



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال بیست و یکم، شماره پنجاه و یکم، تابستان ۱۴۰۴

- امور عامه طبیعیات در تمدن اسلامی: تحلیلی علمی - تاریخی (۳۸-۳)
غلامحسین رحیمی
- مفهوم گوران در کردستان: بازشناسی مصادیق و فرایند تاریخی تحول و تطور آن (۹۷-۳۹)
مدرس سعیدی
- کردان غیرایوبی در جنگ های صلیبی؛ از سقوط تا بازپس گیری بیت المقدس (۱۳۱-۹۹)
امید بهرامی نیا
- فعالیت های هیئت های مسیونری فرانک در ایران دوره محمدشاه و ناصرالدین شاه قاجار؛
مورد مطالعه: منطقه ارومیه (۱۵۷-۱۳۳)
باقرعلی عادل فر
- چالش های روشنفکران ایرانی نسل اول در مواجهه با تمدن جدید: تحلیلی سنخ شناسی
در چارچوب تاریخ فکری (۱۸۴-۱۵۹)
مهدی رفعتی پناه مهرآبادی
- مبانی تمدن سازی در تفکر مصطفی سباعی (۲۰۷-۱۸۵)
ثمانه نادری، مجتبی گراوند، سید علاءالدین شاهرخی و داریوش نظری

تاریخ و تمدن اسلامی

سال بیست و یکم، شماره پنجاه و یکم، تابستان ۱۴۰۴

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 21, No. 51, Summer 2025

- The General Principles of Natural Philosophy in Islamic Civilization: A Historical-Scientific Analysis (3-38)
Gholamhossein rahimi
- The term of Gorans in Kurdistan: Recognizing examples and the historical process of its evolution and development (39-97)
Modares seidi
- The Role of Non-Ayyubid Kurds in the Crusades: From the Fall to the Recapture of Jerusalem (99-131)
Omid Bahraminia
- The Activities of Frankish Missionary Societies in Iran during the Reigns of Mohammad Shah and Nāser al-Dīn Shah Qājār: Case Study of the Urmia Region (133-157)
Bagher Ali Adelfar
- Confronting Modern Civilization: The Challenges of the First Generation of Iranian Intellectuals—A Typological Study in the Context of Intellectual History (159-184)
Mahdi rafatipannah mehrabadi
- Civilization-Building Principles in the Intellectual Framework of Mustafa al-Siba'i (185-207)
Samaneh Naderi, Mojtaba Garavand, Seyed Alaeddin Shahrokhi & Dariush Nazari



Islamic Azad University
Science & Research Branch
ISSN 1735-7071

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 21, No. 51, Summer 2025

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Editor in Chief: Younes Farahmand

Editor: Masoumali Panjeh & Younes Farahmand

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Administrating Manager:

Editorial Board: Nafiseh Jalalian

M. Akrami	Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
M. Alviri	Prof. of Baqir al-Olum University
A. Djebbar	Prof. of University of Lille-1, France
M. Ebadi	Associate Prof. of History & Civilization of Islamic Nations, Payame Noor University
Y. Farahmand	Associate Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
Y. Khazaei	Assistant professor at Imam Khomeini International University
M. Massumi	Associate Prof. of Tehran University
F. Mokhber	Associate Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
Dezfouli	Prof. of Islamic Azad University, Center Tehran Branch
M. Sepehri	Prof. of McMaster University
L. Takim	

Art work: M. Adli

Typetting & Layout: Zohreh Ebrahimi Aatani

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

تاریخ و تمدن اسلامی

فصلنامه علمی، سال بیست و یکم، شماره پنجاه و یک، تابستان ۱۴۰۴

بر اساس مصوبه مورخ ۱۳۸۸/۱۲/۱۸ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به اخذ اعتبار درجه علمی- پژوهشی شده است.

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیر مسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سر دبیر: یونس فرهمند

ویراستار: معصومه علی پنجه و یونس فرهمند

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: نفیسه جلالیان

هیأت تحریریه:

موسی اکرمی	استاد تاریخ و فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن الویری	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه باقر العلوم(ع)
لیاقت تکیم	استاد دانشگاه مک مستر کانادا
احمد جبار	استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس
یعقوب خزایی	دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی
محمد سپهری	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز
مهدی عبادی	دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور
یونس فرهمند	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
فهیمه مخبر دزفولی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن معصومی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروفچینی و صفحه آرایی: زهره ابراهیمی آتانی

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 ۸۴/۱۰/۱۹ 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 تک شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه های زیر نمایه می شود:

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

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: www.sid.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.com

به نام خدا

فهرست مطالب

۳	امور عامه طبیعیات در تمدن اسلامی: تحلیلی علمی - تاریخی غلامحسین رحیمی
۳۹	مفهوم گوران در کردستان: بازشناسی مصادیق و فرایند تاریخی تحول و تطور آن مدرس سعیدی
۹۹	کردان غیریوبی در جنگ‌های صلیبی؛ از سقوط تا بازپس‌گیری بیت‌المقدس امید بهرامی‌نیا
۱۳۳	فعالیت‌های هیئت‌های میسیونری فرانک در ایران دوره محمدشاه و ناصرالدین‌شاه قاجار؛ مورد مطالعه: منطقه ارومیه باقرعلی عادل‌فر
۱۵۹	چالش‌های روشنفکران ایرانی نسل اول در مواجهه با تمدن جدید: تحلیلی سنخ‌شناختی در چارچوب تاریخ فکری مهدی رفعتی پناه مهرآبادی
۱۸۵	مبانی تمدن‌سازی در تفکر مصطفی سباعی ثمانه نادری، مجتبی گراوند، سید علاءالدین شاه‌رخ‌ی و داریوش نظری

امور عامه طبیعیات در تمدن اسلامی: تحلیلی علمی - تاریخی^۱

غلامحسین رحیمی^۲

استاد دانشکده مهندسی مکانیک، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

چکیده

طبیعیات، بخش مهمی از علوم حکمی دوره اسلامی را تشکیل می‌داده است. دانشمندان دوره اسلامی میراث تمدن‌های پیشین در علوم طبیعی را، در بخش‌های نظری و تجربی، گسترش دادند و آثار علمی فراوانی بر جای نهادند. طبیعیات دوره اسلامی را می‌توان به دو بخش طبیعیات به معنای اعم، یا امور عامه طبیعیات، و طبیعیات به معنای اخص، یا طبیعیات تخصصی تفکیک کرد. پژوهش حاضر طبیعیات به معنای اعم را کانون بحث خود قرار داده است. پژوهش حاضر بر آن است که سیر تحول طبیعیات دوره اسلامی را می‌توان به دو دوره رشد و شکوفایی (از قرن سوم هجری تا کمابیش قرن هشتم) و دوره رکود و میرایی (دوره صفویه تا انتهای قاجار) تقسیم نمود. در مقاله، با ذکر شواهد تاریخی، نشان داده می‌شود که از قرن هشتم هجری به بعد مطالعات مرتبط با امور عامه طبیعیات دچار آسیب و لغزش شد؛ آسیب سکون و تکرار، و لغزش کوچ تدریجی از شاخه علوم طبیعی به حوزه معارف عقلی. مراجعه به آثار طبیعیاتی حکمای پیشین، نگارنده را به این جمع‌بندی رساند مهم‌ترین مباحث امور عامه طبیعیات بدین قرارند: مبادی، موضوع و مسائل طبیعیات؛ جسم، ماده، صورت، طبیعت، زمان، مکان، حرکت، علیت، و برخی امور مشترک دیگر مانند تناهی و عدم تناهی، جهت و شکل. در این مقاله به‌عنوان نمونه، موضوع و مبادی جسم طبیعی، دو مورد اصلی از مباحث امور عامه، در بستر تاریخی تحلیل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: طبیعیات، امور عامه، حکمت نظری، علوم طبیعی، تمدن اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

۲. رایانامه: Rahimi_gh@modares.ac.ir

مقدمه

طبیعیات پیشینه‌ای به قدمت تاریخ تمدن بشری دارد. نشانه‌های اولیه طبیعیات را در جوامع کهن (پیش از حدود ۱۰۰۰ سال قبل از میلاد)، با توجه به آثار کشف شده و بخشی از سروده‌های به جای مانده، می‌توان یافت (به عنوان نمونه: الیاده میرچا، ۱۳۹۹). در تمدن‌های باستان (بعد از حدود قرن هفتم ق م)، از جمله ایران باستان، آثار و شواهد متعددی از پرداختن به طبیعت در دسترس است.^۳ در این دوره تاریخی، برای اولین بار، طبیعیات توسط دانشمندان یونانی با نام فیزیک^۴، مدون و منظم شد؛ هرچند روش علمی دانش فیزیک بالغ نگردید.^۵ در دوره میانه که پرچم‌دار علمی آن تمدن اسلامی است، طبیعیات (از قرن سوم هجری به بعد) در هر دو حوزه امور عام و مشترک، و خاص و تخصصی رو به گسترش نهاد.

۳. در دوره‌بندی تمدنی مبتنی بر علم و فناوری، دوره کهن عصر زیست تمدن‌هایی مانند مصر و ایلام و خرده تمدن‌های فراوان مستقر در فلات قاره ایران و مانند آنها است. پس از آن، دوره باستان روزگار زیست تمدن‌هایی مانند یونان و ایران باستان و چین است.

۴. فیزیک واژه‌ای است با ریشه یونانی (با قرائت‌های مختلف مانند physika، physika، physikos) که در دوران تمدن یونان به معنای «معرفت طبیعت» یا «دانش طبیعی» به کار می‌رفته است. برای ریشه‌یابی واژه و معنای فیزیک به فرهنگ‌نامه‌هایی مانند *Oxford، Encyclopedia Britannica، Webster*، و نیز سایت *Online Etymology Dictionary*، و مانند اینها رجوع شود. دانشمندان مسلمان در ترجمه فیزیک یونانی (فیزیس) *physis* از منظر مفهومی آن را معادل «طبیعت» و از بابت حوزه دانشی، آن را معادل «طبیعیات» به کار گرفتند که با اندک تغییر در محتوای آن، طی قرون متمادی به کار می‌رفته است. ثابت بن قره (قرن سوم هجری؛ ریاضی دان و مترجم) در ترجمه فیزیک ارسطو آن را معادل علم الطبیعه ترجمه کرد که عمدتاً شامل مباحث «سماع طبیعی» است. مقاله زیر مفهوم طبیعت را در فلسفه یونانی ریشه‌یابی می‌کند: بلخاری قهی، حسن (۱۴۰۰)، فیزیس یا فوژیس؟، دو فصلنامه غرب‌شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۲، شماره ۱، ص ۷۸-۵۹.

۵. بدین معنا که فیزیک (طبیعیات) از روش مشخص و مؤثر علمی در کسب معرفت طبیعی و شیوه اعتبارسنجی گزاره‌های آن برخوردار نشد. به عبارت دیگر، فیزیک نه دانش تجربی محض شد و نه بخشی از علوم عقلی (فلسفی).

شالوده طبیعیات تخصصی بر تجربه، مشاهده و آزمایش، نهاده شد. امور عامه بر پایه ترکیبی از عقل‌گرایی و تجربه‌مندی بحث و تحلیل گردید. در این دوره علوم طبیعی به نوعی بلوغ نسبی رسید، روش علمی در مطالعات طبیعی پایه‌گذاری شد؛^۶ و در دو حوزه علمی - تجربی و علمی - فلسفی گسترش یافت. البته، این بالندگی جاودان نماند. از نظر تاریخی، علوم طبیعی در تمدن اسلامی به دو دوره گسترش و شکوفایی (کمابیش قبل از صفویه) و دوره رکود و میرایی، در اکثر زمینه‌ها، (کمابیش صفویه تا انتهای قاجار) تفکیک گردید.

در عصر جدید، علوم طبیعی که بخشی از آن فیزیک جدید است، با توسعه گسترده به یکی از مهم‌ترین شاخه‌های علمی تبدیل شده است.^۷ اهمیت علوم طبیعی در دنیای معاصر آن است که پشتوانه محکمی برای پیشرفت اقتصادی، پایداری اجتماعی، و قدرت دفاعی است. اکنون علوم طبیعی خود به عنوان عامل اصلی در تمایز پیشرو و پیرو بودن تمدنی جوامع محسوب می‌شود.^۸ این واقعیت اهمیت بحث در باره علوم طبیعی را، اعم از تاریخی و علمی، توجیه می‌کند و ضروری می‌سازد.

رحیمی در مقاله «در نسبت طبیعیات قدیم و جدید» تأکید می‌کند که به منظور بررسی و داوری مناسب، طبیعیات دوره اسلامی را باید به دو بخش طبیعیات به معنای اعم یا امور عامه طبیعیات، و طبیعیات به معنای اخص یا طبیعیات تخصصی تفکیک کرد (رحیمی، ۱۳۹۹: ۱۴۹). این مقاله بررسی و تحلیل امور عامه طبیعیات را در آثار حکمای طبیعی‌دان

۶. از دانشمندان مشهوری که بنیان‌گذار روش تجربی در مطالعات طبیعی بوده‌اند، می‌توان چنین نام برد: محمد بن زکریای رازی، ابوریحان بیرونی، ابن هیشم، عبدالرحمان خازنی.

۷. در عصر کنونی، علوم طبیعی وسیع‌ترین، منظم‌ترین و نتایج‌میدانی آن قابل‌اتکاترین شاخه دانش بشری شمرده می‌شود.

۸. ریچارد فاینمن، فیزیک‌دان برنده جایزه نوبل، جمله مشهوری دارد که «آنچه را که نمی‌توانیم بسازیم، نمی‌فهمیم». تمدن از جنس ساختن است. جامعه متمدن جامعه‌ای است که توانایی ساختن را یافته است. در جهان طبیعی، بدون تسلط بر دانش طبیعی امکان ساخت، در نتیجه تمدن‌سازی، فراهم نمی‌شود.

دوره اسلامی کانون بحث خود قرار داده است.^۹ به نظر نگارنده پرداختن به این موضوع از دو جنبه اهمیت دارد. نخست اینکه غالب بخش‌های امور عامه طبیعیات با اصلاح، اکمال و روزآمدسازی قابل بهره‌گیری، به‌عنوان فلسفه طبیعی^{۱۰} نزد اندیشمندان اسلامی، در عصر حاضر است.^{۱۱} حال آنکه بیشتر مباحث طبیعیات تخصصی، اینک مقدماتی و ابتدایی، یا منسوخ و جایگزین شده است. دوم اینکه اکثر حکمای متأخر و پژوهشگران دانشگاهی، امور عامه طبیعیات را منحصرراً از پایگاه فلسفی تحلیل کرده و به عبارتی آن را بخشی از امور عامه الهیات شمرده‌اند، حال آنکه باید آن را در جایگاه واقعی خود، یعنی طبیعیات، تحلیل کرد.

پیشینه تحقیق

نگارنده مقاله‌ای نیافت که به‌صورت مشخص امور عامه طبیعیات را در بستر تاریخ مطالعه و گزارش کرده باشد. اما، مقالات فراوان و کتب متعددی در باره موضوعاتی که این مقاله آنها را امور عامه طبیعیات نامیده، منتشر شده است.^{۱۲} اکثر قریب به اتفاق آنها وجه فلسفی و

۹. به عبارت دیگر، موضوع اصلی پژوهش، تحلیل فشرده سیر تحول، تکامل و زوال طبیعیات (به معنای اعم) در دوره اسلامی، در بستر تاریخی است.

۱۰. فلسفه علم اساس خود را بر داده‌ها، قواعد و اصول علمی می‌نهد؛ در نتیجه پایه‌پای علم می‌زید و بالنده می‌شود. افزون بر آن، بخشی از فلسفه علم چون از سنت‌ها، ارزش‌ها، و میراث فرهنگی و دینی نیز سیراب می‌شود، در جوامع مختلف یکسان نیست. یعنی همسان علم، زبان واحد نزد تمام جوامع ندارد.

۱۱. باید توجه داشت که اینک فلسفه علوم طبیعی (مانند فلسفه ریاضی، فیزیک، شیمی، و علوم حیاتی) به طور انحصاری از دستاوردهای علمی فلاسفه (و تعدادی از فیزیک‌دانان) غرب شمرده می‌شود.

۱۲. علوم طبیعی دوره اسلامی همواره مورد توجه پژوهشگران و مستشرقان خارجی نیز بوده است. از دانشمندان و مستشرقان و صاحب‌نظرانی که در حوزه فیزیک اسلامی فعال بوده‌اند، می‌توان به ابلهارد ویدمان، آلبرت دیترایش و نیز رشدی راشد، عبدالحمید صبرا، مصطفی نظیف که هر سه تن پیرامون فیزیک نور به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند اشاره کرد. خلیل جاویش محقق دیگری است که در حوزه فیزیک

برهانی این مفاهیم را مدنظر قرار داده‌اند، و از منظر دانش طبیعیاتی به آنها نظر نداشته‌اند.^{۱۳} به اقتضای موضوع، به تعدادی از آنها در زیر اشاره می‌شود.

جایگاه حکمت طبیعی^{۱۴} در طبقه‌بندی علوم دوره اسلامی

۱. تقسیمات حکمت

غالب حکمای مسلمان علوم دوره اسلامی را به دو فقره تفکیک می‌کردند: علوم حکمی و علوم دینی. علوم حکمی شامل حکمت نظری (با سه شاخه طبیعیات، ریاضیات، و الهیات) و حکمت عملی (با سه شاخه فرد، خانواده، و جامعه) بوده است.^{۱۵} شاخه‌های شش‌گانه

مکانیک فعال بوده و عمده فعالیت وی پیرامون کتاب قرسطون ثابت بن قره انجام گرفته است. همچنین علی عبدالله دفاع و جلال شوقی در کتاب «مشاهیر فیزیک در تمدن اسلامی» و کارادو وو در کتاب «متفکران اسلام» به ذکر نام و آثار و برخی از فعالیت‌های علمی دانشمندان مسلمان در شاخه‌هایی از علوم طبیعی پرداخته‌اند. مستشرقان و پژوهشگران دیگری نیز به اجمال و گاه تفصیل نسبی آثاری بر جای نهاده‌اند. به عنوان نمونه، لامر در کتاب فیزیک ابن سینا برخی از مفاهیم، مبادی، و عناصر اصلی طبیعیات سینوی را طرح و تشریح می‌کند. مباحث اصلی کتاب مذکور به بخش فن سماع طبیعی طبیعیات ابن سینا، یعنی امور عامه طبیعیات، مربوط می‌شود:

Lammer, Andreas (2018), *The Elements of Avicenna's Physics*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.

۱۳. تأکید می‌شود که موضوعات امور عامه طبیعیات در بخش طبیعیات از حکمت نظری بحث شده است نه در بخش الهیات یا فلسفه اولی. اگر قرار بود که آنها را بخشی از فلسفه اولی بدانند قرارداد آنها ذیل طبیعیات موضوعیت نداشت.

۱۴. مقاله زیر جایگاه علوم طبیعی را در طبقه‌بندی علوم دوره اسلامی در میان آثار حکمای مسلمان به اختصار مرور می‌کند. شمامه محمدی‌فر (۱۳۹۹). جایگاه و تقسیمات علوم طبیعی در منابع طبقه‌بندی علوم دوره اسلامی و عوامل مؤثر بر آن. مجله تاریخ علم، دوره ۱۸، شماره ۲، صص ۳۷۹-۳۵۱.

۱۵. در تفکیک بالا تفاوت آشکاری بین نظری و عملی در دانش جدید و قدیم وجود دارد. در حکمت قدیم، حکمت عملی مربوط به اشیاء رفتار و فرایندها و تحولاتی است که اراده و فعل انسانی در پدیدآوردن آنها مستقیماً دخالت دارد. مانند رفتارهای فردی و اجتماعی، اخلاق فردی و جمعی، امور خانواده، و تنظیم

حکمت نظری شامل غالب عناوین دانش جدید می شود. شاخه الهیات از حکمت نظری و سه شاخه حکمت عملی شالوده علوم انسانی و اجتماعی را تشکیل می داده است.^{۱۶} دو

روابط اجتماعی (فرهنگی، اقتصاد، سیاسی، دولت و حکومت). سایر علوم و فنون ذیل حکمت نظری قرار می گرفتند؛ حتی فنون صنعتی و طبابت و فلاح؛ چرا که موضوع این شاخه های علوم و فنون پدید آمده اراده و فعل انسانی نیست. مانند فیزیک، شیمی، پزشکی. حال آنکه در دانش جدید وصف عملی به علمی تعلق می گیرد که مستقیماً معطوف به عمل و صنعت و فناوری و حیطة کاربرد باشد. تقریباً تمام شاخه های علوم کاربردی applied جدید ذیل حکمت نظری قدیم قرار می گیرند. در هر صورت، منطق و دلیل تفکیکات حکمت قدیم برای دانش جدید نیز قابل بررسی و احتمالاً بهره گیری است. در ضمن، مقاله (رحیم یوسفی اقدم و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۱۹۰) برداشتی از اوصاف نظری و عملی در تفکیک علوم نزد حکمای اسلامی دارد که به نظر نگارنده با محتوای ثبت شده این علوم سازگار نیست.

۱۶. تفکیک سنتی مشهور دیگری از علم نیز فراهم شده است. علوم به دو دسته علوم کلی - که موضوع آن موجود بماهو موجود است - و علوم جزئی که شامل علوم تعلیمی (ریاضی) و طبیعی است تفکیک می شوند. توضیحی بر این تفکیک ناقص باید داد. در علوم طبیعی نیز می توان با دو دسته از مفاهیم و روابط سروکار داشت؛ کلی و جزئی. معرفت حاصل از مشاهده (حس) و مطالعه مستقیم یا غیر مستقیم طبیعت علم جزئی به دست می دهد؛ اما استخراج قوانین عام، بر مفاهیم و کلی و روابط عام تکیه دارند. اصولاً امور عامه طبیعیات حاوی تصورات کلی (فارغ از تعابیری مانند معقول اول و ثانی) و تصدیقات عمومی هستند به عنوان مثال، زمانی که دمای یک جسم مشخص اندازه گیری می شود. معرفت حاصل از این اندازه گیری، جزئی و مصداقی است. اما زمانی که قانون هدایت حرارتی در اجسام، کشف، اثبات و توصیف (ریاضی) می شود، هر دوی مفاهیم (کمیت ها) و قانون استخراج شده کلی (فارغ از بحث های روش دستیابی به یک قانون طبیعی و اعتبار و قابل اتکا بودن و احتمال ابطال و روش اثبات گزاره های آن) عمومی یا جهانی است و یا هنگامی که حرکت یک پرتابه مشخص مطالعه می شود. دانش حاصل از این مطالعه را می توان علم جزئی نامید. اما قانون حاکم بر حرکت پرتابه ها، فارغ از نوع، زمان و مکان پرتاب، کلی و عمومی است. در نتیجه باید کلی در حکمت نظری و کلی در هر یک از شاخه های آن دقیقاً متمایز شوند. آغاز کسب معرفت جزئی مشاهده و آزمایش، یعنی تجربه است. اما اینکه چگونه از مفاهیم و گزاره های جزئی - که زمان مند و مکان مند و ناظر به نوع خاصی از اشیاء است (جسمی که نوعیت، تشخیص و فردیت یافته) - به دانش گزاره های کلی می رسیم، بحثی عمیق و معرفت شناختی در فلسفه علوم طبیعی است.

شاخه حکمت نظری (یعنی طبیعیات و ریاضیات) و فروع آنها، اینک در حوزه علوم تجربی و فنون جدید قرار می گیرند. بنابراین می توان حکمت (معرفت) دوره اسلامی را به دو حوزه بسیار گسترده علوم طبیعی و فنی، و علوم انسانی و اجتماعی تفکیک کرد.^{۱۷} علوم دینی، به معنای خاص، حاوی سه بخش اساسی است: اصول اعتقادی، آموزه های اخلاقی، و احکام شرعی. بخشی از علوم دینی، زمانی که اثربخشی آنها در میدان عمل سنجیده می شوند، در زمره علوم دینی تجربی قرار می گیرند^{۱۸} و همراه علوم حکمی می شوند.^{۱۹}

۲. انقسام علوم طبیعی در دوره اسلامی

با توجه به متون در دسترس و محتوای منابع مرتبط، طبیعیات دوره اسلامی را در اولین تفکیک می توان به دو بخش زیر منقسم نمود:

۱۷. علوم پایه جدید: علوم (پایه) طبیعی (و انسانی) جدید را می توان در چهار گروه اصلی زیر قرار داد: علوم ریاضی و منطق، علوم فیزیکی و شیمیایی، دانش زیستی و حیاتی، و علوم انسانی و اجتماعی. این مجموعه علوم اینک در دانشگاه های و مراکز پژوهشی تعلیم و تحقیق می شود. فرآورده های کاربردی آنها، حوزه وسیع و گسترش یابنده فناوری و صنعت را تشکیل می دهد. در مقایسه، حکمت نظری قدیم شامل ریاضیات و منطق، فیزیک و شیمی، و دانش زیستی و حیاتی است. بخش های اصلی علوم و فنون کاربردی مانند مهندسی، کشاورزی، پزشکی و دامپزشکی جدید در حوزه طبیعیات قدیم قرار می گرفتند. علوم طبیعی در این مقاله، به محتوای گسترده مذکور در بالا ارجاع دارد.

۱۸. کتاب زیر بحث مستوفایی در باره تبیین واقع و سازوکار اثبات صدق گزاره های دینی دارد. سعیدی روشن (۱۳۹۷). معنا، واقع و صدق در گزاره های دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۹. البته از دریافت های عرفانی و معارف ذوقی و شهودی نباید غافل شد. منتها تا دریافت های عرفانی زبان برهانی نیابند، و حاصل آن به مبانی و مبادی علوم طبیعی پیوند نخورند، و اثربخشی خود را در میدان عمل نیازمایند، نقشی در تمدن سازی نمی یابند. حوزه دریافت های عرفانی، هستی از جهت وحدت و تشکیک (و به تبع، موضوع انسان کامل)؛ و روش آن کشف و شهود (ادراک بی واسطه) است. حوزه مورد مطالعه علوم طبیعی، طبیعت با تمام تکررات و روابط بین آنها، و روش آن لزوماً تجربه و تعلیل (ادراک با واسطه) است. چگونه می توان ربطی معنادار بین دریافت های عرفانی و دانش طبیعی برقرار کرد؟

الف- امور عامه طبیعیات^{۲۰} (طبیعیات عمومی) یا طبیعیات به معنای اعم: امور عامه طبیعیات به مفاهیم و روابط و قواعدی نظر می کند که مشترک بین تمام شاخه های تخصصی طبیعیات است. نماینده این بخش مجموعه ای است که به سماع طبیعی و فروعات آن معروف است. مهمترین سند آن فن سماع طبیعی ابن سینا از کتاب شفای وی می باشد.^{۲۱}

۲۰. ابن سینا و تعدادی از حکمای بعد از وی، اولین شاخه از حکمت طبیعی یا طبیعیات را «فن سماع طبیعی» نام نهاده اند. گزینش عنوان «امور عامه طبیعیات» (یا طبیعیات به معنای اعم) به جای فن سماع طبیعی توسط نگارنده، به نوعی برگرفته از تفکیک مشهور شاخه الهیات از حکمت نظری است. یعنی الهیات به معنای اعم یا امور عامه الهیات (حاوی مباحثی چون وجود و موجود؛ وحدت و کثرت؛ حدوث و قدم، قوه و فعل؛ علت و معلول) و الهیات به معنای اخص (شامل مباحث تخصصی خداشناسی). باتوجه به این نکته، نگارنده گزینش چنین عنوانی را توجیه پذیر می داند. در هر صورت می توان همان فن سماع طبیعی و یا عناوین مناسب دیگری را برگزید؛ مشروط بر آنکه بازتاب محتوای امور عامه طبیعیات باشد. ویژگی های اصلی امور عامه طبیعیات در بخش ۴ مقاله آمده است. به لحاظ انطباق با مباحث جدید طبیعیات، موضوعات امور عامه طبیعیات عمدتاً در فلسفه طبیعی جدید (به ویژه فیزیک) بحث می شود.

۲۱. شهید مطهری در باره نامیدن این بخش از طبیعیات به نام سماع طبیعی می نویسد: «اما علت اینکه این مباحث «سماع طبیعی» نامیده می شوند این است که سنت بر این جاری بوده که در طبیعیات قبل از همه مباحث، این مبحث آورده شود و به همین جهت اولین مبحثی از طبیعیات که به گوش دانشجو می خورد این مباحث است، لهذا «سماع طبیعی» یعنی «أَوَّلُ مَا يُسْمَعُ مِنَ الطَّبِيعَاتِ» نامیده شده است. همچنان که گاهی این قسمت را «السمع الکیان» نیز می نامند که عیناً همین مفهوم و معنی را دارد. اما علت اینکه این مباحث حساب جداگانه ای پیدا کرده و در واقع فن مستقلی نسبت به همه مباحث طبیعیات شمرده شده است این است که آنچه در این قسمت بحث می شود نه از مختصات عنصریات است و نه از مختصات فلکیات و در عنصریات نه اختصاص به جماد دارد و نه به نبات و نه به حیوان و نه به انسان، بلکه مسائلی است مربوط به مطلق اجسام. این مباحث در حقیقت «امور عامه» طبیعیات است و اگر این مباحث به جای «سماع طبیعی»، «امور عامه طبیعی» و یا «کلیات طبیعی» نامیده می شد بسی مناسب تر بود. مسائل «سماع طبیعی» که از آنها یاد کردیم قطعاً علم و فن مستقلی است و در هیچ یک از فنون مربوط به فلکیات

ب- **طبیعیات تخصصی** یا طبیعیات به معنای اخص: این شاخه از طبیعیات به رشته های متعدد و شاخه ها و گرایش های فراوان تقسیم شده است. این تفکیک را رحیمی (۱۳۹۹) در مقاله «در نسبت طبیعیات قدیم و جدید» به اختصار شرح کرده است.

۳. اشاره ای تحلیلی به سابقه امور عامه طبیعیات

طبیعیات دوره اسلامی را کمابیش باید به قبل از صفویه و بعد از آن تفکیک کرد. ملاک اصلی این تفکیک در پیشرو و پیرو بودن طبیعیات در جهان آن روز است.

و عنصريات [منظور طبیعیات تخصصی] داخل نیست، و اتفاقاً تمام و یا غالب مباحث آن از حیث روش و سبک تحقیق شبیه الهیات است. یعنی صرفاً عقلی و استدلالی و قیاسی است، و لهذا به فلسفه شبیه تر است تا علوم حسی و تجربی. به عقیده حکما برخی مباحث «سماع طبیعی» اساساً جزء الهیات است نه طبیعیات... صدرالمتألهین به حکم اینکه قائل به حرکت جوهریه است، حرکت و زمان و همچنین حدوث اجسام را از لواحق و عوارض جسم طبیعی نمی داند، لهذا مسائل حرکت و زمان و حدوث اجسام را نیز داخل در مسائل الهیات می داند. علیهذا به عقیده مشارالیه مسائلی که برای «سماع طبیعی» باقی می ماند منحصر است به مسائل مکان، تناهی ابعاد، امتناع خلأ، شکل و جهت» (مطهری ۱۳۷۷، جلد ۵، ج اول از بخش فلسفه: ۵۲۹ و ۵۳۰). لازم به ذکر است که سبزواری در منظومه، به درستی، حرکت جوهری را در طبیعیات بحث می کند. در ضمن باید تأکید کرد که برخلاف برداشت شهید مطهری، مفاهیم اصلی امور عامه طبیعیات عقلی و استدلالی محض نیست لذا در قلمرو فلسفه قرار نمی گیرد. کسب معرفت طبیعی تنها با رجوع مستقیم به طبیعت ممکن می شود. همانگونه که اشاره شد، اینکه طی قرون متمادی حکمای اسلامی فن سماع طبیعی را در طبیعیات قرار داده اند، نه در الهیات، به همین دلیل بوده است.

به نظر نگارنده «فن سماع طبیعی» مهم ترین بخش طبیعیات کتاب الشفا می باشد. به ویژه اگر مباحث مرتبط و متناظر که در آثار دیگر ابن سینا، خصوصاً اشارات و تنبیهات، آمده است، منضم به آن نماییم. نسخه های معتبر متعدد و ترجمه به زبان های مختلف از این اثر نفیس در دسترس است. بنگرید: اسماعیلی، محمدجواد (۱۳۹۹). «فن سماع طبیعی» الشفاء؛ ارزیابی وضع کنونی تصحیح متن و چشم انداز آینده. جاویدان خرد، شماره ۳۷، ص ۵ تا ۳۴.

الف. امور عامه طبیعیات تا ابتدای دوره صفویه (دوره رشد و شکوفایی)

غالب حکمای مسلمان به امور عامه طبیعیات توجه داشته‌اند. محمد بن زکریای رازی را همگان به‌عنوان بزرگ‌ترین پزشک تجربی دوره اسلامی و بنیان‌گذار شیمی جدید می‌شناسند. اما رازی خود را فیلسوف نیز می‌داند و متعرض برخی از مباحث مهم حکمت طبیعی (علوم طبیعی)، و حکمت الهی (فلسفه اولی) شده است.^{۲۲} هر چند فارابی چیز زیادی از طبیعیات بر جای ننهاده است، اما برخی از موضوعات و مفاهیم طبیعیاتی را با دقت فوق‌العاده تحلیل کرده که بررسی آنها تا کنون به‌درستی انجام نشده است.^{۲۳} احتمالاً ابن سینا نخستین حکیم دوره اسلامی باشد که امور عامه طبیعیات را بخشی جداگانه قرار داد و آن را «فن سماع طبیعی» نامید. تمام حکمای بعد از ابن سینا کمابیش تحت همین عنوان و یا به بخش‌های متعدد سماع طبیعی پرداخته‌اند. سهروردی رساله‌های مستقل درباره طبیعیات دارد (مانند بخش طبیعیات المشارع و مطارحات و نیز اللمحات). افزون بر آن در غالب آثار خود، به‌ویژه حکمة الاشراق متعرض تعدادی از موضوعات و مسائل عمومی طبیعیات شده است.^{۲۴} امام فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و

۲۲. به‌عنوان نمونه، نک: رحیمی، غلامحسین (۱۴۰۰). آرای رازی در باره هیولی (ماده) از منظر ناصر خسرو». حکمت‌نامه مفاخر، نشریه انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، سال ششم، شماره دوم، صص ۷۳-۹۷.

مقاله زیر بحث ناکاملی در باره جهان‌شناسی رازی دارد: نیک‌سرشت، ایرج، و دیگران (۱۳۹۷). جهان‌شناسی محمد بن زکریای رازی. تاریخ فلسفه، سال نهم، شماره اول، صص ۸۱-۱۰۲.

۲۳. به‌عنوان نمونه: رحیمی، غلامحسین (۱۴۰۰). علوم طبیعی و مبادی آن در اندیشه فارابی. حکمت‌نامه مفاخر، نشریه انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، سال ششم، شماره دوم، صص ۷۳-۹۷.

۲۴. مباحث طبیعیات در کتب مختلف سهروردی به‌صورت فشرده یا تفصیلی طرح شده است. اما از نظم و جامعیتی که به‌عنوان مثال در طبیعیات شفای ابن سینا مشاهده می‌شود، خبری نیست. آرای وی در خصوص مفاهیم اصلی طبیعیات، طی سال‌های مختلف زندگی پربار وی، دستخوش تغییر بوده است. غالب صاحب‌نظران آن را به سیر تکامل ذهنی سهروردی و حرکت او از فلسفه مشاء به حکمت اشراق

الطبیعیات به صورت گسترده بسیاری از مفاهیم و موضوعات امور عامه طبیعیات را مورد بحث قرار می دهد.^{۲۵} ابوالبرکات بغدادی با نگاه انتقادی به حکمت طبیعی مشائی (مشخصاً سینوی) در کتاب مهم خود المعتبر فی الحکمة به مهمترین مباحث طبیعات عمومی پرداخته است.^{۲۶} خواجه نصیرالدین طوسی (د. ۶۷۲ق) که دستی پر بار در تمام شاخه های علمی داشته است، در حکمت طبیعی نیز صاحب اثر است. وی در اثر مشهور خود شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، تقریباً تمام موضوعات امور عامه طبیعیات را بحث می کند. گرچه وی با غالب آرای ابن سینا موافق است، اما در برخی از مفاهیم، مانند ماده (هیولی) و نحوه ترکیب جسم طبیعی، همراهی ندارد. قطب الدین شیرازی (د. ۷۱۰ق) جلد چهارم از درة التاج را به طبیعیات (حاوی دو فن اجسام طبیعی، و نفوس و صفات و آثار آن)

نسبت می دهند. نگاهی به سیر تاریخی نگارش آثار وی، این نظر را به صورت کامل تأیید نمی کند. مقاله زیر نمونه ای از تحلیل یکی از امور عامه طبیعیات از منظر سهروردی است.

رحیمی، غلامحسین (۱۳۹۸). جسم طبیعی و مبادی آن نزد سهروردی. مجموعه مقالات همایش ملی حکمت اشراق در پرتو آراء و آثار. تهران: انجمن آثار و مفاخر ایران.

۲۵. فخر رازی کتاب مذکور را به دو بخش مجزای طبیعیات و الهیات تفکیک نکرده؛ بلکه مباحث را از کلی ترین مفاهیم شروع نموده و سپس به مسائل جزئی پرداخته است (یعنی سیری از اعم به اخص). فخر رازی موضوعاتی مانند جسم و احکام آن، حرکت، زمان، مکان، و نظایر اینها را بعضاً بسیار مفصل شرح کرده که تاکنون چندان به آنها پرداخته نشده است. معصومی همدانی در مقاله میان فلسفه و کلام: بحثی در آرای طبیعی فخر رازی، در باره چند موضوع اساسی از امور عامه را، یعنی جسم، مکان، زمان، و حرکت، از دیدگاه فخر رازی تحلیل می کند؛ نک. معصومی همدانی، حسین (۱۳۶۵). میان فلسفه و کلام: بحثی در آراء طبیعی فخر رازی. معارف، دوره سوم، شماره ۱، صص ۱۹۵-۲۷۶.

۲۶. به عنوان نمونه: عمادی، عبدالرسول و رحیمی، غلامحسین (۱۳۹۱). حرکت از نگاه ابن سینا و ابوالبرکات بغدادی. مجله تاریخ علم، دانشگاه تهران، شماره ۱۱، صص ۳۱-۴۴؛ و نیز عمادی و غلامحسین رحیمی (۱۳۹۰). مکان و خلاء از نگاه ابوعلی سینا و ابوالبرکات بغدادی. آینه معرفت، سال نهم، شماره ۲۶، صص ۱۱۳-۱۴۲.

اختصاص داده است.^{۲۷} در مجموع، کمتر حکیم مسلمانی است، اعم از متقدم و متأخر، که در آثار حکمی خود، به تمام یا بخشی از امور عامه نپرداخته باشد. همان‌گونه که اشاره شد، رشد و شکوفایی طبیعیات (به معنای اعم و اخص) دوره اسلامی از قرن سوم آغاز می‌شود و تا قرن هشتم (به‌ویژه قرون چهارم تا ششم) هجری ادامه می‌یابد. در این دوره محتوای طبیعیات اعم از تخصصی و عمومی حاوی نوآوری‌های متعدد است.^{۲۸}

پس از آن طبیعیات، اعم از تخصصی و عمومی، به تدریج از جنبش و نوآوری می‌افتد.^{۲۹} البته، در حوزه علوم، در دوران زیست‌غیاث‌الدین جمشید کاشانی (د. ۸۳۹ق) و در حوزه فنون، در کتاب سه رساله در اختراعات صنعتی از محمدرضا اصفهانی (قرن دهم هجری) هنوز رگه‌هایی از نوآوری در جوامع اسلامی دیده می‌شود. از قرون نهم و دهم هجری به بعد، در مقایسه با خیز علمی اروپا، تمدن اسلامی به تدریج از قافله گسترش علوم طبیعی عقب می‌ماند.

ب. امور عامه طبیعیات از صفویه تا انتهای قاجار

طبیعیات دوره اسلامی بعد از رصدخانه مراغه به تدریج از رمق افتاد. تمدن اسلامی و

۲۷. در این دوره، به موازات طبیعیات عمومی، طبیعیات تخصصی به‌ویژه در برخی از حوزه‌ها مانند فیزیک نور، صوت، حرارت، دانش اوزان، استاتیک و هیدرواستاتیک و... از تحولات شگرفی برخوردار شد. فیزیک‌دانان نام‌آوری مانند محمد بن زکریای رازی، ابوریحان بیرونی، ابن هیثم و عبدالرحمان خازنی آثار و آرای یکتایی پدید آوردند. چون موضوع مقاله حاضر طبیعیات تخصصی در دوره اسلامی نیست، متعرض آن نمی‌شویم.

۲۸. نگارنده تعدادی از مباحث معتبر علمی و نیز برخی از نوآوری‌ها را در مقالات خود بحث کرده است.

۲۹. از قرن هفتم هجری به بعد، به‌ویژه از قرن دهم، با بی‌اعتنایی به سنت تجربی در علوم طبیعی دوره اسلامی و غلبه مباحث عقلی محض فلسفی بر علوم طبیعی، عملاً شاخه تجربی علوم طبیعی دوره اسلامی به تدریج فرو مرد.

ایرانی دیگر شاهد هیچ قسم نوآوری در طبیعیات نبود. منابع در دسترس نشان می‌دهد که در برخی زمینه‌ها حتی نوعی پسرفت رخ داده است، مانند فیزیک نور.^{۳۰}

استقرار سلسله صفویه آغاز تدریجی آشنایی ایرانیان با اروپا بود. ولی این ارتباط به فهمی از تحولات دوره رنسانس و آشنایی با نوسازی‌های علمی و فنی و اهمیت آن در تمدن‌سازی‌های جدید در اروپا نینجامد. روش علمی و ابتدای صنایع بر علوم ذریع مرتبط مورد توجه قرار نگرفت. در این دوره و پس از آن، به تدریج بخش طبیعیات تخصصی کنار نهاده می‌شود؛ و یا به تکرار مطالب دانشمندان پیشین اکتفا می‌گردد. بخش عمومی طبیعیات تنها در پایگاه فلسفی، بدون هیچ‌گونه تحول و تکامل جدی، تدریس و تحقیق می‌گردد.^{۳۱} در دوره صفویه حکمای بزرگی زیست کردند. ولی یک تن، چند سروگردن بالاتر

۳۰. نمونه‌های سکون و جمود را در توصیف و تشریح مفاهیم و مبادی جسم (طبیعی و تعلیمی)، طبیعت، ماده، امتداد، مکان، زمان، حرکت، علیت، مقولات مرتبط با حوزه طبیعیات از مقولات عشر (مانند کم، این، متی، وضع)، و نظایر اینها می‌توان یافت و نمونه‌های پسرفت را در موضوعاتی مانند علم السکون و علم اوزان (ایستایی؛ استاتیک) علم الحركات و قوا (فیزیک مکانیک)، علم الاصوات (صوت‌شناسی؛ آکوستیک)، علم حرارت و بروود (فیزیک گرما و بخشی از ترمودینامیک)، مناظروماریا (نورشناسی؛ اپتیک)، بینائی و ادراک ناشی از بینائی، و نظایر اینها (که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود) می‌توان دید. از مقایسه المناظر ابن هیثم با مناظر قاینی (قرن دهم هجری) در حوزه نورشناسی، این نتیجه به‌روشنی حاصل می‌شود.

۳۱. همان‌گونه که اشاره شد، محمد بن زکریای رازی، ابوریحان بیرونی و حسن بن هیثم را باید از بنیان‌گذاران روش تجربی در مطالعه پدیده‌ها و فرایندهای طبیعی دانست. افزون بر آن، فیزیک‌دانان محض مانند عبدالرحمان خازنی تمام فعالیت‌های طبیعت‌شناسی خود را بر پایه تجربه نهاده بودند. بعد از مکتب مراغه، روش تجربی در طبیعت‌شناسی به تدریج، به روش عقلی و قیاسی تقلیل می‌یابد. به عبارت دیگر بسیاری از تصورات و تصدیقات محسوس در حوزه طبیعیات به امور معقول تبدیل می‌شود. یعنی مسیر معکوسی که علوم طبیعی بعد از رنسانس به تدریج در اروپا طی شد. از ملاصدرا به بعد بخش عمومی طبیعیات کمابیش جذب فلسفه اولی (الهیات) می‌گردد و بخش تخصصی طبیعیات بدون تغییر تا اواسط دوره قاجار باقی می‌ماند و به تدریج جای خود را به علوم طبیعی منتقل شده از اروپا می‌دهد.

از سایرین است: صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی مشهور به ملاصدرا (د. ۱۰۴۵ ق). وی بنیان‌گذار مکتبی شد که اینک به حکمت متعالیه مشهور است. هر چند ملاصدرا بخشی از اسفار یا شواهد الربوبیه را به طبیعیات اختصاص نداده است، اما متعرض مهم‌ترین مفاهیم مشترک طبیعیات تخصصی یا همان امور عامه شده است.^{۳۲} از مهم‌ترین نوآوری‌های ملاصدرا در امور عامه، واشکافی عمیق مفهوم زمان و به‌ویژه حرکت جوهری است.^{۳۳} در هر صورت این موضوع حکایت از یک جریان وسیع و عمیق علمی نمی‌کند؛ بلکه به‌صورت نگاشتی از تک ستاره، در عرصه تمدنی از رمق افتاده، جلوه می‌نماید.

بی‌خبری از تحولات علمی در اروپا، در دوران افشاریه و زندیه شدت یافت. دوره قاجار را - که مقارن رشد شتابنده علم و فناوری در اروپا است - می‌توان به دو دوره آشنایی، انتقال و اقتباس تدریجی و دوره تشدید وابستگی به اروپا و گسستگی کامل از موارث علمی و فنی تفکیک نمود.^{۳۴} در این دوره، از مهم‌ترین عواملی که موجب شد ایرانیان عقب‌ماندگی مفرط خود را حس کنند، جنگ‌های ایران روس بود.^{۳۵}

۳۲. شهید مطهری می‌نویسد: «... خود صدرالمتألهین در کتاب اسفار طبق طرحی که برای آن کتاب ریخته است اساساً متعرض مسائلی به نام «طبیعیات» نشده است؛ ولی از چهار قسمت فوق مسائل سماع طبیعی را ضمن مباحث «جواهر و اعراض» آورده و در حقیقت آنها را داخل در «الهیات» دانسته است و مسائل «نفس» را بحث جداگانه و مستقلاً قرار داده است...» (مطهری، ۱۳۸۸: ۵ / ۵۲۸).

۳۳. ما فعلاً بحث حرکت جوهری را متعلق به فلسفه طبیعی، نه علم طبیعی، می‌دانیم و آن را منسوخ و یا ناقص نمی‌یابیم. به نظر نگارنده حرکت جوهری در بطن خود مفاهیمی را نهفته دارد که باید مورد کاوش عمیق قرار گیرد. حرکت جوهری نه تنها در مقابل علم جدید نیست؛ بلکه حتی سازگار با تفسیر فلسفی پدیده‌هایی است که حرکت، «ذاتی» آنها است؛ مانند نور و الکترون.

۳۴. در پیوست مقاله به یک نمونه اشاره می‌شود.

۳۵. نک: اکبری، محمدعلی و شناسی آذری، لاله (۱۳۸۸)، نخستین آشنایی‌های ایرانیان با علوم جدید (عصر فتحعلی شاه قاجار)، مسکویه، سال ۳، شماره ۱۰: ص ۷-۳۲.

اگر از دوره خاکستری افشاریه و زندیه عبور کنیم، در دوره قاجار دو جریان در حوزه طبیعیات جاری شد. طبیعیات قدیم که در حوزه‌های علمیه، فارغ از تحولات دانش طبیعیاتی جدید، تعلیم می‌شد و این شاخه علمی، در پایگاه طبیعیاتی نه فلسفی، به تدریج رو به میرایی گذاشت و دیگری طبیعیات جدید که توسط عده‌ای از تحصیل‌کردگان جدید (غالباً خارج) در حال ترجمه و اقتباس و گردآوری، کلاً انتقال تدریجی اما شتابنده از اروپا، و تثبیت جایگاه خود بود.^{۳۶} این دو هیچ ارتباط و نسبتی با یکدیگر نداشتند. همان زمان هم بدیهی بود که آنکه بر صدر خواهد نشست طبیعیات جدید، و آنکه از خانه خود بیرون رانده خواهد شد، طبیعیات قدیم است.^{۳۷} از این رو، در دوره قاجار شاهد دو نوع منابع در طبیعیات هستیم. دسته‌ای متعلق به قرون قبل که حتی نسیمی از طبیعیات جدید بر آنها نوزیده

۳۶. مقاله زیر نخستین آثار نگاشته شده در فیزیک جدید در دوران قاجار (تا سال ۱۳۰۰ق.) را معرفی و برخی از مباحث آن را شرح می‌دهد. محمد سلیمانی تبار (۱۳۹۳)، نخستین آثار نگاشته شده در فیزیک جدید در دوران قاجار تا سال ۱۳۰۰ق...، مجله تاریخ علم، دوره ۱۲، شماره ۲، ص ۲۷۳-۲۹۶.

۳۷. در خصوص توجه به موارث دانش طبیعی مناسب است که به داوری یکی از نگارندگان کتاب فیزیک آن دوران در ارتباط با طبیعیات دوره اسلامی نظر افکنیم. نجم‌الدوله مؤلف کتاب فیزیک می‌نویسد: «علم طبیعی از جمله علوم شریفه‌ای است که امروز مانند سایر علوم نزد حکمای خارجه به متهدارجه ترقی و کمال رسیده و نزد ما از این علم مفید جز چند مسئله موهومه قدما چیزی در دست نبوده...» (به نقل از محمد سلیمانی تبار (۱۳۹۳)، نخستین آثار نگاشته شده در فیزیک جدید در دوران قاجار تا سال ۱۳۰۰ق...، مجله تاریخ علم، دوره ۱۲، شماره ۲: ۲۹۲). به عبارتی نجم‌الدوله میراث طبیعیاتی دوره اسلامی را، به نادرستی، مشتی مهملات می‌خواند. برای آشنایی بیشتر با نجم‌الدوله و آثار طبیعی وی به مقاله زیر رجوع شود. ایرج نیک‌سرشت و محمد سلیمانی تبار (۱۳۹۹)، «نجم‌الدوله و فیزیک، مجله تاریخ علم»، دوره ۱۸، شماره ۱: ۲۸۱-۳۲۲.

است^{۳۸}؛ و آثاری که ترجمه، گردآوری و اقتباس از منابع علمی دست چندم اروپایی است.^{۳۹}

۳۸. سید جمال‌الدین اسدآبادی، از این غفلت گسترده علما نسبت به توسعه شتابان علوم و فنون اروپا برمی‌آشوبد: «و هرگز یک‌بار هم بر اسلاف تلغرافیه ای که ممتد است به جمیع ارجاء هندوستان نظر نکنید و از اسباب آن سؤال ننمائید؟ و کهریا را که منشاء اعمال عجیبه و افعال غریبه است، جولانگاه فکر خود نسازید و هر روز تقریر کنید که رؤیت به خروج شعاع است! و این فن‌گرافی که اکنون منتشر است در همگی بلاد، اذهان شما را تحریک ندهد و به هیچ‌وجه عطف عنان فکر را به طرف او نکنید و از قوت بخاری که احمال و اثقال را به سرعت تمام بر روی قضبان آهن حرکت داده، از ملکی به ملکی نقل می‌کند، پرسش ننمائید و آلات حافظه الصوت و نقالة الصور و نظاره ارسدیه و نظاره معظمه و امثال آنها را محل و موضوع بحث قرار ندهید؟ و آیا جایز است که شما در این امور جدیده ترک نمائید به جهت آنکه در شفای ابن سینا و حکمت اشراق شهاب‌الدین مذکور نیست؟!... آیا لایق است محقق را که سخن‌ها در مجهول مطلق براند و معلوم مطلق را نداند؟ و در ماهیات موهومه موشکافی‌ها کند و از معرفت امور ظاهره باز ماند؟ ..» (سید جمال‌الدین اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۱۱۶ و ۱۱۷)

۳۹. در دوره قاجار، فلسفه نیز همانند علم در دو بخش جریان یافت. فلسفه‌ای که در مدارس سنتی تدریس می‌شد و دیگر فلسفه جدید اروپایی که کاملاً از رشد علوم جدید تغذیه می‌گردید. برخی از آثار فلاسفه اروپایی به تدریج ترجمه و منتشر شد. احتمالاً اولین کتاب - که توسط افضل‌الملک کرمانی (۱۳۲۲ - ۱۲۶۷ ق) ترجمه شد - گفتار در روش رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ م) باشد (حیدری، احمد علی، ۱۳۹۴: ۳۵ - ۶۰). در هر صورت آنچه به عنوان فلسفه اروپا (غربی) مطرح شد مورد توجه فیلسوفان سنتی ایران قرار نگرفت. اگر حکمای آن زمان به فلسفه طبیعی اروپا که به تدریج در حال گسترش و تعمیق بود توجه می‌کردند، و نقش طبیعیات را در رشد و تعمیق فلسفه طبیعی در می‌یافتند، لزوم توجه به طبیعیات جدید را کاملاً حس می‌نمودند. کمالی زاده طی پژوهش خود (کمالی زاده، ۱۴۰۲: ۸۵) نتیجه می‌گیرد که حوزه سنتی فلسفه اسلامی و بویژه مکتب تهران، و کلاً حکما و مدرسان و محققان فلسفه اسلامی، نسبت به فلسفه جدید غرب بی‌اعتنا بودند و بنا بر عدم تعامل داشتند. نک: کمالی زاده، طاهره (۱۴۰۲)، مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در دوره قاجار، تاریخ فلسفه، سال ۱۴(۱): ۸۵-۱۱۰

بریدگی و بیگانگی از موارث علمی و فنی از یک سو و بی خبری از تحولات علوم و فنون در اروپا از سوی دیگر، طی چند قرن، موجب شد هنگامی که ایرانیان - که روزگاری از سرآمدان علمی عصر خود بودند - با علوم فنون اروپا آشنا شدند در نوعی بهت و حیرت و اعجاب فرو روند. ناظم العلوم معلم علوم طبیعی دارالفنون، این حیرت را چنین بیان می کند: «اجداد ما را حیرت بر حیرت می افزود اگر مشاهده می کردند تغییرات و صنایعی که پس از رفتن آنها تابه حال به ظهور رسیده، مثلاً می دیدند که انسان بدون اعانت انعام و زحمت اقدام اسفار بعیده در مدت قلیله می نماید و در روی دریاها بدون بادبان با سرعت باد حرکت می کنند و اخبار بدون برید و چاپار به سرعت از اراضی و بحار می گذرند و در هر صنعت قوت بازوی انسانی مبدل به چرخ های بخاری شده که علی الاتصال در گردشند» (به نقل از یوسفی اقدم و دیگران ۱۴۰۰: ص ۱۸۷) و نیز مقاله بالا از مجله تربیت نقل می کند: «وقتی را به خاطر دارم که سیاحان ما در بازگشت از ممالک خارجه چون از عکس و تلگراف سخن می گفتند، عقلاً با کمال استعجاب و استغراب گوش به گفتار آنها داده یا نداده، حرف ها را پشت سر می انداختند و به کنایه یا صریح تکذیب گوینده می نمودند و می فرمودند: جهان دیده بسیار گوید دروغ» (یوسفی اقدم و دیگران ۱۴۰۰: ص ۱۸۷).^{۴۰}

به علت اهمیت سرنوشت سازی که شیوه تعلیم و تحقیق طبیعیات سنتی (کلاسیک) برای آینده علم ایران در نیمه دوم دوره صفویه و دوره قاجار داشته است، به چند تن از حکمای آن دوران که به طبیعیات نیز پرداخته اند، اشاره می شود.

۴۰. وضعیت اسفناک جامعه در عصر قاجار همواره مورد توجه و تحلیل افراد دلسوز و روشنفکران و اصلاح طلبان قرار داشت. به عنوان نمونه، روزنامه تربیت از مطبوعات پیشرو در کالبدشکافی علل و عوامل عقب ماندگی جامعه ایران در عصر قاجار، توصیه هایی برای بهبود اوضاع می کند. این روزنامه بر لزوم اصلاح نظام آموزشی و تربیتی و توجه جدی به علوم و فنون جدید تأکید ویژه دارد. (متولی، عبدالله و حسن بیگی، محمد، ۱۴۰۳)

یکی از آثار حکمی سده یازدهم و دوازده هجری «تحفه سلطانی» از محمدجعفر قاضی کمره‌ای اصفهانی (د. ۱۱۱۵ ق) در حکمت طبیعی و الهی است. مؤلف پس بیان تعریف و تقسیمات حکمت، کتاب را به دو بخش حکمت طبیعی و حکمت الهی تقسیم کرده است. هر بخش شامل چند مقصد و هر مقصد دارای چند مطلب و فصل است.^{۴۱} قاضی کمره‌ای غالب موضوعات امور عامه طبیعیات را کاملاً به شیوه حکمای پیش از خود شرح کرده است. بهاءالدین محمدبن تاج الدین حسن اصفهانی مشهور به فاضل هندی (د. ۱۱۳۷ ق) را به عنوان فقیه برجسته دوره صفویه می‌شناسند. اما وی دستی پر بار در حکمت نیز داشته است. کتاب حکمت خاقانیه شامل دوره مختصری در منطق، طبیعیات و الهیات، از نگاشته‌های حکمی وی است.^{۴۲} فاضل هندی بخشی از امور عامه طبیعیات را به سبک حکمای قبل از خود بحث می‌کند. هر دو حکیم مذکور (و نیز حکمای دیگر آن دوران) غالب موضوعات امور عامه طبیعیات را به شیوه‌ای که به ارث برده‌اند بدون هیچ‌گونه نوآوری و اصلاح و اکمال قابل توجهی شرح کرده‌اند. حال آنکه بیش از دو قرن (قرون شانزده و هفده میلادی) از حرکت شتابنده اروپا در پرداختن به علوم طبیعی جدید گذشته و اکثر مطالب مرتبط با امور عامه طبیعیات در حال تغییر و تحول و تکامل بوده است.^{۴۳} در این دوران تمام

۴۱. وی مانند برخی از حکمای متقدم، از جمله فارابی و سهروردی، بر آن است که «... چون بعضی مسائل الهی توقف بر مسائل طبیعی دارد و طبیعی به فهم اقبست ابتدا به علم طبیعی مناسبت، و در علم طبیعی چند مقصد است...».

۴۲. پرسش جالبی می‌توان طرح نمود: آیا فقاهت فاضل هندی طبیعیات وی را متأثر ساخته است؟ طبیعیات وی با طبیعیات دانشمندانی که فقیه نبوده‌اند، چه تفاوتی دارد؟ اصولاً باید ربط معناداری بین این دو حوزه برقرار باشد؟

۴۳. به عنوان نمونه در بخش فلکیات به مطلبی اشاره می‌شود که بیش از یک قرن قبل بطلان آن در اروپا به اثبات رسیده بود. «بدانکه اجسام فلکیه موافق آنچه در ارضاد یافته‌اند نه است و افلاک جزئییه نیز ثابت نموده‌اند و آیات و نصوص مصرح است به آنکه عدد افلاک هفت است و ادله رصدی حق اینست که

شالوده های علمی برای معرفی مکانیک جامع سماوی جدید و پیدایش فیزیک نیوتنی آماده شده است.

نام آورترین حکیم قرون اخیر را باید حکیم ملا هادی سبزواری (د. ۱۲۸۹ ق) دانست. و مشهورترین اثر فلسفی و حکمی این دوران را باید «منظومه و شرح آن» معرفی کرد.^{۴۴} در عصر حاجی علمای بزرگی می زیستند و آثار علمی متعددی پدید آوردند.^{۴۵} ولیکن از مزیت های ممتاز میراث علمی سبزواری آنست که کتاب «منظومه و شرح آن» تا چند دهه اخیر کتاب درسی فلسفه در حوزه های علمیه بوده و شروح مختلفی بر آن نوشته شده است.^{۴۶}

مقصد چهارم منظومه به طبیعیات اختصاص یافته است که شامل هفت فریده می باشد. سه فریده اول به امور عامه طبیعیات و دو فریده بعدی به طبیعیات تخصصی، و دو فریده آخر به علم النفس اختصاص یافته است. فریده اول: در حقیقت جسم طبیعی (شامل: حقیقت اتصالی جسم طبیعی، ترکیب جسم از ماده و هیولی، رد نظریه جزء لایتجزا، تناهی

دلالیت بر زیاده از هفت نمی کند و بعضی از علمای مشرعیین احتمال داده اند که عرش و کرسی که در آیات و احادیث واقع شده عبارت از فلک هشتم و نهم باشد. والعلم عند الله تعالی» (فاضل هندی، ۱۳۷۷: ۳۸). ۴۴. منظومه و شرح آن دوره جامع حکمت نظری است و حاوی منطق، دو شاخه طبیعیات و الهیات، و نیز مختصری از اخلاق، متعلق به حکمت عملی، است. منظومه در پنج مقصد تنظیم شده است. هر مقصد حاوی تعدادی فریده و هر فریده شامل چندین غرر است (البته شرح منظومه هفت بخش دارد، و گاه غررالفرائد نیز نامیده می شود).

۴۵. بنگرید مقدمه استاد جلال الدین آشتیانی را بر مجموعه رسائل حاج ملا هادی سبزواری: سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری، به گوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت چاپ و انتشارات اسوه.

۴۶. از جمله حکمای متأخر که به ترجمه و شرح کامل منظومه مبادرت کرده اند از آیت ا. سیدرضی شیرازی، امام خمینی، و آیت ا. انصاری شیرازی می توان نام برد. افزون بر آن شهید مطهری غالب بخش های الهیات و قسمتی از طبیعیات منظومه (امور عامه) را ترجمه و شرح کرده است.

ابعاد). فریده دوم: در لواحق جسم طبیعی که به موضوع مهم حرکت پرداخته می‌شود. فریده سوم: سایر احکام جسم طبیعی (شامل زمان، مکان، امتناع خلأ، شکل، جهت، و حدوث است). ملا هادی سبزواری متعرض دو بخش اصلی و مهم طبیعیات تخصصی، یعنی فلکیات و عنصریات می‌شود. طرح نظریه افلاک قدیم در قرن نوزدهم، از نمونه‌های پسرفت علمی در طبیعیات تخصصی بوده است.^{۴۷} هشت قرن قبل از حاجی دانشمندان مسلمان به نقطه‌ای رسیده بودند که اساس هیئت بطلمیوسی را با شک و تردید مواجه نموده بودند (رحیمی، ۱۳۹۹: ۲۴ و ۲۵). در قرن نوزده میلادی نه تنها ساختار هیئت بطلمیوسی فروریخته بود بلکه نجوم جدید در حال استواری یک شاخه علمی بود.

عنصریات در منظومه شامل مباحثی مانند اجسام بسیط و مرکب، تعداد طبقات زمین، کائنات جو، زلزله، تکون معادن، و چگونگی دیدن، است. بخش امور عامه طبیعیات، کلاً به سبک حکمای قدیم تحلیل شده است و خبری از تأثیر پیشرفت‌های شگرف علمی در مباحث آن نیست.^{۴۸} از سوی دیگر، غالب مباحث طبیعیات تخصصی

۴۷. در خصوص نحوه رویارویی علما با نجوم جدید، مقاله زیر را بنگرید: کامران ارجمند (۱۳۹۱). ظهور مدرنیته علمی در ایران؛ مناقشات پیرامون احکام نجوم و اخترشناسی جدید در اواسط سده سیزدهم هجری. ترجمه افسانه منفرد، میراث علمی اسلام و ایران، شماره دوم: ۴۸-۶۸.

۴۸. مناسب است که اشاره‌ای گذرا به طبیعیات علمی (در هر دو حوزه نظری و عملی) در اروپا داشته باشیم: طبیعیات کلاسیک در قرن نوزده میلادی، دوران زیست ملا هادی سبزواری، به اوج خود می‌رسد. ریاضیات از چنان گستردگی برخوردار می‌شود که سابقه نداشته است. (فوریه، لاپلاس، گاوس، ریمان، وایتهد ...) مفهوم مهم «انرژی» و نیز «آنتروپی»، به معنای امروزی آن در نیمه اول قرن نوزدهم شکل گرفت و روش‌های انرژی برای توصیف رفتار سامانه‌های مکانیکی معرفی و به کار گرفته شد؛ به گونه‌ای که با تغییرات و اضافاتی کماکان استفاده می‌شود. دانشی که از برهم‌کنش گرما و حرکت و ماده خبر می‌دهد، ترمودینامیک نامیده شد، و با تلاش‌های لودویک بولتزمن، فیزیک‌دان اتریشی، در قرن نوزدهم استواری یک شاخه مهم علمی گرفت. نظریه اتمی به دقت تشریح می‌شود (برتوله، دالتون، برزلیوس، آمپر، آووگادرو، مندلیف و...). نظریه موجی نور با آزمایش‌های مختلف تثبیت و به زبان ریاضی دقیق توصیف می‌گردد.

منظومه در همان زمان، از نظر انطباق با واقعیت های کشف شده علمی، کاملاً منسوخ شده بود.^{۴۹} بر این نکته باید تأکید مجدد کرد که تحولات علمی (تخصصی) اروپا تأثیرات اساسی بر فهم و تحلیل مباحث امور عامه طبیعیات داشته است.^{۵۰}

(فرنل، یانگ، استوکس و...) میدان های الکتریکی و مغناطیسی معرفی و فرمول بندی می شوند. (فاراده، آمپر، اهم، گاوس و...) با معرفی و استخراج معادلات میدان های الکترومغناطیس توسط ماکسول (قرن نوزدهم میلادی)، فیزیک کلاسیک به اوج خود می رسد، و احساس می شود که چیز جدیدی برای کشف نمانده است. از منظر طبیعی دانان آن دوران، جهان طبیعی به مثابه یک سیستم مکانیکی ازهرجهت قابل توضیح و تشریح، و پیش بینی پذیر می گردد. دنیای علم باید منتظر خط شکنی های جدید می ماند که در ابتدا قرن بیستم با معرفی فیزیک نسبیتی و کوانتم آغاز شد. براین اساس، فهم و توصیف موضوعات امور عامه طبیعیات بسیار گسترده و ژرف می شود و ربطی وثیق با طبیعیات تخصصی جدید می یابد.

۴۹. مانند نظریه افلاک و فروعات آن؛ تفکیک اجسام به بسیط و مرکب به همان سبکی که ریشه ارسطویی دارد؛ تعریف کیفیات ملموسی که در علم تجربی تماماً به خواص قابل اندازه گیری تبدیل شده بود، طبقات زمین؛ بخشی از توصیف در خصوص پدیده های جوی (آثار علوی)؛ علت پدید آمدن زلزله؛ پیدایش معادن.

نقد این مقاله به هیچ وجه متوجه جایگاه بالای فلسفی، مقام بلند عرفانی، و کلاً شأن حکمی حاج ملا هادی سبزواری نیست. حاجی در حکمت نظری از علمای طراز اول عصر قاجار و در حکمت عملی، عامل در نهایت درجه بود. ساده زیستی و بی نیازی از مظاهر دنیوی سبزواری زبانزد خاص و عام بوده است. ناصرالدین شاه به دیدار حاجی می رود و تحت تأثیر مقام علمی و زندگی بغایت ساده وی قرار می گیرد. این سلوک اخلاقی از سنت های علمی دوره اسلامی بوده است. فیلسوف متأله سید جلال الدین آشتیانی در باره اوصاف شخصی ملا هادی به درستی می نویسد: «(حاجی) علاوه بر مقام علمیت، در زهد و تقوی و فضائل نفسانی کم نظیر بوده است. در تهذیب نفس و جامعیت در مراتب کمال انسانی و صفای نفس یکی از معلمان بزرگ در علم و اخلاق به شمار می رود و چه بسا زیارت او در یک لحظه اشخاص را به هدایت سوق می داد» (آشتیانی (۱۳۴۷): ۱۲).

۵۰. در زیر به چند مرجع کلاسیک که تعدادی از امور عامه طبیعیات را متأثر و یا متکی به دانش نوین طبیعی، تا اوایل قرن بیستم میلادی، بررسی و تحلیل گسترده کرده اند، به عنوان نمونه، اشاره می شود.

الف- ارنست ماخ در کتاب دانش مکانیک، مفاهیم اصلی دانش مکانیک مانند ماده، جرم و اینرسی، حرکت، فضا، نیرو، انرژی و نظایر اینها را، در خلال مباحث علمی، نه تخصصی، شرح می‌کند. کتاب مذکور را پیش‌درآمد نظریه‌های نسبیت انیشتین می‌دانند.

Mach, Ernest (1919), *The Science of Mechanics*, Illinois, The Open Court Publishing Co, First published in 1883

ب- کتاب رایشنباخ با عنوان «فلسفه فضا و زمان» که حدود یک قرن قبل نوشته شده است، نمونه‌ای عالی از تأثیر یافته‌های دانش جدید تا اوایل قرن بیستم، در توصیف عقلانی (فلسفی) مفاهیمی مانند زمان، فضا، (مکان)، و حرکت است. نظریه‌های نسبیت خاص و عام، و نظریه‌های نیوتنی و نسبیتی گرانش عمومی کاملاً تفسیرهای فلسفی زمان و مکان و حرکت را در این کتاب متأثر ساخته است. اصولاً بدون آشنایی کامل یا تسلط نسبی به دانش تخصصی این حوزه‌ها، نمی‌توان مطالب کتاب را پی گرفت.

Reichenbach, Hans (1950), *The Philosophy of Space and Time*. New York, Dover Publications, first published in 1927,

پ- هرمان ویل در کتاب فضا؛ زمان؛ ماده، با زبانی که آغشتگی کامل با ریاضیات (عمدتاً حساب تانسورها) دارد، به توصیف فلسفی اموری مانند فضا (مکان)، زمان، ماده، و حرکت می‌پردازد.

Hermann Weyl (1952), *Space Time Matter*, New York, Dover Publications, First published 1918

ویل در آغاز کتاب می‌نویسد: "فضا space و زمان time را عموماً صورت‌های forms هستی (وجود) existence جهان واقعی می‌پندارند، و ماده matter را جوهر substance آن می‌شمارند. در انگاره ترکیبی حرکت motion، این سه مفهوم بنیادین در هم می‌آمیزند. " (P.1) بنابراین ویل در همان ابتدا از چهار مقوله مهم از امور عامه طبیعیات (فضا، زمان، ماده، حرکت) و نیز دو مفهوم طبیعیات سنتی (صورت و جوهر) نام می‌برد و در ادامه این مفاهیم را وا می‌شکافد. غالب بخش‌های کتاب ویل را بدون تسلط بر حساب تانسورها و مکانیک کلاسیک و نیز نسبیتی نمی‌توان پی گرفت. توجه شود که کتاب ویل کتاب تخصصی در ریاضیات نیست. بلکه بیشتر به حوزه فلسفه علم در نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی تعلق دارد. به‌عنوان نمونه کتاب زیر یک اثر تخصصی کلاسیک در حوزه حساب تانسورها است.

Levi – Civita T., *The Absolute Differential Calculus*, New York, Dover Publications, First published in 1926

ت- کتاب وایتهد با نام علم و جهان نو متعرض مهم‌ترین مباحث امور عامه طبیعیات شده است.

Whitehead N. A. (1943). *Science and the Modern World*, London: Cambridge University Press. (first published in 1926)

در دوره جدید (پهلوی و جمهوری اسلامی) نیز تعدادی از حکمای معاصر متعرض اکثر مطالب امور عامه طبیعات شده‌اند.^{۵۱} مباحث آنها کماکان در چارچوبی که حکمای متقدم تعبیه کرده‌اند، محدود و محصور مانده است.^{۵۲}

ث- کتاب کسیرر با عنوان جوهر و تابع؛ و نظریه نسبیت انیشتین، از کتب کلاسیک فلسفه علم است. در این کتاب مفاهیمی مانند جوهر، فضا، زمان، انرژی، ماده، اتر، قانون فیزیکی، عینیت و ذهنیت پدیده‌های طبیعی و بسیاری از مطالب مرتبط دیگر، عمدتاً امور عامه طبیعیات، به تفصیل بحث شده است.

Cassirer, Ernst (1923). *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. New York: Dover Publications INC.

مقاله زیر برخی آرای کسیرر را تحلیل می‌کند: حاجی زاده، امیر و کلباسی اشتری، حسین (۱۳۹۹). نسبیت انیشتاین و مسئله معقولیت علمی در فلسفه کاسیرر. شناخت، شماره ۱/۸۳، ص ۷-۳۲.

ت- افزون بر آن می‌توان از کتاب‌های متعدد نام برد که متعلق به اوایل قرن بیستم‌اند و در طول بیش از نیم‌قرن اخیر به فارسی ترجمه شده‌اند. مانند فیزیک و فلسفه از جی اچ جینز که متعرض تمام مباحث اصلی امور عامه طبیعیات شده است؛ مانند زمان، مکان، ماده، حرکت، علیت. کتاب علم، نظریه، انسان، از اروین شرودینگر که از علیت، نامعینگیری، حرکت، و ماده نیز سخن می‌گوید. کتاب جز و کل از ورنر هایزنبرگ که در خلال مباحث مختلف علم و جامعه و دین به چندین مقوله از امور عامه ارجاع دارد، و نظایر اینها. تأکید می‌شود که هیچ‌کدام از آثار فوق‌الاشاره به حوزه طبیعیات تخصصی تعلق ندارند. آنها را باید به‌نوعی به حوزه فلسفه علم وابسته دانست. اکنون می‌توان این پرسش ساده را مطرح کرد که به‌عنوان مثال، ربط مفاهیم چهارگانه فضا، زمان، ماده، و حرکت با آنچه پژوهشگران ایرانی در نیم‌قرن اخیر مبتنی بر منابع حکمی حکمای بزرگ می‌نگارند و مفاهیمی که در آثاری که در بالا نام آنها آمد، چیست؟ ادعای نگارنده آن است آثار پژوهشگران را باید تحلیل تاریخی (البته علمی-تخصصی در چارچوبی که حکمای سنتی معین کرده‌اند) - که در پایگاه خود معتبر و ارزشمند است - شمرد نه فلسفه روزآمدی که پایه‌پای تحول و تکامل دانش طبیعی تحول و تکامل یافته است. دقت شود که نگارنده از منابعی اسم برد که کلاً شالوده علمی آنها را علوم طبیعی تا ابتدای قرن بیستم شکل داده است. یعنی زمانی که باید طبیعیات منظومه و به‌ویژه شارحان آن به این مهم توجه می‌کردند.

۵۱. به‌عنوان نمونه، کتاب حکمت قدیم نوشته مرحوم فاضل تونی (۱۲۵۹ ش - ۱۳۳۹ ش) از معدود منابعی است که به عصر حاضر تعلق دارد، کتاب به شیوه سنتی برخی از مهمترین مباحث طبیعیات به معنای اعم

در بخش بعد به اختصار موضوعات و مطالب امور عامه طبیعیات معرفی می‌شود.

۴. موضوع، مسائل، و مطالب امور عامه طبیعیات

در این بخش اشاره کوتاهی به مهم‌ترین موضوعات و مسائل امور عامه طبیعیات می‌شود. حکمای اسلامی به‌طور کلی مسائل و مطالب علوم طبیعی^{۵۳} را شامل وجود و مبادی جسم طبیعی و انواع آن، اعراض ذاتی، علل (چهارگانه) و نظایر اینها می‌دانند. در هر صورت،

را به زبان روشن و روان شرح می‌کند. کتاب حاوی دو بخش است. طبیعیات به معنای اعم و نفس (همانند طبیعیات دره التاج). فاضل تونی متعرض طبیعیات تخصصی نشده است. طبیعیات نیز به دو بخش تفکیک شده است: الف- جسم طبیعی و ماهیت آن، و ب- عوارض جسم طبیعی. همانگونه که انتظار می‌رود اثر مذکور بیشتر به جزوه آموزشی برای کلاس درس شبیه است تا یک کتاب مرجع حکمی. هر چند تاریخ نگارش کتاب را باید متعلق به عصر حاضر دانست، اما مباحث آن کماکان به روش قدما تحلیل شده است. (اگر انتخاب عنوان «حکمت قدیم» آگاهانه باشد، محتوا به عنوان کاملاً وفادار است. در نتیجه بابت خرده ای به کتاب نمی‌توان داشت)

۵۲. مجدداً باید تأکید کرد: الف- اگر پژوهشگری به عنوان مثال مفهوم ماده و مکان را نزد ابن سینا (یا حکمای دوره اسلامی) طرح و شرح می‌کند و ادعایی در ارتباط با سیر تحول علمی این مفاهیم از ابن سینا تا کنون ندارد، مخاطب شمات این مقاله نیست. در هر صورت، غالب پژوهشگران اتخاذ چنین رویکردی را به صراحت بیان نمی‌کنند. در ضمن، پرداختن به این مباحث به شیوه سنتی تا کی باید ادامه یابد، و چند پژوهشگر را مشغول دارد؟ نتایج پژوهش آنها چه ارزش علمی و قوت معرفت بخشی در عصر حاضر دارد؟ ب- برخی، مباحث امور عامه را از پایگاه فلسفه سنتی به گونه ای طرح می‌کنند که گویا شرح آنها در مرز علم طبیعی جدید است. هر چند آن را به روشنی بازگو نمی‌کنند. پ- قطعاً از مخاطبان اصلی شمات این مقاله دانشنامه های در دست تدوین است که حاوی مدخل هایی با عناوین امور عامه طبیعیات مانند بعد، جسم، جوهر، شکل، کم (کمیت) و نظایر اینها است. در هر صورت این معنا باید خود موضوع مطالعه و پژوهش جداگانه ای باشد.

۵۳. به طور کلی، از آن جهت که موضوعات و محمولات مسائل علوم طبیعی منسوب به طبیعت هستند، آن را طبیعیات می‌نامند. البته در این نوع معرفی مبادی، مفاهیم مجهول بیش از مفاهیم معلوم است!

