



ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

تاریخ و فرہنگ

نشریہ دانشکدہ ادبیات و معارف اسلامیہ
دوفصلنامہ علمی

۱۱۴

بہار و تابستان ۱۴۰۴



تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی

پروانه انتشار: ۷۸۵۶۷

سال ۵۷ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۴ - بهار و تابستان ۱۴۰۴

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

نویسه گردان: مریم اورعی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: مینا ملاتی

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نمونه خوان: مریم اورعی

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 ایمانپور

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 نویسندگان نشریه تاریخ و فرهنگ

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:

1. 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.
2. 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.
3. 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.
4. 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.
5. 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.
6. نشریه در اصلاح، اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

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>

7. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»³ برای مقالات فارسی و سرویس‌های انگلیسی برای مقالات لاتین استفاده 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.
8. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی؛ استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.
9. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانوش و منابع پایانی تنظیم شود.
10. نویسه‌گردانی در این نشریه، بر پایه راهنمای جدول «IJMES»⁴ است. توضیحات بیشتر در این صفحه 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 «پانوش-منابع»

در شیوه «پانوش-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانوش 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.

1. اجزای اصلی در ساختار پانوش

- a. قسمت‌های پانوش با ویرگول جدا شود؛
- b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل‌نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

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

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

⁵ <https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a02234b400/TransChart.pdf>

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

- e. شماره صفحه ارجاعی درج شود.
2. اجزای اصلی در ساختار منابع
 - a. قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛
 - b. نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛
 - c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
 - d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛
 - e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.
3. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانوشتهای هر صفحه نباید از نو آغاز شود.
4. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.
5. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.
6. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی هستند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian with English abstract) در انتها مشخص شوند.
7. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian) در انتها مشخص شوند.
8. برای مقاله‌های منتشرشده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

نمونه‌های ارجاع:

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

کتاب:

- ✓ پانوشته: اسعدی، مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی‌زبان، ۱۲.
- ✓ منابع: اسعدی، مرتضی. مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی‌زبان. تهران: سمت، ۱۳۸۱.

مقاله:

- ✓ پانوشته: 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): ۲۳۸-۲۲۳.

مدخل:

✓ **پانویس:** 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.

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۱۱	انگاره عرب از مفهوم «الثقافة» (فرهنگ) در قرون نخستین اسلامی دکتر هدیه تقوی
۴۵	روح قدرت؛ مکانیسم جابه‌جایی قدرت (الگوی جابه‌جایی قدرت در تاریخ ایران) دکتر ساسان طهماسبی
۷۱	واکاوی تطبیقی طرح و رنگ قالی دوره قاجاریه محفوظ در موزه فرش ایران، با کاشی‌های محوطه کاخ گلستان رعنا محمدزاده - دکتر الهه پنجه‌باشی
۹۵	تبیین نظری دشواره مشروطه‌سازی قدرت سیاسی در ایران معاصر دکتر روح اله اسلامی - دکتر علیرضا صحرایی
۱۳۳	از کشف المحجوب تا کشف حجاب (تأملی در مواجهه نمادین ایرانیان با سویه تمثیلی تجدد) رضا جاوید - دکتر هادی نوری - دکتر محمد رضا غلامی شکارسرای
۱۵۳	اعراب دکتر عباس اقدسی
۱۶۳	خوانش انتقادی کتاب «تاریخ افغانستان از ۱۲۶۰م تا زمان حاضر» حمیدرضا نصیب‌ضرابی



The Arab Conception of the Notion of “*al-thaqāfah*” (Culture) in Early Islamic Centuries

Dr. Hediye Taghavi

Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran

Email: h.taghavi@alzahra.ac.ir

Abstract

The term “*al-thaqāfah*” is defined as “culture” in Arabic dictionaries, texts, and contemporary intellectual discourse. This is a multilayered term, encompassing a wide range of elements such as knowledge and science, moral virtues and vices, customs and traditions, and patterns of social life. Because of its broad semantic scope, the word is regarded as a reflection of the intellectual landscape, social organization, and even level of civilization in a society. However, the historical background of this usage of the term “*al-thaqāfah*” in the Arabic language is rather brief. Evidence indicates that the term was not used in early Islamic centuries with its modern meaning of “culture”, but rather it underwent semantic transformation and evolution within its historical context. The present study relies on semantic analysis (a method that enables the reconstruction of word meanings through their contextual usage) in an attempt to explore and analyze the Arab conception of the word “*al-thaqāfah*” in early Islamic centuries, based on the Quran, literary texts, and historical resources. Findings indicate that the word “*al-thaqāfah*” was mainly associated with military contexts, referring to things such as physical combat, a metal tool for straightening spears, or military expertise. In contrast, words such as “*sunnat*” (tradition), “*āyīn*” (ritual practice) and “*dīn*” (religion) served the meanings associated with culture in that period. These words were suited to the social structure, belief system, and intellectual frameworks of the Arab society in that era. From the third century A.H. / ninth century A.D. onward, and at the same time as the expansion of civilization, transformations in people’s lifestyles, and the flourishing of sciences and knowledge, the word “*al-thaqāfah*” also underwent a semantic shift and took on meanings such as cleverness, skill, learning, and knowledge. This gradual process moved the word from its military connotations toward a cultural meaning. In the past century and a half, Arab modernist thinkers such as Ṭahā Ḥusayn have played a key role in solidifying and expanding the new usage of “*al-thaqāfah*” in the Arabic language by employing it consciously and purposefully in its modern cultural meaning.

Keywords: “*al-thaqāfah*”, culture, semantic transformation, *sunnat* (tradition), conception, Arabs of the early Islamic centuries





انگاره عرب از مفهوم «الثقافة» (فرهنگ) در قرون نخستین اسلامی

دکتر هدیه تقوی

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

Email: h.taghavi@alzahra.ac.ir

چکیده

واژه «الثقافة» در قاموس‌ها، متون و ذهنیت معاصر عرب، به معنای «فرهنگ» به کار می‌رود؛ مفهومی چند لایه که عناصر متنوعی چون دانش و علم، فضایل و رذایل اخلاقی، آداب و رسوم و الگوهای زیست اجتماعی را در بر می‌گیرد. این واژه، به سبب دامنه معنایی گسترده‌اش، بازتابی از فضای فکری، شیوه زیست اجتماعی و حتی سطح مدنیت جوامع محسوب می‌شود. باین حال، پیشینه تاریخی چنین معنایی از «الثقافة» در زبان عربی چندان طولانی نیست. شواهد نشان می‌دهد که این واژه در قرون نخستین اسلامی حامل معنای امروزی فرهنگ نبوده، بلکه در بستر تاریخی، دچار تحول و تطور معنایی شده است. مقاله حاضر با تکیه بر روش معناشناسی — که امکان بازسازی معنای واژه‌ها را در بستر بافت‌های متنی فراهم می‌سازد — در پی آن است که انگاره عرب از واژه «الثقافة» را در قرون نخستین اسلامی، با استناد به قرآن، متون ادبی و منابع تاریخی مورد تحلیل و بررسی قرار دهد.

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در قرون نخستین اسلامی، واژه «الثقافة» بیشتر در معانی نظامی به کار می‌رفته است؛ معانی نظیر زدوخورد، ابزار فلزی برای راست کردن نیزه، یا مهارت در جنگاوری. در مقابل، واژه‌هایی چون «سنت»، «آیین» و «دین» نقش واژگانی حامل معناهای مرتبط با فرهنگ را در آن دوره ایفا می‌کردند؛ واژگانی که متناسب با ساختار اجتماعی، نظام باورها، و فضای فکری جامعه عربی آن عصر بودند. از قرن سوم هجری به بعد و هم‌زمان با گسترش مدنیت، تحول در سبک زندگی و رونق گرفتن علوم و معارف، واژه «الثقافة» نیز دچار تغییر معنایی شد و در مفاهیمی نظیر زیرکی، مهارت، آموختن و دانایی به کار رفت. این روند تدریجی، واژه را از بار نظامی‌اش به‌سوی معنای فرهنگی سوق داد. در حدود یک‌ونیم قرن اخیر، متفکران نواندیش عربی چون طه حسین، با کاربرد آگاهانه و هدفمند واژه «الثقافة» در معنای امروزی فرهنگ، نقش مهمی در تثبیت و گسترش معنای جدید این واژه در زبان عربی ایفا کردند.

کلیدواژه‌ها: الثقافة، فرهنگ، تطور معنایی، سنت، انگاره، عرب قرون نخستین اسلامی.

مقدمه

مفهوم‌یابی واژه‌ها و تطور معنایی آن‌ها در بستر تاریخ متأثر از تصور معنایی مردم متناسب با فضای فکری مردمان زمانه است. واژه فرهنگ از جمله این واژه‌هاست که با توجه به اهمیت عناصر و دامنه معنایی آن در زیست اجتماعی و مدنی جوامع، از پیشینه تاریخی طولانی در زبان‌های مختلف برخوردار است. این مفهوم در قالب واژه فرهنگ در زبان فارسی، Culture در زبان انگلیسی و الثقافة در زبان عربی به کار می‌رود. اما الثقافة در زبان عربی (در معنای امروزی فرهنگ) از پیشینه تاریخی کمتری برخوردار است و این واژه در بستر تاریخی دچار تطور معنایی شده است.

الثقافة از ریشه ثَقَف گرفته شده است و در قاموس‌های معاصر با نوع اعراب‌گذاری آن چون؛ ثَقِف و ثَقْف، زیرکی، تیزهوشی در ادراک و فهم اشیاء،^۱ درک دقیق چیزی،^۲ ثَقَف، ثاقف، مُثاقفه، برتری و چیرگی در مهارت چیزی^۳ و الثَّقَافه فرا گرفتن دانش، هنر و ادبیات،^۴ سرعت یادگیری،^۵ و مهارت و استادکاری به کار رفته است.^۶ برخی نیز آن را در مهارت و استادکاری در ساخت نیزه معنا کرده‌اند.^۷ اما این معانی در دوره‌های متأخر ایجاد شده است. بار معنایی الثقافة در قرون نخستین اسلامی بیشتر در بافت متن نظامی که برآیندی از انگاره و تصور عرب بوده، به کار می‌رفته است. معنایابی و چگونگی تطور معنایی واژه الثقافة، به عنوان واژه کلیدی در زیست اجتماعی و مدنی که بازنمایی از روند حرکت جامعه عرب از زیست مبتنی بر ساختار اجتماعی قبیله‌ای که مفهوم فرهنگ را در چارچوب مفاهیمی چون؛ سنت، آیین و باورهای مختص خود جستجو کرده با معنای فرهنگ در واژه الثقافة که دامنه و گستره معنایی متناسب با زیست مدنی دارد، مورد بحث مقاله است. شاید در نگاه اول تغییر معنایی یک واژه چندان اهمیت نداشته باشد، اما تطور معنایی واژه الثقافة در معنای فرهنگ که نمادی از سطح فکر، نوع زیست اجتماعی جامعه عرب است، اهمیت دارد. این در حالی است که واژه فرهنگ در زبان‌های فارسی و انگلیسی از پیشینه تاریخی طولانی‌تری برخوردار بوده است.

۱. فراهیدی، العین، ۱۳۹/۹؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۳۵۷/۱؛ فراهیدی، العین، ۱۳۹/۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۹/۹.

۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۷۳/۱.

۳. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمة رضا مهیار، ۲۰۸/۱.

۴. همو، ۲۰۸/۱.

۵. ابن منظور، لسان العرب، ۲۰/۹؛ فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ۸۳/۲؛ ابن اثیر، النهاية فی غریب الحديث والاثر، ۲۱۶/۲.

۶. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمة رضا مهیار، ۲۸۰/۱.

۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۳۵۷/۱.

فرهنگ در زبان فارسی در متون پهلوی چون؛ کتاب اندرزنامه خسرو قبادان و ریدکی،^۸ کارنامه اردشیر بابکان،^۹ اغلب به معنای تعلیم دادن فنون و مهارت‌ها،^{۱۰} یاد دادن رفتار و آداب معاشرت به کودکان و پرورش دادن آنان برای ورود به زیست اجتماعی و مدنی آمده است. این کوشش‌ها در فرهنگستان^{۱۱} صورت می‌گرفت. در باور ایرانیان فرهنگ خوب و بد پایه و اساس زیست شایست و یا ناشایست بود. بر اساس این دیدگاه، فرهنگ نیک اساس خوی و خلق نیک و فرهنگ بد اساس رواج ناشایست‌ها بود. چنین درکی از مفهوم فرهنگ در زبان فارسی کهن، ادراک جامعه از ضرورت وجود فرهنگ برای زیست اجتماعی و مدنی را نشان می‌دهد.

پیشینه واژه Culture (فرهنگ)، در زبان انگلیسی به تمدن‌های اولیه بشری در دوران کشاورزی مربوط می‌شد. این واژه با agriculture (کشاورزی) به معنای پرورش دادن و رشد یافتن ارتباط معنایی داشت. گفته شده سیسرو، خطیب روم باستان، نخستین کسی بود که از واژه Culture استفاده کرد. وی با استفاده از استعاره مفهومی واژه agriculture، به پرورش روح cultura animi در معنای فلسفی آن اشاره نمود.^{۱۲} پس از آن، واژه Culture در مفهومی فراتر از معنای فلسفی، به غلبه انسان بر بربریت گسترده معنایی یافت.^{۱۳}

چنانکه اشاره رفت، واژه الثقافة در زبان عربی تا سده‌های اخیر حتی معنایی نزدیک به مفهوم امروزی فرهنگ را نداشته و واژگان دیگری چنین مفهومی را حمل می‌کرده‌اند. بدین منظور، مقاله پیشرو با استفاده از روش معناشناسی، به معنایی واژه الثقافة در بافت متون تاریخی و ادبی می‌پردازد.

روش معناشناسی، ضمن شناسایی روابط معنایی واژه‌ها در بافت متن، انگاره گوینده را از مفهوم واژه نمایان می‌سازد.^{۱۴} چنین شناختی، گونه‌ای فعالیت ذهنی را توصیف می‌کند که در زبان، معنا، دستگاه‌های

۸. در این کتاب آمده است: «به هنگام به فرهنگستان دادند و به فرهنگ کردنم سخت شتافتند». جاماسب جی، خسرو قبادان و ریدکی، ۷۲.

۹. «چون به داد (سن) و هنگام فرهنگ رسید و به دبیری و سواری و دیگر فرهنگ (تربیت) ایدون فرهنگت که اندر پارس نامی شد». فرهوشی، کارنامه اردشیر بابکان، ۱۱.

۱۰. «چون اردشیر به داد (سن) ۱۵ ساله رسید، آگاهی به اردوان آمد که پاپک را پسری هست که به فرهنگ و سواری فرهیخته و بایسته است». فرهوشی، کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳. در جای دیگر آمده است: «به یزدان یاری (یاری یزدان) به چوگان و سواری و نیواردشیر (بازی نرد) و دیگر فرهنگ از ایشان همگی چیر و آزموده بود». همو، ۱۳.

۱۱. فرهنگستان در متون ایران باستان مکانی قابل احترام، ارزشمند و محل تعلیم کودکان و شاهزادگان بوده است. اردوان پس از مناقشه اردشیر با فرزندانش «اردشیر را به آخور ستوران فرستاد و فرمود که نگر که روز و شب از نزدیک ستوران به نخچیر و چوگان و فرهنگستان نشوی». همو، ۱۹.

12. Velkley, "The Tension in the Beautiful: On Culture and Civilization in Rousseau and German Philosophy". 11-30.

13. Anderson Gittens, *The Value of Culture*, 23-24.

۱۴. صفوی، درآمدی بر معنی‌شناسی، ۹۹؛ ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ۴.

مفهومی و حتی تعقل به کار می‌رود^{۱۵} و دانش و تجربه را به گونه‌ای نظام‌مند سامان‌دهی می‌کند.^{۱۶} از طرفی امکان معنایابی واژه را در ارتباط با دیگر واژه‌ها در بافت متن فراهم می‌آورد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های صورت گرفته همسو با موضوع، شامل مقالاتی چون «نگاهی به مفهوم فرهنگ» که واژه را از دیدگاه متفکران غربی و تحول در نظام فرهنگی بررسی کرده است.^{۱۷} مقاله «مطالعه تطبیقی دو مفهوم فرهنگ و کالچر»^{۱۸} و «تطور مفهوم فرهنگ در فرهنگ‌های فارسی و نقد فرهنگ‌نویسان از یکدیگر تا بهار عجم» که با ریشه‌یابی مفهوم فرهنگ در زبان فارسی، تطور مفهومی آن را در فرهنگ‌های فارسی نشان داده است.^{۱۹} «مفهوم فرهنگ بر اساس قرآن و جایگاه آن در نظام اجتماعی»^{۲۰} «مفهوم فرهنگ در گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی»^{۲۱} و «مبانی و ساختار نظام فرهنگی از منظر قرآن کریم»^{۲۲} مقالات دیگری است که بحث فرهنگ را از جنبه‌های دیگر مورد بحث قرار داده‌اند.

در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی، متفکران برجسته عرب‌زبان آثاری ارزشمند به زبان عربی نگاشته‌اند که در آن‌ها تلاش شده است مفهومی مدرن و روزآمد از واژه «الثقافة» در معنای «فرهنگ» ارائه گردد. این آثار نه تنها در تکوین و گسترش معنای جدید «الثقافة» (فرهنگ) در جهان عرب مؤثر بوده‌اند، بلکه نقش مهمی در پیوند دادن این مفهوم با مقولاتی چون آموزش، هویت ملی و عقلانیت ایفا کرده‌اند. طه حسین، متفکر برجسته مصری، در کتاب مستقبل الثقافة فی مصر کوشید تا تعریفی نواز «الثقافة» به جامعه عربی عرضه کند. وی ضمن تأکید بر آموزش به عنوان یکی از ارکان اصلی فرهنگ، بر این باور بود که فرهنگ می‌تواند بنیان شکل‌گیری هویت ملی نیز باشد.^{۲۳}

15. Lakoff and Jahnson, *Metaphors we live by*, 11-12.

۱۶. مک دائل، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، ۲۸.

۱۷. یوسفیان، جواد. «نگاهی به مفهوم فرهنگ». رشد آموزش علوم اجتماعی، ش. ۲ (۱۳۶۸): ۲۱-۲۵.

۱۸. دهقانی، حمید و مجید مختاریان پور. «مطالعه تطبیقی دو مفهوم فرهنگ و کالچر». مجله فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ش. ۳ (۱۳۹۹): ۴۰۵-۴۲۰.

۱۹. خسروپور، سعید و عبدالله رادمد. «تطور مفهوم فرهنگ در فرهنگ‌های فارسی و نقد فرهنگ‌نویسان از یکدیگر تا بهار عجم». دو فصلنامه تاریخ ادبیات، ش. ۱ (۱۴۰۲): ۱۶۵-۱۸۹.

۲۰. خواجوی، کاظم؛ غضنفری، علی و محمدرضا صلح‌جو. «مفهوم فرهنگ بر اساس قرآن و جایگاه آن در نظام اجتماعی». مجله معرفت، سال سی و دو، ش. اول (۱۴۰۲): ۲۱-۳۱.

۲۱. سوزنچی، حسین و محمد پورکیانی. «مفهوم فرهنگ در گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی». فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، ش. ۱۴ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۷۹-۷۵.

۲۲. آقایی، محمد رضا و نصراله نظری. «مبانی و ساختار نظام فرهنگی از منظر قرآن کریم». نشریه قرآن و علم، ش. ۱۲ (بهار و تابستان ۱۳۹۲): ۷۹-۱۰۹.

۲۳. حسین، طه. مستقبل الثقافة فی مصر. قاهره: مطبعة المعارف و مکتبها مصر، ۱۹۳۸، ۹-۱۵۰.

علی عبدالرازق، دیگر متفکر نواندیش عرب در قرن بیستم، در کتاب الإسلام و أصول الحكم هرچند مستقیماً به تعریف «الثقافة» نپرداخته است، اما با طرح ایده تفکیک دین از سیاست، راه را برای بازشناسی فرهنگ به عنوان حوزه‌ای مستقل و متمایز از سیاست هموار ساخت.^{۲۴}

مالک بن نبی، اندیشمند الجزایری، در کتاب مشكلة الثقافة، نگاهی جامع به فرهنگ ارائه می‌دهد و آن را مجموعه‌ای از باورها، رفتارها، عادات و ساختارهای ذهنی یک ملت می‌داند؛ ساختاری که به باور او، میدان اصلی رویارویی میان استعمار و تلاش برای استقلال است.^{۲۵}

محمد عابد الجابری نیز در کتاب التراث والحداثة با نگاهی معرفت‌شناسانه و تاریخی به فرهنگ عربی-اسلامی پرداخت. وی با نقد فرهنگ سنتی، مفهومی نوین از «الثقافة» عرضه کرد که بر بازسازی فرهنگ بر پایه عقلانیت و درک انتقادی استوار بود.^{۲۶}

در کنار این آثار عربی، متفکران غربی نیز سهم قابل توجهی در نقد و تبیین مفهوم فرهنگ داشته‌اند. تری ایگلتون در کتاب *The Idea of Culture* (ایده فرهنگ)، تاریخچه‌ای انتقادی از تحول معنایی فرهنگ ارائه داد و اذعان داشت فرهنگ نه مفهومی ثابت، بلکه پدیده‌ای تاریخی، متغیر، و گاه متناقض است. او مفهوم فرهنگ را از زوایای مختلف فلسفی، سیاسی، اجتماعی و تاریخی بررسی کرد و تلاش نمود آن را از سلطه تعاریف ایدئولوژیک آزاد سازد.^{۲۷} جیمز کلیفورد در کتاب *The Predicament of Culture* (دشواری فرهنگ) به نقد ساختارهای تولید دانش درباره فرهنگ در انسان‌شناسی غربی پرداخت و بر سیالیت و پویایی فرهنگ تأکید کرد.^{۲۸} همچنین مارشال سالینز در کتاب *Culture and Practical Reason* (فرهنگ و عقل عملی) با نقد نگاه اقتصادگرایانه، بر منطق درونی فرهنگ‌ها و پیچیدگی‌های خاص هر جامعه تأکید ورزید.^{۲۹} با وجود ارزشمندی آثار مذکور مقاله پیشرو ضمن بررسی تاریخچه معنای الثقافة، تطور معنایی آن را بررسی می‌کند.

۱- تَقَف به معنای درگیری و زدوخورد

الثقافة در قرآن به عنوان نخستین اثر مکتوب در دوره اسلامی به کار نرفته، اما واژه تَقَف به صورت جمع

۲۴. عبدالرازق، علی. الإسلام و اصول الحكم: بحث في الخلافة و الحكومة في الإسلام. قاهره: مطبعة مصر، ۱۹۲۵، ۲۱-۴۸.

۲۵. مالک بن نبی. مشكلة الثقافة. بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق، ۲۷-۴۱.

۲۶. جابری، محمد عابد. التراث والحداثة: دراسات ... و مناقشات. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۱۹۹۱م، ۲۳۹-۳۳۷.

27. Eagleton, Terry. *The Idea of Culture*. Oxford Blackwell Publishing, 2000, p. 30-120.

28. Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988, p. 120-200.

29. Sahlin, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Publishing, the university of chicago press, 1978, p. 126-166.

«تَقْتُلُوهُمْ» دوبار و «تُقْفُوا» هم دوبار استفاده شده است. در آیه ۱۹۱ سوره بقره آمده است: «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَآخِرُ جَوْهَرٍ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ».

در عبارت «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ» واژه «تَقْتُلُوهُمْ» به معنای یافتن، پیدا کردن، و روبرو شدن با «اقتلوه» به معنای کشتن یا برخورد کردن در مواجهه با مشرکان آمده است. چنین مفهومی از واژه «تَقْتُلُوهُمْ» در آیه ۹۱ سوره نساء نیز تکرار شده است: «سَيَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فخذوهم وَاقتلوهم حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا». عبارت «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ» نیز در بار معنایی نظامی و برای برخورد با مشرکان به کار رفته است.

واژه «تُقْفُوا» هم دوبار با همین مضمون در آیه ۱۱۲ آل عمران و ۶۱ احزاب با لحنی سرزنش‌آمیز آمده است: «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقْفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ وَبِأُيُغْضَبِ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ». عبارت «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقْفُوا» به گروهی اشاره دارد که خداوند آنان را به خواری محکوم دانسته است. «تُقْفُوا» در ارتباط معنایی با «أَيْنَ» معنای یافتن، پیدا کردن و مواجهه شدن بر این نکته تأکید دارد که هر کجا یافت شوند، محکوم به خواری و ذلت هستند. در آیه ۶۱ سوره احزاب نیز همین معنا مد نظر بوده است: «مُلْعُونِينَ أَيْنَمَا تُقْفُوا أَخِذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا». عبارت «مُلْعُونِينَ أَيْنَمَا تُقْفُوا» خطاب سرزنش‌آمیز به گروهی است که خداوند آنان را در زمره لعنت‌شدگان قرار داده و جواز برخورد با آنان را به مسلمانان داده است. در عبارت «أَيْنَمَا تُقْفُوا» ارتباط معنایی میان «أَيْنَمَا» به معنای هر جا و «تُقْفُوا» به معنای یافتن و پیدا کردن برقرار کرده است. وقتی این عبارت با «أَخِذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا» آورده می‌شود، دستور العمل نظامی را در برخورد با «مُلْعُونِينَ» بیان می‌دارد.

واژه الثقافة و مشتقات آن در متون تاریخی و ادبی قرون نخستین اسلامی هم بیشتر با همین بار معنایی استفاده شده است. جاحظ در عبارت «وَأَمَّا بَعْضُ مَا يَكُونُ فِي طَرِيقِ الثَّقَافَةِ يَوْمَ الثَّقَافَةِ وَالبَصَرِ بالمشاولة»^{۳۰} دوبار واژه الثقافة را در ترکیبات «طَرِيقِ الثَّقَافَةِ» و «يَوْمِ الثَّقَافَةِ» به کار برده که معنای الثقافة در بافت متن و در ارتباط معنایی با عبارت «وَالْبَصَرُ بالمشاولة» روشن می‌کند. «مشاولة» به معنای نبرد و جنگ با نیزه است.^{۳۱} مصحح کتاب هم آن را «مطاعنة بالرمح» یعنی دقت و هوشمندی در تیراندازی معنا

۳۰. جاحظ، الحيوان، ۶۵/۷.

۳۱. ابن منظور، لسان العرب، ۳۷۷/۱۱.

کرده است.^{۳۲} در این صورت، «طریق الثقافة» ناظر بر شیوه درگیری با نیزه و «یوم الثقافة» روز درگیری با نیزه است که اغلب توسط سواره نظام صورت می گرفته است.

الثقاف در معنای غلبه و پیروزی در جنگ از دیگر معانی آن است. در خصوص چگونگی ورود سپاهیان شام به مدینه در واقعه حرّه آمده است: «فإذا لقيت القوم، فإياك أن تمكنهم من أذنك، لا يكن إلا على الوقاف، ثم الثقاف، ثم الانصراف».^{۳۳} عبارت «ثم الثقاف» در ارتباط با عبارات پس و پیش به معنای غلبه و پیروزی است؛ زیرا عبارات نخست بر برخورد بی وقفه سپاهیان شام اشاره دارد و عبارت «ثم الانصراف» پایان حمله نظامی را به مدینه پس از غلبه و پیروزی، اعلام کرده است.

۲- الثقافة به معنای ابزار نیزه کوب

واژه الثقافة به صورت مجزا یا ترکیب های اضافی در متون ادبی عرب؛ اشعار، خطابه ها، ضرب المثل ها و... -که علاوه بر وجاهت رسانه ای، بیانگر تفاخرات قومی- قبیله ای و مدح پهلوانان نیز بود- اغلب در بافت متن نظامی به کار رفته است. از مهم ترین معانی قبل و بعد از اسلام، ابزار آهنی یا چوبی برای راست و استوار کردن نیزه است. چنین انگاره ای معنایی از الثقاف در متون مختلف تاریخی و ادبی کاربرد فراوانی یافته است. چنانکه در متن «اللهم كما نحب و تحب، و لو كان غير ذلك، إلا نقيمك كما يقام القدح في الثقاف»، در عبارت «يقام القدح في الثقاف» الثقاف به معنای ابزار نیزه کوب با قدح به معنای زدن،^{۳۴} به کار رفته که در ارتباط معنایی با همدیگر مفهوم عبارت را روشن می کند. در این صورت به معنای ضربه زدن به نیزه تا راست و استوار شود، آمده است.

همین عبارت در فرازی دیگر چنین آمده است: «الحمد لله الذي جعل في أمة محمد، من يقيم و اليها إذا اعوج، كما يقام القدح في الثقاف»،^{۳۵} در این عبارت واژه «كما» نقش تشبیهی «يقام القدح في الثقاف» را در متن مشخص می کند و عبارت به معنای هدایت یافتن در مسیر راستی بعد از انحراف و کجی آمده است.

استفاده ادبی از واژه الثقاف به صورت تشبیه و استعاره مکرر به کار رفته است. به گونه ای که در اواخر قرن اول هجری طی مناظره ای که کثیر عزه و احوص، از شعرای دوره اموی در حضور عمرو بن عبدالعزیز داشتند، چنین گفته شد:

۳۲. همو، ۶۵/۷.

۳۳. ابن عبدربه اندلسی، العقد الفريد، ۱۳۹/۵.

۳۴. قرشی، قاموس قرآن، ۲۴۴/۶.

۳۵. داوودی، الأموال، ۲۰۰.

أَلَا إِنَّمَا يَكْفِي الْفَتَى بَعْدَ زِيغِهِ مِنْ الْأَوْدِ الْبَاقِي ثِقَافُ الْمُقَوِّمِ^{۳۶}

ترکیب «ثقاف المقوم» به معنای هدایت در مسیر درست و راست، در مقابل واژه «زیغه» به معنی انحراف از حق،^{۳۷} انحراف از راستی و درستی به گزئی و ناراستی، مفهومی استعاری دارد.^{۳۸} در این صورت، «ثقاف المقوم» ناظر بر اصلاح مضامین اشعار از کجی و ناراستی به ثبات و استواری است. انگاره عرب از الثقاف به معنای ابزار راست کننده نیزه، باعث شده در اشعار از این واژه استفاده استعاری کنند. چنین برداشتی نه فقط در قرن اول هجری، بلکه در قرون بعد نیز دیده می شود. چنانکه در بیتی از مدحیه قائم بالله، خلیفه عباسی آمده است:

أَقَامَ ثِقَافَهُ الْإِسْلَامَ لَمَّا تَأَوَّدَ، إِذْ بِأَمْرِ اللَّهِ قَامَا^{۳۹}

اقام به معنای برپاداشتن،^{۴۰} و استقرار یافتن است^{۴۱} که در ترکیب با «ثقافه الاسلام» شاعر در معنای استعاری، خلیفه عباسی را برپادارنده و استوار کننده دین دانسته است. سید رضی، از عالمان شیعی دوره القائم بالله و القادر بالله، خلفای عباسی، همچنین استفاده‌ای از مفهوم الثقاف کرده است:

قَبْلِي سَقَاكَ أَبِي كُنُوسَ مَذْلَهُ وَلِتُشْرِبَنَ بِيَدِي كُنُوسَ حَتُوفَ

ذَاكَ الثَّقَافَ يَقِيمُ كُلَّ مَمِيلٍ وَأَنَا الْجَرَّازُ أَقْدَ كُلِّ صَلِيفٍ^{۴۲}

در این بیت علاوه بر ترکیب «ذَاكَ الثَّقَافَ»، واژه‌های «مَمِيلٍ» (اسب تیزرو)،^{۴۳} «الجرار» (شمشیر برنده)،^{۴۴} و «صلیف» (متکبر)،^{۴۵} با «ذَاكَ الثَّقَافَ» به معنای استوار کننده، ارتباط معنایی دارند و نشان می دهند این بیت در بافت موقعیتی ناظر بر رویارویی برای استواری و ثبات دین آمده است. همین معنا در ابیاتی دیگر به کار برده است:

حَطَمْتُ صَعَادَهُمْ حَتَّى اسْتَقَامُوا، مَجَاوِزَهُ بِهِمْ حَدَّ الثَّقَافِ^{۴۶}

۳۶. «هان بدان که برای جوانمرد کافی است که او را پس از انحراف و گمراهی، هدایت و تأدیب کنند تا مؤدب و استوار شود». اصفهانی، الأغانی، ۱۷۷/۹.

۳۷. قرشی، قاموس قرآن، ۱۹۴/۴؛ طریخی، مجمع البحرين، ۱۰/۵.

۳۸. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۶۴/۲.

۳۹. اسلام را هنگامی که کج و منحرف شده بود، به امر خداوند استوار و محکم کرد». اصفهانی، خريدة القصر و جريدة العصر، ۱۲۹/۵.

۴۰. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۱۰۹/۱.

۴۱. ابن منظور، لسان العرب، ۴۹۷/۱۲.

۴۲. «پدرم پیش از من جام ذلت به تو داد و تو با آن نیزه‌ای که هر کوی را راست می کند از دست من جام مرگ خواهی نوشید. من همچون شمشیر برنده‌ای هر دشمن سرسخت و لجوجی را از سر راه بر می دارم». شریف رضی، دیوان الشریف الرضی، ۱۲/۲.

۴۳. ممیل: واقع عن الجواد، پاورقی دیوان الشریف الرضی، ۱۲/۲.

۴۴. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۲۹۳/۱.

۴۵. پاورقی دیوان الشریف الرضی، ۱۲/۲.

۴۶. «تکبر و خودپسندی آن‌ها را درهم شکستم، تا جایی که دشمنان (از شدت حیرت) ساکت شدند، و ثبات و استواری آن‌ها شکسته شد». همو، ۱۴/۲.

جری الثقاف علی عوذ مقلقله ذودین من اود باد و من خطل^{۴۷}

«حدّ الثقاف» و «جری الثقاف» در ارتباط معنایی با واژه‌ها «حطمت»، «صعادهم»، «مجاوزه» و «مقلقله» اهمیت دارند. در بیت نخست «حطمت» به معنای شکستن،^{۴۸} «صعاد»، بالا رفتن،^{۴۹} و «مجاوزه»، عبور کردن است.^{۵۰} «حدّ الثقاف» اشاره به درجه‌ای از راستی و استواری دارد که پس از شکستن و انحراف ایجاد شده است.

ترکیب «جری الثقاف»، «جری» به معنای روان شدن^{۵۱} و عبور کردن است.^{۵۲} «مقلقله» که از مقل گرفته شده یعنی پی‌درپی در آب فرو رفتن،^{۵۳} و «المقل»، درخت کندر با خاصیت درمانی هم هست.^{۵۴} در مصرع دوم، «ذودین» اشاره به کسی دارد که از حسب و نسب دفاع می‌کند.^{۵۵} «اود» چیز کج و خمیده،^{۵۶} و خطل کسی که در سخنان خود کلمات ناهنجار استفاده می‌کند، آمده است.^{۵۷} در این صورت، ترکیب «جری الثقاف» در ارتباط معنایی با واژه‌های مذکور ناظر بر راستی و استواری سخن پس از کجی و انحراف است.

در موارد مذکور معنای واژه الثقاف در معنای حقیقی یا استعاری از مفهوم نظامی گرفته شده است. در مواردی نیز ترکیب «صناعه الثقاف» که ناظر بر صنعت اسلحه‌سازی و به‌خصوص نیزه‌سازی است، آمده است. در عبارات «و هیئته تشریح الأعضاء الباطنه و غیر ذلك مما یقصر عنه کثیر من منتحلی الصناعه، إلی حركه بدیعہ فی معالجہ صناعہ الثقاف و المجاولہ بالحجفہ و اللعب بالسیوف و الأسنہ و الخناجر المرهفہ»،^{۵۸} محتوای متن ناظر بر توضیح سلاح‌هایی چون شمشیر و خنجر است و ترکیب «صناعه الثقاف» به معنای مهارت و فن درست کردن نیزه است.

۴۷. «اسب‌های سرکش استوار و آرام شدند و دو گروه از انحراف، کجی و خطا دور ماندند». همو، ۱۳۲/۲.

۴۸. فراهیدی، العین، ۱۷۵/۳؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۳۸/۱۲.

۴۹. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۸۴/۱.

۵۰. همو، ۲۸۷/۱.

۵۱. قرشی، قاموس قرآن، ۳۰/۳.

۵۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۳۹۳/۱.

۵۳. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۸۵۲/۱.

۵۴. فراهیدی، العین، ۱۷۵/۵.

۵۵. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۴۱۱/۱.

۵۶. همو، ۱۶۳/۱.

۵۷. فراهیدی، العین، ۲۱۷/۴.

۵۸. شنترینی، الذخیره فی محاسن اهل الجزیره، ۸۶/۳.

۳- کاربرد ترکیبات الثقاف در مفهوم نظامی

ترکیب‌های معنایی الثقافة در قرون نخستین اسلامی، گستره معنایی آن را نشان می‌دهد. از ترکیب‌های پرکاربرد در نثر و نظم عربی «عَصَّ الثَّقَاف» است که بارها در پسا و پیشااسلامی استفاده شده است. چنانکه در معلقه عمرو بن کلثوم از شعرای پیشااسلامی آمده است:

إِذَا عَصَّ الثَّقَافُ بِهَا اِشْمَازَتْ وَوَلَّتْهُ عَشْوَزْنَه زَبُونَا^{۵۹}

«عَصَّ» به معنای فشردن، با دندان گاز گرفتن^{۶۰} و «الثَّقَاف» ابزار راست کردن نیزه است^{۶۱} که در ارتباط معنایی با عبارت «بها اِشْمَازَتْ» به معنای رمیده شدن^{۶۲} اهمیت می‌یابد؛ زیرا مضمون الثقافه را در بافت متن مشخص می‌کند و نشان می‌دهد این بیت به شرح حمله و نبرد نظامی که در آن قدرت نیزه‌ها تعیین کننده بوده، پرداخته است. چنین انگاره معنایی توسط عبید بن ابرص از دیگر شاعران عرب پیشااسلامی استفاده شده است:

إِنَّا إِذَا عَصَّ الثَّقَا فَبِرَأْسِ صَعْدَتْنَا لَوِينَا^{۶۳}

«عَصَّ الثقاف» در این بیت همانند بیت قبلی معنایی نظامی دارد،^{۶۴} که نه تنها در اشعار، بلکه در ضرب‌المثل‌هایی چون؛ «دردب لَمَّا عَصَّه الثَّقَاف» نیز دیده می‌شود. در عبارات «دَمَثَ لِنَفْسِكَ قَبْلَ التَّوَمِ مضطجعاً. دردب لَمَّا عَصَّه الثَّقَاف، دَقُّوا بَيْنَهُمْ عَطَرَ مَنْشَمِ»،^{۶۵} «عضه الثقاف» به معنای ابزار نیزه‌کوب آمده؛ زیرا با کلمات «دمث» و «مضطجعاً» در عبارت قبلی ارتباط معنایی دارد. «دمث» یعنی جای نرم^{۶۶} و «مضطجعاً»، دراز کشیدن و استراحت کردن است.^{۶۷} در عبارت «دردب لَمَّا عَصَّه الثَّقَاف»، «دردب»، دویدن از ترس بدون نگاه کردن به پس‌و‌پیش است.^{۶۸} وقتی این معانی در کنار هم قرار داده می‌شوند، نشان

۵۹. زمانی که (دشمنان) نیزه‌های راست و استوار ما را لمس کردند، با نفرت و زیبونی پشت نمودند (فرار کردند). قرشی، *جمهرة اشعار العرب*، ۱۸۹.

۶۰. فراهیدی، *العين*، ۷۲/۱.

۶۱. ابن منظور، *لسان العرب*، ۲۰/۹.

۶۲. ابن منظور، *لسان العرب*، ۳۶۲/۵.

۶۳. «ما با نیزه‌های راست و استوار به جنگ دشمنان رفتیم و آنان را زیون و ناتوان کردیم». ابن قتیبه دینوری، *الشعر و الشعراء*، ۲۵۹/۱.

۶۴. در ابیات متعدد دیگری از این ترکیب با بار معنایی نظامی استفاده شده است. از جمله:

أَصْدَرْتَهُمْ فِيهِ أَقْوَمُ دَرَاهِمَ عَصَّ الثَّقَافُ وَ هُم ظُمَاءُ جَوْعَ. (ابن حمدون، *التذكرة الحمدونية*، ۳۵۰/۳)

يَعُصُّ عَلَى ذَوَاتِ الضَّغْنِ مِنْهَا كَمَا عَصَّ الثَّقَافُ عَلَى الْقَنَاقَةِ. (همو، ۲۷۲/۵)

تَدْعُوا قَعِينَا وَ قَدْ عَصَّ الْحَدِيدُ بِهَا عَصَّ الثَّقَافُ عَلَى صَمِّ الْأَنْبَابِ (شنتمری، *اشعار الشعراء السنة الجاهلیین*، ۱۷۰/۱).

إِذَا عَصَّ الثَّقَافُ بِهَا اِشْمَازَتْ أَيْ النَّفْسُ بَانَتْ الصُّعُودَ (الأصفهانی، *الأغاني*، ۳۳۸/۱۶).

۶۵. أبوهلال عسکری، *جمهرة الأمثال*، ۴۳/۱.

۶۶. فراهیدی، *العين*، ۲۰/۸؛ ابن اثیر، *النهاية فی غریب الحديث و الاثر*، ۱۳۲/۳.

۶۷. ابن منظور، *لسان العرب*، ۲۱۹/۸.

۶۸. همو، ۳۷۴/۱.

در کتاب مجمع الامثال در عبارات «درب لَمَّا عَصَّه الثَّقَافُ یَقَالُ دَرِبَ بِالشَّیْءِ وَ دَرَدَبَ بِهِ اِذَا اعْتَادَهُ وَ ضَرَبَ بِهِ وَ دَرَدَبَ اُیْ خَضَعَ وَ ذَلَّ وَ الثَّقَافُ خَشَبَةٌ تَسْوِیْ بِهَا الرِّمَاحُ»^{۷۰} دوبار واژه الثقاف به کار رفته است. عبارات «درب لَمَّا عَصَّه الثَّقَافُ» در ارتباط معنایی با عبارات‌های دیگر در بافت متن، معنای شدت و قدرت می‌دهد؛ زیرا عبارت بعدی هم به تکرار و هم به شدت و قدرت اشاره دارد. این مفهوم در ارتباط با معنای الثقاف دوم در متن (یعنی چوبی که با آن نیزه را راست کنند) مشخص می‌کند، «عصه الثقاف» معنای نظام، دارد و نشان‌دهنده قدرت و شدت عمل است.

در موارد دیگری چون «یضرب لمن یضج اذا لزمه الحق و هذا قریب من قولهم دردب لما عضه الثفاف عطوت فی الحمض العطو التناول ای أخذت فی رعی الحمض»^{۷۱} «عضه الثفاف» همچنان در بافت نظامی به کار رفته است. عبارت «یضرب لمن یضج اذا لزمه الحق»^{۷۲} با ضرب المثل «دردب لما عضه الثفاف» و «و هذا قریب من قولهم» ارتباط معنایی دارد؛ زیرا از الثفاف به معنای ابزار نیزه کوب به صورت نشانه استفاده شده و ضرب المثل قالب استعاره‌ی پیدا کرده است. به گونه‌ای که در عبارات «لا یهزّه مع تراخی العهد ریح انحراف، و لا یرضّه من الغصّ عصّ ثقاف؛ بعد أن وردنی کتابک الاثیر یذهل بنتائج طبعک الباه»^{۷۳} معنای شدت عمل می‌دهد. در این متن عبارت «لا یهزّه مع تراخی العهد ریح انحراف»

٧٣. شنترنيم، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ٤١٤/٣.

واژه‌های «پهزه»، تکان خوردن، لرزاندن؛^{۷۴} «تراخی»، سست شدن، استراحت کردن بعد از شدت و سختی^{۷۵} در ارتباط معنایی با عبارت «لا یرضه من الغصّ عصّ ثقاف» قرار دارد. در این عبارت، واژه «الغصّ»، صدای آرام و ملایمی که از حلقوم بر می‌آید،^{۷۶} شکستن صدا و نگاه،^{۷۷} و صدای خفیف است^{۷۸} و «عصّ الثقاف» در ارتباط معنایی با واژه «الغصّ» و فعل «لا یرضه» در مفهوم استعاری ثبات و استواری قدرت آمده؛ زیرا عبارت بعدی «بعد أن وردنی کتابک الأثیر...» با قاطعیت از کیفیت و ارزش کتاب و نتایج درخشان آن ابزار شگفتی کرده است. بنابراین انگاره عرب از الثقاف به معنای ابزار نیزه‌کوب، باعث شده بارها به صورت استعاری استفاده شود. کما اینکه این نوع انگاره در عبارت «عصّ الثقاف خرص المقتنی»^{۷۹} برای نشان دادن قدرت و شدت عمل آمده است. همین مفهوم استعاری از «عصّ الثقاف» در مدیحه‌سرایی حاکمان نیز به کار رفته است:

عصّت علی الأملاک دولته به عصّ الثقاف علی قنا المّران^{۸۰}

در این بیت «عصّ الثقاف» به شدت و قدرت حاکم برای بازگرداندن امور به شرایط قبلی اشاره دارد.^{۸۱} اصطلاح «تقویم الثقاف» از دیگر اصطلاحات قابل توجه در قرون نخستین اسلامی است. در عبارات «قدّرت الأمور علی ذلک وزنتها بمیزان الحکمه و قوّمتها تقویم الثقاف، و لم تجعل للندامه سلطانا علی الحلم»،^{۸۲} عبارت «قوّمتها تقویم الثقاف» در ارتباط معنایی با عبارات پس و پیش، وجه استعاری پیدا کرده است. در عبارات پیشین، سنجش امور بر اساس ترازوی حکمت مطرح شده که با قوّمتها، تعادل، راست شدن،^{۸۳} اعتدال و استواری چیزی،^{۸۴} تقویم، ارزیابی کردن چیزی^{۸۵} و الثقاف ابزار راست شدن و تعادل نیزه

۷۴. ابن منظور، لسان العرب، ۴۲۳/۵.

۷۵. فراهیدی، العین، ۳۰۰/۴.

۷۶. راغب اصفهانی، المفردات الفاظ القرآن، ۶۰۸/۱.

۷۷. قرشی، قاموس القرآن، ۱۰۵/۶.

۷۸. طریحی، مجمع البحرین، ۲۱۸/۴.

۷۹. ابن سید بطلیوسی، الإقتضاب فی شرح أدب الکتاب، ۱۱۹/۱.

۸۰. «حکومت او بر پادشاهی چنگ انداخت (وابستگی به قدرت)، مانند نیزه‌ای که بر چوب درخت مران (چوب بسیار محکم که از آن برای نیزه استفاده می‌کردند) چنگ انداخته است». شنترنی، الذخیره فی محاسن اهل الجزیره، ۵۱۶/۳. این بیت، قدرت و تسلط حکومت را بر سرزمین‌های دیگر به تصویر می‌کشد. شاعر، این تسلط را به چنگ انداختن نیزه بر چوب‌های محکم درخت مران تشبیه می‌کند.

۸۱. ملک إذا عقد الغفائر للوغی حلّ الملوك معانق التيجان

و إذا غدت رایاته منشوره فالخافقان لهنّ فی خفقان

ضبط الأمور ثقافة فأعادها فی شدّ أسنان علی أسنان

«اگر پادشاهی به خطا قصاص کند، شاهان گره‌های تاج او را باز می‌کنند (جایگاه او را زیر سؤال می‌برند)، چون فردا پرچم او برافراشته شود، منتقدان از خفقان او دچار ترس و وحشت می‌شوند. همه امور با شدت و حدت به وضعیت قبل بازگردانده می‌شود.

۸۲. ابن قتیبہ دینوری، عیون الأخبار، ۴۵۰/۱.

۸۳. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۲۴۹/۱.

ارتباط معنایی دارد. انگاره عرب از این مفهوم الثقاف باعث شده در وجه استعاری برای ایجاد تعادل و اعتدال وضعیت توسط حاکم استفاده شود؛ چون عبارت پسین «و لم تجعل للندامه سلطانا علی الحلم» به پشیمان نشدن سلطان از اتخاذ بردباری اشاره دارد که در ارتباط معنایی با عبارات قبل، ایجاد تعادل و اعتدال توسط سلطان را بیان می‌کند.

برجستگی مفهوم نظامی الثقاف در انگاره عرب سبب شده از آن در مفاخرات قومی و قبیله‌ای هم استفاده کنند. زبان شعر به عنوان قوی‌ترین رسانه عرب پیشااسلامی، میدان مناسبی برای چنین رقابت‌هایی بود. کاربرد واژه الثقاف در اشعار عرب ادراک آنان را از بار مفهومی واژه نشان می‌دهد. در بیتی از شماخ بن ضرار، از شعرای پیشااسلامی آمده است:

فأمسکها عامین یطلب درأها، و ینظر منها ما الذی هو غامز

أقام الثقاف والطریده متنها کما أخرجت ضغن الشّمس المہامز^{۸۶}

«اقام»، ثبات و استواری^{۸۷} وقتی با مکان استفاده شود، معنای استقرار یافتن می‌دهد.^{۸۸} «طریده»، راندن، گریختن، شکاری که از دست صیاد فرار کرده،^{۸۹} و نی بریده‌ای که برای شکار از آن استفاده می‌کردند.^{۹۰} این واژه‌ها در ارتباط معنایی با فعل «اقام الثقاف» بر استواری و ثبات بعد از انحراف و کجی تأکید دارند که در ارتباط معنایی با «کما» در مصرع دوم نشان می‌دهد، شاعر از آرایه تشبیه استفاده کرده است. واژه «ضغن» به معنای کینه‌ورزی^{۹۱} در ارتباط با «کما اخرجت» به معنای خارج کردن کینه‌هاست. شاعر در این بیت برای نشان دادن مفهوم خارج شدن کینه از سینه «اقام الثقاف» به کار برده و تأکید کرده است، همان‌طور که نیزه با ابزار نیزه‌کوب از کجی به راستی تغییر حالت می‌دهد، دور شدن از کین‌ورزی هم به ثبات و استواری و راستی می‌انجامد.

۸۴. ابن منظور، لسان العرب، ۴۹۸/۱۲.

۸۵. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۶۹۳/۱.

۸۶. «او را به مدت دو سال نگه داشت و سعی کرد از خود دورش کند و به دنبال هر اشاره‌ای از او بود. وقتی ثبات و استواری در درون او برقرار شد کینه‌ها همچون نیزه‌های جنگی بیرون زده شد». قرشی، جمهرة اشعار العرب، ۳۸۴.

۸۷. ابن منظور، لسان العرب، ۴۹۷/۱۲.

۸۸. راغب اصفهانی، المفردات الفاظ القرآن، ۶۹۰/۱.

۸۹. همو، ۵۱۷/۱.

۹۰. همو، ۲۶۹/۳.

۹۱. فراهیدی، العین، ۳۶۶/۴؛ فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ۳۶۲/۲.

اصطلاح «یقوم بالثقاف» از دیگر اصطلاحات مورد استفاده اعراب در قرون نخستین اسلامی است. یزید بن محمد مهلبی از شاعران خاندان مهلب و هم عصر متوکل، خلیفه عباسی، در بیستی از اشعار خود آورده است:

یَقُومُ بِالْثَّقَافِ الْعُودَ لَدُنَا وَ لَا يَتَقُومُ الْعُودَ الصَّلِيبَ^{۹۲}

فعل «یقوم» در مصرع اول و «لا یتقوم» در مصرع دوم، بار معنایی بیت را حمل می‌کنند. «یقوم» به معنای بر پا داشتن^{۹۳} در ترکیب با ثقاف مفهوم راست شدن و صاف کردن می‌دهد. «لا یتقوم» در نقطه مقابل به راست و صاف نشدن صلیب اشاره دارد که نشان می‌دهد شاعر از معنای الثقاف استفاده استعاری کرده است. در عبارات «قَدْ بَيَّنَّا ذَلِكَ فِي وَصْفِ الْقَسِيِّ ثُمَّ تَصَلَّى حِينَ تَلَيْنَ فَتَثَقَّفَ فِي الثَّقَافِ حَتَّى يَقَامُ أَوْدَهَا وَ هُوَ التَّصْلِيَةُ وَ الصَّهْبُ وَ الصَّبْحُ وَ الصَّبُّ وَ التَّلْوِيحُ»،^{۹۴} نیز مفهوم بایی عبارت «حین تلین فتثقف فی الثقاف» اهمیت می‌یابد. این عبارت در ارتباط معنایی با واژه‌های؛ «الصَّهْب»، «الصَّبْح» و «الصَّبُّ» که برای نرم شدن روی آتش قرار داده می‌شود،^{۹۵} «الصَّبْح»، سوزاندن چوب،^{۹۶} سبک دو و سبک خیز،^{۹۷} شنیدن صدا است،^{۹۸} که با توجه به معنای واژه‌های قبلی و بافت متن، معنای سوزاندن می‌دهد. «الصَّبُّ»، کیسه چرمی،^{۹۹} «الصَّبُّ»، برگرداندن آتش چیزی را و بریان کردن آن، پناه بردن به چیزی^{۱۰۰} و «التَّلْوِيحُ» اشاره کردن است.^{۱۰۱} معانی واژه‌ها نشان می‌دهد، متن در بافت نظامی که ناظر بر آماده سازی ابزارهایی چون تیر و کمان به کار رفته است. به این ترتیب، عبارت «حین تلین فتثقف فی الثقاف» با وجود اینکه در قاموس‌های امروزی تثقف به معنای آموختن دانش و فرهنگ و آموزش دیدن است،^{۱۰۲} اما در این متن مفهومی نظامی دارد و در ارتباط معنایی با الثقاف مشخص می‌کند، وقتی نیزه را بر روی آتش می‌گذاشتند، نرم می‌شد و سپس با ابزار نیزه‌کوب راست می‌کردند.

۹۲. «چوب نرم و منعطف با ابزار نیزه‌کوب راست و استوار می‌شود، درحالی که چوب سخت و محکم راست نمی‌شود. (اشاره به اصلاح و عدم اصلاح انسان منعطف و انسان متکبر و انعطاف‌ناپذیر دارد). مبرد، الكامل فی اللغة و الأدب، ۴۶۴/۱.

۹۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۶۹۰/۱.

۹۴. دینوری، کتاب النبات، ۳۵۵.

۹۵. ابن منظور، لسان العرب، ۵۵۲/۱؛ بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۵۷۲/۱.

۹۶. فراهیدی، العین، ۱۰۹/۳.

۹۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۵۰۱/۱.

۹۸. قرشی، قاموس قرآن، ۱۷۱/۵.

۹۹. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۵۶۶/۱.

۱۰۰. صفی پور، منتهی الارب فی لغة العرب، «صبو».

۱۰۱. همو، ۷۶۴/۱.

۱۰۲. همو، ۲۰۸/۱.

مفهوم نظامی الثقاف در قرون میانه نیز همچنان مورد استفاده بود. در متنی برای توصیف ویژگی‌های ابوبکر، خلیفه اول، آمده: «فلما قبض الله نبیه ضرب الشیطان رواقه، و مدّ طنبه؛ و نصب حباله، و أجلب بخيله و رجله؛ فقام الصّديق حاسرا مشمرا، فردّ نشر الإسلام على غرّه و أقام أوده بثقافه، فابذع النفاق بوطنه، و انتاش الناس بعدله».^{۱۰۳} عبارت «أقام أوده بثقافه» در ارتباط معنایی با واژه‌های؛ «حاسرا»، کسی که زره بر تن ندارد،^{۱۰۴} «مشمرا»، مرد کار آزموده، آماده،^{۱۰۵} و «غرّه»، مغرور،^{۱۰۶} ناظر بر کوشش خلیفه اول برای تبلیغ و نشر دین پس از رحلت پیامبر (ص) است. در این صورت، عبارت «و أقام أوده بثقافه»، در مفهوم استعاری بر ثبات و استواری خلیفه در امر دین اشاره دارد. در ادامه هم با عبارت «فابذع النفاق بوطنه» هر گونه ریاکاری و نفاق در نشر دین را مذمت کرده است.

اعراب از واژه الثقاف برای تفاخرات قبیله‌ای و وصف شجاعت‌های جنگاوران هم استفاده می‌کردند:

تصیح الرّديّات فی حجاباتهم صياح العوالی فی الثقاف المثقب^{۱۰۷}

مصراع دوم به توصیف رزم‌آوری جنگاوران قبیله پرداخته و با استفاده از واژه‌های «صياح»، فریاد،^{۱۰۸} «العوالی» مکانی در نزدیکی مدینه^{۱۰۹} و «المثقب» یعنی راهی به درون کوه^{۱۱۰} تلاش نموده شدت حمله و اثرگذاری نیزه‌ها را که باعث فریاد و فغان ساکنان عالیه شده بود، نشان دهد و به توانمندی نظامی قبیله خود تفاخر کند. در بیتی دیگر در توصیف سلاح و ویژگی‌های رزمی آمده است:

وسمراء تعال الثقاف جلاله و تهدی لأبناء الحروب القوارعا^{۱۱۱}

واژه «سمراء»، سایه ماه،^{۱۱۲} گفتگوی شبانه،^{۱۱۳} - که اشاره به قصه‌گویی‌های شبانه اعراب در شب‌های مهتابی دارد- (در اینجا منظور چوب درخت سمر است که از آن نیزه درست می‌کردند). «تعّتل» از ریشه

۱۰۳. ابن‌عبدربه اندلسی، العقد الفريد، ۵/ ۱۶.

۱۰۴. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲۳۵/۱.

۱۰۵. دهخدا، لغت‌نامه، «مشمرا».

۱۰۶. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲/ ۶۸۸.

۱۰۷. «زنان با فضیلت در حجاب خود از نیزه‌های بلند و استوار فریاد می‌کشیدند». عسکری، کتاب الصناعتين، ۳۱۴.

۱۰۸. طریحی، مجمع البحرين، ۲/ ۳۹۰؛ بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۵۴۳/۱.

۱۰۹. فیومی، المصباح المنیر، ۲/ ۴۲۸.

۱۱۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱/ ۱۷۳.

۱۱۱. «و با نیزه‌های شکوهمند (از چوب درخت سمر ساخته شده) و استوار، ضربات کوبنده‌ای بر فرزندان جنگاوران وارد می‌کند. شمشاطی، الأنوار و محاسن الأشعار، ۴۰.

۱۱۲. ابن منظور، لسان العرب، ۳۷۶.

۱۱۳. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۴۹۸/۱.

عتل به معنای گرفتن سر چیزی و به قهر کشیدن آن^{۱۱۴} که در ترکیب با الثقاف به قهر کشیدن نیزه‌ها در زمان جنگ اشاره دارد و «قوارع» به معنای بالای سخت و کشنده است.^{۱۱۵}

«غمز الثقاف» از دیگر اصطلاحات نظامی مورد استفاده در قرون نخستین اسلامی بود. در جریان سفر منصور، خلیفه عباسی، به حجاز، رهگذری شعری از طریف بن عنبر تمیمی، از شعرای عرب پیشااسلامی، برای او خواند که در بیتی از ترکیب «غمز الثقاف» استفاده کرده است:

إن قناتی لنیع لا یؤبّسها غمز الثقاف ولا دهن ولا نار^{۱۱۶}

«غمز» به معنای نبض گرفتن، اشاره کردن با پلک چشم به چیزی که در آن عیب و نقصی باشد.^{۱۱۷} در ترکیب با الثقاف معنای گاز گرفتن نیزه برای سنجش میزان سفتی آن آمده است.^{۱۱۸} استفاده از چنین شعری برای خلیفه عباسی، نشان از درک مفهوم نظامی الثقاف تا دوره عباسیان دارد. چنان‌که مامون در مناظره با برادرش امین نیز از همین اصطلاح و با همان مفهوم استفاده نمود:

و تری قناتی حین یغمزها غمز الثقاف بطینة الکسر^{۱۱۹}

بنابراین شواهد و قراین مذکور نشان می‌دهد که انگاره عرب از مفهوم الثقاف و ترکیبات آن در معنای حقیقی و استعاره‌ای در قرون نخستین اسلامی ناظر بر معنای نظامی بوده است.

۴- الثقاف به معنای مهارت نظامی جنگاوران

عرب از واژه الثقافه برای توصیف شجاعت و مهارت نظامی جنگاوران هم استفاده می‌کردند. در متن «و هو عتیه بن الحارث بن شهاب، فارس بنی تمیم، و هو صیاد الفوارس، و كانوا یقولون: لو أنّ القمر سقط من السماء ما التقفه غیر عتیه لثقافته»^{۱۲۰} به ویژگی‌ها و توانمندی‌های نظامی عتیه بن حارث، از سواران مشهور بنی تمیم پرداخته و او را «صیاد الفوارس» یعنی شکارگر سواره نظام دانسته است. در عبارت اغراق‌آمیز «لو أنّ القمر سقط من السماء» میزان شجاعت و مهارت او برجسته شده و با عبارت «ما التقفه غیر عتیه

۱۱۴. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۵۴۶/۱؛ ابن اثیر، النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، ۱۸۰/۴.

۱۱۵. اهمیت حفظ مفهوم نظامی الثقاف باعث شد که اعراب از آن برای اسم پسر استفاده کنند. ابن سعد از شخصی به نام ثقف بن عمرو بن سمیط که در جنگ‌های بدر، احد، خندق، حدیبه و خیبر حضور داشت و در خیبر به شهادت رسید، نام برده است. ابن منظور، لسان العرب، ۲۶۵/۸؛ بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۶۷۸/۱؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ۷۲/۳.

۱۱۶. «چشمه من (اصالت من) هرگز با فشار نیزه و آتش خاموش نمی‌شود». طبری، تاریخ الطبری، ۷۰/۸.

۱۱۷. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۶۴۶/۱.

۱۱۸. همو، ۶۴۶/۱.

۱۱۹. «سرچشمه (اصالت) من را می‌بینی که با گزند نیزه‌ها شکسته نمی‌شود». مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ۳۵۰/۳. بیهقی، المحاسن و المساوی، ۳۰۴.

۱۲۰. ابوهلال عسکری، جمهرة الأمثال، ۱۰۸/۲.

