



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱

تاریخ و تمدن اسلامی

نیمسال نامه علمی - پژوهشی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

تاریخ و تمدن اسلامی

سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

- تحلیل برون دینی گزاره‌های نکوهش‌گرایانه درباره زنان در نهج البلاغه (۳-۳۲)
نگار ذیلابی و مرضیه محمص
- کارکرد مؤلفه‌های زمانی در آغاز مجلد پنجم و ششم از تاریخ بیهقی (۳۳-۵۹)
زهرا ریاحی زمین و فهیمه حیدری جامع بزرگی
- پیامد حمله مغول و حاکمیت ایلخانان بر سنت علمی در ایران (۶۱-۸۸)
امیر دهقان‌نژاد، محسن رحمتی و عبدالرسول عمادی
- تحلیل جنبش سربداران بر پایه نظریه کنش جمعی چارلز تیلی (۸۹-۱۲۰)
علی بحرانی‌پور، عبدالله فاضلی، سجاد کاظمی و علی لجم‌اورد مرادی
- حاکمیت بر رعایا: بازتاب ایدئولوژی صفویان در نقاشی‌های «مرد سوار بر اسب و فیل ترکیبی» (بیکره در بیکره) (۱۲۱-۱۵۸)
صدیقه تاقی، اصغر جوانی و محمدرضا مریدی
- تأثیر نظریه ابصار ابن‌هیثم بر رواج پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس (۱۵۹-۱۸۳)
پروانه دلفانی و اسماعیل بنی اردلان
- اندیشه‌های سیاسی - مذهبی عثمان دان فودیو (۱۸۵-۲۰۷)
حبیب زمانی محجوب

Tarikh Wa Tamaddun-i Islami

A Semi-annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 14, No. 28, Fall 2018 & Winter 2019



Islamic Azad University
Science & Research Branch
ISSN 1735-7071

- The Misogynous Statements in *Nahj ul-Balāgha*: A Non-Confessional Analysis (3-32)
Negar Zeilabi & Marziye Mohases
- The Function of Time Components at the Beginning of the Fifth and Sixth Volume of *Tarikh-e Beyhaqi* (33-59)
Zahra Riahizamin & Fahimeh Heidary Jamebozorgi
- The Consequences of the Mongol Invasion and Ilkhanate Rule on the Scientific Tradition in Iran (61-88)
Amir Dehghan Nezhad, Mohsen Rahmati & Abdol Rasoul Emadi
- The Analysis of Sarbedaran Movement Based on Charles Tilly Collective Action Theory (89-120)
Ali Bahrani-pour, Abdallah Fazelli, Sajad Kazemi & Ali Lajmorak Moradi
- Sovereignty Over the Ra'āyā: Reflection of Safavid Ideology in "Man on a Composite Horse and Elephant" Paintings (121-158)
Seddighe Nayefi, Asghar Javani & Mohammad Reza Moridi
- The Effect of Ibn al-Haytham's Vision Theory on the Prevalence of Linear Perspective in the Renaissance Painting (159-183)
Parvaneh Delfani & Esmael Bani Ardalan
- Osman-Dan Fodio's Political-Religious Thoughts (185-207)
Habib Zamani Mahjoob

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول و سردبیر: هادی عالم زاده

ویراستار: قنبرعلی رودگر

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

نویسه‌گردان کتابشناسی‌ها: مازیار رضایی حاجیدهی

مدیر داخلی: مطهره انوش

هیأت تحریریه:

محسن الویری

احمد بادکوبه هزاوه

هرمان بل

لیاقت نکیم

احمد جبار

محمد سپهری

هادی عالم‌زاده

•

فهیمه مخبر دزفولی

محمدرضا ناجی

هیروکی واکاماتسو

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه باقر العلوم(ع)

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

استاد دانشگاه اگزتر انگلستان

استاد دانشگاه مک مستر کانادا

استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

•

استادیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی

استادیار دانشگاه حتی ترکیه

• یاد و نام شادروان استاد دکتر حسین قرچانلو، عضو هیأت تحریریه، گرامی باد.

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروفچینی و صفحه‌آرایی: سیده آمینه حسینی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: jhcin.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

این مجله بر اساس مجوز شماره ۱۲۴/۴۱۵۱ مورخ ۱۴/۱۰/۱۹ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و بنا بر رأی

سی و یکمین جلسه مورخ ۱۳۸۵/۹/۳۰ کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، حائز درجه علمی و پژوهشی شده است.

بهای تک‌شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: www.isc.gov.ir

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: www.sid.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.com

Tārīkh wa Tamaddun-i Islāmī

A Semi-annual Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 14, No. 28, Fall 2018 & Winter 2019

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor & Editor in Chief: H. Alemzadeh

Editor: Q. Roudgar

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Arabic Transliteration: Mazyar Rezaee Hajidehi

Administrating Manager: M. Anoush

Editorial Board:

H. Alemzadeh Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch

M. Alviri Associate Prof. of Baqir al-Olum University

A. Badkoubeh Hazaveh Associate Prof. of Tehran University

H. Bell Prof. of University of Exeter Britain

A. Djebbar Prof. of University of Lille-1, France

F. Mokhber Dezfouli Assistant Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch

M. Naji Associate Prof. of Encyclopaedia Islamica Foundation

M. Sepehri Prof. of Islamic Azad University, Center Tehran Branch

L. Takim Prof. of McMaster University

H. Wakamatsu Assistant Prof. of Haiti University Turkey

Art work: M. Adli

Typetting & Layout: Seyyede Amin Hosseini

Address: Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic

Azad University, Hesarak, Poonak, Tehran 1477893855, Iran. Tel and Fax: (+9821) 44865351

E-mail: tarikh@srbiau.ac.ir

Website: jhcin.srbiau.ac.ir

Printing and Binding: Science and Research Branch Press

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

۳	تحلیل برون دینی گزاره‌های نکوهش‌گرایانه درباره زنان در نهج البلاغه نگار ذیلایی و مرضیه محمص
۳۳	کارکرد مؤلفه‌های زمانی در آغاز مجلد پنجم و ششم از تاریخ بیهقی زهرا ریاحی زمین و فهیمه حیدری جامع بزرگی
۶۱	پیامد حمله مغول و حاکمیت ایلخانان بر سنت علمی در ایران امیر دهقان‌نژاد، محسن رحمتی و عبدالرسول عمادی
۸۹	تحلیل جنبش سربداران بر پایه نظریه کنش جمعی چارلز تیلی علی بحرانی‌پور، عبدالله فاضلی، سجاد کاظمی و علی لجم‌اورک مرادی
۱۲۱	حاکمیت بر رعایا: بازتاب ایدئولوژی صفویان در نقاشی‌های «مرد سوار بر اسب و فیل ترکیبی» (پیکره در پیکره) صدیقه نایفی، اصغر جوانی و محمدرضا مریدی
۱۵۹	تأثیر نظریه ابصار ابن‌هیشم بر رواج پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس پروانه دلفانی و اسماعیل بنی‌اردلان
۱۸۵	اندیشه‌های سیاسی - مذهبی عثمان دان فودیو حبیب زمانی محبوب

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۳-۳۲

تحلیل برون دینی گزاره‌های نکوهش‌گرایانه درباره زنان در نهج‌البلاغه^۱

نگار ذیلابی^۲

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

مرضیه محمص^۳

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

روایات ملامت‌گرایانه درباره زنان در نهج‌البلاغه، عمدتاً با خارج‌سازی متن از زمینه تاریخی خود و شرایط و دیدگاه‌های مدرن امروزی قیاس می‌شود که در تقابل با دیدگاه‌های مدافع حقوق زنان، به عنوان بخشی از سنت اسلامی - شیعی ناسازگار با این دیدگاه‌های مدرن، تلقی می‌گردد. در این پژوهش افزون بر این‌که نشان داده شده بسیاری از گزاره‌های نکوهش‌گرایانه مربوط به زنان در نهج‌البلاغه فاقد اسناد معتبر است؛ این نتیجه به دست می‌آید که محتوای این گزاره‌ها با انبوهی از گزاره‌های مشابه در متون ادبی سده چهارم به بعد انطباق دارد و این دیدگاه‌های ملامت‌گرانه درباره زنان، با توجه به اقتضانات و شرایط فرهنگی مقارن با عصر تدوین نهج‌البلاغه در سده چهارم، قابل فهم، پذیرفتنی و هم‌سو با ذهنیت‌های عامی است که در بسیاری از متون ادبی و تاریخی عصر تدوین نهج‌البلاغه و پس از آن تا سده‌های متمادی، بازتاب و استمرار یافته است. بر اساس این فرضیه از منظری برون‌دینی، این گزاره‌های نکوهش‌گرایانه از الحاقات متأخر در عصر تدوین نهج‌البلاغه تلقی شده و بر این مبنا با تأکید بر روش هم‌سنجی بینامتنی (ارزیابی متون مشابه) و با رویکرد تاریخ فرهنگی جدید، زیر شاخه تاریخ ذهنیت، تلاش شده است، شواهد، زمینه‌ها و نیز ذهنیت‌های فرهنگی درباره زنان، در نهج‌البلاغه و شروح آن و متون متنوع ادبی و تاریخی تا سده هفتم بررسی و تحلیل شود و شباهت‌ها و افق‌های هم‌تراز این متون با این گزاره‌های نهج‌البلاغه نمایان گردد.

کلیدواژه‌ها: نهج‌البلاغه، زنان، زن‌ستیزی، تاریخ ذهنیت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): n_zeilabi@sbu.ac.ir

۳. رایانامه: m_mohases@sbu.ac.ir

مقدمه

گزاره‌های ملامت‌گرانه درباره زن در نهج‌البلاغه از مسائل پیچیده‌ای است که هم‌چنان محل مناقشه و بحث بسیار است و در میان گروه‌های مختلف شیعیان از سوویی و نیز از سوی منتقدین سنت شیعی پرسش‌ها و انتقادات بسیاری برانگیخته است: از جمله این‌که چگونه ممکن است امام معصوم، چنین دیدگاه‌های تند و انتقادی نسبت به زن ابراز کرده و صفاتی چون کم‌خردی و شرارت را به کل زنان تعمیم داده باشد؟ و چگونه می‌توان در عصر جدید و در کنار دیدگاه‌های مدافع حقوق زنان چنین نسبت‌هایی را پذیرفت؟ و نیز چگونه می‌توان این دیدگاه‌های مطرح شده در نهج‌البلاغه را در کنار تلقی غیر جنسیتی اسلام و آیات انسان‌محور قرآن، بدون تعارض فهمید؟

پژوهش حاضر فارغ از مباحث دینی، بر اساس رویکرد تاریخ فرهنگی و روش نقد متون مشابه (هم‌سنجی بینامتنی) و با تأکید بر کشف ذهنیت‌های تاریخی عصر تدوین نهج‌البلاغه، مسأله را از منظر دیگری بررسی کرده و امیدوار است گره‌گشای برخی غوامض تاریخی در این باره باشد و دست‌کم نشان دهد که چگونه بسیاری از مضمون‌های به کار رفته در نهج‌البلاغه، در بسیاری از متون متنوع ادبی و تاریخی نویسندگان نامدار مسلمان تکرار شده است.

تبیین مسأله و فرضیه‌ها

پژوهش‌هایی که تاکنون درباره این موضوع انجام شده عمدتاً از منظری درون‌دینی است و به نتایجی از جمله عدم اعتبار روایات نکوهش‌گرایانه درباره زنان و یا توجیه و تفسیر متکلفانه این دست روایات منتهی شده و بسیاری از اینان نیز گفته‌اند این روایات و نظرات بدبینانه امام(ع) نسبت به زنان در قبال اعمال عایشه، همسر پیامبر، به‌ویژه پس از جنگ جمل بوده است.

در این پژوهش از منظر برون‌دینی، فارغ از تعلقات مذهبی، متن نهج‌البلاغه و دیدگاه‌های مربوط به زنان در این متن، صرفاً به مثابه متنی تدوین شده در سده چهارم، بر اساس رویکرد تاریخ فرهنگی و با روش نقد متون مشابه (هم‌سنجی بینامتنی)، بررسی شده و دو نتیجه عمده حاصل شده است: نخست این‌که اسناد این روایات و گزاره‌های مربوط به زنان در نهج‌البلاغه نامعتبر، لرزان و غیر قطعی است،^۴ دیگر این‌که در این پژوهش با عرضه ذهنیت‌های فرهنگی رایج در سده‌های سوم تا هفتم^۵ در متون اسلامی، نشان داده شده است که مضمون ملامت‌گرانه در این‌باره، تشبیه‌ها و حتی گاه کلمات و عبارات مندرج در نهج‌البلاغه، در دیگر متون متنوع ادبی و تاریخی پیرامون نهج‌البلاغه در سراسر جهان اسلام، قابل ردیابی است.

این ذهنیت فرهنگی رایج که عمدتاً حاکی از تخفیف و تحقیر زنان است و به پرده‌نشینی و ناکارآمدی اجتماعی آنها منتهی شده، در پیدایش و تداوم این گزاره‌های نکوهش‌گرانه تأثیرگذار بوده است؛ در حالی‌که رگه‌هایی از جریان فکری مبتنی بر تکریم زنان و نگاه غیرجنسیتی به انسان در مباحثی چون ایمان و تقوا، در اندیشه توحیدی اسلام و آیات قرآن مطرح شده، اما این نگاه در میان عموم جامعه مقبول و محل توجه نبوده است، در حقیقت روایات مربوط به زنان در متن گردآوری شده نهج‌البلاغه در سده چهارم، با توجه به ذهنیت‌های رایج درباره زنان در سده چهارم و پس از آن، متنی کاملاً سازگار و هم‌خوان با

۴. فتاحی زاده، رسولی و حاتمی؛ 325-365. Amia.

۵. سده هفتم پایان این گفتمان ملامت‌گرانه درباره زنان نیست. مضمون‌های مشابه در نکوهش زنان تا سده‌های بعد تا قبل از پدیدار شدن ارزش‌های مدرن در شرق و غرب جهان متداول بوده است و هم‌چنان هم در جوامع سنتی دیده می‌شود. حتی خواص و فیلسوفان هم از غلبه پارادیمی این اندیشه مستثنی نبوده‌اند. مثال قابل توجه اندیشه‌های ملاصدرا در بخشی از الحکمه المتعالیه (۱۳۷/۷) است که زنان را در عداد حیواناتی که برای انتفاع مردان آفریده شده قرار داده و در پی او ملاحادی سبزواری در تعلیقه بر اسفار، به روشنی این ذهنیت را در همان منظومه فکری تفصیل داده است؛ با این حال در این نوشتار برای محدود کردن دامنه پژوهش، تنها برشی از این سیر طولانی که به عصر تدوین نهج‌البلاغه نزدیک‌تر باشد، انتخاب شده است.

مقتضیات عصر است. افزون بر این، پس از ورود و عمومیت یافتن آراء یونانی در جهان اسلام و دیدگاه‌های فیلسوفانی چون ارسطو و افلاطون که قائل به نقص طبیعی و ذاتی زن بوده‌اند، این دیدگاه‌ها نه تنها تداوم یافت که با عاملی برون‌فرهنگی هم تأیید و تقویت شد. بر این اساس نقش آراء یونانی، تنها نقشی تأییدکننده در استمرار سنتی کهن بوده که در فرهنگ سده‌های متمادی پیش از آن ریشه داشته است. بر اساس این فرضیه، نهج‌البلاغه به عنوان متنی گردآوری‌شده در سده چهارم، در بخش ناظر به دیدگاه‌های ملامت‌گرایانه نسبت به زنان، بازتاب‌دهنده ذهنیات رایج زمینه و زمانه خود درباره زنان و نحوه کنش‌گری آنها است و این فقرات از متن نهج‌البلاغه بیش از آن‌که با متن قرآن قابل قیاس باشد، به متون متنوع ادبی و تاریخی سده چهارم به بعد شباهت دارد. بنابراین بسیار محتمل است که بخش‌هایی از نهج‌البلاغه (در اینجا، گزاره‌های ملامت‌گرانه درباره زنان) از جمله الحاقات سده چهارم و پس از آن بوده باشد، دیدگاه‌هایی که در این سده‌ها پذیرفته و معمول بوده و جزو یکی از پارادایم‌های رایج زمانه تلقی می‌شده است.

پیشینه پژوهش

درباره موضوع جایگاه زن در نهج‌البلاغه مقالات بسیاری نوشته شده است. این آثار عمدتاً از منظری درون‌دینی غالباً در صدد توجیه و تفسیر فحوای روایات برآمده‌اند و بیشتر این هدف را دنبال کرده‌اند که در روزگار امروزی، با توجه به اقتضانات معاصر بتوان تفسیری سازگار با ارزش‌های جدید اجتماعی به دست داد. انبوهی از این نوشته‌ها با روشی اقتناعی یا ژورنالیستی، با گزینش معدودی از روایات تلاش کرده‌اند، به نحوی تناقض‌ها و شبهات مختلفی را که در این باره پدید آمده پاسخ گویند. برخی از این آثار بر نقد اسناد این روایات متمرکز شده، برخی بر محتوا و برخی از مقالات به هر دو جنبه پرداخته‌اند. مقاله «تأملی در روایات نهج‌البلاغه در نکوهش زن» نوشته فتحیه فتاحی‌زاده، محمد رضا رسولی و الهه

حاتمی‌راد^۶ بررسی سندشناسانه قابل توجهی است که احتمال عدم صحت اسنادی برخی از این روایات را مطرح کرده است. آمنه اینلوز هم در مقاله‌ای به زبان انگلیسی ذیل عنوان «آیا امام علی (ع) زن ستیز بود؟»^۷ به تفصیل به این بحث پرداخته و ضمن رد انتساب این روایات به امام (ع)، این ادعا را مطرح کرده است که پس از ماجرای نهضت ترجمه و ورود آراء یونانی به جهان اسلام، این افکار زن‌ستیزانه یونانی وارد جهان اسلام شده و به بزرگان دین هم نسبت داده‌اند. اینلوز در این مقاله درباره چگونگی این فرایند و یا متونی که این اندیشه‌ها را ترویج کرده‌اند و نحوه راه‌یافتن آن به مجموعه روایاتی که سیدرضی تحت عنوان نهج‌البلاغه گردآورد اشاره نکرده است. در پایان مقاله، اینلوز با این پیش‌فرض که کتاب سلیم بن قیس هلالی از قدیم‌ترین متون شیعی سده اول است^۸ و بر زندگی سیاسی و حوادث صدر اسلام درباره جانشینی علی (ع) متمرکز است، استدلال کرده که اگر روایات نکوهش‌گرانه درباره زنان در نهج‌البلاغه صحت دارد، چرا نظیر این روایات در کتاب سلیم نیست؟ و با طرح این پرسش نتیجه گرفته است که روایات مربوط به زن در نهج‌البلاغه اصالت ندارد.

صرف‌نظر از این آثار، در سال‌های اخیر تلاش‌هایی برای حل مسأله بر اساس روش‌هایی مثل هرمنوتیک و فهم کانتکتست متن انجام شده که صرف‌نظر از توفیق یا عدم توفیق نویسندگان، به نحوی پیشینه این اثر تلقی می‌شوند.^۹ از جمله حسن سلیمی در

۶. فتاحی زاده، رسولی و حاتمی راد.

7. Amina Inloes, 325-365.

۸. این پیش‌فرض بر اساس سیاق متن در کتاب سلیم محل مناقشه بسیار است.

۹. برای نمونه نک. محمدرضا آرام و دیگران، ۳۰. در این مقاله نویسندگان ایده اصلی کار خود را بر کاربست روش هرمنوتیکی در تحلیل نهج‌البلاغه استوار ساخته‌اند. از منظر محققان این مقاله، تاریخ و جغرافیای سخن، نقش بسیار مهمی در بیان سخن دارد و شناخت آنها در فهم سخن بسیار مؤثر است و هر سخنی (جز سخن خداوند) تحت تأثیر فرهنگ و شرایط تاریخی و اجتماعی و سیاسی است؛ لذا امام علی (ع) نیز از این امر مستثنا نیست. هرچند این مقاله

مقاله‌ای تحت عنوان «ارزش و حقوق زنان از دیدگاه علی(ع)»،^{۱۰} با مفروض گرفتن این‌که این جملات مندرج در نهج‌البلاغه از علی بن ابی‌طالب(ع) است، بر این باور است که برداشت‌های سنتی از کلام امام(ع) درست نبوده و این تفاسیر بیشتر برداشت‌های نادرستی از کلام امام(ع) در آن ادوار تاریخی است. این مقاله با این‌که به اهمیت تفاسیر و نحوه برداشت‌ها و ذهنیت‌های تاریخی اشاره کرده، اما نتوانسته شواهد کافی برای ادعای خود ارائه دهد.

روش و چارچوب نظری

پاراادیم نظری این پژوهش، «تاریخ فرهنگی جدید»^{۱۱} و در ذیل آن «تاریخ ذهنیت» است و بررسی روایات بر اساس روش هم‌سنجی بینامتنی استوار گشته است. بر اساس آراء انسان‌شناس آمریکایی کلیفورد گیرتز^{۱۲} بسیاری از افکار، رفتارها و عادات روزانه مردم هر جامعه نمایشگر لایه‌های درونی فرهنگ آنهاست و با تحلیل موشکافانه این ابعاد می‌توان مختصات فرهنگی هر عصر را تبیین کرد. در اواخر سده بیستم تاریخ فرهنگی وارد مرحله جدیدی شد که به تاریخ فرهنگی جدید موسوم گشت. توجه به موضوعات کمتر دیده شده و نامانوس‌تری مثل ذهنیت‌ها و احساسات و عواطف درونی افراد جامعه و استفاده از آن برای تحلیل پدیده‌ها و رویدادهای تاریخی از دیگر ویژگی‌های تاریخ فرهنگی جدید است. مورخ فرهنگی در پی کشف لایه‌های درونی و معنای مستتر در پدیده‌ها و ذهنیت‌های کنشگران تاریخی است. اعتنا به همه قشرهای اجتماعی، تفسیر کارکردها به معنای توجه به کارکرد هر پدیده برای پی بردن به قواعد و باورهای نهفته در آنها،

بیشتر در حد طرح مسأله باقی مانده و بیشتر تأکید بر روش هرمنوتیکی و کیفیت نظریه‌شلایر مآخر است و به متن نهج‌البلاغه و چالش‌های پیرامون آن که با استفاده از این روش می‌توانست به خوانشی نو منتهی شود، پرداخته است. ۱۰. سلیمی، ۷۵-۹۲.

۱۱. برای توضیح بیشتر در این باره نک. قیومی بیدهندی و نازنین شهیدی، ۸۷-۱۰۷.

پرهیز از کلی‌گویی و تعمیم، کثرت و تنوع اسناد از جمله مختصات این رویکرد نظری است. از میان این مختصات مختلف، توجه به ذهنیت کنشگران تاریخی، بیش از همه مورد توجه مورخان فرهنگی قرار گرفته و مجموعه پژوهش‌هایی ذیل تاریخ ذهنیت در سال‌های اخیر شکل گرفته است. در پژوهش‌های تاریخ ذهنیت، به‌ویژه در پژوهش‌های متن‌محور، روش هم‌سنجی بینامتنی، پس از اندیشه‌هایی که ژولیا کریستوا^{۱۳} مطرح کرد، روشی کارگشاست که بسیار مورد توجه قرار گرفته است؛ به این معنا که هیچ متنی جزیره‌ای جدا از دیگر متون نیست و هیچ متنی را بدون اتکا به متون دیگر نمی‌توان فهمید؛ بر این اساس اگر ذهنیت غالب بر عصر صدور یک متن را بتوانیم کشف کنیم، به نحوی در مسیر و فرایند فهم درست آن متن قرار گرفته‌ایم؛ زیرا متن نمی‌تواند خارج و فارغ از ذهنیت پارادایمیک (طرح‌واره‌ای) عصر خود پدید آمده باشد. هم‌چنین در این روش، بر این نکته تأکید می‌شود که فهم هر متن حاصل تعامل دو افق ذهنی و برآیند دو نظام معنایی است: نخست افق و نظام معنایی که توسط مؤلف پدید آمده و دیگری افق و نظام معنایی مفسران و مخاطبان متن که تحت تأثیر گفتمان‌ها و پارادایم‌های حاکم در هر دوره تاریخی شکل گرفته^{۱۴} و متن مبنای، به سمت و سوی نظام فکری و ذهنیات رایج در آن عصر سوق یافته است.

پرسش از اعتبار اسناد نهج‌البلاغه

بسیاری از پژوهشگران، اسناد نهج‌البلاغه را صحیح دانسته^{۱۵} و معتقدند سید رضی پس از حصول اطمینان از صحت اسانید، سلسله اسناد را جز در موارد معدودی حذف کرده است. با این همه درباره نهج‌البلاغه و مباحث اجتماعی، سیاسی و حتی فلسفی آن مجادلات و مناقشات بسیار هست. صرف نظر از دیدگاه‌هایی معارضه‌جویانه، چون آراء ابن خلکان

۱۳. نک. نامور مطلق، ۲۷-۳۰؛ گراهام، صفحات متعدد؛ Kristeva, J., 37.

۱۴. سلیمی، ۷۶.

۱۵. حنفی، ۳۲۱-۳۲۹.

(م. ۶۸۱) ^{۱۶}، ذهبی ^{۱۷}، صفدی ^{۱۸}، از متقدمین و کسانی چون شوقی ضیف ^{۱۹} از متأخرین که گاه کل سندیت و اعتبار نهج البلاغه را مورد تشکیک قرار داده‌اند، دیدگاه‌هایی منصفانه‌تر به‌ویژه در فضای پژوهش‌های علمی سال‌های اخیر مطرح شده است؛ برای مثال عمر فروخ ^{۲۰} با اذعان بر صحت انتساب اغلب خطبه‌های نهج البلاغه به امام علی (ع)، معتقد است که برخی نکات و جملات الحاقی به خطبه‌ها راه یافته است؛ از جمله فقراتی از نظرات فلسفی اسکندرانی که اعراب تا سده اول از آنها بی‌خبر بودند، یا برخی نظرات معتزلی متأخر مانند مباحث مربوط به طبیعیات و الهیات در نهج البلاغه راه یافته است. سعید شفیعی ^{۲۱} نیز در تأیید نظریه فروخ، با احتیاط، تعابیری چون وجود و عدم را از مباحث فلسفی متأخر راه‌یافته در نهج البلاغه دانسته است. در میان علمای شیعه که طبعاً نگاهی درون‌دینی به نهج البلاغه دارند نیز برخی به طور ضمنی عدم قطعیت انتساب برخی خطبه‌ها و روایات را منطقی دانسته‌اند. ^{۲۲} هم‌چنین برخی از پژوهشگران در بررسی سندشناسانه روایات مربوط به زنان در نهج البلاغه، احتمال عدم صحت اسناد برخی از این روایات را مطرح کرده‌اند. ^{۲۳} به بیان دیگر این اندیشه که کلیت نهج البلاغه نوشته و بر ساخته سید رضی باشد، با توجه به ذکر قسمت‌های عمده‌ای از نهج البلاغه در منابع دیگر و نیز با توجه به سبک متمایز نثر سید رضی در آثار بازمانده از وی، اندیشه‌ای مردود است؛ اما درباره فقراتی از نهج البلاغه تردیدهایی مطرح است. برخی از پژوهشگران معتقدند در اواخر سده سوم

۱۶. ابن خلکان، ۳/۳۱۳.

۱۷. ذهبی، ۳/۱۲۴.

۱۸. صفدی، ۲۰/۲۳۱.

۱۹. شوقی ضیف، ۶۲.

۲۰. عمر فروخ، ۱۸۷-۱۸۸.

۲۱. شفیعی، سعید، ۲۶۹.

۲۲. جعفری، ۱۱/۲۸۷-۳۰۲.

۲۳. فتاحی زاده، رسولی و حاتمی راد، ۴۱.

چهارصد خطابه به امام علی نسبت داده شده، در حالی که نیم قرن بعد این عدد به چهارصد و هشتاد خطبه رسیده است.^{۲۴} بر این اساس ضمن پذیرفتن اعتبار کلیت اثر، درباره هر گزاره آن می‌توان بررسی سندشناسانه یا متن‌شناسانه جداگانه‌ای انجام داد.

گزاره‌های نهج‌البلاغه درباره زنان

مهم‌ترین گزاره‌های متن نهج‌البلاغه درباره زنان، مضمون‌هایی چون نقص عقل و ایمان زنان، شرارت طبع آنها و منع مردان از مشاوره گرفتن از زنان و پیروی از آنهاست. برای امکان مقایسه این مضامین با دیگر متون، لازم است این شواهد به دقت بررسی شود:

مهم‌ترین این شواهد اعم از خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار، شامل گزاره‌های ذیل است: مَعَاشِرَ النَّاسِ إِنَّ النَّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ نَوَاقِصُ الْحُظُوظِ نَوَاقِصُ الْعُقُولِ فَأَمَّا نَقْصَانُ إِيْمَانِهِنَّ فَتَعْوُدُهُنَّ عَنِ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ فِي أَيَّامِ حَيْضِهِنَّ وَأَمَّا نَقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ وَأَمَّا نَقْصَانُ حُظُوظِهِنَّ فَمَوَارِيثُهُنَّ عَلَى الْأَنْصَافِ مِنْ مَوَارِيثِ الرَّجَالِ فَاتَّقُوا شِرَارَ النَّسَاءِ وَكُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ وَلَا تُطِيعُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ حَتَّى لَا يَطْمَعَنَّ فِي الْمُنْكَرِ: ^{۲۵} «ای مردم، بدانید که زنان را ایمان ناقص است و بهره‌مندی‌هایشان ناقص است و عقل‌هایشان ناقص است. اما ناقص بودن ایمانشان از آن روست که در ایام حیض از خواندن نماز و گرفتن روزه معذورند و ناقص بودن عقل‌هایشان، بدان دلیل است که شهادت دو زن برابر شهادت یک مرد است و نقصان بهره‌مندی‌هایشان در این است که میراث زنان نصف میراث مردان است. از زنان بد بپرهیزید و از زنان خوب حذر کنید و کار نیک را به خاطر اطاعت از آنان انجام مدهید، تا به کارهای زشت طمع نکنند».^{۲۶}

24. Inloes, 328.

۲۵. صبحی صالح، خطبه ۸۰، ۱۰۵-۱۰۶.

۲۶. ترجمه نهج‌البلاغه، آیتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.

إِنَّ الْبَهَائِمَ هَمُّهَا بَطُونُهَا وَإِنَّ السَّبَاعَ هَمُّهَا الْعُدْوَانُ عَلَىٰ غَيْرِهَا وَإِنَّ النِّسَاءَ هَمُّهُنَّ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْفَسَادُ فِيهَا: ^{۲۷} «درندگان، همه همشان تجاوز و حمله به دیگران است و زنان همه همشان آرایش این جهان و فساد کردن در آن است».

وَإِيَّاكَ وَ مُشَاوِرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَىٰ أَفْنٍ وَ عَزْمَهُنَّ إِلَىٰ وَهْنٍ وَ اكْتُفَ عَلَيْهِنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ بِحِجَابِكِ إِيَّاهُنَّ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحِجَابِ أَبْقَىٰ عَلَيْهِنَّ وَ لَيْسَ خُرُوجُهُنَّ بِأَشَدَّ مِنْ إِدْخَالِكَ مَنْ لَا يُوثِقُ بِهِ عَلَيْهِنَّ وَ إِنْ اسْتَطَعْتَ أَلَّا يَعْرِفَنَّ غَيْرَكَ فَافْعَلْ وَ لَا تُمَلِّكِ الْمَرْأَةَ مِنْ أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ وَ لَا تَعُدُّ بِكَرَامَتِهَا نَفْسَهَا وَ لَا تُطْمَعِهَا فِي أَنْ تَشْفَعَ لغيرِهَا وَ إِيَّاكَ وَ التَّغَايُرَ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ غَيْرَةٍ فَإِنَّ ذَلِكَ يَدْعُو الصَّحِيحَةَ إِلَى السَّقَمِ وَ الْبَرِيئَةَ إِلَى الرِّيبِ: ^{۲۸} «از مشاوره با زنان بپرهیز، زیرا ایشان را رأی سست و عزمی ناتوان است. زنان را روی پوشیده‌دار تا چشمشان به مردان نیفتد؛ زیرا حجاب زنان را بیش از هر چیز از گزند نگه دارد. خارج شدنشان از خانه بدتر نیست از این که کسی را که به او اطمینان نداری به خانه در آوری. اگر توانی کاری کنی که جز تو را نشناسد چنان کن و کاری را که برون از توان اوست، به او مسپار، زیرا زن چون گل ظریف است، نه پهلوان خشن. گرامی داشتنش را از حد مگذران، او را به طمع مینداز، چندان که دیگری را شفاعت کند. زنهار از رشک بردن و غیرت نمودن نابجا، زیرا سبب می شود که زن درستکار به نادرستی افتد و زنی را که به عفت آراسته است به تردید کشاند».

فَإِنْ أَطَعْتُمُونِي فَإِنِّي حَامِلُكُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ سَبِيلِ الْجَنَّةِ وَ إِنْ كَانَ ذَا مَشَقَّةٍ شَدِيدَةٍ وَ مَذَاقَةٍ مَرِيْرَةٍ وَ أَمَّا فَلَانَةٌ فَأَذْرِكْهَا رَأْيِ النِّسَاءِ وَ ضِعْفُ غَلَا فِي صَدْرِهَا كَمَرْجَلِ الْقَيْنِ: ^{۲۹} «اگر از من فرمان ببرید_ اگر خدا خواهد_ شما را به راه بهشت می برم، هر چند راه سخت و با

۲۷. صبحی صالح، خطبه ۱۵۳، ص ۲۱۵.

۲۸. صبحی صالح، نامه ۳۱، ص ۴۰۵.

۲۹. خطبه ۱۵۶، ص ۲۱۴-۲۱۵.

تلخکامی آمیخته باشد؛ و اما بر فلان زن، اندیشه زنان غلبه یافت و کینه در سینه او جوشیدن گرفت، هم چون بوته آهنگران که در آن فلز گذازند».

كُنْتُمْ جُنْدَ الْمَرْأَةِ وَ اتَّبَاعَ الْبَيْمَةِ رَعَا فَأَجَبْتُمْ وَ عَقِرَ فَهَرَبْتُمْ أَخْلَافُكُمْ دِقَاقٌ وَ عَهْدُكُمْ شِقَاقٌ وَ دِينُكُمْ نِفَاقٌ وَ مَاؤُكُمْ زُعَاقٌ: ^{۳۰} «شما سپاهیان آن زن بودید و پیروان آن ستور که چون بانگ کرد اجابتش کردید و چون کشته شد روی به گریز نهادید. خلق و خوبتان همه فرومایگی است. پیمان‌هایتان گسستنی است و دیتان دورویی است و آبتان شور است».

خِيَارٌ خِصَالِ النَّسَاءِ شِرَارٌ خِصَالِ الرَّجَالِ الرَّهْوُ وَ الْجُبْنُ وَ الْبُخْلُ فَإِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مَرْهُوَةً لَمْ تَمَكِّنْ مِنْ نَفْسِهَا وَ إِذَا كَانَتْ بِخَيْلَةٍ حَفِظَتْ مَالَهَا وَ مَالَ بَعْلِهَا وَ إِذَا كَانَتْ جَبَانَةً فَرِقَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يَعْرِضُ لَهَا: ^{۳۱} «بهترین خصلت‌های زنان، بدترین خصلت‌های مردان است: غرور، ترس و بخل؛ چون زن به خود نازد، به کس سر فرود نیارد و چون بخیل باشد، مال خود و شویش را نگه دارد و چون ترسو بود، از هر چه بدو روی آورد، هراسان گردد».

وَ قَالَ (عليه السلام) الْمَرْأَةُ سَرٌّ كُلُّهَا وَ سَرٌّ مَا فِيهَا أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْهَا: ^{۳۲} «زن همه‌اش بدی است و بدترین چیزی که در اوست این است که از او چاره‌ای نیست».

وَ قَالَ (عليه السلام) الْمَرْأَةُ عَقْرَبٌ حُلُوَّةُ اللَّسْبَةِ: ^{۳۳} «زن کژدمی است که گزیدنش شیرین است».

غَيْرَةُ الرَّجُلِ إِيمَانٌ وَ غَيْرَةُ الْمَرْأَةِ كُفْرٌ: ^{۳۴} «غیرت مرد ایمان و غیرت زن کفر است».

۳۰. خطبه ۱۳، ص ۵۵.

۳۱. حکمت ۲۳۴، ص ۵۰۹.

۳۲. حکمت ۲۳۸، ص ۵۱۰.

۳۳. حکمت ۶۱، ص ۴۷۹.

۳۴. حکمت ۱۲۴، ص ۴۹۱؛ علاوه بر موارد بالا، گزاره‌های مرتبط دیگر اینهاست:

وَ قَالَ (عليه السلام) يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَقْرَبُ فِيهِ إِلَّا الْمَاجِلُ وَ لَا يُظَرَفُ فِيهِ إِلَّا الْفَاجِرُ وَ لَا يُصَعَفُ فِيهِ إِلَّا الْمُئْتَصِفُ يَعُدُّونَ الصَّدَقَةَ فِيهِ غُرْمًا وَ صِلَةَ الرَّجْمِ مَنًّا وَ الْعِبَادَةَ اسْتِطَالَةً عَلَى النَّاسِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ السُّلْطَانُ بِمَشُورَةِ النَّسَاءِ وَ إِمَارَةُ الصَّبِيَّانِ وَ تَدْبِيرُ الْخِصْيَانِ (صباحی صالح، حکمت ۱۰۲، ص ۴۸۵). «بر مردم روزگاری می‌آید که

بررسی اسناد تاریخی و منابع موازی روایات مربوط به زنان در نهج البلاغه

بسیاری از این روایات مذکور در نهج البلاغه، فاقد اسناد و مدارک معتبر است و در بررسی موردی هر یک این نتیجه حاصل می‌شود که بسیاری از این روایات پس از سید رضی و در منابع مربوط به سده چهارم و پنجم و پس از آن دیده می‌شود. چنان‌که برخی از پژوهشگران در بررسی سندشناسانه این روایات احتمال عدم صحت اسنادی برخی از آنها را مطرح کرده‌اند.^{۳۵} علاوه بر نکاتی که در پژوهش‌های پیشین ذکر شده لازم است روایات مذکور به تفکیک در منابع تاریخی موازی هم بررسی و نشان داده شود که این منابع مقدم بر سید رضی (متوفی، ۴۰۶) اند یا پسینی تلقی می‌شوند؟

بخش‌هایی از معروف‌ترین خطبه (خطبه هشتادم) که به نقص عقل و ایمان و بهره‌مندی زنان اشاره کرده در چند منبع دیگر از جمله کافی شیخ کلینی (متوفی، ۳۲۸)، الامالی شیخ صدوق (متوفی، ۳۸۱)، قوت القلوب ابوطالب مکی (متوفی، ۳۸۶)، الاختصاص شیخ مفید (متوفی، ۴۱۳)، و تذکرة الخواص سبط ابن الجوزی (متوفی، ۶۵۴) آمده است. همه منابع جایگزین این روایت مربوط به سده چهارم و پنجم و در یک مورد مربوط به سده هفتم است. سلسله روایات در منابع فوق همگی با انقطاع و با فاصله میان روایان است که از اعتبار روایت کاسته و آن را با شک و تردید بسیار همراه ساخته چنان‌که

مقرب نبود، مگر سخن چین و خوش طبع؛ به شمار نیاید، مگر تبهکار؛ و مردم منصف را ناتوان خوانند و صدقه را غرامت شمارند و صله رحم را منت نهادن و عبادت را برتری فروختن بر مردم. در این حال، حکومت، با مشورت زنان بود و امارت از آن خُردان و تدبیر کارها به دست خواجگان».

لَا تَهَيِّجُوا النِّسَاءَ بَأَدَىٰ وَ إِن سَتَمَنَّ أَعْرَاضَكُمْ وَ سَبَّيْنَ أُمَّرَاءَكُمْ فَإِنَّهُنَّ ضَعِيفَاتُ الْقُوَىٰ وَ الْأَنْفُسِ وَ الْعُقُولِ إِن كُنَّا لَنُؤْمَرُ بِالْكَفِّ عَنْهُنَّ وَ إِنَّهُنَّ لَمُشْرِكَاتٌ وَ إِن كَانَ الرَّجُلُ لَيَتَنَاوَلُ الْمَرْأَةَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ بِالْفَهْرِ أَوْ الْهَرَاوَةِ فَيَعْيِرُ بِهَا وَ عَقِبُهُ مِنْ بَعْدِهِ. ۳۴ (صبحی صالح، ص ۳۷۳). «زنان را میازارید و آنان را به خشم میاورید، هرچند، آبروی شما بریزند یا امیرانتان را دشنام دهند. که زنان به جسم ناتوان‌اند و به نفس و عقل ضعیف. حتی در زمانی که زنان مشرک بودند، ما را گفته بودند که از آنان دست باز داریم. در زمان جاهلیت، رسم بر آن بود که اگر مردی با سنگ یا چوبدستی به زنی تعرض می‌کرد او را و فرزندانش را، که پس از او می‌آمدند، عیب می‌کردند و سرزنش می‌نمودند.

بسیاری از علما و پژوهشگران بر مرسل بودن آن اتفاق نظر دارند.^{۳۶} در صحیح بخاری روایتی با مضمون مشابه به پیامبر اسلام نسبت داده شده که زنان را به سبب نقص در ایمان به جهت معافیت از عبادت در ایام حیض و نقص در عقل به سبب برابری شهادت دوزن با یک مرد و نقص در بهره‌مندی و میزان ارث و نیز به سبب نفرین کردن و ناسپاسی به شوهران در عداد بیشترین ساکنان دوزخ معرفی کرده‌اند. این روایت هم از نظر سلسله روایت و هم از لحاظ محتوا مُسند و معتبر نیست.^{۳۷}

درباره حکمت ۲۳۴ که بهترین خصال زنان (غرور و ترس و بخل) بدترین خصال مردان معرفی شده، تنها منبع مقدم بر سید رضی، قوت القلوب^{۳۸} ابوطالب مکی است. در سده پنجم، همین مضمون در احیاء العلوم^{۳۹} غزالی هم آمده است.

درباره حکمت ۶۱ که زن به عقربی تشبیه شده که نیشش شیرین است، قدیم‌ترین سند نسخه خطی نهج البلاغه نگارش ابن مودب^{۴۰} (متوفی، ۴۹۹) و نیز منهج البراعة ابن راوندی^{۴۱} (متوفی، ۵۷۳) است که هر دو نسبت به سید رضی (متوفی، ۴۰۶) پسینی تلقی می‌شوند. در منابع قبل از رضی به این روایت اشاره‌ای نشده است حکمت ۱۲۴ درباره این‌که غیرت زن کفر و غیرت مرد ایمان است، و نیز حکمت ۲۳۸ که زن سراسر شر است، قدیم‌ترین منابع دو نسخه از نهج البلاغه است یکی نگارش به سال ۴۲۱^{۴۲} و دیگری ابن مودب^{۴۳} (متوفی، ۴۹۹) و نیز منهج البراعة ابن راوندی.^{۴۴}

۳۶. نک. همانجاها.

۳۷. بخاری، ۶/۱، ذیل کتاب الحیض.

۳۸. ۵۲۲/۲.

۳۹. ۱۲۷/۴.

۴۰. ۳۱۱، به نقل از دشتی، ۲۷۶.

۴۱. ۲۷۹/۳.

۴۲. ۳۳۷-۳۳۹، به نقل از دشتی همانجا.

۴۳. ۳۲۰، به نقل از دشتی، همانجا.

خطبه سیزدهم که خطاب به اهل بصره در سرزنش آنها درباره شرکت در جنگ جمل است *كُنْتُمْ جُنْدَ الْمَرْأَةِ وَاتَّبَاعَ الْبَيْهِيْمَةِ...* در منابع متقدم هم آمده است: دینوری (متوفی، ۲۸۲) در الاخبار الطوال،^{۴۵} مسعودی (متوفی، ۳۴۶) در مروج الذهب،^{۴۶} ابن عبد ربه (متوفی، ۳۲۸) در عقد الفرید،^{۴۷} واقدی (متوفی، ۲۰۸) در الجمل^{۴۸} به این روایت اشاره کرده‌اند. این روایت تنها روایتی است که رد پای آن را در منابع متقدم می‌توان یافت. نکته مهم این است که این روایت گزاره‌ای صرفاً تاریخی است درباره عایشه و شتر او، به نام عسکر، و نمی‌توان این سخن ملامت‌گرایانه را بر دیگر زنان تعمیم داد.

بر اساس این داده‌ها، ضمن پذیرفتن اعتبار کلیت اثر نهج البلاغه، می‌توان درباره هر روایت به تفکیک بحث کرد (چنان‌که در مجموعه حدیثی بحارالانوار این کار انجام یافته و احادیث ضعیف از صحیح جدا شده)، با عنایت به این نکته شریف رضی مطالب را از منابع متنوعی جمع‌آوری کرده بوده و همه از لحاظ اعتبار نمی‌توانسته در یک سطح باشند.

شواهد فرهنگی ذهنیت‌های نکوهش‌گرایانه درباره زنان در متون ادبی و تاریخی تا سده هفتم

این حقیقت را نباید از نظر دور داشت که نهج البلاغه تنها متنی نیست که دیدگاه‌های ملامت‌گرانه درباره زنان در آن بازتاب یافته است؛ متون مختلف ادبی و تاریخی نگاشته شده به قلم نویسندگان مسلمان در سراسر جهان اسلام، مشتمل بر ایران، عراق، عربستان، مصر و شام، شمال آفریقا و ... آکنده از نگاهی عمدتاً بدبینانه و نکوهش‌گرایانه درباره زنان است.

۴۴. ۳/۳۴۴؛ دشتی، ۳۵۷.

۴۵. ۱۵۳.

۴۶. ۲/۳۶۸.

۴۷. ۴/۱۷۰.

۴۸. مفید، ۴۰۷، به نقل از الجمل واقدی.

این نگاه البته پیش از اسلام نیز در فرهنگ‌های سامی یهودی و به موازات آنها در میان ایده‌ها و اندیشه‌هایی چون مانویت و زروانیسم هم وجود داشته و به هیچ وجه مختص فضای فرهنگی عربی و سپس اسلامی نیست. گزاره مشهور عهد عتیق در کتاب امثال سلیمان که «پشت سر شیر گام بردار، اما پشت سر یک زن هرگز»، در میان یهودیان از شهرتی عام برخوردار است.^{۴۹}

از ادیبان مسلمان، جاحظ و آثار متعددش به روشنی بازتاب‌دهنده ذهنیت‌های عربی اسلامی سده سوم درباره زنان است. بر اساس تعابیر وی بیشتر اهل جهنم را زنان و فقیران تشکیل می‌دهند،^{۵۰} لغزش‌ها و حماقت‌ها و کم‌خردی‌های زنان بسیار است^{۵۱} و صفاتی چون بخل^{۵۲} و طمع^{۵۳} و شهوت‌های لجام‌گسیخته جنسی^{۵۴} در زنان بسی بیشتر از مردان است. زنان ریسمان شیطان‌اند،^{۵۵} با این حال زنان و حیوانات دو نعمت بزرگی‌اند که به مردان اعطا شده،^{۵۶} هرچند زنان چون درختان در هم روییده‌ای هستند که بیشتر تلخ و فقط برخی قابل خوردن‌اند^{۵۷} و در برخی توضیحات هم از تشبیه و کنایه فراتر رفته و زنان و حیواناتی چون گاو و گوزن و پرندگان را هم تراز نشانده است.^{۵۸} از نگاه وی زنان به انجام کارهای عبث و بیهوده مثل بازی با پرندگان تمایل دارند^{۵۹} و زود به خشم می‌آیند و چون

۴۹. این عبارت در میان اعراب هم ضرب المثلی رایج است: إِمْسٍ وَرَاءَ الْأَسَدِ وَلَا تَمْشِ وَرَاءَ الْمَرَاةِ (ماوردی، ۱۷۱).

۵۰. جاحظ، البخلاء، ۲۰۴.

۵۱. همو، البرصان و العرجان و العميان و الحولان، ۳۵۲، ۵۵۸؛ البیان و التبیین، ۸۱/۳.

۵۲. همو، البخلاء، ۲۱۲-۲۱۳.

۵۳. همو، البخلاء، ۱۴۷؛ الحيوان، ۹۰/۱.

۵۴. همو، البغال، ۹۲، ۹۳.

۵۵. همو، البیان و التبیین، ۳۸/۲.

۵۶. همو، البغال، ۱۰۴.

۵۷. همو، البرصان و العرجان، ۲۶۳؛ البیان و التبیین، ۲۱۶/۳.

۵۸. همو، البیان و التبیین، ۲۳۳/۱، البغال، ۱۰۳، الحيوان، ۷۵/۱؛ البرصان و العرجان، ۲۱۹-۲۲۰.

۵۹. همو، الحيوان، ۸۹/۱.

کودکان زود هم راضی می‌شوند.^{۶۰} میل به خرافات و عقاید عجیب و شگفت در میان زنان بسیار است. برای مثال جاحظ ذیل عنوان عقاید زنان درباره خفاش به شماری از عقاید خرافی زنان درباره خفاش اشاره کرده است.^{۶۱} هم‌چنین گاه عقاید غیر معقول درباره حیوانات را به زنان و اشیاء زنان نسبت داده است.^{۶۲} از این رو مردان را از مشورت با زنان و درافتادن در فتنه آنها برحذر داشته^{۶۳} و حتی کم‌عقلی و حماقت طبقه معلمان را به سبب معاشرت آنها با زنان و کودکان دانسته است.^{۶۴} جاحظ به نقل از عمر بن خطاب، خلیفه دوم، آورده است که به زنان بیش از آن که آری بگویند نه بگویند و با آنها مخالفت کنید.^{۶۵} جاحظ جملاتی را هم به امام علی (ع) نسبت داده که عموماً با ذهنیت فوق‌سازگار است. از جمله این که زنان را یاری نرسانید تا به شما متمایل نشوند، به گونه‌ای با زن رفتار کنید که شما را در موضع اقتدار ببیند و نگذارید از ضعف‌ها و شکست‌های شما مطلع شوند و شفاعت کردن آنها در حق دیگران را نپذیرید.^{۶۶} از معدود مواردی که جاحظ از لزوم صیانت از زنان و خوش‌رفتاری با آنها یاد کرده، اشاره وی به حدیث خطبة‌الوداع پیامبر است که در آن به نیک‌رفتاری با زنان سفارش‌هایی شده است.^{۶۷}

کتاب الاغانی نوشته ابوالفرج اصفهانی (متوفی، ۳۵۶) از مشهورترین متون ادبی است که به مناسبت یکی از موضوع‌های اصلی آن یعنی اشعار و اغانی عربی، به کرات از زنان یاد

۶۰. همان، ۹۰/۱.

۶۱. همان، ۲۵۹/۳.

۶۲. همان، ۱۶۳/۵.

۶۳. جاحظ، البخلاء، ۷۵؛ البیان و التبيين، ۲۰۹/۱، ۴۸/۲، ۵۳؛ الحیوان، ۳۶۱/۴.

۶۴. البیان و التبيين، ۲۰۹/۱.

۶۵. همان، ۱۳۲/۲؛ ۱۰۶/۳.

۶۶. همان، ۳۰۸/۳.

۶۷. همان، ۲۳/۲، ۲۶. «... اتقوا الله فی النساء و استوصوا بهن خیرا، فانهن عندکم عوان لایملکن لانفسهن شیئا، اخذتموهن بأمانة الله و استحللتم فروجهن بکلمة الله...».

شده است. با این‌که شاید الاغانی از محدود آثاری باشد که در مواضع متعدد از زنان شاعر و فصیح و آوازخوان به نیکی یاد کرده،^{۶۸} اما او هم از ضعف عقل و رقت قلب زنان به عنوان کاستی‌های زنان یاد کرده است. در الاغانی این نکته بارز است که در میان مردمان سده چهارم، معمولاً ویژگی‌های جسمانی زنان، معیار توصیف آنها بوده است.^{۶۹} هم‌چنین زنان در کنار مساکین، جزو طبقات ضعیف و قابل ترحم به حساب می‌آمده‌اند^{۷۰} و شاید همین نگاه حاشیه‌ای و جنسی به زن سبب می‌شده تا برخی مردان به اختیار زنان پرشمار از آزاد و کنیز روی آورند چنان‌که در الاغانی به مردانی که بیش از ۸۹، ۹۳ و ... زن داشته‌اند، اشاره شده است.^{۷۱} ابوالفرج اصفهانی نیز به نقل از حکما به مردان توصیه می‌کند که در «خصومت‌های زنانه» وارد نشوند^{۷۲} و زن را شیطان، گیاه تلخ و گرفتاری بزرگی که خلاصی از آن ممکن نیست، توصیف کرده است.^{۷۳} موضوع تبعیت مردم بصره از عایشه در الاغانی هم بازتاب یافته و بر اساس گزارشی چنین فهمیده می‌شود که نه تنها در میان شیعیان بلکه بعدها در میان مخالفان سیاسی خاندان زبیر هم، پیروی از عایشه در جنگ جمل، همواره به عنوان یکی از مطاعن ذکر می‌شده^{۷۴} و پیروی از زنان را ننگ می‌شمرده‌اند؛ چنان‌که از مجموعه روایت‌های این اثر پیداست، ذهنیت عمومی درباره زنان همان ذهنیت رایج نکوهش‌گرانه است.

۶۸. برای مثال نک. ابوالفرج اصفهانی، ۲۹۳/۱؛ ۱۴۰/۲؛ ۳۸۳؛ ۳۸۰/۸؛ ۴۵۶؛ ۱۴۳/۹؛ ۱۳۷/۱۱؛ ۳۶۸/۱۲؛

۳۹۵؛ ۴۹۶/۱۶؛ ۲۶۶/۲۰؛ ۳۷۹.

۶۹. ۴۰۹/۲-۴۱۰.

۷۰. ۵۲۵/۶.

۷۱. ۳۲۶/۱۶.

۷۲. ۳۱/۱۳.

۷۳. ۳۲۸/۱۶؛ ۴۲۳.

۷۴. ۲۳/۱۵.

ماوردی (متوفی، ۴۵۰) در ادب الدنيا و الدین^{۷۵} حکایت جالبی آورده است که فضای فرهنگی اعراب صدر اسلام و پس از آن ذهنیت عصر خود را به خوبی نشان می‌دهد؛ خلیفه دوم شنید که زنی در اوصاف زنان شعری می‌خواند که: «إِنَّ النَّسَاءَ رِيَّاحِينَ خُلِقْنَ لَكُمْ وَ كُلُّكُمْ يَشْتَهِي سَمَّ الرِّيَّاحِينَ»^{۷۶} عمر پاسخ داد: «إِنَّ النَّسَاءَ شَيَاطِينَ خُلِقْنَ لَنَا، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ الشَّيَاطِينِ»^{۷۷}. این دیدگاه ریشه در باوری بین‌النهرینی-یهودی دارد که داستان خلقت را از آفرینش آدم و لیلیث^{۷۸} آغاز می‌کند. طبق این افسانه لیلیث زن اول آدم زنی دیوسیرت بود که هم‌دست شیطان شد و غرور پیشه کرد و نخواست که مطیع آدم باشد و چون پاره‌ای آتش از دست او گریخت.^{۷۹} روایت پسینی داستان خلقت و آفرینش آدم و حوا هم در بسیاری از تفاسیر مبتنی بر اغواگری حوا در خوردن میوه ممنوعه و رانده شدن از بهشت است. به نظر می‌رسد این روایات مختلف که ریشه در اسطوره‌هایی کهن داشته حتی بیش از قصص قرآن در میان اعراب مسلمان شهرت و رواج اثر داشته است چنان‌که در برخی کتب متقدم امثال عرب^{۸۰} نیز زنان ریسمان شیطان^{۸۱} خوانده شده‌اند.

فضای فکری و فرهنگی عراق به‌ویژه بغداد و بصره در سده‌های چهارم و پنجم در کتاب ادب الدنيا و الدین ماوردی به خوبی بازتاب یافته است. در این فضای فرهنگی زنان گروه‌های پرده‌نشین معرفی شده‌اند که نقل و «میوه محافلشان بدگویی درباره دیگران» است (الغیبة فاکهة النساء)^{۸۲} و فقط با هدف فرزندآوری باید به آنها نزدیک شد و نمی‌توان از آنها

۷۵. ماوردی، ۱۷۱.

۷۶. زنان گیاهان خوشبویی هستند که برای شما آفریده شده‌اند و همه شما به این بوهای خوش تمایل دارید.

۷۷. زنان شیاطینی هستند که برای ما آفریده شده‌اند و پناه می‌بریم به خدا از شر این شیاطین.

78. Lilith

79. Scholem, 17-19.

۸۰. برای مثال نک. زید بن رفاعی هاشمی، الامثال، ۱۴۲۳.

۸۱. النساء حبات الشیطان.

۸۲. ۲۷۵.

انتظار کارهای مهم و بزرگ داشت.^{۸۳} نکته قابل تأمل این است که دو جمله مشهوری که در نهج البلاغه آمده «الْمَرْأَةُ رَيْحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ»؛^{۸۴} «إِيَّاكَ وَ مُشَاوِرَةَ النِّسَاءِ فَان رَايِهِنَّ اِلَى الْاَفْنِ وَ عَزْمُهُنَّ اِلَى الْوَهْنِ»^{۸۵} در اینجا هم به نقل از «برخی از حکما» تکرار شده، ولی از امام علی (ع) یاد نشده است.

از متون سده پنجم در تاریخ بغداد خطیب بغدادی (متوفی، ۴۶۳) نیز همین ذهنیت‌های ملامت‌گرانه درباره زنان به وفور هست: علاوه بر نقل قول‌هایی از پیامبر (ص)، از جمله این که کمترین ساکنان بهشت را زنان تشکیل می‌دهند^{۸۶} و این که فتنه‌ای ویرانگرتر از زنان برای مردان نیست،^{۸۷} از بزرگان و ادیبان هم شواهدی آورده که همگی تکرار مضامینی نکوهش‌گرانه درباره زنان است، مانند این که زنان ترسناک‌ترین موجودات^{۸۸} یا زنجیری‌اند که خلاصی از آن ممکن نیست،^{۸۹} و در کنار مرگ و نیازمندی، زنان بزرگ‌ترین موجبات غم و اندوه هستند.^{۹۰}

نمونه دیگر ابومنصور ثعالبی است که در الاعجاز و الایجاز سخنانی از بزرگان و حکما درباره زنان آورده است که مانند دیگر متون سده‌های میانه، بازتاب‌دهنده ذهنیات رایج زمانه است. او از زبان اسکندر مقدونی به جواز اختیار کردن زنان متعدد برای فرزندآوری بیشتر اشاره کرده و نیز این حکمت را به او منتسب کرده که برای مردی که بر مردان چیره

۸۳. ۱۷۴.

۸۴. ۱۷۴؛ ابن ابی الحدید (۱۰۷/۶) هم عبارت «انما المرأة ریحانه و لیست بقهرمانه» را به دیگر مشاهیر عرب هم نسبت داده است.

۸۵. ۳۱۰.

۸۶. خطیب بغدادی، ۳۶۷/۵، ۴۳۱؛ ۸۸/۹.

۸۷. ۳۲۵/۱۲؛ ۳۰/۲۰؛ نیز نک. ۸۰/۱۴.

۸۸. ۱۴۵/۲.

۸۹. ۳۹۶/۲.

۹۰. ۱۲۱/۱۲.

می‌شود شایسته نیست که مغلوب زنان گردد.^{۹۱} ثعالبی قصد داشته سخنان مشاهیر جهان درباره زنان را در این فقره از کتابش گرد آورد اما جالب است که در کنار این نقل قول‌های متعدد به اقوال منسوب به امام علی (ع) اشاره‌ای نکرده است.

نوع ادبی امثال عرب و کتب الاوائل از جمله امثال العرب مفضل ضبی (متوفی، ۱۶۸)، الامثال زید بن رفاعی (متوفی، ۳۷۳) و الاوائل ابوهلال عسکری (متوفی، ۲۹۵) هم آکنده از ضرب‌المثل‌ها و عبارات تحقیر آمیز و نکوهش‌گرانه درباره زنان است. گریه زنانه از سر حيله و مکر و نیز دستیاری شیطان و نقصان عقل از پربسامدترین این مضمون‌هاست.^{۹۲}

این مضمون‌ها در متون مختلف به کرات اشاره شده است و نزد دانشوران مسلمان عمومیت دارد؛ حتی مورخی چون مسکویه رازی که به روایت‌های عقل‌مدار و روشی معتدل در نگرش‌های تاریخی شهرت یافته، از این ذهنیت فراگیر مستثنی نیست، چنان‌که بارها نکوهیدن مشورت با زنان در گزارش‌هایش بازتاب یافته است.^{۹۳} حتی گاه برخی از جملات منسوب به امام علی (ع) در متون دیگر به دیگر مشاهیر مسلمان منسوب شده است. از جمله موضوع شرارت زنان (المرأة شرُّ کلها..). را ثعالبی به مامون نسبت داده است.^{۹۴} نیز مضمون منع مشورت با زنان و جمله مشهور «ایاک و مشاوره النساء فان رایهن الی افن...» را بلاذری^{۹۵} به اکثم نامی از مشاهیر عرب نسبت داده است.

۹۱. ابومنصور ثعالبی، ۵۵.

۹۲. برای مثال، مفضل ضبی، امثال العرب، ۱۴۵، ۱۴۹؛ زید بن رفاعی هاشمی، ۳۱، ۸۷، ۱۹۰؛ عسکری، ابوهلال،

۷۱، ۳۹۹؛ نیز نک. صولی، ۱۵۷/۲.

۹۳. مسکویه رازی، ۴۰۷/۳؛ ۶۷/۴؛ ۲۷۳؛ ۴۵۵/۶.

۹۴. الاعجاز، ۸۵.

۹۵. بلاذری، انساب الاشراف، ۷۶/۱۳.

چنان‌که پیداست در بیشتر این متون نگاه ملامت‌گرانه درباره زنان غلبه دارد.^{۹۶} هر چند از معدود زنان شاخصی چون سکینه، بنت حسین بن علی علیه السلام، یا برخی از دختران و زنان خلفای عباسی که به زهد یا فضل و علم شهره بوده‌اند هم در این منابع یاد شده است.^{۹۷}

دیدگاه‌های شارحان نهج البلاغه درباره زنان

ذهنیت ابن ابی‌الحدید (متوفی، ۶۵۶) در شرح نهج البلاغه هم خواندنی و بسیار راهگشا و نشان‌دهنده ذهنیات رایج درباره زنان در سده پنجم است. ابن ابی‌الحدید از دیدگاه سقراط درباره زنان مطلع بوده و در تفسیر حکمت ۵۹ نوشته است: «از سقراط پرسیدند، کدام حیوان زیباتر است؟ گفت: زن»^{۹۸} و «حکیمی معلمی را دید که به دوشیزه‌ای نوشتن می‌آموزد، گفت بدی بر بدی می‌افزایی».^{۹۹} این عبارات به عنوان عبارات حکمت‌آمیز در میان مسلمانان شهرت داشته است. هم‌چنین ابن ابی‌الحدید هم مانند بسیاری دیگر که ذکرشان گذشت، زنان را سلاح شیطان نامیده است.^{۱۰۰}

از دیگر شارحان نهج البلاغه، ابن میثم بحرانی (متوفی، ۶۷۹ یا ۶۹۹) است که بررسی دیدگاه وی نیز حاکی از نکات مهمی درباره ذهنیت عموم مسلمانان درباره زنان است. به نوشته ابن میثم «چون گفتار و اندیشه زنان در میان عرب و دیگر خردمندان به دلیل ضعف اندیشه و کمی عقلشان نکوهیده بود، امام علی (ع) مردم بصره را به سبب پیروی از یک زن نکوهش کرده است». ابن میثم در تکمیل بحث به حدیثی از پیامبر درباره نقصان

۹۶. برای موارد مشابه درباره مضمون‌هایی مثل ضعف و حماقت زنان، حيله‌گری و ناسپاسی و ... نک. طبری، ۳۰۸/۸؛ دینوری، ۸۲، ۹۹؛ بلاذری، ۷۴/۱۳، ۳۹۷.

۹۷. برای مثال نک. ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ۳۶۳/۱۶؛ ابوبکر صولی، ۵۵/۳.

۹۸. ابن ابی‌الحدید، ۱۶۳/۹.

۹۹. ابن ابی‌الحدید، همانجا، ذیل حکمت ۵۹.

۱۰۰. ترجمه مهدوی دامغانی، ۲۷۸.

عقل زنان نیز اشاره کرده و می‌نویسد: «کسی که با آنها مشورت کند یا بیعت کند از زنان در رأی ضعیف‌تر است؛ زیرا هر پیرو از راهنمای خود در عقل کمتر است و بنابراین توییح مردم بصره به سبب این‌که لشکر و یار زن بوده‌اند، به‌جا و زیباست».^{۱۰۱} ابن میثم در توضیح نقص عقل زنان نوشته است: دلیل این نقصان دو چیز است: اول علت درونی و داخلی نقصان عقل زنان به لحاظ سرشت و خلقت آنهاست و دیگر علت بیرونی یعنی معاشرت کم آنها با اندیشمندان و عقلاست. زنان قوای حیوانی خود را با ریاضت، تضعیف نمی‌کنند تا قوانین عقل را در تنظیم کار معاش و معاد به همراه داشته باشند. بدین جهت است که حکم قوای حیوانی در آنها بر حکم قوای عقلانی شان غلبه دارد؛ زنها رقیق القلب، گریان، حسود، لجوج، گناه‌کار، زاری‌کننده، وقیح، دروغ‌گو و مکارترند و بیشتر فریب می‌خورند و بیش‌تر امور جزئی را پی‌گیری می‌کنند. چون زنان دارای صفات فوق هستند حکمت الهی اقتضاء کرده است که برای آنها سرپرست مدبر بگمارد تا امور زندگی آنها را سامان دهد و لذا فرموده است: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...^{۱۰۲} و به دلیل همین مکرپذیری و کم‌خردی و دارا بودن نیروی شهوانی، پوشاندن بدن و حجاب بر آنان واجب شده است.^{۱۰۳} به نوشته ابن میثم، «از آنجا که لازمه نقص ایجاد شر است، امام علی (ع) به دوری گزیدن از زنها دعوت کرده است».^{۱۰۴} به تعبیر وی «مرد باید در هر حال تسلط خود را بر زن حفظ کند و فاصله لازم را با او نگاهدارد؛ زیرا که اکرام زنان خود نوعی شهوت‌پرستی و دخول در شر است. اکرام زیاد باعث می‌شود که زن جرات پیدا کند و از مرد بخواهد که به گشت و گذار پردازند و زن بخواهد زیور و تجملات خود را به رخ دیگران بکشاند... در این صورت است که

۱۰۱. ابن میثم، ۵۷۸/۱.

۱۰۲. سورة النساء: ۳۴/۴.

۱۰۳. ابن هیثم، ۴۸۲/۲.

۱۰۴. ۴۸۳/۲.

عقل مرد مغلوب شهوت زن می‌شود».^{۱۰۵} او در جای دیگری که بحث کم‌عقلی بافندگان (حائک) مطرح است، دیگر بار در شرح مطلب، موضوع نقص عقل زنان را پیش می‌کشد. به نوشته او «از امام جعفر صادق (ع) روایت شده که عقل چهل معلم، برابر عقل یک بافنده است و عقل یک بافنده به اندازه عقل یک زن است و زن هم اصلاً فاقد عقل است».^{۱۰۶} همو می‌افزاید: کم‌عقلی بافندگان به سبب معاشرت آنها با افراد کم‌عقلی چون زن‌ها و کودکان است و هر که با این گروه‌ها سر و کار داشته باشد در ضعف رأی و نقص عقلش جای شک نیست^{۱۰۷} و مردمی که در کار خود به زن تکیه کنند، پیروز نمی‌شوند.^{۱۰۸} درباره ضعف ایمان زنان و نقص عبادات آنها در دوره حیض ماهانه، معتقد است که چون در این دوره زنان ناپاک‌اند، شایسته نیست که با ناپاکی فراروی حضرت سبحان به عبادت ایستند.^{۱۰۹} هم‌چنین در توجیه نقص میراث زنان می‌نویسد: زنان واجب‌النفقه‌اند و در حقیقت مثل خدمت‌گزاری برای مردان به حساب می‌آیند.^{۱۱۰} همو در جای دیگر طبیعت زن‌ها را آمیخته به مکر و فریب دانسته^{۱۱۱} و آنان را مسبب بسیاری از کینه‌ها و دشمنی‌ها در میان مردم می‌داند و در این باره به نقل از برخی حکماء نوشته است: «اگر در دنیا دشمنی و کشمکش یافتی که به سبب زن پدید نیامده باشد، سپاس خداوند را به جای آور که این امری بس شگفت است».^{۱۱۲} همو در تفسیر نامه امام علی (ع) به امام حسن (ع) در اطلاق تعبیر «ریحانه» به زنان نوشته است: «از آنجا که زن مورد کامیابی و بهره‌برداری است و برای

.۴۸۳/۲.۱۰۵

.۶۴۳/۱.۱۰۶

.۶۴۳/۱.۱۰۷

.۴۷۱/۳.۱۰۸

.۴۸۱/۲.۱۰۹

.۴۸۱/۲.۱۱۰

.۱۸۵/۲.۱۱۱

.۴۷۲/۳.۱۱۲

حکمرانی و تسلط آفریده نشده است، امام لفظ ریحانه به معنی گیاه خوشبو را به کار برده است ... شأن زن فرمان‌بری است و زن به سبب نقصان غریزی و کاستی فکری، شایستگی تکریم ندارد».^{۱۱۳} ابن میثم درباره شر بودن زن معتقد است که شرارت زن هم به سبب هزینه‌ای است که بر مرد تحمیل می‌کند و هم به سبب کام‌بخشی اوست که باعث دوری مرد از خدا و غفلت از بندگی او می‌گردد. به تعبیر وی انگیزه‌های بدی خود بد هستند هر چند که عَرَضی باشند.^{۱۱۴}

در دیگر شروح بر نهج البلاغه نیز بیشتر این مضامین تکرار شده است.^{۱۱۵}

نتیجه

در این پژوهش صرف‌نظر از پیش‌فرض‌های دینی و ارزش‌گذارانه نظیر حرمت و جایگاه زن در اسلام و لزوم مطابقت سخنان علی‌بن ابی‌طالب (ع) با اصول اسلامی و سنت نبوی، از منظری برون‌دینی و بر اساس روشی متن‌محور، گزاره‌های مربوط به زنان در نهج‌البلاغه با دیگر متون ادبی و تاریخی مقایسه شده است. با این‌که دیدگاه‌ها و ذهنیت‌های نكوهش‌گرایانه درباره زنان در نگاه عربی و نیز نگاه بین‌النهرینی از سابقه‌ای کهن برخوردار است، اما با بررسی عبارات و مضامین نهج‌البلاغه و تطبیق آن با مضامین و گزاره‌های دیگر متون ادبی و تاریخی سده چهارم به بعد، شباهت و قرابت بسیاری میان این دیدگاه‌ها مشاهده می‌شود. در حقیقت ذهنیت‌های رایج درباره زنان در سده‌های چهارم تا هفتم (مقطعی که به طور خاص در این نوشتار بررسی شده) با گزاره‌های نهج‌البلاغه کاملاً قابل تطبیق و سازگار است.

۱۱۳. ۱۰۳/۵.

۱۱۴. ۶۱۳/۵.

۱۱۵. برای نمونه نک. بیهتی کیدری، ۲۱۲/۱، ۲۶۶، ۳۷۵.

