



## مطالعات اسلامیه

# تاریخ و فرهنگ

## نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

- ۹ واکاوی تاریخی و انتظام زمانمند ارزشها در حفاظت و مرمت آثار تاریخی - فرهنگی  
با استناد به آراء اندیشمندان و اسناد جهانی  
دکتر صمد سامانیان - دکتر مهدی حجت - عادلہ محتشم
- ۳۷ سنت کتابآرایی ایرانی و توسعه آن در آسیای صغیر در دوره میانه  
دکتر فرزانه فرخ فر
- ۶۱ حفاظت و میراث فرهنگی از منظر فرهنگ، رویکردی نقادانه  
آصفه میرنیام - دکتر حسین احمدی - دکتر مرضیه پیروای ونک
- ۸۳ آرای تربیتی ابوالحسن قابسی درآمدی بر مبانی فکری و زمینه های اجتماعی  
حمید محیب ازغندی - دکتر مهدی جلیلی
- ۱۰۳ نحوه تعامل رسول خدا (ص) با منافقان مدینه  
علی صباغیان - دکتر سهیلا پیروز فر - دکتر مصطفی گوهری
- ۱۲۳ **Early Muslims in America**

Abbas Aghdassi

۹۸

بهار تابستان ۹۶

ISSN: 2228-706X



مطالعات اسلامی

## تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

شماره ۹۸ - بهار و تابستان ۱۳۹۶ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول: دکتر عبدالرحیم قنوات

سردبیر: دکتر اصغر منتظرالقائم

ویراستار: دکتر مصطفی گوهری

مترجم چکیده ها به انگلیسی: احمد رضوانی

پروانه انتشار: ۱۲۴/۱۳۷۹۵

### هیأت تحریریه

دکتر هادی عالم زاده

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی،

واحد علوم و تحقیقات

دکتر مهدی جلیلی

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر حسین قره چانلو

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

دکتر عباسعلی تفضلی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی،

واحد مشهد

دکتر اصغر منتظرالقائم

استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

دکتر احمد بادکوبه هزازه

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

دکتر عبدالله همتی گلپان

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی

مشهد

این نشریه بر اساس نامه مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری شماره ۳/۱۱/۱۷۵۸ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۲۲، واجد اعتبار علمی پژوهشی شناخته شد.

### یادآوری

۱ - نسخه حروفچینی شده بر روی نرم افزار Word از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی ارسال شود.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرهای نویسندگان آنها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقالات ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه فردوسی مشهد

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

بهای این شماره: ۲۰۰۰۰ ریال

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی :

<http://jm.um.ac.ir/index.php/culture>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

رسالة



## راهنمای تدوین مقالات

کلیه موضوعات مرتبط به تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی در حوزه فعالیت نشریه تاریخ و فرهنگ قرار دارد. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه تاریخ و فرهنگ انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

۱. هیأت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲. زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳. حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴. چکیده مقاله (شامل اهداف، روشها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵. رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

۶. هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. شکل لاتینی نامهای خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
۸. نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
۹. ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان ( ) بیاید.
- ۹ - ۱. منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲. در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳. یادداشتهای توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشتهای چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
۱۰. ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتابها و گزارشها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱. مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰ - ۲. کتابها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا

مصیحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.  
۱۰ - ۳. گزارشها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.  
۱۱. مقاله‌های رسیده بازگردانده نمی‌شود.

## مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی).
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیأت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیأت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.



## مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر فرج الله احمدی (دانشیار دانشگاه تهران)
۲. دکتر فرهاد پوریا نژاد (استادیار دانشگاه اردبیل)
۳. دکتر مصطفی پیرمردیان (استادیار دانشگاه اصفهان)
۴. دکتر حمیدرضا ثنائی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر مهدی جلیلی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر فاطمه جان احمدی (دانشیار دانشگاه الزهرا)
۷. دکتر حسن حضرتی (دانشیار دانشگاه تهران)
۸. دکتر سیداحمدرضا خضری (استاد دانشگاه تهران)
۹. دکتر منصور داداش نژاد (عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
۱۰. دکتر محمد شورمیچ (استادیار دانشگاه پیام نور)
۱۱. دکتر هادی عالم زاده (استاد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات)
۱۲. دکتر طاهره عظیم زاده (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد)
۱۳. دکتر اصغر قائدان (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۴. دکتر فرزانه فرخ (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۵. دکتر عبدالرحیم قنوات (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر مصطفی گوهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. دکتر اصغر منتظرالقائم (استاد دانشگاه اصفهان)
۱۸. دکتر سید جمال موسوی (استادیار دانشگاه تهران)
۱۹. دکتر مرتضی نورایی (استاد دانشگاه اصفهان)
۲۰. دکتر عبدالله همتی گلیمان (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

## فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۹	واکاوی تاریخی و انتظام زمانمند ارزشها در حفاظت و مرمت آثار تاریخی- فرهنگی با استناد به آراء اندیشمندان و اسناد جهانی دکتر صمد سامانیان- دکتر مهدی حجت- عادلہ محتشم
۳۷	سنت کتابآرایی ایرانی و توسعه آن در آسیای صغیر در دوره میانه دکتر فرزانه فرخ فر
۶۱	حفاظت و میراث فرهنگی از منظر فرهنگ، رویکردی نقادانه آصفه میرنیام - دکتر حسین احمدی- دکتر مرضیه پیراوی ونک
۸۳	آرای تربیتی ابوالحسن قابسی درآمدی بر مبانی فکری و زمینه های اجتماعی حمید محیب ازغندی- دکتر مهدی جلیلی
۱۰۳	نحوه تعامل رسول خدا (ص) با منافقان مدینه علی صباغیان- دکتر سهیلا پیروز فر- دکتر مصطفی گوهری
۱۲۳	<b>Early Muslims in America</b>
	Abbas Aghdassi
۱۵۶	چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و نهم، شماره پیاپی ۹۸،  
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۳۶-۹

## واکاوی تاریخی و انتظام زمانمند ارزش‌ها در حفاظت و مرمت آثار تاریخی- فرهنگی با استناد به آراء اندیشمندان و اسناد جهانی\*

دکتر صمد سامانیان / دانشیار دانشگاه هنر<sup>۱</sup>

دکتر مهدی حجت / استادیار دانشگاه تهران<sup>۲</sup>

عادلّه محشّم / دانشجوی دکتری مرمت اشیاء تاریخی، فرهنگی دانشگاه هنر<sup>۳</sup>

### چکیده

ارزش از بنیادی‌ترین پنداره‌ها در فلسفه حفاظت و مرمت آثار تاریخی بوده، در دوره‌های زمانی گوناگون با دگرگونی در ارزش‌های چیره بر جوامع، بنیان‌های نظری حفاظت و مرمت آثار نیز دستخوش تغییر شده‌اند. شناخت زمان‌مند ارزش‌ها در حفاظت و مرمت آثار و سیر آن در طول تاریخ، بنیان دستیابی به مفهوم "میراث فرهنگی" در ادوار زمانی گوناگون است. در این پژوهش، سیر تاریخی دیدگاه‌ها درباره ارزش و انتظام انواع آن در حفاظت و مرمت آثار تاریخی در سه بازه زمانی "پیش از سده ۱۸ میلادی"، "سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی" و "سده‌های ۲۰ و ۲۱ میلادی" مطالعه شد. هدف، واکاوی گذران تاریخی "دیدگاه اندیشمندان" و "نظرگاه اسناد جهانی" برای شناخت زمان‌مند و استخراج ارزش‌های مؤثر در تصمیم‌گیری‌های حفاظتی و مرمتی و جداسازی در سه بازه زمانی یاد شده و دستیابی به مفهوم نوین میراث فرهنگی بوده است. این پژوهش با رویکرد تفسیری و روش کیفی و با استناد به داده‌های موجود و اسنادی انجام شد. بررسی‌ها نشان داد تا پیش از سده ۱۸ میلادی، چهار ارزش مذهبی، کاربردی، هنری، و تاریخی، در تصمیم‌گیری‌های حفاظتی و مرمتی کارساز بودند. در سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی، با شکل‌گیری عصر روشنگری و پیامدهای آن، سویه‌های علمی، آموزشی، فرهنگی، گواه-مندی، احساسی، چشم‌اندازی، میهنی، و فنی اثر نیز دارای اهمیت شد. در سده‌های ۲۰ و ۲۱ میلادی، گسترش مفهوم ارزشمندی، و ظهور اندیشه پست مدرن ارزش‌های چندگانه دگرگون‌شونده، به ارزشمندی تمامی سویه‌های یک اثر انجامید و افزون بر پیش‌نهاده شدن ارزش‌های تازه و بسیار متعدد، تعریف نوینی از میراث فرهنگی بر پایه ارزشمندی بازشناخت هر یک از وجوه هویت انسانی، پیش‌نهاده شد.

**کلیدواژه‌ها:** ارزش، اثر تاریخی، میراث فرهنگی، حفاظت، مرمت.

\* تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۹/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۱/۱۵

1. Email: samanlian@art.ac.ir

2. Email: mhojjat@ut.ac.ir

3. Email: adele.mohtasham@yahoo.com نویسنده مسئول

DOI: 10.22067/jhc.v49i1.69283

این مقاله برگرفته از رساله دوره دکتری نویسنده سوم با عنوان «تبیین رویکردهای نظری در حفاظت از اشیاء آیینی مبتنی بر ارزش‌شناسی» به راهنمایی نویسنده اول و مشاوره نویسنده دوم در دانشگاه هنر است.

### ۱. مقدمه

در رویارویی با یک اثر تاریخی در جایگاه یک حفاظت-مرمتگر، ابتدا حفظ کالبد اثر اهمیت پیدا می-کند، اما کارآزموده حفاظت آگاه است که حفظ مفهوم، بایستگی دیگر اوست. مفهوم جاری در اثر با مجموعه‌ای از ارزش‌ها پیوسته بوده و به اثر ارزش می‌بخشد. حفاظت نمی‌تواند تنها بر پایه شناخت ویژگی‌های کالبدی اثر شکل گیرد، بلکه شناخت ارزش‌های اثر امری ضروری است. ارزش‌های گوناگون در هر اثر تاریخی-فرهنگی داد و ستدی پویا با یکدیگر دارند و بسته به جایگاه، یک ارزش نمود برجسته‌تری می‌یابد. این امر، از مهم‌ترین سنجه‌های تصمیم‌گیری‌های حفاظتی و مرمتی است، و داوری ارزش‌ها، بخشی از گوهر فرآیند حفاظت است. از دیگر سو، دگرگونی در مفهوم ارزش و ارزشمندی در دوره‌های زمانی گوناگون، دگرگونی در نگرش‌های حفاظتی و مرمتی را در درازنای تاریخ در پی داشته است. در ادوار مختلف، شاهد تأثیرگذاری ارزش‌هایی ویژه بر تصمیم‌های حفاظتی و مرمتی هستیم. شناخت این ارزش‌ها بیش از هر چیز، با شناخت و بررسی دیدگاه اندیشمندان و خوانش و واکاوی اسناد و منشورهای جهانی حفاظت و مرمت فراهم می‌گردد. این پژوهش در پی پاسخگویی به این پرسش است: در فرآیند حفاظت و مرمت آثار تاریخی-فرهنگی در دوره‌های گوناگون، چه ارزش‌هایی، معیار بوده‌اند؟ این بررسی به تفکیک، سه بازه زمانی پیش از سده ۱۸ میلادی-سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی- و سده‌های ۲۰ و ۲۱ میلادی را در برمی‌گیرد. هدف از این پژوهش شناخت و استخراج ارزش‌های کارساز در تصمیم‌گیری‌های حفاظتی و مرمتی آثار تاریخی در سه بازه زمانی یاد شده، با تکیه بر دو منبع بنیادین مبانی نظری حفاظت و مرمت آثار تاریخی-نظرگاه اندیشمندان و کارآزمودگان" و "اسناد و منشورهای جهانی"- است. رویکرد این پژوهش، تفسیری، روش مطالعه و پژوهش، کیفی، روش‌های گردآوری اطلاعات، گردآوری داده‌های موجود و اسنادی، و ابزار پژوهش شامل منابع اطلاعاتی نوشتاری و دیجیتال بوده است. در نهایت، واکاوی داده‌ها از طریق تحلیل محتوا صورت گرفته است.

### ۲. پیشینه پژوهش

مطالعات صورت گرفته در ارتباط با شناخت ارزش در گستره میراث فرهنگی-تاریخی به شناخت منابعی محدود منتهی می‌گردد. این مطالعات بیش از هر چیز به طبقه‌بندی این ارزش‌ها پرداخته‌اند. مرحوم "آیت-الله‌زاده شیرازی" (آیت‌الله‌زاده شیرازی، ۱۳۸۲ش) ارزش‌ها در آثار تاریخی را معرفی و دسته‌بندی نموده-اند. "فیلدن" و "یوکیلهتو" (فیلدن، یوکیلهتو، ۱۳۸۲ش) به بایستگی شناخت ارزش‌ها در راستای انجام فرآیند حفاظت پرداخته و ابعاد گوناگون این امر را مورد بررسی قرار داده‌اند. "پالسون اسکارین"، پس از

بررسی ارزش‌ها در حفاظت و مرمت آثار تاریخی، مفهومی فراگیر را با نام کوتاه 'H<sub>3</sub>UNS' پیش نهاده است (PålssonSkarin, 2011). "تروسسبی" (Throsby, 2000)، "هانربساک" (PålssonSkarin, 2011)، "سترفیلد" (Satterfield, 2002)، "نژادابراهیمی" و "مقدسیان" (نژادابراهیمی، مقدسیان، ۱۳۹۳ش)، "حناچی" و دیگران (حناچی، آذری، محمودکلیه، ۱۳۹۲ش) در پژوهش‌های خود، ارزش‌های گوناگون میراث را برشمرده‌اند. "صالحی" (صالحی، ۱۳۹۳ش) با نگاهی کوتاه به تعریف ارزش به نقش کارساز ارزیابی ارزش در حفاظت و اقدام بر اساس ارزش پرداخته است. هرچند این پژوهش‌ها به انتظام زمانمند ارزش‌های مؤثر در تصمیم‌گیری‌های حفاظتی و مرمتی نپرداخته‌اند، اما طبقه‌بندی‌های پیش‌نهاده شده، پیش‌زمینه‌ای بر این مهم فراهم کرده و آغازگر بررسی خط سیر ارزش‌ها در حفاظت و مرمت هستند.

### ۳. ارزش: واژه و ماهیت

ارزش را در جایگاه یک واژه، می‌توان در فرهنگ واژگان بنام و ارجمنند پارسى و غیرپارسى، بررسی نمود. مطالعه فرهنگ معین (معین، ۱۹۱)، صبا (بهشتی، ذیل «ارزش»)، لغت‌نامه (دهخدا، ۱۸۱۱)، عمید (عمید، ۹۴)، نظام (داعی‌الاسلام، ۲۱۷)، آکسفورد (Hornby, 1435)، وبستر (Webster, 854) و واژه‌نامه مصور میراث (Morris, 1414-1415)، معانی کمابیش همانندی را پیش رو می‌نهد: بها، قیمت، شایستگی، اعتبار، قدر، اخش، سودمندی، اهمیت، یک اصل یا کیفیت ارزنده یا مطلوب محسوب شده. هم‌سنگ واژه ارزش در زبان انگلیسی واژه‌ی "Value" است که ریشه آن، "Valior" (ارزیدن) است. ارزشمند خواندن یک چیز یعنی انتساب ارزش به آن، شایسته‌ی هدف گرداندن و نگره مثبت داشتن به آن؛ ارزش ویژگی است (مک‌مولین، ۱۷۵). برخی واژه "Value" را برآمده از واژه لاتین "Valare" با بار معنایی اقتصادی می‌دانند (Shillito, Marle, 14). اما ماهیت ارزش، اندیشه بسیاری را به خود معطوف داشته است. "اسمیت" در زمینه اقتصاد، "لوتزه"، "ریچل"، "نیچه"، و دیگران به ژرف‌نگری در ارزش پرداخته‌اند و توجه اندیشمندانی چون "شلر"، "هارتمن"، "هوسرل"، "برنتانو"، و دیگران در سده ۱۹ میلادی، نقش شایانی در شکل‌گیری جستار پژوهشی نوینی به نام "ارزش‌شناسی"<sup>۲</sup> داشته است (دث، اسکاربروگ،

1. H:History, U:Utility, N:Nomadic, S:Symbolic

۲. شناخت و بررسی عمومی ارزش‌ها از دیدگاه ایجاد و منشأ تکوین، ماهیت، نسبی یا مطلق، عینی یا ذهنی، فطری یا اکتسابی، تاریخی یا غیرتاریخی بودن و مصادیق آن. "Axiology" برآمده از واژه‌های یونانی "Axios" و آلمانی "Axieologie"، از آمیزه دو واژه یونانی Axios به معنای چیز ارزشمند، مطلوب و شایسته، و Logos به معنای عقل و استدلال کردن به دست آمده است. این واژه امروزه، به معنای "نگره ارزش‌ها" است

۱۱۴؛ Vandeth, Scarbrough, 22-33). تعریف ارزش در علومى چون فلسفه، جامعه‌شناسى، اخلاق، اقتصاد، انسان‌شناسى و ديگر دانش‌ها، متفاوت است. با بررسى نظرهاى گوناگون، درمى‌يابيم پيش‌نهادن تعريفى يگانه از ارزش، "كارى ساده و دشوار" است؛ تعريف موجود على‌رغم همانندى‌ها، ناهم‌خوانى-هائى نيز دارند. "لاتمن" در پژوهش خود درباره ارزش، نزديك به ۴۰۰۰ اثر چاپ شده را خواند و در پايان ۱۸۰ تعريف از واژه ارزش پيش‌نهاد (Ibid, 23). در بيانى جامع، ارزش يك مفهوم دريافتى از خواستى-هاست كه در گزينش شيوه، ابزار و هدف‌ها براى كنش‌هاى يك انسان يا جامعه كارساز است (Kluckhohn, 395). ارزش‌ها از يك سو راهنما و گمارنده گرايش‌هاى اجتماعى و ايدئولوژى‌ها و از سوى ديگر گمارنده رفتار و كنش اجتماعى هستند كه در آداب و رسوم، قانون‌ها، باورها، و بنيان‌هاى سپند و شيوه‌هاى زندگى روزمره آشكار مى‌شوند (Rokeach, 1973; Manstead, Hewstone, 1996). كانت مى‌گويد همه آنچه كه براى ما خواستى‌ست، داراى ارزش است (وال، ۶۶۹). در ميان انديشمندان مسلمان، "فارابى" درباره چيستى ارزش به حالتى عقلاى- وجدانى اشاره مى‌كند كه در وجود آدمى يا گروه‌ها يا جامعه از راه باورها، ميل‌ها، رفتارها، و آرمان‌ها (ايمانى و بابائى، ۸۵) بازشناخته مى‌شود؛ علامه محمدتقى جعفرى ارزش را مطلوبىتى مى‌داند كه از كارآمد بودن يك حقيقت برمى‌آيد (جعفرى، ۱۹۷). آگاهى نسبى از ماهيت ارزش مقدمه‌اى را براى پرداختن به مبحث ارزش در آثار تاريخى- فرهنگى مى‌پرواند؛ "ميراث" و "ارزش" پيوندى جدائى‌ناپذير دارند، چرا كه آنچه ارزشمند است در جاىگاه ميراث از گذشته به امروز و از امروز به آينده سپرده مى‌شود.

#### ۴. بازشناخت ارزش‌ها در حفاظت و مرمت آثار در گذر تاريخ

##### ۱-۴. پيش از سده هجدهم ميلادى

ارزشمندی آثار و اشیاء برای آدمی، ریشه در نیازهای نخستین او دارد. وجود "ارزش" بود که انسان نخستین را به ترمیم و نگهداری از یک شیء گرایش داد. او ابزار سنگی را دوباره پرداخت می‌کرد و به کار می‌برد. بنیان ارزشمندی یک شیء برای او کارایی و پاسخ به نیاز بود. اما چون نمی‌توانست حجمی از اشیاء را با خود از این سو به آن سو ببرد، آن‌ها را در غارها یا دهانه غارها رها می‌کرد. با فرارسیدن یک جانشینی، دگرگونی-های بنیادین در سویه‌های گوناگون زندگی رخ داد و تغییر در روش تعامل انسان با آثار و اشیاء پیرامونش نمایان شد. هرچند درباره انگیزه‌های نگهداری از آثار و اشیاء در این دوران نمی‌توان دیدگاهی قطعی پیش-

(Ueda, Takenaka, Vancza, Monostori, 6). این واژه نخستین بار توسط "لیبه" در ۱۹۰۲ میلادی و "فون‌هارتمن" در ۱۹۰۸ میلادی به کار رفت (VonHartmann, 1908; Lapie, 1902).

نهاد، ولی از مهم‌ترین انگیزه‌های این کار در هزاره‌های پیش از میلاد- پیش از دوره کلاسیک- علاوه بر ارزش کاربردی اشیاء، باورها و ارزش‌های اعتقادی بود. به گونه‌ای ویژه پاسداری از "تابوت عهد" به دست پیروان حضرت موسی (ع)، نمونه‌ای از حفظ آثار بر جای مانده از گذشتگان با انگیزه باورهای دینی است. اما در دوره کلاسیک (باستان) اندیشه‌های تازه زاده شدند. بنیان‌های اندیشه فلسفی، برای نخستین بار در دوران باستان پدید آمد (خراسانی، ۱). اوج اندیشه و فلسفه این دوره، در سده ۴ پیش از میلاد در یونان، یعنی در زمان سقراط، افلاطون و ارسطو و پیش از آن‌ها هراکلیتوس، تالس و آناکسیماندروس بوده است (Burnet, 3-16). در دوره کلاسیک، زمانی که اثر ارزشمندی دچار آسیب و کاستی می‌شد، بر پایه تعریف آرمان‌گرایانه "افلاطون" از هماهنگی میان اجزاء (واردی، ۲۰-۱۷)، به پیرنگ نخستین خود بازسازی می‌شد (یوکیلهتو، ۲). در این دوره، یکپارچگی فیزیکی اثر بسیار ارجمند بود. آرمان‌گرایی یونایی برای اشیاء نیز زیبایی کامل و بی‌نقص و بازگرداندن اثر به شکل نخستین را می‌پسندید.

در ادامه، با سده‌های میانه یا عصر تاریکی روبرویم. در بازشناسی این دوره، چندسخنی وجود دارد. برخی آن را سراسر دوره دیرپای هزار ساله بین سرنگونی تمدن باستانی و پیدایش نوزایی ایتالیایی می‌دانند؛ برخی آن را به چهارصد سال منتهی به نوزایی (رنسانس)- سده‌های یازدهم تا چهاردهم میلادی-محدود می‌کنند (دمپی‌یر، ۸۳). اما بیشتر اندیشمندان، "قرون مظلمه" را سده‌های ششم تا نهم می‌دانند، چنان‌که "دمپی‌یر" این دیدگاه را برتری داده: سده‌های میانه با همان معنای دیرین یعنی هزار سال میان کم‌سو شدن چراغ دانش باستان و اوج‌گیری دانش نوزایی (همو، ۸۴). فروغی نیز در کتاب سیر حکمت در اروپا همین دیدگاه را برگزیده است (فروغی، ۸۴-۸۵). در فلسفه "قرون وسطی"، خداوند محور همه تعاریف و برتری‌ها بود (رهنورد، ۳۶). دیدگاه رایج در این دوره را از روش برخورد با آثار مذهبی می‌توان دریافت. در این دوران، در تعامل با آثار ارزشمند و نگهداری و ترمیم آن‌ها، آنچه ارجمند بود، برآورده شدن نیازهای مذهبی و نمایش تابناکی، روحانیت و معنویت ملکوت خداوند بود (Koller, 5-9). از دیگر سو کلیساهای اروپایی- صلیبی در سده ۱۱ میلادی بهره‌ای از اشیاء عتیقه، و خاک سپندین داشتند (یوکیلهتو، ۱۳۸۷) که این خود نشان از ارزش‌مندی آثار گذشتگان در نزد آنان داشت. در این دوره ادامه دیدگاه رایج در دوره کلاسیک نمایان است. یکپارچگی فیزیکی اثر، همچنان ارجمند و شکل و نمای اثر بسیار مورد توجه بود (قانونی، حسینی، فرهنگ، ۱۳۹۱). در شکل‌گیری رویکرد رایج در این دوره، بودن فلاسفه‌ای چون "سنت آگوستین" که زیبایی والای هنری را در هماهنگی، نظم و کامل بودن می‌دیدند (Mendelson, 2016)، تأثیرگذار بوده است.

از دیگر سو در این دوران با جنبش "شمایل‌شکنی"<sup>۳</sup> روبرویم. در سده‌های ۸ و ۹ میلادی، به سبب بازسازی کلیسا در به تصویر کشیدن مفاهیم سپندین مذهب مسیحیت، بسیاری از آثار و نقاشی‌های مذهبی تخریب شدند (مددپور، ۱۰-۶). بدین‌گونه درمی‌یابیم اندیشه چیره بر تعامل با آثار هنری و تاریخی در این دوران، چه در نگهداری و چه تخریب، متأثر از باورهای مذهبی بوده است.

سده‌های میانه با نخستین نشانه‌های نوزایی یا رنسانس به پایان خود نزدیک شد. رنسانس یک‌باره آغاز نشد و یک‌باره نیز به پایان نرسید. نخستین بارقه‌های شکل‌گیری رنسانس، آغاز جنبش‌های فکری مستقل از دستگاه فکری چیره بر دوران، از میانه سده ۱۳ میلادی است. در این زمان کلیسای کاتولیک فرمانروای بی‌هماورد فرهنگ سده‌های میانه بود. آنچه آشکار است این که نیمه دوم سده ۱۵ و سراسر سده ۱۶ میلادی را می‌توان رنسانس و دوران چیرگی اندیشه رنسانسی دانست (ایلخانی، ۵۶۰). "اصلاح دینی" از مهمترین جنبش‌ها در دوره رنسانس است. برای بسیاری از اروپائیان، ساختار و گاه خشک‌اندیشی کلیسا دیگر نمی‌توانست خواسته‌های دینی‌شان را برآورد (مالرب، ۹۲-۹۱). همچنین دنیاگرایی برخی کشیشان، از دیگر انگیزه‌های مردم برای دوری از کلیسا بود (دمپیر، ۱۷۰). رهایی از بند چیرگی کلیسا، به بالندگی فردیت در جامعه انجامید (راسل، ۶۸۲) و بدین‌گونه رنسانس، به دوره جنبش‌های فکری، علمی، فلسفی و هنری تبدیل شد. در دوره رنسانس، آثار کهنه ارزش‌مند و آذین‌خانه‌ها و کاخ‌ها با اشیاء و تکه‌های تزئینات معماری کهن، باب روز شد. در این دوره پیرو ارزشمند شدن آثار قدیمی، برای نخستین بار "کهنگی" سنجه‌ای برای ارزشمندی شد (Starn, 88). جایگاه کار نمادین فرانچسکو پترارک و گریستن و سرودنش برای ویرانه‌های برجای مانده از باستان را نمی‌توان در شکل‌گیری این نگرش، نادیده گرفت (یوکیلهتو ۱۳۸۷ ش، ۲۳). با ارزشمند شدن کهنگی، توجه به یکپارچگی و بی‌کاستگی اثر کاهش یافت و نخستین گرایش‌ها در پدیدآوری زنگارهای ساختگی بر سطح آثار نمایان شد.

پس از "رنسانس"، در سده ۱۷ میلادی و در دوره "باروک"، بیش از پیش به لایه کهنگی توجه شد (قانونی، حسینی، فرهمند، ۶۲). بی‌گمان پیدایش کلاسیسیسم و گرایش بسیار کلاسیک‌ها به دیدگاه اندیشمندان و هنرمندان یونان باستان، در ارزش‌مند شدن لایه کهنگی تأثیری به‌سزا داشته است. این توجه به نشانه‌های کهنگی در آثار، زمینه‌ساز مفهوم نوینی در حفاظت و مرمت آثار تاریخی شد که در سده ۱۸ میلادی پدیدار شد.



## ۲-۴. سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی

در سده‌های ۱۸ و ۱۹ میلادی با دگرگونی‌های برآمده از رنسانس و شکل‌گیری آگاهی تاریخی، راهیابی رویکردهای نوین و ارزش‌های تازه در حفاظت و مرمت آثار تاریخی را شاهدیم. سده ۱۸ میلادی هم‌زمان با عصر روشنگری است. روشنگری را می‌توان یک جنبش فلسفی دانست که بر آرمان‌ها و اندیشه‌های اروپای سده ۱۸ میلادی چیره بود. در این دوره، اندیشمندان در پی آزادی، پیشرفت، استدلال و صلح بودند (Zafirovski, 144; Outram, 29). روشنگری با افزایش تجربه‌گرایی، ریزبینی علمی و بازجویی از مذهب بازشناخته می‌شود (Gay, 1996). در این دوره و پس از "انقلاب صنعتی"، ارزش که تا آن زمان مفهومی "مطلق" و خودپایا از انسان پنداشته می‌شد، می‌رفت تا به مفهومی "قائم به ذات" انسان، دگرگون شود (خاتمی، ۱۵). در این دوره علم، پایه و سنجه امور مختلف گردید. بدین‌گونه، در این دوران ویژگی‌های دیگری در آثار تاریخی شناسایی و در جایگاه ارزش‌هایی نوین پیش‌نهاده شدند که بیشتر آن‌ها دستاورد نگاه علمی به آثار تاریخی و هنری بودند.

یکی از این ویژگی‌ها توانایی گواه‌مندی اثر در جایگاه شاهدهی بر رویدادهای گذشته بود. "آبه-هانری گریگوار" (۱۷۵۰-۱۸۳۱م)، کشیش کاتولیک فرانسوی (Pisani, 110-117)، در سده ۱۸ میلادی آشکارا به "ارزش‌های گواه‌مندی" آثار اشاره کرد (Jokilehto, 2002, 80). هرچند دیگرانی نیز بودند که در دوره‌های بعد، ارزش گواه‌مندی را از ارجمندترین ویژگی‌های یک اثر تاریخی دانستند. "موتزیوس" معمار (۱۸۶۱-۱۹۲۷م)، یکی از این افراد بود که همواره بر "ارزش گواه‌مندی" کم‌اهمیت‌ترین سازه‌های تاریخی تأکید می‌کرد و با همین برهان به حفاظت و مراقبت به جای مرمت باور داشت (Ibid, 194).

در ۱۸۳۲ میلادی، "دوکنسی" نگره‌پرداز فرانسوی در زمینه باستان‌شناسی-معماری (BertonciniSabatini, 393)، نخستین کسی بود که به "ارزش‌های آموزشی" در مرمت یادمان‌ها (به‌طور ویژه طاق تیتوس) اشاره نمود (Jokilehto, 2002, 96). همچنین "جورج اسکات" (۱۸۱۱-۱۸۷۸م)، معمار بنام انگلیسی که بازسازی چندین کلیسا و کاتدرال را عهده‌دار بود (Cole, I)، بر حفظ "ارزش‌های آموزشی" ساختمان‌های تاریخی همه‌ی دوره‌ها، تأکید داشت (یوکیلهتو، ۱۶۲). در ۱۲ دسامبر ۱۸۴۳ میلادی در "پروس" بخش‌نامه‌ای از مرمت‌های انجام شده تا آن زمان برآمد که به کارگزاران دستور می‌داد همه مداخلات در ساختمان‌های تاریخی در گزارش‌هایی ثبت شوند. در این بخش‌نامه تأکید شده بود که آثار تاریخی در بردارنده ارزش‌های "علمی" و "فنی" هستند و هرگز آن‌چه که دارای "ارزش علمی-فنی" تاریخی یا هنری است، نباید نابود شود (Jokilehto, 2002, 125).

در ۲۴ ژانویه ۱۸۴۴ میلادی در فرانسه در بخش‌نامه‌ای با هدف تعیین بنیان‌های حفاظت از یادمان‌های

هنری با مالکیت مردمی، گسترش شناخت ارزش‌های آثار و پرپایی بنیان‌هایی برای حفاظت و مرمت آن‌ها، وظایف کارگزار حفاظت مشخص شد (Ibid, 125).

یکی از ارج‌مندترین مفاهیم در سده ۱۸ میلادی، پاتین بود. جرقه‌های شکل‌گیری مفهوم پاتین، در سده هفده میلادی - زمانی که به لایه کهنگی سطح اثر پرداخته شد - ایجاد شد. با "روشنگری" و "نوکلاسیسیسم"، ارج‌مندی این لایه دوجندان گشت و در سده ۱۸ میلادی، مفهوم "پاتین" شکل گرفت (یوکیلهتو، ۵۳). پاتین، نشانه‌ای از گذر زمان، کهنگی و اصالت یک اثر بود، و کوشش می‌شد که با کم‌ترین خدشه‌ای حفظ شود. هرچند در آغاز پاتین یا زنگار به معنای لایه‌ای بود که در اثر هوازدگی یا کهنه شدن سطح یک شیء، بر آن پدیدار می‌شد (Clifford, 125-127). در دوره‌های بعد با نگرش‌های تازه‌ای در پیوند با این مفهوم روبرو می‌شویم.

یکی از تأثیرگذارترین چهره‌ها در شکل‌گیری اندیشه‌های حفاظتی و مرمتی در سده ۱۹ میلادی، "جان راسکین" بود. راسکین (۱۸۱۹-۱۹۰۰م) منتقد هنری اهل انگلستان، ارزش ساختمان‌ها و اشیاء تاریخی را بهتر از هر کس، پیش از خود، می‌شناخت و بنابراین پایه‌گذار نگره‌های نوین و فلسفه حفاظت شد (Jokilehto, 2002, 178). راسکین مفهوم "ارزش احساسی" را از راه توجه به خانه یک انسان خوب در جایگاه نمادی از زندگی، عشق، اندوه، و خاطره پیش‌نهاد (Ibid, 179). این ارزش‌ها در پیوند با دل‌بستگی‌های انسانی بودند. جایگاه رمانتیسیسم را که در پایان سده ۱۸ میلادی پا گرفت و دارای بن‌مایه‌هایی چون شور، احساس، تخیل، درون‌مایه‌های معنوی و نماد بود (شرت، ۸۸-۸۹)، در شکل‌گیری این اندیشه - ی راسکین نمی‌توان نادیده گرفت. وی همچنین از جمله کسانی بود که در آثارش گرایش ویژه به "ارزش کهنگی" داشت (یوکیلهتو، ۱۹۲). راسکین باور داشت که "سالخوردگی" یک ساختمان، نشانه سربلند بیرون آمدن از "آزمون تاریخ" و زیبایی راستین است (Ruskin, 235). در دیدگاه "راسکین" معماری دارای "نور"، "رنگ" و "ارزشی" بود که تنها در "داغ طلایی گذر زمان"<sup>۴</sup> پدیدار می‌شد (Ree, 1-4). بر پایه دیدگاه‌هایش، او از هواداران حفظ پاتین بود.

از دیگر ارزش‌های پیش‌نهاد در این دوره، "ارزش خوش‌منظری" در پیوند با ساختمان‌های تاریخی بود و راسکین از کسانی بود که بسیار بر آن تأکید داشت (Jokilehto, 2002, 178). این ارزش در ساده‌ترین شکل با چشم‌اندازی از طبیعت که از دوردست دیده می‌شد، پیوسته بود (بمانیان و احمدی، ۱۲). در گفتاری فراگیرتر، این مفهوم، شبکه‌ای پیچیده، فرآورده‌ی علم - هنر - تجربه - دانش‌های محیطی -

اجتماعی- انسانی و زمینه‌های فنی- مهندسی است (منصوری، ۶۹). "کامیلو سیت" (۱۸۴۳-۱۹۰۳م)، معمار سرشناس اتریشی نیز از هواداران این ارزش بود. او در زمینه چشم‌اندازهای تاریخی دیدگاه‌هایی نوین داشت (حیبی، مقصودی، ۳۹).

در ۲۷ اوت ۱۸۷۴ میلادی بیانیه‌ای جهانی برای قوانین زمان جنگ نگارش و در آن به "ارزش‌های فرهنگی" آثار تاریخی اشاره شد. این ارزش‌ها در گنجینه‌های هنری از آن‌همه‌ی مردم و نه تنها یک کشور، دانسته شد (یوکیلهتو، ۳۰۸). "ویناس" فرهنگ را گردآمده‌ای از قانون‌ها، دربردارنده باورها، ارزش‌ها، رفتارها، دانش‌ها، و کارآیی‌های یک گروه از اجتماع می‌داند؛ هر آنچه که مخاطب را به سوی دانش و باورهای چیره بر رفتار یک گروه اجتماعی رهنمون شود، فرهنگی شمرده می‌شود (Munoz-Vinas, 2005). ارزش فرهنگی دارای دامنه گسترده‌ای است که خود، ارزش‌های دیگر را درونش جای داده است. در این دوره با افزایش ارجمندی فرهنگ و تاریخ فرهنگی، به ارزش تاریخی حتی پیش پا افتاده‌ترین بخش‌ها، به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر میراث فرهنگی توجه می‌شود.

در ۱۸۹۳ م، برای نخستین بار زیر نام "ارزش ملی"، به هویت میهنی یک اثر تاریخی آشکارا اشاره شد. "کلمن" تاریخ‌دان هنر و کارگزار حفاظت در "راین‌لند" و مؤلف "جنبش حفاظت در انگلستان"، به "ارزش‌های ملی" اشاره کرد (Jokilehto, 2002, 195). او در طول جنگ جهانی یکم، سرپرست کارگروه هنر در بلژیک و عهده‌دار بازسازی یادمان‌ها بود. برآیند کارهایش در این دوره در کتابی با نام "حفاظت از هنر در زمان جنگ" به چاپ رسید (Nathan, 217). از دیدگاه "پرایس" اثری که دارای نقش مهمی در تاریخ یک کشور باشد، دارای ارزش ملی است (Stanley price, 35). از نظرگاهی گسترده‌تر هر اثری که برای مردم یک کشور- از جنبه‌های گوناگون- اهمیت داشته و یا حس سربلندی ملی را به انگیزه‌های گوناگون در قلب آن‌ها زنده کند، دارای ارزش ملی است. گرایش به ارزش‌های ملی را می‌توان برآمده از موج آزادی‌خواهی و ملی‌گرایی در نیمه نخست سده ۱۹ میلادی (آشوری، ۱۳۸۴) دانست که می‌رفت سراسر قاره اروپا را فراگیرد. در این دوره با وجود پیش‌نهاد شدن ارزش‌هایی تازه در پیوند با آثار تاریخی، ارزش‌های مذهبی- زیبایی‌شناختی- تاریخی و کاربردی همچنان جایگاه خود را دارا بودند؛ چنانکه در ۱۸۹۰ م، "انجمن پشتیبانی از ساختمان‌های تاریخی" در "رم" که "کامیلو بویتو" از اعضای آن بود، نخستین ویژگی یادمان را دارا بودن "ارزش تاریخی" یا "هنری" برشمرد (Jokilehto, 2002, 207). نمونه دیگر، مراعات "فون کواست" در بازسازی نیایشگاه دوره‌ی "اتو" در ۱۸۵۸ م به واسطه ارزش‌های مذهبی بود (Siebigk, 1867; Ibid, 127).

در پایان سده ۱۹ میلادی دوگانگی میان ارزش‌های تاریخی و قدمتی پدیدار شد و ارزش قدمتی

هواداران بیشتری یافت. هواداران ارزش تاریخی دست به پاکسازی سبکی در راستای بازگرداندن شکل نخستین می‌زدند، ولی هواداران ارزش قدمتی با این پاکسازی مخالف بودند (یوکیلهتو، ۲۳۹).

### ۳-۴. سده‌های ۲۰ و ۲۱ میلادی

در سده ۲۰ میلادی، میراث فکری اندیشمندانی چون "دکارت"، "ویکو"، "هردر"، "کانت"، "وینکلمن"، "هگل"، "مارکس"، "اشپنگلر"، "کنت"، "دیلتای"، و "نیچه" دیدگاه‌ها را به "ارزش" دگرگون ساخت و بر "خودویژگی" و "نسبیت" سفارش نمود. گذار از مفهوم "قدرت مطلق فراطبیعی" به "چیرگی ارزش‌های فرهنگی نسبی" از اندیشه‌های بنیادین "نیچه" بود که به کم‌رنگ شدن ارزش‌های والا و بازآفرینی ارزش‌های تازه انجامید (همو، ۲۳۷). این رخداد، نگرش‌های حفاظتی و مرمتی را دگرگون ساخت. "نیچه" باور داشت که بهترین راه سنجیدن ارزش‌ها، "هنر" است (Nietzsche, 1968). "هایدگر" نیز هنر را ارزش‌مندتر از حقیقت می‌دانست؛ او هنر را هرگونه کنش خلاق بدست انسان دانست و بدین شکل، جستار "فرآیند خلاق" را پیش‌نهاد (Heidegger, 1-72). اشاره به "فرآیند خلاق" پیامدهایی بر حفاظت و مرمت آثار هنری داشت که بعدها "چزار برندی" (Brandi, 1963) بدان پرداخت.

در سده ۲۰ میلادی برای نخستین بار ارزش‌ها در آثار تاریخی، بر پایه‌ی یک دسته‌بندی بسامان ارائه شدند. "آلویس ریگل" (۱۸۵۷-۱۹۰۵م) کارگزار حفاظت در اتریش نخستین تحلیل روش‌مند ارزش‌های میراثی را نوشت. ریگل با اندیشه در مفهوم نوین تاریخ‌مندی، هر دوره و هر فرهنگ را در چارچوب بایستگی‌ها و ویژگی‌هایی می‌نگریست که اثر هنری در آن به هویت خود می‌رسد. وی در کتابش *Modern cult of monuments*، پس از بررسی تاریخی بنیان‌های مرمت، به تعریف ارزش‌ها و مفاهیم پیوسته با حفاظت نوین دست یازید (Riegle, 1903). برخی این کتاب را نخستین و ژرف‌ترین ساختار حفاظت بر پایه ارزش، می‌دانند (Lamprakos, 418).

در ادامه، رویه "ریگل" به دست شاگرد و جانشینش "دوراک" (۱۸۷۴-۱۹۲۱م) تاریخ‌دان هنر و صاحب کتاب پرسش و پاسخ‌های حفاظت (Lehne, 75)، دنبال شد. او از حفاظت‌گران پیش‌رو در اتریش بود و به گسترش حفاظت از طبیعت نیز پرداخت. وی در ارزیابی‌های خود از یادمان‌های تاریخی به "ارزش‌های میهن‌پرستانه" اشاره نمود (Jokilehto, 2002, 178). او به جای واژه ملت، واژه‌های زادگاه، میهن و خانه را به کار برد (Lehne, 77). او اهمیت اقتصادی یادمان‌ها را نیز با اشاره به زبان‌های اقتصادی برآمده از ویرانی ساختمان‌های تاریخی یادآور شد (Dvorak, 23). گرایش او به ارزش‌های میهن‌پرستانه را می‌توان برآمده از جنبش ملی‌گرایی در سده‌ی ۱۹ میلادی در اروپا و جنگ جهانی یکم دانست. این جنگ که در بازه زمانی ۱۹۱۴-۱۹۱۸م رخ داد، به پیش‌نهاد شدن مفهوم تازه‌ای از جغرافیا انجامید. آگاهی روزافزون از تأثیر

فرهنگی تاراج‌های جنگ، و بالندگی جنبش محیطی، مایه دگرگونی در ارزش‌های فرهنگی شد. جنگ‌ها آدمی را بسیار رنج داد؛ جنگ نه تنها "تلفات انسانی"، بلکه تأثیر مستقیم و غیرمستقیم بر تاراج روحی، فیزیکی و فرهنگی کشورها داشت. یکی از برآیندهای چنین جنگی، آسیب بسیار به "شمال" و نمادهای فرهنگی- فیزیکی و چپاول آثار ارزشمند شخصی و دولتی بود. هرچند در پایان جنگ جهانی یکم، "سازمان ملل" شکل گرفت، اما توجهی به میراث فرهنگی آسیب‌دیده نشد (Goetheus, Mitchell, 339).

در ۱۹۳۱م، هم‌زمان با اوج‌گیری جنبش معماری نوین، گردهم‌آیی آتن (نخستین گردهم‌آیی جهانی معماران و کارشناسان یادمان‌های تاریخی)، تشکیل و منشور آتن نگارش شد (حبیبی، مقصودی، ۱۳۱). پنج بند از این منشور، به میراث تاریخی و ارزش‌های آن پرداخت. در این منشور، از بناهای تاریخی در جایگاه میراثی که دربردارنده‌ی ارزش‌های تاریخی- زیبایی‌شناسی- علمی و هنری هستند، یاد شد (Athen Charter, 1931). در این دوران چهره‌هایی چون "دومنیکو پیکا"، معمار ایتالیایی، و پروفیسور "پانه" (۱۸۹۷-۱۹۸۷م) منتقد و حفاظت‌گر معماری و کارشناس یونسکو، علاوه بر ارزش‌های گواهمندی و تاریخی، بر ارزش‌های زیبایی‌شناسانه و خلاق تأکید کردند (Carbonara, 26؛ یوکیلهتو، ۲۵۰). در ۱۹۳۸م "ریموند لومر"، استاد دانشگاه "لووین" در بلژیک، کتاب مرمت یادمان‌های باستانی را نگاشت. از دیدگاه او ساختمان‌های تاریخی دارای چهار گونه ارزش بودند: ارزش‌های کاربردی، هنری، تاریخی- باستان‌شناسانه، و خوش‌منظر بودن. هدف مرمت باید ننگه‌داشت و توان‌بخشی این ارزش‌ها باشد. اگر گمان سست شدن یک ارزش رفت، داوری باید بر پایه "نفع کل" باشد (Jokilehto, 2002, 250).

پس از جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵م)، بنیان‌های مرمت معمارانه بار دیگر پیش‌نهاده شد، این بار با نگرشی تازه که ویرانی‌های جنگ را در برمی‌گرفت و نه سویه‌های تاریخی و علمی را. پس از این جنگ، ساختمان‌های بسیاری در کشورهایی چون فرانسه، انگلستان، آلمان، ایتالیا، لهستان و بسیاری دیگر، ویران شدند. در این زمان به تأثیر جنگ بر فرهنگ و هنر پرداخته شد. در ۱۹۵۴م در همایشی در لاهه، به تأثیرات آسیب فرهنگی برآمده از جنگ جهانی دوم پرداخته و نوشتاری با نام پشتیبانی از دارایی‌های فرهنگی در زمان جنگ ساماندهی شد. این نوشتار برای نخستین بار بیان کرد که همه دارایی‌های فرهنگی "منقول" و "نامنقول" برای همه انسان‌ها ارزشمندند، و آسیب‌های وارده بر میراث فرهنگی هر کشوری آسیب برای همه جهانیان است (Hague convension, 1954). در لهستان برای بازسازی "ورشو" که در جنگ آسیب بسیار دیده بود، همه میهن‌یکرنگ شدند. در ۱۹۷۸م، هسته بازسازی شده "ورشو" با برهان دارا بودن "ارزش برجسته‌ی جهانی"، در فهرست میراث جهانی یونسکو ثبت شد (Jokilehto, 2002, 285).

در ۱۹۶۱م ارزش‌های منظری و چشم‌اندازی به رسمیت شناخته شدند و در گردهم‌آیی یونسکو، نوشتار صیانت از زیبایی و ویژگی چشم‌اندازها و مکان‌ها تدوین شد. این نوشتار به ارزش فرهنگی چشم‌اندازهای طبیعی نیز اشاره نمود (Recommendation concerning the Safeguarding of Beauty, 1962). تأکید و توجه "جووانونی" (۱۸۷۳-۱۹۴۷م)، بر ارزش‌های خوش‌منظری و شگفت‌زدگی‌های ناگهانی برآمده از ناهمسانی کاخ‌های باشکوه و معماری رواند را، در شکل‌گیری این نوشتار نمی‌توان انکار نمود. چزاره برندی (۱۹۰۶-۱۹۸۸م) نخستین سرپرست بنیاد مرکزی رم، کسی بود که بر ارزش‌های زیبایی-شناسانه بسیار تأکید داشت (Jokilehto, 2002, 237). با گسترش اندیشه‌های وی در این دوره گرایش به ارزش‌های زیبایی‌شناسانه در فرآیند حفاظت و مرمت آثار نیرو گرفت. او در کتابش تئوری مرمت (برندی، ۷۴-۶۹) می‌گوید: واکاوی همه‌سویه یک اثر هنری باید در بردارنده شناخت ارزش‌ها و نیز شناخت مواد باشد. اندیشه بنیادین تئوری مرمت نیز اشاره به ارزش‌ها دارد. نگره برندی، بر پایه ماهیت ویژه یک اثر هنری و نخستینگی ارزش زیبایی‌شناسی در فرآیند مرمت پایه‌ریزی شده است (Hansar, 141). کوشش‌های برندی به همراه "کارلو آرگان" تاریخ‌دان هنر، پایه‌گذار پیشرفت مرمت در جایگاه رشته‌ای خودپا بر مبنای ارزیابی شناختی و انتقادی معنا و ارزش‌های تاریخی-هنری بود (Jokilehto, 2008, 75).

