



ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده ادبیات و معارف اسلامی
دوفصلنامه علمی

۱۱۶
بهار و تابستان ۱۴۰۵



تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی

پروانه انتشار: ۷۸۵۶۷

سال ۵۸ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۵

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 ادبی، نویسه‌گردان، نمونه‌خوان: مریم اورعی

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: مینا ملائی

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی

مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۳۸۶۳-۳۸۸۰ (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 بادکوبه‌هزاه

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 پایگاه‌های زیر نمایه شده است:

- پایگاه استنادی علوم ایران (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی 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 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 پانوشته با 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	آیین‌های سحر در فرهنگ پیشااسلامی عرب و بازتاب آن‌ها در عبادات اسلامی دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)
۵۱	تاریخی و ناتاریخی؛ تأثیر پیشینه تاریخی بر پذیرش تغییر و تجدد دکتر ساسان طهماسبی
۷۳	بازخوانی آراء جان درک لثم در مقاله «کمان‌داران خاورمیانه: پس‌زمینه ترکی-ایرانی» حسین شکیبا امجد
۹۵	تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان تاریخی موجود در گنجینه موزه آستان قدس رضوی راضیه اکبرزاده رباط - دکتر فرزانه فرخ‌فر
۱۳۱	شناسه‌های نوآوری دوره صفوی در معماری و فضاهای شهری اصفهان نگار یوسفی - دکتر رضا سامه - دکتر فریبرز کریمی - دکتر سید رحمان اقبالی
۱۷۱	مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی» سیده مریم حسینی - دکتر مهدی عبادی - دکتر مجتبی سلطانی احمدی - دکتر هوشنگ خسروبیگی
۱۹۷	گفتمان‌های سنت و مدرنیته در مطبوعات مشهد عصر مشروطه: بازنمایی گفتمان‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی باتکیه بر نظریه فوکو دکتر محمدعلی علیزاده - ابراهیم حافظی - دکتر ابوالفضل حسن‌آبادی



Dawn Rituals in Pre-Islamic Arab Culture and Their Reflection in Islamic Worship

Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash) , Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Humanities, Gorgan Branch, Islamic Azad University, Gorgan, Iran

Email: Hamed.Khani@iau.ac.ir

Abstract

Dawn has held ritual significance since the beginning of the Islamic era and was particularly regarded as an important time for worship and prayer. The relationship between this perception of dawn and the myths and ritual practices of the Arabs in the pre-Islamic period remains unknown. Nevertheless, a small number of reports suggest that, on the eve of the advent of Islam, Arab idolaters performed certain acts of worship at dawn. This raises the question whether a form of reaction to these dawn rituals can be identified in the practices, beliefs, and positions of prominent figures of Islam, early Muslim scholars, and other surviving evidence from the Islamic era. Answering such a question may lead to a better interpretation of Islamic verses and narrations, as well as a deeper understanding of the religious and cultural transformations of early Islam. The present study is undertaken with this objective. The study seeks to pursue a genealogical investigation of dawn worship in the early Islamic period through a cross-cultural analysis of ritual traditions. To this end, it examines Islamic hadiths and narrations, the statements of early Qur'anic exegetes, the poetry of Arab poets living in periods close to the advent of Islam, and surviving evidence from various ancient Semitic cultures. By drawing on this body of evidence, the study seeks to reconstruct an understanding of the ritual practices of the Arab idolaters contemporary with Prophet Muhammad (PBUH) and, based on parallels between evidence from antiquity and the early Islamic period, to reconstruct the intervening period between them. The study assumes that if the accounts of the Islamic period and the statements of prominent figures of Islam in the first century A.H. are interpreted on the basis of surviving evidence concerning myths and rituals prevalent in various Semitic cultures, they can reflect important information about dawn rituals in the pre-Islamic period. The hypothesis of the study is that various morning acts of worship in the Islamic period emerged as a kind of reaction to the dawn rituals of the idolaters; such an inter-ritual relationship can be identified, for example, in the recommendation to eat the *suḥūr*, the words of the 'azān and 'iqāmah, the dawn prayer, and the prescribed time for performing it.

Keywords: *Dhū al-Sharā (Dusara/Dushara), Shaḥar, Manāt, Iḥdā al-Kubar, Prayer (Salāt), History of Islamic Rituals, History of Ideas.*



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال ۵۸ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۴۹ - ۱۱	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.94288.1385

آیین‌های سحر در فرهنگ پیشااسلامی عرب و بازتاب آن‌ها در عبادات اسلامی

دکتر حامد خانی (فرهنگ مهرش)^{id}

دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

Email: Hamed.Khani@iau.ac.ir

چکیده

سحرگاه از آغاز عصر اسلامی ارزش آیینی داشته است. خاصه آن را زمانی مهم برای عبادت و دعا می‌دانسته‌اند. پیوند این تلقی با اساطیر و آیین‌های قوم عرب در دوره پیشااسلامی شناخته نیست. باین حال گزارش‌هایی اندک نشان از آن دارند که بت‌پرستان عرب در آستانه ظهور اسلام برخی اعمال عبادی خود را در سحرگاه می‌گزارده‌اند. باید پرسید آیا می‌شود نوعی واکنش به این آیین‌های سحری بت‌پرستانه را در عبادات و باورها و موضع‌گیری‌های بزرگان دین اسلام و عالمان مُتَقَدِّم و دیگر شواهد بازمانده از عصر اسلامی بازشناخت یا خیر. یافتن پاسخ برای چنین پرسشی می‌تواند به تفسیر بهتر آیات و روایات اسلامی، و همچنین درک بهتر تحولات دینی - فرهنگی صدر اسلام بینجامد. مطالعه پیش‌رو با همین هدف صورت می‌پذیرد. می‌خواهیم با تحلیل میان‌فرهنگی سنت‌های عبادی کوششی از جنس تبارشناسی عبادات سحرگاهی در آغاز عصر اسلامی را پی گیریم. به این منظور خواهیم کوشید با تحلیل احادیث و روایات اسلامی، اقوال مفسران کهن، اشعار شاعران عرب در دورانی نزدیک به ظهور اسلام، و همچنین شواهد بازمانده از فرهنگ‌های مختلف سامی در عصر باستان به درکی از آیین‌های عبادی بت‌پرستان عرب معاصر پیامبر (ص) برسیم و باتکیه بر وجوه تشابه داده‌های عصر باستانی و دوره متقدم اسلامی تصویری از عصر میانه این دو بازنماییم. در این مطالعه مفروض انگاشته می‌شود که روایات دوره اسلامی و اقوال بزرگان اسلام در سده نخست هجری، اگر بر پایه شواهد بازمانده از اسطوره‌ها و آیین‌های رایج در فرهنگ‌های مختلف سامی تفسیر شوند، آگاهی‌هایی مهم درباره آیین‌های سحری در دوره پیشااسلامی باز می‌تابانند. فرضیه مطالعه آن است که عبادات صبحگاهی مختلف در دوره اسلامی به مثابه نوعی واکنش به آیین‌های سحری بت‌پرستان پدید آمده‌اند؛ چنان‌که در استحباب سحری خوردن، عبارات اذان و اقامه، نماز صبح و وقت تشریع شده برای آن یک چنین رابطه میان آیینی را می‌توان بازشناخت.

کلیدواژه‌ها: ذو الشری، سحر، منات، إحدى الکبیر، نماز (صلاة)، تاریخ آیین‌های اسلامی، تاریخ انگاره سحر.

مقدمه

سحر در ادوار متأخرتر فرهنگ اسلامی همچون بازه زمانی نامشخصی در پایان شب تا طلوع فجر صادق دانسته شده است؛^۱ بازه‌ای که عبادت و نماز و استغفار در آن فضیلت والایی دارد،^۲ دعا در آن مستجاب است،^۳ و سحری خوردن هم به مثابه آیینی هویت بخش که روزه اسلامی را از روزه اهل کتاب متمایز می‌کند در آن صورت می‌گیرد.^۴

فضیلت یادشده برای عبادات سحری در روایات اسلامی سبب شده است عالمان مسلمان به تعیین زمان سحر بیندیشند. آن‌ها کمابیش چنین دریافته‌اند که زمان مشخصی برای دخول در وقت سحر دانسته نیست و سحر محدوده‌ای زمانی است که صرفاً از ناحیه پایانش اذان صبح—معلوم است.^۵ مدت سحر هم بسته به اختلاف نظرها می‌تواند حداکثر یک سوم^۶ و حداقل یک ششم^۷ از بخش پایانی شب را در بر گیرد. تا چندی پیش تصور غالب این بود که سحر در عصر ظهور اسلام و احیاناً دوره پیشااسلامی نیز بر همین بازه زمانی دلالت می‌کرده است. با این حال، مطالعات اخیر درباره تاریخ انگاره سحر نشان داد که در پنجاه سال نخست هجری سحر نه بازه‌ای نامشخص، بلکه زمانی است که با طلوع فجر کاذب آغاز می‌شود، بسته به اختلاف کاربردها می‌تواند بر زمان‌های متأخرتری تا طلوع آفتاب هم دلالت کند، و مسلمانان متقدم آن را نه همچون بخش پایانی شب که به مثابه بخش آغازین روز می‌شناخته‌اند. این مطالعات نشان می‌دهند از حدود نیمه‌های سده نخست هجری زمینه تغییر مدلول سحر ایجاد شده، و رواج این پنداره که روزه‌داری با روز آغاز می‌شود سبب انگاشت سحر به مثابه بخشی از شب پیشین شده است.^۸

این مطالعات همچنین حاکی است مضامینی درباره سحر در روایات دوره اسلامی یافت می‌شوند که باید رسوباتی از اساطیر و انگاره‌های پیشااسلامی قوم عرب باشند. مثلاً می‌دانیم کنعانیان، قوم خویشاوند عرب‌ها، سحر را به مثابه خدای نور سپیده‌دمان می‌پرستیده، و او را خدایی بال‌دار با قدرتی گسترده تصور

۱. نک: ماتریدی، تأویلات اهل السنة، ۱۶۳/۶.

۲. آل عمران: ۱۷؛ مروزی، قیام اللیل، ۹۸؛ ابن ابی حاتم، التفسیر، ۶۱۵/۲.

۳. حلیمی، المنهاج، ۵۳۷/۱.

۴. نک: ابن خزیمه، الصحيح، ۲۱۴/۳-۲۱۵.

۵. نک: صاحب جواهر، جواهر الکلام، ۱۹۹/۷.

۶. ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴۱۲/۱.

۷. ثعلبی، التفسیر، ۵۲۲/۲۴.

۸. نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح: بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و کاربردهای کهن»، ۸۳-۸۵.

می‌کرده‌اند.^۹ انتساب همین اوصاف به سحر را می‌توان به نحوی گسترده در روایات اسلامی نیز مشاهده کرد.^{۱۰} گویاترین توضیح این پدیده بقاء رسوبات چنین باورهایی تا دوره اسلامی است.

طرح مسئله

بر پایه نوشته‌های بازمانده موجود نمی‌توان تصویر واضحی از نگرش عرب‌ها به سحر در دوره ظهور اسلام داشت. با این حال، مطالعات تفسیری عهد عتیق و شواهد باستان‌شناسانه از این حکایت می‌کنند که برخی اقوام سامی همچون عبرانیان به سحر نه صرفاً همچون بازه‌ای زمانی بلکه همچون یکی از خدایان می‌نگریسته، آن را با نام سحر می‌شناخته، در اساطیرشان به این خدا جایگاهی مهم داده، و آیین‌هایی نیز برای عبادت روزانه‌اش داشته‌اند.^{۱۱} به دشواری می‌توان وجهی برای بازتاب این قبیل باورها در روایات اسلامی بازشناخت؛ مگر آنکه حکم شود مشابه همین باورهای اقوام مختلف سامی در میان قوم عرب پیشااسلامی نیز رایج بوده است.

با پذیرش این مبنا، پرسشی مهم در تحلیل تاریخ انگاره سحر می‌تواند همین باشد که فراتر از اساطیر بازتابیده در منابع دوره اسلامی، آیا در آیین‌های عبادی عصر اسلامی نیز می‌توان شاهد بازتاب آیین‌های پیشااسلامی سحر یا امتداداتی برای آن‌ها بود یا نه. به بیان دیگر، چه نسبتی می‌توان میان آیین‌های سحری بت پرستان عرب در عصر پیشااسلامی با اعمال دینی دوره اسلامی بازشناخت: آیا آیین‌های اسلامی شکل آیین‌های عبادت سحرگاهی بت پرستان را حفظ کردند ولی معنایش را تغییر دادند، آیا مسلمانان متقدم این آیین‌ها را صورت‌های تحریف‌شده اعمالی با منشأ الهی انگاشتند، یا آیین‌های سحری را اعمالی از جنس خرافات بت پرستانه تلقی کردند و وانهادند؟ حتی با پذیرش فرض اخیر هم باز باید پرسید آیا در آیین‌های دوره اسلامی واکنشی صریح یا پنهان و کنایه‌آمیز به آیین‌های پیشااسلامی قوم عرب در سحرگاهان می‌توان یافت یا خیر.

تاکنون در جوانب مختلف این پرسش‌ها کوششی دراز دامنه می‌طلبید. مطالعه پیش‌رو به مثابه گام نخست از این کوشش باید آیین‌های سحر در فرهنگ پیشااسلامی قوم عرب را پی جوید. فرضیه این مطالعه آن است که رسوباتی از این آیین‌ها را می‌توان در عبادات عصر اسلامی بازشناخت. اگر در مطالعه کنونی نشان

9. Hossfeld & Zenger, *Psalms 2. A commentary on Psalms 51- 100*, 74-75.

۱۰. نک: مهرش، «تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن»، ۸۵-۹۱.

۱۱. برای نمونه از این مطالعات، نک:

Sutton, "The Dawn of Two Dawns: The Mythical, Royal and Temporal Implications of Dawn for Psalms 108 and 110", passim.

داده شود که چنین فرضیه‌ای مُوجَّه است آن‌گاه در مراحل بعدی باید با مطالعات تکمیلی دیگر دریافت مسلمانان در شکل‌دهی به آیین‌هایشان چه راه‌هایی برای تقابل یا تعامل با فرهنگ پیشااسلامی پی گرفته‌اند. در توضیح روش گردآوری و تحلیل داده‌ها باید یادآور شد اطلاعات اندک و پراکنده‌ای از آیین‌های پیشااسلامی قوم عرب در اختیار است. از همین رو، در مطالعه کنونی برای جبران کمبود داده‌ها باید بیش از هر چیز به منابع عصر اسلامی مکتبی بود؛ منابعی که می‌توانند وجود باورهای کهن‌تر در فضای فرهنگی عصری که اسلام ظهور کرد را گواهی دهند. منبع مهم دیگر مان شواهد بازمانده از دیگر فرهنگ‌های سامی — خاصه کنعانیان و بُطیان و اکدیایان و عبرانیان — در ضمن مطالعات باستان‌شناسانه، زبان‌شناسی تاریخی، تفسیر عهدین، و دیگر منابع و مطالعات مشابه است. این شواهد بازخواهند گفت یک‌چند سده پیش از عصر ظهور اسلام چه باورهای رواج داشته، و منابع اسلامی قدیم نیز توضیح می‌دهند که در اوایل دوره اسلامی چه فرهنگی حاکم بوده است. این‌گونه، با شناخت فرهنگ دوره‌های پیش‌تر و پس‌تر از آستانه ظهور اسلام، خواهیم توانست فرهنگ دورانی در میانه آن دو را بازشناسیم.

۱- معنای اساطیری سحر در آستانه ظهور اسلام

سحر در آستانه ظهور اسلام ارزش آیینی والایی دارد. گویاترین گواه این مدعا دو اشاره قرآن به فضیلت استغفار سحرگاهی است.^{۱۲} از میان این دو یادکرد قرآنی، اشاره به استغفار سحری در سوره مکی ذاریات نشان می‌دهد این ارزش آیینی در سال‌های آغازین بعثت پیامبر (ص) نیز برقرار بوده است. پس باید نتیجه گرفت سحر از همان آغاز دوره اسلامی معنایی اساطیری دارد؛ معنایی که پشتوانه این ارزش آیینی واقع شده است. گواه وجود این معنای اساطیری را می‌توان در یک سوره مکی دیگر هم بازجست؛ آنجا که سومین و آخرین یادکرد سحر در قرآن به گزارش نجات سحرگاهی خاندان لوط نبی (ع) اختصاص می‌یابد و آشکارا پیوند میان سحر و نجات را در فضای مشترک بین‌الاذهانی مخاطبان پیامبر (ص) باز می‌تاباند.^{۱۳} در گام نخست از بحث می‌باید این معنای اساطیری را بازشناخت.

۱-۱- سحر به مثابه زمان رؤیای صادقه

از عایشه نقل کرده‌اند که پیامبر (ص) در آغاز شب می‌خوابید، اواخر شب می‌خاست، نماز وتری می‌خواند، به بستر باز می‌گشت و اگر به زنانش نیازی داشت پی می‌گرفت. از آن‌پس هر وقت بانگ صرخ یعنی ندای خروسی سحری را می‌شنید بیدار می‌شد؛ اگر لازم بود غسلی می‌کرد و اگر نه، برای نماز وضو

۱۲. آل عمران: ۱۷؛ ذاریات: ۱۸.

۱۳. قمر: ۳۴.

می‌ساخت.^{۱۴} از این روایت می‌توان چنین دریافت که پیامبر (ص) نماز وتر خود را در اواخر شب و تا پیش از فرارسیدن سحر می‌خوانده، سپس مُدَّتِ کوتاهی یعنی از اواخر شب تا سحرگاه را دوباره به خواب می‌سپرده، و بعد هم در سحر آماده نماز صبح می‌شده است.

روایاتی دیگر که آن‌ها هم از عایشه نقل شده‌اند صورتی واضح‌تر از این عبادت شبانه بازمی‌نمایند. بر پایه برخی از این روایات، پیامبر (ص) در طول سال گاهی نماز وترش را اول شب می‌خواند و گاهی نیز در وسط یا آخر آن.^{۱۵} منظور از آخر شب در این روایت‌ها همان زمان فجر کاذب است؛ زیرا از عایشه نقل کرده‌اند که می‌گفت «مِنْ كُلِّ اللَّيْلِ قَدْ أُوتِرَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَأَنْتَهَى وَتَرَهُ إِلَى السَّحَرِ».^{۱۶} از این روایت می‌توان دریافت گرچه ممکن بود زمان وترگزاری‌های پیامبر (ص) در شب‌های مختلف تغییر یابد، همواره آخرین وتر تا سحر یعنی فجر کاذب گزارده شده بود.^{۱۷} گفته‌اند پیامبر (ص) تا پایان عمر خود با همین بخش‌بندی زمانی عبادت شبانه خود را پی می‌گرفت؛ زمانی هم که درگذشت، نماز وترش به وقت سحر یعنی همان فجر کاذب افتاده بود.^{۱۸}

شاید بتوان — در مقام جمع میان دو دسته روایت یادشده — این‌گونه گفت که پیامبر (ص) در شب‌های مختلف سال نماز وتر خود را در اوقات مختلفی از شب و گاهی نیز مقارن با فجر کاذب می‌گزارد؛ بعد هم در فاصله فجر کاذب و صادق می‌خوابید. از قول عایشه نقل کرده‌اند هیچ سحرگاهی نرسید، مگر آنکه پیامبر (ص) خفته بود: «مَا أَلْفَا السَّحَرُ إِلَّا نَائِمًا».^{۱۹} همین گزارش گاه با تصریحی واضح‌تر همراه شده است که «مَا أَلْفَا السَّحَرُ إِلَّا عِنْدِي إِلَّا نَائِمًا»؛^{۲۰} یعنی همواره وی در سحر آخر یا همان آستانه اذان صبح آرمیده بود.^{۲۱}

این خواب کوتاه میان آخرین وتر و طلوع فجر صادق بیش از آنکه اقدامی برای آسودن باشد کنشی آیینی برای دریافت وحی و الهام از جانب خدا به شمار می‌رفت. بر پایه روایتی دیگر که باز هم از قول

۱۴. ابن‌راهویه، المسند، ۸۵۲/۳.

۱۵. ابن‌ابی‌شیبہ، المصنف، ۸۴/۲.

۱۶. شافعی، المسند، ۱۵۶؛ حُمَیدی، المسند، ۲۵۲/۱.

۱۷. برای دلالت سحر بر فجر کاذب در سده نخست هجری، نک: مهرش، «تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن»، فصل ۲-۲.

۱۸. ابن‌ابی‌شیبہ، المصنف، ۸۴/۲.

۱۹. طیب‌النسی، المسند، ۸۶/۳؛ احمد بن حنبل، المسند، ۱۶۵/۴۲.

۲۰. همان، ۳۴۷/۴۳.

۲۱. برای دلالت سحر آخر بر آستانه اذان صبح، نک: مهرش، «تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن»، ۷۹-۸۰.

عایشه نقل شده است پیامبر (ص) سحرگاهان می‌خفت و باز خدا همه شب خود بیدارش می‌کرد.^{۲۲} گویا نه فقط پیامبر (ص) که دیگران هم به خواب در چنین زمانی می‌کوشیدند؛ چنان‌که هم از قول عایشه نقل کرده‌اند: نه پیامبر (ص) نه دیگر نمازگزارانی که شب‌ها را به عبادت می‌سپردند هیچ‌کدام سحرگاه نماز [نافله] نمی‌خواندند و در عوض می‌خفتند.^{۲۳}

سخنان یادشده از عایشه بعید نیست کوششی برای نقد آیین جدیدتر احیاء شب‌ها باشد؛ آیینی که ظاهراً در عصر صغار صحابه داشت رواج پیدا می‌کرد و عایشه نیز در مقام رویارویی با آن تأکید می‌نمود شیوة پیامبر (ص) نه احیاء همه شب که تهجد بوده است.^{۲۴} باری، انگیزه عایشه از تأکید بر خواب سحرگاهی پیامبر (ص) هر چه باشد، نمی‌توان مُنکر شد که در گفتارهای او پیوندی میان خواب سحرگاهی و باور به صدق رؤیای سحر برقرار گشته است؛ باوری که ابوسعید خدری، صحابی اهل مدینه (درگذشته ۷۴ق)، هم از قول خود پیامبر (ص) آن را نقل می‌کند: «أَصْدَقُ الرَّؤْيَا بِالْأَسْحَارِ».^{۲۵} می‌توان انتظار داشت مؤمنان این رؤیای صادقانه را به قدری مهم بینگارند که بعد از نماز وتر یا دیگر عبادات شبانه خود به بستر بازگردند و با امید دریافت یک چنین الهامی الهی باز بیازمند.

این خواب نه تنها در سده نخست هجری که در سده‌های بعد نیز مُهم تلقی می‌شد. برای نمونه، در سده ۲ق شخصیتی مثل عطاء خراسانی (درگذشته ۱۳۵ق)، فقیه و زاهد و مفسر گراینده به مکتب بصره که در اواخر عمرش در شام سکونت یافت،^{۲۶} مُقید بود بعد از شب‌زنده‌داری در سراسر شب حتماً هنگام سحر بخوابد.^{۲۷} یک نسل بعد از وی امام صادق (ع) نیز بر این تأکید می‌نمود که رؤیایی که بعد از دوسوم شب و قبل اذان صبح دیده شود رؤیای صادقه است: «بَعْدَ الثُّلُثَيْنِ مِنَ اللَّيْلِ... قَبْلَ السَّحَرِ...».^{۲۸}

۲-۱- سحر به مثابه زمان فرود قدسیان

باور به صدق رؤیای سحری در سده‌های متأخرتر نیز ادامه یافته، و همین امتداد سبب شده است برخی عالمان متأخرتر به تحلیل عقلانی اسباب و علل چنین صدقی بکوشند. برای نمونه، حکیم ترمذی (درگذشته حدود ۳۱۵ق) در توضیح این‌که چرا خواب سحری سبب دریافت الهام، و پیامبر (ص) با آن

۲۲. ابوداود، السنن، ۴۸۴/۲.

۲۳. ابن خزیمه، الصحيح، ۳۰۴/۳.

۲۴. برای مرور روایات عایشه در این باره هر چند بدون یادکرد نام وی، نک: مهرش، «تاریخ مراسم احیاء»، ۱۳۷-۱۳۸.

۲۵. احمد بن حنبل، المسند، ۱۹۳/۱۸؛ دارمی، المسند، ۱۳۶۳/۲.

۲۶. برای وی، نک: ابن حبان، المجروحین، ۱۳۰/۲.

۲۷. ابونعیم اصفهانی، حلیة الأولیاء، ۱۹۳/۵.

۲۸. کلینی، الکافی، ۹۱/۸؛ برای دلالت سحر در این گفتار بر زمان اذان صبح، نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و

کاربردهای کهن»، ۸۲-۸۳.

مأنوس و خوگر است به اصطلاحات و مبانی طبّ ایرانی متوسّل می‌شود و از آن‌ها در توضیح وضعیّت عقل و نفس انسان در سحرها بهره می‌جوید.^{۲۹} ابن قیّم جوزیه (درگذشته ۵۹۷ق) نیز چنین استجابی را به سکون شیاطین در سحرگاه پیوند می‌زند.^{۳۰} بااین حال، به نظر می‌رسد که در ادوار کهن تر تحلیل‌های دیگری از اسباب و علل دریافت چنین الهامی داشته‌اند: مردمان سده نخست هجری سحرگاه را زمان فرود قدسیان، و خواب را نیز راهی برای ارتباط با ایشان در پی این فرود و دریافت الهام و رؤیای صادقه می‌انگاشته‌اند.

برای توضیح این معنا نخست باید به‌خاطر آورد که سحر در زندگی روزمره مردمان سده نخست هجری شاید بیش از هر چیز با فرود و باراندازی کاروانیان تداعی می‌شد. کوچ‌روان و کاروانیان عرب غالباً شب‌ها نیز راه می‌پیمودند.^{۳۱} مردمان باور داشتند که راه در شب سریع تر طی می‌شود.^{۳۲} سیر شبانه آن‌ها را از گرمای سوزان آفتاب عربستان در امان می‌داشت. راه خود را نیز با ستاره‌ها می‌توانستند بیابند.^{۳۳} آن‌ها معتقد بودند ضرورت‌های همین سفرهای شبانه سبب می‌شود که خدا هم به قرائت اندک قرآن در شب از ایشان خرسند باشد.^{۳۴} سفر شبانه چنان رایج بود که وقتی پیامبر (ص) می‌خواست سخن درباره مسافرتی کوتاه بگوید از آن به «مَسِيرَةَ لَيْلَةٍ»، یعنی به‌قدر یک شب راهی، تعبیر می‌نمود.^{۳۵}

این کاروانیان وقتی سحرگاه می‌شد بار می‌انداختند و فرود می‌آمدند. یک مثال از چنین فرودی بعد از مسافرت شبانه را درباره غزوه تبوک یاد کرده‌اند.^{۳۶} شعری نیز گاه به علی بن ابی طالب (ع) و گاه به محمد بن یسیر/بشیر شاعر سده ۲ق نسبت می‌دهند که در آن از یک چنین باراندازی سحرگاهی و دشواری‌هایش سخن رفته است: «إِصْبِرْ عَلَى مَضَضِ الْإِدْلَاجِ فِي السَّحَرِ»؛ یعنی چون سحر می‌رسد بر شدت و جدّت راه‌پیمایی تمام‌وقت شبانه‌ات بشکيب.^{۳۷} از این شعر همچنین می‌توان دریافت که دشوارترین مرحله کار در این راه‌پیمایی‌های شبانه سحرگاهان بوده است که باید خسته بار می‌افکنده‌اند. اشاره دیگر به فرود سحرگاهی کاروانیان را در شعری از جریر شاعر نجد (درگذشته ۱۱۰ق) می‌توان دید: «أَنَحْنَا فَسَبَحْنَا وَنَوَّرَتِ

۲۹. حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۱۱۹/۳.

۳۰. ابن قیّم جوزیه، مدارج السالکین، ۷۶/۱.

۳۱. نک: سیأ: ۱۸.

۳۲. برای بازتاب همین باور در گفتاری منسوب به پیامبر (ص)، نک: ابن خزمه، الصحيح، ۱۴۷/۴.

۳۳. نحل: ۱۶.

۳۴. مؤمل: ۲۰.

۳۵. احمد بن حنبل، المسند، ۲۵۳/۱۶.

۳۶. طبرانی، المعجم الکبیر، ۴۳/۱۳.

۳۷. ابن قتیبه، الشعر والشعراء، ۸۶/۲؛ کوفی، مناقب امیرالمؤمنین علی (ع)، ۵۷۷/۲.

السَّرى... بِأَعْرَافٍ وَرِدِ اللَّوْنُ بُلُقُ شَوَاكِلُهُ».^{۳۸}

ظاهراً عرب‌ها در آستانه ظهور اسلام با همین ذهنیت باور داشتند که قدسیان هم اگر بنا باشد زمانی فرود آیند، آن زمان سحرگاه است. رسوباتی از این پنداره را در روایت ابوهریره از قول پیامبر (ص) می‌توان یافت. بر پایه این روایت، همیشه در ثلث پایانی هر شب، یعنی همان زمان که بعدها مُقَارِنِ سحرگاه شناسانده شد،^{۳۹} الله از عرش خود به آسمان دنیا فرود می‌آید و می‌پرسد چه کسی او را فرامی‌خواند یا آرمزش می‌طلبد یا خواسته‌ای دارد.^{۴۰} همین مضمون را با تصریح به فرود الله در سحرگاه به وساطت نَوفِ بِکَالی از قول علی (ع) هم روایت کرده‌اند.^{۴۱} روایت نزول الله در سحرگاه برای اجابت دعاها در پایان سده ۳ق چنان مشهور بود که رد یا پذیرش یا تأویل آن موضوع بحث‌های متکلمان و عقیدتی درباره تجسیم خدا میان فرقه‌های مختلف شد.^{۴۲}

بر پایه برخی روایت‌ها نه تنها الله بلکه دیگر قدسیان و کارگزاران او هم سحرگاه فرود می‌آمده‌اند. گاه نیز در این روایت‌ها از فرود سحرگاهی ملائک برای دادن بشارت‌های نیکو به پیامبر (ص)^{۴۳} یا مثلاً فرود فرشته مرگ بر یعقوب نبی (ع) برای خبر دادن از وضعیتی فرزند گم‌شده‌اش یوسف (ع)^{۴۴} سخن رفته است.

۳-۱- پی آمدهای فرود قدسیان

هرگاه قدسیان فرود آیند انتظار باید بُرد که فرودشان با رویدادهایی همراه باشد. فرود سحرگاهی قدسیان در آغاز دوره اسلامی هم قرین بلا، نُصْرَت، رحمت، بشارت و إلهام دانسته می‌شده است. چنان‌که گفتیم، بر پایه برخی روایات نبوی، فرشتگان گاه سحرگاهان بر پیامبر (ص) فرود می‌آمدند تا به او بشارت رویدادهایی نیکو در آینده دهند. بر پایه روایاتی دیگر، پیامبر (ص) فرمود عیسی بن مریم (ع) نیز در سحرگاه مردم آخر زمان را برای نبرد با دَجَال فراخواهد خواند و به ایشان بشارتِ نجات خواهد داد.^{۴۵} بشارت و حیانی پذیرش توبه ابولبابه انصاری نیز — که پشیمان بود چرا مصلحت مسلمانان را در مذاکره با یهود

۳۸. نک: ابوعبیده، شَرْحُ نَقَائِضِ جَرِيرٍ وَ الْفَرَزْدَق، ۷۸۷/۳. ترجمه: در بلندی‌هایی به رنگ شکوفه با گوشه‌کناره‌هایی رنگارنگ شتران را نشانیدیم و نماز خواندید و شب هم نورانی شد و شفق فرارسید.

۳۹. نک: ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴۱۲/۱.

۴۰. صنعانی، المصنف، ۶۰/۱۰، ۶۱: بخاری، الصحيح، ۳۸۴/۱.

۴۱. ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۳۰۵/۶۲.

۴۲. برای نمونه، نک: دارمی، النقص، ۲۱۱/۱-۲۱۴.

۴۳. ابن ابی شیبہ، المصنف، ۱۷۶/۶.

۴۴. کلینی، الکافی، ۱۹۹/۸.

۴۵. احمد بن حنبل، المسند، ۲۱۲/۲۳، ۴۳۱/۲۹.

بنی قریظه وانهاده است — سحرگاهان به پیامبر (ص) ابلاغ شد.^{۴۶}

تنها در روایت‌های نبوی نیست که پیوند سحرگاه با بشارت را می‌توان دید. درباره عثمان (مقتول در ۳۵ق) هم گفته‌اند سحرگاه روزی که کشته شد پیامبر اکرم (ص) را به خواب دید که نشسته در کنار ابوبکر و عمر او را به نزدیکی دیدارشان بشارت می‌دهد.^{۴۷} از عمرو بن میمون آودی (درگذشته ۷۴ق)، تابعی اهل شام و مهاجر به یمن و ساکن کوفه، هم نقل کرده‌اند که گفت: مُعَاذِ بْنِ جَبَل (صحابی درگذشته ۱۸ق) سحرگاهی همچون سفیر پیامبر (ص) بر قبیله ما وارد شد، از همان زمان محبتش به دلم نشست و تازنده بود گفتش می‌توانست غیر ضروری انگاشته شود، نشان می‌دهد وی در این ورود سحرگاهی بشارت می‌جوید. فرود قدسیان، افزون بر بشارت به امری نیکو در آینده، گاهی نصرت و نجاتی بالفعل از جانب الله را نیز تداعی می‌کرد. گفته‌اند پیامبر (ص) برای هجرت به مدینه سحرگاهان از مکه خارج شد.^{۴۸} در گزارش‌های تجلیل‌گرایانه درباره حُدَیْفَةَ بْنِ یَمَان، صحابی مشهور (درگذشته ۳۵ق)، نیز گفته‌اند که بعد از دعائی سَحَری به درگاه الله درگذشت.^{۴۹} نمی‌توان بعید انگاشت که دست‌کم راپیان حکایت‌ها، هم در آن خروج و هم در این درگذشت سحرگاهی، نشانه‌هایی از نصرت الهی و نجات می‌جسته‌اند. عُمَرُ بْنُ خَطَّاب، متأثر از این باور که سَحَر زمان نجات است، هنگام درگذشت فرزند خود به یاد می‌آورد چه بسا نعمت و بلاء نیز که مثل نجات و نصرت خدا سحرگاهان فرود آید.^{۵۰}

نمونه دیگر از پیوند سحرگاه با فرود نصرت و نجات الهی را در گزارش‌ها از آمرزش‌خواهی سحرگاهی صحابه مختلف می‌توان دید. باور به پیوند میان آمرزش الهی با سحر چنان است که افرادی هم چون ابن مسعود (درگذشته ۳۲ق) در دُعَاءشان با یادآوری این‌که خدا را در سحر دارند می‌خوانند از او آمرزش می‌جویند.^{۵۱}

در عصر تابعین شخصیتی همچون هَرِمِ بْنِ حَیَّان تأکید می‌کند که سَحَر زمان نزول رحمت است و در آن از همین رو نباید شعر خواند؛^{۵۲} لابد از آن‌رو که شعر حاصل پیوند با جتّیان است و در چنین زمانی نباید ایشان را فراخواند و فرودشان را سبب شد.^{۵۳} نقل کرده‌اند که سعید بن ابی الحسن، تابعی و زاهد بصری

۴۶. ابن هشام، السیره، ۲/۲۳۷.

۴۷. ابن ابی دنیا، المناجات، ۱۲۳.

۴۸. بلاذری، انساب الاشراف، ۱/۲۶۱.

۴۹. ابن ابی شیبّه، المصنّف، ۲/۴۴۷.

۵۰. مدائنی، التعازی، ۲۸.

۵۱. صَنَبی، الدعاء، ۲۱۵؛ سعید بن منصور، السنن، ۵/۴۱۰.

۵۲. مَرْوَزی، قیام اللیل، ۹۷.

(درگذشته پیش از ۱۰۰ق) هم این‌که در سحرگاهان بوی خوش گیاهان برمی‌خیزد را نشانه‌ای از نزول رحمت خدا می‌انگاشت.^{۵۴} بر پایه روایتی منقول از امام صادق^(ع)، نزول رحمتی الهی بر پیامبر^(ص) نیز با ارسال غذائی بهشتی در سحرگاه صورت گرفت.^{۵۵}

یک نشانه دیگر از نزول رحمت الهی در سحرگاهان امکان شفایابی در این زمان است. برای درمان تب، در برخی روایات نبوی، گفته شده است که باید سحرگاه یک یا سه روز متوالی بر بدن آب سرد پاشید.^{۵۶} بر پایه روایات، در دوران امام هادی^(ع) (درگذشته ۲۵۴ق) — بر پایه همین بینش که میان سحر با شفا پیوندی هست — می‌خواستند به بیماری دارویی در سحرگاه بخوراند؛ ولی دارو نیافتند و او در عوض به دعا سحر امام از مرگ رهید.^{۵۷} خواهرزاده امام صادق^(ع) هم که جان می‌کند با دعائی سحری که مادرش از امام فراگرفت بازجست.^{۵۸} از این روایت‌ها می‌توان دریافت مُداوا — خواه با دارو یا دعا — را در سحر امکان‌پذیرتر می‌دانسته‌اند.

سحرگاه زمان نزول برکات هم تلقی می‌شده است. بر پایه روایتی، امام باقر^(ع) به دعا از هنگام سحر تا طلوع خورشید سفارش نمود؛ زیرا زمانی است که در آن ابواب آسمان گشوده، و آرزاق میان بندگان قسمت می‌شود.^{۵۹}

۲- سحر به مثابه زمان فرود ذوالشری

شواهدی نشان می‌دهند این پنداره که قدسیان سحرگاه فرود می‌آیند و با خود برکت و نجات و شفاء و روزی می‌آورند امتداد نگرشی رایج در عصر پیشااسلامی است.

۱- ۲- سحر به مثابه زمان عبادت منات

بر پایه روایتی، عرب‌های معاصر پیامبر^(ص) سحرگاهان گرداگرد بت منات می‌گردیدند و طواف می‌گزاردند. یک صحابی کم‌شناخته یزید بن عامر نام نقل کرده است آیه «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ...»^{۶۰} وقتی بر پیامبر^(ص) نازل شد که به افرادی سرگرم طواف سحرگاهی بر گرد طاغیه

۵۴. مروزی، قیام اللیل، ۹۷.

۵۵. کلینی، الکافی، ۵/۵۶۵.

۵۶. معمر، الجامع، ۱۱/۱۹۸؛ ابونعیم، الطب النبوی، ۲/۵۷۳.

۵۷. فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ۲۴۴.

۵۸. کلینی، الکافی، ۳/۴۷۸.

۵۹. کلینی، الکافی، ۲/۴۷۸؛ برای بازآفرینی این اندیشه در ادوار متأخرتر، نک: ابن عربی، سراج المریدین، ۲۶۳؛ ابن قیم جوزیه، زاد المعاد، ۴/۶۱۳؛ کفعمی،

المصباح، ۳۶۴.

۶۰. حاقه: ۴۴.

می‌نگریست.^{۶۱} می‌دانیم طاغیه لقبِ مَنات است؛^{۶۲} خدای قبیلهٔ ثقیف در طائف^{۶۳} که البته دیگر قبائل هم آن را می‌پرستیدند.^{۶۴} پرستشگاه مَنات جایی کمابیش نزدیک جُحْفَه و اندکی مانده به نیمهٔ راه مکه تا مدینه، نزدیک ساحل دریا،^{۶۵} کنار آب‌ریزی به نام مُسَلَّل، و در مسیر میان مُسَلَّل به سمتِ قُدَید بود.^{۶۶} رویداد یادشده در روایت فوق هم انتظار می‌رود که در همین مکان پیش‌آمده باشد.^{۶۷}

آیات سورهٔ نجم تصریح دارند که عرب‌های معاصر پیامبر(ص) مَنات را همچون اللات و العزى دخترِ خدایِ خدایان الله می‌انگاشتند.^{۶۸} در آیات یادشده از مَنات همچون آن سومی دیگر سخن می‌رود؛ امری که دلالت بر جایگاهِ فُروترِ آن در قیاس با دو دیگر دارد. باین حال، ابن سائب کلبی پرستش مَنات را قدیم‌تر از آن دو باز می‌نماید.^{۶۹} به جز این‌ها دربارهٔ مَنات می‌دانیم که قبائلِ مَدَنیِ اَوس و خَزْرَج حِجَّ خود را با گزاردن اعمال مکه کامل نمی‌دانستند و با حَلَق (تراشیدن آیینی سر) در معبدِ مَنات آن را به پایان می‌بردند.^{۷۰} برخی مفسران پنداشته‌اند مَنات از ریشهٔ مَنی - یَمَنی، هم‌ریشه با مَنی، و به معنایِ ریختن است. بر پایهٔ این تحلیل از آن‌رو بَتِ مَنات را به این نام خوانده‌اند که پرستندگان پیشِ پایش قربان می‌کردند و خون می‌ریختند.^{۷۱} حدس مبنای این ریشه‌شناسی با شواهدی از قربان‌کردن‌ها برای مَنات پشتیبانی می‌شود.^{۷۲} باین حال، صحیح‌تر آن می‌نماید که مَنات از ریشهٔ نَوء به معنای سرنوشت و تقدیر باشد؛ چنان‌که در زبان آرامی نیز به همین معنا است.^{۷۳}

از میان قُرَاءِ قدیم قرآن، عاصم بن ابی‌النَّجُود (درگذشتهٔ ۱۲۸ق) مَنات را در آیات یادشده مَناءة می‌خواند.^{۷۴} وجود چنین قرائتی در عصر تابعین شاهدی بر آن است که مَنات را از ریشهٔ نَوء می‌انگاشته‌اند. مفسران متأخرترِ قرآن هم این اشتقاق را پذیرا شده، و نَوء را از اَصْدَاد و هم به معنای غروب ستارگان و هم

۶۱. ابن‌ابی‌عاصم، الأحاد والمثنائ، ۱۳۷/۳.

۶۲. حُمَیدی، المسند، ۲۶۵/۲ «مَنْ أَهْلُ لَيْثَةِ الطَّائِفَةِ...».

۶۳. ابن‌سائب کلبی، الاضنام، ۲۷.

۶۴. همان، ۱۳، ۱۵.

۶۵. همان، ۱۳.

۶۶. نک: همان‌جا؛ مالک، الموطأ، ۵۴۵/۳؛ حُمَیدی، المسند، ۲۶۵/۱.

۶۷. برای مکان‌یابی، نک: مونس، أَطْلُسُ تاریخ الإسلام، ۵۶.

۶۸. نجم: ۱۹-۲۱.

۶۹. الاضنام، ۱۳ «فَكَانَ أَقْدَمَهَا كُلَّهَا مَنَاءةً».

۷۰. همان، ۱۴.

۷۱. زمخشری، الکشاف، ۴/۲۳۳.

۷۲. نک: ابن‌سائب کلبی، الاضنام، ۱۳.

73. See: Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia (Al-Lāt, Al-'Uzzā, Manāt)", 62.

۷۴. ازهری، معانی القرائات، ۳/۳۷.

طلوع آن‌ها،^{۷۵} و گاهی هم البته به معنای طلب برکت و باران^{۷۶} گرفته‌اند. به جز این‌ها، می‌توان مُحْتَمَل دانست که مَنات، در هم‌خانوادگی با مَنی و مَنیَّة که به معنای تقدیر و مرگ‌اند،^{۷۷} بر ستاره خدایی دلالت کند که الهه سرنوشت و تقدیر است.^{۷۸}

پیوندی که در هر کدام از شواهد و تحلیل‌های فوق میان مَنات با طغیانگری (مناة الطاغیه)، طلوع و غروب ستارگان، طالع و تقدیر انسان‌ها، و قربانی برای خدایان برقرار شده قابل تأمل، و حاکی از آن است که در ادوار متأخرتر از عصر ظهور اسلام هنوز حافظه‌ای تاریخی درباره اساطیر پیرامون مَنات و آیین‌های پرستش او باقی بود.^{۷۹}

۲-۲- پیوند مَنات با ذو الشری

از آنچه تا کنون گفته شد نمی‌توان به‌تنهایی نتیجه گرفت که طواف سحرگاهی مَنات به‌مثابه منسکی از مناسک پیشااسلامی زیارت بت‌ها- ربطی به نزول قدسیان داشته باشد. زعم این ارتباط نتیجه پیوندی است که میان پرستش مَنات با خدای ذو الشری دیده می‌شود. ازجمله این شواهد کتیبه‌های بازمانده در سرزمین حِجَر- منطقه مدائن صالح در شمال عربستان کنونی- از نخستین سده میلادی است. این کتیبه‌ها نشان می‌دهد عرب‌ها دست‌کم ۵۰۰ سال پیش از اسلام ذو الشری و مَنات را خدایان نگهبان قبور می‌دانستند.^{۸۰} ذو الشری بالاترین خدای نبطیان بود؛^{۸۱} قوم نیای بخشی از عرب‌ها که از حدود سده چهارم پیش از میلاد تا سده ۱م در منطقه تدمر در جنوب سوریه کنونی حکومت می‌کردند. از برخی کتیبه‌ها می‌توان دریافت تَبْطِیان ذو الشری را مَرّا علما به معنای پادشاه دوران می‌دانسته‌اند.^{۸۲} این توصیف ذو الشری تقابلی آشکار دارد با توصیفات الهه در قرآن به این‌که رَبُّ الْعَالَمین است.^{۸۳} در برخی کتیبه‌های نبطی درباره نفرین ذو الشری هشدار داده شده است.^{۸۴} این نفرین‌های مکرر نبطیان خاصه برای کسی که بخواهد قبرها و بناهای یادبود را ویران کند یا سنگ‌هایش را برای خود بردارد احتمالاً با این مرتبط است که ذو الشری را از

۷۵. ثعلبی، التفسیر، ۱۲۳/۲۵.

۷۶. زمخشری، الکشاف، ۴/۴۲۳.

۷۷. ابن ولّاد، المقصور والممدود، ۱۱۵؛ ازهری، تهذیب اللغة، ۳۸۰/۱۵.

۷۸. احمد و دیگران، «صنم مناة دراسة تحقیقیة فی ماهیة»، ۴.

۷۹. برای جایگاه مَنات در کنار دیگر خدایان برکت‌جویی عرب‌ها، نک: شیرزاد، کاربرد الگوهای انسان‌شناسی امنیت در تفسیر قرآن کریم، ۲۲۱-۲۲۳.

80. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam...*, 112.

81. Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, 85.

82. Jaussen & Savignac, *Mission archeologique en Arabie*, I/175.

۸۳. برای تفسیر رب العالمین به پادشاه دوران‌ها و نه یک دوران به‌خصوص، نک: مهرش، «بازتفسیر الحمد لله رب العالمین برپایه روابط بینامتنی قرآن و عهدین»، ۵۹-۶۵.

84. Jaussen & Savignac, *Mission archeologique en Arabie*, I/142-145, 156, 160, 170.

یک سو خدای نگهبان قبور، و از دیگر سو خدای دوران می دانسته اند؛ خدایی که در دوره های بعد از مرگ پایه گذار بنا نیز می تواند رفتار ناشایست اشخاص را تلافی کند.

کاوش های باستانی هم نشان می دهند نبطیان ذو الشری را به همراه اللات و العزی در صدر خدایگان (پانتئون) خود جای داده بودند^{۸۵} و احتمالاً خدای مذکر ذو الشری را همسر الهه العزی،^{۸۶} یا بر پایه نظر برخی محققان دیگر فرزند او،^{۸۷} یا بر پایه رأی دیگر اللات و العزی و ذو الشری هر سه را جلوه هایی مختلف از یک خدا^{۸۸} می دانستند. اگر مفروض انگاشته شود که باورهای نبطی تا عصر نزول قرآن در میان عرب ها باقی بوده اند می توان استدلال کرد که مطابق قرآن رب العالمین (خدای دوران ها) همان الله،^{۸۹} و اللات و العزی و منات هم دختران الله،^{۹۰} و مطابق کتیبه های نبطی هم ذو الشری همان خدای زمان و پادشاه دوران است. چنین استدلالی هم سو با دیدگاهی است که العزی را در فرهنگ نبطی دختر ذو الشری می نمایاند. با این حال، فعلاً فرق ندارد کدام یک از این فرضیه های یاد شده پذیرفته شود: مقایسه سه گان نبطی اللات و العزی و ذو الشری با سه گان عربی اللات و العزی و منات می تواند ما را به این نتیجه برساند که دست کم شماری از عرب های معاصر پیامبر (ص) نیز میان خدای مؤنث منات و خدای مذکر ذو الشری پیوندی از قبیل همین پیوندهای یاد شده می دیدند.

در گزارش هایی ذو الشری به مثابه خدای برخی قبائل عرب یاد شده است. برای نمونه، گفته اند که تیره بنی حارث بن یشکر از قبیله اُزد^{۹۱} و همچنین قبیله دوس^{۹۲} او را می پرستیدند. تحلیل پاکتچی از بُت های تیره های مختلف اُزد می تواند جایگاه ذو الشری نزد عرب های نزدیک به دوران ظهور اسلام را روشن تر کند: اُزدیان از گذشته های دور همگی بت منات را می پرستند؛ این میان، اُزدیان منطقه کوهستانی حجاز — که به نام سَرات معروف است — از حدود سده ۴ م بر سر ریاست های سیاسی و دینی دچار اختلاف می شوند و در نتیجه چهار قطب مختلف را شکل می دهند: یک دسته فرزندان عامر بن بکر بن یشکر اند که سِدانت یعنی خدمتگزاری بت اصلی منات را عهده دار می شوند، عده دیگر فرزندان جُعْثَمَة بن یشکر — خادم کعبه می شوند، فرزندان حارث بن یشکر به پرستش ذو الشری روی می آورند، و دسته چهارم نیز که بنی مُنْهَب

85. Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia (Al-Lāt, Al-'Uzzā, Manāt)", 56.

86. Ibid, 59-60.

87. Wenning, "The Great Goddesses of Petra: A Critical Review of the Evidence", passim.

88. Starcky, "Quelques Aspects de la Religion des Nabate ens", 196.

۸۹. حمد: ۲.

۹۰. نجم: ۱۹-۲۱؛ نحل: ۵۷.

۹۱. ابن سائب کلیبی، الاضنام، ۳۷.

۹۲. نک: ابن هشام، السیره، ۳۲/۲.

نامیده می‌شوند بُتی به نام ذوالکفین را می‌پرستند.^{۹۳}

بر پایه مجموع آنچه ذکر شد می‌توان مُحتمَل دانست که دست‌کم برخی تیره‌های عرب اَزْدی حِجاز میان پرستشِ مَنات و ذوالشری جمع کرده بودند. فرضیه حاصل از مجموع شواهد یادشده می‌تواند این باشد که سحر دست‌کم از نگاه برخی قبائل عربی عصر نزول زمان فرود ذوالشری دانسته می‌شد و پرستدگانش سحرگاهان به مناسبت همین فرود نزد تمثال یادآور دختر یا همسر وی الهه مَنات گرد می‌آمدند و آیین‌هایی برای زیارت این دو می‌گزارند.

۳-۲- ذوالشری به مثابه ستاره خدا

ذوالشری از گذشته‌های دور در تاریخ فرهنگ عربی خدای اصلی قوم یا دست‌کم در برخی دوره‌ها یکی از دو خدای اصلی ایشان بوده است. باین همه بازنمودن ماهیت و جایگاهش دشوار می‌نماید. از شواهدی چنین دریافته‌اند که ذوالشری خدای خورشید است. مثلاً استرابون جغرافی‌دان و مؤرخ یونانی (درگذشته ۲۴م) می‌گوید نبطیان منطقه پترا «خورشید را می‌پرستند، قربانگاهش را بر بالای خانه خود می‌سازند، و هر روز بر آن شراب می‌ریزند و کُندر می‌سوزانند».^{۹۴} برخی معاصران حتی نمونه چنین قربانگاهی را در بالای سقف خانه نبطیان بازنموده‌اند.^{۹۵}

گزارشی مشابه را می‌توان در خطابه‌ای از ژولیان مُرتد، آخرین امپراتور مروج آدیان پیشامسیحی در روم (امپراطوری: ۳۶۱-۳۶۳م) یافت که می‌گوید مردم ادسا (گروهی از فنیقیان ساکن در منطقه رها در ترکیه کنونی) عزیزوس و مونیموس را همراه با خورشید بر تخت [پادشاهی جهان و خدایی] می‌نشانند.^{۹۶} در تفسیر این اشاره وی مُحتمَل دانسته شده است که دارد به پرستش خورشید به همراه زهره و عطارد اشاره می‌کند؛ دو ستاره‌ای که با طلوع و غروب خورشید طالع می‌شوند: عزیزوس همان زهره و مونیموس هم عطارد است.^{۹۷} به جز این‌ها، در کتیبه‌های بازمانده در مناطقی مثل مدائن صالح، معمولاً همراه با درج نام ذوالشری به مثابه خدای برتر، تصویر عُناب شمایل خدای خورشید نقش می‌شود.^{۹۸}

۹۳. پاکتچی، «ازد»، ۲۶-۲۷.

94. Strabo, *The Geography*, Book 16, Chapter 4, Section 26.

95. Nehme, "L'architecture nabaté enne ou l'art de soustraire la pierre", 159.

96. Julian, "Upon the Sovereign Sun: Addressed to Sallust", translated by c. W. King, 244.

97. See: Drijvers, "The Cult of Azizos and Monimos at Edessa", 356.

نیز، برای تطبیق خورشید و زهره و عطارد بر ذوالشری و اللات و العزی، نک:

Starcky, "Quelques Aspects de la Religion des Nabaté ens", 196.

98. Healey, *Law and Religion between Petra and Edessa: Studies in Aramaic Epigraphy on the Roman Frontier*, section V.

محققانی از این شواهد نتیجه گرفته‌اند که ذو الشری در فرهنگ نبطی باید خدای خورشید بوده باشد.^{۹۹} برخی تا آنجا پیش رفته‌اند که فرضیه ورود یک ایزد خورشیدی از دیگر سرزمین‌های عربی به فرهنگ نبطیان و سپس ادغام آن با ایزد مُذْکَرِ مَحَلّی نَبَطِیان را مطرح کرده‌اند.^{۱۰۰} برخی نیز در مقام ردّ احتمال این همانی ذو الشری و خورشید استدلالاتی پیش کشیده،^{۱۰۱} و از جمله، گزارش استرابون را نتیجه فهم نادرست یک غریبه یونانی از رسوم عرب‌ها با قیاس به فرهنگ بومی خودش دانسته‌اند.^{۱۰۲} تفسیر دیگر از همین شواهد و امثال آن‌ها می‌تواند این باشد که ذو الشری یک ستاره خدا است. گاه در سخن از باورهای نبطیان این احتمال را مردود، و نتیجه تعمیم ناموجه دانسته‌ها درباره فرهنگ‌های مختلف عربی دانسته‌اند.^{۱۰۳} همین رویکرد سبب تغییر مسیر پژوهش‌ها نیز شده است.^{۱۰۴} بااین‌همه، شواهد پیوند ذو الشری با ستارگان بیش از آن است که بشود نادیده گرفت. از جمله، نقش‌های بازمانده از ذو الشری در نواحی سکونت نبطیان را غالباً زودیاک —دائرة البروج— همراهی می‌کند.^{۱۰۵} وصف ذو الشری در کتیبه‌های منطقه مدائن صالح به مثابه خدایی که شب را از روز جدا می‌کند نیز برخی محققان را متقاعد کرده که او همان ستاره خدای عَطَارِد است.^{۱۰۶}

بااین‌همه، پیوندهای ذو الشری با ستاره زهره بسی بیش‌تر از پیوند آن با خورشید یا عَطَارِد به نظر می‌رسد. برای نمونه، جِرومِ قِدَیس (درگذشته ۴۲۰ م) گزارش می‌کند غَرَاصِنَه —عرب‌ها— به پرستش لوسیفر^{۱۰۷} دل‌بستگی دارند.^{۱۰۸} می‌دانیم بت‌پرستان امپراطوری روم تعبیر لوسیفر را برای دلالت بر ستاره زهره به کار می‌بردند؛ گرچه البته بعدها که مسیحی شدند از آن‌رو که زهره را به مثابه ستاره خدایی رانده‌شده و فرودآمده بر زمین می‌شناختند همین اسم را برای اشاره به شیطان به کار بردند.^{۱۰۹} باز اگر به‌خاطر داشته باشیم که ذو الشری خدای اصلی قوم عرب است می‌باید حکم کنیم که ذو الشری نمودی برای زهره است.

99. Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, 185-187.

100. Petersmann, "Le Culte du Soleil chez les Arabes selon les témoignages gréco-romains", 408.

101. Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, 104-105.

102. Wenning, "The Many Faces of Dushara- A Critical Review of the Evidence", 199.

103. Henninger, "Pre-Islamic Bedouin Religion", 11.

۱۰۴. برای نمونه، نک:

Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, 93.

105. Patrich, "Nabataean Art Between East and West", 93.

106. Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, 88; Patrich, "Was Dionysos, the Wine God, Venerated by the Nabataeans?", 97.

107. Luciferum.

108. Jerome, *Vita sancti Hilarionis*, 52.

109. See: Russell, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, 11-12, 134.

در منابع مسیحی بازمانده از دوره پیشااسلامی نیز گزارش‌هایی درباره آیین‌های زیارتی زهره ستاره صبح باقی است؛ آیین‌هایی که انتظار می‌رود زمان طلوع ستاره زهره یعنی سحرگاهان صورت می‌گرفته باشند و باز با در نظر داشتن این که ذو الشریٰ خدای اصلی قوم عَرَب است معنایی جز این همانی ذو الشریٰ و زهره ندارند. از جمله، نیلوس آنکارایی، زاهد مسیحی سده ۴-۵ م در شرح اعتقاد عرب‌های شبه جزیره سینا می‌گوید آن‌ها ستاره صبح (زهره) را می‌پرستند و برایش حیوانات حاصل از غارتگری و حتی گاه فرزندان خود را قربان می‌کنند: سه بار دور حیوان خوابانده روی زمین طواف می‌کنند و به افتخار ستاره صبح سرود می‌خوانند؛ سپس کاهن اعظم احتمالاً رئیس قبیله گلوی حیوان را می‌برد.^{۱۱۰}

اپیفانیوس سالامیسی، اسقف مسیحی سده ۴ م، هم گزارش می‌کند نبطیان هر ساله در عصر پنجم ژانویه (یعنی احتمالاً مقارن با شب یلدای معهود ایرانی) در معبد ذو الشریٰ گرد می‌آیند و سرودهای مذهبی می‌خوانند؛ با گذشت چند ساعت و شنیدن بانگ خروس سحری و دمیدن نور سپیده دم و طلوع ستاره صبح تَوَلَّد ذو الشریٰ اعلام می‌شود؛ به نشانه این ولادت آن‌ها مُجَسَّم ذو الشریٰ را که قبلاً در زیر زمین (مثلاً داخل معبد) پنهان کرده‌اند رونمایی می‌کنند؛ این مجسمه را هفت بار در اطراف معبد می‌گردانند و خودشان نیز همراه با آن طواف می‌کنند و سپس به جایگاهش در معبد زیر زمین برمی‌گردانند.^{۱۱۱}

یوحنا دیمشقی ردّیه نویسی مسیحی (درگذشته ۷۴۹ م/۱۳۱ ق) — نیز، در رساله درباره بدعت‌ها می‌گوید اعراب زهره ستاره صبح را می‌پرستند و آن را هَوَر^{۱۱۲} یعنی بزرگ‌ترین می‌خوانند؛^{۱۱۳} تعبیری که در منابع دیگر هَوَبَر^{۱۱۴}، هوبار هوب^{۱۱۵} و کوبار^{۱۱۶} هم ضبط شده،^{۱۱۷} قابل قیاس با اشاره قرآنی «إحدى الکُبر»^{۱۱۸} است، و احتمالاً رابطه‌ای بینامتنی با شعار اسلامی «اللهُ أَكْبَر» دارد و این شعار متضمن موضع‌گیری‌ای در برابر آن است.^{۱۱۹}

110. Nilus, *Narrationes quibus caedes monachorum in montis Sinae describuntur*, III/27-28.

111. Epiphanius, *Panarion*, Book 2, Heresy 51, Paragraph 22.

112. Χαβάρ.

113. Ioannes Damascenus, *De haeresibus*, section 101, line 764.

114. Χουβάρ.

115. τὴν τε τοῦ λεγομένου Χοβάρ ἐπὶ κλησιν.

116. Κουάρ.

117. See: Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia (Al-Lāt, Al-'Uzzā, Manāt)", 78.

۱۱۸. مدثر: ۳۵.

119. Brzozowska, "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia (Al-Lāt, Al-'Uzzā, Manāt)", 78-80.

محققانی هم البته معتقدند که هنوز شواهد برای حکم به این همانی ذو الشری و ستاره زهره در فرهنگ عربی کافی نیست. با این حال، ایشان هم انکار نمی کنند که پیوند نزدیکی میان این دو هست؛ زیرا دست کم شواهد پرشماری از پیوند زهره با اللات و العزى بهستان ذو الشری - حکایت می کنند. می دانیم اعراب نبطی، مقارن با آغاز عصر مسیحی و پیش از آنکه سرزمینشان استانی از امپراطوری روم شود، ستاره زهره را می پرستیدند. آن ها نخست العزى را نماد زهره می دانستند و بعدها خود العزى را به جای زهره خدای اعظم انگاشتند؛^{۱۲۰} گرچه البته احترام به زهره به مثابه ستاره صبح را نیز وانهادند.^{۱۲۱} به جز العزى، درباره اللات هم گاه محتمل دانسته اند که جلوه زهره باشد.^{۱۲۲} هرگاه بتوان چنین پیوندی میان زهره با سه بت عرب ها را پذیرفت، باید به شباهت هویر و هور به مثابه وصف زهره نیز با تعبیر هبل به مثابه وصفی محتمل برای آن بت ها به دیده تأمل نگریست؛ خاصه از آن رو که می دانیم هبل نام خدای به خصوصی نیست و چه بسا می توانسته است بر این هرسه حمل شود.^{۱۲۳}

۴-۲- ذو الشری به مثابه خدای سحر

بحث های پیشین آشکار می کند ذو الشری هرچه هست پیوندی مهم با خورشید و با زهره - ستاره دمنده هنگام طلوع سپیده دم - دارد. بر این پایه، می سزد محتمل بدانیم ذو الشری خدای سپیده دمان - و چه بسا از نگاه معتقدان با خدایی اش همان رب الفلق^{۱۲۴} - باشد. معاصران درباره وجه تسمیه و معنای ذو الشری سخن بسیار گفته اند.^{۱۲۵} با این حال، به این احتمال توجه نشده است که شری در فرهنگ عرب های شمالی تر می تواند لفظی مترادف شرو در فرهنگ اکدی باستان به معنای ستاره سحری،^{۱۲۶} و در نتیجه ذو الشری به معنای رب یا خدای سحر باشد.^{۱۲۷}

شباهت یا حتی هم ریشگی دو تعبیر دلیل بر آن نیست که لزوماً بر معنای فرهنگی مشابهی دلالت

120. Wenning, "The Many Faces of Dushara- A Critical Review of the Evidence", 205.

121. Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, 67-68.

122. Henninger, "Pre-Islamic Bedouin Religion", 11.

۱۲۳. برای ابهامات متعدد کنونی درباره بت هبل، نک:

Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, 127-132.

۱۲۴. نک: فلق: ۱.

۱۲۵. برای تنها چند نمونه، نک:

Teixidor, *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, 83; Jaussen & Savignac, *Mission archeologique en Arabie*, I/229; Starcky, "Quelques Aspects de la Religion des Nabatéens", 196; Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, 88-89.

126. Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, II/1219.

۱۲۷. برای اشاره به این معنا، نک: مهروش، «سحر به مثابه صبح: بازخوانی دلالت های متنی در قرآن، حدیث و کاربردهای کهن»، ۷۲.

می‌کنند. احتمالاً شَرِیْ نَبَطِی، شِروِی اَکَدِی، سَحَر و شَعْرِیْ عَرَبِی و شَحَرِ عِبَرِی همگی پیوندی با نام یونانی ستاره سیریوس و با مصدر عربی سَعیر به معنای برافروختن دارند.^{۱۲۸} باین حال هرگز نمی‌توان همه را لزوماً حکایتگر یک معنا انگاشت؛ زیرا هر کدامشان در فرهنگی از فرهنگ‌های سامی باستان برای اشاره به ستاره یا صورت فلکی مُتفاوتی کاربرد یافته‌اند. زمانی فرضیه تشابه جایگاه فرهنگی و کارکرد شَرِی، شِرو، سَحَر و شَحَر موجه است که شاهدی حاکی از آن بشود یافت.

شَحَر ستاره سپیده‌دم در فرهنگ عبرانی، و خدایی است که معتقد بوده‌اند بر سرنوشت افراد اثر می‌گذارد.^{۱۲۹} تشابه جایگاه آن در فرهنگ عبرانی با خدای سَحَر در فرهنگ عربی پیشااسلامی پیش‌ازاین بازکاویده شده است.^{۱۳۰} در سخن از پیوند ذو الشری و شَحَر نیز نخست باید به این توجه کنیم که شبیه همان پیوندهایی که در فرهنگ نبطیان میان ذو الشری و زهره دیده می‌شود در فرهنگ عبرانی میان شَحَر و زهره برقرار است. مثلاً در عهد عتیق هیلل ستاره زهره فرزند شَحَر بازنموده می‌شود.^{۱۳۱}

به جز این می‌دانیم در نوشتارهای کنعانیان باستان شَحَر و شالم —خدایان طلوع و غروب خورشید— همچون خدایان بخشنده توصیف شده‌اند.^{۱۳۲} وصف ذو الشری در کتیبه‌های نبطی به شاخار همین معنا را می‌رساند.^{۱۳۳} ستارگان صبح و شام در فرهنگ فنیقی —عزیزوس و مونیموس— نیز با وصف یشگر یعنی خدایان بخشنده و پاداش‌دهنده یاد شده‌اند.^{۱۳۴} در فرهنگ عربی نیز یشگر همچون نام تیره‌ای از قبائل پرستنده ذو الشری دیده می‌شود^{۱۳۵} که در جای خود نیازمند تحلیل و توجه است.

نکته مهم دیگر درباره ذو الشری همین است که خدای یک شهر^{۱۳۶} و به احتمال قوی خدای دودمان

۱۲۸. برای اشاراتی به این معنا، نک: پاکتچی، «شعری در قرآن»، ۱۸۱-۱۸۶.

۱۲۹. برای وی، نک:

Sutton, "The Rising of Dawn: an Investigation of the Spatial and Religious Background of Dawn in Psalm 139:7-12", 551-555.

۱۳۰. نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح: بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و کاربردهای کهن»، ۶۷ به بعد؛ همو، «تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن»، ۷۵-۷۶.

۱۳۱. اشعیا ۱۴: ۱۲.

132. CTA 23, line 60.

133. Patrich, "Was Dionysos, the Wine God, Venerated by the Nabataeans?", 103.

134. Drijvers, "The Cult of Azizos and Monimos at Edessa", 363.

نیز، برای بررسی احتمال این‌همانی عزیزوس فنیقی با العزّی عربی، نک:

Ibid, 363-364.

۱۳۵. نک: ابن‌سانب کلی، الاصلام، ۳۷.

136. Gawlikowski, "Les dieux des Nabateens", 2664.

سلطنتی آن شهر است.^{۱۳۷} این ویژگی هم باز یادآور جایگاه خدای سحر در فرهنگ اوگاریتی است.^{۱۳۸} از مجموع شواهد یادشده می‌باید نتیجه گرفت ذو الشری خدای سحر در فرهنگ عربی است. پیش‌تر هم یادآور شدیم ذو الشری و الله هر دو با وصف رب العالمین شناسانده شده‌اند. منات نیز که بر پایه شواهد بازمانده از فرهنگ نبطی همسر یا دختر ذو الشری است در قرآن گزارش می‌شود که آن را دختر الله می‌شناخته‌اند. این را نیز می‌دانیم که عرب‌های صدر اسلام باور داشته‌اند سحرگاهان زمان نزول الله است.^{۱۳۹} این شواهد می‌توانند حاکی از باور عرب‌ها به این همانی الله و ذو الشری یا دست‌کم نوعی رقابت میان پرستندگانشان در انتساب این صفت به معبود خویش باشد.

خواه فرضیه این همانی ذو الشری و الله از نگاه عرب‌ها یا فرضیه رقابت پرستندگانشان در انتساب اوصاف والاتر به معبود خود را پذیرا شویم نتیجه فرقی نمی‌کند: هر دو فرض فوق‌ما را به اینجا می‌رسانند که پدری یا همسر منات و همچنین نزول از آسمان در سحرگاه نیز همچون دیگر اوصاف یادشده می‌توانند هم به الله و هم به ذو الشری منسوب شوند. پس احتمالاً ذو الشری دست‌کم از نگاه پرستندگانش که او را خدای برتر می‌انگاشتند همان خدای سحر و همسر یا پدر الهه منات است و سحرگاهان از آسمان به زمین فرود می‌آید و چنان‌که دیدیم در معبد همسر یا دخترش منات جا می‌گیرد.

۳- سحر به مثابه زمان زیارت

انتظار می‌رود نزول سحرگاهی قدسیان، خاصه وقتی با نزول برکات و نجات و شفاء و روزی نیز همراه گردد، زمان مناسبی برای شرف‌یابی آیینی نزد قدسیان و زیارت ایشان باشد. به بیان دیگر، می‌توان مُحتمَل دانست عرب‌ها در آستانه ظهور اسلام سافزون بر آن که گاه‌وبی‌گاه معبودان خود را با دُعاء هنگام نیاز به نزد خود فرامی‌خوانند سحرگاهان هم که وقت نزول خدایان دانسته می‌شود خود نزد آن خدایان حضور یابند و آیین‌هایی برای زیارتشان بگزارند.^{۱۴۰}

۳-۱- حج اسلامی، زیارت قبور و نماز

پیش‌تر به روایتی اشاره شد که از تلبیه‌گویی بت‌پرستان در سحرگاه برای طاغیه یا همان منات خبر

137. Healey, *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*, 13-14, 86; Dijkstra, Klaas, *Life and Loyalty: A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence*, 53, 57, 71.

138. See: Foley, *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*, 197.

DeClaisse-Walford, *Reading from the Beginning. The shaping of the Hebrew Psalter*, 836; Sutton, "The Dawn of Two Dawns: The Mythical, Royal and Temporal Implications of Dawn for Psalms 108 and 110", 5.

۱۳۹. برای بازتاب این باور در روایات اسلامی، نک: ابن‌عساکر، تاریخ دمشق، ۳۰۵/۶۲.

۱۴۰. برای چنین تمیزی میان دُعاء و زیارت، نک: مهروش، «زیارت»، سراسر مقاله.

می‌داد. بر پایه آنچه ذکر شد اکنون می‌توان واقعه فوق را چنین تفسیر کرد که بت‌پرستان سحرگاه را زمان نزول ذو الشری در زمین پیش همسر یا دخترش منات می‌انگاشتند و هم‌زمان با این نزول آداب زیارت ذو الشری یعنی طواف را به‌جا می‌آوردند. مطابق انتظار می‌توان گونه‌ای از تقابل با این رسم را در آداب حج اسلامی شاهد بود: یکی از اوقاتی که حج‌گزار باید آیین تلبیه را به‌جای آورد سحرگاهان است.^{۱۴۱} افزون بر این، در روایات شیعی از این سخن رفته است که هارون‌الرشید خلیفه عباسی (درگذشته ۱۹۳ق) بعضی شب‌ها به زیارت قبر علی(ع) که در آن زمان پنهان بود می‌رفت و بعضی افراد را نیز فرامی‌خواند که سحرگاه در آنجا نماز بگزارند.^{۱۴۲} بر پایه روایتی دیگر، جبرئیل برای حسین(ع) سیبی از بهشت آورده بود که با شهادتش گم شد و اکنون بوی آن را تنها با زیارت قبرش در سحرگاهان می‌شود احساس کرد.^{۱۴۳} این‌ها می‌تواند حاکی از آن دانسته شود که حافظه‌ای تاریخی درباره پیوند میان زیارت و سحرگاه دست‌کم تا اواخر سده ۲ق هنوز باقی است.^{۱۴۴} رابطه زیارت سحرگاهی قبور با جایگاه ذو الشری به مثابه خدای نگهبان قبور نیز تأمل‌برانگیز می‌نماید.

در حکایت پیش‌گفته درباره هارون‌الرشید پیوندی نیز میان زیارت و نماز می‌توان دید. افزون بر این می‌دانیم تا سده ۲ق نمازگزاری در نزدیکی قبور امانان مهم‌ترین رفتار زائران شیعی بوده است.^{۱۴۵} مجموع شواهد یادشده این فرضیه را تقویت می‌کند که در فرهنگ عربی عصری متقدم‌تر هم نماز احتمالاً به‌مثابه آیینی برای زیارت شناخته می‌شده است: نماز را همچون آیین زیارت ذو الشری می‌گزارده‌اند؛ بعد با ظهور اسلام و در مقام تقابل با نگرش‌های بت‌پرستانه مسلمانان امر شده‌اند به‌جای چنین زیارتی در سحرگاهان آداب زیارت اسلامی به‌جای آورند؛ یعنی نماز بخوانند.

آزمون این فرضیه بر پایه گزارش‌های بازمانده از دوره پیشااسلامی دشوار می‌نماید و مرور همه شواهد عصر اسلامی در این باره نیز مطالعه مستقلی می‌طلبد. بااین‌حال نمی‌شود این را نادیده گرفت که انبوهی از گزارش‌ها نشان می‌دهند مفسران سده نخست هجری تجلیل قرآن از استغفار سحرگاهی^{۱۴۶} را حمل بر نماز خواندن در سحر می‌کرده‌اند.^{۱۴۷}

۱۴۱. ابویوسف، الآثار، ۹۵؛ کلینی، الکافی، ۳۳۵/۴.

۱۴۲. مفید، الارشاد، ۲۸/۱.

۱۴۳. فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ۱۶۰.

۱۴۴. برای گزارشی درباره زیارت سحرگاهی قبور شهداء در منابع عامه مسلمانان، نک: فتوح الشام، ۲۰۴/۲ «قُرْنَا الْجَبَانَةُ فِي سَاعَةِ الْأَسْحَارِ وَرَأَيْنَا مَا فِيهَا مِنَ الْأَنْوَارِ وَبِزِيَارَةِ قُبُورِ السَّادَةِ وَالْأَخْيَارِ نَرْجُو مِنَ اللَّهِ...».

۱۴۵. نک: مهرش، تاریخ انگاره شیعی زیارت، ۸۵.

۱۴۶. آل‌عمران: ۱۷؛ ذاریات: ۱۸.

۱۴۷. برای تنها چند نمونه، نک: ابن‌ابی‌حاتم، التفسیر، ۶۱۵/۲؛ مجاهد بن جبر، التفسیر، ۶۱۹؛ مقاتل، التفسیر، ۲۶۷/۱، ۱۱۳/۲؛ مروزی، قیام‌اللیل، ۹۶؛

بر پایه روایات، فضیلت نماز سحرگاهی چنان تلقی می‌شده است که پیامبر (ص) برای توضیح ارزش دیگر نمازهای نافله روزانه گاه آن‌ها را به نماز سحر تشبیه کرده‌اند.^{۱۴۸} نباید از قیاس نوافل روزانه با نماز سحری در گزارش‌های یادشده چنین دریافت که مقصود نافله‌ای مستحبی است؛ چه، در شمار فراوانی از روایت‌ها تصریح می‌شود آیین استغفار سحرگاهی مذکور در قرآن چیزی جز همان حضور در نماز جماعت صبح نبوده است.^{۱۴۹}

اگر پذیرفته شود معاصران پیامبر (ص) آیین‌هایی زیارتی برای فرود ذوالشری داشته‌اند پذیرفتنی خواهد بود که در کنار چنین زیارتی به دعاء و طلب حاجت نیز می‌پرداخته باشند. به نظر می‌رسد بتوان در تأکیدات گسترده بزرگان دین اسلام و دیگر عالمان عصر صحابه و تابعین بر فضیلت عبادت و ذکر و دعاء سحری^{۱۵۰} بازتابی از فرهنگ عصری کهن‌تر مشاهده کرد؛ عصری که در آن چنین اعمالی برای عبادت ذوالشری صورت می‌گرفت و مسلمانان اکنون مُتَقَابِلًا امر می‌شوند که در این ساعت به عبادت الله بپردازند.

۳-۲- سحر به مثابه زمان ضیافت و جشن

در قرآن کریم اشاره‌ای تحقیرآمیز به شیوه نماز و عبادت بت‌پرستان مکه می‌رود: گفته می‌شود نماز ایشان در کنار خانه خدا چیزی افزون‌تر از کف زدن و برآوردن فریاد شادمانه نیست.^{۱۵۱} در نگاه نخستین به دشواری می‌شود پیوند میان نماز به مثابه نوعی عمل آیینی برای زیارت قدسیان را با چنین رفتارهایی بازشناخت؛ رفتارهایی که بیش‌تر به جشن و شادی و پای‌کوبی می‌مانند. با این حال، اگر توجه شود وقت نماز مُقَارَن است با زمان فرود خدایی که پرستیده می‌شود، به تصویری واضح‌تر از این اعمال آیینی می‌توان رسید: ظاهراً بت‌پرستان مکه، هم‌زمان با نزول سحرگاهی خدایشان، در کعبه -مَعْبَدِ اللات و العزی- یا در معبد منات گرد می‌آمده‌اند، به مناسبت فرود ذوالشری نزد همسر یا دخترش جشن می‌گرفته‌اند، و نمازشان را همراه با این جشن به مثابه آداب زیارت او می‌گزارده‌اند.

شواهد متعددی از رفتارهای عرب در دوره پیشاسلامی باقی است که بر یک چنین جشن سحرگاهی دلالت می‌کند. نخست باید به اشعاری از شاعران این دوره اشاره کرد که از باده‌نوشی سحرگاهان در ضمن

طبری، التفسیر، ۲۶۵/۶.

۱۴۸. ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۱۶/۲؛ ترمذی، السنن، ۳۵۶/۵.

۱۴۹. برای تنها چند نمونه، نک: ابن‌وقف، الجامع، ۴۶/۱، ۳۹/۲؛ ابن‌ابی‌شیه، المصنف، ۱۸۶/۷؛ تَعَلُّبی، التفسیر، ۱۴۳/۸.

۱۵۰. برای نمونه، نک: کلیتی، الکافی، ۴۷۷/۲؛ قزوینی، آثار البلاد، ۴۸۰.

۱۵۱. انفال: ۳۵؛ نیز نک: نافع بن ازرق، مسائل، ۶۲، مسئله ۳۳؛ خلیل بن احمد، العین، ۴۱۸/۵.

اعمالی آیینی گفته‌اند.^{۱۵۲} لُغَوِیَانِ مسلمان هم در توضیح واژه کهن جاشریه گفته‌اند به شرابی اشاره دارد که سحرگاهان خورده می‌شده است.^{۱۵۳} گذشته از این، به نظر می‌رسد که بتوان در تعبیر مَسحور به معنای مدهوش و مست باده^{۱۵۴} اشاره‌ای به رسم باده‌نوشی سحری دید.