از نتایج این پژوهش برای مطالعات آتی طرح این پرسش است که این ذهنیات عمدتاً بدبینانه سده‌های اولیه و میانه اسلامی درباره زنان از چه سرچشمه‌های فکری و فرهنگی نشأت گرفته است؟ در پاسخی اجمالی به این پرسش علاوه بر سرچشمه‌های کهن دینی و بومی، به دو سرچشمه مهم اثرگذار در قوام گرفتن این اندیشه‌ها باید توجه کرد:

۱- تجربیات اجتماعی و کنش‌های زنان در این ادوار: برای تحقق این پژوهش و استنباط دقیق‌تری از فعالیت‌ها و نحوه کنش‌گری زنان باید به منابعی مراجعه کرد که با نگاهی عینی و به دور از کلی‌گویی و نگرش قالبی تعمیم‌یافته در متون ادبی به مسأله زنان پرداخته باشند. آشکار است که متن مستقلی در این باره در دست نیست، اما متونی از سنخ کتب جغرافیا و نوشته‌های سیاحان و جغرافی‌نویسان مسلمان که با نگاهی مردم‌شناسانه به گروه‌ها و طبقات مختلف جوامع از جمله زنان نگریسته‌اند، برای دستیابی به پاسخ این پرسش از اهمیت بسیار برخوردار است. متونی چون آکام المرجان منجم، صورة الارض ابن حوقل، احسن التقاسیم مقدسی، البلدان ابن فقیه، حدود العالم و ... حاوی بیشترین داده‌های مرتبط به زنان، درباره نحوه ازدواج‌ها و رسوم مربوط به آن، فرزندآوری و نحوه پوشش زنان در مناطق مختلف است. در کنار این جنبه‌های عام، سخن از رواج فساد و زنا و نقش تخریبی زنان در برخی از جوامع نشان‌دهنده بخشی از کنش‌های زنانه است. در ارتباط با مشاغل زنان که شاید بیش از جنبه‌های دیگر بتواند نقش آنها را در اجتماع نشان دهد، حرفه‌هایی بسیار ابتدایی در حد میوه‌چینی و کار در شالیزار یا فروش میوه‌های فصلی در برخی نواحی در این منابع دیده می‌شود. در این منابع به‌ندرت از صفات برجسته یا فعالیت‌های اثرگذاری یاد می‌شود. در سراسر این متون تنها نام معدودی از زنان آن هم شخصیت‌هایی قرآنی مثل آسیه و مریم و هاجر و یازنانی از خاندان پیامبر چون سکینه بنت حسین بن علی علیه‌السلام به عنوان چهره‌های شاخص زنان یاد می‌شود و اینها همه نشان‌دهنده فقدان تجربه اجتماعی درخشان و در خور ستایش زنان در این جوامع اسلامی است.

درباره روایات نهج البلاغه درباره زنان هم برخی از نویسندگان و متفکران مسلمان به همین نقص تجربه زیسته اجتماعی زنان اشاره کرده‌اند؛ برای مثال از نگاه محمد عبده مسؤولیت‌های ابتدایی زنان در نگهداری از کودکان و محدود بودن در محیط درون خانه باعث نقصان در عقل اجتماعی زنان شده و نگاهی فراگیر و جهانی است و نمی‌تواند مختص دیدگاهی شیعی تفسیر و تعبیر گردد.

۲- میراث یونانی پس از نهضت ترجمه: برخی از پژوهشگران، نهضت ترجمه در جهان اسلام و برگرداندن علوم و اندیشه‌های یونانی به عربی را مهم‌ترین مجرای انتقال افکار بیگانه به جهان اسلام دانسته و در این مبحث خاص نیز نگاه مطرح شده در متون اسلامی درباره زنان را به طور مستقیم متأثر از آراء یونانی و فیلسوفانی چون ارسطو می‌دانند. ارسطو زنان را از دو جهت، یکی به سبب فیزیک تناسلی و دیگر از لحاظ استعدادهای ذهنی و عقلی، ناقص می‌داند و معتقد است که از این جهات زنان بیشتر به حیوانات شبیه هستند و از حق شهروندی هم برخوردار نیستند. دیدگاه‌های سقراط درباره زنان هم به صورت کلمات قصار و عباراتی حکمت‌آمیز در میان مسلمانان شهرت یافته بوده است.

به نظر می‌رسد این میراث یونانی به طریق اولی به اندیشه غربی هم راه یافته بوده؛ چنان‌که در دوران پیشامدرن، اندیشه غربی هم با همین نگرش زن‌ستیزانه قرین بوده است. چنان‌که به طرز اهانت‌بارتری، مشابه همین فضای فکری در میان اندیشمندان بنامی چون کانت، روسو، نیچه، شوپنهاور و ... دیده می‌شود. به بیان دیگر این ذهنیت بدبینانه مختص جهان اسلام و سده‌های آغازین و میانه نبوده و تا پیش از ظهور اندیشه‌های مدرن و مکاتب اومانیستی و فمینیستی و ... در شرق و غرب، ذهنیتی فراگیر بوده و کاملاً عادی تلقی می‌شده است و گروه‌های مختلف از عوام و خواص و حتی خود جامعه زنان بر این باورهای کهن معتقد شده بوده‌اند.

در جهان اسلام هم به تبع غرب تا پیش از رواج یافتن گفتمان مدرن حامی زنان، اصولاً نکته‌سنجی‌هایی این‌چنین درباره چرایی و چگونگی صدور روایاتی چون گزاره‌های

نهج البلاغه درباره زنان، مطرح نبوده است؛ برای مثال در ایران، نخستین زمزمه‌های تعارض میان افکار دینی (سنتی) و دیدگاه‌های مدرن در مسائل سیاسی و اجتماعی، از جمله حق رأی زنان مجال بروز یافت. دیدگاه‌های شاخص دینی و سیاسی چون سید حسن مدرس که در نطق هشتم شعبان ۱۳۲۹ در دوره دوم مجلس شورای ملی در مخالفت با حق رأی زنان، به فقدان قابلیت و استعداد عقلانی «مستضعفات» اشاره می‌کند، تنها نمونه‌ای است از انبوه باورهای مشابه در این زمینه، و شاهدی است بر تداوم ذهنیت‌های ملامت‌گرانه و گاه ستیزه‌جویانه نسبت به زنان تا دوران معاصر.

کتابشناسی

- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۳۷۸ ش.
- ابن حوقل، محمد، صورة الارض، لیدن، بریل، ۱۹۳۸ م.
- ابن خلکان، وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، لبنان، تحقیق احسان عباس، دارالثقافة، بی تا.
- ابن راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، چاپ عبداللطیف حسینی کوهکمری، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ هـ.
- ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفريد، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ابن فقیه، احمد بن محمد، البلدان، چاپ یوسف الهادی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶ هـ.
- ابن میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه، دفتر نشر الکتب، ۱۴۰۴ هـ.
- ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، دار احیاء تراث عربی، ۱۴۱۵ هـ.
- ابومنصور ثعالبی، الاعجاز و الایجاز، قاهره، مکتبه القرآن، بی تا.
- آرام، محمدرضا، حسین آریان، حسین میرزایی نیا، «تحلیل هرمنوتیکی نهج البلاغه، دریچه‌ای به روی انسان معاصر»، فصلنامه پژوهش‌های نهج البلاغه، ش ۲۱، سال ۶، ۱۳۹۷ ش.
- ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، ذیل کتاب الحیض، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ هـ.
- بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، چاپ سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ هـ/ ۱۹۹۶ م.

بیهقی کیدری، محمد بن حسین، حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه، قم، موسسه نهج البلاغه، نشر عطار، ۱۴۱۶هـ.

جاحظ، البیان و التبیان، بیروت، دار و مکتبه هلال، ۱۴۲۳هـ.

همو، البخلاء، بیروت، دار و مکتبه هلال، ۱۴۱۹هـ.

همو، البرصان و العرجان و العُمیان و الحولان، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۰هـ.

همو، البغال، بیروت، دار و مکتبه هلال، ۱۴۱۸هـ.

جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ش.

حدود العالم من المشرق الی المغرب، چاپ یوسف الهادی، قاهره، دارالثقافیه للنشر، ۱۴۲۳هـ.

حنفی، حامد، یادنامه نخستین کنگره هزاره نهج البلاغه، تهران، ۱۳۶۰ش.

خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷هـ.

دشتی، محمد، روش های تحقیق در اسناد و مدارک نهج البلاغه، قم، نشر امام علی علیه السلام، ۱۳۶۸ش.

دینوری، احمد بن داود، الاخبار الطوال، چاپ عبدالمنعم عامر، قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۸ش.

ذهبی، شمس الدین محمد، میزان الاعتدال، بیروت، چاپ علی محمد البجاوی، دارالمعرفه، ۱۳۸۲هـ.

زید بن رفاعی هاشمی، الامثال، دمشق، دار سعد الدین، ۱۴۲۳هـ.

سلیمی، حسن، «ارزش و حقوق زنان از دیدگاه علی(ع)»، مجموعه مقالات دانشگاه علامه طباطبائی، ش ۱۶۰، ۱۳۸۰ش.

شفیعی، سعید، «نهج البلاغه و نقد تاریخی، پژوهش موردی: وجود و عدم»، پژوهش های قرآن و حدیث، سال ۵۰، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶.

شوقی ضیف، الفن و مذاهبه فی النثر العرب، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۰م.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم، مکتبه مصطفوی، ۱۳۶۸ش.

صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، بیروت، چاپ احمد ارناووط و ترکی مصطفی، دار احیاء التراث، ۱۴۲۰هـ.

صولی، ابوبکر، الاوراق قسم اخبار الشعراء، قاهره، شرکت امل، ۱۴۲۵هـ.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، ۱۹۶۷م.

- عبده، محمد، شرح نهج البلاغه، دار احیاء الکتب العربیة، بی‌تا.
- عسکری، ابو هلال، الاوائل، طنطا، دارالبشیر، ۱۴۰۸هـ.
- عمر فروخ، تاریخ الفکر العربی الی ایام ابن خلدون، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۳م.
- غزالی، محمد بن محمد، احیاء العلوم، چاپ حافظ عراقی و عبدالرحیم بن حسین، دارالکتب العربی، بی‌تا.
- فتاحی زاده، فتحیه، رسولی، محمدرضا و حاتمی راد، الهه، «تأملی در روایات نهج البلاغه در نکوهش زن»، فصلنامه پژوهش نهج البلاغه، سال ۲، ش ۶، تابستان ۱۳۹۳.
- قیومی بیده‌ندی، مهرداد و نازنین شهیدی، «رویکرد تاریخ فرهنگی و امکان و فواید آن در معماری ایران»، مطالعات تاریخ فرهنگی، دوره ۵، ش ۱۷.
- گراهام، آلن، بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵ش.
- ماوردی، ابوالحسن، ادب الدنیا و الدین، بیروت، دارمکتبه هلال، ۱۴۲۱هـ.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم، موسسه دارالهجرة، ۱۴۰۹هـ.
- مسکویه رازی، ابوعلی، تجارب الامم، چاپ ابوالقاسم امامی، تهران، سروش، ۱۳۷۹ش.
- مفضل ضبی، امثال العرب، بیروت، دار مکتبه هلال، ۱۴۲۴هـ.
- مفید، محمد بن محمد، الجمال و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۱ش.
- مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، کومش، ۱۳۸۵ش.
- مکی، ابوطالب، قوت القلوب، بی‌تا، ۱۴۱۷هـ.
- منجم، اسحق بن حسین، آکام المرجان فی ذکر المدائن المشهورة فی کل مکان، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸هـ.
- نامور مطلق، بهمن، درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها، تهران، ۱۳۹۰ش.
- نهج البلاغه، چاپ صبحی صالح، موسسه دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴هـ.

Aristotle, *Politics*, trans. H. Rackham, London, Loeb Classical Library and Harvard University Press, 1932.

Amina Inloes, "Was Imam Ali a Misogynist? The Portrayal of Woman in Nahj-al Balaghah and Kitab Sulaym ibn Qays", *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Summer 2015, vol.VIII, no.3.

Kristeva, J. Semiotics, "A Critical Science and/or a Critique of Science", *The Kristeva Reader*, t., Ed. Toril Moi, Oxford, B. BlackWell.

Scholem, Gershom, "Lilith", *Encyclopedia Judaica*, USA, Macmillan, 2007.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۳۳-۵۹

کارکرد مؤلفه‌های زمانی در آغاز مجلد پنجم و ششم از تاریخ بیهقی^۱

زهرا ریاحی زمین^۲

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

فهیمة حیدری جامع بزرگی^۳

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

چکیده

متون تاریخی به واسطه فرایند طرح‌ریزی در بیان وقایع و حوادث بی‌شمار، درخور بررسی‌های روایت‌شناختی‌اند. قواعد روایت به تاریخ‌نویس این امکان را می‌دهد که از خلال توده‌ای از انبوه وقایع، دست به انتخاب و شرح بزند. از میان تمهیدات روایی، عنصر زمان جایگاهی ویژه دارد؛ چه زمان روایت در پیوندی عمیق با پی‌رنگ است. در این پژوهش، برای بررسی نوع کارکرد و چگونگی کاربست عنصر زمان در تاریخ بیهقی، عناصر زمانی مانند پس‌نگری‌ها و پیش‌نگری‌ها، حذف‌ها و خلاصه‌گویی‌ها، مکث توصیفی و جز اینها که در نظریه ژرار ژنت مطرح شده است، با نگاهی معناگرایانه بررسی شده است. نتایج حاصل از این تحقیق نشان می‌دهد که زمان روایی عمده‌ترین بهره‌گیری بیهقی از عنصر زمان در تاریخ بیهقی است. در پرداخت این گونه زمانی، به واسطه درونه‌گیری‌های متعدد، ساختاری چندلایه ایجاد شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت زمانمندی تاریخ بیهقی در سطحی معادل طرحمندی قرار گرفته است. از ویژگی‌های بارز روایتگری بیهقی در این زمینه، استخراج کارکردهای معنایی از عناصر زمان روایی است و در این بخش، جهت‌گیری‌ها و ارزش‌گذاری‌های راوی نمایان است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ بیهقی، زمان روایی، ژرار ژنت، کارکردهای زمانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۲۸

۲. رایانامه: zriahi@rose.shirazu.ac.ir

۳. رایانامه (مسئول مکاتبات): fahimeheidary@yahoo.com

۱. مقدمه

تواریخ فارسی زبان بخش وسیعی از متون برجای مانده زبان فارسی اند که به واسطه قدرت نثر و آراستگی به اغلب فنون ادبی، همواره در حوزه ادبیات نیز مطرح بوده‌اند و بخش عمده‌ای از تحولات نثر فارسی در آنها بازتاب یافته است. علاوه بر حوزه نثرنویسی، این متون از جنبه پردازش‌های روایی نیز اهمیت دارند. روایت بخش جدایی‌ناپذیر متون تاریخی است، چه بدون انسجام‌بخشی به حوادث در دل طرحی منسجم، ثبت رویدادها و گذر آنها از دالان زمان و رسیدن به آیندگان امکان‌پذیر نیست؛ به عبارت دیگر، از آنجاکه رویدادهای متعدد و پراکندگی آنها، مورخ را به گزینش و تنظیم رویدادها در دل طرحی منسجم وامی‌دارد، تاریخ با روایت و مهم‌ترین عنصر روایت یعنی پی‌رنگ گره می‌خورد؛ از این رو حتی زمان‌های گاه‌شمارانه^۴ نیز تحت تأثیر روایت مورخ که در جایگاه راوی است، قرار می‌گیرد. زمان از اصلی‌ترین عناصری است که روایت‌شناسان در تحلیل متون بر آن تکیه داشته‌اند، تا جایی که ژرار ژنت^۵ نظریه مستقلی در این زمینه ارائه کرده است. از آنجاکه تاریخ بر بستر زمان جاری است و روایت نیز بدون عنصر زمان و زمانمندی در پی‌رنگ خود دچار آشوب خواهد شد، بررسی شیوه‌های کارکرد آن در متون تاریخی که فی‌نفسه روایتگر زمان‌اند، حائز اهمیت است.

هدف از این پژوهش نشان دادن شیوه‌های طرح‌ریزی بیهقی برای بیان حوادث و رویدادهایی است که از بین رویدادهای مختلف و متعدد انتخاب و گزینش کرده است. این پردازش بیهقی از تاریخ نظریه تاریخ به‌مثابه روایت را تقویت می‌کند و بر این نکته تأکید می‌کند که تاریخ صرف وجود ندارد، زیرا مورخ هم‌چون داستان‌نویس به طرح‌مندی و روایتگری مشغول است، نه القای صرف رخدادهای تاریخی؛ چه «تاریخ فقط با منش

۴. زمان گاه‌شمارانه: همان زمان تقویمی است که در قالب ساعت‌ها، روزها، ماه‌ها و سال‌ها اندازه‌گیری می‌شود.

بنیادین گزارش داستانی خواندنی است»^۶. برای دستیابی به بخشی از این شیوه‌های روایی که متن تاریخی را از گزارش صرف به روایتگری می‌کشاند، زمان متن که از ابزارهای اصلی در شکل‌دهی به طرح‌واره متن است، با تمرکز بر کارکردهای معنایی زمان، بررسی شده است. سؤال‌های اصلی پژوهش این است که شیوه‌های کاربست زمان برای خلق کارکردهای خاص معنایی است یا زمان صرفاً در طرح‌واره متن نقشی اساسی دارد؟ زمان در تاریخ بیهقی تا چه حد بسته به زمان گاه‌شمارانه است و زمان روایی تا چه اندازه بر زمان گاه-شمارانه چیرگی دارد؟

در این پژوهش، نسخه‌ای از تاریخ بیهقی به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، مبنای کار بوده است؛ بنابراین ارجاع به شماره صفحات و سنجش میزان اختصاص متن به هر رویداد، با توجه به این نسخه صورت گرفته است.

۲. پیشینه پژوهش

درباره تاریخ بیهقی، کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی به رشته تحریر درآمده که هر یک جنبه‌های مختلفی از این اثر ارزشمند را بررسی کرده‌اند. هم‌چنین بررسی روایت‌شناختی تاریخ بیهقی از جنبه‌های مختلف روایت در مقاله‌هایی بازنمایی شده که در این مجال، تنها به شماری از آنها که به موضوع این پژوهش نزدیک‌تر و مرتبط‌تر است، اشاره می‌شود:

صهبا، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی زمان در تاریخ بیهقی براساس نظریه زمان در روایت» برطبق نظریه ژرار ژنت نشان می‌دهد که فشردگی، گسترش‌دادن، گذشته‌نگری، آینده‌نگری و تناوب از مهم‌ترین شگردهای زمانی است که بیهقی برای نزدیک کردن تاریخ به ساحت ادبیات از آن بهره برده است. مقاله یادشده بر چارچوب دقیق نظریه زمانی ژرار ژنت و دستگاه نظری او مبتنی شده است؛ اما در پژوهش حاضر، هدف بر چگونگی کارکرد

عناصر زمانی در دل نظام ساختاری تاریخ بیهقی است؛ به عبارت دیگر، مقاله پیش رو تحلیلی نشانه‌شناختی از عنصر زمان به دست می‌دهد.

رسولی و عباسی در مقاله‌ای با عنوان «کارکرد روایت در ذکر بر دار کردن حسنک وزیر، از تاریخ بیهقی»، به بررسی پی‌رنگ این داستان پرداخته‌اند تا نشان دهند که با وجود کوشش فراوان راوی تخیلی (بیهقی) در افزودن به جنبه واقعیت‌پذیری متن و نشان‌دادن بی‌طرفی راوی از طریق واگذاری روایت به راوی‌های مختلف، وی نتوانسته از جانب‌داری به دور بماند. در واقع این پژوهش با تمرکز بر پی‌رنگ، به بررسی نقش راوی تخیلی در روایت پرداخته است و عنصر زمان نیز که از پایه‌های اصلی پی‌رنگ است، مطرح شده؛ ولی به‌طور مستقل، کارکردهای نشانه‌معنایی آن چندان مدنظر نبوده است.

راغب در رساله خود با عنوان تاریخ بیهقی بر بنیاد دانش روایت‌شناختی به بررسی زمان در تاریخ بیهقی پرداخته و شیوه اصلی تحلیل متن، از دیدگاه‌های ژرار ژنت وام گرفته شده است. این پژوهش نشان می‌دهد که شکل زمان، مهم‌ترین عامل تفاوت میان تواریخ مختلف است. پژوهشگرده تاریخ اسلام، در سال ۱۳۹۵ این رساله را در کتابی به نام روایت‌شناسی تاریخ‌نگارانه تاریخ بیهقی به چاپ رسانده است.

دزفولیان و مولودی در مقاله «روایت‌شناسی تاریخ بیهقی، بررسی سازوکار روایت بوبکر حصیری براساس نظریه ژنت»، به بررسی حکایت بوبکر حصیری در سه سطح روایی داستان، روایت و روایتگری پرداخته‌اند و مؤلفه‌هایی که این سه سطح روایی را در تعامل با یکدیگر نگه می‌دارد، یعنی زمان دستوری، وجه و صدا را تحلیل کرده‌اند تا ثابت کنند که این اثر ساختار روایی خاص خود دارد و جزو اولین نمونه‌های روایت کامل کلاسیک شمرده می‌شود.

اما در هیچ‌کدام از این مقالات، چگونگی کارکرد عناصر زمانی در سطح معنایی بررسی نشده و بیشتر بر فرم و ساختار این مؤلفه روایی تمرکز شده است؛ بنابراین، پژوهش حاضر در پی دریافت ظرایف معنایی از خلال نوع کارکرد عناصر زمانی است.

۳. مبانی نظری پژوهش

بحث زمان از دیرباز یعنی سال‌ها پیش از روایت‌شناسان، ذهن علمای مابعدالطبیعه، یعنی فلاسفه و نیز دانشمندان علوم طبیعی، یعنی فیزیک‌دانان را به خود مشغول داشته است. فلاسفه بیش از دیگران درگیر مفهوم زمان و انطباق آن با دریافت‌های ذهن بشر بوده‌اند. پل ریکور،^۷ فیلسوف و روایت‌شناس معاصر، با علم به نظریات مطرح‌شده در باب زمان معتقد است که «تفکر تجریدی همواره از حل معمای زمان عاجز خواهد ماند. فلسفه و علم، هرگز بر زمان احاطه نمی‌یابند؛ زیرا این ماییم که همواره در اقیانوس زمان شناوریم... آن‌چه به ما اجازه می‌دهد در اقیانوس زمان برای مدتی شناور باقی بمانیم و بررغم تلاطم امواج تا حدودی مسیر معینی را طی کنیم، مهارت و فن یا هنری است که به شناگری شباهت بیشتری دارد تا به فلسفه و علم، و این فن یا هنر چیزی نیست مگر هنر داستان‌سرایی و روایتگری».^۸ در نگاه پل ریکور، طرح داستان، ابزار مؤثری است که با قابلیت پیکربندی روایت، می‌تواند به تجارب زمانی آشفته و بی‌شکل، سروسامان دهد و این مفهوم تجریدی را به یاری روایت، اندکی عینی کند؛ «زمان تا آن حد امری بشری می‌شود که به تقلید از طرز کار یک روایت سازمان‌دهی شود و روایت نیز به نوبه خود تا آن حد بامعناست که ویژگی‌های تجربه زمانی را به تصویر بکشد».^۹ وی از این طریق به بحث‌های روایت‌شناختی در باب مفهوم وسیع و دور از دسترسی چون زمان اصالت می‌دهد. گرچه ادعاهای چالش‌برانگیزی در تعارض با تاریخ‌نگاری روایی وجود دارند که روایت را با قابلیت آشکال مختلف خود راهی برای تحمیل معنا به گذشته می‌دانند،^{۱۰} تنها راه بررسی متون تاریخی که در قالب روایت داستانی نوشته شده، چگونگی کارکرد روایت در سطح

7. Paul Ricaur

۸. فرهادپور، ۳۱.

۹. همان، ۲۹.

۱۰. رک. نوذری، ۲۰۹.

معناست.

در میان روایت‌شناسان، ژرار ژنت، روایت‌شناس معروف فرانسوی، تأثیرگذارترین نظریه‌پرداز در باب زمان روایت^{۱۱} است. کتاب ژرار ژنت به نام گفتمان روایی^{۱۲} مهم‌ترین اثری است که به شناخت روایت‌شناسی یاری می‌رساند. نخستین موضوع مورد توجه او، شیوه ارائه ترتیب زمانی رویداد است. در دستگاه تحلیلی ژنت، «روایت، نوعی توالی زمانی دولایه است: زمان چیزی که نقل می‌شود و زمان روایت. کار این ثنویت فقط آن نیست که همه تحریف‌های زمانی رایج در روایت را امکان‌پذیر سازد، کار اساسی‌ترش این است که از ما می‌خواهد در نظر داشته باشیم که یکی از کارکردهای روایت عبارت است از ابداع یک طرح‌واره زمانی برحسب یک طرح‌واره زمانی دیگر»^{۱۳}. ژنت به تبیین قابلیت‌های روایت در دخل و تصرف زمان می‌پردازد؛ او در حرکت از سطح داستان به متن، سه جنبه اصلی مربوط به دخل و تصرف در زمان یا شیوه بیان آن را از هم متمایز می‌کند:

۱. نخستین جنبه، رابطه بین ترتیب^{۱۴} زمانی رخدادها و ترتیب روایت آنها است. روایت می‌تواند از ترتیب زمانی تقویمی رخدادها عقب بیفتد، می‌تواند با رخدادها هم‌زمان شود یا می‌تواند از آنها پیش بیفتد. درحقیقت، نظم بیان منطقی و زمانمند داستان است؛ گاه پیش‌بینی حوادث است و از آنها پیشی گرفتن، گاه بازگشت به گذشته است و گاه ایجاد تفاوت میان زمان روایت و زمان داستان است. ژنت همگی این انحراف‌ها در ترتیب ارائه وقایع در متن را نسبت به ترتیب آشکار وقوعشان در داستان، نابهنگامی می‌داند. نابهنگامی به گذشته‌نگر یا پس‌نگاه^{۱۵} و آینده‌نگر یا پیش‌نگاه^{۱۶} تقسیم می‌شود که آنها را تقدم و تأخر

۱۱. زمان روایت: بحث زمانمندی روایت است که طی آن وقایع در طرح زمانی مشخصی در متن جای می‌گیرند.

12. Narrative Discourse

۱۳. مکونیلان، ۱۴۲.

14. order

15. flashback

16. flashforward

می‌نامد. در روایت گذشته‌نگر^{۱۷}، روایت به گذشته‌ای در داستان رجعت می‌کند و در روایت آینده‌نگر^{۱۸}، روایت به آینده داستان نقل مکان می‌کند.

۲. دومین جنبه رابطه‌ای که ژنت درباره‌اش بحث می‌کند، استمرار زمان یا تداوم^{۱۹} است؛ یعنی مدت‌زمان وقوع یک رخداد در جهان داستان و مدت‌زمانی که طول می‌کشد تا این رخداد روایت شود. سرعت متن در هر قسمت از روایت با توجه به سرعت قسمت‌های دیگر همان روایت ارزیابی می‌شود، آن‌گاه این سرعت به صورت نسبی بین دیرش^{۲۰} (تداوم) تعیین شده در داستان و میزان متن اختصاص یافته به گفتن آن، بیان می‌شود. در این بخش نشان داده می‌شود که کدام رخدادها یا کارکردهای داستان را می‌توان گسترش داد یا حذف کرد.

۳. سومین رابطه بین ترتیب زمانی و ترتیب روایی، تکرار یا بسامد^{۲۱} است، یعنی رابطه بین دفعات تکرار یک رخداد در جهان داستان و دفعاتی که همان رخداد عملاً روایت می‌شود. اهمیت این بررسی در نقشی است که در شناخت زمان در داستان دارد، یعنی نسبت زمان با موقعیت را روشن می‌کند.^{۲۲}

این سطوح زمانی امکان تحلیل و بررسی عنصر دست‌نیافتنی زمان را برای پژوهشگران فراهم می‌کند؛ بنابراین اساس تحلیل در این پژوهش همین ابزارها است که ژنت برای تحلیل زمان روایت ارائه کرده است، البته با تمرکز بیشتر بر کارکردهای نشانه‌معناشناختی

۱۷. گذشته‌نگر یا پس‌نگاه: روایت رخداد داستان پس از نقل رخدادهای سپری شده متن است؛ گویی روایت به گذشته‌ای در داستان رجعت می‌کند (ریمون کنان، ۶۵).

۱۸. آینده‌نگر یا پیش‌نگاه: روایت رخداد داستان پیش از نقل رخدادهای اولیه است؛ گویی روایت به آینده داستان نقل مکان می‌کند (همان، ۶۵).

19. duration

۲۰. دیرش یا تداوم: بررسی روابط میان مدت زمان وقوع رخدادها در داستان و حجم متن مصروف روایت رخدادها (همان، ۶۵).

21. frequency

۲۲. تولان، ۸۰-۹۸؛ ریمون کنان، ۶۵-۸۰.

این ابزارها؛ یعنی علاوه بر بررسی کارکرد این ابزارها در شکل‌دهی به ساختار، در سطح معنای آنها نیز بررسی شده‌اند.

۴. تحلیل متن

۴.۱. نامه حشم تگیناباد به امیر مسعود

۴.۱.۱. خلاصه داستان

زمانی که سلطان محمود در غزنین وفات یافت، پسر بزرگ وی، امیر مسعود، در سپاهان (اصفهان) بود و می‌خواست به سوی بغداد حرکت کند. بزرگان و ارکان دولت محمودی از قبیل حاجب بزرگ، امیر علی قریب، در پیش کار ایستادند و پسر کوچک‌تر سلطان، یعنی امیر محمد را از گوزگانان به غزنین آوردند و بر تخت ملک نشاندهند؛ چون امیر مسعود عزیمت به سمت بغداد را رها کرد و خود را به هرات رساند، این بزرگان امیر محمد را در قلعه کوهتیز تگیناباد در غزنین زندانی کردند و نامه‌ای به امیر مسعود نوشتند و به دست منگیتراک، برادر حاجب بزرگ و بوبکر حصیری سپردند تا به امیر مسعود برسانند و در تگیناباد به نام سلطان مسعود خطبه خوانند. سلطان مسعود در پاسخ نامه از آنان خواست که لشکر را به سمت هرات روانه کنند و امیر محمد را در همان قلعه کوهتیز نگه دارند تا زمانی که خود به غزنین رود و درباره او تصمیم بگیرد. بزرگان تگیناباد این نامه را برای امیر محمد فرستادند و لشکر را به سمت هرات روانه کردند.^{۲۳}

۴.۱.۲. طرحواره زمانی

آغاز: نوشتن نامه‌ای برای امیر مسعود در روز دوشنبه سوم شوال سال ۴۲۱ ه. ش.
میانه: رفتن بوبکر حصیری و منگیتراک به هرات برای رساندن نامه؛ بیان وضع امیر محمد؛ رسیدن خیل‌تاشانی که به غزنین رفته بودند و آوردن بشارت رسیدن خبر حرکت امیر مسعود به

سمت تخت ملک؛ رسیدن جواب نامه امیرمسعود در روز شنبه نیمه شوال؛ فرستادن جواب نامه امیرمسعود برای امیرمحمد.
پایان: آماده‌شدن لشکر برای حرکت به سمت هرات.

۴. ۱. ۳. تکنیک‌های زمانی

۱. بیان موجز کل رویدادهای اتفاق افتاده در برهه زمانی چهارماهه، در خلال نامه.
۲. نقش محوری دیرش یا تداوم در ثبات پویایی متن.
۲. ۱. شتاب مثبت^{۲۴} ← خلاصه‌گویی^{۲۵} و حذف^{۲۶}

۴. ۱. ۴. کارکردهای زمانی

باقی مانده مجلد پنجم تاریخ بیهقی با نامه حشم تگیناباد به امیرمسعود آغاز می‌شود. طی این نامه به اختصار به اطلاع سلطان مسعود می‌رسد که دلیل بر تخت نشاندن سلطان محمد در غیاب او، چه بوده است. «نامه‌ها» به سبب ساختار خود ناچار از ارائه گزارش‌هایی مفصل در قالب عباراتی مجمل‌اند. در این نامه نیز بر همین منوال، روایت با شتاب مثبت همراه است، یعنی «اختصاص یک تکه کوتاه از متن به مدت زمان درازی از داستان».^{۲۷} شروع روایت تاریخ مسعودی با این نامه، نشان از تمرکز بیهقی بر سرعتی است که متن را به بیان رخدادهایی برساند که از نظر خود او حائز اهمیت است. همین مسأله نشان چیش و

۲۴. شتاب مثبت: اختصاص یک تکه کوتاه از متن به مدت زمان درازی از داستان (ریمون کنان، ۷۳).

۲۵. خلاصه‌گویی: سرعت از طریق ایجاز متنی افزایش می‌یابد؛ بدین ترتیب که یک دوره داستانی معین در بیان کوتاهی از مشخصه‌های اصلی آن خلاصه می‌شود (تولان، ۹۱).

۲۶. حذف: حداکثر سرعت را حذف می‌نامیم که در آن هیچ فضای متنی روی بخشی از دیرش داستانی صرف نشده است (همان، ۹۰).

۲۷. ریمون کنان، ۷۳.

گزینش او در روایت تاریخش است؛ چراکه «هیچ مورخی همه رخ داده‌های متقن گذشته را نمی‌نگارد بلکه به گزینش آنها دست می‌زند، زیرا برخی از رخ داده‌ها از نگاه یک مورخ مهم و قابل ذکر تلقی می‌شود و از نگاه مورخی دیگر همان رخ داده‌ها ممکن است فاقد اهمیت و غیرقابل ذکر پنداشته شود. به علاوه نگرش تاریخ بدون گزینش و انتخابگری نه معنا می‌دهد و نه اساساً ممکن و مفید است».^{۲۸}

۴.۱.۴.۱. کارکرد نحو زبان در سرعت روایت

تمهید سرعت روایت که با روایت حوادث متعددی در دل نامه‌ای مختصر شروع شده است، پس از نامه نیز با جمله‌های کوتاه و فعل‌های متعدد که هر یک در سطح روایت دارای کارکردی هسته‌ای‌اند، ادامه می‌یابد. این سرعت را در روساخت اثر، فعل‌های گذشته و گذشته استمراری یاری می‌رسانند: «خطیب سلطانی و حاجب بزرگ و همه اعیان به مسجد آدینه حاضر آمدند و بسیار درم و دینار نثار کردند و کاری بانام برفت و نامه رفته بود تا به بُست نیز خطبه کنند و کرده بودند و بسیار تکلف نموده».^{۲۹} یا در بخشی از نامه تنها با ذکر سه جمله کوتاه، به اقتضای متن، از ذکر وقایع متعدد گذشته است: «عوایق و موانع برافتاد و زایل گشت و کارها یک‌رویه شد».^{۳۰} این سه جمله در بردارنده حذف‌های متعدد برای بیان وضع کنونی و نهایی است، یعنی چگونگی برافتادن عوایق که در باب آن سکوت شده است، متن را با سرعت به اینجا می‌کشاند که کارها یک‌رویه شده و هم‌اکنون همه چیز آماده پذیرش پادشاه جدید است.

در واقع خلأهای زمانی متعددی در چنین بخش‌هایی وجود دارد که ماحصل خلاصه‌گویی و از ابزارهای مورخ در خلق روایت تاریخی است. قیده‌های زمانی و نشانه‌های

۲۸. ملانی توانی، ۲۶.

۲۹. بیهقی، ۵.

۳۰. بیهقی، ۳.

استمراری پایان افعال که نشان تکرار و استمرار رخدادی در زمان است نیز یاریگر مورخ در بیانی خلاصه و توأم با خلأهایی است که تنها، رخداد‌های اصلی و کارکردی را برجسته سازد: «و هر روز حاجب علی برنشستی و به صحرا آمدی و بایستادی و اعیان و محتشمان درگاه به جمله بیامدندی و سواره باستادی و تا چاشتگاه فراخ حدیث کردندی و اگر از جانبی خبری تازه گشتی، بازگفتندی و اگر از جانبی خللی افتاده بودی به نامه و سوار دریافتندی و...»^{۳۱} بدین ترتیب برای جلوگیری از اطناب و زیاده‌گویی که از شتاب مثبت متن می‌کاهد، از تکرار چندباره رخدادهایی که طی چند مدت در حال تکرار بوده، خودداری می‌کند و با استفاده از تکنیک بسامد بازگو^{۳۲} بر سرعت متن می‌افزاید. در حقیقت با استفاده از وجه استمراری فعل، تکنیک بسامد بازگو را به خدمت سرعت متن درمی‌آورد. بنابراین کوتاهی جمله‌ها و تعدد افعال از ویژگی‌های اصلی سرعت بخشی به روایت در بخش‌های زیادی از تاریخ بیهقی است. فراوانی افعال فعالیت و سرعت ویژه‌ای در ذهن خواننده پدید می‌آورد؛ بنابراین ایجاز کلام که از مشخصه‌های سبکی تاریخ بیهقی است، ریشه در شَم روایت‌پردازی بیهقی و علم او به تأثیرگذاری خلاصه‌گویی و حذف، در برجسته‌سازی کلام دارد.

۴.۱.۴.۲. مکث توصیفی و القای وضعی حسی و عاطفی

در این بخش، از وضع پیش از برتخت‌نشستن امیرمسعود و اوضاع و احوال امیرمحمد تا زمان رسیدن او بر تخت پادشاهی سخن رفته است؛ به همین دلیل ذکر احوال امیر محمد، هم‌چون ردی گذرا^{۳۳} پایه آغاز روایت متعلق به سلطان مسعود می‌گردد. در این بخش

۳۱. همان.

۳۲. نقل یکباره آن‌چه n بار اتفاق افتاده است.

۳۳. رد گذرا، به پیچیده‌شدن بافتار روایی کمک می‌کند؛ اما بیشتر بینشی موضعی درباره شخصیت‌ها یا راوی به دست می‌دهد تا این‌که در خط واقعه دخیل و تصرفی کند (تولان، ۸۶).

آغازین، مخاطب تنها به بینشی موضعی درباره شخصیت امیرمحمد و احوال او دست می‌یابد تا در فرصتی مناسب و در گستره پیوستاری از انواع مختلف نابهنگامی‌های این متن، دنباله سرگذشت امیرمحمد بیان گردد و دفتر تاریخ بیهقی در این موضوع بسته شود. امیرمحمد در این روایت، در وضع نابسامانی قرار دارد که احوال او را نه سرعت روایت، بلکه مکث توصیفی بیان خواهد کرد؛ ازاین‌رو در ادامه روایت شتاب‌زده از وضع کنونی این شخصیت، مکث توصیفی^{۳۴} در محور هم‌نشینی کلام، القای وضعی حسی و عاطفی می‌کند:

«امیرمحمد روزی دو سه چون متحیری و غمناکی می‌بود، چون نان می‌بخوردی قوم را بازگردانیدی. سوم روز احمد ارسلان گفت: آن چه تقدیر است ناچار بباشد، در غمناک بودن بس فایده نیست؛ خداوند بر سر شراب و نشاط باز شود که ما بندگان می‌ترسیم که او را سودا غلبه کند و علتی آرد. امیر تثبط فرونشاند چنان‌که چون لشکر سوی هرات کشید باز به شراب درآمد و لکن خوردنی بودی با تکلف و نُقل هر قدحی بادی سرد».^{۳۵}

در این بخش، حالات امیرمحمد را با دو صفت «متحیری و غمناکی» شرح می‌دهد که بر مؤلفه زمانی «روزی دو سه» بسط داده شده و با همین دو مؤلفه زبانی وصفی و قیدی، زمان را در اختیار خواست راوی قرار می‌دهد. این وضع به‌گونه‌ای است که زبان را به سمت توصیف و مکثی، هرچند کوتاه، در روایت می‌کشاند، یعنی روند روایتگری اتفاقات رخ داده که به اقتضای روایت نامه‌ای، با شتاب درحال انجام بود، متوقف می‌شود و ذکر حالات امیرمحمد در پیش گرفته می‌شود تا ضرورت توجه به وضع او در موقعیت فعلی، بر جنبه حسی و عاطفی متن بیفزاید. این فرایند را مکث توصیفی روایت که مرتبط با وضع

۳۴. مکث توصیفی: وضع مقابل حذف مکث توصیفی است، بدین معنی که متن دیرش داستانی ندارد (تولان، ۹۰)؛ به عبارت دیگر تداوم روایت در غیاب رویداد است؛ یعنی رویداد داستانی متوقف می‌شود ولی روایت در سطحی دیگر که اغلب توصیفی است ادامه می‌یابد.

۳۵. همان، ۵-۶.

امیرمحمد در موقعیت شراب‌نوشی است و هم‌چنین ذکر اوصافی در آداب باده‌گساری ایجاد کرده است. در بسیاری مواقع این مکث‌های توصیفی دربردارنده زمان حال اخلاقی^{۳۶} است؛ بدین معنا که متن دیرش داستانی ندارد و در ازای آن، راوی به کلی‌گویی‌هایی در زمان حال می‌پردازد. این اتفاق در بخش‌های توصیفی و تفسیری رخ می‌دهد.^{۳۷} چنان‌که در ادامه همین روایت، با مکث و بیان نکته‌ای اخلاقی، خلأ زمانی را با کلی‌گویی پر کرده است: «شراب و نشاط با فراغت دل رود، آن‌چه گفته‌اند که غم‌ناکان را شراب باید خورد تا تفت غم بنشانند بزرگ غلطی است؛ بلی درحال بنشانند و کمتر گردانند، اما چون شراب دریافت و بخفتند، خماری منکر آرد که بیدار شوند و دو سه روز بدارد».^{۳۸} در واقع زمان حال اخلاقی که به‌نوعی ایجادگر مکث در روایت است، کارکرد درخور توجهی در تاریخ بیهقی دارد و در بسیاری مواقع، بیهقی پس از روایت رویدادها بلافاصله به یاری زمان حال اخلاقی بر وجه تعلیمی و عبرت‌آموزی تاریخش می‌افزاید. نمونه‌ای دیگر درباب بوسهل زوزنی: «و به روزگار گذشته که امیر شهاب‌الدوله به هرات می‌بود، محتشم‌تر خدمتکاران او این مرد بود، اما با مردمان بدساختگی کردی و درشت و ناخوش [شاید درشتی و ناخوشی]^{۳۹} و صفرایی عظیم داشت و چون حال وی ظاهر است، زیادت از این نگویم که گذشته است و غایت کار آدمی مرگ است، نیکوکاری و خوی نیک بهتر تا به دو جهان سود دارد و بر دهد».^{۴۰} زیادت از این نگویم که گذشته است؛ یعنی اکنون که این تاریخ را می‌نویسم از آن وقایع سال‌ها گذشته و بوسهل مرده است. این زمان حال، با نگرش کلی به گذشته و با در دست داشتن اندوخته‌های گذشتگان، در متون تاریخی، به زمان حال اخلاقی

۳۶. زمان حال اخلاقی: در بخش‌های توصیفی و تفسیری زمان انگار بازمی‌ایستد. کلی‌گویی‌های راوی در زمان حال را زمان حال اخلاقی می‌نامند (مارتین، ۹۱).

۳۷. مارتین، ۹۱.

۳۸. بیهقی، ۶.

۳۹. تاریخ بیهقی، چاپ دکتر علی اکبر فیاض، ۶۰.

۴۰. بیهقی، ۲۱.

می‌انجامد؛ یعنی زمانی که طی آن، ساختار گذشته‌نگر تاریخ به عبرت‌آموزی می‌پیوندد و گاه مسأله‌ای فلسفی و اخلاقی را پیش چشم بشر می‌گشاید؛ مانند این بخش که اشاره به مرگ بوسهل و ضرورت پرهیز از بدگویی مرده است، بیهقی را به عمده‌ترین فلسفه زندگی بشر، یعنی مرگ و زندگی می‌کشاند و به دنبال آن اندرز دادن به مخاطبی که این متن را خواهد خواند.

۲.۴. آغاز تاریخ امیر شهاب‌الدوله مسعودبن محمود

۲.۴.۱. خلاصه داستان

سلطان محمود هنگام رفتن به غزو غور، دو فرزندش امیر مسعود و امیر محمد را در زمین داور گذاشت. آنجا با امیر مسعود به‌گونه‌ای رفتار می‌شد که گویی مشخص است او ولیعهد و جانشین پدر است. در غزو امیر محمود با غوریان در ناحیه خوابین، امیر مسعود دلاوری‌های متعددی از خود به نمایش گذاشت. چند سال بعد، امیر مسعود به هرات رفت و قصد غور کرد و تمامی غوریان را شکست داد. زمانی که سلطان محمود از گرگان قصد ری کرد، امیر محمد را به خراسان فرستاد و امیر مسعود را با خود به ری برد و او را جانشین خود شمرد. در این زمان چند تن از غلامان سلطان محمود به امیر مسعود پیوستند. سلطان از این جریان آگاه شد و قصد جان پسرش کرد، اما با آگاه‌شدن مسعود از این قصد به‌اجرا درنیامد. منوچهر قابوس، والی طبرستان نیز نامه‌ای به مسعود نوشت و به او تقرب جست و عهد و پیمان خواست، ولی مسعود برای جلوگیری از برانگیخته‌شدن فتنه بیشتر، آن عهدنامه را از جانب دربار محمودی نوشت.^{۴۱}

۲.۴.۲. طرحواره زمانی

آغاز: رفتن امیر محمود به غزو غور در سال ۴۰۱ هـ و گذاشتن فرزندانش در زمین داور.

میانه: به مانند ولیعهد رفتار کردن با امیرمسعود در زمین داور؛ خواب دیدن امیرمسعود که در سرزمین غور است؛ تاختن امیرمحمود به ناحیه خوابین از نواحی غور؛ حمله کردن امیرمسعود به غور در سال ۴۱۱هـ.ق؛ فتح حصار برتر؛ حمله به جُروس محل حکمرانی درمیشبت و فتح این حصار؛ حمله به حصار تور و فتح آن؛ پرداختن به علت بیان داستان فتح غور؛ قصه خیشخانه هرات؛ نبرد با شیر؛ بخشیدن شانزده هزار دینار به بومطیع سکزی؛ بخشیدن پنجاه هزار دینار و شانزده هزار گوسفند به مانک علی میمون؛ بخشیدن هفده میلیون درم به بوسعید سهل؛ بخشیدن یک میلیون درم به علوی زینی؛ رفتن امیرمحمود از گرگان به ری و بردن مسعود با خود؛ بدین شدن محمود و قصد جان مسعود کردن؛ کسب اجازه غلامان از مسعود برای براندازی سلطان محمود؛ مکاتبه امیرمسعود و منوچهر قابوس. پایان: فرستادن عهد و پیمان برای قابوس با حفظ حرمت دربار محمودی.

۴. ۲. ۳. تکنیک‌های زمانی

۱. شروع مجلد ششم از صفحه ۱۴۹ تا ۱۶۴ در ساختار زمانی مکتب توصیفی.
 ۲. ادامه این بخش یعنی از صفحه ۱۶۴ تا ۱۸۸ در ساختار زمانی تأخر درونی هم‌بافت.
 ۳. بازگشت به سطح دوم زمانی متن، یعنی خط سیر اصلی داستان از صفحه ۱۸۸ به بعد.
 ۴. نقش محوری دیرش یا تداوم، در ثبات پویایی متن
۴. ۱. شتاب مثبت، خلاصه‌گویی و حذف.

۴. ۲. ۴. کارکردهای معنایی زمان

بیهقی فقط از دیده‌ها و شنیده‌هایش حکایت می‌کند: «و من که این تاریخ پیش گرفته‌ام، التزام این قدر بکرده‌ام تا آنچه نویسم یا از معاینه من است یا از سماع درست از مردی

ثقه»^{۴۲} و زمانی که به نوشتن این دیده‌ها و شنیده‌ها می‌پردازد عملاً به ارزش‌گذاری رویدادهای جهان داستان دست می‌زند. در نخستین سطر روایت برتخت نشستن سلطان-مسعود، با استفاده از نشانه‌های زمانی، به سنجش و ارزیابی دست زده و: «همی‌گوید ابوالفضل محمدبن‌الحسین البیهقی، رحمة الله علیه، هرچند این فصل از تاریخ مسبق است بدانچه بگذشت در ذکر، لکن در رتبه سابق است»^{۴۳} یعنی اگرچه باب‌های دیگر این کتاب پیش از این فصل آمده ولی تاریخ پادشاهی مسعود بر همه ابواب به‌رتبه و شأن تقدم دارد؛ بنابراین مؤلفه‌های زمانی را چون ابزاری برای ارزیابی و ارزش‌گذاری رویدادها به‌کار برده است.

تقریباً در تمام بخش‌های تاریخ بیهقی، روایت پس‌نگر و پیش‌نگر مشاهده می‌شود. این ساختار روایی برگشت به عقب و رفتن به آینده، کل متن را دربر گرفته است، همین مسأله باعث درونه‌گیری روایت‌ها یا خرده‌روایت‌هایی در دل روایت اصلی شده است: «چنان‌چه در تاریخ شرط کردم که در اول نشستن هر پادشاهی خطبه‌ای بنویسم، پس به راندن تاریخ مشغول گردم، کنون آن شرط نگاه دارم»^{۴۴}. پس از این عبارت، فصلی می‌آورد که خطبه‌گونه‌ای در ذکر جلوس سلطان مسعود است. در ضمن این خطبه، در قالب روایتی پس‌نگر، به بیان داستان اسکندر یونانی و اردشیر پارسی می‌پردازد که چگونه در عین قدرت و دانایی تسلیم خاک شدند. بنابراین، خارج از خط سیر اصلی رخدادها، به یاری تأخر بیرونی و متفاوت داستانی، مقدمه‌گونه، زمینه برتری‌بخشی به پادشاهی را فراهم کند که پس از آن درباره‌اش سخن خواهد گفت. به همین دلیل با واردکردن اسکندر یونانی به متن، به این مسأله تعلیمی می‌پردازد که: «گرد عالم گشتن چه سود؟ پادشاه ضابط باید»^{۴۵}. پس از

۴۲. بیهقی، ۱۱۰۰/۳.

۴۳. همان، ۱۴۱.

۴۴. همان، ۱۵۰.

۴۵. همان.

این عبارت، فصلی می‌آورد که خطبه‌گونه‌ای در ذکر جلوس سلطان مسعود است؛ بر همین اساس است که مصححان، این فصل را «خطبه مقایسه پادشاهان» نامیده‌اند؛ چراکه گرچه مقایسه اسکندر یونانی و اردشیر پارسی مطرح است ولی قرار گرفتن نام و حکایت این دو پادشاه نامدار در ابتدای «آغاز تاریخ امیر شهاب‌الدین مسعود بن محمود»، به‌طور ضمنی و اشاره‌وار، سلطان مسعود را در معرض قیاس با آنها قرار داده است و از روایت پس‌نگر به‌منظور بسط مفهوم قدرتمندی و نامداری برای این پادشاه یاری گرفته است. بنابراین، خارج از خط سیر اصلی رخ‌دادها، به یاری تأخر بیرونی و متفاوت‌داستانی^{۴۶}، به‌طور مقدمه‌گونه، زمینه برتری‌بخشی به سلطان مسعود را فراهم می‌کند که پس از آن درباره‌اش سخن خواهد گفت. این برتری‌بخشی در همان ابتدا از زبان خود بیهقی نیز بیان می‌شود. گرچه بیان بیهقی کلی است ولی جایگیری این سخن در این قسمت از متن که به سلطان مسعود تعلق دارد، به‌طور ضمنی مفهوم برتری را بر سلطان مسعود بسط می‌دهد: «چنان گویم که فاضل‌تر ملوک گذشته گروهی‌اند که بزرگ‌تر بودند. و از آن گروه دو تن را نام برده‌اند یکی اسکندر یونانی و دیگر اردشیر پارسی. چون خداوندان و پادشاهان ما ازین دو بگذاشته‌اند به همه چیزها، باید دانست به‌ضرورت که ملوک ما بزرگ‌تر روی زمین بوده‌اند».^{۴۷}

پس از آن با تکنیک خلاصه‌گویی و فشرده‌سازی، می‌کوشد افتخارات اسکندر یعنی شکست دارا، پادشاه عجم و فور، پادشاه هندوستان، را به دو حيله و ترفند نسبت دهد؛ بنابراین به‌سرعت از آن می‌گذرد تا با وصفی ایستا بر ناپایداری آن تأکید کند: «پس اسکندر

۴۶. گذشته‌نگر متفاوت‌داستانی (Heterodigetic): گذشته‌نگرها اگر درباره شخصیت، رخداد یا خط داستانی دیگر باشد، گذشته‌نگر متفاوت‌داستانی است (ریمون کنان، ۶۷). گذشته‌نگر متفاوت‌داستانی، به‌منظور تناظریابی شخصیت یا رویداد، تغییر سطح داستان و حتی ایجاد چندلایگی برای متن، در خط سیر اصلی داستان توقف ایجاد می‌کند.

مردی بوده است با طول و عرض و بانگ و برق و صاعقه، چنان که در بهار و تابستان ابر باشد، که به پادشاهان روی زمین بگذشته است و بیاریده و باز شده».^{۴۸} به کارگیری چنین تمهیداتی بر لایه‌های متن می‌افزاید؛ گویا بیهقی از طریق روایت پس‌نگر یا پیش‌نگر، سطح دومی برای روایت خود قائل می‌شود که در دل آن، نکاتی را مطرح کند که بیان آنها در دل روایت اصلی، ساختار داستان را از استحکام دور می‌کند؛ باین حال، به فراخور موضوع مطرح‌شده، ذکر آنها را ضروری می‌داند. این نکات اغلب اخلاقی یا تعلیمی‌اند که تواریخ فارسی بر آن پای‌بندی و تعلق ویژه‌ای دارند.

۴.۲.۴.۱. کارکرد زمان در گفتمان مذهب

یکی از ویژگی‌های درخور توجه زمان در تاریخ بیهقی، کارکرد متناسب با گفتمانی است که متن در بطن آن شکل گرفته است؛ «آفریدگار _جلّ جلاله_ عالم اسرار است که کارهای نابوده را داند و در علم غیب او برفته است که در جهان در فلان بقعت مردی پیدا خواهد شد که از آن مرد بندگان او را راحت خواهد بود... تا آن مدت که ایزد _عزّ وجلّ_ تقدیر کرده باشد».^{۴۹} بیهقی در این بخش از تاریخ امیرمسعود که در ساختار مدح شکل گرفته است، دست به پیش‌گویی می‌زند و از گفتمان مذهب برای بیان روایتی پیش‌نگر یاری می‌گیرد؛ بدین معنا که با انتساب اتفاقات رخ داده به خواست و تقدیر الهی، در قالب پیش‌گویی‌ای که بنایی مذهبی دارد، از جانشینی سلطان مسعود خبر می‌دهد. این امر در محور هم‌نشینی کلام، به‌طور ضمنی بر جهت‌گیری راوی اشاره دارد؛ زیرا مذهب که از گفتمان‌های قدرتمند در متون تاریخی دوره ایران اسلامی است، به‌طور ضمنی یا صریح، خود معیار و مقیاس ارزش‌گذاری در همه سطوح است. این مسأله ریشه در اندیشه تقدیرگرایی دارد که در بین فرق و نحل اسلامی رایج بوده است. بنای این اندیشه در این است که جریان کار جهان تابع

۴۸. بیهقی، ۱۵۱.

۴۹. همان، ۱۵۲.

تقدیری است که از پیش معلوم است و حوادث و رویدادها گویی فقط عبارت از ظهور آن تقدیر است.^{۵۰} متأثر از این دیدگاه، تاریخ‌نگاری مبتنی بر تقدیرگرایی و مشیت الهی پدید آمد که تاریخ را مظهر اراده الهی می‌داند که انسان در ایجاد آن کمتر نقشی دارد.^{۵۱}

«آفریدگار _جلّ جلاله_ عالم اسرار است که کارهای نابوده را بداند و در علم غیب او برفته است که در جهان در فلان بقعت مردی پیدا خواهد شد که از آن مرد بندگان او را راحت خواهد بود ... و چنان‌که این پادشاه را پیدا آرد، با وی گروهی مردم در رساند اعوان و خدمتگاران وی که فراخور وی باشند، یکی از دیگر مهترتر و کافی‌تر تا آن بقعت و مردم آن، بدان پادشاه و بدان یاران آراسته گردند تا آن مدت که ایزد _عز و جل_ تقدیر کرده باشد و از آن پیغمبران _صلوات الله علیهم اجمعین_ هم چنین رفته است از روزگار آدم _علیه السلام_ تا خاتم انبیا مصطفی _علیه السلام_ و نباید نگریست که چون مصطفی _علیه السلام_ یگانه روی زمین بود، او را یاران بر چه جمله داد که پس از وفات وی چه کردند و اسلام به کدام درجه رسانیدند، چنان‌که در تواریخ و سیر پیداست و تا رستخیز این شریعت خواهد بود، هر روز قوی‌تر و پیداتر و بالاتر».^{۵۲}

در این بخش، روایت پس‌نگر و پیش‌نگر به یاری گفتمان مذهب ترکیب شده است، بدین طریق که با ارجاع به گذشته‌ای که کل دوران زندگانی پیامبران الهی را شامل می‌شود و اتصال آن با آینده‌ای که بُعد زمانی مشخصی ندارد و تا رستخیز ادامه دارد، بین سرگذشت پیامبران و پادشاه در حال مدح، ایجاد این‌همانی می‌کند. این شیوه روایی زمانی، یعنی سنجش زمان با معیار وجودی پیامبران، در اینجا به یاری حروفی که فاصله زمانی را مشخص می‌کنند (از روزگار آدم تا خاتم الانبیا) مطرح می‌گردد. در روایت پیش‌نگر و در بیان این‌که سرنوشت پادشاهان این سلسله مانند سرگذشت پیامبران است، اطمینانی

۵۰. زرین‌کوب، ۱۹۹.

۵۱. شرفی، ۷۰.

۵۲. بیهقی، ۱۵۲.

مشاهده می‌شود که به یاری گفتمان مذهب القا شده است؛ به گونه‌ای که دیگر قابلیت روایی پیش‌نگر را از دست داده است و به امری طبیعی در روایت هم‌زمان بدل شده است. گویی جاننشینی پادشاهان غزنوی، اتفاقی تاریخی نیست که برمبنای حوادث رخ داده یا علت و معلول‌ها، پیش‌بینی یا پیش‌گویی گردد، بلکه ادامه فرایند کسب حق تخت پادشاهی است و نشان‌دهنده این است که این حقانیت از آن اخلاف پیامبر است و خاندان غزنوی، اخلاف برحق پیامبرند. این مسأله، ماحصل اشتراک راوی و مخاطب در سطح اندیشگانی است؛ یعنی اگر مخاطب این متن در پیشینه ذهنی مذهبی با بیهقی مشترک باشد، چنین معنایی از نشانه‌ها بیشتر در ذهن او رسوخ می‌کند. درحقیقت، تقدیرگرایی و وابستگی قدرت به مشیت الهی که در بخش آغازین ساختار روایت وارد شده است، پی‌رنگ‌ساز شروع روایت دولت غزنویان می‌گردد؛ بدین معنا که بسط مفهوم الزام تداوم شریعت مصطفی، در زمره یکی از علل شکل‌گیری سلسله پادشاهی غزنویان و علت وجودی این سلسله است؛ پس زمان جلوس سلطان مسعود بر تخت شاهی درحقیقت، تداوم حکومت شرع مصطفی است. در تقویت کارکرد این گفتمان در ادامه چنین می‌گوید:

«ایزد - عزّ ذکره - چون خواست که دولت بدین بزرگی پیدا شود بر روی زمین، امیر عادل سبکتکین را از درجه کفر به درجه ایمان رسانید و وی را مسلمانی عطا داد و پس برکشید تا از آن اصل درخت مبارک، شاخ‌ها پیدا آمد به بسیار درجه از اصل قوی‌تر. بدان شاخ‌ها اسلام بیاراست و قوه خلفای پیغمبر اسلام در ایشان بست تا چون نگاه کرده آید محمود و مسعود - رحمة الله علیهما - دو آفتاب روشن، پوشیده صبحی و شفقی که چون آن صبح و شفق برگزیده است، روشنی آن آفتاب‌ها پیدا آمده است».^{۵۳}

چنان‌که مشاهده می‌شود، علت غایی تشکیل دولت غزنوی، خواست خداوند است؛ بنابراین مسلمان شدن سبکتکین نقشی مهم در تشکیل سلسله‌ای دارد که خداوند «خواهان» شکل‌گیری آن است. مؤلفه‌های زمانی گاه‌شمارانه نیز یاریگر راوی، در سطح مجازهای

نظریه بیان است؛ به عبارت دیگر، صبح و شفق که از عناصر زمان گاه‌شمارانه است، در سطحی استعاری، بر دولت محمودی که چون صبح، آغازی پر قدرت برای دولت غزنویان به‌شمار می‌رود و کوتاهی دوره مسعودی که هم‌چون شفق روی به پایان است، اشاره می‌کند و با این نوع کارکردهای بیانی، به‌طور ضمنی به القای مفاهیمی می‌پردازد که هم در ساختار مدح جای دارد و هم حسرتی را بر فضای متن بسط می‌هد که از بین رفتن آن دو پادشاه باعث پدید آمدن آن شده است. این فضای حسرت‌بار، در سطح زمان روایت، کارکرد پیش‌نگر دارد، چراکه این کارکرد بیانی در ابتدای فصلی آمده است که به آغاز تاریخ امیر شهاب‌الدوله مسعود بن محمود تعلق دارد و قبل از بیان رویدادهای دوران پادشاهی مسعود، در فرایندی توصیفی که مکتبی در روایت ایجاد می‌کند و به القای وضع حسی می‌افزاید، از درگذشتن آنها سخن گفته شده است. این سطح روایی که بر متن اصلی غالب می‌شود، متنی ثانویه را پدید می‌آورد که در بطن خود به القای مفهوم می‌پردازد.

۲.۴.۲.۴. کارکرد زمان در گفتمان اخلاقی و تعلیمی

بیهقی برای خروج از ساختاری که طی آن مدح ضمنی خاندان غزنوی در لوای گفتمان مذهب شکل گرفته است، به سطحی روی می‌آورد که از سطوح مهم متون تاریخی فارسی به‌شمار می‌رود و آن سطح تعلیمی است. این تاریخ‌نگار آگاه معمولاً برای تغییر سطح از ساختاری به ساختار دیگر، عباراتی را مطرح می‌کند که دال بر این تغییر و جابه‌جایی است: «چون از خطبه فارغ شدم، واجب دیدم انشا کردن فصلی دیگر که هم پادشاهان را به‌کار آید و هم دیگران را ... پس ابتدا کنم بدان که بازنمایم که صفت مرد خردمند و عادل چیست تا روا باشد که او را فاضل گویند و صفت مرد ستمکار چیست تا ناچار او را جاهل گویند...»^{۵۴}. چنین جملاتی که بر جنبه تعلیمی و اخلاقی روایت متن تأکید دارد، نقطه

اتصال روایت اصلی با خرده‌روایت‌های فرعی است که اغلب آنها از نظر زمانی، به زمان قدیم یا قبل اشاره دارد؛ بنابراین، روایت بخش مقدماتی با جمله‌های توضیحی و تعلیلی به روایت پس‌نگر می‌رسد: «حکمای بزرگ‌تر که در قدیم بوده‌اند چنین گفته‌اند که وحی قدیم که ایزد - عزوجل - فرستاد به پیغمبر آن روزگار آن است که ...».^{۵۵} همان‌طور که مشاهده می‌شود بیهقی در مقدمه بیان خرده‌روایت‌هایی که در روند روایت پرشتاب متن، ایجاد مکث می‌کنند تا مفاهیمی اخلاقی و تعلیمی را برای عبرت‌آموزی روایت کنند، از صفت‌های خردمند و عادل و ستمکار استفاده می‌کند تا با استناد بر حکم‌های تثبیت‌شده اخلاقی، به خرده‌روایت‌ها در ساختار تاریخ خود جایگاهی درخور توجه ببخشد.

در این بخش، او هم‌چنین برای پیوند سطح تعلیمی روایت خود به مباحث عقلی و نقلی که مکثی در روایت ایجاد می‌کنند (مانند بحث سه قوه تن، یعنی خرد و خشم و آرزو)، به نقل روایت پس‌نگری می‌پردازد که مؤید و روشنگر مفاهیم عقلانی و ذهنی مطرح‌شده است. این بخش گرچه کنش داستانی ندارد، خود مقدمه‌ای می‌گردد تا خرده‌روایت بعدی که درباب نصر بن احمد سامانی است و بار اخلاقی این قسمت را به دوش می‌کشد،^{۵۶} باز هم با روایتی داستانی در دل روایت اصلی جای گیرد؛ گویی داستان در دل تاریخ، بستری برای ایجاد مکث زمانی در روند روایت پادشاهی مسعود و روشنگری مخاطب و همراه کردن او با متن است: «و چنان خواندم در اخبار سامانیان که نصر احمد سامانی هشت‌ساله بود که از پدر بماند که احمد را به شکارگاه بکشند و دیگر روز آن کودک را بر تخت ملک بنشانند به جای پدر».^{۵۷} از آنجا که آگاهی تاریخی، همواره گذشته‌نگر است، در اینجا نیز نقبی به گذشته می‌زند. در این میان، واژه‌های «اخبار» و «سامانیان» و زمان افعال، یاریگر مخاطب در همراهی کردن با راوی برای رفتن به گذشته است؛ یعنی نه تنها مخاطب با دانش

۵۵. همان.

۵۶. تأکید بر فضایل صبر و لزوم غلبه بر خشم.

۵۷. بیهقی، ۱۵۹-۱۶۰.

تاریخی با متن همراهی می‌کند بلکه مخاطب ناآگاه نیز درمی‌یابد که سخن از سلسله‌ای است که در تاریخ گذشته از آن سخن رفته است.

آنچه در باب روایت‌های پس‌نگر در تاریخ بیهقی حائز اهمیت است، کارکرد هدفمندانه این گریزهای زمانی است. در برخی مواقع، دلیل اتصال متن به این روایت‌های پس‌نگر، اراده کارکرد تعلیمی و اخلاقی است. آنچه در چنین خرده‌روایت‌های هدفمند شایان توجه است، فرجام آنهاست که معمولاً ختم روایت نه در پایان ساختار داستان، بلکه در نقطه مدنظر راوی برای رسیدن به نتیجه اخلاقی است؛ برای مثال، در خرده‌روایت مربوط به نصر بن احمد سامانی که در درون روایت آغاز حکومت سلطان مسعود، درونه‌گیری شده است و در باب فرمان‌های نابخردانه نصر بن احمد در حالت خشم است، بیهقی به یاری تکنیک خلاصه‌گویی^{۵۸} روایتش را در آنجایی به اتمام می‌رساند که نتیجه اخلاقی را از آن خرده‌روایت، برداشت کرده باشد: «یک سال بر این برآمد، نصر احنف قیس دیگر شده بود در حلم، چنان‌که بدو مثل زدند و اخلاق ناستوده به یکبار از وی دور شده بود».^{۵۹} گزینش‌های روایی در چنین مواقعی درخور توجه است. این گزینش‌ها، متن را از گزارش توضیحی صرف به سمت فضایی می‌کشاند که قابل تأویل و معنا ساز باشد.

۴.۲.۴. کارکرد ارزشی در فاصله رخداد تا روایت

از دغدغه‌های مهم بیهقی در تألیف کتابش، دغدغه زمان است، چه او معتقد است که گذر زمان گرد نسیان بر حافظه بشری می‌پاشد؛ از این رو برای ثبت وقایع تاریخی باید بر زمان چیره شد و فاصله رویداد تا روایت را به کمترین حد رساند. بیهقی با علم به فاصله زمانی، خواستار غلبه بر آن و جلوگیری از ایجاد فاصله بین رویداد و روایت آن است: «چون روزگار

۵۸. به واسطه تکنیک خلاصه‌گویی، سرعت از طریق ایجاز متنی افزایش می‌یابد بدین ترتیب که یک دوره داستانی معین در بیان کوتاهی از مشخصه‌های اصلی آن خلاصه می‌شود (تولان، ۹۱).

۵۹. بیهقی، ۱۶۱.

دراز برآمدی، این اخبار از چشم و دل مردمان دور ماندی و کسی دیگر خاستی این کار را که برین مرکب آن سواری که من دارم نداشتی و اثر این خاندان بانام مدروس شدی». ^{۶۰} راوی با تأکید بر حضور خود در زمان وقوع رخدادها، به نوعی اقدام به جلب اطمینان مخاطب می‌کند؛ چراکه مخاطب با درک حضور راوی در بطن حوادثی که هم‌اکنون به روایت آنها نشسته است، به اطمینانی دست می‌یابد که نتیجه روایت هم‌زمان در بستر تاریخ است. بدین ترتیب در موارد بسیاری از حضور خود در زمان رویدادهایی که هم‌اکنون به روایت آنها نشسته است، یاد می‌کند: «و مرا که بوالفضلم این روز نوبت بود، این همه دیدم و بر تقویم این سال تعلیق کردم» ^{۶۱} همان‌طور که مشاهده می‌شود، بیهقی، حضور در زمان رخداد را چنان غنیمت می‌شمارد که از آن «به سواری بر مرکب» آن یاد می‌کند. جدا از ارزش‌بخشی به حضور در زمان رخداد، در سطحی دیگر، از این حضور در زمان وقوع رخداد، برای ارتباط با آیندگان بهره می‌گیرد و برای سیر تاریخش در زمان و رسیدن به آیندگان می‌کوشد. این کار را طی ساختار مدحی پیش می‌برد تا بدین طریق، نقطه تمرکز را از اثر به شخص معطوف کند و سخنش مناسب بخشی باشد که «آغاز تاریخ امیر شهاب‌الدوله مسعودبن محمود» نامیده شده است: «و غرض من نه آن است که مردم این عصر را بازنمایم حال سلطان مسعود، که او را دیده‌اند و از بزرگی و شهامت و تفرد وی در همه ادوات سیاست و ریاست واقف گشته. اما غرض من آن است که تاریخ‌پایه‌ای بنویسم و بنایی بزرگ افراشته گردانم، چنان‌چه ذکر آن تا آخر روزگار باقی ماند»؛ ^{۶۲} بنابراین، مدح مسعود را سکویی برای مدح اثر خود قرار می‌دهد و به‌طور ضمنی از جاودانگی اثر خود یاد می‌کند؛ بدین طریق بر ارزشمندی تاریخ خود تأکید می‌کند. در واقع بیهقی، با علم به حرکت روایت تاریخی در زمان، در بخش‌های متفاوت از تاریخش با نگاهی پیش‌نگرانه و

۶۰. همان، ۱۶۲.

۶۱. همان، ۲۷۱.

۶۲. همان، ۱۴۹.

مطمئن که نتیجه علم او به ماهیت «درزمانی» تاریخ است، اثر خود را جاودانه می‌داند: «و پس از این عصر، مردمان دیگر عصرها با آن رجوع کنند و بدانند».^{۶۳}

نتیجه

زمان تقویمی و زمان روایت علاوه بر نقش مؤثر در ساختارمندی تاریخ بیهقی، کارکردهای مختلفی در این تاریخ دارند؛ بنابراین در این پژوهش، تنها چگونگی کاربست زمان روایی در مرکز توجه نبود، بلکه چگونگی کارکرد مؤلفه‌های زمانی مدنظر قرار گرفت که بر مبنای آن این نتایج حاصل گردید:

۱. زمان تقویمی در بسیاری مواقع، کارکرد خود را از گفتمان مذهب به‌وام گرفته است. این زمان با وجود گره‌خوردگی در زمان روایی، ماهیت خطی خود را نیز حفظ کرده و نشان‌دهنده جهت‌گیری راوی در بهره‌گیری از گفتمان مذهب است.

۲. زمان روایی عمده‌ترین بهره‌گیری بیهقی از زمان است. پس‌نگرها و پیش‌نگرها در متن دارای کارکردهای خاصی است که طی آن بیهقی به ارائه مفاهیم ضمنی می‌پردازد. از این‌رو، زمانمندی تاریخ بیهقی در سطحی معادل طرحمندی قرار دارد و این ماحصل بینش و درک عمیق او از روایتگری است. او در روایت تاریخش از سطح نظام معمولی پی‌رنگی به سطح روایت‌مندی رسیده است.

۳. آنچه در باب روایت‌های پس‌نگر در تاریخ بیهقی حائز اهمیت است، کارکرد هدفمندانه این گریزهای زمانی است. در بسیاری مواقع، عامل اتصال متن به این روایت‌های پس‌نگر، اراده کارکرد تعلیمی و اخلاقی است؛ چراکه در ذهن انسان، وظیفه تاریخ عبرت‌آموزی و وظیفه بشر، عبرت گرفتن از تاریخ است.

۴. بیهقی در اغلب مواقع، برای ازدست‌نرفتن سرعت روایت، دست به چکیده‌گویی می‌زند و بعد در فرصتی مناسب به تفصیل وقایعی می‌پردازد که در حین بیان کارکردهای اصلی رویدادها، آنها را فرو نهاده بوده است. در چنین مواردی، متن با شتاب مثبت توأم است. این از ویژگی‌های بارز روایتگری بیهقی در باب زمان روایت است. در این میان، ساختار نحوی زبان، از جمله شیوه‌های مختلف کاربرد افعال، یاریگر او در چارچوب روایی با شتاب مثبت است. در این بخش و در قسمت‌هایی که مضمون قاعده دیرش زمانی است، جهت‌گیری‌ها و ارزش‌گذاری‌های راوی به‌خوبی نمایان است.

