



مطالعات اسلامی

ISSN-Print: 2228 - 706X

ISSN-Online: 2538 - 4341

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
دوفصلنامه علمی

۱۰۸

پیاپی ۱۴۰۶



مطالعات اسلامی

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی

پروانه انتشار: ۷۸۵۶۷

سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شاپا چاپی: ۷۰۶۸-۲۲۲۸ شاپا آنلاین: ۴۳۴۱-۲۵۳۸

مدیر مسئول و سردبیر: عبدالرحیم قنوات

مدیر داخلی: عباس اقدسی

کارشناس: شاه سمن شاهرخ شاهیان

ویراستار علمی: مرتضی دانشیار

ویراستار ادبی: مریم اورعی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: مینا ملایی

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نمونه خوان: فرهاد حاجری

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی

مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۳۸۸۰۳۸۶۳ (۵۱) ۹۸+

نشانی اینترنتی:

<https://jhistory.um.ac.ir/index.php/culture>

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.

هیئت تحریریه

محمد تقی ایمان پور

استاد گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

احمد بادکوبه هزاوه

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

عبدالرحیم قنوات

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

سید جمال موسوی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

مرتضی نورائی

استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

اندرو ج. نیومن

استاد ممتاز گروه مطالعات اسلامی و خاورمیانه دانشگاه ادینبرو

انگلستان

دکتر محمدباقر وثوقی

استاد گروه تاریخ دانشگاه تهران

عبدالله همتی گلیان

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

این نشریه در پایگاه های زیر نمایه شده است:

- پایگاه استنادی علوم ایران (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (RICeST)
- Google Scholar

بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تدوین مقالات

نشریه «تاریخ و فرهنگ» دو فصلنامه علمی مربوط به تاریخ فرهنگ و تمدن در جهان اسلام است که مقالات نوآورانه با موضوعات تاریخ سیاسی و اقتصادی-اجتماعی، همچون تاریخ علم و آموزش، جغرافیای تاریخی، تاریخ‌نگاری، تاریخ تشکیلات و تاریخ هنر در سرزمین‌های اسلامی را تا سده اخیر به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را رعایت فرمایند:

۱. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد. بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
۲. زبان نشریه فارسی است. در مواردی، و بنا به تشخیص هیئت تحریریه، مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی، در قالب شماره‌هایی خاص و با اعلام پیشین، منتشر خواهد شد.
۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۷۵۰۰ است. این واژگان صرفاً شامل متن اصلی مقاله است. در موارد نادر و به تشخیص تحریریه، مقاله‌های خارج از این تعداد، ارزیابی خواهد شد.
۴. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. حداکثر شمار واژگان چکیده ۱۸۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۴-۶ کلیدواژه است.
۵. رعایت «دستور خط فارسی»^۱، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»^۲، افزونه «ویراستیار»، سامانه برخط «ویراست لایو» و یا افزونه «پاکنویس» استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر جدی در چاپ، پرداخت هزینه بیشتر و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.
۶. نشریه در اصلاح، اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»^۳ بررسی می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشاریافته پیشین حداکثر ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند.

¹ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

² <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

³ <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی^۴، استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.
۹. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانویشت و منابع پایانی تنظیم شود.
۱۰. نویسه‌گردانی در این نشریه، بر پایه راهنمای جدول «IJMES»^۵ است. توضیحات بیشتر در این صفحه^۶ قابل مطالعه است. تمام منابع پایانی مقاله باید دقیقاً نویسه‌گردانی شود. نشریه مقالات پذیرفته‌شده را برون‌سپاری خواهد کرد و هزینه نویسه‌گردانی بر عهده نویسنده است.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانویشت-منابع»

در شیوه «پانویشت-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانویشت درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

۱. اجزای اصلی در ساختار پانویشت

- قسمت‌های پانویشت با ویرگول جدا شود؛
- تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- شماره صفحه ارجاعی درج شود.

۲. اجزای اصلی در ساختار منابع

- قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛
- نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛
- نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
- مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

۳. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانویشت‌های هر صفحه نباید از نو آغاز شود.

۴. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.

⁴ <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

⁵ <https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a022234b400/TransChart.pdf>

⁶ <https://www.cambridge.org/core/journals/international-journal-of-middle-east-studies/information/author-resources/ijmes-translation-and-transliteration-guide>

۵. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.

نمونه‌های ارجاع:

توجه: اجزای اصلی پانویست با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

- ✓ پانویست: اسعدی، مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان، ۱۲.
- ✓ منابع: اسعدی، مرتضی. مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان. تهران: سمت، ۱۳۸۱.

مقاله:

- ✓ پانویست: جعفرپور، «اثرگذاری آموزش‌های نوین مهندسی بر صنعت معدن در دوران قاجاریه»، ۲۳۰.
- ✓ منابع: جعفرپور، امیر. «اثرگذاری آموزش‌های نوین مهندسی بر صنعت معدن در دوران قاجاریه». تاریخ و فرهنگ ۵۲، ش. ۱۰۴ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۲۲۳-۲۳۸.

مدخل:

- ✓ پانویست: آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».
- ✓ منابع: درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود:
آذرنوش، آذرتاش. «ابن بابک». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.

فصلی از کتاب:

- ✓ **Footnote:** Kennedy, "The Coming of Islam to Bukhara", in *Living Islamic History*.
- ✓ **Bibliography:** Kennedy, Hugh. "The Coming of Islam to Bukhara". In *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenband*, edited by Yasir Suleiman, 77-91. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

۱. دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد).

۲. اعلام وصول پس از دریافت مقاله.

۳. بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «شیوه‌نامه درج شده در سایت مجله» 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 هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.

۶. نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر حمید اسدپور (استادیار دانشگاه خلیج فارس)
۲. دکتر طاهر بابائی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر علی بیات (دانشیار دانشگاه تهران)
۴. دکتر محبوبه حسینی زیدآبادی (عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی نیشابور)
۵. دکتر هایده خمسه (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی)
۶. دکتر مرتضی دانشیار (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر بیتا سودایی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی)
۸. دکتر مهدی عبادی (دانشیار دانشگاه پیام نور تهران)
۹. دکتر علی اکبر عباسی (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۱۰. دکتر حمید عباس زاده کاظم آبادی (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۱۱. دکتر فرزانه فرخفر (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۲. دکتر حمید کرمی پور (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۳. دکتر مصطفی گوهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر پرستو مسجدی (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۵. دکتر حسین میرزایی نیا (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۱۶. دکتر اصغر منتظرالقائم (استاد دانشگاه اصفهان)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	بازخوانی گرایش‌های دینی و سیاسی ایرانیان در سدهٔ هشتم هجری در نگاه حمدالله مستوفی دکتر محمدرضا ابونئی مهریزی
۳۹	معماری اسلامی آناتولی در دورهٔ گذار: استمرار و تحول در معماری امیرنشین‌های ترکمن سارا علی پور - دکتر مهدی عبادی - دکتر فریبا پات
۵۹	تقدس‌بخشی جویی به روایت هجوم مغولان از طریق تناظرسازی با روایات دینی دکتر فاطمه مجیدی - دکتر هادی یآوری
۸۷	دیوارنگاره‌های تاریخی-مذهبی: عوامل اثرگذار بر نقش مرمیگر با توجه به ادراک مخاطبان هدف ریحانه قاسم آبادی - دکتر حسین احمدی
۱۱۷	بررسی انتقادی آثار ابن حبيب، با تأکید بر المُنَمَّق و المَحَبَّر دکتر شهلا بختیاری - رویا مشمولی پيله رود
۱۴۳	بررسی جلوه‌های شیعی در عصر عباسی اول « بررسی موردی اشعار حسین بن ضحاک» محسن محمدی - دکتر محمد ابراهیم خلیفه شوشتری
۱۵۹	سیر تحول نقوش سردر بناهای شهر اصفهان از دوره صفوی تا پهلوی بهاره جهانمرد - دکتر مهدی محمدزاده
۱۹۱	حکومتگران بختیاری؛ بررسی نقش و جایگاه قبیله آستِریکی (آستروکیان) بختیاری در تحولات سیاسی - نظامی ایران و منطقه زاگرس میانی از دورهٔ مغولان تا قاجاریه دکتر علی بهرامسری بختیاری
۲۲۹	گزارشی از مذاکرات در رخدادهای عاشورا دکتر عبدالرحیم فنوات
۲۴۳	نگاهی به زندگی و کارنامهٔ ادبی ناطق نیلی شاعر سدهٔ سیزدهٔ افغانستان سید عوض علی کاظمی



A Re-examination of the Political and Religious Interests of Iranians during the 8th Century A.H. /14th Century A.D. in Ḥamdullāh Mustufi's Viewpoint

Dr. MohammadReza Abui Mehrizi



Assistant Professor, International University of Ahlul Bayt
abuimehrizi@yahoo.com

Abstract

One of the characteristics of the religious life of Iranians during the Ilkhanate era was the development of a discourse form the school of 'Ahl al-Sunnah va'l-Jamā'ah which combines the caliphate of Rashidun Caliphs with Imamate of the Twelve Imams and simultaneously believes in both of them. This subject is perfectly evident in this era's texts concurrent with the objective distinction of the concept of Iranian lands. In among these, Ḥamdullāh Mustufi holds a special and notable status. His three main compositions (*Taṣnīfs*) contain multiple details describing his religious opinions and the religious beliefs widely held in his contemporary Iran.

The current study tries to unveil Mustufi's viewpoint towards this religious opinion, using the descriptive-analytical method. The results confirm that although Ḥamdullāh Mustufi did not seek composing a religious text, he disclosed valuable information about the religious situation of his contemporary era. He clearly illustrates the common and main religious approaches of this era and describes the dispersal of different religious schools in Iran.

Keywords: Ḥamdullāh Mustufi, Iranianism, Taṣavvuf, Twelver Tasannun, Ilkhanate



بازخوانی گرایش‌های دینی و سیاسی ایرانیان در سده هفتم هجری در نگاه حمدالله مستوفی



دکتر محمدرضا ابوفی مهریزی

استادیار دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)

abuimehrizi@yahoo.com

چکیده

از ویژگی‌های حیات دینی ایرانیان در دوره مغول، رشد گفتمانی از مذهب اهل سنت و جماعت است که خلافت خلفای راشدین و مقام امامت و ولایت ائمه اثنی عشر را در کنار هم نشانده و توأمان به هر دو باور داشت. این موضوع هم‌زمان با تشخیص عینی بسط مفهوم ممالک محروسه ایران‌زمین در متون این دوره به روشنی آشکار است. در این میان، حمدالله مستوفی جایگاه مهم و شایان توجهی دارد. هر سه تصنیف عمده وی، واجد جزئیات فراوانی در تبیین اندیشه مذهبی حمدالله مستوفی و باورهای مذهبی رایج در ایران روزگار او است. تحقیق حاضر بر آن است تا به شیوه توصیفی و تحلیلی نشان دهد که نگاه مستوفی نسبت به این اندیشه مذهبی چگونه بوده است؟ بررسی مزبور بیانگر آن است که حمدالله مستوفی هر چند در تصنیف آثارش در پی تدوین متون دینی نبوده، لکن در خلال آن‌ها اطلاعات ارزشمندی از اوضاع دینی زمانه خود به دست داده است. وی ضمن بیان نحوه پراکندگی مذاهب مختلف در ایران، رویکردهای رایج و عمده مذهبی این دوره را به روشنی نشان داده است.

کلیدواژه‌ها: حمدالله مستوفی، ایران‌گرایی، تصوف، تسنن دوازده‌امامی، ایلخانان.

مقدمه

دوران ایلخانی، مقارن با سده‌های هفتم و هشتم هجری مقطعی پراهمیت در تاریخ اندیشه دینی ایران از جمله در قالب گرایشی از تسنن صوفیانه بود که هم به مقام خلافت خلفای راشدین و هم به شأن امامت دوازده امام علوی متعارف در مذهب امامیه باور داشت که در دوران اخیر از آن تحت عنوان تسنن دوازده امامی یاد می‌شود. چنان‌که آثار طیف وسیعی از عالمان و عارفان این دوره مشحون از اندیشه مزبور است. در این میان، مورّخ، جغرافی‌نگار و دانشنامه‌نگار بزرگ این دوره، حمدالله مستوفی با آثار برجسته‌اش چون نزهةالقلوب، تاریخ‌گزیده و منظومه تاریخی ظفرنامه جایگاه بزرگی در نمایاندن اوضاع فرهنگی و دینی ایران عهد ایلخانی در سده هشتم هجری دارد. بنابراین تحقیق حاضر بر آن است تا با اتکا بر آثار و افکار وی شرایط مذهبی دوره مزبور و انعکاس آن در آرای او را بررسی نماید. حمدالله مستوفی به سبب اشتغال به منصب استیفا و دسترسی وسیع به منابع تاریخی و جغرافیایی و اسناد دیوانی و اشراف عمیق نسبت به علوم و معارف روزگار خویش از جایگاه بلندی در ترسیم فضای دینی، علمی و ادبی عهد ایلخانان برخوردار است. ازاین‌رو پژوهش حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که آرای دینی و سیاسی حمدالله مستوفی نسبت به جریان‌های فکری و اعتقادی قرن هشتم هجری به‌ویژه در پیوند با یکی از رایج‌ترین اشکال اندیشه دینی آن روزگار یعنی تسنن دوازده امامی چگونه بوده است؟ هر چند گرایش مزبور تا پیش از دوره صفوی تحت عنوان خاصی نام برده نمی‌شود، لکن محتوا و مصادیق وجودی آن به روشنی در فضای فکری و مذهبی دوران پیش از عهد صفویان و در آغاز تشکیل دولت ایشان به چشم می‌خورد. چنان‌که شاه نعمت‌الله ولی (د. ۸۳۴ق) جمع میان حب چهارده معصوم با دوستی چهار یار در امت پاک مذهب را مذهب جامع می‌نامد.^۱ فضل‌الله بن روزبهان خنجی (د. ۹۲۸ق) برای نجات روح و بدن به دوازده امام توسل می‌جوید و حب آل رسول را مستلزم دوستی صحابه و ولای چهار یار می‌خواند.^۲ همو از ظهور دولت آل عباس بعد از خلفای راشدین و عمر بن عبدالعزیز، به‌عنوان تازه گشتن روان عالم از چشمه دین‌پروری و حق‌شناسی، تعبیر نموده است.^۳ در همین راستا حمدالله مستوفی، از مصادیق بارز اطلاق عنوان سنی دوازده امامی شناخته شده است.^۴

اعتقاد به محبت صحابه و خلفای راشدین همراه با دوستداری اهل بیت و ائمه اثنی عشر با توجه به

۱. شاه نعمت‌الله ولی، کلیات اشعار، ۵۹۴، ۶۶۲.

۲. خنجی، مهمان‌نامه بخارا، ۳۳۶-۳۳۸، ۳۴۳-۳۴۷.

۳. همو، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۱۳-۲۲.

۴. جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، ۸۴۲-۸۴۳.

اهمیت آن، خاصه در قالب مباحث مربوط به تأثیرات متقابل تشیع و تصوف، توجه برخی از پژوهشگران چون باسانی،^۱ الشیبی^۲ و جعفریان^۳ را به خود جلب کرده است. عنوان تستن دوازده امامی گواینکه ذکر از نام آن در متون ملل و نحل، دیده نمی‌شود و تنها از اواخر سده یازدهم هجری به تصریح صاحب ناشناخته رساله فتوح المجاهدین فی رد المتدلسین^۴ از عنوان مزبور نام برده شده است،^۵ از دیرباز یکی از اشکال بارز گرایش‌های مذهبی در میان طیف بزرگی از اهل سنت و جماعت بوده است که نشانه‌های آن را دست‌کم از سده ششم هجری در قالب متون گوناگون اعم از تصانیف تاریخی، رجالی و عرفانی چون مجمل التواریخ و القصص،^۶ العروة لاهل الخلو و الجلو و چهل مجلس علاءالدوله سمنانی،^۷ فصل الخطاب خواجه محمد پارسا،^۸ تاریخ گزیده حمدالله مستوفی،^۹ وسیلة الخادم الی المخدوم در شرح صلوات چهارده معصوم (ع) از فضل الله بن روزبهان خنجی^{۱۰} و روضات الجنان و جئات الجنان از درویش حافظ حسین کربلانی تبریزی^{۱۱} می‌توان یافت.

در این بین، علاوه بر تاریخ گزیده حمدالله مستوفی، منظومه تاریخی ظفرنامه وی و دانشنامه تاریخی و جغرافیایی او موسوم به نزهة القلوب، تاریخ بناکتی^{۱۲} و نیز مرآت الادوار و مرفات الاخبار مصلح الدین محمد

۱. باسانی، «دین در عهد مغول»، ۵۱۱/۵-۵۲۰.

۲. الشیبی، کامل مصطفی. همبستگی میان تصوف و تشیع. ترجمه علی اکبر شهابی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۳؛ همو. تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷.

۳. جعفریان، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طالع دولت صفوی، ۷۶۰-۷۶۷، ۸۴۰-۸۵۰.

۴. رساله مجهول المؤلف فتوح المجاهدین فی رد المتدلسین، تصنیف شده به سال ۱۰۹۰ هجری قمری، مقارن عهد شاه سلیمان صفوی، قدیم‌ترین اثر شناخته شده است که عنوان سنتی دوازده امامی در آن دیده می‌شود. به گزارش مصنف ناشناخته این اثر، قاضی ملا محمدطاهر قمی قاضی و امام جمعه قم از صوفیه، تحت عنوان سنتی دوازده امامی یاد کرده است. صاحب فتوح المجاهدین، ملا محمدطاهر را متهم می‌سازد که به ناروا بر جمیع صوفیان شیعه تاخته و با نفی امکان پیوستگی تشیع و تصوف، (فتوح المجاهدین فی رد المتدلسین. نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۰۷۲۰، برگ ۱۰ ب)، ایشان را سنتی دوازده امامی نامیده است (همان، برگ ۱۱). گویا رساله مزبور توسط یکی از شاگردان و هواداران حکیم محمد مؤمن تنکابنی صاحب تحفة المؤمنین یا تحفة حکیم مؤمن در دفاع از صوفیان امامیه اثنی عشری و پاسخ به اعتراضات ملا محمدطاهر قمی در تقبیح آرای حکیم مؤمن در تبصرة المؤمنین، نوشته شده است. چنانکه مصنف، صاحب تبصرة المؤمنین را «سید نجیب میر محمد مؤمن طیب» می‌نامد. (همان، برگ ۱۲). رساله منتسب به ملا محمدطاهر قمی به سال ۱۰۸۹ هجری در جواب به تبصرة المؤمنین حکیم مؤمن نگاشته شده بود. (همان، برگ ۵ ب). متعاقب آن یک سال بعد، فتوح المجاهدین فی رد المتدلسین در مقام پاسخگویی به آن رساله در قالب دوازده فتح نگاشته شد. (همان، برگ ۲ ب-۳).
۵. فتوح المجاهدین فی رد المتدلسین. نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۰۷۲۰، برگ ۱۱ آ.

۶. مجمل التواریخ و القصص، ۴۵۴-۴۵۸.

۷. سمنانی، العروة لاهل الخلو و الجلو، ۱۳۳، ۲۸۸-۲۸۹؛ همو، چهل مجلس، ۱۸۲-۱۸۳.

۸. پارسا، فصل الخطاب، ۴۵۹-۶۰۰.

۹. مستوفی، تاریخ گزیده، ۱۹۲-۲۰۷.

۱۰. خنجی اصفهانی، فضل الله بن روزبهان. وسیلة الخادم الی المخدوم در شرح صلوات چهارده معصوم (ع)، به کوشش رسول جعفریان. قم: کتابخانه بزرگ حضرت آیت الله العظمی مرعشی؛ گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی، ۱۳۷۲.

۱۱. کربلانی تبریزی، روضات الجنان و جئات الجنان، ۳۷۲/۲-۴۴۸.

۱۲. بناکتی، روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب، ۹۰-۱۱۷.

لاری^۱ از جمله آثار تاریخ‌نگاری هستند که با برجستگی ویژه‌ای این اندیشه را در قالب روایت تاریخ‌نگارانه آن به دست داده‌اند. چنان‌که حمدالله مستوفی در منظومهٔ تاریخی خویش، ظفرنامه، در جریان ذکر حوادث روزگاران خلفاء و ائمه هدی (ع)، گزارش «وفات امام معصوم حسن عسکری رضی الله عنه» و «غیبت امام معصوم محمد المهدی رضی الله عنه» را ذیل خبر «خلافت امیرالمؤمنین المعتمد علی الله احمد بن المتوکل»^۲، خلیفه عباسی آورده است. این رویکرد به‌ویژه در میان عرفاء و صوفیان سنی مذهب دوران مغولی، تیموری و صفوی رواج بسیار داشته است.

توجه به این قرائت مذهبی، گذشته از اهل سنت، از نگاه شیعیان نیز به دور نبوده است. آن چنان‌که پیشتر نیز گذشت، بنابر گزارش صاحب مجهول المؤلف فتوح المجاهدین فی رد المتدلسین، قاضی ملا محمد طاهر قمی^۳ از آن جریان فکری، تحت عنوان سنی دوازده امامی یاد کرده است. چنان‌که صاحب فتوح المجاهدین، ملا محمد طاهر، قاضی و امام جمعه قم را متهم می‌سازد که به ناروا بر جمیع صوفیان شیعه تاخته و با این طرز تلقی که «صوفی شیعه در عالم نمی‌باشد»^۴، «جماعت صریح التشیع را سنی دوازده امامی نام کرده» است.^۵ این تحقیق با رویکرد تاریخی به روش توصیفی و تحلیلی صورت پذیرفته است.

پیشینه تحقیق

با توجه به اهمیت و شهرت فراوان حمدالله مستوفی تاکنون تحقیقات فراوانی از جهات گوناگون دربارهٔ شخصیت این ادیب، تاریخ‌نگار و جغرافی‌نگار بزرگ ایرانی انجام شده است. بحث دربارهٔ اوضاع دینی ایران در روزگار زندگانی مستوفی نیز از جمله مسائل عمده‌ای بوده است که نظر برخی محققان را به خود جلب کرده است. هر چند گرایش مذهبی موسوم به تسنن دوازده امامی منحصر به عهد ایلخانی و روزگار حیات حمدالله مستوفی نیست و تحقیقات فراوانی در باب گفتمان مذهبی مزبور در ادوار مختلف تاریخی صورت پذیرفته است، لکن برخی از این تحقیقات بر عهد ایلخانی و ملوک الطوائف در سدهٔ هشتم تمرکز

۱. لاری، مرآت الادوار و مرقات الاخبار، ۲۶۱-۳۰۳. (خاصه در زیرنویس صفحات ۲۹۶-۳۰۳ به نقل از دو نسخه «A»، کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۴۱۵۵ و ML، کتابخانه ملی ملک به شماره ۳۹۱۵) از نسخه‌های خطی اثر مزبور.

۲. مستوفی، ظفرنامه به انضمام شاهنامه ابوالقاسم فردوسی به تصحیح حمدالله مستوفی، چاپ عکسی از روی نسخه خطی مورخ ۸۰۷ هجری در کتابخانه بریتانیا (OR. ۲۸۳۳)، ۴۸۱-۴۸۲.

۳. رسول جعفریان در مقاله «فتوح المجاهدین و نقد ملا محمد طاهر قمی». آینه میراث، سال چهارم، ش. ۳۳-۳۴ (۱۳۸۵): ۱۸۰-۱۹۴، رسالهٔ مزبور را معرفی کرده است.

۴. فتوح المجاهدین فی رد المتدلسین، برگ ۱۰ ب.

۵. همان، برگ ۱۱۱.

یافته است. ازجمله، صالحی در مقاله «بازتاب اوضاع جامعه عصر ایلخانی در آثار حمدالله مستوفی (۶۸۰-۷۵۰ق)»^۱ به جنبه‌های مختلفی از اوضاع تاریخی این دوره ازجمله حیات مذهبی پرداخته است. شادان در «تاریخنامه بناکتی (حلقه‌ای از نگارش‌های تسنن دوازده‌امامی)»^۲ موضوع مزبور را در نگاه بناکتی مورخ عهد ایلخانی بررسی نموده است. جوادی و عادل در مقاله «علاءالدوله سمغانی به مثابه سنی دوازده‌امامی»^۳ و شفق در مقاله «تسنن دوازده‌امامی حافظ»^۴، هر یک، اندیشه مذکور را در دو شخصیت برجسته عرفانی سده هشتم هجری ارزیابی نموده‌اند. امینی‌زاده و رنجبر نیز در مقاله «تسنن دوازده‌امامی خراسان (در سده‌های هشتم و نهم هجری)»^۵، گرایش مذهبی مزبور را ظرف دو سده پیش از عصر صفوی ازجمله در سده هشتم هجری با تمرکز بر نمودهای این مسأله در خراسان تبیین نموده‌اند. قصابی گزکوه و همکارانش در مقاله «جای‌شناسی مذهبی ایران عصر ایلخانی با تکیه بر نزهةالقلوب»^۶، به بررسی پراکندگی جمعیت‌های گوناگون دینی و مذهبی در قلمرو ایلخانان بر اساس اطلاعات مستوفی در کتاب مزبور پرداخته‌اند. ایشان در تأمین هدف مزبور معلومات دقیقی را به دست داده‌اند لکن هدف تحقیق ایشان توجه به ساختار و ماهیت فکری این مذاهب ازجمله هم‌نوایی میان تسنن با باور به ائمه اثنی عشر مانند آنچه در آثار حمدالله مستوفی دیده می‌شود، نبوده است. حال آنکه پژوهش حاضر بر آن است تا بازتاب نوع گرایش و گفتمان مذهبی ایرانیان در این دوره را در اندیشه مستوفی بررسی نماید.

بسترهای تاریخی اندیشه دینی حمدالله مستوفی

در حقیقت پهنه جغرافیایی ایران به‌ویژه از روزگار شکل‌گیری طریقت‌های بزرگ صوفیانه در عرصه حیات معنوی خود شاهد تداوم و تحوّل تدریجی سه نیرو و جنبش عمده اجتماعی و مذهبی تسنن، تشیع و تصوف بود که دست‌کم از حدود سده‌های پنجم و ششم هجری در عصر سلجوقی وارد مرحله تعیین‌کننده‌ای از ساختار فکری خود شده و به عناصر اصلی شخصیت و هویت دینی ایران تبدیل شده بودند. چنان‌که تدوین بزرگ‌ترین جریان‌های فرهنگ اسلامی چون، تکامل نظام فکری کلام اشعری با اندیشه‌های امام محمد غزالی و امام فخر رازی، رونق جنبش فکری تشیع امامیه و مباحثات کلامی آن با تسنن که کتاب النقص

۱. صالحی، نجمه. «بازتاب اوضاع جامعه عصر ایلخانی در آثار حمدالله مستوفی (۶۸۰-۷۵۰ق)». مجله نامه جامعه. س. ۱، ش. ۱ (پاییز ۱۳۹۸): ۳۳-۵۶.

۲. شادان، جبریل. «تاریخنامه بناکتی (حلقه‌ای از نگارش‌های تسنن دوازده‌امامی)». مجله اخلاق. ش. ۴ و ۵ (زمستان ۱۳۷۹ - بهار ۱۳۸۰): ۱۶۶-۱۵۲.

۳. جوادی، قاسم و سید مرتضی عادل. «علاءالدوله سمغانی به مثابه سنی دوازده‌امامی». نشریه سخن تاریخ. ش. ۲۵ (بهار و تابستان ۱۳۹۶): ۱۲۰-۱۰۳.

۴. شفق، اسماعیل. «تسنن دوازده‌امامی حافظ». نشریه مطالعات ادبیات شیعی. ش. ۱ (اسفند ۱۴۰۰): ۹۳-۱۲۰.

۵. امینی‌زاده، علی و محمدعلی رنجبر. «تسنن دوازده‌امامی خراسان (در سده‌های هشتم و نهم هجری)». شیعه‌شناسی. ش. ۵۷ (بهار ۱۳۹۶): ۶۵-۹۴.

۶. قصابی گزکوه، جلیل؛ عباسی، جواد و بشری دلریش. «جای‌شناسی مذهبی ایران عصر ایلخانی با تکیه بر نزهةالقلوب». نشریه مطالعات تاریخ اسلام. ش. ۳۳ (تابستان ۱۳۹۶): ۱۴۵-۱۷۰.

عبدالجلیل رازی در اواسط سده ششم هجری نماد برجسته آن به شمار می‌رفت، سامان یافتن چشمگیرترین طرایق بزرگ صوفیه چون سهروردیه و کبرویه، طرح شیوه‌های خلاق و بدیع در تبیین پیوند حکمت فلهوی و خسروانی ایران پیش از اسلام با حکمت یونانی و اسلامی توسط شیخ اشراق در اندیشه عرفان اسلامی و نیز ظهور نشانه‌هایی از تسنن متشیع در اندیشه عرفای بزرگی چون شیخ نجم‌الدین کبری و سعدالدین حمویه از دستاوردهای بزرگ حیات دینی ایران در عصر سلجوقی و اوایل عهد مغول بود.^۱ در این دوره همچنین به موازات تدوین و توسعه مکاتب فکری و مذهبی، کار نگارش کتب و رسالات متعدّد در موضوع علم ملل و نحل اسلامی وارد مرحله مهمی از جریان تاریخی تصنیف این طیف از آثار و ادبیات اسلامی گردید و خلق آثار برجسته‌ای را چون بیان‌الادیان ابوالمعالی محمد علوی فقیه بلخی، الملل و النحل محمد بن عبدالکریم شهرستانی و تبصرة العوام منسوب به سید مرتضی بن داعی حسینی رازی به دنبال داشت.

بنابراین عصر سلجوقی در تاریخ دینی ایران واجد این اهمیت است که تا آن عهد، سامان‌یافتگی و نظام‌مندی مکاتب عمده فقهی و کلامی شکل پذیرفت. می‌توان گفت که عزیزالدین نسفی مرید و پیرو سعدالدین حمویه و از چهره‌های برجسته عرفانی ایران در اوایل عهد مغول در رساله کشف الحقایق خود به روشنی از عهده بیان این موضوع برآمده است. چنان‌که در تبیین دسته‌بندی اشکال عمده حیات دینی روزگار خود گوید: «بدانکه سه کسند از علمای اهل شریعت؛ دو از علمای سنت و یکی از علمای شیعه. یکی ابومنصور ماتریدی است که مذهب ابوحنیفه دارد و یکی محمد غزالی که مذهب شافعی دارد و یکی شیخ ابوجعفر طوسی که مذهب شیعه دارد و ایشان هر سه در مذاهب و اصول مذاهب سخن بهتر از دیگران گفته‌اند».^۲ صرف نظر از ماتریدی که در اواخر سده سوّم و اوایل سده چهارم هجری می‌زیسته، تأکید عزیزالدین نسفی بر نقش بارز شخصیت شیخ طوسی که دست‌کم اواخر حیات خود را در عهد سلجوقی گذرانده و نیز امام محمد غزالی که تمام روزگار حیات خود را در آن عهد سپری نموده، اهمیت عهد مزبور در تکامل اندیشه و حیات دینی ایران و جهان اسلام حتی در منظر اندیشمندان پس از آن دوره، بیش از پیش هویدا می‌گردد.

سیر تطوّر متون عرفانی به موازات روند شکل‌گیری و توسعه جنبش‌های فکری، اجتماعی و عرفانی ایران در دوران مغول واجد نشانه‌هایی از بازتاب علایق شیعی برخی طریقت‌های صوفیانه این دوران هستند. در این میان، نقش بارز طریقه کبرویه در رخنه و نفوذ روزافزون تشیع در تصوّف ایرانی شایان توجه است. اتّصال خرقه ارشاد مولانا نجم‌الدین کبری، شاگردان و خلفایش چون شیخ مجدالدین بغدادی، شیخ

۱. باسانی، «دین در دوره سلجوقی»، ۲۷۱/۵، ۲۸۸-۲۸۷.

۲. نسفی، کشف الحقایق، ۱۱.

سیف‌الدین باخرزی، شیخ سعدالدین حمویه و شیخ رضی‌الدین علی لالا به کمیل بن زیاد نخعی و از او به امام علی (ع) را باید از عوامل عمده پیوند و گرایش طریقه کبرویه به شعائر شیعی برشمرد. چنان‌که تبیینی صوفیانه از شخصیت علی بن ابی‌طالب این‌گونه ابراز می‌دارد: «مقتدای اهل توحید و عرفان، آن حضرت بود و در آن امر، صاحب اسرارش کمیل بن زیاد بود و این مشهور و معروف است، مبدأ سلسله جمیع اولیاء اوست، جمیع سلاسل مشایخ صوفیه و درویشان به آن شاه اولیاء می‌پیوندند و سلسله علمای اعلام هم به او منتهی می‌شود».^۱

در این میان، آراء و تعالیم شیخ سعدالدین حمویه و فرزندش شیخ صدرالدین ابراهیم حمویی (د. ۷۲۲ق) نویسنده فراندالسمطین فی مناقب الرسول و البتول و المرتضی و السبطین در ظهور تمایلات شیعی در مکتب کبرویه بازتاب ویژه‌ای یافته است. مطلب ذیل در خلال شرح قطعه شعری منسوب به امام علی (ع) در «خبر دادن از خروج مهدی موعود» به روشنی بیانگر این نکته است: «اکثر اکابر رموز در تاریخ مهدی گفته‌اند و گوهر تحقیق به الماس سخن سفته‌اند به تخصیص شیخ سعدالدین محمد حمویی قدس سره».^۲ اوراد الاحباب و فصوص الآداب نگاشته ابوالمفاخر یحیی باخرزی (د. ۷۳۶ق) نواده شیخ سیف‌الدین باخرزی که ضمن ذکر ادعیه و اوراد ائمه و مشایخ دین و آداب اهل طریقت، انتساب ظهور مصادیق مهمی از آداب صوفیه چون سماع عارفانه و خرقة دریدن را به علی بن ابی‌طالب به دست داده است،^۳ نمونه برجسته‌ای از نقش تصوف در نزدیکی آرای شیعه و سنی در روزگار مغولان است.

بازتاب شعائر و باورهای شیعی در تصنیف‌های اهل سنت در روزگار مغولان و دورانی که با فقدان خلافت بغداد مواجه بود، محدود به متون عرفانی نیست. بلکه در دیگر آثار از جمله متون تاریخ‌نگار این دوره نیز مشهود است. نمونه بارز آن را می‌توان در آثار شخصیت مورد مطالعه تحقیق حاضر از جمله تاریخ گزیده جست. چنان‌که مستوفی در تاریخ مزبور پس از ذکر احوال خلفای راشدین، به تفصیل «در ذکر تمامی ائمه معصومین رضوان الله علیهم اجمعین که حجة الحق علی الخلق بودند»، سخن رانده است و دلیل تدوین آن را بدین گونه بیان می‌دارد که: «ائمه معصوم اگر چه خلافت نکردند، اما چون مستحق، ایشان بودند، تبرک را از احوال ایشان، شمه‌ای بر سبیل ایجاز ایراد می‌رود».^۴ مشابه این رویه در تاریخ بناکتی نیز از باب ذکر احوال ائمه مهدیین در قالب مفهوم خلافت اسلامی و تاریخ خلفا دیده می‌شود.^۵

۱. کربلانی تبریزی، روضات الجنان و جنات الجنان، ۴۳۶/۲.

۲. میبدی، شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع)، ۶۵۳.

۳. باخرزی، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، ۱۹۷/۲-۲۱۹.

۴. مستوفی، تاریخ گزیده، ۲۰۱.

۵. بناکتی، روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب، ۹۸-۱۱۷.

انعکاس علایق و ذوق شیعی در آثار شیخ علاءالدوله سمنانی و سید علی همدانی جلوه‌های دیگری از گرایش و همسویی تسنن صوفیانه و تشیع در سده هشتم هجری به دست می‌دهند و نیز به موازات آن ظهور سربداران خراسان و مرعشیان مازندران حکایت از اقبال روزافزون جنبش‌های اجتماعی آن روزگار در بهره‌مندی از آموزه‌های صوفیانه محب ائمه اثنی عشر دارد.^۱

می‌توان گفت که در ظرف سده‌های هشتم و نهم هجری تصوف ایرانی در قالب رویکرد مذهبی طریق بزرگی چون صفویه، نعمت‌اللهیه و نوربخشیه سرانجام راه خود را از تسنن شافعی به سوی تشیع امامیه اثنی عشری گشود، و از این طریق نقش عمده و تعیین‌کننده‌ای را در انتقال جامعه ایران به مذهب تشیع اثنی عشری ایفا نمود. در تبیین عوامل و ریشه‌های تاریخی این مسأله باز توجه به نقش طریق سنی مذهب محب ائمه اثنی عشر چون کبرویه و پیوندهای فکری سلسله‌های صوفی مشرب متأخر با طریقه مزبور، شایان نگرش است.^۲ چنان‌که در این راستا شخصیت شیخ عین‌الزمان جمال‌الدین گیلی از شاگردان و خلفای شیخ نجم‌الدین کبری^۳ که پیر مراد شیخ زاهد گیلانی،^۴ مرشد شیخ صفی‌الدین اردبیلی بوده به‌عنوان حلقه پیوند صفویه با طریقت کبرویه حائز اهمیت است. چون شخصیت شیخ صدرالدین ابراهیم حموی را در پوشاندن جامه‌های پدرش شیخ سعدالدین حمویه به غازان خان و تلقین شهادتین به خان مزبور در چهارم شعبان سال ۶۹۴ق در نظر آوریم،^۵ آن‌گاه می‌توان سلسله طریقت کبرویه را از عوامل تأثیرگذار در گرایش شیعی غازان خان تلقی نمود. چنان‌که ایلخان مزبور حتی در صدد انداختن نام خلفای سه‌گانه به نفع اهل بیت از خطبه بود و تنها ملاحظات خواجه رشیدالدین فضل‌الله در گوشزد کردن پیروی اکثریت مسلمانان از مذهب اهل سنت و جماعت و مشروط ساختن تصمیم ایلخان به غلبه بر سنگر سیاسی نیرومند اهل سنت در مصر و شام مانع تحقق آن گردید.^۶ ابعاد مصلحت‌اندیشی خواجه با واکنش منفی اهل سنت در قبال اقدامات مذهبی ایلخان جدید، الجایتو نمایان گردید و علی‌رغم تمایلات شیعی وی و برخی تلاش‌های او جهت اشاعه و رسمیت این مذهب، ایران‌زمین در عصر جانشین وی، سلطان ابوسعید بهادر خان همچنان عرصه تفوق تسنن صوفی مشرب محب خلفای راشدین و اهل بیت باقی ماند. بستری که دست‌کم تا دو سده بعد نیز ماهیت اصلی رویکرهای دینی غالب ایرانیان را تشکیل می‌داد.

۱. باسانی، «دین در دوره سلجوقی»، ۵۱۸/۵-۵۱۹.

۲. همو، ۵۱۸/۵.

۳. جامی، نفحات‌الاس من حضرات‌القدس، ۴۳۲؛ کربلانی تبریزی، روضات‌الجنان و جئات‌الجنان، ۳۲۴/۲-۳۲۵.

۴. ابن بزار اردبیلی، صفوة‌الصفاء، ۱۸۵-۱۸۹.

۵. بناکتی، روضة‌اولی‌الالباب فی معرفة‌التواریخ و الانساب، ۴۵۴-۴۵۵.

۶. قاشانی، تاریخ‌اولجایتو، ۹۴-۹۵.

تسنن در اندیشه مستوفی

جامعه ایران عهد ایلخانی به لحاظ مذهبی همچون دوران پیش از خود با غلبه تسنن شافعی در ولایات عراق و تسنن حنفی در بیشتر نواحی خراسان همراه بود. شیعیان نیز به طور پراکنده به حیات خود ادامه می دادند، و در برخی شهرها و قصبات چون قم و کاشان و آوه در عراق عجم و بیهق در خراسان غلبه داشتند. حمدالله مستوفی مانند غالب قزاقونه^۱ و اهالی دیگر تومانات عراق عجم پیرو تسنن شافعی بوده است. مذهبی که علاوه بر عراق عجم در بیشتر ولایات غربی، مرکزی و جنوبی ایران رواج داشت. گزارش های مکرر مستوفی در باب مذهب مردم این ولایات از جمله تومان سلطانیه و قزوین و بیشتر شهرهای تابعه آن در نزهةالقلوب به خوبی مؤید این مسأله است.^۲ در این راستا وی بر پیروی و ثبات قدم اقشار و طوایف گوناگون قزوین از جمله سادات علوی آن تومان در طریق اهل سنت و جماعت و احتراز ایشان از سب صحابه اشارت دارد و نسبت به متابعت ایشان چون سیف الدین محمد حسنی قاضی القضاات سلطانیه و تومان قزوین از مذهب امام شافعی تأکید می کند.^۳ همچنان که او در نمایاندن خاندان های اصیل و ریشه دار شافعی مذهب و اشاعه دهنده علم حدیث از تبار خلفای راشدین در قزوین به ذکر دودمان خلیلان از جمله حافظ ابویعلی خلیل بن عبدالله خلیلی قزوینی (د. ۴۴۶ق) صاحب کتاب ارشاد در تاریخ قزوین می پردازد. مستوفی او و اجدادش را که از نسل خلیفه سوم عثمان بن عفان بوده اند، عالمان پرهیزکار معرفی می کند که منصب خطابت جمعه و جماعت شافعیان قزوین را عهده دار بوده اند.^۴ کتاب ارشاد در تاریخ قزوین که مستوفی از صاحب آن با عنوان امام جلیل یاد می کند، از منابع وی در تدوین نزهةالقلوب نیز بوده است.^۵

هرچند مستوفی در تبیین تداول مذهب شافعی در ولایات ایران اهتمام خاصی می ورزد، لکن بر خلاف این رویه، تصریح او در مورد مذهب حنفی در ولایات ایران که حوزه رواج آن بیشتر در خراسان بوده است، چندان برجسته نیست. این موضوع با توجه به آنکه به طور سنتی همکیشان شافعی مستوفی در نواحی تحت نفوذ این مذهب در غرب ایران رقیب حنفیان در حوزه های رواج مذهب حنفی به خصوص در ولایات شرق

۱. قزاقونه جمع مکرر قزوینی است و مورد استعمال آن در متون بسیار به کار رفته است. مستوفی، تاریخ گزیده، ۶۷۳ و ۷۹۵؛ همدانی، جامع التواریخ (تاریخ اسماعیلیان)، ۱۳۸.

۲. مستوفی، نزهةالقلوب، ۸۰۲/۲-۸۱۲.

۳. همو، تاریخ گزیده، ۷۹۷-۷۹۸.

۴. همو، تاریخ گزیده، ۸۰۳.

۵. همو، نزهةالقلوب، ۹۸/۱. رافعی قزوینی و حاجی خلیفه علاوه بر تاریخ قزوین خلیلی از تصنیف دیگر وی موسوم به الارشاد فی علماء البلاد نام برده اند (رافعی قزوینی، التدوین فی اخبار قزوین، ۵۰۱/۲؛ حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسماء الکتب و الفنون، ۷۰/۱). این اثر مشهور به شرح احوال محدثان بلاد اسلام اختصاص دارد و شهرت آن در شرق و غرب جهان اسلام به گونه ای بوده است که علی رغم اهتمام غالب آن بر شرق اسلامی، نسخه ای از آن به رسم الخط مغربی در خزانه العامة رباط در مراکش موجود است (خلیلی قزوینی، الارشاد فی معرفة علماء الحديث، از مقدمه مصحح، ۵۰/۱، ۶۸).

ایران به شمار می‌رفتند،^۱ در خور نگرش است. چنان‌که به سبب پیروان انبوه و رقابت مستمری که میان ایشان برقرار بود، هواداران این دو مذهب را فریقان می‌نامیدند.^۲ مستوفی به کرات با تعابیر مثبت برای شافعیان به‌خصوص در حوزهٔ عراق عجم مانند آنچه که جهت مردم شهر ساوه به صورت «شافعی مذهب پاک‌اعتقاد»، توصیف نموده، از پیروان این مذهب تجلیل می‌کند.^۳ حال آنکه در مورد حنفیان خراسانی تنها از اهالی خواف به‌عنوان مردمی که «حنفی مذهب‌اند و شریعت‌رو و در آن مذهب به‌غایت صلب و غریب‌دوست و مایل خیرات و حج»، هستند، ستایش می‌نماید.^۴ این مسأله نشان‌دهندهٔ آن است که در نگاه مستوفی پیروان دیگر مذاهب اهل سنت ازجمله حنفیان در جایگاه و منزلتی کمتر از مذهب شافعی جای داشته‌اند. تصریح او بر این مطلب دائر بر برتری مذهب امام شافعی بعد از مذهب اهل بیت (ع) بر مذاهب حنفی، مالکی و حنبلی مؤید برجستگی مذهب شافعی در اندیشهٔ دینی اوست.^۵ این بدان معنا است که در نگاه مستوفی به اعتبار آنکه امام شافعی از محبان اهل بیت بوده است، مذهب او در ذیل مذهب ایشان و در مسیر پیوند و وحدت با آن قرار می‌گیرد. گویی که مذهب شافعی تابع مذهب اهل بیت و در واقع عین آن است. همچنین به نظر می‌رسد اشارت وی به خلیفه‌کش خواندن اهل مراغه به واسطهٔ قتل مسترشد عباسی در آن شهر،^۶ در حالتی که اهل آنجا را بر مذهبی غیر مسلک امام شافعی می‌خواند،^۷ را بتوان در راستای تفضیل مذهب آن امام بر دیگر مذاهب اهل سنت تعبیر نمود.

نشانه‌های همسویی کامل مستوفی به قرائت تاریخی اهل سنت در قالب‌های کلامی ایشان نسبت به تاریخ اسلام در آثار وی به روشنی مشهود است. او در تاریخ گزیده پس از شرح احوال نبی اکرم، خلفای راشدین و امرای مهدیین، در فصل چهارم از باب سوم به ترجمهٔ احوال عشرهٔ مبشره، صحابهٔ عظام و جمعی از تابعین کرام پرداخته است.^۸ او همچنین بخش قابل توجهی از باب پنجم کتاب را به ذکر ائمهٔ سنت، مشایخ و علمای دین اختصاص داده است. مباحث این فصل که در حکم یک تراجم‌نگاری مذهبی پیوسته به سیر تاریخ‌نگاری کتاب گزیده است، کاملاً منطبق با منظومهٔ فکری اهل سنت در حوزهٔ رجال حدیثی،

۱. مادلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمهٔ جواد قاسمی، ۴۵.

۲. همو، فرقه‌های اسلامی، ترجمهٔ ابوالقاسم سزّی، ۵۳.

۳. مستوفی، نزهةالقلوب، ۸۰۷/۲.

۴. همو، نزهةالقلوب، ۹۲۰/۲.

۵. همو، نزهةالقلوب، ۶۰۶/۱.

۶. همو، تاریخ گزیده، ۳۶۰.

۷. همو، نزهةالقلوب، ۸۳۸/۲.

۸. همو، تاریخ گزیده، ۲۰۷-۲۶۰.

فقهی، تفسیری و عرفانی است.^۱ در واقع باب نخست مقدمه نزهة القلوب را باید در حکم مرامنامه مستوفی در ابراز گفتمان مذهبی جامعه روزگار وی در نظر آورد. این مسأله در قالب معرفی شش نظام گاه‌شماری که ایرانیان بر آن عمل می‌کنند، نوشته شده است. در این میان او در ذکر تاریخ الاسلامیه العربیه که مراد از آن تقویم هجری قمری است، ضمن برشمردن ماه‌های این تقویم و روزها و مناسبت‌های هر ماه، تصویری را از تقویم اسلامی نشان می‌دهد که کاملاً منطبق با ادبیات فکری و مذهبی اهل سنت است.

در این راستا او که در نقل مطالب خود سخت پایبند به ذکر منابع و مصادر خویش است، سخن از فضایل نخستین ماه این تقویم را با استناد به کتاب الحاوی الصغیر فی فروع الفقه الشافعی تصنیف نجم‌الدین عبدالغفار^۲ قزوینی (د. ۶۶۵ق)، از مصادر مهم شرعیات مذهب شافعی،^۳ آغاز می‌کند و بر فضیلت روزه تاسوعا و عاشورای ماه محرم تأکید می‌ورزد.^۴ مستوفی روز عاشورا را مقارن با رویدادهای مبارکی چون توبه آدم و داود، عروج ادریس و عیسی، فرود آمدن کشتی نوح بر کوه جودی، ولادت و نبوت و نجات ابراهیم از آتش نمرود، عبور موسی و بنی اسرائیل از دریا، بازگشت سلیمان به سلطنت، شفا یافتن ایوب از بیماری و خروج یونس از کام ماهی می‌خواند که سپس به مقتل حسین بن علی مشهور شده است.^۵ گزارش وی از این مسأله یادآور توصیفات ابوریحان بیرونی در آثارالباقیه در مفاهیم و مناسبت‌های یهودی عاشورا و تحول آن تحت الشعاع واقعه طف است.^۶ مستوفی حسب قرائت اهل سنت، شب نیمه شعبان را برات می‌خواند که طاعت آن از آتش دوزخ خلاصی دهد.^۷ وی همچنین هجدهم ذی حجه موسوم به عید غدیر را روزی توصیف می‌کند که به حکم نبی اکرم، اصحاب آن حضرت با هم برادری گزیدند و در این میان پیامبر، علی بن ابی‌طالب را به برادری و وصایت خود درآوردند.^۸ مرور مستوفی بر ایام تقویم اسلامی علاوه بر ابتدای آن به رویکرد اهل سنت ناظر بر نگاه منتقدانه نسبت به شیعیان نیز است. چنان‌که وی توضیح می‌دهد در زمره بدعت‌های بددینان در تقویم مناسبت روز دوازدهم ربیع الاول است که روافض به-عنوان روز قتل عمر، روز شکم‌دران عمری گویند و جهال شیعه آن را به عمر بن خطاب نسبت می‌دهند.^۹ از

۱. همو، تاریخ گزیده، ۶۲۴-۶۸۳.

۲. در متن نزهة القلوب نام این عالم مشهور شافعی حسب اختلاف نسخ به صورت نجم‌الدین عبدالرزاق آمده است (مستوفی، نزهة القلوب، ۶۰۹/۱). لکن در

غالب متون از جمله تاریخ گزیده تحت عنوان نجم‌الدین عبدالغفار، ذکر شده است (همو، تاریخ گزیده، ۷۸۴).

۳. سبکی، الطبقات الشافعیة الکبری، ۲۷۷/۸-۲۷۸.

۴. مستوفی، نزهة القلوب، ۱۹۰/۱.

۵. همانجا.

۶. بیرونی، آثارالباقیه عن القرون الخالیة، ۴۲۰-۴۲۱.

۷. مستوفی، حمدالله، نزهة القلوب، ۱۹۱/۱.

۸. همو، نزهة القلوب، ۱۹۱/۱-۱۹۲.

۹. همو، نزهة القلوب، ۱۹۲/۱.

این‌رو وی تلاش سلطان محمد الجایتو به سال ۷۱۶ ق^۱ برای افکندن نام صحابه از خطبه که از نگاه مستوفی تا بطلان آن به سبب وفات الجایتو به درازا کشید، ناشی از غلواء و سرکشی روافض می‌خواند.^۲

خلافت و سلطنت در اندیشهٔ مستوفی

بازتاب روند تاریخی و سیاسی تاریخ اسلام در اندیشهٔ اهل سنت ازجمله در اقبال نسبت به خلافت اسلامی به‌طور طبیعی حسب اندیشهٔ کلامی و سیاسی سنی‌مذهب‌ان در قلم تاریخ‌نگارانهٔ حمدالله مستوفی مشهود است. او در ادامهٔ مبحث تقویم اسلامی، به اجمال خلاصه‌ای از تاریخ گزیدهٔ خود را به دست می‌دهد که به‌طور عمده با برجسته‌سازی مقولات فرهنگی و مذهبی ازجمله بیان سیر تاریخ اسلام بر محور خلافت تدوین شده است. چنان‌که حتی در خلال ذکر احوال پیامبر به تاریخ ولادت خلفای راشدین در سنوات زندگانی آن حضرت پیش از بعثت اشاره می‌کند^۳ و ذیل اخبار آغاز رسالت از اسلام‌پذیری چهار امیرالمؤمنین سخن می‌راند.^۴ او همچنین به موازات ذکر تاریخ شهادت ائمهٔ اثنی عشر، تاریخ وفات ائمهٔ مذاهب اربعهٔ اهل سنت را شاخص می‌سازد^۵ و در تأکید بر مقام و منزلت خلفای راشدین به صدور کرامات از جانب ایشان از جمله از ناحیهٔ شیخین توجه ویژه دارد. نمود این اندیشه را در ذکر وقوع کرامات ایشان از قول کتاب استظهار قاضی احمد دامغانی در جریان تلاش پنهانی فاطمیان در نقب زدن به مزار پیامبر در مسجدالنبی جهت بیرون کشیدن ابوبکر و عمر از آن موضع به سال ۴۱۱ ق که به ظهور علائم خوفناک انجامید و عواقب آن تا هویدا شدن آن امر بر مردم مدینه و قتل حفاران و انباشتن آن نقب پنهان پایدار ماند، می‌توان دید.^۶

غلبهٔ اندیشهٔ اسلامی خلافت‌محور در قالب نگاه تأییدآمیز وی به عباسیان آشکار است. زمانهٔ تصنیف تاریخ گزیده، نخستین اثر مستوفی با سقوط خلافت عباسی در بغداد بیش از هفتاد سال فاصله داشت و تنها صورت مبهمی از آن در پناه ممالیک در مصر برجای بود که به قول مستوفی «این خلیفهٔ عباسی را شهر بند می‌دارند و کسی او را نمی‌بیند».^۷ لکن با توجه به پیشینهٔ سیادت معنوی خلفای عباسی بغداد،

۱. در اصل: «سنة ستّ عشر وستّ مائه (۶۱۶)»، آمده که نادرست است.

۲. مستوفی، نزهة القلوب، ۲۱۹/۱.

۳. همو، نزهة القلوب، ۱۹۳/۱-۱۹۴.

۴. همو، ظفرنامه، ۲۷/۱-۳۱.

۵. همو، نزهة القلوب، ۲۰۷/۱-۲۰۸.

۶. همو، تاریخ گزیده، ۵۱۲؛ نزهة القلوب، ۲۱۱/۱.

۷. همو، تاریخ گزیده، ۵۱۷.

مستوفی در جای جای آثارش با احترام و تجلیل فراوان از ایشان به عنوان خلفای اسلام یاد می‌کند. چنان‌که آغاز «دولت خلفای بنی عباس به ایران» و «خلافت امیرالمؤمنین السفاح» را به تعبیر ذیل سبب احیای دین خدا می‌شمرد:

که چون گشت سفاح بر جهان کد خدا برافروخت زو کار دین خدا^۱
وی واقعه قتل آخرین ایشان به امر هولاکو را تحت عنوان «شهادت مستعصم خلیفه رحمة الله»، مصیبتی بزرگ بر مسلمانان می‌خواند:

چو شد گرم بر دشت زوراء ^۲ هوا	روان شد هولاکوی فرمان‌روا
شه‌نشا اسلام را زار و خوار	همی برد با خویشتن شهریار
برو دین احمد شده مویه‌گر	ز آن گشته گریان جهان سر به سر
ملایک ز بهر شیشه مؤمنان	بر اندوه بر نه طبق آسمان
به زخم لگد گ‌ردش روزگار	برآورد از آن شاه فرخ دمار
چو مستعصم نامور شد هلاک	برافتاد نام بزرگی به خاک ^۳

در تاریخ گزیده و نزهة القلوب علاوه بر مقام خلافت عباسیان، توجه خاصی به شخصیت علمی، ادبی و حکمی ایشان نیز ورزیده است و در کنار ذکر اقوال نبی و دیگر ائمه، خلفا، علما و حکما به ذکر اشعار و اقوال حکیمانه از خلفای عباسی پرداخته است. دامنه این موضوع در برخی اجزا از مبحث اخلاق در مقاله دوم نزهة القلوب که در ذکر نوع انسان نوشته شده، قابل توجه است. چنان‌که در مصداق ادب به قول مقتدر و مستظهر عباسی استناد می‌کند.^۴ او از این طریق تلویحاً به برخورداری ایشان از حکمت به منزله بعد مهمی از ویژگی اخلاقی و شخصیتی خلفا خاصه خلفای عباسی تصریح دارد. این رویه در ذکر فضایل و کرامات عباسیان نزد دیگر مورخان عهد ایلخانی نیز مشهود است. چنان‌که در سال ۷۲۴ق هندوشاه نخجوانی نسبت به زیارت و استغاثه مکرر از مشهد متبرک خلیفه مسترشد عباسی در مراغه که به سال ۵۲۹ق در آن موضع به مباشرت باطنیان مقتول گردید، تصریح کرده است.^۵ مستوفی نیز برای مسترشد کرامات و مغیبات

۱. همو، ظفرنامه، ۳۹۹/۱-۴۰۰.

۲. ازهری در تهذیب اللغة، مدینه زوراء را در جانب شرقی بغداد می‌نامد که به سبب انحراف آن قیله آن بدین عنوان نامیده شده است (ازهری، تهذیب اللغة، ۱۶۵/۱۳). یاقوت حموی نیز در معجم البلدان نیز همین مفهوم را از قول ازهری تأیید می‌کند (حموی، معجم البلدان، ۱۵۶/۳). جوهری در صحاح خویش نام زوراء را به دجلة بغداد تطبیق می‌دهد (جوهری، الصحاح، ۶۷۳/۲). لکن مستوفی زوراء را نامی برمی‌شمرد که عجم بر مدینه السلام بغداد اطلاق می‌کنند (مستوفی، نزهة القلوب، ۷۷۱/۲).

۳. مستوفی، ظفرنامه، ۱۲۲۱/۲-۱۲۲۲.

۴. همو، نزهة القلوب، ۶۱۱/۱.

۵. نخجوانی، تجارب السلف، ۲۹۶.

قائل است.^۱

هر چند مستوفی علاوه بر عباسیان به ذکر اقوال و اشعار حکیمانهٔ دیگر خلفا از جمله خلفای اموی نیز مبادرت کرده است، لکن او به عنوان یک عالم سنی شافعی، از لحاظ مشروعیت تمایز فاحشی میان عباسیان و امویان قائل است. چنان‌که علی‌رغم ذکر برخی سخنان و حالات حکیمانه از خلفای اموی چون معاویه بن ابی سفیان به لعن ایشان پرداخته است،^۲ حال آنکه او برخلاف امویان که تاریخ حکومت ایشان بر ایران را با تغلب و تسلط می‌نامد،^۳ اغلب از عباسیان به عنوان خلفای مشروع اسلامی با احترام یاد می‌کند. به نظر می‌رسد ذکر نام هارون الرشید با قید «لعنة الله عليه»، ذیل توصیف طوس و اشاره به مدفن وی و امام علی بن موسی الرضا در آن موضع،^۴ بر خلاف ذکر احترام‌آمیز از مزارات بنی عباس در بغداد،^۵ موردی استثنایی است که به احتمال از افزوده‌های کاتبان شیعی است. فقدان لعن مزبور در نسخه‌ای از نزهةالقلوب در کتابخانهٔ فاتح استانبول که به سال ۸۸۵ ق پیش از برآمدن صفویان کتابت شده، مؤید این مسأله است.^۶ در واقع مستوفی با ارائهٔ تصویری منسجم از مزارات و مشاهد شهر بغداد و حومهٔ آن اعم از مشهد دو امام علوی؛ موسی کاظم و محمد تقی، مزار دو امام مذاهب اربعه؛ ابوحنیفه و احمد بن حنبل، مزارات خلفای بنی عباس و مشایخ صوفیه چون جنید بغدادی، حسین منصور حلاج، حارث بن اسد محاسبی، شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی و عبدالقادر گیلانی^۷ بر حضور هماهنگ عناصر فرهنگ اسلامی در طرح فکری و منظومهٔ مذهبی متداول روزگار خویش صحه می‌نهد.

علاوه بر نهاد خلافت، مفهوم سلطنت نیز به عنوان الگوی شاخص و پذیرفته‌شده‌ای از سنت و مفهوم سیاسی سلطنت و وزارت در ممالک ایران‌زمین و تطبیق‌یافته با حاکمیت ملتزم به شریعت اسلامی به-خصوص بر اساس تصویری از آن که به موازات خلافت عباسی تا برآمدن مغولان در جهان اسلام تجربه گردید، در اندیشه و آثار مستوفی جایگاه ویژه‌ای دارد. در این میان مستوفی در قالب نگاه به نظام سیاسی مطلوب و حامی شریعت اسلامی در تجربهٔ تاریخی مسلمانان، توجه ویژه‌ای به دولت سلجوقی دارد. تا آنجا که سلاجقه را در پاک‌دینی سنی از دول سلف حتی برخی خلفای متقدم عباسی که از معتزله بوده‌اند،

۱. مستوفی، تاریخ گزیده، ۳۵۸-۳۶۰.

۲. همو، نزهةالقلوب، ۶۱۱/۱، ۶۲۲.

۳. همو، تاریخ گزیده، ۲۶۰؛ ظفرنامه، ۳۰۷/۱.

۴. همو، نزهةالقلوب، ۹۱۶/۲.

۵. همو، نزهةالقلوب، ۷۷۴/۲.

۶. همو، نزهةالقلوب، نسخه‌برگردان دستنویس شمارهٔ ۴۵۱۷ کتابخانهٔ فاتح استانبول، با مقدمهٔ انگلیسی دنیز اکل و مقدمهٔ فارسی علی صفری آق‌قلعه، ۵۶۵.

۷. همو، نزهةالقلوب، ۷۷۴/۲.

صاحب اصالت و اعتبار بیشتری می‌یابد. چنان‌که می‌نویسد: «ارباب دول که در عهد اسلام بوده‌اند هر یک به عیبی چند ملوث بودند چون بنی امیه به زندقه و اعتزال و خارجیّت و بعضی از بنی عباس به اعتزال و بنی لیث و آل بویه به رفض و غزنویان و خوارزمشاهیان و سلغریان به حقارت گوهر. اما سلجوقیان ازین عیوب پاک بودند و سنی پاک‌دین و نیکواعتقاد و صاحب خیر و مشفق بر رعیت و به برکت این، در دولت ایشان هیچ خارجی خروج نکرد که ایشان را مشوش دارد».^۱

در واقع این نگاه تجلیل‌آمیز با رویکرد مذهبی است که در عصر ایلخانان توسط طیف قابل توجهی از عالمان، مورخان و دیوان‌سالاران نسبت به سلاجقه در قالب طرح یک خاطره تاریخی مطلوب در مورد دولتی که دیگر در میان نبوده است، مبذول می‌گردد. بنابراین مستوفی در مقام تصنیف منظوم خویش از تاریخ ایران به عنوان یک شخصیت اهل استیفا با توجه به اعتبار دینی و سیاسی سلاجقه جایگاه ویژه‌ای برای بیان سرگذشت تاریخی ایشان قائل است. به گونه‌ای که از نگاه وی به حیث معنوی پراکندن اخبار سلجوقیان موجب علوّ مقام او از مرتبه شغل استیفاست:

گروهی که بینی به بالای من	به ده پایه برتر در آن انجمن
شهانند از قوم سلجوقیان	ز روی حمل پایه کرده چنان
که چون عقد سلجوقیان بشمرند	به ده پایه از عقل کل بگذرند
تو هم کز ایشان سخن گستری	بیاید ز مستوفیان بگذری
به ارشاد دانش بیسته میان	بگویم کنون کار سلجوقیان
پر آوازه گردد از آن روزگار	کند مجلس نظم من شاهوار
چو قوت دهد اندرین خامه‌ام	مظفر شود زان ظفرنامه‌ام ^۲

بی‌جهت نیست که در روزگار حیات مستوفی حتی ابن تیمیه پیشوای بزرگ حنابله در شام، دولت سلجوقی را بعد از خلفای راشدین به لحاظ طرز تلقی خود از حکومت مشروع که اهداف شریعت اسلامی را محقق می‌سازد، در خور ستایش می‌یابد.^۳ دیگر مورخان عهد ایلخانی در این نگاه با مستوفی همسو هستند. از دید خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی «از این جماعت سلاطین بزرگوارتر و بر رعیت مشفق‌تر و به رعایت خلق سزاورتر از ملوک آل سلجوق رحمهم‌الله الماضین منهم نبوده‌اند».^۴ به گونه‌ای که

۱. همو، تاریخ گزیده، ۴۲۶.

۲. همو، ظفرنامه، ۶۴۰/۱.

۳. بلک، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز، ترجمه محمدحسین وقار، ۲۵۲.

۴. همدانی، جامع التواریخ (تاریخ آل سلجوق)، ۲.

پیروی روش ایشان «سبب تأکید دین و دولت و تأسیس قواعد ملک و ملت باشد».^۱ به نظر می‌رسد این مسأله از حیث منزلت مذهبی و سیاسی سلاجقه و ضرورت الگوپذیری از ایشان، خود سبب‌ساز تصنیف اثر مستقلی در تدوین و تکمیل تاریخ سلجوقیان در میان اهل دیوان در دستگاه ایلخانان بوده است.^۲

در واقع باید گفت که در سیر تاریخ اندیشهٔ سیاسی مبتنی بر مفهوم سلطنت ایرانمآبانه در دوران اسلامی، رویکرد فکری و آثار تاریخی و جغرافیایی مستوفی یک نقطهٔ عطف است. به‌طوری‌که وی در تدوین جای جای این تصانیف حتی در مورد تاریخ خلافت اسلامی، طرح خود از تاریخ و جغرافیای ایران را پیگیری کرده است. این مسأله حتی در عنوان‌گذاری دوران خلفای اموی و عباسی نیز قابل مشاهده است.^۳ اهتمام او در تبیین تاریخ خلافت اسلامی با تمرکز در حوزهٔ ایران‌زمین به‌گونه‌ای است که خود را ناگزیر از آن دیده که هنگام ذکر تاریخ خلفای فاطمی برای پرهیز از مغایرت آن از مقصود اصلی خویش در ذکر احوال ایران، دلیل آن را به واسطهٔ انتساب مجعول اسماعیلیهٔ الموت به اسماعیلیان مصر و شام و مغرب اظهار نماید.^۴ به نظر می‌رسد توجه مستوفی به ایران‌گرایی در نگارش تاریخ و جغرافیا از حیث مذهبی نیز به سبب برجستگی مفهوم ممالک محروسهٔ ایران‌زمین^۵ در روزگار وی که علاوه بر تاریخ‌نگاری در شاخص‌ترین بستر اندیشهٔ دینی این دوره یعنی عرفان اسلامی نیز خودنمایی می‌کند، حائز اهمیت است.

مجمع‌البحرین شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی از عرفای بزرگ معاصر مستوفی در اوایل سدهٔ هشتم هجری به خوبی گویای این مسأله است. رسالهٔ وی در نوع خود از برجسته‌ترین آثار عرفانی با بهره‌گیری از نمادهای این اندیشهٔ سیاسی به شمار می‌رود.^۶

۱. همو، ۳. هر چند به نظر می‌رسد رشیدالدین این مضمون را با اندک اختلافات از سلجوقنامه اخذ کرده است (نیشابوری، سلجوقنامه، ۱۰)، اما بی‌گمان اگر با این معنا موافقت نداشت، از تکرار آن پرهیز می‌نمود. مستوفی نیز در ظفرنامه نسبت به نگارش تاریخ سلجوقیان بر اساس سلجوقنامهٔ ظهیرالدین حسین نیشابوری تصریح دارد. (مستوفی، ظفرنامه، ۶۴۰/۱). چنان‌که گوید:

کنون کار سلجوقیان یادگیر
ز راوی نشنایبوری تیزویر
که خواندندی او را ظهیر حسین
ازو آمده نامه را زیب و زین
چو سلجوقنامه بیاراست مرد
در آنجای که اینچنین یاد کرد

۲. حسینی یزدی، العراضة فی الحکایة السلاجوقیة، ۸-۹.

۳. مستوفی، تاریخ گزیده، ۲۶۰؛ ظفرنامه، ۳۰۷/۱، ۳۹۹.

۴. همو، تاریخ گزیده، ۵۰۸.

۵. مفهوم ایران‌زمین و عنوان ممالک محروسهٔ ایران‌زمین تحت تأثیر شرایط عصر ایلخانی از جمله انطباق و تشخیص قلمرو ایشان در حوزهٔ سنتی و متعارف ایران از فرات تا آموی از برجستگی خاصی برخوردار شده و به فراوانی در متون این دوره به کار رفته است. قاشانی، تاریخ اولجایتو، ۲۱۳؛ نخجوانی، دستورالکاتب فی تعیین‌المراتب، ۲/۷۵، ۸۸، ۱۲۶.

۶. چنان‌که ابرقوهی با استناد به قول حکمای عجم در قالب تعابیر عارفانه به توصیف خصایص خلیفه به مفهوم پادشاه مملکت انسانی که مراد از آن حقیقت روح است، می‌پردازد (ابرقوهی، مجمع‌البحرین، ۴۶-۵۰).

گرایش‌های اثنی عشری در تسنن مستوفی

گونه‌ای از تسنن به مفهوم قرائتی از اهل سنت که توأمان هم به خلافت اعم از خلفای راشدین و جانشینانشان به‌ویژه خلفای عباسی و هم به امامان اثنی عشر البته با پوشش و غلبه مذاهب تسنن به-خصوص مسلک شافعی معتقد است در سراسر آثار مستوفی جریان دارد. بازتاب این موضوع در فصل اخیر تاریخ گزیده که وی به اخبار محلّی قزوین اختصاص داده نیز نمایان است. در این راستا ذیل اخبار حضور بزرگان دین در قزوین، از امام علی بن موسی الرضا و برخی خلفای عباسی به‌عنوان ائمه و خلفایی که در آن شهر نزول کرده‌اند سخن می‌راند.^۱ این در شرایطی است که این اخبار بعضاً متضمّن بیان ابعادی از تعارضات علویان و عباسیان نیز گردیده است. لکن این موضوع مانع از آن نیست که مانند رویه معمول اهل سنت از هر دو دسته با قیود مذهبی احترام‌آمیز یاد نکند. البته رویکرد مستوفی به‌عنوان یک عالم شافعی به شیعیان به‌طور طبیعی هماهنگ با نگاه عمومی اهل سنت به ایشان مبنی بر اطلاق مفهوم منفی انگارانه رافضی بر آنان است. با این وجود، او بسان ادبیات دینی رایج در میان طیف وسیعی از اهل سنت در روزگار خود از امامان دوازده‌گانه به نیکی و اعزاز تمام یاد می‌کند و بعضاً با قید امام معصوم، ویژگی عصمت را نیز برای ایشان قائل است.

نکته قابل توجه در اینجا است که مستوفی با همه اعتقاد به منزلت مذهبی خلفای عباسی، گاه در اشارات تاریخی خود به درگذشت ائمه اثنی عشر، ایشان را امام معصوم مظلوم شهید مسموم می‌نامد. نمود این مسأله را در خبر شهادت امام علی بن موسی الرضا به طوس می‌تواند دید.^۲ او از این طریق تلویحاً بر نقش خلیفه در شهادت امام صحّه می‌نهد و از سوی دیگر قول شیعه را مبنی بر مسمومیت آن حضرت به فرمان مأمون بازگو می‌کند.^۳ امری که اربلی سیره‌نگار برجسته اهل بیت در عهد ایلخانی در صحت آن تردید داشته و حتی در این باور عالم سرشناس شیعی چون سید بن طاووس را هم‌رأی خویش می‌یابد.^۴ ذکر خبر تخریب و آب افکندن متوکل عباسی بر قبر امام حسین (ع) و اطلاق مشهد حایری به آن موضع به سبب ظهور کرامات آن از برجسته‌ترین نمودهای تقابل عباسیان با علویان است که مستوفی از آن سخن رانده است.^۵ هر چند مستوفی حسب سیره فکری و مذهبی خود در یاد کردن از عباسیان در ظفرنامه متوکل را امیرالمؤمنین می‌نامد،^۶ اما قتل او و خرابی سرایش به دست غلامانش را مکافات رفتار او با مزار حسین بن

۱. مستوفی، تاریخ گزیده، ۷۸۹-۷۹۰.

۲. مستوفی، نزّهة القلوب، ۲۰۸/۱.

۳. همو، تاریخ گزیده، ۲۰۵.

۴. اربلی، کشف الغمّه فی معرفة الائمّه، ۱۱۱/۳-۱۱۲.

۵. مستوفی، تاریخ گزیده، ۳۲۲؛ نزّهة القلوب، ۲۰۸/۱.

۶. همو، ظفرنامه، ۴۷۱/۱.

علی می‌خواند.

وز آن گشت اندام او هفت لخت	برو هفت جا زخم کردند سخت
بکنند آن کوشک آنگاه پاک	همانجا سپردند او را به خاک
تو گفתי مکافات آن کار خاست	چنین ناگه کردند با راه راست
از آن خانه‌اش شد خراب از شتاب ^۱	که گور حسین بود کرده خراب

هر چند مستوفی از شیعیان با نام روافض، مبتدعان و بددینان یاد می‌کند،^۲ اما در عین حال میان شیعیان با طریق اهل بیت تمایز قائل است و از آن در کنار مذاهب اربعه اهل سنت به‌عنوان «شیوه پنج گروه که در وجود شخص دین چون پنج حس درونی و پنج رکن اسلامی و پنج نماز دوامی‌اند و سرآمد گشته‌اند»،^۳ نام می‌برد. چنان‌که «در ذکر ائمه و مجتهدان اسلام که در کار دین اجتهاد نموده‌اند و هریک در شریعت طریقی سپرده‌اند»، علاوه بر ائمه مذاهب اربعه اهل سنت و جماعت، در صدر ایشان به امام جعفر صادق (ع) نیز می‌پردازد و در آنجا نیز آن حضرت را امام اهل بیت می‌نامد.^۴ او همچنین هم‌زمان به فتنه‌انگیزی‌ها و تعصب‌ورزی‌های پیروان مذاهب پنجگانه برخاسته که یکدیگر را به رفض و نصب خوانده‌اند.^۵

با توجه به این قرائن هنگامی که وی بهترین این مذاهب را اهل شیعیه می‌خواند،^۶ مراد او طریق اهل بیت و مکتب فقهی امام صادق (ع) است. طریقی که مستوفی آن را متمایز از منظومه فکری جماعات شیعه موسوم به مبتدع و رافضی می‌داند. از این‌رو او با تأسی به امام شافعی که مذهب او را بعد از طریق اهل بیت برترین مذاهب اسلامی می‌داند، خود را پیرو اهل بیت معرفی می‌کند. او در نهایت، جهت تأکید بر تشخص مذهب امام شافعی در پیروی از طریق اهل بیت، دو عالم برجسته شافعی مذهب قزوینی سده هفتم هجری یعنی امام عبدالکریم رافعی (د. ۶۲۳ق) که در نگاه مستوفی «به حقیقت محیی مذهب اوست»^۷ و نجم‌الدین عبدالغفار را نماینده عمده فقاها و صدور فتاوی شرعی بر طریق اهل بیت و مذهب شافعی در روزگار خویش قلمداد می‌کند.^۸ بنابراین مستوفی به همان نسبت که مصمم به تبیین

۱. همو، ظفرنامه، ۴۷۳/۱.

۲. همو، تاریخ گزیده، ۴۲۶؛ نزهة القلوب، ۱۹۲/۱، ۲۱۹.

۳. همو، نزهة القلوب، ۶۰۵/۱-۶۰۶.

۴. همو، تاریخ گزیده، ۶۲۴.

۵. همو، نزهة القلوب، ۶۰۶/۱.

۶. همانجا.

۷. همو، تاریخ گزیده، ۶۸۱.

۸. همو، نزهة القلوب، ۶۰۶/۱-۶۰۹.

همسویی مذاهب اهل سنت به خصوص مذهب شافعی با طریق اهل بیت است، از قرائت‌های ناسازگار با باورهای مذهبی خویش روی‌گردان است و بدین مناسبت دربارهٔ عالم بزرگ حنبلی معاصر خود، ابن تیمیه (د. ۷۲۸ق) اعتقاد به آن دارد که «در آخر دماغش مخبط شد و اقاویل او که در آن حال گفته معتمد نیست».^۱

از این حیث آثار مستوفی به خصوص تاریخ گزیده به مثابه یک الگوی برجسته از تاریخ‌نگاری مبتنی بر دورویکرد شاخص مفهوم ایران‌زمین و مذهب تسنن محبت ائمهٔ اثنی عشر از زمان نگارش آن در سدهٔ هشتم هجری همواره از محبوبیت و بذل توجه فراوان در میان جوامع مسلمان به‌ویژه در حوزهٔ تداول زبان و ادب فارسی برخوردار بوده است. نمونهٔ توجه به تاریخ گزیده حسب ذوق مذهبی معطوف به این‌گونه از تسنن را می‌توان در مجموعهٔ خطی میرجمال‌الدین محمد حسینی قادری ژنده‌پیلی جامی (زنده در ۱۱۲۰ق) یافت که تاریخ مزبور را در اواخر عصر صفوی استنساخ کرده و در میان مجموعهٔ خود موسوم به کچکول یا کچکول گنج‌انده است.^۲ وی از عارفان حنفی مذهب سلسلهٔ قادریه در اواخر سدهٔ یازدهم و اوایل سدهٔ دوازدهم هجری است.

جمال‌الدین کتابت کچکول خود را طی سال‌های ۱۱۰۶ تا ۱۱۲۰ق در اصفهان، قندهار، فراه و مشهد در روزگار سلطنت شاه سلطان حسین صفوی به انجام رسانده است. او در دورهٔ اقامت شاهزاده محمداکبر فرزند اورنگ‌زیب در ایران که طی سنوات ۱۰۹۸ق تا زمان وفاتش در سنهٔ ۱۱۱۷ق به درازا کشید، از ملازمان آن شاهزاده بوده است. شاهزاده محمداکبر گورکانی که از طرف مادر تبار صفوی داشت به سبب نزاع با پدرش به دربار ایران پناه آورد.^۳ در میان رسائل متعدد این مجموعهٔ خطی مطالب فراوانی با محتوای احوال و روایات اهل بیت از جمله جدولی از احوال پیامبر و دوازده امام تحت عنوان «جدول کُنیت و القاب و کیفیت حالات حضرت رسالت‌پناه و ائمهٔ هدی صلوات الله و سلامه علیهم» به چشم می‌خورد.^۴ وی همچنین در تاریخ دهم رمضان سال ۱۱۱۰ق در فراه از استنساخ تاریخ گزیده فارغ گردیده است.^۵ تاریخ گزیده نخستین رساله‌ای است که در مجموعهٔ حسینی قادری گنج‌انده شده است.^۶ اهتمام جمال‌الدین محمد به عنوان یک صوفی سنی به تاریخ گزیده و استنساخ آن در مجموعهٔ سیار خویش در ملازمت شاهزاده‌ای که از دو تبار سنی مذهب تیموری و شیعی مذهب صفوی برخوردار بود، شایان نگرش است.

۱. همو، تاریخ گزیده، ۶۸۲.

۲. مجموعهٔ خطی مزبور جزء مخطوطات کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ ۸۸۴۱ است.

۳. خوافی خان نظام‌الملکی، منتخب‌اللباب، ۲۸۴-۲۹۰؛ نصیری، دستور شهریاران، ۹۸-۱۲۳.

۴. قادری جامی، کچکول میر جمال‌الدین محمد، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ ۸۸۴۱، برگ ۱۵۲ب-۱۵۳آ.

۵. همو، برگ ۱۵۸آ.

۶. همو، برگ ۱ب-۱۵۸آ.

نتیجه‌گیری

اندیشهٔ دینی حمدالله مستوفی به روشنی گویای گرایش مذهبی رایج در ایران عهد ایلخانی است. نمودهای برجستهٔ حیات دینی و سیاسی ایران در قرون هفتم و هشتم هجری به روشنی در آثار وی مشهود است و از این حیث این آثار شاخص‌ترین متون و اسناد هویت فکری و اجتماعی این دوران به شمار می‌روند. مستوفی دو گرایش معطوف به مفهوم ایران‌زمین و تسنن صوفی‌مشرّب متمایل به طریق اهل بیت به‌ویژه در قالب شافعی آن را به‌عنوان وجه غالب اشکال حیات دینی و سیاسی روزگار خود بازتاب داده و مبانی فکری و ذوقی و وجوه پیوند اجزای گوناگون آن را به وضوح خاطر نشان ساخته است. او برای این منظور چهار حوزهٔ تاریخ‌نگاری منثور، حماسه‌سرایی منظوم، مسالک و ممالک‌نگاری و دانش‌نامه‌نگاری را با رویکرد واحد نسبت به ایران‌زمین و سنی‌گرایی صوفیانهٔ محبّ اهل بیت پیگیری و محقق ساخته است. عناصر فکری دخیل در این آثار چون مفهوم خلافت قریشی اعم از اشکال مبتنی بر شورا و اجماع و وراثت، ولایت امامان دوازده‌گانهٔ معصوم، اسلام صوفیانه، حماسه‌سرایی و شاهنامه‌دوستی و سرانجام سلطنت مطلقهٔ حامی شریعت و آداب ملوک عجم، همگی به‌گونهٔ هوشمندانه و دقیقی در کنار یکدیگر جای گرفته و در خدمت فرهنگ ایرانی درآمده‌اند. بدین‌سان مستوفی هندسهٔ دقیق شخصیت و هویت دینی ایرانیان در عصر ایلخانی را ترسیم نموده است. هندسه‌ای که در روندی تدریجی بستر ساز تحوّل و فصل جدیدی از حیات تاریخی مردم ایران برای قریب به دویست سال بعد در عصر صفویان در قالب گذار تاریخی از گفتمان مذهبی تسنن محبّ ائمهٔ اثنی عشر به مذهب امامیه گردید.

فهرست منابع

- ابرقوهی، شمس‌الدین ابراهیم. مجمع‌البحرین. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۹۴.
- ابن بزار اردبیلی، درویش توکلی بن اسماعیل. صفوة‌الصفاء. به تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد. تهران: انتشارات زریاب، ۱۳۷۶.
- اردبلی، بهاء‌الدین علی بن عیسی. کشف‌الغتمه فی معرفة‌الائمه. همراه با ترجمه و شرح فارسی علی بن حسن زواره‌ای موسوم به ترجمه‌المناقب، به تصحیح آقا سید ابراهیم میانجی. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۸۱.
- ازهری، محمد بن احمد. تهذیب‌اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۷.
- امینی‌زاده، علی و محمدعلی رنجبر. «تسنن دوازده‌امامی خراسان (در سده‌های هشتم و نهم هجری)». شیعه‌شناسی. ش. ۵۷ (بهار ۱۳۹۶): ۶۵-۹۴.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. اورادالاحباب و فصوص‌الآداب. به تصحیح ایرج افشار. تهران: انتشارات دانشگاه تهران،

۱۳۸۳.

باسانی، آ. «دین در دوره سلجوقی». از مجموعه تاریخ ایران پژوهش دانشگاه کمبریج: از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، گردآوری جی.آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، جلد ۵، ۲۷۱-۲۸۸. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.

باسانی، آ. «دین در دوره مغول». از مجموعه تاریخ ایران پژوهش دانشگاه کمبریج: از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، گردآوری جی.آ. بویل، ترجمه حسن انوشه، جلد ۵، ۵۱۱-۵۲۰. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱، بلک، آتونی. تاریخ اندیشه سیاسی اسلام از عصر پیامبر تا امروز. ترجمه محمدحسین وقار. تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۹۳.

بناکتی، داود بن محمد. روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب. به تصحیح جعفر شعار. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۸.

بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد. آثار الباقیه عن القرون الخالیه. به تصحیح پرویز ادکایی. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰.

پارسا، خواجه محمد. فصل الخطاب. به تصحیح جلیل مسگرنژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱. جامی، عبدالرحمن بن احمد. نفحات الانس من حضرات القدس. به تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: انتشارات سعدی، ۱۳۶۶.

جعفریان، رسول. «فتوح المجاهدين و نقد ملا محمد طاهر قمی». آینه میراث، سال چهارم، ش. ۳۴-۳۳ (۱۳۸۵): ۱۸۰-۱۹۴.

جعفریان، رسول. تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی. تهران: نشر علم، ۱۳۸۸. جوادی، قاسم و سید مرتضی عادل. «علاءالدوله سمنانی به مثابه سنی دوازده امامی». نشریه سخن تاریخ، ش. ۲۵ (بهار و تابستان ۱۳۹۶): ۱۰۳-۱۲۰.

جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. به تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله. کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون. به اهتمام سید شهاب الدین حسینی مرعشی نجفی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

حسینی قادری جامی، میر جمال الدین محمد. کچکول میر جمال الدین محمد. نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی. شماره ۸۸۴۱.

حسینی یزدی، محمد بن محمد. العراضة فی الحکایة السلجوقیه. به تصحیح مریم میرشمسی. تهران: بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۸۸.

حموی، یاقوت بن عبدالله. معجم البلدان. بیروت: دار صادر، ۱۹۹۵.

خلیلی قزوینی، خلیل بن عبدالله. الارشاد فی معرفة علماء الحديث. به تحقیق محمد سعید بن عمر ادريس. ریاض:

مکتبه‌الرشد للنشر و التوزیع، ۱۴۰۹.

خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان. تاریخ عالم‌آرای عباسی. به تصحیح محمداکبر عتیق. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲.

خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان. مهمان‌نامه بخارا. به اهتمام منوچهر ستوده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱.

خنجی اصفهانی، فضل‌الله بن روزبهان. وسیلة الخادم الی المخدم در شرح صلوات چهارده معصوم (ع). به کوشش رسول جعفریان. قم: کتابخانه بزرگ حضرت آیت الله العظمی مرعشی، گنجینه جهانی مخطوطات اسلامی، ۱۳۷۲. خوافی خان نظام‌الملکی، محمد هاشم. منتخب‌اللباب. به تصحیح مولوی کبیرالدین احمد صاحب. به اهتمام اشیاکت سوسیتی بنگاله، کلکته: مطبع مظهرالعجایب، ۱۸۷۴م.

رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد. التدوین فی اخبار قزوین. به تصحیح عزیزالله عطاردی قوجانی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸.

سبکی، تاج‌الدین عبدالوهاب. الطبقات الشافعیة الکبری. به تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحی. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، بی‌تا.

سمنانی، شیخ علاءالدوله. العروة لاهل الخلوة و الجلوة. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۲.

سمنانی، شیخ علاءالدوله. چهل مجلس. به تحریر امیر اقبال بن سابق سجستانی. به اهتمام عبدالرفیع حقیقت. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۹.

شادان، جبریل. «تاریخ‌نامه بناکتی (حلقه‌ای از نگارش‌های تسنن دوازده‌امامی)». مجله اخلاق. ش. ۴ و ۵ (زمستان ۱۳۷۹ - بهار ۱۳۸۰): ۱۵۲-۱۶۶.

شاه نعمت‌الله ولی، سید نورالدین. کلیات اشعار. به سعی جواد نوربخش. تهران: مهرآیین، ۱۳۷۴.

شفق، اسماعیل. «تسنن دوازده‌امامی حافظ». نشریه مطالعات ادبیات شیعی. ش. ۱ (اسفند ۱۴۰۰): ۹۳-۱۲۰.

الشیبی، کامل مصطفی. تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷.

الشیبی، کامل مصطفی. همبستگی میان تصوف و تشیع. ترجمه علی اکبر شهابی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۳. صالحی، نجمه. «بازتاب اوضاع جامعه عصر ایلخانی در آثار حمدالله مستوفی (۶۸۰-۷۵۰ق)». مجله نامه جامعه. س. ۱، ش. ۱ (پاییز ۱۳۹۸): ۳۳-۵۶.

فتوح المجاهدین فی رد المتدلسین. نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۱۰۷۲۰.

قاشانی، عبدالله بن محمد. تاریخ اولجایتو. به تصحیح مهین همبلی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.

- قصّابی گزکوه، جلیل؛ عباسی، جواد و بشری دلریش. «جای‌شناسی مذهبی ایران عصر ایلخانی با تکیه بر نزّه‌القلوب». نشریه مطالعات تاریخ اسلام. ش. ۳۳ (تابستان ۱۳۹۶): ۱۴۵-۱۷۰.
- کربلانی تبریزی، حافظ حسین. روضات الجنان و جنّات الجنان. به تصحیح جعفر سلطان‌القرّانی. تبریز: انتشارات ستوده، ۱۳۸۳.
- لاری، مصلح‌الدین محمّد. مرآت الادوار و مرفقات الاخبار. به تصحیح سیّد جلیل ساغروانیان. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۳.
- مادلونگ، ویلفرد. فرقه‌های اسلامی. ترجمه ابوالقاسم سّری. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.
- مادلونگ، ویلفرد. مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
- مجله التواریخ و القصص. به تصحیح ملک‌الشعراء بهار. تهران: کلاله خاور، ۱۳۱۸.
- مستوفی، حمدالله. تاریخ گزیده. به تصحیح عبدالحسین نوانی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- مستوفی، حمدالله. ظفرنامه به انضمام شاهنامه ابوالقاسم فردوسی به تصحیح حمدالله مستوفی. چاپ عکسی از روی نسخه خطی مورّخ ۸۰۷ هجری در کتابخانه بریتانیا (OR.۲۸۳۳)، زیر نظر نصرالله پورجوادی و نصرت‌الله رستگار. تهران - وین: مرکز نشر دانشگاهی و انتشارات آکادمی علوم اتریش، ۱۳۷۷ش؛ ۱۹۹۹م.
- مستوفی، حمدالله. نزّه‌القلوب. به تصحیح میرهاشم محدث. تهران: سفیر اردهال، ۱۳۹۶.
- مستوفی، حمدالله. نزّه‌القلوب. نسخه‌برگردان دستنویس شماره ۴۵۱۷ کتابخانه فاتح استانبول، با مقدمه انگلیسی دنیز اکل و مقدمه فارسی علی صفری آق‌قلعه. تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۹.
- میبدی، قاضی میرحسین بن معین‌الدین. شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (ع). به تصحیح حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- نخجوانی، محمّد بن هندوشاه. دستورالکاتب فی تعیین‌المراتب. به تصحیح عبدالکریم علی اوغلی علی‌زاده. مسکو: فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان، ۱۹۷۶م.
- نخجوانی، هندوشاه. تجارب‌السلف. به تصحیح عباس اقبال آشتیانی. تهران: مطبعة فردین، ۱۳۱۳.
- نسفی، عبدالعزیز بن محمّد. کشف‌الحقایق. به تصحیح احمد مهدوی دامغانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
- نصیری، محمّد ابراهیم. دستور شهریاران. به‌کوشش نادر نصیری مقدّم. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۳.
- نیشابوری، ظهیرالدین. سلجوقنامه. به تصحیح میرزا اسماعیل افشار (حمیدالملک). تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۹۰.
- همدانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله. جامع‌التواریخ (تاریخ اسماعیلیان). به تصحیح محمّد روشن. تهران: مرکز

پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۷.

همدانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله. جامع‌التواریخ (تاریخ آل سلجوق). به تصحیح محمد روشن. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۶.

Transliterated Bibliography

Abarqūhi, Shams al-Dīn Ibrāhīm. *Majma' al-Bahrīn*. ed. Najīb Māyil Hiravī. Tehran: Intishārāt-i Maūlā, 2015/1394.

Al-Shaybī, Kāmil Muṣṭafā. *Hambastigī Mīyān-i Taṣavvūf va Tashayyu'*. translated by 'Alī Akbar Shahābī. Tehran: University of Tehran, 1975/1353.

Al-Shaybī, Kāmil Muṣṭafā. *Tashayyu' va Taṣavvūf tā Āghāz-i Sadīh-yi Davāzdahum Hijrī*. translated by 'Alī Rizā Zikāvatī Qarāgizlū. Tehran: Amīr Kabīr, 2009/1387.

Amīnī zādih, 'Alī va Muḥammad 'Alī Ranjbar. "Tasannun Davāzdah Imāmī Khurāsān(dar Sadīh-hā-yi Hashtum va Nuhum-i Hijrī)". *Shi' ihshināsī*. no.57(Spring 2018/1396): 65-94.

Azhārī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughā*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2006/1427.

Bākharzī, Abū al-Mafākhīr Yahyā. *Avrād al-Aḥbāb va Fuṣūṣ al-Ādāb*. ed. Iraj Afshār. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 2005/1383.

Banākātī, Dāwud ibn Muḥammad. *Rawḍa ūlī al-albāb fī Ma'rifa al-Tawārīkh wa al-Ansāb*. ed. Ja'far Shu'ār. Tehran: Anjuman-i Āṣār va Mafākhīr-i Farhangī, 2000/1378.

Bausani, A. "Dīn dar Dūrih-yi Mughūl". *Az Majmū'ih-yi Tārīkh-i Irān Pazhūhish-i University of Cambridge: az Āmadan-i Saljūqīyān tā Furūpāsh-yi Dawlat Ilkhānān*, compiled by J. A. Boyle, translated by Ḥasan Anūshih, vol. 5, 511-520. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1993/1371.

Bausani, A. "Dīn dar Dūrih-yi Saljūqī". *Az Majmū'ih-yi Tārīkh-i Irān Pazhūhish-i University of Cambridge: az Āmadan-i Saljūqīyān tā Furūpāsh-yi Dawlat Ilkhānān*, compiled by J. A. Boyle, translated by Ḥasan Anūshih, vol. 5, 271-288. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1993/1371.

Bīrūnī, Abūriyḥān Muḥammad ibn Aḥmad. *Āthār al-Bāqīyah 'an al-Qurūn al-Khālīyah*. ed. Parvīz Azkāyī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Mīrās-i Maktūb, 2002/1380.

Black, Antony. *Tārīkh-i Andīshih-yi Sīyāsī Islām az ‘Aṣr-i Payāmbār tā Imrūz*. translated by Muḥammad Ḥusayn Vaqār. Tehran: Intishārāt-i Iṭilā‘āt, 2015/1393.

Futūḥ al-Mujāhidīn fī Radd al-Mutadallisīn. Nuskhih-yi Khaṭṭī Kitābkhānih Majlis Shurāy Islāmī, no. 10720.

Ḥājī Khalīfih, Muṣṭafā ibn ‘Abd Allāh. *Kashf al-Ẓunūn ‘An Asāmī al-Kutub va al-Funūn*. ed.

Sayyid Shahāb al-Dīn Ḥusaynī Mara‘shī Najafī. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d.

Hamadānī, Khājah Rashīd al-Dīn Faḏl Allāh. *Jāmi‘ al-Tavārīkh (Tārīkh-i Āl-i Saljūq)*. ed.

Muḥammad Rūshan. Tehran: Markaz-i Pazhūhishī Mīrās Maktūb, 2008/1386.

Hamadānī, Khājah Rashīd al-Dīn Faḏl Allāh. *Jāmi‘ al-Tavārīkh (Tārīkh-i Ismā‘īlīyān)*. ed.

Muḥammad Rūshan. Tehran: Markaz-i Pazhūhishī Mīrās Maktūb, 2009/1387.

Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh. *Mu‘jam al-Buldān*. Beirut: Dar Ṣādir, 1995/1373.

Ḥusaynī Qādirī Jāmī, Mīr Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Kachkūl Mīr Jamāl al-Dīn Muḥammad*.

Nuskhih-yi Khaṭṭī Kitābkhānih-yi Majlis Shurāy Islāmī, no.8841.

Ḥusaynī Yazdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-‘Urāḍa fī al-Ḥikāya al-Saljūqīya*. ed.

Maryam Mīr Shamsī. Tehran: Bunyād-i Mūqūfāt-i Afshār, 2010/1388.

Ibn Bazzāz Ardabīlī, Darvish Tavakkulī Ibn Ismā‘il. *Ṣafa al-Ṣafā*. ed. Ghulām Rizā

Ṭabāṭābā‘ī Majdī. Tehran: Intishārāt-i Zaryāb, 1997/1376.

Irbiḷī, Bahā’ al-Dīn ‘Alī ibn ‘Iysā. *Kashf al-Ghumma fī Ma‘rifā al-A‘imma*. Hamrah bā

Translated and explained by ‘Alī ibn Ḥasan Zavārihī Mūsūm bi *Tarjama al-Manāqib*. ed.

Āqā Sayyid Ibrāhīm Miyānjī. Tehran: Intishārāt-i Islāmīyya, 2002/1381.

Ja‘farīyān, Rasūl. “Futūḥ al-Mujāhidīn va Naqd-i Mull Muḥammad Ṭāhir Qumī”. Āynih-yi

Mīrās. yr. 4, no.33-34 (2007/1385): 180-194.