محتوای امور عامه طبیعیات را عمدتاً در دو منبع متقدم یعنی شفای ابن سینا و متأخر یعنی منظومه سبزواری می‌توان جست. مهم‌ترین مباحث امور عامه طبیعیات بدین قرارند:

الف- مبادی، موضوع و مسائل علم طبیعی؛

ب- جسم، بعد، ماده، صورت؛

پ- طبع و طبیعت؛

ت- قوه و فعل، حرکت؛

ث- مکان، فضا، زمان؛

ث- علیت؛

ج- موارد دیگر مانند تناهی و عدم تناهی، جهت، شکل.

تمام موارد بالا به حوزه طبیعیات تعلق دارند، هر چند موضوعات پرشماری را برای تحلیل‌های فلسفی فراهم می‌آورند. تأکید بیش از حد بر جنبه فلسفی موضوعات بالا - به‌رغم اینکه حکمای متقدم آنها را در شاخه طبیعیات یا حکمت طبیعی قرار داده بودند - احتمالاً از لغزش‌هایی است که طی دو سه قرن اخیر در ایران رخ داده است.^{۵۴} امور عامه از چند ویژگی برخوردارند:

الف- مشترک بین تمام حوزه‌ها، موضوعات و مسائل طبیعیات تخصصی هستند. به عبارتی تمام پدیده‌های مورد مطالعه در تمام رشته‌های طبیعیات تخصصی زمان‌مند، مکان‌مند، جرمانی، علی، متصف به تناهی (عدم تناهی) و شکل^{۵۵} (هیئت^{۵۶}) و نظایر اینها هستند.

۵۴. این شیوه در تحلیل غالب پژوهشگران دانشگاهی نیز راه یافته است.

۵۵. بحث «شکل» را با توجه به حالات متفاوت ماده و میدان‌های مختلف نیرو، به سادگی توصیف شده طبیعیات سنتی، نمی‌توان مطرح کرد.

ب- به رغم استفاده گسترده و اجتناب ناپذیر مباحث امور عامه در طبیعیات تخصصی، نه چپستی آنها بحث و نه وجودشان اثبات می شود. بحث در باره چپستی آنها به حوزه فلسفه علوم طبیعی تعلق دارد، و اگر اثبات آنها امکان پذیر باشد به حوزه فلسفه اولی.

پ- مسائل امور عامه طبیعیات زمانی نیستند. یعنی تابه حال سابقه نداشته است که متفکران علوم طبیعی از بحث و بهره گیری از موضوعات امور عامه بی نیاز باشند. چشم اندازی وجود ندارد که بی نیازی انسان را در آینده تضمین کند. حال آنکه مباحث طبیعیات تخصصی در حال نسخ، تحول، تکامل، و جایگزینی مداوم هستند.

در زیر تنها موضوع «علم طبیعی» یعنی جسم و نیز مبادی اصلی آن، یعنی ماده و امتداد^{۵۷}، در پایگاه طبیعیاتی نه فلسفی، به عنوان نمونه، به اختصار معرفی می شود.

موضوع علم طبیعی: غالب حکمای طبیعی دان متعرض مفهوم و توصیف موضوع علم طبیعی شده اند. اما، اندکی به دسته بندی مسائل علم طبیعی پرداخته اند.

ابن سینا موضوع (مورد مطالعه) طبیعیات را اجسام طبیعی می داند از آن حیث که متغیرند.^{۵۸} مطالعه احوال و اوصاف اجسام طبیعی (جسم بماهو جسم) و به ویژه تغییرات و تحولات آنها (جسم بماهو متغیر) بر عهده علوم طبیعی است. ابن سینا در نجات می نویسد: و أما العلم الطبيعي فيبتدئ من حيّز الجسم والصورة الغير المفارقة من الموجودات. علم طبیعی از موضوع جسم آغاز می شود و در باره حقیقت جسم، صورت غیر مفارغ، موجودات (مانند صورت جسمیه و نوعیه) بحث می کند. و يبحث عن أحوالها و هي من باب الكيف والكمّ والأين و الوضع والفعل والانفعال. و نیز در باره احوال جسم مانند کم و کیف و این و وضع و فعل و انفعال بحث می کند. بنابراین و در مجموع، علم

۵۷. مفهوم «طبیعت» باید در فضای گسترده تری تحلیل شود.

۵۸. ابن سینا، فن سماع طبیعی، ۱۳۶۰

طبیعی در باره جسمیت، احوالات، و تغیر جسم طبیعی بحث می‌کند. دانش طبیعی جدید نیز در این حد از کلیت و شمولیت، متکفل چنین مطالعه و تحقیقی است.^{۵۹}

از منظر مبادی علوم طبیعی^{۶۰} سینوی - با نوعی رویکرد تکمیلی که از الزامات توصیف آن در عصر جدید است - جسم بماهو جسم با دو مؤلفه ذاتی (دو مبدأ) امتداد (صورت جسمیه) و ماده (جرم)؛ و جسم بماهو متغیر با دو مؤلفه ذاتی (دو مبدأ) تغیر و طبیعت تعریف و شناخته می‌شوند.^{۶۱} همان‌گونه که نمی‌توان ماده محسوس را از امتداد تهی کرد، طبیعت اجسام را نیز نمی‌توان از تغیر زدود. نوع خاص و البته عمومی از تغیر، حرکات مکانی (انتقالی و وضعی) است. از این‌رو جواهر یا اجسام مادی مرکب از چهار جزء مقوم یا مؤلفه ذاتی هستند: امتداد، ماده، تغیر، و طبیعت.^{۶۲} افزون بر آن اجسام احوالاتی دارند (مانند کم‌وکیف، این، وضع، فعل و انفعال)، مندرج در طبیعت که در علم طبیعی بحث می‌شود.^{۶۳} چنین جسمی موضوع علوم طبیعی است. وصف طبیعی به علت حضور مؤلفه

۵۹. چنین تعریف و توصیف موسعی و چنین حوزه گسترده معرفتی و تحقیقاتی، بر علم طبیعی جدید نیز قابل اطلاق است. در ضمن بدیهی است که سه موضوع فوق‌الاشاره از حقیقت واحدی به نام جسم طبیعی انتزاع شده‌اند.

۶۰. غالب حکما مبادی علوم طبیعی را به دو دسته مبادی کلی و اختصاصی تفکیک می‌کنند و بر آنند که محل بحث و اثبات مبادی کلی در علم الهی است. این تفکیک را به زحمت می‌توان در چارچوب علوم طبیعی مطرح کرد.

۶۱. در حکمت اسلامی تغیر هم به ذات (جوهر) اشیاء تعلق می‌گیرد (ذات پنده) و هم دامن عوارض (ذاتی و غریبه) آنها را می‌گیرد. علوم طبیعی جدید تنها نوع اخیر حرکت و تغیر را بررسی می‌کند.

۶۲. چهار مؤلفه مذکور را می‌توان به سه مبدأ بنیادین در هستی طبیعی ارجاع داد: فضا، زمان، ماده (و آثار مادی، مانند میدان).

۶۳. مقاله زیر می‌گوید: «آنچه به عنوان مبادی طبیعات معرفی شده است عبارت است از: ماهیت جسم طبیعی، پذیرش تغیر و حرکت، ماده اشیای طبیعی، صورت اشیای طبیعی، فاعل و غایت نهایی اشیای طبیعی، و عدم. فلاسفه ماده و صورت را مبادی در قوام جسم می‌دانند و فاعل و غایت را مبادی خارجی»؛

«طبیعت» اجسام مادی است. این مفهوم جایگاه ویژه‌ای در طبیعیات سینیوی دارد.^{۶۴} از چهار مؤلفه مذکور، تنها صفت ذاتی «طبیعت» است که در دانش طبیعی جدید مفهوماً و تجربتاً (نه نفی بلکه) دگرگون شده است. اوصاف چهارگانه بالا جسم طبیعی را ذاتاً کمیت‌پذیر می‌کند. یعنی اگر جسم خواه مرکب از ماده و صورت باشد (حکمت مشاء)، خواه مرکب از بعد و مقدار (حکمت اشراق)، و یا تنها با امتدادهای سه‌گانه (تعریف اولیه تمام حکمای اسلامی از جسم طبیعی؛ نظریه دکارتی)، و یا جسم متشکل از ذرات بسیار ریز تجزیه پذیر فرض شود - که در مقیاس کلان (ماکرو) از وحدت اتصالی برخوردار باشد - (متکلمان و تعدادی از حکمای متأخر (مانند علامه حسن زاده آملی) تعریف شود، ذاتاً وصف کمیت‌پذیری به آن تعلق می‌گیرد و قابل خلع نیست. در نتیجه موضوع لاجرم به حوزه علوم تجربی (طبیعی؛ یا دانش کمیت‌پذیر) به معنای امروزی آن تعلق دارد؛ هر چند مسائل و موضوعات متعددی را برای حوزه فلسفه و تفسیرهای عقلی پدید می‌آورد.

جسم: جسم در حکمت طبیعی دوره اسلامی به چند شیوه معرفی می‌شود، هر چند هیچکدام به چستی حقیقی جسم دست نمی‌بایند^{۶۵} اما هر کدام به یک یا چند مؤلفه ذاتی جسم اشاره دارند. تعاریف حکما از جسم طبیعی را می‌توان در سه دسته گنجاند. الف - تعریف جسم به امتدادات سه‌گانه: جسم موجودی است که می‌توان در آن سه امتداد غیر

نک: محمد زاده، رضا (۱۳۷۸)، مبادی علوم طبیعی، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۶، ص ۱۲۱ - ۱۳۷: ص ۱۲۶.

۶۴. مقاله زیر مفهوم طبیعت را از منظر ابن سینا به نیکی تشریح می‌کند. البته، عنوان مقاله «اصول طبیعت شناسی ابن سینا» است، حال آنکه متن مقاله به اجزای مقوم و ارکان ذاتی «طبیعت» پرداخته است نه «نظام طبیعت‌شناسی». سعیدی‌مهر، محمد و کریمی، سکینه (۱۳۹۲)، اصول طبیعت‌شناسی ابن سینا. فلسفه علم. سال سوم، شماره دوم.

۶۵. نک: رحیمی، غلامحسین (۱۳۸۹)، «مفهوم جسم در طبیعیات سینیوی» مجله علمی پژوهشی حکمت سینیوی، دانشگاه امام صادق(ع)، سال چهاردهم، شماره ۴۴، صص ۵۷-۷۶.

واقع در یک صفحه فرض کرد. این تعریف پذیرفته تمام حکمای متقدم و متأخر، فارغ از مکتب فکری و مشرب فلسفی آنها است. این ویژگی به خاصه بنیادین و ذاتی جسم یعنی «بعد» ارجاع دارد. واضح است که دانش طبیعی جدید، با معرفی فضاها و چند گانه و تعبیه دستگاه های مختصات، نیز به این مؤلفه بنیادین اجسام مادی اذعان دارد. این تعریف را باید متعلق به بخش علم مبنای حکمت طبیعی شمرد. ب- تعریف به مبادی جوهری: ب۱- جسم جوهری مرکب از ماده و صورت است (حکمت مشاء). این تعریف پذیرفته غالب حکمای اسلامی است. تفاوت در ترکیب انضمامی ماده و صورت (حکمت مشاء) و اتحادی ماده و صورت (حکمت متعالیه) است. چنین تعریفی در طبیعیات جدید جایی ندارد.^{۶۶} ب۲- جسم جوهری مرکب از بعد و مقدار است (حکمت اشراق). اگر بر بعد و مقدار، ماده را (در وجه محسوس و کمی) بیفزاییم، تعریف سهرودی را می توان سازگار با توصیف های دانش طبیعی جدید یافت. یعنی جسم، ماده ممتد کمیت پذیر (مقتدر؛ مقدارمند) است. در هر صورت این تعریف را فعلاً باید در بخش فلسفی طبیعیات گذاشت. پ- تعریف جسم به ساختار: نخست نظریه ای که جسم را یک واحد پیوسته می داند (حکمت مشاء). دوم نظریه ای که جسم را مرکب از ذرات بسیار ریز می پندارد

۶۶. انواری و مختاری (۱۴۰۰) دیدگاه های عمدتاً حکمای معاصر را در باره نظریه ماده - صورت گرایی مشائیان تحلیل می کند. مقاله نتیجه می گیرد که در میان حکمای معاصر، محیی الدین الهی قمشه ای و استاد حسن زاده آملی تمایل به نظریه ذره گرایان داشته اند و استاد مصباح بزدی و استاد فیاضی به نظریه منسوب به رواقیان گرایش یافته اند. و دسته ای دیگر مانند علامه طباطبائی و فاضل تونی تلاش در جمع بین دو نظریه داشته اند. در هر صورت تحلیل مقاله را باید در همان چارچوب فلسفه سنتی دانست. باید توجه داشت که در طبیعیات بویژه زمانی که آرای حکمای عصر حاضر تحلیل می شود، برای اعلام صدق یا کذب گزاره های طبیعیاتی واژه هایی مانند «تمایل» و «گرایش» و «جمع دو نظریه»، جایی ندارد. همانگونه که ابوریحان بیرونی و ابن هیثم می گویند، مراجعه به طبیعت، یعنی تجربه یا اعتبار (به تعبیر ابن هیثم) یا تدریب (به تعبیر جابر بن حیان)، است که صدق ادعاها را (مثلاً در باره جسم طبیعی و ماده و صورت) می آزماید. (نه ارجاع نظریه یک حکیم به حکیم دیگر!)

(متکلمان).^{۶۷} هرچند اینک به لحاظ نظری و تجربی ساختار مبتنی بر ذره برای جسم اثبات شده است، اما جسم به مثابه یک واحد پیوسته (واقعیت متصل) - زمانی که ابعاد آن از مقدار معینی (کمابیش از میکرو متر) بزرگتر شود- به عنوان محیط پیوسته^{۶۸} continuum، مورد بررسی تحلیلی و تجربی دانش جدید است. این تعریف را باید متعلق به بخش علم مبنای طبیعیات عمومی شمرد. تعریف جسم یه ساختار، به توصیف علم جدید از جسم مادی نزدیک است.^{۶۹}

بعد: بعد کششی (فضایی) است که اجسام مادی با آن تعریف و شناسایی می شوند. این مفهوم با مفاهیمی مانند مکان و بویژه فضا پیوندی وثیق و درونی دارد. امکان تعریف «دستگاه مختصات» و «چارچوب مرجع» برای توصیف رفتار پدیده های طبیعی با پذیرش مفهوم بعد ممکن می شود. حکمای طبیعی دان به درستی، بعد را به دو فقرة بعد مطلق و بعد نسبی، و نیز بعد مبهم و بعد متعین، تفکیک می کردند. بعد اختصاصی یا کمی شده، محدود بوده و در فضای سه بعدی با مفهوم اجسام نوعیت یافته شناسایی می شود.^{۷۰} در فیزیک سینوی، «صورت جسمی» بازتاب بعد عمومی، مبهم، مشترک و ذاتی تمام اجسام

۶۷. مقاله زیر سیر تاریخی نظریه ذره را از یونان تا دوره اسلامی مروری تحلیلی دارد. نویسندگان کشف ساختار ذره ای ماده را با نظریه ذره ای یونانیان و متکلمان پیوند می دهند که به نظر نگارنده نادرست است. رسولی شریانی، رضا و دهقانی بیدختی، سودابه (۱۳۹۰)، نظریه ذره از فلاسفه یونان تا متکلمان مسلمان، تاریخ فلسفه، سال دوم، شماره دوم: ۱۵۳ - ۱۶۹.

68. Continuum.

۶۹. در این ارتباط کافی است جستجویی برای پاسخ به پرسش «ماده چیست؟» انجام شود.
۷۰. مقالات متعددی در باره تحلیل مفهوم بعد و امتداد نزد حکمای اسلامی نوشته شده است. تقریباً تمام آنها را باید متعلق به تاریخ تحلیلی فلسفه اسلامی دانست. بر تحلیل فلسفی (فلسفه طبیعی) مقاله زیر نسیمی از یافته های مرتبط دانش طبیعی جدید (بویژه ریاضیات) وزیده است. رحیمی، غلامحسین (۱۳۹۱)، مفهوم امتدادمندی جسم طبیعی در طبیعیات سینوی، مجله معرفت فلسفی، سال دهم، شماره اول: ۸۱-۱۱۱.

مادی است. این معنا در آثار حکمای حکمای بعدی نیز آمده است. تعریفی که حکما از بعد کرده اند، در دانش تجربی جدید نیز معتبر است.

ماده: ماده از مهمترین مفاهیم امور عامه طبیعات است.^{۷۱} ماده همانند بعد در دو سطح تعریف می شود: الف- «ماده اولی یا ماده و گوهر نخستین جهان مادی. در پایگاه فلسفی، ماده جوهری است حاوی استعدادهاى بالقوه بی شمار و پذیرنده صورت های فراوان و موجودی ذاتاً منفعل. هیولی زمانی فعلیت می یابد که صورتی را پذیرفته باشد. از ماده اولی تنها می توان تفسیری عقلی و تحلیلی (فلسفی) به دست داد.^{۷۲} این ماده امتدادمند، خمیر مایه عالم جسمانی است. این موضوع، به بخش فلسفه مبنای حکمت طبیعی تعلق دارد و در طبیعیات علمی بحث نمی شود (و احتمالاً از موضوعات مشترک طبیعیات و الهیات باشد). ب- «ماده ثانی»، «ماده جسمانی»، «ماده محسوس». این ماده از سه خاصه زیر برخوردار است: نوعیت یافته، کمیت پذیر شده، و قابل اشاره حسی است. ماده محسوس، موضوع مورد مطالعه، و نیز علم و عمل، طبیعیات تخصصی قدیم و علوم طبیعی جدید است. افزون بر سه ویژگی ذکر شده، در فیزیک جدید ماده از دو خاصه ذاتی «ماندی» و «گرانشی» نیز برخوردار است. لازم به اشاره است که مفهوم ماده را باید در سه

۷۱. مقاله زیر مفهوم ماده نزد تعدادی از حکمای متقدم و متأخر را بررسی و تحلیل می کند و نتیجه می گیرد که براهین ارائه شده برای اثبات هیولی چندان موفق نبوده اند. در هر صورت، مقاله در چارچوب حکمت طبیعی سنتی تحلیل خود را از مفهوم ماده پیش می برد. تربران، زهرا و جوارشکیان، عباس (۱۳۹۲)، چیستی و هستی ماده، مطالعات اسلامی، فلسفه و کلام، ۴۵ (۲): ۳۱-۵۶. مقاله زیر نیز با بررسی براهین اثبات هیولا، آنها را تام نمی داند و نتیجه می گیرد که نمی توان وجود و عدم هیولا را ملاک تفکیک موجودات به مجرد و مادی به کار برد: فیاضی، غلامرضا و حیدرپور، احمد (۱۳۹۵)، هیولای فلسفی در چالش منطقی، نسیم خرد، سال دوم، شماره دوم: ۵۴-۷۲.

۷۲. از مقالاتی که ماده را در چارچوب فلسفی (قدیم؛ سنتی) تحلیل کرده اند می توان از (زهرا تربران، ۱۳۹۲)؛ (غلامرضا فیاضی، ۱۳۹۵)، (محمود هدایت افزا؛ ۱۳۹۶)، (حجت الله عسگری زاده؛ ۱۳۹۹)، و نظایر اینها نام برد.

دوره تاریخی فیزیک سنتی (حکمت طبیعی)، فیزیک کلاسیک (نیوتنی)، و فیزیکی نسبیتی تحلیل کرد. این سه تفسیر بیگانه با هم نیستند و به رغم تفاوت‌های بنیادین نسبیتی وثیق با هم دارند.

در نهایت، باید تأکید کرد که توضیح بالا، معرفی بسیار فشرده از موضوع علم طبیعی است. غالب مطالب امور عامه طبیعیات در دانش و بویژه فلسفه علم جدید بیش از یک قرن است که در حال بحث و تبیین است. از منظر حکمت اسلامی این مفاهیم افزون بر جایگاه طبیعی خود، در فلسفه اولی نیز بحث می‌شود و احتمالاً از مهمترین مفاهیمی هستند که حکمت طبیعی را به فلسفه اولی ربط می‌دهند. در این حوزه گسترده، با عنایت به عقب‌ماندگی‌های مزمن تاریخی، مجال پژوهش‌های جدید بی‌منتها فراهم است.^{۷۳}

نتیجه

از مطالب فشرده بالا می‌توان جمع‌بندی زیر را داشت:

طبیعیات یکی از مهم‌ترین شاخه‌های حکمت نظری دوره اسلامی بوده است. متن و محتوای طبیعیات دوره اسلامی را می‌توان به دو بخش امور عامه و طبیعیات تخصصی تفکیک کرد.

۱. طبیعیات دوره اسلامی را می‌توان به دو دوره رشد و بالندگی و ایستایی و میرایی تفکیک کرد.

۲. به‌رغم اینکه غالب موضوعات و مطالب طبیعیات تخصصی اینک ابتدایی و

۷۳. مجدداً باید تأکید شود که انتقاد این مقاله به بحث طبیعیاتی حکمایی که کمابیش در دو سه قرن اخیر زیست می‌کرده‌اند، به معنای الف- بی اعتباری مباحث طرح شده در طبیعیات، و ب- نفی جایگاه حکمی و قوت فوق‌العاده آنها در شاخه‌های مختلف علوم ناب اسلامی و اخلاقی و قرآنی، نیست. انتقاد اصلی به بی‌توجهی و غفلت کمابیش مطلق آنها به رشد و توسعه شتابان طبیعیات در اروپای هم‌عصر آنها، و تأثیر اجتناب‌ناپذیر دستاوردهای علمی جدید در توصیف و شرح امور عامه طبیعیات بوده است.

مقدماتی، و یا نفی و نسخ شده است، اما متن و محتوای امور عامه طبیعیات را با بازسازی می‌توان در عصر حاضر طرح کرد.^{۷۴}

۳. امور عامه طبیعیات حاوی موضوعاتی متعدد است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: مبادی، موضوع و مسائل علم طبیعی، بعد، جسم، ماده، صورت، طبیعت، مکان، زمان، حرکت، علیت، وقوه و فعل، تناهی و عدم تناهی، شکل و جهت.

۴. موضوعات امور عامه طبیعیات، بر خلاف مطالب طبیعیات تخصصی، از امور زمانی علم و فلسفه نیستند. یعنی نمی‌توان زمانی را تصور کرد که بشر از پرداختن به موضوعاتی مانند ماده و زمان و مکان و حرکت و علیت، و نظایر اینها بی‌نیاز باشد.

۵. تمام موضوعات اصلی امور عامه طبیعیات از ظرفیت بسیار بالا، گسترده و عمیق برای توصیفات هم‌زمان علمی و فلسفی برخوردارند.

کتاب‌نامه

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۴۷). حکیم محقق حاج ملا هادی سبزواری. نشریه دانشکده علوم معقول و منقول دانشگاه مشهد. شماره ۱.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۹). از جوامع ابتدایی تا ذن. ترجمه سجاد دهقان‌زاده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر پارسه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰). فن سماع طبیعی. ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۷۹). مجموعه رسائل و مقالات. به‌کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: مرکز بررسی‌های اسلامی، قم.
- حیدری، احمدعلی (۱۳۹۴)، جایگاه فلسفه در تاریخ فرهنگی اجتماعی قاجار و تداوم آن در مکتب

۷۴. مقاله زیر نمونه‌ای از شیوه تشریح یک مقوله کلاسیک (مقوله کم) در فضا و بستر علمی جدید است: رحیمی، غلامحسین (۱۴۰۱). در مقوله کم و اقسام آن. فلسفه علم، سال ۱۲، شماره ۱، صص ۶۱-۹۴.

- فلسفی متأخر تهران. مطالعات تاریخ فرهنگی. ۶ (۲۴): ۳۵ - ۶۰.
- رحیم یوسفی اقدم و دیگران (۱۴۰۰). تکنولوژی جدید و دگرگونی معنایی «علم» و «صنعت» در دوره قاجار. مجله تاریخ علم، ۱۹(۱): ۱۸۳ - ۲۲۲.
- رحیمی غلامحسین (۱۳۹۹). در نسبت طبیعیات قدیم و جدید و بررسی و نقد آرای برخی صاحب نظران. تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۴۰: ۱۴۳ - ۱۶۸.
- رحیمی، غلامحسین (۱۳۹۲). ماشین های ساده و مرکب در معیارالعقول؛ رساله ای در فن جراثقال، تهران: انتشارات موزه علوم و فناوری جمهوری اسلامی ایران.
- رحیمی، غلامحسین (۱۳۹۹). پرسش های بیرونی و پاسخ های ابن سینا. حکمت نامه مفاخر. ۵ (۱): ۳۸ - ۶.
- فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶). حکمت قدیم (طبیعیات). به کوشش مهناز رئیس زاده، تهران: انتشارات مولی
- فاضل هندی (۱۳۷۷). حکمت خاقانیه. تهران: میراث مکتوب.
- کمالی زاده، طاهره (۱۴۰۲). مواجهه فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در دوره قاجار. تاریخ فلسفه، ۱۴ (۱): ۸۵ - ۱۱۰.
- متولی، عبدالله و حسن بیگی، محمد (۱۴۰۳). علل عقب ماندگی جامعه ایران در عصر قاجار از نگاه روزنامه تربیت. تاریخ و تمدن اسلامی. ۲۰ (۳۴): ۸۳ - ۱۰۵.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا
- یوسفی اقدم، رحیم و دیگران (۱۴۰۰). تکنولوژی جدید و دگرگونی معنایی «علم» و «صنعت» در دوره قاجار. تاریخ علم. ۱۹(۱): ۱۸۳ - ۲۲۰.

پیوست: دانش و فنون گران کس ها در دوره قاجار

در این پیوست، نمونه ای از نحوه مواجهه با انتقال یکی از شاخه های مکانیک از اروپا به ایران در دوره قاجار اشاره می شود. (رحیمی، ۱۳۹۲)

در دوران قاجاریه دو کتاب تحت عنوان «جرّ ثقیل» تدوین شده است. کتاب نخست، از مسعود بن عبدالرحیم انصاری است که به نام فتحعلی شاه و عباس میرزا از فرانسه ترجمه شده است. کتاب دوم نیز تحت عنوان جرّ ثقیل در دوران قاجار، از فرانسه، ترجمه و تدوین شده است.

نسخه خطی کتاب اول (شماره ۳۳۶۲) در ۱۷۲ صفحه در سال ۱۲۲۹ هجری نوشته شده است.

مطالب کتاب عمدتاً مباحث استاتیک را شامل می‌شود و در آن به تعادل اجسام، به‌ویژه تعادل کابل‌ها، اهرم‌ها و قرقه‌ها می‌پردازد. همچنین مباحث قرقه مرکب، محور و چرخ، محور و چرخ دندانه و چرخ‌دنده‌های مرکب را نیز در بردارد.

نسخه خطی کتاب دوم در ۱۷۰ صفحه در سال ۱۲۷۲ هجری تدوین یافته است. هرچند که نام کتاب «رساله جرثقیل» است؛ ولی مطابق با عناوین جدید علمی، مباحث مختلف در حوزه مکانیک را شامل می‌شود؛ از جمله، حرکات مستقیم‌الخط و خمیده، حرکت پرتابی که در آن تعاریف حرکت، مسافت، سرعت و شتاب آمده است. مرکز ثقل اجسام، اصطکاک، وضعیت تعادل اجسام مختلف، قانون اهرم‌ها و ترازوها، حرکت اجسام روی سطح شیب‌دار، قواعد پیچ‌های حلزونی و پیچ‌ومهره، چرخ‌دنده‌های مرکب، قرقه‌های ساده و مرکب با شکل‌های مختلف، ترازوی آبی، تخلیه سیالات از مخزن با یک یا چند خروجی و مباحثی از این قبیل را در بردارد.

نکته جالب در خصوص این دو کتاب آن است که در کتاب اول در تمام شکل‌ها از نمادهای فارسی (عربی) استفاده شده است. در نوشتن روابط ریاضی نیز همین نمادها به کار گرفته شده است. علاوه بر این، از واژه‌ها و مفاهیمی استفاده شده است که بعضاً در ادبیات علوم طبیعی قدیم استفاده می‌شده است. اما در کتاب دوم که ۴۳ سال بعد از آن نوشته شده است، عمدتاً نمادهای لاتین برای نشان دادن شکل‌ها و روابط ریاضی به‌کاررفته است، که این امر سیر تحول استعمال نمادهای لاتین به جای نمادهای بومی را در شکل‌ها و روابط ریاضی نشان می‌دهد. اصولاً ادبیات کتاب دوم به ادبیات کتاب‌های جدید نزدیک‌تر است و در پایان کتاب دوم آمده است: «تمام شد کتاب جرثقیل که در معلم خانه تعلیم گرفته شد از موسیو کرشیش به تاریخ پنج‌شنبه پانزدهم ماه جمادی‌الاول سال ۱۲۷۲». بنابراین، هر دو کتاب به‌نوعی از زبان فرانسه ترجمه شده‌اند.^۱

همان‌گونه که از یک اثر ترجمه شده انتظار می‌رود، هیچ اشاره‌ای به پیشینه غنی این شاخه از دانش کاربردی در ایران و تمدن اسلامی نشده است. مترجمان نیز مقدمه‌ای بر متن نگاشته‌اند تا حداقل به این موضوع اشاره‌ای شود. گویا جامعه ایران در این حوزه از علم در جهل مطلق به سر می‌برده و آنچه نیاز داشته باید به طور کامل از خارج اقتباس می‌کرده است.

مطالعه دو کتاب مذکور مشخص می‌کند که حداقل نیمی از کتاب اول و بخشی از کتاب دوم عیناً در کتاب‌هایی مانند معیارالعقول وجود داشته است. توجه شود که فاصله زمانی این کتاب با دو کتاب ذکر شده، بیش از ۸۰۰ سال است. چنانچه مؤلفی به علوم آن زمان آگاه می‌بود، به راحتی می‌توانست با استفاده از منابع موجود بومی و بهره‌گیری از تجربیات کشورهایمانند فرانسه، چندین کتاب که عمدتاً بر دانش بومی تکیه

دارد، تألیف نماید. بدیهی است این خود عاملی می‌شد تا کتاب‌های بعدی در چارچوب همین سنت علمی، یعنی بهره‌گیری از منابع علمی بومی، تهیه و تدوین گردد و این نیاز خود زمینه‌های کاربردی و فنی دانش موردنظر را به گونه‌ای درون‌زا توسعه می‌داد. در هر حال، چنین مسیری طی نشد و در راهی گام نهاده شد که هرچه می‌گذشت وابستگی به دانش و فن انتقالی بیشتر و گسستگی از علوم و فنون بومی عمیق‌تر می‌گشت.

مفهوم گوران در کردستان: بازشناسی مصادیق و فرایند تاریخی تحول و تطور آن^۱

مدرس سعیدی^۲

استادیار بنیاد دایرةالمعارف اسلامی (دانشنامه جهان اسلام)، تهران، ایران.

چکیده

گوران و صفت نسبی آن گورانی، مفهومی است که در نواحی میانی و جنوبی کردستان با مصادیق مختلف و بعضاً متباین رایج بوده است؛ شرق‌شناسان که پیش‌گام پژوهش در رابطه با گوران بوده‌اند، علی‌رغم پیچیدگی‌های موضوع، عموماً اقدام به ساده‌سازی گوران و تفسیر آن به‌عنوان نامی عام برای گویشورانی خاص در کردستان کرده‌اند. در پژوهش حاضر این نظریه به پرسش گرفته شده و از طریق مطالعه مصادیق گوران به روش تاریخی-تحلیلی، کوشش شده است که فرایند تاریخی تطور و تکوین مفهوم گوران درک و توضیح داده شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مفهوم گوران در بافتار قومیت به کار نرفته و منطبق بر گویشورانی خاص نبوده است؛ بلکه گوران که مصادیق آن را می‌توان در سه دسته، گوران در مصداق قبیله، گوران در مصداق یکجانشین و رعیت، گوران در مصداق پیروان آیین یارسان، بازشناسی کرد، برگرفته از مفهوم گبر و گور به معنای غیر دین و غیرمسلمان است و احتمالاً از سده‌های نخستین اسلامی به سبب انتساب به ادیان و فرق غیراسلامی، به گروه‌های مختلف اجتماعی اطلاق شده و بر آنان باقی‌مانده است.

کلیدواژه‌ها: گوران، گورانی، ماچوزبان، کُرد، قبیله، یکجانشین، یارسان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰

۲. رایانامه: m.seidi2009@gmail.com

۱. مقدمه

اصطلاح گوران و صفت نسبی آن یعنی گورانی که از گذشته در بخش‌های وسیعی از مرکز و جنوب نواحی کردنشین رایج بوده است، از جمله مفاهیم غامض و پیچیده‌ای است که در متون و منابع تاریخی و سنت شفاهی مردمان این نواحی با مصادیق و معانی مختلف به‌کاررفته است. پژوهش درباره گوران در صدسال گذشته به دلایل مختلف از جمله پیش‌گامی شرق‌شناسان، تحت شعاع پژوهش‌های شرق‌شناسانه بوده است. ویژگی نخست و اصلی مطالعات شرق‌شناسانه درباره گوران گرایش به ساده‌سازی این مفهوم و تعمیم آن بر گویشوران زبان یا گویشی خاص در کردستان^۳ است. گویشوران این زبان که در زبان و گویش با اکثریت مردمان پیرامونشان تفاوت‌هایی دارند، در نواحی مختلف و جدا از هم از جمله در ناحیه کوهستانی هورامان/ اورامان و نواحی پراکنده دیگری در مرکز و جنوب نواحی کردنشین، در نزد شرق‌شناسان گوران و زبانشان گورانی خوانده شده است. ویژگی دیگر مطالعات شرق‌شناسانه درباره گوران این است که پس از معرفی گوران به‌عنوان مفهومی قومی، عموماً آن را عنصری غیر کُرد به حساب آورده، در این راه داده‌ها و شواهدی را که حاکی از پیوند این دو است، نادیده گرفته یا تفسیر به رأی کرده‌اند. در مجموع در سنت شرق‌شناسی گوران به‌عنوان یک عنصر قوم‌شناختی غیر کُرد، و گورانی به‌عنوان شناسه و نامی عام برای زبان گوران‌ها معرفی شده است (نک: ۱-۳). در دهه‌های اخیر نقدهای بسیاری به نظریه کُرد نبودن گوران نوشته شده، اما تعمیم گوران بر گویشوران زبان/ گویشی خاص در کردستان، وسیعاً به‌عنوان یک مفروض مورد پذیرش قرار گرفته است؛ نتیجتاً نظریه دومی شکل گرفت که گوران را همچنان به‌عنوان مفهومی عام برای اطلاق بر گویشورانی خاص،

۳. مراد از کردستان در سراسر این مقاله، کردستان در مفهوم و معنای تاریخی یا نواحی کردنشین به‌طورکلی، است نه واحدهای اداری و سیاسی امروزی مانند استان کردستان در ایران یا اقلیم کردستان در عراق که هر یک بخش‌هایی از نواحی کردنشین را شامل می‌شوند.

اما ذیل و زیرمجموعه مفهوم قومی و کلان‌تر گرد تبیین می‌کند (نک: ۲-۳). مرور منابع تاریخی و سنت شفاهی درباره گوران بیانگر آن است که هیچ‌یک از دو الگوی تحلیلی بالا قادر به توضیح پیچیدگی‌های موضوع گوران نیست. عمده مردمانی که در پژوهش‌های شرق‌شناسان یا متأثر از شرق‌شناسی، گوران نام گرفته‌اند، از جمله مردمان هورامان، کندوله، زَنگنه، باجلان و... در منابع تاریخی و سنت شفاهی خود این مردمان، گوران خوانده نشده‌اند؛ از آن‌سو در بسیاری از جاها که مفهوم گوران رایج است، مصداق آن گویشوران زبانی که در سنت شرق‌شناسی گورانی خوانده شده‌اند، نیستند. مسئله هنگامی غامض‌تر می‌شود که به یاد آوریم درحالی‌که مردمانی که در سنت شرق‌شناسی به‌عنوان گوران معرفی شده‌اند از جمله اهالی هورامان، در منابع تاریخی و سنت شفاهی خود گوران خوانده نشده‌اند، ادبیات منظومی که به زبان آنها در دست است به گورانی معروف است. روی‌هم‌رفته همچنان خلأ پژوهشی که قادر به توضیح پیچیدگی‌ها و پاسخ به پرسش‌های موجود حول مفهوم گوران باشد، به چشم می‌خورد. در پژوهش حاضر از طریق مطالعه مصادیق تاریخی و فرایند تطور و تکوین معنایی مفهوم گوران، کوشیده‌ایم که ضمن ارائه چهارچوبی تحلیلی که قادر به تبیین پیچیدگی‌های مفهوم گوران باشد، به پرسش‌هایی اساسی درباره این موضوع پاسخ دهیم.

۲. مفهوم ماچو زبان

گوران در تعبیر شرق‌شناسانه نامی عام برای گویشورانی است که در نواحی مرکزی و جنوبی کردستان از جمله در هورامان، دهستان کندوله، شهرستان صحنه، برخی روستاهای پراکنده در نواحی سرپل زهاب و قصرشیرین، دشت گرمیان در استان کرکوک و دشت نینوا در استان نینوای (موصل) عراق در میان تیره‌های مختلفی چون هورامی‌ها، کاکه‌ای، باجلان، زَنگنه و شَبَک رایج است. برخلاف نظریات شرق‌شناسان و رهیافت‌های متأثر از شرق‌شناسی، در سنت این مردمان و منابع تاریخی اصطلاحی عام از جمله گوران که ضمن دلالت بر کلیت

گویشوران این زبان، آنان را از سایر مردمان گُرد پیرامون خود بازشناسد، رایج نبوده است. گویشوران این زبان در نواحی مختلف برای اشاره به زبان خود از نام‌های محلی مختلفی از جمله هورامی/ اورامی، کندوله‌ای، زنگنه‌ای، باجلانی استفاده می‌کنند. فعل «ماچو» به معنای «او می‌گوید»، از واژگان مشترک و پربسامد در گویش مذکور است. به این مناسبت در برخی از نواحی مانند دشت گرمیان واژه «ماچو» اصطلاحاً برای اشاره به گویش مشترکی که تیره‌های مختلف این ناحیه مانند کاکه‌ای، زنگنه و باجلان بدان سخن می‌گویند و اصطلاح «ماچو زبان» برای اشاره به گویشوران آن، رایج است. اگرچه این اصطلاح نیز کاربردی محلی دارد و در کاربرد رایج و عامیانه خود، کلیت مردمانی را که به آن گویش سخن می‌گویند، در بر نمی‌گیرد؛ اما ضرورت پژوهش در نسبت میان مفهوم گوران و مردمان یاد شده، ایجاب می‌کند که از نامی کمکی و قراردادی که حامل هیچ‌گونه پیش‌فرضی درباره موضوع پژوهش نباشد، برای اشاره به کلیت این مردمان و زبان آنها بهره گرفته شود؛ لذا در ادامه مقاله دو اصطلاح «ماچو زبان» و «زبانِ ماچو» به طور قراردادی به ترتیب برای اشاره به مردمان موردنظر و گویش آنها به کار گرفته شده است.

۳. گوران در پژوهش‌ها

۳-۱. گوران در سنت شرق‌شناسی

نظریه‌پردازی درباره گوران در میان اروپائیان تا حدود زیادی متأثر از کلودیوس جیمز ریچ^۴ انگلیسی است. او که در دهه ۱۸۲۰م/ ۱۲۳۰ ق از نواحی مرکزی و جنوبی کردستان دیدن کرده، از دو قشر اجتماعی متمایز در جامعه کردستان یعنی عشایر کوچ‌رو و دهقانان یکجانشین یاد کرده است. به گفته او دهقانان که با نام‌های مختلفی از قبیل گوران و نیز کلاوسپی (کلاه‌سفید)، مسکین و دیکانی (روستایی) شناخته می‌شدند (Rich, 1927: 1/152؛ نیز نک: ریچ، ۱۴۲۹: ۹۷، پانوش، کاملاً تحت سیطره عشایر بودند و عشایر به

4. Claudus james Rich

چشم تحقیر در آنها می‌نگریستند (Ibid: 1/88-89,179). ریچ گوران‌ها را کُرد و زبان آنها را نوعی از کُردی خوانده است (Ibid: 1/201)؛ اما اشاره او به متفاوت بودن لهجه گوران‌ها (Ibid: 1/81) و نظریه‌پردازی اجمالی او درباره منشأ و نژاد متفاوت عشایر و یکجانشینان کُردستان (Ibid:1/153)، تا حدود زیادی رویکرد سیاحان و پژوهشگران غربی را که بعد از او به این موضوع پرداختند، شکل داد. نوشته‌های زیادی در نیمه دوم سده نوزدهم و اوایل سده بیستم میلادی در چهارچوب گفتمان شرق‌شناسی پدید آمد که فصل مشترک آنان کوشش برای تعمیم مفهوم گوران بر مازوزبانان یا مفروض گرفتن چنین تعمیمی بود (نک: عبدی، ۱۴۰۲: ۱۷-۲۵). مبنای طرح نظریه مذکور احتمالاً این واقعیت بوده است که آثار ادبی که به زبان مازو در دست است، گورانی خوانده می‌شدند و بسیاری از شاعرانی که به این زبان شعر سروده‌اند از گورانی چونان شناسه زبانی آثار خود یاد کرده‌اند (نک: ۹)؛ لذا برخی از شرق‌شناسان مصداق گوران را مردمانی که با همان زبان و گویش منظومه‌های شعری (معروف به گورانی)، سخن می‌گویند، یعنی مازوزبانان، پنداشتند.

خطوط اصلی سنت شرق‌شناسی درباره گوران یعنی ساده‌سازی، تعمیم بر مازوزبانان و کُردزدایی، در سده بیستم از سوی ولادیمیر مینورسکی^۵ صورت‌بندی گردید. مینورسکی که نخستین کسی است اختصاصاً به موضوع گوران پرداخته (عبدی ۱۴۰۲: ۲۶)، در مقاله «گوران»^۶ که در ۱۹۴۳ م / ۱۳۲۱ ش منتشر شد، ابتدا اذعان کرده است که گوران در اصل نام ایلی در حوالی کرمانشاه است که وی آنرا برای «ساده‌سازی» موضوع بر گروه‌های مختلف مازوزبانان از جمله هورامی‌ها اطلاق کرده است (Monorsky, 1943: 75-76). گذشته از آنکه حتی ایلی گوران که مینورسکی نام آن را بر تمام مازو زبانان تعمیم داده، خود مازو زبان نیست و به غالباً به کُردی کرمانشاهی سخن می‌گویند (نک: سلطانی، ۱۳۸۱: ۲-۳/۳)، در ادامه مقاله او گویی از یاد برده است که تعمیم نام گوران بر مازو زبانان قرارداد

5. Minorsky, Vladimir

6. the Guran

خود او برای ساده‌سازی موضوع بوده است؛ چنین است که به جای پژوهش در مصادیق مفهوم گوران که لازمه عنوان و موضوع مقاله اوست، اطلاق آن بر مآچوزبانان را مفروض گرفته، به نظریه‌پردازی درباره منشأ غیر کُردی آنچه خود گوران نامیده، پرداخته است (Monorsky, 1943: 75-103). رویکرد مشابهی را در نوشته‌های کسان دیگری که در چهارچوب سنت شرق‌شناسی به موضوع گوران پرداخته‌اند، نیز می‌توان دید (نک: نیکیتین، ۱۳۶۶: ۳۷۳-۳۷۱؛ ایکلیتون، ۲۰۰۷: ۵۲-۵۳، ۶۰-۶۱؛ Oberling, 2002: 11/400-401). این دسته از پژوهشگران پس از تعمیم مفهوم گوران بر مآچوزبانان، با چنین رویکردی به بازخوانی و تفسیر منابع تاریخی پرداخته، هر جا در منابع تاریخی یا سنت شفاهی ذکر گوران یا اشکال مختلف و حتی مشابه این نام رفته است، مصداق آن را مآچوزبانان گرفته‌اند. برای نمونه مدلول الجابارقه، الجوزقان/الجوزقان، الکورانیه، گورانان و گوران را در منابع عربی و فارسی دوره‌های مختلف تاریخی (نک: ابن خردادبه، ۱۹۹۲: ۱۴؛ ابن فقیه، ۱۴۱۶: ۳۸۷-۳۸۸؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ۹۹/۲-۱۰۱؛ همو، د.تا: ۷۸؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳۵۱/۹، ۴۲۴؛ ابن فضل الله عمری، ۲۰۰۳: ۲۵۹-۲۶۰؛ مجمل التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۳۹۸-۴۰۰؛ بدلیسی، ۱۳۷۷: ۱۳/۱، ۳۱۷) و نیز گوران‌های گزارش ریچ را به شیوه‌ای مفروض مآچوزبان دانسته‌اند (نک: پاتس، ۱۴۰۱: ۴۲)؛ در حالی که اساساً این فرض اثبات نشده است. همچنین در چهارچوب قائل شدن به هویت غیر کُردی برای گوران در این معنای تعمیم یافته، داده‌های منابع که حاکی از پیوند هویتی گوران با کُرد است؛ یا به عبارت دیگر گوران را فارغ از بحث مصداقی آن، جزء و زیر مجموعه کُرد به حساب آورده‌اند، تفسیر به رأی یا نادیده گرفته شده است. برای نمونه مینورسکی و آساطوریان کوشیده‌اند که ذکر گوران ذیل کُرد در منابع را بدین گونه تفسیر کنند که کُرد در این گزارش‌ها به معنای عام کوچ‌نشین و صحراگرد است (Minorsky, 1943: 75)؛ آساطوریان، ۱۳۷۴: ۳۹، ۴۱)؛ در حالی که در منابع مورد نظر، به ویژه نزد ابن فضل الله عمری و بدلیسی کُرد به صراحت در معنای قومی آمده است (سعیدی و زرگری‌نژاد، ۱۳۹۶:

۱۰۷، ۱۱۰). از سوی دیگر گوران‌ها که بر اساس نظریات خود این پژوهشگران اساساً و عمدتاً مردمانی یکجانشین و کشاورز بوده‌اند (Minorsky, 1943: 78؛ آساطوریان، ۱۳۷۴: ۴۰)، نمی‌توانند به دلیل فوق، گرد شمرده شده باشند.

تعمیم مفهوم گوران بر ماچوزبانان به طور وسیعی به حوزه پژوهش‌های زبان‌شناختی هم راه یافت. در زبان‌شناسی برخلاف مطالعات تاریخی، موضوع پژوهش بررسی مصادیق تاریخی مفهوم گوران و گورانی نیست؛ بلکه ضرورت تقسیم‌بندی و بازشناسی زبان‌ها و گویش‌ها از یکدیگر، ایجاب می‌کند که نامی عام برای زبان‌ها و گویش‌های مختلف به کار رود. بر پایه همین ضرورت، شناسه «گورانی» به مثابه نامی عام برای اشاره به زبان یا گویش گروه‌های مختلف ماچوزبان، به طور وسیع مورد پذیرش زبان‌شناسان قرار گرفت (نک: Mackenzie, 1966: 4؛ Mackenzie, 2002: 401-402؛ leezenberg, 1993: 5). این امر، اگر آگاهی و اشعاری بر قراردادی بودن شناسه مذکور در میان بود، به خودی خود تولید اشکال نمی‌کرد. اما در عمل، در ادبیات زبان‌شناسانه درباره آنچه گورانی خوانده شده است، چنین آگاهی دیده نمی‌شود؛ بالعکس به مخاطبان این قبیل آثار چنین القا می‌شود که گوران نامی اصیل برای گروه‌های مختلف ماچو زبان، و گورانی شناسه‌ای رایج برای لهجه‌های مختلف زبان آنها از قبیل هورامی، کندوله‌ای، زنگنه‌ای، باجلانی، شبک و... بوده است. از آن سو طیفی از زبان‌شناسان قائل به «زبان بودن» آنچه در اصطلاح غالب زبان‌شناسان گورانی خوانده می‌شود، مفهوم گرد را که از لحاظ تاریخی هم بر ماچوزبانان صرف نظر از بحث زبان یا گویش بودن زبان‌شان، هم بر گوران صرف نظر از مصداق آن، هم بر گویشوران آنچه امروزه کرمانجی و سورانی می‌نامیم، اطلاق می‌شده است (نک: ادامه مقاله)، به گویشوران سورانی و کرمانجی فرو کاسته، گورانی را زبانی «غیر گردی» معرفی کرده‌اند. در مجموع می‌توان گفت که رویکردهای زبان‌شناسانه صرف سهم زیادی در برساخت گوران به عنوان مفهومی قومی داشته است. بدین گونه نام و شناسه گوران و گورانی که در حوزه زبان‌شناسی اصولاً بنا به ضرورت اطلاق نامی عام بر تمام ماچوزبانان،

به کار گرفته شد، به تدریج به مثابه شناسه مسلم تاریخی و هویتی این مردمان و زبان آنها نمایانده شد. این امر جنبه‌های اجتماعی و سیاسی هم یافته است و در سالهای اخیر برخی در هورامان و سایر نواحی مازوزبان، اصرار دارند که زبان خود را به جای هورامی، گورانی بخوانند و عبارات و کلید واژگانی از قبیل «زبان گورانی»، «هویت گورانی»، «قوم یا ملت گوران» در بین آنها رواج یافته است (نک: Gholami, 2023: 103-105). مهدی سجادی دانش آموخته زبان‌شناسی از هورامان که از این طیف فکری است، در مقاله‌ای حتی مدعی شده است که گوران‌ها (هورامی‌ها، باجلان‌ها، زنگنه، شبک و حتی زازاهای نواحی کردنشین ترکیه)، دارای هویت مستقل و متمایز از کُردی به نام هویت گورانی، می‌باشند (Sadjadi, 2023: 1-2, 23-24).

۲-۳. بازنگری در نظریه کُرد نبودن گوران‌ها

نخستین محققان کُردی که در سده بیستم درباره گوران نوشته‌اند، تا حدود زیادی تحت تاثیر جریان اصلی شرق‌شناسی که گوران را به مثابه عنصری قومی جدا از کُرد طرح می‌کرد، بوده‌اند. کسانی مانند محمد امین زکی و توفیق وهبی تقریباً به تمام و کمال نظریات جریان غالب شرق‌شناسان به ویژه مینورسکی را درباره گوران نقل کرده، حتی از طرف خود استدلال‌هایی در راستای تعمیم مفهوم گوران بر مازوزبانان و غیر کُرد پنداشتن آنها، بدان افزوده‌اند (نک: زه‌کی، ۲۰۱۲: ۲۰/۱، ۴۳۳-۴۳۴، ۴۳۹؛ وهبی، ۲۰۲۲: ۱۲۱/۱-۱۲۶). باوجود این، از میانه سده بیستم به این سو برخی محققان کُرد، بدون آنکه کوششی جدی و روشمند در نقد نظریات شرق‌شناسان درباره گوران انجام دهند، کوشیده‌اند آنها را تا حدی تعدیل کنند. علاءالدین سجادی ضمن رد نظریات شرق‌شناسان درباره کُرد نداشتن گوران‌ها، یاد آور شده است که در کُردستان از دیرباز ضمن آنکه اصطلاح کُرد به کوچ‌نشینان و اصطلاح گوران به یکجانشینان اطلاق می‌شده است، در نگاهی کلی‌تر، هم کردهای کوچ‌نشین و ایلیاتی و هم گوران‌های یکجانشینان را کُرد می‌دانستند. او بدون اشاره مستقیم

به ماچوزبان بودن یکجانشینان یا گوران‌ها، یادآور شده است، که تفاوت لهجه و گویش بین دو قشر کوچرو و یکجانشین از یک قوم، در بسیاری از نواحی دنیا وجود دارد (سه‌ججادی، ۱۹۵۲: ۴۴-۴۶). روزیانی نیز در مقدمه‌ای که در ۱۳۶۸/۱۹۹۰ ش بر مقاله عربی توفیق وهبی تحت عنوان «شعب گوران» نوشته، گوران را گویشوران لهجه گورانی از لهجه‌های زبان کُردی تعریف کرده است (نک: وهبی، ۲۰۲۲: ۱۱۷/۱-۱۱۸). بسیاری از محققان کُرد نیز در دسته‌بندی‌هایی که از گویش‌ها و لهجه‌های زبان کُردی ارائه کرده‌اند، گورانی را گویشی از زبان کُردی معرفی کرده‌اند (نک: خه‌زنه‌دار، ۲۰۱۰: ۱۸/۲؛ بوره‌که‌یی، ۲۰۰۸: ۲۶/۱-۲۷؛ سولتانی، ۲۰۱۰: ۴۳-۵۴). فواد حَمه خورشید گورانی را یکی از گویش‌های اصلی زبان کُردی دانسته است که شامل لهجه‌های فرعی مانند گورانی اصل (برخی ساکنان منطقه کرد، زهاب و جوانرود)، هورامی، باجلانی و حتی زازا است (فواد حَمه خورشید، ۱۳۸۲: ۱۳۸، ۱۴۴). به طور کلی در میان محققان کُرد گفتمانی شکل گرفت که در آن از دو پایه اصلی سنت شرق‌شناسی درباره گوران، یعنی تعمیم گوران بر ماچوزبانان و غیر کُرد دانستن آنها، پایه نخست پذیرفته شد؛ اما پایه دوم آن یعنی کُرد نبودن گوران‌ها مورد قبول واقع نشد و بدون آنکه به طور جدی نقد شود، تجدید نظرهایی در آن صورت گرفت.

۳-۳. گوران در پژوهش‌های جدید

از چند دهه پیش نظریه‌ای به صورت اجمالی طرح شده است که در آن فرضیه تعمیم مفهوم گوران بر ماچو زبانان، به طور ضمنی رد می‌شود. مبنای این نظریه قائل شدن به حدی از تفاوت بین زبان محاوره ماچو زبانان و زبان ادبیاتی مکتوبی است که به گورانی معروف است (نک: Mackenzie, 2002: 401؛ مکنزی، ۱۴۰۲: ۲۱۸؛ مفتی‌زاده، ۲۰۱۷: ۵۴-۵۸). براساس این نظریه که در سال‌های اخیر مورد توجه برخی پژوهشگران حوزه زبان‌شناسی و ادبیات، قرار گرفته و بسط یافته است، زبان محاوره مردم ماچو زبان که با عناوین مختلفی همچون گورانی محاوره و هورامی از آن تعبیر کرده‌اند؛ از لحاظ بسیاری از

ویژگی‌های زبان‌شناختی با گورانی ادبی، یا زبانی که متون شعری سنت ادبی گورانی با آن نوشته شده است، متفاوت است. طیفی از این پژوهشگران این دورا از لحاظ زبان‌شناسی، گونه‌هایی از زبان واحدی می‌دانند. از پژوهشگران اهل هورامان، سید مهدی سجادی گورانی ادبی را به عنوان یکی از لهجه‌های زبان گورانی دسته‌بندی کرده است (سجادی، ۱۴۰۱: ۴۱۱؛ ۲: Sadjadi, 2023). محمدپور و نیز حبیبی در مقدمه‌ای که بر دیوان صیدی هورامی نوشته است، قائل به وحدت زبان‌شناختی این دویند؛ اما برخلاف سجادی که هردو را گورانی نامیده، از گونه محاوره این زبان به هورامی و از گونه ادبی آن به گورانی تعبیر کرده‌اند (محمدپور، ۱۳۹۲: ۶-۷، پانوش؛ حبه‌بیبی، ۱۳۹۸: ۶۵-۶۹). به نوشته حبیبی عواملی از قبیل ضرورت‌ها و محدودیت‌های سرایش شعر منظوم و رواج و گسترش شعر سرودن به زبان هورامی بین گویشوران دیگر، باعث شد که واژگان و بسیاری از ویژگی‌های دستوری زبان‌های دیگر از قبیل فارسی و به ویژه گویش‌های دیگر زبان گُردی، وارد زبان ادبی شده، گونه‌ای زبان معیار و ادبی بر پایه هورامی به وجود آید که به گورانی معروف شد. او بین زبان مورد استفاده شاعرانی که زبان اصلی آنها هورامی بوده با کسانی که زبان/گویش اصلی آنها هورامی نبوده، تمایز قائل شده و بر آن است که زبان اشعار دسته نخست به زبان محاوره مردم هورامان نزدیکتر است؛ اما در مجموع از نظر او زبان محاوره مآچوزبانان و گونه ادبی که بر پایه آن به وجود آمد، زبان/گویش واحدی است که از نظر او اولی را باید به طور خاص هورامی خواند و دومی در متون ادبی که به این زبان باقی مانده است، بیشتر به گورانی معروف است (حبه‌بیبی، ۱۳۹۸: ۶۵-۶۹؛ نیز: همو، ۱۳۹۶: ۱۵).

در مقابل برخی گورانی را گونه‌ای زبان ادبی می‌دانند که به عنوان یک زبان میانجی بین نخبگان گُرد، تکامل یافته است (چمن‌آرا، ۱۳۹۰: ۱۲۶-۱۲۸؛ کرمی، ۱۴۰۱، سراسر اثر). به باور چمن‌آرا و امیری این زبان ادبی که صرفاً برای سرودن شعر به کار می‌رفته و برای نوشتن نثر یا گفتگوی روزانه مورد استفاده نبوده، از لحاظ واژگان و دایره لغات به هورامی و از لحاظ دستور زبان به کلهری (کردی جنوبی) و لری نزدیک‌تر است؛ ازاین‌رو از هورامی و

سایر لهجه‌های ماچوزبانان متفاوت است و نمی‌توان آن را با هورامی و هیچک از دسته‌بندی‌های مرسوم زبان‌شناسی قرار داد (چمن‌آرا و امیری، ۱۳۹۸: ۱۱، ۲۶، ۴۵). به هرروی، فارغ از مباحث زبان‌شناسی، پژوهشگرانی که نظریه زبان ادبی گورانی را مطرح کرده‌اند، چه آنان که قائل به وحدت زبان‌شناختی آن با هورامی و سایر گونه‌های محاوره ماچوزبانان‌اند؛ چه آنان که آن را گونه‌ای ادبی فاقد گویشور طبیعی تلقی کرده‌اند، به حوزه مطالعه مصادیق تاریخی مفهوم گوران، فرایند تطور و تحول آن و مهمتر از آن ارتباط مفهوم گوران با گورانی نپرداخته‌اند. به نظر می‌رسد مفاهیمی مانند گوران، گورانی، هورامی و... به شیوه غیر دقیق یا به طور قراردادی برای اشاره به موضوعات مورد اشاره، مورد استفاده آنها بوده است؛ چنانکه برای تفکیک گونه محاوره ماچو زبانان و گونه‌ای که ادبیات مکتوب این زبان به آن سروده شده، گاه از دوگانه هورامی - گورانی، گاه گورانی محاوره - گورانی ادبی استفاده کرده‌اند (نک: Shuan Osman؛ Karami & Gholami, 2024: 45-46).

(karim & Gholami, 2024: 24).

از منظر تاریخی نیز، در سال‌های اخیر پژوهش‌هایی با محوریت نقد نظریات شرق‌شناسان درباره گرد نبودن گوران‌ها انجام شده است؛ اما چندان به حوزه مصادیق مفهوم گوران نپرداخته‌اند و مقوله تعمیم مفهوم گوران بر ماچوزبانان تا حدود زیادی نزد آنان پذیرفته شده، یا به صورت گذرا نقد شده است (نک: عبدی، ۱۴۰۱؛ عبدی، ۱۴۰۲؛ شمس، ۱۴۰۲). نخستین بار نگارنده در سلسله یادداشت‌هایی در کانال تلگرامی تاریخ هورامان^۷ بین سالهای ۱۳۹۹-۱۴۰۴ش، یادداشتی در ماهنامه تفکر انتقادی (سعیدی، ۱۴۰۱) و مقاله‌ای با موضوع بررسی رابطه بین مفاهیم گورانی و هورامی در نسخ خطی (سعیدی، ۲۰۲۲) به نقد جنبه‌هایی از فرضیه تعمیم گوران بر ماچو زبانان پرداخت. شهاب ولی هم مصادیق دو واژه گرد و گوران را منحصرأ در متون دینی اهل حق بررسی کرده، اما در نهایت حتی برخلاف برخی از شواهد و اسنادی که خود ارائه داده، گوران را به عنوان مفهومی دال

بر ماچوزبانان، اما زیر مجموعه مفهومی قومی و کلی‌تر گُرد، تفسیر کرده است (Vali, 2022). سالومه غلامی با آنکه بخشی از پژوهش خود را به بررسی مصادیق گوران اختصاص داده است، بیشتر به بررسی گُرد بودن یا نبودن گوران‌ها از منظر تاریخی و زبان‌شناسی و بازتاب‌های هویتی این مساله در جامعه به گفته او گوران پرداخته است. تکرار مکرر عبارات و کلید واژگانی مانند جامعه گوران، گوران‌ها، مردم گوران درباره ماچوزبانان، بیانگر آن است که مساله تطابق مفهوم گوران با ماچوزبانان تا حدود زیادی نزد او مفروض و پذیرفته بوده است (Gholami, 2023: 67,70,76).

۴. پیشینه نام گوران

در شرق‌شناسی تمایل بسیار و گاه مفرضی به تطبیق نام‌واژه‌های باستانی با موضوعات مورد مطالعه مشهود است. درباره گوران نیز عمدتاً بر پایه شباهت‌های واژگانی، نظریاتی درباره پیوند نام‌های ذکر شده در منابع با اصطلاح گوران مطرح شده است. بر این اساس پیشینه ذکر گوران در منابع را گاه به دوران باستان رسانده‌اند. مستند این نظر معمولاً گزارش استرابون جغرافی‌دان رومی سده اول میلادی است که هنگام ذکر از مردمانی با نام یا صفت سراپری^۸ (سربر/گردن زن)، افزوده است که آنان در آنسوی ارمنی‌ها نزدیک گورانی^۹ و مادها زندگی می‌کنند (Strabo, 1966: 5/336-335). مینورسکی گورانی گزارش استرابون را، با گوران که خودش آن را مفهومی قوم‌شناختی دال بر ماچوزبانان می‌داند، مرتبط دانسته است (Minorsky, 1943: 79-80؛ نیز: پاتس، ۱۴۰۱: ۳۹)؛ همو با تکیه صرف بر شباهت‌های لفظی، نام‌های گوران‌شاه و گوران‌دخت از فرزندان خسرو دوم ساسانی را نیز شاهی از وجود عنصری قومی به نام گوران دانسته و کوشیده است که تضاد این نظر با نظریه خود درباره خاستگاه گوران‌ها، که آنها را بقایای مهاجمان و مهاجرانی از کرانه‌های جنوبی دریای خزر می‌داند، احتمالاً با ارجاع زمان مهاجرت آنان به پیش از سده

8. Saraparae.

9. Guranii.

اول میلادی، توجیه کند (Minorsky, 1943: 79-80). توفیق وهبی که آرای او در باب گوران جز حاشیه‌نویسی بر نظریات مینورسکی و شرق‌شناسان نیست، با این دو پیش‌فرض که گوارنی‌های استرابون اسلاف گوران، و مادها اسلاف کردهايند، گوران و کُرد را دو عنصر قومی جداگانه دانسته است (وهبی، ۲۰۲۲: ۱۲۱/۱-۱۲۶). آساطوریان با اذعان به اینکه گورانی‌های استرابون را-که احتمالاً عنصری غیر هندو اروپایی بوده‌اند- نمی‌توان مستقیماً با گوران مرتبط دانست؛ این نظر را مطرح کرده است که ممکن است نام گورانی‌های غیرهندو اروپایی، بعدها به عنصری ایرانی که از کرانه‌های جنوبی دریای خزر به سرزمین آنها مهاجرت کرده و جایگزین آنها شدند، تعلق گرفته باشد (آساطوریان، ۱۳۷۴: ۳۶-۳۷).

پیداست که با وجود چنین کوشش‌هایی، نمی‌توان بین گورانی‌های استرابون و مفهوم گوران، ارتباط مشخصی یافت؛ به ویژه که از فحوای گزارش استرابون چنین بر می‌آید که محل سکونت تیره گورانی نواحی شمالی‌تر نزدیک به سکونتگاه‌های باستانی ارمنی‌ها در آناتولی بوده است؛ در حالی که مفهوم گوران سنتاً در نواحی جنوبی‌تر، آنجا که امروزه کردستان مرکزی و جنوبی است، رایج بوده است. افزون بر این در هیچ‌یک از منابع دوره باستان، چه منابع پیش از استرابون، از جمله تاریخ هرودوت و حتی در کتیبه مفصل بیستون که در آن نام ده‌ها تیره گوناگون از مردمان این نواحی برده شده (نک: Kent, 1950: 116-134)، چه پس از استرابون به فاصله هفت قرن تا ورود اسلام، نامی که بتوان آن را با مفهوم گوران مرتبط دانست، در منابع نیامده است. حتی در گزارش‌های فتوحات اسلامی درباره نواحی مورد نظر، اثری از مردمانی با نام گوران، چه در معنای قوم‌شناختی، چه با مصادیق دیگر به میان نیامده است (نک: بلاذری، ۱۹۸۸: ۳۲۳-۳۲۵؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۹۹۱: ۲۱۵/۱-۲۱۹، ۲۷۵). از این‌رو سرآغاز فرایند تکوین مفهوم گوران را احتمالاً باید در دوره اسلامی جست (ادامه مقاله).

۵. مصادیق گوران

در نواحی میانی و جنوبی کردستان که مفهوم گوران با مصادیق مختلف رایج است، این واژه در کُردی سورانی و کُردی هورامی، اغلب به صورت گُران و در کُردی کرمانشاهی یا کُردی جنوبی گوران تلفظ می‌شود. در زبان فارسی هم تلفظ این واژه به شکل گوران رایج است و در نوشته‌های فارسی نیز اغلب به همین شکل آمده است؛ اما در منابع عربی به دلایلی از قبیل تصحیف، غلط‌نویسی، جایگزینی حرف «ج» یا «ک» با «گ» و آمدن آن به شکل جمع مکسر، به اشکال مختلف و گاه متفاوتی ذکر شده است. برای نمونه الجابرقه را در برخی گزارش‌ها جمع مکسر جَبْرِق/ جَوْرَق/ گَوْرَک و با گوران یکی دانسته‌اند (نک: ابن‌خردادبه، ۱۳۹۲: ۱۴؛ ابن‌فقیه، ۱۴۱۶: ۵۰۴؛ نیز ادامه مقاله). واژه الجورقان/الجوزقان در برخی دیگر از گزارش‌ها نیز به احتمال زیاد معرب گورکان یعنی جمع همان واژه گَوْرَک است (نک: مسعودی، د.تا: ۷۸؛ ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲۴۸/۹، ۳۵۱، ۴۲۴)؛ به ویژه که الجورقان/الجوزقان در کتاب فارسی مجمل التواریخ و القصص به شکل جمع «گورانان» آمده است (مجمل التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۳۹۸-۳۹۹). در سده هشتم نیز ابن‌فضل‌الله عمری گوران را به شکل «الکورانیه» آورده است (ابن‌فضل‌الله عمری، ۲۰۰۳: ۲۶۰/۳).

صرف نظر از اشکال ضبط گوران در منابع، این مفهوم در منابع با مصادیق گوناگون ذکر شده است. در ادامه، به عنوان گام نخست در درک فرایند تطور و تکوین معنایی مفهوم گوران، کاربست‌های مختلف مفهوم گوران در منابع را با توجه به بافتار متن و نشانه‌های معنایی موجود، در سه دسته گوران به عنوان قبیله، گوران در معنای پیروان دین و آیینی مشخص و گوران در معنای دارندگان شیوه معیشتی خاص، بررسی کرده‌ایم.

۱-۵. گوران در مصداق قبیله

نخستین گزارشی که بتوان تا حد زیادی آن را با گوران در پیوند دانست، گزارش ابن خردادبه در سده سوم هجری است که هنگام ذکر میزان خراج ولایت حُلوان (در نواحی سرپل‌زهاب در غرب استان کرمانشاه امروزی) از مردمانی با عنوان «جبارقه و اکراد» یاد کرده است (ابن خردادبه، ۱۹۹۲: ۱۴). مینورسکی که جبارقه را همان گوران دانسته، در راستای اثبات نظریه خود که گوران را مفهومی قومی جدا از کُرد می‌داند، صرف آمدن «واو عطف» بین دو واژه جبارقه و اکراد در نسخه مورد استناد خود را نشانه‌ای دال بر جدایی هویتی گوران و کُرد، و به طریق اولی دال بر معنای قومی گوران تفسیر کرده است (Minorsky, 1943: 80-81)؛ در حالی که این امر ممکن است ناشی از اشتباه کاتب باشد و در نسخ معتبر کتاب ابن خردادبه که مینورسکی نیز از آنها آگاهی داشته، «کُردهای جبارقه» (الاکراد الجبارقه) آمده است (نک: عبدی، ۱۴۰۱: ۷۵-۷۶). ابن فقیه (د. ۳۶۵ ق) نیز که گزارش ابن خردادبه درباره خراج ناحیه مذکور را نقل کرده، برای اشاره به مردمان مورد نظر از عبارت «جبارقه و کردهای دیگر» (الجبارقه و غیرهم من الاکراد) استفاده کرده است؛ همو در جای دیگر از کردهای جبارقه (الاکراد الجبارقه) که نمک حاصل از دریاچه فراهان در ناحیه همدان را به نواحی و شهرهای مختلف صادر می‌کردند، سخن به میان آورده است (ابن فقیه، ۱۴۱۶: ۳۸۷، ۵۰۴). بنابراین جبارقه یا گوران در این منابع نام و عنوانی برای واحدی مردم‌شناختی زیر مجموعه کُرد و به احتمال زیاد یکی از قبایل کُرد بوده است. در همین دوره مسعودی (متوفی ۳۴۶ ق) هرچند الجبارقه و الجورقان را که پژوهشگران اشکال متفاوتی از واژه گوران می‌دانند، جداگانه ذکر کرده، اما هم جبارقه و هم جورقان را در ذیل فهرست قبایل کُرد آورده است (مسعودی، ۱۴۰۹: ۹۹/۲، ۱۰۱؛ همو، د.تا: ۷۸). در سده ششم مؤلف کتاب فارسی مجمل التواریخ و القصص که خود اهل اسدآباد همدان از حوزه‌های جغرافیایی حضور گوران‌ها بوده است، نخستین‌بار از جورقان، در شکل فارسی «گورانان» و «گورانیان» که نزدیک به تلفظ اصلی و بومی این واژه است، یاد کرده است. او در ذیل

رویدادهای سال ۴۰۱، از شورش هلیل/ هلال پسر بدر بن حسنویه بر پدر خود در نواحی دینور یاد کرده و افزوده است که «گردان بسیاری بر وی جمع شدند»؛ در مقابل بدر نیز از جاهای مختلف یاری خواست، از جمله به «گورانان کس فرستاد» که بسیاری از آنها به یاری او شتافتند (مجمَل التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۳۹۸-۳۹۹). مینورسکی از این مقدمات تلویحاً نتیجه گرفته است که طرفداران پسر (هلال) غالباً از گُردها و طرفدارن پدر (بدر) از عنصر قومی جداگانه‌ای یعنی گوران‌ها بوده‌اند (Minorsky, 1943: 81-82)؛ در حالی که اشاره به گردآمدن بسیاری از گردان نزد هلال، صرفاً به معنای طرفداری شمار زیادی از قبایل گُرد که نیروی اصلی قلمرو بنو حَسَنَوَیه بودند، از او بوده و نافی طرفداری شمار زیاد دیگر از آنان از طرف مقابل نیست؛ چنانکه منابع تاریخی کلیت حکومت بنو حَسَنَوَیه را «حکومت اکراد» خوانده‌اند (نک: شمس، ۱۴۰۲: ۱۳۶). از ادامه گزارش مجمل التواریخ هم معلوم می‌شود که از میان قبایل گُرد، قبیله شاخص طرفدار هلال برزیکانی و قبیله شاخص طرفدار بدر گوران نام داشته است. نویسنده مجمل التواریخ در متن و بافتاری که در آن آشکارا سخن از قبایل است، بارها از برزیکانان هوادار هلال در مقابل گورانان هوادار بدر یاد کرده است؛ چنانکه، بدر پس از غلبه بر لشکر هلال «هرچند برزیکان را که بیافت بفرمود کشتن» و «گورانان را برکشید». به‌رغم این، چند سال بعد، در ۴۰۵، گورانان سپاه بدر شوریده و او را به قتل رساندند (مجمَل التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۴۰۰). در مجموع برخلاف نظر مینورسکی، در گزارش مجمل التواریخ نیز گوران در مصداق قبیله‌ای آمده است؛ به ویژه که ابن‌اثیر هم در گزارش از همین رویدادها و رویدادهای دیگر ذیل سال‌های ۴۱۷ و ۴۲۳، برای اشاره به گورانان از ترکیب الاکراد الجورقان/ الاکراد الجوزقان استفاده کرده است (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵: ۲۴۷/۹-۲۴۸، ۳۵۱، ۴۲۴)؛ که بار دیگر نشان می‌دهد، مصداق گوران در این قبیل گزارش‌ها قبیله‌ای گُرد بوده است.

از سده پنجم به بعد، به مدت حدود سه قرن ذکری از گوران در منابع نیست که دلیل آن احتمالاً غلبه قبایل ترک و به حاشیه رفتن قبایل کُرد در دوره سلجوقیان بوده است (شمس، ۱۴۰۲: ۱۳۷)؛ تا اینکه در سده هشتم، ابن فضل الله عمری از کورانیه به عنوان قبیله‌ای از قبایل کُرد، یاد کرده است. آنان قبیله‌ای قدرتمند و جنگاور با حدود ۵،۰۰۰ نفر جمعیت بودند که در نواحی کوهستانی بین شهرزور و همدان می‌زیستند؛ ریادشت و دره‌تنگ دو مرکز عمده کورانیه و محل اقامت رؤسای آنان بود (ابن فضل الله عمری، ۲۰۰۳: ۲۵۹/۳-۲۶۰). اولی را نمی‌توان به دقت مکان‌یابی کرد؛ اما دره‌تنگ در نزدیک حلوان و سرپل‌زهاب امروزی واقع بوده است.

به‌رغم آنکه در تمام منابع پیشین گوران به روشنی در مصداق قبیله‌ای آمده است؛ گزارش شرفنامه در اوایل سده یازدهم، ابهامات زیادی درباره ماهیت و مصداق گوران دارد. بدلیسی گوران را به همراه کلهر و کُرمناج و لُر، یکی از چهار دسته و گروه تشکیل دهنده کُردها-که زبان و آداب و رسوم متفاوتی دارند- دانسته است (بدلیسی، ۱۳۷۷: ۱۳/۱)؛ در اینجا به نظر می‌رسد بدلیسی هریک از گوران، کلهر، کُرمناج و لُر را به مثابه مفاهیمی کلان‌تر از قبیله و خُردتر از قوم کُرد در نظر داشته است. این تفسیر به نفع نظریه‌ای است که مصداق گوران را گویشوران زبان یا گویشی مشخص، البته ذیل مفهوم کلان‌تر کُرد می‌داند (نک: ۲-۳). با وجود این، علاوه بر آن‌که برخی آشفتگی‌های گزارش بدلیسی از جمله آن‌که در ادامه گوران و کلهر را با هم خلط کرده (بدلیسی، ۱۳۷۷: ۱۳۷/۱-۳۱۹)، اعتبار چنین تفسیری را سست کرده است؛ قراین دیگری مانند دلالت آشکار یکی دیگر از این چهار عنصر یعنی کلهر بر ایل و قبیله، به کار بردن اصطلاحات و مفاهیمی دال بر ایل و قبیله مانند طایفه و عشیرت درباره گوران (نک: بدلیسی، ۱۳۷۷: ۵۴/۱، ۸۳، ۳۱۷) و عطف دادن گوران به مفاهیمی دال بر ایلات و قبایل مانند الوس و احشام (نک: بدلیسی، ۱۳۷۷: ۵۴/۱)، نشان می‌دهد که مصداق گوران در شرفنامه نیز همانند کلهر به احتمال زیاد ایل و طایفه‌ای خاص بوده است؛ به ویژه که این امر با گزارش منابع پیش و پس از شرفنامه که از

دو قبیله کُرد جداگانه به نام گوران و کلهر در محدوده استان کرمانشاه امروزی و برخی از نواحی پیرامون آن، یاد کرده‌اند، سازگار است.

منابع محلی تاریخ کردستان در دوره قاجار (۱۲۱۰-۱۳۴۴ق/ ۱۷۹۵-۱۹۲۵م)، تحت تأثیر شرفنامه خلط گوران و کلهر را در گزارش خود از رویدادهای دوره صفویه تکرار کرده‌اند، اما در گزارش‌های عصر خود، به روشنی آنها را به عنوان دو ایل از هم تفکیک کرده‌اند. مستوره کردستانی (متوفی ۱۲۶۴ ق) با اشاره به اینکه «طایفه گوران الآن در کرمانشاه ساکن می‌باشند»، صراحتاً به دلالت ایلی و قبیله‌ای گوران اشاره کرده است (مستوره کردستانی، ۲۰۰۵: ۵). نویسنده سیر الاکراد در بافتاری قبیله‌ای از امرای کلهر و «امرای گوران در ماهیدشت»، جداگانه نام برده است (بابانی، ۱۳۹۲: ۳۴). شیروانی (متوفی ۱۲۵۳ ق) نیز با وجود تکرار مطالب شرفنامه مبنی بر تشکیل کُردها از چهار گروه و عنصر اصلی کرمانج، لر، گوران و کلهر، در گزارشی که خود از موضوع داده است کلهر و گوران را به عنوان دو ایل از هم تفکیک کرده است؛ او در حالی که کلهر را یکی از طوایف کُرد شیعه مذهب می‌داند، گوران را از طوایف کُرد در غرب کرمانشاه معرفی و برای اشاره به مذهب آنان یعنی آیین اهل حق یا یارسان، از اصطلاح نادرست علی‌اللهی استفاده کرده است (شیروانی، بی‌تا: ۴۵۹، ۴۸۱). امروزه نیز ایلی به نام گوران در این محدوده وجود دارد که افراد آن اغلب پیرو آیین اهل حق یا یارسان بوده و مانند ایل کلهر غالباً به گویش کُردی جنوبی یا کُردی کرمانشاهی سخن می‌گویند (سلطانی، ۱۳۸۱، ۲-۳/۳۲۰؛ ایکلیتون، ۲۰۰۷: ۵۴). برخی مانند ویلیام ایگلتون بر آنند که ایل گوران در گذشته ماچوزبان بوده است (ایکلیتون، ۲۰۰۷: ۵۴)؛ اما حتی اگر چنین بوده باشد، این فقط بدان معناست که گوران مانند زنگنه و باجلان و عبدالملکی و... یکی از ایلات ماچوزبان بوده است. پیداست که ماچوزبان بودن ایل گوران به معنای تطابق مفهوم گوران بر ماچوزبانان نیست.