لثقافته» ارتباط معنایی پیدا کرده است. در این عبارت، «الثقفه» به معنای پیروی کردن از چیزی یا کسی است^{۱۲۱} و الثقافة به صورت صفت به مهارت و توانمندی نظامی عتیه به خصوص در تیراندازی اشاره دارد. چنین انگاره‌ای از مفهوم الثقاف در کتاب جمهرة الامثال، ذیل عنوان «اثقف من سنور» به صورت صفت برای جنگاوران آمده است: «و ذلك أنها إذا وثبت على الفأرة لم تخطئها و لفظ «السنور» مؤنث، و إن أريد به الذكر، و منه الثقاف»^{۱۲۲}. «السنور» به معنای پوشیدن سلاح^{۱۲۳} آهن است.^{۱۲۴} عبارت «و إن أريد به الذكر» (اگر بخواهم به آن اشاره کنم) میان «السنور» و «الثقاف» ارتباط معنایی برقرار کرده است، زیرا «الثقاف» برای توضیح و مشخص کردن معنای «السنور» آمده است. در این متن، منظور از سلاح، نیزه است که یکی از سلاح‌های پرکاربرد جنگاوران، به خصوص سواره نظام بوده است.

جاحظ، از ادیبان قرن سوم هجری از الثقاف در مفهوم نظامی استفاده کرده است. وی در کتاب رسائل در توصیف سازماندهی جنگ توسط ترکان و ویژگی‌های آنان، آورده است: «ألا ترى أنه ليس بدّ لصاحب الحرب من الحلم و العلم، و الحزم و العزم، و الصبر و الكتمان، و من الثقافه...»^{۱۲۵}، عبارت «لصاحب الحرب» مشخص می‌کند که جاحظ به توصیف ویژگی‌های جنگاوران چون؛ حلم (بردباری)، علم (دانش و آگاهی)، حزم (دوراندیشی)، عزم (اراده و توان)، صبر و کتمان (رازداری) پرداخته و با عبارت «و من الثقافه» بر مهارت نظامی آنان تأکید کرده است. چنین درکی از مفهوم الثقافه در عبارت «فلما صار إلى الافتخار في شعره بالنجدة و الثقافه بالحرب»^{۱۲۶} در ترکیب «الثقافه بالحرب» تکرار شده است؛ زیرا در کنار هم قرار دادن واژه‌های الثقاف و الحرب به صورت ترکیب اضافی، مهارت نظامی را در جنگ نشان می‌دهد.

جاحظ در کتاب الحيوان واژه الثقاف را برای جدال خروس و سگ آورده و با عبارات: «و في الديك الشجاعه و الصبر و الجولان و الثقافه و التسديد»^{۱۲۷} بر شجاعت، صبر و جولان دادن به عنوان ویژگی‌های جنگی خروس تأکید کرده است. سپس واژه الثقافه به معنای مهارت در نبرد آمده؛ چون «التسديد» که با واو عطف به «الثقافه» پیوسته، به معنای تیراندازی است، اما در متن اشاره به مهارت جنگی خروس دارد.

۱۲۱. فراهیدی، العین، ۲۲۱/۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۹۴/۱۵.

۱۲۲. ابوهلال عسکری، جمهرة الامثال، ۲۹۶/۱.

۱۲۳. فراهیدی، العین، ۲۴۴/۷.

۱۲۴. ابن منظور، لسان العرب، ۳۸۱/۴.

۱۲۵. جاحظ، رسائل الجاحظ، ۵۱۱.

۱۲۶. همو، ۵۱۷.

۱۲۷. نویری، نهاية الأرب فی فنون الأدب، ۲۲۰/۱۰.

دامنه معنایی الثقافة در قرن چهارم هجری به آموزش مهارت نظامی تسری یافت. به گونه‌ای که تنوخی (د. ۳۸۴ق) در متن «ثُمَّ أَمَرَ عَمَّهُ أَنْ يَضْمَ إِلَيْهِ جَمَاعَةَ مِنَ الْفَرَسَانِ يَعْلَمُونَهُ الثَّقَافَةَ»،^{۱۲۸} عبارت «يَعْلَمُونَهُ الثَّقَافَةَ» را به معنای آموزش و تعلیمات نظامی توسط گروهی از سواره نظام به کار برده است. الثقافة در این عبارت با واژه فرسان (سواره نظام) که بیشتر از نیزه استفاده می‌کردند، ارتباط معنایی پیدا کرده است. همین منظور در عبارت: «فَوَارِسُ بَرْزَوَا فِي الْبَسَالَةِ وَ الثَّقَافِ»^{۱۲۹} نیز آمده است. دو واژه «البسالة» و «الثَّقَافِ» به‌عنوان ویژگی و صفت برای سواره نظام آمده است؛ زیرا «البسالة»، دلیری و شجاعت است^{۱۳۰} که در ارتباط معنایی با واژه الثقافة و فوارس معنای مهارت نظامی برای سواره نظام می‌دهد. چنین درکی از الثقافة باعث شده که برای جنگاوران و نظامیان به کار رود و آنان را «اهل الثقافة» خطاب کنند. نکته‌ای که طبری در گزارش‌های مربوط به فتح ایران آورده است: «يا معشر اهل الثقافة استدبروا الفيلة فقطعوا و صننها».^{۱۳۱} این عبارت در مورد نبرد جسر (پل) است که در آن سپاه عرب با دیدن فیل‌های ایرانی به وحشت افتاده بودند. واضح است در این متن، منظور از «اهل الثقافة» سپاهیان و جنگاوران بوده که چگونگی برخورد با فیل‌های ساسانی به آنان گوشزد شده بود.

۵- الثقافة به معنای فرد صاحب‌نظر

معدود معانی الثقافة در بافت مفهومی غیرنظامی در قرون نخستین اسلامی، در معنای کنایی فردی صاحب‌نظر است که در مناظره کثیرعزه، با عدی بن رقاع در حضور ولید بن عبدالمکد دیده می‌شود:

نظر المَثَقَفِ فِي كَعُوبِ قَنَاتِهِ حَتَّى يَقِيمَ ثَقَافَهُ مَنَادَهَا^{۱۳۲}

«نظر المَثَقَفِ» به دیدگاه فرد صاحب‌نظر و خبره اشاره دارد که منظور نکته‌سنجی کثیر عزه در ارزیابی اشعار عدی است. ثقافة در مصرع دوم بر استواری و ثبات نظر اشاره دارد. در واقع مضمون بیت به نکته‌سنجی‌های فرد صاحب‌نظر برای استواری و اصلاح شعر اشاره دارد. نکته‌ای که کثیر با عبارات: «لا جرم أَنَّ الْأَيَّامَ إِذَا تَطَاوَلَتْ عَلَيْهَا عَادَتْ عَوْجَاءَ، وَلَأنْ تَكُونَ مُسْتَقِيمَةً لَا تَحْتَاجُ إِلَى ثِقَافٍ أَجُودَ لَهَا»^{۱۳۳} به آن پاسخ داده است. مفهوم عبارت «لا تحتاج إلى ثقاف أجود لها» در ارتباط معنایی با عبارت‌های قبل روشن

۱۲۸. تنوخی، الفرج بعد الشدة، ۲/ ۱۹۶.

۱۲۹. شنتربنی، الذخيرة في محاسن اهل الجزيرة، ۳/ ۱۶.

۱۳۰. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱/ ۱۲۴؛ طریحی، مجمع البحرين، ۵/ ۳۲۱.

۱۳۱. طبری، تاریخ الطبری، ۳/ ۵۴۰.

۱۳۲. «صاحب‌نظر به گروه‌های نیزه‌اش (بزار کار) با دقت نگاه می‌کند تا نیزه را راست و استوار گرداند». الاصفهانی، الأغاني، ۹/ ۲۱۶.

۱۳۳. الاصفهانی، الأغاني، ۹/ ۲۱۶.

می‌شود. چون واژه «عوجا»، کجی و انحراف^{۱۳۴} در مقابل «ثقاف» به معنای استوار آمده است. در واقع هر چند معنای لغوی ثقافة همچنان مفهوم نظامی دارد، اما شاعر با استفاده کنایی، در معنای فرهنگی به کار برده است.

در ابیاتی دیگر از قصیده علی بن جهم از شاعران هم‌عصر متوکل، خلیفه عباسی، واژه الثقاف در مفهوم مهارت و توانمندی آمده است:

الزاعیبه لا یقیم کعوبها إلا الثقاف و جذوه تتوقّد^{۱۳۵}

«الزاعیبه» به معنای پر شدن، سرریز کردن،^{۱۳۶} «جذوه»، باقیمانده آتش^{۱۳۷} و «تتوقّد»، جایگاه آتش.^{۱۳۸} معانی واژه‌ها نشان می‌دهد شاعر نمی‌توانست شعر خود را ارزیابی کند، بلکه باید توسط فردی صاحب‌نظر و خبره داوری می‌شد. الثقاف در بیت در مفهوم کنایی صاحب‌نظر و خبره آمده است. به این ترتیب، در قرن سوم به صورت موردی تغییرات معنایی از واژه «الثقافة» از بعد نظامی به سمت فرهنگی دیده می‌شود، ولی انگاره مفهوم واژه در بافت نظامی است.

۶- تطور معنایی الثقافة از مفهوم نظامی به فرهنگی

همان‌طور که گفته شد واژه الثقافة به معنای فرهنگ در انگاره عرب قرون نخستین اسلامی چندان مشهود نبود. اما پس از گسترده‌گی جامعه عرب و تغییر در سبک زیست آنان از بدوی به مدنی، واژه الثقافة به سبب ماهیت معنایی آن؛ استواری، ثبات، راستی و درستی بعد از کجی (مفهوم استعاری از نیزه کج راست شده) تلاقی و برخورد، مهارت، حرفه‌وفن، زیرکی و ذکاوت و...، قابلیت لازم را برای بار معنایی فرهنگ پیدا کرد. از قرن سوم به بعد نشانه‌هایی از فاصله گرفتن معنای واژه الثقافة از مفهوم نظامی به فرهنگی دیده می‌شود. این موضوع در متون ادبی بیشتر نمود یافته است.

ابوالفرج اصفهانی (قرن چهارم هجری) در کتاب الاغانی از ترکیب «حسن الثقافة» در عبارت: «ولکنه کان یعلم من هذا الشأن بطول الدربة وحسن الثقافة ما لا یعرفه کبیر أحد» به معنای شناخت و مهارت نیکو استفاده کرده است.^{۱۳۹} ابوحیان توحیدی (قرن پنجم هجری) در کتاب اخلاق الوزیرین در عبارت «و

۱۳۴. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۶۲۹/۱.

۱۳۵. «و نیزه‌های زعیبه (مکانی که نیزه‌های باکیفیت تولید می‌کرد)، گروه‌هایشان راست نمی‌شود مگر با ابزار نیزه‌کوب که از درون آتش بیرون آید». الاصفهانی،

الاغانی، ۳۹۰/۱۰؛ ابن حمدون، تذکرة الحمدونية، ۳۰۵/۴.

۱۳۶. بستانی، فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهیار، ۴۵۷/۱.

۱۳۷. فراهیدی، العین، ۱۷۱/۶؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۹۰/۱.

۱۳۸. ابن منظور، لسان العرب، ۴۶۶/۳.

۱۳۹. اصفهانی، الاغانی، ۳۴۵/۱۲.

ینازلک فی ثقافة فهمک المتین»^{۱۴۰} توصیفی از ویژگی‌های فرد بی‌ادب آورده و بین واژه الثقافة با «فهمک المتین» ارتباط معنایی برقرار کرده که ناظر بر استواری در درک و فهم است. همچنین راغب اصفهانی (قرن ششم هجری) در کتاب محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء واژه الثقافة را در بافت متن فرهنگی که به معرفی علوم هندی مانند حساب، نجوم، طب و... پرداخته، آورده است. وی در عبارت «وهی وتر واحد يجعل علی قرعة فيقوم مقام العود و لهم ضرب الرقص و الثقافة و السحر و التدخين»^{۱۴۱} الثقافة را در معنای نوعی مهارت استفاده کرده است. وی در جایی دیگر در عبارت «جسروا صبيانكم علی المحارجات و علّموهم الثقافة»^{۱۴۲} عبارت «علّموهم الثقافة» را در معنای آموزش برخی از مهارت‌ها به فرزندان آورده و به برخی از اصول تربیتی برای کودکان در مواجهه با جنجال‌ها اشاره کرده است.

نویری (قرن هشتم هجری) نیز در کتاب نهاییه الارب فی فنون الادب واژه الثقافة را در بافت متن فرهنگی به کار گرفته است: «و لکنه کان یعلم من هذا الشأن بطول الدربة و حسن الثقافة ما لا يعرفه کثیر»^{۱۴۳} ترکیب «حسن الثقافة» به مهارت و توانمندی در آموزش‌های اکتسابی اشاره دارد. همچنین صفدی (قرن هشتم هجری) در کتاب نصرة الثائر علی المثل السائر درباره مهارت‌های کاتب با عنوان «ثقافة الکاتب» متن مفصلی در مورد آداب، قواعد، آموزش علوم، فنون، هنر و دانش‌هایی که نویسنده یا کاتب برای کسب مهارت بیشتر باید بیاموزد، آورده است.^{۱۴۴} ثقافة در این متن در بافت معنایی فرهنگ مورد استفاده قرار گرفته است.

ابن خلدون (قرن هشتم هجری) از مورخان صاحب نام واژه الثقافة را متناسب با بافت متن در معانی مختلف به کار برده است. الثقافة در عبارت «و هداية القفر فلا يفرق بينهم و بين السوقة من الحضرة إلا فی الثقافة و الشارة»^{۱۴۵} به معنای مهارت آمده است. درحالی‌که در عبارت «فعرضنا علی السلطان أبيه و اختصنا عنده بتعليم الثقافة لمماليكه»^{۱۴۶} معنای تعلیم که ناظر بر آموزش و کسب مهارت در ملک‌داری است، مورد نظر بوده است. البته ابن خلدون در مواردی نیز الثقافة را در معنای نظامی نیز استفاده کرده است. چنانکه در عبارت «یاخذونهم بحدود الإسلام و الشريعة و آداب الملك و السياسة و مراس الثقافة فی

۱۴۰. «با درک و فهم استوار شما رقابت می‌کند». توحیدی، اخلاق الوزیرین، ۲۳۷.

۱۴۱. راغب اصفهانی، محاضرات الأدباء و محاورات الشعراء و البلغاء، ۱۹۴/۱.

۱۴۲. همو، ۲۱۰/۲.

۱۴۳. «با آموزش طولانی و مهارت خوب از این موضوع آگاه بود، چیزی که بسیاری نمی‌دانند». نویری، نهاییه الأرب فی فنون الأدب، ۲۳۷/۴.

۱۴۴. صفدی، نصرة الثائر علی المثل السائر، ۶۴-۶۵.

۱۴۵. «و رهنمودن به دشت‌های دور، از یاد خواهند برد و میان ایشان و بازاری‌های شهری به‌جز مهارت‌ها و نشانه‌های دولتی تفاوتی نخواهد بود». ابن خلدون، مقدمه، ۲۱۲/۱.

۱۴۶. «و او ما را به نزد سلطان برد و ما به تعلیم مماليک او پرداختیم». ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ۵۲۶/۵.

المران على المناضلة بالسهم و المسالحة بالسيوف»^{۱۴۷} ترکیب «مراس الثقافة» به معنای تیراندازی و شمشیرزنی است. همچنین در عبارت «فی الرماية و الثقافة و تعلم آداب الملك»^{۱۴۸} الثقافة در معنای مهارت در فنون نظامی آمده است. در واقع در این زمان گویا الثقافة هم در بافت معنایی نظامی و هم فرهنگی به کار می‌رفته است، ولی از شدت کاربرد نظامی آن کاسته شده و بیشتر قالب معنایی فرهنگی به خود گرفته است.

سیوطی (قرن نهم و دهم هجری) نیز از عبارت «هی ثقاف العقل»^{۱۴۹} به معنای ثبات و استواری اندیشه و عقل استفاده کرده است. این موارد و نمونه‌های دیگری - که پرداختن به آن‌ها به اطاله بحث می‌انجامد- نشان می‌دهد که واژه الثقافة از قرن سوم هجری به بعد به تدریج دچار تطور معنایی از بعد نظامی به فرهنگی شده است و در دوره معاصر معنای فرهنگ را با عناصر و مؤلفه‌های آن حمل می‌کند. چنان‌که بطاط در کتاب فاکهة الضیوف آورده است: «و المفاهیم الإسلامیه الصحیحه إلی الشباب المتعطش إلی الثقافه، التواق إلی كنوز الإسلام».^{۱۵۰} در این متن از انتقال مفاهیم صحیح اسلامی به جوانان تشنه فرهنگ سخن به میان آمده است. همچنین عبدالسلام محمد هارون در کتاب نوادر المخطوطات آورده است: «و من أنواع الرياضه الركوب لمن اعتاده، و المشی السريع، و القراء بصوت عال، و الرمی بالنبال، و الثقاف و الصراع». در این متن واضح است که الثقافة معنای فرهنگ دارد. به این ترتیب الثقافة از قرون نخستین تا دوره معاصر دچار تطور معنایی شد و اکنون بار معنایی فرهنگ را در زبان عربی حمل می‌کند.

۷- واژه‌های حامل مفهوم فرهنگ در انگاره عرب

همان‌طور که گفته شده واژه الثقافة در قرون نخستین اسلامی بیشتر در معنای نظامی کاربرد داشت، اما این موضوع به این معنی نیست که مفهوم فرهنگ در میان عرب وجود نداشته است، بلکه متناسب با ساختار اجتماعی و شرایط زیستی، مفاهیمی حامل معنای فرهنگ وجود داشت. واژه سنت به معنای راه، روش، سبک‌زیست، خلق‌وخوی، مناسبات و ارتباط‌های اجتماعی و... از مهم‌ترین آن‌ها بود که چارچوب‌های زیست قبیله‌ای، نوع رفتار، اخلاق، آداب معاشرت، رسوم و... را که امروزه در ذیل مفهوم

۱۴۷. «و به قوانین شریعت آشنا می‌ساختند و آداب سیاست و کشورداری می‌آموختند. علاوه بر این‌ها در تیراندازی و شمشیرزنی و نیزه‌گذاری سرآمد می‌شدند». همو، ۴۲۷/۵.

۱۴۸. «تا در تیراندازی و دیگر فنون نبرد استاد شد». همو، ۵۳۶/۵.

۱۴۹. سیوطی، المحاضرات و المحاورات، ۴۱۱.

۱۵۰. بطاط، فاکهة الضیوف، ۱۷۴/۲.

الثقافة جای دارند، در بر می‌گرفت. این واژه در متون اولیه مسلمانان بسیار کاربرد داشت. در قرآن کریم نیز به صورت مفرد و جمع به کار رفته است. مفرد این واژه بیشتر ناظر بر قوانین و حدود الهی است که در آیات ۷۷ اسراء، ۳۸^{۱۵۱} احزاب، ۶۲^{۱۵۲} احزاب و ۲۳^{۱۵۴} فتح آمده است؛ اما کاربرد آن به صورت جمع، ناظر بر راه، روش و مسیر است. در آیه ۲۶ سوره نسا آمده است: «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبينَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ يُتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».^{۱۵۵} عبارت «و يَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» ناظر بر هدایت پیشینیان به سبب شیوه و روش زیست آنان است.^{۱۵۶}

در مورد دیگر نیز سنن در معنای روش و شیوه زیست ولی با بار معنایی منفی به قصد عبرت آموزی آمده است: «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ».^{۱۵۷} در این آیه، عبارت «فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» مشخص می‌کند که نوع سنن مورد استفاده پیشینیان عامل بازدارنده رشد و ترقی در جهت سعادت آنان بوده است. به نظر می‌رسد کاربرد معنایی سنن در این دو آیه هم در وجه تأییدی و هم در وجه غیرتأییدی قرآن دو مدل و الگوی فرهنگی برای زیست بوده که یکی به سمت هدایت و سعادت و دیگری در جهت شقاوت بوده است.

در متون تاریخ‌نگارانه مربوط به قبل و بعد از اسلام هم واژه سنت کاربرد فراوانی داشته است. اصطلاح «سنن الجاهلیه» ناظر بر الگوهای رفتاری و زیستی غیرقابل قبول اسلام است. ابن حبیب بغدادی در کتاب المنطق فی اخبار قریش در عبارات «فلم یزل ذلك علیهم یؤدونه إلى الأزدر حتى ظهر النبی صلی الله علیه و سلم و طرحه فیما طرح من سنن الجاهلیه»^{۱۵۸} اصطلاح سنن الجاهلیه را که به باورها، اخلاق، رفتار، آداب و رسوم و... - عناصر فرهنگ رایج عرب قبل اسلام - اشاره دارد، استفاده کرده است.

۱۵۱. «سُنَّةٌ مِّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رَّسُلِنَا وَ لَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا».

۱۵۲. «سُنَّةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا».

۱۵۳. «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ كَانَ أَفْزَرُ اللَّهُ قَدْرًا مَّقْدُورًا».

۱۵۴. «سُنَّةُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا».

۱۵۵. نسا، ۲۶.

۱۵۶. در تفسیر این آیه دو قول وجود دارد. برخی آن را به معنای مسیر حق گذشتگان دانسته که در این آیه توصیه شده از راه و مسیر آنان پیروی شود. برخی هم سنن را به معنای روش دانسته‌اند که قرآن با بیان سنت گذشتگان قصد داشته، مخاطبان نسبت به آن بصیرت و شناخت پیدا کنند. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۵۷/۳؛ طبری، البیان فی تفسیر القرآن، ۱۷۵/۳.

۱۵۷. آل عمران، ۱۳۷.

۱۵۸. ابن حبیب بغدادی، المنطق فی اخبار قریش، ۲۰۷.

یعقوبی نیز در موضع گیری عمرو بن عبدالعزیز، خلیفه اموی در مقابل والیان، با عبارت «سنن سیئه سنتها علیهم عمال السوء»^{۱۵۹} شیوه و روش نامناسب والیان را در برخورد با مردم بیان کرده است. همچنین ابن اعثم کوفی در الفتوح، در عبارت «و لکن لعلمه بکتاب الله عزوجل و سنن الحق»^{۱۶۰} - از سخنان زحر بن قیس از رسولان علی (ع) - ترکیب «سنن الحق»، شیوه و روش درست را که باعث رهنمون مردم می شد، به کار برده است. بنابراین سنن هم در جهت مثبت و هم منفی در متون عربی رایج بوده است. به عبارتی اصطلاح «سُنَّةٌ حَسَنَةٌ» یا «سُنَّةٌ سَیِّئَةٌ» به عنوان دو الگوی رفتاری ناظر بر روش نیک و بد در زبان عربی به کار رفته است.^{۱۶۱}

واژه هایی دیگری چون آیین و دین از دیگر واژه های مورد استفاده در مفهوم فرهنگ در جامعه عرب بود. این موضوع به وضوح در جریان مذاکره سران قریش با ابوطالب برای جلوگیری از ادامه رسالت پیامبر (ص) دیده می شود. سران قریش به ابوطالب چنین گفتند: «یا ابا طالب، إن ابن أخیک قد سبَّ آلهتنا، و عاب دیننا، و سَفَّ أحلامنا، و ضلَّل آباءنا...»^{۱۶۲} در این متن، عبارت «عاب دیننا» ناظر بر عیب جویی از دین و آیین عرب توسط پیامبر (ص) است.

واژه ادب فارسی از دیگر واژه های مورد استفاده در متون عربی در مفهوم فرهنگ بوده است. هر چند این واژه از زبان فارسی وارد دستگاه مفهومی زبان عربی شد، اما بخشی از معنای فرهنگ را در بر می گرفت. در این خصوص کتاب هایی چون المحاسن و المساوی - که ترجمه شایست و ناشایست پهلوی دوره ساسانی است -،^{۱۶۳} الادب الصغیر و الادب الکبیر،^{۱۶۴} لباب الاداب،^{۱۶۵} زهر الاداب و ثمر الألباب^{۱۶۶} و... ناظر بر آموزش و مهارت اصول اخلاقی، رفتاری و... است که امروزه در ذیل الثقافه در معنای فرهنگ قرار دارند. هر چند این واژه ها بخشی از مفهوم فرهنگ را حمل می کردند، اما الثقافه در بار

۱۵۹. عمر (عمرو بن عبدالعزیز) کارهای خاندان خود را جلو گرفت و آن ها را مظلوم نامید و به همه کارمندان خود نوشت: اما بعد همانا مردم دچار گرفتاری و سختی و بیداد در احکام خدا شده اند و مقررات بدی از طرف کارمندان بد که کمتر قصد حق و مدارا و نیکی داشته اند، بر آنان تحمیل شده است. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ۳۰۵/۲.

۱۶۰. ابن اعثم کوفی، الفتوح، ۵۰۲/۲.

۱۶۱. «قَالَ النَّبِيُّ (ص) مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَقِصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ». ابن بابویه، الخصال، ترجمه یعقوب جعفری، ۲۴۰/۱.

۱۶۲. ابن هشام، السيرة النبوية، ۲۶۴/۱.

۱۶۳. بیهقی، المحاسن و المساوی، ۲۹۴-۳۴۴.

۱۶۴. ابن مقفع، ادب الکبیر و ادب الصغیر، ۱۳۷۵.

۱۶۵. ابن منقذ، لباب الاداب، ۱۴۰۷.

۱۶۶. قیروانی، زهر الاداب و ثمر الألباب، ۱۴۲۰.

معنایی فرهنگ، مفهومی گسترده و وسیع‌تر از این واژه‌هاست. به نظر می‌رسد واژه‌های سنت و آیین در جامعه عرب با ساختار قبیله‌ای سنخیت داشته، اما این مفاهیم پس از گسترده‌ی جامعه عرب و رواج زیست مدنی به خصوص بعد از فتوحات، از ظرفیت بار معنایی که فرهنگ و عناصر آن برای جوامع مدنی داشت، برخوردار نبودند و بار معنایی فرهنگ به واژه الثقافة منتقل شده است. پرداختن به این موضوع با بررسی بسترهای زبان‌شناختی و ظرفیت معنایی واژه الثقافة برای حمل بار معنایی فرهنگ، تغییر سبک زیست عرب و رواج مدنیت نیازمند پژوهش مستقلی است.

نتیجه‌گیری

بررسی معنای واژه «الثقافة» در قرون نخستین اسلامی نشان می‌دهد که در ذهنیت عرب صدر اسلام، این واژه غالباً با بار مفهومی نظامی همراه بود؛ مفاهیمی چون یافتن، دستگیری، زدو خورد، ابزار آهنی یا چوبی برای راست کردن نیزه‌ها و مهارت نظامی از جمله معانی رایج آن بودند. تنها در معدودی از متون ادبی و شعری، واژه «الثقافة» در معنای کنایی «صاحب‌نظر» به کار رفته است. خاستگاه چنین معنایی به دوره پیشااسلامی و فضای نظامی و قبیله‌ای آن دوران بازمی‌گردد.

این نکته نشان می‌دهد که واژه «الثقافة» در میان عرب جزیره‌العرب - به‌ویژه در منطقه حجاز - فاقد بار معنایی «فرهنگ» به معنای رایج آن در زبان فارسی یا انگلیسی بوده است. در جامعه عرب پیش و پس از اسلام، به‌ویژه در قرون نخستین اسلامی، آنچه بار معنایی «فرهنگ» را حمل می‌کرد، واژه‌هایی چون «سنت»، «آیین» و «دین» بود. در ذهنیت عرب آن زمان، معنای فرهنگ در دل همین مفاهیم نهفته بود؛ مفاهیمی که با نوع زیست، ساختار اجتماعی و فضای فکری جامعه انطباق داشتند. سنت صرفاً محدود به آداب و رسوم نبود، بلکه در اخلاق، باورها، رفتار و مناسبات اجتماعی متجلی می‌شد و به‌عنوان قاعده‌ای الزام‌آور تلقی می‌گردید؛ چنان‌که لبید بن ربیع، شاعر نامدار عرب، می‌گوید:

من معشرٍ سُنَّتْ لَهُمُ آبَاؤُهُمْ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَ إِمَامُهَا^{۱۶۷}

بدین معنا، پیروی از سنت قبیله‌ای امری الزامی و تعیین‌کننده در مسیر فکری و رفتاری عرب بود. با ظهور اسلام، هرچند بخش قابل‌توجهی از مصادیق سنت عربی دگرگون شد، اما در سنت اسلامی - به‌ویژه سنت نبوی که شیوة زیست و سلوک پیامبر اسلام (ص) را در بر می‌گرفت - تبلور یافت و جایگاه حجیت

۱۶۷. شتتیری، اشعار الشعراء السبعة الجاهلیین، ۱۹۱/۲ (گروهی که پدران‌شان برای آنان راه و روشی وضع کردند و برای هر قومی قانون و پیشوایی وجود دارد).

پیدا کرد. اگرچه برداشت‌ها و اختلاف‌نظرهایی درخصوص مصادیق سنت نبوی میان جریان‌های فکری وجود داشت، اما سنت همچنان مهم‌ترین حامل بار معنایی فرهنگ در جامعه عرب باقی ماند. از قرن سوم هجری، به‌ویژه با شکوفایی علم و دانش در دوره عباسی و تدوین آثار علمی، واژه «الثقافة» نیز دچار تحول معنایی شد. در آثار متفکرانی چون جاحظ، این واژه با معانی چون تیزهوشی، دانش و آموختن به‌کار رفت و تدریجاً از کاربرد نظامی فاصله گرفت و به مرور به مفهوم امروزی فرهنگ نزدیک شد. برداشت امروزی از معنای «الثقافة» توسط متفکران عرب در حدود صد و پنجاه سال با جدیت بیشتری دنبال شد و ابعاد معنایی آن را روشن ساختند. در این معنا، فرهنگ نه فقط بار معنوی جامعه را بر دوش می‌کشد، بلکه بستر پرورش اندیشه، آگاهی و دانش شد. کسانی مانند طه حسین فرهنگ پیشرو را عامل عزت، میهن‌دوستی، صداقت، آموزش، اعتمادبه‌نفس و سایر فضیلت‌های انسانی دانسته است که زمینه استقلال، آزادی و خودباوری را فراهم می‌کرد. چنین نگاهی، مفهوم «الثقافة» را با هویت ملی پیوند می‌داد و به زیست میهنی معنا می‌بخشید.

برخی دیگر از متفکران عرب کوشیدند مفهوم «الثقافة» را از سیاست و نظامی‌گری جدا سازند. در این دیدگاه، فرهنگ نه در ذیل سیاست نه در بستر نظامی تعریف می‌شد؛ بلکه مقوله‌ای مستقل و بنیادین در عرصه‌های فکر، علم، اخلاق و اجتماع تلقی شد. علی عبدالرازق، از جمله اندیشمندان عرب بود که به تفکیک فرهنگ و به‌خصوص دین از سیاست پرداخت.

در همین چارچوب، محمد عابد الجابری با بازتعریف مفهوم فرهنگ، بر ضرورت عقلانیت در آن تأکید کرد. او تلاش کرد رویکرد سنتی و محدود به فرهنگ کنار گذاشته شود و فرهنگی مبتنی بر عقلانیت، نقد و درک روشن از باورها را جایگزین آن سازد. در نتیجه، واژه «الثقافة» در دوران معاصر بدل به مفهومی کلیدی شد که همچون چتری گسترده، مفاهیمی متنوع از دانش، تفکر، اخلاق، هویت و آزادی را در بر گرفت.

بدین‌سان، واژه «الثقافة» از معنای اولیه خود که در بستر نظامی و قبیله‌ای شکل گرفته بود، به تدریج به مفهومی تحول‌یافته و پیچیده بدل شد که ابعاد فکری، اخلاقی، معرفتی و هویتی را دربر می‌گیرد. این تحول معنایی نه ناگهانی، بلکه فرآیندی تدریجی و مبتنی بر تغییرات گسترده اجتماعی، فکری و زبانی در جهان عرب بوده است. بررسی دقیق چگونگی این دگرگونی و عوامل مؤثر بر تطور معنایی الثقافة، نیازمند پژوهشی روشمند و میان‌رشته‌ای است که با تکیه بر تحلیل‌های زبان‌شناختی، متنی و تاریخی بتواند سیر معنایی «الثقافة» را از دوران پیشااسلامی تا عصر معاصر ترسیم کند و نسبت آن را با مفاهیمی چون سنت، دین، عقلانیت و هویت روشن سازد.

فهرست منابع

- ابن اثیر. النهاية فی غریب الحديث و الاثر. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
- ابن بابویه، محمد بن علی. الخصال. ترجمه یعقوب جعفری. قم: نسیم کوثر، ۱۳۶۲ ش.
- ابن حبیب بغدادی. المنمق فی اخبار قریش. بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۵ ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. تاریخ ابن خلدون. بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ ق.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الکبری. به تحقیق محمد عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
- ابن سید بطلیوسی، عبدالله بن محمد. الإقتضاب فی شرح أدب الکتاب. به تصحیح محمد باسل عیون السود. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم. الشعر و الشعراء. به تصحیح احمد محمد شاکر. قاهره: دارالحديث، ۱۴۲۳ ق.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم. عیون الأخبار. به تصحیح یوسف علی الطویل. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
- ابن مقفع، عبدالله. ادب الکبیر و ادب الصغیر. ترجمه محمد وحید گلپایگانی. بی جا: انتشارات زمان، ۱۳۷۵.
- ابن منظور. لسان العرب. بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ابن منقذ، اسامه. لباب الاداب. قاهره: مکتبه السنه، ۱۴۰۷.
- ابن هشام، عبدالملک. السیره النبویه. بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
- ابن حمدون، محمد بن حسن بن محمد بن علی. التذکره الحمدونیه. به تصحیح احسان عباس و بکر عباس. بیروت: دارصادر، ۱۹۹۶ م.
- ابن عبدربه اندلسی، احمد بن محمد. العقد الفرید. به تصحیح مفید محمد قمیحه. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ ق.
- ابوحنیفه دینوری، احمد بن داود. کتاب النبات. به تصحیح برنهارد لوین. تهران: موسسه مطالعات تاریخ پزشکی، ۱۳۸۷ ش.
- ابوهلال عسکری، محمد بن عبدالله. جمهره الأمثال. به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالمجید قطامش. بیروت: دارالفکر و دارالجلیل، ۱۴۲۰ ق.
- اصفهانى، على بن الحسين ابو الفرج. الاغانى. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
- اصفهانى، عمادالدین. خریده القصر و جریده العصر. به تصحیح محمد بهجه الاثری و جمیل سعد. بغداد: مطبوعات الجمع العلمی العراقی، ۱۳۷۵ ق.
- ایزوتسو، توشیهیکو. خدا و انسان در قرآن. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸ ش.

- آقای، محمدرضا و نصراله نظری. «مبانی و ساختار نظام فرهنگی از منظر قرآن کریم». نشریه قرآن و علم، ش. ۱۲ (بهار و تابستان ۱۳۹۲): ۷۹-۱۰۹. 20.1001.1.20086016.1392.7.12.4.0.109-79
- بستانی، فواد افرام. فرهنگ ابجدی. ترجمه رضا مهیار. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
- بطاط، سید محسن. فاکه الضیوف. قم: نصاب، ۱۴۲۷ ق.
- بیهقی، ابراهیم بن محمد. المحاسن و المساوی. به تصحیح عدنان علی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
- تنوخی، محسن بن علی. الفرج بعد الشدة. به تصحیح عبدالشالجبی. بیروت: دارصادر، ۱۹۷۵ م.
- توحیدی، علی بن محمد بن عباس. اخلاق الوزیرین. بیروت: دارصادر، ۱۴۱۲ ق.
- جابری. محمد عابد. التراث و الحداءة: دراسات ... و مناقشات. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، ۱۹۹۱ م.
- جاحظ، عمرو بن بحر. الحیوان. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
- جاحظ، عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ، الرسائل السیاسی. به تصحیح علی ابوملحم. بیروت: دارالمکتبه و الهلال، ۲۰۰۲ م.
- جاماسب جی. متون پهلوی، خسرو قبادان و ریدکی. تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، چاپخانه نیلوفر، ۱۳۷۱ ش.
- حسین، طه. مستقبل الثقافه فی مصر. قاهره: مطبعه المعارف و مکتبها مصر، ۱۹۳۸ م.
- خسروپور، سعید و عبدالله رادمرد. «تطور مفهوم فرهنگ در فرهنگ‌های فارسی و نقد فرهنگ‌نویسان از یکدیگر تا بهار عجم». دو فصلنامه تاریخ ادبیات، ش. ۱ (۱۴۰۲): ۱۶۵-۱۸۹. 10.48308/hlit.2023.231693.1220.189-165
- خواجوی، کاظم؛ غضنفری، علی و محمدرضا صلح‌جو. «مفهوم فرهنگ بر اساس قرآن و جایگاه آن در نظام اجتماعی». مجله معرفت، سال سی و دو، ش. اول (۱۴۰۲): ۲۱-۳۱.
- داوودی، احمد بن نصر. الأموال. به تصحیح محمد احمد سراج و علی جمعه محمد. قاهره: دارالسلام، ۱۴۲۷ ق.
- دهخدا، علی اکبر. لغت‌نامه. تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۳ ش.
- دهقانی، حمید و مجید مختاریان پور. «مطالعه تطبیقی دو مفهوم فرهنگ و کالچر». مجله فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ش. ۳ (۱۳۹۹): ۴۰۵-۴۲۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. محاضرات الأدبا و محاورات الشعراء و البلغاء. بیروت: دارالارقم بن ابی الارقم، ۱۴۲۰ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
- زید بن رفاعه الهاشمی. الأمثال. به تصحیح علی ابراهیم کردی. دمشق: دارسعدالدین، ۱۴۲۳ ق.
- سوزنچی، حسین و محمد پورکیانی. «مفهوم فرهنگ در گفتمان‌های سیاست‌گذاری فرهنگی». فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، ش. ۱۴ (بهار و تابستان ۱۳۹۹): ۷۵-۷۹.

سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابی بکر. المحاضرات و المحاورات. بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
شریف رضی، محمد بن حسین. دیوان الشریف الرضی. به تصحیح یوسف شکری فرحات. بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۵ ق.

شمشاطی، علی بن محمد بن مطهر عدوی. الأنوار و محاسن الأشعار. به تصحیح صالح مهدی عزاوی. بغداد: دارالحریه لطباعه، ۱۹۷۶ م.

شنترنی، علی بن بسام. الذخیره فی محاسن اهل الجزیره. به تصحیح احسان عباس. بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۰ م.

شنتمری، یوسف بن سلیمان بن عیسی. اشعار الشعراء الستة الجاهلیین. به تصحیح ابراهیم شمس الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.

صفدی، خلیل بن ابیک. نصره الثائر علی المثل السائر. به تحقیق محمد علی سلطانی. دمشق: مجمع اللغة العربیه، بی تا.

صفوی، کوروش. درآمدی بر معنی شناسی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۸۳ ش.

صفی پوری، عبدالحسین بن عبدالکریم. منتهی الارب فی لغة العرب. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۹ ش.

طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.

طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.

طبری، محمد بن جریر. تاریخ الطبری. به تحقیق محمد ابراهیم ابوالفضل. بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ ش.

طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. تهران: نشر مرتضوی، ۱۹۷۸ م.

عبدالرازق، علی. الاسلام و اصول الحکم: بحث فی الخلافة و الحکومة فی الإسلام. قاهره: مطبعة مصر، ۱۹۲۵.

عسکری، محمد بن عبد الله. کتاب الصناعتین. بیروت: مکتبه عنصریه، ۱۴۱۹ ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. بی جا: موسسه دارالهجره، ۱۴۲۴ ق.

فروهوشی، بهرام. کارنامه اردشیر بابکان. بی جا: بی نا، بی تا.

فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم: موسسه دارالهجره، بی تا.

قرشی، علی اکبر. قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.

قرشی، محمد بن ابی الخطاب. جمهرة اشعار العرب. به تصحیح علی فاعور. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.

قیروانی، ابراهیم بن علی الحصری. زهر الآداب و ثمر الألباب. بیروت: دارالمکتبه العلمیه، ۱۴۱۹ ق.

مالک بن نبی. مشکلة الثقافة. بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.

مبرد، محمد بن یزید. الكامل فی اللغة و الأدب. به تصحیح تغارید بیضون و نعیم زرزور. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ ق.

مسعودی. علی بن حسین. مروج الذهب و معادن الجواهر. به تصحیح اسعد داغر. قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
مک دائل، دایان. مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان. ترجمه حسینعلی نوزدی. تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰ش.

میدانی نیسابوری، احمد بن محمد. مجمع الأمثال. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ش.
نویری، احمد بن عبد الوهاب. نهاية الأرب فی فنون الأدب. قاهره: دارالکتب و الوثائق القومیه، ۱۴۲۳ق.
یعقوبی، احمد بن ابی واضح. تاریخ یعقوبی. بیروت: دارصادر، بی تا.
یوسفیان، جواد. «نگاهی به مفهوم فرهنگ». مجله رشد آموزش علوم اجتماعی، ش. ۲ (۱۳۶۸): ۲۱-۲۵.

Velkley, Richard L. "The Tension in the Beautiful: On Culture and Civilization in Rousseau and German Philosophy". *Being after Rousseau: philosophy and culture in question*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Anderson Gittens, William. *The Value of Culture*. Media Arts Specialists, Publisher, 2019.

Cliffordm, James. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988.

Eagleton, Terry. *The Idea of Culture*. Oxford, Blackwell Publishing, 2000.

Lakoff, George and Mark Jahnson. *Metaphors we live by*. University of Chicago Press, 2003.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Publishing, the university of chicago perss, 1978.

Transliterated Bibliography

‘Abd al-Rāziq, ‘Alī. *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥikam: Baḥth fi al-Khilāfa wa Ḥukūma fi al-Islām*. Cairo: Maṭa‘a Miṣr, 1925/1343.

Abū Ḥanīfa Dīnawarī, Aḥmad ibn Dāwud. *Kitāb al-Nabāt*. Ed. Bernhard Lewin. Tehran: Mū‘assisah-yi Muṭāli‘āt Tārikh Pizishkī, 2008/1387.

Abū Hilāl ‘Askarī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *Jamhara al-Amthāl*. Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm wa ‘Abd al-Majīd Qaṭāmish. Beirut: Dār al-Fikr wa Dār al-Jīl, 1999/1420.

Āqāyī, Muḥammad Rizā, Naṣr Allāh Naṣarī. “Mabānī va Sākhtār Nizān Farhangī az Manẓar Qurān Karīm”. *Nashryih Qurān va ‘Ilm*. No. 12 (Spring and Summer 2013/1392): 79-109.

‘Askarī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *Kitāb al-Ṣanā‘atayn*. Beirut: Maktaba ‘Unṣuriya, 1998 /1419.

Baṭāṭ, Sayyid Muḥsin. *Fākiha al-Zuyūf*. Qum: Naṣā’ih, 2006/1427.

- Bayhaqī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *al-Maḥāsin wa al-Masāwī*. Ed. ‘Adnān ‘Alī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1999/1420.
- Bustānī, Fū‘ād Afrām. *Farhang Abjadī*. translated by Rizā Mahyār. Tehran: Intishārāt Islāmī, 1996/1375.
- Dāwūdī, Aḥmad ibn Naṣr. *al-Amwāl*. ed. Muḥammad Aḥmad Sirāj wa ‘Alī Jum‘a Muḥammad. Cairo: Dār al-Salām, 2006/1427.
- Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmāh*. Tehran: Intishārāt-i Rawzanih, 1995/1373.
- Dihqānī, Ḥamid va Majīd Mukhtariyānpūr. “Muṭālī‘ah-yi Taṭbīqī dū Maḥmūm Farhang va Kālchir”. *Majallih-yi Farhang dar Dānishgāh Islāmī*, no. 3 (2020/1399): 405-420.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. S.I. Mū‘asisa Dār al-Hijrah, 2003/1424.
- Farrahvashī, Bahrām. *Kārnāmāh Ardishīr Bābakān*. S.I. s.n. s.d.
- Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Qum: Mū‘asisa al-Hijrah. S.d.
- Ḥusayn, Ṭahā. *Mustaqbal al-Thaqāfa fī Miṣr*. Cairo: Maṭba‘a al-Ma‘ārif wa Maktabahā Miṣr. 1938/1356.
- Ibn Ḥamdūn, Muḥammad ibn Ḥasan ibn Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Tadhkira al-Ḥamdūniya*. ed. Iḥsān ‘Abbās wa Bakr ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1996/1416.
- Ibn Abdraḥmān Andalusī. Aḥmad ibn Muḥammad. *al-‘Iqd al-Farīd*. ed. Mufid Muḥammad Qumayḥa. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 1984/1404.
- Ibn Athīr. *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Qum: Mū‘assisah-yi Maṭbū‘ātī Ismā‘īliyyān, s.d.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Khiṣāl*. translated by Ya‘qūb Ja‘farī. Qum: Nasīm Kūṣar, 1984/1362.
- Ibn Ḥabīb Baghdādī. *al-Munamaq fī Akhbār Quraish*. Beirut: ‘Ālim al-Kutub, 1985/1405.
- Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik. *al-Sira al-Nabawiya*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, s.d.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Tārīkh Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988/1408.
- Ibn Manẓūr. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, s.d.
- Ibn Munqidh. Usāmah. *Lubāb al-Ādāb*. Cairo: Maktaba al-Suna, 1987/1407.
- Ibn Muqaffa‘. ‘Abd Allāh. *Adab al-Kabīr wa Adab al-Ṣaghīr*. translated by Muḥammad Vahīd Gulpāyigānī. S.I. Intishārāt Zamān, 1996/1375.
- Ibn Qutayba Dīnawarī. ‘Abd Allāh ibn Muslim. *al-Shi‘r wa al-Shu‘arā’*. Ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr. Cairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003/1423.

- Ibn Qutayba Dīnawarī. ‘Abd Allāh ibn Muslim. *‘Uyūn al-Akhhbār*. ed. Yūsuf ‘Alī al-Ṭawīl. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 1997/1418.
- Ibn Sa’d, Muḥammad. *Ṭabaqāt al-Kubrā*. Researched by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990/1410.
- Ibn Sayyid Baṭṭayūsī. ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Iqtiḍāb fī Sharḥ Adab al-Kuttāb*. Ed. Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 1999/1420.
- Iṣfahānī, ‘Imād al-Dīn. *Kharīda al-Qaṣr wa Jarīda al-‘Asr*. ed. Muḥammad Bihja al-Atharī wa Jamīl Sa‘d. Baghdād: Maṭbū‘āt al-Majma‘ al-‘Ilmī al-‘Irāqī, 1955/1375.
- Iṣfahānī, ‘Alī ibn Ḥusayn Abū al-Faraj. *al-Aghānī*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Ṭurāth al-‘Arabī, 1995/1415.
- Izutsu, Toshihiko. *Khudā va Insān dar Qurān*. translated by Aḥmad Ārām. Tehran: Shirdat Sahāmī Intishār, 2009/1388.
- Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Al-Turāth wa al-Ḥadātha: Dirāsāt... wa Munāqishāt*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīyya, 1991/1412.
- Jāhiz, ‘Amr ibn Baḥr. *al-Hayawān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003/1424.
- Jāhiz, ‘Amr ibn Baḥr. *Rasā’il al-Jāhiz, al-Rasā’il al-Siyāsīya*. Ed. ‘Alī Abū Mulḥim. Beirut: Dār al-Maktaba wa al-Hilāl, 2002/1380.
- Jamasp Ji. *Mutūn Pahlavī, Khusrū Qubādān va Rīdakī*. Tehran: Kitābkhānah-yi Millī Jumhūrī Islāmī, Chāpkhānah-yi Nilūfar, 1993/1371.
- Khājavi, Kāzim; ‘Alī Ghāzanfarī va Muḥammad Rizā Ṣulḥjū. “Maḥmūm Farhang bar Asās Qurān va Jāyghāh ān dar Nizām Ijtimā‘ī”. *Majallih-yi Ma‘rifāt*, yr. 32, no. 1 (2023/1402): 21-31.
- Khusrūpūr, Sa‘īd va ‘Abd Allāh Rādmard. “Taṭavūr Maḥmūm Farhang dar Farhang-hā-yi Fārsī va Naqd Farhangnivīsān az Yikdīgar tā Bahār ‘Ajam”. *Dū Faṣḥnāmih-yi Tārīkh-i Adabīyāt*, no. 1 (2023/1402): 165-189.
- Mac Donell, Diane. *Muqaddamah-i bar Nazariyih-hā-yi Guftimān*. translated by Ḥusayn ‘Alī Nūzarī. Tehran: Intishārāt-i Farhang Guftimān, 2002/1380.
- Mas‘ūdī, ‘Alī ibn Ḥusayn. *Murūj al-Dhahab wa Ma‘ādin al-Jawhar*. Ed. As‘ad Dāghir, Qum: Dār al-Hijrah, 1989/1409.
- Miydānī Naysābūrī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma‘ al-Amthāl*. Mashhad: Mu‘āvinat Farhang Astān-i Quds-i Rāzavī, 1987/1366.

Mubarrid, Muḥammad ibn Yazīd. *al-Kāmil fī al-Lughā wa al-Adab*. ed. Taghārīd Bay zūn wa Na‘im Zarzūr. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1986/1407.

Nabī, Mālik. *Mushkila al-Thiqāfa*. Beirut: Dār al-Fikr, 1999/1420.

Nuwayrī, Aḥmad ibn ‘Abd al-Wahhāb. *Nahāya al-Arab fī Funūn al-Adab*. Cairo: Dār al-Kutub wa al-Wathā’iq al-Qawmiyya, 2003/1423.

Qayrawānī, Ibrāhīm ibn ‘Alī al-Ḥuṣārī. *Zahr al-Ādāb wa Thamar al-Albāb*. Beirut: Dār al-Maktaba al-‘Ilmiyya, 1998 /1419.

Qurashī, ‘Alī Akbar. *Qāmūs Qurān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1993/1371.

Qurashī, Muḥammad ibn Abī al-Khatāb. *Jamhara Ash‘ār al-‘Arab*. Ed. ‘Alī Fā‘ūr. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004 /1424.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt Alfāz al-Qurān*. Beirut: Dār al-Qalam. 1992/1412.

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Muḥāḍirāt al-Udabā’ wa Muḥāwirāt al-Shu‘arā’ wa al-Bulaghā*. Beirut: Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, 1999/1420.

Ṣafadī, Khalīl ibn Aybak. *Naṣra al-Thā’ir ‘alā al-Mathal al-Sā’ir*. Researched by Muḥammad ‘Alī Sultānī. Dimashq: Majma‘ al-Lughā al-‘Arabīyya, s.d.

Ṣafavī, Kūrūsh. *Dar Āmadī bar Ma’nishināsī*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Hunar Islāmī, 2004/1383.

Ṣafīpūrī, ‘Abd al-Raḥīm ibn ‘Abd al-Karīm. *Muntahā al-Arab fī Lughā al-‘Arab*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran. 2011/1389.

Shantamarī, Yūsuf ibn Sulaymān ibn ‘Isā. *Ash‘ār al-Shu‘arā’ al-Sitta al-Jāhiliyyīn*. Ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001/1422.

Shantarīnī, ‘Alī ibn Basstām. *al-Dhakhira fī Maḥāsin Ahl al-Jazīra*. Ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000/1379.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Dīwān al-Sharīf al-Raḍī*. ed. Yūsuf Shukrī Faraḥāt. Beirut: Dār al-Jil, 1995/1415.

Shimshāṭī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn Muṭahhar ‘Adawī. *al-Anwār wa Maḥāsin al-Ash‘ār*. Ed. Ṣāliḥ Mahdī ‘Azāwī. Baghdād: Dār al-Ḥurīya li-Ṭabā‘a, 1976/1355.

Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *al-Maḥāzarāt wa al-Maḥāwarāt*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003/1424.

- Sūzanchī, Ḥusayn; Muḥammad Pūrkiyānī. "Maḥūm Farhang dar Guftimān-hā-yi Siyāsāt-gūzārī Farhangī". *Faṣlnāmih-yi Dīn va Siyāsāt Farhangī*, no. 14 (Spring and Summer 2020/1399): 75-79.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. 1992/1412.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh al-Ṭabarī*. researched by Muḥammad Ibrāhīm Abū al-Faḍl. Beirut: Dār Tūrāth, 2008/1387.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. *Majm' al-Bayān fi Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Nāṣir Khusrū, 1993/1372.
- Tanūkhī, Muḥsin ibn 'Alī. *al-Faraj Ba'd al-Shidda*. Ed. 'Abd al-Shālijī. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1975/ 1353.
- Tawhīdī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Abbās. *Akhḷāq al-Wazīrīn*. Beirut: Dār al-Ṣādir, 1992/1412.
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn. *Majma' al-Baḥrayn*. Tehran: Nashr Murtaẓavī. 1978/1357.
- Ya'qūbī, Aḥmad ibn abī Wāḍḥ. *Tārīkh al-Ya'qūbī*. Beirut: Dār Ṣādir, s.d.
- Yūsufiyyān, Javād. "Nigāhī bi Maḥūm Farhang". *Majallih-yi Rushd Āmūzish 'Ulum-i Ijtimā'i*, no. 2 (1989/1368): 21-25.
- Zayd ibn Rifā'a al-Hāsimī. *al-Amthāl*. ed. 'Alī Ibrāhīm Kurdī. Dimashq: Dār Sa'd al-Dīn, 2003/1423.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir/>

Vol. 57, No.1: Issue 114, Spring & Summer 2025, p.45-70

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 17-11-2024

Revise Date: 11-01-2025

Accept Date: 23-02-2025

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2025.90837.1347>

Article type: Research Article

The Spirit of Power: The Mechanism of Power Transition (The Pattern of Power Transition in the History of Iran)

Dr. Sasan Tahmasbi 

Assistant Professor, Department of History, Payame Noor University, Tehran, Iran

Email: sasantahmasbi@pnu.ac.ir

Abstract

The will to power is the most important philosophical concept for explaining the causes and processes of power transition, and one of the main driving forces behind the acquisition and maintenance of power. Yet, the will to power alone is not sufficient to secure or retain authority. Therefore, this study employs a descriptive-analytical-inferential method and seeks to answer this question: What is the fundamental mechanism of power transition, and what pattern has power transition followed throughout Iranian history? Findings show that while the will to power is a necessary condition for acquiring and maintaining power, it is the "spirit of power" (a broader alternative that encompasses the will to power) that ultimately provides the grounds for acquiring, maintaining, and expanding power. It is when this spirit declines that the ruling power gives way to new actors who possess the spirit of power. Consequently, no people, nation, or region has achieved superior power more than once. Power has shifted not only among people and nations, but also among social groups and classes.

Keywords: power, the will to power, spirit of power, power transition, history of Iran



©2025 The author(s). This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



سال ۵۷ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۴ - بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۷۰ - ۴۵	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۲	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵
DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2025.90837.1347	نوع مقاله: پژوهشی

روح قدرت؛ مکانیسم جابه‌جایی قدرت (الگوی جابه‌جایی قدرت در تاریخ ایران)

دکتر ساسان طهماسبی

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: sasantahmasbi@pnu.ac.ir

چکیده

اراده قدرت مهم‌ترین مفهوم فلسفی برای تبیین اسباب و فرایند جابه‌جایی قدرت و از محرک‌های اصلی کسب و حفظ آن است، اما برای دستیابی و حفظ قدرت کافی نیست. بنابراین، این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی - استنتاجی، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که مکانیسم اصلی جابه‌جایی قدرت چیست و جابه‌جایی قدرت در تاریخ ایران از چه الگویی پیروی کرده است؟ یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که هرچند اراده قدرت از بایسته‌های کسب و حفظ قدرت است، اما روح قدرت که بدیلی فربه‌تر است و اراده قدرت را نیز در برمی‌گیرد، زمینه را برای دستیابی به قدرت و حفظ و گسترش آن فراهم می‌کند و هرگاه دچار زوال شود، قدرت حاکم جای خود را به صاحبان جدید روح قدرت می‌دهد. در نتیجه، هیچ قوم، ملت یا منطقه‌ای بیش از یک‌بار، در مقام قدرت برتر ظاهر نشده است و قدرت نه تنها بین اقوام و ملل، بلکه بین اقشار و طبقات نیز جابه‌جا شده است.

کلیدواژه‌ها: قدرت، اراده قدرت، روح قدرت، جابه‌جایی قدرت، تاریخ ایران.

مقدمه

جابه‌جایی قدرت یکی از ویژگی‌های بنیادین تاریخ بوده و قدرت همواره در سطح ملی و بین‌المللی، بین ملل، اقوام و مناطق مختلف جابه‌جا شده است. میل به قدرت که عمده‌تاً تحت عنوان اراده قدرت، مورد توجه اندیشمندان بوده است، عامل اصلی جابه‌جایی قدرت تلقی می‌شود، اما این مفهوم نقایصی دارد و تمام بایسته‌های لازم برای کسب و حفظ قدرت را پوشش نمی‌دهد. بنابراین، باید مفهوم جدیدی با دایره شمول گسترده‌تری طرح و تبیین شود.

مفهوم موردنظر این پژوهش، روح قدرت است که به‌عنوان بدیلی برای اراده قدرت مطرح می‌شود. برای طرح این مفهوم، بیش از هر چیز، از آموزه‌های تاریخی کمک گرفته شده است، اما برای تشریح و تنویر کردن برخی از ابعاد و جنبه‌های آن، برخی از نظرات و مفاهیم فلسفی و جامعه‌شناسی نیز به‌طور مستقیم و غیرمستقیم، مورد استفاده قرار گرفت. البته چون تلاش می‌شود فراتر از نظرات فلاسفه و اندیشمندانی که به مفهوم قدرت و جابه‌جایی قدرت پرداخته‌اند، مفهوم جدیدی طرح شود، در این پژوهش، هیچ‌یک از نظریات پیشین غالب نیست.

این پژوهش قصد دارد روح قدرت را به‌عنوان یکی از قوانین حاکم بر تحولات تاریخی، بررسی و تبیین کند و به این سؤال کلیدی پاسخ دهد که چرا قدرت جابه‌جا می‌شود و از چه الگویی تبعیت می‌کند. همچنین، به‌طور ویژه، بر این مسئله تمرکز می‌کند که جابه‌جایی قدرت در تاریخ ایران و ظهور و سقوط سلسله‌ها از چه الگویی تبعیت کرده است. برای سنجش ارتباط روح قدرت با جابه‌جایی قدرت در تاریخ ایران، دلایل ضعف و زوال حکومت‌ها بررسی و الگویی از جابه‌جایی قدرت ارائه خواهد شد تا مشخص شود که روح قدرت در هر محملی، فقط یک‌بار پدیدار می‌شود.

هرچند کلی‌نگری می‌تواند برای یک پژوهش تاریخی نقطه ضعف به‌شمار آید، اما برای کشف الگوها کاملاً ضروری است، زیرا جزئی‌نگری به نتایج دقیقی منجر می‌شود، اما یافته‌هایش برای کشف و ترسیم الگوها کافی نیست. به همین دلیل، در این پژوهش، تاریخ ایران از مآدها تا پهلوی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

در میان صاحب‌نظران برجسته، ویل دورانت^۱ عواملی مانند تغییر عظیم آب‌وهوا، شیوع بیماری‌های واگیردار، نقصان مواد خام، تغییر مسیر راه‌های بازرگانی، انحطاط عقلی یا اخلاقی و ضعیف شدن نژاد را

1. Will Durant.

مهم‌ترین دلایل زوال تمدن‌ها می‌داند.^۲ آرنولد توین‌بی^۳ در باب عوامل پیدایش تمدن‌ها، بر نقش معارضة و واکنش، اعمال فشار از سوی همسایگان و کشاکش با رقبا تأکید می‌کند و فقدان تسلط بر محیط‌زیست و ناکامی در خود عزمی (تقلید کورکورانه) را مهم‌ترین عوامل اضمحلال تمدن‌ها می‌داند.^۴ عبدالحسین آذرنگ نیز بر نقش عواملی از قبیل تغییرات زیست‌محیطی، بیماری‌های واگیردار، نزاع‌های داخلی و خارجی، افول اقتصادی، نارضایتی مردم و بلایای طبیعی در زوال تمدن‌ها تأکید می‌کند.^۵ هرچند این سه پژوهش در زمینه فراز و فرود تمدن‌ها، نظراتی قابل استناد ارائه می‌دهند، اما از آنجاکه تمدن بستری فراتر از سلسله‌ها و حکومت‌هاست، این نظرات برای موضوع این پژوهش که بر جابه‌جایی قدرت بین حکومت‌ها تمرکز کرده است، کاربرد چندانی ندارند.

در مورد دلایل سقوط حکومت‌های ایران، پژوهش‌های متعددی انجام شده است. برای نمونه، پورعزت و طاهری عطار^۶ مسائلی از قبیل بی‌عدالتی، استبداد، خودشیفتگی و تبعیض را به‌عنوان مهم‌ترین عوامل فروپاشی حکومت هخامنشی بررسی کردند؛ کمالی سروسستانی و جعفری سروجهانی^۷ دلایل اقتصادی فروپاشی حکومت‌های صفویه و تیموریان هند را مورد توجه قرار دادند و افزایش مالیات‌های کمرشکن، سقوط بازرگانی، بی‌توجهی به امور معیشتی مردم، هزینه‌های گزاف دربار و کاهش ارزش سکه را عوامل اصلی زوال این دو حکومت برشمرده‌اند. فاطمه دیبا و علی کرمانی^۸ به ظهور و سقوط حکومت قراختانیان پرداخته‌اند و بر این باورند که قراختانیان با تکیه بر ارتشی منظم و قدرتمند و حفظ فرهنگ چادرنشینی خود، بر شرق ایران مسلط شدند، اما به دلیل تفاوت مذهبی، با دول همسایه دچار اختلاف و خصومت شدند و رو به اضمحلال نهادند. محسن بیگدلی^۹ زمینه‌های انحطاط دولت صفویه را بررسی کرده است و تقابل اهل شمشیر و اهل قلم، محدود کردن شاهزادگان در حرم و نفوذ خواجه‌های حرم‌سرا در

۲. دورانت، ویل. تاریخ تمدن، جلد ۱ (مشرق زمین: گاهواره تمدن). ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۳۷ ش.

3. Arnold Toynbee.

۴. توین‌بی، آرنولد. بررسی تاریخ (حکایاتی از تمدن‌های برجای مانده و منقرض). ترجمه محمدحسین آریا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.