در ۱۹۶۴م، منشور ونیز با هدف ویرایش درونمایه منشور آتن نگارش شد (حبیبی، مقصودی، ۱۳۶). این منشور بر اصالت تأکید داشت و سپردن میراث به آیندگان را با حفظ اصالت و پرمایگی، وظیفه‌ای والا می‌دانست. هرچند تعریفی از اصالت در این منشور نیامد، ولی بر حفظ مواد اصلی و مستندسازی تأکید شد (Goetcheus, Mitchell, 339). این منشور تنها به ویژگی‌های ملموس میراث در حفاظت اشاره داشت و به همین دلیل بعدها بسیار نقد شد (Lamprakos, 418). منشور ونیز افزون بر ارزش‌های تاریخی، زیبایی‌شناسانه، و باستان‌شناسانه، به ارزش‌های انسانی ضمن این جمله اشاره نمود: مردم روزبه-روز از هم‌بستگی ارزش‌های انسانی و گرایش به یادمان‌های باستانی در جایگاه میراث مشترک آگاه می‌شوند (Venice charter, 1964).

بیداری دیگری که در دگرگونی ارزش‌ها در میراث نقش داشت، بالندگی جنبش محیطی بود. خشکسالی، سیل‌ها، و دگرگونی‌های آب و هوایی زنگ خطری بود برای به رسمیت شناختن طبیعت و میراث طبیعی در جایگاه میراث بشری. در ۱۹۷۲م، یونسکو در نوشتار حمایت از میراث فرهنگی و طبیعی جهان، به اهمیت و ارزش میراث طبیعی و فرهنگی-هر دو-اشاره نمود (Convention Concerning the Protection of World Cultural&Natural Heritage, 1972; Goetcheus, Mitchell, 345).

در سال‌های ۱۹۷۹ تا ۲۰۰۰ م، چند نوشتار و منشور دیگر به ویژه به دست ایکوموس و یونسکو ساماندهی شدند. منشورهای: بورا درباره ارزش مکان‌های تاریخی ۱۹۹۹ م (Burra Charter, 1999) فلورانس درباره باغ‌های تاریخی ۱۹۸۱ م (Florence charter, 1981)، نارا درباره اصالت ۱۹۹۴ م (Operational NARA document, 1994) و راهنمای انجام پیمان‌نامه میراث جهانی ۱۹۹۲ م (Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention, 2008) هر کدام بر محور جستاری ویژه، به ارزش‌های ویژه‌ای در میراث اشاره داشتند، اما در تمام آن‌ها بر حفظ همه‌ی آثار برآمده از کنش‌های انسانی که دارای "ارزش" هستند، تأکید شده بود (جدول ۱). "منشور بورا" توسط "ایکوموس استرالیا" و بر محور مفاهیم فرهنگی، خوانشی بود بر ارزش‌ها. در بند اول این منشور آمده: حفاظت از یک مکان باید همه‌ی جنبه‌های معنایی فرهنگی و طبیعی را بدون پافشاری بر یک ارزش دربرگیرد (Burra Charter, 1999). "مارکوویس" (مارکوویس، ۱۶-۹) در پژوهشی به بررسی منشور بورا پرداخته و آن را راهنمایی برای حفاظت و سامان‌دهی مکان‌های دارای ارزش فرهنگی می‌داند. او با نگاه به منشور بورا ارزش فرهنگی را، ارزش زیبایی‌شناختی، تاریخی، علمی، اجتماعی، و یا معنوی نزد نسل‌های گذشته، حال، و آینده معرفی می‌کند (همو، ۱۰-۹). وجود این گرایش در حفظ دارایی‌هایی که با برهان ارج‌گذاری به هویت فرهنگی‌شان نگهداری می‌شدند، در بسیاری از دیگر نوشتارها دیده می‌شود (PalermoCharter, 1990; TlaxalaDeclaration, 1982; ParisRecommendation, 1989; Oaxaca Declaration, 1993).

گرایش به شناخت ارزش‌ها در آثار تاریخی، در دهه ۸۰ میلادی سده گذشته به شکل‌گیری رویکردی نوین در حفاظت و مرمت آثار انجامید. "رویکرد ارزش-محور" که از ۱۹۸۰م پا گرفت، کارشناسان حفاظت را به درگیر شدن بیشتر با جهان پیرامون و بیرون از فضای آموزشی و سازمانی و شناخت دیگر ارزش‌ها، گفته‌ها، و دیدگاه‌ها در عمل، انگیزانند (ن.ک. Trigger, 1989; Hodder, 1991; Demas, 2002). کوشش در گرایش دادن مفهوم میراث جهانی به سوی جوامع و فرهنگ‌های بومی، نمونه‌ای از رویکرد ارزش‌محور است. برخی کارآزمودگان، رویکرد ارزش‌محور را شکل گرفته بر پایه منشور بورا، و گسترش‌ها و مورد حمایت قرار گرفتنش را، بیش از هر چیز متأثر از مجموعه‌پروژه‌های انستیتوی حفاظتی گتی می‌دانند (DelaTorre, 1997; Avrami, Mason, DelaTorre, 2000; Teutonico, 2002; Palumbo, 2002; DelaTorre, 2002; Agnew, Demas, 2002; DelaTorre, MacLean, 2005; Mason, Myers, 2005).

هدف حفاظت با رویکرد ارزش - محور، حفظ و پشتیبانی ارزش‌های نهاده شده در میراث بدست "ذینفعان"، در کنار کالبد آن است، می‌کوشد همه گستره "ذینفعان" را از راه فرآیند حفاظت درگیر کند، و ناسازی‌هایی را که به شکلی گریزناپذیر میان آن‌ها ایجاد می‌شود، با آسودگی خاطر دادن به "ذینفعان"، چاره‌اندیشی کند (Poulios, 2014; Demas, 2002, DelaTorre, MacLean, Mason, Myers, 2005).

گسترده‌گی مفهوم ارزشمندی در میراث فرهنگی، در سال ۲۰۰۰م با نگارش منشور "کراکو" به اوج رسید. منشور کراکو یک اثر تاریخی را باشنده‌ای می‌خواند که حامل "ارزش‌ها" و "یادها" است (Cristinelli, 182). در این منشور آمده است همه کنش‌های انسانی و فرآورده‌های آن که در آن و با آن، انسان "هویت" خود را می‌شناسد، بخشی از میراث بوده و ارزشمندند (Vecco, 323). نوشتار "صیانت از میراث فرهنگی ناملموس"، ۲۰۰۳م، این گسترده‌گی در مفهوم ارزشمندی در میراث را استوار نمود. بر پایه تعاریف آمده در این نوشتار، هرگونه رفتار، نماد، گزاره، دانش، مهارت، و نیز ابزار، اشیاء و آثار هنری و صنایع دستی مرتبط، و فضاهای فرهنگی پیوسته با آن‌ها- که جوامع، گروه‌ها و گاه، فرد- آن را میراث خود می‌دانند، ارزش مند بوده و بخشی از میراث فرهنگی ناملموس به شمار می‌آیند (Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, 2003).

در ۲۰۰۴م در نوشتار "نکیتاش"، علاوه بر گفتمان گوناگونی فرهنگی و زیستی، بر ارزش شیوه‌های سنتی و سنت‌های زنده، تأکید شد (International Natchitoches Declaration, 2004). همچنین در ۲۰۱۱م، ایکوموس در نوشتار "چشم‌انداز شهری تاریخی"، افزون بر اشاره به ارزش‌های شهری، و لایه‌بندی ارزش‌های فرهنگی و طبیعی، به ارجمندی پیشرفت پایدار و رایزنی با "ذینفعان"، در حفاظت از این ارزش‌ها پرداخت (Recommendation on the Historic Urban Landscape, 2011).

در کنار نوشتارها و منشورهای جهانی، از میانه سده ۲۰ میلادی، مطالعه ارزش در آثار تاریخی استوارتر از گذشته بدست اندیشمندان حفاظت و مرمت، آغاز، و تا دهه دوم سده ۲۱ میلادی، به بیان دیدگاه‌های گوناگون از ارزش‌ها در آثار تاریخی انجامید (جدول ۱). نگارش و تصویب نوشتارهای گوناگون، و مطالعات اندیشمندان در زمینه‌ی ارزش در آثار تاریخی و حفاظت و مرمت آن‌ها، نشان‌دهنده اهمیت بسیار یافتن این مبحث در سده ۲۰ میلادی است.







## ۵. جمع‌بندی

به رسمیت شناختن جایگاه ارزش‌ها در حفاظت از میراث فرهنگی، جستاری کمابیش تازه است. بررسی و مطالعه مفهوم ارزش‌مندی در آثار تاریخی در دوره‌های زمانی گوناگون نشان می‌دهد که دیدگاه‌های فلسفی، مکاتب فکری و رویدادهای هر دوره، با تأثیر بر مفهوم ارزش‌مندی، ارزش‌های پیش‌نهادده در آثار تاریخی و میراث فرهنگی را دگرگون ساخته و شناخت ارزش‌های تازه را در آثار در پی داشته‌اند. در دوره‌های آغازین تا عصر کلاسیک، ارزش‌مندی اثر، برآمده از دو ویژگی بنیادین کاربردی و اعتقادی بوده است. با آغاز عصر کلاسیک و اهمیت یافتن تناسب و تکامل اثر، توجه به ارزش‌های زیبایی‌شناختی در حفظ آثار گذشتگان مطرح شد. با ظهور رنسانس و فزونی یافتن اشتیاق به احیاء هنر از دست رفته کلاسیک، ارزش تاریخی به ارزش‌های پیشین افزوده شد. در آغاز سده ۱۸ میلادی، همگام با دگرگونی‌های فلسفی و اجتماعی، متأثر از دوره روشنگری و آغاز جنبش‌های علم‌محور، و گرایش به ویژگی‌ها و چگونگی‌های درونی انسان، سویه‌های ارزشی دیگری در آثار تاریخی شناسایی شدند، و افزون بر چهار ارزش پیشین، ارزش‌های علمی، احساسی، آموزشی، فرهنگی، میهنی، گواه‌مندی، فنی، چشم‌اندازی، و کهنگی، به آثار منسوب شدند. در ادامه و در سده ۲۰ میلادی، شاهد روزگاری پربار در مطالعه و بررسی سویه‌های ارزش‌مندی آثار تاریخی هستیم. در این سده با وجود میراث اندیشه‌ای و دیدگاه‌های فیلسوفان و اندیشمندان نوگرا با نگاهی تازه به ارزش، ارزش‌های نوین و گوناگونی در آثار تاریخی شناسایی شدند. انتساب ارزش‌های متعدد به آثار بر جای مانده از گذشتگان در سده بیست میلادی، متأثر از رویدادها و جنبش‌های اندیشه‌ای و بالیدن دانش در سویه‌های گوناگون در سده ۲۰ و گاه سده ۱۹ میلادی است. پیدایش علم ارزش‌شناسی یا "اکسیولوژی"، که شکل‌گیری آن ریشه در قرن ۱۹ میلادی دارد، نقش مهمی در این زمینه داشته است. در سده ۲۰ میلادی، پیش‌نهادده شدن طبقه‌بندی‌های گوناگون ارزش بدست اندیشمندان را شاهدیم. از ارج‌مندترین آن‌ها می‌توان به دسته‌بندی هارتمن (Hartmann, 2011)، شلر (Scheler, 1973)، شوارتز (Schwartz, Bilsky, 1987)، و اورت (Everett, 1918)، اشاره نمود. تأثیر این علم در گستره‌های گوناگون دانش بوده و امروز می‌توان در رشته‌های جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، مطالعات فرهنگی و اقتصاد، مطالعات و تحقیقات درباره‌ی ارزش و جستارهای وابسته به آن را یافت (خاتمی، ۳۲-۳۱). همچنین تأثیر این علم، در مطالعه علمی و طبقه‌بندی ارزش‌ها در آثار تاریخی را، به

ویژه از اوایل سده ۲۰ میلادی، نمی‌توان انکار نمود. در زمینه حفاظت از آثار تاریخی، تا پیش از سده ۲۰ میلادی، طبقه‌بندی اصولی و گونه‌شناسانه از ارزش‌ها در آثار تاریخی ارائه نشده بود؛ حال‌آنکه در آغاز این سده، نخستین طبقه‌بندی علمی، نگاشته شده و جامع (بر پایه سنج‌های زمان خود) از ارزش در آثار تاریخی را به دست "ریگل" شاهدیم. پس از آن، با دگرگونی‌های تازه در مفهوم ارزشمندی و پدیدار شدن پست‌مدرنیسم روبرویم. اندیشه پست‌مدرن ارزش‌های چندگانه‌ی دگرگون‌شونده، بر روند شناخت ارزش‌ها در آثار تاریخی و مفهوم ارزشمندی یک اثر، بسیار تأثیرگذار بوده است. پست‌مدرن به "کثرت-گرایی" و ارج نهادن به ارزش‌های فرهنگی دیگران باورمند بوده و با "بی‌چون و چرایی" ارزش‌ها، به مبارزه برخاست. پست‌مدرنیسم در پی بی‌شماری ارزش‌ها و دارای دستگاه ارزشی ویژه خود و باورهای نوین درباره طبیعت، علم، فن‌آوری، سلامتی، قدرت، مسئولیت فردی و مصرف‌گرایی است. برخی، آن‌ها را ارزش‌های پست‌مدرنی می‌نامند (Bakx, 20-38). برآیند راهیابی چنین نگرشی به گستره‌ی حفاظت و مرمت آثار، یک تعریف همیشه‌رو به گسترش از یادمان (اثر تاریخی) است (Lamprakos, 418). اگر تا پیش از سده ۱۸ میلادی، "بی‌کم و کاستی" کالبدی و ظاهری اثر-که از آن با نام "تمامیت فیزیکی" یاد می‌شود- با برهان‌های اعتقادی، کاربردی، زیبایی‌شناختی و تاریخی، اهمیت بسیار داشت، در پایان سده‌ی ۱۹ میلادی گرایش به مفاهیم جاری در اثر به آهستگی جایگاه خود را به دست آورد؛ در سده‌ی ۲۰ میلادی گرایش به شناخت مفاهیم اثر، به شناخت ارزش‌های بسیار گوناگون در آثار انجامید و در آغاز سده ۲۱ میلادی، دامنه ارزش‌ها تا جایی گسترش یافت که همه‌ی کنش‌های انسانی که در آن و با آن، انسان هویت خود را می‌شناسد، ارزشمند شناخته شد (نک. منشور کراکو) و به مفهومی گسترده با نام میراث فرهنگی پیوست. این گسترده‌ی ارزش‌های منسوب به آثار، مفاهیم پایه‌ای در حفاظت و مرمت را نیز دگرگون کرد. در سده ۱۸ میلادی، پاتین لایه‌ای بود که در اثر هوازدگی یا کهنه شدن رویه یک شیء، بر آن پدیدار می‌شد؛ در سده ۲۱ میلادی پاتین هر آن چیزی است که برای یک شیء در درازای زمان رخ می‌دهد (Clifford, 125-127). پاتین در آغاز تنها با کالبد اثر پیوسته بود، اما امروز "پاتین" تنها یک ویژگی فیزیکی در آثار نیست، بلکه افزاری برای دریافت مفهوم ارزشمندی اثری است که دارای ارزش و فرآیند تاریخی، اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی است. کاوش در سیر شناخت ارزش‌ها در آثار تاریخی نشان داد این ارزش‌ها از عینی به ذهنی، و از ملموس به ناملموس در حرکتند. سیر این پیشرفت و گسترش ارزش‌ها در جدول ۲ آمده است.



### نتیجه‌گیری

ارزش مفهومی بنیادین در حفاظت و مرمت آثار فرهنگی - تاریخی و ایجادکننده معنا در کالبد میراث است. در این مقاله به بررسی سیر تاریخی ارزش‌های مؤثر در تصمیم‌گیری‌های حفاظتی و مرمتی بر اساس واکاوی دیدگاه اندیشمندان و نظرگاه اسناد جهانی پرداخته شد. مبتنی بر مطالعه انجام شده ارزش‌های شناسایی شده در حفاظت و مرمت آثار تاریخی در پنج بازه زمانی ارائه شدند. در دوره اول، نیازهای بنیادین انسان - کاربردی و اعتقادی - دلیل حفظ و نگهداری اشیاء و آثار بود. در دوره دوم با شکل‌گیری بنیان‌های اندیشه‌ی فلسفی، و اهمیت یافتن تناسب و بی‌نقص بودن، زیبایی به معیاری مهم و مؤثر در نحوه تعامل انسان با آثار با هدف حفظ و نگهداری تبدیل شد. در دوره سوم، با آگاهی تاریخی بشر و پی بردن او به مفهوم تاریخ و ارزش آنچه در گذشته رخ داده است، و اشتیاق به احیاء هنر از دست رفته عصر کلاسیک، ارزش تاریخی در آثار شناسایی شد. در دوره چهارم، آغاز عصر روشنگری و آگاهی علمی بشر، شکل‌گیری رمانتیسم و ارزش یافتن مفاهیم و احساسات فردی، مهم‌ترین عوامل در ورود ارزش‌های تازه به این عرصه بودند. در این دوران آغاز حرکت رو به گسترش شناخت ارزش‌های متعدد در آثار و تغییرات مهم در نگرش به آثار را شاهدیم. دوره پنجم پویاترین و پربارترین دوره در شناخت جایگاه ارزش در حفاظت و مرمت آثار است. جنگ‌های جهانی و آگاهی بشر از ارزش جهانی آثار، شکل‌گیری علم ارزش‌شناسی، جنبش‌های محیطی و طبیعی، و ظهور تعریف پست مدرن از ارزش‌های چندگانه دگرگون‌شونده، به گسترش مفهوم ارزش و شناخت ارزش‌های متعدد و ارزشمند دانستن تمام جنبه‌های یک اثر بر مبنای ارزش‌مندی و شناخت هر یک از ابعاد هویت انسانی، منجر شد. بررسی‌ها نشان می‌دهد با گسترش مفهوم میراث فرهنگی، هر آنچه در گنجینه تجربه انسانی قرار می‌گیرد، شایستگی حفاظت را داراست، و با شکل‌گیری ارزش‌های نوین، ارزش‌های قدیمی‌تر در عرصه‌ی حفاظت و مرمت، در حال به چالش کشیده شده‌اند، حتی ارزش‌هایی که به "مبانی نظری" پیوسته‌اند. نگاه یک بعدی انسان به آثار و اشیاء پیرامونش به صرف برطرف کردن نیازهای روزمره، در گذر زمان تبدیل به نگاهی چند بعدی با جنبه‌های رو به فزونی شده و گفتمان کلیدی در حفاظت، مسأله‌ی ارزش‌هاست. بر اساس آنچه در منشور کراکو آمد، هیچ یک از ارزش‌های یک اثر که برآمده از معانی و مفاهیم آن هستند، نباید مورد بی‌توجهی یا کم توجهی قرار گیرند. ارزش‌های تازه زاده می‌شوند و کارآزموده دانش حفاظت و مرمت با چالش‌های بزرگی روبروست، چرا که بایسته به دست‌یابی به شناختی جامع از ارزش‌های آثار است. شناخت ارزش و درک سیر تاریخی جایگاه

آن در حفاظت و مرمت، مبنایی برای درک فلسفه حفاظت و توسعه نگاه ارزش محور در حفاظت و مرمت آثار است و نتایج این پژوهش می تواند بنیانی برای مطالعه و ادراک فلسفه حفاظت و مرمت در دوره های زمانی گوناگون باشد.

### کتابشناسی

- آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، مروارید، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- آیت الله زاده شیرازی، باقر، «حفاظت بناهای تاریخی»، هفت شهر، ش ۱۳، سال ۱۳۸۲، ۴، ۱۱-۶.
- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، سمت، تهران، ۱۳۸۲ ش.
- برندی، چاره، تئوری مرمت، پیروز حناچی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- بمانیان، محمدرضا، فریال احمدی، مبانی طراحی منظر طبیعی در مناطق حفاظت شده، فرهنگ پارس، تهران، ۱۳۸۹ ش.
- بهشتی، محمد، فرهنگ صبا، صبا، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- جعفری، محمدتقی، زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه محمدتقی جعفری، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- حبیبی، محسن، ملیحه مقصودی، مرمت شهری، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۸ ش.
- حجت، مهدی، میراث فرهنگی در ایران: سیاست ها برای یک کشور اسلامی، سازمان میراث فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
- حناچی، پیروز، عباس آذری، سعید محمودکلایه، «مدیریت ارزش گذاری در بافت های تاریخی»، مطالعات شهر ایرانی-اسلامی، ش ۱۲، ۱۳۹۲، ۳۷-۴۴.
- خاتمی، محمود، مدخل فلسفه ارزش، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۵ ش.
- خراسانی، شرف الدین، نخستین فیلسوفان یونان، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- داعی الاسلام، سید محمدعلی، فرهنگ نظام، دانش، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- دث، ژان ون، الینور اسکاربروگ، «چیستی ارزش»، اصغر افتخاری، قیسات، ش ۱۳، ۱۳۷۸، ۱۱۰-۱۲۵.
- دمپیر، ویلیام سسیل، تاریخ علم، عبدالحسین آذرنگ، سمت، تهران، ۱۳۹۱ ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۸ ش.
- رهنورد، زهرا، «زیبایی شناسی مسیحی در قرون وسطی و ارتباط آن با زیبایی شناسی اسلامی»، سخن سمت، ش ۸، ۱۳۸۱ ش.
- راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، کتاب پرواز، تهران، ۱۳۷۳ ش.

شرت، ایون، فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای: هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان، ترجمه هادی جلیلی، نی، تهران، ۱۳۸۷ش.

صالحی سورمقی، نوید، «اهمیت سنجش ارزش‌ها در بازآفرینی ارزش مینا»، سروستان: ش ۶، ۱۳۹۳ش، ۳۲-۲۷. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، راه رشد، تهران، ۱۳۸۹ش.

فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، زوار، تهران، ۱۳۴۴ش.

فیلدن، برنارد، یوکا یوکیلهتو، «ارزش‌گذاری به منظور حفاظت»، ترجمه بهرام معلمی، هفت شهر، سال چهارم، ۱۳۸۲، ۱۳ش-۱۷.

قانونی، محسن، مهدی حسینی، حمید فرهمندبروجنی، زیباشناخت مرمت نقاشی، گلدسته، اصفهان، ۱۳۹۱ش. مارکوویس، پیتر، «راهبردهای حفاظت و مرمت با رویکردی به منشور بورا»، ترجمه احمد امین‌پور، هفت شهر، سال چهارم، ۱۳۸۲ش، ۱۲ و ۱۶، ۱۳-۹.

مالرب، میشل، انسان و ادیان، مهران توکلی، نی، تهران، ۱۳۸۱ش.

مددپور، محمد، «حکمت معنوی شمالی‌های مقدس، مبنای مسیحی و اسلامی شمالی‌شکنی»، کتاب ماه هنر، مهر و آبان ۱۳۸۶، ۶-۱۰.

معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ش.

مک‌مولین، ارنان، «ارزش در علم»، ترجمه حسین قلی‌پور، حوزه و دانشگاه، سال سیزدهم، ش ۱۳۸۶، ۵۰ش، ۱۹۱-۱۷۵.

نژادابراهیمی، احد، مریم مقدسیان، «شناخت متغیرهای وابسته به ارزش در بافت‌های تاریخی-فرهنگی»، ششمین کنفرانس ملی برنامه‌ریزی و مدیریت شهری، مشهد، ۱۳۹۳ش.

واردی، زرین، «زیبایی‌شناسی شیخ‌الرئیس»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵، ۱۳۸۷ش، ۲۰-۱۷.

وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، عزت‌الله فولادوند، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰ش.

یوکیلهتو، یوکا، تاریخ حفاظت معماری، محمدحسن طالبیان و خشایار بهاری، روزنه، تهران، ۱۳۸۷ش.

Athen Charter for the Restoration of Historic Monuments, 1931,  
[http://www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-](http://www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-français/ressources/charters-and-standards/167-the-athens-charter-for-the-restoration-of-historic-monuments)

français/ressources/charters-and-standards/167-the-athens-charter-for-the-restoration-of-historic-monuments.

Agnew, Neville, Martha Demas, *Principles for the conservation of heritage sites in china*, Getty, Los angeles, 2002.

Avrami, Erica, Randall Mason, Marta DelaTorre, *Values&Heritage Conservation*, Getty,



Los Angeles, 2000.

Bakx, K., «The eclipse of folkmedicine in western society», *Sociology of health&illness*, 13, 1991, 20-38.

BertonciniSabatini, Paolo, Antoine Chrysostôme Quatremère-de-Quincy (1755-1849) & the Rediscovery of Polychromy in Grecian Architecture: Colour Techniques & Archaeological Research, 2017, <http://www.arct.cam.ac.uk/Downloads/ichs/vol-1-393-408-bertoncini.pdf>.

Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, 3rd ed, A&C Black Ltd, London, 1920.

Carbonara, Giovanni, *La reintegrazione dell immagine. Problemi di restauro dei monumenti*, Bulzoni, Roma, 1976.

Clifford, Helen, «The Problem of Patina: Thoughts on Changing Attitudes to Old & New Things», *Conservation, Principles, Dilemmas & Uncomfortable Truths*, Alison Richmond & Alison Bracker, Butterworth-Heinemann-Elsevier-Victoria & Albert Museum, London, 2009.

Cole, David, *The Work of Gilbert Scott*, Architectural Press, London, 1980.

Convention Concerning the Protection of the World Cultural & Natural Heritage, 1972, <http://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf>.

Convention for the SAFEGUARDING OF THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE 2003, 2016

edition, Unesco, <http://unesdoc.unesco.org/images//0013/001325/132540e.pdf>.

Cristinelli, G., *The Krakow Charter, Principles for the conservation & restoration of built heritage*, Marsilio, 2000, Venice.

Dela Torre, Marta, *Assessing the Values of Cultural Heritage*, Getty, Los Angeles, 2002.

-----, *The Conservation of Archaeological Sites in the Mediterranean Region*, Getty, Los Angeles, 1997.

-----, Margaret G. MacLean, Randall Mason, David Myers, *Heritage Values in Site Management*, Getty, Los Angeles, 2005.

Demas, M., «Planning for Conservation & Management of Archaeological Sites»,

J.M.Teutonico&G.Palumbo, *Management Planning for Archaeological Sites:An International Workshop Organized by Getty Institute&Loyola Marymount University*, May 2000, Getty, Los Angeles, 27-54, 2002.

Dvorak, Max, *Katechismus der Denkmalpflege*, Wien, 1916.

Dümcke, Cornelia, Mikhail Gnedovsky, «The Social&Economic Value of Cultural Heritage: literature review», *EENC Paper, European Expert Network on Culture*, 2013, [Http://www.eenc.info/wp-content/uploads/2013/08/CDümcke-MGnedovsky-Cultural-Heritage-Literature-Review-July-2013.pdf](http://www.eenc.info/wp-content/uploads/2013/08/CDümcke-MGnedovsky-Cultural-Heritage-Literature-Review-July-2013.pdf)(AccessDate:2015/05/23).

English Heritage, 2008, *CONSERVATION PRINCIPLES, POLICIES & GUIDANCE FOR THE SUSTAINABLE MANAGEMENT OF THE HISTORIC ENVIRONMENT*.

Everett, Walter, *Moral values: A study in the principles of conduct*. Henry Holt & Co, New York, 1918.

Feilden, Bernard, *Conservation of Historic Buildings*, Architectural Press, London, 2003.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, W.W.Norton & Company, 1996.

GOETCHEUS, CARI, NORA MITCHELL, «THE VENICE CHARTER & CULTURAL LANDSCAPES, Evolution of Heritage Concepts & Conservation», *Change Over Time*, 4, 2014, 2.

Hague convention, Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict, 1954, <http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000824/082464mb.pdf>.

Hansar, Lilian, «The Lacuna, an Empty Space in Urban Construction: Cesare Brandi's Restoration Theory in the Integral Preservation», *In book: PLACE & LOCATION Studies in Environmental Aesthetics & Semiotics*, Virve Sarapik, Eva Näripea, Jaak Tomberg, The Research Group of Cultural & Literary Theory, Estonian Literary Museum, pp 139-151, 2011.

Hartmann, R, *The Structure of Value: Foundations of Scientific Axiology*, Wipf & Stock, 2011.

Heidegger, M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger, 1-72, 1980.

Hodder, I, «Postprocessual Archaeology & the Current Debate», R.Preucel,

*Processual&Post-processual Archaeologies:Multiple Ways of Knowing the Past*,Carbondale:Center for Archaeological Investigations,10,1991,30-41.

Hornby, A.S, *Oxford Advanced Learner Dictionary*, Oxford University press, UK, 2005.

Jokilehto, Jukka, *A History of Architectural Conservation*, Butterworth-Heinemann, Woburn, 2002.

-----,«Conservation Principles in the International Context», *In book: Conservation, Principles, Dilemmas&Uncomfortable Truths*, Alison Richmond&Alison Bracker, Butterworth-Heinemann, UK, 2008.

Kluckhohn, C, *Values&value orientation in the theory of action: An exploration in definition&classification*, Harvard university press, 1951.

Koller, Manfred , «Surface cleaning&conservation», *GettyNewsletter*, Los Angeles, 15, 3, 2000, 5-9.

LAMPRAKOS,MICHELE,«RIEGL'S "MODERN CULT OF MONUMENTS"&THE PROBLEM OF VALUE»,*Change over the time*,4,2,2014,418-435.

Lehne, Andreas , «George Dehio, Alois Riegl, Max Dvorak-a threshold in theory development», *Consevation&preservation:Interaction between theory&practice*, Edizioni Polistampa,Firenze,2008.

Manstead, Antony S.R., Miles Hewstone, *The Blackwell Encyclopedia of Social Psychology*, Blackwell Publishers, 1996.

Mendelson, Michael , «Saint Augustine», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1996, <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/>.(AccessDate:2016/11/22).

Morris, William, *The heritage illustrated dictionary of the english language*, American heritage publishing, NewYork, 1973, 1414-1415.

Munoz-Vinas, Salvador, *Contemporary Theory of Conservation*, Routledge, UK, 2005.

Natchitoches Declaration on Heritage Landscapes, 2004, <http://www.usicomos.org/about/publications/previous-publications/natchitoches-declaration-on-heritage-landscapes>.

Nathan,Walter.L., «Paul Clemen (1866-1947)», *College Art Journal*, 7,3, 1948, 216-218.

Lapie, Paul, *Logique de la volonté*, F.Alcan, Paris, 1902.

Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, Walter Kaufmann, R.J., Hollingdale, Vintage, 1968.

Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention, , UNESCO World Heritage Centre, 2008, <http://whc.unesco.org/archive/opguide08-en.pdf>(AccessDate:2015/07/07).

Outram, Dorinda, *Panorama of the Enlightenment*, Getty, New York, 2006.

PålssonSkarin, Ingela, *A Finance Model for the Built Cultural Heritage-Proposals for improvements of future Heritage Economics*, Lund university, Sweden, 2011.

Pisani, Paul, «Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel (1791-1802)», Paris :A.Picard et fils, 1907, 110-117.

Poulios, Ioannis, *The past in the present: A Living Heritage Approach*, Ubiquity press Meteora, Greece, London, 2014.

Stanley-Price, Nicholas , «The Reconstruction of Ruins: Principles&Practice», *Conservation, Principles, Dilemmas&Uncomfortable Truths*, Alison Richmond&Alison Bracker, Butterworth-Heinemann-Elsevier-Victoria&Albert Museum, London, 2009.

Recommendation concerning the Safeguarding of Beauty&Character of Landscapes&Sites, , Paris, 1962, <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001145/114582e.pdf>.

Recommendation on the Historic Urban Landscape 2011, UNESCO, Accessed April 13, 2014, [www.whc.unesco.org/en/activities/638](http://www.whc.unesco.org/en/activities/638).

Ree, Jonathan, «Auto-Icons», *Conservation, Principles, Dilemmas&Uncomfortable Truths*, Alison Richmond&Alison Bracker, Butterworth-Heinemann-Elsevier-Victoria&Albert Museum, London, 2009.

Riegle, A, *Der moderne Denkmalkultus, sein Wesen, seine Entstehung*, W.Braumüller, Wien und Leipzig, 1903.

Rokeach, Milton, *The nature of human values*, Free Press, 1973.

Ruskin, John, «The Lamp of Memory, The Seven Lamps of Architecture», *The Works of John Ruskin*, E.T.Cook&Alexander Wedderburn, 8, 39, London: George

Allen, 1903, 221-247.

Satterfield, Theresa, «Numbness&Sensitivity in the Elicitation of Environmental Values», *Assessing the Values of Cultural Heritage*, Marta DelaTorre, Getty, 2002.

Avrami, Erica, Randall Mason, Marta DelaTorre, *Values&Heritage Conservation*, Getty, LosAngeles, 2000.

Scheler, Max, *Formalism in Ethics&Non-formal Ethics of Values*, Northwestern University Press, 1973.

Schwartz, Shalom, Wolfgang Bilsky, «Toward A Universal Psychological Structure of Human Values», *Journal of Personality&Social Psychology*, 53(3), 1987, 550-562.

Shillito M.Larry, David J.DeMarle, *Value: Its Measurement, Design, and Management*, John Wiley&Sons, 1992.

Siebigk, F., *Das Herzogtum Anhalt*, Dessau, 1867.

Starn, Randolph, *Three ages of patina in painting*, University of California press, 2002.

Teutonico, Jeanne Marie, Gaetano Palumbo, *Management Planning for Archaeological Sites*, Getty, LosAngeles, 2002.

Burra Charter, *The Australia ICOMOS Charter for Places of Cultural Significance*, Deakin University, Australia, 1999.

FLORENCE CHARTER, HISTORIC GARDENS, 1981,  
[https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/gardens\\_e.pdf](https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/gardens_e.pdf).

NARA document on authenticity, 1994, <http://www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-francais/ressources/charters-and-standards/386-the-nara-document-on-authenticity-1994>.

Throsby, David, «Economic&Cultural Value in the Work of Creative Artists», *Values&Heritage Conservation*, Erica Avrami, Randall Mason, Marta DelaTorre, Getty, LosAngeles, 2000, 26-31.

Trigger, B., *A History of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, NewYork, 1989.

Ueda, K., T., Takenaka, J., Vancza, L.Monostori, «Value Creation&Decision-Making in

Sustainable Society», *CIRP Annals- Manufacturing Technology*, 58, 2009, 681-700.

Vandeth, Jan, Elinor Scarbrough, *The Impact of Values*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Vecco, Marilena, «A definition of cultural heritage: From the tangible to the intangible», *Journal of Cultural Heritage*, 11, 2010, 321-324.

VENICE CHARTER, INTERNATIONAL CHARTER FOR THE CONSERVATION&RESTORATION OF MONUMENTS&SITES, Venice, ICOMOS, 1964, [www.icomos.org/charters/venice\\_sp.pdf](http://www.icomos.org/charters/venice_sp.pdf).

Webster, Merriam, *Websters new dictionary of synonyms*, Merriam Webster inc, USA, 1968.

Zafirovski, Mila, *The Enlightenment&Its Effects on Modern Society*, Springer Science&Business Media, 2010.

VonHartmann, Eduard, *Grundriss der Axiologie*, Hermann Haacke, 1908.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و نهم، شماره پیاپی ۹۸،  
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۳۷-۶۰

## سنت کتاب‌آرایی ایرانی و توسعه آن در آسیای صغیر در دوره میانه\*

دکتر فرزانه فرخ فر / استادیار دانشگاه نیشابور<sup>۱</sup>

### چکیده

سنت آرایش و تزئین کتب، سابقه‌ای کهن در آسیای میانه و به خصوص در فلات ایران دارد. این هنر از عصر حاکمیت مغول و با حمایت مستقیم دربار دارای قاعده و اصولی مشخص شد و توسعه‌ای چشمگیر یافت. به تدریج آوازه فعالیت مکاتب کتاب‌آرایی ایران و کیفیت بالای آثار، سبب شد تا دولت‌های همسایه در پی کسب این تجارب و برپایی کارگاه‌هایی مشابه برآیند. سرزمین آسیای صغیر یکی از این مناطق بود که در دوره‌های مختلف تأثیرات چشمگیری را از ادب و هنر ایران و از جمله کتاب‌آرایی اخذ کرد. پرسش این است که چه عواملی سبب بسط و گسترش سنت کتاب‌آرایی ایرانی در منطقه آسیای صغیر بوده است؟ بدین منظور مجموعه عواملی که بر ورود دستاوردهای هنر کتاب‌آرایی ایران بر سرزمین آسیای صغیر در دوره میانه (از زمان حاکمیت سلاجقه‌روم تا دوران شکوفایی کتاب‌آرایی عثمانی) نقش داشته‌اند با ارجاع به منابع و اسناد موجود، معرفی و تحلیل می‌شوند. داده‌های به دست آمده بر این امر گواهند که مواردی همچون نفوذ فرهنگ و ادب ایرانی، مهاجرت هنرمندان، انتقال نسخ مصور و حضور برخی از حامیان کتاب‌آرایی ایرانی در دیار عثمانی از جمله عوامل مهم در گسترش و تداوم دستاوردهای کتاب‌آرایی ایران در آسیای صغیر بوده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** هنر ایران، کتاب‌آرایی، آسیای صغیر، سلجوقیان روم، عثمانی.

\* تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۶/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۱/۰۴

1. Email: farrokhfar@neyshabur.ac.ir

DOI: 10.22067/jhc.v49i1.58884

**مقدمه**

با مطالعه‌ای اجمالی بر تاریخ سرزمین آسیای صغیر، ریشه‌های کهنی از فرهنگ ایران در تار و پود آن نمایان می‌شود. آن چنان که آثار گرانبهای برجای مانده بر دل کوه‌ها و در خزانه موزه‌ها از آن روزگار گواه است، این سرزمین ۳۰۰ سال جزء استان‌های شاهنشاهی هخامنشی بود و سررشته تأثیرات عمیق فرهنگ ایرانی از آن زمان هویداست (ریاحی، ۷)؛ اما نفوذ واقعی فرهنگ ایرانی در آسیای صغیر از سال ۴۶۳ ق آغاز می‌شود. زمانی که آلپ ارسلان در جنگ ملازگرد، رومانوس دیوجانس، قیصر روم شرقی را شکست داد و دروازه‌های آسیای صغیر را به روی اسلام و فرهنگ ایرانی گشود. به موازات ورود فرهنگ و ادب ایرانی به سرزمین‌های همسایگان غربی، هنر کتاب‌آرایی ایرانی نیز در این سرزمین‌ها بسط یافت و تأثیرات عمیقی بر کالبد تازه شکل گرفته نسخ خطی آسیای صغیر بر جای نهاد. جریان تأثیرپذیری از دستاوردهای مکاتب کتاب‌آرایی ایران با قدرت یافتن عثمانیان در نیمه دوم قرن نهم شدت و تا پایان قرن دهم هجری دوام یافت.

هدف اصلی این پژوهش پاسخ بدین پرسش است: چه عواملی سبب بسط و گسترش سنت کتاب‌آرایی ایرانی در منطقه آسیای صغیر از عصر حاکمیت سلجوقیان روم (قرن ششم هجری) تا دوران شکوفایی کتاب‌آرایی عثمانی (قرن دهم هجری) شده است؟ به نظر می‌رسد که ارتباطات سیاسی و فرهنگی نزدیک فیما بین دو منطقه، عامل اصلی انتقال دستاوردهای هنری ایران به آسیای صغیر بوده باشد.

**۱- سنت کتاب‌آرایی ایرانی**

کتاب‌آرایی ایرانی سابقه‌ای بس کهن و دیرینه دارد و ریشه‌های آن را می‌توان در دوران پیش از ظهور اسلام و در آثار مانویان جستجو کرد. پس از آن ترکان اویغور تحت تأثیر مانوی و آیین او، قدیمی‌ترین آثار کتاب‌آرایی که تا کنون به دست آمده، به نام خود ثبت کردند. این آثار عمدتاً در منطقه تورفان ترکستان (به خصوص در خوچو<sup>۱</sup> پایتخت اویغورها)، به دست آمده‌اند (کلیم کایت، ۷۲). در آغاز ورود اسلام، نفوذ مستقیم رجال ایرانی در بدنه حکومت عباسیان، موجب گسترش هر چه بیشتر تأثیر ایرانیان در تمام شئون فرهنگی از جمله در هنرهای تصویری شد. «با گسترش یافتن نهضت ترجمه، این شهر محل تجمع بسیاری از خوشنویسان و کتاب‌آراییان شد و نسخ مصور متعددی تحت لوای این نهضت تولید گردیدند. این جریان از سال ۱۳۲ هجری و تا زمان سقوط المستعصم بالله (۶۵۶ هجری) در پایتخت عباسیان رواج داشت» (اصفهانی، ۱۹-۲۰).

1. khocho



بر اساس اسناد موجود، در عصر سلجوقیان هنر کتاب آرای مورد توجه شاهان بوده است. اولین و تنها دوره کامل داستان مصور فارسی که تا کنون به دست آمده، نسخه ورقه و گلشاه<sup>۱</sup> (نیمه نخست قرن هفتم هجری) منظومه عاشقانه عیوقی است. این اثر، به روشنی نشان می‌دهد که ادب ایران، متکی بر مضامین است؛ همچنان که هنر آن، هنر تمثیلی است. در حقیقت، «الگوی ذهنی هنرمند عصر سلجوقی به قراردادهای تصویری ساسانی و آسیای میانه (بودایی - مانوی) ربط داده شده است» (ملیکیان شیروانی، ۳۱).

پیدایش مکاتب کتاب آرای ایران، بدون شک از قرن هفتم هجری آغاز می‌گردد. پس از هجوم مغولان و آغاز حکمرانی ایلخانان در شهر تبریز، هنر کتاب آرای در این شهر توسعه و سبکی مشخص در آن بروز یافت. پس از آن، خاندان آل جلایر، بیش از نیم قرن، حاکمیت خود را از بغداد تا تبریز اعمال کردند و این فرصتی را پدید آورد تا هنرمندان این دو مرکز که هر کدام سابقه‌ای طولانی در کتاب آرای داشتند، از تجارب یکدیگر بهره‌ای بیشتر ببرند. این تجارب به شکل‌گیری مکتب پالایش یافته‌ای در دربار جلایریان انجامید. در پایان قرن نهم و اوایل قرن دهم هجری شاخصه‌های زیباشناسانه مکاتب کتاب آرای ایران به حد اعلای خود رسید. چنین می‌نماید که بالندگی ارزش‌ها و قابلیت‌هایی که فرهنگ ایرانی در بطن خود پروراند، به دست توانای هنرمندان مکاتب هرات تیموری و تبریز صفوی استعدادیابی شد و پس از زدودن ناخالصی‌ها و پالایش عناصر، به کمال کتاب آرای ایرانی دست یافتند. آوازه فعالیت چشمگیر مکاتب کتاب آرای ایران و تولید نسخه‌های مصور نفیس آن، موجب شد تا همسایگان شرقی و غربی، در پی برپایی کارگاه‌هایی مشابه برآیند<sup>۲</sup>. تحولات سیاسی، آشوب‌های داخلی و ناآرامی‌هایی که اواخر قرن نهم هجری بر ایران سایه افکند، کوشش دولت‌های همسایه را در اخذ دستاوردهای فرهنگی هنری ایران به ثمر نماند و آنها با فرصت‌طلبی از این شرایط، به پیشرفت‌های قابل توجهی دست یافتند. نیمه دوم قرن دهم هجری، دوران افول کتاب آرای ایران است که با کم‌رنگ شدن حمایت‌های درباری، و رشد تولید مرقعات هم‌زمان است. با آغاز قرن یازدهم هجری این افول شدت بیشتری گرفت و به تدریج در نیمه دوم قرن یازدهم هجری با غلبه تاثیرات نقاشی غرب، گسستن رابطه هنر و ادبیات و نیز عدم حمایت دربار از هنر و هنرمندان، سنت کتاب آرای ایرانی منسوخ شد (پاکباز، ۹۳-۱۲۸).

۱. توفیق‌پای سرای، استانبول (H.841).

۲. مهم‌ترین آنها عبارتند از: عثمانیان در آسیای صغیر، گورکانیان در هند و ازبکان در بخارا.

## ۲- عوامل تاثیرگذار در انتقال دستاوردهای کتاب‌آرایی ایران به آسیای صغیر

سرزمین آسیای صغیر<sup>۱</sup> یا آناتولی<sup>۲</sup>، پیش از آنکه به این نام معروف شود، در ادوار مختلف با اسامی نظیر ممالک روم، بلاد روم و تما آناتولیا نامیده می‌شد. امروزه آسیای صغیر به آن قسمت‌هایی از خاک ترکیه اطلاق می‌شود که در بخش آسیایی قرار دارد. این سرزمین به مثابه پلی است میان آسیا و اروپا و میان دریای سیاه و دریای مدیترانه (شکر، ۲۵).

بررسی‌ها این احتمال را مطرح می‌سازند که سنت آرایش کتب آنچنان که در ایران و در دیگر سرزمین‌های اسلامی مرسوم بوده، در آسیای صغیر رواج نداشته است (فرخ فر و دیگران، ۱۹-۲۹). در حقیقت نقطه آغازین فعالیت کارگاه‌های کتاب‌آرایی این سرزمین، منحصرًا تحت تاثیر فرهنگ و هنر ایرانی و از عصر حاکمیت سلجوقیان روم شکل می‌گیرد. بدین منظور آنچه در این بخش مورد مطالعه قرار می‌گیرد، به محدوده زمانی عصر سلاجقه روم تا دوران شکوفایی کتاب‌آرایی عثمانی در نیمه قرن دهم هجری تعلق دارد و به شناسایی عوامل تاثیرگذاری می‌پردازد که در انتقال دستاوردهای کتاب‌آرایی ایران به آسیای صغیر نقش عمده‌ای داشته‌اند. مهمترین این عوامل عبارتند از: نفوذ فرهنگ و ادب ایرانی بر سرزمین آسیای صغیر، مهاجرت هنرمندان کتاب‌آرای ایرانی، فعالیت هنرمندان ایرانی در کارگاه‌های کتاب‌آرایی دربار عثمانی، وجود گنجینه آثار مصور ایرانی و حضور برخی از حامیان و صاحبان هنر ایرانی در دیار عثمانی؛ که در ادامه به شرح و تحلیل هر کدام از آنها پرداخته می‌شود:

### ۲-۱- نفوذ فرهنگ و ادب ایرانی در سرزمین آسیای صغیر

وابستگی کتاب‌آرایی ایرانی به ادبیات امری واضح و بدیهی است. به همین روی یکی از مهمترین عواملی که می‌توان از آن در زمینه سازی و ترویج سنت کتاب‌آرایی ایرانی نام برد، نفوذ فرهنگ و ادبیات فارسی است که به دنبال خود راه نفوذ هنرهای تصویری ایران و بالاخص سنت آرایش کتب را به دیار آسیای صغیر گشود. اوضاع فرهنگی ادبی آسیای صغیر را در دوره اسلامی، از نظر نفوذ فرهنگ و ادب فارسی به سه دوره مشخص می‌توان تقسیم کرد:

(۱) از آغاز حاکمیت سلجوقیان تا حمله مغول (سال ۴۶۳ تا ۶۴۱ق)،

(۲) از حمله مغول تا فتح استانبول توسط ترکان عثمانی (سال ۶۴۱ تا ۸۵۷ق)،

(۳) از فتح استانبول تا پایان دوران طلایی حاکمیت عثمانیان (سال ۸۵۷ تا پایان قرن دهم هجری).

1. Asia Minor.

2. Anatolia.

حکمرانان سلجوقی به تقلید از شاهان ایرانی در برپایی درباری با شکوه، جذب دولتمردان، دبیران، شاعران، معماران و هنرمندان ایرانی با یکدیگر رقابت می‌کردند. محیط دستگاه سلجوقیان روم یک محیط کاملاً ایرانی بود به طوری که از آن پس شعر و ادب فارسی در سراسر آسیای صغیر رواج یافت و چنان در فرهنگ مردمان آن خطه نفوذ کرد که به موجب یک آمار ۷۵٪ لغات عثمانی مخصوصاً در اصطلاحات اداری و اجتماعی و مدنی ریشه فارسی داشته‌اند (ریاحی، ۳۰). یکی از عوامل انتشار فرهنگ ایرانی و زبان فارسی در قلمرو آسیای صغیر مهاجرت خاندان‌های اهل فضل و دانش مانند بهاء‌الدین سلطان‌العلما پدر مولوی، نجم‌الدین رازی (مشهور به دایه)، اوحدالدین کرمانی، فخرالدین عراقی، سراج‌الدین ارموی، سیف‌الدین فرغانی و ناصرالدین ابن بی‌بی به این منطقه بوده است (همانجا). محیط امن و دانش پرور بلاد روم در قرن هفتم هجری عالمان و عرفای جهان اسلام و بالخصوص ایران را به این سامان کشانده بود. در قرن نهم هجری زبان فارسی تاثیر بسیاری بر زبان ترکی گذاشت تا حدی که در کمتر دوره‌ای می‌توان نظیر این نفوذ ادبی را مشاهده کرد. شعرا و نویسندگان عثمانی مانند سلجوقیان و به پیروی از روش آنان عین‌شویه و سبک گویندگان ایرانی را سرمشق خویش قرار دادند. امیرعلیشیر نوایی و عبدالرحمن جامی هر دو مورد احترام و توجه خاص دربار عثمانی بودند. به نظر می‌رسد در این دوره نیز سلاطین عثمانی، اندیشه توسعه فرهنگی دیارشان را همچون مولانا جلال‌الدین محمد بلخی که از خراسان به آن دیار مهاجرت کرد و سبب رونق محافل فرهنگی و عرفانی آن دوره شده بود، در ذهن می‌پروراندند. این علاقمندی تا حدی بود که سلطان محمد فاتح و سلطان بایزید دوم عثمانی برای این فرهیختگان مقرری فرستادند و در مکاتباتشان آنان را به دربار استانبول فراخواندند. این دعوت هرگز اجابت نگردید، لیکن امیرعلیشیر در ازای آن، غزل‌هایش را به سلطان عثمانی اهدا کرد (Necipoğlu, 138; Yoltar Yildirim, 99).

