا و درازا و بلندی و استواری آن عاجز است» (فسایی، ۱۳۷۸: ۲/ ۱۴۵۳) برای بیان شکوه و عظمت این بند استفاده کرده و برخی دیگر آن را به مثابه یک «کوه در دریا» (فرصت شیرازی، ۱۳۷۷: ۱/ ۴۱۳) تشبیه کرده‌اند. سابقه ساخت این بند به دوره عضدالدوله بویه باز می‌گردد و مقدسی درباره چگونگی تأسیس آن چنین اشاره‌ای دارد:

عضدالدوله بر رودخانه‌ای که میان شیراز و استخر هست با دیواری بلند، بندی بسته که زیرسازی آن از سرب می‌باشد؛ آب پشت این سد بالا آمده و دریاچه ساخته است؛ در دو سوی آن همانند آنچه در خوزستان گفتم، ده دولا ب نهاده شده که زیر هر دولا ب، آسیایی سوار شده است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱/ ۶۶۱).

ابن بلخی نیز در *فارسنامه* شکل دیگری از این روایت را آورده:

نواحی کربال پیش از این بند، صحرا بود بی‌آب و عضدالدوله تقدیر کرد کی چون این بند بساخت، آب رود کُر بر آن صحرا عظیم می‌گرفت، پس مقدار آن را و صانع آن را بیاورد و مال‌ها بسیار بذل کرد تا مصرف آب ساختند از چپ و راست رود کُر پس شادروانی عظیم کرد از سنگ و صهروج در پیش و پس بند و آنگه این بند برآورد از معجون صهروج و ریگ ریزه چنانک آهن بر آن کار نکند و هرگز آن را خللی نرسد (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۳۶۲).



تصویر ۲: بند امیر در فارس
(رضا و دیگران، ۱۳۵۰: ۲۳۴-۲۳۶)

حال نکته قابل توجه آن است که نام «بند امیر» چه خاستگاهی داشته و متأثر از چه عواملی به مثابه نام یک رودخانه در نقشه گیوم دولیل و در کرانه‌های شمالی خلیج فارس پدیدار شده است؟ ارزیابی نوشته‌های تاریخی گویای آن است که نام برگزیده دولیل، شامل دو بخش «بند» و «امیر/میر» است که نام‌شناسی آن، اشاره به یک بندی دارد که به شخصی به نام امیر منسوب بود (شاردن، ۱۳۷۲: ۴/ ۱۳۷۹). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که نام خاص بند امیر در نقشه دولیل نیز از دو بخش «Bend» یعنی «بند» و «emir» یعنی «امیر» تشکیل شده که اسم خاص «بند امیر» را شکل می‌دهد. فیگوتروا^۱ در عصر صفوی، درباره ویژگی‌های رودخانه بند امیر که در نقشه دولیل نیز با همین نام شناخته شده، چنین آورده: «بستر آن کم‌عرض و بلکه بسیار تنگ و کناره‌هایش بلند است. آبش همچون بیشتر رودخانه‌های بزرگ، گل‌آلود؛ اما سالم و گوارا است... در این رودخانه، ماهی‌های مرغوب و لذیذ، فراوان است» (فیگوتروا، ۱۳۶۳: ۱۶۷).

همان‌طور که از نام به کار برده شده دولیل مشخص است، این جای‌نام بر انتساب نام برگزیده رودخانه بند امیر به یک سازه آبی تأکید دارد که ساخت آن منتسب به یک شخص است. درباره اینکه منظور از امیر در این جای‌نام چه کسی است، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ مشهورترین دیدگاه رایج در بین مورخان و جغرافیانویسان، تأکید بر انتساب این بند به عضدالدوله بویه‌ای است و در اینجا، امیر یک لقب برای عضدالدوله به کار می‌رود (فسایی، ۱۳۸۲: ۱/ ۳۰۰؛ خواندمیر، ۱۳۷۲: ۱۱۷؛ غفاری کاشانی، ۱۴۰۴: ق: ۱۲۷؛ گیلانی، ۱۳۵۲: ۷۸).

1. Figueroa

بر همین اساس، نام دیگر این بند در برخی از منابع، با عنوان «بند عضدی» (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۳۶۲) نیز آمده است تا بر انتساب آن به عضدالدوله، تأکید شود. گویا قدمت نام بندعضدی بیشتر از بند امیر بوده است؛ زیرا حافظ ابرو، می‌نویسد: «دیگر بند عضدی است که حالا به بند امیر معروف است» (حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۱/۱۶۵). جدول (۲) نیز نشان می‌دهد که گرایش جغرافیایانویسان و مورخان در ابتدا برای اطلاق عنوان بند عضدی به این سازه آبی بیشتر بود تا اینکه به تدریج، نام بند امیر غلبه بیشتری پیدا کرد (جدول ۲).

جدول ۲: نام بند امیر در منابع ایرانی و اسلامی

ردیف	سال هجری	نام ضبط شده	منبع
۱	سده ششم	بند عضدی	فارسنامه ابن بلخی ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۳۶۳
۲	سده هشتم	بند عضدی / بند امیر	ترهه/القلوب حمدالله مستوفی مستوفی، ۱۳۹۶: ۲/۹۵۹ و ۱۰۰۰
۳	سده نهم	بند عضدی / بند امیر	جغرافیای حافظ ابرو حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۱/۱۶۵
۴	سده دهم	بند امیر	احسن التواریخ روملو روملو، ۱۳۸۴: ۱/۱۴۸
۵	سده یازدهم	بند امیر	مختصر مفید مستوفی یزدی مستوفی یزدی، ۱۳۹۰: ۳۱۴
۶	سده سیزدهم	بند امیر	فارسنامه ناصری از فسایی فسایی، ۱۳۷۸: ۲/۱۴۵۳
۷	سده چهاردهم	آب بند امیر	منجم‌العمران از خانجی خانجی، ۱۳۲۵ق: ۱/۱۱

علاوه بر اطلاق عنوان امیر به عضدالدوله، دیدگاه دوم تحت تأثیر برخی از باورهای دینی مردم ناحیه مورد نظر است که این بند را به امام علی^(ع) منتسب دانسته‌اند. در تاریخ الفی درباره آن، چنین آمده: «عوام الناس آن دیاران، بند را نسبت به امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌دهند و از معجزات آن حضرت می‌دانند» (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۳/۱۹۴۰). بر اساس گزارش اولتاریوس، این دیدگاه یکی از باورهای عامیانه رایج در بین مردم ناحیه مورد نظر در عصر صفوی بود (Olearius, 1656: 711)، اما دلّواله^۱ در همان دوره، این باور اجتماعی و دینی در بین مردم ناحیه مورد نظر را نقد و اذعان داشت که چون امیر لقبی مشهور برای امام علی^(ع) بوده است، مردم نیز به اشتباه این بند را منتسب به ایشان می‌دانند (Della Valle, 1658: 298).

1. Della Valle

در دیدگاه سوم، این انتساب نه به شخص عضدالدوله بویه‌ی و امام علی^(ع)، بلکه به فردی دیگر که نام امیر داشته، اطلاق می‌شد؛ برخی وی را استادی می‌دانند به نام امیر که به فرمان عضدالدوله این بند را ساخت (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۹۱؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۴۳) و برخی دیگر، «امیر» را مرد مسافری می‌دانند که با اراده خود این بند را بنا کرد (تبریزی، ۱۳۴۲: ۱/ ۳۰۶). جدای از اینکه کدام‌یک از دیدگاه‌های سه‌گانه بالا صحیح است، آنچه مسلم است اینکه نام انتخابی دولیل را می‌توان در طبقه‌بندی جای‌نام‌ها، در ذیل جای‌نام‌های مالکیتی^۱ قرار داد؛ این گونه جای‌نام‌ها، شامل نام‌هایی هستند که نوعی انتساب مالکیت یا وابستگی جای‌نام را به یک فرد و شخص یادآوری می‌کنند (Stewart, 1970: xixx). بنابراین، در طبقه‌بندی جای‌نام‌ها، نام بند امیر در نقشه دولیل را می‌توان ذیل طبقه جای‌نام‌های مالکیتی قرار داد؛ یعنی جای‌نامی است که ایجاد آن را به یک شخص و فرد، مانند عضدالدوله یا دیگران منتسب می‌کردند.

با مشخص شدن وجه‌تسمیه نام بند امیر در نقشه دولیل، پرسش بعدی آن است که اطلاق این نام به یک رودخانه در نقشه وی تا چه اندازه مطابق با واقعیت‌های زمانه عصر صفوی بوده است؟ همچنین از آنجا که دولیل برای ترسیم نقشه‌هایش شخصاً به ایران نیامده، وی متأثر از چه منابع تاریخی، رودخانه یادشده را با عنوان «بند امیر» نامگذاری کرد؟

برای پاسخ به دو پرسش طرح‌شده، ضرورت طرح بحثی درباره پیشینه نامگذاری این رودخانه ایجاد می‌شود. در دوره پیش از اسلام، نام‌های مختلف سیروس (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳: ۱۰۰-۱۰۱)، ارس (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۱۶۸) و آراکسس (Olearius, 1656: 645) به رودخانه بند امیر داده شد. با ورود به دوره اسلامی و در سده‌های نخستین آن، نام رود سگان به رودخانه بند امیر اطلاق گردید. اصطخری در سده ۴ ق. و به عنوان یکی از ساکنان محلی این محدوده جغرافیایی، نام رودخانه سگان را تحت تأثیر نام موضعی جغرافیایی به نام «سک» در حاشیه این رودخانه دانسته است (اصطخری، ۲۰۰۴: ۷۴). اطلاق این عنوان به نام رودخانه، تا سده‌های میانه تاریخ ایران نیز استمرار پیدا کرد که البته تغییراتی در شکل نوشتاری آن ایجاد شد؛ به طوری که حمدالله مستوفی از آن با عنوان «آب زکان» یاد کرد (مستوفی، ۱۳۹۶: ۲/ ۹۹۷). هم‌زمان با دوره صفوی و حتی در سال‌های نزدیک به آغاز این دوره، به تدریج اطلاق عنوان «بند امیر» تحت تأثیر شهرت تاریخی نام بند امیر، به این رودخانه داده شد؛ با طرح این نکته که چنین نامگذاری، عمدتاً در سفرنامه‌های اروپایی بسامد قابل توجهی پیدا کرد و نه منابع ایرانی. سفرنامه‌نویسان ونیزی اوایل دوره صفوی در توصیف آن چنین نوشتند «بند امیر، رودی است دیدنی و بزرگ» (امیری، ۱۳۸۱: ۹۷). فیگوئروا نیز نام این پدیده طبیعی را «رودخانه بند امیر» دانسته و آن را با یکی از رودخانه‌های اسپانیا به نام خنیل^۲

1. Possessive Names

2. Genil

مقایسه کرد (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۱۶۸). همچنین شاردن، چنین گزارش نموده که در حال حاضر، نام آن، رودخانه بند امیر است (شاردن، ۱۳۷۲: ۴ / ۱۳۷۹). حتی بعد از دوره صفویه، اطلاق عنوان «بند امیر» بدین رودخانه در منابع اروپایی استمرار پیدا کرد (نیبور، ۱۳۵۴: ۷۳). علاوه بر موارد یادشده، در منابع اروپایی عصر صفویه، عنوان رودخانه «مایین» نیز بدین پدیده طبیعی داده می‌شد؛ زیرا از کنار ناحیه مایین عبور می‌کرد (Thévenot, 1687: 122).

با توجه به عدم اشاره منابع ایرانی به وجود رودخانه‌ای با عنوان بند امیر و تأکید منابع اروپایی از جمله سفرنامه‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که درک جغرافیایی دلیل از نام بند امیر به عنوان نام یک رودخانه در کرانه‌های شمالی خلیج فارس، تحت تأثیر آگاهی‌های جغرافیایی بود که سفرنامه‌نویسان اروپایی از ایران به اروپا منتقل کردند. بنابراین، گزارش‌های سفرنامه‌ای را می‌توان به عنوان مهم‌ترین منبع مورد استفاده دلیل برای نام‌شناسی رودخانه بند امیر تلقی کرد، چراکه در منابع ایرانی و اسلامی، چنین نامی برای اطلاق به رودخانه مورد نظر رایج نبود. نکته دیگر آنکه، اطلاق عنوان «بند امیر» به رودخانه‌ای در کرانه‌های شمالی خلیج فارس تحت تأثیر شهرت تاریخی این بند در ایالت فارس بود؛ زیرا همان‌طور که در گزارش‌های مقدسی، ابن بلخی، حمدالله مستوفی، حافظ ابرو و فسایی اشاره شد، این بند یک سازه آبی مشهور و برجسته بود که گذشت زمان طی سده‌ها از اهمیت و اعتبار آن فرو نکاست. بنابراین، دلیل متأثر از شهرت تاریخی بند امیر، این نام را برای اطلاق به رودخانه‌ای که در کرانه‌های شمالی خلیج فارس بود، اطلاق کرده است.

مکان‌یابی رودخانه «بند امیر»

بعد از بررسی نام‌شناسی رودخانه بند امیر در نقشه دلیل، در اینجا با بررسی سرچشمه، مسیر و مصب این رودخانه، باید مشخص کرد که منظور نقشه‌نگاران از رودخانه بند امیر کجاست؟ آیا در جغرافیای ذهنی وی، رودخانه بند امیر هویت جغرافیایی مستقلی داشته یا اینکه هدف وی مکان‌یابی رودخانه دیگری در ایالت فارس با نامگذاری جدید بوده است؟

در نخستین گام برای پاسخ بدین پرسش‌ها باید مشخص کرد که آیا در نگرش منابع ایرانی نسبت به جغرافیای تاریخی کرانه‌های شمالی خلیج فارس، رودخانه‌ای با نام «بند امیر» در موقعیت مکانی مورد اشاره دلیل وجود داشته یا خیر؟

در منابع ایرانی پیشاصفوی و صفوی، نامی از رودخانه بند امیر با موقعیت مکانی یادشده نیست. در طرح تقسیم‌بندی نویسندگان *حدود العالم من المشرق و المغرب* (۱۳۷۳: ۱۴۱-۱۶۶) در سده ۴ ق.، *جهان‌نامه* (بکران، ۱۳۴۲: ۵۴-۶۲)، *تقویم‌البلدان* (ابوالفداء، ۱۳۴۹: ۶۰-۷۸) در سده ۸ ق. و *جغرافیای حافظ ابرو* (۱۳۷۵: ۱/ ۱۳۷-۱۷۴) در سده ۹ ق. اشاره‌ای به رودخانه‌ای با عنوان بند امیر در بین رودخانه‌های مشهور نیست. همچنین در توصیفات جغرافیایی از ایالت فارس در

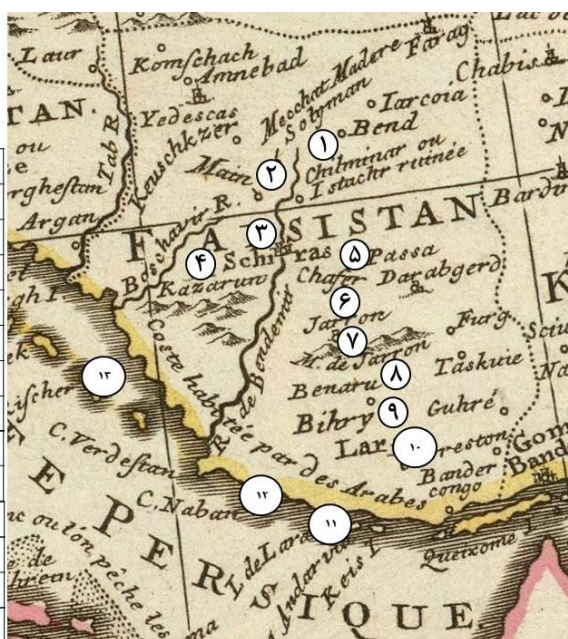
صوره‌الارض (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۴۴-۴۵)، احسن‌التقسیم (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱/ ۶۲۹-۶۸۲)، اشکال‌العالم (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۵۵-۱۶۰) و مسالک و ممالک (اصطخری، ۱۳۴۰: ۹۵-۱۳۸) در سده ۴ق. و همچنین مختصر مفید (مستوفی‌یزدی، ۱۳۹۶: ۳۰۵-۳۳۰) و خاتمه شاهد صادق (صادق‌اصفهانی، ۱۳۷۷: ۱۵۰) در دوره صفوی، نامی از توصیف مکانی رودخانه بند امیر نیست. در نوشته‌های تاریخ‌نگاری دوره صفوی نیز هرجا که به «بند امیر» اشاره شده (روملو، ۱۳۸۴: ۱/ ۱۴۸؛ قمی، ۱۳۸۳: ۱/ ۳۳۴)، منظور بند مشهور منسوب به عضدالدوله بویه‌ای است و نه رودخانه‌ای به این نام.

از آنجا که جغرافیایان و مورخان ایرانی به جای نام مورد اشاره گیوم دولیل در مقایسه با نقشه‌نگاران اروپایی نزدیک‌تر بودند، بعید است از رودخانه‌ای بی‌اطلاع بوده باشند که نقشه‌نگاری مثل گیوم دولیل که هیچ‌گاه به ایران سفر نکرد و فرسنگ‌ها دورتر از ایران و در پاریس نقشه‌اش را ترسیم کرد، نسبت بدان اطلاع داشته باشد؛ نتیجه آنکه رودخانه مورد اشاره دولیل با عنوان «بند امیر»، هویت جغرافیایی مستقلی نداشت و یکی از همان رودخانه‌های موجود در ایالت فارس بود که دولیل تحت تأثیر شهرت تاریخی بند امیر، آن را با عنوان جدید «رودخانه بند امیر» مکان‌یابی کرد. دلاواله برخلاف سایر اروپائیان، مانند فیگوتروا و شاردن^۱، در همان عصر صفویه متوجه این خطای ادراکی شد و در نقد یکی از گزارش‌های اروپایی درباره اطلاق عنوان رودخانه به بند امیر، چنین آورده است: «فیلیپو فرآری در اثر *Epitome Geographie* نام بند امیر را به رودخانه نسبت می‌دهد، اما او در اشتباه است؛ چراکه بند امیر نام پُل است و نه نام رودخانه» (Della Valle, 1658: 298).

ذکر این نکته نیز ضرورت دارد که در مکان‌یابی جای‌نام‌های ایران در نقشه‌های اروپایی، از جمله نقشه دولیل، آشفتگی‌های نسبی در نحوه مکان‌گزینی‌ها، پدیده‌ای دور از ذهن نیست؛ زیرا در زمانه عصر صفوی، ابزارهای کسب اطلاعات جغرافیایی درباره موقعیت دقیق مکان‌ها، بسیار ساده‌تر از امروز بود و مهم‌تر از آن، عمده ترسیمات نقشه‌نگاری از چهره جغرافیایی ایران عصر صفوی از منظر اروپایی، برخلاف سفرنامه‌نویسان، حاصل مشاهدات میدانی، مستقیم و تجربی نقشه‌نگاران نبودند؛ چراکه نقشه‌نگاران در مقایسه با سفرنامه‌نویسان، به مراتب کمتر وارد ایران می‌شدند و معمولاً در همان شهرهای اروپایی، متناسب با آگاهی‌های جغرافیایی به دست آمده قدیم و جدید، نقشه‌های ایران را ترسیم و به مکان‌یابی هر موضع جغرافیایی آن اقدام می‌کردند؛ بر همین اساس، خوانش مکانی رودخانه بند امیر در نقشه دولیل را می‌بایست با در نظر گرفتن این ملاحظه و از یک منظر عمومی‌تر مورد بررسی قرار داد.

این رودخانه در نقشه دولیل جهت شمال به جنوب دارد و به صورت عمومی در میانه ایالت فارس به سمت خلیج فارس عبور کرده است. سرچشمه این رودخانه در میانه دو ناحیه مابین^۱ و اصطخر^۲ است که با جهت جنوبی به شهر شیراز^۳ می‌رسید و از داخل این شهر عبور می‌کرد؛ سپس از غرب فسا^۴ و شرق کازرون^۵ به سمت نواحی غربی چهارم^۶ ادامه پیدا می‌کند و به خلیج فارس^۷ می‌ریخت (نقشه ۳).

شماره	موقعیت جغرافیایی
۱	اصطخر
۲	مابین
۳	شیراز
۴	کازرون
۵	فسا
۶	خفر
۷	چهرم
۸	بنارو
۹	بریز
۱۰	لار
۱۱	جزیره لاوان
۱۲	دماغه نای‌بند
۱۳	جزیره ریشهر



نقشه ۳: مکان‌یابی رودخانه بند امیر در نقشه دولیل

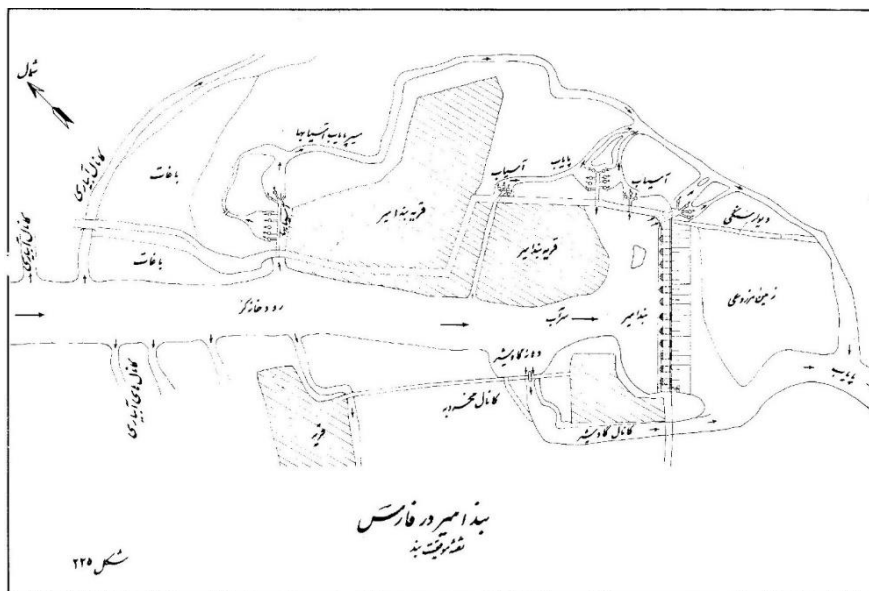
از آنجا که نقشه ترسیمی دولیل نقشه‌ای منطقه‌ای، یعنی توصیف ایران به همراه سرزمین‌های مجاور آن است، مجال برای نام‌شناسی و مکان‌یابی جای‌نام‌های گمنام‌تر فراهم نشده است و با توجه به فضای ترسیمی کم و در عین حال محدوده جغرافیایی پهناور، امکانی برای نقشه‌نگار جهت توصیف مکان هر پدیده جغرافیایی وجود نداشت. بر همین اساس، در مکان‌یابی این رودخانه در نقشه دولیل، تنها به مواضع

1. Main
2. Istachr
3. Schiras
4. Passa
5. Kazarun
6. Jarron
7. Golfe Persique

جغرافیایی مشهور و برجسته در پیرامون آن اشاره شده و نقشه‌نگار از مکان‌یابی مواضع بیشتر و جزئی‌تر در حاشیه این رودخانه، خودداری کرده است.

نویسنده در نتیجه تطبیق مکانی رودخانه بند امیر در نقشه دولیل با سایر منابع تاریخی و جغرافیایی و همچنین ابزارهای امروزی از جمله گوگل ارث^۱، بدین نتیجه رسیده است که منظور گیوم دولیل از رودخانه بند امیر، مکان‌یابی رودخانه سکّان است که امروزه با عنوان قره‌آغاج شناخته می‌شود (شوراتس، ۱۳۷۲: ۳۳). برای تبیین این نتیجه‌گیری ذکر سه نکته اساسی ضرورت دارد:

نخستین فرضیه ممکن آن است که رودخانه بند امیر در نقشه دولیل به لحاظ مکانی با رودخانه کُر در ایالت فارس قابل تطبیق است؛ زیرا بند امیر در دوره آل بویه، بر روی این رودخانه بسته شد (نقشه ۴).



نقشه ۴: موقعیت بند امیر بر رودخانه کُر در فارس

(رضا و دیگران، ۱۳۵۰: ۲۶۸)

برای صحت‌سنجی این تطبیق، می‌بایست موقعیت مکانی رودخانه بند امیر در نقشه دولیل را استخراج و با موقعیت رودخانه کُر، شامل سرچشمه، مسیر و مصب مقایسه کرد. تطبیق مکان‌یابی گیوم دولیل از رودخانه بند امیر با گزارش‌های جغرافیایانویسان ایرانی درباره مکان رودخانه کُر، گویای یک تعارض برجسته است؛ برخلاف توصیف دولیل درباره اینکه خلیج فارس مصب رودخانه بند امیر است، جغرافیایانویسان ایرانی،

1. Google Earth

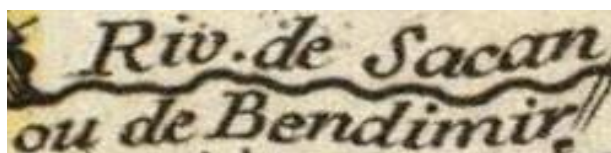
دریاچه بختگان را مصب رودخانه کُر دانسته‌اند (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۳۰۱؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۶۶؛ مستوفی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۰۰۰) که تاکنون نیز همین‌طور است (جعفری، ۱۳۸۴: ۲/ ۳۸۶-۳۸۸). در حالی که دریاچه بختگان در ضلع شرقی شهر شیراز قرار داشت و با در نظر گرفتن آن، رود کُر در آنجا خاتمه پیدا می‌کرد (نقشه ۵)؛ این در حالی است که بیشترین مسافت رودخانه موسوم به «بند امیر» در نقشه دولیل بعد از عبور از شیراز تا خلیج فارس بود. بنابراین می‌توان فرضیه انطباق رودخانه بند امیر در نقشه دولیل را با رودخانه کُر رد کرد. علاوه بر گیوم دولیل، این خطای ادراکی در میانه دیگر جغرافیایانویسان اروپایی نیز رایج بود؛ برای نمونه، داپر^۱، یکی از مورخان و جغرافیایانویسان هلندی سده ۱۷ م. / ۱۱ ق.، در تألیف یک اثر جغرافیایی درباره آسیا رودخانه کُر را با رودخانه بند امیر یکی دانسته است (Daper, 1672: 58).

دومین نکته اساسی، تطبیق جهت جغرافیایی رودخانه بند امیر با رودخانه کُر و سکان است. رودخانه کُر جهت شمال‌غربی به جنوب‌شرقی دارد، اما در نقشه دولیل، جهت رودخانه بند امیر از شمال‌شرق متمایل به جنوب‌غرب است که این نکته، همخوانی بیشتری با رودخانه سکان دارد (نقشه ۵)؛ زیرا رودخانه سکان برخلاف رودخانه کُر به خلیج فارس می‌ریخت (اصطخری، ۲۰۰۴: ۷۴؛ مستوفی، ۱۳۹۶: ۲/ ۹۹۷)؛ یعنی منطبق با مکان‌یابی‌ای که گیوم دولیل از رودخانه بند امیر انجام داده است.



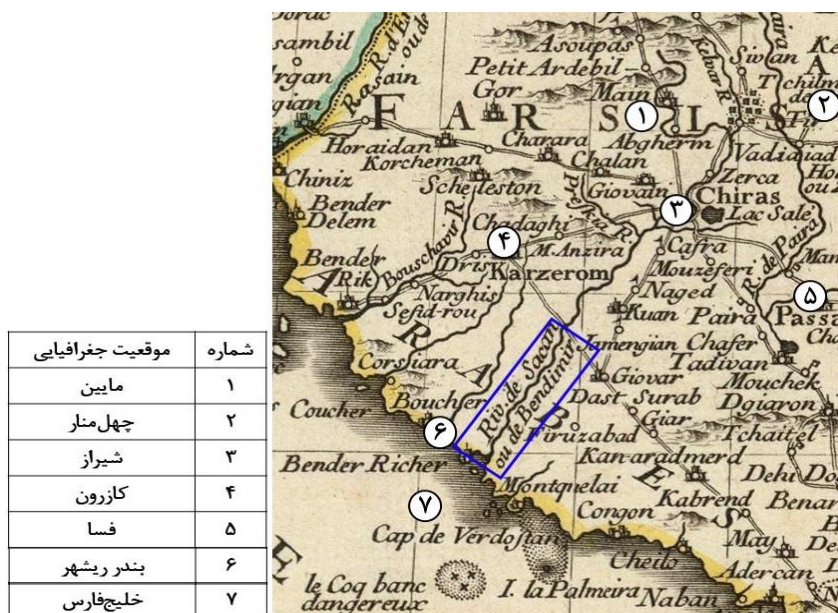
نقشه ۵: بازترسیم مکان‌یابی رودخانه بند امیر (سکان) در نقشه دولیل و تفاوت آن با رودخانه کر (تأکید از نویسنده است)

اما سومین نکته که می‌توان انطباق رودخانه بند امیر با رودخانه سکان را در جغرافیای ذهنی دولیل تصدیق نماید، مربوط به نقشه‌ای است که خود گیوم دولیل حدود بیست‌وسه سال بعد از نقشه مورد بررسی این مقاله، در سال ۱۷۲۴م. / ۱۱۳۷ق. ترسیم کرد که این بار در آن تنها محدوده سرزمینی ایران نمایان است. در این نقشه و در همان موقعیت جغرافیایی نقشه قبلی، رودخانه بند امیر مکان‌یابی شده است، با این تفاوت که وی در کنار نام رودخانه بند امیر از نام دیگری نیز استفاده کرده است (نقشه ۶).



نقشه ۶: نام رودخانه بند امیر در نقشه ایران از دولیل در سال ۱۷۲۴م. / ۱۱۳۷ق. (Delisle, 1731)

از آنجا که در میانه این نام‌شناسی از کلمه «ou» به معنای «یا» در زبان فرانسوی استفاده شده (French – English Dictionary, 2016: 902)، می‌توان نتیجه گرفت که دلیل در این نقشه قصد داشته تا دو نام را برای یک رودخانه در نظر گیرد؛ بخش دوم این نام همان رودخانه بند امیر است که در نقشه قبلی وی نیز نمایان بود، اما آنچه که در این نقشه مبتکرانه است، نامی است که در بخش اول به صورت «Riv. De Sacan» به کار رفته است. در این نام «Riv.» مخفف واژه فرانسوی «Rivière» به معنای رودخانه (Littre, 1872: 1738) و «de» است که در زبان فرانسوی یک حرف اضافه و معادل «of» در زبان انگلیسی و نشانه مالکیت است (Mergault, 1973: 104). این دو واژه به عنوان پیشوندهای نام خاص «Sacan» به کار رفته‌اند که تطبیق این نام با منابع جغرافیایی ایرانی، نمایان می‌سازد که منظور از آن «سکان» بوده است. سکان یک ناحیه جغرافیایی در فارس و در حاشیه رودخانه مورد نظر بوده که اصطخری در سده ۴ ق. آن را دهی به نام «سک» (اصطخری، ۲۰۰۴: ۷۴) و حمدالله مستوفی آن را در سده ۸ ق. به صورت «زکان» نام‌شناسی کرده‌اند (مستوفی، ۱۳۹۶: ۲/۹۹۷). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که منظور گیوم دولیل از رودخانه بند امیر در نقشه سال ۱۷۰۲ م./۱۱۱۳ ق. نیز همان رودخانه سکان یا قره‌آغاج بعدی است که وی متأثر از شهرت تاریخی بند امیر در ایالت فارس، آن را بدین نام مکان‌یابی کرد.



نقشه ۷: نام‌شناسی و مکان‌یابی نقشه ۱۷۲۴ م./۱۱۳۶ ق. گیوم دولیل از ایران

(Delisle, 1731)

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین نتایج گسترش مناسبات ایران و اروپا، شکل‌گیری وضعیت جدیدی از تکاپوهای اروپایی برای گسترش دامنه اطلاعات جغرافیایی‌شان از ایران بود که این بار در بستر نقشه‌های جغرافیایی، نمود برجسته‌ای پیدا کرد. این نقشه‌ها درباره نحوه نگرش اروپائیان نسبت به ایران از اهمیتی ویژه برخوردارند و می‌توان این گونه منابع را همپای سفرنامه‌ها، جزو بسترهای شناخت منظر اروپایی ایران تلقی کرد. علاوه بر تعداد، اهمیت این نقشه‌ها زمانی بیشتر نمایان می‌شود که توجه به جزئیات مندرج در آنان، زمینه‌های گوناگونی درباره ویژگی‌های جغرافیایی ایران و نواحی مختلف آن را فراهم می‌سازد؛ از شناخت گستره سرزمینی ایران و تقسیم‌بندی ایالت‌های آن گرفته تا توصیف چهره طبیعی و جای‌نام‌های مختلف شامل شهرها، آبادی‌ها و روستاها تا توصیف راه‌ها و پراکندگی گروه‌های قومی و جمعیتی در ایران. مقاله پیش‌رو در بین ده‌ها نقشه جغرافیایی با ویژگی‌های یادشده تنها یک نقشه جغرافیایی از ایران و سرزمین‌های پیرامونی آن را برگزید که در ابتدای سده ۱۸م. / ۱۲ق. در پاریس توسط گیوم دولیل منتشر شد. در بین بیشتر از صد جای‌نام ضبط‌شده در این نقشه و در محدوده جغرافیایی ایران، این مقاله تنها یک جای‌نام را مورد بررسی قرار داد که با عنوان رودخانه بند امیر در کرانه‌های شمالی خلیج فارس بود. برآورد مقاله نشان داد که نام‌شناسی و مکان‌یابی رودخانه‌ای موسوم به بند امیر در نقشه دولیل، خطایی ادراکی توسط اروپائیان از این پدیده طبیعی بود که با واقعیت‌های جغرافیایی همخوانی نداشت؛ زیرا در منابع ایرانی، اشاره‌ای به نام و توصیف مکانی رودخانه‌ای با نام «بند امیر» در کرانه‌های شمالی خلیج فارس نشده است. در بخش نام‌شناسی، این مقاله نشان داد که این رویکرد تنها منحصر به نقشه دولیل نبود؛ بلکه در میان سایر اروپائیان از جمله سفرنامه‌نویسان، جغرافیانویسان و سایر نقشه‌نگاران نیز امری رایج و پذیرفته‌شده بود. خاستگاه این نام و ظهور آن در نقشه دولیل، تحت تأثیر شهرت تاریخی و جغرافیایی بند و سد امیر منسوب به عضدالدوله بویه‌ی در سده ۴ق. بود که تا دوره معاصر، توصیف شهرت آن در بین مورخان و جغرافیانویسان ایرانی، تداوم پیدا کرد. بنابراین، نام «بند امیر» در نقشه دولیل را می‌توان در طبقه‌بندی جای‌نام‌ها، در ذیل جای‌نام‌های مالکیتی قرار داد که در آن بر چگونگی انتساب نام یک پدیده جغرافیایی به نام یک شخص و فرد - در اینجا عضدالدوله بویه‌ی (یا امام علی^(ع)) و شخصی به نام امیر) - تأکید می‌شود. همچنین، یادآوری عنوان «بند امیر» به عنوان نام یک رودخانه در کرانه‌های شمالی خلیج فارس در نقشه دولیل و عدم رواج آن در منابع ایرانی، حاکی از تعارض در ادراک جغرافیایی اروپائیان - در اینجا گیوم دولیل - نسبت به چهره جغرافیایی ایران عصر صفوی است که شهرت بند امیر، توانسته است عامل اصلی چنین خطایی در جغرافیای ذهنی نقشه‌نگار باشد.

در بخش مکان‌یابی نیز مشخص شد که هدف دولیل از مکان‌یابی رودخانه موسوم به «بند امیر» نه صرفاً توصیف یک رودخانه با هویت جغرافیایی مجزا، بلکه مکان‌گزینی یکی از همان رودخانه‌های کرانه‌های شمالی خلیج فارس بود که با نام جدید «بند امیر» در نقشه وی بازتاب پیدا کرد. یافته‌ها از طریق تطبیق نحوه مکان‌یابی دولیل با سایر منابع، از جمله: گزارش سفرنامه‌نویسانی چون دلاواله، منابع ایرانی و حتی ابزارهای امروزی، مانند «Google Earth» نشان داد که رودخانه «بند امیر» در نقشه دولیل، همان رودخانه سکان بود که امروزه با عنوان «قره‌آغاج» و ادامه آن، یعنی رودخانه «مند» شناخته می‌شود. این انطباق در نخستین گام در نتیجه ناهمخوانی رودخانه «بند امیر» با رودخانه کُر صورت پذیرفت که بند و سد مشهور بند امیر بر آن بسته شده بود؛ زیرا رودخانه کُر نه تنها از لحاظ جهت جغرافیایی با رودخانه بند امیر در نقشه دولیل منطبق نیست، بلکه مصب این دو رودخانه، کاملاً از یکدیگر متفاوت است، چراکه مقصد نهایی رودخانه کُر از گذشته تاکنون، دریاچه بختگان بوده، اما مصب رودخانه «بند امیر» در نقشه دولیل خلیج فارس بود. علاوه بر تطبیق مکان‌یابی رودخانه «بند امیر» در نقشه دولیل با رودخانه سکان (قره‌آغاج بعدی) در نقشه‌های «Google Earth»، اضافاتی که دولیل در یکی از نقشه‌های بعدی خود درباره اینکه نام دیگر رودخانه «بند امیر» سکان است، این انطباق را تصدیق کرد. در مجموع، تجربه نام‌شناسی و مکان‌یابی رودخانه «بند امیر» در نقشه دولیل، گویای تضاد بین جغرافیای ذهنی نقشه‌نگار با واقعیت‌های جغرافیایی در ایران عصر صفوی بوده است.