به این‌ها همه باید افزود که بر پایه مطالعات معاصر، ذو الشری دست‌کم در دوره‌هایی از ادوار تاریخی زندگی قوم عرب به این شناخته می‌شده که خدای شراب است.^{۱۵۵} قبائلی از عرب نیز که ذو الشری را می‌پرستیده‌اند راه تَقَرُّب به او را باده‌نوشی می‌دانسته‌اند؛^{۱۵۶} باده‌نوشی‌ای که چه‌بسا سحرگاهان روی می‌داد. با نظر به پیوندی که احتمالاً میان ذو الشری در فرهنگ عربی با خدای سحر در فرهنگ عبری برقرار است بعید نیست بتوان در برخی عبارات عهد عتیق نیز تلمیحی به رسم باده‌نوشی سحری بازشناخت؛ مثلاً آنجا که گفته می‌شود «سحرگاهان تو را خواهم طلبید؛ جان من تَشَنُّه تو است»^{۱۵۷} پیوندی که میان سحرگاه با خدا را به قصد رفع عَطَش خواستن دیده می‌شود شایان تأمل است.

۳-۳- خیرات و اطعام آیینی در ضمن ضیافت

آیین‌های ضیافت فرود ذو الشری به باده‌نوشی محدود نمی‌شده‌اند. در گفتارهای برخی تابعین اشاراتی به وجود یک رسم ضیافت آیینی و اطعام و خیرات غذا در سحرگاه می‌توان بازشناخت و به نظر می‌رسد این گفتارها بازتاباننده رسوباتی از باورهای پیشااسلامی در دوران اسلامی باشند. برای نمونه، از قول مُجاهد بن جبر، مفسر مشهور مکه (درگذشته ۹۵ق)، نقل کرده‌اند سحرگاهان یک منادی [غیبی] تا طلوع صبح ندا می‌کند وقت آن رسیده است که جویندگان خیر (مال؟)^{۱۵۸} بشتابند، جویندگان شر دست بردارند، افرادی استغفار کنند و آمرزش یابند، و افرادی نیز تائب شوند و توبه‌شان پذیرفته شود. مجاهد می‌افزاید آن منادی سپس دعا می‌کند که خدا به هر خرج‌کننده‌ای جای‌گزینی برای آنچه خرج کرده است بدهد و به مال هر کسی نیز که خرج نمی‌کند و برای خود نگاه می‌دارد هم آسیبی رسانند: «اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا، وَأَعْطِ

۱۵۲. برای مرور تفصیلی آن‌ها، نک: مهرش، «سحر به مثابه صبح: بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و کاربردهای کهن»، ۷۳-۷۶.

۱۵۳. شیبانی، الجیم، ۱۳۱/۱.

۱۵۴. نک: بغوی، التفسیر، ۱۲۵/۶؛ یحیی بن سلام، التفسیر، ۴۱۴/۱؛ ابن‌درید، جمهرة اللغة، ۵۱۱/۱.

155. See: Alpass, *The Religious Life of Nabataea*, 232; Peterson, *The Cult of Dushara and the Roman Annexation of Nabataea*, 34; Knauf, "Dushara and Shai' al-Qaum", 175-180; Patrich, "Was Dionysos, the Wine God, Venerated by the Nabataeans?", 101-102, 113.

۱۵۶. جواد علی، المفصل، ۱۴۰/۵.

۱۵۷. مزامیر، ۶۳: ۲.

۱۵۸. قس: بقره: ۱۸۰ «تَرَكَ خَيْرًا» که به معنای «تَرَكَ مَالًا» است.

از این بیانات می‌توان دریافت که سحرگاه از نگاه فردی همچون مُجاهد از یک‌سو زمان سرازیری خیرات از جانب خدا به بندگان، و از دیگر سو زمان خرج‌کرد افراد برای امور خیر و بازگشت به سوی خدا و دست برداشتن از کارهای شری بوده است که در طول شب دنبال می‌کرده‌اند. بر این پایه، روایت مجاهد به آیینی سحرگاهی اشاره دارد که کارهای خیری مُتَصَمِّن خرج‌کرد برای دیگران — شاید مثلاً اطعام — هم از اجزاء آن بوده است.

از این منظر، به آیه ۱۷ سوره آل عمران هم که در آن قاتنان و مُنْفِقان و مستغفران سحرگاه با هم یاد می‌شوند و معمولاً تصور می‌شود که درباره سه فضیلت جداگانه و بی‌ربط به هم سخن می‌گویند باید بازنگریست. چه بسا قنوت و انفاقی نیز که در این آیه پیش از استغفار سحرگاهی ذکر می‌شود به اجزاء دیگری از همان آیین سحری اشاره دارد. بر این پایه، احتمالاً از دوره پیشاسلامی سحرگاه زمان آیین‌هایی برای عبادت همراه با ضیافت و انواع مختلفی از انفاق بوده، و در صدر اسلام نیز همین رسم — گرچه قطعاً با اصلاحاتی در صورت و محتوا — دنبال می‌شده است.

همچنین است ارتباط مبهمی که در قرآن میان بی‌توجهی به نماز و بی‌توجهی به ماعون تصویر می‌شود.^{۱۶۰} از قول مجاهد بن جبر و برخی دیگر نقل کرده‌اند که ماعون به معنای انفاق بر فقیران یا دست‌به‌دست کردن کالاهای لازم برای زندگی است.^{۱۶۱} از این منظر، چه بسا منع ماعون که نهی از آن در قرآن با نکوهش بی‌توجهی به نماز هم‌نشین شده به همین معنا است که اشخاص در آیین صبحگاهی یادشده حضور یابند و نماز بگذارند، ولی بعد از آن به یک چنین انفاقی که جزء بنیادی آیین سحر و مُقْتَضَی گردش اموال در میان اعضا جامعه است بی‌توجهی کنند.

شاهد دیگر از وجود چنین رسمی را باز در روایات مُجاهد بن جبر می‌توان یافت. از وی نقل کرده‌اند که وقتی با ابن عمر هم‌سفر شده بود؛ او را دید که سحرگاه هر روز نُحُست سه بار می‌گفت: «سَمِعَ سَامِعٌ بِحَمْدِ اللَّهِ وَنِعْمِهِ، وَحُسْنِ بَلَاءِهِ عِنْدَنَا»، بعد سه بار می‌گفت «اللَّهُمَّ صَاحِبِنَا، فَأَفْضِلْ عَلَيْنَا»، و سپس هم سه بار «اللَّهُمَّ عَائِدْ بِكَ مِنْ جَهَنَّمَ»؛ یعنی:

هر که می‌شنود از من شنود حمد خدا و نعمت و آزمون نیکویش نزد ما را! خدایا! هم‌نشینمان باش و از

۱۵۹. معمر بن راشد، الجامع، ۴۴/۱۰؛ برای انتساب همین مضامین به علی (ع) در منابعی متأخرتر، نک: ابوالشیخ اصفهانی، العظمه، ۱۱۵۷/۴.

۱۶۰. نک: ماعون/ ۴-۷.

۱۶۱. نک: مجاهد بن جبر، التفسیر، ۷۵۵ «الْمَاعُونُ مَتَاعُ الْبَيْتِ»؛ مقاتل، التفسیر، ۸۷۱/۴ «الْمَاعُونُ الْإِبْرَةُ وَالْمَاءُ وَالنَّارُ وَمَا يَكُونُ فِي الْبَيْتِ مِنْ نَحْوِ هَذَا فَيُتَمَنَعُ».

بخشش خود بهره‌مندمان ساز! از جهنم به تو پناه می‌برم!^{۱۶۲}

تعبیر «صَاحِبُنَا فَأَفْضَلُ عَلَيْنَا» در این دعا می‌تواند بر این دلالت کند که الله از نگاه ابن عمر اکنون که فرود آمده، قرار است مصاحبتی با شخص دعاگر بیابد و در این مُصَاحَبَت بر او نعمت بخشی کند. کمابیش مشابه همین دعا را از قول خود پیامبر (ص) نیز نقل کرده‌اند.^{۱۶۳} انتساب چنین رفتاری در سفرها به پیامبر (ص) و ابن عمر حاکی از این است که چنین رفتاری را جای‌گزین آیین سحرگاهی خاصی می‌دانسته‌اند که در ایام حَضَر دنبال می‌شده است. همچنین درباره مُغْبِرَة بن حکیم (درگذشته حدود ۱۱۱ق) گفته‌اند که نماز سحری را حتی در هنگام سفر نیز ترک نمی‌گفت.^{۱۶۴} این گزارش نیز می‌تواند حاکی از آن باشد که دیگران در سفر آداب و آیین‌های جای‌گزینی شبیه کار ابن عمر می‌نمودند؛ ولی او چنین نمی‌کرد.

باید پرسید آیین‌های سحری حَضَر چه بوده است. اشارات به یک چنین آیین‌هایی در صدر اسلام شاید اندک نباشد. بر پایه گزارش‌هایی می‌دانیم نه تنها در ماه رمضان بلکه ظاهراً در همه اوقات سال رسم خوردن غذای سحر در میان عرب‌های عصر پیامبر (ص) در مدینه رواج داشت. احتمالاً عرب‌ها رسم داشتند که دو وعده غذا بخورند: سُحُور و فُطُور؛ چنان‌که در زبان زِد «هَذَا الطَّعَامُ فُطُورُنَا وَسُحُورُنَا»،^{۱۶۵} یا در حکمت «مَنْ أَخَّرَ السُّحُورَ وَقَدَّمَ الْفُطُورَ... فَقَدْ ضَبَطَ أَمْرَهُ»^{۱۶۶} می‌توان اشاره به آن را بازدید. در یک چنین بستر فرهنگی، روایات پرشماری از پیامبر (ص) حاکی است که افراد را به خوردن غذای سحر تشویق می‌کردند و می‌گفتند چنین غذائی مبارک است.^{۱۶۷}

در روایاتی منقول از پیامبر (ص) در منابع شیعی، خوردن غذائی هرچند اندک در هنگام سحر به مثابه کاری هم‌ارزش با استغفار سحرگاهی بازشناسانده^{۱۶۸} و گفته می‌شود خدا و ملائکه بر استغفارکنندگان سحرگاه و سحری خورندگان رحمت می‌فرستند.^{۱۶۹} در منابع عامه مسلمانان هم از قول آنس بن مالک، از نسل صِغَارِ صَحَابِه (درگذشته ۹۳ق) روایت کرده‌اند که می‌گفت بزرگان صحابه امثال او را به دو کار امر می‌نمودند؛ یکی به سحری خوردن و دیگری به استغفار هفتاد باره در سحرگاه: «كُنَّا نُؤْمَرُ بِالسُّحْرِیَّةِ

۱۶۲. ضبی، الدعاء، ۲۱۰.

۱۶۳. مسلم، الصحيح، ۸۰/۸.

۱۶۴. فاکهی، اخبار مکه، ۳۲۳/۲.

۱۶۵. ابوزید انصاری، النوادر فی اللغة، ۵۴۶.

۱۶۶. جاحظ، البیان والتبیین، ۸۷/۳.

۱۶۷. برای نمونه، نک: احمد بن حنبل، المسند، ۲۸/۴۲۸؛ نیز نک: صنعانی، المصنف، ۵۲۱/۴ «هَلُمَّ إِلَى الْغَدَا... السُّحُور».

۱۶۸. ابن بابویه، المقنع، ۲۰۴.

۱۶۹. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ۱۳۶/۲.

وبالاستغفار سبعین مرة».^{۱۷۰} هم نشینی سحری خوردن با استغفار گویا است که چنین خوراکی نیز همانند استغفار سحرگاهی است که اختصاص به ماه رمضان ندارد.

به این‌ها همه باید افزود که لغویان متقدم کاربرد لفظ فلاح به معنای غذا سحری را گزارش کرده‌اند؛^{۱۷۱} کاربردی که نشانه‌ای از آن در منابع دوره اسلامی نمی‌توان بازشناخت و بر این پایه باید چنین گزارشی را حکایت از فرهنگ دورانی کهن‌تر دانست؛ دورانی که رواج گسترده آیین ضیافت سحر اقتضا می‌کرده است اشکال مختلف این ضیافت نام‌هایی متمایز داشته باشند. پیوند میان فلاح به این معنا با حیی علی الفلاح در آذان هم تأمل برانگیز است.

بالاخره، در سخن از آیین‌های عبادت سحری که احتمالاً در مقام نوعی تقابل با آیین‌های عبادت مشرکانه شکل گرفته‌اند باید به گزارشی توجه کرد که در آن —ضمن تجلیل از عبادات شبانه عابدان مسیحی عرب در آستانه ظهور اسلام— اشاره‌ای نیز به نوعی انفاق سحرگاهی می‌رود. عبدالله بن عتمه ضبی، شاعر مخضرم سده نخست هجری می‌سراید: «لو كان منفلت كانت قساوسة... يحييهم الله في أيديهم الزبر / أموالهم قسمة لكل مهتلك... وهم يصلون حتى يفلق السحر».^{۱۷۲}

اشاره این بیت به انفاق و عبادت سحرگاهی از یک سو یادآور هم‌نشینی انفاق و استغفار سحری در قرآن و از دیگر سو یادآور گفتاری است که مجاهد از قول منادی غیبی روایت می‌کند.^{۱۷۳} از این ابیات می‌باید نتیجه گرفت نمازخوانی پیوسته تا پایان سحر در میان گروه‌هایی مسیحی رواج داشته است. عبارت دعائی «يحييهم الله» نیز چنین به ذهن متبادر می‌کند که این کشیشان شب‌زنده‌داری می‌کرده‌اند و شاعر هم از خدا می‌خواهد ایشان را زنده بدارد. این را نیز می‌توان دریافت که آن‌ها صبحگاهان اموال خود را میان فقیران قسمت می‌کرده، سپس تا طلوع آفتاب نماز می‌گزارده‌اند.

نتیجه‌گیری

با مرور روایت‌های مرتبط با سحر در دوران متقدم اسلامی می‌توان دید معتقد بوده‌اند که سحر زمانی برای فرود خدا یا فرشتگان و آوردن روزی‌ها و بلایا بوده است. این باور سبب شده است که در سده نخست هجری و ادوار بعدی معتقد شوند می‌توان در زمان سحر نجات و شفا یافت. باور به این که سحر زمان نزول

۱۷۰. جرجانی، دُرُجُ الدُّرَر، ۵۹۲/۲.

۱۷۱. ابوعبیده، مَجَازُ الْقُرْآن، ۳۰/۱.

۱۷۲. شبیبانی، الحِجَم، ۶۲/۳. ترجمه: اگر [در دنیا] آزادگانی بوده باشند، همان کشیشانی هستند که خدا گرامی‌شان داشته است: کتاب مقدس در دست‌نشان جای دارد، اموالشان به هر نیازمندی می‌رسد و تا سحر باز شود (و صبح بدمد) نماز می‌گزارند.

۱۷۳. نک: سطور پیشین.

خدایان است سبب می‌شد سحر را زمان زیارت خدایان هم بدانند؛ با این دیدگاه که وقتی خدا نزول کرد بهترین زمان برای آن است که زیارتش هم بکنند. می‌دانیم از قبل از اسلام سحر زمان طواف بت‌منات انگاشته می‌شد؛ طوافی که آن را به مثابه آیینی از آیین‌های عمره، یعنی درواقع یک‌جور زیارت، به‌جا می‌آوردند. بعد از اسلام هم همین درک به اشکال دیگری ادامه یافت و سحر زمان تبلیه و همچنین زمان زیارت قبور اهل بیت^(ع) شناسانده شد. این هم که سحر را زمان نماز انگاشته‌اند باز نتیجه همین درک است که نماز یک شیوه زیارت است.

باور به این‌که سحر زمان نزول خدایان است سبب می‌شد اعراب بت‌پرست سحرگاهان را زمان ضیافت و جشن بدانند؛ جشنی که در اصل برای نزول خدایان روی می‌داد. مسلمانان متقدم در مقام رویارویی با این باورها سحرگاه را زمان نزول الله انگاشتند و اشکال مختلفی از دعا و حاجت‌خواهی در آن را ترویج نمودند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

عهد عتیق.

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد. التفسیر. به کوشش اسعد محمد طیب. صیدا: المكتبة العصرية، ۱۴۱۹ق.
- ابن ابی دنیا، عبدالله بن محمد. المنامات. به کوشش عبدالقادر احمد عطا. بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۱۲ق.
- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد. المصنف. به کوشش کمال یوسف حوت. ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ابن ابی عاصم، احمد بن عمرو. الأحاد و المثانی. به کوشش باسم فیصل احمد جواہرہ. ریاض: دارالرایة، ۱۴۱۱ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. المقنع. قم: مؤسسة الامام الہادی، ۱۴۱۵ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. من لا یحضرہ الفقیہ. به کوشش علی اکبر غفاری. قم: جامعہ مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ابن حبان، محمد. المجروحین. به کوشش محمود ابراہیم زاید. مکہ: دارالباز، بی‌تا.
- ابن خزیمة، محمد بن اسحاق. الصحيح. به کوشش محمد مصطفی اعظمی. بیروت: المکتب الاسلامی، ۱۳۹۰ق.
- ابن درید، محمد بن حسن. جمهرة اللغة. به کوشش رمزی منیر بعلبکی. بیروت: دارالعلم للملانی، ۱۹۸۷م.
- ابن راهویه، اسحاق بن ابراہیم. المسند. به کوشش عبدالغفور بن عبدالحق بلوشی. مدینہ: مکتبة الایمان، ۱۴۱۲ق.
- ابن سائب کلبی، هشام بن محمد. الاضنام. به کوشش احمد زکی پاشا. قاہرہ: دارالکتب المصریہ، ۲۰۰۰م.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله. سراج المریدین. به کوشش عبدالله توراتی. طنجه: دارالتحدیث الکتانیہ، ۱۴۳۸ق.
- ابن عساکر، علی بن حسن. تاریخ مدینة دمشق. به کوشش علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن عطیہ، عبدالحق بن غالب. المحرر الوجیز. به کوشش عبدالسلام عبدالشافی محمد. بیروت: دارالکتب العلمیہ،

١٤١٣ق.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. الشعر والشعراء. قاهره: دارالحدیث، ١٤٢٣ق.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. مدارج السالکین. به کوشش محمد حامد فقی، بیروت: دارالکتاب العربی، ١٣٩٣ق.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. زاد المعاد. به کوشش شعیب ارنؤوط و عبدالقادر ارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرساله، ١٤٠٧ق.

ابن ولّاد، احمد بن محمد. المقصور والممدود. به کوشش پاول برنله، لیدن: چاپخانه لیدن، ١٩٠٠م.

ابن وُثب، عبدالله. الجامع. بخش تفسیر، به کوشش میکولوش مورانی. بیروت: دارالغرب الاسلامی، ٢٠٠٣م.

ابن هشام، عبدالملک. السیره النبویه. به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره: چاپخانه حلبی، ١٣٧٥ق.

ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله بن محمد. العظمه. به کوشش رضاء الله بن محمد مبارکفوری. ریاض: دارالعاصمه، ١٤٠٨ق.

ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث. السنن. به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید. صیدا: المكتبة العصریه، بی تا.

ابوزید انصاری، سعید بن اوس. النوادر فی اللغه. به کوشش محمد عبدالقادر احمد. بیروت: دارالشروق، ١٤٠١ق.

ابوعبیده معمر بن مثنی. شَرْحُ نِقَائِصِ جَرِيرٍ وَالْفَرَزْدَقِ. به کوشش محمد ابراهیم حور و ولید محمود خالص. ابوظبی: المجمع الثقافی، ١٩٩٨م.

ابوعبیده معمر بن مثنی. مجاز القرآن. به کوشش فزاد سزگین. قاهره: مكتبة الخانجي، ١٣٩٠ق.

ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. الطب النبوی. به کوشش مصطفی خضر دونمز ترکی. بیروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦م.

ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. حلیه الاولیاء. قاهره: مطبعة السعادة، ١٣٥١ق.

ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم. الآثار. به کوشش ابوالوفا. بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٣٥٥ق.

احمد بن حنبل. المسند. به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران. بیروت: مؤسسة الرساله، ١٤٢١ق/٢٠٠١م.

احمد، مأمون رشید، حمد، صفاء جاسم و سَعُود، عبدالله علی. «صنم مناة: دراسة تحقیقیة فی ماهیته». مجلة جامعة تکریت للعلوم الانسانیة، سال ٢٨، ش. ٥ (٢٠٢١م): ٢٣٠-٢٤٦.

ازهری، محمد بن احمد. تهذیب اللغه. به کوشش محمد عوض مرعب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٢١ق.

ازهری، محمد بن احمد. معانی القرائات. ریاض: دانشگاه ملک سَعُود، ١٤١٢ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل. الصحيح. به کوشش مصطفی دیب بغا. دمشق: دار ابن کثیر، ١٤٠٧ق/١٩٨٧م.

بغوی، حسین بن مسعود. معالم التنزیل. به کوشش محمد عبدالله نمر و دیگران. ریاض: دار طيبة للنشر، ١٤١٧ق.

- بلاذری، احمد بن یحیی. انساب الاشراف. به کوشش محمد حمیدالله. قاهره: دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
- پاکتچی، احمد. «ازد». در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- پاکتچی، احمد. «شعری در قرآن کریم: روی‌کردی گفتمانی به مفهوم»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، سال ۲۱، ش. ۵۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۴): ۱۵۷-۱۹۴.
- ترمذی، محمد بن عیسی. السنن. به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران. دمشق: دارالرسالة العالمیه، ۱۴۳۰ق/۲۰۰۹م.
- ثعلبی، احمد بن محمد. الکشف و البیان. به کوشش صلاح باعثمان و دیگران. جده: دارالتفسیر، ۱۴۳۶ق.
- جاحظ، عمرو بن بحر. البیان و التبيين. بیروت: دار ومکتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمان. درج الدرر. به کوشش طلعت صلاح فرحان و محمد ادیب شکور امریر. عمان: دارالفکر، ۱۴۳۰ق.
- جواد علی. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. مدینه: دارالساقی، ۱۴۲۲ق.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی. نوادر الاصول. به کوشش عبدالرحمان عمیره. بیروت: دارالجیل، بی‌تا.
- حلیمی، حسین بن حسن. المنهاج. به کوشش حلمی محمد فوده. بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- حمیدی، عبدالله بن زبیر. المسند. به کوشش حسین سلیم اسد. دمشق: دارالسقا، ۱۹۹۶م.
- خلیل بن احمد. العین. به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای. بیروت: دار ومکتبة الهلال، ۱۹۸۰م.
- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان. المسند. به کوشش حسین سلیم اسد. ریاض: دارالمغنی، ۱۴۱۲ق.
- دارمی، عثمان بن سعید. النقص. به کوشش رشید بن حسن المعی. ریاض: مکتبة الرشد، ۱۴۱۸ق.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف. به کوشش مصطفی حسین احمد. قاهره: دارالریان للتراث، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م.
- سعید بن منصور. السنن. به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی. بمبئی: الدارالسلفیه، ۱۴۰۳ق.
- شافعی، محمد بن ادريس. المسند. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۰ق.
- شیبانی، اسحاق بن مزار. الجیم. به کوشش ابراهیم ابیاری. قاهره: الهيئة العامة لشؤون المطابع الامیریه، ۱۳۹۴ق.
- شیرزاد، محمدحسین. کاربرد الگوهای انسان‌شناسی امنیت در تفسیر قرآن کریم. رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه امام صادق^(ع)، تیرماه ۱۳۹۸ش.
- صاحب‌جواهر، محمدحسن بن باقر. جواهر الکلام. به کوشش عباس قوچانی. تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام. المصنف. مدینه نصر: دارالتأویل، ۱۴۳۷ق.
- ضبی، محمد بن فضیل. الدعاء. به کوشش عبدالعزیز سلیمان بعمی. ریاض: مکتبة الرشد، ۱۹۹۹م.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. المعجم الکبیر. به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی. موصل، مکتبة العلوم والحکم، ۱۴۰۳ق.

- طبری، محمد بن جریر. التفسیر. به کوشش احمد محمد شاکر. قاهره: دارالتربیه والتراث، بی تا.
- طیالسی، سلیمان بن داوود. المسند. به کوشش محمد بن عبدالمحسن ترکی. قاهره: دار هجر، ۱۴۱۹ق.
- فاکهی، محمد بن اسحاق. اخبار مکه. به کوشش عبدالملک عبدالله دهیش. بیروت: دار خضر، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
- فتال نیشابوری، محمد بن حسن. روضة الواعظین. قم: شریف رضی، بی تا.
- فتوح الشام، منسوب به محمد بن عمر واقدی، به کوشش عبداللطیف عبدالرحمان، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م.
- قزوینی، زکریا. آثار البلاد. بیروت: دار صادر، ۱۳۸۰ق.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. المصباح. بیروت: اعلمی، ۱۴۰۳ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. به کوشش علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیه، ۱۳۶۳ش.
- کوفی، محمد بن سلیمان. مناقب امیرالمؤمنین. به کوشش محمدباقر محمودی. قم: مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- ماتریدی، محمد بن محمد. تأویلات اهل السنة. به کوشش مجدی باسلوم. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- مالک بن انس. الموطأ. به کوشش محمد مصطفی اعظمی. ابوظبی: مؤسسة زائد بن سلطان آل نهیان، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۴م.
- مجاهد بن جبر. التفسیر. به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی. بیروت: المنشورات العلمیه، بی تا.
- مدائنی، علی بن محمد. التعازی. به کوشش ابراهیم صالح. بیروت: دارالبشائر، ۱۴۲۴ق.
- مروزی، محمد بن نصر. قیام اللیل. اختصار مقریزی. فیصل آباد: حدیث آکادیمی، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م.
- مسلم بن حجاج. الصحيح. به کوشش به کوشش محمد ذهنی افندی و دیگران. استانبول: دارالطباعة العامره، ۱۳۳۴ق.
- معمر بن راشد ازدی. الجامع. روایت عبدالرزاق صنعانی، ضمن مصنف صنعانی، به کوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت: المكتبة الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
- مفید، محمد بن محمد. الارشاد. بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
- مقاتل بن سلیمان. التفسیر. به کوشش عبدالله محمود شحاته. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
- مونس، حسین. اطلّس تاریخ الإسلام. قاهره: دارالزهراء للإعلام العربی، ۱۴۰۷ق.
- مهروش، فرهنگ. «بازتفسیر الحمد لله رب العالمین برپایه روابط بینامتنی قرآن و عهدین». پژوهش نامه تفسیر و زبان قرآن، ش. ۱۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۶): ۵۱-۷۶.
- doi. 10.30473/quran.2017.4709
- مهروش، فرهنگ. «تاریخ مراسم احیاء»، تاریخ پژوهی، سال ۱۲، ش. ۴۳ (تابستان ۱۳۸۹): ۱۳۳-۱۵۲.

مهروش، فرهنگ. «تحول انگاره سحر در فرهنگ اسلامی و ضرورت بازفهم آیات و روایات مرتبط با آن». علوم قرآن و حدیث، شماره پیاپی ۱۱۴، سال ۵۷، ش. ۱ (پاییز و زمستان ۱۴۰۴): ۷۱-۱۰۴.
doi. 10.22067/jquran.2025.92816.1823

مهروش، فرهنگ. «زیارت». در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۴۰۴ش (در دست انتشار).
مهروش، فرهنگ. «سحر به مثابه صبح: بازخوانی دلالت‌های متنی در قرآن، حدیث و کاربردهای کهن». تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره پیاپی ۶۷، سال ۲۲، ش. ۳ (آذر ۱۴۰۴): ۶۱-۱۱۰.
doi. 10.22051/tqh.2025.50422.4363

مهروش، فرهنگ. تاریخ انگاره شیعی زیارت برپایه بازسازی کتاب المزار اشعری. تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۴۰۰ش.

نافع بن ازرق، مسائل از ابن عباس، مسائل نافع بن الأزرق، به کوشش محمد احمد دالی. قبرس: الجفان والجبایی، ۱۴۱۳ق/۱۹۹۳م.

یحیی بن سلام. التفسیر. به کوشش هند شلبی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.

Alpass, Peter. *The Religious Life of Nabataea*. Leiden: Brill, 2013.

Brzozowska, Zofia A. "The Goddesses of Pre-Islamic Arabia (Al-Lāt, Al-'Uzzā, Manāt)". *Byzantium and the Arabs: The Encounter of Civilizations from Sixth to Mid-Eighth Century*, edited by Teresa Wolińska and Paweł Filipczak, translated by Artur Mekarski, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2015.

CTA 23: *Text, Translation and Notes*, tr. Foley, C.M., *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*, PhD Thesis, McMaster University, Ontario, 1980.

DeClaissé-Walford, N. *Reading from the Beginning. The shaping of the Hebrew Psalter*. Macon: Mercer University Press, 1997.

Dijkstra, Klaas, *Life and Loyalty: A Study in the Socio-Religious Culture of Syria and Mesopotamia in the Graeco-Roman Period Based on Epigraphical Evidence*, Leiden: E. J. Brill, 1995.

Drijvers, H. J. W. "The Cult of Azizos and Monimos at Edessa". *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren Oblata*, Leiden: Brill, 1972.

Epiphanius, *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis: Selected Passages*, translated and edited by Philip R. Amidon, New York: Oxford University Press, 1990.

- Foley, Christopher M. *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*. PhD Thesis, McMaster University, Ontario, 1980.
- Gawlikowski, Michał. “Les dieux des Nabateens”. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt Teil 2: Principat 18,4*, Leiden: De Gruyter, 1990.
- Hawting, Gerald R. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Healey, John. *Law and Religion between Petra and Edessa: Studies in Aramaic Epigraphy on the Roman Frontier*. London: Routledge, 2018.
- Healey, John. *The Religion of the Nabataeans: A Conspectus*. Leiden: Brill, 2001.
- Henninger, J. “Pre-Islamic Bedouin Religion”. *Studies on Islam*, tr. and ed. M. L. Swartz, New York/Oxford: Oxford University Press, 1981, pp. 3-22 .
- Hossfeld, F-L & Zenger, E. *Psalms 2. A commentary on Psalms 51-100*. Northwest Philadelphia: Fortress Press, 2005.
- Ioannes Damascenus. *De haeresibus*. in: *Patrologia Graeca*, vol. 94, edited by J. P. Migne, Paris: Imprimerie Catholique, 1864.
- Jaussen, A. J., and Savignac, R. *Mission archeologique en Arabie*. vol. I, Paris: E. Leroux, 1909.
- Jerome. *Vita sancti Hilarionis*. in: *Patrologia Latina*, edited by J. P. Migne, vol. 23, Paris: Garnier, 1845.
- Jones, Alan. “Poetry and Poets”. *Encyclopedia of the Qurʾān*, edited by Jane Dammen McAuliffe, vol. IV, Leiden/Boston: Brill, 2004.
- Julian, “Upon the Sovereign Sun: Addressed to Sallust”, translated by c. W. King, *Julian the Emperor*, London: George Bell and Sons, 1888.
- Knauf, Ernst Axel, “Dushara and Shaiʿ al-Qaum”, *Arabian Religion in the First Millennium AD: Continuity and Change in a Tribal Society*, edited by Ernst Axel Knauf and Robert Wenning, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2021.
- Nehmé, Laila, “L’architecture nabatéenne ou l’art de soustraire la pierre”, *Savoir & Faire: La pierre*, édité par Hélène Jacquet, Paris, Actes Sud & Fondation d’entreprise Hermès, 2024, pp. 124–136.
- Nilus. *Narrationes quibus caedes monachorum in montis Sinae describuntur*, In *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca, edited by Jacques-Paul Migne, Vol. 79, cols. 589–694. Paris: Imprimerie

Catholique, 1857–1866.

Patrich, Joseph. "Nabataean Art Between East and West: A Methodical Assessment". *The World of the Nabataeans: Volume 2 of the International Conference, The World of the Herods and the Nabataeans Held at the British Museum, 17–19 April 2001*, edited by Konstantinos D. Politis, pp. 79–101. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2007.

Patrich, Joseph. "Was Dionysos, the Wine God, Venerated by the Nabataeans?". *ARAM Periodical*, vol. 17, 2005, pp. 95–113.

Petersmann, H. "Le Culte du Soleil chez les Arabes selon les témoignages gréco-romains". *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, edited by Tawfiq Fahd, Leiden: E. J. Brill, 1989.

Peterson, Stephanie Bowers. *The Cult of Dushara and the Roman Annexation of Nabataea*. A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies for Master the Degree of Arts, McMaster University, Hamilton, 2006.

Russell, Jeffrey Burton. *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

Starcky, Jean. "Quelques Aspects de la Religion des Nabatéens". *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, vol. I, 1982, pp. 195–196.

Strabo. *Geography, Volume VII: Books 15–16*. With an English translation by Horace Leonard Jones, The Loeb Classical Library 241, Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1930.

Sutton, Lodewyk. "The Dawn of Two Dawns: The Mythical, Royal and Temporal Implications of Dawn for Psalms 108 and 110". *HTS Teologiese Studies*, vol. 73, no. 3, 2017. doi. 10.4102/hts.v73i3.4463.

Sutton, Lodewyk, "The Rising of Dawn: an Investigation of the Spatial and Religious Background of Dawn in Psalm 139:7–12", *Journal for Semitics*, vol. 20, no. 2, 2011.

Teixidor, Javier. *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*. Princeton, Princeton University Press, 1977.

Turcan, R., *The Cults of the Roman Empire*, Oxford: Blackwell, 1996.

Von Soden, Wolfram, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1959–1981.

Wenning, Robert. "The Great Goddesses of Petra: A Critical Review of the Evidence". *The Nabataean Sanctuary and the Byzantine Monastery: Petra – the Monument of Aaron*, Vol. II, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 2013.

Wenning, Robert. "The Many Faces of Dushara—A Critical Review of the Evidence". *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, vol. 12, 2016, pp. 189–210.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Ahd ‘Atīq.

Abū al-Shaykh Iṣḥāhānī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-‘Azamah*. Researched by Rizā Allāh ibn Muḥammad Mubārakfūrī. Riyāḍ: Dār al-‘Āshimah, 1988/1408.

Abū Dāwud Sajistānī, Sulaymān ibn Ash‘ath. *al-Sunan*. researched by Muḥammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Ṣaydā: al-Maktaba al-‘Aṣriya, s.d.

Abū Na‘īm Iṣbahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *al-Ṭib al-Nabawī*. researched by Muṣṭafā Khidr Dūnmaz Turkī, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2006/1427.

Abū Na‘īm Iṣbahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *Ḥilya al-Awliyā’*. Cairo: Maṭba‘a al-Sa‘āda. 1973/1351.

Abū ‘Ubaydah Mu‘amar ibn Muthanā. *Majāz al-Qurān*. researched by Fuād Sizgīn. Cairo: Maktab al-Khānjī, 1970/1390.

Abū ‘Ubaydah Mu‘amar ibn Muthanā. *Sharḥ Naqā’id Jarīr wa al-Farazdaq*. researched by Muḥammad Ibrāhīm Ḥūr wa Walid Maḥmūd Khālīṣ, Abū Ḥabīb: al-Majma‘ Thaqāfī, 1998/1376.

Abū Yūsuf, Ya‘qūb ibn Ibrāhīm. *al-Āthār*. researched by Abū al-Wafā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1977/1355.

Abū Ziyd Anṣārī, Sa‘īd ibn Aws. *al-Nawādir fī al-Lughā*. researched by Muḥammad ‘Abd al-Qādir Aḥmad, Beirut: Dār al-Sharq, 1981/1401.

Aḥmad ibn Ḥanbal. *al-Musnad*. researched by Shu‘ayb al-Arna‘ūt et al. Beirut: Mū’assisa al-Risālah, 2001/1421.

Aḥmad, Ma‘mūn Rashīd, Ḥamd, Ṣafā’ Jāsim wa Sa‘ūd, ‘Abd Allāh ‘Alī. "Ṣanam Manāt: Dirāsah Taḥqīqah fī Māhiyah". *Majala Jāmi‘a Takrīt li-l-‘Ulūm al-Insāniyah*, no. 5 (2021/1400): 230-246.

Azhārī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Ma‘ānī al-Qirā’āt*. Riyāḍ: Dānishgāh Malik Sa‘ūd, 1992/1412.

Azhari, Muḥammad ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughā*. researched by Muḥammad Mu‘awwaḍ Mar‘ab, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2001/1421.

Baghawī, Ḥusayn ibn Mas‘ūd. *Ma‘ālim al-Tanzīl*. Researched by Muḥammad ‘Abd Allāh Namar et al. Riyāḍ: Dār Ṭayba li-l-Nashr, 1987/1407.

Balādhurī, Aḥmad ibn Yahyā. *Ansāb al-Ashraf*. researched by Muḥammad Ḥamid Allāh, Cairo: Dār al-Ma‘arif. 1959/1378.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *al-Ṣaḥīḥ*. Researched by Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1987/1407.

Dārimī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān. *al-Musnad*. Researched by Ḥusayn Salīm Asad, Riyāḍ: Dār al-Mughnī, 1992/1412.

Dārimī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd. *al-Naqd*. Researched by Rashīd ibn Ḥasan al-Ma‘ī. Riyāḍ: al-Maktaba al-Rushd. 1998/1418.

Fākihī, Muḥammad ibn Ishāq. *Akḥbār Makkah*. Researched by ‘Abd al-Malik ‘Abd Allāh Duḥaysh. Beirut: Dār Khaḍar, 1994/1414.

Fattāl Nayshābūrī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Rawḍa al-Wā‘izīn*. Qum: Sharīf Raḍī, s.d.

Futūḥ al-Shām, Mansūb bi Muḥammad ibn ‘Umar Wāqīdī, Researched by ‘Abd al-Laṭīf ‘Abd al-Raḥmān, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1997/1417.

Ḥakīm Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Nawādir al-Uṣūl*. researched by ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrīh. Beirut: Dār al-Jīl. s.d.

Ḥalīmī, Ḥusayn ibn Ḥasan. *al-Mihāj*. researched by Ḥulmī Muḥammad Fawdah, Beirut: Dār al-Fikr, 1979/1399.

Ḥamīdī, ‘Abd Allāh ibn Zubayr. *al-Musnad*. researched by Ḥusayn Salīm Asad. Dimashq: Dār al-Saqā, 1996/1417.

Ibn Abī al-Dunyā, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Manāmāt*. Researched by ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā. Beirut: Mū‘assisa al-Kutub al-Thaqāfa, 1992/1412.

Ibn Abī ‘Āsim, Aḥmad ibn ‘Amr. *al-Āḥād wa al-Mathānī*. researched by Bāsīm Fīṣal Aḥmad Jawābarah. Riyāḍ: Dār al-Rāyiha, 1991/1411.

Ibn Abī Ḥātam, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Tafsīr*. researched by As‘ad Muḥammad al-Ṭīb. Ṣayḍā:

al-Maktaba al-‘Aşriya. 1998/1419.

Ibn Abī Shayba, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Muṣannif*. researched by Kamāl Yūsuf Ḥūt, Riyād: Maktaba al-Rushd, 1989/1409.

Ibn ‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *al-Sirāj al-Murīdīn*. researched by ‘Abd Allāh Tūrātī, Tanjah: Dār al-Taḥdīth al-Kitāyah, 2017/1438.

Ibn ‘Asākir, ‘Alī ibn Ḥasan. *Tārīkh-i al-Madīna Dimashq*. researched by ‘Alī Shīrī. Beirut: Dār al-Fikr, 1995/1415.

Ibn ‘Atīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālīb. *al-Muḥarrar al-Wajīz*. researched by ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmiyya, 1993/1413.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Muqni‘*. Qum: Mū‘assisa al-Imām al-Ḥādī, 1995/1415.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. researched by ‘Alī Akbar Ghafārī, Qum: Jāmi‘ah Mudarrisīn, 1984/1404.

Ibn Durayd, Muḥammad ibn Ḥasan. *Jamhara al-Lughā*. researched by Ramzī Munīr Ba‘albaki, Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1987. 1407.

Ibn Hibbān, Muḥammad. *al-Majrūhīn*. researched by Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid. Makkah: Dār al-Bāz. S.d.

Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik. *al-Sira al-Nabawīyya*. Researched by Muṣṭafā al-Saqqā et al. Cairo: Chāpkhānah-yi Ḥalabī, 1996/1375.

Ibn Khuzaymah, Muḥammad ibn Ishāq. *al-Ṣaḥīḥ*. researched by Muḥammad Muṣṭafā A‘zamī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī. 1970/1390.

Ibn Qayyim Jawziyāh, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Madārij al-Sālikīn*. researched by Muḥammad Ḥamid Faqī, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1973/1393.

Ibn Qayyim Jawziyāh, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Zād al-Ma‘ād*. researched by Shu‘ayb al-Arna‘ūt wa ‘Abd al-Qādir al-Arna‘ūt. Beirut: Mū‘assisa al-Risālah. 1987/1407.

Ibn Qutayba, ‘Abd Allāh ibn Muslim. *al-Shi‘r wa al-Shu‘arā*. Cairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003/1423.

Ibn Sā‘īb Kalbī, Hishām ibn Muḥammad. *al-Aṣnām*. researched by Aḥmad Zakī Pāshā, Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 2000/1421.

Ibn Wahab, ‘Abd Allāh. *al-Jāmi‘ Bakhsh Tafṣīr*. researched by Miklos Muranyi, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003/1382.

Ibn Wallād, Allāh ibn Muḥammad. *al-Maqṣūr wa al-Mamdūd*. researched by Paul Brenle, Leiden: Chāpkhānah Leiden, 1900/1318.

Jāhīz, ‘Amr ibn Baḥr. *al-Bayān wa al-Tabyyin*. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 2002/1423.

Jawād ‘Alī. *al-Mufaṣṣal fi Tārikh al-‘Arab Qabla al-Islām*. Madinah: Dār al-Sāqī, 2001/1422.

Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Darj al-Durar*. researched by Ṭal‘at Ṣalāḥ Farḥān wa Muḥammad Adīb Shakūr Amrīr, ‘Amān: Dār al-Fikr, 2009/1430.

Kaḥāmī, Ibrāhīm ibn ‘Alī. *al-Miṣbāḥ*. Beirut: A‘lamī, 1983/ 1403.

Khalīl ibn Aḥmad. *al-‘Ayn*. researched by Maḥdī Makhzūmī va Ibrāhīm Sāmarrāi. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1980/1400.

Kūfī, Muḥammad ibn Sulīymān. *Manāqib Amīr al-Mu‘minīn*. Researched by Muḥammad Bāqir Maḥmūdī. Qum: Majma‘ Ihyā’ al-Thaqāfa al-Islāmīyya, 1992/1412.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. ed. ‘Alī Akbar Ghafārī, Tehran: Islāmīyyah, 1944/1363.

Madāīnī, ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Ta‘āzī*. researched by Ibrāhīm Ṣāliḥ, Beirut: Dār al-Bashā‘ir, 2003/1424.

Mālik ibn Anas. *al-Muwatta’*. researched by Muḥammad Muṣṭafā A‘zamī, Abū Zabī: Mū‘assisa Zāyid ibn Sulṭān Āl Nahyān, 2004/1425.

Marvzī, Muḥammad ibn Naṣr. *Qiyām al-Layl*. Itḥtiṣār Maqrīzī. Fīyṣalābād: Ḥadīth Ākādimī, 1988/1408.

Mātarīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Tāwīlāt Ahl al-Sunah*. researched by Majdī Bāslūm, Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Ilmīyya, 2005/1426.

Mīhrvash, Farhang. "Ziyārat". Dar *Dāyrah al-Ma‘ārf Buzurg Islāmī*, Zir Naẓar Kāzim Mūsavī Bujnūrdī et al. Tehran: Markaz Dāyrah al-Ma‘ārf Buzurg Islāmī, 2025/1404.

Mīhrvash, Farhang. "Bāztafsīr Alḥamdu Lilāh Rab al-‘Alamīn bar Pāyih-yi Ravābiṭ Biynāmatnī Qurān va ‘Aḥdiyn". *Pazhūhnāmah-yi Tafsīr va Zabān Qurān*, no. 11 (autumn and winter 2018/1396): 51-76.

Mīhrvash, Farhang. "Saḥar bi Muthābih Ṣubḥ: Bāzkhānī Dilālat-hā-yi Matnī dar Qurān, Ḥadīth va Kārburd-hā-yi Kuhan". *Tahqīqāt ‘Ulum Qurān va Ḥadīth*. yr. 22, no. 3 (Āzar 2025/1404): 61-101.

Mīhrvash, Farhang. "Taḥawūl Ingārah-yi Saḥar dar Farhang Islāmī va Žarūrat Bāzfahm Āyāt va Rivāyāt Murtabiṭ bā ān". *‘Ulūm-i Qurān va Ḥadīth*. yr. 57, no. 1 (autumn and winter 2025/1404):

71-104.

Mihrvash, Farhang. "Tārikh Marāsīm Ihya". *Tārikh Pazhuhī*, yr. 12, no. 43 (summer 2011/1389): 133-152.

Mihrvash, Farhang. *Tārikh Ingārih-yi Shī'ī Ziyārat bar Pāhih-yi Bāzsāzi Kitāb al-Mazār Ash'arī*. Tehran: Imam Sadiq(AS) University, 2022/1400.

Mu'amar ibn Rāshid Azdī, *al-Jāmi'*. Rivāyat 'Abd al-Razzāq Ṣan'ānī, *Ẓimn Muṣannaf Ṣan'ānī*, Researched by Ḥabīb al-Raḥmān A'zamī, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983/1403.

Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Irshād*. Beirut: Dār al-Mufid. 1993/1414.

Mujāhid ibn Jabr. *al-Tafsīr*. researched by 'Abd al-Raḥmān Ṭāhir Sūrtī, Beirut: al-Manshūrāt al-'Ilmiyya, s.d.

Mūnis, Ḥusayn. *Atlas Thārikh al-Islām*. Cairo: Dār al-Zahrā li-l-I'lām al-'Arabī, 1987. 1407.

Muqātil ibn Sulaymān, *al-Tafsīr*. Researched by 'Abd Allāh Maḥmud Shihātah, Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth, 2002/1423.

Muslim ibn Ḥajjāj. *al-Ṣaḥīḥ*. Researched by Muḥammad Dhīhnī Afandī et al. Istanbul: Dār al-Ṭibā'a 'Āmira, 1916/1334.

Nāfi' ibn Azraq. Masā'ī az Ibn 'Abbās. *Masā'ī Nāfi' ibn al-Azraq*. researched by Muḥammad Aḥmad Dālī. Qibris: al-Jafān wa al-Jabī, 1993/1413.

Pākatchī, Aḥmad. "Azd". *Dāyrah al-Ma'ārif-i Buzurg Islāmī*. researched by Kāzim Mūsavī Bujnūrdī et al. Tehran: Markaz Dāyrah al-Ma'ārif Buzurg Islāmī. 1999/1377.

Pākatchī, Aḥmad. "Sh'arī dar Qurān-i Karīm: Rūykardī Guftimānī bi Maḥmūd". *Muṭālī'āt Tārikhī Qurān va Ḥadīth*, yr. 21, no. 57 (spring and summer 2016/1394): 157-194.

Qazvīnī, Zakariyā. *Āthār al-Bilād*. Beirut: Dār Ṣādir, 1961/1380.

Rāhwayh, Ishāq ibn Ibrāhīm. *al-Musnad*. researched by 'Abd al-Ghaḥūr ibn 'Abd al-Ḥaqq Balūshī. Madinah: Maktaba al-Imān, 1992/1412.

Ṣāhib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām*. researched by 'Abbās Qūchānī. Tehran: Islāmiyya, 1987/1365.

Sa'īd ibn Manṣūr. *al-Sunan*. Researched by Ḥabīb al-Raḥmān A'zamī, Bamba ī: Dār al-Salafiyyah, 1983/1403.

Şan'ānī, 'Abd al-Razzāq ibn Hammām. *al-Muṣannaf*. Madinah Naşr: Dār al-T'şil, 2015/1437.

Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *al-Musnad*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. 1980/1400.

Shībānī, Ishāq ibn Mirrār. *Al-Jīm*. Researched by Ibrāhim Abyārī. Cairo: al-Hiy'at al-'Āmma li-Shu'ūn al-Ma ṭabi' al-Amīriyah, 1974/1394.

Shirzād, Muḥammad Ḥusayn. *Kārburd Ulgū-hā-yi Insānshināsi Amniyat dar Tafsir Qurān-i Karīm*. Risālah Dukturi 'Ulūm-i Qurān va Ḥadīth, Dānishkadāh-yi Ilāhiyāt va Ma'ārif-i Islāmī Imam Sadiq(AS) University, 2019/1398.

Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu'jam al-Kabir*. Researched by Ḥamdī ibn 'Abd al-Majid Salafi. Mawṣil: Maktaba al-'Ulum wa al-Ḥikam. 1983/1403.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *al-Tafsir*. Researched by Aḥmad Muḥammad Shākir, Cairo: Dār al-Tarbiya wa al-Turāth, s.d.

Ṭayālīsī, Sulaymān ibn Dāwūd. *al-Musnad*. Researched by Muḥammad ibn 'Abd al-Muḥsin Turkī. Cairo: Dār Hajr, 1998/1419.

Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Kashf wa al-Bayān*. researched by Ṣalāḥ Bā 'Uthmān et al. Jadda: Dār al-Tafsir, 2015/1436.

Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā. *Al-Sunan*. Researched by Shu'ayb al-Arna'ūt et al. Dimashq: Dār al-Risāla al-'Ālamīya, 2009/1430.

Yahyā ibn Slām. *al-Tafsir*. researched by Hind Shalabī. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, 2004/1425.

Zabī, Muḥammad ibn Faḍīl. *al-Du'ā*. Researched by 'Abd 'Azīz Sulaymān Ba'īmī. Riyāḍ: Maktaba al-Rushd. 1999/1419.

Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. *al-Kashāf*. Ed. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad. Cairo: al-Riyān li-l-Turāth, 1987/1407.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

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

Vol. 58, No.1: Issue 116, Spring & Summer 2026, p.51-71

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 11-06-2026

Revise Date: 29-07-2026

Accept Date: 08-08-2026

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.99317.1452>

Article type: Research Article

The Historical and the Non-Historical: The Impact of Historical Background on the Acceptance of Change and Modernity

Dr. Sasan Tahmasbi

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

Email: sasantahmasbi@pnu.ac.ir

Abstract

Humans are repositories of time, yet sharing the same historical experiences does not necessarily correlate with being influenced by those experiences in the same way. This difference has contributed to the formation of historical and non-historical societies. These are concepts that concern historical background and the degree to which societies are impacted by history. The study employs an analytical-inferential method and a historical-philosophical approach, and seeks to answer the following question: What is the factor behind the formation of historical and non-historical societies, and what impact does it have on these societies' approaches to change and modernity? Findings suggest that overcoming nature, submitting to a system-building and model-making authority, the accumulation and durability of civilizational manifestations, and engagement with complex intellectual issues are the most important factors and prerequisites for the formation of historical societies. In contrast, a balanced relationship with nature, a life free from political control, an inability to generate and preserve manifestations of civilization or to indigenize its borrowed elements, and engagement with superficial challenges have prevented societies from entering the process of becoming historical. As a result, non-historical societies have remained young, while historical societies have undergone aging. This distinction leads to the resistance of historical societies to imposed modernity and the greater readiness of non-historical societies to embrace superficial modernity.

Keywords: Historical, Non-Historical, Civilization, Change, Modernity.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال ۵۸ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۷۱ - ۵۱	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی ۷۰۶ X - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۰۷	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷
DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.99317.1452	نوع مقاله: پژوهشی

تاریخی و ناتاریخی؛ تأثیر پیشینه تاریخی بر پذیرش تغییر و تجدد

دکتر ساسان طهماسبی 

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

Email: sasantahmasbi@pnu.ac.ir

چکیده

انسان ذخیره‌گاه زمان است، اما برخورداری از تجربیات تاریخی یکسان، به مثابه تأثیرپذیری همسان نیست. این تفاوت عامل شکل‌گیری جوامع تاریخی و ناتاریخی بوده است؛ مفاهیمی که به پیشینه تاریخی و میزان تأثیرپذیری از تاریخ نظر دارند. این پژوهش به روش تحلیلی - استنتاجی و با رویکرد تاریخی - فلسفی، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است: عامل شکل‌گیری جوامع تاریخی و ناتاریخی چیست و چه تأثیری بر رویکرد این جوامع نسبت به تغییر و تجدد دارد؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که غلبه بر طبیعت، تن دادن به حاکمیتی نظام‌ساز و الگوساز، تراکم و ماندگاری مظاهر تمدنی و درگیری با مسائل پیچیده فکری مهم‌ترین عوامل و بایسته‌های شکل‌گیری جوامع تاریخی به شمار می‌روند، اما رابطه تعادلی با طبیعت، زیست عاری از کنترل سیاسی، فقدان قابلیت برای زایش و حفظ مظاهر تمدن یا بومی‌سازی عناصر عاریتی آن و درگیری با چالش‌های سطحی مانع قرارگرفتن در فرایند تاریخی شدن بوده است. در نتیجه، جوامع ناتاریخی جوان مانده‌اند و جوامع ناتاریخی دچار پیری شده‌اند؛ تمایزی که به مقاومت جوامع تاریخی در مقابل تجدد آمرانه و آمادگی بیشتر جوامع ناتاریخی برای پذیرش تجدد سطحی منجر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تاریخی، ناتاریخی، تمدن، تغییر، تجدد.

مقدمه

در متون علمی و گفتار عامه، جوامع بشری به دوگانه‌هایی از قبیل متمدن و نامتمدن، بافرهنگ و بی‌فرهنگ، شهری و روستایی، کوچ‌نشین و یکجانشین، بدوی و حضری و... تقسیم شده‌اند. فارغ از میزان درستی یا نادرستی این تقسیم‌بندی‌ها، مسلم است که سبک زندگی و سهمی که این جوامع در تکامل تمدن ایفاء داشته‌اند، مبنای اصلی این تقسیم‌بندی بوده است. در مقابل این مفاهیم، به تبعیت از هگل،^۱ از دو مفهوم تاریخی^۲ و ناتاریخی^۳ استفاده می‌شود، زیرا صبغه ارزشی و هنجاری ندارند و با رویکردی توصیفی و خنثی، صرفاً به مسیری توجه دارند که جوامع در طول تاریخ پیموده‌اند. البته، هگل تعریف روشنی از این دو مفهوم ارائه نداده است، اما اشارات او نشان می‌دهد که علاوه بر نشانه‌های عینی فرهنگ و تمدن از قبیل آثار و بناهای تاریخی و دستاوردهای علمی، ادبی و هنری، به این نکته مهم نیز توجه داشته است که برخورداری از پیشینه تاریخی و برخی از نشانه‌های عینی فرهنگ و تمدن، به منزله تاریخی بودن نیست و نمی‌توان برخی اقوام و ملت‌هایی را که قرن‌ها شاهد گذر تاریخ بوده‌اند، تاریخی به شمار آورد، زیرا سهم اندکی در فرایند تکامل تمدن داشته‌اند و در گذر زمان، تغییرات ناچیزی را تجربه کرده‌اند. درحالی‌که، تغییر پیش شرط اصلی گام نهادن در مسیر تمدن است و جوامعی که تن به تغییر ندادند، در مرحله ناتاریخی باقی ماندند. در مقابل، جوامع تاریخی با پذیرش تغییر، به سمت تمدن‌سازی گام برداشتند. این تفاوت منجر به شکل‌گیری جغرافیایی شد که مرزبندی آن را مظاهر تمدنی تشکیل می‌داده است.

آنچه این جغرافیای تمدنی را به‌طور جدی به چالش کشید، تجدید بود که به‌عنوان گسترده‌ترین تغییر تمدنی قرون اخیر، سراسر جهان را تحت تأثیر خود قرار داد و فرصتی بی‌بدیل برای هم‌رنگی جوامع و تغییر مرزهای تمدنی فراهم آورد، اما واکنش جوامع در مقابل تجدید یکسان نبوده است و درحالی‌که برخی تجدید را به‌سرعت پذیرفتند، برخی دیگر آن را مسئله و چالش تلقی کرده‌اند. بی‌شک، برخورداری از هویت تاریخی و ناتاریخی بر رویکرد جوامع نسبت به تجدید تأثیرگذار بوده است. به همین دلیل، جامعه تاریخی ایران در مقایسه با کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس که در ردیف جوامع ناتاریخی قرار می‌گیرند، واکنشی کاملاً متفاوت نسبت به این پدیده داشته است.

در مورد تمدن و تجدید، پژوهش‌های متعددی انجام شده است و برخی از آن‌ها به تغییر در جوامع

1. Hegel.

2. Historical.

3. Unhistorical.

تاریخی و ناتاریخی پرداخته‌اند. هگل (۲۰۰۱)، توین‌بی^۴ (۱۳۹۳) و گی دبور^۵ (۱۹۹۵) تغییر در جوامع ناتاریخی را ناممکن می‌دانند. اما نیچه^۶ (۲۰۰۷) با تمجید از سبک زندگی غیرتاریخی، برخورداری از پیشینه تاریخی را مانعی جدی در مقابل تغییر ارزیابی می‌کند. در میان پژوهشگران ایرانی، محمود سریع‌القلم (۱۳۸۴) با بررسی واکنش کشورهای اسلامی در مقابل تجدد، به این نتیجه رسیده است که فرهنگ عمومی، نظام آموزشی و تربیتی و تلقیات فکری از زندگی باعث شد ساکنان این کشورها مطیع، محافظه‌کار و مقاوم در برابر ابداع، تغییر و تحول باشند. فرهنگ رجایی (۱۳۸۳) با اذعان به چالش‌های تجدد در ایران، تأکید می‌کند که ایرانیان نه تنها همیشه روزآمد بوده و برای تغییر آمادگی داشته‌اند، بلکه عناصر عاریتی فرهنگ و تمدن دیگران را بومی‌سازی کرده‌اند.

این پژوهش در چارچوب قرائتی کلی‌نگر و با استناد به واقعیت‌های تاریخی و بهره‌گیری از نظریات فلسفی و جامعه‌شناختی، می‌کوشد دلایل شکل‌گیری جوامع تاریخی و ناتاریخی را بررسی کند. البته، تمرکز جزئی‌نگر بر رویکرد ایرانیان و سایر جوامع نسبت به تغییر، خواست بنیادین این پژوهش نیست، بلکه صرفاً به الگوی تاریخی تغییر در جوامع تاریخی و ناتاریخی نظر دارد و سرانجام، به مسئله تجدد ورود می‌کند تا مشخص شود که الگوی کهن تغییر چه تأثیری بر واکنش این جوامع نسبت به تجدد داشته است.

۱- گونه‌شناسی و تمایزات جوامع تاریخی و ناتاریخی

هگل برخورداری از دانش، هنر، شعر و فلسفه را مشخصه جوامع تاریخی می‌داند و معتقد است که نه تنها سبک رفتار مردمان این جوامع، بلکه نظام ارزشی آن‌ها نیز متمایز است؛ تمایزی که از تفاوت در میزان خردمندی آن‌ها ناشی می‌شود.^۷ هگل فهرستی از جوامع تاریخی و ناتاریخی ارائه نمی‌دهد، اما با تأکید بر این که آفریقای جنوب صحرا از تکامل بازمانده است، آنجا را ناتاریخی و فاقد سابقه در تاریخ می‌داند.^۸ وی در جایی دیگر، قبایل کوچ‌نشین آسیا را نیز در زمره جوامع ناتاریخی قرار می‌دهد.^۹ در مقابل، ایرانیان را اولین مردمان تاریخی جهان می‌داند و ایران را درگیر تکامل و دگرگونی توصیف می‌کند.^{۱۰} گی دبور بدون نام بردن از منطقه و قومی خاص، جوامع ناتاریخی را جوامع سرد می‌داند: «جوامع سرد جوامعی هستند که

4. Toynbee.

5. Gay Debord.

6. Nietzsche.

7. Hegel, *The Philosophy of History*, 86.

8. Ibid, 117.

9. Ibid, 129.

10. Ibid, 191.

سهم تاریخی‌شان را به‌خوبی تا کمترین حد، کُند کرده‌اند».^{۱۱}

در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان گفت که جوامع کوچک و پراکنده‌ای از قبایل اسکیموها، روستاهای منزوی و قبیله‌ای آفریقا و اقیانوسیه و برخی از ایلات بزرگ و کوچک آسیا و شمال آفریقا و قبایل سرخپوست آمریکای شمالی را باید در ردیف جوامع ناتاریخی به شمار آورد، زیرا قرن‌ها گذر تاریخ را تجربه کرده‌اند، اما در زیست‌بومشان، به‌ندرت آثار تاریخی یافت می‌شود، سهمشان از گنجینه‌های موزه‌ها ناچیز است، نقش اندکی در تکامل علم و دانش داشته‌اند و جز در برخی رویدادهای سیاسی، به‌ندرت در معرض دید تاریخ‌نگاران قرار گرفته‌اند. برخی از شهرها نیز در ردیف جوامع ناتاریخی قرار می‌گیرند و باید شهرهای بدوی نامیده شوند؛ شهرهایی که حتی به تجارت مشغول بودند، اما نقشی سایه‌وار در تاریخ داشتند. برای نمونه، می‌توان به شهرهای شبه‌جزیره عربستان پیش از اسلام اشاره کرد.

حتی اطلاق عنوان شهر به مکه پیش از اسلام، با تسامح قابل قبول است، زیرا ویژگی‌های کلی و عمومی شهر را نداشت و فاقد قانون عام و همه شمول، روابط سیاسی و اجتماعی سازمان‌یافته، نظام اداری و اقتصادی و حاکمیتی فراگیر بود. در واقع، شهری با خصیصه و ترکیب زندگی روستایی و شهری نبوده، بلکه در آنجا، سازمان زندگی بدوی و روستائینی با هم ترکیب شده و یک واحد اجتماعی فاقد همبستگی ارگانیکی را پدید آورده بودند.^{۱۲} اقتصاد مکه اقتصادی تجاری و مبتنی بر واسطه‌گری بود، اما تجارت عمده‌ترین منبع درآمد اغلب ساکنان نبود، زیرا تنها ثروتمندان و رؤسای بطون و تیره‌های مکی در تجارت شهر فعال بودند و عامه مردم زندگی خود را از طریق دام‌پروری سپری می‌کردند.^{۱۳} در سایه اقداماتی که هاشم بن عبدالمناف برای رونق تجارت مکه انجام داد، بیشترین سهم نصیب قریش، به‌ویژه فرزندان عبدمناف شد که به ثروت و تمکن مالی دست یافتند.^{۱۴}

در مورد مرز جوامع تاریخی و ناتاریخی باید گفت که در بسیاری از موارد، این جوامع با یکدیگر همپوشانی دارند و ممکن است درون یک کشور یا منطقه‌ای که تاریخی به شمار می‌رود، جوامع ناتاریخی وجود داشته باشند. به تعبیری ساده‌تر، در کنار شهرهای کهن و تاریخی، ممکن است ایلاتی ناتاریخی یافت شوند و در قلمروی که آن را ناتاریخی می‌دانیم، شهری تاریخی سر برآورده باشد.

11. Debord, *the Society of the Spectacle*, 95.

۱۲. زرگری نژاد، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، ۱۱۴.

۱۳. همان، ۱۱۵.

۱۴. قنوات، نزاع رهبری در جاهلیت و اسلام، ۲۷.

۲- عوامل و بایسته‌های تاریخی شدن

برخی از اقوام و ملل قرن‌ها در تاریخ زیسته و حتی با جوامع تاریخی، تعامل و تقابل داشته‌اند، اما مسیر متفاوتی را در پیش گرفتند. توسل به یک تشبیه، به روشن شدن این موضوع کمک می‌کند: گاهی ممکن است دو انسان از لحاظ سن، برابر باشند، اما یکی پیرتر از دیگری به نظر برسد، زیرا از لحاظ جسمی پیرتر و از لحاظ رفتار و کنش، پخته‌تر است. به همین سیاق، برخی اقوام قرن‌ها در کنار یکدیگر زیسته‌اند و محل زندگی‌شان فاصله چندانی با یکدیگر نداشته است، اما یکی در دایره جوامع تاریخی قرار می‌گیرد و دیگری ناتاریخی باقی مانده است.

در واقع، تاریخ مانند سیلاب از سر جوامع می‌گذرد، ولی آثار و پیامدهایش در همه‌جا، به طور یکسان رسوب نمی‌کند. به تعبیری دقیق‌تر، همه به طور مساوی، از پیامدهای گذر تاریخ بهره‌مند نمی‌شوند و برخی بیشتر از دیگران در معرض سیلاب‌های تاریخ قرار می‌گیرند. بر همین اساس، برخی اقوام و ملت‌ها قرن‌ها گذر تاریخ را تجربه کرده‌اند، اما ناتاریخی باقی ماندند و حاضران همیشه خاموش تاریخ بوده‌اند، زیرا تحت‌تأثیر عوامل و بایسته‌های تاریخی شدن قرار نگرفتند:

۱-۲- طبیعت و جغرافیا

هگل معتقد است که تمدن فقط در مناطق معتدل پدیدار می‌شود، زیرا فقط در این مناطق، روح که همان آگاهی و خودآگاهی است، به تکامل دست پیدا می‌کند.^{۱۵} ویل دورانت حرارت مناطق استوایی را دشمن سرسخت تمدن می‌داند و این نواحی را سرزمین کسالت، بی‌حالی، ناخوشی و جوانی یا پیری زودرس توصیف می‌کند؛ جایی که هنر و هوش بشری میدان فعالیت پیدا نمی‌کند و تمام نیروها بر مسئله راضی کردن حس گرسنگی و غریزه تولیدمثل متمرکز می‌شود.^{۱۶} وی در جایی دیگر، تأکید می‌کند که اگر در جایی مواد کافی و محصولات غذایی فراوان باشد و شرایط رودخانه‌ها و سواحل دریاها سبب تسهیل حمل‌ونقل و توسعه تجارت شود، «عامل جغرافیایی، که به‌تنهایی نمی‌تواند سازنده تمدن باشد، به‌چنین سرزمینی لبخند می‌زند، و ملتی که در آن سکونت دارد آزادانه پیش می‌رود و ترقی می‌کند».^{۱۷} ویل دورانت بر همین اساس، معتقد است که در اجتماعات ایلی و قبیله‌ای مانند بدویان عربستان، ممکن است افراد نیرومند و باهوشی که از مزایای اخلاقی، از قبیل شجاعت، نجابت و سخاوت برخوردارند، پدیدار شوند، ولی از آنجاکه این جوامع قادر به تأمین نیازهای غذایی خود نیستند، تمام هوش‌ها باید به مصرف موفقیت

15. Hegel, *the Philosophy of History*, 97-98.

۱۶. دورانت، تاریخ تمدن، ۳/۱.

۱۷. همان، ۴.

در شکار برسد یا در راه حیل‌های تجاری به کار افتد. بنابراین، «ظرافت و نازکاری، به طور خلاصه هنرهای عالی، که معرف تمدن است، از آن میان به ظهور نمی‌رسد».^{۱۸}

توین بی که رشد تمدن را در گروه زنجیره‌ای از معارضه‌ها می‌داند، شکوفایی تمدن یونانی را با این پیش‌فرض تحلیل می‌کند: «وقتی چراگاه‌های آتیک بی‌بر شد و زمین‌های قابل خیش خوردن آن هم از میان رفت، ساکنانش از دامپروری و کشت غله... به وسیله دیگری روی آوردند که خاص خودشان بود: کشت درخت زیتون در بهره‌برداری از خاک کم‌عمق... اما آتینی‌ها نمی‌توانستند تنها با روغن زیتون زندگی کنند، پس برای امرار معیشت خود از بیشه‌زارهای زیتون، لاجرم روغن آتیک خود را با غله سکاها مبادله کردند... برای آنکه روغن زیتون را به بازار سکاها برسانند باید سیو بسازند و روغن درون آن را با کشتی به ورای دریا برسانند؛ فعالیتی که موجب هستی بخشیدن به سفال آتیکی و ساختن کشتی‌های تجاری شد و از آنجا که تجارت نیاز به مبادله پول دارد، در پی آن هم معادن نقره آتیک بهره‌برداری شد».^{۱۹}

موقعیت جغرافیایی و میزان ارتباط با سایر جوامع نیز در فرایند تاریخی شدن، نقشی تعیین‌کننده داشته است. هگل که آفریقای جنوب صحرای بزرگ را آفریقای اصلی می‌نامد، انزوای جغرافیایی را مانع اصلی تکامل تاریخی آنجا می‌داند.^{۲۰} توین بی نیز معتقد است که به دلیل موانع جغرافیایی، پنج هزار سال طول کشید تا تمدن به آفریقای جنوب صحرا رخنه کرد و صرفاً به دنبال پیشرفت فن‌آوری در عصر کنونی، آفریقا از انزوا خارج شد.^{۲۱}

یکی از نشانه‌های عینی نقش جغرافیا در شکل‌گیری جوامع ناتاریخی را باید در نژاد مردمان این جوامع جستجو کرد؛ نکته‌ای که ابن‌خلدون به آن توجه کرده است: «... مسئله نسب صریح و خالص را می‌توان در مضر از قریش و کنانه و ثقیف و بنی‌اسد و هذیل و همسایگان آنان چون خزاعه در نظر گرفت که چون قبایل مزبور در سختی معیشت بسر می‌بردند و مساکن ایشان از کشتزارها و مواشی چون گاو و گوسفند تهی و از مزارع و آبادی‌های شام و عراق و منابع خورش و خوراک و حبوب دور بودند چگونه انساب ایشان خالص و محفوظ باقی مانده و هیچ‌گونه اختلاطی بدان راه نیافته... لیکن اعراب حمیر و کهلان که در جلگه‌ها و مراکز پر نعمت و آبادان و چراگاه‌های سرسبز و خرم می‌زیستند مانند لخم و جذام و غسان و طی و قضاعه و ایاد نتوانستند انساب خود را حفظ کنند...».^{۲۲}

۱۸. همان، ۴.

۱۹. توین بی، بررسی تاریخ (حکایاتی از تمدن‌های برجای‌مانده و منقرض)، ۱/ ۱۳۵.

20. Hegel, *the Philosophy of History*, 109.

۲۱. تاملین، گزیده آثار توین بی، ۳۰۰.

۲۲. ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ۱/ ۲۴۵.

در تکمیل نظرات مطرح شده، باید گفت که هرگاه شرایط جغرافیایی به شدت سخت و توأم با محدودیت باشد، به شکل گیری جوامعی کوچک و منزوی از قبیل اسکیموها یا دهکده های سرخپوستان در قلب جنگل های آمازون منجر می شود. اما با نگاهی به زیست بوم جوامع ناتاریخی بزرگ تر یعنی ایلات و عشایر پر جمعیت، ویژگی های خاصی جلوه می کند: نه آن قدر غنی است که موجبات رفاه و آسایش بدون دغدغه را برای ساکنانش فراهم کند تا با ایجاد کانون های جمعیتی، زمینه ساز شکوفایی فرهنگی و تمدنی شود و نه کاملاً ضعیف و سترون که ساکنانش را به تکاپو وادار کند تا در سبک زندگی خود تغییراتی ایجاد کنند و به راه های دیگری برای معیشت از جمله صنعت، هنر و تجارت روی آورند. در واقع، رابطه انسان و طبیعت در حالت تعادل قرار دارد. اگر زیست بوم کوچ نشینان ایران را بررسی کنیم، با چنین شرایطی مواجه می شویم: آب هست، درخت و گیاه نیز به وفور یافت می شود، اما زمین کشاورزی به اندازه کافی وجود ندارد و تا چند دهه پیش، شرایط برای یکجانشینی و ایجاد روستاهای بزرگ و شهرها، مناسب نبود. بنابراین، مردم با اتکا به آنچه طبیعت مهیا کرده بود، به حیات خود ادامه می دادند و رابطه آن ها با طبیعت در حالت تعادل قرار داشت و حتی می توان گفت که بخشی از طبیعت بودند.

۲-۲ دولت و کنترل سیاسی

بورديو^{۲۳} در تعريف دولت می نویسد: «دولت، یعنی مجموعه ای از منابع خاص که صلاحیت خود را برای تعیین اینکه چه چیزی برای جهان اجتماعی در مجموع خوب است، تأیید کرده اند. تا رسمیت خود را اعلام کنند و کلماتی را ادا کنند که در واقع فرامین و قوانین هستند، زیرا در پشت سرشان فشار و زور رسمی دارند. تشکیل این ساختار با ساخت دولت به معنای جمعیتی که در محدوده جغرافیایی زندگی می کنند، همراه می شود...»^{۲۴} وی در جایی دیگر، دولت را نتیجه تراکم انواع مختلف سرمایه، از قبیل سرمایه نیروی فیزیکی یا ابزارهای اجبار (ارتش و پلیس)، سرمایه اقتصادی، سرمایه فرهنگی، یا به تعبیری دقیق تر، سرمایه اطلاعاتی و سرمایه نمادین می داند؛ تراکمی که به دلیل ماهیت خود، دولت را به دارنده نوعی فرا سرمایه بدل می کند که بر انواع دیگر سرمایه ها و صاحبان آن ها، قدرت اعمال نفوذ دارد.^{۲۵}

بر اساس این نظریه، دولت جامع ترین معیار برای ترسیم خط تمایز بین جوامع تاریخی و ناتاریخی است. مدیران و اصحاب قدرت در جوامع ناتاریخی یا به تعبیری دقیق تر، رؤسای قبایل و طوایف و ریش سفیدان دهکده ها را نباید هم تراز دولت تلقی کرد، زیرا بر روابط خویشاوندی متکی اند، بهره ای از فرا

23. Bourdieu.

۲۴. بورديو، درباره دولت، ۵۶.

۲۵. همان، ۳۲۵؛ بورديو، نظریه کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی)، ۱۴۳-۱۴۴.

سرمایه ندارند و به اندازه دولت، قادر به اعمال قدرت و اجرای قانون نیستند. بنابراین، عمدتاً از توانایی‌های فرد خود برای کنترل زیردستان و اطرافیانشان بهره می‌گیرند. بررسی عملکرد رهبران مکه پیش از اسلام، از جمله هاشم بن مناف و عبدالمطلب بن هاشم، این واقعیت را به خوبی اثبات می‌کند، زیرا بیش از هر چیز به ویژگی‌های فردی خود متکی بودند.^{۲۶}

هگل بر این باور است که به طور اساسی تغییر تاریخ در بستر دولت رخ می‌دهد.^{۲۷} و تشکیل دولت برای گام نهادن در مسیر تکامل، امری ضروری است.^{۲۸} هگل حتی تأکید می‌کند که فلسفه باید در حیات دولت پدیدار شود.^{۲۹} وی در جایی دیگر، با اذعان به قدمت روایت‌ها و افسانه‌های اعراب، معتقد است که بر مبنای یک دولت و تکامل آن نیستند.^{۳۰} بر همین اساس، هگل دولت را لازمه گذار به مرحله تاریخی شدن می‌داند: «ناتاریخی آن چیزی است که بر زندگی دولتی تقدم دارد و آن‌سوی زندگی خودآگاهانه قرار می‌گیرد».^{۳۱}

بدون شک، مهم‌ترین کارکرد دولت که راه را برای تاریخی شدن هموار می‌کند، یگانه‌سازی و تشکیل ساخت‌هاست، زیرا همان‌طور که بوردیو تصریح کرده است، دولت نظم اجتماعی را سامان می‌دهد و با استفاده از تقویم‌ها، زندگی مردم را سامان‌بخشی و نظام‌مند می‌کند و تفکرشان را شکل می‌دهد.^{۳۲} همچنین، از طریق یکسان‌سازی قوانین حقوقی، زبانی و محاسباتی و هم‌سنخ کردن اشکال ارتباطات، به یگانه کردن بازار فرهنگی کمک می‌کند.^{۳۳} یگانه‌سازی فرهنگی و زبانی با تحمیل زبان و فرهنگ مسلط به‌عنوان مشروع و طرد زبان‌های دیگر به‌عنوان ناشایست، همراه می‌شود و با ورود زبان یا فرهنگی خاص به حوزه عمومی، سایر زبان‌ها و فرهنگ‌ها به حوزه خصوصی رانده می‌شوند.^{۳۴} به‌علاوه، دولت از طریق قالب‌بندی‌هایی که بر رفتارها تحمیل می‌کند، به ابداع و القای اشکال و مقولات درک و تفکر مشترک و قالب‌های اجتماعی حس و تمیز یا حافظه و ساختارهای فکری و اشکال دولتی طبقه‌بندی می‌پردازد و زمینه

۲۶. قنوت، نزاع رهبری در جاهلیت و اسلام، ۴۱-۴۲ و ۶۲.

27. Hegel, *the Philosophy of History*, 62.

28. Ibid, 75.

29. Ibid, 85.

30. Ibid, 133.

31. Ibid, 128.

۳۲. بوردیو، درباره دولت، ۳۰۳.

۳۳. بوردیو، نظریه کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی)، ۱۵۱.

۳۴. همان، ۱۵۳.

را برای نوعی هم‌نوایی بی‌واسطه عادت‌واره‌ها^{۳۵} هموار می‌کند.^{۳۶}

بورديو كه بيش از هر انديشمند ديگري به نقش دولت در ساخت‌يابی باور داشت، برای تشریح آن، به کارکرد مدارس دولتی اشاره می‌کند: «...مدرسه، مدرسه دولت است، و در آن افراد جوان را به آفریده‌های دولت بدل می‌کنند که در واقع چیزی بیش از همدستان دولت نیستند. هنگامی که من به مدرسه وارد می‌شوم، و چون دولت موجودات [انسانی] را نابود می‌کند، من به یک مؤسسه نابودکننده موجودات وارد می‌شوم... دولت مرا، همچون دیگران، به زور واداشت تا وارد او شوم، و مرا سر به راه و مطیع خود کرد. دولت از من همچون همه، یک انسان دولتی شده ساخت؛ یک انسان قاعده‌مند شده و ثبت رسیده و تربیت شده... وقتی به انسان‌ها نگاه می‌کنیم، فقط انسان‌های دولتی شده می‌بینیم...».^{۳۷}

در واقع، مهم‌ترین ابزاری که دولت برای یگانه‌سازی به کار می‌گیرد و راه را برای شکل‌گیری جوامع تاریخی هموار می‌کند، کنترل سیاسی است. فروید^{۳۸} که تحت عنوان سرکوب، به این کارکرد دولت می‌پردازد، تأکید می‌کند که تمدن بر انقیاد دائمی غرایز انسانی استوار است و زمانی آغاز می‌شود که غایت اولیه یعنی ارضای تام و تمام نیازها، نادیده گرفته شود.^{۳۹} فروید در تشریح رابطه سرکوب و تمدن می‌نویسد: «آزادی فردی موهبت تمدن نیست و پیش از آنکه تمدنی وجود داشته باشد، از هر زمان دیگری بیشتر بود، البته در آن زمان، به میزان زیادی بی‌ارزش بود، زیرا فرد به‌زحمت می‌توانست از آن دفاع کند. با تکامل تمدن، آزادی فردی محدود شد و عدالت مستلزم این است که هیچ‌کس از این محدودیت‌ها معاف نباشد».^{۴۰}

فروید در جایی دیگر، تمایل به پرخاشگری را بزرگ‌ترین مانع تمدن می‌داند^{۴۱} و بر این باور است که تمدن از انسان‌ها می‌خواهد نه تنها سائق‌های جنسی، بلکه تمایلات پرخاشگری خود را قربانی کنند؛ خواسته‌ای که باعث می‌شود انسان متمدن احساس خوشبختی نکند، ولی شرایط زندگی انسان اولیه بهتر نبود، زیرا هرچند محدودیتی برای سائق‌هایش نمی‌شناخت، اما امنیت او برای بهره‌مندی بیش‌تر از این

۳۵. مرتضی‌مردیها مفهوم عادت‌واره (habitus) را این‌گونه تشریح می‌کند: «نوعی آمادگی عملی، نوعی آموختگی ضمنی، نوعی فراست، نوعی تربیت‌یافتگی اجتماعی از نوع ذوق، سلیقه، که به عامل اجتماعی این امکان را می‌دهد که روح قواعد، آداب، جهت‌ها، روندها، ارزش‌ها، روش‌ها و دیگر امور حوزه خاص خود... را دریابد، درون آن پذیرفته شود، جا بیفتند، و منشأ اثر شود» (بورديو، نظریه کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی)، ۱۵-۱۶).

