



تاریخ و تمدن اسلامی

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال هجدهم، شماره سی و هشتم، بهار ۱۴۰۱

- معماری به مثابه بیانی سیاسی: تأثیر زمینه‌ها و اهداف سیاسی بر معماری مصر دوره ممالیک بحری (۶۴۸-۷۸۴هـ) (۳-۴۸)
زهرا حبیبی، فریبا پات و نگار ذیلابی
- صادرات فرش ایران به آمریکا در دوره قاجاریه؛ زمینه‌ها و چالش‌ها (۴۹-۷۰)
فرشته جهانی
- بررسی و تحلیل دستاوردهای شرق‌شناسان فرانسوی در الجزایر (۱۸۳۰-۱۹۶۲م) (۷۱-۹۸)
مجید منهای
- هویت ایرانی؛ نقد دیدگاه‌ها و ضرورت رویکرد تاریخی (۹۹-۱۲۴)
محمد علی عسگری، فهیمه مخبر دزفولی و یونس فرهمند
- دهخدای صوراسرافیل: طرحی ناتمام از سوسیال‌دموکراسی (۱۲۵-۱۵۲)
سید هاشم آقاجری و مهدی زمانی
- نقد کتاب زنان خاندان عصر تیموری (۱۵۳-۱۷۶)
سید هادی ذبیحی

سال هجدهم، شماره سی و هشتم، بهار ۱۴۰۱

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 18, No. 38, Spring 2022

- **Architecture as a Political Expression: The Impact of Political Contexts and Purposes on the Architectural Activities of Bahri's Mamluks (1250-1382) (3-48)**
Zahra Habibi, Fariba Pat & Negar Zeilabi
- **Export of Iranian Carpets to the United States During the Qajar Period; Backgrounds and Challenges (49-70)**
Fereshte Jahani
- **A Study of the Achievements of French Orientalists in Algeria (1830-1962 AD) (71-98)**
Majid Menhaji
- **Iranian Identity; A Critique of the Views and the Necessity of a Historical Approach (99-124)**
Mohammad Ali Asgari, Fahimeh Mokhber Dezfuli & Younes Farahmand
- **Dehkhoda of Sūr-i-Srāfīl: an Imperfect Picture of Social Democracy (125-152)**
Sayed Hashem Aghajari & Mehdi Zamani
- **A Review on Zanân-i- Khândân-i- 'Asr-i-Tiymûrî (The Women of Timûrîd Dynasty) (153-176)**
Seyyed Hadi Zabihî



صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سردبیر: بونس فرمند

ویراستار: قنبرعلی رودگر و معصومعلی پنجه

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مطهره انوش

هیأت تحریریه:

موسی اکرمی

محسن الویری

لیاقت نکیم

احمد جبار

محمد سپهری

هادی عالمزاده

بونس فرمند

فهیمه مخبر دزفولی

محسن معصومی

استاد تاریخ و فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

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

استاد دانشگاه مک مستر کانادا

استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس

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

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

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

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

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 18, No. 38, Spring 2022

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Editor in Chief: Younes Farahmand

Editor: Qanbarali Roudgar & Masoumali Panjeh

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Administrating Manager: M. Anoush

Editorial Board:

M. Akrami	Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
H. Alemzadeh	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
Y. Farahmand	Associate Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
M. Massumi	Associate Prof. of Tehran University
F. Mokhber Dezfouli	Associate Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
M. Sepehri	Prof. of Islamic Azad University, Center Tehran Branch
L. Takim	Prof. of McMaster University

Art work: M. Adli

Typesetting & Layout: Seyyedeh Amine Hosseini

Address: Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Hesarak, Poonak, Tehran 1477893855, Iran. Tel: (+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

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروفچینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کدپستی: 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 پژوهشی شده است.

بهای تک شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاههای 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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

۳	معماری به مثابه بیانی سیاسی: تأثیر زمینه‌ها و اهداف سیاسی بر معماری مصر دوره ممالیک بحری (۶۴۸-۷۸۴هـ) زهرا حبیبی، فریبا پات و نگار ذیلابی
۴۹	صادرات فرش ایران به آمریکا در دوره قاجاریه؛ زمینه‌ها و چالش‌ها فرشته جهانی
۷۱	بررسی و تحلیل دستاوردهای شرق‌شناسان فرانسوی در الجزایر (۱۸۳۰-۱۹۶۲م) مجید منهای
۹۹	هویت ایرانی؛ نقد دیدگاه‌ها و ضرورت رویکرد تاریخی محمد علی عسگری، فهیمه مخبر دزفولی و یونس فرهمند
۱۲۵	دهخدای صوراسرافیل: طرحی ناتمام از سوسیال‌دموکراسی سید هاشم آقاجری و مهدی زمانی
۱۵۳	نقد کتاب زنان خاندان عصر تیموری سید هادی ذبیحی

معماری به مثابه بیانی سیاسی: تأثیر زمینه‌ها و اهداف سیاسی بر معماری مصر دوره

ممالیک بحری (۶۴۸-۷۸۴هـ)^۱

زهرا حبیبی^۲

کارشناسی ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

فریبا پات

استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

نگار ذیلابی

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

چکیده

معماری مصر در دوره ممالیک بحری شاهد برپایی شماری از سازه‌ها متأثر از زمینه‌ها و اهداف سیاسی بود. این زمینه‌ها، عناصر و اسلوب‌هایی را به معماری افزودند و عرصه را برای افزایش شمار بناهایی با چنان مشخصه‌ها فراهم کردند. این مقاله این پرسش را پاسخ می‌دهد که عوامل سیاسی چگونه بر معماری ممالیک بحری در مصر اثر گذاشتند؛ چه بناهایی تحت تأثیر این عوامل پدید آمدند و مشخصات متناظر با امر سیاسی در این بناها چه بود؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که عوامل و اهدافی نظیر مشروعیت سیاسی، تسلط بر جامعه، حفظ حکومت و ثروت، تبدیل مصر به مرکز خلافت و نیز مسئله هویت، ممالیک را به سوی افزایش فعالیت‌های معماری سوق داد. همچنین بناهایی چون طباق، مسجد جامع، مدرسه، خانقاه، زاویه، حمام، رباط، سبیل‌کتاب و مقبره و سازه‌هایی نظیر میدان‌ها و پل‌ها از جمله بناهایی هستند که تحت تأثیر زمینه‌های سیاسی در مصر پدید آمدند.

کلیدواژه‌ها: ممالیک بحری، معماری مصر اسلامی، معماری و سیاست.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): zahrahabibi1996@gmail.com

مقدمه

پیوند معماری و بیان سیاسی دست‌کم در میان حاکمیت‌های پیشامدرن ارتباطی شناخته شده و پذیرفتنی است. می‌توان پیدایش معماری سیاسی^۳ را نتیجه تلفیق عرصه‌های معماری و سیاست دانست که حاکی از تمنای حاکمان برای حُقنه اهداف سیاسی با بیانی معماریانه بوده که گاه به عاملی سازوار و تقویت‌کننده در روابط میان مردم و حکومت (و البته گاه به زمینه‌ای ناساز و نامتجانس) تبدیل می‌شده است.^۴ معماری و سیاست هر دو بر هم تأثیر می‌گذارند و تأثیر می‌پذیرند؛ بدین صورت که معماری به حکومت «مشروعیت» و «اعتبار درونی» می‌بخشد و سیاست‌مداران، به واسطه ثروت و امکاناتی که در دسترس دارند، زمینه شکوفایی معماری را فراهم می‌کنند. همچنین معماری ابزاری برای تبلیغات سیاسی است و عقاید و ارزش‌های حکومت را در قالب نمادها و سبک‌ها بروز می‌دهد و در این جهت با احداث بناهایی با زیرساخت‌های ایدئولوژیک، بر عقاید سیاسی مردم تأثیر می‌گذارد.^۵ پرداختن به این مباحث موضوعات معرفتی میان‌رشته‌ای تحت عنوان «جامعه‌شناسی سیاسی معماری» را فراهم می‌کند که در سیاقی تاریخی از زیر مجموعه‌های تخصصی تاریخ مطالعات معماری به شمار می‌رود.

در زمان ممالیک بحری سیاست از جنبه‌های گوناگونی بر معماری در مصر اثر گذاشت. به نظر می‌رسد شماری از این عوامل به افزایش تعداد بناها منجر شدند و شماری دیگر شیوه معماری را دگرگون ساختند. هم‌چنین گاه دین هم در خدمت سیاست و گفتمان قدرت بود و بناهای دینی به‌عنوان ابزاری برای عینیت‌بخشیدن به ارزش‌های سیاسی ممالیک

۳. منظور از معماری سیاسی، نوعی از معماری است که دربردارنده ارزش‌های سیاسی حکومت است و سبب ایجاد بناهایی تحت‌تأثیر زمینه‌های سیاسی می‌شود، خواه این بناها کارکرد اجتماعی و خواه کارکرد دینی داشته باشند.
۴. در این نوشتار تنها به وجه ایجاد مسأله توجه شده و شق دوم یعنی تأثیرات ناسازوار خود به‌طور مستقل فرضیه‌ای جذاب و در خور تحقیق است.

۵. رامین، ۵۴۱-۵۴۵، ۵۴۹، ۵۵۵؛ Humphreys, 75.

مطرح شد. مقاله حاضر بر اساس این پرسش شکل گرفته است که معماری ممالیک بحری چگونه از سیاست تأثیر پذیرفت؟ بنابراین در این پژوهش، تلاش بر آن بوده که ضمن ارائه بناهایی که تحت تأثیر عوامل سیاسی احداث شدند، وضعیت معماری ممالیک با توجه به عواملی مثل کسب مشروعیت، قدرت طلبی و قدرت نمایی و تبدیل مصر به مرکز خلافت، تحلیل و بررسی شود.

پیشینه پژوهش

در مطالعات پیشین اشاراتی به پیوند سیاست و معماری در دوره ممالیک شده است، اما نکته درخور توجه آن است که این مطالعات صرفاً بر اساس توصیف و تشریح بناهای آن دوره نگاشته شده اند. وجه نوآورانه و بدیع نوشتار پیش رو و تفاوت آن با پژوهش های دیگر در آن است که به طور مستقل، به تأثیر زمینه ها و عوامل سیاسی بر معماری ممالیک بحری می پردازد. مثلاً در مقاله «هدف از معماری ممالیک در مصر» (۱۹۷۲م)، استیفن هامفریز بسیار مختصر به اهداف سیاسی و دینی طبقه حاکم از ساختن بناها پرداخته است. ایرا ام. لاپیدوس در مقاله «حمایت مملوکان و هنرها در مصر» (۱۹۸۴م) مختصر و کوتاه به انگیزه های دینی و سیاسی مؤثر بر احداث بناها توجه نشان داده است. محمد ششتاوی در کتاب میادین قاهرة فی العصر المملوکی (۱۴۱۹ق)، ضمن ارائه اطلاعاتی درباره میدانها به اهداف، نظامی، سیاسی و دینی تأسیس آنها توجه کرده است. لنور فرناندز در کتاب گسترش نهاد صوفیان در مصر ممالیک: خانقاه (۱۹۸۸م)، برخی از دلایل سیاسی و دینی گسترش بناها را شرح داده است. حریتی در مقاله «مفهوم فضا در معماری ممالیک» (۲۰۰۱م) همچون هامفریز برافراشتن بناها را محصول تفکرات طبقه حاکم فرض کرده و کوتاه به انگیزه های سیاسی و دینی سلاطین در راستای احداث بناها اشاره کرده است. در نهایت مفید زیدی هم در کتاب عصر المملوکی (۲۰۰۹م)، هرچند گذرا، اما از تأثیر عوامل

دینی و سیاسی بر گسترش بناها غافل نبوده است.^۶

معماری ابزاری برای کسب مشروعیت سیاسی ممالیک

کسب مشروعیت سیاسی عامل مؤثری در افزایش فعالیت‌های معماری در دوره ممالیک است که این عامل دولتمردان را به احداث بناهای عام‌المنفعه سوق داد. درست است که آن‌ها از نظر نظامی قدرت داشتند و در نبردهایی چون منصوره و عین جالوت مقتدرانه عمل کردند،^۷ ولیکن مردم حکم‌رانی آنان را نامشروع می‌دانستند^۸ یا دست‌کم میزان مشروعیت سیاسی ممالیک به‌عنوان گروهی از فرودستان که توانسته بودند تنها به زور شمشیر و اصل تغلب سنت‌های ریشه‌دار و مبناهای کهن مشروعیت از جمله تعلق به طبقات و خاندان‌های فرادست اعم از دینی و سیاسی را به چالش کشند در گام نخست چندان راضی‌کننده نمی‌نمود. به نظر می‌رسد ممالیک برای حل مسأله فوق تصمیم گرفتند با عطف توجه به معماری و به‌ویژه با تأسیس بناهای عام‌المنفعه، بخشی از نیازهای اولیه مردم مصر را پاسخ گویند و به این ترتیب خود را خدمتگزار آنان نشان دهند.^۹ از آن‌جا که در بیشتر جوامع پیشامدرن اسلامی از جمله مصر مملوکی، سیاست و دین با هم درآمیخته بود، پاسخگویی به نیازهای دینی و زیست روزمره مردم در اولویت قرار داشت.^{۱۰} بر این اساس، آن‌ها برای برطرف کردن نیازهای دینی مردم مسجد را برای عالمان، مدرسه را برای علم‌پژوهان، خانقاه را برای صوفیان و زاویه را برای تهی‌دستان ساختند و برای برطرف کردن نیازهای زیستی

۶. مشخصات کامل این آثار در بخش کتابشناسی آمده است.

۷. دواداری، ۳۷۹/۷-۳۸۰؛ ۸/ ۴۹-۵۷؛ ابن‌کثیر، ۲۰۰/۱۳-۲۲۰؛ نویری، ۲۳۰/۲۹-۲۳۲؛ ۳۰۱-۳۰۴؛ مقریزی، السلوک، ۵۱۲/۱-۵۱۶.

۸. نک. قاسم، تاریخ، ۸۷.

۹. نویری، ۲۳۵/۲۹؛ مقریزی، السلوک، ۴۶۳/۱-۴۶۴.

روزانه مثل دسترسی به آب، غذا و بیمارستان تدابیری اندیشیدند.^{۱۱} چنان که از قراین پیداست در آن زمان، انتقال آب آشامیدنی از رود نیل برای همگان مقدور نبود^{۱۲} و خانه‌های مردم عادی هم به نحوی ساخته می‌شد که آشپزخانه برای طبخ غذا نداشت؛ به همین علت مردم ناگزیر بودند غذاهایشان را بیرون از خانه تهیه کنند.^{۱۳} در این شرایط افرادی که مکان‌هایی مثل آبخوری، آشپزخانه و بیمارستان می‌ساختند، نزد مردم محبوبیت و مقبولیت پیدا می‌کردند. بنابراین ممالیک بحری برای کسب مشروعیت سیاسی به ساختن آشپزخانه، سبیل و بیمارستان در سطح شهر مصر اقدام نمودند. این بناها معمولاً در کنار مکان‌های دینی قرار داشت تا هم نیاز دین‌داران برطرف شود و هم نیاز مردم عادی.^{۱۴} تلفیق این بناها هم اهداف سیاسی ممالیک و هم نیازهای دینی و معیشتی مردم را تحقق می‌بخشید.^{۱۵} پس می‌توان گفت ممالیک با این اقدامات به نوعی از معماری جمعی^{۱۶} بهره جستند؛ یعنی معماری را با ارزش‌های دینی و نیازهای روزانه مردم همسو ساختند و از این طریق در جهت کسب مشروعیت سیاسی حرکت کردند.^{۱۷} در یک کلام، کسب مشروعیت سیاسی محرک نیرومندی برای تأسیس بناهای عام‌المنفعه در مصر به شمار می‌آید و باعث افزایش بناهای آن دوره شد.

۱۱. مقریزی، خطط، ۹۱/۴-۱۳۳، ۲۰۱-۲۵۰، ۲۵۹، ۲۷۹-۲۹۱، ۲۹۷-۳۰۶.

۱۲. ابویوسف، ۱۸۷؛ محمد امین، وقف، ۴۲-۴۳؛ همو، اوقاف، ۱۴۸-۱۴۹؛ محمد نوار، ۶۷.

۱۳. نک. مقریزی، خطط، ۴۹/۳-۵۱، ۱۶۹-۱۷۰؛ ۲۵۹/۴؛ ابن دقماق، ۴۱-۴۶.

۱۴. نک. مقریزی، خطط، ۲۴۹/۴-۲۵۰، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۶؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۲۲۶/۸؛ ۱۲۶/۱۰.

15. Humphreys, 79.

۱۶. معماری جمعی به آن معماری‌ای گویند که از «باورها» و «ارزش‌ها» و «نیازهای جمعی مشترک» برخاسته است. این نوع معماری براساس «درک الگوهای رفتاری جامعه و احساس جمعی» شکل می‌گیرد: اسلامی، مقدمه و ۶۶.

۱۷. نک. اسلامی، ۷۷-۷۸، ۸۳-۸۴.

معماری و گفتمان قدرت ممالیک

تعبیر قدرت به مثابه یک گفتمان^{۱۸} مفاهیمی چون قدرت طلبی و قدرت‌نمایی، برتری‌جویی نسبت به رقبا و حتی تعامل با مردم و شیوه‌های دست یافتن به این مقولات را در خود جای می‌دهد. در جوامع پیشامدرن معماری به عنوان زیستگاه، مرجع و محل تجمع و چشم‌انداز جمعی همواره محملی برای انتقال مفاهیم وابسته به قدرت تلقی می‌شده‌است. این سنت با قوانین و کلیشه‌هایی نانوشته از دیرباز در میان حاکمیت‌های مسلمان به سنتی ریشه‌دار تبدیل شده بود.^{۱۹}

ممالیک بحری به جهت خاستگاه اجتماعی و فقدان مشروعیت بر اساس کلیشه‌های سنتی آن برای ادامه حیات و تسلط بر جامعه و رهیدن از تبعات گسست سیاسی و اجتماعی میان مردم و بدنه قدرت به هم‌رنگی مردم با خود نیاز داشتند و می‌بایست به شیوه‌های مسالمت‌آمیز، راهکارهایی مؤثر برای ارائه و القاء ایدئولوژی سیاسی‌شان بیابند. یکی از این راهکارهای مؤثر که با خصلت جوامع اسلامی و سنت‌های پیشین هم سازگار بود برقراری ارتباط میان سیاست و دین و بهره‌گیری ابزاری یا نمادین از دل‌بستگی‌ها و عواطف دینی و مذهبی مردم بود؛ به تعبیری^{۲۰} ممالیک به زیرکی دریافتند که اهداف سیاسی‌شان را رنگ و لعابی دینی داده و فرهنگی مطابق با ارزش‌های دینی پی‌ریزی کنند. القای این فرهنگ با معماری ممکن بود، چون این قابلیت را داشت که با تولید سبک و نماد و نیز تهیه مکانی برای آموزش و تبلیغات،^{۲۱} تا حدودی ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی ممالیک بحری را در

18. Discourse

۱۹. بسیاری از بناهای باشکوه اسلامی از دوران امویان و عباسیان و سلسله‌های متعدد اسلامی را می‌توان ذیل گفتمان قدرت توضیح داد. برای مثال شکوه و زیبایی بناهایی چون قبه صخره و فرم منحصر به فرد بنا و ارتفاع گنبد را می‌توان ذیل رقابت‌های سیاسی خلیفه عبدالملک مروان و حریف وی عبدالله بن زبیر و نیز برتری‌جویی‌های مسلمانان در قبال اهل ذمه شام بازجست.

20. Homerin, 5.

21. Levy, 8-9.

سطح شهر بپراکند و توجه بیشتری را به خود معطوف دارد. بناهایی نظیر مسجد، خانقاه و زاویه بستر مناسبی برای اجرای اهداف سیاسی و نوآوری‌های ممالیک پدید می‌آورد. تمرکز بر ساخت بناهای دینی در همان سال‌های آغازین قدرت‌گیری ممالیک، این امنیت خاطر را به مردم عادی منتقل می‌کرد که این حاکمان جدید گرچه از سلاله فرادستان و به‌طور مشخص برخاسته از هسته‌ای دینی نیستند، اما دل‌بسته دین‌اند و قرار نیست پیوندهای وثیق اجتماعی میان مردم و حاکمان، که در دوره‌های مختلف حاکمیت‌های پیشین در سرزمین مصر و شام عمدتاً بر پایه‌ای دینی استوار بوده، به‌کلی دیگرگون شود. همچنین بناهای ممالیک بحری نسبت به بناهای مذهبی پیشین از این مزیت عمده هم برخوردار بودند که قابلیت تفسیر دنیوی هم داشتند، چون در آن‌ها بُعد دینی و غیردینی گره خورده بودند؛ یعنی برای استفاده دینی ساخته می‌شدند، ولی سرشار از نمادهای غیردینی^{۲۲} بودند.^{۲۳} به تعبیر دیگر یعنی در بستر امری دینی مؤلفه‌های ابراز قدرت سیاسی مثلاً فرم باشکوه و چشمگیر و بزرگی و وسعت بنا را هم در نظر می‌گرفتند. به عنوان مثال، ظاهر بیبرس بندقداری (۶۵۸-۶۷۸ هـ) نمای بیرونی مسجدش (تصویر ۱-۱) را [که مکانی دینی بود] به نحوی ساخت که از جهت‌های دیگر رؤیت‌پذیر باشد. به عقیده هامفریز، بیبرس برای آن‌که غلبه بر مغولان و به‌سخنی دقیق‌تر شکوه و عظمت حاکمیت و پیروزی اسلام سنی را آشکار کند، جامعی با مقیاس و مساحتی بزرگ تدارک دید.^{۲۴} سلطان ناصر حسن بن قلاوون (بار اول ۷۴۸-۷۵۲؛ بار دوم ۷۵۵-۷۶۳ هـ) ساختمان مسجدش را به‌طور مجزا و با سه نمای خارجی که هر کدام تزئینات مخصوص به خود را داشتند، بنا کرد. مدخل این مسجد نیز از نظر ابعاد و

۲۲. از نظر هامفریز نقش‌های قرآنی روی دیوارهای مسجد، دیوار قبله، محراب و منبر در معماری ممالیک با اهداف دینی ساخته نشده‌اند، لذا در دسته نمادهای غیردینی جای دارند (Humphreys, 109).

23. Ibid, 108-110, 117.

۲۴. دواداری، ۱۲۳/۸. مقریزی، خطط، ۹۱/۴-۹۲؛ السلوک، ۴۱/۲؛ نیز نک. سامح، ۷۹؛ Humphreys, 91.

عناصر به کار رفته در تزئینات دارای برجستگی‌های ویژه‌ای بود.^{۲۵} همچنین گنبد، مناره و مدخل خانقاه بیبرس جاشنگیر (۷۰۸-۷۰۹ ه.ق) که با عناصر گوناگونی نظیر مقرنس و مرمر ابلق سیاه و سفید آراسته شده‌اند، به بنا جلوه خاصی بخشیده‌است^{۲۶} که احتمال می‌رود با مسأله قدرت سیاسی بی‌ارتباط نباشد.

درحقیقت ممالیک القاء قدرتمندی و شکوه حاکمیت خود را با ابزاری مناسب یعنی احساسات و عواطف دینی مردم باز می‌جستند. آن‌ها به زیرکی دریافته بودند که توجه به آن‌چه برای مردم مهم است، ذهنیات منفی جامعه را در مورد حکومت از بین برده یا دست‌کم کاهش داده و در مردم گرایش خوش‌بینانه‌تری ایجاد می‌کند. به نظر می‌رسد احداث مسجد در جامعه مملوکی فقط جلال حکومت را آشکار نمی‌ساخت، بلکه اتصال قدرتمندان را با ارزش‌های مورد قبول جامعه نمایندگی می‌کرد.^{۲۷} از طرف دیگر آفرینش سبکی براساس نمادهای مورد احترام جامعه، برای حکومتداران نوعی «سرمایه نمادین فرهنگی»^{۲۸} به حساب می‌آمد و جایگاهشان را میان مردم برجسته می‌کرد. گویا ممالیک بحری در پی آن بودند که از معماری برای ترویج عقایدشان بهره گیرند، بنابراین توجه‌شان را بر آن دسته از عناصر معماری نهادند که می‌توانست تحقق اهدافشان را به دنبال آورد، مثل مرتفع برآوردن و تزئین بناها.^{۲۹}

تعامل با مردم یکی دیگر از اهداف سلاطین بحری برای احداث بناهای متعدد در

۲۵. مقریزی، خطط، ۱۱۷/۴؛ ابویوسف، ۲۰۵-۲۰۸.

۲۶. مقریزی، خطط، ۲۷۶/۴-۲۷۸؛ نویری، ۳۲/۹۷-۳۳؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۲۲۶/۸؛ نیز نک. رزق، ۲۱۱/۱-۲۴۷؛ سامح، ۸۷-۸۸؛ ابویوسف، ۱۷۴.

27. Humphreys, 83, 88, 117.

۲۸. «سرمایه نمادین فرهنگی، آن دسته از سرمایه فرهنگی می‌باشد که برای مردم به عنوان نماد محسوب می‌شود و مردم برای دارنده آن احترام و منزلت خاصی قائل می‌شوند» (رامین، ۶۱۷-۶۱۸).

۲۹. مقریزی، خطط، ۱۰۵/۴، ۱۰۶، ۱۱۱، ۲۱۸، ۱۲۲، ۲۲۱-۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵؛ سامح، ۷۸-۷۹؛ بلر و بلوم،

۱۸۰-۱۸۲؛ Ali Ibrahim, 49; Humphreys, 98.