## ۲-۲- مهاجرت هنرمندان کتاب آرای ایرانی به سرزمین آسیای صغیر

مهاجرت هنرمندان ایرانی و از جمله کتاب آرایان به آسیای صغیر از دوره حکمرانی سلجوقیان روم شدت یافت. سلاطین سلجوقی روم تحت تاثیر فرهنگ و تمدن ایرانی و به پیروی از سلجوقیان بزرگ، هنرمندان و استادان فن ایرانی را به قلمرو خود جلب کرده و آنان را به خلق آثار نفیس تشویق کردند. دربار این سلاطین مرکز تجمع فرهیختگان ایرانی بود. هر چند با بررسی آثار هنر سلجوقیان روم و تشابهات بسیار نزدیک آنها با نمونه‌های موجود در ایران بر ما محرز است که هنرمندان ایرانی بسیاری، به خصوص بعد از یورش مغول، به این خطه مهاجرت کرده و در کارگاه‌های هنر سلجوقیان روم مشغول به کار شده‌اند، لیکن مشخصه کاملی از این اشخاص در دسترس نیست.

دربار امیرنشین عثمانی از بدو تاسیس، وارث دربارهای کوچک و محلی سلجوقیان روم بود. نظام

دیوانی و تشکیلات اداری سلجوقیان که تقلیدی از نظام دیوانی ایران بود به عنوان یک الگوی سیاسی از سوی امیران و سپس سلاطین عثمانی پذیرفته شد. به همین قیاس سلاطین عثمانی به پیروی از آداب و رسوم سلجوقیان روم، در ترویج فرهنگ و ادب ایرانی کوشیدند. همچون گذشته، ناآرامی‌ها و اغتشاشات موجود در ایران، سبب گردید گروه زیادی از عالمان، شاعران و هنرمندان ایرانی راهی دربار سلاطین عثمانی شوند و این سلاطین نیز به گرمی آنها را پذیرفتند. فضای شکل گرفته در دربار عثمانیان، موجبات ترویج سنت کتاب‌آرایی را فراهم کرد و همپای حضور نخبگان فرهنگ و ادب ایرانی، دعوت از کاتبان، نقاشان، مجلدان و مذهب‌ان مجرب ایرانی نیز مورد توجه قرار گرفت.

مهاجرت هنرمندان ایرانی به دیار عثمانی در پایان دوران حاکمیت تیموریان و پس از آن، از یک سو نشانگر آغاز مناسبات فرهنگی بین ایران و کشور عثمانی بعد از مجادلات سیاسی بین دو کشور در دوره تیمور بود، که در سایه آرامش و حاکمیت فرمانروایان فرهنگ دوست در هر دو کشور چنین مناسباتی برقرار گردید. از سوی دیگر هنرمندان ایرانی با مهاجرت به عثمانی، هنر خود را در این سرزمین با تربیت شاگردان و خلق آثار زیبای هنری رواج دادند.

به طور کلی دلایل متعددی که عمده‌ت در پی تحولات سیاسی رخ می‌نمودند، وجود دارند که سبب کوچ هنرمندان و کتاب‌آرایان ایرانی به دربار عثمانی گردید. در ذیل به اختصار مهم‌ترین این عوامل شرح داده می‌شوند:

#### ۲-۲-۱- اسارت

در دوران حاکمیت ترکمانان و صفویان برخی از شهرها و مراکز هنرپرور ایران چندین بار مورد تهاجم ترکان عثمانی قرار گرفت. این تهاجمات به ترتیب زمانی عبارتند از:

- سال ۸۷۸ق، دوران حکمرانی سلطان محمد فاتح دوم و اوزون حسن آق قویونلو (واقعه اوتلوق‌بلی و تصرف بخش‌های غربی ایران و بالاخص دیاربکر مرکز حکومت ترکمانان آق قویونلو)،
- سال ۹۲۰ق، دوران حکمرانی سلطان سلیم اول و شاه اسماعیل اول صفوی (واقعه چالدران و تصرف بخش‌هایی از شمال غرب و غرب ایران و بالاخص تبریز مرکز حکومت صفویان)،
- سال ۹۴۱ق، دوران حکمرانی سلطان سلیمان اول و شاه تهماسب اول صفوی (تصرف بخش‌هایی از شمال غرب و غرب ایران و بالاخص تبریز مرکز حکومت صفویان)،
- سال ۹۵۵ق، دوران حکمرانی سلطان سلیمان اول و شاه تهماسب اول صفوی (تصرف بخش‌هایی از شمال غرب و غرب ایران و بالاخص تبریز مرکز حکومت صفویان)،
- سال ۹۹۴ق، دوران حکمرانی مراد سوم و سلطان محمد خدابنده (تصرف بخش‌هایی از شمال

غرب و غرب ایران و بالاخص تبریز مرکز حکومت صفویان).

تهاجم نخست که در سال ۸۷۸ق در پی نبرد بشکنت در منطقه اوتلوق‌بلی به وقوع پیوست، موجب اسارت و انتقال بسیاری از هنرمندان کتاب‌آرای دربار ترکمان شد. تعداد هنرمندان مهاجر ترکمان، پس از پیروزی عثمانیان بر آق‌قویونلوها افزایش یافت. در بین آنها نشانچی اوزون‌حسن به نام سیدمحمد منشی سلطانی شیرازی و غیاث‌الدین مجلداصفهانی چهره‌های شناخته شده‌ای بودند (Campbell & Chong, 83).

در این بین، نبرد چالدران که در سال ۹۲۰ق رخ داد، اهمیت ویژه‌ای دارد. متعاقب این شکست، سپاهیان عثمانی به تبریز، پایتخت صفویان، هجوم بردند و پس از یک هفته اقامت در شهر، تعداد زیادی از هنرمندان تبریزی، تیموری و ترکمان که قریب بر هزار نفر/دویست خانوار تبریزی از ارباب هنر، تجار و سایر افراد شایسته و کارآمد بودند، به دربار استانبول انتقال داده شدند (اوزون چارشیلی، ۳۰۴/۲). برخی منابع این تعداد را ۷۰۰ خانوار ذکر کرده‌اند (Bayat, 667; Binney, xvii).

اغلب این افراد، یا هنرمندان دوره آق‌قویونلو در تبریز بودند و یا هنرمندانی بودند که شاه اسماعیل از شیراز، هرات و سایر مراکز هنری به تبریز آورده بود (عالی افندی، ۵). تشخیص این که کدامیک از این هنرمندان اهل تبریز و از هنرمندان ترکمان آق‌قویونلو و کدامیک از هنرمندان تیموری بودند که شاه اسماعیل از هرات به تبریز آورده بود، مشکل است. از سوی دیگر نبود اطلاعات در منابع فارسی از این هنرمندان، شناسایی آنها را با مشکل مواجه ساخته است.

پس از این جریان، غارت تبریز سه بار دیگر تکرار شد. در سال‌های ۹۴۱ و ۹۵۵ق، تبریز هنوز پایتخت صفویان بود و کارگاه‌های کتاب‌آرای آن، به تولید زیباترین نسخه‌های مصور آن روزگار مشغول بودند. هر چند در گزارش‌های این تهاجمات، هیچ سند و مدرکی دال بر به اسارت گرفتن هنرمندان ایرانی و انتقال آنها به دربار عثمانی وجود ندارد، لیکن در شرایطی که سلطان سلیمان اول آرزوی برپایی کارگاه‌هایی همپای ایران در سر می‌پروراند، بعید و دور از واقع به نظر می‌رسد که این تهاجمات منجر به غارت و انتقال برخی از هنرمندان ایرانی به دربار عثمانی نشده باشد. در مورد تهاجم ۹۹۴ق آمده است: «چون ولایات آذربایجان در این سال به تصرف رومیان درآمد، هنرمندانی چون صفائی تبریزی بنا بر ضرورت، دل از حب وطن برداشته، به همراه جمیع تبریزیان فرارنموده به دارالموحدین قزوین آمدند» (تربیت، ۲۳۰). این توصیف نه تنها بیانگر وضعیت زمان مذکور است، بلکه سندی است بر چگونگی هجوم عثمانیان در دو تهاجم قبل، ۹۴۱ و ۹۵۵ق، آنچنان که خاطره‌ای فراموش نشدنی در ذهن تبریزیان برجای گذارده بود.

۱. ژان شاردن سیاح معروف عصر صفویان، این رقم را بالغ بر ۳ هزار خانوار می‌داند که عمدتاً صنعتگرانی ارمنی بوده‌اند (شاردن، ۴۱۸).

## ۲-۲-۲- پناهندگی

عده ای از هنرمندان ایرانی احتمالاً به دنبال مجادلات سیاسی دربار تیموریان که از مرگ بیگ تا روی کار آمدن (مجدد) سلطان حسین بایقرا در سال ۸۷۵ق اتفاق افتاد، به دیار عثمانی پناهنده شده‌اند. در این دوران در کشور عثمانی، سلاطین فرهنگ دوستی همانند سلطان محمد فاتح و بایزید دوم حکومت داشتند. به نظر می‌رسد در این دوره خطاطانی از شیراز و اصفهان در دوران تیموری و بعد از آن در دوران ترکمانان به شهرهای بوسرا، ادرنه و استانبول کوچ کردند. به طور مثال پس از واقعه جنگ بشکنت، شاهزاده اوغورلو محمد، فرزند اوزون حسن آق‌قویونلو، به دربار عثمانی پناهنده شد. اطلاعات در مورد این که چه کسانی وی را همراهی می‌کردند محدود است، اما اسناد موجود، نشان از علاقمندی و درک بالای او از هنر دارند (Raby & Tanindi, 74).

با به قدرت رسیدن شاه اسماعیل اول صفوی و به رسمیت شناختن مذهب شیعه، فشارهای بسیاری برای قبول آیین جدید بر اهل تسنن، که جمعیت کثیری از ایرانیان را شامل می‌شد، اعمال گردید. نحوه رفتار شاه اسماعیل با سنی مذهببان تبریز به هنگام فتح شهر که به دستور او تعدادی از اهل سنت به قتل رسیدند، شرایط نامساعدی را برای اهل تسنن به وجود آورد، که مهاجرت آنان را به کشورهای همسایه از جمله عثمانی، الزامی نمود (باربارو، ۲۲۱، ۲۵۱، ۳۱۰). در این برهه زمانی بسیاری از هنرمندان به میل و اختیار خود به سرزمین‌های همسایه در شرق و غرب کوچ نمودند. کتاب‌آرایان مشهوری همچون شاه قولی، حسین و احمد رومی از جمله این هنرمندانند که اسناد موجود شرح حال پیوستن ایشان را به دربار استانبول به اثبات می‌رسانند (تصویر شماره ۱).



تصویر شماره ۱: بخشی از دفتر اهل حرف ۹۳۲ هجری (مرکز آرشیو عثمانی TS.MA.d 9706)

شاه قولی رسام: بر اساس گزارشات روزانه، وی از تبریز تبعید گردید و در آماسیه به خدمت سلطان درآمد؛ در استانبول اسم وی در محرم سال ۹۲۷ طبق دستور به دفتر الحاق گردید

مهمترین چهره هنری وابسته به دربار صفوی که به عثمانیان پناهنده شد، شاهزاده القاص میرزا، فرزند شاه اسماعیل اول صفوی، است که به سال ۹۵۴ ق به دربار استانبول پناهنده شد (جکسون و لاکهارت، قسمت دوم: ۷۷). شاهزاده صفوی با مکتب کتاب‌آرایی تبریز در دهه‌های نخست قرن دهم هجری آشنایی کامل داشت و احتمالاً بر تهیه شاهکار این مکتب، نسخه شاهنامه شاه تهماسبی نظارت داشته است. در بین همراهمان القاص میرزا به هنگام ورود به استانبول، افلاطون شیروانی، کتابدار القاص میرزا نیز حضور داشت که در زمینه تذهیب و خطاطی و نقاشی شهره بود (Tanindi, 149) و از شاهنامه‌چیان مشهور دربار عثمانی گردید.

یافتن حامی و پشتیبانی مطمئن در کنار شرایطی آرام و امن، از ملزومات اصلی خلق آثار هنری است. تحولات سیاسی و ناآرامی‌های مختلفی که در ایران در دوران مورد بحث اتفاق افتاد، مهاجرت بسیاری از اهالی هنر را در پی داشت. به طور مثال سید علی خطاط (د ۸۶۰ ق) را می‌توان نام برد که از هنرمندان اهالی آذربایجان بود، اما به نزد اسماعیل بیگ اسفندیار اوغلو، حاکم قسطنطنیه رفته، سپس در زمان سلطان مراد دوم در بورسا وارد شد (عالی افندی، ۶۵). هم‌زمان با او اسدالله کرمانی از شاگردان محمد کرمانی در سال ۸۶۱ ق به استانبول مهاجرت کرده، به خط نستعلیق کتابت نمود (همو، ۴۴).

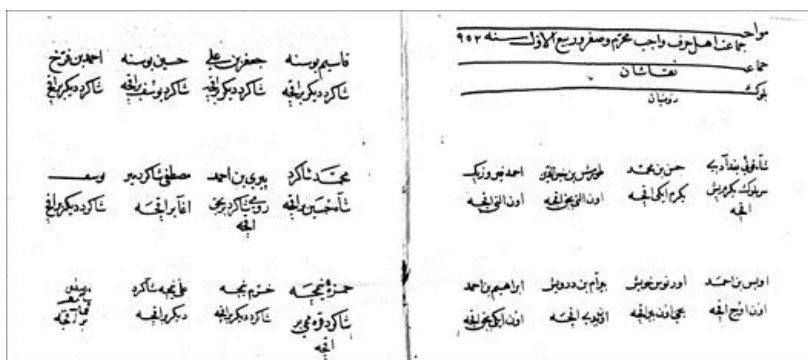
در دوران شاه تهماسب اول صفوی، نیز این رویه ادامه یافت. ضمن آن که شاه تهماسب در نیمه دوران حکمرانی‌اش، رویه‌ای پارساگرایانه در پیش گرفت و نهایتاً انزوای کامل اختیار کرد و دست از حمایت هنر و هنرمندان کشید. این مسئله هنرمندان و نقاشان کارگاه سلطنتی را در موقعیتی دشوار قرار داد. ظاهراً پس از این جریان هنرمندان، به دنبال مامنی امن و حامی مطمئن راهی بلاد دیگر شدند (پاکباز، ۹۳).

### 2-3- حضور هنرمندان ایرانی در کارگاه‌های کتاب‌آرایی دربار عثمانی

#### 2-3-1- شواهد موجود در دفاتر اهل حرف

دربار عثمانی در آغاز قرن دهم هجری گروه‌های مختلفی را برای انجام خدمات گوناگون در توقاپی‌سرای گرد آورده بود. همچون هر تشکیلات دیگر، دفاتر مخصوصی که نشان دهنده مقدار معاش این گروه‌ها بود، وجود داشت. یکی از این طبقات که در دربار عثمانی خدمات مختلفی را انجام می‌داد، طبقه اهل حرف بود. اهل حرف به نظامیان و «کسانی اطلاق می‌شد که به صنایع و هنرهای دستی مشغول بودند» (Atil, 26).

امروزه دفاتری که ثبت اطلاعات هنرمندان طبقه اهل حرف در آن صورت می‌گرفت (شامل مرتبه، مقرری و ...)، به نام دفاتر اهل حرف خوانده می‌شوند. در دفاتر اهل حرف قرن دهم هجری اسامی کتاب آریایان ایرانی بسیاری به چشم می‌خورد<sup>۲</sup>. هر چند تعداد این هنرمندان چشمگیر است و عمده آنها با توجه به مرتبه بالایی که در دفاتر اهل حرف برای آنها ثبت شده، از هنرمندان شاخص دربار محسوب می‌شدند، ولیکن حضور هنرمندان ایرانی در کارگاه‌های کتاب‌آرایی تویقایی سرای چیزی فراتر از آن است که در این فهرست آمده. این اسامی تنها شامل بخش مختصری از هنرمندان نقاش ایرانی دربار می‌شوند و حال آنکه در بخش‌های کتابت و تجلید اهل حرف و به خصوص در فهرست جماعت هنرمندان رومی (ترك) نیز شاهد حضور هنرمندان ایرانی هستیم که نام آنها در فهرست هنرمندان ایرانی نیامده است (تصویر شماره ۲). اینها اسامی هستند که با القابی ایرانی همراهند و حال آنکه قطعه هنرمندان ایرانی دیگری نیز در دربار استانبول وجود داشته‌اند که فاقد القاب و پسوند‌های ایرانی بوده و اکنون شناسایی آنها مشکل و گاه غیرممکن است.

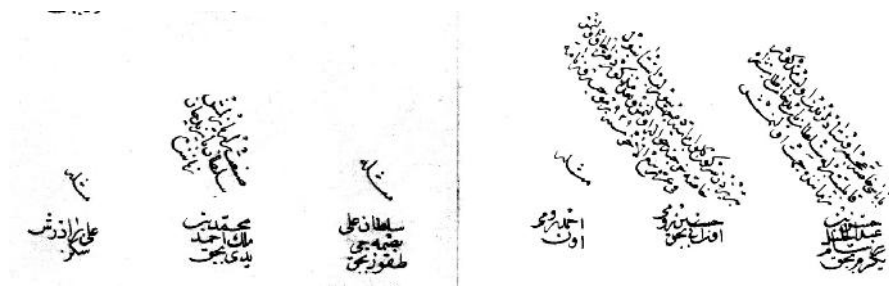


تصویر شماره ۲: بخشی از دفتر اهل حرف ۹۵۲ هجری (مرکز آرشیو عثمانی 9706 0004 TS.MA.d) جماعت نقاشان، بلوک رومیان: شاه قولی بغدادی، حسن بن محمد، طورمش بن خیرالدین، احمد فیروزیبیک و ...

۲. هنرمندانی همچون عبدالعالی تبریزی، سلطان علی بسماجی، عبدالحمید تبریزی، محمد شاه تبریزی، علی‌الدین تبریزی، علی بیگ تبریزی، عبدالفتاح تبریزی، عبدالخالق تبریزی، اخی بیگ تبریزی، علی قولی تبریزی، امیر آغای تبریزی، عبدالغنی مصور، درویش بیگ، شیخ خان، علاء‌الدین محمد، منصور بیگ، شیخ کمال، شرف، عبدالحمید تبریزی، درویش محمد اصفهانی (دفتر اهل حرف ۹۳۲ هجری، مرکز آرشیو عثمانی 9706 0004 TS.MA.d).



به غیر از هنرمندانی که ذکر شدند، اسناد آرشیو عثمانی اطلاعات مفیدی در خصوص چگونگی الحاق برخی از کتاب آرایان ایرانی به دربار استانبول ارائه می دهد (تصویر شماره ۳).<sup>۳</sup>



تصویر شماره ۳: بخشی از دفتر اهل حرف ۹۳۲ هجری (مرکز آرشیو عثمانی TS.MA.d 9706 0004) حسین ابن عبدالجلیل رسام: پدرش از استادان عجم دربار بود و نام وی در زمان حکمرانی سلطان بایزید دوم ثبت گردید.

حسین رومی: بر اساس گزارشات روزانه، وی از تبریز تبعید گردید و در آماسیه به خدمت شاه درآمد؛ در استانبول مزد وی به خزانه خاصه واگذار شد و نام وی به دفتر مذکور در ماه ربیع الآخر ۹۲۹ ق طبق دستور الحاق شد.

#### ۲-۳-۲- نسخ مصور عثمانی

بی تردید دفاتر اهل حرف اسناد کاملی نیست و به تمامی کتاب آرایان شاغل در دربار عثمانی اشاره نکرده است. بررسی اطلاعات موجود در نسخه ها، اسناد قابل توجهی در اختیار می گذارد که گاه معرف هنرمندانی ناشناخته هستند. به عنوان مثال هنرمند ایرانی مشهوری همچون پیر احمد ابن اسکندر که نام وی در چند سند عثمانی از جمله به عنوان عضو جماعت کاتبان خزانه امیر در یک سند بدون تاریخ که احتمالاً به سالهای ۹۴۹-۹۴۳ ق مرتبط است<sup>۴</sup> و یا در صفحه کلوفون نسخه خمسه امیر علیشیر نوایی<sup>۵</sup> (۹۳۷ ق) آمده است (تصویر شماره ۴).

۳. شرح اطلاعات این هنرمندان عبارت است از: حسین رومی، احمد رومی، قاسم اصفهانی، حاجی بیک تبریزی، سلطان علی باسهم جی که از تبریز تبعید گردیدند و در آماسیه به خدمت شاه درآمدند.

4.Topkapi Palace Archive: D.7843.

5.Topkapi Palace Museum: H.802.



تصویر شماره ۴: بخشی از صفحه کلوفون خمسه امیر علیشیر نوایی، ۹۳۷ق (Yoltar Yildirim, 605)

کتابت این نسخه به دست ضعیف ترین بندگان، پیر احمد بن اسکندر پایان یافت، سال ۹۳۷ق .

اغلب نگاره‌هایی که از سوی نقاشان مهاجر ایرانی در استانبول ترسیم گردیدند، یا اسم هنرمند در آن نوشته نشده و یا برای جلب نظر بینندگان نام بهزاد، نقاش مشهور تیموری آمده است. اما از شباهت نوشته‌ها و نقاشی‌های کتب خطی نظیر منطق الطیر عطار ۹۲۱ق، دیوان عبدالرحمن جامی و دیوان امیرعلیشیرنوایی ۹۳۴ق که در نیمه نخست قرن دهم هجری در استانبول تهیه شده، با نسخه‌های مشابهی که در مراکز هنری ایران از جمله هرات تدوین گردیدند، می‌توان دریافت که اکثر آنها حاصل فعالیت هنرمندان ایرانی مهاجر به استانبول بوده است. با این شرح به نظر می‌رسد بیشتر نسخه‌های مصور زبان فارسی یا ادبی ایران موجود در دربار عثمانی، از سوی هنرمندان ایرانی اجرا شده باشند. به طور نمونه در تطبیق نگاره‌های دیوان سلطان حسین بایقرا (مکتب هرات تیموری) و سلیم‌نامه شکری (مکتب استانبول) تهیه شدند، این تأثیر پذیری مشهود است (تصویر شماره ۵).



دیوان سلطان حسین بایقرا، هرات، ۸۹۷ هجری  
 تصویر شماره ۵: تطبیق شیوه و سبک کتاب آرای در دو نسخه دیوان سلطان حسین بایقرا و سلیم نامه شگری

### ۲-۳-۳- تذکره ها و منابع مکتوب

در چند سند موجود در کتابخانه‌های سلیمانیه<sup>۱</sup>، توپقاپی سرای<sup>۲</sup> و دانشگاه استانبول<sup>۳</sup>، اسامی هنرمندان ایرانی که در دوره سلطان مراد دوم، سلطان محمد دوم و بایزید اول به عثمانی مهاجرت کرده‌اند، ذکر شده است<sup>۴</sup>. این اسناد بیانگر رونق هنر خوشنویسی، تذهیب، تجلید و نقاشی تیموری در دربار عثمانی است (Serin, 597; Necipoğlu, 139; Isalm Ansiklopedyasi, 369).

در میان تذکره‌ها، در آثار میرزا حیدر دوغلات<sup>۵</sup>، مصطفی عالی افندی<sup>۶</sup>، دوست محمد هروی<sup>۱</sup>، فکری فکری سلجوقی<sup>۲</sup>، میرزا حبیب‌الله اصفهانی<sup>۳</sup>، نجیب مایل هروی<sup>۴</sup>، کریم‌زاده تبریزی<sup>۵</sup>، محمدعلی تربیت<sup>۶</sup>،

1. Süleymaniye Library

2. Topkapi Saray Museum

3. Nadir Eserler Kutufanesi, Istanbul University

۴. اسدالله کرمانی و محی‌الدین عجمی از جمله خطاطان ایرانی هستند که در زمان حاکمیت سلطان محمد اول در عثمانی می‌زیستند. همچنین یکی از مصوران ایرانی دربار سلطان محمد دوم، بابا نقاش است. اطلاعات مربوط به بابا نقاش از آلبوم نوشته شده در سرای فاتح که امروزه در کتابخانه دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود، بدست می‌آید (Serin, 597).

۵. علاء‌الدین، سلطان محمد، قاسم شادی شاه. همچنین عبداللطیف نقاش و خوشنویس قرن دهم هجری که به استانبول منتقل شدند (دوغلات، ۲۳۴، ۳۱۷).

۶. از جمله استادان نستعلیق نویس ایرانی، نام مولانا عبدالواحد مشهدی (زمان سلطان سلیمان اول)، میر خویی حسینی (زمان سلطان سلیمان اول)، مولانا حاجی محمد تبریزی (زمان سلطان سلیمان اول)، ایلچی ابراهیم خان (۹۹۰ق زمان سلطان مراد سوم) و ملا محمد رضا (۹۹۴ق) ذکر شده‌اند. از دیگر هنرمندان این تذکره، شیخ حمدالله آماسی، مولانا ادریس (از جمله خطاطان دیوانی و سیاق نویس ایرانی زمان سلطان بایزید دوم)، شاه قولی نقاش (زمان سلطان سلیمان اول)، استاد ولی جان (حدود ۹۹۵ق؛ زمان سلطان مراد سوم)، ملا علی سلطان (زمان سلطان سلیمان اول) و کمال مصور تبریزی (زمان سلطان سلیمان اول)، هستند که به دیار عثمانی مهاجرت کردند (عالی افندی، ۶۷-۱۰۸).

تربیت<sup>۶</sup>، خواندمیر<sup>۷</sup>، قاضی احمد قمی<sup>۸</sup> و برخی پژوهش‌های موجود از جمله در آثار یولتار یلدریم<sup>۹</sup> و اسین اتیل<sup>۱۰</sup> اطلاعاتی در خصوص الحاق برخی هنرمندان کتاب‌آرای ایرانی به دیار آسیای صغیر و به طور خاص دربار عثمانی آمده است.

## 2-4- وجود گنجینه آثار مصورایرانی در دربار عثمانی

دفاتر ثبت اموال و دارایی‌های توقیفی سرای گواه حضور بسیاری از آثار و گنجینه مصور هنر ایرانی است. تاریخ ورود این داراییها با فعالیت کارگاه‌های کتاب‌آرایی عثمانی در عصر حاکمیت سلطان بایزید دوم آغاز می‌شود. این امر با توجه به علاقه دولتمردان عثمانی به گردآوری نسخ مصور ایرانی در کتابخانه‌های خود، می‌تواند دلیلی باشد بر الگو قرار دادن این نسخ در تهیه نگاره‌های عثمانی. در جستجوهای که نگارنده در بین آرشیو نسخ مصور موزه‌های استانبول و در بین منابع مکتوب و اسناد عثمانی به عمل آورد،

۱. دوست محمد هروی از خوشنویسان هم عصر خویش به درویش عبدی بخارایی اشاره کرده که «از مردم بخارا و شاگرد میرعماد قزوینی بوده و به روم رفت و در سلک مشایخ طریقه حضرت مولانا جلال‌الدین بلخی شامل شده و به آن نسبت او را درویش عبدی مولوی می‌گفتند. سال وفات درویش عبدی را ۱۰۵۷ق نوشته اند» (فکری سلجوقی، ۴۳).

۲. فکری سلجوقی (۱۳۴۷-۱۲۸۸ق) در تذکره خود، میر خواند کاتب از شاگردان سلطانه‌ی مشهدی را معرفی می‌نماید که «ظاهراً از هرات به استانبول رفته به دربار سلیمان خان معزز و مقرب گردیده است» (همو، ۴۷). در همین تذکره آمده است که «میرعماد قزوینی پس از سالها اقامت در هرات به جانب عربستان و دولت عثمانی مسافرت نمود، اما در نهایت به قزوین بازگشت» (همو، ۵۳-۵۴).

۳. دو خوشنویس دیگر به نامهای ظهیر کبیر اردبیلی و شاه قاسم تبریزی در تذکره خط و خطاطان میرزا حبیب اصفهانی آمده است که به هنگام فتح تبریز، توسط سلطان سلیم اول به روم آورده شدند (اصفهانی، ۷۶). بدیع‌الزمان میرزا از فرزندان سلطان حسین بایقرا بود که در انواع خط استاد بود و مخصوصاً نستعلیق را در نهایت درجه خوبی می‌نوشت؛ وی پس از استیلای سلطان سلیم به تبریز با او به استانبول آمد (اصفهانی، ۱۲۰). میر محمد بن عبدالاول تبریزی و مظفر علی (زمان سلطان سلیم اول) نیز از خوشنویسانی هستند که به دیار عثمانی عزیمت کردند (همو، ۱۵۴، ۱۵۷). میر حسین قزوینی، صحاف قاسم بیگ تبریزی، میرزا بیگ تبریزی، محمدزمان و ملا قاسم علی از جمله مجلداتی هستند که در دربار استانبول به کار مشغول شدند (اصفهانی، ۱۸۳). از نقاشان ایرانی آن دیار نام ولی‌جان مصور (نیمه دوم قرن دهم هجری)، میر نقاش اصفهانی (زمان سلطان سلیم اول) در تذکره میرزا حبیب اصفهانی ثبت شده است (همو، ۱۸۷).

۴. مولانا فتح‌الله کاتب از خوشنویسان و شاهنامه‌چیان «که نخست در تبریز به عنوان کاتب شاه اسماعیل اول به کار مشغول بود و سپس به استانبول رفته و کتابت دستگاه سلطان سلیم اول را به عهده گرفت» (مایل هروی، ۵۲ پیشگفتار).

۵. علاء‌الدین (کاتب و نقاش) نیز از هنرمندانی است که در دوره سلیمان قانونی به عثمانی مهاجرت کرد و در معیت پدر و برادرش کمال نقاش در دربار عثمانی فعالیت داشت (کریم زاده تبریزی، ۳۵۸/۳).

۶. قاضی زاده اردبیلی از جمله خطاطان دربار شاه اسماعیل صفوی در تبریز بود که پس از فتح تبریز توسط سلطان سلیم اول به همراه سایر هنرمندان به عثمانی انتقال یافت و در آنجا شهرت فراوان بدست آورد (تربیت، ۲۵۰).

۷. علاء‌الدین محمد از جمله استادان خط نستعلیق در دربار شاه اسماعیل صفوی بود که در کتابخانه او، تعلیم خط دید و در این فن مهارت زیادی یافت. در پی اشغال تبریز از سوی سلطان سلیم اول به عثمانی رفت (خواندمیر، ۲۳۹).

۸. قاسم علی چهره گشا از نقاشان برجسته دربار سلطان حسین بایقرا بود که شاه اسماعیل صفوی او را به همراه حاجی محمد به تبریز آورد. قاسم علی در دهه ۹۵۰ق به استانبول مهاجرت کرد (قاضی احمد قمی، ۱۳۵).

۹. درویش محمد ابن عبدالله نیز از جمله چهره‌های ایرانی است که در اوایل قرن دهم هجری در توقیفی‌سرای فعالیت داشت. وی که هنرمندی چند جانبه در زمینه کتابت، تذهیب و تصویرگری بوده، احتمالاً پس از سقوط تبریز توسط شاه اسماعیل اول صفوی، به دیار عثمانی عزیمت کرده است (Yoltar Yildirim, 172).

۱۰. محمد شریف که مسئول کتابت اشعار سلاطین عثمانی بود، هنرمندی تبریزی بود که به دربار استانبول راه یافت و در کارگاه‌های هنر توقیفی‌سرای صاحب نام گردید (At I, 35).

تعدادی نسخه مصور نفیس از مکاتب مختلف کتاب‌آرای ایران شناسایی شد که پس از انتقال از خاک ایران به دیار عثمانی در کتابخانه‌های مختلف خاندان درباری و برخی دولتمردان عثمانی نگهداری گردید.<sup>۱</sup> در جستجوهای کتابخانه‌ای جهت کشف عوامل انتقال این آثار به آسیای صغیر، چندین عامل نقش اساسی بر عهده داشتند. عواملی همچون اعطای هدایای دیپلماتیکی، غارت و چپاول، مصادره اموال و خریداری از جمله این مواردند. در ذیل به شرح این عوامل پرداخته می‌شود:

۱. بخشی از معتبرترین این نسخ عبارتند از:

- تیمورنامه هانفی، سال کتابت ۹۵۷ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه شاه سلطان دختر سلیم اول (TSM.H.1593)
- جامع التواریخ رشید الدین، سال ۱۶-۷۱۴ق مکتب تبریز ایلخانی، متعلق به کتابخانه عثمان دوم (TSM.H.1653-4)
- خمسه امیر خسرو دهلوی، سال کتابت ۹۷۰ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه سلطان مراد سوم (TSM.H.794)
- خمسه امیر خسرو دهلوی، سال کتابت ۹۰۳ق در مکتب هرات تیموری، متعلق به کتابخانه سلطان سلیم اول (TSM.H.799)
- خمسه نظامی، سال کتابت ۹۸-۸۹۶ق در مکتب هرات تیموری، متعلق به کتابخانه سلطان بایزید دوم (Add.25900)
- خمسه نظامی، سال کتابت ۸۹۶ق در مکتب هرات تیموری، متعلق به کتابخانه سلطان سلیمان اول (London)
- خمسه نظامی، سال کتابت ۹۹۴ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه مصطفی پاشا وزیر مراد سوم (TSM.A.3559)
- خمسه نظامی، سال کتابت ۹۸۶ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه ساعتچی حسن پاشا (TSM.B.147)
- خمسه نظامی، سال ۹۹۹ق مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه سنان پاشا وزیر مراد سوم و محمد سوم (TSM.H.749)
- خمسه نظامی، سال کتابت نیمه دوم قرن نهم هجری در مکتب تبریز ترکمانان، متعلق به کتابخانه سلطان سلیم اول (TSM.H.753)
- خمسه نظامی، سال کتابت ۹۴۷ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه شاه سلطان دختر سلیم اول (TSM.H.755)
- خمسه نظامی، سال کتابت ۴۷-۹۴۵ق مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه شاه سلطان دختر سلیم اول (TSM.H.758)
- خمسه نظامی، سال کتابت اواخر قرن نهم هجری در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه سلطان سلیم اول (TSM.H.762)
- خمسه نظامی، سال کتابت ۹۱۸ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه ابراهیم پاشا وزیر سلیمان اول (TSM.H.770)
- خمسه نظامی، سال کتابت ۹۳۷ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه فرزندان سلطان سلیمان اول (TSM.H.772)
- خمسه نظامی، سال ۹۸۰ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه سنان پاشا وزیر مراد سوم و محمد سوم (TSM.H.780)
- دیوان شیخ کمال خجندی، سال کتابت ۴۳-۹۳۷ق در مکتب تبریز ترکمانان، متعلق به کتابخانه بایزید دوم (TSM.H.781)
- دیوان سلطان حسین بایقرا، سال کتابت ۸۹۸ق در مکتب هرات تیموری، متعلق به کتابخانه سلطان سلیم اول (Vienna)
- شاهنامه فردوسی مشهور به تهماسبی، سال ۵۰-۹۳۰ق مکتب تبریز صفوی، متعلق به کتابخانه سلیمان اول (IRAN/N.Y.)
- شاهنامه فردوسی، سال کتابت ۹۷۰ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه سلطان مراد سوم (Metropolitan)
- شاهنامه فردوسی، سال کتابت ۹۲۹ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه خدیجه سلطان (TSM.H.1482)
- شاهنامه فردوسی، سال کتابت ۹۶۳ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه مصطفی پاشا وزیر اعظم (TSM.H.1484)
- شاهنامه فردوسی، سال کتابت ۹۸۸ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه سنان پاشا وزیر اعظم (TSM.H.1487)
- شاهنامه فردوسی، سال کتابت ۲۷-۹۲۱ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه فرزندان سلیمان اول (TSM.H.1494)
- شاهنامه فردوسی، سال ۹۶۰ق مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه ابراهیم پاشا وزیر اعظم سلیمان اول (TSM.H.1495)
- عجایب المخلوقات قزوینی، سال کتابت ۹۷۶ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه سنان پاشا (TSM.H.403)
- کلیات سعدی، سال کتابت ۹۳۹ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه ابراهیم پاشا وزیر سلیمان اول (TSM.R.926)
- کلیات سعدی، سال کتابت ۹۳۹ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه سنان پاشا (TSM.R.924)
- مجموعه اشعار (فردوسی، نظامی و اسدی)، سال ۸۶-۷۵۹ق مکتب شیراز آل مظفر، کتابخانه سلیم اول (TSM.H.1510)
- منطق الطیر عطار نیشابوری، سال کتابت ۸۶۳ق در مکتب ترکمان گیلان، متعلق به کتابخانه (ناشناس) (London)
- مهر و مشتری عصار، سال کتابت ۹۸۸ق در مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه (ناشناس) (TSM.H.814)
- یوسف و زلیخای جامی، سال کتابت (نامشخص) مکتب شیراز صفوی، متعلق به کتابخانه مراد سوم (TSM.H.727)

## ۲-۴-۱- هدایای سیاسی

در جریان منازعات عثمانیان و ترکمانان آق قویونلو در سال ۸۷۷ق، یکی از شاهزادگان ترکمان به نام یوسف میرزا به اسارت گرفته شد. محققان این احتمال را می‌دهند که سه جلد آلبوم مصوری<sup>۱</sup> که در دوران حاکمیت آق قویونلوها در تبریز به اجرا در آمد و به فاصله کوتاهی به توپقاپی سرای منتقل شد، در قبال آزادسازی یوسف میرزا به دربار سلطان محمد دوم ارسال شده باشد (Campbell & Chong, 84-85).

نسخه مصور نفیس خمسه نظامی<sup>۲</sup> (۸۴۹ق) توسط شاهزاده اوغورلو محمد آق قویونلو به دربار استانبول انتقال یافت. احتمالاً این نسخه به عنوان بخشی از دارایی‌های این شاهزاده ترکمان به سلطان بایزید دوم عثمانی اعطاء شده است. همچنین در همین دوران فرستاده‌ای از ایران به حضور سلطان عثمانی رسید. نقل است که هدایای سفیر ایران چند دست فرش و چهار جلد قرآن و یک جلد تاریخ عمومی بود (هامر پورگشتال، ۷۴۷).

در سال ۹۷۵ق شاه تهماسب اول صفوی به منظور تبریک جلوس سلطان سلیم دوم بر تخت سلطنت، شاه‌قلی خان ترکمان حاکم ایروان را به عنوان سفیر دولت ایران به دربار استانبول گسیل نمود. شاه‌قلی خان به همراه ۷۲۰ نفر و ۱۹ هزار راسگله به خدمت سلطان عثمانی درآمد. شاهدان عینی این کاروان همگی بر این عقیده اند که هدایای شاه تهماسب در دید عموم بسیار چشمگیر و عظیم بوده است. یکی از خیره کننده ترین این هدایا نسخه عظیم و نفیس شاهنامه شاه تهماسب بود که برخی بزرگان عثمانی و چندی از کتب تاریخی آن روزگار، بر ابهت این اثر اشاراتی داشته‌اند (بلر و بلوم، ۶۲۳).

سال ۹۸۴ق، از سوی شاه تهماسب اول صفوی، به مناسبت جلوس سلطان مراد سوم (۱۰۰۳-۹۸۲ هجری)، مجدداً هدایایی با ارزش به نمایندگی لقمان خان پسر شاه‌قلی خان ترکمان به استانبول اعزام گردید. کاروان اعزامی توسط ۵۰۰ نفر شتر به دربار توپقاپی منتقل شد. در بین هدایای موجود، ۱۸ جلد قرآن مذهب نفیس، بیش از ۶۰ جلد دیوان اشعار فارسی و یک جلد شاهنامه فردوسی و تعدادی آلبومهای مرقع مصور وجود داشتند (Tanindi, 147-148).

## ۲-۴-۲- غارت و چپاول

واقعه اوتلوق بلی (۸۷۸ق) یکی از مهمترین وقایعی است که سبب غارت دربار و کتابخانه سلطنتی ترکمانان آق قویونلو شد و گنجینه آثار هنری غنی به دربار عثمانی دوران سلطان محمد دوم روانه گردید.

۱. توپقاپی سرای، استانبول (H.2152-H.2153-2160) و برلین، Staatbibliothek.

۲. همان، استانبول (H.781).

بی تردید بزرگترین جریانی که منجر به غارت و چپاول آثار مکاتب کتاب‌آرایه ایران شد، واقعه چالدران بود. حدود هشت روز اقامت سلطان سلیم اول در تبریز، پایتخت تازه تاسیس صفویان که وارث گنجینه مکاتب هنر تیموریان، ترکمانان، جلایریان و ایلخانان بود، زمانی مناسب را در اختیار سلطان عثمانی قرار داد تا گنجینه آثار هنر ایران را شناسایی و با خود به استانبول منتقل نماید (گنج، ۹-۳۷). از بین آثار مصور نفیسی که در طی این واقعه به استانبول منتقل شد، به خمسه نظامی<sup>۱</sup> ترکمانان قراقویونلو (نیمه دوم قرن ۹ق)، نسخه‌ای مشتمل بر شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی، لغت فرس اسدی توسی<sup>۲</sup> متعلق به مکتب شیراز دوران شاه شجاع مظفری و خمسه نظامی<sup>۳</sup> شیراز متعلق به دوران حکمرانی شاهزاده خلیل آق قویونلو می‌توان اشاره کرد (Tanindi, 155-157).

چند سال بعد در زمان حکمرانی سلطان سلیمان اول، تبریز مجدداً توسط سپاهیان عثمانی مورد تهاجم قرار گرفت. اگرچه سند و مدرک موجهی در خصوص غارت آثار هنری شهر در دست نیست، اما بی‌تردید در چنین شرایطی، سلطان عثمانی که تشنه رونق کارگاه‌های هنری دربارش در استانبول بود، هر آن چه را که مناسب انتقال به استانبول می‌دید، با خود به همراه برده است.

القاص میرزا برادر شاه تهماسب اول صفوی پس از پناهنده شدن به دربار سلطان سلیمان اول، در بسیاری از تهاجمات عثمانیان بر ایران، در کنار سپاهیان عثمانی قرار گرفت. در سال ۹۵۵ق، هنگامی که القاص میرزا در طی دومین مبارزاتش علیه صفویان، به شهرهای همدان، قم، کاشان و اصفهان یورش برد، غنائم بسیاری برای سلطان عثمانی ارسال نمود که در بین آنها چندین کتاب مصور قرار داشت.

#### ۲-۴-۳- مصادره اموال

یکی از مهمترین شخصیت‌های ایرانی که سبب انتقال آثار هنر ایران به دربار عثمانی شد، علی قوشچی<sup>۴</sup>، منجم و ریاضیدان دربار تیموری بود که پس از مرگ الغ بیک (حک. ۸۵۰-۸۵۳ق) از سمرقند به دیار سلطان اوزون حسن آق‌قویونلو (حک. ۸۶۳-۸۸۴ق) به تبریز آمد و سپس در سال ۸۷۷ق به دعوت سلطان محمد دوم با ملتزمان فراوان و کتب نفیس بسیار به دربار سلطان محمد دوم عثمانی پیوست. کلیه دارایی‌های وی به هنگام مرگش توسط دولت عثمانی ضبط و مصادره گردید (Campbell & Chong, Necipoğlu, 138; 83).

۱. همان (H.753).

۲. همان (H.1510).

۳. همان (H.762).

۴. علاءالدین علی قوشچی از همکاران علمی الغ بیک در کار زیچ و رصدخانه بود که تا پایان کار دستیار او بود و تا حدی، شاگرد و متعهد و محرم و فرزند خوانده او بشمار می‌آمد. بعد از قتل الغ بیک به حج رفت و به اوزون حسن و سپس به دربار عثمانی پیوست (قریانی، ۳۶۲-۳۶۱).

در دوران حکمرانی سلطان سلیم اول و پس از واقعه چالدران، شاهزاده بدیع الزمان میرزا به همراه گنجینه آثار و کتابخانه نفیس اش به استانبول منتقل گردید. نگارنده بر این عقیده است که متعاقب مرگ زود هنگام این شاهزاده تیموری به سال ۹۲۳ق در استانبول، قطعه‌دارایی‌های وی از سوی دولت عثمانی ضبط و مصادره گردیده‌اند. وجود نسخه‌های نفیس کتابخانه شاهزاده بدیع الزمان در گنجینه توپقاپی، این ادعا را قوت می‌بخشد. به عنوان مثال می‌توان به نسخه مصور خمسه امیر خسرو دهلوی<sup>۱</sup> (۹۰۳ق) و دیوان سلطان حسین بایقرا<sup>۲</sup> (۸۹۸ق) مکتب هرات اشاره کرد که جزء دارایی‌های شاهزاده بدیع الزمان بود و پس از فوت وی به دربار توپقاپی راه یافتند و صحنه‌هایی از آنها در تولید نسخ مصور عثمانی عیناً مورد اقتباس قرار گرفتند.

مصادره اموال سنان پاشا، وزیر اعظم عثمانیان نیز سبب انتقال بسیاری از آثار مصور ایرانی به دربار توپقاپی گردید. سنان پاشا طی ۵ دوره در فاصله سالهای ۹۸۶ق تا به هنگام مرگش در سال ۱۰۰۵ق، مقام وزارت دولت عثمانی را بر عهده داشت. وی در دوران حکمرانی سلطان مراد سوم و سلطان محمد سوم، صاحب نسخه‌های باارزش بسیاری گردید که عمدتاً به مکتب شیراز صفوی تعلق داشتند. با اعدام سنان پاشا در سال ۱۰۰۵ق املاک و دارایی‌های قابل ملاحظه وی مصادره گردید. از بین آثار مصوری که به وی تعلق داشتند می‌توان به نسخه‌های شاهنامه فردوسی<sup>۳</sup> (۹۵۰ق)، خمسه نظامی<sup>۴</sup> (۹۸۰ق)، عجائب المخلوقات قزوینی<sup>۵</sup> (۹۷۶ق)، کلیات سعدی<sup>۶</sup> (۹۷۸ق) و خمسه نظامی<sup>۷</sup> (۹۹۹-۱۰۰۰ق) اشاره کرد (Uluç, 85-86).

#### ۲-۴-۴ - خریداری

یادداشت‌های موجود در برخی نسخ، اطلاعات قابل تاملی را در بردارند که هویت آنها را مشخص می‌سازد. به طور مثال یادداشت مشابهی که در دو نسخه خمسه نظامی مکتب شیراز صفوی، اولی به سال ۹۴۵-۹۴۷ق<sup>۸</sup> و دیگری ۹۴۱ق<sup>۹</sup> وجود دارد، نشانگر این مهم‌اند که این نسخ جزء دارایی‌های شاه‌سلطان دختر سلطان سلیم اول بوده‌اند (Uluç, 86). این دو نسخه بعدها برای مجموعه دربار توپقاپی از شاه

۱. توپقاپی سرای، استانبول (H.799).

۲. همان (E.H.1636).

۳. همان (H.1481).

۴. همان (H.780).

۵. همان (H.403).

۶. همان (R.924).

۷. همان (H.749).

۸. همان (H.758).

۹. همان (H.755).



سلطان خریداری شدند.

به غیر از شخصیت‌های درباری، افراد دیگری نیز به تصاحب و خریداری نسخه‌های مصور ایرانی مشتاق بودند. فرماندهان ارتش عثمانی و حتی سپاهیان در به دست آوردن این آثار تلاش می‌کردند. در فاصله سال‌های ۹۸۵-۹۹۳ ق که دوره جنگ‌های ۱۲ ساله میان ایران و عثمانی نام گرفته، ارتش عثمانی در مرز شرقی امپراتوری، مکرراً با همسایگان شرقی‌اش در تماس بود. این عامل شرایط را برای تصاحب آثار نفیس ایران، فراهم ساخت. به نظر می‌رسد بیشترین نسخ مکتب شیراز موجود در خزانه توپقاپی‌سرای، در فاصله همین سال‌ها به خاک عثمانی منتقل شده‌اند.

## 2-5- حضور برخی از حامیان و صاحبان هنر ایرانی در دربار عثمانی

از اواخر قرن نهم تا پایان قرن دهم هجری، در جریان منازعات سیاسی ایران و جدال درباریان بر سر تصاحب قدرت، برخی دولتمردان و حامیان هنر ایرانی به دربار عثمانی پناهنده شدند که جدای از انتقال گنجینه آثار و کتابخانه‌های غنی این اشخاص به استانبول، بی‌تردید رهنمون‌های ایشان نیز بر توسعه دستاوردهای نگارگری ایران بی‌تأثیر نبوده است. در جستجوهایی که در این خصوص به عمل آمد، نقش بسیاری از این چهره‌ها، در فعالیت‌های هنری توپقاپی‌سرای مجهول باقی مانده است و تحقیقات بنیادین و گسترده‌تری را می‌طلبد. به طور مثال در مورد اشخاصی همچون محمد خان پسر شاه‌رخ‌بیگ، یا ذوالفقار خان<sup>۱</sup> و یا الامه سلطان<sup>۲</sup> که از جمله چهره‌های مهم دربار ایران در دوران شکوفایی نگارگری مکتب تبریز صفوی بوده و بی‌تردید با چگونگی هنرهای درباری ایرانی آشنایی داشته‌اند، هیچ منبع یا سند معتبری که بر نقش آنها در توسعه نگارگری ایران صحه گذارد، به دست نیامد.