۲-۵. گوران در مصداق دین و آیین

واژه گوران در منابع گاه با مصداق دینی و آیینی آمده است. در متون و سنت دینی یارسان اصطلاح گوران دلالت بر جامعه یارسان یا گروه پیروان آیین اهل حق دارد. به باور شهاب ولی که کاربرد واژه گوران در کلام‌های دینی یارسان را بررسی و تحلیل کرده است؛ این واژه در کلام‌ها منحصرأً برای اشاره به پیروان آیین یارسان به کار رفته است (Vali, 2022: 238؛ قس: دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۲۲۳، ۵۵۲-۵۵۳). در سندی که به تاریخ ۱۲۲۹ق/ ۱۸۸۱م به گردی جنوبی یا گردی کرمانشاهی نگاشته شده، نیز عبارت «خلق گوران» به روشنی بر پیروان آیین یارسان که با توجه به زبان سند احتمالاً از گویشوران گردی کرمانشاهی بوده‌اند، دلالت دارد (نک: Dehqan, 2011: 73). نورعلی الهی (متوفی ۱۳۵۳ش) نویسنده برهان الحق که خود از بزرگان یارسان بوده، از پیروان اهل حق به اهل گوران تعبیر کرده است (الهی، ۱۳۶۶: ۴۵۲-۴۵۳). اصطلاح گوران در اشعار عباس حلمی کاکه‌ای (متوفی ۱۹۶۶/ ۱۳۴۴ش) از شاعران یارسانی نواحی اطراف کرکوک نیز به معنای پیروان آیین یارسان است؛ او در جایی از سید جمشید نامی احتمالاً از بزرگان یارسان به عنوان «سید گوران» نام برده و در جای دیگر در زمینه‌ای دینی و آیینی خود را خدمتگزار «گرد گوران» که احتمالاً منظور کرده‌ای پیرو آیین یارسان است، معرفی کرده است (حلمی کاکه‌یی، ۱۹۸۴: ۱۹۱-۱۹۶). یارسان‌های نواحی کرکوک که به کاکه‌ای نیز معروفند، غالباً ماچوزبان‌اند؛ اما همواره چنین نبوده و همانگونه که پیشتر نیز بدان اشاره شد، بسیاری از پیروان آیین یارسان که به گوران نیز معروف بوده‌اند، به گویش‌های دیگر زبان گردی سخن می‌گفتند؛ چنانکه در حاشیه نسخه‌ای خطی که در منطقه کرمانشاه نوشته شده، از قول «گردهای گوران که علی‌اللهی‌اند» عباراتی به گویش گردی کرمانشاهی نقل شده است (نسخه شماره ۱۷۹۳۹). حتی در میان ترک‌زبانان آذربایجان نیز برخی از پیروان آیین یارسان وجود دارند که به گوران معروف‌اند. طایفه گوران که تبریزی طباطبائی در حدود ۱۲۹۷ق/ ۱۸۷۹م در سفرنامه خود به آنها در حدود قره‌باغ اشاره کرده، احتمالاً یارسان‌های

آذربایجان یا بازماندگان فرقه‌ای غالی بوده‌اند (تبریزی طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲۵۱). امروزه نیز یارسان‌های نواحی شهر ایلخچی از توابع اُسکو در آذربایجان شرقی که تُرک‌زبان‌اند، به گوران معروف‌اند (آساطوریان، ۱۳۹۷: ۵۵؛ مشکور، ۱۳۶۸: ۷).

آساطوریان که گوران را مفهومی قومی دال بر ماچو زبانان می‌داند، کوشیده است که مصادیق دینی و آیینی گوران را بدین گونه توضیح دهد که آیین یارسان در میان ماچو زبانان یا به تعبیر او گوران‌ها پاگرفته و ادبیات و کلام‌های دینی یارسان هم به زبان گورانی است؛ از این‌رو اصطلاح گوران معنایی مجازی و فرعی به معنای پیروان آیین یارسان یافته است (نک: Asatrian, 2009: 16-17). اما این نظریه توضیحی برای عدم اطلاق واژه گوران بر خودِ ماچو زبانان (نک: ادامه مقاله: ۶، ۷) به دست نمی‌دهد.

۳-۵. گوران در مصداق یکجانشینان

اصطلاح گوران در بخش‌های وسیعی از نواحی میانی و جنوبی کردستان به یکجانشینان و رعایا، صرف نظر از اینکه به چه گویشی سخن گفته یا چه دین و آیینی داشته‌اند اطلاق می‌شده است. به رغم آن‌که اطلاق گوران بر یکجانشینان احتمالاً سنتی بسیار کهن در این نواحی بوده است، نخستین منبعی که با نشانه‌های معنایی آشکار آن را بازتاب داده، سفرنامه ریچ در حدود ۱۲۳۵/۱۸۲۰م است. یکجانشینانی که گوران خوانده شده‌اند، نه فقط لزوماً ماچو زبان یا از پیروان آیین یارسان نبوده‌اند؛ بلکه قرائن و نشانه‌های زیادی حاکی از آن است که آنان در اغلب موارد به همان گویش عشایر همسایه خود سخن می‌گفته و مانند آنان مسلمان سنی بوده‌اند. اشاره ریچ به ظاهر و لهجه متفاوت گوران‌ها (نک: Rich, 1927: 1/81) نیز با توجه به کاربرد تعبیر مشابهی از سوی او درباره تفاوت ظاهر و لهجه ایل جاف با دیگر ایلات سورانی زبان منطقه (Ibid: 1/112)، ممکن است ناظر بر اندک تفاوت در لهجه و لحن سخن گفتن یکجانشینان با عشایر منطقه باشد. از این‌رو گوران‌های مورد اشاره ریچ برخلاف مفروض بیشتر شرق‌شناسان ممکن است ماچوزبان نبوده باشند؛ به ویژه که او

از هیچ‌یک از گروه‌هایی که از مآچوزبان بودن آنها اطمینان داریم، از جمله هورامی‌ها، زنگنه‌ها، باجلان‌ها به عنوان گوران نام نبرده است (نک: Rich, 1927: 1/ 202-203, 268, 2/83). علاوه بر این، امروزه مردم جاهایی که ریچ از حضور گوران‌ها در آنجا سخن گفته از جمله ناحیه سلیمانیه و شهرزور، اطراف روستای جائوره در شهرستان مریوان، سنندج و پیرامون آن (نک: Rich, 1927: 1/ 80-81, 153, 194, 201, 214-215) مآچوزبان نیستند و به گویش سورانی سخن می‌گویند. در نظریه تطابق گوران بر مآچو زبانان، این واقعیت که نواحی مذکور امروزه مآچو زبان نیستند، با نظریه استحاله توضیح داده می‌شود؛ بدین گونه که مردمی که در گزارش‌هایی از قبیل گزارش ریچ با عنوان گوران از آنها نام برده شده، مآچوزبانانی بوده‌اند که در این فاصله زمانی از لحاظ زبانی در گویش گُردهای عشیره‌ای استحاله شده‌اند (نک: سجادی ۱۴۰۱: ۴۱۲-۴۲۰)؛ این در حالی است که با رجوع به حافظه مردمان این نواحی با اطمینان می‌توان گفت که دست‌کم از یک قرن پیش یکجانشینان و روستاییان مناطق مذکور مآچوزبان نبوده و به گویش گُردی سورانی سخن می‌گفته‌اند (نک: بروینسن، ۱۳۷۸: ۵۳). پذیرش نظریه استحاله با توجه اینکه ریچ از چهار تا پنج برابر بودن نسبت جمعیت یکجانشینان (گوران‌ها) به عشایر در برخی نواحی مانند دشت سلیمانیه و شهرزور خبر داده (Rich, 1927: 1/177)، بدین معناست که در فاصله‌ای حدود ۷۰ ساله از زمان ریچ تا اوایل سده بیستم میلادی، زبان و گویش اکثریت مطلق جمعیت در اقلیت حل شده باشد که چنین امری چندان منطقی نیست. افزون بر این، بر اساس منابعی مانند کتاب بدایع اللّغه^{۱۰} مردم شهر سنندج و اعیان اردلان که ریچ در

۱۰. فرهنگ لغتی گُردی به فارسی، اثر علی‌اکبر وقایع‌نگار کردستانی (متوفی ۱۳۱۷ق/ ۱۸۹۹م) است؛ که به گفته نویسنده در آن زبان مردم سنندج اساس قرار گرفته است. لغات و اصطلاحات گُردی سنندجی که در این کتاب معادل فارسی آنها ذکر شده نشان می‌دهد که گویش مردم سنندج در زمان تألیف کتاب و طبیعتاً دست‌کم چند دهه پیشتر نیز، همانند امروز گُردی اردلانی یا سورانی بوده است (نک: وقایع‌نگار، ۱۳۶۹: سراسر اثر).

۱۸۲۰م/۱۲۳۰ق با صفت گوران از آن‌ها یاد کرده است، فقط چند دهه بعد یعنی در میانه این سده، ماچوزبان نبوده و به همین لهجه و گویش امروزی که اردلانی خوانده می‌شود و زیرمجموعه گویش کُردی سورانی است، سخن می‌گفته‌اند (نک: وقایع‌نگار، ۱۳۶۹: ۲۶، ۴۱-۲۱۹)؛ از این‌رو پذیرش ماچوزبان بودن کسانی که در گزارش ریچ تحت عنوان گوران از آنها نام برده شده، مستلزم قائل شدن به دگرگونی زبانی طی فقط چند دهه یا یک نسل است که پذیرش آن حتی دشوارتر است. بنابراین بسیاری از مردمانی که در این قبیل گزارش‌ها به عنوان گوران از آن‌ها نام برده شده است، دست‌کم در زمان گزارش ماچوزبان نبوده‌اند.

اصطلاح گوران در معنای رعیت و یکجانشین، برای بازشناسی دارندگان این سبک زندگی از سبک معیشت عشایر کوچرو که گاه به طور خاص کُرد خوانده می‌شدند، نیز به کار می‌رفته است. گفتنی است واژه کُرد در پربسامدترین و عمومی‌ترین معنا و کاربرد خود به گروهی قومی فارغ از شیوه معیشت آنها اطلاق می‌شده است؛ اما از آنجا که در بیشتر دوره‌های تاریخی شیوه معیشت کوچروی در میان کردها غالب و برجسته بوده است، اصطلاح کُرد به طریق مجاز و در معنایی فرعی و ثانویه به معنای دارندگان شیوه معیشت کوچروی نیز آمده است (نک: سعیدی و زرگری نژاد، ۱۳۹۶: ۱۱۱-۱۱۲). دوگانه کُرد و گوران که در سنت شفاهی و اجتماعی برخی از نواحی میانی و جنوبی کردستان بازتاب یافته است، از مصادیق چنین کاربردی است که در آن منظور از کُرد عشایر و دارندگان شیوه معیشت کوچروی و منظور از گوران یکجانشینان و روستاییان بوده است. گفتنی است دو اصطلاح کُرد و گوران صرفاً در متن و بافتاری که سخن از شیوه معیشت است، در برابر هم به کار رفته‌اند؛ در بافتار قومیت یعنی هرگاه که کُرد در معنای قومی ذکر شده است، گوران نیز همواره ذیل کُرد آمده است. تعلق دو مفهوم کُرد و گوران در معنای شیوهی معیشت به مفهوم قومی و کلی‌تر کُرد، از روایت‌هایی که درباره تقابل کُرد و گوران در سنت شفاهی نقل شده نیز پیداست (نک: موده‌ریسی، ۱۳۸۹: ۲۱؛ سه‌ججادی، ۱۹۵۲: ۴۵؛ نیز ادامه مقاله)؛

در نقل قولی نیز که بروئین سن از پیرمردی از اهالی دالاهو کرده، به خوبی بازتاب یافته است؛ به گفته بروئین سن این پیرمرد در تفسیر یکی از منظومه‌های دینی اهل حق واژه گُرد را به معنای کوچنشین و گوران را یکجانشین معنای می‌کرد؛ اما در سایر اوقات و در پیوند با مطالب دیگر لفظ گُرد را در مفهومی وسیع‌تر، در مقام برچسپی قومی یا زبانی به کار می‌برد و سپس گوران‌ها را جزو گردان می‌آورد (بروئینسن، ۱۳۷۸: ۱۵۵).

مُلا عارف مدرسی (د. ۱۴۰۰ ش) در تاریخ به‌نرخ ضمن یادآوری این نکته که از قدیم به گُردهای عشیره‌ای و کوچرو اصطلاحاً گُرد و به گُردهای یکجانشین و روستایی گوران گفته می‌شده است، داستان‌هایی را از قول قدیمی‌های ناحیه مریوان درباره تقابل گُرد و گوران نقل کرده است که درونمایه‌ی آن زورگویی عشایر جاف به گوران‌ها یا روستاییان منطقه مریوان از جمله اهالی دره‌تفی، کانی‌سانان، کانی‌سپیکه، ینگیکه، بَرَدَرشه و بالک است؛ مانند آنکه عشایر جاف که تابستان را در ناحیه مریوان به سر می‌بردند، آب روستاها را برای دامهای خود منحرف می‌کردند؛ یا بر سر راه کوچ خود، محصولات زراعی ایشان را پایمال و تاراج می‌کردند (موده‌ریسی، ۱۳۸۹: ۲۱-۲۲). زمان این رویدادها را با توجه به نقل قول نویسنده از معمرین مریوان می‌توان حدود صد تا صد و پنجاه سال پیش تعیین کرد؛ نکته اینجاست که اهالی روستاهای ناحیه مریوان که در گزارش از آنان با عنوان گوران یاد شده، ماچوزبان نیستند؛ با ارجاع به حافظه مردم و معمرین این ناحیه مسلم است که در زمان گزارش نیز ماچوزبان نبوده و مانند امروز به گویش گُردی سورانی سخن می‌گفته‌اند. در سروده ملا احمد قسرت (د. ۱۳۳۰م/۱۳۴۸ق) از مردمان روستای قسرت در ناحیه تانجه‌روی سلیمانیه نیز به تقابل گُرد و گوران و از میان بردن و پایمال کردن مزارع گوران‌ها از سوی عشایر که با عنوان گُرد یا جاف از آنها تعبیر شده، اشاره شده است (نک: قه‌رده‌اغی، ۲۰۱۱: ۷/۱۰۵، ۱۲۵-۱۳۰). زاویه نگرش این سراینده که گویشور گُردی سورانی بوده و منظومه مذکور را نیز به همان گویش گُردی سورانی سروده است، به نحوی است که گویی سراینده خود گوران است و به شماتت و سرزنش گُردها یا عشایر و شبانکاره‌ها می‌پردازد. از آن سو نیز مسلم

است که روستاییان ناحیه تانجه‌روی سلیمانیه که با عنوان گوران از آنها یاد شده است، در آن زمان یعنی حدوداً در اوایل سده بیستم میلادی مازوزبان نبوده‌اند و مانند عشایر جاف به گویش کُردی سورانی سخن می‌گفته‌اند. در همین زمان به گفته ادموندز سران ایل هموند در ناحیه چَمچَمال سلیمانیه، روستاییان غیر قبیله‌ای تابع را «گوران‌های خود» می‌خواندند (ادموندز، ۱۳۶۷: ۵۱-۵۳). به گفته برخی از معمرین ناحیه سقز، در حدود ۸۰ سال پیش کوچ‌نشینان در کنار جاده سقز به بانه چادر می‌زدند و مردم محل که خود را گوران می‌دانستند، ربه‌داران و چادرنشینان را کُرد می‌خواندند (مرادی باقلاوایی، ۱۴۰۱: مصاحبه). مسلم است که در این زمان روستاییان و شهرنشینان ناحیه سقز و بانه همانند عشایر و کوچ‌نشینان این نواحی به گویش واحدی یعنی کُردی سورانی سخن می‌گفته‌اند.

فرضیه اطلاق نام گوران بر رعایا و یکجانشینان صرف نظر از زبان و گویشی که بدان سخن می‌گویند، با بررسی و تحلیل محتوای کتاب رشته‌ی مرواری^{۱۱} نیز اثبات می‌شود. واژه گوران در کتاب رشته مرواری ۲۱ بار یا دقیق‌تر در ۲۱ روایت مختلف ذکر شده است. درونمایه تمام این روایتها دوگانه کُرد و گوران و دیگر پنداری این‌دو، اعم از تقابل و درگیری ناشی از اختلاف در شیوه معیشت، به ویژه غارت و پایمال کردن محصولات روستاییان و یکجانشینان از سوی عشایر یا تعامل و ارتباطات اجتماعی بین این دو گروه است. در این

۱۱. کتاب رشته مرواری اثر علاءالدین سجادی در هشت جلد به‌مرور بین سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۲م/ ۱۳۳۰ تا ۱۳۶۰ش به زبان کُردی سورانی منتشر شده است. در این کتاب حکایت‌ها و سخنان پندآمیز و فکاهی که در نواحی مختلف کردستان بر سرزبان مردم بوده، گردآوری شده است. از این‌رو می‌توان واقعیت و ذهنیت موجود در لابه‌لای این متون را - حتی روایت‌هایی را که از زبان شخصیت‌های کهن‌تر تاریخی است - انعکاس ذهنیت و واقعیت یک تا دو سده پیش دانست. زبان اصلی کتاب رشته مرواری کُردی سورانی است؛ اما از ویژگی‌های روایت در این کتاب که در تحلیل موضوع به کمک ما می‌آید، این است که سجادی در بسیاری از موارد جملات و عباراتی هرچند کوتاه از زبان شخصیت‌های روایت به شیوه نقل‌قول مستقیم آورده است. در این نقل‌قول‌ها ویژگی‌های زبانی و گویشی مردمانی که روایت درباره آنهاست، انعکاس پیدا کرده است.

میان صرف نظر از ۱۰ مورد که به جغرافیای وقوع رویدادها تصریح یا اشاره‌ای نشده است، در باقی موارد از روی قراین و نشانه‌های موجود در روایت، جغرافیای حضور گوران‌ها را می‌توان دشت شهرزور، نواحی اطراف کفری، ناحیه شاربازیر سلیمانیه، اطراف پینجوبین، دیواندره و سقز تعیین کرد که هیچ‌یک از نواحی مذکور مآچوزبان نیستند و با ارجاع به حافظه مردمان این نواحی می‌توان گفت در زمان گزارش هم مآچوزبان نبوده‌اند. افزون بر این به‌رغم رویه کتاب رشته مرواری که هنگام ذکر روایتی درباره تیره‌ای از مردم در بسیاری از موارد نقل‌قولی هرچند کوتاه به گویش یا لهجه آنان در روایت گنجانده شده است (نک: سه‌ججادی، ۱۳۹۴: ۲/۲۰۷، ۲۱۷-۲۱۸، ۴/۴۱۳-۴۱۲، ۴۲۳، ۴۵۰، ۴۹۰، ۵/۵۴۸، ۶/۶۵۰، ۸/۸۴۷)، در هیچ یک از ۲۱ روایتی که در آن از گوران نام برده شده، گویش یا لهجه خاصی به گوران‌ها نسبت داده نشده است. در ۱۸ روایت اصولاً هیچ نقل‌قولی صورت نگرفته و در ۳ مورد که از زبان گوران‌ها نقل‌قولی صورت گرفته است، جملات و عبارات همانند متن اصلی کتاب به گردی سورانی است (نک: سه‌ججادی، ۱۳۹۴: ۱/۳۴، ۲/۱۷۱-۱۷۲، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۴۵، ۲۶۴، ۳/۳۷۴، ۴/۴۰۷-۴۱۰، ۴۱۸، ۴۴۳، ۴۸۴-۴۸۵، ۵/۵۲۸، ۵۹۵، ۶/۶۳۶، ۷/۷۶۱، ۸/۸۵۸-۸۵۹). نسبت‌ندادن گویش و لهجه‌ای خاص به گوران‌ها هنگامی معنادارتر می‌شود که این موضوع در رابطه با گروه‌های مآچوزبان مانند هورامی‌ها بررسی شود. برخلاف گوران‌ها که در حکایت‌های رشته مرواری هیچ‌گونه گویش و لهجه خاصی به آنان نسبت داده نشده است؛ از مجموع ۲۸ روایتی که به نحوی با هورامی‌ها مرتبط است، در ۱۸ مورد نقل‌قولی به زبان گردی هورامی (ماچو) از زبان شخصیت‌های روایت صورت گرفته است (نک: سه‌ججادی، ۱۳۹۴: ۱/۲۳، ۳۳، ۶۴، ۶۶، ۲/۱۹۵، ۲۴۵، ۲۶۲، ۳/۲۹۳، ۳۰۱، ۳۷۳، ۳۷۹، ۴/۳۹۹، ۴۰۸، ۴۴۸، ۴۷۳-۴۹۱، ۴۹۲، ۵۱۰، ۵/۵۳۸، ۵۴۴، ۵۴۸، ۵۵۹-۵۵۸، ۶/۶۳۷، ۶۴۹، ۶۵۳-۶۵۵، ۷/۷۹۵).

روی هم رفته می توان گفت مردمانی که تا حدود صدسال پیش در گستره ای وسیع شامل استان های کردستان و کرمانشاه در ایران و استان های حلبچه و سلیمانیه و کرکوک در کردستان عراق امروزی از آنها با عنوان گوران یاد شده است، از جمله گوران های دشت شهرزور، ناحیه شاربازیر، تانجه رو، چمچمال، دشت مریوان، ناحیه کوماسی، دیواندره، ناحیه سقز و بانه، شهر سنندج و نیز ناحیه بیلاخ در شهرستان های دهگلان و قروه (نک: آزاد پور، ۱۳۳۲: ۵، ۲۱، ۷۵ پانوشتها)، در اغلب موارد ماچو زبان نبوده اند؛ بلکه یکجانشینانی بوده اند که به همان گویش یا زبان عشایر پیرامون خود سخن می گفته اند. در اینجا ممکن است گفته شود که گوران های یاد شده، ماچو زبانانی بوده اند که پس از استحاله زبانی نیز عنوان قومی گوران بر آنها باقی مانده است. اما اگر گوران عنوان قومی بوده است، چگونه ممکن است بر کسانی که در گویش و زبان دیگری استحاله شده اند باقی بماند، اما کسانی که همچنان به آن زبان سخن می گویند، به ویژه هورامی ها که به گفته زبان شناسان به ناب ترین و خالص ترین شکل گویش مذکور سخن می گویند، عنوان گوران نداشته باشند و در منابع تاریخی هم با چنین نام و عنوانی خوانده نشده باشند؟ (نک: ۷).

۶. عدم ذکر گوران در بافتار قومیت

به رغم ذکر فراوان گوران در بافتار قبیله، شیوه معیشت و دین و آیین، این اصطلاح در بافتار قومیت و برای اشاره با قومی خاص به کار نرفته است. از همان سده های نخستین اسلامی تا سده اخیر، در هیچ منبع عربی، فارسی، ارمنی، سریانی و... از قومی با نام گوران نام برده نشده است. با این که قائلین به نظریه قومیت گوران بر آن اند که اکثر ساکنین نواحی میانی و جنوبی کردستان در سده های نخستین اسلامی و حتی تا گذشته ای نه چندان دور از قومیت گوران بوده اند، منابع عربی که اطلاعات مفصلی درباره این نواحی به دست داده اند، نه در هنگام ذکر رویدادهای مربوط به فتح نواحی میانی و جنوبی کردستان امروزی از قوم و مردمانی با نام گوران یاد کرده اند، نه در شهرها و روستاها و نواحی پیرامونی آنها به مردمانی

با این عنوان برخورد کرده‌اند. هیچ منبعی نیز ساکنان هیچ‌یک از شهرهای این نواحی مانند اربیل، شهرزور، کرکوک، کرمانشاه، حلوان، دینور، سیروان و صیمره را گوران نخوانده است. ساکنان سراسر جغرافیای مذکور که بر اساس نظریه استحاله در آن روزگار بیشتر از ماچوزبانان بوده‌اند (نک: سجادی، ۱۴۰۱: ۴۱۲-۴۲۰)، چه در سازمان قبیله‌ای و کوچروی و چه به تصریح برخی از منابع درباره ساکنین شهرهایی مانند کرمانشاه، حلوان، شهرزور، اربیل و سنجار (نک: یعقوبی، ۱۴۲۲: ۷۲، ۷۵-۷۶؛ ابن‌حوقل، ۱۹۳۸: ۳۶۹/۲؛ ابن‌بطوطه، ۱۴۱۷: ۸۵/۲؛ یاقوت‌حموی، ۱۹۹۵: ۱۳۸/۱) یا کشاورزان یکجانشینان برخی نواحی مانند اطراف اربیل (نک: یاقوت‌حموی، ۱۹۹۵: ۱۳۸/۱)، گُرد خوانده شده‌اند. در دوره سلجوقیان هنگامی که بخشی از نواحی موردنظر یک واحد اداری رسمی شد، آن واحد اداری نظر به نام و عنوان ساکنانش که احتمالاً ریشه در عرف هم داشت، گُردستان نامیده شد (نک: حمدالله مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۰۷-۱۰۸) نه گوران‌ستان یا اصطلاحی از این قبیل که به گوران بودن قومیت ساکنانش دلالت داشته باشد.

نام گوران حتی در منظومه‌های ادبی به گویش ماچو (گُردی هورامی) که به گورانی معروف است (ادامه مقاله ۸۴)، در بافتار قومیت همراه و هم‌ردیف مفاهیم قومی دیگر نیامده است. برای نمونه در جنگ‌نامه نادر اثر الماس خان کندوله‌ای (د. ح. ۱۱۷۷ ق) که گزاف نیست آن را دایرة‌المعارف اقوام و قبایل دوره خود بدانیم، نام انواع‌واقسام اقوام و تیره‌ها که در سپاه نادرشاه افشار بودند، از جمله گُرد و ترک و فارس و عرب و لُر و لَزگی و ارمن و گرجی و افغان و... همچنین نام ده‌ها تیره و طایفه به مناسبت گزارش رویدادها ذکر شده است؛ اما نامی از گوران در ردیف اقوام دیگر برده نشده است (نک: الماس خان کندوله‌ای، ۱۳۹۶: ۲۸۹-۲۹۰، ۳۲۱، ۳۶۵). در متون دینی اهل حق (یارسان) نیز از گوران به‌عنوان یک قوم نام برده نشده است. در دیوان گُره به مناسبت گاه از مفاهیم قومی و زبانی متعددی از جمله گُرد و گُردی، فارس و فارسی، ترک و ترکی، عرب و عربی حتی اقوام و زبان‌های دوردست و کمتر شناخته‌شده‌ای مانند فرنگ و فرنگی، هند و هندی و بربر و بربری یاد شده

است؛ اما در چنین زمینه و بافتاری نامی از گوران در میان نیست (نک: دیوان گوره، ۱۳۸۲: ۹۵، ۳۰۵-۳۰۹). ذکر نام گوران در منابع، منحصر به بافتارها و زمینه‌های است که سخن از قومیت و مفاهیم قومی در میان نبوده است. منابعی که از گوران نام برده‌اند، از گوران یا به‌عنوان قبیله و اتحادیه‌ای قبیله‌ای هم‌ردیف مفاهیم قبیله‌ای هم‌سنخ مانند هکاری، برزیکانی، کلهر و... یا در بافتار دین و آیین به‌عنوان پیروان دین و آیینی خاص یا در بافتار شیوه معیشت در مصداق رعایا و یکجانشینان نام برده‌اند.

۷. رواج نداشتن نام گوران برای ماچوزبانان

تا اینجا نشان دادیم که ۱) مردمانی که در بافتار ایلات و قبایل (نک: ۵-۱)، دین و آیین (نک: ۵-۲) یا شیوه معیشت (نک: ۵-۳) از آنها با عنوان گوران یاد شده است، الزاماً ماچوزبان نبوده‌اند؛ ۲) مفهوم گوران در بافتار قومیت و برای اشاره به مردمانی با گویش و زبانی خاص نیز به کار نرفته است (نک: ۶). نظریه عدم تطابق مفهوم گوران بر ماچوزبانان به ویژه از آنجا تقویت می‌شود که ۳) قریب به اتفاق مردمان و گروه‌هایی که از ماچوزبان بودن آنها اطمینان داریم از جمله شَبک‌ها، عبدالملکی‌ها، باجَلان‌ها، زنگنه‌ها، کاکه‌ای‌های حوالی کرکوک، اهالی کندوله و به‌ویژه هورامی‌ها، نه سنتاً خود را گوران می‌دانند و نه در منابع تاریخی گوران خوانده شده‌اند.

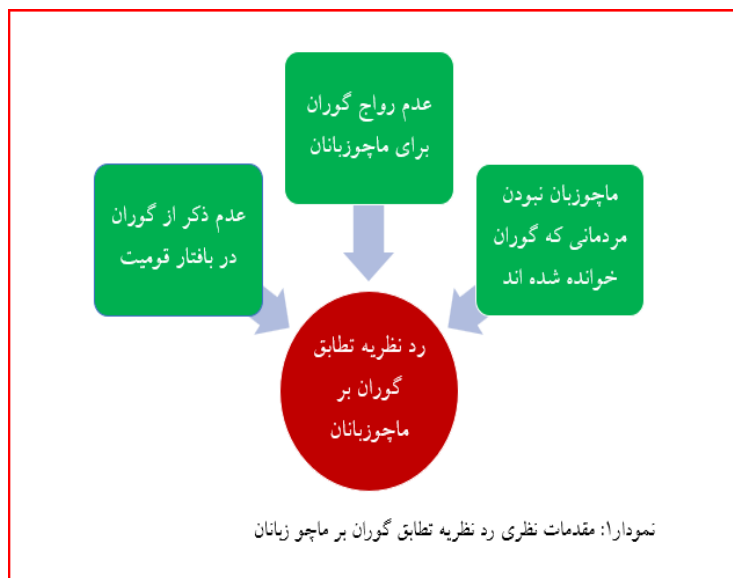
ژان اوتر و ریچ که به ترتیب در نیمه اول سده هجدهم و نوزدهم میلادی از نواحی میانی و جنوبی کردستان دیدن کرده‌اند، به‌ویژه ریچ که در بافتار شیوه معیشت به تفصیل از مردمانی با عنوان گوران یاد کرده است، هیچ‌یک از گروه‌هایی را که از ماچوزبان بودن آنها اطمینان داریم، از جمله باجَلان‌ها، زنگنه‌ها و هورامی‌ها را گوران نخوانده، بلکه با عنوان گُردهای باجَلان، گُردهای زنگنه و گُردهای هورامان از آنان نام برده است (نک: اوتر، ۱۳۶۳: ۲۶۳، ۲۶۵؛ Rich, 1927: 1/ 202-203, 2/ 83, 268). منشی‌بغدادی هم که سیاحت‌نامه خود را در نیمه نخست سده نوزدهم میلادی، همزمان با ریچ نوشته است، از

طوایف متعددی در حوزه جنوبی کردستان نام برده که برخی از آنان مانند زنگنه و عبدالملکی‌ها مشخصاً ماچوزبان بوده‌اند؛ اما از این طوایف با عنوان گوران یاد نکرده، بلکه آن‌ها را فقط کُرد و زبان‌شان را کُردی خوانده است (منشی بغدادی، ۱۳۶۷: ۴۷). در تاریخ سلاطین هورامان (نگارش ۱۳۲۳ق) نیز که تنها کتاب تاریخی است که در ناحیه هورامان نوشته شده و از چشم‌انداز و زاویه نگرش مردم هورامان به روایت رویدادها پرداخته است، جزئیات بسیاری پیرامون ناحیه هورامان و مردمان آن آمده است؛ اما نه فقط مردم هورامان گوران خوانده نشده‌اند؛ بلکه اصولاً نامی از گوران در این منبع برده نشده است (نک: شیدا مردوخ، ۱۳۸۳: سراسر اثر). گزارش ادموندز در اوایل سده بیستم میلادی هم مؤید این است که درعین حال که یکجانشینان و رعایای غیرماچوزبان در بسیاری از نواحی کردستان گوران خوانده می‌شدند؛ عنوان گوران برای اطلاق بر هورامی‌ها که از بزرگ‌ترین گروه‌های ماچوزبان‌اند، رایج نبوده است (نک: ادموندز، ۱۳۶۷: ۱۶، ۵۳، ۱۷۱، ۲۲۳).

عدم رواج شناسه گوران برای ماچوزبانان را به قرینه عدم ذکر گوران در منابعی مانند جنگ‌نامه نادر هم می‌توان دریافت. الماس خان کندوله‌ای (متوفی حدود ۱۱۷۷ق) خود ماچوزبان بوده و جنگ‌نامه مذکور را هم به زبان و گویش خود سروده است. بر اساس نظریه استحاله نیز در آن دوره بیشتر مردمان نواحی میانی و جنوبی کردستان ماچوزبان بوده‌اند. الماس خان که از فرماندهان مهم سپاه نادرشاه بود بنا به عرف آن زمان احتمالاً فرماندهی دسته‌هایی از مردمان هم‌تبار خود را به عهده داشت؛ پیداست که ماچوزبانان مانند خود الماس خان و نیز ایلات ماچوزبانی مانند زنگنه، عبدالملکی و... در رویدادهای جنگ‌نامه حضور پررنگی داشتند؛ اما از آنجاکه این گروه‌های ماچوزبان با نام گوران شناخته نمی‌شدند، نامی از گوران در جنگ‌نامه نادر نیست (نک: الماس خان کندوله‌ای، ۱۳۹۶: سراسر اثر). میرزا خلیل مُنَوَّر (د. ۱۹۲۳م/ ۱۳۰۱ش)، از شاعران ماچوزبان نواحی کرکوک نیز در اشعار خود از عنوان کُرد به‌عنوان برچسبی قومی که هم شامل گروه‌های ماچوزبان و هم غیر آنهاست، استفاده کرده است؛ اما حتی آنجا که ضرورت بازشناسی ماچوزبانان از

سایر کردها در میان بوده، از اصطلاح گوران استفاده نکرده، بلکه عناوین و اصطلاحاتی مرسوم در جامعه خود مانند ماچوزبان، قوم ماچو، کاکه‌ای و کاکه‌ای زبان را به کار برده است (نک: منه‌ووه‌ری کاکه‌یی، ۲۰۰۶: ۱۵۹-۱۶۰، ۲۹۰، ۲۹۹-۳۰۰، ۳۲۷-۳۲۸). به همین ترتیب در سراسر ادبیات مکتوب و کهنی که به گویش ماچو در دست و به گورانی مشهور است، نامی از گوران به‌عنوان شناسه عام ماچوزبانان در میان نیست.

علاوه بر منابع مکتوب، سنت و حافظه تاریخی مردمان بسیاری از نواحی ماچوزبان نیز گواه عدم کاربرد نام گوران به‌عنوان شناسه قومی در میان آنهاست. نگارنده که خود اهل ناحیه هورامان است به‌خاطر ندارد که مردم و قدمای ناحیه هورامان به شمول هورامان تخت و هورامان لهن و ژاوه‌رود، خود را گوران و زبانی را که بدان سخن می‌گویند گورانی خوانده باشند. در بسیاری دیگر از نواحی ماچوزبان وضع به همین منوال بوده و آنان نیز سنتاً خود را گوران و زبان خود را گورانی نمی‌خوانند؛ بلکه از نام‌های بومی و محلی مانند هورامی، ماچو، زنگنه‌ای، باجلانی، دفتری، سیدانه و... برای بازشناسی خود از سایر کردها و زبان خود از سایر انواع کُردی استفاده می‌کرده‌اند (تحقیقات میدانی نگارنده). ایرج احمدی در تحقیقی میدانی نشان داده است که حتی در ناحیه گهوراه که به طور خاص به ناحیه گوران مشهور است، اکثریت قریب به اتفاق مردم دریافت و فهمی از گوران و گورانی به ترتیب به عنوان مفاهیمی قومی و زبانی ندارند (نک: Golami, 2023: 79-81, 85, 100-102).



۸. مسئله شناسه گورانی

به رغم عدم رواج شناسه گوران و گورانی در میان ماچوزبانان، در آثار مکتوب و منظومی که به گویش ماچو در دست است، به مناسبت، به ویژه هنگامی که بحث ترجمه از زبان های دیگر در میان بوده است، از زبان اشعار گاه به عنوان کُردی و گاه به عنوان گورانی یاد شده است. یکی از قدیمی ترین و مشهورترین نمونه های اظهار شناسه زبانی در ادبیات این زبان را می توان در خسرو شیرین خانای قبادی (د. ح. ۱۱۷۰ق) یافت که سراینده ضمن آنکه زبان اثر خود را با نام کُردی شناسانده، زبان کُردی را مانند فارسی شیرین و حتی شیرین تر خوانده است (نسخه شماره ۲۹۴۱۳۶۷، ص ۹). به همین ترتیب در بسیاری از آثار ادبی که به زبان ماچو در دست است، از زبان آثار با عناوینی چون کُردی، لفظ کُردی، کلام کُردی، لسان کُردی تعبیر شده است. سرایندگان این آثار که در میان آنها هم کسانی بوده اند که خود ماچوزبان بوده اند، مانند نویسنده معراجنامه ژاوه رود (استتساخ در حدود ۱۳۱۷ق) و خلیل منور کاکه ای (د. ۱۹۲۳م/۱۳۰۱ش)، هم کسانی که احتمالاً به گویش کُردی دیگری سخن می گفته اند مانند نورعلی ورمزیاری و علی اکبر خان قمشه ای، زبانی را که به آن شعر سروده اند، کُردی خوانده اند (نک: نسخه شماره ۱۲۷۶۸۰۸، ص ۸۷؛ منه ووه ری کاکه یی، ۲۰۰۶: ۱۸۳؛ عرفانی و بیگ زاده، ۱۳۹۳: ۳۵؛ سلطانی، ۱۳۷۹: ۱۱/۳-۱۲). همچنین در حاشیه و فهرست بسیاری از نسخ خطی ذیل نام و عنوان کُردی، اشعاری به گویش ماچو بازنویسی شده است (نسخه ۲۳۲۹، ص ۸۵-۸۶؛ نسخه شماره ۶۸۴۹/۲، ص ۳۵؛ نسخه شماره ۸۱۱۷۳/۲، ص ۲۸۷؛ نسخه شماره ۱۷۵۲۰/۱۹، ص ۱۷۴؛ نسخه شماره، ۷/۱۲۰).

به موازات کُردی، در برخی از اشعاری که به زبان ماچو در دست است، از زبان آثار با عنوان گورانی یا لفظ گوران/ لفظ گورانی یاد شده است. شاعرانی که از شناسه گورانی یاد کرده اند، همانند آنانی که زبان آثار خود را کُردی خوانده اند، از کسانی مانند الماس خان کندوله ای (متوفی حدود ۱۱۷۷ق) و ملا خدر رودباری (د. ۱۲۰۵ق) تا برخی از آثار متأخرتر متعلق به پیش از دوره مدرن مانند مولودنامه شیخ محمد نسیم تخته (د. ۱۳۱۵ق)

و ترجمه دقایق الاخبار (استنساخ ۱۳۲۲ق) را شامل می‌شود (نک: ئەلماس خانی که‌نوله‌یی، ۲۰۰۹: ۱۳۵؛ نسخه شماره ۲۴۲۲۸۸۹، ص ۱۵۷؛ حەبیبی، ۱۳۹۶: ۵۷۳؛ نسخه شماره ۲۹۴۹۶۷۴، ص ۵)؛ همچنین در میان آنان هم کسانی که خود ماچوزبان بوده‌اند؛ هم کسانی که زبان محاوره آنان گویش کُردی دیگری بوده است، به چشم می‌خورند؛ از این‌رو نمی‌توان بر اساس معیارهایی همچون قدمت ذکر در منابع، ماچوزبان بودن یا نبودن سرایندگان و نیز حتی فراوانی و بسآمد ذکر در منابع، هیچ‌یک از دو شناسه کُردی و گورانی را بر دیگری رجحان داد و برای آن اصالت بیشتری به عنوان شناسه زبانی ماچوزبانان قائل شد. افزون بر این شاعرانی مانند فقیه قادر هموند (متوفی ۱۳۰۴ق) و سید صالح ماهیدشتی (د. ۱۹۰۵م/ ۱۳۳۲ق) در عین حال هم از شناسه کُردی و هم گورانی به موازات هم استفاده کرده‌اند (نک: هه‌مه‌وه‌وند، ۱۹۸۰: ۳۳، ۶۲، ۴۵۶؛ نسخه شماره ۱۱۲۰۳۵۷، ص ۱۴، ۸۸)؛ برخی نیز با اینکه از گورانی به عنوان شناسه اشعار خود یاد کرده‌اند، به نوعی پیوند ضروری و تنگاتنگ بین مفهوم گورانی از یک سو و مفاهیم کُرد و کُردی از سوی دیگر اشاره کرده‌اند؛ چنانکه ملا خدر رودباری (د. ۱۲۰۵ق) آورده است که اثر خود را به لفظ گورانی برای (مردم) کردستان سروده (نک: رودباری اورامی، ۱۳۸۶: ۳۲) و شیخ عبدالله کلجینی/ بلبری (د. ۱۳۵۶ق/ ۱۳۱۵ش) هم در اثر خود که برگردانی منظوم از مباحث فقهی مذهب شافعی است، گفته است که فقه شافعی را (از عربی) به گورانی برگردانده تا برای زمره‌ی کُرد زبانان قابل فهم و استفاده باشد (حسینی، ۱۳۹۶: ۲۱۰، ۳۵۳).

ذکر هم‌زمان دو شناسه کُردی و گورانی در منظومه‌هایی که به زبان ماچو سروده شده است، در نگاه نخست با در نظر گرفتن مفهوم کُردی به عنوان کل و مجموعه و مفهوم گورانی به عنوان جزء و زیر مجموعه قابل تبیین می‌نماید؛ زیرا شناسه کُردی علاوه بر گویش ماچو برای انواع دیگر کُردی از جمله کورمانجی و سورانی نیز به کار رفته است (نک: خانی، ۲۰۰۸: ۴۶؛ نالی، ۱۳۸۵: ۱۰۶-۱۰۷). در این چهارچوب تحلیلی گفته می‌شود سرایندگان

هنگام اشاره به گُردی، شناسه کلی تر و کلان تر زبان خود و هنگام اشاره به گورانی شناسه جزئی تر و خردتر آن را در نظر داشته‌اند. با وجود این، تحلیل یاد شده کاستی‌های مهمی دارد؛ پیش فرض چنین تحلیلی این است که گورانی صفت نسبت به گوران به مثابه مردمانی با زبان یا گویشی خاص (در اینجا ماچو زبانان) است؛ در حالی که همانگونه که در بخش‌های پیشین این پژوهش نشان داده شد (نک: ۶، ۷)، مفهوم گوران هیچگاه در بافتار قومیت و برای اشاره به مردمانی با زبان یا گویشی خاص به کار نرفته و به ویژه به مثابه نامی عام برای مردمان ماچوزبان رواج نداشته است. اینجاست که پرسش اصلی در رابطه با مفهوم گوران و گورانی رخ می‌نماید: چگونه با آنکه نام گوران برای ماچوزبانان از جمله هورامی‌ها، زنگنه‌ها، باجلان‌ها، عبدالملکی‌ها و... رواج نداشته و مردمان یاد شده نیز زبان خود را گورانی نخوانده‌اند، این زبان در برخی آثار ادبی منظوم گورانی خوانده شده است؟

کلید فهم مسأله بالا احتمالاً در توجه به مفهومی همزاد یعنی گورانی به معنای ترانه و آواز نهفته است. در بسیاری از نواحی میانی و جنوبی کردستان اشعاری را که با لحن و آواز خوانده می‌شوند، صرف‌نظر از زبان و گویش آنها گورانی گویند (مکری، ۱۳۲۹: ۱۲-۱۳).

برای مثال در هورامان، مردم خود را گوران و گویشی را که بدان سخن می‌گویند، گورانی نمی‌خوانند؛ بلکه هورامی می‌نامند؛ اما آوازهایی را که به همان گویش خوانده می‌شود، گورانی می‌نامند. در دیگر نواحی میانی و جنوبی کردستان نزد گویشوران سورانی، کرمانشاهی، لکی نیز وضع به همین منوال است و آوازه‌ها و ترانه‌ها به گویش خود را گورانی می‌خوانند. از این‌رو گورانی نامیده شدن منظومه‌های ادبی نیز ممکن است به کاربستی مشابه مفهوم گورانی به معنای ترانه و آواز دلالت داشته باشد؛ به سخن دیگر گورانی نه به کلیت زبان یا گویش ماچو، بلکه منحصرأ به اشعار و منظومه‌های ادبی با این زبان، گفته شده است. نحوه کاربرد اصطلاح گورانی در برخی منابع نیز معنایی قریب به مفهوم کلی شعر یا منظومه شعری را به ذهن متبادر می‌کند؛ چنان‌که عبدالرحیم تاوگزی (متوفی ۱۳۰۰ق) مشهور به مولوی گُرد در حاشیه اشعاری که گویا برای یکی از دوستان خود

فرستاده، چنین نگاشته است: «توشه دلت را همین ابیات کافی و با اینها سایر گورانی‌ها را نوشتن مصلحت ندانستم» (نسخه شماره ۳/۳۹۹۶، ص ۲۵۳). در کشکول محمود پاشای جاف نیز فهرستی از «گورانی‌های مولوی و گورانی سایر (شاعران)» ارائه شده است (پاشای جاف، ۲۰۱۴: ۳۴۱/۱). در کشکول شعری دیگری نیز که در ۱۲۶۲ق استنساخ شده است، کاتب علی بن عبدالرحیم نام بعد از نگاشتن شعری نوشته است: «کاشکی خودم آنجا می‌بودم، این گورانی را خدمت می‌خواندم»؛ در جای دیگر پس از بازنویسی شعری از میرزا شفیع (پاوه‌ای) افزوده است «گورانی میرزا شفیع از دست علی قلمی گردید» (نسخه شماره ۴۳۷۹، ص ۱۴، ۴۲). همانگونه که ملاحظه شد در اسناد بالا اصطلاح گورانی در معنایی قریب به مفهوم شعر، و «گورانی نوشتن» و «گورانی خواندن» به ترتیب معادل شعر نوشتن و شعرخواندن به کار رفته است.

اشعاری که با عنوان گورانی از آنها یاد شده است، تماماً در قالب مثنوی‌های ده هجایی سروده شده‌اند. محمود پاشای جاف در فهرست کشکول خود ذیل عنوان «فهرست گورانی‌های مولوی و گورانی ساینه»، اشعار ده هجایی زیادی را، طبعاً بیشتر به گویش ماچو، بازنویسی کرده است؛ اما همه اشعاری که ذیل عنوان گورانی آورده است به گویش ماچو نیستند و در میان آنها مثنوی‌های ده هجایی از غلامشاه خان والی کردستان و شیخ محمد فخر العلماء به گویش سورانی هم دیده می‌شود (نک: پاشای جاف، ۲۰۱۴: ۱۷۸/۱، ۱۸۴-۱۸۶؛ قس پاشای جاف ۲۰۲۲: ۴۳۸/۱، ۴۴۰). به رغم این سنت شعرنویسی (گورانی نوشتن) در قالب مثنوی ده هجایی که کهنترین سنت ادبی مکتوب در میان گُردهاست، تقریباً تماماً به گویش ماچو است. اشعار بسیار اندکی به گویش‌های دیگر گُردی در قالب مثنوی ده هجایی نوشته شده است؛ تا آنجا که شعر نوشتن در قالب مثنوی‌های ده هجایی در نواحی میانی و جنوبی کردستان، با گویشی خاص یعنی گویش ماچو مترادف و همپوشانی تام یافته بود. از این‌رو گورانی را در اساس می‌توان سنتی ادبی به (یکی از شیوه‌های) زبان گُردی (گویش ماچو) دانست که بر مبنای مثنوی‌های ده هجایی

تکامل یافته است. البته از آنجا که تا پیش از ظهور نالی (۱۱۷۸-۱۲۹۳ق) و پیدایی شعر عروضی به گویش سورانی، تقریباً تمام ادبیات مکتوبی که در جغرافیای میانی و جنوبی کردستان به گردی پدید آمده است، در قالب مثنوی‌های ده هجایی به گویش ماچو بوده است (نک: خه‌زنه‌دار، ۲۰۱۰: ۴۷/۳، ۵۳-۵۴)، اصطلاح گورانی که در اصل برای سنت ادبی مبتنی بر اشعار هجایی رواج یافته بود، کارکرد شناسه زبانی را هم یافت و به عنوان شناسه زبانی این منظومه‌های شعری به کار رفت. چنان‌که همانطور که پیشتر اشاره شد، اشاره به لفظ گورانی در شعر کسانی مانند الماس خان کندوله‌ای و ملا خدر رودباری، به ویژه در آثاری که ناظر از ترجمه از زبان‌های دیگر (به گورانی) است، نشانگر رواج اصطلاح گورانی به عنوان شناسه زبانی، البته در کنار و به موازات گردی است.

با این همه رواج شناسه زبانی گورانی، همچنان به حوزه شعر و ادبیات و برای اشاره به زبان منظومه‌های ادبی به گویش ماچو منحصر ماند و زبان محاوره مردمان ماچوزبان گورانی خوانده نشده است. در محدود منابعی مانند بدایع اللغة وقایع‌نگار و زنبیل فرهاد میرزا قاجار نیز که از زبان مردمان ماچو زبان مانند هورامان و ژاوه‌رود تحت عنوان گورانی یاد شده است (نک: وقایع‌نگار، ۱۳۶۹: ۲۱-۲۳؛ فرهاد میرزا قاجار، ۱۳۴۵: ۱۶۹) یا در مولودنامه شیخ نسیم تخته که از «گوران زبانان» سخن رفته (نک: حبیبی، ۱۳۹۶: ۵۷۳)، به نظر می‌رسد نوعی نظریه‌پردازی و نتیجه‌گیری انجام شده است؛ بدین شکل که نظر به نام و عنوان منظومه‌های شعری که گورانی خوانده می‌شد، این عنوان تعمیم یافته و برای اطلاق بر زبان مردمانی که به همان زبان منظومه‌های شعری سخن می‌گفتند، به کار رفته است. به رغم این، اطلاق شناسه گورانی به زبان محاوره ماچوزبانان تا پیش از ظهور شرق‌شناسان، در میان نویسندگان رواج نداشت و در میان عامه مردم ماچوزبان نیز هیچگاه مرسوم نبوده است (نک: ۷).

به هر روی، آنچه در بالا آمد یعنی تحلیل «گورانی» به عنوان سنتی ادبی و در مرحله بعد شناسه زبانی منظومه‌های هجایی، تنها تحلیلی است که تا حد زیادی قادر به توضیح

پیچیدگی‌های مسئله است؛ به‌ویژه می‌تواند پاسخی درخور به پرسش طرح شده در ابتدای این مبحث بدهد که چرا باوجود عدم اطلاق نام گوران بر ماچوزبانان و عدم رواج گورانی به‌عنوان شناسه زبانی در میان آنان، اشعار و منظومه‌های ادبی که به این زبان نوشته شده است، گورانی خوانده شده‌اند؟

۹. نخستین مفهوم گوران

درباره ریشه واژه گوران نظریات مختلفی، عموماً بر مبنای مشابهت‌های واژگانی ابراز شده است؛ اما این ریشه‌شناسی‌ها که معمولاً در خدمت توجیه نظریاتی خاص است، هیچ یک در تفسیر علمی ریشه واژه گوران و از این راه ارائه چهارچوبی تحلیلی به‌منظور تبیین فرایند تطور مفهوم گوران و اشتقاق مصادیق مختلف آن، راهگشا نیست. مار^{۱۲} (۱۸۶۴-۱۹۳۴م) از شرق‌شناسان معتقد به کُرد بودن گوران‌ها، واژه گوران را تحریف و تبدیلی از واژه کُرد می‌داند (نک: نیکیتین، ۱۳۶۶: ۲۷۸). به باور مینورسکی نام گوران برگرفته از نام حیوان گاو و نیز گاوبارگان، سلسله‌ای باستانی در نواحی جنوبی دریای خزر است (Minorsky, 1943: 81)، که این نظر نیز آشکارا برای توجیه نظریه مهاجرت گوران‌ها از کرانه‌های دریای خزر بیان شده است. در میان نویسندگان کُرد نیز علاءالدین سجادی نام گوران را برگرفته از مصدر کُردی (سورانی) «گوران» (با رای غلیظ) به معنای تغییر و دگرگونی دانسته و بر آن است پس از آنکه گروهی از کُردها از زندگی کوچنشینی دست کشیده و شیوه زندگی آنان به یکجانشینی تغییر و دگرگونی یافت، نام گوران به آنها اطلاق شد (سه‌جادی، ۱۹۵۲: ۴۵). در این میان، نظریه پیوند گوران با واژه گبر که در برخی از زبان‌های ایرانی از جمله گویش‌های کُردی به صورت گور تلفظ می‌شود، در میان محققان همواره مطرح بوده است؛ مینورسکی و آساطوریان ضمن طرح اجمالی این نظر، احتمالاً به دلیل ناسازگاری آن با مفروضات خود مبنی بر به معنای قوم‌شناختی گوران از کنار آن گذشته‌اند (نک:

12. Marr, Nikolai

Minorsky, 1943: 77-81؛ آساطوریان، ۱۳۷۴: ۳۸-۳۹). برخی پژوهشگران متاخر نیز به‌رغم اشاره گذرا به احتمال اشتقاق مفهوم گوران از مفهوم اولیه گبر و گور، به مطالعه فرایند تطور مفاهیم یاد شده، بازشناسی مصادیق تاریخی گوران و چگونگی اشتقاق این مصادیق از نخستینه گبر نپرداخته‌اند (نک: شمس، ۱۴۰۲: ۱۴۴؛ محمدپور، ۱۳۹۲: ۶).

واژه گبر یا گور که ریشه در زبان‌های سامی دارد، احتمالاً از دوران پیش از اسلام وارد زبان‌های ایرانی شده است. این واژه که به باوری هم‌ریشه با واژه عربی کفر به معنای بی‌دین (نک: پورداود، ۱۳۸۰: ۲۹۸، ۳۱۰)، و به باوری از ریشه آرامی «گبر»^{۱۳} به معنای مرد، مجازاً روحانی زردشتی گرفته شده است (نک: آساطوریان، ۱۳۸۱: ۲۹-۳۰)، در دوران پس از اسلام به طور خاص و شیوه‌ای تحقیر آمیز برای اشاره به بقایای زردشتیان به کار رفت. در متون فارسی دوره اسلامی واژه گبر و جمع آن گبران علاوه بر پیروان دیانت زردشت (نک: بلعمی، ۱۳۷۸: ۶/۱، ۸۵۶/۲؛ ابن‌بلخی، ۱۳۷۴: ۶۱، ۹۰، ۱۴۷؛ راوندی، ۱۳۶۴: ۷۱، ۸۳؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۱۳۸/۱، ۱۶۰)، به معنای عام غیر مسلمان و غیر دین، از جمله درباره مشرکان مکه (نک: بلعمی، ۱۳۷۸: ۱۴۵۴/۳)، مسیحیان و یهودیان (نک: عبدالرزاق سمرقندی، ۱۳۷۲: ۹۴۳/۱؛ روملو، ۱۳۸۴: ۲/۱۱۱۸، ۱۲۷۵/۳)، حتی اقوام مشرک شمال اروپا (نک: رشید الدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۸۴: ۷۶، ۹۹، ۱۰۵) و پیروان بابک خرم دین (نک: حکیم زجاجی، ۱۳۸۳: ۵۶۱/۱، ۵۶۴، ۵۸۱) و... نیز به کار رفته است.

برخی از اشکال کهن ضبط گوران مؤید پیوند آن با مفهوم گبر/گور است. برای مثال الجبارقه که در برخی منابع عربی برای اشاره به گوران آمده، جمع مکسر جَبَرَق/جَوَرَق و شکل اصلی آن به احتمال زیاد گبرک/گورک بوده است. واژه الجَوَرَقان نیز که در برخی دیگر از منابع عربی برای اشاره به گوران به کار رفته است، معرب گورکان/ گبرکان یعنی شکل جمع واژه گبرک/گورک است. افزون بر این از منظر واژه‌شناسی اشتقاق گوران از گبر و

گور/گاور که جمع آن در فارسی و برخی دیگر از زبان‌های ایرانی از جمله کُردی به ترتیب به صورت گبران و گوران/گاوران است، بسیار محتمل می‌نماید؛ زیرا گوران/گاوران نیز به مرور و به سبب کثرت استعمال تبدیل به گوران می‌شود. علاوه بر کردستان، در زبان و گویش بسیاری از مناطق ایران نیز واژه گبر فارسی به صورت گور و جمع آن گوران تلفظ می‌شود. در بسیاری از نواحی ایران جاینام‌های قدیمی منتسب به غیر مسلمانان یا محله‌های زردشتیان را به گوران یا گبران نسبت می‌دادند (صفاءالسلطنه نائینی، ۱۳۶۶: ۱۱۰). در بندر عباس تا همین اواخر اصطلاح گور و گبر به مهاجران هندوی ساکن این شهر اطلاق می‌شد و عبادتگاه هندوان آنجا را بت گوران یا بت گبران می‌خواندند (نوری‌نژاد، ۱۳۹۳: ۱۹، ۲۲-۲۳). در نواحی میانی و جنوبی کردستان نیز واژه گبر به صورت گاور یا گور و جمع آن گاوران/گوران یا گوران تلفظ می‌شود. از جمله در برخی از آثار سنت ادبی گورانی نیز شکل جمع واژه گور (گبر) به شکل گوران یا گوران آمده است. در جنگ‌نامه خالد بن ولید که نسخه خطی آن در حدود ۱۳۱۷ق کتابت شده (حسینی آبیاریکی و صیدی، ۱۴۰۲: ۹-۱۱)، گوران به معنای غیرمسلمانان و کافر آمده و تعبیری مانند گوران پلید و دین گوران به کار رفته است (نک: نسخه شماره ۱۷۶۸۰/۶، ص ۱۸، ۲۳، ۲۷). در خاورنامه، شرح منظوم جنگ‌های خیالی حضرت علی در خاورزمین به زبان کُردی هورامی (ماچو) که نسخه آن در ۱۲۹۶ق در یکی از روستاهای سنندج کتابت شده است (حسینی آبیاریکی و صیدی، ۱۴۰۲: ۱۳)، نیز علاوه بر تعبیر پیشین، از وصول خراج گوران پس از پیروزی مسلمانان بر آنها سخن رفته است (نک: نسخه شماره ۱۰۶۷۸۰۵، ص ۸۸، ۲۵۴). در مجموع می‌توان گفت که واژه گبر یا در کُردی گور که اصل به معنای غیر دین و غیر مسلمان بود، در شکل جمع یعنی گوران به معنای عام غیر دین و غیر مسلمان نیز رایج بوده است.

۱۰. اشتقاق مفاهیم از نخستینه گوران

گوران به معنای غیر دین و غیر مسلمان، احتمالاً همان نخستینه‌ای است که معانی و مصادیق دیگر مفهوم گوران در نواحی میانی و جنوبی کردستان از جمله گوران در معنای قبیله (نک: ۱-۵)، گوران در معنای پیروان آیین یارسان (نک: ۲-۵)، گوران در معنای رعیت و یکجانشین (نک: ۳-۵)، همچنین گورانی به عنوان سنتی ادبی و در مرحله بعد شناسه زبانی منظومه‌های هجایی (نک: ۸)، از آن منشعب شده‌اند؛ زیرا صفت و نام گوران در معنای غیر دین و غیر مسلمان، ممکن بود به گروه‌های مختلف اجتماع نسبت داده شود. از این‌رو می‌توان گفت که پدیدار شدن مفهوم گوران در برخی از نواحی کردستان با فرایند گسترش اسلام قرین و همزاد بوده است. اسلام‌پذیری کردها که پس از فتح نواحی آنان به دست اعراب مسلمان آغاز شد، گمان می‌رود که از شتاب و سرعت نسبتاً زیادی برخوردار بوده باشد؛ چنانکه از سده دوم و سوم هجری بسیاری از قبایل گُرد مسلمان، چه به عنوان طرفدار خلافت اموی و سپس عباسی و چه به عنوان هوادار و متحد جنبش‌های مخالف مانند خوارج و علویان، در تحولات سیاسی و نظامی نقش ایفا می‌کردند (نک: ازدی، ۲۰۰۶: ۲۷۳/۱، ۱۳۵/۲؛ نیز: زرار صدیق توفیق، ۲۰۱۳: ۶۰-۶۵، ۷۹-۸۰، ۸۵-۸۸، ۹۵-۱۰۵)؛ در حالی که برخی همچنان بر آیین‌های کهن باقی بودند یا آنچنان تحت تاثیر باورهای کهن قرار داشتند که از سوی مسلمانان به کفر و زندقه منسوب می‌شدند که معادل آن در زبان‌های محلی گور و گاور (گبر) بود. در بسیاری از نواحی کردستان از جمله در روستای اجدادی نگارنده یعنی شرکان در هورامان، جاینام‌هایی به گاوران (گبران) منسوب است، از جمله قلعه گاوران (قه‌لاو گاورا/گاوران) و پرتگاه گاوران (سوله‌و گاورا/گاوران) که احتمالاً خاطره‌ای از حضور دو گروه مسلمان و غیر مسلمان در منطقه در دوران کهن را بازتاب می‌دهد. گاه نیز داستان‌هایی از جنگ‌های مسلمانان و گاوران (گبران) حول این جاینام‌ها بر سرزبان است. به‌هرروی در چنین زمینه‌ای، مشخصاً در سده‌های نخستین اسلامی، اصطلاح گوران که شکل جمع و صیقل یافته گور و گاور است، از سوی مسلمانان

منطقه، برای اطلاق بر کسانی که بر آیین‌های کهن باقی بودند، به کار رفت. کسانی که از سوی مسلمانان گوران خوانده می‌شدند، ممکن بود به قبیله یا اتحادیه‌ای از قبایل که بر دیانت قدیم باقی مانده بودند (قبیله گوران)، یا قشری از اجتماع که سنت‌ها و آیین‌های کهن در میان آنها استمرار و نمود بیشتری داشت (یکجانشینان)، تعلق داشته باشند و حتی پس از گرویدن بر اسلام نیز نام گوران بر آنها باقی بماند.

۱-۱۰. تکوین گوران در مصداق قبیله

در خصوص گرایش‌های دینی قبیله‌ای که در سده‌های نخستین اسلامی گوران خوانده می‌شدند و منابع عربی از آنان به الجبارقه و الجورقان یاد کرده‌اند، اطلاع چندانی در دست نیست؛ اما مسلم است که در مناطقی که قبیله گوران حضور داشتند، یعنی استان کرمانشاه کنونی و برخی نواحی پیرامون آن، سنت‌ها و آیین‌های پیش از اسلام بسیار نیرومند بوده و حتی پس از گرویدن به اسلام، در شکل گرایش‌های باطنی استمرار داشته است (نک: طبری، ۱۹۶۷: ۸/ ۶۷۷)؛ چنانکه حتی در سده چهارم، از این نواحی در زمره مراکز خرمدینان یاد شده است (مسعودی، د.تا: ۳۰۶؛ مقدسی، د.تا: ۴/ ۳۱) در چنین زمینه‌ای محتمل است که قبیله‌ای به سبب انتساب به باورهای غیر رسمی و غیر اسلامی گوران خوانده شده باشند یا تیره‌ها و قبای مختلفی حول این باورها متحد شده، در شکل قبیله یا اتحادیه‌ای از قبایل سامان یابند؛ آنگاه به سبب منسوب بودن به باورهای غیر اسلامی نام گوران بر آنان اطلاق شود. گواه این سخن گزارش مسعودی است که از قبیله کُردی به نام جورقان (گوران) در نواحی شمالی موصل نام برده است که مسیحی بوده‌اند (مسعودی، ۱۴۰۹، ۲/ ۱۰۱)؛ حال چنانچه جورقان نواحی موصل را که مسعودی به مسیحی بودن آنان تصریح کرده است، قبیله‌ای جدا از جورقان نواحی کرمانشاه بدانیم، این امر به معنای این است که دو قبیله در دو ناحیه جدا از هم، احتمالاً به سبب غیرمسلمان بودن، گوران خوانده شده‌اند؛ اگر هم جورقان مسیحی موصل شاخه‌ای (مهاجر) از جورقان کرمانشاه بوده باشند،

فرضیه غیر مسلمان بودن جورقان (قبیله گوران) و به طریق اولی دلیل اطلاق نام گوران بر آنها، تقویت می‌شود. همچنین علاوه بر جورقان یا قبیله گوران سده‌های نخستین اسلامی، در سده‌های متأخر نیز ایلی به نام گوران در نواحی غربی استان کرمانشاه حضور داشته‌اند که پیوند میان آن دو روشن نیست (نک: سلطانی، ۱۳۸۱: ۲-۳ / ۳۲۲-۳۲۷)؛ اما ویژگی مهم ایل گوران متأخر نیز انتساب به یکی از فرق غیر مسلمان (اهل حق/یارسان) است (نک: شیروانی، بی‌تا: ۴۸۱؛ ایکلیتون، ۲۰۰۷: ۵۴). لذا اگر ایل گوران امروزی را بازمانده و استمرار جورقان یا قبیله گوران سده‌های نخست اسلامی بدانیم، فرضیه غیر مسلمان بودن جورقان یا گوران‌های سده‌های نخست و از این طریق سبب اطلاق نام گوران بر آنان، تقویت می‌شود؛ اگر نیز قائل به جدایی و عدم وجود پیوند میان قبیله گوران سده‌های نخستین و ایل گوران امروزی باشیم، این امر بیانگر آن است که دو قبیله و ایل جدا در دو مقطع مختلف تاریخی، به احتمال زیاد به سبب انتساب به باورهای غیر رسمی و غیر اسلامی، گوران خوانده شده‌اند.

۲-۱۰. تکوین گوران در معنای یکجانشین و رعیت

اطلاق عنوان گوران به یکجانشینان در برخی نواحی کردستان نیز ممکن است بازتابی از فرایند اسلام‌پذیری در میان اقشار مختلف اجتماعی باشد. شواهد و قراین بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد قبایل گُرد با وجود رویارویی و جنگ‌های نخستین با عرب‌های مسلمان در برخی نواحی مانند شهرزور و موصل (نک: بلاذری، ۱۹۸۸: ۳۲۳-۳۲۵)، در مجموع بسیار زود پذیرای آیین اسلام شدند؛ چنان‌که پس از مقطع فتوحات، منابع تقریباً همواره از قبایل گُرد چونان مسلمان یاد کرده‌اند. از سده دوم نیز بسیاری از قبایل گُرد فعالانه وارد تحولات سیاسی و نظامی شدند و به عنوان بخشی از جامعه اسلامی به ایفای نقش پرداختند (نک: ازدی، ۲۰۰۶: ۱/۲۷۳، ۲/۱۳۵؛ نیز: زرار صدیق توفیق، ۲۰۱۳: ۶۰-۶۵، ۷۹-۸۰، ۸۵-۸۰، ۹۵-۱۰۵). اسلام‌پذیری پرشتاب قبایل گُرد تا حدی زیادی ممکن

است ناشی از ضعف سنت‌های دینی پیش از اسلام در میان آنان باشد؛ زیرا قبایل به طور کلی، به اقتضای شیوه معیشت کوچروی میانه‌چندانی با آیین‌ها و مناسک دست و پاگیر ادیان مختلف نداشتند و باورهای دینی در میان آنان سطحی‌تر بود؛ این خود زمینه مناسبی برای پذیرش باورها و ادیان جدید، به ویژه هنگامی که پای منافع قبیله و سران آن در میان بود، فراهم می‌آورد. از آن‌سو فاتحان عرب نیز احتمالاً علاقه بیشتری به مسلمان کردن قبایل داشتند؛ زیرا قبایل دارای نیرو و توان نظامی بودند که در صورت آمیختن با تضادهای دینی تهدیدی مضاعف به باور می‌آورد. پذیرفتن اسلام از سوی سران قبایل کُرد منافع مشترکی آنان با فاتحان عرب را تأمین می‌کرد و گسترش سریع اسلام در میان اعضای قبیله را نیز به دنبال داشت. در مقابل هیچ‌یک از دلایل پیش‌گفته مبنی بر احتمال گسترش پرستاب اسلام در میان قبایل کُرد، درباره یکجانشینان این نواحی صادق نیست. یکجانشینان به طور کلی از سنن دینی نیرومندتری به نسبت قبایل برخوردار بودند، نهادها و مناسک دینی در میان یکجانشینان همواره نیرومندتر از قبایل بوده است؛ لذا زمینه‌های فرهنگی دست کشیدن از آیین کهن و گرویدن به اسلام در میان یکجانشینان کمتر فراهم بوده است. از آن‌سو فاتحان نیز به دلایل سیاسی و اقتصادی انگیزه‌های کمتری برای تشویق یا الزام آنان به تغییر دین داشتند؛ یکجانشینان حتی اگر بر دین پیشین خود باقی می‌ماندند، برخلاف قبایل خطری برای حکمرانی مسلمانان ایجاد نمی‌کردند؛ در حالی‌که با ماندن بر آیین کهن ملزم به پرداخت جزیه بودند و از این طریق منافع مالی سرشاری عاید فاتحان مسلمان می‌کردند (نک: دنت، ۱۳۵۸: ۳۲، ۶۲). روی هم رفته به‌رغم آنکه داده‌های منابع برای پرداختن به جزئیات و ابعاد این موضوع آشکارا ناکافی است؛ اما به طور کلی می‌توان این فرضیه را به طور مشخص درباره ناحیه مورد نظر پژوهش حاضر یعنی نواحی میانی و جنوبی کردستان، مطرح کرد که در آنجا قبایل کوچرو زودتر از دهقانان و یکجانشینان به آیین اسلام گرویده‌اند. داده‌های برخی از منابع تاریخی هم مؤید چنین فرضیه‌ای است. برای نمونه در حالی که همانگونه که پیشتر آمد، منابع دستکم از سده دوم هجری، همواره از قبایل کُرد

منطقه در بافتاری که حاکی از مسلمان بودن اکثریت قریب به اتفاق آنان است، سخن گفته‌اند، برخی منابع حتی در سده چهارم از مهرجانقدق و ماسبذان در ناحیه مورد نظر به عنوان سرزمین خرم‌دینان یاد کرده‌اند (نک: مسعودی، د.تا؛ ۳۰۶؛ مقدسی، د.تا: ۳۱/۴). بنابراین می‌توان در مقطعی تاریخی، مشخصاً در سده‌های نخستین اسلامی و پیش از فراگیر شدن دین اسلام در این نواحی، قائل به وضعیتی بود که بیشتر قبایل منطقه به اسلام گرویده، در حالی که سنتها و آیین‌های پیش از اسلام در میان یکجانشینان همچنان نیرومند بوده است. در چنین زمینه‌ای اصطلاح گوران به معنای غیر مسلمان، با این قشر اجتماعی قرین شد و یکجانشینان منطقه گوران خوانده شدند. این نام و عنوان حتی پس از فراگیر شدن اسلام می‌توانست بر این قشر اجتماعی و منسوبان آن باقی بماند. لقب گورانی (الکورانی) و گُردی گورانی (الکردی الکورانی) که در پسوند نام بسیاری از علمای (مسلمان) نواحی مورد نظر آمده است و نمونه‌های آن حدوداً از سده نهم هجری در منابع ثبت شده است (نک: محبی، د.تا: ۱۱۰/۱؛ زرکلی، ۱۹۸۹: ۳۵/۱، ۸/۲)، احتمالاً از چنین زمینه‌ای برخاسته است. گمان می‌رود که در مقابل برخی از علما و شخصیت‌ها که خاستگاه قبیله‌ای داشتند و عنوان قبیله آنها به همراه قومیت (گُردی) در القابشان ذکر می‌شد، مانند الکردی البُشنوی، الکردی الزّرزاری، الکردی الهزبانی و الکردی الکلالی (گلالی) (نک: ابن فضل الله عمری، ۲۰۰۳: ۲۴/۳؛ ابن مستوفی اربلی، ۱۹۸۰: ۳۸/۱؛ ابن عدیم، ۱۹۸۸: ۹۸۳/۲؛ زرکلی، ۱۹۸۹: ۶۲/۲)، شخصیت‌ها و علمای گُردی که خاستگاه قبیله‌ای نداشتند با عنوان گورانی از آنان متمایز شده‌اند. به‌هروی لقب گورانی (الکورانی) را به‌ویژه به آن سبب که در شکل گُردی گورانی (الکردی الکورانی) نیز به فراوانی ذکر شده است، نمی‌توان دال بر قومیت این شخصیت‌ها دانست؛ زیرا تعلق داشتن یک شخص به دو قومیت در زمان واحد، از لحاظ منطقی ممکن نیست و نمونه دیگری نیز نمی‌توان برای آن ذکر کرد.

۳-۱۰. تکوین گوران در معنای پیروان آیین یارسان

واژه گوران در معنای عام غیر دین و غیر مسلمان، حتی پس از فراگیر شدن اسلام، به ویژه از دوره مغول که برخی گرایش‌های تندروی صوفیه پیدا شدند، به عنوان برجسپ و نامی برای برخی از فرق و نحله‌های مسلمان که از نگاه مخالفانشان از دین خارج بودند، یا فرق غالیه به کار رفت؛ چنان‌که در اوایل شکل‌گیری حکومت صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ق)، در تبریز یکی از نام‌هایی که احتمالاً از طرف اهل تسنن به قزلباش‌ها اطلاق می‌شد، گوران بوده است (گلپنارلی، ۱۳۶۶: ۱۷۱). این نام در نواحی میانی و جنوبی کردستان به طور خاص برای پیروان آیین اهل حق یا یارسان به کار رفت (مشکور، ۱۳۶۸: ۷۸)؛ تا جایی که به تدریج گوران به عنوان یکی از نام‌ها و عناوین پیروان آیین یارسان مطرح شد و حتی از طرف پیروان این آیین برای اطلاق بر خود به کار رفت. پذیرش عنوان گوران از سوی جامعه یارسان، بیش از هر چیز ممکن است در نتیجه فراوانی کاربرد آن از سوی جوامع مسلمان و اهل سنت برای اشاره به پیروان یارسان باشد. همچنین ممکن است ریشه در جنبه‌های صوفیانه و عارفانه آیین یاری داشته باشد؛ زیرا در سلسله مراتب عرفان، مرحله‌ای وجود دارد که عارف تفاوتی بین مسلمانی و کفر نمی‌بیند؛ در ریاض العارفین گبر و کافر به عنوان عارفی آمده که یک‌رنگ وحدت شده است (نک: هدایت، ۱۳۸۵: ۳۸). عارف در مقام فنا از جایگاه مخلصانه دین‌داری به وادی گبر و گبران می‌افتد (مولوی، ۱۳۸۲: دفتر دوم، بخش ۷۲، ص ۷۱۸). به‌ترتیب واژه گوران که در ابتدا دلالت بر بی‌دینان و غیرمسلمان داشت، به طور گسترده هم از سوی مسلمانان برای اطلاق بر پیروان آیین یارسان و هم از سوی جامعه یارسان برای نامیدن خود به کار رفت.