منابع

- ابن بلخی (۱۳۷۴). *فارسنامه ابن بلخی*. به کوشش گای لسترنج و رینولد الن نیکلسون. تهران: اساطیر
- ابی زاده، سامان؛ پیربائی، محمدتقی و نژاد ابراهیمی، احد (۱۳۹۸). بازخوانی ساختار شهر اردبیل دوره صفویه بر اساس تطبیق متون تاریخی در نقشه آدام اولتاریوس. *نشریه هنرهای زیبا*، ۲۴(۴)، ۷۱-۸۲.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم محمد (۲۰۰۴). *المسالك والممالک*. قاهره: الهیئه العامه لقصور الثقافه.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۳). *تطبیق لغات جغرافیایی قدیم و جدید ایران*. به کوشش میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف (۱۳۴۲). *برهان قاطع*. به کوشش محمد معین. تهران: کتابفروشی سینا.
- تتوی، قاضی احمد و قزوینی، آصف خان (۱۳۸۲). *تاریخ الفی*. ترجمه غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: علمی و فرهنگی.
- حافظ ابرو، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). *جغرافیای حافظ ابرو*. به کوشش صادق سجادی و علی آل داوود. تهران: میراث مکتوب.
- خانجی، محمدامین (۱۳۲۵ ق.). *منجم‌العمران فی المستدرک علی معجم البلدان*. قاهره: مطبعه السعادت.
- خواندمیر، غیث‌الدین (۱۳۷۲). *مآثرالملوک*. به کوشش هاشم محدث. تهران: رسا.
- رضا، عنایت‌الله؛ کورس، غلامرضا؛ امام شوشتری، محمدعلی و انتظامی، علی‌اکبر (۱۳۵۰). *آب و فن آبیاری در ایران باستان*. تهران: وزارت آب و برق
- روملو، حسن بیگ (۱۳۸۴). *احسن‌التواریخ*. به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: اساطیر.
- زارع، احمدرضا (۱۳۸۷). *بند امیر*. قم: هدهد.
- امیری، منوچهر [ترجمه] (۱۳۸۱). *سفرنامه ونیزیان در ایران*. تهران: خوارزمی.
- شاردن، ژان (۱۳۷۲). *سفرنامه شاردن*. ترجمه اقبال یغمایی. تهران: توس.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد (۱۳۸۱). *مجمع‌الانساب*. به کوشش میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر.
- صفت‌گل، منصور (۱۳۸۲). *نقشه‌نگاری و خلیج فارس: منظر صفوی*. مجله تخصصی گروه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۴(۵)، ۲۱۵-۲۳۰.
- صفرزایی، عبدالله و یاسر ملازئی (۱۴۰۰). *جغرافیای تاریخی مکران در دوره صفوی بر اساس نقشه‌های تاریخی اروپائیان*. *پژوهش‌های علوم تاریخی*، ۱۳(۲)، ۹۵-۱۱۸.
- غفاری کاشانی، قاضی احمد (۱۴۰۴ ق.). *تاریخ نگارستان*. به کوشش مرتضی مدرس گیلانی. تهران: کتابفروشی حافظ.
- فرصت‌شیرازی، محمدنصیر (۱۳۷۷). *آثار عجم*. به کوشش منصور رستگار فسایی. تهران: امیرکبیر.
- فریدی‌مجید، فاطمه؛ هروی، جواد و بهرام‌زاده، محمد (۱۴۰۱). *قلمرو و مفهوم سیاسی ایران در نیمه نخست حکومت صفوی بر مبنای نقشه‌های تاریخی اروپایی (۱۵۱۱-۱۶۰۰ م. / ۹۰۷-۱۰۰۸ ق.)*. *مطالعات تاریخ اسلام*، ۴(۱۴)، ۷۹-۱۰۸.

فریدی مجید، فاطمه؛ هروی، جواد و بهرام‌زاده، محمد (۱۴۰۱). استان (ایالت) گیلان و هیرکانی در دوره صفوی بر مبنای نقشه جغرافیایی آدام اولتاریوس در ۱۶۵۶م. / ۱۰۶۶ق. در تطابق با کتاب مختصر مفید ۱۰۸۷ق. پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، ۱۱(۱)، ۱۵-۲۸.

فسایی، حاج میرزا حسن (۱۳۸۲). *فارسانامه ناصری*. به کوشش منصور رستگار فسایی. تهران: امیرکبیر.

فیگوئروا، گارسیا دسیلوا (۱۳۶۳). *سفرنامه فیگوئروا*. ترجمه غلامرضا سمیعی. تهران: نو.

قمی، قاضی احمد (۱۳۸۳). *خلاصه‌التواریخ*. به کوشش احسان اشراقی. تهران: دانشگاه تهران.

کرم‌همدانی، علی (۱۳۸۳). *بند امیر در: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*. به کوشش کاظم موسوی بجنوردی. جلد دوازدهم. تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. ۵۸۱-۵۸۲.

کریمیان‌سردشتی، نادر (۱۳۷۷). *بند امیر (۱) در: دانشنامه جهان اسلام*. به کوشش غلامعلی حداد عادل. جلد چهارم. تهران: بنیاد دایره‌المعارف اسلامی، ۲۵۹-۲۶۱.

گنجی، محمدحسن؛ وثوقی، محمدباقر؛ صفی‌نژاد، جواد؛ فریدی مجید، فاطمه و انوری، امیرهوشنگ (۱۳۸۶). *وصف خلیج فارس در نقشه‌های تاریخی*. زیر نظر حسن حبیبی. تهران: بنیاد ایران‌شناسی.

گیلانی، شیخعلی (۱۳۵۲). *تاریخ مازندران*. به کوشش منوچهر ستوده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

مستوفی، حمدالله (۱۳۹۶). *نزهه‌القلوب*. به کوشش میرهاشم محدث. تهران: سفیر اردهال.

مستوفی‌یزدی، محمدمفید بن محمود (۱۳۹۰). *مختصر مفید*. به کوشش ایرج افشار. تهران: دکتر محمود افشار یزدی.

مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱). *احسن‌التفاسیم فی معرفه‌الاقالیم*. ترجمه علینقی منزوی. تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

ملازئی، یاسر (۱۴۰۳). ریشه‌یابی نام دریاچه باباقمبر در ایالت خراسان بر مبنای نقشه آدام اولتاریوس از ایران عصر صفوی: یک خوانش تطبیقی و تحلیلی. *پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران*، ۱۳(۱)، ۶۷-۸۵.

ملازئی، یاسر و فریدی مجید، فاطمه (۱۴۰۴). از پدیداری تا فراموشی: سرگذشت نام چالدران در نقشه‌نگاری اروپائیان از ایران عصر صفوی. *مجله تاریخ ایران*، ۱۸(۲)، ۲۶۱-۲۹۰.

نیبور، کارستن (۱۳۵۴). *سفرنامه نیبور*. ترجمه پرویز رجبی. تهران: توکا.

وثوقی، محمدباقر و منصور صفت‌گل (۱۳۹۵). *اطلس تاریخ بنادر و دریانوردی ایران*. تهران: سازمان بنادر و دریانوردی.

Allen, W. E. D. (1956). The Sources for G. Delisle's 'Carte des Pays Voisins dela Mer Caspienne' of 1723. *Imago Mundi*, 13(7), 137-157.

Anonymous (1738). *A New Geographical Dictionary*. London: D. Midwinter.

Brancaforte, E. Ch. (2003). *Visions of Persia: Mapping the Travel of Adam Olearius*. London: The Harvard University Press.

- Brancaforte, E. & Sonja, B. (2012). The lands of the Sophi: Iran in early modern European maps (1550-1700). *Harvard Library Bulletin* 23(1-2), 134-175. <https://doi.org/10.1080/00210860802246275>
- Brown, L. (1979). *The Story of Maps*. New York: Dover Publications.
- Dahl, E. H. & Gauvin, J. F. (2000). *Sphaerae Mudi: Early Globes at the Stewart Museum*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Dapper, O. (1672). *Asia, of, Naukeurige beschryving van het rijk des Grooten Mogols, en een groot gedeelte van Indien*. Amsterdam: By Jakob van Meurs.
- De Bruyn, C. (1737). *Travel into Muscovy, Persia and Part of The East Indies*. London: A. Bettesworth.
- Delisle, G. (1741). *Atlas Nouveau*. Amsterdam: Jean Covens and Corneille Mortier.
- Della Valle, P. (1658). *Viaggi Di Pietro Della Valle*. Rome: Biagio Deuersin.
- French - English Dictionary* (2016). New York: Barron's Educational Series.
- Gouzévitch, D. (2022). The Delisle Brothers in Russia: Victims of Historygraphy and Scurvy. In *foreign Lands: The Migration of Scientists for Political or Economic Reasons*, 55-84. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-80249-3>
- Jung, In-Ch. (2024). 프랑스 지도학자 기욤 드릴의 생애와 업적. *한국지도학회지*, 24(1), 1-17. <https://doi.org/10.16879/jkca.2024.24.1.001>
- Kuentzel - Witt, K. (2018). Peter the Great's Intermezzo with G. W. Leibniz and G. Delisle: The Development of Geographical Knowledge in Russia. *Quaestio Rossica*, 1(6), 63-78. <https://doi.org/10.15826/qr.2018.1.282>
- Littré, É. (1872). *Dictionnaire de la langue française*. Paris: Hachette.
- Magini, G. A. (1596). *Geographiae universae tum veteris, tum novae absolutissimum opus, duobus voluminibus distinctum*. Venetijs: Gulielmus Belli.
- Mergault, J. (1973). *Larousse's French Dictionary: French-English, English-French*. Paris: Librairie Larousse.
- Olearius, A. (1656). *Vermehrte Neue Beschreibung Der Muscowitischen und Persischen Reyse*. Holstein.
- Oliviera, R. H. & Cintra, J. P. (2019). A reforma cartográfica de Delisle: comparação entre o manuscrito da Torre do Tombo e a Dissertação publicada pela Academia de Ciências. VIII *Simpósio Luso-Brasileiro de Cartografia Histórica Porto*, Baião, Chaves, 35-50.
- Ortelius, A. (1570). *Thaterum orbis terrarium*. Antverpiae: Apud Aegid.
- Stewart, G. (1985). *American Place Names: A Concise and Selective Dictionary for the Continental United State of America*. New York: Oxford University of Press.
- Thévenot, d. J. (1647). *Suite Du Voyage De Levant*. Paris: Charles Angot.
- Thévenot, d. J. (1687). *The travels of Monsieur de Thevenot into the Levant*. London: Printed by H. Clark, for H. Faithorne.

Transliteration

- Ibn al-Balkhī. (1995). *Fārsnāmah-yi Ibn al-Balkhī*. Edited by Le Strange G. & Nicholson, R. A. Tehran: Asāfīr.
- Abizadeh, S., Pirbabaei, M. T. & Nejad Ebrahimi, A. (2019). Re-reading the urban structure of Ardabil in the Safavid period based on the comparison of historical texts with Adam Olearius' map. *Fine Arts Journal*, 24(4), 71–82.
- Istakhri, A. I. I. M. (2004). *Al-Masalik wa-al-Mamalik*. Cairo: Al-Hay'ah al-'Āmmah li-Qusur al-Thaqāfah.
- E'temad al-Saltaneh, M. H. (1984). *Tatbiq-e loġhat-e joghrafiya-ye qadim va jadid-e Iran*. Edited by Moġaddeth, M. H. Tehran: Amir Kabir.
- Tabrizi, M. H. b. K. (1963). *Borhan-e Qate'*. Edited by Moein, M. Tehran: Sina Bookstore.
- Tattavi, Q. A. & Qazvini, A. (2003). *Tarikh-e Alfīy*. Translated by Tabatabaei Majd, Gh. Tehran: Elmi-Farhangi.
- Hafez Abru, S. (1996). *Joghrafiyā-ye Hafez Abru*. Edited by Sajjadi, S. & Alidavood, A. Tehran: Mirath-e Maktub.
- Khānġi, M. A. (1907). *Munajjim al-'Umrān fī al-Mustadrak 'alā Mu'jam al-Buldān*. Maṭba'at al-Sa'ādat.
- Khāndmīr, G. (1993). *Mā'athir al-Mulūk*. Edited by Moaddeth, H. Tehran: Resaneh.
- Reza, E., Kouras, Gh., Imamshoushtari, M. A. & Entezami, A. A. (1971). *Āb va fan-e ābiyāri dar Irān-e bāstān* [Water and irrigation technology in ancient Iran]. Vezārat-e Āb va Barq [Ministry of Water and Electricity Publications].
- Rumlū, H. (2005). *Aġsan al-Tawārīkh*. Edited by Navā'ī, A. H. Tehran: Asatir.
- Zare, A. R. (2008). *Band Amir*. Qom: Hodhod.
- Amiri, M. [Trans.] (2002). *Safarnameh-ye Venizian dar Iran* [Venetian travelogue in Iran]. Tehran: Kharazmi.
- Chardin, J. (1993). *Safarnameh-ye Chardin* [Chardin's Travelogue]. Translated by Yaghmaee, I. Tehran: Toos.
- Shabankara'i, M. b. A. b. M. (2003). *Majma' al-Ansāb*. Edited by Moġaddeth, M. H. Tehran: Amirkabir.
- Sefātġol, M. (2004). Naqshe-negari va Khalij-e Fars: Manzar-e Safavi [Cartography and the Persian Gulf: The Safavid View]. *Majaleh Takhassosi-e Groh-e Tarikh Daneshkadeh Adabiyat va Olum Ensani Daneshgah Tehran* [Specialized Journal of the History Department, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran], 4(5), 215–230.
- Safarzāei, A. & Molazei, Y. (2022). Geographical History of Makran in the Safavid Period Based on European Historical Maps. *Historical Research Studies*, 13(2), 95-118.
- Ghaffari-Kashani, Q. A. (1985). *Tarikh-e Negarestan*. Edited by Modarres-Gilani, M. Tehran: Hafez Bookstore.

- Forasht-Shirazi, M. N. (1998). *Āsār-e 'Ajām*. Edited by Rastegar Fasa'i, M. Tehran: Amir Kabir.
- Faridi-Majid, F., Heravi, J. & Bahramzadeh, M. (2023). The political domain and concept of Iran in the first half of the Safavid rule based on European historical maps (1511–1600 CE/ 907–1008 AH). *Studies in Islamic History*, 4(14), 79-108.
- Faridi-Majid, F., Heravi, J. & Bahramzadeh, M. (2022). The Province (State) of Gilan and Hyrcania in the Safavid Period Based on Adam Olearius's Geographical Map of 1656 AD/ 1066 AH in Comparison with the Book *Mokhtasar-e Mofid* (1087 AH). *Journal of Local Histories of Iran*, 11(1), 15–28.
- Fasa'i, H. M. H. (2003). *Farsnameh-ye Naseri*. Edited by Rastegar Fasa'i, M. Tehran: Amirkabir.
- Figueroa, G. D. (1985). *Safarnameh-ye Figueroa* [Travelogue of Figueroa]. Edited by Samiei, Gh. Tehran: No [New publication].
- Qomi, Q. A. (2004). *Khulāṣat al-tawārīkh*. Edited by Eshraghi, E. Tehran: Tehran University Press.
- Karam-Hamadani, A. (2004). Band-e Amir. In *The Great Islamic Encyclopedia* Edited by Mousavi Bojnourdi, K. Vol. 12, 581–582. Tehran: Markaz-e Da'erat-ol-Ma'aref-e Bozorg-e Eslami.
- Krimian Sardashti, N. (1998). Band-e Amir (1). In *Danesnameh Jahan-e Eslam* Edited by Haddad Adel, G A. Vol. 4, 259-261. Tehran: Bonyad-e Da'erat-ol-Ma'aref-e Islami.
- Ganji, M. H., Vosoughi, M. B., Safinejad, J., Faridi-Majid, F. & Anvari, A. H. (2007). *Description of the Persian Gulf in Historical Maps*. Edited by Habibi, H. Tehran: Bonyad-e Iranshenasi [Iranology Foundation].
- Gilani, Sh. (1973). *Tarikh-e Mazandaran*. Edited by Sotoudeh, M. Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran [Iranian Culture Foundation].
- Mostowfi, H. (1396). *Nuzhat al-qulub*. Edited by Mohaddes, M. H. Tehran: Safir Ardehal.
- Mostowfi-Yazdi, M. M. (2011). *Mokhtasar Mofid*. Edited by Afshar, I. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar's publications.
- Moghaddasi, A. M. b. A. (1982). *Ahsan al-Taqasim fi Ma'rifat al-Akalim*. Translated by Monzavi, A. Tehran: Sherkat Moalefan va Motarjeran Iran [Iranian Authors and Translators Company].
- Molazei, Y. (2025). Rooting the name of Babagambar Lake in Khorasan Province based on Adam Olearius's Map of Safavid Iran: A Comparative and Analytical Reading. *Journal of Local Histories of Iran*, 13(1), 67-85.
- Niebuhr, C. (1975). *Safarnameh-ye Niebuhr* [Niebuhr's Travelogue]. Translated by Rajabi, P. Tehran: Tuka.
- Vosooghi, M. B. & Sefatgol, M. (2017). *Atlas of the History of Iranian Ports and Seafaring*. Tehran: Sāzman-e Banādar va Daryānavardi [Ports and Maritime Organization].



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 Sect Who Might Set All North Africa Ablaze: The *Senussis* (1850-1914)

Mohammad Ali Kazembeyki¹ 

1. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (mabeyki@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 25 January 2025
Received in revised form:
18 January 2026
Accepted: 13 February 2026
Published online: 11 March 2026

Keywords:

Sanusiyya,
Islamic Movements,
Libya,
Africa,
Colonialism

ABSTRACT

The growth of Islamic movements in Muslim societies during the recent decades has brought about increasing attention of scholars to roots and records of such happenings. In this field, the study of Muslims' responds to the colonial presence of European powers in Islamic lands, attracting academics, has resulted in various theories. Following this approach, the present work aims to study the movement of an Islamic sect, namely *Sanusiyya/ Senussiyyah*, in north Africa, especially in Libya, during 1850-1914 when their successful struggle against European colonial powers helped Muslim awaking much. The findings show that from ideological point of view, *Sanusis'* beliefs were founded on local understanding of Islam-Sufism in Libya. This restricted expansion of *Sanusism* within and without Libya. As to the financial resources, the *Sanusis* were mostly dependent on slave trade. But this asset became unreliable as a result of slavery trade prohibition policy of the great powers in the 19th century.

In the field of political-military efforts, it seems that the origin of *Sanusis'* achievements should be searched for in the colonial policies of Britain (in Egypt and Sudan) and France (in Tunis and Algeria) who to avoid unnecessary conflicts preferred to keep Libyan desert as a buffer between their colonies, while weakness prevented the Ottomans' involvement in Libyan affairs. Having accepted legitimacy of the Ottoman Caliphate, the *Sanusis* took advantage of the existing power vacuum and established themselves in Libya (mid-19th century). Since then, till the beginning of the Great War (1914) they conducted the *Jihads* and operations against both French and Italian colonialism in Libya itself.

Cite this article: Kazembeyki, M.A. (2026). The Sect Who Might Set All North Africa Ablaze: The *Senussis* (1850-1914). *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 251-295.
DOI: 10.22059/jhic.2025.389405.654552



© The Author(s).
DOI: 10.22059/jhic.2025.389405.654552

Publisher: University of Tehran Press.

سنوسیه: فرقه‌ای که می‌توانست سراسر شمال آفریقا را به آتش بکشد (۱۸۵۰-۱۹۱۴) او^۲

محمدعلی کاظم‌بیگی^۱

۱. دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mabeyki@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۶</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۲۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۴</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰</p> <p>کلید واژه‌ها: سنوسیه، جنبش‌های اسلامی، لیبی، آفریقا، استعمار.</p>	<p>در دهه‌های اخیر افزایش تحركات اسلامی سبب توجه فزاینده پژوهشگران به ریشه‌ها و سوابق چنین جنبش‌هایی در جوامع اسلامی شده است. در این زمینه، مطالعه واکنش مسلمانان به حضور استعماری قدرت‌های بزرگ اروپایی در سرزمین‌های اسلامی نظریه‌های مختلفی را به بار آورده است. پیرو این رویکرد، تحقیق حاضر به مطالعه حرکت فرقه‌ای اسلامی موسوم به «سنوسیه» در شمال آفریقا، به‌ویژه لیبی، در فاصله ۱۸۵۰-۱۹۱۴م. اختصاص دارد که مبارزات موفق این فرقه علیه قدرت‌های استعمارگر اروپایی به بیداری جهان اسلام کمک کرد. یافته‌ها نشان می‌دهد که از لحاظ عقیدتی، سنوسیه بر اساس برداشتی محلی از اسلام - طریقت شکل گرفته بود. این ویژگی توسعه جنبش را در داخل و خارج از لیبی محدود می‌کرد. از زاویه منابع مالی، جنبش سنوسیه بیش از هر چیز وابسته به تجارت برده بود که با سیاست جلوگیری تجارت برده از سوی قدرت‌های بزرگ در سده ۱۹م. غیرقابل اتکا شد.</p> <p>در عرصه اقدامات سیاسی - نظامی به نظر می‌رسد که سرچشمه موفقیت‌های سنوسیه را باید در سیاست استعماری بریتانیا در مصر و سودان، و فرانسه در الجزایر و تونس جست‌وجو کرد که جهت جلوگیری از برخورد، ترجیح دادند بیابان لیبی منطقه‌ای حائل میان مستعمرانشان باشد. این در حالی بود که ضعف مانع از مداخله عثمانی در امور لیبی می‌شد سنوسیه ضمن پذیرش مشروعیت خلافت عثمانی و با استفاده از خلأ قدرت موجود، از اواسط سده ۱۹م. خود را در لیبی تثبیت کردند. از آن پس تا آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۴م) سنوسیه رهبری جهاد و نیز مبارزه علیه استعمار فرانسه و ایتالیا را در لیبی در پیش گرفتند.</p>

استناد: کاظم‌بیگی، محمدعلی (۱۴۰۴). سنوسیه: فرقه‌ای که می‌توانست سراسر شمال آفریقا را به آتش بکشد (۱۸۵۰-۱۹۱۴). پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، ۵۸(۲)، ۲۵۱-۲۹۵.
DOI: 10.22059/jhic.2025.389405.654552



© نویسندگان.
DOI: 10.22059/jhic.2025.389405.654552

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقاله حاضر به رسم یادبود به دانشجویانی اهدا می‌شود که با هم به مطالعه تاریخ جهان اسلام در دوران جدید پرداختیم.
۲. این عنوان ملهم از عنوان مقاله‌هایی درباره سنوسیه در یکی از نشریات انگلیسی‌زبان در قرن نوزدهم میلادی است.

جهان اسلام و پدیده استعمار

از آغاز سده ۱۹م. / ۱۳ق. جهان اسلام شاهد تحولی چندبعدی شد:

(الف) ضعف فزاینده حکومت‌های مسلمان در مغرب (مراکش)، عثمانی، ایران و شبه قاره هند؛

(ب) دست‌اندازی قدرت‌های استعماری اروپایی؛

(ج) اصلاحات حکومتی نه‌چندان مؤثر ملهم از غرب در مصر، مغرب، تونس، عثمانی و ایران؛

(د) بیداری و تحرکات مسلحانه مردمی برای تغییر شرایط یادشده.

در مورد جنبش‌های مردمی مسلحانه باید از «اسلام» به عنوان بستر فکری و فصل مشترک اکثر قریب‌به‌اتفاق آن‌ها یاد شود (Peter, 1979: chapters 3 & 4). با توجه به تعدد جنبش‌ها، چنین بستری، نشانه تجدید حیات «اسلام» در سده نوزدهم نیز تلقی شده است. از سوی دیگر از سده هیجدهم میلادی ظهور جریان‌های اصلاح‌طلبانه در تصوف / طریقت - «نصوصوفیسم»^۱ - پدیده‌ای دیگر در جهان اسلام بود که با جذب توده‌های مردم، خیلی زود جایگاه ممتازی را در تحولات فکری و نیز مبارزات مسلحانه ضد استعماری به دست آورد (Muedini, 2015: 134-145). از لحاظ نظری علی‌القاعده اسلام و تصوف می‌توانستند با تجمیع و انسجام نیروهای اجتماعی به تشدید تلاش‌های ضد استعماری و تحول درونی در جهان اسلام منجر شوند. ولی همین «اسلام» و نیز «تصوف» که به مقاومت مسلحانه در جهان اسلام انگیزه و جهت می‌دادند، هیچ‌گاه موجب جنبشی فراتر از سطح محلی نگردیدند تا به حرکتی همگانی و سراسری در جهان اسلام تبدیل شوند. در واقع «اسلام» و «تصوف» مطرح در این تحرکات، به‌رغم پویایی با داشتن ویژگی‌های «بومی» در مقوله ایدئولوژی‌های «محلی» بودند. از سوی دیگر، حرکت تجدید حیات اسلام در نیمه دوم سده نوزدهم ابعاد جدیدی پیدا کرد. تجدیدنظر در برداشت‌ها از دین و ضرورت رویکرد به تعقل و علوم غربی پیشنهادی جدید از جانب رهبران اصلاح فکر دینی بود که حصول نتایج آن به زمان نیاز داشت.^۲ به همین سبب، ماهیت دسته اخیر با جنبش‌های مسلحانه اسلامی علیه استعمار متفاوت بود.

جنبش‌های مبتنی بر اسلام و طریقت «محلی» کاستی‌های خود را داشتند. چنین تحرکاتی به جای تجمیع نیروهای اجتماعی علیه استعمار و برپایی نظام سیاسی آرمانی، راه را برای هم‌چشمی نهضت‌های مجاور هموار می‌ساختند. به عنوان نمونه، از مخالفت وهابیه (در جزیره‌العرب) و نیز طریقت تیجانیه (در الجزایر) با فرقه سنوسیه (در سرزمینی که در سده بیستم میلادی، لیبی و سپس جمهوری عربی لیبی نام

۱. Neo-Sufism، اصلاحات در تصوف سنتی که پاسخی به فشارهای متشرعه بود، به تغییرات نظری و عملی منجر شد که نصوصوفیسم نام گرفت. در مورد تعریف، مصادیق و تفاوت‌های میان نصوصوفیسم و تصوف سنتی اتفاق نظر به چشم نمی‌خورد (ر.ک. O'Fahey & Radtke, 1993: 52-87; Voll, 2008: 314-330).

۲. به عنوان نمونه سر سید احمد خان و شیخ محمد عبده.

گرفت) و نیز مخالفت سنوسیه با قیام مهدی در سودان اطلاع کافی در دست است (نک. دنباله). قطعاً چنین رقابت‌هایی بر قدرت‌های استعماری در شمال آفریقا -فرانسه و بریتانیا- پوشیده نبود، به‌ویژه آنکه از این اختلاف سود می‌بردند. ضمناً باید به یاد داشت تحرکات مذکور مربوط به دورانی است که تجدید حیات اسلام و اسلام‌گرایی اندیشه‌ای غیر حکومتی بود و قدمتی بیش از «سیاسی‌سازی حکومتی اسلام»^۲ داشت که بعداً در دستور کار عثمانی قرار گرفت.^۳ در مورد اخیر گفتنی است که تبلیغ «اتحاد اسلام»^۴ و اعلان «جهاد» از سوی عثمانی در جنگ جهانی اول نیز عملاً نتوانست انگیزه‌ای برای همدلی، همگرایی و بسیج جهان اسلام علیه قدرت‌های غربی شود.^۵

توسل به جریان تجدید حیات اسلام و تصوف برای مقابله با استعمار، قطع‌نظر از نتایج آن‌ها، از همان قرن نوزدهم میلادی توجه بسیاری را -البته با انگیزه‌های متفاوت- در جهان اسلام و غرب به خود جلب کرد. مقاله حاضر به مطالعه تأثیر غرب در ظهور سنوسیه و همچنین بررسی جایگاه این فرقه در تحولات سیاسی لیبی در فاصله ۱۸۵۰-۱۹۱۴م. اختصاص دارد. وقوع جنگ جهانی اول در پایان دوره مطرح‌شده سرآغاز مرحله‌ای جدید در مبارزات ضد استعماری سنوسیه است که موضوع پژوهش حاضر نیست.

ادبیات مربوط به جنبش‌های مسلمانان در آفریقا، قطع‌نظر از نتایج آن‌ها، غنی است. ولی این ادبیات عمدتاً متکی به گزارش‌ها و تحقیقات مأموران مستعمراتی است؛ از این‌رو، اعتماد به آن‌ها نمی‌تواند تصویری واقع‌گرایانه از تحرکات اسلامی ارائه کند (Knysh, 2002: 139-140). در این زمینه جنبش سنوسیه مستثنی نیست که این خود موضوع تعداد قابل‌توجهی از پژوهش‌ها بوده است. قطع‌نظر از حذف حتی‌المقدور نقش تاریخی ایشان در تألیفات عصر سرهنگ معمر قذافی در لیبی (حک. ۱۹۶۹-۲۰۱۱)، پژوهشگر با شمار زیادی از آثار با دو دیدگاه به‌شدت منفی غربی، به‌ویژه به قلم نویسندگان فرانسوی^۶ و نگاه بسیار مثبت و تحسین‌آمیز اسلامی -عربی مواجه است. در مورد دیدگاه منفی یادآور می‌شود که مبارزه مسلحانه سنوسیه سال‌ها بزرگ‌ترین تهدید برای استعمار فرانسه، ایتالیا و نهایتاً بریتانیا در آفریقا بود که بازتاب منفی آن در منابع مربوط به این کشورها نباید فراموش شود. به عنوان نمونه، ک. وایکر^۷، پژوهشگر شناخته‌شده در زمینه

۱. منظور از این اصلاح دنباله همین مقاله است.

2. Politicization

۳. مقایسه یافته‌های کمال کارپات در مورد سیاسی‌سازی اسلام در اواخر عصر عثمانی (Karpat, 2001) با مطالب مقاله حاضر، تفاوت جریان تجدید حیات اسلام و تصوف جدید با سیاست عثمانی را -که متأخر است- نشان می‌دهد.

4. Pan-Islamism

۵. به عنوان نمونه، مطالب نشریات جهان اسلام علیه اعلان جهاد از سوی عثمانی بهترین نشانه عدم وحدت و نیز ناکارآمدی سیاست عثمانی است (ر.ک. Van Rensselaer Trowbridge & Effendi Abd-ul-Ahad, 1915: 413-425).

۶. برای کتابشناسی سنوسیه و ویژگی آثار غربی ر.ک. Evans-Pritchard, 1945-1949.

7. K. S. Vikør

تصوف در آفریقا و سنوسیه، با ذکر منابع فرانسوی به عنوان گزارش‌های سانسور شده پلیس، در اعتبار آن‌ها تردید نشان داده است (2 Knysht: 140, note). در مورد نظر مثبت پژوهشگران عرب نیز توضیح آنکه میان جنبش‌های اسلامی و ملی تمایز چندانی قائل نیستند. برای اینان نهضت سنوسیه نشانه بیداری و تلاش اعراب برای ایجاد کشور و حکومت ملی تلقی می‌شود. لیبی بخشی از امپراطوری عثمانی بود؛ در مورد آثار پژوهشگران ترک باید توجه داشت که از دهه ۱۹۸۰ تفسیر تاریخ ترکیه بر اساس دیدگاه اسلام‌گرایانه موجب تجدیدنظر تدریجی در آثار ملی‌گرایانه دهه‌های قبل شده است. تأثیر چنین تغییری در آثار ایشان در زمینه جنگ ایتالیا - عثمانی و سنوسیه نیز به چشم می‌آید (Kasuya, 2009: 205).

محمد بن علی الحسنی السنوسی و برآمدن سنوسیه در شمال آفریقا

سنوسیه یک فرقه متأخر اسلامی است که پیروان خود را در شمال آفریقا، به‌ویژه لیبی و مناطق جنوب آن دارد. بنیان‌گذار این نحله، محمد بن علی الحسنی السنوسی / سنوسی کبیر (۱۲۰۲-۱۲۷۶ ق. / ۱۷۸۷-۱۸۵۹ م.) یک علوی بود که در مستغانم (در الجزایر) به دنیا آمد. استادش احمد بن ادیس الحسنی (۱۱۷۲-۱۲۳۵ ق. / ۱۷۵۹-۱۸۳۷ م.) چهره شاخص علمی، عارف و صوفی اهل فاس (در مغرب) بود که طریقت ادیسیه منسوب به اوست. محمد بن علی السنوسی در نیمه سده ۱۳ ق. / ۱۹ م. آغازگر حرکتی عقیدتی - سیاسی در شمال آفریقا گردید که اسلام در آن منطقه گسترده از بابت مقاومت در برابر استعمار کارنامه‌ای شایان توجه دارد (Iba Der Thaim, 2016: 91-96).

محمد بن علی پس از تحصیلات سنتی، در پی حمله فرانسه به الجزایر، در ۱۸۳۰ م. ابتدا به فاس (در مغرب) و از آنجا از طریق الجزایر، تونس، طرابلس الغرب / طرابلس (تربیولی) در لیبی به بندر اسکندریه (در مصر) و سپس مکه رفت. در بازگشت از این سفر معنوی، مدتی در اسکندریه مستقر شد و با تأسیس زاویه‌ای در آنجا، به انتشار تعالیم خود پرداخت. آموزه‌های او که ترکیبی از باورهای نوصوفیانه و اندیشه تجدید حیات اسلام بود، خیلی زود به تکفیرش از سوی شیخ‌الاسلام قاهره و گریزش از مصر به جانب غرب انجامید. آنگاه استقرار در بنغازی (سیرنائیک، شمال شرق لیبی) را بر بازگشت به وطن ترجیح داد، زیرا در الجزایر از یک سو فرقه تیجانیه مجالی برای اندیشه‌ای متفاوت باقی نمی‌گذاشت^۱ و از سوی دیگر از ۱۸۳۰ م. هرگونه فعالیت استقلال طلبانه در آنجا با مشت آهنین استعمارگران فرانسوی مواجه می‌شد. بنغازی منطقه‌ای قبایلی با ویژگی‌های جغرافیایی - اقلیمی، باورها و سنت‌های خاص خود بود. از این رو، حضور محمد بن علی با نفوذ عقیدتی در میان قبایل بدوی آنجا همراه شد که به نوبه خود پشته‌های انسانی و مالی سنوسیه گشتند.^۲

۱. در الجزایر تیجانیه افزون بر تبلیغات علیه سنوسیه، استعمارگران فرانسوی را نیز علیه سنوسیه تحریک می‌کردند (Slight, 2019: 72).

۲. برای گسترش عقاید سنوسیه در میان قبایل به بحث مشروح ایونز - پریچارد (Evans-Pritchard, 1949: chapter III) رجوع کنید که مبتنی بر دیدگاهی انسان‌شناسانه است. دیدگاه مذکور برای گسترش آرای محمد بن علی سنوسی در میان قبایل بنغازی

محمد بن علی سنوسی را باید از متفکران عصر خود دانست که رهایی اسلام از وضع ناگوار موجود و در نتیجه بهبود شرایط زندگی برای مسلمانان در مرکز اندیشه هایش قرار داشت. تعلیم او آمیزه‌ای از شریعت و طریقت بود که هردو، به‌ویژه تصوف، در جنبش‌های ضد استعماری در آفریقا جایگاهی خاص داشتند (Vikør, 2014). قرآن و سنت، اقوال سلف و عقل، مبانی دعوتش بودند که در میان آن‌ها عقل از این جهت حائز اهمیت ویژه‌ای است که به مفهوم باز کردن باب اجتهاد در فقه بود و این با مذهب مالکی خود او همخوانی نداشت.^۱ «رویگرد ما [سنوسیه] کتاب و سنت، یعنی قرآن و حدیث می‌باشد که بر سه اصل استوار است: ۱. فراگیره علم و آموزش آن؛ ۲. ارشاد بندگان به سوی پروردگارشان و دعوتشان به سوی او؛ ۳. جهاد در راه خدا برای اعتلای کلمه الله» (عبدالملک بن عبدالقادر، ۱۹۶۶: ۲۸-۲۷). در میان این اصول، جهاد عاملی بود که ماهیت جنبش سنوسیه را از حرکتی صوفیانه و صلح‌جویانه به نهضتی مسلحانه تغییر می‌داد.^۲ در افق چنین اصولی تقویت اسلام، تغییر سیاست عثمانی در تقلید از غرب و نیز مقابله با اروپاییان اهداف محمد بن علی سنوسی بودند. این تفکرات، سنوسیه را در قیاس با سایر تحركات اسلامی وقت، کامل‌ترین می‌کرد (Ghāzi, 1983: 39-41).

محمد بن علی با تحمیل حضور خود در لیبی به خلافت کم‌رمق عثمانی^۳ تا ۱۸۵۲ م. موفق شد که با تأسیس «زاویه‌های» متعدد به عنوان محل تجمع و آموزش تعلیم به پیروان و نیز از طریق تألیفات و اعزام شاگردانش (با عنوان مُقَدِّم، جمع: مُقَدِّمِین) به مناطق مختلف اندیشه‌هایش را منتشر کند.^۴ از ۱۸۵۵ م. او و اصحابش در اقدامی محتاطانه با مهاجرت از شمال لیبی به جنوب، در واحه جغبوب در مرز مصر مستقر شدند که محلی دورافتاده در مسیر یک راه کاروان رو مهم بود که شمال غرب آفریقا را به دلتای نیل متصل

مورد نقد قرار گرفته است (ر.ک. Peters, 2007). توصیفی که ج. همیلتون از منش، ظاهر (لباس) و اسب اصیل گرانبها به عمل آورده، بر منبع مالی خوب محمد بن علی دلالت دارد (نک. Hamilton, 1856: 268).