شاهزاده اوغورلو محمد، آخرین پسر حکمران آق‌قویونلو اوزون‌حسن، در سالی که جنگ بین اوزون‌حسن و سلطان محمد دوم رخ داد (۸۸۰ ق)، به دربار عثمانی پناهنده شد. اطلاعات در مورد این که چه کسانی وی را همراهی می‌کردند محدود است اما برخی اسناد در وقایع نامه‌ها و صفحات کولفون کتاب‌های دربار سلطان محمد دوم، شرح می‌دهند که وی در استانبول اقامت گزید و در این مدت در بین نخبگان هنر درباری عثمانی زیست (Raby & Tanindi, 74). با استناد به توسعه کارگاه‌های کتاب‌آرایی دربار عثمانی که متأثر از هنر ایرانی بوده‌اند، به نظر می‌رسد اوغورلو محمد اطلاعاتی را در مورد هنر دربار ایران به سلطان عثمانی ارائه کرده باشد.

۱. ذوالفقار خان، حاکم بغداد در عصر شاه طهماسب صفوی، که به تابعیت عثمانیان در آمد و کلیدهای شهر را مخفیانه برای عثمانیان فرستاد (اوزون چارشلی، ۴۰۱).

۲. الامه سلطان از قوم تکلر بود که به خونخواهی طایفه‌اش، به شاه تهماسب اول خیانت کرد و به دربار سلطان سلیمان عثمانی پناهنده شد (سیوری، ۷۸-۷۷).

بدیع الزمان میرزا (د ۹۲۲ق) پسر سلطان حسین بایقرا تیموری (۸۷۵-۹۱۱ق) بود. شاعر معروف دربار تیموری امیر علیشیر نوایی علاقه خاصی به این شاهزاده داشت و در آغاز برخی از بخش های خمسه اش که وی آن را بین سال های ۸۹۰-۸۹۲ق تکمیل کرد، از او نام برده است (Uluc, 44-45). یکی از کپی های این خمسه<sup>۱</sup> که در هرات تولید شد، به شاهزاده تیموری بدیع الزمان میرزا تقدیم گردید. شاهزاده بدیع الزمان میرزا در فضای فرهنگی هرات رشد یافته بود و با شرایط تولید نسخ مصور آن دیار آشنایی داشت. بی تردید حضور این شاهزاده تیموری در دربار عثمانی، که همچون پدرانش علاقه خاصی به هنر و حمایت از آن داشت موجب افزایش تاثیرپذیری از هنر ایرانی و بر چگونگی فعالیت کارگاه های تویقپایی گردید.

شاهزاده القاص میرزا فرزند شاه اسماعیل اول و برادر شاه تهماسب صفوی است که پس از منازعه با شاه تهماسب، به سال ۹۵۴ق به دربار استانبول پناهنده شد (جکسون و لاکهارت، قسمت دوم: ۷۷). شاهزاده صفوی با مکتب نگارگری تبریز در دهه های نخست قرن دهم هجری آشنایی کامل داشت؛ شیوه ای که به فاصله زمانی کوتاه در عثمانی اخذ گردید و ادامه یافت. همانطور که پیشتر نیز ذکر گردید افلاطون شیروانی، کتابدار القاص میرزا که در زمینه تذهیب و خطاطی و نقاشی شهره بود، در بین همراهیان القاص میرزا به هنگام ورود به استانبول حضور داشت. احتمالاً القاص میرزا نسخه های با ارزش کتابخانه خود را هنگام ورود به استانبول به همراه داشته است.

### نتیجه گیری

مطالعات پژوهش بر این امر گواهند که مواردی چون نفوذ فرهنگ و ادب ایران، مهاجرت و فعالیت هنرمندان ایران در کارگاه های کتاب آرای عثمانی، انتقال نسخ مصور و حضور برخی از حامیان کتاب آرای ایران در دیار عثمانی، عوامل مهم در گسترش و تداوم دستاوردهای کتاب آرای ایران در آسیای صغیر بوده اند.

در این میان نبرد ملازگرد و تشکیل حکومت سلاجقه روم در آسیای صغیر، نقطه عطفی در انتقال دستاوردهای کتاب آرای ایرانی به سرزمین آسیای صغیر است. سلجوقیان و به دنبال آن عثمانیان، برای کسب اعتبار فرهنگی و هنری خود همواره نیازمند حضور ادبا، صنعتگران و هنرمندانی طراز اول و چیره دست بودند تا با آثار و تولیدات خود رونق و اعتبار دربار را در منطقه ارتقا بخشند. از آنجایی که ایران همسایه شرقی آسیای صغیر، مهد فرهنگ و هنر آن روزگار (در فاصله تشکیل حکومت سلاجقه روم تا دوران

1. Oxford, Bodleian Library: Elliot 287,317,339,480.

اعتلای دولت عثمانی در قرن دهم هجری) بود؛ گزینه مناسبی جهت برقراری ارتباط و اخذ دستاوردهای فرهنگی هنری آن به نظر می‌رسید. بدین سان حکمرانان آسیای صغیر و به طور خاص سلاطین عثمانی در فرصت‌های مختلف از اغتشاشات سیاسی و ناآرامی‌های ایران بهره بردند. اما بی‌تردید رشد و بالندگی مکتب کتاب‌آرای استانبول در نیمه نخست قرن دهم هجری نتیجه فعالیت کتاب‌آریان، نقاشان، مذهبیان و مجلدانحاذقی بوده است که به دلایل مختلفی همچون اسارت، پناهندگی و رفاه و امنیت شغلی از ایران مهاجرت نموده، در کارگاه‌های دربار توپقاپی در استانبول گردآمده بودند. همچنین رهنمون‌های سه شاهزاده ایرانی اوغورلو محمد، بدیع الزمان میرزا و القاص میرزا که همگی از مراکز زنده مکاتب کتاب‌آرای ایران (شیراز، هرات و تبریز) به استانبول آمده بودند و با شیوه مرسوم آن روزگار آشنایی کامل داشتند نیز در توسعه کارگاه‌های هنری عثمانی به سبک مکاتب هنری ایران بی‌تاثیر نبوده است. قطعاً رهنمون‌های ایشان تأثیرات بسیاری را بر نگارگری و آرایش نسخ دربار عثمانی بر جای گذاشته است. به موازات این جریان‌ها، اقتباس و الگوبرداری از نسخه‌های نفیس مصور ایرانی که بخشی از آنها در کتابخانه‌های سران حکومتی و در خزانه توپقاپی سرای نگهداری می‌شدند نیز خود دلیل واضحی است بر تأثیرپذیری از دستاوردهای کتاب‌آرای ایران.

بدین ترتیب در ریشه‌یابی عوامل و بررسی حضور نخستین دستاوردهای فرهنگی و هنری ایران بر خطه آسیای صغیر، عصر حاکمیت سلجوقیان بر آناتولی اهمیت ویژه‌ای دارد. تأثیرپذیری از مکاتب کتاب‌آرای ایران از این عصر آغاز گردیده و تا نیمه قرن نهم هجری مسیری رو به رشد لیکن تدریجی را می‌پیماید. پایان قرن نهم و اوایل قرن دهم هجری، دوران آشفتگی‌های سیاسی و ناآرامی‌های درون مرزی و برون مرزی ایران است. همزمان با ناآرامی‌های ایران، کشور عثمانی که پس از فتح قسطنطنیه دوران اقتدار سیاسی خود را طی می‌کرد، برای کسب هویت و اعتبار فرهنگی دربار تازه شکل گرفته‌اش در استانبول، قویله نیازمند حضور چهره‌های نخبه و برپایی محافل علمی، فرهنگی و هنری بود. نیل به این مقصود، با درک شرایط نامطلوب همسایه شرقی خود، ایران، که پیشینه فرهنگی کهن و درخشانی در منطقه داشت و بهره برداری از این موقعیت، کارآمد افتاد. دعوت از نخبگان ایرانی، حمله به مراکز حکومتی ایران، تاراج گنجینه آثار و اسارت بسیاری از چهره‌های علمی و فرهنگی آن دیار، رویای دولتمردان عثمانی را در برپایی بارگاهی پرمایه همپای دربار پادشاهان ایرانی محقق ساخت و به تدریج از اواخر قرن نهم هجری به بعد فضایی سرشار از فرهنگ و ادب و هنر ایرانی بر دربار استانبول سایه افکند. فعالیت هنرمندان مهاجر ایرانی در کارگاه‌های کتاب‌آرای وابسته به دربار عثمانی و نظارت آنها بر تولید آثار و نیز الگوبرداری از نسخ مصور نفیس ایرانی، سبب انتقال و بسط بسیاری از دست‌آوردهای زیباشناختی کتاب‌آرای ایرانی در مکتب نوپای

کتاب‌آرایی استانبول شد.

با این توصیف، روشن است که نقش ماندگار و بی‌بدیل فرهنگ و ادب ایران، عامل اولیه و اساسی در بروز دیگر عواملی بوده است که در این پژوهش به آن‌ها اشاره شد. عاملی که درگذر بیش از چهار قرن، نقش کلیدی در بسط دستاوردهای کتاب‌آرایی ایران بر آسیای صغیر و بالاخص در دولت عثمانی داشته است.

### کتابشناسی

- اصفهانی، حبیب‌الله، تذکره خط و خطاطان شامل خطاطان، نقاشان مذهبیان و قاطعان جلدسازان ایرانی و عثمانی، به انضمام کلام الملوک، ترجمه رحیم چاوش، نشر مستوفی، تهران، ۱۳۶۹ش.
- اوزون چارشلی، اسماعیل حقی، تاریخ عثمانی؛ جلد دوم: از فتح استانبول تا مرگ سلطان سلیمان قانونی، ترجمه وهاب ولی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸ش.
- باربارو، جوزوفا، سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)، ترجمه منوچهر امیری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۴۹ش.
- بلر، شیلا و جان‌اتان بلوم، هنر و معماری اسلامی (۱۲۵۰-۱۸۰۰میلادی)، ترجمه دکتر یعقوب آژند، فرهنگستان هنر و انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۶ش.
- پاکباز، رویین، نقاشی ایران؛ از دیرباز تا امروز، نشر نارستان، تهران، ۱۳۷۹ش.
- تربت، محمدعلی، دانشمندان آذربایجان، به کوشش غلامرضا طباطبایی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ش.
- ریاحی، محمدامین، نفوذ زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۰ش.
- جکسون، پیترو و لورنس لاکهارت، تاریخ ایران کمبریج، قسمت دوم: دوره صفوی، ترجمه تیمور قادری، انتشارات مهتاب، تهران، ۱۳۸۷ش.
- خواندمیر، محمود، ایران در روزگار شاه‌اسماعیل و شاه‌تیماسب صفوی، غلامرضا طباطبائی، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، تهران، ۱۳۷۰ش.
- دوغلان، محمد حیدر میرزا، تاریخ رشیدی، تصحیح عباسقلی غفاری‌فرد، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۳ش.
- سیوری، راجر مروین، ایران عصر صفوی، ترجمه احمد صبا، انتشارات کتاب تهران، تهران، ۱۳۶۳ش.
- شاردن، ژان، سیاحتنامه شاردن: با حواشی و تعلیقات و توضیحات لغوی و تاریخی و فرهنگ اصطلاحات و فهارس اعلام تصاویر عتیق و باستانی، ترجمه محمد عباسی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۵ش.

شکر، محمد، سلجوقیان؛ شکست بیزانس در ملازگرد و گسترش اسلام در آناتولی، ترجمه نصرالله صالحی و علی ارطغرل، نشر ادیان، تهران، ۱۳۸۵ ش.

عالی افندی، مصطفی بن احمد، مناقب هنروران، ترجمه توفیق هاشم پور سبحانی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۹ ش.

فرخ فر، فرزانه و محمد خزائی و غلامعلی حاتم، «نگارگری عثمانی با رویکرد به دستاوردهای هنری ایران»، نشریه هنرهای زیبا، شماره ۴۹، دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ ش، ۳۰-۱۹.

فکری سلجوقی، عبدالرئوف، ذکر برخی از خوشنویسان و هنرمندان؛ تعلیقات مرحوم فکری سلجوقی بر دیباچه دوست محمد هروی، انجمن تاریخ و ادب؛ افغانستان آکادمی، نشر کرده، کابل، ۱۳۴۹ ش.

قاضی میر احمد منشی قمی، گلستان هنر، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش.

قربانی، ابوالقاسم، زندگینامه ریاضیدانان دوران اسلامی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۵ ش.

کلیم کایت، هانس یواخیم، هنر مانوی، ابوالقاسم اسماعیل پور، نشر اسطوره، تهران، ۱۳۸۴ ش.

کریم زاده تبریزی، محمد علی، احوال و آثار نقاشان قدیم ایران و برخی مشاهیر نگارگری هند و عثمانی، انتشارات مستوفی، تهران، ۱۳۷۶ ش.

گنج، وورال، «از کاخ هشت بهشت تا کاخ توپقاپی؛ سیاهه اشیاء و اموال شاه اسماعیل غارت شده پس از چالدران»، پیام بهارستان، ترجمه اسرا دوغان و رسول جعفریان، تابستان ۱۳۹۰ ش، ۹-۳۷.

مایل هروی، نجیب، کتاب آرایه در تمدن اسلامی، انتشارات آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۲ ش.

ملیکیان شیروانی، ا.س.، «ورقه و گلشاه مصور به مینیاتورهای ایرانی قرن سیزدهم هجری؛ داستانی هزار ساله از عشق و دلدادگی»، پیام یونسکو، شماره ۲۷، ۱۳۵۰ ش: ۲۹-۳۲.

هامر پورگشتال، یوزف، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزاکی علی آبادی، به اهتمام جمشید کیانفر، انتشارات زرین، تهران، ۱۳۶۸.

Atil, Esin, *the Age of Sultan Suleyman the Magnificent*, Washington DC: National Gallery of Art, 1987.

Bayat, Ali Haydar, *Türk Kültürü EL Sanatlari Dergisi*, konya, Osmanli EL Sanalarinin Gelismesinde Ehl-i Hiref Defterleri, 1997.

Binney, Edwin, *Turkish Treasures*, Portland: The Portland Art Museum, 1979.

Campbell, Caroline & Alan Chong, *Bellini and the East*, London, National Gallery Co, 2006.

*Ehl-I Hiref*, Topkap Saray Arşivi, İstanbul, T.C.Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. (مرکز آرشیو عثمانی، دفاتر اهل حرف).

Mahir, Banu, *Osmanli Minyatur Sanati*, İstanbul, Kabalci yayinevi, İstanbul, 2005.

Necipoğlu, Gülrü, "From International Timurid to Ottoman: A Change of Taste in Sixteenth-Century Ceramic Tiles", *Muqarnas*, No: 7. 136-171, 1990.

Raby, Julian & Zeren Tanindi, *Turkish Bookbinding in the Fifteenth Century; the Foundation of an Ottoman Court Style*, London, Tim Stanley, 1993.

Serin, Muhittin, *Osmanli Hat Sanati*, İstanbul, Ankara: yeni turkiye, 2000.

Tanindi, Zeren, "Additions to Illustrated manuscript in Ottoman Workshops", *Muqarnas* no.17, 2000, 147-161.

Uluç, Lale, "the Common Timurid Heritage of the Three Capitals of Islamic Arts, in İstanbul, İsfahan, Delhi; 3 Capitals of Islamic Art", *Masterpieces Museum*, 2008, 39-53.

Uluç, Lale, "Selling to the Court: Late Sixteenth Century Manuscript Production in Shiraz", *Muqarnas*, No. 17, 2000, 73-97.

Uluç, Lale, *Turkman Governors Shiraz Artisans and Ottoman Collectors; Sixteenth Century Shiraz Manuscripts*, İstanbul, Türkiye Bankasi, 2006.

Yoltar Yildirim, Ayşin, "A 1498-99 Khusraw va Shirin: Turning the Pages of an Ottoman Illustrated Manuscript", *Muqarnas XXII*, 2005, 95-109.

Yoltar-Yildirim, Ayşin, *an Accomplished Artist of the Book at the Ottoman Court: 1515-1530, M.Uğur Derman 65 Yaş Armağan*, (Ed.I.C.Schick), İstanbul: 2000.

Yoltar Yildirim, Ayşin, "Following the Path of a Nakkash from the Akkoyunlu to the Ottoman Court", *Artibus Asiae*, No.67, 2007, 147-172.

\_\_\_\_\_, *Baba Nakkaş*, İstanbul, in İslam Ansiklopediyasi, 1995.

Süleymaniye Library (Süleymaniye Kütüphanesi (<http://hazine.info/suleymaniye-library>))

Topkapı Sarayı Müzesi (<http://topkapisarayi.gov.tr/en>)

Nadir Eserler Kütüphanesi, İstanbul University ([www.istanbul.edu.tr/](http://www.istanbul.edu.tr/))

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و نهم، شماره پیاپی ۹۸،  
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۸۲-۶۱

## حفاظت و میراث فرهنگی از منظر فرهنگ، رویکردی نقادانه\*

آصفه میرنیام / دانشجوی دکتری مرمت اشیاء تاریخی، فرهنگ دانشگاه هنر اصفهان<sup>۱</sup>  
دکتر حسین احمدی / دانشیار دانشگاه هنر اصفهان<sup>۲</sup>  
دکتر مرضیه پیراوی ونک / دانشیار دانشگاه هنر اصفهان<sup>۳</sup>

### چکیده

حفاظت از آثار تاریخی - فرهنگی در طول تاریخ خود از منظرهای مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است. گاه از نگاه هنری، گاهی علمی، و گاهی نیز فرهنگی. برخی از متفکرین حفاظتی که بر اهمیت بستر فرهنگی برای حفاظت تأکید دارند مسائل حفاظتی را نیز به همین بستر ارجاع می دهند. متأسفانه ایشان دارای دیدگاه منسجمی نیستند و آرای پراکنده‌ای را در باب مسائل مختلف حفاظتی مطرح کرده‌اند. آرای که غالباً در تقابل با اندیشه‌های علم‌گرا و کلی‌نگر پیشینیان قرار دارد. این مقاله با بررسی آرای پراکنده ایشان در کنار هم و تحلیل مبانی فکری آنها سعی دارد تا نشان دهد که حفاظت از منظر فرهنگ‌گرایان چیست و چه معیارهایی برای تعیین ارزش آثار حفاظتی وجود دارد. همچنین نشان خواهد داد که مبانی رویکرد موزه محور در حفاظت چیست و چگونه در تقابل با دیدگاه فرهنگ‌گرایان قرار دارد. بدین منظور اجمالاً کلیت دیدگاه‌های هنری و علمی را نیز مطرح کرده، در انتها قیاسی را میان این سه دیدگاه برقرار می‌دارد تا تفاوت‌ها و اشتراکات این رویکردها روشن‌تر گردد.

**کلیدواژه‌ها:** فرهنگ، میراث فرهنگی، حفاظت، ارزش، مدل موزه‌ای، بساخت فرهنگی.

\* تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۳/۳۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۱/۱۷

1. Email: asefeh.mirniyam@yahoo.com نویسنده مسئول

2. Email: h.ahmadi@au.ac.ir

3. Email: m.piravi@au.ac.ir

DOI: 10.22067/jhc.v49i1.65274

### پیشینه تحقیق

بازشناسی و سنجش کلیت دیدگاه پژوهشگرانی که از منظر مسائل فرهنگی به حفاظت می‌پردازند کمتر مورد توجه بوده است. آنچه ما در اینجا با عنوان رویکرد فرهنگی از آن یاد می‌کنیم شامل مجموعه‌ای از آرای مختلف اما همراه و هم‌جهت در راستای تأکید بر فرهنگی بودن حفاظت و معیارهای آن است. متفکرین این حوزه به طور خاص از دهه ۱۹۸۰م به این سو به طور پراکنده به اهمیت فرهنگ در تبیین مبانی تئوری حفاظت و پاسخ به برخی چالش‌ها پرداخته‌اند. کسانی چون فیلیپو در مقاله «حفاظت از دیدگاه علوم انسانی»، الیزابت پای در کتاب مراقبت از گذشته و نیز در مقاله «حفاظت باستان‌شناختی: کاری علمی یا فرایندی اجتماعی»؟ اریکا آورامی در مقاله «میراث، ارزش و پایداری»، سالوادور وینیث در کتاب تئوری معاصر حفاظت، سیمون کین در مقاله «چرا حفاظت می‌کنیم»؟ الیزابت پای در مقاله «حفاظت باستان‌شناختی: کنشی علمی یا فرایندی اجتماعی»؟ هنری کلیور در مقاله «کلیت و میراث فرهنگی»، لورس آریزپی در مقاله «میراث فرهنگی و جهانی شدن» هر کدام به وجهی از مساله چالش‌های فرهنگی معاصر در رابطه با حفاظت و میراث فرهنگی پرداخته‌اند. همچنین در آثار میرام کلویر، سوزان بردلی، برنار اولسن نیز می‌توان نمود این دیدگاه را مشاهده کرد. اما این همه هرگز به طور منسجم و سیستماتیک مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته‌اند و مبانی و نتایج اندیشه‌های ایشان مورد نقد واقع نشده است.

### مقدمه: رویکردهای غالب در تاریخ حفاظت مدرن

با نگاهی به تاریخ یک سده‌ای حفاظت مدرن می‌توان به طور کلی چند جریان را شناسایی کرد: یکی جریان هنری-زیباشناختی است که نقطه ثقل دیدگاه خود را هنر و تجربه زیباشناختی قرار داده است و حفاظت و معیارهای آن را بر این اساس تعریف می‌کند. نماینده این جریان چزاره برندی است. البته نظریه برندی درحقیقت نمود برجسته جریان فکری ریشه‌داریست که در اندیشه‌های او به بار می‌نشیند؛ اندیشه‌های کسانی چون راسکین، موریس، ریگل و بوئیتو. به هر روی برندی در تعریفی کلاسیک مرمت را چنین تعریف می‌کند: «مرمت عبارت است از لحظه روش‌مندی که اثر هنری در آن لحظه، در وجود فیزیکی خود و در طبیعت زیباشناختی و تاریخی‌اش، از نظر انتقال آن به آینده مورد تشخیص قرار می‌گیرد» (برندی، ۳۹). با بررسی «تئوری مرمت» برندی به خوبی مشخص می‌شود که تجربه زیباشناختی و به طور کلی هنر، بنیاد تمامی دیدگاه‌های اوست. برندی معتقد است که هرگونه رفتار حفاظتی باید مبتنی بر حفظ



وجه هنری آثار باشد؛ لذا «این اثر هنری است که مرمت را تعریف می‌کند و نه برعکس»<sup>۱</sup> (همانجا). برندی وجه تاریخی آثار حفاظتی را نیز با ارجاع به ارزش هنری آنها تبیین کرده، معتقد است که هرگاه یک اثر هنری تمامیت بالقوه خود را از دست بدهد ارزش تاریخی آن اولویت پیدا می‌کند. یعنی در یک اثر هنری-تاریخی وجه هنری اثر اولویت دارد و تاریخی بودن آن مرتبه‌ای ثانوی دارد. لذا هدف اصلی مرمت حفظ و تقویت ارزش هنری آثار است.

جریان دوم که متأخرتر است، علم‌گرایی<sup>۲</sup> است. علم‌گرایی نتیجه نفوذ روزافزون علوم دقیقه در حفاظت است. این رویکرد بیشتر یک جریان عملی و نهادی است تا یک جریان نظری. لیکن از نگاه بسیاری از منتقدینش توانسته است بر حفاظت جهانی غالب شده و جریانات نظری را به حاشیه براند (Vinas, 83). فیلیپو این جریان را چنین معرفی می‌کند: «دومین جریان، خاستگاهی متأخرتر دارد، چرا که در واقع پس از جنگ جهانی دوم پیدایش یافت. جریانی که در پی توسعه نقش مطالعات تکنولوژیک در حوزه آثار هنری بوده، می‌کوشد تا عمل مرمت و حفاظت را از سطح نگاه سنتی متکی به هنر، به علوم دقیقه<sup>۳</sup> منتقل سازد» (فیلیپو، ۲۹۷). در واقع فعالیت دانشمندان در طول سالهای ۱۹۱۹ تا ۱۹۶۶م حفاظت علمی و پژوهش علمی را به عنوان امری محوری برای صیانت و فهم مجموعه‌ها در موزه‌ها ایجاد کرد (Bradley, 2)؛ نیز برای مروری تاریخی بر رشد جایگاه علم و تکنولوژی در حفاظت بنگرید به (Jukilehto, 2002, 299). لذا حفاظت علمی آن رویکردیست که حفاظت را بر اساس کاربست علوم دقیقه و فرایند تکنولوژیک تعریف می‌کند و کمتر توجهی به مبانی تئوریک و چالش‌های فرهنگی نشان می‌دهد.<sup>۴</sup>

اما از اواسط دهه ۱۹۸۰م تحت تاثیر تحولات فرهنگی و اجتماعی جامعه غربی و نیز در پی گسترش اندیشه‌های پست‌مدرن تفکری در حوزه حفاظت ظاهر می‌شود که می‌توان بر آن عنوان فرهنگ‌گرایی<sup>۵</sup> را نهاد. این رویکرد به تدریج در دهه‌های بعدی مورد توجه بیشتری قرار گرفت و شمار بیشتری از متخصصین حفاظتی بدان گرایش یافتند. ایشان با تاکید بر اهمیت بسترهای فرهنگی برای تعیین و تعریف ارزشمندی

۱. این تاکید بیش از حد برندی بر هنر و تجربه زیباشناختی و نیز تصور او از اثر هنری البته مورد برخی انتقادات قرار گرفته است (برای نمونه بنگرید به: Barassi, 2009).

2. Scienticism .

3. exact sciences .

۴. نمود این نگاه علمی را می‌توان در تعریف فیلیپ وارد از حفاظت مشاهده نمود: «حفاظت تکنولوژی صیانت از آثار است» (Ward, 9). در واقع گرچه وارد نیز بر اهمیت اصالت آثار و وجوه معنوی آنها تاکید دارد اما محوریت نگاه او علم‌گرایی و تکنیک محوری است. لذا در اینجا سخن از مهارت و فن حفاظت است و نه معنا و محتوای آثار.

5. culturalism.

آثار حفاظتی به مقابله با رویکردهای علم‌محور پیشین برخاستند<sup>۱</sup> (Avrami, 178 ff; Pye, 2009). در این دیدگاه هیچ معنای ثابت و محصلی نمی‌توان برای ارزش‌های آثار حفاظتی تعیین کرد، چرا که این آثار بسته به این که در کدام بستر فرهنگی مورد توجه قرار گیرند معنا و ارزشی متفاوت خواهند داشت. همچنین تعریف ثابتی از حفاظت نیز نمی‌توان ارائه داد، چرا که هر تعریفی از حفاظت باید مبتنی بر تعریف ارزش آثار باشد. این از آن روست که فرهنگ‌ها متکثر و متنوع‌اند و معیارها و ارزش‌های خاص خود را دارند. باور به یک فرهنگ جهانشمول ناشی از اندیشه مدرن غربی است که براساس ذوق و سلیقه خود تعریفی برای میراث فرهنگی ارائه داده است. فرهنگ‌گرایان در تقابل با این کلی‌گرایی بر تکثر و تنوع فرهنگ‌های بومی تاکید کرده و حفاظت را به عنوان یک برساخت فرهنگی - اجتماعی تعریف می‌کنند، لذا حفاظت اکنون نه یک فرایند تکنیکی با معیارهایی علمی، بلکه یک فرایند و برساخت اجتماعی است که خصیلتی فعال و ارزش آفرین دارد و در نتیجه حفاظت‌گر نیز نه یک تکنسین یا دانشمند، که کنشگری اجتماعی است در پیوندی وثیق با پیکره فرهنگی خود. در ادامه به تبیین و نقد این دیدگاه در مقایسه با دیدگاه‌های دیگر خواهیم پرداخت.

## ۲. میراث فرهنگی

یکی از مفاهیمی که تحت تاثیر اندیشه‌های فرهنگ‌گرا و کشاکش میان کلی‌گرایی و بومی‌گرایی در حوزه حفاظت به چالش کشیده شد، مفهومی که خود به عنوان موضوع حفاظت شناخته می‌شود، مفهوم «میراث فرهنگی» است. چالش‌های ایجاد شده بازبینی و بازتعریف این مفهوم را در جهان معاصر ضروری ساخته است (Avrami, 178). از جمله چالش‌های جدی که تعاریف میراث فرهنگی با آن روبه‌روست «جهانی شدن»<sup>۲</sup> است. از نظر برخی از متفکرین با توجه به اینکه در دنیای امروز فرهنگ‌ها در حال نوعی ادغام در فرهنگ متکثر جهانی هستند، باید که در مفهوم میراث فرهنگی و معیارهای تعیین آن بازبینی شود (Arizpe, 32). در واقع از دو منظر می‌توان به تعریف میراث فرهنگی پرداخت: یکی دیدگاه جهانی که آثار را در بستر فرهنگ جهانی می‌نگرد و شاخصه‌هایی چون جامعیت، فوریت و آشناسازی فرهنگی دارد و دیگری دیدگاه محلی که از منظر مردمان بومی سخن می‌گوید و ارزش میراث فرهنگی را با توجه به

۱. چالش‌های مختلفی در نتیجه علم‌گرایی افراطی در حوزه حفاظت ایجاد شده است که غالباً گرد مساله نقش علم و تکنولوژی در حفاظت و حدود کاربرد آن می‌گردند. تقریباً از اواسط دهه ۱۹۷۰ به بعد رویکرد مثبت به نقش علم در حفاظت دچار دگرگونی شد و بسیاری از متفکرین حفاظتی به انتقاد از علم‌گرایی پرداختند. سمینارهای مختلفی نیز در این زمینه برگزار شده است. برای مشروح بحث پیرامون چالش علم و علم‌گرایی در حفاظت بنگرید به: Vinas, 65-91; جستارهایی تاریخی و فلسفی در حفاظت از میراث فرهنگی، ترجمه دکتر رسول وطن دوست، فصل آخر).

۲. globalization.

بسترهای فرهنگی خرد می‌سنجد. از جمله ویژگی‌های این دیدگاه بومی‌گرایی، تفاوت‌محوری و هویت-باوری است (ibid, 33-34). این نگاه بر تعیین ارزشمندی آثار بر اساس معیارهای فرهنگ‌های بومی تأکید داشته، از همین روی برخلاف دیدگاه جهانی که در پی ایجاد هویت مشترک جهانی بر اساس اشتراکات فرهنگی است بر تفاوت هویت‌ها و ملت‌ها پای می‌فشارد؛ اینکه هیچ فرهنگی برتر از دیگری نیست و نباید معیارهای یکی را بر دیگران تحمیل کرد.

روند تاریخی ظهور میراث فرهنگی نشان می‌دهد که در ربع آخر قرن بیستم از مفهوم میراث برای توصیف اشیای حفاظتی استفاده می‌شد. این مفهوم اما همچنانکه در ادامه خواهیم دید بسیار منعطف و کلی است. در فرهنگ انگلیسی کالینز در تعریف میراث چنین آمده است: «چیزی که از گذشته منتقل شده یا به طور سنتی به ارث رسیده است، یا همان شواهد گذشته» (Vinas, 37). در همین نخستین نگاه روشن است که گستره چیزهایی که از گذشته به امروز منتقل شده بسیار زیاد است و نیز اینکه همه آنچه به ارث رسیده الزاماً طبق سنت چنین نشده است. سنت چنان مفهوم گسترده‌ایست که تقریباً هر چیزی را می‌توان به نوعی سنتی دانست. از این روی نه از گذشته باقی ماندن و نه مطابق سنت بودن برای ارائه تعریفی محصل از اشیای حفاظتی بسنده نبود. برای حل این مشکل از عنوان «میراث فرهنگی»<sup>۱</sup> استفاده شد. این صفت «فرهنگی» باید که از گستردگی بی حد مفهوم «میراث» بکاهد. فرهنگ در اینجا هم به معنای باورها و هنجارهای عمومی (فرهنگ عام) به کار رفته است و هم به معنای خاص آن که اشاره به باورها و هنجارهای مردمان تحصیل کرده و طبقه بالا دارد (Ibid, 38).

اما این تعبیر برای حل مشکل ابهام در اصطلاحات به کار رفته برای توصیف اشیای حفاظتی بود. از منظر خاص‌گرایی، فرهنگی بودن شامل بسیاری از اشیا نمی‌شود. مثلاً یک دفترچه یادداشت متعالی نیست، اما می‌تواند موضوع حفاظت باشد. از سوی دیگر تعریف عام فرهنگ هم بیش از حد گسترده است، چرا که نمود ارزش‌ها و باورهای مردمان، تقریباً در هر چیزی و به طور خاص در تمام مصنوعات انسانی قابل مشاهده است. پس هیچ کدام از این معانی نمی‌توانند معنایی به میراث فرهنگی بدهند که جامع و مانع باشد. اما میراث بشری شامل امور غیر مادی نیز می‌شود، اموری چون زبان، ادبیات، اسطوره‌ها و ... این وجه غیر مادی میراث فرهنگی اکنون بیش از پیش در برنامه‌های یونسکو مورد توجه واقع شده است (Jokilehto, 2005, 5). لذا مفهوم میراث فرهنگی که همچنان در محافل مختلف به کار برده می‌شود

1. cultural heritage .

دارای ابهامات بسیاری است. برخی برای حل مشکل مفهوم «دارایی فرهنگی»<sup>۹</sup> را مطرح کردند (Vinas, 39-40 نیز بنگرید به: Jokilehto, 2005, 15ff). گرچه واژه «دارایی» طنین مادی بیشتری دارد اما باز هم صفت فرهنگی آن همان مشکلات قبلی را ایجاد می‌کند. افزون بر این خود واژه «دارایی» هم بیش از حد وجه کالایی و اقتصادی دارد.

در سند یونسکو در فوریه ۱۹۹۷م ویژگی‌های میراث فرهنگی چنین بر شمرده شده است:

۱. بیانگر و بازنمای شاهکاری از نبوغ خلاقانه بشر باشد.
۲. نمایانگر تبادلات ارزشی انسان‌ها باشد؛ ارزش‌هایی که در معماری، هنرهای یادمانی یا دورنمای شهری شکل یافته‌اند.
۳. سندی یگانه یا استثنایی برای تمدن یا سنت فرهنگی‌ای باشد که زنده است و یا از میان رفته.
۴. نمونه برجسته‌ای از گونه خاصی از بنا یا معماری باشد، و یا دورنمایی شهری که بیانگر مراحل مهم از تاریخ است.
۵. نمونه برجسته‌ای از سکنی‌گزینی سنتی انسان باشد و یا استفاده‌ای از زمین که به خاطر تغییراتی بازگشت‌ناپذیر تخریب شده است.
۶. مستقیم یا با واسطه همبسته باشد با رخ دادها یا سنت‌های زنده، با تصورات، یا باورها، با آثار هنری یا ادبی شاخص جهان (Cleere, 23) برای سیر تاریخی تعاریف میراث فرهنگی بنگرید به (Jokilehto, 2005).

از نظر کلیبر، کلیتی که در تعریف مفهوم میراث فرهنگی وجود دارد متناقض است (Cleer, 24) و نیز اینکه اساساً این مفهوم بیشتر همخوان با باورهای قرن بیستمی است، باورهایی که در پی ترویج فرهنگ جهانی‌اند (ibid). پارادوکسیکال بودن آن از آن روست که اساساً معنای فرهنگی<sup>۱۰</sup> بودن در خود تنوع و تکثر فرهنگی را در بر دارد و نمی‌توان از معیاری کلی برای فرهنگی بودن استفاده کرد (ibid, 29). از نگاه او تفکر اروپایی باورهای خود را بر مفهوم میراث فرهنگی نیز تحمیل کرده است و چنان که باید به تکثر فرهنگی احترام نگذاشته است. او مثالی را مطرح می‌کند: «بررسی ۶۳۰ محوطه و یادمان که به عنوان میراث فرهنگی جهانی لیست شده بودند، میراثی که بر اساس معیارهای بالا تعیین شده است، نشان می‌-

9. cultural property.

۱۰. واژه فرهنگ در زبان فارسی معادلی است برای culture انگلیسی و «ثقافت» عربی. Culture در اصل به معنای کشت و کار و پرورش جسمی بوده است. این معنا را هنوز در واژه‌هایی چون agri-culture می‌توان مشاهده کرد. اما این اصطلاح با کاربردهایی که جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان از آن داشته‌اند و معنایی‌ای که بر آن حمل کرده‌اند تضمیناتی نو یافته است (برای تعاریف مختلف فرهنگ بنگرید به: آشوری، ۳۵ به بعد).

دهد که ۵۵ درصد از آنها در کشورهای اروپایی اند» (ibid, 25). این در حالیست که سهم چین و هند تنها ۱۴، آمریکای لاتین ۱۲ درصد، جهان عرب ۱۱ درصد و آفریقا ۴ درصد بوده است. از نظر او دلیل این اروپامحوری این است که نویسندگان مرامنامه‌های یونسکو و سازمانهای مربوط به میراث فرهنگی معیارهای خود را بر اساس ذوق زیباشناختی اروپایی تعیین می‌کنند (ibid, 27). این در حالیست که در بسیاری از کشورهای دیگری که مورد توجه قرار نمی‌گیرند معیارهای فرهنگی متفاوتی حاکم است. بنابراین به نظر می‌رسد که مفهوم میراث فرهنگی در ذات خود و بنا بر خصلت فرهنگی اش امری متنوع و متکثر است و نمی‌توان به تعریفی کلی برای آن دست زد. افزون بر این تمام تعاریف ارائه شده برای میراث فرهنگی بیش از حد گسترده و منعطف‌اند و نمی‌توانند حدود قابل قبولی برای این مفهوم فراهم آورند. اگر این میراث چیزی است که به خاطر فرهنگی بودنش ارزشمند دانسته می‌شود و اگر نه یک فرهنگ کلی، بلکه فرهنگ‌های متنوع و متکثری در جهان هست که هر کدام ارزش‌ها و هنجارهای خاص خود را دارند، در این صورت ذاتا مفهوم میراث فرهنگی نمی‌تواند معنای محصل و از پیش مشخصی داشته باشد و توجه و تاکید بر همین ویژگی تکثر در مفهوم میراث فرهنگی، نقطه شروع دیدگاه طرفداران رویکرد فرهنگی در حوزه حفاظت است.

### ۳. ویژگی آثار حفاظتی از نگاه فرهنگی

طرفداران رویکرد فرهنگی هر کدام به شیوه خود به معنا و ارزش‌های آثار و این که چگونه این معناها باید تعریف شوند پرداخته‌اند. نخست مروری بر مهمترین آرای این متفکرین خواهیم داشت و سپس به تحلیل مضمون کلام ایشان می‌پردازیم.

الیزابت پای که همواره بر بستر فرهنگی تاکید داشته و تعیین ارزش و معنای آثار را با ارجاع به این بستر ممکن می‌داند در این باب چنین می‌گوید:

«معنا یا اهمیت<sup>۱۱</sup> یک شیء وابسته به طیفی از ارزش‌ها و خصیصه‌هایی است که در طول زمان به آن نسبت داده می‌شود. بنابراین ارزش امری متغیر است. در حفاظت زمانی که از اهمیت یک شیء سخن می‌گوییم معیار تعیین آن زمان حال است و نه گذشته و آینده. اهمیت هر شیئی می‌تواند با توجه مردمی که بدان تعلق دارد متفاوت باشد. در واقع این مردم‌اند که با نسبت دادن ارزش‌های خاصی به شیء آن را مهم می‌سازند و اهمیت خاص و برجسته آن را تعیین می‌کنند» (Pye, 2001, 60).

1. significance.

پای از دو وجه مادی و غیر مادی آثار تاریخی سخن می‌گوید که وجه غیر مادی همان معنا و ارزش فرهنگی آثار است. اما تعیین و تشخیص اهمیت این وجوه و کاربرد آنها در فرایند حفاظت کاری دشوار است که «تنها از منظر کسانی که با این اشیا ارتباط فرهنگی مستقیمی دارند قابل فهم است» (Ibid, 28). حتی ارزش هنری آثار نیز وابسته به بستر فرهنگی آنهاست: «گروهی ممکن است یک شی را دارای ارزش هنری بدانند اما گروهی دیگر در بستری متفاوت برای آن هیچ ارزش هنری ای قایل نباشند» (ibid, 61). این تاکید بر اهمیت بسترهای فرهنگی در تعیین ارزشمندی آثار و نیز تعریف محتوای این ارزش‌ها بنیاد مشترک نظریات فرهنگی است. همین نکته را رنفریو اینگونه بیان می‌کند:

«ارزش خصیصه‌ایست که بر اساس بستر اجتماعی به شی نسبت داده می‌شود... این ارزش هرگز خصیصه‌ای ذاتی و درونی شی نیست چنانکه ویژگی‌های فیزیکی‌ای چون سختی یا فرسایش چنین‌اند... ارزش نمی‌تواند بیرون از بستر اجتماعی سنجیده شود» (Renfrew, 158).

میرام کلویر که نقطه تاکیدش مخصوصاً بر جایگاه و اهمیت فرهنگ‌های بومی است و سال‌ها در کانادا و آمریکای شمالی در این باره و رابطه آن با حفاظت و موزه پژوهش کرده است نیز رویکردی مشابه دارد. او نیز معتقد است که «حفاظت از محتوا و اهمیت فرهنگی آثار هدف حفاظت است. اساساً به خاطر همین محتوای فرهنگی است که در حفظ ماده می‌کوشیم» (Clavir, 2009, 139). یکی از مشکلات این است که حفاظت خود را در گیر با ماده آثار کرده است، حال آنکه محتوای فرهنگی، یک برساخت اجتماعی است (ibid). بر اساس اصول مطرح شده، شیوه آموزش امروزی حفاظت‌گران، حفاظت‌گر باید که از هرگونه تفسیر ذهنی و سوژکتیو دوری گزیند، اما محتوای فرهنگی، خود تفسیر اجتماع است از آنچه ارزشمند می‌داند. بنابراین این سوال اساسی مطرح می‌شود که یک حفاظت‌گر چگونه باید بداند که کدام ویژگی کیفی اثر از لحاظ فرهنگی مهم است؟ و گرچه معمولاً قدمت، زایش و اصالت را با رویکردی فیزیکی بررسی می‌کنند اما حتی اگر شواهد بسیار بر این امور وجود داشته باشد باز از کجا باید بداند که این وجوه فیزیکی معنا دارند (ibid).

طرفداران رویکرد فرهنگی، منتقد ماده‌محوری رویکردهای علمی<sup>۱۲</sup> در تعریف مبانی و معیارهای حفاظت‌اند و معتقداند که آنچه هم هدف حفاظت است و هم تعیین‌کننده ویژگی خاص آثار حفاظتی همان معنا و محتوای فرهنگی آثار است؛ و چگونه می‌توان امری فرهنگی را بر اساس معیارهایی علمی و کلی تعریف کرد؟ لذا آثار حفاظتی گرچه ارزشمندند اما این ارزشمندی هرگز امری از پیش مشخص

12. scientific approach.

نیست. هرگز نمی‌توان از پیش مفهوم متعین و محصلی برای اثر هنری یا مذهبی تعیین کرد و برای تمامی جوامع آن را به کار برد. این همان نکته‌ایست که در نقد مفهوم میراث فرهنگی نیز مشاهده کردیم. این‌که جهان اروپایی معیارهای خاص فرهنگ خود را به تمامی فرهنگ‌ها تعمیم می‌دهد.

از نظر ریچارد هندلر<sup>۱۳</sup> باید میان دوگونه از واقعیات تمایز گذاشت: یکی واقعیات معمول<sup>۱۴</sup> و دیگری واقعیات معنادار<sup>۱۵</sup>. در واقع از نگاه او زمانی که ما امضای فلان نقاش را پای اثر می‌بینیم و با بررسی‌های مختلف نیز از اصالت آن اطمینان کسب می‌کنیم (و اینها واقعیات معمول‌اند) بازهم این‌همه برای درک معنای اثر در بستر فرهنگی امروز کافی نیست. واقعیات معناداری که بستر فرهنگی به اثر نسبت می‌دهد است که محتوای فرهنگی آن را مشخص می‌سازد. این امریست که از خلال تفسیر و بازتفسیرهای متمادی در جامعه شکل می‌گیرد.

«آنچه در اینجا مساله است امکان «واقعیات»<sup>۱۶</sup> یا شناخت واقعی نیست. من شک ندارم که می‌توان شخصی را که یک شی خاص را ایجاد کرده بازشناخت، همچنانکه زمان خلق آن را نیز می‌توان شناخت؛ بلی واقعیاتی هست که گاه می‌توان درباب یک شی دانست. نکته مورد نظر من این است که چنین واقعیاتی بدون یک چارچوب تفسیری مرجع هیچ معنایی ندارند. لذا تا آنجا که این واقعیات ما را برای نسبت دادن ارزش خاصی به شی هدایت می‌کنند، چنین ارزشی تنها مبتنی بر چیزی ذاتی شی نیست، بلکه مبتنی بر تئوری ارزش گسترده‌تری است که شی در آن قرار دارد... واقعیات تاریخی شیء، درونی شیء نیست، بلکه بخشی از روایت معناداریست که ما در تعامل با شیء برمی‌سازیم» (Handler, 24; Clavir, 2009, 139). او در نهایت نتیجه می‌گیرد که «زندگی شیء امری اجتماعی است و نه عینی» (Handler, 27, 140). (ibid, 140).

سیمون کین نیز که در پی بسط مدلی فرهنگی است در مقاله «چرا حفاظت می‌کنیم؟ بسط فهمی از حفاظت به مثابه یک برساخت فرهنگی» این مهم را چنین بیان می‌کند:

«اینکه چگونه ارزش‌ها نسبت داده می‌شوند بستگی به جایگاهی دارد که فرد در آن حکمش<sup>۱۷</sup> را صادر می‌کند و اینکه چه «هنجارها»<sup>۱۸</sup> بی بر برساخت اجتماعی او حاکم است... از سوی دیگر ارزش اثر وابسته

13. Richard Handler.

14. facts.

15. meaningful facts.

16. facts.

17. Judgment.

18. Norms.

است به بستری که در آن مورد مشاهده و تفسیر قرار می‌گیرد... همین بستر است که با تعیین ارزشمندی آثار آنها را به قلمرو حفاظت منتقل می‌کند» (Cane, 166-167). لذا ارزش‌های حفاظتی اموری‌اند از پیش نامعلوم که با توجه به اینکه یک اثر در کدام بستر اجتماعی مورد بررسی و ملاحظه قرار گیرد متفاوت خواهد بود. طبیعی است که یکی از عناصر این بستر فرهنگی و اجتماعی، تغییرات زمانی است و یک اثر در بستری یکسان در طول زمان می‌تواند ارزش‌های متفاوتی داشته باشد. اما اگر چنانکه گفتیم یک اثر حفاظتی برای آنکه از دیگر آثار متمایز گردد باید دارای ارزش‌های خاصی باشد و این ارزش است که معیاری برای کار حفاظت خواهد بود، پس اکنون این سوال پیش می‌آید که آیا با تغییر ارزش‌ها ماهیت آثار حفاظتی دگرگون نمی‌شود؟ و آیا با این دگرگونی حفاظت خود نیز معنایی متفاوت نخواهد داشت؟

بیباید بار دیگر مساله را بررسی کنیم: تعریف حفاظت به فرایند نگهداری از میراث فرهنگی (که خود شامل آثار بسیاری است) منوط است به فهم معنای میراث فرهنگی. میراث فرهنگی برای آنکه معنای محصل و روشنی داشته باشد و شامل هر چیزی که برای آدمی کاربردی دارد نشود، باید که حدود خود را تعیین کند. در اینجا مساله ویژگی آثار حفاظتی مطرح می‌شود. بنابراین فهم معنای حفاظت منوط به فهم ویژگی خاص آثار حفاظتی است، یعنی آن ویژگی یا ویژگی‌هایی که یک اثر را حفاظتی می‌کند. حال رویکرد فرهنگی به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد: آثار حفاظتی دارای ارزش‌ها و معناهایی‌اند اما این ارزش‌ها تنها در بستر فرهنگی‌ای که آثار در آن قرار دارند قابل تعیین و تشخیص است. پس با توجه به تغییر بسترها معنا و ارزش آثار نیز دگرگون می‌شود (Clavir, 2009, Pye, 2009 & 2001; Cane, 2009; Avrami, 2009). اگر این امر صحیح باشد پس معنای حفاظت نیز در بسترهای فرهنگی مختلف متفاوت خواهد بود.

اکنون می‌توانیم پاسخ طرفداران رویکرد فرهنگی به پرسش اینکه موضوع حفاظت چیست و یا آثار حفاظتی چیستند و چه معنا و ارزشی دارند را اینچنین خلاصه کنیم:

۱. موضوع حفاظت، میراث فرهنگی است.
۲. میراث فرهنگی بنا بر نام و تعریف خود مقوله‌ای فرهنگی است.
۳. هیچ فرهنگ کلی یا جهانی‌ای وجود ندارد، بلکه جهان پر است از تنوع فرهنگ‌های قومی و ملی.
۴. میراث فرهنگی شامل اشیا، مکان‌ها و به طور کلی آن اموری است که از حیث فرهنگی مهم و ارزشمنداند.
۵. هر فرهنگی دارای چارچوب ارزشی و معنایی خاص خویش است.



۶. ارزش و معنای آثار حفاظتی در بستر فرهنگی خاص خود قابل تعیین و تشخیص است.
۷. بنابراین هیچ معنا یا ارزش از پیش مشخصی برای آثار وجود ندارد و با توجه به تغییر بستر فرهنگی این معناها و ارزش‌ها نیز دگرگون خواهد شد.