۴-۱۰. اشتقاق گورانی از یارسان

اصطلاح گورانی در معنای سنتی ادبی و سپس شناسه زبانی منظومه‌های ده هجایی، همچنین گورانی به معنای ترانه و آواز (نک: ۸)، احتمالاً برگرفته از گوران در معنای پیروان

آیین یارسان است. پژوهشگران تاریخ ادبیات کُردی در این نکته اتفاق نظر دارند که سرآغاز ادبیات به گویش ماچو و به طور کلی ادبیات کُردی را باید در میان پیروان آیین یارسان جست (نک: خه‌زنه‌دار، ۲۰۱۰: ۲۵۸/۱-۲۶۰؛ بوره‌ک‌بی، ۲۰۰۸: ۴۷/۱-۸۱؛ محمدپور، ۱۳۹۲: ۲۹؛ چمن‌آرا و امیری، ۱۳۹۸: ۱۳-۱۴). البته گاه قطعه شعری ده هجایی مشهور به هرزگان که مضمون آن نکوهش حمله اعراب و سوگواری برای آیین کهن و ویرانی آتشگاه‌ها است، به عنوان کهن‌ترین نمونه ادبیات بازمانده به این گویش و به طور کلی ادبیات کُردی معرفی می‌شود؛ اما امروزه عدم اصالت این شعر که سند ادعایی آن در جایی یافت نشده و به احتمال زیاد تحت تأثیر گفتمان باستان‌گرایی اوایل سده بیستم میلادی جعل شده، محرز است (نک: Asatryan, 2009: 17؛ عبدی، ۱۳۹۷: سراسر اثر). صرف نظر از این، تمامی اشعاری که به عنوان نمونه‌های آغازین و یا کهن‌تر ادبیات به گویش ماچو مطرح است، از جمله اشعار منسوب به بهلول ماهی در میانه سده دوم هجری، بابا سرهنگ دودانی در سده چهارم و شاه خوشین و بابا ناووس در سده پنجم، در چهارچوب ادبیات آیینی یارسانان قرار می‌گیرد و سرایندگان آن در زمره بزرگان آیین یارسان‌اند (نک: خه‌زنه‌دار، ۲۰۱۰: ۲۵۸/۱-۲۶۰، ۲۶۶، ۲۹۲، ۳۱۷؛ محمدپور، ۱۳۹۲: ۲۹). با آنکه این اشعار به مدت چندین سده به صورت شفاهی منتقل می‌شدند و تنها در چند سده اخیر مکتوب شدند (رحیمی و آذر، ۱۳۹۴: ۵-۷؛ الهی، ۱۳۶۶: ۱۸۷-۱۸۸)، همچنین به رغم آنکه اساساً ممکن است که در دوره‌های بعد، به ویژه از سده هفتم به این‌سو که آیین یارسان با ظهور سلطان اسحاق برزن‌جی (۶۷۵-۷۹۸ ق) مهمترین مرحله از فرایند پیدایش و تکوین خود را پیمود، سروده و به شخصیت‌های منسوب به این آیین در سده‌های نخست اسلامی منسوب شده باشند؛ اما مسلم است که سنت شعر سرودن در قالب مثنوی‌های ده هجایی که ریشه در پیش از اسلام دارد، در میان کُردهای غیر مسلمان استمرار یافته و به یارسان‌ها رسیده است. طبیعتاً بهره‌گیری از زبان بومی در حوزه‌های دینی و فرهنگی در میان کُردهای غیر مسلمان و اهل طریقت‌های تندرو که کمتر از نخبگان مسلمان کُرد در قید سنن رایج به زبان‌های عربی و

فارسی بودند، زمینه بروز مساعدتری داشت. به هرروی سلطان اسحاق که به اعتباری می‌توان او را بنیان‌گذار آیین یارسان دانست (نک: جهان‌بخت، ۱۳۹۶: ۲۱۴-۲۱۵)، بر اساس متون دینی یارسان، برای در امان ماندن از دشمنان خود به پردیور در کنار رود سیروان در منطقه کوهستانی و صعب‌العبور هورامان پناه برد و آنجا را مرکز جنبش دینی و فرهنگی خود کرد. در این دوره که در ادبیات دینی یارسان‌ها به دوره پردیور/پردیوری معروف است (نک: دیوان‌گوره، ۱۳۸۲: ۶۶۲، ۷۳۰-۷۳۵؛ دفتر رموز یارستان، بی‌تا: ۱۶؛ جهان‌بخت، ۱۳۹۶: ۲۱۴). گویش ناحیه هورامان که تا کنون هم مهمترین نواحی ماچوزبان است، به عنوان زبان جنبش دینی و فرهنگی یارسان‌ها تثبیت گردید و حتی پس از آن‌که بر اساس روایت‌های یارسانی، یارسان‌ها بر اثر شکست از نیرویی مسلمان ناچار به خروج از هورامان و استقرار مرکزیت دینی خود در ناحیه دالاهو شدند (Ghilami, 2023: 77)، گویش ماچوی رایج در هورامان که به هورامی معروف است، اهمیت خود را به عنوان زبان دینی آنها حفظ کرد؛ حتی متون مقدس آیین یارسان یا اصطلاحاً کلام‌ها به این گویش سروده شده است. یارسان‌ها که به سبب انتساب به باورهای غیر اسلامی گوران خوانده می‌شدند (نک: ۵-۲)، ادبیاتی غنی به این گویش پدید آوردند که مبتنی بر مثنوی‌های ده هجایی و درونمایه آن عمدتاً مفاهیم و آموزه‌های آیین یارسان بود (محمدپور، ۱۳۹۲: ۲۸). این اشعار و کلام‌ها در مراسم مذهبی آنها که به جم معروف است، با لحن و آواز، معمولاً همراه با ساز تنبور خوانده می‌شد (Dehqan, 2011: 39؛ رحیمی و آذر، ۱۳۹۴: ۲). سنن و رسوم مذکور از مهمترین شاخصه‌های جامعه یارسان بود؛ تا جایی که به تدریج هم سنت سرودن اشعار ده هجایی به گویش ماچو، هم ترانه‌سرایی و آوازخوانی به پیروان آیین یارسان و جامعه یارسان که به گوران مشهور بودند، منتسب گردید و گورانی خوانده شد.

سرودن شعر به گویش ماچو، شاید به مدت چند سده در انحصار یارسان‌ها بود (نک: خزنده‌دار، ۲۰۱۰: ۳۱۷-۲۵۸/۱)؛ اما به تدریج کسانی بیرون از جامعه یارسان در میان مسلمانان سنی و شیعه این سنت ادبی را اخذ و به تقلید از آن با همان سبک و گویش رایج

در میان یارسانان شعر سرودند. نام و اشعار نخستین کسانی که در خارج از جامعه یارسان اقدام به سرودن شعر به گویش ماچو کردند، به دست ما نرسیده است؛ اما از اوایل سده دهم هجری شاعران برجسته‌ای مانند ملا مصطفی بیسارانی (متوفی ۱۰۵۰ق)، خانای قبادی (متوفی ۱۱۷۰ق)، الماس خان کندوله‌ای (متوفی ۱۱۷۷ق)، ملا خدر رواری (متوفی ۱۲۰۵ق) در خارج از جامعه یارسان برخاستند که با همان گویش و سبک ادبی که نزد یارسان‌ها تکوین یافته بود، شعر می‌سرودند (نک: خه‌زنه‌دار، ۲۰۱۰: ۵۱/۲-۵۲، ۷۳-۷۴؛ حه‌بیسی، ۱۳۹۵: ۳۳-۴۰؛ مورادی باقلاوایی، ۲۰۲۰: ۱۳۶). اینان هرچند مسلمان سنی (و گاه شیعه) بودند؛ اما از آنجا که با همان سبک و گویشی شعر می‌سرودند که در میان یارسانان مرسوم و به گورانی معروف شده بود، آثار آنان نیز گورانی خوانده شد. از آن پس درونمایه‌های جدیدی از جمله غنایی و عاشقانه، وصف طبیعت، حماسی، تعلیمی به این سنت ادبی افزوده شد (محمدپور، ۱۳۹۲: ۵۰-۵۱؛ چمن‌آرا و امیری، ۱۳۹۸: ۱۷-۱۹). بعدتر سنت ادبی گورانی از حمایت خانقاه نقشبندی هورامان برخوردار گردید و نزد شاعرانی مانند عبدالرحیم تاوگزی مشهور به مولوی گرد (متوفی ۱۳۰۰ق) به اوج غنای خود رسید (نک: حیدری‌زادی، ۱۴۰۲: ۴۸۳-۴۸۴).

گورانی به معنای منظومه‌های شعری و گورانی به معنای ترانه و آواز، هردو به سبب انتساب به جامعه یارسان به این نام خوانده شده‌اند. اما سنت ادبی گورانی یا اشعار ده هجایی، تقریباً منحصرراً به گویش ماچو است؛ ازاین‌رو، در حوزه شعر و ادبیات نام گورانی تا حد زیادی با شناسه زبانی این منظومه‌ها مترادف یافت و (در کنار گردی) به عنوان شناسه زبانی این آثار به کار رفت. اما گورانی در معنای آواز و ترانه، منحصر به گویش خاصی نبود و به گویش‌های مختلف گردی مانند سورانی و لکی و کلهری نیز ترانه‌سرایی و آوازخوانی رایج بوده است. از این رو در نواحی میانی و جنوبی کردستان آواز و ترانه را به هر گویشی گورانی می‌خوانند؛ حتی این مفهوم از نظر معنای بسط یافته و ترانه و آواها به هر زبانی از جمله فارسی و عربی و ترکی و... را نیز گورانی می‌خوانند.



نتیجه

نظریه تطابق گوران بر ماچوزبانان که شرق‌شناسی در طرح، صورت‌بندی و ترویج آن سهم به‌سزایی داشته است، نظریه‌ای فراگیر و پذیرفته شده در میان پژوهشگران بوده است. پژوهشگرانی که با این رویکرد به بازخوانی منابع تاریخی می‌پردازند، هر جا در منابع مکتوب تاریخی یا سنت شفاهی با واژه گوران مواجه شدند، مصداق آن را به شیوه‌ای مفروض ماچو زبانان می‌پندارند؛ در حالی که این مفروض یعنی انطباق مفهوم گوران بر ماچوزبانان اساساً ثابت نشده است. بسیاری از مردمان و گروه‌های ماچوزبان، به طور سنتی خود را گوران و زبانی را که بدان سخن می‌گویند گورانی نمی‌خوانند. افزون بر این اصطلاح گوران در منابع هیچگاه در کنار و ردیف مفاهیم قوم‌شناختی دیگر از جمله کُرد و ترک و

عرب نیامده است؛ بلکه موارد ذکر گوران در منابع منحصر به بافتارهای غیر قومی بوده است که به طور کلی می‌توان آن را در سه دسته جای داد. (۱) بافتار قبیله‌ای که در آن گوران به عنوان قبیله‌ای از قبایل گُرد ذکر شده است؛ (۲) بافتار دین و آیین که در آن گوران به معنای غیر مسلمان و به طور خاص پیروان آیین یارسان آمده است؛ (۳) بافتار شیوه معیشت که در آن مصداق گوران یکجانشینان و رعایای برخی نواحی کردستان بوده است. مردمانی که در بافتار ایلات و قبایل، دین و آیین یا شیوه معیشت از آنها به عنوان گوران یاد شده است، لزوماً ماچو زبان نبوده‌اند؛ حتی در موارد بسیاری به طور مشخص به گویش‌های دیگر گُردی از جمله سورانی و گُردی کرمانشاهی سخن می‌گفته‌اند. گذشته از ماچوزبان نبودن بسیاری از مردمانی که در منابع از آنان به عنوان گوران یاد شده، بسیاری از مردمانی نیز که در ماچو زبان بودن آنها مسلم است، از جمله هورامی‌ها، در متون تاریخی و نیز سنت شفاهی خود، گوران خوانده نشده‌اند. در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که رابطه گوران و ماچوزبانان به قول اهل منطق «عموم و خصوص من وجه» بوده است. به عبارت دیگر بسیاری از مردمانی که گوران خوانده شده‌اند، ماچو زبان نبوده، اما برخی از آنها ممکن است ماچو زبان بوده باشند؛ همچنین بسیاری از ماچو زبانان گوران خوانده نمی‌شده‌اند؛ اما برخی دیگر ممکن است به واسطه تعلق به قبیله یا اتحادیه قبیله‌ای گوران، پیروی از آیین یارسان یا حتی در بافتار شیوه معیشت به سبب مناسبات رعیت-اربابی با قبایل کوچرو، گوران خوانده شده باشند.

در رابطه با نسبت مفهوم گوران با گُرد نیز می‌توان گفت که در بافتار قومیت، یعنی هرگاه که مفهوم گُرد در معنای اصلی و پرکاربرد خود که قومی در ردیف ترک، عرب، ارمنی و... است، ذکر شده باشد، مفهوم گوران نیز در مصداق قبیله و یکجانشین همواره و در مصداق پیروان آیین یارسان اغلب، ذیل مفهوم کلان‌تر گُرد آمده است. اصطلاح و مفهوم گوران فقط هنگامی که واژه گُرد در بافتار شیوه معیشت در معنای فرعی خود به معنای دارندگان شیوه معیشت کوچروی به کار رفته است، در شکل دو گانه گُرد و گوران به معنای

دارندگان شیوه معیشت یکجانشینی یا رعایا و روستاییان کشاورز ذکر شده است؛ درحالی که هم‌گُرد در معنای کوچنشین و هم‌گوران در معنای یکجانشین در نگاهی کلی‌تر و در بافتار قومی، گُرد دانسته می‌شدند.

دربارهٔ ریشه و منشاء اصطلاح گوران، با توجه به شواهد و قرائن تاریخی و لغوی که حاکی از پیوند مفهوم گوران با واژه گبر و گور است، احتمالاً گوران به معنای عام غیر دین و غیر مسلمان همان نخستینه‌ای بوده است که مصادیق دیگر گوران از جمله گوران به معنای قبیله‌ای خاص، گوران به معنای یکجانشینان و رعایا و گوران به معنای پیروان آیین یارسان از آن منشعب شده‌اند. همچنین می‌توان گفت که مفهوم گورانی چه در معنای شناسهٔ زبانی منظومه‌های ده‌هجایی چه به معنای ترانه و آواز، از یکی از مصادیق سه‌گانهٔ بالا، یعنی گوران به معنای پیروان آیین یارسان مشتق شده است؛ زیرا پیروان آیین یارسان سنتی ادبی مبتنی بر اشعار ده‌هجایی به گویش ماچورا گسترش داده بودند که با نام آنها به گورانی معروف شد؛ آنان همچنین سروده‌های مذهبی خود را با لحن و آواز در مراسم مذهبی می‌خواندند؛ از این رو گورانی به معنای ترانه و آواز هم به سبب انتساب به جامعهٔ یارسان بدین نام خوانده شد. گورانی در معنای سنت ادبی مبتنی بر اشعار ده‌هجایی، از آنجا که منحصرراً به گویش ماچو بود، برای منظومه‌های شعری که به این زبان و گویش پدید آمده بودند، حکم و کارکرد شناسهٔ زبانی نیز یافت؛ سبب آنکه مردمان ماچو زبان از جمله هورامی‌ها خود را گوران و زبان خود را گورانی نمی‌خواندند، اما در عین حال منظومه‌های شعری که به زبان آنان نوشته شده است، به گورانی معروف شده است، این است که در اینجا گورانی نه صفت نسبت به ماچو‌زبانان، بلکه به جامعهٔ یارسان است.



کتاب‌نامه

- آزادپور، ناصر (۱۳۳۲). حواشی تاریخ اردلان. نوشته مستوره کردستانی، ماه شرف بنت ابوالحسن، به کوشش ناصر آزادپور، سنندج: بهرامی.
- آساطوریان، گارنیک (۱۳۷۴). قوم گوران. ترجمه ماریا آیوازیان، ایران شناخت، (۱)، ۳۱-۶۳.
- آساطوریان، گارنیک (۱۳۸۱). تاریخچه واژه گبر. نامه پارسی، ۸ (۱)، ۲۹-۳۱؛
- آساطوریان، گارنیک (۱۳۹۷). کردها و خاستگاه آنها، روش‌شناسی مطالعات کُردی. ترجمه صنعان صدیقی، تهران: فرهامه.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن محمد (۱۳۸۵). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
- ابن اعثم کوفی، احمد بن علی (۱۹۹۱). کتاب الفتوح. تحقیق علی شیری، بیروت: دار الاضواء.

- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۴۱۷). رحله ابن بطوطه. تصحیح عبدالهادی تازی، ریاض: آکادمیه المملکه المغربیه.
- ابن بلخی (۱۳۷۴). فارسنامه ابن بلخی. به کوشش منصور رستگار فسایی، بر اساس متن مصحح لسترنج و نکلسون، شیراز: بنیاد فارس شناسی.
- ابن حوقل، محمد (۱۹۳۸). صورة الارض. بیروت: دار صادر.
- ابن خردادبه، عبيدالله بن عبدالله (۱۹۹۲). المسالك و الممالك. بیروت: دار صادر.
- ابن عديم، عمر بن احمد (۱۹۸۸). بغية الطلب في تاريخ حلب. تحقيق سهيل زكار، بيروت: دار الفكر.
- ابن فضل الله عمري، احمد بن يحيى (۲۰۰۳). مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. تحقيق احمد عبدالقادر شاذلي، ابوظبي: المجمع الثقافي.
- ابن فقيه، احمد بن محمد (۱۴۱۶). البلدان. تحقيق يوسف الهادي، بيروت: عالم الكتب.
- ابن مستوفى اربلي، مبارك بن احمد (۱۹۸۰). تاريخ اربل، المسمى بناهة البلد الخامل بمن ورده من الاماثل. تحقيق سامي سقار، بغداد: دار الرشيد للنشر.
- ادموندز، سيسيل جی (۱۳۶۷). کردها، ترکها، عربها. ترجمه ابراهيم يونسى، تهران: روزبهان.
- آزدي، يزید بن محمد (۲۰۰۶). تاريخ الموصل. تحقيق احمد عبدالله محمود، بيروت: دار الكتب العلمية.
- اوتر، ژان (۱۳۶۳). سفرنامه ژان اوتر. ترجمه على اقبالي، تهران: جاويدان.
- ايكلتون، ويليم (۲۰۰۷). العشائر الكردية. ترجمه حسين الحمد اجاف، اربيل: ناراس.
- نه لباس خانی که نوله‌یی (۲۰۰۹). شاهنامه‌ی کوردی (هه‌ورامی). جه‌ماوه‌ری و دووباره نووسی موحه‌مه‌د ره‌شیدی نه‌مینی، اربیل.
- بابانی، عبدالقادر بن رستم (۱۳۹۲). سير الاكراد در تاريخ و جغرافیای کردستان. به کوشش محمد رئوف توکلی، تهران: انتشارات توکلی.
- بدلیسی، شرف الدین بن شمس الدین (۱۳۷۷). شرفنامه، تاريخ مفصل کردستان. تهران: اساطير.
- بروئینسن، مارتن وان (۱۳۷۸)، جامعه‌شناسی مردم کرد، آغا شیخ دولت. ترجمه ابراهيم يونسى، تهران: پانیذ.
- بلاذری، احمد بن يحيى (۱۹۸۸). فتوح البلدان. بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- بلعمی، محمد بن محمد (۱۳۷۸). تاريخنامه طبری. به کوشش محمد روشن، تهران: سروش/ البرز.
- بوره‌که‌یی، سديق (۲۰۰۸). میژووی و یژه‌ی کوردی. هه‌ولیر: ناراس.

- پاتس، دنیل (۱۴۰۱). گوریانا و گوران. ترجمه، نقد و تصحیح سید مهد سجادی، تاریخ نو، ۱۲ (۳۱)، ۳۶-۵۶.
- پاشای جاف، مه‌حمود (۲۰۱۴). که‌شکولی مه‌حمود پاشای جاف. ناماده کردن و لیکولینه وه حه‌سه‌ن جاف، سلیمانی: بنکه‌ی ژین.
- پاشای جاف، مه‌حمود (۲۰۲۲). که‌شکولی مه‌حمود پاشای جاف. ساغکردنه‌وه و لیکولینه‌وه‌ی عه‌بدوللا حه‌بیبی، سلیمانی: بنکه‌ی ژین.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۸۰). آناهیتا، مقالات ایران‌شناسی پور داوود. به کوشش مرتضی گرجی، تهران: افراسیاب.
- تبریزی طباطبائی، محمدرضا بن عبدالجلیل (۱۳۸۶). هدایه الحجاج، سفرنامه مکه ۱۲۵۸-۱۲۵۹ ش / ۱۲۹۷-۱۲۹۸ ق. به کوشش رسول جعفریان، قم: نشر مورخ.
- جهان‌بخت، سید حمید (۱۳۹۶). «سلطان اسحاق». دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۴، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- چمن‌آرا، بهروز (۱۳۹۰). درآمدی بر ادب حماسی و پهلوانی کردی با تکیه بر شاهنامه کردی. جستارهای نوین ادبی، (۱۷۲)، بهار ۱۳۹۰، ۱۱۹-۱۴۸.
- چمن‌آرا، بهروز، و امیری، سیروس (۱۳۹۸). گورانی، زبان محاوره‌ای یا زبان ادبی کردی؟، هونه، (۴ و ۵)، زانکوی کوردستان، ۱۱-۴۵.
- حسینی آباریکی، سید آرمان، و صیدی، آسیه (۱۴۰۲). معرفی و نسخه‌شناسی حماسه‌های دینی گورانی. پژوهشنامه ادبیات کردی، ۹ (۲)، ۱-۳۱.
- حسینی، سید سعید (۱۳۹۶). از دیار عرفان، زندگی، اندیشه و آثار سید عبدالله بلبری کردستانی. تهران: نشر احسان.
- حکیم زجاجی (۱۳۸۳). همایون‌نامه، تاریخ منظوم حکیم زجاجی. به کوشش علی پیرنیا، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- حمدالله مستوفی (۱۳۶۲). نزهة القلوب. به کوشش گای لیسترانج، تهران: دنیای کتاب.
- حه‌بیبی، عه‌بدوللا (۱۳۹۶). گولزاروو هه‌ورامانی، موناجات، مه‌دحوو پیغه‌مبه‌ری (د.خ)، مه‌لولودنامه، میعراج‌نامه، موجیاری به هه‌ورامی. ناماده که‌رده‌ی عه‌بدوللا حه‌بیبی، سنندج: انتشارات کردستان.
- حه‌بیبی، عه‌بدوللا (۱۳۹۵). مقدمه دیوانوو بیسارانی. دیوانوو بیسارانی، گلیره که‌رده‌ی و له‌یه‌که‌ودای عه‌بدوللا حه‌بیبی، سنندج: انتشارات کردستان.

- حه‌بیی، عه‌بدوللا (۱۳۹۸). مقدمه دیوانو سهدی هه‌ورامی. دیوانو سهدی هه‌ورامی، گلیره‌و که‌رده‌ی و له‌یه‌که‌ودای عه‌بدوللا حه‌بیی، سنندج: انتشارات کردستان.
- حیدری زادی، رضا (۱۴۰۲). «عبدالرحیم تاوگزی». دانشنامه جهان اسلام، ج ۳۲، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- حیلمی کاکه‌یی، عه‌باس (۱۹۸۴). کومه‌له شیعی مه‌لا عه‌باس حیلمی کاکه‌یی. کوک‌ردنه‌وه طالب هه‌رده-ویل کاکه‌یی، بغداد: مطبعة اسعد.
- خانی، نه‌حمه‌د (۲۰۰۶). مه‌م و زین. ناماده‌کردن و په‌راویز نووسینی هه‌ژار، هه‌ولیر: ئاراس.
- خه‌زنه‌دار، مارف (۲۰۱۰). میژووی نه‌ده‌بی کوردی. هه‌ولیر: ئاراس.
- دفتر رموز یارستان، گنجینه سلطان صحاک «اهل حق» (بی‌تا). گردآورنده قاسم افضل‌ی شاه ابراهیمی، تهران.
- دنت، دانیل (۱۳۵۸). مالیات سرانه و تاثیر آن در گرایش به اسلام. ترجمه محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- دیوان گوره (۱۳۸۲). به کوشش سید محمد حسینی، کرمانشاه: باغ نی.
- راوندی، محمد بن علی (۱۳۶۴). راحة الصدور و آية السرور در تاریخ آل سلجوق. به کوشش محمد اقبال، به انضمام حواشی و فهارس با تصحیحات لازم مجتبی مینوی، تهران: امیرکبیر.
- رحیمی، مهری، و آذر، امیر اسماعیل (۱۳۹۴). معرفی و تحلیل نسخه‌های خطی فرقه اهل حق. پژوهش‌های اعتقادی کلامی، (۲۰)، ۱-۱۶.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۸۴). جامع التواریخ، تاریخ آفرنج، پایان و قیاصره. به کوشش محمد روشن، تهران: میراث مکتوب.
- رودباری اورامی، خدر بن احمد (۱۳۸۶). ده‌ولت نامه، هونراوه‌ی مه‌لا خزری رواری. لیکولینه‌وه و لیکدانه‌وه‌ی جه‌میل فاروقی، تهران: نشر احسان.
- روملو، حسن (۱۳۸۴). احسن التواریخ. به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: اساطیر.
- ریچ، کلاودیوس جیمز (۱۴۲۹). رحلة ریج. بیروت: الدار العربیة للموسوعات.
- زارر صدیق توفیق (۲۰۱۳). کورد و کوردستان له روژگاری خیلافه‌ی ئیسلامیدا (۱۶-۶۵۶ ک / ۶۳۷-۱۲۵۸ ز). هه‌ولیر: ناویر. طبری
- زیکلی، خیرالدین (۱۹۸۹). الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین. بیروت: دار العلم للملایین.

زه‌کی، محمدهد نه‌مین (۲۰۱۲). خلاصه‌یه‌کی تاریخی کورد و کوردستان. پیداجوونه‌وه و په‌راویز نووسین حوسامه‌دین نه‌قشبه‌ندی، زرار سدیق توفیق و کوزاد محمدهد نه‌حمدهد، ناماده‌کردن سدیق صالح، سلیمانی: بنکه‌ی ژین.

سجادی، سید مهدی (۱۴۰۱). هورامان آخرین پناهگاه و پایگاه زبان، ادبیات و هویت گورانی، مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی هورامان (ص ص ۴۰۴-۴۲۵)، ثبت جهانی و توسعه پایدار، کرمانشاه: دانشگاه ارزی.

سعیدی، مدرس (۱۴۰۱). روشنفکری کُرد و لزوم رهایی از میراث شرق‌شناسی درباره گوران. ماهنامه تفکر انتقادی، ۲ (۱۶)، ۵۶-۵۹.

سعیدی، مدرس (۲۰۲۲). تیکه‌لی گوران، کورد و هورامانی دلی ده‌سنو‌سه‌کانه. Nubihar akademi، ۹ (۱۸)، ۱۷۳-۱۹۷.

سعیدی، مدرس، و زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۹۶). تطور و تکوین معنایی واژه کرد در منابع دوره اسلامی. تاریخ ایران، شماره ۲۱ (۷۵/۹)، ۹۱-۱۱۶.

سلطانی، محمدعلی (۱۳۷۹). حدیقه سلطانی، احوال و آثار شاعران برجسته کرد و کردی سرایان کرمانشاه از عهد تیمور تا عصر حاضر. تهران: سها.

سلطانی، محمدعلی (۱۳۸۱). جغرافیای تاریخی و تاریخ مفصل کرمانشاهان، ایلات و طوایف کرمانشاهان، شامل اوضاع اقلیمی، تاریخی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بانضمام فرهنگ اصطلاحات. تهران: مؤسسه نشر سها.

سولتانی، نه‌نوه (۲۰۱۰). که‌شکوله شیعیکی کوردی گورانی. کوکرده‌وه‌ی شیخ عه‌بدولمونه‌مینی مه-ردوخی، ساغ کرده‌وه و په‌راویز نووسینی نه‌نوه سولتانی، سلیمانی: بنکه‌ی ژین.

سه‌ججادی، عه‌لانه‌دین (۱۳۹۴). رشته‌ی مرواری. سنندج: آمیار.

سه‌ججادی، عه‌لانه‌دین (۱۹۵۲). میژووی نه‌ده‌بی کوردی. بغداد: چاپخانه‌ی معارف.

شبانکاره‌ای، محمد بن علی (۱۳۸۱). مجمع الانساب. به کوشش میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.

شمس، اسماعیل (۱۴۰۲). بازخوانی و نقد تاریخی نظریه مینورسکی درباره گوران و پیوند آن با گیلان و کناره‌های دریای خزر. تاریخ و تمدن اسلامی، ۱۹ (۴۴)، ۱۲۵-۱۵۰.

شیدا مردوخی، عبدالله بن عبدالعزیز (۱۳۸۳). تاریخ سلاطین هورامان. به کوشش احمد نظیری، سنندج: پرتو بیان.

شیروانی، زین العابدین بن اسکندر (بی‌تا). بستان السیاحه، یا سیاحت‌نامه، تهران: سنایی.

- صفاء السلطنة نائینی، علی بن محمد (۱۳۶۶). گزارش کویر، سفرنامه صفاء السلطنة نائینی (تحفة الفقرا). به کوشش محمد گلبن، تهران: اطلاعات.
- طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۷). تاریخ الأمم و الملوک. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث.
- عبدالرزاق سمرقندی، عبدالرزاق بن اسحاق (۱۳۷۲). مطلع سعدین و مجمع بحرین. به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عبدی، شاهو (۱۳۹۷). داستان پیدایش هورمزگان رمان ناته‌ران کوژان. وهرزنامه‌ی فره‌نگی‌ها، ۶ (۲۱) و (۲۲).
- عبدی، شاهو (۱۴۰۱). نگاهی به مقاله گوران نوشته مینورسکی. ماهنامه تفکر انتقادی، ۲ (۱۶)، ۶۰-۹۸.
- عبدی، شاهو (۱۴۰۲). شرق‌شناسان و مفهوم گوران. سایت آکادمیا: <https://www.academia.edu/114014129>
- عرفانی، سمیه، و بیگزاده، خلیل (۱۳۹۳). معرفی ضریرنامه ملا نورعلی ورمزیاری. فصلنامه ادبیات و زبان‌های محلی ایران، ۳ (۴)، ۲۹-۶۴.
- فرهاد میرزا قاجار (۱۳۴۵). زنبیل. تهران: چاپخانه افست سلیمانیه.
- فواد حمه خورشید (۱۳۸۲). پراکندگی جغرافیایی لهجه‌های زبان کردی. ترجمه محمد شرف بیانی و پیام ذکری، فصلنامه فرهنگ کردستان، ۵ (۱۶ و ۱۷)، ۱۲۴-۱۴۸.
- قه‌ره‌داغی، محمده‌مد علی (۲۰۱۱). که‌شکولی که‌له‌پوری کوردی. هه‌ولیر: ناراس.
- کرمی، سعید (۱۴۰۱). بررسی تفاوت‌های دستوری گورانی (متون گورانی) با هورامی از دیدگاه تماس زبانی. رساله دکتری. دانشکده علوم انسانی. دانشگاه بوعلی سینای همدان.
- گلپنارلی، عبدالباقی (۱۳۶۶). قزلباش. ترجمه وهاب ولی، مجله فرهنگ، شماره ۱، ۱۶۹-۱۸۴.
- الماس خان کندوله‌ای (۱۳۹۶). جنگ‌نامه نادر. به کوشش مظهر ادوای، تهران: ققنوس.
- مجم‌التواریخ و القصص (۱۳۱۸). تصحیح محمد تقی بهار، تهران: کلاله خاور.
- محبی، محمد امین بن فضل الله (د.تا). خلاصة الأثر فی اعیان القرن الحادی عشر. بیروت: دار صادر.
- محمدپور، عادل (۱۳۹۲). طرح، جریان‌شناسی شعر کردی هورامی از ابتدا تا به امروز. تهران: احسان.
- مستوره کردستانی، ماه شرف بنت ابوالحسن (۲۰۰۵). تاریخ اکراد. به کوشش جمال احمدی آیین، اربیل: آراس.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹). مروج الذهب و معادن الجواهر. تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجره.

مسعودی، علی بن حسین (د.تا). التنبيه و الاشراف. تصحيح عبدالله اسماعيل الصاوي، قم: مؤسسه نشر المنابع الثقافيه الاسلاميه.

مشكور، محمد جواد (۱۳۶۸). فرهنگ فرق اسلامي. مشهد: بنياد پژوهش‌های اسلامي آستان قدس رضوي.

مقدسي، مطهر بن طاهر (د.تا). البدء و التاريخ، بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية.

مكري، محمد (۱۳۲۹). گوراني يا ترانه‌های كردی. بی‌جا: كتابخانه دانش.

مکنزی، دی، ان (۱۴۰۲). چند شعر غنایی گورانی. ترجمه، نقد و تصحيح سيد مهدی سجادی، فصلنامه گويش‌شناسی و فرهنگ عامه، ۱ (۱)، ۲۸۰-۲۱۷.

منشی بغدادی، محمد بن احمد (۱۳۶۷). رحلة المنشی البغداد. نقلها عن فارسیه عباس العزاوی، بغداد: شركة التجارة و الطباعة المحدودة.

منه‌وهری کاکه‌بی، خلیل (۲۰۰۶). دیوانی میرزا خلیل منه‌وهری کاکه‌بی، کوکردنه‌وه و لیکولینه‌وهی هه-رده‌ویل کاکه‌بی، هه‌ولیر: ناراس.

موده‌ررسی، عارف (۱۳۸۹). تاریخی به‌نرخ. سنندج: بی‌نا.

مورادی باقلاوایی، ئیره‌ج (۱۴۰۱). مصاحبه.

مورادی باقلاوایی، ئیره‌ج (۲۰۲۰). نویسنه‌وهی ژبانی مه‌لا مسته‌فا بیسارانی پالپشت به‌چهند قه‌باله‌ی نوی و تویژینه‌وهی مه‌یدانی. ئه‌ده‌بیاتی هه‌ورامی و چهند باسیک (ص ص ۱۰۲-۱۴۴)، سلیمانی: کومه‌لگه‌ی په‌روه‌ده‌یی مارگریت.

موفتی‌زاده، محمد صدیق (۲۰۱۷). مقدمه دیوانی مه‌وله‌وی. دیوانی مه‌وله‌وی، کوکردنه‌وه و لیکدانه‌وه و وه‌گیرانی موحه‌مه‌د صدیقی موفتی‌زاده، ناماده‌کردن و پیداجوونه‌وه موحه‌مه‌د علی قه‌ره‌داغی، سلیمانیه: ناراس.

مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۸۲). مثنوی معنوی. به‌کوشش رینولد الین نیکسون، تهران: هرمس.

نالی، خدر بن احمد شایسی میکانیلی (۱۳۸۵). دیوانی نالی. لیکولینه‌وه و لیکدانه‌وهی عبدالکریمی مدرس و فاتح عبدالکریم، سنندج: انتشارات کردستان.

نسخه شماره ۱۰۶۷۸۰۵. کتابخانه ملی ایران.

نسخه شماره ۱۱۲۰۳۵۷. کتابخانه ملی ایران.

نسخه شماره ۱۲۷۶۸۰۸. کتابخانه ملی ایران.

- نسخه شماره ۲۴۲۲۸۸۹. کتابخانه ملی ایران.
- نسخه شماره ۲۹۴۱۳۶۷. کتابخانه ملی ایران.
- نسخه شماره ۲۹۴۹۶۷۴. کتابخانه ملی ایران.
- نسخه شماره ۶۸۴۹/۲. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نسخه شماره ۱۷۹۳۹. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نسخه شماره ۱۷۵۲۰/۱۹. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نسخه شماره ۸۱۱۷۳/۲. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نسخه شماره ۲۳۲۹. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نسخه شماره ۱۷۶۸۰/۶. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- نسخه شماره ۳۹۹۶/۳. کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران.
- نسخه شماره ۴۳۷۹. کتابخانه و مرکز اسناد دانشگاه تهران.
- نسخه شماره، ۷/۱۲۰. کتابخانه عمومی آیت الله العظمی گلپایگانی، قم.
- نوری‌نژاد، سمیه (۱۳۹۳). بت گوران، معبد هندوها در بندر عباس. جلوه هنر، ۶ (۱۲)، ۱۹-۳۲.
- نیکیتین، واسیلی (۱۳۶۶). کرد و کردستان، بررسی از نظر جامعه‌شناسی و تاریخی. ترجمه محمد قاضی، تهران: نیلوفر.
- وقایع‌نگار، علی اکبر، بدایع اللغه (۱۳۶۹). بدایع اللغة، فرهنگ‌گردی فارسی. به‌کوشش محمد رئوف توکلی، بی‌جا: ناشر محمد رئوف توکلی.
- وهبی، توفیق (۲۰۲۲). شعب گوران. آثار الکامله لعلامه توفیق وهبی، اعداد رفیق صالح، طهران: دار جمال عرفان الثقافیه مرکز ژین لتوثیق و الدراسات، ۱۲۰-۱۵۲.
- هدایت، رضاقلی بن محمد هادی (۱۳۸۵). تذکره ریاض العارفین. به کوشش ابوالقاسم رادفر و گیتا اشیدری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- همه‌م‌ه‌وند، قادر (۱۹۸۰). کومه‌له‌ی شیعره‌ی فقهی قادر همه‌م‌ه‌وند. کوکردنه‌وه و راست‌کردنه‌وه‌ی مه‌لا عبدالکریم مدرس و فاتح عبدالکریم، به‌غدا: کوری زانیاری عیراق، ده‌سته‌ی کورد.
- الهی، نورعلی (۱۳۶۶). برهان الحق. بی‌جا: چاپ سحاب.
- یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۴۲۲). البلدان. تحقیق محمد امین ضناوی، بیروت: دار الکتب العلمیه.

کردان غیریابی در جنگ‌های صلیبی؛ از سقوط تا بازپس‌گیری بیت‌المقدس^۱

امید بهرامی‌نیا^۲

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.

چکیده

در جنگ‌های صلیبی اقوام و طوایف مختلفی به علل و دلایل گوناگون مشارکت کردند. به علت همسایگی منطقه جزیره با شام، کردان آن منطقه نیز به ناگزیر پایشان به این جنگ‌ها کشیده شد. مداخله نظامی زنگیان در اوضاع داخلی فاطمیان حاکم بر مصر، پای کردان ایوبی و کردان غیریابی را بدان‌جا باز و در آنجا نیز به‌ناچار آنان را با صلیبیون مواجه کرد. با تشکیل دولت کردنژاد ایوبی از دل دولت زنگی، نیروی سیاسی، نظامی کردان غیریابی دولت زنگیان به ایوبیان ملحق شد و این الحاق سرعت، شدت و شمول بیشتری پیدا کرد. کرد بودن دولت ایوبیان و نیاز آنان به توان نظامی کردان در مواجهه با صلیبیون، نقش کردان غیریابی را نیز در این جنگ‌ها پررنگ‌تر کرد. در این مقاله نقش کردان غیریابی در جنگ‌های صلیبی تا بازپس‌گیری قدس بررسی شده است. یافته‌ها حاکی است که با تشکیل دولت زنگیان، این حضور نظم بیشتری به خود گرفت. با ایوبیان و در دولت صلاح‌الدین (حک ۵۶۷ - ۵۸۹ق) و به‌ویژه با ورود وی به فاز تهاجمی از ۵۸۲ق به بعد، به اوج رسید و به ترتیب نقش‌آفرینی، طوایف کرد هگاری، مهرانی، حمیدی، زرزاری و شهرزوری، در عرصه‌های سیاسی، نظامی این جنگ‌ها خوش درخشیدند.

کلیدواژه‌ها: کردان غیریابی، جنگ‌های صلیبی، زنگیان، ایوبیان، صلاح‌الدین ایوبی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۷

۲. رایانامه: omid.bahraminia@uok.ac.ir

مقدمه

منازعات جانشینی درون خانوادگی سلجوقیان پس از مرگ ملکشاه سلجوقی در ۴۸۵ق، پای نهاد اتابکی - به عنوان یکی از دلایل سه گانه زوال قدرت سلجوقیان (نک: باسورث، ۱۳۸۱: ۱۹۷-۱۹۸) - را نیز به کشمکش های سیاسی کشاند. میل این اتابکان به تحکیم موقعیت/قدرت و رویکرد آنان در انتصاب پادشاهان و شاهزادگانی ضعیف در این راستا، توان سلاطین سلجوقی برای غلبه بر گرایش های جدایی طلبانه آنان را روز به روز ضعیف تر کرد. کمی پیش تر، رویکرد غیر متمرکز آل بویه در کنار علل و عوامل دیگری که موضوع این نوشتار نیست، به نقش آفرینی سیاسی و نظامی پاره ای از قبایل و طوایف کرد - فارغ از کوچکی یا بزرگی یا میزان قدرت آنان - در مناطق شمال اقلیم جزیره و موصل انجامید که مستظهر به صعب العبوری کوه ها، ارتفاعات، دژها و استحکامات نظامی زیستگاه خود، امارت هایی تشکیل دادند. اتابکان زنگی یکی از قدرت های نو بنیادی بود که در این مناطق محل سکونت کردن منطقه جزیره، قدرت گرفت و وارد معادلات سیاسی این دوره شد. محدودیت جغرافیایی قلمرو غالباً کردنشین زنگیان، طبعاً به پررنگ شدن نقش کردن و ارتقای جایگاه سیاسی و نظامی آنان انجامید و اگر چه این محدودیت، زنگیان را تا حدودی از به خدمت گرفتن پیاده نظام دیلمی و خراسانی سلجوقیان محروم ساخت، اما امکان بهره مندی از کردن به عنوان نیروی ثابت در کنار دیگر عناصری همچون ترکمنان، اعراب بدوی و... به عنوان نیروی غیر ثابت را برایشان فراهم ساخت.

در این میان با تهاجم صلیبیون به جهان اسلام در ۴۸۹ق و پیشروی های برق آسای آنان در قلمرو زنگیان و مناطق مجاور آن و به ویژه پس از تصرف بیت المقدس و کشتار فجیع ساکنانش در ۴۹۲ق، نظامیان اهمیتی به مراتب بیشتر از قبل یافتند و متناسب با نیروهای نظامی و تسلیحات این مهاجمان، تغییراتی در نیروهای نظامی و تسلیحاتی زنگیان نیز ایجاد و باعث شد که خط مشی سلجوقیان در بهره مندی از کردن، به سبب مهارت در جنگاوری و

به‌ویژه نیزه‌اندازی و تحمّل شرایط سخت، بیش از پیش توسط زنگیان در پیش گرفته شود و با جذب گردان و اتحاد با آنان و به سیطره درآوردن قلمروشان، نیروی نظامی خود را تقویت کردند و بدین‌سان گردان به عنصر مهمی در نبرد با مهاجمان صلیبی تبدیل شدند. با انتقال میراث زنگیان به ایوبیان و بهره گرفتن آنان از دیگر طوایف کرد برای تحکیم ارکان دولت و به‌ویژه مواجهه با مهاجمان صلیبی، نقش‌آفرینی گردان در تاریخ اسلام، بسیار پررنگ‌تر از قبل شد و این جابجایی طبقات اجتماعی مسلمانان متعاقب جنگ‌های صلیبی، گردان و بویژه غیرایوبیان موضوع این نوشتار را به یکی از مهم‌ترین نیروهای جهان اسلام، آن هم در آن شرایط حسّاس، تبدیل کرد (نک: ناصری طاهری، ۱۳۷۶: ۱۳۹).

بر اساس آنچه گذشت و با عنایت به توجّه پژوهشگران به ایوبیان در مقام خاندانی حکومتگر و نامدار و غفلت از دیگر گردان غیرحکومتگر در این جنگ‌ها، این پژوهش بر آن است تا با رویکرد توصیفی و تحلیلی باتکیه بر منابع اصلی بر ۱) گردان غیرایوبی دخیل در جنگ‌های صلیبی و ۲) میزان و نوع/ سطح نقش‌آفرینی‌شان در این نبردها پرتو بیفکند و براین‌اساس، به اشخاص و طوایفی خواهد پرداخت که منابع به کردبودنشان تصریح کرده‌اند.

به‌رغم اهمّیت موضوع فوق و نقش آن در رفع ابهام از یکی از مهم‌ترین ادوار تاریخ اسلام از یک‌سو و نیز تبیین نقش گردان در مقام یکی از کهن‌ترین و مهم‌ترین عناصر قومی جهان اسلام در دیگر سو، این مهم چندانکه باید، مطمح نظر پژوهشگران تاریخ نبوده و حتّی شخص صلاح‌الدّین هم به دلیل کرد بودن، «گمنام» و گمنامی‌اش نیز «طبیعی» به‌حساب آمده است (ریلی اسمیت، ۱۳۹۲: ۹۱)! گویا در طی سال‌های اخیر، پژوهشگران و محافل دانشگاهی اقلیم کردستان عراق، با علم بدین واقعیت، گام‌هایی در این خصوص برداشته‌اند. نیز محمّد امین (۲۰۰۲م) در المشطوب الهکاری؛ دراسة عن دور الهکاریین فی الحروب الصلیبیة و کاروان عبدالعزیز دوسکی در الكرد المهراتیة، دورهم السیاسی و الحضاری خلال القرنین ۶ و ۷، که هر دو اثر پایان‌نامه‌ای دانشگاهی بوده و بعدها در قالب

کتاب منتشر شده‌اند، بر بخش‌هایی از این موضوع پرتو افکنده‌اند. در میان پژوهشگران عرب، عبدالرحیم راند (۲۰۱۹م) در مقاله «الفقیه عیسی هکاری، حیات و دوره فی عهده اسدالدین شیرکوه و صلاح‌الدین الأیوبی» و فوزی خالد طواهیه (۲۰۲۰م) در مقاله «امیر سیف‌الدین علی المشطوب الهکاری و دوره العسکری فی الدولة الأیوبیه» به معرفی دو نفر از نامداران کرد در این مقطع پرداخته‌اند. در میان پژوهش‌های فارسی، مهدی محمدی (۱۴۰۱ش) در مقاله «سپاه اتابکان زنگی و تحولات تاریخی آن» بدون ورود به مصادیق طایفه‌ای کردن، به نقش و جایگاه آنان در سپاه زنگیان پرداخته و انعکاس بخشی از نظرات داور به عنوان متن مقاله، به علت عدم دقت در بازبینی نهایی پیش از انتشار، از ضعف‌های این پژوهش است.

با عنایت به آنچه گذشت و باتوجه به اهمیت موضوع، به نظر می‌رسد که این نوشتار، با گستراندن دایره شمول موضوعی و زمانی، به شرح ذیل، بتواند هم خلأئی بنیادین در این زمینه رفع کند و هم سرآغازی باشد برای پژوهش‌های بعدی در این زمینه.

نقش کردن غیرایوبی در دوران فتوح (۴۸۹ - ۵۴۱ق)

در این دوران که از ابتدای تهاجم صلیبیون تا پایان حکومت عمادالدین زنگی (حک: ۵۲۱ - ۵۴۱ق) و به‌ویژه فتح رُها به دست وی است، مهاجمان توانستند که با اغتنام فرصت روزگار هرج و مرج و جنگ داخلی و درگیری‌های مذهبی در جهان اسلام، در بخش شمالی شام و دشت باریک ساحلی، به ترتیب چهار امیرنشین ساحلی رُها، بیت‌المقدس، انطاکیه و طرابلس برپا کنند. تجزیه قدرت نهاد خلافت و چنددستگی جهان اسلام و به‌ویژه کشمکش دیرینه بین عباسیان حاکم بر بخش شرقی و فاطمیان حاکم بر بخش غربی - که از دو سده پیش از تهاجم صلیبیون آغاز شده بود - بستر عینی لازم برای گسترش این کشمکش در دیگر مناطق جهان اسلام و تعمیق آن را نیز فراهم کرد و بر این اساس نه تنها خاندان‌ها و امرای حکومتگر، بلکه پیروان فرق و مذاهب (عامه مردم) نیز به حکم تبعیت رعیت از

«خوی شاهان»، به جنگ و نفیر با هم مشغول شدند (جهت تفصیل مطلب، نک: مایر، ۱۳۷۱: ۶۴ - ۶۵؛ سید، ۱۴۰۰: ۵۷۹ - ۵۸۰) و در نتیجه غفلت این سه کانون (نهاد خلافت، نهاد سلطنت، پیروان فرق و مذاهب) از تهدیدات بیرونی، آنان نه تنها امکان واکنش متناسب به این تهاجم را پیدا نکردند، بلکه به جای اتخاذ رویکرد/راهکاری برای نیل به اتحاد و مقاومت، عده‌ای برای حفظ قدرت و تحکیم موقعیت خود، با مهاجمان همکاری و مصالحه هم کردند! (نک: عودی، ۱۳۹۰: ۱۰-۱۲، ۲۶) پیشروی‌های سریع این مهاجمان و کشتارهای فجیع آنان در مناطق مغلوبه و به‌ویژه آنچه در جریان تصرف بیت المقدس در ۴۹۲ق گذشت، تعدادی از امرا و قدرت‌های محلی را به تجدیدنظر در رویکرد پیشین و لزوم تشریک مساعی برای مقابله با این تهاجمات واداشت و حضور سربازان کرد در سپاه سه‌هزارنفری جَکرمش، حکمران موصل، و مواجهه آنان با صلیبیون در کنار رود بلیخ در شام در ۴۹۷ق (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۴۹۶/۸) و نیز مشارکت ابوالهيجان مَوسک هَذبانی^۳، حکمران اربل، در سپاهی که با فشار افکار عمومی و سفارش خلیفه مستظهر (حک: ۴۸۷ - ۵۱۲ق) در ۵۰۵ق گرد آمد و به‌رغم کسب موفقیت اولیه در مواجهه با صلیبیون در منطقه جزیره، در نهایت از هم پاشید (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۵۸۵/۸ - ۵۸۸)، سرآغاز ایفای نقش مستقیم کردان، از طریق مشارکت نظامی، در این جنگهای دویست‌ساله است.

ناکامی قدرت‌های حاکم بر مناطق مورد تعرض و متحدان پیرامونشان در ایستادگی در برابر مهاجمان و سقوط پی‌درپی شهرهای شام، برخلاف آنچه که انتظار می‌رفت از کشمکش‌ها و اختلافات سیاسی، مذهبی سابقه‌دار موجود در این مناطق نکاست و در ۵۰۸ق امیر مودود، حکمران موصل، توسط اسماعیلیه ترور شد و نظر به اهمیت این شهر و جایگاهش در معادلات سیاسی، نظامی این منطقه، غیاث‌الدین محمد (حک: ۴۹۸ - ۵۱۱ق) یکی از غلام - سپهسالاران دربار سلجوقی به نام آق‌سُنقُر بُرسُقی را به حکومت این

۳. طایفه‌ای از کردان که بر دژ اربل و اطراف آن حکم می‌راندند (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۷۱/۸).

شهر و توابعش گماشت (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۶۰۱/۸). عدم توفیق آق سنقر در حل مشکلات و استمرار کشمکش‌ها و نیز وخامت اوضاع، کنشگران سیاسی جزیره و از جمله کردان، به عنوان یکی از مهم‌ترین ساکنان آنجا، را به این نتیجه رساند که مهم‌تر از ایفای نقش مستقیم از نوع نظامی در این مرحله، ایفای نقش غیرمستقیم سیاسی در پشت جبهه نبرد برای سروسامان دادن به وضعیت ناخوشایند داخلی از طریق انتصاب فردی توانمند است و براین اساس در پی مرگ آق سنقر در ۵۲۱ق و استیلای جاؤلی نامی سوءرفتار بر شهر، قاضی بهاء الدین شهرزوری^۴ در مأموریتش به نمایندگی از جاؤلی به درگاه مُغیث الدین محمود سلجوقی (حک: ۵۱۱ - ۵۲۵ق)، به رغم درخواست مخدومش، از سلطان خواست که با توجه به حضور ویرانگر صلیبیون در شام و تهدیدات فزاینده‌شان بر ضد مناطق مصر، شام و جزیره، به فکر فرمانده مؤثری برای مقابله با آنان باشد و خود، پسر آق سنقر به نام عمادالدین زنگی را، با توجه به ویژگی‌های فردی و پیوندش با درگاه سلجوقی، پیشنهاد داد (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۸-۶/۹؛ ابن اثیر، بی تا: ۳۴-۳۵؛ ابوشامه، ۱۴۱۸: ۱۱۵/۱؛ اشتري تفرشی و گودینی، ۱۳۹۳: ۱۰۰).

با پذیرش این انتصاب و ظهور عمادالدین زنگی و وارد ساختن نخستین ضربات نیرومند به فرنگیان توسط وی (حتی، ۱۳۸۰: ۸۱۷) فصلی نو در تاریخ جنگ‌های صلیبی گشوده و روند پیشروی فرنگیان با اختلال جدی مواجه شد (نک: ادامه همین نوشتار). گفتنی است که به رغم نفوذ قابل توجه سربازان کرد در گروه افسران و نظامیان عادی سپاه زنگیان و تقویت نیروی نظامی این دولت بدین واسطه و نیز جایگاه کردان در مقام عنصری مهم در نبرد با کنت‌نشین صلیبی رها در بیست سال اول حکومت زنگیان (محمّدی،

۴. منسوب به ناحیه وسیعی به نام شهرزور واقع در بین اربل و همدان که همه ساکنانش کردند (عثامنه، ۲۰۰۶: ۲۱۱). شهرزوریان خانواده‌ای بلندمرتبه در عرصه‌های علم و سیاست بودند که در دوران زنگیان و ایوبیان در عرصه‌های دینی و سیاسی، نقش آفرینی کردند (جهت تفصیل مطلب، نک: نقلی، ۲۰۰۲: ۱۰۵-۱۰۶؛ هسنیانی، ۲۰۱۴؛ نیز ادامه همین نوشتار).

۱۴۰۱: ۶۸)، آن هم پس از ادغام نیروی نظامی کردانی همچون مهرانیان در سپاه زنگیان پس از سیطره عمادالدین بر قلمرو آنان (دوسکی، ۲۰۱۳: ۲۴) و دستیابی این کردان به مدارج عالی در دولت زنگی (به‌عنوان نمونه، نک: دوسکی، ۲۰۱۳: ۶۰-۶۵)، چنین به نظر می‌رسد که بازتاب ایفای نقش نظامی مستقیم آنان در جریان نبرد با صلیبیون در منابع تاریخی، تحت‌الشعاع نام و آوازه عمادالدین، به‌عنوان نخستین قهرمان مسلمان در این عرصه که نقش بسیار مهمی در بازگشت معنای جهاد در اسلام داشت و این فریضه را برای مهار پیشروی صلیبیون و به‌صورت متحد کردن امیران مسلمان تحت لوای خود انجام داد (بالار، ۱۳۹۲: ۱۹۱)، واقع شده و مورخان این حوزه، برخلاف دوره ایوبیان (نک: ادامه همین نوشتار) به‌صورت مصداقی به کردان حاضر در این نبرد نپرداخته و گوشه چشمی به آنان نیفکنده‌اند!

پنج سال پس از نقش‌آفرینی کردان شهرزوری در کمک به جلوس زنگیان بر تخت قدرت در راستای مقابله با صلیبیون، کردان ایوبی نیز به رویکرد ایفای نقش غیرمستقیم در جنگ‌های صلیبی با حمایت از تداوم حکومت عمادالدین زنگی در کشمکش‌های داخلی پیوستند و آن زمان که جان این اتابک زنگی، در جریان مداخله بر سر نزاع درون‌خانوادگی مدعیان سلطنت بر سر جانشینی مغیث‌الدین محمود با خطر جدی مواجه شد و در یک‌قدمی مرگ بود، نجم‌الدین ایوب^۵، دژدار تکریت، به کمکش شتافت و او را از مرگ حتمی (جهت تفصیل مطلب، نک: ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۸۲/۱؛ مونس، ۱۹۵۹: ۱۶) و جهان اسلام را نیز از فقدان «نخستین حلقه از سلسله قهرمانان ضد صلیبی» (حتی، ۱۳۸۰: ۸۱۷) رهانید. در ادامه همین رویکرد و این بار با بروز نزاع در میان مدعیان خلافت، قاضی کمال‌الدین شهرزوری که به نیابت از عمادالدین زنگی به بغداد اعزام شده بود، در تکمیل تلاش‌های شهرزوریان و ایوبیان و در راستای تلاش برای جلب مشروعیت و تحکیم

۵. از کردان روادی بود که بهترین تیره کرد محسوب می‌شد (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۳۴۲/۹) و شاخه‌ای از هذبانیه بود (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۲۹/۱).

موقعیت زنگی و با حساسیتی ستودنی نسبت به لزوم حفظ شأن یک عالم دینی در مقام یک سفیر، بیعت با خلیفه جدید را مشروط به انتفاع مخدومش کرد و مقتفی (حک: ۵۳۰-۵۵۵ق) نیز با پذیرش خواسته‌هایش، بر اقطاع عمادالدین افزود و از جمله برای «نخستین بار» از املاک خاص خود به او بخشید (ابن اثیر، بی تا: ۵۴؛ ابن واصل، ۱۳۸۳: ۱۰۵/۱؛ نقلی، ۲۰۰۲: ۱۰۸-۱۰۹). این درایت و صلابت و سیاست‌ورزی عزتمندانه باعث شد که عمادالدین زنگی یک سال بعد، برای رهایی از بحرانی که در پی حمله صلیبیون به شام دچارش شده بود، دوباره از قاضی کمال‌الدین کمک بگیرد و برای جلب حمایت سلطان مسعود سلجوقی (حک: ۵۲۹-۵۴۷ق) به دارالخلافه اعزامش کند. این قاضی نامدار کرد، در دارالخلافه هشدار داد که تهدید فرنگیان بسیار جدی است و در صورت تصرف حلب، بغداد نیز با خطر مواجه خواهد شد و چون با بی‌اعتنایی این سلطان سلجوقی مواجه شد و از «چانه‌زنی در بالا» نتیجه‌ای نگرفت، با طرح نقشه‌ای، به «فشار از پایین» روی آورد و عوام‌الناس را در مساجد بغداد به اعتراض به انفعال مسعود و لزوم اعزام نیرو کشاند و با این اقدام، سلطان سلجوقی را به تأمین و تجهیز و ارسال نیرو به شام واداشت و بدین‌گونه عمادالدین را از محاصره‌ای بزرگ رهانید (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۹۲/۹؛ نقلی، ۲۰۰۲: ۱۱۱-۱۱۲؛ ابوبدر، بی تا: ۷۹). گفتنی است که نقش خاندان شهرزوری در این جنگ‌ها محدود به ایفای نقش غیرمستقیم سیاسی در پشت میدان نبرد نبود و قاضی تاج‌الدین یحیی شهرزوری در جریان حمله عمادالدین به بیره در قلب فلسطین در ۵۳۹ق، دوشادوش وی در سپاه حاضر بود و با شنیدن خبر شورش در موصل در آن برهه حساس، به نیابت از عمادالدین زنگی به این شهر استراتژیک برگشت و با زیرکی و درایتی که از برادرش کمال‌الدین آموخته بود، شورش را فروخواباند (ابن اثیر، بی تا: ۷۲؛ ابوشامه، ۱۴۱۸: ۱۵۰/۱؛ ابن واصل، ۱۳۸۳: ۱۳۵/۱-۱۳۶) و مانع تضعیف عمادالدین به‌عنوان «اوج ستاره اسلام و سنگینی کفه مسلمانان» (حتی، ۱۳۸۰: ۸۱۷) آن هم یک سال پس از توفیق وی در از میان بردن نخستین حکومت صلیبی در شرق در نتیجه فتح درخشان رُها شد.

نقش کردان غیرایوبی در دوران واکنش (۵۴۱-۵۸۹ق)

چند صباحی پیش از این دوران - که با صلاح‌الدین ایوبی (حک: ۵۶۴-۵۸۹ق) به اوج رسید - با بازپس‌گیری رها در ۵۳۹ق، عامل از هم دور نگه داشتن کشورهای اسلامی و جدا کردن عراق از سوریه، و با تصرف دمشق در ۵۴۹ق توسط نورالدین زنگی (حک: ۵۴۱-۵۶۹ق)، آخرین حایل میان زنگیان و بیت المقدس برداشته شد و با تکمیل این روند در پی کشیده شدن پای کردان ایوبی به مصر و اقدام آنان در پایان دادن به تقریباً سه سده حکومت فاطمیان شیعی و اقامه خطبه به نام عباسیان سنی، تا حدی زمینه‌های تفرق و چنددستگی‌ای که در دوران پیشین مانع واکنش متناسب به تهاجم فرنگیان بود، برچیده و امکان و بستری فراهم شد که جهان اسلام با تکیه بر بخشی از سرمایه‌های انسانی و نظامی‌اش از عراق تا مصر، بتواند در برابر مهاجمان بایستد و ضرباتی کاری بر آنان وارد سازد.

با قتل عمادالدین زنگی در ۵۴۱ق و جانشینی پسرش نورالدین محمود در شام در معرض تهاجم صلیبیون، عواملی همچون شخصیت محبوب، پارسایی، دانش‌دوستی و دادگری وی (نک: ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷ و دیگر جاها) و شهرتش به عنوان جنگجوی بی‌نظیر اسلام که وظیفه‌اش متحد کردن مسلمانان برای استرداد قدس و دیگر سرزمین‌های ساحلی شرق لاتینی بود (بالار، ۱۳۹۲: ۱۹۱) و نیز بازتاب بیشتر واکنش‌های مدافعان، از هر قوم و نژاد، در قالب اسلام/ مسلمانان در منابع، به تبع تشدید تازش فرنگیان و جدی‌تر شدن تهدید کیان اسلام، باعث تعمیق رویکرد مورخان در عدم ورود به مصادیق قومی/ نژادی مسلمانان دخیل در این جنگ‌ها شد و بجز ایوبیانی که موضوع این نوشتار نیستند و از همان زمان عمادالدین و به پاداش نجات جان‌ش به خدمت گرفته شده و در حکومت پسرش نیز به مدارجی عالی دست یافته بودند، از دیگر کردانی که نفوذ درخور توجهی هم در گروه افسران و هم نظامیان عادی پیدا کرده (مایر، ۱۳۷۱: ۱۳۲) و در رکاب نورالدین نیز بر ضد صلیبیون شمشیر کشیدند، نامی نیست و تنها آن زمان که وی در نبرد مشهور بُقِیعه در ۵۵۸ق در جریان فرار از کمین سربازان امالریک اول، (حک: ۵۵۸-

۵۶۹ق) حکمران صلیبی بیت المقدس، بر اسبی که از فرط عجله پای بندش را باز نکرده بود پرید و سربازی کرد از موکب خود پیاده شد و با باز کردن پای بند به قیمت قربانی شدن جان، امکان گریز از این کمین و در نتیجه نجات جاننش از مرگ حتمی را فراهم کرد (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۳۰۲/۹؛ ابوشامه، ۱۴۱۸: ۳۹۸/۱؛ ابن واصل، ۱۳۸۳: ۱۸۲/۱-۱۸۳:)، این رویکرد، تعلیق و به «کرد» بودن سرباز مذکور تصریح شد! در آن وانفسایی که عباسیان به رغم بازیابی اندکی از قدرت از دست رفته، یا نخواستند و یا نتوانستند مستقیماً در این جنگ‌ها وارد شوند و سلجوقیان پس از مرگ سنجر در ۵۵۲ق به سراسیمی زوال افتاده بودند و فاطمیان نیز به علت وخامت اوضاع ناچار از استمداد از همسایه شامی در سال بعد شدند و خود زنگیان هم به چندین شعبه تقسیم و قدرتشان تجزیه شده بود، ناگفته پیداست که جانفشانی آن سرباز کرد در نجات جان نورالدین، در مقام چهره‌ای آرمانی که «بایستی مأموریتی تاریخی را به مرحله اجرا در می‌آورد» (مایر، ۱۳۷۱: ۱۳۲) و ایده اصلی‌اش بازگشت اتحاد سیاسی اسلام در شرق نزدیک به واسطه یکپارچه کردن سوریه و سپس بازپس گرفتن سرزمین‌های تحت سلطه صلیبیون (بالار، ۱۳۹۲: ۱۹۱) و بزرگ‌ترین دستاوردش احیای اسلام در بعد سیاسی و مذهبی و تلاش در راه عقیده جهاد بر علیه فرنگیان بود (مایر، ۱۳۷۱: ۱۴۸)، شام و در اصل جهان اسلام را از چه سیل بنیان‌برافکنی رهانید! خود نورالدین با علم بدین مهم، این فداکاری تاریخساز را فراموش نکرد و با شناسایی بازماندگان این سرباز کرد، اموال و املاک بسیاری به آنان بخشید (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۳۰۲/۹) و بعدها هم در پی درخواست شاور، وزیر عاضد فاطمی (حک: ۵۵۵ - ۵۶۷ق)، برای کمک به تحکیم موقعیتش در مصر، با توجه به شناختش از سابقه ایوبیان و کمک نجم‌الدین ایوب به نجات جان پدرش و نیز از جان‌گذشتگی آن سرباز در نجات جان خودش و نیز با عنایت به جنگاوری کردان سپاهش، برادر نجم‌الدین ایوب به نام اسدالدین شیرکوه (جهت تفصیل مطلب در خصوص وی، نک: رضایی، ۱۳۹۹: ۵۵۷/۲۸ - ۵۵۹) را

در ۵۵۹ق در رأس سپاهی به آن دیار گسیل کرد (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۳۰۵/۹ - ۳۰۸؛ همو، بی تا: ۱۱۹ - ۱۲۱؛ مجید امین، ۲۰۰۲: ۸۱ - ۸۲).

ورود کردان به مصر در مقام نیرویی نظامی و فاتح، فصلی نو در تاریخ اسلام و جنگ‌های صلیبی گشود و نه فقط ایوبیان، بلکه کردان غیرایوبی‌ای همچون هگاریان^۶، مهرانیان^۷ و... در تاریخ این سرزمین نقش آفرینی کردند و چنانکه در ادامه این نوشتار خواهد آمد، بزرگانی همچون سیف‌الدین مشطوب^۸ (مجید امین، ۲۰۰۲: ۸۲) و ضیاءالدین عیسی هکاری^۹ (ابن خلکان، بی تا: ۴۹۷/۳؛ زرکلی، ۲۰۰۲: ۱۰۷/۵؛ شریف، ۲۰۱۶: ۱۱۸) به

۶. طایفه‌ای کرد متعلق به منطقه هکاری در شرق موصل در جنوب رود خاور (ابن خلکان، بی تا: ۳۴۵/۳؛ حسن، ۲۰۰۵: ۲۸). شهر هکاری اینک در جنوب شرق کشور ترکیه کنونی و مرکز استان هکاری است (ایغلتن، ۲۰۰۶: ۱۱۷).

۷. از طوایف ریشه‌دار و اصیل کرد اقلیم جزیره، ساکن در شمال و شمال شرقی موصل، مجاور شهر جزیره ابن عمر در جنوب شرق ترکیه امروزی. اینک در شهر زاخو، از توابع استان دهوک اقلیم کردستان عراق، و اطرافش می‌زیند (دوسکی، ۲۰۱۳: ۹، ۲۸؛ طقوش، ۲۰۱۵: ۵۱).

۸. رهبر کردان هکاری و در میدان نبرد، دلیر و بردبار بود و هکاریان پیوسته فرمان بردارش بودند. در حملات سه‌گانه شیرکوه به مصر، در رکابش شمشیر کشید و سپس به صلاح‌الدین پیوست و از بزرگ‌ترین جنگاوران و مشاوران عالی‌رتبه و برنامه‌ریزان استراتژیک حکومت او شد (عینی، ۱۴۳۱: ۲۵۳/۲ - ۲۵۴). هیچ‌کدام از امرای صلاح‌الدین به جایگاه و منزلتش نرسید و امیر کردان و بزرگ آنان بود و «امیرکبیر» خوانده می‌شد (ابن خلکان، بی تا: ۱۸۳/۱). عماد کاتب اصفهانی که خود در جنگ‌ها دوشادوش وی حضور داشته است درباره‌اش می‌گوید: «از آتش خشمش جنگ‌ها برافروخته می‌شود و از وجودش بر دشمنان درد و رنج و سختی نازل می‌کند» (اصفهانی، بی تا: ۱۵۱ - ۱۵۲، ۴۴۲). به‌خاطر زخمی که در یکی از جنگ‌ها بر صورتش عارض شد، به مشطوب (شکافته شده) مشهور شد (ابن خلکان، بی تا: ۱۸۱/۱ - ۱۸۲؛ صفی‌زاده، ۱۳۷۸: ۵۳۲؛ جهت تفصیل مطلب، نک: طواهی، ۲۰۲۰).

۹. فقیه ابو محمد عیسی هکاری، ملقب به ضیاءالدین. در مدرسه زجاجیه در حلب دانش اندوخت و بعد به اسدالدین شیرکوه ملحق شد و امام وی شد و اسدالدین پیوسته در نمازهای پنج‌گانه‌اش به او اقتدا می‌کرد. او «جامع لباس رزم و دستار عالمان بود» و در حملات سه‌گانه شیرکوه به مصر، در رکابش شمشیر کشید و

نیروی نظامی ای که شیرکوه شکل داد پیوستند و نقشی مهم در حملاتش به مصر و نیز جنگ‌های صلیبی ایفا کردند (نک: دوسکی، ۲۰۱۳: ۶۹ - ۷۰).

اسدالدین شیرکوه با رسیدن به مصر، مستظهر به سپاه تحت سلطه‌اش، که هسته/رکن اصلی‌اش متشکل از دست‌کم پانصد سوارکار از فرماندهان و جنگاوران نامدار کرد بود و «اسدیه» نام داشت (محسن، ۱۹۸۷: ۳۸) شاور را دوباره بر تخت وزارت نشاند و چون با خلف وعده وی و زیر پانهادن تعهداتش مواجه شد، رو به شرق مصر نهاد و در بلبیس مستقر شد و تجميع قوا کرد. استمداد شاور این بار از امالریک، صلیبیون را، که در پی ظهور زنگیان در شمال عراق و شام از دستیابی به منطقه شمال شرقی در اطراف فرات ناامید شده و به ناچار چشم به سمت جنوب غربی یعنی مصر دوخته بودند و به آن به عنوان مهم‌ترین مقصد می‌نگریستند (رانسینمان، ۱۳۸۰: ۳۹۳/۲)، به قلمرو فاطمیان کشاند. شیرکوه و گردان سپاهش، از جمله سیف‌الدین مشطوب، در این نخستین مواجهه با صلیبیون در مصر، سه ماه در برابر مهاجمان ایستادگی کردند و در نهایت آنان را مجبور به عقب‌نشینی و دست کشیدن از محاصره کردند (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۳۰۵/۹ - ۳۰۸؛ مجید امین، ۲۰۰۲: ۸۳). پیمان‌شکنی شاور بهانه‌ای شد تا نورالدین دو سال بعد شیرکوه و برادرزاده‌اش صلاح‌الدین را دوباره با سپاهی روانه مصر کند. استمداد مجدد شاور از صلیبیون با دادن امتیازاتی به آنان، شیرکوه و گردان سپاهش را برای دومین بار رویاروی فرنگیان در مصر کرد که فرجامش پیروزی درخشان شامیان و سیطره‌شان بر بخش‌های مهمی از مصر، از جمله اسکندریه بود (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۳۲۷/۹ - ۳۲۹؛ مجید امین، ۲۰۰۲: ۸۵ - ۸۷). طمع امالریک به مصر با توجه به موقعیت راهبردی‌اش در جغرافیای جنگ‌های صلیبی در آن مقطع در ۵۶۴ ق و

بعد از شیرکوه نیز به صلاح‌الدین پیوست و چنان‌که در جای خود بدان اشاره خواهد شد، مشاور امین و دوران‌دیش و هم‌رزمی دلاور برای وی بود. در ۵۸۵ ق درگذشت و پیکرش در قدس به خاک سپرده شد و مزارش امروز از مزارهای مشهور در مقبره ماملا در قدس است (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۷۷/۱۰؛ ابن‌خلکان، بی‌تا: ۴۹۷/۳؛ مجیرالدین حنبلی، ۱۳۶۸: ۳۶۲/۱؛ جهت تفصیل مطلب، نک: راند، ۲۰۱۹).

استمداد عاضد فاطمی از نورالدین، برای سومین بار پای شیرکوه و کردان را به این دیار باز کرد. امالریک که تجربه شکست‌های پیشین از سپاه شیرکوه را داشت، با شنیدن خبر حرکت آنان از شام، به قدس عقب نشست و شیرکوه و سپاهش با استقبال عاضد وارد مصر شدند و فصلی نو در تاریخ این سرزمین گشودند (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۳۴۰/۹؛ مجیدامین، ۲۰۰۲: ۸۹).

با استقرار شیرکوه در مصر، کردان سپاهش با درک شرایط حساس و تهدیدات داخلی و خارجی حاکم بر آنجا و لزوم تحکیم نفوذ خود به رهبری شیرکوه، در راستای تمرکز و تجمیع نیرو برای مواجهه با خطر فزاینده صلیبیون، در اولویت‌بندی تهدیدات و برچیدن آنها به ترتیب، درنگ نکردند و در نخستین گام، ضیاءالدین عیسی هکاری با درایت زمینه را برای قتل شاور در ۵۶۴ق و جلوس شیرکوه بر منصب وزارت عاضد فراهم کرد (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۲۱۱/۱-۲۱۲).

با مرگ نابهنگام شیرکوه دو ماه پس از وزارت، عاضد به امید تضعیف نفوذ شامیان و احیای قدرت فاطمیان، صلاح‌الدین را به وزارت منصوب کرد تا بتواند از بی‌تجربگی وی و نیز عدم اجماع شامیان بر او، برای نیل به آن هدف بهره بگیرد (ایوبی، ۱۳۸۹: ۸). چشمداشت پاره‌ای از امرای نوریه به منصب وزارت، کردان اسدیه و در رأسشان ضیاءالدین عیسی هکاری را، که «لباس رزم بر تن و دستار فقیهان بر سر داشت» (ابن خلکان، بی‌تا: ۴۹۸/۳) و نامور به درایت و کیاست و مستظهر به محبوبیت و مقبولیت بود، در استمرار خط‌مشی فوق مصمم‌تر کرد و بر این اساس مانع از مخالفت رقبا با وزارت صلاح‌الدین شد (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۳۴۳/۹-۳۴۴؛ ابن خلکان، بی‌تا: ۱۵۴/۷-۱۵۵؛ ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۱/۲۱۸-۲۱۹؛ زکار، ۱۹۹۵: ۲۳/۴۰-۴۱) و بدین‌سان با تحکیم و ترسیخ پایه‌های دولت نوپای ایوبیان، زمینه‌ای فراهم کرد که توان نظامی مسلمانان، به جای تنش‌های درونی، معطوف به مقابله با تهاجم صلیبیون شود.

با به ثمر نشستن تلاش‌های ضیاءالدین و جلوس صلاح‌الدین بر تخت وزارت، شماری از غیرکردان سپاه شام که موافق این انتصاب نبودند، مصر را ترک کردند، اما امرای نظامی و رهبران کردی که در قالب گروه اسدیه در رکاب شیرکوه شمشیر کشیده بودند، به برادرزاده‌اش پیوستند (دوسکی، ۲۰۱۳: ۶۹ - ۷۰). صلاح‌الدین نیز با همفکری با مشاورانی دوراندیش چون ضیاءالدین عیسی هگاری بر بی‌تجربگی‌اش فائق آمد (مقریزی، ۱۴۲۲: ۳۰۸) و در نخستین گام، سپاه فاطمیان را منحل و سپاه جدیدی جایگزینش کرد که هسته/ارکن اصلی‌اش کردان بودند و به‌ویژه با انحلال گروه اسدیه بعد از مرگ شیرکوه و به تأسی از وی، گروهی از زبده‌ترین و نزدیک‌ترین کردان سپاه به خود را، در قالب گردانی به نام «صلاحیه» سازماندهی کرد و یکی از جنگاوران کرد به نام ابوالهیجاء السمین^{۱۰} را به فرماندهی‌شان برگزید (محمدحسین، ۱۹۸۷: ۳۸؛ ابودمعه، ۱۹۸۸: ۲۱۴؛ مجید امین، ۲۰۰۲: ۶۲). گردان صلاحیه به فرماندهی ابوالهیجاء در نخستین آزمون خود، طغیان خطرناک سیاهپوستان قصر در ۵۶۴ق را، که در پی قتل فرمانده‌شان متعاقب افشای توطئه‌شان برای برانداختن صلاح‌الدین با همدستی فرنگیان سر به شورش برداشته بودند، به سختی در هم کوفت (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۲۲۶/۱ - ۲۲۷) و امید صلیبیون برای جوانمرگ کردن قدرت نوپای صلاح‌الدین را به یأس مبدل کرد.

استظهار صلاح‌الدین به سپاه نوبنیادش، به‌ویژه کردان آن و گردان صلاحیه، در حوزه قدرت سخت و فرآیند کسب تجربه و تسلط وی بر امور در حوزه قدرت نرم، با همفکری و تشریک مساعی مشاورانی چون ضیاءالدین عیسی هگاری (ابن‌خلکان، بی‌تا: ۴۹۷/۳؛ انصاری قمی، ۱۳۸۵: ۱۴)، فرنگیان را از امید بستن به شکاف‌های داخلی مأیوس کرد و لذا

۱۰. حسام‌الدین ابوالهیجاء هَذَبَانِی، ملقب به السمین (چاق). از بزرگان امرای لشکری صلاح‌الدین و از اکراد حَکَمِیَه (زیرمجموعه هذبانیان) اربل و از فرماندهان ارشد ایوبیان در مواجهه با صلیبیون و رقبای داخلی جزیره و شام بود و در ۵۹۳ق درگذشت (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۷۱/۱۰؛ مجید امین، ۲۰۰۲: ۱۶۰؛ مینورسکی، ۱۳۸۷: ۱۹۷ - ۱۹۸).

یکسال بعد، بندر دمیاط در شمال مصر را به محاصره افکندند و صلاح‌الدین یک نیروی برگزیده و آموزش‌دیده که سیف‌الدین مشطوب هکاری هم در میانشان بود را به نبردشان گسیل کرد که در نهایت مهاجمان صلیبی را ناکام گذاشتند (طواهی، ۲۰۲۰: ۱۱۸). با انقراض خلافت فاطمیان و تأسیس دولت ایوبیان توسط صلاح‌الدین در ۵۶۷ق، قدرت نرم و توان دیپلماتیک هکاریان، مصروف حل چالش دولت نوپای ایوبیان با زنگیان شد و صلاح‌الدین در تلاش برای تحکیم موقعیت خود، بعد از بروز تنش با نورالدین بر سر اولویت‌بندی مواجهه با صلیبیون یا پرداختن به تثبیت اوضاع داخلی، مشاور اعظمش ضیاءالدین عیسی هکاری را در ۵۶۸ق برای توضیح و دلجویی و رفع کدورت، به دربار نورالدین در دمشق اعزام کرد و ضیاءالدین در مقام سفیر به خوبی توانست با رفع تنش بین آن دو قدرت جهان اسلام (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۳۸۵/۹؛ عسلی، ۱۴۳۳: ۷۸)، مانع از تضعیف جبهه اسلامی در مواجهه با صلیبیون شود.