۵. در بخش‌های زیادی از تاریخ بیهقی، مکث توصیفی علاوه بر اراده کارکرد اخلاقی، در القای وضعی حسی و عاطفی نقش دارد که در ارتباط مستقیم با پی‌رنگ حکایت‌هاست؛ بنابراین طرح و زمان در سطحی هماهنگ با یکدیگر عمل کرده و حکایاتی با ساختاری منسجم خلق شده است.

۶. این روایت طرح‌دار بیهقی است که به گوش مخاطب و نسل‌های بعد می‌رسد نه حقیقت صرف تاریخ. البته باید گفت که این مسأله، اصل امانت‌داری و پای‌بندی بیهقی به ذکر وقایع تاریخی را خدشه‌دار نمی‌کند، لیکن بر این نکته تأکید دارد که بیهقی نیز که به شهادت خود و بسیاری دیگر، مورخی امانت‌دار است، در ثبت وقایع و نوشتن تاریخش، از جهان درونی خود فاصله کامل نداشته و در مواردی، روایتگری او از نظرگاه شخصی‌اش تأثیر پذیرفته است. این مسأله را پردازش‌های زمانی متن هم‌چون کارکرد مؤلفه‌های زمانی در سطح معنایی و ارجاع‌های معنا ساز در روایت‌های پس‌نگر و پیش‌نگر، نمایان می‌سازد.

کتابشناسی

- احمدی، بابک، رساله تاریخ: جستاری در هرمنوتیک تاریخ، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۱ ش.
بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، چاپ نهم، تهران، نشر مهتاب، ۱۳۸۳ ش.

- تولان، مایکل، روایت‌شناسی: درآمدی زبانشناختی - انتقادی، ترجمه فاطمه علوی و فاطمه نعمتی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۶ ش.
- دزفولیان، کاظم، مولودی، فواد، «روایت‌شناسی تاریخ بیهقی: بررسی سازوکار روایت "حکایت بوبکر حصیری" براساس نظریه ژنت»، مجله تاریخ ادبیات، دانشگاه شهید بهشتی تهران، شماره ۶۱، ۱۳۸۸ ش.
- راغب، محمد، «پژوهشی در تاریخ بیهقی بر بنیاد دانش روایت‌شناسی»، رساله دکتری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ ش.
- رسولی، حجت، عباسی، علی، «کارکرد روایت در "ذکر بر دار کردن حسنک وزیر" از تاریخ بیهقی»، فصلنامه پژوهش زبان‌های خارجی، دانشکده زبان‌های خارجی دانشگاه تهران، شماره ۴۵، تابستان ۱۳۸۷ ش.
- ریکور، پل، زمان و حکایت: پیرنگ و حکایت تاریخی، ترجمه مهشید نونهالی، تهران، نشر گام نو، ۱۳۸۳ ش.
- ریمون‌کنان، شلومیت، روایت داستانی: بوطیقای معاصر، ترجمه ابوالفضل حری، تهران، نشر نیلوفر، ۱۳۸۷ ش.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، تاریخ در ترازو، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳ ش.
- شرفی، محبوبه، «بازتاب اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری عصر ایلخانی: با تأکید بر تاریخ جهانگشا و تاریخ وصاف»، فصلنامه جستارهای تاریخی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۴، شماره ۲، ۱۳۹۲ ش.
- صهبا، فروغ، «بررسی زمان در تاریخ بیهقی بر اساس نظریه "زمان در روایت"»، فصلنامه پژوهشهای ادبی، انجمن زبان و ادبیات فارسی، تهران، سال ۵، شماره ۲۱، پاییز ۱۳۸۷ ش.
- فرهادپور، مراد، «یادداشتی درباره زمان و روایت»، مجله ارغنون، شماره ۹ و ۱۰، ۱۳۷۵ ش.
- مارتین، والاس، نظریه‌های روایت، ترجمه محمد شهباء، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۲ ش.
- مکوئیلان، مارتین، گزیده مقالات روایت، ترجمه فتاح محمدی، تهران، نشر مینوی خرد، ۱۳۸۸ ش.
- ملائتی توانی، علیرضا، درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ، چاپ دهم، تهران، نشر نی، ۱۳۹۵ ش.
- نوذری، حسینعلی، فلسفه تاریخ: روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، چاپ سوم، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۹۲ ش.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۶۱-۸۸

پیامد حمله مغول و حاکمیت ایلخانان بر سنت علمی در ایران^۱

امیر دهقان نژاد^۲

دکتری تاریخ علم دوره اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

محسن رحمتی^۳

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه لرستان، لرستان، ایران

عبدالرسول عمادی^۴

استادیار گروه تاریخ علم دوره اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

چکیده

از یورش مغول و حاکمیت آنان بر ایران همواره به عنوان یکی از علل افول دانش در این سرزمین یاد شده است. این پژوهش بر آن است که با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی، تأثیر حمله مغول و حاکمیت ایلخانان را بر سنت علمی در ایران مطالعه و بررسی کند و بدین پرسش پاسخ دهد که در این دوره سنت علمی نسبت به ادوار گذشته چه تغییراتی کرده و علل و پیامدهای حاصل از این تغییرات چه بوده است؟ نتیجه این بررسی نشان می‌دهد با حاکمیت ایلخانان، سنت علمی در ایران تحت تأثیر عوامل متعددی نظیر تسامح مذهبی ایلخانان و استیلای عقل‌گرایان بر نهادهای علمی و آموزشی تغییر یافت. از همین رو در کنار علوم دینی، علوم عقلی در کانون توجه دانشمندان این دوره قرار گرفت؛ چنان‌که یکی از ادوار پررونق تاریخ ایران به لحاظ ساخت مراکز علمی و آموزشی و احیای دوباره فعالیت‌های علمی به‌ویژه در حوزه علوم عقلی رقم زده شد.

کلیدواژه‌ها: ایلخانان، علم در دوره مغول، مؤسسات علمی ایران، ربیع رشیدی، شنب غازان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۲۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): amirdehghan55@yahoo.com

۳. رایانامه: mohsenrahmati45@gmail.com

۴. رایانامه: abcdemadi@gmail.com

مقدمه

عصر استیلای مغول و حاکمیت ایلخانان (۶۱۶-۷۵۰ هـ) از جمله ادوار مهم تاریخ ایران است که ابعاد مختلف سنت علمی و فکری آن هم‌چنان ناشناخته مانده و محل اختلاف نظر پژوهشگران است. برخی مورخان مسلمان نظیر ابن خلدون و به تبع او پژوهشگران معاصر، علت رکود علمی در بلاد شرقی تمدن اسلامی و انتقال آن به بلاد غرب اسلامی را ویرانی سرزمین‌های شرقی به دست مغول دانسته‌اند؛ اما دیگر بررسی منابع این دوره نشان می‌دهد عصر حاکمیت ایلخانان از نظر شمار و کیفیت مراکز علمی، یکی از پررونق‌ترین دوره‌های تاریخی ایران به‌شمار می‌آید. برای درک این تقابل و حل آن، در پژوهش پیش رو، سنت علمی حاکم بر ایران عصر ایلخانی، عوامل شکل‌گیری و پیامدهای آن در عرصه علم و آموزش بررسی خواهد شد تا بتوان ارزیابی صحیح‌تری از پیامدهای استیلای مغول بر حیات علمی ایران در آن عصر ارائه کرد.

تاکنون پژوهش‌های چندی درباره حیات علمی ایران در عهد مغول و ایلخانان صورت پذیرفته است، از جمله: دانشمندان ایرانی در جهان اسلامی، نوشته جورج صلیبا؛ نصیرالدین طوسی و رصدخانه مراغه، تألیف آیدین صاییلی؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تألیف آبلهارد ویدمان؛ البصائر فی علم المناظر لکمال الدین الفارسی، از مصطفی موالدی؛ کمال‌الدین فارسی و بعضی بحوثه فی علم الضوء، تألیف مصطفی نظیف. این پژوهش‌ها بیشتر حاوی شرح حال و بررسی فعالیت‌های علمی دانشمندان در این دوره است. کتاب محمدتقی مدرس رضوی، با نام احوال و آثار خواجه نصیر الدین طوسی، و کتاب ایران در اوایل عهد ایلخانان، نوشته جورج لین از دیگر آثاری‌اند که در آنها مطالبی درباره فضای علمی ایران عصر ایلخانی آمده است. هم‌چنین در مقالاتی نظیر «مدارس عصر ایلخانی» از جواد عباسی و «حیات فرهنگی عصر ایلخانی با تکیه بر مدارس» به قلم ابوالفضل رضوی به معرفی مدارس این دوره پرداخته شده است. پژوهش‌های معدودی نیز هستند که به عوامل مؤثر بر حیات علمی ایران عصر ایلخانی پرداخته‌اند، مانند «نگرشی بر اثر حمله مغول در

تغییر مبادی علمی ایران» از فرید قاسملو که در آن تأثیرات تغییر روش‌های تولید اقتصادی، در پی حمله مغول، بر روش‌های فکری ایرانیان بررسی شده است.

وضع علمی در ایران اسلامی در آستانه ایلغار مغول

آثار، احوال و فعالیت‌های دانشمندان علوم مختلف نشان می‌دهد از ورود اسلام تا پیش از یورش مغول دو شیوه فکری بر جامعه علمی ایران حاکم بوده است؛ در وهله اول از اواسط قرن دوم تا اوایل قرن پنجم هجری سنتی علمی در تمدن اسلامی و ایران به وجود آمد که به ترجمه آثار علمی تمدن‌های پیشین به زبان عربی منجر شد و سپس متفکران اسلامی با تکیه بر این منابع به مطالعه، تألیف و تلفیق پرداختند و نیز به ابتکار در شاخه‌های مختلف علوم دست زدند. نگرش فرا نژادی اسلام در عهد عباسی،^۵ تصدی امور توسط امیران و کارگزاران دانش‌دوست، مهاجرت دانشمندان از مناطق مختلف به بغداد، نهضت ترجمه و انتقال دانش و تجربه اقوام پیشین به جامعه اسلامی،^۶ و تسامح و تساهل سیاسی و مذهبی فرمانروایان^۷ را می‌توان عوامل اصلی این ترقی دانست. ظهور و فعالیت فرقه‌ها، مکاتب و نحله‌های فکری عقل‌گرا نظیر معتزله و اسماعیلیه و به‌ویژه اخوان الصفا (که به رهبری عقل، دعوت به کسب علوم و معارف، حق بر خورداری عموم از آموزش و تسامح علمی و مذهبی اعتقاد داشتند)^۸ نیز به رواج علوم به‌ویژه علوم عقلی^۹ در این دوره کمک کرد. در سده چهارم، به‌رغم کاهش شمار دانشمندان فعال نسبت به اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم،

۵. هولت، ۱۶۵.

۶. ابن ندیم، ۳۳۹؛ صفا، ۴۵.

۷. فرای، ۱۲۵؛ Arkoun, 189.

۸. اخوان الصفا، ۱۲۴/۴، ۱۶۷؛ قمیر، ۸۱.

۹. مراد از علوم عقلی، علوم ذهنیه، علوم حکمیه، علوم اوائل و جز آن، یعنی تمام علوم است که با تعقل و استدلال سر و کار داشته‌اند.

کیفیت و اصالت کار دانشمندان آشکارا فراتر از اسلافشان بود^{۱۰} و این دانشمندان علاوه بر نقد آراء پیشینیان، خود به تجربه و آزمایش پرداختند.^{۱۱}

از قرن پنجم به این سو مخالفت با علوم عقلی آغاز شد، چنانکه در زمان حکومت محمود غزنوی (۳۸۸-۴۲۱ هـ) برخی کتابهای فلسفه و نجوم به آتش کشیده شد.^{۱۲} این روند در دوره سلاجقه تداوم یافت و آن آزادی که تا اواخر قرن چهارم و تا حدی در نیمه اول قرن پنجم برای علمای علوم عقلی و حکما در اظهار عقاید خود وجود داشت به تدریج از میان رفت؛^{۱۳} چندانکه علوم عقلی «غیر نافع»، «مهجورة» و «حکمة مشوبة بکفر» قلمداد می‌شد.^{۱۴} این فضای فکری تا ایام یورش مغولان کمابیش پا برجا بود^{۱۵} و گرایش اعتزالی سلاطین خوارزمشاهی نیز نتوانست تغییری در آن ایجاد نماید و این سلاطین حتی به عنوان «مبتدعان» و اهل بدعت معروف و نکوهش شدند.^{۱۶}

پیامد تسلط چنین اندیشه‌ای بر جامعه علمی ایران آن بود که غالب مدارس و مراکز علمی دانش‌های عقلی را رها کرده به علوم مذهبی، نقلی و ادبی پرداختند؛^{۱۷} چندانکه بیش از ۱۶۰۰ دانشمند نامی نیشابور (از جمله مراکز علمی ایران پیش از یورش مغول)^{۱۸} در فاصله زمانی قرن چهارم تا نیمه اول قرن ششم به علوم دینی و ادبی اشتغال داشتند و فقط چهار تن از آنان، از علوم دقیقه نیز آگاه بوده‌اند.^{۱۹} هم‌چنین بررسی احوال ۷۳۰۸ شخصیت

۱۰. فرای، ۳۳۱.

۱۱. برنال، ۲۰۹.

۱۲. ابن اثیر، ۳۷۲/۹.

۱۳. صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ۱۸۵.

۱۴. حموی، ۹۷۳/۳؛ همان، ۴۴۵/۱؛ ابن العبری، ۲۳۸.

۱۵. نک. خیام، ۸؛ رازی، ۱۳۱۲.

۱۶. افلاکی، ۱۱/۱، بهاء ولد، ۸۲/۱.

۱۷. نک. کسایی، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن؛ غنیمه، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ۱۳۶۴.

۱۸. اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ۷/۲.

۱۹. فارسی، ۴۸۸؛ همان، ۲۱۵، ۲۹۵، ۴۴۶.

در کتب ابن خلکان، ابن فوطی و ابن شاکر کُتبی نشان می‌دهد^{۲۰} که در بغداد نیز مقارن حمله مغول اکثر علما به علوم دینی و ادبی اشتغال، و عده اندکی از آنان با علوم عقلی هم آگاهی داشته‌اند که گروه اخیر گاه به کفر و الحاد متهم می‌شدند و در مواردی کرسی تدریس یا حتی جان خویش از دست می‌دادند. در این شهر پیش از آن که مراکز آموزشی به دست مغول به آتش کشیده شود کتب فلسفی و علوم اوائل به فرمان خلیفه الناصر نابود گشته بود و کتاب‌های ابن‌هیثم در علوم دقیقه بلا و مصیبتی سخت برای جامعه شناخته می‌شد که مستوجب آتش بود.^{۲۱} بدین ترتیب سال‌ها پیش از یورش مغول سنت علمی عقل‌گرا در ایران و بغداد رو به ضعف نهاده بود.

سنت علمی در ایران عصر ایلخانی

بررسی آثار علمی عصر ایلخانی و نیز نظرگاه اندیشمندان آن دوره به هر یک از شاخه‌های علوم نشان می‌دهد که برخلاف دوره‌های پیش‌تر، حکمت و فلسفه به مثابه منشأ علوم عقلی، بر فضای فکری این دوره از حیات جامعه علمی ایران مسلط بوده است. قطب‌الدین شیرازی (۶۳۳-۷۱۰هـ) از جمله دانشمندان عصر ایلخانی که به طبقه‌بندی علوم توجه خاصی داشته در دانش‌نامه درة تاج لغرة الدباج علم را به دو قسم حکمی و غیر حکمی تقسیم کرده است؛ مابعدالطبیعة، ریاضیات، طبیعیات و دیگر شاخه‌های مرتبط با آن، همه از علوم فلسفی‌اند که حکمت نظری را تشکیل می‌دهند و همراه با علوم حکمت عملی از این ویژگی برخوردارند که در همه زمان‌ها و مکان‌ها یکسان باقی می‌مانند. در مقابل، علوم غیر حکمی علمی‌اند نظیر فقه که با شریعت پیوند دارند و از همین روی در زمان‌ها و مکان‌ها و بین فرهنگ‌ها و امت‌های مختلف یکسان نیستند؛ زیرا پروردگار گروه‌های گوناگون انسانی را در ادوار مختلف، شرایع گوناگونی داده است «کی زمانی محفوظ ماند به نسبت با اشخاصی

۲۰. نک. ابن خلکان، بی‌تا؛ ابن فوطی، مجمع الآداب فی معجم الألقاب؛ ابن شاکر کتبی، ۱۹۷۳.

۲۱. ابن‌العبری، ۲۳۷-۲۳۸.

معین و آن گاه مبتدل شود» و از این جهت وی علوم حکمی را افضل می‌داند، چه نفس آدمی با درک چنین معرفت و علمی به کمال می‌رسد.^{۲۲} شمس‌الدین محمد بن محمود آملی (د، ۷۵۳هـ) دیگر دانشمند و مدرس عصر ایلخانی نیز در دایرةالمعارف نفایس الفنون فی عرائس العیون برای حکمت جایگاهی متفاوت از دین قائل است و آن را علمی می‌داند که «نسبت او با جمیع ازمنه و امم یکسان باشد». تعریف خاص وی از حکمت نظری این است: «علم حقایق اشیا چنان که باشد»، که در کنار حکمت عملی، یعنی «قیام نمودن به کارها چنان که باید به قدر استطاعت» نفس را به کمالی که بدان متوجه است می‌رساند.^{۲۳} بدین ترتیب در ذهن این اندیشمند نیز علوم حکمی جایگاهی برتر از سایر علوم دارد. این تلقی از علم در نزد دانشمندان عصر ایلخانی که در تضاد با تعریف اندیشمندان دو سده پیش^{۲۴} بوده و تسلط آن بر فضای فکری و حیات علمی جامعه ایران، پیامدهایی داشت که در ادامه شرح آن خواهد آمد.

پیامدهای تغییر سنت علمی در عصر ایلخانی

راهیابی علوم عقلی به مراکز آموزشی و مدارس: تغییر نگرش متولیان علم و آموزش در دوره ایلخانی از مقوله علم نسبت به سده‌های پیشین موجب گشت پس از یک فترت طولانی، بار دیگر علوم عقلی در کانون توجه طالبان علم قرار بگیرد. در منابع تاریخی آمده است که خواجه نصیرالدین طوسی برای هر یک از فلاسفه در دار الحکمه، روزی سه درهم و برای هر یک از اطبا در دارالطب، روزی دو درهم و برای هر فقیه در مدرسه، روزی یک درهم و برای هر محدث در دارالحديث، روزی نیم درهم مقرر تعیین نمود.^{۲۵} این مایه از

۲۲. قطب‌الدین شیرازی، درة التاج لغرة الدباج، ۱۵۱-۱۵۴.

۲۳. شمس‌الدین آملی، ۱۴/۱.

۲۴. غزالی، احیاء علوم‌الدین، ۳۱/۸.

۲۵. ابن‌کثیر، ۲۱۵/۱۳.

تفاوت در راتبه، موجب شد طلاب و علاقه‌مندان به تحصیل به فراگیری علوم عقلی بیش از علوم دینی اشتیاق نشان دهند. چنین اقدامی واکنش عالم مشهور مسلمان و مدرس دارالحدیث و مدارس دمشق و مصر، ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸هـ) را در پی آورد. وی درباره اقدامات علمی و آموزشی خواجه نصیرالدین طوسی آورده است: «... وقتی که به روش صابئیان مشرک، رصدخانه‌ای را که در مراغه است می‌ساخت، آن کس که کمترین بهره‌ای از آن می‌برد، کسی بود که به دیندارها نزدیک‌تر بود و کسی که بیشترین بهره را از او می‌برد کسی بود که از دین دورتر بود، مانند صابئیان مشرک و معطله و سایر مشرکان».^{۲۶} در این مرکز علمی و آموزشی بسیاری از فضلا و دانشمندان علوم دقیقه و عقلی فعال بوده‌اند؛ چنان‌که ابن فوطی در بخش‌های بر جای مانده از کتاب مجمع الآداب فی معجم الألقاب شرح احوال بیش از صد تن از آنان را آورده است.^{۲۷}

در ربع رشیدی در تبریز نیز در کنار علوم دینی، علوم عقلی، طب، داروشناسی و کشاورزی تدریس می‌شد و کتابخانه آن بیش از ۶۰ هزار جلد کتاب در دو بخش منقولات و معقولات داشت.^{۲۸} در مجتمع علمی و آموزشی شب‌غازان علاوه بر دارالشفاء، رصدخانه و کتابخانه، مؤسسه آموزشی کم‌نظیری با عنوان حکمتیه وجود داشت که به آموزش علوم عقلی اختصاص داشت. مدرسان علوم عقلی در مرکز آموزشی سلطانیه، مانند دانشمند جامع‌العلوم، شمس‌الدین آملی از بالاترین دستمزد، یعنی ۱۵۰۰ دینار در ماه، برابر با حقوق یک‌ساله معلمان و حافظان قرآن بر خوردار بودند.^{۲۹}

فراهم آوردن زیرساخت‌های مناسب برای پژوهش در این مراکز علمی به ظهور دانشمندان بزرگی هم‌چون اثیرالدین ابهری (د۶۶۳هـ)، مؤیدالدین عُرَضی (د۶۶۴هـ)،

۲۶. ابن تیمیه، ۹۹/۲.

۲۷. نک. ابن فوطی، مجمع الآداب فی معجم الألقاب.

۲۸. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، وقفنامه ربع رشیدی، ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۲۶، ۲۲۷؛ همو، تنکسوق نامه، ۱۳۵.

۲۹. وصاف، ۲۱۱؛ شمس‌الدین آملی، ۲۵۸/۲-۲۶۱.

فخرالدین رصدی مراغی (د ۶۶۷هـ)، فریدالدین طوسی (د ۶۶۹هـ)، نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی (د ۶۷۵هـ)، فخرالدین اخلاطی (د ۶۸۰هـ)، محیی‌الدین مغربی (د ۶۸۲هـ)، فخرالدین احمد طوسی (د ۷۰۳هـ) قطب‌الدین شیرازی (د ۷۱۰هـ) و کمال‌الدین فارسی (د ۷۱۸هـ) منتهی گردید که بر گرد هم به فعالیت علمی به ویژه در حوزه علوم اوانل اشتغال داشتند.^{۳۰}

هم‌چنین در این دوره فقیهان و متکلمانی در مدارس تربیت شدند که به علوم دقیقه آگاه بودند، درحالی که بررسی آثار و احوال دانشمندان مسلمان نشان می‌دهد تا پیش از این تاریخ پایگاه عمده علوم دقیقه دربار برخی از سلاطین بوده است. این جابجایی که نخستین بار به دست خواجه نصیرالدین صورت گرفت، تأثیر دو گانه داشت: از یک سو علوم دقیقه از وابستگی به دربارها و حامیان موقت رها شدند و به مدرسه‌ها که نهادهایی مستقل و پایدار بودند وابسته شدند و بالطبع شمار کسانی که به‌طور منظم و به‌عنوان جزئی از برنامه درسی خود علوم دقیقه را فرا می‌گرفتند افزایش نسبی یافت و با نهادینه شدن این علوم، سنتی پا گرفت که حفظ و انتقال این علوم را به رغم انحطاط کلی جامعه تضمین می‌کرد. از سوی دیگر تحت تأثیر تصویری از علم که در محیط مدارس وجود داشت، پژوهش که خصوصیت عمده علم اسلامی در دوران شکوفایی بود جای خود را به بحث و تلقین و تکرار و حاشیه‌نویسی در حیطه این علوم داد و رو به ضعف نهاد.^{۳۱} برای تدریس علوم دقیقه در مدارس، خواجه نصیرالدین و دیگر دانشمندان ایرانی به تألیف کتب جدید و یا تحریر آثاری پرداختند که پیش از آن کتب درسی حلقه‌های علمی خارج از محیط مدارس می‌بوده. این‌گونه به نظر می‌رسد که هدف از نگارش این آثار که می‌توان از آنها با عنوان «درس‌نامه» یاد کرد تسهیل و گویا نمودن مطالب علمی مبهم و نامفهوم نویسندگان پیشین برای

۳۰. نک. ابن فوطی، مجمع الاداب فی المعجم اللقب؛ ابن شاکر کُتبی، فوات الوفيات؛ نصیرالدین طوسی، زیج

ایلخانی، گ، ۱، پ.

۳۱. معصومی همدانی، ۲۹-۳۰.

دانشجویان بوده که تا آن زمان گنگ و نارسا میان مسلمانان رواج داشته است.^{۳۲} در کنار تدریس علوم حکمی و برخی علوم دقیقه، تأسیسات جانبی نظیر رصدخانه، بیت الادویه و دار الشفا برای برخی از این مدارس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و بی‌شک حکایت از آن دارد که در این مراکز به تدریس دانش نجوم و علوم وابسته بدان و هم‌چنین تدریس علم طب در کنار مداوای بیماران می‌پرداخته‌اند؛^{۳۳} کارکرد نوینی که کمتر نمونه‌ای برای آن در تاریخ علم و تمدن ایران و اسلام می‌توان یافت.

برگزاری مناظرات علمی: بر خلاف برخی اندیشمندان عصر سلجوقی که برگزاری مناظرات علمی را مضر دانسته و با آن مخالفت می‌کردند،^{۳۴} اندیشمندان عصر ایلخانی که خود متولی امر آموزش بودند با نگارش رسالاتی نظیر آداب البحث و آداب المتعلمین نه تنها طالبان علم را به برگزاری جلسات و مناظرات علمی با علمای دیگر مذاهب و سرزمین‌ها تشویق می‌کردند، بلکه آثار و تألیفات خویش را در معرض نقد سایر علما قرار می‌دادند.^{۳۵} این رویکرد منجر به برگزاری مناظره‌های علمی در دربار شاهان، مراکز علمی مختلف نظیر رصدخانه‌ها، مدارس و مساجد شد. نیز آنجا که حضور دانشمندی منتقد مقدور نبود رساله‌هایی به صورت پرسش و پاسخ میان صاحبان آراء مختلف به نگارش درمی‌آمد که گاه حاصل چنین مکاتباتی به صورت کتاب تدوین می‌شد. از این میان می‌توان به این‌ها اشاره کرد: اجوبة المسائل النصيرية، رسالة النصير الطوسي الى شيخ عين الزمان جیلی، رسالة الاسئلة النصيرية شامل سؤالات خواجه نصیر از فیلسوف و حکیم شمس‌الدین خسروشاهی، رساله خواجه نصیر در جواب اسئله علامه محیی‌الدین عباسی، مسائل هفت گانه شامل پاسخ خواجه نصیر به سؤالات حکیم ابن گمونه، رساله خواجه در جواب ۲۳

۳۲. شاردن، ۹۲۵/۳.

۳۳. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، مکاتبات رشیدی، ۱۷۲؛ حسینی یزدی، ۱۲-۲۸.

۳۴. غزالی، فاتحة العلوم، ۸۴-۹۰.

۳۵. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تنکسوق‌نامه، ۲۳.

سوال حکیمی از دیار روم، جواب اسئله سید رکن الدین، نامه خواجه نصیرالدین به اثیرالدین ابهری، و رسالات سؤالات علما، بیان الحقایق، لطائف الحقایق و اسئله و اجوبه رشیدی از خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی.^{۳۶}

رونق رحله‌های علمی و پژوهشی: در عصر ایلخانی، مانند دوران اعتلای علوم اسلامی، رحله یا سفرهای علمی دانشمندان به کانون‌های دانش و آموزش در داخل و خارج قلمرو ایلخانی رونقی یافت. صدها دانشمند و طلبه علم از چین، ختا، تبت، ایغور، شام، مصر، روم و فرنگ برای همکاری علمی و تدریس و کسب علم راهی مراکز علمی-آموزشی ایلخانان هم‌چون رصدخانه مراغه و ربع رشیدی شدند و متقابلاً ده‌ها دانشمند ایرانی جهت یافتن پاسخ سؤالات علمی، دستیابی به منابع و کتب پیشینیان و ارائه تألیفات خود راهی سرزمین‌های دیگر هم‌چون چین، ختا، هند، شام و حتی مصر-بررغم تیرگی روابط سیاسی ایلخانان با ممالیک- شدند.

خواجه رشیدالدین یکی از مستعدترین دانشجویان طب بنام صفی‌الدوله را با طیب و دانشمند ختایی، سیوسه، همراه ساخت تا از وی زبان و طب ختایی بیاموزد؛ سپس با کمک او تألیف کتابی به نام تنکسوق‌نامه یا طب اهل ختا را به پایان رسانید. وی هم‌چنین در سفری به هند به جمع‌آوری داروهای کمیاب هندی و وارد کردن آن به ایران پرداخت.^{۳۷} حسن بن زاهد غریب کرمانی کیماگر ایرانی در سال ۷۲۳هـ. دربار محمد بن تغلق‌شاه در هند پیوست و در آنجا سه کتاب در علم کیمیا به نگارش درآورد.^{۳۸} قطب‌الدین شیرازی برای حل دشواری‌ها و درک صحیح بخش کلیات قانون ابن‌سینا سفرهای متعددی کرد و با سفر

۳۶. نک. مدرس رضوی، ۴۷۹-۵۱۵؛ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، بیان الحقایق؛ همو، مکاتبات رشیدی؛ همو، اسئله و اجوبه رشیدی.

۳۷. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تنکسوق‌نامه، ۲۳-۲۴؛ همو، مکاتبات رشیدی، ۱۶۱.

۳۸. غریب کرمانی، مجموعه رسائل، ۱.

به مصر توانست به مجموعه‌ای از کتب ارزشمند در ارتباط با کتاب مذکور دست یابد.^{۳۹} عیسی مغولی، پزشک و اخترشناس نسطوری که ریاست دیوان اخترشناسان قویلی را در چین برعهده داشت، در ایام سلطنت ارغون به ایران سفر کرد و پس از هفت سال به چین بازگشت و به عضویت فرهنگستان امپراتوری یوان در آمد.^{۴۰} ستاره‌شناسی بیزانسی به نام گئورگی کیونیداس^{۴۱} در اواخر عهد ایلخانی در تبریز زیر نظر شمس‌الدین محمد وابکنوی، منجم عصر غازان و الجایتو، به تحصیل پرداخت و تحت تعلیم وی با زیج‌های اسلامی آشنا شد و سپس با استفاده از راهنمایی‌های این استاد دو زیج مهم دوران اسلامی زیج علانی رصدی از علی بن عبدالکریم شیروانی مشهور به فهاد و زیج معتبر سنجری سلطانی از عبدالرحمن خازنی و یک متن درباره اخترشناسی نظری (علم الهیئة) را به یونانی ترجمه کرد.^{۴۲}

رحله‌های علمی به هر علتی مقدور نمی‌بود، دانشمندان با مبادله آثار و تألیفات خویش و ارسال آن برای مراکز علمی و آموزشی طالبان علم را از یافته‌های خویش بهره‌مند می‌ساختند.^{۴۳}

دستاوردهای نوین علمی: با تأسیس رصدخانه مراغه و دیگر رصدخانه‌ها و گردهمایی دانشمندان ملل مختلف در این مراکز علمی فصل نوینی در نجوم اسلامی گشوده شد. تألیف آثار ارزشمندی چون زیج ایلخانی، رساله معینیه، تذکرة فی علم الهیئة، نهاية الادراک فی درایة الافلاک، ساخت ابزارهای نجومی و ترجمه و نگارش کتاب در این باب، پژوهش در علوم وابسته به آن، آموزش و پرورش محققین، انتقاد از نظام بطلمیوسی و

۳۹. قطب‌الدین شیرازی، تحفه سعديه، ۹.

۴۰. سارتون، ۱۸۸۱/۲.

41. Georgy Chioniades

۴۲. کندی، ۲۶، ۵۲؛ مظفری، ۴۵؛ Van Dalen, p.118

۴۳. نک. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، مکاتبات رشیدی، ۲۵۱-۲۴۸.

فعالیت برای جایگزینی نظریات درست‌تر و ارائه نظریات سیاره‌ای نوین از جمله دستاوردهای دانشمندان عصر ایلخانی در علم نجوم بوده است.^{۴۴}

اقدامات دانشمندان این عصر در زمینه ریاضیات، به‌ویژه اصلاح و تحریر آثار ریاضیدانان بزرگ پیشین، به قلم خواجه نصیر، موانع و مشکلات لاینحل را برای طالبان علم معاصر وی و ادوار بعد ساده کرد. نیز آثار قابل ملاحظه‌ای خواجه نصیر و دیگر ریاضی‌دانان بزرگ این عصر هم‌چون اثیرالدین ابهری، قطب‌الدین شیرازی و کمال‌الدین فارسی تألیف کردند که هر کدام حاوی دستاوردهای نوینی در علم مثلثات، هندسه و تئوری اعداد بوده است.^{۴۵}

علم فیزیک به‌ویژه علم مناظر (فیزیک نور) که در تمدن اسلامی پس از ابن‌هیثم در انزوا قرار گرفته بود نیز در کانون توجه دانشمندان عصر ایلخانی نظیر خواجه نصیر، قطب‌الدین شیرازی و به‌ویژه کمال‌الدین فارسی قرار گرفت و ضمن بازبینی و تجدید نظر در آثار نورشناختی ابن‌هیثم در مباحثی هم‌چون انحراف و حرکت نور و پدیده رنگین‌کمان، یافته‌هایی فراتر از آنچه ابن‌هیثم بدان نائل شده بود به‌دست آمد.^{۴۶}

در پزشکی علاوه بر شرح آثار مهم طبی ادوار گذشته، در زمینه داروسازی و آموزش پزشکی اقدامات قابل ملاحظه‌ای صورت گرفت و با نگارش تنکسوق‌نامه یا طب اهل ختا، طب چینی و علوم وابسته بدان به ایران راه یافت.^{۴۷}

موسیقی، طبیعیات، کیمیا، گوهرشناسی، معدن‌شناسی، جانورشناسی، جغرافیا و جز آن از دیگر علومی بودند که با تغییر فضای فکری و محیط علمی ایران در عصر ایلخانی شرایط لازم برای پرداختن دوباره بدان فراهم شد، چنان‌که دانشمندان این دوره با نگارش آثار

۴۴. نک. کرامتی، ۱۴-۱۴۹؛ صلیبا، ۱۷۳-۱۹۷، 136-134، Masood.

۴۵. نک. کارادوو، ۱۴۶/۲-۱۴۵؛ قربانی، فارسی‌نامه؛ کرامتی، ۱۴۵-۱۴۹.

۴۶. نک. نظیف، ۲۷۱-۳۰۳؛ مت، ۵۱-۵۵؛ جبار، ۳-۲۵.

۴۷. نک. قطب‌الدین شیرازی، تحفه‌سعدیه، همدانی، تنکسوق‌نامه؛ ای‌دان، ۲۷۳/۱؛ نصر، ۳۳۱.

متعدد در این حوزه‌ها ضمن حفظ دستاورد گذشتگان، خود نیز به یافته‌های نوینی رسیدند.^{۴۸}

هم‌زمان با پویایی دوباره فعالیت‌های علمی در حوزه علوم اوائل به ویژه علم نجوم، ریاضی و فیزیک و دستیابی به یافته‌های جدید در این حوزه‌ها که بیشتر نتیجه محیط علمی ایران بود، در بخش‌های دیگری از قلمرو تمدن اسلامی، کاهش فعالیت‌های علمی و محدودیت حوزه‌های پژوهش‌های سنتی و گسست‌های آشکار در آثار علمی به‌ویژه در شاخه‌های مختلف علوم عقلی مشهود است،^{۴۹} از جمله در سرزمین‌های شام و مصر که ابن‌خلدون آنها را تنها کانون‌های علمی می‌شمرد که بعد از یورش مغول دانش از سرزمین‌های شرقی و ایران به آنجاها انتقال یافته است.^{۵۰}

به‌رغم تفاوت‌های آشکار در فضای علمی ایران عصر ایلخانی نسبت به دو سده پیش و حتی سرزمین‌های شام و مصر در همین دوره، این شرایط چندان نپایید و در پی آشفتگی‌های اواخر دوره ایلخانان و منازعات ویرانگر سیاسی پس از سقوط این سلسله و از سرگیری تعصبات مذهبی جامعه ایرانی، بار دیگر مانند روزگار سلجوقیان و خوارزمشاهیان و خلفای عباسی مقارن آنان، گرفتار بلای تفرقه و تعصب گردید و جامعه علمی ایران نتوانست از فرصت و شرایط مناسبی که در طی حکومت ایلخانی پیش آمده بود برای تداوم فعالیت‌های علمی و فرهنگی بهره‌گیرد.^{۵۱}

۴۸. نک. دبیران کاتبی قزوینی، حکمة العین؛ مستوفی، نزهة القلوب؛ کاشانی، عرایس الجواهر و نفایس الاطایب.

۴۹. جبار، ۴-۱۹.

۵۰. ابن‌خلدون، ۵۴۶/۱، ۵۴۹، ۷۴۹؛ ذهبی، ۱۰۵-۱۰۶؛ فیومی، ۸۳؛ سیوطی، ۵۱۸/۱.

۵۱. رک. نبئی، ۱۳۷۵؛ صفا، تاریخ ادبیات ایران، ۱۱۴/۳؛ میرخواند، ۴۴۰۵/۵؛ کسایبی، سرگذشت دانش و دانشیان،

۹۹۲/۲.

عوامل تحول در سنت علمی ایران در عهد ایلخانان

بنابر آنچه گفته شد، تفاوت سنت علمی و فکری در جامعه علمی ایران پیش و پس از یورش مغول مشهود و حاکی از تحولی قابل توجه است. شاید بتوان علل و عوامل این تحول را چنین دسته‌بندی کرد:

تسامح مذهبی ایلخانان: پس از استیلای مغولان که بر اساس منابع تاریخی در ابتدا مردمی ابتدایی و خرافی، خشن، شبان‌پیشه، بیشه‌نشین و شکارچی بودند،^{۵۲} دین اسلام و مذاهب آن از رسمیت افتاد. این پیامد که نتیجه عدم تقید ایلخانان به مذهبی خاص و نیز گرایش پی در پی آنها از یک مذهب به مذهب دیگر بود، تعصبات دینی و خشونت‌های برآمده از آن را از جامعه زدود.^{۵۳} عدم حمایت ایلخانان از گرایش مذهبی خاص و استفاده از کارگزاران دانش‌دوست هم‌چون خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و کاهش رونق مراکز آموزش علوم نقلی، موجبات شکل‌گیری فضای باز فکری، احیای علوم غیر دینی و فعالیت گسترده گروهی از دانشمندان را در حوزه‌های علوم عقلی فراهم آورد.^{۵۴}

مدارای مذهبی ایلخانان، از عوامل تأثیرگذاری بود که ارتباط قابل ملاحظه میان ایلخانان با ممالک شرق و غرب را در پی داشت و آمدوشد متعدد دانشمندان و طلاب علم از سایر ممالک اسلامی و غیر آن به دربار و مراکز آموزشی عصر ایلخانی را ممکن کرد. میزان توجه به امور رفاهی دانشمندان مذاهب و ادیان دیگر در عصر ایلخانان چنان بوده است که واکنش فقهای مسلمان خارج از قلمرو این حکومت را در پی آورد و آنان

۵۲. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع‌التواریخ، ۲۲؛ چائویی شه، ۲۱-۱۱۵.

۵۳. بویل، ۵۱۵-۵۱۶؛ کسایی، سرگذشت دانش و دانشیان، ۹۹۰/۲.

۵۴. نک. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، لطائف الحقایق، ۲۲، ۳۴، ۷۹۵؛ ابن‌فوطی، مجمع الآداب فی معجم الألقاب.

اندیشمندان و دولتمردان ایرانی را متهم به بخشیدن اموال بیت‌المال به دانشمندان کافر کردند.^{۵۵}

استیلای عقل‌گرایان بر نهادهای علمی و آموزشی: با تثبیت دولت ایلخانی، وزارت و دیوان در دست ایرانیان قرار گرفت. برخی از این افراد چون خواجه نصیرالدین طوسی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی که از دانشمندان خردگرای عصر خویش به شمار می‌آمدند، با استفاده از جایگاه اداری خویش، نهادهای علمی و آموزشی را در اختیار گرفتند و زمینه را برای حضور دانشمندان در دربار ایلخانی هموار ساختند.

خواجه نصیرالدین رسیدن انسان به مرحله کمال را در گرو دست یافتن به حکمت نظری و حکمت عملی می‌دانست و عقل از آنجاکه اساس حکمت شناخته می‌شود در نزد او از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. خواجه دارا بودن قوه تعقل و بالمآل دانش را وجه تمایز میان انسان و حیوان می‌دانست که نهادینه شدن آن می‌توانست رشد و توسعه و تکامل فرد و جامعه را در پی داشته باشد.^{۵۶} منزلت عقل در نزد وی چندان بود که در این باب رساله‌ای مستقل با عنوان اثبات عقل مجرد نگاشت و در تجرید الاعتقاد نیز تلاش کرد تا برخلاف شرع‌گرایان نشان دهد حتی فهم حسن و قبح افعال نیز در توان فهم و خرد آدمی است.^{۵۷} خواجه نصیرالدین در کتاب مصارع المصارع به بررسی اندیشه‌های اشعری‌گونه شهرستانی و دفع انتقادهای وی از فلاسفه در کتاب مصارعة الفلاسفه پرداخت. شرح خواجه بر الاشارات و التنبیهاات ابن سینا نیز در واقع نقد عالمانه‌ای بر شبهات و تشکیکات فخر رازی در آراء ابن سیناست و در بیشتر مواضع اعتراضات و ایرادات رازی را با عبارات خود او نقل و سپس آن را قدح و جرح کرده است.

۵۵. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، مکاتبات رشیدی، ۲۴۸-۲۵۱ و ۳۱۹؛ سبط بن عجمی، ۶۱۹.

۵۶. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۱۳؛ همو، تصورات، ۲۷؛ همو، آداب المتعلمین، گ، ۱، ر، پ.

۵۷. نک، همو، اثبات عقل مجرد؛ همو، تجرید الاعتقاد، ۱۹۷.

در میدان عمل نیز خواجه دانشمندان مصون مانده از هجوم مغول را به دربار ایلخانان جذب کرد. وی با دعوت از طیف وسیعی از دانشمندان، شامل دانشمندان چینی، ترک، ایرانی و عرب به مراغه، توانست با علمای سراسر امپراتوری مغول همکاری کند.^{۵۸} او توانست با مهیا کردن امکانات مادی و زمینه‌های تحقیق و دانش‌افزایی برای دانشمندان، از فرار صاحبان اندیشه جلوگیری کند و اهالی علم را از سراسر جهان جذب کند. مؤیدالدین عُرَضی از دانشمندان همکار خواجه نصیر در ساخت رصدخانه مراغه در این باره نوشته است: «مولای ما خواجه نصیرالدین طوسی شخصی نادر است. خداوند به وی عمری طولانی بخشید. از مردم حمایت می‌کرد. روزهایی که به ما فرصت می‌داد زیر نظر او کار کنیم روزهای فوق‌العاده‌ای بود. روزهایی که ما دور از فرزندان، بستگان و وطنمان بودیم، خواجه نصیر در کنارمان بود. کسی که در کنار اوست همه چیز دارد و کسی که او را در کنار خود ندارد، هیچ ندارد».^{۵۹}

پس از مرگ خواجه نصیر در سال ۶۷۲ هـ فرزندان، صدرالدین علی، اصیل‌الدین محمد و فخرالدین احمد از دانشمندان بنام عصر خویش در عرصه علوم حکمی و علوم دقیقه، هم‌چون پدر متصدی مشاغل مهم گردیدند و بیشتر مناصب خواجه از جمله نظارت بر اوقاف، مراکز آموزشی و رصدخانه مراغه را عهده‌دار گشتند. اینان نیز راه پدر را در حمایت از طالبان علم ادامه دادند و به همین جهت همواره مورد ستایش قرار می‌گرفتند.^{۶۰} خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی نیز که تولیت بزرگ‌ترین مرکز علمی-آموزشی عصر ایلخانی یعنی ربع رشیدی را بر عهده داشت، با این‌که بر فلاسفه استدلالی، از دیدگاه شرع اسلامی، خرده‌هایی گرفته است، اصولاً طرفدار تفکر فلسفی و عقلانی بوده است و اعتقاد داشت قومی شریف‌تر از عقلاً وجود ندارد و به همین سبب ضمن نوشتن رسالاتی در

۵۸. نعمة، ۵۴۱؛ لین، ۳۲۱؛ ابن فوطی، ۴/ ۴۸۹؛ تتوی، ۳۹۸۲.

59. Tekeli, p.7.

۶۰. العمری، ۲۰۱؛ و صاف، ۲۸۵؛ ابن فوطی، مجمع الآداب فی معجم الألقاب، ۲/ ۵۵۳؛ الامین، ۵۶.

دفاع از عقل و عقلانیت با عناوین عقل و علم، و در اثبات اشرفیت عقلا از علما کوشیده است تا عقل و ایمان را تلفیق کرده، نظر متکلمان و فیلسوفان را یکی جلوه دهد.^{۶۱}

رشیدالدین نیز هم‌چون خواجه نصیر در دوران حیات سیاسی و فرهنگی خویش تلاش کرد با تأسیس ربع رشیدی و دیگر مراکز علمی و آموزشی و نظارت بر آنها در سراسر قلمرو ایلخانی نه تنها به احیای علم و فرهنگ و باروری نمادهای هویت ملی ایرانی و بازپروری اندیشمندان و بازگرداندن عالمانِ جلای وطن کرده پردازد، بلکه با بینش و رویکردی فراملیتی و فرامذهبی و با در نظر گرفتن انواع تمهیدات برای جذب طالبان علم و دانشمندان سایر سرزمین‌های اسلامی و غیر آن و آثار علمیشان، ربع رشیدی را به یک مرکز علمی و آموزشی بین‌المللی و تبریز را به یکی از کانون‌های علمی آن روز جهان اسلام تبدیل کند، اهدافی که شواهد تاریخی از تحقق آنها حکایت دارد و نشان می‌دهد که دانشمندان و طلاب علم از سراسر جهان متمدن آن روز بی ملاحظاتی نژادی و مذهبی در کمال آسایش و رفاه در ربع به کسب علم پرداخته‌اند.^{۶۲}

تغییر و تحول در نظام و کارکرد اوقاف: با روی کار آمدن سلسله ایلخانی، نهاد وقف از دیوان قضا منفک و در اختیار شخصیتی علمی و دانش دوست هم‌چون خواجه نصیرالدین طوسی قرار گرفت. وی اوقاف را نظم و ترتیبی دوباره بخشید که بخشی از این تغییرات در جهت احیای علوم عقلی و تأسیس مراکز علمی مرتبط بدین علوم بوده است. پس از آن‌که هلاکو خواجه نصیرالدین را به ریاست دیوان موقوفات دولت ایلخانی برگزید، وی یک‌دهم درآمد اوقاف کشور را به رصدخانه مراغه اختصاص داد. به گفته شمس‌الدین

۶۱. نک. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، لطائف الحقایق، ۴۱؛ همو، اسئله و اجوبه رشیدی، ۴۱۵-۵۱۱؛ نصر، ۳۲۵.

۶۲. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، سوانح الافکار رشیدی، ۲۲۶-۲۳۰؛ همو، مکاتبات رشیدی، ۳۱۷-۳۲۰؛ کلاویخو، ۱۷۰.

عُرضی از دانشمندان فعال در رصدخانه این رقم به اندازه‌ای بالا بوده که حساب آن تنها از عهده خداوند برمی‌آمده است.^{۶۳}

خواجه نصیرالدین علاوه بر ایجاد رصدخانه مراغه، مراکز آموزشی دیگری نظیر دارالحمکه، دارالشفاء و دارالحديث احداث کرد، لیکن وی برای طالبان علوم عقلی و دانشجویان طب چند برابر فقها و طالبان علوم دینی مقرری تعیین نمود، در حالی که پیش از این اقدام خواجه، تحصیل این قبیل از علوم گاه پنهانی و به‌دور از انظار عموم صورت می‌گرفت و راتبه‌ای هم نداشت.^{۶۴} علاوه بر این، خواجه ریاست تمام دارالعلم‌های ایران را بر عهده داشت و از عواید اوقاف، احتیاجات تمام مدرسه‌ها را رفع می‌کرد. پس از در گذشت خواجه اداره امور اوقاف کماکان در دست دانشیان باقی ماند و فرزندان وی تا اواخر دوره ایلخانان، جز در دوره‌ای کوتاه، بر این منصب باقی بودند.^{۶۵}

آنچه تغییر در کارکرد اوقاف در عصر ایلخانی و اختصاص بخش عمده‌ای از عواید آن را به دانشیان علوم عقلی تأیید می‌کند تلاش بی‌وقفه برخی مشرکان، دولت‌مردان و نزدیکان سلاطین ایلخانی برای کنار زدن خاندان طوسی از اداره اوقاف و بازگرداندن سنت وقف به الگوی سنتی پیش از ایلخانان است.^{۶۶}

خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی نیز مبالغ چشم‌گیری از عواید وقف را به ساخت تأسیسات آموزشی مرتبط با علوم عقلی اختصاص می‌داد.^{۶۷}

استفاده از عواید اوقاف در عصر ایلخانی به عنوان پشتوانه مالی نهاد آموزش و منبع اصلی تأمین بودجه مراکز آموزشی این دوره نه تنها موجب استقلال مالی این نهادهای علمی

۶۳. ابن فوطی، حوادث الجامعه، ۱۸۰؛ ابن شاکرکتبی، ۲۵۰.

۶۴. نعمة، ۵۴۶.

۶۵. ابن کثیر، ۲۱۵/۱۳؛ نعیمه، ۵۴۶؛ شاردن، ۹۲۵/۳؛ صایلی، ۶۲؛ میرخواند، ۴۱۴۱؛ ابن فوطی، حوادث الجامعه، ۲۵۱؛ مدرس‌رضوی، ۷۱.

۶۶. میرخواند، ۴۱۴۱/۵؛ ابن فوطی، حوادث الجامعه، ۲۱۷؛ ابن شاکرکتبی، ۲۵۱.

۶۷. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، مکاتبات رشیدی، ۳۱۹؛ همو، تنکسوق نامه، ۲۳-۲۴.

و مراکز آموزشی می‌گردید، بلکه با تضمین امکانات و رفع نیازهای اساسی طلاب و مدرسان، زمینه لازم و مناسب را برای فعالیت‌های طولانی‌تر این مراکز به‌ویژه در زمینه علوم اوائل فراهم می‌ساخت.^{۶۸}

اقدامات علمی و فرهنگی سلاطین ایلخانی: در منابع تاریخی از علاقه‌مندی ایلخانان و اتباعشان به حکمت و علوم دقیقه یاد شده است^{۶۹} که صحبت علما و راغبیت می‌شمرده‌اند و ضمن احترام به اهل علم، به انجام فعالیت‌ها و اقدامات علمی و فرهنگی متعدد، چون ساخت مدارس و کتابخانه‌ها می‌پرداخته‌اند.^{۷۰} از سوی دیگر، حکومت ایلخانی بر جامعه اسلامی و دشواری ارتباط با خان مرکزی مغول، ایلخانان را به بحران مشروعیت درگیر و ناگزیر به جلب نظر و جذب متفکران به عنوان امری مشروعیت‌بخش ساخت. از این رو در اندک‌زمانی دربار سلاطین ایلخانی به کانونی برای جذب اندیشمندان سراسر بلاد اسلامی و غیر آن مبدل گشت که در انواع علوم از سرآمدان عصر خویش بودند. افزون بر این، برخی علوم، خاصه تاریخ به دلیل علایق شخصی، و علمی نظیر نجوم و طب که امید به بهره‌برداری از آنها در زندگی دنیوی وجود داشته مورد توجه سلاطین ایلخانی بوده است. توجه این فرمان‌روایان به ریاضیات، جبر و هیأت نیز از علاقه آنان به علم نجوم نشأت گرفته است؛ زیرا در سایه آگاهی از علم ریاضی است که می‌توان به مهارت در علم نجوم رسید.^{۷۱} علاوه بر این نباید از حضور دانشمندان ایرانی در دربار و دستگاه دیوان‌سالاری ایلخانان و نقش آنها در تلطیف روحیه و اخلاق خشن عنصر مغولی، خوگیری آنها با دانش، به‌ویژه علوم عقلی، و فراهم نمودن زمینه‌های اسلام‌پذیری

۶۸. صایلی، ۶۳.

۶۹. ابن طقطقی، ۲۲.

۷۰. نک. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تاریخ مبارک‌غازانی؛ کاشانی، تاریخ اولجایتو؛ ابن‌فوطی، مجمع‌الآداب فی معجم الألقاب؛ ابن‌کثیر، البداية و النهایة.

۷۱. لین، ۳۲۸؛ کاشانی، ۱۰۷؛ اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ۴۳۸؛ اقبال، ۱۶۸.

ایلخانان غفلت کرد. در منابع تاریخی آمده است که این حکام به علوم کیمیا، نجوم و هندسه بسیار متمایل گشتند و دانشمندان مشرق و مغرب در درگاهشان مجتمع بودند، در حالی که اغلب آنها از این علوم آگاهی نداشتند.^{۷۲}

گسترده‌گی قلمرو امپراتوری مغول: یورش مغولان علی‌رغم ویرانی‌هایی که بر جای گذاشت، آمیزش گسترده میان مردمان سرزمین‌های دوردست را رقم زد و با درنوردیدن مرزها و برانداختن ده‌ها دولت بزرگ و کوچک، این امکان را فراهم آورد تا طبقات مختلف اجتماعی نظیر تجار، سیاحان، علما و دانشمندان بتوانند تقریباً سراسر آسیا را زیر پا بگذارند. این حادثه نخست ایرانی و عرب را با چینی و تبتی به زدوخورد و پس از آن به مشاوره واداشت و مجتهدان مسلمان، لامیان بودایی، بخشیان مغول و نمایندگان ادیان و فرق دیگر را در شرایط مساوی روبه‌روی یکدیگر قرار داد، چیزی که از پنج یا شش قرن پیش رخ نداده بود. از سوی دیگر برقراری روابط میان مغول و ایلخانان با فرمان‌روایان اروپا صرف نظر از اهداف سیاسی و نظامی که در اولویت قرار داشت، آمدوشد علمای غربی به سرزمین‌های شرق را امکان‌پذیر کرد. بدین ترتیب در یکی از نادر ادوار تاریخی علما و دانشمندان سرزمین‌های شرق دور تا غرب هم‌چون چین، ایران، شام، مصر، طرابوزان و برخی ملل اروپایی با یکدیگر ارتباط برقرار کردند و تبادلات علمی و فرهنگی قابل ملاحظه‌ای را رقم زدند.^{۷۳} ایران عصر ایلخانی نیز به عنوان بخشی از امپراتوری عظیم مغول از این مزیت برخوردار گشت و دربار سلاطین ایلخانی و مراکز علمی و آموزشی و حتی مساجد در این دوره به کانون‌های علمی مبدل شدند و علما و اندیشمندان سرزمین‌های یاد-

۷۲. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، جامع التواریخ، ۷۳۴/۲؛ کاشانی، ۱۰۷؛ ابن کثیر، ۲۴۸/۱۳.

۷۳. براون، ۱۳۰/۲؛ رشیدالدین فضل‌الله همدانی، مکاتبات رشیدی، ۳۱۹؛ کراچکوفسکی، ۹۱-۹۴؛ سارتون،

شده مجال یافتند به بحث و مبادلات علمی بپردازند.^{۷۴} این تحول مهم در رونق مجدد علوم غیر دینی و رهایی جامعه علمی ایران از تعصب و جمود فکری سده‌های پیشین نقش قابل ملاحظه‌ای داشته است.

نتیجه

بسیاری از مورخان معاصر با ایلخانان و ادوار بعد و سپس پژوهشگران معاصر، یورش مغول و حکومت آنان بر ایران را از عوامل عمده افول علم و دانش در این سرزمین دانسته‌اند. اگرچه در وقوع گسست اجتماعی و فرهنگی، و به تبع آن گسست علمی حاصل از یورش مغول در جامعه ایران و از بین رفتن مراکز آموزشی و دانش‌ها، جای هیچ‌گونه تردیدی نیست، با سقوط خلافت عباسی و روی کار آمدن ایلخانان، اتخاذ سیاست مدارای مذهبی توسط غالب سلاطین و دولتمردان این سلسله، در کنار عوامل دیگر، هم‌چون تحول در نظام فکری عصر ایلخانی و اقدامات متولیان علم و آموزش در جهت آن، موجب شد قیده‌های شرعی و دیگر محدودیت‌های ادوار پیشین از پای علوم عقلی باز شود؛ چنان‌که نه تنها از میزان بدینی نسبت بدین علوم کاسته شد، بلکه سنت علمی نوینی نهاده شد که هدف آن حفظ میراث و ساده‌نگاری آثار علمی دانشمندان پیشین برای طالبان دانش، توسعه و نوآوری در علوم عقلی و علوم اوائل بود. انجام قسمت عمده‌ای از این مهم بر عهده نهاد آموزش قرار داشت. این نهاد محیطی مناسب و نزدیک به فضای علمی عصر سامانی و آل‌بویه را برای از سرگرفتن فعالیت‌های علمی فراهم آورد که حاصل آن حفظ دستاوردهای پیشینیان در حوزه علوم حکمی و علوم اوائل و یافته‌های نوین در برخی از شاخه‌ها نظیر نجوم، ریاضیات، فیزیک نور و جز آن بود.

۷۴. نک. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، مکاتبات رشیدی، ۳۱۹؛ ابن‌فوطی، مجمع الآداب فی معجم الألقاب؛ کاشانی، تاریخ اولجایتو، ۱۰۳-۱۰۸.

کتابشناسى

- ابن اثير، عزالدين على بن محمد، الكامل فى التاريخ، بيروت، دار الصادر بيروت، ١٣٨٥هـ.
- ابن العبرى، ابوالفرج، تاريخ مختصر الدول، قاهرة، نشر دارالآفاق العربية، ١٤٢١هـ.
- ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم، مجموعة الرسائل و المسائل، ويرايش محمد رشيدرضا، مکه، التراثات العربى، بى تا.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، محقق، خليل شحادة، بيروت، دارالفکر، ١٤٠٨هـ.
- ابن خلکان، شمس الدين احمد بن محمد، وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، تحقيق احسان عباس، بيروت، دارصادر بيروت، بى تا.
- ابن شاکر کتبى، محمد، فوات الوفيات، تحقيق احسان عباس، بيروت، دارصادر بيروت، ١٩٧٣م.
- ابن فوطى، عبدالرزاق بن احمد، الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فى المائة السابعة، بيروت، دارالفکر الحديث، ١٩٨٧م.
- همو، مجمع الآداب فى معجم الألقاب، تحقيق محمد كاظم، طهران، مؤسسة الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الارشاد اسلامى، ١٤١٦هـ.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية و النهاية، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٧٧م.
- ابن نديم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بيروت، دارالمعرفة، بى تا.
- اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، بيروت، نشر الدار الاسلامية، بى تا.
- اشپولر، برتولد، تاريخ ايران در قرون نخستين اسلامى، ترجمه جواد فلاطورى و مريم ميراحمدى، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٧٣ش.
- همو، تاريخ مغول در ايران، ترجمه محمود ميرآفتاب، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٨٦ش.
- افلاکى، احمد، مناقب العارفين، به کوشش تحسين يازيجى، تهران، انتشارات دنياى کتاب، ١٣٦٢ش.
- اقبال آشتياني، عباس، تاريخ مغول، تهران، انتشارات اميرکبير، ١٣٨٤ش.
- اى دان، وانگ، «خدمات خواجه رشيدالدين همدانى در گسترش چين شناسى»، مجموعه مقالات درباره خواجه رشيدالدين فضل الله و ربع رشيدى تبريز، به اهتمام رضا رحمانى، تهران، ١٣٨٨ش.
- آملى، شمس الدين محمد، نفائس الفنون فى عرايس العيون، تصحيح ميرزا ابوالحسن شعرانى، تهران، کتابفروشى اسلاميه، ١٣٧٩ش.

- براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، ترجمه فتح الله مجتبائی و غلامحسین صدری افشار، تهران، نشر مروارید، ۱۳۶۷ ش.
- برنال، جان، علم در تاریخ، ترجمه کامران فانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴ ش.
- بوئل، ج.آ.، تاریخ ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، تهران، پژوهش دانشگاه کمبریج، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۱ ش.
- بهاء‌ولد، محمد، معارف، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۳۳ ش.
- تتوی، قاضی احمد و آصف‌خان قزوینی، تاریخ الفی، مصحح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
- جبار، احمد، «کمال‌الدین فارسی، فیزیک‌دان و ریاضی‌دان نوآور»، مجله تاریخ علم، شماره سوم، ۱۳۸۴ ش.
- چائوپی شه‌یوان، تاریخ سری مغولان، ترجمه شیرین بیانی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ش.
- حسینی یزدی، رکن‌الدین، جامع الخیرات (وقف‌نامه سیدرکن‌الدین حسینی یزدی)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران، انتشارات فرهنگ ایران زمین، ۱۳۴۱ ش.
- حموی، یاقوت بن عبدالله، معجم الادباء، محقق، احسان عباس، بیروت، دار المغرب الاسلامی، ۱۹۹۳ م.
- همو، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۵ م.
- خاقانی شروانی، ابراهیم بن علی، دیوان خاقانی، تصحیح علی عبدالرسولی، تهران، چاپخانه سعادت، ۱۳۱۶ ش.
- خیام، عمر بن ابراهیم، مقاله فی الجبر و المقابلة، به اهتمام غلامحسین مصاحب، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
- دبیران کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، حکمة العین، تصحیح عباس صدری، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴ ش.
- ذهبی، محمد بن احمد، الامصار ذوات الآثار، بیروت، مکتبه دار البشائر، ۱۴۰۶ هـ.
- رازی، نجم‌الدین، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به سعی و اهتمام حسین حسینی، تهران، طبع مجلس، ۱۳۱۲ ش.

- رزق سلیم، محمود، عصر سلاطین ممالیک و نتاجه العلمی و ادبی، مکتبه الآداب و مطبعتها بالحما، ۱۹۶۵ م.
- رنان، کالین، تاریخ علم کمبریج، ترجمه حسن افشار، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲ ش.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۸۴ ش.
- سارتون، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- سبط بن عجمی، احمد بن ابراهیم، کنوز الذهب فی تاریخ حلب، محقق و مصحح: شعث شوقی، بکور فالج، حلب، دارالقلم العربی، ۱۴۱۷ هـ.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، دیوان سنایی غزنوی، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات ابن سینا، نشر دیجیتالی، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، ۱۳۴۱ ش.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، بغیة الوعاة فی طبقات اللغویین، محقق ابوالفضل ابراهیم، ناشر عیسی البابی الحلبی، بی‌جا، ۱۹۶۴ م.
- شاردن، ژان، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، نشر توس، ۱۳۷۲ ش.
- صایلی، آیدین، «نصیرالدین طوسی و رصد خانه مراغه»، یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۳۶ ش.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۸ ش.
- همو، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- صلیبا، جورج، «دانشمندان ایرانی در جهان اسلامی» (علم نجوم از مراغه تا سمرقند)، مجموعه مقالات حضور ایرانیان در جهان اسلام، ویراسته ریچارد هوانسیان و جورج صباغ، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز باستان‌شناسی ایران و اسلام، ۱۳۸۱ ش.
- طوسی، نصیر الدین محمد بن محمد، اثبات العقل المجرد و شروح آن، تصحیح و تحقیق، طیه عارف‌نیا، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۹۳ ش.
- همو، زیچ ایلخانی، نسخه خطی کتابخانه ملی ایران، شناسه کد کتاب ۱۰۹۴۲۷۳.
- همو، اجوبة المسائل النصیریة، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- همو، اخلاق ناصری، تهران، انتشارات اقبال، ۱۳۹۱ ش.

- همو، مصارع المصارع، تحقیق حسن معزی، قم، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی (ره)، ۱۴۰۵ هـ.
- همو، تصورات یاروضه التسليم، تصحيح ولاديمير ايوانف، تهران، نشر جامی، ۱۳۶۳ ش.
- همو، تجريد الاعتقاد، محقق، محمدجواد حسینی جلالی، تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ.
- همو، شرح الاشارات و التنبیها، محقق حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۵ هـ.
- همو، آداب المتعلمین، نسخه خطی، کتابخانه ملی ایران، شناسه ۱۰۶۱۶۷۵.
- العمری، احمد بن یحیی، مسالك الابصار فی ممالک الامصار، محقق، مصطفی مسلم و دیگران، ابوظبی، المجمع الثقافی، ۱۴۲۴ هـ.
- غریب کرمانی، حسن بن زاهد، مجموعه رسائل (مقلاد الکنوز، منتخب مفتاح الرموز، مفتاح الرموز) نسخه خطی شماره ۱۲۸۸۹، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، محقق، عبدالرحیم حافظ عراقی، دارالکتاب عربی، بی تا.
- همو، فاتحة العلوم، ترجمه حسین خطیبی نوری، تهران، دانشکده علوم و ادبیات، ۱۳۱۶ ش.
- غنیمه، عبدالرحیم، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسائی، تهران، انتشارات یزدان، ۱۳۶۴ ش.
- فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نيسابور، مصحح: محمودی، محمد کاظم، تهران، نشر میراث مکتوب و نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴ ش / ۱۴۰۳ هـ.
- فرای، ر.ن. تاریخ ایران، ترجمه حسن انوشه، ۴، تهران، پژوهش دانشگاه کمبریج، ۱۳۸۱ ش.
- قربانی، ابوالقاسم، فارسی نامه، تهران، نشر هما، ۱۳۸۳ ش.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود، تحفه سعديه، تهران، نشر مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۷ ش.
- همو، درة التاج لغرة الدباج (امور عامه، طبیعیات، الهیات)، تصحيح محمد مشکوه، تهران، نشر حکمت، ۱۳۶۵ ش.
- قمیر، یوحنا، اخوان الصفا (روشنفکران شیعه مذهب)، ترجمه محمدصادق سجادی، تهران، نشر فلسفه، ۱۳۶۳ ش.
- کارادو وو، بارون، متفکران اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
- کاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، تاریخ اولجایتو، مصحح، مهین همبلی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.

همو، عرایس الجواهر و نفایس الاطایب، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۵ ش.

کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانیویچ، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.

کرامتی، یونس، تاریخ ریاضیات و نجوم در ایران، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۵ ش.
کسایی، نورالله، مدارس نظامیه و تاثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.

همو، «صعود و رکود علم و فرهنگ در تمدن اسلامی»، نامه فرهنگ، شماره ۱۳، ۱۳۷۳ ش.
همو، «سرگذشت دانش و دانشیان»، مجموعه مقالات همایش هجوم مغول، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۷۹ ش.

کلاویخو، روی گونزالس، سفرنامه کلاویخو، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۷ ش.

کندی، ادوارد استوارت، پژوهشی در زیج‌های دوره اسلامی، ترجمه محمد باقری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

لین، جورج، ایران در اوایل عهد ایلخانان، رنسانس ایرانی، ترجمه ابوالفضل رضوی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۹۰ ش.

مت، برنارد، «رنگین‌کمان، کمال‌الدین فارسی و دیتیش دوفرایبرگ»، مجله تاریخ علم، شماره ۴، ۱۳۸۴ ش.

مدرس رضوی، محمدتقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳ ش.
مرتضوی، منوچهر، مسائل عصر ایلخانان، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۷۰ ش.
مستوفی، حمدالله، نزهة القلوب (مقاله سوم در وصف بلدان، ولایات و بقاع)، مصحح گای لیسترانج، لیدن، ۱۹۱۳ م.

مظفری، محمد، بررسی و تحلیل نوآوری‌های رصدخانه مراغه، رساله دکتری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

معصومی همدانی، حسین، «استاد بشر»، مجموعه مقالات گردهمایی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، انتشارات انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۵ ش.

- میرخواند، محمدبن خاوند شاه بن محمود، تاریخ روضة الصفا فی سیرة الانبیاء و الملوك و الخلفاء، به تصحیح جمشید کیان فر، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰ ش.
- نبی، ابوالفضل، اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران در قرن هشتم هجری، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۵ ش.
- نصر، حسین، «مقام رشیدالدین فضل‌الله در تاریخ فلسفه و علوم اسلامی»، مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۰ ش.
- نظیف، مصطفی، «کمال‌الدین فارسی و بعضی بحوثه فی علم الضوء»، رساله العلم، ۱۹۵۸ م.
- نعمه، عبدالله، فلاسفة الشيعة (حياتهم و آرائهم)، قم، دار الكتاب الاسلامی، ۱۹۸۷ م.
- نعیمی دمشقی، عبدالقادر بن محمد، الدارس فی تاریخ المدارس، مصحح، شمس‌الدین ابراهیم، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۰ هـ.
- وصاف الحضرة، عبدالله بن فضل‌الله، تاریخ وصاف، تحریر از عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- همدانی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، مکاتبات رشیدی، به سعی و اهتمام و تصحیح محمد شفیعی، لاهور، انتشارات پنجاب اینجو کیشنل پریس لاهور، ۱۹۴۵ م.
- همو، تنکسوق نامه یا طب اهل ختا، با مقدمه مجتبی مینوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۰ ش.
- همو، اسئله و اجوبه رشیدی، به کوشش رضا شعبانی، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۹۹۳ م.
- همو، سوانح الافکار رشیدی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.
- همو، لطائف الحقایق، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، انتشارات کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ۱۳۵۵ م.
- همو، جامع التواریخ (در تاریخ پادشاهان مغول از اوکتای قآن تا تیمور قآن)، به سعی و اهتمام و تصحیح ادگار بلوشه، لیدن، ۱۹۱۱ م.
- همو، تاریخ مبارک غازانی، مصحح، کارل یان، هرتفرد، ناشر استفن اوستین، ۱۹۴۰ م.
- همو، جامع التواریخ، از آغاز پیدایش قبایل مغول تا پایان دوره تیمور قآن، به کوشش بهمن کریمی، تهران، شرکت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکا، ۱۳۳۸ ش.
- همو، جامع التواریخ (تاریخ اسماعیلیان)، مصحح محمد روشن، تهران، مرکز پژوهش‌های میراث مکتوب، ۱۳۸۷ ش.

همو، بیان الحقایق، تصحیح هاشم رجب‌زاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۶ش.
همو، وقفنامه ربع رشیدی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی،
۱۳۵۶ش.

همو، هولت، پی.ام، تاریخ اسلام، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات
امیرکبیر، ۱۳۵۸ش.

Arkoun, M., *Miskawayh Philosophe et Historien*, Paris, 1982.

Masood, Ehsan, *Science and Islam*, London, Icon Book, 2009.

Tekeli, Sevim, *al-'Urḏī's Article on the Quality of Observation*,
foundation for Science Technology and Civilisation, 2007.

Van Dalen, Benno, "Wābkanawī: Shams al-Munajjim", *The
Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Editors, Tomas
Hockey and others, New York, Springer, 2007.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۸۹-۱۲۰

تحلیل جنبش سربداران بر پایه نظریه کنش جمعی چارلز تیلی^۱

علی بحرانی پور^۲

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه شهید چمران، اهواز، ایران

عبدالله فاضلی^۳

گروه علوم اجتماعی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

سجاد کاظمی^۴

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه شهید چمران، اهواز، ایران

علی لجم اورک مرادی^۵

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه شهید چمران، اهواز، ایران

چکیده

تلفیق تاریخ و نظریه در شمار روش‌هایی است که بسیاری از محققان، از جمله تاریخ‌نگاران و جامعه‌شناسان بدان توجه نشان داده‌اند. چارلز تیلی از جامعه‌شناسانی است که برای نشان دادن نحوه عمل الگوهای جامعه‌شناسانه از مواد تاریخی استفاده کرده است. نگارندگان این مقاله جنبش اجتماعی سربداران در ایران سده هشتم هجری را بر پایه نظریه «کنش جمعی» وی مورد تحلیل قرار داده‌اند. ابتدا مفاهیم مرتبط با کنش جمعی چون منافع، سازمان، بسیج، کنش جمعی، نیز مفاهیم فرصت، تهدید، سرکوب و تسهیل‌شناسایی، استخراج و شرح داده شده، سپس بر اساس این مفاهیم به تحلیل عناصر درونی جنبش سربداران یعنی تأثیر منافع اقتصادی، نقش دراویش متصوفه، سازمان فیتیان، مذهب تشیع و منابع مؤثر بر بسیج نیروهای سربداران، نیز عوامل عینی چون شرایط سرکوب و یا تسهیل در تقابل میان گروه‌های چالشگر سربداران و جامعه سیاسی ایلخانان پرداخته می‌شود. روش مورد استفاده در این مقاله «تطبیقی»

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۲۰

۲. رایانامه: bahranipour@hotmail.com

۳. رایانامه: a.fazelli@yahoo.com

۴. رایانامه (مسئول مکاتبات): sajad.kazemi1984@yahoo.com

۵. رایانامه: lajmorakali66@gmail.com

است؛ و یافته‌های حاصل از آن، تداوم تعدی‌های مالیاتی مضاعف در تشخیص منافع؛ نقش طریقت‌های صوفیه، مذهب تشیع، و سازمان فتوت و ارتباط نزدیک میان نیروهای اجتماعی آن به عنوان سازمان جنبش؛ و نقش سیاسی چنین نیروهایی به عنوان عمده منبع بسیج، نیز تجزیه حکومت ایلخانان و عدم توانایی و تجهیز نظامی در سرکوب مخالفان و گروه‌های مدعی، شرایط تسهیل‌کننده جنبش سرداران را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: تشیع، تصوف، چارلز تیلی، سرداران، کنش جمعی.