۵. آذرنگ، عبدالحسین. سقوط‌ها، فروپاشی‌ها. تهران: انتشارات جهان کتاب، ۱۴۰۱ ش.

۶. پورعزت، علی اصغر و غزاله طاهری عطار. «بررسی دلایل فروپاشی حکومت و تمدن باستانی هخامنشیان». پژوهش حقوق و سیاست. ش. ۲۱ (۱۳۸۵): ۷۹-۱۱۸.

۷. کمالی سروسستانی، خسرو و مریم جعفری سروجهانی. «بررسی تطبیقی علل اقتصادی سقوط حکومت‌های صفویه و مغولان کبیر هند». فصلنامه تاریخ اسلام، ش. ۷۴ (۱۳۹۷): ۲۱۱-۲۴۰.

۸. دیبا، فاطمه و علی کرمانی. «زمینه‌های تشکیل حکومت قراختانیان در شرق ایران و ماوراءالنهر و روند سقوط آن‌ها». فصل‌نامه جندی‌شاپور، سال ششم، ش. ۲۲ (تابستان ۱۳۹۹): ۴۹-۵۸.

۹. بیگدلی، محسن. ریشه‌یابی زمینه‌های انحطاط دولت صفویه (از آغاز تا فروپاشی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۴۰۰ ش.

امور دولت را در زوال آن دولت دخیل می‌داند. هرچند این پژوهش‌ها به دلیل جزئی‌نگری، به نتایجی دقیق‌تر و قابل استناد دست یافته‌اند، ولی به دلیل همین جزئی‌نگری، الگویی از فرایند جابه‌جایی قدرت در ایران ارائه نمی‌دهند و صرفاً دلایل ظهور و سقوط سلسله‌های خاصی را روشن می‌سازند.

۱- اراده قدرت و روح قدرت

نیچه^{۱۱} بیش از هر اندیشمند دیگری، به مفهوم اراده قدرت پرداخته و آخرین کتابش را با عنوان اراده معطوف به قدرت به این موضوع اختصاص داده است. وی اراده قدرت را درونی‌ترین جوهر هستی و میل سیری‌ناپذیر به نمایش قدرت می‌داند^{۱۲} و در تعریف آن می‌نویسد: «اراده قدرت؛ داشتن قصدها، هدف‌ها، نیت‌ها، میل در کار، همان میل به نیرومندتر بودن، میل به بالیدن و به‌علاوه، میل به وسایل این کار»^{۱۳}. نیچه در کتاب چنین گفت زرتشت نیز به اراده قدرت اشاره می‌کند: «بر فراز هر ملت لوحی از کارهای نیک آویخته است. هان! این لوح چیرگی‌های اوست؛ هان! این بانگ «خواست قدرت» اوست»^{۱۴}. سبک خاص نیچه که بیان نظرات فلسفی در قالب گزین‌گویی است، درک نظراتش را دشوار کرده است. بااین حال، برخی از پژوهشگران سعی کرده‌اند مفاهیم خاص او را تحلیل کنند. برای نمونه، ویلیام بلوم^{۱۵} معتقد است که آموزه اراده معطوف به قدرت، قدرت فرد را در نظر دارد، نه قدرت جمع یا نهاد جمع که همان دولت است.^{۱۶}

ماکس وبر^{۱۶} نیز مانند نیچه بر نقش اراده قدرت تأکید می‌کند و آن را لازمه سیاست می‌داند: «یک قوم یا شخص بدون اراده قدرت محکوم به خروج از صحنه سیاست است. ... هر نوع سیاست، اعم از داخلی و خارجی، قبل از هر چیز مبارزه میان ملت‌ها، طبقات و افراد است. تنها افراد دارای اراده قدرت در چنین مبارزه‌ای شرکت می‌جویند، و بنابراین استعداد سیاست را دارند»^{۱۷}. توماس هابس^{۱۸} از مفهوم «آرزوی قدرت» استفاده می‌کند: «یکی از تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم و سیری‌ناپذیر

10. Nietzsche.

۱۱. نیچه، اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، ۴۸۵، ۵۳۷.

۱۲. همان، ۵۱۹.

۱۳. نیچه، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، ۸۰.

14. William Blume.

۱۵. بلوم، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، ۹۷۳/۲.

16. Max Weber.

۱۷. آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، ۷۰۰-۷۰۱.

18. Thomas Hobbes.

برای کسب قدرتی پس از قدرت دیگر می‌دانم که تنها با مرگ به پایان می‌رسد. علت این امر همواره آن نیست که آدمی در آرزوی کسب شادی و لذتی شدیدتر از شادی و لذت فعلی است؛ و یا اینکه نمی‌تواند به داشتن قدرتی معتدل و محدود قانع و خرسند باشد؛ بلکه علت آن این است که آدمی نمی‌تواند بدون کسب قدرت بیشتر، قدرت فعلی خود را که لازمه بهزیستی است تضمین کند.^{۱۹}

برتراند راسل^{۲۰} مفهوم هوس قدرت را به کار می‌برد و معتقد است که از میان هوس‌بازی بی‌پایان انسان، هوس‌های قدرت و شکوه از همه نیرومندترند.^{۲۱} مسلم است که اراده قدرت و مفاهیمی از قبیل آرزوی قدرت و هوس قدرت برای کسب قدرت ضروری‌اند، اما کافی نیستند و باید بستر مناسبی فراهم باشد. برای تشریح این بستر، باید مفهوم جدیدی طرح شود، اما پیش از طرح و تبیین مفهوم موردنظر، به مفهوم مشابهی پرداخته می‌شود: روح سرمایه‌داری.

ماکس وبر در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که چرا نظام سرمایه‌داری فقط در جوامع غربی تکامل یافت، درحالی‌که تمایل به ثروت‌اندوزی همواره در تاریخ بشر وجود داشته است. وی معتقد است که انگیزه کسب ثروت برای ایجاد نظام سرمایه‌داری کافی نبود و عامل قوی‌تری به نام روح سرمایه‌داری زمینه‌ساز پیدایش نظام سرمایه‌داری شد: «بدیهی است که انگیزه مال‌اندوزی و سودجویی در اصل، هیچ ارتباطی به نظام سرمایه‌داری و سرمایه‌دار ندارد؛ این انگیزه در میان کارگزاران دولتی، پزشکان، امرای ارتش، اشراف، قماربازان، گدایان، زنان بدکاره و مأموران فاسد دولتی نیز وجود دارد. می‌توان گفت هرگاه در جامعه‌ای موقعیت ایجاب می‌کرده است، افرادی صرف‌نظر از مقام و شغل به فکر مال‌اندوزی افتاده‌اند. به‌هرحال، منظور من این است که علی‌رغم پندارهای عامیانه، انگیزه کسب ثروت منحصر به نظام سرمایه‌داری نیست. سرمایه‌داری عبارت است از روحیه سودجویی و سرمایه‌گذاری مستمر سودها با توسل به راه و روش عقلانی...»^{۲۲}.

وبر بر این باور است که نظام اخلاقی خاصی، مشوق و محرک سرمایه‌داری نوین بود که ویژگی‌هایش عبارت‌اند از: ۱. افزون‌خواهی ۲. احساس وظیفه برای انباشت سرمایه ۳. درستکاری، وقت‌شناسی، سعی و کوشش و صرفه‌جویی ۴. کسب درآمد بیشتر، پرهیز از تمام لذایذ زودگذر زندگی و اجتناب کامل از روحیه خوش‌گذرانی ۵. احساس وظیفه نسبت به حرفه خود.^{۲۳}

۱۹. هابس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، ۱۳۸.

20. Bertrand Russel.

۲۱. راسل، قدرت، ترجمه نجف دریابندری، ۱۱.

۲۲. وبر، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعین انصاری، ۲۹-۳۰.

۲۳. همان، ۵۲-۵۵.

همان‌گونه که وبر به‌درستی اثبات کرد، انگیزه مال‌اندوزی و سودجویی برای ایجاد نظام سرمایه‌داری کافی نبود و نظام فکری قوی‌تری؛ یعنی روح سرمایه‌داری باعث ایجاد نظام سرمایه‌داری شد. به همین ترتیب، اراده قدرت نیز برای کسب و حفظ قدرت کافی نیست، زیرا میل به قدرت تضمین‌کننده دستیابی به آن نیست و به یک ساخت یا نظام اخلاقی یا به تعبیری دقیق‌تر، به روحیات و خلق و خویی نیاز است که بستر لازم را برای کسب و حفظ قدرت فراهم کند. برای تشریح و تبیین این نظام اخلاقی، به مفهوم جدیدی نیاز است. مفهوم موردنظر این پژوهش روح قدرت است.

روح قدرت از چارچوبی جامع‌تر و دایره شمولی گسترده‌تر برخوردار است و اراده قدرت را نیز شامل می‌شود. البته، چون قدرت خاصیت جمع است، روح قدرت با جمعی از اراده‌های قدرت، معنا پیدا می‌کند؛ اراده‌هایی که با گذر زمان، تکامل یافته یا به تعبیری دیگری، متراکم و تاریخی شده‌اند. روح قدرت حاوی مکانیسم‌های کافی برای کسب و حفظ قدرت است و عناصر سازنده آن عبارت‌اند از: ۱. اراده‌های متراکم قدرت ۲. عقلانیت و آینده‌نگری ۳. درک اهمیت قدرت ۴. استفاده صحیح از قدرت برای تأمین منافع صاحبان قدرت.

روح قدرت نه تنها فربه‌تر از اراده قدرت است، بلکه تفاوت‌هایی بنیادین با اراده قدرت دارد. نخست آنکه طبق نظرات صاحب‌نظرانی که پیش‌تر به آن‌ها پرداخته شد، اراده قدرت از خصایل ذاتی بشر است، ولی روح قدرت ذاتی بشر نیست، بلکه اکتسابی و نیازمند کمال است و به تدریج شکل می‌گیرد. همچنین، برخلاف اراده قدرت که فردی است و قابلیت انتقال بین نسلی ندارد، روح قدرت صبغه جمعی دارد، از نسلی به نسلی دیگر منتقل می‌شود و در این مسیر، تکامل پیدا می‌کند یا دچار نقصان و زوال می‌شود.

روح قدرت در قالب افراد تجلی پیدا می‌کند و محمل پیدایش آن متشکل از افرادی است که در کنار یکدیگر، قدرت را به چنگ می‌آورند. گستره این افراد از یک طایفه و قبیله تا یک قوم و ملت در نوسان است و گاهی فقط یک گروه اجتماعی خاص را شامل می‌شود. دایره محمل روح قدرت متغیر است و می‌تواند بسط پیدا کند یا دچار تقلیل شود. گاهی یک طایفه محمل شکل‌گیری روح قدرت است و به‌عنوان مرکز ثقل روح قدرت، به تدریج یک قوم یا ملت را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از روح قدرت بهره‌مند می‌سازد. گاهی نیز روح قدرت یک ملت با گذر زمان، دچار زوال می‌شود و به جمع کوچکی محدود خواهد شد.

چون روح قدرت موتور حرکتی هدفمند و منطقی به‌سوی قدرت است، فقط افرادی که هدفی متعالی را در ارتباط با قدرت دنبال می‌کنند، در شکل‌گیری آن نقش دارند. بنابراین، یاغیان و قانون‌شکنانی که برای اهداف جزئی و مقطعی، در مقابل قدرت حاکم، قد علم می‌کنند و ممکن است به بخشی یا تمامی اهداف خود دست پیدا کنند، صرفاً دارای اراده قدرت‌اند و نمی‌توانند روح قدرت را به وجود آورند و مسلماً

دستاوردهایشان شخصی، مقطعی و فاقد تأثیرگذاری پایدار است.

در پایان، یک پرسش مطرح می‌شود: آیا تمام کسانی که در یک محمل روح قدرت زندگی می‌کنند، از روح قدرت بهره‌مند می‌شوند؟ در پاسخ باید گفت که چون روح قدرت اکتسابی است، به‌طور موروثی از نسلی به نسل دیگر منتقل نمی‌شود، اما تمام کسانی که در قدرت سهیم‌اند و به‌کانون قدرت نزدیک‌اند، می‌توانند به روح قدرت دست پیدا کنند. بنابراین، بدیهی است که فرزندان طبقه حاکم این فرصت را دارند تا مانند اسلاف خود صاحب روح قدرت شوند.

۲- جلوه‌های روح قدرت

اقوامی و مللی که در سطح ملی و بین‌المللی، صاحب قدرت برتر شدند، از نشانه‌هایی برخوردار بودند که در کنش و شخصیتشان دیده می‌شد. ویژگی‌هایی که ویل دورانت^{۲۴} برای اسپانیایی‌ها در زمان اوج قدرتشان، ذکر می‌کند، عبارت‌اند از ۱. افتخار به پاکی خونشان ۲. استقلال و استغنائی غرورآمیز روح ۳. جوینده و مکتسب ۴. تحمل سختی‌ها و مشقات با بردباری ۵. تشنه ماجراجویی ۶. استقبال از خطر.^{۲۵} هرودت از غرور ایرانیان دوره هخامنشی سخن می‌گوید: «خود را برترین قوم روی زمین از هر نظر می‌دانند».^{۲۶} ژان پلان کارپین^{۲۷} که در سال ۱۶۴۴ ق، به مغولستان سفر کرد، از غرور مغولان و رفتار توهین‌آمیز آن‌ها با فرمانروایان سایر کشورها سخن می‌گوید.^{۲۸} اعراب مسلمان نیز در اوج قدرتشان، خود را قوم برگزیده می‌دانستند.^{۲۹} برخورداری از اعتمادبه‌نفس نیز از نشانه‌های اعراب فاتح بود. از مثنی بن حارثه نقل شده است: «در جاهلیت و اسلام با عرب و عجم جنگ کردم به خدا که به روزگار جاهلیت یک‌صد عجم پرتوان‌تر از هزار عرب بود و اکنون یک‌صد عرب پرتوان‌تر از هزار عجم است».^{۳۰}

ویژگی‌هایی که در مورد اقوام و ملل فاتح ذکر شد، در واقع جلوه‌های روح قدرت‌اند و در هفت ویژگی خلاصه می‌شوند: ۱. کمال‌گرایی ۲. غرور ملی یا قومی ۳. ماجراجویی و استقبال از خطر ۴. میل به خشونت ۵. سلطه‌جویی ۶. امید به آینده ۷. زیاده‌خواهی.

24. Will Durant.

۲۵. دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه فریدون بدره‌ای، ۳۲۹/۶-۳۳۱.

۲۶. هرودت، تاریخ هرودت، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ۶۴.

27. Jean Plan Carpin.

۲۸. پلان کارپین، سفرنامه پلان کارپین، ترجمه ولی‌الله شادان، ۴۶.

۲۹. ابن‌سعد کاتب واقدی، طبقات، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ۲/۱.

۳۰. طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱۶۱۷/۵.

۳- الگوی پیدایش روح قدرت در تاریخ ایران؛ فلسفه ظهور حکومت‌ها

ابن خلدون به تفصیل، به دلایل ظهور و سقوط حکومت‌ها پرداخته و تفسیر خود را بر مبنای عصبیت استوار کرده است.^{۳۱} مراد از عصبیت، نوعی پیوند دفاعی قبیله‌ای است که روابط داخلی و خارجی بادیه‌نشینان را تنظیم می‌کند.^{۳۲} ابن خلدون در تشریح رابطه عصبیت و کسب قدرت می‌نویسد: «ریاست جز به وسیله قدرت و غلبه به دست نمی‌آید و غلبه... تنها از راه عصبیت حاصل می‌شود».^{۳۳} به باور الجابری، نظریه ابن خلدون ابهامات و تناقضات زیادی دارد، زیرا عصبیت نقشی را که ابن خلدون برایش تعریف کرده است، یعنی تشکیل و پیریزی دولت ایفا نمی‌کند، مگر با برآورده شدن شروط معینی که در هریک از قبایل بادیه‌نشین، ویژگی‌های خاص خود را دارد.^{۳۴} برخی دیگر از پژوهشگران نیز معتقدند که ابن خلدون برای ترسیم نظریات جهان‌شمول خود، بر استقرای ناقص و محدود تکیه و بر ملاحظات معینی از تاریخ اسلام به‌ویژه تاریخ مغرب عربی، بسنده کرده است و به‌جای اینکه ملاحظاتش را در این چارچوب زمانی و مکانی محدود کند، کوشید آن‌ها را تعمیم دهد و قانون فراگیری بسازد.^{۳۵}

در ارزیابی نظریه عصبیت ابن خلدون، باید گفت که در قیاس با سایر نظریه‌های اندیشمندان مسلمان، ظرافت و نوآوری بیشتری دارد و تأثیر پیوندهای قبیله‌ای در شکل‌گیری برخی از حکومت‌ها را به‌خوبی تحلیل کرده است، اما نمی‌تواند الگویی برای درک چگونگی ظهور و سقوط همه حکومت‌ها فراهم کند. بنابراین، عوامل متعددی که در ظهور و سقوط حکومت‌ها و جابه‌جایی قدرت دخیل‌اند، باید ذیل مفهوم فربه‌تری گنجانده شوند: روح قدرت.

روح قدرت هیچ‌گاه به یک‌باره پدیدار نشده است و جویندگان قدرت همواره چهار مرحله را طی کرده‌اند: ۱. مقاومت در برابر قدرت حاکم ۲. خروج از انزوا و نزدیکی به کانون قدرت ۳. درک اهمیت قدرت ۴. تکاپوی قدرت ۵. سرنگونی قدرت حاکم.

فاصله میان اولین مرحله تشکیل روح قدرت؛ یعنی برخورد قدرت حاکم با منبع بالقوه قدرت تا تولید روح قدرت، دوران تکامل روح قدرت نامیده می‌شود. پیمودن این مراحل از چند سال تا چند قرن، به طول می‌انجامد و بذر روح قدرت زمانی در جویندگان قدرت کاشته می‌شد که با قدرت حاکم برخورد می‌کردند و نوعی تقابل و تضاد منافع بین آن‌ها ایجاد می‌شد. در گام نخست، اراده قدرتشان تجلی پیدا

۳۱. الجابری، اندیشه ابن خلدون؛ عصبیت و دولت، ترجمه احمد فردی اهوازی، ۳۹۶.

۳۲. همان، ۲۵۱.

۳۳. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ۲۴۹/۱.

۳۴. الجابری، اندیشه ابن خلدون؛ عصبیت و دولت، ترجمه احمد فردی اهوازی، ۳۰۴.

۳۵. همان، ۴۱۱-۴۱۲.

می‌کرد و کانونی از اراده‌های قدرت شکل می‌گرفت. سپس صاحبان اراده قدرت مراحل را طی می‌کردند تا به اراده قدرتی متراکم، پخته، ریشه‌دار و مبتنی بر عقلانیت و کمال‌گرایی دست پیدا کنند. اگر روند تکاپوی قدرت، نسل‌ها به طول می‌انجامید، هر نسلی بر تراکم اراده قدرت می‌افزود، آن را تکامل می‌داد و به نسل بعدی منتقل می‌کرد تا روح قدرت شکل بگیرد. در غیر این صورت، تلاش برای کسب قدرت، با ناکامی مواجه می‌شد و در صورتی که از مسیر خشونت و عصیانگری بود، صرفاً به شورش کور و محکوم به شکست منجر می‌شد و حتی اگر به شکل‌گیری دولت می‌انجامید، یک قدرت‌گیری زودهنگام و محکوم به سقوط بود. ماکیاوولی^{۳۶} به این مسئله اشاره می‌کند: «حکومت‌هایی که یکشبه برپا می‌شوند، همچون هر چیزی که در طبیعت به‌شتاب زاده شود و ببالد، تنه و ریشه‌ای استوار ندارند و به نخستین تندباد برکنده می‌شوند».^{۳۷}

منتظران قدرت پس از طی کردن دوره‌هایی از انتظار برای کسب قدرت، اصولی را که لازمه روح قدرت است، از جمله درک اهمیت قدرت و چگونگی کسب و حفظ آن را فرامی‌گیرند و در این فاصله، در مقابل قدرت حاکم مقاومت می‌کنند. فقط کسانی می‌توانند به قدرت برسند که در مقابل قدرت حاکم مقاومت کنند و با آن تضاد داشته باشند. در واقع، تضاد لازمه روح قدرت است و تجربه تاریخ نشان می‌دهد، تمام کسانی که به قدرت رسیدند، دوره‌ای از تضاد و کشمکش با قدرت حاکم را تجربه کردند، زیرا فقدان تضاد و مقاومت باعث می‌شود، قدرت حاکم سلطه‌اش را بر رقبا تحمیل کند و با ایجاد میل به سلطه‌پذیری، مانع پیدایش روح قدرت در آن‌ها می‌شود. در واقع، سلطه‌پذیری نقطه مقابل روح قدرت است.

به علاوه، در این فاصله، منتظران قدرت با قدرت آشنا می‌شوند و با مشاهده مزایایی که قدرت برای طبقه حاکم به همراه آورده است و آثار ناخوشایند فقدان قدرت برای خودشان، اراده قدرتشان متراکم‌تر می‌شود. البته خروج از محدوده جغرافیایی یا طبقاتی خود و توجه به مسائل سیاسی نیز برای پیدایش و تکامل روح قدرت ضروری است، زیرا انزوا با روح قدرت در تضاد است و جویندگان قدرت باید به حوزه قدرت نزدیک شوند تا روح قدرت را به دست آورند. به علاوه، خروج از انزوا و نزدیکی به کانون قدرت، به آن‌ها کمک می‌کند تا از زوال روح قدرت در طبقه حاکم آگاه شوند.

تجربه تاریخ ایران این روند پیدایش روح قدرت را اثبات کرده است. هرگاه سلسله‌ای بر ایران حکومت می‌کرد، قوم یا منطقه‌ای تکاپوی قدرت را آغاز می‌کرد و در صورتی که صاحب روح قدرت می‌شد، به قدرت می‌رسید. زمانی که ساسانیان (حک: ۲۲۴-۶۳۶م) بر ایران حکومت می‌کردند، اعراب منتظر قدرت بودند

36. Machiavelli.

۳۷. ماکیاوولی، شهریار، ترجمه داریوش آشوری، ۱۱۵.

و برخلاف تصور رایج، روح قدرت اعراب از مدت‌ها قبل از ظهور دین اسلام، در میان اعراب ساکن مرزهای دولت ساسانیان، پدیدار شده بود. ابن‌اعثم کوفی سابقه پیدایش روح قدرت اعراب را در دوره خسرو انوشیروان (حک: ۵۳۱-۵۷۹م) جستجو می‌کند.^{۳۸} در این فاصله، اعراب در مرزهای ایران تاخت‌وتاز می‌کردند و نه تنها غنائمی به دست می‌آوردند که مشوق آن‌ها برای ادامه جدال بود، بلکه نشانه‌های زوال روح قدرت را در ایرانیان مشاهده می‌کردند و هر گامی که برمی‌داشتند، زمینه برای تکامل روح قدرتشان هموارتر می‌شد، زیرا ارزش قدرت را بیشتر درک می‌کردند. سرانجام، اعراب مسلمان به آن‌ها ملحق شدند و دولت ساسانیان را منقرض کردند.

تُرک‌ها و دیلمیان نیز چنین مسیری را طی کردند. با سقوط ساسانیان در اوایل قرن اول هجری، اعراب مسلمان به منطقه دیلم حمله کردند، اما دیلمی‌ها تسلیم نشدند و سه قرن مقاومت کردند. تا جایی که برای اعراب، به نماد دشمن تبدیل شدند. در سال ۶۷ق، یکی از یاران مصعب بن زبیر در توجیه کشتار یاران مختار گفت: «به نزد ما خون آن‌ها از خون ترکان و دیلمیان حلال‌تر بود».^{۳۹} وقتی ایرانیان سپاه مختار به دست مصعب اسیر شدند، برای قانع کردن او و نجات جان خود گفتند: «ای پسر زبیر ما اهل قبله شماییم و بر ملت شما، نه ترکیم و نه دیلم».^{۴۰}

در این مدت، دیلمی‌ها بارها مورد حمله قرار گرفتند یا در سرزمین‌های مجاور دیلم، به تاخت‌وتازهای محدود یا راهزنی و غارتگری پرداختند و برخی نیز به‌عنوان مزدور به ارتش عباسیان و سامانیان پیوستند. دیلمیان با این برخوردها و روابط، صاحب روح قدرت شدند و با مشاهده زوال روح قدرت اعراب، برای کسب قدرت وارد عمل شدند. مهم‌ترین نتیجه این تحولات، تشکیل سلسله آل‌بویه (حک: ۳۲۲-۴۴۷ق) بود.

دوران انتظار تُرک‌ها برای قدرت، بیش از سه قرن به طول انجامید. تُرک‌ها در اواسط قرن اول هجری، در مقابل فاتحان عرب که به آسیای مرکزی وارد شدند، دست به مقاومت زدند و قابلیت‌های نظامی خود را اثبات کردند. منصور (حک: ۱۳۶-۱۵۸ق) دومین خلیفه عباسی به جنگاوری تُرک‌ها اذعان کرد: «ترکان حاصل سنگستانند و فرزندان جنگ».^{۴۱} تُرک‌ها به‌عنوان مزدور (غلامان نظامی) به ارتش عباسیان و سامانیان (حک: ۲۷۹-۳۹۵ق) راه یافتند و از نزدیک، با قدرت آشنا شدند و اهمیت آن را درک کردند.

۳۸. ابن‌اعثم کوفی، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی، ۴۶-۴۷.

۳۹. طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۸/ ۳۴۰۰.

۴۰. همان، ۳۴۱۳.

۴۱. همان، ۴۹۹۹/۱۱.

نتیجه آن، تضعیف خلفای عباسی، فروپاشی دولت سامانیان و تشکیل سلسله غزنویان (حک: ۳۸۸-۵۸۲ق) بود.

قبایل غُر که حکومت سلجوقیان (حک: ۴۲۹-۵۹۰ق) را تشکیل دادند، تکاپو برای قدرت را حداقل از اواخر دوره سامانیان آغاز کردند و هرچند با قدرت‌گیری غزنویان، متوقف شدند، اما روند پیدایش روح قدرتشان ادامه یافت. غُر‌ها ابتدا به‌عنوان سرباز کمکی، به ارتش غزنویان پیوستند و با نزدیکی به کانون قدرت، با قدرت آشنا شدند. سپس، تکاپو برای کسب قدرت را آغاز کردند. بی‌یهی که شاهد پیدایش روح قدرت سلجوقیان بود، استخدام آن‌ها در ارتش غزنویان را اشتباهی بزرگ می‌داند: «بابتدا خطا بود این ترکمانان را آوردن و بمیان خانه خویش نشاندن».^{۴۲}

وقتی غُر‌ها تصمیم گرفتند ماوراءالنهر را رها کنند و در قلمرو غزنویان (در خراسان) ساکن شوند، نامه‌ای برای احمد عبدالصمد وزیر سلطان مسعود غزنوی ارسال و درخواست کردند مناطق مرزی نسا، فراوه و باورد به آن‌ها واگذار شود؛ درخواستی که وزیر را شگفت‌زده کرد: «تا اکنون سر و کار ما با شبانان بود اکنون امیران ولایت گریان آمدند».^{۴۳} وزیر به‌خوبی متوجه شد که سلجوقیان صاحب روح قدرت شده‌اند و دیگر نباید مانند صحراگردان یا راهزنان، با آن‌ها رفتار شود. هرچه سلجوقیان بیشتر در قلمرو غزنویان پیشروی می‌کردند و به کسب قدرت نزدیک‌تر می‌شدند، روح قدرتشان قوی‌تر می‌شد.

صفویه نیز برای کسب قدرت، همین مراحل را در بستر متفاوتی طی کردند. این خاندان وارث روح قدرتی بود که با سیاسی شدن تصوف ایجاد شد. تصوف که تا پیش از حمله مغول به ایران (اوایل قرن هفتم هجری)، منادی سکوت و انزوا بود، در دوره ایلخانان (حک: ۶۵۴-۷۳۶ق)، مسیر کسب قدرت را پیمود؛ تغییری چشمگیر که به پدیدار شدن روح قدرت در خاندان صفوی و طرفداران آن طریقت انجامید. در این مسیر، شیخ جنید و پسرش شیخ حیدر در سال‌های ۸۶۴ق و ۸۹۳ق، جانشان را از دست دادند، اما سرانجام، شاه اسماعیل با اتکا به روح قدرتی که ایجاد شده بود، در سال ۹۰۷ق، تبریز را فتح کرد و بر اریکه قدرت تکیه زد.

سلسله‌های افشاریه (حک: ۱۱۴۸-۱۲۱۰ق) و زندیه (حک: ۱۱۶۳-۱۲۰۹ق) در بستری متفاوت شکل گرفتند، زیرا به‌یکباره پدیدار شدند و در واقع، محصول روح قدرت نبودند. به همین دلیل، مدت کوتاهی بر اریکه قدرت باقی ماندند. نادرشاه به قبیله افشار تعلق داشت و هرچند این قبیله در شکل‌گیری دولت صفویه و ساختار سیاسی آن ایفای نقش کرد، اما هیچ شواهدی وجود ندارد که نشان دهد این نقش

۴۲. بی‌یهی، تاریخ بی‌یهی، ۷۷، ۳۴۸.

۴۳. همان، ۶۱۲.

سیاسی زمینه‌ساز قدرت‌گیری نادر بود. در واقع، نادر بیش از هر چیز با اتکا به توانایی‌های شخصی خود و با استفاده از فرصتی که برایش فراهم شده بود، علیه افغان‌ها وارد عمل شد و قدرت را قبضه کرد، اما با قتل او، دستاوردهایشان بر باد رفت و قلمرو جانشینانش به خراسان محدود شد. طایفه زندیه حتی فاقد پیشینه سیاسی قبیله افشاریه بود و دستیابی کریم‌خان به قدرت، بیش از هر چیز نتیجه قابلیت‌های خود او بود. به همین دلیل، مرگ او به فروپاشی زود هنگام حکومت زندیه منجر شد.

قاجارها مراحل چهارگانه را طی کردند و تکاپوی آن‌ها برای کسب قدرت، سه نسل به طول انجامید. این طایفه ابتدا با تشکیل حکومت صفویه، به عنوان یکی از طوایف قزلباش وارد عرصه قدرت شد و فتحعلی‌خان سرکرده آن طایفه با ورود به اصفهان تحت محاصره افغان‌ها و تلاش برای کمک به شاه سلطان حسین، گام مهمی در مسیر دستیابی قاجارها به قدرت برداشت. پیوستن فتحعلی‌خان به شاهزاده طهماسب میرزا، نام وی را به عنوان یکی از مدعیان اصلی قدرت در ایران پس از سقوط صفویه مطرح کرد، اما ظهور نادر مانع تحقق خواسته‌های قاجارها شد و به قتل فتحعلی‌خان انجامید. محمدحسن‌خان فرزند فتحعلی‌خان با شورش علیه نادر، تکاپوی قاجارها برای قدرت را ادامه داد و با قتل نادر، در یک قدمی تخت سلطنت قرار گرفت، اما او نیز مغلوب کریم‌خان شد و سرانجام، فرزندش آغامحمدخان رقبا را مغلوب کرد و حکومتی تشکیل داد که بیش از صد و سی سال به طول انجامید.

۴- دلایل و پیامدهای زوال روح قدرت

ویل دورانت سقوط امپراتوری روم را با اخلاقیات مردم و مشکلات اجتماعی و اقتصادی گره می‌زند: «علل اصلی انحطاط امپراتوری روم در وجود مردم آن، در اخلاقیاتشان، در مبارزه طبقاتی، در افول تجارت، خودکامگی بوروکراسی، در مالیات گزاف و نرمش ناپذیر و در جنگ‌های توان‌فرسایش بوده است».^{۴۴} ابوالحسن مسعودی (د. ۳۴۵ق) از زبان منصور عباسی، در مورد دلایل سقوط امویان می‌نویسد: «بنی‌امیه ملک خویش را مضبوط و محفوظ داشتند و به کارهای بزرگ می‌پرداختند و از کارهای حقیر برکنار بودند تا کار به فرزندان عیاش آن‌ها رسید که همه همتشان شهوت‌پرستی و لذت‌جوئی ... بود».^{۴۵}

ابن خلدون همان‌گونه که عصبیت را عامل اصلی تشکیل حکومت می‌داند، ریشه‌های زوال قدرت را نیز در اضمحلال عصبیت جستجو می‌کند: «هرگاه عصبیت زایل گردد نیروی حمایت و دفاع قبیله نقصان می‌پذیرد تا چه رسد به اینکه به توسعه‌طلبی برخیزند و آن وقت ملت‌های دیگر آنان را می‌بلعند و از میان

۴۴. دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه علی اصغر سروش، ۳/ ۳۵۴.

۴۵. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۲/ ۲۸۷.

می‌برند».^{۴۶} در جایی دیگر، تباهی عصبیت را عامل از میان رفتن روح دلاوری و جنگاوری و ایجاد ضعف، فرسودگی و سالخورده‌گی دولت برمی‌شمارد.^{۴۷} به باور وی، استبداد یکی از دلایل زوال عصبیت است، زیرا «فرمانروای خودکامه عصبیت دیگران را سرکوب می‌سازد و تمام عصبیت‌ها را رام خود می‌کند و همه ثروت‌ها و اموال را به خود اختصاص می‌دهد».^{۴۸} در جایی دیگر، ایجاد شکاف بین فرمانروا و خویشاوندانش و خواری و انقیاد صاحبان عصبیت را از عوامل زوال عصبیت می‌داند.^{۴۹} هرچند نظریه ابن‌خلدون در مورد دلایل زوال قدرت دارای بداعت و ظرافت است، اما نمی‌تواند الگویی برای تحلیل زوال همه حکومت‌ها فراهم کند. بنابراین، صرفاً برای آشکارسازی برخی از دلایل زوال حکومت‌های دارای منشأ عشیره‌ای کاربرد دارد. تأکید ابن‌خلدون بر جابه‌جایی قدرت بین عشیره‌ها نیز به‌خوبی نشان می‌دهد که وی اعراب و حکومت‌های بدوی شمال آفریقا را مدنظر داشت و با تمرکز بر دلایل زوال آن‌ها کوشید الگویی برای تحلیل تمام تحولات تاریخی ارائه دهد.

بیشتر اندیشمندان و مورخان عواملی مانند روحیه عیاشی واپسین فرمانروایان سلسله‌ها و ظلم و ستم به مردم را عامل نابودی حکومت‌ها می‌دانند، اما واقعیت این است که عیاشی و خوش‌گذرانی فرمانروایان و ظلم و ستم به مردم نتیجه زوال روح قدرت است. در واقع، کسانی که سال‌ها و گاهی نسل‌ها، برای دستیابی به قدرت تلاش می‌کنند و نمایندگان اصلی روح قدرت‌اند، بعد از کسب قدرت، به اقداماتی دست می‌زنند که نشان می‌دهد روح قدرتشان دچار زوال شده است، زیرا روح قدرت ایستا نیست و همواره در معرض تغییر و تحول است. بنابراین، کامل می‌شود یا به نقصان دچار خواهد شد؛ روندی که گاهی از لحظه تشکیل حکومت شروع می‌شود.

وقتی قدرت به دست آید، کارکرد روح قدرت معطوف به حفظ و تقویت آن است؛ کارکردی که در قالب کشورداری و مدیریت قدرت، تجلی پیدا می‌کند. بنابراین، بقا و تکامل روح قدرت به‌مثابه حفظ و افزایش قدرت است و زوال روح قدرت موجب سقوط حکومت می‌شود. نشانه‌های تکامل و زوال روح قدرت در رفتار طبقه حاکم و جویندگان قدرت هویدا است و مهم‌ترین نشانه تضعیف روح قدرت در طبقه حاکم که به منتظران قدرت چراغ سبز نشان می‌دهد، بی‌تفاوتی آن‌ها نسبت به مسائل سیاسی و سرنوشت کشور و قلمروشان است. به همین دلیل، در طول تاریخ، هرگاه روح قدرت فرمانروایان تضعیف شد، حوزه

۴۶. ابن‌خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین کنابادی، ۱/ ۲۶۸.

۴۷. همان، ۳۲۱.

۴۸. همان، ۳۲۰.

۴۹. همان، ۲۶۸، ۳۵۰.

فعالیتشان از قصر و اقامتگاهشان، فراتر نمی‌رفت و بی‌تفاوتی نسبت به مرزها به‌منزله زوال روح قدرت بود. نویسنده مکافات‌نامه در مورد شاه سلطان حسین (حک: ۱۱۰۵-۱۱۳۵ق) آخرین پادشاه صفوی چنین می‌سراید:

چو دشمن به ملکش زدی ترک‌تاز نمی‌کرد کاری به غیر از نماز
نمودی اگر خصم ملکش خراب همی‌کرد از غصّه چشمی پر آب.^{۵۰}

در برخی موارد، فرمانروایان ایران در زوال روح قدرت در اخلافشان نقش مهمی داشتند. نمونه بارز آن، شاه عباس اول (حک: ۹۹۶-۱۰۳۸ق) است. وی که نگران شورش پسرانش بود، آن‌ها را در حرم‌سرا زندانی کرد. زندگی در حرم‌سرا و دوری از قدرت، مانع تکامل و حتی شکل‌گیری اراده قدرت در شاهزادگان شد و به زوال روح قدرت در ارکان دولت صفوی انجامید. کروسینسکی^{۵۱} که در سال‌های پایانی حکومت صفوی، در اصفهان زندگی می‌کرد، در مورد این سیاست، گزارشی ارائه می‌دهد که نشان‌دهنده فقدان اراده قدرت در شاهزادگان صفوی است: «شاه عباس گفت: درست نیست که شاهزاده‌ها را بیش از اندازه در معرض نگاه مردم قرار داد، چون مردم عموماً خورشید در حال طلوع را نیایش می‌کنند... بنابراین، برای حفظ تاج و تختش باید بیشتر احتیاط کند. وی افزود: چون آنچه ناشناخته است و سوسه‌برانگیز نیست، شاهزاده‌ها که به این شیوه در انزوا تربیت می‌شوند، از این زندگی راضی‌اند و کاملاً به آن عادت می‌کنند. در نتیجه، هیچ‌گونه جاه‌طلبی ندارند و گاه‌گاهی زندگی خود را بر شکوه شاهانه ترجیح می‌دهند».^{۵۲}

وقایع ماه‌های پایانی حکومت صفویه آثار نامطلوب فقدان روح قدرت را اثبات کرد، زیرا شاه سلطان حسین که در اصفهان تحت محاصره بود، برای مقابله با افغان‌ها، تصمیم گرفت یکی از شاهزادگان را به خارج از اصفهان بفرستد تا نیروی کمکی جمع‌آوری کند، اما شاهزاده صفی میرزا پس از ترک حرم‌سرا، فقط سه هفته، مقام جانشینی پدرش را بر عهده گرفت و به بهانه سردرد، دوباره به حرم‌سرا برگشت.^{۵۳}

۴-۱- دستیابی به قدرت و تغییر سبک زندگی فاتحان

زوال روح قدرت ممکن است از لحظه دستیابی به قدرت، آغاز شود، زیرا تا زمانی که تکاپوی قدرت وجود دارد، روح قدرت رو به تکامل است، اما بعد از اینکه قدرت به دست آمد، زمینه برای زوال روح قدرت فراهم می‌شود. اولین دلیل روان‌شناختی این زوال آن است که بشر به تدریج به آنچه دارد، عادت می‌کند و از

۵۰. علل برافتادن صفویان، ۷۹.

51. Krusinski.

۵۲. کروسینسکی، سفرنامه کروسینسکی، ترجمه ساسان طهماسبی، ۳۶-۳۷.

۵۳. همان، ۳۷.

درک ارزش داشته‌هایش غافل می‌شود. بنابراین، نسل دوم طبقه حاکم در قیاس با نسل اول که از قدرت محروم بودند و آن را با تلاش و کوشش بسیار به دست آوردند، انگیزه کمتری برای حفظ آن دارند. دومین دلیل این است که هرچند میل انسان به قدرت بسیار قوی است، اما قدرت انتهای خواسته‌های بشری نیست و هرگاه تحقق یابد، صرفاً به وسیله‌ای برای دستیابی به سایر اهداف تبدیل می‌شود. بنابراین، هرچند طبقه حاکم از این واقعیت به خوبی آگاه است که توجه بیش از اندازه به رفاه و آسایش خود، ممکن است به تضعیف موقعیتش منجر شود، اما نمی‌تواند از گرایش قوی انسانی خود به رفاه و آسایش جلوگیری کند. این تغییر رویه معمولاً با نسل دوم شروع می‌شود و امری طبیعی است، زیرا نسل اول برای کسب قدرت تلاش می‌کند و در آن مسیر، متحمل سختی و هزینه می‌شود. بنابراین، ارزش قدرت را درک می‌کند، اما نسل‌های بعدی که چنین تجربه‌ای نداشتند، قدرت را صرفاً وسیله‌ای برای برخورداری از رفاه و تجمل می‌دانند.

مسعودی با مقایسه منصور عباسی و پسرش مهدی (حک: ۱۵۸-۱۶۹ق) اختلاف رویکرد نسل اول و دوم خاندان عباسی به قدرت را به تصویر می‌کشد: «مردی کاردیده و صاحب‌رای و سرد و گرم روزگار چشیده... از حادثه نمی‌هراسید و در مقابل خطر سستی نمی‌گرفت. گاه چنان می‌بخشید که می‌گفتند بخشنده‌ترین مردم است و گاه چنان امساک می‌کرد که می‌گفتند بخیل‌ترین مردم است. تدبیر ملوک داشت و جهش شیر. باک نداشت که ملک خویش را به مرگ دیگران حفظ کند. چندان مال بگذاشت که پیش از او و پس از او هیچ خلیفه نداشت. ترک او نهصد هزار هزار و شصت هزار هزار بود که وقتی مهدی به خلافت رسید همه را پخش کرد».^{۵۴}

تجربه تاریخ ایران نشان داده است که تمام تکیه‌زندگان بر اریکه قدرت این موفقیت را در سایه نقش متفاوتی که بازی می‌کردند، به دست آوردند؛ نقشی که عامه مردم ایران از انجام آن عاجز بودند. اعراب، دیلمیان، ترک‌ها و مغول‌ها با اتکا به نقش خود به عنوان سرباز و جنگجو، موفق شدند بر رقبا غلبه کنند و تا زمانی که این نقش را ایفا می‌کردند، روح قدرتشان رو به تکامل بود، ولی زمانی که به نقش‌هایی روی آوردند که مختص طبقه محکوم بود، با زوال روح قدرت مواجه شدند.

در واقع، این فاتحان بعد از تشکیل حکومت، به تدریج از نظامی‌گری فاصله گرفتند، زیرا با رفاه و خوش‌گذرانی در تضاد بود. بنابراین، نسل‌های بعدی آن‌ها نظامی‌گری را رها کردند و به حکامی تبدیل شدند که به ندرت کاخشان را ترک می‌کردند یا به زمین‌داری و تجارت روی می‌آوردند تا از زندگی در شهرها و خانه‌های خود لذت ببرند. در میان اندیشمندان بزرگ، ارسطو به این مسئله توجه کرده است: «بیشتر

کشورهای جنگ‌افروز فقط تا زمانی ایمن بوده‌اند که نبرد می‌کرده‌اند، ولی همین‌که امپراتوری خویش را برقرار داشته‌اند سر در تباهی نهاده‌اند، و در روزگار صلح، همچون آهنی که بر اثر بیکاری زنگار می‌گیرد، خوی پیکارجوی خویش را از دست داده‌اند؛ گناه این تباهی به گردن قانون‌گذارانی بوده است که شیوه درست بهره‌گرفتن از آسایش را به مردم نیاموخته‌اند».^{۵۵}

قبایل ترک قزلباش که شکل‌گیری و بقای دولت صفویه مدیون شمشیر آن‌ها بود، با گذر زمان، در شهرها ساکن شدند و چنان از نقش خود فاصله گرفتند که در اواخر دوره صفوی، هیچ شباهتی به جنگجویان نداشتند، زیرا عمدتاً به کارهای اداری مشغول شدند یا به‌عنوان زمین‌دار، بازرگان و حتی کاتب و شاعر، کاملاً به طبقه محکوم شبیه شدند. نتیجه این تغییر سبک زندگی، عاری شدن از روح قدرت بود. نویسنده مکافات‌نامه فرزندان این قزلباش‌ها را این‌گونه توصیف می‌کند:

جوانان بک‌زاده خوشقماش که سنجابشان بود دایم فراش
نکرده ز دامان مادر سفر به غیر از ضروری به جای دگر
به صد ناز و عزّت به بار آمده نرفته به بیت‌الخلا بی دده
ز راه تّرحم بر آن بچه‌ها ز ره خون بیارید از دیده‌ها.^{۵۶}

۴-۲- اختلاط با طبقات محکوم

چون طبقه محکوم فاقد روح قدرت است، اختلاط طبقه حاکم با طبقه محکوم باعث می‌شود طبقه حاکم ویژگی‌های طبقه محکوم را فراگیرد و روح قدرتش فروکش کند. به همین دلیل، خلیفه معتصم (حک: ۲۱۸-۲۲۷ق) که سربازان مزدور ترک را به‌طور گسترده به خدمت گرفت، آن‌ها را در محله‌های خاصی اسکان داد و از ازدواج و ارتباطشان با غیر ترک‌ها جلوگیری کرد.^{۵۷} مسلم است که معتصم به‌خوبی می‌دانست اختلاط سربازان ترک با شهرنشینان و روستائیان عاری از روح قدرت، به زوال روح قدرت آن‌ها منجر می‌شود.

۴-۳- موروئی شدن قدرت

موروئی شدن قدرت، یکی از عوامل اصلی فروکش کردن روح قدرت است، زیرا سهولت دستیابی به قدرت، باعث می‌شود انگیزه حفظ، افزایش و انتقال آن کاهش یابد. اصولاً در نظام‌های موروئی، برخورداری از روح قدرت و کسب آموزش‌هایی که روح قدرت را ایجاد می‌کنند، برای وارثان قدرت

۵۵. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، ۳۱۷-۳۱۸.

۵۶. علل برافتادن صفویان، ۱۵۷.

۵۷. یعقوبی، البلدان، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ۳۱-۳۲.

ضروری به نظر نمی‌رسد؛ درست همان‌طور که فرزندان خانواده‌های ثروتمند در قیاس با فرزندان خانواده‌های فقیر، برای کسب ثروت یا حفظ آن، انگیزه کمتری دارند و به همین دلیل، انتقال بین نسلی ثروت متوقف می‌شود.

۴-۴- احساس آرامش

چون قدرت خواستنی بوده است، تاریخ بشر به‌ندرت شاهد صلح و آرامش بود و هر حکومتی که احساس آرامش کرد، محکوم به زوال بود، زیرا کشمکش و استقبال از خطر باعث تداوم روح قدرت می‌شد و احساس آرامش، انگیزه دفاع و خشونت را که لازمه روح قدرت است، از بین می‌برد. سلسله صفویه زمانی در مسیر کاهش روح قدرت قرار گرفت که عهدنامه صلح ذهاب (۱۰۴۹ق) را با عثمانی‌ها امضا کرد و آرامش در مرزهای ایران برقرار شد. همین احساس آرامش باعث شد درباریان صفوی، شاه سلطان حسین ضعیف را بر برادر لایقش عباس میرزا ترجیح دهند. شاه سلیمان (حک: ۱۰۷۷-۱۱۰۵ق) که سنگ بنای سقوط سلسله صفوی را گذاشت، در آستانه مرگ، وصیت کرد: «هرگاه اراده کشورگشایی داشته باشید فرزندانم عباس را پادشاه نمایید، و هرگاه استراحت خود و خرابی مملکت را خواسته باشید فرزندانم سلطان حسین میرزا را پادشاه کنید».^{۵۸}

۴-۵- مهاجرت فاتحان

ویل دورانت یکی از دلایل زوال پرتغال را خروج افراد دلیر آن کشور و اقامت آن‌ها در مستعمرات می‌داند.^{۵۹} این عامل در مورد سایر ملل، اقوام و مناطق نیز مصداق پیدا می‌کند و در طول تاریخ، مهاجرت فاتحان یکی از عواملی بود که باعث زوال روح قدرت در محمل شکل‌گیری روح قدرت آن‌ها شده است. قبایل عرب، ترک و مغول به سرزمین‌های فتح‌شده مهاجرت کردند تا علاوه بر اداره فتوحاتشان، از نعمات آنجا برخوردار شوند. این عامل همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد، زمینه‌ساز زوال خصال جنگی این اقوام شد و زادگاهشان را از روح قدرت تهی کرد. در نتیجه، هیچ‌گاه برای بار دوم، به محل تکاپوی قدرت تبدیل نشد. سخنان منصور عباسی در مورد اعراب حجاز شایان توجه است: «مردم حجاز دیباچه اسلامند و باقیمانده عرب».^{۶۰} این سخنان نشان می‌دهد منصور معتقد بود که اعراب واقعی ساکن حجازند، نه عراق و سایر نقاط قلمرو خلافت عباسی و اعراب مهاجر هیچ نشانه‌ای از اجدادشان ندارند و از خصال عربی تهی شده‌اند.

۵۸. مروی، عالم‌آرای نادری، ۱/۱۸.

۵۹. دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی، ۳۱۰/۷.

۶۰. طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۴۹۹/۱۱.

۵- الگوی جابه‌جایی روح قدرت در تاریخ ایران

آموزه‌های تاریخ نشان می‌دهد که هیچ قدرت برتر یا سلسله‌ای، دو بار در یک محمل شکل نگرفته است و هرگاه سلسله‌ای سقوط کرد یا قوم و ملتی دچار زوال شد، دیگر هیچ‌گاه نتوانست به آن سطح از قدرت دست پیدا کند. بنابراین، ملت‌هایی که روزگاری ابرقدرت جهان بودند و امپراتوری‌های فرا قاره‌ای تشکیل دادند، بعد از سقوط آن امپراتوری‌ها، دیگر نتوانستند به جایگاه برتر خود در عرصه جهانی دست پیدا کنند و حداکثر در حد یک قدرت منطقه‌ای به حیات خود ادامه دادند. به همین سبب، خاندان‌ها، قبایل و اقوامی که زمام امور یک کشور را به دست گرفتند، وقتی که جای خود را به رقبای دادند، دیگر نتوانستند آن را به چنگ آورند. به تعبیری دقیق‌تر، هیچ‌گاه در یک محمل، دو بار قدرت برتر ایجاد نشد و آسیاب قدرت همیشه به‌نوبت بود و جویندگان قدرت فقط یک‌بار از نوبت قدرت برخوردار شدند.

روند ظهور و سقوط سلسله‌های ایران نشان می‌دهد که چنین الگویی در تاریخ ایران وجود داشته است. برای روشن شدن این موضوع، جدول زیر طراحی و نام، خاستگاه جغرافیایی و تبار بنیان‌گذاران سلسله‌های ایران درج شده است تا الگوی جابه‌جایی قدرت از منظر محمل شکل‌گیری آن، نمایش داده شود.

محمل شکل‌گیری روح قدرت سلسله‌های ایران (از مادها تا پهلوی)

ردیف	نام سلسله	خاستگاه	تبار	محمل شکل‌گیری روح قدرت
۱	مادها	همدان	ایرانی / ماد	قبیله ماد
۲	هخامنشی	فارس	ایرانی / پارس	قبیله پارس
۳	سلوکیان	مقدونیه	مقدونی	قبایل مقدونی
۴	اشکانیان	خراسان	ایرانی / پارت	قبیله پارت
۵	ساسانیان	فارس	ایرانی / پارس	روحانیت زرتشتی
۶	خلفای راشدین	عربستان	عرب	قبایل عرب حجاز
۷	امویان	عربستان	عرب / بنی‌امیه	قبایل عرب شام
۸	عباسیان	عربستان	عرب / بنی‌هاشم	قبایل عرب و مردم خراسان
۹	طاهریان	خراسان	ایرانی / خراسانی	-
۱۰	صفاریان	سیستان	ایرانی / سیستانی	عیاران سیستان
۱۱	سامانیان	ماوراءالنهر	ایرانی	دهقانان ماوراءالنهر
۱۲	آل‌بویه	دیلمان	ایرانی / دیلمی	جنگجویان و مزدوران دیلمی

۱۳	غزنویان	سیستان	تُرک/ قرلق	غلامان تُرک
۱۴	سلجوقیان	تُرکستان	تُرک/ غُز	قبیله غُز
۱۵	خوارزمشاهیان	خوارزم	تُرک/ خلیج	قبایل تُرک خوارزم
۱۶	ایلخانان	مغولستان	مغول/ قیات	قبایل مغولستان
۱۷	تیموریان	ماوراءالنهر	مغول/ برلاس	قبایل مغول ماوراءالنهر
۱۸	قراقویونلوها	آسیای صغیر	ترکمن/ قراقویونلو	قبایل ترکمن شمال عراق
۱۹	آق قویونلوها	آسیای صغیر	ترکمن/ آق قویونلوها	قبایل ترکمن آسیای صغیر
۲۰	صفویه	آذربایجان	ایرانی/ آذربایجانی	پیروان طریقت صفوی
۲۱	افشاریه	خراسان	ایرانی/ تُرک افشار	-
۲۲	زندیه	قلمرو علیشکر (همدان)	ایرانی/ لر	-
۲۳	قاجاریه	ولایت استرآباد	ایرانی/ ترکمن قاجار	قبیله قاجار

جدول فوق نشان می‌دهد سلسله‌هایی که تاکنون بر ایران حکومت کرده‌اند، از لحاظ محمل شکل‌گیری روح قدرت، با یکدیگر تفاوت داشتند، زیرا برخی بر ساکنان منطقه یا قبیله و طایفه خود و برخی بر قشر و طبقه خود متکی بودند. بنابراین، قدرت همیشه بین محمل‌های مختلف جابه‌جا می‌شد و تمام سلسله‌های ایران از مناطق مختلفی بودند یا اگر تبار قومی یکسانی داشتند، از نظر قبیله یا خاستگاه یعنی جایی که تکاپوی قدرت را آغاز کردند، متفاوت بودند و تاریخ و پیشینه متفاوتی داشتند یا حداقل اینکه پایگاه اجتماعی و شغلی بنیان‌گذارشان متفاوت بود. بنابراین، قدرت نه تنها از لحاظ قومی و قبیله‌ای جابه‌جا می‌شد، بلکه از لحاظ قشری و طبقاتی نیز شاهد جابه‌جایی بود. دهقانان، عیاران، نظامیان و صوفیان هرکدام برای دوره‌ای، قدرت را در اختیار داشتند و بعد از سقوط سلسله‌هایی که تشکیل دادند، هیچ‌گاه موفق نشدند دوباره به قدرت برسند، زیرا هرگاه سلسله‌ای منقرض می‌شد، روح قدرت از محمل شکل‌گیری آن کوچ می‌کرد و هیچ‌گاه به آنجا برنمی‌گشت.

لازم به ذکر است که ساسانیان مانند هخامنشیان از منطقه فارس برخاستند و خود را وارث

هخامنشی‌ها می‌دانستند. بدین ترتیب، ایالت فارس دو بار شاهد قدرت‌گیری سلسله‌ای از تبار یکسان بود، اما فاصله بین سقوط حکومت هخامنشی و شکل‌گیری ساسانیان، حدود پانصد سال بود و ساسانیان را به‌زحمت می‌توان همان پارس‌ها دانست و البته، هیچ‌گاه به آن درجه از قدرت دست پیدا نکردند. به‌علاوه، محمل قدرت‌گیری سلسله هخامنشی نیز با محمل قدرت‌گیری ساسانیان متفاوت بود، زیرا سلسله هخامنشی در محملی قبیله‌ای شکل گرفت، اما محمل شکل‌گیری دولت ساسانیان، پایگاه اجتماعی آن‌ها به‌عنوان خادمان معبد آناهیتا بود. طاهریان و نادرشاه نیز با فاصله بیش از نه قرن، در خراسان به قدرت رسیدند، ولی هیچ شباهت قومیتی و پیوندی بین آن‌ها وجود نداشت. به‌علاوه، طاهریان از طرف عباسیان منصوب شدند و متکی به روح قدرت عباسیان بودند و حکومت افشاریه نیز مانند حکومت زندیه همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد، به‌یک‌باره پدیدار شد و نتیجه شکل‌گیری روح قدرت نبود.

در مورد احیاء برخی سلسله‌ها نیز باید گفت که هیچ سلسله‌ای احیاء نشد، مگر اینکه دست‌نشانده و بازیچه بود یا با اتکا به دیگران، دوباره بر اریکه قدرت تکیه زد. برای نمونه، خلافت عباسی که در سال ۶۵۶ ق، به دست مغولان ساقط شد، بار دیگر در سال ۶۵۹ ق، تحت حمایت سلسله ممالیک (حک: ۶۴۸-۹۴۲ ق) در مصر احیاء شد و تا سال ۹۲۳ ق، هجده تن از بازماندگان عباسیان، بر مسند خلافت تکیه زدند، اما بازیچه‌ای بیش نبودند. سلسله صفویه نیز تحت حمایت نادرشاه و کریم‌خان زند، به‌طور موقت احیاء شد. شاه طهماسب دوم و شاه عباس سوم به کمک نادرشاه بر تخت سلطنت جلوس کردند و شاه اسماعیل سوم توسط کریم‌خان زند به‌عنوان پادشاه برگزیده شد، اما این پادشاهان صرفاً بازیچه و دست‌نشانده بودند و جلوس آن‌ها بر تخت سلطنت نتیجه بازتولید روح قدرت در خاندان صفوی نبود، بلکه با اتکا به نادرشاه و کریم‌خان، بر اریکه قدرت تکیه زدند.

نتیجه‌گیری

هرچند ظهور و سقوط حکومت‌ها و جابه‌جایی قدرت در هر مقطعی تابع شرایط خاصی بوده، اما از الگوی نسبتاً ثابتی پیروی کرده است، زیرا روح قدرت که به‌عنوان مولد اصلی قدرت، مسیر قدرت را تعیین می‌کند، به منتظران قدرت فرصت می‌دهد تا بر اریکه قدرت تکیه بزنند و حکومتگران عاری از روح قدرت را از میدان بیرون کنند.

روح قدرت صرفاً یک تئوری روی کاغذ نیست، بلکه با آموزه‌های تاریخی اثبات شده است و نگاهی به تاریخ ایران و جهان، این نظریه را اثبات می‌کند، زیرا برخی از ملل و کشورها در بستر تاریخ، بر مسند قدرت برتر جهان تکیه زدند و امپراتوری‌های فرا قاره‌ای تشکیل دادند، اما هرکدام فقط یک بار این جایگاه را

به دست آوردند و هیچ ملت یا کشوری دو بار جایگاه ابرقدرت جهان را به دست نیاورد. در سطوح کشوری نیز همیشه مدعیانی ناهمسان قدرت را بین خود دست به دست می کردند. در تاریخ ایران، قدرت همواره بین ملل، اقوام، مناطق و طبقات و اقشار مختلف جابه جا شده است و هیچ کدام برای دو بار نتوانستند زمام امور ایران را به دست بگیرند.

هرچند روح قدرت مفهومی ذهنی است، اما با درجه بالایی از تفکر و آگاهی عجین شده است. بنابراین، آن را نمی توان از جنس مفاهیمی ذهنی؛ مانند عشق دانست، زیرا از این قابلیت برخوردار است که در دایره معرفت به ویژه معرفت سیاسی گنجانده شود و تفکر و آگاهی نهفته در روح قدرت که از عناصر سازنده آن به شمار می روند، خاصیت معرفت را برایش ایجاد کرده است.

روح قدرت با تجمع و تراکم اراده های قدرت، در محملی شکل می گیرد که پیشینه ای از تصاحب قدرت ندارد و دستیابی به قدرت برای مردمان آن محمل به خواستی همگانی تبدیل شده است. بنابراین، دستاوردی جمعی و محصول گذر زمان است و از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود. به همین دلیل، از قابلیت تکامل و زوال برخوردار است و از لحاظ سطوح و ساحت، بسط پیدا می کند یا محدود می شود. صاحبان روح قدرت از افرادی کمال گرا، مغرور، ماجراجو، سلطه جو و آینده نگر تشکیل می شوند که برای کسب و حفظ قدرت، به صورت عقلانی، از هر ابزاری از جمله خشونت بهره می گیرند و بعد از دوره ای از مقاومت و تقابل با قدرت غالب، به هدف خود دست پیدا می کنند.

زوال حکومت ها را عموماً نتیجه عواملی از قبیل تجمل گرایی فرمانروایان و از دست دادن خصال جنگی فاتحان می دانند یا به باور ابن خلدون، بر اثر زوال عصیت که همان پیوندهای قبیله ای و عشیره ای است، رخ می دهد، اما آنچه گفته شد، دلایل پیدا و آشکار سقوط حکومت ها به شمار می رود و باید عاملی پنهان و بنیادی را جستجو کرد: زوال روح قدرت؛ زوالی که گاهی با دستیابی به قدرت، بی درنگ آغاز می شود و نتیجه تغییر سبک زندگی فاتحان، اختلاط با طبقات محکوم، موروثی شدن قدرت و مهاجرت فاتحان است و خود را در قالب بی تفاوتی نسبت به امور سیاسی و بی میلی به توسعه طلبی و حفظ قدرت نمایان می سازد.

روح قدرت، قانونی است که مشخص می کند چه کسی می تواند به قدرت برسد و تا چه زمانی قادر است قدرت را حفظ کند. بر همین اساس، زمان مناسب برای کسب قدرت را مشخص می کند و تفاوت تکاپوی قدرت بنیان گذاران سلسله ها با تکاپوهای شورشیان ناکام را آشکار می سازد. بنابراین، حکومت هایی که محصول روح قدرت بودند، عمر طولانی تری داشتند و هرچه انتظار برای قدرت طولانی تر می شد، روح قدرت متراکم تر شکل می گرفت و ضامن بقای قدرت برای مدتی طولانی تر بود.