Ja‘farīyān, Rasūl. *Tārīkh Tashay‘ dar Irān az Āghāz tā Ṭulū‘ Davlat Ṣafavī*. Tehran: Nashr-i

‘Ilm, 2010/1388.

Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad. *Nafaḥāt al-uns min Ḥazarāt al-Quds*. ed. Mahdī Tawḥīdī

pūr. Tehran: Intishārāt-i Sa‘dī, 1988/1366.

Javādī, Qāsim va Sayyid Murtizā ‘Ādilī. “‘Alā’ al-Dawlah Simnānī bi Muṣābih-yi Sunī

Davāzdah Imāmī”. *Nashriyih-yi Sukhan-i Tārīkh*. no.25 (spring and summer 2018 /1396):

103-120.

- Jawharī, Ismā‘il Ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ*. researched by Aḥmad ‘Abd al-Ghafur ‘Aṭṭār. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1998/1376.
- Karbalā ī Tabrīzī, Ḥāfiẓ Ḥusayn. *Rawzāt al-Jinān va Jannāt al-Janān*. ed. Ja‘far Sulṭān al-Qarrā’ ī. Tabrīz: Intishārāt-i Sutūdiḥ, 2005/1383.
- Khāfi Khān Nizām al-Malikī, Muḥammad Hāshim. *Muntakhab-ul Lubāb*. ed. Mūlavī Kabīr al-Dīn Aḥmad Ṣāhib, Asiatic Society of Bengal, Kolkata: Maṭba‘ Maẓhar al-‘Ajāyib, 1874.
- Khalīlī Qazvīnī, Khalīl ibn ‘Abd Allāh. *al-Irshād fī Ma‘rifat ‘Ulamā’ al-Ḥadīth*. researched by Muḥammad Sa‘īd ibn ‘Umar Idrīs. Rīyāḍ: Maktaba al-Rushd li-l-Nashr wa al-Tawzī‘, 1989/1409.
- Khunji Isfahānī, Faḍl Allāh ibn Ruzbahān. *Mihmānnāmah-yi Bukhārā*. ed. Manūchir Sutūdiḥ. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb, 1963/1341.
- Khunji Isfahānī, Faḍl Allāh ibn Ruzbahān. *Tārīkh-i ‘Ālam Ārā-yi ‘Abāsī*. ed. Muḥammad Akbar ‘Atiq. Tehran: Markaz-i Nashr-i Mīrās-i Maktūb, 2004/1382.
- Khunji Isfahānī, Faḍl Allāh ibn Ruzbahān. *Wasīlat al-Khādīm ilā al-Makhdūm dar Sharḥ-i Ṣalawāt-i Chahārdah Ma‘šūm(AS)*, ed. Rasūl Ja‘farīyān. Qum: Kitābkhānih-yi Buzurg-i Āyat Allāh al-‘Uzmā Mar‘ashī, Ganjīnih-yi Jahānī-i Makhṭūṭāt-i Islāmī, 1994/1372.
- Lārī, Muṣliḥ al-Dīn Muḥammad. *Mir‘āt al-Advār va Mirqāt al-Akḥbār*. ed. Sayyid Jalīl Sāghravānīyān. Tehran: Markaz-i Pazhūhishī Mīrās-i Maktūb, 2015/1393.
- Madelung, Wilferd. *Firqah-hā-yi Islāmī*. translated by Abū al-Qāsim Sirrī. Tehran: Intishārāt-i Asāṭir, 1998/1377.
- Madelung, Wilferd. *Maktab-hā va Firqah-hā-yi Islāmī dar Sadah-hā-yi Mīyānah*. translated by Javād Qāsimī. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī Āstān Quds Razavī, 1996/1375.
- Mībūdī, Qāzī Mīr Ḥusayn ibn Mu‘īn al-Dīn. *Sharḥ-i Dīvān-i Mansūb bi Amīr al-Mu‘minīn ‘Alī ibn Abī Ṭālib(AS)*. ed. Ḥasan Raḥmānī va Sayyid Ibrāhīm Ashk Shīrīn. Tehran: Markaz-i Pazhūhishī Mīrās-i Maktūb, 2001/1379.
- Mujmal *al-Tavārīkh va al-Qiṣaṣ*. ed. Malik al-Shu‘arā’ Bahār. Tehran: Kulālah-yi Khāvar, 1940/1318.
- Mustawfī, Ḥamd Allāh. *Nuzhat al-Qulūb*. Nuskhīh Bargardān Dastnīvīs shumārīh-yi 4517,

- Kitābkhānīh-yi Fātiḥ-i Istānbūl, bā Muqaddamih-yi English Denise Aigle va bā Muqaddamih-yi fārsī 'Alī Ṣafarī Āq Qalī'h. Tehran: Mū'assisa Pazhūhishī Mīrās-i Maktūb, 2021/1399.
- Mustawfī, Ḥamd Allāh. *Nuzhat al-Qulūb*. ed. Mīr Hāshim Muḥaddiṣ. Tehran: Safīr-i Ardihāl, 2018/1396.
- Mustawfī, Ḥamd Allāh. *Tārīkh-i Quzīdih*. ed. 'Abd al-Ḥusayn Navāyī. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1986/1364.
- Mustawfī, Ḥamd Allāh. *Ẓafarnāmah bi Inzimām-i Shāhnāmah-yi Abū al-Qāsim Firdūsī*, ed. Ḥamd Allāh Mustawfī, chap 'Aksī az Nuskhih-yi khaṭṭī muvarrikh 807A.H. dar Kitābkhānīh-yi Birītāniyā (OR.2833), ed. Naṣr Allāh Pūrjavādī va Nuṣrt Allāh Rastigār. Tehran-Vienna: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī va Intishārāt-i Ākādimī 'Ulūm-i Austria, 1999/1377.
- Nakhjavānī, Hindūshāh. *Tajārib al-Salaf*. ed. 'Abās Iqbāl Āshtīyānī. Tehran: Maṭba'a Fardīn, 1935/1313.
- Nakhjavānī, Muḥammad ibn Hindūshāh. *Dastūr al-Kātib fī Ta'yīn al-Marātib*. ed. 'Abd al-Karīm 'Alī Ūghlī 'Alī zādih. Moscow: Farhangistān-i 'Ulūm-i Jumhūrī-i Shūravī Sūsīyālīstī Azarbāyjān, 1976.
- Nasafī, 'Abd al-'Azīz ibn Muḥammad. *Kashf al-Ḥaqāiq*. ed. Aḥmad Mahdavi Dāmghānī. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb, 1966/1344.
- Naṣīrī, Muḥammad Ibrāhīm. *Dastūr-i Shahryārān*. ed. Nādir Naṣīrī Muqaddam. Tehran: Bunyād Mūqūfāt Duktur Maḥmūd Afshār, 1995/1373.
- Nayshābūrī, Ṣāḥib al-Dīn. *Saljūqnāmah*. ed. Mīrzā Ismā'il Afshār (Ḥamīd al-Muluk). Tehran: Intishārāt-i Asāfīr, 2012/1390.
- Pārsā, Khājīh Muḥammad. *Faṣl al-Khiṭāb*. ed. Jalīl Mīsgarnīzhād. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 2003/1381.
- Qāshānī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. *Tārīkh-i Ūljāytū*. ed. Mahīn Hambalī. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 2006/1384.
- Qaṣṣābī Gazkūh, Jalīl; 'Abāsī, Javād va Bushrā Dīlīrīsh. "Jāyshīnāsī Mazhabī Irān 'Aṣr-i Ilkhānī bā takīyyih bar Nuzhat al-Qulūb". *Nashrīyih-yi Mu'ālī 'āt-i Tārīkh-i Islām*, no. 33 (Summer 2018/1396): 145-170.
- Rāfī'ī Qazwīnī, 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad. *al-Tadwīn fī Akhbār Qazwīn*. ed. 'Azīz Allāh

‘Aṭarudī Qūchānī. Beirut: Dār al-Kutub-i ‘Ilmīyya, 1988/1408.

Şālihī, Najmah. “Bāztāb-i Awzā‘ Jāmi‘ih-yi ‘Aşr-i İlkhānī dar Āşār-i Ḥamd Allāh Mustawfī(680-750 A.H.)”. *Majallah-yi Jāmi‘ih*. Yr.1, no. 1(autumn 2020/1398): 33-56.

Shādān, Jabrīl. “Tārīkh-nāmah-yi Banākātī(Ḥalqih-i az Nigārish-hā-yi Tasannun-i Davāzdah Imāmī)”. *Majallah-yi Akhlāq*. No. 4-5(winter 2001/1379- spring 2002/1380): 152-166.

Shafaq, Ismā‘il. “Tasannun-i Davāzdah Imāmī Ḥāfiẓ”. *Nashrīyih-yi Muṭāli‘āt-i Adabīyāt-i Shī‘ī*. no. 1 (Isfand 2022/1400): 93-120.

Shāh Ni‘mat Allāh Valī, Sayyid Nūr al-Dīn. *Kulīyāt-i Ash‘ār*. ed. Javād Nūrbakhsh. Tehran: Mihrāyīn, 1996/1374.

Simnānī, Shīkh ‘Alā’ al-Dawlah. *al-‘Urwah li-Ahl-i al-Khalwah wa al-Jalwah*. ed. Najīb Māyil Hiravī. Tehran: Intishārāt-i Mawlā, 984/1362.

Simnānī, Shīkh ‘Alā’ al-Dawlah. *Chihil Majlis*. taḥrīr-i Amīr Iqbāl ibn Sābiq Sajistānī. bih ihtimām-i ‘Abd al-Raḥīm Ḥaqīqat. Tehran: Intishārāt-i Asāṭir, 2001/1379.

Subkī, Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īya al-Kubrā*. researched by ‘Abd al-Fattāh Muḥammad al-Ḥuluw wa Maḥmud Muḥammad al-Ṭanāḥī. Cairo: Dār al-Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyya, s.d.



The Islamic Architecture of Anatolia in Transition Period: Continuity and Development in the Architecture of Turkmen Beyliks

Sara Alipoor (Corresponding Author), MA graduate, Department of History of Culture and Islamic Civilization, Alzahra University, Tehran, Iran

saraalipoor73@gmail.com

Dr. Mehdi Ebadi, Associate Professor, Department of History of Culture and Islamic Civilization, Payame Noor university, Tehran, Iran

Dr. Fariba Pat, Assistant Professor at the Department of The history of Islamic culture and civilization, Research Department of Studies of India, Faculty of the theology, Alzahra university, Teheran. Iran.

Abstract

With the beginning of the era known as Turkmen Beyliks in Anatolia, the Islamic architecture of the region was introduced to some changes, which can be referred to as the transition period. Although the architectural style of the Sultanate of Rum was still commonly present in this era's monuments, the architecture of some Turkmen Beylik buildings gradually underwent considerable change. These changes were not very noticeable in the Turkmen Beylik architectures of central Anatolia like *Qarīhmāniyān*, but major architectural innovations occurred in western Beyliks including *Āydīn* and *Mantshā*. The present study aims at analyzing the Islamic architecture of this period of Muslim Anatolia in order to illustrate its characteristics and trace its developments.

Results show that although the architectural style of mosques and schools in cities like Konya, Magnesia (*Mānīsā*), *Armināk* and Tire followed the style dominant during Seljuk era, and although the general characteristics of the previous era remained still, architects of Turkmen Beyliks introduced some changes, including an increase in the surface area beneath the domes of buildings and mosques. As such, and based on the continuity and development in the architecture of the era, the *Mulūk-u-ṭavāyifī* Turkmen Beyliks era can be considered as the connecting link between the architectures of two important historical eras in Anatolia: the Seljuk era, and the Ottoman era.

Keywords: Islamic Architecture, Sultanate of Rum, Turkmen Beyliks, *Qarīhmāniyān*, *Āydīn* Beylik, Emirate of *Mantshā*.



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۵۸ - ۳۹	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶-۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۳۰	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۸/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۲	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2022.75884.1115
نوع مقاله: پژوهشی	

معماری اسلامی آناتولی در دوره گذار: استمرار و تحول در معماری امیرنشین‌های ترکمن

سارا علی پور (نویسنده مسئول)

دانش آموخته کارشناسی ارشد گروه تاریخ فرهنگ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه الزهرا

saraalipour73@gmail.com

دکتر مهدی عبادی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

دکتر فریبا پات

استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی گروه پژوهشی مطالعات شبه قاره هند دانشکده الهیات، دانشگاه الزهرا، تهران، ایران

چکیده

با آغاز دوره موسوم به امیرنشین‌های ترکمن در آناتولی، معماری اسلامی این منطقه نیز دوره متفاوتی را تجربه کرد. می‌توان از تحولات معماری این دوره به مثابه دوره گذار یاد کرد. به‌رغم اینکه سبک معماری به‌جای‌مانده از عهد سلاجقه روم، به شکلی رایج در بنای آثار و ابنیه استفاده می‌شد، اما به‌تدریج تغییراتی ملموس در معماری برخی امیرنشین‌های ترکمن پدیدار شد. نکته قابل توجه در این تغییرات در امیرنشین‌های آناتولی مرکزی از جمله قره‌مانیان، چندان چشمگیر نبود، اما در امیرنشین‌های غرب آن مانند آیدین و منتشا نوآوری‌های ملموسی در معماری به وقوع پیوست. از این رو، پژوهش حاضر بر آن است تا با بررسی معماری اسلامی این دوره از تاریخ آناتولی اسلامی و ترسیم ویژگی‌های آن، تحولات صورت گرفته را تبیین نماید. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که، اگرچه سبک معماری مسجد و مدرسه در شهرهایی مانند قونیه، مغنیسیا (مانیسیا)، ارمناک و تیره، مبتنی بر سبک معماری دوره سلجوقیان بود، اما در امیرنشین‌های ترکمن غرب آناتولی، با وجود استمرار ویژگی‌های کلی سبک دوره پیشین، معماران این دوره تغییراتی مانند افزایش مساحت زیر گنبد در بناها و مساجد را به انجام رسانده‌اند. بر این اساس، می‌توان از معماری دوره ملوک الطوائفی امیرنشین‌های ترکمن به‌واسطه ویژگی استمرار و تحول در معماری این منطقه، به‌عنوان حلقه وصل معماری دو دوره مهم تاریخی سلجوقیان و عثمانیان در آناتولی یاد کرد.

کلیدواژه‌ها: معماری اسلامی، آناتولی، سلاجقه روم، امیرنشین‌های ترکمن، قره‌مانیان، امیرنشین آیدین، امیرنشین منتشا.

مقدمه

معماری اسلامی آناتولی در دوره زمانی حد فاصل زوال و سقوط سلاجقه روم تا زمان تسلط کامل عثمانیان بر سراسر آناتولی، دوره جدید و متفاوتی را تجربه کرد. در این دوره عمدتاً ملوک الطوائفی موسوم به دوره امیرنشین‌های ترکمن،^۱ دولت‌های کوچک و با قلمرویی محدود در سراسر آناتولی سر برآوردند. نکته مهم و قابل توجه درباره این دوره این است که به دلیل اهمیت دوره سلاجقه روم و عثمانیان و به تعبیر دو کلان دوره در تاریخ آناتولی اسلامی از هر دو وجه تاریخی و تمدنی، عمده بررسی‌های تاریخی نیز به این دو دوره متمرکز شده‌اند و از این رو، جایگاه و اهمیت این دوره گذار و اما مهم در تاریخ این قسمت از جهان اسلام آن گونه که باید، به‌ویژه از منظر بررسی‌های تمدنی بررسی و شناخته نشده است. به نظر می‌رسد از جمله زمینه‌هایی که می‌توان از قبل آن بخشی از تحولات تمدنی این دوره را ترسیم کرد، معماری و ابنیه ساخته شده در این مقطع با توجه به برخی تغییرات و تحولات مربوط به آن است. باید توجه داشت که اگرچه در این دوره به اصطلاح دوره گذار، عمدتاً تحولات تاریخی آناتولی در قالب تقابل سیاسی و نظامی این امیرنشین‌های ترکمن با عثمانی‌ها، که درصدد توسعه قلمرو خود در منطقه بودند، دنبال می‌شد، اما در زمینه مسائل فرهنگی و تمدنی از جمله معماری نیز تغییرات و تحولاتی در جریان بود، به‌ویژه اینکه انتقال معماری اسلامی به مناطقی از آناتولی، به‌ویژه در مناطق غربی آن، در همین دوره و توسط همین امیرنشین‌ها صورت گرفت که با غلبه بر بیزانسی‌ها قلمرو تحت فرمان خود را در مناطق بیزانسی آناتولی گسترش داده و با هدف گسترش و تثبیت دین اسلام در این نواحی، به ساختن بناهای متعددی پرداختند. در این میان، افزون بر اینکه این بناها به سبک و شیوه‌های مرسوم معماری اسلامی آناتولی ساخته می‌شدند اما ضمن آن برخی تحولات در معماری نیز در این بناها قابل مشاهده است. از این رو، سعی بر آن است تا بررسی کلی معماری این دوره با تأکید بر امیرنشین‌هایی نظیر امیرنشین صاروخان، آیدین، منتشا و قره-مانیان، تحولات صورت گرفته در معماری این مقطع از تاریخ آناتولی اسلامی تبیین گردد و ضمن نشان دادن تغییرات و ویژگی‌های معماری این دوره، نوآوری‌ها و تغییر و تحول در معماری بناهای ساخته شده در امیرنشین‌های مذکور نیز بررسی شود تا از قبل آن، جایگاه دوره مذکور در تاریخ معماری اسلامی آناتولی حتی المقدور ترسیم گردد.

پیش از این، تحقیقاتی مشابه با موضوع پژوهش حاضر انجام شده است. یتکین کمال در مقاله‌ای با عنوان «معماری امیرنشین‌ها و زمین‌های هنر معماری کلاسیک عثمانی»^۲ به معماری امیرنشین‌ها در

1. Anadolu Beylikleri.

2. Kemal Yetkin, "Beyliklerdevri Mimarisinin Klasik Osmanlı Sanatına Hazırlayış", Kültür Matbaası, Ankara, 1957.

آناطولی، ویژگی‌ها و نوآوری‌های آن و تأثیر آن در ظهور معماری عثمانی پرداخته است. مقاله «دوره فرهنگی امیرنشین‌ها»^۱ از آینور دوروکان نیز ویژگی‌های معماری امیرنشین‌های ترکمن را از نظر گذرانده است. در بخشی از کتاب معماری اسلامی^۲ اثر یتکین کمال نیز به معماری اسلامی در آناطولی پرداخته شده است. از تحقیقات فارسی درباره تأثیر معماری امیرنشین‌ها بر معماری عثمانی‌ها مقاله‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل تحولات فرم‌ها و عناصر معماری و شهرسازی سلاجقه در دوران امیرنشین‌ها و تأثیرگذاری آن در ظهور معماری عثمانی»^۳ نوشته صبوری و میرفتاح است که در زمینه معماری سلجوقیان و تأثیرگذاری آن بر معماری امیرنشین‌ها به صورت اجمالی و پراکنده بررسی شده است. مقاله «مساجد آناطولیا و میراث عثمانی»^۴ از پوگلو نیز ابتدا توضیح بسیار مختصر درباره معماری سلجوقیان و سپس به بررسی اجمالی معماری عثمانی می‌پردازد. در حالی که مقاله حاضر سعی دارد با استفاده از منابع تحقیقاتی، معماری آناطولی در دوره امیرنشین‌ها و تحولات معماری در ساخت و ساز بناها را به عنوان یک دوره مجزا بسط دهد.

درآمدی تاریخی بر معماری اسلامی در آناطولی دوره سلاجقه

اگرچه دولت خوارزمشاهی با شکست سلجوقیان ایران در سال ۵۳۶ ق گسترش یافت اما حمله مغول به خراسان به عنوان مرکز مهم علم و ادب و فرهنگ، سبب کوچ بسیاری از ادبا و هنرمندان ایرانی به سرزمین آسیای صغیر شد. این منطقه در آن دوره تحت حکومت سلجوقیان روم (حک: ۴۷۰ - ۷۰۰ ق) بود که دولتی ترک را تأسیس کرده بودند. منابع مالی و قدرت زیاد سلاجقه روم در این دوره آن‌ها را در شمار حامیان هنر و هنرمندان و بناهای مهمی از جمله مساجد، مقابر و مدارس درمی‌آورد. حضور هنرمندان ایرانی در این منطقه باعث شد تا شاکله هنری سلاجقه روم بر اساس عناصر هنری و فرهنگی ایران به خصوص خراسان در شهرهای قونیه، قیصریه، ارضروم (ارزروم/ارزنقروم) و غیره شکل بگیرد.^۵ از سوی دیگر، به دلیل هم‌جواری سلاجقه روم با مراکز فرهنگی یونان و بیزانس، تأثیر هنر این دو منطقه نیز بر هنر سلاجقه روم هویدا گشت. به دنبال این مهم، سلاطین و وزیران، هنرمندان بیزانسی را به آناطولی جذب

1. Durukan, Aynur. "Beylikler Dönemi Kültür Ortamı ndan Bir Kesit". Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Vol 9/10 Fall, Ankara-Turkey, 2014.

2. Kemal Yetkin, *İslam Mimarisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965.

۳. صبوری نوجه دهی، رضا و سید علی اصغر میرفتاح. «بررسی و تحلیل تحولات فرم‌ها و عناصر معماری و شهرسازی سلاجقه در دوران بیلک‌ها و تأثیرگذاری آن در ظهور معماری عثمانی». مدیریت شهری، ش. ۴۳ (تابستان ۱۳۹۵): ۳۲۵-۳۴۲.

۴. گلرونی، پوگلو. «مساجد آناطولیا و میراث عثمانی». ترجمه حمیدرضا کسرخان. هنر و معماری، ش. ۳۳ (تابستان و پاییز ۱۳۷۶): ۱۵۴-۱۸۵.

۵. بلانین، سلطان‌زاده و میرشاه‌زاده، «تأثیر معماری ایران بر بناهای آرامگاهی در عصر سلجوقیان روم»، ۱۳.

کردند.^۱ بنابراین معماری سلجوقیان روم ترکیبی از معماری ایرانی و بیزانسی بود. با آمدن هنرمندان ایرانی و توجه حکام سلاجقه به ساختن آرامگاه‌ها با الهام گرفتن از بناهای ایرانی در شکل پلان، تعداد اضلاع، شکل گنبد معطوف گشت. همچنین تزیینات سطوح سنگی بناها با ترکیبی از کتیبه، نقوش هندسی و اسلیمی از دیگر تأثیرات معماری و معماران ایرانی در دوره سلجوقیان روم بود. به عنوان نمونه می‌توان به بناهای مهمی مانند مسجد علاءالدین، مدرسه اینجه مناره در قونیه، جامع علاءالدین (۶۲۱ق) در نيقده و اولو جامع‌ها در سیواس، قیصریه و ملطیه اشاره کرد.^۲ اولو جامع^۳ ساخته شده در ملطیه (۶۴۵ق) شباهت زیادی به مسجد جامع ساخته شده در اصفهان دارد و این امر نشان دهنده ادامه سبک معماری ایرانی در دوره سلاجقه روم در آسیای صغیر است.^۴ مساجدی با ستون‌های زیاد، تأکید بر روی فضای گنبد دار، مساجد سرپوشیده بدون حیاط، وجود نقوش هندسی و گل و خطاطی روی سنگ نیز متأثر از هنر بیزانسی بوده است.^۵ مناطق جنوب شرقی و شمال شرقی آناتولی در ساختن مساجد از سنگ که مشخصه معماری در بیزانس بود، بیشتر استفاده کردند؛ زیرا مردمان و معماران این ناحیه با شهر قسطنطنیه از شهرهای امپراتوری روم بیشتر در تماس بودند و روش سنگ‌کاری را از آن‌ها آموخته بودند؛ بنابراین در معماری نیز از آن‌ها الهام می‌گرفتند. توجه به این نکته ضروری است که تعامل میان ایرانیان و بیزانسی‌ها با حکام سلاجقه روم و شرایط مناسب فراهم شده توسط آن‌ها، باعث شد آن‌ها به همراه خود، فرهنگ، آداب و رسوم، دانش و هنر خود را در منطقه آناتولی رواج دهند.

در شرایطی که با تضعیف دولت سلاجقه روم - نیمه دوم قرن هفتم هجری - به تدریج زمینه برای ظهور امیرنشین‌های مستقل در گوشه و کنار آناتولی فراهم می‌شد، با برافتادن سلاجقه روم در ۷۰۷ق به طور کامل دوره جدیدی در تاریخ این منطقه شروع شد که طی آن علاوه بر اینکه در قلمرو سابق دولت سلجوقی روم، امراء قدرتمند و با نفوذ آن در صدد تشکیل دولت (امیرنشین) مستقل خود برآمدند، در مناطق مرزی غربی، امیرنشین‌های ترکمن نوتاسیس، با استفاده از ضعف تسلط دولت بیزانس بر قلمرو آناتولیایی آن و نیز تشتت در میان نیروهای بیزانسی مدافع این مناطق، به گسترش قلمرو امیرنشین خود برآمدند و حتی برخی امیرنشین‌ها مانند منشآ، آیدین، صاروخان و قره‌سی به همراه عثمانی (عثمانلی) به طور کلی در نواحی

۱. Gönül Öney, "Anadolu Selçuklu Sanat", 1.

۲. Kemal Yetkin, *İslam Mimarisi*, 97.

۳. Ulu cam .

۴. Yetkin, *İslam Mimarisi*, 97.

۵. نصرت پور و دیگران، «بررسی تطبیقی معماری ابنیه مذهبی دوره بیزانس در ترکیه با ابنیه مذهبی دوره سلجوقی در ایران»، ۱۰.

بیزانسی فتح شده، تأسیس شدند و در جغرافیای سیاسی آناتولی ظاهر شدند.^۱ از این رو، در آناتولی این دوره که ظهور امیرنشین‌های ترکمن و رقابت‌های بین آن‌ها در ابعاد سیاسی و نظامی و جهت غالب آن بود، از نظر فرهنگی و تمدنی نیز شرایط خاص و ویژه‌ای رقم خورد که در ابعاد مختلف، از جمله معماری آن حائز توجه و اهمیت است. در این دوره، با وجود اینکه دولت مرکزی قدرتمندی که بر سراسر آناتولی فرمان براند، وجود نداشت، اما نمادها و نهادهای تمدنی اسلام در شکلی گسترده در آناتولی، به‌ویژه در مناطق غربی آن گسترده شد. رقابت‌های امیرنشین‌های ترکمن علاوه بر عرصه‌های سیاسی و نیز نظامی، در عرصه فرهنگی و تمدنی نیز دنبال می‌شد که نتیجه آن آبادانی شهرهای قلمرو هر کدام از این امیرنشین‌ها، به‌ویژه پایتخت‌های آن‌ها بود که عمدتاً به واسطه معماری و ساختن بناهای مهم انجام می‌گرفت. در این میان، دوره‌ای مهم در تاریخ معماری در آناتولی نیز پدیدار شد که طی آن علاوه بر اینکه سبک معماری اسلامی آناتولی عهد سلاجقه روم ستموار یافت، اما اشکالی از تحول و تغییر را نیز تجربه کرد تا جایی که عملاً معماری این دوره را، به‌رغم شباهت‌های کلی آن به دوره پیشین (عهد سلاجقه) و پسین (دوره عثمانی) خود، حائز ویژگی-هایی است که آن را تا حدودی از این دو دوره متمایز می‌نماید.

معماری امیرنشین‌های ترکمن آناتولی

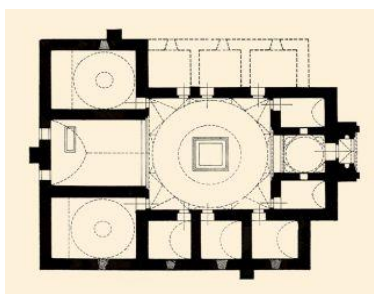
با کاستی گرفتن قدرت دولت سلجوقیان و قرار گرفتن آن در روند نزولی و انحطاط از اواسط قرن هفتم قمری/شانزدهم میلادی امیرنشین‌های ترکمن در سراسر آناتولی (آسیای صغیر) تا مرزهای سلاجقه و بیزانس ساکن شدند و میراث معماری سلاجقه روم به این دوره تاریخی انتقال یافت. در دوران استقرار امیرنشین‌های ترکمن تا عهد سلطان محمد فاتح که توانست با برانداختن کامل امیرنشین‌ها بر آناتولی تسلط یابد، هنرمندان، شهرسازان و معماران جهت برآورده کردن نیازهای آن روز جامعه به طراحی و بنای ابنیه مذهبی و غیرمذهبی پرداختند. در این دوره که قرن هفتم و هشتم هجری را دربرمی‌گیرد، سبک معماری سلاجقه روم بلافاصله بعد از سقوط آن‌ها از بین نرفت و امیرنشین‌های این منطقه در ساخت بناها تحت تأثیر معماری سلجوقیان بودند. به‌عنوان نمونه سبک معماری مسجد و مدرسه در برخی از شهرهای امیرنشین‌ها مانند قونیه، مغنسیا، ارمناک و تیره، مبتنی بر سبک سلجوقیان^۲ (مساجدی با ستون‌های چوبی و طراحی و ساختن گنبد) بود.^۳ این تأثیرپذیری در بنای مدارس آل قه‌مان مانند مدرسه خاتونیه در قه‌مان و

۱. برای تفصیل درباره امیرنشین‌های ترکمن آناتولی نک. Uzünçarş 1, Anadolu Beylikleri, 1 vd.

۲. Kuban, 100 Soruda Türkiye Sanati Tarihi, 134.

۳. Yetkin, Islam Mimari, 212.

مدرسه واجدیه^۱ در کوتاهیه از مدارس امیرنشین گرمیان نیز قابل مشاهده است.



پلان مدرسه واجدیه در کوتاهیه



مدرسه خاتونیه در قره‌مان

ویژگی‌ها و نوآوری‌های معماری امیرنشین‌های ترکمن

امیرنشین‌های ترکمن ضمن حفظ ویژگی‌های معماری سلجوقیان، تغییراتی در آن ایجاد کردند که نتیجه آن ساخته شدن بسیاری از آثار در قیصریه، ارضروم (ارزنه‌الروم) و دیگر شهرهای آناتولی شد. بیشترین تغییرات معماری در امیرنشین‌های غرب آناتولی مانند امیرنشین‌های ساروخان، بنی آیدین و آل منتشا بود و امیرنشین‌های مناطق مرکزی آناتولی مانند قره‌مانیان کمتر و یا آهسته دچار این تغییر و تحول در سبک‌های معماری شدند. در دوره سلاجقه روم شبستان مساجد جامع با یک گنبد بزرگ و ستون کمتر به صورت پراکنده ساخته می‌شد^۲ اما در دوره امیرنشین‌های ترکمن، افزایش مساحت زیر گنبد بنا و به تبع آن افزایش متراژ فضای بنا اولویت کار معماران بود. این نوآوری در بناهای امیرنشین قره‌مان مانند جامع لّه آقا،^۳ مسجد الیاس بیگ در امیرنشین آل منتشا و بنای حاجی ازبک و یشیل جامع در دوره عثمانی و عمارت فیروزبیگ در میلّاس^۴ قابل مشاهده است.^۵

جامع تک‌گنبدی حاج ازبک یکی از قدیمی‌ترین آثار ساخته شده در ازنیق^۶ بود که در سال ۷۳۴

۱. مدرسه واجدیه به دستور یکی از کارگزاران امیرنشین گرمیان در سال ۷۱۴ ق/۱۳۱۴ م ساخته شد. بنا یک طبقه و دارای دو ایوان بوده و جزء مدارس سرپوشیده محسوب می‌شد.

۲. Kuban, *Osmanli Mimarisi*, 63.

۳. جامع لّه آقا یکی از مهم‌ترین بناهای امیرنشین آل قره‌مان است که در سال ۷۵۷ ق/۱۳۵۶ م، با استفاده از سبک معماری که متداول، مانند گنبد مرکزی به منظور افزایش مساحت بنا و هم‌زمان با احداث جامع اوج شرقی ساخته شد. 63, Kuban, *Osmanli Mimarisi*

۴. میلّاس شهری در شمال ترکیه امروزی است. Mete Zekai, "Milas", *DIA*, v.30, 55.

۵. Yetkin, "Beyliklerdevi Mimarisinin Klasik Osmanl Sanat n Hazrlay s", *Kültür Matbaas*, p.39.

۶. ازنیق شهری باستانی در کنار دریاچه‌ای به همین نام، واقع در شمال شرقی استان بورسه (بورسا) در ترکیه.

ق/۱۳۳۳م ساخته شد.^۱ ورودی سرپوشیده این جامع^۲ با طاقی در قسمت غربی پوشیده شده بود. فضای داخل جامع حاجی از یک تقریباً به شکل مربع با ضلع هشت متر بود که فضای کوچکی محسوب می-شود.^۳ جامع الیاس بیگ در شهر بلاط (از شهرهای استانبول) قرار داشت؛^۴ بنای آن مربع شکل و صحن آن را گنبد مرکزی پوشش می داد.^۵ این بنا آخرین اثری بود که در دوره آل منتشا^۶ به فرمان یکی از امیران امیرنشین به نام الیاس بیگ (د. ۸۲۴ ق/ ۱۴۲۱ م) ساخته شد؛ بنابراین معماران، این شیوه و نوآوری مهم و چشمگیر در افزایش مساحت زیر گنبد را به سبک رایج معماری تبدیل کردند.

نیم گنبد و گنبد مرکزی

معماران امیرنشین ها برای به دست آوردن فضای سرپوشیده وسیع و بدون ستون، نیازمند ساختن گنبد بزرگتر بودند، اما کمبود امکانات مالی و آشنا نبودن با سبک های معماری موجب شد که آن ها نتوانند ایده های جدیدی را اجرایی کنند. آن ها سرانجام با ساختن دو گنبد کوچک کنار یکدیگر، بخش قابل توجهی از گنبد را بدون نیاز به ستون بیشتر پوشش دادند.^۷ به رغم به کارگیری نسبتاً موفق این شیوه از سوی معماران این دوره، هنوز نیاز به فضای وسیع مورد انتظار تحقق نیافت. به نظر می رسد هدف معماران و مهندسان از این اقدام، وسیع کردن محل عبادت برای نمازگزاران بود. از این رو، یک نیم گنبد در بین دو گنبد اضافه شد. این روش برای اولین بار با مساجد امیرنشین بنی آیدین شروع شد. نمونه آن یشیل جامع است که احتمالاً به سال ۷۳۴ ق/ ۱۳۳۴ م در تیره^۸ ساخته شد.^۹ از دیگر بناهای مشهور به روش نیم گنبد، جامع اوچ شرفلی در ادرنه بود که در سال ۸۵۰ ق/ ۱۴۴۷ م احداث شد. بعد از اضافه کردن نیم گنبد در بین دو گنبد بار دیگر

1. Aslanapa, *Türk Sanat*, 219.

2. Son Cemaat Yeri

۳. گودوین، تاریخ معماری عثمانی، ترجمه اردشیر اشراقی، ۱۲.

۴. بِلَت یا البلاط در استانبول، محل یا زندانی برای نگه داری اسرا بود و امروزه نام محلی است که بر ساحل غربی شاخ زرین و در نه کیلومتری دریای اژه قرار دارد. سوردل، میراندا، دانشنامه جهان اسلام، «بلاط یا بِلَت».

5. Durukan, "İlyas Bey Külliyesi", *DİA*, v.22, 164.

۶. امیرنشین منتشا از شمال به دو امیرنشین گرمیان و آل آیدین، از جنوب به دریای روم، از مغرب به دریای اژه، منتهی می شود. مؤسس این بیلیک، منتشه بیگ است که تاریخ وفات آن نامعلوم ذکر شده است اما از برخی کتیبه ها می توان حدس زد که او در سال ۶۹۲ ق/ ۱۲۹۳ م درگذشته باشد. قره چانلو، جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی، ۳۶۶/۱؛ *Menteshe Oghulları*, *EL*, v.6, 1018; *ibid*, "Menteshe Oghulları", *DİA*, v.29, p152; Meriçil Erdoğan, "Meneşeoğulları", *DİA*, v.29, p152; *ibid*, "Menteshe Oghulları", *EL*, v.6, 1018; ۳۶۶/۱؛ *Uzunçarş 1*, *Osmanlı tarihi*, v.1, 55.

7. Öney, *Erken Osmanlı Sanatı: Beylikler Miras*, 13; Yetkin, "Beyliklerdevi Mimarisinin Klasik Osmanlı Sanatı n Haz rlay s", 40.

۸. یکی از شهرهای ترکیه در استان ازمیر است. *DİA*, v.۷، ۴۱۹۵-۱۹۷.

9. Yetkin, "Beyliklerdevi Mimarisinin Klasik Osmanlı Sanatı n Haz rlay s", 40.

جهت تقارن، یک نیم گنبد دیگر به گنبد اصلی اضافه شد.^۱ نمونه آن را می توان در جامع بایزید دوم که در سال ۹۱۱ق/ ۱۵۰۶ م توسط معمار خیرالدین^۲ در استانبول ساخته شد، مشاهده کرد. این روند تا زمان بنای جامع فاتح پاشا در سال ۹۲۸ق/ ۱۵۲۲ م ادامه داشت؛ تا اینکه این بنا را با گنبد اصلی به همراه چهار نیم-گنبد احداث کردند.^۳ اما تکامل این سبک در جامع شهزاده بود که معمار سنان آن را در سال ۹۵۵ق/ ۱۵۴۸ م ساخت. تکامل این روش بعد از گذشت چند قرن در جامع سلیمیه نمایان شد. سنان در این جامع تمامی نیم گنبدها را حذف کرده و گنبد مرکزی را در فضای هشت ضلعی قرار داد.^۴ با وجود این تغییرات در معماری امیرنشین های ترکمن، در برخی از شهرهای عثمانی مانند استانبول همچنان به تقلید از سبک معماری سلجوقیان روم، مسجد تک گنبدی با گنبدی کوچک ساخته می شد؛ به عنوان نمونه می توان به جامع و تزیینات مقبره محمود پاشا، جامع مراد پاشا^۵ و جامع داود پاشا و جامع فیروز آقا^۶ در استانبول اشاره کرد.^۷ در ادامه این نوآوری ها ساختن مناره ها نیز در دوران امیرنشین ها به توازن و تقارن رسید و در دوره بعد یعنی در معماری عثمانی جزء جدانشدنی بنای اصلی و مسجد جامع شد^۸ که از آن جمله می توان به جامع سلیمیه یا در دوره های بعد جامع سلطان احمد اشاره کرد.

۱. صبوری نوجه دمی و میرفتاح، «بررسی و تحلیل تحولات فرم ها و عناصر معماری و شهرسازی سلاجقه در دوران بیلک ها و تأثیرگذاری آن در ظهور معماری عثمانی»، ۲۳.

۲. معمار خیرالدین، معمار دوره عثمانی در اواخر سده ۱۵ق/ ۱۵۰۹ م، به همراه معمار مراد بزرگ مراد بود که قلعه غالاتا در منطقه گالاتا استانبول واقع در قسمت شمالی شاخ طلایی را بعد از زلزله بزرگ سال ۹۱۵ق/ ۱۵۰۹ م، تعمیر کرد. درباره معمار خیرالدین اطلاعات زیادی در دست نیست. جز اینکه او در دوره سلطنت سلطان بایزید دوم معمار بزرگ عثمانی بود. غیر از معمار سنان هیچ یک از معماران بزرگ عثمانی به پای خیرالدین نرسیدند. عطارزاده، دانشنامه جهان اسلام، «خیرالدین معمار».

3. Yetkin, "Beyliklerdevi Mimarisinin Klasik Osmanl Sanat n Haz rlay ş", 41.

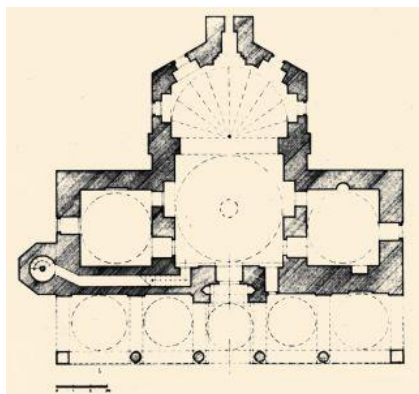
۴. بلر و بلوم، هنر و معماری اسلامی، ترجمه اردشیر اشراقی، ۲۵۲ تا ۲۵۱.

۵. جامع محمود پاشا به دستور محمود پاشا در سال ۸۷۸ق/ ۱۴۷۳ م، به همراه جامع مراد پاشا که در سال ۸۷۶ق/ ۱۴۷۰ م به دستور مراد پاشا از بزرگ ترین وزرای سلطان محمد فاتح ساخته شده است. این ابنیه شامل مسجد، مقبره، حمام، مدرسه، عمارت و چشمه است. برای اطلاع از جزئیات و مشخصات بنای جامع محمود پاشا و مراد پاشا نک: Aslanapa, Osmanli Devri Mimarisi, 98-101, 93, 97; Kuban, Osmanli Mimarisi, 189-191; Gü ndü z, "Mahmud Paşa Kü llyesi", DIA, v. 27, 380-381, 31, 191-192;

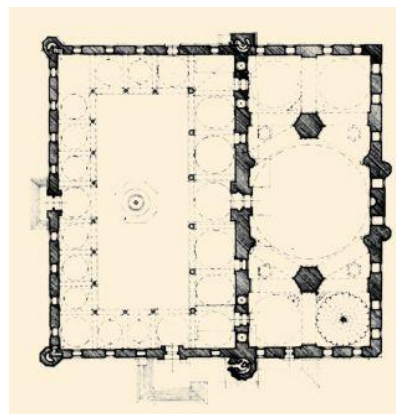
۶. جامع فیروز آقا در زمان حکومت سلطان بایزید دوم و به دستور فیروز آقا از وزیران سلطان (د. ۹۱۸ق/ ۱۵۱۲ م) در سال ۸۹۶ق/ ۱۴۹۱ م ساخته شد. ساختمان شامل مجموعه ای از مسجد، مدرسه، مقبره، چشمه است. برای اطلاع از جزئیات احداث جامع داود پاشا و فیروز آقا نک: Aslanapa, Osmanl Devr M mar s, 130-131, 165-167; Kuban, Osmanl Mimarisi, 210, 211; Semavi Ey ce, "Firuz Aga camii DIA, v. 13, 135-137, v. 9, 39-40;

7. Yetkin, "Beyliklerdevi Mimarisinin Klasik Osmanl Sanat n Haz rlay ş", 40.

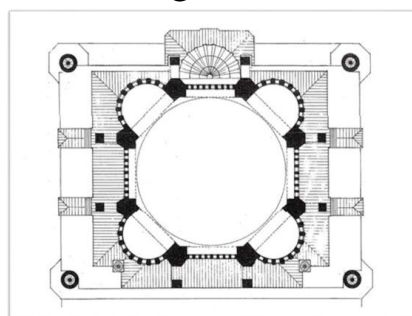
8. Ibid', 43.



پلان یشیل جامع در تیره

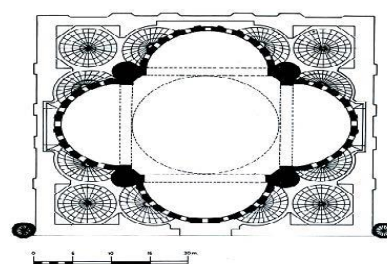


پلان جامع اوچ شرفلی در ادرنه



پلان جامع سلیمیه در ادرنه

(Bihter, 115)



پلان جامع شهرزاده در استانبول

(Bihter, 115)



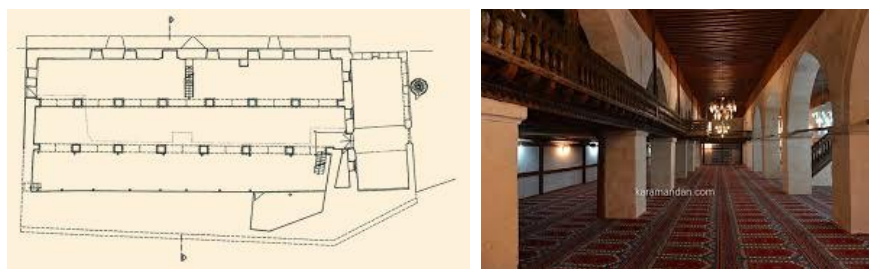
ورودی‌های سرپوشیده

ورودی سرپوشیده ستون‌دار جامع یکی دیگر از نوآوری‌ها در معماری امیرنشین‌های ترکمن بود. این نوع فرم معماری برای اولین بار در جامع آقچه^۱ در سال ۶۹۹ ق/ ۱۳۰۰ م و اولو جامع در ارمناک^۲ به سال ۷۰۱ ق/ ۱۳۰۲ م در امیرنشین قره‌مان سرپوشیده و ستون‌دار ایجاد گردید. ورودی سرپوشیده ستون‌دار اولو جامع در ارمناک در ضلع غربی بنا قرار داشت. همچنین ایوان جامع سپاس که در سال ۷۰۵ ق/ ۱۳۰۶ م در ارمناک

۱. جامع آقچه در سال ۶۹۹ ق توسط یکی از آخرین به نام حاجی فرخ ساخته شد. در این جامع درهای چوبی از قسمت‌های مهم بنا بود. Durukan, "Beylikler Dönemi kültür Ortamı ndan Bir Kesit", 396.

۲. ارمناک یکی از شهرهای ترکیه در استان قره‌مان است.

ساخته شد، سرپوشیده بود. این ورودی‌های سرپوشیده بعدها در دوره عثمانی در بنای جامع حاجی ازبک در ازنیق و یشیل جامع در تیره در دوره بنی آیدین در امتداد دیوار شمالی و رو به قبله ساخته شد. به‌طور کلی به نظر می‌رسد جوامع جدیدی که بعد از نیمه دوم قرن ۸/۱۴م ساخته شد همگی دارای ورودی سرپوشیده بود.^۱



ورودی سرپوشیده اولو جامع ارمناک

الحاق حیاط به فضای اصلی

برای الحاق حیاط به فضای اصلی بنا به‌عنوان نوآوری معماری این دوره باید به جامع علاءالدین اشاره کرد که در دوران امیرنشین‌های ترکمن به سال ۶۶۵ق/۱۲۶۷م در سینوپ^۲ ساخته شد.^۳ فضای داخلی این بنا مستطیل شکل و به دو بخش تقسیم می‌شد که یکی از آن بخش‌ها مربوط به حیاط رواق‌دار بود. جامع اسحاق بیگ^۴ در مغنیسیا^۵ از جوامع دیگری بود که در دوره امیرنشین صاروخان به شکل رواق‌دار ساخته شد. طرح جامع اسحاق بیگ با جامع عیسی بیگ الگوی برای ساختن جامع اوچ شرفلی در ادرنه شد.^۶ بعد از آن نیز در منطقه تحت تسلط امیرنشین بنی آیدین مسجدی که پیشینه‌اش به دوره سلجوقیان می‌رسید

۱. Yetkin, *Islam Mimarisi*, 214.

۲. سینوپ از بنادر مهم دریای سیاه و مرکزی به همین نام است. در دوران سلجوقیه روم این شهر به لحاظ قلعه‌ای که داشته مهم بوده است. قره چانلو، جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی، ۱/ ۳۵۴.

۳. گلرونسی، «مساجد آناتولیا و میراث عثمانی»، ۱۷۴.

۴. جامع اسحاق به دستور یکی از امرای امیرنشین صاروخان به نام مظفر الدین اسحاق بیگ (حک: ۷۵۸-۷۹۰ق/۱۳۵۷-۱۳۸۸ م) در سال ۷۶۷ق/۱۳۶۶ م احداث شد. معمار بنا ایمت بن عثمان بود. حیاط بنا مستطیل شکل و در شمال بنا قرار گرفته بود. سردر ورودی جامع اسحاق بیگ استمرار سردرهای دوره سلجوقیه است. برای اطلاع از جزئیات جامع اسحاق بیگ نک: Tosun, "Manisa İshak Çelebi Külliyesi", *Tarih İncelemeleri*, Manisa: Aral k, (2019)-Güz. 17-21.

۵. مغنیسیا مرکز استانی به همین نام در ۳۰ کیلومتری شهر از میر ترکیه که Maghnisa یا مانسیه خوانده می‌شود. نام قدیمی شهر در برخی متون به نام سپیلوس یا سپیل خوانده شده و در جاده‌ای قرار دارد که قسمت‌های داخل آناتولی را به دریا اژه وصل می‌کند. این شهر در قرن ۸ ق/ ۱۴ م مرکز امیرنشین صاروخان و بعد از قرن ۱۰ ق/ ۱۶ م در دوره حکومت عثمانیان مکانی برای تجربه‌های سیاسی شاهزاده‌های عثمانی تبدیل شده بود. Emecen, "Manisa", *DIA*, vol27, ۲۱۰/۱.

۶. گلرونسی، «مساجد آناتولیا و میراث عثمانی»، ۱۷۴.

بدین شکل توسط معماران بازسازی شد. در مساجد دوره سلاجقه فضای حیاط در مقابل ساختمان که توسط رواق‌های سرپوشیده محصور گردیده باشد مشاهده نمی‌شود. این سنت به دوره عثمانی راه نیافت، زیرا مساجدی که در ادرنه و بروسه ساخته شدند، فاقد حیاط بود اما بعد از این که عثمانیان حکومت مرکزی را به دست گرفتند، به تدریج مساجد جامع دارای حیاط به بنای اصلی افزوده شد. نمونه جوامع دارای حیاط جامع اوج شرفلی بود. در این بنا ردیفی از ستون‌های طاق‌دار و فواره‌ای در وسط بنا قرار داشت.^۱



جامع علاءالدین در سنینوپ

تزینات

تزینات بناها نیز همانند روش ساختن بنا در دوره امیرنشین‌ها از اهمیت به سزایی برخوردار بود. سردرهای ورودی بنا در این دوران تداوم سبک دوره سلجوقیان روم بود.^۲ در معماری سلجوقی ارتفاع سردرها بیش از ارتفاع بنا بود و تمام سطح آن با سنگ و نقوش گیاهی تزئین می‌شد. تداوم این روش در سردر مدرسه تول ارمناک^۳ از مدارس آل قره‌مان مشاهده می‌شود که در سال ۷۴۰ ق/ ۱۳۳۹ م ساخته شد. بنا از سنگ و شامل یک طبقه و سه ایوان بود و سردر ورودی آن نسبت به بنای اصلی ارتفاع زیاد داشت.^۴ نکته قابل توجه این است که در دوره امیرنشین‌ها به مرور زمان از اهمیت تزینات سردرها در دوره برخی امیرنشین‌های غرب

۱. صبوری نوجه‌دهی و میرفتاح، «بررسی و تحلیل تحولات فرم‌ها و عناصر معماری و شهرسازی سلاجقه در دوران بیلک‌ها و تأثیرگذاری آن در ظهور معماری عثمانی»، ۳۳۵.

۲. Yetkin, "Beyliklerdevi Mimarisinin Klasik Osmanl Sanat n Haz rlay s", 42.

۳. Tul Ermenek.

۴. Çiftçioğlu, "Ermenekte Emir Musa Bet Medresesi (Tol Medrese) Ve Vakfiyesi", ilmi Araşt rmalr 12, 76.

آناتولی مانند بنی آیدین و آل منتشا کاسته شد؛ برای نمونه می توان به جامع اورخان بیگ در بروسه^۱ که در سال ۷۴۰ ق/ ۱۳۳۹ م ساخته شد، جامع عیسی بیگ در سلجوق و یا جامع الیاس بیگ در بلات - مربوط به دوره امیرنشین آل منتشا - اشاره کرد. به نظر می رسد کمبود ابزار و توان مالی پایین علت اصلی در نوع ساختن سردرها و یا تزیینات آن ها بود.^۲ همچنین در این دوره سنگ مرمر جایگزین استفاده از آجر برای تزیین سردر اصلی شد^۳ که نمونه هایی از آن در جامع فیروزیبگ در میلاس و مسجد بیرگی^۴ دیده می شود. آن ها همچنین بین فضای داخلی و بیرونی بنا نوعی هماهنگی و تناسب برقرار کردند؛ به طوری که تزیینات نمای بیرونی جامع با تزیینات داخل بنا هماهنگی داشت و به دلیل وجود گنبد بزرگ مرکزی و سردرهای ورودی، بین گنبد و بنای اصلی تناسب و هماهنگی دیده می شد. جوامع فیروزیبگ و عیسی بیگ از این نوع بناها بودند. باید توجه داشت که بعدها در بروسه و ازنیق معماران هنگام ساختن بناهای اولیه در دوره عثمانی، تزیینات سردرهای ابنیه امیرنشین های ترکمن را الگوی کار خود قرار دادند.^۵

تأثیرپذیری معماری عثمانیان از معماری امیرنشین قره مانیان

حکمرانی امیرنشین های ترکمن در طول سده های ۷ ق/ ۱۳ م، ۸ ق/ ۱۴ م و تا اواسط نیمه قرن ۹ ق/ ۱۵ م استمرار داشت. بنا بر بررسی های انجام شده، ۱۲۶۹ بنا در این دوره ساخته شد و امیرنشین عثمانی در ۱۷۰ بنا از سبک معماری آل قره مان الگو برداری کرد. از تعداد کل بناهای ذکر شده ۶۲۷ مورد یعنی ۴۹ درصد از بناهای ساخته شده مربوط به دوره شکل گیری عثمانی است.^۶ عثمانیان به دلیل هم جوار بودن با قره مانیان (به

۱. جامع اورخان بیگ در سال ۷۴۰ ق ساخته شد و در زمان محمد دوم یکی از امیرنشین های قره مانیان در سال ۸۱۶ ق/ ۱۴۱۳ م سوزانده شد اما بار دیگر در ایام سلطنت محمد چلبی در سال ۸۲۰ ق/ ۱۴۱۷ م تعمیر شد. تزییناتی مانند مقرنس و نقوش گیاهی که در این جامع به کار برده شده است در معماری عثمانی در دوره شکل گیری مورد الگو قرار گرفت؛ Dogan, "Orhan Gazi Külliyesi", v.33, 388.

۲. صبوری نوجهدهی و میرفتاح، «بررسی و تحلیل تحولات فرم ها و عناصر معماری و شهرسازی سلاجقه در دوران بیلک ها و تأثیرگذاری آن در ظهور معماری عثمانی»، ۳۳۶.

3. Ertunç, "Karamanoğullar Beyliği Sanatsal Faaliyetleri Ve Hac beyler Camisi Örneği", 2.

۴. اولو جامع محمد بیگ در برکی (یکی از روستاهای نزدیک شهر از میر در ترکیه Birgi) در سال ۷۱۲ ق/ ۱۳۱۲ م ساخته شده است. مطابق آنچه در کتیبه این بنا آمده است، جامع به دستور محمد بیگ (د. ۷۳۴-۷۰۸ ق/ ۱۳۳۴-۱۳۰۸ م) یکی از امیران بنی آیدین ساخته شده است. این مسجد در نقشه مستطیل شکل، با گنبد رو به محراب و دارای چیدمان پنج صحن عمود بر محراب ساخته شده است. این بنا از سنگ مرمر و آجر ساخته شده است و مناره آجری که ورودی آن از داخل است در قسمت جنوب غربی بنا واقع شده است. در چهارسوی این جامع پنجره هایی وجود دارد که نور فضای داخلی را تأمین می کنند.

Aslanapa, *Türk Sanatı*, 211; Ercoşkun, "Ayd noğlu Mehmet bey Cami ve Türbesi", 5, 11; Emecen, "Birgi", *DIA*, v.6, 189-19; Parry, V.J., *Birgi*, EI, v.1, 1234, 1235.

۵. صبوری نوجهدهی و میرفتاح، «بررسی و تحلیل تحولات فرم ها و عناصر معماری و شهرسازی سلاجقه در دوران بیلک ها و تأثیرگذاری آن در ظهور معماری عثمانی»، ۳۳۶.

6. Durukan, "Beylikler Dönemi kültür Ortamı ndan Bir Kesit", 391-502.

دنبال تسلط عثمانی‌ها بر اراضی امیرنشین گرمیان)^۱ از معماری آن‌ها بیش از سایر امیرنشین‌ها تأثیر پذیرفت. به تدریج مناسبات سیاسی و فرهنگی بین این دو بیشتر شد^۲ و به ازدواج‌های سیاسی نیز انجامید. علاءالدین علی بیگ یکی از امرای امیرنشین قره‌مان (حک: ۷۶۲-۸۰۰ق) با دختر مراد اول، نفیسه سلطان، ازدواج کرد.^۳ او برای همسر خود در قره‌مان دستور ساختن مدرسه خاتونیه به همراه مقبره‌ای در آن مدرسه را صادر کرد. در این مدرسه اسلوب سلجوقی به‌ویژه تزیینات سر در ورودی به کار برده شد. این مدرسه دارای دو ایوان و حیاط روباز بود.^۴ علاءالدین هم‌زمان در موط^۵ دستور ساختن جامع لکه آقا را داد که شامل مدرسه، آرامگاه و حمام بود. طرح جامع لکه آقا متفاوت از ابنیه سبک سلجوقیان بود زیرا به شیوه معماری دوره امیرنشین‌ها ساخته شده بود.^۶

قره‌مانیان حدود ۱۵۰ سال در آناتولی حضور داشتند و یکی از قدرتمندترین و ثروتمندترین امیرنشین در میان امیرنشین‌های ترکمن آناتولی محسوب می‌شدند. آن‌ها از یک سو خود را جانشین سلجوقیان می‌دانستند و از سوی دیگر به دلیل ارتباطشان با بیزانسی‌ها، در معماری به‌خصوص استحکام بنا راه آن‌ها را ادامه دادند.^۷ امیران آل قره‌مان مانند محمد بیگ (حک: ۶۹۹ - ۷۰۷ق / ۱۳۰۰ - ۱۳۰۸م) برای خلق آثار هنری، هنرمندان و معماران زیادی را تحت حمایت خود داشت و آن‌ها را برای خلق آثار بی‌بدیل تشویق می‌کرد. این مهم در سابه آرامش نسبی بود که در دوران بیلکی آن‌ها حاکم بود.^۸ از این‌رو، در هنر و معماری به‌ویژه در تزیینات سرآمد سایر امیرنشین‌ها بودند.^۹ بنابراین بهترین گزینه برای تداوم هنر و معماری در دوره عثمانیان محسوب می‌شدند.^{۱۰}

۱. امیرنشین گرمیان به‌عنوان یک قبیله ترکمن از سال ۷۰۲ق/۱۳۰۲م در منطقه آناتولی حضور داشتند. این گروه از شمال به امیرنشین عثمانی، از جنوب به آل منتشه، از شرق به امیرنشین آل قره‌مان و از غرب به امیرنشین صاروخان و آیدین محدود بود. قره‌چانلو، جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی، ۱/۳۶۴.

2. Zerrin Günel Öden, "Karamanoğullar Beyliği", *Türkler Ansiklopedisi*, C.6, s. 756-762, 1.

3. Uzunçarşılı, *Osmanlı tarihi*, v.1, 46.

4. Akalan, "Hatun ye Medreses", *DIA*, v.16, 503; Aslanapa, *Türk Sanat*, 204.

۵. موط در ۱۶۵ کیلومتری مرسین (یکی از استان‌های ترکیه) و در ضلع غربی آن واقع در دریای مدیترانه است. از شهرهای مهم قره‌مانیان بوده که بناهایی مانند مدرسه و پل ساخته شده است. Sözlü, "Mutađaki Tarihi Köprüler", *USAD*, 241.

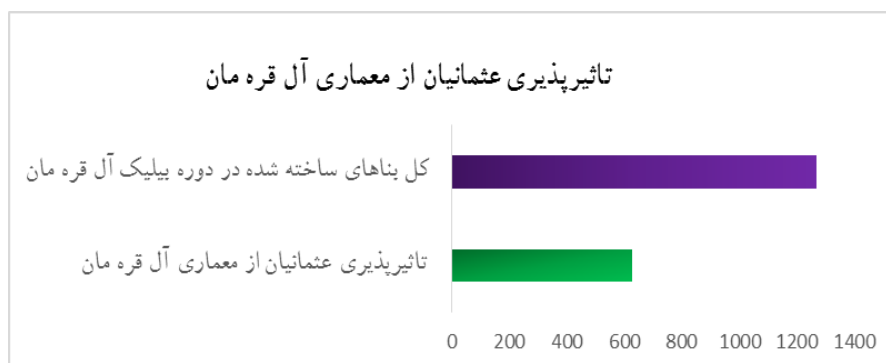
6. Durukan, "Beylikler Dönemi kültür Ortamı ndan Bir Kesit", 397.

7. Ünal, "Karamanoğullar Beyliği nin Sosyal- Kültürel Ve Dini Hayat", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2017), 117-152, 122.

8. Ertunç, "Karamanoğullar Beyliği Sanatı Faaliyetleri Ve Hac beyler Camisi Örneği", 2; Günel Öden, "Karamanoğullar Beyliği", 4.

9. Ertunç, "Karamanoğullar Beyliği Sanatı Faaliyetleri Ve Hac beyler Camisi Örneği", 2.

10. Durukan, "Beylikler Dönemi kültür Ortamı ndan Bir Kesit", 394.



نمودار تأثیرپذیری عثمانیان از آل قره مان. (Durukan, 391-502)

منازعات سیاسی و تغییر سبک معماری امیرنشین‌ها

بعد از قرن ۸ هجری در غرب آناتولی و در تمام مناطق امیرنشین‌های ترکمن، همه جوامع ساخته شده رنگ و بوی معماری عثمانی به خود گرفت. از جمله استفاده از چوب و الوار چوبی در تزیینات بنا و ساختن بنا به گونه‌ای که تحول یافته و ادامه‌دهنده جامع بنی آیدین (عیسی بیگ) بود.^۱ اما با مجادلاتی که در غرب آناتولی در میان امیرنشین‌ها پیش آمد باعث تحولات سیاسی و فرهنگی شد. زیرا آن‌ها (احتمالاً از امیران صاروخان) معتقد بودند که نمی‌توان معماری حمام‌ها را به سبک معماری عثمانیان و مساجد را به شیوه معماری امیرنشین بنی آیدین ساخت. به طور کامل مشخص نیست کدام امیر در امیرنشین بنی آیدین یا صاروخان،^۲ بناهای تلفیقی از معماری عثمانی و بنی آیدین را تخریب کرد و اعلام کرد که از این پس معماری عثمانی وجود نخواهد داشت؛ اما این گونه درگیری‌ها و تغییر سبک معماری در میلاس اتفاق نیفتاد، زیرا در بنای جامع فیروز بیگ تغییراتی انجام داده نشد.^۳ آن‌ها بر این باور بودند که امیرنشین عثمانی در نبردهای آینده پیروز گردیده و کلیه امیرنشین‌ها را تحت فرمان خود خواهد آورد و این مهم اتفاق افتاد و الیاس بیگ آخرین امیر آل منتشا در نبردی بر سر تاج و تخت با چلیپها شکست خورد و بدین طریق سلطان

1. Kuban, *Osmanli Mimarisi*, 61.

۲. امیرنشین صاروخان از شمال به ولایت قراسی، از جنوب به ولایت آیدین، از مشرق به گرمیان و از مغرب به دریای اژه از مرتفعات دریای مدیترانه، محدود است. پایتخت این امیرنشین مغنیسیا است. این امیرنشین از سال ۶۸۹ ق/ ۱۲۹۰ م در بخش غربی آناتولی فعالیت خود را آغاز کرده است. مؤسس این قبیله صاروخان بود که از جانب سلجوقیان انتخاب شده و در حوالی مناطق بیزانس حکومت خودمختار خود را شروع کرد. قره چانلو، جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی، ۳۶۷/۱، *Osmanli tarihi*, 73; *DIA*, vol.36, 170; Uzunçarşılı, *Osmanli tarihi*, 73.

۳. جامع فیروزیگ در سال ۷۹۹ ق/ ۱۳۹۶ م توسط یکی از امیران آل منتشا ساخته شد. پلان جامع به شکل T، یک ایوان و ورودی سرپوشیده جامع از سه بخش و یک حیاط ساخته شده است. Durukan, "Beylikler Dönemi kültür Ortamı ndan Bir Kesit", p.447.

محمد اول در غرب آناتولی دولت را به دست گرفت.^۱ عثمانی‌ها از زمان سلطان مراد اول در سال‌های ۷۶۰ ق/ ۱۳۵۹ م از امیرنشین به قدرت مرکزی تبدیل شدند اما ۱۰۵ سال بعد یعنی از سال ۸۶۰ ق/ ۱۴۵۶ م در معماری دارای سبک شدند.^۲

نتیجه‌گیری

همان‌طور که دوره ملوک‌الطوایفی امیرنشین‌های ترکمن، مرحله و دوره گذار از آناتولی عهد سلجوقی به آناتولی عصر عثمانی محسوب می‌شود، از نظر تمدنی و از جمله معماری نیز چنین جایگاه و صفتی را برای این دوره می‌توان قائل شد. بنابر آنچه در سطور پیشین عنوان شد، در این دوره در زمینه معماری دو تحول مهم در آناتولی را می‌توان مشاهده کرد؛ از یک سو، جغرافیای حضور معماری اسلامی آناتولی یا همان معماری سلجوقی روم به شکلی فزاینده افزایش یافت و اکثر نواحی آناتولی، به ویژه مناطق غربی آن را نیز دربرگرفت. از سوی دیگر، معماری اسلامی آناتولی ضمن حفظ ویژگی‌های سبک دوره پیشین، برخی تحولات و تغییرات را نیز تجربه کرد. در واقع اگرچه در ابتدا سبک معماری به کار گرفته شده در اکثر امیرنشین‌های ترکمن متأثر از سلجوقیان روم و اساساً استمرار آن بود، اما در عین حال به تدریج در بناهای ساخته شده در این دوره تغییراتی ایجاد گردید که تا حدودی آن‌ها را از بناهای دوره سلاجقه روم متمایز می‌کند. از جمله مهم‌ترین این تغییرات می‌توان به افزایش مساحت بنا، وجود نیم‌گنبد‌ها در اطراف گنبد مرکزی جهت افزایش مساحت زیر گنبد، ورودی‌های سرپوشیده جامع و تزئینات متفاوت بناها اشاره کرد که در نوع خود نوآوری‌هایی در معماری این منطقه محسوب می‌شوند. لازم به ذکر است که عمده تغییرات در معماری در این مقطع مهم تاریخی، در امیرنشین‌های غرب آناتولی مانند امیرنشین‌های صاروخان، آیدین و منش‌پدیدار شد؛ حال آنکه در امیرنشین‌های ترکمن مناطق مرکزی آناتولی مانند قره‌مانیان همان سبک معماری عهد سلاجقه روم استمرار داشت و در بناهای ساخته شده در این نواحی تغییر و تحول چشمگیری صورت نگرفت. بر این اساس، در حالی که مناطق مرکزی آناتولی در این دوره، سبک معماری دوره سلاجقه با محوریت امیرنشین قره‌مان استمرار داشت، در مناطق غربی آن سطحی از تغییر و تحول را نیز تجربه می‌نمود. از این رو، می‌توان از معماری این دوره آناتولی با تعبیر دوره گذار با دو ویژگی استمرار و تحول به صورت توأمان یاد کرد.

1. Kuban, *Osmanli Mimarisı*, 61.

2. Ibid.

فهرست منابع

- بلانین، ندا؛ سلطانزاده، حسین و شروین میرشاهزاده. «تأثیر معماری ایران بر بناهای آرامگاهی در عصر سلجوقیان رم». معماری و شهرسازی آرمان شهر، ش. ۲۷ (تابستان ۱۳۹۸): ۱۱-۲۳.
- بلر، شیلا و جانانان ام. بلوم. هنر و معماری اسلامی. ترجمه اردشیر اشراقی. تهران: سروش، بی تا.
- خزایی، محمد. «روند شکل گیری تزیینات معماری سلجوقیان روم آسیای صغیر بر اساس مولفه های هنری خراسان در سده هفتم هجری». مجله بیناب، ش. ۱۸ (۱۳۹۰): ۱۱۶-۱۲۵.
- سوردل، پری، میراندا، «بلاط یا بلت». در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۷۷.
- صبوری نوجه دهی، رضا و سید علی اصغر میر فتاح. «بررسی و تحلیل تحولات فرم ها و عناصر معماری و شهرسازی سلاجقه در دوران بیلک ها و تأثیرگذاری آن در ظهور معماری عثمانی». مدیریت شهری، ش. ۴۳ (تابستان ۱۳۹۵): ۳۲۵-۳۴۲.
- عطارزاده، عبدالکریم. «خیرالدین معمار». در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل. تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۹۰.
- قره چانلو، حسین. جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب انسانی، ۱۳۸۰.
- گروهی از نویسندگان. سفرنامه های خطی فارسی. تهران: نشر اختران، ۱۳۸۸.
- گلرو، نسی، پوگلو. «مساجد آناتولیا و میراث عثمانی». ترجمه حمیدرضا کسینخان. هنر و معماری، ش. ۳۳ (تابستان و پاییز ۱۳۷۶): ۱۵۴-۱۸۵.
- گودوین، گادفری. تاریخ معماری عثمانی. ترجمه اردشیر اشراقی. تهران: موسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری، ۱۳۸۸.
- نصرت پور، دریا و دیگران. «بررسی تطبیقی معماری ابنیه مذهبی دوره بیزانس در ترکیه با ابنیه مذهبی دوره سلجوقی در ایران». مدیریت شهری، ش. ۳۹ (۱۳۹۴): ۸۷-۹۷.
- Akal n, Şebnem. "Hatun ye Medreses". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Istanbul, 1997.
- Aslanapa, Oktay. *Türk Sanat*, Istanbul. Remzi Kitabevi, 1989.
- Aslanapa, Oktay. *Osmanlı Devri Mimarisi*. Istanbul, 2005.
- Çiftç, Mehdi. "Vacidiye Medresesi". *Bilimname*, cilt30, sayı1, Sayfalar 435-460, Istanbul, 2016.
- Çiftçioğlu, İsmail. "Ermenekte Emir Musa Bet Medresesi (Tol Medrese) Ve

- Vakfiyesi*. İlmî Araştırmalar 12, İstanbul, 2001.
- Durukan, Aynur. "İlyas Bey Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000.
- Durukan, Aynur. "Beylikler Dönemi Kültür Ortamından Bir Kesit". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Vol 9/10 Fall 2014, 2014, Ankara-Turkey.
- Doğan, Yavaş. "Orhan Gazi Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Ercoşkun, Ersel. "Aydınoğlu Mehmet bey Camii ve Türbesi". Celal Bayar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Manisa, 2018.
- Ertunç, Çiğdem Önkol. "Karamanoğulları Beyliği Sanatsal Faaliyetleri ve Hac beyleri Camisi Örneği". *Ulakbilge*, Cilt 6, Sayı 30, Volume 6, Issue 30, 2018.
- Emecen, Feridun. "Saruhanlıoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Emecen, Feridun. "Birgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992.
- Emecen, Feridun. "Manisa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2003.
- Erdoğan, Meriçil. "Meneşeoğulları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2004.
- İbid. "Menteshe Oğulları". *The Encyclopedia Of Islam*, Leiden, 1991.
- Günal Öden, Zerrin. "Karamanoğulları Beyliği". *Türkler Ansiklopedisi*, C.6, s. 756-762, Ankara 2002.
- Gündüz, Filiz. "Mahmud Paşa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul.
- Kuban, Doğan. *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*. İstanbul, 1973.
- Kuban, Doğan. *Osmanlı mimarisi*. İstanbul, 2007.
- Minorsky, V.-(Suraiya, Faroghi), "Maghnisa", *The Encyclopedia Of Islam*, Leiden, 1986.
- Öney, gönlül, Erken Osmanlı Sanatı : *Beylikler Mirası*, İzmir, 2010.
- Parry, V.J. "Birgi", *The Encyclopedia Of Islam*, Leiden, 1986.
- Selda, Kalfazade. "Vacidiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,

Istanbul.

Sözlu, Halil. "Mutdaki Tarihi Köprü ler". USAD, Bahar 2017.

Tosun, Erkan, "Manisa İshak Çelebi Kü lliyesi", Tarih İncelemeleri, Manisa: Aralık, 2019.

Ünalın, S dd k, "Karamanoğlu Beyliği'nin Sosyal-Kültürel Ve Dini Hayat ", İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017.

Uzunçarşılı, İsmail Hakk , *Osmanlı Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.

Idem, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1969.

Yetkin, Kemal, "Beyliklerdevri Mimarisinin Klasik Osmanlı Sanat ına Hazırlayış", Kültür Matbaası, Ankara, 1957.

Yetkin, Kemal. *İslam Mimarisi*. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965.

Yetkin, Kemal, "Beyliklerdevri Mimarisinin Klasik Osmanlı Sanat ına Hazırlayış", Kültür Matbaası, Ankara, 1957.

Zekai, Mete. "Milas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2005.

Transliterated Bibliography

‘Aṭṭārẓādh, ‘Abd al-Karīm. "Khayr al-Dīn Mi‘mār". dar *Dānishnāmih-yi Jahān-i Islām*, zīr-i naẓar-i Ghulām ‘Alī Ḥadād ‘Ādil. Tehran: Bunyād-i Dāyrah al-Ma‘ārf-i Islāmī, 2012/1390.

Balānīyān, Nidā; Sulṭānzādh, Ḥusayn va Shirvīn Mīrshāhzādh. "Ta’ṣīr-i Mi‘mārī Irān bar Banāhā-yi Ārāmgāhī dar ‘Aṣr-i Saljūqīyān Rum". *Mi‘mārī va Shahrsāzī Ārmān Shahr*, no. 27(Summer 2020/1398): 11-23.

Blair, Sheila va Jonathan M. Bloom. *Hunar va Mi‘mārī Islāmī*. translated by Ardishīr Ishrāqī. Tehran: Surūsh, s.d.

Gilurūnisī, Pūgilū. Masājid Ānātūliyā va Mirās-i ‘Uṣmānī. translated by Ḥamīd Rizā Kasīkhān. *Hunar va Mi‘mārī*, no. 33 (summer and autumn 1998/1376): 154-185.

Goodwin, Godfrey. *Tārīkh-i Mi‘mārī-i ‘Uṣmānī*. translated by Ardishīr Ishrāqī. Tehran: Mū’assisa Ta’līf, Tarjumih va Nashr-i Āṣār-i Hunarī, 2010/1388.

Gurūhī az Nivīsandigān. *Safarnāmih-hā-yi Khaṭṭī Fārsī*. Tehran: Nashr Akhtarān, 2010/1388.

Khazā ī, Muḥammad. “Ravand-i Shiklgīrī Taz īnāt-i Mi‘mārī Saljūqīyān-i Rum Āsiyā-yi Şaghīr bar Asās-i Muallafa-hā-yi Hunarī Khurāsān dar Sadih-yi Haftum-i Hijrī”. *Majalīh Bīnāb*, no. 18 (2012/1390): 116-125.

Nuṣratpūr, Daryā et al. “Barrisī-i Taṭbīqī-i Mi‘mārī Abnīya-yi Mazhabī Dūrih-yi Bīzāns dar Turkīyih bā Abnīya-yi Mazhabī Dūrih-yi Saljūqī dar Irān”. *Mudīrīyat-i Shahrī*, no.39(2016/1394): 87-97.

Qarah Chānlū, Ḥusayn. *Jughrāfiyā-yi Tārīkhī Kishvarhā-yi Islāmī*. Tehran: Sāzīmān-i Muṭāla‘a va Tadvīn-i Kutub-i Insānī, 2002/1380.

Şabūrī Nawjih dihi, Rizā va Sayyid ‘Alī Aşghar Mīr Fatāḥ. “Barrisī-i va Taḥlīl-i Taḥavulāt-i Furm-hā va ‘Anāşur-i Mi‘mārī va Shahrsāzī Salājiqih dar Dūrān-i Bīlīk-hā va Ta’şīrguzārī ān dar Żuhūr-i Mi‘mārī ‘Ūsmānī”. *Mudīrīyat-i Shahrī*, no. 43(summer 2017/1395): 325-342.

Sūrdīl, Parī va Mīrāndā. “Balāt yā Balat”. dar *Dānishnāmih-yi Jahān-i Islām*, zīr-i naẓar-i Ghulām ‘Alī Ḥadād ‘Ādil. Tehran: Bunyād-i Dāyrah al-Ma‘ārf-i Islāmī, 1999/1377.



Juvaynī's Sacralization of the Account of Mongol Invasion Based on Correspondence with Religious Accounts

Dr. Fateme Majidi (Corresponding Author)



Assistant Professor, University of Neyshabur

majidi@neyshabur.ac.ir

Dr. Hadi Yavari

Assistant Professor, University of Neyshabur

Abstract

This article examines the reflection of 'AṭāMalik Juvaynī's critical stance on the Mongols and the residents of cities of Khurāsān in *Tārīkh Jahāngushā*. In doing so, we will first put forward a critical report of the several previous studies related to this topic. After providing examples of textual modality signs sacralizing the Mongols, we will explore how Juvaynī corresponds the Mongol invasion on Khurāsān with some 'Āyahs and Ḥadīths as a method for sacralizing and legitimizing Genghis and his successors. We will illustrate how these religious and persuasive tools, as well as some other textual components, add to the coherence of Juvaynī's account and give it a marked bias, based on which Juvaynī's critical stance on Mongols and the residents of Khurāsān can be explored.

Keywords: *Tārīkh Jahāngushā*, Mongol history, 'AṭāMalik Juvaynī, Legitimacy



تقدس بخشی جوینی به روایت هجوم مغولان از طریق تناظر سازی با روایات دینی

دکتر فاطمه مجیدی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه نیشابور

majidi@neyshabur.ac.ir

دکتر هادی یاوری

استادیار دانشگاه نیشابور

چکیده

این مقاله به بررسی بازتاب موضع ذهنی عظاملک جوینی در باب مغولان و مردم شهرهای خراسان در تاریخ جهانگشا می پردازد. به این منظور ابتدا گزارشی انتقادی از پژوهش های نسبتاً متعددی که با این موضوع مرتبط است، ارائه می شود و آن گاه پس از نشان دادن نمونه هایی از به کارگیری برخی نشانه های متنی و جهت دار و تقدس زا برای مغولان، به تناظر سازی جوینی بین روایت هجوم آن ها به خراسان با برخی آیات و احادیث به عنوان شیوه ای برای تقدس و مشروعیت بخشی به چنگیز و جانشینان او پرداخته و نشان داده می شود که چگونه این ابزارهای دینی و اقناعی در کنار برخی مؤلفه های متنی دیگر، به کلیت روایت جوینی ساختاری منسجم و دارای سوگیری مشخص می بخشند و می توان بر آن مبنا در خصوص موضع ذهنی جوینی در باب مغولان و مردم خراسان اظهار نظر کرد.

کلیدواژه ها: تاریخ جهانگشا، تاریخ مغول، عظاملک جوینی، مشروعیت.

مقدمه

تاریخ پایان تألیف تاریخ جهانگشای جویینی حدوداً ۶۵۸ ق یعنی دو سال پس از فروپاشی خلافت عباسیان است. این اثر شاخص، هم با توجه به زمان تألیف و هم ارتباط نزدیک عظاملک جویینی و خاندانش با حاکمان مغول، و در واقع سال‌ها کارگزاری در دستگاه آن‌ها و لذا اشتغال بر برخی اطلاعات، اخبار و روایات دست اول، همیشه در مرکز توجه پژوهشگران تاریخ مغول بوده است. از سویی دیگر، بنا به سنت معمول تاریخ‌نگاری فارسی که در واقع جریان مهمی از نثرنویسی فارسی نیز به شمار می‌رود، این اثر در دوران سیطره نثر فنی تألیف شده و از این رو نویسنده فاضل آن نیز روایت خود را به شیوه معمول روزگار و سبک شناخته شده نثر فنی سامان داده و از عناصر بیانی و بدیعی به فراوانی چاشنی کلام خود کرده است. در بیان نقش‌ها و کارکردهای این عناصر بیانی و بدیعی در نثر فنی مخصوصاً در کتاب‌های سبک‌شناسی مباحث بسیاری است و مشخصاً این نقش‌ها در دو سویه دنباله‌روی از سنت آرایش و تزیین و یا تقویت معنا؛ و عمدتاً با تأکید بر سویه تزئینی آن‌ها ارزیابی می‌شوند و این توجه ویژه به نثر فنی از خلال نشانه‌های فراوان بینامتنی خود متن و به‌ویژه اشارات نویسنده در دیباچه آشکار است.

از میان این عناصر بلاغی، در نثرهای فنی و از آن جمله نثرهای تاریخی، تضمین و اقتباس از قرآن و حدیث، جایگاهی بسیار مهم و کارکردهای متعددی دارد که از انواع وام‌گیری‌های تزئینی و تفننی (که در نثرهای مصنوع به فراوانی دیده می‌شود) تا انواع تأثیرپذیری‌های معنایی و ساختاری گسترده است، چنان‌که دکتر حسین خطیبی انواع اقتباس از آیات و احادیث را در نثرهای فنی قرن‌های ششم و هفتم هجری از چندین منظر رده‌بندی کرده است و در یکی از این نظرگاه‌ها، «از جهت کیفیت ارتباط معنوی آیات و احادیث» با متون، چهار شیوه «تتمیم و تکمیل، تشبیه و تمثیل، توصیف و تشریح، و تنظیر یا تأکید و تأیید» معنی را ارائه کرده است.^۱ آنچه دکتر خطیبی در نثر فنی نشان داده است در عین جزئی‌نگری و دقتی که دارد، با توجه به نمونه‌های ارائه شده، بیشتر ناظر بر رابطه نحوی و انسجامی عبارت قرآن و حدیث با تعبیرات و جملات قبل یا بعد و عمدتاً در حد یک پاره کوتاه متنی یا یک پاراگراف است اما آنچه به‌عنوان «تنظیر یا تأکید و تأیید» می‌آورد، یکی از شیوه‌های معهود و مورد التفات ویژه عظاملک جویینی در تاریخ جهانگشا است و کاربرد ویژه‌تری یافته است به حدی که می‌توان آن را با آنچه راستگو، اثرپذیری تطبیقی از قرآن در شعر فارسی نامیده است، سازوارتر دانست: «گوینده آیه یا حدیثی را بر موردی ویژه که به ظاهر چندان با هم پیوندی ندارند، تطبیق می‌دهد بی‌آنکه معنی ظاهری و اصلی آن را نقد و رد یا تأویل و توجیه

۱. خطیبی، فن نثر در ادب فارسی، ۱۹۷-۲۰۹.

کند...»^۱. حق آن است که صورت‌ها و شیوه‌های کاربرد قرآن و نیز حدیث در متون کهن و ادب فارسی محدودیتی ندارد و نمی‌توان آن را به مواردی از این دست یا صورت‌بندی‌های کتاب‌های بدیعی محدود کرد: «تصور چنین محدودیتی خود نشانه عدم آگاهی از گستردگی مضامین قرآنی و شیوه‌های کاربردی آن در ادب فارسی است»^۲.

پیشینه پژوهش

بر مبنای صورت‌بندی‌های متعدد و کمابیش متفاوتی که در کتاب‌هایی مانند فن نشر حسین خطیبی یا تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی سید محمد راستگو و نیز کتاب پرتوهایی از قرآن و حدیث در ادب فارسی از محمدرضا راشد محصل یا کتاب تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی از علی اصغر حلبی ارائه کرده‌اند، پاره‌ای جست‌وجوها در برخی آثار تاریخی و از آن میان تاریخ جهانگشای جوینی نیز انجام شده است که بیشتر سعی بر یافتن نمونه‌هایی از این شیوه‌های تأثیرپذیری‌های قرآنی و ارائه فهرستی از آن‌ها بوده است؛ مانند مقاله «اقتباس و تضمین آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی» نوشته مریم محمودی یا مقاله «بازتاب آموزه‌های تعلیمی امثال قرآنی در تاریخ جهانگشای جوینی»^۳ که در واقع فهرستی از آیات حکمت‌آمیز قرآنی است که نویسنده آن‌ها را در حکم مثل‌هایی دانسته است که جوینی از آن‌ها به طریق ارسال‌المثل در خلال نوشتار خود درج کرده است. مقاله «شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی» که فقط اندکی مشروح‌تر از مقالات مشابه است.^۴ مقاله «شیوه‌ها و گونه‌های اثرپذیری از قرآن کریم و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی» که حتی نسبت به پژوهش‌های پیشین، گزارش مختصرتر و ضعیف‌تری از این تأثیرات ارائه کرده است.^۵ اما در میانه همه این موارد، مقاله «بررسی شیوه‌های خاص بهره‌جویی از آیات قرآن کریم در جهانگشای جوینی و مقایسه‌ای با کتب مشابه» اگر چه این شیوه‌های خاص را در چند فقره و فقط با نفثه المصذور مقایسه کرده است اما به خاطر دقت نظری که در بررسی تصرفات هشت گانه جوینی در بیست و شش آیه قرآنی برای هماهنگی بیشتر با نثر خود هنگام نقل آن‌ها انجام داده است، در بین این پژوهش‌ها متمایز است و کاری فراتر از آن دسته‌بندی‌های توصیفی ارائه شده در کتاب‌های یاد شده ارائه کرده است و به دقایقی ناگفته از سبک ویژه جوینی در استشهاد به آیات

۱. راستگو، تجلی قرآن و حدیث بر شعر فارسی، ۵۹-۶۱.

۲. راشد محصل، پرتوهایی از قرآن و حدیث در ادب فارسی، ۲۵.

۳. سلیمانی، «بازتاب آموزه‌های تعلیمی امثال قرآنی در تاریخ جهانگشای جوینی».

۴. علیخانی ثانی ابدال‌آبادی و میر، «شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی».

۵. آقایاری زاهد و همکاران، «شیوه‌ها و گونه‌های اثرپذیری از قرآن کریم و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی».

قرآنی دست یافته است.^۱

آنچه ما در این مقاله به معرفی آن می‌پردازیم نیز کاربرد ویژه‌ای از آیات و احادیث است که چنان‌که گفته شد، تا به حال مشخصاً رده بندی یا گزارش نشده است. این کاربرد ویژه جوینی نوعی استشهاد گسترده به آیات روایت‌های عذاب قرآنی است که در میانه روایت هجوم مغولان به شهرهای ایران^۲ در مواضع مختلف دیده می‌شود و ما از آن به «تناظرسازی» تعبیر می‌کنیم. در واقع سویه‌ای زیبایی‌شناختی در فن نثر و ادبیات دارد، سویه‌ای در روایت‌شناسی،^۳ و سویه‌ای اندیشگانی در گزارش تاریخ. در ادامه موضوع را با تمرکز بر روایت‌های جوینی از هجوم مغولان بیشتر بسط خواهیم داد و از منظر تاریخ‌نگاری این موضوع را بررسی می‌کنیم. برای ورود به این بحث، نخست لازم است به موضوع ارتباط و پیوند تاریخ‌نگاری اسلامی با قرآن اشاره‌ای کنیم.

قرآن و تاریخ‌نگاری در قلمرو اسلام

قرآن کریم که با تعبیر «تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ»^۴ وصف شده است، چنان‌که بر بسیاری از حوزه‌های فرهنگ مسلمانان، بر تکوین تاریخ‌نگاری و سمت و سو گرفتن آن و تحولاتش نیز مؤثر بوده است؛ روزنتال در تبیین انگیزه‌های عملی نخستین نمونه‌های مطالعه تاریخ در میان مسلمانان، یکی از آن‌ها را «وفور داده‌های تاریخی (یا شبه تاریخی) قرآن» می‌داند به نحوی که «مفسران قرآن را واداشت تا به جستجوی اطلاعات تاریخی گویا و روشن بپردازند».^۵ آینه‌وند نیز ضمن این بیان که «اندیشه تاریخ در اسلام، برگرفته از قرآن کریم است»^۶ به تفصیل به تبیین خاستگاه‌های اسلامی و به‌ویژه قرآنی علم تاریخ در نزد مسلمانان و به تعبیری «اسلامیت علم تاریخ» می‌پردازد.^۷ ترکمنی آذر نیز با این استدلال که «در دیدگاه مسلمانان، اولین معیار برای پذیرش قوانین زندگی بشر قرآن است»، معتقد است که «مورخان ایرانی مسلمان نیز رهنمودهای قرآن را به مثابه قوانین کلی زندگی بشر در نظر گرفته‌اند و تجارب بشری را بر اساس آن

۱. دالوند و تاجبخش، «بررسی شیوه‌های خاص بهره‌جویی از آیات قرآن کریم در جهانگشای جوینی و مقایسه‌ای با کتب مشابه».

۲. منظور ایران، در سراسر مقاله تسامحاً خراسان و ماوراءالنهر است.

۳. شیوه‌های گوناگون این تناظرسازی در روایت‌های تاریخی که از تمثیل‌های مفصل تا تلمیحات موجز گسترده است، از منظر روایت‌شناسی به‌ویژه منظر بیناروایت (نامور مطلق، ترا روایت، روابط بیش متنی روایت‌ها، کل مقدمه به‌ویژه صفحات ۲۰-۲۱) نیز بسیار قابل تأمل است و بررسی کم و کیف آن در متون تاریخی کلاسیک و حتی گفتمان سیاسی معاصر ایرانی خود موضوع پژوهشی مستقل است.

۴. سورة نحل، آیه ۸۹.

۵. روزنتال، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ۳۹.

۶. آینه‌وند، ۵۶.

۷. آینه‌وند، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، ۷۷-۵۵.

یافته‌اند». او با نقل اظهارات تاریخ‌نگارانی چون طبری، یعقوبی، مقدسی، مسکویه و راوندی، به اعتقاد آن‌ها به این سنت الهی می‌پردازد که «هرچند خداست که پادشاهی می‌دهد و هم اوست که پادشاهی را باز می‌ستاند، این دادن و بازستاندن بی‌سبب نیست، بلکه کفران نعمت و عصیان در مقابل خدا عامل مهم زبونی و خواری است».^۱ در واقع اکثر پژوهشگرانی که به تاریخ تاریخ‌نگاری اسلامی پرداخته‌اند، به تأثیر گسترده و ویژه قرآن بر شیوه تاریخ‌نگاران در قلمرو اسلام پرداخته‌اند؛ اگرچه برخی نیز این نظریه را طرح می‌کنند که تاریخ‌نگاری مسلمانان «تأثیرپذیری درخور و شایسته‌ای از قرآن و آموزه‌های وحی نداشته است» و چشم دارند که از این پس با توجه ویژه به قرآن، نوعی «تاریخ‌نگاری بومی» پی‌ریزی شود.^۲

تناظرسازی به‌عنوان شیوه‌ای از تحلیل تاریخی

نقل روایات متناظر با اشخاص، سرزمین‌ها و وقایع‌های تاریخی از شیوه‌هایی است که در تاریخ‌نگاری ایرانی سابقه دارد و برخی بدان توجه ویژه داشته‌اند و از آن میان ابوالفضل بیهقی بسیار بدان علاقمند بوده است؛ چنان‌که در برجسته‌ترین موارد مثلاً به موازات نقل داستان بر دار کشیدن حسنک وزیر، برای اینکه او را چون شهیدی جلوه دهد، با بیان این عبارت که «بوده است در جهان مانند این»، ماجرای عبدالله زبیر و کشته شدن او را نقل می‌کند.^۳ از این شیوه به‌ویژه از طریق تناظرسازی با داستان‌های قرآنی در بسیاری مواقع به‌عنوان ابزار اقناعی ایدئولوژیک بهره‌برداری می‌شده است؛ چنان‌که در یکی از موارد نغز آن در تاریخ مشروطه نقل شده است که شیخ فضل‌الله نوری در حمایت از محمدعلی‌شاه و به توپ بستن مجلس، می‌گوید: «در این حال فرمان خدا بر هلاک ایشان تعلق گرفت» و «خداوند حیلۀ ایشان را نابود کرد و سلطان عادل در حق آنان کاری کرد که درباره‌ی اصحاب فیل انجام شد».^۴ چنان‌که خواهیم دید جوینی نیز با شگرد ویژه خود در جهت القای تفسیری تاریخی از برخی وقایع، از این تناظرسازی‌ها بسیار سود جسته است.

استشهاد قرآنی و مشروعیت‌بخشی

با نگاهی اجمالی به تاریخ‌های کهن نوشته شده در قلمرو اسلام، لایه‌های مختلف تأثیرگذاری قرآن در این آثار دیده می‌شود. این تأثیرات در برخی لایه‌های عمیق‌تر چنان است که باید آن را موجد گفتمانی ویژه

۱. ترکمنی آذر، تاریخ‌نگاری در ایران (از آغاز دوره اسلامی تا حمله مغول)، ۶۲.

۲. الویری، «نگاه تاریخی قرآن و تاریخ‌نگاری مورخان مسلمان بررسی موردی علت پیروزی مسلمانان در غزوه بدر»، ۴۳-۴۴.

۳. نک: سلیم، «توجیه تمثیل‌های تاریخی بیهقی»، ۲۶۹-۲۸۲؛ نیز میثمی، تاریخ‌نگاری فارسی، ۱۲۴-۱۲۸.

۴. سیف، پیش‌درآمدی بر استبدادسالاری در ایران، ۱۰۶. به نقل از رساله «حرمت مشروطه» از شیخ فضل‌الله نوری، درج شده در کتاب رسائل مشروطیت، غلامحسین زرگری‌نژاد.

دانست و چنان که از تأثیر عمیق و گسترده گفتمانی کتاب مقدس در مطالعات غربی یاد می شود،^۱ جایگاه قرآن نیز با چنان قوت و کیفیتی در جوامع اسلامی و از آن میان در بسیاری از متون ادبی و تاریخی جاری و ساری است و در آثار قلمرو زبان و ادبیات فارسی پس از اسلام نیز کمتر کتابی را می توان یافت که از قرآن تأثیر نپذیرفته باشد.

این امر در آن دسته از تاریخ های فارسی که به نثر فنی نوشته شده اند - و از آن میان تاریخ جهانگشای جوینی - از جهاتی مشهودتر است چرا که چنان که گذشت این دسته از تاریخ نویسان بر اساس سنت منشیانه، از کلام خدا و حدیث پیامبر در خلال نثر خود به شیوه های گوناگون و با اغراضی متفاوت سود می برند و به نظر می رسد ویژه ترین این اغراض جوینی مشروعیت بخشی به حاکمان مغول است. در ارتباط با این مشروعیت بخشی و نحوه تلقی جوینی از هجوم مغولان و نابودی حاکمیت های اسلامی و به ویژه خلافت دیرپای عباسیان در بغداد، در بادی امر گویی با وضعیتی متناقض روبرو هستیم: در سنت تاریخ نگاری اسلامی از سویی این اعتقاد هست که این سنت خداست که ستمگران و فاسدان را نابود می کند یا سرپیچی از فرمان خداوند و نپذیرفتن فرمان صالحان موجب تسلط پادشاه ظالم می شود و از سوی دیگر باز می بینیم از دیگر سنت های الهی که تاریخ نگاران بدان چشم دوخته اند و آن را مبنای فهم حوادث و وقایع تاریخی قرار داده اند، سنت الهی «پیروزی مسلمانان بر کفار» است.^۲ در چنین وضعیتی است که عظاملک جوینی - که خود کارگزار بلند پایه مغولان است - از ابزارهای بلاغی و اقناعی گوناگون سود می جوید تا در چنین موقعیت فکری متناقضی که کافران مغول، مسلمانان را کشته اند و سرزمینشان را ویران کرده اند و بالاتر از همه، خلافت بغداد را نابود کرده اند، آن «مقاصد اخلاقی و عملی» خود را که همانا توجیه این ناهمخوانی آشکار با سنت الهی است، با توجه به «ملاحظات و روش های حرفه خود» - تعبیری که میثمی برای تاریخ نگاران ادوار سامانی و غزنوی و سلجوقی به کار می برد^۳ - در ساختاری اندیشیده و در واقع چنان که راجر ری، استاد بازنشسته گروه تاریخ دانشگاه تولدو، در باب تأثیر بلاغت یونانی - رومی در برهه ای از تاریخ نگاری اروپایی می گوید در قالب «آفرینش تخیل آمیز»^۴ از «مطالب واقع نما» ارائه می کند. واقعه ای که بعداً تاریخ نگار بلند آوازه دوران ایلخانی، و صاف الحضره، از آن به - گونه ای دیگر یعنی «انتقام هواداران آل محمد به کمک ترکان از دشمنان شان» یعنی از خلافت عباسیان

۱. میلز، میشل فوکو، ۹۱.

۲. ترکمنی آذر، تاریخ نگاری در ایران (از آغاز دوره اسلامی تا حمله مغول)، ۶۲-۶۳.

۳. میثمی، تاریخ نگاری فارسی، ۱۸-۲۰.