مصر است که در قدرت‌طلبی‌شان سرچشمه داشت.^{۳۰} به‌نظر می‌رسد ممالیک بحری از معماری به‌عنوان ابزاری برای تعامل با مردم استفاده کردند و به فکر ایجاد فضایی افتادند که بتواند ارتباط دوطرفه‌ای را بین حاکمیت و مردم برقرار سازد. افزون بر این، ممالیک بر این عقیده بودند که بین توده‌های جامعه نیز ارتباطی هم‌افزا ایجاد کنند، چون تسلط بر جامعه یکپارچه و همسو آسان‌تر از سلطه بر توده‌های ناهمگن جلوه می‌کرد. بنابراین با احداث بناهایی با کارکرد مختلف به فکر پیوند میان اجزا و اشخاص افتادند و شاید بتوان احداث مجموعه‌های چندمنظوره را، که هر قسمت از آن کارکرد به خصوصی داشت، پُلّی برای به ثمر نشاندن این اهداف دانست. بیشتر ساختمان‌های ممالیک در قالب مجموعه‌های چندمنظوره دینی و غیردینی احداث شده‌اند. این ساختمان‌ها از سویی، بانیان را با مردم پیوند می‌داد و تصویری مردم‌آمیز از آن‌ها به مردم نشان می‌داد و از سوی دیگر، تعامل گروه‌های مختلف جامعه مثل طبقه دینی (عالمان، فقیهان، صوفیان)، پزشکان و حکیمان و حتی تجار و طبقه نظامی را با مردم عادی ممکن می‌ساخت.^{۳۱} برای نمونه مجموعه سلطان منصور قلاوون (۶۷۸-۶۸۹ هـ) (تصویر ۲-۱) و سلطان ناصر حسن بن قلاوون (تصویر ۳-۱) از برجسته‌ترین مجموعه‌های چندمنظوره است. منصور قلاوون مجموعه‌اش را با قسمت‌هایی نظیر مقبره، مدرسه، مکتب، بیمارستان و سیل ساخت.^{۳۲} سلطان ناصر حسن نیز در مجموعه‌اش اجزایی مثل مسجد جامع، مدرسه، مقبره و بیمارستان قرار داد.^{۳۳}

شاید بتوان گفت از این میان، التفات بیشتر به مدارس و مکاتب و مراکز آموزشی به جهت ایجاد ارتباط با عالمان و فقیهان مذاهب چهارگانه پشتوانه فکری و عقیدتی

30. See: Humphreys, 97; Ali Ibrahim, 47.

31. See: Al-harithy, 84, 91.

۳۲. ابن حبیب، ۳/۳۰۱؛ ابن بطوطه، ۱/۲۰۳؛ مقریزی، خطط، ۴/۲۱۸، ۲۵۹-۲۶۰؛ سیوطی، تاریخ خلفاء، ۲/۲۶۴؛ قلقشندی، ۳/۳۶۷؛ نیز نک. Fernands, "Mamluk Architecture", 111.

۳۳. مقریزی، خطط، ۴/۱۱۷؛ ابن حبیب، ۳/۳۴۲؛ سیوطی، تاریخ خلفاء، ۲/۲۶۹؛ قلقشندی، ۳/۳۶۷.

مستحکمی برای دولت به حساب می‌آمد،^{۳۴} هر چند این منافع دوسویه بود و عالمان دینی هر مذهب می‌کوشیدند با نزدیک شدن به دولتمردان مذهبشان را برتری بخشند.^{۳۵}

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که در دوره ممالیک بحری، معماری به ابزاری مهم برای نمایاندن قدرت حکومت تبدیل شده بود.^{۳۶} فضا و سبک معماری را می‌توان یکی از عوامل نمایش اقتدار و توانمندی حکومت دانست. با نگاهی گذرا به شکل ظاهری ساختمان‌های آن دوره این حقیقت روشن می‌شود که بناهای ممالیک بحری در مقایسه با بناهای پیشین، خودنمایی و جلوه بیشتری دارند^{۳۷} و این مسأله بی‌ارتباط با قدرت‌نمایی ممالیک بحری نیست. به نظر می‌رسد آن‌ها می‌خواستند معماری ساختمان‌ها طوری باشد که عظمت سیاسی حکومتشان بر همگان نمایش داده شود؛^{۳۸} زیرا بدین صورت نزد بیگانگان توانمند جلوه می‌کردند و نیز جایگاه والاتری بین مردم می‌یافتند.^{۳۹} از اقداماتی که ممالیک بحری در جهت همسوسازی سبک معماری با اهداف سیاسی‌شان انجام دادند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. مرتفع‌ساختن بنا: نقشه ساختمان‌های ممالیک به شکل عمودی و مرتفع است. چون بناهای عمودی با ارتفاع زیاد توجه بیشتری را به خود جلب می‌کردند.^{۴۰} (تصویر ۴-۱) ۲. برجسته‌سازی سردر و نمای بنا: ممالیک به قصد آن که بناها

۳۴. نمونه‌هایی از مدرسه‌ها و مکتب‌های ساخته‌شده در زمان ممالیک بحری: مقریزی، خطط، ۲۰۱/۴-۲۴۱، ۳۸۸، ۲۵۹.

۳۵. رهبری، ۱۲.

۳۶. نک. مقدم، ۱۲۸.

۳۷. مقریزی، خطط، ۱۰۵/۴، ۱۱۱، ۲۱۸، ۱۲۲، ۲۲۱-۲۲۳، ۲۲۵.

38. Al-harithy, 87.

39. Ibid, 73.

۴۰. البته ذکر این نکته لازم است که به اعتقاد برخی از محققان (برای مثال: Ali Ibrahim, 49) مرتفع‌سازی بناها فقط به دلایل سیاسی صورت نگرفت، بلکه فضای محدود مصر هم اجازه پیشروی عرضی را به بناها نمی‌داد؛ لذا معماران ناگزیر بودند به فکر مرتفع‌سازی باشند؛ هرچند این عامل در کنار هدف اصلی قدرت‌نمایی عاملی خردتر محسوب می‌گردد.

جلوه بیشتری داشته باشد، سردر را مزین و بزرگ‌تر ساختند و بر تزئین بیرونی بنا اهتمام ورزیدند.^{۴۱} (تصویر ۵-۱) ۳. آراستگی گنبد و افزودن مقبره به بناها: گنبد یکی از عناصری است که ممالیک آن را برای به ثمر نشاندن انگیزه‌های سیاسی‌شان به کار بردند، زیرا گنبد و مقبره بر عظمت بنا می‌افزود و از آن‌جا که معمولاً از ملحقات مراکز دینی بود، بناهای مذهبی را به خدمت اهداف دنیوی از جمله اهداف سیاسی در می‌آورد.^{۴۲} (تصویر ۶-۱) حتی ممالیک بحری برای این‌که خودنمایی گنبد را چندبرابر کنند، آن‌ها را به شکل دندانه‌دار می‌ساختند و با عناصر تزئینی می‌آراستند. ۴. مناره: بخشی از تجلی بناهای ممالیک به مناره باز می‌گردد. مناره به عنوان ابزار دینی برای تبلیغات سیاسی و دنیوی ممالیک بحری شناخته می‌شود. از این حیث مناره‌های این دوره مرتفع، مدور و از نظر تزئینی پیچیده‌تر از دوره‌های قبل بود.^{۴۳} (تصویر ۷-۱) بنا بر آن‌چه ذکر شد، تسلط بر جامعه، تعامل با مردم و نیز نمایاندن شکوه حکومت، افزایش فعالیت‌های معماری در مصر را به دنبال آورد و بر عناصر معماری تأثیر نهاد.

تبدیل شدن مصر به مرکز خلافت

انتقال خلافت عباسی به قاهره و تبدیل شدن مصر به مرکز فرهنگی و دینی جهان اسلام، سلاطین را به آبادانی و احداث بناهای مختلف تشویق کرد. چنان‌که پیشتر هم ذکر شد ممالیک به جهت جبران مساله مشروعیت از همان آغاز عزم خود را برای ورود به عرصه‌های دین جزم کرده بودند. بیبرس بندقداری تصمیم گرفت از دین به عنوان ابزاری برای کسب مشروعیت دینی و دوام حکومت بهره گیرد. در شرایطی که دین تنها نقطه اتصال سلاطین و مردم بومی بود، انهدام خلافت عباسی در بغداد ذهنیات عوام مسلمانان را که پیشتر

۴۱. سامح، ۷۸-۷۹؛ بلر و بلوم، ۱۸۰-۱۸۲؛ Humphreys, 98.

۴۲. مقریزی، خطط، ۲۱۸/۴، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۷۶، ۲۹۰؛ نیز نک. Humphreys, 113, 117.

43. Ibid, 98, 112, 113, 117.

دل در گرو خلافت بسته بودند به سختی به چالش کشیده بود؛^{۴۴} مردم همچنان از نظر دینی به عباسیان وابسته بودند؛ شاید گروه‌هایی به رهبر دینی نیاز داشتند و گروه‌های دیگر هم از سر عادت ریشه‌دار، چنین فقدان را بر نمی‌تافتند.^{۴۵} در این شرایط، بیبرس بر آن شد که با احیای خلافت عباسی در قاهره، ضمن التیام بخشیدن به زخم‌های عاطفی جامعه اسلامی، مشروعیت دینی و سیاسی و افتخار این خدمت تاریخی را به حکومت ممالیک اعطا کند. به بیان دیگر احیای خلافت عباسی دو بُعد اجتماعی و سیاسی داشت؛ یعنی سلطان مملوکی با احیای خلافت و برگرداندن جایگاه دینی خاندان عباسی، از سویی به نگرانی‌های عوام و حتی گروه‌هایی از خواص جامعه اسلامی پاسخ می‌داد و از سوی دیگر مشروعیت سیاسی خویش را تضمین می‌کرد. بنابر این ملاحظات، وی در ۶۵۹ هـ یکی از افراد خاندان عباسی به نام ابوالقاسم احمد بن خلیفه ظاهر را به قاهره آورد و با او بیعت کرد. به تعبیر مورخان این اقدام بیبرس، چشم‌های مسلمانان سرتاسر جهان را به مصر خیره کرد و مردم مناطق دیگر را به سوی مصر فرا خواند.^{۴۶} به نظر می‌رسد پس از این واقعه، تصمیم سلاطین بحری بر آن شد که مصر را از نظر آبادانی، عمرانی و رفاهی غنی سازند. به بیان دیگر سلاطین بحری از این زمان به بعد کوشیدند قطب دینی و فرهنگی جدید را طوری برجسته کنند که چیزی از شهرهای دیگر کم نداشته و به میزان لازم فضا و مکان برای جنبه‌های مختلف زیست مردم مهیا باشد؛ زیرا در پی انتقال خلافت عباسی به قاهره نگاه اندیشمندان و دین‌داران بغداد و سایر نقاط جهان به مصر معطوف گردید و نیاز به مکان‌هایی مطرح شد که پاسخگوی کثرت جمعیت باشند.^{۴۷} در این جهت سلاطین بحری به احداث ساختمان‌های دینی و غیردینی

۴۴. مقریزی، السلوک، ۴۹۹/۱.

۴۵. واکنش‌های عاطفی عوام و خواص جامعه مسلمان بعد از فروپاشی خلافت عباسی که در متون مختلف بازتاب یافته، فراگیر، عبرت آموز و از جهت شاخص‌های جامعه‌شناختی خود موضوعی در خور پژوهش است.

۴۶. ابن کثیر، ۲۳۱/۱۳-۲۳۲؛ نویری، ۱۳/۳۰-۱۵؛ بیبرس منصور، زبدة الفکر، ۶۰-۶۳؛ همو، التحفة المملوک،

۵۱؛ مقریزی، السلوک، ۵۲۹/۱-۵۳۰؛ سیوطی، تاریخ خلفا، ۳۷۳-۳۷۴؛ دواداری، ۷۲/۸-۷۳.

۴۷. ابن شداد، ۴۱، ۹۱، ۱۴۶-۱۴۷.

پرداختند و از هنرمندان و مهاجران حمایت کردند.^{۴۸} بنابراین می‌توان یکی از دلایل برافراشتن مکان‌هایی مانند مساجد جامع، مدرسه‌ها، خانقاه‌ها، زاویه‌ها و سیبل‌کتاب‌ها را مربوط به همین موضوع دانست.^{۴۹} همچنین شایان ذکر است که سیف‌الدین قلاوون به دلیل آن‌که در مصر بیمارستانی مانند بیمارستان عضدی بغداد و بیمارستان نوری دمشق وجود داشته باشد، بیمارستانی (تصویر ۸-۱) در بین‌القصرین برافراشت و آن را مرکزی برای درمان و آموزش قرار داد و نیز مدرسه و سیبل‌کتابی ضمیمه‌اش کرد.^{۵۰} حاصل سخن آن است که تبدیل شدن مصر به مرکز خلافت و افزایش جمعیت مصر، سلاطین را به احداث بناهای متعدد دعوت کرد و ظهور بناهای دینی و غیر دینی را منجر شد.

بناها

مصر در زمان ممالیک شاهد برپایی سازه‌هایی بود که ظاهری اجتماعی و مذهبی داشتند، ولی با اهداف سیاسی بنا شدند. بر این اساس، طباق، مسجد جامع، مدرسه، خانقاه، زاویه، حمام، رباط، مقبره، سیبل‌کتاب، میدان و پل از مهم‌ترین بناها و سازه‌های سیاسی و اجتماعی ممالیک به حساب می‌آیند.^{۵۱}

۱. طباق

جایگاه لرزان مشروعیت ممالیک آنان را بر آن داشت تا با تربیت نیروهای ویژه نظامی، سپاهی ایدئولوژیک، وفادار و آموزش‌دیده بر اساس چارچوب فکری و ارزش‌های فرهنگی و سیاسی خود و از طبقه‌ای متجانس با خاستگاه سلاطین مملوکی، یعنی بردگانی غیر بومی،

۴۸. مفید، ۲۴۵.

۴۹. مقریزی، خطط، ۲۰۱/۴-۲۴۱، ۲۵۹، ۳۸۸.

۵۰. همان، ۲۱۸/۴، ۲۵۹-۲۶۳.

51. See: Fernands, "Mamluk Architecture", 107; Rabbat, 161.

فراهم آورند. این هدف ویژه به پیدایش مجموعه بناهایی جدیدالتأسیس تحت عنوان طباق انجامید، بناهایی که هم محل استقرار و اسکان بردگان بود و هم محل تعلیمات نظامی و عقیدتی.^{۵۲} پرورش غلامان مملوکی براساس این اصول، سبب شد سلاطین بحری بر احداث طباق و اردوگاه‌ها در مصر اهتمام ورزند. غلامان را برای آموزش از کودکی به اردوگاه‌ها و طباق‌ها می‌بردند و آن‌ها را برای عهده‌داری منصب‌های حکومتی آماده می‌کردند. سلاطین بحری به حدی به تربیت ممالیک توجه داشتند که حتی به آن‌ها اجازه خروج از قلعه و طباق و نیز آمیختگی با مردم مصر را نمی‌دادند، زیرا نمی‌خواستند غلامان نشان تحت‌تأثیر محیط قرار گیرند. در واقع هدف سلاطین این بود که با نگهداری طولانی مدت غلامان در یک مکان، روابط ناگسستی بینشان به وجود بیاورند و با این کار بتوانند بر عمر حکومت خود بیافزایند. در طباق‌ها در کنار شجاعت و وفاداری، علوم دینی و غیردینی^{۵۳} هم تدریس می‌شد^{۵۴} و بعد از آن‌که غلامان به بزرگسالی می‌رسیدند، مطابق با استعداد و علاقه‌شان به مسئولیت‌های مختلف گماشته می‌شدند و به خدمت سپاه درمی‌آمدند.^{۵۵} به عنوان نمونه، اولین طباق در جامعه مملوکی را ظاهر بیبرس بندقداری در ۶۵۸ هـ بنا نهاد. این طباق در جوار باب قلعه^{۵۶} قرار داشت و یک مسجد جامع و زاویه نیز در کنارش بود.^{۵۷} در ۷۱۵ هـ طباقی در نزدیکی برج منصور آتش گرفت، ناصر محمدبن

۵۲. برای اطلاعات بیشتر نک. حسن‌زاده کلشانی و جلیلی، ۶۵.

۵۳. غلامان در طباق‌ها براساس نژادشان گروه‌بندی می‌شدند و زیر نظر یک سرپرست یا استاد روزگار می‌گذراندند. ممالیک در طباق‌ها زیر نظر استاد شمشیرزنی، اسب‌دوانی و سایر علوم مربوط به جنگ را یاد می‌گرفتند و فقیه به آن‌ها قرآن، شریعت، خوشنویسی و علوم دینی می‌آموخت (برای اطلاعات بیشتر در مورد آموزش ممالیک در طباق‌ها نک. حسن‌زاده کلشانی و جلیلی، ۶۶-۶۸).

۵۴. نک. مقریزی، خطط، ۳/۳۴۶-۳۴۸.

۵۵. مقریزی، خطط، ۳/۳۴۶-۳۴۸؛ دهمان، ۱۰۵؛ نیر نک. قاسم، تاریخ، ۳۳-۳۵، ۱۳۰؛ لاپیدوس، مدن اسلامی، ۱۳۰؛ عربی، ۸۴، ۸۹.

۵۶. قلعه جبل را صلاح الدین یوسف بن ایوب بنا نهاد (مقریزی، خطط، ۳/۳۳۰-۳۳۲).

۵۷. ابن تغری بردی، النجوم، ۷/۱۹۰-۱۹۱.

قلاوون پس از این واقعه طباق جدیدی ساخت و مملوکان را به آنجا منتقل کرد.^{۵۸} وی در ۷۲۹ هـ طباقی در ایوان قلعه بنا کرد و تعدادی مملوک را در آنجا سکونت داد. حاصل سخن این است که اهتمام سلاطین بحری به پرورش نیرویی مطابق با اصول ایدئولوژیک، معماری ویژه‌ای پدید آورد که محملی بود برای بیانی سیاسی با اهداف سیاسی مشخص.

۲. مساجد جامع

مسجدها به دو گروه مسجدهای جامع و مسجدهای غیرجامع تقسیم می‌شوند. مسجدهای جامع را در مرکز یا قسمت اصلی شهر می‌ساختند و محلی برای برپایی نماز جمعه بود. اما مسجدهای غیرجامع را در بخش‌های محلی و غیر اصلی شهر بنا می‌کردند و هدف از احداث آن‌ها خواندن نماز جماعت بود. هر دو نوع مسجد کارکرد سیاسی و اجتماعی و دینی داشتند، ولیکن مسجد جامع مهم‌تر از مسجد غیرجامع تلقی می‌شد، زیرا مکانی برای پیوند گروه‌های مختلف جامعه به حساب می‌آمد و در مقایسه با مسجدهای معمولی کاربرد سیاسی بیشتری داشت.^{۵۹} اولین کارکرد مساجد جامع در زمان ممالیک بحری، فراهم آوردن مکانی برای پرستش خداوند، اجرای آیین‌ها و مراسم‌های مذهبی و سیاسی است. مساجد جامع کارکرد علمی و آموزشی هم داشتند و حلقه‌هایی برای رواج علم درون آن‌ها شکل می‌گرفت و به نظر می‌رسد به دلیل تبلیغات سیاسی، توجه ممالیک بحری بیشتر بر ساخت مسجدهای جامع متمرکز بوده است.^{۶۰} از قرن اول تا اوایل قرن ششم، جز در مواقع انگشت شمار، ساختن هر نوع مسجد در انحصار حکومت بود و هزینه ساخت آن از خزانه دولت تأمین می‌شد. در آن زمان دولت، در اجتماع نقش واسطه‌ای بین دین و سیاست را بازی می‌کرد و مردم در مورد حکومت این نگرش را داشتند که وظیفه برقراری وحدت و ارتباط در

۵۸. مقریزی، السلوک، ۵۰۹/۲-۵۱۱.

۵۹. درباره جامع نک. بادکوبه هزاره، ۳۰۲/۹-۳۱۴.

۶۰. نک. مقریزی، خطط، ۹۱/۴، ۹۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۱.

جامعه اسلامی، برعهده حاکمان است و یکی از راه‌های تحقق آن در مسجدها صورت می‌گیرد. در واقع در آن زمان حاکمان با اهداف سیاسی و دینی مسجد می‌ساختند و رفته‌رفته این نگرش دستخوش تغییر شد و افراد غیرحکومتی هم برای نشان‌دادن دین‌داری و پرهیزگاری به جرگه تأسیس‌کنندگان مسجد وارد شدند.^{۶۱} بنابراین در قرن ششم دولتمردان انگیزه‌های سیاسی و دینی و غیردولتیان با نیت مذهبی به تأسیس مسجد اقدام کردند. ساختن مسجد جامع یا احداث مکانی برای انجام‌دادن مناسبات مذهبی و شنیدن خطبه، از پایه‌های حکومت ممالیک بحری است.^{۶۲} در مسجدهای جامع آموزشی از عناصر دنیوی و معنوی مشهود است، یعنی مسجدها دارای نمادها و نشانه‌های مذهبی بودند، ولی به طور کامل دینی به حساب نمی‌آمدند؛ زیرا با وجود این‌که بیشترشان محراب و کتیبه [که از نشانه‌های مکان‌های مذهبی است] داشتند، نحوه معماری و ساخت‌شان تماماً از دین پیروی نمی‌کرد و رگه‌های سیاسی در آن‌ها موج می‌زد.^{۶۳} مثلاً الحاق ساختمان‌هایی نظیر مقبره، حمام، سیل‌کتاب و آشپزخانه به مکان‌های دینی، از جمله مسجدها، با اهداف غیردینی و عموماً سیاسی صورت می‌گرفت.^{۶۴} (جدول ۱-۱)

۳. مدرسه

ممالیک بحری نخست با هدف آموزش و سپس با نیت گسترش تسنن و کسب مشروعیت دینی، به تأسیس مدرسه‌ها دست زدند. بنابراین طالبان علم در مدرسه، علوم دینی را زیر نظر افرادی مثل شیخ، مدرس، معید، قاضی و فقیه می‌آموختند و از مزایایی هم بهره می‌بردند. شایان ذکر است که مدرسه در زمان ممالیک بحری هم محل علم‌آموزی و هم محلی برای

۶۱. نک. همان ۹۱/۴-۱۲۷؛ Humphreys, 92-93.

۶۲. نک. مقریزی، خطط، ۱۰۴/۴، ۱۰۵، ۱۱۳.

63. Humphreys, 80.

۶۴. مقریزی، خطط، ۲۴۹/۴-۲۵۰، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۶؛ رزق، ۷۵/۱.

اجرای مراسم‌های دینی بود.^{۶۵} (جدول ۱-۲)

۴. خانقاه

خانقاه جایی بود که زاهدان و عارفان برای پرستش و آموختن راه‌های اتصال به پروردگار در آن جمع می‌شدند.^{۶۶} خانقاه مثل مسجد نقش دینی و مثل مدرسه نقش آموزشی برعهده داشت و یکی از ویژگی‌هایش که آن را از مدرسه و مسجد متمایز می‌کرد، فراهم آوردن امکان خلوت‌گزینی و تهذیب نفس برای ساکنانش بود.^{۶۷} در خانقاه افراد متعددی روزگار می‌گذراندند و هر یک به کاری مشغول بودند مثل شیخ، نگهبان، امام، فقیه، آشپز، پزشک، کتابدار، مؤذن و ناظر وقف.^{۶۸} اولین خانقاه در مصر را صلاح‌الدین ایوبی در باب‌العید قاهره بنا نهاد و مکان این خانقاه در زمان فاطمیان محلی برای تجمع صوفیان و به نام دار سعیدالسعدا شناخته می‌شد.^{۶۹} در زمان ممالیک بحری خانقاه نوعی مکان دینی و سیاسی به‌شمار می‌آمد؛ سیاسی از آن جهت که سلاطین و امیران بنیانگذار و قانونگذار آن بودند و دینی از آن رو که مکانی برای گردهم‌آیی دین‌داران و صوفیان بود.^{۷۰} خانقاه‌های فراوان مصر در این دوره را می‌توان در دو دسته جای داد، دسته اول خانقاه‌هایی که به نهادهای دیگر مانند مقبره و مدرسه یا بیمارستان متصل‌اند و معمولاً سلاطین و امیران برای اعمال قدرت سیاسی و دینی می‌ساختند و دسته دوم، خانقاه‌های مستقل که شیوخ و عالمان با اهداف شخصی بنا می‌کردند.^{۷۱} معماری خانقاه‌ها از زمان ایوبیان تا زمان ناصر محمد بن قلاوون به یک شیوه

۶۵. مقریزی، خطط، ۲۱۷/۴، ۲۴۹-۲۵۰، ۲۱۷.

۶۶. همان، ۶۶.

۶۷. برای اطلاعات بیشتر در مورد نحوه و مواد تدریس در خانقاه‌ها رک. رزق، ۲۷/۱-۳۲.

۶۸. رزق، ۲۲/۱-۲۳.

۶۹. مقریزی، خطط، ۲۷۳/۴؛ قلقشندی، ۳۶۸/۳.