#### ۴. نقد مدل موزه‌ای

برخی از طرفداران رویکرد فرهنگی بر این باوراند که مدل و الگوی غالب برای تعریف حفاظت و مبانی آن یک «مدل موزه‌ای» بوده است. ایشان معتقدند که چون حفاظت مدرن هم زمان با شکل‌گیری موزه‌ها رشد کرده و بسط یافته است مبانی رویکرد موزه‌ای به میراث فرهنگی و نحوه مواجهه با و حفاظت از آنها نیز بر اساس همین رویکرد شکل گرفته است:

«حفاظت از اشیای فرهنگی - تاریخی ایده‌ایست کاملاً مدرن که درون برساخت فرهنگی موزه بسط یافته است. حفاظت و اقبال روز افزون به آن به طور خاص در نیمه دوم قرن بیستم مورد توجه قرار گرفته است» (Cane, 167).

از این‌روی کسانی چون سیمون کین معتقداند که برای عبور از بن‌بست‌های فرهنگی حوزه حفاظت باید که مدلی خارج از چارچوب موزه ارائه شود و مفهوم حفاظت نیز در همان مدل غیر موزه‌ای تعریف و تبیین گردد (نیز بنگرید به فیلیپو، ۲۹۹). اما پیش از آنکه به تعریف و یا نفس امکان تعریف حفاظت از نگاه فرهنگ‌گرایان پردازیم بایسته است که بدانیم مدل موزه‌ای چیست و بر چه مبانی تئوریکی استوار است. موزه یکی از دستاوردهای جهان مدرن است. در واقع تا پیش از مدرنیته و بروز خودآگاهی بشر نگاه به تاریخ و میراث فرهنگی متفاوت بوده است. پیشتر آثار هنری و تاریخی، روال معمول زندگی خود را در طول زمان طی می‌کرده‌اند و تغییرات نیز به طور معمول پذیرفته می‌شد. البته در گذشته نیز مرمت آثار هنری و تاریخی صورت می‌گرفته است اما این امر نیز بنا بر ضرورت و هر گاه که صاحبان آثار احساس می‌کردند که اثر در حال تخریب است صورت می‌گرفت. اما هیچ مکان متمایزی برای گردآوری آثار چه برای حفظ آنها در وضعیت موجود و چه برای نمایش آنها بدین شکل وجود نداشته است. در قرن هجدهم میلادی و با تحولات ناشی از روشنگری نگاه به تاریخ نیز دگرگون شد. متفکران روشنگری معتقد بودند که تاریخ بشر رو به پیش رفت دارد و آنچه از گذشتگان باقی مانده نیز آثار ارزشمندی‌اند که همچون میراث برای ما باقی مانده‌اند. اما در اواخر قرن نوزدهم و به طور خاص در اوایل قرن بیستم بود که موزه‌ها سر برآوردند (برای تاریخ مفصل موزه بنگرید به: Germain Bazin, 1967).

اکنون گویی تداوم حیات آثار متوقف شده و زمان حال همان نقطه‌ی ایست زندگی آنهاست. لذا این آثار که به عنوان میراث فرهنگی بازشناخته و تعریف می‌شدند باید که در مکانهای خاصی و برای حفظ و نمایش گرد می‌آمدند و حیات آنها به زبان فیلیپو «منجمد» می‌گشت (فیلیپو، ۳۰۵). پر واضح است که نخستین نتیجه چنین کاری جدا کردن آثار از بستر فرهنگی آنهاست. آثار باید که از زندگی معمول خود و از جامعه‌ای که بدان تعلق دارند جدا می‌شدند تا در کنار دیگر آثار از فرهنگ‌های مختلف گرد هم می‌آمدند:

«ایده گردآوری هر چیزی، ایده ایجاد گونه‌ای آرشیو عمومی، میل به محصور کردن همه زمانها در یک مکان، همه دوره‌ها، همه فرم‌ها، همه ذائقه‌ها، ایده ایجاد مکانی از تمامی زمانها که خود خارج از زمان است و دور از دسترس ویرانگری آن، پروژه سازمان دادن درون آن به شکل تجمعی پایدار، ابدی و نامتناهی از زمان در یک مکان ثابت و نامتغیر، تمام این ایده متعلق به مدرنیته ماست» (Bennett, 1).

میشل فوکو<sup>۱</sup> که به تبارشناسی عقلانیت مدرن پرداخته است در این عبارات به روشنی ویژگی‌های موزه را در نسبت با تفکر مدرن بیان کرده است. نفس ایده آرشیو به مثابه مکانی ثابت برای گردآوری همه آنچه ارزشمند تلقی می‌شود و نیز ایده موزه که در پی آن مطرح می‌شود ناشی از تفکر مدرن است. موزه از این حیث مکانی است که زمان در آن متوقف می‌شود و از این روی ویرانگری که خصلت زمان است نیز قرار است که متوقف گردد. اما سازمان‌دهی و طبقه‌بندی به شیوه‌ای خاص، شیوه‌ای که الزاماً ربطی به ماهیت خود اشیای موزه ندارند نیز از دیگر ویژگی‌های موزه است:

«ویژگی متمایزکننده موزه‌های مدرن دو اصل «ویژه‌سازی و طبقه‌بندی»<sup>۲</sup> است. یعنی گسترش طیفی از موزه‌های خاص‌گرا (از زمین‌شناسی، تاریخ طبیعی، هنر و...) که درون هر کدام از آنها اشیا چنان طبقه‌بندی شده‌اند که دیدگاهی علمی و معقول از جهان را نمایان کنند (ibid, 2)».

اما یکی از ویژگی‌های مهم موزه که در حقیقت هدف آن نیز هست «نمایشی بودن» آن است. موزه‌ها در پی گردآوری و نمایش آثارند. برخی از متفکران پست مدرن از جمله گی دو بور<sup>۳</sup> و جورجو آگامبن<sup>۴</sup> این خصلت نمایشی را ویژگی جامعه سرمایه‌داری می‌دانند. از نظر ایشان سرمایه‌داری نمایش<sup>۵</sup> همه چیز را را به نمایش فروکاسته است و بهترین نمود این امر نیز در موزه‌هاست. سرمایه‌داری در پی آن است تا همه

1. Michel Foucault.

2. specialisation & classification.

3. Guy Debord.

4. Giorgio Agamben.

5. spectacle capitalism.

چیز را به کالا تبدیل کند. کالا در دوره نخست ظهور خود با استفاده و کاربردش<sup>۱</sup> تعریف می‌شد اما در دوره اخیر یعنی از نیمه دوم قرن بیستم به بعد وجه نمایشی آن بر کاربردش غالب شد. لذا اکنون در کنار ارزش مصرف و ارزش مبادله باید از «ارزش نمایش»<sup>۲</sup> نیز سخن گفت. مکانیسم سرمایه‌داری جداسازی<sup>۳</sup> است؛ یعنی برکندن چیزها از استفاده و حیات معمول آنها و تبدیل آنها به کالایی نمایشی. همین خصلت کاملاً در کارکرد موزه نمایان است. از همین روست که بسیاری از متفکران پست مدرن منتقد وجود موزه‌اند. آنها بر این باوراند که موزه، هنر و تاریخ را از زندگی مردم جدا کرده و آنها را در قاب نمایش زندانی می‌کند. این فرایند جداسازی و نمایشی

«مکانیسمی است که در آن «هر چیزی در جدا شدن از خویش نمایش داده می‌شود» (Agamben, 82, نیز در دوبور، تز ۲۵: «جدایی سرآغاز و سرانجام نمایش است»).

لذا نمایش و مصرف روی دیگر همان ناممکنی استفاده‌اند. و هر آن چه را که نتوان مورد استفاده قرار داد یا باید مصرف کرد و یا نمایش داد. بنیامین<sup>۴</sup> برای این وجه نمایشی اصطلاح «ارزش نمایش» را پیش نهاده است. «ارزش نمایش» نه می‌تواند به ارزش مصرف تقلیل داده شود و نه به ارزش مبادله. چراکه هم از حوزه استفاده خارج شده و هم نمایانگر ارزش کار نیست (ibid, 90)»<sup>۵</sup>.

باید در نظر داشت که منظور در اینجا این نیست که نمایش دادن آثار به هر معنا نادرست است، بلکه اگر نگاه ما به جهان و مخصوصاً به آثار هنری نمایش محور باشد، یعنی به جای آنکه با آثار تاریخی - هنری در نوعی تعامل زنده قرار بگیریم آنها را محدود به فضایی خاص برای نمایش سازیم، ارزش آنها را بسیار تقلیل داده‌ایم و نیز خود را از تجربه‌هایی سازنده و انگیزنده در زندگی محروم ساخته‌ایم. هنر از جنس زندگی است و باید که در زندگی بماند؛ نیز چنین است در باب کلیت آثار حفاظتی. آثار فرهنگی بخشی از پیکره حیات فرهنگی ما هستند و جداسازی آنها موجب فقر زندگی انسانی خواهد شد. از این روی الگوی موزه محور نمی‌تواند الگویی مناسب برای عرصه حفاظت باشد.

بنابراین مبانی فکری موزه را می‌توان چنین بر شمرد:

1. use.

2. exhibition value.

3. Separation.

4. Walter Benjamin.

۵. متفکرین مختلف از منظرهای متفاوتی به نقد موزه و پیش‌فرضهای تئوریک آن پرداخته‌اند. برای نمونه در زبان فارسی بنگرید به: نادر شایگان فر و زینب صابر؛ «بررسی انتقادی نهاد موزه؛ یا ابتدای بر اندیشه‌های پدیدارشناسانه موريس مرلوپونتی»، حکمت و فلسفه، سال یازدهم، ش ۳، ۱۳۹۴؛ و نیز: نادر شایگان فر، «جایگاه موزه در تاملات زیبایی‌شناسانه جان دیویی»، زیباشناخت، ش ۲۱.

۱. باور به معنایی محصل و ثابت از میراث فرهنگی
۲. تعیین ارزش‌های محصل و ثابت برای آثار فرهنگی
۳. باور به امکان حصول یک فرهنگ جهانی مشترک
۴. ارجح دانستن ارزش نمایش بر استفاده معمول
۵. توقف در سیر زندگی آثار
۶. باور به زمانی تقویمی و خطی که برای آثار موزه در «اکنون» به پایان رسیده است.  
اما ببینیم که این مبانی فکری چگونه در تقابل با رویکرد فرهنگی قرار دارند:
۱. فرهنگ‌گرایی مفهوم میراث فرهنگی را به چالش می‌کشد، در این رویکرد نمی‌توان تعریفی کلی از میراث فرهنگی ارائه داد؛ اما موزه برای انتخاب و گردآوری ناگزیر به فرض گرفتن معنایی ثابت برای میراث فرهنگی است.
۲. فرهنگ‌گرایی بر تفاوت‌ها تاکید دارد، اما تاکید موزه بر همسان‌سازی فرهنگی است.
۳. فرهنگ‌گرایان معتقداند که آثار باید به زندگی مردم بازگردانده شوند، اما موزه بر اساس جداسازی و توقف در زندگی آثار شکل گرفته است.
۴. فهم الگوی موزه‌ای از زمان نهفته در آثار، یک فهم کرونولوژیک<sup>۱</sup> و خطی-تقویمی است بر این اساس تاریخی بودن یعنی سندیت. در حالی که برای فرهنگ‌گرایان، تاریخی بودن یک اثر به طور عمیقی با زیست‌جهان و فرهنگ مردم گره خورده است.

### ۵. حفاظت به مثابه برساختی فرهنگی

بر اساس آنچه گفته شد که برای دستیابی به تعریفی از حفاظت بایست که چیستی موضوع آن یعنی چیستی آثار حفاظتی را بررسی کنیم؛ پس اکنون که از منظر فرهنگی این آثار هرگز از پیش قابل تعیین و تعریف نیستند ما چگونه می‌توانیم حفاظت را تعریف کنیم؟ و چه معیارهایی می‌توان برشمرد که بر آن مبنا بتوان حفاظت را تعریف کرد؟ شیوع رویکرد فرهنگی در حفاظت و مسائلی که به طور انتقادی مطرح کرده ضرورت بازاندیشی مبانی حفاظت را بر همگان آشکار ساخته است. همین ضرورت را دیوید لی با بیانی آمیخته به حس اضطرار چنین بیان می‌کند:

<sup>1</sup> . chronologic.

«اخیراً آن تصورات ساده و اصولی که بسیاری از ما (متخصصان حفاظت) بر آنها تکیه می‌کردیم - برای مثال برگشت پذیری، اصالت، تمامیت، ماهیت حقیقی و ... - در حال نابود شدنند و روز به روز نیازمند تعریف دوباره» (Leigh, 2).

متأسفانه گرچه طرفداران رویکرد فرهنگی همواره بر ضرورت بازاندیشی تعریف حفاظت و مبانی آن تاکید کرده‌اند اما آنچنان که خود نیز معترفند (Cane, 174; Eastop, 150; Avrami, 180) هنوز در این کار به توفیق چندانی دست نیافته‌اند. برخی از ایشان تنها به طرح مدل‌ها و الگوهای جزئی برای بررسی بخشی از مسائل حفاظت بسنده کرده‌اند. اما با این همه می‌توان خطوط کلی تعریف ایشان از حفاظت را به طور نسبی ترسیم کرد. سیمون کین حفاظت را به عنوان برساختی اجتماعی<sup>۱</sup> تعریف می‌کند. از نظر او حفاظت نیز همچون خود موزه و دیگر نهادها یک برساخت فرهنگی و اجتماعی است که بر اساس مبانی ساختار اجتماعی خود، معیارهایش را تعریف می‌کند. روشن است که الگوی کین اقتباس شده از حوزه علوم اجتماعی است و این از آن روست که کلیت رویکرد فرهنگی تحت تاثیر علوم اجتماعی قرار داشته است:

«ما می‌توانیم این ایده برساخت را برای بسط مدلی که می‌تواند جایگاه و کارکرد حفاظت را مشخص سازد به کار گیریم. هدف ما ایجاد بنیاد فلسفی جامع‌تر و گسترده‌تری برای شکل دادن به فهمی عمیق‌تر و پیچیده‌تر از کار و ارزش حفاظت است» (Cane, 165).

«برساخت اجتماعی» اصطلاحی است برای توصیف این که چگونه یک جامعه تصورات، باورها و ارزش‌هایش را درون یک سیستم سازمان دهی می‌کند (ibid). اشیای تاریخی و هنری درون یک برساخت فرهنگی حیات دارند، برساختی که در آن ارزش فرهنگی و مالی خود را باز می‌یابند. درون همین برساخت است که ارزش‌های آثار حفاظتی نیز به تبع ارزش‌های غالب فرهنگی مشخص می‌شود. کین در ادامه مدلی را ترسیم می‌کند تا نشان دهد که چگونه آثار، ارزشمندی خود را نخست از زندگی روزمره و از فرهنگ جاری جامعه دریافت کرده، سپس به حوزه حفاظت وارد می‌شوند (ibid, 172). البته خود او نیز بر این نکته واقف است که الگوی او بسیار ساده است و پاسخگوی مسائل اساسی حفاظت نیست. از نگاه کین موزه و حفاظت هر دو برساخت‌هایی اجتماعی‌اند. در یک سو زندگی هر روزه و معمول آثار قرار دارد و در سوی دیگر حفاظت. کین بر این باور است که حفاظت خود در تعیین و افزایش ارزش‌های آثار کارکردی فعال دارد. از این روی در پی آن است تا نشان دهد که چگونه اثر از زندگی معمول به برساخت هنری-

1. social construct.

فرهنگی و یا موزه منتقل می‌شود و در این میان نقش حفاظت چیست. به بیانی ساده آثار با بازشناسی از زندگی معمول به برساخت فرهنگی - هنری منتقل و در آنجا ارزشیابی شده و مورد حفاظت قرار می‌گیرند تا به موزه منتقل شوند. اما این تبیین نه تنها ساده‌انگارانه است که اساساً نابسند است. معضل اساسی در اینجا نفس بازشناسی آثار است. آثار بدون ارزشیابی چگونه به برساختی بالاتر منتقل می‌شوند؟ همچنین باور به این که چون حفاظت‌گران به تحکیم ارزش آثار می‌پردازند پس اکنون در تعیین ارزشمندی آثار فعالند کافی نیست. درحقیقت ناتوانی در تحلیل مفهوم «برساخت اجتماعی - فرهنگی» و ناتوانی در انتقال این مفهوم به حوزه حفاظت در مدل کین هویدا است.

اما هم در الگوی کین و هم در اندیشه دیگر طرفداران رویکرد فرهنگی، خصایصی برای تعریف حفاظت قابل بازیابی است:

۱. حفاظت یک برساخت یا فرایند اجتماعی - فرهنگی است.
۲. حفاظت هیچ معنای محصل و ثابتی ندارد بلکه بر اساس معیارهای ساختار فرهنگی و اجتماعی تعریف می‌شود.
۳. حفاظت فرایندی منفعل نیست، بلکه خودزاینده و افزاینده ارزش‌های آثار حفاظتی است.
۴. معیارها و مبانی حفاظت را باید فرهنگ غالب مشخص سازد.
۵. حفاظت باید شامل مردم بومی که صاحب حقیقی آثارند نیز بشود. بدین معنا که ایشان مستقیماً در جریان فرایند حفاظت قرار گیرند.
۶. حفاظتگر یک کنشگر فرهنگی است و نه یک تکنسین و یا دانشمند صرف.
۷. محوریت رویکردهای حفاظتی باید از ماده محوری و علم‌گرایی به سمت ارزش محوری و فرهنگ‌گرایی تغییر یابد ( Pye,2009 & 2001; Clavir,2009 & 2013; Cane,2009; Eastop,2009; Johnson,2001; Avrami,2009).

## ۶. برخی از کاستی‌ها

ما در طول تحلیل مباحث گذشته به برخی از کاستی‌های رویکرد فرهنگی اشاره کردیم. اکنون این کاستی‌ها را به طور کاملتری بررسی می‌کنیم.

۱. تاکید بیش از حد بر بستر فرهنگی آثار، راه را بر نوعی نسبی‌گرایی حاد و افراطی باز می‌گذارد. اگر بپذیریم که آثار حفاظتی ارزش خود را در بستر فرهنگی باز می‌یابند باید بپذیریم که هیچ حد تعینی برای

ارزشمندی آثار وجود ندارد. گستره وسیعی از آثار وجود دارد که از حیث فرهنگی ارزشمندند و این ارزش-ها نیز رو به بی‌نهایت تفسیر فرهنگی بازند و لذا ما باید قائل به نوعی نسبیّت حاد در نسبت با ارزشمندی آثار باشیم. این نسبیّت تصمیم‌گیری حفاظتی را بسیار دشوار و بسا غیر ممکن می‌سازد.

۲. **ابهام در مفهوم بستر فرهنگی:** به راستی اگر خود مفهوم فرهنگ به دشواری می‌تواند تعریف شود چگونه می‌توان تعریفی برای بستر فرهنگی یافت؟ در خود یک جامعه بسیار گروه‌های خردی وجود دارد که هر کدام فرهنگ خاص خود را دارند، در این صورت مرز یک بستر فرهنگی از بستری که با آن تاحدی همپوشانی دارد کجاست؟ این عدم تعیین مرزهای بستر فرهنگی عملاً منجر به چالش و درگیری فرهنگی می‌شود؛ مخصوصاً در جوامع امروزی که بسیاری التقاطی‌اند.

۳. **تغییر سریع فرهنگ‌ها:** در جهان امروز فرهنگ‌ها تحت تاثیر یکدیگر به سرعت در حال دگرگونی-اند. اگر ما معیار تعیین ارزشمندی آثار را بستر فرهنگی بگذاریم گویی به قول لی هر روز باید معیارهایمان را تغییر داده، از نو تعریف کنیم و این ناممکن است.

۴. یکی از مواردی که رویکرد فرهنگی با نوعی عمل واکنشی به آن بی‌توجه است جایگاه علم در حفاظت است. طرفداران این رویکرد چنان از علم‌گرایی بیزارند که به نقش مهم علم در بسط گفتمان حفاظت بی‌توجه‌اند. ایشان روشن نمی‌سازند که کارهای علمی و تکنیکی را که بخشی جدایی‌ناپذیر از فرایند حفاظت است باید کجای پیکره حفاظت قرار گیرد.

۵. **ناتوانی در ارائه رویکردی جامع:** همچنان که سیمون کین، کلویر، آورامی و دیگران خود اقرار کرده‌اند، تا امروز طرفداران رویکرد فرهنگی نتوانسته‌اند مدل یا تئوری جامعی برای باز-پیکربندی گفتمان حفاظت ارائه کنند. از نظر ما این ناتوانی در ذات این رویکرد نهفته است. چون مبانی فرهنگی ایشان منجر به نوعی نسبی‌گرایی حاد می‌شود نمی‌توان به جامعیت دست یافت. چون هر سیستمی ناچار اصولی کلی را تعریف می‌کند که با تکثر گرایی فرهنگی همخوانی ندارد.

۶. **نامشخص بودن جایگاه حفاظت‌گر:** گرچه در این رویکرد حفاظت را برساخت یا فرایندی فرهنگی-اجتماعی تعریف می‌کنند، اما در پاسخ به این که جایگاه حفاظت‌گر کجاست پاسخ روشنی ارائه نمی‌کنند. اگر بگوییم جایگاه و نقش حفاظت‌گر نیز وابسته به معیارهای فرهنگی است در این صورت چگونه می‌توان در روابط پیچیده برساخت‌های فرهنگی نقشی فعال-چیزی که خود ایشان در پی آنند- برای حفاظت گر تعیین کرد؟

۷. در این رویکرد توجه نمی شود که در برخی از کشورهای توسعه نیافته اساساً درک روشنی از اهمیت میراث فرهنگی وجود ندارد. اینان هرگاه بنا بر ضرورت اقتصادی احساس کنند که فلان محل تاریخی یک مانع است ممکن است آن را تخریب کنند. در این صورت آیا هیچ معیاری وجود دارد که بگوییم چنین کاری اشتباه است؟ بنا بر گفته طرفداران این رویکرد باید بگوییم بستر فرهنگی مشخص می کند که چه کاری در نسبت با آثار درست است و چه کاری غلط.

۸. ارجاع چالش های بی شمار حوزه حفاظت چه در رابطه با علم و چه در رابطه با قومیت ها و معنای میراث فرهنگی و نقش موزه ها و ... به مفهوم کلی بستر فرهنگی و تکیه بر نسبیّت و تکثرگرایی به نظر می رسد که راه به جایی نمی برد. گفتمان حفاظت نیارمند رویکردی سیستماتیک است تا بتواند معیارهایش را با یکدیگر سازگار کرده، راه را بر گفتگوهایی سازنده باز کند. گفتگویی هایی که می تواند منجر به ایده هایی نو در باب مواجهه با آثار حفاظتی گردد و نه اینکه سوالات را بی پاسخ رها کرده و هر فرهنگی را به خودش حواله دهیم.

#### ۷. مقایسه سه رویکرد

رویکردهای زیباشناختی و فرهنگ گرایی را با توجه به محوریتی که به وجه معنوی و ارزشمندی آثار می دهند می توان به طور کلی در یک گروه قرار داد. لیکن علم گرایی که حفاظت را از سنخ فن و تکنیک دانسته و معیارهای رفتار حفاظتی را بر اساس الگوهای علمی تبیین می کند در سوی دیگر این دسته بندی قرار می گیرد. به بیانی دقیقتر نقطه ورود رویکردهای زیباشناختی و فرهنگی منظری سوپژکتیو است. یعنی با توجه به این که تشخیص و تجربه ارزش های هنری، تاریخی، مذهبی و ... تنها از منظر سوژه شناسا ممکن است و نیز با توجه به این که از نگاه ایشان هرگونه رفتار و معیار حفاظتی در عمل مسبوق به این ارزشهاست، پس ذات حفاظت، امری سوپژکتیو است و عمل و کار فنی حفاظت باید کاملاً در راستای این وجه سوپژکتیو باشد. البته میان برندی و فرهنگ گرایان نیز تفاوت های بنیادینی هست. یکی این که برندی مفهوم هنر و اثر هنری را امری ثابت تلقی می کند؛ برخلاف فرهنگ گرایان که حتی تعریف هنر را نیز منوط به بستر فرهنگی می دانند. این ثبات انگاری همان است که باراسی آن را «روای کلیت» نامیده و آن را ناهمخوان با هنر معاصر می داند (Barassi, 3). دیگر آنکه برندی تنوریش را متمرکز و معطوف به ارزش هنری آثار می سازد، اما فرهنگ گرایان اولویت بندی ارزش ها را نیز به حوزه فرهنگ ارجاع می دهند و معتقدند که آثار دارای ارزش های گوناگونی چون مذهبی، قومی، مالی، تاریخی و ... هستند که با توجه به بستر فرهنگی ای



که بدان تعلق دارند برخی از این ارزش‌ها دارای اولویت‌اند (برای فهرستی نسبتاً جامع از ارزش‌های مختلف آثار حفاظتی بنگرید به: Applebaum, 89 ff) و در نهایت اینکه برندی بنا بر همان ثبات‌انگاری، تعریفی کلی و نیز معیارهایی کلی چون «حداقل مداخله، ممنوعیت بازسازی» و ... را وضع می‌کند؛ اما نتیجه نسبی‌گرایی فرهنگ‌گرایان عدم امکان ارائه تعریفی کلی برای حفاظت و نیز معیارهای رفتار حفاظتی است.

اما رویکرد علمی اساساً کارکردگراست و به جای تبیین مبانی خود غالباً به نتیجه‌فرایندهای علمی-حفاظتی ارجاع دارد. لیکن چنانچه کسانی چون کلویبر و وینیات نیز یادآور شده‌اند این رویکرد، مبانی علم<sup>۱</sup> و از آن جمله ابژکتیویسم<sup>۲</sup> را پذیرفته است. ابژکتیویسم در اینجا به معنای محور قرار دادن مادیت شیء و آغازیدن حفاظت از آن و در راستای آن است. موضوع حفاظت (حفاظت به مثابه یک فرایند علمی-فنی) شیئی است مادی که در این فرایند امور سوژکتیوی چون ارزش‌ها و محتوای فرهنگی اثر دخیل نیست. لذا چالش اصلی در میان این رویکردها سوژکتیویسم و ابژکتیویسم افراطی است. در یک‌سو تأکید بیش از حد بر تجربه زیباشناختی و هنری فرد را داریم (رویکرد کسانی چون برندی) و نیز ارجاع دادن همه مسائل حفاظتی به بستر فرهنگی و سوژه (مردم) بومی (فرهنگ‌گرایی) و از سوی دیگر بی‌توجهی به این امور و تأکید بر متمرکز ساختن حفاظت بر اصول علمی و بر مادیت شیء. لذا به نظر می‌رسد که ایجاد گفت‌و-گویی سازنده میان این رویکردها برای عبور از افراط و تفریط‌ها ضروری است؛ تلاش برای رسیدن به الگو و فهمی از حفاظت که ورای سوژکتیویسم و ابژکتیویسم افراطی باشد.

همین اختلاف‌ها جایگاه و نقش حفاظت‌گر را نیز به چالش می‌کشد. در نگاه طرفداران رویکرد فرهنگی، حفاظت‌گر یک «کنشگر فرهنگی» است که نمی‌توان از پیش تعریفی مشخص و جایگاهی مشخص برای او در نظر گرفت. طبیعتاً وقتی حفاظت و محتوا و معیارهای آن را بستر فرهنگی مشخص می‌کند حفاظت‌گر را نیز همین فرایند تعریف خواهد کرد. لذا نمی‌توان از چیزی چون جایگاه کلی و جهانی حفاظت‌گر سخن گفت. در تئوری برندی، مرمت‌گر یا همان حفاظت‌گر جایگاهی مبهم دارد. او بیشتر متمرکز بر خود مرمت است تا تبیین دقیق نقش مرمت‌گر. اما بنا بر مبانی او می‌توان گفت که مرمت‌گر کسی است که نخست ارزشمندی اثر را با تجربه‌ای هنری درک می‌کند و سپس با معیار قرار دادن همین تجربه دست به عمل حفاظت می‌زند. در علم‌گرایی اما حفاظت‌گر نقش یک تکنسین را بر عهده دارد که در

1. science.

2. objectivism.

کنار دانشمند حفاظتی و با معیارهای تماما علمی دست به عمل حفاظت می‌زند؛ حفاظتگر در اینجا نقشی به جز اجرای فرایندی علمی ندارد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح شده در این مقاله دیدیم که متفکرینی که با تاکید بر اهمیت فرهنگ و تفاوت‌های فرهنگی به مسائل حفاظتی پرداخته‌اند مهمترین معیار ارزشمندی آثار را وجه فرهنگی آنها می‌دانند. اگر حفاظت را بر اساس موضوع آن، یعنی میراث فرهنگی بررسی کنیم باید بپذیریم که با توجه به تفاوت فرهنگ‌ها و تغییر ارزش‌ها، معنای حفاظت نیز متغیر خواهد بود. به همین سان جایگاه و نقش حفاظتگر نیز نمی‌تواند به طور کلی و از پیش تعیین گردد. اگر حفاظت یک برساخت فرهنگی است و مبتنی بر معیارهای فرهنگ خاص خود نزد هر قوم و ملت، پس حفاظتگر نیز یک کنشگر فرهنگی است که باید با معیارهای خاص فرهنگ خود با آثار فرهنگی مواجه شود. اما این تاکید بر تفاوت‌های فرهنگی در نهایت منجر به یک نسبی‌گرایی افراطی خواهد شد که راه را بر طرح هر تئوری کلی و جامعی برای حفاظت می‌بندد. افزون بر این، این نقد بر فرهنگ‌گرایان وارد است که به جای آن که بنا بر هدف خود راه گفتگوی دموکراتیک در حوزه حفاظت را باز کنند با این نسبی‌گرایی آن را مسدود می‌کنند. اما با این همه توجه به تفاوت‌های فرهنگی و اهمیت مردم بومی، و نیز تلاش برای دادن نقشی فعال‌تر و ارزش آفرین به حفاظت، برای تئوری پردازای‌های آینده می‌تواند بسیار راهگشا باشد.

### کتابشناسی

- آشوری، داریوش، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، انتشارات آگه، تهران، ۱۳۹۳ ش.
- برندی، چزاره، تئوری مرمت، ترجمه دکتر پیروز حناچی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۱ ش.
- دوبور، گی، جامعه‌نمایش، ترجمه بهروز صفدری، انتشارات آگه، تهران، ۱۳۹۵ ش.
- فیلیپو، پل، «مرمت از دیدگاه علوم انسانی»، ترجمه دکتر رسول وطن دوست، جستارهایی تاریخی و فلسفی در حفاظت از میراث فرهنگی (مجموعه مقالات)، انتشارات پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ۱۳۹۵ ش.
- Agamben, Giorgio; *Profanations*, trans. by Jeff Fort, Zone Books, New York, 2007.
- Applebaum, Barbara, *Conservation Treatment Methodology*, Routledge, 2007.

Arizpe, Lourdes, "Cultural Heritage and Globalization", *Values and Heritage Conservation, Research Report*, ed. By Erica Avrami, Randall Mason, Marta de la Torre, The Getty Conservation Institute, Los Angeles, 2000.

Avrami, Erica, "Heritage, Value, and Sustainability", in *Conservation: Principles, Dilemmas and Uncomfortable Truths*, ed. By Alison Richmond and Alison Bracker, V&A Publisher, 2009.

Barassi, Sebastiano, "Dreaming of a Universal Approach: Brandi's Theory of Restoration and the conservation of contemporary art", [www.icom-cc.org](http://www.icom-cc.org), 2009.

Bazin, Germain, *The Museum Age*, Universe Book Publisher, 1967.

Bennett, Tony, *The Birth of the Museum: History, theory, politics*, Routledge, 2008.

Bradley, Susan, "The Impact of Conservation Science in the British Museum", *The Interface between Science and Conservation*, British Museum Press, 2003.

Cane, Simon, "Why We Do Conserve? Developing Understanding of Conservation as a Cultural Construct", *Conservation: Principles, Dilemmas and Uncomfortable Truths*, ed. By Alison Richmond and Alison Bracker, V&A Publisher, 2009.

Clavir, Miram, "Conservation and Cultural Significance", *Conservation: Principles, Dilemmas and Uncomfortable Truths*, ed. By Alison Richmond and Alison Bracker, V&A Publisher, 2009.

-----, *Preserving what is valued: Museums, Conservation and First nations*, UBC Press, 2013.

Cleer, Henry, "The Uneasy Bedfellow: Universality and Cultural Heritage", *Destruction and Conservation of Cultural Property*, Routledge, 2001.

Eastop, Dinah, "The Cultural Dynamics of Conservation Principles in Reported Practice", *Conservation: Principles, Dilemmas and Uncomfortable Truths*, ed. By Alison Richmond and Alison Bracker, V&A Publisher, 2009.

Johnson, Mark, "Renovating Hue (Vietnam): Authenticating Destruction, Reconstructing Authenticity", *Destruction and Conservation of Cultural Property*, Routledge, 2001.

Jokilehto, Jukka, *A History of Architectural Conservation*, Butterworth-Heinemann Publisher, 2002.

-----, "Definition of Cultural Heritage, References to Documents", *History, Selected by J. Jokilehto*, ICCROM Working Group 'Heritage and Society', 2005.

Leigh, David, "Closing Remarks, IIC Congress 2006, The Objects in Context: Crossing Conservation Boundries", *IIC Bulletin 5*, October 2006.

Pye, Elyzabeth, *Caring for the Past; Issues in Conservation for Archaeology and Museums*, Jams and Jams, 2001.

-----, "Archaeological Conservation: Scientific Practice or Social Process?", *Conservation: Principles, Dilemmas and Uncomfortable Truths*, ed. By Alison Richmond and Alison Bracker, V&A Publisher, 2009.

Vinas, Salvador Munoz, *Contemporary Theory of Conservation*, Elsevier Publisher, 2005.

Ward, Philip, *The Nature of Conservation: A Race Against Time*, The Getty Conservation Institute, 2010.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و نهم، شماره پیاپی ۹۸،  
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۸۳-۱۰۱

## آرای تربیتی ابوالحسن قابسی در آمدی بر مبانی فکری و زمینه های اجتماعی\*

حمید محیب ازغندی / دانش آموخته دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد مشهد<sup>۱</sup>  
دکتر مهدی جلیلی / استاد دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

ابوالحسن علی قابسی (متوفی ۱۰۱۲/ق ۴۰۳م)، فقیه مالکی مذهب در افریقه و صاحب کتابی در تعلیم و تربیت اسلامی موسوم به *الرساله المفصله لاحوال المتعلمین و احکام المعلمین و المتعلمین* است که محتوا و برنامه آموزشی اهل سنت در آن منطقه دست کم تا سده نهم هجری بر اساس آراء مطرح شده در این اثر بوده است. پژوهش حاضر، ضمن بررسی زمینه ها و عوامل اجتماعی و سیاسی تأثیرگذار بر آراء فقهی- کلامی و تربیتی قابسی، خطوط اصلی مطرح در *الرساله المفصله* را به روش توصیفی- تحلیلی مورد واکاوی قرار داده است. یافته های این پژوهش نشان می دهد، اندیشه های قابسی و محتوای اثر وی بیش از هر چیز متأثر از تکاپوهای سیاسی - فرهنگی فاطمیان و بنی زبیری و واکنشی به فعالیت آنها بوده است.

**کلیدواژه ها:** قابسی، *الرساله المفصله*، افریقه، مذهب مالکی، آرای تربیتی فقهای مالکی.

\* تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۰۴/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۸/۲۹

نویسنده مسئول: hm.azghandi@gmail.com . Email: 1

DOI: 10.22067/jhc.v49i1.65757

## مقدمه

از زمان انتشار *الرساله المفصله* در سال ۱۹۵۵م توسط احمد فؤاد الاهدانی - استاد دانشگاه الازهر- در مصر، (اهدانی، ۱۹۶۸م، ۲۶۷-۳۵۰) این اثر و آرای آموزشی مطرح شده در آن موضوع پژوهشهای مختلفی قرار گرفته است.<sup>۱</sup> فقیهی در مقاله ای آرای تربیتی قابسی را به صورت مروری و با استفاده از منابع دست دوم و معاصر شرح داده است (فقیهی، ۱۳۷۶ش، ۲۸-۴۶). نگارنده نیز در مقاله ای ضمن واکاوی اصول و روشهای تربیتی مورد نظر قابسی، به مقایسه آنها با اندیشه های برخی از صاحب نظران تربیتی معاصر پرداخته است. پژوهش اخیر نشان داد که بسیاری از این اصول و روشها میان قابسی و پژوهشگران مورد مقایسه، به سبب اشتراک منابع اصلی، مشابهت قابل توجهی دارد (محبیب ازغندی و جلیلی، ۱۳۹۵ش، ۱۱ - ۳۷). به هر روی، آنچه مسلم است، در این پژوهش ها، مبانی فکری و زمینه های آراء وی مورد نظر نبوده است. در پژوهش حاضر، ضمن واکاوی زمینه های اجتماعی و سیاسی آراء قابسی، خطوط اصلی رساله او مطرح شده است.

## زندگی قابسی

ابوالحسن علی بن محمد بن خلف معافری قرّوی مشهور به قابسی (۳۲۴-۴۰۳ق. ۹۳۶-۱۰۱۲م.) در خانواده ای مذهبی و صاحب نفوذ - چنانکه برخی از اسلاف وی در زمره فقیهان و محدثان بزرگ افریقیه بودند- تولد و رشد یافت. وی با وجود نابینایی پس از کسب دانش مقدماتی فقه مالکی، قرآن و قرائت‌های مختلف آن در شهر قیروان با همراهی برخی از شاگردان مورد اعتمادش نزد فقیهان و محدثان سرشناس مالکی در مکه و مصر به مدت پنج سال، به تکمیل دانش خود در علوم دینی همانند اصول، حدیث و علوم وابسته به آن، کلام و فقه مالکی پرداخت و در سال ۳۵۷ق/۹۶۸م پس از دریافت اجازه تدریس از برخی استادان مشهور به قیروان بازگشت (خالد، ۹؛ ابن فرحون مالکی، ۱۰۱/۲؛ تمیمی قیروانی، ۲۰۲). تلاش بسیار در راه کسب دانش، احاطه بر علوم دینی، نگارش آثاری در این زمینه و تدریس در جامع قیروان چنان شهرت علمی و محبوبیت اجتماعی برای قابسی به همراه داشت که طی مدتی

۱. الاهدانی، ۱۹۶۸م، ۲۶۵-۲۱، ترجمه ترکی توسط سلیمان آتش داغ، ۱۳۶۹، ص ۴۰۳. شرح و ترجمه به فرانسه توسط احمد خالد، خالد، ۱۹۸۶. محمد محمود وصوص و سلیمان الجوارنه، ۲۰۱۴، ص ۹۰۰-۹۱۱. کوشافر، ۱۳۶۳، ص ۱۲۹-۱۳۶.

کوتاه به ارزشمندترین لقب‌های علمی مانند امام، فقیه، محدث، حافظ شیخ و علامه دست یافت. همین امر، رفت و آمد کثیری از طالبان علم از نقاط مختلف را به قیروان در پی داشت (ابن بشکوال، ۱۵۶/۱-۱۵۷؛ خالد، ۱۳-۱۵؛ ذهبی، ۱۰۷۹/۳، الصفدی، ۲۱۷؛ ابن خلدون، ۱۹۶۱م، ۸۵/۳).

از میان آثار مختلف قابسی تنها دو کتاب *المُلَخَّصُ الْمُوطَأُ* در تلخیص و بررسی اسناد احادیث *الموطأ مالک بن انس* (مشهور به امام مالک) و کتابی تربیتی به نام *الرسالة المفصلة لاحوال المتعلمین و احکام المعلمین و المتعلمین* باقی مانده است (بروکلمان، ۲۱۷/۳-۲۷۹). وی در نگارش اثر اخیر از عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر خود تأثیرات زیادی پذیرفته که در ادامه مورد بررسی قرار گرفته است.

### ۱. منابع قابسی

قابسی برای گردآوری مطالب و شیوه تدوین رساله تربیتی خود، از قرآن، احادیث و نگاه‌ها های صاحب نظران هم مذهب خود به شیوه های مختلف بهره برده است. وی برای تأیید یا تکمیل بسیاری از گفته‌های خود در مجموع به ۱۸۹ آیه از سوره‌های مختلف قرآن مانند کهف، فرقان، نحل و... استناد کرده است. استناد وی به گونه ای است که تمام یا بخشی از آیه را آورده یا صرفاً به مضمون آن اشاره کرده است. همچنین احادیث متعددی را از *الموطأ* امام مالک و جوامع حدیثی اهل سنت - به جز سنن ترمذی<sup>۲</sup> - پس از بررسی اسناد و رجال، متناسب با بحث خود نقل کرده است. علاوه بر این منابع، به روشنی می توان تاثیر *آداب المعلمین* ابن سحنون<sup>۳</sup> را که در این زمان مقبولیت و رواج داشت در اثر قابسی دید.<sup>۴</sup> به عنوان نمونه برخی از آرای آموزشی قابسی به ویژه در زمینه تعیین وظایف معلم و دانش آموزان عمدتاً متأثر از ابن سحنون است (قابسی، ۳۰۵، ۳۴۲؛ ابن سحنون، ۳۶۲).

در ضمن، قابسی از نگاه‌ها های صاحب نظران دیگری نیز سود برده که صرفاً به نام آنها -

۱. برای اطلاع از زندگی امام مالک و مشخصات کتاب *الموطأ* (ر.ک. معارف، ۱۲۵-۱۲۷).

۲. صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداود، سنن نسائی، سنن ترمذی و سنن ابن ماجه.

۳. ابن سحنون فقیه مالکی ۲۰۲-۲۵۶ ق/۸۱۹-۸۷۰ م نخستین رساله فقهی-تربیتی در میان مالکی مذهب افریقه را با نام *آداب المعلمین* نگاشت (فقیهی، ۱۳۸۸ش، ۷۰/۱).

۴. این کتاب با نامهای *آداب المعلمین*، *آداب المتعلمین*، *آداب المعلمین* و *المتعلمین* ضبط شده است اما نام مشهور آن *آداب المعلمین* است (عثمان الحجازی، ۱۹۹۵م، ۵۲).

بدون ذکر کتابهایشان - اشاره کرده است. از جمله می‌توان به ابن وهب، ابن قاسم و ابن حبیب<sup>۱</sup> اشاره کرد که هر یک، آثاری در زمینه حدیث و فقه مالکی داشته‌اند. باید یادآوری کرد که استفاده قابسی از این منابع تنها نقل قول نیست بلکه او در بسیاری از موارد ضمن نقل دیدگاه‌های مختلف، به نقد و بررسی و یا رد آنها پرداخته و بعضاً متناسب با وضعیت جامعه و زمان خود، اجتهادهایی نیز ارائه کرده است (قابسی، ۲۹۸ - ۳۰۱، ۳۱۹).

## ۲. زمینه‌های سیاسی و اجتماعی آرای قابسی

### الف. ورود و تثبیت مذهب مالکی در افریقه

منطقه افریقه در سده دوم هجری به سبب عواملی چند دستخوش ناآرامی شد. اختلافات خانوادگی امویان و در نتیجه ضعف دولت مرکزی و متعاقباً روی کار آمدن عباسیان، اختلافات قومی میان عربها و بربرها - اقوام بومی منطقه - و همچنین رواج نحله‌های مختلف مذهبی و فکری از این جمله بود. حاصل این وضع، شورشهای متعددی بود که عمدتاً توسط سران قبایل و خوارج شکل گرفت. نهایتاً خوارج با وجود شکست‌های متوالی از دولت مرکزی، موفق به تشکیل دو حکومت محلی صُفریه (حک. ۱۴۰-۳۵۲ق/۷۵۷-۹۶۳م) و اباضیه (حک. ۱۶۰-۲۹۶ق/۷۷۶-۹۰۹م) در مغرب میانه شدند.<sup>۲</sup>

اگرچه از فعالیت‌های آموزشی خوارج صفریه اطلاع چندانی در دست نیست، اما مشخص است که پیروان فرقه خارجی اباضیه در قرن چهارم هجری که در وضعیتی تدافعی بوده‌اند، فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی خود را در قالب نظامی ابداعی به نام عذابه - با آداب و رسوم منحصر به فرد - داشته‌اند<sup>۳</sup> (عثمان الحجازی، ۲۰۰۰م، ۲۳۳؛ مونس، ۲۹۴/۱ - ۳۴۱).

با روی کار آمدن خاندان عرب مُهَلَبی (حک. ۱۵۱-۱۷۹ق/۷۶۸-۷۹۵م) آرامش و ثبات نسبی و در نتیجه رونقی در افریقه ایجاد شد. بعد از این تغییرات بود که برخی از پیشوایان مشهور مالکی به این سرزمین مهاجرت کرده، با تبلیغ و تربیت شاگردانی زمینه نشر مذهب فقهی خود را فراهم آوردند. در پی اقدامات آنها این مذهب مورد توجه اکثریت مردم منطقه واقع شد. رشد و گسترش مذهب مالکی در پی تشکیل دولت اغلَبی (حک. ۱۸۴-

۱. برای اطلاع از زندگی و آثار این افراد (ر.ک. قاضی عیاض، ۱۹۶۷م، ۴۲۱/۲ - ۴۴۰ - ۳۰/۳ - ۳۷).

۲. درباره اعتقادات این دو فرقه (ر.ک. شهرستانی، ۱۷۲/۱ - ۱۷۵).

۳. نظامی که در آن بر فراگیری کلام، حدیث و تاریخ تأکید می‌شد. مسئولان آموزشی و دانش‌آموزان دارای لباس مشخص و سلسله مراتب بودند.



۲۹۷ق/۷۹۷-۹۱۰م)، حمایت آنان از فقه و حدیث اهل سنت و فعالیت های فرهنگی فراوان پیشوایان مالکی و نگارش آثار فقهی و حدیثی مهم ادامه یافت به طوری که به عنوان مذهب رسمی منطقه تثبیت شد و پیروان دیگر مذاهب در اقلیت قرار گرفتند (تمیمی قیروانی، ۱۶۳-۱۶۶؛ مونس، ۲۷۱-۲۷۲).

مذهب مالکی مذهبی ساده، مبتنی بر قرآن و حدیث و به دور از علوم عقلی محض است، از این رو با شرایط اجتماعی و فرهنگی افریقه تناسب بیشتری داشت. توجه و عنایت ساکنان آنجا به این مذهب تا بدانجا بود که می توان آن را تعصب نامید (خالد، ۱۶؛ موسوی و ذیلابی، ۶۳ - ۶۴؛ عثمان الحجازی، ۱۹۹۵م، ۲۴). اما سقوط اغلییان و تشکیل خلافت فاطمی در ملتقای سده های سوم و چهارم هجری قمری، این وضع را دگرگون کرد و انجام مناسک مذهبی و سازمان تعلیم و تربیت، مالکی مذهب را با چالش های گوناگون مواجه ساخت (نک. ادامه مقاله).

ب. برآمدن حکومت شیعی: ناهمگونی حکومت و مردم در افریقه

فاطمیان که نسب خود را به امام جعفر صادق (ع) می رسانند و در زمره امامان فرقه شیعی اسماعیلیه به شمار می روند، در اواخر قرن سوم هجری با اتکا به فعالیت های تبلیغی و نظامی داعی مشهور خود، ابو عبدالله شیعی، موفق شدند خلافتشان را در افریقه مستقر کنند (شهرستانی، ۲۵۹/۱-۲۷۱؛ قاضی نعمان، ۷۱-۷۸، ۱۱۷-۱۲۲). عدم همگونی عقاید اسماعیلیه با بافت سیاسی- اجتماعی منطقه منجر به اتخاذ سیاست های متغیر و بعضاً متضاد توسط خلفای فاطمی گردید که آنها را می توان ذیل سه دوره اصلی بررسی کرد:

دوره نخست را باید پیش از تشکیل خلافت فاطمیان و همزمان با سال های پایانی حکومت اغلییان دانست که داعیان فاطمی طبقات متوسط و پایین جامعه را برای نشر دعوت خود انتخاب کرده، آنها را به ظهور فردی از خاندان پیامبر نوید می دادند. این مبلغان برای جذب افراد بیشتر، از طرح شعارهای ضد مذهب اکثریت جامعه خودداری کرده و بر مسائلی مانند عدالت، برابری و پیروی از کتاب و سنت پیامبر (ص) تاکید می کردند. این شیوه تبلیغ و شعارهای امیدوار کننده، باعث گرایش برخی از قبایل منطقه مانند کُتامه به مذهب اسماعیلیه شد. متعاقب این وضع ابو عبد الله شیعی - رهبر اصلی داعیان- با تشکیل نیروی نظامی، نبرد خود را برای تسخیر شهرهای مختلف منطقه آغاز کرد. بر رغم مقاومت اغلییان و ساکنان

برخی از شهرها در برابر این دعوت و نیروی جدید، درگیری های داخلی امیران اغلی، ضعف خوارج و امیدواری نوکیشان اسماعیلی به ظهور منجی (مهدی)، پیروزی داعیان فاطمی و سرنگونی حکومت های محلی را به همراه داشت (چلونگر، ۱۳۸۵ش، ۱۲۰ - ۱۲۸).