مقدمه

سرداران در فاصله زمانی انحطاط ایلخانان، یعنی سال ۷۳۶هـ تا استیلای قطعی تیمور بر ایران در ۷۹۵هـ که به «دوره فتوت» معروف است در بخش‌های وسیعی از خراسان حکومت کرده‌اند. وجه تمایز این خاندان حکومتگر از نمونه‌های معاصرش این است که حاکمانش در پی جنبشی اجتماعی که حامیان آن ترکیبی از نیروهای نامتجانس چون گروه‌های صوفی، پیشه‌ور، فقیان و پهلوانان، نیز شیعیان و حتی امیرانی متمایل به مذهب تسنن بوده‌اند، به زمامداری رسیدند و عنصر وراثت در رسیدن آنها به قدرت و حکومت تأثیری نداشته است.

از جمله نظریه‌های دامنه‌داری که می‌توان بسیاری از جنبش‌ها را بر اساس آن تحلیل نمود نظریه «کنش جمعی» چارلز تیلی^۱ جامعه‌شناس آمریکایی است. این نظریه متمرکز بر شرایطی است که از آن به «وضع انقلابی» تعبیر می‌شود، یعنی روند دولت‌سازی (به‌مثابه تمرکز قدرت، نظارت شدید و افزایش مالیات) و سپس پیدایش گروه‌های مدعی و بسیج منابع قابل دسترس تا ظهور انقلاب یا کنش جمعی. ظهور گروه‌های مدعی برای تغییر جامعه سیاسی موجود حاکی از وجود قدرت سیاسی مطلق است که در دوره مورد تحقیق،

6. Charles Tilly (1929- 2008)

مصادق آن، دولت ایلخانان مغول است که ظهور گروه‌های مدعی و جنبش تشکیلاتی سرداران نیز برای شکست این قدرت مطلق بوده است.

در این تحقیق ابتدا با نگاه اجمالی، چارچوب و مفاهیم نظری کنش جمعی از قبیل منافع، سازمان، بسیج، فرصت، سرکوب، و قدرت بررسی خواهد شد؛ در ادامه به مختصری از سیر تحول تاریخی جنبش سرداران اشاره می‌شود؛ سپس به چگونگی ماهیت تحلیل جنبش بر اساس نظریه تیلی پرداخته خواهد شد.

پیشینه تحقیق

از الگوی نظری چارلز تیلی برای تحلیل برخی حرکت‌های اجتماعی معاصر ایران استفاده گردیده است؛ از جمله می‌توان به «نظریه بسیج منابع و انقلاب اسلامی ایران» از محمدهادی سمتی، «بسیج منابع در انقلاب اسلامی ایران» از عباس کشاورز و احسان فرهادی، «تحلیل مقایسه‌ای بسیج منابع در انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی ایران» از احسان فرهادی و دیگران، «بسیج منابع، فرهنگ سیاسی و مسأله تداوم نهضت‌های اجتماعی در ایران، مطالعه موردی: نهضت نفت» از محمدعلی حسینی‌زاده و رضا شفیعی و «نظریه بسیج منابع و تبیین کنش جمعی در قیام سی تیر سال ۱۳۳۱» از علی‌اشرف نظری و بهزاد عطارزاده اشاره کرد. با این‌که نظریه تیلی محصول جنبش‌های قرون اخیر اروپای غربی و آمریکای شمالی است، به اذعان خود وی دامنه بحث می‌تواند هر نقطه از جهان را در بر گیرد. علت کاربست این نظریه برای تحلیل جنبش سرداران نیز بر این مبناست؛ چه با توجه به میزان شمولیت یک نظریه و نیز ماهیت منحصر به فرد جنبش سرداران که برخلاف دولت‌های هم‌عصر، بنیان دولت آنان بر تشکیلات سازمان‌یافته و شبکه‌ای از گروه‌های متعدد اجتماعی استوار بود، با انطباق نظریه مذکور می‌توان به شناخت بهتر زوایای این جنبش پی برد.

در ارتباط با خود جنبش سرداران نیز پژوهش‌های متعددی انجام شده است، از جمله مقالاتی با این عناوین: «سربداران»، نوشته جلال‌الدین ترشیزی؛ «سربداران»، نوشته عباس پرویز؛ «تحلیلی بر نهضت سرداران»، از کاظم روحانی؛ و «بررسی عوامل مؤثر در نخستین مرحله از جنبش سرداران خراسان تا تشکیل دولت»، نوشته آذر آهنچی؛ کتاب‌هایی نیز منحصرًا به این جنبش پرداخته‌اند: نهضت سرداران خراسان اثر پطروشفسکی، خروج و عروج سرداران از جان ماسون اسمیت، و قیام شیعی سرداران تألیف یعقوب آژند. به جز پطروشفسکی که تحلیلی مارکسیستی از جنبش به دست می‌دهد سایر پژوهش‌ها با رویکردی تاریخی بوده است.

چارچوب نظری

نظریه کنش جمعی تیلی در زمره نظریه‌های سیاسی انقلاب جای دارد و بر اساس آن می‌توان بسیاری از جنبش‌ها و انقلاب‌ها را تحلیل کرد. دایره شمول این نظریه بسیار فراگیر است و کاربست آن هم بر انقلاب‌های سنتی و هم مدرن بی‌ربط نخواهد بود، به عبارتی این مفهوم گسترده، اما ساده همه راه‌هایی را که مردمان با مساعی جمعی در پی دستیابی به اهداف مشترک‌شان‌اند، از جمله درخواست‌های جمعی ناچیز تا مقاومت در برابر محصلان مالیاتی، مبارزه با نیروهای سلطنتی یا ایجاد انقلاب را در بر می‌گیرد.^۷

نظریه کنش جمعی تیلی دارای پنج عنصر است: ۱. منافع ۲. سازمان ۳. بسیج ۴. کنش جمعی ۵. فرصت، که این مفاهیم را تحت عنوان «الگوی بسیج» معرفی می‌کند. برای اولین بار تیلی این عناصر پنج‌گانه را در بستر «فرصت‌های سیاسی» برای گروه‌های چالشگر، به عنوان هسته اصلی مسیر فرایند سیاسی جنبش‌های اجتماعی به شکلی جامع تفهیم نمود^۸ که در ذیل به شرح آنها می‌پردازیم.

7. Tilly, 11.

8. Giugni, 361-362.

۱. منافع: منظور دستاوردها یا زیان‌هایی است که از تعامل گروه با دیگر گروه‌ها حاصل می‌شود. گروه‌ها در کنش جمعی دارای منافع متنوعی‌اند. از نظر تیلی تشخیص منافع به دو شکل است: نخست منافی که گروه‌های مدعی بر پایه روابط تولید در بلند مدت دنبال می‌کنند؛ دوم منافی که بر اساس یک باور مشترک و در نتیجه محرک‌های آنی در کوتاه‌مدت تشخیص داده می‌شود.^۹ در این دو تحلیل، تیلی به ترتیب متأثر از کارل مارکس^{۱۰} و ماکس وبر^{۱۱} است؛ زیرا دیدگاه نخست بر شرایط ساختاری تکیه دارد، چنان‌که در تحلیل مارکس از تضادهای طبقاتی، محرک‌های آنی اهمیت کمتری دارند. اما برخلاف تضاد ساختاری، محرک‌های آنی و رفتارهای ذهنی گذرا در آرای وبر بر تشخیص منافع اهمیت بیشتری دارند.^{۱۲} در اینجا تیلی در تحلیل نظریه خود دو الگوی متفاوت را در تشخیص منافع به کار می‌برد، گرچه به گفته لین هانت^{۱۳} صرفاً گروه‌های مدعی در کنش را تحلیل می‌کند و چندان به جایگاه آنها در روابط تولید متعهد نبوده است.^{۱۴}

۲. سازمان: سازمان عبارت است از میزان هویت مشترک و هم‌چنین ساختار وحدت-بخش افراد در درون یک جمعیت یا گروه. یک گروه هرچه از هویت مشترک و شبکه‌های داخلی وسیع‌تری برخوردار باشد، سازمان یافته‌تر خواهد بود.^{۱۵} آگاهی از هویت مشترک گروهی و به‌وجود آمدن شبکه‌ای از روابط بین افراد گروه در واقع اولین حلقه غیررسمی برای شکل‌گیری سازمان است؛ نمونه آن را می‌توان در معادله زیر مشاهده کرد:

۹. تیلی، ۹۳؛ Tilly, 12.

10. Karl Marx(1818- 1883).

11. Max Weber(1864- 1920).

۱۲. تیلی، ۲۷، ۹۱.

13. Lynn Hunt(1945- Live).

۱۴. هانت، ۳۵۰-۳۵۲.

۱۵. تیلی، ۸۳-۸۴، ۹۵؛ Tilly, 12.

آگاهی و هویت مشترک جمعی + به وجود آمدن شبکه روابط (ساختار وحدت بخش) = سازمان اهمیت سازمان از آنجاست که بخش عمده کنش (نه همه آن) توسط گروه‌ها از آن طریق صورت می‌گیرد و از همین‌رو بررسی سازمان به شیوه نظری و کلی بسیار مفید است.^{۱۶}

۳. بسیج: بسیج یعنی منابعی که تحت اختیار گروه‌های مدعی قرار دارد؛ به تعبیر دیگر فرایندی است که یک گروه به واسطه آن به تسلط بر منابع لازم برای کنش جمعی دست می‌یابد؛ این منابع ممکن است نیروی انسانی، کالا، تسلیحات یا هر چیز دیگری باشد که در جهت منافع بسیجگران قرار دارند.^{۱۷}

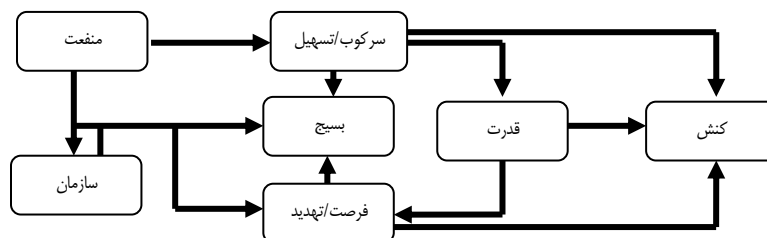
۴. کنش جمعی: مراد از کنش جمعی، اقدام جمعی مردم برای دستیابی به منافع مشترک است.

۵. فرصت: در الگوی فرصت سه عنصر قابل تعریف است: یکم قدرت، که بازده کنش جمعی را نشان می‌دهد؛ دوم سرکوب، به معنای هزینه‌های کنش جمعی گروه‌های مدعی است و در مقابل آن تسهیل قرار دارد که هر گاه هزینه کنش جمعی گروه‌های مدعی کاهش یابد تسهیل پیش خواهد آمد؛ سوم خود فرصت، که اگر گروه‌های دیگر از جمله حکومت‌ها بیشتر آسیب‌پذیر باشند برای گروه‌های مدعی فرصت محسوب می‌شود و در مقابل اگر هزینه‌های گروه مدعی در مقابل حکومت افزایش یابد تهدید خواهد بود.^{۱۸}

16. Olson, 5.

۱۷. تیلی، ۸۳-۸۴، ۱۹-۲۰: 13. Tilly,

۱۸. همان، ۸۴: 15-14. Ibid,



الگوی تحلیل چارلز تیلی از کنش جمعی

علاوه بر الگوی بسیج؛ تیلی از یک الگو و مدل نیز تحت عنوان الگوی «جامعه سیاسی» نام می‌برد. این مدل نیز دارای سه عنصر است: حکومت، گروه‌های مدعی و چالشگر، و جامعه سیاسی. حکومت سازمانی است که قدرت سیاسی و ابزار اجبار را در اختیار دارد؛ گروه‌های مدعی خارج از هیأت حاکم یا جامعه سیاسی قرار دارند و طی دوره‌ای خاص منابع را برضد حکومت بسیج می‌کنند؛ سوم جامعه سیاسی که دربردارنده کنش جمعی اعضای خودی و حکومت است.^{۱۹} جنبش زمانی رخ می‌دهد که اولاً مدعیان جدید ادعاهای تازه‌ای درباره مهار حکومت (اعضای جامعه سیاسی) مطرح کنند؛ ثانیاً تعهدی جدی نسبت به آن ادعاها توسط بخش قابل ملاحظه‌ای از مردم وجود داشته باشد؛ و سوم کارگزاران حکومت فاقد ظرفیت یا تمایل برای سرکوب مدعیان باشند.^{۲۰} این شرایط در واقع نشان ظهور جامعه سیاسی بدیل و جدید در مقابل جامعه سیاسی موجود است.

تبارشناسی جنبش سرداران، معیاری برای شناخت هویت جمعی آنان

با مرگ ابوسعید بهادر (۷۳۶هـ)، آخرین فرمانروای مقتدر ایلخانان، جامعه ایران تا نیم قرن در «فترت سیاسی» فرورفت، که طی آن حکومت‌های محلی خودمختار از هر «گوشه‌ای

۱۹. همان، ۸۰.

۲۰. همان، ۲۸۷.

دست برآوردند و سری بر کشیدند و پا از اندازه گلیم خود بیرون نهادند و مملکتی را به قدر استعداد خود فروگرفتند».^{۲۱} امرای جنبش سربدار از جمله همین سلسله‌های محلی بودند که تا نیم سده به مرکزیت سبزوار (بیهق) در بخش‌های وسیعی از خراسان به استقلال حکومت راندند. این جنبش به رهبری امیر عبدالرزاق بن شهاب‌الدین فضل‌الله در روستای باشتین از توابع سبزوار آغاز گردید.

جنبش سربداران دارای ریشه‌های عمیق اقتصادی، اجتماعی، و مذهبی بوده است. از زمان استقرار مغولان و بنیان حکومت ایلخانان، وضعی ناهمگون در ابعاد فوق میان دولت مغولی و توده‌های مردم ایران پدید آمده بود؛ به لحاظ اقتصادی مالیات‌های نامرسوم و متعدد بر مردم تحمیل شد و شیوه‌های تحصیل مالیات با اعمال زور، بی‌قاعدگی، و اخذ انواع مالیات برای چند بار در سال^{۲۲} زمینه‌های فقر و نارضایتی را میان توده مردم پدید آورده بود. علاوه بر این، مغولان خود مجموعه‌ای از قوانین داشتند که منافی قوانین شرع و عرف جامعه ایران بوده است. بدین ترتیب حرکت سربداری با ماهیت اقتصادی و ایدئولوژیک و در نتیجه خلأ سیاسی پیش‌آمده، واکنشی به شرایط فوق در طی مدت زمانی طولانی بود.

منابع از ظلم و زیاده‌خواهی حاکمان مغولی در خراسان حکایت دارند؛ در یک مورد امیر یساؤل حاکم خراسان مبلغ پنجاه هزار دینار بر مردم هرات تحمیل نمود که این وجوهات بایستی طی یک هفته مهیا گردد. نواب او «هر کس را که می‌گرفتند صد و دویست بر او حوالت می‌کردند و در کوچه و بازار بسیار کس را به چوب و شکنجه خسته و افکار گردانیدند، روز دیگر را مبلغ پنجاه هزار دینار وجه بستاندند و بندگان چه از شهر هرات و چه

۲۱. مرعشی، ۱۰۳؛ نیز نک. شبانکاره‌ای، ۳۴۱/۲.

۲۲. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۲۴۳-۲۵۶؛ پطروشفسکی، تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران در دوره مغول، ۱۳۶۶، ۵۹-۶۷.

از کل خراسان زبان به دعای بد و نفرین او بگشادند».^{۲۳} امیر چوپان و نارین طغای نیز در اواخر دوره ایلخانی به بیدادگری گذراندند، به طوری که گفته می‌شود: «خرابی تمام به حال خراسان راه یافته بود و مردم از اوطان خود جدا شده».^{۲۴} چنین بود که چون سلطان ابوسعید، امیر شیخ‌علی را با وزارت خواجه علاءالدین محمد به امارت خراسان تعیین نمود، تأکید کرد که غیر از وجوهات دیوانی دیناری از مردم اخذ نشود تا مردمان به خانه و کاشانه خود برگردند و زراعت از سر گرفته شود؛ با وجود این، پس از مرگ ابوسعید و تجزیه حکومت ایلخانی حکام راه بیدادگری در پیش گرفتند و «در خراسان بدسیرتی می‌کردند... علاءالدین محمد (وزیر) در آن مملکت متمکن بود و از سیاست پادشاه و محاسبان دیوان ایمن گشته به هر چه دست می‌داد تقصیر نمی‌کرد؛ از آن سبب عرصه خراسان به رعایا تنگ شد و ظلم از حد بگذشت».^{۲۵} در نتیجه پهلوان امیر عبدالرزاق طی حرکتی سازمان‌یافته متشکل از دهقانان روستایی و زمین‌داران و بهادران، برضد حکام مغولی قیام کرد و با شکست و کشتن خواجه علاءالدین محمد وزیر در کوهستان کبود جامعه استراباد (۷۳۷هـ) در رأس رهبری سیاسی جنبش قرار گرفت و در بازگشت، سبزواری را به تصرف درآورد.

روی دیگر رهبری در جنبش سربداران، رهبری مذهبی و سازمان‌آیدئولوژیک است که ماهیت آن وحدت‌بخش عناصر نامتجانس جنبش بوده است؛ زیرا زمانی که امیر عبدالرزاق در رأس جنبش قرار گرفت زمینه‌های آن از پیش با تبلیغات رهبران معنوی جنبش فراهم شده بود. ترکیب عناصر مختلف در این حرکت اجتماعی باعث قراءت‌های مختلف از این جنبش شده است. پطروشفسکی^{۲۶} با دیدگاهی طبقاتی دلیل اقتصادی را عامل اصلی جنبش ذکر می‌کند: «جنبش مزبور قشرهای وسیع تولیدکنندگان را در بر می‌گرفت و آنان را به مبارزه به-

۲۳. حافظ‌ابرو، ذیل جامع التواریخ رشیدی، ۱۲۳-۱۲۴، و نک. سیفی هروی، ۱۲۵-۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۴.

۲۴. حافظ‌ابرو، ذیل جامع التواریخ رشیدی، ۱۸۶.

۲۵. مرعشی، ۱۰۳-۱۰۴.

خاطر منافع اجتماعی خویش، برضد بهره‌کشی "فئودالی" و فاتحان بیگانه دعوت کرد.^{۲۷} برخی محققان نیز صرفاً بر ماهیت شیعی جنبش تأکید دارند: «این مبارزه متکی بر پیش و مکتبی بود که نه بینش و مکتب ملی‌گرایی غربی بود، نه مکتب مادی‌گرایی قرن بیستمی؛ بلکه یک بینش شیعی اثنا عشری بود».^{۲۸} این در حالی است که از میان دوازده امیر سربرداری تنها خواجه‌علی مؤید، آخرین امیر سربرداری اظهار تشیع امامی نمود، و گرایش مذهبی سایر امیران متقدم مشخص نیست؛ درمقابل، حتی در یک مورد، امیرحسن دامغانی با تبعیت از الگوی اهل تسنن سکه به نام خلفای راشدین زد که شرح آن خواهد آمد. بنابراین سؤال این است که مؤلفه‌های تعیین‌کننده، و ماهیت اصلی جنبش چه بوده است؟

دو رهبر معنوی جنبش شیخ خلیفه مازندرانی و شاگردش شیخ حسن جوری وابسته به سازمان تصوف بودند که در سفرها و تبلیغات خود میان مردم به تعبیر خود شیخ حسن دم از «راه حق»^{۲۹} می‌زدند که به درستی معلوم نیست مقصودشان چه بوده است. منابع به وضوح از تبلیغات شیخ خلیفه و اهداف او مطلبی ارائه نمی‌کنند. حافظ‌ابرو اشاره می‌کند که به هر جا و نزد هر کسی می‌رفت مراد و مقصود او حاصل نمی‌شد،^{۳۰} اما درباره این که مراد او چه بود ذکری به میان نمی‌آورد. در یک مورد که به سمنان نزد شیخ بزرگ آن عصر، رکن‌الدین علاءالدوله سمنانی رفت در پاسخ به سؤال وی که پرسیده بود به کدام یک از مذاهب (اربعه) معتقدی؟ گفت: «آن چه من می‌جویم از این مذاهب اعلی است». یا در اتهام‌نامه علمای سنی سبزوار برضد وی آمده است که «حدیث دنیا» می‌کند که به نظر می‌رسد او از مسائلی سخن می‌گفت که مطابق قوانین شرع و سنت و میل حاکمان نبوده است. اما این که او از چه می‌گفت اطلاع دقیقی در دست نیست. در ظاهر «راه حق»، و «حدیث دنیا» دو مقوله و

۲۷. بطروشفسکی، نهضت سربداران خراسان، ۱۰۱-۱۰۲.

۲۸. آژند، ۱۲.

۲۹. حافظ‌ابرو، زبدة التواریخ، ۸۶/۱.

۳۰. همان، ۷۸.

رویکرد متفاوت بودند. راه حق در واقع گرایش صوفیانه شیخ خلیفه را نشان می‌دهد، راه یا طریقتی صرفاً معنوی برای وحدت با خداوند بود که از نظر هنری کُرین^{۳۱} با باطن‌گرایی مذهب تشیع بی‌ارتباط نبود؛ زیرا به اعتقاد وی، اعتقاد به باطن شریعت ریشه در تعلیمات ائمه دارد و در این زمان در پیوند میان تشیع و تصوف نمود پیدا کرده است.^{۳۲} توضیح این نکته لازم است که پس از هجوم مغولان، در فاصله زمانی قرون هفتم تا دهم هجری، جنبش‌های سیاسی و مذهبی با رویکردی شیعه- صوفیانه شکل گرفت که نه صبغه شیعه سابق را داشته، نه تصوف و نه تسنن. برخی محققان با تکیه بر نظریه گفتمان لاکلا^{۳۳} و موفه^{۳۴} معتقدند این جریان (شیعی- صوفی) با برجسته‌سازی گفتمان خویش و به‌حاشیه راندن رقبای سنتی (تسنن و تشیع) به دو شکل نرم‌افزاری (زبان اعم از گفتار یا نوشتار) و سخت‌افزاری (قیام، شورش) ظهور و بروز پیدا کرده است.^{۳۵} بنابراین، حرکت شیخ خلیفه و حسن جویری و «راه حق» آنان را باید در پیوند میان تشیع و تصوف بازجست. مهم‌ترین فرد تأثیرگذار در این زمینه سیدحیدر آملی (د. حدود ۷۹۰) بود. اگر چه این جریان یک قرن قبل شروع شده بود، اما رهبران معنوی سربداران از تأثیرات آنها برکنار نبوده‌اند. فقهای شیعه اگرچه هم‌چون عالمان سنی بر علم ظاهری شریعت تأکید داشتند، اما با عنایت به باطن‌گرایی مذهب تشیع، احتمال پیوند آنان با صوفیان بیشتر می‌رفت. آملی برای تقویت این پیوند سراغ ولایت امام علی (ع) رفت، زیرا صوفیان علم و خرقه خود را منسوب به او و فرزندان او می‌دانستند.^{۳۶} تبیین «راه حق» نیز در نظر او از نبوت محمد (ص) به ولایت امام

31. Henry Corbin(1903- 1978)

۳۲. کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ۵۶-۵۸، ۳۲۹.

33. Ernestto Laclau

34. Chantal Mouffe

۳۵. حضرتی و ناصح ستوده، ۵۳-۵۵.

۳۶. کرین، مجموعه مقالات، ۱۷۷.

علی، فرزندان، و مهدی موعود ختم می‌شود.^{۳۷} از این رو بعید نیست «مذهب اعلی»، و «راه حق» شیوخ سربداری بر مبنای تشیع صوفیانه همین آیین مهدویت بوده باشد و حدیث دنیا نیز نوعی حرکت مسلحانه تلقی می‌شد؛ زیرا جور حکام مغولی و فقر و فلاکت توده مردم باعث شده بود تا از میان درویش معدود افرادی از کنج عزلت خویش سر بیرون آورده و رویکردی پیکارجویانه در راه احقاق حق مردم پیش گیرند. به دنبال تبلیغات شیخ خلیفه پیروان و اتباع وی فزونی یافتند.^{۳۸} این مسأله به نظر می‌رسد حاکی از آن باشد که شیخ خلیفه به تشریح ظلم و جور حکام مغولی و سکوت علمای دینی در قبال رنج توده‌های مردم می‌پرداخت، چه هدف او برقراری عدالت اجتماعی بود، چنان‌که نقل شده، در مسجد به-طور نامعلومی (خودکشی یا اعدام) به دار آویخته شد. شرح «حدیث دنیا» را البته در عملکرد شاگردش شیخ حسن جویری بهتر می‌توان شناخت.

شیخ حسن راه مراد خویش را ادامه داد و در سبزوار، نیشابور، مشهد، ابیورد، خبوشان، عراق، ماورالنهر، بلخ، ترمذ، خواف، قهستان، و حتی کرمان سفر کرد و به تبلیغ برای کارزار با مغولان اقدام نمود. در میان پیروان وی، گروه‌های مختلف روستایی و شهری کشاورزان، زمین‌داران، درویشان، به ویژه اهل حرّف و پیشه‌وران از پیر و جوان حضور داشتند.^{۳۹} علاوه بر این، از حضور بردگان و غلامان نیز در میان سربداران گزارش شده است.^{۴۰} شیخ حسن خود در نامه‌ای که به امیر محمدبیک جانی قربانی، حاکم توس و مشهد، تصریح کرده که «از همه طایفه پیش این ضعیف می‌رسیدند».^{۴۱}

۳۷. همان، ۱۷۹، شبی، ۱۲۱-۱۲۲.

۳۸. حافظ‌ابرو، زبده التواریخ، ۷۹/۱.

۳۹. همان، ۸۰-۸۱.

۴۰. ابن بطوطه، ۴۶۴/۱.

۴۱. حافظ‌ابرو، زبده التواریخ، ۸۶/۱.

زمانی که امیر عبدالرزاق قیام نمود اکثر روستائیان و افراد وی از آن سامان، مرید شیخ-حسن جویری بودند.^{۴۲} به گفته اسفزاری خود عبدالرزاق نیز مرید وی بود^{۴۳} و جانشین وی، یعنی برادرش امیر وجیه‌الدین مسعود نیز از نفوذ او میان قشرهای مختلف جامعه آگاه بود و برای استحکام امارت خویش مرید وی گشته بود و در واقع نقش رهبری معنوی و سازماندهی جنبش بر عهده شیخ‌حسن جویری بود. قدرت و نفوذ وی میان توده‌ها تا آن اندازه بود که «شهرت تمام گرفت و به حکام رسانیدند که او خروج خواهد کرد».^{۴۴} فقهای اهل سنت در شکایت از شیخ‌حسن جویری به امیر ارغون‌شاه، حاکم خراسان، گفتند که او مردم را به مذهب تشیع دعوت می‌کند.^{۴۵} از این رو «حدیث دنیا» که مراد وی شیخ خلیفه دنبال می‌کرد به نظر می‌رسد مبارزه برای برقراری عدالت اجتماعی با الگو گرفتن از باور به مهدویت در تشیع بوده است. در اینجا دو مؤلفه «خروج» به معنای حرکت سیاسی، و الگوی «مهدویت» حائز اهمیت است. تا قبل از هجوم مغولان عرفا و صوفیان چندان در سیاست دخالت نمی‌کردند و اندیشه سیاسی نیز بیشتر مبنای عقلایی داشت، اما پس از آن، اندیشه سیاسی در ایران بر مبنای عرفان تداوم یافت. علت آن هم این بود که از همان ابتدا برخی حلقه‌های صوفیه از جمله کبرویه^{۴۶} در برابر مغولان، مقاومت را بر عزلت صوفیانه ترجیح دادند. عزیزالدین نسفی (د. حدود ۶۹۱هـ) از تربیت‌شدگان این مکتب، در این برهه زمانی در جهت دفاع اصولی و نظری از اندیشه مقاومت بحث «انسان کامل» را مطرح کرد که علاوه بر معرفت‌شناسی خداوند، دارای رویکرد سیاسی نیز بوده است. بر اساس این دیدگاه برخی انسان‌های کامل عزلت می‌گزیدند و برخی نیز در نقش مصلح و اندرزگو برای

۴۲. همان، ۸۱.

۴۳. رُمجی اسفزاری، ۸/۲.

۴۴. حافظ‌ابرو، زبده التواریخ، ۸۰/۱.

۴۵. میرخواند، ۶۰۶/۵.

۴۶. منسوب به نجم‌الدین کبری که در سال ۶۱۸هـ در حمله مغولان به خوارزم کشته شد.

جلوگیری از ظلم، در صورت لزوم و ضرورت اجتماع، به سیاست نیز می‌پرداختند.^{۴۷} در واکنش به این رویکرد نامعمول صوفیان، امیر محمدبیک جانی قربانی، حاکم توس و مشهد، در نامه‌ای به شیخ حسن، حرکت او را خلاف مسلک گوشه‌نشینی عرفا دانست؛ اما شیخ پاسخ داد: «هرگز پیشوایی و مقتدایی نکرده‌ام و نخواهم کرد... (اما) هر چه بهبود مسلمانان در آن است بدان قیام خواهیم نمود».^{۴۸}

شیوخ سربداری هم‌چنین خود را «دوستدار ائمه» و «اهل حق»^{۴۹} معرفی کرده، اما به صراحت از مهدویت سخن نگفته‌اند؛ ولی «انسان کامل» نسفی نایب پیامبر و وارث علم باطن و ظاهر شریعت نیز هست که به طور مشخص در ولایت امام علی (ع) تجلی یافته، به مهدی موعود ختم می‌شود؛ علاوه بر این، در عصر غیبت نیز کاملانی هستند که وارث علم (ظاهری و باطنی) انبیایند، آنان که به بالاترین درجه معرفت خداوند رسیده‌اند و به تبع آن از سیاست و توجه به امور مسلمانان نیز غافل نمانده‌اند.^{۵۰} به نظر می‌رسد «اهل حق» و «راه حق» که شیوخ سربداری به آن معتقد بوده‌اند همان ولایت و جانشینی (به حق) امام علی (ع) باشد که اعتقاد به ختم آن به مهدویت نیز در آن نهفته است. با این همه هیچ‌کدام از آنان بدان تفوه نکرده یا مدعی نیابت امام نبوده‌اند، اما به نظر می‌رسد در نقش «انسان کامل» هم‌سو با مهدویت برای رفع ظلم و امنیت مسلمانان قیام نموده باشند. نقل است که شیخ حسن می‌گفت: «حالا وقت اخفاست و وعده می‌داد که هرگاه اشارت شیخ شود و وقت ظهور رسد می‌باید که آلت حرب بر خود راست کرده و مستعد کارزار گشته، موقوف اشارت باشند».^{۵۱} پس شیخ حسن در پی تدارک چنین جنبشی بود که به حکم امیر

۴۷. در این زمینه نک. فدایی مهربانی، ۱۵۱-۲۲۷.

۴۸. حافظ‌ابرو، زبدة التواریخ، ۸۸/۱، و میرخواند، ۶۱۲/۵.

۴۹. همان، ۸۵/۱.

۵۰. فدایی مهربانی، ۱۸۲-۱۸۵، فیرحی و فدایی مهربانی، ۵۱-۵۵.

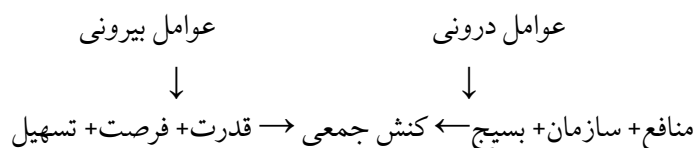
۵۱. حافظ‌ابرو، زبدة التواریخ، ۸۰/۱.

ارغون‌شاه، جانی‌قربانی حاکم خراسان در زمان سلطنت طغاتی‌مورخان (۷۳۷-۷۵۴هـ) او را گرفته در ولایت یازر حبس نمود. سپس با کمک امیر وجیه‌الدین مسعود آزاد گردید و دوشادوش هم پایه‌های حکومت سربداران را مستحکم نمودند. هر دو رهبر سیاسی و مذهبی در رأس سپاه سربداری امیر ارغون‌شاه را در نیشابور شکست داده، متواری ساختند و سپس در حوالی رود گرگان سپاه ایلخانی طغاتی‌مورخان را نیز منهزم کردند و به جای حاکمان ایلخانی حاکمیت خویش را بر قسمت اعظمی از خراسان مسلط نمودند.

تحلیل جنبش بر پایه نظریه کنش جمعی

منطبق با الگوی بسیج و کنش جمعی تیلی، جنبش اجتماعی سربداران به مثابه کنشی جمعی نگریسته شده که به دنبال آن، الگوی نخست کنش جمعی، یعنی جامعه سیاسی بدیل، روی کار آمده است؛ درباره این الگو که در آن سه عنصر حکومت، گروه‌های مدعی، نیز خود جامعه سیاسی تفکیک شده است می‌توان چنین گفت که سربداران گروه‌های مدعی و چالشگری بودند که توانستند در مقابل حکومت و جامعه سیاسی وقت، جامعه سیاسی جدیدی تأسیس کنند.

اما در بحث کنش جمعی، تأکید اصلی بر الگوی بسیج است که در بحث چارچوب نظری (نمودار صفحه پیش) ترسیم گردیده است. در اینجا نیز با ترسیم همان الگو با تفکیک عناصر آن به عوامل درونی و بیرونی به تشریح آن در کنش جمعی سربداران پرداخته می‌شود.^{۵۲}



عوامل مؤثر بر ساخت درونی جنبش سربداران: «منافع، سازمان، بسیج»

عوامل درونی و بیرونی نمودار فوق با کنش جمعی سربداران قابل قیاس است و هر کدام از عناصر مفهومی، قابل تشریح در تشکیلات و حرکت سربداران است. یکی از عوامل درونی مؤثر در کنش جمعی سربداران تشخیص منافع است که در تحلیل تیلی جنبه ساختاری آن متأثر از کارل مارکس است و جنبه آنی (ذهنی) آن تحت تأثیر وبر است. دیدگاه پطروشفسکی، تحت تأثیر نظر مارکس، با تقسیم‌بندی الگوی طبقاتی، قیام سربداران را متشکل از رعایا، مالکان کوچک، بینوایان و پیشه‌وران شهری برضد بهره‌کشی "فئودالی" ایرانی و مغولی توضیح می‌دهد.^{۵۳}

تشخیص منافع در نوع ساختاری آن یکی از مشخصه‌های کنش جمعی سربداران است؛ زیرا ظلم و بهره‌کشی‌های مالی و اقتصادی مغولان در حق رعایای ایرانی، در دراز مدت جنبه ساختاری یافت و فقط با کنشی ساختارشکنانه امکان خلاص از آن می‌رفت. منابع از فشارهای مالیاتی متعدد و غیرمرسوم، و حتی چند نوبت در سال، گزارش داده‌اند، چنان‌که بسیاری از مردم جلای وطن نمودند:

حاکم در سالی دو قویچور [باج] و در بعضی مواضع بیست‌وسی قیچور را از رعیت بستندی... به هر وقت که ایلچی جهت مهمی یا مطالبه مالی و مایحتاجی به ولایت آمدی... و هر چند ایلچیان بسیار می‌رسیدند و اخراجات و ملتسمات ایشان بی اندازه می‌بود... نوبتی به اسم وجه مهمات و نوبتی به اسم علوفه و اخراجات و نوبتی به اسم تعهد و ملتسمات...، به واسطه سوء التدیبرات و اتلافات اکثر رعایای ولایت جلای وطن کردند.^{۵۴}

در واپسین لحظات قیام سربداران، در نتیجه ضعف حکومت مرکزی، حکام در ولایات بنای خودسری نهاده، انواع اجحاف در حق توده مردم روا داشتند. از طرفی در نتیجه تبلیغات گسترده مشایخ صوفیه باورهای مشترکی در حال پیدایش بود که طی آن، گروه‌های

۵۳. پطروشفسکی، نهضت سربداران خراسان، ۱۰-۱۱.

۵۴. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۲۴۳، ۲۴۸.

مدعی به نوعی طرح ذهنی در احراز و حفظ منافع جمعی خود در مقابل تعدی‌های حکام دست یافتند. واکنش آنی اهالی روستای باشتین در برابر مأموران حاکم خراسان و به قتل رساندن آنان، از یک سوی بیانگر فشارهای بی‌حد مالیاتی در طول یک دوره طولانی است و از طرفی بر رفتار مردم در تشخیص و حفظ منافع خویش در کوتاه‌مدت حکایت دارد، به طوری که اهالی روستا هم‌پیمان شدند سر خود را بر دار دهند، ولی دیگر متحمل ظلم نشوند. بنابراین، جنبش سربداران هم به نحوی ساختاری در درازمدت و هم با کنشی آنی در طرح ذهنی از تشخیص منافع خویش، متأثر از فشارهای مالیاتی مضاعف و تداوم تعدی‌های بی‌وقفه مغولان بود.

از دیگر ویژگی‌های بارز جنبش سربداران سازمان آنان بود. در سازمان علاوه بر این که گروه‌های مدعی بر اهداف و علایق اقتصادی مشترک تأکید دارند، نباید عناصر ایدئولوژیک و احساسی آن را نیز از نظر دور داشت.^{۵۵} در خصوص سازمان سربداران شق دوم بسیار حائز اهمیت است. از نظر تیلی سازمان گروه‌های مدعی باید دارای هویت مشترک و نیز شبکه‌ای از روابط میان اعضای خودی باشد که از آن تحت عنوان «ساختار وحدت‌بخش» نام می‌برد. با توجه به این که در جنبش سربداران گروه‌های مختلف و نامتجانسی شرکت داشته‌اند سؤال این است: آیا ساختار وحدت‌بخشی در میان گروه‌های فوق می‌توان یافت؟ یا یک هویت مشترک فراگیری بین تمام گروه‌های مختلف برقرار بوده است؟

سازمان دراویش و آموزه‌های تصوف و پیوند آن با مذهب شیعه و نیز سازمان فتوت و عیاری در ایجاد هویت مشترک گروه‌های مختلف شرکت‌کننده در جنبش سربداران نقش تعیین‌کننده داشته‌اند. در پی هجوم مغولان و شدت عمل آنها خانقاه‌ها و زاویه‌های صوفیه پناهگاه مردم شد. هم‌زمان سقوط خلافت عباسی نیز به ظهور نقش سیاسی-اجتماعی صوفیان و دراویش به عنوان ملجأ و مرجع آلام و حوائج مردم یاری رساند. گسست صوفیان

از نهاد مذهبی (اهل سنت) و نفوذ گرایش‌های تشیع در تصوف و پناه آوردن مردم به آنان همان‌طور که پیش از این گفته شد، رویکرد سیاسی را در آنان ایجاد کرد.

علاوه بر نقش دراویشی چون شیخ خلیفه و شیخ حسن جوری، به گفته مورخان، اکثر اهالی سبزوار نیز بر مذهب شیعه بودند^{۵۶} و از این منظر، بستر یک هویت نسبی واحد در جنبش سربداران فراهم بوده است. شیخ خلیفه نیز از مازندران که سرزمین شیعیان علوی بود، برخاسته بوده است. وی به هر سرزمینی که می‌رفت (آمل، سمنان، بحرآباد و جوین) به مراد و مقصود خود نمی‌رسید. اما سکونت دائم او در سبزوار و تبلیغ آموزه‌های خود در آنجا، بایست حاکی از انس او با مذهب شیعه و شیعیان آنجا بوده باشد. شاید بتوان منظور شیخ از این جمله در پاسخ رکن‌الدین علاءالدوله که: «آن چه من می‌طلبم از این مذهب‌ها [مذاهب اربعه] بالاتر است»، همان اعتقاد به تشیع با مبنای صوفیانه بوده است، زیرا به نظر می‌رسد شیخ رکن‌الدین که خود از شیوخ تسنن بوده، گرایش‌های شیعی صوفیانه او را دریافته بوده که به محض شنیدن پاسخ شیخ خلیفه «دوات خود را بر سر او کوبید»^{۵۷}.

به گزارش ابن بطوطه «جملگی این قوم و شیخ حسن جوری مذهب رفض (شیعه) داشتند و سودای برانداختن ریشه تسنن از خراسان را در سر می‌پختند»^{۵۸}. هم‌چنین به نوشته میرخواند،^{۵۹} فقهای اهل سنت از او پیش ارغون‌شاه، حاکم خراسان، شکایت بردند که شیخ حسن بر مذهب تشیع است و خلق را به این مذهب دعوت می‌کند. اسمیت معتقد است کاربرد برخی اصطلاحات، نظیر «وقت اختفا» و «وقت ظهور»، ویژگی مهدویت گرایش شیخ خلیفه را تأیید می‌کند.^{۶۰} در یک مقایسه از دید سیدمحمد بن فلاح (متوفی

۵۶. مستوفی، ۱۸۴؛ حافظ‌ابرو، زبدة التواریخ، ۴۵۱/۱.

۵۷. میرخواند، ۶۰۵/۵.

۵۸. ابن بطوطه، ۴۶۴/۱.

۵۹. میرخواند، ۶۰۶/۵.

۶۰. اسمیت، ۵۷.

۸۷۰هـ)، رهبر شیعیان مشعشعی، نیز «راه حق» که پیش از این توصیف آن رفته است چیزی جز ظهور مهدی (ع) نبود؛^{۶۱} اما این که آیا این مدعا ویژگی کلی جنبش های قرون هشتم و نهم هجری بوده است جای تأمل دارد. اگر جنبه معنوی راه حق را طریق عرفانی «لقاءالله» فرض کنیم، بعید نیست همان طور که اشاره رفت جنبه سیاسی آن، ظهور منجی باشد؛ زیرا هم شیخ خلیفه و هم شیخ جوری مبارزان و مدعیان سیاسی نیز بوده اند؛ و تبلیغ آنها فقط این نبود که لقاءالله را به مردم القا کنند، یا به باطن شریعت پی ببرند، بلکه به نظر می رسد مراد آنان از راه حق اعلام اندیشه مهدویت بوده تا به وسیله آن به رفع ظلم پردازند.

بنابراین، بی دلیل نیست که پس از این، آخرین امیر سربداری، خواجه علی مؤید آشکارا اظهار مذهب شیعه نمود و سکه به نام دوازده امام زد و خطبه به نام آنان خواند و پیروانش: «مدتی مدید اسبی آراسته هر روز می کشیدند که امام ظهور خواهد کرد و مهدی- علیه سلام الله- بیرون می آید و این اسب از برای او زین کرده ایم».^{۶۲} علاوه بر این، خواجه علی مؤید با فقیه شیعی زمانش، شمس الدین محمد مکی معروف به شهید اول (سال ۷۸۶هـ) در جبل عامل مکاتبه و سعی نمود او را به خراسان دعوت کند؛ اگرچه شیخ مکی استجابت نمود، اما کتاب معروف خود، اللّمْعة الدّمشقیة^{۶۳} را به نام امیر سربداری تألیف کرد و به خراسان فرستاد تا شیعیان آن سامان بر طبق آن عمل کنند.^{۶۴} برقراری ارتباط مکی با سربداران متأخر نیز قابل تأمل است. مطابق گزارش متنی نویاب، با عنوان نسیم السحر، منسوب به شخصی به نام محمد بن علی بتدینی عاملی، شیخ مکی به عنوان رهبر شیعیان

۶۱. رنجبر، ۱۷۵.

۶۲. حافظ ابرو، زبدة التواریخ، ۴۵۱/۱؛ فصیحی خوافی، ۹۵۹/۲؛ عبدالرزاق سمرقندی، ۹/۱؛ زمجی اسفزاری، ۲۹؛ ابن عربشاه، ۳۰؛ اسمیت، ۵۵-۵۶.

۶۳. اثری فقهی شیعه (امامی) در زمینه احکام طهارت، نماز، زکات، خمس، حج، روزه، جهاد، کفارات، اجاره و غیره است.

۶۴. میرقان، ۳۳؛ اقبال، ۴۶۶، ۴۷۷.

امامی نواحی شام در دو جبهه با شیعیان انحرافی و غالی^{۶۵}، و نیز شیوخ اهل تسنن^{۶۶} مبارزه می‌کرد. این وضع بی‌شبهت به اوضاع خراسان نبود؛ تحول از تشیع صوفیانه به تشیع امامی سابق که در آن سهمی برای صوفیان قائل نبود (در این زمان شکست درویش رکن‌الدین جانشین شیخ حسن جوری از علی مؤید)^{۶۸} دست کم در بدنه حاکمیت سیاسی سربداران و نیز مقابله با گرایش‌های سنی رقبا (حسن دامغانی) نقطه مشترکی در پیوند میان شیعه امامی خراسان و جبل عامل بوده است. از این رو به نظر می‌رسد هدف از دعوت شیخ مکی از جانب علی مؤید این بود تا با کمک او بر جریان‌های فوق فائق آید.

بر پایه مطالعه سکه‌شناسی نیز غلبه گرایش تشیع امامی بر حاکمان (غیر از توده مردم) مربوط به اواخر دوره سربداری است؛ زیرا نخستین سکه‌های امیران سربداری تابعی از سکه‌های ایلخانی بود. گرایش مذهبی نخستین امیران سربداری، عبدالرزاق باشتینی (۷۳۶-۷۳۸هـ) و برادرش وجیه‌الدین مسعود (۷۳۸-۷۴۵هـ) به درستی معلوم نیست. اما حضور شاعر شیعی، ابن‌یمین فریومدی در دربار مسعود که آشکارا اظهار تشیع نمود،^{۶۹} و نیز پیروی از تشیع صوفیانه شیخ خلیفه و حسن جوری، و نیز ملاحظه ایلخانان متزلزل حکایت از آن دارد که نخستین امیران سربداری در صدد حفظ تعادل میان گروه‌های مختلف بودند. در سال ۷۵۹هـ سکه سربداری در دامغان دارای الگوی مذهبی تسنن، یعنی نام خلفای راشدین است که نشان می‌دهد برخلاف نظر ابن بطوطه تمایلات سنی نیز در میان برخی امیران به‌طور مشخص حسن دامغانی وجود داشته است. از نظر اسمیت سکه‌های سربداری

۶۵. از جمله فردی به نام محمد بن تقی‌الدین یالوشی که مدعی نبوت شد.

۶۶. خصوصاً عباد بن جماعه قاضی شافعی، و برهان‌الدین تازلی قاضی مالکی.

۶۷. برای اطلاع بیشتر نک. رحمتی، ۲۶-۲۹.

۶۸. در این زمان به حکم علی مؤید قبر شیخ خلیفه و حسن جوری تخریب و نیز بدعت لعن آنها و قشر درویشان مرسوم گردید (میرخواند، ۶۲۴/۵).

۶۹. مرا مذهب این است گیری تو نیز همین ره گرت مردی و مردمی است

که بعد از نبی مقتدای به حق علی بن بطوطالب هاشمی است (ابن‌یمین، ۲۵).

تا قبل از ۷۵۹هـ، چه سکه‌هایی که تابعیت ایلخانی را نشان می‌دهد و چه سکه‌های مستقل، دست‌کم الگوی کلی و بینش سنی را حفظ کرده بوده است؛ اما چهار سکه دیگر در همین سال و تمام سکه‌های متأخر ضوابط تشیع امامی، «علی ولی الله» و نام دوازده‌امام را نشان می‌دهد. در این سال‌هاست که گروه شیعی جنبش سربداری به رهبری خواجه‌علی مؤید علیه حسن دامغانی دست به شورش زدند.^{۷۰} با این اوصاف، جز این سکه‌های معدود، سایر منابع نقش چندانی برای عنصر تسنن قائل نیستند و تأکید آنها بر تصوف و تشیع است.

آیین جوانمردی و سازمان فتوت پیشه‌وران و اهل حِرَف که ارتباط تنگاتنگی با سازمان دراویش و رؤسای نظامی سربداران داشتند نیز تعیین‌کننده بخش دیگر از هویت در سازمان سربداران بوده است. بر پایه تحقیقات کربن ظهور فتیان در آغاز سده چهارم بوده است که در آن وقت به «عیاران»، «سرگردانان»، یا «یاغیان» شهرت داشته‌اند، و اصول جوانمردی در قرن پنجم ه در پیوند با تصوف میان آنان تکوین یافته است، به تعبیر دیگر فتیان و عیاران نظامی به صورت فتیان معنوی و عرفانی درآمدند و با ارائه گونه خاصی از فتوت در اصناف مختلف نفوذ کردند تاجایی که هر حرفه و صنفی را فتوت‌نامه‌ای بود.^{۷۱} در دوره مغولان با وجود قتل عام توده‌های مردمی، به دلیل کارآمدی اصناف و پیشه‌وران در تولید سلاح و کالاهای دیگر، مغولان برخوردی منطقی با آنان داشتند.^{۷۲} اما گرایش پیشه‌وران به عیاری نظامی و پیوستن آنان به جنبش سربداران و برخی قیام‌های پراکنده دیگر در اواخر دوره ایلخانی از اوضاع وخیم آنان حکایت دارد. اطلاق صفت «اخی» به رؤسای پیشه‌وران^{۷۳} از رواج آیین جوانمردی و فتوت در میان بازاریان حکایت دارد. رؤسای آنان را با لقب «کلو» و

۷۰. حافظ‌ابرو، زبده التواریخ، ۳۱۶/۱؛ اسمیت، ۸۳.

۷۱. کربن، آیین جوانمردی، ۳-۱۲.

۷۲. رضوی، ۵۹-۶۰.

۷۳. حافظ‌ابرو، زبده التواریخ، ۱۹۷/۱.

«کلویان» می‌شناختند،^{۷۴} از جمله کلو اسفندیار از سرداران خراسان^{۷۵} و ابوبکر کلوی از سرداران سمرقند که به کار نَدافی مشغول بود.^{۷۶}

هم شیوخ متصوفه و هم رهبران نظامی سرداران توجه ویژه‌ای به پیشه‌وران شهری داشتند، به ویژه شیخ حسن جوری نفوذ زیادی در میان بازاریان داشت؛ او نقطه اتصال حلقه سه‌گانه «تصوف، تشیع و فتوت» بود. به نوشته مرعشی، «عیاری» و «مردانگی» از ویژگی‌های پیروان امیر وجیه‌الدین مسعود بود و «هرجا اسفاهی (سپاهی) و برنا پیشه و عیاری بود متوجه امیر مسعود گشتند».^{۷۷} اهمیت و نقش پیشه‌وران با آیین فتوت و ارادت به شیوخ متصوفه در جنبش سرداران از آنجاست که برخی از امیران سرداری هم‌چون کلو اسفندیار (۷۴۷-۷۴۹هـ)، خواجه شمس‌الدین علی (۷۴۹-۷۵۳هـ) و پهلوان حیدر قصاب (۷۶۰-۷۶۱هـ) از میان آنان برخاسته‌اند.

بنابراین، شناسایی هویت مشترک در جنبش سرداران حلقه سه‌گانه «تصوف، تشیع و فتوت» است که فراهم بودن بستر آن در سبزوار و سپس تبلیغات گسترده دراویش با محوریت آن، به سازماندهی هرچه بیشتر گروه‌های مختلف انجامید. از سویی دیگر ارتباط گسترده‌ای که دراویش میان این گروه‌های مردمی اعم از شهری و روستایی برقرار نمودند به ایجاد شبکه روابط و به اصطلاح ایجاد یک ساختار وحدت‌بخش انجامید. چنان‌که گذشت، شیخ خلیفه و بیشتر شیخ حسن جوری با سفرها و تبلیغات وسیع در شهرهای خراسان و جز آن، ارتباط منسجمی میان دراویش، توده رعایا، و بعضاً مالکان، توده‌های شهری فقیر و اهل صنعت و پیشه‌وران شهری پدید آورد. چنان‌که گذشت، اکثر توده روستایی پیرو شیخ حسن جوری بودند و امیر عبدالرزاق و امیر وجیه‌الدین مسعود، رهبران سیاسی جنبش که در زمره

۷۴. ابن بطوطه، ۴۵۱/۱؛ حافظ‌ابرو، زبدة التواریخ، ۳۷۳/۱، ۳۸۵، ۵۱۸.

۷۵. حافظ‌ابرو، زبدة التواریخ، ۱۹۷/۱.

۷۶. یزدی، ۳۱۹/۱.

۷۷. مرعشی، ۱۰۴.

اهل مکتب و زمین‌داران آن دیار بودند، پیرو شیخ حسن و با وی در ارتباط بودند. علاوه بر این، همان‌طور که حافظ ابرو و نیز میرخواند و عبدالرزاق سمرقندی اشاره نموده‌اند، شیخ حسن پیروان زیادی در شهرها داشت که اکثرشان پیشه‌وران و اهل بازار بودند. انسجام در شبکه روابط گروه‌های مختلف سربداری را می‌توان در این نقل او پی‌گیری نمود که به دنبال تبلیغات شیخ حسن جوری: «هر کس را که دعوت قبول می‌کرد اسامی ایشان ثبت می‌گردانید».^{۷۸} ثبت اسامی پیروان از یک تشکیلات منسجم حکایت دارد، که البته گزارش‌های تاریخی به ندرت اطلاعاتی از چند و چون آن به‌دست می‌دهند.

بنابراین، رهبران سربداری، به‌ویژه رهبران دینی جنبش، با تشکیلاتی کردن مبارزات خود با محوریت چندگانه مذهب شیعه، وام‌گیری از نظم مرید و مرادی سازمان‌دهی، آیین فتوت، و حتی میراث تسنن، نوعی ساختار وحدت‌بخش را در روابط میان گروه‌های نامتجانس شرکت‌کننده در جنبش فراهم نمودند، به طوری که سازمان‌دهی و در رأس آن شیخ حسن جوری نقطه اتصال گروه‌های مختلف زمین‌دار، رعایا، پیشه‌وران شهری و ... بوده‌است که طی این روابط اجتماعی نزدیک، هر کدام سهم عمده‌ای در کنش جمعی سربداران داشته‌اند.

الزام درونی دیگر در منصفه کنش جمعی، بسیج است؛ بسیج در واقع مجموعه منابع و ابزارهای لازم برای کنش جمعی است و معمولاً هر چه سطح منابع بیشتر باشد ظرفیت کنش نیز بالا خواهد بود. منابع بسیج می‌تواند شامل نیروی انسانی، کالاها، ابزارها یا تسلیحات مالی و نظامی باشد. آنچه در جنبش سربداران می‌تواند به عنوان یکی از منابع بسیج معرفی شود، بیش از هر چیز نیروی انسانی آن است. گروه‌های مختلف زمین‌داران، خرده‌مالکان، دهقانان، بهادران و پهلوانان، دراویش و شیوخ متصوفه، توده‌های فقیر شهری،

اهل کسبه و پیشه‌وران، و حتی غلامان و بردگان در این جنبش سهیم بودند و می‌توان آنان را به عنوان منبع بسیج یا یکی از ملزومات آن یعنی «نیروی انسانی» برشمرد.

منبع دیگری که به بسیج شدن سپاه سربداری کمک نمود، دستبرد و غارت اموال دشمنان بود؛ نقل شده است: «امیر عبدالله مولایی... از تُرشیز چهل شتر قماش و زر و ابریشم به فریومد می‌فرستاد و از راه بیابان به قریه دونه، من اعمال بیهق، رسیده بودند که خبر به عبدالرزاق رسید، برادر خود مسعود را فرستاد تا آن مال را بالکل تصرف نمود و قوتی و شوکتی یافتند و اسپان گله سلطان ابوسعیدخان و خواجه علاءالدین محمد را نیز قریب به سه‌هزار اسپ که در اولنک رادگان و سلطان میدان بود، عبدالرزاق به خود رفته، آن اسپان را تصرف نمود و به سبزوار آورد و دو هزار پیاده را سوار ساخت».^{۷۹} هم‌چنین آمده است وجیه‌الدین مسعود با شکست دشمنان و غارت اموال آنان، تمام پیادگان خود را مسلح و سوار نمود.^{۸۰} شاید به همین دلیل است که ابن‌بطوطه^{۸۱} آنان را «راهزن» نامید و افزود از این طریق مال فراوان اندوختند و لشکریانی بسیج کردند.^{۸۲}

بررسی زمانه خروج سربداران به مثابه روند تاریخی «سرکوب، فرصت، قدرت» علاوه بر عوامل درونی کنش جمعی، یک جنبش مستلزم شرایط عینی نیز هست. به عبارتی اگر ملزومات انتزاعی، تشکیلات و سازمان منسجم انقلابی «کنش» فراهم باشد، اما شرایط تسهیل‌کننده بیرونی آن فراهم نباشد، امکان وقوع کنش جمعی با هدف جایگزینی جامعه سیاسی جدید رخ نخواهد داد یا در صورت وقوع، چنین کنشی با شکست مواجه خواهد شد. در این باره عناصر سه‌گانه: «سرکوب، فرصت، و قدرت» را می‌توان به عنوان مؤلفه‌های

۷۹. دولتشاه سمرقندی، ۲۷۹.

۸۰. فصیحی خوافی، ۹۲۰/۲-۹۲۱.

۸۱. ابن‌بطوطه، ۴۶۴/۱.

۸۲. همان.

عینی و بیرونی در تقابل میان حکومت و جامعه سیاسی با گروه‌های مدعی بررسی کرد. سرکوب برای حکومت‌ها در واقع یکی از چندین تدابیر مختلف برای غلبه یا مهار حوزه داخلی قلمروشان و یا گروه‌های چالشگر بوده است.^{۸۳}

نقطه مقابل سرکوب و فرصت، به ترتیب تسهیل و تهدید است. سرکوب هزینه گزافی است که گروه‌های مدعی برای تحقق کنش جمعی خود متقبل می‌شوند، و در مقابل اگر هزینه‌ای که در این مسیر پرداخت می‌کنند اندک و ناچیز باشد، برای آنان حکم تسهیل را دارد. فرصت نیز همان شرایط تسهیل است که به آسیب‌پذیری حکومت در مقابل گروه‌های مدعی تعریف می‌شود که در صورت نبود چنین آسیب‌پذیری برای گروه‌های مدعی تهدید است. با توجه به این‌که جامعه سیاسی ایلخانان مغول، به‌ویژه پس از مرگ ابوسعید (۷۳۶هـ) آخرین ایلخان مقتدر، دچار ضعف و تجزیه گردید، گروه‌های چالشگر سربداری هزینه‌های گزافی را با تلقی «سرکوب» متحمل نشدند و از این لحاظ شرایط برای آنان تسهیل و فرصت محسوب می‌شد. در این زمان شاه‌زادگانی که توسط برخی امرای با نفوذ به‌عنوان ایلخان برگزیده می‌شدند نه قدرت لازم را برای برقراری انسجام سراسر قلمرو خویش داشتند، نه اقتدار و توان نظامی لازم را برای سرکوب جنبش‌های مردمی و نیز حکومت‌های محلی نوظهور. طغاتی‌مورخان که در خراسان به انضمام استرآباد، جرجان، و قسمتی از مازندران از سوی برخی امرا به عنوان ایلخان برگزیده شد، به دلیل جنگ با رقبای غربی از جمله شیخ‌حسن بزرگ جلایری، و شیخ‌حسن کوچک چوپانی، در مقابل سربداران نتوانست کاری از پیش ببرد و از همین‌رو برای سربداران فرصت و شرایط تسهیل فراهم بود. حافظ ابرو نقل می‌کند زمانی که امیر وجیه‌الدین مسعود و شیخ‌حسن جوری توانستند به‌سهولت بر نیشابور دست یابند، طغاتی‌مورخان در مازندران بود و علاوه بر این، بخشی از سپاه خود را به فرماندهی برادرش امیر شیخ‌علی گاون برای مقابله با ملک اشرف چوپانی فرستاده بود که

منهزم گشت و سربداران به واسطه آن که «لشکر پادشاه طغاتی‌مور در آن فرصت حاضر نبود، دفع ایشان نتوانست نمود و ایشان به قوت شدند».^{۸۴}

اما عنصر «قدرت» دامنه و بازده کنش جمعی گروه‌های مدعی را نشان می‌دهد. با توجه به جنبه‌های ایدئولوژیک و سازمان و تشکیلات سربداران و نیز گروه‌های کثیر مردمی و وفاداری آنان، دامنه جنبش آنان بسیار گسترده بود. بخشی از گستردگی جنبش نتیجه وام‌گیری از تبلیغات رؤسای درویش چون شیخ حسن جوری بوده است. محدوده تبلیغات وی خراسان، ترکستان، کرمان، و عراق را شامل می‌شد؛ با وجود این، به دلیل غلبه سنت، و حکومت‌های محلی متعدد، جنبش سربداری تنها در بخش‌هایی از خراسان، چه به دلیل وجود نواحی شیعه‌نشین، چه در سایه قدرت نظامی و تصرف شهرها به‌بار نشسته بود. شیخ حسن جوری دارای پیروان و مریدانی بود که حاضر بودند جان خویش را در این راه فدا کنند: «مردم چنان معتقد او شدند که اگر جان می‌طلبیدی روان می‌دادند».^{۸۵}

با وجود تبلیغات گسترده رهبران درویش در ولایات مختلف، بازده کنش سربداران و جنبش آنان محدود به بخش‌هایی وسیعی از خراسان بود و رهبران سیاسی و سپس مذهبی دوشادوش هم توانستند شهرهایی چون سبزوار، جوین، اسفراین، جاجرم، بیارجمند، نیشابور، جام، بسطام، دامغان، و سمنان را تحت انقیاد خود درآورند. در گسترش دامنه جنبش و متصرفات آنان، سازمان درویش نیرویی تعیین‌کننده بود. سازمان درویش شیخ-حسن و نیروی نظامی سربداران تلفیق شدند و قسمت اعظم خراسان را تصرف نمودند. اهمیت سازمان درویش در گسترش دامنه جنبش از اینجا پیداست که امیرمحمدبیک فرزند ارغونشاه طی نامه‌ای به شیخ حسن نوشت: «امیرمسعود مردی سپاهی است، اگر او را داعیه سرداری باشد بعید نیست، فاما شیخ حسن مردی زاهد و گوشه‌نشین و دعوی درویشی و سلامت طلبی می‌کند از آبا و اجداد او کسی حکومت و سرداری نکرده است و او به خود نیز

۸۴. حافظ‌ابرو، زبدة التواریخ، ۸۴/۱.

۸۵. میرخواند، ۶۰۶/۵.

از مبدأ حال الی یومنا هذا به تحصیل و عبادت مشغول بوده، این چه داعیه است که او را پیدا گشته و بدین سبب فتنه در میان خلائق افتاده و مملکت به هم برآمده».^{۸۶}

سربداران داعیه تصرف تمام خراسان؛ به ویژه هرات، پایتخت آل کرت، را داشتند، اما با شکست در جنگ زاوه^{۸۷} (۷۴۳هـ) و کشته شدن شیخ حسن جوری از گسترش قلمرو و مذهب تشیع در خراسان بزرگ ممانعت به عمل آمد و پس از آن نیز نسبت به حکومت‌های محلی رقیب در یک موضع تدافعی قرار گرفتند. با وجود این، دامنه تأثیر جنبش سرداران بسیاری از شهرهای ایران را فراگرفت و جنبش‌هایی چون سادات مرعشی به رهبری سید قوام‌الدین (۷۵۱هـ)، سرداران کرمان به رهبری پهلوان اسد خراسانی (۷۵۵هـ)، سادات گیلان به رهبری سید امیر کیا (۷۶۳هـ)، و سرداران سمرقند به رهبری مولانا زاده بخاری (۷۶۶هـ) بی تأثیر از آنان نبودند.^{۸۸}

نتیجه

کنش جمعی در بردارنده اقدام جمعی و مشترک گروه‌های مدعی و چالشگر در دستیابی به اهداف و منافع مشترک است. مطابق این نظریه، جنبش سرداران به مثابه کنش جمعی نگریسته شده و در آن، مؤلفه‌ها و سطوح مفهومی منتهی به کنش جمعی از جمله منافع، سازمان، منابع بسیج، فرصت/تهدید، سرکوب/تسهیل و قدرت شناسانده شده، و تحلیل برخی عناصر و ویژگی‌های جنبش بر پایه نظریه مذکور کمک بیشتری به شناخت جنبش نموده است. الگوی تشخیص منافع در نظریه تیلی دارای دو جنبه ساختاری، و ذهنی و گذرا است. ظلمها و اجحافات مالیاتی مضاعف که مغولان در دراز مدت بر توده‌های شهری و روستایی ایران تحمیل نمودند جنبه‌های ریشه‌ای - ساختاری تشخیص منافع را در گروه‌های

۸۶. حافظ‌ابرو، زبدة التواریخ، ۸۴/۱-۸۵.

۸۷. اکنون تربت حیدریه است.

۸۸. برای اطلاع بیشتر از دامنه جنبش سرداران نک. روحانی، ۹۵ - ۱۲۰.

مدعی سربداری نشان می‌دهد. از طرفی واکنش آغازین حرکت سربداران در نتیجه تبلیغات شیوخ متصوفه با رسیدن به یک باور مشترک در اعتراض اهالی روستای باشتین سبزوار و قتل بی‌واسطه عمال مالیاتی ایلخانان مغول زمینه ذهنی و کنش آنی آنان را در تشخیص و دفاع از منافع خویش متبلور می‌سازد، چنان‌که حاضر بودند سر خود را بر دار کنند و تن به ظلم ندهند. اما هسته اصلی کنش جمعی تیلی سازمان است که دارای دو جزء هویت مشترک و شبکه روابط وحدت‌بخش میان گروه‌های مدعی است. در کنش جمعی سربداران سازمان فتوت، آموزه‌های تصوف و به‌ویژه تحول آن به نقش تبلیغی فراگیر مذهب تشیع و فراهم‌بودن بستر آن میان گروه‌های مختلف مردمی به عنوان هویت مشترک در جنبش سربداران شناسانده شده است. علاوه بر این، شق دوم سازمان با محوریت دراویشی چون شیخ حسن جوری شبکه منسجمی از روابط گسترده میان گروه‌های مختلف و نامتجانس دخیل در جنبش سربداران فراهم شده‌بود، به‌طوری‌که اسامی آنان ثبت می‌گردید و اعضای گروه‌های مدعی ناراضی چون توده رعایا، ملاکان و خرده‌مالکان، مستمندان شهری، پیشه‌وران، و دراویش با محوریت شیخ حسن جوری، ارتباط مستمر و نزدیکی با هم داشتند. نیروی انسانی جنبش سربداران متشکل از گروه‌های مختلف مردمی اعم از شهری و روستایی با جایگاه متفاوت در روابط تولید به‌عنوان یکی از منابع بسیج در نظر گرفته شد. به‌لحاظ مالی نیز غارت کاروان‌ها و اموال دشمنان چنان‌که از گزارش‌ها برآمده، عامل مؤثری در بسیج نیروهای سربداری بوده است. هم‌چنین جنبه‌های ایدئولوژیک جنبش نیز منبع انگیزشی بسیار تأثیرگذاری بوده است. اما در ارتباط با عناصر مؤثر بیرونی کنش چون فرصت/تهدید، و یا سرکوب/تسهیل نیز به اقتضای تجزیه حکومت ایلخانان مغول به‌ویژه پس از مرگ ابوسعید و نبود نیروهای مؤثر سرکوب‌کننده، شرایط برای گروه‌های سربداری به جای تهدید و سرکوب، فرصت و تسهیل محسوب می‌شد و در کنش جمعی هزینه‌های گزافی را متحمل نشدند. عنصر قدرت نیز در بردارنده دامنه و بازده جنبش است که با وجود تبلیغات گسترده دراویش در نواحی مختلف، اعم از خراسان، ترکستان و عراق، دامنه کنش جمعی سربداران

با وجود موفقیت در تشکیل حکومت و برقراری الگوی جامعه سیاسی جدید، تنها محدود به بخش‌هایی از خراسان بود که با انفکاک در میان رهبران سیاسی و مذهبی به‌ویژه با کشته شدن شیخ حسن جوری در موقعیتی متزلزل قرار گرفتند؛ با این حال، دامنه تأثیرات جنبش سرداران گسترش یافت و جنبش‌های مرعشیان، سادات گیلان، سرداران کرمان و سمرقند را نیز دربرگرفت.

کتابشناسی

- آژند، یعقوب، قیام شیعی سرداران، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳ ش.
- آهنچی، آذر، «بررسی عوامل مؤثر در نخستین مرحله از جنبش سرداران خراسان تا تشکیل دولت»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۵، ش ۱۷۶، ۱۳۸۴ ش.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، سفرنامه ابن بطوطه، ج ۱، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، آگاه، ۱۳۷۰ ش.
- ابن عربشاه، احمد بن محمد، زندگی شگفت‌آور تیمور، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
- ابن‌یمین فریومدی، فخرالدین، کلیات دیوان اشعار ابن‌یمین، تصحیح سعید نفیسی، تهران، مروج، ۱۳۱۸ ش.
- اسمیت، جان. ماسون، خروج و عروج سرداران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات تاریخی، ۱۳۶۱ ش.
- اشرف نظری، علی و بهزاد عطارزاده، «نظریه بسیج منابع و تبیین کنش جمعی در قیام سی تیر سال ۱۳۳۱»، پژوهش‌های انقلاب اسلامی، دوره ۱، ش ۱، ۱۳۹۱ ش.
- اقبال، عباس، تاریخ مغول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ ش.
- پطروشفسکی، ای. پ، نهضت سرداران خراسان، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۱ ش.
- همو، تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران در دوره مغول، ترجمه یعقوب آژند، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۶ ش.
- پرویز، عباس، «سرداران»، بررسی‌های تاریخی، س ۵، ش ۲۳، و ۲۴، ۱۳۴۸ ش.
- تیلی، چارلز، از بسیج تا انقلاب، ترجمه علی مرشدزاد، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۵ ش.

- حضرتی، حسن و منیره ناصح‌ستوده، «تبیین نظری نهضت‌های شیعی - صوفی در ایران قرن‌های هفتم تا دهم هجری»، مطالعات تاریخ اسلام، س ۲، ش ۶، ۱۳۸۹ ش.
- حافظ‌ابرو، عبدالله بن لطف‌الله، زبدة التواریخ، ج ۱، محقق سید کمال حاج سید جوادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
- همو، ذیل جامع التواریخ رشیدی، به اهتمام خانابا بیانی، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۰ ش.
- حسینی‌زاده، محمدعلی و رضا شفیعی، «بسیج منابع، فرهنگ سیاسی و مسأله تداوم نهضت‌های اجتماعی در ایران، مطالعه موردی: نهضت نفت»، تحقیقات تاریخ اجتماعی، س ۷، ش ۱، ۱۳۹۶ ش.
- دولت‌شاه سمرقندی، دولت‌شاه بن بختیشاه، تذکرة الشعراء، به اهتمام ادوارد براون، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲ ش.
- رحمتی، محمدکاظم، «شهید اول و مسأله شهادت او»، مطالعات تاریخ اسلام، س ۲، ش ۷، ۱۳۸۹ ش.
- رضوی، ابوالفضل، «جایگاه بازاریان در اقتصاد و جامعه عصر ایلخانان»، پژوهش‌های تاریخی، س ۴۵، ش ۱، ۱۳۸۸ ش.
- رنجبر، محمدعلی، «سید محمد بن فلاح و اندیشه مهدویت» مقالات و بررسی‌ها، ش ۶۷، ۱۳۷۹ ش.
- روحانی، کاظم، «انعکاس نهضت سربداران در جهان اسلام»، کیهان اندیشه، ش ۳۰، ۱۳۶۹ ش.
- همو، «تحلیلی بر نهضت سربداران»، کیهان اندیشه، س ۶، ش ۲۷، ۱۳۶۸ ش.
- رویمر، هر، تاریخ ایران دوره تیموریان، پژوهش از دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۷۹ ش.
- زَمَجی‌اسفزاری، معین‌الدین محمد، روضات الجنات فی اوصاف مدینة هرات، ج ۲، به تصحیح سید محمد کاظم امام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ ش.
- سمتی، محمدهادی، «نظریه بسیج منابع و انقلاب اسلامی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، س ۱۸، ش ۳۵، ۱۳۷۵ ش.
- سیفی هروی، سیف بن محمد، پیراسته تاریخ‌نامه هرات، تصحیح محمد آصف فکرت، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۱ ش.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی، مجمع الانساب، محقق میر هاشم محدث، ج ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱ ش.
- شریعت‌ترشیزی، جلال‌الدین، «سربداران»، نامه آستان قدس، س ۴، ش ۳۷، ۱۳۴۷ ش.
- شیبی، مصطفی کامل، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.