۱. به عنوان نمونه، نک. یحیی، ۲۰۲۲: ۶۷۳-۶۷۵؛ الدجانی: ۱۳۱-۱۶۶ (۱۳۳-۱۳۶ به معرفی آثار محمد بن علی اختصاص دارد)؛ حسینی، ۱۳۹۶ش: ۱۳۹-۱۴۱؛ Martin, 1976: 109ff.

2. Vikør, 1995: 241ff.; Muedini, 2015: 137-138: 140-141.

۳. روابط عثمانی - لیبی عموماً از منظر لیبی به موضوع مورد توجه قرار گرفته است، به عنوان نمونه (Ahmida, 2005): برای آشنایی با این رابطه از دیدگاه عثمانی، ر.ک.

Koloğlu, 2007; its summary idem, 2008: 275-282.

۴. در مورد محمد بن علی، افزون بر اظهارات ستایش‌آمیز منابع سنوسی (به عنوان نمونه، عبدالملک بن عبدالقادر، ۱۹۶۶)، گزارشی نسبتاً مفصل از جیمز همیلتون بر اساس مشاهدات شخصی او در ۱۸۵۲ م. در دست است (Hamilton, 1856: 266ff.); برای اطلاعات بیشتر راجع به شرح حال محمد بن علی سنوسی و فعالیت‌های او، ر.ک. Vikør, 1995; Martin, 100ff.

می‌کرد؛ افزون بر این، عثمانی و حکومت مصر هیچ نظارت و استیلائی بر جغبوب نداشتند. بدین ترتیب محمد بن علی و پیروانش در جغبوب از تهدید نظامی از سوی استانبول در امان بودند.^۱ گسترش آموزه‌های محمد بن علی سنوسی در منطقه‌ای گسترده از الجزایر تا مصر با افزایش منابع مالی و انسانی او همراه بود. قلمرو نفوذش به سبب مدیریت مسیرهای حج (غربی - شرقی) و بازرگانی،^۲ به‌ویژه تجارت برده (جنوب - شمال)، منابع مالی لازم را در اختیار تشکیلات سنوسیه در عصر او و نیز جانشینانش می‌گذاشت.^۳ این در حالی بود که امنیت و سیاست تشویق تجارت جانشینش، محمد المهدی، رونق بیشتر تجارت از مسیر لیبی را در پی داشت، به‌ویژه آنکه تأسیس و تداوم فعالیت زاویه‌های پرشمار با سکنه دائمی در مسیر مناطق مرکزی آفریقا به لیبی و نیز در مناطق قبایل بیابانگرد، خود به امنیت پایدار منجر می‌شد.^۴

منابع مالی سنوسیه وضعیتی ثابت نداشت و از متغیرهای خارجی تأثیر می‌پذیرفت. در دهه ۱۸۸۰م. حضور استعماری غرب در آفریقای مرکزی و جنگ‌ها در حوضه دریاچه چاد موجب کاهش چشمگیر تجارت جنوب-شمال از طریق صحرای لیبی شده بود (نک. دنباله).^۵ افزون بر این، جلوگیری از تجارت برده کاهش جایگاه این بخش از داد و ستد جهانی و در نتیجه قطع این منبع مالی سنوسیه را به دنبال داشت.^۶ با وجود این، برآوردهای موجود حاکی از تبادلات بازرگانی چشمگیر میان جنوب و شمال از طریق بنادر بنگازی و تریپولی در سال‌های ۱۸۹۵-۱۹۱۱م. است (Cordell: 21). ولی بی‌تردید استیلای استعماری فرانسه بر ودای^۷ و مناطق جنوب لیبی در آفریقا مرکزی از یک‌سوی، از سوی دیگر اشغال بنادر طرابلس و بنگازی به وسیله ایتالیا (از ۱۹۱۱م. به بعد) پیامد خود را به شکل کاهش اهمیت راه‌های صحرا و در نتیجه نقصان

1. "Senoussi, the Sheikh of Jerboub" (1894). *Blackwood's Edinburgh Magazine*, Vol. 156, 29.

2. For instance, see Stein, 2008: 84ff.; Boahen, (1962); Cordell (1977).

۳. در مورد جایگاه چاد و لیبی در مورد برده در آفریقا در سده‌های ۱۹ و ۲۰ ر. ک.

"Egypt and the Soudan". *Anti-Slavery Monthly Reporter; Under the Sanction of the British and Foreign Anti-Slavery Society*, 1 Mar 1899, 103-106; Azevedo, 1982.

برای حمایت محمد المهدی از تجارت برده، نک.

V. J. Krik (Slave Trade Conference) to Salisbury, 7 June 1890 in Further Correspondence Respecting the Conference Relating to Slave Trade Held at Brussels, 1890, TS Selected Foreign Office Files on Africa: 355-356, no. 437; cf. Further correspondence respecting the conference relating to the slave trade, held at Brussels 1889-90, Part III. Vol. 39, Slavery and Anti-Slavery: A Transnational Archive in FO; Stanley (1893), 60-62.

4. Boahen, 1962: 353; *Italian Libya*: 31-35.

برای گسترش عقاید سنوسیه در میان بیابانگردهای موسوم به طوارق، ر. ک. King, 1908: 140.

5. Ahmida, 2005:8.

6. Vischer, 1909: 242, 263-264.

7. Vaday

چشمگیر منبع مالی سنوسیه نشان می‌داد.^۱ افزون بر آن معافیت مالیاتی فرقه از سوی دولت عثمانی نیز دوام پیدا نکرد و در نیمه دوم سده نوزدهم لغو شد (نک. دنباله).

مناسبات میان سنوسیه و سلطان عثمانی که خلیفه جهان اهل سنت محسوب می‌شد، موضوعی پیچیده و برای هر دو طرف از اهمیت خاصی برخوردار بود. تضعیف باب عالی با دعوت محمد بن علی برای تقویت و ارتقای جایگاه اسلام همخوانی نداشت. برای باب عالی نیز که قدرت گذشته خود را از دست داده بود، حذف سنوسیه، یعنی نیرویی بالفعل علیه پیشروی بیشتر قدرت‌های بزرگ در شمال آفریقا، نمی‌توانست سیاستی منطقی باشد. در منابع هیچ اقدامی از سوی محمد بن علی سنوسی علیه عثمانی گزارش نشده است؛ این در حالی بود که استانبول نیز تمایلی برای مقابله با او نشان نمی‌داد. به یک روایت، در پی استقلال عملی سنوسیه در ۱۸۵۶م، محمد بن علی با اعزام نماینده‌ای به استانبول متقاضی معافیت مالیاتی از باب عالی شد. سلطان عبدالمجید که خواهان حسن روابط با سنوسیه بود با صدور فرمانی این فرقه را از پرداخت مالیات معاف کرد. این معافیت در عصر جانشین او، سلطان عبدالعزیز، تکرار شد. چنین سیاستی به مفهوم شناسایی رسمی سنوسیه از سوی باب عالی بود.^۲ از سوی دیگر، در مورد و حدود این معافیت مالیاتی، به‌ویژه پس از سلطان عبدالعزیز، جای تردید وجود دارد (Le Gall, 1989: 99-100).^۳

محمد المهدی السنوسی

با درگذشت محمد بن علی سنوسی (۱۸۶۰م) بنا بر وصیت او پسر کوچک‌ترش، محمد (۱۸۴۵-۱۹۰۲م)، با لقب «المهدی» رهبر سنوسی‌ها شد.^۴ در دوره رهبری او، برادر ارشدش، محمد الشریف (۱۸۴۴-۱۸۹۵م)، گرچه تا پایان عمر از مقامات مهم در اداره امور قلمرو سنوسیه بود، هیچ‌گاه مدعی رهبری سنوسیه نشد.^۵ در مورد رهبری محمد المهدی پیش از هرچیز باید از تبلیغ و فرهنگ به عنوان اولویت او یاد می‌شد که مبتنی بر تأسیس هرچه بیشتر زاویه‌ها بود. تا ۱۸۸۸ تعداد زاویه‌های سنوسی به ۸۶ باب بالغ شده بود (بنغازی: ۳۸ زاویه؛ طرابلس و فزان: ۱۸ زاویه؛ مصر: ۱۷ زاویه؛ جزیره العرب، شمال و مرکز آفریقا: ۱۳ زاویه). این تعداد تا پایان عمر

1. Codrell, 1977: 21ff.

2. *A Handbook of Libya*, 1920: 62; Evans-Pritchard, 1949: 91.

۳. مؤید عدم تداوم بخشودگی مالیاتی، تصمیم شریف احمد سنوسی، سومین شیخ سنوسیه، در ۱۹۱۱م. برای سفر به استانبول به منظور اعلام وفاداری به سلطان عثمانی و تقاضای معافیت مالیاتی است، نک. *African World and "Egypt"* (19 August 1911). *Cape-Cairo Express*, Vol. XXXVII (477): 76.

۴. در مورد ارتباط این لقب با باور مسلمانان به رهبری موعود و انقلاب جهانی توضیح آنکه از سنخ اعتقاد شیعیان دوازده امامی نیست و با آن تفاوت دارد، ر.ک. Wingate, 1891: 5-6.

۵. برای محمد الشریف و نقش او در دوره رهبری محمد المهدی، نک. White, 1899: 136-137.

او در ۱۹۰۲م. به بیش از ۳۰۰ زاویه بالغ گردید که در فاصله مغرب تا مکه پخش بودند. این مؤسسات افزون بر تبلیغ عقاید سنوسیه و علوم اسلامی، سازماندهی فرقه و نفوذ محمد المهدی را در لیبی و مناطق همجوار آن، از جمله آفریقای مرکزی، تأمین می‌کردند.^۱ مبلغین او در سراسر شمال آفریقا از مغرب تا زنگبار و طرابلس در سوریه مسلمانان را به محمد المهدی دعوت می‌کردند. در سودان پیش از ظهور مهدی سودانی عقاید سنوسیه در میان قبایل مسلمان منتشر شده بود.^۲

دوره رهبری محمد المهدی با تحولاتی جدید در شمال آفریقا همراه بود. در ۱۸۸۱م. ناامنی ناشی از تحرکات قبایل در مرز مستعمره الجزایر بهانه فرانسه برای تصرف نظامی تونس شد که البته از پیش موافقت بریتانیا و آلمان را برای چنین اقدامی به دست آورده بود (Ganiage, 1985: 182).^۳ با این پیروزی، به نظر می‌رسید که اشتباهی پاریس برای بلع طرابلس نیز تحریک شده باشد.^۴

از اواسط ۱۸۹۱م. در لیبی زمزمه ظهور قریب‌الوقوع مهدی موعود به گوش می‌رسید.^۵ گرچه جنبش‌ها و شورش‌های مردمی ریشه در نارضایتی دارند، طرح مهدویت در نهضت‌های اسلامی بر عمق نارضایتی و ضرورت تحولات بنیادی و همه‌جانبه دلالت می‌کند. سخن از ظهور یک «مهدی مراکشی» در آفریقا در آخرین روز ۱۸۸۱م. در مطبوعات غربی مطرح شده بود.^۶ یک دهه بعد سخن از برآمدن مهدی بار دیگر به روزنامه‌ها راه پیدا کرد. در پایان سال ۱۸۹۱م. روزنامه «تایمز» مقاله‌ای به قلم خبرنگار خود در تریپولی / طرابلس (لیبی) منتشر کرد که در آن پس از ذکر فعالیت‌های محمد بن علی السنوسی و محمد المهدی، آمده بود که از چند سال قبل، یعنی از ۱۸۷۸م، خیر ظهور «مسیح» یا «مهدی» در آغاز محرم ۱۳۰۰ق. (آغاز سده ۱۴ ق.) / ۱۲ نوامبر ۱۸۸۲ در لیبی دهان به دهان می‌شد. این موعود قرار بود که از طنجه (در مغرب) تا تریپولی (در سوریه) را به تصرف خود درآورد. بنا بر توصیفات که از نسب عالی، ویژگی‌های جسمانی (چشمان آبی و طول بیشتر یک دست) و سن مهدی منتظر (۴۰ سال) به عمل می‌آمد، این موعود نمی‌توانست کسی جز محمد المهدی باشد که در آستانه ۴۰ سالگی بود. در سال‌های رواج پیش‌بینی ظهور قریب‌الوقوع مهدی، مبلغان سنوسی به مخاطبان لزوم مقابله با مسیحیان، نوآوری‌های ایشان و نیز تکلیف هر مسلمان در

۱. برای اطلاعات در مورد زاویه‌های سنوسیه، تشکیلات و آداب آن‌ها، ر.ک. Simon, 1987: 9; Adams, 1946: 31-35.

۲. خبرنگار منچسترگاردین در قاهره در گزارشی که در هشتاد و نهمین اجلاس انجمن جغرافیایی منچستر قرائت شد، به مطلب فوق اشاره کرده است. ر.ک.

"El Senoussi and the Mahdi", 1889: 94.

۳. فرانسه مسؤلیت تحرکات اسلام‌گرایان در جنوب الجزایر را متوجه عثمانی می‌کرد، ر.ک. France and the Port. *Standard*, 30 June 1881.

4. Manchester Guardian, 29 June 1981 (article 4, no title).

5. Turkey and Tripoli. *Daily Telegraph*, 28 June 1891.

6. A Moorish Messiah. *Spectator*, 31 Dec 1881, 1673-1674.

7. *The Times*

استفاده از هر وسیله ممکن برای جلوگیری از پیشروی مسیحیان در «دارالاسلام» را یادآوری می‌کردند.^۱ در همان وقت کاپیتان کامپریو، فرستاده انجمن اکتشافات بازرگانی میلان (ایتالیا)، سفر خود به سیرنائیک/ بنغازی و رابطه غیردوستانه سنوسی‌های متعصب آن منطقه با اروپاییان را در روزنامه مورد تأکید قرار داده بود.^۳

پیش از موعود پیش‌بینی شده برای ظهور «مهدی»، شمال آفریقا شاهد تحولات جدید دیگری نیز بود. شرایط سیاسی بحرانی در مصر به سبب نافرمانی و اقدامات ضد غربی نظامیان ملی‌گرا به رهبری احمد عرابی پاشا و اسلام‌گرایان پس از سپتامبر ۱۸۸۱م. تا بدانجا وخیم شد که بریتانیا برای اعاده «ثبات و آرامش» به مصر و صد البته تأمین امنیت کانال سوئز به لشکرکشی به آن کشور و بمباران اسکندریه و مبادرت ورزید؛ این اقدامات نظامی از پشتیبانی و همکاری فرانسه برخوردار بود (۱۸۸۲م). در همان زمان سودان عرصه یک جنبش مسلحانه اسلامی به رهبری محمد بن احمد (فوت ۱۸۸۵م) علیه عثمانی و مصر گردید که سودان را در اختیار داشتند. خاستگاه عقیدتی نهضت اخیر تصوف و «مهدویت» بود و تا سرکوبی آن به وسیله بریتانیا در ۱۸۹۸م. ادامه داشت. ناگفته نماند که تونس نیز دستخوش ناامنی ناشی از تحرکات مسلحانه قبایل محلی بود (۱۵ مه ۱۸۸۲ / رجب ۱۳۰۰ق.).^۴ طولی نکشید که در اواخر رمضان ۱۳۰۰ق. خبر حرکتی مردمی علیه اروپاییان در طرابلس (لیبی) منتشر شد؛ کنسول ایتالیا در شهر موفق شد آن‌ها را از دست اهالی مسلمان نجات دهد (۶ اوت ۱۸۸۲ / ۱ شوال ۱۳۰۰ق.).^۵

شرایطی که در ۱۸۸۱-۱۸۸۲م. / ۱۳۰۰-۱۲۹۹ق بر منطقه وسیعی از تونس تا مصر و سودان حاکم شده بود، در بستر باورهای مردمی می‌توانست نشانه آخرالزمان و تداعی‌کننده قیام موعودی تفسیر شود که قرار بود در ۱۳۰۰ق. ظهور کند. شمال آفریقا در سال مذکور شاهد دو مهدی بود: الف) محمد بن احمد مهدی که قیام او در سودان موضوع کار حاضر نیست؛^۶ و ب) محمد المهدی سنوسی (در لیبی). در سال‌های

1. Tripoli. *Times*, 27 Dec. 1881; A Moorish Messiah. *The Spectator*, 54(31 Dec 1881), 1673-1674; Egyptian Notes. *Globe*, 7 July 1882.

2. قصد محمد المهدی برای اخراج مسیحیان از شمال آفریقا پیش از این نیز در مطبوعات آمده بود. ر.ک. *The Turkey and Tripoli*. *Times*, 28 June 1881.

۳. تاریخ گزارش خبر: ۵ دسامبر ۱۸۸۱.

3. Editorial Article 3 (no title), *Manchester Guardian*, 15 Sep t. 1881.

4. Tripoli. *Times*, 17 May 1882.

5. Tripoli. *Times*, 7 August 1882.

۶. در مورد قیام مهدی در سودان و اقدامات نظامی بریتانیا برای سرکوبی آن آثار متعدد منتشر شده است، به عنوان نمونه، ر.ک. Lugard (1895); Gleichen (1898); Holt (1970); Barthrop (1986); Butler (2007).

شاید رفتار ژنرال کیچنر پس از فتح ام دورمان در تخریب مقبره محمد بن احمد مهدی سودان، نبش قبر و پخش کردن بقایای جسد او بتواند بهتر از هر گزارشی اهمیت قیام محمد بن احمد مهدی را روشن سازد. نک.

After Omdurman: Killing the Wounded Lord Kitchener's Reply. *Times of India*, 10 April 1899.

رهبری محمد المهدی سنوسی شمال آفریقا دستخوش تحولات و تحرکات پر شمار بود که می‌توانست او را به یک کنشگر انقلابی فعال تبدیل کند. در همان سال ۱۳۰۰ق، ناظران غربی بر اساس پیشگویی ظهور مهدی موعود، بیم آن داشتند که رهبر سنوسیه با نفوذ گسترده‌ای که در شمال آفریقا داشت، به عنوان مهدی موعود آغازگر جهاد علیه اروپاییان شود یا آنکه به کمک عربی پاشا در مصر بشتابد که به جنگ با بریتانیا اشتغال داشت.^۱ با وجود این، محمد المهدی جانب احتیاط را از دست نداد. هیچ سندی مبنی بر ادعای مهدویت از سوی محمد المهدی سنوسی در دست نیست. افزون آنکه برخلاف شایعات مندرج در برخی از روزنامه‌ها،^۲ نه‌تنها گزارشی معتبر برای ارتباط او با مهدی سودانی وجود ندارد، بلکه برعکس، اطلاعاتی راجع به رقابت او با مهدی سودانی و هشدارش به مردم لیبی و مناطق همجوار در مورد پیوستن به شورشیان سودان در دست است.^۳ همچنین در سال‌های بعد به مقابله مسلحانه با شورشیان سودانی برخاست که از ایشان تحت عنوان «درویش» یاد می‌شود.^۴ بدین ترتیب، بریتانیا با سرکوبی پیروان مهدی سودانی، عملاً یک رقیب را از سر راه محمد المهدی برداشته بود. در قضیه عربی پاشا نیز محمد المهدی دعوت او را برای کمک به ملیون مصر نپذیرفت. مشی خودداری از درگیری غیرضروری در سراسر عمر او ادامه داشت، چنان‌که از ورود به رقابت‌های استعماری قدرت‌های اروپایی و قبول پیشنهادات آن‌ها نیز خودداری می‌کرد (عبدالمالک بن عبدالقادر: ۵۲-۵۱؛ Adams, 1946: 26).

1. Mahometan Agitation. Standard, 29 August 1822;

در آن زمان ظهور «مهدی» در ۱۳۰۰ق. به شدت توجه مطبوعات غربی را به خود جلب کرده بود، به عنوان نمونه، ر.ک.

The Coming of Mahdy (1882). Blackwood's Edinburgh Magazine, Vol. 132: 132ff.; The Coming of the Mahdi. New York Times, 3 Dec. 1882.

2. For instance, see "Renewed Alarm in Egypt, The Powerful Sheikh Senoussi said to have Declared for El Mahdi", Washington Post, 16 Jan. 1884; The Mahdi's Successor. Daily Telegraph, 7 Sept. 1885.

موضوع گزارش شایعات بی‌اساس در مورد محمد المهدی در مطبوعات غربی از چشم روزنامه تایمز هندوستان مخفی نمانده بود، نک.

Article 26 (no title). The Times of India, 4 March 1884.

3. The Rival Mahdis. Daily Telegraph, 18 May 1885; The War in Sudan. New York Times, 31 Jan. 1884; A Handbook of Libya, 1920: 62;

این موضع محمد المهدی به‌رغم دعوت کتبی مهدی سودانی برای همکاری بود (Holt, 1970: 113); برای اختلاف‌نظر میان مهدی سودانی و محمد المهدی، ر.ک. به عنوان نمونه به اظهارات جانبدارانه محمد فؤاد شکری (۱۹۴۸: ۷۱-۷۴) در تأیید مواضع رهبر سنوسیه.

4. For instance, see Threatened Attack upon Sudan. Pall Mall Gazette, Fourth ed. 13 Oct. 1890: 4; Egypt and the Dervishes. Daily News, 13 Oct. 1890; News has reached Tripoli that the Dervishes from the ..., Daily Telegraph, 20 July 1895; To Stop the Dervishes. New York Herald (Paris), 3 August 1895;

در دوره حکومت معمر قذافی این عدم همکاری محمد المهدی با مهدی سودانی نشانه ارتباط با غرب و مایه خرده‌گیری بر رهبر سنوسیه شد (حقیقه ادريس، ۱۹۷۶: ۱۲).

در قبال عثمانی، محمد المهدی پیرو مشی پدر بود و هیچ‌گاه درصدد تضعیف و درگیری با استانبول برنیامد. ولی به سبب کارشکنی و تهدید از سوی سلطان عبدالحمید دوم، خلیفه عثمانی (۱۸۷۶-۱۹۰۹ / ۱۲۹۲-۱۳۲۷ ق.) که قصد محدود کردن او را داشت مجبور به تغییر محل اقامت خود از جنجوب به کفرا (۱۸۸۵ م.) و سپس از بیم استعمارگران فرانسوی به واحه قرو در شمال چاد کنونی گردید (۱۹۰۰ م.). به‌زودی با حمله غافلگیرانه فرانسوی‌ها به یک زاویه سنوسیه در شمال شرق چاد، درگیری نظامی میان نیروی فرانسه با سنوسیه آغاز شد که برای سال‌ها ادامه یافت (Slight, 2019: 72). در ارتباط با همین درگیری بود که محمد المهدی در قرو برخلاف مشی گذشته خود، علیه فرانسه که در حوضه دریاچه چاد همچنان به پیشروی نظامی اشتغال داشت، اعلان جهاد کرد (۱۹۰۱ م.). از همین‌رو، نیروی سنوسی به سرکردگی برادرزاده‌اش احمد الشریف که چندی بعد به رهبری سنوسیه رسید، در خارج از سرزمین خود با نیروی فرانسه می‌جنگیدند.^۲ از سوی دیگر، برخورد مسلحانه تنها یک وجه از تقابل با استعمارگران بود که وجه دیگرش به مقابله با فعالیت دینی مبلغان مسیحی (میسونرها) مربوط می‌شد. در واقع تغییر محل استقرار محمد المهدی و توجه او به جنوب با آموزش و نیز تبلیغ اسلام و طریقت سنوسیه در سرزمین‌های حوضه دریاچه چاد و نواحی مرکزی آفریقا همراه گردید. از همین‌رو، در عصر او جنجوب به یک «دانشگاه خالص و بی‌پیرایه» تبدیل شده بود (Forbes, 1921: 293, 296). قطعاً این تلاش دینی - فرهنگی نیز نمی‌توانست مطلوب قدرت‌های استعمارگر باشد (۱۸۹۲ م.).^۳ از منظر اروپاییان تا اواخر سده نوزدهم، شیخ سنوسیه، محمد

۱. سبب ترک کفرا با وجود دورافتادگی در صحراء آسیب‌پذیری آن در برابر حمله غافلگیرانه بود، نک.

J. Alvarez to Salisbury, 27 June 1899 and same to same, 5 July 1899 both in Correspondence Respecting Affairs in North-East Africa and the Soudan, Part I, Confidential, July to Dec. 1899: 19 (nos. 23-24), FO 881/7328.

2. King, 1908: 145ff.; Italian Libya, 1920: 17.

3. For instance, French in Central Africa: the Shadow of the Senoussi. The Times of India, 12 Feb. 1901; Alexander, 1907, I, 196 and II: 211, 127-128; A Handbook of Libya, 1920: 62; Adams, 1946: 26-27; Joffé, 1996: 32-36;

در مورد تغییر اخیر محل استقرار باید به مناسبات خوب محمد المهدی و سلطان منطقه ودای (در جنوب لیبی و شمال چاد) اشاره کرد. در مورد تهدید فرانسه گفتنی است که پس از توافق بریتانیا و فرانسه برای تقسیم غرب آفریقا (۱۸۹۸ م.)، بخش مرکزی آفریقا از جمله ناحیه مذکور مورد تهاجم نظامی فرانسه از جانب غرب آفریقا قرار گرفت، ر.ک.

The Partition of Africa, 1899: 107-109; Latest News from our Private Correspondence. The Scotsman, 18 Dec. 1899; Our London Correspondence. The Manchester Guardian, 20 Dec. 1899; also see, Uzoidwe. 1985: 19ff.; Herbert, 2003: 702ff.

درگیری نظامی فرانسه در آفریقای مرکزی - چاد و ودای - که سال‌ها ادامه داشت، نتیجه آموزه‌ها و افزایش پیروان محمد المهدی محسوب شده است. برای گسترش اسلام به وسیله سنوسیه در حوضه دریاچه چاد، نک. تریو، ۲۰۱۷: ۲۱۲؛ به بعد؛ در مورد شکست، به عنوان نمونه ر.ک.

In the Chad Basin (14 July 1905). The West African Mail, 3(120), 375; also see Fall, 1913: 307.

برای منافات این گسترش برای منافع بریتانیا، به عنوان نمونه ر.ک.

المهدی، در لیبی نفوذ و قدرتی فراتر از سلطان عثمانی داشت.^۱ در طرابلس و بن‌غازی، سلطان عثمانی دارای جایگاهی دینی بود و تنها به عنوان خلیفه مسلمین به رسمیت شناخته می‌شد؛ از منظر امور دنیوی، او منزلت چندانی نداشت.^۲ چنان‌که با تیرگی روابط میان محمد المهدی و سلطان ودای، ابن شیخ سنوسیه مستقلاً و بدون مراجعه به باب‌عالی به جلوگیری از تجارت خارجی ودای از طریق لیبی مبادرت ورزید؛ بدین منظور هیئتی را از گرو برای مذاکره به دارفور اعزام کرد تا مسیر تجارت آفریقای مرکزی از ودای - گرو به دارفور - گرو تغییر یابد.^۳ در واقع، سنوسیه عملاً دارای یک کشور با مبانی عقیدتی، نیروی مسلح، توان مالی و سازماندهی خاص خود شده بودند، هرچند که در فهرست کشورها، اشاره‌ای به مملکت ایشان به چشم نمی‌خورد.

عدم ورود محمد المهدی به عرصه نظامی - سیاسی در دوره حضور و رقابت استعماری قدرت‌های اروپایی در شمال آفریقا به مفهوم خاتمه تلاش سنوسیه در سایر زمین‌ها نبود؛ تعداد زاویه‌ها و محل تجمعات فرقه‌ای آن‌ها از ۲۲ در ۱۸۵۳ م. به ۱۴۳ باب در ۱۹۰۰ م. رسید که از مراکش تا سودان و نیز در ودای و سایر نواحی آفریقای مرکزی قرار داشتند.^۴ این افزایش مبین راهبرد فرهنگی - تبلیغاتی محمد المهدی است. بدین ترتیب، در دوره رهبری او فعالیت سنوسی‌ها به جای اهداف سیاسی بر روی فعالیت عقیدتی - فرهنگی تمرکز داشت. ثمره چنین راهبردی گسترش عقاید سنوسیه در پهنه وسیعی از آفریقا و آسیای صغیر و حتی بین‌النهرین بود (King, 1908: 144). با وجود عدم ورود به عرصه سیاست، احتمالاتی چون دعوی مهدویت، قیام، جهاد و اقدام علیه اروپاییان از سوی محمد المهدی همواره موجب دل‌نگرانی اروپا بود؛^۵ توجه مطبوعات غربی به او نشانه همین بیم است.^۶ گزارش مرگ محمد المهدی

Harcourt, Memo, 22 Spt. 1892 and Enclosure, CAB 37/31 Part One, UK, National Archives.

1. Sanoussi, the Sheikh of Jarbob, 1894: 35.

2. Swaine, Statistics of Tripoly (Africa). 2 Nov. 1881, Enclos. No. 2 In Dufferine to Grranville, 2 Nov. 1881, Further Correspondence Respecting the Affairs of North Africa. 1881, pp. 161-167, MS Selected Foreign Office Files on Africa, NA, UK.

3. Alvarez to Salisbury, 13 Sept. 1900, Further Correspondence Respecting Affairs in North-East Africa and the Soudan. July to December 1900. MS Selected Foreign Office Files on Africa. The National Archives: 118 (no. 90).

^۴. برای این زاویه‌ها و توزیع جغرافیایی آن‌ها، ر.ک. Simon, 1987: 9; Evans-Pritchard, 1945, 183-187.

5. For instance, see Memorandum by Sir P. Anderson, in Further Correspondence Respecting the Niger Territories. July to December 1895. FO 881/6783: 27-29, no. 18.

۶ در این رابطه به عنوان نمونه می‌توان از اظهار نگرانی آژانس خبری رویتر از دعوت شورشیان سودان یاد کرد که پس از مرگ عبدالله خلیفه (جانشین مهدی سودانی) آمادگی خود را برای پذیرش رهبری محمد المهدی مطرح کرده بودند، ر.ک.

The Mahdi's Successor. Daily Telegraph, 7 Sept. 1885; cf. Our London Correspondence. The Manchester Guardian, 18 Dec. 1899; A New Veiled Prophet. The Times of India, 23 March 1900; also see Threfall, 1900: 400-412.

به عنوان شاخص ترین چهره در آفریقا از سوی رسانه‌های غربی نیز می‌تواند مؤید این نکته و نیز رهایی اروپا از تهدید او باشد.^۱

عصر محمد المهدی، افزون بر ازدیاد فعالیت سنوسیه، از جهتی دیگر نیز اهمیت دارد که به عدم حضور استعمار در لیبی مربوط است. این در دوره‌ای بود که فرانسه در شمال غرب آفریقا در مغرب، الجزایر و تونس و بریتانیا در مصر و سودان حضور استعماری داشتند. دیگر آنکه این عدم حضور قدرت‌های استعماری نمی‌توانست تنها از قدرت عثمانی یا توافقات قدرت‌های اروپایی ناشی شده باشد. از منظری واقع‌گرایانه سرزمین بیابانی لیبی مانعی طبیعی میان مستملکات فرانسه (مغرب، الجزایر و تونس) و بریتانیا (مصر و سودان) بود. از این‌رو، وجود این مانع طبیعی از اصطکاک بریتانیا و فرانسه در شمال آفریقا جلوگیری می‌کرد. این شرایط، با توجه به ضعف فزاینده عثمانی،^۲ عملاً از لیبی و صحرا سرزمینی بی‌صاحب ساخته بود که مناطق دورافتاده آن برای فعالیت سنوسیه کمال مطلوبیت را داشت. بریتانیا و فرانسه که فواید مواضع سنوسیه را در قضیه مهدی در سودان یا رقابت با تیجانیه تجربه کرده بودند، اقدامات بلندپروازانه رهبران سنوسی را تحمل می‌کردند تا لیبی همچنان بین مستملکات ایشان فاصله اندازد. ولی گسترش عرصه جغرافیایی اقدامات سنوسیه، خصوصاً در حوضه دریاچه چاد از اواخر سده نوزدهم به تغییر تدریجی رفتار دو قدرت منجر شد.^۳

از سوی دیگر، پیامد حضور و گسترش جغرافیایی عرصه فعالیت سنوسیه در عصر رهبری محمد بن علی و به‌ویژه محمد المهدی، بهبود معیشت و نیز استقبال قبایل صحرانشین از شیخ سنوسیه بود که به نوبه خود در کنار جلوگیری از رقابت و درگیری سنتی میان قبایل، بر نفوذ، توان مالی و قدرت جنگی فرقه می‌افزود. افزون آنکه در نتیجه سیاست‌های این دو، سنوسیه موفق به ایجاد شبکه زاویه‌ها، سازماندهی فرقه و نیز ایجاد تشکیلاتی برای اداره امور مناطق تحت حاکمیت خود شدند. اگرچه حکومت ایشان فاقد قلمرو و نامی مشخص در محدوده دارالاسلام بود، از آن به عنوان یک حکومتی اسلامی مستقل یاد شده است.^۴ بدین ترتیب برای مردم لیبی، سنوسیه منشاء امنیت (نیروی مسلح)، تعلیم (زاویه‌ها و مدرسه جغبوب)،

1. For instance, Senoussi Chief Dead. *Daily Mail*, 15 August 1902; Death of Senoussi Mahdi. *Daily Telegraph*, 16 August 1902; Death of the Senoussi. *New York Herald* (European edition), 16 August 1902.

۲. در سال‌های اخیر سیاست و تلاش‌های باب‌عالی برای مقابله با اقدامات قدرت‌های استعماری در آفریقا مورد تجدیدنظر قرار گرفته است (Minawi, 2016)، اما این تلاش‌ها دلیلی برای تقویت اقتدار سلطان عثمانی در آنجا نیست.

۳. برای مشکل آفرینی سنوسیه برای مصر و نقش آن در تعیین مرز لیبی - مصر، به عنوان نمونه ر.ک. Ellis, 2018: برای همکاری بریتانیا و فرانسه علیه سنوسیه، ر.ک.

Slight, 2019: 67-76.

4. Woodberry, 1914: 274-279; Joffé, 1996: 33-34.

عدالت، پاسداران اسلام و مانعی در برابر نفوذ اروپاییان بود، در حالی که عثمانی قادر به ارائه هیچ‌یک از این خدمات نبود.

احمد الشریف السنوسی: تکاپوها و دستاوردها (۱۹۰۲-۱۹۱۴)

با فوت محمد المهدی در قرو (۲ ژوئن ۱۹۰۲) بنا بر وصیت او به جای پسران خردسالش، برادر زاده‌اش احمد الشریف / سید احمد بن محمد / شیخ سید احمد (۱۸۷۲-۱۹۳۳) رهبر فرقه شد که دارای سوابق خدمات نظامی و غیرنظامی به جنبش سنوسیه بود.^۱ دوره زعامت او با تحولاتی بنیادی در سطح منطقه و جهان مصادف شد که بیش از هر چیز ثمره تحول در مناسبات قدرت‌های بزرگ در اروپا بود. از یک سو، ایتالیا با جدیت اقدامات خود را برای تسخیر و استعمار لیبی را آغاز کرده بود که بخشی از قلمرو عثمانی به حساب می‌آمد. در همان زمان در اروپا با دسته‌بندی و معاهدات آشکار و سری قدرت‌های رقیب، شمارش معکوس برای جنگ بزرگ / جنگ جهانی اول شروع شده بود که در آن عثمانی در کنار متحدانش (آلمان و اتریش) مشارکت داشت. بدین ترتیب در تحولات مذکور یک سر امور به عثمانی و در نتیجه لیبی، ختم می‌شد که شیخ جدید سنوسیه را از بدو مسئولیت با معضلات اساسی مواجه می‌کرد. در مورد شیخ جدید سنوسیه، داوری یگانه‌ای از بخش تاریخ (وزارت امور خارجه بریتانیا) در دست است که در آن ضمن تصریح به تمایل احمد الشریف به زندگانی راحت و تجملی و نیز شخصیت ضعیف او نسبت به محمد المهدی، آمده است که به اقدامات نظامی گرایش نداشت و برای اجتناب از درگیری با فرانسه، در کُفرا اقامت کرده بود (Italian Libya: 17). این اظهارات با اطلاعات موجود همخوانی ندارد. اگر چه در شرایط حاکم اقتدا به پیشینیان در وفاداری به سلطان / خلیفه عثمانی برای احمد الشریف یک ضرورت بود (نک. دنباله)، چنین می‌نماید که برای او تجدیدنظر در راهبرد اساساً تعلیمی - تبلیغی محمد المهدی نیز اولویت خود را داشت. از این رو، گزارف نیست که تحت زعامت او اقدامات سیاسی - نظامی به عنوان راهبرد جدید چهارچوب فعالیت فرقه تعیین شد. او در کتاب *بغیه المساعد فی أحكام المجاهد* به خوبی دیدگاه خود را در مورد جهاد و مقابله با غربی‌ها روشن ساخته است.^۲ بدین ترتیب، توجه به امور دنیوی (سیاسی - نظامی) جای راهبرد محمد المهدی و به سخن دیگر، نبرد تهاجمی جای جنگ تدافعی را گرفت. در شرایط موجود نتیجه این تصمیم ورود سنوسیه به رقابت و جنگ با قدرت‌های بزرگ بود (نک. دنباله).