۴. نقل شده در میثمی، تاریخ نگاری فارسی، ۳۵۵.

تعبیر می‌کند.^۱

با توجه به چنین موضعی که جوینی اتخاذ کرده است، مسئله تأثیر رابطه وی با مغولان بر تاریخ‌نگاری‌اش، مدت‌هاست که محل بحث است و ظاهراً از اولین کسانی که به وی بابت رعایت ادب و احترامی که نسبت به مغولان داشته است اعتراض کرده‌اند دوسون نویسنده بلندآوازه تاریخ مغولان^۲ است که ادوارد براون در کتاب تاریخ ادبیات خود با این سخن که «به نظر من مؤلف لحن شدیدی به کار برده که نارواست؛ زیرا اوضاع و احوال عظاملک جوینی چنان بوده است که ناگزیر نسبت به وحشی‌صفتان با رعایت ادب و احترام سخن گفته، و بدبختی او همین است که به چنین کسانی خدمت کرده است» آن را غیر منصفانه می‌شمارد.^۳ بارتلد نیز در ترکستان‌نامه با این بیان که «این ملامت»، «غیر منصفانه» است اظهار داشته: «مؤلف منصفانه کوشیده تا شرح کامل و درستی از وقایع را به رشته تحریر درآورد».^۴ در سال‌های اخیر نیز این موضوع مخصوصاً در مقالات دانشگاهی مورد بحث بوده است و از نظر محتوایی توجه ویژه‌ای به نحوه تحلیل‌های تاریخی جوینی اشاره داشته‌اند که در ذیل مهم‌ترین آن‌ها را مرور می‌کنیم:

نویسنده مقاله «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی: مطالعه موردی، تاریخ جهانگشای جوینی» ضمن اشاره به پیوند عمیق بین تاریخ‌نویسی و علم حدیث؛ و تأثیر محتوایی آموزه‌ها و تعالیم محدثان بر تاریخ‌نویسی، معتقد است پس از قدرت‌گیری اشاعره در قرن چهارم هجری «به تدریج اندیشه قضا و قدری و حاکمیت مشیت الهی بر افعال و اذهان مسلمانان تأثیر گذاشت و به‌طور کلی معرفت مسلمانان را دگرگون ساخت»؛ این اندیشه در تاریخ‌نویسی «در جایی که هزاران علت کوچک و بزرگ در کارند فرض را تنها بر مشیت الهی می‌گذارد». او که معتقد است جوینی متأثر از منابعی نظیر تفاسیر و روایات تقدیرگرایانه اهل سنت و برخی اندیشه‌های صوفیانه، خواسته است ظهور و سقوط دولت‌ها و سایر رخدادها را ناشی از مشیت الهی بداند، می‌نویسد جوینی «غایت امور و نابودی شهرهای ایران به دست مغولان را مضبوط و مثبت در جریده قضا و قلم قدر می‌دانست» و ضمن یادآوری برخی موارد که جوینی از تأثیر «اراده انسانی» در تاریخ یاد می‌کند آن‌ها را «بسیار محدود» می‌داند.^۵

در نقد دیدگاه ارائه شده در مقاله یادشده چنان‌که در ادامه به تفصیل خواهد آمد، به اختصار باید گفت که اگر چه جوینی در روایتش از شکست خوارزمشاهیان در برابر مغولان جبری مسلک است اما باور او به

۱. شرفی، زندگی، زمانه و تاریخ‌نگاری و صاف شیرازی، ۳۱.

2. C. D'Ohsson; *Histoire des Mongols*, 1834.

۳. به نقل از شعار، گزیده تاریخ جهانگشای جوینی، ۲۶.

۴. بارتولد، ترکستان‌نامه، ۱۱۳-۱۱۴.

۵. حسن‌زاده، «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی: مطالعه موردی، تاریخ جهانگشای جوینی».

اینکه مغولان بلای خداوندی‌اند و ابتلای مردم به این بلا ناشی از کردار خود آن‌هاست، عقیده‌ای بنیادی‌تر است و از این رو این نگاه توأم با نوعی علت‌یابی تاریخی نیز هست.

در پژوهشی دیگر نویسندگان ضمن تأکید بر اینکه جوینی «با کلام نافذ خویش تصاویری دقیق و ناب از سه دوره تاریخی مغول، خوارزمشاهیان و اسماعیلیان ارائه داده است» در اثبات این معنی به استخراج و بررسی تشبیهات و استعارات جلد نخست تاریخ جهانگشای جوینی پرداخته‌اند، و نشان داده‌اند که نویسنده تاریخ جهانگشا «از صنایع ادبی تنها به سبب آرایش کلام استفاده نکرده است» بلکه «به مدد تشبیه، استعاره، کنایه، ایهام و دیگر آرایه‌های ادبی به بیان حقایق پرداخت تا مایه آگاهی و عبرت آیندگان باشد»؛ چنان‌که عمدتاً مغولان را به «قضا و اجل» و نیز «عوامل افسار گسیخته طبیعت و حیوانات وحشی مانند می‌کند، آمدن روز را بسان تهاجم جنگجویان تیغ‌زن و سفاک می‌داند و مردم بی‌دفاع شهرها را به حیوانات اهلی اسیر در چنگال درندگان» مانند می‌سازد و در مجموع تصویری که ترسیم می‌کند ایرانیان را به ناچار مقهور مغولان نشان می‌دهد.^۱

نویسندگان این مقاله عمدتاً توجه خود را به اثبات همدلی جوینی با مردم ایران معطوف کرده‌اند و در این راه سعی آنان بر این بوده که هر چه بیشتر جلوه‌های سبعیت مغولان و مظلومیت ایرانیان را که تراویده قلم جوینی است که «به طریقی نامحسوس» بیان کرده است^۲ نشان دهند؛ اما در واقع این سخن تازه‌ای نیست و چنان‌که ملک‌الشعرا بهار در حدود هشتاد سال پیش - چاپ نخست سبک‌شناسی ۱۳۲۱ ش - متذکر می‌شود که «بعضی از اهل فضل» عقیده دارند که جوینی «برای بیان فجایع مغول مخصوصاً عبارات مغلق تازی» به کار برده تا به‌ویژه خان‌های مغول آن را درنیابند؛^۳ بهار همانجا ضمن اذعان بر شجاعت جوینی در طرح این موضوعات، این عقیده را نمی‌پذیرد.

نویسندگان مقاله «نقد ترامتنی جلد اول تاریخ جهانگشای جوینی» نخست به برخی پژوهش‌ها اشاره می‌کنند که متضمن نقل و اقتباس‌های جوینی از برخی متون عمدتاً ادبی به‌ویژه شاهنامه فردوسی است؛ پژوهش‌هایی که نشان داده‌اند چگونه در برخی از این نقل‌ها با تغییری که جوینی در بافت کلام ایجاد می‌کند، کاربرد دیگرگونی یافته‌اند؛ آن‌گاه، نویسندگان مقاله یادشده ضمن نقل و بررسی شماری از این مناسبات بینامتنی، اگرچه نتیجه می‌گیرند «جوینی نه دیدگاهی به‌طور مطلق مثبت و نه کاملاً منفی نسبت به مغولان دارد. نه رسوایی مغولان مد نظر او بوده است و نه ستایش آن‌ها، بلکه بدون هیچ موضعی، فهم و

۱. طهماسبی و تلاوری، «بررسی و تحلیل تشبیهات و استعارات تاریخ جهانگشای جوینی».

۲. همو، ۶۱.

۳. بهار، سبک‌شناسی، پاورقی ۵۳.

برداشت خود را از وقایع و حوادث نگاشته است»^۱، در نهایت از راه موافقت با برخی آرای پژوهشگران پیشین^۲ و در تناقض با اظهارات پیشین خود، اظهار می‌دارند: «جوینی در عین حال که به غارتگری و خونریز بودن مغولان پرداخته است، دیدی مثبت نسبت به مخدومان خود دارد»^۳.

در مقاله «بازفهم قرآن و حدیث در تاریخ جهانگشا حمله مغولان و اثر آن بر عزت نفس ایرانیان» نیز اگر چه نویسندگان تلاش دارند با صورت‌بندی روان‌شناسانه نحوه مواجهه ذهنی جوینی با حمله مغولان، توجیهات وی و مشروعیت‌بخشی او به مغولان را تبیین کنند، در این صورت‌بندی دقت کافی ندارند و مثلاً آنجا که می‌گویند «وی برای پایایی عزت نفس خود از آیات قرآن استمداد جسته است. وی در این مسیر تا جایی پیش می‌رود که وقایع پیش آمده را مربوط به اسرار غیب دانسته، و خود و قوم خود را از مسئولیت این یورش یکسر مُبرا کرده است»^۴، نگاهشان ناظر به برخی اظهارات جوینی است و از آن مواضعی که جوینی صراحتاً بیان می‌دارد خطای خود حاکمان ایرانی و دور شدنشان از «راه سداد و جاده رشاد» علت بوده است و می‌افزاید «وَجُرْمُ جَرَّةِ سَفَهَاءَ قَوْمٍ / وَحَلَّ بَغِيرِ جَارِمِهِ الْعَذَابُ»// گله از روزگار بیهوده چیست/ هر چه بر ماست هم ز کرده ماست»^۵ به نفع فرضیه نوشتارشان چشم می‌پوشند.

پس از مقاله دقیق دالوند و تاجبخش که در بخش پیشینه تحقیق بدان اشاره شد، اخیراً مقاله دیگری با عنوان «بافت‌گردانی آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی» منتشر شده است که نویسندگان آن از منظر زبان‌شناسی و با تأکید بر تغییر بافت زبانی و موقعیتی به بررسی استفاده‌های جوینی از آیات قرآنی پرداخته‌اند.^۶ نتایج این مقاله البته می‌توانست بسیار فراگیرتر و بدیع‌تر از موارد مطروحه‌ای باشد که در حد خود ارزشمند است و به تصرفات لفظی و معنایی جوینی در استشهاد به آیات اشارات خوبی دارد. ضمناً اگرچه که این مقاله در توصیف و تبیین برخی شواهد بسیار شبیه به پژوهش دالوند و تاجبخش است؛ مثلاً آنچه در صفحه ۱۷۱ ذیل بازبافت‌سازی آیات قرآن در متن جهانگشا آورده‌اند در برخی نمونه‌ها عیناً همان نمونه‌ها و تبیینی است که دالوند و تاجبخش در صفحه ۴۹ و ذیل «تغییر دادن بخشی از آیه» تشریح کرده‌اند و حتی در کلیت طرح مسئله احتمالاً وامدار آن به نظر می‌رسد، نویسندگان جز در پاورقی صفحه ۱۶۶ که فقط از عنوان آن مقاله بدون یادآوری به این فضل تقدم- یاد کرده‌اند به این همانندی‌ها و جهت‌گیری موضوعی اشاره‌ای ندارند.

۱. طایفی و موسوی، «نقد ترامتی جلد اول تاریخ جهانگشای جوینی»، ۵۵.

۲. مشخصاً عباسی و گیلکی، «تاریخ جهانگشا به مثابه گفتمان قدرت چنگیز».

۳. طایفی و موسوی، «نقد ترامتی جلد اول تاریخ جهانگشای جوینی»، ۵۷.

۴. اورازانی و موسوی، «بازفهم قرآن و حدیث در تاریخ جهانگشا حمله مغولان و اثر آن بر عزت نفس ایرانیان»، ۱۷۱.

۵. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۳/۱.

۶. میرهاشمی و سلطانی، «بافت‌گردانی آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی».

این پژوهش ها و مقالات که برخی از آن ها بسیار جزئی نگرا نه و دقیق اند و از منظر های بدیع و سودمندی به شیوه های استفاده جویی از آیات قرآنی و احادیث نبوی پرداخته اند، بسیار مغتنم اند اما برخی از آن ها چنان که گذشت خالی از خطاهای نگرشی و روشی نیستند. در این مقاله تلاش می کنیم در راستای واکاوی اندیشه ای که گمان می کنیم از مهم ترین اغراض جویی در پی ریزی تاریخ جهانگشا و مشخصاً جلد نخست آن که در تاریخ مغولان است، نشان دهیم جویی چگونه اندیشه سازمان دهنده مشخصی به روایت برآمدن و هجوم مغولان شکل می بخشد؛ چنان که پس از ارائه تمهیداتی در دیباچه کتاب، نخست در بخش «خروج چنگیز»، او را به مثابه فرستاده ای از جانب خدا تلویحاً شخصیتی پیامبرگونه ترسیم کرده^۱ و از هجوم او به ایران به مثابه عذاب الهی یاد کرده و در نقل «استخلاص» شهرهای آن، با تناظر سازی های مکرر و کاملاً هدف داری که به یاری آیات قرآنی و مخصوصاً روایت های عذاب نازل شده بر برخی اقوام بنی اسرائیل ارائه کرده، آن تصویر را کامل کرده است. برای ورود به این موضوع، نخست لازم است به انگیزه ها و اغراض جویی اشاره ای کنیم.

انگیزه تاریخ نگاری عطا ملک جویی

برای قضاوتی منصفانه درباره نگاه جانب دارانه جویی در باب مغولان، گمانه زنی درباره انگیزه او از نگارش تاریخش اهمیتی ویژه دارد. خود او در دیباچه کتاب در بیان این انگیزه، می گوید برخی از «یاران وفا و اخوان صفا» از او می خواهند تا «برای تخلید مآثر گزیده و تأیید مفاخر پسندیده» پادشاه وقت مغول این تاریخ را بنویسد.^۲ اما محتمل به نظر می رسد این اشارت بیش از آنکه حقیقت امر را بیان کند ریشه در نوعی سنت داشته باشد: بنا به سنتی معهود و قالبی شده، در ادبیات کلاسیک فارسی در شماری از آثار تاریخی و عرفانی و علمی و غیر آن، نویسنده یا مصنف کتاب، پرسش یا درخواست دوستان یا مریدان یا شاگردان و ... را علت تألیف اثر یاد می کند.^۳ اتفاقاً روزنتال نیز در تبیین انگیزه های تاریخ نگاران مسلمان، ضمن اشاره به اینکه در آن دوران «تاریخ نگاران حرفه ای کم بودند»، تلویحاً از تاریخ نگاری کسانی چون

۱. شیرین بیانی در جلد نخست دین و دولت در ایران عهد مغول به این نکته به خوبی اشاره می کند: «شاید بتوان ادعا کرد که چنگیزخان با خصوصیات و صفاتی که به وی نسبت داده شده کاملاً در قالب یک پیامبرگونه می گنجد» (۵۱)، عجیب است که در این فقره مخصوص او به جامع التواریخ و تاریخ و صاف استناد می کند که نسبت به تاریخ جهانگشا متأخرند و نیز به طبقات ناصری استناد می کند که در باب تاریخ مغول نسبت به تاریخ جهانگشا در مرتبه ثانی قرار می گیرد اما به قراین متنی تاریخ جهانگشا اشاره ای ندارد.

۲. جویی، تاریخ جهانگشای جویی، ۲-۳.

۳. مثلاً مصحح کشف المحجوب این امر را با اشاره به آثار عرفانی متعددی بیان می کند: نک: عابدی، تعلیقات کشف المحجوب، ۶۲۰؛ مقدسی، آفرینش و تاریخ، ۱۲۸؛ سنایی، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، ۳۲ به بعد؛ سعدی، گلستان، ۵۳.

بلاذری، صابی، مسکویه، الصفدی (تاریخ نگاران متقدم) که از وابستگان به حاکمان روزگار بوده‌اند؛ با اشاره‌ای صریح‌تر به جوینی که از تاریخ نگاران ادوار بعد است، از این تاریخ نگاری، به «کاری ضروری» تعبیر می‌کند و آن را در واقع در حکم «وظیفه‌ای رسمی» برای این افراد می‌داند و مشخصاً این تلقی رایج را که جوینی به‌عنوان وزیر، صرفاً از سر دوستداری تاریخ گذشته و به‌صورت غیر حرفه‌ای کتابش را تألیف کرده است محل تردید می‌داند.^۱

با در نظر گرفتن این مقدمات، قریب به ربع قرن حاکمیت یافتن جوینی بر قلمرو خطیر «بغداد و کلیه عراق عرب»،^۲ امری است که بی ارتباط با چنین خدمتی نمی‌تواند باشد؛ او که از حدود ۶۵۰ تا ۶۵۸ق مشغول نگارش تاریخ جهانگشای بوده است، به قولی یک سال پیش از اختتام کتاب خود در سال ۶۵۷ق و یا به قول دیگر در سال ۶۶۱ق یعنی نهایتاً ۳ سال پس از انجام این خدمت شایان^۳ به این مقام خطیر که به نوعی همان کرسی حاکمیت خلافت عباسیان است، گمارده شده است.^۴ این چنین است که موضوع محدوده زمانی گزارش جوینی از برآمدن مغولان و آغاز یورش آنان به ماوراءالنهر و قلمرو خوارزمشاهیان که از ۶۱۷ق شروع می‌شود و به واقعه فتح بغداد در ۶۵۶ق توسط هولاکو ختم می‌شود، خود نشانه‌ای مهم بر این مسأله است که یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که جوینی با آن مواجه بوده و طبیعتاً انتظار می‌رفت در ضمن نقل آن، به سیاق نقل «واقعه» های شهرهای بزرگ ایران، در خصوصش توجیهی ارائه می‌کرد، فروپاشی خلافت بوده است و به واقع در مقام مقایسه با «واقعه بغداد»، مسائل دیگر از جمله شکست خوارزمشاهیان و کشتارهای بی‌رحمانه عامه مردم در درجات بعدی اهمیت قرار می‌گرفته است.

اما وی که عمدتاً گزارش‌های مفصلی ارائه کرده و در مواردی (به‌ویژه در قلع و قمع قلاع اسماعیلی) خشنودی و خرسندی کامل خود را از اعمال و کشتارهای آنان بیان داشته و در موارد دیگر به‌ویژه کشتارهای خراسان، به‌گونه‌های متعددی به توجیه این اعمال پرداخته، اساساً به فتح بغداد اشاره نکرده است؛ واقعه‌ای که به‌عنوان بخشی ضروری برای پایان‌بندی روایت وی به شمار می‌آمده است؛ چنان‌که این کاستی آشکار موجب شده در شماری از نسخ تاریخ جهانگشا، ذیلی با عنوان «کیفیت واقعه بغداد» منسوب به خواجه نصیر طوسی درج شود؛ آن چنان‌که دیگر نویسندگان ایرانی تاریخ مغول که هم‌عصر با جوینی اما مستقل از

۱. روزنتال، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ۶۸.

۲. قزوینی، مقدمه تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۷.

۳. همو، ۴۱-۴۶.

۴. علامه قزوینی سال ۶۵۷ق را از رساله تسلیه الإخوان نقل می‌کند و سال ۶۶۱ق را از جامع التواریخ. در روشن شدن این تردیدگونه بی‌مناسبت نیست که یادآوری شود در متن تاریخ جهانگشا (۲۵) نیز، جوینی که هنوز نگارش تاریخش را به اتمام نرسانده است، از این امر خبر می‌دهد و می‌گوید: هولاکو او را به جانب بغداد فرستاده است و می‌افزاید که امور مربوط به ارث و مالیات را به چه شیوه‌ای نظم و نسق داده است. پس آشکار است که تاریخ خاتمه نگارش تاریخ جهانگشا هم پس از فتح بغداد و هم پس از حاکمیت یافتن جوینی بر آن قلمرو است.

حاکمیت مغولان بوده‌اند؛ یکی سنی مذهبی گریخته به هند و دیگری شیعه‌ای امامی در استرآباد^۱ نیز به این موضوع مهم به تفصیل پرداخته‌اند. این چنین است که سخن نغزئی. ایچ. کار که در باب تأثیر متقابل مورخ به عنوان فرد و اجتماع بر یکدیگر و در نهایت شکل‌گیری یک روایت ویژه تاریخی می‌گوید، اگرچه اساساً با اشاره به برخی تاریخ‌نگاران قرون متأخر اروپا است، به نوعی معنی می‌یابد: «برای شناخت خصیصه و سرشت یک جامعه، هیچ نموداری بهتر از نوع تاریخی که می‌نویسد یا نمی‌نویسد نیست»؛^۲ در فضایی که جویینی به نگارش تاریخش پرداخته است، توجیهات او در باب کشتارهای مغولان در خراسان و ماوراءالنهر وجهی یافته است؛ چنان‌که وقتی مغولان با اسبانشان به جامع بخارا درآمدند و چنگیز بر منبر بر رفت، یکی از علمای دین به دیگری گفت: «باد بی‌نیازی خداوند است که می‌وزد سامان سخن‌گفتن نیست». حال آنکه در باب فروپاشی بغداد و کشته شدن خلیفه پیامبر چنان توجیهات مذهبی احتمالاً پذیرفتنی نبوده است و لذا اساساً این بخش از تاریخ به دست جویینی نوشته نشده است.

این نکته‌ای است که در چنین تاریخی که جویینی چنان‌که خواهد آمد با ایجاد نوعی تناظر آن چنان وصفی از چنگیز و اوصاف او و سرزمین و مردم او در قلم آورده که آشکارا او را چونان پیامبران دانسته و سرزمین او را چونان سرزمین مکه وصف کرده-الا اینکه لفظ پیامبر را برای او به کار نبرده است^۳ و در آن وصفی که در قرآن برای سرزمین مکه آمده است و او برای وصف زادگاه چنگیز آورده، تصرفی مختصر و معنی‌دار کرده است- آیا می‌توانست به سادگی نابودی سلسله جانشینان پیامبر اسلام را به دست جانشینان چنین شخصی گزارش کند و توجیهی هم برای قتل آخرین خلیفه عباسی بیاورد؟ شیرین بیانی ضمن اشاره به فرمانروایی جویینی بر بغداد تلویحاً بیان می‌کند که چون شدت مخالفت جویینی با خلافت بغداد پیشتر بر خان مغول اثبات شده بود، در نظر او شایستگی احراز چنین مقامی را یافته است.^۴ از این رو شاید موجه‌تر آن باشد که این تقابل ارائه تصویری شگفت از چنگیز و حذف فتح بغداد و ذکر خلیفه عباسی را ادامه طبیعی همان سیری بدانیم که ترکمنی آذر در مورد «تبیین جایگاه خلیفه و سلطان» به این شکل بیان کرده است که از روزگار عتبی در دوره غزنویان تا روزگار راوندی در دوران سلجوقیان در نگاه مورخان ایرانی

۱. نک: جوزجانی، طبقات ناصری، ۱۹۰-۲۰۰؛ بطیعی، احوال ملوک التتار المغول، ۸۳-۹۴.

۲. کار، تاریخ چیست؟، ۷۵.

۳. طرفه آنکه در دوره ارغون و پس از برچیده شدن بساط خاندان جویینی، سعدالدوله یهودی به وزارت می‌رسد و به ارغون می‌گوید: «نبوت از چنگیز خان به وی رسیده» پس چون «مخائل این فضائل [یعنی پیامبری] در وجود ایلخان موجود است» او نیز باید دعوی جانشینی و پیامبری کند؛ بیانی ضمن اشاره به این روایت از تاریخ و صاف، می‌افزاید: «این تحریکات در ارغون که دشمن اسلام بود، مؤثر افتاد [...] عزم سلطان بیش از پیش در سرکوبی نهایی اسلام و مسلمین جزم گردید». دین و دولت در ایران عهد مغول، ۴۲۵/۲.

۴. بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۳۳۸/۱.

«به تدریج جایگاه خلیفه ضعیف تر و جایگاه پادشاهان و سلاطین ارتقا می یابد».^۱ یعنی در ادامه این سیر تاریخی است که موضع ذهنی جوینی به عنوان تاریخ نگاری با پیشینه اسلامی، سمت و سویی ایرانی می گیرد و در ذهن او به طور ضمنی مرتبه سلطان زمان یعنی چنگیز بسیار فراتر از خلیفه وقت تصویر می شود.

بررسی چند موضع از متن

نشانه های اندیشه سازمان دهنده ای که جوینی تاریخ مغولان را مطابق آن پی ریزی کرده است از همان ابتدای نوشتار او و دیباچه کتاب پیداست؛ برای پرداختن به این نشانه ها ابتدا اشاره ای می کنیم به ساختار معمول دیباچه در کتاب های تاریخی و ادبی آن عصر که غالباً تزیین شده و در اغلب آثار با ساختار مضمونی نسبتاً مشخصی تدوین می شده است؛ چنان که نظامی عروضی تصریح کرده است: «رسمی قدیم است و عهدی بعید [...] که مؤلف و مصنف در تشبیب سخن و دیباچه کتاب طرفی از ثناء مخدوم و شمتی از دعاء ممدوح اظهار کند».^۲ اگرچه جوینی صریحاً کتاب خود را به هیچ کدام از خانان مغول تقدیم نکرده اما به نظر می رسد دیباچه مفصلی که تحریر کرده است به یاری همه تمهیدات بیانی و بلاغی درآمیخته به آیات و احادیث (۲۳ مورد استشهاد به عین آیه قرآنی و ۸ مورد نقل عین حدیث نبوی)^۳ که به کار بسته و این امر خود موجب تفصیلی شده^۴ - علی رغم استدراکات برخی پژوهشگران که در بخش های پیشین آمد - ستایش نامه مغولان است؛ آن شکوائیه صفحات آغازین نیز که در مذمت روزگار است، احتمالاً مربوط است به دوره حاکمیت اباقا خان که همراه بود با رکود سنت های ایرانی.^۵ از آن میانه، جوینی مشخصاً منکوقاآن را که در روزگار تحریر دیباچه خان مغول بوده، بسیار مورد ستایش قرار داده و آن گاه بلافاصله پس از دیباچه به تفصیل تمام، به چنگیز پرداخته و شگفت ترین تمجیدها و تعریف ها را درباره او به عمل آورده است و این ستایش های شگفت افزون بر نشانه های سبکی فراوانی است که در ساحت گزینش واژگان و

۱. ترکمنی آذر، تاریخ نگاری و تاریخ نگری مورخان ایرانی (قرن سوم تا ششم هجری)، ۲۵۸-۲۵۹.

۲. به نقل از سجادی، دیباچه نگاری در ده قرن: از قرن چهارم تا قرن چهاردهم هجری قمری، ۹.

۳. اینکه نویسندگان تواریخ کهن چه میزان در متن و دیباچه از آیات قرآن و حدیث به صورت صریح استفاده می کرده اند چندان روشن نیست و معمولاً به میزان فنی بودن سبک وابسته است اما به نظر می رسد جوینی به دلایل متعدد که عمدتاً با مشروعیت بخشی متشش مرتبط است نه با سویی تزیین و هنر نمایی، به این امر بسیار موع بوده است؛ در کل متن که در چاپ قزوینی ۷۹۲ صفحه است، ۱۸۲ آیه به صورت صریح درج شده است یعنی حدوداً هر ۴/۳ صفحه یک آیه و در دیباچه که ۱۳ صفحه است، تقریباً در هر صفحه ۲ مورد آیات قرآن صریحاً چاشنی کلام شده است و بسامد تلمیحات و اشارات دیباچه به نسبت متن بسیار بیش از این به نظر می رسد.

۴. ضیاءالدین سجادی طی بررسی دیباچه های متون تاریخی تفصیل دیباچه جهانگشارا نسبت به دیگر متون هم رده یادآوری می کند. نک: سجادی، دیباچه نگاری در ده قرن: از قرن چهارم تا قرن چهاردهم هجری قمری، ۱۶۹.

۵. بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۷۳۲/۲-۳۷۴.

تعبیر وجهیت‌دار در بخش‌های مختلف متن برای تقدس‌بخشی به چنگیز و فرزندان‌ش به‌کار برده است؛ یکی از قراین متنی و بیانی کاملاً معنادار و حتی شگفت در این عبارت دیباچه مشهود است آنجا که گفته است: «چون در شهر سنهٔ خمسین و ستمایه بخت مطاوعت نمود و سعادت مساعدت کرد شرف تقبیل عتبهٔ بارگاه [...] منکوقآن که فتح و نصرت بر اعداء دولت و دین بلواء او معقود باد [...] دست داد...»^۱ (تأکید از ماست)؛ در توضیح و تبیین پاره مشخص شده از متن نخست باید گفت می‌دانیم که یکی از پایه‌های مهم نثر فنی قرینه‌سازی و سجع‌پردازی است^۲ و این امر به‌ویژه در دیباچهٔ کتاب‌ها بسیار طرف توجه نویسندگان بوده است؛ به حدی که گاه در چینش واژگان و نظم و نسق بخشیدن به سخن، موسیقی کلام پیش از معنا در اولویت بوده است. چنان‌که سعدی در تعریض به این امر است که می‌گوید:

دین ورز و معرفت که سخندان سجع گوی بر در سلاح دارد و کس در حصار نیست

جوینی آشکارا، اگرچه بنا به تقدم معمول و معروف طبیعی بود که به جای «دولت و دین»، دین را مقدم بر دولت بداند و بیاورد، به‌ویژه آنکه موسیقی کلام و قرینه سجع در عبارت پیشین هم این را می‌طلبد (فتح و نصرت/ دین و دولت) اما این تناسب را طبیعتاً به نفع تقدم معنایی و اعتباری دولت بر دین مراعات نکرده؛ چنان‌که او در مواضع فراوانی دیدگاه خود را این‌گونه نشان داده است که حاکمیت مغولان در نظر او، لااقل از منظر کارکردی که داشته و به گسترش اسلام کمک کرده است، تقدمی زمانی بر عنصر دین دارد و این‌گونه است که در این فراز از دیباچه، از تناسب طبیعی معنایی و موسیقایی چشم پوشیده و در سطرهای آغازین دیباچه، به تعبیری نامتقارن از نظر موسیقی کلام، و شاید متناسب با «مقدار ایقاع زمان»^۳ تن داده است.

افزون بر این، جوینی مثلاً در همان دیباچه جلد نخست (صفحهٔ ۷) آورده است: «دیار ماوراءالنهر و ترکستان تا سرحد ماچین و اقصی چین که مقر سریر مملکت و اروغ اسباط چنگرخان است و واسطه عقد ملک ایشان»؛ چنان‌که می‌بینیم جوینی به جای تعبیرهای خنثی و بدون وجهیتی چون فرزندان یا نوادگان و مانند آن، تعبیر «اسباط» را به جای فرزندان و نسل و خانواده و قبیلهٔ چنگیز به کار می‌برد، تعبیری که مشخصاً در بافت تاریخ انبیا و اسلام هم برای فرزندان حضرت یعقوب (ع) و هم برای نوادگان حضرت محمد (ص)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) به کار رفته است و وجهیتی مثبت و تقدس‌بخش دارد؛ یا چنان‌که جوینی به تکرار از تعبیر «خروج» برای لشکرکشی‌های چنگیز استفاده کرده است^۴ که در قرآن در

۱. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۲/۱.

۲. خطیبی، فن نثر در ادب فارسی، ۱۶۳-۱۹۵.

۳. جوینی در همین دیباچه (۷)، آنجا که ظاهراً علی‌الرسم از «خداوندان فضل» می‌خواهد که بر سستی لفظ او بیخشایند، آورده است: «فلا ترتب لفه‌می این رقصی/ علی مقدار ایقاع الزمان».

۴. مانند جلد اول، صفحات ۱۴، ۱۶ و ۲۵.

هر دو موضعی که در معنی قیام و جنگ و مانند آن است،^۱ منحصرأ به معنی جهاد دینی است. در موضعی دیگر آن گاه که به نامه‌ها و مکتوبات اوکتای قآن و تأثیر شگفت آن‌ها پرداخته، از این مکتوبات به «صحایف کتب» یاد کرده است^۲ که عمدتاً تعبیری برای کتاب‌های مقدس بوده و هست؛ چنان‌که در وصف هوشمندی ذاتی چنگیز نیز گفته است حق تعالی چنان او را هوشمند گردانیده بود که شیوه‌های درست حکومت را از «صحیفه باطن» برمی‌گرفت.^۳ همین تعبیرهای کمابیش تلویحی تقدس‌بخش مکتوب‌شده در جهانگشای جوینی که خود ریشه‌هایی در باورهای عمدتاً شفاهی مغولانی که عمدتاً از خط بی‌بهره بودند و حتی برخی ایرانیان در رویارویی با چنگیز داشته است، بعداً بیشتر قوت می‌گیرد و کم‌کم چون گفتمانی غالب^۴ در تاریخ‌نگاری اقوام مغلوب می‌شود، چنان‌که یکی از دنباله‌روان تاریخ‌نگاری مغولان در نیمه اول قرن نهم هجری اظهار داشته که آلان قوا، جد افسانه‌ای چنگیز پس از مرگ شوهرش، بدون داشتن شوهر دیگری، سه فرزند دیگر بدنیا می‌آورد، از این رو او را با مریم عذرا قیاس کرده است: «و آن بانویی بود در غایت حسن و جمال و در نهایت عفت و کمال [...] حکایات مریم اگر بشنوی/ به آلان قوا همچنان بگروی».^۵

افزون بر این موارد، در آغاز مجلد سوم و ذیل «ذکر جلوس منکوقآن» دو روایت بسیار قابل تأمل آمده است^۶ که در یکی صریحاً و در دیگری تلویحاً و به گونه‌ای مؤثر منکوقآن دارای کرامتی اعجازگون چون برخی پیامبران بنی اسرائیل بوده است: روایت شتری که با تعقیب و گریز او، عاملان منکوقآن پی به توطئه‌ای می‌برند که فرزندان اوکتای قآن در حال انجام آن هستند؛ شتری که جوینی معتقد است «حکم ناقله صالح پیغامبر علیه السلام را داشت».^۷ در روایت دیگر که مربوط است به تعقیب فردی به نام بجمن که علیه منکوقآن یاغی شده است. به نوشته جوینی بجمن در گریزش به جزیره‌ای پناه می‌برد که اطراف آن چنان آبی است که «هیچ کس را امکان شنا کردن ممکن نه تا چه رسد که اسب در راند»، اما در این بحبوحه ناگاه باد برخاست و آبها را از گذرگاه جزیره با جانب دیگر انداخت و زمین ظاهر شد، آن گاه منکوقآن و

۱. سوره توبه، آیات ۴۶ و ۸۳.

۲. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۵۹.

۳. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۶.

۴. عباسی و گیلکی، «تاریخ جهانگشا به مثابه گفتمان قدرت چنگیز». اگرچه پیش‌فرض نویسندگان مقاله در اینکه تاریخ جهانگشا را چونان اثری واقع‌گرا می‌دانند: «نقطه قوت تاریخ جهانگشا واقع‌گرا بودن آن است. دلیل این واقع‌گرایی هم گزارشگری صرف و نپرداختن به مسائل حاشیه‌ای است. کتاب‌های مشابهی که از چنگیز سخن به میان آورده‌اند به او مقام تنگری (خدا در زبان ترکی) داده‌اند» (۸۰)؛ چندان صحیح نمی‌نماید. درست است که جوینی مثلاً در باب برخی باورهای ماورائی که در اثبات کرامات تاریخی ذکر می‌شود (نک: ۸۵/۱-۹۰) به شدت موضعی واقع‌گرایانه دارد اما در باب چنگیز و خاندان او این گونه نیست.

۵. یزدی، ظفرنامه، ۵۹/۱.

۶. بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۶۰-۶۱.

۷. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۳۹/۳.

لشکرش بدون آنکه از آب به آن‌ها گزند برسد از آن گذرگاه به جزیره می‌تازند و کار بجمن را یکسره می‌کنند و برمی‌گردند، در نهایت آب «با قرار خویش شد و از لشکر یک کس را از آب خلل نرسید»؛^۱ ملاحظه می‌شود که آشکارا این روایت تداعی‌گر شکافته شدن رود نیل است که به‌عنوان معجزه حضرت موسی در قرآن نقل شده است.

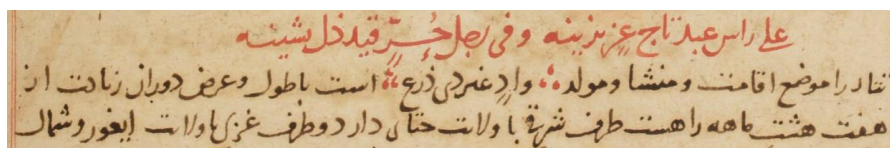
نمونه‌هایی از تناظرسازی با آیات قرآنی

چنان‌که آمد برخی نشانه‌های تلویحی تقدس‌بخشی چنگیز و خاندانش در سطح واژگان در تاریخ جهانگشا وجود دارد که به تدریج در متون تاریخی بعدی تقویت شده است و آن تلویحات به اشاراتی صریح بدل گشته‌اند. از موارد تلویحی مهم دیگری که جوینی در متن تاریخش گنجانده، برخی تناظرسازی‌ها از طریق درج آیات قرآنی است که برخی از مؤثرترین آن‌ها از طریق ایجاد تناظر بین هجوم مغولان به شهرهای ایران و روایات عذاب در قرآن است؛ به این شکل که نویسنده ضمن نقل هجوم مغولان به شهرهای آباد خراسان و ماوراءالنهر، از طریق درج عین آیتی از روایات عذابی که بر یکی از اقوام بنی اسرائیل فرود آمده است، این معنی را القا می‌کند که اولاً مردم آن شهر گناهکارند؛ ثانیاً هجوم مغولان عین اراده خدا در تعذیب آنان است.

پیش از اینکه روایت جوینی چنان‌که او تعبیر کرده است به «استخلاص» این شهرها برسد، نخستین تناظر جهت‌داری که او می‌سازد، چنان‌که پیشتر هم اشارتی بدان رفت، میان بدایت امر قبایل مغول است، پیش از قدرت گرفتن چنگیز و پس از آن و بهبود حال مغولان، با وضعیت اعراب پیش از بعثت پیامبر و پس از آن؛ عناصر و نشانه‌های این تناظر بیش از هر موضع دیگر متن، در صفحات ۱۴ تا ۱۸ ارائه شده و در طی آن، چنان‌که در تاریخچه مکه و اقوام ساکن آن آمده است و از خشک و لم‌یزرع بودن آن و پراکندگی و اختلاف قبایل عرب سخن می‌رود- چنان‌که مثلاً گزارشی موجز از این وضعیت را در صفحات ۴۸ تا ۶۱ کتاب تاریخ مکه می‌توان دید- چنان اوصافی از مغولان و موضع اقامت و بهبود احوالشان می‌آورد که حتی برای مخاطبی که آشنایی اجمالی با تاریخ اسلام دارد این تناظر تداعی می‌شود؛ البته این شباهت جغرافیایی به حکم وجود اقلیم‌های خشک بسیار در پهنه گیتی به خصوص قاره آسیا عجیب نیست و شباهت تاریخی نیز بر مبنای آنچه مثلاً ابن‌خلدون در باب بنیان جوامع بادیه‌نشین و تحولات آن اظهار داشته، قابل توجیه است؛ اما آنچه در توصیف جوینی محل تأمل است و به آن به شدت وجهیتی دینی

۱. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۱/۳.

بخشیده، افزون از اشارات واژگانی دیگر، درج آیات و احادیثی است که کاملاً در راستای القای جنبه دینی برآمدن و کشورگشایی‌های چنگیز است؛ چنان‌که از پس مقدمه چینی مفصلی که از میانه صفحه ۸ تا ابتدای صفحه ۱۴ دیباچه ارائه کرده است - اعم از توجیه کلامی «خیر و شر و نفع و ضرر» تا استدلال‌های کلامی - اقناعی با شعر سنایی و تمسک به احادیث نبوی و باز استشهاد به آیات قرآنی و برخی شیوه‌های دیگر، این معنا را القا کرده است که قطعاً مغولان بلایی هستند که از جانب خدا و بر اساس تقدیر حکیمانه او بر سر اقوام مسلمان گمراه فرود آمده‌اند و در نهایت خیر اسلام در این امر است و مسلمانان نباید گله داشته باشند - در توصیف «موضع اقامت تاتار» با تصرفی اندک اما هدفمند در آیه ۳۵ سوره ابراهیم (رَبَّنَا اِنِّیْ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ بُوَادٍ غَیْرِ ذِی زَرْعٍ عِنْدَ بَیْتِکَ الْمُحَرَّمِ) که در وصف سرزمین مکه آمده است، آورده است: «تاتار را موضع اقامت و منشأ و مولد واد غیر ذی ذرع است»؛ و چنان تصرفی در آیه فوق‌الذکر کرده که موجب سردرگمی برخی مصححان و شارحان این متن نیز شده است.^۱



چنان‌که در مقدمات آمد، به این تصرف جوینی و شماری تصرفات دیگر وی در آیات قرآنی برخی پژوهشگران پرداخته‌اند^۲ اما در این فقره خاص از کنار علت این امر و هدف نویسنده به سادگی گذشته و آن را نوعی «بازی لفظی» دانسته‌اند، حال آنکه به نظر می‌رسد این تصرف آگاهانه - که با توجه به قراین متنی و توصیف خشکی سرزمین تاتار موجه‌تر بود که عین آیه آورده شود^۳ - به این خاطر بوده است که به‌طور تلویحی چنگیز و سرزمین تاتار به پیامبر و مکه مانند شوند و هنوز مخاطبان تلویحی جوینی تاب آن نداشته‌اند که این قیاس را به‌صورت صریح برتابند؛ چنان‌که در حدود همان سال‌هاست که هولاکو پس از فتح بغداد از علما آن استفسار معروف را می‌طلبید که «میان دو سلطان کافر عادل [اشاره به خودش] یا مسلمان ستمگر [اشاره به خلیفه عباسی] کدام برترند؟» و نهایتاً عالم بزرگ شیعی، رضی‌الدین طاووس، فتوا بر برتری سلطان کافر عادل می‌دهد.^۴ محتمل است در صدور چنین رأیی، که پس از کسب قدرت

۱. در چاپ قزوینی و بر مبنای نسخه اساس وی (SUPPLÉMENT PERSAN 205) محفوظ در کتابخانه ملی پاریس) که تصویری از آن موضع متن را درج کرده‌ایم (و طبیعتاً در دیگر نسخ) همین‌گونه است اما در تصحیح حبیب‌الله عباسی و ایرج مهرکی (۱۵/۱) که اتفاقاً بر مبنای همان نسخه اساس است بدون توجه به این دستنویس‌ها و ظرافت موضوع عین متن آیه آمده است.

۲. دالوند و تاج‌بخش، «بررسی شیوه‌های خاص بهره‌جویی از آیات قرآن کریم در جهانگشای جوینی و مقایسه‌ای با کتب مشابه».

۳. چنان‌که یکی از شارحان قابل‌اعتنای متن به همین قرینه، «واد غیر ذی ذرع» را «صحرا و بیابانی که در آن کشت نباشد» ترجمه کرده است نه بیابان پهناور؛ نک: دالوند و تاج‌بخش، «بررسی شیوه‌های خاص بهره‌جویی از آیات قرآن کریم در جهانگشای جوینی و مقایسه‌ای با کتب مشابه»، ۵۱.

۴. بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۵۹۲-۵۹۳.

مغولان و ایلخانان، از مهم ترین نمادهای کسب مشروعیت آنان است، علاوه بر فرصت طلبی رضی الدین طاووس، زمینه چینی های کارگزارانی چون جوینی که نشانه های مکتوب آن را در جهانگشامی بینیم، مؤثر بوده است.

در ایجاد تناظر در روایت های عذاب اما جوینی تردیدی ندارد و در مواردی از طریق اشارات عین آیات قرآنی، سرنوشت برخی شهرها را با شهرهای اقوام عاصی در روایت های قرآنی یکی دانسته است و از طریق این تقارن و تناظر، آن اندیشه محوری و سازمان دهنده خود- یعنی مضامین صفحات ۸ تا ۱۴ دیباچه- را به خوانندگان، به مؤثرترین شکلی با ارجاع به کلام خدا القا کرده است. برجسته ترین این موارد در «ذکر واقعه خوارزم» دیده می شود که جوینی در سه موضع برای خوارزم و وضعیت آن، پیش از هجوم مغولان و پس از آن تلویحاً با وضعیت قوم سبا تناظری جهت دار ایجاد کرده است.

داستان برخورداری، ناسپاسی و آنگاه عذاب قوم سبا به اجمال در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره سبا به این شکل آمده است:

«لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ (۱۵) فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ (۱۶)»

جوینی نیز ابتدا با این بیان که «نام اصلی آن جرجانیه است و ارباب آن اورکنج خوانند پیش از تقلب ایام و دهور حکم بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ داشت» با اشاره درج عین عبارت قرآن در وصف حال مردم سبا، از آبادانی خوارزم توصیفی به دست می دهد؛ آنگاه پس از شرح چگونگی لشکرکشی سپاه مغول، در توصیف حمله نهایی فرزندان چنگیز بر خوارزمیان، ضمن توصیف لشکر آنان به بلایی که بر سر قوم سبا نازل شد، آورده است: «بعد از آن جغتای و اوکتای با لشکری چون سیل در انهدار و مانند عاصفات ریاح در اختلاف بر رسیدند»؛ وی پس از تفصیل بسیار و در خاتمه کار با درج تعبیر قرآنی سرنوشت قوم سبا نوشته است: «خوارزم [...] نشیمن بوم و زغن شد [...] جنان چنان پژمرده که پنداشتی آیت وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ در شأن آن منزل بود».^۱

کل روایت واقعه خوارزم که این سه پاره متن از ابتدا، میانه و انتهای آن نقل شد، مفصل تر و در چاپ علامه قزوینی بیش از ۵ صفحه است اما چنان که ملاحظه می شود جوینی- که پیشتر از «عذاب سیف» به- عنوان تنها عذابی که از «ذمت امت» پیامبر مرفوع نشده است و دعای ایشان در این باب اجابت نگشته-^۲

۱. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۹۶/۱-۱۰۱.

۲. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۱۲/۱.

ساختار گزارش خود را بر مبنای روایت عذاب قوم سبا تنظیم کرده است و اجزای این روایت را در قالب اندیشه‌ای پنهان اما سازمان‌دهنده و وجهیت‌بخش به کار گرفته است؛ از طرفی در راستای تقدس بخشی به مغولان و از سویی، تلویحاً تقبیح خوارزمیان از طریق همسان‌نگاری آنان با قوم سبا. این تقبیح - اگر از تعبیر تکفیر چشم‌پوشیم - افزون بر اشارات دیگری است که در این روایت مشهود است، مانند به کار بردن تعبیر قرآنی «لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ»^۱ (حجر، ۷۲) که در قرآن کریم بنا به برخی تفاسیر، خطاب به لوط پیامبر و در مذمت قوم گمراه او است، و جوینی در وصف گروهی به کار برده که در مقابل هجوم مغولان مقاومت کردند.^۲ این مذمت‌گزننده در مورد کسانی که در مقابل مغولان مقاومتی کردند - و در برجسته‌ترین مورد، خروج تارابی - و تمسک به قرآن و حدیث برای تأثیر بیشتر کلام، وجهی دیگر از موضوع مورد بحث ما است و مستقلاً قابل بررسی است.

چنان‌که در مرور پژوهش‌های پیشین اشاره شد، برخی پژوهشگران تأکید دارند که جوینی با ایرانیان همدلی داشته و در اثبات این امر مواردی را جسته‌اند که وی علیه مغولان هم موضع گرفته است.^۳ به هر حال ما در مورد نیت و عقیده جوینی جز نوشتارش چیزی نداریم و در این نوشتار نشانه‌های همدلی او با ایرانیان بسیار کمتر است از تعریف و تمجید او از مغولان؛ اما به نظر می‌رسد در یک موضع از متن، اشاره و سخنی کوتاه خطاب به خوانندگان دارد که در جهت تبیین این دوگانگی مواضعش شایسته توجه است:

عظام‌ملک در مقدمه‌ای کوتاه، آن‌گاه که به «ذکر استخلاص ماوراءالنهر» پرداخته است با بیانی شیفته‌وار - چنان‌که مثلاً در باب واقعه نیشابور هم دارد - از آبادانی این سرزمین سخن گفته و آن‌گاه معتقدانه این حدیث را که برخی منابع در وصف زیبایی شهرهای ماوراءالنهر و تمجید مردمانش از پیامبر نقل می‌کنند، آورده است:

«ستفتح مدینه بخراسان خلف نهر یقال له جیحون تسمی بخارا محفوفة بالرحمة محفوفة بالملائكة منصور اهلها التائم [فیها] علی الفراش کالشاهر فی سبیل الله بسیفه و خلفها مدینه یقال لها سمرقند فیها عین من عیون الجنة و قبر من قبور الانبیاء و روضه من ریاض الجنة تحشر موتاها یوم القیامة مع الشهداء و من خلفها تربة یقال لها قطوان یبعث منها سبعون الف شهید یشفع کل شهید فی سبعین من اهل بینه و عشیره»

و از آنجا که ناچار است بلافاصله گزارشی از تخریب و کشتار چنین ولایات و مردمانی توسط ممدوحانش ارائه کند، و آن چنان در این گزارش جانبدار مهاجمان است که در خلال آن، در شأن گروهی از

۱. سورة حجر، آیه ۷۲.

۲. جوینی، تاریخ جهانگشای جوینی، ۹۹/۱-۱۰۰.

۳. بهار، سبک‌شناسی، ۵۳/۱؛ نیز طهماسبی و تلاوری، «بررسی و تحلیل تشبیهات و استعارات تاریخ جهانگشای جوینی».

متعرضان به پیک مغولان این فراز از آیه ۱۹ سوره مجادله را آورده است: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ»، برای دفع دخل مقدر مخاطبان گفته است: «صَحَّتْ این حدیث [استفتح مدینه بخراسان...] ازین وجه درست می‌شود که امور عالم نسبی است و بعض الشَّراهُون من بعض و گفته‌اند:

به هر حال مر بنده را شکر به که بسیار بد باشد از بد بتر»

و این چنین، در قامت معلم اخلاق، با تمسک به نسبیت امور عالم، و چاشنی اقناعی امثال عربی و فارسی، برای لحظاتی از قالب آن تاریخ‌نگار جبری مسلک بیرون می‌آید و به مخاطب با طنزی تلخ می‌گوید امکان داشت از این نیز بدتر رخ دهد؛ آن‌گاه او را به شکرگزاری دعوت می‌کند و گزارش «از خون جیحون» راندن چنگیز را پی می‌گیرد.^۱

این‌گونه زمینه‌سازی‌های فکری در کنار تعریف و تمجیدهای مفصلی که جویینی مثلاً از اوکتای قاآن ذیل «ذکر صادرات افعال اوکتای قاآن» آورده که چون قصیده بلندی در صفحات ۱۵۸ تا ۱۹۱ جلد نخست آمده است، در کنار عوامل پنهان و آشکار دیگر جملگی در پی‌آند که برای این مهاجمان بی‌رحم و خون‌ریز در کوتاه‌مدت و در میان مخاطبان درباری و دیوانی روزگار -که مخاطبان تلویحی جویینی بوده‌اند- مشروعیت‌گونه‌ای فراهم آورد. این اغراض جویینی زمانی روشن‌تر می‌شود که ستایش‌نامه‌های او را با اظهارات تاریخ‌نگاران هم‌روزگار او چون منهاج سراج یا زیدری نسوی و ابن اثیر مقایسه کنیم.

نتیجه‌گیری

جویینی به عنوان کارگزار مغولان کتابش را سفارشی نوشته است. از همین رو جویینی چندان مجالی نداشته که آشکارا به مخالفت با مغولان بپردازد، می‌دانیم که سعایت‌کنندگان و حاسدان به مقام و مرتبه کسانی مانند خاندان جویینی کم نبوده‌اند و در نهایت هم عطا‌الملک چنان‌که در تسلیه الأخوان نوشته است گرفتار توطئه مجدالملک یزدی شده و بدیهی است که به واسطه همین سعایت‌کنندگان، در تاریخش نیز در لفافه و به صورت پنهانی نیز چندان مجالی نمی‌یافته که به ذم مغولان بپردازد. با این حال، مشخص است که جویینی در موضوعی از تاریخش با ایرانیان همدلی داشته و حتی برخی پژوهشگران به مواردی اشارت دارند که به‌زعم آن‌ها، جویینی علیه مغولان هم موضع گرفته است. اما به هر حال نشانه‌های همدلی او با ایرانیان بسیار کمتر است از تعریف و تمجید او از مغولان؛ تعریف و تمجیدهایی که هم پرشمار است و هم افزون‌بر تجلیات آشکار فراوان، در موارد متعددی در لایه‌های پنهان متن نیز درج شده است، و بدیهی است

۱. جویینی، تاریخ جهانگشای جویینی، ۷۴.

که این مواضع پنهان بیشتر می‌تواند نشانه موضع واقعی ذهنی نویسنده باشد، چرا که وجود تعریف و تحسین‌های آشکار جزء ذاتیات تاریخ‌های سلسله‌ای است. این گونه است که عطاملک جوینی، در مقام کارگزار بلندپایه مغولان برای القای تقدس بخشی به چنگیز، مشروعیت بخشی به جانشینان او و توجیه کشتارهای آنان و تخطئه برخی مقاومت‌ها و قیام‌های پراکنده علیه مغولان، از متون مرجع متعددی سود برده و چاشنی کار کرده است که در رأس آن‌ها شماری آیات قرآنی و برخی احادیث نبوی است. جوینی به وسیله این ابزارهای روایی اعتباربخش، نوعی انسجام ساختاری نیز به کلیت روایتش از هجوم مغولان می‌بخشد که توأمان نشان‌دهنده نظرگاه ذهنی منسجم و جهت‌دار او در تأیید مغولان نیز هست. این عناصر ساختاری وحدت بخش که نویسنده در مقدمات برآمدن چنگیز و مغولان و حمله او به ایران و به تعبیر او «استخلاص» شهرهای بزرگ آن‌گزیش، تنظیم و نقل کرده است، بر طبق سنت تاریخ‌نگاری کلاسیک فارسی، در راستای آن هدفی است که روایتی منسجم ارائه کند که «واجد قابلیت فهم‌پذیری و قدرت تبیینی» باشد. نوعی روش اقتناعی «با دیدگاهی خاص» در تاریخ که تحت عنوان «تبیین روایی»^۱ شناخته می‌شود. روشی که در سنت تاریخ‌نگاری فارسی بسیار آشناست و شیوه معمول مؤلفان تاریخ‌های سلسله‌ای بوده است که به تعبیر دهقانی «روایتی معنادار از رویدادها» ارائه کنند.^۲ این تناظرسازی بین روایات مقدس و روایات تاریخی را که به نوعی در راستای باورمندی به تکرار الگوهای تاریخی نیز هست با توجه به یکسان بودن پارادایم تاریخ‌نگاری اسلامی و به تبع آن ایرانی، در بسیاری از آثار تاریخی دیگر نیز به‌عنوان عاملی تعیین‌کننده در سمت و سوگیری تاریخ‌نگاران، می‌توان جستجو و ردیابی کرد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

اتکینسون، آر.اف. «فلسفه تاریخ، نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ» در فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری. ترجمه و تدوین حسینی نوذری، ۲۳-۶۸. تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.

الویری، محسن. «نگاه تاریخی قرآن و تاریخ‌نگاری مورخان مسلمان بررسی موردی علت پیروزی مسلمانان در غزوه بدر». پژوهشنامه تاریخ اسلام. ش. ۱ (۱۳۹۰): ۲۳-۴۵.

۱. اتکینسون، «فلسفه تاریخ، نگاهی به دیدگاه‌های رایج در فلسفه معاصر تاریخ»، ۴۱-۴۴.

۲. دهقانی، یادداشت مترجم، تاریخ‌نگار فارسی، ۷؛ اینگونه است که علی‌رغم آنچه برخی پژوهشگران از آن به جانب‌داری جوینی از ایرانیان در مقابل مغولان یاد کرده‌اند (مثلاً طهماسبی و تلاوری)؛ آنچه در سطوح مختلف زبانی و بیانی آشکار است جانب‌داری وی از مغولان است. مقاله «مغول ستیزی عطاملک جوینی در تاریخ جهانگشای» نیز دارای موارد متعددی از بدفهمی‌ها، استدلال‌ات و استنتاجات از متن تاریخ جهانگشا است، مثلاً معلوم نیست چرا تعبیر لاخلق لهم را به معنی بی بهره بودن در قیامت گرفته‌اند یا «جماعتی که...» (بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ۵/۱) را همان مغولان دانسته‌اند که اصلاً اینگونه نیست و... (نک. خاتمی و عرب‌اف، ۱۳۸۹).

- اورازانی، سیدنیما، و مرتضی موسوی. «بازفهم قرآن و حدیث در تاریخ جهانگشا حمله‌ی مغولان و اثر آن بر عزت نفس ایرانیان». مطالعات تاریخی قرآن و حدیث. ش. ۵۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۲): ۱۵۷-۱۸۴.
- آقایاری زاهد، رضا و دیگران. «شیوه‌ها و گونه‌های اثرپذیری از قرآن کریم و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی». مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی علوم اسلامی، علوم انسانی. تهران، ۱۳۹۵.
- آیین‌وند، صادق. علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ. ترکستان‌نامه. ترجمه کریم کشاورز. تهران: آگاه، ۱۳۶۶.
- بطیعی، حسین بن علی. احوال ملوک التتار المغول. به تصحیح و مقدمه رسول جعفریان. قم: مورش، ۱۳۹۴.
- بهار، محمدتقی. سبک‌شناسی. تهران: امیر کبیر، ۱۳۴۹.
- بیانی، شیرین. دین و دولت در ایران عهد مغول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۶۷؛ ج ۲، ۱۳۷۱؛ ج ۳، ۱۳۷۵.
- ترکمنی آذر، پروین. تاریخ‌نگاری در ایران (از آغاز دوره اسلامی تا حمله مغول). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲.
- ترکمنی آذر، پروین. تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری مورخان ایرانی (قرن سوم تا ششم هجری). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۹.
- جوزجانی، منہاج سراج. طبقات ناصری. به تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: اساطیر، ۱۳۸۹.
- جوینی، عطاملک. تاریخ جهانگشای جوینی. به تصحیح حبیب الله عباسی و ایرج مهرکی. تهران: زوار، ۱۳۹۴؛ به-تصحیح محمد قزوینی. تهران: دنیای کتاب، بی‌تا.
- حسن‌زاده، اسماعیل. «اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری اسلامی». تاریخ اسلام. ش. ۵ (بهار ۱۳۸۰): ۱۳۳-۱۶۶.
- خطیبی، حسین. فن نثر در ادب فارسی. تهران: زوار، ۱۳۷۵.
- دالوند، یاسر و اسماعیل تاجبخش. «بررسی شیوه‌های خاص بهره‌جویی از آیات قرآن کریم در جهانگشای جوینی و مقایسه‌ای با کتب مشابه». سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). ش. ۳۰ (زمستان ۱۳۹۴): ۴۵-۶۴.
- راستگو، محمد. تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی. تهران: سمت، ۱۳۷۶.
- راشد محصل، محمدرضا. پرتوهای قرآن و حدیث در ادب فارسی. مشهد: به‌نشر، ۱۳۸۹.
- روزنتال، فرانکس. تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام. ترجمه اسدالله آزاد. مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵.
- سجادی، سیدضیاءالدین. دیباچه‌نگاری در ده قرن: از قرن چهارم تا قرن چهاردهم هجری قمری. تهران: زوار، ۱۳۷۲.

- سعدی، مصلح‌الدین. گلستان. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۳.
- سلیم، غلامرضا. «توجیه تمثیل‌های تاریخ بیهقی». یادنامه ابوالفضل بیهقی. ۲۶۹-۲۸۲. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۸.
- سلیمانی، زهرا. «بازتاب آموزه‌های تعلیمی امثال قرآنی در تاریخ جهانگشای جوینی». تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی. ش ۱۷ (پاییز ۱۳۹۲): ۸۵-۱۰۰.
- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة. به تصحیح سیدمحمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- سیف، احمد. پیش‌درآمدی بر استبدادسالاری در ایران. تهران: چشمه، ۱۳۷۹.
- شرفی، محبوبه. زندگی، زمانه و تاریخ‌نگاری و صاف شیرازی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۲.
- شعار، جعفر. گزیده تاریخ جهانگشای جوینی. تهران: چاپ و نشر بنیاد، ۱۳۷۰.
- طایفی، شیرزاد و نعیمه موسوی. «نقد ترامتنی جلد اول تاریخ جهانگشای جوینی». کارنامه متون ادبی دوره عراقی. ش. ۷ (تابستان ۱۳۹۹): ۳۱-۵۳.
- طهماسبی، فریدون و پگاه تلاوری. «بررسی و تحلیل تشبیهات و استعارات تاریخ جهانگشای جوینی». فنون ادبی. ش. ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۰): ۵۵-۷۲.
- عباسی، حبیب‌الله و رضا گیلکی. «تاریخ جهانگشا به مثابه گفتمان قدرت چنگیز». دو فصلنامه زبان و ادبیات فارسی. ش. ۸۵ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷): ۷۵-۹۳.
- علیخانی ثانی ابدال آبادی، فاطمه و محمد میر. «شیوه‌های کاربرد آیات و احادیث در تاریخ جهانگشای جوینی». متن‌پژوهی ادبی. ش. ۶۹ (۱۳۹۵): ۱۸۰-۱۵۳.
- کار، ادوارد هلت. تاریخ چیست؟ ترجمه حسن کامشاد. تهران: خوارزمی، ۱۳۹۶.
- محمودی، مریم. «اقتباس و تضمین آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی». فصلنامه مطالعات قرآنی. ش. ۱ (۱۳۸۹): ۱۳۸-۱۲۹.
- مقدسی، مطهرین طاهر. آفرینش و تاریخ. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه، ۱۳۹۰.
- میثمی، جولی اسکات. تاریخ‌نگاری فارسی. ترجمه محمد دهقانی. تهران: ماهی، ۱۳۹۱.
- میرهاشمی، طاهره و فاطمه سلطانی. «بافت‌گردانی آیات قرآن در تاریخ جهانگشای جوینی». پژوهش دینی. ش. ۴۴ (بهار و تابستان ۱۴۰۱): ۱۶۳-۱۸۰.
- میلز، سارا. میشل فوکو. ترجمه مرتضی نوری. تهران: مرکز، ۱۳۹۵.
- نامور مطلق، بهمن. ترا روایت، روابط بیش متنی روایت‌ها. تهران: سخن، ۱۳۹۹.

مجیدی، یآوری؛ تقدس‌بخشی جوینی به روایت هجوم مغولان از طریق تناظرسازی با روایات .../ ۸۳

هجویری، علی بن عثمان. کشف‌المحجوب. به تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش: ۱۳۸۹.
یزدی، شرف‌الدین علی. ظفرنامه. به تصحیح و تحقیق سید سعید میرمحمدصادق و عبدالحسین نوایی. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷.

C. D'Ohsson; Histoire des Mongols, 1834.

Transliterated Bibliography

Qurān Karīm

‘Abāsī, Ḥabīb Allāh va Rizā Gīlakī. “Tārīkh-i Jahāngushā bi Musābah-yi Guftimān-i Changīz”. *Dūfaṣlnānah-yi Zabān va Adabīyāt-i Fārsī*. no.85 (autumn and winter 2018/1397): 75-93.r

Āīynihvand, Šādiq. *Ilm Tārīkh dar Gustariḥ Tamadun Islāmī*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, 1999/1377.

‘Alikhānī Šānī Abdāl Ābādī, Fāṭimih va Muḥammad Mīr. “Shīvih-hā-yi Kārbudr-i Āyāt va Aḥādīs dar Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Matn Phazhūhī Adabī*. no. 69 (2016/1395): 153-180.

Alvīrī, Muḥsin. Nigāh-i Tārīkhī Qurān va Tārīkhniḡārī Muvarikhān Musalmān Barrīsī Mūrīdī ‘Illat-i Pīrūzī Musalmānān dar Ghazvih-yi Badr”. *Pazhūhishnāmah-yi Tārīkh-i Islām*. no.1(2011/1390): 23-45.

Āqāyārī zāhid, Rizā et al. “Shīvih-hā va Gunih-hā-yi Aṣarpazīrī az Qurān Karīm va Aḥādīs dar Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Majmū‘ih-yi Maqālāt-i Kungirih-yi Biyn al-Milallī ‘Ulūm-i Islāmī, Ulūm-i Insānī*. Tehran: 2016/1395.

Atkinson, R. F. “Falsafih-yi Tārīkh, Nigāhī bi Dīdgāh-hā-yi Rāy dar Falsafih-yi Mu‘āshir-i Tārīkh”. in *Falsafih-yi Tārīkh, Ravishshināsī va Tārīkhniḡārī, translated and compiled by Ḥusayn ‘Alī Nūzārī*, 23-68. Tehran: Tarḥ-i Naū, 2000/1379.

Bahār, Muḥammad Taqī. *Sabkshināsī*. Tehran: Amīr Kabīr, 1971/1349.

Bartold, Vasilii Vladimirovich. *Turkistānnāmah*. translated by Karīm Kishāvarz. Tehran: Āgāh, 1988/1366.

- Baṭṭī, Ḥusayn ibn ‘Alī. *Aḥwāl Mulūk al-Tatār al-Mughūl*. ed. and Muqaddamih-yi Rasūl Ja‘farīyān. Qum: Muvarrikh, 2015/1394.
- Bayānī, Shīrīn. *Dīn va Dawlat dar Irān-i ‘Ahd-i Mughūl*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānīshgāhī, vol:1,1988/1367; vol: 2, 1992/1371; vol: 3, 1996/1375.
- Carr, Edward Hallett. *Tārīkh Chīst?*. translated by Ḥasan Kāmshād. Tehran: Khārazmī, 2017/1396.
- Dālvand, Yāsir va Ismā‘il Tājbaḥsh. “Barrīsī Shīvīh-hā-yi Khāṣ-i Bahrihū ī az Āyāt-i Qurān-i Karīm dar Jahāngushā-yi Juvaynī va Muqāysihī bā Kutub-i Mushābih”. *Sabkshināsī Naẓm va Naṣr-i Fārsī (Bahār-i Adab)*. no. 30 (winter 2015 /1394): 45-64.
- Ḥasanzādih, Ismā‘il. “Andīshih-yi Mashīyat-i Ilāhī dar Tārīkh-nigārī Islāmī”. *Tārīkh-i Islām*. no. 5 (spring 2001/1380): 133-166.
- Hujvīrī, ‘Alī ibn ‘Uṣmān. *Kashf al-Maḥjūb*. ed. Maḥmūd ‘Ābidī. Tehran: Surūsh, 2010/1389.
- Juvaynī, ‘Aṭā’ Malik. *Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī*. ed. Ḥabīb Allāh ‘Abāsī va Iraj Mīhrkī. Tehran: Zavār, 2015/1394; ed. Muḥammad Qazvīnī. Tehran: Dunyā-yi Kitāb, s.d.
- Juviynī, Aṭāmalik. *Tārīkh Jahāngushā Juvaynī*. Muḥammad Qazvīnī. Tehran: Dunyāy Kitāb
- Jūzjānī, Minhāj Sirāj. *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*. ed. ‘Abd al-Ḥay Ḥabībī. Tehran: Asāṭīr, 2010/1389.
- Khaṭībī, Ḥusayn. *Fan-i Naṣr dar Adab-i Fārsī*. Tehran: Zavār, 1996/1375.
- Maḥmūdī, Maryam. “Iqtibās va Tazmīn-i Āyāt-i Qurān dar Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī ”. *Faṣlnāmah Muṭāli‘āt-i Qurānī*. no. 1(2010/1389): 129-138.
- Maqdisī, Muṭahhar ibn Ṭāhir. *Āfarīnīsh va Tārīkh*. translated by Muḥammad Rizā Shafī‘ī Kadkanī. Tehran: Āgah, 2011/1390.
- Meisami, Julie Scott. *Tārīkh-nigārī-i Fārsī*. translated by Muḥammad Dihqānī.

Tehran: Māhī, 2012/1391.

Mills, Sara. *Mīshil Fūkū*. translated by Murtizā Nūrī. Tehran: Markaz, 2016/1395.

Mīrhāshimī, Ṭāhirih va Fāṭimih Sultānī. “Bāftgardānī Āyāt-i Qurān dar Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Pazhūhish-i Dīnī*. No.44 (spring and summer 2022/1401): 163-180.

Nāmvar Muṭlaq, Bahman. *Tarā Rivāyat, Ravābiṭ-i Bīshmatnī Rivāyat-hā*. Tehran: Sukhan, 2020/1399.

Rāshid Muḥaṣil, Muḥammad Rizā. *Partūhāyī az Qurān va Ḥadīṣ dar Adab-i Fārsī*. Mashhad: Bih Nashr, 2010/1389.

Rāstgū, Muḥammad. *Tajalī Qurān va Ḥadīṣ dar Shi'r Fārsī*. Tehran: Samt: 1998/1376.

Rosenthal, Franz. *Tārīkh-i Tārīkhnigārī dar Islām*. translated by Asad Allāh Āzād. Mashhad: Mū'assisa Chāp va Intishārāt-i Āstān-i Quds-i Rażavī, 1986/1365.

Sa'dī, Muṣliḥ al-Dīn. *Gulistān*. ed. Ghulām Ḥusayn Yūsufī. Tehran: Khārazmī, 2004 / 1383.

Saīf, Aḥmad. *Pīshdarāmadī bar Istibdādsālārī dar Irān*. Tehran: Chishmah, 2000/ 1379.

Sajādī, Sayyid zyā' al-Dīn. *Dybāchihnigārī dar dah Qarn: az Qarn-i Chāhārum tā Qarn-i Chāhārdahum A.H.* Tehran: Zavār, 1993/1372.

Salīm, Ghulām Rizā. “Tawjīh-i Tamsīl-hā-yi Tārīkh-i Bayhaqī”. *Yādnāmih-yi Abū al-faḥr Bayhaqī*. 269-282. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad, 2009/1388.

Sanāyī Ghaznavī, Majdūd ibn Ādam. *Ḥadīqa al-Ḥaqīqa wa Sharī'a al-Ṭarīqa*. ed. Sayyid Muḥammad Taqī Mudaris Rażavī. Tehran: University of Tehran, 1998/1377.

Sharafī, Maḥbūbih. *Zindigī, Zamāmih va Tārīkhnigārī Vaṣāf Shīrāzī*. Tehran: Pazhūhishkadih-yi Tārīkh-i Islām, 2013/1392.

Shu'ār, Ja'far. *Guzīdih-yi Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī*. Tehran: Chāp va Nashr-i Bunyād, 1991/1370

Sulimānī, Zahrā. “Bāztāb-i Amūzih-hā-yi Ta‘līmī Amsāl-i Qurānī dar Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Tahqīqāt-i Tamsīlī dar Zabān va Adab-i Fārsī*. no.17 (autumn 2013/1392): 85-100.

Ṭahmāsibī, Firiydūn va Pigāh Talāvrī. “Barrisī va Taḥlīl-i Tashbīhāt va Istiā‘rāt-i Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Funūn-i Adabī*. no.2 (autumn and winter 2011 / 1390): 55-72.

Ṭāyifī, Shīrẓād va Na‘īmīh Mūsavī. “Naqd-i Tarāmatnī Jild-i Aval-i Tārīkh-i Jahāngushā-yi Juvaynī”. *Kārnāmih-yi Mutūn-i Adabī Durīh-yi ‘Arāqī*. no. 7 (Summer 2020/1399): 31-53.

Turkamanī Āzar, Parvīn. *Tārīkh-nigārī dar Irān (az Āghāz Durīh-yi Islāmī tā Ḥamlīh-yi Mughūl)*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, 2013/1392.

Turkamanī Āzar, Parvīn. *Tārīkh-nigārī va Tārīkh-nigārī Muvarikhān-i Irānī (Qarn-i Sivūm tā Shishūm Hijrī)*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, 2020/1399.

Ūrāzānī, Sayyid Nīmā va Murtaẓa Mūsavī. “Bāzfahm-i Qurān va Ḥādīṣ dar Tārīkh-i Jahāngushā Ḥamlīh-iy Mughūlān va Aṣar ān bar ‘Izzatnafs-i Irānīyān”. *Muṭālī‘āt-i Tārīkhī Qurān va Ḥādīṣ*. no.53 (spring and summer 2013/1392): 157-184.

Yazdī, Sharaf al-Dīn ‘Alī. *Ẓafarnānah*. ed. Sayyid Sa‘īd Mīr Muḥammad Ṣādiq va ‘Abd al-Ḥusayn Navāyī. Tehran: Kitābkhānih-yi Majlis-i Shurāy Islāmī, 2008/1387.



Historical-Religious Murals: Factors Affecting the Restorer's Role by Considering the Perception of the Target Audience

Rayhaneh Ghasem Abadi, PhD Graduate, Restoration of Historic-Cultural Objects, Faculty of Conservation and Restoration, Art University of Isfahan

Dr. Hossein Ahmadi (Corresponding Author)



, PhD, Restoration of Historic-Cultural Objects, Associate Professor, Faculty of Conservation and Restoration, Art University of Isfahan
H.Ahmadi@au.ac.ir

Abstract

In order to maintain the operation of many historical-religious monuments like tombs (*Buqā'*), *Tikyas*, and *Imāmzādas* among their target audiences in cities and villages, it is important to observe their narrational-religious frescos and restore them. The study was conducted with the aim of examining the factors contributing to the restorer's role in the figurative reconstruction of these monuments. The study confronts the following question: What are the determining factors of the restorer's role in restoring these murals by considering the audience's perception? In order to solve this problem, the study has applied the quantitative method and has used a questionnaire and library studies for data collection. Samples were chosen from among the target audiences of the murals who build cultural-social connections with these works. Statistical Inferential tests (One-Sample T-test and Chi-Square) were administered to analyze the results. The findings suggest that various factors may aid the restorer in establishing an objective for restoration. The factors may also influence the restorer's methods of restoration. These include: the monuments' cultural and social value, the expectations of target audience, their mental backgrounds, the monuments' identity and operation, painting narratives, the value function of the works, and ethical principles regarding restoration.

Keywords: historical-religious murals, restoration, figurative reconstruction, target audience's perception, audience sociology



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۸۷ - ۱۱۶	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶-۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۷/۲۵
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۳۰
DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2022.78100.1157	

دیوارنگاره‌های تاریخی-مذهبی:

عوامل اثرگذار بر نقش مرمتگر با توجه به ادراک مخاطبان هدف

ریحانه قاسم آبادی

دانش آموخته دکتری مرمت اشیاء فرهنگی و تاریخی، دانشکده حفاظت و مرمت، دانشگاه هنر اصفهان.



دکتر حسین احمدی (نویسنده مسئول)

دکتری مرمت اشیاء فرهنگی و تاریخی، دانشیار دانشکده حفاظت و مرمت، دانشگاه هنر اصفهان.

H.Ahmadi@au.ac.ir

چکیده

نظر به حفظ کاربری بسیاری از ابنیه تاریخی-مذهبی مانند بقاع، تکیه‌ها و امامزاده‌ها در بین مخاطبان هدف آن‌ها در شهرها و روستاها، توجه به دیوارنگاره‌های روایی-مذهبی در آن‌ها و مرمتشان، حائز اهمیت است. این پژوهش با هدف بررسی عوامل مؤثر بر نقش مرمتگر در بازسازی تصویری این آثار صورت گرفته است. پرسش تحقیق این است که عوامل تعیین کننده نقش مرمتگر در بازسازی این دیوارنگاره‌ها از منظر توجه به ادراک مخاطبان هدف آن‌ها، کدام‌اند؟ جهت پاسخگویی به سؤال تحقیق از روش کمی با ابزار پرسش‌نامه و مطالعات کتابخانه‌ای در گردآوری داده‌ها استفاده شده است. نمونه‌ها از جامعه مخاطبان هدف دیوارنگاره‌ها که رابطه فرهنگی-اجتماعی با این آثار برقرار می‌سازند، انتخاب شده و آزمون‌های آمار استنباطی (تی‌تک نمونه‌ای، کای اسکوئر) جهت تجزیه و تحلیل یافته‌ها به کار رفته است. نتایج نشان می‌دهد که عوامل مختلفی از جمله ارزش فرهنگی و اجتماعی این آثار، انتظارات مخاطبان هدف، پیش‌زمینه‌های ذهنی‌شان، هویت و کاربری اثر، روایت نقاشی‌ها، کارکرد ارزشی آثار و اصول اخلاقی مرمت، می‌توانند مرمتگر را در تعیین هدف از بازسازی یاری دهند و از سوی دیگر بر نحوه بازسازی مرمتگر تأثیرگذار باشند.

کلیدواژه‌ها: دیوارنگاره‌های تاریخی-مذهبی، مرمت، بازسازی تصویری، ادراک مخاطبان هدف، جامعه‌شناسی مخاطبان.

مقدمه

دیوارنگاره‌های عامیانه مذهبی برگرفته از روایات شیعه و قصص قرآنی بر بدنه داخلی یا خارجی اماکن تاریخی همچون بقاع، تکیه‌ها و امامزاده‌ها نقش شده‌اند. این نقاشی‌ها با ریشه آیینی و عبادی، جایگزینی برای پرده‌های تعزیه و در راستای تبلیغ اهداف شیعی از دوران صفوی و به‌ویژه در دوره قاجار به‌کار رفته است. این آثار دارای یک ویژگی اصلی، یعنی عملکرد اجتماعی در تطابق با نیازهای روحی و اندیشه طبقه عامه هستند. زیرا حمایت مادی و معنوی این طبقه از جامعه پدیدآورنده این دیوارنگاره‌ها بوده است. باورهای مشترک فرهنگی-دینی در بین توده‌ای از مردم جامعه، قشر مخاطبان عامه را می‌سازد و مادامی که کاربری اجتماعی این اماکن مذهبی پایدار باشد، التفات به انتظارات این قشر مهم دیده می‌شود. این خصیصه از زمان خلق این آثار تا به امروز، لزوم توجه به ادراک مخاطبان عامه را تحت عنوان مخاطبان هدف در پروژه‌های مرمت و بازسازی آن‌ها آشکار می‌سازد. این مخاطبان از طبقه عامه جامعه (محلی) به‌عنوان ذی‌نفعان اصلی آثاری که همچنان کاربری داشته باشند، در نظر گرفته می‌شوند. ایشان معمولاً با سطحی از باورمندی به اعتقادات مذهبی و دارای تعاملات فرهنگی - اجتماعی با دیوارنگاره‌ها در قالب افق انتظارات جمعی، غالباً عکس‌العمل متمایز ادراکی نسبت به سایر گروه‌های اجتماعی در مواجهه با این نقاشی‌های روایی، بروز می‌دهند. چنین التفاتی به ادراک مخاطبان که در جامعه‌شناسی مطرح است، در قرن بیستم میلادی منجر به ارائه دیدگاه‌هایی در پیوند با افق انتظارات مخاطبان گردید. بنابراین اهمیت مبحث از منظر جامعه‌شناختی ذی‌نفعان (مخاطبان هدف) و نیز باتوجه به ویژگی و عملکرد این دسته از نقاشی‌های عامیانه (مذهبی) مشخص خواهد بود. همچنین دیدگاه‌های معاصر مبانی مرمت در حوزه برخورد با میراث مذهبی، متمرکز بر حضور مخاطبان آن‌ها است که اهمیت موضوع در حیطه مبانی نظری مرمت را خاطر نشان می‌سازد. در واقع تئوری مرمت معاصر بر نقش مؤثر ادراک مخاطب تأکید می‌ورزد. زیرا منظور از این عمل، درک معنا و ارزش‌های میراثی است. در واقع مطابق با نظریات معنا محور معاصر مرمتی، بررسی خوانایی مفهوم اثر در ادراک جامعه مخاطبان هدف مورد تأکید است.

اکنون این پرسش مطرح است که عوامل تعیین‌کننده نقش مرمتگر در بازسازی این دیوارنگاره‌ها از منظر توجه به ادراک مخاطبان هدف آن‌ها، کدام‌اند؟ تفحص در جهت پاسخ به این سؤال با توجه به اصول مبانی مرمت دیوارنگاره‌های میراثی در مبحث «بازسازی تصویری» که به تکمیل نقش و فرم نقوش فیگوراتیو و روایی (غیر تزئینی) می‌پردازد، می‌تواند هدف پژوهش یعنی «بررسی عوامل جامعه‌شناختی و مرمتی مؤثر بر نقش مرمتگر در فرایند بازسازی این آثار» را محقق سازد. از آنجایی که تاکنون پژوهشی

آکادمیک در ارتباط با این موضوع در کشور صورت نگرفته و محدود مستندات به دست آمده از آرشیو میراث فرهنگی استان‌ها و همچنین مصاحبه با مرمتگران این آثار نیز مؤید این مطلب است که معمولاً در بازسازی این نقاشی‌ها، در بیشتر موارد همان استانداردهای مبانی کلاسیک (پیش از مبانی معاصر) معیار قرار می‌گرفتند و نقش جامعه‌شناسی مخاطبان به طور تخصصی واضح نشده است. بنابراین ضرورت پردازش به این تحقیق از منظر بررسی آماری نظرات مخاطبان هدف این دیوارنگاره‌ها در ارتباط با بازسازی تصاویر پدیدار گشته است.

مبانی نظری پژوهش

در سده اخیر مباحث جدید مبانی معاصر مرمتی در به رسمیت شناختن گونه‌شناسی‌های میراث ملموس و ناملموس و توسعه هنجارها و روش‌های جدید، ظهور یافته‌اند.^۱ «دگرگونی نیازمندی‌های جامعه و اثرات فرهنگی آن‌ها»^۲ سبب تمرکز بیشتر بر حفظ بُعد فرامادی اثر در قالب ارزش‌های ناملموس شده است که می‌تواند تضمین‌کننده تداوم حیات جامعه ذی‌نفع تلقی شود. از این جهت امروزه احترام به ویژگی یگانه آثار میراثی و مردمی که آن را ایجاد کرده‌اند، از طریق ارتباطات مرمتگران با یکدیگر و با عموم مردم به‌عنوان ذی‌نفعان، به‌منظور افزایش آگاهی و درک در مورد حفظ و مرمت مدنظر است.^۳ در ارتباط با میراث مذهبی، مبانی مرمت در قرن بیست و یکم در مورد مرمت این آثار به یک روش انسان‌شناسی به‌منظور فهم رابطه بین موضوع و مخاطبان و کاربرد اجتماعی آن‌ها نیازمند است. در نظریات حفاظت معنامحور معاصر، خوانایی مفهوم اثر برای جامعه ذی‌نفع و ادراک ایشان که مخاطب هدف در پروژه مرمتی تشخیص داده شوند، حائز اهمیت است. مفاهیم اثر شامل معانی موردنظر هنرمند و مخاطبان در طول دوران گذشته بر اثر، در کنار ایده «کارکرد»^۴ قابل توجه خواهد بود. زیرا ارزش کارکردی در فرایند حفظ اثر، بیان می‌دارد که کارکردهای دیگری به‌جز کاربری‌های تاریخی و هنری نیز دارای اهمیت هستند؛ یعنی کارکردهای انگیزشی و جذابیت برای مخاطبان، امکان ایجاد تعاملات و اشتراک نظرات مخاطب در شیوه‌های مشارکتی در مرمت، و توجه به آنچه از منظر آن‌ها در ارتباط با آثار ضروری است.^۵

رد پای این توجهات به تعامل با مخاطبان هدف در مبانی معاصر مرمت را می‌توان در حوزه

1. Avrami et al, *Values in Heritage Management Emerging Approaches and Research*, viii.

2. Zeren Mine, "Adaptive re-use of monuments, restoring religious buildings with different uses", 14.

3. CAC/CAPC, *Code of Ethics and Guidelines for Practice*, 1.

۴. مونیوس ویناس، نگرهی نگاهداشت معاصر، ترجمه مظفر، مهدی زاده و فرهنگد بروجنی، ۱۷۷.

۵. بصیری، تبیین مفهوم تمامیت در حوزه آثار موزه‌ای از منظر مدیریت حفظ فرایند ارتباط متقابل اثر-مخاطب-محیط.

Avrami et al, *Values in Heritage Management Emerging Approaches and Research*, 36.

جامعه‌شناسی هنر نیز جستجو کرد. «توجه به مخاطب و قرائت‌های او از اثر، چیزی بود که در نیمه دوم قرن بیستم به نظریه دریافت»^۱ به عنوان مهم‌ترین جریان در خصوص ادراک در جامعه‌شناسی هنر موسوم شد. این نظریه به دنبال دستیابی به تفاسیر مخاطبان، متأثر از انتظارات و پیش‌فهم‌هایشان در هر دوره تاریخی است.^۲ پیش‌زمینه یا پیش‌فهم‌های آن‌ها می‌تواند متأثر از عوامل مختلف شخصی و اجتماعی باشد مانند سن، جنسیت، نژاد و قومیت، دین و مذهب، دانش تخصصی و باورهای ایشان.^۳ در این نظریه، معیار شناسایی هر خواننده، تفسیر خاصی است که شخص از متن دارد. او «معنایی را به‌سوی موضوع پیش می‌افکند؛ بدین ترتیب فهم با پیش‌دوری‌ها و پیش‌دانسته‌های مفسر آغاز می‌شود».^۴ سپس با رسیدن مفسر (خواننده، مخاطب) به سطح معنای تفسیر شده از اثر، معنای موردنظر در ذهن او ساخته خواهد شد. در واقع «تفسیر به معنی توانش خواننده برای معنایی متن به کار می‌رود».^۵

آیزر و یائوس در مکتب کنستانس،^۶ نظریات «زیبایی‌شناسی دریافت» را با تمرکز بر آگاهی خواننده ارائه کردند. چکیده نظریات آن‌ها بیانگر موجودیت اثر ادبی بر محور کنش متقابل متن و دریافت‌کننده است. از منظر آیزر، متن تا زمانی که خوانده نشود، وجود نخواهد داشت. «ما باید افکار و خاطرات خود را به پس‌زمینه (دنبال) سوق دهیم و به این ترتیب اجازه دهیم تا آنچه را که می‌خوانیم، پیش‌زمینه (روبرو) را به خود اختصاص دهد».^۷ از سویی یائوس به رابطه دیالکتیکی بین خلق اثر و پذیرش توسط خوانندگان می‌پردازد و بیان می‌دارد که «ارزش زیبایی‌شناختی یک متن در گرو دیدگاه جامعه خوانندگانی است که با تصورات و باورهای محیط و زمانه خود آن را می‌خوانند».^۸ این دیدگاه‌های مکمل، هسته نظری تئوری زیباشناسی دریافت قلمداد می‌شود. اما به‌طور کلی «تمرکز اصلی این نظریه، جدا از خوانندگان تاریخی فردی (یا جمعی)»^۹، بیشتر بر روش‌های ارتباط متون ادبی با خوانندگان و خلق معانی است. استدلال این دو این است که هم متن و هم مخاطبان دارای افق دلالت‌های تاریخی هستند و از این جهت «بدون دقت به

۱. حسینی داورانی، «نظریه دریافت و جامعه‌شناسی عکس»، ۹۵.

۲. الکساندر، «رویکردهای دریافت». ترجمه مسعود ملک‌یاری، ۱۱۵.

۳. کوثری، «پاسخ‌های مسعود کوثری به پرسش‌های جامعه‌شناسی هنر»، ۸۴.

۴. آب نیک، «چیستی و کاربست هرمنوتیک ادبی»، ۱۱.

۵. جوازی و حمیدی، «سیر نظریه‌های ادبی معطوف به خواننده در قرن بیستم»، ۱۷۰.

6. School of Constance.

7. Buchanan, A Dictionary of Critical Theory, 402.

۸. جوازی، «نظریه زیبایی‌شناسی دریافت: روشی برای خوانش‌های جدید در ادب فارسی»، ۵۹.

9. Schmitz, modern literary and ancient texts: an introduction, 88.

این ساحت تاریخی نمی‌توان معنای تأویل مخاطب از یک متن را درک کرد.^۱ بر مبنای نظریه دریافت، افق‌های تاریخی خلق اثر و دوران دریافت آن و همچنین تفاوت در تأویل‌ها قابل توجه‌اند.

روش پژوهش

از آنجایی که روند پیشبرد این تحقیق نیازمند بررسی انتظارات و ادراک مخاطبان از نقاشی، پس از فرایند بازسازی این دیوارنگاره‌ها جهت تعیین کردن نقش مرمیگر است، پژوهش با رویکرد جامعه‌شناسی به روش کمی و ابزار پرسش‌نامه جهت سنجش نظرات از جامعه آماری مخاطبان هدف دیوارنگاره‌های مذهبی در استان‌های گیلان، اصفهان و خوزستان انجام شده است. جهت گردآوری داده‌ها، از پرسش‌نامه محقق ساخته در طیف پاسخگویی ۵ درجه‌ای لیکرت^۲ استفاده شده است. به‌طورکلی جامعه آماری مجموعه پدیده‌هایی است که یک یا چند ویژگی مشترک داشته و محقق می‌تواند نتایج خود را بر کلیت آن تعمیم دهد. نمونه به بخشی از جامعه گفته می‌شود که صفات آن جامعه را در خود داشته باشد.^۳ جامعه آماری در این پژوهش شامل زائرین محلی معتقد در اماکن تاریخی مذهبی در کل ایران مانند بقاع و تکیه‌ها و امامزاده‌ها یا حسینیه‌ها است که این ابنیه به ثبت میراث فرهنگی رسیده و دیوارنگاره‌های تصویری و روایی داشته است. نمونه نیز به معنای درصدی از این جامعه به‌عنوان نماینده جمعیت آماری است^۴ و شامل مخاطبان عامه‌ای هستند که به زیارت این اماکن مذهبی می‌آیند و با نقاشی‌های عامیانه از روایات مذهبی آن‌ها ارتباط برقرار می‌کنند.

بقاع شهری و روستایی که برای توزیع پرسش‌نامه انتخاب شدند عبارت‌اند از بقاع شهری: بقعه چهار پادشاه لاهیجان، بقعه سید حسین لنگرود، بقعه رودبنه دزفول، بقعه صعصعه دزفول، تکیه خوانساری اصفهان، امامزاده اسماعیل اصفهان؛

و بقاع روستایی: بقعه سید داوودکیا پیچاربنه لاهیجان، بقعه سید محمد یمنی لیچاه رشت، بقعه پیر شمس‌الدین لاهیجان، بقعه آقا سیدعلی متعلق محله لاهیجان، بقعه زین‌الدین روستای یزدلان کاشان، بقعه سید ابراهیم باباجان دره کجید املش.

روش انتخاب نمونه نیز در این پژوهش به‌صورت تصادفی است. با این ویژگی که همه نمونه‌های

۱. احمدی، حقیقت و زیبایی درس‌های فلسفه‌ی هنر، ۴۲۵.

2. Likert Scale.

۳. بیات، علیمادی و زرین‌فر، روش پژوهش در علوم رفتاری، ۱۱۳.

۴. دلاور، احتمالات و آمار کاربردی در روان‌شناسی و علوم تربیتی، ۲۵۶.

ممکن احتمال یکسان در انتخاب داشته باشند.^۱ یکی از روش‌های تعیین حجم نمونه، استفاده از فرمول کوکران^۲ است.^۳

$$n = \frac{Z_{1-\alpha}^2 pq}{d^2} = \frac{1.96^2 \times 0.5 \times 0.5}{0.08^2} \cong 151$$

در نهایت در این پژوهش تعداد ۱۶۰ عدد پرسش‌نامه توزیع شد.

یکی از موارد نمونه‌گیری تصادفی، نوع طبقه‌ای یا قشربندی ساده است که در آن، جمعیت آماری متشکل از طبقات با ویژگی‌های گوناگون است اما افراد داخل هر قشر دارای یک یا چند ویژگی مشترک‌اند،^۴ مانند طبقه‌های سن، سطح سواد، جنسیت و موقعیت مکانی مخاطبان هدف این انبیه مذهبی که در این تحقیق مطرح شدند. در اینجا با توجه به عدد حجم نمونه یعنی ۱۶۰، از ضرب این عدد در ۰/۵، عدد ۸۰ به‌دست می‌آید که به مردها و ۸۰ نفر به زن‌ها نسبت داده می‌شود. سپس ۸۰ ضرب در ۰/۵ می‌شود ۴۰ عدد که به مخاطبان شهری و ۴۰ نفر به مخاطبان روستایی و به همین ترتیب ۴۰ ضربدر ۰/۵ یعنی ۲۰ نفر مخاطبان باسواد و ۲۰ نفر بی‌سواد، و با ضرب عدد ۲۰ در ۰/۵ به عدد ۱۰ در هر گروه از افراد مسن و جوان می‌رسیم. معیار تقسیم‌بندی افراد به دو گروه جوان و مسن، سن ۴۰ سالگی در نظر گرفته شده است. جهت تعیین روایی و پایایی ابزار اندازه‌گیری این تحقیق، یعنی پرسش‌نامه، از فرمول‌های ضریب لاوشه^۵ و آلفای کرونباخ^۶ بهره گرفته شد. یکی از انواع روایی کمی، روایی محتوایی است که متخصصان مرتبط با حوزه(های) پژوهش بایستی تأیید نمایند که آیا این گویه‌ها، ابعاد و اجزاء مفهوم را بیان می‌کنند و می‌سنجند یا خیر؟^۷ به این منظور پرسش‌نامه حاصل شده با ۹ گویه به‌طور مقدماتی در اختیار ۱۰ نفر از متخصصان مرمتی از مقاطع دکترا قرار گرفت که دارای دانش نظری و گاه تجربی در این زمینه بودند. سپس از طریق فرمول ضریب لاوشه و با نظر به حداقل میزان این ضریب با توجه به تعداد متخصصان (طبق جدول لاوشه)، یعنی عدد ۰/۶۲، همان ۹ گویه پذیرش شد.

از سویی پایایی پرسش‌نامه در این تحقیق جهت بررسی نتایج یکسان در شرایط یکسان و تکرارپذیر^۸ با

۱. کرلینجر، مبانی پژوهش در علوم رفتاری، ترجمه شریفی و نجفی زند، ۱۸۸.

2. Cochran.

۳. حافظ نیا، مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، ۱۶۵.

۴. خاکی، روش تحقیق با رویکردی به پایان‌نامه نویسی، ۲۷۵.

5. Lawshe.

6. Crinbach's alpha.

۷. خاکی، روش تحقیق با رویکردی به پایان‌نامه نویسی، ۲۸۹-۲۹۰.

۸. اصغرنژاد قلعه‌یی، شناسایی اثرات فناوری‌های نوین اطلاعاتی بر فرایند صنعت نشر کتاب در ایران و ارائه الگوی مفهومی فرایند نشر مدرن و پسمادرین در

استفاده از تکنیک آلفای کرونباخ صورت گرفته است. به این منظور پرسش نامه در سطح یک نمونه ۳۰ نفری از مخاطبان هدف مورد نظر در قالب یک پیش آزمون توزیع گردید که در نهایت با استفاده از نرم افزار «اس پی اس اس»^۱ (نسخه ۲۲) پایایی پرسش نامه مورد سنجش قرار گرفت. آلفای کرونباخ بایستی در حدود ۰/۷ و بالاتر از آن باشد تا قابلیت پایایی پرسش نامه تأیید گردد.^۲ مقدار آلفای کرونباخ این پرسش نامه، ۰/۹۷ به دست آمد که بیشتر از مقدار ۰/۷ بوده و این به مفهوم تأیید پایایی کل پرسش نامه است.

به منظور تحلیل آماری داده ها در قالب آمار استنباطی و تعمیم نتایج حاصل از گروه نمونه انتخابی، به کل جامعه آماری و برآورد ویژگی های جامعه،^۳ از نرم افزار اس پی اس برای عملیات آماری آزمون های تی تک نمونه ای^۴ و آزمون کای اسکور^۵ (کا ۲، خی ۲) استفاده شده است. آزمون تی تک نمونه ای «جهت تعیین این که آیا میانگین مشاهده شده در نمونه که به صورت تصادفی انتخاب شده است، مقداری برابر با میانگین مفروض جامعه دارد یا خیر، به کار می رود».^۶ در صورت برابری می توان ادعا کرد که آن میانگین در جامعه آماری نیز برقرار است و به عبارتی می توان به تأثیرگذاری گویه ی مورد نظر بر جامعه پی برد. بنابراین این آزمون به مقایسه میانگین هر سؤال با مقدار عدد سه (میانگین مفروض، میزان متوسط) می پردازد. (همان طور که قبلاً بیان شد پرسش نامه طراحی شده پنج گزینه ای است که بدین ترتیب آن ها را ارزش گذاری می کنیم: خیلی زیاد=۱، زیاد=۲، متوسط=۳، کم=۴، خیلی کم=۵). اگر میانگین جامعه از عدد سه (میزان متوسط یا میانگین) کمتر یا برابر باشد دلالت بر تأثیر داشتن سؤال مورد نظر در جامعه دارد و بر عکس. همچنین به منظور مقایسه و ارتباط جوامع مختلف، از آزمون هایی استفاده می شود که بر پایه جدول های فراوانی دوطرفه طراحی می شوند (جدول های توافقی). این جدول ها مشتمل بر دو متغیر هستند: یک متغیر برای ردیف ها و دیگری برای ستون ها. آزمون کای اسکور (کای دو) معمولاً برای این جدول توافقی به کار می رود.^۷ آزمون استقلال کای اسکور احتمال رابطه یا عدم وجود رابطه بین دو متغیر را بررسی می کند. در این آزمون فرض صفر به صورت وجود استقلال (عدم ارتباط) در سطرها و ستون ها، و فرض مقابل هم به صورت عدم استقلال (وجود ارتباط) بیان می شود. در مجموع از این آزمون برای بررسی

کشور.