70. Fernands, *The Evolution*, 19.

۷۱. ابن حبیب، ۳۰۱/۱؛ مقریزی، خطط، ۲۱۰/۴، ۲۱۱، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۶۰؛ ابن تغری بردی، النجوم،

بود تا این که بیبرس جاشنگیر روش پیوند میان خانقاه یا رباط با مقبره را پیش گرفت و این نوع معماری را به شیوه‌ای مرسوم در مصر بدل کرد.^{۷۲} (جدول ۳-۱)

۵. زاویه

زاویه مکانی برای عبادت و خلوت‌گزینی صوفیان، فقیران و درویشان بود و اغلب آن‌ها را در مقیاسی کوچک، کنار مساجد، خانقاه‌ها و بناهای دینی دیگر می‌ساختند.^{۷۳} زاویه از یک صحن، مکانی برای آموزش و عبادت، تعدادی اتاق‌های کوچک، آشپزخانه و آبخوری تشکیل می‌شد^{۷۴} و معمولاً سلاطین با هدف دست‌یابی به مشروعیت سیاسی در جامعه به بنای آن توجه می‌کردند؛^{۷۵} گفتنی است که معماری زاویه در مقایسه با خانقاه ساده‌تر و ابتدایی‌تر بود و در آن‌ها مقررات خاصی اعمال نمی‌شد.^{۷۶} (جدول ۴-۱)

۶. حمام

حمام، حمیم یا حمیمه به محلی گویند که مخزنی پر از آب داغ برای شست‌وشو دارد.^{۷۷} حمام‌ها از پیش از اسلام وجود داشته‌اند و پس از آمدن اسلام حمام «ابتدا به‌عنوان محلی برای غسل کردن و وضوگرفتن ضمیمه مسجد گردید و افزون‌بر مسجد و بازار، یکی از شاخص‌های شهرهای اسلامی شد».^{۷۸} حمام‌ها معمولاً از چند بخش تشکیل می‌شدند مثل

۳۷۸/۶؛ همو، المنهل، ۳۶۲/۲؛ ابویوسف، ۱۳۷؛ Fernands, *The Evolution*, 19.

۷۲. مقریزی، خطط، ۲۷۶/۴؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۲۲۶/۸.

۷۳. مقریزی، السلوک، ۵۰۹/۲-۵۱۱.

74. Fernands, *The Evolution*, 15.

75. Berkey, 141-142; Fernands, *The Evolution*, 21.

76. Humphreys, 94; Fernands, *The Evolution*, 19.

۷۷. مقریزی، خطط، ۱۲۹/۳.

۷۸. منفرد، ۱۰۶/۱۴-۱۱۸.

بخش گرم‌کننده آب، اتاق‌های گرم و فضای خدماتی^{۷۹} و فردی به نام «حمامی» مسئول اداره امورات آن‌جا بود.^{۸۰} حمام‌ها جزو مراکز اجتماعی و عمومی مصر به حساب می‌آمدند^{۸۱} و به جهت تأکید سنت اسلامی بر طهارت، حمام‌کردن از ضروریات زنان و مردان مسلمان بود. به نظر می‌رسد امیران مملوک برای به دست آوردن شهرت و محبوبیت و رفع نیاز مردم، حمام‌هایی در کنار بناهای دیگر مثل خانقاه، زاویه، مدرسه و بیمارستان تدارک دیدند. بانیان، حمام را جزو اموال وقفی قرار و درآمدش را به بازماندگانشان اختصاص می‌دادند.^{۸۲} (جدول ۵-۱)

۷. رباط

رباط‌ها از بناهای نظامی بود، اما کارکرد دینی هم داشتند. رباط را با هدف حفظ حکومت و جلوگیری از حمله دشمنان می‌ساختند و «پیروان طریقت‌های دینی» در آن روزگار می‌گذرانند. در واقع آن‌جا به مجاهدانی تعلق داشت که قصد جهاد در راه خدا را داشتند و از مرزها نگهداری می‌کردند. همچنین محلی برای آموزش دینی و نظامی و پناهگاهی برای سکونت زنان مطلقه و بی‌پناه بود.^{۸۳} ساختمان رباط از صحن، برج، مصلی و اتاق‌های کوچک برای استراحت تشکیل می‌شد.^{۸۴} در مصر، کارکرد اجتماعی هم برای رباط‌ها مطرح است، زیرا برخی افراد ساکن در آن، از نفوذ چشمگیری در جامعه برخوردار بودند.^{۸۵} افزایش خانقاه‌های مصر در قرن ۸هـ، کاهش رباط‌ها یا پیوندشان با خانقاه‌ها را به دنبال

۷۹. گرابار، ۲۰۳.

۸۰. برای اطلاع از وظایف حمامی رک. ابن‌اخوه، ۲۴۰-۲۴۵.

۸۱. قاسم، تاریخ، ۳۱۲-۳۱۳.

۸۲. مقریزی، خطط، ۱۳۴/۴-۱۳۵، ۲۸۳، ۲۸۴-۲۸۵؛ ابن‌تغری بردی، نجوم، ۳۰۳/۱۰-۳۰۴.

۸۳. مقریزی، خطط، ۲۹۲/۴-۲۹۳؛ کریمیان سردشتی و عطارزاده، ۴۲۷/۱۹-۴۳۰.

۸۴. رزق، ۹۸/۱-۹۹، ۱۰۳-۱۰۴؛ رفاعی، ۱۰۹-۱۱۰.

۸۵. عبدالجبار، ۱۲۰۲.

۸. سیبیل کُتاب

سبیل، سقاخانه یا آبخوری از مکان‌های اجتماعی و دینی ممالیک بحری است.^{۸۷} سبیل‌های مصر در دو نوع سبیل‌های سلطانی و سبیل‌های خصوصی جای داشتند. سبیل‌های سلطانی یا حکومتی را سلاطین بحری با هدف کسب مشروعیت و برای همگان می‌ساختند و امورات مربوط به آن‌ها زیر نظر حکومت انجام می‌گرفت و اغلب از ملحقات مراکز دیگر به حساب می‌آمد. در مقابل، بانیان سبیل‌های خصوصی امیران و ثروتمندان بودند و آن‌ها را برای استفاده شخصی در کنار زمین یا بناهای دیگرشان احداث می‌کردند.^{۸۸} معمولاً در جوار سبیل، مکتب‌خانه یا مکتب‌السبیل هم وجود داشت که مکانی برای آموزش کودکان تهری دست به شمار می‌آمد و کودکان در آن‌جا به فراگیری علمی همچون قرآن، حدیث، شریعت، لغت و نحو مشغول می‌شدند.^{۸۹} سبیل در جامعه مصر سه دوره را پشت سر نهاد، ۱. دوره پیش از ناصر محمد بن قلاوون ۲. دوره ناصر محمد بن قلاوون ۳. عصر سلطان غوری (۹۰۷هـ). دوره نخست، از زمان صلاح‌الدین ایوبی آغاز می‌شود و سبیل‌ها در این فاصله زمانی ابتدایی و ساده بودند. دوره دوم، دوره افزایش تعداد سبیل‌ها است و ناصر محمد سبیل‌های قبلی را ترمیم کرد^{۹۰} و برای انتقال آب بیشتر، به حفر چاه‌های متعدد و ایجاد تسهیلات جدید دست زد. دوره سوم، دوره اصلاح نظام آب‌رسانی پیشین از جانب سلطان غوری است.^{۹۱} نقشه بناها در این سه دوره تقریباً یکی است و تفاوت‌ها به معماری،

86. Fernands, *The Evolution*, 12.

۸۷. رزق، ۷۸/۱-۷۹.

۸۸. محمد نوار، ۷۲، ۷۸.

۸۹. نویری، ۷۴/۳۱-۷۵؛ عاشور، ۳۴۷-۳۴۸.

۹۰. مقریزی، السلوک، ۴۸۶/۲.

۹۱. محمد نوار، ۸۴-۸۹.

تزئینات و آراستگی بنا باز می‌گردد و معمولاً آن‌ها را با مرمرهای سفید و سیاه می‌ساختند.^{۹۲}
(جدول ۵-۱)

۹. مقبره

مقبره، قُبه یا آرامگاه مکان‌هایی هستند که سلاطین بحری برای بزرگداشت نام و زنده‌نگه داشتن خاطره‌شان با اهداف دنیوی بنا می‌کردند و سپس ظاهری دینی به آن می‌افزودند. یعنی مقبره را برای جاودانگی نامشان و برخوردارگی از دعای خیر مردم، جزو ملحقات مراکز دینی قرار می‌دادند و با این کار اهداف سیاسی و شخصی و دینی را با منافع اجتماعی مردم پیوند می‌زدند.^{۹۳} مقبره برای نشان دادن قدرت و عظمت حکومت کاربرد داشت و اجزای آن (گنبد، سردر و مناره) نوعی ابزار برای تبلیغات سیاسی به شمار می‌آمد.^{۹۴} (جدول ۷-۱)

۱۰. میدان

در جهت استمرار قدرت یکی از لوازم مورد نیاز دولت، پرداختن به امر تبلیغات بود. میدان‌ها^{۹۵} به عنوان نمونه مهمی از مکان‌ها، بستری برای مناسبات سیاسی و اقدامات اجتماعی بودند^{۹۶} و سلاطین بحری بخشی از دیدارهای سیاسی با فرستادگان ملت‌های دیگر و ازدواج‌های سیاسی را در میدان‌های مصر انجام می‌دادند. همچنین میدان‌ها برای اجرای تمرین‌های نظامی و سوارکاری، بازی‌ها و تفریحات متعدد کاربرد داشتند. اسب سواری یکی از ورزش‌های مهم دوران ممالیک بود و سلاطین به پرورش نیروی نظامی

۹۲. همو، ۷۰؛ رزق، ۷۸/۱-۷۹.

۹۳. مقریزی، خطط، ۲۱۱-۲۱۰/۴، ۲۱۸، ۲۶۰، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۷۶، ۲۹۰، ۲۹۱؛ همو، السلوک، ۱۷۵/۲، ۱۷۷؛ ابن‌تغری بردی، نجوم، ۳۷۸/۶؛ ابن‌حبیب، ۳۰۱/۱؛ ابن‌فرات، ۱۰-۹/۸.

94. Humphreys, 117.

۹۵. میدان: محل اسب‌دوانی.

۹۶. برای اطلاعات بیشتر نک. ششتاوی، ۱۹، ۲۰، ۲۱.

سوارکار اهتمام بسیاری می‌ورزیدند، بخشی از آموزش‌های نظامی هم در میدان‌ها صورت می‌گرفت. این عوامل سبب شد سلاطین به احداث میدان‌هایی در مصر بپردازند. مثلاً ظاهر بیبرس بندق‌داری در سال ۶۶۶ هـ بیرون قاهره، میان بین‌النقره و قبه‌النصر، میدان قبق را به عنوان مکانی برای تربیت نظامی سپاه بنا نهاد.^{۹۷} میدان قبق محلی برای برگزاری جشن‌ها و عیدها، مراسم‌های سیاسی و سوارکاری بود و مقریزی اطلاعاتی از مراسم‌هایی می‌دهد که بیبرس و سلاطین پس از او در این میدان برگزار کردند. از آن‌ها می‌توان به جشنی پس از رهایی از خطر شام و تاتار در زمان ظاهر بیبرس،^{۹۸} ازدواج ملک سعید بن ظاهر (۶۷۸ هـ) با دختر امیر سیف‌الدین قلاوون^{۹۹} و جشن‌ها و بازی‌های سلطان ملک اشرف خلیل (۶۸۹-۶۹۲ هـ) و ناصر محمدبن قلاوون اشاره کرد.^{۱۰۰} در ۷۱۸ هـ، ناصر محمدبن قلاوون، میدان ظاهری را ویران و به جای آن، میدان ناصری (تصویر ۹-۱۰) را احداث کرد. این میدان از میدان‌های مهم ممالیک بحری بود و به عنوان مکانی برای بازی‌های مختلف و دیدارهای سیاسی شناخته می‌شد.^{۱۰۲} در ۷۲۷ هـ، فرستاده سلطان ابوسعیدبن محمد (پادشاه ایلخانی ایران)، به میدان ناصری آمد و با مملوکان دیدار کرد و هدایایی بین‌شان ردوبدل شد.^{۱۰۳} در ۷۴۶ هـ کامل شعبان‌بن ناصر محمد (۷۴۷-۷۴۷ هـ) در میدان ناصری چند تن از امیرانش را از مناصب حکومتی خلع کرد.^{۱۰۴} صالح صلاح‌الدین صالح بن محمد بن قلاوون (۷۵۲-۷۵۵ هـ) در ۷۵۴ هـ در میدان ناصری با فرستادگان یمن ملاقات کرد و سلطان در آن روز

۹۷. مقریزی، خطط، ۱۸۰/۳-۱۸۱.

۹۸. همو، السلوک، ۸۶/۲.

۹۹. همان، ۹۷/۲-۹۸. دواداری، ۱۹۷/۸؛ ابن‌کثیر، ۲۷۱/۱۳.

۱۰۰. مقریزی، خطط، ۱۸۰/۳-۱۸۴؛ نیز رک. ششناوی، ۶۶-۷۱.

۱۰۱. برگرفته از کتاب میادین القاهره فی العصر المملوکی: قسمت خرائط، ۱۱۸.

۱۰۲. مقریزی، خطط، ۳۲۵/۳-۳۲۶.

۱۰۳. همو، السلوک، ۹۸/۳.

۱۰۴. ابن‌تغری بردی، النجوم، ۱۲۰/۱۰.

جشن بزرگی ترتیب داد.^{۱۰۵} اشرف شعبان بن حسین بن محمد بن قلاوون (۷۶۴-۷۷۸ه) و صالح صلاح‌الدین حاجی بن شعبان بن حسین (۷۸۳-۷۸۴ه) از میدان ناصری برای دیدارهای سیاسی شان بهره می‌جستند.^{۱۰۶} در ۷۲۰ه ناصر محمد بن قلاوون در خلیج غربی مصر، میدان مهاری را با این هدف که مکانی برای تربیت اسب‌ها و اسب‌دوانی و بازی‌های مختلف باشد، بنا کرد.^{۱۰۷} بنابراین، در روزگار ممالیک، از آن جهت که میدان‌ها برای دیدارها و مناسبات سیاسی، آموزش نیروی نظامی، سوارکاری و بازی کاربردی به نظر می‌رسیدند، در بسیاری از مراکز شهری بنیان و توسعه یافتند.

۱۱. پل

سلاطین بحری با انگیزه‌های سیاسی پل‌هایی در مصر بنا نهادند. پل‌های ممالیک در دو دسته سلطانی و بلدی^{۱۰۸} و از نظر ساختار در دو گروه چوبی و سنگی^{۱۰۹} قرار داشتند. پل‌های سلطانی پل‌هایی بودند که سلطان بر رود نیل و انشعابات آن و عمدتاً جهت ایجاد تسهیلات لجستیک نظامی می‌ساخت. این پل‌ها برای همگان بنا می‌شد و زیر نظر دیوان سلطانی بود و حکومت افرادی را برای رسیدگی به پل‌ها برمی‌گزید. ناظر، وضعیت پل را بررسی می‌کرد و هر چند وقت یکبار به نمایندگی از دولت، هزینه‌ای از مردم بابت نگهداری پل‌ها می‌ستاند.^{۱۱۰} پل‌های بلدی را اقطاع‌داران، امیران و کشاورزان با هزینه شخصی بنا می‌کردند و مراقبت از آن‌ها بر عهده خودشان بود.^{۱۱۱} پل‌های بلدی کاربرد اقتصادی داشتند

۱۰۵. مقریزی، السلوک، ۱۷۹/۴.

۱۰۶. همان، ۲۹۸/۴؛ ۱۲۱/۵-۱۲۲.

۱۰۷. مقریزی، خطط، ۲۲۳/۳-۲۲۴.

۱۰۸. قلقشندی، ۴۴۸/۳-۴۴۹، ابن‌مماتی، ۲۳۲-۲۳۳.

۱۰۹. محمد نوار، ۵۰، ۵۶.

۱۱۰. قلقشندی، ۴۴۸/۳-۴۴۹؛ مقریزی، السلوک، ۷۵/۴-۷۶؛ ابن‌مماتی، ۲۳۲-۲۳۳؛ نیز نک. قاسم، النیل، ۳۸.

۱۱۱. قلقشندی، ۴۴۸/۳-۴۴۹؛ ابن‌مماتی، ۲۳۲-۲۳۳؛ ابن‌شاهین ظاهری، ۱۲۹-۱۳۰.

نه سیاسی، یعنی برخلاف پل‌های سلطانی، پل‌های بلدی با هدف رونق کشاورزی و روبه رویی با خطرات رود نیل بنا می‌شدند. بنابر آنچه گفتیم، سلاطین بحری برای حفظ حکومت و مقابله با تهدید بیگانگان و شورش‌های داخلی، تصمیم گرفتند پل بسازند. پل‌ها رفت‌وآمد سپاهیان را آسان‌تر می‌نمود و بین شهرها پیوند ایجاد می‌کرد.^{۱۱۲} دسترسی راحت‌تر به شهرها و روستاها، منازعات داخلی را کاهش می‌داد و مواجهه با دشمنان را سرعت می‌بخشید. برای نمونه، ظاهر بیبرس بندقداری در سال ۶۵۸ هـ با این هدف که نظامیان بتوانند آسوده تردد کنند و با فرنگیان روبه‌رو شوند، یک پل روی نهر شریعه بنا کرد.^{۱۱۳} در سال ۷۰۸ هـ، هنگامی که بیبرس جانشینگر متوجه اتحاد پادشاه قبرس با فرنگیان شد، با امیرانش مشورت کرد و سپس دستور داد پلی از قلیوب تا دمیاط^{۱۱۴} بسازند. دمیاط در این دوران ناآرام بود و سلطان ناگزیر بود به فکر امنیت قلمرو باشد و این پل جابه‌جایی سربازان را سریع‌تر می‌کرد و از خطرات احتمالی فرو می‌کاست.^{۱۱۵} امیر بشتاک^{۱۱۶} در ۷۳۷ هـ، ناصر محمد بن قلاوون را از خطرات گاه‌وبی‌گاه ناحیه شیبین و مَرَصَفَا^{۱۱۷} و مناطق اطرافش آگاه ساخت. ناصر محمد هم با همکاری امیر بشتاک پلی در شیبین ایجاد کرد تا در صورت وقوع اتفاق ناخوشایند، سربازان در کم‌ترین زمان به آن منطقه بروند.^{۱۱۸} خلاصه سخن آن است که ایجاد تسهیلات نظامی سبب شد تا سلاطین بحری پل‌هایی در سطح مصر بنا کنند که با نام پل‌های سلطانی شناخته می‌شوند. در کنار پل‌های سلطانی، پل‌های بلدی هم وجود داشتند که به دست امیران و کشاورزان با اهداف اقتصادی بنا می‌شدند.

۱۱۲. قاسم، النیل، ۲۷.

۱۱۳. ابن تغری بردی، النجوم، ۱۴۰/۷-۱۴۲؛ نیز نک. قاسم، النیل، ۲۷.

۱۱۴. دمیاط: روستایی میان تنیس و مصر، در کنار رود نیل و بحر روم: یاقوت حموی، ۴۷۲/۲-۴۷۳.

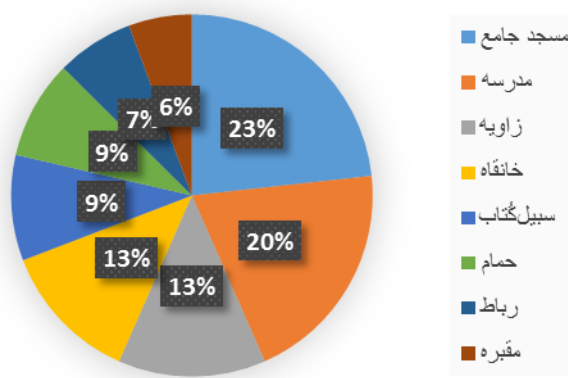
۱۱۵. مقریزی، خطط، ۲۷۷/۳؛ مقریزی، السلوک، ۴۲۵/۲-۴۲۶.

۱۱۶. امیر بشتاک از امیران ناصر محمد بن قلاوون بود، صفدی، ۸۸/۱۰.

۱۱۷. مَرَصَفَا: روستایی بزرگ در شمال مصر، یاقوت حموی، ۱۰۷/۵.

۱۱۸. مقریزی، خطط، ۲۷۶/۳.

بناهای ساخته شده در مصر تحت تأثیر زمینه‌های سیاسی



نتیجه

کوشش‌های ممالیک برای کسب مشروعیت سیاسی و محبوبیت در جامعه، آن‌ها را به سمت احداث بناهای عمومی با هدف رفع نیازهای مردم مصر سوق داد. قدرت‌طلبی و قدرت‌نمایی ممالیک سبب دگرگونی نقشه و تزئین اجزای بناها در مصر شد و قابلیت معماری در ایجاد فضا توجه آنان را به سمت ایجاد بناهای متعدد و سبکی متناسب با هدفشان معطوف کرد. در آن دوره کارآیی معماری در کنار تمرکز بر نقشه و تزئین بنا، بستر مناسبی نیز برای اسکان نیروهای نظامی ممالیک فراهم آورد، از این رو سلاطین با کمک معماری طباق‌هایی در مصر تأسیس کردند و به تربیت سپاه پرداختند. همچنین ممالیک با هدف فعالیت‌های سیاسی و مقابله با تهدید دشمنان، از برافراشتن میدان‌ها و پل‌ها در سطح مصر غافل نماندند و همواره به معماری و عمران این دسته از بناها همت گماشتند. بنابر گزارش‌های تاریخی مسجد جامع ۲۳ درصد، مدرسه ۲۰ درصد، زاویه و خانقاه ۱۳ درصد، سبیل کُتاب و حمام ۹ درصد، رباط ۷ درصد و مقبره ۶ درصد از بناهایی را تشکیل می‌دهد که در آن زمان و تحت تأثیر سیاست در مصر بنا شدند که بیشترین تعداد متعلق به مسجدهای جامع است و کم‌ترین تعداد به مقبره‌ها اختصاص دارد.

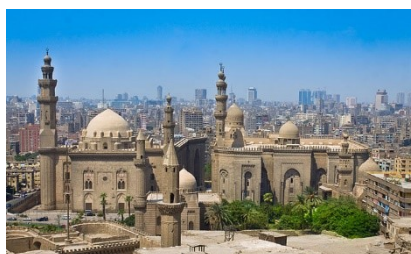
پیوست‌ها



تصویر ۱-۱: مسجد ظاهر بیبرس بندقداری در مصر^{۱۱۹}



تصویر ۱-۲: مجموعه منصور قلاوون در مصر - مقبره، مدرسه و بیمارستان^{۱۲۰}

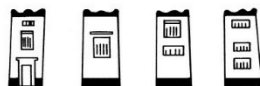


تصویر ۱-۳: مجموعه ناصر حسن بن قلاوون در مصر - مدرسه، مسجد و مقبره^{۱۲۱}

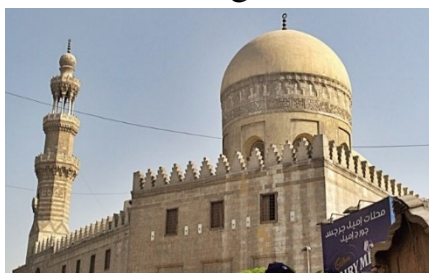
119. [alamyimages.fr/photos-images/sultan-al-zahir-baybars-al.html](https://www.alamyimages.fr/photos-images/sultan-al-zahir-baybars-al.html)

120. re-thinkingthefuture.com/case-studies/a4112-qalawun-complex-in-cairo-iconic-monuments-of-cairo/?nowprocket=1

121. [wikimedia.org/wiki/File:Flickr_-_archer10_\(Dennis\)_-_Egypt-13A-061_\(cropped\).jpg](https://www.wikimedia.org/wiki/File:Flickr_-_archer10_(Dennis)_-_Egypt-13A-061_(cropped).jpg)



تصویر ۴-۱: نقشه بنایی مرتفع در مصر عصر ممالیک بحری^{۱۲۲}



تصویر ۵-۱: نمای بیرونی مدرسه و مقبره امیر صرغتمش^{۱۲۳}



تصویر ۶-۱: خانقاه و مدرسه امیر سنجر به همراه مقبره امیر سنجر و امیر سalar^{۱۲۴}

۱۲۲. تصویر برگرفته از مقاله علی ابراهیم، ۱۹۸۴: ۴۷.

123. archnet.org/sites/2737?media_content_id=5987

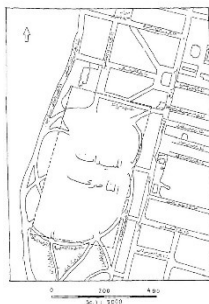
124. alamy.com/complex-of-salar-and-sanjar-cairo-egypt-image9883673.html



تصویر ۷-۱: مناره مسجد سلطان ناصر محمد قلاوون^{۱۲۵}



تصویر ۸-۱: بیمارستان منصور قلاوون در مصر^{۱۲۶}



تصویر ۹-۲: میدان ناصری در مصر^{۱۲۷}

125. islamichistoryandtravel.com/sarghatmish-mosque-madrassa-cairo

126. archnet.org/sites/1551?media_content_id=6519

۱۲۷. برگرفته از کتاب میادین القاهرة فی العصر المملوکی، قسمت خرائط، ۱۱۸.