فهرست منابع

- ابن اعثم کوفی، ابو محمد. الفتوح. ترجمه محمد بن احمد مستوفی. به تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمه. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲ ش.
- ابن سعد کاتب. طبقات. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۰ ش.
- ارسطو. سیاست. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۸ ش.
- آذرنگ، عبدالحسین. سقوط‌ها، فروپاشی‌ها. تهران: انتشارات جهان کتاب، ۱۴۰۱ ش.
- آرون، ریمون. مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمه باقر پرهام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
- بلوم، ویلیام تی. نظریه‌های نظام سیاسی. ترجمه احمد تدین. تهران: نشر آران، ۱۳۷۳ ش.
- بیگدلی، محسن. ریشه‌یابی زمینه‌های انحطاط دولت صفویه (از آغاز تا فروپاشی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۴۰۰ ش.
- بیهقی، ابوالفضل. تاریخ بیهقی. به تصحیح علی‌اکبر فیاض. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۲۵۳۶ ش.
- پلان کارپن، ژان. سفرنامه پلان کارپن. ترجمه ولی‌الله شادان. تهران: انتشارات یساولی، ۱۳۶۳ ش.
- پورعزت، علی‌اصغر و غزاله طاهری عطار. «بررسی دلایل فروپاشی حکومت و تمدن باستانی هخامنشیان». پژوهش حقوق و سیاست. ش. ۲۱ (۱۳۸۵): ۷۹-۱۱۸.
- توین‌بی، آرنولد. بررسی تاریخ (حکایاتی از تمدن‌های برجای مانده و منقرض). ترجمه محمدحسین آریا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.
- الجابری، محمد عابد. اندیشه ابن خلدون؛ عصیبت و دولت. ترجمه احمد فردی اهوایی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۸ ش.
- دورانت، ویل. تاریخ تمدن، جلد ۱ (مشرق زمین: گاهواره تمدن). ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۳۷؛ جلد ۳ (قیصر و مسیح). ترجمه علی اصغر سروش. تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۴۱؛ جلد ۶ (اصلاح دین). ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۴۵؛ جلد ۷ (آغاز عصر خرد). ترجمه اسماعیل دولت‌شاهی. تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۴۸ ش.
- دیبا، فاطمه و علی کرمانی. «زمینه‌های تشکیل حکومت قراختانیان در شرق ایران و ماوراءالنهر و روند سقوط آن‌ها». فصل‌نامه جندی‌شاپور، سال ششم، ش. ۲۲ (تابستان ۱۳۹۹): ۴۹-۵۸.
- راسل، برتراند. قدرت. ترجمه نجف دریابندری. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱ ش.
- طبری، محمد بن جریر. تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش.

علل برافتادن صفویان؛ مکافات نامه. به تصحیح رسول جعفریان. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ش.

کروسینسکی، یوداس تادئوس. سفرنامه کروسینسکی (سقوط صفویه و پادشاهی نادرشاه). ترجمه ساسان طهماسبی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۴۰۲ش.

کمالی سروستانی، خسرو و مریم جعفری سروجهانی. «بررسی تطبیقی علل اقتصادی سقوط حکومت های صفویه و مغولان کبیر هند». فصلنامه تاریخ اسلام، ش. ۷۴ (۱۳۹۷): ۲۱۱-۲۴۰. 10.22081/hiq.2018.66109.۲۴۰-۲۱۱
ماکیاولی، نیکولو. شهریار. ترجمه داریوش آشوری. تهران: انتشارات کتاب پرواز، ۱۳۶۶ش.

مروی، محمدکاظم. عالم آرای نادری. به تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۴ش.
مسعودی، ابوالحسن. التنبیه و الاشراف. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش.
مسعودی، ابوالحسن. مروج الذهب و معادن الجواهر. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ش.

نیچه، فردریش. اراده قدرت. ترجمه مجید شریف. تهران: انتشارات جامی، ۱۳۷۷ش.
نیچه، فردریش. چنین گفت زرتشت. ترجمه داریوش آشوری. تهران: انتشارات آگاه، ۲۵۳۵ش.
وبر، ماکس. اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری. ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۱ش.
هابس، توماس. لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی، ۱۳۸۰ش.
هرودت. تاریخ هروودت. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۹ش.
یعقوبی، ابن واضح. البلدان. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶ش.

Transliterated Bibliography

al-Jābirī, Muḥammad ‘Abid. *Andishih Ibn Khaldūn; ‘Aṣābiyat wa Dawlat*. translated by Aḥmad Furādī Ahvāzī. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 2019/1398.

Aristū. *Sīyāsāt*. translated by Ḥamīd ‘Ināyat. Tehran: Shirkat Sahāmī Kitāb-hā-yi Jibī, 1979/1358.

Aron, Raymond. *Marāḥil Asāsī Andishih dar Jāmi‘ihshināsī*. translated by Bāqir Parhām. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 1991/1370.

Āzarang, ‘Abd al-Ḥusayn. *Suqūṭ-hā, Fūrūpāshī-hā*. Tehran: Intishārāt Jahān Kitān, 2022/1401.

Bayhaqī, Abū al-faḍl. *Tārīkh-i Bayhaqī*. ed. ‘Alī Akbar Fayyāḍ. Mashhad: Intishārāt-i Ferdowsi University, 1978/1356.

Bigdīlī, Muḥsin. *Rishihyābī Zaminīh-hā-yi Inḥitāt Dawlat Ṣafavīyih (az Āghāz tā Fūrūpāshī)*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, 2021/1400.

Bluhm, William Theodore. *Nazarīyih-hā-yi Nizām-i Siyāsī*. translated by Aḥmad Tadayun. Tehran: Nashr Ārān, 1995/1373.

Carpini, Giovanni de Piano. *Safarnāmah-yi Piano Carpini*. translated by Valī Allāh Shādān. Tehran: Intishārāt-i Yasāvulī, 1985/1363.

Dibā, Fāṭimah va ‘Alī Kirmānī. "Zamīnih-hā-yi Tashkīl Ḥukūmat Qarākhata’īyān dar Sharq Irān va Māvarā’al-Nahr va Ravand Suqūṭ ān-hā". *Faṣlnāmah-yi Jundī Shāpūr*, yr. 6, no. 22 (Summer 2020/1399): 49-58.

Durant, Will. *Tārīkh Tamadun*. Vol. 1 (Mashriq Zamīn: Gāhvārih-yi Tamadun), translated by Aḥmad Ārām, Tehran: Intishārāt-i Iqbāl, 1958/1337; vol. 3 (Qiyṣar va Masīḥ), translated by ‘Alī Aṣghar Surūsh. Tehran: Intishārāt-i Iqbāl, 1962/1341; vol. 6 (Iṣlāḥ Dīn), translated by Farīdūn Badrahī. Tehran: Intishārāt-i Iqbāl, 1966/1345; vol. 7 (Āghāz ‘Aṣr Khirad), translated by Ismā’īl Dulatshāhī, Tehran: Intishārāt-i Iqbāl, 1969/1348.

Herodotus. *Tārīkh Herodotus*. translated by Murtizā Sāqibfār. Tehran: Intishārāt Asāṭir, 2011/1389.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. translated by Ḥusayn Bashirīyah. Tehran: Nashr-i Niy, 2001/1380.

Ibn A’tḥam Kūfī, Abū Muḥammad. *al-Futūḥ*. translated by Muḥammad ibn Aḥmad Mustawfī, ed. Ghulām Rizā Ṭabāṭābā’ī Majd. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 2008/1386.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Muqaddamah*. translated by Muḥammad Parvīn Gunābādī. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb, 1974/1352.

Ibn Sa’d. *Ṭabaqāt*. translated by Maḥmūd Mahdavi Dāmghānī. Tehran: Intishārāt-i Farhang va Andīshih, 2011/1390.

‘Ilal Barūftādan Ṣafavīyān; *Mukāfāt-nāmah*. Ed. Rasūl Ja’fariyān. Tehran: Markaz Chāp va Nashr Sāzimān-i Tablighāt-i Islāmī, 1993/1372.

Kamālī Sarvistānī, Khusrū va Maryam Ja’fari Sarvjahānī. "Barrisī Taṭbīqī ‘Ilal Iqtisādī Suqūṭ Ḥukūmat-hā-yi Ṣafavīyih va Mughūlān Kabīr Hind". *Faṣlnāmih-yi Tārīkh Islām*, no. 74 (2019/1397): 211-240.

Krusinski, Judasz Tadeusz. *Safarnāmah-yi Krusinski (Suqūṭ Ṣafavīyih va Pādishāhī Nādirshāh)*, translated by Sāsān Ṭahmāsibī. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr, 2023/1402.

Machiavelli, Niccolo. *Shahriyār*. translated by Dāryūsh Āshūrī. Tehran: Intishārāt-i Kitāb Parvāz, 1987/1366.

Marvī, Muḥammad Kāzim. *‘Ālam Ārāynādīrī*. ed. Muḥammad Amīn Riyāḥī. Tehran: Kitābforūshī Zavār,

1985/1364.

Mas‘ūdī, Abū al-Ḥasan. *al-Tanbīh wa al-Ishrāf*. translated by Abū al-Qāsim Pāyandih. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 1986/1365.

Mas‘ūdī, Abū al-Ḥasan. *Murūj al-Dhahab wa Ma‘ādin al-Jawhar*. translated by Abū al-Qāsim Pāyandih. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 2011/1390.

Nietzsche, Friedrich. *Chinīn Guft Zartusht*. translated by Dāryūsh Āshūrī. Tehran: Intishārāt-i Āgāh, 1976/1355.

Nietzsche, Friedrich. *Irādih-yi Quḍrat*. translated by Majīd Sharīf. Tehran: Intishārāt-i Jāmī, 1998/1377.

Pūr ‘Īzat, ‘Alī Aṣghar va Ghazālīh Ṭāhirī ‘Aṭār. “Barrisī Dalāyil Furūpāshī Ḥukūmat va Tamadun Bāstānī Hakhāmanishiyān”. *Pazhūhish Huqūq va Siyāsāt*. no. 21 (2006/1385): 79-118.

Russell, Bertrand. *Quḍrat*. translated by Najaf Daryābandarī. Tehran: Intishārāt-i Khvārazmī, 1983/1361.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Tārīkh Ṭabarī*. translated by Abū al-Qāsim Pāyandih. Tehran: Intishārāt-i Bunyād Farhang Irān, 1976/1354.

Toynbee, Arnold. *Barrisī Tārīkh (Hikāyātī az Tamadun-hā-yi Barjāy Māndih va Munqariz)*. translated by Muḥammad Ḥusayn Āriyā. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 2014/1393.

Weber, Max. *Akhlāq Protestant va Rūh Sarmāyehdārī*. translated by ‘Abd al-Ma‘būd Anṣārī. Tehran: Intishārāt-i Samt, 1992/1371.

Ya‘qūbī, ibn Wazīh. *al-Buldān*. translated by Muḥammad Ibrāhim Āyatī. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb, 1978/1356.



A Comparative Analysis of the Design and Color Scheme of a *Qājār*-Era Carpet Preserved in the Carpet Museum of Iran, and the Tilework of the Golestan Palace

Ra'na Mohammad Zade 

M.A. Graduate, Painting, Faculty of Visual Arts, University of the Arts, Tehran, Iran

Dr. Elahe Panjeh Bashi  (Corresponding Author)

Associate Professor, Faculty of Arts, Alzahra University, Tehran, Iran

Email: e.panjebashi@alzahra.ac.ir

Abstract

The structural similarity of the motifs used in various types of crafts from a particular historical period is a defining feature of artistic schools. The present study focuses on identifying the artistic characteristics of the *Qājār* era. In doing so, from among the handicrafts that have always attracted attention, a Tehran-made carpet from the *Qājār* era has been selected for study and comparison with the tilework of the Golestan Palace complex, regarding their designs and motifs. The objective of the study is to conduct a comparative analysis of color schemes and motif designs in selected carpet and tilework samples. It addresses the following questions: What are the elements of visual similarity between the mentioned carpet and tilework of Golestan Palace? To what extent has the carpet's layout received influences from the decorative tile patterns of the palace? Data has been collected through library research with a historical approach, and findings have been compared using the descriptive-analytical method. As a result, the study highlights some of the key structural features of the motifs used in *Qājār*-era artworks. The colors blue, yellow, and pink emerge as dominant colors in both the carpet and the tilework. Although they serve different functions, the design and color in the samples of this study are visually consistent. This point reflects the shared aesthetic conventions of the *Qājār* era. Among these motifs, certain elements introduced from the West, such as the pink rose, were assimilated into Iranian artworks with some modifications by blending with earlier Iranian visual traditions. The carpet, as a handwoven object, is different in nature from tilework, which serves as an architectural decoration. However, its visual components share similar stylistic traits with those of the tilework, which is due to their contemporaneity and the artistic spirit (*zeitgeist*) of the period.

Keywords: *Qājār*, Golestan Palace, tilework, carpet design, carpet motifs





سال ۵۷ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۴ - بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۹۳ - ۷۱	HomePage: https://jhstory.um.ac.ir
شاپا چاپی x ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۲۰
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhstory.2025.89146.1319

واکاوی تطبیقی طرح و رنگ قالی دوره قاجاریه محفوظ در موزه فرش ایران، با کاشی‌های محوطه کاخ گلستان

 رعنا محمدزاده

کارشناسی ارشد رشته نقاشی، دانشکده هنرهای تجسمی، دانشگاه هنر، تهران، ایران

 دکتر الهه پنجه‌باشی (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه الزهراء، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

Email: e.panjabashi@alzahra.ac.ir

چکیده

همانندی ساختار نقش مایه‌ها، در گونه‌های مختلف صنایع یک دوره خاص، از ویژگی‌های مهم مکاتب هنری است. در پژوهش پیشرو جهت تبیین خصوصیات هنری دوره قاجاریه، از میان آثار صنایع دستی که همواره مرکز توجه بوده‌اند؛ مطالعه و تطبیق طرح و نقش مایه‌های یکی از قالی‌های تهران دوره قاجاریه با نقوش کاشی‌های محوطه کاخ گلستان مدنظر قرار گرفته است. هدف بررسی تطبیقی الگوی رنگی و طرح نقش مایه‌ها در نمونه‌های یاد شده است. این جستار، در پی پاسخگویی به این پرسش‌ها است: وجوه تشابه و یزگی‌های ظاهری میان قالی مذکور و کاشی‌کاری‌های کاخ گلستان، چه عناصری هستند؟ ساختار نقشه این قالی تا چه میزانی تأثیرپذیرفته از نقش کاشی‌های نامبرده است؟ گردآوری مطالب به روش کتابخانه‌ای و با رویکردی تاریخی انجام شده و داده‌ها به شیوه توصیفی - تحلیلی مورد تطبیق قرار گرفته است. در نتیجه در این پژوهش برخی ویژگی‌های ساختاری نقش مایه‌های مورد استفاده در آثار قاجاریه، روشن شده است؛ آبی، زرد و صورتی به‌عنوان رنگ‌های غالب در قالی و کاشی‌ها استفاده شده است. طرح و رنگ در نمونه‌های مورد مطالعه در عین تفاوت کاربردی، در ویژگی ظاهری همگون هستند که وام گرفته از سنت تصویری رایج در دوره قاجاریه و اشتراکات هنری زمانه است. در میان این نقش مایه‌ها، عناصری که از غرب به ترکیب‌های ایرانی وارد شدند، مانند گل رز صورتی، ضمن آمیختن با سنت‌های بصری پیشین ایرانی، توانستند با تغییراتی جای خود را در آثار بیابند. قالی به‌عنوان یک دست‌بافته، اگرچه ماهیت متفاوتی از کاشی به‌عنوان بخشی از تزئینات معماری دارد، اما اجزای تصویری آن، می‌تواند همانندی سبکی با کاشی داشته باشد؛ که نتیجه بارز هم‌دوره بودن آن‌ها و روح هنری زمانه است.

کلیدواژه‌ها: قاجاریه، کاخ گلستان، کاشی‌کاری، طرح قالی، نقش قالی.

مقدمه

در آثار دوره قاجاریه، افزون بر اجرای سنت تصویری دوره‌های پیشین، حضور عناصر تصویری وارد شده از فرهنگ و هنر غربی را در آراستن طرح‌ها شاهد هستیم؛ که در هنر قالی‌بافی و کاشی‌کاری، در کسوت نقش‌مایه جدید پدیدار شده و به ظاهر آثار جلوه تازه بخشیدند. با توجه به شباهت طرح‌ها و نقوش اجرایی در زمینه‌های مختلف هنری در یک منطقه، وجوه تشابهی همچون، همانندی طرح و پرداخت نقش، در دو زمینه صناعی هنر مانند قالی‌بافی و کاشی‌کاری برای بررسی وجود دارد؛ که ازجمله آن‌ها می‌توان به نمونه‌های تهران اشاره کرد. کاخ گلستان به عنوان محل سکونت خاندان سلطنتی در پایتخت، دارای شاخص‌ترین تزیینات معماری و کاشی‌کاری استادکارانه بوده است. این نقوش تأثیر پذیرفته از اروپا، در قالی‌های بافت تهران نیز بسیار به چشم می‌خورند؛ که جزئی از سنت‌های هنری مکتب قاجاریه تلقی می‌شوند و شناخت آن‌ها از جنبه‌هایی دارای ارزش خواهد بود. هدف اصلی پژوهش، بررسی و مطالعه تطبیقی طرح، رنگ و نقوش یکی از نمونه‌های قالی تهران که هم‌اکنون در موزه ملی فرش ایران نگهداری می‌شود، با نقوش کاشی‌کاری‌های محوطه کاخ گلستان است. از آنجاکه قالی و کاشی‌های یادشده جزء آثار یک شهر و دوره تاریخی هستند، شباهت رنگی و فرمی دارند که بررسی آن‌ها به شناخت عناصر غیر بومی ایرانی در دوره قاجاریه منجر شده و اطلاعاتی در باب نحوه اجرای ترکیب‌بندی هنری آن زمان ارائه می‌دهد. واکاوی ساختار نقش‌مایه‌های موجود در هر یک از آثار یادشده و همچنین تطبیق ویژگی‌های صوری آن‌ها، نیازمند پاسخ به این پرسش است که هر یک از نقش‌مایه‌های اجراشده در نمونه‌ها، از لحاظ فرمی و از لحاظ نوع رنگ‌گذاری دارای چه خصوصیتی هستند؟

بیان میزان تأثیرپذیری چهارچوب نقوش قالی از کاشی‌ها نیز در اینجا ضرورت دارد؛ چرا که یکی از وجوه اهمیت این تحقیق، اثبات وجود انعکاس روح هنری زمانه در صنایع گوناگون قاجاریه از طریق بررسی تطبیقی طرح و نقوش اجرا شده است و باید توجه داشت که کاشی‌کاری‌های کاخ گلستان، از لحاظ زمانی قدیمی‌تر از قالی مد نظر است. بنابراین نقشه قالی با نقش‌مایه کاشی‌ها تطبیق داده شده است. لزوم شناخت انواع نقش‌مایه در آثار هر دوره ازجمله قاجاریه، می‌تواند بر اهمیت انجام این پژوهش بیافزاید. این مطالعه تطبیقی همچنین به شناخت جزئی‌تری از میزان تأثیرپذیری صنایع گوناگون قاجاریه از یکدیگر، از لحاظ هارمونی رنگی و جنبه فرم‌شناسی نقش‌مایه‌ها می‌انجامد و از این‌رو اهمیت بررسی تطبیقی را دوچندان می‌کند. جهت خوانش تطبیقی نمونه‌ها، ابتدا خصوصیات ساختاری هر کدام از آثار تبیین شده، سپس اطلاعات به دست آمده تطبیق داده خواهند شد.

در اینجا می‌توان از منابع زیادی مرتبط با هر دو حوزه تخصصی بهره جست و ویژگی‌های هر دو زمینه

در یک دوره خاص را با مطالعه موردی چند اثر بررسی نمود. ژوله در کتاب خود با عنوان شناخت فرش، برخی مبانی نظری و زیرساخت های فکری اشاره می کند: «بافتگی، هنری است برخاسته از توده ها و عوام مردم. به عبارتی عام ترین و مردمی ترین هنر ایرانیان، بافتگی است». تانکوانیدر کتاب سفرنامه زی. ام. تانکوانی نامه هایی درباره ایران و ترکیه آسیا در نامه شماره چهارده، توصیفاتی از فرش و قالی ایرانی دوره قاجاریه بیان کرده است. ماساجی اینووه در کتاب سفرنامه ایران در نامه نهم، درباره تهران، کاخ گلستان و همچنین برخی از صنایع ایرانی از جمله دست بافت ها، مطالبی نگاشته است. وفایی در مقاله «مقایسه تطبیقی نقش و رنگ های فرش و معماری» توضیحاتی در تطبیق نقوش و رنگ های نمونه های دست بافت با عناصر معماری داشته است. صباغ پور و شایسته فر در مقاله «بررسی طرح و نقوش قالی های قاجار موجود در موزه فرش ایران» بیانی گسترده در باب انواع قالی های قاجاریه محفوظ در موزه فرش ایران داشته اند. میرزا امینی در مقاله «سبک شناسی قالی ایرانی و بررسی ویژگی های قالی های مناطق ایران» در خصوص انواع سبک های قالی بافی، مطالبی بیان کرده است. ریاضی در کتاب کاشی کاری قاجاری به طور گسترده ای به بیان پیشینه کاشی کاری در ایران، جایگاه آن در هنر قاجاریه و ویژگی های این هنر پرداخته است. عباسیان نیز در کتابی با عنوان صنعت لعاب سازی و رنگ های آن به بیان مفصلی درباره انواع اکسیدهای رنگی مورد استفاده در صنعت لعاب و کاشی پرداخته است. خناری نژاد در پایان نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان مطالعه تطبیقی نقش مایه های بهشت در فرش های دوره صفویه و قاجار به بررسی دقیق و بیانی ریزپردازانه در مورد نقش مایه های موجود در نمونه فرش های قاجاریه به ویژه نمونه های موجود در موزه ملی فرش ایران، پرداخته است. رضایی انور در مقاله «بررسی طرح در کاشی کاری دوره قاجاریه در تهران مطالعه موردی: کاخ گلستان» به معرفی و شرح گونه های متعدد کاشی کاری های کاخ

۱. ژوله، تورج. شناخت فرش برخی مبانی نظری و زیر ساخت های فکری. ترجمه سونیا رضاپور. تهران: یساولی، ۱۳۹۲.

۲. تانکوانی، زی. ام. سفرنامه زی. ام. تانکوانی نامه هایی درباره ایران و ترکیه آسیا. ترجمه علی اصغر سعیدی. تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۳.

۳. اینووه، ماساجی. سفرنامه ایران. ترجمه هاشم رجب زاده. تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۹۰.

۴. وفایی، فاطمه. «مقایسه تطبیقی نقش و رنگ های فرش و معماری». پژوهش هنر، ش. ۲ (۱۳۹۲): ۱۰۳ - ۱۱۰.

۵. صباغ پور، طیبه و مهناز شایسته فر. «بررسی طرح ها و نقوش قالی های قاجار موجود در موزه فرش ایران». گلجام، ش. ۱۴ (۱۳۸۸): ۸۹-۱۱۲.

۶. میرزا امینی، سیدمحمد مهدی. «سبک شناسی قالی ایرانی و بررسی ویژگی های قالی های مناطق ایران». پژوهش هنر، ش. ۲ (۱۳۹۲): ۸۹-۹۶.

۷. ریاضی، محمدرضا. کاشی کاری قاجاری. تهران: یساولی، ۱۳۹۵.

۸. عباسیان، میرمحمد. صنعت لعاب سازی و رنگ های آن. تهران: گوتنبرگ، ۱۳۹۹.

۹. خناری نژاد، فاطمه. مطالعه تطبیقی نقش مایه های بهشت در فرش های دوره صفویه و قاجار. پایان نامه کارشناسی ارشد. تهران: موسسه آموزش عالی غیر

دولتی غیر انتفاعی طبری، ۱۳۹۹.

۱۰. رضایی انور، مریم. «بررسی طرح کاشی کاری دوره قاجار در تهران مطالعه موردی: کاخ گلستان». پژوهش در هنر و علوم انسانی، ش. ۲۶ (۱۳۹۹): ۶۷-

گلستان و انواع نقوش اجرا شده در آن‌ها پرداخته است. ایمنی در مقاله «بیان نمادین در تزیینات اسلامی»^{۱۱} در مورد عناصر تزیینی در معماری اسلامی توضیحات مفصلی بیان کرده و اشاره دارد که نکته مهم در کاشی‌کاری ایران، رنگ لعاب است. امینی و همکاران در مقاله «بازشناسی معماری ایران بر مبنای ابعاد زیبایی‌شناسی بناهای تاریخی قاجاریه؛ نمونه موردی تزیینات کاخ‌های سلطنتی اواخر قاجار در پایتخت» به جایگاه تزیینات و اهمیت طرح‌ها در تاریخ معماری ایران به‌ویژه در کاخ‌های سلطنتی قاجاریه، پرداخته و مطالب گسترده‌ای را بیان کرده است. در پژوهش پیشرو، کوششی در راستای بررسی و تطبیق ساختار و رنگ‌پردازی انواع نقش‌مایه‌ها در نمونه‌های مورد مطالعه، صورت گرفته است؛ که ضمن اشاره به وجوه تشابه و تفاوت نقوش در آثار مورد نظر، عناصر تصویری غیر ایرانی وارد شده به سنت اجرایی نقش‌مایه‌ها در آثار دوره قاجاریه را نیز، در بر دارد؛ که مهم‌ترین وجه تمایز این تحقیق با سایر پژوهش‌های انجام شده است.

در پژوهش حاضر، ویژگی‌های بصری و ساختار نقش‌مایه‌های تک قالی موردنظر و کاشی‌کاری‌های محوطه کاخ گلستان به تفکیک، بیان و مورد تطبیق قرار گرفته است. مطالب به صورت توصیفی - تحلیلی با رویکردی تاریخی و تجزیه و تحلیل قیاسی قالی و کاشی بیان شده است. جامعه آماری، یک قالی از دست‌بافته‌های شهر تهران متعلق به دوره قاجاریه محفوظ در موزه فرش ایران به شماره موزه‌ای ۱۴۵۶ در مقایسه و تطبیق با کاشی‌کاری‌های محوطه کاخ گلستان است. تطبیق آثار ذکر شده، از حیث دو شاخص اصلی، الگوی رنگی و ساختار فرمی طرح‌ها و نقش‌مایه‌ها انجام شده است. گردآوری مطالب به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته است و تصاویر قالی مورد مطالعه و سایر نمونه قالی‌ها، به روش میدانی از محل نگهداری آن‌ها واقع در موزه ملی فرش ایران و تصاویر کاشی‌کاری‌ها نیز از کاخ گلستان توسط نگارندگان تهیه شده‌اند.

۱- بررسی ساختار دست‌بافته‌های به‌جای‌مانده از دوره قاجاریه

با آغاز پادشاهی ناصرالدین شاه، قالی‌بافی رونق دوباره گرفت و ترکیه به بازار مناسبی برای فروش دست‌بافته‌های ایران تبدیل شد. در آن زمان، تاریخ جدیدی برای قالی‌بافی ایران گشوده شد و تجارت آن، مهم‌ترین فعالیت بازرگانی در ایران شد^{۱۲} و صادرات به کشورهای دیگر افزایش چشمگیری پیدا کرد؛ به‌طوری‌که منابع خارجی نیز این‌طور بیان می‌کنند که تهران به یکی از مراکز عمده بافندگی، هم برای

۱۱. ایمنی، عالیه. «بیان نمادین در تزیینات معماری اسلامی». کتاب ماه هنر، ش. ۱۴۲ (۱۳۸۹): ۸۶-۹۳.

۱۲. حشمتی رضوی، فرش ایران - از ایران چه می‌دانم، ۸۴، ۱۹.

مصرف داخلی و هم برای صادرات تبدیل شد که شرایط را برای هرچه بیشتر دیده شدن هنر قالی‌بافی ایرانی فراسوی مرزهای ایران، فراهم گرداند.

با اینکه در اوایل حکومت قاجاریه با نفوذ فرهنگ اروپایی و ورود کالاهای خارجی به بازارهای ایران، بسیاری از صنایع دستی آسیب دید، ولی قالی‌بافی رونق گرفت. علت این امر آن بود که فرش و قالی کالاهایی بودند که کالای دیگری نمی‌توانست جای آن‌ها را بگیرد و دیگر آنکه، در میان اشراف به‌خاطر جنبه تزیینی، طرفداران زیادی داشت. ثن‌الدین در سفرنامه خود، اشاره‌های متعددی به قالی‌بافی ایران و رنگرزی قالی دارد و در بخشی چنین می‌نویسد: «صنعت رنگرزی در ایران، بیشتر از اروپا توسعه داشته است و در آنجا رنگ‌ها دارای دوام بیشتر است. به‌علاوه محیط خشک و صاف این سرزمین موجب درخشش مخصوص رنگ‌ها می‌شود و عناصری که در رنگرزی به کار گرفته می‌شود، موجب افزایش تالو رنگ‌ها است» که نشانگر توجه جهانی به آثار دست‌بافت ایرانی و اهمیت این هنر، در آن دوره است. تهران به‌عنوان پایتخت حکومت قاجاریه مقرر شده بود؛ عرصه به‌کارگیری سنت‌های تصویری جدیدی بود که از سرزمین‌های اروپایی، به هنر ایران راه یافته بودند؛ همچون تکنیک‌های جدید نقاشی و نقوش جدید وارداتی در ترکیب‌بندی‌ها و طراحی نقوش هنرها و صنایع مانند قالی‌بافی مؤثر بودند.

ورود عناصر هنر غرب در نقوش قالی‌بافی قاجاریه

اصلی‌ترین تفاوت سبکی قالی‌بافی قاجاریه، الهام و گاهی تقلید از عناصر و نقش‌مایه‌های هنر غرب بود؛ که این اتفاق به دلیل علاقه بسیار پادشاهان به جلوه‌های جدید در هنر، رونق و پذیرش سبک‌های جدید میان افراد و خریداران آثار، رخ داد. رواج به‌کارگیری طیف رنگ‌هایی که پیش از این کمتر مورد توجه بودند و یا طرح‌ها و نقش‌مایه‌هایی که در دوره‌های پیشین به چشم نمی‌خوردند مانند گل‌دان و گل رز سرخ یا صورتی به سبک‌های غیر ایرانی، نوعی از پردازش خاص طبیعت که تکنیک اجرایی آن مشابه طبیعت‌پردازی در آثار اروپایی است، اجرای ایده‌های جدید در ترکیب‌بندی طرح و... همگی بخش‌هایی از شیوه نوظهور هنری قاجاریه در قالی‌بافی محسوب می‌شوند.

طرح محرابی

طرح‌های محرابی به چند گروه قابل تقسیم هستند، یک گروه که اساس شکل‌گیری طرح‌های محرابی در

1Bennett, "Ruges&Carpets of the world". 234.

۱۴. صوراسرافیل و همکاران، آشنایی با طرح‌های فرش ایران (۱)، ۱۹.

۱۵. تجدد، دایره‌المعارف فرش دست‌بافت ایران بانضمام گفتاری درباره ارگونومی بیماری‌ها و عوارض حرفه‌ای دست‌انداران صنعت فرش در شرایط غیر بهداشتی، ۳۶.

قالی بوده و به طرح‌های سجاده‌ای نیز شهرت دارند و در واقع نقوشی چون طاق محراب، قندیل و ستون را که تداعی‌گر محراب مساجد هستند، در بر می‌گیرند. ^{۱۶}همچنین، ذکر نام فرش‌های محرابی بادآور محراب، جایگاه نماز، سجده‌گاه است. ^{۱۷}هنرمند قاجاریه، به قصد نمایش فضایی آکنده از گل‌ها و درختان، به رسم اوصافی که از بهشت رضوان در خاطر داشته، پرداخته و با بافت طرح‌هایی محرابی با یک یا دو درخت (گاه رویش درخت از یک گلدان منشأ گرفته) مقصود خود را به نحوی نمایش داده است. ^{۱۸} فرم محراب در طرح قالی‌ها، اقسام زیادی داشته و از تنوع فرمی برخوردارند. فرم‌های طرح‌های محرابی از نظر انواع ترکیب با سایر طرح‌های قالی‌بافی نیز گسترده هستند، ازجمله نقشه‌های محرابی گلدانی (تصویر ۱).



تصویر ۱ (سمت راست): قالی با نقشه محرابی (محرابی درختی)، محفوظ در موزه فرش ایران با شماره

موزه‌ای ۵۹ (نگارندگان، ۱۴۰۳).

تصویر ۲ (سمت چپ): قالی با نقش گلدانی، محفوظ در موزه فرش ایران با شماره موزه‌ای

۱۸۶ (نگارندگان، ۱۴۰۳).

۱۶. صباغ‌پور و همکاران، «بررسی طرح‌ها و نقوش قالی‌های قاجار موجود در موزه فرش ایران»، ۱۰۱.

۱۷. نیک‌اندیش و همکاران، «زیبایی‌شناسی رنگ و طرح در قالیچه‌های محرابی بلوچ»، ۴۳.

۱۸. صباغ‌پور و همکاران، «بررسی طرح‌ها و نقوش قالی‌های قاجار موجود در موزه فرش ایران»، ۱۰۴.

طرح گلدانی

اغلب شکل گلدان در اندازه‌های مختلف دیده می‌شود و گاهی یک گلدان پر از گل تمام نقاط ترکیب‌بندی دست‌بافته را می‌پوشاند. انواع ترکیب نقوش گلدانی عبارتند از: گلدان ختایی، گلدان لچک‌ترنج، گلدان محرابی و... که در هر کدام به نحوی شکل گلدان با فرم‌های رایج دیگر درهم آمیخته‌اند.^{۱۹} نمونه‌هایی از طرح‌های محرابی و طرح‌های گلدانی به تفکیک در (تصاویر ۱ و ۲) قابل مشاهده است.

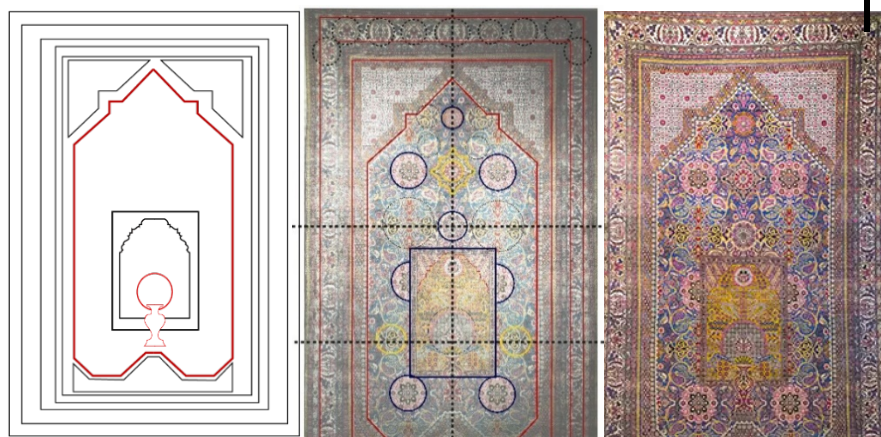
طرح محرابی گلدانی

طرح محرابی گلدانی، از انواع گروه طرح‌های محرابی است که برگرفته از شکل محراب مساجد است و معمولاً با نقوش گوناگونی آراسته می‌شود؛ این طرح را می‌توان زیرمجموعه طرح‌های گلدانی نیز به شمار آورد؛ بنابراین آمیخته‌ای از دو گروه اصلی طرح‌های مرسوم دست‌بافته‌ها بوده که در آن‌ها حالت محراب‌گونه و نقش گلدان به‌عنوان نقش اصلی مهم‌ترین ویژگی ساختاری است. تصویر شماره ۳ آمیختن شکل محرابی و گلدان را در یک نمونه نقشه قالی نشان می‌دهد.

۲- معرفی قالی تهران متعلق به دوره قاجاریه محفوظ در موزه فرش ایران

نقشه آثار دست‌بافت ایران، از تنوع بی‌شماری برخوردارند، به‌گونه‌ای که کارشناسان فرش، طرح‌های موجود ایران را تا ۲۰۰۰ نوع تخمین می‌زنند؛ که برخی از این طرح‌ها تغییر یافته و یا زیرمجموعه طرح اصلی هستند. بر اساس تقسیم‌بندی شرکت فرش ایران، نقشه‌های فرش به ۱۹ گروه اصلی و تعداد زیادی طرح‌های فرعی تقسیم می‌شوند. این دست‌بافته که با ابعاد ۳۵۰ در ۲۰۰ سانتی متر، در دسته‌بندی «قالی‌ها» می‌گنجد، متعلق به ربع اول قرن ۱۴ق یعنی دوره قاجاریه و بافته شده در شهر تهران است. این اثر از شرکت سهامی فرش ایران به موزه فرش ایران منتقل شده و اکنون با شماره ۱۴۵۶ در موزه محفوظ است. قالی دارای ۴۰ گره نامتقارن یا فارسی‌باف است. تار، پود و پرز این قالی به ترتیب از جنس نخ، نخ و پشم بوده و در گروه فرش‌های پشمی، جای دارد. طرح قالی مذکور، محرابی گلدانی و رنگ زمینه آن فیروزه‌ای با حاشیه کرم است (تصویر ۳).

۱۹. اکبرزاده و همکاران، «تأثیر مراودات فرهنگی ایران و چین بر طرح فرش‌های دست‌بافت دوره صفوی در ایران و مینگ و چینگ در چین»، ۲۱.
۲۰. تجدد، دایره‌المعارف فرش دست‌بافت ایران بانضمام گفتاری درباره ارگونومی بیماری‌ها و عوارض حرفه‌ای دست‌انداران صنعت فرش در شرایط غیر بهداشتی، ۸۰.



تصویر ۳ (سمت راست): نمای قالی تهران دوره قاجاریه در موزه فرش ایران (نگارندگان، ۱۴۰۳).

تصویر ۴ (وسط): بررسی تقارن نقش مایه‌ها و طرح کلی نسبت به محور عمودی و افقی (نگارندگان، ۱۴۰۳).

تصویر ۵ (سمت چپ): مطالعه خطی نقشه محرابی گلدانی (نگارندگان، ۱۴۰۳).

طرح اثر که محرابی گلدانی نام دارد، در تمامی بخش‌ها حول یک محور عمودی که از بالا به پایین قالی را به دو نیم تقسیم می‌کند، با نقش مایه‌های قرینه بافته شده و اجرای فرم محرابی در متن قالی نیز به قرینگی در طرح کمک کرده است. در قسمتی از زمینه، نقوش دسته‌های گل و فرم‌های اسلیمی بافته شده‌اند که علاوه بر قرینه بودن به صورت عمودی، نسبت به محوری افقی، نیز قرینه هستند (تصاویر شماره ۴ و ۵). در بخش مرکزی نقشه، که متن اصلی قالی خوانده می‌شود، نقش مایه‌هایی مشترک با طرح‌های منظره‌ای، از جمله گل، گیاه و پرندگان و... به چشم می‌خورد. طبیعت، باغ و انواع گل و گیاه و دشت از قدیم، الهام‌بخش طراحان فرش ایران بوده است. باغ یادآور بهشت موعود، رایج‌ترین نمونه منظره‌بافی است که در آن، از سایه و روشن بسیار استفاده می‌شود بنابراین تنوع رنگ باید زیاد باشد. اگر قالی موردنظر، تعدد رنگی به اندازه طرح‌های منظره‌ای نبوده و رنگ‌های به کار رفته محدود به گستره رنگ‌های سرخ تا صورتی برای بیشتر نقش مایه‌های گل، رنگ زرد و فیروزه‌ای در متن اصلی و کرمی در حاشیه است. نقش تک گلدان در میان فضایی کادر مانند جدا شده از زمینه اصلی قالی که فرم قابی را مجسم می‌کند، دسته

دواری از گل‌های صورتی و سرخابی، ساقه‌های پیچان اسلیمی، پرندگان کوچک، انواع گل‌ها و گیاهان ریز در زمینه و... از جمله نقوش این قالی محرابی گلدانی هستند. به علاوه در دو گوشه بالایی زمینه اصلی در کنار فرم محرابی نقشه و در بخش پایینی آن، نوعی گره از انواع گره‌های هندسی بافته شده است.

۳- بررسی نقش‌مایه‌های کاشی‌کاری قاجاریه

کاشی‌کاری قاجاریه به دلیل دو خصلت، قابل تأمل است: ۱. تنوع رنگ و نقش ۲. ادغام و یکپارچگی مضامین تصویری و روایی با گنجینه نقوش هندسی و گیاهی. ۳. بخش قابل توجهی از کاشی‌کاری‌های محوطه کاخ گلستان با بهره‌گیری از همین تکنیک اجرا شده است. این در حالی است که تکنیک زیر لعاب، رایج‌ترین نوع تزیینات کاشی‌کاری این دوره است.

نقوش کاشی‌های دوره قاجاریه را می‌توان به هشت دسته اصلی طبقه‌بندی کرد: ۱. نقوش هندسی ۲. نقوش گیاهی و جانوری ۳. نقوش مناظر (معماری) ۴. نقوش انسانی ۵. نقوش اسطوره‌ای ۶. نقوش روایتی ۷. نقوش فرنگی ۸. نقوش نظامی. کاشی‌های قاجاریه از نظر مضامین و داستان‌های روایی شامل مناظر اروپایی، طبیعت بی‌جان، پرتره خارجی‌ها و... می‌شود. ۹. مهم‌ترین نقوش، می‌توان گل رز قرمز را به عنوان عنصر اصلی در تزیین کاشی‌ها نام برد. ۱۰. استفاده از برخی رنگ‌ها، مانند رنگ زرد و صورتی، که پیش از این، کمتر در کاشی‌کاری‌ها رواج داشت، افزایش چشمگیری یافت. استفاده از برخی از نقش‌مایه‌های اروپایی در برخی از بناها به گونه‌ای بود که در اغلب کاشی‌ها و در بخش‌های گوناگون بنا دیده شده و به نحوی در کاربرد آن نقش اغراق شده است. بخش زیادی از انواع نقوش یادشده، در کاشی‌کاری‌های قاجاریه، ساختاری واقع‌گرایانه دارند.

۴- مطالعه کاشی‌کاری محوطه کاخ گلستان و تطبیق ساختار نقوش آن با قالی

تهران

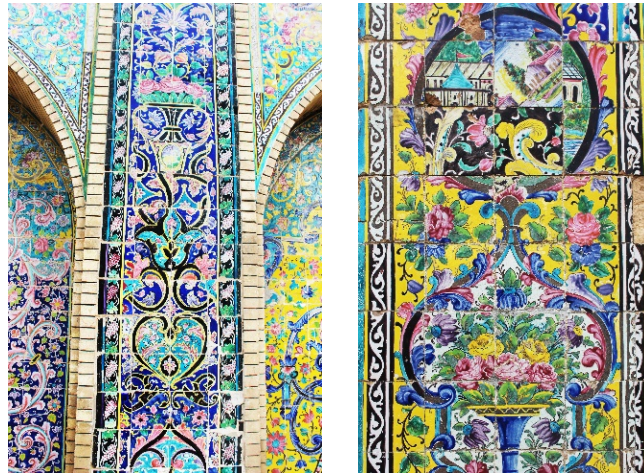
بخش زیادی از کاشی‌های محوطه کاخ گلستان، مزین به همین گونه کاشی‌کاری است. کاشی‌ها که به نحوی آشکار با سبک کلی معماری بنا همخوانی دارند؛ علاوه بر جنبه‌های حفاظتی در جهت افزایش استحکام بنا، دارای جنبه‌های زیبایی‌شناسی به‌ویژه در نقوش طرح‌هایشان نیز هستند (تصاویر شماره ۶ و ۷).

۲۲. معتدی، کاشی و کاشی‌کاران طهران در عصر قاجار، ۱۹.

۲۳. ریاضی، کاشی‌کاری قاجاری، ۶۶.

۲۴. معتدی، کاشی و کاشی‌کاران طهران در عصر قاجار، ۲۰.

۲۵. عدیلی، تزیینات لعابی در معماری ایرانی قبل از اسلام دوران اسلامی، ۱۳۲.



تصاویر ۶ و ۷: کاشی‌های محوطه کاخ گلستان (نگارندگان، ۱۴۰۳).

در دوره قاجاریه، رنگ مانند دوره صفوی جنبه آرامش‌بخش ندارد و کاشی‌ها به رنگ‌های شاد، زنده و مادی‌تر هستند. رنگ‌آمیزی طرح، نقوش و منظره‌سازی‌ها همگام با دیگر آثار قاجاریه تغییر می‌یابد. از رنگ‌های غالب، رنگ زرد را می‌توان برشمرد که درخشش طلا را به ذهن آورده و سلیقه عمومی دولتمردان قاجاریه نیز بود، که در اغلب آثار دوره قاجاریه به چشم می‌آید. مهم‌ترین رنگ‌های مورد استفاده در کاشی عبارتند از: زرد، فیروزه‌ای، لاجوردی. آنسجام کلی رنگ‌ها در قالی‌بافی، از اهمیت بالایی برخوردار است؛ که وجود رنگ‌های آبی، زرد و صورتی به صورت غالب در زمینه و نقوش قالی و کاشی‌ها، سبب ایجاد هماهنگی میان جزییات طرح هر یک از آثار به صورت مستقل و جلوه کلی آن‌ها در مقایسه با یکدیگر شده است. رنگ زرد و آبی در زمینه این دست‌بافته، در پس‌زمینه کاشی‌ها نیز تکرار شده است و این همانندی رنگی در نقش‌مایه گل‌های رز و سایر ریزپردازی‌های نمونه‌ها نیز وجود دارد؛ حتی استفاده از رنگ سفید در بخش‌های محدودی از طرح‌ها نیز در نمونه‌ها دیده می‌شود. علاوه بر رنگ‌های اصلی بیان شده، رنگ‌های دیگر هم، بنا بر نیاز نقش‌پردازی‌ها به کار رفته‌اند، اما سطوح آن رنگ‌ها بسیار اندک در نمای نهایی طرح‌ها جلوه می‌کنند، مانند رنگ سبز.

نقوش فرنگی

از زمان صفویه ورود تدریجی نقوش اروپایی، در هنر ایران ملموس است که در دوره قاجاریه به اوج

می‌رسد. هنرمندان کاشی‌کار انواع نقوش گیاهی، گل و گلدان، مناظر طبیعی و... را به ترکیب نقاشی‌های روی کاشی‌ها افزودند.^{۷۴} ازجمله پرتکرارترین این نقوش فرنگی می‌توان به گل‌های رز در طیف رنگی سرخ تا صورتی اشاره کرد که در نمونه‌های مورد مطالعه نیز به چشم می‌خورند.

نقش مایه گلدان

نقش مایه گلدان، که در متن و در فضای قاب مانند قالی بافته شده است، یکی از اصلی‌ترین نقوش این اثر است. گلدان مرکزی در قالی دارای فرمی نسبتاً بلند، با پایه و دسته‌دار اجرا شده است. در کنار گلدان مرکزی قالی، چند فرم گلدان مانند دیگر نیز در سایر بخش‌های طرح، منظور شده است که نسبت به محورهای افقی و عمودی که پیشتر ذکر شد، چیدمان شده‌اند. در آثار این دوره، فرم‌های متعددی از گلدان‌ها دیده می‌شود، که در کاشی‌کاری‌های محوطه کاخ گلستان نیز، انواع آن با فرم‌های بلند یا کوتاه، پایه‌دار، بعضاً دسته‌دار و همراه با فرم‌های تزئینی، چند بخش و... با رنگ‌های متنوع قابل رؤیت است. در اجرای همگی این فرم‌های گلدانی، توجه به ساختاری واقع‌گرایانه و شبیه‌سازی حداکثری، به افزایش یکپارچگی و اشتراک در آن‌ها، افزوده است. نظر به وجود نقش مایه گلدان در آثار دوره‌های پیش از قاجاریه، باید یادآور شد که این گلدان‌های ترسیم‌شده در آثار قاجاریه، از لحاظ فرم واقع‌گرایانه و مزین بودن به نقوش غیربومی طبیعت‌پردازانه، وجهی تازه دارند. به عبارتی، نقش گلدان به‌خودی‌خود، نقشی تازه و ارمغان هنری دوره قاجاریه به حساب نمی‌آید، بلکه نوع اجرا و تزئینات این گلدان‌ها، در این دوره غیرتکراری و جدید محسوب می‌شوند (تصویر ۸).

نقش مایه گل رز صورتی (گل صد تومانی)

نقش گل رز که در گستره رنگی سرخ تا صورتی و در اندازه‌های گوناگون هم در قالی و هم در کاشی‌ها دیده می‌شود، از نقش مایه‌های مشترک میان نمونه‌های مورد بررسی است که با ساختاری واقع‌گرایانه اجرا شده است. نقش گل رز از مشهورترین عناصر طبیعت‌پردازانه وارداتی از اروپاست که با توجه به فضای کلی طرح، مضامینی را نیز در بر می‌گیرد. نکته قابل توجه در این نقش مایه، تفاوت مفهوم آن در اثر دست‌باف و در کاشی‌کاری است؛ نقش مایه گل رز در قالی، در فضایی مانند باغ رسم شده و اگر از آن تعبیری معنوی صورت گیرد و آن فضا را به بهشت مانند کنند؛ می‌توان برداشتی غیرمادی از گل‌ها داشت و معنایی فرازمینی برای کل ترکیب نیز قائل شد. اما همان نقوش گل در کاشی‌ها، با توجه به کلیت طرحی که در آن قرار گرفته و رسم شده‌اند؛ صرفاً می‌توانند خوانشی مادی داشته باشند. گل‌ها نقش تأثیرگذاری در کلیت

۷۴. رضایی انور، «بررسی طرح کاشی‌کاری دوره قاجار در تهران مطالعه موردی: کاخ گلستان»، ۷۱.

طرح دست‌بافته و نقاشی سطح کاشی‌ها داشته است، به‌نحوی که با توجه به ویژگی‌های بصری گل‌های رز، در کنار آن‌ها از سایر نقوش یادآور فضای طبیعت، استفاده شده است. این گل‌های رز که از لحاظ ساختار و فرم اجرایی، نقوشی جدید در هنر قاجاریه به شمار می‌آیند؛ در کنار انواع گل‌های دیگر و گلدان‌ها در شکل‌های متنوع در کنار پرندگان، فرم‌ها و ساقه‌های اسلیمی، هم در قالی و هم در کاشی‌ها به چشم می‌خورند (تصویر ۷).



تصویر ۷ (دو تصویر سمت راست): گلدان در کاشی‌های محوطه کاخ گلستان (نگارندگان، ۱۴۰۳).
تصویر ۸ (سه تصویر سمت چپ): نقوش فرنگی مانند گل سرخ در کاشی‌های محوطه کاخ گلستان (نگارندگان، ۱۴۰۳).

فضای کادر مانند (قابی)

وجود کادری درون ترکیب بصری قالی و همچنین بخش‌هایی از طرح کاشی‌ها، اگرچه به‌عنوان نقش‌مایه به شمار نمی‌آید، اما در نحوه چیدمان نقش‌مایه‌ها از طریق تفکیک فضای میان آن‌ها، تأثیرگذار است. این فضای قابی جداکننده در قالی، پس‌زمینه را به دو بخش تقسیم و دو فضای رنگی متفاوت را ایجاد کرده که گویی تکمیل‌کننده زمینه و بخشی از آن است؛ درحالی‌که، در کاشی‌های محوطه کاخ، در قاب‌های اجراشده معمولاً طرحی مجزا از نظر معنایی و بصری اجرا شده است (تصویر ۱۰).

نقش پرندگان

اجرای نقوش پرندگان در حالت‌های مختلف بر روی شاخه درختان، ساقه‌های اسلیمی و یا در حال پرواز، در قالی و کاشی‌ها دیده می‌شود. ابعاد و انتخاب رنگ پرندگان در قالی به‌گونه‌ای است که در مقایسه با سایر نقوش قالی، کوچک‌تر هستند و برای دیده شدن نیاز به توجه بیشتر دارند؛ که شاید از شلوغی و تراکم بیشتر نقش‌مایه‌ها در قالی، نشأت می‌گیرد. این حالت در کاشی‌کاری‌ها چندان صدق نمی‌کند و نقش‌مایه پرندگان، در میان ترکیب کلی زودتر و بهتر به چشم می‌آیند (تصویر ۹).



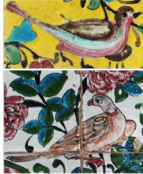
تصویر ۹ (دو تصویر سمت راست): پرندگان در کاشی‌های محوطه کاخ گلستان (نگارندگان، ۱۴۰۳)
تصویر ۱۰ (دو تصویر سمت چپ): فضای قابی در کاشی‌های محوطه کاخ گلستان (نگارندگان، ۱۴۰۳).

گره‌های هندسی

در چهارگوشه قالی و هم در برخی بخش‌های محدود از کاشی‌ها، گره‌های هندسی به‌عنوان تکمیل‌کننده ترکیب‌بندی و تزیینات فرعی‌تر، مورد استفاده قرار گرفته و به دلیل فرم گره‌وار به‌صورت الگویی تکرارشونده، بخشی از طراحی را به ریتم آراسته است. نوع گره استفاده‌شده در قالی و کاشی‌کاری‌ها همانند و از یک گروه فرم هندسی است.

از دیگر ویژگی‌هایی که در نمونه‌ها قابل توجه است، می‌توان به وجود تقارن نسبی در ترکیب‌بندی طرح‌ها اشاره کرد. محورهای تقارن در طرح قالی کاملاً آشکار و در بخش‌های مختلف انواع طرح‌های کاشی‌کاری‌ها نیز قابل مشاهده است. ساختار بصری و چیدمان نقش‌مایه‌ها نسبت به یکدیگر در قالی محرابی گلدانی، نشانی از درهم آمیختگی مفاهیم معنوی که قبل قاجاریه در ایران وجود داشتند، با مفاهیم مادی‌تر و جنبه‌های تزیینی‌تر فرنگی دارد. اما آرایه‌های تصویری کاشی‌کاری‌های محوطه کاخ گلستان، معانی غیرمادی را در بر ندارد، که البته محوریت غیرمذهبی خود بنا نیز یکی از علت‌های مهم آن است؛ کاخ گلستان به‌عنوان بنایی غیرمذهبی، دارای کاشی‌کاری‌هایی به دور از هرگونه مضامین معنوی بوده و نقش‌مایه‌های اجرا شده در محوطه آن، صرفاً مضامین عادی را بازتاب می‌دهد. بنابر توضیحات بیان‌شده، استفاده از نقوش با ساختاری واقع‌نما در ترکیبی طبیعت‌پردازانه، هم در قالی و هم در کاشی‌کاری‌های کاخ، واضح بوده و بررسی همانندی نقوش قالی با توجه به تاریخ بافت آن، نشانگر تأثیرپذیری آن، از تزیینات و نقوش کاشی‌های قاجاریه و به طور خاص، کاشی‌کاری محوطه کاخ گلستان است (جدول شماره ۱).

جدول ۱. بررسی ویژگی‌ها و همانندی در ساختار نقش مایه‌های قالی تهران و کاشی‌های محوطه کاخ گلستان

نقش مایه	در قالی	نمونه‌ای در کاشی‌ها	آنالیز خطی	ویژگی‌های مشترک در هر دو اثر
گل‌دان نقوش فرنگی				— دارای چند بخش شامل (بدنه اصلی، لبه بالایی، پایه) — دارای دسته و پایه — اجرا واقع‌گرا — آراسته به تزیینات — دارای رنگ‌پردازی مشابه زمینه
				— رز یا صدتومانی — سعی در اجرا واقع‌گرایانه — در بیشتر موارد با طیف رنگی صورتی تا سرخ
پرندگان				— نسبت به کل ابعاد کوچک — جزء ریزپردازی‌های طرح و در ابعاد کوچک — اجرای واقع‌گرایانه
فضای کادر مانند (قاب‌ی)				— تفکیک‌کننده نقش مایه‌ها از زمینه — تقسیم زمینه به دو بخش جداگانه — دارای نقوش و رنگ‌بندی هماهنگ با زمینه کلی

– استفاده از الگوی گره‌های هندسی رنگ‌گذاری شده		گره هندسی 
---	---	---

(نگارندگان، ۱۴۰۳).

استفاده از نقش مایه‌های واقع‌گرایانه گل‌دان و گل رز معروف به «گل صد تومانی» به‌عنوان نقشی وارداتی در فرم محرابی، به‌عنوان طرحی که از پیش‌تر در هنر قالی‌بافی ایرانی بوده است، از جمله ویژگی‌های تلفیقی در این قالی است. اگر چه فرم محرابی در طراحی کاشی‌کاری‌های کاخ گلستان اجرا نشده است؛ اما حضور نقش مایه گل‌دان، گل رز و... در آنجا نیز به‌وضوح به چشم می‌خورد. از سایر ویژگی‌ها که در قالی مورد مطالعه و کاشی‌کاری‌ها مشترک نیز هست، می‌توان به استفاده از تم رنگی خاص به عنوان رنگ‌های غالب در رنگ‌پردازی، شامل زرد، صورتی و آبی اشاره کرد که با مضامینی زمینی استفاده شدند و نفوذ مفاهیم مادی در طرح و نقش مایه‌ها را به دنبال داشته‌اند. ترکیب طرح محرابی با نقش گل‌دان در این قالی، موجب ایجاد فضایی باغ‌مانند شده است؛ که به‌گونه‌ای، تداعی‌کننده و یادآور بهشت طوبی و حاوی مضامین معنوی نیز است. گزینش فام‌های رنگی برای رنگ‌آمیزی اثر، قابلیت همسو شدن با مفاهیم معنوی از طریق رنگ‌ها که مکمل طرح هستند، را دارد. اما در طرح‌های کاشی‌ها به دلیل عدم وجود فرم محرابی یا فرمی با محتوای معنایی مشابه آن، رویکرد معنوی دیده نمی‌شود و نقش مایه‌های گل و... مادی تلقی می‌شوند. این مورد می‌تواند آشکارترین وجه تفاوت میان ساختار نقوش قالی با کاشی‌کاری‌ها، به شمار آید، که به تضاد در معنای میان طرح‌های آن‌ها می‌انجامد. هنرمندان قاجاریه جدای از توده مردم و جامعه بودند و خیال‌پردازی آنان، بستگی تنگاتنگی با اجتماع، جهان‌بینی و هویت واقعی آن‌ها دارد.^{۲۸} آن‌ها در یک دوره کشاکش میان شیوه‌های غربی و شیوه‌های سنتی قرار داشته‌اند. این دو کفه ترازو در نقش کاشی‌های کاخ گلستان، گاهی به سمت ویژگی‌های غربی و گاهی سنتی در نوسان بوده است. موارد تأثیرگذار بر نقش‌های کاشی‌های این کاخ را می‌توان این‌گونه شمرد: الگوپردازی از آثار و تصاویرهای وارداتی غرب، تقلید از شیوه کار نقاشان ایران و آموزش‌دیده که بر اساس اصول نقاشی غرب کار می‌کردند،

۲۸. دریانی، زیبایی‌شناسی در فرش دست‌بافت ایران، ۱۶۳.

۲۹. گودرزی، آینه خیال بررسی و تحلیل تزئینات معماری دوره قاجار، ۲۴۶.

گرایش به مضمون‌های ادبی، تأثیر صنعت چاپ سنگی، تأثیر فن عکاسی و عکس. ضمن وجود تمامی سویه‌های همانندی که اشاره شد، با تطبیق طرح قالی با کاشی‌ها، تفاوت‌هایی در نقش‌مایه‌ها خودنمایی می‌کنند. انواع نقوش حیوانی همچون نقش گرفت و گیر و نقوش انسانی چه به صورت تک‌چهره و چه در ترکیب‌هایی واقع‌گرایانه و صحنه‌هایی از طبیعت و فضاها، طبیعی، در کاشی‌کاری‌های محوطه کاخ گلستان دیده می‌شوند؛ که در نقشه قالی، وجود ندارد (جدول شماره ۲).

جدول ۲. بررسی وجوه متفاوت در ساختار نقش‌مایه‌های قالی تهران و کاشی‌های محوطه کاخ گلستان

نقش مایه	در قالی	نمونه در کاشی‌ها
فرم‌ها و ساقه‌های اسلیمی	— تکرار کم در ترکیب — ساده و بدون تزیینات خاص — جزء نقوش فرعی طرح — فرم‌های اسلیمی صرفاً به شکل ساقه‌ای	— تعداد تکرار زیاد ساقه‌ها در طرح‌ها — ساقه‌ها همراه با جزئیات و اتصالات تزیینی — در آمیختگی شکل ساقه‌ها با فرم‌های واقع‌گرایی مانند برگ
		— اجرای انواع فرم‌های اسلیمی غیر از ساقه‌ها

نقوش حیوانی	به جز نقش پرندگان، هیچ نمونه دیگری از این نوع وجود ندارد.	— اجرای پرتکرار در بخش‌های گوناگون — وجود انواع حیوانات مانند: گرفت و گیرها — اجرای نقوش حیوانی در ترکیب‌های طبیعت‌گرایانه در کنار نقوش انسانی — اجرای واقع‌گرایانه — پرداخت جزئیات
-------------	---	--



(نگارندگان، ۱۴۰۳).

در بررسی تطبیقی نقش‌مایه‌ها، کاربرد اسلیمی‌ها به‌ویژه ساقه‌های اسلیمی، در نقشه‌های قالی و طرح کاشی‌کاری‌ها دارای دوگانگی در فرم هستند؛ آن‌ها در قالی ساده و با صورتی بدون تزیین بافته شده‌اند، تعداد آن‌ها نسبت به کل نقوش اندک و در کلیت طرح دارای پراکندگی منظم و مقارنی هستند و با توجه به اندازه آن‌ها، جزئی از نقوش فرعی شمرده می‌شوند. این نقوش اسلیمی که در طرح کاشی‌ها، محدود به فرم ساقه مانند نبوده و انواع مختلفی را شامل می‌شوند؛ پرتکرارتر و با جزئیات تزیینی بسیار بیشتری به کار رفته‌اند، به‌طوری‌که در کل بیشتر جلوه می‌کنند. افزون بر این، وجود گونه‌های متعدد نقوش حیوانی، انسانی و پرداخت صحنه‌هایی از طبیعت، در کاشی‌کاری‌ها سبب ایجاد مفاهیم زمینی شده است که در ترکیب عناصر در قالی مذکور، این وجه مادی و زمینی در معنا به دلیل عدم اجرای این‌گونه از نقوش، محدودتر است. همچنین نقوش متعدد در کاشی، از نظر محتوایی دارای نوعی روایتگری هستند که در قالی، دیده نمی‌شود. علی‌رغم وجود برخی ویژگی‌های متفاوت میان نمونه قالی و کاشی‌ها، به دلیل همانند بودن ساختار ترکیب‌بندی طرح‌ها و تم رنگی مشابه نقش‌ها، ارتباط و هماهنگی سبکی میان این نمونه‌ها، تا حد زیادی قابل رؤیت است. درک وجود مضامین، تکنیک‌ها، تناسب و هماهنگی رنگی، عناصر تصویری و نقوش مشترک در میان آثار متعدد هنری در دوره زمانی مشخص، با تأمل در آثار حاصل می‌شود؛ که در نتیجه این امر تمام آثاری که در یک دوره خاص، دارای همانندی‌های بصری هستند را می‌توان در یک سبک و مکتب مختص همان زمان، جای داد. شیوه اجرای طرح‌ها و نقوش در صنایع قاجاریه و شهر تهران،

به گونه‌ای هماهنگ و دارای وجوه مشابه بسیاری است، که با بررسی تطبیقی برخی از نمونه‌ها با یکدیگر، انواع اطلاعات اجرایی، نقاط همگون یا ناهمگون بین طرح‌ها و نقوش آن‌ها، به دست می‌آید.