دوره دوم همزمان با خلافت عبدالله مهدی (حک. ۲۹۷-۳۲۲ق/۹۱۰-۹۳۴م) و القائم (حک. ۳۲۲-۳۳۴ق/۹۳۴-۹۴۵م) است که با نشر دعوت فاطمیان و پذیرش برخی از قبایل، امام اسماعیلیان به آفریقه مهاجرت کرده پس از مدتی کوتاه خلافت خود را اعلام داشت. از آن پس تلاش وی و جانشینانش به حفظ این موقعیت سیاسی، اجتماعی و مذهبی معطوف گردید. از این رو، جهت نیل به این هدف، خشونت، اجبار و حتی قتل بزرگان اهل سنت منطقه، جای شعارهای اصلی را گرفت یا آنها را تعدیل کرد. چنانکه از یک سو، محدودیت های زیادی در شعائر مذهبی اهل سنت مانند نماز تراویح و قضاوت بر مبنای مذهب مالکی اعمال می شد و از سوی دیگر، انجام دادن شعائر شیعی مانند گفتن حای علی خیر العمل در اذان اجباری گردید (موسوی و ذیلابی، ۶۷ - ۷۸).

محدودیت های فراوانی نیز برای فعالیت های آموزشی فرق دیگر منطقه به ویژه در حوزه فقه و کلام اهل سنت ایجاد شد: جامع ناقه؟ به آموزش مقدمات فقه حنفی عربی و دانش هایی غیر دینی مانند پزشکی و ریاضی اختصاص یافت. جامع عقبه نیز رونق و شکوه گذشته را از دست داد و جز اندک فعالیتی در آموزش مقدمات فقه و قرآن نقشی دیگر نداشت. علاوه بر این، وضع مالیات بر طبق فقه اسماعیلیه، توان اقتصادی اهالی منطقه را رو به زوال برد (خضیری، ۱۸۴ - ۱۸۵؛ غنیمه، ۷۲؛ نجوی، ۶۶، ۶۸؛ مونس، ۶۰/۲ - ۷۲؛ چلونگر، ۱۳۸۵ش، ۱۳۴ - ۱۳۶؛ همو، ۱۳۸۲ش، ۹۴ - ۹۶).

این سیاست ها منجر به شکل گیری جنبشی دینی- اجتماعی به رهبری فردی به نام ابویزید مُخَلَّد بن کیداد یفرنی شد که از حمایت بسیاری از قبایل خوارج و فرق اهل سنت برخوردار گشت. جنبش وی که حدود ۱۵ سال تداوم داشت تا بدانجا گسترش یافت که حوزه حکومت فاطمیان را مدتی محدود به پایتخت آنان کرد، لیکن نهایتاً در زمان خلافت المنصور (حک. ۳۳۴-۳۴۱ق/۹۴۵-۹۵۳م) شکست خورد (ابن العذاری، ۲۱۶/۱ - ۲۲۱).

دوره سوم، سال های خلافت المنصور و المعز (حک. ۳۴۱-۳۶۲ق) را در بر می گیرد که با تغییر سیاست آنان در قبال مذهب و اهالی منطقه و شکست جنبش ابویزید - به عنوان یکی

از عوامل این تغییر- همراه است. سیاست فاطمیان را در این دوره می‌توان در دو ساحت مورد بررسی قرار داد:

**الف. در پیش گرفتن تسامحی نسبی در قبال اهل سنت:** قیام ابویزید و حضور گسترده اهالی افریقیه، به ویژه فقیهان و بزرگان مالکی در آن، خلیفه المنصور را وادار به تجدید نظر در برخی از سیاستهای خلفای پیش از خود کرد. بر همین اساس، وی با در پیش گرفتن اندکی تسامح از سختگیری و شدت عمل حکومت کاست. همسو با همین سیاست تعدادی از فقیهان مالکی را به مناصب اداری گماشت و در برخی از شهرها منصب قضاوت را به مالکی مذهبان واگذار کرد. همچنین با رفع بخشی از محدودیت های آموزشی، اهل سنت اجازه یافتند جلسات درس خود را در مساجد جامع اصلی تشکیل دهند. به اعتقاد خلفای فاطمی، اعطای چنین امتیازاتی می‌توانست جلب توجه و همراهی جامعه به ویژه فقیهان مالکی را با سیاست های حکومت موجب شود (فضلی، خضری، ۳۹؛ مونس، ۱۵۲/۲-۱۵۶).

**ب: فعالیتهای فرهنگی:** سیاست دیگر، تقویت بخش فرهنگی از طریق نگارش آثار فقهی و کلامی و تعلیم و تربیت بود. در این راستا، برخی از صاحب نظران اسماعیلی مانند قاضی نعمان (۲۸۳-۳۶۳ ق/ ۸۹۶-۹۷۳ م) آثار قابل توجهی درباره فقه، کلام و تاریخ اسماعیلیه نگاشتند. استفاده از راه های آموزشی و پرورشی نیز مورد توجه و تأکید بیشتری قرار گرفت بدین منظور نظام آموزشی خاص فاطمیان تقویت شد؛ نظامی که امام در رأس آن قرار داشت و داعی الدعوات و دیگران زیر نظر او فعالیت می‌کردند (عثمان الحجازی، ۱۹۹۷، ۳۱۰؛ فضلی، خضری، ۳۴-۴۰). تعلیمات فاطمیان در دو سطح انجام می‌شد. نخست علم ظاهر که شامل علوم دینی و نظامی بود و همه افراد بدون محدودیت سنی و جنسی می‌توانستند آن را فرا گیرند. در این مرحله مفاهیم اصلی مانند ایمان، اسلام و برخی از احکام مطابق مذهب اسماعیلی تبیین می‌شد و علاوه بر آن فراگیران با فضایل امام علی (ع) و خاندان وی آشنا می‌شدند. فراگیری علوم ظاهر به صورت تدریجی و مرحله ای انجام می‌شد و یکی از مقدمات پیوستن افراد به فرقه اسماعیلیه و فراگیری باطن علوم به شمار می‌رفت. دوم، علوم خاص تشیع اسماعیل به گرویدگان به این مذهب و تشکیلات آموزشی آن اختصاص داشت. این مرحله شامل فراگیری باطن علوم و تأویل آنها بود که توسط امام یا با نظارت مستقیم وی در قصر خلیفه انجام می‌شد و «مجالس الحکمه» نام داشت. اسماعیلیان، راهنمایی آموزشی به نام

العالم والعالم داشتند که در قرن سوم هجری توسط ابن حوشب<sup>۱</sup> نگاشته شده بود و در آن چگونگی آموزش افراد و رساندن آنها به مراحل نهایی آموزشی به صورت تمثیلی ترسیم شده بود (هالم، ۱۳۷۷ش، ۲۷ - ۳۳؛ فضلی، خضری، ۳۱).

فاطمیان پس از ۶۵ سال حکومت پرفراز و نشیب سرانجام در پی نبردهای طولانی، مصر را فتح و در سال ۳۶۲ق/۹۷۲م به آنجا نقل مکان کردند و ادارهٔ افریقیه را ضمن شرط هایی به سردار خود بُلکین بن زیری بن مُناد صنهاجی سپردند (ابن اثیر، ۵۹۰/۸). امیران بنی زیری تا اوایل قرن پنجم - حداقل در ظاهر - پیرو خلافت فاطمی بودند و بسیاری از آداب و رسوم شیعی مانند بزرگداشت اول و نیمه ماه های رجب و شعبان، استقبال از حلول ماه رمضان، بزرگداشت عید غدیر و عزاداری عاشورا را در افریقیه اجرا می کردند و شیعیان در حکومت آنها از آزادی فراوان و محله های خاص برخوردار بودند (خضیری، ۲۷۱-۲۷۹). با وجود این، اکثریت جمعیت افریقیه را پیروان مذهب مالک بن انس تشکیل می دادند که بعد از تغییر سیاست خلفای فاطمی و مهاجرت آنها به مصر در برگزاری آداب و رسوم و احکام مذهبی خود به ویژه مسایل مربوط به تعلیم و تربیت تا حدی مستقل عمل می کردند (فضلی، خضری، ۱۳۸؛ منیر مرسی، ۲۸).

پیروان این مذهب رساله ای مختصر در بیان برخی از مسائل فقهی مربوط به تعلیم و تربیت داشتند و تا زمان اوج گیری فعالیت های فاطمیان مطابق آن عمل می کردند. این رساله *آداب المعلمین* نام داشت که بر اساس نیازهای جامعهٔ مالکی افریقیه در قرن سوم هجری توسط ابن سخنون نوشته شده بود (ابن سخنون، تمامی صفحات؛ شلبی، ۴۱۵ - ۴۲۲). آموزش آنان آداب خاصی داشت: پس از تشخیص صلاحیت سنی کودکان برای فراگیری دانش، میان والدین آنها و معلم - استاذ - مورد نظر قراردادی تنظیم و در آن مکان آموزش، مواد آموزشی، میزان اجرت معلم و وظایف دو طرف به دقت تعیین می شد. آموزش های آنها به علوم دینی مانند قرآن، حدیث، مقدمات فقه، زبان عربی و اندکی حساب محدود بود که در مکتب ها، مسجدها و برخی از مساجد برگزار می شد و بهره مندی همهٔ اقشار از آن جایز بود (قابسی، ۲۹۳، ۳۰۷، ۳۲۴، ۳۲۷).

آموزگاران مرحلهٔ ابتدایی در افریقیه و برخی از شهرهای تابع آن - برخلاف مناطق شرقی -

۱. ابوالقاسم حسن بن فرح بن حوشب بن زادن کوفی، داعی الدعوات مشهور فاطمی در قرن سوم هجری در یمن بود (ر.ک. قاضی نعمان، ۳۲ - ۳۳).

احترام و جایگاهی والا نزد اهالی داشتند (متر، ۲۱۴-۲۱۶) و طبق مقررات از امتیازات مهمی مانند معافیت از فعالیت های نظامی و شرکت در امور اجتماعی - مشروط به عدم کاهش کیفیت آموزش - برخوردار بودند (همانجا). این امتیازات باعث سوء استفاده برخی از افراد فرصت طلب در تظاهر به این حرفه به منظور بهره مندی از امتیازات آن شده بود. مضاف بر آن، گاه برخی از معلم ها از جایگاه خود نزد مردم سوء استفاده و به بهانه های مختلف مانند تعطیل کردن مکتب، تولد نوزاد و ازدواج افراد مبالغ یا اقلامی خارج از قرارداد درخواست می کردند (قابسی، ۳۱۹-۳۲۰-۳۲۲، ۳۲۹).

**ج: حضور اقلیت غیر مسلمان:** بافت جمعیتی افریقه در سده چهارم هجری علاوه بر مسلمانان شامل پیروان برخی از ادیان دیگر مانند یهود و مسیحیت نیز می شد. این قشر - به عنوان اقلیت - از چند گروه تشکیل می یافت: گروهی بربرهای بومی بودند که پس از فتوحات مسلمانان در منطقه باقی مانده و تحت حمایت حکومت اسلام زندگی می کردند. بخش دیگر اسیران جنگی و بردگان و کنیزان غیر مسلمانی بودند که از مناطق دیگر خریداری می شدند و گروهی نیز نمایندگان سیاسی و تجاری دولتهای اروپایی بودند (مونس، ۱۳۸۴، ۹۳/۱ تا ۹۵ و ۱۱۲/۲). در هر روی، برای تعیین نوع و میزان روابط میان گروهی در جامعه ای با چنین بافت مذهبی ناهمگون به قوانین و مقرراتی نیاز بود که بخشی از آن در رساله قابسی منعکس شده است. (ن.ک. ادامه مقاله).

### نگارش الرساله المفصله: واکنش به فضای موجود

در پی گسترش و تثبیت مذهب مالکی در افریقه، فقیهان این مذهب جایگاهی والا و درخور توجه میان مردم این سرزمین به دست آوردند به طوری که رهبران سیاسی و معنوی مردم به شمار می رفتند. آنان در مقابل سیاست های مذهبی فاطمیان واکنش های متفاوتی نشان می دادند. برخی به مذهب اسماعیلیه گرویدند و برخی در مناظره های دینی با اسماعیلیان شرکت می کردند. برخی هم با رویکرد انکار به آنها می نگریستند و در قیام ابویزید حضور یافته و مردم را هم به این کار تشویق کردند (مونس، ۴۸/۲-۵۱)، اما واکنش ابوالحسن قابسی قدری متفاوت بود. او تغییر سیاست حکومت های فاطمی و بنی زیری و اعتدال نسبی آنان نسبت به اهل سنت و سیاست تدافعی اباضیه را فرصتی برای نشر مجدد مبانی فقهی و کلامی مذهب

مالکی و مقابله با اندیشه های متضاد با آن دانست؛ اندیشه هایی که توسط فاطمیان شیعی و خوارج اباضیه در میان مردم نشر یافته و از سوی برخی مورد پذیرش قرار گرفته بود (قاضی نعمان، ۴۴/۱ - ۵۰؛ ضیایی، ۴۲۹ - ۴۹۲). بدین منظور وی تلاش خود را برای برگزاری جلسات درس و نگارش آثاری در زمینه های مختلف دینی مانند فقه، کلام، عرفان و به ویژه تعلیم و تربیت صرف کرد. حاصل این تلاش ها، رونق مجدد جامع قیروان، تربیت شاگردانی از مناطق مختلف به ویژه مغرب اسلامی و تألیف هجده اثر دینی متنوع بود (سیوطی، ۴۳۷؛ خالد، ۱۸).

اندیشه های قابسی در *الرسالة المفصلة* به عنوان تنها اثر تربیتی باقی مانده اش تجلی یافته است. وی این اثر را در پاسخ به پرسش های مکتوب یکی از اهالی افریقیه نگاشته که به نظر می رسد از فضای سیاسی، اجتماعی و مذهبی پیش گفته متأثر بوده است (قابسی، ۲۶۹). محتوای این رساله را می توان در دو زمینه اصلی مورد تحلیل قرار داد:

#### ۱. پاسخ به برخی از فعالیت های فاطمیان و خوارج

چنانکه گذشت مرحله نخست آموزشی فاطمیان، ظاهر و به ویژه اصول دین و تبیین مفاهیمی مانند ایمان و اسلام را شامل می شد. نخستین پرسش های پاسخ داده شده در *الرسالة المفصلة* نیز تشریح برخی از اصول دین مانند توحید، نبوت و تبیین مفاهیم اصلی ایمان، اسلام، احسان، استقامت و صلاح است که برای روشنتر شدن بحث توضیحاتی درباره دو موضوع ایمان و اسلام آورده می شود:

الف: ایمان: ایمان در مذهب مالکی عبارت است از اعتقاد و تصدیق قلبی خدا و دیدار او، پیامبران پیشین، فرشتگان و روز قیامت و اقرار زبانی آنها (قابسی، ۲۶۹-۲۷۰).

تعریف ایمان از منظر فاطمیان عبارت است از: اعتقاد به یگانگی و بی نیازی خدا، پیامبری حضرت محمد (ص)، قبولی تمامی پیامبران و کتابهای آسمانی، اقرار زبانی آنها و انجام احکام دینی. هر یک از اعضای بدن و وظایفی برای تکمیل ایمان افراد بر عهده دارند که مکمل وظایف دیگر اعضا است. اگر هر یک از این اعضا در انجام مسئولیت خود نقص داشته باشد ایمان فرد هم به همان اندازه ناقص خواهد بود. زیادت آن با توجه به اعمال صالح و گزاردن نماز و روزه، پرداخت زکات و انجام حج است و افراد با توجه به این زیادت و نقصان در مراحل مختلف آن قرار می گیرند. ایمان نزد آنان والاترین اعمال به شمار می رفت که بدون آن هیچ

یک از کارهای دیگر نزد خداوند پذیرفته نیست (قاضی نعمان، ۳۹/۱-۴۲).

چنان که ملاحظه می شود میان مالکیان و فاطمیان در تعریف ایمان تفاوت هایی وجود دارد؛ از نظر اسماعیلیان ایمان، اعتقاد قلبی، قول و عمل جواری است، اما از نظر اهل سنت اعتقاد قلبی و قول است. در نظر اسماعیلیه ایمان دارای درجات و مراحل مختلف است و هر یک از اعضا و جوارح وظیفه ای خاص برای تحقق ایمان کامل بر عهده دارند، اما در نظر اهل سنت ایمان فقط امری قلبی و زبانی است و ارتباط چندانی با اعضا و جوارح ظاهری بدن ندارد.

**ب. اسلام:** در مذهب مالکی، اسلام عبارت است از انجام اعمال دینی مانند عبادت خدا، شرک نورزیدن به او، خواندن نماز، ادای زکات، گرفتن روزه و گزاردن حج که نشان دهنده تسلیم فرد در مقابل خدا است. اگر این اعمال به طور دقیق و کامل انجام شود بر میزان این تسلیم افزوده می شود و در این حالت می توان اسلام و ایمان را به جای یکدیگر به کار برد<sup>۱</sup> (قابسی، ۲۷۰-۲۷۲؛ فقیهی، ۳۷۶ش، ۳۱؛ همو، ۳۸۸ش، ۱/۱۴۴-۱۴۵). اسلام و ایمان از نظر فاطمیان اندکی متفاوتند؛ ایمان مفهومی خاص و اسلام مفهومی عام دارد. ایمان امری باطنی و اسلام امری ظاهری است و تا امر ظاهری محقق نشود امر باطنی محقق نخواهد گردید. اسلام ایمان را شامل نمی شود اما ایمان اسلام را شامل می شود یعنی می توان گفت هر کسی که مومن باشد قطعاً مسلم هم خواهد بود اما هر کسی که مسلم باشد نمی توان به مومن بودن او به طور قطعی رأی داد. به عبارت دیگر اگر اسلام و ایمان به صورت دو دایره متداخل در نظر گرفته شوند ایمان دایره داخلی و اسلام دایره خارجی آن خواهد بود<sup>۱</sup> (قاضی نعمان، ۴۹/۱-۵۰).

## ۲. تقویت جامعه مالکی

موضوع بسیار مهم دیگری که از رساله قابسی می توان استنباط کرد برنامه ریزی وی برای تقویت جامعه اهل سنت مالکی است. وی در این باره بر دو نکته بسیار تأکید دارد:

**الف. اصلاح بزرگسالان:** قابسی معتقد است تمامی رفتار و گفتار کودکان، متأثر و تابعی از اعمال والدین و معلم آنها است. از این رو، نخست با طرح حدیثی نبوی<sup>۲</sup> بر تأثیرپذیری فرزندان از اعمال پدر و مادر تأکید و در ادامه با استناد به آیه<sup>۳</sup> سوره نسا<sup>۳</sup> وظایف آنان را

۲. «هر مولودی با فطرتی پاک آفریده می شود و پدر و مادرش او را یهودی یا مسیحی می کنند (بخاری، ۷۹/۲؛ قابسی، ۲۹۲).

۳. «مردان سرپرست زنانند به دلیل آنکه خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آنکه از اموالشان خرج می کنند؛ پس زنان درستکار فرمان بردارند [و] به پاس آنچه خدا [برای آنان] حفظ کرده اسرار [شوهران خود] را حفظ می کنند و زنانی را که از نافرمانی آنان بیم دارید [نخست] پندشان دهید و [بعد] در خوابگاه ها از ایشان دوری کنید و [اگر تاثیر نکرد] آنان را بزنید. پس اگر شما را اطاعت کردند [دیگر] بر آن ها هیچ راهی [برای سرزنش] مجوید که خدا والای بزرگ است.»

نسبت به یکدیگر خاطرنشان کرده است. بر این اساس، والدین موظفند ضمن رعایت حقوق و مسئولیت های متقابل، در محیط خانواده تمامی احکام دینی مانند وضو گرفتن، نماز خواندن و تلاوت قرآن را به طور کامل رعایت کرده، انجام دادن آنها را به کودکان خود نیز آموزش دهند. علاوه بر این، آنها موظفند بر اجرای این احکام توسط فرزندان خود نظارت و در صورت بروز هرگونه اشتباه آن را اصلاح کنند (قابسی، ۲۸۹ - ۲۹۲). وی در ادامه با ذکر حدیث نبوی «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (بخاری، ۷۹/۲)، ضمن یادآوری مسئولیت خطیر معلم در تأثیرگذاری بر کودکان، برخی وظایف وی را در این باره بدین شرح یادآور شده است: معلم در حکم پدر دانش آموزان است و مسئولیت اداره امور مالی و مدیریتی مکتب، تأمین لوازم آموزشی و شرایط دینی حضور دانش آموزان در آنجا نیز با او است. این شرایط باید مطابق با مبانی مذهب مالکی باشد، مانند اینکه تحصیل دانش آموزان دختر و پسر در یک جا انجام نپذیرد. معلم موظف است ضمن اتخاذ روش تدریجی در آموزش، در بهره مندی دانش آموزان از زمان و امکانات آموزشی، عدالت را رعایت کرده و برای پیشرفت بهتر تحصیلی با خانواده های آنان مشورت کند. همچنین باید برای شاگردان، دوستی خیرخواه و دلسوز و برای زندگی آنان راهنمایی کامل باشد و به سبب تأثیرگذاری فراوان بر آنان تمام شئون دینی را در محیط مکتب و خارج از آن رعایت کند مثل این که: بدون اجازه والدین مکتب را تعطیل نکند، در زمان برقراری کلاس به تشییع جنازه یا عیادت بیمار نرود، شاگردان را بدون دلیل تنبیه نکند، در زمان تنبیه خشمگین نباشد و در این کار از حد مجاز فراتر نرود (قابسی، ۳۱۲ - ۳۱۵، ۳۲۲؛ محیب ازغندی و جلیلی، ۱۸ - ۳۰؛ محمد محمود و صوص، ۹۰۳ - ۹۰۵). همچنین معلم، اجیر والدین دانش آموزان است و بنا بر این باید وظایف دو طرف به منظور جلوگیری از هرگونه سوء استفاده احتمالی در قرارداد اجاره به طور دقیق و روشن قید شود. بدین ترتیب در صورت رعایت وظایف تعیین شده توسط والدین و معلم، کودکان برای زندگی خود سرمشق هایی صالح خواهند داشت (قابسی، ۲۹۳).

**ب: تعلیم و تربیت کودکان:** قابسی با طرح حدیث نبوی «أَفْضَلُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ فَعَلَّمَهُ» معتقد است بهره مندی همه افراد از آموزش و پرورش حقی عمومی است و در این باره نباید تفاوتی میان افراد وجود داشته باشد. از این رو، با استناد به آیه ۳۴ سوره احزاب<sup>۴</sup> آموزش

۴. ای همسران پیامبر! آنچه از آیات خداوند و حکمت در خانه های شما بازگو می شود به یاد آورید، حقا که خداوند همواره ریزین و آگاه است.



بانوان را به ویژه در زمینه احکام دینی امری بسیار پسندیده می شمارد (همانجا). وی تأکید می کند آموزش و پرورش باید از سنین کودکی و ابتدا در محیط خانواده آغاز شود و والدین به ویژه پدر در این کار مسئولیت دارند. وی این کار را نوعی سرمایه گذاری بلند مدت دانسته؛ زیرا کودکان ضمن فراگیری احکام دینی به انجام دادن آنها عادت خواهند کرد. نکته دیگر تأمین تمامی هزینه های تحصیل فرزندان مانند پرداخت اجرت معلم توسط پدر است که یکی از نفقات واجب بر او است. وی معتقد است اگر کودکی به سبب عدم تمکن مالی پدر از تحصیل باز ماند خویشاوندان نزدیک، حاکم و ثروتمندان مسلمان در تأمین هزینه تحصیل او وظیفه اخلاقی دارند (همو، ۲۸۹ - ۲۹۲). قابسی ضمن تأکید فراوان بر پرداخت اجرت تدریس، برای بهره مندی کودکان کم بضاعت از تحصیل به معلمان توصیه می کند اجرت خود را - علاوه بر شکل نقدی - به صورت اقساط، کالا یا خدمت ضمانت شده نیز بپذیرند و بهتر است افراد بی بضاعت را داوطلبانه و رایگان آموزش دهند (همو، ۳۴۱). وی برای تحقق و پیشبرد موارد فوق، ضمن پیش بینی تنبیه هایی برای دانش آموزان و معلم خطاکار، یک برنامه تحصیلی هفتگی پیشنهاد کرده، در آن زمان مناسب برای تدریس مطالب مختلف، روزهای تعطیل و امتحان را معین کرده است. علاوه بر این مواد آموزشی را در سه قالب کلی بدین صورت ارائه کرده است:

**واجب:** فراگیری خواندن و نوشتن قرآن و احکام این کار، وضو، نمازهای مختلف و احکام آنها و دعا.

**اختیاری:** زبان عربی شامل صرف، نحو و لغت، تاریخ، شعر مشروط به عاری بودن از واژه های زشت و حساب.

**حرام:** سحر و جادو با عنوان کلی «اباجاد» (همو، ۳۰۵ - ۳۰۸، ۳۱۵ - ۳۱۸، ۳۴۲؛ حلاوی، ۱۴۸ - ۱۵۴).

**ج: عدم ارتباط با پیروان ادیان دیگر:** علاوه بر اصلاح بزرگسالان و تربیت کودکان به اعتقاد قابسی حضور اقلیت غیر مسلمان در تقویت یا تضعیف جامعه مالکی بسیار تأثیرگذار است، از این رو نوع و میزان رابطه با آنان را از دو بعد فقهی و اخلاقی بررسی کرده است. وی از نظر فقهی معتقد است نباید هیچ گونه ارتباطی - به ویژه در امور آموزشی - در دوران کودکی میان مسلمانان با پیروان سایر ادیان وجود داشته باشد؛ زیرا ممکن است در این ارتباطها

غیرمسلمان‌ها بر کودکان مسلمان تأثیر گذاشته، در اعتقادات و باورهای دینی آن‌ها خلل و ابهام ایجاد شود. مسلمانان نباید فرزندان خود را به مکتب‌های ادیان دیگر و معلم غیرمسلمان بسپارند. معلم مسلمان اجازه ندارد در مکتب خود، کودک مسیحی و یا یهودی بپذیرد و او را همراه با کودکان مسلمان آموزش دهد. وی همچنین اجازه ندارد هدیه و یا پاداش مسلمانان را در روزهای جشن و شادی مسیحیان و یهودیان بپذیرد و باید به هدیه دهندگان یادآور شود که این کار آن‌ها بزرگداشت اعیاد کافران است. مسلمانان هم نباید در روزهای عید غیر اسلامی به معلم‌ان خود عیدی یا پاداش دهند بلکه این کار را باید در روزهایی مانند اول ماه رمضان انجام دهند (قابسی، ۳۲۸)، اما از بعد اخلاقی معتقد است غیر مسلمانانی که در سرزمین‌های اسلامی و تحت نظر حکومت اسلام زندگی می‌کنند هم مانند مسلمانان باید از نعمت آموزش بهره‌مند باشند؛ آنان باید مکتب و مدرسه خاص و معلمی از هم‌کیشان خود داشته باشند و مسائل مورد نیازشان را از وی فراگیرند (همو، ۳۰۸-۳۰۹).

می‌توان گفت دیدگاه قابسی مبنی بر بهره‌مندی تمام اقشار جامعه از دانش با شرایط اجتماعی پیش گفته تطابق دارد اما نظر وی مبنی بر جدایی کامل پیروان ادیان مختلف و عدم برقراری روابط آموزشی میان آنها تا اندازه‌ای متعصبانه به نظر می‌رسد؛ زیرا تعامل رابطه‌ای دوسویه است و همان‌گونه که غیر مسلمانها می‌توانند بر کودکان مسلمان تأثیر بگذارند، مسلمانها نیز می‌توانند بر آنها تأثیرگذار باشند و از این طریق در تضعیف اعتقادات دینی و گرایش آنها به دین اسلام نقش مهمی ایفا کنند.

در اوایل قرن پنجم هجری، روابط سیاسی و مذهبی امیران بنی‌زبیر با فاطمیان مصر به طور کامل تغییر کرد. مُعز بن بادیس (حک. ۴۰۶-۴۵۳ ق/۱۰۱۶-۱۰۶۱م) استقلال حکومت خود از اطاعت فاطمیان، بازگشت به مذهب اهل سنت و وفاداری به خلافت عباسی را اعلام کرد. در پی این اقدام، مذهب مالکی بار دیگر در افریقه رسمیت یافت و بدین ترتیب زمینه مناسبی برای رشد و بسط اندیشه‌های دانشمندان مالکی مانند قابسی فراهم شد (ابن العذاری، ۲۷۳/۱ تا ۲۷۹). گزارش ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۶ ق/۱۳۳۲-۱۴۰۶م) نشان می‌دهد پیشنهادها و نظرات آموزشی قابسی تا اوایل سده نهم هجری در افریقه اجرا می‌شده است. وی در این باره می‌نویسد: «اما مردم افریقه علاوه بر قرآن غالباً حدیث هم به کودکان می‌آموزند و به تدریس قوانین علوم هم به آنان می‌پردازند و بعضی از قوانین علمی را بر آنان تلقین می‌کنند،

ولی عنایت بیشتری به قرآن مبذول می‌دارند و کودکان را به حفظ آن وا می‌دارند و اختلاف روایت و قرائت آن‌ها را به آنان می‌آموزند. پس از قرآن به خط توجه دارند» (ابن خلدون، ۱۳۵۳ش، ۱/۱۰۳۸ - ۱۰۴۰؛ محمد محمود و صوص، ۹۰۱).

### نتیجه‌گیری

یکی از فعالیت‌های فاطمیان در افریقه، تلاش برای گرویدن مردم منطقه به مذهب تشیع اسماعیلیه از طریق اعمال محدودیت‌های متعدد برای اهل سنت، تبلیغات گسترده، نگارش منابع فقهی و حدیثی و ایجاد نظام آموزشی خاص بود. ادامه بسیاری از این سیاست‌ها توسط امیران بنی زبیری و فعالیت‌های آشکار و پنهان اباضیه در قرن سوم و چهارم هجری باعث نفوذ برخی از اصول و مبانی این دو مذهب در میان جامعه مالکی و متعاقب آن ایجاد شبهات و طرح پرسش‌های جدید در این باره شد. به علاوه برخی سوء استفاده‌ها از جایگاه قابل توجه معلم در جامعه و عدم تناسب محتوای تنها منبع تربیتی مالکیان منطقه یعنی *آداب المعلمین* این سخنون با مقتضیات عصر و اختصار فراوان آن واکنش فقیهان و متکلمان اهل سنت را در پی داشت. یکی از این واکنش‌ها نگارش اثری فقهی- تربیتی و پرداختن به جنبه‌هایی خاص از تربیت توسط قابسی است. به اعتقاد وی تمامی نیازهای زندگی انسان از جمله تعلیم و تربیت در منابع دینی (قرآن و سنت) وجود دارد که باید با بررسی و مطالعه دقیق و متناسب با نیاز، از میان سایر مطالب این متون استخراج شوند. از این رو *الرسالة المفصلة* را تنها بر مبنای همین منابع نگاشته و در این کتاب اثری از منابع غیر دینی دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر باید گفت مهمترین زمینه‌های فکری قابسی، منابع دینی (قرآن و سنت)، سیره مالک بن انس و برخی از فقهای مالکی و از همه مهمتر ساختارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زمان او هستند.

ترسیم نظامی آموزشی مبتنی بر مبانی مذهب مالکی و تأکید فراوان قابسی بر اصلاح قشر بزرگسال و ضرورت آموزش همگانی به ویژه از سنین کودکی، بیانگر نوعی آینده‌سازی و نگرش مثبت به آن، تلاش برای شکوفایی استعدادهای کودکان و وابستگی رشد و پیشرفت جامعه به امر آموزش و پرورش در اندیشه او است. ویژگی‌های آرای تربیتی وی نیز از همین موضوع قابل استنباط است که برخی از آنها عبارتند از:

الف. وی برای تشکیل جامعه دینی بر اصلاح قشر بزرگسال و تربیت نسل کودکان تأکید

کرده است.

ب. آموزش و پرورش مورد نظر قابسی جنبه عمومی دارد و در رساله وی از مسائل سیاسی و نظامی مورد توجه دولت مردان، نکته خاصی مشاهده نمی‌شود.

ج. از میان جنبه های متعدد تربیت، فقط دو جنبه تربیت دینی و اخلاقی مورد توجه و تأکید قابسی قرار گرفته است.

هر چند مطالب *الرسالة المفصلة* فقط به محدوده جغرافیایی افریقه اختصاص یافته، اما این کتاب بنا بر دلایل زیر از اهمیت و ارزش خاصی در میان منابع تربیتی مسلمانان برخوردار است:

الف. این کتاب دومین اثر تربیتی مسلمانان در افریقه محسوب می شود.

ب. شیوه نگارش این اثر سبکی نو در تدوین مطالب آثار تربیتی است.

ج. تنظیم مطالب کتاب به صورت پرسش و پاسخ استفاده از آن را راحت ساخته است.

د. کتاب حاوی مطالبی است که منابع آنها از بین رفته و با مطالعه آن می توان با دیدگاه های برخی از نویسندگان مالکی آشنا شد.

### کتابشناسی

قرآن مجید

ابن اثیر جزیری، عزالدین علی، *الکامل فی التاریخ*، دار صادر، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م.

ابن بشکوال، ابی القاسم، خلف بن عبد الملک، *الصله فی التاریخ الاثمه اندلس و علمائهم*، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه، قاهره، ۱۳۷۴ق.

ابن حوقل، ابو القاسم، *صورة الأرض*، مطبعه بریل، لیدن، ۱۹۳۸م.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *العبر، بی نا، کویت*، ۱۹۶۱م.

-----، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۳ش.

ابن خلکان، شمس الدین ابو العباس، احمد، *وفیات الاعیان و انباء ابنا الزمان*، دار صادر، بیروت، ۱۹۷۰م.

ابن سحنون، ابو عبدالله، محمد بن عبدالسلام، *آداب المعلمین*، تصحیح احمد فواد الاهوانی، دار المعارف، قاهره ۱۹۶۸م.

ابن العذاری المراكشی، محمد، *البيان المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب*، تحقیق ج.س. کولان و لوفی برووانسال، دار الثقافه، بیروت، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۸م.

- ابن فرحون مالکی، ابراهیم بن علی، *الديباچ المذهب في معرفت اعيان المذهب*، تصحيح محمد الحمدي ابو انور، مكتبه دار التراث، قاهره، ۱۳۹۴ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *جامع الصحیح*، دار الفكر، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- بروکلیمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، ترجمه عبد الحلیم النجار، دار المعارف، بیروت، بی تا.
- البکری، ابو عبید، عبدالله بن عبد العزیز، *المغرب فی ذکر بلاد افریقیه والمغرب و هو جزء من المسالك والممالک*، مكتبه المثنی، بغداد، بی تا.
- چلونگر، محمدعلی، *زمینه های پیدایش خلافت فاطمی*، انتشارات حوزه و دانشگاه، بی جا، ۱۳۸۵ش.
- ، «زمینه ها و علل اقتصادی گرایش به فاطمیان در افریقیه و مغرب»، *مجله تاریخ اسلام*، شماره ۱۳، بهار ۱۳۸۲ش.
- حلاوی، محمود مصطفی، «القابسی و فکره التربوی بین الاصله و التجدید»، *جامعه دیاله، مجله التراث العربی*، العدد ۳۸، ۱۴۰۸ق.
- خالد، احمد، *ابوالحسن علی القابسی و الرساله المفصله لحوال المتعلمین والاحکام المعلمین و المتعلمین*، درسه تحقیق و ترجمه فرنیسه، الشركه التونسیه للنشر، تونس، ۱۹۸۶م.
- خضیری، حسن، احمد، *علاقات الفاطمیین فی مصر بدول المغرب*، مكتبه المدبولی، تونس، ۱۹۹۶م.
- داغ، محمد و حفظ الرحمن رشد اویمن، *تاریخ تعلیم و تربیت در اسلام*، ترجمه علی اصغر کوشافر، انتشارات دانشگاه تبریز، تبریز، ۱۳۶۹ش.
- ذهبی، ابو عبدالله محمد، *تذکره الحفاظ*، دار احیاء التراث العربیه، بیروت، ۱۳۷۴ق.
- السبتی، عیاض بن موسی، (قاضی عیاض)، *ترتیب المدارک و تقریب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالک*، تحقیق احمد بکیر محمود، دار مكتبه الحیات، بیروت، ۱۳۷۸ق/۱۹۶۷م.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، *طبقات الحفاظ*، تحقیق محمد علی عمر، دار الثقافه الدینیة، ریاض، ۱۴۱۷ق.
- شلبی، احمد، *تاریخ آموزش در اسلام تا سقوط ایوبیان در مصر*، ترجمه محمدحسین ساکت، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۷ش.
- شمس الدین، عبدالامیر، *الفکر التربوی عند ابن سحنون والقابسی*، دار الاقراء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- صفدی، خلیل بن ایبک، *نکت الهمیان فی نکت العمیان*، المكتب الجمالی، قاهره، ۱۳۲۹ق/۱۹۱۱م.
- ضیایی، علی اکبر، *تاریخ اعتقادات اباضیه*، نشر ادیان، قم، ۱۳۹۰ش.
- عثمان الحجازی، عبدالرحمن، *تطور الفكر التربوی الاباضی فی شمال افریقیه*، المكتبه العصریه، بیروت، ۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م.

- ، *التربية الإسلامية في قیروان في قرون الهجري الثلاثة الأولى*، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۹۹۷م.
- ، *المذهب التربوي عند ابن سحنون*، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م.
- غنیمة، عبدالرحیم، *تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی*، ترجمه نورالله کسای، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ش.
- فقیهی، علینقی، «آرای تربیتی قابسی متفکر تربیتی اسلام در قرن چهارم هجری»، *مجله تعلیم و تربیت علوم تربیتی*، شماره ۵۲، زمستان ۱۳۷۶ش.
- و دیگران، *آرای تربیتی دانشمندان مسلمان و مبانی آن*، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت، قم، ۱۳۸۸ش.
- قابسی، ابوالحسن، علی بن محمد بن خلف، *الرساله المفصله لحوال المتعلمین والاحکام المعلمین و المتعلمین*، تصحیح احمد فواد الاهوانی، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۶۸م.
- قاضی نعمان، ابوحنیفه نعمان بن محمد تمیمی المغربي، *دعائم الاسلام و ذکر حلال و الحرام والقضايا والاحکام عن اهل بیت رسول الله علیه و علیهم افضل السلام*، دار الاضواء، بی جا، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م.
- ، *رسالة افتتاح الدعوة (رسالة في ظهور دعوة العبيدية الفاطمية)*، تحقیق و داد القاضی، دار الثقافة، بیروت، ۱۹۷۰م.
- القیروانی، ابوالعرب، محمد بن احمد بن تمیم، *طبقات علماء افریقیه*، تصحیح علی الشابی و نعیم الیافی، دار التونسیه للنشر، تونس، ۱۹۶۸م.
- کوشافر، علی اصغر، «قابسی و طرح سوادآموزی عمومی»، *مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، شماره ۱۳۲، تابستان ۱۳۶۳ش.
- متز، آدام، *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری*، ترجمه علیرضا زکاوئی قراگوزلو، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۲ش.
- محمد محمود وصوص، دیمه و المعتصم بالله سلیمان الجوارنه، «من ملامح الفكر التربوي عند الامام القابسی: درسه تحلیله نقدیه»، *جامعه الاردن، مجله دراسات العلوم التربییه*، العدد ۴۱، ۲۰۱۴.
- محبب ازغندی، حمید و مهدی جلیلی، «قابسی و اصول و روش های تعلیم و تربیت در الرساله المفصله»، *مجله فقه و تاریخ تمدن*، شماره ۴۳، ۱۳۹۵ش.
- مدیر شانه چی، کاظم، *علم الحديث و درایه الحديث*، دفتر انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ش.
- المرزوقی، محمد، *قابس جنت الدنيا، غابتها، خلیجها، مدنیتهها، سکانها، تاریخها و رجالها*، مکتب الخانجی و مکتبه المثنی، قاهره، بغداد، ۱۹۶۲م.

- معرفت محمد هادی، تاریخ قرآن، سمت، تهران، ۱۳۷۷ش.
- مونس، حسین، تاریخ و تمدن مغرب، ترجمه حمیدرضا شیخی، انتشارات آستان قدس رضوی و سمت، مشهد، ۱۳۸۴ش.
- منیر مرسی، محمد، تاریخ التریبه فی الشرق والغرب، عالم الکتب، بیروت، ۱۹۹۳م.
- موسوی، سید جمال و نگار ذیلابی، «سیاست فاطمیان در قبال اهل سنت در دو دوره دعوت و تشکیل دولت»، پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹ش.
- نجوی، عثمان، مساجد القیروان، دار العکرمة، دمشق، ۲۰۰۰م.
- هالم، هایتنس، فاطمیان و سنتهای تعلیمی و علمی آنان، ترجمه فریدون بدره ای، فروزان، تهران، ۱۳۷۷ش.





تاریخ و فرهنگ، سال چهل و نهم، شماره پیاپی ۹۸،  
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۱۰۳-۱۲۱

### نحوه تعامل رسول خدا (ص) با منافقان مدینه\*

علی صباغیان / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد<sup>۱</sup>  
دکتر سهیلا پیروز فر / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد<sup>۲</sup>  
دکتر مصطفی گوهری / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد<sup>۳</sup>

#### چکیده

نحوه تعامل رسول خدا (ص) با منافقان از موضوعات پر دامنه و بحث برانگیز در تاریخ اسلام بوده است. بر اساس یافته های این پژوهش رسول خدا در برخورد با منافقان بیشترین مقدار تساهل و تسامح را از خود نشان داد و تا آنجا که ممکن بود از مجازات آنها صرف نظر کرد. آن‌ها را مجبور به شرکت در جنگ نکرد. اگر با سخنان خود در صدد آزار رسول خدا (ص) یا تضعیف روحیه مسلمانان بر می آمدند گاه پاسخ آنان را به صورت کلامی می داد و گاه آنان را منزوی و اعمالشان را با محدودیت مواجه می ساخت، اما به همین مقدار اکتفا می کرد، حتی در غزوه تبوک که چند تن از آن‌ها در صدد کشتن رسول خدا (ص) برآمدند آن‌ها را به مردم معرفی نکرد. در مقابل اگر منافقان دست به توطئه می زدند به سرعت در برابر آن واکنش نشان می داد؛ از جمله در غزوه تبوک که مدت غیبتش از مدینه طولانی می شد به جای خود علی بن ابی طالب (ع) را گمارد تا منافقان دست به کار خطرناکی علیه مسلمین نزنند. در بازگشت نیز مسجد آن‌ها را که به فرموده قرآن به انگیزه ضرر رساندن ساخته بودند ویران ساخت.

**کلیدواژه ها:** رسول خدا (ص)، منافقان مدینه، سیاست تعاملی، سیاست انزوا.

\* تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۵/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۰۸/۱۰.

1. Email: alijan.madady@yahoo.com نویسنده مسئول

2. Email: spirouzfar@um.ac.ir

3. Email: gohari-fa@um.ac.ir

DOI: 10.22067/history.v47i12.58101

**مقدمه**

تعامل به معنی «با یکدیگر دادوستد کردن» (ابن منظور، ۲۷۹/۲؛ ابوحیب، ۲۶۲) و «عمل متقابل دویا چند موجود زنده با یکدیگر» است (ساروخانی، ۳۶۴). تعامل می‌تواند به چند گونه باشد: تعامل مودت‌آمیز، تعامل دوری، تعامل تفرقه‌انگیز و تعامل تأثیرگذار (همانجا). تعامل باید بین دو طرفی صورت گیرد که با یکدیگر در یک موضوع، اشتراک داشته و در موضوع دیگری، اختلاف داشته باشند و اگر هیچ نکته مشترکی نداشته باشند، تعامل در آنجا معنایی ندارد. واژه تعامل، امروزه بیشتر در ارتباطات سیاسی، علمی، فرهنگی و اخلاقی به کار می‌رود. به طور کلی، تعامل را می‌توان در محور انسان‌ها طرح کرد. نکته مشترک بین تمام انسان‌ها، انسانیت و هم‌زیستی و در بین ادیان الهی، اشتراک در اصول و پایه‌های دین است. بین پیروان ادیان نیز امور اشتراکی و اختلافی وجود دارد که با تعامل و گفت‌وگوی شایسته و مناسب، می‌توان از آن برای ارتقای فرهنگ، دین و مذهب کمک گرفت (رجبی، ۱۳۹۲).

از مسائلی که در سیره عملی رسول خدا اکرم (ص) به‌عنوان برجسته‌ترین فرستاده الهی، به چشم می‌خورد، شیوه تعامل آن حضرت با مخالفان بوده است. جامعه‌ای که رسول خدا (ص) در آن می‌زیست تحت تأثیر پیام الهی رسول اکرم، به طیف گسترده‌ای از گرایش‌ها و جهت‌گیری‌ها تبدیل شد، دسته‌هایی مانند مؤمنان و مسلمانان در صف موافقان او قرار گرفتند و گروه‌هایی مانند کافران، منافقان و یهودیان در صف مخالفان. در چنین شرایطی رسول خدا گرامی (ص) با بینش سیاسی و مدبرانه خویش و با تکیه بر هدایت‌های الهی توانست محبت را جایگزین نفرت و عزت را جایگزین تحقیر و صلح و دوستی را جایگزین جنگ و دشمنی کند و با تحمل و بردباری بی‌نظیرش همه، از جمله مخالفانش را مدیون و مغلوب خود کند. این پژوهش به دلیل گستردگی موضوع تنها بر نحوه سلوک رسول خدا اکرم (ص) با منافقان متمرکز شده است.

**پیشینه**

موضوع نحوه تعامل رسول خدا اکرم (ص) به‌عنوان حاکم اسلامی با مخالفان درونی و بیرونی موضوعی است که دستمایه مقالات و بررسی‌های زیادی قرار گرفته است. اهمیت این موضوع از آنجا سرچشمه گرفته است که بسیاری از مخالفان اسلام - که نمونه‌های متعددی از آنها را امروزه در فضای مجازی می‌توان دید - با دستاویز قرار دادن شماری از مجازات‌های رسول خدا (ص)، به‌عنوان نمونه اعدام دو تن از اسرای بدر و تمامی اسرای بنی قریظه، سعی در معرفی اسلام به‌عنوان دین شمشیر و خشونت کرده‌اند. در

مقابل کسانی که در صدد دفاع برآمده‌اند از بررسی جامع سیره رسول خدا (ص) سرباز زده‌اند.<sup>۱</sup> بیشتر کارهای صورت گرفته با حذف مواردی که نشان دهنده شدت عمل و صلابت سیاست حضرتش در برخورد با کفار است، تنها بر جنبه‌های ملاحظت‌آمیز سیره رسول خدا (ص) در برابر مخالفان متمرکز شده است و بدین صورت این آثار بیشتر رنگ تبلیغی و مصنوعی به خود گرفته است.

مشکل دیگر آثار منتشر شده، استنادهای مکرر به آیات قرآن و احادیث نبوی است تا بدین ترتیب رسول خدا (ص) را به صورتی انسان عطوف و ملایم نسبت به مخالفانش نشان دهند. این شیوه نیز چندان کارآمد نیست؛ زیرا تنها برای معتقدان به دین اسلام کارایی دارد و هرگز نمی‌توان در مقابل مخالفان به آیات و روایات تکیه کرد؛ چرا که آنها قرآن را قبول ندارند. از آن مهم‌تر این که تنها در عرصه عمل و تاریخ می‌توان نحوه سلوک یک حاکم سیاسی را نشان داد و در مقام نظر تمام ادیان و مکاتب الهی یا بشری منادیان صلح و مدارا بوده‌اند. آنچه که اهمیت دارد مقام عمل است تا معلوم گردد معتقدان به یک مکتب تا چه اندازه به دستورات و آموزه‌های آن پایبند بوده‌اند. با توجه به چنین کاستی‌هایی در این مقاله کوشیده‌ایم به صورت جامع سیره عملی رسول خدا (ص) را در برخورد با مخالفان - در اینجا منافقان - مورد توجه قرار دهیم.

در زمینه رفتار رسول خدا با مخالفان - و نه تنها با منافقان - دو کتاب دست‌کم تالیف شده است. نخست کتاب رحمت نبوی، خشونت جاهلی تالیف صابر اداک<sup>۲</sup> که در آن مولف با استفاده از روش تاریخی به نحوه برخورد رسول خدا با مخالفان پرداخته است. وی مخالفان را به سه دسته مشرکان، اهل کتاب و منافقان تقسیم کرده است. علی‌رغم غنای بخش اول و دوم، وی در قسمت مربوط به منافقان به اختصار گراییده است و بخش کوچکی را بدان‌ها اختصاص داده است. مولف کارها و اقدامات منافقان را در طول دوران مدنی مختصراً اما به صورت کامل فهرست کرده است؛ هرچند به تحلیل و بررسی کامل آنها نپرداخته است.

کتاب دیگری که در همین زمینه اما با رویکردی قرآنی نوشته است، سیره پیامبر (ص) در برابر مخالفان از زبان قرآن تالیف علی محمد یزدی<sup>۳</sup> است که چنان که از عنوان آن پیداست تنها به بررسی قرآنی این موضوع پرداخته است. وی به درستی بر اساس آیات قرآن، منافقان را به دو دسته منافقان مدینه و اعراب بادیه‌نشین تقسیم کرده است.<sup>۴</sup> ضعف عمده کتاب تکیه بر قرآن و تفاسیر و عدم توجه کافی به منابع تاریخی

۱. در ادامه نمونه‌هایی از این افراد آورده شده است.

۲. اداک، صابر، رحمت نبوی، خشونت جاهلی: رویکردی نو به رفتار پیامبر اکرم (ص) با مخالفان، تهران، کویر، ۱۳۸۹.

۳. یزدی، علی محمد، سیره پیامبر (ص) در برابر مخالفان از زبان قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۳.