جدول بناها

جدول ۱-۱ مسجدهای جامع

مکان	دوره / سال	مؤسس	بنا
حسینیه	۶۶۵ هـ ق	ملک ظاهر بیبرس بندقرداری	جامع ظاهر ^{۱۲۸}
جزیره روضه	پیش از ۶۷۸ هـ ق	ملک ظاهر بیبرس بندقرداری	جامع ظاهر ^{۱۲۹}
مصر	۶۷۲ هـ ق	تاج‌الدین بن صاحب معروف به ابن حنا	جامع تاجی بدیرالطین ^{۱۳۰}
مصر	پیش از ۷۸۴ هـ ق	طواشی	جامع جزیره وسطی ^{۱۳۱}
نزدیک غیظ‌العهده	۶۷۵ هـ ق	امیر حسین بن ابی بکر بن اسماعیل رومی	جامع امیر حسین ^{۱۳۲}
مصر	در زمان منصور قلاوون	قاضی فتح‌الدین محمد بن عبدالله بن ظاهر	جامع ابن عبدالظاهر ^{۱۳۳}
پل افرم	۶۹۳ هـ ق	امیر عزالدین آیبک افرم	جامع ابن اللبان ^{۱۳۴}
مصر	پیش از ۷۸۴ هـ ق	شهاب‌الدین فاخر منصورى	جامع فاخرى ^{۱۳۵}
بیرون قاهره	۷۰۱ هـ ق	امیر سیف‌الدین کرای منصورى	جامع کرای ^{۱۳۶}
کنار نیل / بستان خشاب	۷۰۱ هـ ق	امیر علاء‌الدین طیب‌رس خازاندار	جامع طیب‌رسى ^{۱۳۷}
ساحل نیل	۷۱۱-۷۱۲ هـ ق	قاضی فخرالدین محمد بن	جامع جدید ناصرى ^{۱۳۸}

۱۲۸. دوادری، ۱۲۳/۸. مقریزی، خطط، ۹۱/۴-۹۲؛ همو، السلوک، ۴۱/۲؛ نیز رک. سامح، ۷۹.

۱۲۹. ابن شداد، ۳۶۰.

۱۳۰. ابن دقماق، ۷۸/۱.

۱۳۱. مقریزی، خطط، ۱۳۲/۴.

۱۳۲. همان، ۱۰۲/۴-۱۰۳.

۱۳۳. همان، ۱۳۰/۴.

۱۳۴. مقریزی، خطط، ۹۷/۴-۹۸؛ ابن دقماق، ۷۸/۱.

۱۳۵. مقریزی، خطط، ۱۳۰/۴.

۱۳۶. مقریزی، خطط، ۱۳۲/۴؛ صفدی، ۲۲/۲۵.

۱۳۷. مقریزی، خطط، ۹۸/۴.

۱۳۸. مقریزی، ۹۸؛ ابن دقماق، ۷۶/۱-۷۷؛ قلقشندی، ۳/۳۴۶.

۳۲/ تاریخ و تمدن اسلامی، سال هجدهم، شماره سی و هشتم، بهار ۱۴۰۱

		فضل الله	
مصر	۷۱۴ هـ ق	ملک ناصر محمد بن قلاوون	جامع آرامگاه سیده نفیسه ^{۱۳۹}
قلعه جبل	۷۱۸ هـ ق	ملک ناصر محمد بن قلاوون	جامع قلعه ناصری ^{۱۴۰}
قراه صغری	۷۲۹ هـ ق	ناصرالدین بن حرانی شرایسی	جامع حرانی ^{۱۴۱}
بیرون باب زویله	۷۳۰ هـ ق	امیر سیف الدین ماس	جامع ماس ^{۱۴۲}
مصر	۷۳۰ هـ ق	امیر سیف الدین قوصون	جامع قوصون ^{۱۴۳}
نزدیک باب برقیه	۷۳۰ هـ ق	امیر مُغلطای فخری	جامع برقیه ^{۱۴۴}
خلیج ناصری / نزدیک برکه حاجب	بعد از ۷۳۰ هـ ق	ناصرالدین محمد / پدر امیر صاروجا	جامع صاروجا ^{۱۴۵}
کنار باب البرقیه / خطه بین السورین	۷۳۲ هـ ق	امیر علاءالدین مُغلطای جمالی	جامع مُغلطای جمالی / توبه ^{۱۴۶}
حسینیه / بیرون باب نصر	۷۳۲ هـ ق خواندن خطبه	امیر سیف الدین حاج آل ملک	جامع آل ملک ^{۱۴۷}
بیرون قاهره / در خطه قبو کرمانی	۷۳۶ هـ ق اتمام	امیر بشتاک	جامع بشتاک ^{۱۴۸}
بولاق	۷۳۷ هـ ق اتمام	امیر عزالدین ایدمیر خطیری	جامع خطیری بولاق ^{۱۴۹}
خلیج کبیر	۷۳۷ هـ ق خواندن خطبه	الست حدق	جامع الست حدق ^{۱۵۰}

۱۳۹. مقریزی، خطط، ۱۰۲/۴.

۱۴۰. همان، ۱۳۲/۴؛ ابن دقماق، ۷۶/۱؛ نیز رک. سامح، ۸۵.

۱۴۱. مقریزی، خطط، ۱۳۴/۴.

۱۴۲. همان، ۱۰۳/۴.

۱۴۳. همان، ۱۰۳/۴-۱۰۴؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۹۶-۹۴/۹.

۱۴۴. مقریزی، خطط، ۱۳۴/۴.

۱۴۵. همان، ۱۱۵/۴.

۱۴۶. همانجا.

۱۴۷. همان، ۱۰۸/۴-۱۰۹.

۱۴۸. همان، ۱۰۶/۴.

۱۴۹. همان، ۱۱۱/۴-۱۱۲؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۱۱۸/۹-۱۱۹.

۱۵۰. مقریزی، خطط، ۱۱۲/۴.

معماری به مثابه بیانی سیاسی / ۳۳

کنار خط تبانه / خارج باب زویله	۷۳۸ هـ ق	الطُّنْبُغَا ماردانی	جامع ماردانی ^{۱۵۱}
بیرون باب بحر	۷۴۱ هـ ق	نجم‌الدین بن قاضی	جامع ابن غازی ^{۱۵۲}
بیرون قاهره / خلیج کبیر	زمان ملک ناصر محمد بن قلاوون	الست مسکه	جامع الست مسکه ^{۱۵۳}
بین باب شریعه و باب بحر	۷۴۵ هـ ق	طواشی جوهر	جامع طواشی ^{۱۵۴}
داخل باب محروق	۷۴۶ هـ ق	امیر بهاء‌الدین أصلم	جامع أصلم ^{۱۵۵}
جزیره فیل	در ایام ملک ناصر محمد بن قلاوون	محمد بن فضل‌الله قاضی فخر	جامع فخر ^{۱۵۶}
مصر	۸۰۶ هـ ق ویران	امیر جمال‌الدین آقوش معروف به نائب کرک	جامع نائب کرک ^{۱۵۷}
نزدیک قلعه جبل	۷۴۷-۷۴۸ هـ ق	امیر آق‌سنقر ناصری	جامع آق‌سنقر / جامع نور ^{۱۵۸}
نزدیک جزیره فیل	۷۴۷ هـ ق	شمس‌الدین محمد بن ابراهیم بن عمر سیوطی	جامع سیوطی ^{۱۵۹}
مصر	در ایام ملک ناصر محمد بن قلاوون	امیر بدرالدین محمد ترکمانی	جامع ترکمانی ^{۱۶۰}
نزدیک قلعه جبل	۷۵۰ هـ ق	امیر سیف‌الدین شیخو ناصری	جامع شیخو ^{۱۶۱}
باب لوق / کنار برکه شفاف	پس از ناصر محمد بن	امیر جمال‌الدین آقوش	جامع طبایح ^{۱۶۲}

۱۵۱. همان، ۱۰۵/۴؛ نیز رک. سامح، ۸۸-۹۱.

۱۵۲. مقریزی، خطط، ۱۱۲/۴-۱۱۳.

۱۵۳. همان، ۱۳۳/۴.

۱۵۴. همان، ۱۳۱/۴.

۱۵۵. همان، ۱۰۶/۴.

۱۵۶. همان، ۱۰۹/۴-۱۱۰.

۱۵۷. همان، ۱۱۰/۴.

۱۵۸. مقریزی، خطط، ۱۰۷/۴؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۱۷۹/۱۰.

۱۵۹. مقریزی، خطط، ۱۱۶/۴-۱۱۷.

۱۶۰. همان، ۱۱۳/۴.

۱۶۱. همان، ۱۱۳/۴؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۲۶۹/۱۰.

۳۴/ تاریخ و تمدن اسلامی، سال هجدهم، شماره سی و هشتم، بهار ۱۴۰۱

قلاوون			
بیرون باب زویله	۷۵۱ هـ ق	سیف‌الدین مَنجک یوسفی	جامع منجک ^{۱۶۳}
روبه‌روی قلعه جبل	۷۵۷ هـ ق	ملک ناصر حسن	جامع ملک سلطان حسن ^{۱۶۴}

جدول ۱-۲ مدرسه‌ها

مکان	دوره / سال	مؤسس	بنا
مصر	۶۵۴ هـ ق	ملک معز آیبک ترکمانی	مدرسه معزیه ^{۱۶۵}
مصر	۶۵۴ هـ ق	صاحب بهاء‌الدین علی بن محمد بن سلیم بن حنّا	مدرسه صاحبیه بهانیه ^{۱۶۶}
بین‌القصرین	۶۶۲ هـ ق پایان	ملک ظاهر بیبرس بندقدراری	مدرسه ظاهریه قدیم ^{۱۶۷}
قاهره	۶۷۶ هـ ق	امیر شمس‌الدین آق‌سنقر فارقانی	مدرسه فارقانیه ^{۱۶۸}
کنار مدرسه اشرافیه	۶۸۲ هـ ق	ملک منصور قلاوون	مدرسه تریه أم صالح ^{۱۶۹}
بیرون قاهره / حاره حلب	پیش از ۷۸۴ هـ ق	ابن ابی حلیقه	مدرسه مهدیه ^{۱۷۰}
بین‌القصرین	۶۸۴ هـ ق اتمام	منصور سیف‌الدین قلاوون	مدرسه منصوریه ^{۱۷۱}
نزدیک آرامگاه سیده نفیسه	۶۸۷ هـ ق	أشرف صلاح‌الدین خلیل بن قلاوون	مدرسه اشرافیه ^{۱۷۲}
خطه حدره بقر	پیش از ۷۸۴ هـ ق	امیر سیف‌الدین طفجی	مدرسه طفجیه ^{۱۷۳}

۱۶۲. مقریزی، خطط، ۴/ ۱۱۵-۱۱۶.

۱۶۳. همان، ۴/ ۱۲۴.

۱۶۴. همان، ۴/ ۱۱۷.

۱۶۵. ابن‌دقماق، ۱/ ۹۲-۹۳؛ قلقشندی، ۳/ ۳۴۷.

۱۶۶. ابن‌دقماق، ۱/ ۹۵؛ قلقشندی، ۳/ ۳۴۷.

۱۶۷. مقریزی، خطط، ۴/ ۲۱۶-۲۱۷؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۷/ ۲۱۳؛ دواداری، ۸/ ۱۰۳؛ قلقشندی، ۳/ ۳۶۷.

۱۶۸. مقریزی، خطط، ۴/ ۲۰۱-۲۰۲.

۱۶۹. همان، ۴/ ۲۴۱.

۱۷۰. همان، ۴/ ۲۴۵.

۱۷۱. همان، ۴/ ۲۱۸؛ قلقشندی، ۳/ ۳۶۷.

۱۷۲. ابن تغری بردی، النجوم، ۸/ ۲۵.

۱۷۳. مقریزی، خطط، ۴/ ۲۴۶-۲۴۷.

		اشرفی	
مدرسه حسامیه ^{۱۷۴}	امیر حسام‌الدین طرنطای منصوری	پیش از ۷۸۴ هـ ق	نزدیک قاهره
مدرسه بدریه خروبییه ^{۱۷۵}	قاضی بدرالدین بن خروبی	حدود ۷۰۰ هـ ق	نزدیک نیل
مدرسه ناصریه ^{۱۷۶}	ملک عادل زین‌الدین کتبغا منصوری	۶۹۸-۷۰۳ هـ ق	در سمت شرق قبه منصوریه
مدرسه منکوتریه ^{۱۷۷}	امیر سیف‌الدین منکوتر حسامی	۶۹۸ هـ ق	حاره بهاء‌الدین
مدرسه قراسنقریه ^{۱۷۸}	امیر شمس‌الدین قراسنقر منصوری	۷۰۰ هـ ق	بین باب عید و باب نصر
مدرسه جاولیه ^{۱۷۹}	امیر علم‌الدین سنجر جاولی	۷۰۳ هـ ق	بین مصر و قاهره
مدرسه طبرسیه ^{۱۸۰}	امیر علاء‌الدین طبرس	۷۰۹ هـ ق	کنار جامع أزهـر
مدرسه سعدیه ^{۱۸۱}	امیر شمس‌الدین سنقر سعدی	حدود ۷۱۵ تا ۷۲۸ هـ ق	نزدیک حدره البقر
مدرسه مهمنداریه ^{۱۸۲}	امیر شهاب‌الدین احمد بن أقوش عزیز	حدود ۷۲۵ هـ ق	بین جامع صالح و قلعه جبل
مدرسه جمالیه ^{۱۸۳}	امیر علاء‌الدین مغلطای جمالی	حدود ۷۳۰ هـ ق	کنار درب راشد قاهره
مدرسه آبیغویه ^{۱۸۴}	امیر علاء‌الدین آبیغا	۷۳۸ هـ ق	کنار جامع أزهـر و روبه‌روی

۱۷۴. همان، ۲۲۸/۴-۲۲۹.

۱۷۵. ابن‌دقماق، ۹۸/۱-۹۹.

۱۷۶. ابن تغری بردی، النجوم، ۲۰۸/۸؛ مقریزی، خطط، ۲۲۱/۴-۲۲۲؛ فلقشندی، ۳/۳۶۷.

۱۷۷. مقریزی، خطط، ۲۳۰/۴-۲۳۱.

۱۷۸. همان، ۲۳۲/۴.

۱۷۹. همان، ۲۴۷/۴-۲۴۸؛ نیز رک. سامح، ۸۵-۸۶.

۱۸۰. مقریزی، خطط، ۲۲۳/۴؛ ابن‌دقماق، ۹۶/۱-۹۷.

۱۸۱. مقریزی، خطط، ۲۴۵/۴-۲۴۶.

۱۸۲. همان، ۲۴۸/۴-۲۴۹.

۱۸۳. همان، ۲۳۷/۴-۲۳۸.

۱۸۴. مقریزی، خطط، ۲۲۴/۴؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۱۴۳/۹-۱۴۴.

۳۶/ تاریخ و تمدن اسلامی، سال هجدهم، شماره سی و هشتم، بهار ۱۴۰۱

طبرسیه	عبدالواحد		
کنار مدرسه صاحبیه	قاضی شمس‌الدین محمد بن ابراهیم قیسرانی	۷۵۱ هـ ق	مدرسه قیسرانیه ^{۱۸۵}
خطه بین العوامید	الست آبدکین	۷۵۱ هـ ق	مدرسه صغیره ^{۱۸۶}
قاهره	امیر فارس‌الدین بکی	حدود ۷۵۶ هـ ق	مدرسه فارسیه ^{۱۸۷}
روبه‌روی قلعه جبل	سلطان حسن	۷۵۷ هـ ق	مدرسه سلطان ناصر حسن ^{۱۸۸}
بین جامع ابن طولون و قلعه جبل	امیر سیف‌الدین صرغتمش ناصری	۷۵۶-۷۵۷ هـ ق	مدرسه صرغتمشیه ^{۱۸۹}
باب‌العید قاهره	خوند تاتار حجازیه	۷۶۱ هـ ق	مدرسه حجازیه ^{۱۹۰}
قاهره	امیر خواجه سعیدالدین بشیر	۷۶۱ هـ ق	مدرسه بشریه ^{۱۹۱}
نزدیک قلعه جبل	امیر سیف‌الدین الجای یوسفی	۷۶۸ هـ ق	مدرسه جای ^{۱۹۲}
نزدیک قلعه جبل	خوند برکه	۷۷۱ هـ ق	مدرسه ام سلطان ^{۱۹۳}
مصر	ناصرالدین محمد بن مسلم	پیش از ۷۸۴ هـ ق	مدرسه مسلمیه ^{۱۹۴}
مصر	ملک اشرف شعبان	۷۷۷ هـ ق	مدرسه اشرفیه مستجده ^{۱۹۵}
روبه‌روی باب جامع حاکمی	شمس‌الدین شاکر بن غزیل حسن بن محمد بن قلاوون	احتمالاً در ایام ملک ناصر حسن بن محمد بن قلاوون	مدرسه بقریه ^{۱۹۶}

۱۸۵. مقریزی، خطط، ۲۴۱/۴.

۱۸۶. همان، ۲۴۱/۴.

۱۸۷. همان، ۲۴۰/۴.

۱۸۸. قلقشندی، ۳/۳۶۷؛ نیز رک. سامح، ۹۱-۹۴.

۱۸۹. مقریزی، خطط، ۲۵۶/۴.

۱۹۰. همان، ۲۲۲/۴-۲۲۳.

۱۹۱. همان، ۲۴۸/۴.

۱۹۲. همان، ۲۴۹/۴؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۸/۲۰۵.

۱۹۳. مقریزی، خطط، ۲۴۹/۴-۲۵۰.

۱۹۴. همان، ۲۵۱/۴-۲۵۲.

۱۹۵. ابن تغری بردی، النجوم، ۱۱/۶۷؛ مقریزی، ۴/۳۸۸؛ قلقشندی، ۳/۳۶۷-۳۶۸.

۱۹۶. مقریزی، خطط، ۲۳۶/۴.

جدول ۳-۱ خانقاه‌ها

مکان	دوره / سال	مؤسس	بنا
بین قاهره و مصر	۷۲۳ هـ ق	امیر علم‌الدین سنجر جاولی	خانقاه جاولیه ^{۱۹۷}
بیرون قاهره / بین حارة بانسیه و جامع ماردانی	۷۲۵ هـ ق	امیر شهاب‌الدین احمد بن أقوش عزیزی مهمندار	خانقاه مهمنداریه ^{۱۹۸}
مصر	۶۸۳ هـ ق	امیر علاء‌الدین آیتکین بندقدار صالحی	خانقاه بندقداریه ^{۱۹۹}
مصر	۷۰۶-۷۰۹ هـ ق	رکن‌الدین بیبرس جاشنگیر	خانقاه رکنیه بیبرس ^{۲۰۰}
مصر	۷۰۷ هـ ق	امیر علاء‌الدین طیب‌رس	خانقاه طیب‌رس ^{۲۰۱}
سریاقوس	۷۲۳-۷۲۵ هـ ق	ملک ناصر محمد بن قلاوون	خانقاه ناصریه سریاقوس ^{۲۰۲}
سفیج‌الجبل	۷۲۶ هـ ق	امیر بکتُمَر ساقی	خانقاه بکتُمَر ^{۲۰۳}
مصر	۷۳۰ هـ ق	امیر علاء‌الدین بکتُمای جمالی	خانقاه علائیه ^{۲۰۴}
نزدیک درب راشده	۷۳۰ هـ ق	امیر مُغلطای جمالی	خانقاه جمالیه مغلطای ^{۲۰۵}
روبه‌روی جامع قوصون	۷۳۶ هـ ق	امیر سیف‌الدین قوصون	خانقاه قوصون ^{۲۰۶}
بیرون قاهره روبه‌روی خانقاه بشتاک	۷۳۶ هـ ق	امیر سیف‌الدین بشتاک ناصری	خانقاه بشتاک ^{۲۰۷}
کنار جامع ازهر	۷۳۸ هـ ق	امیر آقبغا عبدالواحد	خانقاه آقبغا ^{۲۰۸}

۱۹۷. مقریزی، خطط، ۲۸۳/۴.

۱۹۸. همان، ۲۷۹/۴.

۱۹۹. همان، ۲۸۲/۴.

۲۰۰. مقریزی، خطط، ۲۷۶/۴؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۲۲۶/۸.

۲۰۱. مقریزی، خطط، ۲۹۱/۴-۲۹۲.

۲۰۲. همان، ۲۸۴/۴-۲۸۵.

۲۰۳. همان، ۲۸۷/۴.

۲۰۴. نویری، نهاية الارب فی فنون الادب، ۲۳۰/۳۳-۲۳۱.

۲۰۵. مقریزی، خطط، ۲۷۹/۴؛ رزق، ۲۵۸/۱-۲۷۴.

۲۰۶. مقریزی، خطط، ۲۸۹/۴.

۲۰۷. همان، ۲۷۹/۴.

۲۰۸. همان، ۲۲۴/۴؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۱۴۳/۹-۱۴۴.

۳۸/ تاریخ و تمدن اسلامی، سال هجدهم، شماره سی و هشتم، بهار ۱۴۰۱

خانقاه ام انوک ^{۲۰۹}	طغای خاتون	۷۴۹ هـ ق	بیرون قاب برقیه
خانقاه شیخو ^{۲۱۰}	امیر سیف‌الدین شیخو عمری	۷۵۶ هـ ق	مصر
خانقاه طغای تمر نجمی ^{۲۱۱}	امیر طغای تمر نجمی	پیش از ۷۸۴ هـ ق	بین قلعه جبل و قبه‌النصر
خانقاه جیغا مظفری ^{۲۱۲}	امیر سیف‌الدین جیغا مظفری	پیش از ۷۸۴ هـ ق	بین قبه‌النصر و تره عثمان بن جوشن
خانقاه ارسلان ^{۲۱۳}	امیر بهاء‌الدین ارسلان دوادار	پیش از ۷۸۴ هـ ق	بین قاهره و مصر
خانقاه یونس ^{۲۱۴}	امیر یونس نوروزی دوادار	پیش از ۷۸۴ هـ ق	نزدیک قبه‌النصر
خانقاه نظامیه ^{۲۱۵}	شیخ‌الشیوخ اسحاق بن عاصم أصبهانی حنفی	۷۵۷ هـ ق	نزدیک قلعه جبل
خانقاه یوسفی ^{۲۱۶}	امیر اتابک منجک بن عبدالله ترکی یوسفی	پیش از ۷۸۴ هـ ق	مصر

جدول ۴-۱ زاویه‌ها

مکان	دوره/سال	مؤسس	بنا
بین خطه‌سبع سقایات و قنطره السد	ظاهر بیبرس بندقرداری	امیر عزالدین بن آبیک دمیاطی	زاویه‌دمیاطی ^{۲۱۷}
خارج باب فتوح	۶۶۵ هـ	ظاهر بیبرس بندقرداری	زاویه‌شیخ خضر ^{۲۱۸}
خارج باب نصر	۶۴۷ هـ	بلال فراچی طواشی	زاویه‌خدا ^{۲۱۹}

۲۰۹. مقریزی، خطط، ۴/۲۹۰-۲۹۱.

۲۱۰. همان، ۴/۲۸۳؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۱۰/۳۰۳-۳۰۴.

۲۱۱. مقریزی، خطط، ۴/۲۸۹.

۲۱۲. همان، ۴/۲۸۲-۲۸۳.

۲۱۳. همان، ۴/۲۸۶-۲۸۷.

۲۱۴. همان، ۴/۲۹۱؛ نیز رک. رزق، ۱/۲۹۱-۳۰۳.

۲۱۵. ابن تغری بردی، المنهل، ۲/۳۶۲؛ نیز رک. رزق، ۱/۳۵۷-۳۶۸.

۲۱۶. عسقلانی، ۱/۱۰۱-۱۰۲.

۲۱۷. مقریزی، خطط، ۴/۲۹۷.

۲۱۸. دواداری، ۸/۱۲۳؛ مقریزی، خطط، ۴/۲۹۷-۲۹۹؛ ابن تغری بردی، ۷/۱۶۱-۱۶۳.

۲۱۹. مقریزی، خطط، ۴/۳۰۰.

معماری به‌مثابه بیانی سیاسی / ۳۹

خارج باب‌زویله	۶۸۲ هـ	امیر سیف‌الدین جبرک سلاحدار منصورى	زاویه‌جمیزه ^{۲۲۰}
خارج باب‌نصر	پیش از ۶۸۷ هـ	شیخ ابراهیم بن معضاد بن شداد جَعْبَرى	زاویه‌جعبرى ^{۲۲۱}
نزدیک جامع‌ازهر	۶۸۸ هـ	شیخ مبارک هندى سعودى حلاوى	زاویه‌حلاوى ^{۲۲۲}
مصر	۷۰۵ هـ	ابن حوشب	زاویه‌ابن حوشب ^{۲۲۳}
مصر	پیش از ۷۰۷ هـ	صاحب تاج‌الدین	زاویه‌صاحبه تاجیه ^{۲۲۴}
قلعه‌جبل	بعد از ۷۱۰ هـ	ناصر محمد بن قلاوون	زاویه‌تقى‌الدین ^{۲۲۵}
برکه‌الفیل	پس از ۷۱۰ هـ	امیر سیف‌الدین طُغای	زاویه‌ابراهیم صانغ ^{۲۲۶}
خارج باب‌نصر	پیش از ۷۱۲ هـ	شیخ حسن جوالقى قلندرى	زاویه‌قلندریه ^{۲۲۷}
ناحیه‌جبل	پیش از ۷۱۲ هـ	نجم‌الدین حسین بن محمد بن عبود	زاویه‌ابن عبود ^{۲۲۸}
خارج باب‌قنطره	پیش از ۷۱۴ هـ	شیخ مبارک ایوب سعودى	زاویه‌ابوالسعود ^{۲۲۹}
بیرون‌قاهره/ نزدیک باب‌لوق	پیش از ۷۱۹ هـ	یکی از شیخ‌های قبیله	زاویه‌یونسیه ^{۲۳۰}

۲۲۰. همان، ۲۹۹/۴.