- عبدالرزاق سمرقندی، کمال‌الدین، مطلع سعدین و مجمع بحرین، محقق عبدالحسین نوایی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- فدایی مهربانی، مهدی، پیدایی اندیشه سیاسی عرفانی در ایران، تهران، نی، ۱۳۸۸ ش.
- فرهادی، احسان و دیگران، «تحلیل مقایسه‌ای بسیج منابع در انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی ایران»، تحقیقات تاریخی اجتماعی، دوره ۴، ش ۷، ۱۳۹۳ ش.
- فصیحی خوافی، مجمل فصیحی، ج ۲، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶ ش.
- فیرحی، داود و مهدی فدایی مهربانی، «پیوند عرفان و سیاست از منظر عزیزالدین نسفی»، پژوهش علوم سیاسی، ش ۴، ۱۳۸۶ ش.
- کربن، هنری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، کویر، ۱۳۷۷ ش.
- همو، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، تهران، سخن، ۱۳۸۲ ش.
- همو، مجموعه مقالات، گردآوری محمدمامین شاهجویی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴ ش.
- کشاورز، عباس و احسان فرهادی، «بسیج منابع در انقلاب اسلامی ایران»، پژوهش نامه انقلاب اسلامی، دوره ۱، ش ۱، ۱۳۹۰ ش.
- مرعشی، ظهیرالدین، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، به اهتمام برنهارد دارن، تهران، نشرگستره، ۱۳۶۳ ش.
- مستوفی، حمدالله، نزهة القلوب، به تصحیح گی لسترنج، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲ ش.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه، تاریخ روضة الصفا، ج ۵، تهران، خیام، ۱۳۳۹ ش.
- میرقان، صابرینا، حركة الاصلاح الشیعة، بیروت، دار النهار للنشر، ۲۰۰۳ م.
- نطنزی، معین‌الدین، منتخب التواریخ معینی، محقق پروین استخری، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳ ش.
- هانت، لین، «کنش جمعی چارلز تیلی»، بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی، زیر نظر تدا اسکاچپول، ترجمه هاشم آقاجری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۲ ش.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، تاریخ مبارک غازانی، محقق کارل یان، هرتفرد استیفن اوستین، ۱۳۵۸ ق.
- یزدی، شرف‌الدین علی، ظفرنامه، ج ۱، تصحیح سعید میر محمد صادق و عبدالحسین نوایی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷ ش.

Davenport, Christian, "Regimes, Repertoires and State Repression", *Swiss Political Science Review*, Vol. 15, No. 2, 2009.

Giugni, Marco, "Political Opportunities, From Tilly to Tilly", *Swiss Political Science Review*, Vol. 15, No. 2009.

Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action*, Harvard, Harvard University Press, 2002.

Tilly, Charles, *Studying Social Movements/ Studying Collective Action*, Michigan, Center for Research on Social Organization University of Michigan, 1977.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۲۱-۱۵۸

حاکمیت بر رعایا: بازتاب ایدئولوژی صفویان در نقاشی‌های «مرد سوار بر اسب و

فیل ترکیبی» (پیکره در پیکره)^۱

صدیقه نایفی^۲

دانشجوی دکتری پژوهش هنر، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران

اصغر جوانی^۳

دانشیار دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران

محمدرضا مریدی^۴

استادیار دانشگاه هنر تهران، تهران، ایران

چکیده

نقاشی‌های «مرد سوار بر اسب و فیل ترکیبی» صفوی دسته‌ای از آثار نقاشی ترکیبی جهان‌اند که محققان به ظهور و وفور تصویرگری آنها در سده ۱۶هـ/۱۰م اذعان دارند. این آثار بررغم جذابیت، در سال‌های بعد به دلایلی مبهم دچار رکود و تغییر مضامین شدند. تحقیق حاضر می‌کوشد با مبنا قرار دادن «نظریه بازتاب»، مبنی بر انعکاس جامعه و ایدئولوژی مسلط در آثار هنری و با استفاده از روش تحلیل محتوای تصاویر و تطبیق نتایج آن با تاریخ اجتماعی دوره صفویان، با پاسخ‌گویی به سؤالاتی چون چیستی هویت و کنش پیکره‌های موجود در این آثار و نقششان در تکوین جامعه و چگونگی بازتاب جامعه در آنها به برخی از این دلایل اشاره نماید. گفتنی است داده‌های تصویری در این تحقیق به شیوه اشباع نظری و داده‌های تاریخی به روش اسنادی جمع‌آوری شده‌اند. تعیین گروه‌ها و طبقات حاضر و غایب در بدنه اجتماع تصویر شده در این آثار، استخراج مقوله‌های اصلی از کدگذاری تصاویر شامل «حاکمیت یک‌پارچه و متمرکز» و «شاه هم

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۱۲. این پژوهش برگرفته از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان «تبیین زمینه‌های اجتماعی نقاشی‌های ترکیبی صفوی» در دانشگاه هنر اصفهان به‌راهنمایی نویسندگان دوم و سوم (به‌ترتیب به‌عنوان راهنمای اول و دوم) است.

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): seddighe.nayefi@yahoo.com

۳. رایانامه: a_javani@aui.ac.ir

۴. رایانامه: moridi@art.ac.ir

هم‌چون رمه‌بان رعایا»، تطبیق مقوله‌های یادشده با کارکردها و کاستی‌های ایدئولوژی طبقه حاکم صفوی، نگاه انتقادی به مضامین و سرانجام ارائه دلایلی برای رکود تصویرگری آنها در اواخر دوره صفویه چون کم-شدن توان ایدئولوژی پویای اولیه و از رونق افتادن تشبیهاتی مانند «شاه هم‌چون رمه‌بان» از مهم‌ترین دستاوردهای این تحقیق به‌شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: تاریخ اجتماعی صفویه، حاکمیت متمرکز، رعایا، نظریه بازتاب، نقاشی پیکره در پیکره، نقاشی ترکیبی.

مقدمه و طرح مسأله

به‌کارگیری عنوان کلی «نقاشی ترکیبی»^۵ برای آثاری که در آنها موجود یا پیکره‌ای بزرگ‌تر از ترکیب موجودات یا عناصری کوچک‌تر پدید آمده است، حداقل در سه حوزه ایران، ایتالیا و هند قابل مشاهده است.^۶ این آثار که قدمتشان به سده‌های ۱۶ و ۱۷م. بازمی‌گردد، چون بسیاری دیگر از آثار هنری این دوران، عمدتاً برای تجلیل حکمران یا به سفارش او تصویرگری شده‌اند. گرچه فرضیه حاکمیت در نقاشی‌های ترکیبی در هر سه حوزه وجود دارد، تصویرگری حاکمیت حکمران در نمونه‌های ترکیبی (هم‌زمان) این حوزه‌ها دارای تفاوت‌های بارز است؛ برای مثال، حاکمیت در نمونه‌های هندی در ارتباط با جنبه‌های الوهی و برخی خدایان هندو به‌نظر می‌رسد، لیکن در نمونه‌های ایرانی جنبه‌های زمینی حاکمیت فرد سوار مشهودتر است؛ و برخلاف نمونه‌های ایتالیایی که در آنها عناصر و

۵. البته عنوان ترکیبی به‌دلیل هم‌پوشانی با برخی دیگر از آثار تاریخ هنر باستان مانند حیوانات ترکیبی و چندجانه (نظیر گریفون‌ها و اسفینکس‌ها) جامع و مانع به‌نظر نمی‌رسد؛ لذا عناوین دیگری چون «پیکره در پیکره» نیز در مورد این آثار پیشنهاد و استعمال شده است (نک. نایفی، ۱۰). شاید با نظر به استمرار آثار ترکیبی در تاریخ هنر ایران و جهان و شباهت‌ها و تفاوت‌های نقاشی‌های ترکیبی صفوی با نمونه‌های حیوان ترکیبی هنر باستان، نام «پیکره در پیکره» به‌عنوان دسته‌ای از آثار ترکیبی برای این نقاشی‌ها مناسب‌تر باشد. با این حال، در این تحقیق به‌دلیل شهرت این آثار به ترکیبی_بررغم وقوف به کاستی‌ها و به‌منظور دسترسی راحت‌تر_ از هر دو عنوان استفاده شده است.

۶. تصاویر ۱-۳.

موجودات چهار فصل، سر پادشاه را تشکیل می‌دهند و بدین ترتیب امپراتور به مثابه حاکم و سازنده فصول و تمام موجودات متصور می‌شود، در نمونه‌های صفوی، پیکره‌های کوچک‌تر، مرکب حکمران را می‌سازند. طرفه آن‌که نمونه‌های ایتالیایی و هندی بعدها موجب شکل‌گیری سبک‌ها و آثاری جدید در هنر این دو ناحیه می‌گردند، اما نمونه‌های ایرانی به دلایلی نامعلوم، با تغییر مضامین، رکود و حتی توقف تصویرگری همراه می‌شوند. پژوهش پیش رو می‌کوشد تا با رویکرد تاریخ اجتماعی، تأکید بر بازتاب جامعه در اثر هنری و نگاهی انتقادی، چگونگی بازتاب ایدئولوژی و جامعه‌ی صفوی را در آثار یادشده تحلیل و بررسی و برخی دلایل مؤثر بر رکود تصویرگری این آثار را ارائه نماید. بدین پرسش‌های اساسی پاسخ می‌گوید: نقاشی‌های «مرد سوار بر اسب و فیل ترکیبی» چگونه بازتابنده ایدئولوژی و تاریخ اجتماعی صفویان است؟ قابلیت‌ها و کاستی‌های این آثار به‌عنوان تجسم و بازتابی از ایدئولوژی طبقه حاکم بر جامعه صفوی چیست؟ ارتباط این بازتاب با تغییر مضامین و رکود تصویرگری آثار ترکیبی در دوره‌های بعد چیست؟

پیشینه پژوهش

نقاشی‌های ترکیبی به‌ویژه تصاویر فیل ترکیبی بیش از دو حوزه دیگر (ایران و ایتالیا) در هند یافت می‌شوند و تصویرگری آن‌ها تا به امروز نیز رواج دارد. در بررسی آثار هندی که در آنها موجودی سوار بر اسب یا فیل ترکیبی مشاهده می‌شود، برخی کتب، مقالات و توضیحات ذیل این آثار در موزه‌ها مانند موزه فیلا دلفیا^۷ به مواردی نظیر شباهت فیل ترکیبی با تصاویر برخی خدایان در هنر هندو و بودایی چون گانشا^۸، پادشاهی و حاکمیت پیکره سوار و حتی نقش سرگرم‌کننده این آثار برای سرخوشی حامی پرداخته‌اند.^۹ گود و سارما^{۱۰} در مقاله‌ای^۹

7. Philadelphia Museum of Art

8. Ganesa

9. https://www.philamuseum.org/doc_downloads/education/object_resources/70706.pdf

اثر ترکیبی از موزه سالار جنگ حیدرآباد^{۱۱} را معرفی و وصف کرده‌اند. در میان نقاشی‌های یادشده در این مقاله، یک فیل ترکیبی نیز هست که فرد سوار بر آن «کریشنا»^{۱۲} معرفی شده است. در متونی دیگر، واگان^{۱۳} به پادشاهی فرد سوار، مسأله ظل‌اللّٰهی و سلیمان‌شانی او اشاره دارد و شومیکر^{۱۴} در مقاله خود با موضوع فیل ترکیبی هندی، احتمال نشان دادن جنبه الوهی سوار و سلطه حاکم محلی بر سرزمین و مردمانش را در این نقاشی‌ها طرح می‌کند.^{۱۵} جز اینها، در بسیاری از آثار دیگر به ارائه توصیفاتی از نگاره‌های مشابه هندی پرداخته شده است؛ برای مثال کرامریش^{۱۶} برخی نقاشی‌های فیل ترکیبی هندی موزه فیلا دلفیا را توصیف و معرفی کرده است یا بونتا^{۱۷} در مقاله‌ای درباره نقاشی حیوانات ترکیبی در هند به گمانه‌زنی - هایی در مورد شکل‌گیری این آثار در دو سنت نقاشی هندو و مغول می‌پردازد و فرد سوار تصویر شده در نمونه‌های هندو را با خدایان هندو، کریشنا و کاما^{۱۸}، مرتبط می‌داند. حداقل به نظر می‌رسد اشاره به حکمرانی فرد سوار بر فیل ترکیبی، چه دارای حاکمیت و ویژگی‌های زمینی باشد چه الهی، در نگاره‌های هندی مسأله‌ای پذیرفته شده باشد و حتی در آثار برخی نویسندگان موضوعات عام که به هنر نقاشی هند اختصاص ندارد نیز به آن اشاره شده است. برای مثال، یانگ^{۱۹} در کتاب خود نامه‌هایی از هند، نقاشی‌های فیل ترکیبی را از برجسته‌ترین انواع نقاشی از فیل‌ها خوانده، فرد سوار در آن‌ها را هم‌چون سلیمان حاکم بر سایر موجودات

10. Goud and Sarma, 416–420.

11. Salar Jang Museum in Hyderabad

12. Lord Krishna

13. Vaughan, 55-68.

14. Shomaker, 27.

۱۵. به این مسأله در موارد دیگری هم‌چون توضیحات موزه آغاخان نیز اشاره شده است. نک.

<https://www.agakhanmuseum.org/collection/artifact/a-composite-elephant-with-rider-and-groom-akm143>

16. Kramrisch, 21, 158.

17. Bonta, 69-82.

18. Krishna and Kama

19. Young, 42.

می‌داند.

در حوزه دیگر، نقاشی‌های ترکیبی هنرمند ایتالیایی آرچیمبلدو^{۲۰} قرار دارد که (بررغم محدود بودن شمار خود نقاشی‌ها) بیشترین شمار متون را نسبت به سایر آثار ترکیبی (در هند و ایران) به خود اختصاص داده‌است. البته بیشتر این آثار هم‌چون اثری از کریگسکورت^{۲۱} آثاری با مخاطبان عام هستند. به‌هرجهت اشاره به تجلیل آثار ترکیبی آرچیمبلدو از دو امپراتور خاندان هابسبورگ^{۲۲} با نام‌های ماکسیمیلیان و رودلف دوم^{۲۳} در ده‌ها متن مرتبط قابل ردیابی است و نخستین بار به متونی از معاصران خود هنرمند هم‌چون اشعاری به زبان ایتالیایی از کمانینی^{۲۴} بازمی‌گردد که اولین بار در سال ۱۵۹۱م منتشر و امروزه به زبان فارسی نیز ترجمه شده‌اند. یکی از تخصصی‌ترین تحقیقات مرتبط با آرچیمبلدو را داکستا-کافمن^{۲۵} در رساله دکتری‌اش با عنوان دگردیسی مضامین امپراتوری در عصر ماکسیمیلیان دوم و رودلف دوم انجام داده است. او بعدها در سال ۲۰۰۹م درباره آرچیمبلدو اثری اختصاصی با نام آرچیمبلدو: لطایف بصری، تاریخ طبیعی و نقاشی طبیعت بی‌جان منتشر ساخت. کافمن که با ایده‌هایی چون فکاهی بودن این آثار مخالفت دارد، با نمایش نظام تطابق میان عالم کبیر و عالم صغیر در آثار آرچیمبلدو و تجلیل‌گری آنها از مقام سلطنتی امپراتور موافق است. او در تحقیقات خود، اهمیت حامی و سفارش‌دهنده این آثار، یعنی خاندان هابسبورگ را در شکل‌گیری و معانی نهفته در آنها یادآور می‌شود و معتقد است، تصویرگری از رودلف دوم در سری ترکیبی با عنوان خدای فصول^{۲۶}، به‌هدف بزرگداشت امپراتور انجام‌شده و هماهنگی و تناسبی که میان عناصر تشکیل‌دهنده سرها وجود دارد

20. Arcimboldo

21. Kriegeskorte

22. Habsburg

23. Maximilian II and Rudolf II

24. Comanini

25. DaCosta Kaufmann

26. Vertumnus

نمادی از هماهنگی و سازشی است که تحت حاکمیت خیرخواهانه خاندان هابسبورگ برقرار است.^{۲۷}

در مورد نقاشی‌های ترکیبی صفوی، متون مرتبط نسبت به دو حوزه قبل با محدودیت بسیار مواجه است؛ ضمن آن که چون آثار ترکیبی یادشده عمدتاً به صورت تک‌برگ یافته شده‌اند، بررسی ارتباط آنها با متن یا نسخه‌ای که به آن تعلق داشته‌اند، در بسیاری موارد غیر ممکن است. امروزه بیشتر این آثار در موزه‌های غربی پراکنده‌اند و بخش قابل توجهی از اطلاعات موجود درباره‌ی آنها نیز به توضیحات و مجموعه کتاب‌های منتشر شده از موزه‌های سراسر دنیا هم‌چون هاروارد^{۲۸} یا بریتانیا^{۲۹} بازمی‌گردد. البته همین توضیحات و کاتالوگ‌ها نیز در برخی موارد حاوی اطلاعات مفید و حائز اهمیت است؛ به‌عنوان نمونه بنابر اطلاعات حاصل از این توضیحات مربوط به این دست از آثار در موزه دانشگاه هاروارد ایده تصویرگری موجودات ترکیبی احتمالاً در نقاشی ایرانی ریشه دارد. در همین منبع تمامی پیکره‌های کوچک‌تر موجود در یکی از نقاشی‌های فیل ترکیبی هندی که توسط استوارت کری ولش^{۳۰} به این موزه اهداشده مورد شمارش قرار گرفته‌اند، البته اثر یادشده فاقد هرگونه پیکره‌ی انسانی است و به‌نظر می‌رسد عمل جداسازی پیکره‌ها صرفاً برای تعیین شمار پیکره‌های موجود در فیل (بیش از صد پیکره) صورت گرفته و در نهایت تحلیل یا تفسیری ارائه نشده است.^{۳۱} نمونه دیگر از این مجموعه‌ها اثری با عنوان شاهکارهای هنر اسلامی موزه متروپولیتن^{۳۲} از اختیار^{۳۳} و دیگران است که در آن به‌اختصار یک اثر شتر ترکیبی ایرانی

27. Kaufman, 43-191; Kriegeskorte, 36-48

28. Harvard Museum

29. British Museum

30. Stuart Cary Welch

۳۱. نک.

What Is an Elephant? Retrieved September 6, 2017 From:
<http://visionlab.harvard.edu/members/fred/elephant.htm>

32. Metropolitan Museum

33. Ekhtiar et al., 254-255.

وصف شده است. نویسندگان اثر یادشده معتقدند حیوانات ترکیبی در سده ۱۰/۱۶م به‌طور قابل توجهی احیا شدند، با این تفاوت که در این دوره ترکیب حیوانات و پیکره‌ها، پیکره‌هایی شناخته‌شده چون اسب (نه موجوداتی خارق‌العاده) را می‌ساخت. این منبع نیز فاقد بحث‌های تحلیلی یا تفسیری درباره مضامین آثار مورد بررسی است. شمار دیگری از آثار ترکیبی ایران در کتاب‌های گوناگون محققان نقاشی ایرانی، به‌صورت تک‌برگی و گاه صرفاً به‌عنوان گونه‌ای جذاب، همراه با توضیحاتی کوتاه منتشر شده‌اند؛ برای مثال می‌توان به کتاب کریم‌زاده تبریزی^{۳۴} اشاره کرد که گرچه حاوی اطلاعات ارزشمندی درباره نقاشی ایران است، توضیحات ذیل دو مورد نقاشی ترکیبی موجود در آن - که یکی نیز از آثار متأخر است - فاقد تفسیر خاصی‌اند. اثری دیگر از اسمیتز^{۳۵} و دیگران دارای نمونه‌ای تک‌برگ از یکی از نقاشی‌های ترکیبی عهد صفوی و البته فاقد تحلیل و توضیحات تکمیلی است، اما به‌عنوان یکی از موارد معدود نقاشی ترکیبی دارای کتیبه، منحصر به‌فرد است. در برخی دیگر از متون پیشین، هم‌چون اثری از گرابار^{۳۶} محقق به ارائه نمونه‌ای از این آثار یا طرح حدس و گمان‌هایی کوتاه (چون ایجاد حس سرخوشی این آثار) اکتفا کرده است. جز این در شمار زیادی از منابع نقاشی ایرانی، به‌وفور این تصاویر در ایران سده ۱۰/۱۶م یا وجود ارتباط میان آنها با مواردی نظیر صخره‌های مُسْکَل^{۳۷} (یا دارای رخنمون) در نقاشی ایرانی اشاره‌شده است که برای نمونه می‌توان از مقاله کوبایاشی کوزه^{۳۸} نام برد. در میان منابع متأخر و کامل‌تر می‌توان به اثری از نایفی اشاره کرد که در آن از علل فنی (تکنیکی) و مفهومی به‌ویژه تفاسیر فلسفی، عرفانی و ادبی مرتبط با نقاشی‌های ترکیبی ایران و سایر جریان‌های مشابه با آنها چون آثار

۳۴. کریم‌زاده تبریزی، ۲۰۹، ۴۷۰.

35. Schmitz, 271.

36. Grabar, 101.

۳۷. منظور از صخره‌های مُسْکَل، سنتی در نقاشی ایرانی است که در آن اشکال انسانی و حیوانی به‌طور پنهانی و مبهم درون برخی صخره‌ها تصویر شده‌اند.

38. Kazue Kobayashi

ترکیبی هندی، آرچیمبلدو و برخی هنرمندان سورئال^{۳۹} یاد شده است. نویسنده نظر به ارتباط نقاشی ایرانی با حکمت و عرفان اسلامی و ادبیات فارسی، به تطبیق برخی مباحث فلسفی، عرفانی و ادبی، به‌ویژه با توجه به مدایح و قصاید این دوره، چون وحدت وجود، انسان کامل، تناسخ، ریاضت، سلیمان‌شانی و مهدویت با این آثار پرداخته است.^{۴۰} شایان ذکر است، علاوه بر کمبود منابع در تحلیل نقاشی‌های ترکیبی، آنچه بیش از همه خودنمایی می‌کند توجه کم‌تر منابع پیشین به تأثیرات جامعه در تصویرگری این آثار است. ضمن آن‌که، علاوه بر کمبود تفاسیر اجتماعی ارائه‌شده درباره این آثار، نامعلوم بودن دلایل رکود تصویرگری آنها در اواخر صفویه نیز هم‌چنان به قوت خود باقی است. پژوهش حاضر، به‌ویژه با تمرکز بر هر دو گروه پیکره‌های کوچک‌تر و بزرگ‌تر، هم به‌لحاظ رویکرد جامعه‌شناسانه و هم به‌لحاظ مسأله شامل چیستی هویت تمامی پیکره‌ها و کنش‌های آنان و نقششان در تکوین اجتماع، چگونگی بازتاب طبقات و گروه‌های اجتماعی هرم جامعه صفوی و ایدئولوژی مسلط در تصویرگری و رکود و تغییر مضامین آثار مورد بررسی در اواخر حاکمیت صفویان - از سایر تحقیقات یادشده تمایز دارد و به یافته‌هایی جدید و البته مرتبط با تحقیقات پیشین درباره این آثار دست یافته است.

رویکرد نظری و روش تحقیق

مقاله پیش رو انعکاس جامعه در آثار هنری را با تمرکز بر رویکرد تاریخ اجتماعی دنبال می‌کند. از نظر بسیاری از متفکران نظریه بازتاب، هنر بخشی از ایدئولوژی جامعه و ساختار پیچیده آن است که از سویی افراد جامعه را با کارکردهای اجتماعی‌شان پیوند می‌دهد و از دیگر سو آنها را به‌طور کلی از شناخت راستین جامعه بازمی‌دارد.^{۴۱} منظور از تاریخ اجتماعی

نیز اصطلاحی است که از یک سو به رشته‌ای فرعی از دانش تاریخ اشاره دارد، و از سوی دیگر حاکی از رویکردی عام به تاریخ است که به‌طور کلی معطوف به اجتماع، به‌ویژه طبقات پایین آن، است.^{۴۲} منابع بسیار گوناگون تاریخ اجتماعی مطالب متنوعی چون گزارش‌های رسمی، اسناد حقوقی، جراید، موضوع‌های هنری، پوسترها، آثار ادبی و کالاهای دست‌ساز بشر را در بر می‌گیرد.^{۴۳} در مورد آثار هنری، نویسندگان تاریخ اجتماعی فرض می‌کنند که هر اثر هنری در صورتی که موشکافانه بررسی شود، اطلاعات زیادی درباره خاستگاه خود بازگو می‌کند و معمولاً دربرگیرنده ایدئولوژی‌های مرتبط با قدرت، قومیت و جنسیت و حامل اندیشه‌هایی است که بر اثر شرایط خاص تاریخی، سیاسی و اجتماعی شکل می‌گیرد. بنابراین یکی از اهداف تاریخ اجتماعی هنر آن است که فرضیه‌های اغلب نادیده انگاشته‌شده، فراموش‌شده و درک‌نشده مرتبط با ایدئولوژی حاکم یا مقاصد اجتماعی را که در نهاد و ماهیت آثار هنری نهفته مانده است، آشکار و بازسازی کند.^{۴۴}

در مورد روش، با نظر به نمونه مطالعاتی، این پژوهش از نوع تاریخی و روش آن برای پاسخگویی به سؤالات طرح‌شده و بررسی داده‌های تصویری، تحلیل محتواست.^{۴۵} بنابراین طرح ارائه‌شده در تحقیق حاضر (جدول ۱)، هر پیکره بر اساس ویژگی‌های جالب توجه خود، نسبتش با سایر پیکره‌ها یا زمینه‌ای که به آن تعلق دارد و میزان تکرار و حجم یا فضای اشغال‌شده توسط آن تحلیل خواهد شد. با توجه به رویکرد نظری تحقیق، استخراج کدها، زیرمقوله‌ها و مقوله‌ها نیز با حساسیت نظری نسبت به تاریخ اجتماعی صفویه صورت می‌-

۴۲. کنراد، ۳۶؛ اتابکی، ۴.

۴۳. هت، ۱۶۳.

۴۴. بارت، ۲۸۹-۲۹۵.

۴۵. تحلیل محتوا روشی نظام‌مند برای تجزیه متن و پاسخ‌گویی به سؤالات مرتبط با محتوا است. در این شیوه، پس از ارائه طرح تحقیق تحلیل محتوا با تفکیک متن به اجزای کوچک‌تر، نسبت به تحلیل واحدهای معنا و فشرده‌سازی آنها اقدام و سپس ویژگی‌های جالب داده‌ها کدگذاری و از آنها مقوله‌ها و محتوای مورد نظر استخراج می‌گردد (نک. رایف و دیگران، ۱۵-۲۲).

پذیرد. بر این اساس، ابتدا کلیه پیکره‌های موجود (اعم از بزرگ‌تر و کوچک‌تر)، تفکیک، تحلیل و تعیین هویت می‌شوند. در ادامه با توجه به ویژگی‌های پیکره‌ها و استخراج کدها از آنها، زیرمقوله‌ها و مقوله‌ها مشخص می‌شوند و پس از آن با سنجش نسبت مقوله‌های مستخرج از نقاشی‌های یادشده با ایدئولوژی حاکم بر جامعه صفوی به بررسی انتقادی آنها پرداخته خواهد شد.

طرح تحلیل محتوا (چگونگی تفکیک و تجزیه و تحلیل محتوا) نقاشی‌های مرد سوار بر حیوان ترکیبی				
واحد نمونه-گیری	واحد تحلیل	واحد ثبت	واحد زمینه‌ای	واحد فیزیکی ^{۴۶}
هر برگ نقاشی مرد سوار بر حیوان ترکیبی	هر پیکره	هر پیکره کوچک‌تر یا بخشی از آن که نماینده پیکره باشد	مرحله ۱: پیکره‌های کناری و مرتبط از چهار جهت / مرحله ۲: کل تصویر	تکرار یا حجم پیکره

جدول ۱. طرح تحلیل محتوای نقاشی‌های مرد سوار بر حیوان ترکیبی

گفتنی است داده‌های تصویری در این تحقیق به شیوه اشباع نظری و داده‌های تاریخی به روش اسنادی جمع‌آوری شده‌اند. نقاشی‌های ترکیبی صفوی ارائه شده در این تحقیق اینهايند: اثری با عنوان^{۴۷} «شاهزاده و غلام‌بچه سوار بر فیل ترکیبی» تصویرگری شده در بازه زمانی ۱۵۵۵-۱۵۹۰م. محفوظ در موزه بریتانیا به شماره 1937/0710/0.328^{۴۸}؛ اثر «سوار و اسب ترکیبی» همراه با تاریخ ۱۵۶۹م، محفوظ در کتابخانه موزه رازا^{۴۹} به شماره

۴۶. این پژوهش بخشی از تحقیقی جامع‌تر درباره نقاشی‌های ترکیبی صفوی است و سنجش واحدهای فیزیکی در بخش کلی مورد توجه است.

۴۷. عناوین به‌کاررفته، تقریباً همان عناوین منتشر شده از سوی موزه‌ها برای این آثار است.

۴۸. تصویر ۴.

Ms.IV.4, fol.29b؛ آثار «سوار بر اسب ترکیبی»^{۵۱} و «سوار با قوشی در دست بر اسب ترکیبی»^{۵۲} متعلق به اواخر سده ۱۰هـ/۱۶م، محفوظ در موزه رضا عباسی.

الف) تحلیل محتوای نقاشی‌های مرد سوار بر حیوان ترکیبی با تمرکز بر تاریخ اجتماعی صفویان

الف-۱: پیکره بزرگ‌تر و سوار بر سایر پیکره‌ها؛ شاه یا حکمران صفوی

پیکره بزرگ‌تر سوار هم به لحاظ ویژگی‌های ظاهری خود و هم با نظر به ارتباط آن با سایر پیکره‌ها یازمین‌ه‌ای که به آن تعلق دارد، حاوی اطلاعاتی است که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد. این پیکره اندازه‌ای بزرگ‌تر نسبت به سایر پیکره‌های انسانی نگاره دارد که با عنوان "ترکیب‌بندی مقامی" شناخته است. در ترکیب‌بندی مقامی شخصیت مهم‌تر و بالاتر از نظر رتبه و مقام، اندازه‌ای بزرگ‌تر از سایر پیکره‌های تصویر دارد. از دیگر ویژگی‌های پیکره سوار تزئینات بیشتر لباس او نسبت به سایر پیکره‌هاست.^{۵۳} در هنر ایرانی علاوه بر ترکیب‌بندی مقامی، نقوش تزئینی لباس یکی دیگر از ابزارهای هنرمند برای ترسیم و نمایش شوکت شاهانه است.^{۵۴} در یکی از آثار مورد بررسی، فرد سوار دستمالی سفید نیز در دست دارد^{۵۵} که در نگاره‌ها نمادی از برخی صفات پادشاه (چون قدرت و نجیب‌زادگی) است.^{۵۶} در تمامی نمونه‌ها، جلودار، قرقچی (دورباش) یا یک غلام در خدمت فرد سوار است و او را همراهی می‌کند و بنابر منابع دوره صفوی نشان آن است که سوار فردی معمولی نیست و

۵۰. تصویر ۵.

۵۱. تصویر ۶.

۵۲. تصویر ۷.

۵۳. تصویر ۸.

۵۴. نک. پاکباز، ۳۲.

۵۵. تصویر ۹.

۵۶. برای مثال نک. Mangir, 807-814.

لازم است جلودار مسیر او را باز کند یا ملازمانی او را همراهی کنند.^{۵۷} از دیگر ویژگی‌های پیکره سوار، حمل انحصاری سلاح توسط اوست، درحالی‌که هیچ‌یک از پیکره‌های کوچک‌تر سلاحی همراه خود ندارند.^{۵۸} موارد و ویژگی‌های انحصاری یادشده نظیر ترکیب-بندی مقامی، داشتن دستمال سفید در دست، لباس فاخر نسبت به سایر پیکره‌ها و در خدمت داشتن جلودار، قرقچی یا غلام هر یک به‌تنهایی نیز در سایر نگاره‌های غیرترکیبی نشانی از نجیب‌زاده، شاه یا حکمران است. علاوه بر این موارد، در کتیبه‌ای در بالای یکی از نگاره‌ها با مصرع «بارگیر ملوک را شاید» به پادشاه بودن فرد سوار تأکید شده است.^{۵۹} با این همه، ویژگی‌هایی که فرد سوار را به‌عنوان شاه یا شاهزاده صفوی معرفی می‌کند به این موارد ختم نمی‌شود. سوار بودن پیکره انسانی بزرگ‌تر بر مرکبی غیرعادی که از ترکیب پیکره‌های کوچک‌تر نسبتاً متنوعی تشکیل شده، و در خدمت داشتن آنها موجب تأکید جایگاه سوار به-عنوان یک شاه یا حاکم و نشان از تسلط و حاکمیت اوست؛ ضمن آن‌که، عنان و اختیار و مسیر حرکت پیکره‌های کوچک‌تر در اختیار سوار است و بدین ترتیب نقش رهبری او نیز هویدا می‌گردد. سوار حتی پای خود را بر روی سر یکی از پیکره‌های درون مرکب قرار داده، که البته هم می‌تواند نشانی از علاقه زیاد پیکره‌های کوچک‌تر به او یا نشان تقدس سوار باشد که پیکره‌های کوچک‌تر را راضی به تقدیم سر به قدم او ساخته، و هم به‌گونه‌ای تسلط و استبداد او را به‌نمایش بگذارد. هرچند نوع تسلط سوار بر پیکره‌های کوچک‌تر مستبدانه به-نظر می‌رسد، او به‌عنوان صاحب مرکب، به‌نوعی محافظ، روزی‌رسان یا رمه‌بان پیکره‌های کوچک‌تر نیز محسوب می‌شود. به‌طور کلی، پیکره سوار که به‌لحاظ فرمی نیز در رأس مثلث تشکیل‌شده از حیوان و سوار قرار دارد در هماهنگی با ساختار جامعه صفوی است، ساختاری هرمی شکل که در رأس آن پادشاهی همراه با هاله‌ای از تقدس و قدرتی نامحدود،

۵۷. نک. کمپفر، ۲۲۸.

۵۸. تصویر ۱۱.

۵۹. تصویر ۱۲.

و در قاعده مردم عادی جای داشتند.^{۶۰}

مفهوم اصلی	کدهای مستخرج	داده‌های تصویری خام
شخصیت مهم و اصلی، حاکم یا پادشاه نجیب‌زاده، قدرتمند، شاهزاده	ترکیب‌بندی مقامی	
	تزئینات لباس	
	دستمالی سفید در دست	
	همراه داشتن سلاح (به صورت انحصاری)	
استبداد، زورگویی، تسلط تقدیم سر به قدم شاه (تقدس و احترام فراوان)	پای سوار بر روی سر یکی از پیکره‌های کوچک‌تر درون مرکب	

الف-۲) پیکره‌های کوچک‌تر؛ موجودات، طبقات و گروه‌های اجتماعی در دوره صفویان

پیکره‌های کوچک‌تر نیز هم‌چون پیکره بزرگ‌تر گاه به تنهایی و گاه با توجه به پیکره‌های کناری یا زمینه‌ای که به آن تعلق دارند، حاوی ویژگی‌هایی‌اند که گاه بازگوکننده جایگاه، گروه، طبقه اجتماعی یا بخشی از هرم طبقاتی جامعه صفوی است. در ادامه، به نحوه کدگذاری آنها اشاره خواهد شد.

دراویش و قلندران خفته

شماری از پیکره‌های کوچک‌تر چنبره‌زده و خفته‌اند و پوستینی نیز بر دوش دارند.^{۶۱} علائم یادشده به‌وضوح در ارتباط با قلندران و صوفیان است. شاردن^{۶۲} با قراردادن قلندران ذیل گونه‌ای از درویشان و گدایان، توصیف ظاهری (شامل پوستینی که بر دوش می‌اندازند، عصا و ...)، اخلاق و مذهب و شیوه‌ی زندگی آنان می‌نویسد: «گدایان و درویشان دیگری نیز هستند که آنها را قلندر می‌نامند [...] این نوع گدایان و درویشان را در هر گوشه از ایران می‌توان یافت ... بیشتر آنها پنداری در جذبه و خلسه فرو رفته‌اند و می‌خواهند نشان بدهند در حال و وضع عادی نیستند و مانند پیامبران گاهی به آنان وحی و الهام می‌شود. اما در واقع بیشتر درویشان تریاک می‌کشند، یا با مشروبات و مایعات مخدر خود را به این حال و روز درمی‌آورند».^{۶۳} توصیف قلندران با ویژگی‌های ظاهری چون پوستین بر دوش و در حالات خفته (به‌جهت شغلشان) یا مصرف مخدرات و استفاده از عنوان «بنگی» برای آنان در سایر متون این دوران نیز قابل مشاهده است.^{۶۴}

سرهای بی‌تن؛ مغضوبین، دشمنان، قلندران سربریده و «شاه‌قلندر»

از دیگر پیکره‌ها که در بخش انتهایی پای مرکب مشاهده می‌شوند سرهایی بی‌تن و بدون عمامه هستند. در دوره صفویه، بریدن سر دشمنان و حتی درباریانی که به‌دلایلی یک‌باره مورد غضب شاه قرار می‌گرفتند، امری مرسوم بوده است. شمار سرهای بریده در یک سال به‌حدی می‌رسید که حتی مراسمی در عید نوروز به نمایش آنها در مقابل شاه اختصاص - داشته است. سانسون^{۶۵} درباره مشاهداتش از این مراسم چنین نوشته است: «مردم از

۶۱. تصویر ۱۴.

62. Chardin

۶۳. شاردن، ۱۷۷-۱۷۸.

۶۴. نک. کمپفر، ۱۳۶؛ واله اصفهانی، ۶۴۴؛ اسکندریگ ترکمان، ۲۷۵.

65. Sanson

محکومیت اشخاصی که مورد غضب شاه قرار گرفته‌اند وقتی اطلاع پیدا می‌کنند که میرغضب سربریده و خون‌آلود آنها را در حالی که شاه با امرا و بزرگان دربار بر سر سفره نشسته است به حضور می‌برد. سرهای تمام اشخاصی که در عرض سال گردن زده‌اند در عید نوروز اولین روز سال نو به حضور شاه می‌آورند.^{۶۶}

نکته جالب توجه شباهت یکی از پیکره‌های بی‌تن در پای مرکب با یکی از دشمنان جدی دوران حکمرانی صفویان با نام «شاه‌قلندر» است. براساس اسناد، دوران حاکمیت صفویان شاهد شورش و ادعای حکمرانی حداقل سه قلندر در زمان سلطان محمدخدابنده بوده است. طبق گفته‌ی افوشته‌ای نظنزی، هر دو قلندر اول و دوم پس از ادعای حاکمیت به قتل رسیدند و سریکی نیز به دربار فرستاده شد.^{۶۷} پس از این دو قلندر، در سال ۹۸۶ هـ قلندر سومی با نام «شاه‌قلندر» ظهور مکرد که بنابر منابع این دوره «به اسماعیل میرزا فی-الجمله مشابتهی داشت و به طریق اسماعیل میرزا دو دندان بیش نداشت». این منابع از این‌که او واقعا دو دندان بیش نداشته یا به‌عمد و برای ایجاد شباهت با شاه مقتول دندان‌هایش را کنده بوده، اظهار بی‌اطلاعی می‌کنند؛^{۶۸} اما فتنه شاه‌قلندر آسان رفع نشد. او که برای حکومت محمدخدابنده تهدیدی جدی محسوب می‌شد و چندین سال بر بخش-هایی از ایران حکمرانی کرد، در نهایت او پس از جنگی سخت با صفویان به قتل رسید و «سرش جدا کردند و در خراسان به‌نظر سلطان محمد خدابنده رسانیدند».^{۶۹} چنان‌که در تصاویر مشاهده می‌شود، یکی از سرهای بی‌تن در پای مرکب به‌روشنی دهانی باز دارد که تنها دو دندان جلو در آن دیده می‌شود.^{۷۰} صحنه‌ای که می‌تواند بیانگر تلاش نقاش برای

۶۶. سانسون، ۱۷۶.

۶۷. افوشته‌ای نظنزی، ۴۰.

۶۸. اسکندر بیگ ترکمان، ۲۷۲؛ واله اصفهانی، ۶۳۹.

۶۹. اسکندر بیگ ترکمان، ۲۷۴.

۷۰. تصویر ۱۵.

ترسیم نگون‌بختی «شاه‌قلندر» به‌عنوان یکی از دشمنان سرسخت شاه صفوی باشد. با نظر به موارد یادشده، تصویرگری سرهای بریده در مرکب در تناظر با وقایع اجتماعی این دوره است؛ ضمن آن‌که اختصاص جایگاهی پست به این سرهای بی‌تن و در بخش‌های پایینی پای مرکب نیز خود نشانی از تحقیر دشمنان یا مغضوب بودنشان نزد پادشاه دارد.

لوطی و میمون

از دیگر پیکره‌های کوچک‌تری که تصویرگری آن در بسیاری از نقاشی‌های ترکیبی تکرار شده، مردی است همراه با یک میمون.^{۷۱} میمون آشکارا دستش را به سمت مرد دراز کرده یا دست او را در دست دارد و در حال نشان دادن چیزی به مرد یا گفت‌وگو با او به نظر می‌رسد. پیکره مرد همراه با میمون، نمایانگر یکی از قشرهای پایین طبقات جامعه صفوی با عنوان لوطی است. لوطیان دسته‌ای از درویشان، قلندران، یا فقیران معرکه‌گیر و گاه نیز به‌عنوان تلخک دربار شاهزادگان معرفی شده‌اند. آنها معمولاً در حال مستی دیده می‌شدند و به دوره‌گردی در کوچه‌ها، بندبازی، لودگی و رقص با همراهی حیوانات به‌ویژه میمون یا خرس مشغول بودند.^{۷۲}

بردگان و خواجهگان سیاه‌پوست

برخی از پیکره‌های کوچک‌تر درون مرکب‌ها را زنان و مردانی با پوست تیره یا سیاه تشکیل داده‌اند.^{۷۳} حضور افراد رنگین‌پوست - که فقط به نگاره‌های ترکیبی ایرانی اختصاص دارد - می‌تواند اشاره‌ای به بردگان و خواجهگان سیاه‌پوستی باشد که به‌وفور در جامعه صفوی و دربار پادشاهان این دوره مشاهده می‌شدند. برخی از این افراد در خردسالی از هند یا سایر

۷۱. تصویر ۱۷.

۷۲. نک. فلور، ۱۱.

۷۳. تصویر ۱۸.

سرزمین‌ها به ایران آورده می‌شدند.^{۷۴} کمپفر^{۷۵} درباره شماری از آنان می‌نویسد «انجام دادن کارهای حرم‌سرا به‌عهدده حدود پانصد تن از خواجه‌سرایان سیاه‌پوست است و این رقمی است که خود آنها ذکر می‌کنند؛ اما همه اینها حاضر به خدمت نیستند. بعضی به فرمان شاه به‌عنوان پیک، خبرگیر، و [...] مشغول‌اند».^{۷۶} این خواجه‌سرایان از نظر مقام و منزلت با یکدیگر تفاوت داشتند. در متون صفوی از دو خواجه با نام‌های مبارک و آغا کافور نام‌برده شده که تا دوران سالخوردگی نیز همراه و محبوب شاه و اغلب مورد تجلیل درباریان بوده‌اند.^{۷۷}

زوج‌های ساده در حال معاشقه

از دیگر پیکره‌های موجود درون مرکب، زنان و مردانی جوان با لباس‌هایی ساده و بدون زیورآلات‌اند که دست در گریبان یکدیگر دارند و جام شراب میانشان رد و بدل می‌شود.^{۷۸} پیکره‌های یادشده که با عنوان زوج‌هایی در حال معاشقه کدگذاری شده‌اند، می‌توانند نشانی از زندگی روزمره همراه با آرامش، رفاه و خوشی در میان طبقات عادی جامعه باشند، رفاه و آرامشی که در متون صفوی نیز به آن اشاره شده است. به زعم این متون، حتی طبقاتی پایین چون روستائیان ایران نیز زندگی نسبتاً خوبی داشتند و زنان و مردان روستایی به‌مراتب به‌نسبت دهقانان اروپایی در شرایط بهتری زندگی می‌کردند.^{۷۹}

۷۴. سانسون، ۱۶۷.

75. Kaempfer

۷۶. کمپفر، ۲۲۵.

۷۷. همان، ۲۲۹.

۷۸. تصویر ۱۹.

۷۹. نک. فوران، ۵۸-۱۰۲.

شاهدبازی

در نگاره شاهزاده سوار بر فیل ترکیبی، زوج‌های در حال معاشقه، با صحنه‌هایی از شاهدبازی و تلاش مردی برای به‌آغوش کشیدن یک نوجوان جایگزین شده‌اند.^{۸۰} وجود این انحراف جنسی در دوره صفویه در بسیاری از متون تاریخی گزارش شده است. شاردن در سفرنامه خود به تفصیل به چند مورد از آنها اشاره کرده است.^{۸۱} بنابر سایر سفرنامه‌های اروپاییان و منابع تاریخ اجتماعی، شاهدبازی حتی در میان برخی پادشاهان صفوی مرسوم بوده و گاه نیز به ماجراها یا مکان‌هایی در این‌باره اشاره شده است؛^{۸۲} چنان‌که در این نگاره در کنار خود شاهزاده سوار نیز غلام یا جوانی کم‌سن و سال نشسته که شاه دست خود را زیر غبغب او گرفته است.^{۸۳}

پیکره کوچک‌تری که پای سوار روی سر او قرار دارد

در اغلب آثار مورد بررسی، پای سوار، به نشان علاقه زیاد پیکره‌های کوچک‌تر درون حیوان به حاکم، یا تسلط حاکم بر دشمنان یا زورگویی و استبداد او، بر سر یکی از آنها - که در یکی از نگاره‌ها دست‌بسته نیز هست - قرار دارد.^{۸۴} چنان‌که در تطبیق ایدئولوژی طبقه حاکم با مضمون نگاره‌ها، به تفصیل ارائه خواهد شد، شاه صفوی موجودی مقدس و چون خدا مورد احترام و پرستش بود که این مسأله به قدرت نامحدود و متمرکز و استبداد او منجر شد. ضمن آن‌که، رسم پای‌بوسی نیز نه تنها در زمان شاه اسماعیل بلکه در دربار سایر شاهان صفوی رسمی متداول بود.^{۸۵} برای نمونه، سانسون در مشاهده یکی از این موارد می‌نویسد:

۸۰. تصویر ۲۱.

۸۱. شاردن، ۲۵۷/۷-۲۵۹.

۸۲. نک. راوندی، ۳۹۳/۷؛ شمیسا، ۲۲۷.

۸۳. تصویر ۲۰.

۸۴. تصویر ۱۳.

۸۵. نک. مینورسکی، ۱۷.

«شاه وقتی که کسی را به مقامی منصوب می‌کند، همین که آن شخص حکم انتصاب خود را دریافت می‌نماید و شاغل آن مقام می‌شود سه دفعه دور شاه می‌گردد و می‌گوید "دور سر شما بگردم" و بعد پای شاه را می‌بوسد و با انجام دادن این تشریفات رسماً اعلام می‌کند که آماده است برای بقای شاه جان خود را فدا کند و نشان می‌دهد که می‌داند محفوظماندن مقام و جان و مالش به مرحمت شاه بستگی دارد».^{۸۶}

سایر پیکره‌های انسانی

شماری دیگری از پیکره‌های کوچک‌تر درون مرکب به پیرمردی با صورتی چروکیده، زنی در حال حمل کیسه یا ظرفی بر روی دوش خود، مردی (ساربان) در حال مهار یک شتر اختصاص دارند. به‌طور کلی، افراد تصویر شده در میان پیکره‌های کوچک‌تر بیانگر گروه‌ها و طبقات اجتماعی متنوعی (البته از بخش پایینی قاعده هرم صفوی) هستند که در جداول ۳ و ۴ به آنها اشاره شده است.

پیکره‌های حیوانی

بخشی از پیکره‌های کوچک‌تر درون مرکب به حیوانات متنوعی شامل خرس، میمون، خرگوش، عقاب، ماهی و ... اختصاص دارد. شاردن در جلد چهارم سفرنامه خود و تاورنیه در فصلی با عنوان «در بیان حیوانات و اقسام ماهی‌ها و طیور ایران» به کلیه حیوانات یاد شده اشاره کرده‌اند؛ ضمن آن‌که، وجود حیوانی غیر بومی چون فیل در یکی از نگاره‌های مورد بررسی نیز در هماهنگی کامل با مشاهدات او مبنی بر وجود شماری از این حیوانات در خدمت دربار است.^{۸۷} نقاش عمدتاً سعی داشته تا حیوانات را در بهترین جای ممکن به‌کار گیرد؛ برای مثال از خرگوش‌ها در سم مرکب یا از عقاب به‌جای چشم استفاده کرده است.

۸۶. سانسون، ۱۷۰.

۸۷. شاردن، ۱۰۴/۴-۱۳۱؛ تاورنیه، ۴۱۵.

این گونه ترکیب موجودات مختلف برای ساختن موجودی جدید و خارق العاده که در خدمت شاه باشد یادآور موجودات ترکیبی در هنر ایران باستان (هخامنشیان و ساسانیان) نظیر اسفنکس^{۸۸}، گریفون^{۸۹} و لاماسو^{۹۰} است.

موجودات خیالی و پیکره‌های دیو و جن مانند

بخشی از پیکره‌های کوچک‌تر به موجوداتی نیمه‌برهنه با گوش‌های تیز و شاخ اختصاص دارد که بیانگر موجوداتی خیالی چون دیوها یا جنیان است؛ وجود این موجودات هم در تناسب با خرافه‌های رایج در دوره صفویه و هم در هماهنگی با سایر نگاره‌های این دوره است.^{۹۱}

مفهوم اصلی	کدهای مستخرج	داده‌های تصویری خام
بردگان، خواجه‌گان	پیکره‌هایی با رنگ پوست سیاه	
مغضوبین، دشمنان سربریده (شاه‌قلندر)	سرهای بریده در بخش انتهایی پای مرکب (سری با دهان باز و تنها دو دندان جلو)	

جدول ۳. نمونه کدگذاری داده‌های تصویری (پیکره‌های کوچک‌تر)

88. Sphinx
89. Gryphon
90. Lamassu

واحد معنا	کد	زیر مقوله
مردی با پوستینی بر دوش در حالت چنبره‌زده و خفته	درویش یا قلندر صفوی	طبقات پایین (با پایین افتاده) هرم جامعه صفوی اشتغال به امور روزمره
مردی همراه با یک میمون	لوطی صفوی	
زنی در حال حمل بار (یک کیسه یا ظرف بر روی دوش خود)	زنی از طبقه پایین	
پیرمردی با صورتی چروکیده و لباس و کلاهی ساده	پیرمردی از طبقات پایین	
مرد یا زنی بار رنگ پوست سیاه با لباسی ساده	برده، خواجهگان	
سرهایی بریده عمدتاً در بخش‌های انتهایی پای مرکب	دشمن یا مغضوب سر بریده	
زوج‌هایی با لباس‌های ساده دست در گریبان یکدیگر	زوجی ساده در حال معاشقه	
مردی در حال معاشقه با یک نوجوان	شاهدبازی (مرد و نوجوان)	
شتر، خرس، خرگوش...	حیوان	موجودات پست (پایین‌تر از انسان)
موجوداتی با شاخ یا گوش‌های تیز و برهنه	دیو	

جدول ۴. نمونه موجودات، گروه‌ها و طبقات مستخرج از پیکره‌های کوچک‌تر

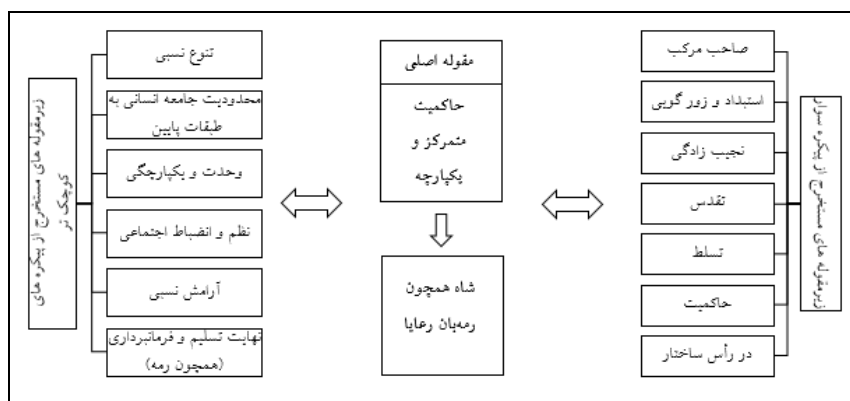
واحد معنا	کد	زیر مقوله
پیکره‌های سفیدپوست، سیاه‌پوست	تنوع رنگ پوست (نژاد)	تنوع اجتماع
پیکره‌های نوجوان، جوان، پیر	تنوع سن	
پیکره‌های زن و مرد	تنوع جنسیت	
عقاب، خرس، میمون، خرگوش، ...	تنوع جانوران	
وجود انسان، حیوان، دیو	تنوع موجودات	
تبدیل شدن پیکره‌های کوچک‌تر به مرکب پیکره‌ای بزرگ‌تر	نهایت تسلیم در برابر سوار	تسلیم و فرمان‌برداری
همه پیکره‌های کوچک‌تر به یک موجود تبدیل شده‌اند	وحدت و یکپارچگی اجتماع پیکره‌های کوچک	وحدت و یکپارچگی اجتماع
هر پیکره کوچک‌تر در جای خود مشغول به انجام فعالیت است	نظم و انضباط اجتماع پیکره‌های کوچک‌تر	نظم و انضباط اجتماع
آرامش نسبی و فضای عادی در میان پیکره‌های کوچک‌تر	اجتماع آرام پیکره‌های کوچک‌تر	آرامش نسبی اجتماع

جدول ۵. نمونه کدهای مستخرج از پیکره مرکب (اجتماع پیکره‌های کوچک‌تر)

ب) ایدئولوژی صفویان و مضمون نقاشی‌های مرد سوار بر حیوان ترکیبی

از به‌هم‌پیوستن کدهای مستخرج از تحلیل پیکره سوار و پیکره‌های کوچک‌تر زیرمقوله‌ها و از به‌هم‌پیوستن زیرمقوله‌ها، مقوله‌های اصلی که سایر زیرمقوله‌ها و کدها بر محوریت آنها تشکیل شده‌اند، استنباط می‌شود (شکل ۱)؛ چنان‌که مشاهده می‌شود، زیرمقوله‌ها حول محور اصلی حاکمیت یک‌پارچه و متمرکز فردی (احتمالاً مقدس همراه با قدرت مطلقه و استبداد و ستمگری) و در عین حال حاکمی هم‌چون محافظ و رمه‌بان قرار دارند. بر این اساس، در ادامه، ارتباط هر یک از مقوله‌های اصلی با مضمون آثار تحلیل‌شده، بررسی و

ارائه می‌گردد.



شکل ۱. مقوله‌های مستخرج از تحلیل محتوا نقاشی‌های مرد سوار بر حیوان ترکیبی صفوی

ب-۱) حاکمیت واحد و متمرکز

حاکمیت متمرکز (یک فرد بر جمعی از پیکره‌های کوچک‌تر که به جامعه‌ای واحد و یک‌پارچه تبدیل شده‌اند) یکی از مقوله‌های اصلی مستخرج از نگاره‌های مرد سوار بر حیوان ترکیبی و از سویی دیگر از شاخصه‌های اصلی حکومت صفویه است. صفویان به‌عنوان برپاکنندگان اولین حکومت واحد و متمرکز ایران پس از دوره ساسانیان، در ابتدا با استفاده از قدرت صوفیگری و نیروی شمشیر قزلباشان موفق به تشکیل سلطنت شدند و در ادامه با اتکا به سه عامل تشیع، دارا بودن مقام مرشد کامل و سنت دیرینه‌ای که شاه را موجودی مقدس و برخوردار از فره ایزدی می‌داند، حاکمیت خود را تثبیت و یک‌پارچگی را در سرزمین‌های تحت تصرف خود ماندگار ساختند. در میان عوامل یادشده، اعلام تشیع اثناعشری به‌عنوان مذهب رسمی کشور، مهم‌ترین تصمیم شاه‌اسماعیل، یکی از پایه‌های قدرت رهبران صفویه و عامل اصلی در تبلیغات مذهبی و ایدئولوژی سیاسی آنان بود. این تصمیم، توان یک ایدئولوژی مذهبی پویا را به‌خدمت دولت جدید درآورد؛ ضمن آن‌که با ایجاد تمایز آشکار میان دولت صفویه با امپراتوری قدرتمند عثمانی و آگاهی بیشتر نسبت به هویت ملی،

عاملی مؤثر در یگانگی و پیشرفت تدریجی ایران به‌سوی حکومتی ملی و دولتی متمرکزتر و قوی‌تر شد.^{۹۲}

حاکمان صفویه در دوره‌های بعد نیز هم‌چنان از سه منبع یادشده مشروعیت خود را کسب می‌کردند. در زمان شاه عباس نیز گرچه حکومت از مبنای دینی به‌سمت حکومت مطلق این جهانی و غیردینی گرایش یافت، اما شاه هم‌چون گذشته و با استناد به منابع مشروعیت پیشین در رأس هرم سلسله‌مراتب قرار داشت و وظیفه او نظارت بر انجام وظایف یکایک طبقات موجود در هرم و حفظ نظم اجتماعی بود. در ادامه این روند، گرچه آرمان نظم اجتماعی سلسله‌مراتبی براساس حفظ گروه‌ها یا طبقات معینی از مردم محقق گردید، اما شاه صفوی قدرت و استقلالی نامحدود کسب کرد که به‌عقیده ناظران خارجی مستقیمی ناشی از آن بود که او خود را پسر امام و پیغمبر می‌دانست و علاوه بر مقام سلطنت، ریاست مذهبی مملکت را نیز دارا شده بود. به‌زعم آنان «در تمام دنیا هیچ پادشاهی مستقل‌تر از شاه ایران نبود»، «او مالک جان و مال رعایا بود و روش حکومتش مطلقاً استبدادی».^{۹۳} پادشاهی که «بر انجام هرکاری مجاز و اختیار جان و مال و هر فرد و زن و فرزندان او همه در دست او بود».^{۹۴} شاردن با تأکید بر این قدرت شاه آن را موجب ایجاد روحیه تسلیم‌طلبی در مردم می‌داند و می‌نویسد: «ایرانیان از خصلت تسلیم‌طلبانه‌ای برخوردارند که ناشی از مرتبه‌ای است که شاهان برای خود قائل‌اند. این حالت شاید در هیچ کجای جهان به‌اندازه ایران قوی نباشد. آنان معتقدند که شاهان طبیعتاً خشن و بیدادگرند و با وجود همه خشونت و بی‌عدالتی‌شان، باید از آنان اطاعت کرد مگر در مواردی که بر خلاف دین یا وجدان عمل کنند [...] ایرانیان تسلیم‌طلب‌ترین مردم روی زمین‌اند».^{۹۵}

۹۲. فوران، ۸۰؛ سیوری، ۲۶-۲۹.

۹۳. تاورنیه، ۵۶۹؛ سانسون، ۱۴۶.

۹۴. کمپفر، ۱۴.

۹۵. شاردن، ج ۵، ۲۱۹-۲۲۰.

در چنین شرایطی به کار بردن، عناوینی نظیر «عالم پناه»، «پادشاه ممالک عالم»، «پادشاه جن و انس»، «سلیمان شآن»، «مشرق و مغرب به زیر نگینش»، «جهان مطاع»^{۹۶} که به زعم بسیاری از سفرنامه نویسان اروپایی بسیار مبالغه آمیز بود ولی شاه صفوی آنها را شایسته خود می دانست. و انجام رسم پای بوسی در مورد او امری عادی بود.^{۹۷} در این میان، عجیب نیست که نقاش صفوی که پیوندش با دربار و دریافت حمایت شاه از سوی او غیرقابل انکار است، قصد تجلیل از مقام شاه و به تصویر کشیدن صفات مبالغه آمیز یادشده، تقدس، تسلط، نایب امام الزمانی و حکومت واحد و یک پارچه او بر جهانیان را داشته باشد.^{۹۸} در واقع ترسیم حکمرانی سوار بر مرکبی از پیکره های کوچک تر متنوعی چون دیوها و جنیان، حیوانات و انسان ها تصویری هم سو با ایدئولوژی صفویان و مدایح این دوره درباره پادشاه است. نقاش، پیکره های کوچک تر متنوعی از انواع حیوانات آسمان و خشکی و دریا، انسان هایی با جنسیت های گوناگون (زن و مرد) در سنین مختلف (نوجوان، جوان، پیر) و حتی از نژادهای متفاوت (سیاه و سفید) را درون مرکب جای داده و بدین وسیله سعی داشته تا سیطره وسیع حکمرانی سوار را به نمایش بگذارد. پیکره های کوچک تری که وجود شاه و مرکب او به آنها نظم و یک پارچگی و وحدتی اندام وار بخشیده، هر یک به عنوان عضوی از جامعه به انجام وظیفه خویش مشغول اند. نظم و وحدت میان آنها تا به حدی است که به پیکره ای واحد تبدیل شده اند و عنان و اختیار آن در دستان حکمران سوار است. بدین ترتیب مجموعه پیکره های کوچک تر و سوار، به تجسمی قابل قبول از حاکمیت متمرکز و واحد شاه صفوی یا حتی زمینه سازی شاه نایب امام غایب برای برقراری حکومت جهانی واحد بدل

۹۶. انتساب این صفات به شاه فراوان است، برای مثال نک. اسکندریبگ ترکمان، ج ۲، ۴۵؛ محتشم کاشانی، ۱۴۸؛ امینی هروی، ۱۸۷؛ خواندمیر، ۴۴۷.

۹۷. کمپفر، ۱۷.

۹۸. درباره هماهنگی صفات یادشده (به ویژه نایب امام الزمانی) در مدایح دوران صفوی با آثار مورد بررسی نک. نایفی، ۸۸-۸۹.

می‌گردد، حاکمیتی مبتنی بر یک ایدئولوژی مذهبی پویا که در آن شاه وجودی واجب‌الاطاعه و فرمان‌هایش لازم‌الاجرا است. این ایدئولوژی از سویی پیکره‌های کوچک‌تر را متقاعد می‌کرد تا سر را تقدیم قدم شاه مقدس کنند و از سوی دیگر چنان منش استبدادی و قدرت مطلقه و نامحدودی برای شاه فراهم می‌آورد که جامعه تحت تسلطش را به حیوانی بی‌اختیار، کاملاً مطیع، فاقد قدرت تصمیم‌گیری و در نهایت به‌قول شاردن به «تسلیم‌طلب-ترین مردم روی زمین» بدل می‌ساخت.

ب-۲) حاکم هم‌چون رمه‌بان یا شبان رعایا

گرچه نگاره‌های «مرد سوار بر حیوان ترکیبی» حاکمیت متمرکز و واحد شاه سوار بر اجتماع متنوعی از پیکره‌های انسانی کوچک‌تر در مرکب شامل جنسیت‌ها، سنین، رنگ پوست و نژادهای گوناگون را به‌تصویر می‌کشند که با اضافه شدن تنوع حیوانات و سایر موجودات چون دیوها یا جنیان خود نشانی از گستره قلمرو پادشاه و فرد سوار است، لیکن چنان‌که در تحلیل محتوای تصاویر مورد بررسی مشخص شد، این تنوع همواره نمایانگر طبقات ساده، پایین و عادی جامعه است؛ برای مثال، علی‌رغم حمل سلاح توسط فرد سوار، هیچ‌یک از پیکره‌های کوچک‌تر سلاحی به‌همراه ندارد تا نمایندگی طبقه سپاهیان را که شاه بر آنها مسلط است برعهده گیرد. درواقع پیکره‌های کوچک‌تر درون مرکب همواره نمایانگر بخش پایین جامعه صفوی و به‌تعبیر دقیق‌تر کسانی‌اند که از آنان با عنوان «رعایا» یاد می‌شود.

به‌طور کلی، واژه رعیت از ریشه «رعی» به‌معنای چوپانی و چراندن دام‌ها، نگرستن، مراقبت کردن، تعهد کردن امر چیزی و مجازاً به‌معنای حکومت کردن و اداره امور مردم است. قدیم‌ترین و فراگیرترین کاربرد این واژه _که به نحوی معانی دیگر آن را نیز دربر می‌گیرد_ به‌معنای زیردستان حاکم و ناظر بر سنتی کهن است که براساس آن، حاکم به‌مثابه چوپان مردم تصور می‌شد. از آن جهت که رعایا حق دخالت در امور سیاسی و نظامی مملکت را نداشتند به‌تدریج کاربرد دیگر «رعیت» به‌معنای اتباع غیرنظامی در ادبیات و

تشکیلات اسلامی رواج یافت و این واژه بر طبقاتی از اتباع سلطان که مجاز به حمل سلاح نبودند نیز اطلاق شد. در این معنا رعیت طبقه مطلقاً فرمان‌بردار جامعه بود و در هیچ‌یک از سلسله مراتب توزیع قدرت مشارکتی نداشت. بر این اساس از سویی داشتن سلاح برای رعیت امری نپذیرفتنی بود و آنها موظف به اطاعت بی‌چون‌وچرا، پرداخت مالیات، خدمت-رسانی به عاملان دولت، در صورت لزوم تهیه مرکب و علوفه یا ارائه خدمات پشتیبانی برای سربازان بودند و از سوی دیگر نیز حاکم نمی‌بایست کارگزاران لشکری خود را از میان آنها برگزیند و آگاهی از احوال رعیت، عدالت و حسن رفتار با آنها و از همه مهم‌تر محافظت از ایشان از وظایف اختصاصی حکمران به حساب می‌آمد. همین معنا از رعیت در قرن ۱۶/۵۱۰م در تشکیلات صفویه جنبه رسمی و رواج یافت و رعیت/ رعیتی به‌عنوان اصطلاحی دیوانی در مقابل لشکر/ لشکری، سپاه/ سپاهی و عسکر/ عسکری به‌کار رفت.^{۹۹} تقابل رعیت/ سپاه و رفتار دوسویه شاه با رعایا در متون و ادبیات این دوره نیز به فراوانی وجود دارد و در توصیه‌های عبدی بیگ شیرازی به شاه تهماسب درباره چگونگی رفتار با رعیت و سپاه، به‌خوبی قابل مشاهده است:

ساز قوی لشکر خود را به جنگ	بار رعیت به عدالت بسنج
گیر به یک دست عنان سپاه	دار به یک دست رعیت نگاه
تا ننهد پا ز حد خود برون ^{۱۰۰}	رو به رعیت نده اما فزون

از سایر متون و اسناد این دوره همین منش دوگانه شاه با رعایا قابل استنباط است. برای مثال گرچه ناظران و سفرنامه‌نویسان خارجی، شاه صفوی را با قدرتی نامحدود و صاحب اختیار و مالک جان و مال رعایا وصف کرده‌اند، اما در همین متون شاه‌گاه فرمانروایی عادل با هاله‌ای از نیکوکاری نامیده شده و درباره علاقه او به رعایا چنین گزارش می‌شود: «شاه

۹۹. ذیلایی، ۸۷-۱۰۴.

۱۰۰. عبدی بیگ شیرازی، ۱۴۶؛ نایفی نیز ذیل مدایح صفوی هماهنگ با این آثار به این ابیات اشاره کرده است.

نک. نایفی، ۶۲.

ایران رعایایش را دوست می‌دارد و برای این که از احتیاجات آنها اطلاع پیدا کند و همچنین اگر عمال و افسرانش ظلم و ستمی نسبت به رعایا روا داشته باشند از آن باخبر شود اغلب اوقات تغییر لباس می‌دهد و میان آنها می‌رود [...] تا داروغه را غافل‌گیر کند و از رفتار او مطلع گردد».^{۱۰۱} در واقع قدرت مطلق شاه نه تحدید که تضمین آزادی و امنیت فردی طبقات پایین جامعه بود، امری که در ظاهر عجیب می‌نماید؛ اما در واقع پیامد منطقی جامعه‌ای است که فاقد نهادهای مدنی و حقوقی قدرتمند و بهره‌مند از خودمختاری قابل ملاحظه است.^{۱۰۲}

آن چه درباره نگاره‌های مورد بررسی یاد شد، در هماهنگی کامل است با انگاره سلطه و رابطه شاه و مردم مبنی بر فرض حاکم به‌عنوان چوپان و رمه‌بان، و مردم به‌عنوان رمه که حق حمل سلاح را نداشتند. در واقع تشکیل مرکب از پیکره‌های کوچک‌تری متعلق به طبقات عادی جامعه و تأکید بر عدم حمل سلاح توسط آنها، واژه «رعایا» را به مناسب‌ترین عنوان برای توصیف اجتماع این پیکره‌های کوچک‌تر بدل می‌سازد. پیکره‌های کوچک‌تری که نه تنها مطیع پادشاه‌اند، بلکه در نهایت فرمان‌برداری، خود به مرکب حکمران تبدیل شده‌اند. در مقابل، شاه نیز در منشی دوسویه از طرفی با قدرت مطلقه‌اش محدوده‌ای برای رعیت تعیین کرده که پای از آن برون نگذارند و مسیر زندگی، عنان و جان خود را در قالب مرکب در اختیار سوار نهند، از سوی دیگر متضمن امنیت یا نگه‌دارنده و ضامن بقای مرکب و پیکره‌های کوچک‌تر درون آن و به‌روشنی رمه‌بان آنهاست. بدین ترتیب، مجموعه روابط یادشده میان پیکره‌ها، این آثار را به تجسمی از تفکر مبتنی بر حاکمیت شاه صفوی به‌مثابه چوپان، و مردم چون رمه بدل می‌سازند.

۱۰۱. سانسون، ۳۰.

۱۰۲. سیوری، ۳۲-۱۷۴.

ج) نگاه انتقادی به مضمون نقاشی‌های ترکیبی صفوی

چنان‌که در رویکرد نظری تحقیق ارائه شد، از منظر بسیاری از متفکران «نظریه بازتاب»، هنر بخشی از ایدئولوژی جامعه است. ایدئولوژی نیز حاکی از شیوه‌ای است که به موجب آن، انسان‌ها نقش خود را در جامعه طبقاتی بازی می‌کنند. اندیشه‌ها، ارزش‌ها و تصویرهایی است که انسان‌ها را با کارکردهای اجتماعیشان پیوند می‌دهد و بدین‌سان آنها را از شناخت راستین جامعه بازمی‌دارد. در واقع در این دیدگاه، کارکرد ایدئولوژی مشروعیت بخشیدن به قدرت طبقه حاکم بر جامعه است و هنر بخشی از این ساختار پیچیده ادراک اجتماعی است که موقعیتی را فراهم می‌آورد که به موجب آن، یک طبقه‌ی اجتماعی که سرنوشت طبقه دیگر را در دست دارد، یا در چشم بیشتر افراد جامعه «طبیعی» جلوه کند یا اصلاً به چشم نیاید.^{۱۰۳}

ایدئولوژی صفویان همان‌گونه که از آن انتظار می‌رفت، به‌روشنی در خدمت طبقه حاکم و مشروعیت بخشیدن به جایگاه شاه صفوی بود و آن‌چنان‌که از تحلیل محتوای نمونه‌هایی از آثار مرد سوار بر حیوان ترکیبی به‌عنوان دسته‌ای از هنر و نقاشی صفوی مشخص گردید، کدها و مقوله‌های مستخرج از پیکره سوار به‌عنوان حاکم و پیکره‌های درون مرکب به‌مثابه بدنه جامعه نیز به‌عنوان بخشی از همین ساختار با کارکردها و شاخصه‌های اصلی این ایدئولوژی هم‌چون به‌کارگیری عامل پویای مذهبی در ایجاد هاله‌ای از تقدس به دور شاه که به تسلط و قدرت مطلقه و نامحدود و حاکمیتی یکپارچه و متمرکز انجامید، در تناظر و هماهنگی است.