تعمیق چنددستگی و تنش در شام و جزیره متعاقب مرگ نورالدین در سال بعد و نیز تضعیف توان نظامی مصر در برابر صلیبیون به دلیل شورش‌های عدیده بقایای فاطمیان از ۵۶۴ تا ۵۷۰ق و سرکوب آنان توسط ایوبیان، واقعیت‌هایی نبود که از دیدگان تیزبین ارکان قدرت دولت نوپای ایوبی پنهان بماند و مجموع این شرایط، شخص صلاح‌الدین را بدین نتیجه رساند که انتظار حصول نتیجه از «نفت‌اندازی با خانه نین»، آب دریا گره زدن است و هر گونه پیروزی در جبهه خارجی، مشروط و منوط به انسجام و یکدستی در جبهه داخلی است و در تلاش برای نیل بدین مهم، بر یکپارچه کردن نیروهای پراکنده مسلمان در شام و جزیره متمرکز شد و در مواجهه با صلیبیون در این مرحله، چه برای حفظ سرزمین‌های اسلامی، یا ایجاد حائل میان صلیبیون و مسلمانان متحدشان، و یا حفظ مسیر خود از شام تا مصر، رویکرد دفاعی در پیش گرفت و تا حصول نتیجه در در تأسیس کیان متحد اسلامی و بسیج نیرو، به گریز و شیبخون بر پناهگاه‌ها و دژهای صلیبیون و مصالحه کوتاه‌مدت بسنده (نک: طقوش، ۱۳۸۰: ۱۰۷، ۱۱۹) و بر این اساس در ۵۷۰ق دمشق را تصرف کرد و

با ورود به این شهر قاضی کمال الدین شهرزوری، که خود و تنی چند از خاندانش پیش تر در به قدرت نشاندن عمادالدین و نیز تقویت توانش در مواجهه با صلیبیون از هیچ تلاشی فروگذاری نکرده بودند، به وی ملحق شد (ابن واصل، ۱۳۸۳: ۲۵/۲؛ نقلی، ۲۰۰۲: ۱۱۵-۱۱۶). با مقاومت قلعه استراتژیک شهر در برابر سپاه ایوبی، این قاضی نامدار کرد، با درک اهمیت رویکرد صلاح الدین در یکپارچه سازی جبهه اسلامی در آن برهه حساس، یکبار دیگر درایت و جایگاه رفیع و نفوذ سیاسی، معنوی اش را برای تقویت حکمرانی مسلمان، و البته این بار کردتبار، به کار گرفت و با مذاکره با مدافعان قلعه، زمینه واگذاری اش به صلاح الدین را فراهم کرد (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۴۰۶/۹). سیطره بر شام به عنوان پایگاه مقاومت بر ضد مهاجمان صلیبی و نزدیکی دمشق به مناطق تحت اشغال صلیبیون و سهولت اعزام نظامیان به آنجاها و تبادل اسیران و برخورداری اش از ویژگی هایی چون استواری دیوارها و برج ها، فراوانی امکانات زندگی و خوش آب و هوایی، این شهر را برای صلاح الدین و برنامه اش جهت همسوسازی جبهه اسلامی بر ضد فرنگیان، به شهری بی همتا تبدیل کرده بود و نقشی بی بدیل در تقویت قدرت نظامی وی در نبردهای بعدی با فرنگیان ایفا کرد و او با توجه به وجود پادگان کهن و مهم جاییه، به عنوان یکی از بزرگ ترین پادگان های شام و مرکزی برای نظامیان و نیز وجود قلعه شهر به عنوان برجسته ترین نماد نظامی و اداری دمشق و اشمالش بر ساختمان های دولتی و انبارهای اسلحه و زندان و خزانه بیت المال (محمدحسین، ۱۹۸۷: ۴۰)، بارها از آنجا برای تجمع و تجدید قوا و نیز تازش به شهرها و مناطق اطراف از جمله دژ مرتفع کرک و حطین (نک: ادامه همین نوشتار) بهره گرفت و بی تردید جایگاه و نفوذ قاضی کمال الدین، نقشی بنیادین در امکان و تسهیل سیطره صلاح الدین بر چنین مرکز راهبردی ای ایفا کرد و اگر او نبود، چه بسا چنین هدفی محقق نمی شد و یا اگر هم می شد، چنان زمان و توان می برد که زمینه را برای تحرکات بیشتر مهاجمان فراهم می کرد.

پیشروی صلاح‌الدین در دیگر مناطق شام در راستای تکمیل برنامه‌اش در یکپارچگی جبهه اسلامی، نزاریان را - که به دلیل انقراض فاطمیان دل خونی از وی داشتند - به واکنش واداشت و با همدستی با دیگر مخالفان/ دشمنان داخلی صلاح‌الدین و نیز مهاجمان صلیبی، چندین بار اقدام به ترور وی کردند و در یکی از خطرناک‌ترین نقشه‌ها برای نیل بدین مهم، با نفوذ به سپاه ایوبی به هنگام محاصره دژ عزاز در شمال حلب در ۵۷۱ق، به جانش سوءقصد و وی را مجروح کردند، اما یکی از امرای کرد به نام امیر داود بن منکلان با فدا کردن جان خود، این توطئه را ناکام گذاشت (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۵۳/۲). ناگفته پیداست که با توجه به آشفتگی موجود در جزیره و شام بعد از مرگ نورالدین و عدم حضور صلاح‌الدین در مصر، ترورش در این زمان چه پیامدهای سهمگینی در تضعیف، و در حقیقت فروپاشی جبهه اسلامی، و تقویت فرنگیان به دنبال داشت.

در تمام مدتی که صلاح‌الدین مشغول تعمیق دایره نفوذش در شام بود، از اینکه فرنگیان با توجه به سوابقشان مجدداً به مصر حمله و برنامه‌اش در پیشروی به شام و بعد جزیره و نیز راههای ارتباطی‌اش را مختل کنند، نگران بود و بر این اساس پس از تثبیت نسبی موقعیتش در شام، به مصر برگشت و با جدیت در تحکیم استحکامات شهری، نظامی و خطوط دفاعی آنجا کوشید. او در سال بعد، شرایط را برای حمله ناگهانی به شام مناسب دید و بعد از تصرف عسقلان، غیبت پادشاه و ارتش بیت المقدس در آنجا را فرصت شمرد و بدانجا لشکر کشید و چون سپاهیان‌ش بعد از تصرف‌زمله (که دروازه قدس بود) پراکنده و به گردآوری غنایم مشغول شدند، فرنگیان اغتنام فرصت کردند و با حمله‌ای برق‌آسا و ناگهانی، آنان را به سختی در هم شکستند و شمار زیادی را به اسارت گرفتند که ضیاءالدین عیسی هکاری^{۱۱} - که به گفته ابن اثیر «جنگاورترین مرد آن میدان» بود - و برادرش ظهیرالدین، از نامدارترین‌شان بودند (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۴۲۸/۹ - ۴۲۹؛ سبط ابن جوزی، ۱۴۳۴: ۲۴۸/۲۱؛

۱۱. طرفه آنکه آلبر شاندور بر این باور است که وی در این نبرد کشته شده و صلاح‌الدین بر مرگش گریسته

است (نک: شاندور، ۱۳۷۵: ۱۶۷)!

ابوالفدا، بی تا: ۶۰/۳). این رویداد چنان بر صلاح‌الدین گران آمد که، به‌رغم رویکرد پیشین مهربانانه‌اش با سپاهیان، در نخستین گام پس از بازگشت به مصر، اقطاعات و مواجب گروهی از کردانی را که به باورش مسبب چنین شکست سهمگینی بودند، قطع کرد (ابودمعه، ۱۹۸۸: ۲۲۱؛ طقوش، ۱۳۸۰: ۱۱۶). شکست سهمگین رمله و عقب‌نشینی صلاح‌الدین به مصر، فرنگیان را جری‌تر کرد و با تشکیل جبهه متحدی متشکل از کُنت فلاندر، حکمران بیت‌القدس و حکمران طرابلس، به حَمَاة لشکر کشیدند و با توجه به وضعیت نابسامان آنجا کم مانده بود که شهر را در سیطره بگیرند، اما سیف‌الدین مشطوب هکاری که در آن نزدیکی بود، در آستانه سقوط شهر سر رسید و ورق را برگرداند و شکستی سخت بر جبهه متحد فرنگیان وارد ساخت و با توجه به اهمیت این رویداد و نقش‌اش در التیام ناسور شکست رمله، به خط قاضی فاضل، کاتب و رئیس دیوان انشای صلاح‌الدین، مایه‌ای را به مستضی (حک: ۵۶۶ - ۵۷۵ق) در دارالخلافه بغداد گزارش کرد (اصفهانی، ۱۹۸۷: ۵۳/۳؛ سبط ابن‌جوزی، ۱۴۳۴: ۲۴۸/۲۱؛ ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۷۵/۲؛ مجید امین، ۲۰۰۲: ۹۴؛ طوایه، ۲۰۲۰: ۱۱۹ - ۱۲۰). نقش بی‌بدیل و انکارناپذیر مشطوب هکاری در تحقق چنین پیروزی درخشانی، آن هم پس از شکست سهمگین رمله، نام وی را بر سر زبانها انداخت و پایش را به منابع تاریخی کشاند (نک: ادامه همین نوشتار) و مورخان را واداشت که به‌رغم رویکرد پیشین^{۱۲}، به نقش‌اش اعتراف کنند و یادآور شوند که اگر او نبود، سقوط شهر «حتمی» بود (سبط ابن‌جوزی، ۱۴۳۴: ۲۴۸/۲۱؛ ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۱۵/۲).

۱۲. چنین فرماندهی که بتواند چنین سپاهی را در هم بشکند، منطقی نیست پیش‌ازاین گوشه عزلت گزیده و در هیچ نبردی شرکت نکرده باشد و بعد به یکباره «اصبحت کردیا و امسیت عربیا»، چنان توان رزمی و شجاعتی کسب کند که بتواند چنین شکستی بر چنان فرماندهانی بچشاند! بی‌تردید او پیش‌تر نیز در نبردهای عدیده شمشیر کشیده بود و به نظر می‌رسد که فقدان منابع مصری مرتبط با این دوره و ابتدای معلومات ما به مورخان شامی‌ای که تمرکزشان در درجه نخست بر صلاح‌الدین بود، دلیل عدم تصریح مورخان به نام و نقش او و امثالش در منابع باشد (نک: طوایه، ۲۰۲۰: ۱۱۸).

پیروزی درخشان مشطوب، هم روحیه صلاح‌الدین و جبهه اسلامی را ترمیم و زمینه را برای بازگشت مجدد وی به شام جهت پیگیری سیاست همسوسازی جبهه اسلامی فراهم کرد و هم باعث شد که او برای تسریع در سیطره بیشتر بر شام، دست به تغییر آرایش سیاسی، نظامی آنجا بزند و ضمن تغییر حکمرانان دمشق و حماة و انتصاب برادرزادگانش به حکومت آن دو شهر، سیف‌الدین مشطوب را برای همیشه از مصر به شام منتقل و او و گردان تحت امرش را هم به سپاه حماة منضم کند. مشطوب و یارانش به خوبی از عهده دفاع از جبهه شمالی و میانی شام در برابر تهاجمات توأمان دو قدرت صلیبی انطاکیه و طرابلس و زنگیان حلب و موصِل برآمدند و این مهم، خود گواه نهایت همکاری و همدلی این جنگاور هکاری با حکمرانان منصوب صلاح‌الدین از یک‌سو و دلیل آشکار اعتماد صلاح‌الدین به وی در مقابله با مشکلات و چالش‌های دولت ایوبیان در سال‌های ابتدایی‌اش است (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۸۹/۲؛ مجید امین، ۲۰۰۲: ۹۵؛ طواهیه، ۲۰۲۰: ۱۱۹ - ۱۲۰). از آنجا که مشطوب «امیر گردان و بزرگ آنان» بود (ابن‌خلکان، بی‌تا: ۱۸۳/۱)، طبیعی است که نتیجه پررنگ شدن نقش وی در این جنگها، ظهور هکاریان در عرصه سیاسی و تبدیل آنان به یکی از ارکان رکن سپاه ایوبیان باشد (مجید امین، ۲۰۰۲: ۶۲) که با آزادی ضیاءالدین عیسی هکاری و برادرش ظهیرالدین در سال بعد توسط صلاح‌الدین با صرف پول و تبادل اسیر با فرنگیان (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۴۲۹/۹؛ سبط ابن‌جوزی، ۱۴۳۴: ۲۱/۲۶۲؛ ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۹۲/۲)، توان نظامی و میزان و سطح کنشگری‌شان هم به شدت تقویت شد (نک: ادامه همین نوشتار).

با تعمیق سیطره صلاح‌الدین بر بخش اعظم شام در نتیجه این آرایش جدید و ملحق شدن مجدد «مرد جنگی» ای چون ضیاءالدین عیسی - که جامع لباس رزم و علم بود (ابن‌خلکان، بی‌تا: ۴۹۸/۳) - به سپاه ایوبی، امکانی فراهم شد که لزوم همسوسازی کانون‌های قدرت حاکم بر جهان اسلام در مواجهه با صلیبیون، به دیگر مناطق هم تسری پیدا کند و بر این اساس مشطوب هکاری در ۵۷۵ق در تکمیل این رویکرد با سپاهی تحت

فرمان تقی الدین عمر (برادرزاده صلاح الدین) به نبرد قلج ارسلان سلجوقی (حک: ۵۵۱ - ۵۸۱ق) در دژ رعبان، بین سُمیسط و حلب نزدیک فرات، رفت و برون داد مجدد همسویی و هم افزایی این دو فرمانده هکاری و ایوبی، پیروزی با هزار جنگجو بر سپاه بیست هزاری سلجوقیان روم (ابوشامه، ۱۴۱۸: ۳۱/۳؛ طواهیه، ۲۰۲۰: ۱۲۰) و پیامد این پیروزی درخشان نیز ارتقای موقعیت صلاح الدین در میان قدرت های اطراف خود و به ویژه عباسیان بود. هکاریان در کمک به همسوسازی جبهه اسلامی بر ضد مهاجمان صلیبی، به عرصه نظامی بسنده نکردند و در عرصه سیاسی نیز فعال شدند و در ۵۷۸ق که صلاح الدین در صدد سیطره بر موصل و ادغام نیروی نظامی اش در سپاهیان خود برآمد و کار به مداخله خلیفه وقت عباسی کشید، این ضیاء الدین عیسی هکاری بود که در مقام سفیر ایوبیان، زمینه صلح بین طرفین را فراهم کرد (اصفهان، ۱۹۸۷: ۳۸/۵؛ نقلی، ۲۰۰۲: ۱۲۶ - ۱۲۷) و با این کار، مانع از ائتلاف توان نظامی مسلمانان در نبردی داخلی شد و با درایت و دوراندیشی ای که از او انتظار می رفت، هم نیروی نظامی جبهه اسلامی را تقویت و هم خاطر صلاح الدین را از جانب موصل، آسوده کرد. این فقیه هکاری، با اوجگیری تلاش ها برای یکپارچگی جبهه اسلامی و در پی بروز تنش بین ارمن شاهان و ایلدگزیان بر سر حاکمیت شهر اخلاط در آناتولی شرقی در جزیره در ۵۸۱ق، باز هم به نمایندگی از صلاح الدین بدانجا رفت (ابن شداد، ۲۰۱۲: ۴۷؛ ابن واصل، ۱۳۸۳: ۲۲/۲؛ رائد، ۲۰۱۹: ۲۲؛ شاندور، ۱۳۷۵: ۲۱۶) و با دستیابی طرفین منازعه به صلح، به اردوی صلاح الدین بازگشت.

بعد از استقرار آرامش در مرزهای جزیره با تلاش های سیاسی، نظامی سرداران هکاری، از آنجا که با روی کار آمدن ایوبیان و به ویژه بعد از تلاش های صلاح الدین برای یکپارچگی قدرت های حاکم بر مصر و شام و جزیره، دایره نبردهای صلیبیون در جهان اسلام، در مقایسه با دوره زنگیان، گسترده تر شده بود، مناطق کردنشین در برنامه های ایوبیان برای آزادسازی سرزمین های اسلامی از وجود فرنگیان، اهمیتی به مراتب بیشتر از قبل پیدا کرد و

بر این اساس صلاح‌الدین بعد از حصول اطمینان از آرامش در مرزهای جزیره، بر گستراندن دایره شمول قدرتش بر مناطق کردنشین جزیره و استظهار به نیروی نظامی گردان متمرکز شد و با توجه به جایگاه راهبردی موصل و مناطق اطرافش برای از سرگیری نبرد بر ضد صلیبیون، تصمیم به تسخیر آنجا گرفت. پیش از اقدام عملی برای این مهم، قاضی ضیاءالدین شهرزوری، که از آغاز کشورداری صلاح‌الدین آهنگ خدمت به او در دیار مصر کرده بود (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۶۰/۲)، در ۵۸۱ق به دارالخلافه رفت تا ضمن تأکید بر خیرخواهی صلاح‌الدین برای دستگاه خلافت و جهان اسلام، با تشریح اقدامات حاکمان موصل در تضعیف جبهه اسلامی و ازجمله ارتباط آنان با فرنگیان، موافقت ناصر (حک: ۵۷۵ - ۶۲۲ق) را برای این حمله جلب کند (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۱۹۶/۲). با به ثمر نشستن تلاش این قاضی نامدار کرد و موافقت خلیفه عباسی، موصل به محاصره سپاه ایوبی درآمد و با مقاومت شهر در برابر مهاجمان، سیطره بر مناطق مهم و حساس پیرامون در دستور کار قرار گرفت و برای نیل بدین مهم، امرای کرد حمیدی^{۱۳} دژهای مهم کردنشین شرق موصل (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۱۹۷/۲) و سیف‌الدین مشطوب هکاری دژها و مناطق مهم شهر هکاری را به قلمرو صلاح‌الدین منضم و نیروی نظامی آن مناطق را در سپاه ایوبی ادغام کردند (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۶/۱۰؛ ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۱۹۷/۲؛ طوایه، ۲۰۲۰: ۱۲۱). پیوستن گردان حمیدی و هکاری اطراف شهر به سپاه ایوبی، روحیه موصلیان را به کلی تضعیف کرد و از عوامل مهمی بود که باعث شد حکمران شهر، این بار به‌رغم دفعات پیشین، طی صلحنامه‌ای نه تنها به حاکمیت ایوبیان گردن نهد، بلکه متعهد شود که صلاح‌الدین را نیز در بازپس‌گیری بیت‌المقدس کمک کند (جهت تفصیل مطلب، نک: ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۵/۱۰ - ۶؛ ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۲۰۱/۲؛ مجید امین، ۲۰۰۲: ۱۰۰ - ۱۰۴). ناگفته پیداست که در آن اوضاع ملتهب که دشمنی کینه‌توز چون رنودوشایتون، حکمران کُرك، را چنان جری کرده بود

۱۳. طایفه‌ای از گردان که بر دژهایی در اطراف موصل حکم می‌راندند (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۷۱/۸).

که درصدد به آتش کشیدن کعبه و ویران کردن مکه و مدینه (ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۴۵۲/۹؛ شاندور، ۱۳۷۵: ۱۷۹) و به گفته ابن جبیر (د. ۵۹۶ق)، معاصر او، انتقال مرقد پیامبر به سرزمینهای متصرفی خود برآمد (نک: شاندور، ۱۳۷۵: ۱۸۶)، عدم دستیابی به صلح و مواجهه نظامی دو سپاه زنگی و ایوبی بر سر شهری راهبردی چون موصل، اگر کل برنامه صلاح الدین برای یکپارچگی جبهه اسلامی و ورود به فاز تهاجمی را به شکست نمی کشاند و یا در فرضی خوشبینانه تر آن را به آینده ای نه چندان نزدیک به تعویق نمی انداخت، دست کم با تضعیف جبهه اسلامی، زمینه پیشروی بیشتر فرنگیان در شرق جهان اسلام را فراهم می کرد و چه بسا نه از تاک نشانی می گذاشت و نه از تاک نشان!

چنان که گذشت، نقش آفرینی کردان غیرایوبی در عرصه های مشورتی، سیاسی و نظامی، در کنار دیگر ارکان سپاه دولت های زنگی و به ویژه ایوبی، مانع از پیشروی فرنگیان در مناطق شرقی جهان اسلام شد و با پررنگ شدن این نقش آفرینی در دوران نخست رابطه صلاح الدین با صلیبیون، زمینه ای فراهم شد تا با یکپارچگی مصر و شام و تضمین پشتیبانی موصل، او از فاز دفاعی به فاز تهاجمی تغییر رویکرد بدهد و به هدف دوم و اصلی اش که دستیابی به بیت المقدس بود، دست پیدا کند (نک: ادامه همین نوشتار).

دوره دوم رابطه صلاح الدین با صلیبیون و خروج وی از موضع دفاعی به موضع تهاجمی که از ۵۸۲ق آغاز و به مرگ وی در ۵۸۹ق ختم شد، اوج نقش آفرینی کردان غیرایوبی و به ویژه کردان مِهرانی^{۱۴} (دوسکی، ۲۰۱۳: ۱۰) در جنگ های صلیبی و تصریح

۱۴. از قبایل ریشه دار و اصیل کرد اقلیم جزیره و کوه های هکاری در شمال و شمال شرق موصل بودند که امروزه جزء تقسیمات شهر زاخو از توابع استان دهوک اقلیم کردستان عراق است. منطقه محل انتشار آنان در آن روز، بلاد هکاری خوانده می شد و بر این اساس مورخان از دژهای محل سکونتشان، نه به عنوان دژهای مِهرانی که به عنوان دژهای بلاد هکاری یاد کرده اند (به عنوان مثال، نک: ابن اثیر، ۱۴۲۲: ۵۳/۹). مِهرانیان همچون دیگر طوایف کرد منطقه جزیره، در پی حملات عمادالدین زنگی و دیگر اتابکان موصل،

منابع بر این حضور سرنوشت‌ساز است. گردان در مقام مهم‌ترین رکن سپاه ایوبی که جمعیت آنها پیوسته روبه‌افزایش بود (مایر، ۱۳۷۱: ۱۵۰) پس از دوازده سال مبارزه در دوره نخست و برقراری وحدتی یکپارچه در سراسر نیل تا فرات، در دوره دوم با رویکرد تهاجمی به مصاف صلیبیون رفتند و پیروزی‌هایی کسب کردند که نامشان را در تاریخ این جنگ‌ها جاودانه کرد. آنان به‌ویژه در پیروزی در نخستین نبرد مهم این دوره در حطین، نقشی بسیار مهم ایفا کردند (طقوش، ۲۰۱۵: ۵۴) و چنان‌که پیش‌تر بدان تصریح شد، گردان مهرانی در این نبرد بسیار خوش درخشیدند و با دستگیری دو تن از مشهورترین چهره‌های نظامی، هیبت و جایگاه پادشاهان و امرای بلندمرتبه صلیبی را در هم شکستند و هم از لحاظ ذهنی و هم از لحاظ عینی، زمینه را برای پیشرفت برق‌آسای مسلمانان در شام فراهم کردند و نام خود را بر تارک تاریخ جنگ‌های صلیبی نشانند؛ عزالدین درباس مهرانی در گرماگرم این نبرد پادشاه بیت‌المقدس، گی دولوزینیان، را به اسارت گرفت (ابوشامه، ۱۴۱۸: ۲۹۸/۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۰/۴۱؛ دوسکی، ۲۰۱۳: ۷۴ - ۷۵) و امیر ابراهیم غلام مهرانی نیز حلقه اسارت در گردن رنودوشایتون، حکمران کرک و شوبک، افکند که فرمانده سپاه فرنگیان در نبرد رمله و از سرسخت‌ترین و بدترین دشمنان مسلمانان بود و چنان‌که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد، بجز اسائه ادب به ساحت پیامبر، بر آن بود که با حمله به مکه و مدینه گهواره اسلام را نابود کند (ابوشامه، ۱۴۱۸: ۲۹۸/۳؛ دوسکی، ۲۰۱۳: ۷۵ - ۷۶).

طرفه آنکه در چنین نبرد سرنوشت‌سازی که بزرگ‌ترین ارتش صلیبی تشکیل شده تا آن زمان را در هم کوفت و جهان شرقی اسلام را سیادت بخشید و سرآغاز پیروزیهای درخشان مسلمانان در نبردهای بعدی بود که در نهایت به بازپس‌گیری بیت‌المقدس بعد از سیزده‌ماه انجامید (نک: ادامه همین نوشتار) و به گفته تاریخنگاری چون ابن‌شداد (د. ۶۳۲ق) شکست دردناک رمله را جبران کرد (ابن‌شداد، ۲۰۱۲: ۹۷) و چنان ضربه‌ای به فرنگیان وارد

سیطره و قلاع خود را از دست دادند و با ظهور ایوبیان، به صلاح‌الدین ایوبی پیوستند و در رکابش در جنگ‌های صلیبی شمشیر کشیدند (دوسکی، ۲۰۱۳: ۹، ۲۸).

ساخت که تا آن روز تجربه‌اش نکرده بودند (مایر، ۱۳۷۱: ۱۵۶)، از چهره‌های بلندمرتبه شورای عالی جنگ سپاه ایوبی (محمدحسین، ۱۹۸۷: ۵۳) همچون ضیاءالدین عیسی هکاری، که در این نبردها پیوسته «لباس رزم بر تن و دستار فقیهان بر سر» داشت (ابن خلکان، بی‌تا: ۴۹۸/۳) و به‌ویژه سیف‌الدین مشطوب هکاری که «وی را در جهاد موافقی بسیار و معروف و معهود و مقاماتی مشهور و مشهود بود» (اتابکی، ۱۳۸۳: ۴۸۳/۲، پاورقی ۱) و «با آتش خشمش جنگها را برمی‌افروخت و از وجودش بر دشمنان درد و رنج و سختی فرومی‌باراند» (اصفهانی، بی‌تا: ۴۲۲) و از «بزرگان سپاه ایوبی و دلاوران اسلام» بود (ابن‌شداد، ۲۰۱۲: ۱۱۹)، نامی نیست! از آنجا که او در نبردهایی پیشین و آنهایی که بی‌درنگ پس از حطین درگرفت و در نهایت به آزادی بیت‌المقدس انجامید مشارکت داشت (نک: ادامه همین نوشتار)، می‌توان گفت که در حطین هم شمشیر کشیده و بر دشمن صلیبی رنج و سختی فروبارانده است و بنا به دلایلی همچون: مشارکتش دوشادوش دیگر سرداران و عدم ایفای نقشی متمایز و انحصاری همچون دفاع از حماة که برای مورخان جلب توجه و نگاهها را صرفاً به او معطوف کند از یک سو (مجید امین، ۲۰۰۲: ۹۷؛ طوایه، ۲۰۲۰: ۱۲۱) و تمرکز مورخان بر مهرانیان در این نبرد، با عنایت به مسبوق به سابقه نبودن اقدامشان تا آن روز و آوازه و جایگاه بلند اسیرانشان و اهمیت و پیامدهای ژرف اقدام شجاعانه شان از دیگر سو، به نامش در این نبرد اشاره نشده است!

پس از پیروزی حطین، صلاح‌الدین و کردان تحت امرش در نخستین گام برای بازپس‌گیری دیگر شهرهای شام، با توجه به واقع‌شدن عکا بر سر راه موصل به بیت‌المقدس از یک سو و لزوم قطع راه اصلی کمک اروپاییان به صلیبیون از دیگر سو با سيطرة بر آن، بدان‌جا لشکر کشیدند و با تسخیرش، صلاح‌الدین در اقدامی غیرمعمول، با توجه به نقش بی‌بدیل ضیاءالدین عیسی هکاری در جنگ‌ها و به پاس قدردانی از خدمات سیاسی،

نظامی‌اش تا آن زمان، تمامی دارایی‌های فرقه داوویه^{۱۵}، اعم از خانه‌ها، املاک و... را به وی بخشید (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۲۸/۱۰؛ ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۲۳۸/۲ - ۲۳۹؛ مجیرالدین حنبلی، ۱۳۶۸: ۳۲۳/۱) و این مؤید جایگاه رفیع این سردار کرد هکاری در سپاه ایوبی و قدرشناسی صلاح‌الدین از اقداماتش در مواجهه با دشمن صلیبی است.

با تضعیف صلیبیون شام به دلیل قطع راه ارتباطی آنان با فرنگیان بعد از سقوط عکا، سپاه ایوبی برای بازپس‌گیری دیگر مناطق به چند دسته تقسیم شد، اما سیف‌الدین مشطوب، دیگر فرمانده بلندمرتبه هکاری، با صلاح‌الدین ماند و به همراه وی به جنوب شام لشکر کشید و در نبردی سخت ابتدا تبین و بعد در مسیر حرکت به صیدا، صَرْفَند را تصرف کردند (مجید امین، ۲۰۰۲: ۹۸) و در ادامه صیدا را در جنوب بیروت از سیطره صلیبیون خارج ساختند و مشطوب به حکومت آنجا منصوب شد (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۲۸۸/۲؛ مجید امین، ۲۰۰۲: ۹۸)، اما بدون یک روز اقامت در دارالحکومه، با انتصاب جانشینی به‌جای خود، ادامه پیشروی در شام را به ماندن در آنجا ترجیح داد و در رکاب صلاح‌الدین به بیروت لشکر کشید. بعد از سیطره بر شهر، صلاح‌الدین در ادامه رویه‌اش در واگذاری حکومت شهرهای مفتوحه به سرداران ارشدش به‌عنوان پاداش، برای تجلیل از شجاعت‌ها و پایداری‌های سیف‌الدین مشطوب و نیز اشراف جنگاوری دلیر و باکفایت همچون او بر شهر صور که پس

۱۵. از فرقه‌های کاتولیک با روحیه جنگاوری. این فرقه در جنگ‌های صلیبی و پس از آن تا سده سیزدهم، از نظر نظامی، اجتماعی، اقتصادی و اعتقادی، تأثیرگذار بود. ادریسی (د. ۵۶۰ق)، از معاصران داوویه، آنان را خادمان خدا معرفی کرده و یاقوت حموی آنان را فرنگیانی دانسته است که راهب بودند و خود را وقف جنگیدن با مسلمانان کرده بودند. این فرقه در ۵۱۲ق، سال‌ها پس از نخستین جنگ صلیبی و اشغال بیت‌المقدس، به رهبری هوگ پاپ و گودفری سن تومر تأسیس شد. آنان تهیدستی، پاک‌دامنی، و فرمان‌برداری را شعار خود قرار دادند و با اعلام محافظت از زائران مسیحی یافا و جنگ با مسلمانان، فعالیت خود را آغاز کردند. عمده پیروزی‌های صلیبیون در شام، به اقرار فرماندهان صلیبی، به سبب ایستادگی، سرسختی و خشونت داوویه بود (جهت تفصیل مطلب، نک: عودی و خان احمدی، ۱۳۹۳).

از شکست حطین به مرکز تجمع صلیبیون و تجدید قوای آنان تبدیل شده بود، حکومت این «مستحکم‌ترین، پاک‌ترین و زیباترین شهرهای ساحلی» (ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۳۰/۱۰) را نیز به این فرمانده نامدار هکاری سپرد (مجید امین، ۲۰۰۲: ۹۸).

پس از بیروت، صلاح‌الدین در تکمیل تعمیق سیطره‌اش بر شام جهت بازپس‌گیری بیت‌المقدس، عسقلان را به‌عنوان واپسین کانون مقاومت صلیبیون، به محاصره درآورد و از آنجا که بر سر راه مصر به شام واقع شده و صلیبیون از آن به‌عنوان پایگاهی برای تهدید مصر و نیز قطع راه‌های مواصلاتی بین آنجا و شام بهره می‌گرفتند، تسخیرش برایش بسیار مهم بود و براین‌اساس سپاه برادرش ملک عادل (د. ۶۱۶ق) را نیز از مصر به یاری طلبید. کردان مهرانی با علم بدین مهم، در جریان محاصره سخت و نفس‌گیر چهارده‌روزه این شهر، نقش اصلی را در اعمال فشار و تحمیل صلح بر مدافعان ایفا کردند و فرنگیان چون در جریان مبارزات سخت روزهای محاصره، امیر حسام‌الدین مهرانی را کشته بودند و از انتقام مهرانیان می‌ترسیدند، واگذاری شهر را مشروط به تضمین امنیت و مصونیتشان از شعله‌های آتش انتقام این طایفه کرد کردند و با موافقت صلاح‌الدین و تضمین مهرانیان، این واپسین مانع برای بازپس‌گیری قدس نیز به تصرف سپاه ایوبی درآمد (اصفهانی، بی‌تا: ۶۵؛ ابن‌اثیر، ۱۴۲۲: ۳۳/۱۰؛ ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۲/۲۴۸).

گویی تقدیر چنین رقم خورده بود که پیوسته شهد شیرین این پیروزی‌ها و دستیابی به میوه آنها که فتح بیت‌المقدس بود، به کام کردان سپاه تلخ گردد و متناظر با اهمیت و جایگاه بلند این شهرها، هر بار سرداری بزرگ از آنان در پای دیوارشان قربانی گردد، چه با محاصره بیت‌المقدس و نزدیک‌شدن سپاه ایوبی به این شهر نیز، یکی از بلندمرتبه‌ترین و محبوب‌ترین سرداران کرد به نام جمال‌الدین زَرزاری^{۱۶} با گروهی از کردان تحت فرمانش در

۱۶. زَرزا (زرزاری)، یکی از ایلات کرد که در مناطق مرزی ایران، ترکیه و عراق زندگی می‌کنند. نخستین بار یاقوت در اواخر سده ششم هجری از زَرزا یاد می‌کند. وی از دژی به نام خفتیان نام می‌برد که متعلق به زَرزاها بوده است. به نوشته یاقوت، این دژ در راه اربل - مراغه قرار داشته که امروزه در منطقه سوران در اقلیم

کمین پیش‌قراولان سپاه صلیبی که برای گشت‌زنی از شهر خارج شده بودند، افتاد و با مرگش شب‌خی از اندوه و ماتم بر سپاه ایوبی گستراند (ابن‌واصل، ۱۳۸۳: ۲/۲۵۰).

البته محروم شدن پی‌پای کردان از چنین سرمایه‌های انسانی‌ای، از دیدگان تیزبین صلاح‌الدین پنهان نماند و در پاداش این جان‌فشانی‌ها و در ادامه رویکردش در قدر دانستن و بر صدر نشانیدن کردان، با فتح بیت‌المقدس در رجب ۵۸۳ق، حکومت این نخستین قبله و سومین شهر مقدس مسلمانان و نیز شهر مقدس مسیحیان و یهودیان را به مشاور اعظم و جنگاور نامدارش فقیه ضیاءالدین عیسی هکاری سپرد و او نیز برادرش ظهیرالدین را به نیابت از خود بر آن گماشت و حتی بعد از مرگ ضیاءالدین در ۵۸۵ق هم صلاح‌الدین بنا به احترامی که برایش قائل بود، جانشینان منصوب وی را بر حکومت این شهر ابقا کرد (اصفهانی، بی‌تا: ۳۰۳؛ زکار، ۱۹۹۵: ۲۱/۲۶۵؛ عثمانی، ۲۰۰۶: ۲۹۵). انتصاب این سردار کرد هکاری به حکومت شهری که در روایات اسلامی «جایگاه انبیاست» و قداستش به‌ویژه از ۵۳۹ق در دوره عمادالدین زنگی و در عهد صلاح‌الدین و سال‌های پیش‌و‌پس از ۵۸۳ق به اوج خود رسید و به همین دلیل آثار متعددی تحت عنوان «فضائل القدس» درباره‌اش نگاشته شده است (کریمی و موجانی، ۱۳۹۳)، گواه دیگری است بر جایگاه رفیع هکاریان و به‌ویژه این عالم - مجاهد کرد هکاری در نزد صلاح‌الدین و سپاه ایوبی. با شروع روند خروج صلیبیون از شهر، ضیاءالدین در قامت حکمران، لباس رزم از تن درآورد و دستار عالمان واقع‌اندیش بر سر، با شناختی که از تاریخ دیرین و بستر عینی شهر داشت و با درک الزامات حکمرانی و علم به حساسیت و پیچیدگی و ظرافت‌های اداره چنان شهری با چنان جایگاهی در میان پیروان ادیان مختلف، در نخستین گام برای استقرار آرامش و امنیت، با مذاکره با صلاح‌الدین، امنیت جان و مال اعراب مسیحی شهر، در مقام ساکنان اصلی

کردستان واقع است. یک سده بعد ابن‌فضل‌الله عمری به تفصیل از پراکندگی جغرافیایی زرزاها سخن می‌گوید. مناطق مورد اشاره وی، امروزه در حد فاصل اشنویه در ایران تا منطقه رواندز در استان اربیل کردستان قرار دارند (جهت تفصیل مطلب، نک: فرزانه، ۱۴۰۳).

آنجا، را تضمین و بستر لازم را برای اقامت توأم با امنیتشان فراهم کرد (ابوشامه، ۱۴۱۸: ۴۰۲/۳؛ راند، ۲۰۱۹: ۲۸). او در ادامه، در مقام عالمی تیزبین و کنشگر در هر دو حوزه نظر و عمل و آگاه به جایگاه قبة الصخره در افکار عمومی مسلمانان و نقش آن در نمادین کردن بصری حضور اسلام در یک شهر مسیحی و اعلام این حضور به عنوان عرض اندام اسلام در برابر مسیحیت، برای تحکیم هویت اسلامی شهر و پاسداشت نمادهای هویتی مسلمانان، آثار و نمادهای مسیحیتی را که صلیبیون بر قبة الصخره افزوده بودند، از این نخستین بنای مبتنی بر خودآگاهی معماری اسلامی زدود (ابوشامه، ۱۴۱۸: ۳۹۸/۳؛ راند، ۲۰۱۹: ۲۸) و با نصب پنجره آهنین مشبکی بر آن، هر گونه امکان دست کاری مجددش در آینده را سلب کرد (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۳۲۶/۱۲؛ نقلی، ۲۰۰۲: ۱۵۳).

با استقرار آرامش در شهر و تمهید شرایط توسط این فقیه هکاری، پس از ۹۲ سال که شهر در تصرف فرنگیان بود، در نخستین جمعه پس از فتح، در آنجا نماز جمعه برگزار و طنین اذان جایگزین ناقوس مسیح در مسجدالاقصی شد و در ادامه ایفای نقش کردان در مسئولیت های حساس و مهم، قاضی ضیاء الدین شهرزوری برای بشارت فتح قدس، عازم دارالخلافه شد تا بشارت فتح قدس را به الناصر لدین الله عباسی برساند (اصفهانی، بی تا: ۸۲-۸۳؛ زکار، ۱۹۹۵: ۲۶۵/۲۱).

نتیجه

با تهاجم صلیبیون به جهان اسلام در روزگار تفرقه و تشتت و ضعف و شکاف های داخلی مسلمانان و پیشروی این مهاجمان در شام، کردان نیز که به علت همسایگی با آن منطقه در معرض امواج سهمگین این تهاجم قرار گرفته بودند، تلاش هایشان را بر کمک به تشکیل کانون قدرتی که بتواند سد راه مهاجمان شود، متمرکز کردند. همسویی تلاش های آنان با علل و دلایلی که موضوع این نوشتار نیست، به روی کار آمدن اتابکان زنکی در موصل و

شمال جزیره انجامید. محدودیت قلمرو غالباً کردنشین زنگیان، آنان را از به‌خدمت‌گرفتن پیاده‌نظام دیلمی و خراسانی سپاه سلجوقیان محروم و بیشتر به کردان متکی کرد و در نتیجه، به پررنگ‌شدن نقش کردان و ارتقای جایگاه سیاسی و نظامی آنان انجامید. در آن سو نیز تهاجم مرگبار صلیبیون و پیشروی‌های برق‌آسای آنان، به تقویت و ارتقای جایگاه نظامیان در مناطق مورد تعرض منجر شد و این، نیاز زنگیان را نیز به کردان بیشتر از پیش کرد. با انتقال میراث زنگیان به ایوبیان و باتوجه‌به کرد بودن آنان، روند پیوستن دیگر کردان به این دولت کرد سرعت، شدت و شمول گسترده‌تری پیدا کرد و نیاز بیشتر سپاه ایوبی به نیروی نظامی، باتوجه‌به گسترده‌تر شدن میدان نبرد آنان با صلیبیون در مقایسه با زنگیان، کردان را به مهم‌ترین رکن سپاه ایوبی تبدیل کرد. این روند جابه‌جایی طبقات اجتماعی جهان اسلام متعاقب جنگ‌های صلیبی، در دولت صلاح‌الدین و دو مرحله روابط وی با صلیبیون، به اوج رسید. کردان غیریابی تحت فرمان وی، در مرحله نخست که دوران فاز دفاعی و یکپارچه‌سازی جبهه اسلامی در مواجهه با فرنگیان بود، عمدتاً بر تعمیق و تثبیت قدرت این حکمران نامدار ایوبی در شام و جزیره متمرکز شدند و ضمن الحاق شهرها و دژهای مهم این دو منطقه به قلمرو وی، در واپسین تلاش‌ها، با انتزاع توان نظامی کردان منطقه مهم هگاری و اطراف موصل از قدرت زنگیان و الحاق آن به سپاه ایوبیان، هم زمینه سیطره صلاح‌الدین بر شهر استراتژیک موصل را فراهم ساختند و زنگیان حاکم بر آن را هم به حمایت از او در مواجهه با صلیبیون ناچار ساختند و هم قدرت خود را برای ورود به مرحله دوم، دوچندان کردند. با ورود صلاح‌الدین به فاز تهاجمی در مرحله دوم، به ترتیب، کردان هگاری، مهران، حمیدی، زرزاری و شهرزوری سپاهش، در هر دو عرصه سیاسی و نظامی خوش‌تر درخشیدند و در تلاش برای عقب‌راندن صلیبیون از شهرهای اسلامی، هم حلقه اسارت در گردن نامدارترین پادشاهان و فرماندهان صلیبی افکندند و هم بر عالی‌ترین مناصب سیاسی شهرهای مهمی همچون بیروت و به‌ویژه بیت‌المقدس نشستند.

کتابنامه

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن (بی تا). التاريخ الباهر فی الدولة الأتابکیه. به کوشش عبدالقادر احمد طلیمات، قاهره: دار الکتب الحدیثه.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن (۱۴۲۲). الکامل فی التاريخ. به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین (بی تا). وفيات الأعیان و إنباء ابناء الزمان. به کوشش احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- ابن شداد، بهاء الدین ابوالمحاسن (۲۰۱۲). التّوادر السلطانیة و المحاسن الیوسفیه. قاهره: مؤسسة هنداوای للتعلیم و الثقافه.
- ابن کثیر، ابوالفدا اسماعیل (۱۴۰۷). البدایه و النّهایه. بی جا: دار الفکر.
- ابن واصل، جمال الدین محمد (۱۳۸۳). تاریخ ایوبیان. ترجمه پرویز اتابکی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابوالفدا، عماد الدین اسماعیل (بی تا). المختصر فی اخبار البشر. بی جا: المطبعة الحسینیة المصریة.
- ابوبدر، شاکر احمد (بی تا). الحروب الصلیبیة و الأسرة الزنکیة. بیروت: الجامعة اللبنانیة.
- ابودمعه، امین (۱۹۸۸). «الإقطاع العسکری فی العهد الأیوبی» دراسات تاریخیة، شماره های ۲۹ و ۳۰: صص ۲۱۱ - ۲۳۷.
- ابوشامه، شهاب الدین عبدالرحمان (۱۴۱۸). الروضتین فی اخبار الدولتین النوریة و الصلاحیة. به کوشش ابراهیم زییق، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- اتابکی، پرویز (۱۳۸۳). پاورقی بر تاریخ ایوبیان. نک: ابن واصل.
- اشترشی تفرشی، علیرضا و گودینی، مهری (۱۳۹۳). «ارتباط متقابل عالمان سنی با حاکمان زنگی». تاریخ و تمدن اسلامی. شماره ۲۰، صص ۹۳ - ۱۱۰.
- اصفهانى، عماد کاتب (۱۹۸۷). البرق الشامی. به کوشش فالح حسین، عمان: مؤسسة عبدالحمید شومان.
- اصفهانى، عماد کاتب (بی تا). الفتح القسی فی الفتح القدسی. بی جا: دار المنار.
- انصارى قمی، حسن (۱۳۸۵). «دین و دولت در دولت های آل زنگی و ایوبیان؛ درآمدی بر ادبیات اسلامی»، کتاب ماه دین. شماره های ۱۰۴ - ۱۰۶، صص ۶ - ۳۳.
- ایغلتن، ویلیام (۲۰۰۶). القبائل الكردیة. ترجمه احمد محمود خلیل، اربیل: مؤسسة موکریانى للطباعة و النشر.

- ایوبی، مهدی (۱۳۸۹). «تأملی در چگونگی تعامل صلاح‌الدین ایوبی با اسماعیلیان». فصلنامه علمی - تخصصی سخن تاریخ، شماره ۱۰، صص ۳-۲۷.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۱). «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران». تاریخ ایران کمبریج (جلد پنجم)، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- بالار، میشل (۱۳۹۲). پژوهش‌های نوین جنگ‌های صلیبی (جلد ۳)؛ جنگ‌های صلیبی و شرق لاتینی. ترجمه عبدالله ناصری طاهری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حتی، فیلیپ خوری (۱۳۸۰). تاریخ عرب. ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه.
- حسن، درویش یوسف (۲۰۰۵). بلاد هگاری. دهوک: دار سپهریز للطباعة و النشر.
- دوسکی، کاروان عبدالعزیز (۲۰۱۳). الكرد المهرانیه، دورهم السیاسی و الحضاری خلال القرنین ۶ - ۷. دهوک: مطبعة محافظة دهوک.
- ذهبی، شمس‌الدین (۱۴۱۳). تاریخ الإسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام. به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی.
- رائد، عبدالرحیم (۲۰۱۹). «الفقیه عیسی الهکاری، حیات و دوره فی عهدی اسدالدین شیرکوه و صلاح‌الدین الأیوبی». مجلة اربد للبحوث و الدراسات الإنسانية، شماره ۱، صص ۱-۳۶.
- رانسینمان، استیون (۱۳۸۰). تاریخ جنگ‌های صلیبی. ترجمه منوچهر کاشف، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- رضایی، جمیله (۱۳۹۹). «شیرکوه بن شاذی». دانشنامه جهان اسلام، جلد ۲۸، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: کتاب مرجع.
- ریلی اسمیت، جانانان (۱۳۹۲). جنگ‌های صلیبی، مسیحیت و اسلام. ترجمه عبدالله ناصری طاهری و دیگران، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زرکلی، خیرالدین (۲۰۰۲). الأعلام. بیروت: دار العلم للملایین.
- زکار، سهیل (۱۹۹۵). الموسوعة الشاملة فی تاریخ الحروب الصلیبیة. دمشق: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
- سبط ابن جوزی، شمس‌الدین ابوالمظفر (۲۰۱۳). مرآة الزمان فی تواریخ الأعیان. به کوشش ابراهیم زیبق، دمشق: دار الرسالة العالمیه.
- سید، ایمن فواد (۱۴۰۰). دولت فاطمیان در مصر: تحلیلی جدید، ترجمه اسماعیل باغستانی، تهران: نی.
- شاندور، آلبر (۱۳۷۵). صلاح‌الدین ایوبی. ترجمه محمد قاضی، تهران: زرین.

- شریف، حسین شاکر (۲۰۱۶). کورد له کتیبی و فیات الأعیان و أنباء أبناء الزمانی ابن خلکان، لیکولینه وه یه که له رولی سیاسی و شارستانی ته کورد. اربیل: ده‌زگای چاپ و په خشی نارین.
- صفی‌زاده، صدیق (۱۳۷۸). تاریخ کرد و کردستان، تهران: آتیه.
- طقوش، محمد سهیل (۲۰۱۵). تاریخ الأکراد. بیروت: دار النفائس للطباعة و النشر و التوزیع.
- طقوش، محمد سهیل (۱۳۸۰). دولت ایوبیان. ترجمه عبدالله ناصری طاهری، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- طواهی، فوزی خالد (۲۰۲۰). «الأمیر سیف‌الدین علی المشطوب الهکاری و دوره العسکری فی الدولة الأیوبیه». المجلة الأردنية للتاریخ و الآثار، شماره ۳، صص ۱۱۱ - ۱۲۹.
- عثمانه، خلیل (۲۰۰۶). فلسطین فی العهدین الأیوبی و المملوکی. بیروت: مؤسسة الدراسات الفلسطینیة.
- عسلی، بسام (۱۴۳۳). قادة الحروب الصلیبیه (المسلمون). بیروت: دار النفائس.
- عودی، ستار و خان‌احمدی، لیلا (۱۳۹۳). «داویه»، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۷، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- عودی، ستار (۱۳۹۰). جنگهای صلیبی. تهران: کتاب مرجع.
- عینی، بدرالدین محمود (۱۴۳۱). عقد الجمان فی تاریخ اهل الزمان. به کوشش محمود رزق محمود، قاهره: مطبعة دار الكتب و الوثائق القومیة.
- فرزانه، مریم (۱۴۰۳). «زرزا»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۲۶، تارنما به آدرس: <https://cgie.org.ir/fa/article/274244/> زرزا
- کریمی، جواد و موجانی، سیدعلی (۱۳۹۳). «بیت‌المقدس»، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۵، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: کتاب مرجع.
- مونس، حسین (۱۹۵۹). نورالدین محمود. قاهره: الشركة العربیة للطباعة و النشر.
- محمدحسین، محسن (۱۹۸۷). «جیش صلاح‌الدین»، المورد. شماره ۴، صص ۳۸ - ۶۸.
- مجیدامین، نبز (۲۰۰۲). المشطوب الهکاری؛ دراسة عن دور الهکاریین فی الحروب الصلیبیه. سلیمانیه: بی‌نا.
- مجیرالدین حنبلی، ابوالیمن (۱۳۶۸). الأنس الجلیل بتاریخ القدس و الخلیل، قم: انتشارات شریف رضی.
- مایر، هانس ابرهارد (۱۳۷۱). جنگهای صلیبی. ترجمه عبدالحسین شاهکار، شیراز: مرکز نشر دانشگاه شیراز.
- مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۸۷). نگاه‌ی نوبه مشرق قفقاز. ترجمه محسن خادم، تهران: کتاب مرجع.

کُردان غیرایوبی در جنگ‌های صلیبی؛ از سقوط تا بازپس گیری بیت المقدس/ ۱۳۱

محمّدی، مهدی (۱۴۰۱). «سپاه اتابکان زنکی و تحولات آن»، مطالعات تاریخی جنگ. شماره ۱۹، صص ۷۳-۵۸.

مقریزی، ابوالعباس تقی‌الدین (۱۴۲۲). اتعاض الحنف باخبار الأئمة الفاطميين الخلفا. به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.

نقلی، آسیا سلیمان (۲۰۰۲). دور الفقهاء والعلماء المسلمين في الشرق الأدنى في الجهاد ضد الصليبيين خلال الحركة الصليبية، ریاض: مكتبة العبيكان.

ناصری طاهری، عبدالله (۱۳۷۶). «آثار جنگ صلیب در صفحات شرقی جغرافیای اسلام، مطالعات فرهنگ - ارتباطات، شماره ۴، صص ۱۳۱-۱۵۰.

هسینیانی، صالح شیخو (۲۰۱۴). «العائلة الشهرزورية و دورها الحضاری و السیاسی فی التاريخ الاسلامی»، مجلة البحوث و الدراسات الاسلامیه، شماره ۳۵، صص ۱۹۵-۲۵۵.

فعالیت‌های هیئت‌های میسیونری فرانک در ایران دوره محمدشاه و ناصرالدین شاه

قاجار؛ مورد مطالعه: منطقه ارومیه^۱

باقرعلی عادل‌فر^۲

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران.

چکیده

در منطقه ارومیه با نواحی شهری و روستایی چون سلماس و خوی، در دوره قاجار جمعیت زیادی از عیسویان بومی نصارای ایرانی (آشوری-ها) و عیسویان ارمنی زندگی می‌کردند. به‌علاوه این نواحی در مجاورت با مرزهای مسیحی‌نشین روسیه و عثمانی قرار داشتند. در این پژوهش باتکیه بر اسناد و مدارک موجود در آرشیوهای اسنادی، به‌ویژه مرکز اسناد تاریخ دیپلماسی و گزارش‌های کشیشان فرانک، دگرگونی‌های جامعه مورد هدف مبلغین و شیوه تبلیغ در دوره موردبحث پاسخ داده شده و چگونگی سبقت هیئت‌های پروتستان آمریکایی از میسیونرهای کشورهای دیگر اروپای غربی در جلب نظر هیئت حاکمه، جامعه نصارا و ارامنه ایران موردبحث قرار گرفته است. نتیجه بررسی این داده‌ها از اسناد و گزارش‌ها حاکی از آن است که هیئت میسیونری آمریکایی در طی نیم‌قرن (از ۱۸۴۵ تا ۱۸۹۵م) با تلاش در به‌کارگیری شیوه‌های نوین آموزشی، ایجاد مدارس پسرانه و دخترانه در شهرها و روستاهای ایالت‌های شمال غربی ایران، به‌ویژه در حوزه جغرافیای ارومیه و فعالیت‌های فرهنگی و مذهبی و ارائه خدمات مالی و درمانی در جوار کلیساها، در قیاس با نمایندگان هیئت‌های تبلیغی و ارتدوکس‌های روسی به نفوذ بیشتری دست یافتند.

کلیدواژه‌ها: نصارا، پروتستان-های آمریکایی، ارتدوکس-ها، ارامنه، کلیسا، قاجار.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۵

۲. رایانامه: adelfar@hum.ikiu.ac.ir

مقدمه

تا زمان تأسیس حکومت صفویه در آغاز قرن دهم قمری / شانزدهم میلادی پراکندگی اقلیت‌های عیسوی نصارا و ارامنه را در جغرافیای شمال غربی ایران به‌ویژه آذربایجان تاریخی آن دوران می‌توان مشاهده کرد. اولین نشانه‌های تغییر در جغرافیای مذهبی مسیحیان بومی منطقه، با ورود فرقه عیسوی کاتولیک دومینیکن‌ها و فرانسیسکن‌ها در قلمرو ارامنه نخبه‌ان، از سال ۱۳۳۰ م / ۷۳۱ ق، دیده می‌شود (اسناد پادریان کرملی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۷۶). اکتشافات جغرافیایی و شکل‌گیری جریان استعماری در آغاز قرن شانزدهم میلادی، ورود هیأت‌های مسیونری کاتولیک و پروتستان، به همراه قوای نظامی - سیاسی به کشورمان را تسهیل و سرعت بخشید. فرقه‌های کاتولیک، آگوستین‌های پرتغالی و کارملیت‌های اسپانیایی، کاپوسن‌ها و ژوزئیت‌های فرانسوی و پروتستان‌های انگلیسی با حضور خود در ایران با هدف ایجاد تغییراتی در دین مسلمانان نه تنها موفقیتی کسب نکردند، بلکه در میان فرقه‌های مسیحی بومی (نسطوری و ارامنه) نیز با اقبال چندانی مواجه نشدند (2/650-700 A Chronicle of Carmelites, 1939). اما فعالیت فرقه‌های عیسوی با وجود فراز و نشیب‌های حکومت‌های مرکزی در ایران با رویکرد متفاوتی ادامه یافت.

از آغاز قرن نوزدهم میلادی که مقارن با استقرار حکومت قاجار است، روسیه و انگلیس از بازیگران اصلی عرصه سیاسی ایران شدند. غیر از این دو، ممالک غربی دیگری نیز در صدد تأمین منافع خود در ایران برآمدند. برخی از آنها در این دوره برای تأمین منافع خود بسیار کوشیدند. کشورهایی چون فرانسه، آمریکا و آلمان در اوج‌گیری رقابت‌های استعماری از یک طرف بر اهمیت نفوذ خود در ایران آگاه بودند و از طرف دیگر با دو قدرت قدیمی (روس و انگلیس) در فضای ایران مواجه شدند؛ از این‌رو برای پیدا کردن جای پا در ایران به فعالیت در عرصه فرهنگی روی آوردند. بی‌شک یکی از راه‌های نفوذ از رهگذر فرهنگی، اعزام مبلغان دینی به ایران بود تا در مناطق مسیحی‌نشین به فعالیت بپردازند. اقلیت

نصرانی ایران را آشوریان سلماس و ارومیه، ارامنه ارتدوکس و اندکی هم کاتولیک‌های تبریز و اصفهان و کردستان و چند شهر دیگر تشکیل می‌داد. تغییر اساسی در این دوره بر این قرار گرفت که آنان ابتدا در قالب هیأت‌های تبشیری به اعزام هیأت‌های مذهبی میسیونری به ایران اقدام و اعلام کردند که هدفشان از این کار، نه تبلیغ در بین ایرانیان مسلمان که تبلیغ در بین مسیحیان ایران است. به همین دلیل هم دولتمردان ایران با حضور آنان در کشور چندان مخالفتی از خود نشان ندادند.

از نظر جغرافیایی مذهبی آذربایجان، به‌ویژه ارومیه و روستاهای اطراف آن، از دیرباز سکونت‌گاه اقوام مسیحی مانند آشوری و ارمنی به شمار می‌آید. فرامین موجود از امیران ترکمان قراقویونلو و پادشاهان صفوی حاکی از تأکید بر رعایت حقوق اقلیت‌های ارمنی و نصاری در منطقه ایروان، نخجوان، قره‌باغ و مناطق ارومیه به‌مانند معمول است (فرامین ماتناداران، ۱۹۵۶: ۱/ صفحات مکرر). آشوری‌ها و کلدانی‌ها دو شاخه از پیروان آیین نسطوری بودند که به‌زعم مسیحیان کاتولیک و حتی پروتستان، انحرافی در دین مسیحیت محسوب می‌شدند. نکته مهم آنکه مسلمانان به‌تمامی مسیحیان به‌عنوان اهل کتاب نگریسته و حضور آنها را در کنار خود به رسمیت شناخته بودند. ارامنه نیز به‌سان آشوریان نسطوری به زندگی در میان ایرانیان عادت کرده و مسلمانان با توجه به متون مذهبی خود و فرامین سلاطین و شاهان، امکان تعاملی قابل زیستی را برای اقلیت‌های اهل کتاب در جامعه اسلامی ایجاد کرده بودند. بر اساس فرمان‌های موجود از جانب حکمرانان ایران در دوره جهان‌شاه قراقویونلو (۱۴۳۵ تا ۱۴۶۷م) و در فرمان ۱۴۷۵م/ ۸۸۰ق، اوزون حسن آق‌قویونلو و جانشینان بلافصلش همانند سلاطین پیشین، نصارا و ارامنه به‌عنوان رعایای پادشاهی قلمداد شدند و کلیه اهالی و حکمرانان محلی می‌بایست در حفظ و رعایت حقوق پیروان آن کلیساها به‌شرط اطاعت از دستورات و آموزه‌های سیاسی حکام، از مالیات‌ها و رسومات مالی معاف شدند (فرامین ماتناداران، ۱۹۵۶: ۱/ ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۴). این روند در تمامی فرمان‌های پادشاهان ایران عصر صفوی تأکید شده است.

(فرامین ماتناداران، ۱۹۵۶: ۲/ صفحات مکرر؛ اسناد کشیشان کارملیت، ۶۰-۴۰) حتی در دوره پس از صفویه تا استقرار قاجارها، باوجود افول قدرت مرکزی، و بروز ناامنی در منطقه مسیحی‌نشین توسط اقوام مهاجم لزگی و داغستانی و تعارض به جان و مال پیروان کلیسای محال منطقه و به اسارت گرفتن ۴۵۰۰ نفر از ساکنان روستاها توسط آنها (فرامین ماتناداران، ۱۹۵۶: ۴/ ۲۱۲، ۲۰۵) حفظ و ثبات شرایط زیست مذهبی و اقتصادی اقلیت‌های عیسوی بومی ایران در فرمان‌ها و اسناد دیوانی، به طور مکرر از وظایف حکمرانان تأکید شده است. در سال ۱۱۴۸ق، در پاسخ به درخواست خلیفه اوچ‌کلیسا از نادرشاه، در حمایت از رهبران کلیسای منطقه وان و پیروان آن فرمانی با متن زیر صادر شد: «أعوذ بالله. فرمان عالی شد آنکه حسب الاستدعای عمده القسیسی عناصر سیاسین عارض و بنا بر مراعات جانب مشارالیه احدی به هیچ وجه من الوجوه مزاحمت سیاه‌کلاهان کشیشان و خادمان کلیساهای محال ایروان که متعلق به عارض است نرسانیده، چیزی مطالبه و دست‌انداز نمایند و اذیت و اضرار نرسانند و درین باب قدغن لازم دانسته و عهده شناسند» (همان، ۴/ ۲۱۴ - ۲۱۳).

نشانه‌های رسمی، از جمله حکم محمدشاه قاجار و صاحب‌منصبان در تأیید چنین مناسباتی بین حکومت قاجار و رعایای مسیحی به چشم می‌خورد، به ویژه اینکه متغیرات جدیدی در جغرافیای سیاسی و مذهبی که همراه با حضور مستقیم دولت‌های عیسوی در مرزها و مراکز دیپلوماتیک آنها، در پایتخت و شهرهای ارومیه و تبریز و گروه‌های میسیونری توجه به این امر باید به گونه مضاعف باشد (اسنادوخ، ۲گ، ۱۳پ، ۵ک، ۱۲۶۲-۱۲۶۵: ۲گ، ۳۲پ، ۵ک، ۱۲۶۰: ۱گ، ۲۶پ، ۷ک، ۱۲۶۹).

هنگامی که میسیونرها و مبلغان تبشیری مسیحی به ایران بازگشتند، ارومیه از اولین نقاطی بود که آنان در آنجا استقرار یافتند. از میان گروه‌های تبشیری، آمریکایی‌ها و فرانسوی‌ها نخستین گروه‌هایی بودند که وارد ارومیه شدند و بین مسیحیان آن به تبلیغ

پرداختند. در این میان حمایت حکومتگران ارومیه، از جمله ملک‌قاسم‌میرزا (حاکم وقت ارومیه) در گسترش فعالیت آنان موثر بود.

در اثر موفقیت آنان در جلب مسیحیان ارومیه، دولت‌های دیگر نیز به اعزام هیأت‌های مذهبی به ارومیه مبادرت ورزیدند که از آن جمله می‌توان به هیأت‌های روسی، انگلیسی و آلمانی اشاره کرد. فعالیت آنان در این شهر تا آغاز جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴م) با شدت تمام ادامه داشت. مبلغان کلیسا در ایران، اقدامات متعددی را در راستای بسط قدرت و نفوذ و منافع دولت متبوع خود، انجام دادند؛ راه اندازی مدارس و چاپخانه در مناطق مسیحی نشین ایران از اولین اقدامات آنها بود و بدین شکل توانستند بخش زیادی از مسیحیان ایرانی را به سوی خود بکشانند؛ این درحالی بود که میسیونرها وضعیت اقتصادی بسیار بدی داشته و به سختی زندگی می‌کردند. با این حال مبلغان از تلاش برای تبلیغ آموزه‌های مسیح و تأمین منافع دول متبوع خود از هیچ تلاشی فروگذار نکردند.

درباره فعالیت مسیحیان و اقدامات آنان در ایران دوره قاجار، کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است؛ از جمله آنها می‌توان به «پژوهشی بر فعالیت انجمن تبلیغی کلیسا در دوره قاجار» تألیف صفورا برومند، «هنری مارتین» اثر ورا اردلی و «مبلغان مسیحی در ایران» به قلم ویدا همراز اشاره کرد که به بررسی زمینه‌ها و روند ورود مبلغان مسیحی اروپایی به ایران و اقدامات آنان در راستای تغییر کیش مسلمانان، پرداخته‌اند. اما بررسی تغییرات در جامعه هدف و جزئیات به‌کارگیری شیوه‌های جدید تبلیغی در عهد محمدشاه و ناصرالدین‌شاه قاجار موضوعی است که تاکنون به‌ندرت در کتاب یا مقاله‌ای مستقل موردتوجه قرار گرفته است. به‌منظور تبارشناسی بحث و درک متغیرات اهداف و شیوه‌های مبلغان با رجوع به آرشیو منتشر شده از سوی کتابخانه ماتناداران و وقایع‌نامه کارملیت‌ها، بازخورد حضور هیئت‌های میسیونری فرانک در ایران از سده پانزدهم تا نوزدهم میلادی اشاره‌هایی شده است. پژوهش حاضر با روشی توصیفی - تحلیلی، و البته باتکیه بر متون کتابخانه‌ای و اسناد وزارت امور خارجه ایران به موضوع حضور مبلغان در

ارومیه، اقدامات فرهنگی آنان و انگیزه‌های موردنظر در این فعالیت‌ها می‌پردازد. با مطالعه این اسناد و مدارک تاریخی از دوره‌های صفویه و قاجاریه، می‌توان تغییرات جامعه هدف، فعالیت هیئت‌های مذهبی و شیوه‌های تبلیغی آنان را به روشنی نشان داد.

جغرافیای تاریخی و اجتماعی منطقه ارومیه

شهر ارومیه با بیش از ۳ هزار سال قدمت، از قدیمی‌ترین اماکن و سکونت‌گاه‌های مشهور در منطقه شمال غرب ایران به شمار می‌آید (دهقان، ۱۳۴۸: ۱۲؛ کاویان‌پور، ۱۳۴۴: ۱۲۰). در آثار جغرافی‌دان‌ها و مورخان برجسته، همواره اهمیت این شهر موردنظر بود؛ به گونه‌ای که مستوفی و ابن‌حوقل از استعداد و رونق مناسب زراعی و تجاری آبادی‌ها و شهرهای اطراف دریاچه ارومیه، و نیز خوی گزارش می‌دهند (مستوفی، ۱۳۶۲: ۸۵؛ ابن‌حوقل، ۱۳۴۵: ۱۳۴). در نخستین سال‌های قرن نهم هجری / پانزدهم میلادی، با تصرف ایران توسط تیمور و اعقابش و ایجاد تنگناها و صدمات جدی به نصارای ایران، تغییرات جدی در جغرافیای مذهبی عیسویان ایران (آشوریان و کلدانیان) با تمرکز در آذربایجان و ایالت‌های مجاور آن به وجود آمد. از سده پانزدهم میلادی نیز به سبب همین ویژگی جمعیتی، منطقه شمال غربی ایران میزبان حضور عیسویان اروپایی، از فرقه‌ها و ملت‌های گوناگون بوده است. همین ترکیب جمعیتی، موجب بروز حوادث متعددی، با محوریت مناطق مسیحی‌نشین، به‌ویژه ارامنه و آشوری و کلدانی و حتی عیسویان فرانک شد. به نظر می‌رسد که در دوره جدید، شهر ارومیه بیش از شهرهای دیگر بستر پذیرش بسیاری از نهادهای مدرن شده است. ملیکیان در توصیف شهر ارومیه می‌نویسد: کهن شهر ارومیه در دو سده اخیر به‌عنوان شهری دارای اولین بیمارستان به شیوه نوین، اولین مرکز آموزش پزشکی، اولین مدرسه به شیوه نوین، شهر آب، شهر ادیان و مذاهب و اقوام، پاریس ایران و شهر شادی لقب گرفته است (ملیکیان، ۱۳۶۹: ۱۱-۱۰).

در موضوع جمعیت کل این شهر در زمان قاجار، در منابع مکتوب آمار و ارقام موثقی در دست نیست. اما مسیحیان ایران را در اواخر دوره سلطنت فتحعلی‌شاه قاجار، بین ۳۰ تا ۲۰۰ هزار نفر تخمین زده‌اند. بیشتر این مسیحیان در مناطق شمال غربی ایران از جمله ارومیه، خوی، مراغه، سلماس و تبریز زندگی می‌کردند (اسنادوخ، ۱۲۵۶ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، سند ۶/۲). برخی از نویسندگان همانند جهانگیر قائم‌مقامی، نستوریان یا آشوریان آذربایجان ساکن در نواحی ارومیه، سلماس، خوی و سُلدوز را در اواسط دوره قاجار حدود ۴۵۰۰ خانوار ذکر کرده‌اند (قائم‌مقامی، ۱۳۵۰: ۲۲۷). اما بر طبق ارقام به دست آمده از مجموعه اسناد وزارت خارجه ایران، از جمعیت ۲۵۰ هزار نفره ارومیه و اطراف آن، در اوایل سلطنت محمدشاه قاجار، ۲۵۰۰ خانوار و ۱۰ هزار نفر مرد و زن و طفل مسیحی بوده‌اند که بیشترشان در کارهای رعیتی و پیشه‌وری مشغول بودند (اسنادوخ، ۱۲۵۶ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، سند ۶/۲). از آنجا که آشوریان این منطقه ایران، از نظر علمی و فرهنگی و سطح سواد در وضعیت نامطلوبی قرار داشته‌اند، میسیون پروتستان آمریکایی کوشیدند که آشوریان را جذب خود کنند (الدر، ۱۳۳۳: ۱۱-۹). به همین سبب میسیونرها به محض ورود به ارومیه، برای خود خانه ساخته و در مدارس کشیشان مشغول تدریس می‌شدند (اسنادوخ، ۱۲۶۱ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، ۶).

فرقه‌های مختلف مسیحی در آذربایجان اختلاف عجیبی با یکدیگر داشتند؛ دوسرسی وقتی به تبریز رسید، به‌خوبی به این تضاد درونی اشاره کرده است (دوسرسی، ۱۳۹۰: ۱۳۳ - ۱۳۲). همچنین دهقان در اثر خود به تنوع جمعیتی، قومی و مذهبی ارومیه در قرن نوزدهم میلادی که شامل ترک، کرد، یهودی، مسیحی، ارمنی و مسلمان (شیعه و سنی) تأکید دارد (دهقان، ۱۳۴۸: ۴۹، ۵۳)؛ بنابراین در چنین فضایی مبلغان مسیحی غربی در این دوره، جامعه مورد هدف را سرزمین‌های شمال غربی ایران با محوریت ارومیه قرار دادند.

زمینه‌های ورود مبلغان مسیحی به منطقه ارومیه و نحوه برخورد با آنها

قاجارها پس از دوره فترت سیاسی داخلی (از ۱۱۳۵ تا ۱۲۰۰ق) و شکست نظامی در دو دوره جنگ با روسیه تزاری، میزبان مبلغان مذهبی مسیحی بودند. آنان در سایه توجه و حمایت دولت‌های متبوع خود به ایران آمدند و به منظور نفوذ فرهنگی و تسلط بر فرق مذهبی عیسوی ایران (نصارا و ارامنه) تلاش کردند. در این میان، جنگ مذهبی داخلی در جریان بوده، بی‌ثباتی سیاسی هم سبب شده بود که فرقه‌های مختلف هر کدام برای ترویج آموزه‌های خود به تکاپو بیفتند. در سوی دیگر نزاع بین اخباریان و اصولیان، جنبش‌های فلسفی و صوفیانه، شیخیه و متشرعه و بعداً بابیه هم چشمگیر بود (حائری، ۱۳۶۴: ۹۱-۸۶؛ الگار، ۱۳۹۱: ۴۹۸-۴۸۷).

همان‌گونه که در سطور بالا اشاره شد، تنازعات مذهبی داخلی در ایران و شرایط ویژه در حوزه جغرافیایی ارومیه، با دارا بودن تنوع جغرافیای مذهبی و هم‌جواری با روسیه ارتدوکس، با ایالت‌های مسیحی‌نشین ارمنی و گرجی سلطان عثمانی، عرصه‌ای برای فعالیت‌های تبلیغی فرانک از کشورهای فرانسه، انگلستان، آلمان و آمریکا در دور استقرار سلطنت قاجار بود. در ادامه این بحث به بررسی اقدامات هیئت‌ها و مبلغان دینی که با نگرشی کاملاً منفعت‌طلبانه و استعماری به امور تبشیری اهتمام داشتند، خواهیم پرداخت.

مبلغان آمریکایی و اقدامات تبلیغی - فرهنگی ایشان در ارومیه و اطراف آن

پروتستان‌های آمریکایی از جمله هیئت‌های تبشیری خارجی بودند که به منظور تبلیغ آئین خود و به تبع آن برای نفوذ در آسیا وارد سرزمین‌های آسیایی شدند. اولین هیئت میسیونری آمریکایی در سال ۱۸۲۷م/۱۲۴۱ق، به ایران اعزام شد. در آن سال، هیئت مرکزی میسیونرهای خارجی که در نیویورک مستقر بود، فردی به نام مریک^۳ را به سوی ایران راهی کرد (همراز، ۱۳۷۵: ۱۷). دو سال بعد، دو نفر دیگر به نام‌های اسمیت^۴ و دوایت^۵ به ایران

3. Merich.

4. Smith.

5. Dwih.

آمدند (موجانی، ۱۳۷۵: ۳۳). این دو پس از سیر و سفر در سوریه، عثمانی و ارمنستان به ارومیه رسیدند و با مسیحیان آشوری ساکن در آن آشنا شدند، سپس برای انجام مأموریت میسیونری با آنان دیدار کرده، به مذاکره نشستند (پسیلسون، ۱۳۶۸: ۲۸).

مطابق روایت کشیشان کارملیت‌ها، پیشینه فعالیت‌های پروتستان‌ها در ایران به دوره اوج قدرت صفویه باز می‌گردد. آنان پروتستان‌های انگلیسی بودند که فعالیت میسیونری‌شان در دوره شاه‌عباس صفوی (۹۹۶ تا ۱۰۳۸ق) با اقبال چندانی همراه نشد و تنها موفقیت کشیشان آنها به اقدام حکومت ایران محدود می‌شود که برای مقابله با پرتغالی‌ها و اسپانیا و کشیشان فرّق کاتولیک آگوستین و کارملیت در خلیج فارس و انعقاد قراردادهای تجاری بین دو دولت انگلیس و ایران انجام داد (اسناد پادریان کارملیت، ۱۳۸۳: ۲۱۰-۲۰۰). در آغاز دوره قاجار، حکومت ایران به تبع از علمای شیعه، غیر از مذاهب نسطوری (نصارا)، ارامنه، گریگوری و کاتولیک، فرقه مذهب مسیحی دیگری را به رسمیت نمی‌شناخت. از این‌رو خواستار جلوگیری از تبلیغات کشیشان پروتستان مذهب ینگی دنیا برای جذب پیروان سایر مذاهب بود تا از نفوذ مذهب مسیحی دیگری در ایران جلوگیری شود (اسنادوخ، ۱۲۶۹ق: کارتن ۷، پرونده ۲۶، ۴؛ ۱۲۵۶ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، ۴/۱). در استقرار این هیئت و دیگر میسیونرهای آمریکایی در ایران، انگلیسی‌ها، به‌ویژه کشیش ژوزف ولف^۱ که آن زمان مقیم ایران بود نقش زیادی داشت. او در دوره سلطنت فتحعلی‌شاه، اجازه برپایی یک مدرسه دخترانه را از دولت گرفته، علاوه بر آن، موافقت‌نامه‌ای هم مبنی بر ترجمه تورات دریافت کرد (ناطق، ۱۳۸۰: ۱۷۹).

شایان‌ذکر است که در آن سال‌ها تنها شش درصد از مردان ایرانی قادر به خواندن بودند. در چنین شرایطی مدارس پسرانه و دخترانه در این منطقه تأسیس شده است (ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۵۲). ممکن است هدف از این اقدام تضعیف روسیه و مسیحیان ارتدکس آنجا

باشد. هر چند باید به این نکته توجه نمود که در شرایط فرهنگی و مذهبی آن دوره، اقدام به تأسیس چنین مدارس آموزشی در ایران، در جای خود چالشی جدی محسوب می‌شود.

به نظر می‌رسد ژوزف ولف به محض اطلاع از حضور هیئت آمریکایی در ایران، آنان را در راستای تحقق اهداف خود که در توافق با شاه به دست آورده بود، مناسب یافت به حمایت از آنان بپردازد. این هیئت در بازگشت به آمریکا، گزارشی از اوضاع مسیحیان مقیم ایران، به ویژه ارومیه، آماده و به هیئت مرکزی مسیونرهای خارجی نیویورک ارائه کرد که به استناد همان گزارش، اعضای هیئت مرکزی را مصمم ساخت هیئتی را برای استقرار در ایران گسیل دارد. گفتنی است که آنان در بازگشت به کشور خود، یکی از بزرگان آشوری به نام ماریوحن^۷ را به آمریکا برده بودند. این شخص آمریکایی‌ها را در فراهم کردن گزارشی تحت عنوان «پژوهشی در ارمنستان و ایران» یاری کرد. در همین راستا در ۱۸۳۳ م / ۱۲۱۲ ش، هیئتی به ریاست جاستین پرکینز^۸ به ایران اعزام شد (سیلسون، ۱۳۴۸: ۲۸). پرکینز به محض ورود به ارومیه با مسیحیان ارومیه، و به طور اختصاصی با آشوریان دیدار کرد. او پس از آن مصمم شد که به تأسیس مدرسه‌ای در آن شهر مبادرت ورزد؛ کوشید جامعه مسیحیان نسطوری را که در شمال غرب ایران زندگی می‌کردند، به آئین خود درآورد (واتسن، ۱۳۵۴: ۳۵۱). همچنین همراه همسرش برای پیشبرد اهداف و فعالیت خود به مدت یک سال در تبریز سکونت گزید و زبان آشوری را فراگیرد (الدر، ۱۳۳۳: ۴). کینز در این مسیر از حمایت انگلیسی‌ها برخوردار بود، ولی رقبای قدرتمندی هم داشت که به آسانی نمی‌توانست با آنان مقابله نماید؛ رقیبانی که هم کیش خود وی و از کشورهای آلمان و فرانسه بودند. برای غلبه بر این گروه از رقبا یافتن حامی مستحکم و قدرتمند در بین مقامات ایرانی برای او ضروری بود. به همین دلیل، به تکاپو افتاده، در نهایت موفق شد حمایت ملک قاسم میرزا، حاکم وقت ارومیه، را جلب کند. ملک قاسم میرزا پسر بیست و

7. M. Hana.

8. Justin Perkins.

چهارم فتح‌علی‌شاه قاجار بود (اوبن، ۱۳۶۲: ۱۲۹)، ضمن اینکه از دوستان فرهنگ غرب نیز بوده، به شش زبان فرانسوی، انگلیسی، روسی، ترکی، عربی و هندی تسلط داشت. از سرسخت‌ترین حامیان برپایی مدارس نوین در ارومیه به شمار می‌رفت. همو در ۱۸۳۴م / ۱۲۱۳ش، نزد پرکینز زبان انگلیسی را آموخته بود (عضدالدوله، ۱۳۷۶: ۲۰۷).