۳۶. بورديو، نظریه کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی)، ۱۶۸.

۳۷. همان، ۱۳۲-۱۳۳.

38. Freud.

۳۹. مارکوزه، اروس و تمدن (پرسشگری فلسفی درباره فروید)، ۲۷، ۳۶.

40. Freud, *Civilization and its discontents*, 32-33.

41. Ibid, 91.

خوشبختی، بسیار کم‌تر بود. انسان متمدن بخشی از فرصت‌هایش برای خوشبختی را با مقدار معینی از امنیت مبادله کرده است. بررسی زندگی انسان‌های بدوی عصر کنونی نشان می‌دهد که زندگی آنان رشک‌برانگیز نیست، زیرا محدودیت‌های دیگری دارد که شاید سخت‌تر از محدودیت‌هایی باشد که بر انسان متمدن مدرن تحمیل می‌شود.^{۴۲}

نظریه فروید نشان می‌دهد که انسان با تن دادن به برخی محدودیت‌ها و سرکوب غرایز حیوانی خود، تمدن را پایه‌گذاری کرد. با کمی دست‌کاری در این نظریه، باید گفت که آموزه‌های تاریخی نشان داده است اقوام و ملت‌هایی که به‌سوی تمدن گام برداشتند، به‌ناچار برخی محدودیت‌های تأثیرگذار را پذیرفتند. در گام نخست، سبک زندگی آزاد و بدوی خود را ترک کردند و در شهرها و روستاها سکونت گزیدند. سپس، به مجموعه‌ای از قوانین و قراردادهای اجتماعی تن دادند و با فاصله گرفتن از خشونت عریان، به مدارای بیشتر و تبعیت از قوانین روی آوردند؛ تغییراتی که در بستر دولت اتفاق افتاد.

در جوامع ناتاریخی که از دولت اثری نیست یا کارگزاران دولت حضور کم‌رنگی دارند، کنترل سیاسی جلوه بسیار ضعیفی دارد و غرایز و خواسته‌های فردی از فرصت‌های بیشتری برای جولان برخوردار می‌شوند. ناصر خسرو که در سال ۴۴۲ ق در حجاز سفر می‌کرد، در بادیه‌های اطراف شهر طائف با چنین فضایی مواجه شد و می‌نویسد: «هیچ حاکمی و سلطانی نباشد و هر جا رئیسی و مهتری باشد بسر خود و مردم دزد و خونی همه روز با یکدیگر جنگ و خصومت کنند».^{۴۳}

برای این‌که سیلاب تاریخ تأثیرگذار شود، باید جایی به دام افتد یا به تعبیری دقیق‌تر باید درونی‌سازی شود که خود ارتباط مستقیمی با تاریخی شدن دارد. دولت نقش مهمی در درونی‌سازی ایفاء می‌کند، زیرا درونی‌سازی لزوماً اختیاری نیست و چون دولت بزرگ‌ترین ابزار تحمیل و اجبار به شمار می‌رود، درونی‌سازی عمدتاً از مجرای دولت انجام می‌شود. بنابراین، در جوامع ناتاریخی که دولت نقشی ندارد یا تأثیرگذاری آن اندک است، فرایند درونی‌سازی انجام نمی‌شود یا بسیار ناچیز است.

۳-۲- تراکم و کمال‌گرایی

هگل بی‌دوامی را یکی از موانع گذار آفریقایی جنوب صحرا به‌سوی تمدن می‌داند: «از میان خصال گوناگون، آشکار است که بی‌دوامی مشخصه بارز سیاه‌پوستان است. این شرایط قابلیت رشد یا تکامل را ندارد؛ آن‌گونه که ما امروز آنان را می‌بینیم و همیشه همین‌گونه بوده‌اند».^{۴۴} در تکمیل و ترمیم این نظر، باید

42. Ibid, 51.

۴۳. ناصر خسرو، سفرنامه ناصر خسرو، ۱۱۷-۱۱۸.

44. Hegel, *the Philosophy of History*, 116.

گفت که تغییر پایدار مستلزم حرکتی تدریجی، بدون انقطاع و توأم با تراکم است؛ به تعبیری دقیق‌تر، مستلزم افزایش تدریجی، دائمی، لایه به لایه و تاریخی شدن است. جوامع ناتاریخی فاقد ظرفیت‌های لازم برای تراکم بوده‌اند، زیرا در این جوامع، همه چیز موقتی و ناپایدار بوده است؛ خصلتی که در سبک خانه‌سازی آن‌ها تجلی یافته است و به همین دلیل، اثر تاریخی ماندگاری در زیست‌بوم این جوامع به چشم نمی‌خورد. ابن‌خلدون در مورد خانه‌های اعراب بدوی می‌نویسد: «... به بناهایی که عرب بنیان نهاده است به جز در موارد قلیلی ویرانی به سرعت راه می‌یابد و علت آن... حالت بادیه‌نشینی و دوری آنان از صنایع است و بدین سبب بناها را از بنیان استوار نمی‌کنند... برای سست‌بنیادی بناهای آنان دلیل دیگری نیز وجود دارد که محسوس‌تر است و آن این است که در بنیان نهادن شهرها... کمتر حسن انتخاب بکار می‌بردند و وضع مکان و پاکیزگی هوا و آب و کشتزارها و چراگاه‌ها را به هیچ رو مراعات نمی‌کنند».^{۴۵}

جوامع ناتاریخی در حوزه فرهنگی نیز دچار بی‌دوامی و فراموش‌کاری بوده‌اند. بنابراین، تکیه بر شفاهیات و انتقال شفاهی تاریخ، یکی از ویژگی‌های جوامع ناتاریخی بوده و باعث شده است پیشینه آن‌ها به سرعت فراموش شود و چیزی جز افسانه و اسطوره باقی نماند. به همین دلیل، اطلاعات ما در مورد گذشته این جوامع بسیار ناچیز است. حتی بزرگ‌ترین ایلات و قبایل، تاریخی مبهم و آمیخته با افسانه دارند و آشکارترین بخش تاریخشان مقاطعی است که وارد منازعات سیاسی شدند و به مورخانی از جوامع تاریخی این امکان را دادند تا به ثبت و نگارش تاریخشان اقدام کنند.

رویکرد جوامع ناتاریخی به مسیر تاریخ از فقدان کمال‌گرایی حکایت دارد، درحالی که کمال‌گرایی یکی از ویژگی‌های اصلی جوامع تاریخی بوده است و بی‌شک، یکی از دلایل آن، باور به مسیر خطی تاریخ است؛ مسیری که قرار است به تحقق هدفی بزرگ و استعلایی منتهی شود. در جوامع ناتاریخی که چنین مسیری برای تاریخ تصور نمی‌شود، میل به کمال‌گرایی وجود ندارد؛ واقعیتی که دُبور به آن اشاره می‌کند: «زمان چرخشی در تجربه مردمانِ کوچنده زمان غالب است، زیرا آن‌ها در هر لحظه از گذار خود، با همان اوضاع پیشین مواجه می‌شوند».^{۴۶}

فقدان تراکم و کمال‌گرایی در جوامع ناتاریخی باعث شده است شاهد تغییرات پایداری نباشند، زیرا این جوامع قادر نیستند تغییرات تدریجی را که لازمه تراکم و ماندگاری است، تجربه کنند. به علاوه، مظاهر تمدنی را عمدتاً از دیگران به عاریت می‌گیرند و توانایی تمدن‌سازی ندارند. بنابراین، تا زمانی لباس عاریتی تمدن را به تن دارند که از حمایت یک نیروی برتر خارجی برخوردار باشند. تحولات شهر جده در

۴۵. ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ۷۰۹/۲.

46. Debord, *The Society of the Spectacle*, 93.

عربستان، این مسئله را به خوبی ثابت می‌کند. مقدسی در مورد این شهر در قرن چهارم می‌نویسد: «آبادان است و باره دارد، مردمش بازرگان و مرقه هستند، بندر مکه و بارانداز یمن و مصر است. دارای مسجدی گرانمایه [در بازار] است، ولی آب را از راه دور می‌آورند. بآنکه آب انبارها بسیار دارد از آب در تنگنا هستند. فارس‌ها در آنجا بسیار شده‌اند و کاخ‌های شگفت‌انگیز دارند، کوچه‌هایش راسته و زیبا است...».^{۴۷} ناصر خسرو که در سال ۴۴۲ ق به جده وارد شد، مانند مقدسی آنجا را شهری بزرگ با بازارهایی نیکو توصیف می‌کند که پنج هزار نفر جمعیت را در خود جا داده بود.^{۴۸}

اما ابن جبیر در سال ۵۷۹ ق، از شرایطی کاملاً متفاوت سخن می‌گوید: «این جده روستایی است بر ساحل دریای مذکور که بیشتر خانه‌های آن نیین است و در آنجا مهمان‌سرایي با سنگ و گل نیز ساخته‌اند که در طبقه بالای آن اتاق‌هایی نیین چون حجره‌ها برآورده‌اند ... در این روستا آثاری است کهن که نشان می‌دهد در روزگار پیشین شهری بوده و اثر و باروی پیرامون شهر کهن تا امروز باقی است و نیز در آنجا گنبدی باستانی و استوار است...».^{۴۹} مردم جده که در قرن چهارم، بازرگانانی مرفه بودند، در قرن ششم، به چنان فقر و فلاکتی دچار شدند «که سنگ از دلسوزی بر آن حال صدپاره شود، و به هر خدمتگزاری در هر کار و حرفه‌ای تن دهند، از کرایه دادن شتر... یا سقایی یا فروش شیر یا جز آن مثل خرمايي که از زمین برگیرند یا هیزمی که فراهم آورند...». حتی کاریزهای شهر که توسط ایرانیان ساخته شدند و آب شهر را تأمین می‌کردند، رو به ویرانی نهادند.^{۵۰}

در واقع، شهر جده در محیطی ناتاریخی قرار داشت و تا زمانی که خلافت اسلامی از ثروت و قدرت کافی برخوردار بود و از این مناطق ناتاریخی که زادگاه اسلام بودند، حمایت می‌کرد، جده در مسیر رونق و شکوفایی گام برمی‌داشت، اما با زوال خلافت عباسی و محروم شدن آن شهر از ثروتی که منشأ آن خارج از شبه جزیره عربستان بود، زوال آن آغاز شد، زیرا صرفاً لباس تمدن را به تن کرده بود و خودش قادر به تولید و حفظ مظاهر تمدن نبود.

۴-۲- پیچیدگی و چالش

آنچه باعث می‌شود دو فرد هم‌سن از لحاظ چهره و رفتار، با یکدیگر تفاوت داشته باشند، چالش‌های جسمی و فکری است که در مسیر زندگی خود تجربه کرده‌اند. این تمایز در مورد جوامع نیز صدق می‌کند.

۴۷. مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ۱۱۴-۱۱۵.

۴۸. ناصر خسرو، سفرنامه ناصر خسرو، ۹۶.

۴۹. ابن جبیر، سفرنامه ابن جبیر، ۱۱۱.

۵۰. همان، ۱۱۲.

در جوامع تاریخی، مردم با مسائلی که عمدتاً ذهنشان را به چالش می‌کشد، از قبیل چگونگی تعامل و تقابل با دولت و قانون و چالش‌های فکری و فرهنگی دست‌به‌گریبان‌اند. در نتیجه، از حیث ذهنی و فکری، به تکامل می‌رسند و رویکردی انتزاعی و پیچیده به مسائل دارند.

اما در جوامع ناتاریخی، چالش‌ها عمدتاً جسمی است، از قبیل جدال با طبیعت یا مقابله با اقوام و گروه‌های رقیب. بنابراین، مردمان این جوامع به لحاظ جسمی قوی و سازگارند، اما از حیث فکری و ذهنی، دچار سطحی‌نگری و ساده‌سازی می‌شوند. این ویژگی در تعبیری که برای واژگانی از قبیل فرهنگ و تمدن به کار می‌برند، انعکاس داشته است. برای نمونه، واژه الثقافة که در زبان عربی کنونی معادل فرهنگ است، در ذهنیت اعراب صدر اسلام، تحت تأثیر فضای نظامی و قبیله‌ای پیش از اسلام، با بار مفهومی نظامی همراه بود و به معنی یافتن، دستگیری، زدوخورد، ابزار آهنی یا چوبی برای راست کردن نیزه‌ها و مهارت نظامی به کار می‌رفت و فقط در تعداد معدودی از متون ادبی آن دوران به معنی صاحب‌نظر پدیدار شده است.^{۵۱}

ازسوی دیگر، در جوامع ناتاریخی، همه چیز اعم از مواد غذایی و محصولات دامی و کشاورزی عمدتاً به‌صورت خام مصرف می‌شود. به همین سیاق، رویکرد این جوامع به مسائل فکری و فرهنگی نیز ساده و بی‌پیرایه و عاری از هرگونه پیچیدگی است. رابرت ردفیلد^{۵۲} که به بررسی جوامع بدوی از قبیل اسکیموها پرداخته و آنان را جوامع فولک^{۵۳} می‌نامد، می‌نویسد: «در چنین جوامعی تفکر کم‌تر انتقادی یا انتزاعی است».^{۵۴} اما در جوامع تاریخی، تحت تأثیر چالش‌های فکری، رویکردهای انتزاعی غالب است. به همین دلیل، مردمان این جوامع نگاهی تفسیری و استدلالی به مسائل دینی دارند؛ مسئله‌ای که باعث شد در قرون نخستین اسلامی، ایرانیان تاریخی به فرقه‌هایی روی آورند که نگاهی تأویلی و جدلی به دین داشتند، اما اعراب ناتاریخی که رویکردی عمل‌گرا و ظاهرگرا داشتند، جذب فرقه‌هایی شوند که ظاهر دین را معیار می‌دانستند. در نتیجه، عبدالقاهر بغدادی که فرقه عقل‌گرای معتزله را متأثر از فلسفه و دین زرتشت می‌داند، بر نقش موالی ایرانی در شکل‌گیری این فرقه تأکید دارد^{۵۵} و موالی را عاملان بدعت می‌داند: «همه بدعت‌ها و گمراهی‌ها در ادیان از اسیر زادگان (موالی) برخاسته است».^{۵۶}

۵۱. تقوی، «انگاره عرب از مفهوم الثقافة (فرهنگ) در قرون نخستین اسلامی»، ۳۵.

52. Robert Redfield.

53. Folk.

54. Redfield, "The Folk Society", 300.

۵۵. بغدادی، الفرق بین الفرق (تاریخ مذاهب اسلام)، ۷۸، ۸۷.

۵۶. همان، ۷۷.

این رویکردهای متمایز بر ماهیت دانش جوامع تاریخی و ناتاریخی نیز تأثیرگذار بوده است. در جوامع ناتاریخی، شاعر، مورخ و عالم علم انساب پدیدار می‌شود که البته دانسته‌های خود را به طور شفاهی منتقل می‌کنند، اما از فقیه، فیلسوف و اندیشمند خبری نیست، زیرا دغدغه‌ها و نیازهای جوامع ناتاریخی به گونه‌ای است که به این افراد نیازی ندارند. حتی در عصر کنونی و با وجود توسعه مراکز علمی و آموزشی، جوامعی که به دلیل برخورداری از پیشینه عشایری و ایلپاتی، در جرگه جوامع ناتاریخی قرار می‌گیرند، به‌زحمت در حوزه اندیشه، ایفای نقش می‌کنند. به تعبیری دقیق‌تر، در این جوامع، پزشک و مهندس پدیدار می‌شود و تاریخ‌نگاران محلی به نقل و ثبت تاریخ ایلات خود مشغول‌اند، اما از فیلسوف و اندیشمند خبری نیست.

۳- واکنش جوامع تاریخی و ناتاریخی در برابر تغییر و تجدید

در مباحث پیشین، به کرات گفته شد که تن‌دادن به تغییر از پیش‌شرط‌های اصلی قدم گذاشتن در فرایند تاریخی‌شدن به شمار می‌رود. اینک، بر خود موضوع تغییر تمرکز می‌شود تا در راستای بخش دوم پرسش این پژوهش، مشخص شود که جوامع تاریخی و ناتاریخی در مقابل تغییر، چه واکنشی از خود نشان می‌دهند. پاسخ این پرسش مقدمه‌ای است بر ورود به بحث چگونگی رویارویی این جوامع با مسئله تجدید که مهم‌ترین و گسترده‌ترین تغییر تمدنی در قرون اخیر به شمار می‌رود.

توین بی که جوامع بدوی را مردمانی کرخت شده توصیف می‌کند، معتقد است که این جوامع به دلیل تقلید از نیاکان خود، ایستا باقی مانده‌اند و قادر به تغییر نیستند، اما در جوامعی که در مسیر تمدن قدم برداشته‌اند، از شخصیت‌های خلاق تقلید می‌شود و چون در این جوامع، پوسته آداب و رسوم شکسته می‌شود، جامعه در مسیر تغییر گام برمی‌دارد.^{۷۵} گزارش هرودت در مورد پارس‌ها به تأیید این نظر کمک می‌کند: «هیچ قومی به اندازه پارسیان آغوش بازی برای پذیرش آداب و رسوم بیگانگان ندارد. چنان‌که جامعه مادها را به‌عنوان پوشاکی زیباتر از لباس خود برگزیدند و پوشیدند و یا جوشن مصری را بر زره خود ترجیح دادند. با هرگونه خوش‌گذرانی که چیزی درباره آن بشنوند و آشنا شوند زود به آزمایش آن می‌پردازند...».^{۷۶} در واقع، پارس‌ها که با زیستن در کنار عیلامی‌ها و تمدن‌های بین‌النهرین، در مسیر تاریخی‌شدن گام برداشتند، برای تسریع این فرایند، به اخذ دستاوردهای دیگران پرداختند؛ رویکردی که به قرار گرفتن آنان در جمع ملل تاریخی کمک کرد.

دُبور که از مفهوم جوامع سرد به‌جای مفهوم جوامع ناتاریخی استفاده می‌کند، از ناممکن بودن تغییر در

۷۵. توین بی، بررسی تاریخ (حکایاتی از تمدن‌های برجای مانده و منقرض)، ۷۴-۷۵.

۷۶. هرودت، تاریخ هرودت، ۱/ ۱۶۵.

این جوامع و تلاش برای هم‌رنگی سخن می‌گوید: «در هریک از این جوامع، نوعی ساختار تشکیلاتی قطعی تغییر را منتفی می‌کرد. هم‌رنگی مطلق رویه‌های اجتماعی آنان که همه امکانات انسانی منحصرأ و دائماً با آن‌ها یکسان انگاشته می‌شدند، دیگر هیچ حدود مرز بیرونی جز هراس از سقوط دوباره به ورطه حیوانی بی‌شکل نداشت. بنابراین، اینجا انسان‌ها برای این‌که انسان باقی بمانند، باید یکسان می‌مانند».^{۵۹} پژوهش‌های مارگارت مید^{۶۰} در مورد رابطه اسکیموها با اروپائیان در قرن شانزدهم میلادی/دهم-یازدهم هجری نیز بیان‌گر ایستا بودن این جوامع و ناتوانی آنان در اخذ دستاوردهای تمدنی دیگران است: «اسکیموها با اینان بنای دادوستد و خرید تفنگ‌های فته‌ای و وسایل فلزی را گذاشتند اما به غیر از آسان‌تر شدن شکار، تغییر شیوه زندگی آنان بسیار کم و به‌کندی صورت می‌گرفت».^{۶۱}

نیچه نظری متفاوت دارد و جوامع تاریخی را اسیر گذشته و ناتوان از تغییر توصیف می‌کند: «فرهنگ تاریخی در واقع نوعی سپید مویی و پیری مادرزاد است و کسانی که از بدو تولد نشانه آن را دارند، باید به طور غریزی و طبیعی، به کهن‌سالی بشر ایمان آورند. ولی کهن‌سالی نیز مشغله خاص خود را دارد که عبارت است از واپس‌نگریستن، محاسبه سودها و زیان‌ها، بستن حساب‌ها، تسلی‌خواهی از رهگذر به یاد آوردن آنچه بوده است، خلاصه، فرهنگ تاریخی».^{۶۲} نیچه در جایی دیگر، زیاده‌روی در تاریخ‌گری را برای انسان زیان‌بار می‌داند^{۶۳} و زندگی ناتاریخی حیوانات را می‌ستاید: «حیوان کاملاً ناتاریخی است و با افق دیدی تقریباً محدود به یک نقطه زندگی می‌کند. به همین سبب، تا حدی شاد و خرم است یا دست‌کم بدون اندوه و افسردگی. بنابراین، باید این ظرفیت احساس تا حدی ناتاریخی را حیاتی‌تر و ضروری‌تر به شمار آوریم، تا جایی که بنیادی را پدید آورد که فقط آنچه بی‌نقص، سالم و شگرف است، در بستر آن رشد کند؛ هر چیزی که به‌راستی انسانی است. امر ناتاریخی به‌مثابه فضایی است که در آن فقط زندگی می‌تواند جوانه بزند و با نابودی آن، زندگی ناپدید می‌شود».^{۶۴}

نظریه زیمل^{۶۵} به نظرات نیچه شبیه است. البته، زیمل به فرد نظر دارد، اما مفهوم ماجراجو که مطرح می‌کند، با مفهوم ناتاریخی هم‌خوانی دارد: «ماجراجو نمونه بارز یک انسان ناتاریخی است؛ انسانی که در

59. Debord, *the Society of the Spectacle*, 95.

60. Margaret Mead.

۶۱. مید، آدمیان و سرزمین‌ها، ۹۹.

62. Nietzsche, *Untimely Meditations*, 101.

63. Ibid, 67.

64. Ibid, 63-64.

65. Simmel.

زمان حال زندگی می‌کند. از یک سو در قید هیچ گذشته‌ای نیست... از سوی دیگر آینده‌ای برای او وجود ندارد.^{۶۶} بحث زیمل در مورد نگرش پیران و جوانان به ماجراجویی نیز می‌تواند یک شبیه‌سازی از تفاوت رویکرد جوامع تاریخی و ناتاریخی نسبت به تغییر باشد؛ تفاوتی که تقابل روح رمانتیک و روح تاریخی زندگی تلقی می‌شود: «در جوانی، تأکید بر روند زندگی، ریتم و تضادهایش است؛ در پیری، بر جوهر زندگی تمرکز می‌شود، که در مقایسه با آن، تجربه بیشتر و بیشتر نسبتاً فرعی به نظر می‌رسد. این تضاد بین جوانی و پیری که ماجراجویی را به امتیاز ویژه جوانی تبدیل می‌کند، می‌تواند به عنوان تضاد بین روح رمانتیک و روح تاریخی زندگی بیان شود».^{۶۷}

نظریات ارائه شده با یکدیگر در تضادند، زیرا در مقابل دُبور و توین بی که تغییر در جوامع ناتاریخی را ناممکن می‌دانند، نیچه بر دشواری تغییر در جوامع تاریخی و نقش بازدارنده پیشینه تاریخی تأکید می‌کند و زیمل تغییر در جوامع ناتاریخی را محتمل‌تر می‌داند. هیچ‌کدام از این نظرات را نمی‌توان به طور کامل پذیرفت. بنابراین، در تکمیل و تشریح آن‌ها باید گفت که پیشینه تاریخی غنی و آداب و رسوم ریشه‌دار جوامع تاریخی بزرگ‌ترین مانع بر سر راه هرگونه تغییر است. اما اگر از زاویه متفاوتی، به تاریخ این جوامع نگاه شود، نتیجه متفاوت خواهد بود. نخست آنکه، این جوامع به دلیل تن دادن به تغییر، توانستند از بدویت عبور کنند. بنابراین، برای تغییرات بیشتر آمادگی دارند. البته، تغییراتی که این جوامع تجربه کرده‌اند، عمدتاً زاییده عقلانیت و احساس نیاز بوده است. بنابراین، هرگونه تغییر ناخواسته از جمله تجدید آفرانه با شکست مواجه می‌شود و صرفاً به تغییراتی سطحی و گذرا منجر خواهد شد، اما در صورتی که این جوامع اهمیت تغییر را درک کنند، به سوی آن گام برمی‌دارند و هیچ عاملی نمی‌تواند مانع آن‌ها شود. به علاوه، این جوامع باید در فرایند تغییر، مشارکتی فعال داشته باشد، زیرا صرفاً از طریق آشنایی با مظاهر تجدید، پذیرای آن نخواهند بود و حتی اگر لباس تجدید را به تن کنند و برای مدتی، متجدد به نظر برسند، در اولین فرصت، آن را به دور انداخته و به گذشته برمی‌گردند. بنابراین، باید مظاهر و بایسته‌های تجدید را تولید و بومی‌سازی کنند.

از سویی دیگر، باتوجه به این که جوامع ناتاریخی تن به تغییر ندادند، می‌توان گفت که تغییر در این جوامع امکان‌پذیر نیست، اما اگر با رویکردی متفاوت با این مسئله برخورد شود، نتیجه کاملاً متفاوت خواهد بود: هرچند مردمان این جوامع برخی از مظاهر فرهنگی خود را قرن‌ها تغییر نداده‌اند، ولی به‌راستی باید جوامع جوان نامیده شوند. از این جهت که گویی در گذشته منجمد شده و جوان مانده‌اند. بنابراین،

66. Simmel, *On Culture: Selected Writings*, 223.

67. Ibid, 229.

هرچند به پیشینه خود که عمدتاً مبهم و اسطوره‌وار است، افتخار می‌کنند، اما از آنجاکه این پیشینه در قالب قوانین و آداب و رسوم تخطی‌ناپذیر، تحمیل نمی‌شود، این جوامع در سایه جوانیِ دیرپای خود، به‌راحتی می‌توانند از چنگ آن بگریزند.

نتیجه‌گیری

در زیست‌بوم جوامع تاریخی و ناتاریخی، نه تنها طبیعت و محیط جغرافیایی بلکه ساخته‌های بشری که نشانه‌های عینی تمدن به شمار می‌روند، نقشی تعیین‌کننده دارند، زیرا مکان می‌تواند محبس زمان باشد. به تعبیری دقیق‌تر، یک بنای تاریخی کهن حامل این پیام است که قرار نیست چیزی به‌سرعت تغییر کند و ماندگاری اسم رمز زندگی در این محیط است. بنابراین، درست مانند انسان‌های پیر، جوامع تاریخی که باید آن‌ها را جوامع پیر دانست، از هرگونه تغییر هراس دارند و تاریخ برای آن‌ها به‌مثابه یک تونل زمان برای بازگشت به گذشته و فرار از آینده است، ولی از آنجاکه این جوامع با تن دادن به تغییر، همواره در حال تکامل بوده‌اند، در صورت آشنایی تدریجی با تجدد و برخورداری از فرصت و انگیزه کافی برای بومی‌سازی عناصر تجدد، خود به سمت آن گام برمی‌دارند و تغییراتی بنیادین را پذیرا می‌شوند.

جوامع ناتاریخی هم جوان‌اند و هم پیر و باید آنان را جوانانی دانست که به گذشته تعلق دارند، با نشانه‌های عینی پیری در کنار عادت‌واره‌های جوانی که پذیرش تغییر را آسان‌تر کرده است. البته، این جوامع به تحول و تغییرات بنیادین تن نداده‌اند، زیرا قادر به تولید مظاهر تمدنی و بومی‌سازی عناصر عاریتی آن نبوده‌اند. طبیعت و زیست‌بوم این جوامع یکی از عوامل اصلی این نقصان بوده است. شاید گمراه‌کننده باشد که در عصر کنونی، از تأثیر تعیین‌کننده طبیعت سخن بگوییم، ولی واقعیت این است که جوامع ناتاریخی هنوز هم به طبیعت وابسته‌اند، زیرا منابع خام از جمله نفت تأمین‌کننده اصلی معیشت این جوامع است. بنابراین، هرگونه تغییر و تجدد در این جوامع، به حمایت یک عنصر برتر و ارتباط با خارج وابسته است و در صورتی که تجدد به‌صورت حمایت‌شده و هدایت‌شده به این جوامع راه پیدا کند و با کمی الزام و انگیزه همراه باشد، به‌راحتی پذیرفته می‌شود. نوع دانشی که در این جوامع رواج دارد، بر این رویکرد تأثیرگذار است، زیرا مقاومت در مقابل تجدد و بازگشت به گذشته، از درجه علوم انسانی و رویکردهای انتقادی به تاریخ و اندیشه انجام می‌شود که در جوامع ناتاریخی فضایی برای رشد و تکامل ندارد.

برخلاف جوامع تاریخی که اسیر گذشته‌اند، جوامع ناتاریخی زیستن در زمان حال را ترجیح می‌دهند؛ خصلتی که از درک ضعیف آنان از گذشته ناشی می‌شود و نتیجه فقدان سرمایه فرهنگی است. بنابراین، آنچه از گذشته در این جوامع برجایمانده است، چیزی بیش از ظواهر از قبیل پوشش نیست که به‌خودی‌خود

نمی‌تواند مانعی در راه تجدید ایجاد کند. البته، تجدیدی که این جوامع به آن تن می‌دهند، ابتدا بسیار سطحی است و به اخذ جنبه‌های ظاهری تجدید محدود می‌شود.

فهرست منابع

- ابن جبیر، محمد بن احمد. سفرنامه ابن جبیر. تصحیح ویلیام رایت. ترجمه پرویز اتابکی. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. مقدمه ابن خلدون. ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هفتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۳.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. الفرق بین الفرق (تاریخ مذاهب اسلام). ترجمه محمدجواد مشکور. تهران: اشراقی، ۱۳۸۸.
- بوردیو، پی‌یر. نظریه کنش (دلایل عملی و انتخاب عقلانی). ترجمه مرتضی مردیها. چاپ ششم. تهران: نقش‌ونگار، ۱۳۹۴.
- بوردیو، پی‌یر. درباره دولت. ترجمه سروش قرائی. تهران: مولی، ۱۳۹۷.
- تاملین، فردریک. گزیده آثار توین‌بی. ترجمه محمدحسین آریا. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- تقوی، هدیه. «انگاره عرب از مفهوم الثقافة (فرهنگ) در قرون نخستین اسلامی»، تاریخ و فرهنگ. ش. ۵۷ (۱۴۰۴): ۱۱-۴۴.
- توین‌بی، آرنولد. بررسی تاریخ (حکایاتی از تمدن‌های برجای مانده و منقرض). ترجمه محمدحسین آریا. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن (مشرق زمین: گهواره تمدن). ترجمه احمد آرام و دیگران. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵.
- رجایی، فرهنگ. مسئله هویت ایرانیان امروز (ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ). چاپ دوم. تهران: نی، ۱۳۸۳.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین. تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت). چاپ یازدهم. تهران: سمت، ۱۳۹۵.
- سریع‌القلم، محمود. «موانع فرهنگی تجدید در کشورهای اسلامی»، فصلنامه مطالعات ملی، ش. ۶ (۱۳۸۴): ۲۹-۴۶.
- قنوات، عبدالرحیم. نزاع رهبری در جاهلیت و اسلام. مشهد: نشر صالح، ۱۳۸۹.
- مارکوزه، هربرت. اروس و تمدن (پرسشگری فلسفی درباره فروید). ترجمه امیرهوشنگ افتخاری راد. تهران: چشمه، ۱۳۸۸.

- مقدسی، ابوعبدالله. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم. ترجمه علی نقی منزوی. چاپ دوم. تهران: کومش، ۱۳۸۵.
- مید، مارگارت. آدمیان و سرزمین‌ها. ترجمه علی اصغر بهرامی. چاپ دوم. تهران: نی، ۱۳۸۸.
- ناصر خسرو. سفرنامه ناصر خسرو. تصحیح محمود غنی‌زاده. تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴.
- هرودت. تاریخ هرودت. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: اساطیر، ۱۳۸۹.

Debord, Guy. *The Society of the Spectacle*. Translated by Donald Nicholson-Smith. New York: Zone Books, 1995.

Freud, Sigmund. *Civilization and its discontents*. Translated by David McLintock. London: Penguin Books, 2002.

Hegel, Georg Wilhelm. *The Philosophy of History*. Translated by J. Sibree, M.A. Kitchener: Batoche Books, 2001.

Nietzsche, Friedrich. *Untimely Meditations*. edited by Daniel Breazeale, translated by R.J.Hollingale. The Eleventh printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Redfield, Robert. "The Folk Society". *American Journal of Sociology*. No. 4. (1947): 293-308.

Simmel, Georg. *On Culture: Selected Writings*. Edited by David Frisby and Mike Featherstone. London: Sage Publications, 1997.

Transliterated Bibliography

Baghdādī, Abū Manṣūr ‘Abd al-Qādir. *al-Firqa Bayn al-Firaq (Thārikh Mazāhib Islām)*. translated by Muḥammad Javād Mashkūr. Tehran: Ishrāqī, 2010/1388.

Bourdieu, Pierre. *Darbārih-yi Dawlat*. translated by Surūsh Qarā’i. Tehran: Mawlā, 2019/1397.

Bourdieu, Pierre. *Nazariyah-yi Kunish (Dalāyil ‘Amālī va Intikhāb ‘Aqlānī)*. translated by Murtaḍā Mardihā. Chāp Shishum, Tehran: Naqsh va Nigār, 2015/1394.

Durant, Will. *Tārikh Tamadun (Mashriq Zamīn: Gāhvārih-yi Tamadun)*. translated by Aḥmad Ārām et al. Tehran: Sāzimān-i Intishārātī va Āmūzish Inqilāb Islāmī, 1986/1365.

Herodotus. *Tārikh Herodotus*. translated by Murtizā Sāqibfar. Tehran: Intishārāt Asāṭir, 2011/1389.

Ibn Jubayr, Muḥammad ibn Aḥmad. *Safarnāmah Ibn Jubayr*. ed. William Wright, translated by Parvīz Atābakī. Mashhad: Astān Quds Raḥavī, 1991/1370.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Muqaddamah Ibn Khaldūn*. translated by Muḥammad Parvīn Gunābādī. Chāp Haftum, Tehran: Intishārāt ‘Ilmī va Farhangī, 1975/1353.

Maqddasī, Abū ‘Abd Allāh. *Aḥsan al-Taḳāsīm fī Ma‘rifā al-Aqālīm*. translated by ‘Alī Naqī Munzavī. Chāp-i Duwum, Tehran: Kūmish, 2007/1385.

Marcuse, Herbert. *Urūs va Tamadun (Pursishgarī Falsafī Darbārih-yi Freud)*. translated by Amīr Hūshang Iftikhārīrād. Tehran: Chimih, 2010/1388.

Mead, Margaret. *Ādamīyān va Sarzamīn-hā*. translated by ‘Alī Aṣghar Bahrāmī, Chāp-i Duwum, Tehran: Niy, 2010/1388.

Nāsir Khusrū. *Safarnāmah Nāsir Khusrū*. Ed. Maḥmūd Ghanizādih, Tehran: Intishārāt Asāṭī, 2006/1384.

Qanavāt, ‘Abd al-Raḥīm. *Nizā‘ Rahbarī dar Jāhiliyat va Islām*. Mashhad: Nashr Ṣālīh, 2011/1389.

Rajā‘ī, Farhang. *Mushkilih Huvīyat Irānīyān Imrūz (Ifāy Naqsh dar ‘Aṣr Yik Tamadun va Chand Farhang)*. Chāp-i Duwum, Tehran: Niy, 2005/1383.

Sarī‘ al-Qalam, Maḥmūd. "Mavāmi‘ Farhangī Tajadud dar Kishvar-hā-yi Islāmī". *Faṣlnāmih-yi Muṭālī‘āt-i Millī*, no. 6 (2005/1384): 29-46.

Taqavī, Hidiyih. "Ingārih ‘Arab az Maḥmūd al-Thaqāfa (Farhang) dar Qurun Nakhustīn Islāmī". *Tārīkh va Farhang*. No. 57 (2025/1404): 11-44.

Tomlin, Frederick. *Guzīdih Āṣār Toynbee*. translated by Muḥammad Ḥusayn Āriyā. Tehran: Amīr Kabīr, 2007/1385.

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

Zargarīnizhād, Ghulām Ḥusayn. *Tārīkh Ṣadr Islām (‘Aṣr Navabūt)*. Chāp Yāzdahum. Tehran: Samt, 2016/1395.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

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

Vol. 58, No.1: Issue 116, Spring & Summer 2026, p.73-93

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 29-04-2026

Revise Date: 23-06-2026

Accept Date: 28-07-2026

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.98347.1442>

Article type: Research Article

Reconsidering the Views of John Derek Latham in the Article “The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background”

Hossein Shakiba Amjad 

PhD Candidate, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran

Email: h.shakiba@ut.ac.ir

Abstract

John Derek Latham (1927–2005) is a late British linguist and Orientalist and considered among the pioneers of research in the field of social history of warfare. His well-known work in this field is entitled *Saracen Archery*, which is an English translation and interpretation of an Arabic treatise on archery. Latham has also published several articles on this subject, including “The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background,” published in 1970. The present study aims to review the content of this article and examine Latham’s views on a neglected aspect of the history of the East. On the one hand, Latham argues that Muslims developed a credible educational system for the instruction of archery skills. This system not only drew upon a rich body of Persian terminology but also derived prestige from the reputation of the *Sāsānīān* kings in the art of archery. On the other hand, it is argued that archers from the Iranian cultural sphere came to be recognized as some of the system’s most renowned and distinctive masters. A further aim of Latham’s study was to identify evidence of comparable Turkish influences on the archery techniques and practices of Muslims.

Keywords: Archery Treatises, Persian Archery, Turkish Archery, *Furūsiyya*, Social History of Warfare, Criticism of Orientalists.



Authors retain the copyright. 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 ۵۸ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۹۳ - ۷۳	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۲/۰۹	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۰۲
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.98347.1442

بازخوانی آراء جان درک لثم در مقاله «کمان داران خاورمیانه: پس زمینه ترکی-ایرانی»

حسین شکبیا امجد

دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

Email: h.shakiba@ut.ac.ir

چکیده

جان درک لثم (۱۹۲۷ - ۲۰۰۵ م)، زبان‌شناس و خاورشناس فقید بریتانیایی است که از پیشگامان پژوهش در حوزه تاریخ اجتماعی جنگاوری به‌شمار می‌رود. اثر مشهور او در این زمینه کمان‌گیری ساراسن نام دارد که ترجمه و تفسیر انگلیسی رساله‌ای عربی با موضوع تیراندازی است. درک لثم، در همین حوزه مقالاتی هم نگاشته است که یکی از آنها تحت عنوان «کمان‌داران خاورمیانه: پس‌زمینه ترکی-ایرانی» در سال ۱۹۷۰م منتشر شده است. در نوشتار حاضر قصد داریم ضمن ارائه گزارشی از محتوای این مقاله، آراء نویسنده آن درباره یکی از ابعاد مغفول تاریخ مشرق‌زمین را واکاوی کنیم. لثم بر این باور است که مسلمانان برای تعلیم مهارت‌های تیراندازی، نظام آموزشی معتبری پدید آوردند که علاوه بر برخورداری از گنجینه اصطلاحات پارسی، از جایگاه شاهان ساسانی در هنر کمان‌گیری، کسب اعتبار می‌کرده است. از سوی دیگر کمان‌دارانی از حوزه فرهنگی ایران، در زمره اساتید مشهور و صاحب‌سبک این نظام به‌شمار می‌آمدند. هدف دیگر لثم از انجام این پژوهش نمایاندن نشانه‌هایی از تأثیرات مشابه ترکان بر فنون و رسوم کمان‌گیری مسلمان بوده است.

کلیدواژه‌ها: رساله‌های تیراندازی، کمان‌گیری ایرانی، کمان‌گیری ترکی، فروسیه، تاریخ اجتماعی جنگاوری، نقد خاورشناسان.

مقدمه

کمان، از نخستین ابزارهایی است که بشر برای ذخیره و رهاسازی نیرو جهت شلیک یک پرتابه ابداع نمود. بر اساس شواهد موجود، پیشینه استفاده از تیروکمان به هزاره نهم قبل از میلاد (دوره میان‌سنگی) بازمی‌گردد.^۱ این ابزار شکار، به تدریج در میدین نبرد نیز به کار گرفته شد و باهدف افزایش کارایی برای جنگجویان، از هزاره سوم پیش از میلاد بدین سو و طی چندین مرحله در مسیر توسعه فنی قرار گرفت.^۲ به باور برخی پیشینیان، کاربست این جنگ‌افزار به‌وقت کارزار، مستلزم مهارتی بیش از مهارت کار با سایر سلاح‌ها بوده است. ازاین‌رو برای تبدیل شدن به کمان‌داری زبردست، علاوه بر تمرین مداوم، تعلیم دیدن نزد استادی آگاه به فنون کمان‌گیری نیز ضرورت داشته است.^۳ بدین ترتیب در فرهنگ‌ها و تمدن‌هایی که تیراندازی با کمان را هنری اصیل برای جنگاوران به شمار می‌آوردند، افزون بر شکل‌گیری یک نظام آموزشی دقیق، گاه رساله‌هایی نیز توسط اساتید این هنر به رشته تحریر درمی‌آمد و در اختیار هنرجویان قرار می‌گرفت.^۴ از نمونه‌های برجسته این ژانر در تمدن اسلامی، رساله‌ای به زبان عربی تحت عنوان «غنیة الطلاب فی معرفۃ رمی النشاب» است که یکی از بردگان آزادشده دولت ممالیک به نام «علاءالدین طیبغا اشرفی بکلمیشی یونانی» آن را در حدود سال ۷۷۰ق/۱۳۶۸م تألیف کرده است.^۵ ترجمه انتقادی این رساله به زبان انگلیسی همراه با شروح مفصل، در سال ۱۹۷۰م با عنوان کمان‌گیری ساراسن منتشر گردید.^۶ این ترجمه و تفسیر، به همت خاورشناس بریتانیایی، جان درِک لثم^۷ و با همکاری یک کمان‌دار حرفه‌ای به نام دبلیو. اف. پترسون صورت گرفته است.^۸ درک لثم در خلال خوانش نسخ موجود از این رساله و ارائه ترجمه

1. Clark, "Neolithic Bows from Somerset, England, and Prehistory of Archery in North-western Europe", 61.

2. Loades, *The Composite Bow*, 8-9; Clark, "Neolithic Bows from Somerset, England, and Prehistory of Archery in North-western Europe", 51.

۳. ماوراءالنهری، «ایضاح»، ۸۲.

4. Loades, *The Composite Bow*, 5.

5. Latham; Paterson, *Saracen archery*, xxxv-xxxviii.

6. Latham, J. D.; W. F. Paterson, *Saracen archery: An English version and exposition of a Mameluke work on archery*, London: The Holland Press, 1970.

متن عربی این رساله نیز سال‌ها بعد توسط محققانی دیگر و با عنوانی متفاوت به چاپ رسید: اشرفی بکلمیشی یونانی، علاءالدین طیبغا. بغیة المرام و غایة الغرام فی رمی السهام. تحقیق عارف احمد عبدالغنی و زیاد محمود الفیاض. دمشق: دار کتبان، ۲۰۱۰.

۷. جان درِک لثم (John Derek Latham) (۱۹۲۷-۲۰۰۵م) کارشناس زبان‌های کلاسیک و دانش‌آموخته رشته مطالعات شرقی از دانشگاه آکسفورد است. براساس سوابق علمی و اداری لثم می‌توان او را یک کتابدار، فرهنگ‌نویس، نسخه‌شناس، عربی‌دان و مستشرق برجسته در حوزه تاریخ مغرب و اندلس به‌شمار آورد. همچنین او علاوه بر نگارش سی مقاله در *EI2*، مدخل «ابن مقفع» در *ایرانیکا* را نیز تألیف کرده است. نک:

Hillenbrand, "J. Derek Latham (1927-2005) Trustee (1986-92)", in *A Short History of the Gibb Memorial Trust and Its Trustees*.

8. Hillenbrand, "J. Derek Latham (1927-2005) Trustee (1986-92)", in *A Short History of the Gibb Memorial Trust and Its*

و شرحی کاملاً کاربردی از مضامین آن، تجربیات عمیقی کسب کرد و چندین متن مشابه را نیز به دقت بررسی نمود. چنان‌که این کوشش‌های وی در راه تصحیح و توضیح یک متن فنی، زمینه‌ساز نگارش شش مقاله مرتبط گردید.^۹ یکی از آن موارد مقاله‌ای است که در ادامه شرح و ارزیابی محتوای آن خواهد آمد.

۱- توصیف

این مقاله با عنوان «کمان‌داران خاورمیانه: پس‌زمینه ترکی-ایرانی» در مجله مؤسسه بریتانیایی مطالعات ایرانی: ایران چاپ شده است.^{۱۰} درک لثم نوشتار خویش را با شرح کوتاهی از سیر تحولات اجتماعی طی سه سده نخست تاریخ اسلام آغاز می‌کند؛ تحولاتی که با نظامی‌گری و یا به عبارت دقیق‌تر با کم‌وکیف کمان‌گیری در ارتش‌های این دوره مرتبط بوده است. او از مردمانی یاد می‌کند که با زوال قدرت امویان و آغاز عصر عباسیان دسته‌دسته از خراسان و سپس از آسیای مرکزی راهی سرزمین‌های عربی شدند و با خود فنون و جنگ‌افزارهای تازه‌ای را به این بلاد آوردند. بارزترین گواه این مدعا که نویسنده بدان استشهاد نموده، سخنان جاحظ در رساله مناقب الثرک است.^{۱۱} زیرا جاحظ در این رساله علاوه بر تصریح به ورزیدگی قوای ترک و خراسانی بنی‌عباس در تیراندازی، از برتری خاص ترکان در این زمینه بر اعرابیان و خوارج هم می‌نویسد.^{۱۲} با این حال لثم از بحث اصلی فاصله نمی‌گیرد و یادآور می‌شود که هدف او در این جستار بررسی مهارت کمان‌داران آسیای مرکزی نیست. بلکه مشخصاً به دنبال نمایاندن تأثیراتی است که ایرانیان و ترکان در زمینه کار با این سلاح بر عرب‌ها گذاشته‌اند و قراین آن در رساله‌های تیراندازی عربی یافت می‌شود. در همین راستا ابتدا فصل مرتبط با کمان‌گیری در کتاب تبصرة ارباب الألباب، نوشته مَرَضی بن علی طرسوسی (د ۵۸۹ق) را بررسی نموده است. اثری که در دسته‌بندی مکتوبات اسلامی، ذیل ژانر «فروسية» یا «جهاد» می‌گنجد و برای صلاح‌الدین ایوبی (حک: ۵۶۹-۵۸۹ق) نگاشته شده است. در فصل مذکور از کتاب تبصرة، اسامی شمار قابل‌توجهی از استادان کمان‌گیر ذکر شده است که بیشتر آنان پسوندی منتسب به شهرهای خراسان و ماوراءالنهر داشته‌اند.^{۱۳} لثم این افراد را به‌سان محمل‌هایی برای حفظ و انتقال ترفندهای رایج تیراندازی در حوزه فرهنگی ایران قلمداد می‌کند. با وجود این و رای نام‌های

Trustees.

9. Hillenbrand, "J. Derek Latham (1927-2005) Trustee (1986-92)", in *A Short History of the Gibb Memorial Trust and Its Trustees*.

10. Latham, J. D. "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background" In *Iran*. Vol. 8 (1970): 97-103.

11. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 97.

۱۲. جاحظ، رسائل الجاحظ: الرسائل السياسية، ۴۹۶.

۱۳. طرسوسی، تبصرة ارباب الألباب، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۱، ۱۰۱.

یادشده تاکنون هیچ‌گونه اطلاعات زندگی‌نامه‌ای یافت نشده است؛ اما به باور لثم کمان‌داران مذکور به طور تقریبی در بازه زمانی اواسط قرن دوم تا نیمه دوم سده ششم هجری می‌زیسته‌اند. یعنی از اوایل عصر عباسیان که سپاهی‌گری به شکلی گسترده در بین خراسانی‌ها و ماوراءالنهری‌ها رواج یافت تا روزگار معاصر خود طرسوسی.^{۱۴} همچنین مطالب این فصل از تبصرة حاکی از آن است که هر گروه از این اساتید کمان‌دار روش‌های ویژه‌ای برای گرفتن زه کمان (عقد)، کشیدن آن (مد)، طریقه نگرستن بر هدف (النظر)، نحوه نشستن یا ایستادن هنگام پرتاب تیر و سایر فروع تیراندازی داشته‌اند که با نگارش رساله‌هایی به شرح و تعلیم سبک خاص خود در این موارد پرداخته‌اند. چنان‌که ظاهراً طرسوسی با بهره‌مندی از همین تألیفات، فصل کمان‌گیری اثر خود را تکمیل کرده است. باین حال، دست‌نوشته‌های استادان یادشده به مؤلفین پس از وی نرسیده است؛ به جز آثار سه تن به نام‌های «طاهر بلخی»، «هاشم باوردی» و «اسحاق الرقی»^{۱۵} که برخی محققان او را «الرقی» منسوب به شهر رقه در شام دانسته‌اند. ولی لثم این انتساب را نپذیرفته و کماکان بر مجهول بودن پسوند «الرقی» تأکید کرده است.^{۱۶} وی با مطالعه آثار مؤلفان پس از طرسوسی، به این نتیجه رسیده است که آموزش نظری کمان‌گیری در بین مسلمانان از قرن هفتم هجری به بعد، در سه نظام اصلی کهن یعنی سبک سه استاد نامبرده متبلور شد، که هر یک دارای ساختار بدنی متفاوت از دیگری و به تبع آن مؤسس اسلوبی متمایز در کمان‌گیری بوده‌اند. اما کسی که در سده هفتم هجری این نظام‌های قرون نخستین را به شکلی بهینه به استادان ادوار بعدی منتقل کرد، فردی مشهور به «طبری» بود. لثم برای معرفی این شخص و اثر وی یعنی رساله «الواضح فی الرمی و الشَّاب» بر مقالاتی از دو خاورشناس آلمانی به اسامی یوآخیم هاین و هلموت ریتر متکی است.^{۱۷} هاین با بررسی نسخ خطی گوناگون متوجه شد نام کامل این طبری که برخی قوسیه‌نویسان متأخر عثمانی او را به اشتباه همان محمد بن جریر طبری، فقیه و مورخ مشهور (د ۳۱۰ق) پنداشته‌اند، «عبدالرحمن بن احمد طبری» و در نسخه‌هایی دیگر «احمد بن عبدالله طبری محب‌الدین» ثبت شده که در سال ۶۹۴ق درگذشته است.^{۱۸} البته درک لثم در زمینه نقل این مطالب از هاین، مقلدانه عمل نکرده و نسخه‌هایی از «الواضح» را در کتابخانه ولی‌الدین افندی استانبول و همچنین در موزه بریتانیا، همان‌جایی که نسخ «غنیة الطلاب» را یافته بود، رؤیت کرده است.^{۱۹}

14. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 98.

15. ar-Raffa

16. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 98.

17. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 99.

18. Hein, "Bogenhandwerk und Bogensport bei den Osmanen", 299-300.

19. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 99.

هرچند ظاهراً او از نسخه‌ای دیگر از این رساله که در کتابخانه الأزهر قاهره نگهداری می‌شود اطلاعی نداشته است. بر اساس نسخه اخیر سال فوت صاحب اثر همان ۶۹۴ق اما نام وی «عبدالقادر طبری» بوده است.^{۲۰} به هر حال، لثم با مطالعه نسخ مختلف «الواضح» و مقایسه آن با متون مشابه قبل و بعد از قرن هفتم هجری به نکات تازه و ارزنده‌ای پی برده است. نخست این که طبری مذکور، فقیهی شافعی و یکی از «انمة الرّمی» بوده است که علاوه بر انتقال آموزه‌های طاهر، ابوهاشم و اسحاق، سبک تلفیقی خود را در تیراندازی داشته است. دوم، رساله وی منبعی مهم برای نویسندگان سده‌های بعد و از آن جمله صاحب «غنیة الطلاب» به شمار می‌آمده است. اما نکته سوم و از همه مهم‌تر آنکه مؤلفان متأخر، نه از عین مضامین اثر طبری بلکه غالباً از چهارچوب آن بهره گرفته‌اند. زیرا آموزه‌هایی که طیبغا در «غنیة الطلاب» به اساتید سه‌گانه مزبور نسبت می‌دهد، همان‌هایی نیستند که حدود یک قرن پیش از او طبری آنها را نقل کرده است. به عبارت دیگر مربیان کمان‌گیری در ادوار واپسین با انتساب تعلیم خود به این سه استاد، در قالب یک سنت آموزشی اسلامی و شخص‌محور، در پی کسب مقبولیت و رواج هرچه بیشتر آن تعلیم بوده‌اند. این امر جایگاه معیار کمان‌دارانی از حوزه فرهنگی-اجتماعی ایران را در زمینه فنون تیراندازی نشان می‌دهد.^{۲۱} علاوه بر این جلوه دیگری از مقام مشروعیت‌بخش ایران در این رساله‌های عربی به چشم می‌خورد که همانا نسبت‌دادن سبک‌های کمان‌گیری و یا نکات فنی به شاهان ایران باستان است. چنان‌که افزون بر اشارات کلی به تیراندازی ایرانیان، استناد به سبک تیراندازی «ملوک الساسانیة» یا «الأكاسرة» و حتی ارجاع خاص به افعال پادشاهانی همچون «اردشیر بن بابک»، «بهرام گور» و «شاپور ذوالاکتاف» در این نوشته‌ها یافت می‌شود. لثم، این قسم مطالب را نه از دیدگاه خاص تاریخی، بلکه نوعی جواز فنی برای رواج یک ترفند کمان‌گیری در بین مسلمانان تلقی می‌کند. به نحوی که طی دوران اسلامی حتی نگاره‌های هنری به جای مانده از عصر ساسانی نیز منبعی برای استخراج فنون صحیح تیراندازی بوده است.^{۲۲}

لثم، در انتهای مقاله، فهرستی از واژگان پارسی و ترکی را که به شکل معرّب در کتاب «غنیة الطلاب» یافته است، همراه با مفهوم، مصداق و صورت اصیل آنها ذکر می‌کند تا بدین طریق بُعدی دیگر از ابعاد تأثیر فرهنگی ایران و آسیای مرکزی بر کمان‌گیری مسلمانان را نمایان سازد.

۲۰. اشرفی بکلمیشی، بغیة المرام و غایة الغرام فی رمی السهام، مقدمه مصحح، ۲۴.

21. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 99.

22. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 100.

۲- تحلیل

۲-۱- کاستی‌های محتوا

ډرک لثم در ابتدای این مقاله پس از سخنی کوتاه درباره دیوارنگاره‌ای متعلق به عصر امویان که حاکی از حضور کمان‌داران شرقی در بلاد عربی است، با اشاره به کمبود اطلاعات تاریخی در این باره بحث را به دوران عباسیان می‌برد و از آن نقطه پیشگفتار خود را آغاز می‌کند. حال آنکه بادقت در منابع تاریخی داده‌های مهمی برای تأیید این نظر یافت می‌شود که پیش از برآمدن دولت بنی‌عباس، تیراندازی بااصالت غیرعربی در غرب آسیا سکونت داشته‌اند. از آنجاکه بین‌النهرین روزگاری کانون قدرت ساسانیان بوده است، یافتن داده‌هایی که مهارت تیراندازان ایرانی را در دوران حکومت امویان نشان دهد، کار دشواری نیست. زیرا در لابه‌لای روایات مربوط به وقایع این دوره، آشکارا از تیراندازی قهرمانانه اسواران ساسانی در جنگ‌های داخلی عرب و حتی همکاری ایشان با کارگزاران خلفا برای سرکوب خوارج یاد شده است.^{۲۳} بنابراین تعجبی ندارد که به قول لثم بر دیوار کاخ خلیفه اموی نگاره یک تیرانداز با کمانی به شکل کمان خسروان ساسانی دیده شود.^{۲۴} همچنین برای حضور تیراندازان ترک در گذر این دوره در دربار والیان اموی، روایاتی اندک ولی گویا وجود دارد. کما این‌که عیدالله بن زیاد پس از لشکرکشی به ماوراءالنهر در سال ۵۴ق و کسب پیروزی‌هایی در جنگ با مردم آن سرزمین، آنگاه که به امارت بصره منصوب شد، دو هزار نفر از ترکان بخارا را که تیراندازی چیره‌دست بودند با خود به این شهر آورد و برای آنان از محل بیت‌المال مواجب و مقرری تعیین نمود.^{۲۵} این ترکان تحت عنوان «بخاریه زیاد» در واقع محافظان کمان‌دار شخص ابن زیاد بودند و حتی در یک نوبت که چند تن از خوارج قصد ترور او را داشتند، با تیراندازی پی‌درپی آنان را زمین‌گیر کردند و جان مهتر خود را نجات دادند.^{۲۶} غفلت ډرک لثم از پرداختن به این مطالب می‌تواند ناشی از آن باشد که موضوع رساله دکتری و شماری از مقالات او راجع به تاریخ مغرب و اندلس بوده است.^{۲۷} در نتیجه با در نظر گرفتن حوزه تخصصی لثم می‌توان گفت محتملاً مطالعات او درباره تاریخ قلمروی خلافت شرقی، عمق یا وسعت کافی نداشته است.

مسئله دیگر، ناهماهنگی بخشی از عنوان این مقاله با محتوای آن است. بدین معنا که به محض خواندن

۲۳. طبری، تاریخ‌الوسل و الملوک، ۶۱۲/۵؛ بلاذری، جمل من انساب الأشراف، ۱۱۹/۸-۱۲۰.

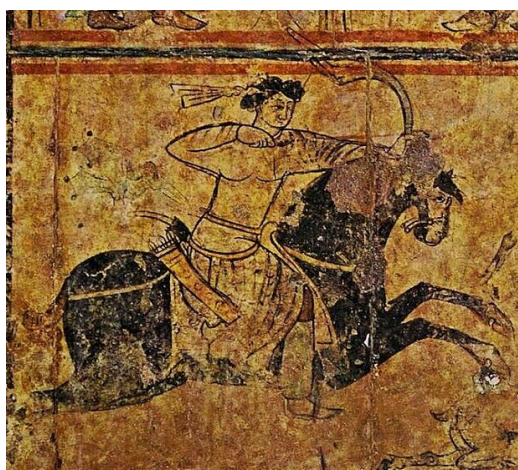
24. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 97.

۲۵. طبری، تاریخ‌الوسل و الملوک، ۲۹۸/۵.

۲۶. بلاذری، جمل من انساب الأشراف، ۱۸۶/۵-۱۸۷.

27. Hillenbrand, "J. Derek Latham (1927-2005) Trustee (1986-92)", in *A Short History of the Gibb Memorial Trust and Its Trustees*.

عبارت «ترکی-ایرانی» این توقع در مخاطب ایجاد می‌شود که به طور یکسان تأثیراتی از هر دو فرهنگ در رساله‌های عربی نمایانده شود. با وجود این، در بین ۱۹ لغتی که نویسنده ریشه، معنا و مصداق آنها را بررسی کرده است، تنها یک واژه ترکی وجود دارد. در کل متن نیز به جز اشاره‌ای مختصر به اقوال جاحظ پیرامون چابک‌دستی ترکان در تیراندازی، مطلبی که صراحتاً حاکی از تأثیرات قوم ترک بر نظام آموزش کمان‌گیری در بین مسلمانان باشد، دیده نمی‌شود. ممکن است این ایراد بدین شکل توجیه شود که ترکان، نظامیانی عموماً بی‌بهره از مهارت خواندن و نوشتن بوده‌اند که به صورت عملی با تیر و کمان سر و کار داشته‌اند. در حالی که ایرانیان در بُعد نظری کمان‌گیری، به پشتوانه فرهنگ باستانی خود گوی سبقت را از دیگران ربودند و اصطلاحات پارسی را در حوزه هنر تیراندازی، نه تنها در رساله‌های عربی بلکه حتی در زبان خود ترکان نهادینه کردند. چنان‌که گروه‌هایی از ترکمانان، «تیر ناوکی» را «نوک اوقی» می‌نامیدند.^{۲۸} در صحت این سخن تردیدی وجود ندارد، بلکه بحث بر سر عنوان این مقاله است که نمی‌توان آن را کاملاً منطبق با محتوا قلمداد کرد. از سوی دیگر لثم در تفسیر مدارک مورد استفاده خود درباره حضور ترکان در سرزمین‌های عربی، دچار غفلت و کوتاهی شده است. او در نخستین پاراگراف مقاله به نقل از دو منبع معاصر، از دیوارنگاره‌ای در قصر الحیر غربی یاد می‌کند که فردی را سوار بر اسب و در حال شکار آهوان با تیر و کمان نشان می‌دهد.^{۲۹} این اثر هم‌اکنون در موزه ملی دمشق نگهداری می‌شود (شکل ۱).



شکل ۱ - صحنه‌ای از یک سواره تیرانداز در نخجیرگاه - قصر الحیر غربی

۲۸. ابن منکلی، «التدبیرات السلطانیة فی سیاسة الصناعة الحریة»، ۳۶۴.

29. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 97.

شکل کمان این سوار همان‌گونه که لثم اشاره کرده است شبیه کمان‌های مرکب ساسانیان است؛ کمانی چهارخَم^{۳۰} که در صحنه‌هایی از صیدافکنی شاهان ساسانی بر بشقاب‌های فلزی آن دوران به چشم می‌خورد.^{۳۱} با این حال نویسنده به سایر جزئیات این تصویر توجه نکرده است. دیوید نیکول، پژوهشگر حوزه تاریخ نظامی، بر اساس کلاه تُرکی و سایر اجزای پوشش این سوار آن را یک سواره تیرانداز از «گونه ماوراءالنهری» دانسته است.^{۳۲} مقارنه دیدگاه نیکول با گزارش‌های موجود درباره کمان‌داران بخارایی ابن زیاد هرچند ما را به حقیقت تاریخی مسلمی در این زمینه رهنمون نمی‌شود، اما اجازه می‌دهد این فرضیه را مطرح کنیم که ممکن است برخی از ترکان ساکن بصره به نحوی با دربار امویان در شام مرتبط بوده باشند و این دیوارنگاره یادگاری از آن روابط باشد. بنابراین طرح چنین فرضیاتی برخلاف نظر منفی درک لثم^{۳۳} چندان هم بی‌پایه و اساس نیست. از سوی دیگر جای خالی ذکر این فرضیه در مقاله‌ای که عبارت «ترکی-ایرانی» در عنوان خود دارد و به دنبال نمایاندن تأثیر ترکان در کمانگیری اسلامی است، به شدت احساس می‌شود. این نقصان در بازخوانی یک اثر هنری را می‌توان ناشی از همان کاستی مطالعات نویسنده در حوزه تاریخ امویان شرق محسوب داشت.

افزون بر این لثم در نوشتار خود طُرُق تأثیرگذاری ایرانیان بر فرهنگ کمان‌گیری اسلامی را به صورت تمام‌وکمال نمایان نساخته است. او می‌نویسد این اثرگذاری به دو شکل در رساله‌های تیراندازی عربی قابل مشاهده است: نخست، انتساب جنگ‌افزارها و شگردهای مختلف به استادان و جماعتی اهل شهرها و روستاهای ایران و دوم اشاره مستقیم به ایرانیان باستان و ذکر نام شاهان ساسانی در بحث از مسائل مختلف تیراندازی.^{۳۴} همچنین ۱۸ واژه دخیل فارسی در عربی را که او بررسی کرده است می‌توان سومین راه نفوذ فرهنگ ایرانی در این مقوله قلمداد نمود. اما لثم از نشان دادن یک عامل تأثیرگذار دیگر غافل شده است. توضیح آن‌که خاورشناس روس، کنستانتین اینوستراتسِف^{۳۵} (د ۱۹۴۱م) سال‌ها پیش از انتشار جستار مورد بحث، در مقاله‌ای تحت عنوان «فتون جنگی ساسانیان» نشان داد کتابی پهلوی به نام «آیین‌نامه» که ابن مقفع آن را به عربی برگردانده و سپس این قتیبه بخش‌هایی از این ترجمه را در عیون الأخبار نقل کرده است،

30. reflex & recurve bow

31. Farrokhi; Khorasani; Dwyer, "Depictions of archery in Sassanian silver plates and their relationship to warfare", 89.

32. Nicolle, *The Armies of Islam 7th- 11th Centuries*, 7.

33. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 97.

34. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 100.

35. Inostrancev.

مطالبی کوتاه اما مهم درباره فنون تیراندازی دارد.^{۳۶} نکته جالب توجه اینجاست که اصطلاح فنی «عقد ثلاثة و سِتین» که در این قطعه به نحوه خاصی از کشیدن زه با انگشت شست اشاره دارد،^{۳۷} مستقیماً به رساله‌های تیراندازی عربی از جمله به «غنیة الطلاب» راه یافته است.^{۳۸} از طرفی دیگر «آیین نامه» یا «آیین نامگ» تنها متن پهلوی نبوده که مطالبی راجع به کمان‌گیری داشته و به عربی ترجمه شده است. بلکه رساله‌ای تحت عنوان «آیین الرّمی» نیز که نگارش آن را به بهرام گور (حک: ۴۲۰-۴۳۸ م) یا بهرام چوبین نسبت داده‌اند، برگردان عربی متنی با مضمون مشابه بوده است.^{۳۹} بنابراین در اینجا شواهدی از تأثیرگذاری آموزه‌های متون پهلوی در نظام کمان‌گیری مسلمانان می‌یابیم که درک لثم شاید به سبب بی‌اطلاعی از پژوهش اینوسترانتسلف و منقولات عیون الأخبار بدان نپرداخته است. البته دور از ذهن نیست سال‌ها بعد که او مدخل «ابن مقفع» را می‌نوشت، به کاستی این مقاله خود پی برده باشد. زیرا در آنجا از مطالب آیین‌نامه راجع به تیراندازی هم یاد کرده است.^{۴۰}

در پایان شایسته است قسمت آخر مقاله لثم را به شکلی مجزا و در چند بخش بررسی کنیم.

۲-۲- برخی از اشکالات در ریشه‌شناسی لغات

۲-۲-۱- سهو در یافتن شکل فارسی یا ترجمه

لثم در ابتدای قسمت واژگان، با اتخاذ رویکردی محتاطانه، از گمانه‌زنی در بعضی موارد، همچون امکان الگوبرداری عبارت «بیتُ القوس» از اصطلاح «خانه کمان» خودداری می‌کند.^{۴۱} باین حال در ادامه، ضمن بررسی سایر واژه‌ها گاه نکاتی را مطرح می‌نماید که با رویکرد اولیه او سازگاری ندارد. برای نمونه او واژه «دستار» یا «دُستار» را که در «غنیة الطلاب» به بخش خَمِشی بین قبضه تا گوشه کمان اطلاق شده است، محوَرَف «انداختار» (آنچه می‌اندازد/ پرتاب می‌کند) می‌داند. بدین ترتیب که ابتدا به «انداختار»، سپس به «اندستار» و بعد به «دستار» بدل گشته است. البته خود او اذعان نموده است که برای تبدیل حرف «خ» به «ش» توضیحی ندارد.^{۴۲} این اظهارنظر لثم، یادآور انتقادات علامه قزوینی به اسلوب ریشه‌یابی کلمات معرّب در نزد برخی از مستشرقان است که بدون استناد به الگوهای مشهور و رایج تعریب،

۳۶. اینوسترانتسلف، مطالعاتی درباره ساسانیان، ۷۴-۷۵.

۳۷. همان، ۷۶-۷۷؛ ابن قتیبه، عیون الأخبار، ۲۱۷/۱.

38. Latham & Paterson, *Saracen archery*, 51.

۳۹. الندیم، کتاب الفهرست، ۳۴۶/۲.

40. Latham, *Iranica*, "EBN AL-MOQAFFA".

41. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 100.

42. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 102.

واژه‌هایی را برای شکل اصیل کلمات فارسی پیشنهاد می‌کنند.^{۴۳} نقد دیگر بر لثم برخی ترجمه‌های شاذ او از کلمات فارسی است. چنان‌که در تجزیه و تحلیل واژه «خرکمان» که در «غنیة الطلاب»، معادل وسیله‌ای برای زه کردن کمان‌های قوی آمده است، «خَر» را به اعتبار شکل این وسیله، «پُل» ترجمه کرده است.^{۴۴} در حالی‌که باید آن را باتوجه به خصوصیتی که در یک کمان قوی یافت می‌شود، ترجمه نمود. توضیح آنکه کمان‌های قوی یعنی کمان‌هایی که کشیدن زه آنها به نیروی زیادی نیاز داشته است، معمولاً بزرگ‌تر از سایر کمان‌ها بوده‌اند. از این‌رو همان‌گونه که در شعر برخی شاعران فارسی‌زبان نیز دیده می‌شود به آنها «خرکمان» می‌گفته‌اند و «خر» در اینجا به معنی بزرگ و درشت به کار رفته است.^{۴۵} بنابراین واژه‌ای که در فارسی برای اشاره به کمان بزرگ وضع شده است، در اصطلاح عرب‌زبانان معاصر طبعاً، مفهومی متفاوت اما مرتبط یافته است.

۲-۲-۲- بهره‌نبردن از متون مشابه فارسی در بررسی کلمات

در فهرست واژگان این مقاله مواردی وجود دارد که اگر لثم برای نقد و بررسی آنها پیش از رساله‌های عربی، متن رسائل کمان‌گیری فارسی را مطالعه کرده بود، مسیری هموارتر با نتیجه‌ای پربارتر پیش رو می‌داشت. برای نمونه حدود هفت سال پیش از انتشار مقاله وی، محمدتقی دانش‌پژوه رساله‌ای تحت عنوان «جامع الهدایة فی علم الرماية» را در مجله فرهنگ ایران‌زمین منتشر ساخت. این رساله که البته با اغلاط فراوان و بدون تصحیح انتقادی به چاپ رسیده است، در ذی‌الحجه سال ۷۱۸ق توسط یک نجار، تیرتراش و کمان‌دار خراسانی به نام «شجاع‌الدین درویش‌بی‌هقی» تألیف شده است و برای بررسی اصطلاحات کهن تیراندازی و برخی اسامی خاص اهمیت فراوان دارد.^{۴۶} به‌عنوان مثال در این متن اشارات مفیدی درباره معنای واژه «دیمه» آمده،^{۴۷} که همان «دیمک» در متون عربی است و لثم، وجه تسمیه و مصداق آن را در ساختمان یک کمان به‌درستی مشخص کرده است.^{۴۸} همچنین پسوند اسحاق، یکی از اساتید کمان‌دار سه‌گانه، در این اثر به شکل «کوفی» ضبط شده است.^{۴۹} که مقبول‌تر از «الرَّقَی» و «الرَّقَی» به نظر می‌رسد. مورد دیگر اصطلاح «چنگَل باز» یا «چنگال باز»، با شکل معرب «جَنکِلَباز» است که بر روشی خاص در

۴۳. قزوینی، یادداشت‌های قزوینی، ۳۴/۱۰.

44. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 103.

۴۵. جنتی عطایی، «کمانداری و تیراندازی در ادبیات فارسی»، ۲۴۳.

۴۶. برای اطلاع بیشتر راجع به محتوای این رساله و مؤلف آن، رک:

Duman, "Jāme 'al-Hedāyat fī 'Elm al-Remāyat", in *Golden Horde Review*.

۴۷. نک: درویش‌بی‌هقی، «جامع الهدایة فی علم الرماية»، ۲۴۲.

48. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 101.

۴۹. درویش‌بی‌هقی، «جامع الهدایة فی علم الرماية»، ۲۳۲.

گرفتن قبضه کمان دلالت دارد. لثم در بررسی این واژه، صورت محرف ترکی آن یعنی «چنگ باز»^{۵۰} و وجه تسمیه‌ای را که مؤلفان متأخر عثمانی برای آن ذکر می‌کنند، نمی‌پذیرد. زیرا برخی از آنان این واژه را به چنگ در مفهوم سرپنجه دست انسان حین نواختن یک ساز زهی ربط می‌دهند. اما لثم معتقد است «باز» در اینجا به معنی پرنده شاهین به‌کاررفته و منظور از «چنگال باز» همان پنجه شاهین است.^{۵۱} کلیت این دیدگاه صحیح است اما در «جامع الهدایه»، وجه تسمیه‌ای بادقت و ظرافت بیشتر برای آن ذکر شده است؛ بدین شرح که «چون کسی، بازی بر دست گیرد، یک انگشت از آن بیرون فراهم نیاورد. و این قبضه نیز به‌مثل آن باشد، از آن، چنگل بازش خوانند».^{۵۲} اگر این روش قبضه گرفتن را اجرا کنیم یا اجرای عملی آن را ببینیم، خواهیم پذیرفت که دست کمان‌دار بیش از آن که به پنجه شاهین شباهت داشته باشد، طبق همان گفته درودباشی به حالتی شبیه است که یک قوشچی پرنده‌ای شکاری همچون باز را روی انگشت خود نگاه می‌دارد (شکل ۲).



شکل ۲ - اجرای قبضه «چنگال باز» توسط دکتر مراد اوزوری^{۵۳}
(پژوهشگر تاریخ کمان‌گیری سنتی از کشور ترکیه)

50. çeng-baz.

51. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 102.

۵۲. درودباشی‌بی‌هقی، «جامع الهدایه فی علم الرماية»، ۲۵۲.

53. The çeng-baz grip demonstrated by Dr. Murat Özveri. available online, January 6th, 2026, at: <https://www.facebook.com/watch/?v=2320476551556079&vanity=TurkishTraditionalArchery>.

حتی در رساله‌ای دیگر به زبان فارسی تحت عنوان «هِدَايَةُ الرَّمِي» که اثری متأخر از مؤلفی هندی است، قبضه چنگال باز، «مُشت بهرام گور» نیز نامیده شده و برای حالت خاص سبّابه در آن، توضیحی به‌مراتب فنی‌تر و منطقی‌تر از سخن طیبغا،^{۵۴} ارائه گردیده است.^{۵۵} بدین ترتیب جای خالی رسائل فارسی در اثر ډرک لثم نمود بارزی دارد.

۲-۳- غفلت از ذکر برخی واژگان بسیار مهم برای اثبات دیدگاه

لثم در ابتدای بخش لغات می‌گوید قصد بررسی واژه‌های معربی را دارد که در رسائل عربی قرون میانه ذکر شده‌اند، اما هیچ اثری از آنها در فرهنگ‌نامه‌های کلاسیک عربی، فارسی و ترکی یافت نمی‌شود.^{۵۶} هدف او از این کار چنان‌که پیشتر گفته شد نمایاندن نفوذ اصطلاحات پارسی و ترکی در رساله‌های تیراندازی عربی و در بستر کلی‌تر تأثیر این دو فرهنگ بر کمان‌گیری عربی-اسلامی است. باین حال اکتفای نویسنده به بررسی واژگان تخصصی «غنیة الطلاب» و متون مشابه آن^{۵۷} باعث غفلت او از توجه به مواردی در لغت‌نامه‌های سنتی گردیده که برای اثبات نظرش اهمیت فراوان داشته است. زیرا برای نمونه در فرهنگ لغت مشهوری همچون لِسَانُ الْعَرَبِ واژه‌ای با سه شکل «قَمَجَر/ قَمَنْجَر/ مُقَمَجَر»، مترادف «قَوَّاس» و صراحتاً معرّب واژه پارسی «کمانگر» دانسته شده است.^{۵۸} این داده خود حاکی از آن است که دست‌کم در روزگار ابن منظور (د ۷۱۱ ق) نه‌تنها در زمینه اصطلاحات فنی، بلکه حتی در محاورات عامیانه برخی عرب‌زبانان، از کسی که پیشه او ساخت کمان بوده با عنوانی مأخوذ از زبان فارسی یاد می‌شده است.

۲-۳- نقاط قوت مقاله و نتیجه‌گیری

یکی از نقاط قوت جستار لثم، تصحیح برخی آرای نادرست پژوهشگران پیشین است. همان‌طور که در متن مقاله ذیل واژه «اِبْرَنْجَك» آمده است، این اصطلاح به قطعه‌ای سخت از جنس فلز، چوب، استخوان و یا عاج فیل اشاره دارد که در داخل قبضه و دقیقاً بین دو شاخ نصب‌شده در شکم کمان چسبانده می‌شده است.^{۵۹} کارایی این قطعه در کمان‌های قدیم به‌درستی معلوم نبود و بعضی محققان برای حل این مسئله فرضیاتی را مطرح کرده بودند. اما سرانجام لثم بدین نتیجه دست یافت که برخلاف گمانه‌زنی آنان، ابرنجک

54. Latham; Paterson, *Saracen archery*, 44.

55. شکیبا امجد، جایگاه تیر و کمان در زندگی اجتماعی مردمان ماوراءالنهر از فتح اسلامی تا پایان دوره تیموریان، ۱۹۹-۲۰۱.

56. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 100.

57. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 101.

58. ابن‌منظور، لسان العرب، ۱۱۶/۵-۱۱۵.

59. برای اطلاع از اجزای کمان مرکب و نحوه ساخت آن، نک:

Loades, *The Composite Bow*, 22-26.

یا به قول ترکان عثمانی «چلیک» چیزی بیش از یک درزگیر ساده نبوده است.^{۶۰} حدود هفده سال پس از چاپ این مقاله لثم، پاول ارنست کلوپستگ، فیزیک‌دان آمریکایی نیز با مطالعه و بررسی رساله‌های تیراندازی عثمانیان متوجه شد قطعه مورد بحث از نظر فنی هیچ کاربردی نداشته است. بلکه ترکان برای آن نوعی خاصیت رمزی و نمادین متصور بوده‌اند.^{۶۱} در نتیجه به نظر می‌رسد درک لثم در تکامل فهم پژوهشگران بعدی در این زمینه تأثیر خود را به جای گذاشته باشد. البته ظاهراً لثم و کلوپستگ هر دو مطلع نبوده‌اند که از ابرنجمک در یک شعر پارسی هم یاد شده است. چنان‌که امیر معزی در مدح سلطان برکیارق سلجوقی (حک: ۴۸۵-۴۹۸ق) سروده است:

باشند خسروان همه در آرزوی پیل	تا در مصاف حمله برد روز کارزار
تو پیل خواهی از پی آن کاستخوان او	بر قبضه کمانت کمانگر برد بکار ^{۶۲}

بنابراین پیشینه کاربست این قطعه در صنعت کمانگری ترکان دست‌کم به سده پنجم هجری می‌رسد و از قرار معلوم عثمانیان آن را از سلاجقه به ارث برده بوده‌اند. مورد دیگر که بی‌شک می‌توان آن را از محاسن کار درک لثم به شمار آورد، نوشته‌های او ذیل واژه «جَرخ» است. توضیح آنکه یکی از گونه‌های رایج کمان در جهان اسلام کمانی بود که در غرب به «arbalest» یا «crossbow» شهرت دارد. تیراندازی با این جنگ‌افزار باستانی^{۶۳} دست‌کم از نیمه سده سوم هجری در بین مسلمانان رایج بوده و به سبب نحوه مسلح کردن آن با پا، «قوس الرّجل» نامیده می‌شده است.^{۶۴} (شکل ۳)؛ در برابر کمان‌های معمولی که به «قوس الید» معروف بودند.^{۶۵} البته به تناسب واژه «crossbow» و همچنین شکل این سلاح می‌توان آن را «کمان صلیبی» هم نامید.

60. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 102.

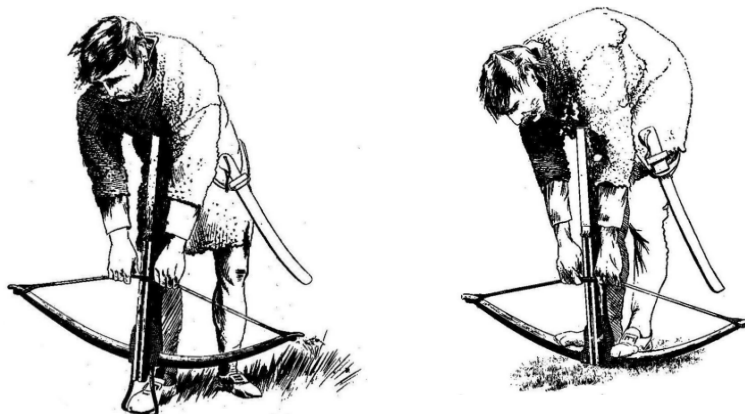
61. Klopsteg, *Turkish Archery and the Composite Bow*, 46-47.

۶۲. معزی، دیوان امیرالشعراء محمد بن عبدالملک نیشابوری متخلص به معزی، ۳۴۵.

63. See: Loades, *The Crossbow*, 7-16.

۶۴. طبری، تاریخ الرسل و الملوك، ۵۹۶/۹.

۶۵. ابن قیّم الجوزیه، الفروسية المحمدية، ۳۷۹.



شکل ۳ - نحوه مسلح کردن کمان صلیبی بدون رکاب (سمت راست) و با رکاب (سمت چپ)^{۶۶}



شکل ۴ - یک سوارکار با کمان صلیبی در نگاره‌ای از «کتاب المَخزون جامعُ الفنون»

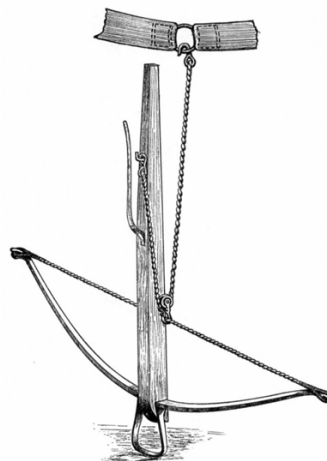
تألیف حدود ۸۷۴ ق در مصر^{۶۷}

ظاهراً از اواخر سده ششم هجری، اصطلاح پارسی «چرخ» که در ابتدا صرفاً به معنای کمان سخت و

66. Latham & Paterson, *Saracen archery*, xxxi.

67. available in 12 June 2026: https://wiktenauer.com/wiki/File:MS_Arabe_2824_82r.jpg#file

بزرگ بود،^{۶۸} برای اشاره به کمان پا استعمال گردید و عبارت «تیر چرخ» به این معنی، در مقابل «تیر دست» به کار رفت.^{۶۹} همان طور که لثم هم بیان کرده است،^{۷۰} این واژه به شکل «جَرخ» (جمع مَكْسَرِ آن: جُرُخ) به زبان عربی نیز راه یافت و مترادفی برای «قوس الرّجل» گردید.^{۷۱} باوجوداین بادقت در برخی متون نظامی عربی متوجه خواهیم شد که این اصطلاح همواره به تمام انواع کمان صلیبی اطلاق نمی شده است. بلکه گاه منحصرّاً به نمونه های فرنگی و یا مغربی کمان پا، «جَرخ» می گفته اند.^{۷۲} لثم با تتبع فراوان در پژوهش های مربوطه به این نتیجه دست یافته است که «جَرخ» در واقع گونه ای قدرتمند از کمان صلیبی بوده که در کنار قنّداق آن، قرقره کوچکی وجود داشته است که کمان دار، طنابی را که یک سرش به زه و سر دیگرش به کمر بند وی بسته می شده، از آن می گذرانده است و به کمک این سازوکار، با راست کردن کمر و زانو ها (مطابق شکل ۳)، زه را راحت تر در ضامن جا می انداخته است. در نتیجه می توان این قرقره را معادل «چرخ» در زبان فارسی و وجه تسمیه معقولی برای «قوس الجرخ» محسوب داشت^{۷۳} (شکل ۵).



شکل ۵- کمان صلیبی با قرقره ای در کنار قنّداق آن^{۷۴}

۶۸. جنتی عطایی، «کمانداری و تیراندازی در ادبیات فارسی»، ۲۴۱.

۶۹. جوینی، تاریخ جهانگشای، ۱۳۸/۱؛ ۱۷۵/۲.

70. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 102.

۷۱. نک: طرسوسی، تبصرة ارباب الألباب، ۱۲۳.

۷۲. اشرفی بکلمیشی، بغية المرام و غاية الغرام فی رمی السهام، ۳۷؛ ابن قیم الجوزیة، الفروسية المحمدية، ۳۸۱.

73. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 102.

74. Latham & Paterson, Saracen archery, 18.

تلاش درک لثم به جهت یافتن تعریفی حتی‌المقدور دقیق و عینی برای واژه‌ای کهن، یکی از نکات مثبت پژوهش اوست و نظر وی دست‌کم تا پیش از ارائه دیدگاهی مستندتر، مناسب‌ترین مصداق برای لغت «چرخ» به نظر می‌رسد که البته مورد استناد سایر محققان هم قرار گرفته است.^{۷۵}

در ارتباط با مطالبی هم که راجع به نواقص و اشکالات غالباً جزئی مقاله بیان شد، باید به‌خاطر داشت که این اثر در دورانی نگاشته شده که خبری از پایگاه داده‌های اینترنتی پرشمار و ابزارهای دیجیتال پژوهش نبوده است. بنابراین بی‌اطلاعی لثم از برخی مقالات، متون کهن یا روایات تاریخی قابل چشم‌پوشی است و باید این جستار او را منصفانه و به‌دور از نگاه زمان‌پریش، در بستر امکانات و اقتضائات روزگار نگارش آن ارزیابی نمود. ضمن این‌که او متواضعانه مقاله خود را «مقدمه‌ای کوتاه بر حوزه‌ای کمتر شناخته‌شده» خوانده است؛^{۷۶} در نتیجه بدیهی است اگر پس از گذشت حدود نیم‌قرن از چاپ مقاله، بعضی مطالب آن اکنون نیاز به تکمیل یا اصلاح پیدا کرده باشد. بااین‌حال باید اذعان داشت که پژوهش درباره رساله‌های کمان‌گیری و نظام تعلیم تیراندازی در بین مسلمانان که درک لثم در جایگاه نسخه‌شناسی زبده، به شکلی دقیق و مفصل بدان پرداخته است، کماکان حوزه‌ای نسبتاً بکر و مهجور به شمار می‌آید. زیرا به‌جز چند تن از همکاران و معاصران لثم که خود در برخی پانوش‌ها به مناسبت از آثار ایشان یاد کرده است، کمتر محققى در حوزه تاریخ تیراندازی با کمان، بر روی بحث کمان‌گیری ایرانی-اسلامی متمرکز بوده است؛ شاید به این دلیل که در نظر بسیاری از پژوهشگران، تاریخچه تیراندازی در بین اقوام صحرانشین استپ که بعدها هسته اصلی در ارتش‌های دول مسلمان را تشکیل دادند، جذابیت بیشتری داشته است. ازاین‌رو مقاله مورد بحث که علاوه بر رویکردی نو، اطلاعاتی تحلیلی و دقیق از نسخ خطی قوس‌نامه‌ها و مؤلفان آنها عرضه می‌کند، همچنان دارای ارزش و اعتباری سرشار است؛ که اگر غیر از این بود نویسنده مدخل «قوس» در ویراست دوم دائرة المعارف اسلام (EI²) ابتدای مقاله در بخش ادبیات پژوهش، خواننده را بدان ارجاع نمی‌داد.^{۷۷}

فهرست منابع

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. عیون الأخبار. شرح و تحقیق یوسف علی طویل. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۸.
ابن قیم الجوزیة، محمد بن ابی‌بکر. الفروسیة المحمدیة. تحقیق زائد بن احمد النشیری. مکه: دار العالم الفوائد،

75. Boudot-Lamotte, EI2, "KAWs".

76. Latham, "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background", 100.

77. Boudot-Lamotte, EI2, "KAWs".

۱۴۲۸.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴.
- ابن منکلی، محمد بن محمود. «التدبیرات السلطانیة فی سیاسة الصناعة الحریبة». تحقیق صادق محمود الجُمیلی. مجلة المورد. ش ۴ (زمستان ۱۹۸۳): ۳۱۹-۳۷۸.
- اشرفی بکلمیشی یونانی، علاءالدین طیبغا. بغیة المرام و غایة الغرام فی رمی السهام. تحقیق عارف احمد عبدالغنی و زیاد محمود الفیاض. دمشق: دار کنان، ۲۰۱۰.
- النذیم، محمد بن اسحاق. کتاب الفهرست. تحقیق ایمن فؤاد سید. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامی، ۲۰۰۹.
- اینوسترانسنف، کنستانتین. مطالعاتی درباره ساسانیان. ترجمه کاظم کاظمزاده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱.
- بلاذری، احمد بن یحیی. جُمَل من أنساب الأشراف. تحقیق و مقدمه سهیل زکّار و ریاض زرکلی. بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۶.
- جاحظ، عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ: الرسائل السیاسیة. مقدمه و تبویب و شرح علی ابوملحم. بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۳.
- جنتی عطایی، ابوالقاسم. «کمانداری و تیراندازی در ادبیات فارسی». بررسی های تاریخی. س ۶، ش ۲ (۱۳۵۰): ۲۴۱-۲۷۶.
- جوینی، عطاملک بن محمد. تاریخ جهانگشای. تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۸۵.
- دروباشی بیهقی، احمد بن محمد. «جامع الهدایة فی علم الرماية» به اهتمام محمدتقی دانش پژوه. فرهنگ ایران زمین. ج ۱۱ (۱۳۴۲): ۲۲۹-۲۷۹. <http://dx.doi.org/10.25673/101292>.
- شکیبا امجد، حسین. جایگاه تیروکمان در زندگی اجتماعی مردمان ماوراءالنهر از فتح اسلامی تا پایان دوره تیموریان. پایان نامه کارشناسی ارشد، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۴۰۳.
- طبری، محمد بن جریر. تاریخ الطبری / تاریخ الرسل و الملوك و صلة تاریخ الطبری. طبعه الثانية، بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷.
- طرسوسی، مرضی بن علی. موسوعة الأسلحة القديمة الموسوم تبصرة أرباب الأبواب فی کیفیة النجاة فی الحروب من الأنواء و نشر أعلام الأعلام فی العدد و الآلات المعینة علی لقاء الأعداء. تحقیق کارین صادر. بیروت: دار صادر، ۱۹۹۸.
- قزوینی، محمد. یادداشت های قزوینی. به کوشش ایرج افشار. تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۳.

شکیبا امجد؛ بازخوانی آراء جان ډرک لثم در مقاله «کمان‌داران خاورمیانه: پس‌زمینه ترکی-ایرانی»/ ۹۱

ماوراءالنهری، طاهر. «ایضاح» در رساله‌های تیراندازی، ده رساله در تیراندازی و کمان‌داری و جنگاوری. مقدمه، تصحیح و توضیح مهران افشاری و فرزاد مروّجی. تهران: نشر چشمه، ۱۳۹۶.

معزّی، محمد بن عبدالملک. دیوان امیرالشعراء محمد بن عبدالملک نیشابوری متخلص به معزّی. به اهتمام عباس اقبال. تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۱۸.

Boudot-Lamotte, Antoine. "K̲AWS". In *Encyclopedia of Islam* (2ed). Leiden: Brill, Vol.4 (1997): 795-803.
https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0471.

Clark, J. G. D. "Neolithic Bows from Somerset, England, and the Prehistory of Archery in North-Western Europe". *Proceedings of the Prehistoric Society* 29 (1963): 50-98.
<https://doi.org/10.1017/S0079497X00015358>.

Duman, İ. "Jāme al-Hedāyat fi 'Elm al-Remāyat: a forgotten source from the Ilkhanid period". In *Zolotoordynskoe obozrenie = Golden Horde Review*. Vol. 12, No. 3 (2024) 674-685.
<https://doi.org/10.22378/2313-6197.2024-12-3.674-685>

Farrokh, Kaveh; M. M. Khorasani; Bede Dwyer. "Depictions of Archery in Sassanian Silver Plates and Their Relationship to Warfare". *Revista De Artes Marciales Asiáticas* 13 (2): (2018): 82-113.
<https://doi.org/10.18002/rama.v13i2.5370>.

Hein, Joachim. "Bogenhandwerk und Bogensport bei den Osmanen". In *Der Islam*. Vol. 14 (1925): 289-360.
<https://doi.org/10.1515/islam.1925.14.3-4.289>.

Hillenbrand, Carole. "J. Derek Latham (1927-2005) Trustee (1986-92)". In *A Short History of the Gibb Memorial Trust and Its Trustees: A Century of Oriental Scholarship*. 185-189. Edinburgh University Press, 2023.

Klopsteg, Paul. E. *Turkish Archery and the Composite Bow*. Manchester: Simon Archery Foundation, The Manchester Museum, 1987.

Latham, J. D. & W. F. Paterson. *Saracen archery: An English version and exposition of a Mameluke work on archery*. London: The Holland Press, 1970.

Latham, J. D. "The Archers of the Middle East: The Turco-Iranian Background". In *Iran*, 8 (1) (1970): 97-103. <https://doi.org/10.1080/05786967.1970.11834792>.

Latham, J. D. "EBN AL-MOQAFFA', ABŪ MOḤAMMAD 'ABD-ALLĀH RŌZBEH". In *Encyclopedia Iranica*. Vol. VIII, Fasc. 1 (1997): 39-43. available online, 2017, at:

<https://www.iranicaonline.org/articles/ebn-al-moqaffa>.

Loades, Mike. *The Composite Bow*. Oxford: Osprey Publishing, 2016.

Loades, Mike. *The Crossbow*. Oxford: Osprey Publishing, 2018.

Nicolle, David. *The Armies of Islam 7th-11th Centuries*. Oxford: Osprey Publishing, 1982.

Transliterated Bibliography

Al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq. *Kitāb al-Fihrist*. researched by Ayman Fu'ād Sayyid, Landan: Mu'assisa al-Furqān li-l-Turāth al-Islāmī, 2009/ 1387.

Ashrafī Baklamishī Yūnānī. 'Alā al-Dīn Ṭaybaghā. *Bughyat al-Marām wa Ghāyat al-Gharām fi Ramy al-Sihām*. researched by 'Ārif Aḥmad 'Abd al-Ghanī wa Ziyād Maḥmūd al-Fayyāḍ. Dimashq: Dār Kinān, 2010/1389.

Balādhurī, Aḥmad ibn Yahyā. *Jumal min Ansāb al-Ashraf*. researched by Suhayl Zakkār wa Riyāḍ Ziriklī. Beirut: Dār al-Fikr, 1996/1417.

Durūdbāshī Bayhaqī, Aḥmad ibn Muḥammad. "Jāmi' al-Hidāyah fi 'Ilm al-Ramāyah". Bi Ihtimām Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, dar *Farhang Irān Zamīn*. Vol. 11(1964/1342): 229-279.

Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim. 'Uyūn al-Akhhbār. Sharḥ va Researched by Yūsuf 'Alī Ṭawīl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998/1376.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Šādir. 1993/1414.

Ibn Minkilī, Muḥammad ibn Maḥmūd. "al-Tadbīrāt al-Sulṭāniya fi al-Siyāsah al-Šanā'ah al-Ḥarbiyah". *Majallah al-Mawrad*. Researched by Šādiq Maḥmūd al-Jumaylī, no 4(winter 1983/1361): 319-378.

Ibn Qayyim al-Jawziyah, Muḥammad ibn Abi Bakr. *al-Furūsiyah al-Muḥammadiyah*. Researched by Zāid ibn Aḥmad al-Nashyirī. Makkah: Dār al-Ālam al-Fawā'id, 2007/1428.

Inostrantsev, Konstantin. *Muṭālī'ātī Darbārīh-yi Sāsāniyīn*. translated by Kāzim Kāzimzādih. Tehran: Bungāh-i Tarjumah va Nashr-i Kitāb, 1972/1351.

Jāhīz, 'Amr ibn Baḥr. *Rasā'il al-Jāhīz, al-Rasā'il al-Siyāsīya*. Muqaddamah va Tabwīb wa Sharḥ 'Alī Abū Muḥim. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl, 2003/1381.

Janatī Aṭāyī, Abū al-Qāsim. "Kamāndārī va Tirandāzī dar Adabiyāt Fārsī". *Barrisī-hā-yi Tārikhi*. yr. 6, no. 2 (1972/1350): 241-276.

Juvaynī, 'Aṭā' Malik ibn Muḥammad. *Tārikh-i Jahāngushāy*. ed. Muḥammad ibn 'Abd al-Wahāb Qazvīnī.

Tehran: Dunyāy Kitāb, 2007/1385.

Māvarā' al-Nahrī, Ṭāhir. "Izāh" dar *Risālih-hā-yi Tirandāzī, Dah Risālih dar Tirandāzī va Kamāndārī va Jangāvarī*. Muqaddamah va Taṣḥīḥ va Tawzīḥ Mihrān Afshārī va Farzād Muravvajī. Tehran: Nashr-i Chishmih, 2018/1396.

Mu'izzī, Muḥammad ibn 'Abd al-Malik. *Dīwān Amīr al-Shu'arā' Muḥammad ibn 'Abd al-Malik Nayshābūrī Mutikhalīṣ bi Mu'izzī*. Ed. 'Abbās Iqbāl. Tehran: Kitābfurūshī Islāmīyyah, 1940/1318.

Qazvīnī, Muḥammad. *Yāddāsh-t-hā-yi Qazvīnī*. Bi Kushish Iraj Afshār. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī, 1985/1363.

Shakībā Amjad. Ḥusayn. *Jāygāh Tir va Kamān dar Zindigī Ijtimā'ī Mardumān Māvarā' al-Nahr az Faṭḥ Islāmī tā Pāyān Durīh-yi Tiymūriyān*. Master Thesis, Gurūh Tārikh va Tamadūn Islāmī, Dānishkadāh-yi Ilāhiyāt va Ma'ārif-i Islāmī. Tehran: University of Tehran, 2024/1403.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārikh Ṭabarī (Tārikh al-Rusul wa al-Mulūk wa Ṣilah Tārikh Ṭabarī)*. Chāp-i Sivum. Beirut: Dār al-Tūrāth, 1968/1387.

Ṭarsūsī, Maraḍī ibn Ali. *Mawsū'a al-Aslaḥa al-Qadīma al-Mawsūm Tabsīrah Arbāb al-Labāb fī Kayfiya al-Najāṭ fī al-Ḥurūb min al-Anwā' wa al-Nashr A'lām al-A'lām fī al-Adad wa al-Ālāt al-Mu'aynah 'alā Liqā al-A'dā'*. researched by Karin Sadir, Beirut: Dār Ṣādir, 1998/1376.



An Analysis of the Qualitative Characteristics of Coin Embroidery in Historical Garments Preserved in the *Āstān Quds Razavī* Museum Treasury

Razieh AkbarzadeRobat 

MA Student, Department of Islamic Art, Faculty of Art, University of Neyshabur, Neyshabur, Iran

Dr. Farzaneh Farrokhfar (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Graphic Design, Faculty of Art and Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Email: f.farrokhfar@modares.ac.ir

Abstract

The *Āstān Quds Razavī* Museum houses one of Iran's most valuable collections of cultural and artistic heritage, including a diverse range of historical artifacts and documents. A portion of these garments are embellished with coin embroidery and decorated with coins dating from different historical periods and varying in material and size. Given the diversity of the largely undocumented coin-embroidered garments preserved in the museum's treasury, this study asks what can be learned from their analysis regarding garment types, coin fineness, the quality of coin stitching and attachment, and the use of these garments. The study aims to identify the qualitative characteristics of coin embroidery and their application in garment decoration, drawing on the archives of the *Āstān Quds Razavī* Museum in order to investigate the social status of the garments' owners. The research is developmental in nature and employs a descriptive-analytical approach, using both documentary and field-based methods for data collection. Findings indicate that coin embroidery was used most extensively on women's garments, where a wide variety of coins differing in type, size, material, form, and color were used across different parts of the garment, often in combination with other decorative techniques such as embroidery. These garments were worn on particular occasions and in specific ceremonial contexts and belonged predominantly to the privileged classes of society. Their use extends from the *Ṣafāvīd* period through the *Pahlavī* period.

Keywords: *Āstān Quds Razavī* Museum, Coin Embroidery, Garment Decoration, *Ṣafāvīd* Period, *Qājār* Period.





تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان تاریخی موجود در گنجینه موزه آستان قدس رضوی

راضیه اکبرزاده رباط 

دانشجوی کارشناسی ارشد گروه هنر اسلامی، دانشکده هنر، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران

دکتر فرزانه فرخ‌فر (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه گرافیک، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

Email: f.farrokhhfar@modares.ac.ir

چکیده

موزه آستان قدس رضوی یکی از ارزشمندترین گنجینه‌های فرهنگ و هنر ایران است که تنوعی از آثار و اسناد تاریخی در آن نگهداری می‌شود. بخشی از این آثار، جامگانی است که با سکه‌دوزی زینت شده و مزین به سکه‌هایی از ادوار تاریخی مختلف و با جنس و ابعاد متنوع است. با توجه به تنوع جامگان سکه‌دوزی شده و اغلب ناشناخته موجود در گنجینه موزه رضوی، این پرسش مطرح می‌شود که در بررسی جامگان سکه‌دوزی موجود در موزه رضوی، چه اطلاعاتی در خصوص نوع جامه، عیار سکه، کیفیت دوخت و نصب سکه‌ها و کاربرد این آثار به دست می‌آید؟ هدف، شناسایی ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی و کاربرد آن در تزئین جامگان با استناد به آرشیو موزه آستان قدس رضوی به منظور واکاوی منزلت مالک جامگان است. ماهیت این پژوهش توسعه‌ای و روش تحقیق آن توصیفی-تحلیلی و شیوه گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و میدانی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که کاربرد سکه‌دوزی بیش از همه در جامگان زنان به کار رفته که با تنوعی از انواع سکه، ابعاد، جنس، فرم و رنگ‌مایه در بخش‌های مختلف جامه به همراه دیگر تزئینات همچون سوزن‌دوزی رایج بوده است. این جامگان که در مراسم و مناسبات خاص پوشیده می‌شده، عمدتاً متعلق به طبقات ممتاز جامعه بوده و از عصر صفوی تا پهلوی کاربرد داشته است.

کلیدواژه‌ها: موزه آستان قدس رضوی، سکه‌دوزی، تزئین جامگان، عصر صفوی، عصر قاجار.

مقدمه

پوشاک در طول تاریخ همواره زینت‌بخش پیکره انسان‌ها و همچنین به‌عنوان محافظ بدن در مقابل عوامل طبیعی و محیطی بوده است. با گذشت دوران متمدنی به‌جز جنبه‌های کاربردی و مصرفی پوشاک، در جنبه‌های دیگر آن اعم از تزیینات، فرم، بافت، رنگ و نقش‌مایه‌ها، موقعیت اقتصادی و طبقات اجتماعی اهمیت پیدا کرده است. یکی از پرکاربردترین عناصر تزیینات که اغلب مورد استفاده زنان بوده، سکه است که در تزیین پوشاک و ساخت زیورآلات و جواهرات مورد استفاده قرار می‌گرفته است. کاربرد سکه در تزیینات لباس علاوه بر کارکرد زیباشناختی، دارای مفاهیم دیگری نیز بوده است. از جمله ویژگی‌های ذاتی و ارزشی سکه، ارتباط مستقیم آن با دارایی، جایگاه و منزلت اجتماعی افراد مختلف جامعه بوده است. باتوجه به نمونه جامگان ارزشمند سکه‌دوزی شده و تاریخی که در آرشیو موزه رضوی موجود است، با این پرسش مواجه می‌شویم که کاربرد سکه در جامگان ایرانیان، چه کیفیتی را به نمایش می‌گذارد؟ سکه‌دوزی، یکی از رودوزی‌ها و تزیین البسه بوده که به نظر می‌رسد در عصر صفویه با تأثیر از فرهنگ پوشاک غرب وارد پوشاک جامعه ایران شده است. ابتدا درباریان از این هنر استقبال و استفاده کردند و به مرور این فرهنگ در اجتماع رواج پیدا کرد. هدف از این پژوهش شناسایی جنبه‌های مختلف کاربرد سکه به‌عنوان عنصری تزیینی در پوشش ایرانیان و همچنین بررسی تاریخی سکه‌ها، معیار ارزشی آن‌ها و تکنیک‌های دوخت و یا نصب سکه بر روی جامگان است.

پیشینه پژوهش

بررسی‌ها نشان می‌دهد موضوع جامگان سکه‌دوزی به طور تخصصی مورد توجه پژوهشگران قرار نگرفته است؛ ولی بعضی از منابع، اطلاعاتی در خصوص کاربرد سکه در پوشاک در اختیار می‌گذارند که از آن جمله می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: کتاب سکه‌های ایران قبل از اسلام (امینی، ۱۳۹۵)، به بررسی پیدایش سکه در دنیای باستان و مبادلات تجاری و کاربرد فلزات برای تزیین پرداخته که از حیث شناخت سکه با این پژوهش مرتبط است. در دائرةالمعارف هنرهای صنایع دستی و حرف مربوط به آن (سید صدر، ۱۳۸۶)، به صنایع دستی و تزیینی ایران از جمله سکه‌دوزی یا اشرفی‌دوزی که بیشتر جنبه تزیینی و خودمصرفی دارد، پرداخته و به روش‌های دوخت سکه اشاره شده است. در کتاب تاریخ سکه از قدیمی‌ترین ازمنه تا دوره اشکانی (ملک‌زاده بیانی، ۱۳۳۹)، به تاریخی بودن سکه و نماینده خط، زبان، هنر، مذهب، تمدن و ارتفاع و انحطاط وضع اجتماعی و ثروت افراد اشاره شده است. در کتاب پوشاک زنان از آغاز تا امروز (آقا حسین شیرازی، ۱۳۸۱)، به پوشاک زنان در عصر صفوی و توصیف جهانگردان از

جامگان و سرپوش زن‌های ایرانی پرداخته و اشاره کرده است که ثروتمندان از سکه‌های طلا، نقره و سنگ‌های قیمتی برای تزیین استفاده می‌کردند. در کتاب یادبودهای مناسبتی ملی و مذهبی، ژتون‌ها و یادگارهای کلکسیون (حق صفت، ۱۴۰۲)، دلیل کاربرد سکه بر روی لباس، به‌عنوان دوری از چشم‌زخم و شانس برای دارنده آن بیان شده است. نقر اسماء متبرک و شعارهای دینی، به‌عنوان دوری از چشم‌زخم و حفظ و نگهداری دارنده آن از گزند، مدنظر بوده که روی لباس‌های کودکان و بزرگسالان و تزیینات شخصی استفاده می‌شده است. مروری بر پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که اطلاعاتی در توصیف سکه و کاربرد آن در تزیین جامگان ارائه شده، لیکن پژوهشی که منحصراً به تحلیل کیفیت سکه‌دوزی بر روی جامگان موجود در موزه رضوی تمرکز داشته باشد، انجام نشده است. ازاین حیث پژوهش حاضر سعی دارد به‌صورت تخصصی به این مقوله بپردازد و کیفیت سکه‌دوزی را در این آثار مورد بررسی قرار دهد.

روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش از نظر هدف توسعه‌ای و از حیث روش، توصیفی و تحلیلی است. روش گردآوری داده‌ها بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی و میدانی (شامل جستجو در آرشیو موزه آستان قدس، مصاحبه با کارشناسان و عکس‌برداری از آثار) و روش تجزیه و تحلیل، کیفی است. جامعه بررسی شامل سیزده قطعه از جامگان سکه‌دوزی شده موجود در گنجینه موزه آستان قدس رضوی است که تماماً به جامعه زنان تعلق داشته و دربردارنده سکه‌های تاریخی از دوران صفوی تا پهلوی است.

۱- بحث و بررسی

۱-۱- جامگان ایرانیان از عصر صفوی تا پهلوی

عصر صفوی، یکی از درخشان‌ترین ادوار تاریخی ایران در حوزه فرهنگ و هنر است. با آغاز قرن دهم هجری و به سلطنت رسیدن شاه اسماعیل اول صفوی و گسترش اراضی ایران، اوضاع اقتصادی ایران رونق تازه‌ای یافت و بازرگانان را از شرق و غرب به دربار کشاند. این تحول باعث ارتقای فرهنگ و هنر ایرانی و همچنین تغییر در فرهنگ پوشش ایرانیان گردید.^۱ عصر صفوی نقطه عطفی از لحاظ فرهنگ و تمدن میان دوران قبل و بعد از آن به شمار می‌آید. از مظاهر این تمدن و فرهنگ، نوع تن‌پوش‌ها است که از همین دوره به‌تدریج تحول می‌یابد، چرا که ارتباط اقتصادی و تجاری با ملل اروپایی از این دوره آغاز می‌شود و

۱. بیکر، منسوجات اسلامی، ۱۱۷.

به تدریج در دوره قاجار و پهلوی به اوج خود می‌رسد.^۲

در قرن دهم هجری، پوشاک ایرانیان ظاهر دیگری به خود گرفت. تنبان که در قرون پیش وجود خارجی نداشت، معمول شد و پیراهن‌های پردگمه و بند، کنار گذاشته شد و از بلندی لباس‌ها کاسته شد.^۳ به دنبال سقوط دولت صفویه در سال ۱۱۳۵ش و روی کار آمدن دولت افشاریه و سپس زندیه، عناصر اصلی پوشاک تغییر چندانی نکرد. این نکته نشان می‌دهد هنگامی که کشور دچار هرج و مرج و جنگ و گریز باشد، مردم کم‌تر به مد لباس و تغییرات حاصل آن می‌اندیشند.^۴

در عصر قاجار، با ازسرگیری مبادلات تجاری و سیاسی با دول غربی، تحولات بنیادینی در صنعت مد به‌ویژه در پوشاک زنان به وجود آمد. در این دوره، به واسطه ارتباط ایران با کشورهای خارجی و رفت‌وآمد تجار و سیاحان اروپایی، تحولات قابل‌توجهی در پوشاک ایرانیان به وجود آمد. این تحول برای مردان در شلوار و کلاه‌ها و برای زنان در دامن‌ها و شلیته‌ها بیشتر مشاهده می‌شود.^۵ تغییر پوشاک زنان در دوره ناصرالدین‌شاه و اخذ فرهنگ اروپایی بیش از دیگر ادوار قاجاری مشهود است. ناصرالدین‌شاه با سفر به فرنگ و دیدن لباس‌های بالرین‌ها شیفته لباس آنها شده و او را برآن داشت که زنان حرم‌سرای خود را به این لباس ملبس کند.^۶ در این دوره، اعضاء و افراد طبقه فرادست، که در طول دهه‌های متمادی به‌نحوی با اروپایی‌ها ارتباط و تماس داشتند، خیلی سریع این تغییر را پذیرفتند.^۷ پس از آن، اروپایی‌ها به تدریج در برقراری روابط، از حد اعتدال خارج گشته و تا جایی پیش رفتند که ایران را مستعمره خود دانسته و تجارت منسوجات و رسوخ در فرهنگ پوشاک ایرانیان را دست گرفتند.^۸

در دوره پهلوی اول بعد از انقلاب مشروطه بر اثر ارتباط و رفت‌وآمد بیشتر با اروپاییان؛ رفته‌رفته تمایل به استفاده از جامه‌های غربی همچون کت و شلوار، کراوات، کت فراق، به‌خصوص از سوی صاحب‌منصبان دولتی و تحصیل‌کرده‌های آشنا با فرنگ؛ فزونی گرفته بود. در دوره پهلوی دوم بعد از جنگ جهانی دوم بر اثر روابط بسیار نزدیک و دوستانه با جهان غرب و تمایل بی‌حد و حصر مردم به تقلید از باورهای غربی؛ انواع و اقسام سبک‌ها و مدهای پوشاک اروپایی و آمریکایی در ایران رواج یافت.^۹ همین

۲. غیبی، هشت هزار سال تاریخ پوشاک اقوام ایرانی، ۳۹۴.

۳. آقا حسین شیرازی، پوشاک زنان ایران از آغاز تا امروز، ۱۷۰.

۴. غیبی، هشت هزار سال تاریخ پوشاک اقوام ایرانی، ۴۷۷-۴۷۹.

۵. سامانی و سامانی. تاریخ پارچه و لباس ایران و جهان، ۶۰.

۶. قیانداران، تاریخ پوشاک ایرانیان، ۱۵۹.

۷. شریعت‌پناهی، اروپاییها و لباس ایرانیان، ۱۱.

۸. شریعت‌پناهی، اروپاییها و لباس ایرانیان، ۹.

۹. قیانداران، تاریخ پوشاک ایرانیان، ۱۷۳-۱۷۱.

عوامل موجب شد که به تدریج سبک پوشش اصیل و بومی زنان ایرانی، کمتر مورد توجه قرار گیرد و تزیینات مرسوم همچون سکه دوزی اهمیت پیشین خود را از دست بدهد.

۱-۲- سکه دوزی

سکه، سندی است مکتوب و کتابی کوچک اما پر محتوا که بعضی از ناگفته های ادوار تاریخی را با مطالعه و بررسی آن می توان روشن و آشکار کرد. به بیان دیگر، سکه های هر دوره بیانگر تاریخ، فرهنگ، هنر و مذهب ایران به شمار می رود.^{۱۰} سکه دو رو دارد و طرف اصلی سکه، آن رویی است که منقوش به تصویر پادشاهان و یا حکمرانان ایالتی و یا علامت و نوشته خاص بود که می توانست به زبان عام معنای این جمله را بدهد: شما می توانید به این پول اطمینان داشته باشید که قدرت آن کاری را که باید انجام دهد، دارد و لذا این سمت سکه را، روی سکه یا رخ و روی دیگر سکه را پشت سکه می نامند.^{۱۱}

سکه، علاوه بر کارکرد اصلی و شناخته شده اش، در برخی هنرها و صنایع دستی ایران نیز کاربرد داشته است. از آن جمله، «سکه دوزی» است که یکی از رودوزی های سنتی و زیبای ایران است و یک حرفه برای مردم ایران به ویژه در منطقه سیستان و بلوچستان به شمار می آید. این هنر فاقد نقوش و نگاره های خاص است، ولی چون سکه به پارچه دوخته می شود، در گروه رودوزی ها قرار می گیرد.^{۱۲} ویژگی های منحصر به فرد سکه از جمله ارزش و زیبایی و اغلب در دسترس بودن آن برای تبدیل به جواهرات و تزیین در جامگان گزینه مناسبی برای زنان بوده است. آنچه مسلم است از دیرباز سکه دارای ارزش و جایگاه خاصی در جوامع بشری بوده و زنان ایرانی آن را پشتوانه ای برای فردای خود و معیار دارایی و ثروت زنان می دانستند. سکه دوزی در پوشش زنان اقوام مختلف ایران، نقش کامل کننده جامگان زنان را داشته است. سکه دوزی هنری است که امروزه، در پوشش محلی بسیاری از زنان ایران در گستره جغرافیای ایران به انواع مختلف دیده می شود و یکی از صنایع دستی مرسوم ایران است که عموماً برای تزیین لباس، سرپوش و تن پوشش زنان استفاده می شده است. یکی از پوشاک بسیار مجلل بومی و مورد علاقه بانوان کرد، «جلیتقه» است، زیرا علاوه بر رنگ و برش و وضع تزیینی خاص خود، به بانوان کرد امکان استفاده از زیورهای گوناگون را می دهد. بانوان کرد بر روی آن سکه ها و زیورهای فراوان نصب می کردند.^{۱۳}

شواهد موجود اثبات می کند که در عصر صفوی برای تزیین لباس های طبقه ممتاز جامعه از سکه

۱۰. سرافراز و آورزمانی، سکه های ایران از آغاز تا دوره زندیه، ۷-۴.

۱۱. حق صفت، دوروی سکه، ۹.

۱۲. سید صدر، دایره المعارف هنرهای صنایع دستی و حرف مربوط به آن، ۲۱.

۱۳. ضیاء پور، پوشاک ایلها، چادر نشینان و روستائیان ایران، ۳۴.

اکبرزاده رباط؛ فرخ‌فر؛ تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان تاریخی موجود در گنجینه موزه .../۱۰۱

استفاده می‌شده است. جوانی فرانچسکو جملی کارری^{۱۴} جهانگرد ایتالیایی که هم‌زمان با دوران حکومت شاه سلیمان صفوی به ایران آمد، چنین نقل می‌کند که «زنان ایرانی کلاهکی روی سر می‌گذارند. دور کلاهک زنان ثروتمند، سکه‌های طلا، نقره و سنگ‌های قیمتی دوخته می‌شود».^{۱۵} این نوع رودوزی پوشاک با استفاده از انواع سکه‌های کم‌ارزش، به تدریج در بین طبقات مختلف جامعه متداول گردید. گاهی افرادی به جهت نداشتن سکه طلا یا نقره برای تزئین جامه خود، از سکه‌های با ارزش کمتر و یا از سکه‌های بدلی استفاده می‌کردند.^{۱۶} از آنجایی که امروزه قوم کرد، بیش از هر قوم دیگری در ایران از سکه برای تزئین جامگان استفاده می‌کند، معرفی واژگان تخصصی هنر سکه‌دوزی به گویش کردی ضروری است. از جمله پوشش زنان کرد خراسان که در آن از سکه استفاده شده می‌توان به انواع سرپوش‌ها اشاره کرد. از آن جمله پلپله^{۱۷} است که نام سکه‌ای است که بر روی کلاه در ناحیه پیشانی وصل می‌شود.^{۱۸} سرکلاو^{۱۹} نیز نام سکه‌ای بزرگ است که در وسطش حلقه‌ای گذاشته و در قسمت میانی کلاه نصب می‌شده است. گیلگیله سراوین،^{۲۰} چند رشته مهره است که به انتهای آن سکه طلا نصب می‌کنند و ابتدای آن را به حلقه سرکلاو می‌بندند. کلاولیره،^{۲۱} به کلاه‌هایی گفته می‌شود که مرتب و به‌ردیف رویشان سکه طلا می‌دوزند، به‌طوری که از چهار طرف هیچ فاصله‌ای بین سکه‌ها باقی نباشد و سراسر آن را سکه فراگیرد. اگر به‌جای سکه‌های طلایی که روی کلاولیره می‌دوزند سکه‌های نقره روی کلاه دوخته شود، به آن کلاورزر^{۲۲} یا کلاوفیس می‌گویند.^{۲۳}

در خراسان رضوی در شهرستان کلات نادر، زنان از چنگه^{۲۴} استفاده می‌کنند که نواری است پهن با عرض هفت سانتی‌متر و طول به‌اندازه زیر چانه تا روی سر. روی این نوار از قسمت گوش به سمت بالا سکه‌دوزی شده که جزئی از سرپوش آن‌ها به شمار می‌رود و در مراسم عروسی و جشن‌ها از آنها استفاده می‌کردند.^{۲۵}

14. Giovanni Francesco Careri.

۱۵. آقااحسین شیرازی، پوشاک زنان ایران از آغاز تا امروز، ۲۰۰.

۱۶. اکبرزاده رباط، سیری در لباس‌های سکه‌دوزی، ۲۲.

17. PolPeleh.

۱۸. محمدی‌سیف، نشانه‌شناسی در پوشاک زنان ترک و کرد در ایران، ۱۸۵.

19. Sar-kelav.

20. Gilaile.

21. Kelav-lire.

22. Kolavezar.

۲۳. سلطانی، جغرافیای تاریخی و تاریخ مفصل کرمانشاهان، ۲۵۷.

24. Changeh.

۲۵. امید، دیده و دل و دست، ۲۸.

زنان شهرستان کلات نادر در جشن‌ها، جلیقه‌هایی که قسمتی از جلوی جلیقه آنها در دو طرف با سکه‌هایی از نقره و نیکل پوشیده شده، به تن می‌کنند. این پوشش جزئی از لباس سنتی و فاخر آنان محسوب می‌شود. زیورآلات زنان کرد در گذشته به جزء جنبه‌های نمایشی و زیبایی، به‌عنوان پشتوانه اقتصادی هر خانواده به حساب می‌آمد، زیرا همه اموال منقول و غیر منقول می‌توانست به تاراج رود، جز زیورآلات که توسط زنان حمل می‌شد و این به دلیل همان احترام و قداستی بود که زنان داشتند.^{۲۶} بی‌دلیل نیست که پوشش‌های سکه‌دوزی شده و برجای مانده از ادوار تاریخی ایران، که عمدتاً به زنان تعلق دارند، به دلیل تنوع سکه‌ها و کیفیت ممتاز جامگان، امروزه زینت‌بخش گنجینه‌ها و موزه‌های داخل و خارج از ایران باشند. یکی از مهم‌ترین گنجینه‌ها که آرشیو آن تاکنون معرفی نشده، گنجینه سکه موزه آستان قدس رضوی است.

۱-۳- گنجینه سکه موزه آستان قدس رضوی

موزه آستان قدس رضوی یکی از بزرگ‌ترین مجموعه‌های موزه‌ای ایران است که در شهر مشهد قرار دارد.^{۲۷} این مجموعه درون بارگاه حرم امام رضا(ع) جای گرفته و محل نگهداری بخشی از مهم‌ترین آثار تاریخی و هنری دوره اسلامی است.^{۲۸} بخشی از گنجینه آستان قدس رضوی به «موزه تمبر، اسکناس و سکه» اختصاص دارد که اشیاء متنوعی از جمله انواع سکه‌های تاریخی و لباس‌های سکه‌دوزی در آن به نمایش گذاشته شده است. «موزه تمبر، اسکناس و سکه» در بهمن ۱۳۶۹ ش افتتاح شد و در حال حاضر در طبقه منهای یک ساختمان مرکزی موزه آستان قدس قرار دارد.^{۲۹} در گنجینه سکه موزه آستان قدس رضوی مجموعه‌ای از سکه‌های مختلف حکومت‌های ایرانی و غیرایرانی و جامگان سکه‌دوزی نگهداری می‌شود که شامل ادوار پیشااسلامی تا پهلوی است. در این پژوهش تمرکز بر جامگان سکه‌دوزی شده این موزه است که قدیمی‌ترین نمونه‌های آن به عصر صفوی تعلق دارند.

۱-۴- معرفی جامگان سکه‌دوزی شده موجود در گنجینه سکه موزه آستان قدس رضوی

در گنجینه بزرگ آستان قدس رضوی در قسمت «موزه تمبر، اسکناس و سکه»، انواع آثار نفیس و گران‌بها از جمله سکه‌های تاریخی و جامگان سکه‌دوزی و سرپوش‌های ارزشمند و تاریخی نگهداری می‌شود. سرپوش‌ها و تن‌پوش‌های زیبایی که هرکدام سکه‌هایی از دوران گذشته در تاروپود خود دارند و دیدگان را به تحسین وامی‌دارند. نگارندگان باهدف شناسایی ماهیت سکه‌های نصب شده بر روی این جامگان و تحلیل کیفیت آنها، با همکاری کارشناسان موزه، نسبت به تصویربرداری از این جامگان اقدام

۲۶. محمدی‌سیف، نشانه‌شناسی در پوشاک زنان ترک و کرد در ایران، ۱۸۳.

۲۷. URL1.

۲۸. جهانگیرفر، موزه در ایران، ۷۱.

۲۹. جلالی، گنجینه: مجموعه مقالات معرفی آثار موزه‌ای آستان قدس رضوی، ۳۱.

اکبرزاده رباط؛ فرخ‌فر؛ تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان تاریخی موجود در گنجینه موزه ۱۰۳/...

کرده‌اند. آنچه در جدول ۱ آمده، گزارشی مختصر از انواع جامگان سکه‌دوزی در موزه رضوی است که به ترتیب زمانی از عصر صفوی (قدیمی‌ترین) تا عصر پهلوی (متأخرترین) چیدمان شده و اطلاعات دقیقی در خصوص زمان و مکان خلق اثر، طبقه اجتماعی خاص و گروه زنان و مردان، چگونگی انتقال به موزه و کد شناسه ارائه می‌دهد. این آمار شامل همه لباس‌های سکه‌دوزی شده با وضعیت مناسب و تاریخ‌دار^{۳۰} موجود در گنجینه آستان قدس رضوی است که از سوی کارشناسان موزه معرفی شده و در اختیار نگارندگان قرار گرفته‌اند.

جدول ۱. جامگان سکه‌دوزی شده موجود در گنجینه سکه موزه آستان قدس رضوی (نگارندگان)

نوع جامه	زمان	مکان	تعلق به طبقه	چگونگی	کد شناسه	تعداد	
	خلق اثر	خلق اثر	خاص	انتقال به موزه		سکه	
نمونه ۱	سرپوش - کلاه	صفوی -زندیه	ایران -شهر نامعلوم	اعیان/ زنان	تقدیمی/ وقف	۱۷۳-متفرقه	۷۵
نمونه ۲	پیشانی‌بند	صفوی - سلطان حسین	ایران -شهر رامیان	متوسط/ زنان	تقدیمی/ وقف	۳۵۲-متفرقه	۳۰
نمونه ۳	مقنعه‌بند	قاجار -احمد شاه	ایران -شهر تهران	اعیان/ زنان	تقدیمی/ وقف	۷۰-متفرقه	۱۰
نمونه ۴	سرپوش - کلاه	قاجار - ناصرالدین‌شاه	ایران -شهر کاشمر	اعیان/ زنان	تقدیمی/ وقف	۳۵۳-متفرقه	۴۰
نمونه ۵	سرپوش - کلاه	قاجار - ناصرالدین‌شاه	ایران -شهر شیراز	اعیان/ زنان	تقدیمی/ وقف	۱۶۰-متفرقه	۲۶
نمونه ۶	سرپوش - کلاه	قاجار - احمدشاه	ایران -شهر بیرجند	اعیان/ زنان	تقدیمی/ وقف	۱۷۴-ردیف ۲	۸۰
نمونه ۷	پیشانی‌بند	قاجار - احمدشاه	ایران - خراسان شمالی	متوسط/ زنان	تقدیمی/ وقف	۲۵۲-متفرقه	۱۰۲

۳۰. منظور جامگانی است که حداقل کیفیت لازم را جهت شناسایی نوع لباس و کیفیت دوخت و تزیین دارا باشند و تاریخ تقریبی تولید آن‌ها مشخص باشد.

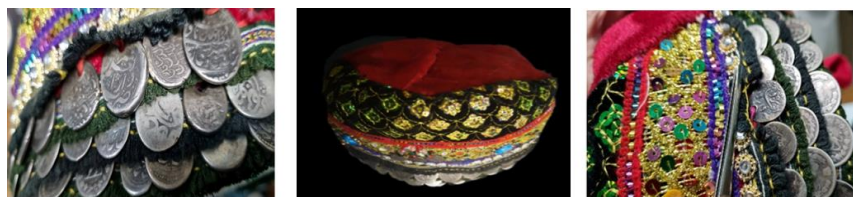
نمونه ۸	گردن آویز	پهلوی-دوره اول	ایران-شهر رامیان	متوسط/ زنان	تقدیمی/ وقف	۳۵۴-متفرقه ردیف ۱	۱۶۷
نمونه ۹	جلیقه- لباس	پهلوی-دوره دوم	ایران-شهر تهران	متوسط/ زنان	تقدیمی/ وقف	۱۷۶-متفرقه	۱۴۲
نمونه ۱۰	جلیقه- لباس	پهلوی-دوره دوم	ایران-شهر نامعلوم	متوسط/ زنان	تقدیمی/ وقف	۱۷۳-متفرقه ردیف ۴	۱۰۰۰
نمونه ۱۱	پیراهن- لباس	پهلوی-دوره دوم	ایران-شهر لاهیجان	متوسط/ زنان	تقدیمی/ وقف	۱۷۳-متفرقه ردیف ۳	۴۰۰
نمونه ۱۲	سرپوش- کلاه	پهلوی-دوره دوم	ایران-شهر تهران	اعیان/ نوزاد	تقدیمی/ وقف	۲۲۱-متفرقه	۱
نمونه ۱۳	پیشانی‌بند	پهلوی-دوره دوم	ایران-شهر رامیان	متوسط/ زنان	تقدیمی/ وقف	۳۵۴-متفرقه ردیف ۲	۳۰

با استناد به جدول ۱ دو نمونه جامه سکه‌دوزی شده مربوط به عصر صفوی تا زندیه، پنج نمونه دارای سکه‌هایی از عصر قاجار، یک مورد به دوره پهلوی اول و پنج نمونه دیگر به دوره پهلوی دوم تعلق دارد.

۱-۴-۱- نمونه ۱- سرپوش یا کلاه زنانه کد ۱۷۳ متفرقه: این سرپوش از چهار قسمت تشکیل شده است. قسمت اول از وسط سر تا نرسیده به پشت گردن که در قسمت وسط سر به دو قسمت با برش تقسیم شده و به صورت چپ و راست در قسمت پشت قرار می‌گیرد. به رنگ مخمل قرمز طرح‌دار است و از وسط سر تا جلوی سر با پارچه مخمل مشکی پولک‌دوزی شده است. قسمت دوم در بالای پیشانی قرار گرفته و نوار پهن یراق‌دوزی طلایی است که روی آن تزییناتی از قبیل پولک‌های رنگارنگ، مروارید و مهره چشم و نظر دوخته شده است و سه سکه کوچک نیم قرانی از دوره فتحعلی‌شاه قاجار در جلوی پیشانی خودنمایی می‌کند در قسمت سوم، وسط نوار یراق‌دوزی، با مهره‌های رنگی به سرپوش دوخته‌شده و در قسمت پایین، نوار یراق‌دوزی نگین‌هایی دورتادور سرپوش دیده می‌شود. قسمت چهارم جلو پیشانی جای دارد و شامل سه ردیف سکه است که روی هر ردیف سکه نواری دوخته شده است. سکه‌ها به روش سوراخ‌کردن و سپس دوختن آنها به سرپوش در سه ردیف که روی هر ردیف سکه نواری دوزی شده تا دوخت سکه‌ها را بپوشاند. محل تولید این سرپوش نامعلوم است اما باتوجه به کیفیت ممتاز آن، احتمالاً به طبقات مرفه جامعه تعلق داشته زیرا با هفتاد و پنج قطعه سکه نقره از دوران صفوی، نادرشاه افشار، فتحعلی‌شاه،

اکبرزاده رباط؛ فرخ‌فر؛ تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان تاریخی موجود در گنجینه موزه .../۱۰۵

محمدشاه، ناصرالدین‌شاه، مظفرالدین‌شاه، محمدعلی‌شاه و احمدشاه قاجار تزئین شده است. معمولاً این سرپوش زنانه در مراسم ویژه مانند عروسی و مجالس شادی استفاده می‌شده است. جنس سکه‌ها از نقره با وزن و عیار مختلف است. بر اساس نظر کارشناسان موزه، ضرب سکه‌ها در ضراب‌خانه شهرهای هرات، مشهد و یزد بوده است (شکل ۱).



شکل ۱- سرپوش سکه‌دوزی با ۷۵ سکه نقره از دوران صفویه، افشاریه و قاجار^{۳۱}

۱-۴-۲- نمونه ۲- پیشانی‌بند زنانه کد ۳۵۲: این پیشانی‌بند از سه قسمت تشکیل شده است. قسمت اول دارای یک نوار پارچه‌ای است که روی آن از منجوق‌بافی با طرح لوزی به رنگ‌های مشکی، سفید، قرمز و آبی مزین شده است. از یک طرف پیشانی در قسمت بالای گوش به طرف دیگر پیشانی بالای گوش قرار می‌گیرد و با بندی به دور سر بسته می‌شود. در قسمت دوم مهره‌هایی به نوار دوخته شده و منجوق‌بافی با طرح لوزی به رنگ‌هایی که در قسمت بالا به کار برده، دیده می‌شود. در ردیف آخر مهره‌هایی برای اتصال سکه‌ها و از روش سوراخ‌کردن سکه‌ها استفاده شده است. این پیشانی‌بند دارای سی قطعه سکه از جنس نقره از دوره شاه سلطان حسین صفوی و فتح‌علی‌شاه، ناصرالدین‌شاه، احمدشاه و پهلوی اول است. ضرب این سکه‌ها در ضراب‌خانه‌های مشهد، رشت و استرآباد بوده است (شکل ۲).

۳۱. گنجینه سکه- کد ۱۷۳ متفرقه.



شکل ۲. پیشانی‌بند دارای ۳۰ سکه از دوره‌های صفوی، قاجار و پهلوی^{۳۲}

۱-۴-۳- نمونه ۳- مقنعه‌بند زنانه کد ۷۰: این مقنعه‌بند از سه قسمت تشکیل شده است. در قسمت بالا برای زیر چانه یک سکه قرار دارد و در قسمت دوم چند رشته نخ برای منجوق‌ها و مهره‌هایی به صورت آویز و وصل سکه‌ها به کار برده شده است. این مقنعه‌بند دارای ده سکه از دوره سلطان احمدشاه است (شکل ۳).



شکل ۳- مقنعه‌بند دارای ده سکه از دوره احمدشاه قاجار^{۳۳}

۳۲. گنجینه سکه-کد متفرقه ۳۵۲.

۳۳. گنجینه سکه-کد ۷۰.

۱-۴-۴- نمونه ۴- سرپوش زنانه کد ۳۵۳: این سرپوش از دو قسمت برش پارچه و یک قسمت

سکه‌دوزی تشکیل شده است. در قسمت بالای سرپوش کف سر یک برش دایره‌مانند دارد و در داخل سرپوش آسترکشی شده و دورتادور سرپوش به اندازه دور سر پارچه‌ای افقی به شکل نوار پهنی دوخته شده است. دورتادور سرپوش با سکه‌هایی از جنس نقره دوره ناصرالدین‌شاه، محمدعلی‌شاه، احمدشاه و چند سکه دور پهلوی اول تزئین شده است. برای نگه‌داشتن سرپوش بر روی سربندی در دو طرف سرپوش دوخته شده است. روش دوخت سکه‌ها به سرپوش سوراخ‌کردن سکه‌ها و چند مورد به روش حلقه‌زدن است. این سرپوش دارای چهل سکه از جنس نقره، آلومینیوم و برنز و تعدادی از جنس مس و نیکل است (شکل ۴).



شکل ۴- سرپوش سکه‌دوزی شده دارای ۴۰ سکه قاجار و پهلوی^{۳۴}

۱-۴-۵- نمونه ۵- سرپوش کد ۱۶۰: این اثر، دارای پارچه سرپوش ابریشمی به رنگ قرمز و از دوتکه پارچه تشکیل شده است. تکه‌ای که قسمت پشت سرپوش را تشکیل می‌دهد و تکه دیگر که به دور تا دور سرپوش دوخته شده این سرپوش دارای آستری است. برای نگه‌داشتن این سرپوش بر روی سر از دو بند که در دو طرف در قسمت جلوی سرپوش که زیر گلو گره می‌خورد استفاده شده است. روش دوخت سکه‌ها در این سرپوش ابتدا پایه‌هایی با نخ زده شده شبیه قلاب‌دوزی از یک طرف صورت شروع شده و به طرف دیگر صورت ادامه داده شده است انتهای نخ‌ها شبیه حلقه برای قراردادن سکه‌هاست، در بین پایه‌ها

مهره‌هایی به رنگ قرمز قرار دارد و فاصله هر پایه از هم دو مهره است. برای وصل کردن سکه‌ها در این سرپوش از روش حلقه‌زدن سکه استفاده شده است. ابتدا به سکه حلقه ظریفی جوش داده شده و بعد آنها را در میان مهره‌ها قرار دادند. در دو طرف این سرپوش که کنار صورت قرار می‌گیرد، از سکه‌های بیشتری استفاده کرده‌اند. یک سکه حلقه زده شده در بالا و چهار حلقه در پایین این سکه زده شده تا تعداد چهار سکه در پایین قرار گیرد، معمولاً برای سکه‌های با ارزش مانند طلا از روش حلقه جوش دادن استفاده می‌شده تا سکه آسیب کمتری ببیند. در این سرپوش دارای بیست و شش سکه طلا از دوره ناصرالدین‌شاه و احمدشاه قاجار است. این اثر، تقدیمی از خانم رقیه نامداری از ایران- اکبرآباد کوار- شیراز و قدمت آن نزدیک به یک‌صد سال است (شکل ۵).



شکل ۵- سرپوش سکه‌دوزی شده دارای سکه‌های طلای قاجاری^{۳۵}

۱-۴-۶- نمونه ۶- سرپوش کد ۱۷۴ ردیف ۲: این سرپوش با هشتاد سکه نقره تزئین شده و دارای چهار قسمت اصلی است. قسمت بالایی سرپوش از پارچه‌ای به رنگ قرمز و قسمت دوم که دورتادور سرپوش را تشکیل می‌دهد، از پارچه پولک‌دوزی شده به رنگ سبز تشکیل شده است. قسمت سوم سرپوش نوار پهن یراق‌دوزی به رنگ‌های قرمز، سبز، طلایی، و روی این نوار تعداد سه مهره چشم و نظر که روی

۳۵. گنجینه سکه- کد متفرقه ۱۶۰.

مهره‌ها پولک و مهره‌های کوچک‌تری دوخته و تزیین شده، در قسمت جلوی پیشانی زیر مهره چشم و نظر تعداد چهار سکه نیم‌قرانی دوره قاجار ناصرالدین‌شاه بر روی سرپوش دیده می‌شود که با تعدادی از مهره‌ها به صورت آویز دوخته شده است، قسمت چهارم سرپوش مزین به سه ردیف سکه است. سکه‌ها را به روش سوراخ کردن به سرپوش دوخته‌اند و هر ردیف به صورت زیبایی با نوار جدا شده و کاربرد این نوار در بین سکه‌ها پوشیده شدن سوراخ سکه‌هاست تا سرپوش جلوه زیبایی داشته باشد. این سرپوش دارای هشتاد قطعه سکه نقره متعلق به دوران محمدشاه، ناصرالدین‌شاه و احمدشاه قاجار، چهار سکه نقره دوره پهلوی اول، دو سکه مس نیکل دوره پهلوی دوم و یک سکه نقره «۲ آنه» هند دوره استعمار انگلیس است. این سرپوش از طرف خانم تیباشی از بیرجند به آرشیو موزه اهدا شده است (شکل ۶).



شکل ۶- سرپوش سکه‌دوزی شده با ۸۰ سکه نقره دوره قاجار^{۳۶}

۱-۴-۷- نمونه ۷- پیشانی‌بند زنانه کد ۲۵۲: این پیشانی‌بند از پارچه مخمل تهیه شده و عرض آن به اندازه بلندی پیشانی تا روی ابروها و طول آن دورتادور سر است. در یک طرف پیشانی‌بند از یک سکه برای بستن پیشانی‌بند و در طرف دیگر از بندیک برای قرارگرفتن سکه در بندینک به جای دکمه استفاده شده است که برای نگه‌داشتن پیشانی‌بند بر روی پیشانی است. تعداد سکه‌های استفاده شده بر روی این پیشانی‌بند یکصد و دو قطعه سکه از جنس مس/نیکل و بیست قطعه سکه از جنس نقره از دوره قاجار و پهلوی برای تزیین استفاده شده است. سکه‌ها در دو ردیف افقی فشرده و تعدادی از سکه‌ها به صورت

۳۶. گنجینه سکه - کد ۱۷۴ ردیف ۲.

عمودی دوخته شده است. در بالا و وسط پیشانی بند یک عدد سکه دوره احمدشاه به روش دسته‌دار کردن سکه به پیشانی بند متصل شده و سکه‌های دیگر به روش سوراخ کردن به پیشانی بند دوخته شده‌اند. این پیشانی بند مورد استفاده زنان شمال خراسان با لباس‌های محلی بوده است (شکل ۷).



شکل ۷- پیشانی بند سکه‌دوزی با ۲۰ قطعه سکه نقره قاجاری و پهلوی^{۳۷}

۱-۴-۸- نمونه ۸- گردن‌آویز زنانه کد ۳۵۴ ردیف ۱: این گردن‌آویز دارای قد از دور گردن تا پایین پیراهن حدود هشتاد و دو سانتیمتر است. اسم این گردن‌آویز محلی «یا خالق» است که دور گردن آویخته می‌شود و حدود ده یا پانزده سانت از قد پیراهن محلی کوتاه‌تر است. این گردن‌آویز روی نواری دوخته شده و در زیر نوار پارچه آستری سفید دولا قرار دارد که روی آن با نواری تزیین شده است و حدود سی سانتیمتر برای یقه‌باز و دور گردن قرار می‌گیرد و نواردوزی شده است. دور گردن و در قسمت پشت گردن بدون سکه است. سکه‌ها در طرفین گردن در دو ردیف و در قسمت بازی یقه تا پایین گردن آویز سه ردیف سکه دوخته شده‌اند. در قسمت پایین، گردن‌آویز پهن‌تر شده است. در این گردن‌آویز از یک‌صد و شصت و هفت قطعه سکه جنس مس/نیکل از دوره پهلوی دوم استفاده شده است. روش نصب سکه در این گردن‌آویز به روش سوراخ کردن است. سکه‌ها طوری روی هم قرار گرفته و دوخته شده تا محل دوخت سکه‌ها دیده نشود (شکل ۸).

۳۷. گنجینه سکه - کد ۲۵۲.



شکل ۸- گردن‌آویز سکه‌دوزی شده از دوره پهلوی^{۳۸}

۱-۴-۹- نمونه ۹- جلیقه زنانه کد ۱۷۶: جنس این جلیقه از مخملی به رنگ بنفش است که آستردوزی شده و یقه انگلیسی و جیب در دو طرف این جلیقه قرار دارد. این جلیقه با یک‌صد و چهل و دو قطعه سکه دوریالی دوره پهلوی و با سکه‌هایی از جنس مس/نیکل تزئین شده است. یک ردیف سکه در بالای جیب‌ها و یک ردیف در قسمت پایین جای گرفته و سکه‌ها بعضی مورب و بعضی با فاصله دوخته شده‌اند. سکه‌ها به روش سوراخ کردن به جلیقه وصل شده‌اند، لیکن برخلاف مورد بالا دوخت سکه‌ها مشخص است و سوراخ سکه‌ها و دوخت آنها دیده می‌شود (شکل ۹).



شکل ۹- جلیقه زنانه سکه‌دوزی شده از دوره پهلوی دوم^{۳۹}

۳۸. گنجینه سکه-کد متفرقه ۳۵۴ ردیف ۱.

۳۹. گنجینه سکه-کد متفرقه ۱۷۶.

۱-۴-۱۰- نمونه ۱۰- جلیقه زنانه کد ۱۷۳ ردیف ۴: این جلیقه پوشیده شده از یک هزار سکه و فقط پارچه آستری و داخل جلیقه مشخص است. قسمت پشت این جلیقه هم پوشیده شده از سکه که شامل سکه‌های یک، دو، پنج و ده ریالی از دوره پهلوی است و از روش سوراخ کردن سکه‌ها جهت دوخت بر روی جلیقه استفاده شده است. دوخت سکه‌ها نامنظم است به طوری که دوخت بعضی از سکه‌ها دیده می‌شود و بعضی سکه‌ها روی هم دوخته شده، لیکن سوراخ سکه دیده نمی‌شود (شکل ۱۰).



شکل ۱۰- جلیقه زنانه سکه‌دوزی شده از دوره پهلوی دوم^{۴۰}

۱-۴-۱۱- نمونه ۱۱- پیراهن زنانه کد ۱۷۳ ردیف ۳: پیراهن به رنگ زرشکی با یقه گرد دوخته شده و بازی یقه، حدود خط سینه است. چاک یقه دارای دکمه از جنس سکه است و یقه و بازی یقه با دو ردیف نوار زیگزاگ باریک تزیین شده است. آستین بلند و سردست آستین گل‌دوزی با نقش هندسی زیبایی دارد و قد آن تا زیر زانو است. دو طرف پهلوی چاک دارد که به سمت وسط جلوی پیراهن با نوارهای رنگی زیگزاگی تزیین شده است. در بین نوارها سکه‌دوزی شده اما قسمت جلو پیراهن از سکه‌های بیشتری استفاده شده است. روش دوخت سکه‌ها سوراخ کردن سکه‌ها است و در قسمت وسط جلو پیراهن سکه‌ها روی هم دوخته شده تا سوراخ و دوخت سکه مشخص نباشد. در قسمت‌هایی که بین نوارها سکه‌دوزی شده دوخت سکه‌ها و محل سوراخ کردن سکه مشخص است. این پیراهن حدود چهارصد سکه یک، دو، پنج و ده ریالی دوره پهلوی را دربردارد (شکل ۱۱).

۴۰. گنجینه سکه- کد ۱۷۳ ردیف ۴.



شکل ۱۱- پیراهن سکه‌دوزی شده با حدود ۴۰۰ سکه از دوره پهلوی دوم^{۴۱}

۱-۴-۱۲- نمونه ۱۲- سرپوش نوزاد کد ۲۲۱: این سرپوش با پلاک طلا و کتیبه «وان یکاد الذین...» (با هدف جلوگیری از چشم‌زخم) همراه است که قدمتی حدود ۷۰ سال دارد. جنس سرپوش ترمه است و از سه قسمت تشکیل شده است: قسمت نخست، کف سر است که یراق‌دوزی شده، قسمت دوم دور تا دور سر را شامل می‌شود که با پارچه ترمه دوخته و یراق‌دوزی شده و پلاک و وان یکاد الذین در قسمت جلو سرپوش قرار دارد. در قسمت سوم در بخش پایین سرپوش قرار دارد که با نوار یراق و ریشه دوخته شده و فاقد سکه است (شکل ۱۲).



شکل ۱۲- سرپوش نوزاد دارای پلاک طلا (وان یکاد الذین) دوره پهلوی^{۴۲}

۴۱. گنجینه سکه- کد ۱۷۳ ردیف ۳.

۴۲. گنجینه سکه- کد ۲۲۱.

۱-۴-۱۳- نمونه ۱۳- پیشانی‌بند زنانه کد ۳۵۴ متفرقه ردیف ۲: این پیشانی‌بند، منجوق‌بافی شده و مزین به سکه‌های دوره پهلوی و قاجار است. منجوق‌بافی این اثر در قسمت بالای پیشانی‌بند طرح‌دار است که با طرح‌های لوزی و منجوق‌های سفید، سیاه، قرمز و آبی بافته شده است. در قسمت پایین، سکه‌ها که تعدادشان به سی عدد می‌رسد، به پیشانی‌بند وصل شده‌اند. برای بستن پیشانی‌بند به دور سر از بندی که در دو طرف پیشانی‌بند قرار گرفته و مهره‌ای به رنگ مشکی که در پشت سر در انتهای بند قرار دارد و طرف دیگر پیشانی‌بند حلقه شده و به وسیله این مهره و حلقه به هم وصل می‌شده، استفاده می‌کردند (شکل ۱۳).



شکل ۱۳- پیشانی‌بند سکه‌دوزی شده با حدود ۳۰ سکه از دوره قاجار و پهلوی^{۴۳}

۱-۵- طبقه‌بندی گونه‌های مختلف سکه در جامگان سکه‌دوزی موزه آستان قدس رضوی

در این بخش، کیفیت و عیار سکه‌ها در هر نمونه مورد بررسی قرار می‌گیرد. مبنای ارزش‌گذاری، سنجش کیفیت سکه‌ها و تعیین دوره تاریخی هر سکه با استناد به معتبرترین منابع سکه‌شناسی صورت پذیرفته است.^{۴۴} در ادامه تنوع سکه‌های تاریخی به کاررفته در نمونه‌ها شرح داده شده است (اشکال ۱۴ تا ۲۶).



عصر صفوی عصر افشار عصر قاجار عصر قاجار عصر قاجار عصر قاجار عصر قاجار عصر قاجار
طهماسب دوم نادرشاه فتحعلی‌شاه محمدشاه ناصرالدین‌شاه مظفرالدین‌شاه محمدعلی‌شاه احمدشاه

شکل ۱۴- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۱

۴۳. گنجینه سکه- کد ۳۵۴ متفرقه ردیف ۲.

۴۴. این منابع عبارتند از: افتخاری، سکه‌شناسی شاهان افشار؛ شهبازی فراهانی، تاریخ سکه؛ موسوی، سکه‌های ماشینی قاجار؛ حق‌صفت، سکه‌های ماشینی پهلوی؛ مهدی‌زاده، تعیین ارزش فعلی مسکوکات قدیمی؛ نیک‌گفتار، مختصری از پیشینه سکه‌های تاریخی ضرب شده در خراسان.

اکبرزاده رباط؛ فرخ‌فر؛ تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان تاریخی موجود در گنجینه موزه .../۱۱۵



عصر صفوی سلطان حسین
عصر قاجار فتح‌علی شاه
عصر قاجار فتح‌علی شاه
عصر قاجار ناصرالدین شاه
عصر قاجار ناصرالدین شاه
عصر قاجار ناصرالدین شاه
عصر قاجار احمد شاه

شکل ۱۵- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۲



عصر قاجار احمد شاه
عصر قاجار احمد شاه
نامشخص

شکل ۱۶- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۳



عصر قاجار ناصرالدین شاه
عصر قاجار محمدعلی شاه
عصر قاجار احمد شاه
عصر پهلوی رضاشاه
عصر پهلوی محمد رضا شاه
عصر پهلوی محمد رضا شاه
عصر پهلوی محمد رضا شاه

شکل ۱۷- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۴



عصر قاجار ناصرالدین شاه
عصر قاجار احمد شاه
عصر قاجار احمد شاه

شکل ۱۸- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۵



دو آنه	عصر پهلوی	عصر پهلوی	عصر قاجار	عصر قاجار	عصر قاجار
هندوستان	محمد رضا شاه	رضا شاه	احمد شاه	ناصرالدین شاه	محمد شاه

شکل ۱۹- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۶



عصر قاجار	عصر قاجار	عصر پهلوی	عصر پهلوی	عصر پهلوی	عصر پهلوی
ناصرالدین شاه	احمد شاه	رضا شاه	رضا شاه	رضا شاه	محمد رضا شاه

شکل ۲۰- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۷



عصر پهلوی	عصر پهلوی	عصر پهلوی
محمد رضا شاه	محمد رضا شاه	محمد رضا شاه

شکل ۲۱- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۸



عصر پهلوی	عصر پهلوی
محمد رضا شاه	محمد رضا شاه

شکل ۲۲- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۹

اکبرزاده رباط؛ فرخ‌فر؛ تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان تاریخی موجود در گنجینه موزه ۱۱۷/...



عصر پهلوی

محمدرضا شاه



عصر پهلوی

محمدرضا شاه



عصر پهلوی

محمدرضا شاه



عصر پهلوی

محمدرضا شاه

تصویر ۲۳- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۱۰



عصر پهلوی

محمدرضا شاه



عصر پهلوی

محمدرضا شاه



عصر پهلوی

محمدرضا شاه



عصر پهلوی

محمدرضا شاه

تصویر ۲۴- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۱۱



عصر پهلوی

سکه وان یکادالذین

شکل ۲۵- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۱۲



عصر پهلوی

محمدرضا شاه



عصر پهلوی

رضاشاه



عصر قاجار

ناصرالدین شاه

شکل ۲۶- تنوع سکه‌های تاریخی در نمونه ۱۳

۱- ۶- تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان

طبق بررسی‌های انجام شده بر روی جامگان سکه‌دوزی شده موجود در آرشیو موزه آستان قدس رضوی، بیشترین سکه‌ها با تعداد یک هزار سکه در جلیقه‌ای با کد ۱۷۳ ردیف ۴ که پشت و جلو جلیقه کاملاً سکه‌دوزی شده، وجود دارد (نمونه ۱۰، تصویر ۱۰). تعداد زیاد و ردیف‌های بیشتر سکه در تزیین این لباس که موجب فزونی تالو نور و براقیت آن شده، بیانگر اهمیت و جایگاه اجتماعی صاحب آن بوده و بر کاربرد آن را در مراسم خاص از جمله جشن و شادی تأکید دارد.

با استناد به این مطالعات، قدیمی‌ترین نمونه سکه‌ها در دو اثر دیده می‌شود. نمونه اول سرپوش با هفتاد و پنج سکه نقره از دوره صفوی تا دوره قاجار با کد ۱۷۳ متفرقه ردیف ۱ (نمونه ۱، شکل ۱) و اثر دوم پیشانی‌بند تزیین شده با سی سکه نقره و کد ۳۵۲ (نمونه ۲، شکل ۲) از دوره صفوی تا پهلوی اول است. این جامگان در مراسم عروسی و شادی مورد استفاده بوده است. با ارزش‌ترین اثر سکه‌دوزی شده از نظر ریالی در آرشیو موزه آستان قدس رضوی، به سرپوش سکه‌دوزی شده با بیست و شش قطعه سکه طلا دوره ناصرالدین‌شاه و احمدشاه قاجار کد متفرقه ۱۶۰ (نمونه ۵، شکل ۵) تعلق دارد. همچنین با ارزش‌ترین جامه سکه‌دوزی از نظر قدمت و کاربرد سکه‌های تاریخی، سرپوش سکه‌دوزی شده با هفتاد و پنج قطعه سکه نقره از دوران صفوی تا دوره قاجار دارای کد متفرقه ۱۷۳ ردیف ۱ (نمونه ۱، شکل ۱) در این سرپوش، سکه‌ها به صورت ردیفی دوخته شده‌اند. در ردیف اول از سکه‌های کوچک‌تر و چکشی و در ردیف‌های بعدی از سکه‌های کمی بزرگ‌تر چکشی و ماشینی استفاده شده است. پیشانی‌بند سکه‌دوزی شده با کد ۳۵۲ (نمونه ۲، شکل ۲) با سی سکه نقره از دوره صفوی تا دوره پهلوی اول است که نشان‌دهنده کاربرد آن در ادوار مختلف است. دلیل کاربرد سکه‌های متنوع در یک لباس، انتقال آن به عنوان سرمایه‌ای ارزشمند از یک نسل به نسل دیگر بوده؛ همچون ارثیه و یا تجهیزیه‌ای گران‌بها که از بزرگ خانواده به فرزندان واگذار

اکبرزاده رباط؛ فرخ‌فر؛ تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان تاریخی موجود در گنجینه موزه .../۱۱۹

می‌شده است (جدول ۲).