۴. و ممن حولکم من الاعراب منافقون و من اهل المدینه مردوا علی النفاق (توبه، ۱۰۱).

است که با توجه به عنوان آن چندان هم قابل خرده‌گیری نیست. از این اثر برای قسمت‌های قرآنی مقاله استفاده شد. اصغر منتظر القائم نیز در کتاب خود فعالیت‌های منافقان را به اختصار در هفت محور بیان کرده است (۲۱۷-۲۱۹).

در کتب مربوط به سیره نیز به صورت پراکنده نقش منافقان در دوره پیامبر (ص) مورد بررسی قرار گرفته است که نوعاً محدود به وقایع نگاری حوادث می‌شود؛ به عنوان نمونه در کتاب تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تالیف غلامحسین زرگری نژاد، مولف در ضمن توضیح وقایع غزوه احد (ص ۴۰۴)، مقارن غزوه خندق (ص ۴۷۳-۴۷۴)، غزوه مریسیع (ص ۴۸۹-۴۹۰) و تبوک (ص ۵۴۵-۵۴۶) مختصراً به تحریکات منافقان اشاره کرده است.<sup>۵</sup> رسول جعفریان در کتاب تاریخ سیاسی اسلام ۱ (سیره رسول خدا)، ضمن پرداختن به اقدامات تحریک آمیز منافقان در غزوات احد (ص ۵۱۰)، بنی‌نضیر (ص ۵۴۲)، احزاب (ص ۵۶۵)، مریسیع (ص ۵۷۴-۵۷۶)، در بخشی با تفصیل بیشتر به نقش آنها در غزوه تبوک بر اساس آیات سوره توبه پرداخته است (ص ۶۴۴-۶۵۳).<sup>۶</sup> اصغر منتظر القائم نیز در قسمتی از کتاب خود با عنوان «روابط و ایستارهای رسول الله (ص) با منافقان» مجموعه اقدامات آنها را در سراسر دوره نبوی طی هشت عنوان مختصراً مورد بررسی قرار داده است (ص ۲۲۲-۲۲۴).

در بین مقالات فارسی، شاید یکی از معدود مقالاتی که کوشیده است هر دو جنبه رفت و شدت عمل رسول خدا (ص) را نسبت به مخالفان مورد بررسی قرار دهد مقاله «بررسی و تحلیل سیره سیاسی پیامبر (ص) با تأکید بر رفتار با دشمنان» تالیف حمزه خان بیگی باشد.<sup>۷</sup> جدا از مقدمات مفصل مقاله به همراه توضیح معانی سیره و استنادهای مکرر به آیات قرآن که نمی‌تواند مبنای استدلال در این باره قرار گیرد، نویسنده به انعقاد پیمان‌های سیاسی توسط رسول خدا اکرم (ص) با قدرت‌های بی‌طرف و موضع‌گیری قاطعانه نسبت به مخالفانی که در صدد تجاوز یا پیمان شکنی بر می‌آمدند، توجه نشان داده است.

مقاله «تعامل با اهل کتاب از منظر قرآن و سنت»<sup>۸</sup> تنها بر ابعاد فقهی موضوع مانند طهارت یا نجاست اهل کتاب و ازدواج با آنها متمرکز شده است و از دایره موضوع مورد بحث خارج است.

در مقاله «روش شناسی برخورد پیامبر (ص) با مشرکان و اهل کتاب»<sup>۹</sup> تنها بر قرآن تکیه شده است که چنان که ذکر شد تنها برای معتقدان به اسلام می‌تواند کاربرد داشته باشد و طبیعی است که در ذهن چنین

۵. زرگری نژاد، غلامحسین، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران، سمت، ۱۳۷۸.

۶. جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام ۱ (سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم)، قم، دلیل ما، ۱۳۸۵.

۷. خان بیگی، حمزه، «بررسی و تحلیل سیره سیاسی پیامبر (ص) با تأکید بر رفتار با دشمنان»، حیل‌المتمین، سال سوم، بهار ۱۳۹۳، ش ۶، ص ۷۸-۹۹.

۸. خادمی، نجس، «تعامل با اهل کتاب از منظر قرآن و سنت»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، ۱۳۸۸، ش ۱۱، ص ۴۹-۶۶.

۹. عباسی مقدم، مصطفی، «روش شناسی برخورد پیامبر (ص) با مشرکان و اهل کتاب»، فلسفه دین، تابستان ۱۳۸۹، ش ۶، ص ۱۶۱-۱۸۶.

افرادی نیز هیچگاه شک و شبهه‌ای نسبت به ساحت رسول خدا (ص) شکل نمی‌گیرد. مقاله مفصل «سیره و رفتار مسالمت آمیز پیامبر (ص) اعظم با غیر مسلمانان»<sup>۱۰</sup> دارای نکات مثبتی است؛ از جمله تقسیم‌بندی غیر مسلمانان که آنان را بسته به نحوه ارتباطشان با مسلمانان - نه با توجه به آیینشان - به چهار گروه اهل ذمه، محارب، معاهد و مهاندن (کشورهایی که با دولت اسلامی نه در حال جنگ اند و نه پیمانی با آن‌ها دارند) تقسیم کرده است. نقطه تمرکز این مقاله بر روی معاهده‌ها و پیمان-نامه‌های رسول خدا (ص) است. با این حال چنان که از عنوان مقاله نیز هویدا است مولف بیشتر بر بعد ملاطفت آمیز رفتار رسول خدا (ص) با مخالفان متمرکز شده است.

موضوع نحوه برخورد رسول خدا با منافقان مورد توجه نویسندگان غربی نیز بوده است. خاورشناس شهیر بریتانیایی، مونتگمری وات در کتاب محمد (ص) در مدینه، بخشی ده صفحه‌ای را به موضوع منافقان اختصاص داده است که حاوی نکات نوی در این زمینه است. وی فعالیت‌های منافقان را در دو دوره پنج ساله مورد بررسی قرار داده است که در دوره نخست فعالیت‌های ابن ابی‌کاملاً مشهود است اما در دوره دوم به رفتارهای سایر منافقان نیز توجه کرده است (Watt, 180-181). در دایره‌المعارف اسلام ویرایش دوم هم مقاله مختصری به قلم بروکت<sup>۱۱</sup> به بررسی مصادیق منافقان در دوره اسلامی به ویژه عصر نبوی پرداخته است و کوشیده است مصادیق عمده منافقان را بر اساس مکاتب فقهی از جمله شیعه نشان دهد. اتان کلبرگ<sup>۱۲</sup> محقق برتر یهودی که در زمینه شیعه مطالعه می‌کند در مقاله‌ای اندیشه جهاد را از نظر شیعه بررسی کرده است و مصادیق نفاق و منافقان را از نگاه شیعه بیان کرده است که بسیار پرمایه تر از اهل سنت است.<sup>۱۳</sup>

## ۱. پدیده نفاق در مدینه و مصادیق منافقان

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در سیره عملی رسول خدا اکرم (ص) به چشم می‌خورد و می‌توان از آن به‌عنوان یکی از ضروری‌ترین مسائل مورد ابتلای جهان اسلام در حال حاضر نام برد، چگونگی تعامل و ارتباط با منافقان است. ظهور اسلام در محیطی بود که مدت‌های طولانی پیامبری در آن مبعوث نشده بود و مردم از دعوت و تبلیغ ایشان محروم بودند: *ألم یقولون افتراه بل هو الحق من ربك لتنذرو قومه ما أتاهم من*

۱۰. کریمی نیا، محمد مهدی، «سیره و رفتار مسالمت آمیز پیامبر (ص) اعظم با غیر مسلمانان»، میقات حج، تابستان ۱۳۸۵، ش ۵۶، ص ۷۰-۱۰۹.

۱۱. Brockett.

۱۲. Kohlberg, E.

۱۳. S. Kohlberg, E, the development of Imāmī Shī'ī Doctrine of jihād, ZDMG, 1976, p64-86.

نذیر من قبلک لعلهم یهدون (سجده، ۳): (آیا می‌گویند: آن را بر یافته است؟ [نه چنین است] بلکه آن حق و از جانب پروردگار توست، تا مردمی را که پیش از تو بیم دهنده‌ای برای آنان نیامده است هشدار دهی، امید که راه یابند). وجود این فاصله زمانی باعث دور افتادن مردم از ارزش‌های الهی و دچار شدن آن‌ها به انحرافات بسیار فکری و عقیدتی باعث شده بود. با ظهور اسلام رسول خدا (ص) با مخالفانی روبه‌رو شد که منافعشان با منافع نظام جدید سازگار نبود. گروهی از ایشان تلاش کوشیدند خود را با این جریان شکل گرفته جدید برای حفظ موقعیت گذشته‌شان وفق دهند؛ لذا به اسلام تظاهر کردند و در باطن بدنبال تضعیف و آسیب‌رسانی به آن برآمدند.

مسئله نفاق در اسلام از زمانی مطرح شد که رسول خدا (ص) به مدینه هجرت و حکومت اسلامی را تأسیس نمودند. مدارا به عنوان یک اصل، در تمام دوره هجرت که رسول خدا (ص) با منافقان درگیر بود، مورد توجه ایشان قرار داشت. با وجود تحریکات فراوان منافقان، آن حضرت در برابر آنان، سیاست مدارا را در پیش گرفت و در عین کنترل اوضاع بر آنان سخت‌گیری و اعمال خشونت نمی‌کرد. چنانچه خداوند در آیه ۷۳ سوره توبه خطاب به رسول خدا (ص) می‌فرماید: «یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم و ملأهم جهنم و بنس المصیو» (ای رسول خدا (ص) با کافران و منافقان بستیز و بر آنان سخت بگیر و جایگاه آن‌ها جهنم و بد سرانجامی است).

به نوشته علامه طباطبایی (در تفسیر این آیه) جهاد در زبان قرآن بیشتر به معنای جنگ و کارزار به‌کار رفته و بنابراین در مورد منافقان بدین معنا ممکن نیست وجود داشته باشد. جهاد با منافقان، رفتار مطابق مصلحت و مقاومت در برابر کارشکنی و توطئه‌های آن‌هاست (طباطبایی، ۴۵۷/۹). طبرسی در تفسیر این آیه می‌نویسد جهاد با کفار به صورت جنگ و کشتن است و جهاد با منافقان، زبانی است که آنان را از کارهای زشت بازدارند، البته در این صورت نیز صرف تلاش و جهاد صدق می‌کند (طبرسی، ۷۷/۵).

در مورد این که منافقان دقیقاً به چه گروهی اطلاق می‌شد باید تامل کرد؛ چرا که اگر ملاک تنها مخالفت با امر و نظر رسول خدا (ص) مطرح باشد ما آیا می‌توانیم مخالفت‌های بعضی از بزرگان انصار را هم در زمره نفاق به حساب آوریم؟ به عنوان نمونه مخالفت اسید بن حضیر، رئیس اوس با رسول خدا (ص) برای بیرون رفتن از مدینه در جریان جنگ بدر (Watt, 180). بنابراین به نظر می‌رسد که منافقان کسانی بودند که عمداً با اقدامات و اعمال خود در صدد اخلال در کار مسلمانان بودند و به فرموده قرآن کریم در دل‌هایشان مرض وجود داشت. ضمن آن که باید دایره منافقان را بسیار وسیع‌تر از شهر مدینه فرض کرد؛ چرا که به فرموده قرآن (توبه، ۱۰۱) برخی از اعراب شبه جزیره منافق بودند که بر طبق کتب سیره

شامل قبایل جهینه، اسلم، اشجع و غفاری شد (Brokett, 7/561). ضمن این که در نگاه شیعی منافق به دوره رسول خدا (ص) اختصاص ندارد. به باور شیعیان «اهل بغی» کسانی هستند که علیه یکی از امامان شیعه دست به شورش زنند (Kohlberg, 69). بر اساس روایتی که از رسول خدا (ص) نقل می‌کنند همان گونه که رسول خدا (ص) با کفار جنگید، امام علی (ع) هم با بدعتگران خطرناک و کسانی که «عترت» را آزار می‌دهند، می‌جنگد. به باور ایشان بر طبق آیه «یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین» چون رسول خدا (ص) با منافقان نجنگید وظیفه این کار بر عهده امام علی (ع) نهاده شد (Ibid, 70). بر این اساس آنان جنگ‌های امام علی (ع) را مخالفانش جهاد می‌نامند - چنان که خود امام نیز چنین کرده است - در حالی که اهل سنت این جنگ‌های داخلی را جهاد نمی‌نامند و هیچ کدام از طرفین را شایسته سرزنش نمی‌دانند (Ibid). یکی از یاران وفادار امام علی (ع) به نام قیس بن سعد بن عباده نبرد با معاویه را برتر از جنگ با ترکان و رومیان دانسته است (Ibid).

## ۲. رفتارهای واگرایانه منافقان و شیوه‌های رسول خدا در مقابله با آنها

### ۱-۲. همکاری با یهود

منافقان در پیوندی تنگاتنگ با یهودیان آنان را در مخالفت‌ها و مبارزاتشان بر ضد رسول خدا (ص) تشویق و تحریض می‌کردند و در نبردهای مسلمانان و یهودیان، همواره جانب یهودیان را پاس می‌داشتند؛ چنان که در غزوه بین قینقاع (سال ۲ق)، عبدالله بن ابی‌س از تشویق یهودیان به مقاومت در برابر رسول خدا (ص) هنگامی که با شکست آنان مواجه شد، با اصرار شدید خواهان عفو آنان از سوی رسول خدا (ص) گردید (ابن هشام، ۶۸/۲). در غزوه بنی‌نضیر (سال ۴ق) هم با دیگر همفکران خود، یهودیان را به مقاومت و سرسختی در برابر مسلمانان دعوت کرد و آنان را به یاری غطفان و یهود بنی‌قریظه وعده داد که البته هیچ‌کدام از وعده‌هایش محقق نشد (همو، ۳۹۱/۲). پیش از غزوه خیبر (سال ۷ق) نیز با ارسال نامه-ای، یهودیان خیبر را از حرکت مسلمانان به آن سو مطلع کرد و از آنان خواست که آماده پیکار شوند و از محمد (ص) و یارانش ترسند؛ زیرا در مقایسه با استحکامات خیبر، قوای نظامی و سلاح چندان به همراه ندارند و بدین‌سان آنان را به جنگ با رسول خدا (ص) تحریض کرد (اداک، ۲۰۴). البته این همکاری بین منافقان و یهودیان دو طرفه بوده است بدین معنا که به نظر می‌رسد برخی از رفتارهای منافقان نشأت گرفته از تحریکات یهود باشد. از این رو شاید شدت عمل رسول خدا (ص) با یهودیان به طور غیر مستقیم با هدف بر سر جای نشانیدن منافقان نیز صورت گرفته باشد (Watt, 181-182). داور به این نکته اشاره می‌

کند که یهودیان بازارهای مدینه را در دست داشتند و این برای مسلمانان نامطلوب بود (Donner, 45).

## ۲-۲-۲- عدم شرکت در جنگ‌ها

۲-۲-۲-۱. احد (۳ق): در جنگ احد در حالی که بن ابی و یارانش با رسول خدا به بیرون شهر آمده بودند به محض این که به احد رسیدند بازگشتند و عرصه را در چنین شرایط بحرانی خالی کردند. بهانه آنها این بود که رسول خدا از رای و نظر آنها دایر بر دفاع از شهر رویگردان شده و به قول چند نوجوان گوش سپرده است. پس از اتمام جنگ احد و شهادت عده ای از مسلمانان ابن ابی شاد شد و سرزنش خود را نسبت به رسول خدا را آشکار ساخت و گفت: او از من نافرمانی کرد و از کسانی که اندیشه‌ای نداشتند اطاعت کرد (واقعی، ۲۱۹/۱؛ مسعودی، ۲۱۱). رسول خدا که روحیه مسلمانان را بسیار بد می‌دید از هرگونه درگیری لفظی با وی پرهیز کرد و نسبت به آن کاملاً بی‌اعتنا ماند تا روحیه مسلمانان بیش از این در هم نریزد.

۲-۲-۲-۲. تبوک (۹ق): تبوک یکی از مهترین عرصه‌های جولان منافقان در برابر اسلام به حساب می‌آید. در مقابل رسول خدا (ص) حساب‌شده‌ترین اقدامات را در مقابل آن‌ها انجام داد. این غزوه که در سال نهم هجری و در اواخر عمر رسول خدا (ص) روی داد به دنبال گزارشی که به رسول خدا (ص) در مورد تجمع رومیان در مرزهای شمالی شبه جزیره رسیده بود صورت گرفت. هوا گرم بود و محصولات کشاورزی نیز رسیده بود و منافقان در پی آن بودند تا نهایت بهره را از این سفر طولانی رسول خدا (ص) بگیرند.

در این غزوه نیز منافقان به طرق مختلف در صدد کارشکنی و ضربه به اسلام برآمدند که نخستین آن اجازه خواستن از رسول خدا (ص) برای عدم شرکت در جنگ بود. به روایت واقعی رسول خدا (ص) به هشتاد و اندی از منافقان که از ایشان خواسته بودند تا در جنگ شرکت نکنند اجازه داد (واقعی، ۹۹۵/۳). تصمیم رسول خدا (ص) به این کار شاید بدان سبب بود که ایشان حضور این افراد را در سپاه خطرناک‌تر می‌دید؛ چرا که آن‌ها احتمال داشت با اقدامات خود اشکالات زیادی را برای رسول خدا (ص) فراهم کنند. به علاوه تعداد سپاهیان رسول خدا (ص) زیاد بود (شاید حدود سی هزار تن (همو، ۱۰۰۲/۳)؛ هرچند که ممکن است که این رقم اغراق‌آمیز باشد ولی به هر حال روشن است که بزرگ‌ترین لشکرکشی عرب تا آن هنگام بود و ایشان نیازی به اجبار کردن افراد برای حضور در سپاه نمی‌دید. رسول خدا در این جنگ نسبت به شرکت نجستن منافقان بی‌تفاوت ماند؛ چرا که ضرر حضور ایشان در سپاه بیش از منفعت آن بود (قمی،



۲۹۴/۱؛ زمخشری، ۲/۲۷۶).<sup>۱۴</sup> ضمن آن که روش رسول خدا هیچ گاه بر اجبار به حضور در میدان نبرد نبود، چنان که در احد نیز نسبت به بازگشت ابن ابی و دوستانش بی تفاوت ماند. طبیعتاً از نگاه پیغمبر (ص) به زور بردن رزمندگان برای کارزار نتیجه‌ای جز فرار و شکست به همراه نمی‌توانست داشته باشد. در ماجرای تبوک خداوند، رسول خدا (ص) را مورد عتاب قرار داد که چرا به منافقان اجازه ماندن در مدینه را داد.<sup>۱۵</sup> البته باید توضیح داد که رفتار رسول خدا در اینجا در برابر خداوند قرار نمی‌گیرد. اصل این است که در این آیه معاف کردن منافقان مورد عتاب قرار نگرفته، بلکه مسئله نحوه انتخاب و اجازه زیر سوال است. رسول خدا (ص) از این رو مورد عتاب است که گفته منافقان را قبل از آنکه معلوم و ثابت شود از سر صدق و یا ناراستی بوده پذیرفته اند. باید روشن می‌کردند که این منافقان بهانه می‌آورند و واقعا عسر و حرج ندارند و بدیهی است کسی نمی‌تواند با صرف عذر تراشیدن و بهانه آوردن از جهاد بازماند و اجازه دادن در این مورد می‌تواند در جنگ‌های آینده به رویه تبدیل شود و هرکسی بهانه‌ای بتراشد و بخواهد از جهاد طفره رود. در مجموع رسوا کردن منافقان در این خصوص خواسته خداوند است و رسول خدا این کار را انجام نداده‌اند.

همچنین عده‌ای از آنها به همراه ابن ابی از حرکت خودداری کردند (واقعی، ۳/۹۹۵-۹۹۶؛ ابن هشام، ۲/۵۱۹). در میانه راه نیز عده‌ای عقب ماندند و چون مسلمانان می‌گفتند، ای رسول خدا فلان کس عقب مانده یا هنوز نیامده است. رسول خدا (ص) می‌فرمود: رهاش کنید، اگر در او خیری باشد خداوند او را به شما ملحق خواهد کرد و اگر هم غیر از این باشد خداوند شما را از دست او راحت کرده است. به گفته واقعی و طبری عده زیادی از منافقان هم فقط به امید غنیمت همراه رسول خدا (ص) بیرون آمده بودند (واقعی، ۳/۱۰۰۰؛ طبری، ۳/۱۰۷). طبعاً اگر رسول خدا (ص) در چنین شرایطی حرکتی از خود نشان می‌داد که بر سستی یا ضعف تلقی می‌شد، مردم که طبعاً از روحیه بسیار ضعیف‌تری از پیغمبر (ص) برخوردار بود کاملاً در هم می‌ریختند.

منافقانی که در مدینه مانده بودند غیبت رسول خدا را بهترین فرصت برای توطئه‌گری‌های خود می‌دیدند که با انتخاب علی (ع) از سوی رسول خدا (ص) به عنوان جانشین خود این فتنه نیز در نطفه خفه شد. رسول خدا (ص) در غزوات قبلی خویش که چنین خطری را احساس نمی‌کرد معمولاً عبدالله بن ام

۱۴. لو خرجوا فیکم ما زادکم الا خیالاً و لا وضعوا خلالکم بیغونکم الفتنه و فیکم سماعون لهم و الله علیم بالظالمین (توبه، ۴۷).

۱۵. عفا الله عنک لم اذنت لهم حتی یتبین لک الذین صدقوا و تعلم الکاذبین (توبه، ۴۳؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک. طباطبایی، ۲۸۴/۹-۲۸۹؛ مکارم شیرازی، ۴۲۸/۷-۴۳۰).

مکتوم را که فردی نابینا بود به جای خود می‌گماشت<sup>۱۶</sup> و طبعاً کار اصلی او در غیاب رسول خدا (ص) بر پا داشتن نماز جماعت بود. اینک اصل اسلام هدف تیره‌های زهرآلود منافقان قرار گرفته بود و رسول خدا (ص) هیچ چاره‌ای جز نظارت دقیق بر اعمال آن‌ها نداشت. در میان یاران خود البته بیشترین امید را به پسر عمو و داماد خود علی بن ابی‌طالب (ع) داشت که از روز نخست اسلام آوردنش تاکنون که مدت ۲۲ سال از آن می‌گذشت صادقانه یار و همراه او بود و از هیچ‌گونه فداکاری برای اسلام کوتاهی نکرده بود و مأموریت‌های مهمی را به سرانجام رسانده بود.

از این‌رو آن حضرت را برخلاف غزوات سابق که با خود می‌برد در مدینه به جای خود باقی گذاشت (مسعودی، ۲۳۶). منافقان چنان از عکس‌العمل رسول خدا (ص) و حضور علی (ع) در شهر دچار ناامیدی شدند که تنها راه را دور کردن امام علی (ع) از مدینه دانستند. از این رو به سرعت دست به کار شده، شروع به شایعه‌سازی علیه امام نمودند. آن‌ها در بین مردم چنین شایع کردند که رسول خدا (ص) از داماد خود دلگیر است و به همین سبب او را برخلاف غزوات سابق با خود نبرده است. این شایعه در شهر پیچید و آن‌قدر گسترش یافت که امام علی (ع) را سخت اندوهگین ساخت و او را مجبور ساخت نزد پیغمبر رود و از او تقاضا کند که با سپاه همراه شود. رسول خدا (ص) که از یک سو خطر را کاملاً درک کرده بود و از سوی دیگر ناراحتی علی (ع) را می‌دید سخنی دلگرم‌کننده و امیدبخش به او گفت: «ای علی (ع)! به شهر برگرد. آیا خشنود نیستی که جایگاه تو نسبت به من همچون جایگاه هارون نسبت به موسی است جز آن‌که پیامبری پس از من نخواهد آمد» (ابن سعد، ۱۵/۳؛ خلال، ۴۰۷/۲؛ نسائی، ۳۷؛ ابن حزم، ۷۸/۴). این حدیث که به «حدیث منزلت» معروف است جزء فضایل انکارناپذیر امام و نشان‌دهنده جایگاه استثنایی آن حضرت در نزد پیغمبر است.<sup>۱۷</sup> با چنین بیان تشویق‌کننده‌ای امام شادمان به مدینه بازگشت و منافقان تا بازگشت رسول خدا (ص) هیچ کاری نتوانستند از پیش ببرند.

همزمان با تصمیم رسول خدا برای رفتن به تبوک، جماعتی از بنی غنم بن عوف که افرادی منافق بودند در کنار مسجد قبا، مسجد دیگری ساختند و از رسول خدا خواستند تا با خواندن نماز در آنجا، مسجدشان را افتتاح کند و آن را به وجود خود متبرک سازد. رسول خدا نیز به آنان وعده داد که چون از غزوه تبوک باز

<sup>۱۶</sup> به عنوان نمونه‌ی غزوات بنی سلیم (ابن هشام، ۴۳/۲)، حمراء الاسد (همو، ۱۰۷/۲) و ذی قرد (۲۸۴/۲).

<sup>۱۷</sup> به نظر می‌رسد معنای این حدیث کاملاً روشن است. به دلیل این که امام علی (ع) از موقعیت خود در این غزوه ناراحت بود پیغمبر با این بیان دلگرم‌کننده جایگاه او را دقیقاً در جایگاه هارون ترسیم کرد به هنگامی که موسی (ع) به طور رفته بود. به این معنا که امام به هنگام غیبت رسول خدا (ص) از شهر همان جایگاه را داشت که هارون در زمان غیبت حضرت موسی (ع) از میان گروه بنی اسرائیل داشت و طبعاً کسی که در حیات رسول خدا (ص) از چنین جایگاهی برخوردار بود پس از رحلت او نیز همین جایگاه را داراست (حسکانی، ۱۹۰/۱). ضمن آن که اعلم بودن امام نیز در این حدیث نیز مشخص می‌شود که پیامبر شخصی را به جای خود می‌گمارد که بیشترین اعتماد را به او دارد (تقوی، ۵۲/۱).

گردد چنین کند. با نزول آیات ۱۰۷-۱۰۹ سوره توبه به هنگام بازگشت رسول خدا از تبوک، خداوند آن حضرت را از انگیزه‌های آنان آگاه ساخت و ایشان را از نماز خواندن در این مسجد، نهی کرد.<sup>۱۸</sup> به دنبال آن، رسول خدا (ص) به برخی اصحاب خود دستور داد که این مسجد را خراب کنند، یا آتش بزنند (واقعی، ۱۰۴۶/۳؛ بیهقی، ۲۶۰/۵). این اقدام از سوی کسی که خود منادی عبادت و بندگی برای خدا بود پیام روشنی برای منافقان به همراه داشت. به آنان فهماند که ایشان در امر دین تحت تاثیر این گونه ظاهرسازی‌ها قرار نمی‌گیرد و با قاطعیت در مقابل آن‌ها می‌ایستد.

### ۲-۳. تلاش برای اختلاف افکنی بین مهاجر و انصار

بخشی از تلاش‌های منافقان مصروف ایجاد اختلاف میان مهاجر و انصار بود که اتحاد شکننده ای در بین آنها وجود داشت که بلافاصله پس از رحلت رسول خدا (ص) هم از هم گسست. منافقان در پی آن بودند که با تحریک انصار که از خودشان بودند برای رسول خدا (ص) و مهاجران ایجاد اشکال کنند. طبعاً اتفاقاتی نیز که در این دوره رخ می‌داد بهترین فرصت برای این کار بود. شاید بارزترین مورد از این دست اختلاف و درگیری مهاجر و انصار در غزوه مریسیع باشد. در این جنگ گروه زیادی از منافقان، که هرگز در جنگ‌های دیگر همراهی نکرده بودند و رغبتی به جهاد نداشتند، فقط به دلیل نزدیکی محل جنگ و برای رسیدن به مال دنیا با آن حضرت بیرون آمدند (همو، ۴۰۵/۱). در هنگام بازگشت از این جنگ میان یکی از مهاجران و انصار بر سر خوردن آب از یکی از چاه‌ها نزاع درگرفت. ابن ابی‌فرصت را غنیمت شمرده سخنانی تند علیه مهاجران بر زبان آورد. که در سوره منافقون بدان‌ها اشاره شده است.<sup>۱۹</sup> زید بن ارقم موقوف را به پیغمبر اطلاع داد. رسول خدا که ایجاد اختلاف را خوش نمی‌داشت به گفته او توجهی نکرد. یکی از حاضران (عمر) به رسول خدا (ص) پیشنهاد کرد تا ابن ابی‌فرصت را بزنند. رسول خدا (ص) از این گفتار ناراحت شد و چهره خود را از گوینده این سخن برگرداند و فرمود: «همین مانده است که مردم بگویند محمد (ص) یاران خود را می‌کشد!» گروهی از انصار برخاسته پیش ابن ابی‌فرصت رفتند و از او خواستند که اگر چنین حرف‌هایی زده به نزد رسول خدا (ص) رود و عذرخواهی کند. ابن ابی‌فرصت به حضور رسول خدا (ص) آمد و منکر قضیه کرد.

در همین اثنا وحی بر پیغمبر نازل شد و درباره ابن ابی‌فرصت و پیروانش يك سوره كامل - سوره منافقون - فرود آمد (طبری، ۶۰۵-۶۰۸؛ طبرسی، ۴۴۲/۱۰-۴۴۴) و پرده از کارهای آنان برداشت و رسوایشان

۱۸. به عنوان نمونه، ر.ک. طبرسی، ۱۰۹/۵.

۱۹. يقولون لمن رجعتنا الى المدينة ليخرج الاعوز منها الاذل ولله العزه و لرسوله و للمؤمنين و لكن المنافقين لا يعلمون (منافقون، ۸) درباره شان نزول آن ر.ک. شیخ طوسی، ۱۵/۱۰.

ساخت.

## ۲-۴. سست کردن عقیده و اراده مومنان

### ۲-۴-۱. غزوه خندق (ق۵)

منافقان با انتشار شایعات و بزرگ‌نمایی قدرت دشمنان سعی در تحویف و تضعیف روحیه مسلمانان داشتند و به ویژه در ایام نزدیک به جنگ‌ها این نوع اقدامات را تشدید می‌کردند (اداک، ۲۰۴). در غزوه خندق در حالی که حمله دشمن تمامیت مدینه را مورد تهدید قرار داده بود و مسلمانان شبانه روز به حفر خندق در اطراف شهر مشغول بودند، منافقان به بهانه‌های واهی از همکاری با مردم سر باز می‌زدند. آنان تن به کار نمی‌دادند و به بهانه‌های مختلف و گاهی بدون اجازه رسول خدا (ص) دست از کار می‌کشیدند و به نزد خانواده خود بر می‌گشتند در این باره خداوند در مدح مؤمنان و مذمت منافقین آیاتی نازل فرمود<sup>۲۰</sup> (ابن هشام، ۲۱۶/۲).

هنگامی که رسول خدا (ص) در حین حفر خندق وعده گشودن سرزمین‌های ایران و روم را به مسلمانان داد، منافقان گفتند: «تعجب نمی‌کنید که از گشودن قصرهای حیره و مداین کسری سخن می‌گویند، در حالی که شما اکنون حتی نمی‌توانید برای قضای حاجت روید». گویا در این باره آیه زیر نازل شد: «و إذ یقولی المنافقون و الذین فی قلوبهم مرض ما وعدنا الله و رسوله إلا غورا» (احزاب، ۱۲، ر.ک. ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ۱۷۹/۲).<sup>۲۱</sup> همچنین آنان پس از افشای خیانت بنی قریظه، به بهانه بی‌دفاع بودن خانه و کاشانه شان در برابر یهود، از حفاظت خندق شانه خالی کردند و به خانه‌هایشان برگشتند (همو، ۲۲۲/۲).

### ۲-۴-۲. تبوک (ق۹)

جلاس بن سوید از منافقانی بود که از شرکت در جنگ تبوک خودداری کرد و مردم را هم از خروج منع می‌کرد. وی در جایی گفته بود که «اگر محمد راستگو باشد ما از خر بدتریم!» یکی از صحابه سخن او را به گوش رسول خدا (ص) رساند. رسول خدا (ص) جلاس را احضار و از او در این باره پرسید، اما وی منکر قضیه شد. پس آیه نازل شد که «یحلفون بالله ما قالوا و لقد قالوا کلمه الکفر و کفروا بعد اسلامهم» (توبه، ۷۴؛ واقدی، ۱۰۰۵/۳). این یکی از مواردی است که رسول خدا (ص) ضمن عکس‌العمل نشان دادن در برابر حرف‌های منافقان، از مجازات آنان خودداری کرد. شاید بدین سبب که اقدام وی در حد

۲۰. إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله و رسوله و إذا كانوا مع علی أمر جامع لم یذهبوا حتی یستأذنه إی الذین یستأذنونک أولئک الذین یؤمنون بالله و رسوله فإذا استأذنونک لبعض شأنهم فاذن لمن شئت منهم و استغفر لهم الله إی الله إی الله غفور رحیم. لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا قد یعلم الله الذین یتسللون منکم لو اذوا فلیحذر الذین یخالقون عن أمره أن تصیبهم فتنة لو یصیبهم عذاب الیم (نور، ۶۲-۶۳).

۲۱. احزاب، ۱۲، ر.ک. ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ۱۷۹/۲.

حرف بود و هیچ‌گاه به مرحله عمل نرسید.

گروهی از منافقان نیز در تبوک به مسلمانان می‌گفتند، خیال می‌کنید جنگ با رومیان مثل جنگ با دیگران است؟ به خدا قسم فردا شما را به ریسمان‌ها بسته می‌بینیم! و با این حرف می‌خواستند شایعه پراکنی کرده و در دل مؤمنان ترس ایجاد کنند. ودیعه بن ثابت هم گفت: نمی‌دانم چرا قرآن خوانان ما از همه شکم باره‌تر و دروغگوتر و به هنگام جنگ ترسو ترند؟

رسول خدا (ص) به عمار بن یاسر گفت: خودت را به این گروه برسان که خود را به آتش کشیدند و از گفتار ایشان سؤال کن، اگر هم انکار کردند بگو که چنین و چنان گفته‌اید! عمار پیش آن‌ها رفت و موضوع را به ایشان گفت. آن‌ها پیش رسول خدا (ص) آمدند و شروع به عذرخواهی کردند و گفتند ای رسول‌خدا، ما همین طوری حرف می‌زدیم و شوخی می‌کردیم! رسول خدا (ص) به آنها اعتنایی نفرمود و خداوند متعال درباره او این آیه را نازل فرمود: «وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ، قُلْ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا تُفْعَلُونَ، لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ يُعَذِّبُ طَائِفَةٌ بَلْأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ» (توبه، ۶۵-۶۶)؛ فخر رازی، ۹۴/۱۶؛ طبری، ۱۰۸/۳). بدین صورت رسول خدا (ص) در قبال سخنان آنان سکوت را روا ندانست و دهان آن‌ها را بست؛ چرا که موجب سستی سپاهیان می‌شد، اما دست به خشونت هم نزد و به همین مقدار اکتفا نمود. بدین صورت به آن‌ها فهماند که نسبت به کارهای آن‌ها بی تفاوت نیست و از سوی دیگر نخواست با خشونت نشان دادن نسبت به آن‌ها روحیه سپاه خود را تضعیف کند. ضمن این که چنین برخورد ملایمی فرصت دوباره‌ای را برای آن‌ها مهیا می‌ساخت تا در صورت تمایل دست از اقدامات خود بردارند و توبه کنند. رسول خدا (ص) هرگز در قبال کسانی که حتی تنها با زبان کلمه توحید را بر زبان آورده بودند و به دل بدان اعتقادی نداشتند به روش‌هایی مانند اعدام متوسل نشد. شاید حضرتش چنین گمان می‌کرد که نباید غیر مسلمانان گمان کنند که محمد (ص) یاران خود را می‌کشد و به این صورت موجی از تبلیغات منفی علیه آن‌ها به راه بیفتد. روشی که در دنیای امروز نیز معمول است و خشونت‌های حکومت‌ها نسبت به اتباع خود اسباب تمسخر و دشمن‌هراسی را در بین مخالفان ایجاد می‌کند.

در موردی دیگر در یکی از منازل راه، ماده شتر قصوای آن حضرت گم شد و اصحاب به جستجوی آن برآمدند. یکی از منافقان به نام زید بن لقیط که ابتدا از یهودیان بنی قینقاع بود و بعدا اسلام آورده بود، اما در باطن منافق بود، گفت: «محمد (ص) چنین تصور می‌کند که نبی است و اخبار آسمانی را برای شما خبر می‌دهد و حال آنکه او نمی‌داند ناگاهش کجاست. رسول خدا (ص) که چنین شنید جای شتر را به

یارانش نشان داد و دستور داد آن را بیاورند (همو، ۱۰۶/۳). چنین برخوردی از سوی رسول خدا (ص) بدان سبب صورت گرفت تا در دل مسلمانان ضعیف الایمان تردیدی نسبت به رسول خدا (ص) شکل نگیرد و سست نشوند.

## ۲-۵. مزاحمت های شخصی منافقان برای رسول خدا (ص)

منافقان در مقاطعی کوشیدند با زبان و رفتار خود به رسول خدا (ص) نیز آسیب بزنند که با واکنش جدی و البته همراه با گذشت ایشام مواجه شدند. شاید بارزترین نمونه این موارد ماجرای افک و نیز سوء قصد ایشان به جان رسول خدا (ص) در بازگشت از تبوک باشد.

### ۲-۵-۱. ماجرای افک

با وجود آنکه درباره مصداق آیات سوره نور که درباره ماجرای افک نازل شده است میان عده‌ای از شیعیان و اهل سنت اختلاف وجود دارد، ولی از آنجا که هدف این بررسی ردیه و بیان تناقضات گزارش‌های تاریخی موجود در این باره نیست تنها اشاره‌ای به اصل ماجرا خواهد شد و بر روی نقش منافقان و شخص عبدالله بن ابی تمرکز خواهد شد. بر پایه روایات تاریخی به هنگام بازگشت از غزوه بنی المصطلق شبی عایشه از سپاه بازماند و روز بعد یکی از صحابه به نام صفوان بن معطل که او نیز عقب مانده بود عایشه را به نزد رسول خدا (ص) برد (بلاذری، ۳۴۲/۱). مردم چون عایشه را با مردی بیگانه دیدند زبان به تعنت و شایعه‌پراکنی گشودند که در این میان عبدالله بن ابی نقش مهمی در گسترش این تهمت داشت. بالاخره پس از چند روز آیاتی از سوره نور نازل شد و عایشه را از این تهمت مبرا کرد (طبری، ۶۱۴/۲؛ شیخ طوسی، ۴۱۵/۷؛ زمخشری، ۲۱۷/۳-۲۱۸). به روایت یعقوبی، رسول خدا (ص) حسان بن ثابت، مسطح بن ابی لثانه و عبدالله بن ابی را - به سبب آن که نقش اساسی در این ماجرا داشتند - شلاق زد (یعقوبی، ۵۳/۲)، اما به گزارش واقدی، ابن ابی را حد نزد (واقدی، ۴۳۴/۲).

### ۲-۵-۲. سوء قصد به جان رسول خدا (ص) در تبوک

در بازگشت از تبوک، گروهی از منافقان تصمیم گرفتند که آن حضرت را از بالای گردنه کوه به زیر بیندازند. رسول خدا (ص) با کمک عمار و حذیفه بن یمان مانع اقدام آنان شد. چون رسول خدا (ص) از گردنه بیرون آمد رسول خدا (ص) به حذیفه فرمود: آیا کسی را از سوارانی که راندی شناختی؟ گفت: ای رسول خدا، شتر فلان کس و فلان را شناختم و چون آن‌ها رو بند بسته بودند و هم بواسطه تاریکی شب نتوانستم آن‌ها را ببینم.

در این موقع مردم جمع شده بودند و فرود آمده بودند. اسید از بزرگان اوس از رسول خدا (ص)

خواست تا آنان را معرفی کند تا اعدام شوند. رسول خدا (ص) به اسید فرمود: من دوست نمی‌دارم مردم بگویند همین که محمد (ص) از جنگ با مشرکان آسوده شد به کشتن اصحاب خود دست یازید. اسید گفت: ای رسول خدا آن‌ها از اصحاب نیستند! رسول خدا (ص) فرمود: مگر تظاهر به گفتن لا اله الا الله نمی‌کنند؟ گفت: چرا، ولی شهادت آن‌ها ارزشی ندارد و در واقع شهادت نیست. رسول خدا فرمود: آن‌ها تظاهر به این نمی‌کنند که من رسول خدایم؟ گفت: چرا، ولی در این باره هم همانطور است. رسول خدا (ص) فرمود: به هر حال من از کشتن اینها نهی شده‌ام (واقعی، ۱۰۴۳/۳-۱۰۴۴). چنین گذشتی از سوی رسول خدا (ص) هم فرصتی بود برای منافقان جهت بازگشت از مسیر خود و هم نشان دهنده ناخرسندی رسول خدا (ص) از مجازات کردن اصحاب خود؛ هر چند که منافق باشند. رسول خدا (ص) چنان که قرآن در توصیف یارانش می‌فرماید، مصداق بارز «الشداء علی الکفار و وحماء بینهم» بود.

#### ۲-۶. تعامل رسول خدا (ص) با سرکرده منافقان عبدالله بن ابی

پیش از این درباره نقش پررنگ عبدالله بن ابی در کارشکنی علیه رسول خدا (ص) سخن گفته شد که با مخالفت پیغمبر (ص) روبرو شد. پیغمبر (ص) به فرزندش عبدالله توصیه کرد تا نسبت به پدر خود مهربان و خوش رفتار باشد. رسول خدا (ص) حتی بعد از مرگ ابن ابی نیز حرمت او نگاه داشت و پیراهنش را جهت تکفین او فرستاد. هنگامی که وی مرد، پسرش از رسول خدا (ص) درخواست نمود که بر جنازه‌اش نماز گزارد و پیراهنش را نیز بدهد تا آن را کفن او سازد بلکه از عذابش کاسته شود. ولی با نزول آیه ۸۴ سوره توبه که در آن از نمازگزاردن بر منافقان منع کرده بود، رسول خدا (ص) تنها پیراهنش را برای تکفین او فرستاد (ابن عبدالبر، ۹۴۱/۳). البته بر پایه برخی از روایات، رسول خدا (ص) بر پیکر او نماز هم گزارد که با اعتراض شدید عمر همراه شد؛ به طوری که رسول خدا او را از خود دور داشت. پس از آن که آیه نازل شد رسول خدا (ص) در مورد سایر منافقان چنین رویه‌ای را معمول نداشت (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ۱۹۳/۳). با این حال علامه طباطبایی روایات مربوط به نماز گزاردن رسول خدا بر ابن ابی را مردود می‌شمارد. وی مدعی است در میان شیعیان نیز این عمل به گونه مرسل روایت شده است. تناقض این دسته از روایت‌ها با یکدیگر از یک سو و تناقض آشکار آن با آیات کریمه‌ای که رسول خدا (ص) را از استغفار بر مشرکان نهی کرده بود از سویی دیگر، مانع پذیرش این روایت‌هاست (طباطبایی، ۳۶۶/۹-۳۶۷). با این حال وات به سبب پذیرش این روایات معتقد است که به سبب نماز گزاردن رسول خدا (ص) بر پیکر وی، او نقشی در توطئه مسجد ضرار نداشته است (Watt, 1/53).

در مورد موقعیت و جایگاه منافقان در میان مدنی‌ها باید گفت که آنها به سبب اعمال منافقانه خود به

مرور موقعیت و جایگاه خود را از دست داد؛ چنان که هنگامی که در مسجد دست به تمسخر مومنان زدند، عده ای از مردان قبیله مالک بن نجار آنها را از مسجد راندند (ابن هشام، ۵۲۸/۱). ضمن آن که ابن ابی در هدایت و رهبری گروه منافق خود چندان موفق نبود، به طوری که به نقل از ابن هشام در سال های آخر تنها یک جوان در بین منافقان وجود داشت (همو، ۵۲۹/۱) و این نشان دهنده عدم توانایی آنان برای جذب نیروهای جوان بود. ابن ابی فاقد یک مبنای عقیدتی مشخص برای مقابله با رسول خدا (ص) بود و به نظر می رسد بیشتر به دلایل شخصی در پی مخالفت با رسول خدا (ص) برآمد (Watt, 187). شاید منظور وات از «دلایل شخصی»، جایگاهی باشد که ابن ابی پیش از آمدن رسول خدا (ص) در آستانه دست یابی بدان بود. بدین معنا که یثربی ها به دنبال جنگ های مختلف که میان دو قبیله اوس و خزرج بر سر رهبری شهر درگرفت سرانجام پس از جنگ بعثت در پی آن برآمدند که عبدالله بن ابی را به عنوان خود برگزینند و حتی برای او تاجی نیز فراهم کردند. اما با آمدن پیامبر (ص) و به دست گرفتن زمام امور، این موضوع منتفی شد (منتظر القائم، ۱۱۱). این موضوع نمی توانست همبستگی مردم مدینه را با او در پی داشته باشد. علاوه بر این که رقابت های او با سعد بن معاذ بر سر رهبری قبیله اوس هم در این رفتارهای نامعقول بی تاثیر نبود (Watt, 181). بنا بر قضاوت مونتگمری وات که یک شخص غیر مسلمان و بی طرف است رسول خدا (ص) نسبت به ابن ابی بیشترین مدارا و تحمل را از خود نشان داد (Watt, 1/53).

### نتیجه گیری

موضع رسول خدا (ص) نسبت به منافقان که بخش مهمی از جامعه مدینه را تشکیل می دادند، بسیار متنوع و آموزنده است. مجموع اتفاقاتی که در دوره ده ساله حضور ایشان در مدینه از جانب منافقان صورت گرفت نشان از آن دارد که رسول خدا (ص) در برابر آن ها بیشتر به دنبال تعامل بود تا تقابل و سعی آن حضرت بر آن بود که با هدف حفظ وحدت جامعه اسلامی و نیز ایجاد فرصت توبه و بازگشت برای آن ها، ضمن عکس العمل نشان دادن نسبت به توطئه های آن ها از مجازات ایشان که در مواردی به حق سزاوار آن بودند خودداری ورزد.

رسول خدا (ص) هرگز منافقان را مجبور به شرکت در سپاه خود نکرد که نمونه های آن را در غزوات احد و تبوک می توان دید. رسول خدا (ص) اصحاب خود را از خبرچینی و آوردن سخنان آنان باز می داشت تا اختلاف و دو دستگی بین مسلمانان ایجاد نشود.

نرمش رسول خدا (ص) در مقابل منافقان هرگز به معنای بی تفاوتی نسبت به توطئه های آن ها نبود. از



این رو اگر در بحبوحه لشکرکشی سخنانی در جهت تضعیف روحیه سپاه یا بدگویی از رسول خدا (ص) می‌گفتند با آن برخورد می‌کرد تا نشان دهد از سخنان آنها بی‌خبر نیست. در مواردی که توطئه‌های آن‌ها به مرحله خطرناکی می‌رسید و کیان جامع اسلامی را به خطر می‌افکند، پیغمبر با زیرکی اعمال آنان را خنثی می‌کرد و نمی‌گذاشت آنها را به مرحله عمل برسانند. به عنوان نمونه در غزه تبوک در غیاب خود علی (ع) را به جانشینی خود در مدینه نهاد و پس از بازگشت، مسجدشان را هم ویران ساخت.

در مواردی که سخن پراکنی و حتی سوء قصد آن‌ها تنها متوجه خود حضرت بود، تنها با هدف حفظ وحدت اسلامی از مجازات خاطیان سرباز می‌زد. نحوه برخورد با سوء قصد کنندگان به جان ایشان در تبوک نمونه بارز چنین روشی است که حتی در صدد معرفی آن‌ها که صد البته - دست کم - موجب سرافکنندگی مادام العمر ایشان می‌شد نیز برنیامد. آن حضرت نسبت به سردسته منافقان، عبدالله بن ابی، نهایت مدارا را ملحوظ داشت، شاید این نحوه سلوک در دل او اثر کند و از مسیر خود باز گردد.

در مجموع، نحوه تعامل پیامبر با منافقان به عنوان مسئله این پژوهش را می‌توان مصداق بارز «الشداء علی الکفار وحماء بینهم» دانست. آن حضرت هیچ‌گاه آن شدت عملی را که در قبال یهودیان و مشرکان مکه از خود نشان داد در برابر این گروه انجام نداد. در این موارد رسول خدا (ص)، منافقان را به سبب آن که دست کم در ظاهر کلمه توحید را بر زبان رانده بودند از جامعه اسلامی طرد نکرد و حفظ توحید الهی را با توحید جامعه یکسان مورد توجه قرار داد. رفتار پیامبر (ص) نسبت به ایشان بسته به نوع عمل آنها بسیار متنوع بود و در تمامی موارد سعی آن حضرت بر آن بود تا آنها را متوجه اشتباهات خود ساخته، وارد جامعه مومنین سازد. رفتار پیامبر (ص) نسبت به منافقان موجب شد تا در اواخر عمر آن حضرت جوانان هرگز به سوی این گروه متمایل نشوند. حتی فرزند عبدالله بن ابی، رهبر منافقان، جزء مدافعان پرشور اسلام درآمد. شاید نحوه سلوک پیامبر (ص) با پدرش در این زمینه بی‌تاثیر نبوده باشد.

## کتابشناسی

قرآن کریم

ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد الجزری، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.

-----، الکامل فی التاریخ، دار صادر - دار بیروت، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.

ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، الاصابه فی تمییز الصحابه، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.