۱. در مورد این سوابق جای تردید نیست، اما برخی از اظهارات در این زمینه خالی از بزرگنمایی به نظر نمی‌رسد، برای نمونه چنین سخنانی، ر.ک. El-Horier, 1981.

۲. السید أحمد بن السید محمد الشریف السنوسی (۱۳۳۲ق.) *بغیه المساعد فی أحكام المجاهد*، القاهرة: مطبعة جريدة الشعب.

اقدام بر اساس راهبرد جدید به جای انتظار برای ظهور مهدی موعود، مستلزم متقاعد کردن پیروان، احضار و سازماندهی نیروی قبایلی از اقصی نقاط صحرا و نیز تهیه تدارکات بود. ولی این به مفهوم همراهی همگان با احمد الشریف نیست. برای غرب، احمد الشریف در بدو رهبری تهدیدی فوری به نظر نمی‌رسید، به‌ویژه آنکه جلوگیری بریتانیا از تجارت برده در آفریقای مرکزی می‌توانست توان مالی او را کاهش داده باشد.^۱ دیگر آنکه تثبیت موقعیتش در منطقه اولویت بیشتری داشت. مؤید این نکته اظهارات کلنل ب. آکساندر است که در ۱۹۰۵م. در مناطق مرکزی آفریقا به اکتشافات علمی اشتغال داشت.^۲ وی با اشاره به تزلزل نسبی عقاید سنوسیه در نیجریه، سبب آن را عدم تحقق وعده محمد المهدی مبنی بر پیروزی بر اروپاییان تا سال ۱۹۰۳م. / ۱۳۲۱ق ذکر کرده است.^۳ به گفته او، در ژوئن ۱۹۰۵ / ربیع الثانی ۱۳۲۳ احمد الشریف با همراهانی کم‌شمار از پیروان متعصب و وفادار در مناطقی بین لیبی و آفریقای مرکزی «سرگردان» بود و در غرب ودای به سر می‌برد.^۴ در این زمینه می‌توان به تیرگی مناسبات او با سلطان ودای به اطلاعاتی اشاره کرد که پیشتر به نفوذ اندیشه‌های سنوسیه در میان اتباع او اشاره شد. اینکه احمد الشریف در اوایل کارش محل اقامت خود را از قرو به کفرا انتقال داد که از پایتخت ودای دورتر بود، می‌تواند نشانه اختلاف مذکور باشد، به‌ویژه آنکه اشاره ضمنی و گزاف پدر لیکنز^۵ (از آباء کلیسا در منطقه) مبنی بر دستیابی افراد سلطان ودای به احمد الشریف در کفرا و قتل او به دستور سلطان می‌تواند بر سوء مناسبات طرفین دلالت کند (مه ۱۹۰۸ / ربیع الثانی ۱۳۲۶).^۶ این شیوه رفتار حاکم مسلمان به سبب بیم از قدرت سنوسیه بود.^۷

برای احمد الشریف سرگردانی و تغییر محل استقرار مزایای خود را داشت، زیرا با فراهم آوردن امکان تماس مستقیم و مذاکره با پیروان در مناطق دور افتاده، این فرصت را فراهم می‌آورد که با متقاعد کردن و جلب اعتماد ایشان در مورد درستی راهبرد سیاسی - نظامی، جایگاه خود را در میان سنوسیه ارتقاء دهد. مؤید این نکته اظهارات صالح الخالد سنوسی‌مذهب است که در نامه‌ای به مجله / اسپکتاتور^۸، ضمن نفی

1. The European Position in North Africa. *Economist*, 23 Aug. 1902: 1321;

The Sect of the 'Little Rose' (19 May 1905). *The West African Mail*, 3(112): 169-170

London and Paris. *African Mail*, 3(112): 169-170

London and Paris. *African Mail*, 3(112): 169-170

2. The Boyd Alexander Expedition Through Nigeria. *Times*, 23 Jan. 1905.

3. Alexander, I: 196.

4. Alexander, II: 128.

5. Father Lickens.

6. The Alleged Murder of the Senussi Sheik (22 May 1908). *The African Mail*, I(33): 322.

7. Gregory, 1911: 779-780.

8. Spectator

خطر جنبش «اتحاد اسلام» برای غرب مسیحی، از سلطان عثمانی و احمد الشریف به عنوان قهرمانان جهان اسلام یاد می‌کند (رجب ۱۳۲۵ ق.).^۱ ولی این اظهارات برای تغییر دیدگاه اروپا کافی نبود. به‌زودی سنوسیه و تحرکات آن مجدداً توجه مطبوعات غربی را به خود جلب کرد که با اشاره به نفوذ احمد الشریف در لیبی و مناطق همجوار آن، بر تهدیداتی تأکید می‌کردند که از سوی او و جنبش اتحاد اسلام متوجه غرب بود.^۲ بدین ترتیب تا ۱۹۰۷ م. سنوسیه نماد جنبش اتحاد اسلام محسوب می‌شد.^۳

تهدید سنوسیه برای قدرت‌های استعماری یک واقعیت بود. در همان زمان شایعات بر پیشروی نیروی سنوسی و تحرکات مسلمانان در شمال نیجریه دلالت داشت. بنا بر گزارش *آژانس خبری رویتیر*، در اواخر ۱۹۰۷ م. فرستادگان احمد الشریف به آن منطقه به وسیله فرانسوی‌ها دستگیر، اعدام یا اخراج می‌شدند.^۴ در میان این دست از اخبار، محتوای نامه‌ای منسوب به احمد الشریف می‌تواند حائز اهمیتی خاص باشد. این مکتوب دو سال پس از مرگ محمد المهدی در سراسر شمال و مرکز آفریقا، ترکیه، آسیای مرکزی، چین، هند و هند شرقی هلند (اندونزی کنونی) پخش شد. در این نامه، احمد الشریف رسماً اعلان کرده بود:

محمد المهدی مجدداً آشکار شده، نمرده است و [در این مدت ۲ سال] در سفری طولانی و مخفیانه به سر می‌برد؛ در حومه پایتخت ودای خود را به مؤمنین نشان داده بود؛ وی در لباس درویش در میان رماه‌های بزرگ از غزال‌ها زندگی می‌کرد؛ و اینکه زمان جهاد و رهایی مسلمانان از یوغ مسیحیان فرا رسیده است.^۵

از این‌رو، سنوسیه با شبکه زاویه‌ها و تشکیلات فوق‌العاده خود خطری واقعی برای غرب بودند (شعبان ۱۳۲۵ ق.). در عصر رواج اندیشه اتحاد اسلام/پان - اسلامیزم، اعتقاد به حیات محمد المهدی و رجعت او برای جهاد با کفار خطری بزرگ بود که می‌توانست زمینه‌ساز قیامی بالقوه باشد. گفتنی است که در دهه ۱۹۲۰ م. زنده بودن محمد المهدی همچنان از باورهای سنوسیه بود.^۶ راهبرد و تحرکات احمد الشریف واکنش‌هایی به دنبال داشت. از آنجا که همانند اسلافش در مقام مخالفت با سلطان عثمانی/خلیفه مسلمین برنیامده بود، خطری متوجه روابط میان آن‌ها نشد، به‌ویژه آنکه

1. Saleh El Khalidi, 256-257.

2. For instance, see Captain Avon (1 Nov. 1906): 340-341; Pan-Islamic Movement. New York Herald [European Edition], 25 Sept. 1906.

3. The Senussi Movement. Daily Telegraph, 25 Sept. 1907; Northern Nigeria, Rumours of Muslim Unrest and The Senoussi Movement (4 Oct. 1907), The African Mail, V(236): 662-663.

4. Reuter. The Senussi Movement. Daily Telegraph, 25 Sept. 1907.

5. Muslim Messiah Bobs up Again: Preaching the Jihad Against Europeans. Herald Tribune, 22 Sept. 1907; cf. Fall, 309.

6. A Handbook of Libya: 63.

راهبرد مذکور با سیاست اتحاد اسلام استانبول نه تنها منافات نداشت، بلکه همسو نیز بود. در این زمینه در ۱۹۰۷م. در مطبوعات مصر آشکارا از او به عنوان «تنها» نماینده پان-اسلامیزم یاد می‌شد (Fall, 311). ولی این روابط از زمان انقلاب ترکان جوان در ۱۹۰۸م. که در ابتدا با گام برداشتن در مسیر دموکراسی غربی، برنامه خدمت سربازی اجباری و تجدید مساحتی اراضی خصوصی برای مالیات را دنبال می‌کردند، مناسبات استانبول با سنوسیه دستخوش تغییر شد. در همان سال ۱۹۰۸م. فرستادگان باب‌عالی تلاشی ناموفق را برای جلب موافقت احمد الشریف با نصب پرچم و نیز استقرار حاکمی از جانب عثمانی در کفرا و جغبوب داشتند؛ اما دو سال بعد، در ۱۹۱۰م. احمد الشریف خود از والی بنگازی برای انتصاب حاکم در کفرا دعوت به عمل آورد. این می‌توانست برای رفع تهدید مسیحیان (فرانسه از جانب چاد) باشد (Italian Libya, 1920: 17).

اتخاذ راهبرد تهاجمی از سوی احمد الشریف، تقابل سنوسیه با قدرت‌های استعمارگر اروپایی را در نقاط مختلف آفریقا به دنبال داشت. به عنوان نمونه درگیری ایشان با ارتش فرانسه در چاد تلاشی از این دست بود. در این زمینه توجه به جایگاه عثمانی در آفریقا ضرورت دارد. حدود مستملکات استانبول در جنوب لیبی تعریف نشده بود. از سوی دیگر توان حفظ آنچه را که در محدوده قلمرو خود می‌دانست نداشت. از همین رو، از ۱۹۰۰م. در برابر پیشروی نظامی فرانسه در حوضه دریاچه چاد قادر به اقدامی نبود. بدین ترتیب این سنوسیه بودند که می‌بایست بدون کمک باب‌عالی به تنهایی از استیلای فرانسه در منطقه مذکور جلوگیری کنند.^۱ به همین سبب از نخستین دهه سده بیستم احمد الشریف و پیروانش در نبرد با فرانسه درگیر بودند. چنان که یک حمله غافلگیرانه سنوسیه در چاد به نابودی ۶۰ نظامی فرانسوی منجر گردید (۱۹۰۶م.).^۲ با ادامه تلاش فرانسه برای استعمار چاد، مطبوعات غربی در ۱۹۱۰م. خیر ورود شماری سنوسیه را به آن منطقه را منتشر کردند. این نیرو جهت کمک به بومیان چاد برای مقاومت برابر استعمار فرانسه اعزام شده بود.^۳ درگیری نظامی فرانسه در آفریقای مرکزی و شمال ودای ادامه یافت؛ تا پایان سال بعد، سلطان ودای (محمد صالح) با حمایت سنوسی‌ها موفق به پیروزی‌هایی در جنگ با فرانسوی‌ها گردید.^۴ در فوریه ۱۹۱۱، گزارش مقاومت سلطان محمد (حک. ۱۸۹۰-۱۹۱۱) حاکم سنوسی‌مذهب دارالکوتی (در جنوب غرب سودان و شمال شرق ودای) در برابر فرانسه منتشر شد. در درگیری او با فرانسه ۳۰۰ سنوسی به قتل رسیده بودند.^۵

1. Wright, 1982: 18-20; for a detailed discussion on the Ottoman efforts regarding the possession of the Eastern Sahara, and the Central African Kingdoms, see Minawi, 1916.

2. French Patrol Massacred. *New York Herald* (European Edition), 1 Nov. 1906.

3. French in Africa. *Daily Telegraph*, 8 Dec. 1910.

4. French Colonies in Africa (30 Dec. 1911). *The African World*, Vol. 37(477): 489; cf. Furlong, 1914: 94, 322.

5. French Victory in Africa. *Daily Mail*, 18 Feb. 1911;

با وجود ادعای پیروزی فرانسه نباید از سنوات متمادی جلوگیری سنوسیه از استقرار حاکمیت پاریس در آنجا چشم‌پوشی شود. ر.ک.

احمد الشریف و استعمار ایتالیا (۱۹۱۱-۱۹۱۴م.)

اشتغال سنوسی‌ها به مقاومت در برابر فرانسه پایان نیافته بود که با دست‌اندازی ایتالیا به باقیمانده قلمرو عثمانی در شمال آفریقا - یعنی ولایات طرابلس و بنغازی - اقدامات احمد الشریف وارد مرحله‌ای جدید گردید (۱۹۱۱م.). توضیح آنکه ایتالیا به عنوان کشور و قدرتی نوپا در اروپا تحت تأثیر ملی‌گرایی و نیز جست‌وجوی فرصتی برای توسعه اقتصادی - اجتماعی از چند دهه قبل درصدد گسترش منافع خود در آفریقا برآمده بود که سراسر شمال آن، جز لیبی، در حوزه منافع استعماری، تهاجمات و توافقات آشکار و محرمانه فرانسه و بریتانیا قرار داشت.^۱ مهاجران ایتالیایی از سال‌ها پیش در طرابلس و سایر بنادر لیبی که در فاصله‌ای اندک از ایتالیا قرار داشتند، زندگی می‌کردند.^۲ تلاش دیپلمات‌های ایتالیا برای تأسیس مدارس زبان و یک اداره پست ایتالیایی در طرابلس منجر شده بود تا راه نفوذ صلح‌آمیز نفوذ در آن بندر هموار شود.^۳ این در حالی بود که برخورد منافع ایتالیا و عثمانی در بالکان موضوعی پنهان نبود.^۴ اقدام نظامی برای تصرف سریع طرابلس از اوایل دهه ۱۸۸۰م. مورد توجه طراحان نظامی ایتالیا قرار داشت (Dotolo, 2015: 160). در مورد اقدامات مسالمت‌آمیز، ج. جیولتی^۵، نخست‌وزیر ایتالیا، تصریح کرده است که در گام‌های اولیه برای رخنه در لیبی، از طریق عواملش به برقراری روابط حسنه با احمد الشریف و نیز دانشجویان سنوسی‌مذهب لیبیایی مبادرت کرده بود که در مصر به تحصیل اشتغال داشتند (Giolitti, 1923: 251). ولی نقشه نظامی برای تصرف طرابلس و تبدیل آن به یک مستعمره ابتدا در ۱۸۸۴م. طراحی شده و هر سال روزآمد می‌گردید تا آنکه در ۱۹۱۱م. اجرای آن در حالی در دستور کار رُم قرار گرفت که در آن زمان استانبول دستخوش تغییرات ناشی از ظهور ترکان جوان بود (Vandervort, 2000: 204).

جنگ ایتالیا - عثمانی موضوعی پیچیده و چندجانبه بود. ایتالیا از گذشته منافی در شرق مدیترانه داشت و پس از تحصیل وحدت ارضی، با موفقیت تلاش کرد که ضمن گسترش مناسبات بازرگانی با قلمرو عثمانی، در کنار قدرت‌های بزرگ در امور این امپراطوری نیز مشارکت کند.^۶ با وجود این، در سده بیستم

۱. برای اطلاعات جالب و موجز در مورد اسباب توجه و موانع پیشرفت ایتالیا در آفریقا، نک. Bovill, 1933: برای بررسی دستیابی به

اراضی قابل کشت و اسکان کشاورزان به عنوان یکی از انگیزه‌های اشغال لیبی به وسیله ایتالیا، ر.ک. Fowler: 1972.

۲. برای مهاجرت ایتالیایی‌ها به طرابلس و آمار و اطلاعات مربوط به مهاجران ایتالیایی از اواخر سده ۱۹ تا ۱۹۱۱، ر.ک. Segre, 1974: 41-42.

۳. در ۱۹۰۱ تلاش ایتالیا برای تأسیس اداره پست به سبب مخالفت عثمانی به جایی نرسیده بود (Van Genugten, 2016: 14)، اما این کار مدتی بعد محقق گردید، Choate, 2008: 169.

۴. به عنوان نمونه، ر.ک. البوری، ۱۹۸۳: ۲۵۵-۲۷۶؛ قس 1 Childs, 1990: chapter 1.

5. G. Giolitti

۶. این مشی را در عصر اصلاحات سلطان عبدالحمید می‌توان دید. یکی از اعضای شورای بازپرداخت دیون خارجی عثمانی بود (۱۸۸۱م.) و پس از ۱۹۸۷م. در کنار بریتانیا و فرانسه بر اجرای خودمختاری در جزیره کرت نظارت داشت. چندی بعد در بحران مقدونیه از سوی

میلادی توسعه‌طلبی / «ماجراجویی» ایتالیا با توسل به قدرت نظامی در لیبی ماهیتی متفاوت از مشی این کشور در گذشته داشت. افزون بر عوامل اقتصادی، فشار داخلی، انگیزه‌های ملی‌گرایانه در کنار جاه‌طلبی، از جمله محرک‌های رُم در تجاوز به لیبی -یا به تعبیر فرانسسکو نیتی^۱، نخست وزیر (۱۹۱۹-۱۹۲۰م.)، «گمراهی»^۲ بود که در آن عدم پایداری قدرت‌های بزرگ به تعهدات خود در حفظ تمامیت ارضی عثمانی و نیز بی‌اعتنایی دولت ایتالیا به کنوانسیون‌های لاهه آشکارا به چشم می‌آمدند. از منظر روابط بین‌الملل، ویژگی اخیر موجب آن شده بود که تجاوز ایتالیا اقدامی غیرقابل توجیه در برابر آنچه خود در مورد رفتار عثمانی مدعی بود، محسوب گردد.^۳ مهم‌تر آن که مشی رُم در بی‌اعتنایی به ضوابط رایج در مناسبات جهانی موجب بی‌اعتمادی دولت‌ها به توافقات و پیمان‌های بین‌المللی نیز می‌شد.^۴

توسعه‌طلبی ایتالیا از همان ابتدا نتیجه طبیعی شرایط در اروپا، مناسبات و اهداف قدرت‌ها آن قاره بود. به سخن دیگر، یورش ایتالیا به لیبی (۱۹۱۱م.) و نیز کنش‌های ضدعثمانی دولت‌های اروپایی در جنگ بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳م.) و پس از آن، موافقان خود را در میان قدرت‌های بزرگ داشت که با زیر پا گذاشتن تعهدات و توافقات بین‌المللی خود، چنین رفتاری را بروز می‌دادند (Aydin, 2007: 10). اقدام ایتالیا در تصرف طرابلس از حمایت بریتانیا برخوردار بود، زیرا بیم از اقدام آلمان برای تصرف طرابلس به جبران ناکامی در به دست آوردن نوک پای در مغرب (بحران اغادیر)، برای ادوارد گری^۵، وزیر امور خارجه بریتانیا، اشغال بندر مزبور از سوی ایتالیا را مرجح می‌کرد، هرچند که لندن بدون اشاره به توافق دو جانبه خود با ایتالیا در این زمینه، تلاش داشت در رویارویی عثمانی و ایتالیا در لیبی (در جوار مصر) خود را بی‌طرف نشان دهد.^۶ به همین بهانه از عبور زمینی نیروی نظامی عثمانی از مسیر مصر به لیبی جلوگیری می‌کرد. این شیوه، در واقع بی‌دفاع کردن لیبی در برابر رُم بود، زیرا بحریه ایتالیا با داشتن دست بالا، از انتقال سپاه عثمانی از طریق مدیترانه ممانعت به عمل می‌آورد (Zürcher, 2010: 115). از جانب دیگر، منافع ایتالیا در طرابلس از سوی فرانسه نیز تأیید می‌شد؛ در واقع پاریس این امتیاز را درازای به رسمیت شناختن

قدرت‌های بزرگ فرماندهی ژندارمری آنجا به یک ژنرال ایتالیایی محول گردید (۱۹۰۲م.) و تا ۱۹۰۸م. حقوقی مشابه قدرت‌های بزرگ را در عثمانی به دست آورد، ر.ک. Bosworth, 1996: 52-53.

1. Francesco Saverio Nitti

2. Nitti, 1922: 85;

Bosworth, 1980: chapter 2, 98 passim; Orazi, نقش ناسیونالیسم در همان کتاب تشریح شده است. افزون بر آن، ر.ک. 2017: 50-53.

3. Steady, 1911; Barclay, 1912; Bovill, 1933, I: 184-185.

۴. این بی‌اعتمادی خیلی‌زود نتایج خود را در قالب وقوع جنگ جهانی اول نشان داد.

5. Sir Edward Grey

6. Lord Kitchener in Egypt. 1912: 507-509; McCullagh, 1913: 26-28; Cassar, 2016: 87ff; Lowe, 1977: 315-323.

تحت‌الحمایگی مغرب به رُم داده بود.^۱ ضمناً نباید درگیری مسلحانه سنوسیه و فرانسه در حوضه دریاچه چاد را فراموش کرد که حضور ایتالیا در لیبی می‌توانست به آن پایان دهد. به موارد فوق باید تفاهم روسیه و ایتالیا دولت را افزود که در پی موافقت‌نامه ۱۹۰۹م. روسیه - ایتالیا در مورد بالکان، سنت‌پترزبورگ در ازای پذیرش حقوق مورد ادعای خود در داردانل، دعاوی رُم در مورد طرابلس را به رسمیت شناخته بود (Giollitti, 203-304). تعاملات همکاری‌های پیش‌گفته نباید به معنی توافق همگانی با خواست ایتالیا تلقی شود؛ زیرا افزون بر عثمانی، از این جهت با «سیاست جهانی آلمان»^۲ همخوانی نداشت که تبعات اقدام ایتالیا هدف برلین را برای پیوستن به جمع قدرت‌های بزرگ به مخاطره می‌انداخت. با وجود این، از سوی برلین هم برای پشتیبانی از عثمانی اقدامی به عمل نیامد (Wrigley, 1980: 316ff).^۳ امپراطوری اطیش نیز موضعی مشابه سایر قدرت‌ها اتخاذ کرده بود؛ پاسخ سرد وزیر امور خارجه این کشور به درخواست حمایت باب‌عالی برای جلوگیری از ایتالیا مبین آن بود (Kent, 1996: 39-40). به‌رغم تداوم واکنش منفی مطبوعات کشورهای مذکور نسبت به سیاست ایتالیا،^۴ در پایتخت‌های اروپایی هیچ اقدام عملی برای جلوگیری از رُم صورت نگرفت. این یعنی اقدامات ایتالیا علیه عثمانی و لیبی با چراغ سبز قدرت‌های اروپایی بود.^۵ دیگر آنکه استعمار ایتالیا در لیبی هر مفهومی که برای اروپایی‌ها و عثمانی داشت، برای سنوسیه به معنی حضور بیشتر مسیحیان در سرزمینشان بود که عقاید فرقه آن را برنمی‌تافت.

قطع نظر از تصمیم قبلی ایتالیا، مطبوعات پیشگامان شروع تنش در مناسبات رُم - استانبول بودند. در ایتالیا روزنامه‌ها به دستاویز سوء رفتار مأمورین عثمانی با اتباع آن کشور، دست به انتشار مقالات تحریک‌آمیز زدند تا افکار عمومی را برای اقدامات بعدی دولت ایتالیا آماده کنند. متقابلاً در استانبول نیز که از پیروزی انقلاب ترکان جوان در ۱۹۰۸م. از رخوت گذشته خارج شده بود، واکنش مشابهی از سوی نشریات ترک علیه ایتالیا آغاز شد. در جمعه ۲۲ سپتامبر در مجله پرطرفدار حکمت خبر تصمیم ۷ میلیون سنوسی برای مقاومت در مقابل ایتالیا منتشر گردید. بنا بر این گزارش، سنوسی‌ها درصدد بودند که با دیدن نخستین

1. Giollitti, 1923: 253-254; Le Neveu, 1928: 133-134;

برای تأثیر زیاده‌خواهی فرانسه در مغرب در اشغال طرابلس به وسیله ایتالیا، ر.ک. Choate: 170-172.

2. Weltpolitik

۳. توجه به این نکته ضروری است که اتحاد آلمان - عثمانی مدتی بعد و پس از شکست عثمانی در بالکان صورت گرفت.

۴. برای مشروح واکنش مطبوعات، ر.ک. Askew, 1942: 64-81.

۵. سکوت و عدم ممانعت قدرت‌های بزرگ از دست‌اندازی ایتالیا به لیبی نتایجی فراتر از محدوده شمال آفریقا را به دنبال داشت؛ ابتدا موجب جنگ بالکان (۱۹۱۲-۱۹۱۳م.) و سپس آغاز تحولاتی شد که در نهایت به جنگ جهانی اول (۱۹۱۴م.)، فروپاشی امپراطوری عثمانی و براندازی خلافت اسلامی انجامید.

نشانه دست‌اندازی، علیه ایتالیا اعلان جهاد کنند.^۱ این شیوه برخورد روزنامه‌ها تهییج افکار عمومی را در پی داشت (M^cClure, 1913: 21).

طولی نکشید که رُم پس از تسلیم مکتوبات اعتراض خود به باب‌عالی مبنی بر مخاطراتی که از شیوه رفتار مأمورین عثمانی در لیبی متوجه اتباعش بود (۲۳ و ۲۵ سپتامبر ۱۹۱۱)، اتمام حجتی ۲۴ ساعته مبنی بر تسلیم طرابلس و بنغازی را به دولت عثمانی داد (۲۸ سپتامبر)؛^۲ روز بعد نیز به عثمانی اعلان جنگ کرد (۲۹ سپتامبر). متعاقب این اقدامات با ۳۴ هزار سرباز و کشتی‌های جنگی و نیز هواپیما^۳، از طریق مدیترانه، بنادر طرابلس (با ۳۰۱۰ مدافع) و بنغازی (۱۲۰۰ مدافع) را مورد یورش قرار داد که برنامه‌ریزی آن از اوایل دهه ۱۸۸۰م. در دستور کار فرماندهی عالی ارتش ایتالیا قرار داشت.^۴ دیگر آنکه مردم لیبی نخستین ملت در تاریخ هستند که اولین عملیات نظامی هم‌زمان در دریا، خشکی و هوا را تجربه کردند.^۵ به هر روی، به دلایل پیش‌گفته تهاجم ایتالیا با واکنشی از سوی قدرت‌های اروپایی مواجه نشد.^۶ بدین ترتیب لیبی و سنوسیه درگیر در جنگی ناخواسته شدند.

جنگ در لیبی سریعاً نتایج خود را برای مهاجم و مدافع آشکار کرد. در زمینه اقتصاد، تبعات منفی بلافاصله گریبان‌گیر ایتالیا و عثمانی شد.^۷ در عرصه نظامی، نقشه طراحان ایتالیایی بر تصرف سریع طرابلس تمرکز داشت، اما توسل مدافعان ترک به جنگ چریکی در راهبرد ارتش ایتالیا پیش‌بینی نشده بود (Dotolo, 2015: 160).

1. Italy and Tripoli: Irritation in Turkey. *Daily Telegraph*, 23 Sept. 1911.

۲. این شیوه استفاده ایتالیا از جراید در طول جنگ با عثمانی ادامه داشت و تعدادی از خبرنگاران روزنامه‌های این کشور در طرابلس مستقر شده بودند که با گزارش‌های خود می‌توانستند به بحران دامن بزنند، نک:

Great Britain and Italy. *Economist*, 7 Oct. 1911: 694-695; On the Frontiers of Libya. *Times*, 31 May 1913.

3. Ultimatum from Italy to Turkey Regarding Tripoli, September 28, 1911. *Times*, 29 Sept. 1911; The Ultimatum, Full Text; Italian Action in Tripoli, Arrival of Ten Warships. *Daily Mail*, 29 Sept. 1911;

برای متن پاسخ عثمانی به اتمام حجت ایتالیا، ر. ک. Reuter. Reply to Ultimatum. *Daily Mail*, 2 Oct. 1911.

۴. این وجه از لشکرکشی ایتالیا کمتر مورد توجه قرار گرفته است. ر. ک. Paris, 1991.

۵. به دلالت دیوید هرمن (Herrmann, 1989: 335, note. 6) موضوع عملیات نظامی ایتالیا بیش از هر چیز تحت تأثیر خاطرات نخست‌وزیر ایتالیا، جیولیتی، قرار داشته است که مدعی صدور فرمان طراحی عملیات جنگی در آگوست ۱۹۱۱ است. اما شواهد بر آغاز برنامه‌ریزی و نقشه نبرد، مدت‌ها پیش از زمان مزبور دلالت دارد. در گزارش ارتش ایتالیا تعداد نیروی ترک در طرابلس و بنغازی به ترتیب حدود ۵۰۰۰ و ۲۰۰۰ نفر ذکر شده است، نک. Tittoni, 1914: 21؛ برای گزارشی نسبتاً مشروح، اما یک‌جانبه از حمله ایتالیا به لیبی بدون پرداختن به مقاومت مردمی، همچنین نک. Paoletti, 2008: 133-135.

6. Paris, 1991; Stephenson, 2014.

۷. برای مکاتبات و عکس‌العمل قدرت‌ها، به عنوان نمونه ر. ک. منسی، ۱۹۸۰: ۴۷ به بعد.

8. Reuter. The Declaration of War. *Daily Mail*, 30 Sept. 1911; Rudy, C. & T. Fox (30 Dec. 1911) Africa in 1911, *African World and Cape-Cairo Express*, Vol. XXXVII (477): 490; Evans-Pritchard (1949): 108-113;

برای تأثیر منفی در اقتصاد، ر. ک. Radclyffe, 1911: 423-425.

سربازان ایتالیایی که تنها نیروی عثمانی را هم‌اورد قابل‌اعتنای خود می‌دانستند،^۱ در نخستین تهاجم-حمله دریایی به درنه در شمال شرق بنگازی- نبرد با رزمندگان سنوسی را تجربه کردند، زیرا باب‌عالی مدافعان کم‌شمار ترک را موظف به استفاده از آن‌ها کرده بود.^۲ در غیاب احمد الشریف و سایر مشایخ که در کفرا استقرار داشتند، در عملیات مذکور، احمد العیساوی، شیخ زاویه سنوسیه در بنگازی، با بسیج نیروی قبایلی منطقه در مقابل مهاجمین ایستادگی کرد. بدین ترتیب از آغاز تهاجم، ایتالیایی‌ها با دفاع فعالانه سنوسیه مواجه شدند (العیساوی، ۱۳۵۵ق: ۱۳-۱۸؛ التلیسی، ۱۹۸۳: ۲۶). این سرآغاز تقابلی بود که برای دهه‌های آینده ادامه یافت.

برای استانبول که با انقلاب موفق ضد استبدادی ترک‌های جوان (۱۹۰۸م.) تازه در راه تحزب، دموکراسی و اصلاحات قدم برمی‌داشت، سیاست ایتالیا بحران سیاسی در روابط مجلس و دولت اتحاد و ترقی را به بار آورد (Abed, 2021). در وزارت خارجه بریتانیا احتمال داده می‌شد که استانبول با تحریک سنوسی‌ها به مقاومت، کار تصرف طرابلس را بر ایتالیایی‌ها دشوار کند (۵ اکتبر ۱۹۱۱).^۳ سرانجام دولت عثمانی، همان‌گونه که ذکر شد قادر به فرستادن نیرو نبود، با اعزام تعدادی از افسران خود، از جمله انور بی (بعدا انور پاشا) و مصطفی کمال (آتاتورک بعدی)^۴، نشان داد که قصد تسلیم به خواسته‌های ایتالیا را ندارد (Zürcher, 2010: 115). برای همین منظور حتی برای مدتی کوتاه به بستن تنگه بسفر نیز اقدام کرد (۱۹۱۱).^۵

ایتالیا در توسعه‌طلبی خود در لیبی (۲۹ سپتامبر ۱۹۱۱ - ۱۸ اکتبر ۱۹۱۲)، افزون بر نیروی نظامی، روی نارضایتی مردم لیبی و احمد الشریف از باب‌عالی حساب می‌کرد (Ahmad, 2014: 116)، به‌ویژه آنکه در جامعه متکثر عثمانی با تنوع قومی، دینی و فرهنگی موجود، انقلاب ترکان جوان و روی کار آمدن دولت اتحاد و ترقی پیامد خود در استانبول و نیز در مناطق عربی امپراتوری را در قالب افزایش تمایلات قومی و ملی‌گرایی نشان می‌داد (Sorby, 2005: 4-21). از سوی دیگر، حمله ایتالیا موضوع لزوم حفظ قلمرو اسلام و دفاع از طرابلس و لیبی را میان جامعه عرب و ترک به میان آورد که دچار اختلاف و اتهام‌زنی به یکدیگر بودند.^۶ در این شرایط، رُم با وعده آزادی دینی و

1 Wilcox, 2015: 42-43.

۲. تداوم حمله به درنه نشان از عدم موفقیت نخستین موج تهاجم دریایی دارد، نک. Bombardment of Derna. *Times*, 20 Oct. 1911

3. Grey to Lowther, teleg. 5 Oct. 1911, Minute in BDOW, IX: 300-301.

۴. ب. باکیرووا به‌گونه‌ای مبسوط به شرکت مصطفی کمال در جنگ لیبی پرداخته است که خالی از گزارف به نظر نمی‌رسد، Bakirova, 2014: 18ff.

5. For Instance see. The Dardanells. The Dardanelles. *Daily Telegraph*; 3 and 6 Oct. 1911; Aksakal, 2008: 42.

۶. به عنوان نمونه ر.ک. پرو، ۱۹۶۰، فصول ۵ به بعد.

امتیازاتی دیگر به احمد الشریف از او خواست از حمایت و همکاری با عثمانی خودداری کند. بنا بر گزارشی از سفیر بریتانیا در استانبول، در ۲۸ ذوالقعدة ۱۳۲۸ / ۲۰ نوامبر ۱۹۱۱ موافقت‌نامه‌ای بین احمد الشریف و ایتالیا امضا شده بود که بر مبنای آن رهبر سنوسیه در ازای دریافت مبلغی سالانه و به رسمیت شناخته شدن به عنوان بالاترین مقام دینی اعراب صحرا از سوی ایتالیا، از ادامه مقاومت خودداری می‌کرد. ولی انور بی، فرمانده نیروی عثمانی، با وعده پرداخت پول بیشتر، موفق شد که احمد الشریف را به ادامه مقاومت و همکاری با عثمانی وادار کند.^۱ در مورد این همکاری باید به اظهارات شخص انور بی نیز اشاره کرد که به‌رغم وابستگی به جریان ترکان جوان، برای جلب سنوسیه از خود تمایلات اسلامی بروز می‌داد؛ وی با تأکید بر نفی قوم‌گرایی در اسلام، از سلطان عثمانی به عنوان «خلیفه مؤمنین» یاد می‌کرد (McCollum, 2015: 11-15). به هر رو، برخلاف انتظار ایتالیا، دشمن مشترک موجب نزدیکی احمد الشریف و باب‌عالی و چشم‌پوشی طرفین از اختلافات گردید^۲ تا با هم در برابر ایتالیای مسیحی مقاومت کنند، به‌ویژه آنکه نیروی عثمانی در لیبی کم‌شمار بود و عملاً حفظ بنادر آن به پایداری سنوسیه و سایر مردم بستگی داشت.^۳ این تحولات نشان‌دهنده محاسبات اشتباه رُم در شروع جنگ در لیبی بود.^۴ در آن زمان سیاستمداران در استانبول^۵ و نیز نشریات غربی مقاومت مسلمانان و سنوسیه در برابر ایتالیایی‌ها را پیش‌بینی می‌کردند. ا. سیلوا وایت^۶ که پیشتر به سفرنامه‌اش در پایان سده نوزدهم استناد شد (White, 1899) در مکتوبی به سردبیر تایمز نوشت که بر اساس تجربیات و مشاهداتش در لیبی، مردم آنجا حکومت ایتالیا را نخواهند پذیرفت.^۷ نا گفته نماند که ایتالیایی‌ها خود نیز دل‌نگران واکنش و پایداری سنوسیه بودند (Childs: 34).

1. Mallet to Grey, 12 April 1914 in *British Documents on the Origins of the War: 1898-1914*, X (Part 2): 836.

۲. بنا بر گزارش بخش اطلاعات نیروی دریایی بریتانیا، اختلاف میان عثمانی و احمد الشریف از سیاست باب‌عالی برای حضور در کفر، اخذ مالیات و سربازی اجباری برای سنوسیه ناشی می‌گشت. همین امور حتی موجب عدم حمایت اولیه ایشان از عثمانی در برابر ایتالیا شده بود، نک.

Revolt in Tripoli. *Times*, 20 March 1911; Abbott: 269; *A Handbook of Libya*: 63.

3. Bennett, 1911: 25-26;

دکتر گرگوری (Gregory, 1911: 799) ضمن تشریح موانع پیشروی نیروی ایتالیا در لیبی، در مورد سنوسیه به عنوان مهم‌ترین مانع انسانی می‌نویسد که رفع اختلاف این فرقه با عثمانی موقت بود.

4. Evans-Pritchard, 1949: 104-107.

5. Turkey as Victim and Victimiser, 1911: 865-866.

6. A. Silva White

7. White, A. S. The Senussi and the War. *Times*, 30 March 1912;

در مورد مبارزه سنوسیه‌ها شاید در نشریات بریتانیایی یکی از جالب‌ترین عناوین را بتوان در اخبار مصور لندن یافت که در عنوان کار حاضر ذکر شد: «فرقه‌ای که می‌تواند سراسر شمال آفریقا را به آتش بکشد: سنوسیه»، نک.