جدول ۲- تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان زنان ایرانی (نگارندگان)

زمان خلق اثر	تعداد کل سکه	تنوع سکه	زمان ضرب سکه	نوع و اسم سکه	جنس سکه	وزن و ابعاد سکه	محل قرارگیری	چگونگی قرارگیری
نمونه ۱	۷۵	۸ گونه	عصر صفوی	شاه‌طهماسب دوم	چکشی نقره	وزن: ۵/۲۰ گرم قطر: ۲/۶ سانتی‌متر	دور سرپوش	زیر سرپوش
			عصر افشار	نادرشاه	چکشی نقره	وزن: ۴/۶۳ گرم قطر: ۲۳/۸۸ میلی‌متر	دور سرپوش	زیر نوار
			عصر قاجار	فتح‌علی‌شاه	چکشی نیم قرانی	وزن: ۲/۵ گرم قطر: ۱/۶ سانتی‌متر	جلوی پیشانی	جلوی پیشانی
				محمدشاه	چکشی نقره	-	دور سرپوش	زیر نوار
				ناصرالدین‌شاه	چکشی یک هزار دیناری	وزن: ۴/۹ گرم قطر: ۶:۱۸ میلی‌متر	دور سرپوش	زیر نوار
				مظفرالدین‌شاه	ماشینی پانصد دیناری	وزن: ۲/۳ گرم قطر: ۱۸/۲ میلی‌متر	دور سرپوش	زیر نوار
				محمدعلی شاه	ماشینی پانصد دیناری	وزن: ۲/۳ گرم قطر: ۱۸/۲ میلی‌متر	دور سرپوش	زیر نوار
				احمدشاه	ماشینی نقره	-	دور سرپوش	زیر نوار

۱۲۰ / نشریه تاریخ و فرهنگ، سال پنجاه و هشتم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۶

نمونه ۲	صفوی	۳۰	۸ گونه	عصر صفویه	شاه سلطان حسین	چکشی عباسی	نقره	وزن: ۵/۴ گرم قطر: -	دور پیشانی	ردیفی
				عصر قاجار	فتحعلی شاه	چکشی یک قرانی	نقره	وزن: ۵ گرم قطر: ۲۰/۵ میلیمتر	دور پیشانی	آویز ردیفی
					فتحعلی شاه	چکشی یک قرانی	نقره	وزن: ۶/۹ گرم قطر: ۲۰/۵ میلیمتر	دور پیشانی	آویز ردیفی
					ناصرالدین شاه	چکشی یک هزار دینار	نقره	-	دور پیشانی	آویز ردیفی
					ناصرالدین شاه	ماشینی یک هزار دینار	نقره	وزن: ۴/۶ گرم قطر: ۲۳/۲ میلیمتری	دور پیشانی	آویز ردیفی
					احمدشاه	ماشینی یک هزار دیناری خطی	نقره	وزن: ۴/۶ گرم قطر: ۲۳/۱	دور پیشانی	آویز ردیفی
					احمدشاه	ماشینی یک هزار دیناری تصویری	نقره	وزن: ۴/۶۴ گرم قطر: ۲۳/۱	دور پیشانی	آویز ردیفی
					رضاشاه	ماشینی	نقره	-	دور پیشانی	آویز ردیفی
نمونه ۳	قاجار	۱۰	۳ گونه	عصر قاجار	احمدشاه	ماشینی	نقره	وزن: ۲/۳ گرم قطر: ۱۸/۲ میلیمتر	زیر چانه	آویز
					احمدشاه	ماشینی	نقره	وزن: ۲/۳ گرم قطر: ۱۸/۲ میلیمتر	زیر چانه	آویز
					نامشخص	چکشی	نقره	---	زیر چانه	دکمه

اکبرزاده رباط؛ فرخ‌فر؛ تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان تاریخی موجود در گنجینه موزه .../۱۲۱

نمونه ۴	قاجار	۴۰	گونه ۷	عصر قاجار	ناصرالدین‌شاه	ماشینی یک‌هزار دیناری	نقره	وزن: ۴/۶ گرم قطر: ۲۲/۲ میلیمتر	روی گوش	آویز
					محمدعلی شاه	ماشینی دو قران	نقره	وزن: ۹/۲ گرم قطر: ۲۷/۵ میلیمتر	روی گوش	آویز
					احمدشاه	ماشینی دوهزار دیناری	نقره	وزن: ۹/۲۲ گرم قطر: ۲۷ میلیمتر	روی گوش	آویز
	پهلوی	عصر	گونه ۳	قاجار	رضاشاه	ماشینی پانصد دینار	نقره	وزن: ۲۲/۳۰ گرم قطر: ۱۸ میلیمتر	در جلوی سرپوش	آویز
					محمد رضا شاه	ماشینی یک ریالی	مس/ نیکل	وزن: ۲ گرم قطر: ۱۸/۵ میلیمتر	دور سرپوش	ردیفی
					محمد رضا شاه	ماشینی دو ریالی	مس/ نیکل	وزن: ۳ گرم قطر: ۲۲/۵ میلی‌متر	دور سرپوش	ردیفی
					محمد رضا شاه	ماشینی پنج‌ریالی	مس/ نیکل	وزن: ۵ گرم قطر: ۲۶ میلیمتر	دور سرپوش	ردیفی
نمونه ۵	پهلوی	۲۶	گونه ۳	عصر قاجار	ناصرالدین‌شاه	ماشینی طلا	طلا	--	دور سرپوش	آویز ردیفی
					احمدشاه	ماشینی پنج‌هزاری	طلا	وزن: ۱/۴۴ گرم قطر: ۱۹ میلیمتر	روی گوش	آویز چندتایی
					احمدشاه	ماشینی پنج‌هزاری	طلا	وزن: ۱/۴۴ گرم قطر: ۱۹ میلیمتر	دور سرپوش	آویز ردیفی
نمونه ۶	قاجار	۸۰	گونه ۶	عصر قاجار	محمدشاه	چکشی	نقره	وزن: ۵/۳ گرم قطر: ۲۱ میلیمتر	دور سرپوش	زیر نوار
					ناصرالدین‌شاه	چکشی نیم قرانی	نقره	-	جلوی پیشانی	روی سرپوش

۱۲۲/ نشریه تاریخ و فرهنگ، سال پنجاه و هشتم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۶

					احمدشاه	ماشینی	نقره	وزن: ۲/۳ گرم قطر: ۱۸/۲ میلیمتر	دور سرپوش	زیر نوار
				عصر	رضاشاه	ماشینی	نقره	وزن: ۲/۳ گرم قطر: ۱۸ میلیمتر	دور سرپوش	زیر نوار
				پهلوی	محمدرضا شاه	ماشینی	مس/ نیکل	-	دور سرپوش	زیر نوار
					دو آه هند	ماشینی	نقره	وزن: ۵/۴ گرم قطر: ۲۳/۵ میلیمتر	دور سرپوش	زیر نوار
نمونه ۷	پهلوی	۱۰۲	۶ گونه	عصر	ناصرالدین شاه	چکشی	نقره	-	پایین پیشانی بند	ردیفی
				قاجار	احمدشاه	ماشینی یک	نقره	وزن: ۴/۶ گرم قطر: ۲۳/۱	وسط پیشانی بند	آویز
	پهلوی			عصر	رضاشاه	ماشینی	نقره	وزن: ۲/۳ گرم قطر: ۱۸ میلیمتر	پایین پیشانی بند	ردیفی
					رضاشاه	ماشینی بیست	نیکل	وزن: ۵ گرم قطر: ۲۴ میلیمتر	وسط پیشانی بند	ردیفی
					رضاشاه	ماشینی ده	نیکل	وزن: ۴ گرم قطر: ۲۱ میلیمتر	وسط پیشانی بند	ردیفی
					محمدرضا شاه	ماشینی یک ریالی	مس/ نیکل	وزن: ۱/۷۵ گرم قطر: ۱/۵ میلیمتر	ردیف دوم پیشانی بند	ردیفی
	پهلوی	۱۶۷	سه گونه	عصر	محمدرضا شاه	ماشینی پنج ریالی	مس/ نیکل	--	وسط گردن آویز	ردیفی
				پهلوی	محمدرضا شاه	ماشینی ده ریالی	مس/ نیکل	وزن: ۷ گرم قطر ۲۸ میلیمتر	دو طرف جلو	ردیفی
					محمدرضا	ماشینی بیست	مس/	وزن ۹ گرم	دو طرف	ردیفی

اکبرزاده رباط؛ فرخ‌فر؛ تحلیل ویژگی‌های کیفی سکه‌دوزی در جامگان تاریخی موجود در گنجینه موزه .../۱۲۳

				شاه	ریالی	نیکل	قطر: ۳۱ میلی‌متر	جلو	
نمونه ۹	پهلوی	۱۴۲	یک‌گونه	عصر پهلوی	محمدرضا	ماشینی دو	وزن: ۳ گرم / مس	در دو	ردیفی
					شاه	ریالی	قطر: ۲۲/۵ میلی‌متر	طرف	پراکنده
نمونه ۱۰	پهلوی	۱۰۰۰	چهار گونه	عصر پهلوی	محمدرضا	ماشینی یک	وزن: ۱/۷۵ گرم / مس	در اطراف	ردیفی
					شاه	ریالی	قطر: ۱۸/۵ میلی‌متر	یقه	
					محمدرضا	ماشینی دو	وزن: ۳ گرم / مس	پراکنده در	ردیفی
					شاه	ریالی	قطر: ۲۲/۵ میلی‌متر	جلو	پراکنده
					محمدرضا	ماشینی پنج	وزن: ۷ گرم / مس	پراکنده در	ردیفی
نمونه ۱۱	پهلوی	۴۰۰	چهار گونه	عصر پهلوی	محمدرضا	ماشینی ده	وزن: ۱/۷۵ گرم / مس	لبه یقه	ردیفی و
					شاه	ریالی	قطر: ۱۸/۵ میلی‌متر		پراکنده
					محمدرضا	ماشینی یک	- / مس	در سر	دکمه
					شاه	ریالی	نیکل	آستین	
					محمدرضا	ماشینی دو	وزن: ۳ گرم / مس	دو طرف	بین نوارها
نمونه ۱۲	پهلوی	۱	یک‌گونه	عصر پهلوی	محمدرضا	ماشینی پنج	وزن: ۴/۷ قطره: / مس	در جلو	ردیفی
					شاه	ریالی	۲۵/۸ میلی‌متر / مس	پیراهن	
					محمدرضا	ماشینی ده	وزن: ۷ گرم / مس	زیر بازی	ردیفی
نمونه ۱۳	قاجار	۳۰	سه‌گونه	عصر قاجار	محمدرضا	ماشینی یک	نقره	وسط	آویز
					ناصرالدین‌شاه	هزار دینار	قطر: ۲۳/۲ میلی‌متر	پیشانی‌بند	ردیفی

		میلیمتر								
عصر	رضاشاه	ماشینی یک	نقره	وزن: ۴/۶ گرم	وسط	آویز	پهلوی			
محمدرضا	شاه	ماشینی پنج	مس/نیکل	قطر: ۲/۳ میلیمتر	پیشانی‌بند	ردیفی				
				وزن: ۵ گرم	دور	آویز				
				قطر: ۲۶ میلیمتر	پیشانی‌بند	ردیفی				

با استناد به آثار موجود در گنجینه آستان قدس رضوی، کاربرد سکه‌دوزی در تزئین جامگان در دوره صفوی وجود داشته و تا دوره معاصر بر روی جامگان تداوم یافته است. تکامل سکه‌ها و سیر تحول تزئین و تنوع آنها را می‌توان در آثار مشاهده کرد. سکه‌های چکشی که با دست ضرب ساخته شده تا سکه‌های ماشینی و همچنین در بعضی از جامگان سکه‌هایی با تاریخ یک رویداد و مناسبت ویژه خودنمایی می‌کنند و گویای تاریخی مهم برای مردمان آن دوران بوده است. باید این نکته را در نظر داشت که کاربرد سکه‌دوزی در دوره صفوی، تقریباً هم‌زمان با دوره روکوکو در غرب است، دوره‌ای که با افراط در تزئین، تجملات و آرایش جامگان شهرت دارد و محتملاً بر کاربرد سکه در تزئین جامگان بی‌ارتباط نبوده است. باتوجه‌به نمونه‌های موجود در آرشیو موزه آستان قدس رضوی، جامگان سکه‌دوزی که شامل سرپوش‌ها و چند پیشانی‌بند هستند، با تزئینات دیگری همچون پولک‌دوزی و منجوق‌دوزی، نواردوزی، نصب نگین و مهره همراه هستند که با آرایش جامگان دوره روکوکو با تزئینات باشکوه و پر زرق و برق و گل‌دوزی‌های طلایی و نقره‌ای، همخوانی دارند. احتمالاً تأثیر غرب بر افزایش تزئینات و تالو بخشیدن به جامگان درباریان، اشراف و سپس عامه مردم ایران از عصر صفوی به بعد بی‌تأثیر نبوده است.

در سند موجود در مرکز اسناد و کتابخانه ملی ایران که در سال ۱۳۱۰ش منتشر شده، سکه‌های سوراخ شده و دسته‌دار و شکسته فاقد اعتبار معرفی شده‌اند (شکل ۲۷). احتمالاً با این اعلان و بی‌اعتبار شمردن بخش زیادی از سکه‌ها، زمینه مساعدی برای کاربرد این نوع سکه‌ها در صنایع دستی از جمله هنر سکه‌دوزی فراهم شده و سکه‌های زیادی برای تزئین جامگان به کار برده شده‌اند.



شکل ۲۷- سند شماره 0022-045597-240 NLAI سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (URL2)

درعین حال با استناد به نمونه‌های موجود، مشخص است که کاربرد سکه‌دوزی در جامگان زنان ایرانی از اواسط دوره پهلوی رو به افول گذاشته است. این امر با رواج صنعت مد در ایران، راه‌اندازی خیاط‌خانه‌های مختلف که عموماً متأثر از جریان‌های هنر غرب بودند، سهولت در تهیه ابزارهای دوخت و تزئین لباس، شکل‌گیری دوخت‌های متنوع و تزئینات جدید و ارزان و سبک وزن، بر کاهش کاربرد تزئینات سنتی جامگان از جمله سکه‌دوزی ارتباط مستقیم دارد. عوامل دیگری که از نیمه عصر پهلوی، کاربرد سکه را در تزئین جامگان کاهش داد، سنگینی وزن جامگان سکه‌دوزی و همچنین پایین آمدن ارزش ریالی سکه‌های نیکل بوده است. این نکته را می‌توان از جهت نصب سکه‌ها بر روی لباس دریافت. در اغلب جامگان، سکه‌ها از طرفی که ارزش سکه و قیمت آن نوشته شده، روی لباس دوخته شده‌اند تا نشانگر ارزش بالای آن در دید مخاطبان باشند (شکل‌های ۱ تا ۱۳). با پایین آمدن ارزش ریالی سکه‌های نیکل به‌ویژه سکه‌های سوراخ شده و دسته‌دار، از اهمیت جامگان سکه‌دوزی که روزگاری به‌عنوان بخشی از دارایی خانواده‌های ایرانی به شمار می‌آمد، کاسته شد و به‌تدریج کاربرد آن منسوخ گردید.

پیشنهاده‌ها

با استناد به یافته‌های پژوهش، موارد ذیل جهت بهبود و یا شناخت وضعیت هنرهای صناعی مرتبط با پوشاک زنان پیشنهاد می‌شود:

۱. شناسایی آثار تاریخی موجود در آرشیو موزه‌ها و مجموعه‌های هنری معتبر داخل و خارج از کشور

که آثار مرتبط با فرهنگ و هنرهای صناعی به‌ویژه منسوجات در اختیار می‌گذارند. این آثار عمدتاً کمتر شناخته‌شده‌اند و به دلیل گذشت زمان دچار آسیب و فرسایش شده و در معرض نابودی هستند. لذا تعجیل در شناسایی این آثار دوچندان اهمیت می‌یابد.

۲. تشکیل کارگاه‌های هنرهای صناعی وابسته به منسوجات و به‌ویژه پوشاک زنان جهت به‌روزرسانی و احیای هنرهای ناشناخته و یا در معرض فراموشی و مطالعه نکات قوت و ضعف مراحل تولید آثار از مبدأ تا مرحله فروش.

۳. به‌روزرسانی و کاربرد عناصر تزئینی پوشاک اصیل ایرانی از جمله سکه‌دوزی در عرصه مد و پوشاک ضمن در نظر داشتن طبقات اجتماعی، کاربرد، جنسیت و ویژگی‌های مخاطب امروزی.

۴. مطالعه تطبیقی کیفیت منسوجات و الحاقات تزئینی پوشاک ایران از جمله سکه‌دوزی با دیگر سرزمین‌ها که از این هنر استفاده کرده و یا با ایران تعاملات فرهنگی اقتصادی هنری داشته‌اند.

۵. شناسایی موقعیت‌های راهبردی به‌منظور به‌روزرسانی و احیای هنرهای سنتی و منسوجات در عرصه بازار پوشاک زنان.

نتیجه‌گیری

در گنجینه سکه موزه آستان قدس رضوی تعداد قابل‌توجهی جامگان سکه‌دوزی شده از دوره‌های تاریخی مختلف نگهداری می‌شود که اغلب متعلق به زنان طبقات ممتاز جامعه و شامل سکه‌هایی با ارزش تاریخی و ریالی هستند. از میان این جامگان، سیزده مورد با وضعیت مناسب و قابل‌بررسی و دارای تاریخ قطعی منسوب به دوره زمانی مشخص از عصر صفوی تا پهلوی موجود است که در این پژوهش وضعیت آنها از حیث نوع پوشاک، کیفیت و ارزش سکه‌ها، چگونگی نصب و دوخت سکه‌ها بر روی جامگان، نوع مراسم و کاربردی آنها مورد مطالعه قرار گرفت.

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند که این آثار جامگانی از نوع سرپوش، پیشانی‌بند، جلیقه و پیراهن هستند که با تنوعی از سکه‌های تاریخی که با دست و یا توسط ماشین ضرب شده (سکه ماشینی) شناخته می‌شوند. بعضی از این جامگان، پوشیده از سکه با ارزش ریالی مختلف هستند و بعضی فقط از یک نمونه سکه به تعداد زیادی استفاده شده است. سکه‌ها از حیث تاریخی متعلق به دوران صفوی، افشار، زند و پهلوی هستند و لیکن اغلب با زمان تولید جامگان خود مطابقت ندارند. این نکته نشان‌دهنده این است که جامگان سکه‌دوزی از نسلی به نسل دیگر به‌عنوان سرمایه‌ای ارزشمند در قالب ارثیه و یا جهیزیه راه یافته و برخی سکه‌ها به‌تدریج بر روی آنها نصب شده‌اند.

در چیدمان سکه‌ها بر روی جامگان، آنجا که از نوع دوخت/نصب مشترکی برخوردارند و به دوره تاریخی واحدی تعلق دارند، نظم خاصی دیده می‌شود. اما در مواردی که تنوع دوخت/نصب سکه‌ها بر روی یک جامه وجود دارد و گوناگونی سکه‌های تاریخی مشهود است، نظم دچار خدشه شده و کمتر رعایت شده است.

نکته دیگر آن که هنر سکه‌دوزی در دوره صفویه مرسوم بوده و تا عصر پهلوی به‌عنوان تزیینی رایج و تشریفاتی بر روی پوشاک تداوم داشته است. در بعضی جامگان، سکه‌ها ردیفی و در بعضی سکه‌ها جدا از هم دوخته شده و از نظم خاصی برخوردار نیستند. سکه‌های نقره که بیشتر در سرپوش‌ها دیده می‌شوند، دارای شعارهای دینی به زبان عربی و خط فارسی (نستعلیق) هستند. به نظر می‌رسد بعضی از این سرپوش‌ها به‌عنوان ارثیه‌ای گران‌بها به دختر خانواده رسیده است.

در خصوص ارتباط جامگان سکه‌دوزی با جامعه ایران، آنچه محرز است این نوع جامگان بیشتر به طبقات اجتماعی ممتاز تعلق داشته و بیش از همه به‌عنوان بخشی از دارایی و اندوخته مالی زنان به شمار می‌آمده است، آن‌چنان که زنان ایرانی در گذر زمان با انتقال این جامگان به نسل‌های پس از خود و اضافه کردن سکه‌هایی دیگر به این جامگان، از آن ضمن استفاده در مراسم خاص، جهت پس انداز و افزایش اندوخته خود بهره می‌بردند. تنوع تاریخی کاربرد سکه‌ها (از عصر صفوی تا پهلوی) در یک جامه و تفاوت در نوع دوخت آن‌ها در نمونه‌های مورد مطالعه این پژوهش، گواهی است بر این نکته که جامگان سکه‌دوزی به‌عنوان سرمایه‌ای فرهنگی و مادی از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و سبب تداوم این گونه پوشش در ادوار مختلف گردیده است. کاربرد جامگان سکه‌دوزی در اواسط عصر پهلوی با بی‌ارزش شدن سکه‌های سوراخ شده یا دسته‌دار و با رواج صنعت مد و رونق تزیینات جدید و پرکاربرد در جامگان، دچار افول شده و به تدریج از اهمیت آن کاسته شد.

فهرست منابع

- افتخاری، یوسف. سکه‌شناسی شاهان افشار. تهران: پازینه، ۱۳۹۴.
- اکبرزاده رباط، راضیه. سیری در لباس‌های سکه‌دوزی. مشهد: رنگین کتاب، ۱۴۰۲.
- امیدی، ناهید. دیده و دل و دست. مشهد: شرکت به نشر، ۱۳۸۲.
- امینی، امین. سکه‌های ایران قبل از اسلام. تهران: پازینه، ۱۳۹۵.
- آقا حسین شیرازی، ابوالقاسم. پوشاک زنان ایران از آغاز تا امروز. تهران: اوستا فراهانی، ۱۳۸۱.
- بیکر، پاتریشیا. منسوجات اسلامی. ترجمه مهناز شایسته‌فر. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات هنر اسلامی،

۱۳۸۵.

جلالی، میثم. گنجینه: مجموعه مقالات معرفی آثار موزه‌ای آستان قدس رضوی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۳.

جهانگیرفر، میلاد. موزه در ایران. ویراستار محمود عزیزی. تهران: سمیرا، ۱۳۹۱.

حق‌صفت، عبدالعزیز. دوروی سکه. تهران: سی‌بال هنر، ۱۳۸۶.

حق‌صفت، عبدالعزیز. سکه‌های ماشینی پهلوی: تهران: پازینه، ۱۳۸۹.

حق‌صفت، عبدالعزیز. یادبودهای مناسبتی ملی و مذهبی ژتون‌ها و یادگارهای کلکسیون. تهران: دایره چهار رنگ، ۱۴۰۲.

سامانی، سارا و میلاد سامانی. تاریخ پارچه و لباس ایران و جهان. تهران: هنگام هنر، ۱۴۰۰.

سرافراز، علی‌اکبر و فریدون آورزمانی. سکه‌های ایران از آغاز تا دوره زندیه. تهران: سازمان سمت، ۱۳۷۹.

سلطانی، محمدعلی. جغرافیای تاریخی و تاریخ مفصل کرمانشاهان. بی‌جا: مؤسسه فرهنگی نشر سها، ۱۳۷۴.

سید صدر، سید ابوالقاسم. دایرةالمعارف هنرهای صنایع‌دستی و حرف مربوط به آن. تهران: سیمای دانش، ۱۳۸۶.

شریعت‌پناهی، سید حسام‌الدین. اروپایی‌ها و لباس ایرانیان. تهران: قومس، ۱۳۷۲.

شهبازی فراهانی، داریوش. تاریخ سکه (دوره قاجار). تهران: پلیکان، ۱۳۷۸.

ضیاءپور، جلیل. پوشاک ایل‌ها، چادر نشینان و روستائیان ایران. تهران: وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۴۶.

غیبی، مهرآسا. هشت هزار سال تاریخ پوشاک اقوام ایرانی. تهران: هیرمند، ۱۳۸۷.

قپانداران، وجیهه. تاریخ پوشاک ایرانیان. قم: مهر بیکران، ۱۳۸۹.

محمودی سیف، معصومه. نشانه‌شناسی در پوشاک زنان ترک و کرد در ایران. تهران: بی‌نا، ۱۳۹۵.

ملکزاده بیانی، ملکه. تاریخ سکه از قدیمی‌ترین ازمه تا دوره اشکانیان. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.

موسوی، سید مهدی. سکه‌های ماشینی قاجار. تهران: پازینه، ۱۳۹۳.

مهدی‌زاده، جعفر. تعیین ارزش فعلی مسکوکات قدیمی. تهران. پژوهشکده پولی و بانکی، ۱۳۸۶.

URL 1: <https://museum.razavi.ir> [access date: 2026.01.05]

URL 2: <https://www.nlai.ir> [access date: 2026.01.05]

Transliterated Bibliography

Akbarzādih Rubāt, Rāziyih. *Siyri dar Libās-hā-yi Sikihdūzi*. Mashhad: Rangin Kitāb, 2023/1402.

Amīnī, Amīn. *Sikihhā-yi Irān Qabl az Islām*. Tehran: Pāzinīh, 2016/1395.

Āqā Ḥusayn-i Shīrāzi, Abū al-Qāsim. *Pūshāk-i Zanān-i Irān az Āghāz tā Imrūz*. Tehran: Avistā Farāhāni,

2002/1381.

Baker, Patricia. *Mansūjāt Islāmī. translated by* Mahnāz Shāyistihfar. Chāp-i Awwal. Tehran: Muasisih-yi Muṭālī‘āt-i Hunar Islāmī, 2006/1385.

Ghiybi, Mihrāsā. *Hasht Hizār Sāl Tārīkh Pūshāk Aqvām Irānī*. Tehran: Hirmand, 2008 /1387.

Ḥaqqṣīfat, ‘Abd al-‘Azīz. *Dū Rūy Sikih*. Tehran: Si Bāl Hunar, 2007/1386.

Ḥaqqṣīfat, ‘Abd al-‘Azīz. *Yādbūd-hā-yi Munāsibatī Millī va Mazhabī Zhitūn-hā va Yādigār-hā-yi Kuliksiyūnī*. Tehran: Dāyirah Chāhār Rang, 2023/1402.

Ḥaqqṣīfat, ‘Abd al-‘Azīz. *Sikih-hā-yi Māshīnī Pahlavī*. Tehran: Pāzinīh, 2010/1389.

İftikharī, Yusūf. *Sikishshināsī Shāhān Afshār*. Tehran: Pāzinīh, 2015/1394.

Jahāngīrfar, Milād. *Mūzah dar Irān*. ed. Maḥmūd ‘Azīzī. Tehran: Samīrā, 2012/1391.

Jalālī, Miytham. *Ganjīnīh: Majmū‘ah Maqālāt Mu‘arifi Āsār Mūzah-i Asnād-i Āstān-i Quds-i Razavī*. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhishhāy Islāmī, 2014/1393.

Mahdizādiḥ, Ja‘far. *Ta‘īyn Arzish Fi‘lī Maskūkāt Qadīmī*. Tehran: Pazhūhishkadiḥ Pūli va Bānkī, 2007/1386.

Malikzādiḥ Bayāti, Malakiḥ. *Tārīkh Sikih az Qadīmītarīn Azmanih tā Dūriḥ-yi Ashkāniyān*. Tehran: University of Tehran, 1960/1339.

Muḥammadī Siyf, Ma‘šūmah. *Nishānihshināsī dar Pūshāk Zanān Turk va Kurd dar Irān*. Tehran: s.n. 2016/1395.

Mūsavi, Sayyid Mahdī. *Sikih-hā-yi Māshīnī Qājār*. Tehran: Pāzinīh, 2014/1393.

Qapāndārān, Vajīh. *Tārīkh Pūshāk Irāniyān*. Qum: Mihr Bīkarān, 2010/1389.

Sāmānī, Sāra va Milād Sāmānī. *Tārīkh Pārchiḥ va Libās Irān va Jahān*. Tehran: Hingām Hunar, 2021/1400.

Sarafāz, ‘Alī Akbar va Firiydūn Āvarzamānī. *Sikih-hā-yi Irān az Āghāz tā Dūriḥ Zadiyih*. Tehran: Sāzimān Samt, 2000/1379.

Sayyid Ṣadr, Sayyid Abū al-Qāsim. *Dā‘ira al-Ma‘ārif Hunar-hā-yi Ṣanāy‘ Dastī va Hīraf Marbūt bi ‘ān*. Tehran: Simā-yi Dānish, 2008/1386.

Shahbāzī Farāhānī, Dāryūsh. *Tārīkh Sikih (Davrah-yi Qājār)*. Tehran: Pilikān, 1999/1378.

Sharī‘at Panāhī, Sayyid Hisām al-Dīn. *Urūpāyī-hā va Libās Irāniyān*. Tehran: Qumis, 1994/1372.

Sulṭānī, Muḥammad ‘Alī. *Jughrāfiyā‘ī Tārīkhī-i va Tārīkh Mufaṣṣal* Kirmānshāhān. S.l. Mū‘assisah-yi Farhangī Nashr Sahā, 1995/1374.

Umīdī, Nāhīd. *Dīdih va Dil va Dast*. Mashhad: Shirkat bih Nashr, 2003/1382.

Žiyā pūr, Jalīl. *Pūshāk Ilhā, Chādurnishīnān va Rūstāiyān Irān*. Tehran: Vizārat Farhang va Hunar, 1968/1346.

**Safavid period markers of Innovations in the Architecture and Urban Spaces of Isfahan²**

Negar Yousefi , PhD Candidate, Department of Architectural Engineering, Faculty of Architecture and Urbanism, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Reza Sameh  (**Corresponding Author**), Assistant Professor, Department of Architectural Engineering, Faculty of Architecture and Urbanism, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Email: rsameh@arc.ikiu.ac.ir

Fariborz Karimi , Assistant Professor, Department of Architectural Engineering, Faculty of Architecture and Urbanism, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Seyed Rahman Eghbali , Associate Professor, Department of Architectural Engineering, Faculty of Architecture and Urbanism, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

Abstract

The *Safavid* period is characterized by transformations across a range of fields, including significant innovations in architecture, with Isfahan emerging as a particularly important site for the development of new forms of expression. The present article seeks to identify markers of the *Safavid* period on the basis of innovations in the architecture and urban spaces of Isfahan. It asks which markers of these innovations can be gained that are designable as markers of the Safavid period and therefore serve as a basis for identifying manifestations of modernity during this time. Modernity has generally been viewed as an imported phenomenon. The significance of this study lies particularly in its contribution to clarifying the beginnings of the modern era in Iran. Systematic review of the research literature and thematic analysis were employed in two stages: first, to collect the identified innovations and, second, to extract their markers. Findings indicate six such markers. Together, they depict the *Safavid* period as a new era characterized by the relative predominance of secular concerns, greater openness in public spaces, and increased engagement with the wider world. Within this context, people assumed a distinctive position through their role in the representation of government, their entry into new spheres, their exposure to new rights, and the emergence of the individual as a significant social presence.

Keywords: *Safavid* period, innovation, architecture, urban space, Isfahan.



Authors retain the copyright. 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/).

² This article is based on the first author's doctoral dissertation in architecture at Imam Khomeini International University, entitled "Explaining Innovations in the Architecture and Urban Spaces of *Safavid* Isfahan and Comparing Their Markers with the Characteristics of Contemporary Modernity in Europe." The dissertation is being conducted under the supervision of the second and third authors, with the fourth author serving as advisor.



سال ۵۸ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۱۷۰ - ۱۳۱	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۴/۰۶
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.96249.1415

شناسه‌های نوآوری دوره صفوی در معماری و فضاهای شهری اصفهان^۱

نگار یوسفی 

دانشجوی دکتری گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

دکتر رضا سامه 

استادیار گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران (نویسنده مسئول)

Email: rsameh@arc.ikiu.ac.ir

دکتر فریبرز کریمی 

استادیار گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

دکتر سید رحمان اقبالی 

دانشیار گروه معماری، دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

چکیده

دوره صفوی با تحولاتی در حوزه‌های مختلف و از جمله نوآوری‌هایی در معماری شناخته می‌شود و در آن اصفهان نقطه‌ای مشخص در بروز تغییرات تازه است. مقاله حاضر دستیابی به شناسه‌هایی از این دوره را بر مبنای نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان مدنظر دارد و به دنبال پاسخ این پرسش است که چه شناسه‌هایی از این نوآوری‌ها می‌توان احراز کرد که در جایگاه شناسه‌ای از دوره صفوی قابل طرح باشند و مبنایی برای شناسایی نمود تجدد در دوره صفوی به دست دهند. تجدد عموماً در جایگاه امری وارداتی دیده شده و اهمیت این پژوهش به‌ویژه در کمک به تبیین آغاز دوران مدرن در ایران است. روش‌های مرور نظام‌مند ادبیات پژوهش و تحلیل مضمون در دو مرحله گردآوری نوآوری‌ها و استخراج شناسه‌ها مورد استفاده قرار گرفته‌اند. یافته‌ها بر شش شناسه دلالت می‌کنند. آن‌ها دوره صفوی را زمانه‌ای نو با غلبه نسبی امور غیر مذهبی و گشایش در فضاهای عمومی و ارتباط با جهان نشان می‌دهند که در آن مردم از حیث نقش آن‌ها در نمایش حکومت، ورودشان به عرصه‌های تازه، آشنایی با حقوقی جدید و مطرح شدن فرد جایگاهی ویژه داشتند. **کلیدواژه‌ها:** دوره صفوی، نوآوری، معماری، فضای شهری، اصفهان.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان تبیین نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان دوره صفوی و تطبیق شناسه‌های آن با ویژگی‌های مدرنیته هم‌زمان در اروپا در رشته معماری دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) است که به راهنمایی نویسندگان دوم و سوم و مشاوره نویسنده چهارم در حال انجام است.

مقدمه

دوره صفوی (۹۰۷-۱۱۴۸ق) با مشخصاتی نظیر تغییر در ساختار سیاسی، دگرگونی‌های فرهنگی و گسترش روابط خارجی شناخته می‌شود و با نوآوری‌هایی در حوزه معماری همراه بوده است. نوآوری امر تازه و متفاوت با قبل است که می‌تواند کم‌وبیش متحول‌کننده باشد. ضرورتاً با جایگزینی تازگی به‌جای کهنگی همراه نیست^۱ و می‌تواند ترکیبی تازه از نمونه‌های پیشین باشد.^۲ نوآوری‌ها در حوزه معماری عموماً در فرآیندی مستمر در طی تاریخ رخ داده و در هر دوره ویژگی‌هایی متفاوت پدید آورده است.

در معماری دوره صفوی شکل‌گیری تعبیری نو از میراث گذشته به‌ویژه از زمان شاه‌عباس یکم آغاز شد.^۳ او پایتخت را به اصفهان منتقل کرد و آن را با طرحی جدید گسترش داد. این شهر به نمادی در معماری بدل شد و ساخت‌وسازهای آن بر سایر مناطق کشور تأثیر گذاشت.^۴ بنابراین اصفهان نقطه مشخصی در حوزه معماری صفوی به‌ویژه از زمان پایتخت شدن بود و محدوده مناسبی برای بررسی نوآوری‌های این دوره محسوب می‌شود.

در مقاله حاضر نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان^۵ نه به‌تنهایی و در جایگاه تغییری در حوزه معماری بلکه به‌مثابه وجهی از زمانه و مرتبط با دگرگونی‌های دیگر وجوه آن مدنظر است تا بتوان نمودی از تجدد را در دوره صفوی شناسایی کرد. این امر با استفاده از شناسه‌هایی صورت می‌گیرد که به‌مثابه واسطه‌های شناسایی نوآوری‌ها بر عبارت‌هایی فراگیرتر از حوزه معماری دلالت دارند، مختص به این حوزه نیستند و می‌توانند در دیگر حوزه‌ها نیز در قالبی دیگر شکل گرفته باشند. پیگیری و یافتن نمود شناسه‌ها در حوزه‌های گوناگون، آن‌ها را در جایگاه شناسه‌های دوره صفوی مطرح و به معیاری برای شناخت این دوره تبدیل می‌کند، دوره‌ای که گرچه در پژوهش‌ها موردتوجه بوده است اما نگاه به آن از منظر نوآوری‌هایش می‌تواند با یافتن نمود تجدد در

1. Ferreira et al., "Tradition and Innovation: Between Dynamics and Tensions", 534-535.

2. Trapido, "How Novelty in Knowledge Earns Recognition: The Role of Consistent Identities", 1489.

۳. پوپ، «دوره صفویه»، در سیری در هنر ایران.

۴. زارعی، معماری ایران؛ ۳۵؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

۵. آنچه مدنظر است نوآوری‌ها در ساخت‌وسازهای اصفهان در دو بخش معماری و شهر است که در بخش اخیر به سبب اهمیت فضاهای شهری در طرح جدید اصفهان و به‌منظور تعیین محدوده پژوهشی مناسب، فقط شامل این فضاهاست و دیگر مباحث ساختار و طرح‌ریزی شهر را در بر نمی‌گیرد.

آن به شناختی کامل تر بینجامد و جنبه‌هایی مغفول را آشکار کند. اهمیت پژوهش به‌ویژه در این است که تجدد عمدتاً در پژوهش‌ها به‌صورت یک امر وارداتی دیده شده که صرفاً تحت تأثیر غرب در ایران شکل گرفته است.

این پژوهش بیانگر مبانی‌ای است که می‌توان از طریق آن‌ها وجود ریشه‌هایی از تجدد را در ایران صفوی پی گرفت، امری که علاوه بر اهمیت تاریخی، به سبب تأثیرگذاری آنچه «مدرنیته» نامیده می‌شود بر حوزه‌های گوناگون و از جمله حوزه معماری، می‌تواند بر باورها در خصوص آن و در نتیجه موضع‌گیری‌ها در حوزه عمل مؤثر باشد. لذا این مقاله باهدف دستیابی به شناسه‌هایی از دوره صفوی بر مبنای نوآوری‌های حوزه معماری در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان دوره صفوی چه وجوه و مشخصاتی دارند؟

برای آن‌ها چه شناسه‌هایی را می‌توان برشمرد و چگونه می‌توان آن‌ها را در جایگاه شناسه‌های دوره صفوی مطرح کرد؟

روش پژوهش

مقاله حاضر پژوهشی بنیادی است و در دسته پژوهش‌های کیفی قرار دارد.^۶ در مرحله نخست، گردآوری و سازماندهی داده‌ها با مرور نظام‌مند ادبیات پژوهش^۷ در چهار گام انجام و نوآوری‌ها در وجوه مختلف معماری و فضاهای شهری اصفهان از ۵۶ سند علمی جمع‌آوری گردید تا فهرستی از آن‌ها بر اساس ادبیات موضوع به دست آید (جدول ۱).

بر اساس آنچه در خصوص نوآوری در مقدمه آمد، نوآوری‌های حوزه معماری در اینجا هم نکات کاملاً تازه، هم آنچه پس از سده‌ها و به‌ویژه پس از ظهور اسلام دوباره رونق یافته و هم نکاتی که تازگی در کمیت یا کیفیت به‌کارگیری آنهاست را در بر دارد.

۶. مقاله حاضر بخشی از رساله‌ای است که با رویکرد فراترکیب کیفی برگرفته از روش سندلوسکی و یاروسو (۲۰۰۷) در حال انجام است و در دو مرحله نخست آن که در اینجا ارائه شده است، اخذ شناسه‌های دوره صفوی را مد نظر دارد.

7. Systematic Literature Review.

جدول ۱. مرحله اول پژوهش: گردآوری و سازماندهی داده‌ها با روش مرور نظام‌مند ادبیات پژوهش (منبع: نگارندگان)

گام‌ها	شرح
تنظیم پارامترهای جستجو	پارامتر موضوع: نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان دوره صفوی؛ پارامتر زمان: بدون محدودیت؛ پارامتر زبان: زبان‌های فارسی و انگلیسی
شناسایی آثار	- نوع آثار: مقاله، پایان‌نامه / رساله، کتاب - نحوه شناسایی آثار: با واژگان کلیدی مرتبط در مراحل: - جستجوی اولیه عمدتاً در سامانه‌های جستجوی کتابخانه ملی و کتابخانه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - جستجو در پایگاه‌های داده علمی الکترونیکی داخلی و خارجی: SID, Magiran, NoorMags, Google Scholar, ResearchGate, JSTOR و پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج) - جستجو در منابع آثار شناسایی شده در جستجوی اولیه و پایگاه‌ها تعداد کل آثار جستجو شده در پایگاه‌ها: 359 ↓ آثار باقی مانده با حذف آثار تکراری: 253 ↓ آثار باقی مانده با حذف از روی عنوان: 115 ↓ آثار باقی مانده با حذف به واسطه چکیده: 66 ↓ آثار باقی مانده با حذف به واسطه محتوا: 38 ↓ تعداد آثار نهایی استفاده شده با افزودن آثار حاصل از جستجوی اولیه و منابع آثار موجود در پایگاه‌ها: 56
غربال کردن آثار	- معیارهای ورود به پژوهش: مطابقت با پرسش پژوهش - باتوجه به نوآوری‌ها^۸، پایداری داده‌ها و از اعتبار ساقط نشدن آنها در پژوهش‌های دیگر و کیفیت پژوهش‌ها از جنبه‌های اهداف پژوهش، طرح آن، روش جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها و بیان یافته‌ها که در چک‌لیست کسپ نیز مطرح‌اند - حذف آثار با توجه به عنوان، چکیده و محتوایشان
استخراج و پیکره‌بندی داده‌ها	- تقسیم‌بندی اولیه بر پایه سه وجه فرم، عملکرد و معنا در وجوه معماری و فضاهای شهری - استخراج داده‌های مرتبط با نوآوری‌ها - تدقیق عنوان دسته‌بندی‌ها و تقسیم آنها به ده زیر بخش - تدوین و فهرست‌بندی نکات نوآورانه به صورت خلاصه و ارائه موضوعی آنها از نکات کلان‌تر به خردتر و اغلب در عبارت‌های ترکیب‌شده‌ای از پژوهش‌های مختلف در قالب یک جدول

۸. بحث در خصوص نوآوری‌ها الزاماً با به‌کارگیری واژه نوآوری همراه نیست و می‌تواند با واژه‌های مترادف یا استفاده از عبارت‌ها و جمله‌هایی با مفهوم مشابه صورت گرفته باشد.

مرحله دوم پژوهش به استخراج و تبیین مضمون‌ها اختصاص دارد که با استفاده از تحلیل مضمون^۹ صورت گرفته است (جدول ۲). مضمون‌ها عبارت‌هایی برای شناسایی داده‌ها هستند و از این حیث در اینجا شناسه نامیده شده‌اند. با استخراج شناسه‌های نوآوری‌ها از طریق کدگذاری و سپس یافتن نمودشان در دیگر حوزه‌های دوره صفوی می‌توان آنها را در جایگاه شناسه‌های این دوره مطرح کرد.

جدول ۲. مرحله دوم پژوهش: استخراج و تبیین مضمون‌ها با روش تحلیل مضمون (منبع: نگارندگان)

گام‌ها	شرح
کدگذاری	شناسایی کدها با بررسی، مرور و تأمل در نوآوری‌های حاصل از مرور نظام‌مند ادبیات پژوهش و با استفاده از نرم‌افزار تحلیل داده MAXQDA
شناسایی مضمون‌ها	شناسایی و نام‌گذاری مضمون‌ها با تحلیل و دسته‌بندی کدهای مشابه با استفاده از نرم‌افزار MAXQDA
تبیین مضمون‌ها	- شفاف‌سازی مضمون‌های حوزه معماری در زمانه آن‌ها و در جایگاه شناسه‌های دوره صفوی با ارائه شواهد از دیگر حوزه‌ها که بتوان آن‌ها را نمود شناسه‌های حاصل شده از نوآوری‌های حوزه معماری دانست - مرور ادبیات در زمینه‌های هنری، فرهنگی، فکری، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دوره صفوی در تعداد فراوانی از مقاله‌ها، پایان‌نامه‌ها / رساله‌ها و کتاب‌ها و در نهایت استفاده از ۷۵ اثر به دست آمده عمدتاً از پایگاه‌های داده علمی الکترونیکی داخلی و خارجی و نیز با پیگیری منابع پژوهش‌های حاصل از این پایگاه‌ها بر اساس واژگان کلیدی مرتبط و شامل آثار قدیمی‌تر و جدیدتر به زبان‌های فارسی و انگلیسی و نیز دربرگیرنده متون تاریخی

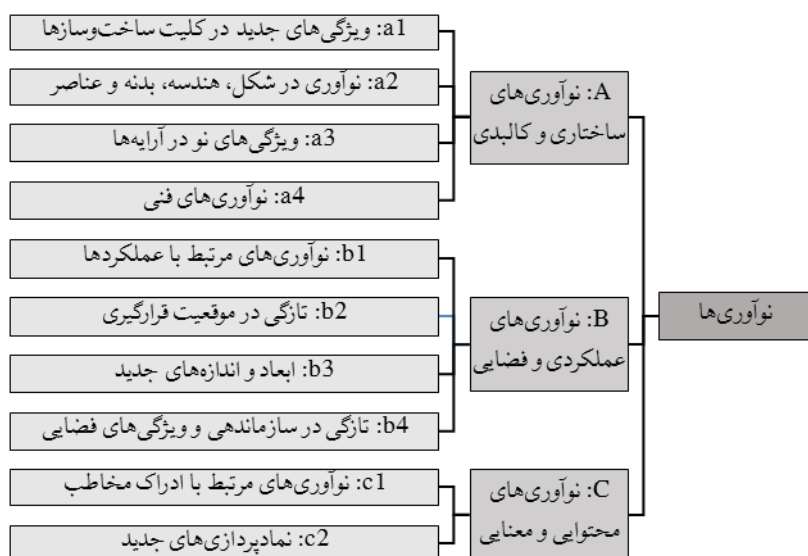
۱-مروری بر پیشینه بررسی نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان دوره صفوی و تدوین فهرست آن‌ها

پژوهش‌های فراوانی در حوزه معماری دوره صفوی و معطوف به شهر اصفهان انجام شده که در برخی به نوآوری‌ها توجه شده است. مطابق جستجوی انجام شده ۵۶ سند حاوی نکاتی در این خصوص به دست آمد. از آنجاکه بخش نخست مقاله حاضر به تدوین فهرست نوآوری‌ها بر اساس ادبیات موضوع اختصاص دارد، از ذکر جداگانه پیشینه پژوهش خودداری و در ادامه ذکر نکات مرتبط همراه با نام منابع انجام

9. Thematic Analysis.

۱۰. استفاده از مطالب این ۷۵ اثر در رساله انجام شده است، لیکن در این مقاله به سبب ارائه تبیین مضمون‌ها به صورت خلاصه، همه آنها مورد استفاده قرار نگرفته‌اند.

می‌شود. با وجود توجه به نوآوری‌ها، هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین آن‌ها را جمع‌بندی نکرده و با استخراج شناسه‌ها، از منظر آن‌ها به دوره صفوی نگاه نکرده است. به دیگر سخن آنچه در این پژوهش تازه است حصول شناسه‌هایی برای دوره صفوی بر مبنای نوآوری‌های آن است که می‌تواند پایه‌ای برای ریشه‌یابی تجدد در ایران پیش از دوره‌های قاجار و پهلوی باشد یعنی مقاطعی که عموماً از آنها به مثابه «نقطه ورود» «مدرنیته» نام برده می‌شود و این امر با اتکا به نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان دوره صفوی و با نگاهی وسیع‌تر و در نظر گرفتن معماری به مثابه یکی از تجلیات زمانه صورت گرفته است. چنان‌که بحث شد تدوین نوآوری‌ها ابتدا با یک تقسیم‌بندی اولیه بر پایه سه وجه فرم، عملکرد و معنا در معماری و فضاهای شهری آغاز و با مرور ادبیات موضوع مطابق تصویر ۱ تکمیل گردید.



تصویر ۱. نمودار تقسیم‌بندی وجوه مختلف نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری (منبع: نگارندگان)

نوآوری‌ها مطابق روش پژوهش از ۳۷ مقاله، چهار پایان‌نامه / رساله و پانزده کتاب جمع‌آوری گردید و خلاصه آن در جدول ۳ ارائه شده است.

جدول ۳. خلاصه نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان دوره صفوی

نکات نوآورانه		وجوه نوآوری‌ها	
01. به چالش کشیدن گذشته و نمایش برتری خود ^{۱۱}	02. افزایش تعداد ساخت‌وسازها و سریع ساختن ^{۱۲}	a1	A
01. شکل‌گیری بدنه‌ای پیوسته پیرامون نقش جهان ^{۱۳}	02. دقتی تازه در تنظیم هندسی نقش جهان ^{۱۴}	a2	
03. آمیختگی ساختار با کاربری‌ها و عدم تسلط بر فضا ^{۱۵}	04. ویژگی‌های جدید بدنه و اجزای پل‌ها ^{۱۶}		
05. انطباق طرح بافت شهری و متنوع بودن آن‌ها ^{۱۷}	06. افزایش ارتباط بصری خانه‌ها با فضای عمومی ^{۱۸}		
07. ساخت خانه‌ها با شکل‌ها و ترکیب‌های متنوع ^{۱۹}	08. ساده شدن طرح‌ها ^{۲۰}		
09. تأکید بر نما فارغ از مقیاس و فضای داخلی ^{۲۱}	10. نمای شهری دولت‌خانه و تشکیل آن از بناهای متمایز ^{۲۲}		

11. Necipoglu, "Challenging the Past: Sinan and the Competitive Discourse of Early Modern Islamic Architecture".

۱۲. اصلانی، «شیوه اجرای تزئینات کشته‌بری در کاخ عالی‌قاپو»؛ پیرنیا، سبک‌شناسی معماری ایرانی؛ فلامکی، گستره‌های معماری؛ نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی.

۱۳. اهری، «ساخت اصفهان نو»؛ روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛ برینیولی، «بینش شاه‌عباس: شهرسازی سلطنتی اصفهان»؛ زارعی، معماری ایران؛ عالمی، «باغ‌های دوره صفویه: گونه‌ها و الگوها»؛ عالمی، «باغ‌های شاهی صفوی، صحنه‌ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی»؛

Babaie & Kafescioglu, "Istanbul, Isfahan, and Delhi: Imperial Designs and Urban Experiences in the Early Modern Era", in *A Companion to Islamic Art and Architecture*, Emami, "Coffeehouses, Urban Spaces, and the formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan", Emami, *Isfahan*; Necipoglu, "Framing the Gaze in Ottoman, Safavid and Mughal Palaces".

۱۴. اهری، «ساخت اصفهان نو»؛ روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛ حبیبی، از شار تا شهر.

۱۵. فلامکی، گستره‌های معماری.

۱۶. مروج تربتی و پورنادری، «بررسی تداوم سنت‌های مؤثر در شکل‌گیری پل خواجو بر اساس مطالعه تطبیقی پل‌های تاریخی شهر اصفهان»؛ Luschey, "The Pul-I Khwaju in Isfahan: A Combination of Bridge, Dam and Water Art".

۱۷. جیحانی و رضایی‌پور، منظر باغ؛ عالمی، «باغ‌های دوره صفویه: گونه‌ها و الگوها».

۱۸. فلامکی، گستره‌های معماری.

۱۹. فلامکی، گستره‌های معماری.

۲۰. بلر و بلوم، هنر و معماری اسلامی (۲)؛ پیرنیا، سبک‌شناسی معماری ایرانی.

۲۱. هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان)؛

یوسفی و دیگران؛ شناسه‌های نوآوری دوره صفوی در معماری و فضاها‌ی شهری اصفهان ۱۳۹/

11. نمایش شکوه بیرونی در مساجد نقش جهان ^{۲۳}	12. ظهور تالار ستون‌دار در کاخ‌ها ^{۲۴}
01. به‌کارگیری آرایه‌ها در بدنه شهری ^{۲۵}	02. ظهور تصاویر گلگشت در نقوش معماری و بدنه شهری ^{۲۶}
03. اهمیت آرایه‌ها، رونق و تنوعشان ^{۲۷}	04. فقدان نقش سازه‌ای مقرنس ^{۲۸}
05. استفاده فراوان از کاشی و کاربردهای جدید آن ^{۲۹}	06. ابداع آرایه‌های گچی جدید ^{۳۰}
07. آغاز آینه‌کاری و ابداع آرایه‌های ترکیبی ^{۳۱}	08. فراوانی کاربرد دیوارنگاره پس از اسلام ^{۳۲}
09. رونق آرایه‌های حجاری پس از دوره هخامنشی ^{۳۳}	10. تغییر تمایل از غلبه نقوش هندسی به نقوش گیاهی ^{۳۴}

Babaie, "Building on the Past: The Shaping of Safavid Architecture 1501-76", in *Hunt for Paradise*.

۲۲. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش؛ برنیولی، «بینش شاه‌عباس: شهرسازی سلطنتی اصفهان».
۲۳. هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).
۲۴. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش؛ سه‌دهی، بازشناسی و تحلیل الگوهای معماری تالارهای شاهان صفوی در شهر اصفهان؛ عالمی، «باغ‌های دوره صفویه: گونه‌ها و الگوها»؛ عالمی، «باغ‌های شاهی صفوی، صحنه‌ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی»؛ مجتهدزاده و نام‌آور، «جستاری در ریشه‌های پیدایش تالار در معماری عصر صفوی»؛ نعیم‌ا، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی.
۲۵. اهری، «ساخت «اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛ برنیولی، «بینش شاه‌عباس: شهرسازی سلطنتی اصفهان»؛ پیرنیا، سبک‌شناسی معماری ایرانی؛ عالمی، «باغ‌های شاهی صفوی، صحنه‌ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی».
۲۶. بلر و بلوم، هنر و معماری اسلامی (۲)؛ رضااسلطان‌ی و شاطری، «گونه‌شناسی مضامین نقوش انسانی کاشی‌های دوره صفویه»؛ لاری‌دارابی و مازیار، «جایگاه تفریح و تفرج در کالبد و حیات شهری اصفهان عباسی».
۲۷. استیرلن، اصفهان؛ زارعی، معماری ایران؛ فلامکی، «نوآوری‌های معمارانه صفوی، دگرگونی برای ماندگاری ارزش‌ها و مفهوم‌ها در معماری ایران»، در مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران؛ نعیم‌ا، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).
۲۸. انصاری، «هنر مقرنس‌سازی در آثار معماری ایران».
۲۹. نعیم‌ا، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، تاریخ ایران (دوره صفویان)؛ Babaie, 'Safavid Architecture', in *The Safavid World*.
۳۰. اصلانی، «شیوه اجرای تزئینات کشته‌بری در کاخ عالی‌قاپو»؛ زارعی، معماری ایران؛ مکی‌نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی؛ نجفیان، اقبالی و حمزوی، «مطالعه تطبیقی شیوه اجرایی آرایه گچی کشته‌بری با سایر آرایه‌های گچی در معماری دوره صفویه».
۳۱. بزرگمهری و خدادادی، آمودهای ایرانی؛ مکی‌نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی؛ نجفیان، اقبالی و حمزوی، «مطالعه تطبیقی شیوه اجرایی آرایه گچی کشته‌بری با سایر آرایه‌های گچی در معماری دوره صفویه»؛ نعیم‌ا، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی.
۳۲. زارعی، معماری ایران؛ نعیم‌ا، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی.
۳۳. بزرگمهری و خدادادی، آمودهای ایرانی.
۳۴. الیاسی آزاد، بررسی نوآوری‌های نقوش اسلیمی کاشی‌کاری عصر صفوی با تأکید بر نقوش ابداعی؛ مکی‌نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی؛ هیلن

		a4	11. استفاده گسترده نقوش انسانی پس از اسلام ^{۳۵}	12. بزرگ‌تر شدن اسلیمی‌ها در جایگاه نقشی شاخص ^{۳۶}
			13. ورود نقش گل و مرغ به آرایه‌ها و آغاز طبیعت‌گرایی ^{۳۷}	14. استفاده از رنگ‌های زرد و سبز در کاشی‌کاری ^{۳۸}
		a4	01. سادگی چپیره و تلاش برای پنهان کردن عناصر فنی ^{۳۹}	02. قرار دادن جرز برابر روی طاق زیرین ^{۴۰}
			03. سازوکار پمپاژ آب در عالی‌قاپو ^{۴۱}	04. کاهش بار وارده و فرسایش در پل خواجو ^{۴۲}
			05. استهلاك انرژی آب و ایجاد حوضچه آرامش با تنظیم سرعت و جهت حرکت آب در پل خواجو ^{۴۳}	
B	b1		01. ساخت چهارباغ و نقش جهان به‌ویژه برای حضور مردم ^{۴۴}	02. به‌کارگیری فضای شهری برای تفریح و تعاملات گاه‌نو ^{۴۵}

براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

۳۵. رضااسلطان‌ی و شاطری، «گونه‌شناسی مضامین نقوش انسانی کاشی‌های دوره صفویه»، مکی‌نژاد، تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی؛ نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی.

۳۶. الیاسی آزاد، بررسی نوآوری‌های نقوش اسلیمی کاشی‌کاری عصر صفوی با تأکید بر نقوش ابداعی.

۳۷. بختیاری، گل و مرغ در هنرهای کاربردی ایران؛ رضااسلطان‌ی و شاطری، «گونه‌شناسی مضامین نقوش انسانی کاشی‌های دوره صفویه»؛ زارعی، معماری ایران؛ سواری و شیخی، «گونه‌شناسی ترکیب بصری و مضمونی گل و مرغ بر دیوارنگاره‌های کاخ‌های صفوی و الحاقات قاجاری».

۳۸. زارعی، معماری ایران؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

۳۹. پوپ، «دوره صفویه»، در سیری در هنر ایران؛ نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

۴۰. پیرنیا، سبک‌شناسی معماری ایرانی؛ گالدیری، عالی‌قاپو.

۴۱. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش؛ روح‌اللهی، شجاعی اصفهانی و قاسمی‌نژاد، «معرفی ساختار آب‌رسانی و چرخه آب در کاخ عالی‌قاپوی اصفهان».

۴۲. امیر شاه کریمی، «بازخوانی مهندسی پل خواجو».

۴۳. امیر شاه کریمی، «بازخوانی مهندسی پل خواجو».

۴۴. اسماعیلی، «بازتاب جلوه‌های لذت این جهانی در شعر، نقاشی و معماری عصر صفوی با رویکرد تطبیقی هنری رماک»؛ اهری، «خیابان چهارباغ اصفهان، مفهومی نو از فضای شهری»؛ اهری، «ساخت «اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛ زارعی، معماری ایران؛ عالمی، «باغ‌های دوره صفویه: گونه‌ها و الگوها»؛ لاری‌دارایی و مازیار، «جایگاه تفریح و تفرج در کالبد و حیات شهری اصفهان عباسی»؛ نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی؛

Emami, "Coffeehouses, Urban Spaces, and the formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan"; Emami, *Isfahan*; Necipoglu, "Framing the Gaze in Ottoman, Safavid and Mughal Palaces"; Zand Vosoudhi, *Social Sustainability and Public Life in Iranian Squares*.

۴۵. اسماعیلی، «بازتاب جلوه‌های لذت این جهانی در شعر، نقاشی و معماری عصر صفوی با رویکرد تطبیقی هنری رماک»؛ اهری، «خیابان چهارباغ اصفهان، مفهومی نو از فضای شهری»؛ اهری، «ساخت «اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛

Emami, "Coffeehouses, Urban Spaces, and the formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan"; Emami, *Isfahan*.

یوسفی و دیگران؛ شناسه‌های نوآوری دوره صفوی در معماری و فضاهای شهری اصفهان / ۱۴۱

03. برگزاری آیین‌ها برای ارتباط با مردم و نمایش پادشاهی ^{۴۶}	04. وحدت بخشی به مردم با استفاده از فضاهای شهری ^{۴۷}
05. گسترش استفاده تفریحی از نقش جهان در شب ^{۴۸}	06. تماشای چهارباغ توسط زنان و استفاده ویژه هفتگی ^{۴۹}
07. ساخت محل نگهداری حیوانات در چهارباغ ^{۵۰}	08. استفاده از پل‌ها به مثابه فضای شهری ^{۵۱}
09. تحول مفهوم باغ‌ها به مثابه فضایی عمومی ^{۵۲}	10. فعالیت بی سابقه در زمینه بناهای عام المنفعه ^{۵۳}
11. احداث قهوه‌خانه‌ها مرتبط با فضای شهری ^{۵۴}	12. فعالیت بی سابقه در ساخت کاخ‌ها در ترکیب با باغ ^{۵۵}

۴۶. اهری، «خیابان چهارباغ اصفهان، مفهومی نو از فضای شهری»؛ عالمی، «باغ‌های شاهی صفوی، صحنه‌ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی»؛

Babaie & Kafescioglu, "Istanbul, Isfahan, and Delhi: Imperial Designs and Urban Experiences in the Early Modern Era", in *A Companion to Islamic Art and Architecture*; Necipoglu, "Framing the Gaze in Ottoman, Safavid and Mughal Palaces"; Rizvi, *The Safavid Dynastic Shrine*.

۴۷. اهری، «خیابان چهارباغ اصفهان، مفهومی نو از فضای شهری»؛ اهری، شهر، جشن، خاطره تأملی در نسبت فضاها و جشن‌های شهری در دوران صفویان و قاجاریان».

۴۸. اهری، «ساخت «اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛

Emami, "Coffeehouses, Urban Spaces, and the formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan"; Necipoglu, "Framing the Gaze in Ottoman, Safavid and Mughal Palaces".

۴۹. اهری، «خیابان چهارباغ اصفهان، مفهومی نو از فضای شهری»؛

Emami, "Coffeehouses, Urban Spaces, and the formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan".

50. Emami, *Isfahan*.

۵۱. آیت‌الله زاده شیرازی، «ایران و جهان اسلام از نگاه اصفهان در شهر موزه نقش جهان»؛ اهری، «ساخت «اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛ حنایی، دنیا و عابدینی، «ترجمان فضایی تسامح قدرت در اصفهان عصر صفوی (مطالعه موردی: پل الله‌وردی خان)»؛ نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان)؛

Luschey, "The Pul-I Khwaju in Isfahan: A Combination of Bridge, Dam and Water Art".

۵۲. اهری، «ساخت «اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛ عالمی، «باغ‌های شاهی صفوی، صحنه‌ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی»؛ نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی.

۵۳. زارعی، معماری ایران؛ فلامکی، گستره‌های معماری؛ نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

۵۴. اهری، «ساخت «اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛

Babaie & Kafescioglu, "Istanbul, Isfahan, and Delhi: Imperial Designs and Urban Experiences in the Early Modern Era" in *A Companion to Islamic Art and Architecture*; Emami, "Coffeehouses, Urban Spaces, and the formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan".

		13. طراحی کاخ تالار دار و برگزاری صنیافت با آداب معین ^{۵۶}	14. اجرای مجموعه‌های شهری با کاربری‌های گوناگون ^{۵۷}
		15. غلبه زیارتگاه‌ها بر معماری مذهبی ^{۵۸}	16. آغاز ساخت حسینه‌ها ^{۵۹}
		17. آغاز ساخت مسجد - مدرسه‌ها ^{۶۰}	18. ساخت سردر دولت‌خانه به‌مثابه بنایی چندمنظوره ^{۶۱}
b2		01. گسترش باغ‌ها به داخل شهر ^{۶۲}	02. قرارگیری دولت‌خانه در داخل شهر ^{۶۳}
		03. ظهور مغازه‌ها در حاشیه خیابان‌ها و میدان‌ها ^{۶۴}	04. قرارگیری ساختمان برگزاری مراسم دولت‌خانه در دید ^{۶۵}
b3		01. وسعت نقش جهان و چهارباغ ^{۶۶}	02. افزایش عرض در پل‌های الله‌وردی خان و خواجه ^{۶۷}
		03. عریض‌تر و رفیع‌تر ساختن ^{۶۸}	04. بزرگ‌تر و متعدد بودن سالن‌های

۵۵. زارعی، معماری ایران؛ نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

۵۶. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش.

۵۷. بلر و بلوم، هنر و معماری اسلامی (۲).

۵۸. هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان)، Babaie, "Safavid Architecture", in *The Safavid World*.

۵۹. نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی.

۶۰. زارعی، معماری ایران؛ نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان)؛

Babaie, "Safavid Architecture", in *The Safavid World*.

۶۱. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

۶۲. آیت‌الله زاده شیرازی، «ایران و جهان اسلام از نگاه اصفهان در شهر موزه نقش جهان»؛ برینیولی، «بینش شاه‌عباس: شهرسازی سلطنتی اصفهان»؛

Zandieh, *Transformation of Urban Landscape Architecture in Iran*.

۶۳. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش.

۶۴. فلامکی، گستره‌های معماری؛

Emami, *Isfahan*.

۶۵. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش.

۶۶. برینیولی، «بینش شاه‌عباس: شهرسازی سلطنتی اصفهان»؛ پوپ، «دوره صفویه»، در سیری در هنر ایران؛ حبیب، «تحلیلی از تعامل فرهنگ و کالبد شهر (نمونه موردی: اصفهان - صفویه)»؛ عالمی، «باغ‌های دوره صفویه: گونه‌ها و الگوها»؛ لاری دارابی و مازیار، «جایگاه تفریح و تفرج در کالبد و حیات شهری اصفهان عباسی»؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

۶۷. مروج تربتی و پورنادری، «بررسی تداوم سنت‌های مؤثر در شکل‌گیری پل خواجه بر اساس مطالعه تطبیقی پل‌های تاریخی شهر اصفهان».

۶۸. فلامکی، «نوآوری‌های معمارانه صفوی، دگرگونی برای ماندگاری ارزش‌ها و مفهوم‌ها در معماری ایران» در مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران؛ فلامکی، گستره‌های معماری.

یوسفی و دیگران؛ شناسه‌های نوآوری دوره صفوی در معماری و فضاها‌ی شهری اصفهان / ۱۴۳

		تشریفات ^{۶۹}	
		05. بی‌سابقه بودن بزرگی و شکوه درگاه دولت‌خانه ^{۷۰}	
b4	01. طرح اندیشیده شده فضای شهری برای آیین‌ها و تفریح ^{۷۱}	02. کانون اصلی طراحی بودن فضای خالی نقش جهان ^{۷۲}	
		03. فضاسازی و طراحی چهارباغ به‌مثابه فضای شهری و باغ ^{۷۳}	
		04. استقرار آزاد عناصر باغ‌ها ^{۷۴}	
		06. توجه بیشتر به قرارگیری فضاها کاربردی در ارتفاع ^{۷۶}	
		07. قرار گرفتن ایوان ستون‌دار عالی‌قاپو در ارتفاع ^{۷۷}	
C	c1	01. پیدایی تجربه شهری تازه مبتنی بر حواس ^{۷۸}	02. توجه به مقیاس انسانی علی‌رغم ابعاد فضا ^{۷۹}
		03. توجه به ادراک مخاطب از طریق درگیر کردن او با سازماندهی فضایی ^{۸۰}	
	c2	01. بازنمایی بهشت در فضاها‌ی شهری ^{۸۱}	02. تمایز بناها‌ی نقش جهان در عین

۶۹. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش.

۷۰. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش.

۷۱. اهری، «شهر، جشن، خاطره تأملی در نسبت فضاها و جشن‌های شهری در دوران صفویان و قاجاریان»؛ بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش.

۷۲. برینیولی، «بینش شاه‌عباس: شهرسازی سلطنتی اصفهان».

۷۳. اهری، «خیابان چهارباغ اصفهان، مفهومی نو از فضای شهری»؛ اهری، «ساخت «اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛ برینیولی، «بینش شاه‌عباس: شهرسازی سلطنتی اصفهان»؛ جیحانی و رضایی‌پور، «منظر باغ: عالمی، «باغ‌های دوره صفویه: گونه‌ها و الگوها»؛ عالمی، «باغ‌های شاهی صفوی، صحنه‌ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی»؛ لاری دارابی و مازیار، «جایگاه تفریح و تفرج در کالبد و حیات شهری اصفهان عباسی»؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان)؛

Emami, Isfahan.

۷۴. عالمی، «باغ‌های دوره صفویه: گونه‌ها و الگوها»؛ عالمی، «باغ‌های شاهی صفوی، صحنه‌ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی».

۷۵. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش.

۷۶. فلامکی، گستره‌های معماری.

۷۷. گالدیری، عالی قاپو؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

۷۸. اهری، «ساخت «اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛

Emami, "Sensing Time and Sound in Safavid Isfahan: The Clocks of the meydan-I Naqsh-I Jahan", in *Regime Change*.

۷۹. حبیبی، از شار تا شهر؛ شهابی نژاد و دیگران، «مقیاس انسانی در میدان نقش جهان اصفهان».

۸۰. طبسی و فاضل‌نسب، «بازشناسی نقش و تأثیر جریان‌های فکری عصر صفوی در شکل‌گیری ورودی مساجد مکتب اصفهان»؛ فرشید نیک و دیگران، «نقش تعادل پویا در شهرسازی اسلامی ایرانی عصر صفوی».

۸۱. اهری، «ساخت «اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی»؛ بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش.

دالالتشان بر وحدت ^{۸۲}			
03. آمیختگی نمادین تشیع و حکومت ^{۸۳}	04. نمایش نقش شاه در رسیدگی به مردم در کاخ تالار دار ^{۸۴}		
05. درج سلسله مراتب قدرت بر کتیبه ^{۸۵}	06. ظهور نام و القاب معمار کنار حامی حکومتی در ورودی ^{۸۶}		

به این ترتیب ۷۶ نکته مرتبط با نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان دوره صفوی از پژوهش‌های پیشین به دست آمد. چنان‌که در جدول مشخص است بیشترین تعداد نوآوری‌ها در وجه عملکردی و فضایی صورت گرفته است.

۲- یافته‌های پژوهش: استخراج شناسه‌های نوآوری‌ها در حوزه معماری و پیگیری آن‌ها در دیگر حوزه‌ها

با مرور نوآوری‌ها و تأمل در آن‌ها می‌توان ۶۴ کد از نوآوری‌ها استخراج و با ملاحظه کدها و دسته‌بندی موارد مشابه، می‌توان شش مضمون یا همان شناسه را شناسایی و با عناوین حکومت جدید و نمایش آن مبتنی بر یکپارچگی و حضور مردم، مطرح شدن فرد، رشد توجهات این جهانی، تشخیص تنوع و تلفیق، گشایش و تغییری به سوی برون‌گرایی و مردم، تفریح، تعامل و ورود به عرصه‌های جدید نام‌گذاری کرد. برخی کدها با بیش از یک شناسه مرتبط بوده و در نتیجه در بیش از یک دسته‌بندی حضور دارند. همچنین برخی کدها به همراه هم یک دسته‌بندی فرعی نیز ایجاد کرده‌اند. جدول ۴ مشخص‌کننده کدها و شناسه‌های حاصل از نوآوری‌ها با ارجاع به دسته‌بندی آن‌ها در تصویر ۱ است.

۸۲. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش؛ فلامکی، گستره‌های معماری.

۸۳. آقاداتی و زکریایی کرمانی، «تحلیل مضامین و کارکردهای کتیبه‌های مدارس عصر صفویه اصفهان، نمونه موردی: مسجد- مدرسه چهارباغ»؛ بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش.

۸۴. بابایی، اصفهان و کاخ‌هایش.

۸۵. هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان)؛

Babaie, "Building on the Past: The Shaping of Safavid Architecture 1501-76", in *Hunt for Paradise*.

۸۶. ذوالفقارزاده و یوسفی، «تجلی بصری جایگاه معمار به مثابه هنرمند در کتیبه‌نگاری دوره صفوی»؛

Babaie, "Chasing after the Muhandis: Visual Articulations of the Architect and Architectural Historiography", in *Affect,*

Emotion, and Subjectivity in Early Modern Muslim Empires.

		سادگی چپیره‌سازی				*							
		عدم تأکید بر نمایش عناصر فنی				*							
		افول برخی کیفیت‌ها	*										
		اهمیت نقوش گیاهی در آرایه‌ها و پرکار بودن آنها			*								
		حرکت به‌سوی طبیعت‌گرایی در نقوش			*								
شخص تنوع و تلفیق		تنوع شکلی بناهای پیرامون فضای شهری					*	*					*
		تنوع در بازارها					*	*					
		تنوع در طرح باغ‌ها	*										
		تنوع در آرایش درونی باغ‌ها و اجزای آنها										*	
		تنوع در معماری ساختمان‌های دولت‌خانه	*										
		تنوع در شکل و ترکیب خانه‌ها	*										
		تنوع در آرایه‌ها		*									
		ساخت فضای شهری به‌ویژه برای مردم، تفریح و تعامل‌شان					*				*		
		استفاده از فضاهای عمومی برای ارتباط با مردم و نمایش اقتدار و ماهیت پادشاهی					*				*		
		برگزاری هر دو مراسم مذهبی و آیین‌های باستانی در فضاهای شهری					*						
		تلفیق مسجد و مدرسه در یک بنا					*						
		گشایش و تغییر به‌سوی برون‌گرایی	وسعت فضاهای عمومی و به‌ویژه باز بودن آنها	استفاده از باغ‌ها به‌مثابه فضای عمومی و تفریحی					*				
به‌کارگیری پل‌ها به‌مثابه فضای شهری به‌ویژه برای حضور و تفریح مردم							*						
درهم‌تنیدگی فضای شهری و پیرامون آن	*						*			*			
وسعت فضاهای شهری										*			
			برخورداری فضای شهری از چشم‌انداز وسیع چراغانی و استفاده شبانه از فضای شهری برای تفریح مردم امکان استفاده اختصاصی زنان از فضای شهری					*			*		
			عریض و رفیع ساختن								*		
			احداث مغازه در مجاورت میدان و خیابان	*					*				
			ارتباط بصری بیشتر خانه‌ها با عرصه بیرونی	*									
			قرارگیری فضاهای کاربردی در ارتفاع									*	
			ساخت فضای شهری به‌ویژه برای مردم، تفریح و تعامل‌شان					*				*	
			ساخت فضاهای شهری اندیشیده شده برای برگزاری آیین‌ها									*	
			ساخت فضای شهری با کالبد و فضای تازه	*									
مردم، تفریح، تعامل و ورود به عرصه‌های جدید	طراحی فضاهای شهری و بناهای عمومی برای حضور مردم	دقتی تازه در هندسه فضای شهری	*										
		درهم‌تنیدگی فضای شهری و پیرامون آن	*			*				*			
		طراحی میدان و خیابان به‌مثابه باغ	*							*			

یوسفی و دیگران؛ شناسه‌های نوآوری دوره صفوی در معماری و فضاهای شهری اصفهان / ۱۴۷

		استفاده از باغ‌ها به‌مثابه فضای عمومی و تفریحی			*								
		به‌کارگیری پل‌ها به‌مثابه فضای شهری به‌ویژه برای حضور و تفریح مردم					*						
		تازگی در کالبد پل‌ها		*		*							
		شکل‌گیری فضاهای جدید برای تفریح و تعامل مردم و سرگرمی‌های جدید شهری					*						
		گسترش تعاملات اجتماعی متمایز از نهادهای دولتی و قلمرو خصوصی					*						
	ملاحظه در جایگاه مخاطب آثار	شکل‌گیری تجربه شهری متمایز در فضاهای شهری مبتنی بر حواس مخاطب									*		
		توجه به مقیاس انسانی فضا علی‌رغم وسعت و ارتفاع زیاد									*		
		وجود ارتباط میان ساختمان‌ها و فضاها با مردم		*					*				
		عدم تسلط کالبد بر فضای شهری		*									
		درگیر کردن مخاطب با سازماندهی فضایی									*		
	ظهور تصاویر گلگشت در نقوش معماری و بدنه شهری				*								

به این ترتیب شش شناسه یادشده را می‌توان برای نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان دوره صفوی احراز کرد، شناسه‌هایی که به‌مثابه عبارت‌های فراگیرند و می‌توانند میان حوزه‌های گوناگون زمانه مشترک باشند و آن‌ها را به یکدیگر پیوند دهند. در ادامه خلاصه‌ای از پیگیری نمود شناسه‌ها در دیگر حوزه‌ها ارائه می‌شود تا به این طریق بتوان جایگاه آن‌ها را به‌مثابه شناسه‌های دوره صفوی تبیین کرد.

۱-۲- حکومت جدید و نمایش آن مبتنی بر یکپارچگی و حضور مردم

نوآوری‌هایی در معماری و فضاهای شهری اصفهان صفوی ظهور کردند که مرتبط با در معرض دید قرار دادن و نمایش حکومتی متفاوت با قبل از حیث ماهیت متمرکز و ایرانی - شیعی آن بودند، نمایشی که در آن مردم نیز نقشی پررنگ داشتند. ایجاد تمرکز باتوجه به شهر و انتقال دولت‌خانه و باغ از حومه به درون، نمادپردازی تمرکز در بناهای پیرامون میدان اصلی (نقش جهان)، گسترش فضاهای عمومی و برگزاری آیین‌های جمعی در آن‌ها و گاه با حضور شاه و نمایش پادشاهی مبتنی بر در دسترس بودن، نمایش برتری نسبت به گذشته با ایجاد شرایط مقایسه برای مردم با ساخت آثار جدید کنار آثار قدیمی برای مثال میدان نقش جهان برابر میدان عتیق که به تعبیری سبب شد در تاریخ‌نامه‌ها اصطلاح شهر قدیم برابر شهر جدید شکل گیرد،^{۸۷} جلوه نمایشی دولت‌خانه با نمای شهری آن، شکوه درگاهش به‌ویژه به سبب تالار آن و مرتبط

87. Necipoglu, "Challenging the Past: Sinan and the Competitive Discourse of Early Modern Islamic Architecture", 177.

با برگزاری مراسم، تماشای میدان و دیده شدن از میدان، تعدد و بزرگی سالن‌های تشریفات، برگزاری ضیافت درباری در کاخ‌های تالار دار با رعایت سلسله مراتب آیینی و کالبدی و نمایش شکوه بیرونی در مساجد نقش جهان نموده‌های نمایشی حکومت جدید در معماری و فضاهای شهری اصفهان صفوی‌اند. اهمیت این جنبه به اندازه‌ای است که نوآوری‌های فنی مانند سیستم پمپاژ آب یا قرارگیری جرز باربر روی طاق زیرین در عالی قاپو نیز به منظور افزایش جلوه نمایشی درگاه دولت‌خانه است و نوآوری‌های یادشده به خودی خود مطرح نیستند و از دید پنهان‌اند.

تمرکزی که به واسطه معماری نمایش داده می‌شد، یک ویژگی مهم حکومت صفوی بود. صفویان که با استفاده از تصوف، تشیع و کمک قزلباش‌ها به حکومت رسیده بودند، به تدریج از پیشینه صوفیانه خود فاصله گرفتند، در پی تثبیت قدرتشان با بهره‌گیری از تشیع بودند و قزلباش‌ها را نیروهایی مشکل‌ساز یافتند و سعی در به حاشیه راندن آن‌ها داشتند.^{۸۸} تعارضات سران قزلباش با یکدیگر و با شاه تغییر ساختار قبیله‌ای را در پی داشت؛ شاه‌عباس یکم ضروری می‌دانست که برخلاف سابق اختیار امور در دست شاه باشد و تعصب قبیله‌ای جای خود را به طرف‌داری از دولت و شاه دهد؛ به این منظور اقداماتی مانند سپردن برخی قبایل به رهبران سطح پایین‌تر، تضعیف قدرت نخبگان قبایل با امتیازبخشی به اکثریت فاقد ثروت و گرفتن برخی قبایل از قزلباش‌ها و سپردنشان به غلامان خاصه صورت گرفت، قشری که از اسیران بازمانده از لشکرکشی‌های شاه طهماسب به وجود آمد و هسته ارتشی دائمی و وفادار به شاه را شکل می‌داد تا در صورت سرکشی قزلباش‌ها با آن‌ها برخورد کند؛ غلامان به تدریج در سطوح بالای تشکیلات صفوی حضور یافتند.^{۸۹} آن‌ها در حمایت از هنر و معماری نیز نقشی پررنگ داشتند. حضور غلامان گرایش به شایسته‌سالاری که بنا بر شواهد تاریخی در دوره صفوی وجود داشت را تقویت می‌کرد؛ از سوی دیگر تضعیف قزلباش‌ها به معنای افزایش قدرت وزیر بود که در رأس دیوان‌سالاری قرار داشت.^{۹۰}

ایرانی بودن و شیعه بودن در ایجاد یکپارچگی اهمیتی ویژه داشتند و به روش‌های مختلف تقویت می‌شدند. ارجاعات به ایران باستان در معماری و فضاهای شهری شامل برگزاری آیین‌های باستانی در فضاهای شهری و رونق مجدد آرایه‌های رایج در آن دوره بود. از دیگر نموده‌های عمده چنین ارجاعی در حوزه سیاست دیده می‌شود، جایی که میان پادشاهان ایران باستان و شاهان صفوی از جنبه‌های انگیزه

۸۸. اسفندیار، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «تصوف در سرزمین‌های گوناگون: ایران»؛ اکبری و سینانی، «دولت صفویه و بازپیکربندی جامعه ایران: تحول و میراث نهادی»، ۲۸، ۳۰.

۸۹. آقاجری و مشفق‌فر، «تحلیل استراتژی نظامی ایران و مؤلفه‌های آن در عصر شاه‌عباس بزرگ (۹۹۶-۱۰۳۸ق)»؛ سیوری، ایران عصر صفوی، ۶۲-۷۸.

۹۰. سیوری، ایران عصر صفوی، ۸۹، ۱۸۰-۱۸۱.

حکمرانی، مشروعیت و ویژگی‌های حکمران نزدیکی وجود داشت.^{۹۱} شیعه بودن نیز با برگزاری مراسم مذهبی در فضاها‌ی شهری، گسترش زیارتگاه‌ها، ساخت حسینیه‌ها و نمادپردازی‌های مرتبط با مذهب و پیونددهنده تشیع با حکومت تقویت می‌شد. با این حال تشیع در دوره صفوی جایگاهی ثابت نداشت. در ابتدا تشیع مذهب رسمی کشور شد. منش صفویان اهل سنت را به دشمنی با آن‌ها ترغیب می‌کرد؛ اما به تدریج رفتارشان با غیرشیعیان نرم‌تر شد و دیگر با تعصب به مواضع شیعه تکیه نداشتند و این امر تا کاهش اهمیت مقام صدارت (ریاست روحانیون) در زمان شاه‌عباس یکم پیش رفت.^{۹۲} با این حال پس از شاه‌عباس یکم و در اواخر دوره صفوی با افزایش نفوذ روحانیون در حکومت، تشیع به مؤلفه‌ای پر قدرت بدل شد.

قصه ابزار دیگری برای ترویج ایرانی بودن و شیعه بودن در دوره صفوی محسوب می‌شد؛ قصه‌گویی در این دوره از مکانی ثابت (قهوه‌خانه‌ها) برخوردار شد و قصه‌گو علاوه بر سرگرم کردن، بر مبنای مقرری‌ای که دولت می‌پرداخت، در پی تبلیغ و تثبیت مبانی ایدئولوژیک حکومت بود؛ از طریق قصه مفهوم وطن نیز به مثابه کشوری با هویت مستقل و یکپارچه سیاسی به مردم القا می‌شد،^{۹۳} مفهومی که با به کارگیری وسیع در نوشته‌هایی مانند شعر، نامه‌های دولتی، سفرنامه‌ها و تاریخ‌نامه‌ها رو به تثبیت داشت و ناظر بر کشوری با تشخیص ویژه بود، تشخیصی که از جمله در زبان فارسی که در این دوره زبان رایج نوشتاری دولت بود، نمود می‌یافت.^{۹۴} لذا تلاش صفویان در ایجاد قدرت متمرکز و وحدت بخشی به مردم با شکل‌گیری مفهوم ایران به مثابه کشوری با هویتی متمایز و واحد نزد مردم و دیگر کشورها و نیز با امکانی نسبی برای سطوح پایین‌تر و بدون نسبت خویشاوندی با حاکمان برای مشارکت بیشتر در امور گوناگون همراه بود. آنچه در این دوره مدنظر قرار داشت نمایش یکپارچگی بود و در آن نه فقط نمایش حکومت ایرانی - شیعی در ضیافت‌های درباری کاخ‌ها بلکه استفاده از شهر و فضاها‌ی عمومی و هم‌زمان نمایش حکومت و نمایش حضور مردم مطرح بود، حضوری که نمایشی متفاوت با قبل را رقم می‌زد.