نتیجه‌گیری

تحولات فرهنگی دوره قاجاریه که تا حدی ناشی از تأثیر ارتباط با غرب بوده است، نوعی چرخش سلاقی در نقوش اجرایی هنرهای قالی‌بافی و کاشی‌کاری ایجاد کرد. در تبیین ریشه نقوش به کاررفته در نمونه قالی و کاشی‌ها می‌توان نیمی از آن‌ها را در سبک‌های هنر ایرانی و نیمی دیگر را ویژگی وارداتی دانست. در تطبیق نمونه‌ها می‌توان گفت قالی به دلیل دارا بودن طرح محرابی، دارای وجهی از معانی معنوی و فرازمینی است که از پرداخت‌های طبیعت‌پردازانه اروپایی مآب کاشی‌های بنایی غیرمذهبی مانند این کاخ، برداشت نمی‌شود. قالی محرابی با محوریت قوس محراب، فضایی روحانی را با نقوش اسلیمی، ختایی و گل‌دانی می‌آفریند که در دل رنگ‌های صورتی، زرد و... محصور است. این ترکیب رنگ و نقش همبستگی مستقیمی با کاشی‌های کاخ گلستان دارد که خود نمونه‌ای از تقارن میان هنر معماری و صنایع دستی قاجاری است. براساس یافته‌های پژوهش و در راستای پاسخ به سؤالات، با وجود شباهت عناصر در نمونه‌های مورد مطالعه، فرم محرابی در قالی به تغییر وجه معنایی نقوش منجر شده است و در مقابل، کاربرد رنگ‌های تند، پرخلوص و درخشانده و المان‌های واقع‌گرا، معنای متفاوتی به همان نقوش در کاشی‌کاری‌ها بخشیده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت، بستر و طرح اصلی که عرصه جلوه نقوش است، از اهمیت بالایی برخوردار است. از آنجایی که قالی محرابی (سجاده‌ای) برای عبادت است، نقوش وجه معنایی معنوی خواهند گرفت، این درحالی است که کاخ، باید جلوه‌گاه شکوه و قدرت شاه باشد که عرصه قدرتی زمینی است؛ پس معنای نقوشی هر چند مشابه در این دو بستر متفاوت، همانند نخواهد بود. قالی از نظر القای معنا از طریق نقوش با کاشی‌ها یکسان نیست؛ اما رویه بیرونی آثار بسیار نزدیکی دارند. در قالی یادشده، ترکیب کلی به واسطه وجود فرم محرابی، با معانی غیرمادی‌تری همراه است که آن را در کاشی‌ها نمی‌توان شاهد بود؛ بنابراین همانندی در گزینش رنگ و ساختار کلی بیشتر نقش‌مایه‌ها در نمونه‌های مورد تطبیق، به نحوی است که هماهنگی حاصل از آن را می‌توان مشابعت سبکی نامید و این درحالی است که تفاوت‌های موجود میان نمونه‌ها محدود به چند دسته از جزئیات است. کاشی‌کاری‌های کاخ گلستان به‌ویژه در نقوش گل و بوته، از همان الگوهای ظریف اسلیمی بهره برده‌اند اما با رویکردی تزئینی و نه لزوماً نمادین. در اینجا رنگ‌های زرد، فیروزه‌ای و صورتی به کار رفته‌اند که حس سرزندگی را القا می‌کنند. با این حال تکرار نقوشی همچون گل‌های شاه عباسی در هر دو هنر، گواهی بر یک زبان

تصویری است که میان فضای غیردنیوی و دنیوی در تعامل است. در قالی، حاشیه‌ها نقوشی دارند که از لحاظ ریتم و تناسب به مرکز محراب انسجام می‌بخشند و در کاشی‌کاری‌ها نیز حاشیه‌سازی‌ها و قاب‌بندی‌های هندسی مرکزیت نقوش گل و بوته را برجسته می‌کنند. این همسانی در طراحی حکایت از ذهنیتی واحد در فرآیند تولید آثار دارد که هنر را نه به مثابه امری فردی بلکه به عنوان تجلی فرهنگی یکپارچه می‌دیده است. قالی محرابی و کاشی‌کاری‌های کاخ گلستان هر دو به رغم تفاوت در کارکرد و فضا، در بازنمایی هویتی مشترک و اصیل از هنر قاجاریه هم‌نوا هستند. این هم‌نواپی در نهایت توانسته است عناصر دینی و دنیوی را در چارچوبی معنادار و در عین حال کاربردی به یکدیگر پیوند دهد.

نظر به وجود شباهت‌های سبکی در هنر قاجاریه، در پژوهش‌های آینده، خصوصیات بصری نقش‌مایه‌ها در سایر آثار برجای‌مانده از این دوره و همچنین مقایسه آن‌ها با یکدیگر می‌تواند مورد بررسی قرار گیرند.

فهرست منابع

- اکبرزاده، گلستا؛ صالحی، امیرحسین و محمود حاجی نصیری. «تأثیر مراودات فرهنگی ایران و چین بر طرح فرش‌های دست‌بافت دوره صفوی در ایران و مینگ و چینگ در چین». مطالعات تطبیقی هنر، ش. ۲۵ (۱۴۰۲): ۱۷-۳۰. <http://dx.doi.org/10.61186/mth.13.25.17>
- ایمنی، فریبا؛ مطلبی، قاسم؛ سمانه دباغچی. «بازشناسی معماری معاصر ایران بر مبنای ابعاد زیبایی‌شناسی بناهای تاریخی قاجاریه نمونه موردی: تزیینات کاخ‌های سلطنتی اواخر قاجار در پایتخت». پژوهشنامه تاریخ، ش. ۵۹ (۱۳۹۹): ۱۰۷-۱۳۴.
- ایمنی، عالییه. «بیان نمادین در تزیینات معماری اسلامی». کتاب ماه هنر، ش. ۱۴۲ (۱۳۸۹): ۸۶-۹۳.
- اینووه، ماساجی. سفرنامه ایران. ترجمه هاشم رجب زاده. تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۹۰.
- تانکوانی، ژی. ام. سفرنامه ژی. ام. تانکوانی نامه‌هایی درباره ایران و ترکیه آسیا. ترجمه علی اصغر سعیدی. تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۳.
- تجدد، حسین. دایره‌المعارف فرش دست‌بافت ایران بانضمام گفتاری درباره ارگونومی بیماری‌ها و عوارض حرفه‌ای دست‌اندکاران صنعت فرش در شرایط غیر بهداشتی. تهران: دایره‌المعارف ایران‌شناسی، ۱۳۹۰.
- حشمتی رضوی، فضل‌الله. فرش ایران - از ایران چه می‌دانم؟ ۸۹. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی. ۱۳۸۰.
- خناری‌نژاد، فاطمه. مطالعه تطبیقی نقش‌مایه‌های بهشت در فرش‌های دوره صفویه و قاجار. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: موسسه آموزش عالی غیر دولتی غیر انتفاعی طبری، ۱۳۹۹.
- دریانی، نازیلا. زیبایی‌شناسی در فرش دست‌بافت ایران. تهران: مرکز ملی فرش ایران، ۱۳۸۶.

- ریاضی، محمدرضا. کاشی کاری قاجاری. تهران: یساولی، ۱۳۹۵.
- رضایی انور، مریم. «بررسی طرح کاشی کاری دوره قاجار در تهران مطالعه موردی: کاخ گلستان». پژوهش در هنر و علوم انسانی، ش. ۲۶ (۱۳۹۹): ۶۷-۷۶.
- ژوله، تورج. شناخت فرش برخی مبانی نظری و زیر ساخت‌های فکری. ترجمه سونیا رضاپور. تهران: یساولی، ۱۳۹۲.
- صباغ‌پور، طیبه و مهناز شایسته‌فر. «بررسی طرح‌ها و نقوش قالی‌های قاجار موجود در موزه فرش ایران». گلجام، ش. ۱۴ (۱۳۸۸): ۸۹-۱۱۲.
- صوراسرافیل، شیرین و تورج ژوله. آشنایی با طرح‌های فرش ایران (۱). تهران: موسسه فرهنگی و هنری شقایق روستا، ۱۳۸۲.
- عباسیان، میرمحمد. صنعت لعاب‌سازی و رنگ‌های آن. تهران: گوتنبرگ، ۱۳۹۹.
- عدیلی، عادل. تزیینات لعابی در معماری ایرانی قبل از اسلام دوران اسلامی. اصفهان: طراحان هنر، ۱۳۹۰.
- کریمی، اعظم. «بررسی نقش‌های کاشی کاری مجموعه کاخ گلستان». رشد آموزش هنر، ش. ۷ (۱۳۸۵): ۶۰-۶۳.
- گودرزی، مرتضی. آیین خيال بررسی و تحلیل تزیینات معماری دوره قاجار. تهران: سوره مهر، ۱۳۸۸.
- معتقدی، کیانوش. کاشی و کاشی کاران طهران در عصر قاجار. تهران: دانیار، ۱۴۰۱.
- میرزا امینی، سیدمحمد مهدی. «سبک‌شناسی قالی ایرانی و بررسی ویژگی‌های قالی‌های مناطق ایران». پژوهش هنر، ش. ۲ (۱۳۹۲): ۸۹-۹۶.
- نیک اندیش، بهزاد و امیرحسین چیت‌سازیان. «زیبایی‌شناسی رنگ و طرح در قالیچه‌های محرابی بلوچ». پیکره، ش. ۶ (۱۳۹۳): ۴۱-۵۴. <https://doi.org/10.22055/pyk.2015.13206>
- وفایی، فاطمه. «مقایسه تطبیقی نقش و رنگ‌های فرش و معماری». پژوهش هنر، ش. ۲ (۱۳۹۲): ۱۰۳-۱۱۰.

Bennett, L. "Rugs&Carpets of the world". Greenwich Editions, 2004.

Transliterated Bibliography

- ‘Abbāsīyān, Mīr Muḥammad. *Ṣan’at Lu’ābsāzī va Rang-hā-yi ān*. Tehran: 2020/1399.
- ‘Adīlī, ‘Adīl. *Taẓīnāt Lu’ābī dar Mīmārī Irānī Qabl az Islām Dawrān Islāmī*. Isfahān: Ṭarāḥān Hunar, 2011/1390.
- Akbarzādīh, Gulsā; Ṣāliḥī, Amīr Ḥusayn va Ḥājī Naṣīrī, Maḥmūd. “Ta’sīr Murāvidāt Farhangī Irān va Chīn bar Ṭarḥ Farsh-hā-yi Dastbāft dawrah-yi Ṣafavī dar Irān va Mīng va Chīng dar Chīn”. *Muṭālī‘at Taṭbīqī Hunar*, no. 25 (2023/1402): 17-30.
- Amīnī, Farībā; Muṭalabī, Qāsim; Dabāghchī, Samānīh. “Bāzshīnāsī Mī‘mārī Mu’āṣir Irān bar Mabnāy Ab‘ād

Zibāyi Shināsī Banā-hā-yi Tārikhī Qājāriyah Nimūnih Mūridi: Taz'ināt Kākh-hā-yi Saltānaṭi Avākhir Qājār dar Pāyitakht". *Pazhūhishnāmah Tārikh*, no. 59 (2020/1399): 107-134.

Daryā'i, Nāzilā. *Zibāyishināsī dar Farsh Dastbāft Irān*. Tehran: Markaz Millī Farsh Irān, 2007/1386.

Gūdarzi, Murtizā. Āyinih-yi Khiyāl Barrisī va Taḥlil Taz'ināt Mi' mārī dawrah-yi Qājār. Tehran: Sūrih Mihr, 2009/1388.

Hishmatī Raḥavī, Faḍl Allāh. *Farsh Irān- az Irān Chih Midānim?*8. Tehran: Daftar Pazhūhish-hā-yi Farhangī, 2001/1380.

Īminī, 'Alīyih. "Bayān Namādīn dar Taz'ināt Mi' mārī Islāmī". *Kitāb Māh Hunar*, no. 142 (2010/1389): 86-93.

Inoue, Masaji. *Safarnāmah Irān*. translated by Hāshm Rajabzādih. Tehran: Intishārāt Ṭahūrī, 2011/1390.

Karīmī, A'zam. "Barrisi Naqsh-hā-yi Kāshikārī Majmū'ih-yi Kākh Gulistān". *Rushd Āmūzish Hunar*. no. 7 (2006/1385): 60-63.

Khanārīnizhād, Faṭimah. *Muṭālī'ih Taṭbīqī Naqshmayih-hā-yi Bihisht dar Farsh-hā-yi dawrah-yi Šafaviyih va Qājār*. Master Thesis. Tehran: Mū'assisa-yi Āmūzish 'Ālī Ghiyr Dūlati Ghiyr Intifā'i Ṭabarī, 2020/1399.

Mirzā Amīnī, Sayyid Muḥammad Mahdī. "Sabkshināsī Qālī Irānī va Barrisī Vīzhigī-hā-yi Qālī-hā-yi Manāṭiq Irān". *Pazhūhish-i Hunar*, no. 2 (2013/1392): 89-96.

Mu'taqidī, Kiyānūsh. Kāshī va Kāshikārān Ṭihrān dar 'Aṣr Qājār. Tehran: Dāniyār, 2022/1401.

Nikandish, Bihzād; Chitsāziyān, Amīr Ḥusayn. "Zibāyishināsī Rang va Tarḥ dar Qālīchih-hā-yi Mihrābī Balūch". *Piykarih*, no. 6 (2014/1393): 41-54.

Riyāzi, Muḥammad Rizā. *Kāshikārī Qājārī*. Tehran: Yasāvulī, 2016/1395.

Rizāyī Anvar, Msryam. "Barrisi Tarḥ Kāshikārī dawrah-yi Qājār dar Tihrān Muṭālī'ih-yi Mūridi: Kākh Gulistān". *Pazhūhish dar Hunar va 'Ulūm-i Insānī*, no. 26 (2020/1399): 67-76.

Šabāghpūr, Ṭayibih; Šāyistihfar, Mahnāz. "Barrisi Tarḥ-hā va Nuqūsh Qālī-hā-yi Qājār dar Mūzih Farsh Irān". *Guljām*, no. 14 (2009/1388): 89-112.

Šūr Isrāfīl, Shīrīn; Zhūlih, Tūraj. *Āshināi bā Tarḥ-hā-yi Farsh Irān (1)*. Tehran: Mū'assisah-yi Farhangī va Hunarī Shaqāyiq Rūstā. 2004/1382.

Tajadud, Ḥusayn. *Dāyrah al-Ma'ārf Farsh Dastbāft Irān bi Inzimām Guftārī Darbārih-yi Irgūnūmī Bimārī-hā va Avāriž Hirfih-i Dastankārān Šan'at Farsh dar Sharāyiṭ Ghiyr Bihdāshṭi*. Tehran: Dāyrah al-Ma'ārf

Irānshināsī, 2012/1390.

Tancoigne, J. M. *Nāmāh-hā-yi Darbārih-yi Irān va Turkiyih Āsiyā: Safarnāmāh J. M. Tancoigne*. translated by ‘Alī Aṣghar Sa‘īdī. Tehran: Nashr-i Chishmih, 2005/1383.

Vafāyī, Fātimah. "Muqāyisih Taṭbiqī Naqsh va Rang-hā-yi Farsh va Mi‘mārī". *Pazhūhish-i Hunar*, no. 2 (2013/1392): 103-110.

Zhūlih, Tūraj. *Shinākht Farsh Barkhī Mabānī Nazārī va Zīrsākht-hā-yi Fikrī*. translated by Sūniyā Rizāpūr. Tehran: Yasāvulī, 2013/1392.



A Theoretical Explanation of the Problem of Constitutionalizing Political Power in Contemporary Iran

Dr. Rohollah Eslami  (Corresponding Author), Associate Professor, Department of Political Sciences, Faculty of Law and Political Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: eslami.r@um.ac.ir

Dr. Alireza Sahraie , PhD Graduate, Department of Political Sciences, Faculty of Law and Political Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Abstract

Iranians made considerable efforts to establish a modern legal-political system and limit and legalize power. However, they failed at constitutionalizing power. Following the Constitutional Revolution, the drafting of a Constitution, the foundation of the “*Majlis-i Shūrā-yi Millī*” (National Consultative Assembly), and the restraining of the King’s power, many anticipated the emergence of a “constitutional” state and government in Iran. Yet, the chaos resulting from the revolution led to the suspension of constitutionalism. Despite Reza Khan’s rise to power, the restoration of order in provinces, and the establishment of order based on absolutism, the fundamental problem of constitutionalizing power remained unsolved. Therefore, the present study poses the research question as follows: Why did the process of constitutionalizing political power (i.e., limiting and conditioning authority) failed and led to suspension in contemporary Iran, despite early efforts like the Constitutional Revolution and the drafting of the Constitution? The study aims at investigating the reasons behind the suspension of Constitutionalism and the persistence of exception in the political history of contemporary Iran, spanning from the end of the *Qājār* era to the first *Pahlavī* era. In doing so, the study employs the conceptual framework of “exception and suspension”. The research hypothesis is formulated as this: The internal structures of the concept of “suspension” and the conceptual framework of “state of exception” can provide a suitable theoretical answer to the problem of rejecting the constitutionalizing of political power in Iran. Findings show that the inherent conflict between the two states of “chaos” (post-revolution turmoil) and “absolutism” (authoritarian order) in contemporary Iran has led to the persistent suspension of Constitutionalism and the dominance of the “exception” state (extralegal or absolute government). A causal analysis of late *Qājār* and first *Pahlavī* era using the theoretical framework of “state of exception” explains an enduring failure to institutionalize law and achieve lasting constraints on political power.

Keywords: *Qājār* era, Constitutionalism, political power, becoming constitutionalized, state of exception, suspension





سال ۵۷ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۴ - بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۹۵ - ۱۳۱	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۳۱
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2025.92143.1364

تبیین نظری دشوارهٔ مشروطه‌سازی قدرت سیاسی در ایران معاصر

 دکتر روح اله اسلامی

دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: eslami.r@um.ac.ir

 دکتر علیرضا صحرایی

دانش‌آموخته دکتری گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

ایرانیان، در شکل‌دهی به نظام حقوقی سیاسی مدرن، تلاش‌های زیادی انجام دادند تا قدرت را محدود و قانونی سازند؛ اما در مشروطه‌سازی با شکست مواجه بوده‌اند. با وقوع انقلاب مشروطه و تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی و تحدید قدرت پادشاه، چنین انتظار می‌رفت که دولت و حکومت در ایران «کنستیتوسیونل» گردد؛ ولی آشوب ناشی از انقلاب باعث تعلیق مشروطیت شد. با روی کار آمدن رضاخان و فرونشستن هرج‌ومرج در ولایات و ایجاد نظم مبتنی بر مطلقه‌گرایی نیز، دشوارهٔ بنیادین مشروطه‌سازی قدرت همچنان لاینحل ماند. سؤال تحقیق بدین ترتیب صورت‌بندی می‌شود که چرا فرآیند مشروطه‌سازی قدرت سیاسی (محدود و مشروط ساختن آن) در ایران معاصر، علی‌رغم تلاش‌های اولیه مانند انقلاب مشروطه و تدوین قانون اساسی، با شکست مواجه شد و به تعلیق انجامید؟ هدف این پژوهش واکاوی علل تعلیق مشروطیت و تداوم استثنا در تاریخ سیاسی ایران معاصر، از پایان دوره قاجار تا عصر پهلوی اول، با استفاده از دستگاه مفهومی «استثنا و تعلیق» است. فرضیه پژوهش بدین ترتیب صورت‌بندی می‌شود که سازه‌های درونی مفهوم «تعلیق» و دستگاه مفهومی «وضعیت استثنا» می‌تواند پاسخ‌گوی تئوریک مناسبی برای مسئله امتناع مشروطه‌سازی قدرت سیاسی در ایران باشد. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تعارض ذاتی بین دو وضعیت «آشوب» (هرج‌ومرج پس‌انقلابی) و «مطلقه‌گرایی» (نظم استبدادی) در ایران معاصر، منجر به تعلیق مداوم مشروطیت و پیگیری وضعیت استثنا (حکومت فراقانونی/مطلقه) گردید. تحلیل علّی وقایع دوره پایانی قاجار و پهلوی اول، با به‌کارگیری چارچوب نظری وضعیت استثنا، تبیین‌کننده ناتوانی پایدار در نهادینه‌سازی حکومت قانون و محدودیت دائم قدرت سیاسی است.

کلیدواژه‌ها: قاجاریه، مشروطیت، قدرت سیاسی، مشروط شدن، استثنا، تعلیق.

مقدمه

دوره سی و پنج ساله ۱۲۸۵ تا ۱۳۲۰ خورشیدی، شاهد دو تحول بنیادین و سرنوشت‌ساز در سپهر سیاست ایران بود: اولی، پیکره تاریخی شکل‌گیری انقلاب مشروطیت و دیگری، پیکره تاریخی کودتای ۱۲۹۹ش و روی کار آمدن رضاخان. بنابراین جنبش مشروطیت نخستین تلاش ایرانیان برای تغییر مناسبات قدرت و ساختار دولت در چارچوب نظام موجود پادشاهی بود و با وقوع آن هم فرایند چرخه قدرت سیاسی و هم شکل و بنیاد دولت و حکومت دستخوش دگرگونی شد. تأسیس نظام مشروطه به جای حکومت استبدادی پیشین و تصویب قانون اساسی و متمم آن گامی اساسی در جهت مشروطه‌سازی قدرت در ایران معاصر به شمار می‌رود. پیروزی انقلاب مشروطه در ۱۲۸۵ش، شاید بیش از حد ساده به دست آمد و نخبگان و جریان‌های سیاسی به برخی از اهداف خود دست یافتند اما بنا به دلایلی که در این مجال فرصت آن نیست، استقرار مشروطیت با هدف تحدید قدرت سیاسی با ناکامی‌هایی مواجه شد و جامعه به سمت هرج و مرج و آشوب پس از سرنوشتی حکومت استبدادی پیش رفت. مظاهر این آشوب را می‌توان در تغییر مداوم کابینه‌ها، قحطی‌های بزرگ، بلواهای متعدد از جمله بلوای نان، درگیری‌های خیابانی، به توپ بسته شدن مجلس، نهضت‌های تجزیه طلب، اختلافات داخلی به‌ویژه در مجلس و... مشاهده کرد. همچنین شروع جنگ جهانی اول به بی‌ثباتی سیاسی، آشوب و هرج و مرج و بحران اجتماعی و اقتصادی ایران ابعاد گسترده‌تری داد. گسیختگی در نظام سیاسی ایران با وجود پایان جنگ جهانی اول ادامه یافت و جنبش جنگل در شمال، قیام خیابانی در تبریز، سمیتقو در غرب، پسیان در خراسان، سردار معزز بجنوردی در شمال خراسان، اقبال السلطنه ماکویی در آذربایجان و استیلای یاغیان و راهزنان متعدد بر ایالات، بر میزان آشوب و هرج و مرج افزود.

بنابراین نهضت مشروطه‌خواهی به‌رغم برنامه ستودنی‌اش نتوانست وعده‌هایش را عملی کند، چنان‌که چند سال بعد سید محمد رضا مساوات، مشروطه‌خواه سرشناس، به سید حسن تقی‌زاده نوشت مردم ایران هرگز آن‌ها را به‌خاطر شرکتشان در انقلاب مشروطه نخواهند بخشید.^۱ اگرچه امیدهای فراوانی ایجاد شده بود، ولی هرج و مرجی که پس از تأسیس حکومت مشروطه پدید آمد - بیشتر به علت ضعف دولت، وقوع شورش‌های مختلف، عملکرد بد نهادها، و دخالت‌های بیگانگان - چرخ انقلاب را شکست و از حرکت بازداشت. بنابراین چنین تصور می‌شد که با وقوع نهضت مشروطیت ایران در آستانه بزرگ‌ترین چرخش تاریخی برای گذار از «درد مزمن تاریخی استبداد»^۲ و ابتنای نظام سیاسی بر تحدید قدرت مطلقه قرار

۱. افشار، نامه‌های تهران، ۱۱۱.

۲. گودرزی، تجدد ناتمام روشنفکران ایرانی، ۱۱۵.

گرفته است؛ ولی اوضاع دگرگون شد و شرایطی ایجاد شد که به خاتمه مشروطه انجامید. به تعبیر سیف «در پی بحران همه جانبه‌ای که به نهضت مشروطیت فرا روید نظام مطلقه قبلی تضعیف شد ولی هنوز نظام تازه‌ای که کارآیی بیشتر داشته باشد جایگزین آن نشده بود، و متأسفانه هرگز هم نشد».^۳ با روی کار آمدن رضاخان و فرونشستن آشوب و هرج و مرج در ولایات چنین تصور می‌شد که وی بتواند وعده و ایده اصلی که امروزه دگرگون شده و به سمت نظم و امنیت نشانه رفته بود، را محقق سازد. رضاخان/شاه در این دو دهه، قدرت خود را تحکیم و نیروهای مسلح را تقویت نمود؛ به هرج و مرج هم در ایالات و ولایات و هم در مرکز پایان داد و به این ترتیب نظم و ثبات را برقرار کرد. وی حکومت قاجاریه را با توسل به مجلس مؤسسان برانداخت و خود را به جای آنان پادشاه خواند و ایدئولوژی ناسیونالیستی را که در میان نخبگان تجددطلب رایج بود گسترش داد و سیاست‌های تجددطلبانه‌ای هماهنگ با آرزوه‌ای آنان دنبال کرد. پدیده قابل توجه، اما از نظر تاریخی آشنا، سرعتی بود که هرج و مرج و آشوب با آن به پایان رسید و سپس یک دوره حکومت دیکتاتوری به حکومت استبدادی، با شیوه‌های جدید در چارچوبی فرای قانون اساسی تبدیل شد.^۴ اصول برنامه اصلاحی رضاخان (تجدد، تمرکز و سکولاریسم) را نخبگان ملی‌گرا از زمان ظهور مشروطه‌خواهی و به‌ویژه از پایان جنگ جهانی اول به بعد، پایه گذاشته بودند. این نخبگان به استفاده از قدرت مطلقه برای تأسیس ارتشی متحد، پایان دادن به آشوب، ساختن ملت-دولتی نوین، اعمال حاکمیت ملی، جدایی دین از سیاست، گسترش آموزش جدید دنیاگرایانه، پیشبرد صنعت، تحمیل لباس متحدالشکل، تحمیل زبان فارسی به اقلیت‌های زبانی و بهبود موقعیت زنان اعتقاد داشتند و آنچه این تجددخواهان پیش‌بینی نمی‌کردند احتمال آن بود که دیکتاتوری به حکومت خودکامگی تبدیل شود^۵ و اصول مشروطگی را نادیده بگیرد. موضوع محوری در این مقاله آن است که چنین انتظار می‌رفت دولت و حکومت در ایران «کنستیتوسیونل» گردد؛ ولی، مشکله و دشواری بنیادین سیاست ایران معاصر یعنی مشروطه‌سازی قدرت همچنان لاینحل باقی ماند؛ چرا که هم آشوب دوران پسامشروطه ضد اهداف مشروطه و هم مطلقه‌گرایی رضاشاهی خلاف‌آمد ایده کنستیتوسیونل شدن قدرت سیاسی در ایران معاصر بوده است. به بیانی دیگر پدیده‌ای پارادوکسیکال در تاریخ معاصر ایران رخ نمود: یعنی همان‌گونه که آشوب و فقدان نظم پسامشروطه مانع تحقق اهداف مشروطه شد، استقرار نظم مطلق توسط رضاشاه نیز نه در چارچوب مشروطه، بلکه در قالب حکومتی استبدادی و فراقانونی شکل گرفت و تجددخواهانی که از

۳. سیف، بحران در استبدادسالاری ایران، ۱۶۵.

۴. کاتوزیان، ایرانیان: دوره باستان تا دوره معاصر، ترجمه حسین شهیدی، ۲۲۱.

۵. کاتوزیان، ایرانیان: دوره باستان تا دوره معاصر، ترجمه حسین شهیدی، ۲۲۲.

قدرت متمرکز برای تحقق اهداف ملی‌گرایانه حمایت می‌کردند، تبدیل آن به یک دیکتاتوری خودکامه پایدار و نفی ساختارهای مشروطه را پیش‌بینی نکرده بودند.

بنابراین پرسش از امکان و امتناع مشروطه‌سازی قدرت سیاسی در ایران معاصر یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که پژوهشگران مسایل ایران با آن روبه‌رو هستند. با وقوع انقلاب مشروطه، چنین انتظار می‌رفت که دولت و حکومت در ایران «کنستیتوسیونل» گردد؛ ولی هرج‌ومرج و آشوب ناشی از انقلاب باعث تعلیق مشروطیت شد. با روی کار آمدن رضاخان و فرونشستن آشوب و هرج‌ومرج در ولایات و ایجاد نظم مبتنی بر مطلقه‌گرایی نیز، مشکله و دشواره بنیادین سیاست ایران معاصر یعنی مشروطه‌سازی □ قدرت همچنان لاینحل باقی ماند. بنابراین مشروطه‌سازی در تاریخ معاصر ایران به یک دشواره اساسی تبدیل شد. نگارندگان برای پرسمان پژوهش، از دستگاه مفهومی «استثنا و تعلیق» به منظور واکاوی دشواره مشروطه‌سازی قدرت سیاسی در تاریخ سیاسی ایران معاصر بهره گرفته و قصد دارند مشکله بنیادین کنستیتوسیونل شدن و تعلیق مشروطیت و چیرگی وضعیت استثنا، در دوران پایان قاجار و عصر سلطنت پهلوی اول را توضیح دهند.

پیشینه پژوهش

درخصوص دوره زمانی مشروطه تا پهلوی اول منابع بسیار زیادی وجود دارد که به‌طور کلی همه این آثار اعم از کتب، مقاله، رساله، خاطره‌نویسی، اسناد و... را می‌توان به سه قسم دسته‌بندی نمود: نخست آثاری که شامل خاطرات، روزنامه‌نویسی‌های شاهدان عصر مشروطه و رضاشاه و تألیفات هم‌روزگاران آن دوران است که به‌عنوان منابع تاریخ‌نگاری همگی حاوی اطلاعاتی برای تجزیه و تحلیل و برساختن بسیاری از مفاهیم نظری توسط محققان است. در میان این خاطرات، شرح حال و روزنامه‌نویسی‌ها می‌توان به شرح زندگی من عبدالله مستوفی، خاطرات و خطرات مخبرالسلطنه هدایت، خاطرات صدرالاشراف محسن صدر، خاطرات عباسقلی گلشائیان، زندگی طوفانی خاطرات سیدحسن تقی‌زاده، خاطرات احتشام‌السلطنه، خاطرات سیاسی مورخ‌الدوله سپهر، خاطرات سیاسی امین‌الدوله، خاطرات و اسناد مستشارالدوله، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، خاطرات امان‌الله اردلان، خاطرات آبرونساید، خاطرات سپهبد احمد امیراحمدی، خاطرات ابوالمجد حجتی، اعظام قدسی، محمد مهدی شریف کاشانی، ناظم الاسلام کرمانی، مجدالاسلام کرمانی، ملک‌الشعرا بهار، یحیی دولت‌آبادی، مهدی ملک‌زاده، احمد کسروی، محیط مافی و... اشاره کرد که فاقد یک چارچوب نظری مشخص و منسجم است. دسته دوم شامل اسناد باقی‌مانده از آن دوران است که می‌توان به مذاکرات مجلس، اسناد وزارت

امور خارجه و منابع آرشیوی اشاره نمود. اسناد و منابع آرشیوی اگرچه از قدمتی بس طولانی برخوردارند اما پی بردن به اهمیت وجودی آنان به آن قدمت نیست و یکی از معتبرترین و مستقیم ترین منابع در یک پژوهش به شمار می رود که غالباً با صراحت از رازهای سربه مهر پرده می گشایند و حقایق و واقعیات را آشکار می سازند. از مهم ترین این اسناد می توان به کتاب نارنجی، کتاب آبی، اوراق تازه یاب مشروطیت به کوشش ایرج افشار، رسایل مشروطیت زرگری نژاد، نامه های خصوصی سرسیسل اسپرینگ رایس اشاره نمود. از دیگر اسناد این دوران می توان به روزنامه ها و مجلات اشاره کرد: روزنامه مجلس، صوراسرافیل، مساوات، چرندوپرند، حبلمتین، مجله کاوه، مجله ایرانشهر، مجله نامه فرنگستان و... دسته سوم آثاری هستند که به تحلیل انقلاب مشروطیت و روی کار آمدن رضاخان از زوایای گوناگون پرداخته اند. این آثار که حجم قابل توجهی را به خود اختصاص داده اند، شامل پژوهش های جدید عالمان و نظریه پردازان این حوزه می شود. در درون آثار دسته سوم می توان به نویسندگانی همچون آبراهامیان، فوران، کدی، کاتوزیان، آدمیت، آفاری، آجودانی، کمالی، وحدت، بشیریه، حائری، فرمانفرمایان، کرونین، اتحادیه، غنی، آبادیان، اکبری، شهابی و مارتین و... اشاره کرد. علاوه بر منابع یادشده ده ها کتاب و رساله و صدها مقاله نیز پیرامون بازه زمانی مورد نظر ما به زیور طبع آراسته شده است، اما از آنجا که دشواره مشروطه سازی قدرت سیاسی موضوعی بس مهم است و هیچ کدام از نوشتارها به این موضوع از این زاویه نگاه نکرده اند؛ در پژوهش حاضر تلاش شده است در یک چارچوب نظری برساخته (وضعیت استثنایی) و با استفاده از سازه های مفهومی تعلیق و استثنا زمینه های کنستیتوسیونل نشدن ساختار دولت و حکومت در تاریخ سیاسی ایران معاصر مورد بازخوانی نظری قرار گیرد. از سوی دیگر تمایز نوشتار پیشرو با همه آثار و مکتوبات قبلی، در ایده مرکزی مقاله است و آن اینکه انقلاب مشروطیت در ایران به آشوب و هرج و مرج (۱۲۸۵ تا ۱۲۹۹ ش) و در نهایت به روی کار آمدن دولت مطلقه رضاشاهی (۱۳۰۴ تا ۱۳۳۲ ش) گردید که هر دو دوره چندان سنخیتی با مشروطه سازی قدرت سیاسی در ایران ندارد. این پژوهش با معرفی چارچوب نظری ترکیبی بی سابقه ای متشکل از مفاهیم «استثنا» و «تعلیق»، نخستین تلاش برای تبیین ریشه ها و زمینه های ناکارآمدی مشروطیت و عدم شکل گیری ساختار دولت مشروطه (کنستیتوسیونل) در ایران معاصر محسوب می شود. مطالعه حاضر، خلأ نظری موجود در تحلیل ناکارکردی مشروطیت و عدم استقرار دولت مشروطه در تاریخ سیاسی ایران معاصر را با ارائه و به کارگیری یک چارچوب تحلیلی نوین مرکب از دستگاه های نظری «استثنا» و «تعلیق» پر می کند؛ رویکردی که در ادبیات پیشین موضوع بی سابقه است. نوآوری بنیادین این پژوهش در پیشنهاد و به کارگیری آمیزه ای نظری از مفاهیم «استثنا» (به مثابه وضعیت قاعده شکن) و «تعلیق» (به مثابه حالت تعلیق هنجارها) به منظور واکاوی علل ناکارآمدی مشروطیت و عدم

نهادینه‌سازی ساختار کنستیتوسیونل در دولت ایران معاصر است. این ترکیب نظری در هیچ‌یک از مطالعات پیشین مورد استفاده قرار نگرفته است.

روش‌شناسی تحقیق

رهیافت کلی این پژوهش، مبتنی بر تبیین علی است. لازم به تأکید است که تبیین علی به‌عنوان یک «روش پژوهش» تلقی نمی‌شود، بلکه چارچوبی تحلیلی برای تفسیر داده‌های کیفی محسوب می‌گردد. در این تحقیق، داده‌ها از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل اسنادی گردآوری شده‌اند و سپس در قالب الگوی تبیین علی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. این چارچوب تحلیلی، با تمرکز بر شناسایی روابط علی-معلولی میان پدیده‌ها، عمدتاً به دنبال پاسخگویی به پرسش‌های «چرایی» است.

روش تجزیه و تحلیل داده‌ها در این پژوهش، روش تاریخی است. روش تحلیل تاریخی، به‌عنوان یکی از روش‌های تحقیق کیفی، هدف اصلی خود را فهم عمیق و تفسیر معنادار پدیده‌های انسانی، اجتماعی، فرهنگی یا سیاسی در بستر زمانی و زمینه تاریخی خاص آن‌ها قرار می‌دهد. در مقابل روش‌های کمی که بر سنجش و تعمیم‌پذیری تأکید دارند، این روش بر درک معنا، توجه به زمینه، بررسی فرایندها و واکاوی پیچیدگی‌های تجارب انسانی در طول زمان متمرکز است.

ماهیت کیفی روش تجزیه و تحلیل تاریخی:

۱. تأکید بر تفسیر و معنا: هدف اصلی صرفاً گردآوری حقایق خشک نیست، بلکه کشف معنا، انگیزه‌ها، علل، پیامدها و الگوهای نهفته در رویدادها، اسناد و شواهد تاریخی است. پژوهشگر به دنبال «چرایی» و «چگونگی» است.

۲. محوریت زمینه: رویدادها، افراد و پدیده‌ها به شدت وابسته به بستر زمانی، مکانی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی خاص خود هستند. تجزیه و تحلیل تاریخی بدون درک عمیق این زمینه غیرممکن است.

۳. استفاده از داده‌های کیفی: منابع اصلی داده‌ها اسناد آرشیوی شامل نامه‌ها، گزارشات دولتی، یادداشت‌ها، خاطرات، روزنامه‌های قدیمی، مصاحبه‌های تاریخ شفاهی، شواهد مادی اشیاء، بناها، آثار هنری، مستندات دیداری-شنیداری و متون تاریخی هستند. این داده‌ها ذاتاً کیفی و غنی از معنا هستند.

۴. فرآیند استقرایی: پژوهشگر اغلب با بررسی جزئیات و شواهد خاص شروع می‌کند و به تدریج به سمت استنتاج الگوها، مفاهیم یا نظریه‌های کلی‌تر حرکت می‌کند. فرضیه‌ها ممکن است در طول تحقیق و برخورد با داده‌های جدید تکامل یابند.

۵. ذات روایی: یافته‌های تاریخی غالباً در قالب روایت (داستان) ارائه می‌شوند که توالی رویدادها، علل و معلول‌ها، تجارب افراد و تحولات را در بستر زمان به هم پیوند می‌دهد.

۶. نقش محوری پژوهشگر: پژوهشگر تاریخی به عنوان یک مفسر فعال عمل می‌کند. انتخاب منابع، ارزیابی اعتبار و قابلیت اعتماد آن‌ها، ترکیب شواهد و استنتاج معنا، همگی مستلزم قضاوت و بینش تحلیلی پژوهشگر است. آگاهی از موقعیت‌مندی پژوهشگر و سوگیری‌های بالقوه او نیز اهمیت دارد.

بنابراین تجزیه و تحلیل تاریخی به عنوان یک روش کیفی، ابزاری قدرتمند برای فهم پیچیدگی تجربه انسانی در بستر زمان است. این روش با تمرکز بر تفسیر معنا، زمینه‌مندی عمیق و استفاده انتقادی از شواهد کیفی، به ما امکان می‌دهد نه تنها «چه اتفاقی افتاده» را بدانیم، بلکه «چرا و چگونه» آن اتفاق افتاده و چه معنایی برای کنشگران تاریخی و جوامع امروز دارد را درک کنیم. این کاوش در گذشته، چراغی برای فهم حال و اندیشیدن به آینده است.

سازه‌های مفهومی پژوهش

سازه مفهومی، سنگ بنای نظریه اجتماعی محسوب شده و تصویری است که در قالب کلمات یا به صورت یک نماد بیان می‌شود. سازه‌های مفهومی عواملی هستند که مسئله اصلی پژوهش به آن‌ها مربوط می‌شود؛ مقوله‌هایی که داده‌هایی برای آن‌ها جست‌وجو می‌شود و داده‌ها بر اساس آن‌ها گروه‌بندی می‌شود؛ آن‌ها همچنین ابزارهای اصلی برقراری روابط میان داده‌ها هستند؛ و معمولاً جای پاهایی برای تفسیر یافته‌ها محسوب می‌شوند. به دلیل همین نقش تعیین‌کننده در تحقیق علمی، می‌توان گزاره‌های نظری را به هم نزدیک و ارتباط مفاهیم با جهان واقعی را تصحیح کرد. جهان واقع، خود را از خلال نظریه‌ها بازنمایی می‌کند؛ لذا بن‌مایه‌های مفهومی و نظری همواره در پی کلیت‌بخشی و عینیت‌بخشی به بی‌نظمی حاکم بر جهان واقع هستند. به عبارت دیگر در تعبیر ماکس وبر، جهان واقعی عرصه بی‌نظمی و آشوب است و مفاهیم و سازه‌های نظری‌اند که این جهان پر آشوب را نظم داده و کلیت می‌بخشند. بنابراین همواره بین ساحت واقعی و ساحت نمادین شکافی وجود دارد که خود را در نظام نظریه‌پردازی نشان می‌دهد.^۶ پیکره نظری این پژوهش بر دو سازه نظری استوار شده است؛ «استثنا» و «تعلیق».

الف) استثنا (Exception): پارادایم استثنا یعنی الگویی که به موجب آن حاکم قانون را «استثنا» و «موقتاً» به حال تعلیق درمی‌آورد، اما زور عریان آن را حفظ می‌کند. وضعیت استثنا به تعبیر آگامبن حکم برزخ بین حقوق عمومی و واقعیت سیاسی را دارد: فضای تهی درون صندوق قدرت یا وضعیت

۶. بلیکی، طراحی پژوهش‌های اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، ۱۶۹.

کنوماتیک مابین نظم حقوقی و زندگی. به عبارت دیگر وضعیت استثنایی نوعی «زمان مرده حقوقی» یا لامکان مطلق قانونی است که طی آن سد حقوق اساسی و آزادی‌های فردی درهم می‌شکند و جامعه زیر سیل «زور قانون» (قانون خط‌خورده‌ای که جزء زور محض از آن به جا نمانده) غرق می‌شود. مسئله «استثنا» اهمیتی مرکزی در نظریه مشروطه دارد، و به این معناست که فرد حاکم می‌تواند با سنجش زمان و با توسل به وضعیت اضطراری پیش‌آمده، قانون و نظم عمومی را ملغی و قوانین جدیدی را وضع نماید.^۷ مشخصه ویژه وضعیت استثنایی، اقتدار نامحدود است که به معنای تعلیق کامل نظم موجود است. آنچه یک استثنا را اساساً تبدیل به قدرتی نامحدود می‌کند، توانایی آن در تعلیق نظم موجود است.^۸ در یک چنین وضعیتی روشن است که دولت باقی می‌ماند، درحالی‌که قانون تعلیق می‌یابد. در این دستگاه تحلیلی، پیکره هوموساگر معرف وضعیت استثنایی است. تلقی پسا فوکویی آگامبن از زیست‌سیاست و زیست‌قدرت عمدتاً در سه گانه هوموساگر (قدرت حاکمه و حیات برهنه، وضعیت استثنایی و بازمانده‌های آشوبش) مطرح شده است. مفهوم رومی هوموساگر به معنی فردی است که جرایم وی از نوع و در حدی نیست که حاکم بتواند او را قربانی کند، اما، در عین حال، قتل او مباح است. هوموساگر موجودی است به حال خود رها شده. هوموساگر، این انسان مقدس، به منزله «استثنا» از حقوق الهی و عرفی «کنار گذاشته شده» و به حال خود رها شده است. از این منظر، بدل شدن استثنا به هنجار یا قاعده سیاست معاصر به این معنی نیست که قانون صرفاً برخی از اتباع را کنار گذاشته یا به حال خود رها کرده است، بلکه در این روزگار «همه ما عملاً هوموساگریم».^۹

ب) تعلیق (Suspension): «تعلیق» یا «وقفه» در واقع معنای حقیقی کلمه «یوستیتیوم» است و در باب آن گفته‌اند یعنی «وقتی قانون باز می‌ایستد، همچنان که خورشید در نقطه انقلاب» یا به تعبیری دیگر «گفتی وقفه‌ای و سخته‌ای در قانون پیشامد کرده».^{۱۰} این اصطلاح دال بر تعلیق در خود قانون است. بنابراین یوستیتیوم قانون را معلق می‌کند و از این رهگذر، تمام ضوابط و احکام قانون بی‌اثر می‌شوند. در شرایط حاد و بحرانی وقتی حاکم احساس می‌کند رعایت قانون متضمن ضرر است، به جای اینکه از آن تخطی کنند، کلاً کنارش می‌گذاشتند؛ یعنی آن را با صدور یوستیتیوم معلق می‌کردند. تعلیق به این معناست که در صورت وقوع شرایط بحرانی اعم از آشوب، جنگ یا شورش مسلحانه‌ای که امنیت دولت را به خطر بیندازد،

7. Agamben, *Means without end: Notes on politics*, 113.

۸. آگامبن، وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، ۱۷۵-۱۷۶.

9. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*, 115.

۱۰. آگامبن، وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، ۹۴.

قانون می‌تواند در مکان‌ها و برای زمانی که خود تعیین می‌کند نفاذ قانون اساسی را به حالت تعلیق درآورد.^{۱۱}

۱- آشوب و مطلقه؛ ضدّ مشروطه

ایدهٔ مدرن مشروطه‌خواهی در معرفت‌شناسی فکری دوران مدرنیته معنای امروزی خود را یافت.^{۱۲} نظریه مشروطه‌خواهی به معنای تحدید قدرت، تاریخی طولانی در مغرب‌زمین دارد، اما با پیدایش مدرنیته و حوادث بعد از دوران رنسانس بود که طبقات جدید سربرآوردند و طی جنبش‌های منظم قدرت را محدود کردند و نهادهایی برای این تحدید تعبیه نمودند. آنچه ما امروز به‌عنوان مشروطیت می‌شناسیم و انقلابات بزرگ سده هیجدهم همگی در چنین بستری رخ دادند، بستری که دریافتی جدید از انسان و حقوقش ارائه داد. بی‌شک تغییر نگرش انسان و دیدگاه‌های او بود که تحولاتی عظیم در جهان او پدید آورد و مشروطیت نیز از این قاعده مستثنی نیست. به گفته یکی از محققین برای شناخت مشروطه باید اجزا و عناصر آن را بشناسیم، مضافاً اینکه مشروطه جزئی است از یک کل به نام غرب و مدرنیته اساس تمدن غربی است.^{۱۳} مشروطیت به معنای مدرن و نظریه‌ای در دولت در قرن هیجدهم و با انقلاب فرانسه و آمریکا شروع شد. ایدهٔ مرکزی مشروطیت، محدودیت قدرت به وسیله قانون و حقوق است.^{۱۴} این ایده ابزاری برای تنظیم کردن قدرت و تحدید آن است و به عبارت دیگر یک سیستم سیاسی است که محدودیت‌هایی را بر اجرای قدرت سیاسی تحمیل می‌کند و ابتدای نظام سیاسی بر پایه قانون اساسی به منظور محدودسازی و تقیید قدرت است.^{۱۵} لاگالین نظریه سیاسی مشروطیت را شامل تفکیک قوا، حاکمیت قانون و تضمین آزادی‌ها دانسته است.^{۱۶} همو مشروطه‌خواهی در معنای مدرن آن را تعلق قدرت مؤسس به مردم، تفویض محدود قدرت از مردم به حاکم برای اجرای خیر عمومی و پاسخگویی تعریف می‌کند.^{۱۷} وی در اثری دیگر ذیل مفهوم مشروطه‌خواهی، قرارداد اجتماعی، قانون اساسی و حق‌ها را می‌آورد. مشروطیت به قانونی برتر معتقد است و برخی حتی قانون اساسی‌گرایی را معادل مشروطیت گرفته‌اند، زیرا ایدهٔ مشروطیت بر نهاد قدرت استوار است و قانون اساسی یکی از این وسایل است و حکومت موظف است که از قواعد و اصولی تبعیت

11. Calarco & Decaroli, *Giorgio Agamben, Sovereignty and life*, 41.

۱۲. مرادخانی، خوانش حقوقی از انقلاب مشروطه ایران، ۸۶.

۱۳. آبادیان، مفاهیم قدیم و اندیشه جدید، ۳۶۸.

۱۴. مرادخانی، خوانش حقوقی از انقلاب مشروطه ایران، ۷۸.

۱۵. لاگالین، مبانی حقوق عمومی، ترجمه محمد راسخ، ۱۴۷.

۱۶. لاگالین، «نظریه مشروطه»، ۱۶۸.

۱۷. لاگالین، مبانی حقوق عمومی، ترجمه محمد راسخ، ۱۲۴.

کند که از پیش تعریف شده‌اند اما ابدی هم نیستند. لائوری اولین ویژگی مشروطه‌خواهی را وجود قانون اساسی به عنوان مجموعه‌ای از نهادهای سیاسی دانسته است و اینکه قرارداد اجتماعی و خودبنیادی پذیرفته شود.^{۱۸} به باور او مشروطیت مدرن از آنجا با مشروطیت باستانی تفاوت می‌یابد که بر این امر تأکید می‌کند که قدرت چگونه باید اعمال شود و چگونه حکومت شود و هدف اصلی مشروطیت را محدود کردن قدرت از طریق قانون می‌داند. وی در ادامه از آنجا که حاکمیت را از آن مردم می‌داند بر آن است که مردم این حاکمیت را از طریق نمایندگان خود اعمال می‌کنند و این نمایندگان می‌توانند در پارلمان باشند یا در قوه مؤسس. به این ترتیب به چند اصل مهم حاکمیت مردم، حکومت قانون، نمایندگی، پارلمان و قوه مؤسس هم اشاره می‌کند.^{۱۹} کرامر به عنوان یکی از محققین، لوازم مشروطیت را در چند مورد دانسته است: نخست وجود قدرتی که با محدودیت‌های قانونی و از طریق پارلمان اجرا می‌شود، دوم در اجرای قدرت باید به حقوق مردم احترام گذاشته شود، سوم قدرت باید از طریق نهادهای سه‌گانه و منفک‌شده اعمال شود و چهارم اینکه دولت باید از طریق انتخابات بر سر کار بیاید.^{۲۰} البته او بر حاکمیت قانون، تفکیک قوا و حاکمیت پارلمان بیش از موارد دیگر تأکید می‌کند و هدف مشروطیت را دولت محدود، تفکیک قوا و دولت مسئول و پاسخگو می‌داند.^{۲۱} فرانکس نویمان مشروطه‌خواهی را دارای سه عنصر می‌داند: یکی اعتقاد به حقوق طبیعی مردم، دوم اعتقاد به قوانین عامی که مناسبات میان دولت و شهروندان را قابل اعتماد می‌کند و سوم قانون عرفی. به باور وی به این دلیل مشروطه‌خواهی سه شکل در دنیا پیدا می‌کند: یکی آلمانی با تأکید بر ایجاد نظام حقوقی، دوم انگلیسی که بر حاکمیت پارلمان و عرف تأکید می‌کند و سوم آمریکا که بر اولویت قوه قضائیه تأکید نموده است.^{۲۲} بنابراین مشروطیت دربرگیرنده چهار نشانه محوری است: ۱- محدود کردن قدرت حکومت و یا محدودیت حکمرانی خودسرانه و تضمین مصونیت‌های افراد و اجتماعات تشکیل‌دهنده جامعه؛ ۲- تعریف و تعیین قواعد محدود کردن قدرت سیاسی از طریق ترکیبی از حقوق نوشته، پیمان‌ها و اصول حقوق عمومی؛ ۳- تلقی قانون اساسی به منزله قانون برتر که دیگر اعمال حکومت باید با آن انطباق داشته باشد؛ ۴- وفادار ماندن به آن.^{۲۳} بنابراین ایده بنیادین مشروطیت یا مشروطه‌سازی «ابتنای نظام سیاسی بر قانون اساسی» به منظور «محدودسازی و تقیید قدرت» بوده است و

18. La Latorre, *Constitutionalism and legal reasoning*, 4.

19. La Latorre, *Constitutionalism and legal reasoning*, 10-15.

20. Kramer, *Popular constitutionalism and judicial review*, 5.

21. Kramer, *Popular constitutionalism and judicial review*, 6.

۲۲. نویمان، آزادی، قدرت و قانون، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ۲۱۸.

۲۳. گل محمدی، چپستی، تحول و چشم‌انداز دولت، ۱۹۵.

هرگونه کمبود و کاستی در این اصول، زمینه را برای تغییر یا حتی تعلیق مشروطیت به دست حاکم فراهم می‌کند.

با صدور فرمان مشروطیت و ظهور اولین نهضت دموکراسی خواهی در غرب آسیا^{۲۴} که «شاه مرکب راهوار خوش‌نشانی به رعایای خود مرحمت فرمودند»^{۲۵} کشور وارد مرحله نوینی از حیات سیاسی خود شد. اگرچه امیدهای فراوانی در پی انقلاب مشروطه ایجاد شده بود، ولی هرج و مرجی که پس از تأسیس حکومت مشروطه پدید آمد - بیشتر به علت ضعف دولت، وقوع شورش‌های مختلف، عملکرد بد نهادها، و دخالت‌های بیگانگان - چرخ انقلاب را شکست و از حرکت بازداشت. بنابراین پذیرش مشروطیت و اقبال عمومی به حاکمیت قانون و تأسیس نهادهای سیاسی و حقوقی برای تحدید قدرت شاه و مشارکت مردم در امر سیاسی و به تبع آن استقرار نظم سیاسی جدید را موجب نشد. عدم تجانس و تعارض در دیدگاه‌ها نسبت به ماهیت و چیستی مشروطه در دو فضای متفاوت (ناسازگاری محمدعلی شاه با مشروطه خواهی و پادشاهی محدود از یک سو و در فضایی دیگر ناهمگونی اندیشگانی و فکری بین مشروطه خواهان) زمینه ساز افزایش آشوب و بی‌نظمی در جامعه گردید. علاوه بر این دو عامل اساسی، ضعف مالی شدید حاکمیت جدید و دخالت‌ها و اعمال فشار دول روس و انگلیس بر شدت نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های جامعه ایران افزود. انقلاب مشروطه به راستی هرج و مرج و بی‌نظمی به بار آورد^{۲۶} و اوضاع کشور در دوران پسامشروطه همچنان آشفته و درهم بود. به عنوان نمونه در کرمانشاه میان مشروطه خواهان و هواداران حکومت، زدوخورد پدید آمده و چند تن کشته شده بودند.^{۲۷} در شیراز قوام‌الملک که مخالف مشروطه بود، دادخواهی شده بود؛ اما هوادارانش با راهزنی و تاراج اموال و کالاهای مسافران و کاروان‌داران، امنیت فارس را به هم ریخته بودند.^{۲۸} خواجه‌های ماکوئی (خواجه شکرالله، خواجه میرزاقلی، خواجه امام‌قلی و دیگر خواجه‌ها)، راه‌های عراق و خوانسار و گلپایگان را بسته، نزدیک به سه سال سرگرم کشتار و تاراج رهگذران و کاروان‌ها بودند.^{۲۹} رحیم‌خان و پسرش در آذربایجان، ارفع‌السلطنه در آستارا و طالش، متولی‌باشی در قم، موزیکانچیان در زنجان، ایلات شاهسون، سالارالدوله در نهاوند و آصف‌الدوله، تجاوز عساکر عثمانی به ساوجبلاغ مکرری و حمله روس‌ها به آذربایجان از نمونه‌های اوضاع امنیتی و بحران‌زده سال‌های

۲۴. فرخ، ایران در جنگ، ۳۷۵.

۲۵. هدایت، خاطرات و خطرات، ۱۴۸.

۲۶. کاتوزیان، ایرانیان: دوره باستان تا دوره معاصر، ترجمه حسین شهیدی، ۲۱۶.

۲۷. مذاکرات مجلس دوره اول، ۱۱۰.

۲۸. کتاب آبی، ۴۴/۱-۴۵.

۲۹. مذاکرات مجلس دوره اول، ۱۶۲.

پسامشروطه بوده‌اند.^{۳۰} از سوی دیگر وجود انجمن‌های متعدد که بدون داشتن خط‌مشی و مرام‌نامه و برآمده از محیط سیاسی مشروطیت، بر دسته‌بندی‌ها و گرایش‌ها و اختلافات می‌افزودند. این انجمن‌ها باب مداخله در همه کارها را گشودند؛ قضاوت می‌کردند، درباره نرخ ارزاق تصمیم می‌گرفتند، با وزیران نامه‌نگاری داشتند، سفارش می‌نوشتند، در عزل و نصب حکام و جابه‌جایی کارکنان دولت نظر می‌دادند، گاهی به حکام ولایات تلگراف می‌زدند و دستورالعمل می‌فرستادند و با نمایندگان نیز درباره گفتارها و لوائح آن‌ها کشمکش و بگوومگو می‌کردند.^{۳۱}

وضعیت هرج و مرج، شورش‌های تجزیه‌طلبانه و طغیان‌های داخلی که شکل فزاینده‌ای یافته بود و به تضعیف هرچه بیشتر حکومت مرکزی منجر شد، در دوران پسامشروطه به‌گونه‌ای بود که کشور را در کام بحران‌های فراگیر و همه‌جانبه فرو برد. این بحران‌ها بسیار گسترده و دامنه‌دار بود که می‌توان از آن دوران به‌عنوان «عصر بحران»^{۳۲} یاد کرد. آغاز جنگ بین‌الملل اول هم به این معضلات در سطح کشور دامن زد و در نتیجه ناامنی و هرج و مرج بیشتر شد. به‌هر حال جنگ جهانی اول پیامدهای فاجعه‌باری برای ایران و تعلیق مشروطه‌خواهی و حاکمیت وضعیت استثنا داشت.^{۳۳} قحطی مصیبت‌باری که از پی آمد، دو میلیون تا سه میلیون ایران یعنی یک‌چهارم جمعیت را کشت.^{۳۴} آنفولانزای اسپانیایی تعداد بیشتری را به دامن مرگ سوق داد. مسلح شدن طوایف محلی ایران به دست قدرت‌های خارجی موجب ظهور جنبش‌های خودمختاری شد. این جنبش‌ها تأثیر نامطلوبی در اقتصاد داشتند؛ زیرا موجب آشوب و بی‌نظمی در ارتباطات و روابط بازرگانی می‌شدند. سرانجام به‌رغم برخی حمایت‌های آمریکا در کنفرانس صلح پاریس به سال ۱۹۱۹م (۱۲۹۷ش) لندن مطمئن شد که ایران به خواسته‌های خود یعنی الغای قرارداد ۱۹۰۷م در مورد تقسیم ایران، ابطال معاهدات کاپیتولاسیون، اعاده سرزمین‌های پیشین ایران یا غرامت جنگی، دست نخواهد یافت.^{۳۵} آشوب، ناامنی و هرج و مرج در کنار مداخلات خارجی خود یکی از عوامل اصلی کمبود نان و قحطی بود. با وقوع انقلاب مشروطه و تزلزلی که در مدیریت کشوری و محلی رخ داد، مشکل کمبود نان و گرانی ارزاق که در طول دوران حکومت قاجار به‌تناوب وجود داشت، تشدید شد؛ به‌طوری‌که منجر به

۳۰. پورآرین، انقلاب فراموش‌شده، ۷۵-۷۶.

۳۱. پورآرین، انقلاب فراموش‌شده، ۷۱-۷۰.

۳۲. صالحی، اندیشه تجدد و ترقی در عصر بحران، ۶-۷.

33. Ward, *Immortal: A military History of Iran and its Armed Forces*, 123-124.

۳۴. مجلد، قحطی بزرگ، ۲۲.

۳۵. فرخ، ایران در جنگ، ۴۱۷.

قحطی بزرگ در دوران جنگ جهانی اول، به سال ۱۹۱۷ م. شد. این قحطی حدود دو سال به طول انجامید^{۳۶} و تلفات زیادی به بار آورد، چنان که بعضی میزان مرگ و میرها را به گونه ای اغراق آمیز و غیر واقعی تا ده میلیون نفر تخمین زده اند.^{۳۷} در پایان جنگ جهانی اول شرایط به گونه ای بود که به تعبیر کاوه فرخ «ایران بر لبه پرتگاه تجزیه قرار داشت».^{۳۸} مجموعه ای از عواملی همچون اقتصاد آشفته، قحطی گسترده، سوء مدیریت حکومت مرکزی ناکارآمد، راهزنی لجام گسیخته، بی قانونی گسترده و حضور سربازان بیگانه سبب ساز بروز شورش های محلی و آشوب های زیادی در ایران شده بود. این شورش ها را کمابیش می توان مثل شورش های قبلی مرتبط با نهضت مشروطه (میرزا کوچک خان و جنگلی های گیلان) یا شورش هایی که مبنای نهضت مشروطه بود تقسیم بندی کرد. این شورش ها و آشوب ها نمونه ای از تاریخ ایران در قرن چهاردهم بود: «هرگاه حکومت مرکزی ضعیف می شد درخواست ها برای خودمختاری محلی افزایش می یافت».^{۳۹} بنابراین به دلیل فقدان شرایط ساختاری-رویدادی، نهادی و فکری لازم برای شکل گیری اندیشه و نهادهای مشروطه خواهی، در نهایت از دل انقلاب مشروطه هرج و مرج بیرون آمد. فاصله دوازده ساله پیروزی انقلاب در سال ۱۲۸۸ تا کودتای ۱۲۹۹ ش. دوره هرج و مرج در مرکز و ولایات بود.^{۴۰} آشوب و ناامنی در فضای پسامشروطه منجر به برآورده شدن هدف اصلی مشروطه خواهی یعنی کنستیتوسیونل شدن قدرت نگردید.