حمله ایتالیا به طرابلس که ترکان جوان پیشتر تعداد محافظان آن را کاهش داده بودند،^۱ به‌رغم موفقیت اولیه، به‌زودی با مقاومت مردمی مواجه شد که افزون بر پیروان احمد الشریف سایر فرقه‌ها، از جمله خوارج اباضی و قبایل نیز مشارکت داشتند.^۲ از این‌رو پیشروی نیروی ایتالیا با شکستی تحقیرآمیز مواجه شد که کشتار مردم غیرنظامی به وسیله سربازان این کشور پیامد آن بود، در حالی که نبرد سربازان عثمانی به فرماندهی انور بی در بنغازی ادامه داشت.^۳

انتشار اخبار مربوط به تجاوز نظامی ایتالیا به لیبی و رفتار وحشیانه سربازان آن کشور واکنش جهان اسلام را برانگیخت. در این زمینه می‌توان به گردهمایی‌های اعتراضی و مخالفت مسلمانان در هندوستان اشاره کرد (Oishi, 1996: 62; Özcan, 1997: 137). بنا بر گزارش لرد کیچنر، نماینده عالی بریتانیا در مصر، تنها کاردانی سلف او، ایلدون گُرسْت^۴، مانع از واکنش مردم مصر شده بود و کمک مصری‌ها به لیبی از ارسال محمولات پزشکی فراتر نرفت.^۵ ناگفته نماند که در ایران نیز اقدامات ایتالیا واکنش منفی جراید فارسی‌زبان را برانگیخت (Özcan, 1997: 138). افزون بر این، اقدام تجاوزکارانه ایتالیا با مخالفت مراجع شیعه در عتبات نیز مواجه گردید (ترکمان، ۱۳۷۰: ۴۷۹-۴۸۶). پیامد این اقدامات مسلمانان نگرانی قدرت‌های بزرگ از گسترش واکنش‌ها بود. در بریتانیا موضوع خشونت ایتالیا به مجلس عوام کشیده شد

The Sect Who Might Set All North Africa Ablaze: The Senussis. Illustrated London News, 7 Oct. 1911: 545.

1. Turkey as Victim and Victimiser, 1911: 863; Abbott, 1912: 89-90.

۲. در میان دسته اخیر باید از سلیمان البارونی پاشا طرابلسی اباضی‌مذهب (فوت ۱۳۱۸ ش) نام برد که پایداری او پس از سقوط طرابلس نیز ادامه داشت. در مورد این شخصیت و اقداماتش در طرابلس در شش ماه ابتدای جنگ اطلاعات مفیدی را آلان اوستلر در سفرنامه‌اش به طرابلس گردآوری کرده است (Ostler, 1912).

3. The Slaughter by Italians. Daily Mail, 1 Nov. 1911;

برای گزارشی مبسوط و مصور در مورد کشتار مردم به دست ایتالیایی‌ها، ر.ک. Rosher, 1912: همچنین نک. Gooch, 1989: 141-142. واقعه مذکور آخرین جنایت اشغالگران نبود، چندی بعد خبر کشتار ۴۰ تن از مدافعان عرب به مطبوعات راه پیدا کرد. اینان به هنگام خروج از خانه‌ای که ایتالیایی‌ها آتش زده بودند، با تیر مستقیم کشته شده بودند، ر.ک. The Black Week. Daily Telegraph, 7 Nov. 1911: مدتی بعد خبر اعدام ۴۰ زندانی عرب در تریپولی به وسیله ارتش ایتالیا منتشر شد که نمونه دیگری برای مشی ایتالیا است، نک.

Forty Captured Arab Rebels at Tripoli Are Executed by Italians; Large Batch of Prisoners to Be Lodge on Mediterranean Island, New York Herald (European Edition), 26 Oct. 1911.

4. Eldon Gorst

5. Peace in Egypt: Lord Kitchener's Report. Daily Mail, 31 May 1912; Lord Kitchener's Report on Egypt. Times, 31 May 1912.

برای رقابت آلمان و ایتالیا در لیبی، مشکلات و سیاست نماینده عالی بریتانیا در مصر در قبال تهاجم ایتالیا به طرابلس، ر.ک. Weigall, 1915: 239ff.

که گری، وزیر امور خارجه، از سیاست بی‌طرفی برای توجیه سکوت لندن کوشید. رُم نیز جهت جلوگیری از احساسات ضد ایتالیایی به سانسور خبری و اخراج خبرنگاران از لیبی مبادرت ورزید.^۱

واکنش به کشتار غیرنظامیان در طرابلس، تشدید و موفقیت مقاومت مردمی در برابر متجاوزان ایتالیایی بود. نیروی ایتالیا مجبور به رهایی موقت خطوط درگیری در طرابلس گردید که پیامد آن اعتماد به نفس برای سنوسی‌ها بود (اکتبر ۱۹۱۱).^۲ درگیری‌های ایشان در منطقه مذکور به توفیق نهایی منجر نگردید و طرابلس به تصرف ایتالیا درآمد. شاید آنچه اوضاع شهر را بحرانی‌تر می‌کرد گسترش بیماری وبا به وقت پیشروی سربازان ایتالیایی بود که خبر شیوع آن به تدریج از سایه رویدادهای نظامی خارج شد.^۳ گویا این بیماری از مناطق داخلی لیبی به شهر و سپس به سربازان ایتالیایی سرایت کرده بود. عدم همکاری اهالی نیز مانع از موفقیت اقدامات بهداشتی اشغالگران تا پایان سال ۱۹۱۱ م. شده بود.^۴ طولی نکشید که این شرایط سخت در لیبی با کمبود و گرانی مواد غذایی دشوارتر گردید. این قحطی نتیجه راهبرد جلوگیری از ورود آذوقه به طرابلس بود.^۵ این شرایط نتوانست مانع از پایداری در برابر ارتش ایتالیا شود. التلیسی (۱۹۸۳: ۲۵-۳۱) تعدادی از عملیات لیبایی‌ها، البته بدون تفکیک مشارکین سنوسی و غیرسنوسی، در برابر ایتالیایی‌ها را ثبت کرده است که پیش از پایان ۱۹۱۱ م. واقع گردید. ولی بنا بر ادعای سفیر ایتالیا در لندن، موفقیت‌های نظامی کشورش در مقابل نیروی عثمانی تا ماه نوامبر ۱۹۱۱ از چنان قطعیتی برخوردار بود که استانبول دیگر نمی‌توانست در مورد طرابلس و بنغازی داعیه‌ای داشته باشد.^۶

در عرصه دیپلماسی، استانبول ضمن اعتراض مکرر به یورش ایتالیا به لیبی، سعی داشت که با یادآوری ضرورت پایبندی قدرت‌های بزرگ به تعهدات و پیمان‌هایشان، ضمن آگاه‌کردن کشورهای اروپایی و به‌ویژه کشورهای بی‌طرف از اقدامات رم، حمایت آن‌ها را به خود جلب کند و از این طریق ایتالیا را تحت فشار قرار دهد. اما قضیه توسعه‌طلبی ایتالیا سریعاً با موضوعات مختلف، به‌ویژه بالکان، گره خورد و تحت‌الشعاع

1. Özcan: 138; Askew: 103-105; Vandervort, 2018: 21, note 23.

2. Fighting in Tripoli, and Arab Agressiveness, both in Daily Telegram, 14 Nov. 1911; Abbott: 121; A Handbook of Libya: 86-87.

3 Cholera in Tripoli in News in Brief, and The Italian Forces In Tripoli. in order Times, 3, 14 and 20 Oct. 1911; Cholera Outbreak, Daily Telegraph, 13, 14 and 16 Oct. 1911; Fighting at Tripoli. Daily Telegraph, 14 Nov. 1911; Inside Tripoli. Sunday Times, 22 Oct. 1911; Abbott, 237-238.

بنا بر گزارشی موجز، شیوع وبا موجب آن شده بود که پناهندگان طرابلسی در تونس برای شش روز قرنطینه شوند، نک.

Refugees in Tunis. Daily Telegraph, 6 Oct. 1911.

4. The Cholera In Tripoli. Times, 29 Dec. 1911;

Olster, 1912: 244-245. مشاهدات ا. اولستر خبرنگار جنگ در

5. Scarcity of Provisions. Times, 8 Nov. 1911.

6. Telegram communicated by Italian Ambassador, enclos. In Grey to Rodd, confidential, 6 Nov. 1911 in CAB 37/108.

مناسبات و رقابت‌های دولت‌های اروپایی در بالکان واقع گردید. بدین ترتیب، تلاش‌های استانبول برای مداخله آن‌ها در جنگ لیبی نه‌تنها به جایی نرسید، بلکه امور در اروپا و جنگ بالکان موجب نزدیکی روسیه با رم گردید. واهمه از اقدامات احتمالی ایتالیا در بالکان، دریای اژه و حتی داردانل از دیگر انگیزه‌های اشتغال عثمانی به فعالیت‌های دیپلماتیک و نیز تدارکات نظامی بود.^۱ بیم از شرایط مذکور در بالکان، استانبول را وادار به گفت‌وگو با رم در باره راه‌حلی غیرنظامی کرد. ولی اعلامیه احمد الشریف برای پیروانش در اواسط ژانویه ۱۹۱۲ مبنی بر لزوم پایداری در برابر ایتالیا، موجب دلگرمی استانبول و اطاله مذاکرات با رم گردید، به‌ویژه آنکه عثمانی حاضر نبود در مورد دست کشیدن از بنگازی - پایگاه سنوسیه - با ایتالیا گفت‌وگو کند (Askew: 171, 175). به هر رو، با پیشرفت مذاکرات سرانجام توافقنامه صلح عثمانی - ایتالیا در سوئیس به امضا رسید (۳۰ مارس ۱۹۱۲). استانبول که در آن زمان گرفتار جنگ در بالکان شده بود، در این صلحنامه به مطالبات ارضی رم در لیبی گردن نهاد که خسارت آن کمتر از وخامت اوضاع در بالکان بود.^۲ ولی این پیمان صلح، همان‌گونه که آ. بالدینتی^۳ نشان داده است، ابهامات و کاستی‌هایی داشت که مانع از اجرای منویات طرفین پیمان نامه در لیبی می‌گردید (Baldinetti, 2010: 39-42).

مفاد قرارداد صلح عثمانی - ایتالیا به حضور سربازان ترک در لیبی خاتمه داد. این بدان معنی بود که سلطان عثمانی، با چشم‌پوشی از وظایف خود به عنوان خلیفه مسلمین، مردم لیبی را در برابر جاه‌طلبی استعماری رم تنها گذاشته بود.^۴ نشانه این تنهایی آثار پُرشماری است که مشی استعماری ایتالیا را تنها در محدوده زمانی ۱۹۱۱-۱۹۱۲ م. و مناسبات آن کشور با عثمانی مورد توجه قرار داده‌اند. پیمان صلح ۳۰ مارس ۱۹۱۲ پایان دشواری‌ها را برای ایتالیا به بار نیاورد؛ زیرا نمی‌توانست مورد رضایت مردم لیبی، به‌ویژه سنوسیه و منطقه قبایلی بنگازی باشد که در دوره حاکمیت عثمانی نیز شنوایی چندانی از استانبول نداشتند، به‌ویژه آنکه از دست دادن سواحل بنگازی دریافت سلاح و سایر کمک‌ها از خارج را قطع می‌کرد.

پیامد صلح عثمانی - ایتالیا مواجهه تنها با مقاومت مردم لیبی بود. از اوایل ۱۹۱۲ م. خبر تجمع «قبایل عرب» در شهر بندری طبرق در شمال شرق لیبی برای حمله به نیروی ایتالیا در حالی مورد توجه مطبوعات

1. Childs: 92-95; Helmreich, 1938: 31-34, also see Italy and The Aegean Islands. *Times*, 9 June 1913; Askew: 111ff.;

در میان آثار به زبان عربی، سامی هاشم خیاله در رساله دکتری خود با عنوان موقف الدول الأوربية من الحرب الإيطالية - الليبية ۱۹۱۱-۱۹۱۲ م (دانشگاه سنت کلمنتس، ۱۴۳۱/۲۰۱۰ م): ۱۱۰-۱۳۱، مشروحاً به ارتباط بین جنگ در لیبی و بالکان پرداخته است.

2. For Text of the Treaty, see Treaty of Peace Between Italy and Turkey, signed at Lausanne October 18, 1912: 58-62.

3. Baldinetti

۴. چنین اقدام ناموجهی، در کنار مشی ترکان جوان و حزب اتحاد و ترقی، می‌توانست جایگاه خلیفه را در افکار اهل سنت، به‌ویژه اعراب، مخدوش کند. عدم حمایت جدی اعراب از عثمانی در جنگ جهانی اول می‌توانست عکس‌العملی به این سیاست استانبول باشد.

قرار گرفته بود^۱ که پایداری احمد الشریف و پیروانش ادامه داشت. گویا تحریکات مخفیانه انور بی در تداوم مقاومت ایشان بی‌تأثیر نبود (M^cClure, 190-191: 225-226). در همان‌وقت خبر نابودی یک گردان از سربازان ایتالیا در جنوب طرابلس به دست «اعراب» منتشر گردید.^۲ این نیز دانسته است که چندی بعد احمد الشریف گروهی پُرشمار از جنگیان را در جغبوب گرد آورده بود (آوریل ۱۹۱۲).^۳ به هر حال، دور می‌نماید که پاسخ نظامی ایتالیا به چنین رویدادهایی می‌توانست از محدوده شهری بنادر لیبی فراتر رود.

بنا بر گزارش ستاد ارتش ایتالیا از آغاز جنگ تا پایان ۱۹۱۲م. تعداد ۳۶ درگیری اصلی در پنج جبهه (طرابلس، طبرق، درنه، بنغازی و حُمس) رخ داد که بیشترین آن‌ها در جبهه طرابلس بود (Tittoni: 82, Table). در مورد کارنامه نظامی سنوسیه در این رویارویی‌ها اختلاف نظر وجود دارد؛ در آثار پژوهشگران لیبیایی و عرب، بدون تفکیک عملیات سنوسیه از سایر مردم لیبی علیه ایتالیایی‌ها در دو برهه ۱۹۱۱-۱۹۱۴م. و پس از آن، بر تلاش‌های مسلحانه و پرشمار سنوسیه علیه ایتالیا تأکیدات بلیغ به چشم می‌خورد، گویی سنوسیه تنها نیروی مقاومت بودند.^۴ از سوی دیگر، در منابع غربی اشارات چندانی به فعالیت‌های جنگی سنوسیه وجود ندارد. در گزارش پیش‌گفته ارتش ایتالیا، در همه درگیری‌ها، بدون اشاره به رزمندگان سنوسی، از نیروی «ترک - عرب» به عنوان نیروی عمل‌کننده یاد می‌شود (Tittoni: 29, passim).^۵ ناگفته نماند که پایداری مسلحانه سنوسیه در ۱۹۱۱-۱۹۱۴م. افزون بر مطبوعات غربی، در آثار اختصاصی در زمینه جنگ عثمانی - ایتالیا در لیبی نیز مشارکت سنوسیه در نبردها مسکوت است.^۶

سنوسی‌ها تنها نیروی دارای تشکیلات و سازماندهی و همچنین تجارب جنگی بودند که می‌توانستند در لیبی در برابر استعمار ایتالیا مقاومت کنند. دیگر آنکه گزارشی مبنی بر اعلان «جهاد» از سوی احمد الشریف نیز در دست نیست، هرچند که انقلاب ترکان جوان و مشی آنان در قبال سلطان عثمانی / خلیفه می‌توانست دست او را برای اعلان جهاد باز کرده باشد. درگیری‌های ایشان نامنظم و چریکی و از دیدگاه

1. Reported Gathering of Arab Tribes. *Times*, 9 Jan. 1912.

2. Battalion Annihilated. *Daily Telegraph*, 13 Jan. 1912.

3. Sheikh El Senoussi with Huge Army Is near Egypt. *New York Herald* (European Edition), 20 April 1912.

۴. به عنوان نمونه، ر.ک. التلیسی، ۱۹۸۳: ۲۵-۳۱.

۵. مشروح‌ترین گزارش در مورد نیروی «ترک - عرب» را ادوین هربرت ارائه کرده است که در آن نیز ذکری از سنوسیه به چشم نمی‌خورد، ر.ک. Herbert, 2003: 620-624.

6. Abbott (1912); Alexander (1912); Barclay, T. (1912); Irace (1912); Lapworth (1912); Ostler (1912); MacClure (1913);

با رجوع به منابع فوق می‌توان دریافت که نویسندگان با حضور و جایگاه سنوسیه در لیبی به‌خوبی آشنا بودند، اما در ذکر ایستادگی در برابر ایتالیایی‌ها از نیروی «ترک - عرب» به جای «ترک - سنوسی» یاد کرده‌اند.

جغرافیایی بیشتر در نواحی بنغازی و شرق لیبی بود.^۱ ولی سکوت منابع غربی نباید به حساب نوع چریکی، پراکندگی جغرافیایی و حتی عملیات در مناطق دور افتاده صحرا گذاشته شود، زیرا تا ۱۹۱۴م. عملاً آوردگاه طرفین از نوار ساحلی لیبی در مدیترانه فراتر نمی‌رفت.^۲ شاید سبب این سکوت را گزارش عوامل اطلاعاتی فرانسه روشن سازد که در آن آمده است برخلاف تصور همگان، شمار افراد مسلح سنوسیه، نه تنها زیاد نبود، بلکه به سبب نقص سازماندهی و فقدان تجهیزات جنگی جدید از منظر نظامی ارزش چندانی نداشتند.^۳ افزون آنکه اشتهار سنوسیه به داشتن توپ و مقادیر چشمگیری مهمات نیز در مقوله ادعا محسوب می‌شد، هرچند که امکان داشت آن‌ها را در مناطق دورافتاده صحرا و کفرا مخفی کرده باشند. با توجه به فاصله ۱۰۰۰ کیلومتری میان کفرا و بنغازی، انتقال چنین تجهیزاتی از آنجا به مناطق ساحلی آسان نبود تا جنگ با نیروی ایتالیا همواره ممکن شود.^۴ از سوی دیگر، نباید فراموش شود که تا صلح استانبول - رُم، سنوسیه تحت فرماندهی عثمانی نمی‌توانستند با دست باز عمل کنند، اما پس از صلح و در غیاب عثمانی، احمد الشریف و پیروانش به عنوان تنها تشکیلات برای مقاومت، نقش اصلی را در جنگ به دست آوردند.

صلحنامه عثمانی - ایتالیا شرایط را برای مردم لیبی تغییر داد. سازش مزبور افزون بر سنوسیه، مخالفان خود را در عثمانی نیز داشت. در لیبی انور بی فرمانده، و افسران نیروی عثمانی در بنغازی در شمار این مخالفان به شمار می‌رفتند. گفتنی است که انور بی با سازماندهی و مدیریت نیروی قبایلی «عرب» توانسته بود که پیشروی ایتالیایی‌ها را در منطقه بنغازی دشوار و پرهزینه کند.^۵ ولی طومار نیروی انور بی نیز سرانجام به وسیله نیروهای ایتالیا در هم پیچیده شد (۲۰ سپتامبر ۱۹۱۲). اگرچه با انعقاد عهدنامه صلح ۱۹۱۲م. از تصمیم او برای ادامه جنگ در کنار احمد الشریف و پیروانش صحبت می‌شد (دسامبر ۱۹۱۲)،^۶ وی نیز به استانبول مراجعت کرد تا برای مأموریت جنگی دیگری به بالکان اعزام گردد. جانشین او، عزیز بی المصری، نیز به‌رغم توصیه انور بی، به سبب رقابت و عدم تعامل با احمد الشریف، به همراه سربازانش از لیبی به مصر عقب نشست (ژوئن ۱۹۱۳) و اندکی بعد به اتهام اختلاس در مأموریت لیبی در استانبول زندانی شد.^۷

1. The Restless Arabs of Tripoli & Fighting Tripoli Bedouins, both in *Daily Mail*, in order 10 and 23 Oct. 1911.

۲. لشکرکشی به مناطق داخلی لیبی برای ایتالیا مقدر نبود، زیرا به شمار کثیری شتر نیاز داشت که ارتش این کشور فاقد آن بود؛ فرانسه نیز اجازه صدور شتر از تونس را نمی‌داد (Gooch: 143).

۳. برخلاف این اظهارات، به گردآوری مقادیر چشمگیری سلاح و مهمات مدرن در کفرا اشاره شده است، نک. Fall: 330-331.

4. Bennett, 1911: 26-29.

5. A Handbook of Libya: 86-87.

6. Tittoni: 81, 85; Egypt (1912). The African World and Cape-Cairo Express, Vol. XLI, 526, 307.

7. Turkish Regulars In Tripoli. *Times*, 23 June 1913; Djemal Pasha, 1922: 62; Simon, 1987: 152-154; cf. Release of Aziz Ali. *Times*, 24 Apr. 1914;

در مورد سبب بازداشت عزیز علی از ناراضی‌ت‌های ترک‌های جوان از اقدامات ضد ترک او نیز ذکر شده است، نک. Ahmad, 2014: 124.

با خروج آخرین سربازان عثمانی از بنغازی به جانب مصر (۱۹۱۳ م.) شرایط در لیبی بار دیگر دستخوش تغییر شد. در غیاب قدرت عثمانی، دست کم بخشی از امور مقاومت در حالی در دستان احمد الشریف قرار گرفته بود که مناسبات میان سنوسیه و استانبول به شدت تیره به نظر می‌رسید. چنان‌که تعداد ۴۰ تن از سربازان ترک به سبب حبس در زندان احمد الشریف نتوانسته بودند با هم رسته‌های خود بنغازی را ترک کنند.^۱ در طرابلس نیز حکومت محلی مستقلی تشکیل شده بود که به جنگ با ایتالیا ادامه می‌داد. مناسبات میان حکومت مستقل طرابلس و حامیانش با سنوسیه معلوم نیست. گویا رهبری مقاومت در طرابلس را محمد بن عبدالله بر عهده داشت که شکستش راه را برای پیشروی ایتالیایی‌ها به سوی فزان (جنوب طرابلس) هموار کرده بود.^۲ ولی قبایل منطقه فزان با اعزام ۴۰۰۰ سوار مجهز به ریاست شیخ سیف النصر به طرابلس، تهاجمی موفق علیه سربازان ایتالیایی را سازماندهی کردند (فوریه ۱۹۱۳).^۳ در خود فزان نیز این پایداری دست کم تا پایان ۱۹۱۴ م. ادامه داشت و به تلفات جانی نظامیان ایتالیایی منجر می‌شد،^۴ هرچند که رم بعداً مدعی تصرف مسالمت‌آمیز مرزق، مرکز فزان، شد (مارس ۱۹۱۴).^۵

با انعقاد پیمان صلح ایتالیا - عثمانی، در لیبی رهبری مقاومت علیه ایتالیا دیگر در دستان احمد الشریف بود که رُم از او و پیروانش هراس بسیار داشت. در ماه مه ۱۹۱۳ تعداد ۸۰ هزار سرباز ایتالیایی در لیبی مستقر بودند تا نشانه‌ای بر این بیم باشند.^۶ این واژه رُم واهی نبود، زیرا از حملات نامنظم و خسارت‌بار «اعراب» به نیروی ایتالیا در منطقه بنغازی اطلاعاتی در دست است (ژوئیه ۱۹۱۳).^۷ در طرابلس نیز اوضاع بر همین منوال بود؛ طاهر احمد الزاوی الطرابلسی شماری از عملیات قبایل و مردم لیبی علیه ایتالیایی‌ها را در منطقه مزبور تا پایان ۱۹۱۴ م. ثبت کرده است. به نظر می‌رسد که سنوسیه در برخی از درگیری‌های منطقه طرابلس مشارکت داشتند.^۸ با وجود این، در همان زمان هانس فُن پرنول^۹، با نقد نویسندگانی که بدون حضور در لیبی و مشاهدات میدانی، در مورد جنگ در آنجا قلم زده بودند، نوشت که تا آن زمان فرماندهی سنوسیه در جنگ با ایتالیا

1. Darning to Grey, very confidential, 22 Nov. 1913, in BDOW: X (Part 1): 145-146.

2. Italian Progress in Tripoli. Times, 3 Jan. 1913.

3. An Arab Movement in Tripoli. Times, 12 Feb. 1913.

4. Unrest in Tripoli. Daily Mail, 5 Dec. 1914; Italian Officers Killed. Daily Telegraph, 12 Dec. 1914.

5. The Occupation of Murzuk. Times, 5 March 1914.

6. Military Notes, 1913: 694.

7. The Pacification of Cyrenaica. Times, 14 July 1913.

۸. الزاوی، ۱۹۵۰: ۱۳۹-۱۵۰.

۹. باستان‌شناس، با سابقه حضور و پژوهش در سیسیل و ایتالیا.

موفقیت اندکی داشت و برای احمد الشریف و سنوسیه توفیق نهایی نیز پیش‌بینی نمی‌شد (۹ آگوست ۱۹۱۳).^۱

داوری فن پرنول را که چندان غیرموجه نبود، نباید نشان‌دهنده همه واقعیات محسوب کرد، زیرا شواهد بر ضعف طرفین مخاصمه دلالت دارد. گزارش‌های اقتصادی به‌خوبی هزینه مالی سنگین جاه‌طلبی نظامی ایتالیا در لیبی و نیز اوضاع نامساعد مالی دولت آن کشور را در آغاز ۱۹۱۳ م. نشان می‌دهد.^۲ این در حالی بود که ارتش این کشور همچنان در معرض حملات خسارت‌بار قرار داشت. به عنوان نمونه می‌توان از شکست سنگین ایتالیایی‌ها در جنوب درنه از مبارزان لیبیایی نام برد (مه ۱۹۱۳).^۳ خسارات انسانی ایتالیا در لیبی تا ۱۹۱۴ م. به حدود ۱۵۰۰ کشته، ۴۲۵۰ زخمی و ۲۰۰۰ مرگ از بیماری بالغ شده بود (Gooch: 147-148).

سنوسیه نیز وضع بهتری نداشتند. احمد الشریف که از عصر محمد المهدی، تا ماه مه ۱۹۱۳ بر علیه استعمار فرانسه مبارزه کرده بود، به سبب ضعف و بدون هیچ واکنشی سقوط پایگاه مهم سنوسیه در بورکو (جنوب لیبی) را نظاره کرد که نیروی نظامی اعزامی فرانسه از چاد با استفاده از شرایط حاکم بر لیبی به تصرف خود درآورده بود (نوامبر ۱۹۱۳).^۴ به سخن دیگر، احمد الشریف که یارای اخراج ایتالیا را نداشت، نمی‌توانست هم‌زمان در جبهه‌ای دیگر به توسعه‌طلبی پاریس پاسخ دهد. از این‌رو، گزاف نیست که واقعیات میدانی طرفین متخاصم را به سوی تجدیدنظر در سیاست جاری و مصالحه سوق می‌داد. در اواسط ۱۹۱۳ م. اخبار واصله از کفرا از رضایت احمد الشریف به چشم‌پوشی از طرابلس در ازای حکومت بر بنغازی دلالت داشت.^۵ اندکی بعد خبرها از عقب‌نشینی بیشتر او از خواسته‌های اولیه‌اش حکایت می‌کرد؛ زیرا دیگر به حکومت در یک بنغازی «تحت الحمايه مصر» هم رضا داده بود.^۶ در این مدت دولت ایتالیا با پرداخت ۲۵۰,۰۰۰ لیره استرلینگ رشوه به عنوان پیش‌پرداخت به خدیو مصر، عباس، می‌کوشید از طریق او احمد الشریف را به ترک مخاصمه ترغیب کند. قرار بود که پس از تحقق این مهم، رُم باقیمانده حق‌الوساطت خدیو را (۷۵,۰۰۰ لیره

1. Pernull, H. von (1913). Italy's Fight for an African Empire. *The African World and Cape-Cairo Express*, Vol. XLIV, 561, 39.

2. Italy's Finance. *Daily Telegraph*, 16 Jan. 1913; Italy in 1912. *Economist*, 30 Augst 1913, 414-415; در آغاز جنگ نیز اکونومیست سنگینی هزینه لشکرکشی به لیبی و تأثیر منفی آن برای خزانه دولت و اقتصاد ایتالیا را مورد تأکید قرار داده بود:

Great Britain and Italy. *Economist*, 7 Oct. 1911, 694-695.

۳. التلیسی، ۳۲۱-۳۲۲.

۴. برای چگونگی و جزئیات عملیات موفق نیروی فرانسه و نیز اهمیت پایگاه سنوسیه، ر.ک.

Tilho, 1920, 56(2), 83-86; News of To-Day Summarized. *New York Herald* (European Edition), 12 Dec. 1913; Cana, 1915: 342-343, 347;

همچنین نک. ابوسبیحه، ۲۰۲۲: ۴۵۵-۴۵۹.

5. Italy in Cyrenaica (1913). *The African World and Cape-Cairo Express*, Vol. XLII, 540, 333.

6. Cyrenaica Notes (1913). *The African World and Cape-Cairo Express*, Vol. XLII, 540, 341.

استرلینگ) بپردازد (Cassar, 2016: 209). راجع به پادرمیانی خدیو و مذاکرات احمد الشریف با ایتالیا در مورد مصالحه و شرایط مطروحه طرفین اسناد متعدد در دست است که بر آمادگی طرفین برای ترک مخاصمه در ۱۹۱۴م. دلالت دارد.^۱ ظاهراً امید طرفین به نتیجه این مذاکرات آرامشی نسبی به دنبال داشت، به‌ویژه آنکه رُم با عدم مداخله در امور دینی سعی می‌کرد در طرابلس از بروز تنش با مسلمانان پرهیز کند. ولی شرایط در بنغازی متفاوت بود؛ قبایل این منطقه همچنان با استیلای ایتالیا سرسازش نداشتند، در حالی که احمد الشریف، سرفرماندهی خود را از بنغازی به جغبوب و سپس کفرآ انتقال داده بود که دور از دسترس نظامیان ایتالیا قرار داشت.^۲ ولی پیش از آنکه مذاکرات با ایتالیا به نتیجه خود برسد، بیماری وبا تا پایان ۱۹۱۴م. همچنان قربانیان خود را می‌گرفت.^۳ مهم‌تر آنکه به‌زودی آغاز جنگ جهانی اول متغیری جدید در شرایط سیال در لیبی گردید، زیرا مانع از آن شد که ایتالیا بتواند از طریق لشکرکشی حاکمیت خود را بر مناطق داخلی لیبی تحمیل کند (Cana: 342). بدین ترتیب، دور نخست تقابل احمد الشریف و سنوسیه با اشغالگران ایتالیایی بدون دستاوردی قطعی به پایان رسید تا نتیجه رویارویی به دور دوم و سوم پایداری سنوسیه در سال‌های جنگ جهانی اول و پس از آن موکول شود، در حالی که تداوم مقاومت در برابر ایتالیا می‌توانست به اسلام‌هراسی در غرب دامن بزند.

آغاز جنگ جهانی اول در اروپا آغاز تحولاتی جدید برای سنوسیه بود. جنگ رُم را وادار به احضار بخشی از نیروهای خود از لیبی و در نتیجه تعویق عملیات نظامی کرده بود،^۴ به همان سبب یک‌بار دیگر عثمانی و البته آلمان با دعوت مسلمانان به اتحاد اسلام، برای اهداف جنگی خود برای استیلا بر لیبی کوشیدند که در جوار مستملکات بریتانیا (مصر و سودان) و فرانسه (تونس و آفریقای مرکزی) قرار داشت. واکنش دول اخیرالذکر، افزون بر نبرد با قدرتهای مرکزی، اقدام علیه مقاومت اسلامی و سنوسیه بود. بدین ترتیب، وقوع جنگ جهانی اول برای احمد الشریف و پیروانش مزایا و کاستی‌هایی را به همراه داشت؛ شرایط مذکور می‌توانست فرصتی جدید برای ایشان باشد تا نقش خود را در تحولات آفریقا، جهان اسلام و مدیترانه مرکزی ایفا کنند، موضوعی که پرداختن به آن مستلزم مجالی دیگر است.

۱. برای ترجمه عربی اسناد مذکور، ر.ک. السویحلی، ۲۰۰۸.

2. The Italian Occupation of Libya. *Times*, 6 Sept. 1913.

3. Idian Loyalty. *Times*, 2 Dec. 1914; Turkish Intrigues in Egypt. *Times*, 16 Dec. 1914.

4. Cana: 350; *A Handbook of Libya*: 87; Bovill, I: 185-186.

نتیجه‌گیری

در تحولات جهان اسلام برآمدن جنبش سنوسیه با مبانی عقیدتی اسلامی - صوفیانه در نیمه اول سده نوزدهم موردی ممتاز در جریان تجدید حیات اسلام به شمار می‌رود، زیرا از جهات رهبری، مشارکت مردم، تداوم و همچنین مقاومت مسلحانه ضداستعماری مشابهی ندارد. افزون آنکه با پایبندی به اسلام، طریقت و مبارزه مسلحانه، ضمن ایجاد همبستگی میان شهرنشینان، قبایل عرب، بربر (از جمله طوارق) و نیز رنگین‌پوست‌ها، نه تنها راه را برای ظهور ملت و کشوری در سده بیستم هموار کرد که لیبی نام گرفت، بلکه الهام‌بخش سایر مسلمانان نیز گردید.

سرزمین بیابانی موسوم به لیبی که خاستگاه و محل رشد سنوسیه شد، برخلاف سایر کشورهای شمال آفریقا، تا دهه ۱۹۱۰م. حضور هیچ قدرت استعماری‌ای را به خود ندیده بود. از این‌رو، برآمدن و گسترش سنوسیه در لیبی در سده نوزدهم میلادی نمی‌تواند پاسخی به استعمار محسوب شود. با وجود این، فعالیت سنوسیه در لیبی با استعمار بی‌ارتباط نبود. بنیان‌گذار این فرقه، محمد بن علی السنوسی، در جوانی استیلای استعمار فرانسه بر وطنش، الجزایر، را به چشم دیده بود (۱۸۳۰م.). از سوی دیگر، ترجیح حائلی بیابانی، همانند لیبی، تحت حاکمیت عثمانی به عنوان فاصل میان مستعمرات فرانسه و بریتانیا در شمال آفریقا، دست محمد بن علی سنوسی را برای ترویج آرای اسلامی - طریقتی خود در این سرزمین باز گذاشته بود؛ به‌ویژه آنکه دعوت او و جانشینانش به حفظ و تقویت اسلام و مخالفت با قدرت‌های غربی با سیاست‌های خلفای عثمانی همسویی داشت. این رویکرد با وجود ایجاد مخالفت‌های مقطعی، هیچ‌گاه به تقابل سنوسیه و باب‌عالی منجر نشد و طرفین با تحمل یکدیگر می‌کوشیدند که اسلام در برابر قدرت‌های اروپایی ضعیف‌تر نشود.

در عرصه گسترش جنبش، موفقیت محمد بن علی سنوسی و جانشینانش مرهون راهبرد فرهنگی آنان بود که بر اولویت آموزش تأکید داشت. رهبران این فرقه با تکیه بر «سیادت» خود، در شمار عاملان به شریعت و تقوا و نیز اهل علم و تألیف بودند. از طریق ایجاد شبکه گسترده‌ای از «زاویه‌ها» که در سراسر شمال و مرکز آفریقا پخش بودند، این فرصت را به دست آوردند که ضمن آموزش و تربیت پیروان و نیز انتشار عقاید خود، منابع لازم را در زمینه تدارک نیروی انسانی و مالی به دست آورد.

«جهاد» و لزوم مقابله با حضور دولت‌های بزرگ استعماری در «دارالاسلام» از ارکان دعوت سنوسیه بود. ولی در عمل تا دهه پایانی سده نوزدهم میلادی اقدامی از سوی ایشان علیه استعمار و قدرت‌های غربی یا حمایت از جریان‌های اسلامی - انقلابی مخالف آن‌ها در کارنامه ایشان به چشم نمی‌خورد. افزون بر آن، همین مشی حذف جنبش‌های اسلامی رقیب به دست قدرت‌های استعماری را برای ایشان به بار آورد. درواقع رهبران سنوسیه به جای درگیری با قدرت‌های استعماری، راهبرد خود را مداخله و اقدام در

حوضه دریاچه چاد و آفریقای مرکزی تعریف کرده بودند که بدون هزینه درگیری با قدرت‌های غربی، مزایایی چون «جهاد» برای گسترش اسلام/ آراء سنوسیه، غنیمت و تداوم تجارت پُرسود برده و کالاهای آفریقای سیاه و همچنین افزایش اعتبار و اقتدار را به دنبال داشت.

راهبرد سنوسیه در مورد آفریقای مرکزی سرانجام به تقابل با فرانسه منجر شد که پس از توافقات استعماری با بریتانیا، با پیشروی نظامی در حوضه دریاچه چاد، مدعی جلوگیری از تجارت برده هم بود. در نخستین دهه سده بیستم این تقابل با فرانسوی‌ها، وجه دینی (مخالفت با مسیحی‌سازی نظام‌مند بومیان در حوضه دریاچه چاد) و جنگ مسلحانه با ارتش فرانسه را در پی آورد که هردو با اصول تقویت اسلام و «جهاد» در عقاید سنوسیه هم‌خوانی داشتند. ویژگی‌های مذکور و نزدیکی به اروپا در نیمه دوم سده نوزدهم موجب توجه سفرنامه‌نویسان پُرشمار و مطبوعات غربی به سنوسیه به عنوان فرقه‌ای شد که حکومت خود را در لیبی عملاً به باب‌عالی تحمیل کرده بود. از نگاه اینان سنوسیه می‌توانست در هر زمان منافع غرب را در سراسر شمال آفریقا به خطر اندازد.