با این همه، این آثار نه‌تنها با قابلیت‌های این ایدئولوژی در تناظرند، بلکه تجسمی از تمامی کاستی‌های تفکر حاکم را نیز به‌نمایش می‌گذارند. در آثار یادشده، پیکره‌های کوچک‌تر به‌درستی با کارکردهای اجتماعیشان پیوند داده شده‌اند. هریک از آنها ظاهراً به بهترین شکل ممکن در جای خویش قرارگرفته، وظیفه خود را در مرکب به‌مثابه بدنه جامعه

گاه در نقش چشم و گوش، گاه به‌جای پاها و ... ایفا می‌کنند و نظم و وحدت مثال‌زدنی میانشان آنها را به موجودی واحد و در خدمت آرمان پیکره سوار بدل ساخته است. با این همه، نمی‌توان نادیده گرفت که این موجود واحد در نهایت و در نمای کلی، حیوانی بی-اختیار و اراده و فرمان‌بردار است که عنان و مسیر زندگی‌اش در دستان سوار قرار دارد؛ و این پیکره‌های کوچک‌تر فشرده و گرفتار در محدوده مَرکَب، از شناخت راستین کلیت جامعه خود یا همان مرکب و موجود واحد که ترکیبی از همه آنهاست، بازمانده‌اند.

پیکره‌های کوچک‌تر فاقد سلاحی که عنوان رعایا برای آنان مناسب به‌نظر می‌رسد، با آرامشی نسبی به فعالیت‌های روزمره و زندگی خود تحت حمایت صاحب مَرکَب یا همان حاکم سوار قرار دارند. اما به‌راستی این حمایت به محافظت از حقوق و نیازهای یک حیوان یا مرکب (به‌مثابه کلیت جامعه پیکره‌های کوچک‌تر) چون تأمین خوراک و تیمار و نه نیازها و حقوق انسانی محدود است.

تنزل افراد جامعه به پیکره مرکبی که سوار بتواند با تسلط کامل بر آن حاکمیت کند، برای خود سوار نیز بی‌مسأله نیست و بررغم تلاش فراوان نقاش برای ترسیم تنوعی از موجودات سیطره سوار بر پیکره‌های انسانی را به افرادی از طبقات عادی و پایین هرم جامعه یا همان رعایا محدود می‌سازد. البته با توجه به تقلیل جامعه به پیکره مَرکَب و به‌بیان دیگر یک حیوان، حضور نداشتن نمایندگان از نخبگان و طبقات بالایی جامعه تحت حاکمیت شاه صفوی هم‌چون سپاهیان، روحانیون و بازرگانان و تجار بزرگ امری طبیعی است. شاید به‌همین دلیل باشد که هنرمند ایتالیایی برای ترسیم حکومت جهانی حامیانش ماکسیمیلیان و رودلف دوم، از ترکیب عناصر کوچک‌تر سر امپراتور را می‌سازد و نه مَرکَب او را، تمثیلی که تا امروز نیز به قوت خود پابرجاست و از توقف تصویرگری نمونه‌های ایتالیایی جلوگیری کرده است.

عجیب نیست که در سال‌های بعد و با حرکت از اوایل دوران حاکمیت پادشاهان صفوی به اواخر آن و کم‌شدن کارایی ایدئولوژی اولیه مقدس شمرده‌شدن شاه، تصویرگری

این نگاره‌ها با تغییرات جدی مواجه می‌شود. به عقیده محققانی چون راید^{۱۰۴} و اتینگهازن^{۱۰۵}، به‌طور کلی در نگاره‌های تصویر شده در زمان شاه‌عباس و بعد از وی، در مقایسه با نمونه‌های قبلی، حالت تمکین و تسلیم‌پذیری به‌چشم‌نمی‌خورد؛ فردیتِ بارزتر، محافظان بی‌رمق و نبود نظم و انضباط و ناخشنودی از مراجع قدرت از ویژگی‌های این نگاره‌هاست. در ادامه، هنر سده ۱۱/۱۷م واقع‌گرایانه‌تر شد و با افول تصویرگری قهرمانانه از شاه، به زندگی طبقات فرودست و افراد معمولی در حالت کارکردن و فراغت توجه بیشتری نشان داد.^{۱۰۶} نکته جالب توجه آن‌جاست که از سویی دیگر در دوره قاجار نیز به‌تدریج و ظاهراً با تلاش‌های میرزا حسین خان سپهسالار^{۱۰۷} که عمدتاً به‌عنوان مدافع حقوق مردم شناخته می‌شود، در استفاده از واژگان سیاسی جدید، واژه رعیت جای خود را به واژه ملت داد و در سروده‌ها و نوشته‌های پس از آن تشبیه پادشاه به شبان که در ادبیات متقدم بسیار معمول بود، بسیار کمتر شد.^{۱۰۷} دقیقاً در همین بازه زمانی، تصویرگری نمونه‌های «مرد سوار بر حیوان ترکیبی» که تجسمی از تسلیم‌پذیری کامل رعایا در مقابل شاه و تشبیه او به‌مثابه رهبان مردم است نیز با رکود، تغییر مضامین به سمت حذف مرد سوار و نگاره‌های ترکیبی با مضمون عاشقانه و حتی توقف مواجه می‌شود.

نتیجه

پژوهش حاضر به‌هدف تحلیل دسته‌ای از آثار نقاشی دوره صفوی با عنوان نقاشی‌های «مرد سوار بر اسب و فیل ترکیبی» و بررسی چگونگی ارتباط آنها با جامعه و بازتاب ایدئولوژی طبقه حاکم بر تصویرگری آنها انجام‌شد. یافته‌های این پژوهش به‌طور خلاصه به‌قرار زیر است:

104. Reid

105. Ettinghausen

۱۰۶. فوران، ۸۸؛ اتینگهازن، ۳۴۸-۳۵۳.

۱۰۷. ذیلایی، ۹۹.

در مرحله اول، از تحلیل محتوای نقاشی‌های یادشده کدها و زیرمقوله‌هایی چون ترکیب‌بندی مقامی، نجیب‌زادگی، حاکمیت، رمه‌بان، شاه، تقدس، تسلط و استبداد (از پیکره سوار)، قلندران و درویشان، لوطیان، دشمنان و مغضوبان سربریده، خواجگان و بردگان سیاه‌پوست، زنان و مردانی معمولی در حال معاشقه و باربرکه نمایانگر هرم طبقات پایین جامعه صفوی اند (از پیکره‌های کوچک‌تر) و وحدت و یک‌پارچگی، نظم و انضباط و فرمان‌برداری (از مرکب به‌عنوان کلیت اجتماع پیکره‌های کوچک‌تر) استخراج می‌گردد که به مقوله‌های اصلی «حاکمیت یکپارچه» و «حاکم هم‌چون رمه‌بان» می‌انجامد.

در مرحله دوم، تناظر و هماهنگی کامل میان مقوله‌های اصلی مستخرج از تحلیل محتوای آثار با ایدئولوژی طبقه حاکم و شاخص‌ها و کارکردهایش این آثار را به جلوه‌ای بارز از بازتاب این ایدئولوژی و بخشی از ساختار آن بدل می‌سازد که می‌کوشد افراد جامعه را با کارکردهای اجتماعیشان پیوند دهد و با فراهم کردن موقعیتی که قرارداداشتن سرنوشت طبقه‌ای را در دست طبقه دیگر عادی جلوه می‌دهد، تصویری از مشروعیت طبقه حاکم را به‌نمایش بگذارد. در این جهت، این آثار از سویی نمایشی قابل قبول از وحدت و یکپارچگی و نظم و انضباط اجتماعی مردمی تحت حاکمیت شاهی با قدرت مطلق و نامحدود و مقدس که عنان زندگی سایر افراد جامعه را در اختیار دارد، به‌تصویر می‌کشند؛ و از سوی دیگر با تطبیق پیکره‌های کوچک‌تر فاقد سلاح درون مرکب با اصطلاحات دیوانی عصر صفوی تجسمی گویا از تشبیه «شاه به‌مثابه رمه‌بان رعایا» هستند.

در مرحله سوم، در نگاه انتقادی به این آثار و مضامین نهفته در آنها مشخص می‌شود این آثار نه تنها تجسمی از کارکردهای ایدئولوژی بلکه بازتابی از کاستی‌های آن نیز هستند. گرچه پیکره‌های کوچک‌تر به‌شکلی طبیعی مشغول انجام نقش و زندگی عادی خودند، اما از درک کلیت اجتماعشان به‌مثابه یک مرکب یا حیوان، بی‌خبر یا عاجز به‌نظر می‌رسند. ظاهراً شاه هم‌چون رمه‌بان محافظ آنهاست، اما این حفاظت و حمایت به نیازها و حقوق حیوانی (کلیت اجتماع آنها)، نه حقوق انسانیشان محدود است. تنزل جامعه به مرکب یا حیوانی که

حکمران بتواند به راحتی بر آن تسلط داشته باشد، برای خود شاه نیز بی مسأله نیست و به تقلیل سیطره حاکمیتش می انجامد. گرچه نقاش تلاش زیادی برای ترسیم تنوع و سیطره قلمرو سوار نشان داده است، اما چنان که از کدهای مستخرج از پیکره های کوچک تر نیز برمی آید، آنها همواره افرادی از طبقات و گروه های پایین هرم جامعه صفوی را به تصویر می کشند. در واقع ترسیم افرادی از میان نخبگان و طبقات بالاتر به لحاظ ماهیت قالب برگزیده برای تصویرگری اجتماع یا همان مرکب تقریباً غیرممکن است. در انتها از دست دادن کارایی ایدئولوژی اولیه و کم شدن تقدس شاه، جایگزینی واژه «ملت» به جای «رعیت» و رکود استفاده از تشبیه «شاه به مثابه رمه بان رعایا»، از دلایل قابل قبولی برای رکود تصویرگری نمونه هایی هم چون «مرد سوار بر اسب و فیل ترکیبی» و تغییر مضامین یا حذف مرد سوار در آنها در سال های بعد، به نظر می رسد.

کتابشناسی

- اتابکی، تورج، «مورخان و تاریخ اجتماعی (از پایین)»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره شهریور و مهر، ۳-۶، ۱۳۸۲ ش.
- ایتنگه‌ازن، ریچارد، «گرایش های سبکی دوران شاه عباس اول»، مترجم صفورا فضل‌اللهی، پیام بهارستان، دفتر ۲، ش ۸۳، پاییز ۱۳۹۳ ش.
- افوشته‌ای نطنزی، محمود بن هدایه الله، نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار، به اهتمام دکتر احسان اشراقی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۰ ش.
- ایگلتن، تری، مارکسیسم و نقد ادبی، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران، دیگر، ۱۳۸۳ ش.
- بارنت، سیلوان، راهنمای تحقیق و نگارش در هنر، ترجمه بتی آواکیان، تهران، سمت، ۱۳۹۱ ش.
- پاکباز، رویین، نقاشی ایران، تهران، زرین و سیمین، ۱۳۸۶ ش.
- تاورنیه، ژان باتیست، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۶۳ ش.
- ترکمان، اسکندر بیگ، تاریخ عالم‌آرای عباسی، زیر نظر ایرج افشار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
- خواند میر، غیاث‌الدین، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار بشر، ج ۴، تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۵۳ ش.

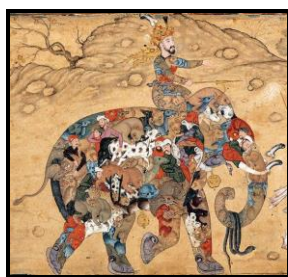
- ذیلابی، نگار، «تطور اصطلاح رعیت و قشربندی رعایا در تشکیلات اسلامی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال دهم، شماره نوزدهم، بهار و تابستان، ۱۳۹۳ ش.
- راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران، نگاه، ۱۳۷۱ ش.
- سانسون، سفرنامه‌سانسون، باهتمام و ترجمه تقی‌فضل، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۶ ش.
- سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، چ ۲۱، تهران، مرکز، ۱۳۹۱ ش.
- شاردن، ژان، سیاحت‌نامه شاردن، مترجم محمد عباسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵ ش.
- شمیسا، سیروس، شاهدبازی در ادبیات فارسی، تهران، فردوس، ۱۳۸۱ ش.
- شیرازی، عبدی‌بیگ، مظهرالاسرار، حاضرکننده متن از روی دستنویس شاعر: ابوالفضل اوغلی رحیموف، مسکو، دانش، ۱۹۸۶ م.
- فلور، ویلم، لوطی‌گری، «لوطیان و زیست اجتماعی در تاریخ ایران»، روزنامه شهروند، سال چهارم، شماره ۱۰۷۰، ۱۳۹۵ ش.
- فوران، جان، مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، چ ۱۴، تهران، خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷ ش.
- کاشانی، محتشم، دیوان محتشم، به‌کوشش مهرعلی‌گرگانی و محمدحسن‌سادات ناصر، تهران، سنایی، ۱۳۷۶ ش.
- کریم‌زاده تبریزی، محمدعلی، احوال و آثار نقاشان قدیم ایران و برخی مشاهیر نگارگر هند و عثمانی، تهران، کتابخانه مستوفی، ۱۳۷۶ ش.
- کمپفر، انگلبرت، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳ ش.
- کنراد، تاریخ اجتماعی، در تاریخ اجتماعی دانش، روش، آموزش، گردآورنده و مترجم، ابراهیم موسی‌پور بشلی و محمد ابراهیم باسط، تهران، سمت، ۱۳۹۴ ش.
- مینورسکی، سازمان اداری حکومت صفویان، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، زوار، ۱۳۳۴ ش.
- نایفی، صدیقه، پیکره در پیکره‌ها در نقاشی ایرانی، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشکده هنر اسلامی، دانشگاه هنر تبریز، ۱۳۹۱ ش.
- واله اصفهانی، محمد یوسف، خلدبرین (ایران در روزگار صفویان)، به‌کوشش میرهاشم محدث، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۲ ش.
- هت، جین، «تاریخ اجتماعی»، ترجمه حسن زندیه، فصلنامه تاریخ اسلام، سال دوازدهم، شماره اول و دوم شماره مسلسل ۴۶-۴۵، ۱۸۲-۱۶۱، ۱۳۹۰ ش.

هروی، امیر صدرالدین سلطان ابراهیم، فتوحات شاهی، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.

- Bonta, Robert J. Del., "Reinventing Nature: Mughal Composite Animal Painting", Ed Som Prakash Verma, *Flora and Fauna in Mughal*. Bombay: Marg Publications, 1999.
- Comanini, Gregorio, *Il Figino*, Milan, 2015.
- DaCoasta Kaufmann, Thomas, *Variations on the Imperial Theme in the Age of Maximilian II and Rudolph II*, Harvard University, Ph. D., in Fine Arts (published doctoral thesis), 1977.
- DaCosta Kaufmann, Thomas, *Arcimboldo: Visual Jokes, Natural History, and Still-Life Painting*, University of Chicago Press, 2009.
- Ekhtiar Maryam D. (editor), Priscilla P. Soucek, Sheila R. Canby, Navina Najat Haidar. *Masterpieces from the Department of Islamic Art in The Metropolitan Museum of Art*. Published by The Metropolitan Museum of Art, Distributed by Yale University Press, 2011.
- Grabar, Oleg, *Mostly Miniature: An Introduction to Persian Painting*, Princeton University, 2001.
- Goud, Balagouni Krishna, and M.V.S. Sarma, "Composite art: with special refrence to the miniature paintings in SALAR JUNG museum", *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.73, 2012.
- Kazue, Kobayashi, "Rock and Composite Animals Seen in the Saray Album H.2153 and the Development of their Iconography", report on the 6th research seminar on the Saray album, *Institute of Oriental culture*, the university of Tokyo, 1999.
- Kramrisch, Stella, *Painted Delight: Indian Paintings from Philadelphia Collections*, Philadelphia: Philadelphia Museum of Art, 1996.
- Kriegeskorte, Werner, *Arcimboldo*, London, Taschen, 2004.
- Schmitz, Barbara, A. Desai, Ziyad-Din, *Mughal and Persian Paintings and Illustrated Manuscripts in The Raza Library Rampur*, New Delhi, Indira Gandhi National Centre for The Arts, 2006.

- Shoemaker, Marla K. *Elephant Composite*, School Arts, vol.96, Issue 1, Academic Search Complete Baldwin Wallace, Sept. 1996, Accessed, 12 Dec, 2018.
- Vaughan, Philippa, "Mythical Animals in Mughal Art: Images, Symbols, and Allusions", Ed Som Prakash Verma, *Flora and Fauna in Mughal*, Bombay, Marg Publications, 1999.
- Young, Catherine, *Letters from India*, New Delhi, Har-Anand Publications, 2003.
- Mangir, Ahu Fatma, "Symbols of the Handkerchief in Turkish Culture", *12th International Academic Conference*, Prague, 2014.
- A Composite elephant with Rider, Retrieved September 18. 2018 From:<https://www.agakhanmuseum.org/collection/artifact/a-composite-elephant-with-rider-and-groom-akm143>.
- Divine Rider on a Composite Elephant Preceded by a Demon, Retrieved November 18, 2018, From:
https://www.philamuseum.org/doc_downloads/education/object_resources/70706.pdf
- Prince and Page on a composite elephant, Retrieved September 10. 2018 From:
http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=90352001&objectId=265871&partId=1
- What Is an Elephant? Retrieved September 6. 2017 From:
<http://visionlab.harvard.edu/members/fred/elephant.htm>

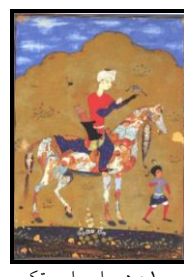
تصاویر



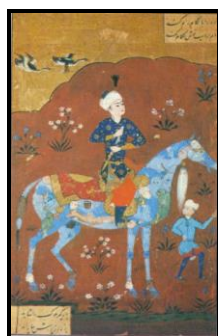
تصویر ۳. فیل ترکیبی، نقاشی هند، اواخر سده ۱۶م، سایت موزه آغاخان



تصویر ۲. خدای فصول، اثر آرچی میبلدو، سده ۱۶م، قلعه اسکالستر سونند (کریگسکورت، ۲۰۰۴، ۴۴)



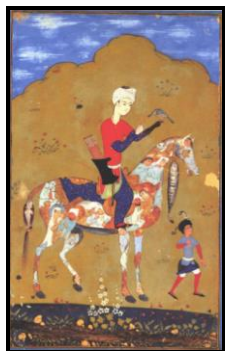
تصویر ۱. مرد سوار بر اسب ترکیبی، نقاشی صفوی، اواخر سده ۱۰ه، موزه رضا-عباسی، تصویر از نگارنده



تصویر ۵. شاهزاده سوار بر اسب ترکیبی، نقاشی صفوی، سده ۱۶م، موزه رازا (Smitz, 2006, pl271)



تصویر ۴. شاهزاده سوار بر فیل ترکیبی، نقاشی صفوی، سده ۱۶م، سایت موزه بریتانیا



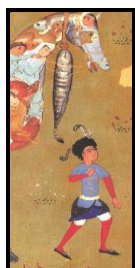
تصویر ۷. سوار قوش بدست بر اسب ترکیبی، نقاشی صفوی، اواخر سده ۱۰ه، موزه رضا عباسی، تصویر از نگارنده



تصویر ۶. سوار بر اسب ترکیبی، نقاشی صفوی، اواخر سده ۱۰ه، موزه رضا عباسی، تصویر از نگارنده



تصویر ۱۱. حمل سلاح توسط سوار



تصویر ۱۰. جلو دار یا قرقچی



تصویر ۹. دستمال در دست- سوار



تصویر ۸. تزیینات لباس سوار



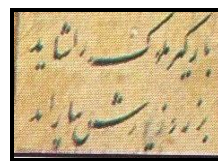
تصویر ۱۵. سر بریده بادهان باز و دو دندان



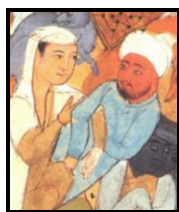
تصویر ۱۴. درویش خفته



تصویر ۱۳. پای سواری سر یک پیکره



تصویر ۱۲. کتیبه نگاره ۵



تصویر ۱۹. زوج‌های در حال - معاشقه



تصویر ۱۸. پیکره‌های سیاه‌پوست



تصویر ۱۷. مرد و میمون



تصویر ۱۶. سرهای بی‌تن



تصویر ۲۳. پیکره‌های دیویا جن مانند



تصویر ۲۲. پیکره دیومانند



تصویر ۲۱. صحنه شاه‌دبازی



تصویر ۲۰. شاهزاده و غلامش

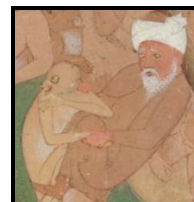
نمونه‌هایی از تکرار داده‌های تصویری در دیگر نقاشی‌های ترکیبی صفوی



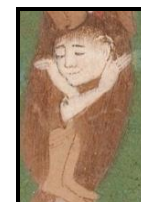
تصویر ۲۷. زنان و مردان سیاه‌پوست



تصویر ۲۶. زوجی در حال معاشقه



تصویر ۲۵. مرد و میمون



تصویر ۲۴. قلندر خفته

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۵۹-۱۸۳

تأثیر نظریه ابصار ابن هیثم بر رواج پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس^۱

پروانه دلفانی^۲

دانشجوی دکتری تاریخ تطبیقی و تحلیلی هنر اسلامی، دانشگاه هنر، تهران، ایران

اسماعیل بنی اردلان^۳

دانشیار گروه پژوهش هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران

چکیده

پرسپکتیو خطی اسلوبی جهت بازنمایی فضا فراهم می‌کند که با برخی قوانین علم ابصار ارتباط دارد. این نوع از پرسپکتیو از سده پانزدهم م/ نهم ه تحت تأثیر نظریه ابصار ابن هیثم، در اروپا رواج یافته است. یافته‌های این پژوهش با عنوان «تأثیر نظریه ابصار ابن هیثم بر رواج پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس»، از دو جهت این تأثیر را نشان می‌دهد: اول با ترجمه کتاب المناظر به زبان لاتین و آشنایی هنرمندان اروپایی با نظریه علمی ابن هیثم که نحوه تشکیل تصویر در چشم را توضیح می‌دهد؛ دوم با انتقال «اتاقک تاریک» ابن هیثم به اروپا و استفاده هنرمندان از آن به عنوان دستگاهی برای انتقال دقیق تصاویر بر روی بوم. به هر دو در نتیجه آشنایی هنرمندان دوره رنسانس با نظریه ابصار ابن هیثم، که از پیامدهای آن رواج پرسپکتیو خطی است، به لحاظ علمی و فنی این امکان برای هنرمندان فراهم شد که بتوانند وقایع را بر اساس نقطه تمرکز دید ناظر که در واقع وارون مخروط بصری چشم اوست، ترسیم کنند.

کلیدواژه‌ها: ابصار، ابن هیثم، پرسپکتیو خطی، نقاشی رنسانس.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۱۲

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): delfani.parvaneh@znu.ir

۳. رایانامه: bani.ardalan@yahoo.com

مقدمه

نظریه ابصار ابن هیثم از این جهت که او یکی از بزرگ‌ترین فیزیک‌دانان جهان اسلام است و آرائش به‌عنوان مرجع دانشمندان بعدی در حوزه فرایند طبیعی دیدن مطرح می‌شود اهمیت دارد. نظریه‌های او در این باب بر اساس بنیان‌های حکمی و فلسفی استوار نشده، بلکه تحقیق و پژوهشی تجربی و ریاضی درمورد رابطه‌ای است که بین خواص نور به‌ویژه رابطه میان نور و دیدن (ابصار) وجود دارد. این رویکرد علمی که حدود هزار سال پیش ارائه شد، کاملاً نو و جذاب می‌نماید و گویا بتوان آن را به‌عنوان مقدمه‌ای بر کشفیات قرون هفدهم و هجدهم تاریخ علم که تأثیری عمیق بر فرهنگ، تمدن و هنر اروپایی گذاشته است، در نظر آورد.

هدف از این پژوهش، بررسی چگونگی تأثیر نظریه ابصار ابن هیثم بر رواج پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس است. برای رسیدن به این هدف بر اساس اسناد کتابخانه‌ای، پژوهشی تاریخی - تحلیلی درباره موضوع ارائه می‌گردد.

پیشینه تحقیق

یکی از مهم‌ترین آثار درباره تحقیقات ابن هیثم در نورشناسی، کتابی است از مصطفیٰ نظیف بک به نام الحسن بن الهیثم بحوثه و کشفه البصریة (۲ جلد، قاهره، ۱۹۴۲-۱۹۴۳ م). این کتاب جامع، واقع‌بینانه و بی‌طرف نگارش شده و آخرین نسخه چاپی آن با نام ابن هیثم و دانش نورشناسی: آراء و اکتشافات، به قلم فاطمه موحدی طوسی (۱۳۹۴ ش) به فارسی ترجمه شده است. از این اثر در مقاله پیش رو در بخش بیان آراء و نظریات ابن هیثم، استفاده شده است. منبع دیگر کتابی است از مارک اسمیت^۴، با عنوان تئوری ادراک بصری ابن هیثم^۵، (۲۰۰۱)، که نمونه‌ای از پژوهش‌های مفصل و جامع درباره نظریات نورشناسی

4. Mark Smith

5. *Alhacen's Theory of Visual Perception*

ابن هیثم است. نویسنده در این پژوهش، تصحیح انتقادی همراه با ترجمه انگلیسی از کتاب المناظر ارائه می‌کند. کتاب شرام^۶، راه ابن هیثم در فیزیک^۷ که بر نسخه‌هایی از المناظر متکی است و تاکنون در دسترس نبوده، اساسی‌ترین تحقیقی است که اروپاییان درباره ابن هیثم صورت داده‌اند؛ شرام با تحلیل کوشش ابن هیثم برای ترکیب فلسفه طبیعی ارسطویی با رویکرد ریاضی و تجربی، برخی از رساله‌های مهم دیگر ابن هیثم را هم توضیح می‌دهد. از جمله تحقیقات کلی دیگر، کتابی است از آن زهیر کتبی با عنوان الحسن بن-الهیثم. این کتاب زبانی ساده و عامه‌فهم دارد و گویا به دلیل همین سادگی، صالح طباطبایی از آن، در ساختار اصلی کتابش، ابن هیثم فیزیکدان اسلامی، بسیار سود برده است. یکی از آثاری که درباره ابن هیثم و نظریه زیبایی‌شناسی او تألیف شده، کتاب معنا و مفهوم زیبایی: المناظر و تنقیح المناظر، نوشته حسن بلخاری قهی است که در آن به شرح نظریه‌های ابن هیثم در کیفیت دیدن و معنای زیبایی در المناظر پرداخته شده است. پژوهش دیگر مقاله‌ای است از نادر البذری با عنوان «نگرش فلسفی به نورشناسی ابن هیثم»^۸، (۲۰۰۵) که در آن زمینه‌های لوازم معرفت‌شناختی و وجودشناختی نظریه ادراک بینایی ابن هیثم بررسی شده است.

درباره نظریه ابصار ابن هیثم و تأثیر آن بر هنر دوره رنسانس منابع اندکی در دسترس است که به چند نمونه مهم‌تر اشاره می‌شود؛ «سراغزهای سوپزکتیویسم در فلسفه و هنر»، عنوان مقاله‌ای از محمدرضا بهشتی است. او در این مقاله روی آوردن به دریافت جدیدی از زیبایی در هنر و معماری به‌ویژه نقاشی دوره رنسانس و پیدایش پرسپکتیو خطی در آثار هنری آن دوره را حاکی از تغییری ژرف در نگاه هنرمندان به دنیای پیرامون خویش و تلقی آنها از خود به‌عنوان هنرمند می‌داند. هانس بلتینگ^۹، مورخ هنر و فیلسوف معاصر آلمانی،

6. Matthias Schramm

7. *Ibn al-Haythams Weg zur Physik*

8. "A Philosophical Perspective on Alhazen's Optics"

9. Hans Belting

در کتاب فلورانس و بغداد^{۱۰}، نظر اروین پانوفسکی^{۱۱} را مبنی بر این که پرسپکتیو نوعی صورت سمبلیک است، به عنوان تکنیکی فرهنگی پذیرفته و بر اساس نظریه ابصار ابن هیثم آن را به نقاشی دوره رنسانس و هنر اسلامی تعمیم داده است. عبدالله آقایی در مقاله «بنیاد مابعدالطبیعی پیدایش فن پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس»، در فصلنامه کیمیای هنر شماره ۲۱، با استفاده از تحلیل های بصری پانوفسکی نشان می دهد چگونه کاربست فن پرسپکتیو خطی باعث ایجاد فضایی بی کران، همگن و ریاضی در نقاشی رنسانس شده، و سپس با تشریح فرایند ریاضیاتی شدن علوم و هستی شناسی این دوران می کوشد پیدایش و گسترش فن پرسپکتیو خطی را بر پایه مابعدالطبیعیه مدرن شرح دهد.

در مطالعات حوزه هنر، کمتر به نام ابن هیثم توجه شده است؛ اما در حوزه علم نورشناسی، بسیاری از مستشرقان درباره وی مطالبی نوشته اند که در بین آنان به طور خاص می توان به ویدمان^{۱۲} اشاره داشت که به بررسی آثار ابن هیثم پرداخته و برخی از تحقیقات وی را به زبان آلمانی ترجمه کرده است. در برخی از این مطالعات، هایبرگ^{۱۳} و دیگران نیز به وی کمک نموده اند. در صورتی که خواننده این مقاله تمایل داشته باشد از آنچه غربی ها در مدح یا نقد ابن هیثم نگاشته اند، یا برخی تحقیقات و آثار وی را که مورد شرح و بررسی قرار داده اند، آگاهی یابد، نزدیک ترین مطالبی که در دسترس وی قرار دارد، مراجع مشروحه است که بیکر^{۱۴} در مقاله خود با عنوان «مسأله ابن هیثم»^{۱۵} بدان اشاره نموده، و هم چنین مطالبی است که بودا^{۱۶} در مقاله خود با عنوان «مطالعات ابن هیثم بر عملکرد آینه ها»^{۱۷}

10. *Florence & Baghdad*

11. Ervin Panofsky

12. E. Wiedemann

13. Heiberg

14. Baker

15. Marcus Baker, "Alhazen's Problem", *American Journal of Mathematics*, vol.4, no.1.

16. Bode

است؛ و سرانجام شرحی که سارتن^{۱۸} در کتاب مقدمه‌ای بر تاریخ علم^{۱۹} آورده است و در اینجا مجالی برای شرح آنها نیست.

پرسپکتیو خطی

پرسپکتیو^{۲۰} نظام بازنمایی فضای سه‌بعدی واقعیت است بر پهنه دوبعدی تصویر.^{۲۱} در طول تاریخ هنر، شیوه‌های متنوعی از پرسپکتیو در آثار نقاشی به‌نمایش گذاشته شده که یکی از آنها پرسپکتیو خطی است. در کتاب‌های تاریخ هنر، از پرسپکتیو خطی به‌عنوان اسلوبی هنری یاد شده که هنرمندان فلورانسی در دوره رنسانس آن را رواج داده‌اند و در اکثر منابع تاریخ هنر، پیشینه‌دانشی که منجر به شکل‌گیری این فن شده، مبهم باقی مانده است. گفتنی است منظور از پرسپکتیو خطی به‌کار بردن اسلوبی است که بر اساس آن همه خطوط اصلی سطح تصویر به‌سوی یک زاویه‌دید متمرکزند؛ و این به معنای ثبت تصویری دوبعدی بر مبنای دیدن فضایی سه‌بعدی روی سطح است، به‌صورتی که برای بیننده ایجاد توهم عمق و فضای سه‌بعدی کند. به‌زبان دیگر، پرسپکتیو خطی ثبت برشی عمودی از مخروطی است که بازتاب شعاع‌های نور، بین جسم و چشم ما را تشکیل می‌دهد (تصویر ۱). این نگاه مستلزم دریافتی از ادراک بصری است که به‌نظر می‌رسد تا قبل از ابن‌هیشم به‌صورت شواهد تجربی قابل‌سنجش وجود نداشته است.

17. P. Bode, "Die Alhazensche Spiegel- Aufgabe", Frankfurt am Main: {s.n}, 1893.

18. sarton

19. *Introduction to The History of Science*

20. Perspective

علم مناظر

با این که حوزه هنر یکی از مهم‌ترین عرصه‌های کاربرد پرسپکتیو خطی است، ریشه‌های قواعد آن را باید در علم مناظر بازجست. در تعریف این علم در لغت‌نامه‌ها چنین آمده است: علمی است که اشیای خارجی مشهود چشم را بر روی یک صفحه یا یک سطح منحنی نمایش می‌دهد؛^{۲۲} یا علمی است که به وسیله آن، کیفیت مقدار اشیا به سبب قرب و بعد آنها از نظر بیننده شناخته می‌شود.^{۲۳} علم مناظر یا بصریات^{۲۴} در زمان گذشته در زمره علوم ریاضی به‌شمار می‌آمد و ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) آن را جزئی جدانشدنی از علم هندسه می‌دانست، اما امروزه شاخه‌ای از فیزیک است.^{۲۵}

ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ هـ)، تاریخ نگار و جامعه‌شناس مغربی، علم مناظر را از شعب هندسه دانسته و در تعریف آن نوشته است: علمی است که به بیان عوامل و چگونگی وقوع خطا در بینایی می‌پردازد. با توجه به این که پدیده بینایی به واسطه مخروطی نوری حاصل می‌گردد که رأس آن بر چشم و قاعده آن بر شیء مرئی واقع می‌شود، در بسیاری از موارد خطای دید رخ می‌دهد، مثلاً اشیای نزدیک، بزرگ به نظر می‌رسند و اشیای دور کوچک‌تر؛ نیز تصاویر اجسام کوچک زیر آب یا پشت اجسام شفاف، بزرگ‌تر از حد واقعی آنها دیده می‌شود؛ هم‌چنین قطرات باران که از هوا فرومی‌چکد چونان خطوطی مستقیم می‌نمایند، هم‌چنان که تازیانه در حال حرکت دورانی، به شکل دایره به نظر می‌رسد. بدین‌رو عوامل و چگونگی خطای دید در این علم با براهین هندسی تبیین گردیده است.^{۲۶}

سرچشمه علم مناظر در فرهنگ یونان قابل جست‌وجوست و نتایج تحقیقات علمی دانشمندان بزرگ یونانی از طریق جنبش نقل و ترجمه و شرح آثار آنان در قرن سوم هـ/دهم م.

۲۲. فرهنگ معین، ذیل کلمه.

۲۳. لغت‌نامه دهخدا، ذیل کلمه.

وارد جهان اسلام شده است. در عالم اسلام هرچند دانشمندان نامداری هم چون کندی (۱۸۵-۲۵۶هـ) و رازی (۲۵۱-۳۱۳هـ) در این علم فعالیت‌هایی داشتند، اوج علم مناظر حاصل کوشش‌های علمی ابن‌هیثم است و او بود که به علم مناظر، بعدی تازه بخشید و با ارائه شاهکار خویش، المناظر، فصلی نو در این دانش گشود.

ابن‌هیثم کیست؟

ابوعلی حسن بن حسن بن‌هیثم بصری که اروپاییان او را با عنوان آونتان^{۲۷} یا آوناتهان^{۲۸} و بیشتر به آلهازن^{۲۹} می‌شناسند، در سال ۳۵۴هـ در بصره زاده شد و در ۴۳۰ یا ۴۳۲هـ در وفات یافت.^{۳۰} ابن‌هیثم ابتدا به تحصیل دستاوردهای علمی و فلسفی عصر خود پرداخت و بسیاری از کتاب‌های یونانی‌ها در زمینه‌های گوناگون و هم‌چنین کتاب‌هایی را از هندی‌ها و ایرانی‌ها در زمینه علم اعداد و علوم ستاره‌شناسی، که به زبان عربی ترجمه شده بود مطالعه کرد، سپس به شرح، توضیح و تصحیح این کتاب‌ها پرداخته، مطالبی بر آنها افزود.

عظمت کار ابن‌هیثم را می‌توان در ارائه روش علمی و بسیار دقیق متکی بر امور حسی و تجربی دانست.^{۳۱} او آثار فراوانی در علوم مختلف از جمله فیزیک، نجوم، ریاضیات، هندسه، پزشکی و فلسفه دارد که به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین و تأثیرگذارترین آنها بر تاریخ هنر، کتاب المناظر است. او این کتاب را در سال ۴۱۱هـ / ۱۰۲۱م به نگارش درآورد و در طی نگارش آن، به اجرای آزمایش‌ها، تحقیقات، طراحی و ساخت ابزارها و دستگاه‌های مورد نیاز پرداخت.^{۳۲} این کتاب چنان‌که از عنوانش برمی‌آید درباره نورشناسی است. ابن‌هیثم در

27. Avenetan
28. Avennathan
29. Alhazen

۳۰. سجادی، ۱۲۷.

۳۱. نک. نظیف، ۶۹.

۳۲. نک. طباطبایی، ۱۱۲.

المناظر بینایی را در دو سطح احساس و ادراک بینایی مورد مطالعه قرار می‌دهد که در این مقاله مرتبط با موضوع اصلی تمرکز بر معرفی اجمالی نظریه او درباره احساس بینایی و ارتباط آن با رواج پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس است.

نظریه ابن هیثم درباره احساس بینایی

ابن هیثم با فراگیری و نقد جدیدترین دستاوردهای علم بصریات که تا زمان او شامل دو نظریه^{۳۳} مهم و اصلی می‌شد، نظریه ابصار خود را بنا نهاد. او پس از بررسی و نقد همه دیدگاه‌های موجود، در مقاله اول از کتاب المناظر شرایط لازم برای پیدایش احساس بینایی را تبیین نمود. در این زمینه، او نقش چشم در فرایند بینایی، اجزای مهم چشم و لایه‌ها و رطوبت‌های مختلف آن را مطالعه کرده و به توصیف آنها در حد ابزار بینایی که متناسب با اهداف وی در مورد نور و ادراک با چشم است، اکتفا کرد.^{۳۴} ابن هیثم به صورت تجربی پس از بررسی اجزای مهم چشم بدین حقیقت رسید که از هر نقطه شیء مرئی در داخل «مخروط شعاع» (میدان دید) پرتوهایی به سطح چشم در برابر روزنه عنبیه^{۳۵} می‌رسد؛ مجموع این پرتوها را می‌توان به شکل مخروطی به تصور درآورد که رأس آن بر روی نقطه مُبصر بوده و قاعده‌اش، آن قسمت از سطح چشم است که مقابل سوراخ عنبیه قرار دارد. تمامی این شعاع‌ها به صورت شکست‌یافته در لایه‌های مختلف چشم نفوذ می‌یابند، به جز شعاعی که بدون این‌که شکست پیدا کند به صورت عمود وارد آن می‌شود. چشم تمام این شعاع‌ها را حس می‌نماید، اما شعاع شکست‌یافته در نقطه‌ای به خط عمود برخورد می‌نماید

۳۳. نظریه «اصحاب‌التعالیم» و «اصحاب‌الطبیعه». «اصحاب‌التعالیم» کسانی بودند که اعتقاد داشتند «ابصار با خروج شعاعی از چشم و برخورد آن به مُبصر صورت می‌پذیرد». و «اصحاب‌الطبیعه» معتقد بودند «ابصار، پیامد انطباع یا ورود صورت یا شَبَحی از مُبصر (شیء مرئی) به چشم است»، نک. طباطبایی، ۱۴۳.

۳۴. نک. نظیف، ۲۳۱.

۳۵. پرده‌ای است در چشم شبیه دیافراگم در دوربین عکاسی که میزان ورود نور به چشم را تنظیم می‌کند. رنگ عنبیه در افراد متفاوت است.

که وی آن را بر اساس دیدگاه خود، نقطه خیال می‌نامد. بنابراین، چشم تصویر این نقطه را با ادراک خیال بر روی عمود دریافت می‌نماید. حالا مخروطی را در نظر می‌گیریم که رأس آن نقطه «م»، یعنی مرکز چشم، و قاعده آن سوراخ عنبیه می‌باشد (تصویر ۲) و چنین فرض می‌کنیم که این مخروط از چشم خارج شده در فضا امتداد می‌یابد و شیء مبصری نیز مقابل این مخروط قرار گرفته، آن را قطع می‌نماید. بدین ترتیب نورهایی که از نقاط این شیء خارج شده، در راستای خطوط مستقیمی که این مخروط را تشکیل می‌دهند، حرکت می‌کنند و بدون هیچ‌گونه شکست در همان راستا به داخل لایه‌های چشم نفوذ نموده، به سطح قدامی جلیدیه^{۳۶} می‌رسند. بدین ترتیب اگر جلیدیه تنها نورهایی را حس نماید که در راستای این خطوط وارد چشم می‌شوند، می‌تواند نورهایی را که از تمام نقاط سطح مبصر به چشم می‌رسند در محل تلاقی خط مستقیمی که هر نقطه آن را به مرکز چشم وصل می‌نماید، در سطح قدامی جلیدیه حس نماید. بدین‌سان تأثیر حسی ایجادشده بر سطح جلیدیه در نقاطی صورت می‌گیرد که ترتیب آنها دقیقاً به همان ترتیب شیء رؤیت‌شونده می‌باشد؛ بنابراین، حس نمودن آن نیز به صورت مرتب خواهد بود و از همین‌رو ترتیب اشیا مبصر و رنگ‌های آنها به صورت آمیخته و درهم دریافت نمی‌شود و امکان اشتباه و عدم تشخیص از بین می‌رود.^{۳۷}

این خلاصه‌ای بود از نظریه ابصار ابن هیثم درباره احساس بینایی از جنبه طبیعی که وی به شرح مفصل آن در کتاب المناظر پرداخته است.

۳۶. جلیدیه درست در پشت عنبیه قرار دارد و کره‌ای است شامل مایع غلظ شفاف که شفافیت آن کامل نیست، مانند یخ (جلید). جلیدیه به عصب بینایی متصل است و اولین بخش از لایه‌های چشم است که به نور حساس است.
۳۷. نظیف، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۹.

مروری تاریخی بر تأثیر کتاب المناظر ابن هیثم بر نقاشی دوره رنسانس

بر اساس تحقیقات دانشمندان غربی که در پیشینه همین پژوهش معرفی شدند، به نظر می‌رسد از میان آثار دانشمندان مسلمان، کتاب المناظر که تا مدت‌ها با نام «الهازن» شناخته می‌شد، در اروپای قرون وسطی و پس از آن، در دوره رنسانس مرجعی اساسی در زمینه نورشناسی به‌شمار می‌رفته است و عمده پژوهش‌ها و کشفیات نورشناسی که تا دوره رنسانس به دانشمندان اروپایی منسوب است، پیش‌تر در این کتاب آمده است. این کتاب به دو دلیل بسیار شاخص بوده است: یکی این‌که او با طرح نظریه اپتیک یونانی یا باستانی در این کتاب، انقلابی ایجاد کرد و ایده‌های جدیدی برای پدیده دیدن مطرح نمود؛ دیگر وجود این ادعا که المناظر بنابر شواهد تاریخی، غیرمستقیم و از طریق ترجمه لاتین، احتمالاً راهنمای تئوری بصری غرب، که مهم‌ترین مدل تصویری در فرهنگ دوره رنسانس به‌شمار می‌آید، بر مبنای پرسپکتیو خطی شده است.

در این باره هانس بلتینگ مدعی است پرسپکتیو خطی که در زمان رنسانس رواج یافت، نه تنها نام خود، بلکه نظریه ریاضیات نورشناسی را هم از المناظر ابن هیثم گرفته است. شاهد این مدعا کتابی است به نام *Perspectiva* یا *De Aspectibus*، که نسخه اولیه آن به همت رزنی^{۳۸} با نام گنجینه علم اپتیک الهازن [ابن هیثم] در سال ۱۵۷۲ م. چاپ شده است.^{۳۹} این کتاب ترجمه لاتین کتاب المناظر بود که تا مدت مدیدی برای شناخت تحقیقات ابن هیثم در مورد علم نور و جوانب مربوط به موضوع بینایی که وی بدان پرداخته بود، مورد استفاده قرار می‌گرفت.^{۴۰} بر اساس اطلاعات منابع عربی در قرن دوازدهم، المناظر کتابی «معروف و در دست همگان» در اندلس بوده، ولی ترجمه لاتین آن موفقیت بیشتری کسب نموده است. این کتاب ابتدا در فلسفه ادراک و علوم انسان‌شناختی مورد

38. Friedrich Risner

39. *Opticae Thesaurus Alhazeni*

(متأسفانه با توجه به قدمت این کتاب اکنون دسترسی به آن مقدور نیست).

۴۰. نظیف، ۳۴.

بحث و توجه افرادی معروف و متخصص در زمینه پرسپکتیو، چون ویتلو^{۴۱} (۱۲۳۰- بعد از ۱۲۸۰م)، بیکن^{۴۲} (۱۲۱۴-۱۲۹۴م) و سپس هنرمندان دوره رنسانس، از جمله برنلسکی^{۴۳} (۱۳۷۷-۱۴۴۶م) و آلبرتی^{۴۴} (۱۴۰۴-۱۴۷۴م) قرار گرفت.^{۴۵}

تاتارکیویچ^{۴۶} درباره کتاب ویتلو که فیلسوفی لهستانی است می‌گوید: «اثر او نیز مانند اثر ابن هیثم، المناظر نام داشت. وی با معرفی ابن هیثم به جهان غرب، گرایشی جدید را در زیبایی‌شناسی قرون وسطا آغاز کرد که تغییر از فن جدل به مشاهده بود. این گرایش نزد ارسطو یافت می‌شد، اما در قرون وسطی تازگی داشت.»^{۴۷} ویتلو کتابش را بر اساس مطالب دو کتاب دیگر در زمینه همین علم نگاشت؛ یکی کتابی از کلودیوس بطلمیوس^{۴۸} (۹۰-۱۶۸م) و آن دیگر المناظر ابن هیثم. بعدها پس از چاپ کتاب رزرنر، یادشده در سطور اخیر، مشخص شد که بیشتر آنچه در کتاب ویتلو آمده، به‌طور کامل یا با تصرفی کمابیش، از کتاب ابن هیثم نقل شده است. پرستیلی^{۴۹} (۱۷۳۳-۱۸۰۴م) در کتاب خود با عنوان تاریخ اکتشافات نوری^{۵۰} به نکته‌ای اشاره کرده که دلپورتا^{۵۱} (۱۵۳۸-۱۶۱۵م) درباره ویتلو بیان داشته بود، و مضمونش این است که ویتلو در بیشتر آنچه از ابن هیثم به‌طور کامل نقل نموده، دچار خطا شده؛ سپس از او به میمون مقلد تعبیر کرده است.^{۵۲}

41. Witelo
42. Roger Bacon
43. Filippo Brunelleschi
44. Leon Battista Alberti
45. Belting, 2011.
46. Wladyslaw Tatarkiewicz

۴۷. تاتارکیویچ، ۲۰۲/۴.

48. Ptolemaeus or Petoemy Claudius
49. Priestly
50. *A History of Disciveries Relating to Vision Light*
51. Della Porta

فیلسوف ایتالیایی از اهالی ناپولی که ابداع جعبه تاریک روزنه دار به او نسبت داده شده است.

۵۲. نظیف، ۴۷-۴۸.

علاوه بر ویتلو، راجر بیکن، روحانی فرانسویسکان و از بزرگ‌ترین دانشمندان غربی، به فراگیری علم مناظر و سپس انتقال آن به نسل‌های بعدی اروپا پرداخت؛ به نوشته سارتن «اپتیک بیکن بر آثار ابن هیثم استوار بود، با اضافاتی اندک و برخی کاربردهای عملی».^{۵۳} در سیر تاریخی، شخصیت مهمی که در ادامه روند تکمیل و فراگیر شدن پرسپکتیو، به‌مثابه سازوکاری در بازنمایی جهان واقعی، نقش زیادی داشت آلبرتی بود؛ او در رساله معروفش درباره نقاشی که به سال ۱۴۳۵ م و به زبان لاتین نوشته، از پرسپکتیو سخن به میان آورده و شرح داده است که چگونه نقاش می‌تواند با دیدن فرضی یک صحنه، از پشت یک پرده نازک، تصویر صحیحی از صحنه به‌دست آورد^{۵۴} (تصویر ۳).

نکته کلیدی در ارتباط آلبرتی با پرسپکتیو خطی، وجود این ادعاست که همو مبدع اتاق تاریک^{۵۵} بوده است، وسیله‌ای که مثل دوربین تصاویری را از جهان بیرون با پرسپکتیو دقیق نمایش می‌دهد. در اتاق تاریک، ویژگی امتداد نور در راستای مستقیم، منجر به این می‌شود که اگر نوری که از جسم منتشر می‌شود، از روزنه کوچکی در یک مانع عبور و به مانع سفیدرنگی که در پشت آن قرار دارد، برخورد نماید، بر روی این مانع، تصویری معکوس از جسم تشکیل می‌شود (تصویر ۴). اما مشکل اینجاست که بدون آگاهی از تئوری و کارکرد پرسپکتیو خطی، قصد اختراع چنین دستگاهی بعید می‌نماید. این درحالی است که می‌توان سرچشمه نظری این ابداع را در تحقیقات علمی ابن هیثم یافت، زیرا او چند قرن قبل از این که دوربین عکاسی اختراع شود از اتاق تاریک و آینه‌ها برای بازتاب و انعکاس نور و ثبت ردّ حرکت نور استفاده می‌نمود. در پی وقوع جنگ‌های صلیبی، اتاق تاریک به اروپا راه یافت و نگارگران ایتالیایی در سده شانزدهم میلادی سخت بدان توجه کرده، از آن برای طراحی دقیق چشم‌اندازها و دیدن دورنمای بهتر بهره بردند؛ بدین ترتیب که کاغذ را بر روی سطح مقابل

۵۳. سارتن، ۲۱۶۹.

54. Maiorin, 479.

55. Camera obscura (البيت المظلم)

روزنه قرار داده، تصویر شکل‌گرفته را ترسیم می‌کردند. این تصاویر بسیار واقعی بودند و ژرف‌نمایی صحیحی داشتند.^{۵۶}

دیوید هاکنی^{۵۷} و چارلز فالکو^{۵۸}، در سال ۲۰۰۰، بر پایه پژوهشی در حدود ۱۶۵۰م. درباره کارهای ورمر^{۵۹} (۱۶۳۲-۱۶۷۵م)، فرضیه‌ای را مطرح کردند که مدعای اصلی آن این بود: هنرمندان اوایل دوره رنسانس دقت بالا، رئالیسم تازه، ظرافت بسیار و زیبایی فوق‌العاده کارهایشان را مدیون به‌کار بردن آینه یا دستگاه ساده‌ای متشکل از آینه بودند که به‌وسیله آن می‌توانستند شیء مورد نظر را بر بوم بازتابانند تا با دقت فراوان ترسیم کنند. پس از ارائه این نظریه بگومگوهای میان مخالفان و موافقان درگرفت که جالب‌ترینشان آن بود که چارلز فالکو در سال ۲۰۰۷م. مدعی شد که تحقیقات دقیق و علمی ابن‌هشیم احتمالاً تأثیر اصلی را بر این گرایش در بین هنرمندان رنسانس داشته است. او گفت که براینده تحقیقات او و هاکنی نشان می‌دهد که از ۱۴۳۰م. استفاده از علم اپتیک و اشیایی مانند آینه و دستگاه اتاق تاریک، هنر رنسانس و هنر مدرن را تحت تأثیر قرار داده است.^{۶۰}

پس از ارائه گزارشی تاریخی مبنی بر آشنایی دانشمندان قرون وسطی و هنرمندان دوره رنسانس با کتاب المناظر و نظریه ابصار ابن‌هشیم، تا حدودی روشن شده است که ابن‌هشیم تا چه حد به ملزوماتی که برای پیدایش پرسپکتیو خطی ضروری است نزدیک شده بود؛ اما

۵۶. الدفاع، ۱۱۹.

57. David Hockney

58. Charles Falco

59. Vermeer

نقاش هلندی، که به سبک واقع‌گرایی بی‌پیرایه، و مهارت در بازنمایی دقیق نور طبیعی، از برجسته‌ترین نقاشان اروپایی به‌شمار می‌آید. (پاکباز، ۶۲۱)

۶۰. حاجیانی، ۵۰ (برای بررسی تحقیقات و مباحث مربوطه می‌توان به صفحه اختصاصی آن در سایت دانشگاه آریزونا یا به آثاری مثل پایان‌نامه زیر مراجعه کرد:

Beudert, Lynn. (2008). *Imaging Spaceland: The Hockney- Falco thesis*. An arts- based case study of interdisciplinary inquiry, The university of Arizona.

اکنون می‌خواهیم بدانیم که چگونه این ملزومات از حوزه علم نورشناسی به حوزه هنر راه یافته است.

در اینجا توجه به این نکته ضروری است که سیر تحول از حوزه علم به حوزه هنر نیاز به بستر فرهنگی مناسبی دارد که به نظر می‌رسد این بستر در دوره رنسانس فراهم شده بود. در این باره اروین پانفسکی معتقد است کشف ملاحظات پرسپکتیوی و نورشناختی در تحلیل-ها نه فقط موضوعی مرتبط با هنر که به‌نوعی تاریخ فرهنگ است.^{۶۱}

تجلی پرسپکتیو خطی در نقاشی دوره رنسانس

اواخر قرون وسطی و اوایل دوره رنسانس با تغییر در نحوه ترسیم و بازنمایی جهان و عمق-نمایی در نقاشی همراه بوده است. بازنمایی پرسپکتیوی رنسانسی سوژه را به تماشای جهان هم‌چون نگریستن به یک تصویر، یک قاب و یک منظره برمی‌انگیخت. شاید بتوان گفت این شباهت‌ها تجلی دگرگونی واقعی در آگاهی بشر، از جمله تغییر در شیوه دیدن جهان بوده است. این تغییر نگرش به جهان باعث شد تا هنر قرون وسطی از هنر دوره رنسانس متمایز شود؛ هنر قرون وسطی متمایل به برجسته کردن حقایق مذهبی، معنوی و فراطبیعی بود، در حالی که هنر رنسانس وابسته به جهان فیزیکی و واقعی بود. این واقعیت‌گرایی که خود محصول طبیعت‌گرایی و درک علمی جهان است، از پیامدهای مطالعات اومانستی^{۶۲} است که گرچه در اساس، ابداع عصر رنسانس است، ولی هرگز فقط با رنسانس آغاز نشده است. طبیعت‌گرایی سده پانزدهم تداوم طبیعت‌گرایی قرون وسطی است، اما آنچه باعث شد که مفهوم طبیعت‌گرایی و واقعیت‌گرایی به‌عنوان یک ویژگی برجسته و منحصر به فرد این دوره شناخته شود، خصلت علمی آن است و همین ویژگی علمی است که طبیعت‌گرایی را به

61. Veltman, 565.

62. Humanism

اومانیسیم نهضتی فرهنگی فکری است که در خلال دوران تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) به دنبال ایجاد رغبت و تمایل جدید نسبت به آثار برجسته یونانی و رومی پدید آمده است.

صورت مفهومی جدید نمایش می‌دهد.^{۶۳} طبیعت‌گرایی رنسانس، گرایش گسترده به علم و عقل را در حوزه‌های مختلف فرهنگی پدید آورد.

همان‌طور که اشاره شد تمام مفاهیم خاص رنسانس بر مبنای جریان اومانیزم شکل گرفت، جریانی که دو ابزار اصلی آن انسان و طبیعت بودند. بنابراین، نقاشی‌های دوره رنسانس نشان‌دهنده جمع‌بندی دو گرایش عمده است: واقع‌گرایی مبتنی بر مشاهده (انسان) و کاربرد ریاضیات برای سازماندهی اجزای تصویر (طبیعت). به این ترتیب هنرمندان رنسانس که به دنبال جهانی جدید بودند واقعیت جهانی را که مورد مشاهده و تجربه قرار می‌گرفت بر پایه علم ریاضیات قرار دادند. بر اساس نظر ارنست کاسیرر^{۶۴}، در این دوره، ریاضیات نیروی جدیدی شد که کلیت حیات فرهنگی را تحت تأثیر قرار داد و آن را از درون دگرگون ساخت. در واقع ریاضیات نقطه تلاقی دو حیطه نظریه هنر و نظریه علم شد؛ حرکت متناظر این دو حیطه بن‌مایه‌های جنبش رنسانس را بر ما آشکار می‌کند.^{۶۵}

در چنین بستر فرهنگی است که قوانین کتاب *Perspectiva* که نام لاتین کتاب المناظر است، برای ثبت تصاویر بر مبنای پرسپکتیو خطی به‌کار می‌رود و اصطلاح پرسپکتیو به حوزه هنر انتقال می‌یابد. جا دارد در اینجا از بیاجیو پلاکانی^{۶۶} (۱۳۶۵ - ۱۴۱۶م)، فیلسوف، ریاضی‌دان و دانشمند اهل پارما^{۶۷} نام ببریم که به ادعای بلتینگ در انتقال این دانش به حوزه هنر نقش مهمی ایفا نموده است. هرچند دسترس به متون دست اول حاوی نظریات این دانشمند مقدور نشد، با استناد به مطالبی که بلتینگ مطرح کرده است، می‌توان بحث را پی‌گرفت. بلتینگ معتقد است پلاکانی که با آثار ابن هیثم آشنا بوده، دیدن را از حیطه نقاط و شعاع‌های نور به خود اشیا و تصویر آنها برگردانده است، به این معنا

۶۳. هاوزر، ۲-۴.

64. Ernst Cassirer

۶۵. کاسیرر، ۲۳۶ و ۲۷۸.

66. Biagio Pelacani

۶۷. Parma: نام شهری است در شمال کشور ایتالیا.

که او قوانینی را که ابن‌هشیم در خصوص شعاع‌های نور و نقاط بیان کرده بود به کلیت شیء برگرداند و بدین وسیله توانست این قوانین را برای فهم چگونگی سامان تصاویر در فضا به کار گیرد. او پیکربندی فضا را مطرح ساخته و توضیح داده است که چگونه حضور اجسام در فضای دید به اجسام دیگر و حضور ناظر فیزیکی وابسته است.^{۶۸} چنین به نظر می‌رسد که انتقال این دانش به هنرمندان دوره رنسانس که وجوه مشترکی با فیلسوفان، ریاضی‌دانان و صاحبان علم داشتند، بعید نبوده باشد.

گرچه به دلیل گستردگی آثار نقاشی دوره رنسانس طرح ادعا برای تعیین اولین تجلی پرسپکتیو خطی در آثار نقاشی این دوره مشکل به نظر می‌رسد، چند تن از هنرمندان که منابع متعددی بر نقش و تأثیر آنها بر رواج پرسپکتیو خطی صحنه گذاشته‌اند، ذیلاً معرفی می‌شوند:

اولین شخصی که او را پیشرو استفاده از فن پرسپکتیو خطی و بعضاً مبدع آن می‌دانند، برونلسکی است. در منابع تاریخی از او اغلب به‌عنوان معمار نام برده شده که با انجام آزمایشی تاریخ‌ساز و ریاضی‌بنیاد، پرسپکتیو خطی را در بازنمایی صحیح به کار برده است. او آن‌چنان که وازاری^{۶۹} می‌گوید در علوم آن زمان «به شیوه‌ای دست یافت که به یاری آن می‌توانست اشیا را به کارآمدترین و درست‌ترین شکل ممکن تصویر کند».^{۷۰} آنتونیو مانتی^{۷۱} (۱۴۲۳-۱۴۹۷م)، زندگی‌نامه‌نویس برونلسکی، که مدعی است که این آزمایش برونلسکی را از نزدیک دیده، آن را تابلویی در حدود ۳۰ سانتی‌متر وصف کرده است که از نمای بیرونی بنای سن‌جیووانی^{۷۲} در فلورانس _همان‌گونه که معبد از بیرون در یک نگاه به نظر می‌رسید_ تصویر شده است:

68. Belting, 147-148.

69. Giorgio Vasari

۷۰. وازاری، ۲۲۸.

71. Antonio Manetti

72. San Giovanni

به نظر می‌رسید برای نقاشی کردن آن برونلسکی حدود ۲ متر داخل سن ماریو دلافوره^{۷۳} [بنایی رو به روی معبد سن جیوانی] ایستاده باشد. ... در چنین نقاشی‌ای فرض گرفتن نقطه‌ای که از آنجا نقاشی باید دیده شود ضروری است... برای این که خطایی در دیدن آن تابلو اتفاق نیفتد برونلسکی سوراخی در نقطه مرکزی نقاشی سن جیوانی ایجاد کرده بود که دقیقاً نقطه مقابل چشمان کسی بود که از سن ماریو دلافوره به آن نگاه می‌کرد... این سوراخ در طرف نقاشی شده اندازه یک عدس بود و در پشت تابلو به شکلی هرموار، هم‌چون کلاه حصیری زنانه به اندازه یک دو کات [سکه قدیمی]، گشوده می‌شد. برونلسکی از هرکسی که مایل بود، می‌خواست تا چشم بر سطح پشت تابلو [سطح نقاشی نشده] که سوراخ بزرگ‌تر قرار داشت، بگذارد و با دست دیگر آینه‌ای را روبه‌روی تابلو بگیرد تا تصویر تابلو در آینه منعکس شود... [به این ترتیب] هنگامی که بیننده از طریق آینه به نقاشی می‌نگریست گمان می‌کرد صحنه‌ای واقعی را می‌بیند^{۷۴} (تصویر ۵).

با این که دست‌نوشته‌ای از برونلسکی در خصوص این آزمایش به دست نیامده است، به نظر می‌رسد او شیوه کار خود را به برخی از هنرمندان هم‌عصر خود از جمله دوناتلو^{۷۵} (۱۳۸۶-۱۴۶۴) و مازاتچو^{۷۶} (۱۴۰۱-۱۴۲۸ م) آموخته باشد.

دوناتلو، پیکره‌ساز ایتالیایی است که مجموعه آثارش دربرگیرنده همه جنبه‌های بیان هنری رنسانس ایتالیایی است و نهایت خودباوری انسان رنسانسی را منعکس می‌کند، به همین دلیل او از برجسته‌ترین نمایندگان این دوره محسوب می‌شود. او که از دوستان برونلسکی بود، در نخستین نقش برجسته‌اش، گئورگیوس قدیس در حال کشتن اژدها (۱۴۱۵-۱۴۲۰ م)، مسأله فضای معین و قابل اندازه‌گیری را حل کرد و بیش از هر یک از

73. Santa Maria del Fiore

74. Manetti, 42-44.

75. Donatello

76. Masaccio

هنرمندان معاصرش از نظام پرسپکتیو خطی بهره گرفت.^{۷۷} گرچه در این نقش برجسته نمی‌توان نقطه گریز را به وضوح مشاهده نمود، ولی تغییر فضای اندکی در شیوه بازنمایی آن اتفاق افتاده است (تصویر ۶). اما تغییر محسوس در شیوه کاربست پرسپکتیو خطی در نقش برجسته‌هایی که پس از این اثر تولید کرده، بیشتر قابل مشاهده است، مانند ضیافت هرودوس^{۷۸} (حدود ۱۴۲۵م) که از لحاظ تاریخی پس از آزمایش برونلسکی انجام شده است^{۷۹} (تصویر ۷).

مازاتچو نیز از هنرمندان فلورانس و از بنیان‌گذاران برجسته هنر رنسانس است که در آثارش طرز برجسته‌نمایی پیکرها، کاربست نور و نحوه تنظیم ترکیب‌بندی، کاملاً نوآورانه بود. او با دیوارنگاره تثلیث (۱۴۲۸م، تصویر ۸) گام مهمی در کاربست دقیق و اصولی پرسپکتیو خطی برداشت و به تدریج توانست انسان‌ها را در فضایی فراخ و ژرف نمایش دهد.^{۸۰}

شخصیت مهم دیگر آلبرتی است که در بخش پیش و در ارتباط با دستگاه اتاق تاریک معرفی شد. آلبرتی که نامش در تاریخ هنر با پرسپکتیو خطی گره خورده است، معتقد است پرده نقاشی باید چون پنجره‌ای عمل کند که جهان از ورای آن پیداست. او با هدف ترسیم فضایی که از طریق چنین پنجره‌ای دیده می‌شود، شیوه‌ای را توصیه می‌نماید که چگونگی ترسیم صفحه شطرنجی کف بر سطح بوم را نشان می‌دهد. در این روش، موزاییک‌های کف‌پوش در حکم مقیاسی کمی‌اند که هر شیء جایگاه خود را در آن می‌یابد. از طریق این مقیاس، فضای سه‌بعدی روبروی بوم نقاشی (مانند قاب) بر سطح دوبعدی آن ترسیم می‌گردد. تصاویر (۹ و ۱۰) چگونگی این بازنمایی را مطابق شیوه آلبرتی نشان می‌دهند. در

۷۷. پاکباز، ۲۲۶.

78. Herod

۷۹. نک. پاکباز، ۲۲۶-۲۲۷.

۸۰. پاکباز، ۵۰۴.

تصویر ۹ مستطیل سمت راست همان پنجره یا قاب تصویر است. نقطه P نقطه‌ای است که خطوط موازی در فضا به آن همگرا می‌شوند که نقطه گریز خوانده می‌شود. این نقطه می‌تواند در هر جایی از تصویر باشد. نقطه O همان نقطه دید است که از طریق صفحه شفاف تصویر (PA') ناظر است به کشف شطرنجی (نیم‌خطی که از A' آغاز می‌شود). نگاه از این نقطه دید به کف مشبک و به تبع به کل فضا از طریق هرم‌هایی^{۸۱} صورت می‌گیرد و از ترسیم تقاطع این هرم‌ها با صفحه بوم نقاشی، می‌توان بازنمایی درستی از فضای طبیعی داشت.^{۸۲} به این ترتیب «پنجره پرسپکتیو» ابداع شد، که برای نقاشان به صورت ساده امکان ثبت تصویر را فراهم می‌نمود.

در نگرش آلبرتی عنصر مسلط همان مخروط بصری است و چشم ناظر نقطه رأس این مخروط است، که برای تمام شعاع‌های نور حالت کانونی دارد، و تمام پرتوهای نور به آن می‌رسد. در اینجا اهمیت نظام اپتیکی پیشنهادشده از سوی ابن هیثم که پیش‌تر به آن پرداخته شد، مشخص می‌شود؛ زیرا استدلال‌ات ابن هیثم در این که تصویر چگونه شکل می‌گیرد، با نظامی نورشناختی که پیش‌زمینه پرسپکتیو خطی است نقاط اشتراک بسیاری دارد. دستگاه اتاق تاریک و دستگاهی که در گراورهای آلبرشت دورر^{۸۳} (۱۴۷۱-۱۵۲۸م) دیده می‌شود تجسم عینی این روش است (تصویر ۱۱).

به این ترتیب دستاوردهای هنرمندان بزرگی هم‌چون برونلسکی و آلبرتی به هنرمندان دیگر انتقال پیدا کرد و ساختار هندسی میدان بینایی به مثابه زیرمجموعه و یا شبکه‌ای نامرئی برای ترسیم تصاویر مورد توجه هنرمندان دوره رنسانس قرار گرفت. نقاشی در این دوره، با اعمال پرسپکتیو خطی، بر روی نگاه فرد تمرکز یافت، که می‌توان آن را انقلابی در حوزه هنر تلقی نمود، انقلابی که تصور جدید فردیت‌طلبی و انسان‌محوری آن عصر را معادلی هنری

81. Visual Pyramid

82. Anderson, 27.

83. Durer:

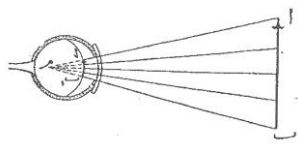
چاپگر، نقاش رنسانس و نظریه پرداز آلمانی. مهم‌ترین شخصیت رنسانس در شمال اروپا، (پاکباز، ۲۳۱).

بخشید. در آن زمان پرسپکتیو خطی که تأیید کاملی از اومانیسیم مدنظر رنسانس بود، به راحتی پذیرفته شد و تا پنج سده محور بی چون و چرای نقد اثر هنری به شمار رفت. از این نظرگاه پرسپکتیو را می توان شاهدی بر ارتباط میان عملکرد دیدن، قضاوت انسانی و اصالت دادن به دید چشم برشمرد. به نظر می رسد در آن زمان که پرسپکتیو خطی سعی داشت تا نظامی بصری را ارائه نماید که دارای نقاط اشتراکی با نیروی بینایی انسان باشد، رویکرد علمی ابن هیثم به تحقیقات و پژوهش های نظری در حوزه علم نورشناسی که قابل سنجش تجربی نیز بود، در جریان تغییرات فرهنگی دوره رنسانس و به وسیله انتقال از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر مورد توجه دانشمندان و هنرمندان قرار گرفت و موجب حرکت به سوی دریافت جدیدی از زیبایی شناسی علمی در قالب پرسپکتیو خطی، تسهیل شد.

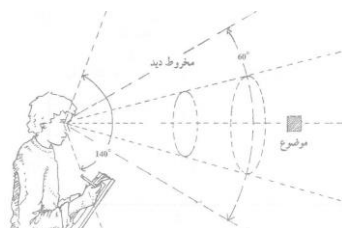
نتیجه

در دوره رنسانس، فضای سه بعدی به عنوان تابعی از پرسپکتیو خطی معرفی گردید، پیروزی این شکل جدید از بازنمایی فضا باعث توجه به وجود اختلاف بین جهان بصری و میدان بصری و تمایز بین آنچه بشر از وجود آن آگاه است و آنچه می بیند شد. ریشه قواعد این نوع بازنمایی را باید در علم مناظر یا بصریات بازجست. مطالعات تاریخی در این زمینه حاکی از آن است که نسبت نظریه ابصار ابن هیثم و رواج پرسپکتیو خطی در هنر دوره رنسانس از دو جهت قابل بحث است: ابتدا با ترجمه کتاب المناظر به زبان لاتین و آشنایی هنرمندان اروپایی با آن بخش از نظریات علمی ابن هیثم که او با تکیه بر آثار بازمانده در چشم پس از مشاهده نور، به حقیقت رسیدن بازتاب اشیا به چشم و فیزیولوژی دیدن دست یافت و با ارائه مدل مخروط بصری، نحوه تشکیل تصویر را در چشم توضیح داد؛ سپس با انتقال اتاق تاریک ابداعی ابن هیثم در پی جنگ های صلیبی به اروپا، که به شدت مورد توجه نگارگران ایتالیایی در سده شانزدهم میلادی قرار گرفت، از آن برای طراحی دقیق چشم اندازها و دیدن دورنمای بهتر بهره بردند. بنابراین به نظر می رسد در دوره رنسانس، تحت تأثیر نظریه

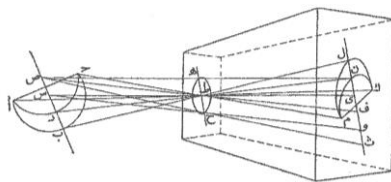
ابصار ابن هیثم، هندسه ابزاری شد که به ساخت تصویر بر اساس هندسه بینایی کمک می‌کرده است.