ملک‌قاسم میرزا با داشتن چنین ویژگی‌هایی، رابطه دوستانه‌ای با پرکینز برقرار کرد که متعاقب آن، در ۱۸۳۹م / ۱۲۱۸ش، فرمانی از محمدشاه برای هیئت میسیونری همراه پرکینز، مبنی بر آزادی پروتستان‌ها در تبلیغات مذهبی و نیز تأسیس مدرسه‌ای در ارومیه برای نشر علوم جدید و تربیت جوانان مسیحی و مسلمانان دریافت کرد (قاسمی‌پویا، ۱۳۷۷: ۵۱۳؛ آدمیت، ۱۳۸۹: ۴۳۷). این فرمان به اقدامات و فعالیت‌های تبشیری مسیحیان رسمیت بخشید و بدان‌ها وجهه قانونی داد. اگر پیش از آن، هیئت آمریکایی با احتیاط به ترویج آیین پروتستان بین مسیحیان دست می‌زد، این بار با دریافت فرمان شاه، در تحقق اهداف خود مصمم‌تر بود.

اولین اقدام این هیئت در ارومیه، تأسیس مدرسه بود؛ زیرا ارائه خدمات آموزشی برای ترغیب افراد به آیین مسیحیت اهمیت زیادی داشت. این مدرسه با هدف ترویج مسیحیت در کنار علوم جدید دائر شد. اشاره به این نکته هم حائز اهمیت است که تحصیل در مدارس مسیحی رایگان و شبانه‌روزی بود (همراز، ۱۳۹۱: ۱۸۸). نکته مهم‌تر آنکه پیوند مراکز تعلیم و تربیت سنتی در میان مسلمانان به مساجد، مکتب‌خانه‌ها، زورخانه‌ها و بازار و به سبب عدم اقبال عمومی برای آموزش کودکان، کارایی مدارس جدید را کند می‌ساخت (Arasteh, 1963: 6).

اولین مدرسه تبشیری مسیحی در ۱۸۳۶م / ۱۲۱۵ش، با هفت دانش‌آموز توسط جاستین پرکینز پا به عرصه فعالیت‌های آموزشی میسیونرهای آمریکایی گذارد (الدر، ۱۳۳۳: ۱۱). اما این مدرسه سه ماه بیشتر دائر نبود و بعد از آن تعطیل شد. در دومین دوره بازگشایی این مدرسه، ۵۵ نفر ثبت‌نام کردند که تا چند سال تعداد دانش‌آموزان از این رقم بالاتر نرفت

(احمدی، ۱۳۸۷: ۶). با این حال، پرکینز در راه رسیدن به هدف خود مصمم بود. به همین سبب، برای برقراری ارتباط نزدیک با آشوریان، به پوشیدن لباس آنان و تقلید از آداب و رسومشان مبادرت ورزید. او به این ترتیب موفق شد در میان آنان نفوذ کند (همراز، ۱۳۷۵: ۱۸). سپس به منظور تسهیل ورود فرزندان آشوریان به مدارس دینی، با مشوق مالی خانواده فرزندان دست به کار شد و با تأکید بر اینکه هزینه آنان را تأمین خواهد کرد و خوراک و پوشاک آنان را بر عهده خواهد گرفت، تعدادی از والدین را ترغیب نمود که فرزندان‌شان را در مدارس آمریکایی‌ها ثبت نام کنند (ناطق، ۱۳۸۰: ۱۷۹). پرکینز گشایش این آموزشگاه را با کار در یکی از اتاق‌های محل اقامت خود، و با بودجه و لوازم شخصی‌اش آغاز کرد. این اولین مدرسه از فرقه‌های عیسوی بود که در ایران تأسیس شد (تمدن، ۱۳۵۰: ۹۷).

اگر چه پروتستان‌های آمریکایی موفق به راه‌اندازی مدرسه شدند، در این راه، موانعی نیز پیش پایشان بود: از جمله آنها بی‌اعتمادی و تا حدودی بی‌اعتنایی آشوریان به پروتستان‌های آمریکایی و اهدافشان، مشارکت فرزندان آشوری‌ها در فعالیت‌های روزمره خانواده‌هایشان در کار کشاورزی که در این باره، یاریگر والدینشان بودند و رفتن هر روزه آنها به مدرسه، آنان را از کار بازمی‌داشت. دلیل دیگر این بود که هر چند آشوریان مسیحی بودند، به سبب تفاوت نگرشی با مسیحیان فرانک، کاتولیک و پروتستان، به آسانی نمی‌توانستند از آن آموزه‌ها دست بردارند. دلیل دیگر شاید اختلاط دانش‌آموزان دختر و پسر این مدارس بود. زیرا شیوه سنت‌گرایان و دولتمردان در مورد مدارس نوین، عدم اختلاط دختران و پسران بود. به همین سبب نیز، مدارس دخترانه‌ای که معلمان آنها مرد بودند از سوی دولت مرکزی تحت فشار بوده‌اند. همچنین کشیشان آمریکایی خواستار اعزام معلمان زن برای مدارس دخترانه بودند (اسنادوخ، ۱۲۵۶ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، سند ۱۲). سرانجام همسر یکی از اطباء میسیونرهای آمریکایی، به نام خانم گرنت، پس از ورود به ایران اولین آموزشگاه دخترانه میسیونرهای آمریکایی را در ایران به راه انداخت. در سال ۱۸۴۳م، میسیون آمریکایی تأمین مخارج شش دختر برای تعلیم شبانه‌روزی را تصویب

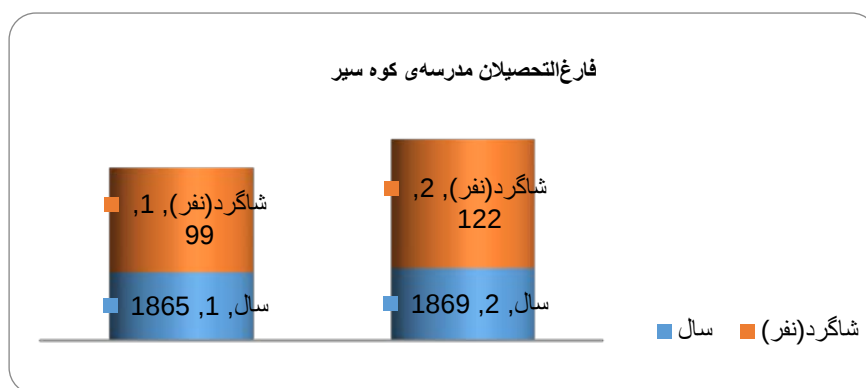
کرد. اما دو ماه پس از شروع به کار این مدرسه، حتی یک نفر هم برای ثبت‌نام اقدام نکرد. این روند کند در ورود دختران به آموزشگاه‌ها و مدارس آمریکایی ادامه یافت تا اینکه در سال ۱۸۴۵م، از ۴۰ دختر در این مدارس ثبت‌نام به عمل آمد. اما تا چند سال بعد در تعداد آنها تغییر چندانی به وجود نیامد (احمدی، ۱۳۸۷: ۷).

باوجود تلاش مبلغان آمریکایی برای آموزش زنان، در یک بررسی کلی می‌توان گفت که در سال‌های اولیه، مدارس دخترانه مبلغان آمریکایی در ایران با اقبال چندانی مواجه نشد؛ به‌گونه‌ای که تا سال ۱۸۴۵م، حدود ۴۰ دانش‌آموز دختر در این مدارس آموزش دیدند. این مسئله ناشی از محدودیت زنان در مناطق مسیحی‌نشین کشور دارد. با به گزارش آماری که علی‌عسگر (سرپرست مسیحیان ارومیه و سلماس) در ۱۸۹۳م / ۱۲۷۱ق، به وزارت امورخارجه ایران فرستاده، در کل ۵۵ مکتب‌خانه منتسب به میسیونرهای آمریکایی، ۶۲ نفر معلم اشتغال داشتند. تعداد شاگردان حاضر در مدارس نیز ۱۰۸۴ نفر بود که ۷۱۹ نفرشان پسر و مابقی دختر بودند. به سخنی دیگر ۶۶ درصد از آنها را پسران و ۳۴ درصد را دختران تشکیل می‌دادند. این در حالی بود که در برخی از محلات شهر ارومیه مدارس دیگری هم برپا بود. برای مثال در محله «نه‌نه مریم» سه باب مدرسه با ۶ معلم و ۸۰ دانش‌آموز و در محله دیگری با نام «کول فتحعلی‌خان»، یک مدرسه با یک معلم و ۱۶ شاگرد قرار داشت (اسنادوخ، ۱۲۶۹ق: کارتن ۷، پرونده ۲۶، سند ۵). بررسی آمار پسران و دختران مشغول آموزش در گزارش فوق حکایت از تفاوت چشم‌گیری با آماری دارد که در آغاز تأسیس این گونه مدارس ارائه شده است. در واقع این گزارش نشانگر موفقیت میسیون‌های آمریکای در جلب نظر اهالی منطقه برای کسب دانش به شیوه نوین، حتی برای دختران، است.

مدارس روستایی

مبلغان مذهبی آمریکایی در رقابت با کشیشان ارتدوکس روسی و کشیشان کاتولیک فرانسوی، تبلیغات مذهبی خود را نه تنها در شهرها، بلکه در روستاهای مجاور ارومیه نیز، از

طریق تأسیس مدرسه و مکتب‌خانه برای دختران و پسران، با صرف هزینه‌های کلان آغاز کردند. در اسناد و منابع این دوره، چند مدرسه روستایی در مناطق مجاور ارومیه شاخص هستند که یکی از مهم‌ترین آنها «مدرسه کوه سیر» است. در مورد این مدرسه آمده است: در سال ۱۸۴۶م / ۱۲۱۵ق، میسیونرهای آمریکایی مدرسه کوه سیر را در یک فرسخی جنوب ارومیه تأسیس کردند. میسیونرهای پروتستان مذهب آمریکایی شاگردان مدارس مختلف را در طول تحصیل، به‌ویژه در فصول پاییز و زمستان، تحت نظر داشتند. آنهایی را که دارای توانایی بالا در امر یادگیری بودند گزینش و به مدرسه کوه سیر منتقل می‌کردند (اسنادوخ، ۱۲۵۶ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، سند ۹/۱). در سال ۱۲۷۱ق، شاگردان این مدرسه که به‌صورت شبانه‌روزی درس می‌خواندند، ۵۴ نفر بودند. سه کشیش پروتستان آمریکایی هم به نام‌های سرکیس صاحب، کاسان صاحب و مشاوران صاحب به‌عنوان معلم در این مدرسه مشغول به کار شدند. نکته مهم این بود که «از ورود هر کسی به مدرسه، حتی مأمور دولت ایران، به هر نحو ممکن جلوگیری به عمل می‌آمد. این مدرسه به حدی امنیتی بود که در منابع دوره موردنظر، از آن به‌عنوان فراموش‌خانه یاد شده است» (اسنادوخ، ۱۲۶۵ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، سند ۶/۱). مبلغان آمریکایی فارغ‌التحصیلان این مدارس را به سه طبقه تقسیم می‌کردند: معلمینی را که در درجه اول واقع شده بودند و به آنها خلیفه می‌گفتند. آنهایی را که در درجه دوم بودند، قشیه و طبقه سوم را که در رتبه آخر واقع شده بودند، شمشه خطاب می‌کردند. این افراد به‌عنوان معلم در مناطق روستایی، توسط مبلغان آمریکایی به کار گرفته می‌شدند. در اسناد مربوطه، در ارقامی که به‌صورت منظم و سالانه آمده، آماری از تعداد فارغ‌التحصیلان وجود ندارد، با جستجو در لابه‌لای منابع به ارقام محدودی دست یافتیم که هر چند یک‌روند طولانی را برای نگارنده ترسیم نکرد، اما تا حدی گویای مسیر فعالیت مبلغان در ایران است.



شکل ۱. روند رو به رشد فارغ‌التحصیلان مدرسه‌ی کوه سیر که بعدها به خدمت مبلغان آمریکایی درآمدند (الدر، ۱۳۳۳: ۱۲)

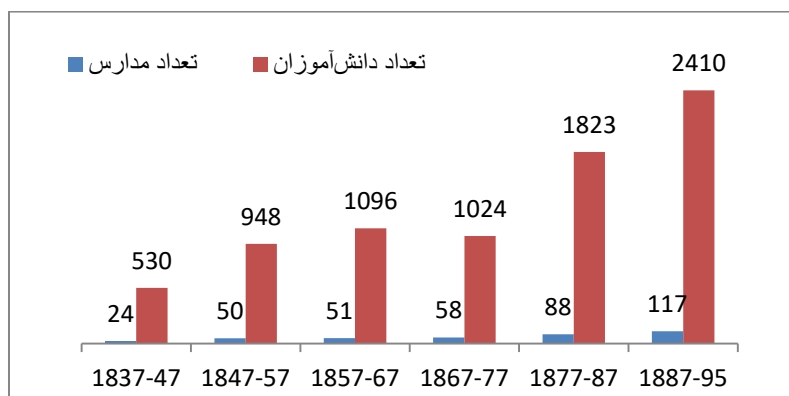
برنامه‌ی روزانه در مدرسه‌ی کوه سیر به این صورت بود: ۱ - نیایش بامدادی ۲ - نماز و خواندن کتاب مقدس و سرود آشوری ۳ - صرف صبحانه ۴ - شروع کلاس‌ها که شامل قرائت قسمت‌هایی از کتاب دانیال، قرائت قسمت‌هایی از زندگانی حضرت عیسی (ع)، آموزش زبان آسوری، فیزیولوژی و انشاء، نوشتن و ستاره‌شناسی، درس جغرافیا، تعلیم عهد عتیق و رساله به زبان عبرانی و یا کتاب داوران ۵ - شام و پرستش شبانه‌گاهی و مطالعه (تمدن، ۱۳۵۰: ۹۸). این برنامه و نظم سازمانی نشان می‌دهد که مبلغان با هدف سازماندهی‌شده در راستای تقویت دین مسیح، به ارومیه آمده بودند. در زمان تعطیلی مدارس شهری، تعلیم و تعلم منحصر به همان مدرسه‌های روستایی و مکتب‌خانه‌هایی می‌شد که در خانه‌های مسکونی دایر شده بود. علاوه بر قشه و شمسه، سایر خلیفه‌های ینگی‌دنیا نیز که از بیست سال قبل، نزد کشیشان تربیت یافته بودند رعیت آمریکاییها به شمار می‌آمدند. در سندی که پیشتر از آن یاد شد، نام تعدادی از مهم‌ترین معلمین آمده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود: خلیفه یوحنا ساکن قریه ویکاله، قشیه ابراهیم ساکن اردشاهی، شمسه یوسف ساکن قریه ویکاله، شمسه یعقوب ساکن سرقال، حکم یوسف ساکن کولال، شمسه موسی ساکن کوک تپه. اینان اشخاصی بودند که نزد کشیشان ینگی‌دنیا

تربیت یافته، و علوم و مذاهب آنها را آموخته بودند. طریقه و ملیت آنها را اخذ کرده بودند. بدین وسیله هم کشیشان ینگى دنیا به آنها موجب مى دادند. آنها را به دهات مى فرستادند که اطفال و متعلمین را تعلیم نمایند و قواعد مذهب خودشان را شایع کنند. در این مدارس دخترها را درس مى دادند و جمع مخارج آنان را متحمل بودند که برآورد آن، ماهی ۵۰ تومان مى شد. معلمین آنها از زنهای ینگى دنیا و دخترهای مسن بوده، از آنجا آورده مى شدند (اسنادوخ، ۱۲۵۶ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، سند ۴). در سندی دیگر درباره قریه های اطراف ارومیه، تعداد معلمان و میزان حقوق دریافتی آنان چنین آمده است: «مکتب خانه هایی که در دهات بنا کرده اند خلیفه و قشیه و شمسیه را موجب مى دهند و اطفال و اناث و ذکور را تعلیم مى نمایند و تقریباً ۳۰۰ نفر از آنها اناث هستند.» در ادامه آن آمده است: «قریه ریحان آباد که ۵۰ خانوار است و معلم را ماهی دو تومان موجب مى دهند. قریه بابارو که ۱۰۰ خانوار هستند و معلم را ماهی دو تومان موجب مى دهند. قریه چهاربخش که ۵۰ خانوار هستند و معلم را ماهی دو تومان موجب مى دهند. قریه یوسجه لو که ۵۰ خانوار است و معلم را ماهی دو تومان موجب مى دهند. قریه ایزج که ۱۰۰ خانوار است و معلم را ماهی دو تومان موجب مى دهند. قریه کولال که ۵۰ خانوار است و معلم را ماهی دو تومان موجب مى دهند» (اسنادوخ، ۱۲۵۶ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، سند ۴ و ۵).

نکته قابل توجه در این سند این است که در قریه اردشاهی که حدود ۲۰ خانوار هستند؛ چون تعداد کاتولیک ها زیاد است معلم از کشیشان ینگى دنیا در آن وجود ندارد و این نشان دهنده آن است که در مناطقی که کاتولیک ها حضور فعال تری داشته اند، کشیشان پروتستان ینگى دنیا فعالیت چندانی نداشته اند، چون در صورت حضور در منطقه، تصادم و کشمکش درونی بین کشیشان عیسوی مى توانست مشکل آفرین باشد و بهانه لازم برای دخالت دولت مرکزی را ایجاد کند تا از فعالیت آنان جلوگیری شود.

با این اقدامات گام های اولیه برای نفوذ هیئت آمریکایی در میان مسیحیان ارومیه برداشته شد. در اثر فعالیت های این هیئت در ایران، میسیون های نسطوریان در ایران به آن

هیئت داده شد و جاستین پرکینز به‌عنوان کشیش بانفوذ، اداره امور تبلیغی و آموزشی آمریکایی‌ها را در ارومیه بر عهده گرفت. او علاوه بر فعالیت در ارومیه، فعالیت‌های تبلیغی خود را وسعت بخشید و اقدام به اعزام مبلغ به نقاط دیگر ایران از جمله تبریز و همدان، نمود. در سال ۱۸۳۹م / ۱۲۱۸ش، تعداد مدارس آمریکایی در ارومیه به ۱۲ آموزشکده افزایش یافت. یک سال بعد نیز، در ۷۰ دهکده نزدیک به ارومیه آموزشکده دایر شد. هفت سال بعد، شمار این گونه مدارس به ۸۱ رسید که ۵۳۰ نفر در آنها تحصیل می‌کردند (تمدن، ۱۳۵۰: ۹۸ - ۹۷). همان‌گونه که در گزارش‌های مورد اشاره بررسی شد، تلاش تبلیغی کشیشان آمریکایی محدود به شهرها نبود، بلکه در مناطق روستایی نیز فعالیت‌های آنان در جغرافیای وسیعی گسترش یافته است. به‌گونه‌ای که طبق آمار موجود در اسناد این دوره، شمار مدارس و دانش‌آموزان این مدارس در مقاطعی از روند رو به رشد فعالیت آنان حکایت دارد که این موضوع در جای خود درخور توجه است. در جدول زیر پراکندگی شمار مدارس و دانش‌آموزان شاغل در آنها به خوبی نشان داده شده است:



شکل ۲. تعداد مدارس روستایی و شاگردان آن در طول سالهای ۱۸۳۷ تا ۱۸۹۵م (اسنادوخ، ۱۲۵۶ق: کارتین ۵، پرونده ۱۳، سند ۵۴)

این آمار و ارقام به‌خوبی نشان‌دهنده تلاش مبلغان آمریکایی در امر تبلیغ و اشتغال به امور فرهنگی در ارومیه است. برنامه درسی این مدارس بیشتر آموزش مبانی آیین پروتستان و

زبان انگلیسی بود. این برنامه به این صورت اجرا می‌شد: ۱- قرائت / دو ساعت ۲- نوشتن بر روی شن و ماسه و آموختن حساب به وسیله چرتکه / دو ساعت ۳- قرائت کتاب مقدس به زبان آسوری / دو ساعت (پرکینز قبلاً بخشهایی از کتاب مقدس را به زبان آسوری ترجمه کرده بود). ۴- آموزش زبان انگلیسی / دو ساعت (دهقان، ۱۳۴۸: ۱۴۳). در این مدارس علاوه بر علوم جدید، قالی‌بافی و آهنگری نیز به کودکان آموزش داده می‌شد (محبوبی اردکانی، ۱۳۷۰: ۲۴۱/۱). بنابراین مواد درسی این مدارس با دروس مکتب‌خانه‌های سنتی این دوره تفاوت زیادی داشته است.

جدول ۱. پراکندگی جغرافیایی مدارس و مکتب‌خانه‌های شهری و روستایی پروتستانهای آمریکایی در ارومیه / سال ۱۲۷۱ ق (اسنادوخ، ۱۲۶۹ ق: کارتن ۷، پرونده ۲۶، ۵؛ ۱۲۵۶ ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، ۴/۱)

نوع آموزشگاه	تعداد آموزشگاه	تعداد معلم	تعداد دانش‌آموز	پسر	دختر
شهری	۵۵	۶۲	۱۰۸۹	۷۱۹	۳۶۵
روستایی	۴۴	۴۹	۸۸۹	۵۸۹	۳۰۰

داده‌های جدول فوق به‌روشنی نشان می‌دهد که سیاست‌گذاری سازمان میسیونری آمریکا برای فعالیت در روستاهای منطقه ارومیه، موفقیت چشمگیری به دست آورده بود. به‌گونه‌ای که اقبال روستاییان از نظر آماری با جمعیت آماری شهری تمایز چندان قابل توجهی ندارد. به‌ویژه جمعیت آماری دختران روستایی با شهری که اختلاف زیادی بین آنها دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد اقدامات جانبی هیئت‌های آمریکایی در امور پزشکی و در اختیار گذاشتن مشوق‌های مالی در قبال پذیرش تعلیمات جدید و حتی ارائه بورس‌های تحصیلی و اعزام به آمریکا در این رویکرد مؤثر بوده است.

نکته دیگر آنکه فعالیت میسیونرهای آمریکایی تنها به بُعد آموزشی - تبلیغی محدود نمی‌شد. بلکه در زمینه‌های دیگری نیز فعال بود؛ از آن جمله می‌توان به انتشار روزنامه زاریرا دبارا (پرتو روشنایی) در سال ۱۲۶۷ ق، اشاره کرد که به همت آنان و به‌منظور رواج کشت پنبه آمریکایی در آذربایجان (آدمیت، ۱۳۸۹: ۴۳۷) و همین‌طور فعالیتشان در امور پزشکی

و طبابت اشاره کرد. رهبری قسمت طبابت بر عهده دکتر «گران» بود که به‌عنوان نخستین پزشک آمریکایی در ایران به شمار می‌آید. وی در ۱۸۴۸م / ۱۲۲۷ش، و در جریان شیوع مرض طاعون در ارومیه، به مردم کمک زیادی کرد و در جلوگیری از تلفات آن بیماری نقش مؤثری از خود ایفا نمود. مردم نیز به او محبت نمودند و با آغوش باز از وی استقبال کردند. این موضوع به‌روشنی در نامه‌هایی که به آمریکا فرستاده، مشهود است (تمدن، ۱۳۵۰: ۹۸؛ کاویان‌پور، ۱۳۴۴: ۲۳۹، ۲۴۰).

باسمه‌خانه

باسمه‌خانه از دیگر اقدامات هیئت آمریکایی در ارومیه و سلماس بود که در آن آثار درسی و دینی به چاپ می‌رسید. در این اماکن نسخه‌های متعددی از انجیل گردآوری شده بود (اسنادوخ، ۱۲۶۲ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، ۶، ۷). باسمه‌خانه که بعدها با نام چاپخانه سر زبان‌ها افتاد، اولین بار در سال ۱۸۴۰م، وارد ارومیه شد. در اسناد وزارت امور خارجه ایران درباره تأسیس این نوع باسمه‌خانه آمده است: «کشیشان ینگه دنیا چندین سال است در شهر ارومی باسمه‌خانه ساخته‌اند و در آنجا از کتب آن‌چنان زیاد جمع کرده‌اند و لیکن سال‌به‌سال در آن باسمه‌خانه از کتب دیگر به خط و زبان نصاری از انجیل انطباع می‌کنند» (اسنادوخ، ۱۲۵۶ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، سند ۶).

قبل از تأسیس چاپخانه مشکلاتی چون کمبود کاغذ، کتاب و مداد برای دانش‌آموزان مدارس آمریکایی وجود داشت. به همین سبب برای رفع این مشکل پرکینز، مطالب انجیل را به زبان آسوری می‌نوشت و در دسترس شاگردان قرار می‌داد. اما پس از تأسیس چاپخانه این مشکلات تا حدی برطرف شد. به نظر می‌رسد همین امر در سرعت‌بخشیدن به روند فعالیت مبلغان نیز مؤثر بوده است. گفتنی است اولین کتابی که در این چاپخانه ترجمه و چاپ شد در پیرامون لزوم قلب جدید نام داشت (احمدی، ۱۳۸۷: ۸).

در ابتدا انتظار می‌رفت که تنها کتب مذهبیِ مورد نیاز مبلغین در این چاپخانه چاپ و منتشر شود، اما متن برخی از اسناد گویای آن است که هر ساله علاوه بر کتب مذکور، کتب دیگری هم به زبان آسوری توسط مبلغان آمریکایی چاپ و بین نسطوریان توزیع می‌شد، تا جایی که هزینه چاپ و توزیع آنها را ۴ هزار تومان برآورد کرده‌اند (اسنادوخ، ۱۳۵۶ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، سند ۴، ۱۲).

در ۱۸۶۹م / ۱۲۴۸ش، با مرگ جاستین پرکینز، نام هیأت از «میسون نسطوریان در ایران» به «میسون آمریکا در ایران» تغییر یافت (اوبن، ۱۳۶۲: ۱۴۵-۱۴۴). به این ترتیب گستره فعالیت این هیأت کل ایران را دربرگرفت. هر چند فعالیت عمده آن در ارومیه و روستاهای اطراف آن شهر بود. با مرگ گرنت، دکتر جوزف به ایران آمد و برای درمان بیماران گُرد و ارامنه در ارومیه، بیمارستان مشهوری به نام «وست منچستر» را در ۱۸۸۲م، با هزینه شخصی کلمنت تأسیس کرد که به عنوان نخستین بیمارستان آمریکایی در ایران شناخته می‌شود (کاویان‌پور، ۱۳۴۴: ۲۴۱). اصولاً هیأت‌های مسیحی پی برده بودند که تبلیغی خلاف باور اکثریت، نه تنها با عقل و عُرِف ایران سازگار نیست، بلکه احساسات عمومی را نیز جریحه‌دار می‌ساخت. بنابراین انجمن‌ها با تشخیص افت گسترده خدمات درمانی، بخش قابل ملاحظه‌ای از فعالیت خود را صرف تأسیس بیمارستان کردند (تشکری بافقی، ۱۳۹۴: ۴۷). از این رو بیشترین بیمارستان‌ها در نواحی غرب ایران به دست مبلغان بنا شده است.

اولین مدارس جدید در عصر ناصری، در نتیجه تحول فکری و آشنایی با نهادهای آموزشی غرب، رشد روزنامه‌نگاری و تحولات داخلی ایجاد شد. در اثر فعالیت‌های این هیئت، در فاصله سال‌های ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۱م / ۱۲۵۰ تا ۱۲۶۷ق، آمریکائیان بالغ بر ۵۸ مدرسه در ارومیه و اطراف آن برپا کردند که تعداد ۱۰۲۳ کودک مسیحی و غیر مسیحی در آنها تحصیل می‌کردند (قاسمی‌پویا، ۱۳۷۷: ۱۰۲ - ۹۲، ۵۱۳؛ دهقان، ۱۳۴۸: ۱۴۱). گزارشی که در سال ۱۲۶۹ق، درباره‌ی وضعیت کشیشان آمریکایی تهیه شده، به خوبی از رونق کار آنان در ارومیه و نواحی مجاور آن حکایت کرده، نشان می‌دهد که مدارس متعددی

را در آنجا تأسیس کرده بودند (اسنادوخ، ۱۲۶۹ق: کارتن ۷، پرونده ۲۶، ۱ تا ۳). در این سند فهرست مدارس، محل تأسیس و معلمان شاغل در آنها به همراه دانش‌آموزانی که اکثراً مسیحی بودند، ذکر شده است (همان: ۴، ۵).

باید گفت که این هیئت‌ها بی‌رقیب هم نبوده، همواره با دیگر گروه‌های میسیونری در ارومیه اختلاف داشتند؛ از آن جمله بایسته است به درگیری این هیئت با هیئت میسیونری کاتولیک فرانسوی اشاره کرد. هیئت فرانسوی پس از هیئت آمریکایی به ایران آمده بود، ولی در اثر فعالیت شایسته سفیر فرانسه در ایران، به‌ویژه بعد از عهدنامه پاریس، از حمایت حکومت ایران برخوردار بود، ازاین‌رو در اغلب دعاوی، شاه طرف هیئت فرانسوی را می‌گرفت. بااین‌حال، به علت نفوذ بیشتر انگلیس، بالطبع هیئت‌های پروستان آمریکایی آزادی عمل بیشتری نسبت به آنها به دست آورده بودند. یکی از اختلافات آنها آن‌قدر شدید شده بود که به صدور اولتیماتوم به دولت ایران منجر شد. به این صورت که بعد از نبرد هرات، محمدشاه قاجار، اقدام به اعطای امتیازاتی به هیئت فرانسوی کرد که واکنش هیئت ارتدوکس روسی و پروتستان انگلیسی - آمریکایی را برانگیخت. پس از آن فشارها به دولت مرکزی، به‌منظور کاهش امتیازهای داده شده به فرانسوی‌ها زیاد شد و روسیه هم اولتیماتومی را به میرزا آغاسی فرستاد. مقاومت آغاسی موجب وخامت اوضاع ایران گردید. تا اینکه ملک‌قاسم‌میرزا (حاکم وقت ارومیه) که در آن مقطع بیشتر از فرانسوی‌ها حمایت می‌نمود، از سمت خود معزول گشت و بخشی از اموال کاتولیک‌ها هم در ارومیه به هیئت آمریکایی واگذار گردید (ناطق، ۱۳۸۰: ۱۷۸). در واقع از پیامدهای دیپلماتیک، افزایش فعالیت مبلغان آمریکایی بود که موجب شد تا سال ۱۳۱۳ق تعداد ۱۱۷ باب مدرسه در ارومیه و روستاهای اطراف آن تأسیس شود. مجموع کودکانی که در این مدارس درس می‌خواندند، عدد ۲۴۱۰ را نشان می‌دهد (دهقان، ۱۳۴۸: ۱۴۲). باوجود این، تلاش روزافزون آنان در

عرصه تبلیغ، محدودیت‌هایی^۹ که پیش‌تر نیز در جامعه ایران وجود داشت، شدت بخشید و موجب گردید رقابت با دیگر فرقه‌های مسیحی منطقه و عدم اعتماد کامل آشوریان به آنان به یکی از مهم‌ترین دلایل عدم موفقیت مبلغان بدل گردد.

نتیجه

با آغاز اکتشافات جغرافیایی و ورود هیئت‌های مذهبی به همراه دولت‌های استعمارگر اروپایی به مشرق‌زمین از جمله ایران، فعالیت‌های هیئت‌های تبلیغی همراه با دفاع از منافع کشورهای اروپایی در دستور کار آنها قرار داشت، قصد مطلوب این هیئت در مرحله اول ورودشان تغییر دین و مذهب بومی به کیش سرزمین مادر بود، اما با همه تلاش‌هایی که صورت گرفت علی‌رغم برتری نظامی و بازرگانی موفقیتی در آیین مسلمانان و حتی بیشتر عیسویان نصارا و ارامنه حاصل نشد، چنانچه در گام دوم که با عصر قاجار آغاز شد، در دوره محمدشاه و ناصرالدین‌شاه قاجاری در تاریخ مناسبات و تحولات مذهبی ایران شاهد رویدادهای مهمی بوده است. در این زمان بستری برای ورود و فعالیت مبلغان مسیحی از کشورهای مختلف دنیا از جمله انگلیس، فرانسه، آلمان، به‌ویژه امریکا فراهم شده است. این میسیونرها بعد از ورود به ایران، بیش از همه به مناطق رفتند که بیشتر فرق عیسویان ایران در آنها ساکن بودند. یکی از این مناطق، ارومیه و نواحی مجاور آن بود که مبلغان غیرمسلمان در زمان دو سلطان قاجاری (محمدشاه و ناصرالدین‌شاه)، در زمینه‌های فرهنگی و آموزشی و رفاهی به فعالیت پرداختند و با هدف پشتیبانی از مسیحیان، و حتی به‌صورت غیرمستقیم

۹. نداشتن آزادی عمل برای چاپ و نشر کتب مقدس مسیحیت در میان مردم منطقه، رقابت با دیگر هم‌کیشان خود شامل ارتدکس‌ها، کاتولی‌کها و کشیشان ینگ‌دینا در این دوره از جمله محدودیت‌های اقلیت‌های مذهبی به شمار می‌رود. آنان حتی مجاز نبودند که ناقوس کلیسای خود را به صدا درآورند. چون دولت مرکزی همیشه بیم آن را می‌داشت که این ایالت‌ها به‌کلی تغییر کیش دهند و هر اقدامی از سوی دولت ممکن بود که به جدایی این ایالت‌ها از دولت مرکزی بیانجامد. برای اطلاعات بیشتر رجوع شود به: اسنادوخ، ۱۲۵۶ق: کارتن ۵، پرونده ۱۳، سند ۱ - ۷۰.

به تغییر کیش مسلمانان مشغول به کار شدند. حضور این میسیونرهای مسیحی در نواحی شمال غربی ایران تأثیرات زیادی در دو نوع کوتاه‌مدت و درازمدت داشته است؛ در کوتاه‌مدت موجب اختلاف بین گروه‌های مذهبی مسیحی (درون‌گروهی) از یک‌طرف و مسیحیان با مسلمانان (برون‌گروهی) از طرف دیگر شد. علاوه بر آن، در روابط دولت مرکزی ایران با مسیحیان نیز تأثیر گذاشت، به این صورت که آنان تحت تأثیر القائنات میسیونرها دست به اقدامات ایدایی زدند و در صدد تهدید تمامیت ارضی کشور برآمدند که ادعای خودمختاری ارومیه از طرف کلدانی‌ها - آشوری‌ها به رهبری ماری شیمون در سال ۱۹۲۰م/ ۱۲۹۹ش از جمله آنهاست.

فعالیت مبلغان آمریکایی در شهر ارومیه تأثیرات مثبتی هم در برداشت. به عنوان مثال به تأسیس اولین مدارس نوین به سبک غربی باید اشاره کرد که متفاوت با مکتب‌خانه‌ها فعالیت می‌کردند. این امر خواه‌وناخواه، در فراهم کردن زمینه برای پذیرش جهان‌بینی غربی نقش بسیار پررنگی ایفا کرد. مبلغان از همان روزهای نخست پی برده بودند که برای تبلیغ آموزه‌های دینی و مذهبی خود و اجرای مقاصدشان، به نهاد مدرسه نیاز دارند؛ بنابراین به محض ورود به ارومیه، نه تنها در شهرها بلکه در روستاها نیز به تأسیس مدارس دخترانه و پسرانه مبادرت ورزیدند که در مقاطعی در اثر حضورشان در ایران، شمار این‌گونه مدارس به رقم حائز اهمیتی رسید.

بر پایه داده‌هایی که در منابع قابل دسترس وجود دارد، تعداد باسوادان آن روز، به نسبت کل جمعیت عیسویان، بسیار اندک است. اما به عنوان اولین مرحله جنبش آموزش بومیان، نقش زیادی در این زمینه ایفا کرده است. همچنین وجود بیماری‌های مسری و نبود تجهیزات و پیشرفت‌های علم پزشکی در ایران آن روزگار، مقدمات ورود مبلغان را در این زمینه فراهم کرد و با تمرکز بر فعالیت‌هایی از این دست، توانستند وجهه اجتماعی بسیار مهم و والایی را نزد بومیان به دست آورند. آنان به طور رایگان به مداوای بیماران می‌پرداختند. بیمارستان‌های زیادی را نیز به صورت رایگان تأسیس کردند و در اختیار اهالی آن مناطق قرار

دادند که اقداماتی از این جنس در نوع خود موجبات بهبود وضعیت جسمانی مردم (چه مسیحی و چه غیرمسیحی) را فراهم می‌کرد. فعالیت این هیئت‌های تبلیغی در شهر ارومیه تا آغاز جنگ جهانی اول با شدت تمام ادامه یافت. تا اینکه پس از پایان جنگ و برآمدن رضاشاه پهلوی فعالیتشان تا حدودی روبه‌کاهش نهاد. هر چند همین فعالیت‌های محدود آنان تا سال‌های بعد ادامه داشت.

کتاب‌نامه

- آدمیت، فریدون (۱۳۸۹). امیرکبیر و ایران. تهران: خوارزمی.
- آرشو مرکز اسناد وزارت امور خارجه ایران (اسنادوخ). سال‌های ۱۲۵۶، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۵، ۱۲۶۹، ۱۳۶۱.
- ابن حوقل، محمد (۱۳۴۵). صوره‌الارض. ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- احمدی، حسین (تابستان ۱۳۸۷). کوشش میسیونرهای آمریکایی برای جذب نستوریها از دوره محمدشاه تا اوایل سلطنت ناصرالدین شاه قاجار. پژوهش‌نامه تاریخ، سال ۳، ش ۱۱، ۲۷-۲۸.
- اردلی، ورا (۱۳۴۱). هنری مارتین. ترجمه سهیل آذری، تهران: نورجهان.
- اسناد پادریان کارملی (۱۳۸۳). به کوشش منوچهر ستوده با همکاری ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب.
- الدر، جان (۱۳۳۳). تاریخ میسیون آمریکایی در ایران. تهران: نورجهان.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار. ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
- اوین، اوژن (۱۳۶۲). ایران امروز ۱۹۰۷-۱۹۰۶م. ترجمه و حواشی و اضافات از علی‌اصغر سعیدی، تهران: زوار.
- برومند، صفورا (۱۳۸۱). پژوهشی بر فعالیت انجمن تبلیغی کلیسا در دوره قاجار. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر.
- تشکری - بافقی، علی‌اکبر (۱۳۹۴). نگرشی بر عملکرد مبلغان پروتستان در یزد. تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام، سال پنجم، شماره دهم، ۳۳-۵۹.
- تشکری - بافقی، علی‌اکبر (۱۳۹۱). کارکرد انجمن تبلیغی کلیسا در عصر قاجار. مجله تاریخ ایران، شماره ۱۷/۵، ۱-۳۵.

حائری، عبدالهادی (۱۳۸۷ش). نخستین رویاروئیهای اندیشه‌گران ایرانی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب. تهران: امیرکبیر.

حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴ش). تشیع و مشروطیت در ایران، تهران: امیرکبیر.

حائری، عبدالهادی (۱۳۶۶ش). پیوند تاریخی کیش مسیح با استعمار غرب و نخستین ستیزه‌های فکری اندیشه‌گران ایرانی. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ش. ۷۶ و ۷۷، ۲۵۷ - ۲۶۲.

دوسرسی، کنت (۱۳۹۰ش). ایران در سالهای ۱۸۴۰ - ۱۸۳۹م: سفارت فوق‌العاده دوسرسی. ترجمه احسان اشراقی، تهران: سخن.

دهقان، علی (۱۳۴۸ش). رضائیه سرزمین زردشت. تهران: ابن سینا.

کاویان‌پور، احمد (۱۳۴۴ش). تاریخ رضائیه. تهران: آسیا.

عضدالدوله، سلطان‌احمد میرزا (۱۳۶۲). تاریخ عضدی. با توضیحات دکتر عبدالحسین نوایی، تهران: نشر علم.

قائم‌مقامی، جهانگیر (۱۳۵۰). مسئله لازاریوها در ایران. بررسیهای تاریخی، سال ششم، شماره ۶، ۲۲۶ - ۲۷۵.

قاسمی‌پویا، اقبال (۱۳۷۷). مدارس جدید در دوره قاجاریه: بنیان و پیشروان. تهران: نشر دانشگاهی.

فرامین ماتناداران (۱۹۵۶). به کوشش پاسدرماجیان، ج ۱ تا ۴.

محبوبی اردکانی، حسین (۱۳۷۰). تاریخ مؤسسات تمدنی جدید. ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.

مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲). نزه القلوب. به تصحیح گای لسترنج، تهران: دنیای کتاب.

ملیکیان، هواگیم (۱۳۶۹). دریاچه ارومیه. ترجمه امیل هاکوپیان، تبریز: نیما.

موجانی، علی (۱۳۷۵ش). بررسی مناسبات ایران و آمریکا. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

ناطق، هما (۱۳۸۰). کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران (۱۹۲۱-۱۸۳۷). با مقدمه فریدون آدمیت، تهران: موسسه فرهنگی هنری و انتشاراتی معاصر پژوهان.

واتسن، رابرت گرنٹ (۱۳۵۴). ایران در دوره قاجار. ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: سیمرغ.

ویشارد، جان (۱۳۶۳). بیست سال در ایران. ترجمه علی پرینیا، تهران: نوین.

همراز، ویدا (۱۳۹۱). مبلغان مسیحی در ایران از صفویه تا انقلاب اسلامی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

همراز، ویدا (۱۳۷۵). میسیونرها و نخستین گام نفوذ آمریکا در ایران. تاریخ معاصر ایران، کتاب دهم، مؤسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی (وابسته به بنیاد مستضعفان و جانبازان).

یسلیسون، آبراهام (۱۳۶۸). روابط سیاسی ایران و آمریکا. ترجمه محمدباقر آرام، تهران: امیرکبیر.

چالش‌های روشنفکران ایرانی نسل اول در مواجهه با تمدن جدید: تحلیلی

سنخ‌شناختی در چارچوب تاریخ فکری^۱

مهدی رفعتی پناه مهرآبادی^۲

استادیار گروه مطالعات تاریخی و محیطی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران، ایران.

چکیده

این مقاله با تحلیل محتوای آثار اندیشه‌گران ایرانی پیشامشروطه، مستشارالدوله، میرزا ملکم خان، آخوندزاده و طالبوف به بررسی الگوهای متفاوت مواجهه روشنفکران ایرانی نسل اول با تمدن جدید می‌پردازد. پرسش اصلی آن است که چگونه می‌توان الگوهای فکری آنان را در مواجهه با مفاهیم نوین غربی دسته‌بندی کرد؟ بر این مبنا، چهار سطح اصلی در مواجهه آنان با تمدن جدید قابل‌شناسایی است: اخذ دستاوردهای مادی تمدن غرب، بازتعریف یا انکار مفاهیم معرفتی و غیرمادی، توجه یا بی‌توجهی به خطر استعمار، و نقد یا غفلت از مبانی فلسفی مدرنیته. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که تمامی منورالفکران موردبحث نسبت به اخذ وجوه مادی تمدن جدید اتفاق‌نظر داشتند، اما نحوه رویارویی آنها با اخذ وجوه معنوی متفاوت بود. درحالی‌که مستشارالدوله، ملکم و طالبوف در پی از آن خودسازی مفاهیم نوین بودند، آخوندزاده با نفی داشته‌های فرهنگ خودی، نظر به تسلیم تمدنی داشت. همچنین درحالی‌که مستشارالدوله، طالبوف و آخوندزاده نسبت به خطر استعمار هشدار می‌دادند، میرزا ملکم خان در برابر این پدیده خاموش بود. نکته قابل‌تأمل اینکه هیچ یک از منورالفکران مزبور، به نقد ماهوی تمدن جدید و بیان بن‌مایه‌های فلسفی آن نپرداخته‌اند و همین امر شاید مهم‌ترین کاستی منورالفکری ایرانی در دوره پیشامشروطه است، غفلتی که فهم مبانی ساختاری تمدن جدید را برای ایرانیان دشوار کرد و نتوانستند موضعی اصولی در برابر آن اتخاذ کنند.

کلیدواژه‌ها: روشنفکری ایرانی، آخوندزاده، مستشارالدوله، میرزا ملکم خان، طالبوف، تمدن جدید.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

۲. رایانامه: rafatipanah@samt.ac.ir

مقدمه

هر چند که نخستین برخوردها با تمدن جدید و دول غربی به دوره صفویه و استمداد شاهان این سلسله از کشورهای غربی به منظور مقابله با عثمانی به ویژه برای تجهیز و نوسازی ارتش باز می گردد، اما مواجهه قاجارها با روسیه در خلال جنگ های دوازده ساله را می توان به عنوان نقطه عطفی در تاریخ ایران به حساب آورد که منشأ تحولات گوناگون گردید. شکست در برابر ارتش روسیه و ازدست دادن بخش های وسیعی از سرزمین های ایرانی سؤال از عقب ماندگی را در بین ایرانیان و به خصوص عباس میرزای ولیعهد و برخی از رجال و درباریان پیش کشید و سبب پیگیری تلاش هایی از سوی اینان برای حل مسئله عقب ماندگی گردید؛ چنان که عباس میرزا در سال های ۱۲۲۶ و ۱۲۳۰ ق دست به اعزام محصلانی به اروپا زد و همچنین اقداماتی را برای ایجاد صنایع و استقلال اقتصادی به انجام رساند. پس از وی افرادی نظیر میرزا تقی خان امیرکبیر و کمی بعدتر میرزا حسین خان سپهسالار نیز همین راه را پی گرفتند، ولی تمام این تلاش ها به دلایل گوناگون به موفقیت لازم دست پیدا نکرد و تحول عینی و ماندگاری را ایجاد نکرد.

با این همه اعزام محصلان و سفرها به کشورهای اروپایی نه تنها سبب افزایش تعاملات ایرانیان با کشورهای اروپایی و بیان مشاهداتشان از وضعیت این کشورها شد، بلکه نهایتاً موجب طرح مسائلی راجع به حقوق فردی و اجتماعی، انواع آزادی ها، حدود و اختیارات حاکمان و ماهیت اعمال قدرت آنان گردید. به عنوان نمونه میرزا صالح شیرازی، یکی از محصلان اعزامی از سوی عباس میرزا به انگلستان، در خاطراتش (۱۲۳۱-۱۸۱۵/۱۲۳۵-۱۸۱۹م) به برخی از ویژگی های متفاوت جهان جدید از جمله آزادی و قانون اشاره کرد (میرزا صالح شیرازی، ۱۳۶۲: ۲۰۵). به همین نحو، رضاقلی میرزا نائب الایاله (در حدود سال ۱۲۵۳ق) به مانند میرزا صالح شیرازی به قانون و آزادی در انگلیس اشاره می کند (رضاقلی میرزا، ۱۳۷۳: ۵۲۵).

چندی بعد و در دوره ناصرالدین‌شاه افرادی نظیر میرزا ملکم خان، آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف تبریزی و میرزا یوسف خان مستشارالدوله با انتشار رساله‌ها و نوشته‌هایی در صدد تنویر افکار عمومی برآمدند و اصلاحات اساسی در ساختار فرهنگ، سیاست، اقتصاد و جامعه را خواستار شدند. این افراد نسل اول روشنفکران ایرانی بودند که قبل از شکل‌گیری انقلاب مشروطیت با انتشار آثار و عقاید خود در شکل‌گیری افکار و خواسته‌های مشروطه‌خواهان تأثیر به‌سزایی بر جای نهادند.

با این‌همه باید توجه داشت که مواجهه روشنفکران ایرانی با تمدن جدید، از یک سنخ نبوده و هر یک در افکار و آرایشان راه‌حل‌های خاصی را برای حل مسئله عقب‌ماندگی و مواجهه با تمدن جدید نشان دادند. پرسش بنیادین آن است که این نسل از روشنفکران، چه الگوها و سنخ‌هایی را در مواجهه با تمدن جدید برگزیدند؟ و چه راه‌حل‌هایی را ارائه دادند؟ روش این پژوهش مبتنی بر «تاریخ فکری» است؛ یعنی تحلیل محتوای آثار و رساله‌های روشنفکران در بستر تحولات سیاسی و اجتماعی عصر قاجار، با تأکید بر منطق درونی متن‌ها و مفاهیم کلیدی آنان. ابزار تحقیق، تحلیل کیفی متون (مانند یک کلمه مستشارالدوله، کتابچه غیبی و روزنامه قانون ملکم، مسالک المحسنین و کتاب احمد طالبوف، و مکتوبات کمال‌الدوله آخوندزاده) است. تمایز این رویکرد با تاریخ سیاسی اجتماعی در آن است که به‌جای تمرکز بر رویدادها یا ساختارها، به «مقولات اندیشه‌ای» و «منطق مفهومی» توجه دارد.

منطق بررسی آرای هر یک از اندیشه‌گران ایرانی نسل اول به تقدم و تأخر اینان در طرح گفتمان اصلاحی باز می‌گردد. از آنجاکه آخوندزاده (۱۲۲۷-۱۲۹۵ق) هم به لحاظ زمانی و هم از جهت طرح گفتمان تجدد، نسبت به سایر اندیشه‌گران تقدم دارد، ابتدا به بررسی آرای وی پرداخته می‌شود و سپس آرای میرزا ملکم خان (۱۲۴۹-۱۳۲۶ق) که به رغم هم‌دوره بودن با مستشارالدوله (۱۲۳۹-۱۳۱۱ق)، در طرح گفتمان اصلاحی قدری مقدم بر وی بوده

است، مورد بررسی قرار می‌گیرد و در آخر به اندیشه‌های طالبوف (۱۲۵۰-۱۳۲۹ق) پرداخته می‌شود.

به‌رغم آنکه پژوهشگرانی چون سید جواد طباطبایی، ماشاالله آجودانی، فریدون آدمیت، عبدالهادی حائری، باقر مؤمنی، داریوش رحمانیان، حسین آبادیان، حسن قاضی مرادی و دیگران در باب مسئله رویارویی با تمدن جدید در ایران آثار متعددی نگارش کرده‌اند، ولی بیشتر این آثار بر تحلیل کلی روشنفکری، مطالعه فردمحور، ابعاد نظری و تاریخی روشنفکری پرداخته‌اند و تمرکز هیچ‌کدام بر سنخ‌شناسی روشنفکران نسل اول در مواجهه با تمدن غرب نبوده است. به همین نحو مقالات متعددی که در باب مستشارالدوله، ملکم، طالبوف و آخوندزاده نگارش شده است از زوایای مختلفی به موضوع پرداخته و نسبت به سنخ‌شناسی موردنظر این پژوهش بی‌توجه بوده‌اند. با این حال می‌توان از برخی مقالات نام برد که گاه اشاراتی به موضوع داشته‌اند. از این قسم است مقاله «دیدگاه طالبوف تبریزی درباره دو رویه تمدن غرب» (فلاح و جعفری، ۱۳۸۶) و مقاله «واکاوی آرای طالبوف تبریزی در موضوع تعامل اسلام و غرب بر مبنای کتاب مسالک المحسنین» (علیزاده و باغدار دلگشا، ۱۳۹۳). هر دو مقاله با واکاوی رویارویی طالبوف با تمدن جدید پرداخته و دیدگاه‌های انتقادی او را بررسی می‌کنند. در کنار مقالات مزبور باید به مقاله «رویکرد مستشارالدوله به نظام مشروطه غرب» (حسنی و پاشازاده، ۱۳۸۸) اشاره کرد که هر چند به‌مواجهه مستشارالدوله با مشروطه غربی می‌پردازد؛ ولی به رویکردهای انتقادی او اشاره‌ای ندارد. همچنین لازم است به مقاله «روشنفکر/ روشنفکری» در دانشنامه جهان اسلام (هاشمی، ۱۳۹۴: ۲۰ / ۵۷۹-۶۰۹) اشاره کرد. این مقاله ضمن آنکه به موضوعات مختلفی چون ایضاح مفهوم روشنفکر، زمینه‌های پیدایش آن در غرب، پیدایش این مفهوم در ایران و معانی مختلف آن می‌پردازد، به سابقه تاریخی روشنفکری در ایران نیز پرداخته و مسائل مدنظر روشنفکران ایرانی در طول تاریخ را در قالب شش دوگانه دسته‌بندی می‌کند: «دوگانه سنت و تجدد، دوگانه تکلف و حق، دوگانه دین و علم، دوگانه شرق و غرب، دوگانه

عدالت و آزادی، و دوگانه انقلاب و اصلاح» (هاشمی، ۱۳۹۴: ۵۹۱/۲۰). مسئله اینجاست که نویسنده، این تقسیم‌بندی را در افق تاریخ روشنفکری ایران و نه صرفاً روشنفکران نسل اول طرح کرده است، امری که موجب تمایز با مقاله حاضر می‌شود. به علاوه باید توجه داشت که منطق دسته‌بندی نویسنده مقاله مزبور، «آگاهی از ضعف ایران و جهان اسلام»، «بحران قدرت» و تلاش برای رهایی از «فروپستی‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی» بوده است (هاشمی، ۱۳۹۴: ۵۹۱/۲۰). این منطق با منطق سنخ‌شناسی مقاله حاضر متفاوت است، چرا که مقاله «روشنفکر/ روشنفکری» عمدتاً بر اساس مسائلی که در فضای کلی روشنفکری ایرانی در طول تاریخ مطرح شده، دست به تقسیم‌بندی زده است، درحالی‌که سنخ‌شناسی مقاله حاضر بر اساس تحلیل محتوای متون خود روشنفکران نسل اول و تمرکز بر مقولاتی استخراج شده که در کانون اندیشه آنان قرار داشته است، امری که موجب تمایز دیگری با مقاله «روشنفکر/ روشنفکری» می‌شود؛ بنابراین، نوآوری مقاله حاضر در آن است که با تعریف چهار سطح مواجهه (وجوه مادی، وجوه معرفتی، استعمار، نقد فلسفی) و تطبیق آنها با آثار متفکران موردنظر، گونه‌بندی‌ای جدید از اندیشه روشنفکری ایرانی ارائه می‌دهد.

۲- میرزا فتحعلی آخوندزاده

۲-۱- تسلیم تمدنی

اگر چه، آن‌چنان که نشان داده خواهد شد، منورالفکرانی چون مستشارالدوله، ملکم و طالبوف در اخذ وجوه مادی و غیرمادی تمدن جدید، به تطبیق مفاهیم نوین با داشته‌های فرهنگ خودی تأکید می‌کردند، ولی برخی دیگر چون آخوندزاده اصولاً چنین کاری را بیهوده و نافرجام می‌دانستند و به همین جهت در برخورد با تمدن جدید، تسلیم تمدنی را مدنظر داشتند. آخوندزاده در مکاتباتش با مستشارالدوله و ملکم تلاش‌های اینان برای مشارکت در اصلاح حکومت از جمله سعی‌شان برای تدوین و اجرای قانون و حرکت به

سمت استقرار حکومت قانون را عبث می‌داند. او در نامه‌ای به مستشارالدوله اگر چه رساله یک کلمه را بی‌نظیر و به تعبیر خودش «یادگار خوب» و «نصیحت مفید» می‌داند، ولی معتقد است که این کتاب برای «ملت مرده» نوشته شده است (مستشارالدوله، بی‌تا: ۶۱). وی باور دارد که از یکسو ملت قادر به زدودن استبداد نیست و از سوی دیگر با احکام شریعت نمی‌توان به عدالت در معنای غربی آن به عنوان بخشی از اصول کونستسیون دست یافت. وی متذکر می‌شود که «اگر شریعت چشمه عدالت است باید اصل اول را از اصول کونستسیون که مساوات در حقوق نیز در این اصل مقدر است مع مساوات در محاکمات مجری بدارد. ... شریعت چه حق دارد که طایفه اناث را به واسطه آیه حجاب به حبس ابدی انداخته مادام العمر بدبخت کند» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۶۲). عمده حملات و انتقادات آخوندزاده در نامه مزبور متوجه دین و شریعت است، چنانکه با طرح اصل سوم از کتاب مستشارالدوله، «حریت شخصیه یعنی هر کس حر و آزاد است و کسی را مجال تعرض نیست»، آن را با دین در تعارض و تضاد می‌داند و جایز دانستن خرید و فروش غلامان و کنیزان در اسلام را به عنوان شاهی بر این مدعایش می‌آورد (مستشارالدوله، بی‌تا: ۶۳). به همین نحو وی اصول دیگر اعلامیه حقوق بشر و کتاب یک کلمه را پیش می‌کشد و آنان را با شریعت در تضاد معرفی می‌کند (مستشارالدوله، بی‌تا: ۶۳-۶۶). نتیجه اینکه، آخوندزاده کوشش مستشارالدوله را برای اثبات سازگاری میان شریعت و قانون بی‌معنی و بی‌نتیجه می‌داند چرا که از منظر وی این دو از اساس و ریشه با هم ناسازگار هستند (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۷۳). این در حالی است که آخوندزاده در مثال‌هایی که در نامه مزبور می‌آورد عمدتاً به مواردی اشاره می‌کند که یا اصولاً ربطی به تعالیم اسلامی ندارند و یا مواردی هستند که در خلال زمان تغییر می‌یابند و از آنها به عنوان اصول لایتغیر نمی‌توان نام برد. عینی‌ترین این موارد را می‌توان «خرید و فروش غلامان و کنیزان» دانست.

آخوندزاده در مکتوبات کمال‌الدوله همچنان به انتقاد از دین و جامعه ایرانی می‌پردازد و بر عقلای ملت واجب می‌داند که برای رسیدن به اقتدار ملی و حراست از وطن در مقابل

بیگانگان در پی «رد آنگونه ذلت که عبارت است از اسیری و فقدان آزادی و استقلال، باشند» و معتقد است که راه آن نیز «منحصر است به انتشار علوم در کل اصناف ملت و کاشتن تخم غیرت و ناموس و ملت‌دوستی و وطن‌پرستی در دل مردم». وی ادامه می‌دهد که این امر میسر نمی‌شود مگر به «هدم اساس عقاید دینی که پرده بصیرت مردم شده، ایشان را از ترقیات در امور دنیویہ مانع می‌آید» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: چهار). او استبداد سیاسی و تعصب دینی را دو عامل اصلی عقب‌ماندگی ایران می‌داند و برای تشریح وضعیت بغرنج روزگار خود دست به مقایسه وضعیت آن زمان کشور با ایران باستان می‌زند. هر چند او متذکر می‌شود که وضعیت ایران باستان نسبت به وضعیت کنونی اروپا مانند شمعی در مقابل آفتاب است، ولی در برابر وضعیت کنونی ایران مثل نور است در برابر ظلمت (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۱۶). به‌واقع او در ایران آن روز جز فقر، بدبختی، عقب‌ماندگی، بی‌قانونی، بی‌عدالتی و فقدان آزادی چیزی نمی‌دید و تقصیر را نیز به گردن اعراب می‌اندازد: «حیف تو ایران، کو آن شوکت، کو آن قدرت، کو آن سعادت. عرب‌های برهنه و گرسنه یک هزار و دویست و هشتاد سال است که تو را بدبخت کرده‌اند. زمین تو را خراب و اهل تو نادان و از سیویلیزاسیون جهان بی‌خبر و از نعمت آزادی محروم و پادشاه تو دیسپوت است. تأثیر ظلم دیسپوت و زور فئاتیزم علما به ضعف و ناتوانی تو باعث شده و جوهر قابلیت تو را زنگ‌آلود و تو را به دنائت طبع و رذالت و ذلت و عبودیت و تملق و ریا و نفاق و مکر و خدعه و جبن و تقیه خوگر ساخته» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۲۱) و ادامه می‌دهد که «پادشاه تو از پروقری^۳ دنیا غافل و بیخبر در پایتخت خود نشسته چنان می‌داند که سلطنت عبارت است از پوشیدن البسه فاخر و خوردن اغذیه لطیفه و تسلط داشتن به مال و جان رعایا و زیردستان بی‌حد و انحصار، و رکوع و سجود کردن مردم به او و ایستادن ایشان در فرمانبرداری او مثل عبد رذیل» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۲۲). وی به‌مانند ملکم و مستشارالدوله

۳. منظور progress به معنای پیشرفت است.

درهم ریختگی امور قضایی و عدم وجود قوانین مشخص و فراگیر برای دادرسی و نیز صدور احکام مختلف در مورد یک جرم واحد را مورد انتقاد قرار می‌دهد و ضرورت تغییر این شرایط را گوشزد می‌کند (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۴۱).

آخوندزاده انتقاد از وضعیت موجود را صرفاً به موارد مذکور محدود نمی‌کند و حتی شیوه تعلیم و تربیت، نحوه سوادآموزی، شکل خط و حروف الفبا را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد و به نفی آنها می‌پردازد. در یکی از نامه‌هایش به بی‌سوادی غالب ایرانیان اشاره می‌کند و تقصیر را به گردن حاکمان مستبد، بی‌انصافی علما و خط و حرف الفبا می‌اندازد (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۶۱) و دستیابی به قدرت، عظمت و پیشرفت را منوط به تربیت ملت می‌داند و معتقد است که تربیت ملت میسر نمی‌گردد مگر با کسب سواد، و «کسب سواد برای عموم ناس» حاصل نمی‌شود مگر با تغییر و اصلاح خط. از دید آخوندزاده تغییر و اصلاح خط جز از طریق «تدابیر مؤثرانه حکیمانه» امکانپذیر نیست و اضافه می‌کند که «از دیگر وسایل تحصیل این مرام رفع تعصب از حالت ملت است» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۶۲).

بدین ترتیب آخوندزاده دوام کشور و سلطنت را منوط می‌کند به علم و آزاد شدن ملت از عقاید پوچ (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۶۳) و در بیان عقاید پوچ به بسیاری از اعتقادات جامعه ایرانی به ویژه آنها که ریشه در اسلام دارند حمله می‌کند و حتی به مسائلی چون غیبت امام زمان نیز می‌پردازد، در حالی که پر واضح است وی تسلط تاریخی و دینی لازم در این موارد را ندارد. او حتی پا را فراتر گذاشته و قرآن را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد و در جایی می‌نویسد: «آیا عقل سلیم تجویز می‌دهد که آدم با شعور موجد عالم را بدان اغراض موصوف بداند که پیغمبر ما او را در قرآن وصف می‌کند و مثلاً ثبت یدی ابی‌لهب. به به، نگاه کن به خدای ما، نگاه کن که خدای ما چگونه مانند بیوه‌زنان ابولهب را نفرین می‌فرستد، بدان سبب که او چرا عقل و هوش دارد و میفهمد که برادرزاده‌اش می‌خواهد دستگاه عوامفریبی بر پا کند و برای پنج روزه حظ نفس خود در این دنیای فانی هزاران هزار مردم را به کشتن بدهد...» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۱۱۱). به واقع آخوندزاده تمام پیشینه

تاریخی، اعتقادی، علمی، تربیتی و تمدنی ایران را نفی می‌کند و بدون داشتن توان علمی لازم در نفی سرمایه‌های تمدنی و فرهنگی ایران، تسلیم تمدنی را پیش می‌کشد. این در حالی است که شکل‌گیری هر گونه نهاد، اعتقاد، قانون، ساختار و روابط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در جوامع انسانی به دلیل قدرتی است که آنها در حل مسائل انسانی داشته‌اند و طبعاً تمام آنچه را که آخوندزاده مورد حمله قرار می‌دهد، ساختارهای حل مسأله‌ای بوده‌اند که جامعه ایرانی در طول قرون برای تنظیم روابط خود پدید آورده بود، و طبعاً نفی تمام آن‌ها برابر می‌شد با نفی تمام هستی و هویت جامعه ایرانی. در این معنا آخوندزاده، همانطور که در نامه به مستشارالدوله نیز اشاره کرده بود، جامعه ایرانی را مرده‌ای می‌دانست که توان هیچ تحرک و اصلاحی را نداشت. نادرستی این ادعا چهار دهه^۴ بعد و در جریان انقلاب مشروطه به اثبات رسید، جامعه‌ای پویا در همکاری بین طبقات مختلف مردم، روحانیون اصولی و روشنفکران ایرانی توانست، بر استبداد سیاسی نائل آید.

۲-۲- مواجهه با استعمار

هر چند که آخوندزاده به «هدم اساس دینیه» و وانهادن نهادهای مختلف تمدنی در برخورد با تمدن جدید حکم می‌کند؛ ولی به نظر می‌رسد بر خلاف ملکم و به‌مانند مستشارالدوله و طالبوف نسبت به خطر استعمار هشدار می‌دهد. وی در بخشی از مکتوبات، از زبان جلال‌الدوله خطاب به کمال‌الدوله به بیان رفتار استعمارگران انگلیس با هند و هندیان می‌پردازد. آخوندزاده حتی در مقایسه رفتار استعمارگران خارجی با حکومت استبدادی داخلی، دومی را هزار بار به اولی ترجیح می‌دهد: «کمال‌الدوله، اگر واقعاً تو چنین فیلسوف بودی... پس چرا به پدرت اورنگ زیب از این وعظ‌ها ندادی تا به گفته‌هایت عمل کردی و انگلیس آمده مملکتش را از دستش نگرفتی و تو را و برادرانت را در به در نساختی و ملت شما را خوار و ذلیل ننمودی؛ پادشاه ما اگر دیسپوت هم باشد، شکر خدا را که باز از خود

۴. نامه آخوندزاده در سال ۱۲۸۰ ق نوشته شده است.

مانست، شکر خدا که ما نیز مثل شما در دست ملت بیگانه گرفتار نشده‌ایم. به کل جهانیان معلوم است که انگلیس با اهالی هندوستان چگونه رفتار می‌کند، مگر انگلیس سیویلزه یافته و انگلیس صاحب قوانین با اهالی هندوستان بهتر از دیسپوت معامله می‌کند؟ نسبت به انگلیسان باز هزار رحمت به دیسپوت» (آخوندزاده، ۱۳۵۰: ۱۹۹؛ مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۳). آخوندزاده می‌اندیشید که پیشرفت علم و صنعت فرنگی امری مقدور و ناگزیر خواهند بود و اگر مردم هر کشور، این علوم و صنایع را فرانگیرند و بکار نبندند ناچار خواهند شد که «فرنگان و انگلیسان را به وطن خود دعوت کنند» و هر کاری را فقط به کمک آنان پیش برند که این امر هم مشکل و هم زیان‌آور است. وی معتقد است برای پیشگیری از استعمار و ضرر و زیان آن باید به ایجاد آکادمی پرداخت تا اعضای آن تمام «کتب علوم و صنایع اهالی اروپا» را ترجمه کنند و در اختیار عموم بگذارند. تنها در این صورت است که ملت از یاری دولت‌های استعماری بی‌نیاز و از استعمار آنان در امان خواهد بود (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۳).

۳- میرزا ملکم خان: تلاش برای از آن خودسازی مفاهیم نوین و بی‌توجه به ماهیت استعماری غرب

ملکم حرکت به سمت ترقی و اخذ دستاوردهای مادی و غیرمادی تمدن جدید را ضروری می‌داند، ضرورتی که ریشه در وضعیت موجود جامعه ایرانی داشت. وی در کتابچه غیبی (حدود ۱۲۷۷ق) در تلاش است تا با مقایسه پیشرفت‌های کشورهای غربی و وضعیت جامعه ایرانی ضرورت گذار از عقب‌ماندگی و دستیابی به ترقی را گوشزد کند (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۵-۶). او در بیان وضعیت موجود جامعه ایرانی نشان می‌دهد که پریشانی امور در تمام بخش‌ها و لایه‌های نظام سیاسی، اداری، اجتماعی و اقتصادی سبب عقب‌ماندگی گردیده است و می‌نویسد: «کدام یک از خرابی‌های ایران را گوئیم؟ پریشانی لشکر، چه احتیاج به بیان دارد؟ اغتشاش استیفاء، بیش از این چه خواهد بود؟ گرسنگی

نوکر، تعدی حکام، ذلت رعیت، هرج و مرج دستگاه دیوان، افتضاح و خطرات خارجه، همه این معایب از آفتاب آشکارتر است» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۶-۷). درعین حال ملکم به وجود تأخر تاریخی در ایران، به‌ویژه میان سیاست‌مداران و اولیای دولت اشاره می‌کند و آن را عامل دیگری در عقب‌ماندگی بر می‌شمرد (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۸). در آخر میرزا ملکم خان متذکر می‌شود که راه برون‌رفت از این وضعیت حرکت به سمت ترقی از طریق علم است (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۹)؛ بنابراین ملکم، اخذ تمدن جدید و اقتباس از دستاوردهای مادی آن را ضرورتی زمانی بر می‌شمارد و آن را گریزناپذیر می‌داند.

هر چند بررسی آثار ملکم نشان می‌دهد که او لزوم اخذ جلوه‌های مادی تمدن جدید را ضروری می‌داند، اما به نظر می‌رسد به جنبه استعماری دول اروپایی و خطر استعمار توجه نداشته است. با این همه و به‌رغم عدم توجه ملکم به ماهیت استعماری دول غربی، محتوای آثار ملکم به‌روشنی نشان می‌دهد که وی در برخوردش با وجوه غیرمادی تمدن جدید به‌ویژه مفاهیمی چون عدالت، آزادی و... پذیرش بی‌قید و شرط را بدون تطبیق با داشته‌های فرهنگ خودی به صلاح نمی‌داند؛ هر چند که اخذ آنها را ضروری می‌داند (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۳). وی خاطرنشان می‌کند که ما باید به حکم عقل و دین خود همه اصول ترقی را چه از لندن و چه از ژاپن بی‌درنگ اخذ کنیم و «از روی آن علوم فعلی که کره زمین را از ینگی دنیا تا ژاپون مایه عبرت ما ساخته، از برای ترقی ایران یک طرح جامعی مبتنی بر تدابیر مجرب دنیا مشخص» نمایم. ملکم در عین حال معتقد است هنگام اخذ اصول جدید باید اصلاحاتی در آنها صورت گیرد و سپس به «مجالس اعظم مجتهدین جامع الشرایط» فرستاده شود تا مورد تأیید قرار گیرد (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۹۷-۱۹۸).

وی در برخورد با مفاهیم نوین و از جمله مفهوم آزادی معتقد به تطبیق این مفهوم با فرهنگ خودی و از آن خود کردن آن است. چنان‌که برای بیان مفهوم آزادی شخصی یا به قول خودش «اختیار بدنی» به قواعد فقهی اسلامی رجوع کرده و با استفاده از قاعده «تسلیط» که بر مبنای حدیث نبوی «الناس مملطون علی اموالهم و انفسهم» بنا شده است، به توضیح

«اختیار بدنی» می‌پردازد (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۸۱: ۴۸۲). وی در مورد «اختیار زبان»، این نوع اختیار را همان امر به معروف و نهی از منکر خوانده و «اختیار خیال» را که از دید وی عبارت است از اینکه «هر شخصی اختیار خیال خود را داشته باشد در هر مذهبی که هست متعرض او نشوند و خیالات او اگر موافق قانون نظام است فیهالمراد و اگر نیست مادامی که به فعلیت درنیامده، مورد بحث نباشد» را منطبق بر آیه «لا اکراه فی الدین» (بقره/ ۲۵۵) می‌داند (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۸۱: ۴۸۲). او همچنین «اختیار جماعت» را با احادیثی چون «ید الله مع الجماعة» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷) و «لاخیر الا فی الجماعة» انطباق می‌دهد (ملکم، ۱۳۸۱: ۴۸۴). بدین‌گونه ملکم از شیوه استدلال و شرح و توصیف شکل غربی آزادی عدول یافته است. چرا که مفاهیم نوین و از جمله آزادی بر پایه‌هایی غیر از پایه‌های دینی و شرعی بنا شده بودند. نمونه ملموس و مشخصی که از این اختلاف درک مفاهیم نوین و کهن می‌توان بر شمرد، تطبیق آزادی بیان با امر به معروف و نهی از منکر است. به نظر می‌رسد افرادی چون ملکم به ظرفیت‌های فرهنگ ایرانی - اسلامی برای تطبیق با این مفاهیم توجه کرده‌اند و تطبیق مفاهیم دینی و اسلامی را با مفاهیم نوین غربی راهی برای قابل فهم کردن و در نتیجه تأثیرگذاری در جامعه ایران یافتند. به عبارتی اینان با استفاده از ظرفیت‌های این فرهنگ، دریافتند که مفاهیم نوین غربی، همانندهایی در فرهنگ خودی دارد.

برخورد ملکم با مفهوم قانون به مانند رویارویی اش با مفهوم آزادی است. وی رونق و ترقی دولت را در «نظم» می‌داند و نظم را محصول قانون (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۳۹). او برقراری عدالت را بدون وجود «قوانین حسنه» ناممکن می‌شمارد (روزنامه قانون، س ۱، ش ۱، ۲). بنابراین قانون محور اصلی بحث‌هایی است که ملکم مطرح می‌کند، محوری که عدالت و آبادی و انتظام امور بدان وابسته است.

ملکم در «دفتر قانون» ضمن پیش کشیدن شرایط ایران، لزوم حرکت به سمت حکومت قانون را متذکر می‌شود و با انتقاد از عدم جدایی وضع قانون و اجرای آن، معتقد است که «اختیار وضع قانون از اختیار اجرای آن» باید جدا باشد (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۲۴) و

می‌نویسد: «هر قانون و قراری که با اتفاق کل، مقبول شد، اجرای آن باید منحصرأ بر عهده وزراء باشد و اگر وزراء منکر قراردادی باشند باید قرار مزبور را در همان مجلس قانون به حکم دلیل، رد نمایند نه اینکه بروند خارج از مجلس قانون، هم مدعی، حاکم، هم مقنن و هم مجری واقع بشوند» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۲۵). بنابر این ملکم یکی از مهمترین موانع حاکمیت قانون در ایران را عدم جدایی وضع قانون از اجرای آن به حساب می‌آورد: «تا در ایران این دو اختیار ... از یکدیگر جدا نشده است هر چه بگویند و هر چه بکنند به جز بربری مطلق و خرابی ناگزیر هیچ حاصلی نخواهند دید» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۲۶). او با پیش کشیدن این وضعیت، سه راه را مطرح می‌کند، «ما در اعمال دیوان یا باید مقلد متقدمین باشد و یا از فرنگی سرمشق بگیریم یا خود مخترع باشیم» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۲۶). وی با رد کردن راه‌های اول و سوم، معتقد به الگو گرفتن از فرنگ است. بنابراین مسأله ملکم در ارتباط با قانون به شرعی یا عرفی بودن و یا به نوع قانون باز نمی‌گردد،^۵ بلکه او عدم وجود سازوکارهای مشخص و مدون برای چگونگی تدوین و اجرای قوانین و نیز ضمانت‌های اجرایی را مدنظر دارد و به همین دلیل است که وی بحث «دستگاه قانون» را پیش می‌کشد. در حقیقت ملکم فارغ از نوع قانون (شرعی، عرفی و یا غربی و اسلامی) معتقد است سازوکارهای تدوین و اجرای قانون (دستگاه قانون) در ایران وجود ندارد و باید از غرب الگو گرفت (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۵۰)، لذا نه تنها ملکم هیچ اصراری به اخذ قوانین غربی ندارد، بلکه به نظر می‌رسد توجه به قوانین موجود در ایران را در این زمینه لازم می‌شمرد. بحث ملکم ناظر بر سازوکار تدوین، اجرا و ضمانت اجرای قانون است. مثلاً در جایی می‌نویسد: «...نباید چنان استنباط کرد که مقصود من تغییر

۵. ملکم در روزنامه قانون در این ارتباط می‌نویسد: «ما نمی‌گوییم قانون پاریس یا قانون روس یا قانون هند را می‌خواهیم. اصول قوانین خوب همه‌جا یکی است و اصول بهترین قوانین همان است که شریعت خدا به ما یاد می‌دهد». روزنامه قانون، س ۱، ش ۱، غره رجب ۱۳۰۷ ق. ۴.

شریعت اسلام است. حاشا و کلا! جمیع فقرات ضمانت جانی در شریعت مطهره اسلام بر وجه اکمل وضع شده است و الان کاری که داریم این است که جمیع احکامی که در باب ضمانت جانی در احادیث متفرق است به همان طریقی که دول فرنگ این مطالب را ترتیب داده و بر آن دولت ساخته‌اند ما نیز رسماً ترتیب داده مبدل به قوانین دولتی سازیم» (میرزا ملکم‌خان، ۱۳۲۷: ۱۴۱). وی بارها به عدم نیاز مسلمانان به اقتباس و ابداع قوانین تازه و عدم تعارض اسلام با اصول تمدن جدید اشاره می‌کند. او در برابر تردید افرادی که دین را با پیشرفت جامعه در تقابل و تعارض می‌دیدند اظهار می‌کرد که روح اصول و مأموریت اسلام در ترقی دنیا است. او متذکر می‌شد که اسلام هر قدر «جامع سعادت اخروی است به همان پایه نیز باید محرک آبادی و مربی ترقی باشد». ملکم اسلام را دریایی می‌دانست که همه علوم گذشته مشرق را در خود جمع کرده و این ظرفیت را دارد که هر قانون جدید و تازه‌ای را در خود جای دهد و با استناد به آن ضوابط و احکام جدیدی را وضع کند. او همچنین بیان می‌کرد که قرآن در کنار احادیث اسلامی دریای بیکران را تشکیل می‌دهد که آنچه «شایسته دانستن است در آن یافت می‌شود، و اقسام تسهیلاتی که لازمه ترقی می‌باشد در آن یافت می‌شود». از دید او اسلام تنها یک دین نیست بلکه سیستم گسترده‌ایست که زندگی فرد را از تولد تا مرگ در بر دارد و همچنین شامل تمام شئون هیأت اجتماع می‌باشد (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۹۰). به همین نحو در روزنامه قانون می‌نویسد: «قوانین خوب در این چند هزار سال به واسطه انبیاء و حکما به شرح کامل نوشته شده و الان به ترتیب صحیح جمع و حاضرند... اکمل قوانین را در شرع اسلام مثل آفتاب در پیش روی خود موجود و روشن می‌بینیم. اشکال مطلب به هیچ وجه در انتخاب قوانین نیست» (روزنامه قانون، س ۱، ش ۱، ۲).