۲۲۱. همان، ۳۰۳/۴؛ همو، سلوک، ۲۰۹/۲؛ نیز نک. سخاوی، ۳۳؛ صفدی، ۵۰/۷.

۲۲۲. مقریزی، خطط، ۳۰۰/۴.

۲۲۳. سخاوی، ۳۲.

۲۲۴. مقریزی، السلوک، ۴۱۹/۲؛ ابن‌دقماق، ۱۰۰.

۲۲۵. مقریزی، خطط، ۳۰۰/۴.

۲۲۶. همان، ۳۰۲/۴.

۲۲۷. مقریزی، السلوک، ۵۶/۳؛ همو، خطط، ۳۰۱/۴-۳۰۲.

۲۲۸. مقریزی، خطط، ۱۳۱/۳؛ همو، سلوک، ۵۶/۳.

۲۲۹. مقریزی، خطط، ۳۰۳/۴.

۲۳۰. همان، ۳۰۴-۳۰۵/۴.

۴۰ / تاریخ و تمدن اسلامی، سال هجدهم، شماره سی و هشتم، بهار ۱۴۰۱

		یونسیه	
خارج باب نصر	پیش از ۷۲۹ هـ	شیخ نصر بن سلیمان بن ابوالفتح منبجی	زاویه نصر ۲۳۱
بیرون قاهره/کنار خلیج مغربی	پیش از ۷۳۷ هـ	شیخ معتقد حسین بن ابراهیم بن علی جاکلی	زاویه جاکلی ۲۳۲
بیرون باب نصر/نزدیک زاویه شیخ نصر منبجی	پیش از ۷۳۷ هـ	ناصر الدین محمد بن خلاطی	زاویه خلاطی ۲۳۳
مصر	۷۴۰ هـ	ناصر محمد بن قلاوون	زاویه طراطریه ۲۳۴
کنار زاویه تقی الدین	۷۵۳ هـ	امیر صرغتمش	زاویه شریف مهدی ۲۳۵
بیرون قاهره/خطه حکر	در زمان ناصر محمد بن قلاوون	امیر ناصرالدین محمد	زاویه حمصی ۲۳۶
حارۀ دیلم	۷۷۰ هـ	علی بن سدار	زاویه سدار ۲۳۷

جدول ۵-۱ حمامها

مکان	دوره/سال	مؤسس	بنا
دار مازان	۶۶۳ هـ	امیر سُنقر رومی	حمام رومی ۲۳۸
باب قطره	حدود ۶۶۳ هـ	عزالدین آیبک أفرم	حمام أفرم ۲۳۹
کنار مدرسه ظاهریه/بین القصرین	در زمان ظاهر بیبرس بندقداری	ألتطمش خاتون	حمام ألتطمش خان ۲۴۰

۲۳۱. مقریزی، خطط، ۳۰۰/۴.

۲۳۲. همان، ۳۰۴/۴.

۲۳۳. همان، ۳۰۵/۴.

۲۳۴. همان، ۳۰۰/۴-۳۰۱.

۲۳۵. همان، ۳۰۰/۴.

۲۳۶. همان، ۳۰۳/۴.

۲۳۷. همان، ۳۰۶/۴.

۲۳۸. همان، ۱۳۳/۳-۱۳۴.

۲۳۹. همان، ۲۹۷/۴؛ ابن دقماق، ۱۰۱، ۱۰۴.

۲۴۰. مقریزی، خطط، ۱۳۴/۳-۱۳۵.

معماری به مثابه بیانی سیاسی / ۴۱

قاهره	در زمان ظاهر بیبرس بندقداری	امیر شمس‌الدین آق‌سُنقر فارقانی	حمام فارقانی ^{۲۴۱}
مصر	۷۰۰ هـ به بعد	علاء‌الدین طبرس وزیر	حمام طبرس ^{۲۴۲}
باب جوانیه	پیش از ۷۰۹ هـ	امیر شمس‌الدین سُنقر معزی	حمام سنقر اعسر ^{۲۴۳}
بین اصطبل جمیزه و حارة زویله	پیش از ۷۱۲ هـ	نجم‌الدین حسین بن محمد بن عیود	حمام ابن عیود ^{۲۴۴}
سریاقوس	۷۲۳-۷۲۵ هـ	ملک ناصر محمد بن قلاوون	حمام سریاقوس ^{۲۴۵}
سَفح الجبل	۷۲۶ هـ	امیر بَکَمَر ساقی	حمام بکمر ^{۲۴۶}
خارج باب قوس	پیش از ۷۳۶ هـ	امیر جمال‌الدین آقوش منصوری	حمام قتال‌السبع ^{۲۴۷}
بین قلعه جبل و قبه النصر	پیش از ۷۴۸ هـ	امیر طغای تَمَر نجمی	حمام طغای تمر نجمی ^{۲۴۸}
در خانقاهش	۷۵۶ هـ	امیر سیف‌الدین شیخو عمری	حمام شیخو ^{۲۴۹}
کنار درب منصوری/حارة صالحیه	پیش از ۷۸۴ هـ	امیر قُطلوُبغا منصوری	حمام طغلق ^{۲۵۰}
خارج باب زویله	پیش از ۷۸۴ هـ	امیر سیف‌الدین دود جاشنگیری	حمام دود ^{۲۵۱}

۲۴۱. همان، ۳/۳۰؛ ۲۰۱/۴-۲۰۲.

۲۴۲. ابن دقماق، ۱۰۵.

۲۴۳. صفدی، ۳۰۱/۱۵-۳۰۲؛ مقریزی، خطط، ۳/۱۳۶-۱۳۷.

۲۴۴. همان، ۳/۱۳۱.

۲۴۵. همان، ۴/۲۸۴-۲۸۵؛ ابن ایاس، ۱/ق ۱، ۴۵۴-۴۵۵.

۲۴۶. مقریزی، خطط، ۴/۲۸۷.

۲۴۷. همان، ۳/۱۳۸؛ ۴/۱۱۵-۱۱۶؛ همو، سلوک، ۳/۲۰۸.

۲۴۸. صفدی، ۱۶/۲۵۷؛ مقریزی، خطط، ۴/۲۸۹-۲۹۰.

۲۴۹. همان، ۴/۲۸۳؛ ابن تغری بردی، نجوم، ۱۰/۳۰۳-۳۰۴؛ ابن ایاس، ۱/ق ۱، ۵۵۷-۵۵۸؛ سیوطی، ۲/۲۶۶.

۲۵۰. مقریزی، خطط، ۳/۱۳۴.

۲۵۱. همان، ۳/۱۳۸.

جدول ۶-۱ رباطها

مکان	دوره/سال	مؤسس	بنا
مشرف بر برکه الحیش	۶۶۳ هـ	عزالدين آيبك أفرم	رباط أفرم ^{۲۵۲}
خارج باب الفتوح	در زمان بیبرس بندقداری	عزالدين آيبك فخری	رباط فخری ^{۲۵۳}
برکه الحیش	۶۶۸ هـ	صاحب فخرالدين ابو عبدالله محمد بن وزير	رباط صاحب ^{۲۵۴}
قرافه مصر	پیش از ۶۸۲ هـ	شیخ صفی الدین حسین بن علی بن ابی منصور	رباط ابن ابی منصور ^{۲۵۵}
حارة هلالیة/خارج باب زویله	پیش از ۶۹۱ هـ	احمد بن سلیمان بن احمد رفاعی	رباط ابن سلیمان ^{۲۵۶}
خارج درب بطوط	۶۹۴ هـ	امیر علاء الدین برابه	رباط ألتست کليلة ^{۲۵۷}
نزدیک برکه الحیش	پیش از ۷۰۷ هـ	تاج الدین محمد بن صاحب	رباط آثار ^{۲۵۸}
کنار دارالوزاره	۷۰۹ هـ	بیبرس جاشنگیر	رباط بیبرس جاشنگیر ^{۲۵۹}
خارج مصر/خطه بین زقاقین	پیش از ۷۳۱ هـ	ملک علاء الدین ابوالحسن علی بن مجاهد	رباط علانی ^{۲۶۰}
نزدیک حدره البقر	حدود ۷۱۵ تا ۷۲۸ هـ	امیر شمس الدین سُنقر سعدی	رباط سعدی ^{۲۶۱}
روبه روی خانقاه بیبرس بندقداری	۷۸۴ هـ	تذکار بای خاتون	رباط بغدادیه ^{۲۶۲}

۲۵۲. مقریزی، خطط، ۲۹۷/۴؛ ابن دقماق، ۱۰۱؛ ابن بطوطه، ۲۲۸/۱.

۲۵۳. مقریزی، خطط، ۲۹۳/۴؛ ابن دقماق، ۱۰۲.

۲۵۴. مقریزی، خطط، ۲۹۳/۴؛ ابن دقماق، ۱۰۲.

۲۵۵. مقریزی، خطط، ۲۹۵/۴.

۲۵۶. همان، ۲۹۴/۴.

۲۵۷. همان، ۲۹۴/۴.

۲۵۸. همان، ۲۹۵/۴-۲۹۶.

۲۵۹. همان، ۳۰۲/۲.

۲۶۰. همان، ۲۹۷/۴؛ ابن دقماق، ۱۰۲.

۲۶۱. مقریزی، خطط، ۲۴۵/۴-۲۴۶.

۲۶۲. همان، ۲۹۳/۴-۲۹۴.

جدول ۷-۱ سیبیل کُتاب

مکان	دوره/سال	مؤسس	بنا
بین القصرین	۶۶۰-۶۶۲ هـ ق	سلطان ملک ظاهر بیبرس بندقداری	مکتب مدرسه ظاهریه ^{۲۶۳}
بین خطه سبع سقایات و قنطره السد	ظاهر بیبرس بندقداری	امیر عزالدین بن آبیگ دمیاطی	سیبیل دمیاطی ^{۲۶۴}
بین القصرین	۶۸۲ هـ	ملک منصور قلاوون	سیبیل کُتاب منصوری ^{۲۶۵}
نزدیک نیل	حدود ۷۰۰ هـ	قاضی بدرالدین بن خروبی	سیبیل کُتاب خروبی ^{۲۶۶}
روبه روی خانقاه سعید السعداء	۷۰۰ هـ ق	امیر شمس الدین قراسنقر منصوری	مکتب قراسنقریه ^{۲۶۷}
کنار مدرسه منصوری	در زمان ناصر محمد بن قلاوون	امیر جمال الدین آقوش	سیبیل ناصر محمد بن قلاوون ^{۲۶۸}
نزدیک قبه النصر	در زمان ناصر محمد بن قلاوون	امیر یونس نوروزی دوادار	مکتب یونس دوادار ^{۲۶۹}
بین قبه النصر و تره عثمان بن جوشن	در زمان ناصر محمد بن قلاوون	امیر سیف الدین جیغا مظفری	سیبیل کُتاب جیغا ^{۲۷۰}
میدان تحت قلعه	۷۱۳ هـ	ناصر محمد بن قلاوون	سیبیل ناصر محمد بن قلاوون ^{۲۷۱}
کنار بیمارستان منصوری	۷۴۶ هـ	امیر أرغون علایی	سیبیل کُتاب علایی ^{۲۷۲}
روبه روی قلعه جبل	۷۵۷ هـ	ملک ناصر حسن	سیبیل کُتاب سلطان حسن ^{۲۷۳}

۲۶۳. مقریزی، خطط، ۴/۲۱۶-۲۱۸؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۷/۱۲۰.

۲۶۴. مقریزی، خطط، ۴/۲۹۷.

۲۶۵. همان، ۴/۲۵۹-۲۶۰.

۲۶۶. همان، ۴/۲۰۱؛ ابن دقماق، ۱/۹۸-۹۹.

۲۶۷. مقریزی، خطط، ۴/۲۳۲-۲۳۳.

۲۶۸. همان، ۴/۲۶۱.

۲۶۹. همان، ۴/۲۹۱.

۲۷۰. همان، ۴/۲۸۳-۲۸۴.

۲۷۱. همو، السلوک، ۲/۴۸۶.

۲۷۲. ابن تغری بردی، ۱۰/۱۲۶.

۴۴/ تاریخ و تمدن اسلامی، سال هجدهم، شماره سی و هشتم، بهار ۱۴۰۱

باب العید قاهره	۵۷۶۱	خوند تاتار حجازیه	سبیل کتاب حجازیه ^{۲۷۴}
بالای جامع ازهر	۵۷۶۱	امیر طواشی سعدالدین بشیر	سبیل طواشی ^{۲۷۵}
بالای جامع ازهر	۷۶۱ ق	امیر طواشی سعدالدین بشیر	مکتب جامع ازهر ^{۲۷۶}
کنار مدرسه امسلطان	۵۷۷۱	خوند برکه	سبیل امسلطان ^{۲۷۷}

جدول ۸-۱ مقبره‌ها

مکان	دوره/سال	مؤسس	بنا
کنار مدرسه صالحیه	۵۶۴۸	شجره‌الدور	مقبره صالح ^{۲۷۸}
در کنار آرامگاه سیده نفیسه	۵۶۴۸	شجره‌الدور	مقبره شجره‌الدور ^{۲۷۹}
روبه‌روی مدرسه منصوریه	۵۶۸۳	سیف‌الدین منصور قلاوون	مقبره منصور ^{۲۸۰}
داخل مدرسه ناصریه	۵۷۰۳	ناصر محمد بن قلاوون	مقبره ناصری ^{۲۸۱}
کنار خانقاه بیبرس جاشنگیر	۵۷۰۶	بیبرس جاشنگیر	مقبره بیبرس جاشنگیر ^{۲۸۲}
نزدیک حدره البقر	حدود ۷۱۵ تا ۷۲۸	امیر شمس‌الدین سنقر سعدی	مقبره سنقر سعدی ^{۲۸۳}
کنار مدرسه آقبغویه	۵۷۳۸	امیر علاء‌الدین آقبغا عبدالواحد	مقبره آقبغویه ^{۲۸۴}
قاهره	پیش از ۵۷۴۸	ناصر حسن بن ناصر محمد	مقبره ملک ناصر حسن ^{۲۸۵}

۲۷۳. مقریزی، خطط، ۱۱۷/۴؛ ابن حبیب، ۳/۳۴۲.

۲۷۴. مقریزی، خطط، ۲۲۲/۴-۲۲۳.

۲۷۵. همان، ۴/۵۳.

۲۷۶. همان، ۴/۵۳.

۲۷۷. همان، ۴/۲۴۹-۲۵۰.

۲۷۸. همان، ۴/۲۱۰-۲۱۱.

۲۷۹. ابن تغری بردی، نجوم، ۳۷۸/۶.

۲۸۰. ابن حبیب، ۳۰۱/۱؛ مقریزی، خطط، ۲۱۸/۴، ۲۶۰؛ مقریزی، السلوک، ۱۷۵/۲، ۱۷۷؛ ابن فرات، ۸/۹-۱۰.

۲۸۱. مقریزی، خطط، ۲۲۲/۴، عینی، ۲۹۷/۴-۲۹۸.

۲۸۲. مقریزی، خطط، ۲۷۶/۴.

۲۸۳. همان، ۴/۲۴۵-۲۴۶.

۲۸۴. همان، ۴/۲۲۴.

مقبرة أم أنوك ^{۲۸۶}	بن قلاوون	۷۴۹ھ	در خانقاه أم أنوك
------------------------------	-----------	------	-------------------

کتابشناسی

قرآن کریم.

ابن ایاس، محمد بن احمد، بدایع الزهور فی وقایع الدهور، به کوشش محمد مصطفی، بیروت، مکتبه دارالباز، بی تا.

ابن بطوطه، محمد بن عبد الله، رحلة ابن بطوطه: تحفة النظار في غرائب الأمصار و عجائب الأسفار، به کوشش عبدالهادی تازی، بی جا، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ۱۹۹۷م.

ابن دقماق، ابراهیم بن محمد بن ایدمیر علانی، انتصار لواسطة عقدا لامصار، بیروت، مطبعة الاميريه الكبرى، بی تا.

ابن شداد، عزالدین بن محمد بن علی بن ابراهیم، تاریخ الملک الظاهر، به کوشش احمد حطیط، بیروت، مؤسسه الريان، ۱۴۳۰ق.

ابن مماتی، اسعد بن مهذب، کتاب قوانین الدواوین، به کوشش عطیه عزیز سوریا، قاهره، مکتبه مدبولی، ۱۴۱۱ق.

ابن تغری بردی، جمال الدین ابوالمحاسن، المنهل الصافی و المستوفی بعد الوافی، به کوشش محمد محمد امین، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۴م.

همو، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، قاهره، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، بی تا.

ابن حبیب، حسن بن عمر بن حسن، تذکرة النبیہ فی أيام المنصور و بنیه، به کوشش محمد محمد امین و سعید عبدالفتاح عاشور، مطبعة دارالکتب، ۱۹۷۶م.

ابن شاهین ظاهری، غرس الدین خلیل، زبدة الكشف الممالک و بیان الطرق المسالک، پاریس، مطبعة الجمهورية، ۱۸۹۴م.

ابن فرات، ناصرالدین محمد بن عبدالرحیم، تاریخ ابن الفرات، به کوشش قسطنین زریق و نجلا

۲۸۵. ابن حبیب، ۳/۳۴۲.

۲۸۶. مقریزی، خطط، ۴/۲۹۰-۲۹۱؛ جبرتی، ۴/۲۵۹-۲۶۰.

- عزالدين، بيروت، المطبعة الامير كانيه، ١٩٣٨م.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية و النهاية، بيروت، دارالفكر، بى تا.
- ابويوسف، دوريس برن، معمارى اسلامى در قاهره، ترجمه اردشير اشراقى، تهران، مؤسسه تاليف، ترجمه و نشر آثار هنرى «متن»، ١٣٩١ش.
- اسلامى، غلامرضا، حامد كامل نيا، معمارى جمعى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٩٣ش.
- بادكويه هزاوه، احمد، «جامع، مسجد»، دانشنامه جهان اسلام، ج ٩، زيرنظر غلامعلى حداد عادل، تهران، بنياد دائرة المعارف اسلامى، ١٣٩٣ش.
- بلر، شيلا، جاناتان بلوم، هنر و معمارى اسلامى (٢)، ترجمه يعقوب آزند، تهران، فرهنگستان هنر، ١٣٩٧ش.
- بيبرس منصورى، التحفة الملوكية في الدولة التركية؛ تاريخ دولة المماليك البحرية في الفترة من ٦٤٨-٧١١ هجرية، به كوشش عبدالحميد صالح حمدان، ج ١، قاهره، الدار المصرية اللبنانية، ١٤٠٧ق.
- همو، زبدة الفكر فى تاريخ الهجرة، به كوشش دونالد سيدنى ريجاردز، بيروت، المؤسسة الألمانية للبحث العلمى، ١٤١٩ق.
- جبرتى، عبدالرحمن، عجائب الآثار فى تراجم الاخبار، قاهره، مطبعة دارالكتاب المصرية، ١٩٩٧م.
- حسن زاده كلشاني، جعفر، و مهدى جليلى، «طباق» آموزشكدهاى نظامى دولت مماليك»، تاريخ و تمدن اسلامى، ش ٢١، بهار و تابستان ١٣٩٤.
- دهمان، محمد احمد، معجم الالفاظ التاريخية فى العصر المملوكى، دمشق، دارالفكر، بيروت، دارالفكر المعاصر، ١٤١٠ق.
- دوادارى، ابوبكر بن عبدالله بن آيبك، كنز الدرر و جامع الغرر، به كوشش سعيد عبدالفتاح عاشور، قاهره، ١٣٩١ق.
- رامين، على، مبانى جامعه شناسى هنر، تهران، نشر نى، ١٣٩٢ش.
- رزق، عاصم محمد، خانقاوات الصوفيه فى مصر فى العصر الايوبى و المملوكى، قاهره، مكتبة مذبولى، ١٤١٧ق.
- رفاعى، انور، تشكيلات اسلامى، ترجمه جمال موسوى، مشهد، به نشر، ١٣٩٣ش.
- رهبرى، نسرين، «بررسى تعاملات مماليك با مذاهب اربعة»، فرهنگ پژوهش، ش ٢٥، ١٣٩٥ش.
- زيدى، مفيد، عصر المملوكى، عمان، دار أسامة للنشر و التوزيع، ٢٠٠٩م.
- سامح، كمال الدين، العمارة الاسلامية فى مصر، مصر، مكتبة النهضة المصرية، بى تا.

سخاوی، ابوالحسن نورالدین علی بن خلف، تحفة الاحباب و بغية الطلاب فى الخطط و المزارات و تراجم و البقاع المباركات، به كوشش محمود ربيع و حسن قاسم، قاهره، مطبعة العلوم و الآداب، ۱۳۵۶ق.

سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن، تاريخ خلفاء، بيروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۴ق. همو، حسن المحاضرة فى تاريخ مصر و قاهره، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، دار الاحياء الكتب العربية، ۱۹۶۷م.

ششتاوى، محمد، ميادين قاهرة فى العصر مملوكى، قاهره، دارالافاق العربية، ۱۴۱۹ق. صفدى، صلاح الدين خليل بن آيبك صفدى، الوافى بالوفيات، به كوشش احمد ارناووط و تزكى مصطفى، بيروت، دار الاحياء التراث العربى، ۱۴۲۰ق.

عبدالجبار، عفاف، «المرأة و اسهاماتها العمرانية فى دولة المماليك البحرية (۶۴۸- ۷۸۴هـ / ۱۲۵۰- ۱۳۸۳م)»، دراسات فى آثار الوطن العربى، جامعة الفيوم، ۲۰۱۷م.

عربى، سيد باز، ممالیک، بيروت، دارالنهضة العربية، بی تا. عسقلانى، حافظ بن حجر، إنباء الغمر بأنباء العمر، به كوشش حسن حبشى، قاهره، لجنة احياء التراث الاسلامى، ۱۳۸۹م.

قاسم، عبده قاسم، تاريخ سياسى و اجتماعى دورة پادشاهان مملوكى، ترجمه بهزاد مفاخرى، تهران، سروش، ۱۳۹۶ش.

همو، النيل و المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۷۸ق. قلقشندى، ابوالعباس احمد، صبح الأعشى فى صناعه الإنشاء، قاهره، مطبعة الاميريه، ۱۹۱۵ق. كريميان سردشتى، نادر، عبدالكريم عطارزاده، «رباط»، زير نظر غلامعلى حداد عادل، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۹، تهران، بنياد دايره المعارف اسلامى، ۱۳۹۳ش.

گرابار، اولگ، شكل گيرى هنر اسلامى، ترجمه مهرداد وحدتى دانشمند، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، ۱۳۷۹ش.

گليجانى مقدم، نسرین، تاريخ شناسى معماری ايران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۶ش. لاپيدوس، ايراء، مدن اسلامى فى عهد المماليك، بيروت، الأهليه للنشر و التوزيع، ۱۹۸۷م. محمد امين، محمد، «وقف در عصر ممالیک مصر»، ترجمه فرزاد كياني، ميراث جاودان، س ۶، ش ۲، ۱۳۷۷ش.

همو، اوقاف و الحياة الاجتماعية فى المصر ۶۴۸-۹۲۳هـ / ۱۲۵۰-۱۵۱۷م، قاهره، دارالكتب الوثائق

القومي، ١٤٣٥ق.

محمد نوار، سامي، منشآت المانية بمصر و حتى نهاية العصر المملوكي، دارالوفاء لندنيا و النشر، بي تا.
مقريزي، تقى الدين احمد بن على، السلوك لمعرفة دول الملوك، به كوشش محمد عبدالقادر عطا،
بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٨ق.

همو، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار، مصر، مطبعة النيل، ١٣٢٣-١٣٢٦ق.
منفرد، افسانه، «حمام»، دانشنامه جهان اسلام، زير نظر غلامعلي حداد عادل، ج ١٤، تهران، بنياد دائرة
المعارف اسلامي، ١٣٨٩ش.

نويري، شهاب الدين احمد بن عبدالوهاب، نهاية الارب في فنون الادب، به كوشش نجيب مصطفى فواز
و حكمت كشلي فواز، بيروت، دارالكتب العلمية، ٢٠٠٤م.

ياقوت حموي، شهاب الدين ابو عبدالله، معجم البلدان، بيروت، دار احياء التراث العربي، بي تا.

Al-harithy, Howayda, "The Concept of Space in Mamluk Architecture", *Muqarnas*, Vol. 18, 2001.

Ali Ibrahim, Laila, "Residential Architecture in Mamluk Cairo", *Muqarnas*, Vol. 2, The Art of the Mamluks, 1984.

Berkey, Jonathan P., "Popular Culture under the Mamluks: A Historiographical Survey", *Mamlūk Studies Review*, Vol. 9, 2005.

Fernands, L., "Mamluk Architecture and the Question of Patronage", *Mamluk Studies Review*, Vol. 1, 1997.

Idem, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: the Khanqah*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.

Homerin, Th. Emil, "Saving Muslim Souls: The Khanqah and the Sufi Duty in Mamluk Lands", *Mamluk Studies Review*, Vol. 3, 1999.

Humphreys, R. Stephen, "The Expressive Intent of the Mamluk Architecture of Cairo: A Preliminary Essay", *Studia Islamica*, No. 35, 1972.

Lapidus, Ira M., "Mamluk Patronage and the Arts in Egypt: Concluding Remarks", *Muqarnas*, Vol. 2, The Art of the Mamluks, Published by: Brill, 1984.