ابن حزم، أبو محمد علی بن أحمد، الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، مکتبه الخانجی، قاهره، بی‌تا.

- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الهاشمی البصری، الطبقات الكبرى، به كوشش ریاض عبدالله عبدالهادی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
- ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، دارالجیل، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م.
- ، الدرر فی اختصار المغازی و السیر، دارالمعارف، قاهره، ۱۴۰۳ق.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- ابن هشام حمیری، عبدالملک، السیره النبویه، شرکه مکتبه و مطبعه البابی الحلبی، قاهره، ۱۳۷۵ق.
- ابوحیب، سعدی، القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۸ق.
- اداک، صابر، رحمت نبوی، خشونت جاهلی: رویکردی نو به رفتار پیامبر اکرم (ص) با مخالفان، کویر، تهران، ۱۳۸۹.
- اصفهانى، راغب، مفردات الفاظ القرآن الکریم، تحقیق صفوان عدنان داودی، امیران، قم، ۱۳۸۲.
- بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر، کتاب جمل من انساب الأشراف، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشریعة، تحقیق عبدالمعطی قلجی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
- تقوی، حامد، خلاصه عبقات الانوار، تهران، موسسه البعثه، ۱۴۰۵ق.
- حاکم حسکانی، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، بی جا، موسسه الطبع و النشر التابعه لوزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
- خادمی، نرجس، «تعامل با اهل کتاب از منظر قرآن و سنت»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۳۸۸، ش ۸، ص ۶۶-۴۹.
- خان بیگی، حمزه، «بررسی و تحلیل سیره سیاسی پیامبر (ص) با تاکید بر رفتار دشمنان»، جبل المتین، ۱۳۸۳، ش ۶، ص ۷۸-۹۹.
- خرمشاهی، بهاءالدین، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ناهید، تهران، ۱۳۷۷.
- خلال بغدادی، أبو بکر أحمد بن محمد، السنه، دارالرایه، ریاض، ۱۴۱۰ق.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳.
- زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- ساروخانی، باقر، دایره المعارف علوم اجتماعی، کیهان، تهران، ۱۳۷۰.
- سهیلی، ابوالقاسم عبدالرحمان بن عبدالله، الروض الأنف فی شرح السیره النبویه، بیروت، دار احیاء التراث العربی،

۱۴۲۱ق.

سید رضی، نهج البلاغه، هجرت، قم، ۱۳۹۵ق.

شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.

طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴.

طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، دارالتراث، بیروت،

۱۳۸۷ق/۱۹۶۷.

طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تحقیق محمد جواد بلاغی، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۳.

عباسی مقدم، مصطفی، روش شناسی برخورد پیامبر (ص) با مشرکان و اهل کتاب، فلسفه دین، ۱۳۸۹، ش ۶، ص

۱۸۶-۱۶۱.

فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.

قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، دارالکتاب، قم، ۱۳۶۳.

مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسین، التنبيه و الإشراف، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، القاهرة، دارالصاوی،

بی تا.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.

منتظر القائم، اصغر، تاریخ اسلام (از آغاز تا سال چهلیم هجری)، سمت، تهران، ۱۳۸۶.

نسائی، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، خصائص امیر المومنین علی بن ابی طالب، مکتبه المعلا، کویت،

۱۴۰۶ق.

واقدی، محمد بن عمر، المغازی، تحقیق مارسدن جونز، مؤسسة الأعلمی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، دارصادر، بیروت، بی تا.

یزدی، علی محمد، سیره پیامبر (ص) در برابر مخالفان از زبان قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۳.

Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*, Oxford, Oxford university, 1956.

Watt, W. Montgomery, 'Abd AllĀh b. Ubayy, *EF<sup>2</sup>*, Leiden and Newyork, Brill, 1986.

Donner, Fred. m., *Muammad and the blievers at the origin of Islam*, Cambridge, The

Belknap pree of Harvard university press, 2010.

Brockett, A. Al-MUNĀFIKŪN, *EF<sup>2</sup>*, Leiden and Newyork, Brill, 1993.

Kohlbeg, E, the development of Imāmī Shī'ī Doctorine of jihād, *ZDMG*, 1976, p64-86.



تاریخ و فرهنگ، سال چهل و نهم، شماره پیاپی ۹۸،  
بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۱۴۶-۱۲۳

### **Early Muslims in America\***

**Abbas Aghdassi**,<sup>1</sup> Ph.D., North American Studies, FWS (University of Tehran),  
Instructor, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

#### **Abstract**

The available scholarship does not agree on the exact date of Muslim arrival to America. Early Islam in America could have been a Pre-Columbian presence, while some scholars suggested a Columbian or even a post-Columbian contact. None of the three views discuss the idea of Muslim minorities among early Muslims to America. (West) Africa was the origin of many free and slave Africans who later made it to America. Given the influence of various Muslim dynasties (e.g. Fatimids and Idrisids in North, and later in other parts of Africa), some questions are raised: were there any religious minorities among early Muslims who came (or were brought) to America; when did early Muslims enter America? Contact theories were briefly reviewed to show early presence of Islam in America was multi-faceted. I traced the very first moments of Islam in America from among (West) African slaves. Interestingly, some slaves practiced Islam differently. It was suggested that since not much has been left from early Islam in America, in all probability early Muslims were slaves who did not have the power to establish their presence and practice their religion. Religious differences in early Islam in America seemed to be a matter of culture and choice, of which many Muslims might have been unaware. The paper concluded that the current literature on the history of (Shii) Muslim minorities in America focused on immigrants and did not cover periods of slavery. That might indicate why some scholars opined minorities like Shias came during the late nineteenth century.

**Keywords:** Contact theories; early Muslims; America; slavery; (West) Africa; Shia

---

\* Received: 06/21/2017 - Accepted: 01/16/2018

1 . Email: a\_ghdassi@yahoo.com

DOI: 10.22067/jhc.v49i1.65284

### **Introduction**

“There has never been an America without Muslims” (Hussain, 2016). When Islam first came into the United States, it surely comprised various ethnicities and minorities. It would be naïve to imagine Islam entered a land and it expressed no ethnic and cultural diversities. Same is true for various Muslim schools. Wherever the origins of early Muslims to America were, minorities of different backgrounds practiced Islam differently.

Some historical accounts showed early Muslims were slaves brought to this land during several transatlantic slave trades. Some other accounts assumed that Early Muslims to America were non-slave (African) seafarers who arrived in America years before Columbus (see below). Either slaves or non-slaves, available literature inform us some of those people were Muslims.

Slave trades played a significant role in bringing a high number of Muslims to America. Millions of people were forced to leave their homeland behind. For almost four hundred years, between fifteenth and nineteenth centuries, various “cargos” of slaves landed in America from various parts of Africa, including East Africa. Some slaves passed some connections, which meant they were owned by some Europeans, and spend some time in Europe before being brought to America for a number of purposes including (sugar) plantation.

On the other hand, history of Islam in Africa clearly indicates African Muslims followed different schools. While east African Khoja immigrants preferred a Shii mode of practice, south and west Africans followed Shafii and Maliki schools. In north, Fatimids, and Idrisids preferred an Ismaili version of Islam, which later influenced some northwest and west African

regions (see below). Only neo-Orientalists would assume early Islam in America, which in all probability had its roots in transatlantic slave trades, was a monolithic entity in terms of belief and practice.

Neglecting the mosaic nature of Islam in any land it entered can only reinforce power narratives of some sectarian groups who would favor a univocal echo of puritan *orthodox* Islam. This dualistic version of centralizing an ethnic Islam as authentic, and putting the rest of Muslims minorities on peripheries, I would argue, is a biased approach. This approach prefers to highlight the unequal voice of some extremist groups at the price of marginalizing other Muslim minority groups. Periphery groups, in this ideology, would become unorthodoxies, the views of whom remain futile if not heretic.

Unfortunately, few studies have focused on minorities among early Muslims. Even today, some people (both inside and outside the US) assume any discussions on Muslims and their difference is essentially a sectarian discussion.

Discussions on early Muslim minorities and their probable differences are for several reasons important. They can inform us how early Muslims in America (and elsewhere) negotiated their differences. Lack of evidence on sectarian issues in early Islam in America does not mean there were no minorities. Quite the opposite, it is an indication of peaceful co-existence among different Muslim groups. Moreover, it shows how various Islamic minorities congregated under one umbrella term; i.e. American Islam. More importantly, if the early model of Islam in America ended up being a peaceful model, can this model be replicated in modern times? Could this model be applied to other milieus in which Muslims are minority groups?

I try to show early Islam came to America before Columbus as a result of slave trades. These slaves were most probably carried out by African rulers, or other Muslim nations. More slaves were traded to America the time Columbus entered the land, and later by the Europeans.

Although there might have been some free people among the first African Muslims who made it to America, the majority of Africans were slaves. Later, I discuss reasons why early Islam in America was the Islam of slaves.

Given the differences in various Islamic schools in Africa from the advent of Islam to the time of Columbus, I try to show Muslim slaves followed different versions of Islam. In other words, Muslim slaves were of different schools, and they most probably practiced Islam differently. I would heavily build my argument based on the historical literature of early Islam in (west) Africa, and the different regions from which slaves were traded into America.

Before elaborating on the background to Islam in the United States, it must be mentioned that in this paper I use the term America to refer to the south/-eastern parts of the United States via which early Muslims reached the continent.

### **Presence of Islam in America**

Questions regarding how and when Islam entered America remain a mystery to this date. Was Islam a fruit of transatlantic slave trades, or was it simply the result of transoceanic travels by free explorers? Given the origins and geographies of Islam, there is no doubt that that Islamic presence in America was a transoceanic phenomenon. Stated differently, Islam was brought to America by explorers, seafarers, or traders. Obviously, either the



explorers themselves or the people they carried, were Muslim. The available literature indicated there were three takes on the arrival of Islam to America.

The first groups of scholars suggested Islam entered America prior to Columbus. These scholars formed are of different opinions. Pre-Columbian contacts were: i. the results of West African (e.g. Mali) explorations; ii. Arab explorations; iii. Chinese explorations. The second groups of scholars suggested that Muslims were among the travelers and explorers who accompanied Christopher Columbus (in 1492, or before 1500). The third group assumed Islam was a later phenomenon to America, and it was between seventeenth and nineteenth centuries that Muslims first arrived at this land.

Several proofs corroborate the possibility of west African contact, which I discuss in detail. Prior to that discussion, I like to refer to some politically loaded discussions which can put the discussion on early Islam at risk.

Recently, there has been much debate on “who” first “discovered” America. Though it is evident that America was not *discovered* (rather it was globalized, popularized and somewhat Europeanized by new explorations), some sensations outside academic circles like to politicize the discussion. Though this trend serves some peoples and parties it does not contribute to our academic debate. The current paper does not favor any single narrative of discovery since it is reasonably unsafe to assume a vast land was discovered. The author tries to suggest how competing visions can provide a big picture of *possibilities* of early Islamic presence in America. Any of these possibilities can surely be furthered explored.

### **Pre-Columbian Contact(s) of Early Muslims**

Some scholars opined that Muslims arrived in America some years (and

probably some centuries) prior to Christopher Columbus. One scholar mentioned the discovery of a coin hoard near the Caribbean. There were two eighth century CE coins with Arabic inscriptions, probably of *African* origins. This convinced McNeil to conclude,

The location of this discovery is on the southern route from Europe to America, the same route that Columbus followed in 1492. It is possible that a Moorish ship from Spain or North Africa preceded Columbus along this route by 700 years. (McNeil, 2004, pp. 242-243)

Gordon seems to have accepted this view, where he mentioned the two coins, and concluded, “[a] Moorish ship, perhaps from Spain or North Africa seems to have crossed the Atlantic around 800 A.D.” (Gordon, 1971, p. 68). Jabbar, quoting Gordon, also accepted the idea of Muslims coming to the Caribbean prior to Columbus and ultimately wrote, “the history of Islam and the Muslims in the Caribbean stretches back over thousand years, predating European contact by over six centuries” (Jabbar, 1999).

Another scholar referred to *Al-Masudi* (ca. 896-956 CE) that wrote the land on which *Said b. Aswad* set foot in 889 CE was America (Mroueh, 1996). Aswad called this land *Ardh Majhula* (unknown land). While views like that of Mroueh are not mainstream views, some scholars seem to have accepted it. Abdo (2006, p. 65), and Ahmed (1991, p. 22), to name a few, have accepted the idea of pre-Columbian Islam. Serhan (2014, p. 31) also accepted the pre-Columbian arrival of Muslims based on the arguments of Gomez (1994).

Another famous reference of pre-Columbian contact is to Mansa Musa I. Turner-Sadier, noted *al-Omari*, who believed first voyages to Americas took place as early as the fourteenth century. This was the time the then ruler of Mali, Abubakari II, asked Mansa Musa I to lead the country so the king was

able to start his cross-Atlantic trip (Turner-Sadler, 2009, p. 20). The view that the Atlantic voyages of Columbus “had African predecessors” has been accepted by other scholars (Freeman-Grenville, 1992).

Some historians like Leo Weiner (1971) and Ivan Setima (1976) dedicated entire books to the African presence (of Muslims) before Columbus. In *They Came Before Columbus* the latter documented ample evidence to prove the presence of Muslims before Columbus (Sertima, 1976). Ahmad also discussed the pre-Columbian possibility of Muslim presence in America (Ahmad, 2014).

Although scholars like Fyle doubted if such trips like that of Abubakari II had ever happened (1999, p. 65), and Francaviglia tried to reject any pre-Columbian contacts (2014), to ignore ample documents available in the literature remains unconvincing. Francaviglia accepted that “[t]he Mandinka and other peoples from Africa were part of the broader Muslims world that had rapidly spread from Arabia and Spain by about 950 CE. Islam was the religion of many Africans arriving in the Americas during the slave trade.” However, he remained skeptic about the available linguistic, numismatic, cartographic, cultural, agricultural, and biological proofs on pre-Columbian contact on the grounds that they came from people whose main fields of expertise “are often not directly related to the exploration-related subject that they so passionately research” (Francaviglia, 2014).

In a world of interdisciplinary and multidisciplinary studies, it seems very odd to reject opposing views on the ground that they might have been proposed by a scholar from a different field of study. It is a false argument that pre-Columbian contacts need historians only. Historical narratives would surely benefit from any of the above-mentioned fields in re-

constructing their arguments, as it was the case for pre-Columbian cases of, say, linguistic similarities, numismatic proofs, or the introduction of maize.

### **Columbian Contact(s) of Early Muslims**

The second group of scholars posited that Muslims entered America the same time as Columbus or some years after him. One scholar opined that “Muslim Arabs accompanied Columbus” (Younis, 1984), while other researchers postulated “the earliest known Muslims arrived in America during the slave trade of the 16<sup>th</sup> century” (Pupcenoks, 2015, p. 44). Curtis cautiously referred to the possibility of Muslims accompanying Columbus: “In fact, some Muslims, or Muslims who had converted to Christianity, may have been aboard Columbus’s first expedition in 1492” (Curtis, 2009, p. 4).

Although Knight did not mention any Muslims, he provided a detailed account of the people who accompanied Columbus:

The first Africans who accompanied the early Spanish explorers fell in that ambiguous penumbra between slaves and servants. Some may even have been free (such as Pedro Alonso Niño and Juan Garrido who accompanied Christopher Columbus); and others were servants. Nuflo de Olano, who accompanied Vasco Nuñez de Balboa across the Isthmus of Panama, was, however, a slave. So were Juan Valiente and several others who traveled and fought with Hernán Cortés in Mexico, the Pizarro brothers in Peru, and Pánfilo de Narváez in Florida. Those blacks who sailed with Columbus on his first voyage to the Americas in 1492 were free men. Their descendants presumably were as free as any other Spanish colonist in the Americas. Other blacks who accompanied the early Spanish conquistadores might have been servile but were not true slaves as the term was later understood.”

(Knight, 2011, pp. 147-148)

Knight does not see names of Muslims among the ones listed by Knight. However, according to Lovell, “[s]ome authors say that the first Muslims came to North America with the early Spanish explorers” (Lovell, 1983, p. 94). She continued that Kettani identified Estavanico who came in 1539 accompanying Marcos de Niza. A stronger argument suggested, “Speculation aside, we find Muslims among the early Spanish explorers. African Muslims, either enslaves or hired, worked as navigators, guides, and sailors for the Christian conquistadors. Some of these Muslim pioneers opened new avenues to the New World” (Westerlund & Svanberg, 2012, p. 491).

#### **Post-Columbian Contact(s) of Early Muslims**

There are several views on the Post-Columbian presence of Islam. Most scholars in this category follow the Columbian premise of discovery or see not to question it. Available literature including biographies is the base of the early history of Islam in America. Jane Smith, for instance, corroborated that,

They [Muslims] were unaware, as were most Americans, that Muslims had touched the shore of the continent generations earlier when slave ships unloaded their human cargo to work in the plantations of the South in the slave trade of the seventeenth to nineteenth Centuries. Records are scanty, but scholars argue that a significant portion of the slaves, perhaps more than 10 percent, were Muslim.” (2009, p. 363)

There are some important observations in her argument. Muslims

immigrants, similar to Americans, were “unaware” of any Islamic presence in the States. Being unaware does not mean Islam or Muslims were necessarily absent in the American society. It could prove a much longer presence of Islam, and it indicates how marginalizing and ignoring a major socio-cultural, as well as religious, factor from the host and immigrant community led to an obscure early history.

For Lapidus “[t]he first Muslims in America were African slaves transported to the West in the eighteenth and nineteenth centuries” (Lapidus, 2014, p. 802). Given the available literature, this view seems flawed. It is probable that Lapidus and other scholars in this category opined that early Islam in America was the result of the *institution* of slavery. This idea means only major waves of slaves could establish a new religion in America. This view could only be accepted if one agrees public manifestation of Islam was the base for early days of Islam in America. As would be shown later, Islam might have been in America for many years before people had the chance to express it publicly.

### **Islam in (West) Africa**

A brief review of the history of Islam in Africa, clearly indicates African Muslims followed a number of schools. For instance, while east African Khoja immigrants preferred a Shii mode of practice, south and west Africans followed Shafii and Maliki schools. This religious diversity among African Muslims is significantly important since it is expected to manifest itself in the new land of slaves (i.e. America).

Gomez reported that “Islam had penetrated the Savannah south of the Sahara Desert by the beginning of the ninth century as a consequence of

Berber and Arab commercial activity” (1994). He continued that in the case of the Senegal River, Islam came to the region in the tenth century. Further, he mentioned that “[I]n the middle Senegal valley a strong Muslim polity was established as early as the eleventh century.” Gomez’s, as well as many other historical accounts clearly show Islam was present in West Africa as early as the ninth century.

### **Discussion: Early Muslims in America**

In all probability, Columbus voyages were not the first successful cross-oceanic trip to the New World. Numerous historical accounts like that of Arabic coins, *al-Masudi*’s narration, Abubakari’s story, and several others well document the successful voyages of Africans to America. Although there is no single agreement on who the first African traveler was, a pre-Columbian African presence remains plausible.

Some Afrocentric myths, of course, could mystify the narratives of African presence. Afrocentric approaches could also lower the profile of historical facts. In a condition which historical facts get mixed with narratives of centrism, facts might appear invalid. It is important to note that as Eurocentric narratives of American discovery in which Columbus remains the sole discoverer are at stake, Afrocentric ideals needs questioning, too. It is crucial for scholars of various nations, ethnicities, and religions to stay away from centric narratives, particularly in dealing with historical accounts.

For instance, in *Journal of the First Voyage of Columbus*, in one part the translation reads, “Remarking on the position of the river and port, to which he [i.e. the admiral] gave the name of San Salvador, he describes its mountains as lofty and beautiful, like the Pena de las Enamoradas, and one

of them has another little hill on its summit, like a graceful mosque” (Columbus, Markham, & Toscanelli, 1900, pp. 62-63). Obviously, the reference to a “mosque” does not mean Columbus found a mosque in the meaning we know today. Rather, it could be a dome shape which Columbus described as a mosque.

Getting back to my main discussion, Islam is said to have been introduced to Africa as early as the ninth century. Moreover, social and cultural interactions with Spain colored the African Islam in North African regions like Morocco. It was from the north and east Africa that Islam spread to other areas of Africa including West Africa, where many slaves were traded from to America.

In the course of history, several Muslim rulers and dynasties ruled Africa. Some had Sunnis tendencies, and some were of Shii origins including Fatimids and Idrisids. Some Muslim kingdoms might have been under the influence of the Shias. An example could be Almoravids, who according to Leichtman, Senegalese Shias argue were influenced by Shii groups (Leichtman, 2014). Of note is that the Islam in Africa, either in early stages or in later periods, was not a monolithic version of Maliki or Shafii thought. From the early days of Islam, various Muslims groups entered Africa and they each had their own followers.

Naturally, when African Islam was a diverse version of religiosity, one expects to see this diversity among the exported Muslim slaves as well. Undoubtedly, this diversity formed major and minor groups. Yet, every group had its own proportion in the Muslims population of the day. Muslims of different schools of thought were present in almost all parts of Africa. The same was true for West Africa.



This very fact that West African Islam in ninth to fifteenth centuries comprised of different Muslims groups is the core of my argument. If West African Islam during these centuries was not monolithic, it could not be taken as monolithic in its new home; that is America.

There are numerous references in the literature to the West African contacts with America years, and even centuries, before the Columbus famous voyage of 1492. "Africans were world travelers, leaving a rich cultural legacy in North America long before the arrival of Columbus. When Balboa, Columbus, and Panfilo de Alvarado landed in North America, they were not alone: great seamen of African descent served as key members of their exploration parties" (Nelson, 2000, pp. 3-4). Some took a more modest take and wrote, "The Atlantic slave trade from sub-Saharan Africa began in 1444, more than half a century before Columbus "discovered" the Americas." (Hall, 2009, p. xiii). "Black contact with pre-Columbian America was apparently confirmed in 1970 by Alexander von Wuthenau, Professor of Art at the University of the Americas in Mexico City." (Wallace-Murphy & Hopkins, 2006, p. 62). David H. Kelly argued how Africans contacted America as early as fourteenth century (Kelly, 1995). "Evidence of linguistic ties between some West African languages and Native Americans in the Gulf area supports this idea of pre-Columbian outside contact also" (Kowtko, 2006, p. x).

According to Austin, at least ten percent of African slaves were Muslims (Austin, 1997). Abdurraqib followed Walker's estimation and wrote 15-20 percent of slaves brought to America were Muslims (Abdurraqib, 2010). This is important since it clearly indicates a sizeable portion of slaves, who were carried to America, were Muslims.

As discussed, Islam most probably came to America by Muslims of African origins. This does not mean the *first* Muslim who entered America was necessarily African because some accounts support the arrival of Arabs or even Chinese Muslims. I posit that early Islamic presence, which gave enough roots to later growth of Islam in America, was the result of African Muslims and their being traded to America.

Whether the early African Muslims were free men or slaves needs further research. However, I propose several reasons that early Islam was brought by the slaves. I assume if early African Muslims were non-slaves, they would have more opportunities to practice their religion freely and discuss it with native people. Narratives of forced conversion to Christianity negates their being free. Additionally, free Muslims should have established their own places of worship and would have left some works of art and/or architecture. History of Islamic architecture indicates whenever Muslims entered a new land, they started accommodating their religious needs by establishing several places of worship.

The very fact that to this date early African Muslims in America are perceived as one single community, and that little is known of their differences could prove those people did not have enough freedom to impact their new milieu and communicate enough with the host community to introduce themselves well. Surely, if the early Muslims were non-slaves they would run their businesses. Same is true for plantation, agriculture, and other activities. The absence of any proofs is enough reason that early African Muslims in America did not enjoy enough freedom to expand their desired legacy. It could also be argued that if the early Muslims had been free people, they most probably would have spread the word of Islam among

natives of America. As a result, one could expect a rise in the number of Muslims in early days.

Competing visions to know whether African Islam in early America was because of the arrival of free explorers or as the result of limited practices of a handful of traded slaves also inform us of how Islam would develop in proceeding years. It can be proposed that Islam of slavery, due to its limits, and some external forces to convert to the dominant religion of the time (Austin, 1997), would not be expected to flourish very soon, as was the case of White Europeans and their religion.

Obviously, if early Muslims were slaves (which seem to be the case for the majority of them), there should have been an assumption among the masters that they would one day revolt. Consequently, traders would have always thought of a controlling system to either suppress probable resistance or to predict ant *unruliness* from the slaves. This could explain why masters did their best to lessen the influence of Muslims whom they owned.

Future studies would surely help the reader know if early African Muslims in America were slaves or not. The conjectural reasons provided are only valid in the absence of any primary documents currently. Prior to concluding the paper, I would like to provide a short history of Shia Islam in America so to show that the existing literature would normally neglect possible diversities in regard to early Islam in America.

### **Early Shias in America?**

History of Islam in America is intertwined with (West) African slave trades. Yet, very little is known about the history of African American Shias. Takim believed we had no documents that prove there were any Shias

among the first slaves who entered the US (2009, p. 11). He wrote the first wave of Muslim immigrants to the US arrived in 1875-1912, some of whom were Shias. There might have been some Shias among the first Lebanese who settled in Ross, North Dakota, in 1899 (Takim, 2009, p. 12). Takim talked of this probability based on observations of some graves by a friend of him.

A group of Muslims who entered the United States and settled in the city of Michigan, Indiana, were Lebanese and Syrian Arabs (Abdo, 2006, p. 71). Based on their origin, and some personal interviews, Takim concluded there must have been some Shia Muslims among this group of immigrants (Takim, 2009, pp. 12-13).

Another important region in which the early Shia Muslims settled was Dearborn, Michigan. Walbridge inserted, "... between 1900 and 1915, the days of the Ottoman Empire, anyone coming from the Levant region was known as a Syrian, but most of these early immigrants came from villages of the Bekka Valley and South Lebanon, the region from whence the Shi'a of Dearborn originate" (1997, p. 17). Takim also elaborated on further regions including Quincy Point, Massachusetts, whose immigrants in 1880-1925 might have included some Shias. He also referred to the Shias who settled in Cedar Rapids, Iowa, in 1895, or in New York, in 1908 (2009, pp. 17-18). Elsewhere, Takim wrote, "[a]mong the early migrants to America in the 1880s were Twelver Shi'is from what was then Greater Syrian" (2010).

Both Walbridge and Takim reported cases of Shias who came to the US between the years 1880-1915. This means the Shia presence in the United States goes back to the late 19<sup>th</sup> century. Their arguments mostly include immigrants who came to America in search of a more prosperous life.

Waves of Muslim immigration during the nineteenth century only cover a very small part of Islamic presence in America. It could be argued that immigrant just made the public expression of Islam.

Also, it could be that both Takim and Walbridge focused on the United States, in its modern geographical sense. In other words, their research did not cover Caribbean region, which remains a possible area of pre-Columbian contact by Africans.

Furthermore, the majority of early Muslims in the US seemingly did not have any slightest ideas about the differences between various Muslim schools. This does not necessarily mean they were not followers of different schools. It might only highlight their unawareness of their probable differences. That said, one can cautiously argue it is not improbable to posit that among the first African Muslim slaves who entered the United States, some were Shias.

As discussed in this paper, African slaves who were brought to America during fifteenth and sixteenth centuries were of different origins. Back in Africa, they followed different versions of Islam. For instance, discussing *Jawhar al-Siqilli*, Baker (2012, p. 202) wrote, “[h]is father, ‘Abd Allah, was likely a Fatimid slave.” Also, Powell provided some discussion on “black Fatimid slave soldiers” (2012, p. 14). It is now well-documented that Shias were present in Africa since the early days of Islam. For instance, Lodhi informed us that “[t]here is documented evidence of Indian Shia settlements along the Kenya coast during [the] 1400s” (1994). There is also other evidence of the presence of Shia Islam in West Africa, from where many Muslim slaves were traded to America. Several reports mentioned Sunni slaves in Africa.

The available literature gives further proof that African Islam, which included many followers from among slaves, was as diverse as other regions where Muslims resided. Naturally, this diversity should have been mirrored in any new lands slaves were brought into.

The preliminary opinion in this paper opens doors for further research. Given the diversity of African Muslim slaves, how did they relocate their practices of the homeland to their diasporic settings? What proportion of Muslim slaves kept following Islam? What challenges did they face from their masters? Moreover, future research can shed light on the issue whether Muslim minorities (including Shias) and their presence in America was a later phenomenon to Sunni Islam. Using new technological advancements like DNA mapping, or even future archeological discoveries, and possible genealogies can help researchers better understand about early history Islam in America.

Undoubtedly, perceiving ethnoreligious diversities of Muslim slaves and their modes of practice in the early days of Islam in America can provide an interesting model that would show how differences, with both fellow co-religionists and non-Muslims, were formulated and negotiated.

### **Concluding Remarks**

The current paper was a modest effort to revisit the history of early Islam in America. Former President of the US once said, "Islam has been woven into the fabric of our country since its founding" (Obama, February 18, 2015). This quote made numerous controversies. It has a clever ambiguous reference that closes the sentence: "its founding." It refers to the country, yet it alludes to Islam itself. It clearly indicates one cannot imagine

Muslims as immigrants who joined America later.

We do not know how different early Muslims were in terms of practice and belief. Yet, I tried to indicate if the places of origin among early Muslims could give some clues to their probable varieties in terms of practice and culture.

Given that Islam must have entered America through some transoceanic contacts, I briefly reviewed pre-Columbian, Columbian, and post-Columbian contact theories on how Muslims might have reached this land. It was suggested that (west) Africa seem to remain the most plausible option for early Islam to contact America.

Muslims arrived at northern and eastern parts of Africa as early as eighth and ninth centuries and later spread Islam to western Africa. Available literature documented religious diversities among African Muslims and provided enough clues on how Shii and Sunni tendencies influenced polity in tenth-to-twelfth-century west Africa. Since Muslims in (west) Africa practiced Islam differently, the question raised was to see if this diversity could have been traded to America. If early Islam in Africa included a diversity in practice, why would that diversity be absent among slaves brought to America?

This paper argued that early Islam in America was a pre-Columbian or Columbian phenomenon. Several reasons, I assume, showed early Muslims were not free people (of power). If they were so, they would have left more of themselves, including arts, architecture, etc. As one journalist wrote, “[Muslims] left just enough to confirm that Islam in America is not an immigrant religion lately making itself known, but a tradition with deep roots here, despite being among the most suppressed in the nation’s history”

(Manseau, 2015).

I briefly discussed the history of Shia Islam in the US. Despite Takim and Walbridge's references to Shia immigrants in the late nineteenth century, it was argued that this date only referred to the arrival of some immigrants from Muslim-majority countries. This history did not take into account the history of slavery. Immigrants, I argued, were the public manifestation of the presence of Islam in America.

A final point raised was that academic discussions on early Islam in America need to disregard centrist ideologies. Discussions on "who discovered America" sound starkly un-academic as they only serve some political ideologies. Of note is to know how earlier generations of Muslim minorities, including early African slaves, negotiated their different identities and accommodated their multiple needs. That early model could probably reveal some undiscussed corners of Islam, slavery, and of course, America.

### References

- Abdo, G. (2006). Mecca and Main Street Muslim life in America after 9/11.
- Abdurraqib, S. (2010). Faith or Fight: Islam in the African American Community. *Counterpoints*, 346, 169-185.
- Ahmad, N. B. (2014). The Islamic Influence in (Pre-) Colonial and Early America: A Historico-Legal Snapshot. *Seattle Journal for Social Justice*, 12(3), 7.
- Ahmed, G. M. (1991). Muslim Organizations in the United States. In Y. Y. Haddad (Ed.), *The Muslims of America*. New York: Oxford University



Press.

Austin, A. D. (1997). *African Muslims in antebellum America: transatlantic stories and spiritual struggles*. New York; London: Routledge.

Baker, C. D. (2012). Jawhar al-Siqilli. In P. H. L. Gates, P. E. Akyeampong, & S. J. Niven (Eds.), *Dictionary of African Biography*. New York: Oxford University Press.

Columbus, C., Markham, C. R., & Toscanelli, P. d. P. (1900). *The journal of Christopher Columbus (during his first voyage, 1492-93) and documents relating the voyages of John Cabot and Gasper Corte Real*. London: Hakluyt Society.

Curtis, E. E. (2009). *Muslims in America: A Short History*: Oxford University Press.

Francaviglia, R. V. (2014). "Far Beyond the Western Sea of the Arabs...": Reinterpreting Claims about Pre-Columbian Muslims in the Americas. *terrae incognitae*, 46(2), 103-138.

Freeman-Grenville, G. S. P. (1992). Africa. In S. A. Bedini & D. Buisseret (Eds.), *The Christopher Columbus encyclopedia*. New York; London: Simon & Schuster.

Fyle, C. M. (1999). *Introduction to the History of African Civilization: Precolonial Africa*: University Press of America.

Gomez, M. A. (1994). Muslims in early America. *The Journal of Southern History*, 60(4), 671-710.

Gordon, C. H. (1971). *Before Columbus; links between the Old World and ancient America*. New York: Crown.

Hall, G. M. (2009). *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Hussain, A. (2016). *Muslims and the making of America*. Waco, Texas: Baylor University Press.

Jabbar, M. A. (1999). Muslims' Presence in Americas in the Pre-Columbian Period. *Hamdard Islamicus*, 22(1), 37-42.

Kelly, D. H. (1995). An essay on pre-Columbian contacts between the Americas and other areas, with special reference to the work of Ivan Van Sertima. In V. L. Hyatt & R. M. Nettleford (Eds.), *Race, discourse, and the origin of the Americas: a new worldview*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Knight, F. W. (2011). Slavery in the Americas. In T. H. Holloway (Ed.), *A Companion to Latin American History*: John Wiley & Sons.

Kowtko, S. (2006). *Nature and the environment in pre-Columbian American life*. Westport; London: Greenwood Press.

Lapidus, I. M. (2014). *A History of Islamic Societies*: Cambridge University Press.

Leichtman, M. A. (2014). Shi 'i Islamic cosmopolitanism and the transformation of religious authority in Senegal. *Contemporary Islam*, 8(3), 261-283.

Lodhi, A. Y. (1994). Muslims in Eastern Africa: Their past and present. *Nordic Journal of African Studies*, 3(1), 88-99.

Lovell, E. K. (1983). Islam in the United States: Past and Present. In E. H. Waugh, B. Abu-Laban, & R. Qureshi (Eds.), *The Muslim Community in North America*. Edmonton, CA: University of Alberta Press.

Manseau, P. (2015, February 9). The Muslims of Early America. *The New York Times*. Retrieved from <https://www.nytimes.com/2015/02/09/opinion/the-founding->

[muslims.html? r=0](#)

McNeil, W. F. (2004). *Visitors to Ancient America: The Evidence for European and Asian Presence in America Prior to Columbus*: McFarland & Company.

Mroueh, Y. (1996). *PRECOLUMBIAN MUSLIMS IN THE AMERICAS*. Paper presented at the Preparatory Committee for International Festivals to celebrate the millennium of the Muslims arrival to the Americas (996-1996 CE)

Nelson, W. E. (2000). *Black Atlantic politics: dilemmas of political empowerment in Boston and Liverpool*. Albany: State University of New York Press.

Obama, B. H. (February 18, 2015). Remarks by the President in Closing of the Summit on Countering Violent Extremism [Press release]. Retrieved from <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2015/02/18/remarks-president-closing-summit-countering-violent-extremism>

Powell, E. M. T. (2012). *Tell This in My Memory: Stories of Enslavement from Egypt, Sudan, and the Ottoman Empire*: Stanford University Press.

Pupcenoks, J. (2015). *Western Muslims and Conflicts Abroad: Conflict Spillovers to Diasporas*.

Serhan, R. B. (2014). Muslim Immigration to America. In Y. Y. Haddad; & J. I. Smith (Eds.), *The Oxford Handbook of American Islam*. New York: Oxford University Press.

Sertima, I. V. (1976). *They came before Columbus: the African presence in ancient America*. New York: Random House.

Smith, J. (2009). Islam in America *The Cambridge History of Religions in*

America: Volume undefined: 1945 to the Present. Cambridge History of Religions in America (pp. 357-379). Cambridge: Cambridge University Press. Retrieved from <https://www.cambridge.org/core/books/cambridge-history-of-religions-in-america/islam-in-america/043E07C09951BEF412E6704DD6C2DE1B>.

doi:10.1017/CHOL9780521871082.018

Takim, L. (2009). *Shi'ism in America*. New York: New York University Press.

Takim, L. (2010). Preserving or Extending Boundaries: The Black Shi 'is of America. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 30(2), 237-249.

Turner-Sadler, J. (2009). *African American History: An Introduction*: Peter Lang.

Walbridge, L. S. (1997). *Without forgetting the Imam: Lebanese Shi'ism in an American community*. Detroit: Wayne State University Press.

Wallace-Murphy, T., & Hopkins, M. (2006). *Templars in America: from the Crusades to the New World*. New York: Barnes & Noble.

Westerlund, D., & Svanberg, I. (2012). *Islam outside the Arab world*. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge.

Wiener, L. (1971). *Africa and the discovery of America*. New York: Kraus Reprint Co.

Younis, A. L. (1984). The first Muslims in America: impressions and reminiscences. *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 5(1), 17-28.



Religious differences in early Islam in America seemed to be a matter of culture and choice, of which many Muslims might have been unaware. The paper concluded that the current literature on the history of (Shii) Muslim minorities in America focused on immigrants and did not cover periods of slavery. That might indicate why some scholars opined minorities like Shias came during the late nineteenth century.

**Keywords:** Contact theories; early Muslims; America; slavery; (West) Africa; Shia.

### **Early Muslims in America**

**Abbas Aghdassi**, Ph.D., North American Studies, FWS (University of Tehran), Instructor, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

The available scholarship does not agree on the exact date of Muslim arrival to America. Early Islam in America could have been a Pre-Columbian presence, while some scholars suggested a Columbian or even a post-Columbian contact. None of the three views discuss the idea of Muslim minorities among early Muslims to America. (West) Africa was the origin of many free and slave Africans who later made it to America. Given the influence of various Muslim dynasties (e.g. Fatimids and Idrisids in North, and later in other parts of Africa), some questions are raised: were there any religious minorities among early Muslims who came (or were brought) to America; when did early Muslims enter America? Contact theories were briefly reviewed to show early presence of Islam in America was multi-faceted. I traced the very first moments of Islam in America from among (West) African slaves. Interestingly, some slaves practiced Islam differently. It was suggested that since not much has been left from early Islam in America, in all probability early Muslims were slaves who did not have the power to establish their presence and practice their religion.

---

**Mashhad**

The way the Prophet (S.A.W.) interacted with the hypocrites of Medina has been among the widespread and controversial topics in Islamic history. According to the findings of this research, the Prophet (S.A.W.) showed the greatest amount of tolerance while encountering the hypocrites and would avoid punishing them as far as possible. He did not force them to participate in war. If they sought to persecute the Prophet (S.A.W.) or discourage the Muslims with their words, he would sometimes respond to them verbally and sometimes secluded them and restricted their actions, but he would suffice this; even in the battle of Tabūk, in which several of them intended to kill the Prophet (S.A.W.), he did not introduce them to people – who had decided to kill them.

In contrast, if the hypocrites would engage in any intrigue, he would quickly react against them; including in the battle of Tabūk, in which his absence from Medina would have prolonged, he appointed Ali b. Abī Ṭālib as his successor so that the hypocrites would not do anything dangerous against Muslims. In his return, he destroyed their mosque, which according to the Qur'an, was constructed with the intention to cause harm.

**Keywords:** the Apostle of Allah (S.A.W.), hypocrites of Medina, interactive policy, seclusion policy.



Afrikiyah and the author of a book in Islamic education called *Al-Risālat al-Mufaṣṣala li Aḥwāl al-Muti'allimīn wa Aḥkām al-Mu'allimīn wa al-Muti'allimīn*, which contain the educational content and program of the Sunnīs in that region at least until the ninth century AH as per the opinions presented in this work. While studying the social and political backgrounds impressive on Qābisī's theo-jurisprudential and educational opinions, the present research has explored the main trends brought up in *Al-Risālat al-Mufaṣṣala* with the descriptive-analytical method. The findings of this research indicate that the Qābisī's thoughts and the content of his work have more than anything else been under the influence of the politico-cultural endeavors of the Fatimids and Banī Zayrī and a reaction to their activities.

**Keywords:** Qābisī, *Al-Risālat al-Mufaṣṣala*, Afrikiyah, the Mālikī School, the educational opinions of the Mālikī jurists.

### **The Way the Prophet (S.A.W.) Interacted with the Hypocrites of Medina**

**Ali Sabbaqiyan**, Ph.D. Student of Qur'ān and Ḥadīth Sciences, Ferdowsi University of Mashhad

**Dr. Soheila Pirouzfār**, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

**Dr. Mostafa Gohari**, Assistant Professor, Ferdowsi University of

brought up scattered opinions concerning various problems of preservation; opinions that are often in contrast to the science-oriented and holistic ideas of their predecessors. By studying their dispersed opinions as a whole and analyzing their intellectual principles, this article tries to show what preservation is from the viewpoint of culturalists and what criteria there are for determining the value of monument preservation. Furthermore, it will show what the principles for the museum-centered approach are in preservation and how it stands in opposition to the culturalists' viewpoint. To this end, the article has brought up in general the artistic and scientific perspectives and has finally made a comparison between these three viewpoints to further clarify the differences and similarities of these approaches.

**Keywords:** culture, cultural heritage, preservation, value, museum context, cultural construct.

### **Educational Opinions of Abu'l Ḥasan Qābisī: An Introduction to the Intellectual Principles and Social Backgrounds**

**Hamid Muhib Azghandi**, Ph.D. Graduate in History and Civilization of Islamic Nations, Islamic Azad University of Mashhad

**Dr. Mahdī Jalīlī**, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abu'l Ḥasan Qābisī (d. 403/1012), the jurist of the Mālikī School in

Iranian art and literature, the migration of the artists, transfer of the illustrated manuscripts, and the presence of some of the supporters of Iranian book design in the Ottoman territory are among the significant factors in development and continuation of the achievement of Iranian book design in Asia Minor.

**Keywords:** Iranian art, book design, Asia Minor, the Seljuk of Rum, Ottoman.

### **Preservation and Cultural Heritage from the Viewpoint of Culture, a Critical Approach**

**Asefeh Mirniam**, (Corresponding Author) Ph. D. Student of Restoration of Historical, Cultural Objects, Isfahan University of Art

**Dr. Husayn Ahmadi**, Associate professor, Isfahan University of Art

**Dr. Marziyeh Piravi Vanak**, Associate Professor, Isfahan University of Art

Preservation of historico-cultural monuments has been studied from different perspective through its history; sometimes from the artistic point of view, sometimes from the scientific, and sometimes from the cultural perspectives. Some of the preservation thinkers, who emphasize on the importance of the cultural context for preservation, refer the problems of this area to this very context, as well. Unfortunately, they do not enjoy a cohesive viewpoint and have

---

restoration.

### **Practice of Iranian Book Design and its Development in Asia Minor in the Middle Period**

**Dr. Farzaneh Farrokhfar**, Assistant Professor, Neyshabur University

The practice of book design and decoration has a long history in the Middle Asia and in particular, in Plateau of Iran. This art has acquired specific rules and principles since the Mongol rule and with the direct support of the court and has been considerably developed. The reputation of the activities of Iranian book design schools and high quality of the works prompted the neighboring countries to attempt to acquire these skills and set up similar workshops. The Asia Minor was one of these regions that in various periods was remarkable impressed by the Iranian literature and art, and particularly book design. The question is, "What factors caused the expansion and prevalence of Iranian book design in Asia Minor?" To this end, a collection of factors that have played a role in the entrance of the achievements of Iranian art of book design into the lands of Asia Minor in the middle period (from the time of Seljuk Sovereignty until the flourishing of the Ottoman book design) are introduced and analyzed by referring to the extant sources and documents.

The findings attest to the fact that such instances as the influence of

the basis for achievement of the concept of “cultural heritage” in various periods. In this research, the historical development of viewpoints about value and the order of its types in preservation and restoration of historical monuments are studied in three time spans: “before the 18<sup>th</sup> century AD”, “during the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries”, and “in the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries”. The objective has been to delve into the historical passage of “the thinkers’ viewpoint” and “the perspectives of universal documents” for the chronological recognition and the deduction of the values effective in making decisions for preservation, restoration, and separation in the above-mentioned three time spans and achievement of the new concept of cultural heritage. This research has been carried out with the interpretive approach and the qualitative method and by reference to the extant data and documents. Studies showed that prior to the 18<sup>th</sup> century the four religious, functional, artistic and historical values have been effective in making decisions about the preservation and restorations. In the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries AD, the development of value concept and the emergence of the post-modern idea of transforming multi-values ended up to the value of all the aspects of a monument; and besides proposing new and very numerous values, a new definition of cultural heritage based on the value of recognition of each aspect of human identity, was also proposed.

**Keywords:** value, historical monument, cultural heritage, preservation,

## ABSTRACTS

### Historical Exploration into and Chronological Order of Values in Preservation and Restoration of Historico-Cultural Monuments with Reliance on the Thinkers' Opinions and Universal Documents

**Dr. Samad Samanian**, Associate professor, University of Art

**Dr. Mahdi Hujjat**, Assistant Professor, Tehran University

**Adeleh Mohtasham**, (Corresponding Author) Ph. D. Student of  
Restoration of Historical, Cultural Objects, University of Art

Value has been among the most fundamental concepts in the philosophy of preservation and restoration of historical monuments; and in various periods the theoretical bases of preservation and restoration of monuments have undergone transformations along with the transformations in the values prevailing in societies. Recognizing the chronological order of the values in preservation and restoration of monuments and its development throughout history is

## Table of Contents

<b>Historical Exploration into and Chronological Order of Values in Preservation and Restoration of Historico-Cultural Monuments with Reliance on the Thinkers' Opinions and Universal Documents</b>	9
Dr. Samad Samanian - Dr. Mahdi Hujjat- Adeleh Mohtasham	
<b>Practice of Iranian Book Design and its Development in Asia Minor in the Middle Period</b>	37
Dr. Farzaneh Farrokhfar	
<b>Preservation and Cultural Heritage from the Viewpoint of Culture, a Critical Approach</b>	61
Asefeh Mirniam - Dr. Husayn Ahmadi - Dr. Marziyeh Piravi Vanak	
<b>Educational Opinions of Abu'l Hasan Qābisī: An Introduction to the Intellectual Principles and Social Backgrounds</b>	83
Hamid Muhib Azghandi - Dr. Mahdī Jalīlī	
<b>The Way the Prophet (S.A.W.) Interacted with the Hypocrites of Medina</b>	103
Ali Sabbaqiyan- Dr. Soheila Pirouzfard - Dr. Mostafa Gohari	
<b>Early Muslims in America</b>	123
Abbas Aghdassi	
<b>Abstracts of the Papers in English Language</b>	156

In the Name of Allah





**Islamic Studies**

**History & Culture**

A Quarterly Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

**Issue 98, Spring & Summer 2017**

**ISSN 2228-706x**

**License Holder**

Ferdowsi University of Mashhad

**Director:** Dr. Abdolrahim Ghanavat

**Editor in chief:** Dr. Á ghar Muntazir al- 'im

**Editorial Board**

**Dr. 'H d , ' limZ dih**, Prof of Islamic z d  
University, Sciences and Research Branch

**Dr. Mahd Jal I** , Prof  
of the Department of History of civilization of  
Islam, Ferdowsi University of Mashhad

**Dr. Husain ara ch nl** , Prof  
of the Department of History of civilization of  
Islam, University of Tehran

**Dr. Abb s al Tafazul** , Associate Prof of  
Islamic z d University Mashhad Branch

**Dr. Á ghar Muntazir al- 'im**, Associate Prof  
of the Department of History, University of Isfahan

**Dr. Ahmad badkubeh Hazaveh** Associate Prof  
of the Department of History of civilization of  
Islam, University of Tehran

**Dr. bdull h Himmat Guly n**, Assistant Prof  
of History o civilization of Islam, Ferdowsi  
University of Mashhad

**Translation of Abstracts**

A. Rezwani

**Printing & Binding:** Ferdowsi University  
Press

**Circulation:** 500

**Price:** Rs 20000

**Address:**

Faculty of Theology  
University Campus  
Azadi Sq.  
Mashhad – Iran

**Post Code:** 9177948955

**Tel:** (+9851) 38803873



Ferdowsi University of Mashhad

# Journal of History and Culture

<b>Historical Exploration into and Chronological Order of Values in Preservation and Restoration of Historico-Cultural Monuments with Reliance on the Thinkers' Opinions and Universal Documents</b>	9
Dr. Samad Samanian - Dr. Mahdi Hujjat- Adeleh Mohtasham	
<b>Practice of Iranian Book Design and its Development in Asia Minor in the Middle Period</b>	37
Dr. Farzaneh Farrokhfar	
<b>Preservation and Cultural Heritage from the Viewpoint of Culture, a Critical Approach</b>	61
Asefeh Mirniam - Dr. Husayn Ahmadi - Dr. Marziyeh Piravi Vanak	
<b>Educational Opinions of Abu'l Hasan Qābisī: An Introduction to the Intellectual Principles and Social Backgrounds</b>	83
Hamid Muhib Azghandi - Dr. Mahdī Jalili	
<b>The Way the Prophet (S.A.W.) Interacted with the Hypocrites of Medina</b>	
Ali Sabbaqiyān- Dr. Soheila Pirouzfar - Dr. Mostafa Gohari	103
<b>Early Muslims in America</b>	
Abbas Aghdassi	123

98

Spring & Summer 2017

ISSN: 2228-706X