جان برویی می نویسد که هرگاه «بحران بزرگی زیرپای نهادهای مدرن قدرت را خالی کند» گذار از مشروطه خواهی به سمت ظهور یک «رهبر فرهمند»^{۴۱} به سادگی ممکن است اتفاق بیفتد. چنین رهبر فرهمندی در این دوران گذار در ایران، رضاخان بود. سال ۱۲۹۹ ش. کشور در آستانه فروپاشی و ورشکستگی کامل بود و کسانی مانند سید ضیاء الدین طباطبایی را که از مشروطه خواهان پیشین و روزنامه نگاران سرشناس بود در این اندیشه فرو برد که تنها راه برون رفت از بحران، ایجاد یک دولت مرکزی قوی است.^{۴۲} این طرز تفکر در نظریات اغلب نخبگان عصر مشروطه موج می زد. استقرار حکومت مقتدر، به یکی از مهم ترین خواسته های اندیشه ورزان مشروطه خواه بدل شد. شروع سلطنت رضاشاه در واقع آغاز

۳۶. مجد، قحطی بزرگ، ۲۱-۲۲.

۳۷. مجد، قحطی بزرگ، ۸۵-۹۵.

۳۸. فرخ، ایران در جنگ، ۴۳۰.

39. Potter, "The consolidation of Irans frontier on the Persian Gulf in the nineteenth century", 141.

۴۰. کاتوزیان، دولت و جامعه در ایران، ۸۱.

41. Breuilly, "Max Weber, Charisma and Nationalist Leadership", 492.

۴۲. ضیاء ابراهیمی، پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، ترجمه حسن افشار، ۲۷۳.

تحول بزرگی در تمامی شئون اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران بود. تنها پس از سلطنت رضاشاه بود که تکانی بالنسبه شدید به پیکر اجتماع نیمه‌خفته و نیمه‌بیدار ما وارد آمد و کشور را در راه ترقی سوق داد.^{۴۳}

دولت مطلقه و توسعه‌گرای رضاشاه، نخستین دولت در تاریخ سیاسی ایران بود که تلاش بی‌سابقه، بی‌وقفه و همه‌جانبه‌ای را در تمرکز و انحصار منابع و ابزارهای قدرت با گسترش ارتش مدرن از خود نشان داد و کوشش کرد در این راستا پراکندگی و تکثر در ساخت قدرت در دوران قاجار را از میان بردارد. شکل‌گیری حکومت مرکزی مقتدر برقرارکننده نظم و امنیت، مهم‌ترین خواست جامعه ایران و گفتمان غالب مشروطه‌خواهان در سال‌های پسامشروطه و به‌ویژه بعد از جنگ جهانی اول بود. در چنین شرایطی یعنی هرج‌ومرج ناشی از کاهش توان قدرت مرکزی و ناامنی به‌وجودآمده ناشی از آن، زمینه اجتماعی برای ظهور قدرت جدیدی که این وضع آشفته را سامان دهد، فراهم شد.^{۴۴} گذشته از آن، شرایط جهانی نیز چنین روندی را ایجاب می‌کرد. در این دوره انگلستان و روسیه دو قدرت بزرگ نظام جهانی بودند که با یکدیگر مبارزه و رقابت می‌کردند. به همین دلیل بود که سیاست بریتانیا طی سال‌های ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۵ش با قدرت گرفتن رضاخان موافق بود، چرا که او را عامل ثبات در مرزهای هند، عراق و روسیه می‌دانست. از سویی دیگر وجود یک دولت قدرتمند می‌توانست هم با جنبش‌های رادیکال داخلی مقابله کند و هم جلوی پیشروی احتمالی قوای شوروی را بعد از تخلیه کشور از نیروهای انگلیسی بگیرد. این چیزی بود که انگلستان شدید به آن نیاز داشت، در واقع در این دوره هدف انگلستان در ایران، استقرار نظم بود که موازنه بین‌المللی قدرت را برهم نزنند، به همین دلیل انگلیسی‌ها دیکتاتوری پهلوی را نزدیک‌ترین شکل حکومت موردنظر خویش در ایران می‌دانستند.^{۴۵} خصوصاً که در پی انقلاب اکتبر ۱۹۱۷م در روسیه، این خواست برایشان ضروری‌تر شده بود و لذا از تشکیل دولتی قدرتمند در ایران حمایت می‌کردند.

به قدرت رسیدن رضاخان را هم می‌توان یک شکست برای جنبش مشروطه‌خواهی ایران به شمار آورد؛ شکست هم به این دلیل که تحت حاکمیت رضاشاه، اصول مشروطه‌خواهی آشکارا نقض و چهره شوم استبداد و مطلقیت مجدداً نمایان گردید. نهادهای اصلی مشروطیت مانند مجلس به شکل نهادی فرمان‌بردار درآمد، اصل مشارکت مردم و حاکمیت مردمی در سیاست مورد استهزاء قرار گرفت، کمیته

۴۳. عامری، از رضاشاه تا محمد رضا پهلوی، ۱۳۳.

۴۴. کدی، ایران دوره قاجار و برآمدن رضاخان، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، ۱۳.

۴۵. کاتم، ناسیونالیسم در ایران، ترجمه احمد تدین، ۲۴۲.

نظارتی تشکیل نشد، اقداماتی ورای قانون اساسی در انتقال سلطنت انجام گرفت.^{۴۶} با روی کار آمدن رضاشاه، ساختار دولت مشروطه ایران دچار دگرگونی‌های بنیادین شد و به چیرگی نهاد سلطنت بر قوه مجریه و مقننه انجامید. این چیزی بود که با قانون اساسی مشروطه که بیشترین قدرت و اقتدار را به مجلس داده بود و از شاه می‌خواست که تنها سلطنت کند و نه حکومت، در تضاد بود.^{۴۷} بنابراین مطلقه‌گرایی رضاشاهی خلاف آمد ایده کنستیتوسیونل شدن قدرت سیاسی در ایران معاصر بوده است.

۲- فهم نظری دشواره مشروطه‌سازی قدرت سیاسی

۲-۱- چیستی وضعیت استثنا

وضعیت استثنا یکی از مفاهیم مدرن اندیشه و جامعه‌شناسی سیاسی است که در بازخوانی تاریخ اندیشه سیاسی در این تحقیق مورد تأکید قرار گرفته است. این دستگاه نظری تاکنون مورد استفاده عالمان تاریخ و علوم سیاسی در بررسی مسایل ایران قرار نگرفته است. وضعیت استثنایی یعنی شرایطی که فرد حاکم می‌تواند با سنجش زمان، قانون و نظم عمومی را به حالت تعلیق درآورده و نظم و قوانین جدیدی را وضع نماید. به بیان دیگر یعنی شرایطی که حاکم دارای حق انحصاری در قانون است و در باب استثنا تصمیم می‌گیرد. این استثنا به مانند معجزه است که در شرایط استثنا حاکم چگونه می‌تواند معجزه کند. حاکم مسئول تصمیم‌گیری در مورد دوست، دشمن، اعلام جنگ و منطق استثنا است.^{۴۸} در منطق استثنا، حاکم همان کسی است که نظام قانونی، قدرت اعلام وضعیت استثنا و در نتیجه قدرت تعلیق اعتبار خود نظام را بدو اعطا می‌کند. پس حاکم بیرون از نظام قانونی معتبر است و باین حال بدان تعلق دارد. این بدان معناست که حاکم خود را بیرون از قانون جای داده است. وضعیت استثنا همواره از هرج و مرج و آشوب متمایز است. به تعبیر قانونی، همچنان نظم در آن وجود دارد، حتی اگر نظم قانونی نباشد. آگامبن بر آن است که در سیاست معاصر وضعیت استثنا، در معنای شرایط تعلیق قانون، به قاعده بدل شده است. در چنین شرایطی، قانون «دارای نیرو» است، اما درون‌مایه و معنای جوهرین ندارد. در واقع، در وضعیت استثنا نیروی قانون فاقد «اهمیت یا نفوذ» است. این وضعیت استثنایی، قاعده حاکمیت است و حیات برهنه به طور بی‌واسطه حاصل شبکه حاکمیت است. در روزگار ما، حیات برهنه عرصه خشونت اتربخش و سراسری است.^{۴۹} فعل بنیادین حاکمیت، تولید حیات برهنه به مثابه عنصر سیاسی و اصیل است. در قاموس

۴۶. میلانی، شکل‌گیری انقلاب اسلامی از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی، ۸۲.

۴۷. رحمانیان، ایران بین دو کودتا، ۸۸.

۴۸. Schmitt, *The concept of The political*, 26-29.

۴۹. Agamben, *Means without end: Notes on politics*, 113.

آگامبن، انسان نوعی چنین وضعیتی با ارجاع به چهره‌ای حقوقی در روم باستان یعنی «هوموساکر» به معنای انسان قدسی، به تصویر کشیده می‌شود. پیکره هوموساکر معرف وضعیت استثنا است؛ مفهوم رومی هوموساکر به معنی فردی است که جرایم وی از نوع و در حدی نیست که حاکم بتواند او را قربانی کند، اما، درعین حال، قتل او مباح است. هوموساکر موجودی است به حال خود رهاشده. هوموساکر، این انسان مقدس، به منزله «استثنا» از حقوق الهی و عرفی «کنار گذاشته شده» و به حال خود رها شده است. از این منظر، هوموساکر مفهومی است ناظر به حیات در معرض مرگ؛ به‌ویژه مرگ ناشی از خشونت حاکم.^{۵۰} خود حیات یا حیات طبیعی از رهگذر تسلیم شدن به قدرت حاکم، که قدرت بی‌قیدوشرط مرگ است، سیاسی می‌شود. با پیوند حیات برهنه فرد با خشونت عریان حاکمیت، آگامبن بار دیگر پارادوکس وضعیت استثنا را مطرح می‌کند. درحقیقت، رابطه بین قدرت حاکم و حیات برهنه موضوع اساسی وضعیت استثنا در انگاره آگامبن است که در آن «هوموساکر» مفهومی مرکزی است.^{۵۱} فرد هوموساکر نه در درون و نه در بیرون از نظم سیاسی جای می‌گیرد، دقیقاً مشابه وضعیت استثنا که نه متعلق در درون و نه در بیرون نظم حقوقی جایی ندارد.^{۵۲} هراس آگامبن از این است که وضعیت استثنا به‌گونه‌ای جوامع انضباطی بینجامد و آزادی شهروندان فدای مصلحت عمومی شود. نهایتاً او معتقد است که وضعیت استثنا به‌طور روزافزونی رو به آن دارد که به پارادایم اصلی حکومت در سیاست معاصر بدل شود.^{۵۳}

۲-۲- شاخص‌های وضعیت استثنا و مصادیق آن در ایران معاصر

شاخص‌سازی برای سنجش مفاهیم یا سازه‌های مفهومی در تحقیقات اجتماعی بسیار اساسی است. شاخص عموماً بیانگر مفهوم یا سازه پیچیده واحدی است که از ترکیب چند معرف در یک اندازه مرکب مشترک درست شده است. دلیل کاربرد گسترده شاخص در پژوهش علمی این است که بسیاری از سازه‌های مفهومی مورد تحقیق را نمی‌توان فقط با یک معرف مطالعه کرد. بنابراین با درست کردن شاخص بسیاری از ابعاد متغیری انتزاعی را با رشته‌ای از معرف‌ها که بیانگر تعریف عملیاتی آن‌اند، به‌صورت واحد و یکپارچه بیان کرد.^{۵۴} در این قسمت از بحث، نگارندگان تلاش نموده که مفاهیم مورد نیاز این پژوهش را تعریف کرده و سپس شاخص‌های مربوط به هر مفهوم را مشخص نمایند؛ چرا که تعریف عملیاتی یک متغیر یا سازه مفهومی عبارت از مشخص ساختن و تعریف نمودن آن و تعیین ملاک‌هایی برای رسیدن از

50. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*, 115.

۵۱. لمکه، زیست‌سیاست، ترجمه مستانه فرنام، ۸۵.

52. Agamben, *The Open: Man and Animal*, 9.

۵۳. آگامبن، وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، ۲۰.

۵۴. بیکر، نحوه انجام تحقیقات اجتماعی، ترجمه هوشنگ نایی، ۴۴۷-۴۴۸.

سطح انتزاعی به سطح انضمامی است.

۲-۲-۱- تأکید بر مصلحت دولت

نظریه مصلحت دولت به عنوان یکی از مهم ترین مبانی تکوین دولت مدرن است که در ایتالیای سده شانزدهم پدید آمد و از آنجا به سایر کشورهای اروپا منتقل شد. این نظریه بعد از پیدایش دولت های مشروطه و با نظریه های جدید به ظاهر از بین رفت، اما به نظر می رسد این نظریه در قالب های دیگری به حیات خود ادامه داده است و می توان تداوم این مفهوم را در مفاهیمی مشابه و نزدیک آن مثل حاکمیت و بالانس قدرت دید.^{۵۵} از نگاه وینسنت، نظریه مصلحت دولت ریشه در نظریه حق الهی حکومت نیز دارد و با تکوین دولت مدرن، شهریار به عنوان قانون زنده، با کل دولت مساوی فرض می شود و آنچه در روزگار گذشته اراده خداوند تلقی می شد، در این دوران به اراده شاه و مصلحت دولت تبدیل می شود.^{۵۶} یکی از نکات کلیدی در نظریه مصلحت دولت که با سازه وضعیت استشنا ارتباط می یابد، مفهوم اضطراب یا ضرورت انجام یک عمل است.^{۵۷} بسیاری از مباحث جمهوری های ایتالیای سده شانزدهم به مباحث روم برمی گشت و محققین آن عصر ایتالیا نیز بسیار متأثر از نظریه پردازان روم بودند و این گفته پولیبیوس سیریوس رومی را که «ضرورت یا اضطراب، قانون ندارد» و «اضطراب قانون خودش را وضع می کند» برجسته کردند. به عبارت دیگر، در مواقع ضروری نیازی به تبعیت از قانون نیست. آن ها همچنین این پرسش را مطرح کردند که آیا قانون می تواند پرنس را محدود کند و آیا شخصی می تواند فراتر از قانون باشد؟ به باور آن ها، مسئله اصلی اضطراب بود نه حقوق؛ یعنی ضرورتی که قدرت را فراتر از محدودیت های عرف و سنت اجرا می کند. به گفته یکی از محققین، کارل اشمیت با طرح مسئله وضعیت استشنا، اوج تجسم نظریه ضرورت است و متأثر از همین مسایل است.^{۵۸}

با وجود تأسیس نهادهای مشروطه (مانند مجلس)، نظام پادشاهی مشروطه کم کم از اهداف نخستین خود فاصله گرفت. فشارهای خارجی (روس و انگلیس) و ناتوانی در ایجاد ثبات، نیز زمینه را برای بازتولید الگوی مصلحت محور فراهم کرد. رضاخان با شعار نجات ایران از هرج و مرج قدرت را تسخیر کرد. این اقدام با استناد به ضرورت تاریخی برای ایجاد دولت متمرکز مشروعیت یافت، درحالی که عملاً به تعلیق مشروطه انجامید. این رویداد نمونه ای از تصمیم حاکم در وضعیت استثنایی بود، جایی که حفظ تمامیت

۵۵. مرادخانی، خوانشی حقوقی از انقلاب مشروطه ایران، ۲۵۶.

۵۶. وینسنت، نظریه های دولت، ترجمه حسین بشیریه، ۱۱۲.

۵۷. اسکینر، پیش های علم سیاست، ترجمه فریبرز مجیدی، ۴۰۱.

58. Poole, *Reason of state*, 13.

ارضی و امنیت، فراتر از قانون اساسی مشروطه اولویت یافت. تا جایی که دولتمردان با استناد به هرج و مرج داخلی و تجزیه طلبی، سرکوب نهادهای مردمی را به نام نجات دولت توجیه می‌کردند. سرکوب سیستماتیک این جنبش‌ها نشان‌دهنده تبدیل «ضرورت» به ابزار دائمی حکمرانی بود. تداوم مصلحت دولت نه تنها در ایران پسا مشروطه منسوخ نشد، بلکه در قالب‌های جدیدی تداوم یافت. تجربه ایران نشان می‌دهد مصلحت دولت به مثابه ضرورت حفظ حکومت، همواره بر حقوق و آزادی‌ها اولویت می‌یابد. این تحلیل نشان می‌دهد که وضعیت استثنایی به روایت آگامبن، نه استثنا که قاعده حکمرانی در دولت‌های مدرن شده است، بلکه ایران پسا مشروطه نمونه‌ای بارز از این پارادوکس است: دولتی که محصول انقلابی قانون‌محور بود، خود به ابزاری برای تعلیق قانون تبدیل شد.

۲-۲-۲- تأکید بر دولت امنیت

اگر اهمیت فرایند وضعیت استثنایی در حیات سیاسی غرب را در متن تحول ریشه‌ای الگوی دولت قرار ندهیم نمی‌توانیم مسئله تمام‌عیار آن را درک کنیم. امروزه وضعیت اضطراری یا استثنایی در فرایندی قرار دارد که در کار تبدیل دموکراسی‌های غربی به آن چیزی است که باید از هم اکنون «دولت امنیت» نامید. بنابراین یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های وضعیت استثنایی تأکید بر دولت امنیت است و این دولت نه دولت قانون است و نه آنچه فوکو جوامع انضباطی می‌نامید. این نوع دولت دارای سه ویژگی: ۱. حفظ وضعیت ترس فراگیر؛ ۲. سیاست‌زدایی شهروندان؛ ۳. دست شستن از هرگونه قطعیت قانونی است.^{۵۹}

در تاریخ پسا مشروطه ایران، به‌ویژه در دوره‌های تمرکز قدرت و مواجهه با بحران‌های داخلی و خارجی، شاهد ظهور الگویی مشابه «دولت امنیت» هستیم. نهادهای امنیتی و نظامی (اعم از رسمی یا موازی) نقش محوری یافته، با ایجاد فضای ترس و سرکوب، مشارکت سیاسی مستقل شهروندان را به حداقل رسانده (سیاست‌زدایی)، و قوانین عادی و حتی قانون اساسی در عمل به نفع «امنیت» و حفظ وضع موجود تعلیق یا تفسیرهای خاص شده‌اند. این روندها، که با شدت و ضعف و در بسترهای ایدئولوژیک مختلف (ملی‌گرایی آمرانه، سلطنت مطلقه) ظاهر شده‌اند، نشان‌دهنده کاربرد مداوم «وضعیت استثنایی» به مثابه یک تکنیک حکمرانی برای تثبیت قدرت و مدیریت جامعه در ایران معاصر است. فهم این تحولات بدون توجه به این منطق درونی دولت‌سازی و استفاده از وضعیت استثنایی، ناقص خواهد بود.

۲-۲-۳- قانون فاقد محتوا

در وضعیت استثنا قانون فاقد محتوا است. قانون در وضعیت استثنا در حالت مجرا بودن بدون محتوا قرار

۵۹. آگامبن، وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، ۱۴-۱۷.

دارد. یعنی «قانون تا آنجا معتبر است که هیچ دستوری نمی‌دهد و تحقق‌ناپذیر یا غیرقابل اجرا شده است».^{۶۰} در این موقعیت قانون، محتوای مشخص و انضمامی ندارد، مبهم و بدون حدودمرز باقی می‌ماند؛ قانون در این صورت، فقط شاکله یا صورت انتزاعی است. در نهایت قانون در چنین حالتی، که نه محتوای مثبت دارد و نه منفی، و درعین حال در همین تهی بودنش حیات را ادغام می‌نماید، بیانگر خود زندگی نیز هست. زندگی نیز در وضعیت استثنا هیچ محتوایی ندارد؛ زیرا از هر محتوایی عاری می‌شود، اما درعین حال، زنده است و باقی می‌ماند. فقدان محتوا، نقطه‌ای مشترک میان زندگی و قانون در وضعیت استثنا است. به همین جهت، آگامبن به تأسی از بنیامین معتقد است در وضعیت استثنا قانون و زندگی یکی است؛ چرا که در این حالت، هر دو هر محتوایی را از دست داده و تاحدودی غیرقابل تشخیص می‌گردند. یعنی قانون و زندگی هم‌سطح می‌گردند، دیگر استعلای قانون از حیات امکان نمی‌یابد.^{۶۱}

از دیدگاه آگامبن با الهام از والتر بنیامین، و تطبیق آن با تاریخ ایران در عصر پسامشروطه، مصادیق متعددی را می‌توان شناسایی کرد که در آن‌ها حاکمیت با تعلیق قانون، خود را به‌عنوان منبع اصلی قدرت تثبیت کرده و مرز میان قانون و زندگی مبهم می‌شود. در این وضعیت، قانون به شکلی «تهی» یا «فاقد محتوای انضمامی» درمی‌آید، اما همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. مهم‌ترین مصادیق در ایران معاصر عبارتند از:

- ۱- انحلال مجلس و حکومت نظامی: پس از کودتای ۱۲۹۹ش، رضاشاه بارها با اعلام حکومت نظامی یا انحلال مجلس (مثلاً در ۱۳۰۴ش)، قانون اساسی مشروطه را عملاً تعلیق کرد. قوانین در عمل تابع اراده فردی شدند و نهادهای قانونی (مانند مجلس) به ظاهری بی‌محتوا تبدیل شدند.
- ۲- دادگاه‌های نظامی موازی: ایجاد محاکم نظامی خارج از چارچوب قضایی عادی (مانند محاکمه مخالفان سیاسی) نمونه‌ای از قانون تهی بود که در آن، محتوای قانونی جای خود را به اراده حاکم سپرد.
- ۳- شعار قانون در فقدان قانونمندی: دولت پهلوی اول با شعارهای نظم و قانون‌خواهی، اقدامات فراقانونی (مانند سرکوب عشایر، کشف حجاب اجباری) را توجیه می‌کرد. این تناقض، عینیت‌بخش وضعیت استثنا بود. در ایران پسامشروطه، وضعیت استثنا به شکلی ساختاری و مکرر بازتولید شده است. حاکمیت با تعلیق موقت قانون (به بهانه‌هایی مانند «امنیت ملی»، «پیشرفت» یا «نوسازی»)، عملاً مرز میان قانون و زندگی را محو کرده و به گفته آگامبن، زندگی را به حیات برهنه (زندگی فاقد حمایت‌های قانونی) تبدیل نموده است.

۶۰. میلز، فلسفه آگامبن، ترجمه پویا ایمانی، ۹۹.

۶۱. میلز، فلسفه آگامبن، ترجمه پویا ایمانی، ۱۰۰.

۲-۲-۴- یوستیتیوم (تعلیق)

اصلی‌ترین ابزار در چگونگی ایجاد وضعیت استثنا برای مواجهه با حیات سیاسی، تعلیق قانون است. آگامبن نیز برای تأکید بر اهمیت حقوقی-سیاسی وضعیت استثنا با رجوع به تاریخ، نهاد رومی یوستیتیوم در عهد باستان را به مثابه کهن‌الگوی وضعیت استثنا مطرح می‌کند. این واژه به معنای وقفه و یا تعلیق در قانون است و ریشه تاریخی آن به اعلام وضعیت بحرانی از سوی سنا برمی‌گردد. یوستیتیوم درواقع دال بر مواردی است که تحت شرایط استثنایی و فوق‌العاده، قیدوبندهایی که قانون بر عمل صاحب‌منصبان اجرایی تحمیل می‌کند، موقتاً برچیده می‌شود.^{۶۲} بر همین اساس آگامبن مدعی می‌شود برخلاف دوران حکومت‌های مطلقه که پادشاه قانون را نسخ و دستگاه قانونگذار را منحل می‌ساخت، در دوران مدرن، وضعیت استثنا چنین کارویژه‌ای را با تعلیق قانون ایجاد می‌کند. بحران را، چه که از طریق مخالفت، خشونت و یا حتی کسانی که دارای نفوذ بیش از حد هستند به وجود آمده باشد، قدرت حاکم با تعلیق قانون پاسخ می‌دهد. زیرا آنچه که در خطر است؛ آنچه که همیشه در خطر است و تا زمان بحران پنهان می‌ماند، ارتباط مشروطی است که حق حاکمیت و حکومت را به هم متصل می‌سازد و قوانین را به وسیله قلمرویی که در آن اعمال قدرت می‌کند و حکومت به اطاعت از آن قوانین بستگی دارد، ایجاد می‌نماید. هنگامی که این «چارچوب زندگی» چه به وسیله قتل حاکم، نارضایتی عمومی، بی‌ثباتی اقتصادی و یا نفوذ اجتماعی قوی مختل می‌شود، حاکمیت در خطر از دست دادن قدرت خود قرار می‌گیرد. زیرا که پیوند میان قدرت و قلمرو در خطر نابودی است. هر زمان که این پیوند در معرض شک و تردید قرار گیرد، بخشی از قانون و یا تمام آن به حالت تعلیق درخواهد آمد.^{۶۳}

ایران پسامشروطه، صحنه تثبیت وضعیت استثنا به مثابه قاعده حکمرانی است: حکومت از طریق اضطراب (بحران‌های سیاسی، اقتصادی، امنیتی) به ابزاری برای تعلیق دائم قانون تبدیل شده است. قانون اساسی که در آن متن قانونی با مفاهیمی مانند «سلطنت مطلقه» و «شرایط حساس»، پارادوکس حاکمیت آگامبن را نهادینه می‌کند: حاکم هم درون و هم بیرون قانون است. از سوی دیگر زیست‌سیاست به مثابه سلطه و تعلیق قانون، بدن شهروندان (به‌ویژه گروه‌های حاشیه‌ای) را به عرصه اعمال خشونت مستقیم تبدیل می‌کند. این مصادیق نشان می‌دهد که یوستیتیوم در ایران نه یک استثنا، بلکه الگوی پایدار حکمرانی است؛ همان‌گونه که آگامبن هشدار می‌دهد: «وضعیت استثنا امروز به پارادایم مسلط حکومت در سیاست جهانی بدل شده است».

۶۲. آگامبن، وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، ۹۴.

63. Calarco & Decaroli, Giorgio Agamben, *Sovereignty and life*, 41.

۲-۵- اقتدار نامحدود

مشخصه ویژه وضعیت استثنا، اقتدار نامحدود است که به معنای تعلیق کامل نظم موجود است. در چنین شرایطی است که دولت می‌ماند و قانون کاملاً تعلیق می‌گردد و به محاق می‌رود. در آثار اشمیت حالت استثنا شامل همه‌گونه اغتشاش و ناآرامی سیاسی و اقتصادی جدی است که مهار آن مستلزم دست زدن به اقدامات فوق‌العاده است. اشمیت متأثر از تجارب رخ داده در دوران پس از جنگ جهانی اول و بر اساس نوعی ادراک واقع‌گرا، اقتدار را بنیان و موجد قانون می‌داند نه حقیقت. بنابراین سیاست چیزی نیست مگر تصمیم مقتدرانه فرد حاکم در وضعیت استثنا و کنش ترسیم یک مرز در فضای استثنایی برخاسته از تعلیق هرگونه قانون به قصد مشخص کردن قلمرو حاکمیت و ایجاد تمایز بین دوست و دشمن. از این منظر، با توجه به ذاتی بودن منازعه و بروز وضعیت اضطرار ناپایداری در سیاست، ضرورت تشخیص وضعیت استثنا برای جلوگیری از به هم ریختگی قواعد حقوقی و هنگامی که نظام قانونی پاسخی برای حل این وضعیت ندارد، حیاتی است. زیرا «تصمیم در باب استثنا تصمیم به معنای درست کلمه است؛ به این دلیل که یک قاعده کلی، که قاعده معمولی قانونی ارائه می‌دهد، هرگز نمی‌تواند دربرگیرنده کل یک استثنا باشد. بنابراین نمی‌توان این تصمیم را که استثنای واقعی وجود دارد کاملاً از این هنجار و قاعده استخراج کرد».^{۶۴} وضعیت استثنا رابطه‌ای بنیادی اما پنهان را بین قانون و غیاب آن بنا می‌نهد. این وضعیت، یک خلاء است و این فضای تهی به نظام حقوقی شکل می‌دهد. وضعیت استثنا چیزی همچون یک مثال است، امری نمونه و از نظر تاریخ پدیده‌ای یگانه، همان‌طور که «زندان سراسرین» برای فوکو یک استثنا بود.^{۶۵}

ایران دوره پسامشروطه مصداق بارز این نظریه است. رضاشاه با بهره‌گیری از آشفتگی‌های ناشی از ناکامی‌های مشروطه، وضعیت استثنایی را ایجاد کرد و با تعلیق قانون اساسی مشروطه، پایه‌های حکومت مطلقه خود را بنا نهاد. پس از انقلاب مشروطه، ایران با بحران‌های متعدد مواجه شد: ناتوانی مجلس در مهار آشوب‌های محلی، شورش‌های عشایری، مداخله خارجی (روس و انگلیس) و اختلافات داخلی میان مشروطه‌خواهان و مشروعه‌طلبان. این شرایط به تعلیق عملی قانون اساسی منجر شد و فضای خلاء قدرت ایجاد کرد. از سوی دیگر اختلافات میان نخبگان سیاسی و روحانیون درباره تفسیر قانون مشروطه، مشروعیت نظام را تضعیف کرد. این وضعیت، زمینه را برای ظهور یک تصمیم‌گیر مقتدر فراهم نمود که اشمیت آن را شرط خروج از بحران می‌داند. فوکو زندان سراسرین بن‌تأم را نمادی از جامعه‌ای می‌داند که در آن نظارت دائمی جایگزین قوانین شفاف می‌شود. رضاشاه با ایجاد نهادهایی مانند پلیس سیاسی و سازمان

۶۴. اشمیت، مفهوم امر سیاسی، ترجمه سهیل صفاری، ۴۹.

۶۵. نظری، «بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت»، ۱۰۰۵.

پرورش افکار، شهروندان را تحت مراقبت دائم قرار داد. این نهادها با القای ترس از نظارت، اطاعت خودکار را جایگزین حقوق مدنی کردند. تجربه ایران در عصر رضاشاه نشان می‌دهد که وضعیت استثنا نه یک انحراف موقت، بلکه پارادایم بنیادین حکومت‌های مطلقه است. رضاشاه با استفاده از بحران‌های پسمشروطه، خود را به‌عنوان تصمیم‌گیر نهایی تثبیت کرد و با تعلیق قانون اساسی، فضایی ایجاد نمود که در آن؛ اولاً اقتدار فردی جایگزین حاکمیت قانون شد. ثانیاً نهادهای مدرن (ارتش، دادگستری، آموزش) به ابزارهای انقیاد شهروندان تبدیل گردیدند. ثالثاً خشونت سیاسی در پوشش امنیت ملی و پیشرفت توجیه می‌شد. این تحلیل، هشدار آگامین را تأیید می‌کند که «حاکم کسی است که درباره وضعیت استثنا تصمیم می‌گیرد»؛ تصمیمی که می‌تواند دموکراسی را به استبداد تبدیل کند.

۲-۲-۶- وجود نظم غیرحقوقی در جامعه

وضعیت استثنا هنگامی مطرح می‌گردد که در یک کشور، اداره امور بر اساس قانون اساسی و شناسایی حداقل حقوق و آزادی‌های فردی صورت می‌گیرد، ولی به جهات مختلف امنیتی، نظامی، سیاسی، یا حوادث طبیعی، اداره امور بر اساس قانون اساسی و یا با رعایت تمام یا قسمتی از آزادی‌های شناخته شده ممکن نیست (یا حداقل ادعا می‌گردد ممکن نیست). در این صورت برای بقای کشور و نظام سیاسی و همچنین امکان حفظ پایدار حقوق و آزادی‌های شناخته شده، دولت خود را مجبور به تعطیل موقتی آزادی‌ها می‌بیند. در اینجا است که فرد یا نهادی در خارج از حوزه قانون بلکه فراتر از قانون قرار گرفته، خود قانون و فرمانروا می‌گردد. اصول و نهادهای مربوط به تفکیک و توزیع قوا به کناری نهاده می‌شوند و قوا به‌ویژه قوه مقننه و مجریه و حتی قوه قضاییه در او تجمیع می‌شوند تا او بتواند معضلی را که از طریق عادی و حقوقی و در چارچوب نهادهای تعریف شده قابل حل نیست، حل کند و نظام حقوقی برپا نماید. همان طور که در نظام حقوقی داخلی خلاء قانونی داریم ولی خلاء حقوقی نداریم، حالت ضرورت و اضطرار نیز یک خلاء در حقوق عمومی است که قدرت اصلی حکومت آن را جاری می‌کند. اما وضعیت استثنا با آنارشیزم و هرج و مرج متفاوت است؛ زیرا در وضعیت استثنا نظم وجود دارد ولی این نظم حقوقی نیست بلکه دستوری و انتظامی است. فرمان و دستورالعمل اجرایی جانشین قانون و به عبارت فنی در «حکم قانون» و استنباط عمل و تقنین عمل می‌گردد تا نقش اجرایی محقق شود.^{۶۶}

تحلیل وضعیت استثنا در ایران پسمشروطه و دوره رضاشاه نشان می‌دهد که نظریه وضعیت استثنا، ابزاری قدرتمند برای تحلیل دوران گذار از مشروطه به سلطنت پهلوی و حکومت رضاشاه است. این دوره

دقیقاً مصداقی است از شرایطی که در آن:

۱. چارچوب قانونی موجود (مشروطه) ناکارآمد یا معطل شده: ساختارهای مشروطه پس از فترت طولانی مجلس و بی‌ثباتی‌های پس از جنگ جهانی اول، عملاً قادر به اداره کشور نبودند.
 ۲. تهدیدات متعدد وجود داشت: فروپاشی دولت مرکزی، هرج و مرج قبیله‌ای و منطقه‌ای، شورش‌ها (مثل جنبش جنگل، خیابانی، کلنل پسیان)، مداخلات خارجی (روس و انگلیس)، ورشکستگی مالی و ناامنی گسترده.

۳. نیاز به نجات کشور توجیه‌کننده اقدامات فوق‌العاده بود: شعار اصلی کودتای ۱۲۹۹ ش و حامیان رضاخان، برقراری نظم و امنیت، احیای تمامیت ارضی و خلاصی از آشفتگی بود که با گفتمان وضعیت استثنا همخوانی کامل داشت. بنابراین دوره رضاشاه آنارشی نبود؛ بلکه یک «نظم دستوری و انتظامی» بسیار قوی (و غالباً خشن) جایگزین نظم حقوقی ضعیف و ناکارآمد مشروطه شد. رضاشاه خود را به‌عنوان نیروی «فراقانونی» که برای نجات قانون و کشور آمده بود، معرفی می‌کرد. اصلاحات او هرچند در برخی زمینه‌ها پیشرفت ایجاد کرد، اما به بهای تعلیق قانون اساسی مشروطه، سرکوب آزادی‌ها، حذف مخالفان و استقرار یک دیکتاتوری فردی تمام‌عیار انجام شد. در نتیجه، دوران پسامشروطه و به‌ویژه صعود رضاشاه به قدرت و سال‌های اولیه حکومتش، مصداق بارز وضعیت استثنا است.

۲-۷- حیات برهنه و زندگی شادمانه

آگامبن چهار شکل زندگی را از هم متمایز می‌سازد که هر کدام آن‌ها ویژگی ماهوی خود را دارد: «زونه یا حیات بیولوژیک و طبیعی، بیوس یا حیات سیاسی و مدنی، حیات برهنه... و بالاخره «شکل-زندگی» تازه‌ای که بعضاً با عنوان «زندگی شادمانه» یا سعادت‌مندانده از آن یاد می‌شود».^{۶۷} حیات طبیعی، عاری از هر نوع محتوای مدنی و سیاسی است و به همین دلیل بر زندگی حیوانی محض استوار است. بیوس یا حیات سیاسی، برعکس حیات طبیعی، با سیاست و مدنیت معنا پیدا می‌کند. این مسئله که چگونه بیوس □ و زونه تحقق می‌یابد و حیات طبیعی با حیات سیاسی یکی می‌شود و هر دو در قلمرو واحد قرار بگیرد، مسئله‌ای است که حیات برهنه را پدید آورده است. پس حیات برهنه از این جهت که عملاً هیچ محتوای سیاسی‌ای ندارد با زونه یکی می‌شود. حیات برهنه نه بانوس است که ضامن بر کیفیت زندگی است و نه زونه که زندگی طبیعی است. بلکه حیات برهنه ساخته قدرت حاکم و بر پایه عدم تشخیص است که در این مفهوم تفسیری میان زونه و بانوس از آن ممکن می‌شود. حیاتی برهنه که جامه وضعیت سیاسی از آن بدر شده و

۶۷. میلز، فلسفه آگامبن، ترجمه پویا ایمانی، ۱۰۹.

با این حال هیچ نوعی از زندگی سیاسی تر از حیات برهنه نیست؛ زیرا که این زندگی از طریق قرار گرفتن مطلق در معرض مرگ به محاسبات سیاست و قدرت دولت (حاکمیت) وارد می‌شود. حیات برهنه، گونه سیاسی شده زندگی طبیعی است و وضعیت استثنا مکان و شرایطی است که در آن بیوپولتیک و قدرت حاکم با نتایجی مرگ‌بار همراه می‌شود.^{۶۸}

سازوکار حیات برهنه در عصر رضاشاه که در آن وضعیت استثنایی به مثابه قاعده حکمرانی عمل می‌کند شامل موارد زیر است:

- ۱- انحلال مجلس (۱۹۲۵م) و تاج‌گذاری بدون پایه‌های قانونی: تعلیق قانون اساسی مشروطه برای ایجاد نظم نوین؛
- ۲- تشکیل دادگاه‌های نظامی فوق‌العاده: محاکمه مخالفان بدون ضمانت‌های قانونی مشروطه (مثل پرونده شیخ خزعل)؛

۳- منطبق حذف ادغامی: قانون مشروطه صوراً پابرجا بود، اما با اعلام ضرورت ملی تعلیق می‌شد. تجربه ایران عصر رضاشاه نشان می‌دهد که دولت مطلقه با شعار نجات ایران حیات برهنه را عمومی‌سازی کرد و هرچه پروژه نوسازی پیش‌تر رفت، زیست‌سیاست خشن‌تر شد و زیست‌سیاست مدرنیزاسیون، حیات برهنه را به قاعده تبدیل کرد. بنابراین دولت مدرن با ادعای حمایت از زندگی، آن را به قلمرو مرگ کشاند. راه‌هایی نه بازگشت به گذشته که ساختن اجتماع آینده است؛ جامعه‌ای مبتنی بر اشتراک تکنیکی‌ها بدون قربانی کردن هیچ هوموساکری در پای بت‌های دولت مدرن. این همان زندگی شادمانه است که از دل ویرانه‌های حیات برهنه سر بر می‌آورد. برنامه‌های نوسازی رضاشاه (مانند بهداشت عمومی و آموزش) ظاهراً برای «حفاظت از زندگی» طراحی شده بودند، اما در عمل ابزاری برای کنترل بدن‌ها و حذف گروه‌های ناخواسته بودند. قوانینی مانند مجازات اخلاص‌گران در امنیت کشور، خشونت دولتی را مشروع و نامرئی می‌کرد. این قوانین، شهروندان را به وضعیت هوموساکر فرو می‌کاست. دوره رضاشاه نمونه‌ای بارز از تبدیل وضعیت استثنا به قاعده است. سیاست‌های او نشان می‌دهد چگونه «حیات برهنه» در پروژه‌های مدرنیته (امنیت، توسعه، ملی‌سازی) محو می‌شود. این دوره ثابت می‌کند که هوموساکر محصول اجتناب‌ناپذیر حاکمیت مطلقه مدرن است، حتی در بسترهای غیرغربی مانند ایران. به قول آگامبن «جامعه‌ای که شبیه اردوگاه عمل کند، از انسان‌های خود قربانی می‌سازد». این تحلیل نه تنها برای فهم تاریخ ایران، بلکه برای نقد سیاست‌های معاصر در جهان نیز حیاتی است.

۲-۲-۸- هوموساکر (انسان مقدس)

آگامبن انسان وضعیت استثنا را با ارجاع به چهره‌ای حقوقی در روم باستان یعنی «هوموساکر» به معنای انسان قدسی، به تصویر می‌کشد. هوموساکر کلمه‌ای است که از یک رساله حقوقی فراموش شده نوشته پومپئوس فستوس، لغت‌شناس رومی، گرفته شده است. در آنجا، این واژه برای اشاره به کسانی به کار رفته که در سال‌های اولیه امپراطوری به مرگ محکوم شده بودند، اما کشتن آن‌ها نه انجام قربانی تلقی می‌شد و نه ارتکاب به قتل. کسی که هوموساکر را می‌کشد، گرفتار مجازات حقوقی‌ای نمی‌شود و بدین لحاظ، زندگی هوموساکر به شکلی نامحدود در معرض «قدرت نامشروط مرگ» قرار دارد. بنا بر منطق وضعیت استثنا، قلمرو حاکمیت، قلمرویی است که در آن، کشتن، نه ارتکاب به قتل در نظر گرفته می‌شود و نه تجلیل قربانی در آن مجاز است.^{۶۹} بدین ترتیب، بنا بر منطق وضعیت استثنا، زندگی به میدان تصمیم حاکمیت تبدیل می‌شود و نه تنها حاکم و جرم، ماهیتی استثنائی پیدا می‌کنند، بلکه خود شهروندان نیز در موقعیتی استثنائی گرفتار می‌آیند. در این موقعیت استثنائی، «حاکم کسی است که در نسبت با او، تمام انسان‌ها به صورت بالقوه هوموساکر هستند و هوموساکر کسی است که در نسبت با او، همه افراد همچون حاکم عمل می‌کنند».^{۷۰} در اینجا قدرت بدون هیچ واسطه‌ای در برابر حیات محض قرار می‌گیرد و آن هنگام گشوده می‌شود که وضعیت استثنا به قاعده تبدیل می‌شود.^{۷۱}

سازوکارهای حاکمیت استثنائی دوران رضاشاه عبارتند از: الف) سرکوب عشایر و ایلات: عملیات نظامی علیه عشایر (مانند لرها و بختیاری‌ها) تحت عنوان «ایجاد امنیت»، مصداق بارز تبدیل انسان‌ها به هوموساکر بود. کشته‌شدگان این درگیری‌ها نه «شهید» محسوب می‌شدند و نه قاتلان مجازات می‌شدند. ب) سیاست کشف حجاب: زنان مقاومت‌کننده در برابر اجباری‌سازی بی‌حجابی، به دشمنان تجدد تبدیل شدند. بازداشت، شکنجه و حذف فیزیکی آنان خارج از چارچوب حقوقی صورت گرفت و مشروعیت «امنیت ملی» یافت. ج) حذف روشنفکران و روحانیون: اعدام یا تبعید چهره‌هایی مانند میرزاده عشقی و سیدحسن مدرس، بدون محاکمه عادلانه، نشان‌دهنده قدرت حاکمیت بر تعریف «مرزهای حیات» بود. مصادیق هوموساکر در ایران عصر رضاشاه نیز عبارتند از: الف) زندانیان سیاسی: زندان‌های مخوفی مانند قزل‌قلعه و کهریزک، محل نگهداری مخالفان بدون محاکمه بودند. مرگ زندانیان در این مکان‌ها نه «قتل» محسوب می‌شد و نه مسئولان پاسخگو بودند. این فضاها دقیقاً اردوگاه‌های

۶۹. کیان‌پور، «وقتی قاعده وضعیت استثنائی است»، ۵۴.

۷۰. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*, 84.

۷۱. Agamben, *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*, 168-169.

آگامبنی بودند. ب) عشایر کوچ‌رو: سیاست تخته‌قاپو منجر به قحطی و مرگ هزاران نفر شد. دولت این مرگ‌ها را پیامد طبیعی مدرنیزه‌سازی می‌خواند و مسئولیتی نمی‌پذیرفت. عشایر به موجوداتی تبدیل شدند که می‌شد کشت، اما قربانی نشدند. ج) کارگران پروژه‌های زیربنایی: در پروژه‌هایی مانند راه‌آهن سراسری، مرگ کارگران بر اثر شرایط غیرانسانی امری عادی تلقی می‌شد. دولت با توجیه خدمت به پیشرفت کشور، این قربانیان را خارج از حوزه حقوق کار قرار می‌داد.

۲-۲-۹-خشونت عریان

وضعیت استثنا، فضایی است که او می‌کوشد ایده بنیامینی خشونت ناب را به انقیاد آن درآورد و این‌گونه آنومی را در پیکر نوموس بگنجانند. به باور اشمیت خشونت ناب یعنی خشونتی مطلقاً بیرون از قانون نمی‌تواند وجود داشته باشد، چون در وضعیت استثنا، خشونت دقیقاً در نتیجه حذف و بیرون گذاشته شدن از قانون، در قانون گنجانده می‌شود. به عبارت دیگر وضعیت استثنا، ترفندی است که اشمیت به کمک آن به بحث بنیامینی بر وجود نوعی کنش انسانی مطلقاً آنومیک پاسخ می‌دهد.^{۷۲} در گفتمان الهیات سیاسی اشمیتی «حاکم با خداوند یکی است و دقیقاً همان جایگاهی را در دولت اشغال می‌کند که در کائنات به خدای نظام دکارتی اختصاص دارد».^{۷۳} از دیگر سو اشمیت تأکید می‌کند که حاکم به قلمروی هنجاری نظام حقوقی تعلق دارد و مصرّ است که در هر صورت، پیوند میان وضعیت استثنا و نظام قانونی را حفظ کرده و با تفکیک وضعیت استثنا از آنارشی و آشوب، آن را در بافت و زمینه‌ای حقوقی مطرح نماید.^{۷۴} به تعبیر دیگر این بازتعریف اساسی کارکرد حاکم مستلزم موقعیت متفاوت وضعیت استثناست. در این تعریف جدید، وضعیت استثنا دیگر آستانه‌ای نیست که مفصل‌بندی درون و بیرون یا آنومی و بافت حقوقی را به موجب قانونی تضمین کند که در تعلیقش به قوت خود باقی است، بلکه عبارت است از یک منطقه مطلقاً تعیین‌ناپذیر مابین آنومی و قانونی که در آن قلمرو مخلوقات و نظام حقوقی در فاجعه‌ای یکه گرفتارند.^{۷۵} خشونتی که وسیله وضع قانون باشد، هرگز رابطه خود را با قانون نمی‌گسلد و نتیجتاً قانون را مثابه قدرت استمرار می‌بخشد که از همین رو ضرورتاً در پیوند و بستگی نزدیک با آن می‌ماند؛ حال آنکه خشونت ناب رشته پیوند بین قانون و خشونت را افشا می‌کند و از هم می‌گسلد و در نتیجه دست آخر می‌تواند نه در مقام خشونتی که اداره یا اجرا می‌کند بل به منزله خشونتی ظاهر شود که صرفاً عمل می‌کند یا

۷۲. آگامبن، وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، ۱۰۸.

73. Schmitt, *The concept of The political*, 43.

۷۴. کیان‌پور، «وقتی قاعده وضعیت استثنایی است»، ۵۰.

۷۵. آگامبن، وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، ۱۱۳.

آشکار می‌سازد.

پس از انقلاب مشروطه، ایران به نمونه بارزی از دولت شکست‌خورده تبدیل شد. ناتوانی مجلس در کنترل اوضاع، هرج‌ومرج منطقه‌ای، و اشغال ایران توسط نیروهای روس و انگلیس طی جنگ جهانی اول، قحطی بزرگ ۱۲۹۶-۱۲۹۸ش با ۲۵-۴۰٪ تلفات جمعیت، شیوع بیماری‌های واگیر و فروپاشی اقتصاد، ناتوانی ساختاری قانون اساسی مشروطه که مطابق اصل ۲۸ قانون اساسی، وزیران را تنها در برابر شاه مسئول می‌دانست، نه مجلس. این خلأ، مشروعیت شاه (احمدشاه قاجار) را بی‌اعتبار کرد و راه را برای وضعیت استثنا هموار نمود. کاربست نظریه آگامبن در تحلیل عصر رضاشاه نشان می‌دهد که «وضعیت استثنا» در ایران پسامشروطه، پارادوکسی بنیادین بود؛ چرا که از یک‌سو، رضاشاه با تعلیق مشروطیت و استفاده از خشونت ناب، دولت متمرکز و نهادهای مدرن (ارتش، دانشگاه، راه‌آهن) را ساخت که ایران را از فروپاشی نجات داد. از سوی دیگر، این فرایند، جامعه را به «جسم بی‌جان» تبدیل کرد که با سقوط حاکم (۱۳۲۰ش)، ساختار سیاسی‌اش فروپاشید. این دوگانگی، تصدیق نظریه آگامبن است؛ وضعیت استثنا، خشونت را در قانون می‌گنجانند تا نظم ایجاد کند، اما این نظم، موجودیتی شکننده و وابسته به شخص حاکم باقی می‌ماند.

۲-۱۰- بر ساختن دگری سیاسی

اهمیت دگرسازی به حدی است که صاحب‌نظران این عرصه می‌گویند در شرایط فقدان رابطه غیریت با سایر گفتمان‌ها به طور واقعی، باید آن را به صورت جعلی ساخت؛ زیرا وجود چنین رابطه‌ای موجب انسجام هویتی درون گفتمان می‌شود. یعنی به یمن وجود یک دشمن و غیر، عناصر متفرق گفتمان حول‌محور واحدی گرد هم می‌آیند. در نتیجه هر گفتمان لاجرم باید دشمن بسازد یا آن را بزرگ و برجسته نماید تا به عنوان دگری سیاسی قابل طرح باشد. جوهر امر سیاسی در بستر یک ستیزه‌گری (دشمن) عینی نهفته است و حتی اگر در جایی که آگاهی از وضع اضطراری به کل از دست رفته است، هنوز در زبان عمومی - از طریق مفاهیم، تصاویر و واژگان مجادله‌انگیز سیاسی - متجلی است. دشمن در این تعبیر، یک دیگری یا یک غریبه و به لحاظ وجودی چیزی متفاوت و بیگانه و بیانگر تمایز آنتاگونیستی است که به رغم امکان مبادله با آن، در موارد اضطراری منازعه با آن ممکن است. البته هنگامی که جنگ آغاز می‌شود، امر سیاسی نه در خود جنگ، بلکه در مرجعیت تصمیم‌گیری و ارزیابی دقیق شیوه رفتار ممکن، اعلام جنگ و توانایی تفکیک دشمن و دوست و آمادگی برای مردن و کشتن بی‌درنگ دشمنان و در شکل حکم مرگ و زندگی

محوریت دارد.^{۷۶}

تحلیل کارکرد دگرسازی و ساختن دشمن در ایران عصر رضاشاه بر اساس مفاهیم مطرح‌شده، با مصادیق تاریخی روشن همراه است. رضاشاه در مسیر ایجاد دولت-ملت متمرکز و مدرن، به‌شدت از این مکانیسم برای انسجام‌بخشی به گفتمان حاکم و توجیه سیاست‌های خود استفاده کرد:

۱. غیریت‌سازی درونی: سرکوب مخالفان (اقوام و عشایر، نهادهای مذهبی، سیاستمداران قدیم قجری به‌عنوان دشمنان پیشرفت).

۲. غیریت‌سازی بیرونی: استعمار (بریتانیا و روسیه) به‌عنوان «تهدید وجودی» و رقابت منطقه‌ای با ترکیه و افغانستان.

۳. غیریت‌سازی ایدئولوژیک: گذشته تاریخی (دوره قاجار) به‌مثابه «دیگری منفی» و اسلام شیعی به‌عنوان عاملی بیگانه.

۴. ساخت دشمن برای توجیه اقتدارگرایی مثل سرکوب مطبوعات و احزاب و شایعه‌پردازی با انتشار اخبار ساختگی درباره «توطئه‌های خارجی» یا «شورش داخلی»، فضای اضطرابی دائمی ایجاد می‌کرد تا اقدامات سرکوب‌گرانه را توجیه کند.

۵. تجلی گفتمان دشمن‌ساز در زبان (واژگانی مانند «وطن‌فروش»، «مرتجع»، «عامل بیگانه»، «اشرار» و «اوباش» در گفتمان دولتی) و نمادها مانند معماری (مقایسه کاخ‌های قاجار با بناهای عظیم پهلوی)، تغییر لباس (کلاه پهلوی به‌جای عمامه و کلاه‌فرهنگی)، و تاریخ‌نگاری رسمی (تأکید بر شکست‌های قاجار).

بنابراین رضاشاه با مصنوعی‌سازی رابطه غیریت، یک گفتمان سیاسی متمرکز ساخت که در آن «دشمن» (اعم از داخلی: عشایر، روحانیون، قاجاریان/خارجی: استعمار/ مفهومی: گذشته اسلامی و قجری) کارکرد هویت‌ساز داشت. این دشمن‌تراشی اولاً وحدت ملی مبتنی بر ناسیونالیسم باستان‌گرا را جایگزین وفاداری‌های محلی و مذهبی کرد. ثانیاً هر اقدام سرکوب‌گرانه را با ارجاع به وضعیت اضطرابی (تهدید دشمن) توجیه نمود. ثالثاً امر سیاسی را حول محور قدرت متمرکز تصمیم‌گیرنده تعریف کرد که صلاحیت تشخیص «دوست/دشمن» را منحصراً در اختیار داشت.

۷۶. اشمیت، مفهوم امر سیاسی، ترجمه سهیل صفاری، ۵۶-۵۸.

شاخص‌های مفهومی وضعیت استثنا و مصادیق آن در عصر پسامشروطه و روی کار آمدن رضاشاه		
نظم غیر حقوقی	وجود نظم در وضعیت استثنا، عدم حقوقی بودن نظم، متمایز از هرج و مرج.	- مشروطه ناکارآمد یا معطل شده و وجود تهدیدات متعدد مثل فروپاشی دولت مرکزی، هرج و مرج قبیله‌ای و منطقه‌ای، شورش‌ها، مداخلات خارجی، ورشکستگی مالی و ناامنی گسترده. - تعلیق مکرر مجلس شورای ملی (مانند انحلال مجلس پنجم در ۱۳۰۴ ش توسط رضاخان). - حکومت نظامی در شهرها برای سرکوب اعتراضات (مانند وقایع مسجد گوهرشاد).
قانون فاقد محتوا	نداشتن محتوای مشخص و انضمامی قانون، تحقق ناپذیر یا غیرقابل اجرا شدن قانون.	- انحلال مجلس و حکومت نظامی. - دادگاه‌های نظامی موازی. - شعار قانون در فقدان قانونمندی. - قانون خلع سلاح عمومی عشایر (۱۳۰۷ ش) بدون تامین امکانات جایگزین معیشتی، که منجر به شورش‌های گسترده شد. - قانون انحصار تجارت خارجی (۱۳۰۹ ش) که بدلیل فساد و ناکارآمدی، عملاً شکست خورد.
هوموساگر	انسان مقدس مرتکب جرم گناهکار، بدون قربانی شدن در مناسک خاص با قابلیت کشتن بدون محکوم شدن به قتل نفس.	- اعدام سران عشایر شورشی (مانند صولت‌الدوله قشقایی، ۱۳۰۹ ش) به عنوان خیانت کاران به وطن. - سرکوب روشنفکران منتقد (مانند فرخی یزدی یا تقی ارانی) تحت عنوان اخلا لگران امنیت. - سیاست کشف حجاب.
حیات برهنه	قرار داشتن در مرز بین حیات سیاسی و طبیعی، تهی شدن از محتوای سیاسی، تنزل یافتن در حد حیات طبیعی.	- انحلال مجلس (۱۹۲۵ م) و تاج‌گذاری بدون پایه‌های قانونی. - زندانیان سیاسی در سیاه‌چاله‌های نظیر قصر: محروم از حقوق شهروندی.

		- عشایر کوچ‌نشین پس از تخته‌قاپو از هویت سیاسی تهی و به «مشکل امنیتی» تقلیل یافتند. - منطق حذف ادغامی: قانون مشروطه صوراً پابرجا بود، اما با اعلام ضرورت ملی تعلیق می‌شد.
مصلحت دولت	عدم نیاز به تبعیت از قانون، نبودن قانون در شرایط اضطرار، اجرای قدرت به صورت فراقانونی و فراعرفی.	- تغییر سلطنت از قاجار به پهلوی (۱۳۰۴ ش) با استناد به نجات ایران از هرج و مرج. - قانون مطبوعات سانسور محور (۱۳۱۱ ش) محدودیت آزادی بیان به نام وحدت ملی.
دولت امنیت	حفظ وضعیت ترس فراگیر، سیاست‌زدایی شهروندان، دست شستن از هرگونه قطعیت قانونی.	- نهادهای امنیتی و نظامی (اعم از رسمی یا موازی) نقش محوری یافت. - ایجاد فضای ترس و سرکوب، مشارکت سیاسی مستقل شهروندان را به حداقل رسانده (سیاست‌زدایی). - تأسیس پلیس سیاسی (رکن ۲) برای نظارت گسترده بر جامعه. - اخبار اعدام‌ها و شکنجه‌ها برای ایجاد رعب و بازداشتن مردم از فعالیت سیاسی.
اقتدار نامحدود	به محاق رفتن قانون، تعلیق کامل نظم موجود.	- وجود بحران‌های متعدد مانند: ناتوانی مجلس در مهار آشوب‌های محلی، شورش‌های عشایری، مداخله خارجی (روس و انگلیس) و اختلافات داخلی میان مشروطه‌خواهان و مشروطه‌طلبان. - اصلاح قانون اساسی (۱۳۰۴ و ۱۳۱۶ ش) برای تمرکز قدرت در شخص شاه. - انحلال احزاب و انجمن‌ها (پس از ۱۳۰۷ ش): حذف نهادهای مدنی رقیب.
خشونت ناب	حاکم شدن خشونت در بستر قانون، گنجانیدن آنومی در	- قانون نظام اجباری (۱۳۰۴ ش): سربازگیری اجباری عشایر با خشونت نظامی.

	پیکره نوموس.	- کشف حجاب اجباری (۱۳۱۴ش): استفاده از قوای قهریه برای اجرای قانون.
یوستیتیوم	وقفه یا تعلیق در قانون، اعلام وضعت فوق العاده و اضطراری.	- اعلام حکومت نظامی در شورش های محلی (مانند شورش گهرشاد). - صدور احکام فراقانونی توسط دادگاه های نظامی.
تمایز زندگی و قانون	قانون تعلیق یافته/ قانون معلق، چیرگی حرف حکومت بر حرف قانون.	- نقض مکرر اصول مشروطه (مانند آزادی انتخابات) توسط رضاشاه. - تصمیمات شخص شاه به عنوان مبنای عمل (مثل عزل و نصب وزیران بدون رعایت تشریفات).
برساختن دگری سیاسی	ساختن یک دشمن فرضی و انتزاعی، تمایز دوست و دشمن به مثابه ذات محوری امر سیاسی، امکان منازعه با دشمن در مواقع اضطراری.	- عشایر به عنوان دشمنان توسعه و تبلیغات رسمی علیه کوچ نشینان به عنوان مروجان وحشیگری. - روحانیت سنتی به عنوان مرتجعین به ویژه پس از قیام گهرشاد، برای توجیه سرکوب مذهبیون. - غیریت سازی درونی، بیرونی و ایدئولوژیکی.

نتیجه گیری

انقلاب مشروطه در ایران با هدف محدود کردن قدرت مطلقه پادشاه از طریق قانون اساسی، مجلس و نهادهای مدنی شکل گرفت. با وجود تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس، «دشوارة بنیادین مشروطه سازی قدرت» هرگز به طور کامل محقق نشد. این امر ناشی از تعارض ذاتی بین سنت های استبدادی و مدرنیته سیاسی بود. علی رغم تأسیس نهادهای مشروطه خواهی، درونی سازی فرهنگ قانون مداری و تحدید قدرت با مقاومت نخبگان حاکم و ساختارهای پیشامدرن مواجه شد. مشروطه خواهان به جای ایجاد توازن پایدار قدرت، شاهد «تعلیق مشروطیت» بودند.

دستگاه مفهومی «استثنا و تعلیق» یک چارچوب تئوریک مناسبی برای تحلیل تاریخ سیاسی ایران معاصر است. این چارچوب نه تنها تحلیلی از گذشته ارائه می دهد، بلکه هشدار می دهد که هرگونه تلاش برای مشروطه سازی در آینده، باید با آگاهی از ریسک بازتولید استثنا طراحی شود. بر اساس نظریه «جورجو آگامبن»، وضعیت استثنا زمانی رخ می دهد که قواعد عادی قانونی به دلایل بحرانی (سیاسی، امنیتی یا اقتصادی) تعلیق می شوند. در ایران معاصر، این وضعیت به طور مداوم برای توجیه بازگشت به

استبداد استفاده شد. کودتای ۱۲۹۹ش و برآمدن رضاشاه، پایان جمهوری خواهی و تأسیس سلطنت پهلوی تحت عنوان «استبداد منور» نمونه کلاسیک تعلیق مشروطیت بود. این روند با توجیه «نظم‌بخشی و مدرنیزاسیون» مشروطه‌سازی را به حاشیه راند. مشروطه‌سازی نه یک فرایند پیوسته، بلکه همواره در معرض تعلیق توسط نیروهای ضددمکراتیک بود. این تعلیق در دوره پهلوی اول با شعار «مشت آهنین» و در دوره‌های بعد با بهانه‌های امنیتی تداوم یافت. بنابراین امکان و امتناع مشروطه‌سازی در ایران معاصر را نمی‌توان ذاتی یا جبری دانست. شکست‌های تاریخی بیشتر ناشی از تقابل نیروهای خواهان تعلیق (نخبگان حاکم، قدرت‌های خارجی، گفتمان‌های امنیتی) با ظرفیت‌های ناکام‌مانده (مجلس مشروطه، قانون اساسی، جنبش‌های مدنی) بوده است. دستگاه مفهومی «استثنا و تعلیق» با نشان دادن الگوهای تکرارشونده تعلیق مشروطیت، نه تنها تحلیلی از گذشته ارائه می‌دهد، بلکه چراغی برای آینده است: مشروطه‌سازی ممکن است، اما مستلزم خلق توازن قوایی است که «وضعیت استثنا» را به حاشیه براند.