Levy, Yaacov, "Symbiotic Relations: Ulama and the Mamluk Sultans", *Mamlūk Studies Review*, Vol. 13, 2009.

Rabbat, Nasser, "Perception of Architecture in Mamluk Sources", *Mamluk Studies Review*, Vol. 6, 2002.

صادرات فرش ایران به آمریکا در دوره قاجاریه؛ زمینه‌ها و چالش‌ها^۱

فرشته جهانی^۲

استاد مدعو دانشگاه ایلام، دانش‌آموخته تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ایران

چکیده

ادغام اقتصاد ایران قاجاری در اقتصاد جهانی باعث شد تا تجارت خارجی به ویژه صادرات صنایع دستی همچون فرش رشد چشمگیری پیدا کند. در چنین شرایطی آمریکا به عنوان یکی از مهم‌ترین کشورهای هدف، فرش صادراتی ایران در نظر گرفته شد، اما این صادرات با فراز و نشیب‌های همراه بود. مقاله حاضر با تکیه بر مطبوعات و اسناد منتشر نشده درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که چه عواملی حضور فرش ایرانی در بازار ایالات متحده را تسریع بخشید و چالش‌های پیش‌روی صادرات فرش چه بود؟ یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که به دنبال بازتاب برگزاری نمایشگاه‌های تجاری و بازرگانی در مطبوعات دوره قاجاریه و تلاش‌های دیپلمات‌های ایرانی در واشنگتن، زمینه‌هایی در آمریکا و عواملی در ایران روند صادرات فرش ایرانی را سرعت بخشیدند. هر چند در برخی از مواقع به دلایلی چند وقفه کوتاهی در صادرات فرش به آمریکا به وجود آمد، اما این موانع با تلاش‌های دیپلمات‌ها برداشته شد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ اقتصادی دوره قاجار، روابط تجاری ایران و آمریکا، تجارت فرش.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۲۳

۲. رایانامه: fereshtejahani65@gmail.com

مقدمه

در نیمه دوم سده نوزدهم میلادی با شکل‌گیری مناسبات سیاسی ایران و آمریکا، ارتباطات در بسیاری از حوزه‌ها از جمله عرصه اقتصادی نیز گسترش یافت. در این دوره به واسطه تلاش نویسندگان مطبوعات و به ویژه دیپلمات‌های ایران در واشنگتن به زودی آمریکا مورد توجه دولت‌مردان ایرانی قرار گرفت. آن‌ها آمریکا را به دیگر کشورهای غربی برای بسط و گسترش روابط تجاری ترجیح می‌دادند. حسینقلی خان صدرالسلطنه نخستین سفیر ایران در آمریکا نیاز ایران به امتعه و اشیای آمریکا را یکی از دلایل علاقه خود و دیگر ایرانیان به آمریکا برای گسترش روابط تجاری برمی‌شمرد.^۳ در واقع گزارش‌های ارسالی از سوی سفیر ایران در آمریکا که پیشرفت‌های این کشور را در حوزه‌های مختلف تشریح می‌کردند از یک طرف و تمایل حکومت ایران به باز کردن پای کشور ثالث در ایران باعث شد آمریکا به عنوان الگوی پیشرفت در نظر گرفته شده و برای گسترش روابط با این کشور تلاش‌هایی صورت گیرد. یکی از معدود کالاهای ایرانی که به بازار آمریکا راه یافت، فرش بود. این مقاله با تکیه بر اسناد منتشر نشده و مطبوعات آن روزگار می‌کوشد تا زمینه‌ها و چالش‌های تأثیرگذار بر صادرات فرش ایران به آمریکا در دوره قاجاریه را بررسی کند.^۴

اهمیت تجارت مستقیم با آمریکا از نگاه ایرانیان دوره قاجاریه

بحث برقراری مناسبات تجاری ایران با آمریکا، یکی از مسائل مهمی بود که در دوره

۳. اطلاع، ۱۳۰۶ق، ش ۲۲۰: ۳-۱.

۴. مطالعاتی که پیش از این درباره صنعت فرش و صادرات آن در دوره قاجاریه صورت گرفته عمدتاً به صادرات فرش ایران به اروپا پرداخته و گاه اشاراتی به صادرات فرش به آمریکا نیز داشته‌اند. از آن جمله می‌توان به «تجارت فرش ایران در قرن سیزدهم»، «سرمایه‌گذاری شرکت‌های غربی در صنعت فرش ایران» نوشته مصطفی ملانی؛ «عوامل مؤثر بر رشد صادرات فرش و پیامدهای اقتصادی آن در ایران در قرن ۱۹» نوشته احمد لعبت‌فرد و «نقش دستگاه‌های دولتی عصر قاجاریه در صنعت و تجارت فرش ایران»، نوشته رسول پروان و منصوره اتحادیه اشاره کرد.

قاجاریه بارها توجه اصحاب جرائد و صاحب‌نظران را به خود جلب کرد. در نگاشته‌های این دوره به تفصیل و مکررا از واردات و صادرات آمریکا به دیگر ممالک جهان نوشته‌اند تا اهمیت تجارت این کشور را گوشزد کنند.^۵ آن‌ها جزئیاتی را از درآمدها و صادرات این کشور ارائه می‌دادند برای نمونه روزنامه اطلاع جمع کل درآمد آمریکا را ۱۳ بلیون و ۱۰۰ میلیون لیره عنوان می‌کند.^۶ شایسته ذکر است که از نظر تجاری تا قبل از مطرح شدن آمریکا، بریتانیا یکی از قدرتمندترین اقتصادهای جهان بود، اما کم‌کم جای خود را به آمریکا داد.^۷ بدین ترتیب نشریات، بحث پیشی گرفتن آمریکا از انگلیس در حوزه تجارت را در گزارش‌های متعدد بازتاب دادند و نوشتند که «در تجارت داخله احدی نمی‌تواند با مملکت آمریکا رقابت کند».^۸ علاوه بر دانشوران و صاحب‌نظران اهمیت و ضرورت تجارت مستقیم با آمریکا بسیار زود از طرف مقامات دولت ایران احساس شد. شاید پیشگامان کشف اهمیت و ضرورت تجارت با ایران سفرا ایران در آمریکا و قبل از همه آن‌ها حسینقلی‌خان بود. روزنامه سینت پاول دیلی گلوب در ۲۴ ربیع الثانی ۱۳۰۶ ق نوشته بود که حسینقلی‌خان هدف از ماموریت خود را این گونه بیان می‌کند: «ما خواهان محصولات شما هستیم و مجبوریم غیرمستقیم با هزینه زیاد آن‌ها را تهیه کنیم. بازرگانان ما آماده‌اند تا کالاها خود همچون قالی و قالیچه را مستقیماً به این جا بیاورند...».^۹ از این اظهارات روشن می‌شود که ماموریت نخستین سفیر ایران در آمریکا بیش از آن‌که سیاسی باشد، ماهیت تجاری و اقتصادی داشته است. همچنین در سال ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م مرتضی ممتازالملک سفیر ایران در واشنگتن در گزارشی به وزارت خارجه میزان رشد واردات و صادرات آمریکا را ذکر

۵. وقایع اتفاقیه، ۱۲۶۸ ق، ج ۱، ش ۵۶: ۳۰۵؛ ژان داود، ۴۶۱، ۴۰۲.

۶. اطلاع، ۱۳۰۷ ق، ش ۴۷۸: ۳، ۲.

۷. همان، ۱۳۰۴ ق، ش ۱۵۵: ۳.

۸. چهره نما، ۱۳۲۲ ق، ج ۱، ش ۴، سال اول: ۶.

۹. ایرانیان از نگاه آمریکاییان، ۳۶.

می‌کند.^{۱۰} در حقیقت هدف از آوردن این آمار و ارقام اثبات این مدعا بود که آمریکا به قدرتمندترین اقتصاد جهان تبدیل شده است بنابراین آن‌ها ضمن تشریح وضعیت تجاری این کشور بر اهمیت و ضرورت برقراری مناسبات تجاری ایران با آمریکا تأکید می‌کردند.

تأثیر حضور ایران در نمایشگاه‌های تجاری آمریکا بر صادرات فرش

همان‌گونه که مشاهده گردید ورود اطلاعات جدید و بازتاب ثروت و شکوفایی تجارت آمریکا در مطبوعات ایران دوره قاجاریه در عین حال که در آغاز اسباب شگفتی ایرانیان را برانگیخت اما پس از مدتی چنان دولتمردان و نمایندگان سیاسی ایران را نیز به وجد آورد که خواهان صادر کردن اقلام ایرانی به آمریکا و در عین حال ورود دستاوردهای جدید این کشور شدند. در همین رابطه باید یادآور شد یکی از راهکارها و مقدمات آغازین ایران برای ورود به تجارت آمریکا و صادر کردن فرش به این کشور از طریق مشارکت در نمایشگاه‌های عمومی آمریکا صورت پذیرفت.

درخور ذکر است که قبل از حضور ایران در این نمایشگاه‌ها منابع این دوره به ویژه جراید برای اثبات اهمیت این نمایشگاه‌ها به مقامات دولتی با دقت بسیار بالا چگونگی برگزاری این نمایشگاه‌ها را رصد می‌کردند و آن را بازتاب می‌دادند برای نمونه روزنامه اختر در ۱۲۹۳ق از برپایی بزرگ‌ترین نمایشگاه جهان در فیلادلفیای آمریکا خبر می‌دهد.^{۱۱} و می‌نویسد: در این نمایشگاه «متاع و مصنوعات نفیس» نمایش خواهند داد.^{۱۲} چند سال بعد یعنی در ۱۲۹۷ق/ ۱۸۸۰م روزنامه ایران هم از تصمیم دولت آمریکا مبنی بر این که در ۱۳۰۰ق/ ۱۸۸۳م در نیویورک نمایشگاهی برپا خواهد کرد، نوشت که در آن صرفاً

۱۰. استادوخ، ۱۳۲۴ق، ک ۹، پ ۷: ۱۰۳.

۱۱. اختر، ۱۲۸۳ق، ش ۱۲: ۴۷.

۱۲. همان، ۱۲۹۳ق، ش ۴۷: ۱۸۷.

اختراعات و اشیای بسیار ممتازی را که در ده سال آخر ساخته‌اند، نمایش خواهند داد.^{۱۳} بدون شک به تصویر کشیدن اهمیت این نمایشگاه‌های عمومی تجاری و بازرگانی که هر ساله در یک یا چند شهر آمریکا برگزار می‌شد، منجر به این شد که نه تنها مقامات دولتی زمینه را برای حضور در این نمایشگاه‌ها فراهم آورند بلکه برخی از سیاحان ایرانی تشویق به مسافرت به آمریکا و حضور در این نمایشگاه شوند.^{۱۴}

الف: حضور ایران در نمایشگاه شیکاگو

طولی نکشید که نمایشگاه‌های آمریکا از انحصار نمایش کالاهای آمریکایی خارج شد و کشورهای مختلف جهان نیز به حضور و مشارکت در آن ترغیب شدند. در ۱۳۰۹ق/ ۱۸۹۲م مقرر گردید به مناسبت چهارصدمین سالگرد کشف آمریکا بازاری عمومی در شیکاگو افتتاح شود. ایران از جمله کشورهایی بود که اجازه یافت در این نمایشگاه شرکت کند.^{۱۵} در این زمان ایران هنوز نمایندگان مالی و تجاری قابل‌ای برای ایفای نقش در آمریکا نداشت و بنابراین تعجبی نداشت «مسیو پراک» سفیر آمریکا در تهران از طرف ایران به عنوان کمیسر در بازارگاه عمومی شیکاگو انجام وظیفه کند! این سفیر برای کالاهای ایرانی در نمایشگاه بازارگاه عمومی محل رایگانی اختصاص داد.^{۱۶} از برگزاری این نمایشگاه و جزئیات آن اطلاع زیادی در دست نیست اما بحث از برگزاری نمایشگاه‌ها در آمریکا و شرکت ایران در آن‌ها همچنان ادامه داشت.

مطبوعات این دوره برای ترغیب مقامات دولتی برای شرکت در نمایشگاه‌های آمریکا به جزئیاتی چند از هزینه‌های بالایی که دولت آمریکا برای ساخت این نمایشگاه‌ها

۱۳. ایران، ۱۲۹۷ق، ش ۴۲۶: ۱۷۱۴.

۱۴. معین‌السلطنه، ۳۶۹.

۱۵. اختر، ۱۳۰۹ق، ش ۴: ۵۲۶۹.

۱۶. همان، ش ۳۱: ۵۴۸۱.

می‌پرداختند، گزارش می‌دادند. برای نمونه روزنامه اختر می‌نویسد: برای ساخت عمارت و بنای نمایشگاه شیکاگو روی هم‌رفته ۱۶ میلیون فرانک هزینه شده است.^{۱۷} به نظر می‌رسد از این زمان به بعد شیکاگو به مرکز اصلی برگزاری نمایشگاه‌ها در آمریکا تبدیل شد و مقرر داشتند که از تمام اصناف و کالاهای مختلف کشورها در این نمایشگاه شرکت کنند.^{۱۸} آن‌چنان که اشاره شد ایران هم به شرکت در این نمایشگاه‌ها دعوت شد و غرفه مخصوصی را برای کالاهای ایرانی برپا کردند. اما چیزی که در این شعبه دقت و حیرت تماشاکنندگان را به خود جلب کرده بود، قالی‌های گران‌بهای ابریشمی بود. بدین ترتیب ایران که برای نخستین بار در این نمایشگاه شرکت می‌کرد بسیار مورد توجه قرار گرفت این امر باعث شد که برگزاری این نمایشگاه‌ها مورد توجه مقامات دولتی ایران قرار گیرد برای اثبات این مدعا باید گفت آن‌ها هر ساله در تلاش بودند که بتوانند در این نمایشگاه‌ها حضور یابند و فرهنگ و برخی کالاها مهم ایران را به نمایش بگذارند. از این نظر می‌توان گفت که حضور ایران در نمایشگاه شیکاگو نقطه عطفی در مناسبات تجاری ایران و آمریکا به وجود آورد.

گفتنی است که به هنگام برپایی نمایشگاه شیکاگو در ۱۳۱۰ق / ۱۸۹۳م یکی از سیاحان ایرانی به نام حاج میرزا محمدعلی معین‌السلطنه به آمریکا سفر می‌کند و شرح کامل این سفر را در قالب کتابی با عنوان سفرنامه شیکاگو به نگارش درمی‌آورد. از جمله بخش‌های مهم و پراهمیت این کتاب توصیف غرفه فرش ایرانیان در نمایشگاه شیکاگو است.^{۱۹} بدین ترتیب ایرانیان برای نخستین بار توانستند با شرکت در نمایشگاه‌های آمریکا برخی از اقلام صادراتی خود از جمله فرش و قالیچه را به معرض دید عموم قرار دهند و نخستین گام را برای صادرات این کالای گرانبها به آمریکا بردارند.

۱۷. همان، ش ۲۲، ۳۵۳۲.

۱۸. اختر، ۱۳۱۰ق، س ۱۹، ش ۲: ۵۵۸۸.

۱۹. معین‌السلطنه، ۳۶۹.

ب: شرکت ایران در نمایشگاه تجاری سن لوئی

یکی دیگر از نمایشگاه‌های بزرگی که ایران توانست در آن شرکت کند؛ نمایشگاه سن لوئی در ۱۳۲۱ق بود. اسحاق مفخم‌الدوله سفیر ایران در آمریکا اهمیت و عرضه کالاهای ایرانی در این نمایشگاه را به مقامات ایرانی گوشزد می‌کند و می‌نویسد: «برای این‌که فرش بیش از پیش در این کشور مورد توجه قرار گیرد باید نمایشگاه ایران در سن‌لویی خیلی باشکوه باشد». ^{۲۰} به نظر می‌رسد این آرزو دیپلمات ایرانی برآورده شد و فرش ایرانی چنان شهرتی یافت که اکثر خانواده طبقه بالا در آمریکا در این فکر بودند هر جور شده آن را فراهم سازند. ^{۲۱} همان‌گونه که مشاهده شد برپایی این نمایشگاه‌ها و شرکت ایران در آن از یک طرف و شهرت دیرینه فرش ایران در آمریکا از طرف دیگر، تأثیر بسزایی در افزایش تقاضای آمریکاییان برای فرش و برخی دیگر از اقلام ایران داشت.

پ: نمایشگاه پاناما

یکی دیگر از مهم‌ترین نمایشگاه‌هایی که در آمریکا برگزار شد و از ایران نیز برای شرکت در آن دعوت به عمل آمد، «نمایشگاه بین‌المللی پاناماسیفیک» بود. ^{۲۲} علیقلی خان نبیل‌الدوله نماینده ایران در واشنگتن ضمن برشمردن منافع تجاری این نمایشگاه برای ایران، درخواست می‌کند که برای ایرانیان مقیم کالیفرنیا کلونی ایجاد شود زیرا با این اقدام جماعات بسیاری از ایرانیان صاحب صنعت قالی‌بافی، شال‌بافی، کاشی‌پزی و غیره آمده به آن کلونی ملحق می‌شوند و به این وسیله صنایع ایرانی در آمریکا به نهایت درجه ترقی خواهد رسید. ^{۲۳} او بر این باور بود که به دنبال ایجاد این کلونی در کالیفرنیا و پس از افتتاح کانال پاناما در سال

۲۰. استادوخ، ۱۳۲۱ق، ک ۲۱، پ ۵: ۱۰۰.

۲۱. کرزن، ۶۲۳.

۲۲. استادوخ، ۱۳۳۰ق، ک ۲۱، پ ۹: ۱۱، ۶.

۲۳. همان، ۲، ۱.

۱۹۱۵م/۱۳۳۳ق تجارت ایران و آمریکا از طریق بوشهر و سانفرانسیسکو دائر خواهد شد و سپس می‌توان از ایران قالی‌باف و صاحبان صنایع را بدان‌جا برد. علیقلی‌خان ادعا کرده بود ایران از طریق همین تجارت قالی در مدت زمانی اندک خواهد توانست سالانه حداقل ۵۰ میلیون تومان با آمریکا تجارت کند.^{۲۴} بنابراین وی تمام تلاش خود را به کار برد که از یک طرف اهمیت این نمایشگاه و ضرورت عرضه فرش ایرانی در آمریکا را به بهترین شکل به مقامات ایرانی گوشزد کند و از طرفی دیگر زمینه تأسیس کلونی‌ها در کالیفرنیا که موجب ترقی ایرانیان مقیم آمریکا می‌شد، را فراهم آورد.

علاوه بر موارد بالا علیقلی‌خان شرح می‌دهد که چگونه فرش‌های آنتیک و جدید و ممتاز ایرانی را به معرض دید عموم قرار داده‌است که مایه تحسین و تمجید دیدارکنندگان شده بود.^{۲۵} به نظر می‌رسد هدف از برپایی این غرفه که افتتاح شد، بالا بردن نام دولت ایران و انتشار صنایع مملکت ایران در آمریکا از جمله صنعت فرش بوده باشد.

ج: کنگره تجارتي فيلادلفيا

ایران افزون بر شرکت در نمایشگاه‌ها، در کنگره‌ها و کنفرانس‌های آمریکا هم حضور داشت. یکی از آن‌ها کنگره تجارتي فيلادلفيا بود که در ۱۸۹۹م/۱۳۱۷ق برگزار می‌شد. برگزارکنندگان این کنگره بر این باور بودند که هر دولتی که در این مجلس نماینده داشته باشد به آسانی خواهد توانست با آمریکا و سایر ممالک ارتباطات و روابط تجارتي خود را تنظیم کند.^{۲۶} ظاهراً دولت ایران در این کنگره شرکت می‌کند و ۷۰ بار پارچه، قالی و قالیچه کرمان برای این نمایشگاه می‌فرستد.^{۲۷} در این کنگره مقرر شده بود صنایع و اقلام نفیسی که عرضه

۲۴. همان، پ: ۳، ۴-۱.

۲۵. استادوخ، ۱۳۳۳ق، ک: ۵۸، پ: ۳، ۱۲۳، ۱۲۲.

۲۶. استادوخ، ۱۳۱۷ق، ک: ۲۹، پ: ۱، ۲۸، ۲۷.

۲۷. همان، ۲۹.

می‌شدند، از گمرک معاف باشند چرا که این نوع اجناس اسباب ترویج مدنیت و علوم و فنون می‌باشند.^{۲۸} بر این اساس به احتمال زیاد لااقل فرش ایران مشمول تعرفه‌های گمرکی نشده است.

همان‌گونه که مشاهده گردید حضور ایران در نمایشگاه‌های تجاری آمریکا موجب آشنایی بیش از پیش این کشور با صنعت فرش ایران شد و بعد از آن با تلاش نمایندگان سیاسی ایران در واشنگتن سرمایه‌گذاران بسیاری از آمریکا برای تجارت فرش به ایران آمدند و منبع تحول عظیمی در این صنعت شدند.

استقبال آمریکاییان از فرش ایرانی

با توجه به آنچه گفته شد یکی از دلایل علاقه نمایندگان سیاسی ایران برای شرکت در نمایشگاه‌های آمریکا این بود که امیدوار بودند پس از اتمام این نمایشگاه‌ها، مصنوعات ایران به‌ویژه قالی و قالیچه بیشتر مورد توجه قرار گیرد و به فروش برسد. این تلاش‌ها موفقیت‌آمیز بود زیرا از یک طرف مطلوبیت و زیبایی قالی ایرانی تا حد زیادی موقعیت ایران نسبت به برخی کشورهای آسیایی در بازار آمریکا را ارتقاء داد به طوری که طبقات مرفه در آمریکا و انگلستان وجود چند فرش ایرانی را در منازل خود از جمله امور لازم و ضروری قلمداد می‌کردند.^{۲۹}

روزنامه تربیت در ۱۳۲۱ق در بحث از اهمیت صنعت فرش ایران در آمریکا و لزوم توجه به آن، به کیفیت و شهرت فرش ایرانی در گذشته‌های دور می‌پردازد و در این رابطه به ماجرای قابل توجهی استناد می‌کند. تربیت به نقل از یکی از روزنامه‌های آمریکا می‌نویسد که شخصی از توانگران آمریکا وفات کرده در میان نفایس وی یک تخته قالی مربوط به

۲۸. همان، ۱۳.

۲۹. جمال‌زاده، ۷۷.

سلاطین اولیه سلسله صفوی وجود داشت.^{۳۰} برای درک اهمیت فرش ایرانی نزد آمریکایی‌ها مشاهدات ارفع الدوله که شخصا از آمریکا دیدار کرده بود نیز قابل توجه است: «در خانه سه نفر از میلیونرها نیویورت سه قطعه قالی ایران دیدم که هر سه طولا و عرضا به اندازه سالن بود یکی از آن‌ها ابریشمی مال کاشان و دو تا پشمی مال کرمان بود جای تعجب این بود که چطور آن را از کاشان به این‌جا حمل کرده‌اند».^{۳۱} همان‌گونه که مشاهده شد در دوران قاجاریه فرش ایران همانند اروپا در آمریکا هم وجود داشته و به شدت مورد توجه و حیرت آمریکاییان قرار گرفته بود.

تکاپو برای جذب سرمایه‌گذاران آمریکایی در صنعت فرش ایران

بعد از این‌که دیپلمات‌ها ایران در آمریکا پیشرفت و ترقی این کشور را از نزدیک مشاهده کردند در تلاش برای جذب سرمایه‌گذاران این کشور برآمدند. از جمله این نمایندگان می‌توان علیقلی خان و علایی را نام برد. علیقلی خان در گزارشی به وزارت خارجه نوشته بود که با بسیاری از سرمایه‌داران بزرگ نیویورک دیدار کرده‌است که بعد از شنیدن منابع و صنایع ایران آن‌ها متمایل به روابط با ایران شدند.^{۳۲} علایی نیز تلاش‌های سلف خود برای جذب سرمایه‌گذاری آمریکایی‌ها در ایران را ادامه داد.^{۳۳} نمایندگان سیاسی بعدی هم در گزارش‌های خود به بسترهای تجاری مناسب میان دو کشور اشاره کرده‌اند. عبدالعلی صدیق‌السلطنه در گزارشی به وزارت خارجه در سال ۱۳۳۲ ق می‌نویسد که تاجران و بازرگانان آمریکایی مشتاق تجارت با ایران هستند.^{۳۴} بنابراین همان‌گونه که مشاهده شد

۳۰. تربیت، ۱۳۲۱ق، ج ۲، ش ۲۷۶: ۱۱۲۰.

۳۱. ارفع الدوله، ۴۶۹-۴۶۸.

۳۲. استادوخ، ۱۳۲۹ق، ک ۲۰، پ ۱: ۵۰۱، ۵۰۰.

۳۳. ساکما، ۲۴۰/۴۷۰۹.

۳۴. استادوخ، ۱۳۳۲ق، ک ۲۱، پ ۱: ۱۴۴.