با دست‌اندازی و حمله نامشروع قدرت نوظهور ایتالیا به لیبی که حاصل توافقات داخلی قدرت‌های بزرگ و شرایط سیاسی در اروپا به زیان عثمانی بود، از ۱۹۱۱م. جنگ با ارتش متجاوز به اولویت احمد الشریف، رهبر سنوسیه، تبدیل شد، به‌ویژه آنکه استانبول به سبب بحران سیاسی داخلی و ضعف مزمن، توان مقاومت در برابر رُم را نداشت. پیمان صلح این دو در سوئیس که از ناتوانی باب‌عالی ناشی می‌شد، مردم لیبی را در برابر اشغالگران خشن ایتالیایی تنها گذاشت (۱۹۱۲م.). در مقابله با متجاوزان، سنوسیه با داشتن تشکیلات و تجربیات جنگی ایفاگر نقش مهمی در دفاع از شرق لیبی شد، در حالی که در طرابلس و غرب کشور گروه‌ها، قبایل و فرقه‌های دیگر نیز برای جلوگیری از ارتش ایتالیا می‌کوشیدند. ادامه مقاومت و رویدادهای خون‌بار در لیبی، ضمن نشان‌دادن توفیقات نظامی در توقف پیشروی مهاجمان ایتالیایی، نشان داد که وقوع جنگ جهانی اول نتوانست مانع از تداوم مقاومت سنوسیه و دیگران در لیبی شود. شاید رویداد ضمنی مهم در این درگیری‌ها، کوشش احمد الشریف و ایتالیا برای دستیابی به یک مصالحه بود و هرچند تحقق نیافت، آشکار کرد که طرفین در کنار نبرد در آوردگاه، به مصالحه از طریق مذاکره نیز نیم‌نگاهی داشتند.

منابع

- أبوسبیحه، أ. منی أبوالقاسم (۲۰۲۲). أحمد الشریف و دوره فی الحركة الوطنیه و النضال ضد الاختلال الأجنبي. *مجلة أبحاث (جامعة سرت)*، ۱۹، ۴۵۱-۴۷۳.
- ارویی، محمد. علی قنای (۲۰۱۱). سلیمان باشا البارونی و نشاطه السیاسی فی المهجر ۱۹۲۴-۱۹۴۰. *مجلة كلية الآداب، جامعة قارینوس - بنغازی*، ۳۵، ۳۸-۱.
- برو، توفیق علی (۱۹۶۰). *العرب والترك فی العهد الدستوري العثماني ۱۹۰۸-۱۹۱۴*. قاهره: مطبعة دارالهناء.
- البوری، عبد المنصف حافظ (۱۹۸۳). *الغزو الايطالی للیبیا: دراسة فی العلاقات الدولية*. الدار العربیه للكتاب.
- التلیسی، خلیفه محمد (۱۹۸۳). *معجم معارك الجهاد فی لیبیا ۱۹۱۱-۱۹۳۱*. الدار العربیه للكتاب.
- ترکمان، محمد [به کوشش] (۱۳۷۰). *اسنادی درباره هجوم انگلیس و روس به ایران*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- تریو، ا. د. ج. ل. (۲۰۱۷). السنوسیه فی تشاد، دراسة فی حاله ودای. *مجلة كلية الآداب*، ۴۱، ۲۴۷-۲۱۲.
- حسینی رکن‌آبادی، سید میر صالح و دیگران (۱۳۹۶ ش.). *درآمدی بر اندیشه‌های سنوسیه در لیبیا*. دو فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ۶، ۱۵۳-۱۳۱.
- حقیقه ادیس: وثائق و صور و اسرار (۱۹۷۶) طرابلس: المنشیة العامة للنشر و التوزیع و الاعلان.
- حمدی، ابراهیم عیسی (۱۹۵۶). *الشیخ سلیمان باشا البارونی فی طوار حیاتہ*. ج ۱ و ۲. المطبعة العربیه.
- خیاله، سامی هاشم (۲۰۱۰ / ۱۴۳۱ ق.). *موقف الدول الأوربیه من الحرب الإیطالیه - اللیبیه ۱۹۱۱-۱۹۱۲ م*. رساله دکتری. دانشگاه سنت کلمنتس.
- الزاوی، الطاهر احمد (۱۹۵۰). *جهاد الابطال فی طرابلس الغرب*. قاهره: بی‌نا.
- السویحلی، صلاح الدین (۲۰۰۸). *جهاد اللیبیین ضد الغزو الایطالی من خلال الوثائق الانجلیزیه*. مصراته: دارالشعب للطباعة و النشر.
- شکری، محمد فؤاد (۱۹۴۸). *السنوسیه دین و دوله*. قاهره: دارالفکر العربی.
- عبدالمالک بن عبدالقادر بن علی (۱۹۶۶). *الفوائد الجلیه فی تاریخ العالیه السنوسیه*. دمشق.
- العیساوی، محمد الاخضر (۱۳۵۵ ق.). *رفع الستار عما جاء فی کتاب عمر المختار*. قاهره: مطبعة حجازی.
- منسی، محمود حسن صالح (۱۹۸۰). *الحمله الایطالیه علی لیبیا: دراسة وثائقیه فی استراتيجیه الاستعمار و العلاقات الدولية*. قاهره: دار الطباعة الحدیثه.
- یحیی، أ. مروه مخزوم (۲۰۲۲). *المنهج الدعوی للحركة السنوسیه فی لیبیا، الامام محمد بن علی السنوسی* 'نموذجاً'. *مجلة اصول الدین*، ۶(۲)، ۶۶۶-۶۸۵.

- Abbott, G. F. (1912). *The Holy War in Tripoli*. London: Edward Arnold.
- Abed, N. Y. (2021). The Ottoman Parliament Discussions for the Italian occupation of Libya (1911-1912) Between Democracy and Dictatorship. *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education*, 12(11), 2603-2614.
- Adams, C. C. (1946). The Sanusis. *Muslim World*, 36(1), 21-45.
- Africa (1891). *The Encyclopedia of Missions*, I, New York, Funk & Wagnalls, 6-32.
- Ahmad, F. (2014). *The Young Turks and the Ottoman Nationalities: Armenians, Greeks, Albanians, Jews, and Arabs, 1908–1918*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Ahmida, A. A. (2005). *Forgotten Voices- Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya*. New York: Routledge.
- Aksakal, M. (2008). *The Ottoman Road to War in 1914: The Ottoman Empire and the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, B. (1907). *From the Niger to the Nile*. London: Edward Arnold.
- Alexander, F. G. (1912). *Wayfarers in the Libyan Desert*. New York: G. P. Putman's Sons.
- Askew, W. C. (1942). *Europe and Italy's Acquisition of Libya, 1911-1912*. Durham: Duke University Press.
- Aydin, C. (2007). *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought*. New York: Columbia University Press.
- Azevedo, M. (1982). Power and Slavery in Central Africa- Chad (1890-1925). *The Journal of Negro History*, 67(3), 198-211.
- Bakirova, B. (2024). The Last Struggle of the Ottoman Empire in North Africa: The Turkish-Italian War of 1911-1912 and the Role of Mustafa Kemal. *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(2), 15-28.
- Barclay, T. (1912). *Turco-Italian war and Its Problems*. London: Constable & Company.
- Barthorp, M. (1986). *War on the Nile: Britain, Egypt and the Sudan 1882-1898*. UK: Blandford Press.
- Beehler, W. H. *The History of the Italian-Turkish War: September 29, 1911 to October 18, 1912*. Anapolis: William H. Beehler.
- Boahen, A. Adu. (1962). The Caravan Trade in the Nineteenth Century. *The Journal of African History*, 3(2), 349-359.
- Bosworth, R. J. B. (1979). *Italy the Least of the Great Powers: Italian Foreign Policy Before the First World War*. New York: Cambridge University Press.
- Bosworth, R. J. B. (1984). Italy and the End of the Ottoman Empire. In Marian Kent (ed.) *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, 2nd ed. London: Frank Cass, 51-72.

- Bovill, E. W. (1933). Italy in Africa, Part I and II. In *order African Affairs*, Vol. 32(127), 178-186 and *Journal of the Royal African Society*, Vol. 32(129): No. 129 (Oct., 1933), 350-361.
- Bridge, F. R. (1996). The Habsburg Monarchy and the Ottoman Empire, 1900-18. In M. Kent(ed.) *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*, 2nd ed., London: Frank Cass, 31-50.
- Butler, D. A. (2007). *First Jihad: Khartoum, and the Dawn of Militant Islam*. Philadelphia: Casemate.
- Buzpinar, S. T. (1996). Opposition to the Ottoman Caliphate in the early years of Abdulhamid II-1877-1882. *Die Welt des Islams*, 36(1), 59-89.
- Caccamo, F. (2015). Italy, Libya and the Balkans. In D. Geppert et al. (eds.) *The Wars before the Great War: Conflict and International Politics before the Outbreak of the First World War*. UK: Cambridge University Press, 21-40.
- Cana, F. R. (1915). The Sahara in 1915. *The Geographical Journal*, 46(5), 333-357.
- Cassar, G. H. (2016). *Kitchener as Proconsul of Egypt, 1911-1914*. Palgrave Mcmillan.
- Childs, T. W. (1990). *Italo-Turkish Diplomacy and the War Over Libya, 1911-1912*. Lieden: Brill.
- Choate, M. I. (2008). *Emigrant Nation: The Making of Italy Abroad*, Cambridge. Mass.: Harvard University Press.
- Cordell, D. D. (1977). Eastern Libya, Wadai and the Sanūsīya: A Ṭarīqa and a Trade Route. *The Journal of African History*, 18(1), 21-36.
- Darnesteter, J. (1885). *The Mahdi: Past and Present*, trans. A. S. Ballin. New York: Harper.
- Deringil, S. (1991). Legitimacy Structures in the Ottoman State- The Reign of Abdülhamid II (1876-1909). *International Journal of Middle East Studies*, 23(3), 345-359.
- Djemal Pasha, A. (1922). *Memories of a Turkish statesman, 1913-1919*. London: Hutchinson.
- Dotolo III, F. H. (2015). A long small war, Italian counterrevolutionary warfare in Libya, 1911 to 1932. *Small Wars & Insurgencies*, 26(1), 158-180.
- El Senoussi and the Mahdi (1889). *Journal of the Manchester Geographical Society*, 5(1-3), 93-95.
- El-Horier, A. S. (1981). *Social and Economic Transformation in the Libyan Hinterland during the second half of the Nineteenth Century: The Role of Sayyid Ahmad al-Sharif al-Sanusi*. PhD Dissertation, University of California.
- Ellis, M. H. (2018). *Desert Borderland: The Making of Modern Egypt and Libya*. Stanford: Stanford University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1945). The Distribution of Sanusi Lodges. *Journal of the International African Institute*, 15(4), 183-187.

- Evans-Pritchard, E. E. (1945-49). A select bibliography of writings on Cyrenaica. *African Studies*, I, 4(3), 146–150; II, 5(3), 189–194; III, 8, 2, 62-65.
- Evans-Pritchard, E. E. (1949). *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Oxford University Press.
- Fage, R. Oliver, *The Cambridge History of Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, 159-207.
- Fall, J. C. Ewald (1913). *Three Years in the Libyan Desert*, translated by E. Lee, London: T. Fisher Unwin.
- Forbes, R. (1921). *Secret of Sahara: kufura*. New York: G. H. Doran Co.
- Fowler, G. L. (1972). Italian Colonization of Tripolitania. *Annals of the Association of American Geographers*, 62(4), 627-640.
- French Colonies in Africa (30 Dec. 1911). *The African World*, 37(477), 489.
- Furlong, C. W. (1914). *The Gateway to the Sahara: Adventures and Observations in Tripoli*. 2nd ed. New York: Charles Scribner's Sons.
- Gall, M. Le (1989). The Ottoman Government and the Sanusiyya: A Reappraisal. *International Journal of Middle East Studies*, 21(1), 91-106.
- Ganiage, J. *North Africa*. trans. Y. Brett in *The Cambridge History of Africa*, VI, eds. J. D.
- Ghāzi, M. A. (1983). Emergence of the Sanussiyyah Movement: A Historical Prospect. *Islamic Studies*, 22(3), 21-43.
- Giolitti, G. (1923). *Memoirs of My Life*. translated by S. Edward. London: Champan and Dodd.
- Gooch, J. (1989). *Army, State and Society in Italy, 1870–1915*. New York: Palgrave Macmillan.
- Gregory, J. W. (1911). The resources of Tripoli. *The Contemporary Review*, 100, 768–781.
- Hamilton, J. (1856). *Wandering in North Africa*. London: J. Murray.
- Helmreich, E. C. (1938). *Diplomacy of the Balkan war 1912-1913*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Herbert, E. (2003). *Small Wars and Skirmishes: 1902-1918*. Nottingham: Foundry Books.
- Holt, P. M. (1970). *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898: A Study of Its Origins, Development and Overthrow*. 2ed. Oxford: Clarendon Press.
- Iba Der Thiam (2016). Colonial Penetration and Resistance Movements in Africa's Muslim Countries. 91-96, *The Different Aspects of Islamic Culture*, vol. six/part I, eds. Abdulrahim Ali, Iba Der Thiam and Yusof A. Talib, Paris: UNESCO, 91-96.
- Irace, C. T. (1912). *With the Italians in Tripoli: the authentic history of the Turco-Italian War*. London: John Murray.

- Joffé, G. (1996). Reflections on the role of the Sanusi in the central Sahara. *The Journal of North African Studies*, 1(1), 25-41.
- Karpat, K. H. (2001). *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. New York: Oxford University Press, USA.
- Kasuya, G. (2009). Turkey between Pan-Islamism and Nationalism: The Activities of Ahmad Sharif al-Sanusi in Anatolia, 1918-1924. In S. Tsugitaka (ed.), *Development of Parliamentarism in the Modern Islamic World*. Tokyo: Toyo Bunko, 205-219.
- King, W. J. H. (1908). *A Search for the Masked Tawareks*. London: Smith, Elder & Co.
- Knysh, A. (2002). Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Resistance Movements in Western and Russian Scholarship. *Die Welt des Islams, New Series*, 42(2), 139-173.
- Koloğlu, O. (2007). *500 Years in Turkish-Libyan Relations, Center for Strategic Research*. Ankara: SAM Papers.
- Koloğlu, O. (2008). Libya, from the Ottoman Perspective (1815-1918). *Africa: Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, Giugno 2008, Anno 63, No. 2, La Libia nella storia del Mediterraneo. Atti del Convegno, Roma, 10-12 maggio 2003: 275-282.
- Lapworth, C. (1912). *Tripoli and Young Italy*. London: Stephen Swift and Co.
- Le Neveu, C. A. (1928). France and Italy in North Africa. *Foreign Affairs*, 7(1), 132-138.
- Lord Kitchener in Egypt (1912). *The Fortnightly Review*, 91(543), 507-520.
- Lowe, C. J. (1977). Grey and the Tripoli War, 1911-1912. In F. H. Hinsley (ed.) *British Foreign Policy under Sir Edward Grey*. Cambridge: Cambridge University Press, 315-323.
- Lugard, F. D. (1895). England and France in the Nile Valley. *The National review*, 25(149), 609-626.
- Manger, L. O. (1999). Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts. In idem (ed.) *Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts*. London: Rotledge.
- Martin, B. G. (1976). *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*. London: Cambridge University Press.
- McClure, W. K. (1913). *Italy in North Africa And- Account of the Tripoli Enterprise*. London: Constable & Co.
- McCollum, J. (2015). Reimagining Mediterranean Spaces- Libya and the Italo-Turkish War, 1911-1912. *Diacronie*, 23(3), 1-17.
- Military Notes (1913). *Royal United Services Institution*. Journal, 57, 423, 680-699.

- Minawi, M. (2016). *The Ottoman Scramble for Africa: Empire and Diplomacy in the Sahara and the Hijaz*. Stanford: Stanford University Press.
- Muedini, F. (2015). Sufism and Anti-Colonial Violent Resistance Movements: The Qadiriyya and Sanussi Orders in Algeria and Libya. *Open Theology*, 1(1), 134-145.
- Nitti, F. S. (1922). *Peaceless Europe*. London: Cassell and Co.
- O'Fahey, R. S.; Radtke, B. (1993). Neo-Sufism Reconsidered. *Der Islam*, 70(1), 52-87.
- Oishi, T. (1996). An enquiry into the structure of Pan-Islamism in India: The phase of the Italo-Turkish and Balkan Wars, 1911-1913. *Minamiajiakenkyu (Journal of the Japanese Association for South Asian Studies)*, 8, 58-89.
- Orazi, S. (2017). Imperialism and national pride in the Italo-Turkish war (1911-12). *Working Papers Series*, 3(47-64). Fisciano: ICSR Mediterranean Knowledge.
- Ostler, A. (1912). *The Arabs in Tripoli*. London: John Murray.
- Özcan, A. (1997). *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)*. Leiden: Brill.
- Paoletti, C. (2008). *A military history of Italy*. Westport: Praeger Security International.
- Paris, M. (1991). The First Air Wars - North Africa and the Balkans, 1911-13. *Journal of Contemporary History*, 26(No. 1), 97-109.
- Peters, E. L. (2007). *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*. New York: Cambridge University Press.
- Peters, R. (1979). *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague: Mouton Publishers.
- Radclyffe, R. (1911). In the Temple of Mammon. *The Academy*, LXXX, 423-425.
- Rosher, C. (1912). *The Red Oasis: A Record of the Massacres perpetrated in Tripoli by the Italian Army, October 23rd to 28th, 1911*. London: The Century Press.
- Samatar, S. S. (ed.) (1992). *In the Shadow of Conquest: Islam in Colonial Northeast Africa*, Trenton, NJ: Red Sea Press.
- Sanoussi, the Sheikh of Jarbob (1894). *Blackwood's Edinburgh magazine*. 156, 27-37.
- Segrè, C. G. (1974). *Fourth Shore: The Italian Colonization of Libya*. Chicago: University of Chicago Press.
- Simon, R. (1987). *Libya between Ottomanism and nationalism: The Ottoman involvement in Libya during the War with Italy (1911-1919)*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Slight, J. (2019). The Sanussiyya Sufi Order and Anglo-French Intelligence Sharing, 1915–1916. In Fichter, J. R. (ed.) *British and French Colonialism in Africa, Asia and the Middle East Connected Empires across the Eighteenth to the Twentieth Centuries*. Palgrave Macmillan, 67-87.

- Sorby, Jr., K. (2005). Arab Nationalism After the Young Turk Revolution (1908-1914). *Asian and African Studies*, 14(1), 4-21.
- Stanley, H. M. (1893). *Slavery and the slave trade in Africa*. New York: Harper.
- Stead, W. T., Tripoli the and Treaties: Britain's Duty in this War (1911).
- Stein, S. A. (2008). *Plumes: Ostrich Feathers, Jews, and a Lost World of Global Commerce*. New Haven: Yale University Press.
- Stephenson, C. (2014). *A box of sand: the Italo-Ottoman War 1911-1912, the first land, sea and air war*. England: Tattered Flag Press.
- The Coming of Mahdy (1882). *Blackwood's Edinburgh Magazine*, 132, 304-315.
- The Partition of Africa (1899). *The Cyclopedic Review of Current History*, 9(1), 107-109.
- The Work of Commandant Tilho in Tibesti and Wadai (1918). *The Geographical Journal*, 51(No. 4), 240-245.
- Threfall, T. R. *Senussi and his threatened Holly War (1900)*. *The Nineteenth century*, 47(277), 400-412.
- Tilho, J. (1920). The Exploration of Tibesti, Erdi, Borkou, and Ennedi in 1912-1917: A Mission Entrusted to the Author by the French Institute. Translated by W. G. Tweedale. *The Geographical Journal*, 56(Nos. 2-4), 81-99, 161-183 & 241-263.
- Tittoni, R. (1914). *Italo-Turkish war, Kansas City*. Mo: Franklin Hudson Publishing Co.
- Treaty of Peace Between Italy and Turkey, signed at Lausanne October 18, 1912 (1913). *The American Journal of International Law*, 7(1), Supplement, Official Documents, 58-62.
- Turkey as Victim and Victimizer (1911). *The Contemporary Review*, 100, 862-873.
- Turkey as Victim and Victimizer (1911). *The Contemporary Review*, 100, 862-873.
- Uzoigwe, G. N. (1985). European partition and conquest of Africa: an overview. In *General History of Africa*, vol. VII (Africa under Colonial Domination 1880-1935), ed. A. Abdu Boahen, London: UNESCO, 19-45.
- Van Genugten, S. (2016). *Libya in Western Foreign Policies, 1911-2011*. London: Palgrave MacMillan.
- Van Rensselaer Trowbridge, S. & S. Effendi Abd-ul-Ahad. (1915). The Moslem Press and the War. *The Muslim world*, V-1, 413-425.
- Vandervort, B. (1998). *Wars of Imperial Conquest in Africa, 1830-1914*. London: UCI Press.
- Vandervort, B. (2018). A Military History of the Turco-Italian War (1911-1912) for Libya and Its Impact on Italy's Entry into the First World War. In V. Wilcox (ed.) *Italy in the Era of the Great War*. Leiden: Brill, 14-29.

- Vikør, K. S. (1995). *Sufi and Scholar on the Desert Edge-Muhammad b. Ali al-Sanusi and His Brotherhood*. Evanston: Northwestern University Press.
- Vikør, K. S. (2014). Religious Revolts in Colonial North Africa. In D. Motadel (ed.) *Islam and European Powers*. Oxford: Oxford University Press, 170-186.
- Vikør, K. S. (2015). Sufism and Colonialism. In L. Ridgeon, (ed.) *The Cambridge Companion to Sufism*. New York: Cambridge University Press, 212–232.
- Vischer, A. (1911). Tripoli. *The Geographical Journal*, 38(5), 487-494.
- Vischer, H. (1909). *A Journey from Tripoli across the Sahara to the Lake Chad*, *The Geographical Journal*, 33(3), 241-267.
- Voll, J. O. (2008). Neo-Sufism: Reconsidered Again. *Canadian Journal of African Studie*, 42, 314-330.
- Weigall, A. E. P. B. (1915). *A history of events in Egypt from 1796 to 1914*. Edinbrough: Blackwood.
- White, A. S. (1899). *From Sphinx to Oracle, Through the Libyan Desert to the Oasis of Jupiter Ammon*. London: Hurst and Blackett.
- Wilox, V. (2015). The Italian soldiers' experience in Libya, 1911–1912. In D. Geppert et al. (eds.) *The Wars before the Great War*. Cambridge: Cambridge University Press, 41-57.
- Wingate, F. R. (1891). *Mahdiism and the Egyptian Sudan; being an account of the rise and progress of Mahdiism and of subsequent events in the Sudan to the present time*. New York: MacMillan.
- Woodberry, G. E. (1914). *North Africa and the Desert: Scenes and Moods*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Wright, J. (1982). *Libya: A Modern History*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Wright, J. (2007). *The Trans-Saharan Slave Trade*. UK: Routledge.
- Wrigley, W. D. (1980). Germany and the Turco-Italian War, 1911-1912. *International Journal of Middle East Studies*, 11(No. 3), 313-338.
- Yilmaz, S. (1999). An Ottoman warrior abroad: Enver Pasa as an expatriate. *Middle Eastern Studies*, 35(4), 40-69.
- Zürcher, E. J. (2010). *The Young Turk Legacy and Nation Building :From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*. London: I. B. Tauris.

Documents

UK, National Archives:

CAB

FO

Official Publications

Great Britain, British Documents on the Origins of The War, 1898-1914, Vols. IX, X (Parts I and II).

Great Britain, Captain C. Gleichen (1898) Handbook of the Sudan, London: HMO.

Great Britain. Foreign Office. Historical Section (1920) Italian Libya, London: HMO.

Great Britain, Naval Intelligence Division (1920) A Handbook of Libya, London: HMO.

Historical Newspapers, Magazines

The African World and Cape-Cairo Express (London, England)

Blackwood's Edinburgh Magazine

Daily Mail

Daily Telegraph

The Herald Tribune (New York)

The New York Herald (European Edition)

The Globe (Toronto)

Illustrated London News

Manchester Guardian

New York Times

Spectator (London)

Standard (London)

Times (London)

The Times of India (Bombay)

The West African Mail (Liverpool, England).

Transliteration

- Turkmān, M. (1991). *Asnādī darbāreh-i hujūm-i Inḡlīs va Rūs bih Īrān* [Documents on the English and Russian invasion of Iran (1908–1912)]. Tehran: Office of Political and International Studies.
- Al-Swihli, S. A. (2008). *Jihād al-Lībīyīn Ḍidda al-Ghazw al-Īṭālī min Khilāl al-Wathā'iq al-Īnḡlīzīyah* [The Libyan jihad against the Italian invasion through English documents]. Misrāta, Libya: Dār al-Sha'b li-al-Ṭībā'ah wa-al-Nashr.
- Abu Sabiha, A. M. A. Q. (2022). *Aḥmad al-Sharīf wa-dawr-hu fī al-ḥaraka al-waṭaniyya wa-al-niḍāl ḍidd al-iḥtilāl al-ajnaḇī* [Ahmed Sharif and his role in the national movement and struggle against foreign occupation]. *Majallat Abḥāth (University of Sirte Research Journal)*, 19, 451–473. <https://doi.org/10.37375/abhat.vi19.579>
- Oruwa'i, M. A. Q. (2011). Suleiman Basha al-Baruni wa nashātuḥu al-siyāsī fī al-mahjar 1924–1940 [Suleiman Pasha al-Baruni and his political activity in exile 1924–1940]. *Majallat Kullīyat al-Ādāb, Jāmi'at Qaryūnis – Benghazi (Faculty of Arts Journal, University of Garyounis – Benghazi)*, 35, 1–38.
- Barrū, T. 'A. (1960). *Al-'Arab wa-al-Turk fī al-'ahd al-dustūrī al-'Uthmānī: 1908-1914*. Cairo: Maṭba'at Dār al-Hannā.
- al-Būrī, 'A. H. H. (1983). *Al-ghazw al-Itālī li-Lībiyā: Dirāsah fī al-'alāqāt al-duwaliyya* [The Italian invasion of Libya: A study in international relations]. al-Dār al-'Arabiyya lil-Kitāb.
- Al-Talisi, K. M. (1983). *Mu'jam ma'ārik al-jihād fī Lībiyā 1911–1931* [Encyclopedia of Jihad Battles in Libya 1911–1931]. Beirut: Al-Dār al-'Arabiyya lil-Kitāb.
- Triaud, A. D. J. L., & Najm, A. M. (2017). Al-Sunūsiyyah fī Chād: Dirāsah fī ḥālāt Waday [The Senussi in Chad: A case study of Wadai]. *Majallat Kullīyat al-Ādāb (Journal of the Faculty of Arts)*, 41, 212–247. <https://doi.org/10.37376/jofoa.vi41.2690>
- Haqiqat Idris: Wathā'iq wa Suwar wa Asrār*. (1976). Ṭarābulus: al-Mansha'ah al-'Āmmah lil-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-I'lān.
- Abū al-Yaqzān, Ḥājj Ibrāhīm b. 'Īsā. (1956). *Sulaymān al-Bārūnī Bāshā fī aṭwār ḥayātih* [Suleiman Pasha al-Baruni in the Stages of His Life] (Vols. 1–2). Al-Maṭba'ah al-'Arabiyya.
- Khayyaleh, S. H. (2019). *Mawqif al-duwal al-ūrūbiyya min al-ḥarb al-Īṭālīyya – al-Lībiyyah 1911–1912* [The stance of European states on the Italian–Libyan War 1911–1912]. Unpublished thesis, University of St. Clements (archived online).
- Al-Zāwī, A. A. (1950). *Jihād al-abṭāl fī Ṭarābḥus al-Gharb* [The heroes' jihad in Western Tripoli]. Cairo, Egypt: n.p.

- Abdulmalik ibn Abdulqadir ibn Ali al-Tarabulsi. (1966). *Al-fawā'id al-jalīyah fī tārikh al-'ā'ilah al-sanūsīyah* [The Profound Benefits in the History of the Sanusi Family] (Historical chronicle on the Sanusi dynasty).
- Shukri, M. F. (1948). *Al-Sanūsiyya: Dīn wa dawla* [The Sanūsiyya: Religion and State]. Cairo, Egypt: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- Al-'Isāwī, Muḥammad al-Akhdar. (1936). *Raf' al-sittār 'ammā jā'a fī Kitāb 'Umar al-Mukhtār*. Cairo: Maṭba'at Hijāzī.
- Mansī, M. H. Ş. (1980). *Al-ḥamla al-Italyāyah 'alā Lībiyā: Dirāsah wathā'iqīyah fī istirātijīyyat al-isti'mār wa-al-'alāqāt al-duwaliyyah* [The Italian Campaign on Libya: A Documentary Study in the Strategy of Colonialism and International Relations]. Cairo: Dār al-Ṭibā'ah al-Ḥadīthah.
- Yaḥyā, M. M. (2022). Al-manhaj al-da'awī lil-ḥaraka al-Sanūsiyya fī Lībiyā: al-Imām Muḥammad bin 'Alī al-Sanūsī "namūdhajan" [The advocational methodology of the Sanusiyya movement in Libya: Imam Muhammad bin Ali al-Sanusi as a model]. *Majallat Uşūl al-Dīn (Journal of Usul al-Din)*, 6(2), 666–685.
- Hosseini Rokanabadi, S. M. H., Hosseini, S. M., & Vate, E. (2017). An introduction to the Sennussian thoughts in Libya. *Studies of Contemporary Muslim Thought*, (6), 131–153. Retrieved from: https://mam.journals.miu.ac.ir/article_2737.html?lang=en



The *Great Hakimi Zij* in the History of Islamic Astronomy and Its Role in the Transmission of Observational Data to Modern Astronomy

Younes Karamati¹ 

1. Assistant Professor, Institute for the History of Science, University of Tehran, Tehran, Iran (ykaramati@ut.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 28 December 2025
Received in revised form:
05 February 2025
Accepted: 17 February 2026
Published online: 11 March 2026

Keywords:

Great Hakimi Zij,
Ibn Yunus,
History of Islamic Astronomy,
Observational Astronomy in Islam,
Observational Data,
Secular Acceleration of the Moon,
Transmission of Astronomical Knowledge

ABSTRACT

The *Great Hakimi Zij*, composed by the Egyptian astronomer Ibn Yunus (d.399/1009), is among the most significant astronomical works compiled in the Islamic civilization and constitutes a fundamental source for the history of observational practice. This article examines the place of the *Hakimi Zij* within the history of Islamic astronomy by focusing on its observational content and historical function, and by assessing its role in the transmission of astronomical data to modern astronomical traditions. A close analysis of the text demonstrates that Ibn Yunus, through the systematic and precise recording of his own observations and the careful compilation of dispersed materials from earlier astronomers, preserved a corpus of data some of which represent the only known sources for reconstructing otherwise lost observational traditions. The *Great Hakimi Zij* constitutes the sole extant source for Iranian observations of the solar apogee from the Sasanian period, as well as for data attributed to figures such as Ahmad al-Nahāwandī, al-Māhānī, and the Banū 'Amājūr, and thus plays a foundational role in reassessing the history of Islamic observational astronomy, particularly the observational program of the Mumtāhan astronomers. The article further traces the wide circulation of the *Hakimi Zij* across various Islamic regions, including Egypt, Syria, Iran, and Yemen, and examines its profound influence on later astronomical tables, most notably the *Ilkhanid Zij*. It then explores the routes through which the observational data of this work were transmitted to Europe and the ways in which Western astronomers made use of them from the seventeenth century onward—data that played a significant role in the formation of modern astronomical research, including studies of the secular acceleration of the Moon and long-term variations in the Earth's rotational velocity. In this way, the *Great Hakimi Zij* stands not only as a landmark work in the history of Islamic astronomy, but also as a civilizational document attesting to the link between Islamic observational practice and the formation of modern astronomical knowledge.

Cite this article: Karamati, Y. (2026). The *Great Hakimi Zij* in the History of Islamic Astronomy and Its Role in the Transmission of Observational Data to Modern Astronomy. *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 58(2), 296-321. DOI: 10.22059/jhic.2026.408990.654628



جایگاه زیج حاکمی کبیر در تاریخ اخترشناسی اسلامی و نقش آن در انتقال داده‌های رصدی به سنت اخترشناسی مدرن

یونس کرامتی^۱

۱. استادیار، پژوهشکده تاریخ علم، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ykaramati@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۲۰

کلید واژه‌ها:

زیج حاکمی کبیر، ابن یونس، تاریخ اخترشناسی اسلامی، رصدگری در اسلام، داده‌های رصدی، شتاب سَدِگانی ماه، انتقال دانش نجومی.

زیج حاکمی کبیر اثر ابوالحسن علی بن عبدالرحمان بن یونس (ف. ۳۹۹ق.)، اخترشناس نامدار مصری، از برجسته‌ترین آثار اخترشناسی در تمدن اسلامی و از منابع بنیادین تاریخ رصدگری به شمار می‌آید. این مقاله با تمرکز بر محتوای رصدی و کارکرد تاریخی زیج حاکمی کبیر، جایگاه این اثر را در تاریخ اخترشناسی اسلامی و نقش آن را در انتقال داده‌های رصدی به سنت اخترشناسی مدرن بررسی می‌کند. تحلیل متن نشان می‌دهد که ابن یونس با ثبت دقیق و نظام‌مند رصدهای خود و گردآوری داده‌های پراکنده اخترشناسان پیشین، مجموعه‌ای فراهم آورده که برخی از این داده‌ها، یگانه مأخذ شناخته‌شده برای بازسازی سنت‌های رصدی از میان‌رفته است. زیج حاکمی کبیر تنها منبع موجود برای رصدهای ایرانی جایگاه اوج خورشید در روزگار ساسانی و رصدهای احمد نهبودی، ماهانی و خاندان اماجور است و از این رهگذر، نقشی بنیادین در بازشناسی تاریخ رصدگری و به‌ویژه رصدهای اصحاب ممتحن دارد. مقاله پیش‌رو همچنین به رواج گسترده زیج حاکمی کبیر در سرزمین‌های مختلف اسلامی، از جمله مصر، شام، ایران و یمن، و تأثیر عمیق آن بر زیج‌های بعدی، به‌ویژه زیج *ابلیخانی*، می‌پردازد. سپس، مسیر انتقال داده‌های رصدی این اثر به اروپا و چندوچون بهره‌گیری اخترشناسان غربی از آن‌ها از سده ۱۷ میلادی به بعد بررسی می‌شود؛ داده‌هایی که در شکل‌گیری پژوهش‌های نوین نجومی، از جمله بررسی شتاب سَدِگانی ماه و تغییرات سرعت چرخش زمین در درازمدت، نقشی مؤثر داشته‌اند. بدین‌سان، زیج حاکمی کبیر نه تنها اثری شاخص در تاریخ اخترشناسی اسلامی، بلکه سندی تمدنی از پیوند میان رصدگری اسلامی و تکوین اخترشناسی مدرن به شمار می‌آید.

استناد: کرامتی، یونس (۱۴۰۴). جایگاه زیج حاکمی کبیر در تاریخ اخترشناسی اسلامی و نقش آن در انتقال داده‌های رصدی به سنت اخترشناسی مدرن. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*، ۵۸(۲)، ۳۹۶-۳۲۱. DOI: 10.22059/jhic.2026.408990.654628



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jhic.2026.408990.654628>

مقدمه

الزیج الحاکمی الکبیر (از این پس به اختصار زیج حاکمی)، پرآوازه‌ترین و درازدامن‌ترین نوشته ابوالحسن علی بن عبدالرحمان بن احمد بن یونس، اخترشناس و اخترشمار نامدار مصری، نامور به ابن‌یونس (ف. ۳ شوال ۳۹۹ ق. / ۳۰ مه ۱۰۰۹ م.) است که آن را، به گواهی رصدهای یادشده در آن، پس از صفر ۳۹۸ / نوامبر ۱۰۰۷ به نام الحاکم بامرالله (خلیفه فاطمی مصر، خلافت: ۳۸۶-۴۱۱ ق.) نوشته است (برای ضبط درست نام این زیج و چندوچون نگارش آن نک: کرامتی، ۱۴۰۵).

ابن‌یونس (گ ۱ پ-۲ ر) گویا در واکنش به انتقادهای رقبا - که به‌ویژه بر رصدگری یک‌تنه او خرده می‌گرفتند - برای اثبات ناکارآمدی رصدهای گروهی اخترشناسان درگاه مأمون عباسی، نامور به اصحاب ممتحن (حدود ۲۱۳-۲۱۸ ق.)، داده‌های رصدهایی پرشمار از خود و پیشینیانش را در این زیج آورده است (در این باره نک. کرامتی، ۱۴۰۴: بند ۱؛ همو، ۱۴۰۲ الف: ۱۰۵) که همین گزارش‌ها بعدها مهم‌ترین برتری زیج حاکمی بر نزدیک به همه زیج‌های دیگر دوره اسلامی و مایه آوازه بسیار آن در دوره نوزایی غرب شد (نک. پس از این).



تصویر ۱: ابن‌یونس هنگام اهدای زیج حاکمی به الحاکم بامرالله فاطمی، دست‌نویس ۶۵۶۲ طوب‌قاپی سرای (۱۶۳۸ مجموعه روان کوشکی، القانون فی الدنيا نوشته احمد بن زنبیل)، گ ۲۵۴ پ. تصویر اصلی رنگی است (برای تفصیل نک. King, 1999: 498, id., 2010: 151-156).

ترجمه عبارت ترکی عثمانی بالای تصویر (که نزدیک به ۲۰۰ سال جدیدتر از نگاره است): «این نگاره تصویر یکی از حکیمان مصر به نام علی ابن‌یونس بوده است. مسلمان بوده است».