فهرست منابع

- اسکینر، کوینتن. بینش‌های علم سیاست. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: فرهنگ جاوید، ۱۳۹۳.
- اشمیت، کارل. مفهوم امر سیاسی. ترجمه سهیل صفاری. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۲.
- افشار، ایرج. نامه‌های تهران. تهران: فرزانه، ۱۳۸۵.
- امیر ارجمند، اردشیر. «ایده وضعیت اضطراری». مجله حقوق عمومی، ش. ۱ (مردادماه ۱۳۸۵): ۱۶-۱۸.
- آبادیان، حسین. مفاهیم قدیم و اندیشه جدید. تهران: کویر، ۱۳۸۸.
- آگامبن، جورجو. وضعیت استثنائی. ترجمه پویا ایمانی. تهران: نشر نی، ۱۴۰۴.
- بلیکی، نورمن. طراحی پژوهش‌های اجتماعی. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: نشر نی، ۱۴۰۳.
- بیکر، ترزا. نحوه انجام تحقیقات اجتماعی. ترجمه هوشنگ نایی. تهران: نی، ۱۳۸۶.
- پورآرین، فؤاد. انقلاب فراموش‌شده؛ دولت‌های عصر مشروطه تا کودتای ۱۲۹۹. تهران: چاپار، ۱۳۸۵.
- رحمانیان، داریوش. ایران بین دو کودتا. تهران: سمت، ۱۳۹۱.
- سیف، احمد. بحران در استبدادسالاری ایران. تهران: کتاب‌آمه، ۱۳۹۰.
- صالحی، نصرالله. اندیشه تجدد و ترقی در عصر بحران ۱۲۸۸-۱۲۹۹. تهران: طهوری، ۱۳۸۷.
- ضیاء ابراهیمی، رضا. پیدایش ناسیونالیسم ایرانی (نژاد و سیاست بی‌جاسازی). ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز، ۱۳۹۶.
- عامری، هوشنگ. از رضاشاه تا محمدرضا پهلوی: مشاهدات و خاطرات میرزا جوادخان عامری (معین‌الممالک).

تهران: کتاب پارسه، ۱۳۸۸.

فرخ، کاوه. ایران در جنگ. ترجمه شهریانو صارمی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۷.

کاتم، ریچارد. ناسیونالیسم در ایران. ترجمه احمد تدین. تهران: کویر، ۱۳۷۱.

کاتوزیان، محمدعلی. دولت و جامعه در ایران: انقراض قاجار و استقرار پهلوی. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز، ۱۳۷۹.

کاتوزیان، همایون. ایرانیان: دوره باستان تا دوره معاصر. ترجمه حسین شهیدی. تهران: مرکز، ۱۳۹۵.
کتاب آبی. گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس درباره انقلاب مشروطه ایران. به‌کوشش احمد بشیری. تهران: نشر نو، ۱۳۶۶.

کدی، نیکی. ایران دوره قاجار و برآمدن رضاخان. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس، ۱۳۸۱.
کیان‌پور، امیر. «وقتی قاعده وضعیت استثنایی است»، مجله گفتگو، ش. ۵۴ (آذرماه ۱۳۸۸): ۶۰-۴۱.

گل‌محمدی، احمد. چیستی، تحول و چشم‌انداز دولت. تهران: نی، ۱۳۹۲.

گودرزی، غلامرضا. تجدد ناتمام روشنفکران ایرانی. تهران: اختران، ۱۳۸۶.

لاگلین، مارتین. «نظریه مشروطه». در حق و مصلحت، محمد راسخ. تهران: نی، ۱۳۹۲.

لاگلین، مارتین. مبانی حقوق عمومی. ترجمه محمد راسخ، تهران: نی، ۱۳۸۸.

لمکه، توماس. زیست‌سیاست. ترجمه مستانه فرنام. تهران: روزنه، ۱۳۹۶.

مجد، محمدقلی. قحطی بزرگ. ترجمه محمد کریمی. تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، ۱۳۸۷.

مذاکرات مجلس شورای ملی اول. به‌کوشش غلامحسین میرزا صالح. تهران: مازیار، ۱۳۸۴.

مرادخانی، فردین. خوانش حقوقی از انقلاب مشروطه ایران. تهران: میزان، ۱۳۹۶.

میلانی، محسن. شکل‌گیری انقلاب اسلامی از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی. ترجمه مجتبی عطارزاده. تهران: گام نو، ۱۳۸۱.

میلز، کترین. فلسفه آگامبن. ترجمه پویا ایمانی. تهران: مرکز، ۱۳۹۳.

نظری، علی اشرف. «بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت». فصلنامه سیاست، دوره ۴۵، ش. ۴۰ (زمستان ۱۳۹۴): ۹۹۱-۱۰۱۴. <https://doi.org/10.22059/jpq.2015.55955>.

نویمان، فرانتس. آزادی، قدرت و قانون. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳.

وینسنت، اندرو. نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نی، ۱۳۷۱.

هدایت، مخبرالسلطنه. خاطرات و خطرات (توشه‌ای از تاریخ شش پادشاه و گوشه‌ای از دوره زندگی من). تهران: زوار، ۱۳۶۱.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*. trans by Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998.

Agamben, Giorgio. *Means without end: Notes on politics, Theory out of bounds*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

Agamben, Giorgio. *The Open: Man and Animal*. trans by Kevin Attell, Stanford: Stanford University Press, 2004.

Breuilly, John. "Max Weber, Charisma and Nationalist Leadership". *Nation and Nationalism*, 17, no. 3, 2011.

Calarco, Matthew & Steven Decaroli. *Giorgio Agamben, Sovereignty and life*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Clemens, Justin & Nicholas Heron & Alex Murray. *The work of Giorgio Agamben: law, literature, life*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

Kramer, Larry. *Popular constitutionalism and judicial review*. Oxford: Oxford university press, 2004.

La torre, Massimo. *Constitutionalism and legal reasoning*. Springer publishes, 2007.

Poole, Thomas. *Reason of state (Law, Prerogative and Empire)*. Cambridge: Cambridge University press, 2015.

Schmitt, Carl. *The concept of The political*. Translated by George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Potter, L.G. "The consolidation of Irans frontier on the Persian Gulf in the nineteenth century", In *War and Peace in Qajar Persia: Implications Past and Present*, ed. R. Farmanfarmaian. London: Routledge, pp.126-148, 2008.

Ward, S.R. *Immortal: A military History of Iran and its Armed Forces*. Georgetown: Georgetown university Press, 2009.

Transliterated Bibliography

Ābādiyān, Ḥusayn. *Maḥāḥim Qadīm va Andīshih-yi Jadīd*. Tehran: Kavīr, 2009/1388.

Afshār, Īraj. *Nāmāh-hā-yi Tihrān*. Tehran: Farzān, 2007/1385.

Agamben, Giorgio. *Vaḥ'iyat Iatīṣnā'ī*. translated by Pūyā Imīnī. Tehran: Nashr Niy, 2025/1404.

Amīr Arjmand, Ardīshīr. "Īdih Vaḥ'iyat Izīrārī". *Majallih-yi Ḥuqūq 'Umūmī*, no. 1 (Murdād 2006/1385): 16-

18.

‘Āmirī, Hūshang. Az Rizāshāh tā Muḥammad Rizā Pahlavī: Mushāhidāt va Khātirāt Mirzā Javād Khān ‘Āmirī (Mu‘īn al-Mamālik). Tehran: Kitāb Pārsih, 2009/1388.

Baker, Therese L. *Naḥva-yi Anjām Taḥqīqāt Ijtimā‘ī*. translated by Hūshang Nāyibī. Tehran: Niy, 2007/1386.

Blaikie, Norman. *Ṭarāḥī Pazhūhish-hā-yi Ijtimā‘ī*. translated by Ḥasan Chāvūshiyān. Tehran: Nashr Niy, 2024/1403.

Cottam, Richard. *Nationalism dar Irān*. translated by Aḥmad Tadayun. Tehran: Kavīr, 1992/1371.

Farukh, Kāvih. *Irān dar Jang*. translated by Shahrbanū Šaramī. Tehran: Quqnūs, 2018/1397.

Gūdārzī, Ghulām Rizā. *Tajadud Nātamām Rūshanfīkrān Irānī*. Tehran: Akhtarān, 2007/1386.

Gul Muḥammadī, Aḥmad. Chīstī, *Taḥavvūl va Chishmandāz Dawlat*. Tehran: Niy, 2014/1392.

Hidāyat, Mukhbīr al-Saltānah. *Khātirāt va Khaṭarāt (Tūshih-ī az Tārikh Shish Pādishāh va Gūshih-ī az Dawrah Zindigī Man)*. Tehran: Zawwār, 1983/1361.

Kātūziyān, Muḥammad ‘Alī. *Dawlat va Jāmī‘īh dar Irān: Inqirāz Qājār va Istiqrār Pahlavī*. translated by Ḥasan Afshār. Tehran: Markaz, 2000/1379.

Kātūziyān, Muḥammad ‘Alī. *Irānīyān Dawrah-yi Bāstān tā Dawrah-yi Mu‘āṣir*. translated by Ḥusayn Shahīdī. Tehran: Markaz, 2017/1395.

Keddie, Nikki. *Irān Dawrah-yi Qājār va Bar Āmadan Rizākhān*. translated by Mahdī Ḥaqīqatkhāh. Tehran: Quqnūs, 2003/1381.

Kitāb Ābī. Guzārish-hā-yi Maḥramānih Vizārat Umūr Khārijīh Ingilis Darbārih-yi Inqilāb Mashrūṭih Irān. ed. Aḥmad Bashīrī. Tehran: Nashr Naū, 1987/1366.

Kiyanpūr, Amīr. “Vaqtī Qā‘idih-yi Vaz‘iyat Istisnāyī Ast”. *Majallih-yi Guftigū*, no. 54 (Āzar 2009/1388): 41-60.

Lemke, Thomas. *Zist Siyāsāt*. translated by Mastānih Farnām. Tehran: Rawzanah, 2017/1396.

Loughlin, Martin. “Nazāriyih-yi Mashrūṭih”. Dar *Ḥaq va Maṣliḥat*, Muḥammad Rāsikh, Tehran: Niy, 2013/1392.

Loughlin, Martin. *Mabānī Ḥuqūq ‘Umūmī*. translated by Muḥammad Rāsikh. Tehran: Niy, 2009 /1388.

Majd, Muḥammad Qulī. *Qaḥṭī Buzurg*. translated by Muḥammad Karīmī. Tehran: Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt va Pazhūhish-hā-yi Siyāsī, 2008/1387.

Milānī, Muhsin. *Shiklgīrī Inqilāb Islāmī az Salṭanat Pahlavī tā Jumhūrī Islāmī*. translated by Mujtabā ‘Aṭarzādih. Tehran: Gām Nū, 2002/1381.

Mills, Catherine. *Falsafih-yi Agamben*. translated by Pūyā Īmānī. Tehran: Markaz, 2014/1393.

Murādkhānī, Fardīn. *Khānīsh Huqūqī az Inqilāb Mashrūṭih Irān*. Tehran: Mizān, 2017/1396.

Muzākīrāt Majlis Shurāy Millī Avval. ed. Ghulām Ḥusayn Mīrzā Šālīh. Tehran: Māziyār, 2005/ 1384.

Nazarī, ‘Alī Ashraf. “Bāzkhānī Intiqādi Maḥmūd Amr Siyāsī dar Nazāriyih Carl Schmitt”. *Faṣlnāmah Siyāsāt*, Dūrih-yi 45, no. 40 (winter 2016/1394): 991-1014.

Neumann, Franz. *Āzādī, Qudrat va Qānūn*. translated by ‘Izat Allāh Fūlādvand. Tehran: Khārazmī, 1995/1373.

Pūrāriyan, Fū‘ād. *Inqilāb Farāmūsh Shudih; Dawlat-hā-yi ‘Aṣr Mashrūṭih tā Kūditāy 1920*. Tehran: Chāpār, 2006/1385.

Raḥmāniyan, Dāryūsh. *Irān Biyn Dū Kūditā*. Tehran: Samt, 2012/1391.

Šālīhī, Naṣr Allāh. *Andishih-yi Tajadud va Taraqī dar ‘Aṣr Buḥrān 1909-1920*. Tehran: Ṭahūrī, 2008/1387.

Schmitt, Carl. *Maḥmūd Amr Siyāsī*. translated by Suhayl Šafāri. Tehran: Nigāh Mu‘āṣir, 2013/1392.

Siyf, Aḥmad. *Buḥrān dar Istibdādsālārī Irān*. Tehran: Kitāb Āmih, 2011/1390.

Skinner, Quentin. *Bīnīsh-hā-yi ‘Ilm Siyāsāt*. translated by Fariburz Majīdī. Tehran: Farhang Jāvid, 2014/1393.

Vincent, Andrew. *Nazāriyih-hā-yi Dawlat*. translated by Ḥusayn Bashīriyeh. Tehran: Niy, 1993/1371.

Žiyā ‘Ibrāhīmī, Rizā. *Piydayish Nationalism Irānī (Nizhād va Siyāsāt Bijāsāzi)*. translated by Ḥasan Afshār. Tehran: Markaz, 2018 /1396.



From Kashf al-Mahjūb to Kashf-i Hijāb (Removal of the Hijāb) (A Reflection on the Iranians' Symbolic Engagement with the Allegorical Aspect of Modernity)

Reza Javid

PhD Candidate, Cultural Sociology, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran

Dr. Hadi Nouri  (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran

Email: h.k.noori@gmail.com

Dr. Mohammad Reza Gholami Shekarsarai 

Assistant Professor, Department of Sociology, Faculty of Humanities, University of Guilan, Rasht, Iran

Abstract

Modernity disrupted the minds and worldviews of the first Iranian travelers to the West, clashing with their symbolic perspective of culture up to that time. In such a context, modern subjects, spaces, and commodities stood out to the travelers to an extent that obscured the aims of their mission like a veil. The present study tries to answer this question: How did the clash between the symbolic and semantic system of Kashf al-Mahjūb in Iranian culture and the allegorical semantic system based on the unveiling of women, spaces, commodities, and modern experience in the West shape early Iranian travelers' perception of the West? This study employs Walter Benjamin's theory and methodology, aiming to study and analyze the early experiences of Iranians' traveling to *Farang* (as reflected in travelogues and other sources). It is concluded that the Iranian's first encounter with western modernity was entrapped in binary oppositions such as good and evil, heaven and hell, and sacred and profane. This was one of the major obstacles hindering an accurate and precise understanding of the nature of modernity and its central product, which is capitalism. A lingering sense of shame before the West's dazzling external magnificence and the central place of feminine allure, along with the sense of guilt over its corruption preoccupied Iranian modernity for many years to come.

Keywords: allegory, symbol, The Arcades projects, Benjamin, Kashf al-Mahjūb, modernity





سال ۵۷ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۴ - بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۵۲ - ۱۳۳	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی x ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2025.91099.1351

از کشف المحجوب تا کشف حجاب (تأملی در مواجهه نمادین ایرانیان با سویه تمثیلی تجدد)

رضا جاوید

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

دکتر هادی نوری ^{ID} (نویسنده مسئول)

استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

Email: h.k.noori@gmail.com

دکتر محمد رضا غلامی شکارسرای ^{ID}

استادیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

چکیده

مدرنیته در ذهن و جهان‌بینی نخستین سیاحان ایرانی به غرب، آشفتگی‌هایی ایجاد کرد که در تقابل با نگاه نمادین فرهنگ ایشان تا آن زمان بود. در چنین زمینه‌ای سوژه‌ها، فضاها و کالاهای مدرن برای این گردشگران برجسته می‌شد. تا جایی که چنان‌جا حجابی اهداف مأموریتشان را تحت تأثیر قرار داد. سؤال پژوهش این است که تقابل نظام نمادین و معنایی کشف المحجوب در فرهنگ ما در تقابل با نظام معنایی تمثیلی مبتنی بر بی‌حجابی زنان، فضاها، کالاهای و تجربه مدرن در غرب چه تأثیری بر ادراک ایشان در غرب داشت؟ مقاله حاضر با بهره‌گیری از نظریه و روش‌شناسی والتر بنیامین در صدد است تا با بررسی اولین تجربه گردشگران ایرانی به فرنگ (در سفرنامه‌ها و دیگر منابع) به بررسی این موضوع بپردازد. نتیجه این است که نخستین مواجهه ایرانیان با تجدد غربی به این ترتیب در دوگانه خیر و شر، بهشت و جهنم، مقدس و نامقدس گرفتار بود و همین یکی از مهم‌ترین موانع شناخت دقیق و درست از ماهیت تجربه مدرنیته غربی و فراورده بزرگ آن یعنی سرمایه‌داری بود. شرم از شکوه ظاهری غربی و مرکزیت جذابیت‌های زنانه آنکه چشم را خیره می‌کرد و احساس گناه از سُروَر آنکه در تقابل با رستگاری و پاکی بود تا سال‌ها بعد مدرنیته ایرانی را به خود مشغول ساخته بود.

کلیدواژه‌ها: تمثیل، نماد، پروژه پاساژها، بنیامین، کشف المحجوب، مدرنیته.

مقدمه

مدرنیته نظام شناختی جهان کهن را واژگون ساخت و از طریق شیوه‌های تازه دیدن و بودن، وجهی تمثیلی بر جهان حاکم کرد. نظریه بنیامین^۱ و تقابل تمثیل و نماد در اندیشه او به توضیح پیش تاریخ و تاریخ مدرنیته از این منظر می‌پردازد. به موازات تجربه تجدد، در سه ساحت زمانی، مکانی و زبانی تغییری شگرف در فهم و ادراک ایرانیان هم رخ می‌داد که با بهره از نظریه والتر بنیامین^۲ می‌توان آن را با تقابل فهم نمادین و برداشت تمثیلی از تاریخ مقایسه کرد.

والتر بنیامین از متفکران نزدیک به مکتب فرانکفورت بود اما در نگاه خود به تاریخ و جامعه تفاوت‌هایی هم با ایشان داشت. از جمله اینکه بنیامین منتقد تاریخ رو به پیشرفت و منطق هگلی -مارکسی آن بود. علاوه بر آن او منتقد روشی هم بود که رمانتیک‌ها به کار می‌گرفتند. او به جای تکیه بر نماد رمانتیک‌ها، در روش‌شناسی خود نقش تازه‌ای به تمثیل می‌داد. در اندیشه او تمثیل در برابر نماد قرار می‌گرفت. بنیامین در نقد رمانتیک‌ها، نقش نماد را تلاش برای آرمانی نشان دادن ویرانه‌های تاریخ می‌دید. این ایده‌آلیسم هنگامی که به تاریخ حمل می‌شد تلاش داشت تا آن را دارای کلیتی یکپارچه، یگانه و دارای اصل و سرچشمه‌ای والا بازنمایی کند. از این نظر نمادین دیدن تاریخ، به معنای نادیده گرفتن سویه‌های از دست‌رفته، به حاشیه رانده‌شده و سرکوب‌شده آن بود، مغناطیس نماد همانند یک آهن‌ربا بنا داشت تمام خرده‌ریزه‌ها و تکه پاره‌های تاریخی را حول کانون خود جمع کند و به تاریخ روندی با معنا و رو به پیشرفت تحمیل نماید. بنیامین این کلی‌گرایی را برنمی‌تافت. برعکس برای بنیامین تاریخ پر از نقاط گسست، خرده‌ریزه‌ها و ویرانه بود که وجه نمادین نمی‌توانست نشانی از آن‌ها به دست دهد. بنیامین معتقد بود که برای فهم ویرانه‌های تاریخ و افراد و اشیاء مدفون در آن می‌بایست ابزار روشی دیگری یعنی خوانش تمثیلی برگزید. بنیامین روش‌شناسی خود را در کتاب سرچشمه نمایش سوزناک آلمانی مطرح کرد. او در این کتاب بر وجه نمادین آن برتری بخشید: «درحالی‌که در نماد بر ویرانی جامه‌ای ایده‌آل پوشانده می‌شود و چهره دگرگون‌شده طبیعت (در آن) به شکلی زودگذر در نور رستگاری هویدا می‌شود، در تمثیل مشاهده‌کننده (جستجوگر، مورخ) با صورت‌های بقراطی (جمع‌های مرگ) در تاریخ به مثابه چشم‌اندازی تثبیت‌شده و همیشگی مواجه می‌شود. هر چیزی درباره تاریخ از آغاز به‌گونه‌ای نابهنگام، غم‌انگیز و ناموفق در یک

۱. والتر بنیامین فیلسوف، مترجم و منتقد ادبی آلمانی که با اعضای مکتب فرانکفورت قرابت فکری و آیینی داشت. او صاحب رویکردی نو در تحلیل تاریخی بود و در اندیشه‌های خود از الاهیات مسیحی و یهودی هم بهره می‌برد. بنیامین برخلاف فیلسوفان تاریخی مرسوم، مخالف ایدئولوژی تاریخی پیشرفت بود و بیشتر بر راز در خود مانده گذشته‌ها تأکید می‌کرد. از نظر او شنیدن صدای رو به خاموشی گذشته وظیفه و رسالت مورخ راستین است.

2. Walter Benjamin.

صورت - یا به عبارت بهتر در یک مجموعه مرگ نشان داده شده است».^۳

در روش‌شناسی تاریخی بنیامین، مرگ و ویرانی در تاریخ انباشت شده است و بی‌شمار شکست‌خوردگان، ستم‌دیدگان و فراموش‌شدگان در زیر تلنبار خود برجای گذاشته است، هرچند سرمایه‌داری در دوره مدرن با زرق‌وبرق و اغواگری خود قرار است آن را بپوشاند. از نظر بنیامین برای بودلر تجربه مدرنیته از پس جریان کالایی شدن، تجربه‌ای تمثیلی و در زمان و مکان و محصولاتی بود که سرمایه‌داری حاکم پدید می‌آورد.^۴

پاساژها از نظر بنیامین محل این اغواگری کالایی بودند، علاوه‌بر کالا در بسیاری شهرهای فرنگ، غذاها و نوشیدنی‌های خوشمزه در کنار تفریحات هوسناک تشویق می‌شد و همه چیز را سرگرم‌کننده می‌کرد و باعث نامرئی شدن روابط طبقاتی و استثمار می‌گردید. پاساژهای پاریس در دوره امپراطوری دوم شبیه خانه پریان بودند و تجسم رویاهای زمینی و این جهانی. عابران به غذاهای خوشمزه، نوشیدنی‌های کیفناک، ثروت بدون زحمت چرخ رولت و تئاترهای رقص‌دار وسوسه می‌شدند، و در اولین طبقه گالری‌ها، لذت جنسی با میزبانانی بهشتی از خانم‌های دارای لباس‌های شب به فروش می‌رفت. لدر دوره قاجار و با رواج سفرها به فرنگ، بسیاری از ایرانیان متوجه چنین رخدادی بودند اما از زاویه متفاوتی با نقد بنیامین از سرمایه‌داری به آن نگاه می‌کردند. این دگرگونی در شیوه دیدن جهان از سوی سیاحان ایرانی با نشانه‌ای زنانه رخ می‌داد که بیش از هر چیز در فضای عمومی و تجربه شهری فرنگ به چشم ایشان غریب می‌آمد. در این سفرها و با مشاهده تجربه شهرهای فرنگی و سوژه‌های مدرن آن خصوصاً زنان در فضاهای اجتماعی، به قول والتر بنیامین هاله نمادین حاکم بر سیاست و فرهنگ ما - که تا آن زمان در معرفت‌شناسی کشف‌المحجوب و مبتنی بر سیاست اندرونی بود - به چالش کشیده شد و شیوه تازه‌ای از بودن و تجربه در میدان دید ایشان قرار گرفت. این شیوه تازه بودن، زن را در وجهی تمثیلی می‌دید که با وجه نمادین، رازآمیز و پوشیده آن در فرهنگ ما زمین تا آسمان تفاوت داشت. تجربه مواجهه با فضاهای اجتماعی شهرهای بزرگ اروپایی که در آن سوژه‌های زنانه و مردانه به عرضه تجربه تجدد گام نهاده بودند، نحوه ادراک سیاحان را تغییر داده و هاله حاکم بر سیاست و فرهنگ ایران آن روز را با چالشی بزرگ مواجه کرد. این کاری بود که به

3. Benjamin, *the Origin of German Tragic Drama*, 166.

4. Commodification.

5. Liu, *Walter Benjamin's Concept of Experience and His Literary Practice*, 11.

6. Roulette.

7. Buck-morss, *The Dialectics of Seeing, Walter Benjamin and the Arcades Project*, 83.

8. Aura.

باور بنیامین تمثیل در تجربه مدرن با هاله نمادین و رازآمیز پیش از خود کرده بود. ابژه هاله‌مند مدام تاریخ خود را بازنویسی می‌کند تا رده‌های گذشته ناهمگن خود را طرد کند. پس رسالت سیاسی رهایی بخشیدن به ابژه در قالب بازگشودن ناخودآگاه آن در می‌آید - گشتن درون آن و یافتن خرده‌ریزهای ناهمگنی که ابژه نتوانسته است به طور کامل محوشان کند.^۹

از بین رفتن هاله تقدس در پیرامون زن در تجربه تجدد غربی و تمثیلی شدن او در فضاهای زیست اجتماعی با هاله تقدس پیرامون او در فرهنگ ما از بنیاد تفاوت داشت و برای نخستین سیاحان ایرانی شوک‌آور و ویران‌کننده بود. در اینجا وجه نمادین زن در فرهنگ ما که می‌بایست در هاله‌ای نمادین نگه داشته، حفاظت شده و بر مبنای پاکی و پاکدامنی کشف المحجوب تفسیر شود، به ناگاه در تجربه تجدد غربی وجهی عریان و تمثیلی پیدا می‌کند. این تمثیلی شدن بدن زنانه در تفسیر سیاحان باعث دوشاخه شدن کشف المحجوب در فرهنگ ما می‌شود، در یک‌سو زن و تجربه زنانه تمثیلی از تجربه بهشتی زمینی و این جهانی می‌شود و در سوی دیگر برهنگی و کشف حجاب او تمثیلی از ویرانی را به ذهن سیاحان ایرانی متبادر می‌کند.

بدین ترتیب، به نظر می‌رسد در برداشت سفرنامه‌نویسان از فرنگ شاهد گونه‌ای پدیدارشناسی فرهنگی و تاریخی هستیم که در هر دو وجه نمادین فرهنگ ما با سویه تمثیلی تجدد در تقابل قرار می‌گیرد و ساحت نمادین و رازآمیز کشف المحجوب در فرهنگ ما را با چالش بزرگی مواجه می‌کند. به نظر آنچه که بسیاری از سیاحان دوره قاجار را از مذاقه در تجربه مدرنیته غربی بازداشت مواجهه ناشی از برخورد جهان‌نگری مبتنی بر کشف المحجوب با ظهور و بروز تجربه مدرنیته بوده است. این ظهور و بروز، بیش از همه جا در وجه تنانه تجربه زنان و آن هم در فضاهای جمعی دیده و اندیشه سیاحان ایرانی را به خود مشغول می‌کرد. بر اثر این مشغولیت به وجه بیان‌گرانه و تصویری، نگاه نخستین سیاحان ایرانی به تجربه مدرن بیش از آنکه موضوع تعمق انتقادی قرار بگیرد، به پیش تصویر کشف المحجوبی فرهنگ ما عقب نشسته و مدرنیته غربی را به دوگانه‌ای بهشتی/جهنمی تعریف می‌کرد. این مقاله با بهره از نظریه تمثیلی والتر بنیامین بنا دارد این تقابل پدیدارشناسی نمادین در فرهنگ ما (کشف المحجوب) با پدیدارشناسی تمثیلی آن در تجربه تجدد (کشف حجاب) را مورد بازخوانی قرار دهد.

پیشینه پژوهش

بسیاری از سفرنامه‌های دوره قاجار منبع مهم فهم و شناخت نگرش ایرانیان در نخستین مواجهات ایشان با

۹. ایگلتون، والتر بنیامین یا به‌سوی نقدی انقلابی، ترجمه مهدی امیرخانلو و محسن ملکی، ۴۷-۴۶.

تجدد هستند. هرچند در خصوص این مواجهات با تجدد آثار تحلیلی بسیاری نیز پدید آمده است اما در نسبت تمثیلی زن با تجدد ایرانی آثار فراوان نیستند. عبدالهادی حائری در کتاب نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب به موضوع کلی نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران با تمدن بورژوازی غرب توجه کرده و از منظر تاریخ اندیشه به مسئله نگریسته است. او اشاراتی هرچند کوچک به سفرنامه ایلچی و حیرت‌نامه دارد و محسور تجربه مدرن شدن سفیر ایرانی آن دوره یعنی ایلچی را مورد تأمل قرار می‌دهد. حائری، در این کتاب ایلچی را سفیری ناآگاه در فهم حقیقی غرب می‌داند و نگاه او به غرب را گرفتار در اغوای تجربه آن می‌داند، موضوعی که به نظر می‌رسد او را از اهداف مهم سیاسی‌اش غافل کرد. محمد توکلی طرقي به نظر از مهم‌ترین مورخان معاصر ماست که تأثیر نگاه شرقی- غربی را به میانجی تجربه زنانه در تجدد ایرانی و مدرنیته غربی مورد بررسی مفصل قرار داده است. او در کتاب‌های بازآرایی ایران و تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ این موضوع را مورد توجه قرار می‌دهد اما در این آثار او کمتر پیش‌زمینه‌های فرهنگی ما در شکل‌گیری چشم‌انداز سیاحان ایرانی به غرب را مورد توجه و دقت قرار داده است. به‌طورکلی بسیاری از آثاری که در این خصوص پدید آمده‌اند بیشتر با محوریت نگاه خیره به شهر فرنگ به موضوع نگریسته‌اند. به نظر می‌رسد برای فهم معنای درستی که از این مواجهه پدید آمده است می‌بایست از چنین نگاه خیره‌ای فراتر رفته و پیش‌زمینه‌های پدیدارشناسانه خصوصاً در فرهنگ ما را مورد توجه و تعمق قرار داد. به عبارت بهتر پیش‌زمینه‌های فرهنگی ما در نوع نگاه به تجربه تمثیلی غرب، مواجهه‌ای معنایی و پدیدارشناسانه را دامن زده که برای فهم آن می‌بایست از نقل و بیان سفرنامه‌نویسان و راویان فراتر رفت.

چارچوب نظری و روشی

نزدیک کردن زبان به زبان تصویری، طبیعی و حسی یکی از مبانی فلسفه والتربنیامین و نگرش او به فلسفه تاریخ است. بنیامین مدرنیته را وجهی از تمثیلی شدن جهان می‌داند و کالاهای و بت‌وارگی کالاهای را جلوه مهمی از این تمثیلی شدن به حساب می‌آورد. هرچند که این تمثیلی شدن تلاش داشت خود را بر فراز تجربه‌ای این جهانی و فانی، جاودانی و رازآمیز نشان دهد اما بنیامین با بازگشت به نگاه جزء محور تمثیل به چنین فریب نمادینی با سوءظن می‌نگریست. او از استبداد مفاهیم متعالی و نمادین شدن آن‌ها در مدرنیته بیزار بود و خوانش تمثیلی از تاریخ و مدرنیته را برای بازیافتن و تصویرپردازی و نگهداشت تجربه‌های در شرف نابودی و ویرانی، مطلوب می‌دانست.

بنیامین در پروژه پاساژها برخلاف مارکس که رابطه‌ای علیّی ما بین مقولات اقتصادی با مقولات

فرهنگی (زیربنا/روبنا) برقرار می‌کرد، تلاش می‌کند تا میان این دو پیوندی بیانی ایجاد کند: «آنچه باید در اینجا بازنمایی شود نه خاستگاه اقتصادی فرهنگ بلکه تجلی و بیان اقتصاد در فرهنگ خود است. به عبارت دیگر، مسئله اصلی تلاش برای درک فرایند اقتصادی به مثابه یک پدیده نخستین محسوس است، که تمام تجلیات حیات در پاساژها (و نتیجتاً در قرن نوزدهم) از آن نشأت می‌گیرد». بنابراین بنیامین در پروژه پاساژها به نخستین‌های سرمایه‌داری می‌پردازد و بر این باور است که خصلت بیانی این پدیده‌های نخستین سرمایه‌داری بر خود مارکسیسم هم اثر گذاشت و حتی در دهه‌های بعدی نیز بر این وجه خود بیشتر و بیشتر افزود. وجه بیانگرانه تمثیل در اینجا نیز مورد توجه بنیامین قرار می‌گیرد. تمثیل امر فرازمانی را زمانمند می‌کند و بنابراین یکی از ابزارهای مناسب برای خوانش تاریخ و نجات آن از دست افسون اسطوره‌هاست. با این عمل است که همه چیز مربوط به گذشته‌ها خصلتی تاریخی و تجربی پیدا می‌کند نه فراتاریخی. برای این تاریخی و تجربی دیدن بنیامین در پروژه پاساژها به تمثیل روی می‌آورد و با آن نظیر آن چیزی که در خصوص تمثیل باروک تحلیل کرده بود به وجه متعالی سرمایه‌داری حمله می‌کند.^{۱۲}

تمثیل برای بنیامین یکی از ابزارهای مؤثر برای بیان چیزهای ناکامل، ناقص و در حاشیه است. همین است که والتر بنیامین را وا می‌دارد که از آن در برابر چیرگی نمادها دفاع کند. چرا که نماد به واسطه ویژگی‌هایی که دارد با تاریخ فاتحان و روایت‌های مسلط بر تاریخ به راحتی منطبق می‌شود، حال آنکه تمثیل این گونه نیست. در خوانش تمثیلی نشانه‌ها به قبل یا بعد خود ارجاع داده می‌شوند و از این نظر وجه از آگاهی مربوط به گذر زمان شکل می‌گیرد که موضوع را به تاریخ و سنت نزدیک می‌کند. نوشته‌های تمثیلی به سنت‌ها و تاریخ مربوط هستند و با خوانش تمثیلی می‌شود به بازنیروگرفتن نیروهای گذشته امید بست. این خوانش انتقادی از تاریخ راه بر ایدئولوژیک دیدن تاریخ می‌بندد.^{۱۳}

تمثیل به دیگری و دیگر بودگی ارجاع نشانه‌ای و معنایی دارد. همین نکته جلوی تحمیل عینیت‌گرایی مورد ادعای تاریخ‌گرایی^{۱۴} را می‌گیرد. تاریخ‌گرایان دنبال ارائه تصویری جاودان از تاریخ هستند. مفهوم تاریخ از نظر تاریخ‌گرایان یک همگونی خالی و یک تاریخ خطی ساده است. برخلاف آن‌ها بنیامین تاریخ را تمثیلی می‌خواند، این امر نقد او را مضمول یک بالقوگی می‌کند. تمثیل از این نظر برداری است که تجربه زیسته را در زبان نگه می‌دارد و آن را برای به خدمت در آوردن تاریخ به حافظه می‌سپارد: «در نتیجه تمثیل

1. expressive.

۱۱. بنیامین، عروسک و کوتوله، مقالاتی درباره فلسفه زبان و فلسفه تاریخ، ترجمه مراد فرهاد پور و امید مهرگان، ۹۸.

1. Buck-morss, *The Dialectics of Seeing, Walter Benjamin and the Arcades Project*, 170.

1. Selmon, *Post-Colonial Allegory and the Transformation of History*, 2.

1. Historicism.

حافظه‌ای است که هم در زمانی و هم هم‌زمانی عمل می‌کند. تمثیل اجزای تجربه زیسته را از جایگاه تاریخی و زمینه عادی‌شان می‌کند و آن‌ها را در زبان دوباره به خاطر می‌آورد. بنابراین، روایت حافظه به نشانه‌های مادی انتقال پیدا می‌کند.^{۱۵}

بنابراین تمثیل به واسطه بیانگری و نزدیکی‌اش به تجربه، وجه مادی پیدا می‌کند، از این نظر با کالایی شدن در جریان تجربه مدرنیته نزدیک است. خوانش تمثیلی از این نظر می‌تواند آشکارکننده و کشف سرّ از جریان کالایی شدن مدرنیته و سوژه‌های آن باشد، و تکه پاره‌ها و اجزای جهان جدید را که به حساب نیامده‌اند پیش چشم هویدا کند، نشانه تمثیلی از این نظر می‌تواند پدیدارشناسی چیزهایی باشد که سنت و مدرنیته در همدستی هم سرکوب می‌کنند. تمثیل یک گشودگی به روی دیگری است. با خیره شدن در ویرانه‌ها تلاش می‌کند چیزهای از یادرفته را در آن به خاطر بیاورد. بنابراین منتقد مالیخولیایی در ویرانه‌های تاریخی تصویر و صداها را از یادرفته را می‌جوید.^{۱۶}

زنان به مثابه یکی از ساحات نادیده، سرکوب‌شده و خاموش سنت، در تجربه مدرنیته به عرصه‌های عمومی کشیده شدند و صدا و تصویری از آن خود در میدان چنین تجربه‌ای یافتند. روند کالایی شدن و سودانگاری سرمایه تلاش داشت بت‌وارگی کالاها را با جذابیت‌های زنانه جدید تکمیل کند و صدا و تصویر ایشان را در خدمت بازتولید خود به کار بگیرد. از سوی دیگر تمثیلی شدن کالاها و زنان در پشت اغواگری و بت‌وارگی مورد نظر سرمایه‌داری، در خوانش بنیامینی نشانه‌ای به تباهی و ویرانی آن بود. اتفاقاً در تجربه برخی از نخستین سیاحان ایرانی شهر فرنگ در دوره قاجار شاهد چنین فهمی از تجربه تجدد هستیم. برخی از ایشان گرفتار اغوای چنین بت‌وارگی‌هایی شدند. پیش‌زمینه‌های کشف‌المحجوبی در فرهنگ ایرانی با مشاهده تجربه ظهور جسمانی زن در فضاهای عمومی در ذهن سیاحان از یک‌سو به تمثیلی از گناه و تباهی و ویرانی تعبیر شد و از سوی دیگر به تمثیل‌هایی از بهشت‌های زمینی و این جهانی تبدیل شد. چنین خوانش متناقض و متضادی از تمثیل زنانه تا مدت‌ها همچنان یکی از مهم‌ترین عناصر سیاست و فرهنگ ما در تجربه تجدد بود.

تحلیل و یافته‌ها

نخستین رویاروی‌های جهان معنایی انسان ایرانی با مدرنیته غربی مقارن با تاریخ مدرنیته پدید آمد و یکی از مهم‌ترین میدان‌های این مواجهه، ظهور و بروز تجربه زنانه و تمثیلی شدن آن در تجدد غربی بود. این

1 . Whitman, *Interpretation and allegory: antiquity to the modern period*, 448.

1 . Brent, *Walter Benjamin, religion and aesthetics: rethinking religion through the arts*, 75.

رخداد را می‌توانیم مواجهه کشف المحجوب^{۱۷} در فرهنگ سنتی ما با کشف حجاب در تجربه مدرنیته غربی بنامیم! «کشف المحجوب» در فرهنگ سنتی ما دیدن جهان و تجربه این جهان در پرده‌ای از پندار و تلاش برای فرارفتن از قید و بندها و پدیدارها به سمت دریافت خالص و درستی از معنای نهان شده در پشت آن‌هاست. در روش و بینش کشف المحجوب، جهان مادی، ظاهری و پدیداری چونان نگاه افلاطونی و نوافلاطونی سایه‌ای از حقیقت و صورتی است که معنا در پس و پشت آن پنهان است. کشف المحجوب با بی‌ارزش شمردن این سایه و صورت، در پی آن است که اصل و حقیقت را آشکار کند. ابوالحسن علی جلابی هجویری که به‌عنوان یکی از پیشگامان و شارحان اندیشه عرفانی و نویسنده کتاب مهم کشف المحجوب شناخته می‌شود، در مقدمه کتاب خود می‌گوید: «پس خداوند-تعالی- این عالم را در محل حجاب بداشته است، تا طبایع هر یک در عالم خود به فرمان وی، طمأنینت یافته‌اند، تا آدمی در مظله غفلت به هستی خود محجوب گشته است و در محل خصوصیت به حجاب خود معیوب گشته. پس این حجاب، وی را در عالم مزاجش افتاده است. به تعلق طبایع بدو، و به تصرف ثقل اندر او، تا لاجرم به جهلی بسنده کار شده است، مر حجاب خود را از حق به جان خریدار آمده، از آنچه از جمال کشف بی‌خبر است، و...»^{۱۸}.

هجویری در ادامه می‌گوید سِرِّ حق از این مردمان پوشیده مانده و ایشان متابع نفس اماره گشته‌اند که این حجاب اعظم است و منبع سوء و شر. کشف المحجوب عالم را عرصه تجلی معنا (ظاهری و باطنی) می‌دید و در این میان، تجربه این جهانی را صورت و پنداری می‌دانست که ممکن بود با غرق شدن در آن معنای اصیل و حقیقی را از کف بنهیم. زن در منطق معنایی «کشف المحجوب» چونان نشانه و پدیداری متناقض و سردرگم‌کننده ظاهر می‌شد و بسیاری عرفا، صوفیه، فقها و متشرعین را به مواجهه با هم برمی‌انگیخت. از یک‌سو گروهی از عرفا و صوفیه، جمال و دلربایی آن را مقدمه‌ای برای فهم و درک جمال و جذابیت الهی قلمداد کرده‌اند. در نگاه اینان زیبایی جسمانی زن به دلیل آشوبی که در دل مرد ایجاد می‌کرد ناگزیر او را متوجه زیبایی مطلق و جمال الهی می‌نمود. از این نظر زن واسطه‌ای بود که زیبایی و جمال الهی در آن تجلی می‌کرد.^{۱۹}

۱۷. نیروی کشف المحجوب، ظاهر را حجاب باطن و کشف باطن (یا همان محجوب) را در گرو کنار زدن این حجاب می‌داند. هانری کرین با پیوند زدن این «کشف المحجوب» به روش‌های پدیدارشناسانه امروز، کوشیده است تا این نگاه سوم به «مغرب آسمانی» را به زبانی در خور درک و فهم انسان امروز تعلیم دهد (کرین، ابن‌سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه انشالله رحمتی، ۶۸). هانری کرین این روش را از آن رو به پدیدارشناسی نزدیک می‌دانست که تلاش دارد از پدیدار گذر کرده و ذات معنایی در پشت آن را کشف و فهم کند (کرین، چشم اندازهای معنوی و فلسفی: اسلام ایرانی. ترجمه انشالله رحمتی، ۱۸۹/۲).

۱۸. هجویری، کشف المحجوب، ۱۲.

۱۹. ستاری، عشق صوفیانه، ۲۵۹.

و گروهی دیگر آن را (زن را) گمراه‌کننده و غفلت‌انگیز دانسته‌اند که می‌بایست پوشیده و کنار گذاشته شود. آن را چونان حجابی دانسته‌اند که جلوی فهم و درک عشق الهی را می‌گیرد، غفلت می‌آورد و گناه می‌پراکند. طرفداران این خوانش دوم بعدها با نزدیکی به فقها و متشرعین، اندک اندک جسمانیت و بدن زنانه را چالش بزرگی دانستند و بر پوشاندن آن تأکید کردند. در این قرائت «کشف المحجوب» نمی‌توانست تحقق پیدا کند مگر در تقابلی سفت و سخت با کشف حجاب: «چهارم منکری که از این اقسام (ربا، خوردن مال یتیم، منع زکات و بیهوده‌گویی در مساجد) شنیع‌تر و فاحش‌تر است و فتنه آن در میان خلق بیشتر و بدتر است، کشف حجاب نا حرم الله است. یعنی بی‌ستری زنان، خاص و عام را در آن هیچ عذر و رخصتی نیست».^{۲۰}

در مواجهه نخستین ایرانیان به تجربه مدرنیته غربی ما شاهد هر دو تفسیر و شکل‌گیری هر دو معنا هستیم. از یک‌سو برخی از نخستین سیاحان ایرانی تمثیل زنانه در تجربه مدرنیته غربی را امری گناه‌بار و تباه‌دیده و در نكوهش آن به پیش‌زمینه‌های کشف المحجوبی خود نظر داشته‌اند. از سوی دیگر گروهی آن را نشانه تحقق بهشت‌های زمینی در نظر گرفته‌اند. میرزا فتاح خان گرم‌رودی^{۲۱} به‌عنوان یکی از نخستین سیاحان در دوره محمد شاه، در قسمتی از سفرنامه با عنوان شب‌نامه، تجربه اجتماعی شهر فرنگ را از منظر تمثیل زنانه بازخوانی می‌کند: «در این ممالک عموماً زن و دختر بی‌تنبان و چادرند... همیشه به لهو و لعب معتادند و از رنج و تعب آزاد، در اجرای عرض حریف دائماً جسورند و شب و روز با زمهره‌بوالهوس مانوسند و بیک باره از کف نفس و ناموس مایوس... از شیوه عصمت و مستوی بس عاریند و از دام عفت به آزادی رسته‌اند».^{۲۲}

میرزا فتاح با نكوهش معصیت‌آلود و هوسناک تجربه زن‌فرنگی در خلوت، روسوی جلوت و فضاهای اجتماعی می‌کند و از آن نیز تصویری آغشته و تباه به دست می‌دهد: «خلاصه اغلب اوقات زنان رعنا و دختران زیبا با مردان و امردان بیگانه متحد و یگانه بوده... دمی در کوچه و بازار و باغچه و گلزار و صحرا و سبزه‌زار با حریفان هوشیار و اوانی در میدان و دکان و... شادمان و خندان بوده سیاحت می‌کنند و همراز و همدستان لذت می‌برند و صحبت می‌نمایند و راه می‌روند و روزگار می‌گذرانند».^{۲۳} میرزا فتاح در

۲۰. بخاری، منهاج الطالبین و مسالك الصادقین، ۲۹۱-۲۹۰.

۲۱. میرزا فتاح خان گرم‌رودی از سفیران ایران به فرنگ بود. او در زمان محمد شاه قاجار (سال ۱۲۵۴ قمری یا ۱۲۱۷ هجری شمسی) به نیابت حسین خان آجودان باشی جهت مأموریت سیاسی عازم دولت‌های سه‌گانه اتریش، فرانسه و انگلستان گردید. از سیر و سیاحت خود سفرنامه‌ای نوشت و توصیفی از تغییر و تحولات فرنگ به دست داد.

۲۲. گرم‌رودی، سفرنامه میرزا فتاح خان گرم‌رودی به اروپا، ۹۵۱.

۲۳. گرم‌رودی، سفرنامه میرزا فتاح خان گرم‌رودی به اروپا، ۹۵۱، ۹۵۳.

سفرنامه‌اش فرنگی‌ها را «به تمامی اوصاف ذمیمه، کردارهای زشت» توصیف می‌کند و ایشان را از دین و آیین بری می‌داند.^{۲۴}

در بیشتر قسمت‌های شب‌نامه، میرزا فتاح‌خان برای اثبات مدعای خود یعنی تباه و اهریمنی بودن تجدد غربی، به ذکر حکایاتی از پرده‌داری و گناهکاری مردمان این جوامع می‌پردازد و تصاویر بی‌پرده‌ای از روابط زن و مرد ایشان به دست می‌دهد که معلوم نیست زاینده تخیل اوست یا مبتنی بر تجربه‌ای واقعی روایت می‌شود. گروهی دیگر از سیاحان به وجه جمال‌شناسانه تمثیل زنانه در تجربه مدرنیته غربی توجه کرده و آن را با پیش تصویر فرهنگی خود در عرفان و تصوف مطابق یافتند. برای اینان تجربه ظهور بروز زنانگی، تجربه‌ای اغواگر و جذاب و یادآور بهشت‌های آسمانی و وعده فردوس برین بود که زن را به تمثیل مهمی مبدل کرده و او را به عرصه منازعات سیاسی و هویتی کشاند.^{۲۵}

بدین ترتیب در فضاهای مدرنیته غربی تمثیلی زنانه ظهور یافت که بیش از هر چیز رویاها و آرزوهای بهشت‌های الاهیاتی را در اذهان ایرانیان زنده می‌کرد. آئین رویایی شدن و آرزومندی گاهی برای برخی از سیاحان و سفیران ایران گران‌بار می‌شد و ایشان را از ماموریت‌های خود غافل می‌کرد. یکی از ایشان میرزا ابوالحسن خان شیرازی^{۲۶} معروف به ایلچی بود که نگاه‌اش به «دختران سیمین پیکر روس و انگلیس» چشم و زبان او را در خصوص منافع ملی بست و خسارت و خیانت فراوان پدید آورد. حیرت‌نامه او می‌آورد: «عشق ایلچی به یک دختر تا به جایی رسید که اوزلی (سفیر انگلیس در ایران) به وی گفت که باید شور آن دختر را از سر بدر کنی، و وزیر بیرونه‌جات انگلیس به وی یادآوری کرد که باید عشق لیدی شما را از سر بیرون رود و مهمات دوستی (میان ایران و انگلیس) را محکم نموده به ایران مراجعت کنید».^{۲۸}

از این نظر نخستین سیاحان و گردشگران ایرانی به غرب، گویی برای نخستین‌بار تحقق پس تصویر بهشت‌های آسمانی را در شهرهای اروپایی پیدا می‌کردند و یکی از اصلی‌ترین نشانه‌های این امر کالبد زنده زنانه بود: «از جوانب دیگر آن میدان جمعی تماشاچیان از زنان ماه‌روی و جوانان خوب‌روی به تماشای گلگشت آن میدان مشغول بودند... در هرجایی به تماشایی سرخوش، بزمی آراسته، حلقه‌های صحبت در

۲۴. گرم‌رودی، سفرنامه میرزا فتاح‌خان گرم‌رودی به اروپا، ۹۶۱.

2. Tavakoli-Targhi, *Refashioning Iran, Orientalism, Occidentalism and Historiography*, 54.

۲۶. البته میرزا ابوالحسن خان ایلچی با آن همه تجربه عیش و عشرت علمی و نظری، گهگاه که در تجربه اجتماعی تجدد غربی قرار می‌گرفت به پیش‌زمینه‌های الاهیات گناه‌بار خود باز می‌گشت، گفتار کشف المحجوبی اختیار کرده و در نقشی عارفی کامل و صوفی وارسته‌ای از دار فانی دنیا و نشانه‌های غفلت زمینی آن یعنی زنان ظاهر می‌شد (ایلچی، حیرت‌نامه، ۲۴۴).

۲۷. میرزا ابوالحسن خان ایلچی به‌عنوان یکی از نخستین سفیران ایرانی بعد از جنگ‌های ایران و روس بود. او با سفر به روسیه و اروپا تحت تأثیر پیشرفت‌های دول معظم آن روزگار قرار گرفت و اولین نمونه‌های سفرنامه‌نویسی ایرانی را از مشاهدات خود فراهم آورد.

۲۸. حاتری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، ۲۸۱.

سبزه‌زاری بسته بودند. غریب‌تر آنکه در آن محل آهوان خوش خط و خالی در جولان... فی الحقیقه صحرایی است وسیع و دلکش و فضایی است زهت فزا و زهتگاهی چون بزم می‌خواران روح‌بخش».^{۲۹} شهرهای غربی در نظر عده‌ای از سیاحان ایرانی، تمثیلی از رفاه و رستگاری زمینی بودند و مظاهر آبادانی و آسایش و عیش و لذت‌های مادی آن، در پیش‌زمینه‌های تصویری اسطوره‌های ایرانیان، قرینه‌هایی برای خود داشت و همین بود که غرب را در چشم ایرانیان به شهر فرنگی افسونگر و جذاب مبدل می‌کرد. این نخستین برخوردها سوای از شب‌نامه میرزا فتح که آن هم به روایتی در پاسخی طعنه‌آمیز به نویسنده انگلیسی بدگویی نوشته شده بود، گویی هنوز تصویر غرب را از دریچه وجدانی گناه آلوده نمی‌دید. آنجا بهشتی بود که با الهام از بهشت‌های برین الاهیات، روی زمین تحقق پیدا کرده بود.^{۳۱}

اما کدام پیش‌زمینه‌های فرهنگی در ما وجود داشت که این قرینه تصویری را به جغرافیای مقدس و نامقدس، رستگاری و گناه پیوند می‌زند؟ پاسخ همان گونه که گفتیم در «کشف المحجوب» نهفته است. کشف المحجوب آن گونه که در فرهنگ نمادین و عرفانی‌مان سراغ داریم، حرکت به سمت راز و رمزی نمادین است که در نخستین گام، چشم و گوش از پدیدارها و قوه حس آدمی برمی‌گیرد و دل را به قوه خیالی مُنَزَّه می‌دوزد. عالم محسوس، ماده‌زدایی می‌شود و آنگاه تعالی می‌یابد. نخستین مواجهه ایرانیان با «فرنگ» از چنین گفتاری تأثیر می‌پذیرفت. سال‌ها پیش از سفرنامه‌نویسان و سیاحان دوره قاجار، کشف حجاب در فرهنگ عرفانی ما اضطرابی برمی‌انگیخت که برای رهایی از آن چاره‌ای جز کشف المحجوب نبود. ابن عربی به‌عنوان بنیان‌گذار عرفان نظری، در نقطه شروع مکاشفات خویش در فتوحات المکیه تأکیدی شبیه به آن دارد. جایی که او با دختر دوشیزه ... «مکین الدین ابوشجاع، ظاهربن رستم ابن ابی رجا اصفهانی» مواجه می‌شود. آئین کشف حجاب در نظریه عرفانی ابن عربی، مقدمه‌ای به عالم ماورا و مکاشفه صورت مثالی «سوفیای جاودان» می‌شود. آنچه ابن عربی از آن سخن می‌گوید، یعنی قوه خیال از حس می‌آغازد و اما به نفع حس‌زدایی و نفی صورت اوج می‌گیرد.^{۳۴}

بدین ترتیب، هم تمثیل‌های عرفانی و اشراقی از ناخودآگاه اساطیری و عرفانی بیرون می‌زد و در برابر

۲۹. ایلچی، حیرت‌نامه، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، ۱۴۴ - ۱۴۳.

۳۰. به نظر می‌رسد میرزا فتح خان گرم‌رودی شب‌نامه را در پاسخ به سفرنامه جیمز بیلی فریزر و به قول خودش در پاسخ به «قدح و توییخ و هرزگی او درباره

ایرانیان» نوشته است. رک: سفرنامه میرزا فتح خان گرم‌رودی، ۹۶۲.

۳۱. توکلی طرقي، تجدد بومی و بازاندیشی در تاریخ، ۱۴۰.

۳۲. ابن عربی، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، ۲۲۲.

۳۳. کرین، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشالله رحمتی، ۲۳۱.

۳۴. ستاری، عشق صوفیانه، ۲۴۱ - ۲۴۲.

آنچه نخستین سیاحان از غرب می‌دیدند قرینه‌هایی در جهان واقعی می‌جُست: «بسیاری از سیاحان در گزارش‌های هوسناک خود از ارتباط آشکار زنان و مردان فرنگ، هم چون داستان «شیخ صنعان» و «زن رومی»، چشم یافت‌های خود را رؤیایی جلوه دادند: «اینکه می‌بینم به بیداری است یارب یا به خواب؟ با رؤیایی و باور نکردنی برنمودن چشم یافت‌های خویش، سیاحان فاصله‌ای بین بیداری و خواب، عمل آگاهانه و ناآگاهانه، دارالسلام و دارالکفر ایجاد کردند».^{۳۵}

نمونه برجسته چنین مواجهه‌ای را می‌توان در سفرنامه دیگر میرزا ابوالحسن خان ایلچی به روسیه با عنوان دلیل السفراء بازخوانی کرد. در سرتاسر این گزارش، آهنگ حیرتی توأم با حسرت به گوش می‌رسد. نویسنده سفرنامه به خوبی این بازی قدرتمند میل و منع را روایت می‌کند. سیاحانی چون او بیش از مواجهه‌ای عمیق با تجربه جدید که از هر کارگزار سیاسی انتظار می‌رود، بازهم گویی در دوگانه میل و منع، گناه آلودی و منزّه بودن گرفتارند، آنان در فکر خود غرب را با چنین دوگانه‌هایی از شرق جدا می‌کردند.

«سفرنامه ایلچی» به روسیه کهن‌الگوی ابژه زنانه میل و مازاد میل در فرهنگ و اسطوره‌های ما را آرام آرام بیدار می‌کند و دلالت‌های نمادین تازه‌ای برای آن در جهان جدید می‌جوید و می‌یابد. «صاحب ایلچی» در سفرنامه‌اش، شکوه فضای اجتماعی را بیشتر جاها با زنان توصیف می‌کند، برای او قابل باور نیست که ابژه‌های میل اندرونی اینک در قانون معاشرت فضاهای مدرن قرار دارند و تصویر تجربه مدرن را با خود حمل می‌کنند و در دیگر فضاها منعکس می‌نمایند: «داخل اطاق بزرگی شدیم که مجلس رقص بود، در آنجا به قدر یک‌صد نفر زن و دختران بزرگان، بروی صندلی‌ها نشسته بودند و سر و بر و دوش و آغوش خود را به گل‌های غریب و مروارید و الماس زینت کرده بودند، ساز و نوا می‌نواختند. مردان آن‌ها نزد زنان آمده، هر یک دست یکی را می‌گرفتند و رقص می‌کردند. و در بین رقص هر کس را که با کسی میل صحبت بود وعده و نوید به هم می‌دادند...».^{۳۶}

این پیروزی فاتحان تازه‌ای بود که سرمایه را در طبقه‌ای تازه سنگربندی و به واسطه آن، رقیبان را از میدان به در می‌کردند. سرمایه در مسیر پیروزی خود بیش از هر چیز از فضاهای شهری، کالاهای و خصوصاً زنان بهره می‌برد. اغواگری این فراورده‌های تازه، حالا جایگزین‌های مناسبی برای افسون‌ها و اسطوره‌های گذشته بودند، بی‌دلیل نبود که به روایتی، «ماژور تالبوت» با دخترکی پانزده ساله و موطلائی، هوش از سر شاه شهوت‌پرست قاجار می‌برد و به وساطت طنّازی او، رضایت شاه را برای قرارداد تنباکو جلب می‌کند. این افسون زمینی تازه به تدریج جایگزین افسون‌زدایی سرمایه‌داری متقدم می‌شد: «زنان در مقام خریدار و

۳۵. توکلی طرّقی، تجدد بومی و بازانندیشی در تاریخ، ۱۴۲.

۳۶. علوی شیرازی، دلیل السفراء، ۷۹.

فروشنده، نقش بااهمیتی داشتند. این زنان بودند که مستمراً در چانه‌زنی با فروشگاه‌ها پس از خیره شدن در تالو نمایش‌های فروشگاه‌ها گرفتار می‌شدند. فروشگاه‌ها آرزوهای جدیدی را در تن کم‌بینه زنان بیدار می‌کردند، فروشگاه‌ها اغوای بی‌پایانی بودند که زنان در مقابل آن تسلیم می‌شدند و در وهله اول به خریدهایی برای خانه و سپس به عشوه‌گری ترغیب می‌شدند و در نهایت خودشان به مصرف کام‌گیری می‌رسیدند. فروشگاه‌ها با افزایش ده برابری فروش و ایجاد خوش‌گذرانی‌های دموکراتیک، بنگاه هراسناک مخارج و غارت خانوارها بودند و دست در دست آخرین زیاده‌روی‌های مد، به شکل فزاینده‌ای هزینه‌ساز شدند... «زنان را دریاب تا جهان را بفروشی».^{۳۷}

صاحب ایلچی در تقارن با اغوای زنانه فضاهای مدرن، تصاویری در ناخودآگاه خود داشت. توصیف او از تجربه‌های مدرن در سفرنامه ایلچی شبیه با توصیف‌های عیش و عشرت شاهانه بهرام‌گور در هفت پیکر یا هفت گنبد و قصه‌های هزار و یک شب و... است. نویسنده سفرنامه، بیش از تجربه واقعی، گویی به گفتاری مجهز است که درباره کهن الگوی کامل و بی‌نقص معشوق در اندرونی‌های فرهنگ ما سال‌ها سخن‌سرایی کرده است.^{۳۸}

در جای جای سفرنامه ایلچی، باغ‌های ایرانی هم به‌مثابه کهن الگوی فضایی از میل و عیش در فرهنگ ما با تجربه مدرن انطباق پیدا می‌کند و جلوه برتر خود را آنجا می‌یابد. برای نخستین سفیران ایران به فرنگ، باغ‌های غربی، تجربه‌ای زمینی از بهشت بودند که برخلاف نگاه کشف‌المحجوب عرفانی، اغوای تصاویر را با حیرت راز و رمزها و نمادها جایگزین می‌کردند. در مقام مقایسه با کاخ باغ‌های ایرانی که حریم امن قدرت و سیاست شرقی بودند و ناتوانان تاریخ را تنها از نردبان خیال و زبان (عرفان) به آن راه بود، فضای شهری مدرن، تجربه‌ای واقعی، حیرت‌انگیز و درعین حال اغواگر بود. خصوصاً آنکه عیش و عشرت انحصاری بهرام‌گور و تجربه سرمستی زودگذر خیامی را به تجربه‌ای اجتماعی و تکرارشونده پیوند می‌زد و از این نظر، قدرت تقدیرگونه مدرن را در بهره‌برداری از قوانین طبیعی و جنبه‌های زیستی زندگی انسانی و اغوای او نشان می‌داد: «مردم شهر پتربورگ، اغلب بلکه همگی آن‌ها از اعزه و اعیان و غیر آن از زن و مرد به این باغ آمده، چندی توقف می‌نمایند. و شب‌ها و روزها در آنجا در هر گوشه و کنار به عیش و عشرت مشغول می‌باشند».^{۳۹}

در اینجا تصاویر ساخته و پرداخته دنیای جدید، ضرورت‌ها و پیش‌زمینه‌های تجربه مدرن خود را با

۳۷. هاروی، پاریس پایتخت مدرنیته، ترجمه عارف اقوامی مقدم، ۲۹۵-۲۹۶.

۳۸. علوی شیرازی، دلیل السفر، ۷۳.

۳۹. علوی شیرازی، دلیل السفر، ۱۲۹.