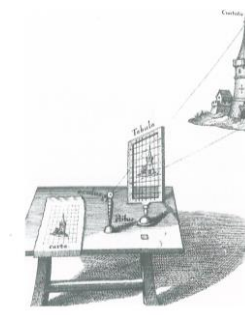
تصویر ۲ ۸۴



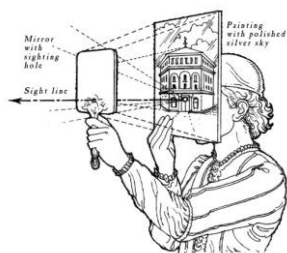
تصویر ۱



تصویر ۴ ۸۶



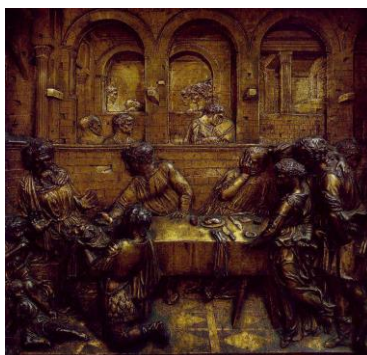
تصویر ۳ ۸۵



تصویر ۵^{۸۷}



تصویر ۶^{۸۸}

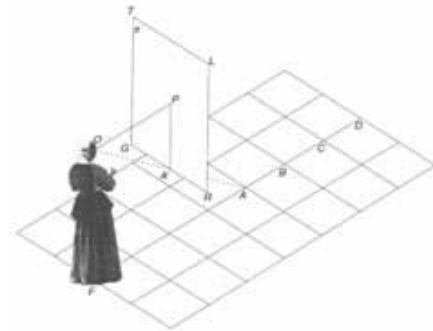


تصویر ۷^{۸۹}

87. Damisch

۸۸. حاجیانی

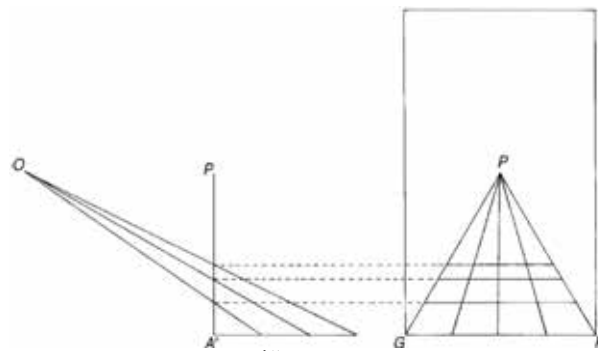
۸۹. گامبریچ



تصویر ۹۱



تصویر ۹۰



تصویر ۹۲



تصویر ۱۱^{۹۳}

کتابشناسی

- آرام، احمد، علم در اسلام، ج ۱، تهران، نشر صداوسیما، ۱۳۶۶ ش.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، نشر شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
- پاکباز، رویین، دایرةالمعارف هنر، تهران، نشر فرهنگ معاصر، ۱۳۸۹ ش.
- تاتارکویچ، ولادیسلاف، تاریخ زیبایی شناسی، ج ۲، ترجمه هادی ربیعی، تهران، نشر مینوی خرد، ۱۳۹۶ ش.
- حاجیان، محمداقبر، مطالعه ساختار پرسپکتیو خطی در هنر و نسبت آن با مسئله شناخت، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته پژوهش هنر، دانشگاه علم و فرهنگ، ۱۳۹۱ ش.
- الدفاع، علی عبدالله، درآمدی بر تاریخ ریاضیات مسلمانان، ترجمه مرتضی قدیمی، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
- رنان، کالین، تاریخ علم کمبریج، ترجمه حسن افشار، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲ ش.
- سارتن، جورج، مقدمه ای بر تاریخ علم، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.
- سجادی، صادق، «ابن هیثم»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ش.
- کاسیرر، ارنست، فرد و کیهان در اندیشه رنسانس، ترجمه یدالله موقن، تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۸ ش.

- گامبریج، ارنست، تاریخ هنر، ترجمه علی رامین، تهران، نشر آگاه و نگاه، ۱۳۸۵ش.
- طباطبایی، صالح، ابن هیثم فیزیکدان اسلامی، تهران، نشر روزنه، ۱۳۷۸ش.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، نشر سرایش، ۱۳۶۲ش.
- نظیف، مصطفی، ابن هیثم دانش نورشناسی، آراء و اکتشافات، ترجمه فاطمه موحدی طوسی، تهران، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۹۴ش.
- وازاری، جورجو، زندگی هنرمندان، ترجمه علی اصغر قره باغی، تهران، نشر سوره مهر، ۱۳۸۴ش.
- هاوزر، آرنولد، فلسفه تاریخ هنر، ترجمه محمد تقی فرامرزی، تهران، نشر نگاه، ۱۳۶۳ش.
- Andersen, Kiristi, *The Geometry of an Art*, Springer Science & Business Media, 2007.
- Belting, Hans, *Flourance and Baghdad Renaissance Art and Arab Science*, Translated by Deborah Lucas Schneider, Cambridge, Massachusetts and London, England, Belknap Press of Harvard University, 2011.
- Damisch, Hubert, *The Origin of Pespective*, Translated by Jhone Goodman, Cambridge, Massachusset, The MIT Press, 1995.
- Maiorino, Giancarlo, "Linear Perspective and Symbolice form: Humanistic Theory and Practice in the Work of L.B Alberti" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 34, No.4, pp. 479-486, 1976.
- Manetti, Antonio, *The Life of Brunelleschi*, Trans, Catherne Enggass, London, The Pannsylvania State University Press, 1970.
- Veltman, Kim H, "Panofsky's Perspective: a Half Century Later", in *Atti del convegno internazionale di studi: La prospettia rinascimentale, mailan 1977*, ed. Marsia Dalai- Emiliani, Florence: Centro Di, pp. 565- 584, 1980.

تاریخ و تمدن اسلامی، سال چهاردهم، شماره بیست و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۸۵-۲۰۷

اندیشه‌های سیاسی - مذهبی عثمان دان فودیو^۱

حییب زمانی محجوب^۲

استادیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق(ع)، تهران، ایران

چکیده

شیخ عثمان دان فودیو (د. ۱۲۳۳/هـ/۱۸۱۷م) را می‌توان مهم‌ترین رهبر اصلاح طلب غرب آفریقا دانست. قیام وی در سال ۱۲۱۸/هـ/۱۸۰۴م نقطه عطفی در احیای اسلام در منطقه غرب آفریقا محسوب می‌شود. این مقاله، با روش توصیفی تحلیلی، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که قیام عثمان دان فودیو و حکومت وی مبتنی بر چه اندیشه‌های سیاسی و مذهبی بوده است؟ براساس یافته‌های پژوهش از دیدگاه عثمان بین دین و سیاست جدایی وجود ندارد. در اندیشه دینی و سیاسی او، پذیرش ولایت کفار و هرگونه همراهی با آنان حرام و تشکیل حکومت اسلامی واجب است. شیخ برای حکومت اسلامی الگوی جامعی طرح، و نهادهای اجرایی و شیوه اداره آنها را مشخص کرده که عمدتاً بر مبنای بازگشت به ارزش‌های صدر اسلام است.

کلیدواژه‌ها: اصلاح دینی، خلافت سوکوتو، عثمان دان فودیو، هاوسا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۱۰

۲. رایانامه: zamani1358@Gmail.com

مقدمه

عثمان بن محمد بن عثمان بن صالح بن هارون بن محمد غُوزُطُ بن محمد جُبِّ، مشهور به دان فودیو^۳ در متون هاوسایی، و معروف به بن فودی در متون عربی، در صفر سال ۱۱۶۸ (دسامبر ۱۷۵۴) در شهر مَرط (مَرْت) در ناحیه گوئیر^۴ به دنیا آمد.^۱ پس از تولد عثمان، خانواده اش به شهر دگل^۵ (طِغَل) آمدند و وی در این شهر بالید.^۶ قرآن را نزد پدرش آموخت و آن را حفظ کرد. وی افزون بر کسب علوم مختلف از علمای دگل، به آغادیس^۹ رفت و سالی را به مجالست با جبرئیل بن عمر،^{۱۱} از علمای صوفی برجسته منطقه، گذراند و به تحصیل نزد وی پرداخت^{۱۱} و خیلی زود به مراتب علمی بالا دست یافت.

شیخ عثمان از دوره جوانی در اندیشه تبلیغ دین و اصلاح جامعه نابسامان خویش بود و عملاً از سال ۱۱۸۸ هـ/ ۱۷۷۴ م فعالیت های تبلیغی خود را در سودان مرکزی^{۱۲} آغاز کرد. او

۳. dan Fodio؛ «دان» در زبان هاوسایی به معنای ابن (پسر) است. «فودیو» در زبان هاوسایی به معنای شیخ بزرگ و فقیه است. محمد پدر عثمان عالمی مشهور در میان قوم خود بود و لقب فودیو داشت (هیسکت، ۲۳۰؛ عثمان بن فودی، کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام و اقامة الجهاد، ۲؛ عبدالله بن فودی، ضیاء السياسات و فتاوی النوازل، ۱۳).

4. Maratta

۵. ناحیه ای در هاوسا Hausa در مناطق شمالی نیجریه فعلی (هیسکت، ۱۱۴).

۶. لواءالدین احمد، ۸۶.

7. Degel

۸. بل، ۱۰.

9. Agades

۱۰. برای آشنایی با مقام و جایگاه وی رک. بل، ۴۷-۴۹. به اشاره عبدالله بن فودی در تزیین الورقات، جبرئیل بن عمر در این زمان تازه از حج برگشته بود و شیخ عثمان از طریق وی در جریان اخبار جهان اسلام و وضع مسلمانان قرار گرفت (عبدالله بن فودی، تزیین الورقات، ۱۸).

۱۱. عبدالله بن فودی، ضیاء السياسات و فتاوی النوازل، ۱۴؛ هیسکت، ۹۴.

۱۲. بخش اعظم کشور نیجریه امروزی در سودان مرکزی واقع بود که خود شامل سه سرزمین کانم بُرنو در شمال شرقی نیجریه و حوزه دریاچه چاد و سرزمین هاوسا در شمال و سرزمین یوروبا در جنوب نیجریه می شد (نک. نقشه ها در ص ۲۰۷). پیش از انقلاب عثمان دان فودیو، در کانم و برنو، سلسله سیفاوا و در هاوسا، امرای گوئیر

از محلی به محل دیگر می‌رفت و با دعوت مردم به رجوع دوباره به اسلام،^{۱۳} حرکت اصلاحی خود را تبلیغ می‌کرد و بسیاری از حامیان جنبش وی در نقاط مختلف سرزمین هاوسا^{۱۴} در همین سفرهای تبلیغی به او پیوستند.^{۱۵}

شیخ عثمان در آغاز، به دلیل آشنایی عمیق با فقه مالکی و دارابودن تألیفات گوناگون، از نفوذ معنوی در دربار پادشاهی منطقه گوئیر برخوردار بود. از این رو نخستین مراحل انقلاب وی بر مبنای موعظه و تذکر به شیوه زندگی شرک‌آمیز نجبا و حاکمان گوئیر بود. وی با قرائت آیات صریح قرآن درباره وعده جهنم به گنهکاران، اشراف گوئیر را انداز می‌کرد و با وعده بهشت برای پیروانش، آنان را تسکین می‌داد و روحیه می‌بخشید.^{۱۶}

شیخ عثمان در جریان تبلیغات و ارشاد «باوا جان گوارزو»^{۱۷}، امیر سال‌خورده گوئیر و جانشینانش، به طور فزاینده‌ای درگیر مسائل سیاسی شد. شیخ در نخستین دیدار با او پس از نماز عید قربان ۱۱۹۳/هـ/۱۷۷۹م، از وی خواست به علما احترام گذارد، زندانیان را آزاد کند و از اخذ مالیات‌های بیش از اندازه از رعایا خودداری ورزد؛^{۱۸} اما نصیحت‌های شیخ عثمان بر امرای گوئیر تأثیری نداشت و لجاجت و رفتار نادرست آنان شیخ را از ترغیب مسالمت-آمیزشان به اجرای شریعت اسلامی را ناامید ساخت.^{۱۹}

قدرت را در دست داشتند. نفوذ اسلام در مناطق جنوبی کندتر بود و هم اکنون نیز کمترین میزان مسلمانان نیجریه در مناطق جنوبی است (لاپیدوس، ۷۰۱).

۱۳. دین اسلام توسط تجار و مبلغان دینی و از طریق شمال آفریقا وارد منطقه سودان غربی و مرکزی شد (هیسکت، ۴۳۷-۴۳۹).

۱۴. سرزمین هاوسا در شمال نیجریه شامل شهرهای مهمی چون کانو، کاتسینا، زاریا، گوئیر، زَمْفَر، رانو، دورا و بیرام می‌شد (عبدالقادر، ۳۱ و ۴۶).

۱۵. عبدالله بن فودی، تزئین الورقات، ۲۷، ۳۳؛ الإلوری، ۱۰۴-۱۰۵.

۱۶. هیسکت، ۲۳۵.

17. Bawa Jan Gwarzo

۱۸. عمر الماحی، ۱۲۷-۱۲۹؛ عبدالله بن فودی، ضیاء السياسات و فتاوی النوازل، ۹.

۱۹. لاپیدوس، ۷۲۶.

شیخ عثمان مرحله بعدی جنبش خود را با اعتراض به روش زندگی امرای منطقه و درباریان و جامعه اشرافی طرفدار آنها آغاز کرد. وی در اعتراض به حکومت زمانه اش، به شدت بر خودکامگی، فساد، ظلم و عدم رعایت اصول اسلامی آنان می تاخت و حکمرانان هاوسایی را به علت گرفتن مالیات های غیرعادلانه، مصادره اموال، رشوه خواری و هدیه گیری، خدمت اجباری افراد در ارتش، جنگ های بی حاصل برای گرفتن غنایم، و مجاز شمردن پرستش بت ها مورد انتقاد قرار داد. اختیار کردن همسران بسیار، پوشیدن جامه های فاخر، اعتقاد به طلسم، پیش گوئی و تردستی از دیگر انتقادهای عثمان به حکمرانان هاوسایی بود.^{۲۰} شیخ عثمان در همین جهت کتاب هایی مانند تحذیر اهل الایمان من التشبه بأهل الکفر والعصیان، و تنبیه الغافلین و تذکیر العارفين و الامر بموالاتة المؤمنین والنهی عن موالاتة الکافرین را به رشته تحریر درآورد.^{۲۱}

باوا جان گوارزو در سال ۱۷۸۹م مرد و پس از دو امیر دیگر (یعقوب: ۱۷۸۹-۱۷۹۴م و نافاتا: ۱۷۹۴-۱۸۰۱م) در سال ۱۸۰۲م حکومت به «یونفا» رسید. سلطان تازه در پی بهبود روابط خود با عثمان برآمد؛ اما انتقادهای شیخ به تیره شدن روابط این دو انجامید و یونفا نیز پس از مدتی از شیخ عثمان روی برتافت. هم زمان با افزایش شکاف میان طبقه حاکم و طرفداران عثمان، درباریان گو بیر کوشیدند شیخ را با مال و مقام اغوا نمایند که وی نپذیرفت. در مرحله بعد در پی ترور شیخ برآمدند که موفق نشدند؛ در نتیجه به آزار و فشار بر پیروان شیخ دست یازیدند؛ آزادی های مذهبی را محدود کردند و مردان مسلمان را از گذاشتن عمامه بر سر و زنان مسلمان را از بستن روبند منع^{۲۲} و گرویدن به اسلام را ممنوع

۲۰. لاپیدوس، ۷۲۶-۷۲۷. برای آگاهی از نابسامانی اوضاع بلاد هاوسا و فساد و بی دینی حاکمان آن رک. بل، ۵۲-۵۴.

۲۱. نک. میرزانی، من مؤلفات الشیخ عثمان بن فودی... .

۲۲. عثمان بن فودی، کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام و اقامة الجهاد، ۳.

ساختند و دستور دادند تازه مسلمانان به دین پیشین خود بازگردند.^{۲۳} در این اوضاع بحرانی و با افزایش تهدیدات حکومت، عثمان ماندن در گوئیر را به- صلاح ندید و در اوایل ۱۸۰۴م همراه یارانش (حدود پنج هزار نفر) به «گودو»، خارج از حوزه حکمرانی گوئیر در شمال کشور نیجریه امروز، هجرت کرد.^{۲۴} وی این سفر را هجرت از دارالکفر به دارالاسلام خواند،^{۲۵} ولی حکمران گوئیر آن را شورش قلمداد کرد و لشکری برای سرکوبشان فرستاد که مسلمانان فولانی^{۲۶} پیرو شیخ به مقابله برخاستند و درگیری میان طرفین آغاز شد.^{۲۷}

شیخ عثمان در گودو با تمسک به آیاتی از قرآن در زمینه جهاد و دفاع، مردم را به برانداختن سلاطین کفر و اقامه نظام عدل اسلامی فراخواند. وی سپس پیروانش را به فراگیری فنون رزم و تهیه تجهیزات جنگی تشویق و آماده جهاد کرد و افزون بر این سلطان گوئیر را به علت حمله به مسلمانان کافر خواند و برضد او اعلام جهاد کرد؛^{۲۸} اما تا سال ۱۸۰۴/هـ ۱۲۱۸م رویارویی مستقیمی با امرای گوئیر رخ نداد. در نخستین درگیری مستقیم و نابرابر میان فولانی‌های مسلمان و امرای گوئیر شیخ عثمان در این سال توانست با همیاری و شجاعت یاران انقلابی‌اش پادشاهی گوئیر را شکست دهد.^{۲۹}

۲۳. موتای، ۹۸؛ Trimiglam, 189-190.

۲۴. بل، ۹۴.

۲۵. عثمان بن فودی، همان، ۱۷.

۲۶. فولانی‌ها در کنار هاوسایی‌ها از اقوام شمال آفریقا بودند. اکثر اعضای این قبیله خود را عرب دانسته و افتخار می‌کنند که گذشته کفرآمیزی نداشته‌اند. علمای این قبیله نقش عمده‌ای در نشر و ترویج اسلام در نیجریه و کشورهای غرب آفریقا داشته‌اند (شکیبا، ۳۶-۳۷).

۲۷. هیسکت، ۲۳۵-۲۳۶.

۲۸. عبدالله بن فودی، تزئین الورقات، ۴۹؛ لواءالدین احمد، ۱۳۰.

۲۹. عبدالله بن فودی، همان، ۵۰، ۶۱-۶۲؛ هیسکت، ۲۳۷.

در سال ۱۸۰۴-۱۸۰۸م با تصرف شهرهای زاریا^{۳۰}، کانو^{۳۱} و کتسینا^{۳۲} و براندازی امیرنشین‌های هاوسایی و اتحاد سرزمین‌های پهناور تحت لوای اسلام، حکومت اسلامی قدرتمندی در غرب آفریقا به نام «خلافت سوکوتو»، که آمیزه‌ای از حکومت اسلامی و نظام سلطنتی هاوسایی بود، بنیان نهاد.^{۳۳} در این حکومت شیخ عثمان خلیفه و فرزندش محمد بلو^{۳۴} (مستقر در برنو و سپس سوکوتو) به همراه برادرش عبدالله بن فودی^{۳۵} (مستقر در گواندو) نایبان وی محسوب می‌شدند. شیخ پس از تحقق دعوت و پیروزی جنبش از اداره امور دولت کنار رفت و برای تسهیل اداره کشور، در سال ۱۸۱۲م دولت را به دو بخش تقسیم کرد: بخش شرقی را به محمد بلو و بخش غربی را به برادرش عبدالله سپرد و خود به تدریس و تألیف روی آورد.^{۳۶} شیخ عثمان در آوریل ۱۸۱۷م / ۱۲۳۳هـ در سن ۶۳ سالگی درگذشت و فرزندش، محمد بلو (۱۸۱۷-۱۸۳۷م)، جانشین وی شد.^{۳۷}

خلافتی که عثمان دان فودیو بنیان نهاد، صد سال (۱۲۱۸/۱۳۲۱هـ / ۱۸۰۴-۱۹۰۴م) پایید. در این مدت ۱۳ امام بر مسند قدرت تکیه زدند، اما با افزایش فساد اداری و ضعف

30. Zaria

31. Kano

32. Katsina

۳۳. هیسکت، ۲۴۹؛ لواءالدین احمد، ۱۳۶-۱۵۵.

۳۴. محمد بلو (۱۷۸۰-۱۸۳۷م) پسر و جانشین شیخ عثمان است که همانند پدرش شخصیتی علمی دارد و آثار بسیاری مانند التنبیهات الواضحات، فن علم الجمل النحویة، السلسله القادریة و مفتاح السراد من ذکر الاولیاء الخواص الافراد به وی منسوب است، لکن مهم‌ترین اثر وی انفاق المیسور فی تاریخ بلاد التکرور است.

۳۵. عبدالله بن فودی برادر شیخ عثمان از عالمان معروف زمان خود بود. حدود ۶۰ کتاب در موضوعات گوناگون دینی و اجتماعی به عبدالله بن فودی منسوب است که مهم‌ترین آنها تزیین الورقات و سبیل النجاة است. تزیین الورقات از مهم‌ترین منابع در زمینه زندگی نامه شیخ عثمان می‌باشد که عبدالله بن فودی در قالب برخی قصاید آن را تنظیم کرده است. در ایران فقط یک نسخه چاپ سنگی از این کتاب در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است که نگارنده از آن بهره برده است.

۳۶. عبدالله بن فودی، ضیاء السياسات و فتاوی النوازل، ۵۰؛ هیسکت، ۲۴۰.

۳۷. لاپیدوس، ۷۲۸.

خلافت قدرت‌های استعماری بریتانیا، فرانسه و آلمان در پایان قرن نوزدهم به سرزمین هاوسا هجوم آورده، آن را بین خود تقسیم کردند و سرانجام در سال ۱۹۰۳ م سر فردریک لوگارد،^{۳۸} فرمانده ارتش بریتانیا، با حمله به منطقه سوکوتو نخست شهر کانو و در پی آن سوکوتو سقوط کرد و محمد طاهر اول (ابن احمد عتیق)، آخرین امام خلافت سوکوتو، به همراه هزاران نفر در برمی^{۳۹} کشته شد؛ هرچند دولت بریتانیا پس از این کشتار خلافت سوکوتو را به محمد طاهر دوم (ابن علی بابا) سپرد، اما در ۱۹۰۴ م وارد سوکوتو شدند و این سرزمین از آن پس جزء کشور تحت‌الحمایه نیجریه گردید.^{۴۰}

عمده تحقیقات انجام‌شده درباره عثمان دان فودیو، بر قیام و جنبش شیخ عثمان تمرکز دارند^{۴۱} و داده‌های آنها در مورد اندیشه‌های سیاسی و مذهبی شیخ عثمان پراکنده و فاقد انسجامند. نگارنده در این نوشتار می‌کوشد ایده‌ها و اندیشه‌های سیاسی - مذهبی دان فودیو

38. Sir Frederick Lohgard

39. Bermi

۴۰. ادmond کلیفورد باسورث، همان، ص ۲۵۸.

۴۱. در میان مستشرقان، مروین هیسکت (Mervyn Hiskett)، مستشرق انگلیسی که مدت‌ها در دانشگاه‌های شمال نیجریه تدریس و تحقیق کرده، مطالب ارزشمندی راجع به زندگی و قیام شیخ عثمان گردآورده که بخشی از آنها در کتاب گسترش اسلام در غرب آفریقا، به ویژه فصل دهم آن، آمده است. هیسکت این کتاب را در سال ۱۹۸۲ م در شهر کانو (در شمال نیجریه) چاپ کرده است. در سال‌های اخیر پژوهشگران آفریقایی تحقیقات عمیقی در این باره آغاز کرده‌اند؛ شیخ آدم عبدالله الالوری (۱۹۱۷-۱۹۹۲ م)، در کتاب الإسلام فی نیجیریا و الشیخ عثمان بن فودیو الفلانی، و محمد لواء الدین احمد در کتاب الاسلام فی نیجیریا و دور الشیخ عثمان بن فودی فی ترسیخه، مطالب مفیدی در زمینه اسلام در نیجریه و قیام شیخ عثمان بیان کرده‌اند. نجف‌علی میرزائی مؤسس مرکز اهل بیت (ع) در نیجریه، در کتاب من مؤلفات الشیخ عثمان بن فودی (مؤسس الدولة الصکّتیة الاسلامیة فی غرب إفريقيا)، پس از بیان مقدمه‌ای درباره قیام و حرکت جهادی عثمان در غرب آفریقا، متن هفده کتاب وی، و یک کتاب از برادر شیخ عثمان (عبدالله بن فودی) را جمع آورده و در کانو به چاپ رسانده است. با توجه به این‌که عمده این آثار، حداقل در کتابخانه‌های ایران، موجود نمی‌باشد، حائز اهمیت بسیار است.

را از مطاوی سخنان و آثار او^{۴۲} جمع‌آوری و بررسی کند و مهم‌ترین مؤلفه‌های اندیشه وی را در زمینه حکومت اسلامی آشکار سازد.

اندیشه‌های شیخ عثمان دان فودیو درباره حکومت اسلامی

۱. عدم پذیرش ولایت کفار

عثمان دان فودیو قدم نخست حرکت اصلاحی خویش را با تشریح وضع موجود و دعوت مردم به دوری گزیدن از موالات کافران و نیز عدم پذیرش ارزش‌ها و عادات جاهلیت برداشته است. وی ولایت کفار، تلبس به زیّ کافران، همراهی و همکاری با ظالمان و فاسقان را رد کرده و در برخی آثار خود مانند تحذیر اهل الایمان بر این موارد تأکید می‌نماید.^{۴۳}

شیخ عثمان، در کتاب نورالالباب، ساکنان بلاد هاوسا را به سه گروه تقسیم می‌کند: کسانی که به اسلام عمل می‌کنند و اعمال کفرآمیز در رفتار و کردارشان دیده نمی‌شود، این گروه مورد تأیید است؛ کسانی که اسلام و کفر را مخلوط کرده و رفتارشان متناقض با اسلام است، این گروه در شمار کفار محسوب می‌شوند؛ گروه سوم کسانی اند که کافر متولد شده و هیچ آشنایی با اسلام نمی‌یابند، لذا مقررات اسلام در مورد آنها اجرا نمی‌شود.^{۴۴}

۴۲. عثمان دان فودیو بیش از صد کتاب در زمینه علوم دینی و اسلامی به زبان عربی (عمدتاً)، فولانی و هاوسایی نگاشته که بازگوکننده افکار و اندیشه‌های او است (میرزائی، ۵۱-۵۸؛ عبدالله بن فودی، ضیاء السياسات و فتاوی النوازل، ۴۵-۴۹). گویا شیخ عثمان برای ترویج زبان عربی و فراخواندن پیروانش به فراگیری عربی بیشتر آثارش را به این زبان می‌نگاشته. تاکنون کمتر از ده اثر شیخ تصحیح و چاپ شده، اما هیچ یک از آنها به فارسی ترجمه نشده است. نگارنده برای تدوین این نوشتار، از بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام و اقامة الجهاد، احیاء السنة و اخماد البدعة و اصول الدین استفاده کرده است. برخی آثار نیز به دلیل این‌که تک نسخه و چاپ سنگی اند از سوی کتابخانه آستان قدس رضوی در اختیار نگارنده قرار نگرفت.

۴۳. عبدالله بن فودی، همان، ۴۰.

۴۴. میرزائی، ۱۷۰-۱۷۲؛ عبدالله بن فودی، تزیین الورقات، ۳۳.

شیخ در فصل چهارم و پنجم کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام واقامة الجهاد^{۴۵} موالات با کافران را حرام و موالات با مؤمنین را واجب می-شمارد.^{۴۶} وی بر این تأکید دارد که نباید هیچ نوع دوستی و هم‌نشینی میان مومن و کافر، حتی در صورت رابطه نسبی، برقرار باشد؛ برعکس، مؤمنان باید برای جهاد با آنها برخیزند. وی هم‌چنین تقیه و ترس را، از کفار به‌ویژه پس از قوت و استحکام اسلام، به هیچ وجه جایز نمی‌شمرد.^{۴۷}

از دیدگاه شیخ عثمان اگر حاکم منطقه اسلامی غیر مسلمان باشد آن منطقه غیر اسلامی است و بنا بر اندیشه وی کافران نمی‌توانند بر مسلمین حکومت کنند و مسلمانان نیز نباید سلطه آنان را بپذیرند. او در کتاب‌های فقهی خود وظایف مسلمانان را در قبال حکام بی‌دین بیان کرده است. شیخ مسلمانانی را که کفار را برضد برادران مسلمان خود یاری می‌رسانند، تکفیر می‌کند. در اندیشه دان فودیو قیام برضد حکام فاسد بومی بسیار اهمیت دارد. وی از آغاز حرکت اصلاحی خویش به عملیات نظامی برضد مخالفان بومی معتقد بود و قیام خود را جنگی مقدس برضد مفسدان فی الارض می‌دانست. شیخ هنگام قیام برضد حاکمان گویر، نمایندگان نزد ملوک هاوسا و بُرنو فرستاد و از آنها یاری خواست که برای وی نتیجه‌ای در پی نداشت؛ از این‌رو آنجا را بلاد کفر خواند و مسلمانان این مناطق را به هجرت از سرزمینشان (دارالکفر) به سرزمین‌های اسلامی (دارالاسلام) فراخواند و مسلمانانی را که در این سرزمین‌ها باقی ماندند، تکفیر کرد.^{۴۸}

۴۵. این کتاب شامل فصل ۶۳ است. شیخ عثمان در مقدمه کتاب اشاره می‌کند که تدوین این اثر در ۶۳ فصل به دلیل همانندی آن با سن پیامبر(ص) بوده است (عثمان بن فودی، کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام واقامة الجهاد، ۷).

۴۶. عثمان بن فودی، همان، ۲۳-۲۶.

۴۷. همان، ۲۴.

۴۸. عبدالله بن فودی، همان، ۴۱-؛ لواءالدین احمد، ۱۳۲.

۲. جهاد

از عثمان دان فودیو با لقب «مجاهد» و «مجدد و احیاگر اسلام در هاوسا» یاد می‌شود.^{۴۹} سنت اصلاح طلبی عثمان تا حدودی از افکار علمای متقدم نشأت می‌گرفت؛^{۵۰} یکی از این افراد محمد بن عبدالکریم مُقیلی (المُغیلی) بود.^{۵۱} دان فودیو با الهام از عقاید مقیلی

۴۹. مزروعی، ۱۸.

۵۰. از آنجا که شیخ عثمان در اصلاح دینی جامعه هاوسا عنایت ویژه‌ای به تعلیم عمومی اصول‌الدین (رک. عثمان بن فودی، اصول‌الدین) و مسائل توحید، و اجتناب مردم از عادت‌های جاهلی و بدعت‌های مخالف شرع داشت (رک. عثمان بن فودی، احیاء السنة و اخماد البدعة و بیان البدع الشیطانية التي أحدثها الناس فی ابواب الملة المحمدية؛ عبدالله بن فودی، ضیاء السياسات و فتاوی النوازل، ۱۰)، و بر جهاد تأکید ویژه داشت، برخی قیام او را در راستای حرکت‌های اصلاحی آغاز شده در جهان اسلام در قرن ۱۸ و ۱۹ به‌ویژه جنبش محمد بن عبدالوهاب و متأثر از وی می‌دانند (شقرن، ۵۲؛ مسعد، ۵-۷؛ شرفی و ناصری، ۴۰۲) که هدفش بازگشت به اسلام اصیل و زدودن بدعت‌ها بود (Hodgkin, p.74)؛ در حالی که به هیچ‌وجه این گونه نبوده و نقاط افتراق دو حرکت بیش از نقاط اشتراک آنهاست (لواء‌الدین احمد، ۹۲-۹۳). مهم‌ترین اختلاف این است که شیخ عثمان، مالکی مذهب (لواء‌الدین احمد، ۸۸) و صوفی معتقد به طریقت قادری است (کوک، ۳۱۰) و در کتاب نصیحة اهل الزمان رویکرد سلفی‌ها را رد می‌کند؛ در حالی که، محمد بن عبدالوهاب حنبلی مذهب و سلفی است و معتقدان به تصوف را کافر می‌شمارد (میرزائی، ۴۷ و ۴۹ و ۱۲۵). به‌علاوه، عثمان به هیچ‌وجه به حج مشرف نشد و با رهبران دعوت سلفی دیدار نکرد (ابوبکر محمد، ۱۱۱). هم‌چنین، هیچ اسمی از محمد بن عبدالوهاب در مؤلفات شیخ عثمان و نزدیکانش نیامده است. نکته دیگر آن‌که جنبش وهابیت در آغاز مقبولیتی نداشت که مورد الگوبرداری قرار گیرد (الاولی، ۱۴۲). نکته آخر این‌که عثمان دان فودیو پذیرش ولایت طاغوت را حرام می‌دانست و بر همین مبنا از هرگونه سازش و مماشات با استعمار بریتانیا پرهیز داشت. مبارزات پیروان و جانشینان عثمان و مقاومت‌های آنان در برابر استعمار بریتانیا نشان می‌دهد که تشبیه جنبش عثمان دان فودیو به جنبش وهابیت، که زاده استعمار بریتانیاست، درست نیست و تحریف حقایق است.

۵۱. مقیلی از اصلاح‌طلبان سده پانزدهم میلادی (نهم هجری) بود که به شدت داعیه‌دار جهاد در صحرای آفریقا بود. وی با انتقاد از فساد و اعمال غیر اسلامی دولت‌های مسلمان، مانند اخذ مالیات نامشروع، مصادره غیرقانونی اموال شخصی مردم، حضور ملاهای رشوه‌گیر درباری و جواز بت‌پرستان در برگزاری آیین‌های خود، جنبشی اصلاحاتی در غرب آفریقا به راه انداخت (لایپدوس، ۷۲۶). وی در کاتو با شرح و بسط نظریات جهادی خود توانست پایه‌های

اندیشه‌های جهاد خود را تدوین و ترویج نمود.^{۵۲} از نظر شیخ عثمان جهاد در هر زمان بر همگان واجب کفایی است.^{۵۳}

عثمان دان فودیو فصل دوازدهم تا پنجاهم کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد را به بحث جهاد و ابعاد آن اختصاص داده است. وی در فصل دوازدهم این کتاب، تحت عنوان «فی ترغیب الناس فی الجهاد»، با استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی، وجوب جهاد را برای پاسداری از اسلام و حکومت اسلامی اثبات می‌کند و در فصل‌های بعدی به تشریح انواع جهاد و مقاتله پرداخته، قوانینی را که باید هنگام جهاد مراعات نمود، بر می‌شمارد و سپس مواردی مانند ترغیب مردمان به جهاد، استمرار وجوب جهاد، حد جهاد، شروط وجوب جهاد، فرائض جهاد، حکم قتال در ماه‌های حرام، احکام مربوط به جهاد و مجاهدان را مطرح می‌کند.

عثمان در کتاب سراج الإخوان نیز به جهاد اشاره کرده و مسائلی مانند حکم جهاد با اقوام ناآگاه به دین و احکام اسلام و محاربان مسلمان و کسانی را که با امرای اسلامی بیعت نمی‌کنند، آورده است.^{۵۴}

مسأله جهاد در اندیشه خلفای سوکوتو چنان اهمیت داشت که عبدالله بن فودی نیز در کتاب ضیاء السياسات و فتاوی النوازل فصلی را با عنوان «فی أمور الجهاد فی سبیل الله» به جهاد اختصاص داده و مسائل و احکام جهاد را در آن تشریح کرده است.^{۵۵}

حرکت‌های جهادی غرب افریقا را بنیان نهد. مقبلی جهاد علیه حاکمان فاسد و ظالم، ولو مسلمان، را واجب و با رویکردی تکفیری خونشان را مباح می‌دانست (شقرون، ۶۲).

۵۲. عثمان در توجیه حمله‌هایش به منطقه هابه، از سخنان مقبلی در محکوم کردن روش‌های غیر اسلامی سونی علی (از حاکمان سونگای)، بهره می‌گرفت (هیسکت، ۲۳۴، ۳۹۳ و ۴۵۹).

۵۳. عبدالله بن فودی، ضیاء السياسات و فتاوی النوازل، ۱۳۷.

۵۴. عثمان بن فودی، سراج الإخوان، به نقل از میرزانی، ۲۴۴-۲۵۵.

۵۵. عبدالله بن فودی، ضیاء السياسات و فتاوی النوازل، ۱۳۷-۱۴۶.

۳. ضرورت تأسیس و تشکیل حکومت اسلامی

عثمان دان فودیو، در کنار نفی سلطه کفار و جهاد با آنها، ضرورت وجود حکومت عدل اسلامی را مطرح می‌کند که مهم‌ترین اقدام وی و شاید به مراتب سخت‌تر از مبارزات مسلحانه در حرکت اصلاحی او بوده است. طرح کلی اندیشه‌های عثمان درباره حکومت اسلامی در کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام واقامة الجهاد آمده است. وی در این کتاب می‌کوشد با استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی تأسیس حکومت اسلامی را به‌عنوان واجبی شرعی اثبات نماید. وی در فصول نخستین این کتاب سه مرحله برای تشکیل حکومت اسلامی بر می‌شمارد: دعوت به اسلام و تبلیغ برای جمع آوری نیرو؛ هجرت از سرزمین کفر به سرزمین اسلام و انتخاب و بیعت با امام؛ و جهاد با کفار و دشمنان برای تأسیس حکومت اسلامی.^{۵۶}

در میان این مراحل، شیخ عثمان بر مسأله هجرت تأکید بیشتری داشته است. وی طبق کتاب و سنت و اجماع، هجرت از بلاد کفر را بر همه مسلمانان واجب دانسته، هیچ عذری را برای ترک آن جایز نمی‌شمارد، مگر برای مستضعفان که آن را نیز مستند بر قرآن^{۵۷} می‌داند.^{۵۸} او بیشتر نواحی بلاد سودان را به دلیل غلبه کافران یا سلطه کافران از بلاد کفر شمرده و بر همین اساس، هجرت از آنها را واجب دانسته است.^{۵۹} شیخ عثمان در فصل دوم کتاب وجوب الهجرة علی العباد با استناد به حدیثی از صحیح بخاری^{۶۰} حکم می‌کند که هجرت فقط تا زمان سلطه کفار جایز است و پس از فتح، جایز نیست؛ چنان‌که پیامبر (ص) نیز پس

۵۶. لواءالدین احمد، ۱۱۰.

۵۷. نساء، ۹۸.

۵۸. عثمان بن فودی، کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام و اقامة الجهاد، ۱۲ و ۱۶؛ عبدالله بن فودی، کفایه اهل الایمان، ۱/ ۱۱۰.

۵۹. عثمان بن فودی، کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام و اقامة الجهاد، ۱۳-۱۴.

۶۰. بخاری، ۹۲/۴.

از فتح مکه هجرت را جایز نمی‌دانست.^{۶۱} وی در فصل سوم کتاب، با استناد بر آیات قرآن درباره تمجید مهاجران و انصار، به ثنای شأن و جایگاه مهاجران و پناه‌دهندگان به آنها می‌پردازد.^{۶۲}

۴. نصب امام و اطاعت از وی

عثمان دان فودیو در کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد، وجوب اقامه حکومت اسلامی را به زعامت امامی جامع‌الشرایط مطرح می‌کند. وی در فصل ششم کتاب به شرح ضرورت تعیین امام و رهبر و پیروی از وی می‌پردازد.^{۶۳} شیخ عثمان به پیروی از بزرگان و علمای پیشین اهل سنت و نیز اجماع مذاهب اربعه، نصب امام و اطاعت از وی را واجب شرعی می‌داند و تأکید می‌کند که این وجوب «شرعی و اجماعی» است. سپس با ذکر شواهدی می‌گوید: اختلاف پیشینیان در امر خلافت و این‌که چه کسی لیاقت احراز این منصب را دارد، جدا از اتفاق نظر آنها بر وجوب نصب این مقام است و از این‌رو احدی نگفته است که اساساً احتیاجی به وجود امام نیست. شیخ معتقد است «امامت» ریاست و رهبری عامه مسلمین در امور دینی و دنیایی آنها به نیابت از پیامبر اکرم (ص) است و خطاب شرع به امت اسلامی از زمان وفات پیامبر (ص) تا روز قیامت را شامل می‌شود.^{۶۴}

به دنبال اثبات و تبیین مقام امامت، عثمان بیعت با امام و وجوب اطاعت از امام را با استناد بر آیات قرآن و احادیث تبیین می‌کند.^{۶۵} وی تعدد امام در یک زمان و مکان را جایز نمی‌داند^{۶۶} و امام را فردی می‌داند که با احراز شرایط شرعی، برتری بلامنازع بر سایر علمای

۶۱. عثمان بن فودی، کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام و اقامة الجهاد، ۱۸.

۶۲. همان، ۲۱.

۶۳. همان، ۲۷-۲۹.

۶۴. همان، ۲۷.

۶۵. همان، ۲۸.

۶۶. همان، ۳۱.

دینی یافته و تبدیل به رهبر دین و شریعت در زمان خود شده باشد. درباره نحوه تعیین فردی برای منصب امامت، با رجوع به تاریخ و تتبع روشی که شیخ عثمان پیموده است، این نتیجه حاصل می‌شود که وی پیروی عمومی از وی و به دنبال آن، اقامه حکومت اسلامی را به عنوان تأیید امت و بیعت عموم دانسته است.^{۶۷} وی به تبعیت بزرگان قوم یا حتی مردم یک منطقه، اکتفا نمود و پای به مرحله هجرت نهاد و در مسیر خود با مردم و رؤسای قبایل مختلف دیدار می‌کرد و پس از ابلاغ تکالیف اسلامی از آنان بیعت می‌گرفت.

شیخ عثمان خروج برضد امام و رهبر جامعه اسلامی را حرام و عزل او را فقط در صورت کافرشدن جایز می‌داند؛^{۶۸} حتی ارتکاب فسق و فجور امام را موجب عزل وی نمی‌داند؛^{۶۹} زیرا شیخ در فصل هفتم کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد، ۱۱ شرط برای تعیین امام برمی‌شمارد^{۷۰} که با حصول چنین شروطی احتمال این‌که امام از مسیر اسلام خارج شود و به فسق و فجور گراید، بسیار اندک است.

عثمان دان فودیو بر مبنای اندیشه امامت، لقب «امیرالمؤمنین» را برای خود برگزید^{۷۱} و در خور ذکر است که این لقب یا معادل هاوسایی آن، سارکین موسولمی^{۷۲} (رئیس

۶۷. عمده ویژگی‌ها و شروطی که شیخ عثمان درباره امامت و امام نقل می‌کند، همان است که در کتاب‌های موسوم به احکام السلطانیة ذکر شده است؛ جز این‌که در احکام السلطانیة‌ها نسب قریشی‌داشتن یکی از شروط امام ذکر شده است (حنبل، ۲۴؛ ماوردی، ۶)، حال آن‌که شیخ این ویژگی را برای امام ذکر نکرده است.

۶۸. عثمان بن فودی، کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام و اقامة الجهاد، ۲۹.
۶۹. عثمان بی‌تی نیز در این زمینه از منظومه جزائریه (منسوب به ابوالعباس احمد بن عبدالله الجزائری الزواوی، متکلم و فقیه مالکی، متوفی ۸۸۴هـ) نقل می‌کند:

ولا یكون بطاری الفسق مُنْعَزَلَا
إِلَّا بِكُفْرٍ فَذَا لَأَبْدٌ مِنْ بَدَل (عثمان بن فودی، همان، ۲۹)

۷۰. مسلمان که با کافر اجماع نکند؛ عادل باشد و حقوق دیگران را ضایع نکند؛ مرد آزاد، بالغ و عاقل باشد؛ مجتهد در اصول و فروع، باشد؛ شجاع باشد و هرگز از برخورد و مقابله با دشمن و اقامه حدود الهی ضعف به خود راه ندهد؛ دارای رأی و شعور سیاسی و تدبیر در امور باشد؛ بر اجرای حکمش قادر باشد؛ امام باید قریشی باشد، اگر نه، کنعانی؛ اگر نه، از ولد اسماعیل؛ پس اگر چنین یافت نشد، عجمی هم می‌تواند باشد (عثمان بن فودی، همان، ۳۰).
۷۱. بل، ۱۱؛ باسورث، ۲۵۷؛ شرفی و ناصری طاهری، ۴۰۴؛ شقرون، ۶۱.

مسلمانان)، را تنها عثمان و پسرش محمد بلو به کار می‌بردند^{۷۳} و با انحراف خلافت و گرایش حاکمان سوکوتو به اشرافیت، به تدریج لقب سلطان جایگزین امیرالمؤمنین شد.^{۷۴}

۵. مهدویت

در قیام عثمان دان فودیو، دو عنصر تصوف^{۷۵} و مهدویت^{۷۶} جایگاهی ویژه دارد. وی به ادعای خود در ۱۷۹۴م به کمالات عرفانی دست یافت و شیخ عبدالقادر گیلانی در رؤیا بر او ظاهر شده، او را به نمایندگی خود در منطقه برگزید و به وی لقب امام قدیس داد و «شمشیر حق» را به وی بخشید تا آن را برضد دشمنان خدا به کار برد. از آن پس وی امام اولیا خوانده شد و به «شمشیر حقیقت» معروف گشت.^{۷۷} این رابطه‌های عرفانی شیخ را در نگاه مردمان به مقام مصلح مجاهد منصوب از جانب خدا ارتقا داد. بسیاری از فولانی‌ها

72. Sarkin Musulmi

۷۳. باسورث، ۲۵۷.

۷۴. مزروعی، ۲۰.

۷۵. در آن زمان دو طریقت تیجانی و قادری معروفترین طریقت‌های صوفی فعال منطقه بودند. عثمان دان فودیو از جمله رهبران طریقت قادری بود. وی در این طریقت متأثر از اندیشه‌های شیخ مختار احمد الکنتی است (عثمان بن فودی، همان، ۲). عثمان زندگی خود را به صورت یک صوفی واعظ آغاز کرد و در این زمینه به کمالات بسیار رسید و به لقب «شهو» (شیخ) نائل آمد (Loimeier, 20). احترام و اعتبار عرفانی شیخ عثمان پس از مرگش نیز در آثار علما و شعرای منطقه بازتاب فراوانی یافت. به‌گونه‌ای که تدوین کتاب *روض الجنان*، به قلم وزیر گیدادو دان لایمه، در ذکر کرامات منسوب به شیخ عثمان در ترویج افسانه کرامات وی تأثیر بسزایی داشت. این احترام‌ها چنان عظیم بود که در اندک زمانی در سوکوتو شعبه‌ای از طریقت قادریه موسوم به عثمانیه یا فودییه (منتسب به شیخ عثمان) پدیدار شد (اللولوری، ۱۳۵؛ هیسکت، ۲۶۰ و ۳۵۷). برای آگاهی از جایگاه تصوف در اندیشه‌های شیخ عثمان رک. عبدالله بن فودی، *ضیاء السياسات و فتاوی النوازل*، فصل آخر، ۱۸۶-۲۰۳.

۷۶. هیسکت، ۲۷۵.

۷۷. لاپیدوس، ۷۲۷، هیسکت، ۲۳۳.

وی را مهدی منتظر می‌دانستند؛ هرچند خود این را انکار می‌کرد^{۷۸} و خود را تنها «مجدد قرن»^{۷۹} می‌دانست و تلویحا تأکید داشت که آخرین مجدد است و مهدی منتظر پس از او خواهد آمد. وی از پیشگویی‌های جلال‌الدین سیوطی^{۸۰} درباره ظهور مهدی بهره می‌گرفت تا ثابت کند ظهور مهدی امری قطعی و نزدیک است. شیخ عثمان چندین کتاب مانند تنبیه الامة علی قرب هجوم أشراف الساعة، الخبر الهادی إلى أمر الإمام المهدي، تحذیر الإخوان من المهديّة الموعودة آخر الزمان، و نصیحة اهل الزمان را در همین موضوع نوشت و در آن به وقایعی مانند خروج دجال و نزول حضرت عیسی اشاره و تصریح کرده که مهدی (عج) از ذریه فاطمه است.^{۸۱} وی در فصل هفتم کتاب نصیحة اهل الزمان تکذیب‌کنندگان مهدی موعود و ظهورش را کافر و مرتد شمرده است.^{۸۲}

گویا همین وعده ظهور مصلح جهانی و اطمینان بخشیدن به پیروانش در این زمینه و نزدیک انگاشتن آخرالزمان در پیشرفت قیام عثمان دان فودیو و آمادگی برای قیام و نهضت اصلاحی وی تأثیر بسزایی داشته است.^{۸۳} به اعتقاد هیسکت شرایط دشوار زندگی تحت حکومت حاکمان آن دوره که به افکار آخرالزمانی دامن می‌زد، سبب شد تا بسیاری از

۷۸. عثمان بن فودی، همان، ۴. وی در یکی از نوشته‌های خود می‌گوید: چگونه من می‌توانم مهدی باشم در حالی که اسم عثمان است نه محمد (اسم امام زمان) و متولد مرتّ در سودان هستم حال آن‌که طبق احادیث نبوی مهدی متولد مدینه است (Bamba, 31).

۷۹. فولانی‌های مسلمان به مهدی منتظر و مجددی که در هر سده راه او را هموار می‌کند، معتقد بودند (هیسکت، ۲۳۳).

۸۰. شیخ عثمان از اندیشه‌های دو نفر متأثر بود: عبدالکریم المقیلی و جلال‌الدین سیوطی (عبدالله بن فودی، تزیین الورقات، ۱۹).

۸۱. میرزائی، ۳۹-۴۰.

۸۲. عثمان بن فودی، نصیحة اهل الزمان، به نقل از میرزائی، ۱۰۶.

۸۳. هیسکت، ۲۳۳.

مردمان او را مهدی و کامل‌کننده کار پیامبران بپندارند.^{۸۴}

۶. ارائه الگوی جامع حکومت اسلامی

اقدام مهم دیگر عثمان دان فودیو ارائه طرح و الگوی جامع برای حکومت اسلامی و تعیین نهادهای اجرایی و شیوه اداره آنها در کنار پیشنهادهایی برای بهبود وضع نظام حکومتی است. وی در فصل هشتم کتاب بیان وجوب الهجرة با عنوان «فی اساس الإمارة» حکومت را بر پنج اصل استوار می‌سازد: واگذار نکردن حکومت به علاقه‌مندان به آن، لزوم مشورت و تکیه بر مشاوره در امور حکومتی، تساهل نسبت به زیردستان و اجرای عدل و احسان در جامعه اسلامی توسط حکومت.^{۸۵} عدل در نظر عثمان بسیار مهم و قوام حکومت بسته به آن است؛ لکن احسان و رعایت مکارم اخلاق بالاتر از عدل است و حاکم حتما باید متخلق و عامل بدان باشد.^{۸۶}

شیخ عثمان در فصل نهم کتاب بیان وجوب الهجرة، تحت عنوان «ارکان الولاية»، به شرح ارکان نظام اجرایی حکومت می‌پردازد و وجود چهار شخص با صفاتی خاص را از ارکان اصلی نظام مطلوب حکومتی خود می‌داند:

- وزیر صادق و آگاه برای تنظیم امور مملکت؛
- قاضی خداترس برای اجرای قوانین قضایی و برقراری عدالت در جامعه و اقامه حدود الهی؛
- صاحب شرطه برای ضمانت گرفتن حق ضعیف از قوی؛

۸۴. همان، ۸۸. چنین اندیشه‌هایی بین جوامع مسلمان غرب افریقا جای باز کرد و هنوز هم مباحثی مانند آخرالزمان از بسامد بسیاری در زبان هاوسایی برخوردار است (هیستک، ۲۷۷، ۳۸۹ و ۳۹۲؛ کوک، ۳۲۷).

۸۵. عثمان بن فودی، کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام و اقامة الجهاد، ۳۲-۳۳.

۸۶. همان، ۳۳.

• صاحب خراج و مالیات که دادگر باشد.^{۸۷}

عثمان در فصل دهم کتاب بیان وجوب الهجرة، تحت عنوان «فی اقسام الولاية الشرعية» نهادهای حکومتی را برپایه نظر علمای قدیم برشمرده و به شرح هر یک از این نهادها پرداخته و در واقع، شیوه اجرایی حکومت اسلامی را ترسیم کرده است.^{۸۸}

شیخ عثمان در فصل یازدهم کتاب بیان وجوب الهجرة به چگونگی تعیین حکام بلاد و شروطی که باید با زیردستان خود داشته باشند، می پردازد.^{۸۹} وی در فصل پنجاه و سوم این کتاب صفاتی مانند کذب، حسد، بخل، خُلف [وعده]، جبن و مهم تر از همه ظلم را موجب نابودی حاکم و حکومتش می داند^{۹۰} و در فصل پنجاه و چهارم کتاب خصال پسندیده ای نیز برای حاکم ذکر می کند که به ترتیب اینهاست: عقل، دین، علم، حلم، جود، عرف، برّ، صبر، شکر، لین و ترک فظاظة^{۹۱} یا خشونت در کلام.

در فصول پایانی کتاب (فصل ۵۸ تا ۶۳) نیز به شرح سیره حضرت رسول و خلفای راشدین (ابوبکر تا حسن بن علی (ع) می پردازد تا از این طریق روش حکومت اسلامی صدر اسلام را برای مسلمانان به عنوان الگو معرفی کند و آنان را به پیروی از آن دعوت

۸۷. همان، ۳۴-۳۵.

۸۸. همان، ۳۶-۳۷. قاضی ابی یعلی محمد بن الحسین الحنبلی (۳۸۰-۴۵۸ هـ) در الأحكام السلطانية و أبوالحسن علی بن محمد ماوردی (۳۶۴-۴۵۰ هـ) در الأحكام السلطانية و الولايات الدينية به همه این موارد و حتی افزون بر آن (مانند سازمان نقابه، وضع دیوان، سازمان اقطاع و سازمان احکام جرائم) اشاره کرده اند. در واقع شیخ عثمان، افزون بر موارد ارائه شده در این متون، چیزی بیان نکرده است.

۸۹. عثمان بن فودی، کتاب بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام و اقامة الجهاد، ۴۲.

۹۰. همان، ۱۲۱.

۹۱. همان، ۱۲۲-۱۲۵. عثمان، به نقل از سراج الملوك طرطوشی چند بیتی از علی بن ابی طالب در این زمینه نقل

می کند:

ان مكارم الاخلاق مطهر	فالعقل اولها و الدين ثانيها
و العلم ثالثها و الحلم رابعها	والجود خامسها و العرف سادسها
و البر سابعها و الصبر ثامنها	والشكر تاسعها و اللين عاشرها (همان، ۲۹)

نماید.^{۹۲} چنان‌که مشاهده شد از مسائل مورد اهتمام شیخ عثمان در طرح و ارائه حکومت اسلامی، فراخواندن مردم به بازگشت به ارزش‌های صدر اسلام و نظام حکومتی آن دوره بوده است.^{۹۳}

۷. استفاده از علما و روحانیون در ساختار حکومت اسلامی

تفاوت جوهری قیام عثمان دان فودیو با سایر قیام‌های غرب آفریقا استفاده وی از علما و فقهای بزرگ در راه‌اندازی جنبش و تأسیس خلافت اسلامی سوکوتو بود.^{۹۴} ایدئولوژی دان فودیو مبتنی بر ایجاد حکومتی از روحانیون بود که بر قانون اسلام تکیه داشت. عثمان اعتقاد راسخ داشت که باید علمای باتقوا^{۹۵} سرنوشت جامعه را برعهده گیرند و بر مسلمانان واجب است با اعلم علما به عنوان «امیرالمؤمنین» بیعت نمایند. از این رو، علما در سرزمین هاوسا به مناصب عالی سیاسی و قضایی دست یافتند و پیوند مستحکمی با حکام سیاسی برقرار کردند.

دان فودیو برای هر یک از مراکز سرزمین هاوسا حضور فقیهی را ضروری می‌دانست تا مردم را با احکام دین آشنا سازد. بر همین اساس، در جامعه سوکوتو، علما محافظان اخلاق فردی و اجتماعی محسوب می‌شدند و نوشته‌های آنان سرمشق فعالیت‌های دینی جامعه

۹۲. همان، ۱۳۲-۱۴۷.

۹۳. الإلوری، ۱۳۵؛ میرزائی، ۱۲-۱۳.

۹۴. الإلوری، ۱۳۴.

۹۵. شیخ عثمان عنایت خاصی به تقوی و دینداری علما داشت. وی در فصل دوم کتاب سراج الإخوان علم و تقوی را ملازم هم می‌شمارد و معتقد است اگر این دو در یک نفر جمع باشد او از علمای دین، اهل علم و انصار الرحمن است و اگر فاقد اینها باشد از علمای سوء، اهل غفلت و یار و پیرو شیطان است (عثمان بن فودی، سراج الإخوان، به نقل از میرزائی، ۲۴۰). شیخ در کتاب وثیقة الإخوان می‌نویسد: صلاح امت به صلاح علما و فساد امت به فساد علماست (عثمان بن فودی، وثیقة الإخوان، به نقل از میرزائی، ۲۸۵).

نتیجه

عثمان دان فودیو احیاگر اسلام در غرب آفریقا است که جنبشی عظیم برضد حکمرانان منطقه هاوسای نیجریه راه انداخت و موفق شد در سال ۱۲۱۸هـ/ ۱۸۰۴م خلافت اسلامی سوکوتورا تشکیل دهد. از دیدگاه عثمان جدایی بین دین و سیاست معنا ندارد. وی برای حکومت اسلامی قائل به دو ویژگی اساسی و اصولی است: سیاست و دیانت. از نگاه او بدون سیاست و تدبیر امور، نه احکام شرع امکان تحقق پیدا می‌کند، نه حکومت دوام و قوام می‌یابد. در اندیشه دینی عثمان، پذیرش ولایت کفار و هرگونه همراهی و همراهی با آنان حرام است. بر همین مبنا کافران نمی‌توانند بر مسلمین حکومت کنند و مسلمانان نیز نباید سلطه آنان را بپذیرند. عثمان دان فودیو بر همین مبنا مردم مسلمان و فولانی‌ها را به قیام برضد حکمرانان منطقه و تشکیل حکومت اسلامی فراخواند. وی سه مرحله برای تشکیل حکومت اسلامی برمی‌شمارد: مرحله اول دعوت به اسلام و تبلیغ برای جمع‌آوری نیرو، مرحله دوم هجرت از سرزمین کفر به سرزمین اسلام و انتخاب امام و بیعت با او، مرحله سوم جهاد با کفار و دشمنان برای تأسیس حکومت اسلامی. بخش مهمی از اندیشه‌های سیاسی مذهبی عثمان در طرح و الگوی جامع وی برای حکومت اسلامی و مشخص نمودن نهادهای اجرایی و شیوه اداره آنها نمود و بروز دارد که فراخواندن مردم به بازگشت به ارزش‌های صدر اسلام و نظام حکومتی او در آن دوره کاملاً هویداست.

کتابشناسی

- الإلوری، آدم عبدالله، الإسلام فی نیجیریا و الشیخ عثمان بن فودیو الفلانی، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ۲۰۱۳م.
- باسورث، ادموند کلیفورد، سلسله‌های اسلامی جدید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱ش.
- یل، محمد، تاریخ الاسلام فی شمال نیجیریا و جهاد عثمان بن فودی و هو الكتاب المسمى إنفاق المسور فی تاریخ بلاد التکرور، تحقیق عبدالنعیم ضیفی عثمان عبدالنعیم، قاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، ۲۰۱۱م.
- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بن فودی، الشیخ عثمان بن محمد، اصول الدین، چاپ الحاج الشریف سید مودی جباری (چاپ سنگی)، صُکُتُو، بی تا.
- بن فودی، الشیخ عثمان، إحياء السنة و إخماد البدعة، تحقیق الحاج أحمد بلو سردونی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- بن فودی، الشیخ عثمان، بیان وجوب الهجرة علی العباد و بیان وجوب نصب الامام و اقامة الجهاد، تحقیق فتحی حسن المصری، خرطوم، دار جامعه الخرطوم للنشر، ۱۹۷۷م.
- بن فودی، عبدالله بن محمد، تزیین الورقات، چاپ ابوبکر بن عثمان (بابی) و حاج عبدالرحمان بن حاج عثمان مغربی (چاپ سنگی)، صُکُتُو، ۱۳۸۳هـ.
- بن فودی، عبدالله بن محمد، ضیاء السياسات و فتاوی النوازل، تحقیق احمد محمد کانی، قاهرة، الزهراء للإعلام العربی، ۱۴۰۸هـ / ۱۹۹۸م.
- بن فودی، عبدالله بن محمد، کفایة أهل الايمان فی تفسیر القرآن، بیروت، توزیع مكتبة الحديثة، بی تا.
- حنبلی، أبی یعلی محمد بن الحسین الفراء، الأحكام السلطانية، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۴هـ / ۲۰۰۳م.
- شرفی، عبدالمجید و عبدالله ناصر طاهری، اسلام: وحدت مبانی، کثرت ظهور (فصل‌هایی از جامعه‌شناسی تاریخی و فرهنگ اسلام)، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۶ش.
- شقرن، محمد، الاسلام الأسود، بیروت، دارالطليعة، ۲۰۰۷م.
- شکیبا، محمدرضا، سرزمین و مردم نیجریه، تهران، الهدی، ۱۳۸۸م.

عبدالقادر، خالد علی، انتشار الإسلام فی إمارات الهوسا بالنیجر و نیجریا، قاهرة، دارالفکر العربی، ۱۴۳۵هـ/۲۰۱۴م.

کوک، ژوزف ام، مسلمانان آفریقا، ترجمه اسدالله علوی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳ش.

لاپیدوس، ایرا. م، تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه علی بختیاری زاده، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۱ش.
لواءالدين احمد، محمد، الاسلام فی نیجریا و دور الشيخ عثمان بن فودی فی ترسیخه، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۹م.

ماحی، عبدالرحمن عمر، الدعوة الإسلامية فی إفريقيا الواقع و المستقبل، الشارقة، دائرة الثقافة و الإعلام، ۱۹۹۹م.

ماوردی، أبوالحسن علی بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية و الولايات الدينية، تحقیق احمد مبارک البغدادی، کویت، مكتبة دار ابن قتيبة، ۱۴۰۹هـ/۱۹۸۹م.

محمد، علی ابوبکر، الثقافة العربية فی نیجریا من اوائل القرن التاسع عشر الى استقلال البلاد، دار الدعوة للطبع و النشر و التوزيع، ۱۹۶۵م.

مزروعی، محمدحسن، «اسلام در نیجریه»، ماهنامه کیهان فرهنگی، ش ۳۷، فروردین ۱۳۶۶.
مسعد، مصطفی، أثر دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فی حركة عثمان بن فودی الإصلاحية فی غرب أفريقيا، الرياض، عمادة البحث العلمی بجامعة العلم بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، ۱۴۱۱هـ.

موتنای، قنسان، الاسلام فی أفريقيا السوداء، بیروت، دار البلاد للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۹۸۳م.
میرزائی، نجف علی، من مؤلفات الشيخ عثمان بن فودی (مؤسس الدولة الصکيئة الاسلامية فی غرب إفريقيا)، کانو، مؤسسه دارالثقلین الثقافية، رمضان ۱۴۱۸هـ/ ۱۹۹۸م.
هیسکت، مروین، گسترش اسلام در غرب آفریقا، ترجمه احمد نمایی و محمدتقی اکبری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ش.

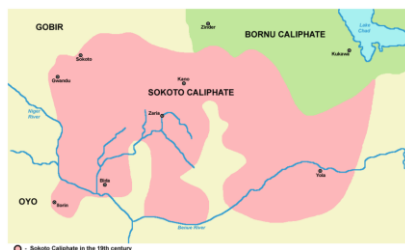
Bamba, Adama, "The Educational Thought of Shaykh'Uthman Dan Fodio", Journal of Islamic Educational Research (JIER), vol.1, Special Issue, October 2016.

Hodgkin, Tomass, "Uthman dan Fodia", The Story of Nigeria, 1978.

Spencer Trimingham, History of Islam in West Africa, New York, Oxford University Press, 1962.

Trimiglam, *History of Islam in West Africa*, London, Oxford Paperbacks, 1970.

Loimeier, Roman, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press, 1997.



شیوه نامه

تاریخ و تمدن اسلامی، نیمسالنامه علمی - پژوهشی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات است. هیأت تحریریه مجله مشتاقانه از دریافت جدیدترین دستاوردهای پژوهشی استادان و پژوهشگران حوزه تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلام و ایران جهت انتشار در مجله استقبال می‌کند. مقالاتی در این مجله امکان چاپ می‌یابد که دارای مشخصات زیر باشد:

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر فرستاده نشده باشد.
۲. مقاله در خور نشریات علمی - پژوهشی باشد.
۳. در نگارش مقاله دستور خط فارسی (مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی) رعایت شود.
۴. چکیده مقاله به زبان‌های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه‌ها به مقاله پیوست گردد.
۵. ارجاعات در پایین صفحه و با ذکر نام خانوادگی یا شهر مؤلف آورده شود، برای نمونه: ابن اثیر، ۴۱۷.

تبصره: هرگاه از دو یا چندین اثر از یک نویسنده استفاده گردد به شیوه ذیل عمل می‌شود:

ابن اثیر، الکامل، ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۷۸/۲.

۶. کتابشناسی به ترتیب الفبایی و به شکل زیر در پایان مقاله آورده شود:

نام خانوادگی یا شهر مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مقاله، مصحح یا مترجم، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.

۷. اختصارات به صورت زیر آورده شود:

د. درگذشته؛ ه. هجری؛ ق. قمری؛ ش. شمسی؛ م. میلادی؛ حک. حکومت؛ نک. نگاه کنید به؛ قس. مقایسه کنید با.

توضیح: برای سال‌های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.

۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.

۹. شیوه آوانگاری/نویسه‌گردانی اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن (EI^2) باشد.

۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه‌ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.

۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و به پست الکترونیکی مجله به نشانی tarikh@srbiau.ac.ir یا tarikhzad@gmail.com ارسال گردد. در تایپ موارد زیر رعایت شود:

الف- قلم فارسی در متن مقاله IRLotus با فونت ۱۴، چکیده با فونت ۱۲ و پاورقی و کتابشناسی با

فونت ۱۱ (تمام چکیده در یک پاراگراف قرار می‌گیرد)؛

ب- قلم انگلیسی Times New Roman با یک فونت کمتر از متن مربوطه؛

ج- عنوان‌ها و اولین پاراگراف بدون تورفتگی و پاراگراف‌های بعدی با تورفتگی به اندازه ۰/۵ سانتیمتر؛

د- قبل از نقطه (.)، ویرگول (،) دو نقطه (:). و نقطه ویرگول (;) فاصله نباشد و بعد از آنها یک

Space (فاصله) باشد.

۱۲. اجزاء کلمات مرکب (مثلاً: صاحب‌دل، به‌هم‌پیوسته) با نیم‌فاصله ماشین شود.

۱۳. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۴. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

- بهای تک‌فروشی مجله ۵۰/۰۰۰ ریال است.
- وجه اشتراک (مبلغ ۵۰/۰۰۰ ریال برای یک نسخه از هر شماره) را به شماره حساب بانکی ۰۱۰۶۹۸۹۲۵۷۰۰۲، بانک ملی، شعبه دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات، کد ۱۰۱۷، واریز فرمائید. فیش بانکی را همراه با صورت تکمیل شده برگه اشتراک زیر به نشانی تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، ساختمان علوم پایه، طبقه سوم جنوبی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵، دفتر مجله تاریخ و تمدن اسلامی، ارسال کنید.
- مجله را از تغییر احتمالی نشانی خود مطلع سازید.
- در صورت افزایش بهای مجله حق اشتراک افزایش خواهد یافت.
تلفن تماس: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۳۵۱؛ دورنگار: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۵۰۰
نشانی الکترونیکی: tarikh@srbiau.ac.ir

نام و نام خانوادگی:.....شغل:.....
سازمان/دانشگاه:.....
شماره‌ی فیش بانکی:.....بانک.....شعبه‌ی.....به مبلغ.....ریال
شماره (ها)ی درخواستی:.....
تعداد نسخه‌ی درخواستی:.....
نشانی:.....
.....
کد پستی:.....صندوق پستی:.....
تلفن:.....نمبر:.....
E-mail:.....

- Shakrūn, Muḥammad, *Islām al- Aswad*, Beirut, Dār al- Ṭalī‘a, 2007 AD/ 1428 AH.
- Spencer Trimingham, *History of Islam in West Africa*, NewYork, Oxford University Press, 1962.
- Trimiglam, *History of Islam in West Africa*, London, Oxford paperbacks, 1970.

- Mohammad Taqī Akbari, Mashhad, Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, 1369/ 1990.
- Hodgkin, Tomass, "Uthman dan Fodia", *in the Story of Nigeria*, 1978.
- al- Ilūrī, Ādam ‘Abdallāh, *al- Islām Fī Naydjīriyya wa al- Shaykh ‘Uthmān b. Fūdiyyū al- Fullānī*, Maktaba lil- Ṭabā‘a wa al- Nashr, 2013AD/ 1435 AH.
- Lapidus, Ira M., *Tārīkh- i Djawāmi‘- i Islāmī (A history of Islamic societies)*, Trans. Ali Bakhtiari Zadeh, Tehran, Iṭtilā‘āt, 1381/ 2002.
- Liwā‘ al- Dīn Aḥmad, Muḥammad, *al- Islām Fī Nīdjīriyya wa Dawr al- Shaykh ‘Uthmān b. Fūdī Fī Tarsīkha*, Beirut, Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya, 2009/ 1388.
- Loimeier, Roman, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston, Northwestern University Press, 1997.
- al- Māhī, ‘Abd al- Raḥman ‘Umar, *al- Da‘wa al- Islāmiyya Fī Ifrīkiyya al- Wāqī‘ wa al- Mustaqbil*, Sharjah, Department of Culture - Sharjah, 1999/ 1378.
- Mas‘ad, Muṣṭafā, *Athar Da‘wa al- Shaykh Muḥammad b. ‘Abd al- Wahhāb Fī Ḥarka ‘Uthmān b. Fūdī al- Iṣlāhiyya fī Ḡharb Ifrīkiyya*, Riyadh, Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, 1411 AH/ 1990 AD.
- Mazruei, Mohammad- Hasan, "Islām dar Nigeria", *Māhnāma- yi Kiyhān- i Farhangī*, No. 37, April 1366/ 1987, pp.17- 21.
- Mīrzāyī, Nadjaf- ‘Alī, *Min Mu‘alifāt al- Shaykh ‘Uthmān b. Fūdī (Mu‘assis al- Dawla al- Ṣakīta al- Islāmiyya fī Ḡhrab Ifrīkiyya)*, Kano, Maw‘assa Dār al- Ṭaḥālayn al- Ṭaḥāfiyya, January 1418 AH/ 1998 AD.
- Muḥammad, ‘Alī Abūbakr, *al- Ṭaḥāfa al- ‘Arabiyya fī Nīdjīriyyā Min Awā‘il al- Ḳarn al- Tāsi‘A ‘shr Ilā Istīklāl al- Bilād*, Dār al- Da‘wa lil- Ṭab‘ wa al- Nashr wa al- , Tawzī‘, 1965 AD/ 1385 AH.
- Mūntāy, Ḳansān, *al- Islām Fī Ifrīkiyya al- Sawdā‘*, Beirut, Dār al- Bilād lil- Ṭabā‘a wa- al- Nashr w- al- Tawzī‘, 1983 AD/ 1404 AH.
- Shakiba, Mohammad- Reza, *Sarzamīn wa Mardum- i Nigeria*, Tehran, al- Hudā, 1388/ 2009.

References

- Abdolmajid, Sharifi & Naseri, Abdollah, *Islām: Waḥdat- i Mabānī, Kathrat- i Zuhūr (Faṣl- Hā- īy az Djāmi ' - Shināsī- yi Tārīkh- ī Wa Farhang- i Islāmī)*, Tehran, Nigāh- i Muāṣir, 1396/ 2017.
- Bambā, Ādam, "al- Fikr al- Tarbūī 'And al- - Shaykh 'Uthmān b. Fūdiyyū", *Journal of Islamic Educational Research(JIER)*, Special Issue, October 2016/ 1438 AH.
- Bello, Muḥammad, *Ta' rīkh al- Islām Fī Shamāl Naydjīriyya wa Djahād 'Uthmān b. Fūdī wa Huwa al- Kitāb al- Musammā Infāk al- Maysūr Fī Ta' rīkh Bilād al- Takrūr*, Revised by 'Abd al- Nu'aym Ḍayfī 'Uthmān 'Abd al- Nu'aym, Cairo, al- Maktaba al- Azhariyya lil- Turāth, 2011/ 1433 AH.
- Bosworth, Clifford Edmund, *Silsila- hā- yi Islāmī Djadīd (The New Islamic Dynasties)*, Trans. Fereydoon Badreyee, Tehran, Markaz- i Bāz- Shināsī Islām wa Iran, 1381/ 2002.
- Cook, Joseph, *Musalmānān- i Africa*, Trans. Asadollah Alavi, Mashhad, Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, 1373/ 1994.
- Dan Fodio, Abdullahi, *Kifāyat Ahl al- Imān Fī Tafsīr al- Qur'ān*, Beirut, Tawzī' Maktaba al- Ḥadīth, (Und.).
- Ibid, *Tazīyn al- Warakāt*, Abūbokr b. 'Uthmān (Bābī) & Ḥādīdj 'Abd al- Raḥmān b. Ḥādīdj 'Uthmān Maghribī (Lithography), Ṣukkutū, 1383 AH/ 1963 AD.
- Ibid, *Ziyā' al- Siyāsāt wa Fatāwī al- Nawāzil*, Revised by Aḥmad Muḥammad Kānī, Cairo, al- Zahra' lil- A'lām al- 'Arabī, 1408 AH/ 1998 AD.
- Dan Fodio, Usman, *Iḥyā' al- Sunna wa Ikḥmād al- Bid'a*, Revised by Alhaji Sir Ahmadu Bello, Beirut, Dār al- Fikr, (Und.).
- Ibid, *Kitāb Bayān Wudjūb al- Hidjra 'Alā al- 'Ibād wa Bayān Wudjūb Naṣb al- Imām wa Ikāmat al- Djahād*, Revised by Fathī Ḥasan al- Miṣrī, Khartoum, Dār al- Djām'a al- Khartoum lil- Naṣh, 1977/ 1397.
- Ibid, *Uṣūl al- Dīn*, al- Ḥādīdj al- Sharīf Sayyid Ma'dī Djabbārī Press(Lithography), Ṣukkutū, (Und.).
- Hiskett, Mervyn, *Gustareh- i Islām Dar Ghrab- i Africa (The Development of Islam In West Africa)*, Trans. Ahmad Namaie &

Osman-Dan Fodio's Political-Religious Thoughts

Habib Zamani Mahjoub¹

Assistant Professor, Department of Islamic History and Civilization, Imam Sadiq Research Institute for Islamic Sciences, Tehran, Iran

Osman-Dan Fodio (1717-1745) can be considered as the most important reformist leader in West Africa. His uprising in 1804 is a turning point in the revival of Islam in the West African region. This paper, by descriptive-analytic method, seeks to answer the question of what Uthman Dad Fodio's uprising and rule were based on what kinds of religious political thought? According to the findings of this study, there is no separation between religion and politics in Sheikh Uthman point of view. In his religious and political thought, accepting the infidels and accompanying them is forbidden and trying to form an Islamic government is an obligation. The Sheikh has designed a comprehensive model for the Islamic government and has defined the executive agencies and their management practices, mainly based on the return to the early values of Islam.