دیپلمات‌ها خواستار برقراری سریع راه‌های تجارت با آمریکا شدند در این راستا روزنامه «سان» در ۱۶ آگوست ۱۹۱۱م/ ۲۰ شعبان ۱۳۲۹ق نوشته بود: «آمریکایی‌ها امروز بهترین فرصت را در ایران دارند زیرا سرمایه‌داران آمریکایی از سوی ایرانیان بسیار مورد استقبال قرار خواهند گرفت».^{۳۵}

تلاش‌های دیپلمات‌ها مثمر ثمر واقع شد زیرا دولت آمریکا هم خود را درگیر مسأله کرده بود و از طریق وزارت خارجه خود در تلاش بود زمینه تجارت فرش با ایران را تسهیل بخشد. در واقع سرمایه‌گذاران آمریکایی به دلیل تقاضای روزافزون برای فرش ایران در بازارهای جهانی و گسترش این صنعت در ایران ترغیب شدند که در این کشور سرمایه‌گذاری کنند. این‌گونه بود که شرکت‌های غربی به ویژه شرکت‌های آمریکایی در اواخر قرن ۱۹م/۱۳ق به سرمایه‌گذاری در تولید و تجارت فرش ایران روی آوردند.^{۳۶} باید اذعان کرد که این کمپانی‌ها از فعال‌ترین کمپانی‌های خارجی در اواخر دوره قاجاریه بود که فعالیت و سرمایه‌گذاری گسترده‌ای در بخش تولید و تجارت فرش ایران داشتند.

با ورود شرکت‌های آمریکایی به ایران و سرمایه‌گذاری در قالی‌بافی این صنعت به سمت پیشرفت گام نهاد. به طوری که ارزش صادرات قالی از ایران به آمریکا از ۲۴۱ هزار و ۸۱۱ دلار در سال ۱۹۰۷م/۱۳۲۶ق به یک میلیون ۸۳۶ هزار و ۷۳۸ دلار در ۱۹۱۳م/۱۳۳۱ق رسیده بود.^{۳۷} یکی از دلایل این پیشرفت حمایت دولتمردان قاجاریه بود چرا که آن‌ها سرمایه‌گذاری و عملیات تولیدی و تجاری شرکت‌های آمریکایی را باعث رشد و توسعه قالی‌بافی خود می‌دانستند. این را می‌توان از مکاتباتی که میان کارگزاران دو دولت انجام شده به خوبی درک کرد. برای نمونه کمپانی‌های متعدد قالی آمریکا از ایران درخواست همکاری و فراهم کردن امنیت برای حمل مال‌التجاره خود می‌کردند. آن‌ها در

۳۵. ایرانیان از نگاه آمریکاییان، ۱۳۵-۱۳۷.

۳۶. مولایی و اتحادیه، ۳.

۳۷. ساکما، ۱۷۱۹۶/۲۴۰.

نامه‌ای به کارگزار محرمه خواستار فراهم ساختن موجبات حفظ و حراست از هزار و ۱۰ بار فرش متعلق به تجارتخانه آمریکایی شد. وزارت خارجه ایران همچنین به کارگزاری شیراز نامه نوشت و خواستار فراهم ساختن وسایل حفظ و حراست ۴۲۵ بار فرش متعلق به تجارتخانه آمریکایی شد.^{۳۸} علاوه بر موارد بالا در این خصوص نامه‌نگاری‌های فراوانی جان. ل. کالدول سفیر آمریکا در ایران و «مشاورالممالک» وزیر امور خارجه ایران صورت گرفته است. برای نمونه کالدول در ۲۹ ژانویه ۱۹۱۶/۲۳ ربیع الاول ۱۳۳۴ در نامه‌ای نوشته بود: «ما مایل هستیم که کمپانی قالی مشترک که در تحت تابعیت دولت آمریکا است را توسعه داده و در تحت حراست خود قرار دهیم. بنابراین مساعدت و همراهی دولت ایران را در پیشرفت این امر طلب می‌نماییم».^{۳۹} تلاش‌های کالدول ادامه داشت و وی روی هم‌رفته سعی داشت زمینه‌های هر چه بیشتر تسهیل تجارت فرش در ایران را فراهم نماید. به نظر می‌رسد این تلاش‌ها مثمر ثمر بوده است زیرا کمپانی‌های آمریکایی که منافع خود را در صنعت فرش ایران دیدند در دهه اول قرن ۲۰م/۱۴ق در تولید و تجارت فرش ایران سرمایه‌گذاری‌های متعددی کردند و تا جنگ جهانی اول با سرعت زیادی فعالیت‌های خود را در سراسر ایران گسترش دادند.

در ادامه حمایت از صادرکنندگان فرش به آمریکا نصرالله مشیرالدوله وزیر امور خارجه به مدیر گمرکات دستور داد از ۷۰ تخته قالی و قالیچه متعلق به «افتخارالتجار» که مقرر است برای نمایشگاه فیلادلفیا روانه شود هیچ‌گونه هزینه گمرکی دریافت نکند.^{۴۰} بنابراین تلاش‌های مقامات دولتی برای رشد این صنعت در آمریکا تنها محدود به حمایت از سرمایه‌گذاران آمریکایی نشد، بلکه بسیاری دیگر از صادرکنندگان فرش ایران به آمریکا مورد لطف دولت قرار می‌گرفتند.

۳۸. استادوخ، ۱۳۳۳ق، ک ۵۴، پ ۲۴: ۲-۶.

۳۹. استادوخ، ۱۳۳۳ق، ک ۵۴، پ ۳۱: ۲.

۴۰. استادوخ، ۱۳۱۷ق، ک ۲۹، پ ۱: ۲۶.

چالش‌های پیش‌رو صادرات فرش ایران به آمریکا

الف: تجارت غیرمستقیم فرش با آمریکا

یکی از مشکلاتی که در دوره قاجاریه و در رابطه با فرش ایرانی در آمریکا وجود داشت این واقعیت بود که تجارت فرش ایران در دست غیرایرانیان بود. این سؤال از سوی دیپلمات‌های ایران مطرح بود که چرا تجارت قالی ایران در آمریکا به دست ارمنه عثمانی، آمریکایی و فرنگی باشد و نامی از ایران در میان نباشد؟^{۴۱} دولت ایران در راستای حل این معضل تلاش کرد با انتصاب یک جنرال کنسول در فیلادلفیا که مرکز تجارت فرش ایران بود، منافع تجاری خود را حفظ کند. جالب این‌که کنسول انتصابی ایران برای این شهر از میان آمریکایی‌ها انتخاب شده بود! مفخم‌الدوله در این خصوص نوشته‌است: «سال گذشته (۱۳۱۹ق) مسیو ژتیسرا در انتشار و توسعه تجارت فرش خدمات زیاد کرد. چون امروز وی خیال مسافرت طولانی در خارج دارد لذا مسیو پاکرونی از معتبرین شهر فیلادلفیا درخواست کرده که مواظب مصالح تجاری ایران باشد».^{۴۲} مفخم‌الدوله در این نامه تقاضا کرده که وزارت خارجه ایران فرمان ماموریت این شخص به سمت رئیس قونسول را صادر کند. از این گزارش پیداست تجارت فرش ایران در فیلادلفیا بسیار پر رونق بوده‌است تا آن‌جا که وظیفه کنسول آمریکایی که در خدمت دولت ایران قرار داشت، صرفاً حفظ منافع تجاری بود.

به دنبال این تلاش‌ها ایران به تدریج تجارت مستقیم فرش به آمریکا را به دست گرفت و به جای آن‌که تجار خارجی به صورت غیرمستقیم از لندن و اسلامبول قالی‌های تقلبی به آمریکا بفرستند، تاجران ایرانی شخصاً بهترین قالی‌ها را مستقیماً به آمریکا فرستادند. علیقلی‌خان ادعا کرده بود ایران از طریق همین تجارت قالی در مدت زمانی اندک خواهد توانست سالانه حداقل ۵۰ میلیون تومان با آمریکا تجارت کند.^{۴۳} در بالا به اقدامات و

۴۱. استادوخ، ۱۳۲۱ق، ک ۱۱، پ ۵: ۱۳۱.

۴۲. استادوخ، ۱۳۲۰ق، ک ۱۰، پ ۳: ۷۰.

۴۳. استادوخ، ۱۳۳۰ق، ک ۲۱، پ ۳: ۴-۱.

راهکارهای علیقلی خان در خصوص تجارت مستقیم با آمریکا اشاره شد و مشاهده گردید که وی از این طریق توانست زمینه تجارت مستقیم با آمریکا را فراهم آورد.

ب: کاهش کیفیت فرش ایرانی

همان‌گونه که گفته شد نمایندگان سیاسی ایران در واشنگتن تمام تلاش خود را برای از میان بردن موانع صادرات فرش ایران به کار بردند زیرا در این دوره امرار معاش صدها هزار نفر از مردم ایران از راه فرش حاصل می‌شد و بخشی از بودجه دولت هم از این طریق تأمین می‌شد. حسینقلی خان از دولتمردان ایران می‌خواهد که میان بنادر عباس، بوشهر، محمره و غیره با بندر نیویورک ارتباطی برقرار کنند «تا بلکه مردم از قید تنگدستی و فقر خلاص شوند و با تجارت امتعه و اقمشه و مصنوعات یدکی پیشرفت کند».^{۴۴} بنابراین بنا بر باور حسینقلی خان یکی از راه‌های رفع تنگدستی و فقر ایرانیان در گرو برقراری مناسبات تجاری با کشورهای پیشرفته به ویژه آمریکا تشخیص داده می‌شد. از طرفی از این نظر که صادرات ایران به خارج از کشور محدود به چند قلم کالای خاص بود حساسیت به آن کالا باید بیشتر می‌شد زیرا ارسال کالای تقلبی می‌توانست خسارات جبران‌ناپذیری به اقتصاد و معیشت مردم وارد کند. در این راستا مفخم‌الدوله ابراز تأسف می‌کند که «امروزه بعضی از جهال به خاطر چند شاهی منفعت بیشتر اقدام به تقلب در فرش می‌کنند و با این کار نسنجیده موجب کاهش ارزش فرش ایرانی در آمریکا شده‌اند». وی هشدار می‌دهد چنان‌چه اولیای دولت ایران به این معضل بی‌توجه باشند این تجارت در آمریکا روز به روز کاهش پیدا خواهد کرد. وی سپس به ارائه راهکار می‌پردازد و می‌نویسد: «اولیای ایران بهتر است هر چه فرش به خارج فرستاده می‌شود را مهر اداره گمرکی بزنند و فرش‌های نامرغوب را مهر نزنند تا امتعه دولت ایران از رواج نیفتد». وی می‌نویسد با چندین نفر از تجار آمریکایی صحبت کرده که اگر مهرگمرک داشته باشد قیمت امتعه ایران را بالا می‌برند. به دنبال مذاکرات مفخم‌الدوله

یک نفر از این تجار موسوم به «مسیو وان کازبیک» که تاجری معتبر در نیویورک بود به ایران سفر کرد که رنگ و اندازه فرش مورد نظر را به فرش‌باف بدهد و هم‌چنین در باب مهر دولتی برخی اقدامات در ایران انجام دهد.^{۴۵} باید اذعان کرد که عزیمت تاجر نیویورکی به ایران جهت انجام تدابیری برای حفظ کیفیت فرش ایرانی نشان از اهمیت فرش ایرانی و درآمدهایی دارد که تاجران آمریکایی از طریق آن کسب می‌کردند. بدین ترتیب ورود رنگ‌های جوهری به ایران در اواسط عصر قاجاریه، باعث شد مقامات دولتی مدتی را به مبارزه با آن‌ها برای جلوگیری از کاهش کیفیت فرش بپردازند.^{۴۶}

ظاهراً مشکل کیفیت فرش ایرانی تا حدودی حل شده بود زیرا در ۱۳۲۱ ق مفتح‌الدوله به استقبال آمریکایی‌ها از فرش ایرانی اشاره کرده و یادآور شده بود که در زمان ورود وی به نیویورک تنها چهار مغازه فرش فروشی در این شهر وجود داشت که اینک بالغ بر ۴۰ مغازه شده است.^{۴۷} باید اذعان کرد که در این دوره ایران چندین نوع قالی داشت که تقریباً تمام صادرات ایران از نوع قالی‌های پشمی بود، ارزش قالی‌های پشمی صادراتی به آمریکا در سال ۱۳۲۶-۱۳۲۷ ق، ۴۹۲ هزار و ۶۹۰ قران بود در سال ۱۳۲۸-۱۳۲۷ ق این رقم بسیار افزایش یافت و به ۲ میلیون ۱۳۶ هزار و ۲۲ قران رسید و سال بعد یعنی در سال ۱۳۲۹-۱۳۲۸ ق، مقدار صادرات فرش ایران به آمریکا چهار میلیون و ۶۳۳ هزار و ۳۴۶ قران شد.^{۴۸}

ج: جنگ جهانی اول و تأثیر آن بر صادرات فرش ایران به آمریکا

با آغاز جنگ جهانی اول بسیاری از قدرت‌های بزرگ تحت تأثیر عوارض نامطلوب این

۴۵. استادوخ، ۱۳۲۰ ق، ک ۱۰، پ ۳: ۴۳.

۴۶. مولایی؛ اتحادیه، ۳.

۴۷. استادوخ، ۱۳۲۱ ق، ک ۲۱، پ ۵: ۱۰۰.

۴۸. جمال‌زاده، ۲۰.

جنگ قرار گرفتند. آمریکا از جمله این کشورها بود که علی‌رغم این‌که دیر وارد جنگ شد اما تغییرات مهمی در تجارت خارجی این کشور به وجود آمد.^{۴۹} این تغییرات در بسیاری از مواقع وضع زندگی را برای مردم آن کشور دشوار کرده بود شاید به همین دلیل در آخرین سال جنگ جهانی اول (۱۹۱۸م) حکومت آمریکا در اقدامی غیرمنتظره واردات بسیاری از امتعه به ویژه فرش از کشورهای آسیایی را ممنوع اعلام کرد این فرمان در شرایط جنگی و برای مدیریت جنگ اتخاذ شده بود تا بدین طریق تمام کشتی‌های آمریکا در خدمت اهداف جنگی قرار گیرند. همچنین مقرر شد آمریکایی‌ها اشیای زینتی خریداری نکنند و پول‌های خود را برای خرید سهام استقراض‌ها پس‌انداز کنند.^{۵۰} طبیعتاً این قانون ایران را هم در بر- گرفت و به‌ویژه صنعت فرش ایران را دچار پریشانی ساخت.

در نامه‌ای که وزارت فوائد عامه و تجارت به وزارت خارجه نوشته می‌توان عمق نگرانی ایران از ممنوعیت صدور فرش به آمریکا و پیامدهای زیان‌بار آن را مشاهده کرد. در این نامه آمده که: «مضرات این مسئله علاوه بر ضررهای فوق‌العاده و خسارتی که به این صنعت ایران و صنعتگران آن وارد می‌آید برای منافع تجارتنی آمریکا نیز خالی از مضرات نیست به واسطه این اقدام تجارتخانه‌های معتبر آمریکایی در ایران و کارخانجات بزرگ قالی‌شویی در آمریکا و سرمایه‌های هنگفتی که اتباع آن دولت و غیره برای پیشرفت این امر گذارده‌اند در معرض تلف و خطر خواهد بود».^{۵۱}

به دنبال این مشکل علیقلی‌خان تلاش‌های خود را برای اقناع مقامات آمریکایی به معاف کردن صنعت فرش ایران از قانون ممنوعیت واردات به کار گرفت. همچنین در راستای تلاش برای حل این مشکل وزارت خارجه در نامه‌ای به سفارت ایران در واشنگتن درخصوص ضرورت رفع ممنوعیت تجارت فرش مواردی را جهت پیگیری اعلام کرد:

۴۹. استادوخ، ۱۳۰۲ش، ک ۲۳، پ ۷: ۱۲، ۱۱.

۵۰. استادوخ، ۱۳۳۷ق، ک ۳۱، پ ۱۱: ۷، ۶.

۵۱. استادوخ، ۱۳۳۶ق، ک ۳۱، پ ۹: ۳۰.

«آمریکا عمده‌ترین خریدار بازار قالی ایران و فعلا یگانه پشتیبان این صنعت است... بنابراین منع ورود قالی به آمریکا موجب رکود این تجارت بومی خواهد شد و قحطی و بدبختی مردم را که به واسطه آمریکایی‌ها تا درجه‌ای کاهش یافته، تشدید خواهد کرد...»^{۵۲} شایسته ذکر است اعمال ممنوعیت بر ورود بسیاری از اقلام و کالاها به آمریکا صرفاً محدود به ایران نبود و دیگر کشورها را هم شامل می‌شد. علیقلی خان همچنین برای رفع این محدودیت در ۱۵ ژوئیه ۱۹۱۸/۶ شوال ۱۳۳۶ به وزیر امور خارجه آمریکا نوشت رفع ممنوعیت تجارت فرش گذشته از فواید اقتصادی، اثرات خوب سیاسی هم در مردم ایران خواهد داشت در ادامه وی هشدار می‌دهد چنان‌چه دولت آمریکا برای رفع این قدغن کاری نکند، گذشته از خسارت شدیدی که به ایران و به تجارت آمریکایی‌ها وارد خواهد شد، تمام ایران در مخالفت با متفقین متوجه عثمانی و آلمان خواهند شد و این امر پیامدهای زیان‌باری برای متفقین خواهد داشت.^{۵۳} وی علت برطرف نشدن رفع محدودیت‌ها را مخالفت مجلس تجارته جنگی که از شعبه‌های وزارت جنگ بود، می‌داند و می‌نویسد: «اعضاء مجلس تجارته به شدت ایستادگی می‌کنند و اعلام کردند از آن‌جا که این فرمان یک دستور عمومی است نمی‌توان ایران را مستثنی کرد.»^{۵۴} این در حالی بود که سفارت آمریکا پیشتر اعلام کرده بود که ممنوعیت ورود قالی به آمریکا تا بعد از پایان جنگ جهانی خواهد بود.^{۵۵} علاوه بر این اقدامات علیقلی خان با روسای کل تجارت قالی در نیویورک و همچنین تمام کارخانه-داران آمریکایی گفت‌وگو می‌کند و می‌نویسد: «آنان هم به این وضعیت معترض بوده و خواستار پایان یافتن به این محدودیت‌ها هستند».^{۵۶} بنابراین در مدتی که وقفه‌ایی در

۵۲. استادوخ، ۱۳۳۶ق، ک ۳۱، پ ۹: ۳۱.

۵۳. استادوخ، ۱۳۳۷ق، ک ۳۱، پ ۱۱: ۵.

۵۴. همان، ۷، ۶.

۵۵. استادوخ، ۱۳۳۶ق، ک ۹، پ ۳۱: ۳۳.

۵۶. استادوخ، ۱۳۳۷ق، ک ۳۱، پ ۱۱: ۵.

صادرات فرش ایران به آمریکا به وجود آمد، صدمات جبران ناپذیری به ایرانیانی وارد شد که از طریق بافت فرش و یا تجارت آن روزگار می گذرانیدند.

به دنبال تلاش های بی وقفه دیپلمات ها ایران در واشنگتن سرانجام در ۱۳۳۸ ق مجددا صادرات فرش ایران به آمریکا رونق سابق خود را به دست آورد. این را می توان از نامه ای که کمپانی قالی شرق شعبه کرمان به اولیای امور گمرک ایران در خصوص قیمت های قالی های ارسالی به نیویورک، پاریس و لندن داده بود، فهمید. در این نامه آمده است: ۱۶۱ بار قالی فرستاده شده به نیویورک ۴۰۰ میلیون و ۶۲۵ هزار و ۱۰۰ قران قیمت دارد و ۱۷ بار قالی مرسولی به پاریس ۳۶ میلیون و ۷۰۳ هزار و ۷۵ قران بود همچنین ۹ بار قالی به لندن با قیمت ۲۲ میلیون و ۵۳ هزار و ۲۵ قران قیمت داشت.^{۵۷} همان گونه که مشاهده شد بیشترین بار قالی در این دوره به آمریکا فرستاده می شد. شاید به این دلیل است که منابع این دوره آمریکا را عمده ترین خریدار بازار قالی ایران و یگانه پشتیبان این صنعت می دانستند.^{۵۸} همچنین در یکی دیگر از گزارش ها در اواخر دوره قاجاریه آمده است: معادل ۲۵ بار قالی بافت ایران به عنوان کمپانی «ن. تادرش» شهر نیویورک از تهران به کرمانشاه حمل شده سفارت آمریکا از وزارت خارجه تقاضا کرده است که تا رسیدن به مقصد این بار را محافظت کنند.^{۵۹} بنابراین به نظر می رسد تلاش های دیپلمات های ایرانی در آمریکا و پیگیری های وزات خارجه اثرگذار بوده و تجارت فرش ایران مجددا با آمریکا تا پایان دوره قاجاریه از سر گرفته شده است اما بعد از آن با شکل گیری حکومت پهلوی و در نتیجه سیاست ایرانی کردن مؤسسات خارجی توسط رضاشاه، صنعت فرش از کنترل شرکت ها و کمپانی ها خارج شد و تحت مدیریت کارفرمایان ایرانی و شرکت سهامی فرش درآمد.

۵۷. استادوخ، ۱۳۳۸ ق، ک ۲۸، پ ۴۳: ۱۲.

۵۸. استادوخ، ۱۳۳۶ ق، ک ۳۱، پ ۹: ۳۱.

۵۹. استادوخ، ۱۳۰۰ ش، ک ۱۰، پ ۱۳: ۲.

نتیجه

گسترش روابط ایران و آمریکا در نیمه دوم سده نوزدهم میلادی در حوزه‌های مختلف صورت گرفت؛ یکی از این حوزه‌ها تجارت فرش بود. به واسطه گزارش‌های مفصل و دقیق مطبوعات و مطلعان این حوزه، ایرانیان اطلاع و شناخت نسبتاً دقیقی از نظام اقتصادی آمریکا و برپایی نمایشگاه‌ها و کنگره‌ها تجارتهای این کشور به دست آوردند. بازتاب این گزارش‌ها سبب شد که بازرگانان و مقامات دولتی متوجه اهمیت و مزایای این نمایشگاه‌ها شوند و به تدریج با کمک دیپلمات‌های ایرانی در واشنگتن زمینه شرکت در این نمایشگاه‌ها فراهم گردید. در واقع در این دوره مصلحان به خوبی دریافته بودند که ترقی هر مملکت و آبادی خزانه دولت وابسته به صنایع و تجارت آن مملکت است بنابراین برای رسیدن به این هدف و برقراری ارتباط با قدرتمندترین کشور از نظر اقتصادی در نمایشگاه‌های آمریکا شرکت کردند.

روشن شد که به دنبال حضور ایران در این نمایشگاه‌ها و کنگره‌ها، ایرانیان بیش از پیش متوجه قدرت تجاری و اقتصادی آمریکا شدند و به تدریج آگاهی از پیشرفت‌های آمریکا زمینه‌ساز صادرات فرش را فراهم آورد. در این مرحله ترقی‌خواهان و دیپلمات‌ها ضمن پرداختن به جزئی‌ترین مسایل و تشریح وضعیت تجاری آمریکا بر اهمیت و ضرورت تجارت مستقیم فرش با این کشور تأکید می‌کردند و حتی آمریکا را به دیگر کشورهای غربی برای بسط و گسترش روابط تجاری ترجیح دادند. از دیگر دلایل توسعه صادرات این کالا باید به کیفیت و مطلوبیت آن و در نتیجه علاقمندی مردم آمریکا و تقاضای روزافزون این کالا از سوی آن‌ها اشاره کرد.

از طرف دیگر دیپلمات‌های ایرانی در آمریکا که از نزدیک شاهد گسترش جایگاه فرش ایران در آمریکا بودند، برای ورود ایران به تجارت آمریکا راهکارها گوناگونی از جمله حمایت از صنعت فرش و تلاش برای صادرات مستقیم فرش به این کشور را پیشنهاد کردند و تلاش‌های گسترده‌ای برای متقاعد کردن شرکت‌های آمریکایی در زمینه سرمایه‌گذاری در

صنعت فرش ایران آغاز نمودند. سرانجام این تلاش‌ها منجر به نتیجه‌گردیده و شرکت‌های آمریکایی به ایران وارد شده و با سرمایه‌گذاری در این بخش منبع تحول عظیمی در این صنعت شدند. البته در این مسیر دیپلمات‌ها و مقامات دولتی با مشکلاتی چند روبه‌رو شدند از جمله این چالش‌ها می‌توان به استعمال رنگ‌های جوهری در فرش‌های صادراتی به آمریکا، وقفه در تجارت مستقیم این کالا به آمریکا و مهم‌تر از همه وقوع جنگ جهانی اول و عدم تمایل آمریکا به خرید این کالا حیاتی از ایران اشاره کرد اما روشن‌گردید که با تلاش دیپلمات‌های ایران در ایالات متحده تمام این چالش‌ها برطرف شد و با وجود وقفه کوتاه مجدداً صادرات فرش به آمریکا تداوم و گسترش یافت.

کتابشناسی

- ارفع الدوله، پرنس، خاطرات پرنس ارفع الدوله، به کوشش علی دهباشی، تهران، نشر شهاب ثاقب با همکاری انتشارات سخن، ۱۳۷۸ ش.
- ایرانیان از نگاه آمریکاییان، ایران عهد قاجار در روزنامه‌های آمریکا، ترجمه علیرضا ساعتچیان، تهران، پارسه، ۱۳۹۷ ش.
- جمالزاده، محمد علی، گنج شایگان، بی‌جا، نشر اداره کاوه، بی‌تا.
- کرزن، جورج ناتانیل، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، ج ۲، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- معین‌السلطنه، حاج میرزا محمدعلی، سفرنامه شیکاگو، به کوشش همایون شهیدی، چاپ اول، تهران، علمی، ۱۳۶۳ ش.
- مولایی، مصطفی، اتحادیه، منصوره، «سرمایه‌گذاری شرکت‌های غربی در صنعت فرش ایران در عصر قاجار»، فصلنامه تحقیقات تاریخی و مطالعات آرشیوی، سال ۲۸، ش ۳، ۱۳۹۷ ش.
- ورن، ژول، سفر هشتاد روز دور دنیا، ترجمه محمدحسین خان فروغی، چاپ سنگی، تهران، شرکت طبع کتب، ۱۳۱۶ ق.