زیج حاکمی به عنوان «منبع یگانه» در برخی مباحث تاریخ علم

شماری از منابع زیج حاکمی امروزه از میان رفته‌اند و تنها آگاهی ما از نام و محتوای آن‌ها وامدار زیج حاکمی است. این زیج، یگانه منبع کهن شناخته‌شده دربارهٔ رصدهای ایرانی جایگاه اوج خورشید در روزگار ساسانیان (ابن یونس: گ ۶۳-ر ۶۳ پ)، نام و رصدهای احمد نهلوندی (نک. همان، گ ۵۳ پ، قس. همان: ۱۱۲ ر؛ دربارهٔ این دو نک. پس از این) و محمد بن احمد بن یوسف سمرقندی و رصدش در ۲۳۴ یزدگردی / ۲۵۱ ق. / ۸۶۵ م در سمرقند (همان، گ ۵۳ ر: نام به صورت احمد؟ / محمد؟ بن محمد یوسف سمرقندی، ۵۳ پ: وسط الشمس، ۵۴ پ: جایگاه قلب الاسد) و یگانه روایتگر رصدهای ماهانی در میانهٔ سدهٔ ۳ ق. در سامرا (همان، گ ۴۸-ر ۴۹ پ، ۵۴ پ) و خاندان اماجور در اواخر سدهٔ ۳ - اوائل سدهٔ ۴ ق. در بغداد و شیراز (همان، گ ۵۰-ر ۵۲، ۵۳-ر ۵۳ پ، ۵۴ پ-۵۵ پ)، تنها یادکنندهٔ زیج عبدالرحمان صوفی (همان، گ ۵۳ ر، ۵۳ پ؛ Mercier, 2004: 1-31, id., 1987: 111) و زیج احمد بن موسی بن شاکر بی همراهی برادرش محمد (ابن یونس: گ ۵۳-ر ۵۳ پ، ۶۳ ر) است. رصد ابن اعلم برای اندازه‌گیری میل اعظم (همان: گ ۱۱۲ پ) و رصدهای حبش حاسب (همان، گ ۴۸ ر، ۵۴ ر) برگرفته از آثار امروزه گم‌شدهٔ آن‌هاست و در منابع دیگر نیز نیامده (برای بیشتر رصدهای یادشده در این بند نک. کرامتی، ۱۴۰۴ ب: جدول‌ها، همو، ۱۴۰۲ الف: ۱۰۵-۱۱۰؛ برای گزارش رصدهای میل اعظم در زیج حاکمی نک. همو، ۱۴۰۴ الف: ۱۷۴-۱۸۸، ۱۹۳-۱۹۴).

ابن یونس همچنین از اخترشناسی به نام «علی بن اسحاق بن کیسون؟» در شمار منتقدان اصحاب ممتحن یاد کرده است (ابن یونس: گ ۲ ر) که به گمان نزدیک به درست باید همان باشد که بیرونی (۱۹۳۶: ۳۱) اثر امروزه گم‌شدهٔ کتاب فی امر الممتحن و تبصیر این کیسوم المفتتن را هم‌چنان که از عنوانش پیداست - در ناروایی شماری از انتقادهای او بر اصحاب ممتحن نوشت.

البته محمد بن ابوبکر فارسی (گ ۵۷ ر) نیز در درآمد زیج خود بیشتر اینان را در سیاههٔ رصدگران پیش از خود یاد کرده، اما پیداست که او همهٔ نام‌های یادشده در زیج حاکمی را، چه رصدگر و چه جز آن (از جمله حامد بن علی واسطی اسطربلاب‌گر و اسحاق بن حنین)، گویا به واسطهٔ منبع اصلی خود، یعنی زیج‌های ابوالحسن علی بن عبدالکریم شروانی مشهور به فهاد، در این سیاهه آورده است. ارجاع صریح محمد بن ابوبکر (همان، گ ۵۷-ر ۵۷ پ) به ابن یونس نیز گواهی دیگر بر بهره‌گیری مستقیم یا به‌واسطهٔ او از زیج حاکمی است. یادکرد شماری از این منابع در زیج ابوالعقول نیز - چنان که یاد شد - به دلیل بهره‌گیری او از زیج حاکمی و گاه نقل واژه‌به‌واژه از آن (ابوالعقول: گ ۲۳ ر، ۶۸ ر، ۹۱-ر ۹۳ ر، و جای‌های دیگر) است.

ابن یونس گزارشی یگانه از «رصدهای دوگانهٔ ایرانیان پس از بطلمیوس» آورده است که در آن‌ها اوج خورشید در $17:55^\circ$ و $20:00^\circ$ از جوزا (طول دایره البروجی $77:55^\circ$ و $80:00^\circ$) یافته شد و این را بر افزایش طول دایره البروجی جایگاه اوج خورشید گواه گرفته است. او فاصلهٔ میان رصد دوم و رصد ممتحن را ۲۰۰ سال و فاصلهٔ

میان دو رصد ایرانی را ۱۶۰ سال (گ ۶۳-ر ۶۳-پ؛ نیز تکرار آن توسط ابوالعقول: گ ۲۳-پ-۲۴ ر) و در نتیجه تاریخ این رصدها را حدود ۴۷۰ و ۶۳۰م. دانسته است. کندی و وان در وردن (Kennedy & van der Waerden, 1963: 323, 325) رصدهای یادشده در گزارش زیج حاکمی را نشانه تأثیر نجوم ساسانی بر نجوم هندی انگاشته‌اند. اما پینگری (Pingree, 1965: 334-335, id., 1964-1965: 120-121, id., 1973: 36-37) نیز نک: 76 (Panaino, 2009) در قامت مدافع نجوم هندی، بی‌مراجعه به زیج حاکمی و با تکیه بر گمان‌هایی نالستوار و البته بی‌توجهی شگرف به برخی نکات پیش‌پافتاده منطقی و ریاضی، کوشیده است تا مقادیر منتسب به رصدهای ایرانی را حاصل محاسبه بر پایه نجوم هندی انگارد (کرامتی، ۱۴۰۲: ۱۷۱-۱۷۵).

ابن یونس درباره احمد نهاوندی آورده است: «من هیچ رصدی میان رصد بطلمیوس و رصد اصحاب ممتحن نمی‌شناسم مگر رصد احمد بن محمد نهاوندی حاسب در جندی شاپور و به روزگار یحیی بن خالد بن برمک»^۱ (ابن یونس: گ ۵۳ پ) و قاعدتاً مقصودش در اینجا رصد برای اندازه‌گیری وسط الشمس بوده است؛ اما اخترشناسان دیگر هیچ رصدی در این بازه نمی‌شناختند (بیرونی، ۱۹۶۲: ۸۹-۹۰؛ و به پیروی از او: خازمی: گ ۴ ر؛ صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۲۱۸؛ نیز نک. نامه ثابت بن قره به اسحاق بن حنین به روایت ابن یونس: گ ۵۰ ر). ابن یونس بار دیگر هنگام گزارش رصدهای میل اعظم آورده است: «من هیچ رصدی میان رصد بطلمیوس و رصد اصحاب ممتحن برای یافتن میل [اعظم] نمی‌شناسم مگر رصدی در سال ۱۶۰ و اندی پس از هجرت. و "رصدگر آن" آورده است که...»^۲ (همان، ۱۱۲ ر) که پیداست باز هم به احمد نهاوندی اشاره دارد. اما دهه ۱۶۰ق. با رویدادهای روزگار یحیی بن خالد سازگار نیست و چه‌بسا در عبارت «نیف و ستین و مائة للهجرة»، سبعین (۷۰) به اشتباه ستین (۶۰) یا «یزدجرد» به اشتباه «هجرة» آمده و روزگار رصدها دهه ۱۶۰ یزدگردی / ۱۷۰ق. باشد (برای تفصیل نک. کرامتی، ۱۴۰۲: ۱۷۹-۱۸۲).

رواج در دوره اسلامی

کهن‌ترین گزارش درباره رواج زیج حاکمی از آن صاعد اندلسی (۱۳۷۶: ۲۳۱؛ نیز نک. تکرار همین عبارت توسط ابن خلکان، ۱۹۷۲: ۳ / ۴۳۰) است که بی‌یادکرد نام زیج ابن یونس بر آن است که «امروزه مردم مصر بر تصحیح او از زیج یحیی بن ابی منصور اعتماد دارند». ابن کثیر (۲۰۱۰ م. / ۱۴۳۱ق.:: ۱۲ / ۲۰۱) نیز هنگام یادکرد ابوسعید عبدالرحمان بن یونس (پدر ابن یونس اخترشناس) آورده است که پسر زیجی سودمند

۱. «و لا اعلم بین رصد بطلمیوس و بین رصد اصحاب الممتحن رسداً الا رصد احمد بن محمد النهاوندی الحاسب بمدينة جندی سابور فی ایام یحیی بن خالد بن برمک».

۲. «و لا اعلم رسداً بین بطلمیوس و اصحاب الممتحن للمیل الا الرصد الذی کان فی سنة نیف و ستین و مائة للهجرة فإن راصده ذکر...».

داشت که اصحاب این فن بدان رجوع می‌کردند؛ همچنان که سخنان پدر مرجع محدثان بود. مقریزی به نقل از اثر *گمشده عمل الرصد* (از نگارنده‌ای ناشناس) آورده است که پیش از ۵۱۳ق.، به پیروی از سنت دیرین، شماری چشمگیر تقویم نجومی از مصر و شام نزد ابوالقاسم شاهنشاه افضل بن بدر جمالی، وزیر پرآوازه فاطمی آوردند در حالی که اخترشناسان بارگاه او نیز هریک تقویمی تنظیم کرده و همراه خود آورده بودند. افضل که از سال‌ها پیش از اختلاف‌های چشمگیر میان این تقویم‌ها ناخشنود بود، سبب را پرسید و اخترشناسان گفتند که مردم شام بر اساس «زیج ممتحن (در بعضی نسخه‌ها: مهجور) مأمونی» و مردم مصر بر اساس زیج تازه‌تر حاکمی عمل می‌کنند و اهل فن در برتری زیج تازه بر کهنه هم‌داستان‌اند. پس افضل بر آن شد تا رصدی تازه برپا کند (مقریزی، ۱۹۹۸م./۱۴۱۸ق.؛ ۳۳۶/۱؛ نیز نک. ابن‌زبیل منجم محلی: گ ۱۰۲-۱۰۳ پ).

ابن خلکان -که دست‌نویس زیج حاکمی را در ۴ مجلد دیده بود- آورده است که «من در میان زیج‌ها، به‌رغم پرشماری، مفصل‌تر از این ندیده‌ام» و گمان داشت که ابن‌یونس در این زیج «قول و عمل» را به‌تفصیل یاد کرده و در نگارش آن هیچ کوتاهی نکرده است (ابن‌خلکان، ۱۹۷۲: ۳/۴۲۹؛ شم ۴۸۸؛ نیز به نقل از او: ابوالفدا، ۱۳۲۵ق.؛ ۲/۱۳۸؛ ذهبی، ۲۰۰۳م./۱۴۲۴ق.؛ ۸/۸۰۴، همو، ۱۹۸۱م./۱۴۰۱ق.؛ ۱۷/۱۰۹؛ ابن‌الوردی، ۱۹۹۶م./۱۴۱۷ق.؛ ۱/۳۱۰؛ صفدی، ۱۹۶۲-۲۰۱۳م.؛ ۲۶/۳۹۹؛ یافعی، ۱۹۹۷م./۱۴۱۷ق.؛ ۲/۳۴۰؛ قس: ذهبی، بی‌تا: شماره ۴۲۷۲: *الزیج الکبیر*).

به گزارش جزری (۱۴۲۶: ۲/۲۶۱) جایگاه ماه هنگام تحویل سال خورشیدی در سال ۷۲۸ق. (شنبه ۲۸ ربیع‌الثانی/۱۲ مارس ۱۳۲۸) از «زیج ابن‌یونس الحاکمی» و جایگاه زهره نیز از زیج مأمونی (ممتحن) به دست آمد. بسیاری از زیج‌های مصری و یمنی، دست‌کم تا سده ۹ق. همچنان سخت تحت تأثیر یا دست‌کم بهره‌گیر از زیج حاکمی بودند؛ از جمله *الزیج المصطلح*، از پرآوازه‌ترین زیج‌های مصر در سده‌های ۷-۹ق.، (برای نمونه نک. گ ۱۴ پ، ۱۸ پ) و *الزیج المختار ابوالعقول* (نگاشته حدود ۷۰۰ق. در یمن). شماری از قطعات گم‌شده زیج حاکمی، از جمله نظریه رؤیت‌پذیری هلال (همان: گ ۶۰ پ؛ ابوالعقول: گ ۶۳-۶۴ ر؛ نک. King, 1988: 155-166, id., 1987: 200) به یاری این زیج‌ها بازیابی شده است (King, 1983b: 535-537, id., 1983a: 4-5, 9-11, id., 1972: 43-48 درباره تأثیر جدول جغرافیایی زیج حاکمی بر آثار دیگر، به ویژه زیج‌های یمنی، نک. پیش از این).

در سده ۱۷م. ابن‌یونس عملاً در مصر فراموش شده بود. نوشته‌های او با مجموعه‌ای از رساله‌های مملوکی و عثمانی جایگزین شد که به‌رغم شایستگی، نشانه‌ای از نبوغ ابن‌یونس در آن‌ها دیده نمی‌شد. اشارات نادر به او در این نوشته‌ها نشان می‌دهد که نویسندگان هیچ درکی از دستاوردهای او نداشتند (King, 1999: 513).

در ایران، بهره‌نویس‌الدین طوسی از زیج حاکمی از آنچه خود گفته بود (گ ۳ ر، ۲۳ ر، ۵۷ پ؛ نیز نظام‌الدین اعرج نیشابوری: گ ۲۱ پ-۲۲ پ، ۱۷۲ پ) بسیار فراتر بود و زیج *ایلخانی* در عمل، نه بر پایه رصدهای ایلخانی،

که بر پایه زبج حاکمی (و نیز زبج ابن اعلم) فراهم آمد (شمس منجم و ابکنوی: گ ۳، ر، ۲۴، ۲۴ پ) و این تأثیر بر همه زبج‌های فارسی نوشته شده در این مکتب آشکار بود.

این اثر حتی در میان یهودیان مصر تأثیرگذار بود. شماری از متن‌های نجومی (تقویم، زایچه و جز آن) در گنجینه جنیزه کنیسه بن عزرا در فسطاط، مشهور به جنیزه قاهره^۱، به زبان و خط عربی، یا زبان عربی و خط عبری، چه با ارجاع صریح و چه بر پایه شواهد درون‌متن، بر پایه زبج حاکمی نوشته شده‌اند (Goldstein & Pingree, 1981a: 303-318; id., 1981b: 156, 160, 177, 181).

تأثیر بر آثار جغرافیایی

مطابق سنت زبج‌ها، در بخشی از زبج حاکمی (باب ۹: تقویم الشمس و القمر و سایر الکواکب و رجوعها) جدولی برای طول و عرض جغرافیایی شهرها آمده است (ابن یونس: گ ۶۷ پ-۶۹ ر). لول^۲ در ۱۸۵۱ م. به بررسی این جدول‌ها پرداخت و افزون بر چاپ متن عربی آن، نقشه‌ای بر پایه داده‌های این جدول ترسیم کرد (Lelewel, 1851: 3-4, Plate II; id., 1852: I/43-62, 165-177, id., 1851: 3-4, Plate II). او بر بهره‌گیری بسیار ابن یونس از *صورة الارض* خوارزمی - که به پیروی از ابوالفدا آن را «رسم الربع المعمور» نامید - تأکید کرده است (id., 1852: I/44). کندی جدول ابن یونس و جغرافیای خوارزمی را در گروهی بزرگ از جدول‌های جغرافیایی - که آن‌ها را «مأمونی» نامیده - جای داده است (نیز نک: Kennedy & Kennedy, 1987: xxxvi; van Dalen, 2021b: 542, 545).

جدول جغرافیایی زبج حاکمی نیز به نوبه خود بر جدول‌های جغرافیایی این زبج‌ها یا منابع آن‌ها سخت تأثیرگذار بوده است (Kennedy & Kennedy, 1987: xix, xxvii, xxxii, xxxiv, xxxvi).

۱. *الزبج الممتحن المظفری* محمد بن ابوبکر فارسی (گ ۱۱۳ ر)، نگاشته حدود ۶۶۰ ق.، احتمالاً به واسطه زبج‌های علی بن عبدالکریم شروانی مشهور به *فهاد*؛ و نیز گزیده آن به دست فردی ناشناس با نام *الزبج الممتحن العربی* (گ ۵۱ پ).

۲. *الزبج المختار من الازیاج ابوالعقول* (گ ۱۸۴ پ-۱۸۵ ر) نگاشته حدود ۷۰۰ ق.

۳. *الزبج المصطلح* (گ ۸۸ پ-۸۹ پ)، زبج پرآوازه مصری از نویسندگانی ناشناس (نک. پس از این).

۴. *زاد المسافر* (زبجی نوشته عزالدین محمد بن الواثق بالله علی بن محمد دیلمی در ح ۹۲۶ ق. / ۱۵۲۰ م. در

یمن) گویا رونویسی از *الزبج المختار* باشد.

۵. یکی از روایت‌های *زبج طلیطلی* (Toomer, 1968: 136-139; Pedersen, 2002: 775, 1509-1511).

(1516, 1518).

¹. Cairo Geniza

². Lelewel

زیچ حاکمی در غرب

زیچ حاکمی، به‌رغم آوازه بسیار در شرق و نیز اشاره صاعد اندلسی، به اندلس راه نیافت. از میان دانشوران آنجا تنها ابن عزرا در ترجمه عبری شرح ابن مثنی بر زیچ خوارزمی به ابن یونس اشاره کرده است. از این‌رو زیچ حاکمی نه‌تنها در اروپای سده‌های میانه که حتی تا رسیدن دست‌نویس آن به دانشگاه لایدن در میان دانشوران اروپایی ناشناخته بود. تنها اشاره به زیچ حاکمی در منابع اروپایی پیش از این - که کونیچ^۱ آن را در جدول ستارگان یک زیچ یونانی، محاسبه‌شده برای ۱۱۶۰ م. - یافته، چنین است: «از زیچ حاکمی و زیچ کوشیار و از داده‌هایی که در مصر جستیم و آوردیم». در همین دست‌نویس، جدولی دیگر برای ستارگان «از سه زیچ» آمده است (Kunitzsch, 1970: 281-287؛ نیز نک. King, 1972: 48-49).

دست‌نویس پرآوازه زیچ حاکمی را یاکوبوس گولیوس / یاکوب وان خول^۲ (۱۵۹۶-۱۶۶۷ م.)، خاورشناس پرآوازه هلندی، هنگام مأموریت پژوهشی خود در استانبول برای دانشگاه لایدن^۳ خرید و در ۱۶۲۹ م. همراه چندین دست‌نویس ارزشمند عربی دیگر با خود به لایدن آورد و به کتابخانه دانشگاه سپرد. این دست‌نویس ارزشمند، گویا روزگاری از آن ابن ابی‌الفتح صوفی (اخترشناس مصری سده ۹-۱۰ ق.) بوده (و همو یادداشت صفحه عنوان درباره ابن یونس و رصدگاهش را نوشته، نک. تصویر ۲: نام ابن ابی‌الفتح صوفی در یادداشت بالای عنوان) و چندی بعد تقی‌الدین راصد (اخترشناس نامدار) آن را خریده و نام خود «تقی‌الدین معروف» را همچون طغرا بر صفحه عنوان آن (کناره راست صفحه در تصویر ۲) نوشته است.

گولیوس سیاهه‌ای از این گنجینه فراهم آورد و برای دوستش پی‌یر گساندی^۴ (۱۵۹۲-۱۶۵۵ م.)، فیلسوف، اخترشناس و ریاضی‌دان فرانسوی - که در همان ۱۶۲۹ م. دست‌نویس‌ها را دیده و آرزومند سیاهه آن‌ها بود - فرستاد که در ۱۶۳۰ م. و بی‌هماهنگی با گولیوس و به نام گساندی منتشر شد. این سیاهه در آشنایی اروپایی‌ها با میراث علمی دوره اسلامی و بازیابی شماری از آثار یونانی گم‌شده از طریق ترجمه‌های عربی برجای مانده، و حتی شماری از پیشرفت‌های علمی تأثیری چشمگیر داشت. روایتی کامل‌تر از این سیاهه، با یادکرد عنوان عربی آثار به خط عربی نیز پیش از ۱۶۴۰ م. منتشر شد (برای تفصیل نک. Verbeek, 2023: 327, 329-331). در سیاهه ۱۶۳۰ م.، دست‌نویس زیچ حاکمی با عبارت «شیوه گاه‌نگارانه و اخترشناسانه ابن یونس مصری، نیز دربردارنده رصدهای شرقی مختلف از اجرام آسمانی»^۵ شناسانده شده بود (Gassendi, 1630: 9). از همان سال شماری از دانشوران اروپایی در پی دستیابی به

¹. Kunitzsch

². Jacobus Golius (Jacob van Gool)

³. Leiden University

⁴. Pierre Gassendi

⁵. *Methodice Chronologica, & Astronomica Aben Ionis Ægyptii, in qua etiam variæ Orientalium Observationes cœlestes.*



تصویر ۲: صفحه عنوان دست نویس Or. 143 کتابخانه دانشگاه لایدن
 یادداشت درون مستطیل درباره ابن یونس، به گواهی یادداشت بالای عنوان، گویا به خط ابن ابی الفتح صوفی (اخترشناس
 مصری سده ۹-۱۰ ق.) باشد.
 تقی الدین راصد نام خود «تقی الدین معروف» را بر کناره راست همچون طغرا نوشته است.

این آثار و از جمله زیچ حاکمی بودند؛ اما گولیوس پس از بارها رد درخواست‌های اخترشناسان و عربی‌دانان اروپایی برای دستیابی به جزئیات رصدهای یادشده در این دست‌نویس، سرانجام گزارش رصدهای ابن‌یونس از دو خورشیدگرفت و یک ماه‌گرفت را برای ویلهلم شیکارد^۱ (۱۵۹۲-۱۶۳۵ م.)، زبان‌شناس و اخترشناس آلمانی، در توبینگن^۲ فرستاد (Toomer, 1996: 48-49؛ نیز نک. Steele, 2012: 44؛ قس: ۶۵ که گوید: سرانجام تنها به شیکارد اجازه دسترسی به دست‌نویس داده شد؛ و این با سخت‌گیری‌های گولیوس نمی‌خواند) و شیکارد آن‌ها را به لاتینی در آورد (قس: King, 1972: 12 که برگردان را از گولیوس دانسته است).

یادداشت‌های شیکارد پس از مرگش به دست آلبرتوس کورتیوس^۳ (۱۶۰۰-۱۶۷۱ م.) با نام مستعار لوكيوس بارتوس^۴، اخترشناس آلمانی، رسید و او گزارش این سه رصد را همراه با سیاهه‌ای از گزارش‌هایی از رصدهای نجومی شناخته‌شده از دوران باستان تا روزگار تیکو براهه^۵، در مقدمه درازدامن خود بر ویراست جدول‌های نجومی تیکو براهه نامور به *تاریخچه آسمان*^۶ گنجانید (Curtius, 1666: xxxiv). اروپایی‌ها از دیرباز رصدهای بتانی را به واسطه ترجمه لاتین زیچ او می‌شناختند و یادکرد این سه رصد تنها برتری چشمگیر سیاهه کورتیوس نسبت به سیاهه پیش‌تر منتشرشده جوانی باتیستا ریچولی^۷ در محسطی نوین^۸ بود (Steele, 2012: 44, 65, 66, 87-88, 102, 107). همین قطعه در میانه سده ۱۸ م.، مهم‌ترین مأخذ اخترشناسان اروپایی برای محاسبه شتاب سدگانی ماه (نک. پس از این) به شمار آمد.

در ۱۶۸۴ م. ادوارد برنارد (Bernard, 1684: 571) جدول مشخصات ثوابت زیچ حاکمی را (که در بخش‌های موجود دست‌نویس‌های زیچ حاکمی دیده نمی‌شود) به واسطه زیچ *ایلخانی* (نصیرالدین طوسی؛ گ ۵۷ پ) در کنار رصدهای اخترشناسان نامدار دیگر یاد کرد.

میکل آنژ آندره لو رو دشاتری^۹، خاورشناس و استاد کرسی زبان عربی کولژ دو فرانس^{۱۰}، پیش از ۱۷۵۸ م.، بخشی از دست‌نویس لایدن، گویا سراسر باب چهارم یا دست‌کم گزارش‌های گرفت‌ها، را به فرانسوی ترجمه کرده بود (Goujet, 1758: III/364-365؛ نیز نک: L. P. E. A. Sédillot, 1847: lxiv-lxv؛ اما سرنوشت آن معلوم نیست و این گمان سدو (L. P. E. A. Sédillot, 1923a: 366)

^۱. Wilhelm Schickard

^۲. Tübingen

^۳. Albertus Curtius/ Albert Curtz

^۴. Lucius Barretus

^۵. Tycho Brahe

^۶. Historia Coelestis

^۷. Giovanni Battista Riccioli

^۸. Almagestum Novum, Bologna, 1651

^۹. Michel-Ange-André Le Roux Deshauterayes

^{۱۰}. Collège de France

lxv: 1847؛ نیز نک. Charette, 1995: 91) را - که این ترجمه را همان «ترجمه رسیده به دست ژوزف نیکولا دولیل^۱ (۱۶۸۸-۱۷۶۸)»، اخترشناس و نقشه‌کش فرانسوی انگاشته است - می‌توان کنار گذاشت؛ زیرا لالاند (Lalande, 1757 (published: 1762): 427؛ نیز نک. Steele, 2012: 128) تنها از دستیابی دولیل به بخشی از متن عربی و امیدواری خود برای ترجمه آن به عربی سخن گفته است. تا آغاز سده ۱۹م، اخترشناسان همچنان آرزومند بودند تا بدانند گزارش‌های ابن‌یونس بر پایه رصد است یا تنها حاصل محاسبه (Delambre, 1819: 76). در نتیجه دولت فرانسه دو اخترشناس و ریاضی‌دان نامدار، پی‌یر سیمون لاپلاس^۲ (۱۷۴۹-۱۸۲۷م) و ژان باتیست ژوزف دالامبر^۳ (۱۷۴۹-۱۸۲۲م) را مأمور کرد تا دست‌نویس لایدن را از سفیر هلند تحویل بگیرند و برای پژوهش به اهل فن بسپارند. آن‌ها نسخه را به ژان ژاک آنتوان کوسن دو پرسوال^۴ (۱۷۵۹-۱۸۳۵)، استاد زبان عربی کولژ دو فرانس سپردند (ibid.) و او در ۱۸۰۴م. متن عربی مقدمه طولانی ابن‌یونس، مگر مطالب منقول از آیات و روایات، و باب‌های ۴-۶ زیچ حاکمی را همراه با ترجمه فرانسوی در شماره هفتم «گزارش‌ها و گزیده‌های دست‌نویس‌های کتابخانه ملی [فرانسه] و دیگر کتابخانه‌ها»^۵ منتشر کرد که در همان سال به صورت جداگانه و با صفحه‌شمار نو (کاستن ۱۶ یا ۱۵ از صفحه‌شمار چاپ اصلی) بازچاپ شد.^۶ شماری از پژوهشگران نام‌ویراستار این متن را با نام فرزندش آرمان پی‌یر^۷ (۱۷۹۵-۱۸۷۱م) خلط کرده‌اند (از جمله: King, 1976: 575, 576, id., 1999: 2336, id., 2016: 514) در حالی که او در سال انتشار ۹ ساله بود.

در ۱۸۱۷م. ژان ژاک سدیو، متن زیچ را از آغاز تا باب ۲۲ از دست‌نویس لایدن و ۲۸ باب (باب‌های ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۳۹-۴۴، ۴۶-۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۴-۵۷ و ۷۷-۸۱) را نیز از دست‌نویس گزیده این زیچ - که خود در کتابخانه ملی فرانسه یافته بود -^۸ به فرانسوی برگرداند (Delambre, 1819: 95). Schoy, 1923a: 366). دالامبر در ۱۸۱۹م.، چکیده باب‌های ۴-۶ را از روی ترجمه کوسن دو پرسوال و چکیده دیگر باب‌ها را از روی دست‌نویس ترجمه سدیو در کتاب پرآوازه خود، تاریخ اخترشناسی در سده‌های میانه، منتشر کرد (Delambre, 1819: 156-157, 95-96, 95-76)، اما دست‌نویس ترجمه سدیو پیش از انتشار گم شد (L. P. E. A. Sédillot, 1847: 3, id., 1847: lxxv).

^۱. Joseph-Nicolas Delisle/ de l'Isle

^۲. Pierre-Simon Laplace

^۳. Jean Baptiste Joseph Delambre

^۴. Jean-Jacques-Antoine Caussin de Perceval

^۵. Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques

^۶. این شماره‌های دوگانه، مایه سردرگمی پژوهشگران است (برای نمونه نک. R. R. Newton, 1970: 31).

^۷. Armand-Pierre

^۸. دست‌نویس شماره 2496.2 arabe (گ ۱۰-۱۰۷ پ)، کتابخانه ملی فرانسه.

lxv؛ نیز نک. (Schoy, 1923a: 366). هارتنر (Hartner, 1980: 152) با اشتباهی شگفت، گمان برده است که دالامبر بخش دوم را نیز از روی ترجمه‌ای «از آن کوسن دو پرسوال و امروزه گم‌شده» خلاصه کرده و خود را آرزومند پیدا شدن ترجمه‌های هردو دانسته و پیداست که بر اثر شتاب بسیار، سخن روشن دالامبر (Delambre, 1819: 95-96) درباره ترجمه بخش دوم از روی دست‌نویس سدو را ندیده است. گویا لویی پیر اوژن آملی سدو (۱۸۰۸-۱۸۷۵م)، فرزند ژان ژاک، بر آن بوده است تا متن عربی زیج حاکمی (قاعدتاً بخش موجود در لایدن) را منتشر کند (Dugat, 1868: 140)، اما از این کار نیز نشانی در دست نیست (Schoy, 1923a: 366).

از ۱۹۱۱م. کارل شوی^۱ پس از پژوهش‌هایی مختصر درباره ابن‌یونس، به واسطه منابع فرانسوی، از جمله ترجمه و شرح آلمانی باب بسیار کوتاه ۱۶ (Schoy, 1915a: 212-214)؛ از روی ترجمه فرانسوی J. J. E. Sédillot, 1834: 298-299؛ نیز نک. Schoy, 1917: 433-435, 438-440, 445. درباره باب دوم، افزون بر ترجمه و شرح متن کامل باب‌های ۲۰، ۱۲، ۱۰ و ۳۵ (Schoy, 1920: 97-111, id.,)، بیشتر باب مفصل و بسیار مهم ۱۱ و نیز بخش‌هایی از باب‌های ۲، ۱۵، ۱۸، ۲۱ و ۲۵ تا ۲۸ را به آلمانی ترجمه کرد (Schoy, 1924: 265-267, id., 1923b: 11-16, 30-32, 36-42, 59-67, 78-81, 88-90, id., 1921: 124-128, 269-270, id., 1922a: 269-270, id., 1922b: 8-20, 1923c: 23-29, id., 1922b: 131-133, id.) و آثار او درباره ساعت‌های آفتابی و شاخص‌ها در دوره اسلامی، بر پایه زیج حاکمی نوشته شد.

در ۱۹۷۲م. کینگ، از رساله خود با عنوان *آثار نجومی ابن‌یونس*^۲، با تمرکز بر نجوم کروی در زیج حاکمی دفاع کرد که البته هنوز منتشر نشده است؛ اما وی در بسیاری از آثار بعدی به زیج حاکمی پرداخته است.

وان دالن نیز هنگام نقد و بررسی *الزیج الجامع کوشیار پیوسته* مواضع مختلف آن (van Dalen, 2021a: 8, etc.)، به‌ویژه در موضوع جدول‌های جغرافیایی (ibid, 509-510, id., 2021b: 552-556) را با زیج ابن‌یونس و چند زیج دیگر مقایسه کرده است.

زیج حاکمی و پدیده «شتاب سدگانی»^۳ ماه

مقصود از «شتاب سدگانی» افزایش هرچند بسیار اندک سرعت گردش جرم آسمانی طی سده‌های پیاپی

¹. Carl/ Karl Schoy

². *The Astronomical Works of Ibn Yūnus*

³. secular acceleration

است. نیوتن^۱ در ویراست دوم پرنیپیا^۲ آورده است که ادموند هالی^۳ با مقایسه رصدهای بابلی گرفت‌ها، رصدهای بتانی و رصدهای روزگار خود، برای نخستین بار به شتاب سدگانی ماه پی برد (I. Newton, 1713: 481). این کشف باید در نیمه نخست دهه ۱۶۹۰م. رخ داده باشد (Steele, 2012: 11-22). در ۱۷۴۹م.، پی‌یر شارل لو مونیه^۴ (۱۷۱۵-۱۷۹۹م.)، اخترشناس فرانسوی، در نامه‌ای به لئونارد اویلر^۵ (۱۷۰۷-۱۷۸۳م.)، ریاضی‌دان نامدار سوئیسی، او را از وجود دست‌نویس زیج حاکی در لایدن، دربردارنده تاریخچه رصدهای نجومی، آگاه کرد و خود را سخت آرزومند انتشار ترجمه‌ای نیکو از آن دانست. اویلر نیز در نامه‌ای در ژوئن ۱۷۴۹ به کاسپار وتشتاین^۶، نوشت:

از آنجا که اثری این‌چنین به پیشرفت اخترشناسی بسیار کمک می‌کند، من باید از انتشار آن شادمان شوم. من بسیار بی‌صبرانه آرزومند دیدن اثری این‌چنین هستم که شامل رصدهایی باشد که به قدمت رصدهای ثبت شده توسط بطلمیوس نیستند» (Euler, 1749a: 203-204).

اوایلر رصدهای باستانی یادشده در مجسطی بطلمیوس را به گمان اینکه هنگام تبدیل آن‌ها به گاه‌شماری یولیانی خطر ۱ تا ۲ روز خطا وجود دارد. شایسته اعتماد نمی‌دانست و امید داشت رصدهای دوره اسلامی (رصدهای یادشده در زیج حاکی و نیز *الزیج الصابی* بتانی)، با توجه به به‌کارگیری پیوسته تقویم یولیانی در ۱۲ سده گذشته، کارگشا باشد (برای تفصیل نک. Euler, 1749b: 357؛ نیز نک. Steele, 2012: 40, 66).

تا سال‌های پایانی دهه ۱۷۴۰م. بسیاری از اخترشناسان نامدار دعوی هالی درباره وجود شتاب سدگانی را پذیرفته بودند، اما تا آن هنگام هیچ‌کس وجود آن را با داده‌های عملی اثبات و مقداری برای آن مشخص نکرده بود (id., 73). سرانجام در همان سال ۱۷۴۹م. - که اویلر آرزومند نتایج رصدهای یادشده در زیج حاکی بود- ریچارد دانتورن^۷ (۱۷۱۱-۱۷۷۵م.) با بهره‌گیری از همان سه گرفت یادشده در مقدمه کورتیوس، و مقایسه آن‌ها با رصدهای بتانی، تیکو براهه، رگیومونتانوس و دیگران، با در پیش گرفتن روشی نوآورانه نشان داد که ماه، «شتاب سدگانی» دارد و مقدار آن را نیز محاسبه کرد (نک. Dunthorne, 1749: 164-165, 162-163, 166-171؛ نیز نک. Steele, 2012: 84-91). دانتورن داده‌های رصدهای ابن‌یونس و تئون را مهم‌تر از دیگر داده‌ها می‌انگاشت (Dunthorne, 1749: 164).

1. Newton

2. Principia

3. Edmond Halley

4. Pierre-Charles Le Monnier/ Lemonnier

5. Leonhard Euler

6. Caspar Wetstein

7. Richard Dunthorne

در ۱۷۵۳ م. تویاس مایر^۱ (۱۷۲۳-۱۷۶۲ م.)، اخترشناس آلمانی، برای نخستین بار جدول‌هایی برای ماه تنظیم کرد که در آن شتاب سدگانی را دخالت داده بود. او نیز همچون دانتورن برای محاسبه شتاب از داده‌های این سه رصد بهره برد (Bernoulli, 1784b: 305-321; Steele, 2012: 95, 99, 102-103). او رصدهای ابن‌یونس را در اندازه‌گیری شتاب سدگانی بسیار مهم (106-107 id.) و حتی «گران‌بهاتر از زر و سیم» (102 id.) و رصدهای بطلمیوس را در برابر آن‌ها بسیار کم‌اهمیت می‌شمرد، زیرا گمان داشت بطلمیوس در نتایج خورشیدگرفت‌ها دست برده است (113, 118 id.).