Keywords: Osman dan Fodio, Hausa, Sucut caliphate, religious reform.

1. Email: zamani1358@gmail.com

- Johnson, Jeraldin A, *Renaissance Art*, New York, Oxford university Press, 2005.
- Maiorino, Giancarlo, *Linear Perspective and Symbolic form: Humanistic Theory and Practice in the Work of L.B.*, 1976.
- Manetti, Antonio, *The Life of Brunelleschi*, Trans, Catherine Enggass, London, The Pennsylvania State University Press, 1970.
- Nazīf, Muṣṭafā, *Ibn Hiyyam (Haytham) Dānīsh- i Nūr- Shināsī, Ārā' Wa Iktishāfāt*, Trans. Fatemeh Movahedi Ṭūsī, Tehran, University of Tehran Press, 1394/ 2015.
- Pakbaz, Ruyin, *Dāiratu'l- Ma'ārif-i Hunar*, Tehran, Farhang- i Mu'āssir, 1389/ 2010.
- Ronan, Colin, *Tārīkh-i 'Ilm- i Cambridge (The Cambridge Illustrated History of the World's Science)*, Trans. Hasan Afshar, vol.3, Tehran, Nashr- i Markaz, 1382/ 2003.
- Sadat Nia, Bouyeh, *Mabānī- yi Naẓarī- yi Perspective dar Djahān- i Islām*, Master's degree Thesis, Allameh Tabataba'i University, 1369/1990.
- Sarton, George, *Muqaddama-ay bar Ta'rīkh- i 'Ilm (Introduction to the History of Science)*, Trans. Ahmad Aram, Tehran, Amirkabir, 1357/ 1978.
- Tabatabaie, Saleh, *Ibn Hiyyam (Haytham) Fīzīkdān- i Islāmī*, Tehran, Nashr- i Rūzana, 1378/ 1999.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw, *Tārīkh- i Zībāyī- Shināsī*, vol.2, Trans. Hadi Rabiei, Tehran, Mīnū- yi khirad, 1396/ 2017.
- Vasari, Giorgio, *Zindigī- yi Hunar- Mandān*, Trans. Ali Asghar Gharabaghi, Tehran, Sura- yi Mihr, 1384/ 2005.
- Veltman, Kim H, *Panofsky's Perspective: a Half Century Later*, in *Atti del convegno internazionale di studi: La prospettiva rinascimentale, mailan 1977*, ed. Marsia Dalai- Emiliani, Florence: Centro Di, 1980.

References

- Andersen, Kiristi, *The Geometry of an Art*, Springer Science & Business Media, 2007.
- Aram, Ahmad, *ʿIlm Dar Islām*, vol.1, Tehran, Nashr- i Šidā wa Sīmā, 1366/ 1987.
- Belting, Hans, *Flourance and Baghdad Renaissance Art and Arab Science. Translated by Deborah Lucas Schneider*. Cambridge. Massachusetts, and London, England: Belknap Press of Harvard University, 2011.
- Bolkhari, Hassan, *Maʿnā wa Maḥūm- i "Zībāyī" "al- Manāzir" wa "Tanqīh al- Manāzir"*, Tehran, Farhangistān- i Hunar, 1387/ 2008.
- Burckhardt, Jacob, *Farhang Runisāns Dar Italy" Itāliyā"(The Civilization of the Renaissance in Italy)*, Trans. Mohammad Hasan Lotfi, Tehran, Tarḥ- i Nū, 1376/ 1997.
- Cassirer, Ernst, *Fard wa Kiyhān dar Andīsha- yi Runisāns*, Trans. Yadollah Moughen, Tehran, Nashr- i Māhī, 1388/2009.
- Al-Daffāʿ, ʿAlī ʿAbdullāh, *Dar- Āmadī Bar Tārīkh- i Riyādiyāt- i Musalmānān*, Trans. Morteza Ghadimi, Tehran, Pazhūhishgāh- i ʿUlūm- i Insānī wa Muṭālīʿāt- i Farhangī, 1385/ 2006.
- Damisch, Hubert, *The Origin of Perspective*, Translated by Jhone Goodman. Cambridge, Massachusset: The MIT Press, 1995.
- Gombrich, Ernest, *In Search of Cultural History*, Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Gombrich, Ernst, *Tārīkh- i Hunar*, Trans. Ali Ramin, Tehran, Intishārāt- i Āgāh wa Nigāh, 1385/ 2006.
- Goodman, Nelson, *Language of Art. an Approach to a Theory of Symbols*, London: Oxford university press, 1969.
- Hajiani, Mohammad Bagher, *Muṭālīʿa- yi Sākhtār- i Perspective- i Khaṭṭī dar Hunar wa Nisbat- i Ān Bā Masʿala- yi Shinākht*, Master's degree Thesis(Art), University of Science and Culture, 1391/ 2012.
- Hauser, Arnold, *Falsafa- yi Tārīkh- i Hunar*, Trans. Mohammad Taghi Faramarzi, Tehran, 1363/ 1984.
- Ibn Khaldūn, ʿAbd al- Raḥmān, *Muḥaddama- yi Ibn Khaldūn*, Trans. Mohammad-Parvin-Gonabadi, Tehran, Nashr- i Shirkat- i Intishārāt- i ʿIlmī wa Farhangī, Two Volume, 1366/ 1987.

The Effect of Ibn al-Haytham's Vision Theory on the Prevalence of Linear Perspective in the Renaissance Painting

Parvaneh Delfani¹

Department of Comparative and Analytic History of Islamic Art, Faculty of Theoretical Sciences and Higher Art Studies, University of Art, Tehran, Iran

Esmael Bani Ardalan

Department of Art Research, Faculty of Theoretical Sciences and Higher Art Studies, University of Art, Tehran, Iran

Linear perspective provides a pattern to represent a space which relates to some of the rules of Vision Science. This type of perspective has become popular in Europe since 15th century on the basis of Ibn al-Haytham's Vision Theory. According to a historical- Analytical research, the effects of this theory have been considered from two aspects: Firstly, the translation of the "Book of Optics" in Latin made it possible that European artists become familiar with Ibn al-Haytham's Vision Theory. In this theory, he describes how image is created in the eye. Secondly, through transferring his dark room to Europe, the European artists were able to use it to transfer pictures exactly to the canvas. As a result of this acquaintance, linear perspective became prevalent in Europe. Moreover, it is technically and scientifically possible for artists to make pictures on the basis of the focus point of the observer, which is in fact his inverted vision cone.

Keywords: Vision Theory, Ibn al-Haytham, Linear Perspective, the Renaissance painting.

1. Email (corresponding author): delfani.parvaneh@znu.ir

Valeh Isfahani, Mohammad Yousef, *Khuld- i Barīn (Iran Dar Rūzigār- i Şafawiyyān)*, Revised by Mir Hashem Mohaddeth, Tehran, Dr. Mahmoud Afshar Endowments Foundation, 1372/1993.

Vaughan, Philippa, *Mythical Animals in Mughal Art: Images, Symbols, And Allusions*. Ed Som Prakash Verma. Flora and Fauna in Mughal (pp.55-68), Bombay, Marg Publications, 1999.

Young, Catherine, *Letters from India*, New Delhi: Har-Anand Publications, 2003.

Zeilabi, Negar, "Taṭawwūr- i Iṣṭilāḥ- i Ra'īyyat wa Kīshr- Bandī- yi Ru'ayā dar Tashkīlāt- i Islāmī", *The Journal of Islamic History and Civilisation*, vol.10, no.19, Spring & Summer 1393/ 2014.

Internet References

A Composite elephant with Rider, Retrieved September 18. 2018 From: <https://www.agakhanmuseum.org/collection/artifact/a-composite-elephant-with-rider-and-groom-akm143>

"Prince and Page on a composite elephant, Retrieved September 10. 2018 From:

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=90352001&objectId=265871&partId=1

"DIVINE RIDER ON A COMPOSITE ELEPHANT PRECEDED BY A DEMON, Retrieved November 18. 2018 From: https://www.philamuseum.org/doc_downloads/education/object_resources/70706.pdf

"What Is an Elephant? Retrieved September 6. 2017 From: <http://visionlab.harvard.edu/members/fred/elephant.htm>

- Kramrisch, Stella, *Painted Delight: Indian Paintings from Philadelphia Collections*. Philadelphia: Philadelphia Museum of Art, 1996.
- Kriegeskorte, Werner, *Arcimboldo*. London, Taschen, 2004.
- Mangir, Ahu Fatma, *Symbols of the handkerchief in Turkish Culture*, 12th International Academic Conference, Prague, 2014.
- Minorsky, Vladimir, *Sāzmān- i Idārī- yi Hukūmat- i Şafawiyyān*, TRans. Masoud Rajab Nia, Zuwār, 1334/ 1955.
- Nayefi, Sedigheh, *Piykara dar Piykara- hā dar Naḳḳāshī- yi Iranī*, Master's degree Thesis, Tabriz Islamic Art University, 1391/ 2012.
- Pakbaz, Ruyin, *Naḳḳāshī- yi Iran*, Tehran, Zarrīn wa Sīmīn, 1386/ 2007.
- Ravandi, Morteza, *Tārīkh- i Idjtimā'ī- yi Iran*, vol.7, Tehran, Nigāh, 1371/ 1992.
- Sanson, Nicolas, *Safar- Nāma- yi Sanson*, Revised & Translated by. Taqi Fazli, Tehran, Ibn Sīnā, 1346/ 1967.
- Savory, Roger, *Iran- i 'Aşr- i Şafawī (Iran Under the Safavids)*, Trans. Kambiz Azizi, Tehran, Markaz, 1391/ 2012.
- Schmitz, Barbara, *A.Desai, Ziyad-Din, Mughal and Persian Paintings and Illustrated Manuscripts in The Raza Library Rampur*, New Delhi, Indira Gandhi National Centre for The Arts, 2006.
- Shamisa, Sirous, *Shāhid- i Bāzī dar Adabiyāt- i Fārsī*, Tehran, Firdaws, 1381/ 2002.
- Shīrāzī, 'Abdī Bayg, *Mazhar al- Asrār*, Revised by Abolfazl Oghli Rahimov, Moscow, Dānish, 1986/ 1365.
- Shoemaker, Marla K. *Elephant Composite*. School Arts. vol.96, Issue 1, p. 27, Academic Search Complete Baldwin Wallace, Sept. 1996. Accessed. 12 Dec, 2018.
- Tavernier, Jean-Baptiste, *Safar- Nāma- yi Tavernier*, Trans. Aboutorab Nouri, Tehran, Intishārāt- i Kitāb- Khāna- yi Sanāyī, 1363/ 1984.
- Turkoman, Iskandar Beg, *Ta'rikh-i 'Ālam- ārā-yi 'Abbāsī*, Revised by Iraj Afshar, vol.3, Tehran, Amīr Kabīr, 1387/ 2008.

- Floor, Willem, "Lūtī- Garī, Lūṭiyyān wa Zīst Idjtimā'ī Dar Tārīkh- i Iran", *Shahrwand*, vol.5, no.1070, 1395/ 2016.
- Foran, John, *Muḳāwimat- i Shikananda: Tārīkh- i Taḥawulāt- i Idjtimā'ī- yi Iran (Fragile resistance: Social transformation in Iran from 1500 to the revolution)*, Trans. Ahamd Tadayon, 14th ed., Tehran, *Khadamāt- i Farhangī- yi Rasā*, 1377/ 1998.
- Goud, Balagouni Krishna, and M.V.S. Sarma. "Composite art: with special reference to the miniature paintings in SALAR JUNG museum." *Proceedings of the Indian History Congress*, vol.73, 2012.
- Grabar, Oleg, *Mostly Miniature: An Introduction To Persian Painting*. Princeton University, 2001.
- Hecht, Jean, "Tārīkh- i Idjtimā'ī" (Social History), Trans. Hassan Zandieh, *History of Islam*, vol.12, no.1 & 2, Issue 45- 46, 1390/ 2011.
- Hirawī, Amīr Ṣadr al- Dīn Sulṭān Ibrāhīm, *Futūḥāt- i Shāhī*, Revised by Mohammad- Reza Nasiri, Tehran, Society for the National Heritage of Iran, 1383/ 2004.
- Kaempfer, Engelbert, *Safar- Nāma- yi Kaempfer (Am Hofe des persischen Grosskönigs (1684-85), Das erste Buch der Amoenitates Exoticae)*, Trans. Keykavous Jahandari, Tehran, *Khwārazmī*, 1363/ 1984.
- Karim Zadeh Tabrizi, Mohammad Ali, *Aḥwāl wa Āthār- i Naḳḳāshān- i Qadīm- i Iran wa Barkhī Mashāhīr- i Nigārgar- i Hind (India) wa 'Uthmānī (Ottoman)*, vol.3, Kitāb- Khāna- yi Mustawfī, 1376/ 1997.
- Kāshānī, Muḥtasham, *Dīwān- i Muḥtasham*, Revised by Mehr Ali Gorgani & Mohammad Hassan Sadat Naser, Tehran, Sanāyī, 1376/ 1997.
- Kazue, Kobayashi, "Rock and Composite animals seen in the Saray Album H.2153 and the development of their iconography", report on the 6th *Research Seminar on the Saray album*, Institute of Oriental Culture, the University of Tokyo, 1999.
- Khwāndmīr, Ghīyāth al- Dīn, *Ḥabīb al- Siyar Fī Akhbār Bashār*, vol.4, Tehran, *Khayyām*, 1353/ 1974.

References

- Afushta- īy Naṭanzī, Maḥmūd b. Hidāyatullāh, *Niḳāwut al- Āthār Fī Dhikr al- Akhyār*, Revised by Ihsan Ishraghi, Tehran, Bungāh- i Tardjuma wa Nashr- i Kitāb, 1350/ 1971.
- Atabaki, Touraj, "Mu'arrikhān wa Tārīkh- i Idjtimā'ī (Az Payān)", *Kitāb- i Māh- i 'Ulūm- i Idjtimā'ī*, No. September & October, 3-6, 1382/ 2003.
- Barnet, Sylvan, *Rāhnimā- yī Tahkīk wa Nigāriṣh dar Hunar (A short guide to writing about art)*, Trans. Betty Avakian, Tehran, SAMT, 1391/ 2012.
- Bonta, Robert J.Del. Reinventing Nature: Mughal Composite Animal Painting. Ed Som Prakash Verma, Flora and Fauna in Mughal (pp.69-82). Bombay: Marg Publications, 1999.
- Comanini, Gregorio, *Il Figino*, Milan, 1591.
- DaCoasta Kaufmann, Thomas, *Arcimboldo: Visual Jokes, Natural History, and Still-Life Painting*. University of Chicago Press, 2007.
- DaCoasta Kaufmann, Thomas, *Variations on the Imperial Theme in the Age of Maximilian II and Rudolph II*. New York, 1978.
- Ekhtiar Maryam D. (editor), Priscilla P. Soucek, Sheila R. Canby, Navina Najat Haidar. *Masterpieces from the Department of Islamic Art in The Metropolitan Museum of Art*. Published by The Metropolitan Museum of Art. Distributed by Yale University Press, 2011.
- Chardin, Jean, *Siyāḥat-nama Chardin (Perser Bayagesen)*, trans. Mohammad Abbas, vol,3 & 4 & 5 & 7, Tehran, Amīrkabīr, 1345/ 1966.
- Conrad, "Tārīkh- i Idjtimā'ī", in *Tārīkh- i Idjtimā'ī- yi Dāniṣh, Rawiṣh, Āmūziṣh*, Ebrahim Mousapour Besheli & Mohammad Ebrahim Baset, Tehran, SAMT, 1394/ 2015.
- Eagleton, Terry, *Marxism wa Naqd- i Adabī (Marxism and literary criticism)*, Trans. Akbar Masoum Beygi, Tehran, Dīgar, 1383/ 2004.
- Ettinghausen, Richard, "Garāyish- hā- yi Sabkī- yi Dawrān- i Shāh 'Abbās- i Awwal", Trans. Safura Fazlollahi, *Payām- i Bahāristān*, no.2, vol.83, Fall 1393/ 2014.

**Sovereignty Over the Ra'āyā: Reflection of Safavid Ideology in
"Man on a Composite Horse and Elephant" Paintings**

Seddighe Nayefi¹

*M.A Student of Research Excellence in Art and Entrepreneurship, Art
University of Isfahan, Isfahan, Iran*

Asghar Javani

Associate Professor, Art University of Isfahan, Isfahan, Iran

Mohammad Reza Moridi

Assistance Professor, Art University of Tehran, Tehran, Iran

The "Man on a composite horse and elephant" Paintings of Safavid belong to the world- composite paintings class that the scholars have acknowledged for emerging and abundance of them in the 16th / 10th century. Despite the attractiveness, those works faced stagnation and changing concepts over the next following years. This research on the context of the theory of reflection attempts to explain the influence of society and the dominant ideology in the art works and analysis of the content of images and its adaptation to the Safavid society, the nature and function of the identity and function of the figurative compartments in those works and their role in society and the reflection of society on them. The most important achievements of this research are determining the present and absent groups in the community which is depicted in those works, extracting the main concept from encoding images including "Integrated and centralized governance" and "king as herder of ra'āyā", adjusting those concepts with the capabilities and defects of the ruling class ideology, having a critical look at the concepts and finally presenting reasons for the stagnation of their illustrations, such as reduction of the capacity of the early dynamic ideology and the wane of metaphors such as "king as herder of ra'āyā".

Keywords: Composite Safavid Painting, Safavid Social History, the Centralized Governance, Ra'āyā, Reflection Theory.

1. Email(corresponding author): seddighe.nayefi@yahoo.com

- Rahmati, Mohammad Kazem, "Shahīd- i Awwal wa Mas'ala - yi Shahādat- i Aw", A *Quarterly Journal of Historical Studies of Islam*, vol.2, no.7, 1389/ 2010.
- Ranjbar, Mohammad Ali, "Sayyid Muḥammad b. Fallāh wa Andīsha- hā- yi Mahdawiyyat", *Maḳālāt wa Barrisī- hā*, no.67, 1379/ 2000.
- Razavi, Abolfazl, "Djaygāh- i Bāzāriyyān Dar Iḳtiṣād wa Djāmi'a- yi 'Aṣr- i Ilkhānī", *Journal of Historical Researches*, vol.45, no.1, 1388/ 2009.
- Roemer, H. R., *Tārīkh- i Iran Dawra- yi Taymūriyyān*, Research at Cambridge, Trans. Yaghoub Azhand, Tehran, Djāmī, 1379/ 2000.
- Rouhani, Kazem, "In'ikās- i Nahdat- i Sarbidārān dar Djahān- i Islām", *Kiyhān- i Andīsha*, no.30, 1369/ 1990.
- Shabānkāri'ī, Muḥammad b. 'Alī, *Madjma' al- Ansāb*, Revised by Mir Hashem Mohaddes, vol.2, Tehran, Amīrkabīr, 1381/ 2002.
- Shaybī, Muṣṭafā Kāmil, *Tashayyu' wa Taṣawwuf Tā Āghāz- i Sada- yi Dawazdahum- i Hidjri*, Tehran, Amīrkabīr, 1387/ 2008.
- Smith, John Masson, *Khurūdj wa 'Urūdj- i Sarbidārān (The History of the Sarbadar Dynasty 1336-1381 A.D.)*, Trans. Yaghoub Azhand, Tehran, Wāhid- i Muṭālī'āt wa Tahkīkāt- i Tārīkhī, 1361/ 1982.
- Tilly, Charles, *Az Basīdj tā Inqilāb*, Trans. Ali Mourshed Zad, Tehran, Imam Khomeini Research Center and Islamic Revolution, 1385/ 2006.
- Ibid, *Studying Social Movements/ Studying Collective Action*, Michigan, Center for Research on Social Organization University of Michigan, 1977.
- Yazdī, Sharaf al- Dīn 'Alī, *Zafar- Nāma*, vol.1, Revised by Saeed Mir Mohammad Sadegh & Abdolhossein Navaei, Tehran, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament, 1387/ 2008.

- Hazrati, Hasan & Naseh Sotoudeh, Monireh, "Tabayyun- i Nazarī- yi Nahdat- hā- yi Shī'ī- Sūfī Dar Iran Ķarn- hā- yi Haftum tā Dahum Hidjri", *A Quarterly Journal of Historical Studies of Islam*, vol.2, no.6, 1389/ 2010.
- Hunt, Lynn, "Kunish- i Djam'ī- yi Charles Tilly", *Bīnīsh wa Rawīsh dar Djām'a- Shīnāsī- yi Tārīkhī*, Teda Skocpol (as supervisor), Trans. Hashem Aghajari, Tehran, Nashr- i Markaz, 1392/ 2013.
- Ibn 'Arabshāh, Aḥmad b. Muḥammad, *Zindigī- yi Shigift- Āwar- i Taymūr*, Trans. Mohammad Ali Nejati, Tehran, 'Ilmī wa Farhangī, 1365/ 1986.
- Ibn Baṭūṭa, Muḥammad b. 'Abdullāh, *Safar- Nāma- yi Ibn Baṭūṭa*, vol.1, Trans. Mohammad Ali Movahed, Tehran. Āgāh, 1370/ 1991.
- Ibn Yamīn, Faryumadī, Fakhr al- Dīn, *Kulīyyāt- i Dīwān- i Ash'ār- i Ibn Yamīn*, Revised by Saeed Nafisi, Tehran, 1318/ 1939.
- Isfazarī, Mu'īn al- Dīn Muḥammad, *Rawḍāt al- Djannāt Fī Awsāf Madīna Harāt*, vol.2, Revised by seyed Mohammad Kazem Emam, Tehran, Tehran Univercity Press, 1338/ 1959.
- Mar'ashī, Zāhīr al-Dīn, *Tārīkh- i Ṭabaristān wa Ruyān wa Mazandarān*, Revised by Bernhard Dorn, Tehran, Nashr- i Gustara, 1363/ 1984.
- Mīrkhwānd, Muḥammad b. Khāwandshāh, *Ta'rīkh- i Rawḍat al- Ṣafā'*, vol.5, Tehran, Khayyām, 1339/ 1960.
- Mīrkān, Ṣābirīnā, *Ḥarikat al- Islāh al- Shī'a*, Beirut, Dār al- Nahār lil- Nashr, 2003.
- Mustawfī, Ḥamdullāh, *Nuzhat al- Ḷulūb*, Revised by Guy Le Strange, Tehran, Duniyā- yi Kitāb, 1362/ 1983.
- Naṭanzī, , Mu'īn al- Dīn, *Muntakhab al- Tawārīkh Mu'īnī*, Revised by Parvin Estakhri, Tehran, Asāṭīr, 1383/ 2004.
- Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action*, Harvard, Harvard University Press, 2002.
- Petrushevsky, Ilya, *Nahdat- i Sarbidārān-i Khurāsān*, Trans. Karim Keshavarz, Tehran, Payām, 1351/ 1972.
- Ibid, *Tārīkh- i Idjtimā'ī- Iḳtiṣādī- yi Iran Dar Dawra- yi Mughūl*, Trans. Yaghoub Azhand, Tehran, Iṭṭilā'āt, 1366/1987.

References

- ‘Abd al- Razzāk Samarqandī, Kamāl al- Dīn, *Maṭla‘ al- Sa‘dayn wa- Maḍj Ma‘-i al- Baḥrayn*, Revised by Abdolhossein Navaei, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1383/ 2004.
- Azhand, Yaghoub, *Ḳiyām- i Shī‘ī- i Sarbidārān*, Tehran, Nashr- i Gustara, 1363/ 1984.
- Corbin, Henry, *Āyīn- i Djawān- Mardī*, Trans. Ehsan Naraghi, Tehran, Sukhan, 1382/ 2003.
- Ibid, *Maḍjmū‘a Maḳālāt*, Revised by Mohammad Amin Shahjuyi, Tehran, Haḳīkat, 1384/ 2005.
- Ibid, *Tārīkh- i Falsafa- yi Islāmī*, Trans. Javad Tabatabai, Tehran, Kawīr, 1377/ 1998.
- Davenport, Christian, “Regimes, Repertoires and State Repression”, *Swiss Political Science Review*, vol.15, no.2, 2009.
- Dawlatshāh Samarqandī, *Tadhkira al- Shu‘arā‘*, Revised by Edward Browne, Tehran, Asāṭīr, 1382/ 2003.
- Eqbal, Abbas, *Tārīkh- i Mughūl*, Tehrān, Amīrkabīr, 1388/ 2009.
- Fadaei Mehrabani, Mahdi, *Piydāyī Andīsha- yi Siyāsī ‘Irfānī dar Iran*, Tehran, Niy, 1388/ 2009.
- Faṣīhī Khwāfī, *Mudjmal- i Faṣīhī*, vol.2, Revised by Mohsen Naji Nasr Abadi, Tehran, Asāṭīr, 1386/ 2007.
- Feirahi, Davood & Fadaei Mehrabani, Mahdi, "Piywand- i ‘Irfān wa Siyāsāt Az Manzar- i ‘Azīz al- Dīn Nasafī", *Pazhūhish- i ‘Ulūm- i Siyāsī*, No.4, 1386/ 2007.
- Giugni, Marco, “Political Opportunities, From Tilly to Tilly”, *Swiss Political Science Review*, vol.15, no.2009.
- Ḥafīz- i Abrū, ‘Abdullāh b. Luṭfallāh, *Dhiyl- i Djāmi‘ al- Tawārīkh- i Rashīdī*, Revised by Khanbaba Bayani, Tehran. Intishārāt- i Andjuman- i Āthār- i Millī, 1350/ 1971.
- Ibid, *Zubdat al-Tawārīkh*, vol.1, Revised by Seyyed Kamal Haj Seyyed Javadi, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1380/2001.
- Hamadani, Rashīd al- Din Faḍlallāh, *Ta‘rīkh- i Mubārak- i Ghāzānī*, Revised by Karl Jahn, Hertford Steven Austin, 1358/ 1979.

**The Analysis of Sarbedaran Movement Based on Charles Tilly
Collective Action Theory**

Ali Bahrani-pour

*Associate Professor, Department of History, Shahid Chamran University,
Ahvaz, Iran*

Abdollah Fazeli

Department of Social Science, Payame Noor University, Tehran, Iran

Sajad Kazemi¹

*PhD Student of History of Islamic Iran, Shahid Chamran University,
Ahvaz, Iran*

Ali Lajmorak Moradi

*PhD Student of History of Islamic Iran, Shahid Chamran University,
Ahvaz, Iran*

The combination of history and theory is among the methods that many scholars, including historians and sociologists, have shown their interest in that. Charles Tilly is a sociologist who has used historical events to illustrate how sociological patterns work. This article analyzes the *Sarbedaran* social-religious movement based on the theory of collective action by him. Thus, the concepts which are related to the collective action theory such as interests, organization, mobilization, collective action, opportunity, threat, suppression and facilitation, were extracted from the history and described. Then, based on those concepts, the inner elements of the *Sarbedaran* movement, namely the impact of economic interests, the role of the Dervishes, *futuwat* Organization, Shiite and the sources of effective mobilization of forces, as well as the objective factors, such as the conditions for suppression or facilitation of the confrontation between the challenging groups of the Leaders and the political community of the Ilkhans have been analysed. The method used in this article is comparative. The findings show that continuation of tax encroachment and double taxation, the role of the Sufi traditions, the Shiite, and the organization of *futuwat* and close connection between its social forces and the movement's organization as well as the political role of such forces are major sources of mobilization, and the disintegration of the Ilkhanates government and also the inability of their armed forces to suppress the opposition and challenger groups, are facilitating conditions for the *Sarbedaran* movement.

Keywords: *Sarberdaran*, Charles Tilly, Sufi traditions, Shiite, collective action theory.

1. Email (corresponding author): sajad.kazemi1984@yahoo.com

- ‘Umarī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Masālik al- Abṣār wa Mamālik al- Amsār*, Revised by Muṣṭafā Mulim & Others, Abu Dhabi, al- Maḍjma‘ al- Thaḳāfī, 1424 AH/ 2003 AD.
- Van Dalen, Benno, *Wābkanawī: Shams al-Munajjim*, The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Editors, Tomas Hockey and others, New York, Springer, 2007.
- Waṣṣāf al- Ḥaḍra, ‘Abdallāh b. Faḍlullāh, *Tārīkh- i Waṣṣāf*, Revised by Abdol-Mohammad Ayati, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1383/ 2004.
- Yidan, Wang, *Khadamāt- i Khwādja Rashīd al- Dīn Hamdānī Dar Gustarish- i chīn Shināsī, Maḍjmū‘a- yi Maḳālāt Darbāra- yi Khwādja Rashīd al- Dīn Faḍlullāh wa Rab‘l- Rashīdī Tabrīz*, Revised by Reza Rahmani, vol.2, Tehran, 1388/ 2009.
- Zaydan, Jurji, *Tārīkh Tamaddun- i Islām (History of Islamic Civilization)*, Trans. Ali Javaherkalam, Tehran, Amīrkabīr, 1384/ 2005.

- Spuler, Bertold, *Tārīkh- i Iran Dar Qurūn- i Nukhustīn- i Islāmī*, Trans. Javad Falaturi, Maryam Mir Ahmadi, vol.2, Tehran, Intishārāt- i 'Ilmī wa Farhangī, 1373/ 1994.
- Idem, *Tārīkh- i Mughūl Dar Iran*, Trans. Mahmoud Mir Aftab, Tehran, Intishārāt- i 'Ilmī wa Farhangī, 1386/ 2007.
- Stephenson, j, *The zoological Section of The Nuzhatu-L-Qulub of Hamdulla AL-Mustaufi AL-Qazwini*, London, Royal Asiatic Society, 1928.
- Al-Suyūfī*, 'Abd al- Raḥmān b. Abībakr, *Bughyat Wu'āt Fī Tabakāt al- Lughawīyyīn*, Revised by abū 'l- Faḍl Ibrāhīm, vol.2, 'Isā al- Bābī al- Ḥalabī Press, 1384 AH/ 1964 AD.
- Tatawī, Kādī Aḥmad, Ḳazwīnī, Aṣīf Khān, *Tā'rīkh-i Alifī*, Revised by Gholamreza Tabatabai Majd, Tehran, Intishārāt- i 'Ilmī Farhangī, 1382/ 2003.
- Tekeli, Sevim, *al-'Urḍī's Article on the Quality of Observation*, foundation for Science Technology and Civilisation, 2007.
- Ṭūsī, Naṣīr al- Dīn Muḥammad b. Muḥammad, *Ādāb al- Muta'allimīn*, National Library(Manuscript), no.1061675.
- Idem, *Adjibat al- Masā'il al- Naṣīriyya*, Abdullah Norani, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1383/ 2004.
- Idem, *Akhlāq- i Nāṣirī*, Tehran, Iqbal, 1391/ 2012.
- Idem, *Ithbāt al- 'Aql al- Mudjarrad wa Sharḥ- i Ān*, Revised by Tayebeh Aref Nia, Tehran, Mīrāth- i Maktūb, 1393/ 2014.
- Idem, *Maṣāri' al- Muṣāri'*, Revised by Hasan Moezzi, Qom, Ayatollah Marashi Najafi Library, 1405 AH/ 1984 AD.
- Idem, *Sharḥ al- Ishārāt wa al- Tanbīhāt*, vol.2, Revised by Hasan Hasan Zadeh Amoli, Qom, Intishārāt- i Daftar- i Tablīghāt Islāmī- yi Ḥawza- yi 'Ilmiyya- yi Qom, 1425 AH/ 2005 AD.
- Idem, *Tasawwurat Yā Rawḍat al- Taslīm*, Revised by Vladimir Ivanov, Tehran, Djamī, 1363/ 1984.
- Idem, *Tadḡīr al- 'Akā'id*, Revised by Mohammad Javad Hosseini jalali, Tehran, Maktaba al- A'lām al- Islāmī, 1407 AH/ 1986 AD.
- Idem, *al- Zīdj al- Ilkhānī*, National Library(Manuscript), no. 1094273.

- Ronan, Colin, *Tārīkh- i 'Ilm- i Cambridge (The Cambridge Illustrated History of the World's Science)*, Trans. Hasan Afshar, Tehran, Nashr- i Markaz, 1382/ 2003.
- Safa, Zabihollah , *Tārīkh- i Adabiyāt- i Iran*, vol.8, Tehran, Firdaws, 1378/ 1998.
- Idem, *Tārīkh- i 'Ulūm- i 'Aklī Dar Tamaddun- i Islāmī Tā Awāsīt Ḳarn- i Pandjum*, Tehran, University of Tehran Press, 1371 & 1374/ 1992 & 1995.
- Saliba, George, *Dānīshmandān- i Iranī Dar D̲jahān- i Islāmī ('Ilm- i Nudjūm az Marāgha Tā Samarḳand)*, Madjmū'a Maḳālāt- i Ḥuḍūr- i Iraniyyān Dar D̲jahān- i Islām, Revised by Richard Hovannisian & Georges Sabbagh, Trans. Fereydoun Badrehei, Tehran, Markaz Bāstān- Shīnāsī- yi Iran wa Islām, 1381/ 2002.
- Sayili, Aydin, *Naṣīr al- Dīn Ṭūsī wa Raṣad Khāna- yi Marāgha*, Yād- Nāma- yi Khwāḍja Naṣīr al- Dīn Ṭūsī, Tehran, 1336/ 1957.
- Sanā'ī Ghaznawī, Abul-Mad̲jd Mad̲jdūd b. Ādam, *Dīwān- i Sanā'ī Ghaznawī*, Revised by Mohammad Taqī Modarres Razavi, Tehran, Intishārāt- i Ibn Sīnā, Nashir- i Digital, Ghaemiyeh Computer Research Center of Isfahan, 1341/ 1962.
- Sarton, George, *Muḳaddama-ay bar Tārīkh- i 'Ilm (Introduction to the History of Science)*, Trans. Golamhossein Sadri Afshar, vol.2 & 3, Tehran, Intishārāt- i 'Ilmī wa Farhangī, 1383/ 2004.
- Shīrāzī, Ḳuṭb al- Dīn Maḥmūd, *Durrat al- Tāḍj lil- Ghurrat al- Dabbād̲j*, (Amur- i 'Āma, Ṭabī'iyāt, Ilāhiyyāt), Revised by Mohammad Meshkat, Tehean, Nashr- i Ḥikmat, 1365/ 1986.
- Idem, *Tuḥfat al- Sa'diyya*, Tehran, Research Institute for Islamic and Complementary Medicine (RICM), 1387/ 2008.
- Sibt b. 'Adjamī, Aḥmad b. Ibrahīm, *Kunūz al- Dhahab fī Ta'rīkh Ḥalab*, Revised by Sha'th, Shawḳī, Bakūr, Fāsīh, Ḥalab, Dār al- Ḳalam al- 'Arabī, 1417 AH/ 1996 AD.

- Revised by Jamshid Kian Far, vol.15, Tehran, *Intishārāt- i Asāṭir*, 1380/ 2001.
- Modarres Razavi, Mohammad Taqi, *Aḥwāl wa Āthār- i Khwādja Naṣīr al- Dīn Ṭūsī*, Tehran, Asāṭir, 1383/ 2004.
- Mortazavi, Manouchehr, *Masā'il- i 'Aṣr- i Ilkhānān*, Tehran, Maw'assa- yi Intishārāt- i Āgāh, 1370/ 1991.
- Mustawfī, Ḥamdullāh, *Nuzhat al- Ḳulūb (Maḳāla- yi Siwwūm dar Waṣf- i Buldān, Wilāyat wa Bikā')*, Revised by Guy Le Strange, Leiden, 1913/ 1292.
- Mozaffari, Mohammad, *Barrisī wa Taḥlīl- i Nū- Āwarī- hā- yi Raṣad- Khāna- yi Marāgha*, PhD Theses, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Nabi, Abolfazl, *Awdā'- i Siyāsī wa Idjtimā'ī- yi Iran, Dar Ḳarn- i Haṣhtum- i Hidjri*, Mashhad, Ferdowsi University of Mashhad Press, 1375/ 1996.
- Na'mat, 'Abdallāh, *Falāsafa al- Shī'a (Ḥayātahum wa Ārāhum)*, Qom, Dār al- Kitāb al- Islāmī, 1987 AD/ 1408 AH.
- Nasr, Hossein, *Maḳām- i Rashīd al- Dīn Faḍlullāh Dar Tārīkh- i Falsafa wa 'Ulūm- i Islāmī, Madjmū'a Khaṭāba- hā- yi Taḥkīkī Darbāra- yi Rashīd al- Dīn Faḍlullāh Hamdānī*, Tehran, University of Tehran Press, 1350/ 1971.
- Nu'aymī, Dimashkī, 'Abd al- Ḳādir b. Muḥammad, *al- Dāris fī Ta'rīkh al- Madāris*, Revised by Shams al- Dīn Ibrāhīm, vol.2, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, Beirut, 1410 AH/ 1989 AD.
- Naẓīf, Muṣṭafā, "Kamāl al- Dīn- i Fāsī wa Ba'd Buḥūṭha fī 'Ilm al- Daw'", *Risālat al- 'Ilm*, 1958 AD/ 1378 AH.
- Rāwandī, Muḥammad b. 'Alī, *Rāḥat al- Ṣudūr wa- Āyat al- Surūr Dar Tārīkh- i Āl- i Saldjūq*, Revised by Mohammad Eghbal & Mojtaba Minovi, Tehran, Amīrkabīr, 1364/ 1985.
- Rāzī, Naḍjm al- Dīn, *Mirṣād al- 'Ibād Min al- Mabda' Ilā Ma'ād*, Revised by Hossein Hosseini, Tehran, Ṭab'- i Madjlis, 1312/ 1933.
- Rizḳ Salīm, Maḥmūd, *'Aṣr- i Salāṭīn- i Mamālīk wa Natādja al- 'Ilmī wa Adabī*, vol. 8, (Und.), Maktaba al- Ādāb wa Maṭba'- tu- hā Bi- al- Ḥamyā, 1965 AD/ 1385 AH.

- Idem, "Su'ūd wa Rukūd- i 'Ilm wa Farhang Dar Tamaddun- i Islāmī", 'Ulūm- i Idjtimā'ī, *Nāma- yi Farhang*, no.13, 1373/ 1994.
- Kāshānī, Abū 'l- Kāsim 'Abdallāh b. Muḥammad, 'Arāyis al- *Djawāhir wa Nafāyis al- Aṭāyib*, Revised by Iraj Afshar, Tehran, Intishārāt- i Andjuman- i Āthār- i Millī, 1345/ 1966.
- Idem, *Ta' rīkh- i Uldjaytū*, Revised by Mahin Hambly, Tehran, 'Ilmī wa Farhangī, 1384/ 2005.
- Keramati, Younes, *Tārīkh- i Riyādiyyāt wa Nuḍjūm Dar Iran*, Tehran, Amīrkabīr, 1385/ 2006.
- Khākānī Shirwānī, Ibrāhīm b. 'Alī, *Dīwān- i Khākānī*, Revised by Ali Abdolrasoul, Tehran, Saadat Printing, 1316/ 1937.
- Khayyām, 'Umar b. Ibrāhīm, *Maḳāla Fī al- Djabr wa 'l- Muḳābala*, Revised by Gholamhossein Mosaheb, Tehran, Andjuman- i Āthār wa Mafākhīr Farhangī, 1379/ 2000.
- Krachkovskii, Ignatii Iulianovich, *Tārīkh-Niwishta- hā- yi Djughrāfiyā dar Djahān- i Islām (Istoriia arabskoi geograficheskoi literatury)*, Trans. Abul-Qasim Payandeh, Tehran, Shirkat- i Intishārāt- i 'Ilmī wa Farhangī, 1379/ 2001.
- Ḳumayr, Yūḥannā, *Ikhwān al- Ṣafā (Rūshan- Fikrān- i Shī'a Madhhab)*, Trans. Mohammad Sadegh Sajjadi, Tehran, Falsafa, 1363/ 1984.
- Lane, George, *Iran dar Awāyil 'Ahd- i Ilkhānān, Renaissance Iran (Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran: a Persian Renaissance)*, Trans. Abolfazl Razavi, Tehran, Amīrkabīr, 1390/ 2011.
- Maitte, Bernard, "Rangīn- Kamān", Kamāl al- Dīn Fārsī & Dietrich de Freiberg, *History of Science*, no.134, 1384/ 2005.
- Masood, Ehsan, *Science and Islam*, London, Icon Book, 2009.
- Masoumi Hamadani, Hossein, *Ustād- i Bashār (Madjmū'a Maḳālāt- i Gird- Hamāyī- yi 'Ilm wa Falsafa Dar Āthār- i Khwādja Naṣīr al- Dīn Ṭūsī)*, Revised by Nasrallah Pour Javadi, Tehran, Institut Français de Recherche en Iran, 1375/ 1996.
- Mīrkhwānd, Muḥammad b. Khāwandshāh b. Maḥmūd, *Ta' rīkh Rawḍat al- Ṣafā' fī Sīrat al- Anbiyā' wa 'l Mulūk wa 'l Khulafā'*,

- Ibn 'Ibrī, *Ta'riḫ- i Mukhtaṣar al- Duwal*, Cairo, Nashr Dār al- Āfāk al- 'Arabiyya, 1421 AH/ 2000 AD.
- Ibn Fuwaṭī, 'Abd al- Razzāk b. Aḥmad, *al- Ḥawādith al- Djāmi'a wa- 'l- Tadjārib al- Nāfi'a fī 'l- Mi'a al- Sābi'a*, Beirut, Dār al- Fikr al- Ḥadīth, 1987 AD/ 1408 AH.
- Idem, *Madjma' al- Ādāb Fī Mu' djam al- Alkāb*, Revised Muḥammad Kāzim, vol.6, Tehran, Maw'assa al- Ṭabā'a wa al- Nashr Wizāra al- Ṭhaḳāfa wa al- Irshād al- Islāmī, 1416 AH/ 1995 AD.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *al- Bidāya wa 'l- Nihāya*, vol.13, Beirut, Maktaba al- Ma'ārif Beirut, 1977 AD/ 1398 AH.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al- Raḥmān Muḥammad, *Tārīḫ- i Ibn Khaldūn*, Revised by Khalīl Shaḥāda, Beirut, Dār al- Fikr, 1988 AD/ 1408 AH.
- Ibn Khallikān, Shams al- Dīn Aḥmad, *Wafayāt al- A'yān wa- Anbā' Abnā' al- Zamā*, Revised by Iḥsān 'Abbās, Beirut, Dār Ṣādir Beirut, (Und.).
- Ibn Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *al- Fihrist*, Beirut, Dār al- Ma'rifa, (Und.).
- Ibn Shākir Kutubī, Muḥammad, *Fawāt al- Wafayāt*, vol. 4, Revised by Iḥsān 'Abbās, Beirut, Dār Ṣādir, 1973 AD/ 1392 AH.
- Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al- Ḥalīm, *Madjmū'a al- Rasā'il wa al- Masā'il*, Revised by Muḥammad Rashād Riḍā, vol.2, Mecca, al- Turāthāt al- 'Arabī, (Und.).
- Ibn Ukhuwwa, Muḥammad b. Muḥammad, *Ma'ālim al- Qurba fī Aḥkām al- Ḥisba*, Trans. Jafar Shoar, Tehran, Bunyād- i Farhang- i Iran, 1347/ 1968.
- Ikhwān al- Ṣafā, *Rāsā'il- i Ikhwān al- Ṣafā wa- Khillān al- Wafā*, vol. 4, Beirut, Nashr al Dār al- Islāmiyya, Beirut, (Und.).
- Jabar, Ahmad & Farsi, "Kamal al- Din Fīzīk- Dān wa Riyāḍī- Dān- i Nū Āwar", *History of Science*, no.3, 1384/ 2005.
- Kasaie, Nourallah, *Madāris- i Nizāmiyya wa Ta'thīrāt- i 'Ilmī wa Idjtimā'ī Ān*, Tehran, University of Tehran Press, 1358/ 1979.
- Idem, *Sar- Gudhasht- i Dānish wa Dānishiyān*, Madjmū'a Makālāt- i Hamāyish- i Hudjūm- i Mughūl, vol.2, Shahid Beheshti University Press, Tehran, 1379/ 2000.

- Idem, *Djāmi' al- Tawārīkh*, (*Az Āghāz- i Piydāyish- i Kabāyil- i Mughūl Tā Payān- i Dawra- yi Taymūr Kā- ān*), Revised by Bahman Karimi, vol.2, Tehran, Iqbal & Others, 1338/ 1959.
- Idem, *Djāmi' al- Tawārīkh (Dar Tārīkh - i Padishāhān- i Mughūl az Ōgedei Kā-ān Tā Taymūr Kā- ān)*, Revised by Edgar Blochet, vol.2, Leiden, 1911/ 1290.
- Idem, *Djāmi' al- Tawārīkh- i Ismā'iliyyān*, Revised by Mohammad Roushan, Tehran, Markaz- i Pazhūhish- hā- yi Mīrāth- i Maktūb, 1387/ 2008.
- Idem, *Laṭā'if al- Ḥaqāyiq*, Revised by Gholamreza Taher, vol.2, Tehran, Central Library & Centre For Documents and Resource of University of Tehran, 1355/ 1976.
- Idem, *Mukātibāt- i Rashīdī*, Revised by Mohammad Shafi, Lahore, Lahore press, 1945/ 1324.
- Idem, *Sawāniḥ al- Afkār al- Rashīdī*, Revised by Mohammad Taqi Danesh Pajouh, Tehran, University of Tehran, 1358/ 1979.
- Idem, *Ta' rīkh- i Mubārak Ghāzānī*, Karl Jahn, Hertford, Steven Austin press, 1940/ 1319.
- Idem, *Tansūq- Nāma Yā Tib- i Ahl- i Khatā*, Prolegomena by Mojtaba Minovi, Tehran, University of Tehran, 1350/ 1971.
- Idem, *Wakf-nāma- yi Rab' - i Rashīdī*, Revised by Mojtaba Minovi & Iraj Afshar, Tehran, Intishārāt- i Andjuman- i Āthār- i Millī, 1356/ 1977.
- Ḥilmī, Aḥmad Kamāl al- Dīn, *Dawlat- i Saldjūkiyyān*, Trans. Abdullah Naseri Taheri, Qom, Research Institute of Hawzah and University(RIHU), 1384/ 2005.
- Holt, Peter Malcolm, *Tārīkh- i Islām(The Cambridge history of Islam)*, University of Cambridge Research, Trans. Ahmad Aram, Tehran, Amīrkabīr, 1358/ 1979.
- Ḥusaynī Yazdī, Rukn al- Dīn, *Djāmi' al- Khayrāt (Wakf- Nāma- yi Sayyid Rukn al- Dīn Ḥusaynī- yi Yazdī)*, Revised by Mohammad Taqi Danesh Pajouh & Iraj Afshar, Tehran, Intishārāt- i Farhang- i Iran Zamīn, 1341/ 1962.
- Ibn Athīr, 'Izza al- Dīn 'Alī b. Muḥammad, *al- Kāmil fī al- Ta' rīkh*, vol.13, Beirut, Dār al- Ṣadir, 1385 AH/ 1965 AD.

- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein, *Naṣīr al- Dīn Ṭūsī Fīlsūf- i Guftugū*, Tehran, Nashr- i Hirmis, 1386/ 2007.
- Eqbal Ashtiani, Abbas, *Tārīkh- i Mughūl*, Tehran, Amīrkabīr, 1384/ 2005.
- Fārsī, ‘Abd al- Ghāfir b. Ismā‘īl, *al- Mukhtaṣar Min Kitāb al- Siyāk li- Ta`rīkh Naysābūr*, Revised by Mohammad Kazem Mahmūdī, Tehran, Mīrāth- i Maktūb wa Nashr Djāmi‘a Mudarrisīn- i Ḥawza- yi ‘Ilmiyya- yi Qom, 1384 & 1403 AH/ 2005 & 1983 AD.
- Frye, Richard Nelson, *Tārīkh- i Iran*, Trans. Hasan Anosheh, vol.4, Tehran, University of Cambridge Research, 1381/ 2002.
- Gharīb Kirmānī, Ḥasan b. Zāhid, *Madjmū‘a Rasā‘il (Miḳlād al- Kunūz, Muntakhab Miftāḥ al- Rumūz, Miftāḥ al- Rumūz)*, (Manuscript), No. 12889, Tehran, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Ghazālī, Muḥammad b. Muḥammad, *Fātiḥa al- ‘Ulūm*, Trans. Hossein Khatibi Nouri, Tehran, Danīsh- Kada- yi ‘Ulūm wa Adabiyāt, 1316/ 1937.
- Idem, *Ihyā’ ‘Ulūm al- Dīn*, vol.16, Revised by ‘Abd al- Raḥīm Ḥāfiz ‘Arākī, Dār al- Kitāb al- ‘Arabī, (Und.).
- Ghorbani, Abolqasem, *Fārsī- Nāma*, Tehran, Humā, 1383/ 2004.
- Ghunaymah, ‘Abd al-Raḥīm, *Tārīkh- i Dānīsh- Gāh- hā- yi Buzug- i Islāmī*, Trans. Nourallah Kasaie, Tehran, Yazdān, 1364/ 1985.
- Haghighat, Abdolrafie, *Tārīkh- i ‘Ulūm wa Falsafa- yi Iranī*, Tehran, Intishārāt- i Kūmiṣh, 1372/ 1993.
- Hamawī, Yāqūt b. ‘Abdullāh, *Mu‘djam al- Buldān*, Beirut, Dār Ṣādir, 1995/ 1373.
- Idem, , *Mu‘djam al- Udabā’*, vol.7, Revised by Iḥsān ‘Abbās, Beirut, Dār Maghrib Islāmī, 1993 AD/ 1414 AH.
- Hamdānī, Raṣhīd al- Dīn Faḍlullāh, *As`ila wa Adjibat Rashīdī*, Revised by Reza shabani, vol.2, Iran-Pakistan Institute of Persian Studies, 1993/ 1372.
- Idem, *Bayān- al- Ḥakāyik*, Revised by Hashem Rajab Nia, Tehran, Mīrāth- i Maktūb, 1386/ 2007.

References

- ‘Alī b.Aḥmad, Muntakhab al- Dīn Badī, *‘Ataba al- Kataba (Madjmū‘a Murāsīlāt- i Dīwān- i Sultān Sandjar)*, Revised by Mohammad Qazvini & Abbas Eqbal Ashtiani, Tehran, Asāṭīr, 1384/ 2005.
- al- Amīn, Ḥassan, *al- Ismā‘iliyyūn wa al- Mughūl wa al- Naṣīr al- Dīn Ṭūsī*, Qom, Maw’assasa- i Dā’irat al- Ma’ārif al- Fīḫ Islāmī, 2005 AD/ 1426 AH.
- Āmulī, Shams al- Dīn Muḥammad, *Nafā’is al- Funūn Fī ‘Arā’is al- ‘Uyūn*, Revised by Mirza Abolhassan Sharani, vol.3, Tehran, Kitāb- Furūshī- yi Islāmiyya, 1379/ 2000.
- Arkou, m, *Miskawayh Philosophe et Historien*, Paris, 1982.
- Browne, Edward, *Tārīkh- i Adabiyyāt Iran az Firdawsī Tā Sa‘dī*, Trans. Fath Allah Mojtabayi & Gholamhossein Sadri Afshar, Tehran, Nashr- i Murwārīd, 1367/ 1988.
- Bernal, John, *‘Ilm dar Tārīkh (Science in History)*, Trans. Kamran Fani, Tehran, Amīrkabīr, 1354/ 1975.
- Boyle, John Andrew, *Tā’rīkh-i Iran az Āmadan-i Saldjūkiyyān tā Furū- Pāsh-yi Dawlat- Īlkhānān (The Cambridge History of Iran)*, Trans. Taymour Ghaderi, Tehran, University of Cambridge Research, vol.5, Amīrkabīr, 1381/ 2002.
- Carra de Vaux, Bernard, *Mutifakkirān- Islām*, Trans. Ahmad Aram, vol.2, Tehran, Daftar- i Nashr- i Farhang- i Islāmī, 1359/ 1980.
- Chao- Mi- Shi, Yuan, *Tārīkh- i Sīrī Mughūlān (The Secret History of the Mongols)*, Trans. Shirin Bayani, Tehran, Tehran University Press, 1383/ 2004.
- Chardin, Jean, *Safar- Nāma (Journal du voyage du Chevalier Chardin en perse aux Indes Orientals)*, Trans. Eghbal Yaghmaei, vol.5, Tehran, Tūs, 1372/ 1992.
- Dabīrān Kātibī Ḳazwīnī, Nadjm al- Dīn, *Ḥikmat al- ‘Ayn*, Revised by Abbas Sadri, Tehran, Andjuman- i Āthār wa Mafākhīr Farhangī, 1384/ 2005.
- De Clavijo, Ruy González, *Safar- Nāma- yi Clavijo*, Trans. Masoud Rajab Nia, Bungāh- i Tardjuma wa Nashr- i Kitāb, 1377/ 1998.
- Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *al- Amsār Dhawāt al- Āthār*, Beirut, Maktaba Dār al- Bashā’ir, 1406 AH/ 1985 AD.

**The Consequences of the Mongol Invasion and Ilkhanate Rule on
the Scientific Tradition in Iran**

Amir Dehghan Nezhad¹

*Ph.D of History of Science in the Islamic Period, Institute for Humanities
and Cultural Studies, Tehran, Iran*

Mohsen Rahmati

*Associate Professor, Department of History, Lorestan University, Lorestan,
Iran*

Abdol Rasoul Emadi

*Assistant Professor, Department of History of Science in Islamic Period,
Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran*

The Mogul invasion and their rule over Iran has always been mentioned as the cause of the decline of knowledge in this land. The present study seeks to find the impact of the Mongol invasion and the rule of Ilkhans on the scientific tradition in Iran, using the descriptive-analytical approach, and also to answer the questions such as what have changed in the scientific tradition in compare with the past ages and what have been the consequences of those changes? The result of this study shows that with the rule of the Ilkhans, the scientific tradition in Iran has been influenced by several factors, such as the religious tolerance of the Ilkhanates and the rationalist's domination, on scientific and educational institutions. Therefore, along with religious studies, the intellectual sciences also were the focus of attention of the scholars of this period. And so, it was one of the flourishing periods of Iranian history in terms of building scientific and educational centers and reviving scientific activities, especially in the field of intellectual sciences.

Keywords: Iran, Mongol, Ilkhanate, scientific tradition, intellectuall sciences.

1. Email (corresponding author): amirdehghan55@yahoo.com

References

- Ahmadi, Babak, *Risāla-i Tārīkh, Djustārī dar Hirminūtīk-i Tārīkh* (An essay on history- the Hermeneutic vision of history), Tehran, Mazkaz, 1391/ 2012.
- Bayhaḳī, Abu al-Faḍl, *Ta`rīkh-i Bayhaḳī*, Revised by Khalil Khatib Rahbar, (9th ed.), Tehran, Mahtāb, 1383/ 2004.
- Toolan, Michael, *Rawāyat Shināsī: Dar- Āmadī Zabān- Shināsī- Intīkādi* (Narrative: a critical linguistic introduction), Trans. Fatemeh Alavi & Fatemeh Nemati, Tehran, SAMT, 1386/ 2007.
- Ricœur, Paul, *Zamān wa Hikāyat: Pīrang wa Hikāyat- i Tārīkhī* (Time and narrative), Trans. Mahshid Nonahali, Tehran, Gām- i Nū, 1383/ 2004.
- Raymond Staff, Shlvmys, *Rawāyat- i Dāstānī: Būṭīkā- yi (Poyetikes Mu`āshir*, Trans. Abolfazl Horri, Tehran, Nīlūfar, 1387/ 2008.
- Zarrinkoob, Abdolhossein, *Tārīkh dar Tarāzū*, Tehran, Amīrkabīr, 1353/ 1974.
- Sharafī, Mahbubeh, "Bāztāb- i Andīsha- yi Mashīyyat- Ilāhī dar Tārīkh- Nīgārī- yi `Aṣr- i Ilkhānī: Bā Ta`kīd Bar Tārīkh- i Djahāngushā wa Tārīkh- i Wassāf", *Historical Studies*, Institute for Humanities and Cultural Studies, vol.4, no.2, 1392/ 2013.
- Farhad Pour, Morad, "Yaddāshī Darbara- yi Zamān wa Rawāyat", *Arghanūn*, no.9 & 10, 1375/ 1996.
- Martin, Wallace, *Nazariyya- Hā- yi Rawāyat(Recent Theories of Narrative)*, Trans. Mohammad Shahba, Tehran, Hermes, 1382/ 2003.
- Mcquillan, Martin, *Guzīda- yi Makālāt- i Rawāyat*, Trans. Fatah Mohammadi, Tehran, Mīnooye Kherad, 1388/ 2009.
- Mollayee Tavani, Alireza, *Dar- Āmadī Bar Rawīsh- i Pazhūhīsh dar Tārīkh*, (10th ed.), Tehran, Niy, 1395/ 2016.
- Nozari, Hossein-Ali, *Falsafa- yi Tārīkh: Rawīsh- Shināsī wa Tārīkh- Nīgārī*, (3rd ed.), Tehran, Tarḥ- i Nū, 1392/ 2013.

**The Function of Time Components at the Beginning of the Fifth
and Sixth Volume of *Tarikh-e Beyhaqi***

Zahra Riahizamin

*Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature
and Human Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran*

Fahimeh Heidary Jamebozorgi¹

*Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature
and Human Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran*

Historical texts by the planning process for the expression of numerous events, are worthy for narratology investigations. The rules of narration let the historian to choose and describe an event among many events. As the narrative time is in profound connection with the plot, so it has an important role in the narrative Tactics. In this survey, in order to study the type of operation and apply the element of time on *Tarikh-e Beyhaqi*, the time elements Gerard Genette's theory such as flashback and flashforward, omissions and summarization, descriptive pause and etc, has been evaluated by semiotic approach. Our results show that in *Beyhaqi* used the narrative time and in analysis this type of time, due to numerous encasement, a multilayer structure is created, so that we can say *Tarikh-e Beyhaqi*'s temporality is on a similar level with the plots. The main Characteristics of *Beyhaqi*'s narration in this field is extraction of semantic functions from the elements of the narrative time. In this section the narrator's willingness and valuation is visible.

Keywords: *Tarikh-e Beyhaqi*, Gerard Genette, narrative time, Time's functions.

1. Email (corresponding author): fahimeheidary@yahoo.com

- ‘Umar Farrukh, *Ta’rīkh al- Fikr al- ‘Arabī ilā Ayyām- i Ibn Khaldūn*, Beirut, Dar El-IlmLilmalayin, 1983/ 1361.
- Ya‘kūbī, Aḥmad b. Abī Ya‘kūb, *Ta’rīkh- i Ya‘kūbī*, Beirut, Dār Ṣādir, (Und.).
- Zayd b. Rafā‘ī Hāshimī, *al- Amthāl*, Damascus, Dār al- Sa‘d al- Dīn, 1423 AH/ 2002 AD.

- Muḳaddasī (Maḳdisī), Muḥammad b. Aḥmad, *Aḥsan al- Taḳāsīm fī Ma'rifat al- Aḳālīm*, Trans. Ali Naghi Monzavi, Tehran, Kūmish, 1385/ 2007.
- Munadḳḳim, Ishaḳ b. Ḥusayn, *Ākām al- Marḳjān Fī Dhikr al- Madā'in al- Mashhūra Fī Kull- i Makān*, Beirut, 'Ālam al- Kutub, 1408 AH/ 1988 AD.
- Nahḳj al- Balāgha*, Revised by Şubḥī Şāliḥ, Dār al- Hidḳra, Qom, 1414 AH/ 1994 AD.
- Namvar Motlagh, Bahman, *Darāmadī bar Biynāmatnīyat: Nazariyya- hā wa Kārburd- hā*, Tehran, 1390/ 2012.
- Qayyoomi Bidhendi, Mehrdad & Shahidi, Nazanin, "Rūy- kard- i Tārīkh Farhangī wa Imkān wa Fawāyid- i Ān dar Mi'mārī- yi Iran", *Cultural History Studies*, vol.5, no.17.
- Şadr al- Dīn Şhīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm, *al- Ḥikma al- Muta'āliya fī 'l- Asfār al- 'Aḳliyya al- Arba'a*, Qom, Maktaba Muştafawī, 1368/ 1990.
- Şafḳī, Khalīl b. Aybak, *al- Wāfi bi 'l- Wafayāt*, Beirut, Revised by Ahmad Arnaout & Turki Mostafa, Dār Iḥyā' al- Turāth, 1420 AH/ 1999 AD.
- Salimi, Hasan, "Arzish wa Ḥuḳūḳ- i Zanān Az Dīd-gāh- i 'Alī", *Madḳmū'a Maḳālāt- i Dānishgāh 'Allāma Ṭabātabāyī*, 1380/ 2002, no.160.
- Scholem, Greshom, "Lilith", *Encyclopedia Judaica*, USA, Macmillan, 2007.
- Shafiei, Saeed, "Nahḳj al- Balāgha wa Naḳd- i Tārīkhī, Pazḥūshī Mūrīdī(Case Research): Wudḳūd wa 'Adam", *Iranian Journal For The Quranic Sciences & Tradition*, vol.50, no.2, Fall & Winter, 1396/ 2018.
- Shawḳi Daif, *al- Fann wa Mudḥāhiba fī al- Nathr al- 'Arab*, Cairo, Dār al- Ma'ārif, 1960/ 1338.
- Şūlī, Abūbakra, *al- Awrāḳ Ḳism Akhbār al- Shu'ara'*, Cairo, Şirket Amal, 1425 AH/ 2004 AD.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Dḳarīr, *Tā'riḳh al- umam 'l- Mulūk*, Revised by Muḥammad Abū 'l- Faḳl Ibrāhīm, Beirut, Dār al- Turāth, 1967/ 1345.

- Djāhiz, *al- Bayān wa 'l- Tabyīn*, Beirut, Dār wa Maktaba Hilāl, 1423 AH/ 2002 AD.
- Idem, *al- Bighāl*, Beirut, Dār wa Maktaba Hilāl, 1418 AH/ 1997 AD.
- Idem, *al- Bukhalā'*, Beirut, Dār wa Maktaba Hilāl, 1419 AH/ 1998 AD.
- Idem, *al- Bursān wa al- 'Urdjān wa al- 'Umyān wa al- Ḥuwlān*, Beirut, Dar Algeel, 1410 AH/ 1990 AD.
- Fatahi Zadeh, Fathieh & Rasouli, Mohammad- Reza & Elahe Hatami Rad, "Ta'mulī dar Rawāyāt- i Nahđj al- Balāgha dar Nikūhish- i Zan", *Journal of Nahjolbalagheh*, vol.2, no.6, Summer 1393/ 2015.
- Hanafi, Hamed, *Yād- Nāma- yi Nukhustīn Kungira- yi Hizāra- yi Nahđj al- Balāgha*, Tehran, 1360/ 1982.
- Ibn Abī 'l- Ḥadīd, *Sharḥ Nahđj al- Balāgha*, Qom, Maktaba Āyatullāh al- Mar'ashī al- Nadjafī, 1378/ 2000.
- Ibn al- Faḳīh, Aḥmad b. Muḥammad, *al- Buldān*, Revised by Yūsuf al- Hādī, Beirut, 'Ālam al- Kutub, 1996 AD/ 1416 AH.
- Ibn Khallikān, *Wafayāt al- A'yān wa- Anbā' Abnā' al- Zamān*, Revised by Iḥsān 'Abbās, Lebanon, Dār al- Thakāfa, (Und.).
- Ibn Maytham Bahrānī, *Sharḥ Nahđj al- Balāgha*, Daftar- i Naṣhr al- Kitāb, 1404 AH/ 1984 AD.
- Jafari, Mohammad Taqī, *Tardjuma wa Tafsīr- i Nahđj al- Balāgha*, Tehran, Daftar- i Naṣhr- i Farhang- i Islāmī, 1376/ 1998.
- Khaṭīb Baghdādī, *Ta'rīkh-i Baghdād*, Beirut, Dār al- Kutub al- 'Ilmaiyya, 1417 AH/ 1996 AD.
- Kristeva, J. Semiotics, "A Critical Science And/ or a Critique of Science", in *The Kristeva Reader* t., Ed. Toril Moi, Oxford: B. Black Well, pp. 75- 88.
- Makkī, Abū Ṭālib, *Ḳūt al- Ḳulūb*, (Und.), 1417 AH/ 1996 AD.
- Māwardī, Abū 'l- Ḥasan, *Adab al- Dunyā wa 'l- Dīn*, Beirut, Dār Maktaba Hilāl, 1421 AH/ 2000 AD.
- Miskawayh al- Rāzī, Abū 'Alī, *Tad̲jārib al- Umam*, Revised by Abolghasem Emami, Tehran, Surūsh, 1379/ 2000.
- Mufaḍḍal al- Ḍabbī, *Amthāl al- 'Arab*, Beirut, Dār Maktaba Hilāl, 1424 AH/ 2003 AD.

References

- Abduh, Muhammad, *Sharḥ Nahḍj al- Balāgha*, Dār Iḥyā' al- Kutub al- 'Arabiyya, (Und.).
- Abū 'l- Faradj Iṣfahānī, *al- Aghānī*, Beirut, Dār al- Iḥyā' al-Turāth al- 'Arabī, 1415 AH/ 1994 AD.
- Abū Mansūr Tha'ālibī, *al- I'djāz wa al- Iīdjāz*, Cairo, Maktaba al- Qur'ān, (Und.).
- Alan, Graham, *Biynāmatnīyat, (Intertextuality)*, Trans. Payam Yazdanju, Tehran, Nashr-i Markaz, 1385/ 2007.
- Amina Inloes, "Was Imam Ali a Misogynist? The Portrayal Of Woman In Nahj- al Balaghah & Kitab Sulaym Ibn Qays", *Journal of Shi'a Islamic Studies*, Summer 2015, vol.VIII, no.3.
- Aram, Mohammad- Reza & Aryan, Hossien & Hossien Mirzaei Nia, "Taḥlīl- i Hermeneutic(i)- yi Nahḍj al- Balāgha, Darīča- Iy Ba Rūi- yi Insān- i Mu'āṣir", *Journal of Nahjolbalagheh*, no.21, 1397/ 2019, vol.6.
- Aristotle, *Politics*, Trans, H. Rackham, London, Loeb Classical Library & Harvard University Press, 1932.
- Aristotle, *Siyāsat(Politics)*, Trans. Hamid Enayat, Tehra, Amīrkabīr, 1364/ 1986.
- 'Askarī, Abū Hilāl, *al- Awā'il*, Tanta, Dār al- Bashīr, 1408 AH/ 1988 AD.
- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al- aṣhrāf*, Revised by Suhayl Zakkār & Zirīklī, Beirut, Dār al- Fīkr, 1417 AH/ 1996 AD.
- Bayḥaqī Kayḍarī, *Ḥadā'iq al- Ḥaqā'iq Fī Sharḥ Nahḍj al- Balāgha*, Qom, Maw'assisa- yi Nahḍj al- Balāgha, Nashr- i 'Aṭārud, 1416 AH/ 1996 AD.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al- Bukhārī Dhayl Kitāb al- Ḥayḍ*, Beirut, Dār al- Fīkr, 1980 AD/ 1401 AH.
- Dashti, Mohammad, *Rawish- hā- yi Taḥkīk dar Asnād wa Madārik- i Nahḍj al- Balāgha*, Qom, Nashr- i Imām 'Alī, 1368/ 1990.
- Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad, *Mīzān al- I'tidāl*, Beirut, Revised by 'Alī Muḥammad al- Badjāwī, Dār al- Ma'rifa, 1382/ 2004.
- Dīnawarī, Aḥmad b. Dāwud, *al- Akhbār al- Ṭiwāl*, Revised by 'Abd al- Mun'im 'Āmir, Qom, Manshūrāt al- Rādī, 1368/ 1990.

Abstracts

The Misogynous Statements in *Nahj ul-Balāgha*: A Non-Confessional Analysis

Negar Zeilabi¹

Assistant Professor, Department of History and Civilization of Muslim Nations, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Marziye Mohases

Assistant Professor, Department of Islamic Doctrinal Thought, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

The misogynous narratives that were reflected in *Nahj ul-Balāgha*, are typically understood as such by decontextualizing the statements and embedding them in the modern framework. Given the incongruity between the traditional statement and the feminist viewpoints of the modern era, the statements- as part of Islamic and especially, Shiite tradition- are inconsonantly compared with the modern outlooks. The present paper shows that many of those statements regarding women in *Nahj ul-Balāgha* are not buttressed by any reliable evidence as well as the content of those statements could be traced in the bulk of similar statements in the literary works written after the fourth century A.H. Moreover, given the cultural circumstances of the time that *Nahj ul-Balāgha* was embedded in, those attitudes towards women are intelligible and also they were accepted and considered to be consonant with the popular mentalities wrought into the historical and literary works contemporary with compiling *Nahj ul-Balāgha* and those composed in the subsequent centuries. To expound this hypothesis, attempts are made to analyze the evidence, context as well as cultural mentalities about women in *Nahj ul-Balāgha*, and its exegeses and sundry literary and historical texts produced up to the 6th/12th century in order to compare those texts with the former. The approach is non-confessional and intertextual within a novel cultural-history paradigm.

Keywords: *Nahj ul-Balāgha*, women, misogyny, history of mentality.

1. Email (corresponding author): n_zeilabi@sbu.ac.ir

In the name of God

Table of Contents

The Misogynous Statements in <i>Nahj ul-Balāgha</i>: A Non-Confessional Analysis	3
<i>Negar Zeilabi & Marziye Mohases</i>	
The Function of Time Components at the Beginning of the Fifth and Sixth Volume of <i>Tarikh-e Beyhaqi</i>	33
<i>Zahra Riafizamin & Fahimeh Heidary Jamebozorgi</i>	
The Consequences of the Mongol Invasion and Ilkhanate Rule on the Scientific Tradition in Iran	61
<i>Amir Dehghan Nezhad, Mohsen Rahmati & Abdol Rasoul Emadi</i>	
The Analysis of Sarbedaran Movement Based on Charles Tilly Collective Action Theory	89
<i>Ali Bahranipour, Abdallah Fazelli, Sajad Kazemi & Ali Lajmorak Moradi</i>	
Sovereignty Over the Ra'āyā: Reflection of Safavid Ideology in “Man on a Composite Horse and Elephant” Paintings	121
<i>Seddighe Nayefi, Asghar Javani & Mohammad Reza Moridi</i>	
The Effect of Ibn al-Haytham’s Vision Theory on the Prevalence of Linear Perspective in the Renaissance Painting	159
<i>Parvaneh Delfani & Esmael Bani Ardalan</i>	
Osman-Dan Fodio’s Political-Religious Thoughts	185
<i>Habib Zamani Mahjoob</i>	