۲-۲- مطرح شدن فرد

یکی از نوآوری‌ها در معماری صفوی که گرچه در آرایه‌ها شکل گرفت اما نشان از آغاز تغییری مهم داشت، تحولی در کتیبه‌نگاری این دوره و مرتبط با نام معماران بود. قرارگیری کتیبه‌های حاوی نام معماران به ویژه در سردر ورودی، همراهی نامشان با نام شاهان و حامیان حکومتی بناها و نیز محتوای کتیبه‌ها شامل

۹۱. نک: حسینی‌زاده و رضائی پناه، «کیفیت بازنمایی اندیشه ایرانی‌شهری در سنت تاریخ‌نگاری عصر صفوی (مبانی تکوین دگرباره امر سیاسی)»، ۷۳-۷۴.

۹۲. سیوری، ایران عصر صفوی، ۹۰؛ فقیه ملک مرزبان، «ایران» و «ایرانی» در فرهنگ و شعر صفوی، ۱۰-۱۲.

۹۳. علیزاده شریاف، کاژدهای قصه‌های منثور عصر صفوی در تکوین هویت ملی و مذهبی، ۴۹-۱۵۲.

۹۴. نک: علیزاده اقدم و دیگران، «زبان و جامعه: تحلیل اجتماعی قرض‌گیری واژگانی زبان‌های فارسی و ترکی از یکدیگر در دوره صفوی»، ۲۱؛ فقیه ملک مرزبان، «ایران» و «ایرانی» در فرهنگ و شعر صفوی، ۱۷-۱۸؛ گودرزی، «بازآفرینی مفهوم «ایران» در دوره صفویه و رابطه آن با هویت ملی»، ۸-۲۷.

تنوع در نحوه نام بردن از معمار به جای استفاده صرف از واژه متداول «عمل» و نیز ظهور نوع جدیدی از صفات برای معماران که نشان‌دهنده ارج گذاشتن به مقام و منزلت معمار است، تغییراتی بود که در این خصوص رخ داد.^{۹۵} ظهور نام معمار و تمجید از او در ورودی بنا یا به دیگر سخن نمای اصلی، جایی که در دوره صفوی مورد تأکید است، همراه با نام حامیان حکومتی بیانگر تغییری در جایگاه فرد و مطرح شدن اوست.

چنین تغییری در آثار ادبی، سفرنامه‌ها و در نقاشی نیز نمود داشت. برخی آثار ادبی شیوه‌های نوظهوری از تجربه شهری بودند و عرصه‌ای را در ادبیات شکل می‌دادند که به شدت با فضاهای شهری و ساختمان‌ها درگیر بود؛ اصفهان در این آثار، شهری شلوغ با بازارهای جهانی، فضاهای عمومی وسیع و ساکنان متنوع نشان داده شده است؛ با این حال نمی‌توان این آثار را صرفاً بازتابی از شهر دانست؛ بلکه باید به مثابه نشانه‌های شکل‌گیری فهم جدیدی از خود در نتیجه زیست در محیط شهری تعبیر کرد؛ گرچه مرجع شهری یکسان بود، اما هر روایت موضوعی فردی با ذهنیتی متفاوت را بیان می‌کرد.^{۹۶} بیان تجربه‌ها، احساسات و افکار خود به دیگران در سفرنامه‌ها و زندگی‌نامه‌های شخصی^{۹۷} و نیز شکل‌گیری یک آگاهی جدید نسبت به خود برای نقاشان در قالب مفهوم تصویر خودآگاه،^{۹۸} دیگر نموده‌های این امر بودند. ظهور نام معمار همراه تمجیدات و نام حامیان حکومتی در نمای اصلی همراه با نمونه‌های یادشده در دیگر حوزه‌ها بر پدیدار شدن فهم جدیدی از خود و واجد جایگاهی متفاوت از قبل دلالت دارد که در آن فرد و آنچه منتسب به اوست یعنی نام، ذهنیت، تجربه و زندگی او و نه لزوماً آنچه متعلق به دیگر حوزه‌ها از دربار تا جهان غیرمادی و اندیشه‌های عرفانی است، واجد اهمیت است و ارزش مطرح شدن دارد. بنابراین تغییر در جایگاه فرد و مطرح شدن او به مثابه کسی که از حقوقی برخوردار است که پیش‌تر توجهی به آن نمی‌شده یا مقبول نبوده است، شناسه‌ای است که در دوره صفوی در حوزه‌های مختلف بروز یافته و با معماری و فضاهای شهری و دگرگونی‌های آن‌ها نیز درهم تنیده است.

۲-۳- رشد توجهات این جهانی

برخی نوآوری‌ها در معماری و فضاهای شهری اصفهان سبب مطرح شدن توجهات این جهانی در جایگاه یک ویژگی مشخصه دوره صفوی می‌شوند. نقش فضای خالی نقش جهان با کاربری عمده تجاری

۹۵. ذوالفقارزاده و یوسفی، «تجلی بصری جایگاه معمار به مثابه هنرمند در کتیبه‌نگاری دوره صفوی»، ۱۱۴-۱۱۶.

96. Emami, "Discursive Images and Urban Itineraries: Literary Form and City Experience in Early Modern Iran", 154-181.

97. Babayan, "The Topography of Travel in Early Modern Persianate Landscapes"; Rizvi, *Affect, Emotion, and Subjectivity in Early Modern Muslim Empires*, 7,9.

۹۸. نک: مهرابی و سلطانی، «نقاشی خودآگاه در عصر صفوی (نمونه مطالعاتی: آثار صادقی بیگ کتابدار)».

به‌مثابه کانون اصلی طراحی میدان به‌جای مسجد جامع، فعالیت بی‌سابقه در حیطه معماری غیرمذهبی (بناهای عام‌المنفعه، بازارها و کاخ‌ها) که به تعبیری سبب تمایز این دوره در معماری ایران می‌شد،^{۹۹} و گسترش بازارها نمودهای رشد توجهات این جهانی‌اند.

علاوه بر این، ویژگی یادشده در دیگر حوزه‌های دوره صفوی نیز نمودهایی آشکار دارد. صفویان گرچه از یک طریقت صوفی نشئت گرفتند،^{۱۰۰} اما آغاز حکومتشان با افول تصوف همراه شد،^{۱۰۱} نگرش عرفانی به‌تدریج از رونق پیشین فاصله گرفت^{۱۰۲} و در مقابل توجهات این جهانی قوت یافت که تجارت از جلوه‌های آن بود. ارتباط گسترده‌تر ایران و جهان از دوره صفوی آغاز شد که با گسترش روابط تجاری و توسعه مسیرهای فرامنطقه‌ای همراه بود.^{۱۰۳} رشد اقتصادی صفویان به‌ویژه در دوره شاه‌عباس یکم شکل گرفت؛ او با گسترش نفوذش در ساحل خلیج فارس، ایران را صاحب یک عرصه دریایی جدید کرد و به سبب حضور رقبش یعنی عثمانیان در مسیرهای تجاری قدیمی، مسیر جدیدی از طریق گیلان و دریای خزر را جایگزین کرد.^{۱۰۴} در زمان او کارگاه‌های هنری نیز برای تولید و صادرات رواج داشتند.^{۱۰۵} همچنین شاه‌عباس تساهل مذهبی را برای اهداف تجاری به کار می‌برد، از جمله در خصوص ارامنه جلفای نوى اصفهان که او از آن‌ها به‌ویژه برای مبادلات اقتصادی با کشورهای اروپایی بهره می‌گرفت. رویکرد او به مسائل اقتصادی ترکیب یک تمایل سنتی سلطنتی برای کنترل مستقیم بر نیروهای تولید و توزیع با اقدامات گسترده‌ای از جمله ساخت کاروان‌سراهای متعدد و کشف راه‌های تجاری جدید بود که سرمایه‌های کشور را مهار می‌کرد؛ این ابتکارات مبتنی بر روش‌های سنتی اما متفاوت با آن‌ها از حیث وسعت، انسجام و هماهنگی بودند.^{۱۰۶} لذا رونق تجارت در دوره صفوی و توسعه ارتباط تجاری با جهان، بخش مهمی از شناسه رشد توجهات این جهانی است که به‌ویژه شاه‌عباس یکم به آن توجه داشته و تبادلات ناشی از آن با حضور تاجرانى از دیگر کشورها، ورود کالاهای جدید و ایجاد کاربری‌های تازه بر اصفهان مؤثر بوده است.

رشد توجهات این جهانی دوره صفوی با ایجاد یا رونق فضاهاى مرتبط با برخی لذت‌های این جهانی

۹۹. هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

۱۰۰. شیخ صفی‌الدین اردبیلی را می‌توان آغازگر حرکت صفویان در رسیدن به قدرت دانست، نک: سیوری، ایران عصر صفوی، ۷-۲۵.

۱۰۱. اسفندیار، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، «تصوف در سرزمین‌های گوناگون: ایران».

۱۰۲. پیش از صفویان تصوف برای چند سده حضوری پررنگ در فضای فکری ایران داشت، به‌گونه‌ای که حرکت صفویان خود از چنین فضایی آغاز شد.

103. Matthee, *The Politics of Trade in Safavid Iran*, 231-232.

۱۰۴. سیوری، ایران عصر صفوی، ۱۹۳؛

Matthee, *The Safavid World*.

۱۰۵. رویمر، «دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).

106. Matthee, *The Politics of Trade in Safavid Iran*, 232-233.

نظیر قهوه‌خانه‌ها و میخانه‌ها نیز همراه بود. ظهور قهوه‌خانه، قهوه و تنباکو را با دیگر محرک‌ها ترکیب کرد، محرک‌هایی که بر اساس شواهد به‌ویژه در مناطق شهری به‌سهولت در دسترس بودند و گاه مانند تریاک به‌صورت گسترده‌تر در زندگی روزمره طبقات مختلف ادغام می‌شدند.^{۱۰۷} در این دوره مصرف مواد مخدر و فحشا رایج بودند،^{۱۰۸} رونق چنین اموری در اصفهان تأکیدی بر گسترش جنبه‌های غیرمذهبی دوره صفوی است. همچنین غلبه نقوش گیاهی در آرایه‌های معماری و پرکار بودن آنها و حرکت به‌سوی طبیعت‌گرایی در نقوش، نمود دیگری از رشد توجهات این جهانی است که با توجه به واقعیت و عشق این جهانی با ظهور مکتب وقوع و نیز توصیف ساختمان‌ها و شهر مبتنی بر مناظر و عناصر کالبدی واقعی در ادبیات این دوره مطابقت دارد.^{۱۰۹} واقع‌گرایی و توجهات این جهانی در حوزه نقاشی نیز مطرح بود و در ادامه تمایل به ثبت واقعیت که پیش از دوره صفوی شکل گرفته بود، توسعه می‌یافت.

همچنین در معماری و فضاهای شهری اصفهان صفوی ظاهر اهمیتی ویژه داشت. گرچه زیاد و سریع ساختن از مشخصه‌های معماری این دوره بود، اما این امر به کم‌توجهی به ظاهر نمی‌انجامید و تأکید بر نما، اهمیت آرایه‌ها به‌ویژه مقابل سازه بنا، استفاده گسترده، تنوع و ابداع در آن‌ها، توجه به رنگ و به‌کارگیری آرایه‌ها در بدنه شهری بر اهمیت ویژه ظاهر دلالت داشتند. این در حالی است که طرح ساختمان‌ها و چپیره‌سازی‌ها ساده بودند، باوجود برخی نوآوری‌های سازه‌ای بر نمایش عناصر فنی تأکید نمی‌شد و کاهشی در دوام بناها،^{۱۱۰} و یا در برخی کیفیت‌ها مانند کاشی‌کاری با استفاده وسیع از کاشی هفت‌رنگ به‌جای معرق رخ می‌داد، اما ظاهر همچنان پراهمیت بود. تأکید بر ظاهر در حوزه معماری همراه با چنین تأکیدی در تولیداتی نظیر قالی، منسوجات و سفال^{۱۱۱} که اهداف تجاری را دنبال می‌کردند، بر افزایش اهمیت ظاهر در پی افزایش توجهات این جهانی در دوره صفوی دلالت دارد، اهمیتی که گاه با افول کیفیت همراه می‌شد.

۲-۴- تشخیص تنوع و تلفیق

در میان نوآوری‌ها در حوزه معماری صفوی برخی بیانگر این بودند که ویژگی تنوع و تلفیق در این دوره

107. Matthee, *The Pursuit of Pleasure*, 293, 295.

۱۰۸. نک: بیاتی و رستمی، «زمینه‌ها و دلایل گرایش اعتیاد به مواد مخدر در جامعه عصر صفوی از دیدگاه شاعران»، ۵؛ راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، ۴۸۹؛ علیزاده مقدم، «حیات اجتماعی دوره صفویه از منظر تذکره نصرآبادی»، ۱۴۸.

۱۰۹. نک: فتوحی، صد سال عشق مجازی، ۱۲۸-۱۷۴؛

Emami, 'Discursive Images and Urban Itineraries: Literary Form and City Experience in Early Modern Iran', 158, 163.

۱۱۰. نک: نعیم، سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی، ۲۰۳؛ هیلن براند، «معماری ایران در دوره صفویان»، در تاریخ ایران (دوره صفویان).
111. Welch, *Shah Abbas & the Arts of Isfahan*, 19, 21.

شخصیتی دیگر یافته، به گونه‌ای که در جایگاه یک مشخصه، این دوره را از پیش از آن جدا و ممتاز کرده است. تنوع شکلی بناهای پیرامون میدان اصلی شهر، تنوع در بناهای دولت‌خانه و طرح باغ‌ها و آرایش درونی آن‌ها، بازارهای گوناگون، خانه‌هایی با شکل و ترکیب متفاوت و به تعبیری تنوع عناصر سازنده بافت شهر که امری نو در تاریخ شهرهای ایران پس از اسلام بود،^{۱۱۲} همراه تنوع در آرایه‌ها، نمودهای تنوع در معماری و فضاهای شهری این دوره محسوب می‌شوند. توجه به مردم و حضور و تفریحشان یا به دیگر سخن زندگی روزمره این جهانی آن‌ها همراه نمایش اقتدار و ماهیت حکومت در فضاهای عمومی، برگزاری هر دو مراسم باستانی و مذهبی در این فضاها و تلفیق مسجد و مدرسه در یک بنا نیز نمودهای تلفیق در حوزه معماری این دوره‌اند.

تنوع در دیگر حوزه‌های دوره صفوی نیز وجود داشت، در جمعیت شهری اصفهان،^{۱۱۳} سبک‌های ادبی^{۱۱۴} و در فضای فکری، جایی که در کنار تصوف - هرچند نه به رونق گذشته - و حضور فقهای شیعه، حوزه فلسفی اصفهان رشد می‌کرد. در خصوص تلفیق، به تعبیری در جامعه این دوره مقدسات و منکرات درهم آمیخته بود و با وجود توجه گاه‌به‌گاه دولت به محدودیت‌های شرعی، عادت‌های دیرینه و ضرورت‌های اقتصادی غلبه نسبی داشتند، به طوری که مقامات صفوی به سبب درآمد مالیاتی حاصل از اموری نظیر فحشا و استعمال دخانیات بعضاً از آن‌ها چشم‌پوشی می‌کردند و حتی در منابع تاریخی از نقش دربار به مثابه الگوی مردم در رواج برخی آسیب‌ها نام برده شده است.^{۱۱۵} تلفیق این جهانی / آن جهانی شناسه قابل توجهی در دوره صفوی بود، تلفیقی که غلبه نسبی توجهات این جهانی را به همراه داشت.

۲-۵- گشایش و تغییری به سوی برون‌گرایی

نوآوری‌هایی نیز در معماری و فضاهای شهری اصفهان صفوی بروز یافت که بر تغییری در فضاهای عموماً محدود و درون‌گرای پیشین دلالت داشت، تغییری که توجه معاصران را نیز جلب کرده و از جمله در تاریخ‌نامه‌ای از دوره شاه‌عباس یکم به وسعت، طراوت و روشنی در ساخت‌وسازهای جدید در مقابل تنگی و تیرگی هوا در بازارها و میدان قدیم اشاره شده است.^{۱۱۶} وسعت فضاهای عمومی و به ویژه باز بودن آن‌ها

۱۱۲. فلامکی، گستره‌های معماری، ۱۶۲.

113. Babaie & Kafescioglu, 'Istanbul, Isfahan, and Delhi: Imperial Designs and Urban Experiences in the Early Modern Era', in *A Companion to Islamic Art and Architecture*.

۱۱۴. فقیه ملک مرزبان، «ایران» و «ایرانی» در فرهنگ و شعر صفوی، ۱۶.

۱۱۵. علیزاده مقدم، «حیات اجتماعی دوره صفویه از منظر تذکره نصرآبادی»، ۱۴۶.

Matthee, *The Pursuit of Pleasure*, 9-10, 299.

۱۱۶. نک: جنابادی، روضه‌الصفویه، ۷۵۹.

به واسطه استفاده از باغ‌ها به مثابه فضای عمومی، به کارگیری پل‌ها به مثابه فضای شهری، درهم تنیدگی فضای شهری و پیرامون آن و وسعت بیشتر فضای شهری، همراه با چشم‌انداز وسیع چهارباغ و افزایش وسعت بصری آن با به کارگیری دیوارهای مشبک برای باغ‌های اطراف، چراغانی و امکان استفاده شبانه و نیز استفاده اختصاصی زنان از فضای شهری، عریض‌تر و رفیع‌تر ساختن، احداث مغازه در مجاورت میدان و خیابان، ارتباط بصری بیشتر خانه‌ها با عرصه بیرونی و توجه بیشتر به قرارگیری فضاهای کاربردی در ارتفاع، نموده‌های گشایش در معماری و فضاهای شهری، فاصله گرفتن نسبی از فضاهای عموماً درون‌گرای پیشین و حرکت به سوی برون‌گرایی است.

همچنین تحولات دوره صفوی نظیر تقویت ارتباط سیاسی به‌ویژه با اروپا، حضور جهانگردان، رونق خبررسانی، گسترش شهرها، راه‌ها و کاروان‌سراها، برگزاری آیین‌ها، تأسیس قهوه‌خانه‌ها و گسترش زیارتگاه‌ها تغییری در نظام ارتباطی ایجاد کرد که با توسعه ارتباطات انسانی و افزایش برون‌گرایی الگوی ارتباطی همراه بود.^{۱۱۷} در حوزه تجارت نیز صفویان تشدید روابط با جهان را ورای جهان اسلام زیر نظر داشتند و ایران را در این دوره می‌توان واجد اقتصادی باز دانست؛ بر اساس شواهد تاریخی، ایران کشوری آزاد و باز بود و به ساکنانش و خارجی‌ها اجازه رفت‌وآمد و دادوستد می‌داد.^{۱۱۸} تساهل مذهبی دوره شاه‌عباس یکم نیز علاوه بر آنکه به پیروان مذاهب گوناگون آزادی مذهبی می‌داد، در افزایش حضور زنان در فضاهای شهری و پوشش آن‌ها نیز نمود می‌یافت.^{۱۱۹} بنابراین گشایش علاوه بر حوزه معماری در دیگر حوزه‌ها نیز به‌ویژه در دوره شاه‌عباس یکم نمود داشته است.

۲-۶- مردم، تفریح، تعامل و ورود به عرصه‌های جدید

در این دوره فضاهای شهری و بناهای عمومی به‌ویژه برای حضور مردم طراحی می‌شدند و نوآوری‌ها در فضاهای شهری با ساخت آنها به صورت اندیشیده شده، هندسی و واجد کالبد، فضا و عملکردهای تازه همراه با ساخت بناهایی جدید نظیر قهوه‌خانه‌ها و چایخانه‌ها به‌ویژه وابسته به حضور مردم بود، میدان و خیابان به مثابه باغ طراحی می‌شدند، از باغ‌ها به مثابه فضای عمومی و از پل‌ها به مثابه فضای شهری استفاده می‌شد. فراوانی، تنوع و گاه تازگی سرگرمی‌های شهری و فضاهای تفریحی از خیابان، باغ و پل تا قهوه‌خانه

۱۱۷. موسوی، نقدی و اولیایی، «بررسی عناصر شکل‌دهنده نظام ارتباطاتی در زمان صفویه»، ۱۶۲-۱۷۶.

118. Floor, "Trade in Safavid Iran", in *The Safavid World*, Matthee, *The Safavid World*.

۱۱۹. نک: احمدی، «بازتاب زندگی اجتماعی زنان عصر صفوی در سفینه فطرت»، ۱۸؛ شیخی، شهیدانی و فضائلی، «یکه صورت‌های رضا عباسی و مضامین اجتماعی عصر شاه‌عباس اول صفوی»، ۹۷-۹۸.

و میخانه و حتی محل نگهداری حیوانات و نمایش آن‌ها و نیز ظهور تصاویر گلگشت در نقوش معماری و بدنه شهری اهمیت تفریح و فضای تفریحی را نشان می‌دهند، تاحدی که گاه نوآوری‌های فنی نظیر آنچه در پل خواجو انجام شد نیز همراه با ایجاد یک فضای تفریحی بوده است.

همچنین در این دوره فضای تعامل نیز گسترده‌تر شد. تعاملات که پیش‌تر در مساجد، بازارها، حمام‌ها، گذرها و میدان‌ها در فضایی محدودتر و اغلب سرپوشیده انجام می‌شد، در این دوره علاوه بر آن‌ها که با گسترش بازارها و بناهای وابسته به آن و رونق زیارتگاه‌ها توسعه نیز یافته بود، در فضاهایی وسیع و عموماً باز با بخش‌های درهم‌تنیده فضای شهری، معماری و باغ^{۱۲۰} در سطح شهر و با غلبه جنبه تفریحی صورت می‌گرفت. نقش جهان، چهارباغ، پل‌ها و قهوه‌خانه‌ها مکان‌هایی برای گردش، برگزاری مراسم و تعامل اقشار مختلف که گاه با گفتگوی سیاسی^{۱۲۱} همراه بود، به وجود آوردند. تعامل اجتماعی متمایز از نهادهای دولتی و قلمرو خصوصی با قهوه‌خانه‌ها گسترده شد، نهادی که در ارتباطات روبه‌رشد و تبادل کالا میان کشورها پدیدار شد،^{۱۲۲} با عملکردی دوگانه به مثابه کانون تبلیغات سیاسی و مخالفت‌های اجتماعی که می‌توان آن را صورت اولیه حوزه عمومی دانست.^{۱۲۳} تعامل برخلاف قبل که در فضاهایی گوناگون و ذیل کاربری اصلی آن‌ها صورت می‌گرفت، در این دوره با قهوه‌خانه فضایی دیگر و مختص به خود یافت که در آن اخبار و اطلاعات مبادله می‌شدند.

توسعه فضاهای عمومی مقارن با رواج شعر و نقاشی میان مردم بود. دوره صفوی به سبب خروج ادبیات از انحصار دربار و نخبگان و رواج میان مردم نقطه عطف ادبیات ایران است.^{۱۲۴} در این دوره مجموعه گسترده‌ای از آثار ادبی به جای محافل نخبگان یا دربار برای مخاطبان در قهوه‌خانه‌ها نوشته می‌شدند،^{۱۲۵} که با نقد آثار نیز همراه بود. در دوره صفوی که پربرترین دوره ادبیات فارسی از حیث تعداد آثار انتقادی محسوب می‌شود، گفتگوهای انتقادی نیز در مکان‌های خصوصی و عمومی نظیر قهوه‌خانه‌ها

۱۲۰. درهم‌تنیدگی فضای شهری، معماری و باغ در خیابان چهارباغ به مثابه بخش شاخصی از طرح جدید اصفهان از طراحی چهارباغ به مثابه یک باغ، دیوار مشبک باغ‌های حکومتی و استفاده مردم از آن‌ها (نک: دلاواله، سفرنامه پیترو دلاواله، ۳۹) و طرح باز قهوه‌خانه‌ها در امتداد فضای شهری و نمای چوبی مشبک آن (Emami, "Coffeehouses, Urban Spaces, and the formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan", 188) نشئت می‌گرفت.
۱۲۱. در سفرنامه‌ها از گفتگوی آزاد سیاسی در قهوه‌خانه‌ها و ناخوشایندی آن برای حکومت یاد شده است، نک: تاورنیه، سفرنامه تاورنیه، ۶۲؛ شاردن، سفرنامه شاردن، ۸۴۴.

122. Emami, "Coffeehouses, Urban Spaces, and the formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan", 178, 210.

123. Emami, "Coffeehouses, Urban Spaces, and the formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan", 210; Matthee, *The Pursuit of Pleasure*, 296.

۱۲۴. علیزاده اقدم و دیگران، «زبان و جامعه: تحلیل اجتماعی قرض‌گیری واژگانی زبان‌های فارسی و ترکی از یکدیگر در دوره صفوی»، ۱۹.

125. Emami, "Discursive Images and Urban Itineraries: Literary Form and City Experience in Early Modern Iran", 165.

رواج داشت؛ همه این آثار و گفتگوها بر پایه دانش نبود، اما در هیچ دوره‌ای به این اندازه شعر و تحلیل آن مسئله عام اجتماعی نبوده است.^{۱۲۶} در خصوص نقاشی نیز گرچه پس از تسلط مغولان و پایان خلافت عباسیان، حرمت دینی آن برای دربار مطرح نبود و نقاشی مستقل از متن ظهور کرده بود، اما این هنر تا دوره صفوی همچنان انحصاری باقی ماند؛ در این دوره جایگاه نقاشی مستقل از متن تثبیت و عللی مانند کاهش حرمت نقاشی در جامعه با پیوندش با مذهب و ظهور قهوه‌خانه و ارائه نقاشی در آن سبب شد این هنر از انحصار دربار خارج شود و عمومیت یابد.^{۱۲۷} ورود مردم به آنچه پیش‌تر متعلق به طبقه‌ای خاص بود - از باغ‌های حکومتی تا ادبیات و نقاشی - شناسه مهمی در دوره صفوی است که سلیقه عمومی را به تدریج خارج از عرصه خصوصی توسعه می‌داد.

جنبه دیگری از ورود مردم به عرصه‌های جدید ملاحظه آن‌ها به مثابه مخاطب آثار بود. شکل‌گیری تجربه شهری متمایز در فضاهای شهری مبتنی بر حواس مخاطب، توجه به مقیاس انسانی و ارتباط ساختمان‌ها و فضاها با مخاطب علی‌رغم وسعت و ارتفاع زیاد، عدم تسلط کالبد بر فضا و درگیرکردن مخاطب با سازماندهی فضایی بیانگر اهمیت او و ادراکش در معماری و فضاهای شهری است. توجه به نقش مخاطب در فهم شعر و نیاز شعر به مخاطب آگاه برای ارزیابی، در شعر این دوره نیز مطرح بود.^{۱۲۸} همچنین شرحی که در برخی آثار نقاشی دوره صفوی وجود دارد و در آن روش کار، هدف طراحی، سفارش‌دهنده و نقاش معرفی شده‌اند، برقراری ارتباط با مخاطب و درگیرکردن او با اثر را به همراه داشته است.^{۱۲۹} لذا توجه به مخاطب اثر هنری منحصر به حوزه معماری نبوده و در شعر و نقاشی نیز نمود داشته است.

نتیجه‌گیری

در پاسخ پرسش اول پژوهش می‌توان گفت نوآوری در معماری و فضاهای شهری اصفهان دوره صفوی در سه وجه اصلی صورت گرفته و مشخصات آن با تقسیم‌بندی به ده وجه فرعی در جدول ۳ نشان داده شده است. در پاسخ پرسش دوم، بررسی نوآوری‌ها به احراز شش شناسه می‌انجامد که در دیگر حوزه‌ها نیز نمود دارند و نشان می‌دهند معماری در جایگاه وجهی از زمانه با دیگر وجوه هماهنگ بوده و با هم عصری را

۱۲۶. محبتی، از معنا تا صورت، ۸۴۱-۸۴۴.

۱۲۷. یزدان‌پناه، «تبیین روند پیدایش و عمومیت یافتن نقاشی به‌منزله یک رسانه هنری مستقل در جامعه ایران»، ۴۱-۵۰.

۱۲۸. طهماسبی، «گفت‌وگو ادبی - انتقادی در سبک هنری (باتکیه بر غزل‌های طالب آملی، کلیم کاشانی و صائب تبریزی)»، ۱۴۶، ۱۵۲.

۱۲۹. مهرابی و سلطانی، «نقاشی خودآگاه در عصر صفوی (نمونه مطالعاتی: آثار صادقی بیگ کتابدار)»، ۱۰.

شکل می‌داده‌اند که گرچه در طی بیش از دو سده روندی کاملاً ثابت نداشت و در ابتدا و انتها با غلبه مذهبی بیشتر همراه بود، اما شناسه‌های آن ظهور زمانه‌ای نو را مقارن با آغاز دوران مدرن نشان می‌دهند (تصویر ۲): نمایش حکومت که سابقه‌ای طولانی دارد، در این دوره به واسطه یکپارچگی‌ای صورت می‌پذیرد که فقط به معنای ایجاد حکومتی متمرکز ناظر بر کشوری با هویت مشخص نیست، بلکه با حضور مردم معنا می‌یابد و به همین سبب فضاهای عمومی و شهری و برگزاری آیین‌های جمعی در آن اهمیت دارد. چنین نمایش شهری بر نگاهی متفاوت با قبل دلالت می‌کند که با نوعی تساهل همراه است و در آن مردم مطرح‌اند و حضورشان واجد اهمیت است. استفاده بیشتر از فضاهای شهری، امکان ورود به باغ‌های حکومتی، برخورداری از حق تفریح و تعامل در فضاهای وسیع، باز و مختص این امر در شهر همراه با عمومیت یافتن شعر و نقاشی، مردم را به عرصه‌هایی تازه وارد و با حقوقی جدید آشنا می‌کند و با مطرح شدن فرد در جایگاهی جدید و برخوردار از حقوق و اهمیتی که پیش‌تر وجود نداشته یا مقبول نبوده است همراه می‌شود. نقد ادبی و گفتگوهای سیاسی در تعاملات نیز هموارکننده مسیر حضور بیشتر مردم در اجتماع و پرسشگری است. قائل شدن سهم بیشتری برای مردم در جامعه تحولی است که از ساختاری با رواداری بیشتر و فراهم‌کننده امکان حضور و مشارکت‌های بیشتر ناشی می‌شود. این ساختار به‌ویژه متعلق به دوره شاه‌عباس یکم است که با تساهل مذهبی، تغییر ساختار قبیله‌ای و امتیازبخشی به سطوح پایین‌تر، تقویت دیوان‌سالاری و امکان دستیابی به مقام فارغ از اصل و نسب و بر پایه شایستگی و وفاداری به شاه شکل گرفت. گشایش در فضاهای عمومی و ارتباط سیاسی و تجاری با جهانی رو به گسترش، همراه با کاهش تعصب مذهبی در دوره او، توجهات این جهانی را که با افول تصوف امری پررنگ در دوره صفوی بود تشدید، و تنوع و تلفیق این دوره را با غلبه امور غیرمذهبی همراه کرد. این پژوهش با انتخاب موضعی تازه برای نگاه به دوره صفوی آغازگر مسیری است که در ادامه تبیین آغاز دوران مدرن در ایران را مدنظر قرار دارد. پژوهش‌های آتی با انتخاب مواضع دیگر برای نگاه به دوره صفوی می‌توانند فراهم‌کننده امکان شناختی جامع‌تر از این دوره باشند.



تصویر ۲. شناسه‌های دوره صفوی مبتنی بر نوآوری‌ها در حوزه معماری (منبع: نگارندگان)

فهرست منابع

- آقاجری، سید هاشم و ابراهیم مشفق‌فر. «تحلیل استراتژی نظامی ایران و مؤلفه‌های آن در عصر شاه‌عباس بزرگ (۹۹۶-۱۰۳۸ق)». مطالعات تاریخ فرهنگی ۱، ش. ۴ (تابستان ۱۳۸۹): ۱-۲۴.
- آقا داودی، محی‌الدین و ایمان زکریایی کرمانی. «تحلیل مضامین و کارکردهای کتیبه‌های مدارس عصر صفویه اصفهان، نمونه موردی: مسجد- مدرسه چهارباغ». مطالعات هنر اسلامی ۱۳، ش. ۲۶ (تابستان ۱۳۹۶): ۱۹۱-۱۶۶.
- <https://doi.org/20.1001.1.1735708.1396.13.26.8.6>
- آیت‌الله‌زاده شیرازی، باقر. «ایران و جهان اسلام از نگاه اصفهان در شهر موزه نقش جهان». اثر ۲۴، ش. ۳۵ (۱۳۸۲): ۲۲-۳.
- احمدی، نزهت. «بازتاب زندگی اجتماعی زنان عصر صفوی در سفینه فطرت». تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری ۲۵، ش. ۱۶ (پاییز و زمستان ۱۳۹۴): ۶-۲۴.
- <https://doi.org/10.22051/hph.2016.2413>
- اسماعیلی، مراد. «بازتاب جلوه‌های لذت این جهانی در شعر، نقاشی و معماری عصر صفوی با رویکرد تطبیقی هنری رماک». پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی ۲، ش. ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹): ۳۶-۷۰.
- استیرلن، هانری. اصفهان، تصویر بهشت. ترجمه جمشید ارجمند. تهران: فرزاد، ۱۳۷۷.

اسفندیار، محمودرضا. «تصوف در سرزمین‌های گوناگون: ایران». در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷.

اصلائی، حسام. «شیوه اجرای تزیینات کشته‌بری در کاخ عالی‌قاپو». گلستان هنر ۲، ش. ۳ (۱۳۸۵): ۱۲۳-۱۳۰.
اکبری، سارا و وحید سینائی. «دولت صفویه و بازپیکربندی جامعه ایران: تحول و میراث نهادی». پژوهش‌نامه علوم سیاسی ۱۷، ش. ۳ (شهریور ۱۴۰۱): ۴۶-۷.

<https://doi.org/10.22034/ipsa.2022.458>

الیاسی آزاد، فتانه. بررسی نوآوری‌های نقوش اسلیمی کاشی کاری عصر صفوی با تأکید بر نقوش ابداعی (مطالعه موردی: مساجد امام و شیخ لطف‌الله). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. اصفهان: دانشکده حفاظت و مرمت، دانشگاه هنر اصفهان، ۱۳۹۶.

امیر شاه کرمی، سید عبدالعظیم. «بازخوانی مهندسی پل خواجه». گلستان هنر ۲، ش. ۴ (۱۳۸۵): ۸۱-۹۴.
انصاری، جمال. «هنر مقرنس‌سازی در آثار معماری ایران». موزه‌ها ۱، ش. ۱ (فروردین ۱۳۶۰): ۱۴-۲۷.
اهری، زهرا. «خیابان چهارباغ اصفهان، مفهومی نواز فضای شهری». گلستان هنر ۲، ش. ۳ (۱۳۸۵): ۴۸-۵۹.
اهری، زهرا. «شهر، جشن، خاطره تأملی در نسبت فضاها و جشن‌های شهری در دوران صفویان و قاجاریان». هنرهای زیبا - معماری و شهرسازی ۳، ش. ۳ (مهر ۱۳۹۰): ۵-۱۶.

<https://doi.org/20.1001.1.22286020.1390.3.47.1.7>

اهری، زهرا. «ساخت اصفهان نو»: روایت‌ها و صورت‌های زندگی». مطالعات شهر ایرانی اسلامی، ش. ۲۶ (زمستان ۱۳۹۵): ۲۷-۳۸.

بابایی، سوسن. اصفهان و کاخ‌هایش: کشورداری، تشیع و معماری بزم در آغاز دوران ایران مدرن. ترجمه مصطفی امیری. تهران: فرهنگ جاوید، ۱۳۹۸.

بختیاری، فریبا. گل و میغ در هنرهای کاربردی ایران (عصر صفوی متأخر تا دوره قاجار آغازین). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۹۰.

برینیولی، ژان. «بینش شاه‌عباس: شهرسازی سلطنتی اصفهان». ترجمه داود طبایی. گلستان هنر ۲، ش. ۳ (۱۳۸۵): ۷۱-۶۰.

بزرگمهری، زهره، و آناهیتا خدادادی. آمودهای ایرانی (شناخت، آسیب‌شناسی و مرمت). تهران: سروش پایا، ۱۳۹۲.
بلر، شیلا و بلوم، جان‌اتان. هنر و معماری اسلامی (۲). ترجمه یعقوب آژند. تهران: سمت: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۱.
بیاتی، هادی و محسن رستمی. «زمینه‌ها و دلایل گرایش اعتیاد به مواد مخدر در جامعه عصر صفوی از دیدگاه شاعران». تاریخ پزشکی ۱۶، ش. ۱۹ (۱۴۰۳): ۱-۱۸.

<https://doi.org/10.22037/mhj.v16i.40950>

پوپ، آرتر آپم. «دوره صفویه». ترجمه باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی. در سیری در هنر ایران، از دوران پیش از تاریخ تا امروز، ویراستاران آرتر آپم پوپ و فیلیس اکرم‌من، ۳/ ۱۳۶۳-۱۴۱۷. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

پیرنیا، محمدریم. سبک‌شناسی معماری ایرانی. تهران: سروش دانش، ۱۳۸۷.
تاورنیه، ژان باتیست. سفرنامه تاورنیه. ترجمه حمید ارباب شیرانی. تهران: نیلوفر، ۱۳۸۳.
جنابدی، میرزابیگ. روضه‌الصفویه. به‌کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۸.

جیحانی، حمیدرضا و مریم رضایی‌پور. منظر باغ، سیر تحول، نقش شهری و اصول شکل‌گیری. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات؛ کاشان: دانشگاه کاشان، ۱۳۹۶.
حبیب، فرشته. «تحلیلی از تعامل فرهنگ و کالبد شهر (نمونه موردی: اصفهان - صفویه)». هویت شهر ۳، ش. ۴ (بهار و تابستان ۱۳۸۸): ۸۳-۹۴.

حبیبی، محسن. از شار تا شهر، تحلیلی تاریخی از مفهوم شهر و سیمای کالبدی آن، تفکر و تأثر. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۷.

حسینی‌زاده، محمدعلی و امیر رضائی پناه. «کیفیت بازنمایی اندیشه ایرانی‌شهری در سنت تاریخ‌نگاری عصر صفوی (مبانی تکوین دگرباره امر سیاسی)». تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام ۷، ش. ۱۳ (مهر ۱۳۹۵): ۵۱-۷۹.
حنایی، غزاله، داراب دیبا و حامد عابدینی. «ترجمان فضایی تسامح قدرت در اصفهان عصر صفوی (مطالعه موردی: پل الله‌وردی‌خان)». باغ نظر ۱۸، ش. ۹۸ (مرداد ۱۴۰۰): ۲۱-۳۲.

<https://doi.org/10.22034/bagh.2020.246983.4655>

دلاواله، پیتر. سفرنامه پیتر دلاواله. ترجمه شعاع‌الدین شفا. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
ذوالفقارزاده، حسن و نگار یوسفی. «تجلی بصری جایگاه معمار به‌مثابه هنرمند در کتیبه‌نگاری دوره صفوی». اثر ۴۵، ش. ۱ (بهار ۱۴۰۳): ۱۲۰-۱۰۱.

راوندی، مرتضی. تاریخ اجتماعی ایران. تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۶۹.
رضاسلطانی، زهرا و میترا شاطری. «گونه‌شناسی مضامین نقوش انسانی کاشی‌های دوره صفویه». نگارینه هنر اسلامی ۱۰، ش. ۲۵ (شهریور ۱۴۰۲): ۱۵۵-۱۳۸.

<https://doi.org/10.22077/nia.2023.5446.1623>

روح الهی، الهه، علی شجاعی اصفهانی و سعید قاسمی‌نژاد. «معرفی ساختار آب‌رسانی و چرخه آب در کاخ عالی‌قاپو اصفهان». مطالعات باستان‌شناسی ۱۶، ش. ۱ (فروردین ۱۴۰۳): ۲۰۷-۲۳۰.
رویمر، ه. ر. «دوره صفویان». ترجمه یعقوب آژند. در تاریخ ایران (دوره صفویان)، ۷-۱۶۰. تهران: جامی، ۱۳۸۸.

یوسفی و دیگران؛ شناسه‌های نوآوری دوره صفوی در معماری و فضاهاى شهری اصفهان / ۱۶۱

زارعی، محمدابراهیم. معماری ایران (از عصر صفوی تا عصر حاضر). تهران: سمت؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۹۶.

سواری، محمد و علیرضا شیخی. «گونه‌شناسی ترکیب بصری و مضمونی گل و مرغ بر دیوارنگاره‌های کاخ‌های صفوی و الحاقات قاجاری». هنرهای صناعی اسلامی ۵، ش. ۲ (پاییز و زمستان ۱۴۰۰): ۱۱۵-۱۲۸.

<https://doi.org/10.52547/jic.5.2.8>

سه دهی، یاسر. بازشناسی و تحلیل الگوهای معماری تالارهای شاهان صفوی در شهر اصفهان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. اصفهان: دانشکده معماری و شهرسازی، دانشگاه هنر اصفهان، ۱۳۹۵.

سیوری، راجر. ایران عصر صفوی. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۹.

شاردن، ژان. سفرنامه شاردن. ترجمه اقبال یغمایی. تهران: توس، ۱۳۷۲.

شهابی نژاد، علی، رضا ابویی، محمود قلعه‌نویی و فرهنگ مظفر. «مقیاس انسانی در میدان نقش جهان اصفهان». مرمت و معماری ایران ۴، ش. ۸ (پاییز و زمستان ۱۳۹۳): ۱-۱۷.

<https://doi.org/20.1001.1.23453850.1393.4.8.8.1>

شیخی، سمیه، شهاب شهیدانی و مینا فضائلی. «یکه صورت‌های رضا عباسی و مضامین اجتماعی عصر شاه‌عباس اول صفوی». پژوهش‌نامه تمدن ایرانی ۵، ش. ۲ (دی ۱۴۰۲): ۸۸-۱۱۸.

<https://doi.org/10.22103/jic.2024.21849.1230>

طبعی، محسن و فهیمه فاضل‌نسب. «بازشناسی نقش و تأثیر جریان‌های فکری عصر صفوی در شکل‌گیری ورودی مساجد مکتب اصفهان». هنرهای زیبا- معماری و شهرسازی ۱۷، ش. ۳ (پاییز ۱۳۹۱): ۹۰-۸۱.

<https://doi.org/10.22059/jfaup.2012.30376>

طهماسبی، فرهاد. «گفتمان ادبی - انتقادی در سبک هندی (باتکیه‌بر غزل‌های طالب آملی، کلیم کاشانی و صائب تبریزی)». پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی ۹، ش. ۳۴ (دی ۱۳۹۷): ۱۴۳-۱۶۲.

عالمی، مهوش. «باغ‌های دوره صفویه: گونه‌ها و الگوها». ترجمه محسن جاوری. گلستان هنر ۲، ش. ۳ (۱۳۸۵): ۷۲-۹۱.

عالمی، مهوش. «باغ‌های شاهی صفوی، صحنه‌ای برای نمایش مراسم سلطنتی و حقانیت سیاسی». ترجمه مریم رضایی‌پور و حمیدرضا جیحانی. گلستان هنر ۴، ش. ۲ (۱۳۸۷): ۴۷-۶۸.

علیزاده اقدم، محمدباقر، محمد حریری اکبری، محمدعلی موسی‌زاده و ابراهیم زال. «زبان و جامعه: تحلیل اجتماعی قرض‌گیری واژگانی زبان‌های فارسی و ترکی از یکدیگر در دوره صفوی». زبان‌شناسی اجتماعی ۷، ش. ۲ (شهریور ۱۴۰۳): ۱۳-۲۵.

<https://doi.org/10.30473/il.2024.69155.1616>

علیزاده شرباف، مهرداد. کارکردهای قصه‌های منشور عصر صفوی در تکوین هویت ملی و مذهبی. رساله دکتري. مشهد: دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۹.

علیزاده مقدم، بدرالسادات. «حیات اجتماعی دوره صفویه از منظر تذکره نصرآبادی». تاریخ و فرهنگ ۵۱، ش. ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۸): ۱۳۵-۱۵۱.

<https://doi.org/10.22067/jhc.v5i2.28078>

فتوحی، محمود. صد سال عشق مجازی: مکتب و طرز واسوخت در شعر فارسی قرن دهم. تهران: سخن، ۱۳۹۵.

فرشید نیک، فرزانه، رضا افهمی، مجتبی انصاری و لطف‌الله نبوی. «نقش تعادل پویا در شهرسازی اسلامی ایرانی عصر صفوی». نقش جهان ۵، ش. ۳ (مهر ۱۳۹۴): ۳۰-۴۰.

<https://doi.org/20.1001.1.23224991.1394.5.3.4.9>

فقیه ملک مرزبان، نسرين. «ایران» و «ایرانی» در فرهنگ و شعر صفوی. مطالعات ایران‌شناسی ۸، ش. ۲ (تابستان ۱۴۰۳): ۱-۳۳.

فلامکی، محمد منصور. «نوآوری‌های معمارانه صفوی، دگرگونی برای ماندگاری ارزش‌ها و مفهوم‌ها در معماری ایران». در مجموعه مقالات کنگره تاریخ معماری و شهرسازی ایران، ۲/۳۹۹-۴۰۴. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۴.

فلامکی، محمد منصور. گستره‌های معماری. تهران: نشر فضا، ۱۳۸۹.

گالدیری، اوژینو. عالی‌قاو. ترجمه عبدالله جبل‌عاملی. تهران: سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران، ۱۳۶۲.

گودرزی، حسین. «بازآفرینی مفهوم «ایران» در دوره صفویه و رابطه آن با هویت ملی». مطالعات ملی ۸، ش. ۲۹ (فروردین ۱۳۸۶): ۳-۳۰.

لاری دارابی، زینب و امیر مازیار. «جایگاه تفریح و تفرج در کالبد و حیات شهری اصفهان عباسی». پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران ۱۲، ش. ۳۳ (مهر ۱۴۰۱): ۳۸۳-۴۰۸.

<https://doi.org/10.22084/nb.2021.21501.2128>

مجتهدزاده، روح‌الله و زهرا نام‌آور. «جستاری در ریشه‌های پیدایش تالار در معماری عصر صفوی». مطالعات معماری ایران ۹، ش. ۱۷ (مرداد ۱۳۹۹): ۳۵-۵۶.

<https://doi.org/10.22052/9.17.35>

محبتی، مهدی. از معنا تا صورت: طبقه‌بندی و تحلیل ریشه‌ها، زمینه‌ها، نظریه‌ها، جریان‌ها، رویکردها، اندیشه‌ها و آثار مهم نقد ادبی در ایران و ادبیات فارسی. تهران: سخن، ۱۳۸۸.

مروج تربتی، خاطره و حسین پورنادری. «بررسی تداوم سنت‌های مؤثر در شکل‌گیری پل خواجه‌بر اساس مطالعه تطبیقی پل‌های تاریخی شهر اصفهان». باغ نظر ۱۰، ش. ۲۷ (دی ۱۳۹۲): ۶۱-۷۰.

مکی‌نژاد، مهدی. تاریخ هنر ایران در دوره اسلامی: تزیینات معماری. تهران: سمت، ۱۳۸۷.
موسوی، سید ناصر، مجید نقدی و احمد اولیایی. «بررسی عناصر شکل‌دهنده نظام ارتباطاتی در زمان صفویه». اسلام و مطالعات اجتماعی ۱۱، ش. ۴ (فروردین ۱۴۰۳): ۱۵۷-۱۸۵.

<https://doi.org/10.22081/jiss.2024.65943.1991>

مهرابی، فاطمه و سید حسن سلطانی. «نقاشی خودآگاه در عصر صفوی (نمونه مطالعاتی: آثار صادقی بیگ کتابدار)». هنرهای صناعی ایران ۶، ش. ۲ (پاییز و زمستان ۱۴۰۲): ۵-۲۰.

<https://doi.org/10.22052/hsi.2023.252884.1121>

نجفیان، محمدجواد، پرویز اقبالی و یاسر حمزوی. «مطالعه تطبیقی شیوه اجرایی آرایه گچی کشته‌بری با سایر آرایه‌های گچی در معماری دوره صفویه». مطالعات باستان‌شناسی پارسه ۸، ش. ۳۰ (۱۴۰۳): ۳۰۹-۳۳۶.

<https://doi.org/10.61882/PJAS.8.30.309>

نعیما، غلامرضا. سیر تحول معماری ایران در دوره اسلامی. تهران: سروش دانش، ۱۳۹۵.
هیلن براند، رابرت. «معماری ایران در دوره صفویان». ترجمه یعقوب آژند. در تاریخ ایران (دوره صفویان)، ۴۰۳-۴۹۵. تهران: جامی، ۱۳۸۸.

یزدان‌پناه، محمد مصطفی. «تبیین روند پیدایش و عمومیت‌یافتن نقاشی به‌منزله یک رسانه هنری مستقل در جامعه ایران». کیمیای هنر ۱۳، ش. ۵۲ (پاییز ۱۴۰۳): ۳۹-۵۵.

<https://doi.org/10.22034/13.52.39>

Babaie, Sussan. "Building on the Past: The Shaping of Safavid Architecture 1501-76". In *Hunt for Paradise: Court Arts of Iran*, edited by J. Thompson & S. Canby, 27-47. London: New York: The British Museum and the Asia Society, 2003.

Babaie, Sussan. "Chasing after the Muhandis: Visual Articulations of the Architect and Architectural Historiography". In *Affect, Emotion, and Subjectivity in Early Modern Muslim Empires: New Studies in Ottoman, Safavid, and Mughal Art and Culture*, edited by Kishwar Rizvi, 21-44. Brill, 2017.

Babaie, Sussan. "Safavid Architecture". In *The Safavid World*, edited by Rudi Matthee. Routledge, 2022.

Babaie, Sussan, & Cigdem Kafescioglu. "Istanbul, Isfahan, and Delhi: Imperial Designs and Urban Experiences in the Early Modern Era". In *A Companion to Islamic Art and Architecture*, edited by Finbarr Barry Flood & Gulru Necipoglu, Vol. II, 846-873. Wiley Blackwell, 2017.

Babayan, Kathryn. "The Topography of Travel in Early Modern Persianate Landscapes". *Harvard Library Bulletin* 23, n. 1-2 (2012): 25-34.

Emami, Farshid. "Coffeehouses, Urban Spaces, and the formation of a Public Sphere in Safavid Isfahan". *Muqarnas*, n. 33 (2016): 177-220.

https://doi.org/10.1163/22118993_03301P008

Emami, Farshid. "Discursive Images and Urban Itineraries: Literary Form and City Experience in Early Modern Iran". *The Journal for Early Modern Cultural Studies* 18, n. 3 (2018): 154-186.

Emami, Farshid. *Isfahan: Architecture and Urban Experience in Early Modern Iran*. Pennsylvania State University Press, 2024.

Emami, Farshid. "Sensing Time and Sound in Safavid Isfahan: The Clocks of the meydan-I Naqsh-I Jahan". In *Regime Change: New Horizons in Islamic Art and Visual Culture*, edited by Christiane Gruber & Bihter Esener, 110-127. Gingko Library, 2024.

Ferreiro, Maria de Fatima, Fayaz Ahmad Sheikh, Merli Reidolf, Cristina de Sousa, & Saradindu Bhaduri. "Tradition and Innovation: Between Dynamics and Tensions". *African Journal of Science, Technology, Innovation and Development* 11, n. 5 (2019): 533-542.

<https://doi.org/10.1080/20421338.2018.1558743>

Floor, Willem. "Trade in Safavid Iran". In *The Safavid World*, edited by Rudi Matthee. Routledge, 2022.

Luschey, Heinz. "The Pul-I Khwaju in Isfahan: A Combination of Bridge, Dam and Water Art". *Iran* 23 (1985): 143-151.

<https://doi.org/10.2307/4299757>

Matthee, Rudi. *The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver, 1600- 1730*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Matthee, Rudi. *The Pursuit of Pleasure: Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500- 1900*. Princeton University Press, 2005.

Matthee, Rudi. *The Safavid World*. Routledge, 2022.

Necipoglu, Gulru. "Challenging the Past: Sinan and the Competitive Discourse of Early Modern Islamic Architecture". *Muqarnas*, n. 10 (1993): 169-180.

<https://doi.org/10.2307/1523183>

Necipoglu, Gulru. "Framing the Gaze in Ottoman, Safavid and Mughal Palaces", *Ars Orientalis*, n. 23

(1993): 303-342.

Rizvi, Kishwar. *The Safavid Dynastic Shrine: Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran*. London: New York: I.B. TAURIS, 2011.

Rizvi, Kishwar. *Affect, Emotion, and Subjectivity in Early Modern Muslim Empires: New Studies in Ottoman, Safavid, and Mughal Art and Culture*. Brill, 2017.

Trapido, Denis. "How Novelty in Knowledge Earns Recognition: The Role of Consistent Identities", *Research Policy* 44, n. 8 (2015): 1488-1500.

<https://doi.org/10.1016/j.respol.2015.05.007>

Welch, Anthony. *Shah Abbas & the Arts of Isfahan*. New York: The Asia Society Inc, 1973.

Zandieh, Mahdi. *Transformation of Urban Landscape Architecture in Iran: A Comparative Analysis of Traditional & Modern Approach to Urban Landscape Architecture in the Safavid (1501- 1725) & The Pahlavi (1921-1979) Periods (Case Study: The city of Isfahan)*. Qazvin: Imam Khomeini International University, 2020.

Zand Vosoughi, Noushin. *Social Sustainability and Public Life in Iranian Squares: The Case of Naghshe Jahan Square*. PhD thesis. Sheffield: School of Architecture, University of Sheffield, 2014.

Transliterated Bibliography

Aharī, Zahrā. "Khīyābān Chāhār Bāgh Isfahan, Mafhūmī Nū az Fazāy Shahri". *Gulistān Hunar* 2, no. 3 (2006/1385): 48-59.

Aharī, Zahrā. "Shahr, Jashn, Khātirih Ta'muḥ dar Nisbat Fazā-hā va Jashn-hā-yi Shahri dar Durān Šafaviyān va Qājāriyān". *Hunar-hā-yi Zibā-Mi' mārī va Shahrsāzi* 3, no. 3 (Mihr 2011/1390): 5-16.

Aharī, Zahrā. "Sakht "Isfahān Nū": Rivāyat-hā va Šurat-hā-yi Zindigi". *Muṭālī'āt-i Shahr Irānī Islāmī*, no. 26 (winter 2017/1395): 27-38.

Aḥmadī, Nuzhat. "Bāztāb Zindigi Ijtimā'ī Zanān 'Aṣr Šafaviyih dar Safinih Fiṭrat". *Tārīkh-nigārī va Tārīkh-nigārī* 25, no.16 (autumn and winter .2015/1394): 6-24.

Akbarī, Sārā va Vaḥīd Sināyī. "Dawlat Šafaviyah va Bāzpiykarbandī Jāmi'ah Irān; Taḥavul va Mirāš Nahādī". *Pazhūhishnāmah 'Ulūm-i Siyāsī* 17, no. 3 (Shahrivar 2022/1401): 7-46.

Amīr Shāh Karamī, Sayyid 'Abd al-'Azīm. "Bāzkhānī Muhandisī Pul Khājū". *Gulistān Hunar* 2, no. 4

(2006/1385): 81-94.

Anṣārī, Jamāl. "Hunar Muqarnas dar Āsar Mi' mārī Irān". *Mūzah-hā* 1, no. 1 (Farvādīn 1981/1360): 14-27.

Aṣlānī, Ḥisām. "Shīvīh Ijrāy Taz'īnāt Kushtihburī dar Kākh 'Ālī Qāpū". *Gulistān Hunar* 2, no. 3 (2007/1385): 123-130.

'Ālamī, Mahvash. "Bāgh-hā-yi Durīh Ṣafavī: Gūnih-hā va Ulgū-hā". *Translated by Muḥsin Jāvārī, Gulistān Hunar* 2, no. 3 (2006/1385): 72-91.

'Ālamī, Mahvash. "Bāgh-hā-yi Shāhī Ṣafavī, Ṣaḥnīh-ī barāy Namāyish Marāsīm Salṭanatī va Ḥaqānīyat Siyāsī". *Translated by Maryam Rizāyīpūr va Ḥamīd Rizā Jiyhānī, Gulistān Hunar* 4, no. 2 (2008/1387): 47-68.

'Alizādīh Aqdam, Muḥammad Bāqir, Muḥammad Ḥarīrī Akbarī, Muḥammad Alī Mūsazādīh va Ibrāhīm Zāl. "Zabān va Jāmī'ah: Taḥlīl Ijtimā'ī Qarṣgīrī Vāzigānī Zabān-hā-yi Fārsī va Turkī az Yikdīgar dar Durīh Ṣafavī". *Zabānshināsī Ijtimā'ī* 7, no. 2 (Shahrivar 2024/1403): 13-25.

'Alizādīh Sha'rbāf, Mihrdād. *Kārkird-hā-yi Qīsh-hā-yi Mansūr 'Aṣr-i Ṣafavī dar Takvīn Huvīyāt-i Millī va Mazhabī*. Risālīh-yi Dukturā, Mashhad: Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, 2020/1399.

'Alizādīh Muqadam, Badr al-Sādāt. "Ḥayāt Ijtimā'ī Durīh-yi Ṣafavīyih az Manẓar Tazkarakh Naṣrābādī". *Tārīkh va Farhang* 51, no. 2 (autumn and winter 2020/1398): 135-151.

Āqājārī, Sayyid Ḥāshim va Ibrāhīm Mushfiqfār. "Taḥlīl Istirātizhī Nizāmī Irān va Mu'allafah-hā-yi ān dar

'Aṣr Shāh 'Abbās Buzurg (1587-1628/996-1038). *Muṭālī'āt Tārīkh Farhangī* 1, no. 4 (Summer 2011/1389): 1-24.

Āqā Dāvudī, Muḥy al-Dīn va Imān Zakariyāyī Kirmānī. "Taḥlīl Mazāmīn va Kārkird-hā-yi Katībīh-hā-yi Madāris 'Aṣr Ṣafavīyih Isfahān, Nimūnih Mūrīdī: Masjid-Madrisah Chāhār Bāgh". *Muṭālī'āt-i Hunar-i Islāmī* 13, no. 26 (Summer 2018/1396): 166-191.

Āyat Allāh Zādīh Shīrāzī, Bāqir. "Irān va Jahān Islām az Nigāh Isfahān dar Shahr Muzah Naqsh Jahān". *Āsar* 24, no. 35 (2003/1382): 3-22.

Bābāi, Sūsan. *Isfahān va Kākh-hā-Yash: Kishvardārī, Tashayyū' va Mi' mārī Bazm dar Āghāz Durān Irān Mudīrīn*. *Translated by Muṣṭafā Amīrī*. Tehran: Farhang Jāvid, 2020/1398.

Bakhtiyārī, Farībā. *Gul va Murgh dar Hunar-hā-yi Kārburdī Irān ('Aṣr-i Ṣafavī Muti'akhir tā Dawrah-yi Qājār Āghāzīn)*. Master Thesis, Tehran: Dānishkadīh Hunar va Mi' mārī, Tarbiat Modares University, 2012/1390.

Bayātī, Ḥādī va Muḥsin Rustamī. "Zamīnih-hā va Dalāyil Girāyish Itiyād bi Mavād Mukhadir dar Jāmī'ah-yi

‘Aṣri Ṣafavī az Didgāh Shā‘irān". *Tārīkh Pizishki* 16, no. 19 (2024/1403): 1-18.

Blair, Sheila; Bloom, Jonathan. *Hunar va Mi‘mārī Islāmī (2). Translated by Ya‘qūb Āzhand*, Tehran: Samt, Farhangistān-i Hunar, 2002/1381.

Brignoli, Jean. "Biynish Shāh ‘Abbās: Shahrāsāzi Salṭanatī Isfahān". *Translated by Dāwūd Ṭabāyī. Gulistān Hunar* 2, no. 3 (2006/1385): 60-71.

Buzurgmihri, Zuhrih va Ānāhita Khudādādī. *Āmūd-hā-yi Irānī (Shinākht, Āsībshināsī va Maramat)*. Tehran: Surūsh Pāyā, 2013/1392.

Chardin, Jean. *Safarnāmah Chardin. translated by Iqbāl Yāghmāyī*, Tehran: Tūs, 1993/1372.

Della Valle, Pietro. *Safarnāmah Pietro Della Valle. translated by Shujā‘ al-Dīn Shafā*, Tehran: Shirkat-i Intishārāt ‘Ilmī va Farhangī, 1991/1370.

Dhūlfaqarzādih, Ḥasan va Nigār Yūsufi. "Tajālī Baṣarī Jāyghāh Mi‘mār bi Muṣābih Hunarmand dar Katīnihnigārī Dūrih-yi Ṣafavī". *Aṣar* 45, no. 1 (spring 2024/1403): 101-120.

Falāmaki, Muḥammad Manṣūr. "Nūāvarī-hā-yi Mi‘mārānih Ṣafavī, Digargūnī Barāy Māndigārī Arzish-hā va Maḥmūm-hā dar Mi‘mārī Irān". dar *Majmū‘ah Maqālāt Kungirih-yi Tārīkh Mi‘mārī va Shahrāsāzi Irān*. Tehran: Sāzimān-i Mirās-i Farhangī-i Kishvar, 1995/1374.

Falāmaki, Muḥammad Manṣūr. *Gustarih-hā-yi Mi‘mārī*. Tehran: Nashr Fazā, 2010/1389.

Faqīh Malik Marzbān, Nasrīn. "Irān" va "Irānī" dar Farhang va Shi‘r Ṣafavī". *Muṭālī‘āt Irānshināsī* 8, no. 2 (summer 2024/1403): 1-33.

Farshīd Nik, Farzānih, Rizā Afhamī, Muṭabā Anṣārī Luṭf Allāh Nabavī. "Naqsh Ta‘ādul Pūyā dar Sharhsāzi Islāmī Irānī ‘Aṣr-i Ṣafavī". *Naqsh Jahān* 5, no. 3 (Mīhr 2015/1394): 30-40.

Futūḥī, Maḥmūd. *Ṣad Sāl ‘Ishq Majāzī: Maktab va Tarz Vāsūkht dar Shi‘r Fārsī Qarn Dahum*. Tehran: Sukhan, 2017/1395.

Galdieri, Eugenio. *‘Alī Qāpū. translated by ‘Abd Allāh Jabal ‘Āmulī*. Tehran: Sāzimān Millī Hifāzat Āṣār Bāstānī Irān, 1983/1362.

Gūdarzī, Ḥusayn. "Būzāfarīnī Maḥmūm Irān dar Durīh Ṣafavīyih va Rābiṭih-yi ān bā Hūviyat Millī". *Muṭālī‘āt Millī* 8, no. 29 (Spring 2007/1386): 3-30.

Ḥabīb, Firishtih. "Taḥlīlī az Ta‘āmul Farhang va Kālbud Shahr (Nimūnah Mavridī: Isfahān-Ṣafavīyah)". *Hūviyat Shahr* 3, no. 4 (spring and summer 2009/1388): 83-94.

Ḥabībī, Muḥsin. *Az Shār tā Shahr; Taḥlīlī Tārīkhī az Maḥmūm Shahr va Sīmā-yi Kālbudī ān, Tafākur va Ta’athur*. Tehran: University of Tehran, 2019/1397.

- Ḥanāyī, Ghazālīh, Dārāb Dibā va Ḥamid ‘Ābidīnī. "Tarjum Fażāyī Tasāmuḥ Quḍrat dar Isfahān ‘Aşri Şafavī (Muṭālī‘ah-yi Mavridī: Pul Allāh Virdikhān)". *Bāgh Naẓar* 18, no. 98 (Murdād 2021/1400): 21-32.
- Hillenbrand, Robert. "Mi‘mārī Irān dar Dūrih-yi Şafavīyān". *Translated by* Ya‘qūb Āzhand. Dar *Tārikh-i Irān (Dūrih-yi Şafavīyān)*. Tehran: Jāmī, 2010/1388.
- Ḥusaynizādīh, Muḥammad ‘Alī va Amīr Rizā‘īpanāh. "Kiyfiyat Bāznamāyī Andīshih-yi Irānshahrī dar Sunat Tārikhnigārī ‘Aşri Şafavī (Mabānī Takvīn Digarbārih Amr Siyāsī)". *Tārikhnāmah Irān Ba‘d az Islām* 7, no. 13 (Mīhr 2016/1395): 51-79.
- Ilyāsī Āzād, Fatānah. *Barrisi Nūāvarī-hā-yi Nuqūsh Islīmī Kāshikārī ‘Aşri Şafavī ba Ta‘kid bar Nuqūsh Ibdā‘ī (Muṭālī‘ah-yi Mūridī: Masājīd Imām va Shaykh Luṭf Allāh)*. Master Thesis, Isfahān: Dānishkadīh-yi Ḥifāẓat va Maramat, Art University of Isfahan, 2018/1396.
- Isfandiār, Maḥmūd Rizā. "Taşavvūf dar Sarzamīn-hā-yi Gūnāgūn: Irān". dar *Dā‘ira al-Ma‘ārif Buzurg Islāmī*, zīr naẓar Khāzim Mūsavī Bujnūrdī. Tehran: Markaz Dā‘ira al-Ma‘ārif Buzurg Islāmī, 2009/1387.
- Ismā‘īlī, Murād. "Bāztāb Jilvīh-hā-yi Lazāt In Jahānī dar Shi‘r, Naqāshī va Mi‘mārī ‘Aşr Şafavī bā Rūykard Taṭbiqī Henry Remak". *Pazhūhish-hā-yi Biyn Rishtih-i Adabī* 2. No. 4 (autumn and winter 2020/1399): 36-70.
- Jiyhānī, Ḥamid Rizā va Maryam Rizāyīpūr. *Manzar Bāgh, Siyr Taḥavvūl, Naqsh Shahrī va Uşul Shiklgīrī*. Tehran: Pazhūhishgāh Farhang va Ḥunar va Irtibātāt, Kashan: University of Kashan, 2017/1396.
- Junābadī, Mīrzā Bayg. *Rawḍa al-Şafāwīya*. ed. Ghulāmriżā Ṭabāṭabāyī Majd. Tehran: Bunyād Mūqūfāt-i Duktur Maḥmūd Afshār, 1999/1378.
- Lārī Dārābī, Ziynab va Amīr Māziyār. "Jāygāh Tafriḥ va Tafaruj dar Kālbud va Ḥayāt Shahrī Isfahān ‘Abbāsī". *Pazhūhish-hā-yi Bāstānshināsī Irān* 12, no. 33 (Mīhr 2022/1401): 383-408.
- Makizizhād, Maḥdī. *Tārikh-i Hunar Irān dar Durīh-yi Islāmī: Taẓīnāt-i Mi‘mārī*. Tehran: Samt, 2009/1387.
- Mīhrābī, Fātimah va Sayyid Ḥasan Sultānī. "Naqāshī Khudāgāh dar ‘Aşr Şafavī (Nimūnih-yi Muṭālī‘ātī: Āsar Şādiqī Biyg Kitābdār)". *Hunarhā-yi Sanā‘ī Irān* 6, no. 2 (autumn and winter 2023/1402): 5-20.
- Muḥibatī, Maḥdī. *Az Mi‘mā tā Şūrat: Ṭabaqīhbandī va Taḥlīl Rishih-hā, Zamīnih-hā, Naẓariyih-hā, Jarayān-hā, Rūykard-hā, Andīshih-hā va Āsar Muhim Naqd Adabī dar Irān va Adabiyāt Fārsī*. Tehran: Sukhan, 2009/1388.
- Mujtahidzādīh, Rūḥ Allāh va Zahrā Nāmāvar. "Justārī dar Rīshih-hā-yi Piyyāyish Tālār dar Mi‘mārī Aşr-i Şafavī". *Muṭālī‘āt Mi‘mārī Irān* 9, no. 17 (Murdād 2020/1399): 35-56.
- Muravij Turbatī, Khātirih va Ḥusayn Pūrnādīrī. "Barrisi Tadāvum Sunat-hā-yi Mu‘āthir dar Shiklgīrī Pul

Khūjū bar Asās Muṭālī‘ah-yi Taṭbiqī Pul-hā-yi Thārikhī Shahr Isfahān". Bāgh Nazar 10, no. 27 (Diy 2013/1392): 61-70.

Mūsavi, Sayyid Nāsir, Majīd Naqdi va Aḥmad Avliyāyī. "Barrisī ‘Anāsur Shikldahandih-yi Nizām Irtibāṭātī dar Zamān Šafavīyih". *Islām va Muṭālī‘āt Ijtimā‘ī* 11, no. 4 (Farvādīn 2024/1403): 157-185.

Na‘imā, Ghulām Rizā. *Sīyr Tahavvūl Mi‘mārī Irān dar Durih-yi Islāmī*. Tehran: Surūsh Dānish, 2016/1395.

Najafīyān, Muḥammad Javād; Parviz Iqbālī va Yāsir Ḥamzavī. "Muṭālī‘ah-yi Taṭbiqī Shiviḥ Ijrāyī Ārāyih-yi Gachī Kushtihburī bā Sayir Ārāyih-hā-yi Gachī dar Mi‘mārī Dūrih-yi Šafavī". *Muṭālī‘āt-i Bāstānshināsī Pārsīh* 8, no. 30 (2024/1403): 309-336.

Pope, Arthur Upham. "Dūrih-yi Šafavīyān". *Translated by* Bāqir Āyat Allāh Zādiḥ Shīrāzī, dar *Sīyrī dar Hunar Irān az Durān-i pīsh az Tārikh tā Imrūz*. ed. Arthur Upham Pope va Phyllis Ackerman. Tehran: Shirkat-i Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 2008/1387.

Pirniyā, Muḥammad Karīm. *Sabkshināsī Mi‘mārī Irānī*. Tehran: Surūsh Dānish, 2008/1387.

Ravḥ Lāhī, Ilāhiḥ, ‘Alī Shujā‘ī Isfahānī va Sa‘īd Qāsimīnizhād. "Mu‘arifi Šakhtār Ābrisānī va Charkhiḥ āb dar Kākh ‘Alī Qāpūy Isfahān". *Muṭālī‘āt Bāstānshināsī* 16, no. 1 (Farvādīn 2024/1403): 207-230.

Rāvandi, Murtaẓā. *Tārikh-i Ijtimā‘ī Irān*. Tehran: Intishārāt Nigāh, 1990/1369.

Rizā Sulṭānī, Zahrā va Mitrā Shātrī. "Gūnihshināshī Mazāmīn Nuqūsh Insānī Kāshī-hā-yi Dūrih-yi Šafavīyih". *Nigārīnīh Hunar Islāmī* 10, no. 25 (Shahrīvar 2023/1402): 138-155.

Roemenr, Hans Robert. "Dūrih-yi Šafavīyān". *Translated by* Ya‘qūb Āzhand. Dar *Tārikh-i Irān (Dūrih-yi Šafavīyān)*. Tehran: Jāmī, 2010/1388.

Savārī, Muḥammad va ‘Alī Rizā *Shaykhī*. "Gūnihshināshī Tarkīb Başarī va Maẓmunī Gul va Murgh bar Divārīgārīh-hā-yi Kākh-hā-yi Šafavī va Ilḥāqāt Qājārī". *Hunarhā-yi Sanā‘ī Irān* 5, no. 2 (autumn and winter 2021/1400): 115-128.

Savory, Roger. *Irān ‘Aşri Šafavī. translated by* Kāmbīz ‘Azīzī. Tehran: Nashr Markaz, 2010/1389.

Shahābīnizhād, ‘Alī, Abūyī, Rizā va Maḥmūd Qalīhnūyī va Farhang Muẓafar. "Miqyās Insānī dar Miydān Naqsh Jahān Isfahān". *Maramat va Mi‘mārī Irān* 4, no.8 (autumn and winter 2014/1393): 1-17.

Shaykhī, Sumayih, Shahāb Shahīdānī va Mīnā Fazā‘ī. "Yikih Šurat-hā-yi Rizā ‘Abbāsī va Maẓāmīn Ijtimā‘ī ‘Aşri Shāh‘Abbās Avval Šafavī". *Pazhūhishnāmāh Tamadun Irānī* 5, no. 2 (Diy 2023/1402): 88-118.

Si Dihī, Yāsir. *Bāzshināsī va Taḥlīl Ulgū-hā-yi Mi‘mārī Tālār-hā-yi Shāhān Šafavī dar Shahr Isfahān*. Master Thesis, Isfahān: Dānishkadīh Mi‘mārī va Shahr-sāzī, Art University of Isfahan, 2016/1395.

Stierlin, Henri. *Isfahān Taşvīr Bihisht. Translated by* Jamshīd Arjmand, Tehran: Furuzān, 1998/1377.

Ṭabasī, Muḥsin va Fahīmih Fāzil Nasab. "Bāzshināsī Naqsh va Ta'sīr Jarīyān-hā-yi Fikrī 'Aṣrī Ṣafavī dar Shiklgīrī Vurūdi Masājīd Maktab Isfahān". *Hunar-hā-yi Zibā-Mi' mārī va Shahrāsāzī* 17, no. 3 ((autumn 2013/1391): 81-90.

Ṭahmāsibī, Farhād. "Guftimān Adabī-Intiqāī dar Sabk Hindī (bā Takīdih bar Ghazal-hā-yi Ṭalīb Āmulī, Kalīm Kāshānī va Ṣā'ib Tabrīzī)". *Pazhūhish-hā-yi Naqd Adabī va Sabkshināsī* 9, no. 34 (Diy 2018/1397): 143-162.

Tavernier, Jean Baptiste. *Safarnāmih Tavernier. translated by* Ḥamīd Arbāb Shīrānī. Tehran: Nīlūfar, 2004/1383.

Yazdānpanāh, Muḥammad Muṣṭafā. "Tabyīn Ravand Pīdayish va 'Umūmiyat Yāftan Naqāshī bi Manzalihi-yi Yik Risānih Hunarī Mustaqil dar Jāmi'ih Irān". *Kīmīyāy Hunar* 13, no. 52 (Autumn 2024/1403): 39-55.

Zārī'ī, Muḥammad Ibrāhīm. *Mi' mārī Irānī (az 'Aṣrī Ṣafavī tā 'Aṣrī Ḥāzīr)*. Tehran: Samt; Hamidān: Abu Ali Sina University, 2018/1396.



Mollā Ṣadrā and the Ruling Elite: Their Relations as Portrayed in the Television Series *Roshantar az Khāmūshī* (Brighter than the Dark)

Seyedeh Maryam Hosseini

PhD in Islamic History, Payame Noor University, Tehran, Iran

Dr. Mahdi Ebadi (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Payame Noor University, Tehran, Iran

Email: mebadi@pnu.ac.ir

Dr. Mojtaba Soltani Ahmadi

Associate Professor, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Payame Noor University, Tehran, Iran

Dr. Hooshang Khosrobigi

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

Abstract

Historical films and television series are among the most effective tools for representing the past and shaping public perceptions of history. The present study aims to examine the manner in which the relations between Mollā Ṣadrā and the people of power are represented in the television series *Roshantar az Khāmūshī* and to assess the extent of its correspondence with the accounts of reliable historical sources. The study adopts a descriptive-analytical approach based on qualitative content analysis and compares court figures depicted in the series with accounts found in written historical sources. Findings indicate that the series draws on artistic reconstruction and ideological meaning-making in its portrayal of the *Ṣafavīd* period by constructing a dramatic and engaging narrative. Characters with no direct connection with Mollā Ṣadrā in historical sources have been transformed in the visual narrative into his principal supporters or adversaries. In addition, royal authority and the figure of Shāh 'Abbās and his family have been highlighted, while political conflicts and tensions have been emphasized in order to attract the audience's attention. Therefore, it may be argued that the series moves away from a documentary reconstruction of history and instead offers its own distinctive "second narrative" of the *Ṣafavīd* era by means of emphasis on dramatic elements and the transmission of ideological and value-laden concepts.

Keywords: History and Cinema, Historical Representation, *Ṣafavīds*, Cinematic Historiography, Mollā Ṣadrā.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال ۵۸ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۱۹۵ - ۱۷۱	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی ۷۰۶ x ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۶	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۱۱
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.93497.1433

مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی

«روشن‌تر از خاموشی»

سیده مریم حسینی

دانش آموخته دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

دکتر مهدی عبادی (نویسنده مسئول)

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

Email: mebadi@pnu.ac.ir

دکتر مجتبی سلطانی احمدی

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

دکتر هوشنگ خسرویگی

استاد گروه تاریخ، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

چکیده

فیلم‌ها و مجموعه‌های تاریخی یکی از مؤثرترین ابزارهای بازنمایی گذشته و شکل‌دهی به ادراک عمومی از تاریخ هستند. هدف این پژوهش بررسی شیوه بازنمایی مناسبات ملاصدرا با اصحاب قدرت در مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی» و سنجش میزان انطباق آن با روایت منابع تاریخی معتبر است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی است که در آن چهره‌های درباری سریال با گزارش‌های تاریخ مکتوب مقایسه می‌شوند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این مجموعه با خلق روایتی دراماتیک و جذاب، از بازآفرینی هنری و معناپردازی ایدئولوژیک در بازنمایی دوره صفوی بهره گرفته است. شخصیت‌هایی که در منابع تاریخی ارتباط مستقیمی با ملاصدرا نداشته‌اند، در روایت تصویری به حامیان یا مخالفان اصلی او تبدیل شده‌اند. همچنین، قدرت سلطنتی و چهره شاه‌عباس و خاندان او برجسته شده و تضادها و تعارض‌های سیاسی برای جلب توجه مخاطب پررنگ شده است. از این رو، می‌توان گفت که مجموعه، با تأکید بر عناصر نمایشی و انتقال مفاهیم ارزشی و ایدئولوژیک، از بازسازی مستند تاریخ فاصله گرفته و «روایت دوم» ویژه خود از عصر صفوی را ارائه کرده است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ و سینما، بازنمایی تاریخی، صفویان، تاریخ‌نگاری سینمایی، ملاصدرا.