۱. SPSS.

۲. دلاور، روش تحقیق در روان شناسی و علوم تربیتی، ۱۲۲.

۳. دلاور، احتمالات و آمار کاربردی در روان شناسی و علوم تربیتی، ۴-۵.

۴. One Sample T-Test.

۵. Chi-Square Test.

۶. اصغر نژاد قلعه بی، شناسایی اثرات فناوری های نوین اطلاعاتی بر فرایند صنعت نشر کتاب در ایران و ارائه الگوی مفهومی فرایند نشر مدرن و پسمادرن در کشور.

۷. پارسیان، مبانی احتمال و آمار برای دانشجویان علوم و مهندسی، ۴۴۲.

تأثیرات متغیرهای جمعیت‌شناختی موقعیت مکانی، سن، سطح سواد و جنسیت بر پاسخ‌های مخاطبان استفاده شده است.

یافته‌های پژوهش

۱۲ عدد از ابنیه تاریخی-مذهبی جهت توزیع پرسش‌نامه بین مخاطبان هدف آن‌ها انتخاب شدند. در این قسمت تصاویری از این نمونه‌های منتخب در جدول ۱ ارائه خواهد شد.

جدول (۱) معرفی چند نمونه از دیوارنگاره‌های مذهبی-روایی در ابنیه‌ای که پرسش‌نامه در آن‌ها توزیع شده

است. منبع: نگارندگان.

	تکیه خوانساری اصفهان. بازسازی رنگی به رنگ زمینه در کمبودهای بزرگ بدن اشقیا. منبع: نگارندگان.		امامزاده زین‌الدین کاشان. کمبود بزرگ. منبع: میراث فرهنگی کاشان.
	بقعه صعصعه (علمدار) دزفول. کمبود بزرگ در بخش مهم تصویر. منبع: آرشیو میراث فرهنگی دزفول.		امامزاده اسماعیل اصفهان. بازسازی‌های رنگی به صورت جزئی. منبع: نگارندگان.
	بقعه چهار پادشاه لاهیجان. بعد از بازسازی رنگی و قسمتی از کمبود در بخش مهم تصویر. منبع: نگارندگان.		بقعه رودبنه دزفول. کمبود بزرگ در بخش مهم تصویر. منبع: آرشیو میراث فرهنگی دزفول.

	بقعه سید داوود کیا پیچاربنه. ریختگی رنگی در چهره اولیا. منبع: آرشیو میراث فرهنگی گیلان.		بقعه آقا سید حسین لنگرود. مرمت لایه بستر با گچ سفید. منبع: آرشیو میراث فرهنگی گیلان.
	بقعه پیر ملا شمس الدین لاشیدان لاهیجان. کمبود بزرگ. منبع: آرشیو میراث فرهنگی گیلان.		بقعه آقا سید محمد یمنی لیچاه لشت نشا. کمبود وسیع تا تکیه گاه. منبع: آرشیو میراث فرهنگی گیلان.
	بقعه سید علی متعلق محله رودبنه. کمبود در کناره تصویر. منبع: آرشیو میراث فرهنگی گیلان.		بقعه باباجان دره املش. کمبودهای کوچک. منبع: آرشیو میراث فرهنگی گیلان.

گویه‌های پرسش‌نامه در ارتباط با بررسی عوامل تعیین‌کننده نقش مرمتگر در بازسازی تصویری این دیوارنگاره‌ها با توجه به ادراک و انتظارات مخاطبان هدف، مطرح شدند که در جدول ۲ آمده است.

جهت بررسی متوسط جامعه سؤالات زیر از آزمون تی تک نمونه‌ای استفاده می‌گردد.

$$\begin{cases} H_0: \mu \leq 3 \\ H_1: \mu > 3 \end{cases}$$

فرض صفر: میانگین کمتر مساوی ۳
فرض یک: میانگین بزرگتر از عدد ۳

جدول (۲) آزمون تی تک نمونه‌ای جهت بررسی عوامل تعیین کننده اثرات نقش مرمتگر با توجه به ادراک مخاطب هدف پس از بازسازی. منبع: نگارندگان.

سؤالات پرسش نامه	میانگین (μ)	آماره تی	P-Value	وضعیت مولفه
۱- اگر نقاشی بسیار آسیب دیده باشد و مرمتگر روایت نقاشی را در جایی کنار آن بنویسد تا برایم قابل درک باشد، خوب است.	۳/۳۶۸۷	۵/۵۳	۰/۰۰۰	بالا تر از متوسط
۲- اگر نقاشی نیاز به بازسازی داشته باشد، کمترین میزان بازسازی که بعد از آن بتوانم اصل روایت را در ذهنم بسازم، برای من کافیت.	۳/۲۸۱۳	۵/۵۱	۰/۰۰۰	بالا تر از متوسط
۳- ارزش های مذهبی و روایت نقاشی و کارکرد بنا در این زمان، باید در تصمیم گیری های مرمتی مورد توجه باشند.	۲/۰۵۰۰	۲۷/۸۵ -	۱	پایین تر از متوسط
۴- انتظار دارم تا مرمتگر قبل از شروع، از من و افراد جامعه ام که به زیارت می رویم، درباره انتظار اتمان و نوع کارش نظرسنجی کند.	۲/۲۶۸۷	۱۷/۳۰ -	۱	پایین تر از متوسط
۵- من به تفاوت عمدی بخش مرمت شده و نقاشی اصلی در بازسازی توسط مرمتگر، احترام می گذارم.	۳/۰۹۳۸	۱/۹۷	۰/۰۲۵	بالا تر از متوسط
۶- به نظر من بهتر است که بازسازی در کمبودهای این نقاشی ها، طوری باشد که تاحدی شبیه نقاشی اولیه شود.	۲/۲۵۶۳	۱۷/۰۴ -	۱	پایین تر از متوسط

۷-انتظار دارم که عمل مرمت و بازسازی باعث شود تا ذهنیت قبلی خودم از این نقاشی‌ها از بین نرود.	۲/۱۶۲۵	۲۴/۴۸	۱	پایین‌تر از متوسط
۸-ترجیح می‌دهم تا بعد از بازسازی این آثار، مجدد بتوانم با آن‌ها مثل سابق ارتباط بگیرم (حفظ هویت اثر و کاربری برای مخاطب هدف).	۲/۰۳۷۵	۲۴/۹۸	۱	پایین‌تر از متوسط
۹-اگر مرمتگر به‌خاطر در دسترس نبودن اطلاعات دقیق و معتبر از بخش مفقود شده در نقاشی، آن قسمت را کامل بازسازی نکند، می‌توانم این تصمیم را بپذیرم.	۳/۳۱۲۵	۶/۲۵	۰/۰۰۰	بالا‌تر از متوسط

نتایج جدول (۲) در آزمون تی، نشان می‌دهد که میانگین همه گویه‌ها در عوامل تعیین‌کننده اثرات نقش مرمتگر در ادراک مخاطب هدف پس از بازسازی، به‌جز گویه‌های ۱، ۲، ۵، ۹، کمتر از ۳ به دست آمده است. همچنین سطح معناداری (P_Value) در بقیه گویه‌ها جز این ۴ گویه، بزرگ‌تر از ۵ صدم و مقدار تی محاسبه شده کوچک‌تر از تی قراردادی جدول یعنی (۱/۹۶) در سطح اطمینان ۹۵٪ به‌دست آمد. بنابراین فرضیه صفر یعنی فرضیه منطبق با فرضیات گویه‌ها یا پذیرش هر گویه به همان صورت که نوشته شده است، در گویه‌های ۳، ۴، ۶، ۷، ۸ رد نمی‌شود و فرضیه مقابل (یعنی خلاف محتوای هر گویه) مبنی بر اینکه متوسط میزان نظرات در هر گویه، بزرگ‌تر از ۳ قرار دارد، در این گویه‌ها مورد تأیید قرار نمی‌گیرد. این یافته‌ها حاکی از آن است که تمام گویه‌های فوق مورد پذیرش مخاطبان در نمونه انتخابی بوده است و نظرات موافق آن‌ها بیان شده است. اما برعکس در گویه‌های ۱، ۲، ۵، ۹ فرضیه صفر رد می‌شود که بیانگر عدم پذیرش گویه‌های فوق از جانب مخاطبان بوده است. میزان درصد پاسخگویی مخاطبان به هر گویه در قالب آمار توصیفی، در قسمت تجزیه و تحلیل آماری بیان خواهد شد.

سپس جهت بررسی تأثیر متغیرهای جنسیت، تحصیلات، سن و موقعیت مکانی مخاطبان بر ۹ گویه فوق از جداول توافقی در آزمون کای اسکوتر استفاده می‌شود. گزینه‌های بسیار زیاد و زیاد در یک گروه (دسته اول) و گزینه‌های متوسط، کم و بسیار کم در یک گروه (دسته دوم) قرار گرفته و یک جداول توافقی ۲×۲ رسم، و آزمون کای اسکوتر برای این متغیرها انجام گرفته است.

در مبحث جنسیت افراد، همسان بودن پاسخ‌ها در هر ۹ سؤال وجود دارد یعنی مردان و زنان به‌طور

یکسان پاسخ داده‌اند و در این ۹ سؤال جنسیت افراد تأثیری در پاسخ‌گویی نداشته است. در مبحث تحصیلات افراد نیز همسان بودن پاسخ‌ها در سؤالات ۴ و ۷ وجود دارد یعنی افراد باسواد و بی‌سواد در این سؤال‌ها به‌طور یکسان پاسخ داده‌اند و در مابقی سؤال‌ها تحصیلات در پاسخ‌گویی تأثیر داشته است.

جدول (۳) جدول توافقی گویه ۱ در مقابل تحصیلات افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۱) «اگر نقاشی بسیار آسیب دیده باشد و مرمتگر روایت نقاشی را در جایی کنار آن بنویسد تا برایم قابل درک باشد، خوب است». با توجه به مقدار قراردادی P-Value (۰/۰۵)، زمانی که عدد این مقدار کوچک‌تر از ۰/۰۵ به دست آید، فرض صفر یعنی فرض همسان بودن پاسخ‌ها را رد می‌کند^۱ و میزان P-Value در این جدول که کوچک‌تر از ۰/۰۵ به دست آمده است، نشانگر این است که سطح سواد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

گویه ۱ تحصیلات	دسته اول	دسته دوم	جمع
با سواد	۲۹	۵۱	۸۰
بی سواد	۰	۸۰	۸۰
جمع	۲۹	۱۳۱	۱۶۰
آماره آزمون Chi-Square			۳۵/۴۲۰
P-Value			۰/۰۰۰

جدول (۴) جدول توافقی گویه ۲ در مقابل تحصیلات افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۲) «اگر نقاشی نیاز به بازسازی داشته باشد، کمترین میزان بازسازی که بعد از آن بتوانم اصل روایت را در ذهنم بسازم، برایم کافیت». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سواد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

گویه ۲ تحصیلات	دسته اول	دسته دوم	جمع
با سواد	۱۵	۶۵	۸۰
بی سواد	۲	۷۸	۸۰
جمع	۱۷	۱۴۳	۱۶۰
آماره آزمون Chi-Square			۱۴/۸۰۹
P-Value			۰/۰۰۰

۱. پارسیان، مبنای احتمال و آمار برای دانشجویان علوم و مهندسی، ۳۰۸.

جدول (۵) جدول توافقی گویه ۳ در مقابل تحصیلات افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۳) «ارزش‌های مذهبی و روایت نقاشی و کارکرد بنا در این زمان، باید در تصمیم‌گیری‌های مرمتی مورد توجه باشند». باتوجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سواد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۳ تحصیلات
۸۰	۱۴	۶۶	با سواد
۸۰	۵	۷۵	بی سواد
۱۶۰	۱۹	۱۴۱	جمع
۴/۸۳۸		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۲۸		P-Value	

جدول (۶) جدول توافقی گویه ۵ در مقابل تحصیلات افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۵) «من به تفاوت عمدی بخش مرمتی و نقاشی اصلی در بازسازی، احترام می‌گذارم». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سواد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۵ تحصیلات
۸۰	۱۳	۶۷	با سواد
۸۰	۷۰	۱۰	بی سواد
۱۶۰	۸۳	۷۷	جمع
۸/۹۳۱		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۱		P-Value	

جدول (۷) جدول توافقی گویه ۶ در مقابل تحصیلات افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۶) «به نظم بهتر است که بازسازی در کمبودهای این نقاشی‌ها، طوری باشد که تاحدی شبیه نقاشی اولیه شود». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سواد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۶ تحصیلات
۸۰	۲۶	۵۴	با سواد
۸۰	۱۲	۶۸	بی سواد
۱۶۰	۳۸	۱۲۲	جمع
۶/۷۶۴		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۹		P-Value	

جدول (۸) جدول توافقی گویه ۸ در مقابل تحصیلات افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۸) «من ترجیح می‌دهم تا بعد از بازسازی این نقاشی‌ها، مجدد بتوانم با آن‌ها مثل سابق ارتباط بگیرم (حفظ هویت اثر و کاربری برای مخاطب هدف)». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سواد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۸ تحصیلات
۸۰	۱۷	۶۳	با سواد
۸۰	۵	۷۵	بی سواد
۱۶۰	۲۲	۱۳۸	جمع
۷/۵۸۹		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۶		P-Value	

جدول (۹) جدول توافقی گویه ۹ در مقابل تحصیلات افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۹) «اگر مرمیگر به‌خاطر در دسترس نبودن اطلاعات معتبر از بخش کمبود در نقاشی، آن را کامل بازسازی نکند، می‌توانم این تصمیم را بپذیرم». با توجه به مقدار P-Value که از ۰/۰۵ کوچک‌تر است فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سواد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۹ تحصیلات
۸۰	۷۰	۱۰	با سواد
۸۰	۷۸	۲	بی سواد
۱۶۰	۱۴۸	۱۲	جمع
۱۲/۹۷۳		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۰		P-Value	

در مبحث سن افراد، نیز همسان بودن پاسخ‌ها در گویه‌های ۱ و ۳ و ۸ وجود دارد یعنی افراد جوان و مسن در این سؤال‌ها به‌طور یکسان پاسخ داده‌اند و در مابقی سؤال‌ها سن افراد در پاسخ‌گویی تأثیر داشته است.

جدول (۱۰) جدول توافقی گویه ۲ در مقابل سن افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۲) «اگر نقاشی نیاز به بازسازی داشته باشد، کمترین میزان بازسازی که بعد از آن بتوانم اصل روایت را در ذهنم بسازم، برایم کافیت». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سن در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۲ سن
۸۰	۶۶	۱۴	جوان
۸۰	۷۷	۳	مسن
۱۶۰	۱۴۳	۱۷	جمع
۷/۹۶۴		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۵		P-Value	

جدول (۱۱) جدول توافقی گویه ۴ در مقابل سن افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۴) «انتظار دارم تا مرمتگر قبل از شروع کار، از من و دیگر افراد جامعه‌ام که به زیارت این اماکن می‌رویم، درباره انتظارانمان و نوع کارش نظرسنجی کند». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سن در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۴ سن
۸۰	۳۲	۴۸	جوان
۸۰	۱۸	۶۲	مسن
۱۶۰	۵۰	۱۱۰	جمع
۵/۷۰۲		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۱۷		P-Value	

جدول (۱۲) جدول توافقی گویه ۵ در مقابل سن افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۵) «من به تفاوت عمده بخش مرمتی و نقاشی اصلی در بازسازی، احترام می‌گذارم». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سن در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۵ سن
۸۰	۱۰	۷۰	جوان
۸۰	۷۳	۷	مسن
۱۶۰	۸۳	۷۷	جمع
۹/۳۲۴		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۰		P-Value	

جدول (۱۳) جدول توافقی گویه ۶ در مقابل سن افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۶) «به نظرم بهتر است که بازسازی در کمبدهای این نقاشی‌ها، طوری باشد که تاحدی شبیه نقاشی اولیه شود». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سن در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۶ سن
۸۰	۳۰	۵۰	جوان
۸۰	۸	۷۲	مسن
۱۶۰	۳۸	۱۲۲	جمع
۱۶/۷۰۴		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۰		P-Value	

جدول (۱۴) جدول توافقی گویه ۷ در مقابل سن افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۷) «انتظار دارم که مرمت و بازسازی باعث شود تا ذهنیت قبلی خودم از این نقاشی‌ها از بین نرود». با توجه به مقدار P-Value که از ۰/۰۵ کوچک‌تر است فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سن در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۷ سن
۸۰	۲۱	۵۹	جوان
۸۰	۹	۷۱	مسن
۱۶۰	۳۰	۱۳۰	جمع
۵/۹۰۸		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۱۵		P-Value	

جدول (۱۵) جدول توافقی گویه ۹ در مقابل سن افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۹) «اگر مرمتگر به‌خاطر در دسترس نبودن اطلاعات معتبر از بخش کمبود در نقاشی، آن را کامل بازسازی نکند، می‌توانم این تصمیم را بپذیرم». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و سن در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

در مبحث مکان شهری و روستایی، همسان بودن پاسخ‌ها در گویه‌های ۱ و ۲ وجود دارد یعنی افراد شهری و روستایی به‌طور یکسان پاسخ دادند و در مابقی سؤال‌ها مکان افراد در پاسخ‌ها تأثیر داشتند.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۹ سن
۸۰	۶۹	۱۱	جوان
۸۰	۷۹	۱	مسن
۱۶۰	۱۴۸	۱۲	جمع
۹/۰۰۹		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۳		P-Value	

جدول (۱۶) جدول توافقی گویه ۳ در مقابل مکان افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۳) «ارزش‌های مذهبی و روایت نقاشی و کارکرد بنا در این زمان، باید در تصمیم‌گیری‌های مرمتی مورد توجه باشند». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و مکان افراد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۳ مکان
۸۰	۱۴	۶۶	شهری
۸۰	۵	۷۵	روستایی
۱۶۰	۱۹	۱۴۱	جمع
آماره آزمون Chi-Square		۲۱/۵۶۰	
P-Value		۰/۰۰۰	

جدول (۱۷) جدول توافقی گویه ۴ در مقابل مکان افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۴) «انتظار دارم تا مرمتگر قبل از شروع کار، از من و دیگر افراد جامعه‌ام که به زیارت این اماکن می‌رویم، درباره انتظاراتمان و نوع کارش نظرسنجی کند». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض پاسخ‌های همسان رد می‌شود و مکان در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۴ مکان
۸۰	۱۴	۶۶	شهری
۸۰	۳۶	۴۴	روستایی
۱۶۰	۵۰	۱۱۰	جمع
آماره آزمون Chi-Square		۱۴/۰۸۰	
P-Value		۰/۰۰۰	

جدول (۱۸) جدول توافقی گویه ۵ در مقابل مکان افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۵) «من به تفاوت عمدی بخش مرمتی و نقاشی اصلی در بازسازی، احترام می‌گذارم». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و مکان افراد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۵ مکان
۸۰	۱۲	۶۸	شهری
۸۰	۷۱	۹	روستایی
۱۶۰	۸۳	۷۷	جمع
آماره آزمون Chi-Square		۵/۲۷۰	
P-Value		۰/۰۲۲	

جدول (۱۹) جدول توافقی گویه ۶ در مقابل مکان افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۶) «به نظرم بهتر است که بازسازی در کمبدهای این نقاشی‌ها، طوری باشد که تاحدی شبیه نقاشی اولیه شود». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد، و مکان افراد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۶ مکان
۸۰	۳۵	۴۵	شهری
۸۰	۳	۷۷	روستایی
۱۶۰	۳۸	۱۲۲	جمع
۳۵/۳۴۱		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۰		P-Value	

جدول (۲۰) جدول توافقی گویه ۷ در مقابل مکان افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۷) «انتظار دارم که مرمت و بازسازی باعث شود تا ذهنیت قبلی خودم از این نقاشی‌ها از بین نرود». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و مکان افراد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۷ مکان
۸۰	۲۸	۵۲	شهری
۸۰	۲	۷۸	روستایی
۱۶۰	۳۰	۱۳۰	جمع
۲۷/۷۳۳		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۰		P-Value	

جدول (۲۱) جدول توافقی گویه ۸ در مقابل مکان افراد. منبع: نگارندگان

در (گویه ۸) «من ترجیح می‌دهم تا بعد از بازسازی این نقاشی‌ها، مجدداً بتوانم با آن‌ها مثل سابق ارتباط بگیرم (حفظ هویت اثر و کاربری برای مخاطب)». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و مکان افراد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۸ مکان
۸۰	۲۱	۵۹	شهری
۸۰	۱	۷۹	روستایی
۱۶۰	۲۲	۱۳۸	جمع
۲۱/۰۸۰		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۰		P-Value	

جدول (۲۲) جدول توافقی گویه ۹ در مقابل مکان افراد. منبع: نگارندگان

جمع	دسته دوم	دسته اول	گویه ۹ مکان
۸۰	۷۱	۹	شهری
۸۰	۷۷	۳	روستایی
۱۶۰	۱۴۸	۱۲	جمع
۹/۰۰۹		آماره آزمون Chi-Square	
۰/۰۰۳		P-Value	

در (گویه ۹) «اگر مرمتگر به خاطر در دسترس نبودن اطلاعات معتبر از بخش کمبود در نقاشی، آن را کامل بازسازی نکند، می‌توانم این تصمیم را بپذیرم». با توجه به مقدار P-Value کمتر از ۰/۰۵ فرض همسان بودن پاسخ‌ها رد می‌شود و مکان افراد در انتخاب گزینه‌ها تأثیر دارد.

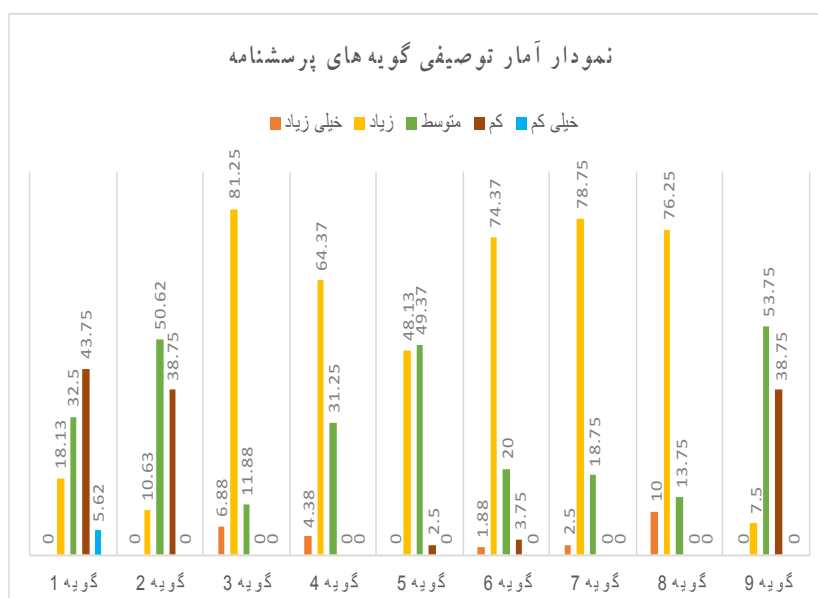
تجزیه و تحلیل آماری سؤال تحقیق

در مجموع در بررسی کمی مربوط به سؤال تحقیق، ۹ گویه مورد آزمون قرار گرفت. نتایج آمار توصیفی مربوط به این گویه‌ها بیانگر موافقت ۱۸ درصدی مخاطبان با «بیان نوشتاری روایت توسط مرمتگر در کنار اثر یا سطحی دیگر، جهت ادراک بهتر از نقاشی آسیب‌دیده» (گویه ۱) بوده است. درصد پایین نظر مثبت نسبت به این راهکار و درصد بیشتر عدم موافقت حدود ۴۸ درصد در این گویه، بیانگر تمایل مخاطبان نسبت به ادراک روایت از خود تصویر، نسبت به بیان نوشتاری و کمکی است. در خصوص پاسخ به این گویه که «اگر نقاشی نیاز به بازسازی داشته باشد، کمترین میزان بازسازی که در آن سطح مخاطب بتواند اصل روایت را در ذهنش بازسازی نماید، کافست» (گویه ۲) تنها ۱۰ درصد پاسخ موافق به ثبت رسیده است. این مورد نیز بیانگر تمرکز مخاطبان به ادراک روایت از متن کامل نقاشی بوده است.

در ادامه آمار توصیفی، مخاطبان با ثبت ۸۷ درصد نظر موافق، به اهمیت «توجه به ارزش‌های مذهبی و کارکرد روایی دیوارنگاره‌ها در تصمیمات مرمت و بازسازی آن‌ها» (گویه ۳)، رأی داده‌اند و ۶۸ درصد از پاسخ‌دهندگان انتظار «نظرسنجی از ایشان پیش از آغاز فرایند مرمت» (گویه ۴) را داشتند. همچنین ۷۵ درصد مخاطبان هدف این دیوارنگاره‌ها، «متماایل به شباهت نقاشی پس از بازسازی، با تصویر اولیه» (گویه ۶)، بوده‌اند و بالاتر از ۸۰ درصد مخاطبان هدف انتظار داشته‌اند که «عمل بازسازی به گونه‌ای انجام شود تا ذهنیت قبلیشان از این نقاشی‌ها از بین نرود» (گویه ۷). وجوه مختلف انتظارات مخاطبان هدف این آثار متأثر از ویژگی‌های جامعه‌شناختی ایشان در یافته‌های آماری فوق مشخص می‌شود.

به‌طور کلی ۸۶ درصد از مخاطبان هدف ابراز داشته‌اند که «ترجیح می‌دهند تا پس از بازسازی این

دیوارنگاره‌ها بتوانند با آن‌ها مانند گذشته ارتباط برقرار نمایند» (گویه ۸) و در انتها ۴۸ درصد مخاطبان هدف این دیوارنگاره‌ها اظهار داشته‌اند که «می‌توانند به تفاوت بخش بازسازی شده و نقاشی اصلی، احترام بگذارند» (گویه ۵) اما تنها حدود ۸ درصد از پاسخ‌دهندگان موافقت خود را مبنی بر «پذیرش عدم بازسازی بخش کمبودهای مختل‌کننده، با توجه به نبود دسترسی مرمتگر به اطلاعات مستند از تصویر در آن ناحیه» (گویه ۹)، ابراز داشتند. این موضوع در ادامه تمایلات بیان شده از سوی مخاطبان در خصوص اظهار تمایل ایشان بر درک روایت از تصویر تکمیل‌شده، است.



نمودار ۱: آمار توصیفی گویه‌های پرسشنامه (میزان درصد پاسخ‌های مخاطبان به هر گویه).

منبع: نگارندگان

پس از آمار توصیفی، در بخش آمار استنباطی در آزمون کای اسکوتر مربوط به سؤالات پرسش‌نامه، می‌توان به توضیح دلایلی که به خصایص ویژه هر گروه از طبقات اجتماعی مخاطبان هدف برمی‌گردد، پرداخت. نتایج بیانگر تفاوت معنادار بین پاسخ‌های گروه باسوادان و بی‌سوادان در خصوص «تمایل به نوشتار روایت به جای بازسازی تصویری در کنار نقاشی» (گویه ۱) است به گونه‌ای که به طور مشخص هیچ‌کدام از مخاطبان بی‌سواد موافق این گویه نبوده‌اند. همان‌طور که پیشتر از این در مورد آمار توصیفی این گویه درصد بسیار پایینی از موافقت در کل پرسش‌نامه‌ها به ثبت رسیده بود. کاملاً پیداست که افراد بی‌سواد

متکی به حافظه تصویری خود بوده و از این جهت قطعاً معنای روایت را از خود نقاشی درک خواهند کرد ولی گروه باسوادان نیز تنها ۲۹ نفر از میان ۸۰ نفر موافق این رویه کمکی بوده و آن‌ها نیز همچنان ادراک تصویری را در اولویت دارند. طرح موضوع نوشتار روایت در قسمت‌هایی که قابلیت بازسازی مستند ندارند، به پیشینه وجود اشعار و اسامی شخصیت‌ها و یا عنوان وقایع منقوش بر این نقاشی‌های مذهبی توسط نقاشان آن‌ها، برمی‌گردد. در ادامه آمار استنباطی بایستی به نظرات موافق بیشتر در گروه افراد باسواد نسبت به بی‌سوادان در مورد «پذیرش کمترین میزان بازسازی که تداعی‌کننده روایت در ذهن مخاطبان باشد» (گویه ۲)، اشاره داشت. این نتیجه می‌تواند به تمایل بیشتر مخاطبان بی‌سواد مبنی بر انجام بازسازی تصویری نقاشی به جهت خدشه‌دار نشدن حافظه تصویری‌شان بازگردد. به همین فرمود و دلیل، گروه بی‌سوادان آراء موافق کمتری نسبت به گروه باسواد در گویه‌های مرتبط با «پذیرش عدم بازسازی در صورت در دسترس نبودن اطلاعات از بخش مفقود» (گویه ۹)، و گویه «پذیرش و احترام به تفاوت بخش‌های مرمتی از نقاشی اصلی» (گویه ۵) بیان داشته‌اند و نیز نظرات موافق بیشتری نسبت به باسوادان در مورد گویه «تمایل به وجود شباهت بخش بازسازی شده به نقاشی اصلی» (گویه ۶) ابراز کرده‌اند. این تأثیر موضوع سطح سواد در گویه «ترجیح مخاطبان به برقراری ارتباط مجدد با نقاشی‌های روایی پس از بازسازی تصویری» (گویه ۸) به صورت تمایل بیشتر در گروه بی‌سوادان مشاهده می‌شود. در واقع این گویه به دنبال حفظ هویت و کاربری اثر بوده است. از آنجا که تشخیص هویت یک اثر، پدیده‌ای ادراکی است و بنا به نظریه دریافت، با عطف به ذهنیت پیشین مخاطب و آشناپنداری، محقق می‌گردد، با ارزش‌گذاری بر کیفیات و ویژگی‌های مشخصه هر اثر سبب بروز احساس این‌همانی در مخاطب می‌شود. بر این اساس قابل توضیح است که ادراک مخاطبان بی‌سواد صرفاً بر حافظه تصویری آن‌ها از این نقاشی‌ها متکی است، از این جهت ایشان بیشتر خواهان برقراری تعامل گذشته با نقاشی‌ها به جهت دستیابی به حس این‌همانی و درک پیام اثر از طریق اتصال تصاویر مشهود با پدیده‌های موجود در ذهنشان، هستند. در ادامه آخرین آمار استنباطی مرتبط با تأثیر متغیر سطح سواد، تعداد نظرات موافق گروه بی‌سواد اندکی بیشتر از باسواد در این گویه بوده است: «ارزش‌های مذهبی-روایی و کارکرد بنا بایستی در تصمیم‌گیری‌های مرمتی مورد توجه باشند» (گویه ۳).

در ادامه می‌توان به تأثیر متغیر سن در آمار استنباطی پرداخت. گروه مخاطبان جوان به گویه‌های مرتبط با «پذیرش کمترین میزان بازسازی در راستای تداعی ذهنی مخاطبان» (گویه ۲)، «احترام به تفاوت بخش مرمتی از نقاشی اصلی» (گویه ۵) و «پذیرفتن عدم بازسازی تصویری بخش‌های کمبود به دلیل در دسترس نبودن اطلاعات مستند و دقیق» (گویه ۹)، پاسخ‌های مثبت بیشتری نسبت به مخاطبان مسن ابراز داشته‌اند.

این موضوع می‌تواند مرتبط با گسترش بیشتر و روزآمدتر دیدگاه‌های مرتبط با احترام به ابعاد اصالت‌مندی تاریخی میراث فرهنگی بر بستر چشم‌انداز فرهنگ نسل‌های اخیر (گروه جوانان) باشد. احتمال بیشتر در مورد حضور گروه جوانان در دایره آموزش و علوم روز، قدرت پذیرش دیدگاه‌های متنوع و نوین را در آن‌ها افزایش می‌دهد و از این‌رو توجه به حفظ اصالت‌مندی آثار تاریخی از طریق استانداردها و اصول اعمال شده امروزی از سوی متخصصان میراثی، می‌تواند در میان گروه جوانان حتی در کنار باورمندی‌های مذهبی و اعتقادی‌شان، بیشتر مقبول واقع شود و از این جهت پاسخ‌های موافق ایشان به گویه‌های فوق در مقابل نظرات گروه افراد مسن، مشهود است. در مقابل، مخاطبان مسن نظرات موافق بیشتری در خصوص گویه‌های زیر اعلام داشته‌اند: «نظرسنجی از مخاطبان پیش از آغاز عملیات مرمت» (گویه ۴)، «شباهت حدودی بخش بازسازی شده به نقاشی اولیه» (گویه ۶) و «تمایل به از بین رفتن ذهنیت قبلی مخاطبان پس از بازسازی» (گویه ۷). می‌توان بنا به یکی از عناصر اصلی نظریه دریافت یعنی نقش پیشینه‌های ذهنی استدلال کرد که گروه مخاطبان مسن به سبب تثبیت پیش‌زمینه‌های ذهنی خود و انتظار ادراکی از تعامل با نقاشی روایی که سال‌ها با آن پیوند برقرار کرده و به بخشی از خودبودگی آن‌ها در زندگی‌شان تبدیل شده است، و نیز احتمالاً به جهت پابندی بیشتر به اعتقادات دینی و باورمندی عمیق‌تر ایشان به روایات و پیام‌های اخلاقی زندگی اولیاء و ائمه، تمایل بیشتری به بازسازی بخش کمبود در این نقاشی‌ها از خود نشان می‌دهند تا حضور خود در افق انتظاراتشان را تحکیم نمایند.

آخرین متغیر مورد بررسی که در آمار استنباطی به‌دست آمده است، متغیر مکان در گویه‌های فوق است. مخاطبان روستایی نظرات موافق بیشتری نسبت به مخاطبان شهری در این موارد ابراز کرده‌اند: «توجه مرمگران به ارزش‌های مذهبی و روایت نقاشی در عمل مرمت و بازسازی» (گویه ۳)، «تمایل به مشاهده شباهت بخش بازسازی شده با نقاشی اولیه» (گویه ۶)، «تمایل به از بین رفتن ذهنیت مخاطبان پس از بازسازی تصویری» (گویه ۷) و «ترجیح مخاطبان مبنی بر برقراری ارتباط مجدد و کاربری و درک هویت پیشین نقاشی‌ها پس از بازسازی» (گویه ۸). در مجموع و با توجه به مبحث افق انتظارات در نظریه دریافت، افق انتظارات جمعی مخاطبان روستایی می‌تواند متفاوت از افق انتظارات جمعی مخاطبان شهری باشد که نتایج آماری نیز بیانگر این موضوع است. در ذکر دلایل این تفاوت می‌توان به تمرکز بیشتر مخاطبان روستایی بر نیروهای معنوی که از باورهای ساده و خالصانه ایشان نسبت به جایگاه این اماکن مذهبی در آن منطقه و از ارادتشان در وضعیت‌های گذشته و کنونی آن‌ها و خصلت‌های زندگی‌شان منشعب می‌شوند، اشاره داشت. این موضوع‌ها نیز به عمق و میزان تعاملات این گروه از مخاطبان با نقاشی‌های روایی برمی‌گردد که با تهییج احساساتشان و تکرار این روابط به‌صورت ساختاری از پیش‌زمینه‌های تحکیم

شده در ذهنیت ایشان و در قالب دلالت‌های تاریخی، شکل گرفته است. از این جهت مخاطبان روستایی بیشتر متمایل به گویه‌های فوق بوده‌اند. از سوی دیگر، مخاطبان شهری نظرات موافق بیشتری به نسبت مخاطبان روستایی در مورد گویه‌های زیر اعلام کرده‌اند: «نظرسنجی مرمتگر از انتظارات مخاطبان پیش از شروع مرمت» (گویه ۴)، «احترام به تفاوت بخش مرمتی از نقاشی اصلی» (گویه ۵)، و «پذیرش تصمیم مرمتگر مبنی بر عدم بازسازی کمبود در این نقاشی‌ها به سبب در دسترس نبودن اطلاعات دقیق از نقش قسمت مفقود» (گویه ۹). بنا به وجود موج‌هایی از دیدگاه‌های متنوع‌تر در حوزه علم و فرهنگ در شهرها نسبت به روستاها و بنا به تفاوت سطح توقعات و انتظارات مخاطبان شهری و روستایی، به همان سیاق که در آمار استنباطی این بخش مرتبط با تأثیر متغیر سن در گروه‌های جوان و مسن، استدلال شده است، به-هرحال مخاطبان شهری نیز به جهت برخورداری از امکانات فرهنگی و آموزشی بیشتر، می‌توانند ذیل دلالت‌مندی‌های جدید، بهتر‌پذیرای نظرات متنوع و حتی گاه متفاوت در این زمینه یعنی حوزه میراث فرهنگی و شیوه‌های حفظ و مرمت آن‌ها از سوی متخصصان باشند. به نظر می‌رسد پذیرش دیدگاه‌های تخصصی که در مورد آثار میراثی لازم الاجرا است، در میان گروه‌های جوان و شهری و افراد باسواد راحت‌تر صورت می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

پژوهشی که از نظر گذشت به دنبال دستیابی به مواردی بوده است که با التفات به ادراک و انتظارات مخاطبان هدف این دیوارنگاره‌ها، می‌توانند بر تصمیم‌گیری‌های مرمتگر(ان) در رویکردی مخاطب‌محور تأثیرگذار باشند. از آنجایی که بسیاری از این نقاشی‌های دیواری مورد مرمت قرار نگرفته‌اند، یافته‌های این بررسی نظری بر مبنای ورود انتظارات مخاطبان (که کاربری کنونی بنا را حفظ کرده‌اند) در بخش بازسازی تصویری این آثار در مرمت‌های آتی و مقتضی، راهگشا خواهد بود. به‌طورکلی نتایج آماری در ارتباط با سؤال تحقیق را می‌توان به دو دسته الف) موارد مورد توجه در تعیین هدف بازسازی توسط مرمتگر (گویه‌های ۴ تا ۹) و ب) شناخت عوامل تأثیرگذار بر نحوه بازسازی مرمتگر (گویه‌های ۱ تا ۳) تقسیم کرد. طبق یافته‌ها، تمایل بسیاری از مخاطبان بر نظرسنجی از ایشان پیش از مرمت (گویه ۴)، با مبحث اهمیت و نقش «ارزش فرهنگی و اجتماعی این آثار» در ارتباط است. همچنین تمایل اکثر مخاطبان به یافتن شباهت نقاشی بعد از بازسازی با تصویر اولیه (گویه ۶)، به «اثربخشی بازسازی از انتظارات مخاطبان» مرتبط است و موافقت مخاطبان بسیار در مورد نقش کمک‌کننده بازسازی به تداعی ذهنی ایشان از روایت (گویه ۷)، به نوعی به مبحث «اثربخشی بازسازی بر ذهنیت ایشان» اشاره دارد. تمایل مخاطبان به

حفظ هویت اثر و توجه به تداوم حیات و کاربری (گویه ۸) نیز با «اثرگذاری بازسازی بر هویت و کاربری» این آثار در پیوند است. از سویی موافقت نسبی در مورد موضوعات احترام به تفاوت بخش بازسازی شده و نقاشی اصلی (گویه ۵)، و نیز درصد بسیار پایین موافقت با پذیرش عدم بازسازی بخش کمبودهای مختل‌کننده (گویه ۹)، در پیوند با «توجه به اصول اخلاقی مرمت» قرار می‌گیرند که تمام موارد بالا می‌توانند مرمتگر را در «تعیین هدف از بازسازی» (دسته الف) در این دیوارنگاره‌ها یاری دهند. در ادامه، یافته‌ها حاکی از آن بودند که مبحث تمایل مخاطبان به توجه به انتظارات ایشان با نظر به کارکرد و ارزش‌ها در افق انتظارشان (گویه ۳)، به «ارتباط کارکرد ارزشی و بازسازی» اشاره دارد. همچنین موضوعات درصد پایین موافقت با بیان نوشتاری روایت توسط مرمتگر در کنار اثر (گویه ۱)، و موافقت کم با کمترین میزان بازسازی که در آن سطح مخاطب بتواند روایت را در ذهنش بازسازی نماید (گویه ۲) نیز با «اثرگذاری روایت بر اصول بازسازی تصویری» ارتباط دارند. در نهایت این موارد اخیر نیز می‌توانند بر نحوه بازسازی مرمتگر (دسته ب) تأثیرگذار باشند.



شکل ۱: طبقه‌بندی عوامل مؤثر بر نقش مرمتگر با توجه به انتظارات مخاطبان از بازسازی تصویری این آثار. منبع: نگارندگان.

تجزیه و تحلیل یافته‌های تحقیق بیانگر این بود که عوامل مختلفی در راستای تعیین نمودن نقش مرمتگر با توجه به ادراک مخاطبان هدف، مؤثراند؛ از جمله «نحوه و میزان ادراک مخاطبان از روایت تصویر» که بایستی جهت برقراری تعادل در انتظارات ایشان و اصول اخلاقی یک تفسیر انتقادی در بازسازی تصویری به صورت رویکردی ارزش‌محور مدنظر قرار گیرد. در واقع در مبانی معاصر مرمتی و رویکرد ارزش‌محور، برقراری تعادل استانداردهای اولیه با نیازهای ذی‌نفعان که در روند حفظ و مرمت درگیرند، تحت نظر متخصصان انجام می‌گیرد. بدین جهت نیاز به «نظرسنجی از مخاطبان هدف این دیوارنگاره‌ها» پیش از مرمت خواهد بود تا ضمن پاسداشت اصول مرمتی و توصیه‌های موجود مبنی بر کمترین حد بازسازی، بتوان به ارزیابی عملی در بطن مباحث نظری منتج از دیدگاه متخصصان پرداخت. در ادامه، نتایج پیرو جامعه‌شناسی مخاطبان این دیوارنگاره‌ها نشان می‌دهند که «التفات به افق انتظارات مخاطبان هدف با توجه به کارکرد و ارزش‌های مدنظرشان» نیز تعیین‌گر نقش مرمتگر بوده و به نوعی می‌تواند تأثیرگذاری ارزش‌ها و کارکرد کنونی این آثار بر انجام یا عدم انجام بازسازی را مشخص سازد. در مجموع مهم است تا بازسازی تصویری سبب آشنایی‌زدایی از ذهنیت مخاطبان هدف نگردد بلکه به «تداعی ذهنی مخاطب» کمک نماید. یافته‌های تحقیق نشان داده‌اند که در اینجا عامل «پیش‌زمینه‌های ذهنی مخاطبان»، روشن‌گر مسیر مرمتگر است که این موضوع خود منجر به حفظ هویت اثر و تداوم حیات آن می‌شود.

از سویی نظر به اهمیت جامعه‌شناسی مخاطبان هدف این ابنیه مذهبی، آشکار شد که ایشان به سبب ساختار پیش‌زمینه‌های ذهنی خویش و بر مبنای نظریه دریافت، در خوانش هر متن تصویری متمایل به تأیید داشته‌های ذهنی پیشین از طریق مشاهده تصویر هستند. از آنجا که جامعه مخاطبان از یک افق انتظار جمعی با افق اثر روبرو می‌شوند و از آنجا که در گذشته، از درهم تنیدگی این دو افق، تلاقی ادراکی مخاطبان صورت گرفته است، اکنون نیز بازگشت به نزدیکترین حالت به آن وضعیت ادراکی را خواستارند و «متمایل به مشاهده بیشتر شباهت تصویری با ذهنیت خویش» هستند و در اینجا «افق انتظارات جمعی مخاطبان» بر نقش مرمتگر در طول بازسازی مؤثر است. اما پرداختن به این مسئله در حیطه اصول مرمتی، مشروط به رعایت اصول برگشت‌پذیری و تمایز در کنار حفظ تمامیت اثر است.

در این تحقیق با توجه به مجموعه آراء مخاطبان از انتظاراتشان نسبت به بازسازی تصویری این آثار در مرمت‌های آتی، و با در نظر داشتن محدودیت‌های مرمتی، می‌توان پیشنهاد کرد که هم‌آوری در راستای نزدیکی وجوه افتراق نظرات متخصصان و مخاطبان صورت گیرد. این امر به مانند محوری دو قطبیست که در قطب مخاطبان هدف با اتکا به نتایج آماری این تحقیق، نیازمند فرهنگ‌سازی و آموزش در زمینه توجیه

آن‌ها درباره محدودیت‌های مرمتی و ارزش‌های میراثی این آثار است. در این میان، نزدیک به ۵۰ درصد که قائل به احترام به تفاوت‌های بخش مرمتی از بخش اصلی بوده‌اند، نویدبخش پذیرش وجهه عمومی مسائل تخصصی مرمت است که می‌تواند با گسترش فرهنگ مواجهه با یک اثر میراثی در هر جامعه، به مرور نتایج مطلوب‌تری در بر داشته باشد؛ و در قطب متخصصان مرمت نیز ضرورت توجه به افق انتظار جمعی این مخاطبان بر بستر سنت جامعه محلی و پیش‌زمینه‌های ذهنی ایشان در بازسازی تصویری روایت نقاشی، مشهود است تا از این رهگذر هر مخاطب بتواند افق انتظارات شخصی خود را با افق اثر تطبیق داده و این تلاقی ادراکی سبب حفظ حیات اثر در بطن فرهنگ اجتماعی گردد. از برآیند تحلیل‌های فوق، سودمندی ورود دیدگاه‌های جامعه‌شناسی مخاطبان در حوزه مبانی مرمت این آثار جهت راهگشایی در تصمیم‌گیری‌های مرمت و بازسازی نقاشی‌ها، آشکار است.

در انتها نیز بنا به برهان‌های بیان شده در بخش آمار استنباطی و با نظر به دیدگاه‌های گروه‌های جمعیت‌شناختی در این پژوهش، توصیه می‌شود تا تأثیرات متغیرهای جمعیت‌شناختی سن، مکان و سطح سواد مرتبط با عوامل تعیین‌کننده اثرات نقش مرمتگر بر ادراک مخاطبان هدف این دیوارنگاره‌های روایی مذهبی، در هر پروژه مرمتی در نظر گرفته شوند.

فهرست منابع

- آب نیکی، حسن. «چیستی و کاربست هرمنوتیک ادبی». نقد ادبی، سال اول، ش. ۲ (۱۳۸۷): ۳۹-۶۲.
- احمدی، بابک. حقیقت و زیبایی درس‌های فلسفه هنر. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.
- اصغرنژاد قلعه‌یی، حسین. شناسایی اثرات فناوری‌های نوین اطلاعاتی بر فرایند صنعت نشر کتاب در ایران و ارائه الگوی مفهومی فرایند نشر مدرن و پسامدرن در کشور. رساله دکتری رشته علم اطلاعات و دانش‌شناسی (علوم تربیتی). اهواز: دانشگاه شهید چمران، ۱۳۹۶.
- بصری، سمیه. تبیین مفهوم تمامیت در حوزه آثار موزه‌ای از منظر مدیریت حفظ فرایند ارتباط متقابل اثر-مخاطب-محیط. رساله دکتری رشته مرمت آثار فرهنگی و تاریخی. اصفهان: دانشگاه هنر اصفهان، ۱۳۹۳.
- بیات، محمدرضا؛ علیمزادی، مهناز و الناز زرین‌فر. روش پژوهش در علوم رفتاری. تهران: آکادمیک، ۱۳۹۸.
- پارسیان، احمد. مبانی احتمال و آمار برای دانشجویان علوم و مهندسی. اصفهان: مرکز نشر دانشگاه صنعتی اصفهان، ۱۳۸۴.
- جواری، محمد حسین و احمد حمیدی کندول. «سیر نظریه‌های ادبی معطوف به خواننده در قرن بیستم». ادب پژوهی، سال اول، ش. ۳ (۱۳۸۶): ۱۴۴-۱۷۶.

جواری، محمد حسین. «نظریه زیبایی‌شناسی دریافت: روشی برای خوانش‌های جدید در ادب فارسی». مولوی پژوهی، سال دوم، ش. ۵ (۱۳۸۴): ۷۲-۷۵.

حافظ نیا، محمدرضا. مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی. تهران: سمت، ۱۳۹۱.

حسینی داورانی، سیدعباس. «نظریه دریافت و جامعه‌شناسی عکس». مجله چیدمان، سال اول، ش. ۱ (۱۳۹۲): ۹۹-۹۴.

خاکی، غلامرضا. روش تحقیق با رویکردی به پایان‌نامه نویسی. تهران: مرکز تحقیقات علمی کشور با همکاری کانون فرهنگی انتشاراتی درایت، ۱۳۷۸.

دلاور، علی. احتمالات و آمار کاربردی در روان‌شناسی و علوم تربیتی. تهران: رشد، ۱۳۸۵.

دلاور، علی. روش تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی. تهران: نشر ویرایش، ۱۳۸۵.

کرلینجر، فردریک نیکلز. مبانی پژوهش در علوم رفتاری. ترجمه حسن پاشا شریفی و جعفر نجفی زند. تهران: آوای نور، ۱۳۷۴.

الکساندر، ویکتوریا. «رویکردهای دریافت». ترجمه مسعود ملک‌یاری، بیناب، سال هفتم، ش. ۱۴ (۱۳۸۸): ۱۰۶-۱۲۵.

کوثری، مسعود. «پاسخ‌های مسعود کوثری به پرسش‌های جامعه‌شناسی هنر». بیناب، سال سوم، ش. ۸ (۱۳۸۴): ۷۸-۸۵.

مونیسوس ویناس، سالوادور. نگرهی نگاهداشت معاصر. ترجمه فرهنگ مظفر، فاطمه مهدی زاده و حمید فرهمند بروجنی. اصفهان: گلدسته، ۱۳۸۸.

Avrami, E., Macdonald, S., Mason, R., and Myers, D. *Values in Heritage Management Emerging Approaches and Research*. Los Angeles: The Getty Conservation Institute, 2019.

Buchanan, I. *A Dictionary of Critical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

CAC/CAPC. *Code Of Ethics and Guidance for Practice*. of the Canadian Association for Conservation of Cultural Property and of the Canadian Association of Professional Conservators. Canada: CAC and CAPC, 2000.

Schmitz, T. A. Reader-response criticism. In: *modern literary and ancient texts: an introduction*. Usa: John Wiley & Sons (online resource), 2008.

Zeren Mine, T. "Adaptive re-use of monuments, restoring religious buildings with different uses". *Journal of Cultural Heritage*, 14, 3 (2013): 14-19.

Transliterated Bibliography

Ābnīkī, Ḥasan. "Chīstī va Kārbast-i Hirmanūtīk Adabī". *Naqd-i Adabī*. yr.1, no. 2, (2008/1387):

39-62.

Aḥmadī, Bābak. *Ḥaqīqat va Zībāī Dars-hā-yi Falsafih-yi Hunar*. Tehran: Nashr-i Markaz, 1995/1374.

Alexander, Victoria. "Rūykard-hā-yi Daryāft". translated by Mas'ūd Malikyārī. *Bīnāb*. yr.7, no.14 (2009/1388): 106-125.

Aṣgharnizhād Qal'ih ī, Ḥusayn. *Shināsāī Asarāt-i Fanāvarīhāy Nūvīn-i Iṭilā'āt bar Farāyand-i Ṣan'at-i Nashr-i Kitāb dar Irān va Irā'ih-yi Ulgūy Mafhūmī-i Farāyand-i Nashr-i Mudīrīn va Pasā mudīrīn dar Kishvar*. Risālih-yi Dukturā Rishtih-yi 'Iilm-i Iṭilā'āt va Dānishshināsī ('Ulūm-i Tarbiyatī). Ahvāz: Shahid Chamran University of Ahvaz, 2017/1396.

Baṣīrī. Sumayih. *Tabyīn-i Mafhūm-i Tamāmīyat dar Ḥūzih-yi Āsār Mūzih-ī az Manẓar-i Mudīrīyat-i Hiṭṭ-i Farāyand-i Irtibāt-i Mutaqābil-i Asar-Mukhāṭab-Muḥiṭ*. Risālih-yi Dukturā Rishtih-yi Maramat Āsār-i Farhangī va Tārīkhī. Isfahān: Art University of Isfahan, 2014/1393.

Bayāt, Muḥammad Riẓā; 'Alīmurādī, Mahnāz va Ilnāz Zarīnfār. *Ravish-i Pazhūhish dar 'Ulūm-i Raftārī*. Tehran: Ākādimīk, 2019/1398.

Dilāvar, 'Alī. *Iḥtimālāt va Āmār-i Kārburdī dar Ravānshināsī va 'Ulūm-i Tarbiyatī*. Tehran: Rushd, 2006/1385.

Dilāvar, 'Alī. *Ravish-i Taḥqīq dar Ravānshināsī va 'Ulūm-i Tarbiyatī*. Tehran: Nashr-i Vīrāyish, 2006/1385.

Ḥāfiẓnīyā, Muḥammad Riẓā. *Muqaddamih-ī bar Ravish-i Taḥqīq dar 'Ulūm-i Insānī*. Tehran: Samt, 2012/1391.

Ḥusaynī Dāvarānī, Sayyid 'Abās. "Naẓarīyah-yi Daryāft va Jāmi'ihshināsī-yi 'Aks". *Majalih-yi Chidimān*. yr.1, no.1 (2013/1392): 94-99.

Javārī, Muḥammad Ḥusayn va Aḥmad Ḥamīdī Kindūl. "Siyr-i Naẓarīyah-hā-yi Adabī Ma'ṭūf bi Khānandih dar Qarn-i Bīstūm". *Adab Pazhūhī*. yr.1, no. 3 (2007/1386): 144-176.

Javārī, Muḥammad Ḥusayn. "Naẓarīyah-yi Zībāīshināsī-i Daryāft: Ravishī barāy Khānīsh-hāy Jadīd dar Adab-i Fārsī". *Mūlavīpazhūhī*. yr.2, no. 5(2005/1384): 72-75.

Kerlinger, Frederick Nichols. *Mabānī-yi Pazhūhish dar 'Ulūm-i Raftārī*. translated by Ḥasan Pāshā Sharīfī va Ja'far Najafī zand. Tehran: Āvāy Nūr, 1995/1374.

Khākī, Qulām Riżā. *Ravish-i Taḥqīq bā Rūykarkī bi Pāyānnāmih Nivīsī*. Tehran: Markaz-i Taḥqīqāt-i ‘Ilmī-i Kishvar bā Hamkārī-i Kānūn-i Farhangī Intishārātī Drāyat, 1999/1378.

Kūsarī, Mas‘ūd. “Pāsūkh-hā-yi Mas‘ūd Kūsarī bi Pursish-hā-yi Jāmi‘ihshināsī-yi Hunar”. *Bīnāb*. yr.3, no.8 (2005/1384): 78-85.

Munoz Vinas, Salvador. *Nīgarih-yi Nigāhdāsh-t-i Mu‘āṣir*. translated by Farhang Muẓafar; Fāṭimah Maḥdīzādih va Ḥamīd Farahmand Burūjinī. Isfahān: Guldastih, 2009/1388.

Pārsīyān, Aḥmad. *Mabānī-i Iḥtimāl va Āmār barāy Dānishjūyān-i ‘Ulūm va Muhandisī*. Isfahān: Markaz-i Nash-i Isfahan University of Technology, 2005/1384.



A Critical Reading of Ibn Ḥabīb's Works, focusing on *Al-Munammaq* and *Al-Muḥabbar*

Dr. Shahla Bakhtiari (Corresponding author)



, Associate Professor, Department of History,

Literature Faculty, Alzahra University, Tehran, Iran

Sh.bakhtiari@alzahra.c.ir

Roya Mashmouli Pilehroud, MA graduate, History of Islam, Department of History, Literature Faculty, Alzahra University, Tehran, Iran

Abstract

Muḥammad b. Ḥabīb is a third century A.H./ninth century A.D. historian, whose two prominent works, *Al-Munammaq fi'l 'Akhbār Quraysh* and *Al-Muḥabbar*, are useful sources in the study of the history of pre-Islamic and Islamic eras.

The present study aims at critically analyzing the author's opinion and his two great works. The critical approach towards Ibn Ḥabīb (as a Muslim narrator) and his works (as remarkable works in the history of *Jāhiliyyah* and Islam) help us in understanding his methods in the historiography of Islam.

Research shows that Ibn Ḥabīb explores and provides reports from *Jāhili* traditions like *Munāfirih* and *Jār* in the history of *Jāhiliyyah*. He was especially meticulous in recording the names of people and their lineages, tools, and animals (like horses). In this regard, Ibn Ḥabīb provides reports that cannot be found elsewhere.

Some of the weaknesses of these two works are a lack of organization and cohesion in compiling the Reports, as well as a summarized narration. The most important point regarding Ibn Ḥabīb's historiography is his trustworthiness and his providing the chain of isnād. This is especially true regarding the history of *Jāhiliyyah*, where most information has been recorded with citations to Ibn Ḥabīb's own teacher, Ibn Hishām.

Eventually, the writers of this article, based on an analysis of the content of his works, deny the commonly held belief that Ibn Ḥabīb was a Shī'ā Muslim.

Keywords: bibliography, Ibn Ḥabīb, *Al-Munammaq*, *Al-Muḥabbar*, pre-Islamic history, *Quraysh*

**بررسی انتقادی آثار ابن حبیب، با تأکید بر المُنَمَّق والمُحَبَّر**

دکتر شهلا بختیاری (نویسنده مسئول)



دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

Sh.bakhtiari@alzahra.c.ir

رویا مشمولی پيله رود

دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

چکیده

محمد بن حبیب از مورخان سده سوم هجری است که دو اثر مهم وی المُنَمَّق فی أخبار قریش و المَحَبَّر از منابعی هستند که برای مطالعه و بررسی تاریخ پیش و صدر اسلام به کار می‌آیند. این پژوهش به بررسی و نقد دیدگاه نویسنده و این دو اثر بزرگ پرداخته است. نگرش انتقادی آثار ابن حبیب به عنوان یک راوی مسلمان و همچنین آثار او به عنوان روایت‌هایی که در تاریخ جاهلیت و اسلام مورد توجه هستند، به شناخت روش وی در تاریخ‌نگاری اسلام کمک می‌کند.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که ابن حبیب در تاریخ جاهلیت به سنت‌های جاهلی مانند منافره و جار پرداخته و گزارش‌هایی آورده است. وی در تاریخ جاهلیت و اسلام نسبت به ثبت نام و نسب افراد و ابزار آلات و یا حیوانات (مانند اسب) دقت فراوانی داشته و گزارش‌هایی در این باره آورده که در دیگر منابع دیده نمی‌شود. فقدان نظم و انسجام در تدوین اخبار، همچنین روایات خلاصه‌وار از کاستی‌های این دو اثر است. مهم‌ترین نکته در تاریخ‌نگاری وی، رعایت امانت‌داری و ارائه سلسله اسناد است، به‌ویژه در حوزه تاریخ جاهلیت که بیشتر مطالب خود را به استناد استاد خود ابن هشام ثبت کرده است. در نهایت نگارندگان این پژوهش در مورد مذهب ابن حبیب که به تشیع منسوب شده است، را با توجه به بررسی‌های محتوایی آثار وی رد می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: منبع‌شناسی، ابن حبیب، المُنَمَّق، المَحَبَّر، تاریخ پیش از اسلام، قریش.

مقدمه

بررسی انتقادی و نقد منابع و مآخذ تاریخی ارزشیابی و سنجش محتوایی آن‌ها، پاسخگوی پرسش‌های محققان درباره مورخان و آثار آن‌هاست. ارزیابی و نقد منابع مطالعاتی تاریخی سبب شناخت نقاط قوت و ضعف و همچنین نوع دیدگاه و نگرش مورخان خواهد شد. در این میان نقد منابع تاریخی کهن جهت بهره‌برداری و شناخت بیشتر نویسندگان و آثارشان اهمیت بیشتری می‌یابد.

ابن حبيب بغدادی (د. ۲۴۵ق) یکی از مورخان است که آثار بسیاری تألیف کرده است. دو کتاب المُنَمَّق و المَحَبَّر او مهم‌ترین آثار مورد توجه همه مورخان و محققان بوده است. اطلاعاتی درباره تاریخ صدر اسلام و دوره جاهلیت در این دو کتاب آمده است که مرجع آثار بسیاری پس از خود بوده است. همچنین توجه ویژه مؤلف به تاریخ قبیله قریش و نیز ارائه اسامی و نسب‌نامه‌ها باب جدیدی را برای محقق جهت بررسی حوادث و وقایع این دوره می‌گشاید.

بررسی انتقادی آثار و شیوه نگاری ابن حبيب فرصتی برای شناخت بیشتر بینش و نگرش وی در نقل و گزارش اخبار خواهد بود. این مهم به ترتیب در دو اثر وی المُنَمَّق و المَحَبَّر بررسی خواهند شد.

پیشینه پژوهش

در مورد ابن حبيب و همچنین دو کتاب مورد نظر این پژوهش، می‌توان به تحقیقات زیر اشاره کرد: لیختن شتیر و حمید الله هر دو با ارائه تحقیقاتی از جمله درباره زندگی نامه ابن حبيب و نیز سازماندهی کتاب المَحَبَّر آن را به چاپ رسانیده‌اند. دلاویدا در مقاله «مثنی الشعرا نوشته محمد بن حبيب»،^۱ به بررسی محتوای کتاب وی با عنوان من نسب إلى أمه من الشعراء پرداخته و کتاب جمهره النسب ابن کلبی را از منابع اصلی ابن حبيب در این کتاب دانسته و مهم‌ترین نکته این مقاله بررسی منابع ابن حبيب است. لیختن شتیر در مقاله «ابن حبيب و کتاب المَحَبَّر او»^۲ به بررسی محتوای کتاب المَحَبَّر و ابن حبيب پرداخته است، ویژگی و محتوای اصلی مقاله وی بررسی سلسله اسناد المَحَبَّر و همچنین نام استادان ابن حبيب است. در این مقاله نیز کتاب الجمهره النسب ابن کلبی به عنوان منبع اصلی ابن حبيب معرفی شده است. طیاره در مقاله «کتاب المَحَبَّر ابن حبيب و جایگاه آن در نگارش تاریخی اولیه اسلامی»^۳ به بررسی

1. Della Vida, G. Levi "Muhammad ibn Habibs "MATRONYMICS OF POETS", *Journal of the American Oriental Society*, Vol 62. No.3, 1942, pp.156-171. (<https://doi.org/10.2307/594132>).

2. Lichtenstädtter, I. (1939). Muḥammad Ibn Ḥabīb and His Kitāb al-Muḥabbar. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1, 1-27. <http://www.jstor.org/stable/25201833>.

3. Tayyara, Abed el-Rahman, "Ibn Ḥabīb's Kitāb al-Muḥabbar and its Place in Early Islamic Historical Writing"(2018).

محمد بن حبیب و نگارش تاریخی وی در کتاب المَحَبَّر از نظر ترتیبات روایی زمانی، ساختار موضوعی و پیوند تاریخی می‌پردازد. این مقاله المَحَبَّر را یکی از نخستین تلاش‌های اسلامی برای پیکربندی مجدد مطالب نبوی به صورت زمانی و در نهایت ایجاد پیوندهای موضوعی گسترده‌تر و زمینه‌های تاریخی جهانی معرفی می‌کند. علی عبد مشالی در مقاله «ابن حبیب البغدادی (ت: ۲۴۵ هـ / ۸۵۹ م) دراسة فی منهجة و موترده كتاب المُنَمَّق مثالا»^۱ به زندگی اجتماعی، سیاسی و علمی ابن حبیب پرداخته و پس از آن به بررسی آیات، روایات و اشعار در کتاب المُنَمَّق توجه کرده است. در مقاله شریعت‌نژاد و دیگران، «منبع‌شناسی آثار تاریخی ابن حبیب بغدادی (متوفی ۲۴۵ ق)»^۲ منابع و راویان آثار ابن حبیب به‌ویژه دو کتاب المُنَمَّق و المَحَبَّر بررسی شده است. مانده تاج‌بخش، در پایان‌نامه‌ای با عنوان ترجمه و تحقیق کتاب المَحَبَّر تا پایان صفحه ۲۳۵،^۳ به ترجمه این اثر پرداخته است. ویژگی اصلی این پژوهش آن است که با تحقیق و بررسی منابع دیگر همراه است. در پژوهش دیگر، با عنوان «گونه‌شناسی آثار تاریخی ابن حبیب بغدادی (د. ۲۴۵ هـ)»^۴ عطیه شریعت‌نژاد کیاسری و دیگران به بررسی انواع نگارش ابن حبیب در آثارش پرداخته‌اند؛ مانند سیره‌نگاری، صحابه‌نگاری و ... آذرتاش آذرنوش در مقاله «ابن حبیب»^۵ زندگی‌نامه ابن حبیب را به‌طور خلاصه بررسی کرده است. در همه این پژوهش‌ها به بررسی کتاب‌ها و آثار ابن حبیب به‌ویژه دو کتاب المُنَمَّق و المَحَبَّر که از مهم‌ترین آثار اوست، پرداخته شده است. در این پژوهش به معرفی و بررسی انتقادی دو اثر ابن حبیب (نقد درونی و بیرونی راوی و روایت) پرداخته شده و شیوه تاریخ‌نگاری ابن حبیب در این دو اثر مورد بررسی قرار گرفته است. پیش‌ازاین محققان تنها به طور گذرا به آثار وی و روایات و... پرداخته بودند.

۱- زیست‌نامه ابن حبیب

ابوجعفر محمد بن حبیب (د. ۲۴۵ ق)، مؤرخ، نحوی و لغوی، در بغداد زاده شد و در سامرا درگذشت. در

World Languages, Literatures, and Cultures Faculty Publications. 145.

https://engagedscholarship.csuohio.edu/clmlang_facpub/145

۱. عبد مشالی، علی. «ابن حبیب البغدادی (ت: ۲۴۵ هـ / ۸۵۹ م) دراسة فی منهجة و موترده كتاب المنمق مثالا». القادسیة فی الآداب والعلوم التربویة ۱۵، العدد ۱، (۲۰۱۶): ۷۵-۱۱۸.

۲. شریعت‌نژاد کیاسری، عطیه و دیگران. «منبع‌شناسی آثار تاریخی ابن حبیب بغدادی (متوفی ۲۴۵)». پژوهشنامه تاریخ اسلام، ش. ۳۹ (پاییز ۱۳۹۹): ۵۱-۷۰.

۳. تاج‌بخش، مانده. ترجمه و تحقیق کتاب المحبر تا پایان صفحه ۲۳۵. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهراء، دانشکده الهیات، راهنما زهرا الهویی نظری، ۱۳۹۰.

۴. شریعت‌نژاد کیاسری، عطیه و دیگران، «گونه‌شناسی آثار تاریخی ابن حبیب بغدادی (د. ۲۴۵ هـ)». تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، (بهار و تابستان ۱۴۰۰): ۱۰۹-۱۳۰.

۵. آذرنوش، آذرتاش. «ابن حبیب». در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی. تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷.

مورد تاريخ تولد وی اطلاعی در دست نیست. وی به سبب تألیف کتاب المَحَبَّر، مُحَبَّری لقب یافته است.^۱ از زندگی او تقریباً چیزی نمی‌دانیم، مشخص نیست که پدرش چه کسی بوده است. می‌گویند حبيب نام مادر او بود (و به همین جهت آن کلمه را غیر منصرف تلقی کرده‌اند) که شاید پیش از ولادت محمد، از شوی خود جدا شده است.^۲

شغل او را آموزگار به‌ویژه آموزگار کودکان ذکر کرده‌اند. یاقوت از ابن ابی روبه نقل می‌کند که وی در مکتب خود فرزندان عباس بن محمد^۳ را درس می‌داده است و تنها شعری که از وی می‌شناسیم دو بیت در بیان حال نابسامان «معلم» است که بر اثر معاشرت با کودکان عقل خود را نیز از دست می‌دهد.^۴ برخی او را شیعه دانسته‌اند.^۵

می‌توان باتوجه‌به تاریخ درگذشت وی گفت که ابن حبيب تقریباً با ۷ خلیفه عباسی (هادی، هارون الرشید، امین، مأمون، معتصم، واثق و متوکل) هم‌زمان بوده است.

۱-۱- آثار علمی ابن حبيب

در نیمه نخست سده ۳ ق/م کار گردآوری آثار و اخبار و ادب عربی به اوج رسیده و کار تدوین نگارش و ابداع آغاز شده بود. میان دو مرحله گردآوری و تدوین، ابن حبيب و برخی از معاصران وی حلقه پیوند به شمار می‌آیند. از فهرست کتاب‌های او، چنین برمی‌آید که وی علاوه بر جمع‌آوری اشعار و اخبار شعرا به تاریخ و انساب نیز پرداخته و خود نیز به تألیف کتاب‌هایی که از نوآوری تهی نیست، دست‌زده است.^۶ او خود از ابن کلبی (د. ۲۰۶ ق)، ابن اعرابی (د. ۲۲۵ ق)، قطرب (د. ۳۰۶ ق)، ابوعبیده (د. ۲۱۱ ق) و دیگران روایت کرده و سگری (د. ۲۷۵ ق/۸۸۸ م) و ابن ابی عرابه از او روایت کرده‌اند^۷ این نام‌ها در همه منابع کهن مذکورند، جز نام محمد بن احمد که فقط خطیب بغدادی و سمعانی آورده‌اند.^۸ با ثعلب^۹ (د. ۲۹۱ ق) نیز روابط دوستی داشت.^{۱۰}

۱. سمعانی، الأنساب، ۱۱۱/۱۲.

۲. آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن حبيب»: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۲/ ۲۷۶.

۳. ابن حبيب بغدادی، المُنَمَّق فی اخبار قریش، ۶.

۴. یاقوت حموی، معجم الادب، ۶/ ۲۴۸۰: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۶/ ۲۴۸۰-۲۴۸۱.

۵. ابن حبيب بغدادی، المَحَبَّر، ۵۰۹.

۶. آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن حبيب».

۷. یاقوت حموی، معجم الادب، ۶/ ۲۴۸۱.

۸. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۱۶/۴، سمعانی، الأنساب، ۱۴۴/۳.

۹. ابوالعباس احمد بن یحیی مشهور به ثعلب در سال ۲۰۰ ق در بغداد متولد شد. ده سال نزد ابن اعرابی لغت آموخت. زبان‌شناس برجسته عربی بود که در پایان عمر هم ناشنوا شد. معانی القرآن، اعراب القرآن و... از آثار اوست. تاریخ الادب العربی الاصر العباسیة، ۳۷۰/۲.

۱۰. آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن حبيب».

اهل فن در مورد ابن حبیب یک رأی نیستند؛ صفدی در کتاب خود از قول مرزبانی ذکر کرده است که ابن حبیب آثار دیگران را می‌گرفت و به نام خود می‌ساخت و به‌عنوان نمونه از کتاب اسماعیل بن ابی عبیدالله نام‌برده که ابن حبیب سراسر آن را نقل کرده و سپس نام شعری را که به بیتی از ابیات خود شهرت یافته‌اند، به آن افزوده و آن مجموعه را متعلق به خود خوانده است.^۱

به غیر از صفدی، یاقوت حموی،^۲ سیوطی^۳ و ابن قاضی شهبه^۴ نیز او را به سرقت ادبی متهم کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد این موضوع چندان مورد تأیید محققان و نویسندگان دیگر نیست، چنان‌که ابوالفرج اصفهانی هفده روایت از روایات فرزددق را از قول ابن حبیب نقل کرده است.^۵

ابن حبیب اگرچه در اخبار و انساب صاحب دانشی گسترده بود، گویا در لغت چندان دستی نداشت. سیوطی می‌گوید که کتاب‌های او را بررسی کرده و در آن‌ها از نظر لغت، خلط و اشتباه فراوان یافته است.^۶ بسیاری از آثار ابن حبیب، کتاب‌های انساب هستند. تقریباً همه کتاب‌ها و رساله‌هایی که از او به چاپ رسیده، در همین زمینه و یا در باب ضبط اسماء است. کتاب‌های شعری هم که او جمع‌آوری، تدوین یا روایت کرده بسیار است. از عناوین کتاب‌های مفقود او می‌توان دریافت که وی در لغت و حدیث و حتی «انواء»^۷ آثاری نوشته است. تعدادی از آثار وی بدین قرار است:^۷

- المُنَمَّق و اخبار قریش.
- الْمُخَبَّر که حاجی خلیفه (۱۲۸/۲) آن را تاریخ الخلفاء نیز خوانده است و به گفته او مطالب این کتاب با المُنَمَّق یکی است.
- المؤتلف و المختلف فی التَّسَبُّ.
- کتاب اَقْهَاتِ النَّبِیِّ.
- کتاب قبائل الکبیر و الایام.
- اسماء المغتالین من الاشراف فی الجاهلیة و الاسلام و اسماء من قتل من الشعراء.
- القاب الشعراء و من يعرف منهم بأَئمه.
- کنی الشعراء و من غلبت کنیتہ علی اسمہ.

۱. صفدی، الوافی بالوفیات، ۲/۲۴۱.

۲. یاقوت حموی، معجم الادباء، ۶/۲۴۸۱.

۳. سیوطی، بغیة الوعاة، ۳۰.

۴. ابن قاضی شهبه، تراجم طبقات النحاة و الغوین و المفسرین و الفقهاء، ۵۹.

۵. ابوالفرج اصفهانی، الأغانی، ۲۱/۲۰۷، ۲۲۷، ۲۳۴ و ...

۶. سیوطی، المزهرة فی العلوم اللغة و النواعها، ۴۱۳.

۷. آذرنوش، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «ابن حبیب».

– رسالة في اسماء القبائل المتشابهة و غير المتشابهة.

– كتاب من نسب الى امه من الشعراء و ...^۱.

از دو اثر بزرگ وی یعنی المُنَمَّق و المُحَبَّر، از هر کدام فقط یک نسخه خطی برجای مانده است.^۲

۱-۲- استادان و شاگردان ابن حبيب

ابن حبيب نزدیک به چهل سال نزد ابن اعرابی (د. ۲۳۱ق) در بغداد درس خواند.^۳ به غیر از ابن اعرابی در جلسات درس دانشمندانی بزرگ مانند ابن هشام کلبی (د. ۲۰۶ ق)، ابو عبیده (د. ۲۱۱ ق) و ابویقظان (د. ۱۹۰ ق) حضور می یافت.

اما از میان همه استادان، ابن هشام بر ابن حبيب تأثیر بیشتری داشت و الگوی ابن حبيب شد.^۴ ابن حبيب بیشتر مطالب المُنَمَّق را از ابن هشام اخذ کرده است.^۵

در مورد شاگردان وی تنها به نام ابی سعید سکری (د. ۲۷۵ق)^۶ برمی خوریم. از مورخان پس از وی به عنوان نمونه مسعودی در مروج الذهب بدون واسطه از وی نقل کرده است^۷ و صالحی شامی به واسطه مبرد اخباری از او برگرفته و روایت کرده است.^۸

۲- کتاب المُنَمَّق في أخبار قریش^۹

نسخه چاپی که مشخصات آن در پانویست آمده است، در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است. احمد فاروق منابع مورد استناد نویسنده را در پاورقی هر صفحه بیان کرده؛ اما کتاب فاقد کتابنامه، فهرست مطالب، اَعلام و ... است.

۱-۲- محتوای اثر

باتوجه به معنای واژه المُنَمَّق در فرهنگ نامه و لغت نامه ها که به معنای زینت داده شده است،^{۱۰} المُنَمَّق

۱. آذرنوش، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، «ابن حبيب».

۲. جعفریان، منابع تاریخ اسلام، ۱۶۷.

۳. ابن حبيب، المُنَمَّق في أخبار قریش، ۶.

۴. همو، ۶.

۵. همو، ۶ و ۷.

۶. همو، ۱۲.

۷. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ۴/۱۳.

۸. صالحی شامی، سبل الهدی و الرشاد في سيرة خير العباد، ۳۰۷/۱۱.

۹. این کتاب توسط خورشید احمد فاروق مورد تحقیق و بررسی واقع شده و انتشارات عالم الکتب در بیروت، در سال ۱۴۰۵ هـ ق برابر با ۱۹۸۵ م آن را در یک جلد و ۲۴۰ صفحه چاپ کرده است.

۱۰. ابن منظور، لسان العرب، ۳۶۱/۱۰.

یک اثر ادبی است. اطلاعات کتاب المُنَمَّق به طور عمده دربارهٔ دوران پیش از اسلام قریش یا عهد جاهلی است. کتاب به ترتیب سال‌شمار مرتب نشده است بلکه مجموع روایات دربارهٔ رخداد‌های متفرق مربوط به قریش گردآوری شده است. بیشتر اخبار کتاب المُنَمَّق دربارهٔ قریش و به طور عمده از دوران جاهلیت است. بحث وی با نسب قریش آغاز شده، از فضائل عباس عموی پیامبر (ص) و پس از آن از حلف‌الفضول و سایر احلاف (حدود ۲۰ حلف/ حلف قریش الاحابیش^۱ و...) و منافرات (حدود ۸ منافره / منافره عبدالمطلب و حرب بن امیه^۲ و...) سخن گفته شده است. بخش دیگر که در لابه‌لای مباحث آمده، بحث از ایام العرب ویژه قریش (ذکر ما کان بین قریش و کنانة يوم ذات نکيف،^۳ حدیث يوم المشلل،^۴ و هذا يوم بدر،^۵ حدیث يوم فح^۶) است که از نظر تاریخی ارزش فراوانی دارد. اخباری هم به دوره اسلامی اختصاص دارد. به عنوان نمونه، بحث‌هایی چون: المؤذون لرسول الله صلى الله عليه وسلم،^۷ المستهزون من قریش ماتوا كفارا بمیتات مختلفات،^۸ المشبهون برسول الله صلى الله عليه وسلم من قریش.^۹

در بخش‌های دیگر به معرفی کوران قریش، چشم‌چپ‌ها، کوسه‌ها و نیز کسانی که مادرشان نصرانی، یهودی، نبطی یا حبشی و سندی بوده‌اند، پرداخته است. اخباری در این کتاب درباره اقدامات زشت صحابه و بزرگان صدر اسلام همچون حد خوردن بعضی از آنان به دلیل شرب خمر^{۱۰} یافت می‌شود که پذیرش آن به دلیل اهمیت و احترام به صحابه و همچنین جایگاه خاندان قریش برای عده‌ای دشوار بوده است، شاید همین مسئله دلیل بی‌توجهی به کتاب المُنَمَّق توسط دانشوران سنی در طول تاریخ باشد.^{۱۱} احمد فاروق در مقدمه المُنَمَّق آورده است که مؤلف کتاب را به صورت ابتدایی آماده نموده؛ اما فرصت تنقیح برای او دست نداده است. این امر را می‌توان نقصانی بر آن دانست. پس از مرگ وی یکی از شاگردان^{۱۲} دست‌نوشته استاد را منتشر کرده است. در متن موجود نشانه‌های تعجیل در تصنیف و ضعف تألیف وجود دارد و بعضی عبارات در سراسر متن استفاده شده که سبب کاستی ارزش عبارت شده است.

۱. ابن حبيب، المُنَمَّق، ۲۲۹.

۲. ابن حبيب، همان، ۹۰.

۳. ابن حبيب، همان، ۱۱۳.

۴. ابن حبيب، همان، ۱۱۷.

۵. ابن حبيب، همان، ۱۲۰.

۶. ابن حبيب، همان، ۱۲۳.

۷. ابن حبيب، همان، ۳۸۶.

۸. ابن حبيب، همان، ۳۸۶.

۹. ابن حبيب، همان، ۴۲۴.

۱۰. ابن حبيب، همان، ۳۹۴-۳۹۹.

۱۱. ابن حبيب، همان، ۱۲، جعفریان، منابع تاریخ اسلام، ۱۷۰.

۱۲. درباره مشخصات شاگرد وی که اقدام به انتشار کرده است، اطلاعاتی در دست نیست.

^۱ برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- ۱- و خرج بشر بن أبي خازم حتى تقدم سوق عكاظ فيجد الناس بعكاظ - ص ۱۶۸ - فخرج بشر بن أبي خازم حتى قدم سوق عكاظ فوجد الناس بعكاظ
- ۲- ثم إن الناس تداعوا إلى السلم على أن يدي الفضل من القتلى الذين فيهم - أي الفريقين الفضل على الآخر، ص ۱۸۳ - يريد أن يقول: ثم إن الناس تداعوا إلى السلم على أن يدي من عليه الفضل في القتل الفضل إلى أهله.

۱- قال أوطاة ص (۱۰۳) لم يصرح من هو.

۲- الشفاء بنت عبدالله ص (۳۰۲) لم يسق نسب عبدالله.^۲

فاصله زمانی بین روایات کتاب که مربوط به خاندان قریش و دوران جاهلیت است، نزدیک به سه سده تا دوران خلافت متوکل عباسی است. کتاب در دوره عباسیان که از خاندان قریش بودند، تدوین شده و به نظر می‌رسد در این کتاب مناقب، پیرو تمایلات عباسیان نوشته شده است. همچنین بعضی اخبار که ذکر شده با متن کتاب دیگر ابن حبيب (المَحَبَّر) در تناقض است، برای مثال اخباری که در مورد مناقب عباس بن عبدالمطلب ذکر شده است. به طوری که نویسنده پس از بیان نسب قریش، بلافاصله به بیان فضائل عباس بن عبدالمطلب پرداخته است. به طوری که در کتاب دیگرش نامی از عباس بن عبدالمطلب نمی‌برد و تنها به خلفای عباسی اشاره کرده است. در این بخش ابن حبيب راوی خبر را ابن هشام ذکر کرده است.

۲-۲- رویکرد روایی

ابن حبيب در نقل روایات به دنبال علت‌یابی نبوده است. او صرفاً روایتگری بوده که اخبار را از راویان گرفته و گزارش کرده است.

به نظر می‌رسد در المُنَمَّق در عنوان‌بندی و ارائه مطالب پیش‌زمینه ذهنی و گرایش سیاسی به جانب‌داری از قریش داشته است. با بررسی همه متن در هیچ مطلبی اظهارنظری از وی نمی‌بینیم. او روایات را بر مبنای رخدادها به شکل داستان‌گونه گزینش کرده است. بادقت در گزینش روایات، عنوان‌بندی‌ها و تقدم و تأخر مطالب می‌توان به ذهنیت وی دست‌یافت.

۲-۳- مراجع

ابن حبيب در تدوین دو اثر خود از راویان اندکی نقل کرده و در این کار نیز بیشتر از منابع مکتوب استفاده کرده است. محققان آورده‌اند که عدم تقلید ابن حبيب به ذکر اسانید به منزله بی‌اعتبار بودن نوشته-

۱. ابن حبيب، المُنَمَّق، ۱۴.

۲. ابن حبيب، المُنَمَّق، ۱۴.

های او نیست. وی در تدوین المُنَمَّق و امدار تک‌نگاشت‌هایی از مشایخ و هم‌عصرانش بوده و از آنجا که درصدد بوده تا تمامی تک‌نگاشت‌های نوشته شده در اخبار قریش را در المُنَمَّق گرد آورد، به نقل خلاصه‌ای از روایات اکتفا کرده است.^۱ استفاده از عباراتی مانند «در کتاب ابو عمرو و شیبانی آمده»^۲ نشان می‌دهد که ابن حبیب در نگارش المُنَمَّق تنها به حافظه‌اش تکیه نکرده و مکتوباتی در اختیار داشته است.

بیشترین مرجع او آثار ابن هشام کلبی بوده است. بادقت به دوره زندگی ابن هشام (د. ۲۰۶ق) و ابن حبیب (د. ۲۴۵ق) می‌توان گفت که گویا ابن حبیب در جوانی در جلسات درس ابن هشام شرکت کرده است و از شنیده‌ها و یادداشت‌های خویش در مطالب کتابش بهره برده است. از ابن هشام آثار زیادی برجا نمانده است، بنابراین اطلاعات ابن حبیب به‌ویژه در مورد تاریخ جاهلیت که تخصص ابن هشام بود، می‌تواند منبع موثقی از شنیده‌هایش^۳ و دست‌نوشته‌ها نزد ابن هشام تلقی شود. همچنین ابن حبیب از ابن اسحاق (د. ۱۵۱ق) نیز روایاتی نقل کرده و نقل از وی به‌واسطه شاگردانش به‌ویژه ابن هشام است.^۴

ابن حبیب در گزارش اخبار احلاف از کتاب الاحلاف عبدالعزیز بن عمران معروف به ابن ابی ثابت (د. ۱۹۸ق) بهره برده است. همچنین در مباحث قصه أيام الفجار، حلف الفضول، داستان زنان قبیله کنانه، رویا جهیم بن الصلت بن مخرمة بن المطلب و المطعمون من قریش بحرب [یوم بدر]^۵ از ابوالبختری وهب بن وهب (د. ۲۰۰ق) نقل کرده است. استفاده ابن حبیب از واژه «قال»^۶ نشان می‌دهد که وی مکتوباتی از ابوالبختری در اختیار داشته و نقل کرده است.

ابن حبیب روایات اندکی را از هیشم بن عدی (د. ۲۰۷ق)^۷ و همچنین مواردی مانند قصه أسد شنوة و بنی عدی عن واقدي و هو يوم نخلة، قصه عمر بن الخطاب مع عمارة بن الوليد عن واقدي و...^۸ را از واقدي (د. ۲۰۷ق) نقل کرده است. ابن حبیب با هر دو هم‌زمان بوده و به‌واسطه آثار مکتوبشان از آن‌ها روایت کرده است.

وی با استاد دیگرش ابوعبیده معمر بن مثنی (د. ۲۱۰ / ۲۱۱ق) در ارتباط بوده است و با کلمه قال به نقل وقایع و اخباری چون جنگ فجار^۹ و باقی ایام العرب از وی پرداخته است.

۱. شریعت‌نژاد، «منبع‌شناسی آثار تاریخی ابن حبیب بغدادی (متوفی ۲۴۵)»، ۵۶.

۲. ابن حبیب، همان، ۱۵۴.

۳. ابن حبیب، همان، ۲۲.

۴. ابن حبیب، همان، ۱۹۱.

۵. ابن حبیب، همان، ۱۶۰، ۱۸۶، ۲۲۷، ۳۳۸، ۳۸۹.

۶. ابن حبیب، همان، ۱۷۴.

۷. ابن حبیب، همان، ۲۲۵؛ ابن حبیب، المَحْزَر، ۲.

۸. ابن حبیب، المُنَمَّق، ۱۲۹-۱۳۱ و ۱۴۲.

۹. همو، ۵۹، ۱۴۱، ۱۶۱، ۱۸۰.

تشابه عناوین آثار ابن کلبی با موضوعات المُنَمَّق و نقل روایاتی از او در همان موضوعات بیانگر تلاش‌های ابن حبيب در گردآوری گزارش‌ها و روایاتی با موضوع قریش در یک اثر بوده است که به دلیل در دسترس نبودن دیگر آثار، اهمیت المُنَمَّق دوچندان می‌شود.^۱

۴-۲- بررسی و نقد درونی راوی و روایت

راوی هر روایت و یا مؤلف هر اثری را می‌توان از حیث علائق، انتظارات، پیش فهم‌ها، نحوه ارتباط وی با راویان و مواردی از این دست مورد بررسی قرارداد که نشان از سوگیری راوی و مشی فکری او است. در واقع با مراجعه به متن روایت‌ها و محتوای آن می‌توان به شناخت و فهمی در مورد نویسنده و منش فکری او رسید.

۱-۴-۲- فهم علائق و انتظارات راوی

سوگیری و قضاوت، نگرش راوی در مورد حوادث و روایات و دید مثبت یا منفی یا نگاه جانب‌دارانه وی نسبت به وقایع از مهم‌ترین بخش‌هایی است که می‌توان در آن علائق و انتظارات راوی را بررسی کرد. بر اساس گزارش‌ها و تحقیقات، می‌توان این دو اثر جامع ابن حبيب را بر اساس موضوع و محتوا به دو گونه اصلی جُنْگ‌نامه‌ای و تک‌نگاری دسته‌بندی کرد. این دو گونه به ارائه فهرستی از نام‌ها یا موضوعاتی در مورد اسامی افراد^۲ اکتفا می‌کنند. در المُنَمَّق علاوه بر ارائه اسامی اخبار تاریخی^۳ هم گزارش شده است که بیشتر آن‌ها در خصوص قبیله قریش است.

ابن حبيب در نقل اخبار و رخدادهاى مرتبط با قبیله قریش در همان ابتدا به نقل نسب قریش پرداخته و آورده که به سبب بعثت پیامبر (ص) از این قبیله، زبان شیوا و همچنین درست‌ترین نسب‌ها، قریش^۴ بر دیگر قبایل برتری دارد. پس از بیان نسب قریش به ترتیب خاص خودش به بیان رخدادهایی که این قبیله در آن حضور یا نقشی (امر المظیین، ایلاف و...^۵) داشته‌اند پرداخته و در اواسط کتاب نام‌هایی از افراد این قبیله در امور مختلف (کسانی که اسلام آوردند، نام یهودیان و مسیحیان این قبیله، خانه‌ها و...^۶) آورده است؛ بنابراین وی در این اثر به ارائه داده‌ها اکتفا کرده و قضاوت، دید منفی یا مثبت در خصوص رخدادها از وی در این اثر دیده نمی‌شود.

۱. ابن حبيب، المُنَمَّق، ۱۶۰، ۲۲۹؛ ابن هشام، سیره النبوة، ۱/۱۸۴، ۳۷۳.

۲. ابن حبيب، همان، ۳۹۴ تا ۴۲۷.

۳. ابن حبيب، همان، ۱۵۲، ۲۲۱، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۵۳، ۳۵۷ و... .

۴. ابن حبيب، المُنَمَّق، ۱۹.

۵. ابن حبيب، همان، ۴۱، ۵۰.

۶. ابن حبيب، همان، ۲۴۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۲۱ و... .

ابن حبیب به ارائه اطلاعات پشت سرهم اکتفا کرده است. حجم زیادی از متن کتاب با فقدان انسجام مطالب به لحاظ تاریخی و سال شمارانه روبروست. او در المُنَمَق بلافاصله پس از بیان نسب قریش به فضائل ابن عباس پرداخته و یا بحث حلف الفضول را ابتدا و پس از آن حدیث فیل را نقل کرده است. باتوجه به اینکه بیشتر مطالب ذکر شده در المُنَمَق از نوع و در زمره تاریخ فرهنگی هستند، مطالب به لحاظ فرهنگی (مانند بت های قریش^۱) دسته بندی شده اند. همچنین توجه ابن حبیب به اصول فکری جاهلیت در المُنَمَق به ویژه منافره بیش از همه قابل توجه است. وی نه نمونه منافره^۲ (نزدیک به ۲۰ صفحه) در عهد جاهلیت را پشت سرهم آورده است. لازم به ذکر است که بیشترین منافرات ثبت شده در منابع، مربوط به خاندان هاشمی است، به دلیل اینکه هاشمیان در دوران جاهلیت و به دلیل افتخارات قبیله ای در مکه و اطراف آن شهرت داشتند و ظهور پیامبر هم از این خاندان هم بر ابن شهرت افزود،^۳ در نتیجه اغلب قبایل و افراد به دنبال فخرفروشی از طریق منافره بودند. از منافراتی که ابن حبیب به آن ها اشاره کرده منافره عبدالمطلب و حرب بن أمیه، منافره عبدالمطلب و ثقیف، منافرة هاشم بن عبد مناف و أمیه بن عبد شمس است که در همه این منافرات بنی هاشم پیروز و طرف دیگر مغلوب شدند. منافره هاشم بن عبد مناف و أمیه بن عبد شمس از مهم ترین منافرات ثبت شده در پیش از اسلام است.^۴

بخش عمده این اثر درباره خاندان قریش است. در سراسر متن می توان به موارد بسیاری از اخبار و اطلاعات اجتماعی راجع به قبیله قریش دست یافت. ابن حبیب با ذکر اخباری، پرده از زشتی ها و لغزش های بزرگان قریش برمی دارد که از جمله آن ها یاد از صحابه و فرزندان آن ها است که به خاطر سرقت دست خود را از دست داده^۵ و یا به علت شرب خمر حد خورده اند.^۶ مصحح در مقدمه المُنَمَق اطلاعات و اخبار خاص و منحصر به فردی که در دیگر کتاب های مهم مانند طبقات ابن سعد، أنساب الأشراف، و أخبار مکه ازرقی و... دیده نمی شود، از امتیازات کتاب ابن حبیب ذکر کرده است.^۷

ابن حبیب در بیان روایات از راویان اندکی استفاده کرده و تا پایان کتاب به نقل روایت از همان چند

۱. ابن حبیب، همان، ۳۲۷.

۲. ابن حبیب، همان، ۹۱-۱۱۰؛ منافره به معنای فخرفروشی و به اصطلاح به معنای غلبه و پیروز شدن در مفاخره است. آیین هوند و باصری، «بررسی سنت منافره در جاهلیت و بازتولید و پیامدهای آن در دوران اسلامی (باتکیه بر منافره های هاشمیان)»، ۱۱.

۳. آیین هوند، «بررسی سنت منافره در جاهلیت و بازتولید و پیامدهای آن در دوران اسلامی (باتکیه بر منافره های هاشمیان)»، ۱۰.

۴. منافره نزد قاضی یا حاکم صورت می گرفت و نثاره یا نافوره تعهدی مالی و جز آن بود که مغفور به نافر می پرداخت. منافره بر خلاف مفاخره همراه با کراهت و نزد قاضی بود و چون نتیجه پیروزی یکی و مغلوب شدن دیگری بود، تبعاتی را به دنبال داشت. ابن منظور، لسان العرب، ۲۲۷/۵، آیین هوند، «بررسی سنت منافره در جاهلیت و بازتولید و پیامدهای آن در دوران اسلامی (باتکیه بر منافره های هاشمیان)»، ۱۲.

۵. ابن حبیب، المُنَمَق، ۴۲۰.

۶. ابن حبیب، همان، ۳۹۴-۴۰۰.

۷. ابن حبیب، همان، ۱۳-۱۴.

راوی بسنده کرده است. وی در المُنَمَّق در عناوین ارائه شده برای هر بخش به نام راویان مانند ابن کلبی، ابوالبختری، واقدی^۱ و... اشاره کرده که پیش از این درباره مراجع او سخن گفته شد. برخی از متأخران هم مانند یاقوت، ابن حجر، ابن اثیر و... از او نقل کرده‌اند. در المُنَمَّق بحث انسجام روایات در بیان خصوصیات خاندان قریش دیده می‌شود.

۲-۴-۲- سبک نقل روایت

بررسی محتوای روایات این دو کتاب از مهم‌ترین حوزه‌های بررسی و نقد تاریخی است. این بخش حضور مورخ در روایت‌های تاریخی و کاربرد عامدانه او از اخبار تاریخی را به اهل تاریخ نشان می‌دهد.^۲ نقد درونی روایت بر بیان موارد قوت و ضعف روایت‌ها، مطابقت روایت‌ها با معیارهای عقلی، کشف حقیقت و... است. مباحثی که ابن حبیب در این دو کتاب انتخاب کرده است، اطلاعات اصلی او در مورد نسب و نام افراد و اماکن به‌ویژه تاریخ دوره جاهلی است.

به سبب اختصاص حجم بیشتر المُنَمَّق به خاندان قریش و دوران جاهلیت و ارائه اخبار و روایت وقایع می‌توان کتاب را در حوزه اخبار و روایات تاریخی مربوط به قریش در پیش از اسلام مهم دانست و از این منظر اثر او را در بازنمایی جایگاه و نقش قریش در منظومه فرهنگی، اجتماعی - قبیله‌ای دوره جاهلی نسبت به دیگر منابع مهم و ممتاز دانست. نکته مهم در نقد این اثر ابن حبیب آن است که ذهنیت و نظم تاریخی در آثار به‌جای مانده از او آشکار نیست و به همین دلیل آثارش در کل شکل جنگ‌نامه‌ای دارد. باتوجه به جنبه ادبی کتاب، حوادث و مطالب هر قسمت به طور خلاصه آورده شده‌اند. کتاب شامل سرفصل‌های زیادی است و یا برای هر مطلب عنوان خاصی اختصاص یافته است. سعی همه نوشته‌ها بر برجسته کردن خاندان قریش، اقدامات، حوادث، افراد و داستان‌های مرتبط با این خاندان بوده است؛ بنابراین نمی‌توان به طور قطعی از آثار وی به فضای فکری سیاسی نویسنده پی برد. به این ترتیب، راوی خود را موظف دیده تا حوادث دوره اسلامی و جاهلیت را بیشتر مورد توجه قرار دهد. اشاره نویسنده در کتاب المُنَمَّق به فضائل ابن عباس، این چنین استنباط می‌شود که نویسنده از نظر فکری و سیاسی تحت فشار و یا متمایل به عباسیان است.