۴- میرزا یوسف خان مستشارالدوله

۱-۴- تلاش برای از آن‌خودسازی مفاهیم نوین

از نخستین منورالفکرانی که ضمن تأکید بر اقتباس و اخذ تمدن جدید، به داشته‌های فرهنگ خودی توجه کرد و سعی نمود در رویارویی با تمدن جدید مواجهه‌ای فعالانه داشته باشد میرزا یوسف خان مستشارالدوله بود. وی در دوره ناصرالدین‌شاه، با انتشار یک کلمه اصلی‌ترین مواد اعلامیه حقوق بشر را که در مقدمه قانون اساسی فرانسه پذیرفته شده بود به زبان فارسی ترجمه کرد و آنها را با آیات و احادیث تطبیق داد (آجودانی، ۱۳۸۲: ۵۶). وی در مقدمه این اثر با اشاره به پیشرفت‌های غربیان، متذکر می‌شود که دلیل تمام آن پیشرفت‌ها فقط یک کلمه، یعنی قانون، است (مستشارالدوله، بی‌تا: ۷۴-۷۵).

مستشارالدوله بین قانون یا آن‌چنان که او ذکر می‌کند «کود»^۶ با قانون آن‌چنان که در ایران مصطلح بود پنج تفاوت را می‌بیند. فرق اول اینکه «کود به قبول دولت و ملت نوشته شده و نه به رأی واحد»، دوم آنکه کُد فرانسه «از اقوال غیر معموله و آرای ضعیفه و مختلف عاری و منقح است» درحالی‌که در کتاب‌های فقهی اسلام هم اقوال ضعیف وجود دارد و هم اختلاف‌نظرهای زیادی. همین امر سبب می‌گردد که تشخیص صحیح از ضعیف دشوار گردد و توافق روی یک حکم یا موضوع به‌سادگی حاصل نشود. تفاوت سوم از نظر مستشارالدوله این است که قوانین فرانسه به زبان عامه نوشته شده است و «معانی و مقاصدش به‌سهولت مفهوم می‌شود و شرح حاشیه را احتیاج ندارد». فرق چهارم، و مهم‌تر از نظر وی، آن است که «کود فقط مصالح دنیویه را شامل» می‌شود، اما در کتاب‌های شرعی و فقهی مسلمانان، مصالح دنیا و آخرت با هم مخلوط شده‌اند. فرق پنجم نیز این است که کد قوانین «عرفیه و عادیه را» در بر می‌گیرد؛ ولی در نزد مسلمانان مسائل بسیاری که به عرف و عادت تعلق دارند مکتوب نشده و به همین دلیل تا زمانی که قوانین عرفی «در

6. code.

کتاب محدود نیست وقوع مظالم بیشمار به اسم عرف و عادت آسان است... پس قید و تسجیل قوانین عرفیه نیز واجب است» (مستشارالدوله، بی تا: ۷۶-۷۷). نتیجه اینکه مستشارالدوله هر چند که به تحسین قوانین فرانسه می پردازد، ولی نگاهش به قوانین موجود در ایران چه قوانین شرعی و چه عرفی، نگاهی سلبی نیست، بلکه وی بر خلاف افرادی چون آخوندزاده، معتقد است که باید به نقد وضعیت قانون و قانون گذاری در ایران پرداخت و با استفاده از مزایایی که نحوه قانون گذاری در کشورهای دیگر به ویژه فرانسه دارد، به اصلاح قوانین موجود و وضع قوانین لازم پرداخت. نقد او بر قوانین موجود و شیوه قانون گذاری، بیشتر ناظر بر عدم وجود قوانین واحد در موضوعات واحد، عدم وضوح قانونی به ویژه در عبارت پردازی ها، پیچیدگی زبانی قوانین موجود و همچنین عدم کتابت قوانین عرفی است. مجموع این شرایط از نظر مستشارالدوله از یکسو، سبب ایجاد رویه های متکثر و بعضاً متعارض در صدور احکام برای یک مسئله واحد و نیز به هم ریختگی رویه های قضایی می شد و از سوی دیگر، سبب سوء استفاده دستگاه حاکمه از عدم کتابت قوانین عرفی و رواداشتن ظلم بر مردم؛ بنابراین مستشارالدوله در برخوردش با قوانین فرانسه و لزوم اقتباس آنها، بیش از هر چیز بر اصلاح نظر دارد تا نفی نظام حقوقی و شرعی موجود. در نهایت اینکه مستشارالدوله رونویسی از قوانین فرانسه را نمی پذیرد و می نویسد: «... [دوستم] در جوابم گفت اگر چه کودها جامع حق است و سرمشق چندین دول متمدنه، مع هذا من نگفتم که کود فرانسه یا سایر دول را برای خودتان استتساخ کرده معمول بدارید، مراد من کتابی است که جامع قوانین لازمه و سهل العبارت و سریع الفهم و مقبول ملت باشد. تدوین چنین کتابی با شروطی که در شرح تفاوت های پنجگانه بیان کردم ممکن است، خصوصاً در دیوانی که اجزای آن از رجال دانش و معرفت و ارباب حکمت و سیاست باشند همه کتب معتبره اسلام را حاضر و جمله کودهای دول متمدنه را جمع کنند، در مدت قلیل کتابی جامع نویسند» (مستشارالدوله، بی تا: ۸۰).

به‌مانند مواجهه با مفهوم قانون، مستشارالدوله در رویارویی با مفهوم آزادی، سعی به تطبیق اصول مطروحه در قانون اساسی فرانسه با داشته‌های فرهنگ خودی دارد. در حقیقت وی در فرهنگ اسلامی-ایرانی بدیل‌هایی برای اقسام آزادی در قوانین فرانسه می‌بیند که قابلیت ایفای نقش در فرایند پیشرفت جامعه ایرانی را دارند. به‌عنوان نمونه وی در فصل سوم یک کلمه به «حریت شخصی» پرداخته، می‌نویسد: «هرکس آزاد است و کسی را مجال تعرض نیست.» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۳۴) او مصداق این نوع از آزادی را در عدم تجاوز دیگران می‌داند به حقوق شخصی افراد، چه به‌صورت ضرب و شتم بدنی، وارد شدن به منازل افراد، تنبیه و مجازات انسان‌ها بدون حکم قانونی یا تجسس در امور دیگران. میرزا یوسف خان در تلاش برای تطبیق اصول قانون اساسی فرانسه و اعلامیه حقوق بشر و شهروند با آیات قرآنی و احادیث نبوی و ارائه تفسیری اسلامی و شرعی از مقولات حقوق غربی در مورد آزادی شخصی با توسل به آیات متعددی از قرآن (الحجرات/۱۲ و ۶، بقره/۱۸۹، النور/۲۷ و ۲۸) به دنبال همین معنی است. در فصل هشتم در شرح آزادی «مطبعة» می‌آورد: «هرکس آزاد و مختار است در نگارش و طبع خیال خود به شرط آن که مخالف احکام کد (قانون) نباشد. اگر مخالف و مضر باشد، منع و ازاله ضرر واجب است» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۳۴). میرزا یوسف خان بخشی از احکام آزادی مطبعة را در امر به معروف و نهی از منکر وارد دانسته و بر این باور است اگر مطلب چاپ شده موجب ضرر به دین یا اخلاق عامه شود «ازاله آن ضرر واجب است» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۴۹). به همین صورت، درباره آزادی سیاسی می‌نگارد: «اهالی حق دارند در انتخاب وکلا و نواب برای دیوان "کورلژیسلاطیف"^۷ یعنی دیوان قانونگذار (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۳۵). به این جهت اهالی را در بحث و تدقیق افعال حکومت مداخله عظیم هست» (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۵۲). وی سپس باز به جستجوی همین اصل در اسلام پرداخته و آن را با مشورت در

7. cour legislative.

اسلام یکی می‌داند و با استناد به آیه «و شاورهم فی الامر» (آل عمران/ ۱۵۸) و یا برخی از وقایع صدر اسلام چون جنگ احد قصد بیان همانندی این اصل را با برخی از آیات و روایات دارد (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۵).

با این همه باید توجه داشت که مستشارالدوله صرفاً به ترجمه اعلامیه حقوق بشر و شهروند اکتفا نکرد. بلکه بررسی مقایسه‌ای ۲۱ اصلی که مستشارالدوله در رساله یک کلمه می‌آورد و به توضیح آنها بر اساس فرهنگ اسلامی- ایرانی می‌پردازد با مفاد اعلامیه حقوق بشر (۱۷۸۹) نشان می‌دهد که وی نه فقط به لحاظ کمی، بلکه به لحاظ محتوایی کاملاً متفاوت عمل کرده است، به این معنی که اعلامیه حقوق بشر صرفاً ۱۷ اصل دارد در حالی که یک کلمه دارای ۲۱ اصل می‌باشد. همچنین ترتیب اصول مطروحه در اعلامیه با کتاب یک کلمه کاملاً متفاوت است. تفاوت این دو به اندازه‌ای است که اگر مستشارالدوله در مقدمه کتابش به اعلامیه حقوق بشر و «اصول کبیره فرانسه» اشاره‌ای نکرده بود، شاید امکان فهم اخذ مطالب یک کلمه از اعلامیه حقوق بشر فراهم نمی‌شد. با مقایسه مطالب رساله یک کلمه با اعلامیه حقوق بشر می‌توان به میزان تغییراتی که مستشارالدوله در آن، جهت تطبیق مفاهیم اعلامیه و به خصوص مفهوم آزادی با محیط ایران و شرایط حاکم بر کشور داده، آگاه شد. اعلامیه حقوق بشر سال ۱۷۸۹م فرانسه هر چند که از اعلامیه‌های حقوق بشر برخی از ایالات آمریکای شمالی و به ویژه ایالت‌های ویرجینیا و ماساچوست تاثیر پذیرفته است ولی با این حال بیشتر بر پایه دیدگاه‌های لاک، روسو و ولتر تدوین شده است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۷). مستشارالدوله در رساله یک کلمه با تغییر دادن برخی از مطالب سعی در تطبیق مفاهیم جدید با وضعیت ایران آن روز داشت. بحث وی درباره مفاهیم مختلف چون آزادی نیز خارج از این چارچوب نبود، چنانکه اعلامیه حقوق بشر در نخستین اصل، «آزادی» را به عنوان اساسی‌ترین اصل مطرح کرده و همه اصول ناشی از آن شمرده می‌شده است. مفهوم آزادی (liberté) در زبان فرانسوی زمانی که میرزا یوسف خان مستشارالدوله رساله یک کلمه را می‌نوشت، هنوز معادلی در فارسی نداشت. واژه‌هایی چون

«حریت» که مستشارالدوله به کار می‌گیرد در تعارض آن با بردگی فهمیده می‌شد و واژه آزادی به معنای «آزادی از» به کار می‌رفت و ربطی به مفهوم مجرد آزادی انسانی که قانون با اراده اوست و از قانون‌هایی که خود او وضع کرده است، تبعیت می‌کند، نداشت (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۲۳). بدین‌سان آن چه مستشارالدوله در «فقره سوم» از رساله یک کلمه می‌آورد معادلی در اعلامیه حقوق بشر ندارد، بلکه او با تلفیق چند اصل از اعلامیه، «حریت شخصیه» و امنیت فردی را به عنوان اصل واحد می‌آورد. همچنین آزادی مجامع را که میرزا یوسف خان در یک کلمه ذکر می‌کند در اعلامیه حقوق بشر نیامده است ولی مستشارالدوله آن را به موارد دیگر افزوده است (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۲۶). لذا مستشارالدوله با تفاسیر خود از این مفهوم نوین که در غرب براساس پایه‌های فلسفی خاص که برخاسته از تأملات فلسفی و تفکرات اندیشه‌گرانی چون لاک و روسو و... که ریشه در بحث قرارداد اجتماعی داشت، سعی کرد آن را با جامعه ایران تطبیق دهد و مواجهه‌ای فعالانه داشته باشد، مواجهه‌ای که در پی از آن خودسازی مفاهیم نوین بود.

۲-۴- توجه به ماهیت استعماری و ذات سلطه‌جویانه دول غربی

مستشارالدوله به ماهیت استعماری دول غربی و ذات سلطه‌جویانه آنها توجه نشان داده است. در نامه‌ای که در سال ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۹ م به مظفرالدین میرزای ولیعهد می‌نویسد، به جنگ بین روس و عثمانی (۱۸۸۷) اشاره می‌کند و متذکر می‌شود که «پیش از جنگ... اعتقاد همه ملت‌های متمدنه بر این بود که هیأت دول اروپا همه در خیال این هستند که روز به روز اوضاع آسایش ابناء بشر و رفاهیت جهانیان را رونق داده آیین عدالت، حریت و حقانیت را در جهان عمومی کنند»، اما وقوع جنگ نشان داد که بر خلاف آنچه که غربیان در مورد ملل شرقی می‌اندیشند و اینان را به نادانی، وحشیگری و بی‌علمی، و خودشان را به «تربیت و مدنیت و انسانیت» منتسب می‌کنند، «اگر انصاف را به دقت همراه کنیم خواهیم دید وضع حالیه اروپائیان با حالت وحشیان افریقایی فرقی ندارد» (مستشارالدوله، بی‌تا:

۱۵۶). وی معتقد است که وحشی‌گری بسیار ترسناکی در میان دول اروپایی شایع و رایج شده است و هشدار می‌دهد که «اگر به حقوق خودشان راضی هستند و مقصودشان رفاه حال عمومی است، پس چرا این قدرها به قوت جنگ و قهر و استیلاي خود می‌افزایند و نام آن را حقوق می‌گذارند و کرور کرور مخلوق خدا را بی‌جهت و به واسطه پیروی و تأسیس به خیالات نفسانیه خود فدا می‌کنند» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۱۵۶). با این همه، مستشارالدوله بین استعمار روس و انگلیس با فرانسه فرق می‌گذارد و همکاری با فرانسه را بدون ضرر می‌داند. وی می‌نویسد: «با دولت فرانسه که بعد از آمریکایی‌ها و انگلیس‌ها متمول‌ترین دول روی زمین است و مضرتی به حال ایران ندارد عهدنامه تجارتي و سیاسی مبادله نمایند. کشیدن خطوط راه‌های آهن و ساختن کارخانجات در داخله مملکت را به آنها واگذار نمایند». و استدلالش این است که فرانسوی‌ها «شبهات تامه به اهالی ایران» دارند و «با هر دولتی که طرف شده‌اند طالب نیک‌نامی بوده‌اند نه تقلب و بدنامی» (مستشارالدوله، بی‌تا: ۱۵۷). جای بسی شگفتی است که اندیشمندی چون مستشارالدوله، تاریخ روابط ایران با فرانسه در دوره فتح‌علی‌شاه و بدعهدی‌های ناپلئون بناپارت را در پابندی به عهدنامه فین‌کن اشتاین از یاد برده باشد. وی توجه به ماهیت یکپارچه استعمار ندارد و در این خیال است که ماهیت استعمار از مصداقی به مصداق دیگر تفاوت می‌کند، در حالی که اگر به گذشته تاریخی روابط با غرب رجوع می‌کرد، متوجه نادرستی این خیال می‌شد.

۵- میرزا عبدالرحیم طالبوف و نقد تمدن جدید

به‌مانند ملکم و مستشارالدوله، طالبوف (۱۲۵۰-۱۳۲۹ق) در برخوردش با مدرنیته مواجهه‌ای فعالانه و انتقادی داشت. او از جمله افرادی است که آثار و اندیشه‌هایش در دوران انقلاب مشروطه به دفعات مورد رجوع قرار گرفت. وی در بحث از مفاهیم جدید همواره در تلاش بود تا آنها را مطابق با بافتار فرهنگی و اجتماعی جامعه ایرانی تطبیق دهد (آدمیت، ۱۳۶۳: ۴-۵).

هر چند که طالبوف بسیار تحت‌تأثیر تمدن جدید قرار داشت؛ ولی با تسلیم مطلق در برابر غرب مخالف بود و تقلید کورکورانه و تسلیم تمدنی را که هویت ملی و ارزش‌های دینی و اخلاقی ایرانیان را نادیده می‌گرفت، مورد نکوهش قرار می‌داد، چنان‌که می‌نویسد: «هر ایرانی که وطن خود را مثل بلاد اروپا بخواهد و آرزوی آزادی و مساوات آنها را بکند و بر کثرت جمعیت ایشان حسد ببرد و در اعمال و اقوال تقلید آنها را... دشمن دیرین وطن خود می‌باشد» (طالبوف، ۱۳۲۳: ۴۱). او همچنین در نگاهش به تمدن جدید و کشورهای اروپایی به فقر، فساد اخلاقی و برخی از لایه‌هایی که اندیشمندانی چون ملکم و آخوندزاده چندان توجهی به آنها نداشتند، می‌پردازد و ادامه می‌دهد که:

«کلمه سیویلیزاسیون از آن الفاظ خوشایند و گوش‌پسند است که هر کس بشنود، استشمام روایح ملکوتی را می‌کند. بعد از آنکه حاملین آن را دید و عاملین او را شناخت، استنشاق کثافات اهریمنی را می‌نماید، و عوض تهذیب اخلاق هیولای بی‌حس و وجدان را می‌شناسد. آزادی و مساوات آنها، بی‌لجامی محض، خودپسندی صرف، بی‌عصمتی درجه قصوی است. کثرت نفوس بلاد ایشان، جز اینکه فقرا گوشت سگ و گربه و خرچنگ بخورند فایده دیگر ندارد، و نتیجه بهتر نمی‌دهد. شبها در سواحل رودخانه، و زیر دیوار محوطه کارخانه‌ها، چندین هزار زن و مرد بی‌خانمان که رقعۀ لباسشان کاغذ، و بالاپوش ایشان اوراق بزرگ جراید منطبعة است، می‌خوابند. هر کس از غربا بعد از نصف شب در خیابان‌ها و کوچه‌های آن بلاد بگردد، از دو هزار نسوان بی‌صاحب دعوت عیاشی، و در عدم اجابت صد توبیخ و فحاشی می‌شنوند» (طالبوف، ۱۳۲۳: ۴۱).

طالبوف در عین اینکه می‌پذیرفت «علم و صنعت و معلومات مفیده مغرب‌زمینیان» را باید به دست آورد، هشدار می‌داد که نباید فریب «شعشعه ظاهری» آنها را خورد (طالبوف، ۱۳۲۳: ۱۵۰). وی در عین اصرار به ایجاد کارخانه‌ها و ترویج صنایع نوین فرنگی در کشور، باور داشت که ایرانیان پس از آشنایی با فناوری‌های لازم، باید خودشان امور را به دست گیرند: «باید در ایران کارخانه بسازیم، از فرنگیان اوستاد چیت‌ساز و ماهوت ساز و

مکانیک بیاوریم. وقتی که خودمان یاد گرفتیم باید آنها یعنی خارجه را بیرون کنیم» (طالبوف، ۱۳۲۳: ۴۸-۴۹). او هشدار می‌داد که اگر ایرانیان نتوانند این کار را انجام دهند، باید «هر روز اسباب نوظهور... و مال اجنبی را که هیچکدام در خور مقتضایات زندگی ما نیست، ترویج نماییم و پیش چشم ما متولیان اجنبی استخوان اجداد ما را کنده در جای آنها بازیگرخانه درست خواهند نمود» (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۶-۲۷) و تأکید می‌کرد که جوان ایرانی ضمن آموختن علم جدید باید وطن خود را دوست بدارد و آداب و رسوم ملی خود را حفظ کند و از تقلید بپرهیزد و «در همه جا و همیشه ایرانی» بماند (طالبوف، ۱۳۲۳: ۱۵۰).

طالبوف در برخوردش با استعمار بر خلاف ملکم و همراه با مستشارالدوله به خوبی ماهیت کشورهای استعماری را تشخیص داده بود. وی در کتاب احمد هم‌وطنانش را از اینکه آلت دست بیگانگان قرار بگیرند بر حذر می‌دارد و به نقش قدرت‌های استعماری در غارت منابع کشورهای دیگر اشاره می‌کند: «اکثر متمولین این مغربیان متمدن‌نمای خوش‌ظاهر و خلق مثل موش صحرایی دور عالم را می‌گردند که هر جا انبار جدیدی پر از حبوبات ثروت پیدا کنند همراهان خود را دعوت نمایند و به هر حیلۀ روباهی که ممکن باشد رخنه بر آن انبار آکنده بیندازند و در مدت قلیل هر چه هست و صدسال دیگر خواهد بود بی‌رحمانه بپردازند» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۸۳-۸۴). او در ادامه به فریبکاری و تزویر استعمارگران که پشت ظاهری از مفاهیم جذاب چون آزادی، برادری و برابری پنهان شده‌اند، می‌پردازد و خواننده را از نگاه متفرعانه استعمارگران اروپایی نسبت به ایرانیان آگاه می‌سازد و می‌نویسد: «بعد از آن به صورت انسان متمدن بر آیند و از مراعات حقوق دیگری و آزادی و برادری و برابری الحان خوشایند بسرایند و حل و تسویه مسائل متنازع فیه را مطلق در قوه خود و ضعف دیگری شناسند» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۸۴). طالبوف همچنین مخاطب را متوجه سوءاستفاده بیگانگان از رجال متنفذ و مسئولانی می‌کند که سود شخصی را به منافع جامعه ترجیح می‌دهند و ادامه می‌دهد که استعمارگران غربی «هر ملتی را که رجال متنفذ او زودباور

و لین‌العریکه^۸ و بی‌علم و بی‌تجربه و طلادوست باشند با سرپنجه صیدافکن شاهین اقتدار استرلیغ^۹ و روبل و دالر^{۱۰} و فرانک^{۱۱} زودتر از دیگران شکار نمایند» (طالبوف، ۱۳۵۶: ۸۴).

نتیجه

بررسی آثار منورالفکران ایرانی دوره مزبور نشان می‌دهد که احتمالاً می‌توان حداقل دو طیف را در این زمینه از هم تشخیص داد. بر این مبنا برخی از آنان و به‌صورت مشخص میرزا یوسف خان مستشارالدوله و میرزا ملکم خان و تا حدودی طالبوف، در تبیین و توضیح مفاهیم و مقولاتی چون آزادی، عدالت، قانون، حیطه اختیار حاکم و حقوق فردی و اجتماعی به داشته‌های فرهنگ خودی توجه کردند و در تلاش برای از آن خودسازی این مفاهیم سعی به مواجهه‌ای بینابینی و نه منفعلانه داشتند، به این معنی که در فرهنگ خودی مفاهیم و عناصری را می‌دیدند که قابلیت تطبیق با بدیل‌های غربی داشت و به همین جهت در توضیح مفاهیم غربی به داشته‌های فرهنگ خودی نیز استناد می‌کردند و از طریق ادغام مفاهیم جدید غربی با فرهنگ ایرانی تلاش می‌کردند تا زمینه را برای حرکت به سمت پیشرفت مهیا کنند. در مقابل، برخی از منورالفکران، به‌صورت مشخص آخوندزاده، با نفی هر آنچه در فرهنگ خودی وجود داشت، به بیان تناقض و تضاد ذاتی فرهنگ غربی با فرهنگ ایرانی - اسلامی اشاره می‌کردند و راه رسیدن به پیشرفت را کنارگذاشتن تمام میراث تاریخی، دینی و فرهنگی می‌دانستند. به عبارتی این دست از روشنفکران قائل به تسلیم تمدنی در مقابل تمدن جدید بودند و مواجهه‌شان مواجهه‌ای منفعل بود.

۸. نرمخو.

۹. لیره استرلینگ.

۱۰. دلار.

۱۱. فرانک.

به علاوه باید توجه داشت که دربارهٔ رویارویی با دولت‌های پیشرفته استعماری اروپایی، به عنوان عینی‌ترین محصول تمدن جدید، و رابطه با آنها نیز دو دیدگاه متفاوت در بین اندیشه‌گران و روشنفکران ایرانی وجود داشت. به این اعتبار هر چند که منورالفکران ایرانی عموماً به ترقی، پیشرفت مادی، فناوریانه و صنعتی این دولت‌ها و تنظیمات اداری و اجتماعی‌شان نظر داشتند، ولی برخی از اینان، اصولاً به جنبهٔ استعماری دولت‌های غربی و خطری که از جانب استعمار متوجه کشورهای دیگر بود، توجه نداشتند و این در حالی است که برخی دیگر با گذشت زمان و عیان شدن ماهیت استعماری دول اروپایی، به این جنبه توجه نشان دادند. از دسته اول می‌توان به میرزا ملکم خان اشاره کرده و در دسته دوم می‌توان از مستشارالدوله، آخوندزاده و طالبوف نام برد.

بنابراین، می‌توان در بررسی آرا و اندیشه‌های منورالفکران ایرانی و بیان نحوهٔ مواجهه‌شان با تمدن جدید حداقل چهار سطح را مورد توجه قرارداد: ۱- نحوهٔ مواجهه اندیشمندان ایرانی با اخذ وجوه مادی تمدن غرب، ۲- نحوهٔ مواجهه اینان با اخذ وجوه معرفتی و غیرمادی تمدن غرب در قالب اندیشه آزادی، عدالت، قانون و مواردی از این دست، ۳- توجه به ماهیت استعماری دول غربی و ۴- نقد ماهوی تمدن جدید (در قالب بیان بن‌مایه‌های فلسفی و اخلاقی). این چهار سطح را می‌توان در دو قالب زیر ارزیابی کرد: الف) مواجههٔ فعال و نقادانه که در فرهنگ خودی عناصری را برای امتزاج با تمدن جدید می‌یافت و رغبتی به تسلیم تمدنی نداشت و ب) مواجههٔ منفعلانه، غیرنقادانه و تسلیم‌گونه که نه به نقد ماهیت استعماری دول غربی می‌پرداخت و نه به قابلیت‌های فرهنگ خودی برای مواجهه و اقتباس از تمدن جدید باور نداشت و اصولاً تسلیم تمدنی را پیشنهاد می‌کرد. و البته طبیعی است که تمام سطوح فوق را نتوان در آثار یکایک روشنفکران مشاهده کرد؛ ولی می‌توان یکی از سطوح و گاه بیش از آن را در آثار اندیشمندان ایرانی تشخیص داد. به نظر می‌رسد تمامی منورالفکران ایرانی از نقد ماهوی بن‌مایه‌های فلسفی تمدن غرب غفلت کرده‌اند، هر چند که گاه به ماهیت استعماری دول غربی توجه نشان داده‌اند.

نقد ماهوی تمدن جدید	توجه به ماهیت استعماری دول غربی		مواجهه با وجوه معرفتی و غیرمادی		مواجهه با اخذ وجوه مادی		
	آری	خیر	آری	خیر	فعالانه	منفعلا نه	
	*		*		*		مستشارالدوله
	*		*		*		ملکم خان
	*		*		*		طالبوف
	*		*		*		آخوندزاده

کتاب‌نامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۲). مشروطه ایرانی. تهران: اختران.

آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۰). مکتوبات کمال‌الدوله. به کوشش باقر مومنی، بی‌جا: بی‌نا.

آدمیت، فریدون (۱۳۶۳). اندیشه‌های طالبوف تبریزی. چ ۲، تهران: دماوند.

حسنی، عطاءالله، غلامعلی، پاشازاده (۱۳۸۸). «رویکرد مستشارالدوله به نظام مشروطه غرب». تاریخ

ایران، س ۴، ش ۶۲، صص ۴۷-۷۲.

رضاقلی میرزا نایب‌الایاله (۱۳۷۳). سفرنامه. به کوشش اصغر فرمانفرمایی قاجار، تهران: اساطیر.

روزنامه قانون (غره رجب ۱۳۰۷ق). س ۱، ش ۱.

طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۲۳ق). مسالک المحسنین، قاهره.

طالبوف، میرزا عبدالرحیم (۱۳۵۶). کتاب احمد. با مقدمه باقر مومنی، تهران: شبگیر.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۶). تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران. تبریز: ستوده.

فلاح، مرتضی و جعفری، لیلا (۱۳۸۶)، «دیدگاه طالبوف تبریزی درباره دو رویه تمدن بورژوازی غرب»،

پژوهشنامه ادب غنایی، دوره ۵، ش ۹، صص ۵۵-۷۲.

علیزاده، محمدعلی، باغدار دلگشا، علی (۱۳۹۳). «واکاوی آرای طالبوف تبریزی در موضوع تعامل اسلام

و غرب بر مبنای کتاب مسالک المحسنین». بررسی‌های نوین تاریخی، س ۱، ش ۲، صص ۷۳-۸۱.

مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (بی‌تا)، یک کلمه. بهکوشش باقر مومنی، بی‌جا: بی‌نا.

- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان (۱۳۸۶)، یک کلمه. به کوشش علیرضا دولتشاهی، تهران: بال.
- مؤمنی، باقر (۱۳۸۶). نواندیشی و روشنفکری در ایران. کلن: چاپخانه مرتضوی.
- میرزا صالح شیرازی (۱۳۶۲). گزارش سفر میرزا صالح شیرازی. ویرایش همایون شهیدی، تهران: راه نو.
- میرزا ملکم خان (۱۳۲۷). مجموعه آثار میرزا ملکم خان. کتابچه غیبی، به کوشش محمد محیط طباطبایی، تهران: علمی.
- میرزا ملکم خان (۱۳۸۱). رساله‌های میرزا ملکم خان: رساله صراط المستقیم. گردآوری و مقدمه حجت اله اصیل، تهران: نی.
- هاشمی، احمد (۱۳۹۴). «روشنفکر / روشنفکری». دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۰، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، صص ۵۹۷-۶۰۹.

مبانی تمدن‌سازی در تفکر مصطفی سباعی^۱

ثمانه نادری

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

مجتبی گراوند^۲

دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

سید علاءالدین شاه‌رخ

استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

داریوش نظری

دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران.

چکیده

در قرن نوزدهم میلادی، در پی مواجهه چندجانبه متفکران مسلمان با تمدن غرب، مباحثی پیرامون نقد وجوه ناهمساز این تمدن با فرهنگ اسلامی و بازسازی بنیان‌های نظری لازم برای حرکت به‌سوی طرح نوسازی تمدن و فرهنگ اسلامی مطرح شد. مصطفی سباعی، اندیشمند سوری، در این چارچوب اصلاحی و باتکیه بر آموزه‌های سوسیالیسم، کوشید تا طرحی از مختصات تمدن‌ساز را در دین اسلام ارائه دهد. مهم‌ترین ویژگی‌های این طرح - که به اعتقاد او جوامع اسلامی را همواره به‌سوی تمدنی متمدن‌تر رهنمون ساخته و تحولات سیاسی و اجتماعی صدر اسلام نیز مصداق تحقق‌یافته آن است - عبارت‌اند از: ظرفیت دین اسلام برای برقراری عدالت اقتصادی و اجتماعی، احترام به دموکراسی، توجه به عقل و دانش، برقراری وحدت در جامعه، و تسامح و مدارا با ادیان مختلف. پژوهش حاضر بر آن است تا به تشریح و ارزیابی مهم‌ترین این ویژگی‌ها و عناصر تمدن‌ساز در دین اسلام، از دیدگاه مصطفی سباعی، بپردازد.

کلیدواژه‌ها: مصطفی سباعی، دین اسلام، عناصر تمدن‌ساز، سوسیالیسم اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): garavand.m@lu.ac.ir

مقدمه

با رویارویی تمدن نوین غرب با ساختارهای تمدنی و فرهنگی سنتی جهان اسلام، چالش‌های جدی درباره ماهیت و علل تفاوت‌های تمدنی میان جهان اسلام و پیشرفت‌های غرب در کشورهای مختلف شکل گرفت. مهم‌ترین عامل، تمرکز بر جهان‌بینی مادی و تفکیک‌ناپذیری ابعاد تمدن اسلامی و غربی بود (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۶: ۵، ۱۱، ۴۷؛ دورانت، ۱۴۰۱: ۱۱۳). دانشمندان مسلمان، با اشاره به تلاش‌های غرب برای تضعیف ساختارهای تمدن‌ساز در کشورهای اسلامی و تأکید بر افتخارآفرینی تاریخ گذشته خود، به بازنگری وضعیت فرهنگی و تمدنی خویش در مواجهه با تمدن غرب پرداختند. این تلاش‌ها، در قالب تألیفات علمی و پژوهشی متعددی نمود پیدا کرد. به عنوان مثال، در پاسخ به کتاب «تاریخ عمومی تمدن در اروپا» نوشته «گیزو» (د. ۱۲۹۰ق)، دانشوران مسلمان، زوایای پنهان این موضوع را بررسی کرده‌اند که ازجمله آنان می‌توان سید امیرعلی (د. ۱۳۴۷ق)، شمس‌الدین سامی (د. ۱۳۲۲ق)، عبدالرحمن برقوکی (د. ۱۳۶۳ق) و محمد کردعلی را (د. ۱۳۷۲ق) را نام برد (کردعلی، ۱۹۶۸: ۱-۲؛ امیرعلی هندی، ۱۸۷۳: ۳۴۱-۳۴۴؛ طهطاوی، ۲۰۱۱: ۱۵).

مصطفی سباعی (۱۳۳۴-۱۳۸۴ق/ ۱۹۱۵-۱۹۶۴م)، دانشور و متفکر سوری، پس از سفرهای متعدد به کشورهای اروپایی و اتحاد جماهیر شوروی، با نقد ضعف‌های نظام سرمایه‌داری و مدرنیته غربی، درصدد ارائه الگوی تمدن اسلامی مبتنی بر قوانین و تئوری‌های اسلامی برآمد. وی با تأکید بر سوسیالیسم اسلامی، به جست‌وجوی مؤلفه‌های تمدن باشکوه در آموزه‌های فلسفی و اجتماعی اسلام پرداخت و مفاهیمی چون سوسیالیسم و دموکراسی را با آن تطبیق داد. کتاب «من زوائج حضارتنا» (۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۸م) نمایانگر این دیدگاه در بررسی تمدن اسلامی است. با توجه به اهمیت واکاوی اندیشه‌های دانشمندان اسلامی، این مقاله به بازشناسی نظرات مصطفی سباعی در بازسازی موقعیت تمدن

اسلامی با رویکرد سوسیالیسم اسلامی می‌پردازد. پرسش‌های اساسی این مقاله عبارت‌اند از: چرا سباعی از آموزه‌های سوسیالیسم تأثیر پذیرفت و به آن روی آورد؟ سباعی در این راستا چه دستاوردهای کاربردی و اصیل نظری در باب تمدن جدید اسلامی ارائه داد؟ او چگونه باتکیه بر آموزه‌های اساسی سوسیالیسم، طراحی تمدن اسلامی را ارائه کرد؟ و سرانجام، الگوی ارائه شده توسط وی چه میزان اعتبار و کارآمدی دارد؟

در این مقاله، تلاش‌های مصطفی سباعی برای طراحی الگویی از تمدن اسلامی مبتنی بر هم‌گرایی عناصر حقوقی و اجتماعی تمدن اسلامی با مبانی نظری سوسیالیسم (که آن را «سوسیالیسم اسلامی» می‌نامد) بررسی می‌شود و به پایه‌های نظری مؤلفه‌های کلیدی در شکل‌گیری این تمدن اسلامی موردنظر او پرداخته می‌شود.

پیشینه تحقیق

کتاب «صفحات من جهاد متواصل» نوشته محمد بسام الاسطوانی (د. ۱۳۸۴)، به بررسی اندیشه‌های مصطفی السباعی می‌پردازد. محمد الحسنای نیز در مقاله «مرجعية الحياة في أدب الحركة الإصلاحية مصطفى السباعي نموذجاً في كتابه، هكذا علمتني الحياة» (۱۴۲۵ق) به سیر جنبش اصلاح طلبانه، زندگی و تفکرات مصطفی سباعی می‌پردازد. مقاله «الفکر الإصلاحی والوعی بقضايا الاستشراق» نوشته حسان عبدالله حسان (د. ۱۳۸۴)، به بررسی اندیشه‌های اصلاح طلبانه و آگاهی سباعی از موضوعات شرق‌شناسی می‌پردازد. در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی آرای حسن‌البناء و مصطفی السباعی رهبران اخوان المسلمین مصر و سوریه درمورد حکومت» نوشته سیده لیلا تقوی سنگدهی (۱۳۹۶)، بخشی از رویکردهای سباعی به موضوع تمدن، به‌ویژه رویکرد «سوسیالیسم اسلامی» او، با رویکرد حسن‌البناء مقایسه شده است. پایان‌نامه «سیر مناسبات اخوان المسلمین با حکومت سوریه» نوشته فریدون عربی راوند (۱۳۹۵)، به بررسی روابط اخوان المسلمین و حکومت سوریه می‌پردازد. محمدرضا عرب‌زاده قره‌قانی‌نژاد در

پایان نامه‌ای با عنوان «بررسی نقش و تأثیر حزب و تفکر اخوان المسلمین در بحران سوریه» (۱۴۰۳) به بررسی دیدگاه‌های مصطفی سباعی، از رهبران کلیدی اخوان المسلمین، پرداخته است. هدف نویسنده، فراتر از شناخت رویکردهای سباعی، تشریح ابعاد سیاسی و اجتماعی جنبش اخوان المسلمین از منظر عملکرد و دیدگاه‌های رهبران آن است. با این حال، هنوز هیچ مقاله یا رساله مستقل و جامعی با موضوع بررسی تخصصی اندیشه‌ها و رویکردهای تمدنی مصطفی سباعی منتشر نشده است.

مصطفی سباعی و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی

مصطفی سباعی در ۱۳۳۴ ق در حمص سوریه متولد شد. پس از اخذ مدرک دکترای حقوق اسلامی، مدتی به عنوان رئیس دانشکده فقه اسلامی و مدرس حقوق در دمشق فعالیت کرد (فرستخواه، ۱۳۷۷: ۲۳۸؛ دکميجان، ۱۳۷۷: ۲۰۳). برگزاری جلسات سیاسی و دینی در منزل پدری، زمینه‌ساز ورود او به این حوزه‌ها شد و وی به عنوان چهره‌ای برجسته در این عرصه شناخته شد. با توجه به سیاست‌های استعماری فرانسه در سوریه، سباعی، همسو با پدرش شیخ حسن سباعی، به مقابله با استعمار پرداخت (سایت عقیده، ۱۳۹۴: ۹۱). این موضع، موجب دستگیری‌های متعدد وی از سوی مقامات فرانسوی گردید (طنطاوی، ۲۰۱۱: ۱۱-۱۲؛ عقیل، ۲۰۰۵: ۵۳۷) و در ادامه، مبارزه علیه استعمارگران انگلیسی را نیز ادامه داد (زرزور، ۲۰۰۰: ۱۰۱-۱۰۲).

یکی از مهم‌ترین بخش‌های زندگی سیاسی و اجتماعی سباعی، آشنایی با حسن البنا و پیوستن به جبهه اخوان المسلمین مصر است (طنطاوی، ۲۰۱۱: ۱۲؛ زرزور، ۲۰۰۰: ۱۱۹-۱۱۳). در راستای این پیوستن، تلاش کرد گروه‌های پراکنده جبهه اسلامی را متحد و سنگ بنای گروه اخوان المسلمین سوریه را بگذارد. هدف او از این گروه احیای اسلام و رفع شکاف موجود بین دنیای عرب به منظور مقابله با جناح‌های استعماری بود (ذوالفقاری، ۱۳۸۹: ۱۱۸-۱۱۹؛ رایسنر، ۲۰۰۵: ۱۳۱-۱۳۲). این گروه، برخلاف اخوان المسلمین

مصر، از روش‌های مسالمت‌آمیز برای نیل به اهداف خود بهره می‌جست و به دنبال تشکیل حکومت دینی از طریق خشونت نبود (سباعی، ۱۳۵۷: ۹). با توجه به تحصیلات سباعی در رشته فقه در دانشگاه الازهر، وی مجله‌ای با عنوان «المنار» در حوزه‌های فقه، اخلاق و اجتماع منتشر کرد (عقیل، ۲۰۰۵: ۵۴۲-۵۴۳؛ زررور، ۲۰۰۰: ۱۹۴-۲۰۳). پس از اخذ مدرک دکتری و عضویت در شورای مؤسسان سوریه، تلاش‌هایی برای ادغام برخی اصول اسلامی در قانون کشور انجام داد (زررور، ۲۰۰۰: ۲۳۳-۲۴۴، ۲۵۱؛ دلال، ۲۰۰۷: ۱۹-۳۲). از دیگر اقدامات مهم سباعی در دوران حیاتش می‌توان به تأسیس دانشکده شریعت در دانشگاه دمشق، تأسیس مدرسه المعهد العربی الاسلامی برگزاری جلسات هفتگی «قاعه البحث» برای آموزش و راهنمایی دانشجویان در امور اسلامی (سایت عقیده، ۱۳۹۴: ۹۲-۹۳)، تدوین دائرةالمعارف فقه اسلامی و مهم‌تر از همه، تأسیس مجله «مسلمون و حضارة الإسلام» اشاره کرد (طنطاوی، ۲۰۱۱: ۱۶-۱۷؛ هاشم عثمان، ۲۲۱؛ عقیل، ۲۰۰۵: ۵۴۶).

از مهم‌ترین تألیفات سباعی، کتاب «مِنْ رَوَائِعِ حَضَارَتِنَا» است. او در این اثر به دستاوردهای تمدنی و سیر پیشرفت‌های آن در جامعه اسلامی و تأثیرگذاری این تمدن بر جوامع غربی پرداخته است. سباعی در این کتاب، ضمن اشاره به این نکته که تمدن غربی، زیربنای توسعه خود را با پشت کردن به دین، معنویت و اخلاق بنا نهاده و همین عامل به رواج خودکشی‌ها و یأس و ناامیدی در این کشورها منجر شده است، به شاخص‌ها و ویژگی‌های مهم و مثبت تمدن اسلامی نیز اشاره می‌کند.

«سوسیالیسم اسلامی» عنوان کتاب دیگری است که وی آن را با اشاره به موضوع تمدن و تحت تأثیر تحولات سیاسی آن زمان، از جمله تشکیل دولت سوسیالیستی جمال عبدالناصر در مصر، نگاشته است. محور اساسی این کتاب به این موضوع می‌پردازد که جامعه اسلامی بر مبنای حکومتی عادلانه و مشارکت همه‌جانبه شکل گرفته است؛ به گونه‌ای که در آن، مالک اصلی ثروت و منابع عمومی، تنها خداوند است. در چنین

صورتی می‌توان مانع از سودجویی ثروتمندان یا تشکیل گروه‌های مال‌اندوز شد. براین‌اساس، رویکردهای تمدنی سبائی حول محور سوسیالیسم اسلامی و برقراری حکومتی منطبق بر آن که در آن سهم طبقات مختلف اجتماعی در چارچوب عدالت اسلامی محفوظ می‌ماند، شکل می‌گیرد (سبائی، ۱۳۵۷: ۴۵-۴۶). سبائی در مجموع ۲۱ اثر را به رشته تحریر درآورده است که می‌توان در آن‌ها به بازخوردهای تفکرات وی در عرصه تمدن پی برد. از جمله مهم‌ترین این آثار شامل «سنت و جایگاه آن در قانون‌گذاری اسلامی»، «احکام زوجین»، «احکام روزه و فلسفه آن»، «دعوت اسلامی: واقعیت نه رؤیا»، «اخلاق اجتماعی ما»، «دین و دولت در اسلام»، «بزرگان ما در تاریخ»، «زن در میان فقه و قانون»، «این‌گونه زندگی به من یاد داد»، «خاورشناسی و خاورشناسان» و مهم‌تر از همه «سوسیالیسم اسلام» است که در ایران با عنوان «جامعه توحیدی اسلام و عدالت اجتماعی» ترجمه و منتشر گردیده است (دلال، ۲۰۰۷: ۱۹).

سبائی و معنای تمدن

تمدن از جمله مفاهیم کلیدی است که تعاریف متعددی برای آن ارائه شده است. اندیشمندان در جوامع مختلف، اعم از اسلامی و غربی، هر کدام با توجه به معیارهای توسعه‌یافتگی، تعابیر متفاوتی از این مفهوم ارائه کرده‌اند. از جمله این تعاریف می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- عقلانیت پیشرفته
- توسعه روابط اجتماعی و اقتصادی
- فرهنگ متعالی
- نظم اجتماعی پایدار
- خلاقیت فرهنگی
- مدیریت غرایز انسانی

نکته حائز اهمیت این است که علی‌رغم تنوع تعاریف، میان اکثر صاحب‌نظران در این اصل اتفاق‌نظر وجود دارد که تمدن به‌مثابه پیشرفت، قابلیت تأثیرگذاری بر تمامی ابعاد جامعه را داراست. از آنجاکه ساحت‌های مختلف جامعه در تعامل دوسویه با یکدیگر قرار دارند، این تأثیرپذیری متقابل امری اجتناب‌ناپذیر است (اباذری، ۱۳۹۰: ۲-۳).

سباعی با اتخاذ رویکردی نظام‌مند، تمدن را مفهومی چندبعدی و فرافکن می‌داند که نمی‌توان آن را به حوزه‌ای خاص تقلیل داد. از منظر وی، دین به‌مثابه یک پارادایم جامع، ظرفیت ایجاد زیرساخت‌های ضروری برای توسعه همه‌جانبه اجتماعی را داراست. این دیدگاه، رشد چندبعدی جامعه را نه به‌عنوان محصول تمدن، بلکه به‌عنوان عینیت یافتن ماهیت حقیقی تمدن تفسیر می‌کند. از نظر او تمدن به مفهوم پیشرفت و تعالی و دست‌یابی انسان به سعادت است (السباعی، ۱۴۱۸: ۳۹) که با اجرای فرهنگ اسلامی محقق خواهد شد. بر اساس دیدگاه مطرح شده، تحقق تمدن متعالی در گرو پابندی به چارچوب‌های دین اسلام در سطح جامعه است. این چارچوب‌ها شامل رعایت قوانین اسلامی، ایجاد وحدت میان اقوام مختلف، برقراری عدالت اقتصادی و اجتماعی، توجه به پیشرفت‌های اقتصادی، پابندی به اصول دموکراسی، رعایت آزادی‌های مشروع، پرورش خردورزی و عزت‌نفس، احترام به حقوق اجتماعی و حفظ محیط‌زیست و حقوق حیوانات می‌شود تمدن اسلامی به‌عنوان یک نظام جامع، سهمی ماندگار در توسعه ایمان، علم، اخلاق، هنر، ادبیات و پیشرفت‌های علمی بشریت داشته است. مهم‌ترین ویژگی‌های ممتاز این تمدن شامل تکیه بر مبانی معنوی، ایجاد وحدت میان نژادها و ملیت‌های مختلف، اولویت‌دادن به اخلاق و دانش، و همچنین برخورداری از روحیه تساهل و مدارای مذهبی با پیروان دیگر ادیان است. این ویژگی‌ها نشان‌دهنده جامعیت و تعالی این تمدن در ابعاد مختلف حیات انسانی است (همان: ۳۵-۳۸).

مؤلفه‌های تمدن‌ساز

۱. دین و معنویت

مصطفی سباعی با محوریت بخشیدن به دین اسلام به عنوان اساس شکل‌گیری نظامی معنادار و ساختارمند در جوامع اسلامی، بر نقش کلیدی آن در فرآیند سیاست‌گذاری و مدیریت امور اجتماعی بر مبنای چارچوب‌های نوین حکمرانی تأکید داشت. او اعتلای تمدن اسلامی را مهم‌ترین رسالت خویش می‌دانست و معتقد بود رعایت شاخص‌های این تمدن، ضامن توسعه و پیشرفت جامعه اسلامی است. به باور او، روند تحولات تمدنی در جوامع اسلامی نشان‌دهنده تأثیر عمیق آموزه‌های دینی و اخلاق اسلامی بر نظام قانون‌گذاری این کشورهاست - ویژگی‌ای که جوامع غربی فاقد آن بودند. (همان: ۴)

مصطفی سباعی با الهام از سیاست‌های گروه اخوان المسلمین و فعالیت‌های فرهنگی مرتبط در رسانه‌ها و نشریات، بر این باور بود که دین اسلام تمامی ارکان لازم برای ایجاد جامعه متعادل و تمدنی متعالی را در خود دارد؛ تمدنی که بتواند به اهداف آرمانی در حوزه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی دست یابد (زرزور، ۲۰۰۰: ۱۶۳-۱۶۴).

از دیدگاه او، مفهوم «سوسیالیسم اسلامی» نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری اسلام در تطابق با مقتضیات زمان و تحقق سعادت دنیوی و اخروی جوامع بود که در نهایت به تشکیل جامعه‌ای رستگار می‌انجامید (الحسینی، ۱۳۷۷: ۱۴۱-۱۴۲). به اعتقاد سباعی، اسلام همه ملزومات ایجاد حکومتی کامل و شکل‌گیری تمدنی با قابلیت‌های رشدیافته مادی و معنوی را داراست. این دیدگاه با تعریف ساموئل هانتینگتون از تمدن متعالی به عنوان عالی‌ترین سطح هویت فرهنگی بشر همخوانی دارد (امیری، ۱۳۷۴: ۱۷-۴۷). سباعی با استناد به آموزه‌های اسلامی، التزام به احکام و قوانین دین اسلام را شرط اساسی بقا و برتری تمدنی جوامع مسلمان بر تمدن‌های معاصر می‌دانست. او برای اثبات این مدعا به آیه ۱۱۰ سوره آل عمران استناد می‌جست که می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

وَتَهْتَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (شما بهترین امتی بودید که برای هدایت انسان‌ها برانگیخته شدید، درحالی‌که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید). سباعی رعایت سنت نبوی را از ارکان اساسی دین‌داری می‌داند. از دیدگاه او، سنت شامل مجموعه‌ای از اقوال، افعال و تقریرات پیامبر اسلام (ص) است که به‌عنوان الگوی عملی برای امت اسلامی در تمام عرصه‌های دینی و اجتماعی عمل می‌کند (السباعی، ۱۳۵۷: ۶۵). سباعی با تحلیل تطبیقی سیره نبوی، آن را الگوی بی‌نظیر رهبری جامعه اسلامی می‌داند که با دقتی علمی و روشمند - برخلاف سیرت پیامبران بزرگ ادیان دیگر مانند حضرت موسی و حضرت عیسی که به اعتقاد مسلمانان دستخوش تحریف شده‌اند - به دست ما رسیده است. از دیدگاه او، این سیره تمام مؤلفه‌های ضروری برای مدیریت جامعه هوشیارانه را در خود دارد، هم در بعد حکومت‌داری و نظام سیاسی و هم در بعد تحقق سجایای اخلاقی. به باور سباعی، سیره پیامبر اسلام (ص) جامعیتی بی‌نظیر دارد که هم نیازهای مادی و هم نیازهای معنوی بشر را تأمین می‌کند و عامل تکامل انسان در هر دو بعد است (سباعی، ۱۳۹۲: ۱۰-۵۴). سباعی در کتاب «من روائع حضارتنا»، اخلاق و معنویت را کلید تزیق آرامش به جوامع می‌داند. او با اشاره به تجربه غرب، توضیح می‌دهد که اگرچه کشورهای غربی پس از تلاش برای پیشرفت مادی از کلیسا روی گرداندند و اهداف توسعه‌ای خود را با بهبود ساختارهای رفاهی محقق ساختند، اما به دلیل فقدان اخلاق و معنویت، با معضلات اجتماعی مانند خودکشی، ناامیدی و افسردگی مواجه شدند. سباعی معتقد است که غرب برای نجات تمدن خود، دوباره به اخلاق، معنویت و دین روی آورده است. به‌عنوان مثال، او به وجود «انجمن‌های دانشجویان مسیحی» در دانشگاه‌های اروپایی اشاره می‌کند که به‌صورت هفتگی سمینارهایی با حضور روحانیون برگزار می‌کنند و به تبیین اصول دین می‌پردازند. همچنین، او به دریافت مالیات ویژه از مردم آلمان توسط دولت به نام کلیسا اشاره می‌کند که هدف آن کمک به کلیسا در انجام پروژه‌های توسعه دین است (السباعی، ۱۴۱۸: ۵-۶).

۲. یکپارچگی اقوام و ادیان

در راستای پیشرفت مادی و معنوی جوامع، اراده‌گرایی و احترام به حقوق و آزادی‌های انسانی - با تأکید بر تساهل و مدارا - از جمله الزامات و شاخصه‌های بلوغ تمدنی به شمار می‌روند. (نهج البلاغه، نامه ۵۳). در تحلیل سباعی، برابری ذاتی انسان‌ها در خلقت الهی مورد تأکید قرار گرفته است، به گونه‌ای که تنها معیار برتری افراد را تقوای آنان می‌داند (السباعی، ۱۴۱۸: ۳۸، ۴۸، ۵۵). این دیدگاه، تمام اقوام را اعضای یک ملت واحد و برابر تلقی می‌کند که گویی از یک اصل و نسب مشترک برخوردارند.

از دیگر مبانی تمدن‌سازی در اندیشه اسلامی از منظر سباعی، اصل تسامح و مدارا با اقلیت‌های دینی و پرهیز از هرگونه تعصب در تعامل با آنان است (السباعی، ۱۴۱۸: ۶۳). این نگرش ریشه در باور به مالکیت حقیقی خداوند بر جهان هستی دارد. با الهام از الگوی تمدن اسلامی، دین اسلام امکان پرورش استعداد‌های تمامی انسان‌ها را فراهم می‌آورد و بستری مناسب برای یک زندگی شرافتمندانه و مطلوب، برای تمامی اقلیت‌های دینی و نژادی ایجاد می‌کند (پولادی، ۱۳۹۰: ۲۰۷-۲۰۸). پذیرش اصل تسامح و مدارا در جامعه اسلامی، به حدی اهمیت دارد که این اصل به عنوان «مادر تمدن انسانی اسلام» شناخته می‌شود. (زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۲۱-۲۳) برنامه‌های اصلاحی انبیا و مصلحان همواره معطوف به رفع نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی بوده و نحوه مدیریت جوامع مختلف نیز بر اساس میزان موفقیت در این زمینه ارزیابی شده است (سباعی، ۱۳۵۷: ۲۵). سباعی معتقد است که با عدم جدایی دین از سیاست و رعایت اصل تدریجی‌بودن در اجرای شریعت توسط دولت صالح، می‌توان به توسعه استعداد‌های اقوام و ادیان مختلف که رکن اصلی توسعه یک جامعه است، امیدوار بود (علیخانی، ۱۳۸۴: ۴۷۸-۴۷۹).

به باور او، در صورت استقرار یک نظام عادلانه اسلامی، تمامی افراد جامعه، اعم از مسلمان و مسیحی، از مزایای آن بهره‌مند خواهند شد. چنین نظامی به معنای پیروزی یک دین بر دین دیگر یا موضع‌گیری مسلمانان علیه مسیحیان نیست، بلکه یک ثروت قانونی

شگرف است که در صورت به‌کارگیری صحیح تحت نظارت اندیشه‌های روشن، می‌تواند به ایجاد نظامی باشکوه منجر شود که آرزوی همگان است (سباعی، ۱۳۵۷: ۴۱).

۳. سوسیالیسم اسلامی و برقراری عدالت اجتماعی و اقتصادی

در کتاب سباعی، هرچند نشانه‌هایی از دیدگاه‌های تند ضدکمونیستی او دیده می‌شود، اما به‌طور کلی او به تشکیل حکومتی اسلامی با رویکرد سوسیالیسم معتقد بود. مفهومی که بر برابری و توزیع عادلانه امکانات متمرکز است تا رفاه عمومی را تأمین کرده و انسجام اجتماعی را تقویت کند. از دیدگاه سباعی، چنین نظامی می‌تواند جامعه‌ای پیشرفته و مترقی ایجاد کند؛ زیرا از انباشت بی‌رویه سرمایه در دست فردی خاص جلوگیری کرده و بستر مشارکت عمومی را فراهم می‌آورد که در نهایت به کاهش فقر و فساد منجر می‌شود. البته از نظر او، این دیدگاه به معنای نفی مالکیت فردی یا پیروی از سبک تفکر کمونیستی نیست (سباعی، ۱۳۵۷: ۱۰-۱۱).

در تعلیمات سوسیالیستی، اولویت با توجه به نیاز اکثریت جامعه و تلاش برای توزیع منصفانه ثروت و امکانات میان مردم است، بی‌آنکه لزوماً توانایی‌ها و استعدادهای فردی را مدنظر قرار دهند. در این رویکرد که سباعی آن را ترویج می‌کرد، دولت به‌عنوان عامل اصلی سیاست‌گذاری نقش کلیدی دارد و موظف است شرایطی را مهیا سازد که تمامی افراد جامعه به‌صورت عادلانه از امکانات رفاهی بهره‌مند شوند. این موضوع دقیقاً با آنچه در آموزه‌های دین اسلام بر آن تأکید شده، هماهنگ است (صفایی‌پور و سجادیان، ۱۳۹۵: ۲۳۰). به باور سباعی، سوسیالیسم انواع مختلفی دارد و آنچه اهمیت دارد، سازگاری آن با اصول اسلامی است. به همین دلیل، او در موضوعاتی مانند آزادی بازار برای رقابت‌های سودمند، ارزش‌های اخلاقی و دینی موردتوجه کمونیسم و همچنین مسئله جامعه طبقاتی، با دیدگاه‌های کمونیستی مخالفت می‌کند. سباعی بر این باور است که سوسیالیسم اسلامی می‌تواند دو هدف اصلی را تحقق بخشد: نخست، تأمین حقوق طبیعی اعضای جامعه؛

دوم، تدوین قوانینی که بر همکاری متقابل مردم استوار باشد و ضمانت اجرایی این قوانین را فراهم کند. در نگاه سباعی، هدف از سوسیالیسم نظارت مؤثر دولت بر منابع عمومی و ایجاد مسئولیت اجتماعی است. این نظارت به گونه‌ای طراحی شده که برقراری توازن در جامعه را ممکن ساخته و به حفظ کرامت انسانی کمک کند، به طوری که افراد فقیر و ضعیف جامعه به حال خود رها نشوند. چنین دیدگاهی در ادیان مسیحیت و یهودیت نیز بر پایه اصل برابری مطرح شده و از اهمیتی مشابه برخوردار است (سباعی، ۱۳۵۷: ۴۵-۴۶).

۴. رفاه اقتصادی

یکی از عناصر اساسی در شکل‌گیری یک جامعه متمدن، ارتقای امکانات زندگی شهری و فراهم کردن رفاه نسبی برای شهروندان است. در این راستا، آیات متعددی در قرآن کریم به ضرورت پرداخت زکات اشاره دارند. سباعی با تأکید بر نقش زکات در کاهش محرومیت‌های اقتصادی، آن را یکی از ارکان اساسی حکومت اسلامی معرفی می‌کند و بر این باور است که تمامی پیامبران بر اساس آیات قرآن به این حکم پایبند بوده‌اند. او همچنین معتقد است که اسلام فقر را به عنوان یک پدیده اصیل و ذاتی یا بخشی از شئون طبیعی زندگی نمی‌پذیرد، بلکه آن را نتیجه عواملی مصنوعی و غیرطبیعی می‌داند. از دیدگاه سباعی، دین اسلام تمامی قوانین لازم برای تضمین رفاه و سعادت بشری را به صورت کامل ارائه کرده و مال و رفاه را در کنار دین، جان، نسل و عقل یکی از ضروریات حیاتی شمرده است (سباعی، ۱۳۵۷: ۶۰ - ۶۱). مالکیت خصوصی در چارچوب آنچه در موضوع سوسیالیسم اسلامی مطرح شده، به معنای بهره‌برداری مشروع افراد از دارایی‌های مادی است، با این تأکید که تمامی این مادیات در اصل متعلق به خداوند هستند؛ بنابراین، انسان برای مدیریت این دارایی‌ها به الگویی مدیریتی نیاز دارد که بر مبنای آموزه‌های دینی طراحی شده باشد (سباعی، ۱۳۵۷: ۱۲). سباعی با انتقاد از روش‌های نادرست مدیریت اقتصادی، به ویژه در نظام‌های کمونیستی، تأکید می‌کند که این دولت‌ها در تحقق حکومتی آرمانی که

با منافع و مصالح مردم همخوانی داشته باشد، موفق نبوده‌اند. این ناکارآمدی به‌ویژه در مسائل اقتصادی به‌صورت آشکار نمایان است (سباعی، ۱۳۵۷: ۳۸-۳۹). به‌عنوان مثال، کمونیست‌ها با محدودکردن زندگی انسان به ابعاد مادی نظیر خوراک، پوشاک و مسکن، جایگاه والای انسانی او را نادیده گرفته و او را تنزل داده‌اند (سباعی، ۱۳۵۷: ۴۱). به گفته او، یکی از ارکان اساسی در توزیع عادلانه ثروت عمومی، وقف یا به‌نوعی همان ملی‌سازی املاک و فراهم‌کردن شرایط استفاده عمومی از دارایی‌ها محسوب می‌شود. در این روش، دولت‌ها با اقداماتی مانند جلوگیری از واگذاری دارایی‌ها به افراد بی‌کفایت، عمومی‌کردن اموال بی‌وارث و ممانعت از تمرکز ثروت در دست عده‌ای خاص، بر اصل ملی‌سازی این دارایی‌ها تأکید می‌ورزند. همچنین، از دیگر ابزارهای مؤثر در مدیریت صحیح اقتصادی می‌توان به استفاده از مالیات، خمس، زکات و موارد مشابه اشاره کرد که به‌عنوان راهکاری برای کنترل مالکیت خصوصی و محدودکردن سودجویی افراد در نظر گرفته می‌شوند (سباعی، ۱۳۵۷: ۱۵). بر اساس دیدگاه سباعی، دین اسلام برای انسان حق مالکیت و کسب درآمد را به رسمیت شناخته و توصیه کرده است که هر فرد می‌تواند متناسب با تلاش و توانایی خود برای دستیابی به اهداف مادی کوشش کند (سباعی، ۱۳۵۷: ۱۰۵). بااین‌حال، این تلاش باید بر پایه اصول مشروع و مطابق با قوانین الهی انجام شود (سباعی، ۱۳۵۷: ۱۱۲). در این راستا، توجه ویژه به حقوق کارگران و افراد زحمت‌کش جامعه و تأمین دستمزد عادلانه، از جمله مسائلی است که در احادیث پیامبر اکیداً مورد تأکید قرار گرفته است. همچنین، دولت اسلامی موظف است با اتخاذ تدابیری همچون جلوگیری از احتکار و کنترل گرانی، و نیز تدوین قوانین اقتصادی اثربخش، از حقوق طبقه کارگر و اقشار مختلف جامعه حمایت کند (سباعی، ۱۳۵۷: ۱۳۲-۱۴۴). در مجموع، از دیدگاه سباعی، قوانین اقتصادی در اسلام که در زمان پیامبر برای تحقق عدالت اجتماعی و اقتصادی وضع شده بودند، امروز مورد توجه کشورهای غربی نیز قرار گرفته‌اند. او در این خصوص می‌نویسد: «اروپا بعد از تحمل یک بحران سنگین اقتصادی در سال ۱۹۲۹ اندیشه تشکیل سازمان‌های

کار و کارگری و تأمین کارگر را برای جلوگیری از شیوع بیکاری دنبال کرد، درحالی که اسلام قوانین تکافل اجتماعی و ضرورت اعمال آن را سیزده قرن قبل اعلام کرده بود، بدون آنکه سرزمین و محیطی که اسلام در آن ظهور کرد -عربستان- شرایط و عوامل اقتصادی داشته باشد.»

۵. دموکراسی

به باور سباعی، تحقق سوسیالیسم اسلامی در گام نخست مستلزم تشکیل یک حکومت صالح است که پایه‌های آن می‌تواند بر دموکراسی و نظام پارلمانی استوار باشد (علیخانی، ۱۳۸۴: ۴۷۸-۴۷۷). پس از این مرحله، باید به تدوین قوانینی پرداخت که ریشه در قوانین اسلامی داشته باشند؛ چراکه در اسلام تمامی اصول و قواعد لازم برای اداره کشور بیان شده و همین امر نیز هسته اصلی مفهوم سوسیالیسم اسلامی را تشکیل می‌دهد. بر اساس برداشت او، کشورهای اسلامی در فضای سیاسی دموکراسی را به این معنا تلقی می‌کنند که حاکمان در تمامی ابعاد آن باید زمینه جلوگیری از سلطه فردی برای انباشت ثروت از طریق سرمایه را فراهم آورند. درعین حال، با رعایت منافع اکثریت جامعه، نظارت بر فعالیت‌های اقتصادی افراد را اعمال کرده، مسئولیت مشترک اسلامی را ترویج دهند و برای رفع فقر، گرسنگی، و همچنین حذف هرگونه تبعیض گام بردارند. فقر از یک سو عامل محرومیت، تحقیر، و توهین به کرامت انسانی است و از سوی دیگر می‌تواند به قساوت و تباهی فطرت انسانی منجر شود که همه این موارد یقیناً با حقوق اکثریت در تضاد است (سباعی، ۱۳۵۷: ۲۷-۲۹).

او یکی از مخالفان سرسخت استبداد بود و بر این باور بود که حکومت‌ها باید متعهد به قوانین باشند، قوانینی که معمولاً بر اساس نظر و رأی مردم شکل می‌گیرد. او دولت اسلامی را مهم‌ترین پایه و عامل تحقق عدالت در جامعه می‌دانست. ازاین‌رو، مشارکت و ورود دولت در امور ملت را ضروری تلقی کرده و معتقد بود که دولت اسلامی در حوزه‌هایی

که شرع در مورد آن‌ها حکمی ارائه نکرده، تا زمانی که چنین اقداماتی به ایجاد مشکل یا مسئله خاصی در جامعه منجر نشود، می‌تواند دستورات لازم را صادر کند (سباعی، ۱۳۵۷: ۱۶). سباعی بار دیگر تأکید می‌کند که مفهوم دموکراسی با برداشت کمونیست‌ها تفاوت بنیادینی دارد. به نظر او، اگرچه کمونیست‌ها بر شعار دموکراسی اصرار می‌ورزند، اما در عمل، اقدامی که همسو با آنچه اسلام پیشنهاد داده باشد انجام نمی‌دهند و در واقع تمام امور به طور مطلق در اختیار حاکمان قرار دارد، نه اکثریت مردم (سباعی، ۱۳۵۷: ۲۰۴). او الگوی اصلی برای تحقق دموکراسی را حکومت پیامبر معرفی می‌کند. از دیدگاه سباعی، پیامبر اولین شخصیتی بود که بدون استفاده از فشار و اجبار توانست اقشار متنوع جامعه آن زمان را به هم نزدیک کند و با همین ابزار، در برابر تجاوز دشمنان و کینه‌توزی آنان از حکومت خود دفاع نماید (سباعی، ۱۳۹۲: ۱۱). به گفته او، در همین زمینه پیامبر پیش از ایجاد حکومت اسلامی، از گروه‌های مختلف جامعه دعوت به عمل آورد و افرادی را برای آگاهی‌بخشی به مردم برگزید تا آنها بتوانند با آزادی و اختیار خود دعوت او را بپذیرند. به این ترتیب، زمینه برای تشکیل یک حکومت مبتنی بر مردم فراهم شد. همچنین، هجرت پیامبر از مکه به مدینه نیز در همین راستا و برای بنانهادن حکومتی بر اساس رای و نظر مردم صورت گرفت (سباعی، ۱۳۹۴: ب: ۲۰ - ۲۱). از دیدگاه سباعی، پیامبر انتخاب حاکم پس از خود را به نظر و اجماع مردم واگذار کرد و ابوبکر نیز بر اساس رای و اجماع جامعه برگزیده شد. او حتی برای تأکید بیشتر بر این موضوع، یعنی اهمیت رای مردم و معیار بودن آن در تعیین حاکم بعد، به نظر امام علی (ع) در این زمینه اشاره دارد: «روزی که علی (ع) ضربت خورد، جندب بن عبدالله خدمت وی رسید و پرسید: ای امیرالمؤمنین اگر خدای ناخواسته شما را از دست دادیم آیا با حسن بیعت کنیم؟ فرمود: شما را نه به این کار فرمان می‌دهم و نه از آن نهی می‌کنم. شما به کار خود بیناترید.» (سباعی، ۱۳۹۴: الف: ۲۴-۲۵). البته دموکراسی مدنظر سباعی با نمونه‌های غربی و کمونیستی متفاوت است و مسلمانان را از گرفتاری در آن برحذر می‌دارد (سباعی، ۱۳۵۷: ۲۶-۲۵).

۶. مبارزه با استعمار

یکی از عوامل اصلی که باعث تضعیف خودباوری جامعه اسلامی در زمینه تمدن‌سازی شد، استعمار و تجاوز سیاسی کشورهای غربی به سرزمین‌های ضعیف بود. این مداخلات به ایجاد فضایی فرهنگی علیه پیشرفت‌های تمدنی جوامع اسلامی انجامید. سباعی با تأکید بر اهمیت این مسئله توضیح می‌دهد که مسلمانان باید با تکیه بر دین به عنوان یک عامل کلیدی برای حکمرانی و توسعه جوامع انسانی، به مقابله با دشمنان خارجی و مبارزه با استعمارگران بپردازند. این رویکرد می‌تواند زمینه‌ساز ارتقای تمدن اسلامی شود. همان‌گونه که الجزایر با ایستادگی در برابر استعمارگران توانست مسیر رشد و شکوفایی خود را هموار کند (سباعی، ۱۳۵۷: ۳۹). او در مقابل تلاش‌های جامعه غربی برای مقابله با اسلام معتقد است که جامعه اسلامی باید از توطئه‌های غربی‌ها برحذر باشد و در این خصوص می‌نویسد: «برتری و چیرگی اندیشه‌های فرهنگی غرب با ایجاد جوی از اعجاب و شگفتی، ما مسلمانان را نسبت به میراث فرهنگی و عقیدتی خود و صلاحیت و امکان هماهنگی آن با تحولات جدید، به‌ویژه در حوزه اقتصاد دچار تردید ساخت و حتی اندیشه پلیدی که نزدیک به یک قرن یا بیشتر استعمار غربی، تبلیغ می‌کرد و در مراکز فرهنگی ما تبلیغ می‌شد به مخیله برخی از مدعیان آزادی و بینش علمی سرایت کرد که رمز عقب‌ماندگی و انحطاط ملل مشرق‌زمین، به‌ویژه کشورهای اسلامی پابندی آن‌ها به دین است تا جایی که بی‌پروا و آشکارا دین را عامل تخدیر ملت‌ها و نوکر سرمایه‌داری و حامی استعمار معرفی می‌کند» (سباعی، ۱۳۵۷: ۲۵-۲۶). سباعی بر این باور است که غربی‌ها حتی به منظور استعمار به شرق‌شناسی روی آورده‌اند و با پایان جنگ‌های صلیبی، تلاش‌های آن‌ها برای نفوذ و تجاوز به اشکال مختلف به جوامع اسلامی همچنان ادامه یافت (حسان، ۲۰۲۰: ۶۵).

۷. احترام به حقوق اعضای جامعه و حیوانات

سباعی بیان کرده است که یکی از ارکان اصلی تمدن‌سازی در دین اسلام، توجه به تمامی اقشار و گروه‌های مختلف جامعه محسوب می‌شود. ویژگی‌های این دیدگاه شامل نرم‌خویی، رحمت نسبت به افراد ضعیف، مدارا با همسایگان و خویشاوندان، انعطاف در برخورد با دشمنان، شفقت و دلسوزی برای زنان، کودکان و سالمندان، و برخورد شکیب‌با کسانی است که شکست خورده‌اند (السباعی، ۱۴۱۸: ۷۳). از آنجاکه در دیدگاه نظریه‌پردازان برجسته، تمامی اجزای تشکیل‌دهنده یک جامعه نقش مهمی در رشد و پیشرفت تمدن ایفا می‌کنند، علاوه بر مردم و گروه‌های اجتماعی، عناصر دیگری مانند محیط‌زیست، گونه‌های گیاهی و جانوری نیز به‌عنوان بخش‌های مهم و تأثیرگذار شناخته می‌شوند. در همین راستا، سباعی بر این نکته تأکید می‌کند که در دین اسلام و قوانین اسلامی، هیچ‌کس مجاز به تجاوز به حقوق حیوانات نیست (سباعی، ۱۳۵۷: ۷۱). زیرا آن‌ها نیز، همچون انسان‌ها، دارای ویژگی‌ها، طبیعت و احساسات منحصر به فرد خود هستند (السباعی، ۱۴۱۸: ۸۶). «نمازگزار موظف است در صورتی که کسی را در معرض خطر یا غرق شدن یافت، فوراً نماز خود را قطع کند و در نجات و کمک به وی تلاش کند.» سباعی کشتن حیوانات بی‌آزار را که بر اثر پیری فاقد هرگونه ارزش انتفاعی باشند، مانند اسب‌های مریض و ازکارافتاده جایز نمی‌داند و تأکید دارد که اگر کسی از غذا دادن به حیوان خود خودداری کند، حاکم اسلامی باید او را مجبور کند تا آن را بفروشد یا در مرتعی که خوراکش را می‌یابد رها سازد و اگر از حیوانات حلال‌گوشت باشد، آن را ذبح کند (السباعی، ۱۴۱۸: ۷۳).

۸. توجه به اصل آزادی

یکی از اصول مهمی که سباعی به‌عنوان قانون‌کاربردی برای جوامع معاصر بر آن تأکید می‌کند، اصل آزادی است. از دیدگاه او، در اسلام هیچ فردی تحت مالکیت مردم یا حاکمان

قرار ندارد؛ بلکه حکومت‌ها وظیفه دارند به‌عنوان خدمتگزاران مردم عمل کنند. بر همین اساس، دولت‌ها نیز حق تعرض و تجاوز به ملت‌های دیگر را ندارند و در صورت چنین رفتارهایی، دین اسلام مردم را به دفاع از حقوقشان فرا می‌خواند. همچنین لازم است ملت‌هایی که تحت ظلم قرار گرفته‌اند، از حمایت دیگر ملت‌ها برخوردار شوند. از نگاه سباعی، آزادی تنها به حوزه‌های فردی محدود نمی‌شود و در زمینه‌های دینی نیز به این اصل توجه شده است (السباعی، ۱۴۱۸: ۸-۸۲). او معتقد است که تعامل ادیان و باورهای متنوع در جامعه‌ای اسلامی می‌تواند منجر به شکل‌گیری تمدنی پیشرفته شود. آزادی در اظهارنظر، انتخاب دولت، و انتقاد از حکمرانان، از ویژگی‌های برجسته دین اسلام به‌شمار می‌آید و همین اصول زمینه‌ساز تحقق جامعه‌ای پویا و مرفعی است (السباعی، ۱۴۱۸: ۸۷-۸۸).

۹. اهمیت دانش و تعقل

سباعی به اهمیت علم در قلمرو اسلامی پرداخته و به تأسیس نخستین مدارس در این قلمرو اشاره کرده است. وی تأکید می‌کند که مساجد اولیه، علاوه بر عبادت، نقش نخستین مدرسه را ایفا می‌کردند و مکانی برای آموزش و یادگیری بودند. پس از آن، با توجه به جایگاه ویژه علم‌آموزی در دین اسلام، مراکز علمی در شکل‌های متنوع‌تر و پیشرفته‌تری ایجاد شدند (السباعی، ۱۴۱۸: ۱۰۰). رویکرد اصلی سباعی در خصوص تمدن به موضوع اندیشه، تفکر و رهایی از خرافات مرتبط است. وی در این خصوص می‌گوید: «اسلام حرکت فکری انسان و فعالیتش را در نهایت و نهاد خاصی محدود نمی‌کند، بلکه حوزه فکری او را تا تدبیر در آفرینش آسمان‌ها و زمین و همه پدیده‌های هستی گسترش می‌دهد و راه وصول به این واقعیت‌ها را تجربه، تفکر و قول صادق می‌داند و پیداست که انسان در این گونه جو آزاد علمی می‌تواند با مطالعه و تحقیق در متون دینی واقع را دریابد و باور کند.» (السباعی، ۱۴۱۸: ۸۵). به گفته سباعی اهمیت علم و علم‌آموزی موجب شده که دین اسلام برای این موضوع محدودیت یا مرزی قائل نباشد (السباعی، ۱۴۱۸: ۹۶). چراکه به گفته او «در اسلام

علم دارای موضوعی مشخص و محدود نیست و همه‌جا این کلمه به طور مطلق بیان شده و متعین در حدی خاص یا مشروط به شرایطی نیست، اما تعیین آن در فقه و اخلاق و تقسیمات و مراتبی که در معنی روایات آمده به لحاظ اهمیت یا تقدم ذاتی یک موضوع بر سایر موضوعات است، وگرنه مدلول علم هرگونه آگاهی که سعادت انسان را در این جهان و جهان دیگر تأمین کند، در برمی‌گیرد.» (السباعی، ۱۴۱۸: ۹۷). یکی از ویژگی‌های برجسته حکومت پیامبر تطابق آن با اصول و استدلال عقلانی است. بر همین اساس، سباعی بر این باور است که برخلاف دیگر پیامبران، آنچه باعث جذب بیشتر مردم به سوی پیامبر شد، تأکید بر استدلال و جایگاه عقل در نظام مدیریتی او بود. وی در این زمینه به آیات ۵۰ و ۵۱ سوره عنکبوت اشاره می‌کند، جایی که خداوند در پاسخ به کسانی که از پیامبر انتظار معجزه داشتند، بیان می‌کند که دلیلی قوی‌تر از قرآن وجود ندارد. رجوع به قرآن بر پایه منطق و استدلال عقلی، بیش از هر معجزه دیگری انسان را نسبت به حقانیت پیامبر آگاه می‌سازد (سباعی، ۱۳۹۲: ۱۲-۱۴).