مقدمه

رویدادهای تاریخی، به‌عنوان بنیان‌های تحلیل گذشته و فهم تحولات اجتماعی و سیاسی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی به دیدگاه عمومی نسبت به تاریخ ایفا می‌کنند. اهمیت این روایت‌ها از آنجا ناشی می‌شود که فراتر از ثبت صرف وقایع، چارچوبی برای درک تعاملات پیچیده قدرت، اندیشه و فرهنگ، به عموم ارائه می‌کنند و برای آنها این امکان را فراهم می‌کنند با بازخوانی گذشته، زمینه‌ها و پیامدهای رخدادها را تحلیل نمایند. به همین دلیل، سازندگان آثار سینمایی و تلویزیونی معمولاً می‌کوشند داستان‌ها و شخصیت‌های خود را بر اساس منابع تاریخی شکل دهند. حتی زمانی که بازنمایی آن‌ها ماهیتی دراماتیک دارد، اتکا به شواهد تاریخی همچنان اهمیت دارد. این اتکا به روایت‌ها اعتبار و عمق می‌بخشد و مخاطب را با واقعیت تاریخی پیوند می‌زند. در این زمینه، پرسش اساسی برای پژوهشگران تاریخ این است که تا چه حد بخش‌های مختلف یک اثر نمایشی در بازنمایی رویدادهای تاریخی با واقعیت‌های مستند تطابق دارد. به عبارت دیگر، هنگامی که تاریخ در قالب تصویر و رسانه به «روایت دوم» یا «روایت سینمایی تاریخ» بدل می‌شود، چه بخش‌هایی از آن بر اساس اسناد و منابع معتبر شکل گرفته و چه بخش‌هایی متأثر از روایت‌پردازی دراماتیک، تأثیر فرهنگ زمانه یا ملاحظات هنری سازندگان است؟ این پرسش از آن جهت حائز اهمیت است که پاسخ آن می‌تواند میزان مواجهه مخاطب با تاریخ واقعی را در مقابل بازسازی تخیلی یا بازخوانی هنری وقایع روشن سازد. در این میان، نظریه‌های بازنمایی استوارت هال^۱ (۱۹۳۲-۲۰۱۴م) و تحلیل گفتمان میشل فوکو^۲ (۱۹۲۶-۱۹۸۴م) چارچوب مناسبی برای تحلیل چگونگی بازسازی تاریخ در رسانه ارائه می‌دهند. بر اساس این دیدگاه‌ها، بازنمایی تاریخی هیچ‌گاه بازتاب بی‌طرفانه واقعیت نیست، بلکه محصول فرایندی از گزینش، تأکید و حذف است که تحت تأثیر شرایط تولید، گفتمان‌های مسلط و نیازهای روایی شکل می‌گیرد. سوژه‌ها پیش از ورود به گفتمان وجود ندارند و تابع ساختارهای قدرت و دانش‌اند.^۳ از این منظر، مطالعه موردی آثار تاریخی - سینمایی نه تنها امکان سنجش میزان وفاداری اثر به مستندات تاریخی را فراهم می‌کند، بلکه ما را با سازوکارهای تبدیل «تاریخ مکتوب» به «تاریخ تصویری» و پیامدهای فرهنگی این انتقال آشنا می‌سازد.

دوره صفویه به دلیل اهمیت تاریخی و غنای فرهنگی، همواره مورد توجه محققان و هنرمندان بوده

1. Stuart Hall.

2. Paul Michel Foucault.

3. Foucault, *The Subject and Power*, 208, 212; Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, 10-15, 39-40.

است. ویژگی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی این دوره، ازجمله تمرکز قدرت در دست شاهان و امیران، قدرت و نقش بی‌بدیل علمای شیعی و تحولات فلسفی و هنری، بستر مناسبی برای خلق روایت‌های تاریخی فراهم کرده است. سازندگان فیلم‌ها و سریال‌ها با بهره‌گیری از این بستر، کوشیده‌اند تا در قالب بیانی بصری و روایی، علاوه بر جذابیت هنری، بخش‌هایی از تاریخ صفوی را به شکلی ملموس و قابل‌درک برای مخاطب معاصر بازنمایی کنند. سریال «روشن‌تر از خاموشی» به کارگردانی حسن فتحی (سال ۱۳۸۲ش) از جمله آثاری است که با تمرکز بر دوره صفویه و وقایع آن، به بازسازی این برهه تاریخی پرداخته است. این سریال با محوریت شخصیت‌های واقعی همچون ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۴۵ق) - که هسته اصلی داستان حول زندگی و تحولات فکری او شکل گرفته است - و با حضور چهره‌های حقیقی دیگری مانند شاه‌عباس اول (۹۷۸-۱۰۳۸ق)، الله‌وردی‌خان (د. ۱۰۲۲ق)، و امام‌قلی‌خان (د. ۱۰۴۲ق)، فضای سیاسی و اجتماعی عصر صفوی را بازآفرینی می‌کند. درعین حال، با به‌کارگیری عناصر داستانی و دراماتیک، به تقابل قدرت سیاسی با جریان‌های فکری و فلسفی، به‌ویژه اندیشه‌های ملاصدرا، می‌پردازد. پژوهش حاضر با در نظر داشتن ظرفیت‌های بازنمایی تاریخی در سینما و فیلم، درصدد است مناسبات قدرت با اندیشه‌های ملاصدرا را در این سریال واکاوی کرده و تحلیل نماید که این رابطه چگونه به تصویر کشیده شده و چه دخل و تصرف‌هایی در بازنمایی آن اعمال گردیده است. پرسش محوری مقاله این است که شخصیت‌های صاحب قدرت در سریال تا چه اندازه مبتنی بر مستندات تاریخی هستند، آیا ارتباط مستقیمی با اندیشه‌های ملاصدرا داشته‌اند و سریال چگونه تعامل آن‌ها با جریان فلسفی او را بازسازی یا بازنمایی کرده است.

این پژوهش در سه مرحله اصلی پیش می‌رود: نخست، بررسی مستندات تاریخی مربوط به شخصیت‌های محوری سریال؛ دوم، تحلیل چگونگی بازنمایی این شخصیت‌ها و مناسباتشان در روایت سریال و سوم، مقایسه این دو برای شناسایی نقاط همپوشانی و فاصله‌گیری از واقعیت تاریخی. برای پاسخ به این پرسش‌ها، لازم است عوامل متعددی که در شکل‌دهی به بازنمایی‌های تاریخی نقش دارند، موردتوجه قرار گیرد. باتوجه به فقدان همکاری نظام‌مند و مستقیم بین مورخان و سینماگران، بعید به نظر می‌رسد که روایت‌های تاریخی در آثار نمایشی کاملاً بر اساس منابع مستند استوار باشند. لازم به ذکر است هدف نهایی، ارائه راهکارهایی برای تلفیق دقیق‌تر پژوهش تاریخی و روایت سینمایی است تا بازنمایی شخصیت‌های تاریخی و نسبت آن‌ها با جریان‌های فکری، هم از منظر مستند و هم از جنبه هنری، با اقبال بیشتری صورت پذیرد.

۱- مبانی نظری، پیشینه پژوهش و مفاهیم

در حوزه مطالعات تاریخ و سینما، پژوهش‌های متعددی به تبیین نسبت میان بازنمایی تصویری و روایت تاریخی پرداخته‌اند. رابرت روزن‌استون^۴ با نقد تلقی اثبات‌گرایانه از تاریخ، نشان می‌دهد که فیلم تاریخی صرفاً بازتاب گذشته نیست، بلکه در تولید معنا درباره آن مشارکت دارد. از نظر او، سینما از طریق روایت دراماتیک و سازمان‌دهی تصویری، تجربه‌ای تفسیری از تاریخ ارائه می‌کند که با تاریخ‌نگاری مکتوب تفاوت دارد.^۵ او همچنین معتقد است که فیلم تاریخی را باید نه به‌عنوان بازتولید دقیق گذشته، بلکه به منزله تفسیری خلاقانه در نظر گرفت که به دنبال معناسازی برای مخاطب معاصر است.^۶ در همین چارچوب، دنیل جی. والکویتز^۷ بر این نکته تأکید دارد که فیلم تاریخی برخلاف تاریخ مکتوب، توانایی نمایش مؤلفه‌هایی چون نژاد، طبقه، جنسیت و سیاست را به‌صورت درهم‌تنیده و یکپارچه دارد.^۸ همچنین آلیسون لندزبرگ^۹ با طرح مفهوم «حافظه مصنوعی» نشان می‌دهد که آثار تصویری می‌توانند در شکل‌دهی به حافظه جمعی و هویت فرهنگی نقش ایفا کنند و برداشت‌های خاصی از گذشته را تثبیت نمایند.^{۱۰} باوجود اهمیت این مطالعات در تبیین چارچوب نظری نسبت تاریخ و تصویر، این پژوهش‌ها عمدتاً در بستر فرهنگی و تاریخی غرب شکل گرفته‌اند و ناظر به تجربه سینمایی همان جوامع‌اند. ازاین‌رو، بهره‌گیری از این دیدگاه‌ها در تحلیل تولیدات تاریخی ایران مستلزم توجه به زمینه‌های فرهنگی، سیاسی و گفتمانی خاص این فضا است؛ زمینه‌ای که در آن، روایت‌های رسمی از تاریخ و اقتضائات رسانه‌ای در فرایند بازنمایی نقش تعیین‌کننده دارند.

در فضای پژوهشی ایران نیز مطالعاتی به بررسی نسبت تاریخ و سینما پرداخته‌اند. نویسندگان مقاله «تاریخ، اقتباس و تصاحب در سینما» بر این نکته تأکید می‌کنند که آنچه «واقعیت تاریخی» نامیده می‌شود، در صورت قرار گرفتن در چارچوبی غیر از گفتمان تاریخ‌نگاری، مانند رمان یا فیلم، قابلیت تصرف و بازآفرینی پیدا می‌کند. از این منظر، تاریخ مجموعه‌ای از روایت‌هاست که همواره تحت‌تأثیر زیبایی‌شناسی، اخلاقیات و ایدئولوژی راویان شکل می‌گیرد؛ ازاین‌رو فیلم‌ساز می‌تواند با آزادی بیشتری در

4. Robert Rosenstone.

5. Rosenstone, *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History*, 5-9.

6. Rosenstone, *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History*, 11-14.

7. Daniel J. Walkowitz.

8. Walkowitz, "Visual History: The Craft of the Historian-Filmmaker," 57.

9. Alison Landsberg.

10. Landsberg, *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, 15-40.

روایت تاریخی دخل و تصرف کند.^{۱۱} در همین زمینه، مقاله «تاریخ و سینما: همنشینی علم و هنر» با تلفیق دیدگاه‌های تاریخ‌نگاری، نظریه‌پردازی و فیلم‌سازی نشان می‌دهد که سینما، برخلاف تاریخ که در پی بازسازی واقعیت است، می‌تواند از اغراق، فشرده‌سازی یا تغییر روایت بهره گیرد. درعین حال، نویسندگان این مقاله بر این نکته تأکید دارند که تاریخ نیز برای گسترش در حوزه عمومی و خروج از محدوده نخبگان، به ظرفیت‌های رسانه‌ای سینما نیازمند است.^{۱۲} جعفریان نیز در مقاله «روایت تاریخی و روایت سینمایی» سینمای تاریخی را آمیزه‌ای از روایت داستانی، هنر و تخیل می‌داند و معتقد است که باوجود آزادی‌های هنری، رعایت کلیات تاریخی در این آثار ضروری است. از نظر او، آشنایی نویسنده با تاریخ و نظارت پژوهشی بر روند تولید می‌تواند از تحریف‌های جدی در بازنمایی گذشته جلوگیری کند.^{۱۳}

در میان پژوهش‌های مرتبط با بازنمایی تاریخ صفوی در آثار تصویری، مطالعه هاشمی مقدم با عنوان «بازنمایی اسطوره عصر طلایی در سینمای تاریخی ایران (نمونه موردی: دوره صفوی)» به تبیین تعادل میان وفاداری تاریخی و آزادی دراماتیک در سریال «روشن‌تر از خاموشی» از منظر روایت‌شناسی ساختاری می‌پردازد. در این راستا، پژوهش حاضر با اتکا به همین مورد مطالعاتی، فراتر از رویکرد اسطوره‌شناختی پیشین، بر «مکانیسم‌های بازنمایی شخصیت‌های تاریخی» و واکاوی مناسبات قدرت در کنش آنان متمرکز است. این رویکرد، ضمن تکمیل یافته‌های موجود، دریچه‌ای نو برای فهم تعامل میان تاریخ مستند و درام تاریخی از طریق شخصیت‌پردازی‌های نمایشی می‌گشاید.^{۱۴} همچنین کمالی در پژوهش «بررسی زیبایی‌شناسی تصویری در مجموعه مختارنامه» با تمرکز بر عناصر شخصیت‌پردازی، روایت‌پردازی و صحنه‌پردازی نشان می‌دهد که آثار تاریخی - مذهبی تلویزیون ایران، با بهره‌گیری از تکنیک‌های سینمایی و روایت‌های دراماتیک، هم کارکرد سرگرم‌کننده دارند و هم حامل پیام‌های ایدئولوژیک و مذهبی‌اند.^{۱۵}

پژوهش حاضر در چارچوب مطالعات تاریخی - فرهنگی و با رویکرد تحلیل گفتمان تصویری انجام می‌شود. این رویکرد امکان می‌دهد روایت ارائه‌شده در مجموعه «روشن‌تر از خاموشی» با گزارش‌های منابع معتبر تاریخی مقایسه شود و از خلال این مقایسه، میزان هم‌پوشانی و نقاط افتراق دو روایت شناسایی گردد. هدف اصلی پژوهش بررسی چگونگی بازنمایی اندیشه‌های ملاصدرا و مناسبات قدرت در این مجموعه است؛ به‌ویژه با تمرکز بر اینکه شخصیت‌های وابسته به قدرت تا چه اندازه بر اساس اسناد تاریخی

۱۱. شهباز و دیگران، «تاریخ، اقتباس و تصاحب در سینما»، ۲۳.

۱۲. شعبانی و دیگران، «تاریخ و سینما: همنشینی علم و هنر»، ۹-۶.

۱۳. جعفریان، «روایت تاریخی و روایت سینمایی»، ۱۴-۱۵.

۱۴. هاشمی مقدم، «بازنمایی اسطوره عصر طلایی در سینمای تاریخی ایران»، ۱۲۱، ۱۲۵-۱۲۶، ۱۳۰.

۱۵. کمالی سروستانی، «بررسی زیبایی‌شناسی تصویری در مجموعه مختارنامه (شخصیت‌پردازی، روایت‌پردازی و صحنه‌پردازی)»، ۱۶۰-۱۸۳.

حسینی و دیگران؛ مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی»/ ۱۷۷

بازسازی شده‌اند و چه تغییراتی در روایت تصویری آن‌ها اعمال شده است. بدین منظور، ابتدا تصویر هر شخصیت در مجموعه استخراج و سپس با داده‌های موجود در منابع تاریخی تطبیق داده شده است. منابع مورد استفاده در این تحلیل شامل دو دسته‌اند: منابع متقدم تاریخی که به واسطه اصالت و قدمتشان ارزش ویژه دارند، و پژوهش‌های معاصر که به دلیل رویکرد علمی‌شان برای تحلیل مقایسه‌ای ضروری‌اند. ترکیب این دو دسته منابع امکان ارزیابی جامع‌تری از نسبت میان روایت هنری مجموعه و واقعیت‌های تاریخی فراهم می‌سازد. در این راستا، شایان‌ذکر است که برخی بخش‌های دراماتیک سریال متأثر از روایت‌های غیرمستند و فاقد اعتبار تاریخی درباره زندگی شخصیت‌های تاریخی (از جمله ملاصدرا) است؛ لذا پژوهش حاضر در تحلیل‌های خود، این بخش‌ها را نه به عنوان «واقعیت تاریخی»، بلکه صرفاً به عنوان «ساخته‌های دراماتیک سناریو» بررسی کرده و از استناد به آن‌ها به عنوان منبع تاریخی پرهیز نموده است.^{۱۶} بااین‌وصف، در این پژوهش، از روش تحلیل محتوای کیفی همراه با رویکرد تطبیقی استفاده شده است. بدین منظور، ابتدا منابع تاریخی مرتبط با شخصیت‌های مورد بررسی گردآوری و مرور شد؛ سپس نحوه بازنمایی این شخصیت‌ها در مجموعه «روشن‌تر از خاموشی» استخراج و تحلیل گردید و در گام بعد با داده‌های موجود در منابع تاریخی مقایسه شد. این شیوه امکان بررسی میزان انطباق روایت نمایشی با گزارش‌های تاریخی و نیز تحلیل شیوه‌های روایت‌پردازی در بازنمایی شخصیت‌ها و مناسبات قدرت را فراهم می‌کند.

در این مسیر، چهار مفهوم بنیادین به عنوان چارچوب نظری - تحلیلی پژوهش مورد استفاده قرار می‌گیرند: «روایت دوم از تاریخ»^{۱۷} بر اساس دیدگاه رابرت روزن‌استون، بیانگر آن است که آثار تصویری، از جمله فیلم‌ها و سریال‌های تاریخی، صرفاً بازتولیدکننده‌ی گذشته نیستند، بلکه نوعی بازآفرینی و تفسیر خلاقانه از تاریخ به‌شمار می‌آیند که هدف آن‌ها معناسازی برای مخاطب معاصر است. از این منظر، رسانه‌ی تصویری به تاریخ حیاتی تازه می‌بخشد و آن را از سطح روایت‌های مکتوب به تجربه‌ای زنده، حسی و قابل درک برای انسان امروز تبدیل می‌کند.^{۱۸} «نظریه بازنمایی»^{۱۹} که استوارت هال آن را مطرح

۱۶. برخی از بخش‌های دراماتیک مجموعه «روشن‌تر از خاموشی»، متأثر از روایت‌های غیرمستند کتاب ملاصدرا، فیلسوف و متفکر بزرگ ایرانی (ترجمه ذبیح‌الله منصوری، انتشارات نگاه، ۱۴۰۱) است. نکته حائز اهمیت آنکه، سازندگان مجموعه در تیراژ پایانی به این اثر اشاره‌ای نکرده‌اند، اما شواهدی روایی در برخی قسمت‌ها، حاکی از تأثیرپذیری از آن است. با توجه به نقد جدی مورخان بر فقدان اعتبار تاریخی این اثر، در پژوهش حاضر، ارجاعات به آن نه به مثابه «سند تاریخی»، بلکه صرفاً به عنوان «متنی دراماتیک و مبتنی بر تخیل نویسنده» در تحلیل سناریو مورد توجه قرار گرفته است.

17. Second Narrative of History.

18. Rosenstone, *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History*, 11-14.

19. Representation Theory.

کرده، بازنمایی را نه بازتابی منفعل از واقعیت، بلکه فرایند فعال تولید معنا از طریق زبان و نظام‌های نشانه‌ای می‌داند.^{۲۰} در چارچوب این نظریه، سه رهیافت اصلی شناسایی می‌شود: رهیافت «بازتابی» که زبان را آینه‌ی واقعیت تلقی می‌کند؛ رهیافت «نیت‌گرا» که معنا را برخاسته از نیت گوینده می‌داند؛ و رهیافت «سازه‌انگار» که معنا را حاصل کنش متقابل نظام‌های زبانی، فرهنگی و اجتماعی می‌شمارد.^{۲۱} «حافظه مصنوعی»^{۲۲}، به تعبیر آلیسون لندزبرگ، به آن دسته از خاطراتی اشاره دارد که از طریق تجربه‌ی غیرمستقیم و به‌ویژه در مواجهه با آثار تصویری تاریخی در ذهن مخاطب شکل می‌گیرند؛ خاطراتی که هرچند بر پایه‌ی زیست شخصی نیستند، اما به بخشی از هویت فرهنگی و حافظه‌ی جمعی بدل می‌شوند.^{۲۳} از این منظر، مجموعه‌های تاریخی همچون «روشن‌تر از خاموشی» نقشی فعال در شکل‌دهی و تثبیت روایت‌های جمعی از گذشته ایفا می‌کنند. «تلفیق تاریخ و رسانه‌های تصویری»^{۲۴} به هم‌نشینی دو گفتمان مستقل اما مکمل اشاره دارد؛ تاریخ که بر وفاداری به واقعیت و بازنمایی رویدادهای عینی استوار است، و رسانه‌های تصویری که بر تخیل، روایت‌پردازی و زیبایی‌شناسی تکیه دارند. نقطه‌ی تلاقی این دو، در آثار تاریخی تصویری جلوه‌گر می‌شود؛ جایی که از یک‌سو امکان انتقال دانش تاریخی از حوزه‌ی نخبگان به عرصه‌ی عمومی فراهم می‌گردد، و از سوی دیگر، خطر بازآفرینی یا تحریف خلاقانه‌ی وقایع تاریخی نیز وجود دارد.^{۲۵}

۲- زمینه تاریخی و بازنمایی دوره صفوی در مجموعه «روشن‌تر از خاموشی»

مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی» در بستر تاریخی دوره صفویه روایت می‌شود؛ دوره‌ای که با تشکیل دولت صفوی در سال ۹۰۷ هجری یکی از مهم‌ترین تحولات تاریخ ایران و جهان اسلام را رقم زد. این حکومت با ایجاد مرکزیتی تازه در جهان اسلامی و استقرار آن بر پایه مذهب تشیع، تأثیرات ماندگاری در ساختار سیاسی و مذهبی ایران بر جای گذاشت.^{۲۶} دولت صفوی علاوه بر ایجاد نوعی وحدت سیاسی در ایران، زمینه تحولات گسترده‌ای در عرصه‌های فرهنگی، زبانی، مذهبی و دیپلماتیک فراهم کرد.^{۲۷}

20. Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, 1-15.

21. Hall, *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, 10-15.

22. Prosthetic Memory.

23. Landsberg, *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, 15-40.

24. Convergence of History and Visual Media.

25. Rosenstone, *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History*, 11-14.

۲۶. سومر، نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ۵.

۲۷. رویمر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۲۵۱-۲۵۲؛ هاشمی‌مقدم، «بازنمایی اسطوره عصر طلایی در سینمای تاریخی ایران»، ۱۲۱.

حسینی و دیگران؛ مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی»/۱۷۹

ساختار سیاسی این حکومت، شاه در رأس هرم قدرت قرار داشت و نظام حکومتی بر پایه تمرکزگرایی و سلطنت مطلقه استوار بود؛ به گونه‌ای که شاه علاوه بر مشروعیت مذهبی، اختیار گسترده‌ای در حوزه‌های اجرایی، قضایی و نظامی در اختیار داشت.^{۲۸}

صفویان با تثبیت مرزهای جغرافیایی، رسمی‌سازی تشیع، گسترش دیوان‌سالاری و برقراری تعاملات سیاسی با قدرت‌های منطقه‌ای و اروپایی، جایگاه ایران را در معادلات منطقه‌ای و جهانی تقویت کردند.^{۲۹} در حوزه سیاست خارجی نیز جنگ‌های ایران با ازبکان در شرق^{۳۰} و عثمانیان در غرب^{۳۱} و همچنین لشکرکشی به قفقاز و جذب اقوامی چون گرجی، چرکس و ارمنی^{۳۲} بخشی از سیاست‌های نظامی و توسعه طلبانه این حکومت به شمار می‌رفت. مجموعه این عوامل موجب شد دولت صفوی به یکی از بازیگران مهم در تحولات سیاسی جهان اسلام تبدیل شود.^{۳۳}

بازنمایی تصویری این دوره در مجموعه «روشن‌تر از خاموشی» عمدتاً بر پایه روایت زندگی ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۴۵ق) شکل گرفته است. در این مجموعه بخشی از زندگی او، از دوران تحصیل نزد استادانی چون شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۱ق)، میرداماد (۹۶۹-۱۰۴۰ق) و میرفندرسکی (۹۷۰-۱۰۵۰ق) تا دوره کناره‌گیری و اقامت در قم، به تصویر کشیده می‌شود. در کنار این روایت، بُعد سیاسی دوره صفویه نیز با نمایش دربار شاه‌عباس صفوی (حک. ۹۹۶-۱۰۳۸ق) و نقش امیران و صاحبان نفوذ در ساختار قدرت بازنمایی شده است. سریال در بخش‌هایی به نمایش قدرت و پیروزی‌های سیاسی و نظامی شاه‌عباس می‌پردازد، اما در عین حال نقش نخبگان سیاسی و مذهبی در تصمیم‌گیری‌های مهم نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

در این میان، یکی از محورهای روایی مجموعه، نسبت میان اصحاب قدرت و ملاصدرا است؛ رابطه‌ای که در قالب حمایت یا مخالفت برخی شخصیت‌های سیاسی و مذهبی با او به تصویر کشیده می‌شود. این موضوع در شکل‌گیری تعارض‌های داستانی و پیشبرد روایت اهمیت دارد و به نمایش تعامل میان اندیشه فلسفی، نهاد دین و ساختار قدرت در بستر تاریخی دوره صفوی کمک می‌کند. همچنین گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که حمایت شاه‌عباس از علما و نهادهای دینی نقش مهمی در گسترش فعالیت‌های

۲۸. رویمر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۴۸-۳۴۹.

۲۹. رویمر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۸-۹.

۳۰. رویمر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۱۲-۳۱۸؛ سیوری، ایران عصر صفوی، ۵۱.

۳۱. رویمر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۱۸-۳۲۲؛ سیوری، ایران عصر صفوی، ۵۵.

۳۲. سیوری، ایران عصر صفوی، ۶۳.

۳۳. رویمر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۸-۹.

علمی و مذهبی این دوره داشته است.^{۳۴} موضوعی که در بازنمایی سریال نیز به گونه‌ای بازتاب یافته است.

۳- بازنمایی اصحاب قدرت عصر صفوی

باتوجه به محوریت زندگی ملاصدرا در مجموعه «روشن‌تر از خاموشی»، در روایت این اثر در کنار او به اصحاب قدرت عصر صفوی نیز جایگاه قابل توجهی داده شده است. از این رو در تحلیل تاریخی محتوای مجموعه، لازم است پیش از پرداختن به سایر موضوعات و شخصیت‌ها، تصویر ارائه شده از این گروه بررسی شود. در روایت این مجموعه، اصحاب قدرت به دو گروه اصلی موافقان و مخالفان ملاصدرا تقسیم می‌شوند و سازندگان اثر تلاش کرده‌اند ضمن ترسیم مسائل و رخداد‌های تاریخی مرتبط با امیران و کارگزاران سیاسی، رابطه آنان با علما - به ویژه با شخصیت محوری داستان، ملاصدرا - را به تصویر بکشند تا با این همراهی و تضاد، جذابیت روایت را افزایش دهند و مخاطب را با شرایط داستانی خود همراه کنند. در این میان، نقش شاه‌عباس به عنوان مهم‌ترین چهره سیاسی عصر صفوی نیز برجسته است؛ او در مرکز بسیاری از این مناسبات قدرت قرار دارد و تصمیم‌هایش در قبال علما و اندیشمندان، به ویژه در ارتباط با جایگاه ملاصدرا، در روایت مجموعه بازتاب یافته است. در ادامه، چگونگی بازنمایی چهره و شخصیت صاحبان قدرت عصر صفوی در تقابل با ملاصدرا در این مجموعه بررسی می‌شود.

۱-۳- ملاصدرا: شخصیت اصلی و محوری

در مجموعه «روشن‌تر از خاموشی»، روایت زندگی و اندیشه‌های صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، مشهور به ملاصدرا در پیوند با فضای سیاسی و اجتماعی عصر صفوی شکل می‌گیرد. از این رو، برخی تحولات دوره شاه‌عباس و مناسبات قدرت در این دوره در حد ترسیم زمینه تاریخی روایت به تصویر کشیده می‌شود؛ زمینه‌ای که موقعیت فکری و اجتماعی ملاصدرا در بستر آن قابل فهم می‌شود. از آنجاکه منابع تاریخی اطلاعات محدودی از دوران کودکی و نوجوانی ملاصدرا در اختیار می‌گذارند.^{۳۵} مجموعه روایت خود را از دوران جوانی او آغاز می‌کند؛ مقطعی که با جوانی شاه‌عباس هم‌زمان است. در آغاز داستان نیز هر دو شخصیت از طریق یک خواب نمادین معرفی می‌شوند: شاه‌عباس به عنوان «تشنه قدرت» و ملاصدرا به عنوان «تشنه علم».^{۳۶} مجموعه با چنین رویکردی می‌کوشد نشان دهد که مخالفت‌ها و حمایت‌ها از ملاصدرا صرفاً در میان عالمان دینی خلاصه نمی‌شود، بلکه رجال سیاسی و صاحبان قدرت

۳۴. فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۲۶/۳.

۳۵. تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۵۵؛ آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ۲۰-۲۱؛ رکن‌زاده، دانشمندان و سخن‌سرایان فارس، ۴۳۸/۳.

۳۶. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت اول، دقیقه ۱۹:۳ تا ۵:۰۳.

حسینی و دیگران؛ مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی»/۱۸۱

نیز در نسبت با اندیشه‌ها و جایگاه اجتماعی او موضع‌گیری‌های متفاوتی داشته‌اند. بدین ترتیب، روایت اثر تقابل و تعامل دوگانه «قدرت سیاسی» و «قدرت علمی - دینی» را برجسته می‌سازد.

ملاصدرا، که در سال ۹۷۹ یا ۹۸۰ هجری قمری در خانواده‌ای اشرافی در شیراز متولد شد، در سایه حمایت پدری متنفذ و در محضر استادانی برجسته چون شیخ بهایی، میرداماد و میرفندرسکی به تحصیل علوم دینی و فلسفی پرداخت.^{۳۷} روایت سریال را می‌توان به دو بخش اصلی تقسیم کرد: پیش از تبعید و پس از تبعید ملاصدرا. از قسمت نخست تا بیست و چهارم، دوران تحصیل و جوانی او بازنمایی می‌شود؛ دوره‌ای که در آن روح پرسشگر و طرح مباحث فلسفی‌اش مخالفت گروهی از مدرسان حوزه و حتی برخی همراهان فکری را برمی‌انگیزد. در این مقطع، ملاصدرا به دلیل جایگاه علمی و سنی خود هنوز در ساختار قدرت سیاسی موقعیت مشخصی ندارد، اما واکنش‌های منفی برخی از امیران، عمدتاً ناشی از تحریک و گزارش عالمان مخالف است که اندیشه‌های او را تهدیدی برای نظم دینی و سیاسی موجود تلقی می‌کنند. در مقابل، تنها امام‌قلی‌خان - امیری جوان و روشن‌فکر - به‌عنوان یار و حامی او معرفی می‌شود. از قسمت بیست و چهارم تا سی و پنجم، روایت بر دوران تبعید ملاصدرا تمرکز دارد. در این بخش، برخی از امیران صفوی در صدد حمایت و بازگرداندن او برمی‌آیند، درحالی‌که مخالفانش، تحت‌تأثیر جریان‌های سنت‌گرای دینی، خواهان استمرار تبعید او هستند. بدین‌سان، سریال با تأکید بر مناسبات میان ملاصدرا و اصحاب قدرت، دوگانه‌ای میان «همگرایان» و «واگرایان» نسبت به اندیشه صدرایی ترسیم می‌کند؛ دوگانه‌ای که افزون بر بازتاب جنبه‌هایی از واقعیت تاریخی، بر لایه‌های نمایشی اثر نیز می‌افزاید و به غنای دراماتیک و تأمل‌برانگیز روایت یاری می‌رساند.

۲-۳- اصحاب قدرت همگرا با ملاصدرا

در روایت مجموعه «روشن‌تر از خاموشی»، سه تن از امیران شاخص عصر صفوی، یعنی الله‌وردی‌خان (د. ۱۰۲۱ق)، امام‌قلی‌خان (د. ۱۰۴۲ق) و حاتم‌بیک (د. ۱۰۱۹ق) جایگاهی برجسته یافته‌اند. این شخصیت‌ها در عین آنکه به‌عنوان پشتیبانان و حامیان ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۴۵ق) معرفی می‌شوند، در درجه نخست به‌عنوان امیران وفادار و صدیق شاه‌عباس اول (حک. ۹۹۶-۱۰۳۸ق) به تصویر کشیده شده‌اند. در سراسر سریال، ارادت و وفاداری آنان به شاه‌عباس تکرار و تأکید می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در تمام رخداد‌های مهم سیاسی و نظامی در کنار شاه حضور دارند و تا پایان عمر نیز وفاداری خویش را حفظ می‌کنند. شاه‌عباس نیز در روایت اثر علاقه و اعتماد ویژه‌ای به آنان نشان می‌دهد. درعین‌حال،

۳۷. نصر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۵۵؛ آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ۲۳.

مجموعه تلاش کرده است رابطه این امیران با ملاصدرا را نیز پررنگ سازد و آنان را در زمره مدافعان و دوستان وی معرفی کند. هرچند اسناد تاریخی موجود چنین همراهی نزدیکی را به روشنی تأیید نمی‌کنند، اما این پیوند روایی نقش مهمی در ساختن فضای تاریخی دوره صفوی در سریال ایفا می‌کند. بدین ترتیب، بازنمایی این سه امیر در کنار شاه‌عباس و ملاصدرا، علاوه بر آنکه بر جنبه دراماتیک روایت می‌افزاید، نوعی هم‌نشینی میان قدرت سیاسی و قدرت فکری- فلسفی را به نمایش می‌گذارد. در ادامه، نحوه بازنمایی چهره و کارکرد این سه امیر در ساختار روایی و تصویری مجموعه بررسی خواهد شد.

۱-۲-۳- الله‌وردی‌خان: سرداری وفادار

در مجموعه «روشن‌تر از خاموشی»، الله‌وردی‌خان (د. ۱۰۲۱ق)، از برجسته‌ترین سرداران سپاه نوین صفوی با اصالت گرجی، در جایگاه قولر آغاسی و از کارگزاران کلیدی شاه‌عباس معرفی می‌شود^{۳۸} و در ادامه به مقام حاکم فارس می‌رسد.^{۳۹} در روایت سریال، او در اغلب تصمیمات سیاسی و نظامی در کنار شاه حضور دارد و شاه‌عباس مهم‌ترین تصمیمات خود را در حضور او اتخاذ می‌کند؛^{۴۰} امری که منابع تاریخی نیز بر آن تأکید دارند.^{۴۱} سریال، فراتر از نقش سیاسی و نظامی، الله‌وردی‌خان را حامی فکری و معنوی ملاصدرا معرفی می‌کند. در یکی از صحنه‌های مهم، پس از پیروزی در نبرد ایران و عثمانی، تنها درخواست او از شاه‌عباس، حمایت از پسرش امام‌قلی‌خان و لغو حکم تبعید ملاصدرا است.^{۴۲} این روایت هرچند بر پایه برخی منابع تاریخی از دلاوری او در این نبرد شکل گرفته است.^{۴۳} اما حمایت مستقیم از ملاصدرا در هیچ منبع تاریخی ذکر نشده است. در ادامه، شاه مسئله را به نظر علما واگذار می‌کند^{۴۴} و با تحریک مخالفان، تبعید ملاصدرا تمدید می‌شود.^{۴۵} در واپسین قسمت‌ها، الله‌وردی‌خان پیش از مرگ، در گفت‌وگو با امام‌قلی‌خان از ناکامی خود در بازگرداندن ملاصدرا ابراز تأسف می‌کند و از پسرش می‌خواهد این خواسته را تحقق بخشد.^{۴۶} درحالی‌که منابع تاریخی تنها به ارتباط غیرمستقیم و خانوادگی میان آن دو

۳۸. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت اول، دقیقه ۲۵:۳۹.

۳۹. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت یازدهم، دقیقه ۳۰:۳۲.

۴۰. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت هشتم، دقیقه ۴۴:۲۸.

۴۱. اسکندر منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۴۲۸/۲؛ رویمر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۵۱؛ فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۹۱/۲-۹۲.

۴۲. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت ۲۵، دقیقه ۳۱:۳۰.

۴۳. رویمر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۵۴؛ فسایی، فارسنامه ناصری، ۴۴۰/۱-۴۵۱.

۴۴. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت ۲۶، دقیقه ۱۲:۵۷.

۴۵. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت ۲۶، دقیقه ۲۹:۰۰-۲۶:۲۰.

۴۶. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت ۳۰، دقیقه ۴۴:۴۱-۳۹:۰۳.

حسینی و دیگران؛ مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی»/۱۸۳

اشاره دارند،^{۴۷} سریال با برجسته‌سازی رابطه‌ای حمایتی و اخلاقی، تصویری قهرمانانه از الله‌وردی‌خان ارائه می‌دهد و وجه انسانی و عاطفی او را بر جنبه نظامی و سیاسی‌اش غالب می‌سازد.

ازسوی دیگر، سریال چهره‌ای کاملاً قهرمانانه و مثبت از الله‌وردی‌خان ترسیم می‌کند، حال آنکه در واقعیت تاریخی، او از سرداران گوش‌به‌فرمان شاه عباس بوده است که در سرکوب‌هایی چون قتل فرهادخان قراملو (یکی از سرداران با وفای صفوی) و ابراهیم‌خان لار نقش مستقیم داشته است.^{۴۸} در سریال، نقش او در قتل فرهادخان حذف شده و مرگ فرهاد خان نیز به دست خودش رقم می‌خورد،^{۴۹} درحالی‌که منابع تاریخی قتل فرهاد خان را به دستور مستقیم شاه‌عباس و به دست الله‌وردی‌خان دانسته‌اند.^{۵۰} هرچند برخی منابع مرگ ابراهیم‌خان را نه به دست الله‌وردی‌خان، بلکه در مسیر شکست و هنگام تسلیم به او و بر اثر بیماری اسهال شایع در اردو ذکر کرده‌اند.^{۵۱} بازنمایی الله‌وردی‌خان بر پایه منطق ایدئولوژیک و روایی خاصی شکل گرفته که هدف آن بازسازی چهره‌ای اخلاقی و خردگرا از قدرت سیاسی صفوی است. در این روایت، او نه فقط فرمانده‌ای کارآمد بلکه واسطه‌ای میان قدرت و معرفت ترسیم می‌شود؛ شخصیتی که اقتدار نظامی را در خدمت آرمان‌های دینی و فلسفی قرار می‌دهد. این بازنمایی با اسناد تاریخی هم‌خوان نیست و بیش از آنکه بازتاب کنش واقعی او در ساختار قدرت صفوی باشد، بیانگر تلاش مؤلف برای پیوند دادن گفتمان قدرت مشروع با حمایت از عقلانیت و تفکر فلسفی است. بدین ترتیب، چهره الله‌وردی‌خان در سریال به نمادی از آرمان معاصر «قدرت اخلاقی در خدمت معرفت» بدل می‌شود.

۲-۲-۳- امام قلی‌خان: سردار فتوحات صفوی

امام‌قلی‌خان در سریال به‌عنوان یکی از شخصیت‌های برجسته سیاسی و نزدیک‌ترین یاران شاه‌عباس بعد از فوت پدرش الله‌وردی‌خان تصویر می‌شود. او اغلب در مجالس شاه همراه پدرش حضور دارد و پس از مرگ پدرش به حکومت فارس می‌رسد.^{۵۲} محور اصلی شخصیت‌پردازی او در سریال دوستی با ملاصدراست. نخستین دیدارشان در مجلس بزم شاه و یعقوب‌خان ذوالقدر رخ می‌دهد؛ جایی که امام‌قلی زمینه دیدار ملاصدرا با شیخ بهایی را فراهم می‌سازد.^{۵۳} در همین مجلس سوتی نمادین میان آن دو رد و بدل

۴۷. سیوری، ایران عصر صفوی، ۲۱۷.

۴۸. فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۱۷۶/۳-۱۸۷.

۴۹. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت دوازدهم، دقیقه ۱۳:۰۷.

۵۰. اسکندر منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۳۹۶/۲؛ میرخواند، روضة‌الصفاء، ۳۵۷؛ فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۱۶۲/۳.

۵۱. اسکندر منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۴۲۷/۲؛ میرخواند، روضة‌الصفاء، ۳۶۵؛ فسایی، فارسنامه ناصری، ۴۴۵/۱.

۵۲. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت سی‌ویکم، دقیقه ۲۳:۴۷.

۵۳. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت دوم، دقیقه ۲۱:۰۶-۲۱:۱۱-۴۷.

می‌شود که تا پایان سریال باقی می‌ماند.^{۵۴} او در ادامه نیز بارها یاری‌گر ملاصدرا نشان داده می‌شود.^{۵۵} در روایت مجموعه، نقش امام‌قلی در بازگشت ملاصدرا پررنگ‌تر از گزارش‌های تاریخی است. پیروزی‌های نظامی او، به‌ویژه فتح هرمز، علت اصلی لغو تبعید معرفی می‌شود و پس از آن، در مجلسی رسمی در حضور شاه، علما و امیران به‌جای منافع شخصی، بازگشت ملاصدرا را مطالبه می‌کند که از سوی شاه پذیرفته می‌شود.^{۵۶} پایان سریال با صحنه‌ای نمادین شکل می‌گیرد: نواخته‌شدن همان سوت در پشت خانه ملاصدرا در کهک، که در نهایت بازگشت ملاصدرا به همراه خانواده به شیراز و همراهی امام‌قلی به تصویر کشیده می‌شود.^{۵۷}

امام‌قلی‌خان در منابع تاریخی از غلامان محبوب و مورد اعتماد شاه‌عباس صفوی معرفی شده است که پس از درگذشت پدرش الله‌وردی‌خان، به حکومت فارس رسید و مسئولیت تعیین حکام جزء را نیز بر عهده داشت.^{۵۸} پیروزی او در تصرف هرمز از واقعیت‌های مسلم تاریخی است^{۵۹} اما برخلاف روایت سریال، هیچ منبع معتبری از رابطه مستقیم یا دوستی میان ملاصدرا و الله‌وردی‌خان یا پسرش امام‌قلی‌خان یاد نکرده است؛ ازاین‌رو، نمی‌توان پیروزی‌های نظامی امام‌قلی‌خان را مستند آزادی یا بازگشت ملاصدرا دانست. تنها به‌نام‌های اشاره شده که به بازگشت ملاصدرا به اصفهان منتهی می‌شود، اما نویسنده آن به‌طور قطعی مشخص نیست. برخی پژوهشگران آن را به الله‌وردی‌خان نسبت داده‌اند^{۶۰} و گروهی دیگر به شاه‌عباس دوم.^{۶۱} برای نقد این دیدگاه‌ها استدلال می‌شود که الله‌وردی‌خان پیش از تبعید ملاصدرا درگذشته بود و امام‌قلی‌خان نیز در آن زمان یا کشته شده بود یا توان و جرئت چنین اقدامی را نداشت؛ بنابراین، محتمل‌تر است که نامه از سوی فردی صاحب‌نفوذ و نماینده مردم نوشته شده باشد. بررسی توالی تاریخی رویدادها می‌تواند در تأیید یا رد این تحلیل نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد.

۵۴. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت دوم، دقیقه ۳۵:۲۷.

۵۵. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت هشتم، دقیقه ۱۳:۵۵.

۵۶. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت سی‌وپنجم، دقیقه ۲۷:۵۳-۲۴:۵۸.

۵۷. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت سی‌وپنجم، دقیقه ۳۹:۴۲-۳۴:۲۶.

۵۸. میرزا سمیع، تذکره الملوك و سازمان اداری حکومت صفوی؛ یا تعلیقات مینورسکی بر تذکره الملوك، ۲۵-۲۶.

۵۹. فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۹۸/۲.

۶۰. سیوری، ایران عصر صفوی، ۲۱۷؛ سامی، شیراز شهر معدی و حافظ، ۲۰۰.

۶۱. نصر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۵۵؛ ابراهیمی، مردی در تبعید ابدی، ۲۷۵-۲۷۶.

حسینی و دیگران؛ مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی»/۱۸۵

شخصیت	بازه زمانی	توضیح تاریخی	ارتباط با بازگشت ملاصدرا (۱۰۲۱ تا ۱۰۲۳ق)
ملاصدرا (د. ۱۰۵۱/۱۰۵۰ق)	بازگشت به شیراز: حدود ۱۰۲۱ تا ۱۰۲۳ق	حدود ۳۰ سال در شیراز اقامت داشت. ^{۶۲}	—
الله‌وردی‌خان (د. ۱۰۲۱ق)	حاکم فارس: ۱۰۰۳-۱۰۲۱ق	۱۸ سال حاکم فارس ^{۶۳}	در ۱۰۲۳ق دیگر در قید حیات نبود؛ فقط در صورت اختلاف تاریخ وفات، احتمال اندک نگارش نامه در واپسین سال‌های عمر او وجود دارد.
امام‌قلی‌خان (د. ۱۰۴۱ق)	حاکم فارس: ۱۰۲۱-۱۰۴۱ق	جانشین پدر شد، و به فرمان شاه صفی کشته شد. ^{۶۴}	در زمان بازگشت ملاصدرا (۱۰۲۳ق) حاکم فارس بود؛ از نظر زمانی و جایگاه سیاسی محتمل‌ترین گزینه برای صدور نامه بازگشت.
شاه عباس اول	سلطنت: ۹۹۶-۱۰۳۸ق	اوج اقتدار و تثبیت قدرت ^{۶۵}	هنگام بازگشت ملاصدرا (۱۰۲۳ق) زنده و مقتدر بود؛ امکان داشت دستور یا موافقت نهایی از جانب او باشد.
شاه صفی	سلطنت: ۱۰۳۸-۱۰۵۲ق	در آغاز سلطنتش امام‌قلی‌خان را به قتل رساند. ^{۶۶}	نقشی در بازگشت ملاصدرا (۱۰۲۳ق) نداشت، اما مرگ امام‌قلی‌خان در دوره‌ی او رخ داد.

باتوجه به مطالب یادشده، اگرچه به گفته نصر، ملاصدرا پس از اقامت در کهک حدود سی سال در شیراز به سر برده است، اما دعوت او به شیراز از سوی شاه‌عباس دوم بعید به نظر می‌رسد^{۶۷} ازسوی دیگر، حضور امام‌قلی‌خان در ساختار قدرت، حتی اگر فرض انتساب نامه به شاه‌عباس دوم رد شود، از نظر زمانی و جایگاه سیاسی، امکان و اختیار چنین اقدامی را برای او فراهم می‌کرد. در سال ۱۰۲۳ق، امام‌قلی‌خان در

۶۲. نصر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۵۵.

۶۳. نوایی، اسناد و مکاتبات سیاسی ایران (دوره صفویه)، ۴.

۶۴. فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۳۹۱/۲.

۶۵. قدیانی، فرهنگ جامع تاریخ ایران: تاریخ اجتماعی، ۵۵۲/۲.

۶۶. فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۳۹۱/۲.

۶۷. نصر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۵۵.

اوج اقتدار بود و هیچ گزارشی از ضعف یا انزوای سیاسی او در منابع دیده نمی‌شود. همچنین بازگشت ملاصدرا به شیراز با استقرار او در مدرسه خان هم‌زمان است؛ مدرسه‌ای که به فرمان الله‌وردی خان آغاز و به همت امام‌قلی خان تکمیل شد.^{۶۸} این امر نشان از پیوند مستقیم خاندان الله‌وردی با بازگشت ملاصدرا دارد. بنابراین، محتمل‌ترین گزینه‌ها برای ارسال نامه دعوت از ملاصدرا، یا الله‌وردی خان در واپسین سال‌های عمرش یا امام‌قلی خان در آغاز دوره حکومتش بوده‌اند و بعید است فردی خارج از این خاندان چنین اختیار و نفوذی داشته باشد. سریال «روشن‌تر از خاموشی» با بهره‌گیری از این زمینه تاریخی، امام‌قلی خان را فراتر از یک سردار نظامی به تصویر می‌کشد؛ او را حامی علم و معرفت معرفی می‌کند که با فتوحاتش زمینه بازگشت ملاصدرا را فراهم می‌سازد. این بازنمایی، امام‌قلی خان را از سطح یک فرمانده سیاسی به شخصیتی فرهنگی و معنوی ارتقا می‌دهد. چنین تصویری، هرچند دراماتیک و فاقد پشتوانه مستقیم تاریخی است، اما در خدمت رویکرد نمادین سریال قرار دارد که در آن امام‌قلی خان واسطه پیوند قدرت سیاسی با اندیشه فلسفی و تجسم تعامل عقل و قدرت در عصر صفوی معرفی می‌شود.

۳-۲-۳- حاتم بیک: وزیر خردمند

حاتم بیک اردوبادی در سریال به‌عنوان یکی از رجال مهم دربار و حامی فکری ملاصدرا معرفی می‌شود. او پس از عزل میرزا لطف‌الله به مقام وزارت و لقب «اعتمادالدوله» می‌رسد^{۶۹} و شخصیتی خردمند و مدافع علم و صداقت ترسیم می‌شود. در روایت مجموعه، نقش او شامل دعوت ملاصدرا به زیارت مشهد،^{۷۰} دفاع از او در برابر اتهام تکفیر،^{۷۱} اعتراض به حکم تبعید^{۷۲} و نهایتاً ابلاغ حکم تبعید است.^{۷۳} از منظر تاریخی، بازنمایی شخصیت حاتم بیک با داده‌های منابع تا حدودی هم‌خوانی دارد. حاتم بیک از رجال برجسته دیوانی دوره صفوی بود که پس از میرزا محمد وزیر به مقام صدارت رسید.^{۷۴} منصب وزارت اعظم یکی از ارکان هفت‌گانه حکومت به شمار می‌رفت و لقب «اعتمادالدوله» از القاب اختصاصی او بود.^{۷۵} در روایت سریال، او به‌عنوان نواده خواجه نصیرالدین طوسی معرفی می‌شود؛^{۷۶} نسبتی

۶۸. نوایی، اسناد و مکاتبات سیاسی ایران (دوره صفویه)، ۴؛ فسایی، فارسنامه ناصری، ۴۷۴/۱.

۶۹. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت نهم، دقایق ۱۴:۲۹ و ۳۴:۳۷.

۷۰. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت هجدهم، دقیقه ۳۰:۱۶.

۷۱. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت بیست‌ودوم، دقیقه ۱۴:۰۶.

۷۲. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت بیست‌وچهارم، دقیقه ۰۴:۴۰.

۷۳. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت بیست‌وچهارم، دقیقه ۱۶:۱۷.

۷۴. میرخواند، روضة‌الصفاء، ۳۳۳؛ اسکندر منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۷۶۵/۳.

۷۵. میرزا سمیع، تذکره الملوک و سازمان اداری حکومت صفوی، ۸۱.

۷۶. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت سی‌ام، دقیقه ۹:۵۳.

حسینی و دیگران؛ مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی»/۱۸۷

که تنها در محدود مراجعی چون فسایی آمده است^{۷۷} و بیشتر بر جنبه‌های فرهنگی و هویت ایرانی او تأکید دارد. با این حال، منابع تاریخی معتبر اشاره‌ای به رابطه نزدیک یا دوستی میان حاتم‌بیک و ملاصدرا ندارند. در روایت‌هایی مانند گزارش منتسب به کوربن، نقش او بیشتر در حد واسطه‌گری میان شاه‌عباس و ملاصدرا ترسیم شده است؛ چنان‌که ابتدا فرمان توقف تدریس فلسفه و سپس حکم تبعید ملاصدرا را ابلاغ می‌کند.^{۷۸} حتی در ماجرای سفر شاه‌عباس به مشهد نیز در برخی نقل‌ها این نقش به شیخ بهایی نسبت داده شده است.^{۷۹} در منابع تاریخی، سفرهای شاه به مشهد عمدتاً در چارچوب سیاست‌های مذهبی او تفسیر شده‌اند.^{۸۰} گرچه در برخی منابع از همراهی شیخ بهایی یاد شده است،^{۸۱} اما نامی از ملاصدرا در این سفرها دیده نمی‌شود.

در سریال اما حاتم‌بیک به صورت شخصیتی خردمند، میانه‌رو و اخلاق‌مدار تصویر می‌شود که در بزنگاه‌ها مدافع علم و صداقت است و نقش نوعی حامی فکری و معنوی برای ملاصدرا را ایفا می‌کند. این تصویر، اگرچه از نظر دراماتیک به انسجام روایت کمک می‌کند و جایگاه او را فراتر از یک وزیر صرف می‌برد، اما از حیث تاریخی بر شواهد مستند تکیه ندارد. در واقع، سریال با برجسته‌سازی چهره حاتم‌بیک، او را به نماد پیوند میان قدرت سیاسی و اندیشه فلسفی تبدیل کرده است؛ روایتی هنری و تأویلی که فاصله‌ای آشکار با واقعیت تاریخی دارد.

۳-۳- تقابل قدرت سیاسی با اندیشه صدرایی

در تقابل با اندیشه‌های ملاصدرا، امیران صاحب‌نفوذی نیز حضور دارند که با او مخالفت می‌ورزند، اما اساس این تقابل نیز بیش از هر چیز بر توطئه‌چینی استادان و علمای مخالف استوار است. در روایت مجموعه، شاه‌عباس مهم‌ترین مخالف فکری ملاصدرا معرفی می‌شود؛ مخالفتی که نه از سر دغدغه فلسفی، بلکه در نتیجه گزارش‌ها و تحریکات علمای سنت‌گرا شکل می‌گیرد. در کنار شاه نیز تنها چند چهره محدود، همچون صدارت‌پناه و میرعبدالعظیم (دامادان شاه)، در صف مخالفان دیده می‌شوند که آن‌ها نیز تحت تأثیر همان جریان فکری قرار دارند. از این رو، روایت سریال نشان می‌دهد که تضاد میان ملاصدرا و حاکمیت سیاسی، در واقع بازتابی از نفوذ و قدرت اجتماعی علمای سنت‌گرا در ساختار صفوی است. در ادامه، برای روشن‌تر شدن این مسئله، به بررسی جایگاه و نقش این شخصیت‌ها در روند روایت

۷۷. فسایی، فارسنامه ناصری، ۴۳۵/۱.

۷۸. کوربن و جمعی از خاورشناسان، ملاصدرا، فیلسوف و متفکر بزرگ ایرانی، ۱۷۹-۱۸۱.

۷۹. کوربن و جمعی از خاورشناسان، ملاصدرا، فیلسوف و متفکر بزرگ ایرانی، ۱۴۵.

۸۰. اسکندر منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۴۲۱/۲؛ فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۱۳/۳-۱۵.

۸۱. اعتمادالسلطنه، تاریخ منتظم ناصری، ۸۹۷/۲؛ شاردن، سفرنامه شاردن، ۱۸۷۶/۵.

پرداخته می‌شود.

۱-۳-۳- شاه عباس پادشاه صفوی

در سریال «روشن‌تر از خاموشی»، شخصیت شاه عباس علاوه بر ابعاد فردی و درونی، در پیوند با اندیشه‌های ملاصدرا نیز بازنمایی می‌شود. مواجهه او با ملاصدرا در دو مرحله اصلی قابل تحلیل است: در آغاز، برخورد شاه عباس با وی همراه با نوعی احترام و پذیرش است، اما به تدریج تحت تأثیر فشار علمای مخالف و سخن‌چینی اطرافیان، این نگاه دچار تغییر می‌شود. نخستین رویارویی جدی در کلاس درس شیخ بهایی رخ می‌دهد؛ جایی که پاسخ‌های صریح و استدلالی ملاصدرا، هم توجه و هم حساسیت شاه را برمی‌انگیزد.^{۸۲} مرحله دوم در سفر پیاده شاه عباس به همراه ملاصدرا به مشهد رقم می‌خورد؛ جایی که شاه عباس در گفت‌وگویی مستقیم، بار دیگر با نقدهای بی‌پرده ملاصدرا مواجه می‌شود.^{۸۳} آخرین مواجهه جدی در جلسه رفع اتهام برای ملاصدرا صورت می‌گیرد؛ جایی که با وجود تبرئه ملاصدرا، صراحت و استواری او در پاسخگویی به شاه، به صدور حکم تبعید منجر می‌گردد.^{۸۴} در ادامه و طی دوران تبعید، نام ملاصدرا بارها در حاشیه سخنان شاه عباس تکرار می‌شود. هرچند پس از فتوحات الله‌وردی خان زمینه بازگشت او فراهم می‌گردد، اما مجدداً بدگمانی اطرافیان این روند را متوقف می‌سازد.^{۸۵} نهایتاً، با وساطت امام‌قلی خان، فرمان آزادی ملاصدرا صادر می‌شود.^{۸۶}

بازنمایی شاه عباس در مجموعه، او را در موقعیتی دوگانه میان اقتدار سیاسی و مواجهه با اندیشه‌های فلسفی قرار می‌دهد؛ تصویری که بیش از آنکه مستند به شواهد تاریخی باشد، بر روایت دراماتیک سازندگان استوار است. از منظر تاریخی، منابع به روابط نزدیک شاه عباس با علمای برجسته شیعی همچون شیخ بهایی و میرداماد اشاره دارند، اما نامی از ملاصدرا در این میان ذکر نشده است.^{۸۷} سفر زیارتی شاه با پای پیاده به مشهد نیز وجود دارد اما بدون ملاصدرا^{۸۸} اما در کتاب مردی در تبعید ابدی ابراهیمی مناسبات ملاصدرا با شاه عباس پررنگ جلوه می‌کند، معرفی ملاصدرا به شاه،^{۸۹} همراهی او در

۸۲. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت نهم، دقیقه ۲۰:۱۵-۲۲:۴۰.

۸۳. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت نوزدهم، دقیقه ۰۲:۳۶-۱۲:۳۶.

۸۴. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت بیست‌وسوم، دقیقه ۳۰:۴۳-۴۶:۱۰.

۸۵. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت بیست‌وششم، دقیقه ۱۹:۲۶.

۸۶. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت سی‌وپنجم، دقیقه ۱۸:۲۴.

۸۷. اسکندر منشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، ۱۱۵-۱۱۷؛ فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۳/۲۶-۳۰.

۸۸. رویمر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۸۷.

۸۹. ابراهیمی، مردی در تبعید ابدی، ۸۴-۸۵، ۱۲۷.

حسینی و دیگران؛ مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی»/ ۱۸۹

سفر زیارتی مشهد^{۹۰} و نهایتاً تبعید به دستور شاه گزارش می‌شود. او بر وجود محاکمه‌ای کوتاه و پرابهام تأکید دارد و تبعید را ناشی از حکم مستقیم شاه برای دلجویی از علمای مخالف می‌داند.^{۹۱} در مقابل، کوربن روایتی موجزتر عرضه می‌کند و تبعید را پیامد فشار علمای مخالف می‌داند.^{۹۲} نکته قابل تأمل، ابهام تاریخی پیرامون تبعید ملاصدراست. ابراهیمی با استناد به آثار خود ملاصدرا، دیدگاه «کناره‌گیری خودخواسته» را رد کرده و به گلایه‌های او از «بدمنشی درباریان و زاهدان ریاکار» اشاره می‌کند.^{۹۳} این در حالی است که برخی مورخان، مهاجرت او به قم را نتیجه انتخاب شخصی برای کناره‌گیری از هیاهوی سیاسی و تمرکز بر فعالیت‌های علمی دانسته‌اند، بی‌آنکه نامی از شاه عباس یا فشار علمای مخالف بیاورند.^{۹۴} سریال در بازنمایی شاه عباس، رابطه مردّد او در قبال دین و تأثیرپذیری‌اش از علمای مخالف را پررنگ می‌سازد؛ امری که با وجود فقدان شواهد تاریخی روشن درباره مخالفت مستقیم با ملاصدرا، در روایت هنری مجموعه به گونه‌ای برجسته می‌شود که نهایتاً به سود شخصیت ملاصدرا تمام می‌گردد.

۲-۳-۳- صدارت پناه و میر عبدالعظیم: نمایندگان مخالفان سیاسی

در سریال، صدارت پناه و میر عبدالعظیم، هر دو از دامادان شاه عباس و از مقامات درباری، به عنوان مخالفان فرعی ملاصدرا معرفی می‌شوند. صدارت پناه با تحریک علما و ارسال گزارش‌های مغرضانه، می‌کوشد ذهن شاه را نسبت به ملاصدرا مشوش کند و در نهایت، خبر تبعید او را به علمای مخالف منتقل می‌سازد.^{۹۵} میر عبدالعظیم، هرچند نقش پررنگی در روایت ندارد، اما در چند صحنه کوتاه به عنوان عامل فشار مستقیم بر ملاصدرا حضور دارد؛ از جمله در صحنه دستگیری و شکنجه خادم او به منظور بازجویی و اعتراف‌گیری^{۹۶} و نیز هنگام ابلاغ حکم تبعید همراه با وزیر، حاتم‌بیک.^{۹۷} نکته قابل توجه در روایت سریال، سرنوشت میر عبدالعظیم است که با پیشگویی ملاصدرا پیوند می‌خورد. پس از تبعید ملاصدرا، او به دلیل شکایات مردم و آگاهی شاه از سوءرفتارش، از مقام خود عزل و از دربار اخراج می‌شود؛^{۹۸} رویدادی که

۹۰. ابراهیمی، مردی در تبعید ابدی، ۲۱۲.

۹۱. ابراهیمی، مردی در تبعید ابدی، ۲۵۴-۲۶۶.

۹۲. کوربن و جمعی از خاورشناسان، ملاصدرا، فیلسوف و متفکر بزرگ ایرانی، ۱۷۹-۱۸۱.

۹۳. ابراهیمی، مردی در تبعید ابدی، ۲۵۴-۲۵۵.

۹۴. سیوری، ایران عصر صفوی، ۲۱۷؛ نصر، تاریخ ایران: دوره صفویان، ۳۵۵.

۹۵. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت بیست‌ودوم، دقیقه ۲۰:۰۵.

۹۶. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت بیست‌ویکم، دقیقه ۱۴:۴۱-۲۰:۴۸.

۹۷. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت بیست‌وچهارم، دقیقه ۱۹:۲۲.

۹۸. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت بیست‌ونهم، دقیقه ۱۵:۱۵.

پیش‌تر در گفت‌وگویی میان او و ملاصدرا پیش‌بینی شده بود.^{۹۹}

از منظر تاریخی، برای حوا بیگم دو ازدواج ثبت شده است و هر دو همسر او نیز سمت صدر خاصه یا صدارت داشته‌اند. نخستین همسر او میرزا رضی شهرستانی، صدر خاصه دربار بود و دومین همسرش میرزا رفیع، برادرزاده او محسوب می‌شد.^{۱۰۰} در برخی منابع دیگر نیز آمده است که حوا بیگم ابتدا همسر یکی از صدور خاصه بوده و میرزا رضی، فرزند این ازدواج است. پس از درگذشت همسر نخست، او با روحانی دیگری ازدواج می‌کند که وی نیز به منصب صدر خاصه می‌رسد.^{۱۰۱} میرعبدالعظیم نیز در منابع تاریخی، داماد دیگر شاه و داروغه اصفهان معرفی شده است؛ سمتی که از مناصب عالی دوران صفوی به‌شمار می‌رفت و دارنده آن تا حدودی صلاحیت قضاوت نیز داشت.^{۱۰۲} او شوهر شهربانو بیگم بوده است.^{۱۰۳} فلسفی نام میرعبدالعظیم را با استناد به قصص الخاقانی می‌گوید اما به تفصیل به سقوط او اشاره می‌کند. بنابراین گزارش، ماجرای عزل میرعبدالعظیم به قتل یک ارمنی مربوط می‌شود، اما بررسی‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد که انگیزه واقعی این رویداد، رقابت شخصی و حسادت عشقی بر سر یکی از خدمتگزاران زیاروی ارمنی بوده است. این افشاگری شاه عباس را وادار می‌کند تا میرعبدالعظیم را از سمت داروغه‌گری عزل و از دربار اخراج کند.^{۱۰۴}

اگرچه در منابع تاریخی نقشی مستقیم برای صدارت‌پناه و میرعبدالعظیم در دشمنی با ملاصدرا ثبت نشده است، سریال آنان را نماد نظام محافظه‌کار سیاسی و دینی نشان می‌دهد که اندیشه‌های فلسفی و نوگرایانه ملاصدرا را تهدیدی علیه نظم موجود تلقی می‌کند. وابستگی خانوادگی و جایگاه درباری این دو داماد شاه عباس سبب می‌شود مخالفتشان در راستای حفظ قدرت و هماهنگی با علمای سنت‌گرا شکل گیرد. در روایت سریال، این محور مخالفت به تدریج به شاه عباس و خانواده‌اش گسترش می‌یابد و «قدرت فاسد» در هیئت دربار صفوی بازنمایی می‌شود؛ درحالی‌که موافقان ملاصدرا عمدتاً از میان رجال نیک‌نام و خیرخواه برگزیده شده‌اند. این دوگانه‌سازی میان قدرت فاسد و معنویت آزاداندیش، هرچند مستند تاریخی ندارد، اما از منظر دراماتیک و ایدئولوژیک، بازتابی از رویکرد انتقادی سریال نسبت به ساختار قدرت و تلاشی برای تطهیر چهره فیلسوف در برابر سیاست‌ورزی دینی و درباری است.

۹۹. «روشن‌تر از خاموشی»، قسمت بیست و چهارم، دقیقه ۱۹:۲۲.

۱۰۰. فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۳۹۶/۲؛ شاملو، قصص الخاقانی: تاریخ مختصر صفویه، ۲۰۵/۱.

۱۰۱. شاردن، سفرنامه شاردن، ۱۵۳۷/۴.

۱۰۲. میرزا اسمیع، تذکره الملوك و سازمان اداری حکومت صفوی، ۱۵۳.

۱۰۳. شاملو، قصص الخاقانی: تاریخ مختصر صفویه، ۲۰۶/۱.

۱۰۴. فلسفی، زندگانی شاه‌عباس اول، ۲۰۱-۲۰۱/۲.

نتیجه‌گیری

باتوجه به روایت دوم مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی» و تطبیق تحلیل آن با منابع و مراجع تاریخی و روایی، می‌توان گفت تصویر ترسیم‌شده از مناسبات اصحاب قدرت با ملاصدرا، هرچند بر پایه شخصیت‌های واقعی و مستندات تاریخی بنا شده است، اما به دلیل ماهیت هنری اثر، مناسبات آن بیش از آن که بر واقعیت تاریخی استوار باشد، بر تخیل دراماتیک تکیه دارد؛ نکته‌ای که خود سازندگان نیز در آغاز مجموعه به آن اشاره کرده‌اند. سریال با بازنمایی چهره‌های شاخص عصر صفوی همچون شاه‌عباس، الله‌وردی‌خان، امام‌قلی‌خان و حاتم‌بیک، کوشیده است میان قدرت سیاسی و اندیشه فلسفی پیوندی نمادین برقرار کند. بااین حال، شخصیت‌ها در روایت مجموعه به صورت گزینشی در دو دسته «هم‌سو» و «ناهم‌سو» با تفکر صدرایی تقسیم شده‌اند؛ درحالی‌که منابع تاریخی از چنین تقابلی آشکار سخن نمی‌گویند. در این روایت، شاه‌عباس و خاندانش نماد قدرت فاسد و مادی‌گرا معرفی می‌شوند و در مقابل، ملاصدرا و یارانش چون خاندان الله‌وردی‌خان و حاتم‌بیک نمایندگان خرد، ایمان و معنویت‌اند. این دوگانه‌سازی، درواقع تلاشی است برای ساده‌سازی و دراماتیزه کردن تاریخ به منظور انتقال پیام اخلاقی و فلسفی اثر؛ بااین حال، چنین بازنمایی بیش از آنکه مستند تاریخی باشد، بازتاب نگاه هنرمند به نسبت علم و سیاست است.

«روشن‌تر از خاموشی» با این شیوه، تاریخی نمادین از صفویه ارائه می‌دهد که در آن قدرت سیاسی در معرض فساد و انحراف است و نجات اخلاقی در گرو تفکر و خودشناسی. هرچند این برداشت با واقعیت تاریخی فاصله دارد، اما حامل پیامی معاصر است: ضرورت استقلال اندیشه در برابر قدرت. بدین ترتیب، این مجموعه را می‌توان نمونه‌ای از «روایت دوم تاریخ» دانست که گذشته را نه صرفاً بازگو، بلکه در قالبی تأمل‌برانگیز بازآفرینی می‌کند. بااین حال، باید یادآور شد که منابع و مستندات تاریخی خود سرشار از ظرفیت‌های دراماتیک و روایی‌اند و می‌توانند بدون نیاز به تحریف سلیقه‌ای، جذابیت و کشش لازم را برای آثار تاریخی فراهم آورند. اتکای هوشمندانه به واقعیت‌های مستند، نه تنها دقت علمی اثر را حفظ می‌کند، بلکه موجب جلب اعتماد مخاطب به روایت تاریخی و افزایش ارزش فرهنگی مجموعه نیز می‌شود. در مجموع، «روشن‌تر از خاموشی» نمونه‌ای روشن از تلفیق تاریخ و رسانه تصویری است که در آن، دقت مستندنگاری تا حدودی فدای جذابیت درام شده است. یافته‌های این پژوهش بر ضرورت همکاری و گفت‌وگوی بیشتر میان مورخان و هنرمندان تأکید دارد تا در خلق آثار تاریخی، میان «اصالت تاریخی» و «جذابیت هنری» توازن برقرار گردد و شکاف میان تاریخ مکتوب و تاریخ تصویری کاهش یابد.

فهرست منابع

- ابراهیمی، نادر. مردی در تبعید ابدی. چاپ سی و یکم. تهران: فکر روز، ۱۴۰۲.
- اسکندر منشی. تاریخ عالم آرای عباسی. تهران: دارالطباعه آقا سید مرتضی، ۱۳۱۴ق.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان. تاریخ منتظم ناصری، به تصحیح محمداسماعیل رضوانی. تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۳.
- آشتیانی، سید جلال الدین. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- جعفریان، رسول. «روایت تاریخی و روایت سینمایی». کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش. ۱۳۹ (آذر ۱۳۸۸): ۱۴-۱۵.
- رکن زاده آدمیت، محمدحسین. دانشمندان و سخن سرایان فارس. تهران: اسلامیه، ۱۳۳۹.
- رویمر، هانس روبرت. تاریخ ایران: دوره صفویان، ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی، ۱۳۸۰.
- سامی، ع. شیراز شهر سعدی و حافظ. بی جا: چاپ موسوی شیراز، ۱۳۳۷.
- سومر، فاروق. نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی. ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، ویراستار علی فقیهی. تهران: نشر گستره، ۱۳۷۱.
- سیوری، راجر. ایران عصر صفوی. ترجمه کامران عزیزی. چاپ نوزدهم. تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۱.
- شاردن، ژان. سفرنامه شاردن. ترجمه اقبال یغمایی. تهران: توس، ۱۳۷۲.
- شاملو، ولی قلی. قصص الخاقانی: تاریخ مختصر صفویه. به تصحیح سید حسن سادات ناصری. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵.
- شعبانی، رضا؛ رحمانیان، داریوش و مهدی فخیم زاده. «تاریخ و سینما: همنشینی علم و هنر». کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش. ۱۳۹ (آذر ۱۳۸۸): ۱۳-۶.
- شهباء، محمد و غلامرضا شهبازی. «تاریخ، اقتباس و تصاحب در سینما». هنرهای زیبا: هنرهای نمایشی و موسیقی، ش. ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۱): ۱۵-۲۴.
- فسایی، حسن حسینی. فارسنامه ناصری، به تصحیح منصور رستگار فسایی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- فلسفی، نصرالله. زندگانی شاه عباس اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- قدیانی، عباس. فرهنگ جامع تاریخ ایران: تاریخ اجتماعی. با مقدمه غلامرضا وطن دوست. تهران: انتشارات آرون، ۱۳۸۷.
- کمالی سروستانی، مهبد. «بررسی زیبایی شناسی تصویری در مجموعه مختارنامه (شخصیت پردازی، روایت پردازی و صحنه پردازی)». علوم انسانی و اسلامی در هزاره سوم، ش. ۲ (بهار ۱۴۰۰): ۱۵۹-۱۸۴.
- کوربن، هانری و جمعی از خاورشناسان. ملاصدرا، فیلسوف و متفکر بزرگ ایرانی، ترجمه ذبیح الله منصوری. تهران:

حسینی و دیگران؛ مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی»/۱۹۳
انتشارات نگاه، ۱۴۰۱.

میرخواند، محمد بن خاوند شاه. روضۃ‌الصفاء. بی‌جا: بی‌نا، ۱۲۷۰ق.
میرزا سمیع، محمد سمیع. تذکره‌الملوک و سازمان اداری حکومت صفوی؛ یا تعلیقات مینورسکی بر تذکره‌الملوک، ترجمه محمد رجب‌نیا. تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۴.
نصر، سید حسن. تاریخ ایران: دوره صفویان، ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی، ۱۳۸۰.
نوایی، عبدالحسین. اسناد و مکاتبات سیاسی ایران (دوره صفویه). تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۰.
هاشمی‌مقدم، امیر. «بازنمایی اسطوره عصر طلایی در سینمای تاریخی ایران (نمونه موردی: دوره صفوی)». مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ش. ۱۲ (پاییز ۱۳۸۷): ۱۱۵-۱۳۲.

Foucault, Michel. *The Subject and Power*. In Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow (eds.), Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, 208–226. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Hall, Stuart. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage Publications, 2013.

Landsberg, Alison. *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. New York: Columbia University Press, 2004.

Rosenstone, Robert Allen. *Visions of the Past: The Challenge of Film to Our Idea of History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Walkowitz, Daniel Joseph. "Visual History: The Craft of the Historian-Filmmaker." *The Public Historian* 7 (1985).

Transliterated Bibliography

Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Sharḥ Ḥāl va Ārā Falsafī Mulāṣadrā*. Qum: Markaz Intishārāt-i Daftar Tablighāt-i Islāmī, 2000/1378.

Chardin, Jean, *Safarnāmah Chardin*. translated by Iqbāl Yāghmāyī, Tehran: Tūs, 1993/1372.

Corbin, Henry va Jam'ī az Khāvarshināsān. *Mulāṣadrā, Filsūf va Mutifakir Irānī*. translated by Zabīḥ Allāh Manṣūrī. Tehran: Intishārāt Nigāh, 2022/1401.

Falsafī, Naṣr Allāh. *Zindigānī Shāh 'Abbās Avval*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1968/1347.

Fasāyī, Ḥasan Ḥusaynī. *Fārsnāmah Nāsirī*. Ed. Manṣūr Rastigār fasāyī, Tehran: Amīr Kabīr, 2003/1382.

Hāshimī Muqadam, Amīr. "Bāznamāyī Uṣṭūrih 'Aṣr Ṭalāyī dar Sīnamāy Thārikhi Irān (Nimūnah Mavridi: Durih Ṣafavi". *Muṭālī'āt-i Farhangī va Irtibātāt*. No. 12 (autumn 2008/1387): 115-132.

- Ibrāhīmī, Nādir. *Mardī dar Tab'īd Abadī*. Chāp Si va Yikum, Tehran: Fikr Rūz, 2023/1402.
- Iskandarmunshī, *Tārikh-i 'Ālam Ārā-yi 'Abbāsī*. Tehran: Dār al-Ṭabā'a Āqā Sayyid Murtaḍā. 1935/1314.
- I'timād al-Salṭānah, Muḥammad Ḥasan Khān. *Tārikh-i Muntazam-i Nāshirī*. Ed. Muḥammad Ismā'īl Rizvānī. Tehran: Dunyā-iy Kitāb, 1985/1363.
- Ja'fariyān, Rasūl. "Rivāyat Thārikhī va Rivāyat Sinamāyī". *Kitāb-i Māh Thārikh va Jughrāfiyā*. no. 139 (Āzar 2009/1388): 14-15.
- Kamālī Sarvistānī, Mahbud. "Barrisī Zibāyishināsī Taṣvīrī dar Majmū'ah Mukhtārnamah (Shakhshiyatpardāzī, Rivāyatpardāzī va Ṣaḥnihpardāzī)". *Ulūm-i Insānī va Islāmī dar Hizārīh Sivum*, no. 2 (Spring 2021/1400): 159-184.
- Mīrkhvānd, Muḥammad ibn Khāvandshāh. *Rawḍa al-Ṣafā*. S.l. s.n. 1853/1270.
- Mīrzā Samī', Muḥammad Samī'. *Tadhkira al-Mulūk va Sāzimān Idāri Hukumat Ṣafavī*. Ta'liqāt Minorsky bar *Tadhkira al-Mulūk*. translated by Muḥammad Rajabniyā. Tehran: Amīr Kabīr, 1955/1334.
- Naṣr, Sayyid Ḥasan. *Tārikh-i Irān: Dūrih-yi Ṣafaviyān*. translated by Ya'qūb Āzhand. Tehran: Jāmī, 2002/1380.
- Navāyi, 'Abd al-Ḥusayn. *Asnād va Mukātibāt Siyāsī Irān (Dūrih-yi Ṣafaviyih)*. Tehran: Bunyād-i Farhang-i Irān, 1941/1360.
- Qadyānī, 'Abbās. *Farhang Jāmī' Tārikh Irān: Tārikh Ijtimā'i*. Bā Muqaddamah Ghulām Rizā Vaṭandūst. Tehran: Intishārāt Ārūn, 2008/1387.
- Roemer, Hans Robert. *Tārikh-i Irān: Dūrih-yi Ṣafaviyān*. translated by Ya'qūb Āzhand. Tehran: Jāmī, 2001/1380.
- Rukn-zādih Ādamiyat. Muḥammad Ḥusayn. *Dānishmandān va Sukhansarāyān Fārs*. Tehran: Islāmiyyah, 1960/1339.
- Sāmī, 'Iyn. *Shirāz Shahr Sa'dī va Ḥāfiẓ*. S.l. Chāp Mūsavī Shirāz, 1958/1337.
- Savory, Roger. *Irān 'Asrī Ṣafavī*. translated by Kāmbīz 'Azizī. Chāp Nuzdahum, Tehran: Nashr Markaz, 2012/1391.
- Sha'bānī, Rizā; Raḥmāniyān, Dāryūsh va Mahdī Fakhīmzādih. "Thārikh va Sinamā: Hamnishi'nī 'Ilm va Hunar". *Kitāb-i Māh Thārikh va Jughrāfiyā*, no. 139 (Āzar 2009/1388): 6-13.
- Shahbā', Muḥammad va Ghulām Rizā Sahbāzī. "Thārikh, Iqtibās va Taṣāḥub dar Sinamā". *Hunar-hā-yi Zībā*:

حسینی و دیگران؛ مناسبات ملاصدرا و اصحاب قدرت به روایت مجموعه تلویزیونی «روشن‌تر از خاموشی»/ ۱۹۵

Hunar-hā-yi Namāyishī va Mūsīqī. No. 2 (autumn and winter 2012 / 1391): 15-24.

Shāmlū, Valī Qulī. *Qīṣaṣ al-Khāqānī. Tarīkh Mukhtaṣar Ṣafāvīyih*. ed. Sayyid Ḥasan Sādāt Nāṣirī. Tehran:

Sāzīmān Chāp va Intishārāt Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī, 1997/1375.

Sumer, Faruk. *Naqsh Turkān Anatolia dar Tashkil va Tawsi'ah Davlat Ṣafāvī*. translated by Iḥsān Ishrāqī va

Muḥammad Taqī Imāmī. Ed. Alī Faqīhī, Tehran: Nashr Gustarīh, 1992/1371.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

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

Vol. 58, No.1: Issue 116, Spring & Summer 2026, p.197-220

Online ISSN: 2538-4341



Print ISSN: 2028-706x

Receive Date: 21-02-2026

Revise Date: 20-05-2026

Accept Date: 07-06-2026

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.97955.1440>

Article type: Research Article

Discourses of Tradition and Modernity in the Mashhad Press during the Constitutional Era: Representing the Political, Social, and Economic Discourses through a Foucauldian Lens

Dr. Mohammad Ali Alizadeh (Corresponding Author), Associate Professor, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

Email: 0701461950@iau.ac.ir

Ebrahim Hafezi , PhD Candidate, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

Dr. Abolfazl Hasanabadi, PhD in History, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Mashhad, Iran

Abstract

The Iranian Constitutional Revolution (1285-1304 A.S./1906-1925 A.D.) was a major arena for the contest between the discourses of tradition and modernity. The present article studies the ways in which these two discourses were represented in the press of Mashhad. Drawing on Michel Foucault's concept of "power/knowledge," the study employs qualitative discourse analysis to examine six prominent newspapers from Mashhad: *Khurshid*, *Bisharat*, *Tūs*, *Sharq-i Īrān*, *Jahān-i Zanān*, and *Bahār*. The sample under study consists of 175 key texts (articles and editorials) from the Constitutional period. Findings indicate that the press in Mashhad did not merely reflect the news. Rather, they functioned as forces of "technology of power" and redefined concepts such as "law," "freedom," "justice," and "national identity." Through various discursive strategies (such as the synthesis of religious and modern concepts or the construction of new forms of subjectivity) these media outlets sought to break the traditional order of discourse and construct a new subject (the informed citizen). The study illustrates that a Foucauldian approach to discourse analysis can uncover the hidden mechanisms through which truth was produced in the Constitutional era press and shed light on the active role of the media in society's transition to modernity.