۲-۴-۳- روایت مطابق شیوه علمی عصر خود

جانب‌داری نکردن مورخ در بیان حوادث و گزینش روایات در کتاب المُنَمَّق گرایش‌های فکری مورخ و همچنین کوشش برای مشروعیت دادن به کتاب خود را نشان می‌دهد. مهم‌ترین روایتی که در این کتاب ذکر

۱. ابن حبیب، همان، ۱۲۹-۱۳۱: ۱۴۲-۱۵۴، ۱۶۰، ۱۸۶، ۱۸۹، ۲۷۵.

۲. بختیاری، «تاریخ الخلفاء»، ۲۸.

شده و به لحاظ سوگیری و جانب‌داری مورد تردید است، در مورد فضائل ابن عباس است که حتی مؤلف اخبارالدولة العباسية نیز این موارد را ذکر نکرده‌اند؛ اما این‌گونه استنباط می‌شود که ابن حبيب برای اینکه بتواند کتاب خود را از آسیب حکومت دورنگه دارد و همچنین برای مشروعیت دادن به حکومت عباسیان، اقدام به ارائه این بحث کرده است.

ابن حبيب در المُنَمَّق با عنوان ذکر حلف الفضول به بیان این رخداد می‌پردازد. وی در این زمینه به بیان اشعاری از ادبا مانند جاحظ پرداخته و حدود هفت صفحه را به این حادثه اختصاص داده که نزدیک به سه صفحه آن اشعار تشکیل داده‌اند.^۱ نکته قابل توجه اینکه ابن حبيب در مورد دو واقعه حلف الفضول و مطيبين دو بار سخن گفته، یک مرتبه در ابتدای کتاب بدون ذکر مراجع و یک بار در اواسط اثر که وقایع را از زبان راویان نقل کرده است.^۲

باتوجه به گزارش مختصر ابن حبيب، قبایلی که در دو اثر ابن حبيب نام برده شده با آثار دو مورخ دیگر یعنی ابن هشام و ابن سعد پیش از ابن حبيب اثر خود را تدوین کرده‌اند، مقایسه شد. نتیجه بررسی نشان می‌دهد ذکر نام شش بطن یا خاندان (بنی‌هاشم، بنی مطلب، بنی زهره، بنی تیم، بنی حارث و بنی عزی) در چهار اثر (المُنَمَّق و الْمُحَبَّر ابن حبيب و السیره النبوه ابن هشام و طبقات الکبری ابن سعد) نشان می‌دهد که ابن حبيب در نقل روایات اختلاف چندانی با دیگر منابع نداشته و امانت‌داری را رعایت کرده است. ابن حبيب همچنین نزدیک به ۲۰ صفحه^۳ این اثر خود را به نسب قریش و خاندانش اختصاص داده است.

۳- کتاب الْمُحَبَّر^۴

نسخه چاپی که مشخصات آن در پانویست آمده است، در این نوشته مورد استناد قرار گرفته است. لیختن شتیر فهرست ِاعلام مفصلی را در انتهای کتاب اضافه کرده است.

۳-۱- محتوای اثر

واژه مُحَبَّر از ریشه جَبَر گرفته شده که در زبان عربی به معنی کسی است که در جایی می‌نویسد و مُحَبَّر به معنای شعر نیکو است.^۵

این کتاب مجموعه‌ای از رساله‌های کوچک در موضوعات متنوع است که در آن اخبار تاریخی بسیار

۱. ابن حبيب، المُنَمَّق، ۵۲-۵۹.

۲. ابن حبيب، همان، ۵۰، ۵۲، ۱۸۶، ۱۸۹.

۳. ابن حبيب، همان، ۱۹-۳۸.

۴. ابن حبيب بغدادی. الْمُحَبَّر. به تحقیق ایلر لیختن شتیر، بیروت: دارالآفاق الجدیدة، بی تا.

۵. ابن منظور، لسان العرب، ۱۵۷/۴.

با ارزش و منحصر به فردی از زندگی و مناسبات اجتماعی و تاریخی مسلمانان صدر اسلام یافت می شود. المَحَبَّر که گویا پس از المُنَمَّق نوشته شده و احمد فاروق مصحح کتاب در مقدمه آورده است که حدود نیمی از مطالب آن با المُنَمَّق مشترک است^۱ و به شناسایی افرادی که در حوادث مهم تاریخی نقش داشته اند، پرداخته و در ضمن شامل مباحثی از سیره پیامبر (ص) است. برخی از عناوین کتاب عبارت اند از:

مولد النبی (ص)، مؤاخاة، زنان پیامبر، غزوات و سرایا، اسامی بدریون، متخلفان در تبوک، نقبای پیامبر، کسانی از فرزندان انصار که نام محمد داشته اند، کسانی که در جاهلیت خوردن شراب را بر خود حرام کرده بودند، زنانی که پس از مرگ شوهر خود ازدواج نکردند، زنانی که بیش از سه شوهر کردند، مردانی که وقت ظهور اسلام ده زن داشتند، شاهان حمیر و کنده و غسان، اسامی اعدام شدگان از اشراف و...

اطلاعات کتاب المَحَبَّر درباره زمان رخدادها با دیگر مورخان تفاوت هایی دارد که این موضوع استقلال ابن حبيب در نقل گزارش های تاریخی و یا بی دقتی او را نشان می دهد. از این تفاوت ها می توان به این موارد اشاره کرد:

ابن حبيب تاریخ آغاز جنگ بدر را ۱۲ روز گذشته از جمادی الآخر ثبت کرده^۲ در حالی که واقعی ماه ربیع الاول سال ۱۳،^۳ غزوه سویق را ابن حبيب ۷ روز باقی مانده از ذی الحجه^۴ و واقعی ۵ شب گذشته از ذی الحجه^۵ و یا ابن حبيب غزوه احد را روز جمعه ۱۴ شوال^۶ و واقعی روز شنبه ۷ شوال^۷ و ... ثبت کرده اند. باتوجه به اینکه واقعی پیش از ابن حبيب اقدام به تدوین اثر کرده خود کرده است، می توان گفت که ابن حبيب در نقل اخبار استقلال خود را داشته و توجهی به دیگر آثار در این زمینه نکرده است.

همانند اثر پیشین وی، کتاب دوره ای سیصدساله را پوشش داده است. در این کتاب بر خلاف المُنَمَّق بیشتر به دوره پس از ظهور اسلام توجه شده و علاوه بر وقایع دوران پیامبر اسلام (ص)، خلفای امویان و عباسیان تا دوران معتضد عباسی را ذکر کرده است (باتوجه به تاریخ درگذشت ابن حبيب (د. ۲۴۵ق) به نظر

۱. ابن حبيب، المُنَمَّق، ۱۴.

۲. ابن حبيب، المَحَبَّر، ۱۱۱.

۳. واقعی، المغازی، ۱/ ۱۲.

۴. ابن حبيب، المَحَبَّر، ۱۱۱.

۵. واقعی، المغازی، ۱/ ۱۸۱.

۶. ابن حبيب، المَحَبَّر، ۱۱۲.

۷. واقعی، المغازی، ۱/ ۱۹۹.

می‌رسد که گزارش‌ها از دوره متوکل تا معتضد را شاگردان وی به متن کتاب افزوده باشند. البته از دوره منتصر تا معتضد فقط مدت‌زمان خلافت هر یک از خلفا آورده شده است). درحالی‌که در المُنَمَّق از فضائل ابن عباس گزارش شده، در الْمُحَبَّر این سرفصل وجود ندارد و در سراسر متن کتاب هم در مورد فضیلت‌های ابن عباس مطلبی دیده نمی‌شود.

۲-۳- رویکرد روایی

ابن حبیب همانند المُنَمَّق در این اثر نیز روایات را بر مبنای اخبار و رخدادها تاریخی گزینش کرده و همین گزینش‌ها ذهنیت وی را در نقل و انتخاب اخبار مشخص می‌کند. ابن حبیب در الْمُحَبَّر پیش‌زمینه‌ای از شرایط سیاسی نداشته است. هیچ اظهارنظری در این اثر وی همانند المُنَمَّق دیده نمی‌شود. دقیقاً همانند همان اثر وی روایات را بر مبنای ارائه اخبار رخدادها گزینش کرده و بنابر همین گزینش‌ها و ترتیب گزارش وقایع و حوادث می‌توان به ذهنیت وی دست‌یافت.

۳-۳- منابع ابن حبیب

ابن حبیب در الْمُحَبَّر کمتر به ذکر مراجع پرداخته است. وی تنها ۳۴ بار منبع اطلاعات خود را آورده که به نسبت تعداد موضوعات و حجم داده‌ها بسیار ناچیز است.^۱ بنابراین مراجع و منابع او را بیشتر از کتاب المُنَمَّق او می‌توان دریافت. باتوجه به اینکه المُنَمَّق پیش از الْمُحَبَّر نگاشته شده، مطالب الْمُحَبَّر در بسیاری از عناوین و موضوعات از المُنَمَّق گرفته شده است.^۲

به طور عمده دقیقاً همانند المُنَمَّق آثار ابن هشام کلبی^۳ بیشترین مرجع او بوده است. ابن حبیب از جمهره النسب ابن کلبی^۴ در این اثر خویش استفاده کرده و در مورد انساب منبع اصلی اوست. مشکل و دشواری دستیابی به منابع الْمُحَبَّر شیوه ارجاع و اسناد ابن حبیب است که در همه روایات منابع را ذکر نکرده و سلسله اسناد را نیاورده است.^۵ ابن حبیب ذکر اسناد گزارش‌ها را بر خود لازم ندانسته است.^۶

۴-۳- بررسی و نقد درونی راوی و روایت

نقد درونی در روایت مربوط به مضامین و مطالب است و اعتبار و وثاقت مضامین را بررسی می‌کند. در زمینه نقد درونی راوی هم به همه آنچه که در مورد راوی نهفته است، توجه می‌شود.

۱. شریعت‌نژاد، «منبع‌شناسی آثار تاریخی ابن حبیب بغدادی (متوفی ۲۴۵هـ)»، ۵۷.

۲. ابن حبیب، المُنَمَّق، ۱۴.

۳. ابن حبیب، الْمُحَبَّر، ۳، ۴ و ...

۴. ابن حبیب، الْمُحَبَّر، ۱۳۵، ۱۸۶، ۲۲۱.

5. Lichtenstädter, I. (1939). Muḥammad Ibn Ḥabīb and His Kitāb al-Muḥabbar. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1, <http://www.jstor.org/stable/25201833>, pp. 19-20.

۶. ابن حبیب، الْمُحَبَّر، ۴۳۵-۴۵۵.

۱-۴-۳- فهم علائق و انتظارات راوی

کتاب المَحَبَّر به لحاظ داده‌های تاریخی، بیشتر به رخدادها، وقایع و تاریخ دوره اسلامی اختصاص دارد. اخبار دوره صدر اسلام در آن بیشتر و جامع‌تر است. از منظر بررسی تاریخی مطالب سرفصل‌ها و عنوان‌ها بسیار است. در این کتاب نام افراد و قبایل آورده شده است.

در المَحَبَّر مطالب با نظم بیشتری از منظر ترتیب زمان رخداد پشت‌سرهم قرار گرفته‌اند، برای مثال خلفای راشدین، اموی و عباسی به ترتیب پشت‌سرهم ذکر شده‌اند، پس از آن هم دیگر مطالب به‌ویژه ذکر اسامی در مباحث مختلف (نام فرزندان پیامبران، نام کسانی که در جنگ صفین شهید شده‌اند) (از جانب علی بن ابی طالب (ع) و معاویه) و مواردی از این دست^۱ دسته‌بندی و تدوین شده‌اند. در المَحَبَّر نیز نشانی از سوگیری و تمایلات سیاسی دیده نمی‌شود، اما همانند المُنَمَّق آیات قرآن و اشعار در آن آمده است.

۲-۴-۳- ابعاد فرهنگی در المَحَبَّر

ابن حبيب در المَحَبَّر با عنوان (السنن التي كانت الجاهلية سنتها فبقی الإسلام بعضُها و أسقط بعضُها)^۲ به بیان آداب و رسوم عصر جاهلی مانند اینکه زنان حق ارث نداشتند^۳ نیز پرداخته است. این موارد در آن دوره موردتوجه دیگر مورخان نبوده و آن‌ها را در آثار معاصران وی یا پیش‌و پس از زمان حیات ابن حبيب نمی‌توان یافت. وی در این اثر از اصول فکری جاهلیت به سنت جار اشاره کرده است. چهار قبیله را همراه با نام افرادی^۴ که طبق این سنت به آن‌ها پناه داده شده است را نام برده است. تعارض در نقل زمان وقوع رخدادها، استقلال ابن حبيب در نقل گزارش‌های تاریخی را نشان می‌دهد. همچنین باید ذکر کرد که در عصر عباسیان نگارش آثاری در زمینه انساب برای رد شعوبیه و به‌ویژه تأکید بر نسب عباسیان رواج داشته است؛ بنابراین ابن حبيب به این موردتوجه کرده و در هر دو اثر خود به بحث انساب توجه خاصی داشته است.

۳-۴-۳- هماهنگی - همخوانی با روایات هم‌عصر

ابن حبيب در المَحَبَّر به هنگام بیان حوادث و وقایع دوره اسلامی به‌ویژه در مورد دوره پیامبر (ص) و در بحث خلفای راشدین، اموی و عباسی به بیان نسب خلفا و مدت خلافت اکتفا کرده و در مواردی محدود

۱. ابن حبيب، المَحَبَّر، ۳۸۶-۳۹۴.

۲. ابن حبيب، المَحَبَّر، ۳۰۹.

۳. ابن حبيب، المَحَبَّر، ۳۲۴.

۴. ابن حبيب، المَحَبَّر، ۲۴۶-۲۵۳.

به بیان حوادث دوران خلافت پرداخته و همان‌طور که پیش‌تر گفته شد بیشتر به شناسایی و نام‌بردن از افراد و نسب آنانی که در تاریخ اسلام نقشی (هرچند جزئی) داشته‌اند، اکتفا شده است.

۵-۳- سبک نقل روایت

همان‌طور که بیان شد، در الْمُحَبَّر گرایش‌های فکری و سیاسی مورخ دیده نمی‌شود، حتی نویسنده در بیان حوادث دوره خلافت عباسیان در ارائه روایات و اخبار تفاوتی با دوره خلفای راشدین یا دوره امویان نمی‌گذارد و دقیقاً مطالب را به یک شیوه (برای مثال بیان سلسله نسب خلفا، مدت خلافت، سال درگذشت و...) گزارش می‌کند. تناقض موجود در این دو اثر را می‌توان به دلیل جمع‌آوری و تدوین کتاب‌ها توسط شاگردان وی دانست. به عنوان نمونه ابن حبیب در الْمُحَبَّر ابتدا ذیل عنوان (قبائل حلف الفضول) به بیان قبایلی که در حلف الفضول شرکت داشتند، اشاره کرده و قبایل را نام‌برده و پس از آن بدون عنوان‌بندی به شکل کوتاه به علت این واقعه می‌پردازد.^۱

۶-۳- نقد بیرونی روایت

۱-۶-۳- روایت مطابق شیوه علمی عصر خود

ابن حبیب در هر دو اثر خویش به شیوه نقلی - روایی به بیان وقایع، نام و نسب افراد، اماکن، قبایل و ... پرداخته است. حوزه کاری وی نقل روایت از راویان و اساتید پیش از خود و ارجاع اصالت روایت به آنان است که شیوه‌ای مرسوم میان عالمان و مورخان در طی چندین سده و مورد استفاده در چندین حوزه علمی از جمله تاریخ بوده است.^۲ در این دوره اخبار تاریخی در نسب نگاری‌ها وارد شد که انگیزه ابن حبیب در آثار خویش برای وارد کردن اخبار تاریخی به انسابی که در مورد آن‌ها سخن گفته است، ساختار قبیله‌ای و توجه به نسب در نظام قبیله‌ای بوده است، به‌ویژه در منافرات که پیش از این اشاره شد نسب نقش بسیار مهمی داشت.^۳ مورخان پس از ابن حبیب مانند طبری و بلاذری، به سبب اینکه ابن حبیب تنها به نقل روایات پرداخته و بحث و جستجویی نداشته است، به آثار وی توجهی نکرده‌اند.

۲-۶-۳- اعتقادات و گرایش‌های فکری و عقیدتی راوی در نقل روایت

در مورد مذهب ابن حبیب، حمید الله در پایان کتاب الْمُحَبَّر با عنوان کلمه الختام ذکر کرده که گمان می‌کنم او به شیعه تمایل دارد، به استناد اینکه وی نام عایشه و ابوبکر و عمر را با عبارت «رحمه‌الله» و نام خدیجه و علی (ع) را با «رضی‌الله‌عنه» همراه کرده،^۴ نگارندگان به بررسی این موضوع پرداخته و با بررسی دقیق‌تر می‌توان گفت که این مورد تنها در کتاب الْمُحَبَّر صدق می‌کند نه در کتاب الْمُتَمَقِّ که در ادامه دو

۱. ابن حبیب، الْمُحَبَّر، ۱۶۷.

۲. بختیاری، «تاریخ الخلفاء»، ۱/ ۲۷.

۳. نک: تقوی، محمد و علی بیات، «ورود اخبار تاریخی به انساب‌نگاری‌های دوره اسلامی تا پایان سده سوم هجری: مراحل و انگیزه‌ها»، تاریخ‌تمدن اسلامی ۱۳، ش ۲۶ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶): ۳-۲۴.

بختیاری، مشمولی پيله رود؛ بررسی انتقادی آثار ابن حبيب، با تأکید بر المُنَمَّق و المَحَبَّر / ۱۳۵

جدول با بررسی دقیق متن دو کتاب (المُنَمَّق و المَحَبَّر) برای اثبات این موضوع که شیعه بودن نویسنده به اثبات نمی‌رسد، ارائه می‌شود.

جدول ۱- شاخص‌های دال بر مذهب ابن حبيب - متن کتاب المُنَمَّق

عنوان	ذکر رحمه الله	ذکر رضی الله	صفحات
خدیجه	-	-	-
عایشه	-	۱	۳۵۹
ابوبکر	-	۲	۲۹۴-۳۰۱
عمر بن خطاب	۲	۲	۲۵۸-۲۵۹-۲۶۲-۲۶۶
علی بن ابی طالب	۱	۲	۲۵۰-۲۶۲-۳۱۲-۳۰۱
عثمان	۱	۱	۲۵۰-۲۶۲

جدول ۲- شاخص‌های دال بر مذهب ابن حبيب - متن کتاب المَحَبَّر

عنوان	رحمه الله	رضی الله	صفحات
خدیجه	-	۴	۹-۱۱-۹۹-۴۵۲
عایشه	۱	-	۵۴
باوبکر	۲۲	۳	۱۲-۱۳-۴۵-۵۴-۶۶-۷۳-۱۰۰-۱۰۷-۱۰۸-۱۱۸-۱۲۵-۱۲۷-۱۲۸-۱۵۲-۱۸۳-۱۹۰-۱۶۵-۲۷۱-۲۸۹-۲۹۵-۳۶۰-۴۱۸-۴۲۱
عمر بن خطاب	۲۱	۲	۴۵-۵۳-۵۴-۸۸-۹۸-۱۰۲-۱۲۷-۱۶۵-۱۷۵-۱۸۶-۲۵۸-۲۷۲-۲۹۰-۳۰۳-۳۳۸-۳۷۲-۳۷۷-۳۹۹-۴۱۴-۴۳۲-۴۳۴-۴۳۷
علی بن ابی طالب	-	۳۴	۱۷-۴۵-۵۳-۵۴-۶۶-۷۰-۹۹-۱۰۲-۱۰۷-۱۰۸-۱۲۴-۱۲۵-۱۶۵-۱۷۵-۱۷۷-۲۲۱-۲۵۸-۲۶۱-۲۷۲-۲۸۹-۲۹۱-۲۹۳-۲۹۵-۳۳۹-۳۴۳-۳۷۳-۳۷۷-۳۹۹-۴۸۰-۴۸۹-۴۹۱
عثمان	۹	۲	۱۵-۴۵-۷۲-۱۶۵-۲۷۸-۲۹۲-۲۹۴-۳۵۷

۳۹۶-۳۷۳-۳۶۳			
-------------	--	--	--

حمید الله صرفاً به استناد آوردن عبارت «رحمه الله» پس از نام صحابه شاخص از جمله ابوبکر، عایشه و عبارت «رضی الله عنه» پس از نام خدیجه و علی (ع)، دعوی شیعی بودن ابن حبیب را کرده است؛ لذا این دو اثر به لحاظ آوردن عبارت‌های «رحمه الله» و «رضی الله» پس از نام خدیجه، عایشه، ابوبکر، عمر بن خطاب، علی بن ابی طالب (ع) و عثمان بررسی شدند.

تحلیل آماری داده‌های جدول فوق نشان می‌دهد که ابن حبیب در الْمُتَمَّق عبارت «رحمه الله» را پس از نام اصحاب شاخص و عبارت «رضی الله» را پس از نام همه افراد آورده است. در کتاب الْمُحَبَّر نیز بررسی‌ها نشان داد که عبارت «رحمه الله» با تکرار بیشتر برای همه افراد به غیر از علی بن ابی طالب (ع) و خدیجه (س) و عبارت «رضی الله» با تکرار بیشتر برای علی بن ابی طالب (ع) و در مورد همسران پیامبر (ص) - عایشه و خدیجه - برای خدیجه با تکرار بیشتری آمده است؛ بنابراین با استناد به متن دو کتاب نمی‌توان به طور قطع در مورد شیعه بودن نویسنده نظر داد. اما با توجه به آمار ارائه شده استنباط می‌شود، او به حضرت علی (ع) و حضرت خدیجه (س) به سبب شاخص بودن احترام بیشتری قائل بوده است.

نتیجه‌گیری

ابن حبیب روایتی تاریخی از وقایع و رخداد‌های عصر جاهلی، قبیله قریش و وقایع صدر اسلام را با ارائه سلسله اسناد در آثار خویش آورده است. به دلیل جامعیت دو کتاب الْمُتَمَّق و الْمُحَبَّر نسبت به دیگر آثار وی روایت او از عصر جاهلی شبه جزیره عرب و دوران آغازین اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در بحث شیوه علمی وی از اساتید خود به طریق شنیداری و یا مکتوب و یا حضور در جلسات بحث آن‌ها استفاده کرده و وقایع را آورده است. شاگردش نیز (ابی سعید سکری) علاوه بر شنیده‌های خود، سیاهه‌های استاد را جمع‌آوری و تدوین کرده است.

در بحث محتوایی، بخش زیادی از مطالب الْمُتَمَّق در الْمُحَبَّر با اندکی تغییرات آمده است. در الْمُتَمَّق بحث تاریخ قبیله قریش و دوره جاهلیت و در الْمُحَبَّر نیز مطالب تاریخ اسلام به ویژه دوران پیامبر (ص) و در خصوص خاندان قریش غلبه دارد. از مهم‌ترین شاخصه‌های این آثار بیان روایاتی است که در منابع دیگر دیده نمی‌شود و یا مطالب کتاب‌هایی بوده که از بین رفته‌اند به ویژه مطالبی که از دوره جاهلیت و به نقل از ابن هشام آورده است.

آثار وی بیشتر در زمره کتب انساب و ادب قرار می‌گیرند. هیچ‌گونه داوری در بیان روایات دیده نمی‌شود، در حقیقت ابن حبیب این دو اثر خود را صرفاً به شکل نقلی نگاشته است و می‌توان گفت که وی در

گزینش و نقل روایات سلیقه‌ای عمل کرده است. همه این موارد در عناوینی که استفاده شده قابل بررسی است.

به نظر می‌رسد که ابن حبيب علاقه بسیاری به بیان فرهنگ و آداب و رسوم داشته است؛ بنابراین اینکه وی فقط اخبار را بدون هیچ توضیح، نقد و یا بررسی و ارائه نظر شخصی روایت کرده است، نشان می‌دهد که در نظر نداشته تا نظرات و دیدگاه‌های خویش را در تاریخ‌نگاری خود وارد کند و فقط به نقل صرف اکتفا کرده است و البته در این روایت صرف، به گزینش رخدادها و تاریخی به‌ویژه درباره خاندان قریش و دوران جاهلیت پرداخته است.

به این ترتیب این دو اثر به لحاظ نقل صرف روایات می‌تواند برای خوانندگان کسل‌کننده باشد. اما به عنوان یک دایرةالمعارف یا لغت‌نامه و همچنین کسب اطلاعات در حوزه تاریخ اجتماعی دوره جاهلیت می‌توان از آن‌ها استفاده کرد.

همچنین در آثار وی جانب‌داری، تمایلات فکری و مذهبی (به جز چند مورد جزئی) نمونه‌ای یافت نمی‌شود. آثار ابن حبيب دربردارنده اخبار و اطلاعات اجتماعی - فرهنگی به شیوه جنگ‌نامه‌ای است. از روش‌های تاریخ‌نگاری وی عدم اطلاع دقیق نسبت به جزئیات وقایع و رویدادها، تنوع در عنوان‌بندی و عدم تدوین کار به شیوه سال‌شمارانه است. در مورد مذهب ابن حبيب نیز که به نقل از حمید الله منتسب به تشیع شده است، نگارندگان بررسی آماری و محتوایی کرده و در نتیجه بررسی‌های محتوایی آثار این مطلب را تأیید نکرد.

فهرست منابع

- ابن حبيب بغدادی، ابوجعفر. الْمُحَبَّر. به تحقیق ایلزة لیختن شتیر. بیروت: دارالآفاق الجديدة، بی‌تا.
- ابن حبيب بغدادی، ابوجعفر. الْمُتَمَّق فی اخبار قریش. به تحقیق خورشید احمد فاروق. بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۵/۱۹۸۵.
- ابن قاضی شهبه، تقی‌الدین. تراجم طبقات النحاة و الغویین و المفسرین و الفقهاء. بیروت: دارالعربية للموسوعات، ۱۴۲۸.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. به تصحیح جمال‌الدین میردامادی. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ابن هشام، عبدالملک. السيرة النبوية. بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
- ابوالفرج الاصفهانی، علی بن الحسین. الاغانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵.

آذرنوش، آذرتاش. «ابن حبیب، ابوجعفر». در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۸۷.

آیین وند، صادق و وحید باصری. «بررسی سنت منافقه در جاهلیت و بازتولید و پیامدهای آن در دوران اسلامی (باتکیه بر منافره‌های هاشمیان)». مطالعات تاریخ اسلام ۵، ش. ۱۸ (پاییز ۱۳۹۹): ۷-۲۸.

بختیاری، شهلا. «تاریخ الخلفاء». نقد در تراز جهانی نقدنامه کتب در تراز جهانی. به کوشش سید حسین حسینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۹۴.

تقوی، محمد و علی بیات. «ورود اخبار تاریخی به انساب نگاری‌های دوره اسلامی تا پایان سده سوم هجری: مراحل و انگیزه‌ها». تاریخ تمدن اسلامی ۱۳، ش ۲۶ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶): ۳-۲۴.

جعفریان، رسول. منابع تاریخ اسلام. تهران: نشر علم، ۱۳۹۳.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. تاریخ بغداد. به تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه. ۱۴۱۷. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد. الانساب. به تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی. حیدرآباد: مجلس دائرةالمعارف العثمانیه، ۱۳۸۲.

سیوطی، جلال الدین. المزهرة فی العلوم اللغة و انواعها. بیروت: مكتبة العصرية، ۱۴۰۶.

سیوطی، جلال الدین. بغیة الوعاة. به تصحیح احمد الخانجی. مصر: سعادة بالجوار محافظة مصر، ۱۳۲۶. شریعت‌نژاد کیاسری، عطیه؛ عالم‌زاده، هادی؛ فرهمند، یونس و معصومعلی پنجه. «منبع‌شناسی آثار تاریخی ابن حبیب بغدادی (متوفی ۲۴۵)». پژوهش‌نامه تاریخ اسلام ۱، ش ۳۹ (پاییز ۱۳۹۹): ۵۱-۷۰.

صالحی شامی، یوسف. سبل الهدی و الرشاد فی سیرة خیر العباد. به تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴.

صفدی، صلاح الدین خلیل. الوافی بالوفیات. به تحقیق احمد الارناؤوط و تزکی مصطفی. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.

عبد مشالی، علی. «ابن حبیب البغدادی (ت: ۲۴۵ هـ / ۸۵۹ م) دراسة فی منهجة و مؤثره «كتاب المُنَمَّق مثالا»». القادسیة فی الآداب و العلوم التربویة ۱۵. العدد ۱ (۲۰۱۶): ۷۵-۱۱۸.

فروخ، عمر. تاریخ الادب العربی الاعصر العباسیة. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۶۸.

مسعودی، ابوالحسن علی مسعودی. مروج الذهب و معادن الجواهر. به تحقیق اسعد داغر. قم: دار الهجرة، ۱۴۰۹.

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

یاقوت حموی. معجم الادباء او ارشاد الاریب الی معرفه الادیب. به تحقیق احسان عباس. بیروت: دارالغرب اسلامی. ۱۹۹۳.

Della Vida, G. Levi. "Muhammad ibn Habibs "MATRONYMICS OF POETS" ", Journal of the American Oriental Society V62. No.3. (1942:156-171.

(<https://doi.org/10.2307/594132>). https://engagedscholarship.csuohio.edu/clmlang_facpub/145

Lichtenstädt, I. "Muḥammad Ibn Ḥabīb and His Kitāb al-Muḥabbar". Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. N.1. (1939):1-27. <http://www.jstor.org/stable/25201833>.

Tayyara, Abed el-Rahman. "Ibn Ḥabīb's Kitāb al-Muḥabbar and its Place in Early Islamic Historical Writing"(2018). World Languages, Literatures, and Cultures Faculty Publications. 145. https://engagedscholarship.csuohio.edu/clmlang_facpub/145

Transliterated Bibliography

‘Abd Mashālī, ‘Alī. "Ibn Ḥabīb Baghdādī (dead 245 A.H./ 859 A.D.)". Dirāsa fī Manhaja wa Mawtaradih (Kitāb al-Munammaq Mathalā". *Qādisīyih fī al- Ādāb wa al- ‘Ulūm al-Tarbūya* 15. No. 1 (2016): 75-118.

Abū al-Faraj al-Iṣfahānī, ‘Alī ibn Ḥusayn. *al-Aghānī*. Beirut: Dār Iḥyā ‘al-Tūrāth al-‘Arabī, 1995/1415.

Āyīnihvand, Ṣādiq va Vaḥīd Bāṣirī. "Barrisī Sunnat Munāfarah dar Jāhliyat va Bāztūlīd va Payāmad-hā-yi ān dar Durān-i Islāmī (bā Takīdih bar Munāfirih- hā-yi Hāshimīyān)". *Muṭālī ‘āt-i Tārīkh Islām* 5, no. 18 (autumn 2021/1399): 7-28.

Āzarnūsh, Āzartāsh. "Ibn Ḥabīb, Abū Ja‘far". dar *Dā‘ira al-Ma‘ārif Buzurg Islāmī*, zīr nazar Khāẓim Bujnūrdī. Tehran: Markaz Dā‘ira al-Ma‘ārif Buzurg Islāmī, 2009/1387.

Bakhtīyārī, Shahlā. "Tārīkh Khulafā' ". *Naqd dar Tarāz Jahānī Naqdnānah Kutub dar Tarāz Jahānī*. ed. Sayyid Ḥusayn Ḥusaynī. Tehran: Pazhūhishgāh ‘Ulum Insānī va Muṭālī ‘āt Farhangī, 2016/1394.

Farrūkh, ‘Umar. *Tārīkh al-Adab ‘Arabī al- ‘Aṣr al- ‘Abāsīya*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1968.

Ibn Ḥabīb Baghdādī, Abū Ja‘far. *al-Muḥabbar*. researched by Ilse Lichtenstadter. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jajīda, s.d.

Ibn Ḥabīb Baghdādī, Abū Ja‘far. *al-Munammaq fī Akhbār Quraysh*. researched by

- Khūrshīd Aḥmad Fāriq. Beirut: 'Ālim al-Kutub, 1985/1405.
- Ibn Hishām, 'Abd al-Malik. *al-Sīra al-Nabawīya*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, s.d.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. ed. Jamāl al-Dīn Mīrdāmādī. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'a wa-al-Nashr wa al-Tawzī' -Dār Šādīr, 1994/1414.
- Ibn Qāḍī Shuhbah, Taqī al-Dīn. *Tarājum Ṭabaqāt al-Nuḥāh wa al-Lughawīyīn wa al-Mufasirīn wa al-Fuqahā'*. Beirut: Dār al-'Arabī li-l-Mūsū'āt, 2007/1428.
- Ja'farīyān, Rasūl. *Manābi' Tārīkh Islām*. Tehran: Nashr-i 'Ilm, 2015/1393.
- Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn 'Alī. *Tārīkh-i Baghdād*. Researched by Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā'. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmīyya, 1996/1417.
- Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan ibn 'Alī. *Murūj al-Dhahab wa Ma'ādin al-Jawhar*. Ed. As'ad Dāghar, Qum: Dār al-Hijrah, 1989/1409.
- Šafādī, Šalāḥ al-Dīn Khalīl. *al-Wāfī bi al-Wafayāt*. Researched by Aḥmad al-Arnāwuṭ wa Tazakī Muṣṭafā. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī, 1999/1420.
- Šālīḥī Shāmī, Yūsuf. *Subul al-Hudā wa al-Rashād fī Sīra Khayr al-'Ibād*. Researched by 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd wa 'Alī Muḥammad Mu'awaḍ. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmīyya, 1994/1414.
- Sam'ānī, Abū Sa'īd 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad. *al-Ansāb*. Researched by 'Abd al-Raḥmān ibn Yahyā al-Mu'alimī al-Yamānī. Ḥīdar Ābād: Majlis Dāyira al-Ma'ārif al-'Ūthmānīya, 1693/1382.
- Sharīa't nzhād Kīyāsārī, 'Aṭīyih; 'Ālimzādih, Hādī; Farahmand, Yūnus va Ma'sūm 'Alī Pamjih. "Manba'shināsī Āsār Tārīkhī Ibn Ḥabīb Baghdādī(dead 245 A.H.)". *Pazhūhishnāmah Tārīkhī Islām* 1, no. 39 (autumn2021/1399): 51-70.
- Suyūtī, Jalāl al-Dīn. *al-Muzhir fī 'Ulum al-Lugha wa Anwāa'hā*. Beirut: Maktaba al-'Aṣrīyah, 1986/1406.
- Suyūtī, Jalāl al-Dīn. *Bughya al-Wu'āa*. ed. Aḥmad al-Khānjī. Miṣr: Sa'āda bi-al-Jawār Muḥāfiẓa Miṣr, 1908/1326.
- Taqavī, Muḥammad va 'Alī Bayāt. "Vurūd Akhbār Tārīkhī bi Ansābnigārī-hā-yi Durīh-yi Islāmī tā Pāyān-i Sadih-yi Sivūm A.H.: Marāḥil va Angīzih-hā". *Tārīkh*

بختیاری، مشمولی پیلہ رود؛ بررسی انتقادی آثار ابن حبیب، با تأکید بر المُنَمَّق و المَحَبَّر / ۱۴۱

Tamadun Islāmī 13, no. 26 (autumn and winter 2018/1396): 3-24.

Wāqidī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Mghāzī*. Researched by Marsden Jones. Beirut: Mū’assisa al-A‘alamī, 1989/1409.

Yāqūt Ḥamawī. *Ma’jam al-Udabā’ au Irshād al-Arīb ilā Ma’rifa al-adīb*. Researched by Iḥsān ‘Abās, Beirut: Dār al-Gharb Islāmī, 1993.



Analyzing Shīʿā Representations in the First Abbāsīd Period, A Case Study of Ḥusayn b. Ṣaḥḥāk's Poetry

Mohsen Mohammadi

PhD student, Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti university, Tehran, Iran

Dr. Mohammad Ebrahim Khalife Shustari (Corresponding Author)



Professor of Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

m-khalifeh@sbu.ac.ir

Abstract

Religious thought has enjoyed a special status among Muslim poets of different periods. In a similar fashion, Abbāsīd scholars have adopted this poetic approach in line with their religious beliefs. Ḥusayn b. Ṣaḥḥāk was an Iranian poet from Khurāsān, composing poems in Arabic during the first Abbāsīd period. His poems are mainly concerned with the influences of Qur'an, expressing religious beliefs, and describing concepts such as *ʿAshūrā*, *Ahl al-Bayt ʿIsmat-u- ṭahārat* (peace be upon them), drinking toasts, and *ghazal-i-muzakkar*. The poet, influenced by the events of *Karbālā*, has expressed sorrow, defiance, devotion, and great honor for Prophet Muḥammad's *Ahl al-Bayt*. In fact, Ṣaḥḥāk has thus confirmed the status of Imam Ḥusayn and *Ahl al-Bayt*. The present study explores the poet's religious thought and his passion and devotedness using the content analysis method. These concepts are vivid and clear, to the extent that the reader truly understands the realities of the lives of *Ahl al-Bayt* and emotionally bonds with the events of *ʿAshūrā*.

Keywords: Abbāsīd era, ritual poetry, Shīʿā, *Ahl al-Bayt*, Ḥusayn b. Ṣaḥḥāk



بررسی جلوه‌های شیعی در عصر عباسی اول « بررسی موردی اشعار حسین بن ضحاک »

محسن محمدی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید بهشتی تهران، ایران



دکتر محمد ابراهیم خلیفه شوشتری (نویسنده مسئول)

استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید بهشتی تهران

m-khalifeh@sbu.ac.ir

چکیده

اندیشه دینی، جایگاه ویژه‌ای در میان شاعران مسلمان در عصرهای مختلف داشته است. ادبای عصر عباسی نیز به تأسی از عقاید دینی خود به این رویکرد شعری روی آوردند. حسین بن ضحاک، از شاعران ایرانی تبار، اهل خراسان و عربی سرای عصر عباسی اول بود که تأثیرپذیری از قرآن کریم و ابراز عقاید دینی و مذهبی از جمله مضمون عاشورا و اهل بیت عصمت و طهارت (ع)، در کنار مضامین مرتبط با باده نوشی و غزل مذكر، محتوای غالب اشعار او را تشکیل داده است. شاعر با تأثیرپذیری از واقعه کربلا به ابراز اندوه، مبارزه طلبی، اظهار ارادت، بیان عزت اهل بیت رسول الله (ص) پرداخته است و در واقع بدین شیوه توانسته است به اثبات جایگاه امام حسین (ع) و اهل بیت (ع) بپردازد. در این پژوهش به روش تحلیل محتوا، به اندیشه‌های مذهبی و محبت و ارادت شاعر پرداخته می‌شود. پویایی و رسایی این مضامین چنان است که مخاطب، حقیقت‌های موجود در زندگی اهل بیت (ع) را در واقعه عاشورا، به واقع در می‌یابد و احساسات خود را با آن واقعه عظیم پیوند می‌زند.

کلید واژه‌ها: عصر عباسی، شعر آئینی، شیعه، اهل بیت (ع)، حسین بن ضحاک.

مقدمه

ابراز محبت نسبت به اهل بیت (ع) در ادبیات، بسیار بازتاب یافته است و شاعران و ادیبان، مضامین خود را در قالب نظم و نثر به تصویر کشیده‌اند. حسین بن ضحاک از شعرای ایرانی اهل خراسان و عربی سرای عصر عباسی اول و محب اهل بیت (ع) بود که اشعار او در مدح و رثای اهل بیت و ازجمله امام حسین (ع) به وضوح بارز است، هر چند که او با سرودن اشعاری در موضوع خمر و غزل مذکر، به اباحه‌گری نیز پرداخت، اما در اباحه‌گری مانند بشار و ابونواس چندان صراحت به خرج نداد و جانب حیا را نگه داشت. او همچنین به مدح و رثای خلفایی چون منصور، امین، واثق، متوکل و... پرداخت و حتی در رثای متوکل که دستور تخریب قبر امام حسین (ع) را داده بود، مرثیه سرود. آینه وند این گونه بدان اشاره کرده است: «چه بگویم از گروهی که تربت پاک امام حسین (ع) را با خیش شخم زدند».^۱ بنابراین این دوگانگی گفتاری که بخشی از آن به ارادت او نسبت به اهل بیت (ع) و بخشی به خلفای عباسی اختصاص دارد، در اشعارش به وضوح بارز است. در واقع می‌توان گفت که ضحاک با توجه به بسامد بالای مدایحی که در مدح خلفای عباسی سروده، شاعری سنی مذهب بوده است. اما نکته حائز اهمیت در شعر ضحاک این است که او با جسارت و قدرت بیان، حقایقی را نسبت به اهل بیت (ع) ابراز داشته و با بیانی صادقانه از واقعه کربلا و عاشورا، نه تنها روح خود را با آن واقعه عظیم پیوند داده بلکه بدین شکل با امویان نیز مبارزه کرده است. زیرا «شاعران شیعه با کمک تقیه، مذهب حقیقی خود را پنهان می‌داشتند».^۲ او با ابراز حزن در رثای اهل بیت (ع)، مبانی شیعی را در اشعار خود زنده نگه داشت. بنابراین اهتمام به اشعار حسین بن ضحاک به‌عنوان شاعر ایرانی و محب اهل بیت (ع) که صرفاً به اباحه‌گری شناخته شده، بارز است. همچنین مضامین مذهبی و ابراز ارادت او نسبت به اهل بیت (ع) که از قوت و قدرت بیانی و انسجام لفظ و معنا برخوردار است و با زبانی ساده و بدون هر گونه تکلفی بیان شده، از نقاط عطف شعر اوست. این پژوهش بر آن است تا به‌شیوه تحلیل محتوا به این مبانی مهم در شعر شاعر بپردازد و از یک سو از شاعری گمنام و محب اهل بیت (ع) که گرایش‌های شیعی و سنی داشته است، پرده بردارد و از سوی دیگر نوع بیان، قدرت و رسایی کلام وی را در چگونگی ابراز ارادت به ائمه اطهار (ع) در عصر عباسی که با شیعه بدرفتاری می‌کردند و «شیعیان را هر کجا می‌یافتند، می‌کشتند»^۳ تبیین نماید.

۱. آینه وند، ادبیات سیاسی تشیع (از نیمه اول قرن اول هجری تا پایان قرن سوم هجری)، ۲۱۶.

۲. شوقی ضیف، تاریخ الادب العربی (العصر العباسی الاول)، ۳۰۷/۳-۳۰۸.

۳. آینه وند، ادبیات سیاسی تشیع (از نیمه اول قرن اول هجری تا پایان قرن سوم هجری)، ۲۱۱.

پیشینه تحقیق

درباره موضوع مذهب شیعه در عصر عباسی پژوهش‌های زیادی انجام گرفته است. پژوهش اندکی در مورد حسین بن ضحاک و اشعار او صورت گرفته است. نویسندگان در مدخل «حسین بن ضحاک» به اختصار به حسین بن ضحاک و شخصیت او اشاره کرده و از مدایح او نسبت به خلفایی چون امین، معتصم و واثق پرده برداشته است، اما به مضامین شیعی شاعر اشاره نکرده است. شوقی احمد ریاض در کتاب حسین بن الضحاک شعره و حیات به زندگی و جایگاه ادبی شاعر پرداخته و به بررسی ویژگی‌های فنی تعدادی از اشعار او اشاره کرده است، اما در مورد اشعار شیعی شاعر سخنی به میان نیاورده است. نویسندگان در مقاله «فائت اشعار الخلیع» تعلیق و شرحی مختصر به اشعار حسین بن ضحاک دارد و در حقیقت، مؤلف، روایت‌گری کرده است از اشعاری که منتسب به شاعر بوده و از بین رفته و یا به دیگران نسبت داده شده است، اما با توجه به کثرت اشعاری با مضامین دینی و مذهبی در دیوان حسین بن ضحاک، -شاعر عصر اول عباسی- که در واقع اشعارش به عنوان سندی تاریخی، وقایع عاشورا و اهل بیت (ع) را به تصویر کشیده است، تحقیقی صورت نگرفته است. بنابراین این جستار بر آن است تا گوشه‌ای از اندیشه‌های مذهبی شاعر محب اهل بیت عصمت و طهارت (ع) را در عصر عباسی، بازتاب دهد.

ابن ضحاک، از شعرای عصر عباسی اول بوده، و اشعارش بازتابی از احساسات صادقانه او به اهل بیت و از جمله امام حسین (ع) بوده است، وی توانسته است تا در عصر عباسی، احساس مودت و محبت خود را به شکلی صریح و قاطعانه بیان دارد. بنابراین پژوهش در اشعار شاعری که از قدرت بیان و احساسی صریح برخوردار بوده و به زیبایی توانسته حقایق عاشورا و اهل بیت (ع) را در قالب شعر به تصویر بکشد، ضرورت دارد و با توجه به اینکه تاکنون هیچ‌گونه تحقیقی در مبنای شیعی این شاعر صورت نگرفته است، تحقیق حاضر در نوع خود، پژوهشی نو به شمار می‌رود.

۱- شیعه و ادبیات شیعی

شیعه به «پروان امام علی (ع)، که قاتل به امامت و خلافت او بودند، و به تداوم امامت در فرزندان وی اعتقاد داشتند، گفته می‌شود».^۱ اما «ادبیات، به اشکال مختلف عقلی، سیاسی و عاطفی در نزد شیعه بروز کرد و از نظر عاطفی در دو شکل خشم و اندوه نمایان شد».^۲ بنابراین «شیعه به ادبیات از جنبه عقلی، سیاسی و عاطفی غنا بخشید، سپس بر حقی که ضایع شده و خونی که به ناحق ریخته شده بود و همچنین

۱. شهرستانی، الملل و النحل ۱۰/ ۱۴۶.

۲. امین، اعیان الشیعة، ۳/ ۳۰۱.

بر حرمت‌هایی که هتک شده بود، گریستند».^۱ همچنین ادبیات شیعی در شعر حسین بن ضحاک به شکل حزن و اندوه نمایان شده است، و در واقع شاعر این گونه ارادت خود را نسبت به ائمه اطهار (ع) ابراز داشته است.

۲- گذری بر زندگی و عقاید مذهبی حسین بن ضحاک

اشاره به زندگی ضحاک به عنوان شاعری که اباحه‌گری و گرایش‌های مذهبی را در کنار هم داشته، حائز اهمیت است. حسین بن ضحاک بن یاسر از موالی قبیله باهله (۱۶۲-۲۵۰ق) ملقب به ابوعلی و خلیع، در بصره متولد شد و شعر و ادب آموخت. اصل او از خراسان و از شاعران ایرانی تبار بود.^۲ او یکی از نخستین شاعران عصر عباسی است که غزل مذکر و نیز شعر بادگانی را دست مایه هنر خویش قرار داد.^۳ ابوالفرج اصفهانی در الاغانی، علت شهرت ضحاک به اباحه‌گری را این گونه بیان کرده است: «یکی از دلایل اباحی بودن ضحاک این است که او با ظرافت‌گویی در وصف ساقی، غزل سروده است»،^۴ اما «شعر حسین بسیار روان و طبیعی و استوار است و با آنکه در دایره شعر اباحه سروده شده است، از هر گونه پرده دری و واژه‌های نازیبای شرم آور، نهی است».^۵ در واقع ضحاک به بیان غیر عقیف نزدیک شده اما جانب شرم و حیا را نیز نگه داشته است، که این ویژگی می‌تواند به عقاید دینی و مذهبی او نیز مرتبط باشد. حائری او را «از شخصیت‌های شیعی قرن‌های دوم تا سوم هجری دانسته است»^۶ اما از جمله اشعار او در مرثیه امام حسین (ع) که به تشیع او استدلال کرده‌اند، ابیاتی است با مطلع:^۷

وَمِمَّا سَجَى قَلْبِي وَكَفَّفَ عِبْرَتِي
مَحَارُمُ مِنْ آلِ النَّبِيِّ أُسْتُحِلَّتِ

همچنین «از دلایل شیعه بودن حسین بن ضحاک آن است که در حفظ و نقل اشعار سید حمیری که مشحون ولایت حضرت علی (ع) بوده، اهتمام داشته است».^۸ سماوی در تعریفی دیگر از مذهب حسین بن ضحاک او را شاعری مطبوع و از شعرای طبقه اول دانسته که در مورد امام حسین (ع) شعر سروده است.

۱. امین، اعیان الشیعة، ۳/ ۳۱۵.

۲. الاصفهانی، الاغانی، ۷/ ۱۴۶.

۳. آذرنوش، دایره المعارف بزرگ اسلامی، «حسین بن ضحاک».

۴. الاصفهانی، الاغانی، ۷/ ۱۴۶.

۵. طه حسین، حدیث الأربعاء، ۲/ ۱۸۱.

۶. حائری، دائرة المعارف الشیعیة العامة، ۸/ ۲۲۸.

۷. خرمشاهی و دیگران، دایرة المعارف تشیع، ۱۵۶. ترجمه: آنچه که قلم را آزرده و اشکم را جاری کرد، این بود که درباره اهل بیت (ع) حرام‌هایی حلال شد.

۸. خرمشاهی و دیگران، دایرة المعارف تشیع، ۱۵۶.

به نوشته وی «حسین بن ضحاک از موالی آل سلمان و از قبیله باهله بود که اصل و نسب او به خراسان بر می‌گردد، او از شاعران طراز اول و برجسته‌ای بود که در مورد امام حسین (ع) شعر سروده است»^۱ و به این بیت از شعر شاعر استناد کرده است.^۲ محسن امین نیز در اعیان الشیعة دلیل شیعی بودن ضحاک را اشعاری دانسته که در رثای امام حسین (ع) سروده و این‌گونه به آن اشاره کرده است: «ابوعلی حسین بن ضحاک بن یاسر باهلی، معروف به خلیع، شاعری مطبوع و ظریف بود که دلیل شیعه بودن او را می‌توان به اشعاری مرتبط دانست که در رثاء امام حسین (ع) سروده است».^۳ جواد شبر نیز در تأیید کلام محسن امین عنوان کرده که دلیل شیعی بودن حسین بن ضحاک اشعاری است که در رثای امام حسین (ع) سروده است «و حقیقت این است که سید محسن امین، شیعه بودن حسین بن ضحاک را از شیخ ابن نما نقل کرده که گفته است: بهتر است از شعر حسین بن ضحاک برای شیعه بودن او شاهد بیاوریم»^۴ و به قطعه‌ای از اشعار شاعر که در رثای اهل بیت (ع) سروده شده، استشهد می‌کند که مطلع آن چنین است:^۵

«وَمَا شَجَى قَلْبِي وَكَفَكَفَ عِبْرَتِي
مَحَارُمٌ مِنْ آلِ النَّبِيِّ أُسْتَحِلَّتِ»

۳- نگرش دینی حسین بن ضحاک

رویکرد دینی و اسلامی در اشعار مدحی حسین بن ضحاک جلوه بارزی دارد، زیرا شاعر، در مدایح خود بسیار بر مبانی و مضامین دینی و الهی تأکید کرده است، گویی که دین اسلام را چون معیاری می‌داند که همه چیز باید بر اساس آن سنجیده شود، به همین خاطر، بیشتر خلفای عصر عباسی را که حتی به ظاهر ادعای دینداری کرده‌اند، صادقانه مدح گفته و رفتار دینی آنان را ستوده است. از جمله رویکرد اسلامی و دینی امین را این‌گونه ستوده است:^۶

«تَجَدَّدَتِ الدُّنْيَا بِمَلِكٍ مُحَمَّدٍ
هِيَ الدَّوْلَةُ الْغَرَاءُ رَاحَتْ وَبَكَرَتْ
فَأَهْلًا وَسَهْلًا بِالزَّمَانِ الْمَجْدِ
مُسْمَرَةً بِالرُّشْدِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ»

۱. سماوی، الطلیعة من شعراء الشيعة، ۷/۱.

۲.

هَتَكُوا لِحَرَمَتِكَ الَّتِي هَتَكْتَ حَرَمَ الرَّسُولِ وَدُونَهَا السُّجُفُ

الضحاک، دیوان، ۱۳۱. ترجمه: حرمت را نگاه نداشتند، و با این کار در واقع حرمت و حریم رسول اکرم (ص) و کعبه را نگاه نداشتند.

۳. الامین، اعیان الشیعة، ۴۱-۴۳.

۴. شبر، ادب الطف او شعراء الحسین (ع)، ۳۱۰.

۵. الضحاک، دیوان، ۴۹. ترجمه: آنچه که قلبم را آزد و اشکم را سرازیر کرد این بود که خویشاوندان پیامبر اکرم (ص) مورد بی حرمتی قرار گرفتند.

۶. الضحاک، دیوان، ۶۴. ترجمه: دنیا با روی کار آمدن محمد تازه شد، و به دوران تازه‌ای که در سایه حکمرانی تو آغاز شده خوش آمد می‌گویم/ دولت او در همه حال نیکوست، و در هر زمینه‌ای نوبدبخش رشد و شکوفایی است.

اما امری که باعث شده تا شاعر به تجدد و رشد حکومت عباسی در زمان امین اشاره کند و به خلیفه وقت تبریک بگوید، این بود که او خواسته‌ها و دعوت رسول مکرم اسلام (ص) را در ذیل عبارت «جمعت أهواء أمة أحمد» که اشاره ضمنی و کنایه‌ای به امت رسول اکرم (ص) دارد، جمع آورده است. ضحاک در ادامه پیام جهانی وحدت اسلامی را به عموزادگان پیامبر اکرم (ص) که رفتار ناسازگارانه آن‌ها را مخالف دین مبین اسلام می‌بیند، یادآور می‌شود و آن‌ها را از هرگونه تفرقه باز می‌دارد:^۱

«يَا بَنِي عَمِّ النَّبِيِّ لَا أُنْسَ إِلَّا
حَيْثُ خَيَّمَتْ مِنْ جَمِيعِ الْبِلَادِ»

اما تعهد، نکته محوری در اعتقادات دینی و مذهبی است، غلامرضا کافی در کتاب شرح منظومه ظهر در مورد التزام و ادای دین شاعران شیعی نسبت به ائمه اطهار (ع) آورده است که «شاعران شیعه اولین بار تعهد را پذیرفتند و ادب متعهد را پی‌ریختند و ارزشمندترین نوشته‌ها را درباره دشمنان عترت عصمت و طهارت (ع) سرودند».^۲ تعهد و التزام دینی و مذهبی در عصر عباسی، توسط شاعران بزرگی چون دعبل، حمیری و حسین بن ضحاک قوت گرفت، ابوالفرج اصفهانی به نقل از محمد نفس زکیه (۱۰۰-۱۴۵ق) یکی از قیام کنندگان شیعه محمدیه - حقیقت محمدیه به صورت اسم جامع الهی است که آن اسم جامع رب اسماء است و از او فیض به تمامی اسماء می‌رسد. پس آن حقیقت محمدیه، قطب است و مدار احکام بر او دور می‌زند و او است که مرکز دایره وجود ازل و ابد است و به حکم وحدت، واحد است و به اعتبار حکم کثرت، متعدد، و به واسطه اتمام دایره آن و در وقت ظهور ولایت از باطن، قطبیت به اولیاء یعنی ائمه (ع) انتقال یافت-^۳ و از مخالفین بنی عباس می‌گوید «به خدا سوگند زشت شماردیم بر بنی امیه آنچه را که باید زشت می‌دانستیم، اما بنی عباس کمتر از ایشان ترس از خدا دارند و قیام علیه بنی عباس واجب‌تر از قیام علیه بنی امیه است».^۴ همین کافی است که بدانید «در قلمرو اسلام شهری نیست مگر در آن شهیدی مظلوم از آل ابی طالب در آن به خون خود درغلطیده و در قتل او اموی و عباسی شرکت نموده و عدنانی و قحطانی آن را تایید کرده است».^۵ حسین بن ضحاک با آگاهی از این رویکرد خلفای عباسی، در مدح منصور عباسی (حک: ۱۳۶-۱۵۸ق) رفتار به ظاهر دینی او را در دفاع از دین اسلام چنین ستوده است:^۶

۱. ترجمه: ای پسر عموی پیامبر اکرم (ص) هیچ انس و الفتی به وجود نمی‌آید مگر اینکه همه مردم را در زیر پرچم توحید جمع آوری.

۲. کافی، شرح منظومه ظهر، ۸۰.

۳. صدرالدین قونبوی، النفحات الالهية، ۶۵.

۴. اصفهانی، مقاتل الطالبین، ۱۰/۱۰۶.

۵. آینه وند، ادبیات سیاسی تشیع (از نیمه اول قرن اول هجری تا پایان قرن سوم هجری)، ۲۰۶.

۶. الضحاک، دیوان، ۸۵. ترجمه: آیا مرگ، یاریگر دین اسلام را به واهمه نیفکند؟ چرا، ترس و دلهره برای کسی که یاور و یاریگرش مرده است، حق است.

«ألم يَرِيعُ الإسلامَ موْتُ ناصره نصيره بَلَى حَقٌّ أَنْ يَرْتَعَ مَنْ مَاتَ ناصِرُهُ»

در جایی دیگر خلیفه الواثق بالله (حک: ۲۲۷-۲۳۲ق) را که به ظاهر از تربیت اسلامی و دینی برخوردار بوده و به اعتقاد او از آغاز تا پایان دارای رفتار پسندیده‌ای بوده است، این گونه می‌ستاید:

«و ما قَدَّمَ الرحمنُ إلَّا مقدماً مواردُه محمودَةٌ و مصادرةٌ»

اما ضحاک با واثق حتی پیش از آنکه به خلافت برسد، دوستی داشت و در مجالس باده‌نوشی او شرکت می‌جست.^۱ همین که واثق بر تخت نشست، دو قصیده در تهنیت او سرود و جایزه‌های کلان به دست آورد.^۲ در ادامه با نصیحت به متوکل (حک: ۲۳۲-۲۴۷ق) از او خواست تا به مرگ و جهان آخرت توجه کند و بار سفر ببندد و در همه حال تنها به خدا تکیه کند.^۳ این شیوه نصیحت‌گویی حسین بن ضحاک در عصر عباسی که با تعهد دینی و شیعی او گره خورده است، در واقع می‌تواند به برتری نژادی عرب بر غیر عرب و موالی در نزد خلفای عباسی اشاره کند که شاعران آگاه و بیداری چون حسین بن ضحاک با نصیحت‌گویی به خلفا می‌خواستند تا به آنان بفهمانند که هیچ انسانی بر دیگری برتری ندارد، و تنها تقوا و ترس از خدا باید محور و ملاک زندگی انسان باشد.

۴- جلوه‌های شیعی در اشعار حسین بن ضحاک

حسین بن ضحاک، شاعر محب اهل بیت (ع)، درک کاملی از وقایع عاشورا و کربلا داشته و مظلومیت آنان را درک کرده و احساس خود را با آن واقعه عظیم پیوند زده است و به این خاطر توانسته تا با صداقت و عواطف خالصانه، حقایق زندگی آنان را در عصر خفقان عباسی، انعکاس دهد. اما مهم‌ترین مضامین شیعی در شعر حسین بن ضحاک که نشان از محبت او به اهل بیت (ع) دارد، عبارتند از:

۴-۱- ابراز حزن و اندوه

بیان حزن و اندوه و ابراز احساسات نسبت به واقعه عظیم عاشورا، از عناوین اصلی ادبیات شیعی است، در واقع «ادبیات تشیع همچون آینه‌ای است که رنج و اندوه ائمه اطهار (ع) را منعکس می‌کند».^۴ ذهبی به نقل از عمار که او نیز از ام سلمه شنیده بود، اذعان می‌دارد که حتی «پریان بر امام حسین (ع)

۱. الاصفهانی، الاغانی، ۲۲۲/۷.

۲. همو، ۱۹۵/۷-۱۹۶.

۳. لا تَدَعِ الْجَدَّ فَقَدْ جَدَّ السَّافِرَ و اجْعَلْ إِلَى اللَّهِ مِنَ اللَّهِ الْمَقَرَّ

الضحاک، دیوان، ۱۰۱. ترجمه: دست از جدیت بر مدار که سفر جدی است و بکوش تا از خدا به خدا فرار کنی.

۴. مغنیه، شیعه و زمامداران خود سر، ترجمه مصطفی زمانی، ۲۰۰.

می‌گریستند و برای او نوحه سرایی می‌کردند».^۱ اما «شالوده اصلی این شعر، عاطفه و احساس ناب شاعر است، عاطفه حزن و اندوه و خشم، چنان تأثیری عمیقی در تکوین شعر به جا گذاشته است که برخی شعر را مولود آن می‌دانند».^۲ ابراز حزن و اندوه که از خصایص بارز شعر شیعی است، در شعر حسین بن ضحاک به وضوح بارز است. حسین بن ضحاک، غم و اندوه خود را نسبت به واقعه عظیم کربلا و حقایق زندگی اهل بیت (ع) با عواطفی صادقانه چنین ابراز داشته است:^۳

«وَمِمَّا شَجَى قَلْبِي وَكَفَكَفَ غَبْرَتِي
مَحَارِمُ مِنْ آلِ النَّبِيِّ أُسْتُجَلَّتِ
وَمَهْتُوكَهُ بِالْخُلْدِ عَنْهَا سُجُوفُهَا
كَعَابُ كَقَرْنِ الشَّمْسِ حِينَ تَبَدَّتِ»

و نهایت حزن و اندوه خود را در رثای اهل بیت (ع) و از جمله امام حسین (ع) که او را برترین خاندان نبوت می‌داند، این‌گونه بیان می‌دارد:^۴

«يَا خَيْرَ أَسْرَةٍ وَإِنْ زَعَمُوا
إِنِّي عَلَيْكَ لَمُثَبِّتٌ أَسِيفُ»

در ادامه با تقدیم کلمه «الله» و اسمیه آوردن جمله که بر ثبوت و تاکید دلالت دارد، حزن و اندوه خود را نسبت به امام حسین (ع) مستمر و پیوسته می‌داند:^۵

«اللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ لِي كَبْدًا
حَرِّي عَلَيْكَ وَمَقْلَةٌ تَكِيفُ»

اما اعتقاد دارد که این تنها حزن ظاهری است که به تصویر می‌کشد و اندوه حقیقی را بسیار فراتر از آن می‌داند که بتواند توصیف کند.^۶

۴-۲- تحدی و مبارزه طلبی

نگرش شیعی بر مبنای احقاق حق از دست رفته و مبارزه با ظلم و ستم استوار است. «تاریخ شیعه

۱. مَسَخَ الرَّسُولُ جَبِينَهُ فله بريق في الحدود

أبواه من عليا قریش و جدّه خیر الجّدود

الذهبي، تاريخ الاسلام وفيات المشاهير و الاعلام، ۱۷. ترجمه: رسول اکرم (ص) بر پیشانی او دست کشید و سپس نوری بر گونه‌هایش ظاهر گشت / پدر و مادرش از والا مقامان قریش هستند و پدر بزرگش بهترین پدر بزرگ است.

۲. امین، اعیان الشیعة، ۳۰۰.

۳. الضحاک، دیوان، ۴۹. ترجمه: آنچه که قلبم را آزد و اشکم را جاری کرد، این بود که درباره اهل بیت (ع) حرام‌هایی حلال شد / و لذا پیوسته مورد هتک حرمت واقع شدند، و حجاب را از چهره آن‌ها که چون خورشید می‌درخشید، دریدند.

۴. الضحاک، دیوان، ۱۳۰. ترجمه: ای بهترین خاندان پیامبر (ص) گرچه مردم گمان بد بر تو کنند، من بر عهد خود با تو پابندم و از رفتار ظالمانه‌ای که بر علیه تو شده است، افسوس می‌خورم.

۵. الضحاک، دیوان، ۱۳۰. ترجمه: تنها خدا می‌داند که جگر من برای تو سوخته و اشک از چشمانم سرازیر گشته است.

۶. وَلَئِنْ شَجِيتُ بِمَا زُرَيْتُ إِنِّي لِأَضْمُرُ فَوْقَ مَا أَصِيفُ

الضحاک، دیوان، ۱۳۰. ترجمه: و اگرچه به‌خاطر مصیبتی که بدان مبتلا شدم، اندوهگین شدم، اما من بیشتر از آنچه را که اظهار می‌کنم، پنهان می‌دارم.

گواهی می‌دهد که همیشه شیعیان علیه ظلم و جنایت و استبداد مبارزه کرده‌اند و ادبیات و اشعار آنان مملو از مبارزه علیه استعمار و استبداد بوده است.^۱ «ادب شیعی، فضایل انسانی و اخلاقی و دینی را می‌ستاید، و از رذیلت‌های اخلاقی و پلیدی‌های روحی، بیزاری می‌جوید و از حقوق ضایع شده دفاع می‌کند».^۲ شاعر، خون‌خواهی و حق‌طلبی اهل بیت (ع) را برای احقاق حق از بین رفته با زبان خودشان فریاد می‌زند، فریادی که ساکت نمی‌شود تا مگر آمال انسان‌های مظلوم تاریخ را زنده کند، به همین خاطر به جبهه باطل هشدار می‌دهد که هیچ‌گاه با قتل عام اهل بیت (ع) و پایمال کردن حقوق آنان به اهدافشان نمی‌رسند، و چیزی جز حسرت و اندوه نصیبشان نخواهد شد.^۳

۴-۳- اظهار ارادت

ضحاک عشق و علاقه خود را به امام حسین (ع) و اهل بیت (ع) که پایه‌های استوار توحید و مایه نور و روشنایی طریق ضلالت هستند، این‌گونه ابراز می‌دارد:^۴

«یا عمودَ الإسلام خَیرَ عمودٍ والذي صِیغَ من ضِیاءٍ و جودٍ»

و سلاله پاک بنی هاشم، امام حسین (ع) را که از اصل و نسبی اصیل است، می‌ستاید و این‌گونه او را مدح می‌گوید:^۵

«و الإمام المَهْدَبُ الهاشمي الـ قَرَمَ محضُ الآباءِ محضُ الجدودِ»

و در تعبیری زیبا او را به خورشیدی تابان که مایه خیر و برکت است تشبیه می‌کند.^۶

۴-۴- مودت و دوستی با ائمه اطهار (ع)

اظهار عشق و ارادت نسبت به اهل بیت (ع) در ادبیات دینی بازتاب یافته است. «شاعرانی بودند که دوستی اهل بیت (ع) را برگزیده بودند و از دیدگاه‌های ایشان الهام می‌گرفتند و از خلفای عباسی به‌رغم

۱. مغنیه، شیعه و زمامداران خود سر، ترجمه مصطفی زمانی، ۲۳۳.

۲. احمدی، ساختار و تأویل متن، ۲۵.

۳. و یسرُ طباء مِن دُؤَابَةِ هاشم هَتَفَنَ بدعوی خَیرِ حیٍّ و میتِ

أردُ پیدا مَنی إذا ذکرْتُه علی کبدِ حَزَی و قلبِ مَفْتَتِ

الضحاک، دیوان، ۴۹. ترجمه: و دسته آهوان از قبیله بنی هاشم فریاد بهترین زندگان و مردگان را سردادند/ هرگاه او را یاد می‌کنم با جگری سوخته و قلبی پاره پاره از او طلب کمک می‌کنم.

۴. الضحاک، دیوان، ۸۱. ترجمه: ای بهترین تکیه گاه اسلام، و ای که وجود او از نور و بخشش شکل گرفته است.

۵. الضحاک، دیوان، ۵۰. ترجمه: و امام و پیشوای پاکدامن هاشمی، از پدران و نیاکان اصیل بنی هاشم است.

۶. إن یوماً أراکَ فیهِ لیومٌ أطلعت سَمُوه بسعدِ السعودِ

ترجمه: روزی که تو را می‌بینم همان روزی است که نور خورشید آن مایه خیر و برکت و سعادت است. الضحاک، دیوان، ۸۱.

اینکه قدرت و سلطه داشتند، روی گردانده بودند».^۱ ضحاک، اهل بیت (ع) را از برگزیدگان الهی و از برترین بندگان خدا می‌دانست، چرا که به اعتقاد او، آن‌ها از همان کودکی بزرگ زاده بودند و از خصایل نیکو برخوردار بودند.^۲ لذا معتقد است که به خاطر همان خصایل نیکوست که آمال و آرزوهای انسان‌ها، پیوسته به سوی آن‌ها گرایش پیدا کرده است.^۳

۴-۵- انزجار از هتک حرمت

شاعر، بی‌حرمتی به اهل بیت و از جمله امام حسین (ع) را مصداق بی‌حرمتی به حریم رسول الله می‌داند و در واقع احترام به اهل بیت (ع) را هم ردیف احترام به خدا و رسول خدا (ص) قرار می‌دهد. شاعر در بیتی^۴ توریه به کار برده است و بین دو کلمه «حَرَم» و «السُّجْف» به معنای حریم و پرده، تناسب برقرار کرده است، و بی‌احترامی به خاندان رسالت را همتای بی‌حرمتی به حرم امن رسول خدا (ص) شمرده است. در ادامه به شکست ناپذیری اهل بیت (ع) بعد از واقعه کربلا اشاره کرده که بعد از به خاک و خون کشیده شدن، تسلیم نشدند و به راه خود ادامه دادند.^۵

همچنین با توجه به اینکه حرمت بزرگان و کودکان قافله کربلا را نگه نداشتند و خیمه‌ها را به آتش کشیدند و زنان را به اسارت بردند و زیورآلات آن‌ها را ربودند، شکوه می‌کند.^۶ احمد امین نیز این واقعه را ذکر کرده است. او کودکان و زنان کربلا را همچون اسیرانی دانسته که به خاطر دفاع از حق و وطن شهید شدند «اما اسرای کربلا، همان زنان و کودکانی بودند که از دیارشان دور شده بودند... و شهدای کربلا نیز

۱. لیشی، جهاد شیعه در دوره اول عباسی. ترجمه محمد حاجی تقی، ۲۶۷.

۲. هَمَّ الصَّفْوُ مِنْ آلِ الرَّسُولِ فَمَا تَرَى صَغِيرَهُمْ إِلَّا كَبِيرًا مَوْفِرًا

الضحاک، دیوان، ۹۰. ترجمه: آن‌ها همان خاندان برگزیده رسول اکرم (ص) هستند، که کودکان آنان نیز بزرگ و مورد احترام‌اند.

۳. فَلَا زَالَتِ الْأَمَالُ مِثْلًا إِلَيْهِمْ وَلَا زَلَّتْ مَا رَاخَ النَّهْأُ وَبَغَرَا

الضحاک، دیوان، ۹۰. ترجمه: پیوسته آمال و آرزوها به آنان گرایش دارد، و امید است که تا دنیا باقی است اینچنین باشی.

۴.

هَتَكُوا لِحَرَمَتِكَ الَّتِي هُتِكَتْ حَرَمَ الرَّسُولِ وَدُونَهَا السُّجْفُ

الضحاک، دیوان، ۱۳۱. ترجمه: حرمت را نگاه نداشتند، و با این کار در واقع حرمت و حریم رسول اکرم (ص) و کعبه را نگاه نداشتند.

۵.

وَوُثِّتَ أَقَارِبُكَ الَّتِي خَذَلَتْ وَجَمِيعُهَا بِالذَّلِّ مَعْتَرَفٌ

الضحاک، دیوان، ۱۳۱. ترجمه: و خویشاوندانت که به خاک افتاده بودند و همگی آنان به خواری درافتاده بودند، برخاستند.

۶.

تَرَكَوْا حَرِيمَ آبِيهِمْ نَقْلًا وَالمَحْصَنَاتُ صَوَارِخُ هُتَفٍ

أَبَدَتْ مُخْلَخَلَهَا عَلَى ذَهَابٍ أَبْكَارَهُنَّ وَرَنَّتِ النَّصَفَ

الضحاک، دیوان، ۱۳۱. ترجمه: بنی‌امیه، حرمت حریم پدرشان را نگه نداشتند، و بدین خاطر زنان عقیف ناله و شیون سردادند/ و دوشیزگان وحشت زده، زیورآلات خود را آشکار کردند و ناله سر دادند.

همان کسانی بودند که در راه دفاع از حق و وطن شهید شدند».^۱

۴-۶- بیان عزت و شرف

«کلمه حسین در نزد شیعه در واقع نماد قهرمانی و جهاد برای رهایی انسان از ظلم و عنوان فداکاری مردان و زنان برای احیای دین است».^۲ ضحاک، تمام عزت را در خاندان عصمت و طهارت و از جمله امام حسین (ع) به تصویر کشید و بعد از به شهادت رسیدن قافله سالار کربلا و یارانش هیچ عزت و شرفی را برای کسی قائل نبود.^۳ این گونه بیان صریح و بی پروا از خصایل و اوصاف ائمه اطهار (ع)، از عشق و معرفتی حکایت دارد که حسین بن ضحاک نسبت به این سلاله پاک داشته است و توانسته تا همه این ها را به زیبایی و با شهامت و قدرت به مخاطب انعکاس دهد.

نتیجه گیری

ادبیات شیعی یک نوع ادبیات متعهد است که ادباء و شاعران در عصرهای مختلف و از جمله در عصر عباسی، آن را در شعر و نثر به کار برده اند. از جمله این شاعران حسین بن ضحاک، شاعر اباحی و ایرانی تبار عصر عباسی است که خالصانه و با صدق نیت به مضامین شیعی روی آورده است و احساسات خود را با زبانی که نشان از جسارت و قاطعیت او در کلام دارد، در قالب اشعاری که تا حدود زیادی به قصه ای لطیف نزدیک می شود، بیان کرده است و وقایع و حقایق آن واقعه بزرگ را به گونه ای بیان کرده که مخاطب جزئیات را به وضوح درمی یابد و روح خود را با آن واقعه عظیم پیوند می زند. در حقیقت شاعر تصویرگری ماهر است که اشعارش همچون فیلم سینمایی از دیدگان مخاطب می گذرد، و عین آنچه را که اتفاق افتاده است، ملاحظه می کند. البته هر چند که شاعر به مدح و ثنای خلفای عباسی پرداخت اما سلطه هجو و عتاب نسبت به آنان در اشعارش بارز است، تا جایی که هر مخاطب آگاهی از صدق احساس شاعر به وجد می آید و قلب خود را با خشم و نفرت پیوند می زند.

۱. امین، ضحی الاسلام، ۱۲.

۲. امین، ضحی الاسلام، ۱۱.

۳.

هَيْهَاتَ بَعْدَكَ أَنْ يَسْذُومَ لَنَا عِزُّ وَأَنْ يَبْقِيَ لَنَا شَرَفٌ

الضحاک، دیوان، ۱۳۱. ترجمه: هرگز این طور نیست که بعد تو عزت و شرفی برای ما باقی بماند.

فهرست منابع

- احمدی، بابک. ساختار و تأویل متن. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.
- الاصفهانى، ابوالفرج على بن حسين. الاغانى. به تحقیق احسان عباس، ابراهیم السعافین، بکر عباس. بیروت: دارصادر، ۱۹۹۲.
- الاصفهانى، ابوالفرج على بن حسين. مقاتل الطالبین. به شرح و تحقیق احمد صقر. بیروت: المكتبة الحیدریة، ۱۴۲۹.
- اعلمی الحائری، محمد حسین. دائرة المعارف الشیعیة العامة. بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۹۸۳ م.
- الامین، احمد. ضحی الاسلام. قاهره: مطبعة لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۳۸۲.
- الامین، محسن. اعیان الشیعة. حققه و اخرجہ حسن الامین. بیروت: دارالتعارف، ۱۹۵۲ م.
- آذرنوش، آذرتاش. «حسین بن ضحاک». در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۳.
- آیینہ وند، صادق. ادبیات سیاسی تشیع (از نیمه اول قرن اول هجری تا پایان قرن سوم هجری). تهران: نشر علم، ۱۳۸۶.
- خرمشاهی، بهاء الدین و دیگران. دایرة المعارف تشیع. قم: نشر شهید سعید محبی، ۱۳۷۶.
- الذهبی، شمس الدین محمد. تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام. به تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۱۳ ق.
- سماوی، محمد. الطلیعة من شعراء الشیعة. به تحقیق کامل سلمان الجبوری. بیروت: دارالمورخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
- شبر، جواد. ادب الطفّ او شعراء الحسین (ع). بیروت: دارالمرتضی، ۱۴۰۹ ق.
- شوقی ضیف. تاریخ الادب العربی (العصر العباسی الاول). قم: ذوی القربی، ۱۴۲۷ ق.
- شوقی، ریاض احمد. الحسین بن الضحاک حیاته و شعره. القاهرة: المجلس الاعلی لرعاية الفنون و الآداب، ۱۹۶۷ م.
- شهرستانی، ابوالفتح. الملل و النحل. به تحقیق محمد سید کیلانی. بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۸۴ م.
- ضحاک، الحسین. دیوان. به تحقیق جلیل العطیة. بغداد: منشورات الجمل، ۲۰۰۵ م.
- طه حسین. حدیث الأربعاء. القاهرة: دارالمعارف، ۱۹۶۰ م.
- قونیوی، محمد بن اسحاق صدرالدین. النفحات الالهیة. تهران: چاپ محمد خواجوی، ۱۳۷۵ ش.
- کافی، غلامرضا. شرح منظومه ظهر. تهران: مجتمع فرهنگی عاشورا، ۱۳۸۶.
- لبیثی، سمیرہ مختار. جهاد شیعه در دوره اول عباسی. ترجمه محمد حاجی تقی. تهران: نشر شیعه شناسی، ۱۳۸۴.
- مغنیه، محمد جواد. شیعه و زمامداران خود سر. ترجمه مصطفی زمانی. قم: نشر حوزه علمیّه، ۱۳۴۳ ق.

Transliterated Bibliography

- Aḥmadī, Bābak. *Sākhṭār va Ta'vīl-i Matn*. Tehran: Nashr-i Markaz, 1992/1370.
- Āīynihvand, Šādiq. *Adabīyāt-i Sīyāsī-yi Tashayū' (az nīmih-yi aval-i qarn-i aval-i Hijrī tā pāyān-i qarn-i sīvum-i Hijrī)*. Tehran: Nashr 'Ilm, 2008/1429.
- al-A'lamī al-Ḥā'irī. Muḥammad Ḥusayn. *Dāi'ra al-Ma'ārif al-Shī'īya al-Āma*. Beirut: Mū'assisa al-A'lamī, 1983.
- Al-Amīn, Aḥmad. *Ḍuḥā al-Islām*. Cairo: Maṭba'a Lajna al-Ta'lif wa al-Tarjama wa Nashr, 2004/1382.
- Al-Amīn, Muḥsin. *A'yān al-Shī'a*. researched and Akhraja by Ḥasan al-Amīn. Beirut: Dār al-Ta'āruf, 1952.
- al-Ḍaḥāk, al-Ḥusayn. *Dīwān*. researched by Jalīl al-'Aṭīya. Baghdād: Manshūrāt al-Jamal, 2005.
- Al-Dhabībī, Shams al-Dīn Muḥammad. *Tārīkh al-Islām wa wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām*. researched by 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmurī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1993/1413.
- Al-Iṣfahānī, Abū al-Faraj 'Alī ibn Ḥusayn. *al-Aghānī*. researched by Iḥsān 'Abās, Ibrāhīm al-Sa'āfīn, Bakr 'Abās. Beirut: Dār Šādir, 1992.
- Al-Iṣfahānī, Abū al-Faraj 'Alī ibn Ḥusayn. *Maqātil al-Ṭālibīyīn*. Sharḥ va researched by Aḥmad Šaqr. Beirut: al-Maktaba al-Ḥydarīyya, 2007/1385.
- Āzarnūsh, Āzartāsh. "Ḥusayn ibn al-Ḍaḥāk". dar *Dā'ira al-Ma'ārif Buzurg Islāmī*, 2015/1393.
- Kāfī, Ghulām Rizā. *Sharḥ-i Manẓūmih-yi Zuhr*. Tehran: Mujtama' Farhangī 'Āshūrā, 2008/1386.
- Khuramshāhī, Bahā' al-Dīn et al. *Dāi'ra al-Ma'ārif Tashayū'*. Qum: Nashr-i Shahīd Sa'īd Muḥibī, 1998/1376.
- Laythī, Samīrah Mukhtār. *Jahād-i Shī'a dar Durīh-yi Aval-i 'Abāsī*. translated by Muḥammad Ḥājī Taqī. Tehran: Nashr Shī'a Shināsī, 2006/1384.
- Mughnīyih, Muḥammad Javād. *Shī'a va Zamāmdāran-i Khudsar*. translated by

Muṣṭafā Zamānī. Qum: Nashr Hauza 'Ilmīya, 1925/1343.

Qūnawī, Muḥammad ibn Ishāq Ṣadr al-Dīn. *al-Nafaḥāt al-Ilāhīya*. Tehran: Chāp-i Muḥammad Khājavi, 1997/1375.

Samāwī, Muḥammad. *al-Ṭalī'a min Shu'arā' al-Shī'a*. researched by Kāmil Salmān al-Jabūrī. Beirut: Dār al-Muwarakh al-'Arabī, 2001/1422.

Shabar, Javād. *Adab al-Ṭaf' aū Shu'arā' al-Ḥusayn(AS)*. Beirut: Dār al-Murtazā, 1989/1409.

Shahristānī, Abū al-Faṭḥ. *Al-Milal wa al-Niḥal*. researched by Muḥammad Sayyid Kīlānī. Beirut: Dar al-Ma'ārif, 1984.

Shūqī Dīf. *Tārīkh al-Adab al-'Arabī(al-'Aṣr-i al-'Abāsī al-Awal)*. Qum: Dhawil al-Qurbā, 2006/1427.

Shūqī, Rīyāḍ Aḥmad. *al-Ḥusayn ibn al-Ḍaḥāk Ḥayātih wa Shi'rih*. Cairo: al-Majlis al-A'lā l-Ra'āya al-Funūn wa al-Ādāb, 1967.

Ṭāhā, Ḥusayn. *Ḥadīth al-Arbi'ā'*. Cairo: Dar al-Ma'ārif, 1960.



Tracing the Evolution of Entrance Façade Designs in Işfahān's Monuments from the Şafavīd Era Through the Pahlavī Era

Bahareh Jahanmard (Corresponding Author)



, Ph.D student in Islamic Arts, Department of Islamic art, Faculty of Islamic Handcrafts, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran
ba.jahanmard@tabriziau.ac.ir

Dr. Mehdi Mohammadzadeh, Professor, Faculty of fine art, Atatürk University, Faculty of visual arts, Tabriz Islamic Art University

Abstract

The designs featured on the entrance façades of historical monuments in Işfahān convey a meaning beyond external beauty. They are allegorical of a heavenly atmosphere in the building's entrance, incorporating the myths, symbols, beliefs, and ideologies of their contemporary people, and are inseparable components of architectural ornamentation. The present study aims at tracing the evolution of these designs using library research and the descriptive-analytical method. With this aim in mind, the paper presents how centuries of encounter between Şafavīd tradition and Pahlavī modernity has concordantly expanded and enriched the designs and their motifs. The study tries to investigate the designs featured on the entrance façades of religious and non-religious buildings in Işfahān in an attempt to answer these key questions: Which motifs are most frequently used on the entrances? How have the motifs transformed from the Şafavīd era into the Pahlavī era? And what concepts do these motifs incorporate?

Results demonstrate that floral and geometric patterns most frequently feature on the entrances of Işfahān's monuments (among 200 case studies). Human and animal figures have also increasingly featured on the entrances since late Qājār and Pahlavī periods.

The entrances of Işfahān's monuments, originating from the Işfahān School, create an earthly image of the world of the Forms in balance with the terrestrial world and reach unity of expression as an entry into the lost paradise following the dominant worldview.

Keywords: entrance façades, motif, environmental graphic design, Işfahān school of arts and architecture



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۹۰ - ۱۵۹	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶-۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2023.78465.1163

سیر تحول نقوش سردر بناهای شهر اصفهان از دوره صفوی تا پهلوی



بهاره جهانمرد (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری هنرهای اسلامی، دانشکده هنرهای صناعی اسلامی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران.

ba.jahanmard@tabriziau.ac.ir

دکتر مهدی محمدزاده

استاد دانشکده هنرهای زیبا، دانشگاه آتاتورک ارzurum و دانشکده هنرهای تجسمی، دانشگاه هنر اسلامی تبریز ایران.

چکیده

نقوش سردر بناهای تاریخی اصفهان در حکم دیدن معنایی فراتر از زیبایی ظاهری و تمثیلی از فضایی بهشت گونه در نمای بناها است که با اساطیر، نمادها، باورها و عقاید مردم روزگارشان درآمیخته‌اند و از اجزای لاینفک تزیینات معماری هستند. هدف این پژوهش آن است تا بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی، سیر تحول نقوش بناهای اصفهان را نشان دهد که در طی چند سده با رویارویی سنت‌های صفوی در کنار مدرنیته پهلوی به شکلی هماهنگ موجب گسترش و غنی‌تر شدن نقش مایه‌ها شده است. این مقاله رهیافتی جهت مطالعه نقوش سردر بناهای مذهبی و غیرمذهبی شهر اصفهان و سیر تحول آن از دوره صفوی تا پهلوی و در پی پاسخ به این سؤالات اساسی است که کدام نقش مایه‌ها در سردر بناها بیش‌تر به کار رفته و از دوره صفوی تا پهلوی، چه تغییر و تحولی یافته‌اند و هرکدام چه مفاهیمی دارند؟ یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که نقوش گیاهی و هندسی بیش‌ترین نگاره‌ها بر تن سردر بناهای اصفهان (۲۰۰ مورد مطالعاتی) هستند و از اواخر دوره قاجار و پهلوی نقوش جانوری و انسانی نیز به میزان چشمگیری نمای بناها را زینت بخشیده‌اند. سردر بناهای اصفهان، برگرفته از مکتب اصفهان، تصویری زمینی از عالم مثال و تعادل با عالم زمینی پدید می‌آورد و به پیروی از جهان‌بینی حاکم، به وحدت بیان دست می‌یابد و مدخلی از بهشت گمشده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: سردر ورودی، نقش مایه، گرافیک محیطی، مکتب هنر و معماری اصفهان.

مقدمه

از اصفهان دوران باستان با وجود آبادی و رونق، اثر معماری چندانی بر جای نمانده است و تا قبل از اسلام، مجموعه‌ای از روستاهای کنار هم مانند جی و یهودیه بود.^۱ اندکی بعد شهر جی روبه‌زوال نهاد و زندگی در شهر اصفهان نزدیک یهودیه متمرکز شد که در طی دوران مختلف اسلامی مرکز ثقل حکومت ایران گردید.^۲ مبادی اعتقادی اسلام تأثیر زیادی بر بناها گذاشت و موجب ساده‌زیستی و پرهیز از برپایی بناهای فاخر و سردرهای شکوهمند و عدم تمایل به تزیینات مفصل به‌ویژه در بناهای مذهبی قرون اولیه اسلامی شد. نقوش تزیینی ابتدایی اسلامی، ترکیبات هندسی با آجر به‌صورت رگ‌چین ساده و حرکت عمودی، افقی، شیب‌دار و سطوح فرو رفته و بیرون‌آمده زاویه‌دار مانند مسجد جورجیر بود.^۳ اصفهان پایتخت سلجوقیان (قرن پنجم و ششم هجری قمری) نقش برجسته‌ای پیدا کرد که وجود مسجد جامع گواه آن است.^۴ نقوش دوره سلجوقی برای تزیینات بیش‌تر در آجر نمود یافت و پیش‌طاق و سردرهای زیبا و طراحی شده در این دوران متجلی شد.^۵ تزیینات آشکارا با گره‌های هندسی وسیع که در میان آجرهای ساده، تنها چندتکه رنگین، کاشی‌های تکرنگ فیروزه‌ای در نهایت بی‌پیرایگی به‌کاررفته است.^۶ عصر ایلخانان عهد معماری‌های پرشکوه، پیش‌طاق‌ها و سردرهای بسیار مرتفع و مزین است.^۷ نقش‌مایه‌ها هنوز هندسی بود، اما نگاره‌های تازه گیاهی، گل و برگ، شاخ و برگ‌های درهم‌پیچیده ظاهر می‌شود. صفویان با شکل دادن و پیوند مکتب هنر و معماری اصفهان، بسیاری از بناهای آن را شکل داده‌اند. نقوش این سردرها تا دوره پهلوی تحت‌تأثیر مکتب غنی اصفهان به تنوع رسیده‌اند که در این پژوهش مورد مطالعه قرار می‌گیرد. سردر بناها ارتباطی پرمعنا میان انسان، محیط و نوعی تلاش برای هویت‌بخشی و احساس تعلق به فضا است و نقوش و کتیبه ورودی‌ها با جمال و جلوه‌گری، نشان‌وارستگی و متانت بود که بسیاری از آن‌ها امروزه دگرگون و مرمت شده‌اند. این پژوهش در پی پاسخ به این سؤالات است:

۱- کدام نقش‌مایه‌ها بیش‌تر در سردر بناها به‌کاررفته و از دوره صفوی تا پهلوی چه تغییر و تحولی

یافته‌اند؟

۱. هنرفر، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، ۶۰.

۲. هولود، اصفهان در مطالعات ایرانی (جلد اول)، ترجمه محمدتقی فرامرزی، ۲۱/۲.

۳. مکی‌نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: تزیینات معماری، ۱۵.

۴. نک: جدول ۱- شماره ۲.

۵. سلطان‌زاده، فضاهای ورودی در معماری سنتی ایران، ۱۸/۱۷.

۶. استیرلن، اصفهان، تصویر بهشت، ۱۲۷.

۷. مکی‌نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: تزیینات معماری، ۱۸.

۲- هریک از نقوش (گیاهی، جانوری، هندسی و انسانی) در سردر بناهای اصفهان چه معنا و مفاهیم خاصی دارند؟

پیشینه پژوهش

بیشتر محققان در مطالعات خود به جنبه‌های تاریخی، معماری و صنایع‌دستی اصفهان پرداخته‌اند. لطف‌الله هنرفر (۱۳۵۰) در گنجینه آثار تاریخی اصفهان به توصیف و خوانش بسیاری از کتیبه‌ها و مطالعه بناهای تاریخی اصفهان پرداخته است. پژوهشگران دیگر تحویلدار اصفهان (۱۳۸۸) جناب (۱۳۷۶)، اهری (۱۳۸۵)، از گذشته تا امروز به تحقیق درباره شهر اصفهان و بناهای آن پرداخته‌اند. در این میان سلطانزاده (۱۳۸۴) به طور تخصصی درباره سردر بناهای تاریخی و فضاهای ورودی بناها در معماری سنتی ایران مطالعات ارزشمندی داشته است، همچنین نیلفروشان (۱۳۸۶) بر اساس آن درباره ورودی‌های قدیمی اصفهان تحقیقاتی انجام داده است. نصراللهی (۱۳۸۵) و نصر اصفهانی (۱۳۸۵) نیز با گذری بر معماری خیابانی اصفهان به جمع‌آوری تصاویر تعدادی از سردر بناهای اصفهان پرداخته‌اند. از مرور پیشینه این پژوهش چنین برداشت می‌شود که بسیاری از این مطالعات به صورت توصیفی و با دیدگاه تاریخی و معماری خود بناها بوده و به تحلیل نقوش آن‌ها از دریچه هنرهای تجسمی کم‌تر پرداخته شده است. از این رو مقاله حاضر با بررسی آرایه‌ها و تزیینات سردر بناها به سیر تحول نقش مایه‌ها و معنای هریک از آن‌ها در گذر زمان پرداخته است.

روش انجام پژوهش

پژوهش پیش‌رو با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است و با تحقیقات میدانی و عکس برداری چندین ماهه نگارندگان، نقوش سردر بناهای تاریخی اصفهان جمع‌آوری شده است. در ادامه ۲۰۰ نمونه انتخابی سردر بر مبنای موضوع پژوهش که دارای نقوش هندسی، گیاهی، جانوری و انسانی متنوع و غیرتکراری بودند انتخاب شد. اطلاعات با توجه به منابع کتابخانه‌ای، مستندات و عکس‌ها در گام بعدی مورد مطالعه و تحلیل قرار گرفت.

بافت و محلات شهر اصفهان - سردر بناها در گذر زمان از صفوی تا پهلوی

به‌طورکلی بخش‌های درونی اصفهان که تا عهد پهلوی شکل گرفته، بافت قدیم و آنچه به بافت درونی در

دوره پهلوی اضافه شده است، را می‌توان بافت میانی نامید.^۱ محله‌ها اصولاً بنا بر اشتراکاتی مانند فعالیت شغلی مثل محله سنگ‌تراش‌ها، شکل می‌گرفتند. محله شهرکی کوچک بود که برای خودش بازارچه، مسجد و مدرسه داشت.^۲ اصفهان قدیم مجموعه‌ای از محلات متجانس و همگن بود که معمولاً در مرکز محلات و در جوار مسجد، حمام و بازارچه قرار داشت. تعداد محلات شهر در دوره صفوی به چهل عدد می‌رسید و با وسعت یافتن اصفهان، بر تعداد محله‌های آن مانند محله عباس‌آباد، حسن‌آباد، شمس‌آباد، خواجه، نیماورد، دروازه نو، جلفا، سیچان افزوده شد.^۳ در اصفهان بیش از ۱۵۰ محله کوچک و بزرگ وجود داشت که برخی بر اساس نام تاریخی یا نام مسجد محله، کاخ‌ها، مشاغل و بر اساس وجه تسمیه آمیخته با افسانه و سابقه تاریخی محل نام‌گذاری شده‌اند.^۴

انسان از ابتدا احساسات و اعتقاداتش را در قالب شهرسازی و زیباسازی آن بیان کرده است و اصفهان از گذشته شهرسازی خاص خود را داشت؛ و نمای بیرونی سردر بناها و نگاره‌هایش با هویت متناسب بوده است. از این‌رو سردر بناهای اصفهان را نباید از کل شهر جدا کرد و تک‌بنایی بررسی نمود. مکتب شهرسازی اصفهان دارای اصولی است که می‌توان به سلسله مراتب، کثرت، وحدت، تمرکز، تجمع، تباین، اتصال، توازن، تناسب، تداوم، سادگی، پیچیدگی، ترکیب، زمان و ایجاز اشاره نمود.

قدیمی‌ترین بناهای برجای‌مانده در اصفهان بیش‌تر متعلق به دوره صفوی هستند؛ به‌ویژه پس از انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان در زمان شاه عباس در سال ۱۰۰۶ ق. اصفهان به مرکز قدرت مبدل شد.^۵ تمایل پیشین‌ترین سردر بناها با نقوش هندسی، در دوره صفوی جای خود را به نقوش گیاهی داد و برای نخستین‌بار هنرمندان کل‌نما را با پوشش یکدست کاشی‌ها تزیین کردند و تنوع نقوش در کاشی‌های هفت‌رنگ به‌واسطه اجرای آسان‌تر نسبت به کاشی معرق بیش‌تر شد. اصفهان در دوران پس از صفوی، با حملات بیگانگان لطمات زیادی دید و «شهر پرافتخاری که در عهد صفوی همچون لندن می‌نمود، در آستانه قرن ۱۲ به برهوتی مبدل گشت».^۶ در دوره فتح‌علی‌شاه قاجار، وزیرش محمد حسین خان صدر اصفهانی، به دلیل دلبستگی به اصفهان تصمیم به مرمت بناها گرفت، اما در دوره ناصرالدین‌شاه قاجار و تعیین ظل‌السلطان، به حکمرانی، اصفهان بار دگر سیر نزولی طی کرد و برخی از بناهای آن تخریب گشت.

۱. دهقان‌نژاد، بافت قدیم نصف جهان، ۹۹/۱۰۰.

۲. پیرنیا، آشنایی با معماری اسلامی ایران، ۳.

۳. دهقان‌نژاد، بافت قدیم نصف جهان، ۱۲۲.

۴. شایسته، قاسمی، اصفهان بهشتی کوچک، امازمینی، ۷-۲۵.

۵. جوانی، بنیان‌های مکتب نقاشی اصفهان، ۸۰.

۶. بلانت، اصفهان مروارید ایران، ترجمه محمدعلی موسوی فریدنی، ۱۷۴.