۱۰. ضرورت یکپارچگی و وحدت در جامعه اسلامی

به باور سباعی، انسجام جامعه از طریق وحدت و همبستگی میان مردم شکل می‌گیرد. از این رو، مسلمانان نباید تحت تأثیر توطئه‌ها و دخالت‌های دشمنان اسلام قرار بگیرند. این مسئله یادآور وقایع تلخی است که در دوران خلافت امام علی (ع) رخ داد و منجر به جنگ‌های داخلی شد که مسلمانان را دچار آسیب‌های جدی کرد. متأسفانه، این اختلافات همچنان در جامعه اسلامی مشاهده می‌شود. او عوامل نزاع‌های داخلی دوران خلافت امام علی (ع) را به دشمنان و یهودیان نسبت می‌دهد (سباعی، ۱۳۹۴ ج: ۹). به گفته سباعی، یکی از برجسته‌ترین اقدامات پیامبر در ابتدای ورود به مدینه، باهدف پیشگیری از تفرقه و پراکندگی، تأسیس مسجد قبا و تنظیم پیمان اخوت میان مهاجران و انصار بود تا بدین وسیله به اختلافات و دشمنی‌های میان آن‌ها پایان داده شود (سباعی، ۱۳۹۴ ب: ۲۳). براین اساس،

اگر مردم از سخنان امام و خلیفه پیروی نکنند، خلیفه توانایی مدیریت جامعه را از دست خواهد داد. به همین دلیل، امام علی (ع) نیز به دلیل نافرمانی برخی یاران خود با مشکلاتی روبه‌رو شد و سرانجام به دست همان عده به شهادت رسید؛ بنابراین، اجماع و هماهنگی یاران و اعضای جامعه با نظر خلیفه، شرط اساسی برای استمرار حکومت‌های اسلامی است. با در نظر گرفتن این امر، از همه مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، خواسته می‌شود تا اتحاد و همبستگی خود را حفظ کرده و آن را قربانی کینه‌ورزی‌ها نکنند تا بیش از این زمینه را برای سوءاستفاده دشمنان اسلام فراهم نسازند (سباعی، ۱۳۹۴ الف: ۱۴-۱۵).

۱۱. اهمیت ایجاد عزت نفس در مسلمانان

از دیدگاه سباعی، یک مسلمان واقعی نه به بیماری خودکم‌بینی گرفتار می‌شود و نه به غرور و خودپسندی دچار می‌گردد. چنین فردی از خودباوری و عزت نفس برخوردار است، توانمندی‌ها و موقعیت‌هایش را ارزشمند می‌داند و از آن‌ها به درستی بهره می‌برد. در غیر این صورت، جامعه اسلامی با مشکلات متعددی روبه‌رو خواهد شد، چراکه یکی از عوامل نفوذ فرهنگی و سیاسی دشمنان به مرزهای جهان اسلام همین احساس خودکم‌بینی است (سباعی، ۱۳۹۴ د: ۵-۶). این حس موجب می‌شود که جامعه قادر به خلق رویدادها و تحولات اجتماعی اثرگذار نباشد. سباعی برای تأکید بر این موضوع اشاره می‌کند که کسانی که تاریخ را با کارها و حماسه‌های برجسته خود پر کرده‌اند و در جامعه فعال هستند، انسان‌هایی مشابه دیگران بوده‌اند، با همان استعدادها و توانایی‌ها؛ اما تنها تفاوتشان این است که به خودباوری رسیده‌اند و ارزش استعدادهای خود را شناخته‌اند. او همچنین این بیماری را در برخی حکمرانان چنین توصیف می‌کند: برخی از حاکمان خود را در برابر مردم برتر و شایسته‌تر می‌بینند، اما در برابر دشمنان ضعیف و ناتوان عمل می‌کنند. از این‌رو به مردم ظلم کرده و در برابر دشمنان گردن خم می‌کنند. این در حالی است که پیامبر اکرم (ص) همواره عزت نفس داشت و هیچ‌گاه دچار غرور یا تکبر نشد. سباعی در راستای تأکید

بر این مسئله، به آیات گوناگون قرآن استناد می‌کند که در آن‌ها بر اهمیت عزت‌نفس اشاره شده است. یکی از این آیات چنین بیان می‌کند: خود را سست و خوار نپندارید و غمگین نباشید، اگر واقعاً از اهل ایمان هستید (آل‌عمران، آیه ۱۳۹). بر این مبنا، سباعی معتقد است که تنها از طریق خودباوری حقیقی که از دین اسلام و سیره پیامبر سرچشمه می‌گیرد، جامعه اسلامی به شکوه تمدنی دست می‌یابد و ضعف و انفعال در آن جایگاهی نخواهد داشت. (سباعی، ۱۳۵۷: ۱-۱۶).

نتیجه

باتوجه به تلاش‌های جنبش اخوان المسلمین در دفاع از اصول اسلامی و تلاش برای احیای آن‌ها، شاخه سوریه این جنبش نیز با همین هدف شکل گرفت. اعضای این گروه کوشیدند تا بر اساس ایدئولوژی مشخصی که با اصول اسلام همخوانی دارد، فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی خود را هدایت کنند. مصطفی سباعی، به‌عنوان رهبر این گروه، با این باور که در اسلام تمامی قوانین موردنیاز برای تطبیق مسلمانان با مفاهیم دنیای مدرن مانند دموکراسی، آزادی، سوسیالیسم و موارد مشابه وجود دارد، کتابی در زمینه تمدن نوشت. او در این اثر از قوانین اسلامی حمایت کرده و دلایل خود را برای ضرورت به‌کارگیری آن‌ها ارائه کرده است. رویکردهای تمدنی سباعی کاملاً در راستای حمایت از حکومت اسلامی بوده و او ضمن پذیرش تحولات دنیای مدرن، تأکید می‌کند که اسلام توانایی هماهنگی با اصولی را دارد که موجب پیشرفت یک تمدن می‌شود. او با توضیح و تبیین اصول تمدن‌ساز در دین اسلام، این ادعا را به اثبات می‌رساند. به بیان دیگر، سباعی نه مخالف مفاهیم مدرن است و نه به دنبال مقابله با آنها از طریق ابزارهای دین اسلام. بلکه او تلاش می‌کند این تفکر را به مخاطبان منتقل کند که اسلام همه نیازهای انسان را در بر دارد؛ چه این نیازها مرتبط با سوسیالیسم باشد، چه دموکراسی و یا حتی مفاهیمی که هنوز در فرهنگ لغت ما ناشناخته هستند.

کتابنامه

- اباذری، یوسف (۱۳۹۰). فراروایت تمدن یا فرایند تمدنها؛ خوانشی از پروبلماتیک فرهنگ - تمدن. فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ۴(۲)، صص ۱-۱۹.
- برقوقی، عبدالرحمن (۱۹۴۰). التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیه: دراسات لكبار المستشرقین. قاهره: مكتبة النهضة.
- الحسینی، اسحاق موسی (۱۳۷۷). اخوان المسلمین بزرگترین جنبش اسلامی معاصر. ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- پولادی، کمال (۱۳۹۰). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام. تهران: نشر مرکز.
- حسان، حسان عبدالله (۲۰۲۰). الفكر الإصلاحی والوعی بقضايا الاستشراق مصطفى السباعی (۱۹۱۵-۱۹۶۴) نموذجاً. دراسات الاستشراقية. العدد ۲۳.
- دکمجیان، ریچارد هرایر (۱۳۷۷). جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب. ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۴۰۱). لذات فلسفه. ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۸۰). تاریخ تمدن: مشرق‌زمین گاهواره تمدن. ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی.
- ذوالفقاری، سید محمد (۱۳۸۹). جریان اخوان المسلمین در خاورمیانه. فصلنامه پژوهش‌های منطقه‌ای، ش ۳.
- زرزور، عدنان محمد (۲۰۰۰). مصطفى السباعی: الداعیه المجدد، ۱۳۳۳-۱۳۸۴/۱۹۱۵-۱۹۶۴. دمشق: بی‌نا.
- سامی، شمس‌الدین (۱۳۰۲). مدنیت اسلامیة. استانبول: مهران.
- سایت عقیده (۱۳۹۴). فرهیختگان تاریخ معاصر. www.aqeedeh.com.
- السباعی، مصطفى (۱۹۶۲/۱۳۸۱). الاشتراكية الاسلام. قاهره: بی‌نا.
- السباعی، مصطفى (۱۴۲۷). السنة و مكانتها فی التشريع الاسلامی. ج ۱. بیروت: المكتب الإسلامی.
- السباعی، مصطفى (۱۴۱۸). من روائع حضارتنا، قاهره: دار السلام للنشر و التوزيع.
- سباعی، مصطفى (۱۳۵۷). جامعه توحیدی اسلام و عدالت اجتماعی. تهران: حکمت.
- سباعی، مصطفى (۱۳۹۲). سیرت رسول‌الله. ترجمه مسعوده جامی‌الاحمدی. انتشارات اصلاح افکار.

سباعی، مصطفی (۱۳۹۴ الف). سنت و جایگاه آن در شریعت اسلامی. ترجمه عبدالحکیم عثمانی، بی‌جا: انتشارات سنت احمد.

سباعی، مصطفی (۱۳۹۴ ب). زندگانی حضرت محمد و خلفای راشدین. ترجمه احمد ازغ، بی‌جا: بی‌نا.

سباعی، مصطفی (۱۳۹۴ ج). زندگی حضرت علی. ترجمه امیرصادق تبریزی. بی‌جا: بی‌نا.

سباعی، مصطفی (۱۳۹۴ د). اخلاق اجتماعی برای همه. ترجمه عبدالعزیز سلیمی. محل نشر: بی‌نا
صناعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۷۶). فلسفه دکارت. تهران: انتشارات الهدی.

صفایی‌پور، مسعود، سجادیان، مهیار (۱۳۹۵). جستاری بر برنامه‌ریزی فضایی و نظام شهرسازی مبتنی بر ایدئولوژی سوسیالیسم. جغرافیا و برنامه‌ریزی شهری چشم‌انداز زاگرس، ش ۳۱، صص ۳۲۳-۲۶۳.

طنطاوی، رفاعه رافع (۲۰۱۱). تخلص الابرز فی تلخیص باریز. القاهرة، موقع صفحات.

عبدالله، دلال (۲۰۰۷). الاسلامیون و الدیمقراطیه فی السوریا: حصید و سریم. قاهره: بی‌نا.

عبدالحسین، زرین‌کوب (۱۳۸۱). کارنامه اسلام. تهران: امیرکبیر.

عقیل، عبدالله (۲۰۰۵). من اعلام الدعوه و الحركه الاسلامیه المعاصره. قاهره: بی‌نا.

علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۴). اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی. ج ۲، تهران: جهاد دانشگاهی.

فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷). سرآغاز نواندیشی دینی و غیردینی از سده نوزدهم تا اوایل سده بیستم. تهران: شرکت سهامی انتشار.

کردعلی، محمد (۱۹۶۸). الاسلام و الحضارة العربیة. الجزء الاول. قاهره: الدار الکتب المصریة.

هانگتینگتون، ساموئل (۱۳۷۴). نظریه برخورد تمدن‌ها. ترجمه مجتبی امیری، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

یوهانس راینر (۲۰۰۵). الحركات الاسلامیه فی السوریه، من الاربعینات و حتی نهائیه عهدالشیشکی. ترجمه محمد ابراهیم اتاسی، بیروت: بی‌نا.

- Zarrinkoob, Abdolhossein(1381/ 2002). *Kārnāma- yi Islām*. Tehran: Amīrkabīr.
- Zarzūr, ‘Adnān Muḥammad(2000). *Muṣṭafā al- Sibā’ī: al- Dā’iyya al- Mujaddid*. 1333- 1384/ 1915- 1964. Damascus: (Und.).
- Zolfaghari, Seyed Mohammad(1389/ 2010). " Jaryān- i Ikhwān al- Muslimīn dar Khāwarmiyyāna". *Faṣl- Nāma- yi Pazhūhish- hā- yi Maṇṭaqaiy*. No. 3.

- Durant, William James(1380/ 2001). Tārīkh wa Tamaddun: Mashriq- Zamīn Gāhwarah- yi Tamaddun. Vol. 1. Tehran: 'Ilmī wa Farhangī.
- Durant, William James(1401/ 2022). Ladhdhāt- i Falsafa. Trans. Abbas Zariab Khoie. Tehran: Intishārāt- i 'Ilmī wa Frahangī.
- Farasatkah, Maghsoud(1377/ 1998). Sar- Āghāz- i Nū- Andīshī- yi Dīnī wa Ghiyr- i Dīnī az Sadīh- yi Nūzdahum tā Awāyil- i Sadīh- yi Bīstum. Tehran: Shirkat- i Sahāmī- yi Intishār.
- Ḥassān, Ḥassān 'Abd Allāh(2020). al- ikr al- Iṣlāhī wa-l-Wa'y bi- Qaḍāyā al- Istishrāq Muṣṭafā al- Sibā'ī(1915- 1964). Mamūdhaja". Orientalism Studies. No. 23.
- Huntington, Samuel(1374/ 1995). Naẓariyya- yi Barkhūrd- i Tamaddun- hā. Trans. Mojtaba Amiri. Tehran: Daftar- i Muṭālī'āt- i Siyāsī wa Bayn al- Milālī.
- Kurd 'Alī, Muḥammad(1968). al- Islām wa al- Ḥaḍara al- 'Arabiyya. Vol. 1. Cairo: al- Dār al- Kutub al- Miṣriyya.
- Poladi, Kamal(1390/ 2011). Tārīkh- i Andīsha- yi Siyāsī dar Iran wa Islām Tehran: Nashr- i Markaz.
- Reissner, Johannes(2005). al- Ḥarakat al- Islāmiyya fī Sūriyya, Min al- Arba'īnāt wa Ḥattā Nihāyat 'Ahd al- Shishkī. Trans. Muḥammad Ibrāhīm Āṭāsī. Beirut: (Und.).
- Safie Pour, Masoud, Sajadian, Mahyar(1395/ 2016). " Justārī bar Barnāma- Rīzī- yi Faḍāyī wa Nizām- i Shahr- Sāzī Muḥtanī bar Ideology- yi Socialisme". Quarterly Geography And Urban Planing Journal Of Chashmandaz-E-Zagros. No. 31. pp. 263- 323.
- Sāmī, Shams al- Dīn(1302/ 1923). Madaniyyat- i Islāmiyya. Istanbul: Mihrān.
- Sanei Darehbidi, Manuchehr(1376/ 1997). Falsafa- yi Dikārt(Descartes). Tehran: Intishārāt- i al- Hudā.
- Ṭahāwī, Rifā'a Rāfī'(2011). Takhlīṣ al- Abrīz fī Talkhīṣ Bārīz. Cairo: Mūqī' Ṣafaḥāt.
- www.aqeedeh.com
- Yousef Abazari(1390/ 2011). "Metanarrative of Civilization or Civilizing Processes?: A Reading of Problematics of Civilization/Culture". Iranian Cultural Research. (2)4. pp. 1- 19.

References

- ‘Abd Allāh, Dallāl(2007). al- Islāmiyyūn wa al- Dīmuqrāṭiyya fī Sūriyyā: Ḥaṣīd wa Sarīm.Cairo: (Und.).
- al- Ḥusaynī, Ishāq Mūsā(1377/ 1998). Ikhwān al- Muslimīn Buzurg- Tarīn Junbish- i Islāmī- yi Ma‘āṣir. Trans. Syed Hadi Khosrowshahi. Tehra: Intishārāt- i Iṭilā‘āt.
- al- Sibā‘ī, Muṣṭafā(1357/ 1978). Jāmi‘a- yi Tawḥīdī- yi Islām wa ‘Adālat- i Ijtimā‘ī. Tehran: Ḥikmat.
- al- Sibā‘ī, Muṣṭafā(1381/ 1962). al- Ishtirākiyya al- Islām. Cairo: (Und.).
- al- Sibā‘ī, Muṣṭafā(1392/ 2013). Sīrat- i Rasūl Allāh. Trans. Masoud Jami Alahmadi. Intishārāt- i Iṣlāḥ- i Afkār.
- al- Sibā‘ī, Muṣṭafā(1394 A/ 2015). Sunnat wa Jāyghāh- i Ān dar Sharī‘at- i Islāmī. Trans. ‘Abd al- Ḥakīm ‘Uthmānī. (Und.): Intishārāt- i Sunnat- i Aḥmad.
- al- Sibā‘ī, Muṣṭafā(1394 C/ 2015). Zindigānī- yi Ḥaḍrat- i ‘Alī. Trans. Amir Sadegh Tabrizi. (Und.): (Und.).
- al- Sibā‘ī, Muṣṭafā(1394 D/ 2015). Akhlāq- i Ijtimā‘ī Barā- yi Hamih. Trans. Abdolaziz Salimi. (Und.): (Und.).
- al- Sibā‘ī, Muṣṭafā(1418 AH/ 1997). Min Rawā’i‘ Ḥaḍāratinā. Cairo: Dār al- Salām li- Nashr wa al- Tawzī‘.
- al- Sibā‘ī, Muṣṭafā(1427 AH/ 2006). al- Sunna wa Makānatuhā fī al- Tashrī‘ al- Islāmī. Vol. 1. Beirut: al- Maktab al- Islāmī.
- al- Sibā‘ī, Muṣṭafā(1394 B/ 2015). Zindigānī- yi Ḥaḍrat- i Muḥammad wa Khulafā- yi Rāshidīn. Trans. Aḥmad Azagh. (Und.): (Und.).
- Alikhani, Ali Akbar(1384/ 2005). Andīsha- yi Siyāsī dar Jahān- i Islām az Furūpāshī- yi Khilāfat- i ‘Uthmānī. Vol. 2. Tehran: Jahād- i Dānishgāhī.
- ‘Aqīl, ‘Abd Allāh(2005). Min A‘lām al- Da‘wa wa- l- Ḥaraka al- Islāmiyya al- Ma‘āṣira. Cairo: (Und.).
- Barqūqī, ‘Abd al- Raḥman(1940). al-Turāth al-Yūnānī fī al- Ḥaḍāra al-Islāmīyya; Dirāsāt li- Kibār al- Mustashriqīn. Cairo: Maktaba al- Nahḍa.
- Dekmejian, Richard Hrair(1377/ 1998). Junbish- hā- yi Islāmī Ma‘āṣir dar Jahān- i ‘Arab. Trans. Hamid Ahmadi. Tehran: Kiyhān.

Civilization-Building Principles in the Intellectual Framework of Mustafa al-Siba'i

Samaneh Naderi

*Ph.D. student in Islamic History, Faculty of Literature and Humanities,
Lorestan University, Khorramabad, Iran.*

Mojtaba Garavand¹

*Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and
Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran.*

Seyed Alaeddin Shahrokhi

*Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities,
Lorestan University, Khorramabad, Iran.*

Dariush Nazari

*Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and
Humanities, Lorestan University, Khorramabad, Iran.*

In the nineteenth century, following the multifaceted encounter of Muslim thinkers with Western civilization, debates arose concerning the critique of aspects of this civilization deemed incompatible with Islamic culture, as well as the reconstruction of theoretical foundations necessary for advancing a project of Islamic cultural and civilizational renewal. Within this reformist framework, the Syrian intellectual Mustafa al-Siba'i, drawing on the teachings of socialism, sought to articulate a vision of Islam as a civilization-building religion. The most salient features of this vision—which, in his view, have consistently guided Muslim societies toward progressive civilization and found concrete realization in the political and social transformations of early Islam—include: Islam's capacity to establish economic and social justice; its respect for democracy; its emphasis on reason and knowledge; its ability to foster unity within society; and its spirit of tolerance toward other religions. The present study aims to explicate and critically assess the key elements and features of civilization-building in Islam from the perspective of Mustafa al-Siba'i.

Keywords: Siba'i, Western civilization, Islamic socialism, modernization

1. Email (corresponding author): garavand.m@lu.ac.ir

- Mustashār al- Dawla, Mīrzā Yūsuf Khān(Und.). Yik Kalama.
Revised by Bagher Momei. (Und.). (Und.).
- Reza Qoli Mirza Nayeab al- Eyaleh(1373/ 1994). Safar- Nāma.
Revised by Asghar Farmanfarmaie Qajar. Tehran: Asāṭīr.
- Rūznāma- yi Qānūn(Gharra Rajab 1307 AH). 1.(ʼ)
- Tabatabaie, Seyyed Javad(1386/ 2007). Taʼāmulī Darbāra- yi Iran:
Naẓariyya- yi Ḥukūmat- i Qānūn dar Iran. Tabriz: Sutūdiḥ.
- Talibov, Mirza Abdulrahim(1323 AH/ 1905). Masālik al- Muḥsinīn.
Cairo.
- Talibov, Mirza Abdulrahim(1356/ 1977). Kitāb Aḥmad. Revised by
Bagher Momeni. Tehran: Shabgīr.

References

- Qur'ān- i Karīm.
Nahj al- Balāgha.
Adamiyat, Fereydun(1363/ 1984). Andīsha- hā- yi Talibov Tabrizi.
Vol. 2. Tehran: Damavand.
Ajoudani, Mashallah(1382/ 2003). Mashrūṭa- yi Irānī. Tehran:
Akhtarān.
Akhunzadeh, Mirza Fatali(1350/ 1971). Maktūbāt- i Kamā al-
Dawla. Revised by Baqer Momeni. (Und.). (Und.).
Alizadeh, Mohammad Ali, Baghdar Delgosha, Ali(1393/ 2014). " Wākāwī Ārā- yi Talibov Tabrizī dar Mūdū' - i Ta'āmul- i Islām wa Gharb bar Mabnā- yi Kitāb- i Masālik al- Muḥsinīn". New Historical Studies. (1)2. pp. 73- 81.
Fallah, Morteza & Gafari, Leila(1386/ 2007). " Talbof Tabrizi's view about the two aspects of the bourgeoisie Western Civilization". Lyrical Literature Researches. Volume 5. Issue 9 - Serial Number 9. pp. 55-72.
Hashemi, Ahmad(1394/ 2015). " Rūshan- Fikr/ Rūshan- Fikrī". Encyclopediad of the World of Islam. Vol. 20. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. pp. 597/ 609.
Hassani, Ataollah, Pashazadeh, Gholamali(1388/ 2009). "Mostashar al-Dowleh's Attitude towards the Western constitutional system". Tārīkh- Iran. (4)62. pp. 47-72.
Mirza Malkam Khan(1327/ 1948). Majmū'a- yi Āthār- i Mīrzā Malkam Khān. Kitābcha- yi Ghiybī. Revised by Mohammad Mohit Tabatabai. Tehran: 'Ilmī.
Mirza Malkam Khan(1381/ 2002). Risāla- Hā- yi Mīrzā Malkam Khān: Risāla- yi Şirāṭ al- Mustaqīm. Revised by Hojatullah Asil. Tehran: Niy.
Mirza Saleh Shirazi(1362/ 1983). Guzārish- i Safar Mīrzā Şāliḥ Shīrāzī. Revised by Homayoun Shahidi. Tehran: Rāh- i Nū.
Momeni, Bagher(1386/ 2007). Nū- Andīshī wa Rūshan- Fikrī dar Iran. Cologne: Ćāp- Khāna- yi Murtaḍawī.
Mustashār al- Dawla, Mīrzā Yūsuf Khān(1386/ 2007). Yik Kalama. Revised by Alireza Dolatshahi. Tehran: Bāl.

Confronting Modern Civilization: The Challenges of the First Generation of Iranian Intellectuals—A Typological Study in the Context of Intellectual History

Mahdi rafatipanah mehrabadi¹

assistant professor, department of historical and environmental studies, the institute for research and development in the humanities (SAMT), Tehran, Iran.

This article examines the diverse patterns of engagement of Iran's first-generation intellectuals with modern civilization through a content analysis of the works of pre-constitutional thinkers, including Mostashar al-Dawlah, Mirza Malek Khan, Akhundzadeh, and Talebof. The main research question is how their intellectual responses to Western modern concepts can be systematically categorized. Based on the analysis, four primary levels of engagement emerge: adoption of the material achievements of Western civilization, redefinition or rejection of epistemic and non-material concepts, attention or indifference to the threat of colonialism, and critique or neglect of the philosophical foundations of modernity. This classification derives from a close reading of the texts themselves, focusing on the concepts central to their thought. The research method combines an intellectual history approach with qualitative content analysis of these thinkers' works and treatises. Findings indicate that all discussed intellectuals agreed on adopting the material aspects of modern civilization, yet their engagement with its spiritual and intellectual dimensions varied. While Mostashar al-Dawlah, Malek Khan, and Talebof sought to appropriate modern concepts, Akhundzadeh, by rejecting his own cultural heritage, leaned toward civilizational submission. Moreover, whereas Mostashar al-Dawlah, Talebof, and Akhundzadeh warned against the dangers of colonialism, Mirza Malek Khan remained silent on this issue. Notably, none of these intellectuals engaged in a substantive critique of modern civilization or examined its philosophical underpinnings—perhaps the most significant shortcoming of Iranian intellectual thought in the pre-constitutional period. This neglect hindered the comprehension of the structural foundations of modern civilization in Iran and prevented the formation of a principled stance toward it.

Keywords: Iranian intellectuals, Akhundzadeh, Mostashar al-Dawlah, Mirza Malek Khan, Talebof, modern civilization

1. Email: rafatipanah@samt.ac.ir

- Qasemi Pouya, Iqbal(1377 / 1998). *Madāris-i Jadīd dar Dawra-yi Qājāriyya: Bāniyyān wa Pishrawān*. Tehran: Nashr-i Dānishgāhī.
- Tashakory Bafqi, Ali Akbar(1394 / 2015). "Investigating the Activities of protestant Missionaries in Yazd During the Qajar Dynasty". *Iranian Islamic Period History*. Vol. 5. No. 10. pp. 33-59.
- Tashakory Bafqi, Ali Akbar(1394 / 2015). "The Workings of the Church Missionary Society in Qajar Era: Obstacles and Strategies". *Journal of History of Iran*. Volume 6. Issue 1 - Serial Number 13. pp. 1-36.
- Watson, Robert Grant(1354/ 1975). *Iran dar Dawra-yi Qājār*. Trans. Gholamali Vahid Mazandarani. Tehran: Sīmurgh.
- Wishard, John(1363/ 1984). *Bīst Sāl dar Iran*. Trans. Alī Parinia. Tehran: Nuwīn.
- Yeselson, Abraham(1368/ 1989). *Rawābiṭ- i Siyāsī- yi Iran wa America*. Trans. Mohammad Baqer Aram. Tehran: Amīr Kabīr.

- Farāmīn-i Mātinādārān (1956). Revised by Pasdar Majian. Vol. 1 to 4.
- Ghaem Maghami- Jahangir(1350 / 1971). "Mas'ala- yi Lāzārī- hā dar Iran". Barrasī- hā-yi Tārīkhī. Vol. 6. No. 6. pp. 226–275.
- Haheerī, Abdulhadi(1364/ 1985). Tashayyu' wa Mashrūṭiyyat dar Iran. Tehran: Amīr Kabīr.
- Haheerī, Abdulhadi(1366/ 1987). "Paywand-I Tārīkhī- yi Kīsh- i Masīḥ Bā Isti'mār- i Gharb Wa Nakhustīn Sitīza- hā-yi Fikrī- yi Andīsha-Garān-I Iranī". Majalla- yi Dānishkadīh- yi Adabiyyāt Wa 'Ulūm- i Insānī- yi Mashhad. No. 76–77. pp. 257–262.
- Haheerī, Abdulhadi(1387 / 2008). Nakhustīn Rūyārū'ī- hā-yi Andīsha- Garān-i Iranī bā du Rawiyya-yi Tamaddun-i Burzhuwāzī- yi Gharb. Tehran: Amīr Kabīr.
- Hamraz, Vida(1375 / 1996). Mīsiyūnar- hā(Missionnaire) wa Nakhustīn Gām-i Nufūz-i America dar Iran. Tārīkh-i Ma'āshir-i Iran. Vol. 10. Mu'assasa-yi Pazhūhish wa Muṭāla'āt-i Farhangī (Wābastih Bih Bunyād- i Mustaq' fān wa Jānbāzān).
- Hamraz, Vida(1391/ 2012). Muballighān-i Masīḥī dar Iran az Şafawiyya tā Inqilāb-i Islāmī. Tehran: Sāzmān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīsha-yi Islāmī.
- Ibn Ḥawqal, Muḥammad(1345/ 1966). Şūrat al- Arḍ. Trans. Jafar Shoar, Tehran: Bunyād-i Farhang-i Iran.
- Kavianpour, Ahmad(1344/ 1965). Tārīkh-i Riḍā'iyya. Tehran: Āsiyā.
- Mahboubi Ardakani, Hossien(1370 / 1991). Tārīkh-i Mu'assasāt-i Tamaddunī-yi Jadīd. Vol. 1. Tehran: University of Tehran.
- Melikyan, Havagim(1369/ 1990). Daryācha-yi Ūrūmīya. Trans. Emil Hacopian. Tabriz: Nīmā.
- Moujani, Ali (1375/ 1996). Barrasī-yi Munāsibāt-i Iran wa America. Tehran: Daftar-i Muṭālī'āt-i Siyāsī wa Bayn al-Milālī.
- Mustawfī, Ḥamd Allāh (1362/ 1983). Nuzhat al- Qulūb. Revised by Guy Le Strange. Tehran: Dunyā-yi Kitāb.
- Nategħ, Homa(1380/ 2001). Kārnama-yi Farhangī- yi Farangī dar Iran (1921–1837). Revised by Fereydun Adamiyat. Tehran: Mu'assasa-yi Farhangī-Hunarī wa Intishārātī-yi Ma'āshir- Pazhūhān.

References

- A cheronicle of Carmelite in Persia.(1939).V1. 2, London: Eyre & Spttswoods.
- Adamiyat, Fereydun(1389/ 2010). Amīrkabīr wa Iran. Tehran: Khwārazmī.
- Adud al-Dawla, Soltan Ahmad Mirza(1362/ 1983). Tārīkh-i ‘Aḡudī. Revised by Abdolhossein Navaei. Tehran: Nashr-i ‘Ilm.
- Ahmadi, Hossieni (Summer 1387 / 2008). "Kūshish-i Mīsyūnar-hā-yi Āmrīkāyī Barā-yi Jadhb-i Nastūrī-hā az Dawra-yi Muḥammadshāh tā Awāyil-i Salṭanat-i Nāṣir al- Dīn Shāh-i Qājār" . Scientific Journal Of History Research. Vol. 3. No.1. pp. 11- 27.
- Algar, Hamid(1369 / 1990). Dīn wa Dawlat Dar Iran: Naqsh-I ‘Ālamān Dar Dawra- yi Qājār. Trans. Abolqasem Sari. Tehran: Ṭūs.
- Arasteh, Reza .(1963). Education and social Awakening: 1850-1960. Leiden: E. J. Brill.
- Archive of the Documentation Center of the Ministry of Foreign Affairs of Iran(Documents/ Revords). 1256/ 1877, 1261/ 1882, 1262/ 1883, 1269/ 1890, 1361/ 1982.
- Ardali, Vera(1341 / 1962). Henry Martyn. Trans. Soheil Azari, Tehran: Nūr-i Jahān.
- Asnād-i Pādiriyyān-i Kārmillī(1383 / 2004). Bih Kūshish-i Manouchehr Sotoudeh bā Hamkāri-yi Iraj Afshar. Tehran: Mīrāth-i Maktūb.
- Aubin, Eugène(1362 / 1983). Iran-i Imrūz 1907–1906 AD. Revised by Ali Asghar Saeedi. Tehran: Zawwār.
- Broumand, Safoura(1381 / 2002). Pazhūhishī bar Fa‘‘āliyyat-i Anjuman-i Tablīghī-yi Kilīsā dar Dawra- yi Qājār. Tehran: Mu‘assasa-yi Muṭālī‘āt-i Tārīkh-i Ma‘āṣir.
- Dehghan, Ali(1348/ 1969). Riḍā’iyya Sarzamīn-i Zardusht. Tehran: Ibn Sīnā.
- D'orsay, Count(1390 / 2011). Iran dar Sāl- hā-yi 1840–1839 AD: Sifārat-i Fuqul‘āda- yi Dūsirsī. Trans. Ihsan Eshraqi. Tehran: Suḡan.
- Elder, John(1333 / 1954). History of the American Presbyterian Mission to Iran 1834- 1960. Tehran: Nūr-i Jahān.

**The Activities of Frankish Missionary Societies in Iran during the
Reigns of Mohammad Shah and Nāṣer al-Dīn Shah Qājār: Case Study
of the Urmia Region**

Bagher Ali Adelfar¹

*Associate Professor, Department of History, Imam Khomeini
International, Qazvin, Iran.*

Two centuries of military confrontation between Western Europe and parts of the Islamic world in the form of the Crusades led to the strengthening and elevation of the military class in the targeted regions. Various ethnic groups and tribes participated in these wars for different reasons. Due to the proximity of the Jazira region to the Levant (Sham), the Kurds of that area were inevitably got involved in these conflicts. Shortly after the onset of the wars, the establishment of the Zengid state in northern Jazira and Mosul to control a limited territory—mostly Kurdish—led to an increased role and elevated political-military status of the Kurds. The Zengids' military intervention in the internal affairs of the Fatimids, who ruled Egypt, brought both Ayyubid and non-Ayyubid Kurds into Egypt, where they were once again inevitably faced with the Crusaders. With the formation of the Kurdish Ayyubid state out of the Zengid regime, the political and military forces of non-Ayyubid Kurds within the Zengid state joined the Ayyubids, and this integration grew in speed, intensity, and scope. The Kurdish identity of the Ayyubid state and its reliance on Kurdish military capabilities in confronting the Crusaders further amplified the role of non-Ayyubid Kurds in these wars.

This study, using a descriptive-analytical method based on library studies, tried to examine the extent and level of non-Ayyubid Kurdish involvement in the Crusades. Findings indicate that with the formation of the Zengid state, their involvement became more organized, and under the Ayyubids—especially during the reign of Salah al-Din (r. 567–589 AH)—it peaked, particularly from 582 AH onward when he entered the offensive phase. In terms of influence, the Hakkari, Mehrani, Humaydi, Zarzari, and Shahrazuri Kurdish tribes played important roles on the political and military fronts of these wars.

Keywords: Non-Ayyubid Kurds, Crusades, Zengids, Ayyubids, Salah al-Din al-Ayyubi

1. Email: adelfar@hum.ikiu.ac.ir

- Ṭaqūsh, Muḥammad Suhayl(1380/ 2001). Dawlat- Ayyūbiyyān. Trans. Abdullah Naseri Taheri. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Ṭaqūsh, Muḥammad Suhayl(2015). Tārīkh- i al- Akrād. Beirut: Dār al- Nafā'is li- Ṭabā'a wa al- Nashr wa al- Tawzī'.
- Tawahiya, Fawzī Khālīd(2020). " al- Amīr Sayf al- Dīn 'Alī al- Mashṭūb al- Hakkari and His Military Role in the Ayyubid State (564- 588 H/ 1168- 1192 AD). The University of Jordan. No. 3. pp. 111- 129.
- 'Uthmāna, Khalīl(2006). Filasṭīn fī 'Ahdayn al- Ayyūbī wa al- Mamlūkī. Beirut: Mu'assisa al- Dirāsāt al- Filasṭīniyya.
- Zakkār, Suhayl(1995). al- Mawsū'a al- Shāmiyya fī Ta'rīkh al- Ḥurūb al- Ṣalībiyya. Damascus: Dār al- Fikr li- Ṭabā'a wa al- Nashr wa al- Tawzī'.
- Zirkilī, Khayr al- Dīn(2002). al- A'lām. Beirut: Dar el Ilm Lil Malayin.

- Naseri Taheri, Abdullah(1376/ 1997). " Āthā- i Jang- i Şalīb dar Şafaḥāt- i Sharqī- yi Jughrāfiyyā- yi Islām". Culture-Communication Studies. No. 4. pp. 131- 150.
- Oudi, Sattar & Khan Ahmadi, Leila(1393/ 2014). " Dāwiyya". Encyclopediad of the World of Islam. Gholam-Ali Haddad-Adel(as supervisor). Vol. 17. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Oudi, Sattar(1390/ 2011). Jang- hā- yi Şalībī. Tehran: Kitāb Marja'.
- Rā'id, 'Abd al- Raḥīm(2019). " al- Faqih 'Isā al- Hakkārī, Ḥayātuḥu wa Dawra fī 'Ahd al- Asad al- Dīn Shīrkūh wa Şalāḥ al- Dīn al- Ayyūbī". Irbid Journal for Research & Human Studies. No. 1. pp. 1- 36.
- Rezaie, Jamileh(1399/ 2020)." Shīrkūh b. Shādhī". Encyclopediad of the World of Islam. Gholam-Ali Haddad-Adel(as supervisor). Vol. 28. Tehran: Kitāb Marja'.
- Riley-Smith, Jonathan(1392/ 2013). Jang- hā- yi Şalībī, Masīhiyyat wa Islām. Trans. Abdullah Naseri Taheri & Others. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Runciman, Steven(1380/ 2001). Tārīkh-i Jang- hā- yi Şalībī. Trans. Manochheher Kashef. Tehran: Shirkat Intishārāt- i 'Ilmī wa Farhangī.
- Safi Zadeh, Sedigh(1378/ 1999). Tārīkh- i Kurd wa Kurdistān. Tehran: Ātiyya.
- Sayyid, Ayman Fuad(1400 / 2021). Dawlat- i Fāṭimiyyā dar Mişr: Taḥlīlī Jadīd. Trans. Ismail Baghestani.Tehran: Niy.
- Sharīf, Ḥusayn Shākir(2016). Kūrd Lah Katībī Wafayāt al- A'yān wa Anbā' al- Zamānī Ibn Khallikān..., Irbil: Narin Publishing House.
- Sibṭ Ibn Jawzī, Shams al- Dīn Abū Muzaffar(2013). Mirāt al- Zamān fī Tawārīkh al- 'Ayān. Revised by Ibrahīm Zibāq. Damascus: Dār al- Risāla al- 'Ālamiyya.

- Ibn Shaddād, Bahā' al- Dīn Abū al- Maḥāsīn(2012). al-Nawādir al- Sulṭāniyya wa'l-Maḥāsīn al-Yūsufiyya. Cairo: Hindawi.
- Ibn Wāṣil, Jamāl al Dīn Muḥammad(1383/ 2004). Tārīkh- i Ayyūbiyyān. Trans. Parviz Atabaki. Tehran: Shirkat- i Intishārāt- i 'Ilmī wa Farhangī.
- Iṣfahānī, 'Imād Kātib(1987). al- Barq al- Shāmī. Revised by Fālah Ḥusayn. Oman: Abdul Hameed Shoman Foundation.
- Iṣfahānī, 'Imād Kātib(Und.). al-Faṭḥ al-Qussī fī 'l- Faṭḥ al- Qudsī. (Und.). Dār al- Manār.
- Karimi, Javad & Moujani, Seyed Ali(1393/ 2014)." Bayt al- Muqaddas". Encyclopediad of the World of Islam. Gholam-Ali Haddad-Adel(as supervisor). Vol. 5. Tehran: Kitāb Marja'.
- Majīd Amīn, Nabaz(2002). al- Mashṭūb al- Hakkārī; Dirāsāt 'an Dūr al- Hakkāriyyin fī al- Ḥurūb al- Ṣalibiyya. Sulaymaniyah: (Und.).
- Maqrīzī, Abū al- 'Abbās Taqī al- Dīn(1422 AH/ 2001). Itti'āz al- Ḥunafā' bi- Akhbār al- A'imma al- Fāṭimiyyin al- Khulafā'. Revised by 'Abd al Qādir Aḥmad Aṭā'. Beirut: Dā al- Kutub al- 'Ilmiyya.
- Mayer, Hans Eberhard(1371/ 1992). Jang- hā- yi Ṣalībī. Trans. Adolhossein Shahkar. Shiraz: Shiraz University Press.
- Minorsky, Vladimir(1387/ 2008). Nigāhī nū Bih Mashriq- i Qafqāz. Trans. Mohsen Khadem. Tehran: Kitāb Marja'.
- Mohamadi, Mahdi(1401/ 2022). " The Zangid Atabeg Army and Its Historical Evolutions". Historical Study of War. No. 19. pp. 58- 73.
- Muḥammad Ḥusayn, Muḥsin(1987). " Jaysh Ṣalāh al- Dīn". al- Mūrid. No. 4. pp. 38- 68.
- Mujīr al- Dīn Ḥanbalī, Abū 'l- Yumn(1368/ 1989). al- 'Ans al- Jalīl bi- Ta' rīkh al- Quds wa al- Khalīl. Qom: Intishārāt- i Sharīf Raḍī.
- Mu' nis, Ḥusayn(1959). Nūr al -Dīn Maḥmūd. Cairo: al- Shirkat al- 'Arabiyya li- Ṭabā'a wa al- Nashr.
- Naqlī, Asiyā Sulaymān(2002). Dawr al- Fuqahā wa al- 'Ulama' al- Muslimīn fī al- Sharq al- Adnā fī al- Jihād Didd al- Ṣalibiyyīn Khilāl al- Ḥarakat al- Ṣalibiyya. Riyadh: Obeikan Pub.

- Champdor, Albert(1375/ 1996). Şalāḥ al- Dīn Ayyūbī. Trans. Mohammad Qazi. Tehran: Zarrīn.
- Dhahabī, Shams al- Dīn(1413 AH/ 1992). Taʾrīkh al-Islām wa- Wafayāt al-Mashāhīr wa-l- Aʿlām. Revised by ʿUmar ʿAbd al- Salām Tadmurī. Beirut: Dār al- Kutub al- ʿArabī.
- Duskī, Kārwān ʿAbd al- ʿAzīz(2013). al- Kurd al- Mihrāniyya, Dūruhum al- Siyāsī wa al- Ḥaḍārī Khilāl al- Qarnayn 6- 57. Duhok: Maṭbaʿa Muḥāfiẓat Duhok.
- Eagleton, William(2006). al- Qabāʾil ak- Kurdiyya. Trans. Aḥmad Maḥmūd Khalīl. Irbil: Mukriyan Printing & Publishing House.
- Farzaneh. Maryam(1403/ 2024). " Zirzār". Encyclopediad of the World of Islam. Vol. 26. <https://cgie.org.ir/fa/article/274244>.
- Ḥasan, Darwīsh Yūsuf(2005). Bilād Haggārī. Duhok: Dār Sipīraz li- Ṭabāʿa wa al- Nashr.
- Hasaniyānī, Şāliḥ Shīkhū(2014). " al- Aʿila al- Shahr Zūriyya wa Dawruhā al- Ḥaḍārī waʾl- Siyāsī fī al- Taʾrīkh al- Islāmī". al- Buḥūth wa al- Dirāsāt al- Islāmiyya. No. 35. pp. 195- 255.
- Hitti, Philip Khuri(1380/ 2001). Tārīkh- i ʿArab. Trans. Abolghasem Payandeh. Tehran: Āgāh.
- Ibn Athīr, ʿIzz al- Dīn Au ʾl- Ḥasan(1422 AH/ 2001). al- Kāmil Fī al- Taʾrīkh. Revised by ʿUmar ʿAbd al- Salām Tadmurī. Beirut: Dār al- Kutub al- ʿArabī.
- Ibn Athīr, ʿIzz al- Dīn Au ʾl- Ḥasan(Und.). al- Taʾrīkh al- Bāhir fī al-Dawla al-Atābakiyya. Revised by ʿAbd al- Qādir Aḥmad Ṭulaymāt. Cairo: Dār al- Kutub al- Ḥadītha.
- Ibn Damʿa, Amīn(1988). "al- Iqtāʿ al- ʿAskārī fī al- ʿAhd al- Ayyūbī". Dirāsāt Taʾrīhiyya. No. 29 & 30. pp. 211- 237.
- Ibn Kathīr, Abū al- Fidāʾ Ismāʿīl(1407 AH/ 1982). al- Bidāya wa ʾl- Nihāya. (Und.): Dār al- Fikr.
- Ibn Khallikān, Abū al- ʿAbbās Shams al- Dīn(Und.). Wafayāt al- Aʿyān wa- Anbāʾ Abnāʾ al- Zamān. Revised by Iḥsān ʿAbbās. Beirut: Dār Şādir.

References

- Abū 'l- Fidā', 'Imād al- Dīn Ismā'īl(Und.). al- Mukhtaṣar fī Akhbār al- Bashar. (Und.). al- Maṭba'a al- Ḥusniyya al- Miṣriyya.
- Abū Shāma, Shihāb al- Dīn 'Abd al- Raḥmān(1418 AH/ 1997). al- Rawḍatayn fī Akhbār al- Dawlatayn al- Nūriyya wa-al- Ṣalāḥiyya. Revised by Ibrāhīm Zībaq. Beirut: Mū'assisa al- Risāla.
- Abūbadr, Shākir Aḥmad(Und.). al- Ḥurūb al- Ṣalībiyya wa al- Usra al- Zankiyya. Beirut: al- Jāmi'a al- Lubnāniyya.
- al- 'Aslī, Bassām(1433 AH/ 2011). Qāda al- Ḥurūb al- Ṣalībiyya(al- Muslimūn). Beirut: Dār al- Nafā'is.
- Ansari Qomi, Hasan(1385/ 2006). " Dīn wa Dawlat dar Dawlat- hā- yi Āl- i Zangī wa Ayyūbiyyān; Darāmadī bar Ababiyyāt- i Islāmī". Kitāb Māh- i Dīn. No. 104- 106. pp. 6- 33.
- Ashtari Tafreshi, Alireza & Godini, Mehri(1393/ 2015)." Interaction between Sunni's Ulama and the Zangids (521-642 AH / 1127-1245 AD)". The Journal of Islamic History and Civilisation. Issue 2 Vol. 10. pp. 93- 110.
- Atabaki, Parviz(1383/ 2004). Pāwaraqī bar Tārīkh- i Ayyūbiyyān. Nik: Ibn Wāṣil.
- 'Aynī, Badr al-Dīn MAḥmūd(1431 AH/ 2009). 'Aqd al- Jumān fī Ta' rīkh Ahl al- Zamān. Revised by MAḥmūd Rizq MAḥmūd. Cairo: Maṭba'a Dār al- Kutubwa al- Wathā'iq al- Qawmiyya.
- Ayobi, Mahdi(1389/ 2010). " Ta'mulī dar Ġigūnigī- yi Ta'āmul- i Ṣalāḥ al- Dīn Ayyūbī bā Ismā'īliyyān". Sukhan- i Tārīkh. No. 10. pp. 3- 27.
- Ballard, Michel(1392/ 2013). Pazhūhish- hā- yi Nuwīn- i Jang- hā- yi Ṣalībī(Vol. 3); Jang- hā- yi Ṣalībī wa Sharq- i Lātīnī. Trans. Abdullah Naseri Taheri. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Bosworth, Clifford Edmund(1381/ 2002). " Tārīkh- i Siyāsī wa Dūdīmānī- yi Iran". The Cambridge History of Iran(Vol. 5). Trans. Hassan Anoushe. Tehran: Amīrkabīr.

The Role of Non-Ayyubid Kurds in the Crusades: From the Fall to the Recapture of Jerusalem

Omid Bahraminia¹

Assistant Professor, Department of islamic teachings, Faculty of Humanities and social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran.

Two centuries of military confrontation between Western Europe and parts of the Islamic world in the form of the Crusades led to the strengthening and elevation of the military class in the targeted regions. Various ethnic groups and tribes participated in these wars for different reasons. Due to the proximity of the Jazira region to the Levant (Sham), the Kurds of that area were inevitably got involved in these conflicts. Shortly after the onset of the wars, the establishment of the Zengid state in northern Jazira and Mosul to control a limited territory—mostly Kurdish—led to an increased role and elevated political-military status of the Kurds. The Zengids' military intervention in the internal affairs of the Fatimids, who ruled Egypt, brought both Ayyubid and non-Ayyubid Kurds into Egypt, where they were once again inevitably faced with the Crusaders. With the formation of the Kurdish Ayyubid state out of the Zengid regime, the political and military forces of non-Ayyubid Kurds within the Zengid state joined the Ayyubids, and this integration grew in speed, intensity, and scope. The Kurdish identity of the Ayyubid state and its reliance on Kurdish military capabilities in confronting the Crusaders further amplified the role of non-Ayyubid Kurds in these wars.

This study, using a descriptive-analytical method based on library studies, tried to examine the extent and level of non-Ayyubid Kurdish involvement in the Crusades. Findings indicate that with the formation of the Zengid state, their involvement became more organized, and under the Ayyubids—especially during the reign of Salah al-Din (r. 567–589 AH)—it peaked, particularly from 582 AH onward when he entered the offensive phase. In terms of influence, the Hakkari, Mehrani, Humaydi, Zarzari, and Shahrazuri Kurdish tribes played important roles on the political and military fronts of these wars.

Keywords: Non-Ayyubid Kurds, Crusades, Zengids, Ayyubids, Salah al-Din al-Ayyubi.

1. Email (corresponding author): omid.bahraminia@uok.ac.ir

- Nikitin, Basil(1366/1987). *Kurd wa Kurdistan, Barrisī az Naẓar- i Jāmi‘- Shināsī wa Tārīkhī*. Trans. Mohammad Qazi. Tehran: Nīlūfar.
- Nouri Nejad, Somayeh (1393/2014). “But-i Gūrān.. Ma‘bad- i Hindū- hā Dar Bandar Abbas.” *Gallery of Art*. 6(12). Pp. 19–32.
- Oberling, Pierre (2002). *GURAN*. *Iranica*, vol.11, 400-401.
- Rich,Claudusjames (1927). *Narative of a residence in koordestan and on the site of ancient Ninevah, with journal of a voyage down the Tigris to Bagdad and an account of visit a to Shirauz and Persepolis*. London.
- Sadjadi, Sayyed Mahdi (2023). *Gorani: a distinct and independent language not a variety of the so-called Kurdish*. *International journal of linguistics*, vol 10, no 3.
- Shuan Osman Karim & Gholami, Salomeh (2024). *Gorani in its historical and linguistic context*. *Gorani in its historical and linguistic context* (PP. 3-42), edited by: Shuan Osman Karim ans Salomeh Gholami, Berlin,Boston: European research council.
- Strabo (1966). *The geography of Strabo, with an English translation by Horace Leonard Jones*, London.
- Vali, Shahab (2022). *Wateyapeyven Kurd u Goran di metnendini yen Yarsan da*. *Nubihar akademi*,9(18), 229-245.
- Wahbī. Tawfīq (2022). “Shu‘ab- i Gūrān.” *al-Āthār al-Kāmila li- ‘Allāmiḥ Tawfīq Wahbī*”. Revised by Refīgh Saleh. Tehran: Dār- i Jamāl ‘Irfān al-Thaqāfiyya – Markaz-E Zhīn li-Tawthīq wa al-Dirāsāt. Pp. 120–152.
- Waqāyi‘ Nigār, ‘Alī Akbar(1369/1990). *Badāyi‘ al- Lughat*. Revised by Moḥammad Raouf Tavakoli. (Und.). Nashir Moḥammad Raouf Tavakoli.
- Ya‘qūbī, Aḥmad B. Ishāq (1422 AH/2001). *al-Buldān*. Revised by Muḥammad Amīn Ḍanāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Yāqūt Hamawī. Yāqūt B. ‘Alī (1995). *Mu‘jam al-Buldan*. Beirut: Dār Ṣādir.

- sources. Brill journal of religious minorities under muslim rule 1, 67-112.
- Hidāyat, Riḍā Qulī b. Muḥammad Hādī(1385/2006). Tadhkira Riyāḍ al-‘Ārifīn. Revised by Abolqasem Radfar & Gita Oshidari. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Karami ,Saeed& Gholami, Salomeh (2024). Examining the structural differences and similarities between literary Gorani and Hawrami through the lens of diglossia. Gorani in its historical and linguistic context (PP. 45-97), edited by: Shuan Osman Karim ans Salomeh Gholami, Berlin,Boston: European research council.
- Kent, Ronal. G (1950). Old Persian, grammar, texts, lexicoan. American oriental society, NEW Haven.
- Leezenberg, Michiel (1993). Gorani influence on Central Kurdish: substratum or prestige borrowing?. Institute for Logic, language and computation, university of Amsterdam, ILLC prepublication Series X- 93-03.
- Mackenzie, D. N (1966). The dialect of Awroman: grammatical sketch, texts, an vocabulary. Kobenhavn: Ejnar munksgaard.
- Mackenzie, D. N (2002). GURANI. Iranica. Vol.11, 401-403.
- Manuscript No. 120/7. Public Library Of Ayatollah al-Uzma Golpayegani. Qom.
- Manuscript No. 19/17520. Library, Museum and Document Center of Iran Parliament
- Manuscript No. 2/81173. Library, Museum and Document Center of Iran Parliament
- Manuscript No. 2329. Library, Museum and Document Center of Iran Parliament
- Manuscript No. 3/3996. University of Tehran, Central Library.
- Manuscript No. 4379. Library & Center Of Documents. University Of Tehran.
- Manuscript No. 6/17680. Library, Museum and Document Center of Iran Parliament
- Minorsky, Vladimir Ferdorovich (1943). the Guran. Bulletin of the school of Oriental and African studies .vol .11, no.1, 75-103.

- Mas'ūdī, 'Alī b. Ḥusayn(Und.). al-Tanbīh Wa al-Ishrāf. Revised by 'Abd Allāh Ismā'il al-Ṣāwī. Qom: Mu'assisi- yi Nashr al- Manābi' al-Thaqāfiyya al-Islāmiyya.
- Mashkor, Mohammad Javad(1368/1989). Farhang- i Firq- i Islāmī. Mashhad: Bunyād- i Pazhūhish-hā- yi Islāmī- yi Astan Quds Razavi.
- Maqdisī, Muṭahhar B. Ṭāhir (Und.). al-Bada' Wa al-Ta'rīkh. Port Said: Maktaba al- Thaqāfiyya al- Dīniyya.
- Makri, Mohammad(1329/1950). Gūrānī Yā Tarāni- hā- yi Kurdī. (Und.): Kitābkhānih- yi Dānish.
- MacKenzie, D. N.(1402/2023). “Ĉand Shi'r- i Ghanā'ī- yi Gūrānī.” Revised & Translated by Seyed Mahdi Sajadi. Scientific Journal Dialectology & Floklore. 1(1). Pp. 217–280.
- Mushī Baghdādī, Muḥammad Aḥmad(1367/1988). Riḥla- i al- Manshī al-Baghdād. Translated From Persian By 'Abbās al- 'Azzāwī. Baghdad: Shirka- i Tijārawa al- Taba'a al- Maḥdūda.
- Mawlawī, Jalāl al-Dīn (1382/2003). Mathnawī- yi Ma'nawī. Revised by Reynold Alleyne Nicholson. Tehran: Hirmis.
- Manuscript No. 1067805. National Library Of Iran.
- Manuscript No. 1120357. National Library Of Iran.
- Manuscript No. 1276808. National Library Of Iran.
- Manuscript No. 2422889. National Library Of Iran.
- Manuscript No. 2941367. National Library Of Iran.
- Manuscript No. 2949674. National Library Of Iran.
- Manuscript No. 2/6849. Library, Museum and Document Center of Iran Parliament
- Manuscript No. 17939. Library, Museum and Document Center of Iran Parliament
- Asatryan, Garnik (2009). Prolegomena to the study of the Kurds. Iran and Caucasus, Brill, no 13. PP: 1-58.
- Dehqan, Mustafa (2011). an Ahl-I Haqq Kurdish folio on music. Wiener zeitschrift fur die kunde des morgenlandes, vol. 101, 69-74.
- Elahi, Nour Ali(1366/1987). Burhān al-Ḥaqq.(Und): Ṣaḥāb Pub.
- Golami, Saloumeh (2023). Unpacking the complexity of Guran identity, an interdisciplinary analysis of historical and cultural

- Ṭabarī, Muḥammad B. Jarīr (1967). *Ta' rīkh al- 'Umam wa al-Mulūk*. Revised by Muḥammad Abū 'l-Faḍl Ibrāhīm. Beirut: Dār al-Turāth.
- ‘Abd Al-Razzāq Samarqandī. ‘Abd Al-Razzāq B. Ishāq (1372/1993). *Matla‘ al-Sa‘dayn wa Majma‘ al-Bahrayn*. Revised by Abdolhossein Navaei. Tehran: the Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Erfani, Somaye & Beig zadeh, khalil(1393/2014). “An Introduction to “Zarirnameh”, a Poem by Molla Nour Ali Varmazyari”. *Faṣḥnāma- yi Adabiyyāt wa Zabān- hā- yi Maḥallī- yi Iran*. 3(4). Pp. 29–64.
- Farhad Mirza Qajar(1345/1966). *Zanbīl*. Tehran: Offset Press Sulaymaniyah.
- Foad Heme Khorshid (1382/2003). “Parākandi- gī- yi Jughrāfiyyā- yi Lahji-hā- yi Zabān- i Kurdī”. Trans. Moḥammad Sharaf Bayani & Payam Zekri. *Faṣḥnāma -yi Farhang- i Kurdistan*. 5(16–17). Pp. 124–148.
- Karami, Saeed(1401/2022). “Barrasī - Yi Tafāwut - hā- yi Dastūrī- yi Gūrānī (Mutūn- i Gūrānī) Bā Hewrāmī Az Didgāh- i Tamās- i Zabānī.” Phd Dissertation. Humanity and Literature Faculty. Bu- Ali Sina University of Hamadan.
- Gölpınarlı, Abdūlbaki (1366/1987). “Qizilbāsh”. Trans. Vahab Vali. *Majalli- yi Farhang*. 1. Pp. 169–184.
- Almas Khan-e Kanouleei (1396/2017). *Jang-Nāma- yi Nādir*. Revised by Mazhar Adwai. Tehran: Quqnūs.
- Majmal al-Tawārīkh wa Al- Qiṣaṣ (1318/1939). Revised by Mohammad Taqī Bahar. Tehran: Kalālih- yi Khāwar.
- Muḥibbī, Muḥammad Amīn B. Faḍl Allāh (Und.). *Khulāṣat al-Athar Fī A‘Yān al-Qarn al- Ḥādī ‘Ashar*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Mohammad Pour, Adel(1392/2013). *Ṭarḥ. Jaryānshināsī- yi Shi‘r- i Kurdī Hewramī Az Ibtidā Tā Bih Imrūz*. Tehran: Iḥsān.
- Mastoureh Ardalan, Mah Sharaf Bent Abulhasan(2005). *Tārīkh- i Akrād*. Revised by Jamal Ahmad Ayin. Erbil: Ārās.
- Mas‘ūdī, ‘Alī b. Ḥusayn (1409 AH/2028). *Murūj al-Dhahab wa Ma‘ādin al-Jawhar*. Revised by As‘ad Dāghar. Qom: Dār al-Hijra.

- Zirkilī, Khayr al-Dīn (1989). *al-A‘lām: Qāmūs Tarājim li-Ashhar al-Rijāl wa-al-Nisā’ min al-‘Arab wa-al-Musta‘ribīn wa-al-Mustashriqīn*. Beirut: Dar El Ilm Lilmalayin.
- Sajadi, Seyed Mahdi (1401/2022). “Hewraman. Ākharīn Panāhgāh wa Pāygāh- i Zabān. Adabiyyāt wa Huwiyyat- i Gūrānī”. *Majmū‘a Maqālāt- i Kunfirāns- i Biyn-al-Milālī Hewraman* .(Pp. 404–425). Kermanshah: Dānishgāh- i Arzī.
- Saeedi, Modarres (1401/2022). “Rushanfīkrī- yi Kurd wa Luzum- i Rāhāyī Az Mīrāth- i Sharq-Shināsī Dar Bāra -yi Gūrānī”. *Māh-Nāma- yi Tafakkur- i Intiqādī*. 2(16). Pp. 56–59.
- Saeedi, Modarres & Zargari Nejad Gholamhossien(Winter 1396/2017). “Taṭawur wa Takwīn- i Ma‘nāyī- yi wāzha-yi Kurd Dar Manābī‘-yi Dawra- yi Islāmī”. *Tārīkh- i Iran*. 21(9/75). Pp. 91–116.
- Soltani, Mohammad Ali (1379/2000). *Ḥadīqih- yi Sultānī. Aḥwāl wa Āthār- i Shā‘irān- i Barjasta -yi Kurd wa Kurdī Sarāyān- i Kirmānshāh Az ‘Aḥad- i Taymūr Tā ‘Aṣr- i Ḥāḍir*. Tehran: Sohā.
- Soltani, Mohammad Ali (1381/2002). *Jughrāfiyā- yi Tārīkhī wa Tārīkh- yi Mufaṣṣal - i Kirmānshāhān. Iylāt wa Ṭawāyif- i Kirmānshāhān. Shāmil- i Awḍā‘- i Iqlīmī. Tārīkhī. Sīyāsī. Ijtimā‘ī wa Iqtisādī Bih Inḍimam- i Farhang-i Iṣṭilāḥāt*. Tehran: Mu‘assisi- yi Nashr- i Sohā.
- Shabānkāra‘ī, Moḥammad B. ‘Alī (1381/2002). *Majma‘ al-Ansāb*. Revised by Mir Hashem Mohaddes. Tehran: Amīrkabīr.
- Shams. Ismail (1402/2023). “Minorsky's Theory about Goran and Its Connection with Gilan and the Shores of the Caspian Sea: A Historical Critique”. *The journal of Islamic History and Civilisation* .19(44). Pp. 125–150.
- Shīdā, Mardūkhī, ‘Abd Allāh b. ‘Abd Al- ‘Azīz(1383/2004). *Tārīkh- i Salāṭīn- i Hewraman*. Revised by Ahmad Naziri. Sanandaj: Partū Bayān.
- Shīrwānī, Zayn al- ‘Ābidīn b. Iskandar(Und.). *Bustān al-Siyāḥa Yā Siyāhat- Nāma*. Tehran: Sanā‘ī.
- Şafā’ al-Saltana Nā’inī, ‘Alī B. Muḥammad (1366/1987). *Guzārish- i Kawīr. Safar-Nāma- yi Şafā’ al- Saltana Nā’inī (Tuḥfat al-Fuqarā’)*. Revised by Mohammad Golban. Tehran: Ittilā‘āt.

- Hosseini Abbariki, Seyyed Arman & Saydi, Asieh (1402/2023). "Introduction and Codicology of Gorani Religious Epic". *Journal of Kurdish Literature*. 9(2). Pp. 1–31.
- Hossieni, Seyed Saeed(1396/2017). *Az Dīyār- i 'Irfān: Zindigī. Andīsha wa Āthār- i Sayyid 'Abd Allāh Bilbarī Kurdistānī*. Tehran: Nashr- i Iḥsān.
- Ḥakīm Zajjājī(1383/2004). *Humāyun-Nāma. Tārīkh- i Manzūm- i Ḥakīm Zajjājī*. Revised by Ali Pirnia. Tehran: Farhangistān- i Zabān wa Adab- i Fārsī.
- Ḥamd Allāh Mustawfī (1362/1983). *Nuzhat al-Qulūb*. Revised by Guy Le Strange. Tehran: Dunyā- yi Kitāb.
- Heydari Zadeh, Reza(1402/2023). "'Abd al-Raḥīm Tāwgazī." . *Encyclopediad of the World of Islam*. Vol. 32. Gholam-Ali Haddad-Adel(as supervisor). Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Dāftar- i Rumūz- i Yāristān. *Ganjīnih- yi Sulṭān Ṣaḥḥāk "Ahl-i Haqq"* (Und.). Revised by Qasem Afdali Shah Ibrahim. Tehran.
- Dennett, Daniel (1358/1979). *Māliyyāt- i Sarāna wa Ta'thīr Ān Dar Girāyish Bih Islām*. Trans. Mohammad Ali Movahed. Tehran: Khwarazmī.
- Dīvān-i Gūra (1382/2003). Revised by Seyyed Mohammad Hossieni. Kermanshah: Bāgh- i Nī.
- Rāwandī, Muḥammad B. 'Alī (1364/1985). *Rāḥat Al-Ṣudūr wa Āyat al-Surūr Dar Tārīkh- i Āl- i Saljūq*. Revised by Mohammad Iqbal. Edited by Mojtaba Minovi. Tehran: Amīrkabīr.
- Rahimi, Mehri & Azar, Amir Ismail(1394/2015). "Mu'arrifī wa Taḥlīl- i Nuskha- hā- yi Khaṭṭī- yi Firqa- yi Ahl- i Ḥaqq". *Pazhūsh- hā- yi I'tiqādī- yi Kalāmī*.(20). Pp. 1–16.
- Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh Hamdānī (1384/2005). *Jāme' al-Tawārīkh. Tārīkh- i Afranj. Pāpān wa Qiyāsariḥ*. Revised by Mohammad Roshan. Tehran: Mīrāth-i Maktūb.
- Rūmlū, Ḥasan(1384/2005). *Aḥsan al-Tawārīkh*. Revised by Abdolhossein Navaei. Tehran: Asāṭir.
- Rich, Claudius James (1429 AH/2008). *Riḥla Rīc*. Beirut: al-Dār Al-'Arabiyya li- Mawsū'āt.

- Azdī, Yazīd B. Muḥammad (2006). Ta'rikh- i al-Mawsil. Revised by Aḥmad 'Abd Allāh Maḥmūd. Beirut: Dār Al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Otter, Jonas (1363/1984). Safar- Nāma-yi Jonas Otter. Trans. Ali Eghbali. Tehran: Jāvidān.
- William Ekleton (2007). al-'Ashā'ir al-Kurdiyya. Trans. Ḥusayn al-Ḥamad Ajāf. Erbil: Aras.
- Bābānī, 'Abd Al-Qādir B. Rustam (1392/2013). Sīr al-Akrād Dar Tārīkh-i wa Jughrāfiyyā- yi Kurdistan. Revised by Muḥammad Ra'ūf Tavakkulī. Tehran: Tavakoli Publications.
- Bidlīsī, Sharaf al-Dīn B. Shams al-Dīn (1377/1998). Sharaf- Nāma. Tārīkh- i Mufasssal- i Kurdistan. Tehran: Asāṭir.
- Bruinessen, Martin Van (1378/1999). Jāme'-Shināsī- yi Mardum- i Kurd. Āghā Shaykh Dawlat. Trans. Ibrahim Yonesi. Tehran: Pānīdh.
- Balādhurī, Aḥmad B. Yaḥyā (1988). Futūḥ al-Buldān. Beirut: Dār wa Maktaba al-Hilāl.
- Bal'Amī, Muḥammad B. Muḥammad (1378/1999). Tārīkh-Nāma-yi Ṭabarī. revised by Mohammad Roshan. Tehran: Soroush/Alborz.
- Pāts, Daniel(1401/2022). "Gūrīyānā wa Gūrān". Revised by Seyed Mahdi Sajadi. Tārīkh- i Nū. 12(31). Pp. 36–56.
- Pordavoud, Ibrahim (1380/2001). Ānāhītā. Maqālāt- i Iran-Shināsī- yi Pūrdāwūd. Revised by Morteza Ganji. Tehran: Afrāsiyāb.
- Tabrizi Tabatabaie, Mohammad Reza b. Abduljalil (1386/2007). Hidāyat al-Ḥujjāj. Safar-Nāma- yi Makka 1258-1259 SH/1297-1298 AH. Revised by Rasoul Jafarian. Qom: Nashr- i Mu'arrikh.
- Jahanbakht, Seyed Hamid(1396/2017). "Sultān Ishāq." Encyclopediad of the World of Islam. Vol. 24. Gholam-Ali Haddad-Adel(as supervisor). Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Chaman Ara, Behrooz & Amiri, Cyrus (Spring 1390/2011). "Dar Āmadī Bar Adab-i Ḥamāsī wa Pahlawānī- yi Kurdī Bā Takyih Bar Shāh- Nāma- yi Kurdī". Justār- hā- yi Nuwīn- i Adabī. 172. Pp. 119–148.
- Chaman Ara, Behrooz & Amiri, Cyrus (1398/2019). "Gurani: Practical Language Or Kurdish Literary Idiom?".(4& 5). Zānkū- yi Kurdistan. 11- 45.

References

- Naser Azadpur (1332/1953). *Hawāshī- yi Tārīkh- i Ardalān*. Ed. Mastoureh Ardalan. Mah-Sharaf Bint Abulhasan. Revised by Naser Azadpur. Sanandaj: Bahrami.
- Garnik, Asatrian (1374/1995). “Qawm- i Gūrān.”. Trans. Marya Ayvazyan. *Iran-Shinākht*. (1). Pp. 31–63.
- Garnik, Asatrian(1381/2002). “Tārīkh- Ğa- yi Vāzhīh-Yi Gabr.” *Nāma- yi Pārsī*. 8(1). Pp. 29–31.
- Garnik, Asatrian(1397/2018). *Kurd- hā Va Khāstgāh- i Ānhā*. Rawish-Shināsi- yi Muṭālī‘āt- i Kurdī. Trans. Sanan Sedighi. Tehran: Farhamih.
- Ibn Al-Athīr. ‘Izz Al-Dīn Abū Al-Ḥasan ‘Alī B. Muḥammad (1385/1965). *Al-Kāmil Fī Al-Ta’rīkh*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn A‘Tham Al-Kūfī. Aḥmad B. ‘Alī (1991). *Kitāb Al-Futūḥ*. Revised by ‘Alī Shīrī. Beirut: Dār Al-Aḍwā’.
- Ibn Baṭṭūṭa. Muḥammad B. ‘Abd Allāh (1417 AH/1996). *Riḥla Ibn Baṭṭūṭa*. Revised by ‘Abd al-Hādī al-Tāzī. Riyadh: al- Akādimiyya al-Mamlaka al-Maghriba.
- Ibn al-Balkhī (1374/1995). *Fārs-Nāma- yi Ibn Balkhī*. Revised by Mansor Rastegar Fasaie. Based On Edition By Le Strange And Nicholson. Shiraz: Bunyād- i Fārs-Shināsi.
- Ibn Ḥawqal. Muḥammad (1938). *Ṣūrat Al-Arḍ*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn Khurdādbih. ‘Ubayd Allāh b. ‘Abd Allāh (1992). *Al-Masālik Wa al-Mamālik*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ibn ‘Adīm, ‘Umar B. Aḥmad(1988). *Bughyat al-Ṭalab Fī Ta’rīkh Ḥalab*. Revised by Suhayl Zakkār. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Faḍl Allāh ‘Umarī, Aḥmad b. Yaḥyā(2003). *Masālik al-Abṣār Fī Mamālik al-Amṣār*. Revised by Aḥmad ‘Abd Al-Qādir Shādhilī. Abu Dhabi: Al-Majma‘ al-Thaqāfī.
- Ibn Faqīh, Aḥmad B. Muḥammad(1416 AH/1995). *Al-Buldān*. Revised by Yūsuf al-Hādī. Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
- Mustawfī Irbilī, Mubārak b. Aḥmad Ibn (1980). *Ta’rīkh- i Irbīl. al-Musammā Banhāt al-Balād al-Khāmil Bīman Warada Mīn al-Amā’il*. Revised by Sāmī Saqqār. Baghdad: Dār al-Rashīd li-Nashr.
- Edmonds, Cecil J. (1367/1988). *Kurd- hā. Turk- hā. ‘Arab- hā*. Trans. Ibrāhīm Yūnsī. Tehran: Rūzbahān.

The term of Gorans in Kurdistan: Recognizing examples and the historical process of its evolution and development

Modares Seidi¹

*Assistant Professor at the Foundation of the Encyclopaedia Islamica
(Islamic World Encyclopedia), Tehran, Iran.*

Gorani and the adjective Gorani is a concept that has been prevalent in the central and southern regions of Kurdistan with different and sometimes contradictory instances; Orientalists who have pioneered research on Gorani, despite the complexities of the subject, have generally simplified Gorani and interpreted it as a generic name for specific speakers in Kurdistan. In the present study, this theory is questioned and an attempt has been made to understand and explain the historical process of the development and formation of the concept of Gorani through the study of Gorani instances. The findings of the study show that the concept of Gorani was not used in the context of ethnicity and was not consistent with specific speakers; Rather, the term "Gurran", whose examples can be recognized in three categories: "Gurran" in the case of tribes, "Gurran" in the case of monogamous people and serfs, and "Gurran" in the case of followers of the Yarsan religion, is derived from the concept of "gabr" and "gawr" in the general sense of "non-religious" and "non-Muslim". It was probably applied to various social groups from the first centuries of Islam due to its attribution to non-Islamic religions and sects, and it has remained with them.

Keywords: Goran, Gorani, Machu language, Kurd, tribe, monogamous, Yarsan.

¹. Email (corresponding author): m.seidi2009@gmail.com

“Tarbiat” Newspaper”. the Journal of Islamic History & Civilisation. 20(34). pp. 83-105.

Seayyd Jalal, Ashtiani(1347/ 1968). "Ḥakīm Muḥaqqiq Ḥājj Mullā Hādī Sabziwārī". Nashriyya Dānishkadih- yi ‘Ulūm Ma‘qūl wa Manqūl Dānishgāh Mashhad. No. 1.

Yousefī Aghdam, Rahim & Others(1400/ 2021). "New Technologies And Transformation Of "Knowledge" And "Techne" Meaning In Qajar Period". The History Of Science. 19(1): 183-222.

References

- Asad Ābādī, Sayyid Jamāl al- Dīn(1379/ 2000). Majmū‘a Rasā’il wa Maqālāt. Revised by Seyed Hadi Khosrowshahi. Qom: Markaz- i Barrisī- hā- yi Islāmī.
- Eliade, Mircea(1399/ 2020). Az Jawāmi‘ Ibtidāyī tā Dhin. Trans. Sajad Dehghan Zadeh. Tehran: Bungāḥ- i Tarjuma wa Nashr- i Pārsih.
- Fazel Hendi(1377/ 1998). Ḥikmat- i Khāqāniyya. Tehran: Mīrāth- i Maktūb.
- Fazil Toni, Mohammad Hossien(1386/ 2007). Ḥikmat- i Qadīm(Ṭabī‘iyyāt). Revised by Mahnaz Raies Zadeh. Tehran: Mola Publication Bookstore.
- Gholam Hossein Rahimi(1392/ 2013). Mashīn- hā- yi Sadih wa Murakkab dar Mi‘yār- i al- ‘Uqūl; Risāla- iy dar Fann- i Jirāthaqāl. Tehran: Iranian National Science & Technology Museum .
- Gholam Hossein Rahimi(1399/ 2020). "A Comparison between the Old and the New Natural Sciences and Reviewing and Criticizing Some Experts' Opinions". The History of Islamic Cultural and Civilization. 40. pp. 143- 168 .
- Gholam Hossein Rahimi(1399/ 2020). "Pursish- hā- yi Bīrūnī wa Pāsukh- hā- yi Ibn Sīnā". Ḥikmat- Nāma- yi Mafākhir. 5(1). pp. 6- 38.
- Heydari, Ahmad Ali(1394/ 2015). "The Pertinence of Philosophy in Qajar’ Cultural- Social History and its Persistence in the Late Philosophical School of Tehran". Cultural History Studies. 6(24). pp. 35- 60.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abd Allāh(1360/ 1981). Fann Samā‘ Ṭabī‘ī. Trans. Mohammad Ali Foroughi. Tehran: Intishārāt- i Amīrkabīr.
- Kamalizadeh, Tahereh(1402/ 2023). " Islamic Philosophy’s Encounter with Western Philosophy in Qajar Period". Tārīkh- i Falsafa. 14(1). pp. 85- 110.
- Motahhari, Morteza(1377/ 1998). Majmū‘a- yi Āthār. Tehran: Intishārāt- i Ṣadrā.
- Motevali, Abdullah & Hassan Beigi Mohammad(1403/ 2024)."A Study on Iran’s Societal Backward in the Qajars Era According to

Abstracts

The General Principles of Natural Philosophy in Islamic Civilization: A Historical–Scientific Analysis

Gholamhossein rahimi¹

Mech Eng Faculty tarbiat Modares University Tehran, IR Iran.

Natural philosophy constituted a significant part of the philosophical sciences in the Islamic period. Scholars of the Islamic era expanded the legacy of earlier civilizations in the natural sciences, both theoretical and experimental, and left behind a vast corpus of scientific works. The natural philosophy of the Islamic period can be divided into two domains: natural philosophy in the broader sense—that is, the general principles of natural philosophy (umūr ‘āmma)—and natural philosophy in the narrower sense, or specialized natural sciences. The present study focuses on the former. It argues that the trajectory of natural philosophy in the Islamic era may be divided into two major phases: the period of growth and florescence (from the 3rd/9th century until roughly the 8th/14th century), and the period of stagnation and decline (from the Safavid era to the end of the Qajar period). Drawing upon historical evidence, the article demonstrates that from the 8th/14th century onwards, inquiries into the general principles of natural philosophy suffered from two afflictions: the stagnation of repetition, and the deviation of a gradual shift from the natural sciences into the realm of metaphysical and rational sciences. A survey of the works of earlier Islamic philosophers leads to the conclusion that the most significant topics of the umūr ‘āmma of natural philosophy are: the principles, subject, and problems of natural philosophy; body, matter, form, nature, time, place, motion, causality, and other shared issues such as finitude and infinitude, direction, and figure. By way of illustration, this article undertakes a historical analysis of two of the central issues of umūr ‘āmma: the subject of natural body and its principles.

Keywords: Natural philosophy, general principles (umūr ‘āmma), theoretical wisdom, natural sciences, Islamic civilization

1. Email (corresponding author): Rahimi_gh@modares.ac.ir

In the name of God

Table of Contents

The General Principles of Natural Philosophy in Islamic Civilization: A Historical–Scientific Analysis	3
<i>Gholamhossein rahimi</i>	
The term of Gorans in Kurdistan: Recognizing examples and the historical process of its evolution and development	39
<i>Modares seidi</i>	
The Role of Non-Ayyubid Kurds in the Crusades: From the Fall to the Recapture of Jerusalem	99
<i>Omid Bahraminia</i>	
The Activities of Frankish Missionary Societies in Iran during the Reigns of Mohammad Shah and Nāṣer al-Dīn Shah Qājār: Case Study of the Urmia Region	133
<i>Bagher Ali Adelfar</i>	
Confronting Modern Civilization: The Challenges of the First Generation of Iranian Intellectuals—A Typological Study in the Context of Intellectual History	159
<i>Mahdi rafatipanah mehrabadi</i>	
Civilization-Building Principles in the Intellectual Framework of Mustafa al-Siba‘i	185
<i>Samaneh Naderi, Mojtaba Garavand, Seyed Alaeddin Shahrokhi & Dariush Nazari</i>	