Keywords: Iranian Constitutionalism; Mashhad Press; Discourse of Modernity; Discourse of Tradition; Foucauldian Discourse Analysis.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

[International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال ۵۸ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۵، ص ۲۲۰ - ۱۹۷	HomePage: https://jhistory.um.ac.ir
شاپا چاپی X ۷۰۶ - ۲۲۲۸	شاپا الکترونیکی ۴۳۴۱ - ۲۵۳۸
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۳۰	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷
DOI: https://doi.org/10.22067/jhistory.2026.97955.1440	نوع مقاله: پژوهشی

گفتمان‌های سنت و مدرنیته در مطبوعات مشهد عصر مشروطه: بازنمایی گفتمان‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی باتکیه بر نظریه فوکو

دکتر محمدعلی علیزاده (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ایران

Email: 0701461950@iaui.ac.ir

ابراهیم حافظی 

دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ایران

دکتر ابوالفضل حسن آبادی

دکترای تاریخ، گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ایران

چکیده

انقلاب مشروطه (۱۲۸۵-۱۳۰۴ ش) صحنه کشمکش میان گفتمان‌های سنت و مدرنیته در ایران بود. این پژوهش به بررسی نحوه بازنمایی این دو گفتمان در مطبوعات شهر مشهد می‌پردازد. باتکیه بر نظریه «قدرت/دانش» میشل فوکو، از تحلیل گفتمان کیفی برای واکاوی ۶ روزنامه شاخص مشهد؛ خورشید، بشارت، طوس، شرق ایران، جهان زنان و بهار بهره گرفته‌ایم. نمونه‌های مورد مطالعه شامل ۱۷۵ متن کلیدی (مقالات و سرمقاله‌ها) از دوره مشروطه است. یافته‌ها نشان می‌دهد مطبوعات مشهد نه تنها اخبار را بازتاب نمی‌دادند، بلکه خود در مقام «تکنولوژی قدرت» به بازتعریف مفاهیمی مانند «قانون»، «آزادی»، «عدالت» و «هویت ملی» می‌پرداختند. این رسانه‌ها از طریق استراتژی‌های گفتمانی (نظیر تلفیق مفاهیم دینی و مدرن یا سوژه‌سازی نوین) تلاش کردند نظم گفتار سنتی را بشکنند و سوژه‌ای جدید (شهروند آگاه) بسازند. درعین حال مقاومت ساختارهای سنتی و مذهبی، برخی خطوط قرمز را ایجاد می‌کرد. این تحقیق نشان می‌دهد تحلیل گفتمان فوکویی قادر است لایه‌های پنهان تولید حقیقت در مطبوعات مشروطه را آشکار سازد و نقش فعال رسانه‌ها در گذار جامعه به مدرنیته را تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: مشروطه ایران، مطبوعات مشهد، گفتمان مدرنیته، گفتمان سنت، تحلیل گفتمان فوکویی.

مقدمه

در آستانه قرن بیستم، انقلاب مشروطه (۱۲۸۵-۱۳۰۴ ش) تحولی بنیادین در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران به وجود آورد. این نهضت نه تنها ساختارهای سلطنت مطلقه را به چالش کشید، بلکه بستری نو برای شکل‌گیری و منازعه گفتمان‌های سنت‌گرایانه و مدرن‌گرایانه فراهم ساخت. این دوران، فضای منازعه میان گفتمان سنت‌گرا و گفتمان مدرنیته برای استقرار یک «رژیم حقیقت»^۱ جدید محسوب می‌شد. در این میان، مطبوعات به عنوان یکی از نخستین نهادهای مدرن ارتباطی، نقشی کلیدی در بازتعریف مفاهیم بنیادین همچون «ترقی»، «آزادی»، «عدالت»، «قانون»، «هویت ملی» و «آموزش» ایفا کردند.

شهر مشهد به دلیل بافت موقعیتی خاص، یعنی حضور نهادهای سنتی قدرتمند مانند آستان قدس رضوی و جایگاه مذهبی ویژه و هم‌زمان مواجهه با اندیشه‌های نوسازی و مشروطه‌خواهی، کانون تلاقی، تنش و گاه تلفیق میان سنت و مدرنیته را فراهم آورد. مطبوعات مشهد در این بازه زمانی، نه تنها بازتاب‌دهنده تحولات سیاسی و اجتماعی بودند، بلکه خود به عنوان فضایی گفتمانی، در شکل‌گیری هویت نوین سیاسی-فرهنگی شهر مشهد ایفای نقش کردند.

با وجود مطالعات گسترده‌ای که درباره مطبوعات مشروطه در مراکزی مانند تهران و تبریز صورت گرفته، خلأ پژوهشی در زمینه تحلیل محتوای مطبوعات مشروطه‌خواه مشهد و نحوه بازنمایی گفتمان‌های سنت و مدرنیته در آن‌ها، ضرورت انجام پژوهشی مستقل با رویکرد تحلیلی را آشکار می‌سازد.

مسئله بنیادین این پژوهش، واکاوی چگونگی بازنمایی سوژه «مدرن ایرانی» در تقابل با «ساختارهای سنتی» است. در حالی که جامعه آن روزگار مشهد به دلیل غلبه سنت، با مفاهیم مدرنی چون «حقوق شهروندی» یا «آموزش زنان» فاصله داشت، مطبوعات از طریق استراتژی‌های گفتمانی در پی برساختن این مفاهیم بودند. برای مثال، اگرچه در واقعیت اجتماعی، «خودآگاهی مدنی» به معنای امروزی آن شکل نگرفته بود، اما متون مطبوعاتی با به کارگیری تکنیک‌های «سوژه‌سازی»، سعی در تغییر جایگاه فرد از «رعیت» به «ملت» داشتند. «عموم هموطنان عزیز ما مسبوق شده و بدانند که در آتیه مملکت ایران برخلاف زمان سابق خواهد بود. و امورات مملکت در تحت قانون معینی معمول و مجری می‌شود. خیالات کهنه و پوسیده که در کانون سینه خود می‌پزند یقیناً بی‌ثمر و بی‌نتیجه خواهد ماند یعنی حقوق هر کس بصاحبش مسترد خواهد شد. احدی نمی‌تواند حق برادر دینی خود را پامال نموده...»^۲.

1. Truth regime.

۲. روزنامه طوس، ش ۶، ۲۵ ذی‌قعدة ۱۳۲۷، ۱.

در بررسی پیشینه تحقیق، باید میان «منابع تاریخی» و «پژوهش‌های تحلیلی» تفکیک قائل شد. آثاری چون تاریخ مشروطه کسروی، حیات یحیی و آثار ملک‌زاده، اگرچه زیربنای مستندات تاریخی این عصر هستند، اما در این مطالعه نه به عنوان پیشینه پژوهش بلکه به عنوان منابع مکمل برای مثلث‌سازی داده‌ها نگریسته می‌شوند. در مقابل، پژوهش‌هایی که به تحلیل گفتمان مشروطه پرداخته‌اند، از بافت محلی مشهد و نقش نشریات این شهر در بازنمایی گفتمان‌ها غافل مانده‌اند. چرا که، گفتمان‌ها نه صرفاً بازتاب واقعیت‌های بیرونی، بلکه کنشگرانی مؤثر در تولید حقیقت و مشروعیت‌بخشی به ساختارهای قدرت‌اند.^۳ پژوهش حاضر باتکیه بر نظریه «قدرت/دانش» میشل فوکو، در پی پاسخ به این پرسش است که روزنامه‌های دوره مشروطه مشهد چگونه و از طریق چه سازوکارهای گفتمانی، به بازنمایی و تبیین مؤلفه‌های سنت و مدرنیته در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی پرداختند؟

برای پاسخ به این مسئله، از روش تحلیل گفتمان فوکویی استفاده شده است. چرا که از روش‌هایی پرکاربرد در پژوهش‌های تحلیل گفتمانی در ایران و خارج از ایران است و بسیاری از عرصه‌های اجتماعی و سیاسی را مدنظر قرار داده است. تحلیل گفتمان میشل فوکو فراتر از یک روش‌شناسی ساده، یک افق نظری برای درک چگونگی پیوند میان «دانش» و «قدرت» است. به کارگیری تحلیل فوکو در تحلیل محتوای روزنامه‌ها که در پژوهش‌های دیگر تاکنون دیده نشده می‌تواند روش تأثیرگذاری اندیشه‌های مدنی بر سنت حاکم بر جامعه را نشان دهد و در این تحقیق راهگشا باشد.

داده‌های پژوهش از طریق مطالعه اسنادی و مراجعه به آرشیوهای کتابخانه‌ای، مراکز اسناد، نسخه‌های دیجیتال و مجموعه‌های مطبوعاتی گردآوری شد. در اینجا «نمونه‌گیری هدفمند» بر اساس میزان تأثیرگذاری و جریان‌سازی نشریات در فضای گفتمانی مشهد صورت گرفته است. آرشیو مورد بررسی شامل ۶ روزنامه شاخص (خورشید، بشارت، طوس، شرق ایران، بهار و جهان زنان) است که در مجموع ۱۷۵ متن کلیدی (شامل سرمقاله‌ها و مقالات انتقادی) از آن‌ها استخراج گردید. این گزینش بر مبنای این اصل است که از منظر فوکویی، هر متنی قابلیت تحلیل گفتمانی دارد، اما متونی که در نقاط گسست و پیوند قدرت قرار دارند، رژیم حقیقت را بهتر بازنمایی می‌کنند.^۴ در این ترکیب نمونه‌ها به گونه‌ای طراحی شده است که ضمن بازتاب تنوع گفتمانی، امکان بررسی دقیق استراتژی‌های زبانی و مفهومی مطبوعات در بازتعریف مرزهای سنت و مدرنیته را فراهم سازد.^۵

۳. میلز، میشل فوکو، ترجمه داریوش نوری، ۹۱-۹۸.

۴. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*.

۵. برای تحلیل و کاربرد بهتر داده‌های پژوهش و انتقال مضامین تحقیق، از هوش مصنوعی ChatGPT، notebooklm، perplexity جهت ویرایش متن و

علیزاده و دیگران؛ گفتمان‌های سنت و مدرنیته در مطبوعات مشهد عصر مشروطه: بازنمایی گفتمان‌های .../۲۰۱

جدول ۱- فهرست روزنامه‌های مورد استفاده در پژوهش

ردیف	عنوان روزنامه	سال‌های انتشار در بازه مورد مطالعه	تعداد متون انتخابی	نوع متون انتخابی	محورهای محتوایی اصلی
۱	خورشید	۱۳۲۵-۱۳۲۶ هـ.ق	۳۹	سرمقاله، مقاله انتقادی، خبر تحلیلی	قانون، عدالت، آموزش
۲	بشارت	۱۳۲۴-۱۳۲۵ هـ.ق	۲۴	سرمقاله، مقاله انتقادی، خبر تحلیلی	دین و سیاست، هویت ملی
۳	طوس	۱۳۲۸ هـ.ق	۲۸	سرمقاله، مقاله انتقادی	اقتصاد بومی، مدرنیته
۴	شرق ایران	۱۳۳۴-۱۳۳۹ هـ.ق	۳۳	مقاله انتقادی، خبر تحلیلی	سیاست داخلی، قانون
۵	جهان زنان	۱۳۳۸ ق.	۶	سرمقاله، مقاله انتقادی	زنان، علم، حقوق
۶	بهار	۱۳۳۶-۱۳۴۴ هـ.ق	۴۵	سرمقاله، مقاله انتقادی	عدالت اجتماعی، دین و دولت

فرآیند تحلیل داده‌ها در این پژوهش در چهار مرحله اصلی انجام شد: در مرحله نخست، استخراج مفاهیم به صورت ترکیبی از روش واژه‌محور و معنا محور صورت گرفت. در گام دوم، مفاهیم استخراج شده بر اساس نقش آن‌ها به عنوان دال‌های گفتمانی صورت‌بندی شدند. در مرحله سوم، دال‌های گفتمانی در چارچوب مفاهیم فوکویی «قدرت/دانش»، «نظم گفتار» و «زیست سیاست» تحلیل شدند. در گام نهایی، بر اساس یافته‌های مراحل پیشین، رژیم‌های حقیقت مسلط در مطبوعات مشهد عصر مشروطه بازسازی شد تا تصویر بهتری از نظم دانایی حاکم بر این دوره ارائه شود.

با وجود تلاش برای رعایت اصول روش‌شناختی، پژوهش حاضر با محدودیت‌هایی نیز همراه است. دسترسی ناقص به برخی شماره‌های مطبوعات و فقدان نسخه‌های کامل برخی نشریات، از محدودیت‌های تحقیق به شمار می‌آید.

پیشینه تحقیق

واکاوی تحولات عصر مشروطه از منظر تحلیل گفتمان، مستلزم درک گسست معرفت‌شناختی است که در «نظام دانایی» آن دوران رخ داد. روزنامه مجلس در همان روزگار، مردم مشهد را به دلیل «بسته بودن چشم و گوش» و محدودیت ارتباط فکری با مراکز مدرن، مورد انتقاد قرار داد و این وضعیت را نتیجه حاکمیت بسته مذهبی و ضعف ارتباطات فرهنگی مدرن دانست.^۶

مطالعات صورت گرفته درباره مطبوعات دوره مشروطه عمدتاً بر نقش مطبوعات در تحولات سیاسی و اجتماعی این دوره متمرکز بوده‌اند.^۷ بخش زیادی از این پژوهش‌ها از منظر تاریخی یا توصیفی به تحلیل محتوای نشریات پرداخته و کمتر به تحلیل گفتمان با رویکرد نظری انتقادی توجه کرده‌اند.^۸ در این میان، چارچوب نظری میشل فوکو تاکنون در تحلیل مطبوعات مشروطه کمتر مورد استفاده قرار گرفته است. پیشینه مطالعات مربوط به این حوزه را می‌توان در دو سطح کلی دسته‌بندی کرد:

منابع تاریخی و کرونولوژی‌های مشروطه. برخی از داده‌های بنیادین این پژوهش از دل آثاری استخراج شده‌اند که اگرچه جنبه تحلیلی گفتمانی به معنای فوکویی ندارند، اما بستر تاریخی و «بافت موقعیتی» تحقیق را شکل می‌دهند. آثاری چون تاریخ انقلاب مشروطیت ایران نوشته مهدی ملک‌زاده (جلد دوم، ۱۳۸۷)، تاریخ مشروطه ایران اثر احمد کسروی (۱۳۸۵) و حیات یحیی اثر یحیی دولت‌آبادی، از جمله منابعی هستند که وضعیت سیاسی و اجتماعی آن روزگار را به تصویر کشیده‌اند. این منابع در واقعیت پژوهشی، نقش داده‌های مکمل برای مثلث‌سازی را ایفا می‌کنند تا تحلیل‌های گفتمانی از واقعیت‌های تاریخی جدا نماند. ملک‌زاده با اشاره به تحولات مشهد، از جمله شکل‌گیری انجمن‌ها و درگیری‌های محلی میان مشروطه‌خواهان و مستبدین، زمینه‌ای تاریخی برای تحلیل فعالیت‌های روزنامه‌هایی چون خورشید فراهم می‌آورد. کسروی، با نگاهی شاهدانه، تصویری دقیق از فضای انقلابی و نقش مطبوعات در ترویج مفاهیم جدید ارائه کرده است. کتاب حیات یحیی نوشته یحیی دولت‌آبادی (جلد دوم، ۱۳۶۲) و تاریخ بیداری ایرانیان اثر ناظم‌الاسلام کرمانی (جلدهای دوم و سوم، ۱۳۸۱) نیز با پرداختن به وقایع انقلاب مشروطه، تشکیل مجلس، قانون اساسی و نقش روشنفکران، می‌توانند در تحلیل تطبیقی بین متون روزنامه‌ای و وقایع کلان سیاسی آن دوره مورد استفاده قرار گیرند.

۶. روزنامه مجلس، س ۱، ش ۵۴، ۱۳۲۴ق، ۴.

۷. آجودانی، لطف الله. «انقلاب مشروطه و اندیشه تجدد».

۸. رسول اف، رامین و کرامت الله راسخ. «نقش سیاسی اجتماعی مطبوعات در انقلاب مشروطیت با رویکرد تحلیل محتوای سرمقاله‌های روزنامه‌های روح القدس و صوراسرافیل». مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ش. ۵۰ (۱۳۹۷): ۱۳-۳۴.

علیزاده و دیگران؛ گفتمان‌های سنت و مدرنیته در مطبوعات مشهد عصر مشروطه: بازنمایی گفتمان‌های .../۲۰۳

از منظر تاریخ مطبوعات، کتاب‌های تاریخ جراید و مجلات ایران تألیف محمد صدر هاشمی (جلدهای ۱ و ۲) و تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران نوشته محمد محیط طباطبایی، اطلاعاتی مستند درباره ساختار، محتوا، صاحب امتیاز و جهت‌گیری‌های سیاسی-اجتماعی روزنامه‌های عصر مشروطه ارائه می‌دهند.

مطالعات تحلیلی و گفتمانی مطبوعات. در سطح دوم، پژوهش‌هایی قرار دارند که با رویکردهای علمی به واکاوی نقش مطبوعات پرداخته‌اند. برای نمونه، مطالعاتی که بر بازنمایی گفتمان‌های سنت و مدرنیته در مطبوعات ملی تمرکز داشته‌اند، نشان می‌دهند که رسانه‌ها در این دوران صرفاً طراح گفتمان نبودند، بلکه به مثابه «تکنولوژی‌های قدرت» در تولید رژیم حقیقت نقش ایفا می‌کردند. در این میان، نشریاتی چون «خورشید» و «طوس» در مشهد، به دلیل بافت موقعیتی خاص این شهر، کانون بازنمایی مفاهیم چالش‌برانگیزی چون «عدالت»، «ترقی» و «آزادی» بودند.

برخی از پژوهش‌های انجام شده، به بررسی جایگاه زنان و آموزش در مطبوعات پرداخته‌اند. برای مثال، تحلیل محتوای نشریاتی چون جهان زنان نشان‌دهنده مقاومت‌های شدیدی است که در بافت مذهبی مشهد در برابر مفاهیم مدرن وجود داشته است. این مطالعات تصریح می‌کنند که بازنمایی حقوق زنان در آن مقطع، با استراتژی‌های طرد و نظارت همراه بوده و به دلیل عدم آمادگی ساختارهای اجتماعی، منجر به برخورد‌های حذفی با نخبگانی چون فخرآفاق پارسا شده است.^۹ با این حال، اکثر این پژوهش‌ها از منظر جامعه‌شناختی یا تحلیل محتوای کیفی به موضوع نگریسته‌اند و کمتر به سراغ واکاوی «رابطه قدرت/دانش» رفته‌اند.

مقاله «زنان و حقوق نو یافته در روزنامه‌های تمدن، خورشید و کوکب دری» نوشته زینب زمردیان و غلامرضا وطن‌دوست^{۱۰} به نقش مطبوعات عصر مشروطه در بازنمایی مطالبات زنان پرداخته است. به مشارکت زنان در امور ملی، از جمله خرید سهام بانک ملی با فروش زیورآلات یا لوازم منزل، اشاره شده است. همچنین به شرایط سخت معیشتی که گاه خانواده‌ها را ناگزیر به فروش دختران خود به خوانین می‌کرد، پرداخته است. از منظر فوکویی، این بازنمایی‌ها را می‌توان تلاشی برای بازتعریف جایگاه اجتماعی زنان دانست.

۹. ترابی‌فارسانی، زن ایرانی در گذر از سنت به مدرن، ۹۷-۱۰۰.

۱۰. زمردیان، زینب و غلامرضا وطن‌دوست. «زنان و حقوق نو یافته در روزنامه‌های تمدن، خورشید و کوکب دری». پژوهش‌های علوم انسانی، ش. ۳۳ (۱۳۹۳): ۱۸۹-۲۱۷.

در مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی شکلی و محتوایی روزنامه خورشید» نوشته محمد بیطرفان،^{۱۱} ضمن تحلیل موضوعاتی چون تأسیس مدارس، ناهنجاری‌های اجتماعی، و خواسته‌های عمومی مردم در قالب نامه‌ها و گزارش‌ها نشان می‌دهند که چگونه فضای رسانه‌ای به عرصه‌ای برای بیان مقاومت‌های محلی، بازآفرینی زبان قدرت، و نظم‌بخشی به میل به ترقی بدل شده است.

تحلیل گفتمان فوکویی و خلاء پژوهشی: نظریه میشل فوکو بر این فرض استوار است که گفتمان‌ها، رژیم‌های حقیقتی را تولید می‌کنند که سوژه‌ها را در درون خود صورت‌بندی می‌نمایند.^{۱۲} در پیشینه‌های موجود، اگرچه به تقابل سنت و مدرنیته اشاره شده، اما چگونگی عملکرد مطبوعات به‌عنوان ابزار سوژه‌سازی کمتر موردتوجه بوده است.

در مجموع، مرور این منابع نشان می‌دهد که روزنامه‌های محلی مشهد به‌مثابه بازتابی از جامعه مشهد دوره مشروطه، هم در حوزه‌های اجتماعی (نقد حکام، عدالت‌خواهی، مشارکت زنان) و هم در حوزه‌های سیاسی (پاسداشت مشروطیت، مقابله با استبداد) نقش فعالی داشته و تحلیل محتوای آن می‌تواند به شناخت دقیق‌تری از نسبت سنت و مدرنیته در گفتمان‌های مطبوعاتی آن عصر منجر شود.

۱- چارچوب نظری و مفهومی پژوهش: تحلیل گفتمان فوکویی و گذار به مدرنیته^{۱۳}

در این پژوهش، مباحث نظری در شش محور اصلی صورت‌بندی شده‌اند تا چرایی و چگونگی مبارزه گفتمانی در مطبوعات عصر مشروطه مشهد تبیین گردد.

۱-۱- تبارشناسی قدرت و تولید «رژیم حقیقت» در رسانه

نخستین پایه نظری این نوشتار، درک فوکویی از مفهوم «حقیقت» است. از منظر فوکو، حقیقت امری استعلایی و از پیش موجود نیست که رسانه‌ها صرفاً آن را کشف یا طراحی کنند؛ بلکه حقیقت «محصول» سازوکارهای قدرت است.^{۱۴} فوکو فرآیندهای تولید گفتمان را نیز در پیوند با قدرت تحلیل می‌کند؛ فرآیندهایی که در آن‌ها برخی گزاره‌ها و گفتمان‌ها سرکوب، برخی مشروع و «حقیقی» تلقی می‌شوند. این فرایند که او آن را «اراده معطوف به حقیقت» می‌نامد، مکانیسمی است که با آن گفتمان‌های خاصی به‌عنوان مشروع و مسلط تثبیت می‌شوند.^{۱۵} از دیدگاه فوکو، قدرت نه تنها در نهادهای سیاسی بلکه در سراسر جامعه

۱۱. بیطرفان، محمد. «بررسی شکلی و محتوایی روزنامه خورشید (دوره مشروطیت)». مطالعات فرهنگی اجتماعی خراسان. ش. ۴. (۱۳۹۳): ۷-۳۳.

۱۲. داوودی، «نظریه گفتمان و علوم سیاسی»، ۵۶-۵۷.

۱۳. Perplexity، ایده و دسته‌بندی شش محور اصلی چارچوب نظری "سپتامبر ۲۰۲۵"، <https://www.perplexity.ai>

۱۴. فرکلاف، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه پیروز ایزدی و دیگران، ۱۱.

۱۵. حسینی‌زاده، «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، ۱۸۶.

علیزاده و دیگران؛ گفتمان‌های سنت و مدرنیته در مطبوعات مشهد عصر مشروطه: بازنمایی گفتمان‌های .../۲۰۵

جاری است و نقشی مولد ایفا می‌کند؛ به‌طوری‌که هر جا قدرت اعمال می‌شود، دانش نیز تولید می‌گردد.^{۱۶} درحالی‌که نیروهای سنتی از طریق منبرها، رسائل و شبکه‌های مذهبی به مقاومت گفتمانی پرداختند و با زدن برچسب‌هایی کوشیدند گفتمان تجدد را بی اعتبار سازند و رژیم حقیقت خود را بازتولید کنند،^{۱۷} روزنامه‌هایی مانند وقایع اتفاقیه، اختر و جبل‌المتین، مفاهیمی چون «تمدن»، «قانون»، «آزادی» و «پیشرفت» را در برابر «جهل»، «استبداد» و «خرافه» قرار دادند و بدین‌سان به‌صورت فعال در ساختار طرد و شمول گفتمان مدرنیته نقش ایفا کردند.^{۱۸}

رسانه‌ها تولیدکننده رژیم حقیقت هستند. در واقع، هر جامعه‌ای دارای «رژیم حقیقت» خود است. فوکو در آثارش از جمله باستان‌شناسی دانش^{۱۹} و نظم گفتار،^{۲۰} نشان می‌دهد که هر گفتمان، یک «رژیم حقیقت» می‌سازد.

مطبوعات مشهد در عصر مشروطه، به‌مثابه تکنولوژی‌های قدرت عمل می‌کردند. این نشریات با استفاده از «نظم گفتار»، مرز میان آنچه حقیقت (مدرنیته، ترقی، قانون) و آنچه کذب (استبداد، خرافه، عقب‌ماندگی) انگاشته می‌شد را ترسیم می‌کردند.

۱-۲- گسست در نظام دانایی (اپستمه) و تقابل سنت و مدرنیته

دوران مشروطه را می‌توان یک «گسست معرفت‌شناختی» در تاریخ ایران دانست؛ نقطه‌ای که در آن «نظام دانایی» کهن فروپاشید و راه برای ظهور دانشی جدید هموار شد. درحالی‌که گفتمان سنت بر مفاهیمی چون «مشروعیت الهی»، «تکلیف» و «رعیت‌بودن» استوار بود، گفتمان مدرن مطبوعات مشهد در پی استقرار دال‌های جدیدی چون «حاکمیت ملی»، «حقوق» و «شهروندی» برآمد. حضور زائران، مهاجران و طلاب علوم دینی از نقاط مختلف، همراه با انتشار محدود اما مؤثر مطبوعاتی چون خورشید و بشارت، امکان آشنایی با مفاهیم آزادی، قانون و پیشرفت را برای بخشی از جامعه شهری فراهم ساخت.^{۲۱} با این همه، تا پیش از تثبیت مشروطه، وزن گفتمان سنتی و نفوذ نهادهای مذهبی همچنان بر حیات فرهنگی و اجتماعی مشهد سنگینی می‌کرد.

۱۶. دریفوس و رابینو. میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، ۳۱.

Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*.

17. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*.

18. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*.

19. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*.

20. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*.

۲۱. متولی حقیقی، تاریخ معاصر مشهد: پژوهشی پیرامون تحولات سیاسی-اجتماعی مشهد از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، ۷۰-۷۱.

گفتمان از دید فوکو دارای نقش تاریخی است و همواره در پیوند با تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی قرار دارد. گفتمان‌ها نه تنها به واسطه قدرت شکل می‌گیرند، بلکه خود نیز به ابزاری برای اعمال و تثبیت قدرت به‌ویژه در عرصه‌هایی چون رسانه بدل می‌شوند.^{۲۲}

از منظر فوکویی تقابل سنت و مدرنیته در بافت موقعیتی مشهد، به دلیل حضور نهادهای سنتی قدرتمند، نشان‌دهنده تلاش برای بازسازی رژیم دانایی است. مطبوعات سعی داشتند مفاهیم سنتی را بازتعریف کرده تا نظام دانایی جدیدی را که متناسب با نیازهای جامعه مدرن بود، مستقر سازند.

۱-۳- سوژه‌سازی و گذار از «رعیت» به «ملت»

یکی از محوری‌ترین مباحث نظری فوکو، چگونگی شکل‌گیری «سوژه» در بطن گفتمان است. قدرت، سوژه‌ها را از طریق دانش تولید می‌کند. رسانه‌های مشهد از طریق متون خود، مخاطب را نه به‌عنوان یک «رعیت» تابع محض، بلکه به‌عنوان یک «شهروند» صاحب حق و تکلیف خطاب می‌کردند. «... ای علماء اسلام وای هم‌مسلمان محترم وای خیرخواهان مملکت! وای اولیای امور آریا رعیت این حدود از ملت این آب‌و‌خاک نیستند آیا ناموس اینها ناموس ما محسوب نمی‌شوند آیا کسی هست بداد این یک‌مشت رعیت بدبخت برسد».^{۲۳}

روزنامه‌ها نه فقط بازتاب‌دهنده که تولیدکننده گفتمان‌های جدید هستند: آنها ایده‌هایی چون «مدرسه»، «انتخابات»، «نهاد مدنی»، «زنان»، «آموزش»، و حتی «روزنامه‌نگاری» را به‌مثابه ابزار تمدن مطرح کرده‌اند. «شما در عصر عدالت و مشروطیت نمی‌توانید مردم را از خواستن اصول عدالت منع کنید و تظلمات آنها را عداوت و دشمنی قلمداد نمایید...».^{۲۴}

رسانه با بازنمایی جدید از انسان ایرانی، در پی تولید تیپولوژی جدیدی از عاملیت بود که با نظم قانون‌مدار همخوانی داشته باشد. «... امروزه ملت ایران پی به حقوق خاک پاک و وطن عزیز خود برده ممکن نیست اجنبی را مجال تصرف در مملکت و عرض و ناموس خود بدهد...».^{۲۵}

۱-۴- زیست‌سیاست (Biopolitics) و مدیریت بدن در گفتمان مشروطه

در چارچوب نظری فوکو، زیست‌سیاست به معنای ورود زندگی و بدن به قلمرو محاسبات قدرت است. در مطبوعات مشهد، بازنمایی مفاهیمی چون «آموزش عمومی»، «تأسیس مدارس نوین» و

۲۲. نصیری‌پور، «علوم اجتماعی: مناسبات دانش-قدرت در اندیشه میشل فوکو»، ۱۰۱-۱۲۰؛ داوودی، «نظریه گفتمان و علوم سیاسی»، ۷۲.

۲۳. روزنامه شرق ایران، ش ۳۵، ۲ جمادی الثانی ۱۳۳۶، ۲.

۲۴. روزنامه بهار، ش ۳، ۲۴ جمادی الاول ۱۳۳۷، ۱.

۲۵. روزنامه خورشید، ش ۴۷، ۱۲ شعبان ۱۳۲۵، ۲.

«حفظ‌الصحه عمومی»، همگی ذیل استراتژی مدیریت زیست سیاست قابل تحلیل هستند. رسانه با تأکید بر بهداشت و تربیت فرزندان، در واقع در حال تولید دانش بود که بدن را به ابزاری برای قدرت ملی تبدیل می‌کرد. «باید دختر تحصیل نماید تا بتواند کتب و جرایدی که برای دستور خانه‌داری و بچه‌داری می‌نویسند بخواند...»^{۲۶} «... زن اگر حفظ‌الصحه نداند - بچه یا سقط شده اگر خیلی پوست کلفت باشد به دنیا آمده لیکن به واسطه نقص صاحب کارخانه بعد از دو روز یا دوماه یا دو سال سقط می‌شود...»^{۲۷} این «بازنمایی زیست سیاسی»، پیش‌درآمدی بر نهادسازی‌های دوران پهلوی بود. در این پژوهش، زیست سیاست به‌عنوان یک «ضرورت گفت‌وگویی» واکاوی می‌شود که مطبوعات مشهد برای نخستین بار آن را به حوزه عمومی کشاندند تا بدن ایرانی را از چنبره طب سنتی و رخوت آموزشی خارج کنند.

۱-۵- بافت موقعیتی مشهد: مبارزه در سنت قلب

تحلیل گفت‌وگوهای فوکویی بدون در نظر گرفتن «بافت موقعیتی»^{۲۸} ناقص است. مشهد در دوره مشروطه، شهری با قطب‌بندی‌های شدید مذهبی و سیاسی بود. مشهد دارای ترکیبی از روحانیت پرنفوذ، تجار روشنفکر، پیشه‌وران، و گروهی از روشنفکران مهاجر بود که به چهار دسته اصلی تقسیم می‌شدند: بازرگانان روشنفکر، کارکنان دولت و معلمان مدارس جدید، روزنامه‌نگاران، و روحانیون اصلاح‌طلب.^{۲۹} نفوذ آستان قدس رضوی در ساختار اجتماعی مشهد بسیار بالا بود و این نهاد هم یک مرکز مذهبی و هم یک قدرت اقتصادی-سیاسی به شمار می‌رفت.^{۳۰} مراجع مذهبی، فضایی را ایجاد کرده بودند که هرگونه گفتار مدرن باید در نسبت با «شرع» و «سنت» تعریف می‌شد. در دوره قاجار، جایگاه مشهد به دلیل نزدیکی به مرزهای شرقی، اهمیت مذهبی، و موقعیت اقتصادی-تجاری ویژه، بیش از پیش برجسته شد.^{۳۱} پیش از انقلاب مشروطه، شورش‌ها و بحران‌هایی در شهر مشهد روی داد که این شهر را به کانونی علیه استبداد تبدیل کرد، هرچند مخالفت‌های عمیقی با جنبش مشروطه نیز در این شهر وجود داشت. طبقات اجتماعی شهر مشهد در آستانه انقلاب مشروطیت نیز ترکیبی از نیروهای مخالف و موافق بودند. همچنین وابستگی‌های عمیقی با روسیه یا انگلیس در بین آنان به چشم می‌خورد که آن‌ها را رو در روی یکدیگر قرار

۲۶. جهان زنان، ش ۱، ۱۵ دلو ۱۲۹۹، ۸-۹.

۲۷. روزنامه طوس، ش ۲۴، ۱۳ صفر ۱۳۲۸، ۳.

۲۸. Situational context.

۲۹. متولی حقیقی، تاریخ معاصر مشهد: پژوهشی پیرامون تحولات سیاسی-اجتماعی مشهد از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، ۷۲-۷۹، ۹۳.

۳۰. بشیری، کتاب آبی، گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس از انقلاب مشروطه ایران، ۲۴؛ ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ۳۳۳-۳۳۷.

۳۱. احمدی، خوش بین، «مشروطیت در مشهد: زمینه‌ها، فرایندها و سیاست‌های روسیه»، ۵-۱۰.

می‌داد.^{۳۲} در این دوران، علاوه بر تأسیس کنسولگری‌های قدرت‌های خارجی چون روسیه و بریتانیا، مشهد درگیر رخدادهایی چون امتیاز رژی و تحریم تنباکو بود. این وقایع، نقش مؤثر روحانیون، بازرگانان و نهادهای دینی را در تحولات اجتماعی-سیاسی شهر برجسته ساخت.^{۳۳}

این ویژگی‌ها باعث شد که مطبوعات مشهد استراتژی‌های گفتمانی منحصربه‌فردی را برگزینند. آن‌ها برای تولید رژیم حقیقت خود، ناگزیر به «تلفیق» مفاهیم مدرن با آموزه‌های مذهبی بودند تا از «طرد» توسط جامعه مذهبی جلوگیری کنند. «... امیدواریم به مقتضای نیت پاک که این شاهزاده عالم متدین را مسلم است زمان جور و بیداد منقضی شده و بساط عدل و داد در این پایتخت مذهبی مسلمانان و مرجع عامه شیعیان گسترده آید. درحقیقت این اولین حکمران قانونی است که پس از تشکیل مجلس مقدس شورای ملی بما مرحمت شده و عنقریب پس از رسیدن نظام‌نامه‌های ایالتی و بلدی و قانون عدلیه موجبات آسایش عامه از حسن توجه این فرمانفرمای عدالت‌پرور فراهم خواهد آمد».^{۳۴} با این حال، همان‌طور که در مورد نشریاتی چون جهان زنان دیده شد، کرانه‌های گفتمانی مشهد اجازه عبور از برخی خطوط قرمز مانند حقوق مساوی زن و مرد و لزوم تعلیم زنان را نمی‌داد و مکانیسم‌های سرکوب و طرد بلافاصله فعال می‌شدند و بر همین پایه بود که فخر آفاق پارسا مدیره این مجله نهایتاً، جهان زنان را منتقل و تعطیل نمود و خودش تبعید شد. این بافت، نشان‌دهنده پیچیدگی رابطه قدرت/دانش در یک شهر مذهبی است که در آن مطبوعات ناگزیر به مبارزه‌ای چندلایه برای تغییر نظم گفتار بودند.

۱-۶- رسانه به مثابه فضای بازنمایی و مقاومت

رسانه در نگاه فوکویی، تنها بازتاب‌دهنده واقعیت نیست، بلکه خود «فضای مبارزه» است. مطبوعات مشهد مکانی بودند که در آن گفتمان‌های رقیب (مشروطه‌خواه و مستبد، سنتی و مدرن) برای تسخیر سوژه‌ها با هم می‌جنگیدند. مفاهیمی چون «عدالت اجتماعی»، «سرمایه‌داری بومی» و «استقلال اقتصادی»، همگی ابزارهای مقاومت در برابر نفوذ بیگانگان و استبداد داخلی بودند. «ما تا لاقبل لباس خود را از خود نداشته باشیم نمی‌توانیم مدعی استقلال اقتصادی باشیم و نباید منتظر باشیم که روزی دارای ثروتی شویم که ما را از اجانب مستغنی نماید...».^{۳۵}

اگرچه در واقعیت اقتصادی آن دوره، سرمایه‌داری بومی به معنای کلاسیک وجود نداشت، اما «اراده به

۳۲. گودرزی بروجردی و معینی. «بازانگاری و تحلیل ساختار طبقات اجتماعی مشهد در آستانه انقلاب مشروطیت (بر اساس اسناد کنسولی)»، ۱۹۵-۲۱۶.

۳۳. صحت منش، «انگیزه‌ها و اهداف تأسیس کنسولگری بریتانیا در مشهد در عصر قاجار»، ۱۰۲-۱۰۴.

۳۴. روزنامه خورشید، ش ۱۲، ۱۴ ربیع الثانی ۱۳۲۵، ۱.

۳۵. روزنامه بهار، ش ۱۰، ۲۳ ربیع الثانی ۱۳۴۰، ۲.

علیزاده و دیگران؛ گفتمان‌های سنت و مدرنیته در مطبوعات مشهد عصر مشروطه: بازنمایی گفتمان‌های .../۲۰۹

تولید» این گفتمان در مطبوعات نشان‌دهنده تلاش نخبگان برای برساختن یک قدرت ملی بود. این تحلیل نشان می‌دهد که چگونه دانش تولید شده در مطبوعات، راه را برای تغییرات ساختاری آینده هموار کرد، هرچند در زمان خود با بن‌بست‌های سیاسی مواجه گردید.

۲- یافته‌های پژوهش: واکاوی گفتمان مدرنیته و سنت در مطبوعات مشهد^{۳۶}

تحلیل یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مطبوعات مشهد در بازه زمانی مورد مطالعه، فضایی برای مبارزه میان دو نظام دانایی متفاوت بودند. این نشریات صرفاً بازتاب‌دهنده وقایع نبودند، بلکه به‌عنوان تکنولوژی‌های قدرت، در پی تولید رژیم حقیقت جدیدی برآمدند که سوژه ایرانی را بازتعریف می‌کرد.

۲-۱- گفتمان سیاسی: بازسازی اقتدار و تولید سوژه «ملت»

یکی از اصلی‌ترین یافته‌های پژوهش، تلاش مطبوعات برای گسست از مفهوم «رعیت» و تولید سوژه «ملت» است. در نظام دانایی سنتی، اقتدار سیاسی امری آسمانی و از بالا به پایین بود. محمد علی شاه در پاسخ به عریضه‌های مردمی می‌گوید جواب بنویسید: «فضولی موقوف کنید تعیین حکومت به میل رعیت نیست» یا «رعیت حق این‌گونه عرایض را ندارد یا به تو چه ربط دارد، ولایت حاکم دارد».^{۳۷} مطبوعات مشهد با بازنمایی مفاهیمی چون «مجلس»، «قانون اساسی» و «انجمن‌های ایالتی»، رژیم حقیقت جدیدی را پی‌ریزی کردند.

«خراسان، بیک عدلیه صحیحی محتاج است که در اجرای حق و عدالت هیچ پروا نداشته مدافع حقیقی ملت باشد. با تنگی مال یا کمیابی غلات و ارزاق، یا گرانی فوق‌العاده اجناس، خراسان امروزه محتاج بیک بلدیہ قانونی است».^{۳۸}

روزنامه‌هایی مانند خورشید و طوس، قانون را نه به‌عنوان یک متن اداری، بلکه به‌عنوان «شرط سعادت ملت» بازنمایی می‌کردند. این نشریات با استفاده از استراتژی مشروعیت‌بخشی، قانون را با مفاهیم دینی پیوند می‌زدند تا مقاومت نیروهای سنتی را کاهش دهند. «قانون اساسی بندگان خدا را از قید رقیت و عبودیت غیر خدا خلاص و آزاد کرده حقوق و حدود را معین داشته ... قانون اساسی بنیان عدالت و مساوات را محکم و اساس ظلم و استبداد را منهدم می‌سازد. قانون اساسی یگانه دادرس ملهوفین و اولین

۳۶. ChatGPT، notebooklm، ویرایش متن و توسعه تحلیل محتوا برای یافته‌های پژوهش و ترسیم جداول تحلیلی "سپتامبر و اکتبر ۲۰۲۵"، /

<https://chatgpt.com> : <https://notebooklm.google>

۳۷. آدمیت و ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار، ۳۷۸.

۳۸. روزنامه شرق ایران، ش ۲، ۲۷ ذیحجه ۱۳۳۵، ۲.

دادخواه مظلومین است».^{۳۹}

خودآگاهی مدنی در دوره مشروطه به وضوح قابل مشاهده نیست. حیدرخان عمو اوغلی درباره بی تفاوتی مردم مشهد یادآور می شود که در تمام مدت یازده ماه اقامت در خراسان مردم به قدری نارس بودند که سعی من در این ایام بی نتیجه ماند و مطلقاً کلمات مرا درک نمی کردند.^{۴۰}

یافته های تحقیق نشان می دهد که مطبوعات از طریق «اراده به دانش»، در پی بر ساختن سوژه ای بودند که خود را صاحب حق می داند. این سوژه سازی در تقابل مستقیم با نظام استبدادی قرار داشت که فرد را تنها در مقام اطاعت تعریف می کرد. «شماها که هر یک سال های سال است در تشییع آثار فرعونیت خرج ها کرده و رنج ها برده اید، و برای هر چند ماه حکمرانی به تضييع حقوق حقه افراد ایرانی اقدام کرده اید و محض ابقای خود بحکومت از القای هرگونه خصومتی در میان رعیت کوتاهی نداشته اید».^{۴۱} این جمله با استفاده از تشبیه های قدرتمند، نه تنها به فساد و بهره کشی اشاره می کند، بلکه هم زمان یادآور تاریخ ظلم و استبداد نیز می شود. «بیچاره ملت نجیبی که سالیان بی ناموس بوده انواع بلیات را می دیدند و اقسام مصیبت را می چشیدند و مجبور در افعال یارای لا و نعم گفتن و قدرت سر بر تافتن نداشتند امروز که یکباره از خواب غفلت بیدار و از مستی جهالت هشیار شده ... و به مطالبه حقوق مشروعه خود برخاسته لوی اتحاد و اتفاق برافراشته...».^{۴۲} به رهایی انسان از قید رعیت بودگی به انسان دارای حق شهروندی اشاره می کند.

۲-۲- گفتمان اجتماعی: آموزش نوین و نطفه های «زیست سیاست»

یافته ها حکایت از آن دارد که مطبوعات مشهد نقشی کلیدی در مدیریت جمعیت از طریق ترویج بهداشت و آموزش ایفا کرده اند. این امر دقیقاً با مفهوم «زیست سیاست» فوکو همخوانی دارد که در آن قدرت به دنبال نظارت و بهبود کیفیت زندگی برای تقویت بنیه ملی است.

تأکید بر تأسیس «مدارس نوین» و «دارالتربیه» در روزنامه هایی چون بشارت و بهار، فراتر از یک فعالیت فرهنگی، تلاشی برای تولید دانشی بود که سوژه های کارآمد برای رژیم جدید تولید کند. «خدمت عموم هم وطنان عرض می شود که نظام نامه بجهت مدارس جدید و سایر مکاتیب قدیمه که اگر از روی این نظام نامه تدریس کنند اطفال را بزودی زود بدرجه ترقی فایز می نمایند».^{۴۳} «بهر حال لازم است که امروز

۳۹. روزنامه خورشید، ش ۶۰، ۲۵ رمضان ۱۳۲۵.

۴۰. عباسی و نجف زاده، «طلاب قفقازی و نقش آنان در تحولات سیاسی- اجتماعی مشهد در اواخر عصر قاجار (حدود ۱۳۲۰-۱۳۳۰ ق.)»، ۱۹۰۲-۱۹۱۱ (م)، ۴۷.

۴۱. روزنامه بهار، ش ۱۱، ۱۷ شوال ۱۳۳۶، ۱.

۴۲. روزنامه بشارت، ش ۲۷، ۱۵ جمادی الاول ۱۳۲۵، ۱.

۴۳. روزنامه بشارت، ش ۲۸، ۲۲ جمادی الاول ۱۳۲۵، ۱.

علیزاده و دیگران؛ گفت‌وگوهای سنت و مدرنیته در مطبوعات مشهد عصر مشروطه: بازتابی گفت‌وگوهای .../ ۲۱۱

باندازه مقدور در ازدیاد مدارس ابتدائیه در اقصاد مملکت کوشش نمود... و از طرفه‌هایی که تا کنون در تحصیلات معمول بوده به شدت جلوگیری شود».^{۴۴} در این متون آموزش از نظریه فوکو به مثابه تکنولوژی قدرت رژیم حقیقت جدیدی می‌سازد که برای بهبود شیوه زندگی مؤثر قلمداد می‌شود.

یافته‌ها نشان می‌دهد که بازتابی حقوق زنان (مانند آموزش و مشارکت اجتماعی) یکی از پرتش‌ترین حوزه‌های گفت‌وگویی بوده است. در ایران مسئله زنان هنگامی مطرح شد که انقلاب مشروطه فرصت را برای زنان فراهم آورد که در برخی نشریات یا با انتشار نشریه ویژه زنان به دفاع از حقوق اولیه خود چون آموزش و داشتن شغل روی آوردند.^{۴۵} درحالی‌که نشریاتی چون طوس و جهان زنان بر لزوم آگاهی زنان برای تربیت نسل جدید تأکید داشتند، بافت مذهبی مشهد و سازوکارهای طرد، مانع از تحقق کامل این گفت‌وگو می‌شد. «افسوس که طهران تنها در میان شهرهای ایران این خوشبختی را بزنهاي ساکن خویش روا داشته، سایر ولایات گویا باغ‌وحش یا مجسمه خانه است و هیچ از این حرف‌ها نمی‌زنند اگر هم کسی بگوید که مدرسه نسوان لازم داریم به محض گفتن این حرف تکفیرش می‌کنند پس ما بیچارگان که تازه در این عرصه قدم گذاشته و اسم علم و دانش را شنیده و ترقی خواهرهای طهرانی (تهرانی) خود را به توسط جراند می‌خوانیم چه قدر باید صبر کنیم که این خیال عالی در مغز خراسانیان هم جای گیر شود...».^{۴۶}

۲-۳- گفت‌وگو اقتصادی: استقلال و ساخت «سرمایه‌داری ملی»

در حوزه اقتصاد، مطبوعات مشهد به جای پذیرش واقعیت اقتصاد وابسته، استراتژی «مقاومت گفت‌وگویی» را برگزیدند. آن‌ها با ترویج مفاهیمی چون «بانک ملی» و «تحریم کالاهای خارجی»، در پی تولید یک سوژه اقتصادی خودکفا بودند. ایجاد بانک ملی و رهایی از نیاز به استقراض بیگانه که ملت ایران آن را از اصلی‌ترین دلایل بی‌ثباتی کشور می‌دانست موردی است که روزنامه خورشید در چند شماره درباره لزوم تشکیل آن تأکید دارد.^{۴۷} «اقلاً بیانیید همت کنید و یک چندی استعمال امتعه (کالا، متاع) خارجه را بر خود حرام نمایند هم حس ملی خود را بخرج داده‌اید و هم از ملیونها پول وطن عزیز که لا ینقطع مثل سیل سرشار بکیسه اجانب می‌ریزد جلوگیری کرده‌اید».^{۴۸}

تحریم کالای خارجی، تولید داخلی، بانک ملی و شاهنشاهی، توسعه صنعت و کارخانه‌ها از پربسامدترین واژه‌های مقالات اقتصادی روزنامه‌های مورد تحقیق هستند که رسانه سعی دارد با اشتراک آن

۴۴. روزنامه بهار، ش ۱۳، ۲۵ شوال ۱۳۳۶، ۱.

۴۵. وطن دوست، بررسی موقعیت زن ایرانی در نشریات مشروطه، ۱۳.

۴۶. روزنامه طوس، ش ۲۴، ۱۳ صفر ۱۳۲۸، ۴.

۴۷. خورشید، ش ۹، ۲۲ ربیع الاول ۱۳۲۵، ۷؛ ش ۱۰، ۲۹ ربیع الاول ۱۳۲۵، ۱-۲.

۴۸. روزنامه طوس، ۳۶، ۳ ربیع الاخر ۱۳۲۸، ۲.

در جامعه به تهییج آن و تغییر سوژه رویه اقتصادی پردازد و مرور محتوای روزنامه‌ها موفقیت این رژیم حقیقت جدید را تاندازه‌ای روشن می‌سازد.

یافته‌ها نشان می‌دهد که روزنامه‌ها با پیوند زدن استقلال اقتصادی به غیرت دینی، رژیم حقیقتی تولید کردند که در آن خرید کالای خارجی به مثابه تضعیف اسلام بازنمایی می‌شد. «این سستی را سبب چیست و این توانی را جهت چه؟ شما را بخدا اگر بیکارها و بیعارهای شما عسکر اسلام باشند و حفظ سعور مسلمانان نمایند بهتر از بیکاری و بیماری نیست؟ اگر گداهای بی معرفت که عالمی را به تنک آورده‌اند کاسب و نمازگزار باشند و دنبال کار معاش و معاد خود بروند بهتر از گدائی و در بدری نیست...»^{۴۹}. این رویکرد، پاسخی بود به فقر و فشار مالی حاکم بر جامعه که از طریق گفتمان «ترقی» و «توسعه بومی» به چالش کشیده می‌شد.

۲-۴- استراتژی‌های گفتمانی: شیوه‌های تولید حقیقت

تحلیل دقیق متون نشان می‌دهد که مطبوعات مشهد از سه استراتژی اصلی برای پیشبرد گفتمان مدرنیته استفاده می‌کردند:

۱-۴-۲- استراتژی شمول و طرد

نشریات با «خرافه» خواندن برخی سنت‌ها، آن‌ها را از دایره رژیم حقیقت خارج کرده و دانش جدید را به‌عنوان تنها راه «سعادت و ترقی» معرفی می‌کردند. «حال که بحمدالله بعد از هزار و سیصد سال مردهای ما در خیال مسلمانان افتاده‌اند در هر مجلسی صحبت از علم و اتحاد و مساوات و مشروطه است خصوصاً در عشق آباد که مردهای با غیرت ما شب و روز در خیال ترقی ملت می‌باشند و بنای مکتب و انجمن خیریه گذارده‌اند ما هم من بعد پولهاینکه بفال بین و جن گیر می‌دادیم و موهوم جهت خود می‌خریدیم در راه تربیت اطفال بی‌گناه خودمان خرج نمائیم».^{۵۰}

۲-۴-۲- استراتژی تلفیق

برای کاهش مقاومت در بافت مذهبی مشهد، مفاهیمی چون «حریت» با «عدالت اسلامی» پیوند زده می‌شد. برای مثال، قیام عاشورا به‌عنوان الگویی برای آزادی‌خواهی و مشروطه‌طلبی بازنمایی می‌شد. «فوائد ملی عزاداری همه ساله شیعیان در ایام عاشورا برای پیشرفت و قوت مذهب تشیع به‌خوبی معلوم می‌شود و هر قوم و ملتی که بنیان ملت و قومیت خود را محکم بخواهد باید در اقدام به مراسم اعیاد ملی بیشتر سعی

۴۹. خورشید، ش ۶۱، ۲۷ رمضان المبارک ۱۳۲۵.

۵۰. روزنامه خورشید، ش ۵۷، ۱۴ رمضان ۱۳۲۵، ۳.

علیزاده و دیگران؛ گفتمان‌های سنت و مدرنیته در مطبوعات مشهد عصر مشروطه: بازنمایی گفتمان‌های .../۲۱۳

و کوشش کند...»^{۵۱} ارزش‌هایی مانند احترام به گذشتگان، پاسداشت بزرگان و قهرمانان و حفظ تاریخ و هویت گذشته نشان‌دهنده نگرش سنت‌گرا است. درعین حال، به‌ضرورت الگوگیری از مناسبت‌های دینی برای توسعه و پیشرفت اشاره شده که جنبه‌ای از نگاه مدرن را نیز در خود دارد.

۲-۴-۳- استراتژی سلب مشروعیت

مطبوعات با برجسته کردن «فساد اداری» و «ناکارآمدی ساختار قدیم»، رژیم حقیقت‌پیشین را بی‌اعتبار کرده و مشروطه را به‌عنوان تنها راه نجات معرفی می‌کردند. «آنهايي که از دولت خود تاسيس یک اداره قانونی منظمی را خواسته بودند نظر بمفاسدی بود که در روش گذشتگان یافته بودند و نظر بحیف و میل‌هایی بود که می‌شد و نظر بسرفتهایی بود که بوسیله قره‌سوران‌ها در تمام طرق و شوارع روی می‌داد - و باز نظر به پول‌هایی بود که این طایفه از عابرين فقير و مالدارها دریافت می‌داشتند. ... پس باید تشکیلات ژاندارمری را روح داد حقوق قره‌سورانی باید منسوخ شود».^{۵۲}

۳- سازوکارهای گفتمانی روزنامه‌های دوره مشروطه مشهد در تطبیق با نظریه فوکو

جدول ۲- سازوکارهای گفتمانی در بازنمایی مدرنیته (منبع: نگارنده)

حوزه	سازوکار گفتمانی	نمونه‌های بازنمایی در مطبوعات	تحلیل از منظر نظریه فوکو
اقتصادی	گفتمان توسعه‌گرایی و اقتصاد بومی	تأکید بر ترویج بانک ملی، حمایت از تولید داخلی، تقبیح وابستگی اقتصادی	تکوین رژیم جدید حقیقت اقتصادی که بر پایه «عقلانیت مدرن» و «پیشرفت مادی» استوار است؛ جایگزینی نگاه دینی-وقفی به منابع با گفتمان مالی و تولیدی
اجتماعی	گفتمان آگاهی‌بخشی و حقوق اجتماعی	آموزش عمومی، مشارکت زنان در مسائل مالی (مانند خرید سهام بانک ملی)، نقد	بازتعریف سوژه اجتماعی بر مبنای فردی آگاه، مسئول و دارای حق؛ مقاومت در برابر رژیم سنتی حقیقت

۵۱. روزنامه خورشید، ش ۲۶، ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۲۵، ۲.

۵۲. روزنامه بهار، ش ۶۱، ۴ شعبان ۱۳۳۷، ۱.

		خرافات، تأکید بر بهداشت و مدرسه	مبتنی بر اطاعت و تقلید
سیاسی	گفتمان مشارکت و قانون‌گرایی	حمایت از مجلس، تبلیغ مشروطه، نقد استبداد، ترویج انجمن‌های ایالتی	اعمال قدرت از مسیر مشروع‌سازی ساختارهای جدید (مجلس، انجمن، قانون) که با گفتمان‌های مشروعیت‌بخش سنتی (مانند بیعت با شاه) در تقابل است

جدول ۳- سازوکارهای گفتمانی در دفاع یا بازتولید سنت (منبع: نگارنده)

حوزه	سازوکار گفتمانی	نمونه‌های بازنمایی	تحلیل از منظر نظریه فوکو
اقتصادی	گفتمان عدالت‌طلبی شرعی	اعتراض به فشارهای اقتصادی، حمایت از صنوف سنتی، ذکر واژگانی چون «حلال»، «انصاف»	تداوم رژیم حقیقت فقهی در امور مالی؛ گفتمان عدالت مالی با خاستگاه دینی و اخلاقی جایگزین گفتمان صرفاً اقتصادی نمی‌شود
اجتماعی	گفتمان اخلاق و عرف دینی	دفاع از حجاب، خانواده سنتی، نقد بی‌عفتی ناشی از «فرنگی‌مآبی»	چالش با سوژه مدرن؛ بازنمایی زن و مرد مطلوب در چهارچوب گفتمان‌های نظارت سنتی (مانند خانواده، دین، جماعت مؤمن)
سیاسی	گفتمان مشروعیت دینی	همراهی علما با مشروطه، دفاع از روحانیت، نقش علما در انجمن‌ها	ترکیب گفتمان دینی با گفتمان مشروطه؛ مشروع‌سازی قدرت نوین از مسیر فقه و مرجعیت دینی به‌عنوان «رژیم حقیقت» مقبول

از منظر نظریه فوکو، مطبوعات مشروطه مشهد با بهره‌گیری از تکنیک‌های بازنمایی، نظام دانایی نوین را صورت‌بندی کردند که از خلال آن، سوژه ایرانی جدید، نه در تقابل کامل، بلکه در تنش دائم با سنت ساخته شد. سازوکارهای گفتمانی این مطبوعات هم مشروعیت‌بخش سنت بودند و هم به‌طور فعال در

چالش با آن از مسیر نهادهای مدرن مشارکت داشتند.

۴- تحلیل تطبیقی نشریات مورد مطالعه

یافته‌ها نشان می‌دهد روزنامه‌ها تلاش کرده‌اند گفت‌وگوهای ترکیبی را ارائه کنند که از یک سو به مشروع‌سازی عناصر مدرن (آموزش، حقوق، قانون، تجارت نوین) پرداختند و از سوی دیگر برای جذب مشروعیت اجتماعی سنتی به آن‌ها پوشش اخلاقی یا شرعی دادند.

۴-۱- طوس و جهان زنان

این دو نشریه، جسورانه‌ترین رویکردها را در تولید رژیم حقیقت مدرن داشتند. آن‌ها مفاهیم «حقوق»، «مشروطه» و «تغییر ساختار» را با صراحت بیشتری طرح می‌کردند. روزنامه طوس رویه‌ای روس ستیزانه با رویکرد ایرانیت و قانون‌گرایی داشت. در مقاله‌های متعدد به هویت ایرانی اشاره دارد. قانون و احترام به آن جایگاه ویژه‌ای در روزنامه دارد. روس دشمن اصلی ایرانی‌ها و چهره استعماری معرفی می‌شود. گفت‌وگوهای سیاسی این روزنامه‌ها پررنگ‌تر است و اقتصاد بومی را مورد توجه دارد. جهان زنان را فرخ دین پارسا برای آشنایی زنان با حقوق خویش بنیان نهاد. در این نشریه بر حق تساوی زن و مرد، آموزش، مشارکت اجتماعی زنان تأکید می‌شد. معتقد بود زن به‌عنوان مادر اگر نباشد اجتماعی حاصل نمی‌شود.^{۵۳}

۴-۲- خورشید و بشارت

خورشید روزنامه میانه‌رو قبل از استبداد صغیر توسط محمدصادق تبریزی چاپ شد. این نشریه با گفت‌وگوهای سیاسی مدرنیته پیوند داشته و به‌گونه‌ای بومی‌سازی شده از مفاهیم جدید، مانند قانون، مجلس، ملت و حقوق مدنی سخن می‌گفت. محتوای روزنامه نشان می‌دهد که چگونه مطبوعات نه تنها بازتاب‌دهنده وضعیت اجتماعی، بلکه فعالانه در تولید گفت‌وگو مشارکت داشته‌اند. روزنامه بشارت اولین روزنامه مشروطه‌خواه مشهد روزنامه‌ای دینی است با رویکرد اجتماعی به نقد وضع مشهد پرداخته، به تأسیس مدارس جدید اشاره دارد. رژیم حقیقت آن تکیه بر تعلیم و تربیت با نگاه به سنت و نقش دین بود. روزنامه بشارت و خورشید رویکرد معتدل داشتند و سعی می‌کردند میان سنت مذهبی مشهد و مفاهیم مدرن نوعی تعادل برقرار کنند.

۴-۳- بهار و شرق ایران

روزنامه بهار در دوره مشروطه ضد استعمار، ملی‌گرا و وطن‌پرست بود. دولت انگلیس بیشترین برخورد با این روزنامه را داشته و اشعار بسیاری در دفاع از وطن چاپ کرده است. محتوای مهم روزنامه را

۵۳. جهان زنان، ش ۳، ۱۵ دلو ۱۲۹۹، ۷۰-۷۲.

ریشه‌کنی فساد، اصلاحات اجتماعی، نقد دولتمردان در اطاعت از خارجیان می‌داند. شیخ احمد بهار آن را برای دفاع از مشروطه و مبارزه با خرافه‌ها و ترویج علم و ترقی خراسانی‌ها چاپ می‌کرد. روزنامه شرق ایران دارای مضامین سیاسی علمی، ادبی و اخلاقی بود. از ناکارآمدی فرمانروایان قدیمی و فساد حاکم بر خراسان انتقاد می‌شد، به ضرورت حاکمیت قانون، امنیت، عدالت و استفاده از ابزارهای مدرن حکومتی مانند ژاندارمری و بانک تأکید دارد. مشکلات اقتصادی، قانون، اصلاحات، عدالت اجتماعی و سیاسی، فساد اداری، آموزش اجباری و ازگان پرتکرار این روزنامه هستند. از سنت‌های دینی به‌عنوان الهام‌بخش حرکت‌های اجتماعی و انقلابی بهره می‌گیرد. مدرنیته در قالب ایده‌هایی مانند اصلاحات اداری، حفظ استقلال، ترویج علم و مقابله با استبداد تجسم یافته است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که مطبوعات مشهد در این دوران، صرفاً طراح یا ناقل گفتمان‌های مدرن نبودند، بلکه به مثابه «تکنولوژی‌های قدرت»، نقشی کلیدی در تولید رژیم حقیقت جدید ایفا کردند. این رسانه‌ها با بازتعریف مفاهیم بنیادین، سعی در گسست از نظام دانایی سنتی و استقرار نظمی داشتند که در آن «قانون»، «عدالت» و «حقوق» بر مدار دانشی نوین صورت‌بندی می‌شد.

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این پژوهش، تبیین فرآیند «سوژه‌سازی» در متن مطبوعات است. تحلیل گفتمانی نشان می‌دهد که مطبوعات (به‌ویژه طوس، شرق ایران و خورشید) از طریق «اراده به دانش»، در پی برساختن سوژه‌ای بودند که از جایگاه «رعیت» تابع محض به جایگاه «ملت» صاحب حق گذار کنند. بنابراین، مفاهیمی چون «حقوق شهروندی» به مثابه یک «آرمان گفتمانی» برای تولید انسان ایرانی جدید واکاوی شده‌اند.

در حوزه زیست سیاست، یافته‌ها مؤید آن است که مطبوعات مشهد نطفه‌های اولیه مدیریت جمعیت و بدن را از طریق تأکید بر «بهداشت عمومی» و «آموزش نوین» پی‌ریزی کردند. اگرچه تحقق عینی این ساختارها در ابعاد گسترده به دوره پهلوی اول بازمی‌گردد.

یافته‌ها نشان داد که مطبوعات مشهد برای غلبه بر مقاومت‌های سنت، از استراتژی «تلفیق» بهره می‌بردند؛ به این معنا که مفاهیم مدرنی چون «آزادی» و «قانون» را با آموزه‌های دینی و اسطوره‌های مذهبی (مانند قیام عاشورا و عدالت علوی) پیوند می‌زدند تا برای جامعه مذهبی مشهد مشروعیت تولید کنند.

در حوزه اقتصاد، مطبوعات مشهد با تولید گفتمان «استقلال» و «سرمایه‌داری بومی»، در برابر نفوذ استعمار ایستادگی کردند. آن‌ها با استفاده از واژگانی چون «حلال» و «انصاف»، رژیم حقیقتی را تولید

علیزاده و دیگران؛ گفت‌وگوهای سنت و مدرنیته در مطبوعات مشهد عصر مشروطه: بازتابی گفت‌وگوهای .../۲۱۷

کردند که در آن خرید کالای داخلی نه یک انتخاب اقتصادی، بلکه یک وظیفه گفت‌وگویی و ملی بازتابی می‌شد.

در نهایت، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که مطبوعات مشهد در بازه ۱۳۰۴-۱۲۸۵ ش، موفق شدند گسستی جدی در نظم گفتار سنتی ایجاد کنند. اگرچه ناکامی‌های سیاسی و ساختارهای سنتی مانع از تحقق عینی تمام آرمان‌های مشروطه شد، اما دانش تولید شده در این رسانه‌ها، زیربنای فکری تحولات بعدی را شکل داد.

مطبوعات مشهد در عصر مشروطه، حکم «آینه‌هایی» را داشتند که برخلاف آینه‌های معمولی، به جای بازتاب دادن چهره واقعی و غبارآلود جامعه (سنت و فقر)، تصویری از «چهره مطلوب» (مدرنیته و قانون) را به نمایش می‌گذاشتند. اگرچه جامعه در آن زمان هنوز به آن تصویر بدل نشده بود، اما نگاه کردن مداوم به این آینه، به تدریج میل به تغییر را در ذهن نخبگان و سوژه‌ها بارور کرد.

فهرست منابع

- آجودانی، لطف‌الله. «انقلاب مشروطه و اندیشه تجدد». یادایم، ش. ۵۹، ۱۳۸۹.
- احمدی، حمید و ملیحه خوش‌بین. «مشروطیت در مشهد: زمینه‌ها، فرایندها و سیاست‌های روسیه». تاریخ اسلام و ایران، دوره جدید، ۲۱ (۱۱۱) (بهار ۱۳۹۳): ۵-۳۴. <https://doi.org/10.22051/hii.2014.785>
- آدمیت، فریدون و هما ناطق. افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار. تهران: آگاه، ۱۳۹۸.
- آرشیو روزنامه بشارت مشهد (۱۳۲۴-۱۳۲۵ ه.ق).
- آرشیو روزنامه بهار مشهد (۱۳۳۶-۱۴۴۰ ه.ق).
- آرشیو روزنامه خورشید مشهد (۱۳۲۵-۱۳۲۷ ه.ق).
- آرشیو روزنامه شرق ایران مشهد (۱۳۳۴-۱۳۳۹ ه.ق).
- آرشیو روزنامه طوس (۱۳۲۸ ه.ق).
- آرشیو نشریه جهان زنان مشهد (۱۲۹۹ ه.ق).
- بشیری، احمد. کتاب آبی، گزارش‌های محرمانه وزارت امور خارجه انگلیس از انقلاب مشروطه ایران. تهران: نی، ۱۳۶۲.
- بیطرفان، محمد. «بررسی شکلی و محتوایی روزنامه خورشید (دوره مشروطیت)». مطالعات فرهنگی اجتماعی خراسان، ش. ۴ (۱۳۹۳): ۳۳-۷. ۱.۸.۴.۸.۱.۳۹۳.۲۶۷۶۶۱۱۶.۱۰۱.۲۰. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.26766116.1393.8.4.1.8.>
- ترابی فارسانی، سهیلا. زن ایرانی در گذر از سنت به مدرن (مجموعه مقالات). تهران: نیلوفر، ۱۳۹۷.

حسینی زاده، سید محمد علی. «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی». علوم سیاسی، ش. ۲۸ (۱۳۸۳): ۱۸۱-۲۱۲.
داوودی، علی اصغر. «نظریه گفتمان و علوم سیاسی». فصلنامه مطالعات سیاسی، سال دوم، ش. ۸ (۱۳۸۹): ۵۱-۷۴.

دریفوس، هیوبرت و پل رابینو. میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.

رسول اف، رامین و کرامت الله راسخ. «نقش سیاسی اجتماعی مطبوعات در انقلاب مشروطیت با رویکرد تحلیل محتوای سرمقاله‌های روزنامه‌های روح القدس و صوراسرافیل». مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ش. ۵۰ (۱۳۹۷): ۱۳-۳۴.

روزنامه مجلس، سال اول، شماره ۵۴ ۱۵ شوال ۱۳۲۴ق.
زمردیان، زینب و غلامرضا وطن دوست. «زنان و حقوق نیافته در روزنامه‌های تمدن، خورشید و کوكب دری». پژوهش‌های علوم انسانی، ش. ۳۳ (۱۳۹۳): ۱۸۹-۲۱۷.

صحت منش، رضا. «انگیزه‌ها و اهداف تأسیس کنسولگری بریتانیا در مشهد در عصر قاجار». <https://doi.org/10.22051/hii.2021.37482.2521>. ۱۲۷-۱۰۱ (۱۴۰۱): ۵۳. [ش. ۵۳ \(۱۴۰۱\): ۱۲۷-۱۰۱](https://doi.org/10.22051/hii.2021.37482.2521)

عباسی جواد و علی نجف‌زاده. «طلاب قفقازی و نقش آنان در تحولات سیاسی - اجتماعی مشهد در اواخر عصر قاجار (حدود ۱۳۲۰-۱۳۳۰ق. / ۱۹۰۲-۱۹۱۱م.)». گنجینه اسناد، ش. ۸۰ (۱۳۸۹): ۴۴-۶۰.
فرکلاف، نورمن. تحلیل انتقادی گفتمان. ترجمه پیروز ایزدی و دیگران. تهران: دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه‌ها (مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها)، ۱۳۹۰.

گودرزی بروجردی، معصومه و مینا معینی. «بازانگاری و تحلیل ساختار طبقات اجتماعی مشهد در آستانه انقلاب مشروطیت (بر اساس اسناد کنسولی)». پژوهشنامه مطالعات اسنادی و آرشیوی، ش. ۱ (۱۴۰۱): ۱۹۵-۲۱۶.
متولی حقیقی، یوسف. تاریخ معاصر مشهد: پژوهشی پیرامون تحولات سیاسی - اجتماعی مشهد از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی. مشهد: شورای اسلامی شهر مشهد، ۱۳۹۲.

ملک‌زاده، مهدی. تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. تهران: علمی، ۱۳۵۸.
میلز، سارا. میشل فوکو. ترجمه داریوش نوری، تهران: مرکز، ۱۳۸۹.
ناظم الاسلام کرمانی، محمد. تاریخ بیداری ایرانیان. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
نصیری‌پور، الهام. «علوم اجتماعی: مناسبات دانش - قدرت در اندیشه میشل فوکو». فرهنگ پژوهش، ش. ۳ (۱۳۸۸): ۱۰۱-۱۲۰.

وطن دوست، غلامرضا. بررسی موقعیت زن ایرانی در نشریات مشروطه. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۷.

Boroujerdi, M. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse University Press, 1996.

Foucault, M. *The Archaeology of Knowledge*. Trans. A. M. Sheridan Smith. Routledge, 1969/2002.

Foucault, M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. A. Sheridan. Penguin, 1971/1991.

Foucault, M. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Ed. C. Gordon. Pantheon Books, 1980.

Transliterated Bibliography

‘Abbāsī, Javād va ‘Alī Najafzādīh., "Tulāb Qafqāzī va Naqsh ānān dar Taḥavulāt Siyāsī- Ijtimā’ī Mashhad dar Avākhir ‘Aṣr-i Qājār(Hudūd 1902-1911/1320-1330). *Ganjīnīh Asnād*. No. 80 (2010/1389): 44-60.

Ādamīyat, Firiydūn; Humā Nātiq. *Afkār Ijtimā’ī va Siyāsī va Iqtisādī dar Āsār Muntashir Nashudih Durān Qājār*. Tehran: Āgāh, 2019/1398.

Aḥmadī, Ḥamid va Maliḥih Khushbīn. "Mashrūṭīyyat dar Mashhad: Zamīnīh-hā, Farāyand-hā va Siyāsāt-hā-yi Rūsiyih". *Tarikh Islām va Irān*, no. 21 (111) (spring 2014/1393): 5-34.

Ājūdānī, Luṭf Allāh. "Inqilāb Mashrūṭīh va Andīshih Tajadud". *Yād Ayām*, no. 59, 2010/1389.

Ārshīv Nashriyih *Zanān Mashhad*. 1881/1299.

Ārshīv Rūznāmāh *Bahār Mashhad*. 1917-2018/1336-1440.

Ārshīv Rūznāmāh *Bishārat Mashhad*. 1906-1907/1324-1325.

Ārshīv Rūznāmāh *Khūrshīd Mashhad*. 1907-1909/1325-1327.

Ārshīv Rūznāmāh *Sharq Irān Mashhad*. 1915-1920/1334-1339.

Ārshīv Rūznāmāh *Ṭūs*. 1910/1328.

Bashīrī, Aḥmad. *Kitān Ābī, Guzārish-hā-yi Maḥramānīh Vizārat Khārijīh Ingilis az Inqilāb Mashrūṭīh Irān*. Tehran: Niy, 1983/1362.

Bīṭarafān, Muḥammad. "Barrisī Shiklī va Muḥtavāyī Rūznāmāh Khūrshīd (Dūrih-yi Mashrūṭīyyat)". *Muṭālī‘āt-i Farhangī Ijtimā’ī Khurāsān*. No. 4 (2014/1393): 7-33.

Dāwūdī, ‘Alī Aṣghar. "Nazāriyih-yi Guftimān va Ulūm-i Siyāsī". *Faṣlnāmih-yi Muṭālī‘āt Siyāsī*, yr. 2, no. 8 (2011/1389): 51-74.

Dreyfus, Hubert va Paul Robinho. *Michel Foucault: Farāsīy Sāhtārgirāyī va Hermeneutics*. Translated by Ḥusayn Bashīriyah. Tehran: Nashr-i Niy, 2010/1389.

- Fairclough, Norman. *Tahlil-i Intiqādi Guftimān*. Translated by Pīrūz Izadī et al. Tehran: Daftar Muṭālī'āt va Barnāmihrizī Risābih-hā (Markaz Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Risābih-hā). 2011/1390.
- Gūdarzī Burūjirdī, Ma'sūmah va Mīnā Mu'īnī. "Bāzingārī va Taḥlīl Sāktār Ṭabaqāt Ijtimā'i Mashhad dar Āstānih Inqilāb Mashrūṭiyat (Bar Asās Asnād Kunsūli)". *Pazhūhishnāmah Muṭālī'āt Asnādi va Ārshīvī*, no. 1 (2022/1401): 195-216.
- Ḥusaynizādhī, Sayyid Muḥammad 'Alī. "Nazāriyih-yi Guftimān va Taḥlīl Siyāsī". *Ulūm Siyāsī, Baqir Al-Ulum University (AS)*, no. 28 (2004/1383): 181-212.
- Malikzādhī, Mahdī. *Tārikh Inqilāb Mashrūṭiyat Irān*. Tehran: 'Ilmī, 1979/1358.
- Mills, Sara. *Michel Foucault*. translated by Dāryūsh Nūrī. Tehran: Markaz, 2011/1389.
- Mutiwalī Ḥaqīqī, Yūsuf. *Tārikh Mu'āshir Mashhad: Pazhūhishī Pirāmūn Taḥavulāt Siyāsī Ijtimā'i Mashhad az Inqilāb Mashrūṭih tā Inqilāb Islāmī*. Mashhad: Shūrāy Islāmī Shahr Mashhad, 2013/1392.
- Naṣīrīpūr, Ilhām. "Ulūm Ijtimā'i va Munāsibāt Dānish -Quḍrat dar Andīshih-yi Michel Foucault". *Farhang Pazhūhish*. No. 3 (2010/1388): 101-120.
- Nāẓim al-Islām Kirmānī. *Tārikh Bidārī Irānīyān*. Tehran: Amīr Kabīr, 1992/1371.
- Rasūl Uf, Rāmīn va Karāmat Allāh Rāsikh. "Naqsh Siyāsī Ijtimā'i Maṭbū'āt dar Inqilāb Mashrūṭiyat bā Rūykard Taḥlīl Muḥtavā-i Sar Maqālīh-hā-yi Rūznāmah-hā-yi Ravḥ al-Qusus va Šūr Isrāfīl". *Muṭālī'āt-i Farhangī va Irtibāṭāt*, no. 14 (50) (2018/1397): 13-34.
- Rūznāmah *Majlis*, yr. 1, no. 54, 1906/12/2; 1324/10/15.
- Šihātmanish, Rizā. "Angīzih-hā va Ahdāf Ta'sīs Kunsūlgarī United Kingdom dar Mashhad dar 'Aṣr-i Qājār". *Tārikh Islām va Irān*, no. 32 (2022/1401): 101-127.
- Turābī Fārsānī, Suhiylā. *Zan Irānī dar Guzar az Sunat bi Mudirn (Majmū'ih-yi Maqālāt)*. Tehran: Nīlūfar, 2018/1397.
- Vaṭan Dūst, Ghulām Rizā. *Barrisī Muqūyat Zan Irānī dar Nashriyāt Mashrūṭih*. Tehran: Mū'assisa-yi Taḥqīqāt va Tawsi'ah 'Ulūm-i Insānī, 2008/1387.
- Zumrudīyān, Ziyān va Ghulām Rizā Vaṭandūst. "Zanān va Ḥuqūq Nū Yāftih dar Rūznāmah-hā-yi Tamadun, Khūrshīd va Kūkab Durī". *Pazhūhish-hā-yi 'Ulum Insānī*, no. 6(33) (2014/1393): 189-217.

Table of Contents

Their Reflection in Dawn Rituals in Pre-Islamic Arab Culture and Islamic Worship	11
Dr. Hamed Khani (Farhang Mehrvash)	
The Historical and the Non-Historical: The Impact of Historical Background on the Acceptance of Change and Modernity	51
Dr. Sasan Tahmasbi	
Reconsidering the Views of John Derek Latham in the Article “Middle Eastern Archers: A Turco-Iranian Background”	73
Hossein Shakiba Amjad	
An Analysis of the Qualitative Characteristics of Coin Embroidery in Historical Garments Preserved in the Āstān Quds Rażavī Museum Treasury	95
Razieh AkbarzadeRobat - Dr. Farzaneh Farrokhfar	
Markers of Innovation in the Architecture and Urban Spaces of Şafavīd Isfahan	131
Negar Yousefi - Reza Sameh - Fariborz Karimi - Seyed Rahman Eghbali	
Mollā Şadrā and the Ruling Elite: Their Relations as Portrayed in the Television Series Roshantar az Khāmūshī (Brighter than the Dark)	171
Seyedeh Maryam Hosseini - Dr. Mahdi Ebadi - Dr. Mojtaba Soltani Ahmadi - Dr. Hooshang Khosrobigi	
Discourses of Tradition and Modernity in the Mashhad Press during the Constitutional Era: Representing the Political, Social, and Economic Discourses through a Foucauldian Lens	197
Dr. Mohammad Ali Alizadeh - Ebrahim Hafezi - Dr. Abolfazl Hasanabadi	

In the Name of Allah



Journal of History & Culture

Semi – Annual Research Journal of

The Faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 58, No.1: Issue 116, Spring & Summer 2026

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

Language Editor, Transliterator, Proof

Reader: Maryam Oraee

Translation of Abstracts: Mina Mollaie

Layout Designer: Hussein Zekavatizadeh

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

116

Spring & Summer 2026