پس از این‌دو، ژوزف ژروم لالاند^۲ (۱۷۳۲-۱۸۰۷ م.)، اخترشناس فرانسوی، محاسباتی مستدل‌تر و دقیق‌تر عرضه کرد. او نیز دو رصد خورشیدگرفت ابن‌یونس را «بسیار تعیین‌کننده» و تنها رصدهای باستانی می‌انگاشت که زمان آن‌ها بسیار دقیق است (Lalande, 1757 (published: 1762): 427, id., 1764: 584; نیز نک. Steele, 2012: 128-130, 133-134). لالاند در ۱۷۶۳ م. و در لندن ترجمه‌ای لاتینی (برای نمونه‌ای از ترجمه نک. Costard, 1777: 234, 235-236) از دست‌نویس لایدن را نزد جان بیویس^۴ (۱۶۹۵-۱۷۷۱ م.) دید که آلبرت اسخولتنس^۵، استاد هلندی زبان عربی در لایدن، در ۱۷۴۹ م. به سفارش گریشوف^۶ فراهم آورده بود و «برگردانی درست‌تر از رصدها را در بر داشت» (Lalande, 1764: 584; نیز نک. Montucla, 1758: I/ 349-350; نیز نک. Costard, 1777: 234-238 که ترجمه را نپسندیده است). بیویس بر پایه این ترجمه، گمان داشت داده‌های آن سه گرفت، نه بر پایه رصد، که بر پایه محاسبه است. لالاند که سخت‌نگران اعتبار این داده‌ها بود (زیرا محاسباتش بر آن‌ها بنا شده بود) در ۱۷۶۴ م. به این احتمال نیز اشاره کرد (Lalande, 1764: 584). هرچند در آغاز همین کتاب نیز رصدهای ابن‌یونس را بسیار دقیق و «تنها رصدهای عربی شایان اعتماد در محاسبه شتاب سدگانی» دانست (id., 108; نیز نک. Steele, 2012: 135). ترجمه اسخولتنس در ۱۷۷۶ م. به انجمن سلطنتی انگلستان فرستاده شد و کوستارد (Costard, 1777: 232, 234-238) و دیگران بدان دست یافتند (Steele, 2012: 133). در ۱۷۷۷ م. نیز کوستارد (Costard, 1777: 231-243; نیز نک. بررسی کار او توسط Bernoulli, 1784a: 293-304) یک‌بار دیگر گزارش همین سه رصد را از روی متن عربی لایدن به لاتینی ترجمه و به انگلیسی شرح کرد.

در ۱۸۷۸ م. نیوکام (Newcomb, 1878: 44-54) با استفاده از ترجمه کوسن دو پرسوال، نتایج

1. Tobias Mayer

2. Joseph Jérôme Lefrançois de Lalande

3. Astronomie

4. John Bevis

5. Albert Schultens

6. Grischov

۲۵ رصدگرفت از گرفت‌های سی‌گانه یادشده در زیج حاکمی را برای محاسبه شتاب سدگانی ماه به کار برد و ۵ گزارش دیگر (از جمله گزارش یکی از رصدهای خود ابن‌یونس) را به دلیل ناکافی بودن اطلاعات کنار گذاشت. سرانجام رابرت نیوتن در محاسبه شتاب ماه و زمین از همه رصدهای یادشده در زیج حاکمی، مگر اندکی (البته به واسطه ترجمه فرانسوی کوسن دو پرسوال)، بهره برد (-145, 25-34, 1970: R. R. Newton, 164-174, 156). کینگ این بهره‌گیری را «با کمی بی‌توجهی»، اما بهره‌گیری استیونسن^۱ و همکارانش (نک. پس از این) را «با احترام بسیار بیشتر به منابع» انگاشته است (King, 1999: 502). سهل‌انگاری نیوتن، به‌ویژه در به دست آوردن روز و لحظه دقیق رصد و البته یادکرد نام رصدگران، به چشم می‌آید. او در اثر بعدی خود^۲ (R. R. Newton, 1976: 254) از ناآگاهی از گاه‌شماری یزدگردی هنگام نگارش کتاب نخست سخن گفته است (البته همچون کوسن دو پرسوال)؛ در حالی که بی‌دانستن این گاه‌شماری نمی‌توان با داده‌های نجومی دوره اسلامی کار کرد. او در این اثر دوم، بیشتر رصدهای یادشده در زیج حاکمی را با تفصیل بیشتر بررسی کرده است (-721, 495-499, 297-312, 246-277, 1976: R. R. Newton, 723, etc) که البته باز هم بی‌اشکال نیست.

در سه دهه اخیر فرانسیس ریچارد استیونسن و همکارانش پژوهشی گسترده درباره داده‌های رصدی کهن به انجام رسانده‌اند که در این میان رصدهای زیج حاکمی جایگاهی ویژه دارد. این پژوهش‌ها، برخلاف بیشتر پژوهش‌های پیشین، با بهره‌گیری از متن عربی (و نه ترجمه کوسن دو پرسوال و گزیده دالامبر) انجام شده است. در این جستارها دقت اندازه‌گیری‌ها (Stephenson & Said, 1991: 195-207؛ Said & Stephenson, 1995: 117-132)، مقایسه نتایج با محاسبات مدرن و دقت رصدگران در ثبت روز و لحظه گرفت‌ها (Stephenson, Said & Stephenson, 1996: 259-269, id., 1997: 29-43, 47)، Stephenson & Morrison, 2000: 68-70؛ Stephenson & Morrison, 1997: 456-488, 496-500) یا بهره‌گیری از داده‌های زیج حاکمی در اندازه‌گیری تغییرات سرعت چرخش زمین گرد خود در درازمدت (Stephenson & Morrison, 1995: 182-183, 186؛ Stephenson et al., 2016: 6, 8, Table S8-S9) در نظر بوده است. بررسی استیل (Steele, 2000: 111-124) همچنان که خود گوید (id., 107) - چیزی فراتر از مرور پژوهش‌های پیشین نبوده است.

¹. Stephenson

². Ancient Planetary Observations...

جمع‌بندی: زیج حاکمی و سرنوشت داده‌های رصدی آن در اخترشناسی جدید

برای روشن‌تر شدن روند بحث و تبیین پیوستگی تاریخی مباحث طرح‌شده، خلاصه‌ای گاه‌شمارانه از مهم‌ترین مراحل انتقال و کاربرست داده‌های رصدی زیج حاکمی در اینجا آمده است.

- ۳۹۸-۳۹۹ ق. / ۱۰۰۷-۱۰۰۹ م.: ابن یونس زیج حاکمی کبیر را در قاهره تألیف می‌کند؛ مجموعه‌ای کم‌نظیر از رصدهای مستقیم و داده‌های کهن گردآوری‌شده، ایرانی، یونانی، و دوره اسلامی.
- سده‌های ۵-۹ ق. / ۱۱-۱۵ م.: رواج زیج حاکمی در جهان اسلام؛ زیج حاکمی مرجع اصلی محاسبات نجومی در مصر، شام، ایران و یمن می‌شود؛ به‌رغم تأثیر شگرف بر زیج‌های بعدی (به‌ویژه زیج *ایخانی*)، به اندلس راه نمی‌یابد و بنابراین به اروپای سده‌های میانه منتقل نمی‌شود.
- ۱۶۲۹ م. (نقطه عطف انتقال به غرب): یاکوبوس گولیوس دست‌نویس زیج حاکمی را از استانبول به دانشگاه لایدن می‌برد؛ نخستین دسترسی مستقیم اروپاییان به داده‌های رصدی ابن یونس.
- ۱۶۳۰-۱۶۶۶ م.: گزارش دو خورشیدگرفت و یک ماه‌گرفت ابن یونس (از طریق شیکارد و سپس کورتیوس) به لاتین منتشر می‌شود؛ این داده‌ها وارد تاریخچه‌های رصدی نجومی اروپا می‌شوند؛
- دهه ۱۶۹۰ م. (پیش‌زمینه نظری): ادموند هالی ایده شتاب سدگانی ماه را با مقایسه رصدهای کهن مطرح می‌کند، اما هنوز اندازه‌گیری عددی معتبری در دست نیست.
- ۱۷۴۹ م. (نقطه عطف علمی): ریچارد دانتورن با اتکا به همان رصدهای ابن یونس، برای نخستین بار شتاب سدگانی ماه را به‌طور کمی محاسبه می‌کند.
- ۱۷۵۳-۱۷۶۰ م.: تویباس مایر و سپس لالاند، با تأکید بر دقت شگرف رصدهای ابن یونس، شتاب سدگانی را وارد جدول‌های استاندارد حرکت ماه می‌کنند.
- سده ۱۹ م.: ترجمه‌های فرانسوی (کوسن دو پرسوال، سدیو) بخش‌هایی از زیج حاکمی؛ استفاده نظام‌مند از زیج حاکمی در تاریخ‌نگاری و اخترشناسی ریاضی.
- ۱۸۷۸ م. به بعد (اخترشناسی مدرن): نیوکام، سپس رابرت نیوتن، و در نهایت استیونسون و همکاران در اندازه‌گیری شتاب سدگانی ماه و حتی بررسی تغییرات بلندمدت سرعت چرخش زمین، از رصدهای زیج حاکمی بهره بسیار می‌برند.

منابع

- ابن الوردي، عمر بن مظفر (١٩٩٦م. / ١٤١٧ق.). تاريخ، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن خلكان، ابوالعباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابى بكر (١٩٧٢م.). *وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان*. ویراسته احسان عباس. بيروت: دار صادر.
- ابن زنبيل منجم محلّي، نورالدين احمد بن على بن احمد، *القانون فى الدنيا*، كزیده فردی ناشناس، دستنویس شماره Petermann I 668 (٥٨٨٩ فهرست آوارت)، کتابخانه دولتی برلین.
- ابن کثیر، ابوالفدا اسماعیل (٢٠١٠م. / ١٤٣١ق.). *البدایه و النهایه*. ویراسته گروهی از پژوهشگران، زیر نظر عبدالقادر ارناؤوط و بشار عواد معروف. دمشق-بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن یونس، ابوالحسن علی بن عبدالرحمان، *الزیج الحاکمی الکبیر*. دستنویس شماره Or. 143 (١٠٥٧ قدیم)، کتابخانه دانشگاه لایدن.
- ابوالعقول، محمد بن احمد، *الزیج المختار من الازیاج*. دستنویس شماره Or. 3624. کتابخانه بریتانیا.
- ابوالفدا، عمادالدين اسماعيل بن على (١٣٢٥ ق.). *المختصر فى اخبار البشر*. قاهره: المطبعه الحسينية المصرية.
- الزیج المصطلح*. دستنویس شماره ٢٥١٣. کتابخانه ملی فرانسه.
- الزیج الممتحن العربی* (کزیده فردی ناشناس از *الزیج الممتحن المظفری / خزائنی محمد بن ابى بكر فارسی*). دستنویس شماره Gg.3.27.1 (گ ٢-٥٣ ر)، کتابخانه دانشگاه کمبریج.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (١٩٣٦م.). *فهرست کتب محمد بن زکریاء الرازی*. ویراسته پاول کراوس. پاریس: مطبعه القلم.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (١٩٦٢م.). *تحديد نهايات الاماكن لتصحيح مسافات المساکن*. ویراسته پاول بولگاکف (به عنوان جلد ٨ مجله *معهد المخطوطات العربیة*). قاهره: معهد المخطوطات العربیة.
- جزری، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم (١٤٢٦ق.). *تاریخ حوادث الزمان و انبائه و وفیات الاکابر و الاعیان من أبنائه*. ویراسته عمر عبدالسلام تدمری. صیدا-بیروت: المكتبة العصرية.
- خازمی، ابو عبدالله محمد بن احمد سعیدی، *المجسطی [ملتقطات]*. دستنویس شماره ٣١٤٠١ عربی (گ ١ پ-٤٨ ر). کتابخانه دانشگاه استانبول.
- ذهبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان (١٩٨١م. / ١٤٠١ق.). *سیر اعلام النبلاء*. ویراسته گروهی از پژوهشگران زیر نظر شعیب ارناؤوط. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ذهبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان (٢٠٠٣م. / ١٤٢٤ق.). *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*، ویراسته بشار عواد معروف. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- ذهبی، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان (بی تا). *المعنی فی الضعفاء*. ویراسته نورالدین عتر. قطر.
- شمس منجم و ابکنوی، محمد بن علی. *زیج محقق سلطانی علی اصول الرصد ایلخانی*. دستنویس شماره ٢٦٩٤. کتابخانه ایاصوفیا.

- صاعد اندلسی، ابوالقاسم بن احمد بن صاعد (۱۳۷۶ ش.). *التعریف بطبقات الأمام*. ویراسته غلامرضا جمشیدنژاد اول. تهران: میراث مکتوب.
- صفدی، خلیل بن ایبک (۱۹۶۲-۲۰۱۳ م.). *الوافی بالوفیات*. ویراسته هلموت ریتز و سون ددرینگ. اشتوتگارت و ویسبادن: فرانتس اشتاینر.
- کرامتی، یونس (۱۴۰۲ الف). *رصد. در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۲۵. ۱۰۴-۱۶۰. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کرامتی، یونس (۱۴۰۲ ب). *تاریخ رصدگری در ایران و جهان اسلام تا رصدهای ممتحن (۲۱۳ قمری / ۸۲۸ میلادی)*. *تاریخ علم*، ۲۱(۲)، ۱۶۹-۱۸۶. <https://doi.org/10.22059/jihs.2024.356657.371782>
- کرامتی، یونس (۱۴۰۴ الف). *اندازه‌گیری میل اعظم (میل دایره‌البروج) با رصد انقلابین در دوره اسلامی*. *تاریخ علم*، ۲۳(۱)، ۱۷۳-۲۰۲. <https://doi.org/10.22059/jihs.2025.392094.371822>
- کرامتی، یونس (۱۴۰۴ ب). *تاریخ رصدگری تا سده ۴ قمری به روایت زیج حاکمی و متون موازی آن*. *تاریخ علم*، ۲۳(۲)، ۱۶۳-۱۹۸. <https://doi.org/10.22059/jihs.2026.410032.371873>
- کرامتی، یونس (۱۴۰۵). *الزیج الکبیر الحاکمی، در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۲۷. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- محمد بن ابی‌بکر فارسی. *الزیج الممتحن المظفری / خزائن*. دست‌نویس شماره Gg.3.27.2 (گ ۵۷ ر- ۱۲۰ پ). کتابخانه دانشگاه کمبریج.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۹۹۸ م. / ۱۴۱۸ ق.). *المواعظ و الاعتبار بذکر الخطط والآثار*. ویراسته خلیل المنصور. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن. *زیج ایلخانی*. دست‌نویس شماره Persan 163. کتابخانه ملی فرانسه.
- نظام‌الدین اعرج نیشابوری، حسن بن محمد بن حسین. *کشف حقایق زیج ایلخانی*. دست‌نویس شماره ۳۵۷۹. کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- یافعی، ابومحمد عبدالله بن اسعد (۱۹۹۷ م. / ۱۴۱۷ ق.). *مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة ما یتبر من حوادث الزمان*. ویراسته خلیل منصور. دار الکتب العلمیه.

Bernard, E. (1684). The Longitudes, Latitudes, Right Ascensions, and Declinations of the Chiefest Fixt Stars according to the Best Observers. *Philosophical Transactions (1683-1775)*, 14, 567-576.

Bernoulli, J. (1784a). Examen des remarques de M. Costard sur les éclipses d'Ibn-Jounes. In *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres (Berlin) 1782*, 293-304.

- Bernoulli, J. (1784b). Recherches sur une éclipse de Lune observée au Caire en 979 et comparée avec les Tables de Mayer. In *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres (Berlin) 1782*, 305-321.
- Charette, F. (1995). *Orientalisme et histoire des sciences: L'historiographie européenne des sciences islamiques et hindoues, 1784-1900*. <https://doi.org/10.13140/RG.2.1.2377.3041>
- Costard, G. (1777). Translation of a Passage in Ebn Younes; With Some Remarks Thereon: In a Letter from the Rev. George Costard, M. A. Vicar of Twickenham, to the Rev. Samuel Horsley, LL.D. Sec. R. S. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 67, 231-243.
- Curtius, A. (1666). Introduction to *Historia coelestis*. Simon Utzschneider.
- Delambre, J. B. J. (1819). *Histoire de l'astronomie du Moyen Âge*. mme ve Courcier, imprimeur-libraire pour les sciences.
- Dugat, G. (1868). *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle: précédée d'une esquisse historique des études orientales*. Maisonneuve.
- Dunthorne, R. (1749). A Letter from the Rev. Mr. Richard Dunthorne to the Reverend Mr. Richard Mason F. R. S. and Keeper of the Wood-Wardian Museum at Cambridge, concerning the Acceleration of the Moon. *Philosophical Transactions (1683-1775)*, 46, 162-172.
- Euler, L. (1749a). Part of a Letter from Leonard Euler, Prof. Math. at Berlin, and F. R. S. to the Rev. Mr. Caspar Wetstein, Chaplain to His Royal Highness the Prince of Wales, concerning the Gradual Approach of the Earth to the Sun. Translated from the French, by S. T. M. D. F. R. S. *Philosophical Transactions (1683-1775)*, 46, 203-205.
- Euler, L. (1749b). Part of a Letter from Mr. Professor Euler to the Reverend Mr. Wetstein, Chaplain to His Royal Highness the Prince, concerning the Contraction of the Orbits of the Planets. Translated from the French by T. S. M. D. and F. R. S. *Philosophical Transactions (1683-1775)*, 46, 356-359.
- Gassendi, P. (1630). *Catalogus rarorum librorum, quos ex Oriente nuper advexit, et in publica bibliotheca inclytæ Leydensis Academiae deposuit Clariss. et de bonis artibus meritiss. vir Jacobus Golius, in illa eadem Academia, et Linguarum orientalium, et matheseos Professor insignis*. Antonius Vitray.
- Goldstein, B. R. (1996). The heritage of Arabic science in Hebrew. In R. Rashed & R. Morelon (Eds.), *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (pp. 279-286). Routledge.
- Goldstein, B. R., & Pingree, D. E. (1981a). Astronomical Computations for 1299 from the Cairo Geniza. *Centaurus*, 25(3), 303-318. <https://doi.org/10.1111/j.1600-0498.1981.tb00649.x>
- Goldstein, B. R., & Pingree, D. E. (1981b). More Horoscopes from the Cairo Geniza. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 125(3), 155-189.
- Goujet, C.-P. (1758). *Mémoire historique et littéraire sur le Collège royal de France*. Chez Augustin-Martin Lottin.

- Hartner, W. (1980). An Unusual Value for the Length of the Meridian Degree: 66 1/2 Miles, in Ibn Yūnus' Hākimitic Zij. *Centaurus*, 24(1), 148-152. <https://doi.org/10.1111/j.1600-0498.1980.tb00371.x>
- Kennedy, E. S., & Kennedy, M. H. (1987). *Geographical Coordinates of Localities from Islamic Sources*. Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften.
- Kennedy, E. S., & van der Waerden, B. L. (1963). The World-Year of the Persians. *Journal of the American Oriental Society*, 83(3), Article 3. <https://doi.org/10.2307/598071>
- King, D. A. (1972). *The Astronomical Works of Ibn Yūnus* [PhD dissertation]. Yale University.
- King, D. A. (1976). Ibn Yūnus, Abu'l-Ḥasan 'Alī Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad Ibn Yūnus al-Ṣadafī. In C. C. Gillispie (Ed.), *Dictionary of Scientific Biography* (Vol. 14, pp. 574-580). Scribner.
- King, D. A. (1983a). *Mathematical Astronomy in Medieval Yemen: A Biobibliographical Survey*. Undena Publications.
- King, D. A. (1983b). The Astronomy of the Mamluks. *Isis*, 74(4), 531-555. *Islamic Mathematical Astronomy*, London: Variorum, 1986 (Second edition: Aldershot - Brookfield: Ashgate, 1993) (III).
- King, D. A. (1987). Some Early Islamic Tables for Determining Lunar Crescent Visibility. In D. A. King & G. A. Saliba (Eds.), *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E.S. Kennedy (Annals of the New York Academy of Sciences, Volume 500)*, 185-225
- King, D. A. (1988). Ibn Yūnus on Lunar Crescent Visibility. *Journal for the History of Astronomy*, 19(3), 155-168. *Astronomy in the Service of Islam*, Aldershot - Brookfield: Ashgate, 1993 (III). <https://doi.org/10.1177/002182868801900301>
- King, D. A. (1999). Aspects of Fatimid Astronomy: From Hard-Core Mathematical Astronomy to Architectural Orientations in Cairo. In M. Barrucand (Ed.), *L'Égypte Fatimide: son art et son histoire - Actes du colloque organisé a Paris les 28, 29 et 30 mai 1998* (pp. 497-517). Presses de l'Université de Paris-Sorbonne. *Islamic Astronomy and Geography*, Farnham - Burlington: Ashgate, 2012 (IV). <https://www.academia.edu/34682297/>
- King, D. A. (2010). An Illustration of the Caliph Al-Ḥākim Together with His Astronomer / Astrologer Ibn Yūnus. In B. D. Craig (Ed.), *Studies Paul E. Walker* (pp. 151-159). University of Chicago Press. <https://www.academia.edu/38550016>
- King, D. A. (2016). Ibn Yūnus. In H. Selin (Ed.), *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures* (3rd ed., pp. 2335-2336). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-007-7747-7_9247
- Kunitzsch, P. (1970). Die arabische Herkunft von zwei Sternverzeichnissen in cod. Vat. gr. 1056. *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 120, 281-287. (III).

- Lalande, J. J. L. de. (1757 (published: 1762)). Mémoire sur les équations séculaires, et sur les moyens mouvements du Soleil, de la Lune, de Saturne, de Jupiter & de Mars, avec les observations de Tycho-Brahé, faites sur mars en 1593, tirées des manuscrits de cet auteur. *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences*, 411-470.
- Lalande, J. J. L. de. (1764). *Astronomie*. Desaint & Saillant.
- Lelewel, J. (1852). *Géographie du Moyen Âge*. V^e et J. Pillet.
- Lelewel, J. (1786-1861). (1851). *Géographie du Moyen Âge: Atlas*. Sigismund Schletter.
- Mercier, R. P. (1987). Astronomical Tables in the Twelfth Century. In C. S. F. Burnett (Ed.), *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century* (pp. 87-118). Warburg Institute, University of London. *Studies on the Transmission of Medieval Mathematical Astronomy*, Aldershot - Burlington: Ashgate, 2004 (VII).
- Mercier, R. P. (2004). The Lost Zīj of Al-Ṣūfi in the Twelfth Century Tables for London and Pisa. In *Studies on the Transmission of Medieval Mathematical Astronomy* (pp. 1-31). Ashgate. *Studies on the Transmission of Medieval Mathematical Astronomy*, Aldershot - Burlington: Ashgate, 2004 (VIII).
- Montucla, J. É. (1758). *Histoire des mathématiques*. Charles-Antoine Jombert.
- Newcomb, S. (1878). *Researches on the Motion of the Moon, Made at the United States Naval Observatory, Washington, Part I: Reduction and Discussion of Observations of the Moon Before 1750*. Government Printing Office.
- Newton, I. (1713). *Philosophiæ naturalis principia mathematica*. Cornelius Crownfield.
- Newton, R. R. (1970). *Ancient Astronomical Observations and the Accelerations of the Earth and Moon*. The Johns Hopkins University Press.
- Newton, R. R. (1976). *Ancient Planetary Observations and the Validity of Ephemeris Time*. Johns Hopkins University Press.
- Panaino, A. (2009). Sasanian Astronomy and Astrology in the Contribution of David Pingree. In G. Gnoli & A. Panaino (Eds.), *Kayd: Studies in History of Mathematics, Astronomy and Astrology in Memory of David Pingree* (pp. 73-103). Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente.
- Pedersen, F. S. (2002). *The Toledan Tables: A Review of the Manuscripts and the Textual Versions with an Edition*. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- Pingree, D. E. (1964-1965). Indian Influence on Sasanian and Early Islamic Astronomy and Astrology. *Journal of Oriental Research*, 34-35, 118-126.
- Pingree, D. E. (1965). The Persian "Observation" of the Solar Apogee in CA. A. D. 450. *Journal of Near Eastern Studies*, 24(4), Article 4.
- Pingree, D. E. (1973). The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy. *Journal of the American Oriental Society*, 93(1), Article 1. <https://doi.org/10.2307/600515>
- Said, S. S., & Stephenson, F. R. (1995). Precision of Medieval Islamic Measurements of Solar Altitudes and Equinox Times. *Journal for the History of Astronomy*, 26(2), 117-132. <https://doi.org/10.1177/002182869502600202>

- Said, S. S., & Stephenson, F. R. (1996). Solar and Lunar Eclipse Measurements by Medieval Muslim Astronomers, I: Background. *Journal for the History of Astronomy*, 27(3), Article 3. <https://doi.org/10.1177/002182869602700303>
- Said, S. S., & Stephenson, F. R. (1997). Solar and Lunar Eclipse Measurements by Medieval Muslim Astronomers, II: Observations. *Journal for the History of Astronomy*, 28(1), Article 1. <https://doi.org/10.1177/002182869702800103>
- Schoy, C. (1911). *Die geschichtliche Entwicklung der Polhöhenbestimmung bei den älteren Völkern*.
- Schoy, C. (1913). *Arabische Gnomonik*. Hammerich & Lesser.
- Schoy, C. (1915a). Geschichtlich-astronomische Studien über die Dämmerung. *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, 14(14), 209-214.
- Schoy, C. (1915b). Längenbestimmung und Zentralmeridian bei den älteren Völkern. *Mitteilungen der k.k. Geographischen Gesellschaft in Wien*, 58(12), 27-62.
- Schoy, C. (1917). Erdmessungen bei den Arabern. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, (7-8), 431-445.
- Schoy, C. (1920). Das 20. Kapitel der großen Hākemitischen Tafeln des Ibn Jūnis: "Über die Berechnung des Azimuts aus der Höhe und der Höhe aus dem Azimut". *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 48, 97-111.
- Schoy, C. (1921). Über eine arabische Methode, die geographische Breite aus der Höhe der Sonne im 1. Vertikal („Höhe ohne Azimut“) zu bestimmen. *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 49, 124-133.
- Schoy, C. (1922a). Abhandlung über die Ziehung der Mittagslinie, dem Buche über das Analemma entnommen, samt dem Beweis dazu von Abū Sa'īd ad-Darīr. *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 50, 265-271.
- Schoy, C. (1922b). Die Bestimmung der geographischen Breite eines Ortes durch Beobachtung der Meridianhöhe der Sonne oder mittels der Kenntnis zweier anderen Sonnenhöhen und den zugehörigen Azimuten nach dem arabischen Text der Hākimitischen Tafeln des ibn Yūnus. *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, 50, 3-20.
- Schoy, C. (1923a). Beiträge zur arabischen Trigonometrie (Originalstudien nach unedierten arabisch-astronomischen Manuscripten). *Isis*, 5(2), 364-399.
- Schoy, C. (1923b). Die Gnomonik der Araber. De Gruyter.
- Schoy, C. (1923c). *Über den Gnomonschatten und die Schattentafeln der arabischen Astronomie: Ein Beitrag zur arabischen Trigonometrie nach unedierten arabischen Handschriften*. Heinz Lafaire.
- Schoy, C. (1924). The Geography of the Moslems of the Middle Ages. *Geographical Review*, 14(2), 257-269. <https://doi.org/10.2307/208101>
- Sédillot, J. J. E. (1834). *Traité des instruments astronomiques des arabes, composé au treizième siècle par Aboul Hhassan Ali, de Maroc, intitulé Jami' al-mabadi'*

- wa-al-ghaat (collection des commencements et des fins)* (L. P. E. A. Sédillot, Ed.). Paris L'Imprimerie royale.
- Sédillot, L. P. E. A. (1834). Introduction to *Traité des instruments astronomiques des arabes, composé au treizième siècle par Aboul Hhassan Ali, de Maroc, intitulé Jami' al-mabadi' wa-al-ghaat (collection des commencements et des fins)*. Paris L'Imprimerie royale.
- Sédillot, L. P. E. A. (1847). *Prolégomènes des Tables astronomiques d'Oloug-Beg*. Typographie de Firmin didot Frères.
- Steele, J. M. (2000). *Observations and Predictions of Eclipse Times by Early Astronomers*. Springer Netherlands. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-9528-5>
- Steele, J. M. (2012). *Ancient Astronomical Observations and the Study of the Moon's Motion (1691-1757)*. Springer.
- Stephenson, F. R. (1997). *Historical Eclipses and Earth's Rotation*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511525186>
- Stephenson, F. R., & Morrison, L. V. (1995). Long-Term Fluctuations in the Earth's Rotation: 700 BC to AD 1990. *Philosophical Transactions: Physical Sciences and Engineering*, 351, 165-202.
- Stephenson, F. R., & Morrison, L. V. (2000). Historical Eclipses and the Earth's Rotation. *Science Progress (1933-)*, 83(1), Article 1.
- Stephenson, F. R., Morrison, L. V., & Hohenkerk, C. Y. (2016). Measurement of the Earth's Rotation: 720 BC to AD 2015. *Proceedings of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 472, 1-26. <https://doi.org/10.1098/rspa.2016.0404>
- Stephenson, F. R., & Said, S. S. (1991). Precision of Medieval Islamic Eclipse Measurements. *Journal for the History of Astronomy*, 22(3), 195-207. <https://doi.org/10.1177/002182869102200301>
- Toomer, G. J. (1968). A Survey of the Toledan Tables. *Osiris*, 15, 5-174.
- Toomer, G. J. (1996). *Eastern Wisdom and Learning: The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*. Oxford University Press.
- van Dalen, B. (2021a). *Ptolemaic Tradition and Islamic Innovation: The Astronomical Tables of Kūshyār Ibn Labbān Jīlī*. Brepols.
- van Dalen, B. (2021b). The Geographical Table in the *Shāmil Zīj*: Tackling a Thirteenth-Century Arabic Source with the Aid of a Computer Database. In M. Husson, C. Montelle, & B. van Dalen (Eds.), *Editing and Analysing Numerical Tables: Towards a Digital Information System for the History of Astral Sciences* (pp. 511-566). Brepols. <https://doi.org/10.1484/M.PALS-EB.5.127706>
- Verbeek, T. (2023). *Gassendi and the Dutch: From the Parhelia Affair to the Reception of the Disquisitio metaphysica*. <https://doi.org/10.1163/24055069-08040002>

Transliteration

Abū al-'Uqūl, Muḥammad b. Aḥmad. *al-Zīj al-mukhtār min al-azyāj* (MS Or. 3624). British Library.

- Abū al-Fidā', 'Imād al-Dīn Ismā'īl b. 'Alī. (1325 AH). *al-Mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*. al-Maṭba'a al-Husayniyya al-Miṣriyya.
- al-Bīrūnī, Abū Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad. (1936). *Fihrist kutub Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī* (Ed. P. Kraus). Maṭba'at al-Qalam.
- al-Bīrūnī, Abū Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad. (1962). *Tahdīd nihāyāt al-amākin li-taṣḥīḥ masāfāt al-masākin* (Ed. P. Bulgakov). Maḡallat Ma'had al-Makḥūṭāt al-'Arabiyya, 8.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān. (n.d.). *al-Mughnī fī al-ḍu'afā'* (Ed. N. 'Itr).
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān. (1981). *Siyar a'lām al-nubalā'* (Ed. Shu'ayb al-Arna'ūt et al.). Mu'assasat al-Risāla.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. 'Uthmān. (2003). *Tārīkh al-islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-a'lām* (Ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf). Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Jazarī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm. (1426 AH). *Tārīkh ḥawādith al-zamān wa-anbā'ihī wa-wafayāt al-akābir wa-l-a'yān min abnā'ihī* (Ed. 'Umar 'Abd al-Salām Tadmurī). al-Maktaba al-'Aṣriyya.
- al-Khāzinī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Sa'īdī. *al-Majisī* [excerpta] (MS Arab. 314.1). Istanbul University Library.
- al-Maqrīzī, Aḥmad b. 'Alī. (1998). *al-Mawā'iz wa-l-i'tibār bi-dhikr al-khiṭaṭ wa-l-āthār* (Ed. Khalīl al-Manṣūr). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- al-Ṣafādī, Khalīl b. Aybak. (1962–2013). *al-Wāfī bi-l-wafayāt* (Eds. H. Ritter & S. Dederling). Franz Steiner.
- al-Ṣā'id al-Andalusī, Abū al-Qāsim b. Aḥmad b. Ṣā'id. (1376 SH). *al-Ta'rīf bi-tabaqāt al-umam* (Ed. G. Jamshīdnejād Awwal). Mīrāth-i Maktūb.
- al-Yāfī'ī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. As'ad. (1997). *Mir'āt al-janān wa-'ibrat al-yaqzān fī ma'rīfat mā yu'tabar min ḥawādith al-zamān* (Ed. Khalīl Manṣūr). Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn al-Wardī, 'Umar b. Muẓaffar. (1996). *Tārīkh*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn Khallikān, Abū al-'Abbās Shams al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad b. Abī Bakr. (1972). *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān* (Ed. 'Abbās). Dār Ṣādir.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl. (2010). *al-Bidāya wa-l-nihāya* (Eds. 'Abd al-Qādir al-Arna'ūt & Bashshār 'Awwād Ma'rūf). Dār Ibn Kathīr.
- Ibn Yunus, Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Abd al-Raḥmān. *al-Zīj al-Ḥākīmī al-kabīr* (MS Or. 143). Leiden University Library.
- Karamati, Y. (2023). Raṣad. In *Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī* (Vol. 25, pp. 104–160). Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī.
- Karamati, Y. (2024). An Observational History of Persia and the Islamic World until the "Mumtaḥan (Examined) Observations" (213 AH / 828 AD). *Journal for the History of Science*, 21(2), 169-186. <https://doi.org/10.22059/jihs.2024.356657.371782>

- Karamati, Y. (2025). Determination of Obliquity of the Ecliptic by Observing Solstices in Medieval Islam. *Journal for the History of Science*, 23(1), 173-202. <https://doi.org/10.22059/jihs.2025.392094.371822>
- Karamati, Y. (2026). An Observational History up to the 10th Century AD as Reflected in the *Great Hakimi Zij* and Its Parallel Texts. *Journal for the History of Science*, 23(2), 163-198. <https://doi.org/10.22059/jihs.2026.410032.371873>
- Karamati, Y. (2026). al-Zīj al-Ḥākīmī al-Kabīr. In *Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī* (Vol. 26). Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī.
- Muḥammad b. Abī Bakr al-Fārisī (al-Khazā'inī). *al-Zīj al-Mumtaḥan al-Muẓaffarī* (MS Gg.3.27.2). Cambridge University Library.
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. Muḥammad b. Ḥasan. *Zīj-i Īlkhānī* (MS Persan 163). Bibliothèque nationale de France.
- Nizām al-Dīn al-A'raj al-Nīsābūrī, Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥusayn. *Kashf ḥaqā'iq Zīj-i Īlkhānī* (MS 3579). Majlis Library, Tehran.
- Shams Munajjim Wābaknawī, Muḥammad b. 'Alī. *Zīj-i Muḥaqqaq Sulṭānī 'alā uṣūl al-raṣad al-Īlkhānī* (MS 2694). Ayasofya Library.
- al-Zīj al-Muṣṭalaḥ. MS 2513. Bibliothèque nationale de France.
- al-Zīj al-Mumtaḥan al-'Arabī (excerpt). MS Gg.3.27.1. Cambridge University Library.

Contents

- ◆ **The Mevlevihane as a Cultural Institution: Reflections on the Traces of Iranian Culture in the Ottoman Realm**
Bahram Karju Ajirlu1-23
- ◆ **The Second Iran-Ottoman Delimitation Commission: Unsuccessful Diplomacy**
Nasrollah Salehi 24-43
- ◆ **Qajar Iran and International Law: From Encounter to the Understanding of Concepts and Structures**
Farid Fathi & Mohsen Nikbin44-63
- ◆ **A Critical Perspective on the Historical Geography of the Caucasus in the Works of Haji Mirza Zain al-Abedin Shirvani**
Fatemeh Jafarniya & Mohammad Aziznejad64-89
- ◆ **An Analysis of the Critical Views of Pahlavi-Era Clerics toward the Religious Approaches of the Safavids**
Nazanin Jalili, Mahmoud Sheikh & Ghorban Elmi90-115
- ◆ **Reflection of Shia teachings in the architecture of Isfahan during the Safavid era (Case study: Shaykh Lotfollah Mosque)**
Abolfazl Salmani Gavari & Kasma Karamvandi.....116-142
- ◆ **A Narratological Tracing of the Traditional Theater in Turkish Modern Drama (from its inception to 1940): The Case Study of *The Wedding of the Poet*, *The Lord of Istanbul*, and *A Guest Came...***
Saghar Maneshi & Behrooz Mahmoodi Bakhtiari143-171
- ◆ **A Comparative Analysis of the Logic of the War of Narratives: Two Intellectual-Political Currents of the Early Islamic Centuries and Their Consequences**
Seyyed Fadlollah Mirzeynali, Rahman Oshrieh & Mohammad Akbari172-199
- ◆ **Algorithmic Authority and the Divergence of Historical Thinking: Cognitive and Civilizational Consequences of a Structural Rupture**
Marzie Teimouri & Ramezan Rezaei200-222
- ◆ **The Onomastics and Localization of the Band Amir River [Bendemir] on the Northern Shores of the Persian Gulf Based on Guillaume Delisle's Map of Safavid Iran**
Yaser Mollazaei223-250
- ◆ **The Sect Who Might Set All North Africa Ablaze: The *Senussis* (1850-1914)**
Mohammad Ali Kazembeyki251-295
- ◆ **The *Great Hakimi Zij* in the History of Islamic Astronomy and Its Role in the Transmission of Observational Data to Modern Astronomy**
Younes Karamati.....296-321

In the name of Allah

Pazhūhishnāmih Tārīkh Tamaddun Islāmī

Iranian Journal for the History of Islamic Civilization
Semi-Annual Journal, Vol. 58, No. 2, Autumn & Winter 2025-26

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 Badkoubeh 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>

<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

<http://ensani.ir>

<https://scholar.google.com>

www.mendeley.com

www.academia.edu

<https://portal.issn.org>

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. 2, Autumn & Winter 2025-26



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