البته بناهایی مانند مجموعه صدر، مسجد سید و رکن الملک از جمله یادگارهای دوران قاجار در اصفهان هستند. در این دوره نقوش گیاهی و هندسی با مضامین جدید قاجاری تلفیق یافتند که شامل انواع تزیینات گل‌فرنگی، گلدانی، گل و مرغ، نقش شیر و خورشید، نقوش انسانی و فرشتگان بودند.^۱ در عصر پهلوی و با تشکیل انجمن آثار ملی، جهت حفاظت و مرمت بناهای تاریخی اصفهان، گام‌های مهمی برداشته شد.^۲ اقدامات پهلوی اول در دوره دوم نیز ادامه یافت و اصفهان به یکی از شهرهای مهم تبدیل گردید. بیش‌ترین تحولات اصفهان بعد از صفوی در دوره پهلوی به راه افتاد و گرافیک محیطی شهری در این دوره و با خیابان‌کشی‌های جدید ظاهر شد. با توسعه شهر در این دوره و با گسترش در حاشیه جنوبی زاینده‌رود، شکل ساختار کالبدی شهر از خطی - هسته‌ای دوره صفوی به صورت شبکه‌ای تبدیل شد.^۳



۳- تابلوی شهری
(مأخذ: نگارندگان)



۲- تابلوی شهری تصویر
(مأخذ: نگارندگان)



تصویر ۱- تابلوی شهری تصویر
(مأخذ: نگارندگان)

مکتب هنر و معماری اصفهان - شهرسازی

مکتب هنر و معماری اصفهان که زیربنای فکری و فلسفه متعالیه آن را میرداماد پایه‌گذاری کرد، با ملاصدرا به اوج خود رسید. آموزه‌های فلسفی - حکمی در زمان اقتدار اولین دولت ملی شیعه‌مذهب یعنی صفویان، ممکن شد و امکان رشد و تعالی یافت که زمینه‌پیدایش این مکتب را به وجود آورد. هرچند ملاصدرا عارف اهل معنویت بود، اما دنیاگرایی با توجه به زمینه‌های توسعه قدرت و سیاست که مفاهیم نوگرایی و دنیاگرایی او را در خود مستتر داشت، زیر بنای جهان‌بینی غالب در عصر صفوی اصفهان شد. از تجلی‌های این نوع نگرش، تعادل بین دین و دنیا - معنویت و مادیت و طراحی شهر جدید اصفهان در کنار شهر قدیم بر پایه قطب اقتصادی بود. طرح این شهر جدید به دستور شاه‌عباس اول و توسط شیخ بهایی افکنده شد. توسعه تجارت و اقتصاد با ایجاد روابط با کمپانی‌های خارجی و انتقال ارامنه، ساخت ابنیه عام‌المنفعه در کنار خیابان‌های عریض، کاخ‌ها و باغ‌های بزرگ به موازات احداث بناهای مذهبی چون مدرسه و مسجد،

۱. مکی‌نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: تزیینات معماری، ۱۶۷/۸.

۲. سجادی‌نایینی، راهنمای جدید شهر اصفهان، ۲۹.

۳. عمرانی، در جست‌وجوی هویت شهری اصفهان، ۳۶۰/۲.

نشانگر تعادل بین دین و دنیا در عصر شاه عباس بود. مکتب اصفهان حاصل تحولات دو نهاد اندیشه (دین) و حکومت (سیاست) است که از تبریز صفوی شروع شد و در عصر شاه عباس اول در اصفهان به اوج رسید و متأثر از رویدادهای سیاسی، باورهای مذهبی و دینی دوره صفوی بود.^۱ مکتب هنری اصفهان چه وجه سنتی و چه جنبه فرنگی سازی آن، بیان کننده زندگی مردم اصفهان بود و سنت نگارگری سده های پیشین با معانی، افکار و سبک جدید چنان ترکیب شد که نه بیان و تکنیک و نه مواریث کهن را مخدوش ساخت.^۲ اصفهان پس از دوره صفوی تا پایان قاجار، از اصول و قواعدی واحد در ترکیب فضای شهری برخوردار گردید که چارچوب کلی آن با اصول مکتب اصفهان پی ریزی شد و در پرتو تعالیم این مکتب رشد و توسعه یافت. نگاره های سردرهای فضای شهری آن از آموزه های مکتب اصفهان نشئت می گیرد و آرزوهای انسانی برای خلق نمونه ای زمینی از وادی خیال یا عالم مثال را متصور می سازد. در مکتب شهرسازی اصفهان، انسان به عنوان مرکز ثقل عالم، در پی رسیدن به کمال مطلوب و عروج است. ازاین جهت سردر بناها بر اساس تعادل و توازن شکل گرفتند که از سلطه جویی پرهیز دارند. در اینجا فضای انسانی و مسائل مشرفیت مطرح می شود و ارتفاعات بلند سردرها تنها متعلق به مناره های مساجد و مدارس بود.^۳

در دوره پهلوی اول، شهرسازی اصفهان باعث دگرگونی های بنیادین و تحولات جدید در سنت های قدیمی شد و نمای بیرونی بناها در کنار گذرگاه ها، کوچه و خیابان شکل گرفتند. پیدایش معماری خیابانی در این دوره با برون گرایی همراه شد و نتیجه صنعتی شدن، تکنولوژی عصر جدید و مدرنیته بود که وسایل نقلیه به خیابان های عریض و طویل نیاز داشت. همچنین بازار رونق خود را کم کم از دست داد و خیابان ها به عنوان عناصر اقتصادی ایفاگر نقش اصلی شدند. «چهارباغ پایین» از «دروازه دولت» تا «میدان شهدا» احداث شد که با حرکتی عقلانی محور اصلی چهارباغ به سوی شمال شهر توسعه یافت. در محل «باغ تختی» (باغ همایون) خیابان های «مسجد سید»، «عبدالرزاق»، «ولیعصر» (ولیعهد سابق) عمود بر محور چهارباغ، میدان عتیق را به دو قسمت تقسیم کرد. با خیابان کشی های جدید «طالقانی» (شاه - خوش)، «نشاط»، «شیخ بهایی»، «سپه»، «حافظ» و «هاتف»، جلوه های برون گرایی و تأثیرات گرایش های معماری اروپایی و به خصوص معماری باستانی ایران توسط فرنگ رفته ها در این دوره به نمایش گذاشته شد که اواخر قاجار تا دوره رضاخان (پهلوی اول) را شامل می شود. کاشی کاری مصور به مناظر و مجالس، نقاشی و نگاره ها متأثر از مکتب هنر و معماری اصفهان صفوی، نقاشی های بزم و عاشقانه و طبیعت در قاب ها و

۱. جوانی، بنیان های مکتب نقاشی اصفهان، ۱۵۵/۱۷۲.

۲. آژند، مکتب نگارگری اصفهان، ۵/۳۵۳.

۳. دهقان نژاد، بافت قدیم نصف جهان، ۵۶/۷.

حاشیه‌پردازی‌های آجر و کاشی، طاق‌نماها و سایبان‌های مزین به آجر یا کاشی با ترکیبی از این دو، شبکه‌ها و حفاظ‌های فلزی نقش‌دار، درهای چوبی تزیین شده، پنجره و روزن‌ها و کتیبه‌هایی که بر فراز ورودی‌ها نقش بسته و نشان‌دهنده نوعی برون‌گرایی نوپا، اما اصیل و توجه به نماها و فضاهای عمومی بود که فصلی نو را در گرافیک شهری نوید ایران می‌داد.^۱ طراحی شهری پهلوی تا جایی پیش رفت که به‌غیر از سردرها، تابلوهای نام خیابان، کوچه و پلاک‌ها به خط نستعلیق بر کاشی‌های با رنگ لاجوردی و سفید طراحی شدند.^۲

گرافیک محیطی شهری

گرافیک محیطی شامل مکان‌های باز (گرافیک محیطی خارجی) و مکان‌های بسته (گرافیک محیطی داخلی) می‌شود و یکی از شاخه‌های گرافیک محیطی فضاهای باز است که فضای شهرها را تبدیل به مکانی قابل توجه و دلپذیر می‌کند. طراحی گرافیک محیطی هر دو جنبه هنری و علمی را در بر می‌گیرد.^۳ این امر قبل از هر چیز، ویژگی‌های ملی، قومی، فرهنگی و قراردادهای اجتماعی جامعه را در نظر دارد. گرافیک محیطی پدیده‌ای اجتماعی است و دستاوردهای خود را با هنرهای معماری، هنر و زیبایی‌شناسی پیوند می‌زند. شناخت گرافیک محیطی شهر اصفهان در دوره پهلوی با وجود بحران‌های مدرنیته در جامعه صنعتی امروزی، قابلیت‌های فرهنگ بصری ملی- مذهبی را نشان می‌دهد.^۴

فضای ورودی بناها

معماری سنتی ایران در بافت‌های پیوسته و درون‌گرا اصولاً بدون ترکیب و بی‌توجه به نمای خارجی بود؛ درحالی‌که نماهای داخلی غالباً طراحی شده و مزین است. ورودی بنا بخشی از ورودی هر واحد معماری و فضایی است که از اجزایی تشکیل می‌شود و عوامل بسیاری از جمله مصالح و امکانات فنی، شیوه معیشت، فرهنگ و نیازها در شکل دادن به آن نقش دارند. عناصر ورودی بناها، شامل جلوخان، پیش‌طاق، در، درگاه، آستانه، روزن و سردر است. سردر بخشی از سطح فضای ورودی که در بالای در ورودی بنا قرار دارد و معمولاً مزین‌ترین سطح از نمای خارجی بنا با انواع آجر، کاشی، مقرنس و گچ بود. در برخی موارد

۱. نصراللهی و صرامی، از نقش و نگار در و دیوار شکسته، ۸/۱۵.

۲. نک: تصویر ۱-۳.

۳. نورخواه، «بررسی نورآرایی در گرافیک محیطی شهری»، ۹۸.

۴. اسلام‌دوست، «تأثیر گرافیک محیطی متروی تهران بر فرهنگ و هویت»، ۳۸.

نام استاد معمار بنا بر سردر نوشته می‌شد.^۱ در اکثر بناها سردر وجود دارد و عرض آن به اندازه عبور یک انسان یا کمی فراخ‌تر و معمولاً ارتفاع آن کمی از حصار مجاورش بلندتر است. سردرهای ورودی نوعی ضیافتی بصری و دعوت و احساس کشش به داخل بنا هستند. آن‌ها اولین عنصر در معرفی هر بنا هستند که به وسیله عوامل عقب‌نشینی نسبت به معبر و یا بیرون‌زدگی، شاخص می‌شوند و معمولاً شامل یک قاب کشیده و بلند هستند که در برخی موارد زیر سقف آن با مقرنس تزئین یافته است. گاهی منار، گلدسته یا تاج بر فراز سردر قرار می‌گیرد و یا بر لبه سردر کنگره یا طره‌ای می‌چرخد.^۲

سردرها به دو دسته تقسیم می‌شوند: طراحی شده و معمارانه (از اواسط دوره قاجاریه به بعد، با نفوذ فرهنگ اروپایی و روسی و ساخت خانه‌های برون‌گرا) و فاقد طراحی معمارانه (فضای ورودی بسیار ساده و برای استحکام آن دو سمت در، جرزه‌های آجری یا خشتی ساخته می‌شود که جنبه تزئینی طراحی شده نداشت). سردر بناها علاوه بر کارکرد فضای ارتباط شهری، از لحاظ گرافیکی و ادراک بصری غالباً معیار تشخیص ارزش و هویت اجتماعی هر بنا به شمار می‌آیند. از اصلی‌ترین کاربردهای آن نشان دادن هویت بنا، تأمین ارتباط و اتصال بین فضاهای درونی - بیرونی و مراجعه‌کنندگان، ارتباطی دوسویه میان میزبان - مهمان، دعوت و استقبال از تازه‌واردان و گاهی انجام مراسم و فعالیت‌های اجتماعی است. بر نمای ورودی معمولاً یکی از کتیبه‌های اصلی بنا شامل تاریخ احداث، بانی، سازنده بنا و یا بخشی از وقف‌نامه را نصب می‌کردند.

طرح ورودی بناهای اصفهان به سه دسته سنتی - قوس تیزه‌دار (طاق جناغی شکل با فضای پیش‌طاق که سقف آن با کاربندی، یزدی‌بندی یا انواع نقوش و مقرنس تزئین شده است)، نیمه سنتی و جدید - قوس مازه‌دار، تقسیم می‌شود. در بناهای جدید و نیمه سنتی محدود طاقی بیضی‌شکل (هلالی - طاق آهنگ) در داخل یک سطح به صورت مستطیل قرار دارد. از دوره قاجار و پهلوی به سبب تماس با کشورهای اروپایی، طرح فضای ورودی تعداد اندکی از بناها تغییر کرد. این دگرگونی در بناهای مذهبی با حداقل میزان و در بناهای مسکونی و حکومتی با حداکثر تأثیرپذیری دیده می‌شود. در برخی از ورودی بناهای اصفهان فقدان تزئین، مین‌بی‌پیرایگی زاهدانه و عارفانه آن‌هاست. معمولاً در بناهای مذهبی ورودی بزرگ و منار بر عظمت و شکوه سردرها می‌افزاید و گاهی برای سهولت دسترسی به بنا و عده زیاد مراجعه‌کنندگان، دو یا چند در ورودی می‌ساختند. مثلاً در خانه‌های متشکل از دو بخش اندرونی و بیرونی دو ورودی و یا در برخی مساجد برای زنان و مردان ورودی جداگانه در نظر گرفته می‌شد و به ندرت یک مسجد جامع بزرگ

۱. سلطان‌زاده، فضاهای ورودی در معماری سنتی ایران، ۹۵.

۲. نیلفروشان، ورودی‌های قدیمی اصفهان، ۷/۶.

چون مسجد جامع عباسی دارای یک ورودی بود.^۱

سردر بناهای مذهبی اصفهان

بناهای مذهبی مانند مساجد و مدارس، فضاهای متبرک و مقدسی هستند که به واسطه بخشی از اعتقادات مذهبی طراحی و ساخته شده‌اند و واسطه عالم معنا و غیرمادی هستند.^۲ سردر ورودی بناهای مذهبی با کتیبه‌هایی از آیات قرآنی، القای معنویت و آرامش می‌کند و سادگی این سردرها تأثیر عمیقی بر انسان دارد و تعادلی معنوی میان فضای شلوغ بیرون با فضای آرام‌بخش درونی ایجاد می‌نماید. نقوش هندسی و گیاهی، نمای بیش‌تر بناهای مذهبی اصفهان را در طی سده‌های مختلف، زینت بخشیده‌اند و در برخی ورودی‌ها تنها نقش جانوری، طاووس است که به مؤمنین واردشونده خوشامد می‌گوید. بناهای مذهبی، باشکوه‌ترین ورود انسان به درون فضایی اسلامی است که همسویی ساختار و تزیینات به اوج خود رسیده است.^۳

از مهم‌ترین سردر بناهای مذهبی اصفهان، مساجد هستند که گاهی به ساده‌ترین شکل، یک درگاه طراحی شده‌اند، درحالی‌که بسیاری از مساجد به‌خصوص مساجد جامع، ورودی‌هایی از سه جبهه بنا (به‌غیر از جبهه قبله) قرار گرفته‌اند تا نمازگزاران به فضای درونی به‌سادگی دسترسی داشته باشند. آرتور پوپ معتقد است که «ایستادن در برابر مسجد انسان را با سمفونی رنگ‌ها و شکل‌های هندسی و نقوش گیاهی مواجه می‌کند که با خوش‌نویسی از کلام خداوند دروازه ورود به بهشت را تداعی می‌کند».^۴ سردر مسجد عروج را به انسان یادآور می‌شود؛ مربع نمادی از عالم خاکی و زمینی و دایره یادآور عالم ملکوتی و آسمانی است و حرکت از مربع به دایره یعنی سیر از عالم ماده به عالم معنا و از زمین به آسمان پرکشیدن است.^۵ مساجد انواع مختلفی مانند ناحیه‌ای، محله‌ای و نمازخانه‌ای، گورستانی و مصلا دارند و مسجد جامع از لحاظ کارکردی و کالبدی معتبرترین مسجد با طراحی ورودی باشکوه است که نمازجمعه در آن برگزار می‌شود. در اصفهان چهار مسجد جامع تاریخی؛ جامع عتیق، عباسی، حکیم و مسجد سید وجود دارد^۶ و بیش‌تر مساجد تاریخی اصفهان متعلق به دوره صفوی و قاجار هستند.^۷

۱. سلطان‌زاده، فضاهای ورودی در معماری سنتی ایران، ۱۳۸/۱۷۰.

۲. فلاح‌فر، فرهنگ واژه‌های معماری سنتی ایران، ۲۱/۹.

۳. پوپ، معماری ایران، ترجمه غلامحسین صدری افشار، ۱۳۸.

۴. رضاییان، شکوه سپاهان، ۱۱۷.

۵. موسوی فریدنی، اصفهان از نگاهی دیگر، ۶۷/۶۶.

۶. شایسته و قاسمی، اصفهان بهشتی کوچک، امازمینی، ۹۵/۹۴.

۷. نک: جدول ۱، شماره ۱۵-۱.

سردر بناهای متبرک بقاع نیز مانند مساجد از احترام و قداست برخوردار هستند که به نام‌های مختلف بقعه، مرقد، بارگاه، مقبره، حرم و امامزاده عنوان می‌شوند و شخصیت‌های آرمیده در آن مانند امامزاده، شاهزاده، حکیم، شیخ، ملا و بابا هستند. سمبلیسم عارفانه شیعه، زیارتگاه‌ها را مانند مسجد به صورت مدخلی حقیقی بر عالم مثال تلقی می‌کند. مدارس نیز در میان بناهای مذهبی جایگاه ویژه‌ای دارد و از حدود قرن چهارم هجری فضای آموزشی مدارس از مساجد جدا شد و تا قرن ششم هجری اصفهان با مدارس زیادی مرکز رشد دانشوران مختلف چون ابن سینا و صاحب بن عباد گردید. با روی کار آمدن صفویان و با رواج تشیع، مدارس بسیاری حدود ۵۰ باب در اصفهان ساخته شد که شمار اندکی از آن‌ها امروز پابرجا هستند.^۱ از مدارس قدیمی اصفهان می‌توان به مدرسه «احمدآباد»، «چهارباغ»، «شمس‌آباد» و «ملا عبدالله» مربوط به صفویه، و مدرسه «صدر خواجو» و «صدر بازار قاجاریه» اشاره نمود.^۲ بسیاری هم مدرسه - مسجد هستند که نشان می‌دهد کارکرد عبادی به اندازه کارکرد آموزشی اهمیت داشت. از دیگر بناهای مذهبی اصفهان سقاخانه‌ها هستند که محل خوردن آب و طلب حاجت است که با گوشه‌هایی از حوادث کربلا و شمایل امام حسین (ع) و حضرت عباس نقش و رنگ گرفته است.^۳ به‌غیر از بناهای اسلامی، بناهای غیراسلامی از اهمیت خاصی برخوردار است. به‌خصوص پس از شکل‌گیری و توسعه جلفا در زمان شاه عباس صفوی و صدور فرمان برای آزادی آنان در اجرای مراسم مذهبی، ساخت کلیساها آغاز شد. نوعی هم‌کانونی میان معماری مسیحی با کتاب انجیل و از سوی دیگر معماری اسلامی مسجد شیعی با کتاب قرآن، گواه نزدیکی هویت نمادین هر دو در اصفهان صفوی است.^۴ طرح شمایل مسیحی جلوه‌گر هنر سنتی ارمنی بود و بقیه موارد از هنر ایرانی - صفوی الهام گرفته شده است. فضای خارجی، برخلاف بناهای آن زمان که با کاشی بسیار مزین می‌شد، عاری از هرگونه تزیینات هستند و در موارد نادری با نقوش اندکی تزیین یافت. این امر را می‌توان کوششی برای جلوگیری از تحریکات تفرقه‌انگیز مذهبی با مسلمانان دانست و مانند کنیسه‌ها در نمای بیرونی نقش خاصی ندارند.^۵ از ۲۴ کلیسا اکنون ۱۳ کلیسا برجامانده است که در محلات گوناگون جلفا پراکنده‌اند و در آن نقوش اسلامی با شمایل‌نگاری مسیحی آمیخته و غنای تصویری تازه‌ای را به وجود می‌آورد.^۶

۱. سجادی نایینی، راهنمای جدید شهر اصفهان، ۱۱۳.

۲. دهقان نژاد، بافت قدیم نصف جهان، ۷۵.

۳. دادمهر، سقاخانه‌ها و سنگاب‌های اصفهان، ۵۸/۲.

۴. استیرلن، اصفهان، تصویر بهشت، ترجمه جمشید ارجمند، ۱۸۴.

۵. حق نظریان، کلیساهای ارامنه جلفای نو اصفهان، ترجمه نارسیس سهرابی، ۲۲/۲۳.

۶. نک: جدول ۱- شماره ۳۰-۱۶.

سردر بناهای غیرمذهبی اصفهان

از مهم‌ترین ابنیه غیرمذهبی، بناهای عام‌المنفعه هستند که نقش آن در اقتصاد، آبادانی، فرهنگ و بهداشت شهر منجر شد تا افراد مختلف از حکمرانان، ثروتمندان و افراد خیر از طبقات مختلف اجتماعی، بخشی از ثروت شخصی خود را صرف ساخت این بناها کنند که از مهم‌ترین آن‌ها گرمابه‌ها هستند.^۱ با ظهور اسلام، پاکیزگی با وجود طهارت و وضو تشدید و حمام در فضاهای شهری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شد که غیر آن محل جمع‌شدن اقشار مختلف و اجرای بسیاری از مراسم‌ها و آیین‌های سنتی بود. عصر شکوفایی حمام‌ها را باید متعلق به دوره صفوی دانست که از هفتاد و دو حمام دایر در اصفهان نام‌برده می‌شود.^۲ سردر حمام‌های برجای‌مانده بیشتر فاقد تزئینات زیاد و در منابع مکتوب از نقوش سردر گرمابه‌ها با مضامین قهرمانی، پهلوانی، جوانمردی نام‌برده شده است. در اصفهان علاوه بر حمام «شاه»، حمام «وزیر» و «شاهزادگان» ساخته شد و از اواخر دوره قاجار و پهلوی با رواج حمام در منازل، موجب شد که حمام‌های عمومی به تدریج رواج خود را از دست بدهند. همراهی حمام با مساجد و مدارس به صورت مجموعه‌ای نشان‌دهنده آن است که بانیانش صرفاً به قصد ثواب و نفع مردم اقدام به ساخت آن کرده‌اند. متأسفانه بسیاری از سردر حمام‌های اصفهان به کلی از بین رفته و یا با انجام مرمت تغییر کاربری داده‌اند. از دیگر بناها اماکن تجاری مانند بازارها و مغازه‌های خیابانی هستند که با امتدادی از دکان‌ها و حجره‌ها، محل خرید و فروش بوده و هسته اولیه محله را تشکیل می‌دادند. پیشینه بازار به قرن‌ها پیش از اسلام می‌رسد و در بافت شهرهای اسلامی، بازار، مسجد جامع و ارگ سلطنتی سه عنصر ارتباطی و بیانگر همسویی اقتصاد، دین و سیاست هستند. مجموعه بازار تاریخی اصفهان در امتدادی از میدان نقش جهان تا میدان عتیق و مسجد جامع کشیده شده و بخش اصلی بازار متعلق به شاه عباس اول صفوی است که در دوران بعد با تغییرات گسترده، میان دو بافت قدیم و جدید نقش پل و شاهراه ارتباطی داشت.^۳

اصفهان دارای بازارچه‌های محلاتی معروف چون بازارچه «علی قلی آقا»، «حسن آباد»، «بیدآباد»، «حاج آقا شجاع»، «دردشت» و «حاج محمدجعفر» است که امروزه بسیاری از رونق افتاده‌اند؛ در این میان «قیصریه» همچنان مهم‌ترین سردر بنای بازار در اصفهان است. سرا و کاروان‌سراهای شهری اصفهان را می‌توان مهم‌ترین فضای طراحی شده در بازار و مانند پاساژهای امروزی دانست. سراها از جمله «سرای گلشن»، «مخلص»، «ساروتقی» و «ملک» به نوعی کاروان‌سراهای شهری بودند.^۴ این فضا را گاهی تیمچه

۱. ملازاده، بناهای عام‌المنفعه (آب انبار، بازار، پل و سد، حمام)، ۳/۱.

۲. تحویلدار اصفهان، جغرافیای اصفهان، ۲۵.

۳. ملازاده، ملازاده، بناهای عام‌المنفعه (آب انبار، بازار، پل و سد، حمام)، ۵۸/۲۴.

۴. سلطان‌زاده، فضاهای ورودی در معماری سنتی ایران، ۷۹.

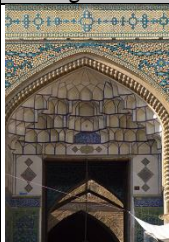
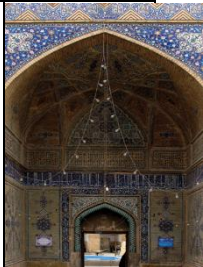
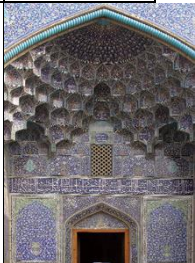
(سراهای کوچک و مسقف) می‌نامیدند که محل اقامت دایم یا طولانی مدت بازرگانان و صنعتگران بود. از معروف‌ترین کاروان‌سراهای شهری اصفهان «مادرشاه صفوی» (هتل عباسی) و دیگری «ملک» در تخت فولاد هستند.

کاخ‌ها از دیگر بناهای غیرمذهبی اصفهان و بیش‌تر متعلق به دوره صفوی هستند. از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به کاخ «چهلستون»، «عالی قاپو» و «هشت‌بهشت» اشاره نمود و تعدادی از عمارت‌های باشکوه مانند «آینه‌خانه»، «هفت‌دست» و «باغ زرشک» در دوران قاجاری حکمرانی ظل‌السلطان در اصفهان نابود شدند. برخی کاخ‌ها صرفاً کارکردی دیوانی و برخی تنها سکونتگاهی و تعدادی هر دو کارکرد را داشتند. عموماً فضای ورودی کاخ‌ها را مزین می‌ساختند که انعکاس شیوه زندگی تجملی دربار و اقتدار حکمرانان بود.^۱ خانه‌ها از دیگر بناهای غیرمذهبی در اصفهان هستند. عدم استحکام ساختار و توجه به حفظ و نگهداری آن‌ها موجب شد تا بسیاری از سردرهایشان از بین رفته و یا مرمت شده باشند. منزلت اجتماعی هر کس را می‌شد از عریض و طویلی سردر ورودی خانه فهمید. «منازل حاشیه عباس‌آباد ورودی‌های بلندی (سردر) دارند ... که آن‌ها را به نقاشی و تزیین آراسته‌اند». این ورودی‌های پرنقش‌ونگار فقط به مناسبت جشن‌ها و مراسم خاص گشوده می‌شد و برای استفاده روزانه، ورودی‌های کوچک‌تری وجود داشت.^۲ سردر بسیاری از خانه‌ها بر خلاف بناهای دیگر بدون آرایه و دارای معماری پنهان بود و این ظاهر بی‌رونق در برابر درون مجلل آن را می‌توان نتیجه عدم امنیت از گزند دشمنان و مالیات‌های سنگین حاکمان تلقی کرد. تنها زینت بسیاری از سردر خانه‌های اصفهان، کتیبه‌ای با آیات قرآنی و یا عبارات مذهبی بود. با آغاز دوره تجدیدگرایی و ورود بارقه‌های مدرنیته به ایران درون‌گرایی خانه‌ها به‌نوعی برون‌گرایی، متمایل گشت و سردر آن‌ها با انواع نقوش، کتیبه‌ها، شبکه‌بندی‌های کاشی و آجر و حتی تصاویر انسانی و جانوری مزین گشت.^۳

۱. سلطان‌زاده، همان، ۵۳/۵۷.

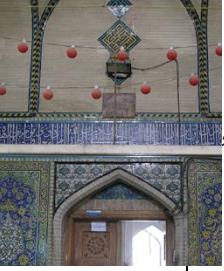
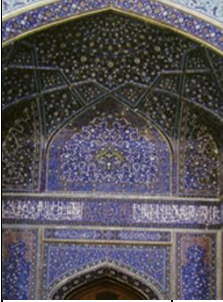
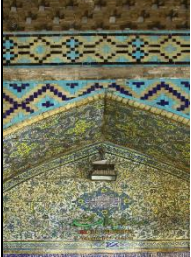
۲. بلیک، نصف جهان: معماری اجتماعی اصفهان صفوی، ترجمه محمد احمدی نژاد، ۶۹.

۳. نصراللهی و صرامی، از نقش و نگار در و دیوار شکسته، ۸؛ نک: جدول شماره ۲.

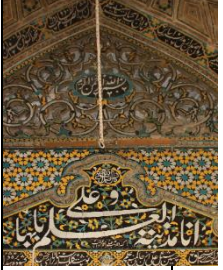
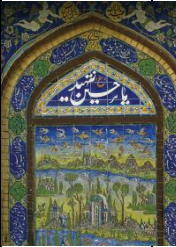
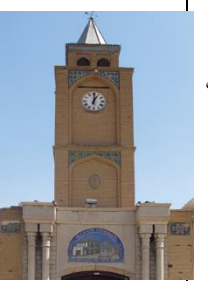
جدول شماره ۱ - نمونه‌های سردر بناهای مذهبی اصفهان					
مساجد					
نقش	توضیحات	نقش	توضیحات	نقش	توضیحات
	۱- مسجد جورجیر		۲- سردر مسجد جامع عتیق		۳- مسجد لنبان
	نقش: هندسی		نقش: گیاهی		نقش: هندسی
	۴- سردر مسجد علی		۵- مسجد ظلمات		۶- مسجد حکیم
	نقش: گیاهی		نقش: گیاهی		نقش: گیاهی
	۷- مسجد شیخ لطف‌الله		۸- مسجد		۹- مسجد سرخ
	نقش: گیاهی		نقش: گیاهی		نقش: گیاهی

جهانمرد، محمدزاده؛ سیر تحول نقوش سردر بناهای شهر اصفهان از دوره صفوی تا پهلوی / ۱۷۳

		نقش: گیاهی هندسی، جانوری	شاه عباس		مسجد شیخ لطف الله
مسجد سید تاریخ: قاجار خیابان مسجد سید نقش: گیاهی هندسی، جانوری		علی قلی تاریخ صفوی محلہ بید نقش: گیاهی هندسی		مسجد رکن الملک تخت فولاد تاریخ: قاجار نقوش: گیاهی	
	۱۲- مسجد سید		۱۱- مسجد علی قلی آقا		۱۰- مسجد رکن الملک
سرهنگ زاهدی تاریخ: پهلوی خیابان کمال اسماعیل نقش: گیاهی هندسی		مسجد میرزا ها تاریخ م		مسجد م شہشاہ تاریخ: نقش: هند	
	۱۵- مسجد سرهنگ زاهدی	چهارسوق نقش: گیاهی هندسی	۱۴- آقامیرزا محمد هاشم		۱۳- مسجد صفا

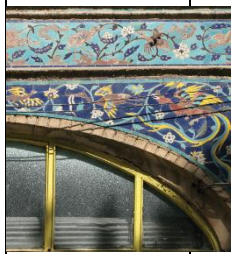
ادامه جدول شماره ۱ - نمونه‌های سردر بناهای مذهبی اصفهان					
مدارس، بقاع، سقاخانه، کلیسا					
توضیحات	نقش	توضیحات	نقش	توضیحات	نقش
مدرسه کاسه گران بازار ریسمان میدان کهنه دوره صفوی نقش: هندسی		مدرسه جده بزرگ جده شاه‌عباس تاریخ: صفوی		مدرسه هارونیه تاریخ: صفوی خیابان هارونیه مجموعه هارون ولایت نقش: گیاهی هندسی، جانوری	
	۱۸- مدرسه کاسه گران	بازار بزرگ نقش: گیاهی هندسی	۱۷- جده بزرگ		۱۶- مدرسه هارونیه
مدرسه نیم‌آورد محله نیم‌آورد دوره صفوی نقش: هندسی		مدرسه چهارباغ سلطانیه مادرشاه- صفوی خیابان چهارباغ نقش: گیاهی هندسی، جانو ری		مدرسه ملا عبدالله تاریخ: صفوی بازار شاه نقش: گیاهی هندسی	
	۲۱- مدرسه نیم‌آورد		۲۰- مدرسه چهارباغ		۱۹- مدرسه ملا عبدالله

جهانمرد، محمدزاده؛ سیر تحول نقوش سردر بناهای شهر اصفهان از دوره صفوی تا پهلوی / ۱۷۵

مدرسه رکن الملک دوره قاجار تخت فولاد نقش: گیاهی هندسی		مدرسه صدر چهارباغ محله خواجه تاریخ: قاجار نقش: گیاهی هندسی		مدرسه صدر بازار تاریخ: قاجار بازار اصفهان نقش: گیاهی هندسی، جانوری		۲۲- مدرسه صدر بازار
سقاخانه عباس آباد دوره پهلوی نقش: گیاهی فرشتگان، تصویرسازی		زینب بنت موسی بن ج فر محله زینبیه ۱۳۵۱ ه.ق. نقش: گیاهی هندسی		بقعه بابا رکن الدین تخت فولاد تاریخ: صفوی نقش: گیاهی		۲۵- بابا رکن الدین
کلیسا میناس محله جلفا دوره صفوی نقش: گیاهی هندسی، تصو یر سازی - صلیب		کلیسا وانک سن سورآمن پرگیج تاریخ: صفوی میدان جلفا نقش: گیاهی هندسی، تصو یر سازی - صلیب		کلیسا گیورگ میدان کوچک جلفا تاریخ: صفوی نقش: گیاهی انسانی، تصو ر سازی - صلیب		۲۸- کلیسا گیورگ

جدول شماره ۲- نمونه‌های سردر بناهای غیرمذهبی اصفهان					
کاخ، گرمابه، مراکز تجاری و مسکونی					
نقش	توضیحات	نقش	توضیحات	نقش	توضیحات
	کاخ هشت بهشت تاریخ: صفوی نقش: گیاهی		کاخ عالی قاپو تاریخ: صفوی غرب میدان نقش جهان سردر خورشید نقش: گیاهی خورشید		گرمابه حاج بنان خیابان حافظ تاریخ: صفوی نقش: گیاهی، هندسی جانوری، انسانی
	۱- عمارت عالی قاپو		۲- کاخ هشت بهشت		۳- گرمابه حاج بنان
	۴- سردر بازار قیصریه شمال میدان نقش جهان نقش: گیاهی، خورشید هندسی، جانوری، انسانی		۵- بازار سلطانی		۶- مغازه چهارباغ پایین نقش: انسانی جانوری، تصویرسازی
	۶- مغازه چهارباغ پایین		بازارچه سلطانی - بازار هنر دوره صفوی چهارباغ عباسی نقش: گیاهی خورشید		مغازه چهارباغ پایین دوره اواخر قاجار - پهلوی نقش: انسانی جانوری، تصویرسازی

جهانمرد، محمدزاده؛ سیر تحول نقوش سردر بناهای شهر اصفهان از دوره صفوی تا پهلوی / ۱۷۷

مغازه خیابان عباس‌آباد تاریخ: پهلوی نقش: گیاهی جانوری انسانی - برج قوس		مغازه خیابان علامه مجلسی تاریخ: پهلوی نقش: گیاهی فرشتگان		مغازه خیابان طالقانی تاریخ: پهلوی نقش: گیاهی جانوری	
	۹- مغازه خیابان عباس‌آباد		۸- مغازه خیابان علامه مجلسی		۷- مغازه طالقانی
موزه هنرهای معاصر سکونت ظل السلطان- قاجار نقش: گیاهی هندسی		خانه هنرمندان تاریخ: پهلوی نقش: گیاهی جانوری انسانی		مغازه خیابان طالقانی تاریخ: پهلوی نقش: گیاهی فرشتگان، جانوری-ط اووس	
	۱۲- موزه هنرهای معاصر		۱۱- خانه هنرمندان		۱۰- مغازه طالقانی
خانه خیابان نشاط تاریخ: پهلوی نقش: گیاهی جانوری انسانی - برج قوس		خانه خیابان سپه تاریخ: پهلوی نقش: گیاهی هندسی جانوری طاووس		خانه کوچه مشیر کانون نخبگان نقش: گیاهی جانوری انسانی	
	۱۵- خانه خیابان نشاط		۱۴- خانه خیابان سپه		۱۳- خانه کوچه مشیر

انواع نقوش سردر بناها

هنرمندان سنتی اصولاً خالی بودن سطوح را خوش نمی‌دانستند و خواستار پرکردن آن با انواع تزیینات بودند. نقوش ورودی بناها چیزی فراتر از یک پوشش و تزیین صرف است و با نگاه شکل‌گرایانه و ظاهری، تنها پوشاندن سطوح ناصاف و خشن، جهت آراستن و حفظ بصری بوده و یا با دیدگاه مبتنی بر عملکرد، دارای معنا و جنبه زیباشناسانه است که در آن به مسائلی چون فضای مثبت و منفی، قرینگی، رنگ، تناسب و تنوع ترکیب توجه دارد.^۱

نقش مایه‌های سردر بناها را می‌توان به چهار دسته هندسی، گیاهی، جانوری و انسانی طبقه‌بندی کرد. موتیف‌های گیاهی و هندسی بیش‌ترین تنوع و نقوش انسانی و جانوری کم‌ترین حضور را در سردر بناهای اصفهان دارند. تزیینات «تا حدودی شبیه جعبه‌ای که از بیرون سخت و خشک و درونش پوشیده از مخملی لطیف و گران‌بها است»^۲ دوران قاجار و پهلوی عرصه جدیدی بر آفرینش نقوش گل‌ها، جانوران، فرشته‌های بالدار و تصاویر انسانی گشود که هم از تأثیرات غرب و هم برگرفته از گنجینه غنی نگاره‌های ایران باستان بودند.



۶- کلیسا وانک
(مأخذ: نگارندگان)



۵- مسجد علی‌قلی آقا تصویر
(مأخذ: نگارندگان)



تصویر ۴- مسجد سید تصویر
(مأخذ: نگارندگان)

نقوش هندسی

تزیینات هندسی صورت نمادین از هنر اسلامی بوده و علاوه بر جنبه‌های مختلف کاربردی در پی تجلی حقیقت ازلی، الهی و منعکس‌کننده هنر ایرانی بر سردر بناها است. نقوشی که مبین اعتقادات مذهبی هستند و با هارمونی و هماهنگی بین مصالح معماری و موتیف‌های دیگر، یادآور ذوق و مهارت هنرمندان است. نقوش هندسی ساده از طرز چیدن آجرها و در دوران صفوی به بعد با کاشی‌ها و قراردادن آن

۱. مکی نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: تزیینات معماری، ۱۰۱.

۲. استیرلن، اصفهان، تصویر بهشت، ترجمه جمشید ارجمند، ۱۶۰.

به صورت عمودی، افقی، پیش آمده یا عقب نشسته از سطح دیوار با انواع صلیب، لوزی، ستاره و کثیرالاضلاع‌ها ساخته شدند که گونه‌گونی آن‌ها شبیه تنوع سایر هنرهای اسلامی است و اساس آن بر تکرار قرار دارد. نقش مایه‌های هندسی بر سردرها بیش‌تر تقارن دارند و بی‌آرایه بودنشان یادآور وحدتی است که همه عالم به تنهایی دارا است و تجلی جلوه وحدت در کثرت و کثرت در وحدت هستند که تمام عالم از یک نقطه تحول پیدا کرده و همه به طرف آن بر می‌گردند.^۱ «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۲. این مورد حکایت از بینش و تفکر هندسی و ریاضی معماران داشت و با اینکه دوران صفوی اوج آفرینش نقوش گردان و دوار مانند خط نرم نستعلیق است، لذا کاربرد نقوش هندسی نسبت به دوران قبل کم‌تر اما همچنان حضور خود را در برخی سردرها به‌ویژه بناهای مذهبی، حفظ کرد.^۳ نقوش هندسی شامل انواع گره و نقوش معقلی‌اند؛ گره که از چیدن چند ضلعی‌های هندسی، خطوط مستقیم و شکسته بر اساس یک نظام منظم و منطقی به وجود می‌آید و از آلات شناخته شده مانند سکرون، پیلی، شمسه، برگ چنار، ماکو، ترنج، ستاره، موج، طبل، سرمه‌دان و غیره تشکیل می‌شوند. گاهی با خردکردن گره در آلت یک گره یا به اصطلاح گره درگره است که نمونه‌های متنوعی را ایجاد می‌نماید و در بناها با آجر و کاشی، حس آرامش و هماهنگی فراهم می‌آورد.^۴

نقوش گیاهی

هر تزیینی که به‌طور مستقیم و یا غیرمستقیم از انواع گل‌ها، گیاهان یا درختان در طبیعت الهام گرفته شده باشد، نقوش گیاهی نامیده می‌شود که متشکل از شاخه‌های گیاهی دنبال هم و پیچان و نمادی از برگ‌ها و گل‌ها است. مهم‌ترین نقوش گیاهی اسلامی «ختایی و اسلیمی» هستند که اوج تکامل‌شان در دوره صفوی است. در برخی تزیینات گیاهی سردر بناها، همچنان رنگ و بوی هندسی به چشم می‌خورد که عنصر حیات را می‌کشد و به سیطره مبدأ تجرید و رمز دلالت می‌کند. از اواخر صفوی و قاجار تزیینات گیاهی بیش‌تر به

۱. اردلان و بختیار، حس وحدت، ۲/۱.

۲. سورة بقره، آیه ۱۵۶.

۳. مکی‌نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: تزیینات معماری، ۷۹/۱۵۱.

۴. ماهرالنقش، کاشی و کاربرد آن، ۸۴/۱۶۹.

طبیعت روی آورد و واقعی تر شد که ناشی از میراث ایران قبل از اسلام بود.^۱ انواع نقوشی گیاهی سردرها آکانتوس (کنگر)، پالم (نخل) لوتوس (نیلوفر)، تاک و پیچک، سرو، گل های برگدار، گل سرخ، گل و گلدان و درخت زندگی هستند که مفاهیم عشق و آبادانی، حاصل خیزی و باروری را تداعی می کنند.

نقش مایه های گیاهی در قیاس نقوش دیگر تنوع بیش تر و شکل مجردی داشتند که بسیار مورد توجه قرار گرفتند که این توجه تا حدی ناشی از تشبیهات نظری از کلام خداوند به عنوان درخت پاک (شجره الطیبه) و توصیف بهشت است. نقوش گیاهی گاهی ترکیبات آزادانه و شکلی نسبتاً ساده و طبیعت گرا دارند و یا فرمی انتزاعی و پیچیده به خود می گیرند. باگذشت زمان طرح های تکراری و ساده گیاهی جای خود را به اشکال متنوع، پر جزئیات مجرد با ترکیباتی آزاد دادند که از نظامی هندسی و ریاضی گونه برخوردار بود و از طریق تکرار و اتصال ساده و یا در قالب های هندسی در کنار یکدیگر قرار می گرفتند.^۲ به مرور زمان نقوش پیچیده تر آن ها در قالب اسلیمی در دوره صفوی از قالب خشک هندسی درآمد و رقصان، منحنی و پیچان شدند. طرح اسلیمی در مرتبه ای است که وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت مشاهده می کند و یا مرکب از اشکال نباتی است که شباهت خود را به طبیعت از دست داده و با نظم و آهنگ موسیقی، تعادلی میان عشق و عقل است.^۳ انواع گوناگون نقش اسلیمی در نمای بناها مانند اسلیمی ساده، توپر، توخالی، دهن اژدری، گل دار با چنگ و بدون چنگ است.^۴ نقش اسلیمی دهن اژدری به تکرار بر سردر بناهای اصفهان دیده می شود و به همراه گل و بته ها به صورت مارپیچ بر بدنه بناها و سردرهایشان می پیچد و شاخ و برگ و گل های عظیم زینتی را به نمایش می گذارد. انواع گل های متنوع در نمای بناها که نماد زمان و ابدیت، زندگی، کمال، زیبایی و مفهوم بهار ابدی و رستاخیز هستند.^۵



۹- ورودی بقعه زینبیه
(مأخذ: نگارندگان)



۸- تصویر مسجد سید تصویر
(مأخذ: نگارندگان)



۷- مسجد شیخ لطف الله
(مأخذ: نگارندگان)

۱. رفاهی، تاریخ هنر در سرزمین های اسلامی، ترجمه عبدالرحیم قنات، ۱۰۰/۱۰۱.

۲. مکی نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: تزئینات معماری، ۷۵/۷۳.

۳. حلیمی، زیباشناسی خط در مسجد جامع اصفهان، ۲۳/۴.

۴. مکی نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: تزئینات معماری، ۷۷.

۵. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۳۱/۲.

طرح‌های درختی، مقدس و بیانگر باروری، نعمت و مظهر آفرینش، ثمربخشی، ابدیت، آذین بارگاه خداوند، خیر و دافع شر محسوب می‌شوند و به نسبت گل‌ها حضور کم‌رنگی بر سردرها دارند. درخت همیشه سبز مظهر زندگی ابدی، بی‌مرگی و نمادی از کثرت و وحدت است، یعنی چند شاخ از ریشه روئیده و دوباره به صورت دانه میوه در هر شاخه به وحدت می‌رسند.^۱ از همه مهم‌تر درخت اساطیری «زندگی» است که به اشکال مختلف گل و گلدان دیده می‌شود و سابقه‌ای دیرین در هنر شرق دارد. درختی که در بین‌النهرین ترکیبی از رستنی‌های گوناگون بود و به علت عمر طولانی، زیبایی و سودمندی مقدس شمرده می‌شد. معمولاً میان یک جفت جانور در دو سوی درخت زندگی که در مقابل یکدیگر قرار دارند و نگهبانش به شمار می‌روند و برای چیدن میوه‌های درخت که از آن اکسیر عمر به دست می‌آید، باید با نگهبانش در آمیخت.^۲

نقوش جانوری

نقش جانوران در عالم هستی از دیرباز مورد توجه بود و در انواع کتب علمی تا افسانه‌ای و در آثار هنری و مذاهب باستانی و اساطیری، همچون داستان‌های «سلیمان نبی» و «منطق‌الطیر عطار» به آن پرداخته شده است. حیوانات هریک شخصیت و خصوصیتی بارز دارند؛ غزال مظهر عشق، طاووس مرغ بهشتی و لک‌لک متدین است.^۳ پس از اسلام به دلیل شمایل‌گریزی تصویر نمایش موجودات زنده به‌ویژه در نمای بیرونی بناها با محدودیت تصویری روبه‌رو شد و پس از دوره صفوی رفته‌رفته برخی نقوش جانوری به‌طور اندک‌شمار دیده می‌شود. به‌طور کلی کاربرد نقوش جانوری بر سردر بناها با چند مضمون کلی؛ یکی قالب سمبلیک و نمادین به شکل منفرد و یا در صحنه‌های جمعی و همچنین دوسوی درخت زندگی هستند و یا در جایگاه طبیعی خود کنار انسان‌ها در صحنه‌های رزم، شکار و یا صحنه‌های گرفت و گیر به کار گرفته شده‌اند.^۴ چهره خورشید از بالای برخی سردرها سرک می‌کشد و با آرایشی زنانه، ابروانی پیوسته و دهان غنچه تصویر شده است که به تنهایی نماد نیروی متعال کیهانی، تجلی خدا، وجود و معرفت است.^۵ شیرها

۱. کوپر، همان، ۱۴۴.

۲. دادور، درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان، ۹/۹۸.

۳. تناولی، طلسم - گرافیک سنتی ایران، ۸۷/۹۰.

۴. مکی‌نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: تزئینات معماری، ۷۱-۳.

۵. کوپر، فرهنگ مصور نمادهای سنتی، ترجمه ملیحه کرباسیان، ۱۳۲.

مظهر شکوه، جلال سلطنت، خداوند، قدرت و نماینده خورشید هستند و رفته رفته به درفش پادشاهان راه یافتند.^۱ نقش شیر و خورشید، دارای فلسفه نجومی است و ستاره‌شناسان دوازده برج آسمان را میان هفت سیاره تقسیم کرده که خانه خورشید، اسد یا شیر بود که در دوران قاجار و پهلوی نشان رسمی ایران و در سرلوحه روزنامه‌ها و اوراق دولتی به کار رفت.^۲

پرنده‌گان عمدتاً نمادی از انسان، روح و کنایه از تجلی ذات حق هستند و در هنر و ادبیات ایران جایگاه والایی دارند. می‌توان گفت هیچ جاننداری به اندازه پرنده بر سردر بناهای اصفهان نفوذ نکرده است. طاووس به عنوان یک مرغ بهشتی با زیبایی و آراستگی بیش از هر پرنده و جاندار دیگری زینت بخش سردر بناهای اصفهان شده است که به صورت نیم رخ با پرهای بسته و یا تمام رخ با دم گشوده شده به شکل بادبزی است. در دوران باستان معتقد بودند که طاووس به دلیل نوشیدن آب حیات، عمر جاودان یافته است که در دو طرف درخت زندگی قرار گرفته است و از آن محافظت می‌کند. این نقش مایه در ورودی مساجد و اماکن مذهبی دوره صفوی تا پهلوی حضور چشمگیری دارد که به اعتقاد برخی شیطان را دفع و از مؤمنین استقبال می‌کند.^۳



تصویر ۱۲

سردر مسجد جامع عباسی
(مأخذ: نگارندگان)



تصویر ۱۱

مسجدی ظلمات تصویر
(مأخذ: نگارندگان)



تصویر ۱۰

ورودی کاخ عالی قاپو تصویر
(مأخذ: نگارندگان)

نقوش انسانی

تصاویر انسان در دوران اسلامی بیش تر در زینت بخشیدن به فضاها و داخلی و قسمت‌های خصوصی بناها به کار رفته‌اند. از این رو مانند جانوران، نقوش انسانی به تعداد اندک در بناهای اصفهان به کار رفته‌اند و

۱. دادور، درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان، ۷۴-۵۲.

۲. افشار مهاجر، گرافیک تبلیغات چاپی در رسانه‌ها، ۱۵/۶.

۳. مجموعه مقالات همایش اصفهان در پهنه تاریخ ایران و جهان اسلام، ۱۲۳/۶.

بیش تر متعلق به دوره پهلوی و به طور روایتگر و با حالت های خلاصه شده و عمدتاً بر مبنای مکتب اصفهان شامل موضوعاتی چون بزم، رزم، میدان جنگ، شکار و در ترکیب با دیگر نقوش هستند. به طور کلی موجودات زنده تأثیر روانی بیش تری در ایجاد ارتباط با بیننده نسبت به نقش مایه های هندسی و گیاهی دارند و در دوران قاجار و پهلوی اهمیتی دوچندان یافتند که ناشی از گرایش های مادی و غربی بود.

یکی از مهم ترین نقوش بر سردر بناهای اصفهان آیگون برج قوس بوده که امروزه در گرافیک شهری به عنوان نماد شهر اصفهان در نظر گرفته شده است. نقشی که به شکل قنطورس به صورت نیمه انسانی و جانوری بوده از دوره صفوی به شکل تکرارشونده بر سردر بناهای اصفهان به کار رفته است و اهمیت زیادی داشت. کهن ترین نمونه برجای مانده این نقش بر سردر بازار قیصریه اصفهان قرار دارد که کمی با علامت ماه مذکور در دایره البروج متفاوت و در آن تیر به سمت دم نشانه نرفته است. همچنین قسمت پایینی سردر قیصریه یکی از تصویرسازی های بر جامانده صفوی نقش شده است. «بر سر در این بازار صحنه جنگ شاه عباس کبیر با ازبکان نقش شده و در بالا و پایین آن مجلس عیش و نوش جمعی از زنان و مردان اروپایی، در حالی که پشت میز نشسته اند و جام باده بر دست دارند و به شادی می نوشند، رسم و رقم شده است...»^۱. بر یک جبهه هم تصاویری از مردان و زنان اروپایی بود که به کلی محو شده است. فقط جبهه چپ سردر که معرفی شکارگاه شاه عباس و منظره شکار دسته جمعی را نشان می دهد که بر اسب خاکستری رنگ در حال شکار است و لباسی قرمز رنگی بر تن دارد.^۲ این یکی از بزرگ ترین سردرهای تزئین شده با نقاشی های پیکره دار این دوره اصفهان به شمار می رود. همچنین نقوش شکارگاهی و صحنه های گرفت و گیر در تعدادی از سردرهای اصفهان ترسیم شده است که ریشه ای عمیق در فرهنگ و هنر ایرانیان دارد. اکثر این تصویرسازی ها متعلق به دوران قاجار و پهلوی و کاملاً برگرفته از مضامین مکتب اصفهان هستند. در صحنه های بزم، الحان موسیقائی و زمزمه عشق میان پیکره های زنان و مردان به صورت زوج عشاق که به صورت ایستاده و لمیده با حالت های عاطفی خاص در حال ساززدن و یا در حال شادخواری هستند. حرکات سر و بدن تصویرسازی ها به تأثیر از خطوط منحنی اسلیمی و ختایی، فرم منحنی گرفته است. در این میان برخی از تصاویر مذهبی، مسیحی و اسلامی مجالس عاشورایی و حماسه کربلا هستند. فرشتگان نیز حضور چشمگیری در این نمونه ها دارند که نشان از گرایش به نقوش از فرنگ وارد شده دارد. آن ها

۱. آژند، مکتب نگارگری اصفهان، ۲۱.

۲. هنرفر، گنجینه آثار تاریخی اصفهان، ۵/ ۱۱۴.

موجودات انسان گونه به اشکال مختلف و به صورت جفتی با تاجی بر سر و با لباسی کاملاً پوشیده هستند.^۱



تصویر ۱۳- سردر مغازه خیابان طالقانی (مأخذ: نگارندگان)



تصویر ۱۴- چهارباغ پایین



تصویر ۱۵- سردر مغازه خیابان حافظ (مأخذ: نگارندگان)



تصویر ۱۷- قسمتی از سردر بازار قیصریه



تصویر ۱۶- سقاخانه دردشت

(مأخذ: نگارندگان)

نتیجه‌گیری

سردر بناهای مذهبی و غیر مذهبی اصفهان از دوره صفوی تا پهلوی تحت تأثیر مکتب هنر، معماری و

۱. تناولی، طلسم- گرافیک سنتی ایران، ۹۲/۳.

شهرسازی اصفهان ایجاد شده و به تنوع رسیده‌اند. نمونه‌های انتخابی در مجموع ۲۰۰ سردر که نیمی از آن‌ها بناهای مذهبی و بقیه غیر مذهبی (۱۰ سردر عام‌المنفعه، ۴۰ سردر تجاری، ۱۰ سردر حکومتی و ۴۰ سردر مسکونی) هستند. بنابر سؤال اول این پژوهش از میان این نمونه‌ها ۱۷۵ بنا دارای نقوش گیاهی و بیش‌ترین نقش مایه سردرهای ورودی، پس از آن ۱۲۰ مورد نقوش هندسی، ۳۰ مورد نقوش جانوری، ۲۰ مورد نقوش تصویرسازی و انسانی و ۱۴ مورد نقوش فرشتگان، از بیش‌ترین تا کم‌ترین موارد نگاره‌ها بر سردر بناهای ورودی تاریخی شهر اصفهان هستند.

در پاسخ به سؤال دیگر این پژوهش، معنی و مفهوم نقوش هندسی که به‌نوعی بازنمود حق تعالی و مفهوم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و نقوش گیاهی با گل و بته و اسلیمی نوعی بازنمایی طبیعی از زیبایی باغ بهشتی هستند. همچنین نقوش جانوری بیش‌تر شامل پرندگان، به‌ویژه طاووس به‌عنوان مرغ بهشتی است و در نمونه‌های محدودی مجالس بزم و رزم و فرشتگان و برج قوس در سردرها متجلی می‌شوند که هریک از ادوار تاریخی در نوع به‌کارگیری نقوش سردرها مؤثر بوده‌اند. تا دوره سلجوقی نقوش بیش‌تر هندسی هستند و با معماری ساده و درون‌گرایانه هماهنگ است، اما از دوران صفوی و در مکتب هنر اصفهان با برقراری تعادل میان دین و دنیا و ماده و معنویت نقوش به‌سوی نقش مایه‌های گیاهی پیش می‌رود. از اواخر دوره قاجار تا دوره پهلوی با تأثیر تجدیدگرایی، درون‌گرایی بناها به‌نوعی برون‌گرایی متمایل شد و با خیابان‌کشی‌های شهر اصفهان، با تابلو کاشی‌های خیابان، کوچه و سردر بناها، نخستین جریان گرافیک شهری شکل گرفت. در این دوره نمای بناها با نقوش متنوع‌تری مانند فرشتگان و جانوران و تصویرسازی انسان‌ها مزین گشت، هرچند از ریشه‌های مکتب هنر و معماری اصفهان فاصله زیادی نگرفت، اما گفتمان باستان‌گرایی و گرایش‌های ناسیونالیسم، نقش زیادی در استفاده از نقوش نوظهور داشت که نشانی از بهشت گمشده بودند.

فهرست منابع

- اردلان، نادر و لاله بختیار. حس وحدت. ترجمه حمید شاهرخ. تهران: نشر خاک، ۱۳۷۹.
- آژند، یعقوب. مکتب نگارگری اصفهان. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
- اسلام دوست، مریم. «تأثیر گرافیک محیطی متروی تهران بر فرهنگ و هویت». هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی، ش. ۱ (بهار ۱۳۹۵): ۳۷-۵۱.

- استیرلن، هانری. اصفهان، تصویر بهشت. ترجمه جمشید ارجمند. بی‌جا: نشر پژوهش فرزانه، ۱۳۷۷.
- افشار مهاجر، کامران. گرافیک تبلیغات چاپی در رسانه‌ها. تهران: انتشارات سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۸.
- اهری، زهرا. مکتب اصفهان در شهرسازی (دستور زبان طراحی شالوده شهری). تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
- بلانت، ویلفرد. اصفهان مروارید ایران. ترجمه محمدعلی موسوی فریدنی. نشر خاک، ۱۳۸۴.
- پوپ، آرتور. معماری ایران. ترجمه غلامحسین صدری افشار. تهران: نشر اختران، ۱۳۸۲.
- بلیک، استفان پی. نصف جهان: معماری اجتماعی اصفهان صفوی. ترجمه محمد احمدی نژاد. نشر خاک، ۱۳۸۸.
- پیرنیا، محمدکریم. آشنایی با معماری اسلامی ایران. تهران: مرکز انتشارات دانشگاه علم و صنعت ایران، ۱۳۸۱.
- تناولی، پرویز. طلسم: گرافیک سنتی ایران. تهران: نشر بن‌گاه، ۱۳۸۷.
- تحویلدار اصفهان، میرزا حسین‌خان پسر محمد ابراهیم خان. جغرافیای اصفهان. به‌کوشش الهه تیرا. تهران: نشر اختران، ۱۳۸۸.
- جناب، میر سید علی. الاصفهان. به‌کوشش محمد ریاضی. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۶.
- جوانی، اصغر. بنیان‌های مکتب نقاشی اصفهان. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
- حق نظریان، آرمن. کلیساهای آرامنه جلفای نو اصفهان. ترجمه نارسیس سهرابی. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.
- حلیمی، محمدحسین. زیباشناسی خط در مسجد جامع اصفهان. تهران: مؤسسه انتشارات قدیانی، ۱۳۹۰.
- دادمهر، منصور. سقاخانه‌ها و سنگاب‌های اصفهان. اصفهان: انتشارات گل‌ها، ۱۳۷۸.
- دادور، ابوالقاسم و الهام منصوری. درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان. تهران: نشر دانشگاه الزهراء، ۱۳۸۵.
- دهقان‌نژاد، فاطمه. بافت قدیم نصف جهان. اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان، ۱۳۸۶.
- رضاییان، فرزین. شکوه سپاهان. تهران: انتشارات دایره سبز، ۱۳۸۹.
- رفاعی، انور. تاریخ هنر در سرزمین‌های اسلامی. ترجمه عبدالرحیم قنوت. مشهد: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۶.
- سجادی نایینی، سید مهدی. راهنمای جدید شهر اصفهان. اصفهان: سازمان ایرانگردی و جهانگردی اصفهان، ۱۳۸۰.
- سلطان‌زاده، حسین. فضاهای ورودی در معماری سنتی ایران. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۸۴.
- شایسته، محمودرضا و منصور قاسمی. اصفهان بهشتی کوچک، امازمینی. اصفهان: انتشارات نقش خورشید، ۱۳۸۳.
- عمرانی، مرتضی. در جست‌وجوی هویت شهری اصفهان. تهران: وزارت مسکن و شهرسازی، ۱۳۸۴.

- فلاح فر، سعید. فرهنگ واژه‌های معماری سنتی ایران. تهران: نشر کاوش پرداز، ۱۳۸۸.
- مجموعه مقالات همایش اصفهان در پهنه تاریخ ایران و جهان اسلام. به اهتمام علی اکبر کجباف. اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۵.
- کوپر، جین. فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: نشر فرشاد، ۱۳۷۹.
- ماهرالنقش، محمود. کاشی و کاربرد آن. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۱.
- مکی نژاد، مهدی. تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: تزیینات معماری. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
- ملازاده، کاظم. بناهای عام‌المنفعه (آب‌انبار، بازار، پل و سد، حمام). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، حوزه هنری، ۱۳۷۹.
- موسوی فریدنی، محمدعلی. اصفهان از نگاهی دیگر. اصفهان: انتشارات نقش خورشید، ۱۳۷۸.
- نصراصفهانی، غلامرضا. باغ نگاه (نقوش خیابان طالقانی اصفهان). اصفهان: سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان، ۱۳۸۵.
- نصراللهی، غلامرضا و محمدعلی صرامی. از نقش و نگار در و دیوار شکسته. اصفهان: نشر سازمان شهرداری اصفهان، ۱۳۸۵.
- نورخواه، ندا و عبدالرضا چارنی. «بررسی نورآرایی در گرافیک محیطی شهری (با نگاهی به ایران)». فصلنامه نگره، ش. ۱۰ (بهار ۱۳۸۸): ۹۲-۱۰۷.
- نیلفروشان، محمدرضا. ورودی‌های قدیمی اصفهان. اصفهان: ادب امروز، ۱۳۸۶.
- هنرفر، لطف‌الله. گنجینه آثار تاریخی اصفهان. تهران: چاپخانه زیبا، ۱۳۵۰.
- هولود، رناتا. اصفهان در مطالعات ایرانی. ترجمه محمدتقی فرامرزی. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ج ۱، ۱۳۸۵؛ ج ۲، ۱۳۸۶.

Transliterated Bibliography

- Afshār Muhājir, Kāmran. *Girāfīk-i Tablīghātī Chāpī dar Risānih-hā*. Tehran: Intishārāt-i Samt, Markaz-i Taḥqīq va Tūsi'ih-yi 'Ulūm Insānī, 2010/1388.
- Aharī, Zahrā. *Maktab-i Iṣfahān dar Shahrsāzī (Dastūr Zabān-i Ṭarāḥī-i Shālūdih-yi Shahrī)*. Tehran: Intishārāt-i Farhangistān-i Hunar, 2007/1385.
- Ardalān, Nādir va Lālih Bakhtīyār. *His-i Vahdat*. translated by Ḥamīd Shāhrukh. Tehran: Nashr-i Khāk, 2001/1379.
- Āzhand, Ya'qūb. *Maktab-i Nigārgarī-yi Iṣfahān*. Tehran: Intishārāt-i Farhangistān-i

Hunar, 2007/1385.

Blake, Stephen P. *Niṣf-i Jahān: Mi'mārī Ijtimā'ī Isfahān Ṣafavī*. translated by Muḥammad Aḥmadī Nizhād. Nashr-i Khāk, 2010/1388.

Blunt, Wilfrid. *Isfahān Murvārīd-i Irān*. translated by Muḥammad 'Alī Mūsavī Farīdanī. Nashr-i Khāk, 2006/1384.

Cooper, Jean. *Farhang-i Muṣavar-i Namādhā-yi Sunatī*. translated by Ma'īhih Karbāsīyān. Tehran: Nashr-i Farshād, 2001/1379.

Dādmīhr, Manṣūr. *Saqākhānih-hā va Sangāb-hā-yi Isfahān*. Isfahān: Intishārāt-i Gul-hā, 2000/1378.

Dādvar, Abū al-Qāsim va Ilhām Manṣūrī. *Dar Āmadī bar Uṣṭūrih-hā va Namād-hā-yi Irān va Hind dar 'Ahd-i Bāstān*. Tehran: Nashr-i al-Zahra University, 2007/1385.

Dihqānnizhād, Fāṭimah. *Bāft-i Qadīm-i Niṣf-i Jahān*. Isfahān: Sāzimān-i Farhangī Tafīlī Shahr-dārī Isfahān, 2008/1386.

Falāḥfar, Sa'īd. *Farhang-i Vāzhih-hā-yi Mi'mārī Sunatī Irān*. Tehran: Nash-i Kāvush Pardāz, 2010/1388.

Hakhnazarian, Armen. *Kilisāhāy Arāmanih-yi Julfā-yi Nū Isfahān*. translated by Nārsīs Suhrābī. Tehran: Intishārāt-i Farhangistān-i Hunar, 2007/ 1385.

Ḥalīmī, Muḥammad Ḥusayn. *Zībāshināsī Khaṭṭ dar Masjid-i Jāmi' Isfahān*. Tehran: Mū'assisa Intishārāt-i Qadyānī, 2012/1390.

Holod, Renata. *Isfahān dar Muṭālī'āt-i Irānī*. translated by Muḥammad Taqī Farāmarzī. Tehran: Intishārāt-i Farhangistān-i Hunar, vol. 1, 2007/1385; vol. 2, 2008/1386.

Hunarfar, Luṭf Allāh. *Ganjīnih-yi Āṣār-i Tārīkhī-i Isfahān*. Tehran: Chāpkhānih Zībā, 1972/1350.

Islām Dūst, Maryam. "Ta'ṣīr-i Girāfik-i Muḥītī Mitrūy Tehran bar Farhang va Hūvīyat". *Hunarhā-yi Zībā-Hunarhā-yi Tajasumī*, no.1 (Spring 2017/ 1395): 37-51.

Javānī, Aṣghar. *Bunyān-hā-yi Maktab-i Naqāsh Isfahān*. Tehran: Intishārāt-i Farhangistān-i Hunar, 2007/1385.

Jināb, Mīr Sayyid 'Alī. *al-Isfahān*. ed. Muḥammad Rīyāzī. Tehran: Sāzimān-i

Mīrās-i Farhang-i Kishvar, 1998/1376.

Māhir al-Naqsh, Mahmūd. *Khāsh va Kārburd-i Ān*. Tehran: Sāzimān-i Muṭālī'ih va Tadvīn-i Kutub-i 'Ulūm-i Insānī Dānishgāhā(Samt), 2003/1381.

Majmū'ah-yi Maqālāt-i Hamāyish-i Isfahān dar Pahnih-yi Tārīkh Irān va Jahān-i Islām. compiled by 'Alī Akbar Kajbāf. Isfahān: Intishārāt University of Isfahān, 2007/1385.

Makīzizhād, Mahdī. *Tārīkh-i Hunar Irān dar Durīh-yi Islāmī: Taz'īmāt-i Mi'mārī*. Tehran: Intishārāt-i Samt, 2009/1387.

Mulāzādih, Khāzim. *Banāhā-yi 'Ām al-Manfā'ih(Ābanbār, Bāzār, Pul, Sad, Hamām)*. Tehran: Sāzimān-i Tablīghāt-i Islāmī, Hauza-yi Hunarī, 2001/1379.

Mūsavī Farīdānī. Muḥammad 'Alī. *Isfahān az Nigāhī Dīgar*. Isfahān: Intishārāt-i Naqsh-i Khūrshīd, 2000/1378.

Naṣr Allāhī, Ghulām Rizā va Muḥammad 'Alī Ṣarāmī. *Az Naqsh va Nigār dar va Dīvār-i Shīkastih*. Isfahān: Nashr-i Sāzimān-i Shahr-dārī Isfahān, 2007/1385.

Naṣr-i Isfahānī, Ghulām Rizā. *Bāgh-i Nigāh (Nuqūsh-i Khīyābān-i Ṭāliqān Isfahān)*. Isfahān: Sāzimān-i Farhangī Tafīrī Shahr-dārī Isfahān, 2007/ 1385.

Nīl-furūshān, Muḥammad Rizā. *Vurūdīhā-yi Qadīmī Isfahān*. Isfahān: Adab-i Imrūz, 2008/1386.

Nūrkhāh, Nidā va 'Abd al-Rizā Chār ī. “Barrisī Nūrārā ī dar Girāfik Muḥīṭī Shahrī(bā Nigāh bi Irān)”. *Faṣlnāmih-yi Nigarih*. no. 10 (Spring 2010/1388): 92-107.

Pīrnīyā, Muḥammad Karīm. *Āshināyī bā Mi'mārī Islāmī Irān*. Tehran: Markaz-i Intishārāt-i Dānishgāh-i 'Ilm va Ṣana't Irān, 2003/1381.

Pope, Arthur Upham. *Mi'mārī Irān*. translated by Ghulām Ḥusayn Ṣadrī Afshār. Tehran: Nashr-i Akhtarān, 2004/1382.

Rifai, Anwar. *Tārīkh-i Hunar dar Sarzamīn-hā-yi Islāmī*. translated by 'Abd al-Raḥīm Qanavāt. Mashhad: Jahād-i Dānishgāhī, 2008/1386.

Rizāīyān, Farzīn. *Shukūh-i Sipāhān*. Tehran: Intishārāt-i Dāyirih-yi Sabz, 2011/1389.

Sajādī Nā īnī, Sayyid Mahdī. *Rāhnamāy Jadīd-i Shahr-i Isfahān*. Isfahān: Sāzimān-i Irāngardī va Jahāngardī Isfahān , 2002/1380.

Shāystih, Muḥmūd Rizā va Manṣūr Qāsimī. *Isfahān Bihishtī Kūchak*, amā Zamīnī. Isfahān: Intishārāt-i Naqsh-i Khurshid, 2005/1383.

Stierlin, Henri. *Isfahān Taṣvīr-i Bihisht*. translated by Jamshid Arjmand. s.l. Nashr-i Pazhūhish Farzān, 1999/1377.

Sultānzādiḥ, Ḥusayn. *Faḏāhā-yi Vurūdī dar Mi'mārī Sunatī Irān*. Tehran: Daftar-i Pazhūhish-hā-yi Farhangī, 2006/1384.

Taḥvīldār Isfahān, Mīrzā Ḥusayn khān Pisar-i Muḥammad Ibrāhīm khān. *Jughrāfiyā-yi Isfahān*. ed. Ilāhī Tīrā. Tehran: Nashr-i Akhtaran, 2010/1388.

Tanāvulī, Parvīz. *Ṭilism: Grāfik-i Sunatī Irān*. Tehran: Nashr-i Bungāh, 2009/1387.

‘Umrānī, Murtaẓā. *Dar Just va Jū-yi Hūvīyat-i Shahrī Isfahān*. Tehran: Vizārat-i Maskan va Shahrsāzī, 2006/1384.



Bakhtiyārī Rulers; An Analysis of the Role and Status of the Āstirikī (Āstirūkīyan) Bakhtiyārī Tribe in the Political-Military Transitions in Iran and Central Zāgrus from Mongol through Qājāriya Eras



Dr. Ali Bahramsari Bakhtiyari

PhD graduate, Political Science, Islamic Azad University, Tehran Science and Research Unit, Tehran, Iran

bahramsaria905@yahoo.com

Abstract

The Bakhtiyārī Āstirikī tribe is an ancient Iranian tribe. The current study employs library and descriptive-analytical methods in order to examine the role and status of this tribe in political-military transitions in Iran and central Zāgrus from the Mongol era up until Qājāriya. It is suggested that the Āstirikī tribe has been the largest and most powerful family tribe in central Zāgrus for more than six centuries after the spread of Islam. The tribe's leaders ruled over the Bakhtiyārī province for a long period from the Šafavīd era until the rise of Qājārs, in diarchies issued by the central government and under the titles of "Khān-Sultān" or "Khān-Khān". They participated in Iranian battles against foreigners and secured victory. Some of their greatest accomplishments in the political-military transitions of Iran include: rebellion and declaration of autonomous government by Amīr Tājmirkhān Bakhtiyārī Āstirikī, Amīr Jahāngīrkhān Bakhtiyārī Āstirikī's participation in the battle of Yerevan and defeating the Ottomans, the Hamidān War and forcing the Ottoman army out of town, battle with Maḥmūd Hotak, the conquest of Herat and Qandihār during Nādirshāh's reign, and accepting Iran's regency by 'Abulfath Khān Bakhtiyārī Āstirikī after the death of Nādirshāh. The article draws on seven documents alongside library resources.

Keywords: Šafaviya, Bakhtiyārī, Amīr Tājmirkhān, Amīr Jahāngīrkhān, Āstirikī, Bunivār stone tablet



سال ۵۴ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۸ - بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۲۲۸ - ۱۹۱	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶-۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۳۰
DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2022.76426.1124	

حکومتگران بختیاری؛ بررسی نقش و جایگاه قبیله آسترکی (آستروکیان) بختیاری در تحولات سیاسی - نظامی ایران و منطقه زاگرس میانی از دوره مغولان تا قاجاریه



دکتر علی بهرامسری بختیاری

دانش آموخته دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران.

bahramsaria905@yahoo.com

چکیده

قبیله آسترکی بختیاری یکی از قبیله‌های کهن ایرانی است. پژوهش کنونی با بهره بردن از روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی در پی آن است که به بررسی نقش و جایگاه آن‌ها از دوره مغولان تا قاجاریه در تحولات سیاسی - نظامی ایران و منطقه زاگرس میانی بپردازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که پس از اسلام، قبیله آسترکی بیش از شش سده بزرگ‌ترین و نیرومندترین طایفه در زاگرس میانی بوده است و سران این ایل در یک دوره طولانی از دوره صفویه تا قاجاریه به شیوه حکومت دو نفره از سوی حکومت مرکزی با القاب (خان - سلطان) یا (خان - خان) بر ولایت بختیاری حکومت کرده‌اند و در جنگ‌های ایران با بیگانگان هنرنمایی می‌کردند و به پیروزی نایل می‌شدند. نافرمانی و اعلام حکومت خودمختاری توسط امیر تاجمیرخان بختیاری آسترکی، شرکت امیر جهانگیرخان بختیاری آسترکی در نبرد ایروان و شکست عثمانی‌ها، جنگ همدان و بیرون راندن سپاه عثمانی، نبرد با محمود قندهاری، فتح هرات و قندهار در زمان نادرشاه، پذیرش نیابت سلطنت ایران توسط ابوالفتح خان بختیاری آسترکی پس از مرگ نادرشاه از مهم‌ترین دستاوردهای آن‌ها در تحولات سیاسی - نظامی ایران بوده است. در این پژوهش افزون بر منابع کتابخانه‌ای، هفت سند مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: صفویه، بختیاری، امیر تاجمیرخان، امیر جهانگیرخان، آسترکی، سنگ‌نبشته بُه‌وار.

مقدمه

زاگرس میانی بخشی از سرزمین پهناور و بزرگ ایران است که همانند دیگر نواحی ایران جایگاه قبیله‌ها و تیره‌های مختلف ایلات و عشایر ایران بوده است که در تاریخ ایران نقش به سزایی داشته‌اند. یکی از این ایلات؛ ایل آسترکی بختیاری است که بخشی از جامعه قوم لر بزرگ (بختیاری) را تشکیل می‌دهد و در تحولات سیاسی - نظامی دوره‌های مغول تا قاجاریه نقش بزرگی ایفا نموده‌اند.

در باره پیشینه پژوهش، گذشته از مقاله کوتاه جهانگیر قایم مقامی با نام «قبیله آسترکی» که به نقش طوایف لر بزرگ در جنگ‌های صلیبی و تشکیل نخستین کنفدراسیون لر بزرگ (بختیاری) در حدود ۸۳۰ - ۸۵۰ ق و رهبری آن توسط سران قبیله آسترکی - تا دوره شاه تهماسب یکم - پرداخته‌است، هیچ‌گونه پژوهش دیگری انجام نگرفته‌است. نوآوری پژوهش حاضر این است که ضمن اشاره به خاستگاه و جغرافیای قبیله آسترکی بختیاری و وجه تسمیه بختیاری، نقش ایل یاد شده در تحولات سیاسی - نظامی، از دوره مغولان به ویژه از دوره صفویه تا قاجاریه و فرمانروایی بر ولایت بختیاری را واکاوی و تحلیل نموده و در پی پاسخگویی به این پرسش است که ایل یاد شده در ولایت بختیاری از دوره مغول تا پایان دوره زندیه، چه نقش و جایگاهی داشته‌است؟ در این پژوهش تلاش گردید که بر بنیاد منابع معتبر تاریخ ایران، به تاریخ قبیله کهن آسترکی بختیاری که پیش از برآمدن دولت صفویه امیرالامرای منطقه لر بزرگ بوده‌اند و اینکه نام بختیاری که از آغاز صفویه ابتدا لقب امیران آسترکی گردید، نام یکی از سران این طایفه به نام «امیر بختیار» بود، پرداخته شود. در دنباله، سنگ‌نبشته بنه‌وار به سال ۹۹۷ق که در آن آشکارا به جایگاه خان و سلطان اشاره گردیده، پرداخته شده است که نشان از فرمانروایی «خان - سلطان» یعنی حکومت دو نفره در بختیاری دارد. بنابراین، دودمان خوانین بختیاری آسترکی یکی پس از دیگری در دو شاخه جانشین می‌شدند و اغلب به عنوان حاکم یا فرمانده قشون در دستگاه دولتی به کار گماشته می‌شدند. ریاست کل بختیاری از آغاز پادشاهی صفویه تا پایان زندیه و بخشی از حکومت قاجار (تا سال ۱۲۴۰ق) بر عهده دودمان خوانین بختیاری آسترکی بوده است. جایگاه این خوانین به عنوان فرماندهان نظامی یا صاحب-منصبان کشوری به لیاقت و شایستگی آنان بستگی داشت. هر گاه مالیات ولایت و احشام خود را بهنگام پرداخت می‌کردند و سربازان ابواب جمعی خود را به نیروهای دولتی معرفی می‌کردند، در این مقام برجای می‌ماندند. در غیر این صورت یا اعلام استقلال و نافرمانی می‌نمودند و یا بر کنار و یکی دیگر از این دودمان به حکومت گماشته می‌شد. این پژوهش با توجه به ماهیت موضوع، پژوهشی توصیفی - تحلیلی

است و افزون بر روش گردآوری کتابخانه‌ای از هفت سند شامل دو سنگ‌نبشته، دو فرمان حکومتی، یک سنگ آرامگاه، یک قبالة ملکی و تذکره یک امامزاده، بهره برده شده است که در روش کتابخانه‌ای اطلاعات و تجزیه و تحلیل داده‌ها راهبرد اصلی است.

گذری بر تاریخ بختیاری پیش از صفویه؛ خاستگاه قبیله آسترکی و وجه تسمیه بختیاری

زاگرس میانی خاستگاه قبیله آسترکی یکی از قبایل بختیاری هفت‌لنگ دورکی بوده است. درباره وجه تسمیه آسترکی می‌توان به گزارش هرودوت استناد نمود که واژه آسترکی امروزی شکل دگرگون یافته قبیله «استروکات‌ها» (= آستروکیان) از قبایل ماد^۱ است که همسایه پارتاکن‌ها (= فریدن کنونی) دیگر قبیله ماد^۲ بوده‌اند و اکنون نیز هستند. این احتمال وجود دارد یونانیان همان‌گونه که هگمتانه را اکباتانا می‌گفتند، آستروکیان را نیز اوکسیان می‌گفتند. دیودوروس گزارش می‌دهد که اسکندر پس از ترک شوش به رودخانه پسی‌تیگرس (کارون) [در شوشتر] رسید که از کوه مردمان اوکسیان سرچشمه می‌گیرد و با گذر از آن، سرزمین اوکسیان را درنوردید.^۳ در دوره اسلامی، حمدالله مستوفی نخستین کسی است که در سال ۷۳۰ق از طایفه آسترکی در راس طوایف لر بزرگ نام می‌برد که به همراه ۲۶ طایفه دیگر از شام^۴ به اتابک هزاراسب^۵ پیوسته‌اند.^۶ در وقف‌نامه امامزاده محمد به سال ۷۰۱ق، در بخش اردکان شیراز، برخی از طوایف از جمله: استرکی، راکی، جانکی، بهداروند، چهاربره، حموله، میکور، کرای و بابادی نام برده شده

۱. هرودوت، تاریخ هرودوت، ۱۴۷.

۲. هرودوت، تاریخ هرودوت، ۱۴۷.

۳. سیسیلی، ایران و شرق باستان در کتابخانه تاریخی، ۷۱۸-۷۲۰.

۴. حمدالله مستوفی گزارش داده است هنگامی که اتابک یوسف هزار اسب جانشین پدر گردید، اقوامی از جبل السحاق [جبل اکراد] شام (= سوریه کنونی) چون گروه عقلی از نسل علی بن ابی طالب، گروه هاشمی از نسل هاشم بن عبدمناف و دیگر طوایف متفرق چون: استرکی، ماکویه، مختاری، جوانکی، بیدانیان [شاید بهداروندان یا بندانیان]، زاهدیان، علایی، کوتوند (= گتوند)، بتوند، بوازی، شوند، زاکی (= راکی)، جاک، هارونی، آشکی، کوی لیرای، ممویی، یحفومی، کمانکشی، مماسنی (= ممسنی)، ارملکی، توانی (= تونی)، کسدانی (= کسدی)، مدیحه، اکورد، کولارد و دیگر قبایل که انسایان آشکار نیست، بدو پیوستند. (مستوفی، تاریخ گزیده، ۴۵۰-۵۴۱؛ نظری، منتخب‌التواریخ معینی، ۴۱؛ بدلیسی، شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)، ۲۶).

۵. دودمانی که در سرزمین لر بزرگ از حدود نیمه سده ششم هجری قمری قدرت گرفتند و به نام اتابکان فضلویه یا اتابکان لرستان بزرگ خوانده می‌شوند، اصالتاً از کردان شام (= سوریه) اند که در سال پانصد هجری قمری به لرستان بزرگ آمده و حکومت آنجا که با دودمان بدر بود را پذیرفتند. بزرگ آن‌ها ابوالحسن فضلوی بود. در حدود سال ۵۵۰ ق نواده ابوالحسن با کتیه ابوطاهر دودمان بدر را منقرض نمود و خود را اتابک خواند و دودمان فضلویه را بنیاد نهاد. این دودمان تا سال ۸۲۷ق بر سرزمین لر بزرگ فرمانروایی نمودند (مستوفی، تاریخ گزیده، ۵۳۹-۵۴۹؛ نظری، منتخب‌التواریخ معینی، ۳۷-۴۹؛ بدلیسی، شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)، ۲۳-۳۲).

۶. مستوفی، تاریخ گزیده، ۵۴۰-۵۴۱.

است.^۱

به گزارش مستوفی خواجه احمد [فرزند] حاجی آسترکی یکی از ارکان قدرتمند دولت اتابک افراسیاب یکم (۶۸۸-۶۹۵ ق) و از خواجهگان با رای و تدبیر و صاحب تمول بود، که به دست اتابک کشته شد.^۲ با کشته شدن او، پیوند میان قبیله آسترکی و اتابکان تیره شد. بنابه گزارش شبانکاره‌ای شاهد شخصی به نام امیربیرام شاه (= بهرام شاه) در درگاه طغایمور هستیم^۳ که شاید امیربهرام شاه آسترکی بوده است. یزدی گزارش می‌دهد که در سال ۸۰۳ ق امیرزاده رستم، نوه تیمور به رامهرمز تاختند و در نبردی سنگین از لراستری (= آسترکی) غنایم بسیار گرفتند.^۴ نطنزی گزارش می‌دهد که آسترکی‌ها به انتقام کشته شدن سردارزاده‌شان به دست اتابک احمد (۸۱۱ ق)، قیام کردند و او را کشتند.^۵

به نوشته جهانگیر قائم مقامی آسترکی‌ها به همراه ۲۶ طایفه دیگر پیشتر به عنوان بخشی از سربازان اتابک موصل، عمادالدین زنگی (۵۲۱-۵۴۱ ق) و صلاح‌الدین ایوبی ناحیه زاگرس را ترک کرده بودند.^۶ العمری گزارش می‌دهد که لر‌ها در سراسر شام و همچنین در مصر نشیمن داشته‌اند. زبردستی و چالاکی آن‌ها صلاح‌الدین (۵۶۴-۵۸۹ ق) را به وحشت انداخت و به کشتار آن‌ها پرداخت.^۷ بنابراین طوایف مهاجر همان لرهایی بوده‌اند که ایوبی آن‌ها را وادار به بازگشت به لرستان بزرگ کرده است. به گفته قائم مقامی این قبایل با اسکان دوباره در لرستان به تدریج از اتابک مستقل شدند و توانستند کنفدراسیون بختیاری را تشکیل دهند. پس از سرنگونی اتابکان، طایفه آسترکی نخستین کنفدراسیون بختیاری را رهبری می‌کرد.^۸

پس از سرنگونی اتابکان، یکی از بزرگان و سرداران آسترکی به نام امیر بهرام شاه فرزند امیر اردشیر در حدود سال ۸۳۰ ق پس از چیرگی بر رقیبان، بار دیگر طوایف لر بزرگ را با هم یکپارچه نمود و اوضاع نابسامان لر بزرگ را سر و سامان بخشید و در ایل صاحب قدرت گردید و به بهرام‌سر (سر به معنی سرور،

۱. صداقت‌کیش، «نام برخی از ایلات و عشایر فارس در وقفنامه سال ۷۰۱ ه.ق. مربوط به امامزاده محمد روستای ساران بالا»، ۲۰۵-۲۱۷.

۲. مستوفی، تاریخ گزیده، ۵۴۷.

۳. شبانکاره‌ای، مجمع‌الاسباب، ۳۰۷.

۴. یزدی، ظفرنامه تیموری، ۱۰۱۱؛ سمرقندی، مطلع‌سعدین و مجمع‌بحرین، ۸۸۴/۲.

۵. نطنزی، منتخب‌التواریخ معینی، ۴۹.

6. Qā'em-Maqāmī, "ĀSTARKĪ," Encyclopædia Iranica.

۷. امان‌اللهی بهاروند، قوم لر، ۳۵.

8. Qā'em-Maqāmī, "ĀSTARKĪ," Encyclopædia Iranica.

ادمونیز، دو سفرنامه درباره لرستان، ۳۴.

سالار و رهبر) نامبردار شد.^۱ یعنی کنفدراسیون بختیاری را تشکیل و آن را رهبری نمود.^۲ پس از امیر بهرام شاه پسرش امیربختیارشاه فرمانروای لر بزرگ شد. نام «بختیاری» که از زمان صفویه جانشین لر بزرگ گردیده، از نام او گرفته شده است.^۳ لر بزرگ از زمان صفویه به بختیاری موسوم گشت.^۴ در تاریخ صفویه از سرکردگان آن‌ها به نام خوانین بختیاری نام می‌بردند.^۵ بختیاری تا اوایل پادشاهی صفویه به همان لر بزرگ شناخته بود، پس از آن به بختیاری نامبردار شد.^۶ واژه «بختیاری» در تاریخ لر بزرگ، نخستین بار به عنوان شهرت و نام خانوادگی امیر تاجمیرخان آسترکی در سنگ‌نبشته بُنه‌وار در سال ۹۷۷ ق به کار رفته که نام نیای سوم وی بوده است.^۷

به نوشته نورعلی مرادی «بر طبق مطالعات جامعه‌شناسی، بسیاری از خاندان‌های حکومتگر، نام سلسله و خاندان خویش را از نام نیا و جد پدری اخذ کرده‌اند ... برخی از این سلسله‌ها و خاندان‌ها که نام نیا و جد پدریشان را به عنوان نام سلسله و خاندان حکومتی خود برگزیدند (یا دیگران آن‌ها را به این نام می‌خواندند) بعدها نام خاندان خود را به سرزمینی دادند که بر آن فرمانروایی می‌کردند یا دیگران آن سرزمین را به آن خاندان منسوب کردند و نامیدند. از جمله سرزمین عثمانی که نام خود را از خاندان عثمانی و خاندان عثمانی نیز نام خود را از عثمان جد پدریشان گرفته بود ... از همین رو پس از انقراض اتابکان لر بزرگ... در عهد شاه تهماسب صفوی، مردی به نام «تاجمیرخان بختیاری» از سران طایفه «آسترکی»، از سوی پادشاه صفوی لقب سرداری گرفت و حکمرانی لر بزرگ به وی سپرده شد... مؤلف کتاب عالم آرای عباسی در شرح تاجمیرخان بختیاری نوشته است که «امیر تاجمیر بختیاری که اباعن جد (= پدر در پدر) امیر و امیرزاده لرهای بختیاری بود و تاکنون با هیچ کس رام نشده بود از وفور عقیدت و اخلاص به درگاه شاه صفوی شرفیاب شد...». بنابراین خاندان بختیاری پدر در پدر پیشینه حکمرانی و سابقه اشرافی در منطقه لر بزرگ داشته‌اند. در حقیقت پدر تاجمیرخان، بهرام، معروف به بهرام‌سر (سر و سره در لری به معنی رهبری است) والی و امیر در لر بزرگ بود و فرزند وی یعنی جد تاجمیرخان فردی به-

۱. بختیاری، بنه‌وار من ایل من، ۱۱۶.

2. Qā'em-Maqāmī, "ĀSTARKĪ," Encyclopædia Iranica.

۳. بختیاری، بنه‌وار من ایل من، ۱۱۷.

۴. بدلیسی، شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)، ۴۸.

5. Perry, 'Forced Migration in Iran during the 17th and 18th centuries', Iranians studies.

۶. لسان‌السلطنه سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۱۵۲؛ سردارظفر، یادداشت‌ها و خاطرات سردارظفر، ۳؛ گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۸۲.

۷. بختیاری، بنه‌وار من ایل من، ۳۸-۳۹.

نام «بختیار» بود که تاجمیرخان بختیاری، نام سلسله و خاندانش را از نام نیا و جدش «بختیار» گرفت و این نام خاندان حاکم، بر قلمرو حکمرانی آنها نیز اطلاق شد و «ولایت بختیاری» خوانده می‌شد.^۱ پس از مرگ امیربختیارشاه آسترکی فرزندش امیربابک شاه جانشین گردید.^۲ به گزارش منجم یزدی امیر تاج امیر پسر بوبک شاه [بابک‌شاه] و میرعزیز پسر بهرام [بختیاری] فرمان‌بردار شاه صفوی گردیدند.^۳ به نوشته شاملو نیاکان این دودمان پیش از برآمدن آفتاب دولت پادشاهان صفوی به یاری بخت خود در میان ایل بختیاری به فرمانروایی و رتبه امارت دست یافتند.^۴ ریاست کل بختیاری از آغاز پادشاهی صفویه تا زمان پادشاهی زند در اختیار دودمان و نوادگان جهانگیرخان بختیاری آسترکی بود.^۵ خاندان جهانگیرخان صاحب بنه‌وار بودند و در سردشت گرمسیر نشیمن داشتند. حکومت تمام بختیاری با آنها بود و پیش از پادشاهان صفویه امیرالامرا بودند.^۶

بختیاری و صفویه: نخستین فرمانروایان و امیران بختیاری؛ امیرتاجمیرخان،

امیرشاه حسین‌خان و امیرجهانگیرخان بختیاری آسترکی

امیرتاجمیرخان فرزند امیربابک شاه، نخستین ایلخان بختیاری در روزگار صفویه، با نام «تاج‌امیر (تاجمیر = تاج‌میر)» است. در منابع القاب وی به این صورت آمده است: خانی امیرتاجمیر بختیاری،^۷ تاج‌امیر استرکی/ تاجمیر،^۸ امیرتاجمیر بختیاری،^۹ امیرتاج‌میر/ امیرتاجمیر،^{۱۰} امیرتاج‌میر،^{۱۱} میرتاج‌میر،^{۱۲} امیرتاجمیر بختیاری،^{۱۳} تاج‌میر استرکی،^{۱۴} تاج‌امیر اشترکی،^۱ تاج‌امیر استرکی،^۲ تاجمیرخان/ تاج‌میرخان

۱. مرادی بیوارالیم، «منشا نام بختیاری».

۲. بختیاری، بنه‌وار من الی من، ۷۵.

۳. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۳۷۶.

۴. شاملو، قصص الخاقانی، ۱۱۲.

۵. سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۱۵۰؛ درگاهی، تاریخ بختیاری، ۲.

۶. سردارظفر، یادداشت‌ها و خاطرات سردارظفر، ۲ و ۶۰.

۷. بختیاری، بنه‌وار من الی من، ۶۶.

۸. بدلیسی، شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)، ۴۸-۴۹.

۹. ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۵۲۹.

۱۰. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۱۷۲.

۱۱. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۲۰۵.

۱۲. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۳۷۶.

۱۳. وحید قزوینی، تاریخ جهان‌آرای عباسی، ۱۳۷.

۱۴. اوژن بختیاری، تاریخ بختیاری، ۶.

آسترکی،^۳ تاج میر آسترکی،^۴ تاج میر آسترکی.^۵ امیر تاجمیر خان نخستین فرمانروای بختیاری است که از سوی پادشاه ایران به سرنام «خان»^۶ که لقبی حکومتی بود و «سرداری بختیاری»^۷ نامیده شد.

امیرشاه (سلطان) حسین خان فرزند امیرعلی خان آسترکی است.^۸ نام وی «حسین» است. در منابع القاب وی به این صورت ثبت شده است: امیرشاه چین،^۹ امیر شاه حسین بختیاری / امیر شاه حسین،^{۱۰} میر سلطان حسین / سلطان حسین / امیر شاه حسین / امیر سلطان حسین / امیر حسین،^{۱۱} امیر شاه حسین بختیاری / امیر شاه حسین.^{۱۲}

امیر جهانگیر خان فرزند امیر تاجمیر خان بختیاری آسترکی است. در منابع القاب وی به این صورت ثبت گردیده است: جهانگیر سلطان پسر امیر تاجمیر بختیاری در سنگ نبشته بنه‌وار به سال ۹۷۷ ق،^{۱۳} میر جهانگیر بختیاری،^{۱۴} امیر جهانگیر بختیاری / میر جهانگیر،^{۱۵} جهانگیر خان بختیاری / میر بختیاری جهانگیر خان،^{۱۶} جهانگیر خان بختیاری،^{۱۷} امیر جهانگیر خان بختیاری آسترکی،^{۱۸} میر جهانگیر خان آسترکی،^{۱۹} میر جهانگیر خان بختیاری،^{۲۰} جهانگیر خان،^{۲۱} میر جهانگیر خان بختیاری،^{۲۲} جهانگیر خان

۱. سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۸۰.
۲. سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۱۲۹.
۳. گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۸۹ و ۳۶۰؛ گارثویت، بختیاری در آینه تاریخ، ۵۸ و ۱۶۷.
۴. امان، بختیاری‌ها: عشایر کوه‌نشین ایرانی در پویه تاریخ. ترجمه محسن محسنیان، ۶۹.
۵. درگاهی، تاریخ بختیاری، ۱.
۶. بختیاری، بنه‌وار من ایل من، ۶۶-۶۷.
۷. بدلیسی، شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)، ۴۸.
۸. بختیاری، بنه‌وار من ایل من، ۱۲۵.
۹. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۱۷۲.
۱۰. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۲۰۵.
۱۱. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۳۵۶-۳۵۸.
۱۲. ملاکمال، تاریخ ملاکمال، ۵۸.
۱۳. بختیاری، بنه‌وار من ایل من، ۶۶-۶۷.
۱۴. بدلیسی، شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)، ۴۸-۴۹.
۱۵. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۳۵۷.
۱۶. ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۹۰۸؛ ۹۵۰؛ ۹۵۸؛ ۱۰۸۶.
۱۷. ملاکمال، تاریخ ملاکمال، ۶۶؛ سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۴۵۶؛ نیکزاد امیرحسینی، شناخت سرزمین بختیاری، ۷۶؛ گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۸۹.
۱۸. گارثویت، بختیاری در آینه تاریخ، ۵۸؛ ۱۶۶.
۱۹. درگاهی، تاریخ بختیاری، ۱-۳؛ اوژن، تاریخ بختیاری، ۶.
۲۰. اوژن، تاریخ بختیاری، ۶-۱۰؛ نیکزاد امیرحسینی، شناخت سرزمین بختیاری، ۷۶.
۲۱. سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۱۵۰؛ نیکزاد امیرحسینی، شناخت سرزمین بختیاری، ۷۶؛ گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۸۹؛ ۱۱۵؛ ۱۶۸.
۲۲. سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۸۱.