درخشش نور تندش از خاطر بیننده محو می‌کنند، به جای آن، این پیش‌کردارهای فرهنگی و اساطیری ما هستند که تصاویر خیالی خود را به انطباق با دنیای مدرن فرا می‌خوانند. خیال و خاطره باغ‌های ایرانی (که در حقیقت تصویری از باغ‌های بهشتی بود) در نخستین مواجهه ایرانیان با تمدن مدرن غرب، گویی دوباره از خواب تاریخ بیدار می‌شد و از همگانی شدن تصاویر محدود و محصور بهشت حیرت می‌کرد، این بهشتی بی‌مزد و منت به نظر می‌رسید که به نظر بی‌هیچ بها و بهانه‌ای به دست آمده و روی زمین تحقق پیدا کرده بود. بدین ترتیب ایرانیان عهد قاجار در پیش‌زمینه‌های خیالی و زبانی خود، تصویر و تمثیل و نماد برای توصیف تجربه تجدد کم‌نداشتند: «به علت بهشت آسایی فرنگ در خیال سیاحان بود که آن‌ها اغلب از تشبیهات و استعاراتی چون «حور و ش»، «حور پیکر»، «حور تمثال» و «پری شمایل» برای توصیف زنان فرنگ استفاده می‌کردند. تشبیه فرنگستان به بهشت، استعاره‌ای رایج در سفرنامه‌های فارسی بود. زنان «حور پیکر» وجه اصلی همانندی باغ جنت و پارک‌های فرنگستان بود. رضا قلی میرزا در توصیف «باغی چون باغ بهشت آراسته» نوشت که در آنجا «آتش بازی‌ها و چراغان‌ها» بوده و «دختران ماه سیمای حورلقا» گرد آمده بودند».^{۴۰}

به باور بنیامین، سرمایه‌داری قرن «هجدهم» و «نوزدهم» سوژه‌های خود را آرام آرام از مسیر تولید به افسون مصرف کالا و اغوای میل می‌انداخت. طبقه‌ای (بورژوازی) را به مقصود دیده شدن می‌آراست و طبقه دیگری (طبقه کارگر) را به مقصد دیدن به تکاپو می‌انداخت. زن در این میان نشانه مشترکی بود که دیده شدن و دیدن را یکجا جمع می‌کرد. تمثیل اغواگرانه زنان اینجا با بت‌وارگی کالا یکی می‌شد و در خدمت سرمایه‌داری نوظهور قرار می‌گرفت. بنیامین در پروژه پاساژها تمثیل زنانه در فضاها را به همین منظور مورد توجه قرار داده آن را زیر سیطره بت‌وارگی کالایی مارکس تفسیر می‌کند، جایی که سرمایه و سرمایه‌داری همه چیز حتی جسم زنان را نیز به کالایی قابل فروش مبدل می‌کند: «تحت سلطه فتیش کالا. جذابیت جنسی زن کم‌وبیش با جذابیت کالا رنگ‌آمیزی شده است... تبلیغات مدرن از زاویه‌ای دیگر نشان می‌دهد که تا چه حد می‌توان جاذبه‌های زنان و کالاها را با هم ادغام کرد. جنسیتی که در زمان‌های گذشته - در سطح اجتماعی - از طریق خیال‌پردازی درخصوص آینده نیروهای مولد تحریک می‌شد اکنون از طریق خیال‌پردازی قدرت سرمایه بسیج می‌شوند».^{۴۱}

کافی است که باز هم قسمتی از داستان را از افق تجربه تاریخی مدرن روایت کنیم، تا فراگیر شدن بازی دیدن و دیده شدن در سرمایه‌داری متقدم را بشود بهتر فهمید. مدرنیته به تصاویر و تمثیل‌هایی رو آورده

۴۰. توکلی طرقي، تجدد بومي و بازانديشي در تاريخ، ۱۴۲.

بود که پیش‌زمینه‌هایی حد خورده و محدود شده‌اش در اندرونی‌های اساطیری فرهنگ ما انباشت بود و اینک در افسون‌های مدرن به نمادهایی ماورای تصاویر و تمثیل‌ها مبدل می‌شد. زنان پاریسی در قرن نوزدهم تشویق می‌شدند که در سالن‌های نمایش و موسیقی حضور پیدا کنند، مد روز باشند و آداب معاشرت یاد بگیرند. زنان در کانون توجه و دید قرار گرفتند و هر چیز زیبایی با زیبایی ایشان سنجیده می‌شد. همه جا «در بلوارها، پارک‌ها، مجالس رقص، مغازه‌ها و تئاترها و سالن‌هایی که پاریس به‌خاطر آن مشهور بود» زنان را می‌شد دید. بنابراین ایشان در کنار کالاها قرار گرفتند و جذابیت بصری آن‌ها را افزایش دادند.^{۴۲}

تصویر کالایی شده زنان در تجربه تجدد غربی که بنیامین در پروژه پاساژها از آن می‌گوید در تجربه نخستین سیاحان ایرانی در غرب به شکل تمثیل‌هایی جهنمی/بهشتی فهمیده می‌شود. به نظر می‌رسد که فهم کشف‌المحجوبی در فرهنگ ما در چنین خوانش پدیدارشناسانه‌ای بی‌تأثیر نیست. در این دو شکل مواجهه تمثیل زنانه و اغوای فضاها و کالایی که سرمایه‌داری ساخته و پرداخته بود از یک‌سو یادآور وجهی از رستگاری این جهانی و زمینی می‌شد که الگوی اصلی خود را از بهشت‌های برین می‌گرفت و در سوی دیگر نه کالاها و نه فضاها سرمایه‌داری، که زنان و ظهور و بروز اجتماعی ایشان در فضاها مدرن تمثیلی بر تباهی گناه آلود و شرورانه غرب به حساب می‌آمد.

نتیجه‌گیری

یکی از اصلی‌ترین رویارویی‌های نخستین سیاحان ایرانی با تجربه مدرنیته در نسبت با زنان شکل گرفت. نخستین سیاحان ایرانی ظهور و بروز زنان در فضاها اجتماعی شهرهای غربی را با شگفتی نظاره می‌کردند و در مواجهه با چنین رخدادی تلاش کردند تا این امر غریب را درک کنند. عده‌ای از ایشان این در هم‌آمیزی زنان با مردان در فضاها عمومی را به دیده امری گناه‌بار و شرم‌آور نگریسته و با بهره از گفتار کشف‌المحجوب، به نفی آن پرداختند. از نظر این گروه چنین چیزی نادیده گرفتن آیین و ناموس و در همان حال بی‌عفتی و بی‌عصمتی بود. بدین‌سان شاخه‌ای از پیروان کشف‌المحجوب یکی از مهم‌ترین موانع رستگاری و نجات از غفلت را تمثیل زنانه می‌پنداشتند. اما در سوی دیگر تجربه سیاحان، زنان غربی تمثیلی از بهشت‌های برین اما روی زمین بودند. ایشان شبیه گروهی از طرفداران عرفان و تصوف، جسمانیت زن را چونان امکانی برای رفتن به فراسوی دل‌مشغولی‌های این جهانی می‌دانستند و آن را نفی نمی‌کردند. این دسته از سیاحان ایرانی، شهر غربی، فضاها، کالاها و زنان آن را تجسمی از بهشت‌های

موعود می‌دیدند و با گفتاری جمال‌شناسانه از آن می‌گفتند. می‌توان گفت که نخستین مواجههٔ ایرانیان با تجدد غربی به این ترتیب در دوگانهٔ خیر و شر، بهشت و جهنم، مقدس و نامقدس گرفتار بود و همین یکی از مهم‌ترین موانع شناخت دقیق و درست از ماهیت تجربه مدرنیته غربی و فراوردهٔ بزرگ آن یعنی سرمایه‌داری بود. شرم از سُکوه ظاهری غربی و مرکزیت جذابیتهای زنانه و احساس گناه از سُرور تا سال‌ها بعد مدرنیته ایرانی را به خود مشغول ساخته بود. از سوی دیگر با تحلیل نقادانه بنیامین از پیش تاریخ و تاریخ مدرنیته و سرمایه‌داری، خوانش تمثیلی از آن در برابر جنبه‌های اغواگرانه، نمادین و راز آمیزش، می‌تواند بسیاری از زوایای ناپیدای نگاه سیاحان ایرانی آن روزگار و چه بسا امروز را پیش روی ما آشکار کند.

فهرست منابع

- ابن عربی، محی الدین. فتوحات مکیه. ترجمهٔ محمد خواجوی. تهران: مولا، ۱۳۸۵.
- ایلچی، میرزا ابوالحسن خان. حیرت نامه، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به لندن، به‌کوشش حسن مرسل‌وند. تهران: موسسه رسا، ۱۳۶۳.
- ایگلتون، تری. والتربنیامین یا به‌سوی نقدی انقلابی. ترجمهٔ مهدی امیرخانلو و محسن ملکی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۷.
- بخاری، سید محمد. منهاج الطالبین و مسالک الصادقین. به‌تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۴.
- بنیامین، والتر. عروسک و کوتوله، مقالاتی درباره فلسفه زبان و فلسفه تاریخ. ترجمهٔ مراد فرهاد پور و امید مهرگان. تهران: گام نو، ۱۳۸۵.
- توکلی طوقی، محمد. تجدد بومی و بازاندیشی در تاریخ. تهران: نشر تاریخ ایران، ۱۳۸۱.
- ستاری، جلال. عشق صوفیانه. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۹.
- حائری، عبدالهادی. نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایرانی با دوره تمدن بورژوازی غرب. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- کرین. هانری. تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمهٔ انشالله رحمتی. تهران: جامی، ۱۳۹۰.
- کرین، هانری. چشم‌اندازهای فلسفی معنوی: اسلام ایرانی. ترجمهٔ انشالله رحمتی. تهران: سوفیا، ۱۳۹۱.
- کرین، هانری. ابن‌سینا و تمثیل عرفانی. ترجمهٔ انشالله رحمتی. تهران: سوفیا، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا، ۱۳۸۷.
- علوی شیرازی، میرزا محمد هادی. دلیل السفرا، سفرنامه میرزا ابوالحسن خان ایلچی به روسیه. تهران: مرکز اسناد

فرهنگی آسیا، ۱۳۵۷.

گرمرودی، میرزا فتاح خان. سفرنامه میرزا فتاح خان گرمرودی به اروپا موسوم به: چهار فصل و دو رساله دیگر به نام: شب نامه. سفرنامه ممسنی در زمان محمد شاه قاجار. به کوشش فتح الدین فتاحی. تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران، ۱۳۴۷.

هاروی، دیوید. پاریس پایتخت مدرنیته. ترجمه عارف اقوامی مقدم. تهران: پژواک، ۱۳۹۲.
هجویری، ابوالحسن جلابی. کشف المحجوب. به کوشش دکتر محمد حسین تسبیحی (رها). اسلام آباد: انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۴.

Benjamin, Walter. *The Arcades Project*. Translated by Howard Eiland and Kevin McLaughlin. The Belknap press Harvard University Press Cambridge, 1999.

Benjamin, Walter. *the Origin of German Tragic Drama*. London & New York, Verso, 2003.

Brent. Plate; S. *Walter Benjamin, religion and aesthetics: rethinking religion through the arts*. London, 2005.

Buck-morss, Susan. *The Dialectics of Seeing, Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, The MIT Press, 1989.

Liu, Shu. *Walter Benjamin's Concept of Experience and His Literary Practice*. the University of California Davis, 2022.

Pusca, Anca M. *Walter Benjamin and the Aesthetics of Change*. Edited By Anca M. Pusca. Goldsmiths. University of London, 2010.

Selmon, Stephen. *Post-Colonial Allegory and the Transformation of History*, 23(1):157-168. University of Alberta, Canada, 1988.

Tavakoli-Targhi. Mohamad. *Refashioning Iran, Orientalism, Occidentalism and Historiography*. Palgrave MacMillan, 2001.

Whitman. Jon. *Interpretation and allegory: antiquity to the modern period*. Leiden: Brill, 2000.

Transliterated Bibliography

‘Alavī Shīrāzī, Mīrzā Muḥammad Hādī. *Dalīl al-Sufarā, Mīrzā Abū al-Ḥasan Khān Ṭlchī bi Rūsiyih*. Tehran: Markaz Asnād Farhangī Āsiyā, 1979/1357.

Benjamin, Walter. *‘Arūsak va Kūtūlih, Maqālātī darbārih-yi Falsafih-yi Zabān va Falsafih-yi Tārikh*. translated by Murād Farhādpūr, Umīd Mihrigān. Tehran: Gām-i Naw, 2006/1385.

Bukhārī, Sayyid Muḥammad. *Minhāj al-Ṭālibīyīn va Masālik Ṣādiqīn*. ed. Najīb Māyil Hiravī. Tehran: Nashr-i Mawlā, 1985/1364.

Corbin, Henry. *Chishmandāz-hā-yi Falsafī Ma’navī: Islām-i Irānī*. translated by Inshā Allāh Raḥmatī. Tehran: Sūfiyā, 2013/1391.

Corbin, Henry. *Ibn Sīnā va Tamthīl ‘Irfānī*. translated by Inshā Allāh Raḥmatī. Tehran: Sūfiyā, Bunyād ‘Ilmī va Farhangī Bū ‘Alī Sīnā, 2009/1387.

Corbin, Henry. *Takhayul Khalāq dar ‘Irfān Ibn ‘Arabī*. translated by Inshā Allāh Raḥmatī. Tehran: Jāmī, 2011/1390.

Eagleton, Terry. *Walter Benjamin Yā bi Süy Naqdī Inqilābī*. translated by Mahdī Amīr Khānlū va Muḥsin Malikī. Tehran: Nashr-i Markaz, 2018/1397.

Garmarūdi, Mīrzā Fattāḥ Khān. *Safarnāmah Mīrzā Fattāḥ Khān Garmarūdi bi Urūpā Mūsūm bi Chahār Faṣl va Dū Risālah Dīgar bi nām-i Shabnāmah, Safarnāmah Mamasanī dar Zamān Muḥammad Shāh Qājār*. ed. Fath al-Dīn Fatāhī. Tehran: Chāpkhānih-yi Bānk-i Bāzargānī Irān, 1968/1347.

Ḥā’irī, ‘Abd Hādī. *Nakhustīn Rūyārūyī-hā-yi Andishahgarān Irānī bā Dū Rūyih Tamadun Būrzhuwayī Ghrb*. Tehran: Amīr Kabīr, 1988/1367.

Harvey, David. *Pāris Pāyitakht Mudirnitih*. translated by ‘Arif Aqvāmī Muqadam. Tehran: Pizhvāk, 2013/1392.

Hujwīrī, Abū al-Ḥasan Jullābī. *Kashf al-Mahjūb*. ed. Muḥammad Ḥusayn Tasbihī. Islāmābād: Intishārāt Markaz Taḥqīqāt-i Fārsī Irān va Pākistān, 1995/1374.

Ibn ‘Arabī, Muḥy al-Dīn. *Futūḥāt Makkīyyah*. translated by Muḥammad Khājawī. Tehran: Mawlā, 2006/1385.

Ṭlchī, Mīrzā Abū al-Ḥasan Khān. *Ḥiyratnāmah, Safarnāmah Mīrzā Abū al-Ḥasan Khān Ṭlchī bi Landan*. ed. Ḥasan Mursilvand, Tehran: Mū’assisah-yi Rasā, 1984/1363.

Satārī, Jalāl. *ʿIshq Šūfiyānih*. Tehran: Nashr Markaz, 2010/1389.

Tavakkulī Ṭuruqī. Muḥammad. *Tajadud Būmī va Bāzandishī dar Tārīkh*. Tehran: Nashr-i Tārīkh-i Irān, 2002/1381.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir/>

Vol. 57, No.1: Issue 114, Spring & Summer 2025, p.153-162

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 09-12-2024

Revise Date: 26-01-2025

Accept Date: 15-02-2025

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2025.90840.1348>

Article type: Viewpoint (Translated Article)Research

A Translation of “The Arabs” by MCA Macdonald

Dr. Abbas Aghdassi 

Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: aghdassi@um.ac.ir



©2025 The author(s). This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

سال ۵۷ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۴ - بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۶۲ - ۱۵۳	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2025.90840.1348

ترجمه «اعراب»^[۱]

م.ک.ا مکداندل



دکتر عباس اقدسی

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: aghdassi@um.ac.ir

۱. این مطلب ترجمه‌ای است از فصلی در کتابی با مشخصات پایین. برگردان این نوشته به معنای تأیید محتوای آن از سوی مترجم نیست. خوانندگان محترم می‌توانند نقد احتمالی خود را ارسال فرمایند. یادداشت‌های پانویث، که در متن با قلاب بالانویث [] مشخص شده، از مترجم است. سایر شماره‌های بالانویث، از نویسنده است که برای رعایت شیوه اصلی، در پی‌نوشت، ذیل یادداشت‌های نویسنده آمده است. سپاسگزاری می‌کنم از نظرات همکار ارجمند، آقای دکتر ولی عبدی، که پیش‌نویس این ترجمه را مطالعه فرمودند و داوری ناشناس و گران‌قدر، که نکات ارزشمندی را گوشزد فرمودند.

Macdonald, M. C. A., "The Arabs," *A Companion to the Hellenistic and Roman Near East*, (2021): 397-401.

در دوران باستان^[۱]، واژه «عرب» به مردمانی گوناگون، در مکان‌هایی گوناگون و با شیوه‌های گوناگون زندگی اشاره داشته است. هنگام بررسی کاربرد این واژه در دوره‌های هلنی و رومی، به دو نکته باید توجه کرد.

«عرب» و «عربستان»

نخست اینکه اصطلاح «عرب» همواره در مفهوم قوم^[۲] و در شکل موسّع آن به کار رفته است. به عبارتی، (فارغ از چگونگی تعریف)، این واژه به مردمانی متمایز اشاره دارد؛ نه به افرادی با شیوه معین زندگی، مثلاً کوچ‌نشینانی عشایری (آنگونه که برای نمونه توسط Gawlikowski 2006 اظهار شده است). در آثاری که در آن به واژه «عرب» برمی‌خوریم، برای کوچ‌نشینان عشایری از نام‌هایی رایج استفاده شده است، مانند «آشیبوت کوشتاری»^[۳] در اکدی، «بنی قدم/بنی کدم»^[۴] در عبری، «اسکینیتای»^[۵] و «نومدز»^[۶] در یونانی، «نومدز» در لاتینی و همانند آن.

دوم اینکه نویسندگان لاتینی و یونانی، در عوض اشاره به مکانی در جغرافیای معین، از واژه «عربستان» برای اشاره به «محل زندگی اعراب» بهره می‌بردند. معنای این کاربرد آن نبوده است که در آن نواحی، اعراب تمام جمعیت یا بیشترین آن بوده‌اند، چه برسد به اینکه فرض کنیم اشاره به «دولتی عرب» داشته است. این جمله صرفاً اشاره به مکانی با مردمانی مشخص است که آن‌ها را «اعراب» لقب می‌دادند و از قضا در کنار هم می‌زیستند. در سایر دوره‌ها، مردمانی دیگر (که در آن زمان صحبتی از ایشان نبوده) در همان ناحیه زندگی می‌کردند. در نتیجه، نزد نویسندگان یونان و روم، نواحی متعدد و گوناگونی، در زمان‌هایی متفاوت، «عربستان» نامیده می‌شده است و تنها در مرحله‌ای نسبتاً متأخر (و بیشتر بر پایه کژفهمی‌ها و فرض‌ها) بود که همین نویسندگان، شبه جزیره میان دریای سرخ و خلیج فارس را مصداق بارز «عربستان» قلمداد کردند؛ گرچه آن هم در کنار «عربستان‌های» متعدد دیگر قرار می‌گرفت. اطلاعاتی در دست نداریم که در دوره‌های هلنی و رومی ساکنان شبه جزیره در شمال و شرق یمن، آن سرزمین را چه می‌نامیده‌اند، ولی می‌دانیم که دسته‌های بومی «عربستان خوشبخت»^[۷] (که تقریباً با یمن و ظفار کنونی

۱. واژه «antiquity» اشاره به دورانی در تاریخ اروپا دارد که آغاز آن را حدود سده هشتم پیش از میلاد می‌دانند. بخش پایانی این دوران، به دوره باستان متأخر «late antiquity»، شناخته می‌شود و هم‌زمان با ظهور اسلام است.

2. *Ethnicon*.

3. *āšibūt Kuštari*.

4. *beenē qedem*.

5. *skēnitai*.

6. *nomades*.

۷. اصطلاح «Arabia Felix» که پیشتر به «Arabia Eudaemon» شناخته می‌شد، اشاره به «العربية السعيدة» یا همان «عربستان خوشبخت» دارد. برای مطالعه

همخوانی دارد) قطعاً خود را «اعراب» نمی‌نامیده‌اند.

انوع و اقسام «اعراب»

نخستین اشاره‌های موجود به مردمانی با نام «اعراب»، در سال‌نگاشت‌های آشوری، در فاصله سده‌های نهم و هفتم پیش از میلاد، و اسناد بابلی و هخامنشی، از سده هفتم تا پایان سده چهارم پیش از میلاد است (Eph'al 1982). از نیمه دوم سده هشتم پیش از میلاد، «اعراب» (*kur-lú a-ri-bi* و *kur ar-ba-a-a* و غیره؛ برای فهرستی از گونه‌های مختلف این واژه، ن.ک. (Eph'al 1982: 6-7)) به شکل عشایر و واحه‌نشینان سوریه، سینا و شمال عربستان، و نیز ساکنان شهرهای متعدد بابل توصیف شده‌اند (Eph'al 1982: 115-117).

از آن تاریخ به بعد (و در برخی موارد، از زمانی کهن‌تر) تقریباً در تمام بخش‌های خاورمیانه و حتی ایران، مردمانی را می‌بینیم که از ایشان با نام «اعراب» یاد شده است. در نتیجه گفته می‌شود «اعراب» در این نواحی حضور دارند (برای ارجاعات موارد پایین، ن.ک. (Macdonald 2009b: 281-283):

- شرق مصر، فیوم، دلتا و سینا
- جنوب فلسطین و سامریه
- شمال و جنوب ماوراء اردن
- نواحی جنوبی لبنان، کوه هرمون، وادی البقاع، کوه‌های غرب سوریه
- شمال، مرکز و جنوب سوریه
- جزیره
- شمال، مرکز و جنوب میان‌رودان
- غرب و مرکز ایران
- شمال و سواحل شرقی و غربی شبه جزیره شامل جزایر کمران در ساحل غربی یمن

افرادی که خود را «اعراب» می‌نامیدند و یا توسط دیگران به این نام خوانده می‌شدند عبارت‌اند از: آرایشگر، فال‌گیر، حصیرفروش، مربی ورزشی، تاجران سرمایه‌دار، خراج‌گیران، کشاورزان زراعت‌پیشه و خرده‌زمین‌داران، باغداران، راهزنان، بنیان‌گذاران و مؤرمان قصبه‌ها و شهرها، شهرنشینان و فرمانروایان شهرها، پادشاهانی با اربابه‌های فراوان، نگهبانان، پاسبانان، سربازان و شبه‌نظامیان، پرورش‌دهندگان و گله‌داران گوسفند و بز، و در نهایت، کوچ‌نشینانی که شتر پرورش می‌دادند (Macdonald 2009b: 283-).

در جایی دیگر (Macdonald 2009b: 296-297) اشاره کرده‌ام که تنها نقطه مشترک در ایجاد پیوند میان چنین افراد و جوامعی پراکنده، آمیزه‌ای مبهم از زبان و فرهنگ است، درست همانند آنچه امروزه، با استفاده از معیاری مشابه، جمعیت کشورهای الجزایر تا عراق را به «اعراب» می‌شناسیم. از آنجایی که در شماری از زبان‌های گوناگون (اکدی، عبری، عربی جنوبی کهن، یونانی، لاتین و غیره) نام مورد استفاده برای مردمانی گوناگون از ریشه سامی و مشابه «ع-ر-ب» گرفته شده است، این نام، به احتمال زیاد، نامی بوده که توسط خود این افراد در اشاره به خود کاربرد داشته است.

وجه تسمیه

در موارد فراوانی، چنین به نظر می‌رسد که این جوامع عرب، مدتی طولانی در این نواحی، در اطراف هلال خصیب زندگی می‌کرده‌اند و در دوره‌های هلنی و رومی، به‌خوبی در آنجا ادغام شده بودند. این موضوع را می‌توان در طومارهای مصر این دوران مشاهده کرد که منبع بیشتر نمونه‌هایی است که فردی خود را از جمله «اعراب» معرفی کرده است. این موضوع تاحدودی بدان سبب است که اسناد روزمره در مصر، در قیاس با مناطق دیگر، بسیار بهتر حفظ شده است. دلیل دیگر آنکه در مصر این دوران، افراد موضوع یک سند و امضاکنندگان آن ملزم بوده‌اند نام «قبایل» خود را ذکر کنند. اکثر قریب به اتفاق افراد در این اسناد، نه نام‌هایی با ریشه عربی، بلکه نام‌های یونانی یا مصری دارند.^۲ لذا باید توجه کرد که بسیاری از اشخاصی که در نقاط دیگر شرق نزدیک خود را در زمره «اعراب» می‌دانسته‌اند، احتمالاً نام‌هایی غیرعربی داشته‌اند. در حال حاضر، چنین افرادی نزد ما ناشناخته‌اند مگر آنکه صراحتاً خود را در شمار «اعراب» یاد کرده باشند. با این وصف، مثلاً به واسطه استرابو^[۸] (16.2.11) پی می‌بریم که فردی به نام سمپسیکراموس (شمسیگرام)^[۹]، رئیس قبیلهٔ اِمِسنی^[۱۰] و حاکم شهر آرتوسا^[۱۱] (16.2.10)، شخصی عرب بوده است. لیکن ریشه نام این فرد عربی نیست و از آرامی گرفته شده که زبان مناطق یکجانشین سوریه بوده است. چنانچه خود استرابو مشخصاً ما را آگاه نمی‌ساخت که این فرد عرب بوده است، نمی‌توانستیم از طریق نام او به این مطلب پی ببریم. این قضیه باید زنگ خطری باشد که استفاده از نام‌های اشخاص، در حکم شاخصی برای شناخت قومیت ایشان، مخاطرات فراوانی دارد (Macdonald 2009a IV).

8. Strabo.

9. *Sampsikramos (šamši-geram)*.

10. Emeseni.

11. Arethusa.

از سوی دیگر، پسوند پایانی «-و» با تاریخی بسیار کهن، یکی از معیارهای تشخیص نام‌های اعراب است. نخستین اشاره‌ای که به این پسوند شده، درباره فردی «عرب» به نام جندبو^[۱۲] [جُنْدُب؟] است که نام او در سال‌نگاشت‌های پادشاه آشوری، شالمنسر سوم^[۱۳] (۸۵۸-۸۲۴ پم) آمده است (ن.ک. Eph'al 1982: 75-77). درست تا زمان نخستین کتیبه‌های سده ششم میلادی که خط عربی در آن به چشم می‌خورد، این پسوند نیز هرازگاهی دیده می‌شود، و امروزه نیز در ضبط نوشتاری اسم عربی عمرو حفظ شده که «و» در آن ناخوانا است. پسوند «و» به‌ویژه در نام‌های نبطی‌ها رواج داشته است و تصور می‌شود گفتار بسیاری از آن‌ها عربی بوده، ولی به خط آرامی می‌نوشته‌اند (Macdonald 2015b: 395-399). اما این پسوند در کتیبه‌های تدمری/پالمیری^[۱۴] تقریباً اندک است که از جمله دلایل متعددی است بر رد این تصور رایج و غلط که اهالی تدمر از «اعراب» بوده‌اند (ن.ک. Macdonald 2009a VI: 309-311).

عربستان‌های چندگانه

از میان «عربستان‌ها»، یکی در میانه دجله و فرات، در شمال سوریه و عراق واقع بود. این ناحیه منطقه‌ای با وسعتی ناشناخته بود که در کتیبه‌های الحَضْر/هتْرا^[۱۵] در سه سده نخست میلادی از آن به «ع-ر-ب» یاد شده و ممکن است همان منطقه‌ای باشد (یا دست‌کم با آن هم‌پوشانی داشته باشد) که با همین نام، در کتیبه‌های قدیم سریانی در الرُّها/ادسا^[۱۶] و نواحی آن آمده است (در موضوع کتیبه‌های قدیم سریانی و الحضر، ن.ک. Healey 2009). برخی اشاره کرده‌اند که در گورنوشته مشهور نماره، مربوط به سال ۳۲۸ م که به زبان عربی و به خط نبطی نگاشته شده، (فارغ از مسائل واژه‌شناختی) لقب شخص متوفی، یعنی «م-ل-ک-ع-ر-ب ک-ل-ه»، آن‌طور که بیشتر پنداشته‌اند به معنای «پادشاه تمام اعراب»^[۱۷] نیست، بلکه، معنای آن «پادشاه تمام [سرزمین] عرب»^[۱۸]، یعنی همین ناحیه از میان‌رودان، است (Zwettler 1993; Macdonald 2015b: 406-407, n.165).

از اینکه این دسته‌های فراوان «اعراب» از کجا آمده‌اند، اطلاعی در دست نداریم؛ ولی ظاهراً در دوره هلنی بسیاری از ایشان زمان‌هایی طولانی را در مناطقی می‌زیسته‌اند که نویسندگان یونانی و رومی آن‌ها را

12. *Gindibu*.

13. *Shalmaneser III*.

14. *Palmyrene*.

15. *Hatra*.

16. *Edessa*.

17. "king of all the Arabs".

18. "king of all 'Arab'".

مشخص کرده‌اند. آشکار است که به‌استثنای مواردی انگشت‌شمار، این اندیشه که آن‌ها حتماً از اهالی شبه‌جزیره بوده‌اند که تازه بعدها نام «عربستان» بر آن اطلاق شد، امری زمان‌پریش^[۱۹] است (Macdonald 2009a VI: 311-312).^۳

یوسفوس^[۲۰] بارها از نبطی‌ها با نام «اعراب» و از پادشاهی ایشان با نام «عربستان» نام می‌برد، و بی‌تردید، این «عربستان» همانی است که پولس قدیس از آنجا بازدید کرده است (غلاطیان ۱:۱۷). زمانی که در سال ۱۰۶ م نبطیه به قلمروی روم افزوده شد، نامش به «البتراء العربیه»^[۲۱] تغییر کرد و فارغ از اینکه آن افراد چه تصویری درباره قومیت خود داشتند، به دلیل مقاصد اداری، سکنة آن «اعراب» نامیده شدند. با درک همین موضوع است که ما باید، برای مثال، به بررسی سنگ قبری متعلق به سده سوم میلادی در جزیره یونانی تاسوس^[۲۲] (IG XII 8, 528) پردازیم که در آن مردی در حال نصب سنگ قبر پسر خویش، خود را «عربی از شهر سپتیمیا کانوثا»^[۲۳] (یعنی قنوت در جنوب سوریه) توصیف می‌کند.^۴ مشابه همین امر، فارغ از تلاش‌های مخالفان فیلیپ که خواستند او را پسر فردی راهزن جلوه دهند (ن.ک. Bowersock 1983: 122)، این امپراتور «عرب» (حک ۲۴۴-۲۴۹ م) درواقع، یکی از شهرنشینان برجسته شهر شهباء در ناحیه حوران بود و صرفاً به این دلیل او را «عرب» می‌خواندند که اهل البتراء بود (درباره این مطلب و جابه‌جایی مرزهای البتراء العربیه به سمت شمال در اوایل سده سوم، ن.ک. Sartre 1982: 58).

با ایجاد «البتراء العربیه»، و نامیده‌شدن دسته‌های عمدتاً یکجانشین آن ذیل «اعراب» به سبب مقاصد اداری، استفاده از نامی جدید برای قبایل عمدتاً کوچ‌نشین ضرورت یافت؛ قبایلی که از حوالی سده اول پیش از میلاد، حرکتی روزافزون به نواحی شام و میان‌رودان داشتند. به نظر می‌رسد این افراد هم خود را «اعراب» می‌نامیدند و ظاهراً زبانی مشترک هم داشتند. رومی‌ها و یونانی‌ها این افراد را «ساراسن»^[۲۴] می‌خواندند (برای بحث در خصوص خاستگاه و معنای این واژه، ن.ک. Macdonald 2009a VIII: 1-8)، و حال آنکه در میان‌رودان آن‌ها را «طیایی»^{۲۵} می‌خواندند که واژه‌ای برگرفته از نام قبیله عربی «طی»^{۲۶}، و از نخستین قبایلی بود که از مرکز عربستان به آن ناحیه کوچیده بود. هر دوی این واژگان در نهایت برای اشاره به تمام اعراب، و بعدها برای تمام مسلمانان به کار رفت.

19. anachronistic.

20. Josephus.

21. *Provincial Arabia*.

22. Thasus.

23. Septimia Kanotha.

24. "Saracens".

25. *Tayyāyē*.

تجارت عطر و ادویه

در دوران باستان، یکی از پرسودترین کارها، تجارت عطر و ادویه بود (ر.ک. Chap. 32).^[۲۶] از نخستین هزاره پیش از میلاد، ادویه و سایر کالاهای پرزرق و برق از سرزمین‌های مجاور اقیانوس هند، به ناحیه یمن کنونی^۹ وارد می‌شد. در کنار کندر تولیدی در جنوب عربستان و شاخ آفریقا، که تقاضایی تقریباً سیری ناپذیر برای آن در میان رودان، شام، مصر و مدیترانه وجود داشت، این کالاها از طریق خشکی و در امتداد نوار غربی شبه جزیره عربستان، به شمال برده می‌شد. شماری از بازرگانان قلمروهای پادشاهی معین و سبا، در جنوب عربستان، مسیر خود را به سمت شمال ادامه می‌دادند و در واقع، این تاجران معینی بودند که در واحه لیحیان/دادان^[۲۷] در شمال غربی عربستان، در سلوکیه-تیسفون در میان رودان، و احتمالاً در سایر نواحی، مستعمراتی بنا نهاده بودند. این بازرگانان خود را معینی، سبائی، یا مواردی مشابه می‌پنداشتند، ولی قطعاً خود را در زمره «اعراب» نمی‌دانستند. باین همه، چنین به نظر می‌رسد که در نقطه‌ای در مسیر کاروان‌ها، بازرگانان «عرب» شمال عربستان، از جمله نبطی‌ها، کالاها را از همکاران جنوبی خود می‌ستادند و همین بازرگانان بودند که کالاها را به بازارهای شمال می‌رساندند. در ناحیه مدیترانه، غزه بازار اصلی فروش و تجارت عطر به مقاصد دورتر بود و ظاهراً، از زمان‌های قدیم، شمار فراوانی از «اعراب» در آن ناحیه و در امتداد آخرین نقطه مسیر سکونت داشتند؛ یعنی در صحرای التَّغَب/زَگَب،^[۲۸] همان ناحیه‌ای که اکنون در جنوب اردن واقع شده است. نتیجه آنکه در چشم مشتریان، ارتباط این کالاها با «اعراب» پیوندی ناگسستی داشت، که در «قطعه نخست سرود دلفی»^[۲۹] متعلق به سده چهارم پیش از میلاد با عنوان «آرپس آتموس»^[۳۰]، به معنای «بخور عربی»^[۳۱]، به آن اشاره شده است (ن.ک. Macdonald 2009a: 3). از آنجاکه کوچ‌نشینان و واحه‌نشینان، به‌غیر از اصل دستمزدهای ترابری، در جای‌جای مسیر عوارض می‌گرفتند، هزینه‌های حمل و نقل عطر و ادویه در سرتاسر شبه جزیره سرسام‌آور بود، ولی مشتریان اندکی از این موضوع اطلاع داشتند. در نتیجه، مشتریان خیال می‌کردند که پول‌های هنگفتی که در شمال بابت این کالاها می‌پردازند، همگی به جیب تولیدکنندگان می‌رود. همین مسئله خاستگاه افسانه «عربستان سعید»^[۳۲] /عربستان خوشبخت» شد، که در این عبارت، «عربستان» با بازرگانانی عرب ربط پیدا می‌کرد که

۲۶. نویسنده به فصل ۳۲ کتاب *A Companion to the Hellenistic and Roman Near East* اشاره دارد.

27. Dadan.

28. Negev.

29. *First Delphic Hymn*.

30. "Araps Atmos".

31. "Arabian vapour".

32. *Arabia Eudaimōn*.

در شمال کندر می‌فروختند؛ و ضمناً «خوشبخت» بود، از آن سو که تصور می‌شد ثروتی افسانه‌ای دارد. بنابراین، برای نمونه، دیودورو^[۳۳] (3.47.5.7)، بر اساس اثر آگاتارخوس کنیدوسی^[۳۴]، درباره دریای اریتره^[۳۵] قس. (S.M. Burstein, London 1989) از ثروت افسانه‌ای سبائیان در یمن یاد می‌کند، که با استفاده از همان منبع، استرابو (16.4.19) نام بازرگانان جرهاء/جرحا^[۳۶]، در شرق عربستان را نیز می‌افزاید (برای جزئیات بیشتر این تصویر، ن.ک. Macdonald 2009a V: 21-22).

رفته‌رفته معلوم شد که عربستان خوشبخت در جنوب شبه‌جزیره واقع شده است و از آنجا که مردمان ساکن شمال، خود را «عرب» می‌خواندند، اندک‌اندک این تصور شکل گرفت که سرتاسر شبه‌جزیره را اعراب گرفته‌اند. در نتیجه، برپایه اصل پیش‌گفته، آن سرزمین هم «عربستان» به حساب می‌آمد. بدیهی است که عربستان‌های دیگری هم در مصر و هلال خصیب وجود داشت، اما از سده نخست پیش از میلاد و بعد از آن، با گرایش مواجهیم که تمایل داشت شبه‌جزیره را ذیل «عربستان یکپارچه» مشخص سازد (Diodorus 2.54.1: *hē holē Arabia*). این مطلب زمانی به روشنی آشکار می‌شود که بدانیم پلینیوس^[۳۷] در سده نخست میلادی تمایز قائل بوده است بین شبه‌جزیره، که آن را «خود عربستان»^[۳۸] می‌نامد، و سایر عربستان‌ها، که از آن با واژه «مردمان»^[۳۹] یاد می‌کند، و در این باره می‌نویسد: «در موضوع سرزمین، عربستان [در معنای شبه‌جزیره و سایر عربستان‌ها] فرومایه‌تر از هیچ طایفه‌ای در جهان نیست» (HN 6.32.142-143).

بی‌تردید آنچه سبب شد اسکندر کبیر سه لشکر دریایی برای پیمودن دورتادور شبه‌جزیره گسیل دارد، همین ثروت افسانه‌ای اعراب بود. مشابه همین، تمایل به تسلط بر این ناحیه سبب شد که امپراتور وقت، آگوستوس^[۴۰] در ۲۵/۲۶ پ.م، لشکری را به فرماندهی آنلیوس گالوس^[۴۱]، فرماندار مصر، به عربستان خوشبخت بفرستد که نتایج مصیبت‌بار در پی داشت (Strabo 16.4.22-4; Marek 1993). با همه این اوصاف، با آغاز سده نخست میلادی رومیان توانستند بخش بزرگی از تجارت را از مسیر زمینی به سوی دریای سرخ بگردانند. جالب آنکه در جزایر قُرسان، در منتهی‌الیه جنوبی مسیر، دو کتیبه به زبان لاتین

33. Diodorus.

34. *Agatharchides of Cnidus*.35. *On the Erythraean Sea*.36. *Gerrha*.37. *Pliny*.38. "Arabia proper" (*Arabia ipsa*).39. "Peoples" (*gentes*).40. *Augustus*.41. *Aelius Gallus*.

کشف شده است که نشان می‌دهد در میانه سده دوم میلادی، پادگانی متعلق به ارتش روم در آنجا مستقر بوده که احتمالاً وظیفه نظارت بر تجارت کشتی‌هایی را داشته که به دریای سرخ وارد، یا از آن خارج می‌شده‌اند (Villeneuve 2007).

مطالعه بیشتر

در خصوص این پرسش که «اعراب باستان چه افرادی بودند»، ن.ک. (2009a V, VI, and VIII and 2009b). برای آگاهی از تاریخ نخستین اعراب (Eph'al 1982) منبعی بسیار ارزشمند است. برای کسب تصویری کلی از تاریخ اعراب پیش از اسلام، ن.ک. (Hoyland 2001). منبعی عالی از سال‌های نخست البتراء، کتاب (Bowersock 1983) است. (Sartre 1982) اطلاعات بسیار سودمندی در مورد والیان و مرزهای البتراء و اقوام کوچ‌نشین ارائه می‌دهد. این پژوهش‌ها درباره اعراب در دوره باستان متأخر است: (Fisher 2011, 2015 و Millar 1998b, 2005b, 2010).

یادداشت‌های نویسنده

۱. باید عنایت داشت در کتابی که از سایر جهات فوق‌العاده است، متأسفانه (Eph'al 1982: 5-6) بر این نظر است که در تعریف خود، دسته‌های یکجانشین ساکن واحه‌ها را از جمله «کوچ‌نشینان» برشمرد (ن.ک. Macdonald 2009b: n.107).
۲. از آنجاکه در این دوران، گونه‌های زبانی فراوانی در سوریه و عربستان وجود داشته که مرتبط است با زبانی که اکنون با نام عربی می‌شناسیم، من در اینجا از اصطلاح «عربستانی» به جای «عربی» بهره می‌گیرم (ن.ک. Al-Jallad 2015: 10-14, 2018a, 2018b).
۳. بنابراین، برای نمونه، می‌دانیم که سارگون دوم (۷۲۲-۷۰۵ پ.م) اعضای قبیله عربستانی ثمود را از شمال عربستان به سامریه تبعید کرد. درباره بحثی جالب در خصوص دلایل این موضوع، (ن.ک. Eph'al 1982: 105-111).
۴. در این باره (ن.ک. Macdonald 2009b: 302-303). به نظر من، دیدگاه پذیرفته‌شده (Robert 1946: 48) که بگوریم چون فردی فال‌گیر بوده، یعنی حرفه‌ای که اعراب به آن شهره بودند، سنگ قبر پسر خود را برای تبلیغ مهارت‌های خویش استفاده می‌کرده، بسیار غیرمحمول است.
۵. علی‌رغم زمان‌پریشی آشکار این اصطلاح، من برای اشاره به منطقه‌ای که اکنون یمن و ظفار (در جنوب عمان) است، از واژه «یمن» استفاده می‌کنم تا تفاوت آن را با «عربستان» در دوران باستان مشخص کنم. در واقع، ناحیه‌ای که این واژه به آن اشاره دارد، ناشناخته است، گرچه در القاب پادشاهان حمیری از اواخر سده سوم میلادی به بعد، واژه «ی-م-ن-ت» به چشم می‌خورد. در اشاره به کل ناحیه جنوب غربی عربستان، نمی‌توان تا دوره اسلامی اصطلاح «یمن» را یافت (Robin 2013: 131-133).



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

HomePage: <https://jhistory.um.ac.ir/>

Vol. 57, No.1: Issue 114, Spring & Summer 2025, p.163-170

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 11-01-2025

Revise Date: 25-02-2025

Accept Date: 15-04-2025

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2025.91606.1359>

Article type: Viewpoint (Book Review)

A Critical Review of *Afghanistan: A History from 1260 to the Present*

Hamid Reza Nasib Zarrabi 

PhD Candidate, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies,
University of Tehran, Tehran, Iran

Email: hamidreza.zarrabi@ut.ac.ir



©2025 The author(s). This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

سال ۵۷ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۴ - بهار و تابستان ۱۴۰۴، ص ۱۷۰ - ۱۶۳	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی x ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۶
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۲	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2025.91606.1359
نوع مقاله: نقد کتاب	

خوانش انتقادی کتاب «تاریخ افغانستان از ۱۲۶۰م تا زمان حاضر»

 حمیدرضا نصیب ضرابی

دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

Email: hamidreza.zarrabi@ut.ac.ir

مقدمه

کتاب‌ها و مقالات بسیاری درباره تاریخ افغانستان به زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی منتشر شده‌اند. اما تألیف جانانان لی^۱ از جهاتی با این آثار متفاوت است. لی بین سال‌های ۱۹۷۲ تا ۱۹۹۸ میلادی با رویکردی علمی به افغانستان، آسیای مرکزی و شمال پاکستان سفر کرد. این سفرها با دریافت مدرک دکترای او از دانشگاه لیدز بریتانیا در سال ۱۹۹۸ میلادی به پایان رسید. تخصص و علایق پژوهشی جانانان لی شامل تاریخ اجتماعی، باستان‌شناسی، بررسی تاریخ دودمان‌های حاکم بر افغانستان،^۲ اقلیت‌های مذهبی و قومی^۳ و مطالعات میان فرهنگی^۴ است. وی همچنین در مراکز پژوهشی همچون مؤسسه بریتانیایی مطالعات فارسی^۵ و انجمن سلطنتی آسیایی بریتانیای کبیر و ایرلند شمالی^۶ عضویت دارد. از جانانان لی تاکنون کتاب‌ها و مقالاتی منتشر شده است.

توصیف

لی در مقدمه کتاب تاریخ افغانستان از ۱۲۶۰م تا زمان حاضر^۷ به معرفی کشور نوظهور افغانستان و اقوام ساکن در آن می‌پردازد. در فصل نخست تمرکز بر تاریخ افغانان به‌ویژه تجارب تشکیلاتی و حکومتی این مردمان است. فصل دوم نیز اختصاص به نقش افغانان در تحولات ایران عصر افشاری (حک: ۱۱۴۸-۱۲۱۸ق) یافته است. پس از این چگونگی تأسیس دودمان درانیان (حک: ۱۱۶۰-۱۲۵۸ق) توسط احمد شاه درانی (۱۱۳۴-۱۱۸۶ق) مورد بررسی قرار گرفته است. وقایع و رویدادهای مربوط به عصر حاکمیت تیمور شاه (۱۱۵۵-۱۲۰۷ق) و جانشینانش موضوع فصل چهارم این اثر را تشکیل می‌دهد. فصل پنجم با عنوان افغانستان و مرز رود سند نیز به تحولات کشور افغانستان در عصر حاکمیت دوست محمدخان (۱۲۷۹-۱۲۰۷ق) می‌پردازد. فصل ششم این اثر، اختصاص به بررسی زوایای آشکار و نهان نخستین جنگ انگلیس-افغان دارد. جانانان لی در فصل هفتم به دنبال نشان دادن تأثیر رقابت‌های دو قدرت

1. Jonathan L. Lee.

2. <https://independent.academia.edu/JonathanLee2/Doctoral-Thesis>.

3. Social History.

4. archaeological reconnaissance and documentation.

5. dynastic history of Afghanistan.

6. 'Religious and ethnic 'minorities.

7. cross-cultural studies.

8. British Institute of Persian Studies.

9. Royal Asiatic Society of Great Britain and Northern Ireland.

1. *Afghanistan a history from 1260to The Present*.

استعماری آن روزگار یعنی بریتانیا و روسیه در تعیین مرزهای کشور افغانستان بوده است. فصل هشتم تا دهم این اثر نیز خواننده را با چالش‌های پیش روی امان‌الله خان (۱۳۳۹-۱۲۷۱ش) در مسیر نوسازی افغانستان که سرانجام منجر به سقوط دولت او شد، آشنا می‌سازد. خوانش فصل یازدهم برای درک چگونگی به قدرت رسیدن امیر حبیب‌الله کلکانی و در ادامه احیای سلطنت محمد نادرشاه (۱۲۶۲-۱۳۱۲ش) سودمند است. مسائل افغانستان دوران حاکمیت چهل ساله محمد ظاهر شاه (۱۲۹۳-۱۳۸۶ش) آخرین پادشاه این کشور مانند اعلام بی‌طرفی در جنگ جهانی دوم و جنگ سرد در فصل دوازدهم این اثر مطرح شده است. در فصل سیزدهم، به پرسش‌هایی درباره چگونگی وقوع کودتای محمد داوود خان و سقوط دولت کمونیستی نجیب‌الله پاسخ داده شده است. فصل چهاردهم نیز با ارائه تحلیلی جامع از تحولات افغانستان بین سال‌های ۱۹۹۴ تا ۲۰۱۷ میلادی تصویری واضح از دلایل بحران‌های این دوره ارائه می‌دهد.

تحلیل

جاناناتان لی در این اثر با رویکردی متفاوت به بررسی تاریخ افغانان در دورانی که هنوز افغانستان به‌عنوان یک واحد جغرافیایی مستقل شکل نگرفته بود، پرداخت. همچنین، سایر مباحث نیز در باقی فصول کتاب به‌خوبی گنجانده شده‌اند. با این وصف، نویسنده در سه فصل آغازین اثر خود تحلیل‌های بیشتری ارائه کرده است. دلیل آن را می‌توان چنین بیان کرد که بازه زمانی فصول گفته‌شده اختصاص به دوران صفویه (۱۱۳۵-۹۰۷ق)، افشاریه و عصر حاکمیت احمد شاه ابدالی دارد. بدیهی است که بسیاری از منابع دست‌اول مرتبط با این دوران تاکنون تصحیح و منتشر شده، چه‌بسا که پژوهش‌های پرشماری نیز در این راستا صورت گرفته باشد. مجموع این‌ها داده‌های کافی را برای تحلیل وقایع و رویدادهای این برهه از تاریخ ایران، فراهم ساخته‌اند. افزایش حجم کتاب از فصل سوم به بعد نشان می‌دهد که جاناناتان لی بر دوره شکل‌گیری افغانستان به‌عنوان یک کشور تمرکز بیشتری داشته است. یکی از ویژگی‌های این اثر، پرداختن به موضوعاتی است که می‌توان آن‌ها را تاریخ زنده نامید. این شاخصه، کتاب را به اثری در تاریخ عمومی افغانان و کشور افغانستان تبدیل کرده است. بدین معنا که برای تحلیل آن اسناد و مدارک کافی در اختیار نیست یا اساساً زمان وقوع رویدادها به حدی متأخر است که هنوز ابعاد آشکار و نهان آن بر همگان پدیدار نشده است. جاناناتان لی سفرهایی به افغانستان داشته و احتمالاً گفته‌های او درباره تحولات اخیر این کشور بر شنیده‌ها یا مشاهدات عینی‌اش استوار است. بنابراین این بخش از اثر نیز در جایگاه خود حائز اهمیت است. با وجود گذشت شش سال از انتشار این اثر، هنوز ترجمه‌ای از آن به فارسی در دسترس نیست. اما

نصیب ضربایی؛ خوانش انتقادی کتاب «تاریخ افغانستان از ۱۲۶۰م تا زمان حاضر»/۱۶۷

مخاطب غیرانگلیسی زبان با توجه به قلم روان نویسنده با چالش کمتری هنگام خوانش و ترجمه کتاب، مواجه می‌شود. در ادامه هدف از اشاره به کاستی‌های این کتاب، نه خدشه‌دار کردن ارزش آن، بلکه فراهم آوردن زمینه‌ای برای رفع این اشکالات در کنار برجسته کردن نقاط قوت آن است.

ارزیابی و نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه تاکنون گفته شد اهم نقاط ضعف این اثر عبارت است از:

۱. با توجه به محتوای کتاب، نویسنده می‌توانست عنوانی مانند تاریخ افغانان و کشور نوظهور افغانستان از ۱۲۶۰ میلادی تا امروز را انتخاب کند.
۲. مقدمه کتاب حاوی برخی اطلاعات نادرست درباره اقوام ساکن در افغانستان امروزی است. به عنوان نمونه، نویسنده اهتمام چندانی به تحولات تاریخی اصطلاح تاجیک و پیوند آن با منشأ قومی این مردمان^{۱۱} و دیدگاه‌های مختلف در ارتباط با اصل و نسب مردمان هزاره نداشته است.^{۱۲}
۳. جانانات لی احمد شاه ابدالی را بنیان‌گذار افغانستان امروزی می‌داند، درحالی‌که این مدعا مستندی نداشته و امروزه مورد تردید جدی واقع شده است.^{۱۳}
۴. کاستی دیگر عدم رعایت دقت کافی در استفاده از واژه افغانستان پیش از ظهور این کشور است.^{۱۴} البته جانانات لی در جایی دیگر برای اشاره به شهر بارسغان یا بارسخان به درستی عبارت «بارسخان که در قزاقستان امروزی واقع است» را به کار برده است،^{۱۵} بدین سبب این مورد را نمی‌توان تعبیر به سوگیری نویسنده نمود.
۵. در مواردی اندک عدم رعایت تقدم و تأخر در بیان رویدادهای تاریخی باعث آشفتگی متن اثر شده است.^{۱۶}
۶. جانانات لی از میان ابعاد مختلف موضوع انتساب غلجاییان به خلیج‌ها صرفاً به بیان شباهت‌هایی در

1. Lee, *Afghanistan a history from ۱260 to The Present*, 14.

برای اطلاعات جامع در این باره رک: قبادیانی، دانشنامه جهان اسلام، «تاجیک/تاجیک‌ها».

1. Lee, *Afghanistan a history from 1260 to The Present*, 16.

خاوری، مردم هزاره و خراسان بزرگ، ۹۷-۱۱۵؛ ضربایی، تحولات سیاسی و اجتماعی افغانان شرق ایران از هجوم مغولان تا زوال صفویان، ۸۲-۸۳.

1. Lee, *Afghanistan a history from 1260 to The Present*, 28, 51.

اصولی، افغانستان چگونه تشکیل شد، ۴۱.

1. Lee, *Afghanistan a history from 1260 to The Present*, 32, 52.

1. Barskon in what is now Kyrgyzstan»

: Lee, *Afghanistan a history from 1260 to The Present*, 53.

1. Lee, *Afghanistan a history from 1260 to The Present*, 51, 52.

- ویژگی‌های قومی این مردمان مانند شیوه امرار معاش یکسان بسنده کرده است.^{۱۷}
۷. توضیحات نویسنده پیرامون مباحثی همچون ریشه لغوی یا کارکرد نام‌واژگان افغان و پشتون نیز دارای اشکالاتی اساسی است.^{۱۸}
۸. اشتباه رایج در غالب آثار مرتبط با سرگذشت افغانان در هندوستان یعنی عدم اهتمام به تقدم تاریخی تجارب افغانان در شرق ایران که زمینه را برای ایجاد حاکمیت افغانان در دهلی و آگرا فراهم نموده، به این پژوهش نیز راه یافته است.^{۱۹}
۹. ادعای مؤلف درباره گرویدن افغانان به اسلام از دوره حاکمیت سلاطین لودی (حک: ۸۵۵-۹۳۲ق) با شواهد تاریخی موجود در تضاد است.^{۲۰}
۱۰. دیدگاه نویسنده در تبیین خاستگاه جغرافیایی افغانان را به دو دلیل نمی‌توان پذیرفت: نخست اعتماد یکسویه به روایت خواجه نعمت الله هروی مؤلف تاریخ خان جهانی و مخزن افغانی به همراه گفته‌های مونت استوارت الفینستون و دیگری عدم اهتمام به داده‌های سایر منابع به ویژه وصف مهم محمدبن عبدالجبار عتبی (د. ۴۲۷ق) مورخ عصر امیر ناصرالدین سبکتگین (حک: ۳۶۶-۳۸۷ق) و سلطان محمود غزنوی (حک: ۳۸۹-۴۲۱ق) از افغانان در تاریخ یمینی.^{۲۱}
۱۱. تحلیل‌های نادرست جاناناتان لی از کیفیت مناسبات افغانان با دو سلسله صفویه و گورکانیان هند (حک: ۹۳۲-۱۲۴۷ق) عمدتاً به سبب عدم مراجعه وی به منابع معتبر و دست‌اول این دوران است.
- به منظور رعایت انصاف علمی بایستی به نقاط قوت این اثر نیز اشاره شود:
۱. نحوه تقسیم فصول آن الگوی مناسبی برای تألیف اثری در حوزه تاریخ افغانان و کشور نوظهور افغانستان به شمار می‌آید.

1. Lee, *Afghanistan a history from 7260 to The Present*, 52-55.

ضرابی، تحولات سیاسی و اجتماعی افغانان شرق ایران از هجوم مغولان تازوال صفویان، ۷۰-۶۸.

1. Lee, *Afghanistan a history from 8260 to The Present*, 54.

ضرابی، تحولات سیاسی و اجتماعی افغانان شرق ایران از هجوم مغولان تازوال صفویان، ۳۱-۲۹.

1. Lee, *Afghanistan a history from 9260 to The Present*, 56.

ضرابی، تحولات سیاسی و اجتماعی افغانان شرق ایران از هجوم مغولان تازوال صفویان، ۸۸-۸۷.

2. Lee, *Afghanistan a history from 10260 to The Present*, 56.

ضرابی، تحولات سیاسی و اجتماعی افغانان شرق ایران از هجوم مغولان تازوال صفویان، ۵۵-۵۳.

2. Lee, *Afghanistan a history from 1260 to The Present*, 61.

ضرابی، تحولات سیاسی و اجتماعی افغانان شرق ایران از هجوم مغولان تازوال صفویان، ۳۶.

نصیب ضرابی؛ خوانش انتقادی کتاب «تاریخ افغانستان از ۱۲۶۰م تا زمان حاضر»/۱۶۹

۲. دقت نظر مؤلف در زدودن ویژگی‌های تاریخ‌سازی از اثر خود را در کمتر تألیفی مرتبط با تاریخ افغانان و کشور افغانستان می‌توان یافت.

۳. تحلیل نویسنده از فرایند تبدیل مولتان زادگاه احمدخان ابدالی به پایگاهی برای ابدالیان جالب توجه است.^{۲۲}

۴. ازجمله گفته‌ها و تحلیل‌های ارزشمند این اثر، توضیحات جان‌اتان لی پیرامون کنش‌گری‌های احمد خان ابدالی مقارن با به قتل رساندن نادر شاه افشار (۱۱۴۸-۱۱۶۰ق) و رویدادهای پس از آن است.^{۲۳}

۵. کاستی شماره یازده از فصل چهارم به بعد برطرف شده، زیرا مؤلف از منابع دست‌اول مانند اثر الفینستون و پژوهش‌های جدید از قبیل ظهور افغانستان نوین نوشته وارتان گریگوریان و تألیفات کریستین نوئل کریمی بهره جسته است.

در مجموع، این کتاب با وجود برخی کاستی‌ها، اثری ارزشمند در حوزه تاریخ افغانان و افغانستان است. در صورت اصلاح اندک نواقص آن، می‌تواند به یکی از آثار مرجع در این حیطه تبدیل شود.

فهرست منابع

- اصولی، زکریا. افغانستان چگونه تشکیل شد. کابل: بی‌نا، ۱۴۰۰.
- خاوری، محمدتقی. مردم هزاره و خراسان بزرگ. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.
- مسلمانیان قبادیانی، رحیم. «تاجیک/ تاجیک‌ها». در دانشنامه جهان اسلام. زیرنظر غلامعلی حداد عادل. تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۱.
- نصیب ضرابی، حمیدرضا. تحولات سیاسی و اجتماعی افغانان شرق ایران از هجوم مغولان تا زوال صفویان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۴۰۳.

Lee, Jonathan L. *Afghanistan a history from 1260 to The Present*. London: Reaktion Books, 2018.

Transliterated Bibliography

Khāvarī, Muḥammad Taqī. *Mardum Hizārīh va Khurāsān Buzurg*. Tehran: Sāzīmān Chāp va Intishārāt-i Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī, 2006/1385.

Musalmāniyān Qubādiyānī, Raḥīm. "Tājik / Tājik-hā". Dar *Dānishnāmah Jahān Islām*. zīr-i nazar-i Ghulām

2 . Lee, *Afghanistan a history from 1260 to The Present*, 71.

2 . Lee, *Afghanistan a history from 1260 to The Present*, 103-104.

‘Alī Ḥadād ‘Ādil. Tehran: Bunyād-i Dāyrah al-Ma‘ārf-i Buzurg Islāmī, 2002/1381.

Naṣīb Żarābī, Ḥamidriżā. *Taḥavulāt Siyāsī va Ijtimā‘ī Afghānān Sharq Irān az Hujūm Mughūlān tā Zavāl Şafavīyān*. Pāyānnāmah Kārshināsī Arshad, Gurūh Tārīkh va Tamadun Milal Islāmī, Dānishkadah-yi Ilāhīyāt va Ma‘ārif-i Islāmī, Ferdowsi University of Mashhad, 2024/1403.

Uşūlī, Zakariyā. *Afghānistān Chigūnih Tashkil Shud*. Kābul: s.n. 2021/1400.

Table of Contents

The Arab Conception of the Notion of “al-thaqāfah” (Culture) in Early Islamic Centuries	11
Dr. Hediye Taghavi	
The Spirit of Power: The Mechanism of Power Transition (The Pattern of Power Transition in the History of Iran)	45
Dr. Sasan Tahmasbi	
A Comparative Analysis of the Design and Color Scheme of a Qājār-Era Carpet Preserved in the Carpet Museum of Iran, and the Tilework of the Golestan Palace	71
Ra’na Mohammad Zade - Dr. Elahe Panjeh Bashi	
A Theoretical Explanation of the Problem of Constitutionalizing Political Power in Contemporary Iran	95
Dr. Rouhollah Eslami - Dr. Alireza Sahra’i	
From Kashf al-Mahjūb to Kashf-i Hijāb (Removal of the Hijāb)	
A Reflection on the Iranians’ Symbolic Engagement with the Allegorical) (Aspect of Modernity	133
Reza Javid - Dr. Hadi Nouri - Dr. Mohammad Reza Gholami Shekarsarayi	
A Translation of “The Arabs” by MCA Macdonald	153
Dr. Abbas Aghdassi	
A Critical Review of Afghanistan: A History from 1260 to the Present	163
Hamid Reza Nasib Zarrabi	

In the Name of Allah



Journal of History & Culture

Semi – Annual Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 57, No.1: Issue 114, Spring & Summer 2025

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

ISSN-Print:2228 – 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Managing Editor: Abbas Aghdassi

Editorial Assistant: Shahsaman Shahrokh Shahian

Academic Editor: Morteza Daneshyar

Language Editor: Maryam Oraee

Transliterator: Maryam Oraee

Translation of Abstracts: Mina Mollaie

Layout Designer: Hussein Zekavatizadeh

Proof Reader: Maryam Oraee

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Zip Code: 9177948955

Tel: +98(51) 38803863



Ferdowsi University of Mashhad

ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Journal of History and Culture

Faculty of Theology and Islamic Studies

Semi – Annual Research Journal

114

Spring & Summer 2025