میر بختیاری،^۱ جهانگیر خان آسترکی،^۲ امیر جهانگیر خان بختیاری،^۳ جهانگیر خان امیر بختیاری.^۴ باید به این نکته اشاره کرد که واژه میر کوتاه شده امیر است^۵ و گاهی در یک متن از هر دو استفاده شده است.

به گزارش بدلیسی «در شهور سنه اربع و سبعین و تسعمایه که امیر خان موصلو حاکم همدان حسب فرمان شاه طهماسب جهه تحصیل تقبالات لر بزرگ که مشهوراند به بختیاری ... شاه طهماسب سرداری الوسات را بتاج امیر آسترکی که عمده عشایر آن قوم بود، تفویض کرده بود که هر سال مبلغ خطیر بر وجه تقبل بدیوان او می داده باشد و تاجمیر در ادای آن مبلغ عاجز آمده بدین سبب بدست شاه طهماسب بقتل رسید. بعد از قتل او شاه طهماسب پیشوایی آن قوم را بمیر جهانگیر بختیاری که او نیز از جمله متعینان آن الوس است ارزانی داشت».^۶

در این گزارش، بدلیسی از دو واژه «الوسات» (= طوایف) و «قوم» برای خطاب به «لر بزرگ یا بختیاری» و از واژه «الوس» (= طایفه) که مفرد «الوسات» است برای خطاب به الوس یا طایفه آسترکی که یکی از طوایف (الوسات) لر بزرگ یا بختیاری بوده، بهره برده است و منظور ایشان از «میر جهانگیر بختیاری از جمله متعینان آن الوس است»، یعنی از الوس (طایفه) آسترکی بوده است.^۷ اگرچه به نوشته بدلیسی تاج امیر به دست شاه تهماسب کشته شده است اما منابع هم‌روزگار نشان می‌دهند که او تا سال ۱۰۱۷ ق زنده بوده است.

نخست به بررسی سنگ‌نبشته بُنه‌وار خلیل خان بختیاری که در سال ۹۷۷ ق به دستور امیر جهانگیر خان حکاکی شده است، می‌پردازم.

۱. سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۴۵۷.

۲. گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۳۶۱.

۳. گارثویت، بختیاری در آینه تاریخ، ۵۸.

۴. گارثویت، بختیاری در آینه تاریخ، ۵۹.

۵. دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، مدخل «میر».

۶. بدلیسی، شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)، ۴۸-۴۹؛ سپهر، سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۱۲۹؛ گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۸۹؛ امان، بختیاری‌ها؛ عشایر کوه‌نشین ایوانی در پویه تاریخ. ترجمه محسن محسنیان، ۶۹.

۷. بختیاری، بُنه‌وار من الی من، ۱۲۱.



این سنگ‌نبشته نخستین بار توسط نگارنده شناسایی، بازخوانی و در سال ۱۳۸۲ چاپ گردید. متن کتیبه: «قد متعنا فی عمارته عن رفعة العزتک حضرت قدوس العارفين و برهانک المتقين و مقتداء ارباب الصلاه و اليقين السلام على الاولاد سيد المرسلين، [على اولاد] ابوالحسن على ابن ابیطالب و على اولاد الحسين قد من الله مرجوع العارفين والاحضرته امارت و ايالت، رفعة دستگاه نظارت الحکومت و العز و الاقبال؛ جهانگیر سلطان ابن حضرت مستطاب حاجی الحرمین / خانی کخلا امیر تاجمیر بختیاری. گوشه راست: حسن ابن خواجه کمال‌الدین حسین خوانساری سنه سبعه و سبعین و تسعمایه». ترجمه: در آبادانی‌اش از بلندای عزت و حجت تو برای خدا ترسان، بهره برده‌ایم. ای خدای پاک دانیان به ذات و شهود و (ای) مقتدا و پیشوای نمازگزاران و اهل صبر و یقین؛ درود بر فرزندان سرور فرستادگان و فرزندان ابوالحسن علی ابن ابی‌طالب و فرزندان حسین؛ قطعا خداوند بازگشت عارفان را منت نهاد. والاحضرته، صاحب فرمانروایی و حکومت خودمختار (ایالت) دستگاه نظارت و حکومت بلندپایه، دارای اقتدار و نیک‌بختی، جهانگیر سلطان فرزند حضرت صاحب سعادت، خانی کخلا (شاید

کدخدا یا کیخا) امیرتاجمیر بختیاری.

[نویسنده]: حسن فرزند خواجه کمال الدین حسین خوانساری؛ سال ۹۷۷ [قمری].^۱

در این سنگ نبشته از لقب «خان» برای امیرتاجمیر و لقب «سلطان» برای امیرجهانگیر استفاده شده است. در زمینه جایگاه خان و سلطان در روزگار صفویه، شاردن جهانگرد اروپایی که در زمان شاه سلیمان به ایران سفر کرده است، گزارش داده است «به فرمانروایان ایالت‌ها «خان» می‌گویند و این واژه قدرت و توانمندی را نشان می‌دهد. خان‌ها عموماً مانند یک پادشاه کوچک بر سرزمین و قوم خود فرمانروایی می‌کنند و مانند پادشاهان، کاخ، دربار و دیوان محاسبات دارند. خان یا حاکم به سپاه ایالت خود توجه ویژه دارد. هنگام جنگ به حکمرانان بزرگ، لقب سردار یا فرمانروای سپاه داده می‌شود، چون بخشی از وظایف آن‌ها گردآوردن نیروهای حکام دیگر و سپاه خودشان و فرماندهی آنهاست. فرمانروایان (حکام) ایالت‌ها اگر بمیرند یا به مقام بالاتری دست یابند، فرزندان‌شان جانشین آن‌ها می‌شوند. افزون‌بر خان‌ها که در محل مأموریت خود نماینده پادشاه هستند، و هر یک به تناسب جایگاه و مقام خود، درباری جداگانه دارد، فرمانروایان کوچک‌تری نیز وجود دارند که آن‌ها را «سلطان» می‌نامند و طبق دستور دولت به سازمان اداری فرمانروایان (حکام) ایالت‌ها وابسته‌اند. سلطان معمولاً لقب خان‌های پایین‌تر از خان‌های بزرگ است».^۲

والیان و حکام در دوره صفویه برحسب بزرگی و اهمیت منطقه زیر فرمانروایی‌شان به رده‌های گوناگون بخش‌بندی شده‌اند و بر حسب همین درجه‌ها هم آن‌ها القاب و عناوین گوناگونی یعنی بیگریگی، والی، خان، سلطان (فرمانروایان درجه دوم) و وزیر داشتند. عنوان خان برای بزرگان کشور، والیان و حکام گوناگون به کار برده می‌شد. اغلب خان‌ها دارای جانشینی بودند که وظیفه انجام دادن دستورهای خان و اداره امور کوچک‌تر را بر دوش داشت. جانشین خان از نظر درجه و مرتبه پس از سلطان که حاکم درجه دومی بود، جای داشت.^۳ به نوشته امان به منظور ایجاد روابط دوستانه میان درباریان و بختیاری‌ها، میرجهانگیرخان بختیاری، لقب ایل‌بیگی (=سلطان) و یا والی ایالت لرستان [بختیاری] را دریافت کرد.^۴ شش ویژگی مهم این کتیبه عبارت‌اند از: یک) نخستین بار واژه بختیاری به عنوان لقب امیرتاجمیر آسترکی به کار رفته است. دو) برای نخستین بار لقب «خانی» در بختیاری برای امیرتاجمیر آسترکی به کار

۱. بختیاری، بنه‌وار من ایل من، ۶۶-۶۷.

۲. شاردن، سفرنامه شاردن به ایران، ترجمه محمد عباسی، ۱۷۶-۱۷۷.

۳. کمپفر، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانگیری، ۱۵۸-۱۶۱.

۴. امان، بختیاری‌ها: عشایر کوه‌نشین ایرانی در پویه تاریخ. ترجمه محسن محسنیان، ۷۰.

رفته است. سه) جهانگیر که کتیبه به دستور وی نوشته شده است، نخستین بار از لقب «سلطان» برای خود بهره برده که نشان از حکومت اشتراکی با پدرش بوده است. به سخن دیگر امیرجهانگیر در زمان نگارش این سنگ نبشته از لقب «خانی» برای پدرش که هنوز زنده بوده و از لقب «سلطان» برای خودش بهره برده است. یعنی هم جانشین پدر و هم سلطان بوده است. به گزارش کمپفر لقب سلطان (حاکم درجه دوم) در روزگار صفویه پایین تر از خان بوده است که حکومت نواحی کوچک تر به او واگذار می شد. سلطان ها در برابر خان ها مسئولیت داشتند.^۱ چهار) همان گونه که در متن آمده؛ آن ها دارای فرمانروایی و حکومت خودمختار؛ دستگاه نظارت و حکومت بلندپایه، و دارای اقتدار بودند. پنج) استفاده از عنوان «امارت» که در روزگار صفویه همواره مقدم بر اعطای حکومت بوده است یعنی افراد قبل از رسیدن به حکومت به امارت می رسیدند. پس امیرتاجمیرخان پدر وی حاکم بوده و فرزندش امیرجهانگیر دارای امارت (فرماندهی سپاه) بوده است. شش) در پایان هویت و نسبت فرمانروا و جانشینش نوشته شده است: «جهانگیرسلطان فرزند خانی امیرتاجمیر بختیاری».^۲

به گزارش ترکمان: «امیرتاجمیر بختیاری که اباعن جد (= پدر در پدر) میر و میرزاده (= امیر و امیرزاده) الوار (لرها) بختیاری بود و تا غایت مانند وحشی صفتان بادیه خلاف با هیچ کس رام نشده بود از وفور عقیدت و اخلاص بدرگاه ملک مناص آمده پیشکش های لایق گذرانیده و بعد از تقصیرات ایام ماضی متقبل خدمات کلی گشته بخلاص فاخره معزز و ممتاز گردیده مقضی المرام رخصت انصراف یافت».^۳ در این گزارش به روشنی بیان می کند که امیرتاجمیرخان بختیاری فرمانبردار اوامر پادشاه ایران نبود و خود را فرمانروایی مستقل می دانست. همچنین به خاطر کوتاهی هایی که در حق او شده بود به خلعت های گران بها دست یافت. در سال ۱۰۰۵ق [۱۰۰۶] امیرتاجمیرخان بختیاری که بسیار قدرتمند و سرکش بود به درگاه شاه عباس یکم آمده و مورد بخشش و لطف قرار گرفت.^۴

نتیجه اینکه امیرتاج امیرخان آسترکی بختیاری نه تنها در سال ۹۷۴ق توسط شاه تهماسب کشته نشد بلکه اعلام استقلال و حکومت خودمختاری نمود. گزارش اسکندر بیگ ترکمان و وحید قزوینی نیز از سرکشی و نافرمانی امیرتاجمیرخان بختیاری از فرمان پادشاهان و داشتن حکومت مستقل و سرانجام صلح با شاه عباس یکم در سال ۱۰۰۶ق خبر می دهند و این سازش یک سال بیشتر نپایید.

۱. کمپفر، سفرنامه کمپفر به ایران، ۱۶۲.

۲. بختیاری، بنهوار من ایل من، ۶۶-۶۷؛ ۱۲۶-۱۲۷.

۳. ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، ۵۲۹؛ سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۴۵۶.

۴. وحید قزوینی، تاریخ جهان آرای عباسی، ۱۳۷.

میان پرده سه ساله

منجم‌یزدی در ذیل رویدادهای سال ۱۰۰۷ق گزارش داده است که امیرتاجمیر را از ایالت بختیاری برکنار کردند و حسب فرمان شاه، فرمانروایی آنجا را به امیرشاه‌چین [حسین] دادند و امیرتاجمیر را زندانی نمودند.^۱ همو در سال ۱۰۱۰ق نوشته است که امیرشاه حسین بختیاری از پرداخت مالیات خودداری نمود. از این رو الله وردی‌خان با سپاهی به سوی بختیاری روانه شد. امیرشاه حسین را با مهربانی و ترفند دستگیر کرد و به نزد شاه برد و امیرتاجمیر فرمانروای پیشین که در زندان بود را آزاد کردند و حکومت بختیاری را به وی دادند و او را راهی بختیاری نمودند.^۲

آنچه مسلم است امیرتاجمیرخان بختیاری آسترکی در زمان شاه تهماسب یکم کشته نشد بلکه تا زمان شاه عباس بزرگ، فرمانروایی مستقل و خودمختار بوده است. امیرتاجمیرخان در سال ۱۰۰۶ق با شاه عباس به صلح و سازش می‌رسند و به درگاه شاه صفوی رهسپار شده و حکمرانی وی بر منطقه مورد تایید قرار می‌گیرد تا اینکه در سال ۱۰۰۷ق دوباره به خاطر سرپیچی از فرمان‌های دولتی، زندانی و تا سال ۱۰۱۰ق به مدت سه سال در زندان بوده است و در این مدت یکی دیگر از سران آسترکی به‌نام امیرشاه حسین خان حاکم منطقه می‌گردد. امیرتاجمیرخان در سال ۱۰۱۰ق از زندان آزاد و دوباره به حکومت بختیاری گماشته شد. واپسین آگاهی درباره امیرتاجمیرخان در سال ۱۰۱۷ق گزارش شده است. منجم‌یزدی گزارش داده است که میرتاج میر و میرعزیز فرمانبردار و خواستار مقام خود شدند. بنابراین برای آن‌ها احکام نوشتند و ریاست آن قوم را به آن‌ها دادند.^۳ پس از امیرتاج‌امیرخان آسترکی پیشوایی قوم لر بزرگ که به بختیاری نامدار هستند، به میرجهانگیرخان بختیاری که یکی از سران طایفه آسترکی بود واگذار شد.^۴ به روایت سردار ظفر نسبت جهانگیرخان از سوی مادر به دودمان پادشاهان صفویه می‌رسد.^۵

جنگ قدرت میان امیرشاه حسین خان و امیرجهانگیرخان بختیاری آسترکی

منجم‌یزدی داده است که در سال ۱۰۱۷ق میرسلطان حسین به همراه تنی چند از بزرگان بختیاری باغی گردید و از پرداخت مالیات خودداری می‌کردند. الله‌وردی‌خان، دستور داد تا علی‌نقی‌خان زنگنه و

۱. منجم‌یزدی، تاریخ عباسی، ۱۷۲.

۲. منجم‌یزدی، تاریخ عباسی، ۲۰۵؛ ملاکمال، تاریخ ملاکمال، ۵۸.

۳. منجم‌یزدی، تاریخ عباسی، ۳۷۶.

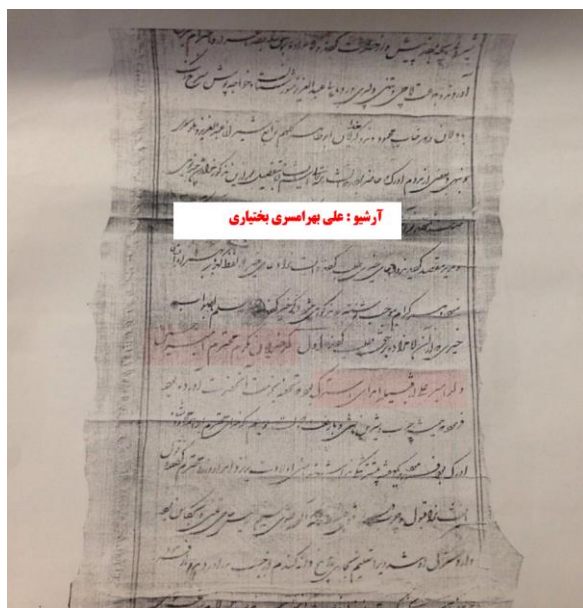
۴. بدلیسی، شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان)، ۴۸؛ سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۱۲۹؛ اوژن، تاریخ بختیاری، ۶؛ درگاهی، تاریخ بختیاری، ۴؛

گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۸۹.

۵. سردارظفر، یادداشت‌ها و خاطرات سردارظفر، ۲؛ گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۸۹.

محمدسلطان بیات برای سرکوبی و دستگیری آن‌ها به یاری امیرجهانگیر بختیاری، گسیل شوند. با رسیدن هم‌زمان آن‌ها، امیرسلطان حسین شکست خورد و با نیروهای یاغی فرار کردند و خود را به کوه‌ها رساندند و به پناهگاه‌ها رفتند. محمدسلطان و علی نقلی خان به منطقه خود بازگشتند و میرجهانگیر در امارت مستقل شد و به جستجوی میرسلطان حسین و یارانش پرداخت و جایگاه آن‌ها را یافته و بسیاری از آن‌ها را کشت.^۱ دو نکته مهم در سخن منجم یزدی وجود دارد؛ یکی اینکه «امیرسلطان حسین از پرداخت مالیات خودداری می‌کرد» و دیگری پس از متواری شدن امیرسلطان حسین، «امیرجهانگیر در حکومت مستقل شد». از فحوای کلام چنین دریافت می‌شود که در سال ۱۰۱۷ق امیرجهانگیر خان فرزند امیرتاجمیرخان پس از مرگ پدر و امیرشاه حسین به‌عنوان «خان و سلطان» بختیاری گماشته شده است. اما امیرشاه حسین چون خانی را حق خود می‌دانست، سر به شورش نهاد و جایگاه دوم را بر نمی‌تافت و افزودن واژه سلطان به جای شاه بر نام وی نیز به جایگاه لقب «سلطان» اشاره دارد.

در سند شماره (۱) تذکره امامزاده شاپور در ایذه به افرادی چون امیرحسین پسر امیرعلی از قبیله امرای آسترکی اشاره شده است، اما در گزارش منجم یزدی امیرعلی برادر امیرشاه حسین نام برده شده است.^۲



سند شماره ۱

۱. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۳۵۷-۳۵۸.

۲. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۳۵۸.

منجم یزدی گزارش داده است که «در سوم ربیع الاول سال ۱۰۱۵ هجری قمری خبر رسید که جهانگیرخان و یارمحمد میرزا پس از تصرف قلعه‌های گرجستان، اراده کردند که «اندخود» را نیز تصرف نمایند و چون به نزدیکی چیچکتو رسیدند، اهل قلعه از آن‌ها پیشواز نمودند و قلعه را به آن‌ها سپردند».^۱ جهانگیرخان بختیاری با دویست تن از سوارانش در برابر سپاه رومیه (= عثمانی)، در سال ۱۰۲۵ ق دلیرانه پیکار کردند و به پیروزی دست یافتند.^۲ میرجهانگیرخان بختیاری آسترکی مردی شجاع، رشید و سلحشور بود. او پس از این ستیز و رشادت زیاد در میان لشکریان ایران و سران و امرا سپاه زبانزد شد، به‌طوری‌که مورد توجه شاه قرار گرفت و به خلعت نایل آمد و بر دیگران برتری یافت.^۳ به گزارش ترکمان «در سال ۱۰۲۹ ق شاه عباس یکم میرجهانگیرخان بختیاری، را سرکار بندبستن آب کوهرنگ فرمود تا با کندن کانالی آب کارون را به زاینده رود پیوست نماید».^۴ همچنین میرجهانگیرخان ماموریت یافت که مالیات خوزستان و شهرهای دزفول و شوشتر را که پیشتر به عهده شیوخ عرب منطقه بود را وصول نماید.^۵ یازده سال پس از مرگ امیرجهانگیرخان (د. ۱۰۳۷ ق) لقب «سلطان» هنوز برای وی محفوظ بود، چون نخستین کسی بود که در بختیاری به این لقب نامیده شد. در سنگ آرامگاه دختر وی در محوطه امامزاده خاتون، چنین نوشته شده است: وفات علیاجناب حضرت عفت‌پناه پریخان خانم بنت جهانگیر سلطان بختیاری در تاریخ شهر ذی‌حجه‌المحرم سنه ۱۰۴۸ قمری.

۱. منجم یزدی، تاریخ عباسی، ۳۰۳-۳۰۶.

۲. ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۹۰۸؛ سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۴۵۶؛ درگاهی، تاریخ بختیاری، ۴؛ گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۸۹.

۳. نیکزاد امیرحسینی، شناخت سرزمین بختیاری، ۷۶؛ سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۴۵۷-۴۵۶؛ درگاهی، تاریخ بختیاری، ۴.

۴. ترکمان، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۹۵۰؛ سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۴۵۷؛ اوژن، تاریخ بختیاری، ۸.

۵. نیکزاد امیرحسینی، شناخت سرزمین بختیاری، ۸۰ و ۸۸؛ درگاهی، تاریخ بختیاری، ۴؛ گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۸۹.



آرامگاه بی بی پریخان خانم دختر امیر جهانگیر خان بختیاری آسترکی

خلیل خان بزرگ، محمدخان، شاه منصورخان، حق نظرخان و نجفقلی بیگ بختیاری آسترکی ترکمان در فهرستی که از فرمانروایان ارائه داده است از خلیل خان پسر جهانگیر خان به عنوان حاکم بختیاری نام می برد.^۱ در سال ۱۰۳۷ق شاه عباس حکومت و امارت تمام سرزمین بختیاری را به خلیل خان پسر امیر جهانگیر خان بختیاری آسترکی واگذار نمود. خلیل خان از مردان بزرگ و امرای مشهور دوران صفویه بود که به لقب خانی و رتبه ایالت و امارت رسید.^۲ در سال ۱۰۳۸ق شاه صفی خلیل خان را به فرمانروایی بختیاری گماشت.^۳ در سال ۱۰۳۹ق سپاهیان عثمانی به همدان تاختند، خلیل خان بختیاری با

۱. ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، ۱۰۸۶؛ ملاکمال، تاریخ ملاکمال، ۲۰.

۲. سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۴۵۹؛ اوژن، تاریخ بختیاری، ۱۰؛ نیکزاد امیرحسینی، شناخت سرزمین بختیاری، ۷۷؛ درگاهی، تاریخ بختیاری، ۵؛ کارنویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مهراپ امیری، ۸۹.

۳. اصفهانی، خلاصه السیر (تاریخ روزگار شاه صفی صفوی)، ۵۵.

بختیاری؛ حکومتمگران بختیاری؛ بررسی نقش و جایگاه قبیله آسترکی (آستروکیان) بختیاری ... / ۲۰۷

نیروهای بختیاری به سپاهیان ایران پیوستند و نقش مهمی در شکست دشمن ایفا نمودند.^۱ شاه صفی در سال ۱۰۳۹ق فرمانروایی ایالت بختیاری را به خلیل خان برادر [پسر] جهانگیرخان داد.^۲ بنابه گزارش‌های تاریخی خلیل خان بختیاری در سال ۱۰۵۰ق،^۳ ۱۰۵۲ق،^۴ به دربار شاه صفی و در سال ۱۰۵۳ق به درگاه شاه عباس دوم رفت.^۵

کهن‌ترین فرمانی (سند شماره ۲) که در پیوند با خوانین بختیاری آسترکی برجای مانده است، از سوی شاه صفی (حک: ۱۰۳۸-۱۰۵۲ق) است که در سال ۱۰۴۴ق به نام خلیل خان بختیاری صادر گردیده است و شاه عباس دوم (حک: ۱۰۵۲-۱۰۷۷ق) توشیحی بر آن نگاشته است.^۶



سند شماره ۲

۱. اصفهانی، خلاصه‌السیور، ۷۳-۹۰.

۲. وحید قزوینی، تاریخ جهان‌آرای عباسی، ۲۲۶-۲۲۷.

۳. واله قزوینی اصفهانی، ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم (۱۰۷۱-۱۰۳۸ ه.ق)، ۳۰۹.

۴. وحید قزوینی، تاریخ جهان‌آرای عباسی، ۲۹۸.

۵. شاملو، قصص الخاقانی، ۲۸۳؛ ملاکمال، تاریخ ملاکمال، ۲۶.

۶. بختیاری، بنه‌وار من الی من، ۱۳۴-۱۳۶.

متن سند: «عالیجاه عزت و سعادت همراه خلیل خان حاکم و فرمانروای عربستان [خوزستان] و بختیاری و محال اربعه [چهارمحال] و فریدن را اعلام می‌دارد. ... با يك طغرا فرامین (کذا) از سلاطین جنت مکین به نظر رسید که سادات مذکور از خراج سلطانی معاف و مرفوع القلم می‌باشند ... سنه اربع و اربعون من بعد الالف ۱۰۴۴».^۱

در سال ۱۰۵۴ق گروهی از مردم بختیاری علیه خلیل خان، شورش کردند.^۲ پس از این رویداد خلیل خان از ایالت بختیاری برکنار و به خاصه شریفه گماشته شد.^۳ خلیل خان بختیاری آسترکی دارای منصب و جایگاه مهمی بود. او طوایف بختیاری را با هم متحد و یکپارچه کرد و یک نیروی رزمی کارآمد سازمان‌دهی کرد.^۴

شاه صفی در سال ۱۰۴۲ق احمدخان [محمدخان] را به حکومت بختیاری گماشت.^۵ به گزارش محمد میرک در سال ۱۰۷۴ق از سوی دولت صفوی به احمدخان [محمدخان] بختیاری دستور داده شد تا نیروهای خود را نزد نواب عالی حاضر گرداند.^۶ با توجه به اینکه خلیل خان در سال ۱۰۵۴ق به خاصه شریفه گماشته شد، پس احمدخان از سال ۱۰۴۲ق به عنوان سلطان (حاکم درجه دوم) منصوب شد و در سال ۱۰۵۴ق جانشین خلیل خان بختیاری شد. احتمالاً احمدخان، محمدخان پسر خلیل خان، فرمانروای دوم یا سلطان و جانشین پدرش بوده است که میرک و صفی‌زاده به اشتباه نام وی را احمدخان ثبت کرده‌اند. چون در سند املاک کیارس (در غرب لالی) محمدخان و محمدرفیع خان فرزندان خلیل خان بختیاری در سال ۱۱۱۷ق املاک کیارس را به یحیی خان حاکم وقت بختیاری فروخته‌اند.^۷ محمدخان در سال ۱۱۴۵ق به دست فرستاده نادرشاه در خلیل‌آباد کشته شد.^۸

در دوره شاه سلیمان (حک: ۱۰۷۷ - ۱۱۰۵) نیز ما شاهد دو گزارش از دو خان حکومتگر یا فرمانروایی دو نفره خان - سلطان (خان - خان) هستیم. اما کدام یک حاکم نخست و کدام یک حاکم دوم

۱. بختیاری، بنه‌وار من ایل من، ۱۳۴-۱۳۶.

۲. وحید قزوینی، تاریخ جهان‌آرای عباسی، ۳۹۸؛ واله قزوینی اصفهانی، ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم (۱۰۷۱-۱۰۳۸ه.ق)، ۴۰۶؛ میرک، ریاض الفردوس خانی، ۴۳۲-۴۳۳؛ شاملو، قصص الخاقانی، ۲۸۶.

۳. وحید قزوینی، تاریخ جهان‌آرای عباسی، ۴۰۱.

۴. گارثویت، بختیاری در آینه تاریخ، ترجمه مه‌راب امیری، ۶۶-۶۷.

۵. صفی‌زاده، تاریخ کرد و کردستان، ۶۹۶.

۶. میرک، ریاض الفردوس خانی، ۴۴۰-۴۴۱.

۷. بهرام‌سری بختیاری، تاریخ تحولات سیاسی بختیاری، آماده چاپ.

۸. میمندینژاد، زندگی پرماجرایی نادرشاه افشار، ۳۵۶-۳۵۹.

بوده است، بر ما آشکار نیست. در کتاب رحله المکیه حکمی از سوی شاه سلیمان در سال ۱۰۹۶ق صادر گردیده و حق نظر خان [فرزند امیر جهانگیر خان] حاکم بختیاری را مکلف کرده است که در صورت نیاز به یاری و حمایت سید عبدالله والی هویزه پردازد.^۱

هنگامی که شاه سلیمان یکم (حک: ۱۰۷۷-۱۱۰۵ق) به پادشاهی رسید، به [بوداق سلطان] تفنگ-دارباشی دستور داد تا برای هر یک از نژادگان قلمرو فرمانرواییش يك خلعت شاهانه بفرستد، اما امیر نامبرده به دلیل اختلافاتی که با منصور خان حاکم بختیاری داشت از ارسال خلعت برای او خودداری کرد و ناگزیر پس از شش ماه خلعت پادشاه را برای او فرستاد. منصور خان بختیاری که به شایستگی خود ایمان داشت، فرصت را مغتنم شمرد تا با امیر تسویه حساب نماید. بنابراین خلعت شاهانه را پاره نمود.^۲ «شاه منصور خان بختیاری» در لرستان [بختیاری] یکی از توانگران و ثروتمندان ایران و دارای بخشش و جوانمردی بود.^۳ به نوشته سردار ظفر در گردنه اُشمره، که ایلات بختیاری از آن می‌گذرند روی سنگی نگاشته شده است: «شماره کردن نواب خانی منصور خان»؛ که از فرزندان جهانگیر خان و خلیل خان بوده است.^۴

به گزارش نصرآبادی تخلص نجف‌قلی بیگ، والی بود و پدرش از ایل بختیاری است.^۵ نجف‌قلی بیگ فرزند میرزا علی بیگ فرزند امیر حسین [امیر شاه حسین خان در دوره شاه عباس یکم] است.^۶

یوسف خان، قاسم خان، یحیی خان و محمدحسین خان بختیاری آسترکی

بنابه گزارش محمد ابراهیم نصیری، شاه سلطان حسین، فرمانروایی بختیاری را در سال ۱۱۰۹ق برای بار دوم به یوسف خان واگذار کرد.^۷ یوسف خان پسر خلیل خان بختیاری و شاهوردی خان فیلی با سپاهیان خود، هنگام گذر از رودخانه کارون در شوشتر غرق شدند و همگی جان باختند.^۸ در سال ۱۱۰۹ق

۱. مشعشی، الرحله المکیه (تاریخ سیاسی اجتماعی مشعشیان)، ترجمه نورالدین محمد بن نعمت‌الله جزایری، ۲۱۰.

2. Chardin, *The travels of Sir John Chardin into Persia and the East Indias*.

۳. آصف، رستم‌التواریخ، ۴۱۵.

۴. سردار ظفر، یادداشت‌ها و خاطرات سردار ظفر، ۵۴.

۵. نصرآبادی اصفهانی، تذکره نصرآبادی، ۳۹.

۶. شاملو، قصص الخاقانی، ۱۱۲.

۷. نصیری، دستور شهریاران (سال‌های ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰ ق. پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی)، ۲۵۴.

۸. حسنی جزایری شوشتری، تذکره شوشتر، ۸۰-۸۱.

قاسم خان به جای یوسف خان به حکومت بختیاری گماشته شد.^۱ قاسم خان و یحیی خان از سال ۱۱۰۹ تا ۱۱۳۴ ق حکومت بختیاری را داشتند.^۲

در سال ۱۷۲۲ م [۱۱۳۴ ق] که افغان‌ها اصفهان را شهر بندان کردند، نزدیک به دوازده هزار سوار بختیاری زیر فرمان قاسم خان بختیاری در این جنگ شرکت داشتند.^۳ در سپیده دم ۶ ژویه ۱۷۲۲ م میرزا حسین [محمد حسین خان] با ده هزار سپاهی بختیاری به روستای نجف آباد رسید و به نیروی پیشین بختیاری پیوست.^۴ در ۱۴ ژویه میرزا حسین [محمد حسین خان] فرمانده بختیاری به عنوان میرشکارباشی گماشته شد.^۵ در ۲۱ ژویه ۱۷۲۲ م قاسم خان بختیاری تنزیل مقام داده شد، درهای خانه اش مهر و موم و پسرش زندانی گردید.^۶ در ۵ اوت ۱۷۲۲ م میرزا حسین [محمد حسین خان] با یازده هزار بختیاری به سوی اصفهان روانه شدند.^۷

پس از این تغییر و تحول، میان سران بختیاری هفت لنگ اختلاف پدید آمد و بخشی از نیروهای بختیاری زیر فرمان قاسم خان بازگشتند. سایر نیروها نیز پس از تسخیر کامل اصفهان بازگشتند و محمود برای تسخیر سرزمین بختیاری به سوی بختیاری لشکر کشید. محمود پس از گشودن اصفهان برای اینکه ایل بختیاری را به اطاعت خود در آورد، با سپاهی بسیار برای تسخیر این بخش از ایران رهسپار گردید. چون به سرزمین بختیاری رسید؛ ایل بختیاری با نیروهای خود آماده بودند و ناگهان با یک یورش سنتی ایلی، بر سر محمود ریختند و از هر سو آنان را محاصره کردند و پیکاری خونین درگرفت و بسیاری از سپاهیان محمود کشته شدند. ناچار محمود فرار کرد و به نواحی کوه‌گیلویه رفت تا بلکه این شکست را تلافی کند. یک شب برف سنگینی بارید و سپاه محمود سه ماه یارای حرکت نداشت. سرانجام قاسم خان بختیاری با محمود سازش نمود و پیکی نزد وی فرستاد و او را با سپاهیانش به اصفهان راهنمایی کرد.^۸ میان

۱. نصیری، دستور شهریاران، ۲۵۷.

۲. بختیاری، بنه‌وار من ایل من، ۱۴۳.

۳. فلور، برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان (روایت شاهدان هلندی)، ترجمه ابوالقاسم سری، ۱۳۳ و ۱۴۵؛ سپهر و سردار اسعد، تاریخ بختیاری، ۴۶۱.

۴۶۲؛ گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۹۱.

۴. فلور، برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان، ترجمه ابوالقاسم سری، ۱۸۶.

۵. فلور، برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان، ترجمه ابوالقاسم سری، ۱۹۰.

۶. فلور، برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان، ترجمه ابوالقاسم سری، ۱۹۴.

۷. فلور، برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان، ترجمه ابوالقاسم سری، ۲۰۰.

۸. کروسینسکی، سفرنامه کروسینسکی (یادداشت‌های کشیش لهستانی عصر صفوی)، ۷۶-۷۷؛ میمن‌نژاد، زندگی پرماجرای نادرشاه افشار، ۹۰-۹۱؛ سپهر،

تاریخ بختیاری، ۴۶۱-۴۶۲.

محمود قندهاری و قاسم خان بختیاری صلح و سازشی شد. از مفاد این صلح می‌توان به رسمیت شناختن محمود به‌عنوان شاه سلسله نو در ایران از سوی قاسم خان بختیاری و انتصاب قاسم خان به‌عنوان تفنگچی آقاسی‌باشی (= سومین مقام دولتی) را نام برد. از سوی دیگر میرزا محمد حسین خان بختیاری به دودمان صفویه پایبند ماند و خود را فرمانروای گماشته صفویه می‌دانست. به گزارش هانوی [سه سال پس از شورش محمود قندهاری] پاشای موصل حملات خود را به ایالت بختیاری آغاز کرد. بختیاری‌ها به فرماندهی صفی خان [محمد حسین خان] ابتدا در کوه‌ها پناه گرفتند و سپس با حملات پی‌در پی و ناگهانی ترک‌ها را ناگزیر به عقب نشینی نمودند و با تاکتیک‌های به ستوه آورنده تلفات سنگینی بر آن‌ها وارد کردند.^۱

از سران و بزرگان حکومت پیشین تا تاریخ ۱۷ اوت ۱۷۲۳ م. قاسم خان «تفنگچی آقاسی‌باشی» که قبلاً والی بختیاری‌ها و لرها بود، زنده بود و در ۷ ژوئن ۱۷۲۳ م (۱۱۳۵ ق) به جای لطفعلی خان داغستانی گماشته شد.^۲ جانشین محمود، اشرف (حک: ۱۷۲۵-۱۷۲۹ م)، نیز قاسم خان حاکم پیشین لرهای بختیاری را با لقب تفنگچی آقاسی‌باشی به کارهای بسیار مهم دولت گماشت.^۳

کسان دیگر، از اعقاب همین خوانین بختیاری آسترکی بودند که در غائله افغان از آن‌ها نامبرده شده است؛ از جمله قاسم خان بختیاری که یکی از سرداران زمان شاه سلطان حسین صفوی بوده و همچنین ابوالفتح خان پسر قاسم خان که در زمان نادرشاه و کریم خان زند، حکومت اصفهان را داشت.^۴ یوسف خان بختیاری در سال ۱۱۰۹ ق فرزند خود یحیی‌بیک را برای ابلاغ فرمان شاه به حاکم هویزه، به آنجا فرستاد.^۵ یحیی خان فرزند یوسف خان بختیاری^۶ در سنگ‌نبشته یکی از میل‌های میدان چوگان‌بازی در خلیل‌آباد نوشته است:

به تاریخ یحیی بن یوسف خان بنایی که با همت (؟) دوران بود

بی (پی) ساز (؟) به تاریخ او عهد گفت سر دشمن گوی میدان بود. سال ۱۱۱۶ قمری .

1. Hanway, *the revolution of Persia*, p.238-239.

۲. فلور، پرافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان، ترجمه ابوالقاسم سری، ۲۴۵.

۳. فلور، اشرف افغان بر تختگاه اصفهان (روایت شاهدان هلندی)، ترجمه ابوالقاسم سری، ۲-۳.

۴. اوژن، تاریخ بختیاری، ۱۱؛ درگاهی، تاریخ بختیاری، ۴.

۵. نصیری، دستور شهریاران، ۲۵۴.

۶. جزایری، تذکره شوشتر، ۸۰-۸۱.



این کتیبه نخستین بار توسط نگارنده در سال ۱۳۸۵ شناسایی گردید.

شاه سلطان حسین هنگام بازدید از کوه‌رنگ در سال ۱۱۲۹ق مورد استقبال یحیی خان فرمانروای بختیاری قرار گرفت و حکومت شوشتر را نیز به او داد. از این رو در همان سال میرزا محمدحسین [محمدحسین خان برادر یحیی خان] به نیابت از وی به شوشتر آمد و سه ماه فرمانروایی کرد.^۱ بنابه گزارش‌های تاریخی محمدحسین خان بختیاری در سال ۱۱۳۵ق^۲ و سال ۱۱۳۷ق^۳ فرمانروای بختیاری بود.^۴ در منابع از محمدحسین خان به نام میرزا محمدحسین،^۵ میرزا حسین،^۶ صفی خان،^۷

۱. جزایری شوشتری، تذکره شوشتر، ۸۹.

۲. حزین لاهیجی، سفرنامه حزین، ۲۱۵.

۳. استرآبادی، تاریخ جهانگشای نادری، ۳۲.

۴. بختیاری، بنه‌وار من ایل من، ۱۹۳-۱۹۵.

۵. جزایری، تذکره شوشتر، ۸۹.

۶. فلور، برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان (روایت شاهدان هلندی)، ترجمه ابوالقاسم سری، ۱۸۶، ۱۹۰، ۲۰۰.

۷. Hanway, *the revolution of Persia*, p.238-239.

علی محمد حسین خان،^۱ حسن خان،^۲ و شفیع خان^۳ نام برده شده است. در قباله دشتک (سند شماره ۳) از توابع شهرستان اردل که بر جای مانده، چنین آمده است: «و بعد... غرض از تحریر این کلمات شرعیه البینات واضحه الدلالات آنکه حاضر گردیدند، عالیجاه عظمت دستگاه رمضان خان فرزند مرحوم حسن خان از طایفه بلوردی قشقایی و به اشد رضا و رغبت تمام به فروخت به مبايعه صحيحه معتبره مليه اسلاميه به سرکار عالیجاه رفیع جایگاه عظمت و جلالت دستگاه شهادت ولی دستگاه عمده الخوانین «محمد حسین خان حاکم بختیاری» فرزند مرحوم مغفور «یوسف خان بختیاری» و ... و حال فی ۱۵ شهرالشوال المکرم سنه ۱۱۱۷ قمری».^۴



سند شماره ۳

۱. مینورسکی، دو سفرنامه درباره لرستان، ۳۶.

۲. امان، بختیاری‌ها: عشایر کوه‌نشین ایرانی در پویه تاریخ. ترجمه محسن محسنیان، ۷۱.

۳. گارنویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مهرباب امیری، ۹۱.

۴. بختیاری، بنه‌وار من الی من، ۱۹۳-۱۹۵.

احمدخان، ابوالفتح خان، علی صالح خان، محمدعلی خان، ابدالخان و حسین خان بختیاری آسترکی

نادر در سال ۱۱۴۵ق احمدخان پسر قاسم خان بختیاری که در سفر هرات در رکاب بود را به حکومت بختیاری گماشت. احمدخان پس از حضور در خلیل آباد [مرکز حکومت ییلاقی بختیاری در جنوب الیگودرز] کشته شد. کشندگان راهی بُنه وار [لالی] در گرمسیر شدند و نادر برای مجازات کشندگان وی، راهی بنه وار گردید. او پس از مجازات آن‌ها، سه هزار خانوار هفت‌لنگ را در سال ۱۱۴۵ق از بنه وار به خراسان کوچ داد و حکومت بختیاری را به ابوالفتح خان پسر دیگر قاسم خان داد.^۱ ابوالفتح خان به مدت نزدیک سه سال (۱۱۴۵-۱۱۴۸ق) فرمانروای بختیاری بود. این گزارش نشان می‌دهد که نادر پس از ورود به اصفهان، احمدخان را به فرمانروایی بختیاری گماشته و محمدحسین خان حاکم پیشین را برکنار کرده است. این تغییر و تحول در بیشتر ایالات ایران روی داد. چون با برکناری شاه پیشین بایستی نیروهای وفادار به نادر گزینش و شاه جدید به حکومت ایالات گماشته می‌شد. مسلم است که حاکم نو پس از ورود به منطقه و اعلام حاکمیت خود با حاکم پیشین یعنی محمدحسین خان و بستگان و هوادارانش درگیر شده است که پیامد آن ابتدا کشته شدن محمدخان عموی محمدحسین خان به دست احمدخان و سپس کشتن شدن احمدخان بوده است. پس از انتصاب شاه عباس سوم، خبر رسید که گروهی از جماعت بختیاری هفت‌لنگ، به تحریک علی صالح خان، احمدخان پسر قاسم خان را کشتند.^۲ ایل بختیاری نمی‌خواستند حاکمی غیر از فرستاده شاه تهماسب [دوم] را بپذیرند. محمدخان سردسته و محرک و همه کاره این نافرمانی بود. بنابراین احمدخان به فراشان خود دستور داد تا محمدخان را به زور به دارالحکومت آورند و او را به درختی بستند و چنان زدند تا کشته شد. از این رو برادر و پسر محمدخان بی‌درنگ بر سر احمدخان ریختند و او را کشتند.^۳

نادر در سال ۱۱۴۸ق دو هزار خانوار هفت‌لنگ و چهارلنگ بختیاری را به سرکردگی ابوالفتح خان، قاسم خان و علی صالح خان بختیاری به خراسان کوچانید و در سرحد ولایت جام نشیمن داد.^۴ روی هم رفته پنج هزار خانوار به خراسان کوچانیده شد. پس از مرگ نادرشاه بسیاری بازگشتند اما هنوز شماری از

۱. استرآبادی، تاریخ جهانگشای نادری، ۲۱۱-۲۱۲، مروی، عالم‌آرای نادری، ۲۳۴.

۲. مروی، عالم‌آرای نادری، ۲۳۴.

۳. میمندی‌نژاد، زندگی پرماجرای نادرشاه افشار، ۳۵۶.

۴. مروی، عالم‌آرای نادری، ۴۷۷.

آن‌ها در تربت جام ساکن هستند. در آغاز دهه ۱۳۹۰ نگارنده در سفری به آنجا از نزدیک با یکی از چهره‌های فرهنگی و اهل قلم آن‌ها دیدار نمود که خود را از بازماندگان احمدخان بختیاری آسترکی می‌دانند.

ابوالفتح خان بختیاری قبل از مرگ نادرشاه بیگلربیگی مروشاهجان بود.^۱ حکومت بختیاری [بختیاری‌های کوچانیده به خراسان] پس از خلیل خان به پسرش علی صالح خان با فرمان نادرشاه داده شد.^۲ خلیل خان بختیاری آسترکی توانست طوایف بختیاری را متحد کند و همین نیروی نظامی علی صالح خان را توانا ساخت تا بتواند در زمان نادرشاه یک نقش کلیدی ایفا نماید. احکام و فرامینی خطاب به علی صالح خان و ابدال خان نوه‌های خلیل خان به‌عنوان حاکم بختیاری صادر گردیده است.^۳ در فرمان زیر (سند شماره ۴) از نادرشاه به ابوالفتح خان و علی صالح خان بختیاری آسترکی حاکمان جام در خراسان اشاره گردیده است.

«الملک الله

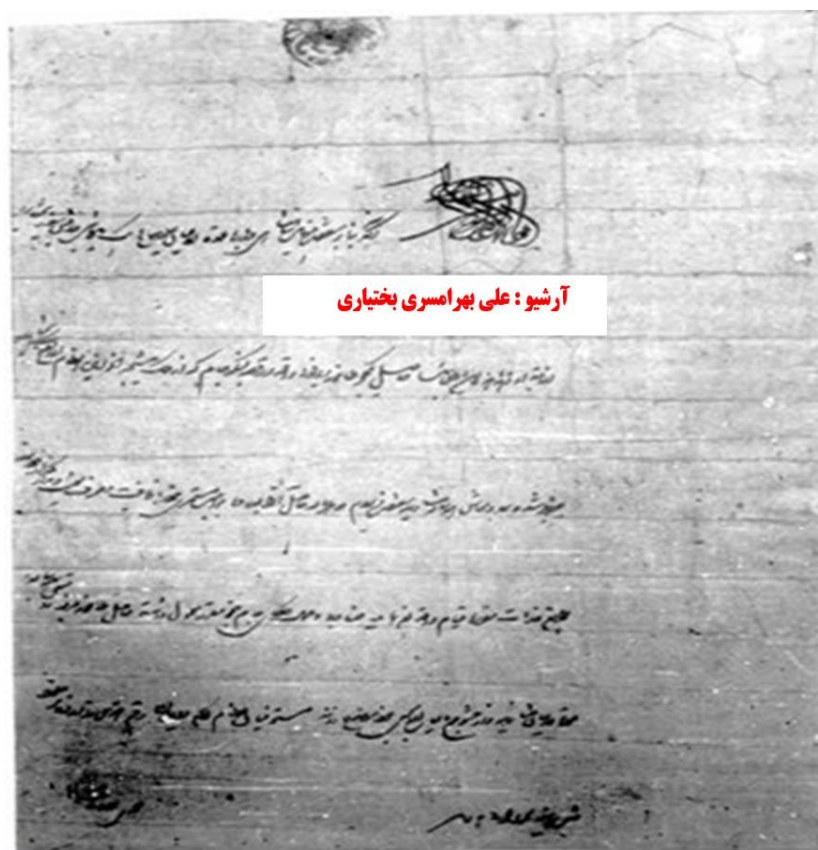
اعوذ بالله تعالی شأنه فرمان همایون شد. آنکه بنابر شفقت بی‌نهایت شاهنشاهی دربارۀ عمده‌الاعیان علی صالح بیگ مین‌باشی و ریش سفید بختیاری از ابتدا ده ماهه سال بارس‌ئیل حاصل یک حجر طاحونه دیوانی واقعه در قصبه لنگر جام که از ملک نتیجه‌الخوانین العظام ابوالفتح بیگ بختیاری ضبط شده بمدد معاش همه ساله مشارالیه شفقت فرمودیم که هر سال حاصل آن را بعلاوه مواجب مستمری خود باز یافت و صرف معیشت و مدار گذار خود نموده به مواقع خدمات مقررۀ قیام و اقدام نماید. ضابط و عمال الکای جام به نحو مقرر معمول داشته و حاصل طاحونه مزبور را متعلق به همه ساله عمده اعیان مشارالیه و از حشو جمع مالیات ابواب جمعی خود موضوع دانند. مستوفیان عظام کرام دیوان اعلی‌اقدس را در دفاتر خود ثبت نمایند. تحریر فی ۱۰ شهر جمادی‌الاولی سنه ۱۱۵۹».^۴

۱. آصف، رستم‌التواریخ، ۲۴۵.

۲. نیکزاد امیرحسینی، شناخت سرزمین بختیاری، ۱۲۲ - ۱۲۳؛ گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مهراب امیری، ۹۱-۹۲؛ آهنجیده، ایل بختیاری و مشروطیت، ۳۱.

۳. گارثویت، بختیاری در آینه تاریخ، ترجمه مهراب امیری، ۶۶ - ۶۷.

۴. بختیاری، بنه‌وار من الی من، ۱۵۰.



سند شماره ۴

علی صالح خان در رکاب نادر در جنگ قندهار شرکت داشت و رشادت‌های زاید الوصفی از خود نشان داد. نادر سه [دو] (رقم) به نام علی صالح خان در ماه جمادی‌الاول ۱۱۵۹ ق صادر کرد. در این احکام او به چند درجه نظامی و به اضافه لقب «مین باشی» فرمانده هزار سوار بختیاری و همچنین منصب سرداری دست یافت و غیر از این درجات نظامی نیز چند عنوان ایلی مانند «بیگ» و «ریش سفید» به وی داده شد.^۱ بنابه گزارش مروی از جماعت بختیاری ملا آدینه مستوفی [بهداروند] که نویسنده آن‌ها بود، با گروهی از ایل بختیاری داوطلب گشته و درخواست کردند که در تسخیر قلعه قندهار شرکت کنند. ملا آدینه خود را بر فراز برج رسانید و چند نفر افغان که روی دیوار آن برج بودند را به ضرب شمشیر آبدار بکشت. به دنبال آن مجاهدین داوطلب بالا آمده و جنگ درگرفت و بسیاری از افغان‌ها کشته شدند و قلعه قندهار به تصرف

۱. گارثویت، بختیاری در آینه تاریخ، ترجمه مهرداد امیری، ۶۹.

در سال ۱۱۵۰ ق دو نیروی بختیاری برای شرکت در جنگ قندهار آماده شدند. یکی به فرماندهی ابوالفتح خان و پدرش قاسم خان، محمد حسین خان و علی صالح خان بختیاری آسترکی که در خراسان بودند و دیگری از سرزمین بختیاری به رهبری علی صالح خان (بیگ) زراسوند دورکی، صیدمرادخاناسیوند دورکی و کلبی خان اسیوند دورکی به سپاه نادرشاه پیوستند. دو نیروی بختیاری پس از ادغام بر بنیاد منابع نزدیک به ۴۰۰۰ تن برآورد شده‌اند که در فتح قندهار حضور داشتند.^۲

علی صالح خان در جنگ نادر شاه با عبدالله پاشا کوپرولو در ایروان نیز شرکت داشت.^۳ همچنین هنگامی که نادر شاه در سال ۱۱۵۲ ق [۱۱۵۱] دهلی را به تصرف درآورد، علی صالح خان با هزار سوار بختیاری در اردوی نادر بودند.^۴ در غیاب خوانین بختیاری آسترکی که به خراسان کوچانیده شده بودند، نادرشاه وکالت سرزمین بختیاری را به علی صالح بیگ پسر عبدخلیل [زراسوند دورکی] واگذار کرد.^۵ پس از مرگ نادرشاه دو هزار خانوار آنان به زادگاه خود بازگشتند^۶ و دوباره شاهد قدرت‌گیری خوانین بختیاری آسترکی هستیم، هرچند اوضاع بختیاری نیز مانند سایر نقاط کشور به خاطر مدعیان جدید آشفتگی شده بود. هنگامی که کریم خان زند برای به دست آوردن پادشاهی ایران تلاش می‌کرد، سرزمین بختیاری میدان تاخت و تاز شماری از خوانین محلی شده بود و صورت ملوک‌الطوایفی داشت. در هر بخشی از سرزمین بختیاری یک تن خان چند طایفه را فرمانبردار خویش ساخته و بر آن‌ها حکومت می‌نمود. در واقع خاک بختیاری صورت حکومت‌های محلی را پیدا کرده بود که هر بخش آن و یا هر چند طایفه‌ای به ریاست یک یا چند خان اداره می‌شد.^۷

بنابه گزارش‌های تاریخی جانشین نادرشاه، «ابوالفتح خان بختیاری هفت‌لنگ» که بیگلربیگی مروشاهجان در خراسان بود را به بیگلربیگی دارالسلطنه اصفهان، قم، کاشان، لرستان [بختیاری] و خلیجستان (به‌عنوان نایب‌السلطنه دودمان افشار - ایران) گماشت.^۸ علی‌مردان خان چهارلنگ، پس از کشته شدن نادرشاه، شورش کرد و با خودسری بخش‌هایی از مناطق بختیاری تا گلپایگان را تصرف نمود و

۱. مروی، عالم‌آرای نادری، ص ۵۴۳-۵۵۰.

۲. بهرامسری بختیاری، تاریخ تحولات سیاسی بختیاری، آماده چاپ.

۳. مروی، عالم‌آرای نادری، ص ۳۹۷.

۴. سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان، ترجمه مه‌راب امیری.

۵. نیکزاد امیرحسینی، شناخت سرزمین بختیاری، ۱۰۰.

۶. گارثویت، تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری، ترجمه مه‌راب امیری، ۹۲.

۷. اوژن بختیاری، تاریخ بختیاری، ۲۸-۲۹.

۸. گلستانه، معجم‌التواریخ پس از نادر، ۱۲۹؛ آصف، رستم‌التواریخ، ۲۴۵؛ مرعشی صفوی، معجم‌التواریخ، ۸۸.

از آنجا راهی نبرد با ابوالفتح خان بختیاری هفت‌لنگ بیگلربیگی اصفهان که پیشتر از سوی ابراهیم شاه و اینک از سوی شاه‌رخ شاه به این امر گماشته و به سرداری عراق مأمور بود، گردید. چون ابوالفتح خان بختیاری هفت‌لنگ آگاه شد با نیروهای زیر فرمان خود از اصفهان بیرون آمده و در مکانی به نام مورچه خوار (= مورچه خورت) با یکدیگر به نبرد بزرگی پرداختند. علی‌مردان خان شکست سختی خورد و به گلپایگان پس‌نشینی کرد و برای رسیدن به مقصود خود با کریم خان زند سازش کرد. کریم خان نیز پذیرفت و با هشت هزار سوار برای پیوستن به اردوی علی‌مردان خان راهی گلپایگان گردید و با هم ملاقات کردند و با نیروهای خود برای جنگ و نبرد با سردار بختیاری ابوالفتح خان هفت‌لنگ با بیست هزار سوار و پیاده و تفنگچی از بختیاری چهارلنگ و زند به سوی اصفهان رهسپار گردیدند. چون ابوالفتح خان بختیاری هفت‌لنگ از اراده آن‌ها آگاهی یافت با خوانین تحت فرمان خود از جمله موسی خان افشار، سلیم خان قرقلو افشار، صالح خان دربندی، میرمحمدخان عرب میش مست خراسانی و سایر سرکردگان آذربایجان و عراق و فارس که تحت فرمان او در اصفهان بودند، برای جنگ با کریم خان و علی‌مردان خان با پنجاه هزار سوار از شهر اصفهان بیرون آمده و در یک منزلی اصفهان روبه‌روی هم جای گرفتند و نبردی خونین آغاز شد. نبردی سنگین که ده‌ها تن کشته شدند و ابوالفتح خان بختیاری هفت‌لنگ شکست خورد و به اصفهان پس‌نشست و دروازه شهر را بستند. شهر توسط نیروهای دشمن شهرندان گردید و پس از پنج روز شهرندان، به شهر یورش بردند و نگهبانان برج‌ها را کشتند و به غارت و چپاول شهر پرداختند. با میانجیگری یکی از خوانین زند، ابوالفتح خان با کریم خان و علی‌مردان خان آشتی کرده و پس از رایزنی با یکدیگر میرزا ابوتراب فرزند میرزا مرتضی صدرالصدور که مادرش شاهزاده بود را به پادشاهی برگماشتند و او را شاه اسماعیل [سوم] نامیدند و بر تخت نشاندند.^۱

رقابت سیاسی میان علی‌مردان خان و ابوالفتح خان که از سوی شاه‌رخ مقام بیگلربیگی اصفهان را داشت، بر اثر کینه شخصی و طایفگی برای کنترل پایتخت بود. آن‌ها از افراد برجسته بختیاری بودند، اما ابوالفتح خان از رهبران طایفه هفت‌لنگ و از نظر ایلخانی‌گری بختیاری و برجستگی نژادی ویژه‌ای برخوردار بود، چون از سوی مادر نبیره شیخ زاهد گیلانی یعنی مرشد شیخ صفی‌الدین اردبیلی نیای بزرگ دودمان صفوی به شمار می‌رفت. اما علی‌مردان خان از سران طایفه چهارلنگ بود که در دربار نادرشاه شهرتی به‌دست آورده بود.^۲

۱. گلستانه، مجمل‌التواریخ پس از نادر، ۱۴۵-۱۴۸؛ موسوی‌نامی اصفهانی، تاریخ گیتی‌گشا در تاریخ زندیه، ۱۲-۱۴؛ بازن، نامه‌های طبیب نادرشاه، ۶۷-۷۳؛ پری، کریم خان زند، ترجمه علی محمد ساکی، ۳۱-۳۲۹؛ تاریخ ایران (دوره افشار، زند و قاجار)، از مجموعه تاریخ کمبریج، ۸۹-۹۳؛ آصف، رستم‌التواریخ، ۲۴۵-۲۵۲؛ شعبانی، مختصر تاریخ ایران در دوره‌های افشاریه و زندیه، ۱۵۶-۱۶۰.

۲. پری، کریم خان زند، ترجمه علی محمد ساکی، ۲۰.

ابوالفتح خان و کریم خان و علی مردان خان سوگند یاد کردند که با هم پادشاهی شاه اسماعیل سوم را حفظ کنند و هرکس پیمان شکست، دو تن دیگر او را براندازند. پس از بستن این پیمان و جلوس شاه اسماعیل سوم بر تخت پادشاهی، کریم خان از اصفهان مأمور سرکوبی محمدعلی خان تکلو حاکم همدان گردید. در نبود کریم خان، علی مردان خان پیمان شکنی کرده، ابوالفتح خان فرمانروای اصفهان را کشت.^۱ آصف در یادکرد از والیان و بیگلربیگیان و حکام زمان کریم خان، از محمدعلی خان فرزند ابوالفتح خان ایلخانی، حکمران صاحب اقتدار نام برده که بر همه طوایف لر [لر بختیاری] فرمانروایی می کرده است.^۲ ریاست کل بختیاری از آغاز پادشاهی صفویه تا پایان حکومت زند و بخشی از حکومت قاجاریه بر عهده نوادگان تاجمیرخان بختیاری آسترکی بود.^۳ در سال ۱۱۶۹ق از سوی کریم خان حکومت بختیاری به ابدال خان پسرعلی صالح خان داده شد. باید به این نکته اشاره کرد که علی صالح خان پسر خلیل خان، از سوی نادرشاه، حکومت بختیاری [بختیاری های کوچیده به خراسان] را داشت.^۴ ابدال خان بختیاری به دستگیری ایل خود رایت خودسری برداشت و از اطاعت آقامحمدخان قاجار خودداری نمود. جنگی سخت میان آن ها در گرفت. سرانجام بختیاری ها شکست خوردند و ابدال خان و چند تن از سران آن ها به دستور آقامحمدخان کشته شدند.^۵

از خوانین بختیاری که امیرالامرا بختیاری بودند و از آغاز صفویه در بختیاری فرمانروایی می کردند می توان حسین خان [نامور به حسام خان] و رمضان خان را نام برد.^۶ در سال ۱۲۴۱ق حسین خان به عنوان ایل بیگی بختیاری منصوب گردید.^۷ یکی از فرزندان حسین خان به نام محمدرضاخان و از محمدعلی خان دو فرزند به نام اسکندر خان و حسنعلی خان (مشهور به آقاسی خان) به یادگار بماند.^۸ یکی از فرزندان آقاسی خان، خانلرخان است که آرامگاه وی در پوده دهقان سمیرم است.^۹ با مرگ حسین خان طایفه بختیاری آسترکی از گردونه حکومتگران بختیاری خارج و پراکنده شدند و طوایف دیگر از جمله بهداروند و

۱. موسوی نامی اصفهانی، تاریخ گیتی گشا، ۱۷-۱۶؛ گلستانه، مجمل التواریخ پس از نادر، ۱۴۸-۱۴۹.

۲. آصف، رستم التواریخ، ۳۵۲-۳۵۱.

۳. اوژن، تاریخ بختیاری، ۲۵؛ امام شوشتری، تاریخ جغرافیایی خوزستان، ۸۳.

۴. نیکزاد امیرحسینی، شناخت سرزمین بختیاری، ۱۲۲ - ۱۲۳؛ گارنویت، بختیاری در آینه تاریخ، ترجمه مهرباب امیری، ۶۶-۶۷؛ آهنجیده، ایل بختیاری و مشروطیت، ۳۱.

۵. ساروی، تاریخ محمدی «احسن التواریخ»، ۱۴۷-۱۴۹.

۶. سردارظفر، خاطرات سردارظفر، ۲-۳.

۷. گارنویت، بختیاری در آینه تاریخ، ترجمه مهرباب امیری، ۷۴.

۸. بهرامسری بختیاری، تاریخ سیاسی بختیاری، آماده چاپ.

۹. شجاعی برجویی، از خراسان تا تختگاه اصفهان، ۲۹۸.

به‌ویژه طایفه زراسوند دورکی قدرت برتر را پیدا کردند.

نتیجه‌گیری

زاگرس میانی خاستگاه قبیله امرای آسترکی بختیاری است که در روزگار اتابکان فضلویه و سپس در روزگار صفویه تا قاجاریه خود به‌عنوان فرمانروایان بختیاری حدود ۷۰۰ سال در تحولات سیاسی و نظامی ایران، نقش بنیادی داشتند و بزرگترین قبیله در منطقه بودند. یافته پژوهش حاکی از این است که قبیله آسترکی سال‌ها پیش از شکل‌گیری حکومت صفویه، امیرالامرای لر بزرگ بوده و به قبیله امرای آسترکی نامور بوده‌اند. در فراز و نشیب‌های تاریخی حکومت‌های ایران و دیگر قبایل پیوند و ارتباط داشته‌اند و در تحولات سیاسی و نظامی منطقه زاگرس و ایران با کشورهای بیگانه تاثیرگذار بوده‌اند.

جایگاه این حاکمان به‌عنوان فرماندهان نظامی یا صاحب منصبان کشوری به لیاقت و شایستگی آنان بستگی داشت. هرگاه مالیات احشام خود را بهنگام پرداخت می‌کردند و سربازان ابواب جمعی خود را به قشون دولتی معرفی می‌کردند، در این مقام باقی می‌ماندند. هرگاه دولت مرکزی به برخی خوانین سوء ظن داشت، یا شماری از افراد خانواده‌هایشان را در دربار به‌عنوان گروگان نگه می‌داشت و یا خود وی را زندانی می‌نمود و یکی دیگر از این خاندان را به حکومت منصوب می‌کرد. در مواردی هم که حکومت مرکزی احساس خطر می‌کرد، تمام ایل را به مرزهای کشور کوچ می‌داد تا هم از تازش مهاجمان بیگانه جلوگیری نماید و هم از شورش‌های خودشان آسوده گردد. این دودمان بختیاری پیش از برآمدن آفتاب دولت پادشاهان صفوی به یاری بخت خود در میان ایل بختیاری به فرمانروایی و رتبه امارت دست یافتند. حکومت تمام بختیاری از آغاز پادشاهی صفویه تا پایان پادشاهی زند و بخشی از دوره قاجار بر عهده خوانین بختیاری آسترکی که امیرالامرای بختیاری بودند، بوده است.

در یک نگاه کلی حکومت مرکزی در دوره‌های مذکور از دو جهت به نقش ایلات توجه زیادی داشت. یکی از لحاظ مادی تا بتوانند به‌عنوان مکمل اقتصادی، حکومت مرکزی را در مواقع بحران همانند قحطی، جنگ و شورش‌ها یاری نمایند. دوم با توجه به پایگاه نظامی و محبوبیت بالای سران - ایلی از توانمندی آن‌ها برای رویارویی با مهاجمان بیگانه بهره ببرند. در سیمای درونی سران و خوانین بختیاری آسترکی به-عنوان فرمانروایان بختیاری با سرپیچی از پرداخت مالیات در زمان شاه تهماسب و شاه عباس و اعلام حکومت خودمختاری از سوی امیرتاجمیرخان بختیاری آسترکی و شورش امیر سلطان حسین‌خان در زمان شاه عباس یکم، ضربه‌ای بر آن وارد کردند. اما در سیمای فراملی با توجه به تعصب و غیرت ایران‌گرایی که در میان قوم بختیاری در رویارویی با تهاجم دشمنان و بیگانگان وجود داشت، سران ایل

آسترکی به عنوان حاکمان محلی از آغاز صفویه همراه با ارتش ایران به رویارویی با تهاجمات نظامی بیگانگان همت گماشتند. در جنگ‌های ایران و عثمانی در آذربایجان، ایروان و همدان، در فرماندهی سپاه بختیاری نقش بنیادی در بیرون راندن دشمن ایفا نمودند. در دهه پایانی روزگار صفویه نیز برای مبارزه با شورش و تهاجم محمود قندهاری به اصفهان فراخوانده شدند و تلاش گسترده‌ای برای جلوگیری از ورود محمود به اصفهان کردند. همچنین در دوران پسا محمود، در زمان نادرشاه در فرماندهی نیروهای بختیاری در بیرون راندن بازماندگان محمود از اصفهان و گشودن هرات و قندهار و هند و بیرون راندن سپاه عثمانی که تا منطقه بختیاری پیش آمده بود، نقش بنیادی داشتند. هرچند با روی کار آمدن نادرشاه و اتخاذ تصمیم تازه، شکاف و اختلاف در میان قبیله آسترکی پدیدار شد که منجر به کوچ آن‌ها و دیگر طوایف بختیاری به نواحی خراسان گردید. سرانجام ایل آسترکی از زمان زندیه نسبت به دوره‌های پیشین ضعیف‌تر شد و ایلات جدید بختیاری توانستند در دوره قاجار به عنوان قدرت اول در منطقه بختیاری قد علم کنند. با مرگ حسین خان بختیاری آسترکی در دهه ۱۲۴۰ ق قبیله آسترکی از گردونه حکومتگران بختیاری کنار گذاشته شد و پراکنده شدند.

آثار و عمارات فرمانروایان دودمان بختیاری آسترکی نشان می‌دهد که روح عمران و آبادانی و تمدن در آن‌ها وجود داشته؛ زیرا در گوشه و کنار حوزه فرمانروایی آنان، عمارات و آثار و نشانه‌هایی از میدان‌های چوگان‌بازی، اسب‌سواری، کاخ‌ها، قلعه‌ها و حمام‌ها و ... به دست آمده است. آن‌ها افزون بر ساختن سدها و پل‌ها در مسیر ایل‌راه‌ها، بناهای با شکوه و با عظمت در برخی از نقاط بختیاری مانند سردشت، بنه‌وار خلیل‌خان، دلی محمدحسین‌خان، قلعه صلواتی در لالی - مسجد سلیمان داشتند و عمارتی دیگر در دیمه کوهرنگ و دیگری در خلیل‌آباد و چغاگرگ الیگودرز بنا نمودند.

فهرست منابع

- استرآبادی، میرزاه‌محمد مهدی. تاریخ جهانگشای نادری. به تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: کتاب، ۱۳۹۱.
- اصفهان‌ی، محمد معصوم بن خواجگی. خلاصه السیر (تاریخ روزگار شاه صفی صفوی). زیر نظر ایرج افشار. تهران: علمی، ۱۳۶۸.
- امام شوشتری، س. محمدعلی. تاریخ جغرافیایی خوزستان. تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۱.
- امان، دیتز. بختیاری‌ها: عشایر کوه‌نشین ایرانی در پویه تاریخ. ترجمه محسن محسنیان. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۹۵۹.
- امان‌اللهی بهاروند، سکندر. قوم لر (پژوهشی درباره پیوستگی قومی و پراکندگی جغرافیایی لر‌ها در ایران). تهران:

آگاه، ۱۳۷۴.

اوژن بختیاری، ابوالفتح. تاریخ بختیاری. تهران: وحید، ۱۳۴۵.

آصف، محمدهاشم. رستم‌التواریخ. به تصحیح محمد مشیری. تهران: امیرکبیر، ۲۵۳۷.

آهنجیده، اسفندیار. ایل بختیاری و مشروطیت. اراک: ذره‌بین، ۱۳۷۴.

بازن. نامه‌های طبیب نادرشاه، ترجمه علی اصغر حریری. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۰.

بختیاری آسترکی، علی. بُنه‌وار من ایل من (تاریخ بختیاری پس از ساسانیان). قم: دارالنشراسلام، ۱۳۸۲.

بدلیسی، شرف‌خان. شرفنامه (تاریخ مفصل کردستان). به اهتمام ولادیمیر ولیامینوف زرنوف. تهران: اساطیر، ۱۳۷۷.

بهرامسری بختیاری. تاریخ تحولات سیاسی بختیاری. آماده چاپ.

پری، جان. ر. کریم خان زند. ترجمه علی محمد ساکی. تهران: آسونه، ۱۳۸۲.

تاریخ ایران (دوره افشار، زند و قاجار)، از مجموعه تاریخ کمبریج، ۱۳۸۸.

ترکمان، اسکندربیک. تاریخ عالم‌آرای عباسی. زیر نظر ایرج افشار. تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۰.

حزین لاهیجی، شیخ محمدعلی. تاریخ و سفرنامه حزین. به تصحیح علی دوانی. تهران: بی‌نا، بی‌تا.

حسنی جزایری شوشتری، عبدالله. تذکره شوشتر. اهواز: صافی، ۱۳۲۸.

درگاهی، عبدالرضا. «تاریخ بختیاری». خروش آنزان. ش. ۲. (تابستان ۱۳۵۵): ۱-۵.

دهخدا، علی اکبر. «میر». در لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۷۷.

ساروی، محمد فتح‌الله بن محمد تقی. تاریخ محمدی «احسن التواریخ». به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

سردارظفر، خسرو. یادداشت‌ها و خاطرات سردارظفر. تهران: یساولی و فرهنگسرا، بی‌تا.

سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق. مطلع سعدین و مجمع بحرین. به تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.

سیری در قلمرو بختیاری و عشایر بومی خوزستان. ترجمه مهتاب امیری. تهران: فرهنگسرا، بی‌تا.

سیسیلی، دیودوروس. ایران و شرق باستان در کتابخانه تاریخی. ترجمه حمید بیکس شورکایی و اسماعیل سنگاری. تهران: جامی، بی‌تا.

شاردن، جان. سفرنامه شاردن به ایران. ترجمه محمد عباسی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۳۸.

شاملو، ولی‌قلی. قصص الخاقانی. به تصحیح سیدحسن سادات ناصری. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد. مجمع الانساب. به تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱.

شجاعی برجویی، عیسی. از خراسان تا تختگاه اصفهان. اصفهان: انتشارات کنکاش، ۱۳۹۹.

- شعبانی، رضا، مختصر تاریخ ایران در دوره‌های افشاریه و زندیه. تهران: سخن، ۱۳۷۸.
- صداقت‌کیش، جمشید. «نام برخی از ایلات و عشایر فارس در وقفنامه سال ۷۰۱ ه.ق. مربوط به امامزاده محمد روستای ساران بالا». مجله انسان‌شناس ۱، ش. ۱۰ (بهار و تابستان ۱۳۸۸): ۲۰۵-۲۱۷.
- صفی‌زاده، صدیق. تاریخ کرد و کردستان. تهران: آتیه، ۱۳۷۸.
- فلور، ویلم. اشرف افغان بر تختگاه اصفهان (روایت شاهدان هلندی). ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: توس، ۱۳۶۷.
- فلور، ویلم. برافتادن صفویان و برآمدن محمود افغان (روایت شاهدان هلندی). ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: توس، ۱۳۶۵.
- کروسینسکی، یوداش تادیوش. سفرنامه کروسینسکی (یادداشت‌های کشیش لهستانی عصر صفوی). ترجمه عبدالرزاق دنبلی. به تصحیح مریم میراحمدی. تهران: بی‌نا، ۱۳۶۲.
- کمپفر، انگلبرت. سفرنامه کمپفر به ایران. ترجمه کیکاووس جهان‌داری. تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳.
- گارثویت، جن. راف. بختیاری در آئینه تاریخ. ترجمه مهرباب امیری. تهران: آژان، ۱۳۷۵.
- گارثویت، جن. راف. تاریخ سیاسی اجتماعی بختیاری. ترجمه مهرباب امیری. تهران: سه‌نند، ۱۳۷۳.
- گلستانه، ابوالحسن بن محمد امین. مجمل‌التواریخ پس از نادر. به اهتمام مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران، ۲۵۳۶.
- لسان‌السلطنه سپهر، عبدالحسین و علی‌قلی‌خان سردار اسعد. تاریخ بختیاری. تهران: اساطیر، ۱۳۶۱.
- مرادی بیوار الیما، نورعلی. «منشا نام بختیاری». پایگاه فرهنگی اجتماعی تژگاه، ۱۳۹۵.
- مرعشی صفوی، میرزا محمدخلیل. مجمع‌التواریخ. به تصحیح عباس اقبال. تهران: سنایی و طهوری، ۱۳۶۲.
- مروی، محمدکاظم. عالم‌آرای نادری. به تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: بی‌نا، بی‌تا.
- مستوفی، حمدالله. تاریخ گزیده. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱.
- مشعشی، سیدعلی بن عبدالله. الرحله المکیه (تاریخ سیاسی اجتماعی مشعشعیان). ترجمه نورالدین محمد بن نعمت‌الله جزایری. به تصحیح عارف نصر. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۶.
- منجم یزدی، ملاجلال‌الدین محمد. تاریخ عباسی. به کوشش سیف‌الله وحیدنیا. تهران: وحید، ۱۳۶۶.
- منجم یزدی، ملاکمال. تاریخ ملاکمال. به تصحیح ابراهیم دهگان. اراک: فروردین، ۱۳۳۴.
- موسوی نامی اصفهانی، محمدصادق. تاریخ گیتی‌گشا. تحریر و تحشیه عزیزالله بیات. تهران: بی‌نا، ۱۳۱۷.
- میرک، محمد. ریاض‌الفردوس خانی. به کوشش ایرج افشار و فرشته صرافان. تهران: افشار، ۱۳۸۵.
- میمن‌نژاد، محمدحسین. زندگی پرماجرای نادرشاه افشار. تهران: جاویدان، ۱۳۶۲.
- مینورسکی، ولادیمیر. دو سفرنامه درباره لرستان. ترجمه سکندر امان‌اللهی بهاروند و لیلی بختیار. تهران: بابک، ۱۳۶۲.

- نصرآبادی اصفهانی، میرزا محمد طاهر. تذکره نصرآبادی. تهران: چاپخانه ارمغان، ۱۳۱۷.
- نصیری، محمد ابراهیم بن زین العابدین. دستور شهریاران (سال‌های ۱۱۰۵ تا ۱۱۱۰ ق). پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی. به کوشش محمد نادر نصیری مقدم. تهران: بی‌نا، ۱۳۷۳.
- نطنزی، معین الدین. منتخب التواریخ معینی. به اهتمام پروین استخری. تهران: اساطیر، ۱۳۸۳.
- نیکزاد امیرحسینی، کریم. شناخت سرزمین بختیاری. اصفهان: نشاط، ۱۳۵۴.
- واله قزوینی اصفهانی، محمد یوسف. ایران در زمان شاه صفی و شاه عباس دوم (۱۰۷۱-۱۰۳۸ ق). به تصحیح محمد رضا نصیری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
- وحید قزوینی، میرزا محمد طاهر. تاریخ جهان‌آرای عباسی. زیر نظر احسان اشراقی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- هرودوت، تاریخ هرودوت. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: اساطیر، ۱۳۸۹.
- یزدی، شرف‌الدین علی. ظفرنامه تیموری. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، بی‌تا.

Hanway, Jonas, *the revolution of Persia*, London: 1754.

J.Qā'em-Maqāmī, "ĀSTARKĪ," *Encyclopædia Iranica*, online edition, accessed on 30 December 2012, <http://www.iranicaonline.org/articles/starki-sub-tribe-of-the-haft-lang>, December 15, 1987.

John R. Perry, "Forced Migration in Iran during the 17th and 18th centuries", *Iranians studies*, VIII, 1975.

Sir. John Chardin, *The travels of Sir John Chardin into Persia and the East Indias*. To which is Added, the coronation of this present king of Persia, Solyman the third, London, 1686.

Transliterated Bibliography

- Āhanjīdih, Isfandīyār. *Īl-i Bakhtīyārī va Mashrūṭiyat*. Arāk: Zarihbīn, 1996/ 1374.
- Amān al-Allāh Bahārvand. Sikandar. *Qūm-i lur (Pazhūhishī Darbārih-yi Pīyvästīgī Qumī va Parākandīgī Jūghrāfiyā'ī lur-hā dar Irān)*. Tehran: Āgāh, 1996/1374.
- Āṣif, Muḥammad Hāshim. *Rustam al-Tavārīkh*. ed. Muḥammad Mushīrī. Tehran: Amīr Kabīr, 1979.
- Astarābādī, Mīrzā Muḥammad Mahdī. *Tārīkh-i Jahāngushā-yi Nādirī*. ed. Mītrā

Mihrābādī. Tehran: Kitāb, 2013/1391.

Bahrāmsarī Bakhtīyārī. *Tārīkh-i Taḥavulāt-i Sīyāsī-yi Bakhtīyārī*. ĀmādihChāp.

Bakhtīyārī Āstarakī, ‘Alī. *Bubihvār min Īl man*(*Tārīkh Bakhtīyārī pas az Sāsānīyān*). Qum: Dār al-Nashr Islām, 2004/1382.

Bazin. *Nāmih-hā-yi Ṭabīb-i Nādir Shāh*. translated by ‘Ali Aṣghar Ḥarīrī. Tehran: Intishārāt Anjuman Āṣār Mīlī, 1962/1340.

Bidlīsī, Sharaf khān. *Sharafnāmah*(*Tārīkh-i Muḥaṣṣal-i Kurdistān*). ed. Vladimir Veliaminov-Zernov. Tehran: Asāṭīr, 1999/1377.

Chardin, Jean. *Safarnāmih Chardin bi Irān*. translated by Muḥammad ‘Abāsī. Tehran: Intishārāt Amīr Kabīr, 1960/1338.

Dargāhī, ‘Abd al-Rizā. “Tārīkh Bakhtīyārī”. *Khurūsh Ānzān*. no. 2(Summer 1977/1355): 1-5.

Dihkhudā, ‘Ali Akbar. “Mīr”. *Dar Lughatnāmah-yi Dihkhudā*. 1999/1377.

Diodorus, Siculus. *Irān va Sharq-i Bāstān dar Kūābkhānih-yi Tārīkhī*. translated by Ḥamīd bīks Shūrakāyī va Ismā‘īl Sangārī. Tehran: Jāmī, s.d.

Ehmann, Dieter. *Bakhtīyārī-hā: ‘Ashāyir-i Kūhnishīn Irānī dar Pūyih-yi Tārīkh*. translated by Muḥsin Muḥsinīyān. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḥavī, 1959.

Floor, Willem. *Ashraf-i Afghān bar Takhtgāh-i Isfahān*(*Rivāyat-i Shāhidān-i Hulandī*). translated by Abū al-Qāsim Sirī. Tehran: Tūs, 1989/1367.

Floor, Willem. *Bar Uftādan Ṣafavīyān va Bar Āmadan Maḥmūd Afghān* (*Rivāyat-i Shāhidān-i Hulandī*). translated by Abū al-Qāsim Sirī. Tehran: Tūs, 1987/1365.

Garthwaite, Gene Ralph. *Bakhtīyārī dar Āyīnih-yi Tārīkh*. translated by Mihrab Amīrī. Tehran: Ānzān, 1997/1375.

Garthwaite, Gene Ralph. *Tārīkh-i Sīyāsī Ijtimā‘ī Bakhtīyārī*. translated by Mihrab Amīrī. Tehran: Sahand, 1995/1373.

Gulistānih, Abū al-Ḥasan ibn Muḥammad Amīn. *Mujmal al-Tavārīkh pas az Nādar*. ed. Mudaris Raḥavī. Tehran: University of Tehran, 1978.

Ḥasanī Jazāyī Shūshtarī, ‘Abd Allāh. *Tazkara Shūshtar*. Ahvāz: Ṣāfi, 1950/ 1328.

Ḥazīn Lāhijī, Shīkh Muḥammad ‘Alī. *Tārīkh va Safarnāmah Ḥazīn*. ed. ‘Alī Davānī. Tehran: s.n., s.d.

Hirūdūt. *Tārīkh-i Hirūdūt*. translated by Mutizā Ṣāqibfar. Tehran: Asāṭir, 2011/1389.

Imām Shushtarī, S. Muḥammad ‘Alī. *Tārīkh Jughrāfiyā’ī Khuzistān*. Tehran: Amīr Kabīr, 1953/1331.

Iṣfahānī, Muḥammad Ma‘šūm ibn Khājigī. *Khulāṣa al-Sīyar (Tārīkh-i Rūzigār-i Shāh Ṣafī Ṣafavī)*. ed. Iraj Afshār. Tehran: ‘Ilmī, 1990/1368.

Kaempfer, Engelbert. *Safarnāmiḥ Kaempfer bi Irān*. translated by Kīkāvūs Jahāndārī. Tehran, Khārazmī, 1985/1363.

Krusinski, Judasz Tadeusz. *Safarnāmah-yi Krusinski (Yāddāsht-hā-yi Kishish Lahistānī ‘Aṣr-i Ṣafavī)*. translated by ‘Abd al-Razāq Dunbalī. ed. Maryam Mīr Aḥmadī. Tehran: s.n. 1984/1362.

Lisān al-Salṭaniḥ Sipīhr, ‘Abd al-Ḥusayn va ‘Alī QulīKhān Sardār As‘ad. *Tārīkh Bakhtīyārī*. Tehran: Asāṭir, 1983/1361.

Mar‘ashī Ṣafavī, Mīrzā Muḥammad Khalīl. *Majma‘ al-Tavārīkh*. ed. ‘Abās Iqbāl. Tehran: Sanā’ī va Ṭahūrī, 1984/1362.

Marvī, Muḥammad Kāzim. *‘Ālam Ārāynādrī*. ed. Muḥammad Amīn Rīyāḥī. Tehran: s.n., s.d.

Mīmandī Nizhād, Muḥammad Ḥusayn. *Zindigī Pur Mājarā-yi Nādir shah Afshār*. Tehran: Jāvidān, 1984/1362.

Minorsky, Vladimir. *Dū Safarnāmiḥ Darbāriḥ-yi Luristān*. translated by Sikandar Amān al-Allāhī Bahārvand va Liylī Bakhtīyār. Tehran: Bābak, 1984/1362.

Mīrak. Muḥammad. *Rīyāz al-Firdūs Khānī*. ed. Iraj Afshār va Firishtih Ṣarāfān. Tehran: Afshār, 2007/1385.

Munajim Yazdī, Mulā Jalāl al-Dīn Muḥammad. *Tārīkh ‘Abāsī*. ed. Sīf Allāh Vaḥīdnīyā. Tehran: Vaḥīd, 1988/1366.

Munajim Yazdī, Mulā Kamāl. *Tārīkh Mulā Kamāl*. ed. Ibrāhīm Dahgān. Arāk: Farvardīn, 1956/1334.

بختیاری؛ حکومتگران بختیاری؛ بررسی نقش و جایگاه قبیله آستِریکی (آستروکیان) بختیاری ... / ۲۲۷

Murādī Bīvār Ilīmā, Nūr ‘Alī. “Mansha’ Nām-i Bakhtīyārī”. Pāygāh-i Farhangī Ijtimā‘ī Tizhgāh, 2017/1395.

Musavī Nāmī Isfahānī, Muḥammad Ṣādiq. *Tārīkh Gūtī Gushā*. Taḥrīr va Taḥshīyih ‘Azīz Allāh Bayāt. Tehran: s.n. 1939/1317.

Musha‘sha‘ī, Sayyid ‘Alī ibn ‘Abd Allāh. *al-Raḥlah al-Makīyah (Tārīkh-i Sīyāsī Ijtimā‘ī Musha‘sha‘īyān)*. translated by Nūr al-Dīn Muḥammad ibn Ni‘mat Allāh Jazāyīrī. Ed. ‘Arif Naṣr. Markaz Pazhūhish Mīrās Maktūb, 2018/1396.

Mustawfī, Ḥamd Allāh. *Tārīkh-i Quzīdih*. ed. ‘Abd al-Ḥusayn Navāyī. Tehran: Amīr Kabīr, 2003/1381.

Naṣrī, Muḥammad Ibrāhīm ibn Zīn al-‘Ābidīn. *Dastūr Shahrīyārān (Sāl-hā-yi 1694-1699 Pādishāhī Shāh Sulṭān Ḥusayn Ṣafavī)*. ed. Muḥammad Nādīr Naṣrī Muqadam. Tehran: s.n. 1995/1373.

Naṣr Ābādī Isfahānī, Mīrzā Muḥammad Ṭāhir. *Tazkarih Naṣr Ābādī*. Tehran: Chāpkhānih Armaghān, 1939/1317.

Naṭanzī, Mu‘īn al-Dīn. *Muntakhab al-Tavārīkh-i Mu‘īnī*. ed. Parvīn Istakhīrī. Tehran: Asāfīr, 2005/1383.

Nīkzād Amīr Ḥusaynī, Karīm. *Shinākht Sarzamīn Bakhtīyārī*. Isfahān: Nishāt, 1976/1354.

Perry, John. R. *Karīm khan-i Zand*. translated by ‘Alī Muḥammad Sākī. Tehran: Āsūnih, 2004/1382.

Ṣafīzādīh, Ṣidīq. *Tārīkh Kurd va Kurdistān*. Tehran: Ātīyih, 2000/1378.

Samarqandī, Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Razzāq. *Maṭla‘ Sa‘dayn va Majma‘ Baḥrayn*. Ed. ‘Abd Ḥusayn Navā‘ī. Tehran: Pazhūhishgāh ‘Ulum Insānī va Muṭālīā‘t Farhangī, 2005/1383.

Sāravī, Muḥammad Faṭḥ Allāh ibn Muḥammad Taqī. *Tārīkh Muḥammadī (Aḥsan al-Tavārīkh)*. ed. Qulām Rizā Ṭabāṭabā‘ī majd. Tehran: Amīr Kabīr, 1993/1371.

Sardār Zafar, Khusrū. *Yāddāsht-hā va Khātīrāt-i Sardār Zafar*. Tehran: Yasāvulī va Farhangsarā, s.d.

Sha‘bānī, Rizā. *Mikhtaṣar Tārīkh Irān dar Dūrih-hā-yi Afshārīyih va Zandīyih*.

Tehran: Sukhan, 2000/1378.

Shabānkārahī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Ansāb*. ed. Mīrhāshim Muḥaddiṣ. Tehran: Amīr Kabīr, 2003/1381.

Shāmlū, Valī Qulī. *Qiṣaṣ al-Khāqānī*. ed. Sayyid Ḥasan Sādāt Nāṣirī. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī, 1996/1374.

Shujā‘ī barjū ī, ‘Īsā. Az Khurāsān tā Takhtgāh Iṣfahān. Iṣfahān: Intishārāt Kankāsh, 2021/1399.

Ṣidāqat kīsh, Jamshīd. “Nām-i Barkhī az Īlāt va ‘Ashāyir-i Fārs dar Vaqfnāmiḥ-yi Sāl-i 701 A.H. Marbūt bi Imāmzādiḥ Muḥammad Rūstā-yi Sārān Bālā”. *Majalih-yi Insānshinās* 1, no. 10 (spring and summer 2010/1388): 205-217.

Siyrī dar Qalamrū-yi Bakhtiyārī va ‘Ashāyr Būmī Khūzistān. translated by Mihrab Amīrī. Tehran: Farhangsarā, s.d.

Tārīkh Irān (Durīh-yi Afshār, Zand va Qājār), az Majmū‘ih-yi Tārīkh Cambridge, 2010/1388.

Turkamān, Iskandarbīg. *Tārīkh ‘Ālam Ārāy ‘Abāsī*. ed. Iraj Afshār. Tehran: Amīr Kabīr, 1972/1350.

Uzhan Bakhtiyārī, Abū al-Faṭḥ. *Tārīkh Bakhtiyārī*. Tehran: Vaḥīd, 1967/ 1345.

Vaḥīd Qazvīnī, Mīrzā Muḥammad Ṭāhir. *Tārīkh-i Jahān Ārā-yi ‘Abāsī*. ed. Iḥsān Ishrāqī. Tehran: Pazhūhishgāh ‘Ulum Insānī va Muṭālīā‘t Farhangī, 2005/1383.

Vālih Qazvīnī Iṣfahānī, Muḥammad Yūsuf. *Irān dar Zamān Shāh Ṣafī va Shāh ‘Abās Dūvūm*(1628-1661). ed. Muḥammad Rizā Naṣirī. Tehran: Anjūman Āṣār va Mafākhir Farhangī, 2002/1380.

Yazdī, Sharaf al-Dīn ‘Alī. *Ẓafarnānah Tiymūrī*. Tehran: Kitābkhānīh, Mūzīh va Markāz-i Asnād-i Majlis-i Shurāy Islāmī, s.d.



A Report of Negotiations During the Incident of *‘Āshūrā*

Dr. Abdolrahim Ghanavat

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

ghanavat@um.ac.ir

Abstract

Resembling other historical battles and combats, the uprising of Imam Ḥusayn b. ‘Alī (Peace be upon him) and the incidents of *‘Āshūrā* included several talks and negotiations from beginning to the end.

These talks were occasionally fruitful (depending on the circumstances), but proved ineffective and failed in the end. The battle of *‘Āshūrā* began just as the negotiations came to a halt.

This paper aims at providing a comprehensive and accurate report of the number of negotiations conducted between the two parties and their details. By means of underlining this issue, the study also tries to provide a better and more beneficial understanding of a less-charted area of the uprising. The research compiles a comprehensive report of the negotiations during *‘Āshūrā*, including additional details and speculations in a relatively shorter separate paper. Similar to most historical studies, the research has employed the inductive-analytical method and is based on early historical sources.

Keywords: *‘Āshūrā*, Negotiations, Imam Ḥusayn b. ‘Alī, Ḥur b. Yazīd, ‘Umar b. Sa‘ad



گزارشی از مذاکرات در رخداد عاشورا



دکتر عبدالرحیم قنوات

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

ghanavat@um.ac.ir

چکیده

همانند دیگر جنگ‌ها و نبردهای تاریخی، قیام امام حسین بن علی (ع) و واقعه عاشورا - از آغاز تا پایان - با گفتگوها و مذاکراتی همراه بود. این گفتگوها بسته به شرایط، گاه نتایجی نیز در برداشت، اما در نهایت نتیجه‌بخش نبود و به شکست انجامید. نبرد عاشورا هنگامی آغاز شد که مذاکرات طرفین کاملاً به بن‌بست رسید. هدف از نوشتن این مقاله ارائه گزارشی جامع و تا حد ممکن دقیق از دفعات و جزئیات مذاکرات دو طرف بوده است. نیز قصد آن بوده که با برجسته کردن این موضوع، شناخت بهتر و مؤثرتری از جنبه‌ای کمتر نمایان از این قیام به دست آید. بر این اساس دستاورد این نوشته ارائه گزارشی یکجا از مذاکرات در تاریخ عاشورا همراه با ذکر جزئیات و حواشی در مقاله‌ای مستقل و نسبتاً کوتاه است. این کار همانند بیشتر نوشته‌های تاریخی، بر اساس روش استقرایی - تحلیلی و با تکیه بر منابع تاریخی کهن صورت پذیرفته است.

کلیدواژه‌ها: عاشورا، مذاکرات، امام حسین بن علی، حُر بن یزید، عمر بن سعد.

مقدمه

آن روی دیگر سکه نبردهای کوچک و بزرگ تاریخ، گفتگوها و مذاکرات طرفین، پیش، هنگام و پس از جنگ است. اگر با اندکی تسامح این را قاعده‌ای قلمداد کنیم، واقعه عاشورا نیز از این قاعده مستثنی نیست. زیرا به گزارش منابع تاریخی، پیش از این جنگ، در نوبت‌های متوالی میان امام حسین بن علی (ع) و کارگزاران دولت اموی مذاکراتی صورت گرفت. این مذاکرات در مدینه و در عراق در سه مرحله صورت پذیرفت که هریک را جداگانه بررسی خواهیم کرد.

۱- مذاکره با فرماندار مدینه

درباره رخداد عاشورا یک نکته جالب توجه این است که آغاز این حادثه با يك مذاکره همراه بود؛ هنگامی که در اواخر رجب سال ۶۰ هجری خبر مرگ معاویه به مدینه رسید، فرماندار شهر ولید بن عتبة بن ابی سفیان، امام حسین (ع) را خواست و با او به گفتگو نشست، پیغام یزید را به او رسانید و خواستار بیعت امام شد. امام اعلام کرد که با یزید بیعت نخواهد کرد ولی به فرماندار گفت که به فرض پذیرش این کار، چون بیعت مخفیانه او برای حکومت فایده‌ای در بر ندارد، تا روز یا روزهای بعد صبر کند تا مردم گردهم آیند. فرماندار نیز این را پذیرفت.^۱ به نظر می‌رسد این‌گونه امام توانست از این گفتگو زمانی برای تصمیم‌گیری بهتر و اقدام مناسب به دست آورد و همان شب یا شب بعد از مدینه به سوی مکه بیرون رفت.

۲- مذاکره با حر بن یزید در نزدیکی کوفه

امام حسین بن علی (ع) در مسیر حرکت خود از مکه به عراق، در نزدیکی کوفه با دسته نظامی حر بن یزید ریاحی روبرو شد. مأموریت این دسته که خود جزئی از گروه نظامی بزرگ‌تری بود که حُصَین بن نُمَیر سکونی آن را فرماندهی می‌کرد، سد راه امام، جلب او و بردنش به کوفه بود. دو طرف چند نوبت گفتگو کردند و پیشنهادهایی مطرح شد. امام به حر و سپاهیان‌ش گفت که به دعوت آنان عازم شهرشان شده و اکنون اگر ایشان از رأی خود برگشته‌اند، راه او را باز کنند تا برگردد. حر این پیشنهاد را رد کرد به این دلیل که می‌گفت او جزء دعوت‌کنندگان امام نبوده و از نامه‌های مردم به او نیز خبر ندارد. در عوض پیشنهاد کرد که امام همراه او به کوفه برود تا او را تحویل عبیدالله بن زیاد بدهد. امام به‌صورت قاطع این پیشنهاد را رد کرد.^۲ این چنین مذاکره طرفین به بن‌بست رسید.

۱. دینوری، اخبار الطوال، ۲۲۸؛ طبری، تاریخ الرسل و الملوك، ۳۳۹/۵-۳۴۰.

۲. دینوری، اخبار الطوال، ۲۴۹؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۷۶-۷/۲؛ طبری، تاریخ الرسل و الملوك، ۴۰۱-۳/۵؛ مسکویه، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ۵۹/۲؛ مفید، الارشاد، ۲۲۴-۵؛ مقدسی، البدء و التاریخ، ۱۰/۶؛ طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، ۳۰-۲۲۹؛ ابن صباغ، الفصول المهمه فی معرفة

برخی از نویسندگان با نقل روایتی خاص، آورده‌اند که در این شرایط، امام پیشنهادی مطرح کرد مبنی بر اینکه او و حر به تنهایی نبرد کنند، اگر حر امام را به قتل رسانید، سر او را به کوفه ببرد و کار پایان پذیرد، ولی اگر حر کشته شد، سپاهیان او از سر راه امام و همراهانش کنار بروند.^۱ شاید در برابر این پیشنهاد بود که حر به امام گفت: او مأموریتی برای جنگیدن با وی ندارد.^۲ پس چون باز همه چیز با بن بست مواجه شده بود، پیشنهاد تازه‌ای مطرح کرد که خود معتقد بود پیشنهاد منصفانه‌ای است (تكون نصفاً بيني وبينك). پیشنهاد حر این بود که اردوی امام نه به سوی کوفه حرکت کند و نه به سوی حجاز برگردد بلکه در مسیری دیگر قرار گیرد، حر نامه‌ای به عبیدالله بن زیاد بنویسد و اوضاع را گزارش و کسب تکلیف کند، امام نیز آزاد است که نامه‌ای به یزید یا عبیدالله بن زیاد بفرستد.^۳ امام این پیشنهاد را که ناشی از حسن نظر حر برای حل مشکل و نوعی سرپیچی از دستور عبیدالله بن زیاد مبنی بر جلب امام و بردن او به کوفه به شمار می‌آمد، پذیرفت، و اردوی امام تحت نظر سپاه حر، در مسیری غیر از راه کوفه و حجاز به حرکت درآمد. حر نامه‌ای به عبیدالله فرستاد و اوضاع را گزارش داد و کسب تکلیف کرد، ولی گزارشی از نوشته شدن نامه‌ای توسط امام به یزید یا عبیدالله بن زیاد در دست نیست. بر این اساس می‌توان گفت: مذاکره امام و حر نتیجه‌بخش بود و امام توانست در این گفتگو انجام دستور عبیدالله توسط حر را به تأخیر بیندازد.

راهی که طرفین می‌پیمودند به کربلا ختم شد. هنگامی که دو اردو به کربلا رسیدند، قاصدی پاسخ عبیدالله بن زیاد را به حر رسانید. عبیدالله ضمن سرزنش حر به خاطر مدارا با امام، به او دستور داده بود او و همراهانش را در نقطه‌ای بی آب و علف فرود آورد و بر او سخت بگیرد. حر این حکم را به امام ابلاغ کرد. امام بار دیگر به گفتگو با حر پرداخت و به او پیشنهاد داد: اجازه دهد در یکی از روستاهای نزدیک این ناحیه فرود آید، ولی حر این پیشنهاد را نپذیرفت، به این دلیل که به قول خود، از طرف امیرش به دلیل مدارای قبلی با امام مورد سرزنش قرار گرفته بود. ناچار دو گروه در کربلا فرود آمدند.^۴

ورود امام حسین (ع) و حر به کربلا در روز دوم محرم سال ۶۱ هجری رخ داد. فردای آن روز عمر بن سعد همراه ۴۰۰۰ سپاهی به کربلا آمد. از اینجا به بعد فرماندهی تمامی سپاه کوفه را عمر بن سعد بر عهده

الاحوال الاممه، ۱۹۰.

۱. ابن اعثم، الفتوح، ۸۸/۳؛ خوارزمی، مقتل الحسين، ۲۳۳/۱.

۲. اتی لم اوامر يقتالک. رک: دینوری، اخبار الطوال، ۲۵۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۷۷/۲؛ طبری، تاریخ الرسل والملوک، ۳/۵-۴۰۲؛ مسکویه، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ۶۰/۲؛ مفید، الارشاد، ۲۲۵؛ ابن اعثم، الفتوح، ۸۸/۳؛ خوارزمی، مقتل الحسين، ۲۳۳/۱؛ مقدسی، البدء و التاريخ، ۱۰/۶؛ طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، ۲۳۰؛ ابن کثیر، البداية و النهایه، ۱۸۷/۸.

۳. همان‌ها و ابن صباغ، الفصول المهمه فی معرفة الاحوال الاممه، ۱۹۰؛ سید بن طاووس، اللهوف علی قتلی الطفوف، ۷۸.

۴. دینوری، اخبار الطوال، ۲-۲۵۱؛ ابن اعثم، الفتوح، ۹۰/۳؛ طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، ۲۳۱.

گرفت و مذاکراتی که از این پس رخ داد، میان امام و عمر بود.

۳- مذاکره با عمر بن سعد

بنابه گزارش منابع تاریخی، عمر بن سعد جنگ با امام را خوش نداشت. او فرمانده سپاهی بود که عازم مناطق شمالی ایران بود و عبیدالله بن زیاد او و سپاهیانش را به جای ایران به کربلا فرستاد. این عدم رضایت و نیز خویشاوندی او با امام (از این نظر که هردو قرشی بودند)، زمینه مناسبی برای مذاکرات دو طرف فراهم کرد. از همان آغاز آمدن عمر به کربلا، فرستادگانی میان طرفین رفت و آمد کردند و سرانجام آن دو باهم به گفتگو نشستند. مورخان آورده‌اند که در این گفتگو امام پیشنهادهایی را مطرح کرد:

۱. اجازه دهید به حجاز (مکه یا مدینه) برگردم.
 ۲. در غیر این صورت اجازه دهید به یکی از شهرهای مرزی بروم و تا پایان عمر در آنجا ساکن شوم و با غیرمسلمانان جهاد کنم.
 ۳. اگر این پیشنهاد را نیز نمی‌پذیرید، بگذارید نزد یزید بروم و دست در دست او بگذارم.^۱
- اگرچه این سه پیشنهاد در بسیاری از کتب تاریخی نقل شده، ولی در خصوص دو پیشنهاد اخیر به-خصوص پیشنهاد آخر سخنانی دیگر هم در میان آمده است. بلاذری که خود از راویان هر سه پیشنهاد است، آورده است: «گفته شده امام تنها يك پیشنهاد به عمر سعد داد، آن هم این بود که اجازه برگشتن به مدینه را به او بدهند».^۲ احتمالاً بلاذری نیز مانند شماری دیگر از مورخان تاریخ اسلام به گفته عقبه بن سمعان نظر دارد. از قول عقبه بن سمعان که غلام بنی‌هاشم و از مدینه تا کربلا همراه امام بود، نقل شده که امام هیچ پیشنهادی مبنی بر عزیمت به شهرهای مرزی یا رفتن به سوی یزید و بیعت کردن با او نداد^۳ و این البته سخن درستی است، زیرا دلیلی وجود نداشت که عبیدالله بن زیاد این پیشنهاد را که در حقیقت پیشنهاد تسلیم و دست برداشتن از مخالفت با یزید بود، رد کند. دکتر شهیدی که ظاهراً در درستی دو پیشنهاد اول تردیدی ندارد، معتقد است ارائه پیشنهاد سوم از طرف امام قطعاً دروغ است. وی معتقد است عمر بن سعد به دلیل نارضایتی از جنگ و برای شانه خالی کردن از زیر این بار، در نامه‌ای که به عبیدالله بن

۱. بلاذری، انساب الاشراف، ۱۸۸/۲؛ ابن قتیبه، الامامة والسياسة، ۶/۲؛ طبری، تاریخ الرسل والملوک، ۴۱۴/۵؛ مسکویه، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ۲/۲۶؛ مفید، الارشاد، ۲۲۹؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ۲۲۰/۱۴؛ مقدسی، البدء و التاریخ، ۱۱/۶ - ۱۰؛ طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، ۳-۲۳۲؛ ابن حجر، الاصابة فی تمییز الصحابة، ۱/۳۳۴؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، ۱۸۳/۸، ۲۱۴، ۳۸۹.

۲. بلاذری، انساب الاشراف، ۱۸۸/۲.

۳. سبط بن جوزی، تذکرة الخواص، ۲۲۴؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۹۵/۴؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، ۸/۹۰-۱۸۹.

زیاد نوشت، این سخن را به دروغ به امام نسبت داد که از وقوع جنگ جلوگیری کند.^۱ جالب اینکه گزارش شیخ مفید نیز همین معنی را می‌رساند. شیخ آورده است که طرفین باهم گفتگو کردند، سپس عمر بن سعد به عبیدالله بن زیاد نامه فرستاد و گفت امام این پیشنهادها را مطرح کرده است.^۲ از این سخن برمی‌آید که شاید این خود عمر بن سعد بوده که باهدف پرهیز از رخ دادن جنگ و درگیری، در نامه خود ارائه این پیشنهادها را به امام حسین(ع) نسبت داده است.

نامه عمر بن سعد به عبیدالله بن زیاد هر روزی که ارسال شده باشد (بعید نیست که وی همان روز سوم محرم این نامه را نوشته و فرستاده باشد)، پاسخ آن در روز هفتم محرم به کربلا رسید. در این فاصله امام باز هم با عمر بن سعد مذاکراتی صورت داد. مذاکراتی که برخی تعداد آن‌ها را سه یا چهار بار دانسته‌اند.^۳ از جزئیات و مضمون و محتوای این گونه - به جز يك مورد - به تفکیک اطلاعی در دست نیست. منابع تاریخی آورده‌اند که امام، عمرو بن قرظۀ بن کعب انصاری را نزد عمر بن سعد فرستاد و از او خواست تا آن دو، شب‌هنگام در نقطه‌ای بین دو سپاه همدیگر را ملاقات کنند. در ساعت موعود، عمر بن سعد همراه بیست سوار رسید و امام هم با تعدادی در همین حدود حاضر شد. سپس طرفین در فاصله‌ای دورتر از همراهان به گفتگو نشستند. مورخان گفته‌اند آن‌ها تا پاسی از شب به گفتگوی خود ادامه دادند و سپس از هم جدا شدند. اینکه در این مذاکره میان آن دو چه گذشت و ایشان باهم چه گفتند چندان روشن نیست. برخی آورده‌اند محتوای مذاکره مخفی ماند ولی مردم در این خصوص به حدس و گمان روی آوردند و گفتند امام به عمر بن سعد پیشنهاد داد دو طرف لشکرهای خود را واگذارند و به‌سوی یزید بروند تا او خود به قضیه رسیدگی کند ولی عمر پاسخ داد که عبیدالله بن زیاد خانه‌ام را خراب خواهد کرد. امام گفت که برای او خانه‌ای خواهد ساخت. عمر گفت عبیدالله املاک مرا ضبط خواهد کرد. امام گفت بهتر از آن را در حجاز به تو خواهم داد. باوجود این، عمر بن سعد این پیشنهادها را نپذیرفت.^۴ اما روایت منابع شیعی در خصوص جزئیات این گفتگو با آنچه آوردیم متفاوت است. این منابع آورده‌اند که در این مذاکره، علاوه بر امام و عمر بن سعد، برادر امام عباس بن علی و پسر بزرگ او علی بن حسین (علی اکبر) و از آن‌سو حفص پسر عمر بن سعد و لاحق غلام او نیز حضور داشتند. آنچه روایت منابع شیعی را شکلی کاملاً متفاوت بخشیده است، محتوای گفتگوهاست. این منابع از پیشنهاد امام مبنی بر رفتن به‌سوی یزید سخنی نگفته‌اند، در

۱. شهیدی، پس از پنجاه سال، ۱۶۴.

۲. مفید، الارشاد، ۲۲۹.

۳. مسکویه، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ۶۶/۲.

۴. همو، ۶-۶۵.

۵. طبری، تاریخ الرسل و الملوك، ۵/۴۱۳؛ ابن کثیر، البداية و النهاية، ۸/۱۸۹.

عوض آورده‌اند که امام با یادآوری نسبت خود با پیامبر (ص) و برحذر داشتن عمر از جنگیدن با او، به عمر بن سعد پیشنهاد داد یزید و عبیدالله بن زیاد را رها کند و به او ملحق شود. در برابر این پیشنهاد بود که عمر سخن از ویرانی خانه و ضبط املاکش توسط عبیدالله بر زبان آورد و پیشنهاد امام برای جبران خسارت خود را نیز نپذیرفت. خوارزمی آورده است: عمر بن سعد علاوه بر اشاره به ویرانی خانه و مصادره اموالش، گفت که بر جان اعضای خانواده خود هم بیمناک است و امام پاسخ داد که سلامت آنان را ضمانت می‌کند.^۱ این منابع پایان مذاکرات را نیز متفاوت از منابع پیشین نقل کرده و آورده‌اند که وقتی عمر پیشنهاد امام را رد کرد و مذاکره بی‌نتیجه خاتمه یافت، امام او را نفرین کرد که خداوند به‌زودی («سریعاً عاجلاً») او را در خانه و بر روی بسترش بکشد و در قیامت بر او نبخشاید و امیدوار است که او جز اندکی از گندم عراق نخورد (کنایه از اینکه چندان زنده نماند). عمر بن سعد نیز به استهزاء پاسخ داد که به‌جای گندم، جو خواهد خورد («فی الشعیر عوض عن البُر») و دو طرف این‌گونه از هم جدا شدند.^۲ ابن نما آورده است که در روز عاشورا عمرو بن قرطه بن کعب در میدان جنگ این رجز را خواند:

قد علمت کتائب الانصار

اتی ساحمی حوزة الذمار

فعل غلام غیر نکس شار

دون حسین مَهجَتی و داری

و در مصرع آخر شعر خود تعریضی به عمر بن سعد زد که خراب شدن خانه‌اش را بهانه حمایت نکردن از امام قرار داده بود.^۳

ظاهراً تمایل عمر بن سعد به پرهیز از جنگ و کوشش او برای حل مسالمت‌آمیز مشکل، از دید مأموران عبیدالله بن زیاد دور نماند. رسیدن خبر دیدارهای شبانه و طولانی امام و عمر بن سعد، امیر کوفه را آشفته کرد و او با نوشتن نامه‌ای که می‌توان آن را نقطه ختم امکان حل و فصل صلح‌آمیز اختلاف قلمداد کرد، عمر بن سعد را به‌خاطر کوتاهی در واداشتن امام به تسلیم و یا جنگیدن با او سرزنش کرد و توسط فردی خشن به نام شمر بن ذی الجوشن به او پیغام داد که در برخورد با امام شدت عمل نشان دهد؛ یا امام را به تسلیم وادارد و به کوفه بفرستد و یا با او بجنگد. در غیر این صورت فرماندهی را به شمر واگذارد. امیر کوفه حتی به شمر دستور داد که اگر عمر از جنگیدن با امام خودداری کرد، گردنش را بزند و برای او به کوفه بفرستد.^۴

۱. خوارزمی، مقتل الحسین، ۱/ ۲۴۵.

۲. همان‌جا؛ ابن اعثم، الفتح، ۳/ ۱۰۲-۳؛ مجلسی، بحار الانوار، ۶/ ۴۴-۳۸۵.

۳. ابن نما، مثیر الاحزان، ۳۱.

۴. دینوری، اخبار الطوال، ۲۵۵؛ بلاذری، انساب الاشراف، ۱۸۹/۲؛ مسکویه، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ۶۷/۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ۴۴/ ۳۱۵.

شمر روز هفتم محرم همراه ۴۰۰۰ سپاهی به کربلا وارد شد و دستور عبیدالله بن زیاد را ابلاغ کرد. عمر بن سعد در سخنانی که نشانگر تمایل او به پرهیز از جنگ بود، شمر را به باد دشنام گرفت و او را مسبب پیش آمدن این وضع دانست، ولی از آنجایی که از عاقبت سرپیچی از دستور عبیدالله بیمناک بود، تن به این کار داد.^۱ او با وجود این که می دانست امام پیشنهاد تسلیم را نخواهد پذیرفت،^۲ در اجرای دستور عبیدالله و شاید برای اینکه آخرین بخت خود را آزمایش کند، کسی را نزد امام فرستاد و به او پیشنهاد تسلیم داد، ولی امام گفت که هرگز تسلیم عبیدالله نخواهد شد.^۳

فشار سپاه کوفه به اردوی امام از همین روز آغاز شد. در اقدامی شگفت، عمر بن سعد ۵۰۰ سوار را فرستاد تا مانع از دسترسی اردوی امام به رودخانه فرات گردند. در برابر این اقدام، امام یکی از یاران خود، بریر بن حضیر یا یزید بن حصین همدانی را برای مذاکره درباره این مشکل نزد عمر بن سعد فرستاد. سفیر امام که به زهد و ورع شهره بود، هنگام ورود به مجلس عمر بر او سلام نکرد و چون عمر پرسید که چرا بر او که اهل اسلام است و متدین به دین نبی، سلام نمی کند، با شدیدترین لحن او را مورد خطاب قرار داد که چگونه خود را مسلمان و پیرو پیامبر می داند ولی اکنون آب را بر اهل بیت او بسته است. عمر که درمانده بود، گفت که او نیز به زشتی این کار آگاه است ولی علاقه خود به فرمانداری ری را بهانه عمل خود قرار داد. سفیر امام بازگشت و به امام گزارش داد که عمر بن سعد راضی شده که تو را به خاطر امارت ری بکشد.^۴

بازتاب نپذیرفتن پیشنهادهای امام و دست زدن به چنین سخت گیری هایی که علامت روشنی از منجر شدن قضایا به جنگ بود، متفاوت بود ولی جالب ترین اتفاق آن بود که به دنبال به بن بست رسیدن مذاکرات، حدود سی تن از کسانی که در سپاه کوفه بودند، ولی دل با امام داشتند و حل و فصل نزاع را انتظار می کشیدند، اردوی عمر بن سعد را رها کردند و به امام ملحق شدند.^۵

در حالی که شرایط جنگ مهیا می شد، ناگهان با رسیدن نامه ای دیگر از جانب عبیدالله بن زیاد وقوع آن قطعی شد. عبیدالله در این نامه که ظاهراً بعد از ظهر تاسوعا به کربلا رسید، مجدداً عمر بن سعد را به خاطر کوتاهی در اجرای دستورات سرزنش و دستور قبلی خود برای تسلیم شدن امام و یا جنگ با او را تکرار کرده

۱. مسکویه، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ۶۷/۲؛ ابن کثیر، البداية و النهایه، ۱۹۰/۸.

۲. مسکویه، تجارب الامم و تعاقب الهمم، ۶۷/۲.

۳. «لا وضعتُ یدی فی ید ابن مرجانه ابداً و انشد». رک: سبط بن جوزی، تذکره الخواص، ۲۲۴.

۴. «قد رضی أن یقتلک بملک الّزی». رک: ابن اعثم، الفتح، ۱۰۷/۳؛ خوارزمی، مقتل الحسین، ۲۴۸/۱؛ ابن صباغ، الفصول المهمّة فی معرفة الاحوال الاممه،

۱۹۱-۲؛ اربلی، کشف الغمّه فی معرفة الاممه، ۲۲۶-۷/۲.

۵. ابن کثیر، البداية و النهایه، ۱۸۴/۸؛ سماوی، ابصار العین فی انصار الحسین، ۱۹۴، ۱۸۷، ۳۱.

بود.^۱

با رسیدن این نامه، عمر بن سعد لشکر خود را آماده‌باش داد و هنگام غروب عزم جنگ کرد. ولی چون سپاهیان کوفه به حرکت درآمدند، امام برادرش عباس بن علی را فرستاد و پیشنهاد کرد که جنگ تا صبح فردا به تعویق افتد. عمر بن سعد که به‌رغم عدم تمایل به جنگ، نمی‌خواست بار دیگر به تعلل در اجرای دستور مافوق خود متهم شود، در پذیرش این پیشنهاد به تردید افتاد و گویا تمایلی به پذیرش آن نداشت. به همین دلیل آن را با شماری از فرماندهان سپاه کوفه در میان نهاد و چون نظر آنان را موافق دید، پیشنهاد امام را پذیرفت.^۲ لشکر کوفه بازگشت، ولی عمر بن سعد کسی را نزد عباس بن علی فرستاد و اتمام حجت کرد که اگر تا صبح فردا تسلیم نشوید، با شما خواهیم جنگید.^۳

اولین ساعات صبح عاشورا نیز به گفتگو و آوردن و بردن پیغام سپری شد.^۴ اول صبح عاشورا امام (ع) همراه گروهی از یارانش جلوی لشکر کوفه آمد. بریر بن حضیر همدانی که پیش‌تر هم به‌عنوان فرستاده امام نزد عمر بن سعد رفته بود، با سپاهیان کوفی سخن گفت و ضمن سرزنش ایشان خواست که پیشنهاد امام مبنی بر بازگشت به حجاز را بپذیرند.^۵ امام نیز خود، بزرگان سپاه به‌خصوص کسانی را که به او نامه نوشته بودند، مخاطب قرار داد که «حال که آمدن مرا خوش نمی‌دارید، رهایم کنید تا برگردم» («اذ کرهتمونی فدوننی انصرف الی مأمنی»). در این هنگام قیس بن اشعث کوشید امام را به تسلیم شدن به حکم عبیدالله بن زیاد وادارد، اما امام در پاسخ او سخنی گفت که سخن نهایی او بود و پایان همه مذاکرات و گفتگوها: «والله لا اعطی بیدی اعطاء الذلیل ولا اقرّ فرار العبید».^۶

در این هنگام عمر بن سعد پیش آمد و روبروی امام ایستاد، تیری در کمان نهاد، کوفیان را به شهادت طلبید تا نزد عبیدالله بن زیاد گواهی دهند که اولین تیر را او به‌سوی لشکر حسین بن علی انداخته است. پس کمان را کشید و تیر را رها کرد و به دنبال آن رگبار تیرهای کوفیان به‌سوی امام و اردوی او باریدن گرفت. امام برگشت و به لشکریانش سخنی گفت که بیان شکست کامل مذاکرات و گفتگوها و پیش آمدن وضعی سراسر متفاوت بود: «هذه رسلُ القومِ اليکم، فقوموا الی الموت الذی لا بُدَّ منه» (این تیرها فرستادگان این

۱. خوارزمی، مقتل الحسین، ۱/ ۲۴۶.

۲. بلاذری، انساب الاشراف، ۲/ ۱۹۰؛ طبری، تاریخ الرسل و الملوك، ۵/ ۱۷ - ۴۱۶؛ ابن اعثم، الفتح، ۳/ ۱۱ - ۱۱۰.

۳. قمی، منتهی الآمال، ۱/ ۶۳۲.

۴. همو، ۶۵۷؛ شهیدی، پس از پنجاه سال، ۱۶۹.

۵. ابن اعثم، الفتح، ۳/ ۱۱۲.

۶. به خدا سوگند نه مانند ذیلان دست پیش می‌آورم و نه مانند بردگان می‌گریزم. رک: بلاذری، انساب الاشراف، ۲/ ۱۹۳؛ طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، ۲۳۸؛ ابن کثیر، البداية والنهاية، ۸/ ۱۹۴. نقل ابن کثیر اندکی متفاوت است، اگرچه معنی کلی جملات تفاوتی ندارد؛ وی آورده: است... «لا اقرّ لهم اقرار العبید».

قوم به سوی شمایند. پس برخیزید و به سوی مرگی که از آن گریزی نیست، پیش روید.^۱

نتیجه‌گیری

مذاکرات میان امام حسین بن علی و مأموران دولت یزید در سه مرحله؛ در مدینه، نزدیکی کوفه و کربلا انجام شد. این مذاکرات که به ترتیب با فرماندار مدینه، حر بن یزید ریاحی و عمر بن سعد صورت گرفت، گاه نتیجه‌بخش بود و فرصت‌هایی را در اختیار امام قرار می‌داد و گاه نیز به بن‌بست می‌رسید و بدون نتیجه‌ای خاتمه می‌یافت.

شاید مهم‌ترین علل به بن‌بست رسیدن مذاکرات این بود که مأموران دولت یزید به‌رغم نشان دادن نرمش در مواجهه با امام، دارای اختیارات تام نبودند و میان نظرات شخصی ایشان و سیاست‌های تند یزید و عبیدالله بن زیاد، امیر کوفه، اتفاق‌نظر وجود نداشت.

از مذاکرات امام حسین بن علی (ع) و مأموران دولت اموی در نهایت نتیجه مطلوبی حاصل نشد؛ نبرد عاشورا زمانی آغاز شد که مذاکرات به بن‌بست کامل رسید. کار سفیران خاتمه یافت و تیرهای جنگی اردوگاه امام را نشانه گرفتند.

فهرست منابع

- ابن اعثم، ابو محمد احمد بن علی. الفتوح. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۶م.
- ابن حجر، احمد بن علی. الاصابة فی تمییز الصحابه. بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا (افست از چاپ اول ۱۳۲۸ق).
- ابن شهر آشوب. ابوجعفر محمد بن علی. مناقب آل ابی طالب. به تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی. قم: انتشارات علامه، بی‌تا.
- ابن صباغ. نورالدین علی بن محمد. الفصول المهمه فی معرفة الاحوال الاثمه. نجف: مکتبه دارالکتب التجاریه، بی‌تا.
- ابن عساکر، علی بن حسن. تاریخ مدینه دمشق. به تحقیق علی شیری. بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۵م.
- ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم. الامامة و السیاسة. به تحقیق طه محمد الزینی. بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، بی‌تا.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. البداية و النهایه. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۳.
- ابن نما. جعفر بن محمد. مثیر الاحزان. بی‌جا: بی‌تا، ۱۳۱۸.

۱. ابن اعثم، الفتوح، ۱۱۲/۳.

اربلی. علی بن عیسی. کشف الغمّه فی معرفة الأئمة. به تصحیح آقا سید ابراهیم میانجی. بی جا: نشر ادب الحوزة، بی تا.

بلاذری. احمد بن یحیی. انساب الاشراف. به تحقیق محمد باقرالمحمودی. قم: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۹ ق.

خوارزمی. الموفق بن احمد. مقتل الحسین. نجف: مطبعة الزهراء، ۱۹۴۸ م.

دینوری، احمد بن داوود. اخبار الطوال. به تحقیق عبدالمنعم عامر. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۶۰ م.

سبط بن جوزی. تذکرة الخواص. قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۶.

سماوی، شیخ محمد بن طاهر. ابصار العین فی انصار الحسین. به تحقیق شیخ محمد جعفر الطیبسی. بی جا: مرکز الدراسات الاسلامیه لحرس الثورة، ۱۳۷۷.

سید بن طاووس. اللهوف علی قتلی الطفوف. تهران: انتشارات جهان، ۱۳۶۴.

شهیدی، سید جعفر. پس از پنجاه سال. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.

طبرسی. فضل بن حسن. اعلام الوری باعلام الهدی. طهران: المكتبة العلمية الاسلامیه، ۱۳۳۸.

طبری، محمد بن جریر. تاریخ الرسل و الملوک. به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره: دارالمعارف، ۱۹۷۱ م.

قمی، شیخ عباس. منتهی الآمال. قم: انتشارات هجرت، ۱۳۶۵.

مجلسی. محمد باقر. بحار الانوار. طهران: المطبعة الاسلامیه، ۱۳۵۸.

مسکویه، ابوعلی. تجارب الامم و تعاقب الهمم. به تحقیق ابوالقاسم امامی. طهران: دار سروش للطباعة و النشر، ۱۳۶۶.

مفید. الارشاد. قم: مکتبه بصیرتی، بی تا.

مقدسی. مطهر بن طاهر. البدء والتاریخ. به اهتمام کلمان هوار. بیروت: دار صادر، بی تا (افست از چاپ پاریس ۱۸۹۹ م).

Transliterated Bibliography

Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā. *Ansāb al-Ashrāf*. researched by Muḥammad Bāqir al-Maḥmudī. Qum: Majma' Iḥyā' al-Thaqāfa al-Islāmīya, 1998/1419.

Dīnawarī, Aḥmad ibn Dāwūd. *Akhbār al-Ṭiwāl*. researched by 'Abd al-Mun'im 'Āmir. Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīya, 1960.

Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ibn Muslim. *al-Imāma wa al-Sīyāsa*. researched by Ṭāhā Muḥammad al-Zaynī. Beirut: Dār al-Ma'rifa li-l-Ṭabā'a wa al-Nashr, s.d.

Ibn 'Asākir, 'Alī ibn Ḥasan. *Tārīkh-i al-Madīna Dimashq*. researched by 'Alī Shīrī.

Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1415.

Ibn A‘tham, Abū Muḥammad Aḥmad ibn ‘Alī. *al-Futūḥ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 1986.

Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī. *al-Iṣāba fī Tamayīz al-Ṣaḥāba*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, s.d. (Ūfsit az Chāp-i Aval 1910/1328).

Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *al-Bidāya wa al-Nihāya*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1993.

Ibn Namā, Ja‘far ibn Muḥammad. *Mathīr al-Aḥzān*. S.l.: s.n. 1900/1318.

Ibn Ṣabāgh, Nūr al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Fuṣūl al Muhimma fī Ma‘rifat al-Aḥwāl al-A‘imma*. Najaf: Maktaba Dār al-Kutub al-Tijārīya, s.d.

Ibn Shahr-i Āshub, Abū Ja‘far Muḥammad ibn ‘Alī. *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥalātī. Qum: Intishārāt-i ‘Alāmah, s.d.

Irbilī, ‘Alī ibn ‘Iṣā. *Kashf al-Ghumma fī Ma‘rifat al-A‘imma*. ed. Āqā Sayyid Ibrāhīm Mīyānjī. S.l.: Nashr-i Adab al-Ḥauza, s.d.

Khawārazmī, al-Muwaffaq ibn Aḥmad. *Maqtal al-Ḥusayn*. Najaf: Maṭba‘a al-Zahrā, 1948.

Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. Tehran: al-Maṭba‘a al-‘Ilmiyya, 1980/1358.

Maqdisī, Muṭahhar ibn Ṭāhir. *al-Bad‘ wa al-Tārīkh*. ed. Clement Huart. Beirut: Dār Ṣādir, s.d. (Ūfsit az Chāp-i Paris 1899).

Miskawayh, Abū ‘Alī. *Tajārib al-Umam wa Ta‘āqub al-Himam*. researched by Abū al-Qāsim Imāmī. Tehran: Dār Surūsh li-l-Ṭabā‘a wa al-Nashr, 1988/1366.

Mufīd, *al-Irshād*. Qum: Maktaba Baṣīratī, s.d.

Qumī, Shīkh ‘Abās. *Muntahī al-Āmāl*. Qum: Intishārāt-i Hijrat, 1987/ 1365.

Samāwī, Shīkh Muḥammad ibn Ṭāhir. *Ibṣār al-‘Ayn fī Anṣār al-Ḥusayn*. researched by Shīkh Muḥammad Ja‘far al-Ṭabasī. S.l.: Markaz-i al-Dirāsāt al-Islāmiya li-Ḥaras al-Thawrah, 1958/1377.

Sayyid ibn Ṭāwūs. *Al-Luhūf ‘alā qatlā al-Ṭufūf*. Tehran: Intishārāt-i Jahān, 1986/1364.

Shahīdī, Sayyid Ja‘far. *Pas az Panjāh Sāl*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī, 1989/1367.

Sibṭ ibn Jawzī. *Tadhkira al-Khawāṣ*. Qum: Manshūrāt-i al-Sharīf al-Raḍī, 1957/1376.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*. researched by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1971.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *I‘lām al-warā bi a‘lām al-Hudā*. Tehran: al-Maktaba al-‘Ilmīyya al-Islāmīya. 1920/1338.



A Look at the Life and Literary Legacy of Nāṭiq Nīlī, 13th Century A.H./19th Century A.D. Afghan Poet



Sayed Ewazali Kazimi (Corresponding Author)

MA Student, Persian Language and Literature, Yazd University
alikazimi461@gmail.com

Dr. Morteza Fallah

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Yazd University

Abstract

Sayyid Riṣā Mūsavī, better known as Nāṭiq Nīlī, is one of the unknown poets of the 13th century A.H./19th century A.D. in Afghanistan. He was born in A.H. 1228/A.D. 1813 in the Dāykundī province. Two works remain from this gifted poet: *Shikarbāgh*, and *Tūfān-al-Muṣība*. Not only the two books introduce parts of Afghanistan's literary and cultural values to the new generation, but also, they generally of assert considerable importance in the field of Persian language, because they can be used in Iranian cultural studies as a reliable record.

The study applies the analytical-descriptive method and attempts to explore the literary and cultural legacy of this poet-critic. The study also offers insight into the characteristics of Nīlī's life and works for fellow Persian speakers in the Islamic Republic, in hopes of strengthening the bonds between two nations sharing the same language and literature.

Keywords: Nāṭiq Nīlī, thirteenth century poetry in Afghanistan, literary history of Dāykundī, *Shikarbāgh*, *Tūfān'al Muṣība*



نگاهی به زندگی و کارنامه ادبی ناطق نیلی شاعر سده سیزده افغانستان



سید عوض علی کاظمی (نویسنده مسئول)

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

alikalazimi461@gmail.com

دکتر مرتضی فلاح

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

چکیده

یکی از شاعران گمنام سده سیزده هجری در افغانستان سید رضابخش موسوی مشهور به ناطق نیلی است که در سال ۱۲۲۸ ق. در استان/ولایت دایکندی دیده به جهان گشوده است. از این شاعر خوش قریحه دو اثر به نام‌های شکر باغ و طوفان المصیبه باقی مانده است. علاوه بر اینکه این دو کتاب بخشی از ارزش‌های ادبی و فرهنگی افغانستان را به نسل کنونی معرفی می‌کند، در عموم برای حوزه زبان فارسی نیز اهمیت دارد؛ چون که می‌تواند به عنوان سند خوب در مطالعات ایران فرهنگی کمک کند.

در این نوشتار که به روش تحلیلی-توصیفی نگارش یافته، می‌کوشیم تا کارنامه ادبی و فرهنگی این شاعر و ادیب را مورد بررسی قرار دهیم و ویژگی‌های زندگی و آثار او را برای هم‌زمانان خودمان در جمهوری اسلامی به معرفی بگیریم تا شاید گامی باشد در راستای تحکیم همدلی دو ملت با ادبیات و زبان مشترک.

کلیدواژه‌ها: ناطق نیلی، شعر سده سیزده افغانستان، تاریخ ادبیات دایکندی، شکر باغ، طوفان المصیبه.

مقدمه

پیش از اینکه به زندگی و کارنامه این شاعر پردازیم، نگاهی به تاریخ ادب و تحولات اجتماعی و فرهنگی در افغانستان و به ویژه استان دایکندی خواهیم داشت.

تاریخ ادب در دایکندی افغانستان از سابقه خیلی طولانی برخوردار نیست، و این سیر تحولات ادبی را می توان در عمر ۲۵۰ ساله حکومت های سدوزایی و محمدزایی به بررسی گرفت؛ زیرا آن گونه که تحقیقات نشان داده، قبل از دوران حکومت های معاصر سخنی از آثار ادبی در دایکندی وجود ندارد. کسانی که پیرامون شعر و ادب در مناطق مرکزی آشنایی دارند، می دانند که این تاریخ ادبیات، پیوند ناگسستی با کارنامه ادبی فرهنگی «علامه سید رضا بخش موسوی» مشهور به ناطق نیلی دارد. بررسی ارزش های ادبی جغرافیای فوق بدون بررسی آثار این ادیب نامدار چندان موفق نخواهد بود.

در این موضوع هم شکی نیست که ناطق نیلی در تاریخ ادب دایکندی تک ستاره ای است که در این آسمان درخشیده و نورافشانی کرده است. از عبدالواسع جبلی غرjestانی (د. ۵۵۵ق) شاعر سده ششم هجری، که قدیم ترین شاعر مناطق مرکزی به شمار می آید تا امروز کمتر شاعری را می توان یافت که صاحب چندین اثر مکتوب بوده باشد و در عین حال با ناطق نیلی مقایسه گردد. در یک جمله، نمی شود تاریخ دایکندی را بدون کارنامه ناطق نیلی بررسی کرد، و همین سیر رشد ناطق هم تابع عوامل سیاسی و اجتماعی این جغرافیا است.

بر اساس تاریخ ذکر شده از سرایش مثنوی شکر باغ در سال ۱۲۶۴ق، دوران زندگی ناطق نیلی مصادف با دور دوم پادشاهی دوست محمد خان است. که دقیقاً آغاز نیمه دوم سده را تشکیل می دهد. این سده در افغانستان از نگاه اجتماعی و فرهنگی چندان وضع مناسب نداشته است، به خاطر اینکه شاهان اهل علم کمتر بر سرنوشت مردم حکومت کرده اند، و یا اینکه دوران بیشتر آنان به جنگ و سیاست گذشته است تا توجه به فرهنگ و ادبیات، اگر کاری هم شده در حد خیلی ناچیز است که حتی در شمار کمتر می آید.

۱- زندگی و آثار ناطق نیلی

اگر به تذکره های فارسی و تاریخ ادبیات نگاهی اندازیم، در می یابیم که شرح احوال نویسان در طول تاریخ ادب اکثراً نتوانسته اند، مطالب دقیق و مستند پیرامون شاعران، ادیبان و فرهنگیان ارائه کنند، همین مسأله سبب شده است که امروز ما نتوانیم پیرامون ویژگی های زندگی اکثر شاعران قضاوت درست نماییم، دلیلش هم این است که خود شاعران به این موضوع کمتر توجه کرده و نسبت به وقایع زندگی شان بی پروا بوده اند، همچنان که عدم امکانات سبب شده است که با وقوع حوادث سیاسی و نظامی بسیاری از آثار مکتوب زبان

فارسی از بین برود و یا ناقص شود، اینجاست که با آثار موجود شاعران و فرهنگیان بعد از آن‌ها نمی‌شود به زوایای زندگی آن‌ها پی برد و نظر قطعی داد؛ اما در این میان کسانی که به این مهم توجه کرده‌اند و وقایع زندگی خود را در لابه‌لای آثارشان به‌طور مستقیم و یا اشاره‌وار به خوانندگان انتقال داده‌اند. یکی از آنان، شاعر مورد بحث، ناطق نیلی است که این مسایل را می‌شود از لابه‌لای آثارش دریافت و کمتر به حدس و گمان متوسل شد.

۱-۱ - زادسال ناطق

پیرامون سال تولد ناطق جز شکر باغ در آثار دیگر چیزی نمی‌یابیم؛ زیرا اگر شاعر در بخش «احوال مصتف» در نسخه خطی طوفان المصیبیه نکاتی را پیرامون وقایع زندگی خود گفته بوده، فعلاً موجود نیست. باز هم می‌شود از ابیات شکر باغ این نکته را دریافت؛ ولی در این اثر هم به‌طور دقیق پرداخته نشده است، بلکه به‌صورت ماهرانه و کارشناسانه به برخی از وقایع اشاره کرده است؛ شاید علتش ترس از برداشتن این نکات توسط اشخاص مغرض بوده است. یکی از آن نکات زادسال و تاریخ تولد شاعر است، این نکته را می‌توان از بیتی دریافت که ناطق خطاب به پسرش سروده و سن او را بیان کرده است:

تو را یک نه بود سال و مرا چار
تو در کار آمدی رفتم من از کار^۱

از این بیت معلوم می‌شود که ناطق نیلی در سال ۱۲۶۴ق که سال سرایش مثنوی شکر باغ است، سی و شش سال داشته است، با این معیار، زادسال ناطق ۱۲۲۸ق خواهد بود.

۱-۲ - زادگاه ناطق

آثاری که پیرامون مناطق مرکزی افغانستان نوشته شده است، در مورد زادگاه ناطق همه متفق‌اند که ناطق اهل نیلی بوده و شهرت او گره‌خورده با بخشی از جغرافیای افغانستان به‌نام دایکندی و نیلی است.^۲ خود ناطق هم پیرامون زادگاهش سخن گفته است، نه تنها در یک مورد بلکه در چند جا در لابه‌لای اشعار واژه نیلی را به‌عنوان زادگاهش به‌کار برده است:

مکان کوه‌بند خاک نیلی
بود بر ادعای من دلیلی^۳

در جای دیگر هم از کوهستانی بودن و سختی محیط نیلی سخن گفته است که شاعر پابسته اوست و اوضاع دلش چون شیشه و سنگی است که هر لحظه امکان شکستن آن وجود دارد:

۱. موسوی، شکر باغ، ۲۹۵.

۲. یزدانی، فرزندان کوهساران، ۱۸۹.

۳. موسوی، شکر باغ، ۳۰۲.

به این کوه بسته پا چون سنگ تا چند؟

دماغ افسرده همت لنگ تا چند؟

به سنگستان فتاده شیشه دل

سلامت ماندن این شیشه مشکل^۱

۱-۳- خانواده ناطق

ناطق نیلی در یک خانواده فرهنگی و اهل دانش و معرفت به دنیا آمده است. با اینکه ناطق از نام و ویژگی های مادرش چیزی نگفته است؛ ولی درباره پدر و اجداد خود نکاتی را آورده که نشانگر دانشمند بودن آن بزرگان است، پدرش را یکی از استادانی می داند که نه تنها برای او بلکه برای بسیاری از آدم های هم روزگار حق استادی داشته و از شاگردی نزد او خرسند بوده اند.

پدر دارم چراغ چشم و بینش

مرا زو اقتباس عقل و دانش

نه من تنها ز استادیش خوشحال

بود چندیش استادان به دنبال^۲

احتمالاً پدر ناطق که عالم دین و مرد پرهیزگاری بوده، آثار خطی نیز داشته است؛ ولی اکنون چیزی در اختیار نیست، شاید بر اثر عوامل اجتماعی، سیاسی و طبیعی از بین رفته باشد. نه تنها خود ناطق اهل شعر و دانایی بوده، بلکه همسر او به نام «بی بی گل» نیز از شاعران و عالمان زمان خودش بوده است، اما متأسفانه جز چند بیت شعری که به شکل شفاهی به دست ما رسیده است، از این شاعر بانوی دایکندی اثر دیگری فعلاً موجود نیست:

خبر آمد که ناطق کدخدا شد

جهان در پیش چشم من سیا شد

زنان را بی وفا می گفت مردان

بحمدالله که مردان بی وفا شد

یکی از فرزندان ناطق، به نام سید حسین موسوی نیز شاعر خوب تعلیمی سرا بوده است، یک دیوان شعر با نام «نور و حکمت» داشته که نسخه ای از آن با خط زیبا، تا سال های آغاز دهه هشتاد خورشیدی در قریه میش علیا، مرکز ولایت دایکندی، نزد یکی از بزرگان ده، موجود بوده است. در همین زمان وی این نسخه را به شخصی به نام «علوی سرابه»، آخوند محل، داده است. پس از اینکه از نسخه باخبر شدم، دیگر

۱. همو، نسخه خطی طوفان المصیبه، سرچشمه هفتم.

۲. همو، شکر باغ، ۶۷.

شخص یاد شده زنده نبود؛ فرزندان هم وجود نسخه را نزد پدرشان تأیید کردند؛ ولی موجود بودن آن را انکار نمودند و مدعی شدند که گم شده است.

علاوه بر دیوان مذکور از این شاعر، پنج سال پیش یک بیاضی به دست آوردم که شامل بیست قطعه شعر است، اگر دیوان به دست نیاید همین هم غنیمت است، می‌تواند برای شناخت توانمندی و قریحه شاعر مفید واقع گردد. در اینجا به یک نمونه از آن اکتفا می‌کنم تا خوانندگان به سبک و روش شعری آن آشنا گردند و باقی اشعار را می‌گذارم برای چاپ یک مجموعه.

سرم دارد به خود زین کار ننگی	دلم بگرفته است از غصه زنگی
جگر خون گشته است از کار قومان	چرا دارد به همدیگر دو رنگی
اگر جنگی نسازد با حسین کس	حسین را نیست با کس عزم جنگی ^۱

۱-۴- نام و نسب ناطق

در این شکی نیست که در مورد صورت صحیح نام شاعران گذشته تذکره‌نگاران همیشه دچار اختلاف شده‌اند، برای یک شخص چند نام ذکر کرده‌اند که اکثر دقیق هم نیست؛ اما خوشبختانه ناطق نیلی نام خودش را در چندین جای آثارش «رضابخش» گفته است.

چو من بخش رضایم بخش او ده که بخش اندر حضور صاحبش به^۲
بر اساس بیت بالا نام و نام خانوادگی ناطق، سید رضابخش موسوی مشهور به ناطق نیلی فرزند سید عبدالعلی موسوی است که در میان مردم به «شاه ناطق» و ناطق نیلی شهرت یافته است. سید رضابخش، تخلص ادبی خود را هم بارها ناطق، گفته و نام خانوادگی خود را موسوی ذکر کرده است. علاوه بر شکر باغ در مقدمه طوفان المصیبه هم در مورد خود و پدرش سخن گفته است: «اما بعد: این غریق لجه بحر و بال و گناه و این پابند زندان گرفتاری دنیا و عیال و عمل تباه؛ رضابخش الموسوی، المتخلص به ناطق التبریری ابن سید عبدالعلی عقی الله عن جرایم‌هما».^۳

علاوه بر این معرفی نامه منشور در مقدمه طوفان المصیبه، در شعری که پیرامون حضرت امام رضا(ع) می‌سراید، می‌گوید وقتی من بخش حضرت رضا(ع) هستم چرا از عتبه‌بوسی او محروم و دورم، در واقع هم بیانگر نام هست و هم علاقه‌مندی زیارت مشهد الرضا را نشان می‌دهد.

۱. سید حسین موسوی، شاعر قرن سیزده، نسخه خطی بیاض شعر، کتابخانه شخصی.

۲. موسوی، شکر باغ، ۲۸۷.

۳. موسوی، نسخه خطی طوفان المصیبه، مورخ ۱۲۸۷، مقدمه.

چو من بخش رضایم دوریم چیست؟

ز عتبه بوسیش مهجوریم چیست؟^۱

و یا در موجه چهل و پنجم از طوفان المصیبه نیز به این مسأله اشاره کرده است:

دوزخ تو مسوزان بدن ناطق عاصی

کاین عبد علی، بخش رضا، کلب حسین است^۲

از معلومات ناطق در مورد زندگی اش پیداست که اجداد او اصالتاً از نیلی نبوده، سال‌ها پیش اجداد او که شامل چندین نسل می‌شود، بر اثر فشار و نیرنگ روزگار، به هدف تبلیغ معارف اسلامی، از سبزوار به بربر دیار (مناطق مرکزی افغانستان) کوچیده‌اند. به گفته خودش، دانه‌وار بعد از گردش و تحولات در بربر-دیار افتاده است: «هرچند وطن مألوف اجداد کبار خطه شهر سبزوار بود، از نیرنگ‌بازی فلک دوار کج-رفتار، دو رویی پرگار از دایره اقتدار بیرون شده، دانه‌وار سر افتاد ایشان در بربر دیار افتاد، در اینجا چند سلسله به طریقی که قلم قدرت رفته بود رفتند تا نوبت به این سراپا معصیت رسید؛ الآن که در بربرم؛ اگرچه از همه بی‌برم، لِّلَّه الحمد که مُحَبِّ حیدرم».^۳

این موضوع را ناطق در شکریاغ تحت عنوان «سخن از تاریخ وطن و آبا و اجداد» نیز آورده که اجداد او سال‌ها قبل از سبزوار به مناطق مرکزی افغانستان کوچیده است:

دکان دار دکان نکته‌دانی

ز کیسه ریزد این نقد معانی

که امروز هر چه با بربر نشینم

به اصل از سبزوار سبز دینم

چو سرسبزی و اصل از سبزوارست

قلم در سبزه‌کاری آبدار است^۴

اینکه اجداد ناطق در سرزمینی به نام سبزوار^۵ زندگی می‌کرده است، چه عواملی سبب شده که به مناطق مرکزی افغانستان و به‌ویژه دایکندی مهاجرت کند و در آنجا سکنا گزین شود، دقیق معلوم نیست؛ ولی از فحوای اشعار پیداست که اجداد او به‌ویژه پدرش از عالمان به‌نام بوده است. براساس نیازهای تبلیغی

۱. موسوی، نسخه خطی طوفان المصیبه، موجه چهل و سوم.

۲. همان، موجه چهل و پنجم.

۳. همان، مقدمه.

۴. موسوی، شکریاغ، ۵۰.

۵. آثار ناطق نیلی، جغرافیای تاریخی سبزوار را مشخص نکرده است؛ اما روایت‌های شفاهی می‌گویند که منظور شاعر، سبزوار خراسان کنونی بوده، دلیل آنان هم این است که یک قبالة زمین بنام «چهل مُهر» نزد بزرگان مرکز دایکندی بوده که نشان می‌داده پدر ناطق نیلی در سبزوار خراسان امروز ایران زمین داشته است؛ اما این نظر قطعی نیست؛ چون در زمینه منبع مکتوب وجود ندارد.

و نشر معارف اسلامی به مناطق مرکزی سفر کرده و در آنجا با استقبال مردم متدین و شیعیان مخلص هزاره-جات مواجه شده و اقامت اختیار کرده است. با آنکه ناطق در مورد زمان مهاجرت اجدادش به طور مشخص چیزی نگفته است؛ ولی قرآینی موجود از جمله تنها آرامگاه پدرش در نیلی نشان می‌دهد که احتمالاً آنان در اواخر سده دوازده و یا اوایل سده سیزده هجری از محل سکونت خویش مهاجرت کرده‌اند. ناطق، در مورد نسب و تبار خویش در بخشی از مثنوی شکرباغ تصریح کرده است که وی از نسل حضرت امام موسی بن جعفر(ع) است:

نسب از موسوی این طرفه پیوند	نصیب ما ز الطاف خداوند
اگر چه بندگی را پست کاریم	بلندی از بلندان چشم داریم ^۱

اینکه ناطق، موسوی نسب است در طوفان المصیبه نیز این موضوع را مشخص ساخته که برای هر محقق قابل اهمیت است:

چون نسب ناطق تو را از موسوی است	تحفه احقر ترا این مثنوی است ^۲
---------------------------------	--

همین گونه اجداد و تبار خودش را از طبقه‌های فرهنگی و علمی می‌داند که به هر سرزمینی رفته‌اند، برای علم و دانش فعالیت داشته‌اند، تا اینکه نوبت به او رسیده است، در ابیات از آنان چنین توصیف می‌کند:

به هر جا علم و دانش بیش بردند	ز نیکی بهره‌ای با خویش بردند
-------------------------------	------------------------------

در طوفان المصیبه شعر زیبایی دارد که در آن سرزمین آبایی خویش را به گلستانی تشبیه می‌کند که شاعر مثل بلبل نواخوانی برای آن می‌نالد و حسرت می‌خورد؛ نیلی را قفسی می‌داند که از آن نمی‌تواند بیرون شد، باورش هم این است که جدایی از آنجا سبب شد تا او رشد چشمگیری نکند:

از گلستان تا جدا افتاده‌ام	همچو بلبل بینوا افتاده‌ام
نیست گوشی ناله‌ام را گونیا	سرمه خوردم از صدا افتاده‌ام
با چنین بشکستگی در این قفس	ناطق امید خدا افتاده‌ام ^۳

۱. موسوی، شکرباغ، ۵۰.

۲. همو، نسخه خطی طوفان المصیبه، سرچشمه نهم، موج دوم.

۳. موسوی، نسخه خطی طوفان المصیبه، مقدمه.

۱-۵- تخلص شعری

در بخش نسب و تبار ذکر شد که نام خانوادگی شاعر، موسوی است؛ اما تخلص ادبی او در شعر «ناطق» ذکر شده است. در بین مردم هم به ناطق نیلی و شاه ناطق مشهور است. این تخلص هم در مثنوی شکر باغ بارها آمده و هم در پایان اکثر اشعار طوفان المصیبه ذکر شده است. به طور نمونه مواردی که در شکر باغ آمده است:

در این گلشن چو ناطق بلبل نیست به چشمش چون نسا زیبا گلی نیست^۱

در این باغ افکنم غلغل چو بلبل ز عشق ناطق و حسن نسا گل

در مقدمه طوفان المصیبه مشخصات خودش را با لفظ «ناطق» آورده است. در شعرهای زیادی هم آن را ذکر کرده است که به چند نمونه اکتفا می‌نمایم:

ناطق خموش باش که دل‌ها کباب شد	موج شکیب بحر تحمل سراب شد ^۲
درین قضیه ز بس ناطق از جگر خون ریخت	کشید نم رخ کاغذ، قلم فتاد از کام ^۳
شکر لاله ناطق اندر گلشن مدح علی	طوطی شیرین کلام و بلبل گویاستی ^۴

در یک شکواییه که همسر اول این شاعر در مورد بی‌وفایی‌های او سروده و تاکنون به شکل شفاهی به ما رسیده، نیز لفظ ناطق را آورده است:

خبر آمد که ناطق کد خدا شد جهان در پیش چشم من سیا شد

در اینکه چرا وی را ناطق گفته‌اند نیز نظرهای متفاوت وجود دارد. کاظم یزدانی بر این نظر است که «ارزش کار ناطق که البته در نزد مردم به «شاه ناطق» مشهور است، در این است که سروده‌های او نسبت به شعرای معاصرش از سلاست و روانی بیشتر برخوردار است. از خم و چم شعر آگاه بوده، به علاوه که از

۱. همو، شکر باغ، ۴۲.

۲. همو، نسخه خطی طوفان المصیبه، مقدمه.

۳. همان، سرچشمه اول، موجه دوم.

۴. همان، سرچشمه دوم، موجه دوم.

نظر علمی نیز مرتبه بلندی داشته است».^۱

۲- تحصیلات و اطلاعات علمی ناطق

همان‌گونه که در سطرهای قبلی گذشت، ناطق متولد و رشد یافته نیلی مرکز دایکندی است که در صد و هشتاد سال پیش از این روز از وضعیت و امکانات علم و دانش برخوردار نبوده است، برای اینکه دایکندی از نقاط دوردست، محروم و فراموش‌شده‌ای بوده است که همواره از سوی حاکمان مورد بی‌مهری و بدمهری قرار گرفته است، سال‌ها دیدن یک مسئول حکومتی از آرزوهای مردم این سرزمین بوده است، تصویری که از حکومت داشته‌اند، فقط ترس و خشونت بوده است. بنابراین رد پای کار رفاهی و انکشافی را در دایکندی صد سال پیش نمی‌یابیم، تصویری هم که ناطق از این نقطه افغانستان بیرون می‌دهد سراسر حقیقت است. در مقدمه طوفان المصیبه علت عدم رشد خود را وابسته به «بربردیار» می‌داند که در آنجا خبری از علم و دانش نیست، شاعر آن محیط بسته و دور از کانون‌های علمی را مورد نکوهش قرار داده است:

هرچند قدر علم به وفق دلم نبود اما کسی نبود که او مایلم نبود^۲

در این دیار از نبود معلم، کتاب و مراکز فرهنگی بر سر راه رشد مردم شکایت کرده است: «[از آنجایی- که] این معصیت‌شعار، از تفصل کردگار به درس و کتب شوقی و [به مطالعه و شعر ذو] قی داشتم؛ اما نیافتم معلمی تعلیم دهند، ندیدم مدرک تسلیم شونده‌ای، روزگاری به سر بردم با هزار اندوه و گاهی فراهم آوردم با محنت کوه...».^۳ ناطق نیلی، پایین بودن سطح علمی خودش را وابسته به فقر علمی و انسانی مناطق مرکزی افغانستان می‌داند که در آنجا رواج داشته است:

ز آدمیت مردم بربر گداست زان من از دانش گدا افتاده‌ام^۴

اما اینکه ناطق نیلی، علوم متداول عصرش را نزد چه کسی فراگرفته بود، اطلاع دقیق در دست نیست، اگر در احوال مصنف از استادان خود نام گرفته بوده، برای نگارنده معلوم نیست، تنها در شکرپای از دانش-آموزی در نزد پدرش حرف زده و او را یکی از استادان بزرگ عصر خود معرفی کرده است، استادی که بر بسیاری از انسان‌های دیگر هم عصر ناطق حق استادی داشته است:

۱. یزدانی، فرزندان کوهساران، ۱۸۹.

۲. موسوی، نسخه خطی طوفان المصیبه، مقدمه.

۳. موسوی، نسخه خطی طوفان المصیبه، مقدمه.

۴. همان.

پدر دارم چراغ چشم و بینش	مرا زو اقتباس عقل و دانش
من بی مایه از وی مایه دارم	سر افرازم چو او سرمایه دارم
بود شغلش ادب آموزی من	همیشه در کمال اندوزی من
نه من تنها ز استادش خوش حال	بود چندیش استادان به دنبال ^۱

به قول بعضی از بزرگان، ناطق، ادبیات عرب، فقه، تفسیر و معارف اسلامی را در کشور عراق و ایران فراگرفته است. این مدعا از متن کتاب‌های وی نیز قابل اثبات است، مثلاً نحوه زبان ادب، ترکیبات، به کار بردن اصطلاحات و عبارت‌های علمی، عرفانی، فلسفی، منطقی، و استفاده عالی از آیه‌های قرآن کریم و اشعار عربی در متن نشان از تسلط شاعر بر علوم ادبی و اسلامی است. در متن‌های ادبیات کهن منشیان و نویسندگانی از این سبک در نگارش استفاده کرده‌اند که به زبان و ادبیات عرب و شاخه‌های علوم اسلامی تبهر داشته‌اند، در غیر آن صورت ترکیب زیبا از دو زبان و تولید یک متن دلپذیر کار ساده‌ای نیست، متنی که بدون آگاهی از قوانین و ساختار دو زبان به وجود آید، مثل پارچه‌ای پینه‌دار می‌ماند که از دور چشم بیننده را به خود جلب می‌کند. شعر و نثر ناطق از این دسته‌ها نیست، ظرافت‌هایی در آن دیده می‌شود که از خواندنش احساس لذت به دست می‌آید و هیچ‌گونه بریدگی محتوایی پیدا نیست.

با اینکه ناطق در آثارش نگفته است که چه کتاب‌هایی را نزد استادان خود فراگرفته؛ ولی اشاره به نام و اصطلاحات برخی از علوم نشان می‌دهد که او در این زمینه‌ها اطلاعات خوبی داشته است؛ مثلاً در جایی از ترکیب واژگان منطق و کلام، حکمت و فلسفه و اصطلاحات آن مثل صغری، کبری و نتیجه، جملات بی‌نهایت زیبا به وجود آورده است که هم خواننده را مجذوب می‌کند و هم نشان می‌دهد که او به منطق و فلسفه دسترسی داشته و کلام و حکمت را می‌دانسته که از چه موضوعی بحث می‌کند:

«دیگر اینجا ظهور تمام مالا کلام حدیث لولا که لما خَلَقْتُ الافلاک [نشان] می‌دهد که باعث بر ایجاد عالم خلقت وجود محمد و آل محمد است و همه موجودات در بغض و حب ایشان ضد هم‌اند، پس اگر همه عالم به محبت ایشان متفق بودی پس لا محاله دوزخ مفقود بودی، پس دوزخ از برای مبغضین محمد و آل محمد و جنت از برای محبتین ایشان؛ و برهان قاطع درین قضیه از منطق خوانان مدرسه کلام و حکمت و مدرّسان منطقیان مسند مدقق خلقت از صغرا و کبرا عالم کبیر نتیجه‌پرداز شده‌اند».^۲

همین قسم شاعر در بخش دیگر طوفان المصیبه با خود می‌گوید که شبی از سر لابیالی‌گری در

۱. همو، شکر باغ، ۶۷.

۲. موسوی، نسخه خطی طوفان المصیبه، سرچشمه پنجم، موجه سی و سوم.

گوشه عزلت نشستم و در را به روی اغیار بستم و احوال خودم را به مطالعه گرفتم که نه نصب و رفع علم نحو به رفعت و جایگاهم افزود و نه قیل و قال جار و مجرور کدام موقعیتی را نصیب نمود، نمی دانم شاید طالعم نحس باشد که چون سنگ در این کوهستان محکم و پابرجا افتاده‌ام که تکان خورده نمی توانم، این چند بیت بیانگر این است که شاعر علم نحو و ادبیات عرب را مسلط بوده و اصطلاحات چون جار و مجرور، رفع، نصب و جر در میان دانش‌آموختگان این رشته زبانزد و مشهور است:

شب‌ی در کنج عزلت لا ابالی	نشستم خلوت از اغیار خالی
به اشک جاری و طبع روانی	به سوز شمع با آتش‌زبانی
نه نصب نسبت منصب مرا یار	نه از رفع هنر در رفعتم کار
چو نصب و رفع را دیدم ز خود دور	شدم در قیل و قال جار و مجرور
که یارب طالعم منحوس از چه؟	طلسم بخت من منکوس از چه؟
گذر ناطق ز درد و داغ دوری	نما در ناله چون بلبل صبری ^۱

۳- احوال جوانی و سفرهای ناطق

در زندگی همه آدم‌ها جوانی از مهم‌ترین و دشوارترین فصل‌های زندگی است، در این مرحله است که آدمی با قوای چون عشق، هیجان و تحرک روبه‌رو است. غلبه هرکدام از این قوا بر آدمی سبب می‌شود که مسیر زندگی‌اش تغییر کند، سر از جایی در بیاورد که نه خود شخص بداند و نه کسی بتواند او را از آن مسیر نجات دهد. یکی از آن نیروهای غیر قابل کنترل در وجود هر انسانی عشق است، که با درک زیبایی به سوی آن میل می‌کند و سر از پا نمی‌شناسد؛ ناطق هم به‌عنوان یک جوان شاعر و اهل ذوق تجربه‌های این فصل را در آثارش برای ما بیان کرده است.

آن‌طوری که در بخشی از مثنوی شکرباغ آمده، ناطق در فصل جوانی به غزل‌سرایی و غزل‌خوانی رو می‌آورد و سخت در فصل پرهیجان جوانی مصروف عشق می‌گردد، این عشق زمینه ارائه داستان عاشقانه شکرباغ را فراهم می‌سازد:

چو دور عارضم خط بست هاله	گرفتم ملک خوبی را قباله
نهال قامتم چون شد رساتر	به شهر عشق گشتم آشناتر
دل اندر موج عشق آمد شناور	ز دامان وفا می‌خواست لنگر
غزل خوانی طیب دردم آمد	سخن گرمی ز آه سردم آمد

۱. همان، موجه چهل و سوم.

گلی ناچیده کردم گل پرستی می ناخورده دادم دل به مستی
دویدم هر چه در بالا و شیبی به درد من نشد پیدا طیبی^۱

اما اینکه چگونه عشق بر ناطق غلبه می کند و او را گرفتار می سازد، قصه از این قرار است که در اوج جوانی ناطق با شهرت سخنوری که دارد به مناطق مختلف مرکزی افغانستان (هزاره جات) مسافرت می کند و با بزرگان آن سامان دید و بازدید دارد، در سفر بامیان به این دام می افتد که شرح آن خواهد آمد.

۳-۱- سفر تاریخی به ورث بامیان

ناطق، در یکی از سفرهایش به منطقه ورث ولایت بامیان چند روزی را در دستگاه میر ناصربیک، حکمران محلی آنجا می ماند، با شناختی که از ناصربیک و جایگاه او دارد، برخی از موضوعات را درباره مناطق مرکزی به ویژه دایکندی در میان می گذارد، ناصر بیگ هم از ناطق استقبال گرم می کند و از او می خواهد که چند روزی را در کنارش باشد.

شاعر جوان، ضمن اینکه با ناصر نشست و برخاست دارد، از درباریان وی می شنود که ناصر خواهر جوانی دارد به نام «نساگل» که سخت زیبا و دلرباست، با شنیدن این سخن هوس بر اندیشه شاعر چیره می شود، اوصاف معشوق را چنین به تصویر می کشد:

شنیدم خواهری دارد پسندیده که باشد بنده اش آزاد بنده
ز خوبی حسن او ایزد سرشته قلم رعنا ی محبوبان نوشته
به امیدی که بینم روی او را حریم خود گرفتم کوی او را^۲

بعد از یک ماه ناطق، آن ماه بانو را می بیند، به محض دیدار جمال او، دل از کف می دهد و به قول خودش سر به دیوانگی می زند که چطور بتواند به وصل یار دست یابد، در صدد پیدا کردن راه حل و چاره جویی بر می آید ولی بعد از تدبیر زیاد کسی را نمی یابد تا این مهم را برایش حل کند:

گذشت از پیش من آن ماه پاره ز دیده ریختم بر روستاره
نهادم سر به زانوی تفکر زدم غوطه به دریای تحیر
سمند فکر در مهمیز کردم خرد در چاره جویی تیز کردم
که این کار مرا سامان که باشد چنین درد مرا درمان چه باشد

۱. موسوی، شکرپاخ، ۵۳.

۲. موسوی، شکرپاخ، ۵۸.

زدم ز اندیشه هرسو دست و پای / نیامد پای تدبیرم به جای^۱

بعد از اینکه دل ناطق در گِل عشق فرورفت، ره چاره را این دید که باید خود از ناصر بیگ خواهرش را خواستگاری کند. زمانی که قضیه را مطرح کرد، ناصر جواب رد نداد ولی چند شرط مهم گذاشت تا ناطق به وسیله آن شرط‌ها از عشق دل‌زده شود؛ از جمله اینکه باید دیگر به دایکندی برنگردد و تا زنده هست همراه او زندگی کند؛ دوم از همه دوستان و خانواده‌اش قطع پیوند کند و زندگی را در ورث آغاز نماید؛ سوم اینکه هر مقدار پول و سرمایه‌ای که دارد برای او به عنوان شیربها (گله) بدهد.

چو از اسرار من آگاهی‌اش شد	سخن بر رهبر و دلخواهی‌اش شد
بگفتا گل چو خواهی بلبلم باش	به دور سر مثال کاکلم باش
دگر از مال دنیا هرچه داری	به رسم پیشکش پیشم گذاری
چو با من راه دادی تار پیوند	ز پیوندهای دیگر بگسلان بند
زن و فرزند را بدرود می‌کن	همه غمگین مرا خشنود می‌کن
ز جمع آشنا بیگانه می‌باش	به من تا زنده‌ای هم‌خانه می‌باش
پدر را کلبه‌اش بیت‌الحزن ساز	ز رویت مصر ما رنگ چمن ساز
خریدار تو آنجا هرکه باشند	یقین چون من خریدارت نباشند
برادر آن ابوالقاسم و کیلت	به هر کاری مددکار و کفیلست
تو دل از مهر آنها کنده می‌گیر	مرا با خود برادر خوانده می‌گیر ^۲

ناطق به این شرط‌های ناصر جواب رد داده می‌گوید که نمی‌تواند با خانواده و دوستان خود قطع رابطه کند. بعد از آن تلاش‌های ناطق نتیجه نمی‌دهد، مجبور می‌شود برگردد ولی با قلبی پر از غصه عشق و درد هجران یار؛ هر چند تصمیم گرفت که راز از پرده نیفتد و درد دلش را کسی نفهمد ولی رنگ بیرون، نشان از درد درون داشت، هر روز کسی از رنگ زرد او می‌پرسید ولی او از ابراز خبر امتناع می‌ورزید، تا اینکه پدرش می‌بیند فرزندش هر روز دگرگون‌تر از روز پیش است، از یک چیزی حتماً رنج می‌برد که او نمی‌داند. به جستجوی این راز می‌پردازد و نصیحت می‌کند تا دریابد که در سفر بامیان برای فرزندش چه واقعه‌ای رخ داده است. وقتی ناطق مهربانی‌های پدر را مشاهده کرد، رخنه زخم جگر را پیش طبیب روحانی گشود و راز

۱. همو، ۵۹.

۲. موسوی، شکرپاغ، ۶۳.

دل را بیان کرد:

چو دیدم مرهمی های پدر را	گشادم رخنه زخم جگر را
از آن رخنه رهی بیرون گشودم	پدر را زخم پنهانی نمودم
پدر دانست چون مجروح عشقم	علیل و خسته و مقروح عشقم ^۱

زمانی که سید عبدالعلی موسوی دانست که فرزندش در این سفر گرفتار عشق شده است، دردی که او را رنج می دهد و رنگش را هر روز زردتر می کند، آتش محبت است که از درون شعله ور است، دود آه جان- سوز او هویداست؛ نصیحت می کند که دست از عشق مجازی و صورتی بکشد؛ زیرا کمتر کسی از این عشق به کام دل می رسد، گام گذاشتن در وادی عشق در واقع گام نهادن در گلوی اژدهایی است که هر لحظه آدمی را ممکن است نابود کند:

بگفتا ای پسر برکش عنان را	میفکن دام محنت مرغ جان را
ز عشق آخر سراسر رنج و درد است	گل این باغ دایم روی زرد است
خصوص عشقی که شد صورت پرستی	عبث بر نقش باطل دیده بستی ^۲

با آنکه پدر ناطق از عواقب و پیامدهای منفی عشق مجازی سخن گفت و از سرنوشت عاشقان تاریخ برای فرزندش قصه کرد، ولی این سخنان چون باد از بیخ گوش ناطق می گذشت، آرامش دوباره به دست نمی آورد.

در اوج شیدایی و دلباختگی است که گردون رنگ دیگر برای ناطق ریخت؛ پدر مهربانش وفات کرد، بعد از چند وقتی پدر را در عالم خواب می بیند که به فرزندش توصیه می کند که به سفر عشق ادامه دهد و دوباره به ورث بامیان برود، اما ناطق قبل از رفتن، سه نامه می نویسد؛ یکی برای میر ناصر بیگ و دیگری برای نساگل و سومی برای رفیق شفیق خودش به نام «کرم شاه» در ورث که همکار و همراز اوست، این ها را به دست قاصدی می دهد، تا به بامیان برساند و جواب خوب و یا بد آن را دریافت کند، بعد از چند روز جواب نامه ها به دست ناطق می رسد و با نویدهای معشوق و میر ناصر، امیدی دوباره می یابد و راهی بامیان می شود، در جریان سفر، غزل خوانان راه می پیماید، انگار اسپش در هوا گام برمی دارد و چون باد قله های بلند و ناهموار را طی می کند:

۱. همو، ۷۴.

۲. موسوی، شکر باغ، ۷۴.

بهمدلله که این ره شد بریده	به پای عاشق هجران کشیده
نشین ای دل که از مژگان بر آرم	ز پایت هر سر خاری خلیده
خیال یار چشمم می نماید	مگر جام جهان بین است دیده
صدف کن گوش ای غواص معنی	که ناطق از زبان دُر پروریده ^۱

بعد از چند روز طی طریق سرانجام ناطق به دربار میر ناصر بیگ می رسد، میر ناصر هم از او استقبال گرم می کند، و چند شبی در مجلس خاص او را می برد، هر شبی مثل «شاه سیاه پوش» فقط با یک نگاه و صحبت، معشوق از حضور عاشق دور می شود و دامن کشان دل ناطق را با خود به یغما می برد، تا اینکه دوباره دوستان ناطق از میر ناصر می خواهند که با این کار موافقت کند، ناصر بعد از موافقت کابین زیاد طلب می کند، ناطق مجبور می شود در پی تدارک پول برآید، همه بزرگان مناطق مرکزی که او را می شناختند در این کار یاری کردند؛ سرانجام به وصال یار رسید. جزئیات این داستان را می توان در مثنوی شکر باغ و «قصه عشق» خواند.^۲

۳-۲- سفر مشهد الرضا(ع)

روایت های شفاهی از سفرهای متعدد ناطق به کشورهای منطقه از جمله ایران و عراق حکایت دارد؛ ولی در متن دو اثر موجود شاعر، از این سفرها به طور مستقیم چیزی گفته نشده است، اگر در بخش احوال مصنف؛ قسمت آخر طوفان المصیبه بوده از بین رفته است؛ اما به طور غیر مستقیم می توان به قرآینی دست یافت که نشان از سفرهای او دارد. در لابه لای ابیات طوفان المصیبه به برخی از نکاتی برمی خوریم که بیانگر اوج علاقمندی ناطق به سفر مشهد است، مثلاً در آنجایی که پیرامون امام رضا(ع) سخن می گوید، آرزوی عتبه بوسی بارگاه ملکوتی آن حضرت را دارد تا خاک درش را سرمه چشم خود کند.

بلبل زار رضا یعنی رضا بخش غریب در غمش افکنده خوش طرح نوای تازه ای

ای اجل تأخیر کن تا ناطق از خاک درش کحل چشم خود ستاند توتیای تازه ای^۳

در موجه چهل و سوم هم بین نام خود و امام رضا(ع) تناسب برقرار می کند و این نکته را با حسرت بیان می کند؛ وقتی مرا حضرت رضا(ع) بخشیده است چرا از او دورم و عتبه بوسی اش نصیب نمی شود، اگر مقیم

۱. همو، ۲۶۴-۲۶۵.

۲. موسوی، شکر باغ، بیت های ۲۶۸ به بعد.

۳. همو، نسخه خطی طوفان المصیبه، سرچشمه دهم، موجه اول.

کوچه او بودم چه می شد.

چو من بخش رضایم دوریم چیست؟ ز عتبه بوسیش مهجوریم چیست؟
مقیم کویش ار بودی چه بودی ز رنج هجر آسودی چه بودی^۱

یا در دعایه ای از خداوند می خواهد که او را به مشهد الرضا مشرف سازد تا عتبه بوسی ضامن الغربا را نصیب گردد:

به عتبه بوسی سلطان ضامن الغربا مشرفش نما باز ای مجیب دعا^۲

اما اینکه آیا قبل از سرایش این کتاب که در ۱۲۷۶ ق شروع شده، به مشهد سفری داشته یا نه برای نگارنده دقیق معلوم نیست. فقط روایت شفاهی تایید می کند که او برای ادامه تحصیل نیز به ایران و عراق سفر کرده است. اگر چنین باشد باید پیش از این سال ها باشد؛ برای اینکه تحصیلات هر شخصی بیشتر در دوران جوانی صورت می گیرد نه در کهن سالی؛ چون ناطق مقتلش را در دهه چهارم عمرش شروع کرده است. علتش این بوده که پیشتر از آن منبع در اختیار نداشته است تا دست به چنین کاری بزند، خود می نویسد که در شروع طوفان المصیبه ۴۵ سال داشته است «از سن سی به طلب این گنج به این محنت و رنج تا به سال چهل و پنج رسیدم به مضمون «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» درج گوهری از خزانه جوهری به دستم افتاد». بنابراین ممکن است چندین بار به ایران سفر کرده باشد.

۳-۳- سفر کربلا و نجف

از زمان و تعداد سفر به کشور عراق هم سندی وجود ندارد، ولی طبق روایت های مردم دایکندی و به ویژه نسل باقی مانده از ناطق، وی برای ادامه تحصیل چند نوبت به عراق جهت زیارت شهدای کربلا و نجف اشرف، سفر داشته است. احتمالاً در بخش احوال مصنف درباره سفرهایش نکاتی را نگاشته بوده که متأسفانه بر اثر سهل انگاری نسل او و جبر محیط از بین رفته است.

با همه این مشکلات در مسیر حقیقت یابی موضوع، برای دستیابی به معلومات در این باره، نسخه طوفان المصیبه سرنخ هایی را به دست می دهد که بیانگر سفر ناطق به عراق است. از جمله در چندین جا دعا می کند و خدا را به شهدای کربلا قسم می دهد که پیش از هشتاد و هفت سالگی اجل دامن گیرش نکند تا به نجف اشرف و کربلای معلّا مشرف شود، آنجا راز دل کند و سخن از واقعه کربلا در پیشگاه امام

۱. همان، سرچشمه پنجم، موجه چهل و سوم.

۲. موسوی، نسخه خطی طوفان المصیبه، موجه چهل و پنجم.

شهادا بگوید:

به هشتاد و هفت عاشق پاک او	که گشتند در راه او خاک او
کز هشتاد و هفت سال پیش ای خدا	نسازی اجل را به من آشنا
رسانی مرا کربلا و نجف	ز پابوس ایشان ببخشی شرف ^۱

و یا در موجه چهل و سوم آرزوی سفر نجف را تکرار می‌کند:

به سودای نجف شوریده ام سر	نمی افتد سرم از چه در آن در؟
طواف کعبه کویشت است	ولایش گر نشد کعبه کنشت است ^۲

در ادامه شعر می‌گوید دلم مبتلای کربلاست؛ اما چرا در آن فردوس مرا جای نیست، اگر خدا بخواهد که آنجا رسم، بعد از بوسیدن مرقد لب تشنه‌ها احوال همه را خواهم پرسید که احوال‌تان چون است.

۴- آثار ناطق نیلی

تا آن جایی که جست‌وجو نشان می‌دهد و پیدا شدن نسخه‌های خطی شکرباغ و طوفان المصیبه تأیید می‌کند، ناطق نیلی درباره تعداد آثارش چیزی نگفته است؛ اگر هم گفته باشد، ممکن است در بخش‌هایی از کتاب طوفان المصیبه بوده که از بین رفته است. در هر کدام از این دو کتاب، تنها درباره محتوا و ساختار خود آن اطلاعاتی وجود دارد و بس.

۴-۱- مثنوی شکرباغ

یکی از نسخه‌های خطی آثار ناطق که تصحیح و چاپ شده، مثنوی شکرباغ است. این نسخه برای نخستین بار در سال ۱۳۹۳ خورشیدی به دست آمد. در آن زمان با تصحیح نگارنده^۳ در ولایت دایکندی با تیراژ کم چاپ شد. بار دوم انتشارات بیهقی وزارت اطلاعات و فرهنگ افغانستان در تابستان ۱۳۹۷ خورشیدی تصحیح جدید این نسخه را با شمارگان بیشتر و کیفیت خوب به چاپ رساند. ناطق، در این کتاب هیچ اشاره‌ای به تعداد آثارش نکرده است. همچنین وی نگفته است که چه عنوان‌هایی در نظم و نشر از وی باقی مانده است؛ فقط در چند بیت از نام خود کتاب، تعداد ابیات و سال سرایش آن سخن گفته است.

۱. موسوی، نسخه خطی طوفان المصیبه، سرچشمه سوم، موجه دوم.

۲. همان، سرچشمه پنجم، موجه چهل و سوم.

۳. موسوی، شکرباغ، به تصحیح سید عوض‌علی کاظمی.

از نظر محتوایی این مثنوی شامل موضوع‌هایی چون عشق و عرفان، فلسفه، اخلاق، تاریخ، فرهنگ و ادبیات... است که از نظر ساختاری، به سبک مثنوی‌های کهن، داستان در درون داستان است، کتاب با این ابیات آغاز می‌گردد:

الهی صبح بخت‌افروز بنمای	گریه از مطلع مقصود بگشای
بکش زان صبح خورشید خیالم	برآور بدر ازان مطلع هلالم
درین بازیچه پُردام تزویر	به هر لغزش ز لطف دست من گیر
دل‌م را مخزن صدق و صفا کن	زبانم حامل حمد و ثنا کن
زمینی‌ساز پر دامن هوشم	سخن را کن غلام حلقه‌گوشم ^۱

بعد از این مقدمه‌چینی می‌رسد به وصف سخن و تنها سخن را رازدار عشق می‌شمارد، بعد وارد مطالب دیگر می‌شود و داستان‌هایی از متون کهن چون مثنوی معنوی و هفت‌پیکر نظامی گنجوی را در این مثنوی بازسازی می‌کند. اما اینکه ناطق در چه مدتی مثنوی شکر باغ را تمام کرده، دقیق معلوم نیست، در آخر ابراز شکر می‌کند و کتاب را با این بیت به پایان می‌رساند:

هزاران شکر کز شکر فروشی رسید این طفل‌کان در پوست‌پوشی^۲

از زمان آغاز مثنوی شکر باغ چیزی به دست نداریم؛ ولی ناطق تاریخ ختم آن را در روز جمعه، ماه جماد الثانی، فصل بهار سال ۱۲۶۴ق گفته است:

جمادی الثانی و فصل بهاری	جمادی گشت کلک از لاله‌کاری
به روز جمعه دارم اجتماعش	که اجماعی شود اندر سماعش
قمر در خوشه بود و شمس در ثور	که چیدم دانه مرغ افتاد از دور
به تاریخش شد این مصرع موافق	ز نوک نی شکر افشانده ناطق ^۳

نه تنها از سال سرایش این کتاب خبر داده بلکه شمار ابیات آن را نیز مشخص کرده است. در صفحات آخر کتاب، خطاب به شنونده‌ای که احتمالاً پرسیده بوده، تعداد بیت‌های کتاب چند است، تأکید می‌کند

۱. موسوی، شکر باغ، ۱.

۲. همو، ۳۰۵.

۳. همان.

که اگر صد بار از من پرسشی شمار بیت آن «از صد بود سی»؛ یعنی صد سی تایی، می شود سه هزار (۳۰۰۰) بیت:

اگر صد بار از من باز پرسشی شمار بیت او از صد بود سی^۱

۴-۲- طوفان المصیبه

اثر دوم ناطق، نسخه طوفان المصیبه است. این اثر تاکنون به شکل نسخه خطی باقی مانده است. سال آغاز نگارش این کتاب ۱۲۷۶ ق است؛ ولی تاریخ پایان یافتن کتاب، به علت نبود برگ های آخر آن معلوم نیست.

این اثر به شکل مختلط از نظم و نثر تصنیف شده است. شمار ابیات آن مشخص نیست. شاعر هم درباره حجم آن چیزی در مقدمه نگفته است. فقط عنوان فصل ها و زیر فصل ها را معرفی کرده است. از نظر ساختاری، این کتاب به سبک کتاب طوفان البكاء میرزا محمد ابراهیم جوهری (۱۲۵۳ ق) تألیف و تصنیف شده است.^۲ آن گونه که از متن کتاب و گفته های شفاهی نوادگان ناطق پیداست، این کتاب سال ها به نام «جواب جوهری» در محافل شب نشینی خوانده می شده و شهرت داشته است؛ زیرا براساس مقتل جوهری بنا نهاده شده است. بررسی و تصحیح این نسخه پایان نامه کارشناسی نگارنده در دانشگاه یزد است.

۴-۳- آثار دیگر

تا زمانی که نسخه خطی طوفان المصیبه به دست نیامده بود، گمان می رفت مجموعه اشعار عاشورایی و آیینی که از بیاض های کهنه جمع آوری شده، غیر از متن مذکور است؛ ولی بعد از مقابله این اشعار با نسخه طوفان المصیبه معلوم شد که برخی اشعار، از همین کتاب رونویس شده است؛ مثلاً شعری که با بیت «شب قتل است و امشب عالم انوار می لرزد» از آن جمله است. تعدادی از قطعات باقی مانده هم معلوم نیست که متعلق به کدام اثر ناطق است؛ چون نه از شکر باغ است (به علت تضاد موضوع) و نه از طوفان المصیبه (به علت اختلاف در ساختار)؛ به دلیلی که قسمت بدنه اصلی کتاب رفتگی ندارد که بتوان حدس زد این اشعار با آن منطبق باشد.

شاید هم ناطق، به سبک شاعران سلف، غزلیاتش را جداگانه مدون کرده بوده که البته از حوادث روزگار محفوظ نمانده است و این دو نمونه باقی مانده، از آنجا گرفته شده باشد؛ و یا از جمله اشعاری بوده که شاعر در موضوع های مختلف سروده، ولی فرصت جمع آوری آن را به دست نیاورده است. برای اینکه خواننده محترم، بتواند قضاوت کند، یکی دو نمونه را می آورم.

۱. موسوی، شکر باغ، ۳۰۵.

قصه‌ای دارم به دل نقشش به دفتر مشکل است داغ ناسور حسین بر دل سراسر مشکل است
ناطق از قتل جوانان حسین در کربلا صبرکردن تا به محشر پیش داور مشکل است

همین‌گونه شعری که درباره بند امیر و قصه مسلمان شدن «شاه بربر» سروده شده؛ یکی از نویسندگان از زبان شخصی به نام محمد لعلی، فرزند خداداد آخوند، متولد ۱۳۰۸ ق ساکن سنگ‌تخت دایکندی، ثبت کرده از همین نمونه‌های پراکنده است:

جانشین و ابن عم مصطفایی یاعلی آفتاب آسمان انمایی یاعلی

حیدر حیه در خیرگشایی یاعلی شهسوار کارزار لافتایی یاعلی

جمع خلقان را امام و پیشوایی یاعلی^۱

۵- درنگی بر شعر ناطق نیلی

آثار ناطق نیلی در دو سده بعد از حیاتش همواره مورد بی‌توجهی قرار گرفته است. برای نخستین بار نگارنده به سراغ کارنامه ادبی این شاعر رفت و دو نسخه خطی آن را به دست آورد. هدف در چاپ و نشر آن هم احیای آثار بوده نه نقد و موشکافی‌های متون، به همین خاطر بیشتر به وضع موجود آثار پرداخت تا وضع مطلوب. بنابراین شعر ناطق نیلی پیش از تصحیح نگارنده، مورد نقد قرار نگرفته است، مطالب پراکنده‌ای که نوشته شده در حد معرفی شاعر است نه شعر؛ ولی در این اواخر یکی از دانشجویان دانشگاه یاسوج از پایان‌نامه کارشناسی ارشدش تحت عنوان تحلیل فرم و محتوای منظومه شکرپای ناطق نیلی و مقایسه آن با یوسف و زلیخای جامی^۲ دفاع نموده است، دو مقاله‌ای هم در نقد اشعار ناطق آماده دارد ولی هنوز در مجلات به نشر نرسیده است.

اما اگر به طور گذرا بخواهیم به شعر ناطق نیلی بپردازیم، نمی‌توانیم با یک نظریه واحد اشعارش را تحلیل نماییم، چون او در دو حوزه شعر آیینی و غیر آیینی، عرفانی و زمینی شعر دارد، و در اکثر قالب‌های ادبی طبع آزمایی کرده است. اما عجبالتاً می‌شود با نمودار چهار ضلعی که شفیع کدکنی در کتاب ادوار

۱. یزدانی، فرزندان کوهساران، ۱۷۳-۱۷۵.

۲. این جوان سید مهدی حسینی ساحل نام دارد، باشندده دهکده خوشک شهرستان اشترلی ولایت دایکندی است.

شعر فارسی^۱ مشخص کرده به شعر ناطق نگاه کرد. در نقطه «صعودی که شامل زیبایی های هنری و فنی می شود» اشعار ناطق در دو اثرش فرق دارد، در مثنوی شکر باغ، زیبایی های هنری در مرحله بالایی قرار دارد؛ ولی در طوفان المصیبه با آنکه صنایع برجسته و بابسامد بیشتر به کار گرفته شده، در برخی موارد با مشکلات وزنی و برخی ابیات سست مواجه می شویم که مشکل وزن هم احتمالاً ناشی از تصرف نسخه- بردار باشد نه شاعر. مثلاً:

ز رنج دستاس افگار دستش هوای دی چو گل داده شکستش^۲

در نقطه عمقی که «زمینه انسانی و بشری عواطف» را در بر می گیرد، ناطق در هر دو اثرش از زیربار مسئولیت خوب به در آمده است، یکی از موارد زمینه انسانی، جایگاه برتر و انسانی دادن به زن و شخصیت وجودی آن است، همین قسم در شعر عاشورایی برجستگی بیشتر عواطف انسانی بروز کرده است که جای بحث مفصل آن نیست.

در پشتوانه فرهنگی، ناطق نیلی به دلیل برخورداری از فهم متون عربی و تسلط به معارف اسلامی، پشتوانه یک هزارساله تمدن اسلامی را با خود دارد که ارزش های درج شده در متون فارسی و عربی را شامل می گردد. از ارتباط خویش با متون کهن و شاعران و اندیشمندان پیش از خود در طوفان المصیبه سخن گفته است، ولی نکته ای که ممکن است قابل نقد باشد این است که شاعر در قسمت استفاده برخی موضوعات قابل تأمل از منابع خویش پیرامون حادثه عاشورا دقت نکرده است، مثل قصه آوردن فضّه، شیر را برای محافظت اجساد شهدا در کربلا، این گونه مسایل علاوه بر نثر در شعر ناطق نیز بازتاب یافته است.

با اینکه ناطق به لحاظ قدرت آفرینش هنری و احساس انسانی در مرتبه کم از شاعران متقدم نیست ولی در گستردگی میان جامعه مورد توجه کمتری قرار گرفته است. تنها در افغانستان؛ به ویژه دایکندی شهرت دارد، بسیاری از اشعار عاشورایی او را مردم حفظ دارند که در دهه عاشورا به عنوان «گرد علم» می خوانند ولی فراتر از آن در حوزه زبان پارسی کسی به سراغ آن نرفته است، دلیلش این است که محیط دوردست دایکندی و عدم دسترسی مردم به کتاب، کتابخانه، مطبوعات و اینترنت سبب شده که آثار او گمنام بماند و برخی نسخه هایش هم آسیب ببیند و یا مفقود گردد.

۶- دوران کهن سالی

در مورد سال های آخر زندگی ناطق چیزی نمی دانیم، به این علت که هم آثاری متعلق به دوره پیری او

۱. شفیع کدکنی، ادوار شعر فارسی، ۱۳۴.

۲. موسوی، نسخه خطی طوفان المصیبه، سرچشمه دوم، موج چهارم.

وجود ندارد و هم در مناطق مرکزی افغانستان کتاب دیگری نوشته نشده است تا درباره زندگی ناطق معلومات داده باشد. در محیط بسته فرهنگی و طبیعی روزگار شاعر، اثری از تذکره نگاری و یا شرح احوال- نویسی وجود ندارد، نسخه خطی اشعار فرزند صاحب قریحه ناطق نیز متأسفانه مفقود گردیده است.

اما شواهدی در متن دو کتاب شاعر است که نشان از دهه چهارم عمر وی دارد، آنجایی که ناطق عمر خودش را با سن فرزندش می‌سنجد، از سی و شش سالگی خود سخن می‌گوید:

تو را یک نه بود سال و مرا چار تو در کار آمدی من رفتم از کار

در مقدمه طوفان المصیبه شاعر از چهل و پنج سالگی خود سخن گفته که تازه منبع کتابش را به دست آورده است. از این به بعد شاعر وارد مرحله دیگر زندگی که سرآغاز مقتل سرایی است می‌گردد: «کتب معتبر و نسخه رهبری نیافتم، از غصه خون در جگر، دیده در بیشتر ماندم از سن سی به طلب این گنج به این محنت و رنج تا به سال چهل و پنج رسیدم به مضمون «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» درج گوهری از خزانه جوهری به دستم افتاد»^۱.

و یا در بیت دیگر آرزوی هشتاد و هفت سالگی کرده است، معلوم نیست که آیا به این سال رسیده است یا نه.

کز هشتاد و هفت سال پیش ای خدا نسازی اجل را به من آشنا^۲

از این بیت می‌توان چنین دریافت که احتمالاً ناطق تا ۸۶ سالگی زنده بوده است، در سال‌های بعدش که دقیق معلوم نیست، به سفر کربلا رفته و در برگشت به ایران در شهر مشهد مقدس دار فانی را وداع گفته است.

۷- آرامگاه

همان‌گونه که از ویژگی‌های کهن سالی ناطق چیزی نمی‌دانیم، از تاریخ درگذشت او نیز سند دقیق موجود نیست؛ ممکن است لوح مزاری داشته که در آن، تاریخ وفاتش درج شده بوده؛ اما متأسفانه به شمول آرامگاه ناطق، سایر قبرهایی که در کنار پیر پالان‌دوز در مشهد مقدس بوده همه تخریب شده است.

به گفته نوادگان شاعر - که خاطرات ناطق را به شکل شفاهی و سینه به سینه حفظ دارند - در آخرین روزهای زندگی، ناطق به همراه یکی از فرزندان به نام محمد ذکی به زیارت سیدالشهداء (ع) به کربلا

۱. موسوی، نسخه خطی طوفان المصیبه، مقدمه.

۲. همان، سرچشمه سوم، موج اول.

معلاً می‌رود؛ اما در جریان سفر در عراق بیماری برایش پیش می‌آید، به فرزندش می‌گوید عجله کن مرا به ایران برسان تا در کنار حرم حضرت امام رضا(ع) دفن شوم، وقتی به ایران برمی‌گردد، دار فانی را وداع می‌گوید. بنابر وصیتش او را در کنار پیر پالان‌دوز در مشهد به خاک می‌سپارند که اکنون نشانی از آرامگاه وی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی کارنامه ادبی ناطق نیلی، شاعر سده سیزده هجری افغانستان به دست می‌آید، این است که به علت محیط بسته فرهنگی و سیاست ناعادلانه حکومت‌های افغانستان، کمتر به شهرت رسیده و آثار او معرفی نگردیده است. نه تنها آثار او چاپ و نشر نشده بلکه تعدادی از آن‌ها از بین رفته است، نسخه‌های باقی‌مانده هم دست‌نوشته شاعر نیست، بلکه بر اثر تحولات روزگار صدمه دیده است.

از حوادث مهم زندگی شاعر نیز زیاد معلومات نداریم، تنها متن‌های موجود سرنخی از تاریخ تولد و تعدادی از سفرهای او به دست می‌دهد. شواهد نشان می‌دهد که ناطق نیلی در سال ۱۲۲۸ ق در استان/ ولایت دایکندی دیده به جهان گشوده است، هم‌زمان با دور دوم پادشاهی دوست محمد خان به فعالیت‌های ادبی خویش ادامه داده است؛ ولی از تاریخ وفات وی سندی در دست نیست. از این شاعر خوش‌قریحه دو اثر به نام‌های شکر باغ و طوفان المصیبه باقی‌مانده است، علاوه بر این دو کتاب بخشی از ارزش‌های ادبی و فرهنگی افغانستان را به نسل کنونی معرفی می‌کند، در عموم برای حوزه زبان فارسی نیز اهمیت دارد، چون که می‌تواند به عنوان سند خوب در مطالعات ایران فرهنگی کمک کند.

فهرست منابع

- شفیعی کدکنی، محمد رضا. ادوار شعر فارسی. تهران: سخن، ۱۳۸۷.
- موسوی، سید رضابخش (ناطق نیلی). شکر باغ. به تصحیح سید عوض علی کاظمی. کابل: انتشارات بیهقی وزارت اطلاعات و فرهنگ، ۱۳۹۷.
- موسوی، سید رضابخش (ناطق نیلی). نسخه خطی طوفان المصیبه. متعلق به سده سیزده، کتابخانه شخصی، ۱۲۸۷ ق.
- یزدانی، کاظم. فرزندان کوهساران. کابل: سعید، ۱۳۸۶.

Transliterated Bibliography

Mūsavī, Sayyid Rīzā bakhsh(Nāṭīq Nīlī). *Nuskhah-yi Khatṭī Tūfān al-Muṣībah*,

Muti'aliq bi Sadih-yi Sīzdah, Kitābkhānih Shakhsī, 1870/1287.

Mūsavī, Sayyid Rizā bakhsh(Nāṭiq Nīlī). *Shikar Bāgh*. ed. Sayyid 'Ivaż 'Alī Kāzimī. Kābul: Intishārāt-i Bayhaqī Vizārat-i Iṭilā'āt va Farhang, 2018/1397.

Shafī'ī Kadkanī, Muḥammad Rizā. *Advār-i Shi'r-i Fārsī*. Tehran: Sūkhan, 2008/1387.

Yazdānī, Kāzim. *Farzandān-i Kūhsārān*. Kābul: Sa'īd, 2007/1386.

Table of Contents

A Re-examination of the Political and Religious Interests of Iranians during the 8th Century A.H. /14th Century A.D. in Ḥamdullāh Mustufī's Viewpoint	9
Dr. MohammadReza Abui Mehrizi	
The Islamic Architecture of Anatolia in Transition Period: Continuity and Development in the Architecture of Turkmen Beyliks	39
Sara Alipoor - Dr. Mehdi Ebadi - Dr. Fariba Pat	
Juvaynī's Sacralization of the Account of Mongol Invasion Based on Correspondence with Religious Accounts	59
Dr. Fateme Majidi - Dr. Hadi Yavari	
Historical-Religious Frescos: Factors Contributing to the Restorer's Role by Considering the Target Audience's Understanding	87
Rayhaneh Ghasem Abadi - Hossein Ahmadi	
A Critical Reading of Ibn Ḥabīb's Works, focusing on Al-Munammaq and Al-Muḥabbar	117
Dr. Shahla Bakhtiyari - Roya Mashmuli Pilerud	
Analyzing Shī'ā Representations in the First Abbāsīd Period, A Case Study of Ḥusayn b. Ṣāḥḥāk's Poetry	143
Mohsen Mohammadi - Dr. Mohammad Ebrahim Khalife Shustari	
Tracing the Evolution of Entrance Façade Designs in Iṣfahān's Monuments from the Ṣafavīd Era Through the Pahlavī Era	159
Bahareh Jahanmard - Mehdi Mohammadzadeh	
Bakhtiyārī Rulers; An Analysis of the Role and Status of the Āstirikī (Āstirūkīyan) Bakhtiyārī Tribe in the Political-Military Transitions in Iran and Central Zāgrus from Mongol through Qājāriya Eras	191
Dr. Ali Bahramsari Bakhtiyari	
A Report of Negotiations During the Incident of 'Āshūrā	229
Dr. Abdolrahim Ghanavat	
A Look at the Life and Literary Legacy of Nāṭiq Nīlī, 13th Century A.H./19th Century A.D. Afghan Poet	243
Sayyid Owzali Kazemi - Morteza Fallah	

In the Name of Allah



Islamic Studies

Journal of History & Culture

Semi – Annual Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 54, No.1: Issue 108, Spring & Summer 2022

Director & Editor in chief

Abdolrahim Ghanavat

Editorial Board

Mohamad Taghi Imanpour, Prof of the
Department History, Ferdowsi University of
Mashhad

Ahmad Badkubeh Hazaveh, Associate Prof
of the Department of History and Civilization of
Islam, University of Tehran

Abdolrahim Ghanavat, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
Ferdowsi University of Mashhad

Sayyid Jamal Moosavi, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
University of Tehran

Morteza Nouraei, Prof of the Department
History, University of Isfahan

Andrew J. Newman, Personal Chair of Islamic
and Middle Eastern Studies

Mohammad Bagher Vosoghi, Prof of the
Department History, University of Tehran

Abdullāh Himmatī Gulyān, Associate Prof of
History and Civilization of Islam, Ferdowsi
University of Mashhad

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Translation of Abstracts: Mina Mollaie

ISSN-Print:2228 – 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Zip Code: 9177948955

Tel: +98(51) 38803863



Ferdows University of Mashhad

ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Journal of History and Culture

108

Spring & Summer 2022