نشریات

- اختر، ۱۲۸۳ق، ش ۱۲.
- همان، ۱۲۹۳ق، ش ۴۷.
- همان، ۱۳۰۹ق، ش ۲۲.
- همان، ۱۳۰۹ق، ش ۳۱.
- همان، ۱۳۰۹ق، ش ۴.
- همان، ۱۳۱۰ق، ش ۲.
- اطلاع، ۱۳۰۴ق، ش ۱۵۵.
- همان، ۱۳۰۶ق، ش ۲۲۰.
- همان، ۱۳۰۷ق، ش ۴۷۸.
- ایران، ۱۲۹۷ق، ش ۴۲۶.
- چهره نما، ۱۳۲۲ق، س اول، ش ۴.
- وقایع اتفاقیه، ۱۲۶۸ق، ش ۵۶.

اسناد

- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما)، سند شماره، ۲۴۰/۴۷۰۹.
- همان، ۲۴۰/۱۷۱۹۶.
- همان، ۲۹۵/۷۹۷۰.
- اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه (استادوخ)، ۱۳۱۷ق، کارتن ۲۹، پوشه ۱.
- همان، ۱۳۲۰ق، ک ۱۰، پ ۳.
- همان، ۱۳۲۱ق، ک ۱۱، پ ۵.
- همان، ۱۳۲۱ق، ک ۲۱، پ ۵.
- همان، ۱۳۲۴ق، ک ۹، پ ۷.
- همان، ۱۳۲۹ق، ک ۲۰، پ ۱.
- همان، ۱۳۳۰ق، ک ۲۱، پ ۳.
- همان، ۱۳۳۰ق، ک ۲۱، پ ۹.
- همان، ۱۳۳۲ق، ک ۲۱، پ ۱.

همان، ۱۳۳۳ق، ک ۵۴، پ ۲۴.

همان، ۱۳۳۳ق، ک ۵۴، پ ۳۱.

همان، ۱۳۳۳ق، ک ۵۸، پ ۳.

همان، ۱۳۳۶ق، ک ۳۱، پ ۹.

همان، ۱۳۳۶ق، ک ۹، پ ۳۱.

همان، ۱۳۳۷ق، ک ۳۱، پ ۱۱.

همان، ۱۳۳۸ق، ک ۲۸، پ ۴۳.

همان، ۱۳۰۰ش، ک ۱۰، پ ۱۳.

همان، ۱۳۰۲ش، ک ۲۳، پ ۷.

بررسی و تحلیل دستاوردهای شرق‌شناسان فرانسوی در الجزایر (۱۸۳۰-۱۹۶۲م)^۱

مجید منهایجی^۲

دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

شرق‌شناسی فرانسوی از مهم‌ترین و برجسته‌ترین مکاتب شرق‌شناسی است که درخشش اصلی دستاوردهای آن در عصر استعمار الجزایر (۱۹۳۰-۱۹۶۲م) مشهود است. شرق‌شناسان فرانسوی در راستای تثبیت و پیشبرد اهداف استعماری فرانسه گام‌های راهبردی در آن جا برداشتند. این مقاله با رویکردی توصیفی-تحلیلی به بررسی نهادها و زمینه‌های مطالعاتی شرق‌شناسان فرانسوی در الجزایر (۱۸۳۰-۱۹۶۲م) می‌پردازد و می‌کوشد تا به این مسأله که نهادها و زمینه‌های مطالعاتی شرق‌شناسان فرانسوی در الجزایر کدامند و اهداف و انگیزه‌های شرق‌شناسان فرانسوی از مطالعه جامعه، دین، تاریخ و... الجزایر چیست، پاسخ دهد. الجزایر یکی از مهم‌ترین تجارب شرق‌شناسی اروپایی-فرانسوی به‌شمار می‌رود. شرق‌شناسان چندسال پیش از اشغال الجزایر، مطالعات مقدماتی و آماده‌سازی نظامیان و سیاست‌مداران را آغاز کردند. از منظر آن‌ها، الجزایر مرکزی راهبردی و دروازه ورود به سه عرصه یعنی آفریقای مرکزی، منطقه مغرب عربی و شرق الجزایر بود. شرق‌شناسان و کلیسا هدف واحدی به‌ویژه در زمینه گسترش مسیحیت ایفا می‌کردند. آن‌ها در سه مرحله، موفقیت‌های بسیاری را نصیب دولت متبوع خویش ساختند؛ مرحله نخست (۱۸۳۰-۱۸۷۹م) یعنی عصر شرق‌شناسان نظامی؛ دوره دوم (۱۸۷۹-۱۹۳۰م) گسترش فعالیت‌های شرق‌شناسان فرانسوی اعم از تأسیس مدارس جدید، برگزاری کنفرانس‌های شرق‌شناسی به‌ویژه چهاردهمین کنفرانس شرق‌شناسی در الجزایر که این دوره، مهم‌ترین دوره توسعه و اجرای سیاست‌های فرهنگی استعماری فرانسه در الجزایر است. مرحله سوم (۱۹۳۰-۱۹۶۲م) که در این مرحله و به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم نقش شرق‌شناسان کم‌رنگ شد و بار دیگر نقش نظامیان پررنگ و حائز اهمیت گردید.

کلیدواژه‌ها: اسلام، الجزایر، استعمار، فرانسه، شرق‌شناسی، آمازیغ.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۲۶

۲. رایانامه: mmajid.menhaji@gmail.com

مقدمه

شرق‌شناسی پیوندی ناگسستنی با استعمار دارد.^۳ الجزایر مهم‌ترین مستعمره فرانسه، نیز از این قاعده مستثنی نیست. هدف غایی فرانسه، ضمیمه‌سازی الجزایر به‌عنوان بخشی از این کشور در آن سوی دریای مدیترانه است. آگوستین برنارد^۴ (۱۸۶۵-۱۹۴۷م) می‌گوید: «استقرار ما در الجزایر به جهت امنیت و یا موارد مشابه آن نیست؛ بلکه برای گسترش تمدن، زبان و اندیشه‌های فرانسوی است».^۵ این سخن، یک تر راهبردی است که اساس اقدامات شرق‌شناسان نیز به‌شمار می‌رود. بدین ترتیب، الجزایر به یک آزمایشگاهی عملی برای انجام مطالعات میدانی و رسیدن به نتایج دقیق در راستای اهداف استعمارگران تبدیل شد. دولت فرانسه به همه کارشناسان اعم از نظامی و غیر نظامی دستور داد تا همه جوانب زندگی روزمره و گذشته جامعه الجزایر را مورد مطالعه و تحقیق قرار دهند. بررسی تاریخ الجزایر از سوی شرق‌شناسان فرانسوی همراه با انگیزه‌های مختلفی بود؛ از جمله: قطع ارتباط میان مردم الجزایر با تاریخ خویش به‌ویژه عصر اسلامی و پیوند آن‌ها با عصر رومی، تحریف تاریخ عصر اسلامی و الجزایر و القای این اندیشه که عصر اسلامی دوره بدون تمدن الجزایر است.^۶ بنابراین به‌دلیل اقدامات زیرساختی و راهبردی شرق‌شناسان فرانسوی در دوران استعمار الجزایر (۱۸۳۰-۱۹۶۲م) و عدم وجود یک اثر مستقل در این موضوع به زبان فارسی پرداختن به آن ضروری می‌نماید.

در زبان فارسی در خصوص الجزایر، آثار مختلفی وجود دارد؛ اما درباره شرق‌شناسی در این کشور اثر مستقلی وجود ندارد. برخی از آثار فارسی عبارتند از: مقاله «مطالعات شرق‌شناسی در فرانسه»^۷ اثری مهم در زمینه معرفی شرق‌شناسی فرانسوی است. در این

۳. یحیوی، ۵۰.

4. Augustin Bernard

۵. عقیله، ۶.

۶. لونیسی، ۱۶۰؛ خلیفه حسن، ۱۰۰.

۷. حسن انصاری، وبگاه بررسی‌های تاریخی-راسخون.

مقاله اشاره‌ای کوتاه (نیم سطری) به مطالعات شرق‌شناسی فرانسوی در الجزایر می‌کند. مقاله «بررسی ابعاد و شخصیت علمی سیلوستر دوساسی، خاورشناس فرانسوی»^۸ این مقاله در زمینه معرفی مهم‌ترین شرق‌شناس فرانسوی یعنی دوساسی معروف به شیخ خاورشناسان فرانسوی است و به دلیل نقش پررنگ دوساسی و شاگردانش در الجزایر، مقاله‌ای درخور توجه است.

باتوجه به اهمیت موضوع و از سوی دیگر ناشناخته بودن آن در ایران، ضروری است پیشینه این اثر را در منابع عربی نیز بیان کنیم: کتاب الاستشراق الفرنسي و تعدد مهامه خاصه فی الجزائر^۹ در زمینه شرق‌شناسی فرانسوی در الجزایر اثر مهمی به‌شمار می‌رود. در این کتاب به زمینه‌های مختلف مطالعاتی شرق‌شناسی فرانسوی در الجزایر توجه ویژه شده است. کتاب المدرسه الاستشراقیه الفرنسيه (دراسه فی اسلوبها و منهجها)^{۱۰} این کتاب صرفاً به معرفی شرق‌شناسی فرانسوی اعم از ویژگی‌ها و افراد شاخص آن می‌پردازد. مقاله «الاستشراق الفرنسي و نشاط فی الجزائر الجانب الاجتماعي انموذجا»^{۱۱} این مقاله به یکی از زمینه‌های مطالعاتی شرق‌شناسی فرانسوی در الجزایر یعنی زمینه‌های اجتماعی و نقش شرق‌شناسان در استعمار فرانسه و و مدرسه فرانسوی می‌پردازد.

شرق‌شناسی فرانسوی

شرق‌شناسی فرانسوی، با تلاش‌ها و اقدامات فردی که آمیخته‌ای از خرافات و نکات دور از واقع نسبت به شرق است، همراه بود. به بیان دیگر آن‌ها تصویری تاریک از شرق داشتند.^{۱۲}

۸. اسماعیل چنگیزی اردهایی، محمدامیر احمدی طباطبایی و مجید منهاجی، تاریخ نو، تابستان ۱۳۹۳، شماره ۸.

۹. الطیب بن ابراهیم، الجزائر، دار المنابع للنشر والتوزیع، ۲۰۰۴م.

۱۰. ولید کاظم الخشن، العراق، جامعه اتحاد المؤرخین العرب، ۲۰۱۱م.

۱۱. برکان بن حی، مجله الدراسات و البحوث الاجتماعیه، جامعه الشهد لخصر، العدد ۱۷، سبتمبر ۲۰۱۷، صص ۱۲۵-۱۳۶.

۱۲. شایب‌الدور، ۳۴.

برخی بر این باورند که اولین شرق‌شناس فرانسوی پاپ سیلوستر دوم (جربرت دی اورالیاک) (دوره پاپی: ۹۹۹-۱۰۰۳م)^{۱۳} بود. پاپ سیلوستر دوم در جوانی به اندلس رفت و در قرطبه و اشبیلیه نزد علمای عرب، ریاضیات، نقشه‌کشی، ستاره‌شناسی و... آموخت. او سه سال در آن‌جا ماند و سپس به روم بازگشت و از آن‌جا به نزد اتوی یکم یا کبیر^{۱۴} پادشاه آلمان، ایتالیا و دوک زاکسن (امپراتور مقدس روم) رفت.^{۱۵} اما شروع رسمی شرق‌شناسی فرانسوی به تصمیم یا بیانیه شورای وین در سال ۱۳۱۲م بازمی‌گردد. این تصمیم شامل ایجاد کرسی‌های تدریس زبان‌های شرقی از جمله عربی، عبری و سریانی در دانشگاه پاریس و برخی دیگر از دانشگاه‌های اروپا است.^{۱۶} در سال ۱۵۳۹م کرسی‌های زبان‌های شرقی به‌ویژه عربی در پاریس و موسسه کلژدوفرانس تأسیس شد. مطالعات شرق‌شناسی فرانسوی در سه محور دینی، سیاسی و استعماری متمرکز بود. مهم‌ترین ویژگی شرق‌شناسی فرانسوی همان توجه ویژه به فرهنگ و تمدن شرق جهان عرب به‌ویژه سه منطقه مصر، ایران و شبه جزیره عربستان است.^{۱۷} بارزترین و مهم‌ترین عرصه ظهور و بروز ویژگی‌های شرق‌شناسی-فرانسوی را می‌توان در الجزایر مشاهده کرد.^{۱۸}

شرق‌شناسی فرانسوی در الجزایر

ارتباط و رویارویی مسلمانان با فرانسه (سرزمین گل) از قرن ۲هـ (نیمه اول قرن ۸م) هم‌زمان با نفوذ و درگیری‌های نظامی مسلمانان در اندلس آغاز شد. عرصه رویارویی مسلمانان و اروپاییان در مرزهای فرانسه، همان جنگ پواتیه (بلاط الشهداء) (رمضان سال ۱۱۴هـ

13. Sylvester II

14. Ottol

۱۵. علوان، ۴.

۱۶. خشن، ۳۴؛ عبادی، ۸۷.

۱۷. ابن یحی، ۱۲۸-۱۲۹؛ سنو، ۲.

۱۸. سعدالله، اباحت و آراء فی تاریخ الجزائر، ۱۴/۱.

۷۳۲/م) است؛^{۱۹} اما شکست مسلمانان در این جنگ، ادامه عرصه جهان‌گشایی آن‌ها را ناکام گذاشت. سرانجام پس از سال‌ها، حکومت عباسی به‌ویژه هارون الرشید ترجیح داد با شارلمانی پادشاه فرانسه، روابط دیپلماتیک و فرهنگی برقرار کنند. برخی آغاز شرق‌شناسی فرانسوی را از همین دوره (قرن ۸/م / ۵۲ هـ) می‌پندارند.^{۲۰}

پیوسته مطرح می‌شود که حضور استعمار فرانسه در قرن ۱۹م در شمال آفریقا به‌ویژه در الجزایر موجب توجه روزافزون شرق‌شناسان به اسلام‌پژوهی و مطالعات مربوط به قرآن، فرق اسلامی و... است. اما باید گفت که شرق‌شناسان برنامه‌های راهبردی استعمارگران فرانسوی را طراحی می‌کردند و این امر درباره الجزایر کاملاً صدق می‌کند. تاریخ شرق-شناسان در الجزایر را نمی‌توان به دوره پس از استعمار فرانسه محدود کرد؛ بلکه پیش از آن، اقداماتی توسط آلمان‌ها، انگلیسی‌ها، پرتغالی‌ها و اسپانیایی‌ها صورت گرفت و شرق-شناسان فرانسوی سه سال پیش از هجوم و اشغال الجزایر (یعنی ۱۸۲۷م)، از طریق آثار شرق‌شناسان اروپایی بر این کشور تمرکز کردند و در مدرسه زبان‌های شرقی به ترجمه و مطالعه آن‌ها پرداختند.^{۲۱} در آن زمان مدرسه زبان‌های شرقی با مدیریت سیلوستر دوساسی نقش مهمی ایفا می‌کرد.^{۲۲}

از منظر شرق‌شناسان فرانسوی، الجزایر به‌دلیل داشتن دو مؤلفه مشترک با جهان اسلام یعنی دین و زبان، یک عرصه مطالعاتی برای شناخت همه یا بخش بزرگی از جهان اسلام بود.^{۲۳} بدین ترتیب، تعدادی از پژوهشگران، نویسندگان، هنرمندان علاقمند به زندگی شرقی و تاریخ رومیان، با کارزار فرانسوی‌ها همراه شدند. پس از موفقیت این کارزار، اقدامات

۱۹. علوان، ۲۴؛ درویش، ۱۱.

۲۰. علوان، ۲۴.

۲۱. جغولی یوسف، ۵۲۵-۵۲۶.

۲۲. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافي، ۹/۶.

۲۳. شایب الدور، ۳۶.

آن‌ها مورد توجه سیاست‌مداران قرار گرفت. در این میان، مترجمان به‌ویژه مترجمین یهودی الجزایری تبار نقش مهمی بازی کردند.^{۲۴} بنابراین، حکومت فرانسه، بیش و پیش از تکیه بر بعد نظامی خویش، به شرق‌شناسان تکیه کرد و طرح‌های نظامی را براساس دیدگاه‌های آن‌ها پیاده‌سازی نمود؛ به گونه‌ای که چگونگی چیرگی و کنترل اوضاع الجزایر و پیشبرد اهداف خویش، به پیشنهادات و برنامه‌های شرق‌شناسان بستگی داشت.^{۲۵} بر این اساس چارلز لایوگری (۱۸۲۵-۱۸۹۲م)^{۲۶} از فرماندهان مرحله نخست اشغالگری می‌گوید: «باید سرزمین الجزایر را مهد امت مسیحی فرانسه کرد و از سوی دیگر باید برادری واقعی براساس انجیل برای ایجاد یک تمدن بزرگ در آن بگسترانیم و این اندیشه را در صحرا و آفریقای شمالی و در میان بربرها توسعه دهیم. همچنین بکوشیم براساس این نگرش، آفریقای شمالی را به آفریقای مرکزی و جنوبی پیوند دهیم».^{۲۷}

برخی از پیشگامان شرق‌شناسی فرانسوی، که نقش برجسته در مطالعه و نشر میراث جهان اسلام به‌ویژه الجزایر داشتند؛ عبارتند از: سیلوستر دوساسی (۱۸۳۷-۱۷۵۸م)^{۲۸} معروف به شیخ شرق‌شناسان فرانسوی، گوستاو لوبون (۱۸۴۱-۱۹۳۱م)،^{۲۹} لویی ماسینیون (۱۸۸۳-۱۹۶۲م)،^{۳۰} ژاک آگوست شاربونو (۱۸۸۲-۱۸۱۳م)،^{۳۱} رنه (رینی) باست (۱۸۵۵-۱۹۲۴م)،^{۳۲} جورج مارسیه (۱۹۶۲-۱۸۷۶م)،^{۳۳} اکتاف هوداس (۱۸۴۰-

۲۴. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافي، ۱۰/۶.

۲۵. همو، ۱۱/۶.

26. Chares Lavigerie

۲۷. غروی، ۸۸.

28. silvestre desacy

29. custavelobon

30. Louis Massignon

31. Jacques Auguste Cherbonneau

32. René Basset

33. Georges Marçais

۱۹۱۴م)،^{۳۴} رژی بلاشر (۱۹۰۰-۱۹۷۳م)،^{۳۵} روژه آرنالدز (۱۹۱۱-۲۰۰۶م)،^{۳۶} لوی پرونسال (۱۸۹۴-۱۹۵۶م)،^{۳۷} لوئیس ژاک برنییه (۱۸۱۴-۱۸۶۹م).^{۳۸} بنابراین، برای درک بهتر سیر شرق‌شناسی فرانسوی در الجزایر ضروری است که ادوار تاریخی آن مورد توجه قرار گیرد.

ادوار شرق‌شناسی فرانسوی در الجزایر

ادوار شرق‌شناسی فرانسوی را با توجه به رخداد‌های سیاسی-فرهنگی می‌توان به سه دوره تقسیم کرد؛ نخست از ابتدا تا زمان تأسیس مدرسه عالی و از آن زمان تا برنامه جشن‌های صدمین سالگرد اشغال و سپس تا استقلال الجزایر. به بیان دیگر، ورود استعمار فرانسه، تأسیس مدرسه عالی و جشن‌های صدمین سالگرد ملاک این تقسیم‌بندی است. با توجه به این سه مقطع و اقدام، رویکرد شرق‌شناسان در الجزایر تغییر راهبردی یافت.

دوره اول (۱۸۳۰-۱۸۷۹م از ابتدای اشغال تا تأسیس مدرسه عالی): این دوره، عصر شناخت جامعه الجزایر از طریق بررسی گویش‌ها، آداب، رسوم و تاریخ آن است. مهم‌ترین ویژگی‌های آن عبارتند از: به‌راه افتادن یک پویش گسترده ترجمه توسط نیروی نظامی و کارمندان دولتی و تمرکز بر مسائل نظامی، فقدان شرق‌شناسان متخصص،^{۳۹} تلاش فراگیر برای جایگزین‌سازی زبان فرانسه به جای زبان عربی در ادارات، تأسیس انجمن‌های علمی و تخصصی در حوزه مسائل نظامی و توجه ویژه به مرکز زبان‌های شرقی.

در این مرحله سه اقدام اساسی صورت گرفت:

نخست، برگزاری حلقه‌های زبان عربی: از دسامبر ۱۸۳۲م عمدتاً نظامیان، شش

34. O.hodas

35. Régis Blachère

36. Roger Arnaldez

37. levi provecale

38. Louis-Jacques Bresnier

۳۹. یحیای، ۵۰؛ معریش، ۲۸.

حلقه مبتنی بر آموزش و یادگیری زبان عربی فصیح و عامیانه تشکیل دادند. اما سرانجام در سال ۱۸۷۹م در مدرسه عالی ادبیات (دانشگاه الجزایر بعدی) و مدارس علوم دینی سه‌گانه (مازونیه، شلاظه یا الهامل ابن ابی داود) ادغام شدند.^{۴۰} این حلقه‌ها عبارتند از: حلقه اول (در پایتخت توسط برینیه و هوداس)، حلقه دوم (در قسنطینه بامدیریت شاربونو)، حلقه سوم (در وهران بامدیریت هوداس)، حلقه چهارم (مرکزی برای سراسر الجزایر، و تمرکز بر آموزش زبان عربی)، حلقه پنجم (۱۸۵۷م یک کالج ویژه در پایتخت) و حلقه ششم (دانشسرای عالی ادبیات الجزایر در سال ۱۸۸۱م تأسیس و سپس در سال ۱۹۰۹م به دانشگاه الجزایر تبدیل شد. هدف اولیه این دانشسرا، توجه به زبان عربی، باستان‌شناسی عصر اسلامی و تاریخ بود؛ سپس مرکز زبان‌های شرقی بدان افزوده شد).

دوم، انجمن‌های شرق‌شناسی: این انجمن‌ها نقش راهبردی در مطالعات شرق-شناسی داشتند.^{۴۱} مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. **انجمن آسیایی:** این انجمن در سال ۱۸۲۲م. به سرپرستی سیلوستر دوساسی تأسیس شد. تعداد زیادی از شرق‌شناسان فرانسوی که بعدها در الجزایر مستقر شدند و یا پیرامون الجزایر تحقیق و تألیف کردند؛ از جمله بنجامین فاینان شاربونو،^{۴۲} از مرتبطین و پژوهشگران همین انجمن بودند.^{۴۳} این انجمن توجه ویژه‌ای به سنت‌های جهان عرب و الجزایر داشت و آثار زیادی را ترجمه، تألیف و منتشر کرد. از مهم‌ترین بخش‌های انجمن آسیایی، مجله‌ای باعنوان مجله آسیایی بود. این مجله به دلیل بررسی تاریخ، جغرافیا، فرهنگ، تمدن و هنر عرب به بزرگ‌ترین و معتبرترین منبع شرق‌شناسی در غرب تبدیل شد.^{۴۴}

۴۰. یحیوی، ۵۱.

۴۱. همو، ۵۱-۵۲.

42. Benjamin Faynan Charbon

۴۳. عقیقی، ۱۵۸/۳.

۴۴. همو، ۱۵۸/۳-۱۵۹.

۲. **انجمن شرقی:** این انجمن در سال ۱۸۴۱م با هدف هماهنگی میان شرق‌شناسان، اهداف و قوانین راهبردی شامل ساختار رایزنی‌های فرهنگی، سفرهای اکتشافی و تحقیقاتی با تأکید بر الجزایر طراحی کرد.^{۴۵}
 ۳. **انجمن جغرافیا:** این انجمن در سال ۱۸۲۱م با تمرکز بر مغرب پژوهی در پاریس تأسیس شد.^{۴۶} انجمن جغرافیا پیش از انجام هر عملیات نظامی به‌ویژه در مناطق قبایلی، اطلاعات لازم را گردآوری و به آن‌ها می‌داد.
 ۴. **انجمن باستان‌شناسی قسنطینه (۱۸۵۲م):** از مهم‌ترین بنیانگذاران آن می‌توان به شاربونو اشاره کرد.^{۴۷} هدف آن‌ها بررسی آثار برجای مانده از عصر قرطاجنه، نومیدیا، روم و عصر اسلامی در اقلیم قسنطینه بود. در همان ابتدای تأسیس این انجمن، مجله‌ای با عنوان *مجموع و مواجیز و ابحاث الجمعیه الاثریه لعماله قسنطنیه* راه‌اندازی کردند.^{۴۸}
 ۵. **انجمن تاریخ الجزایر (۱۸۵۶م):** بانیان این انجمن مجله‌ای با عنوان *المجله الافریقیه* برای نشر نسخه‌های خطی محلی و عربی و اسناد اصلی منتشر کردند.^{۴۹}
 ۶. **انجمن تحقیقات علمی (۱۸۳۶م-عنابه):** معروف به آکادمی هیبون جهت توجه ویژه به عصر باستان و مباحث دینی.
- سوم، کمیته‌های علمی: کار این کمیته‌ها در الجزایر از آغاز تا پایان استعمار فرانسه و در عرصه‌های مختلف علمی ادامه داشت. مهم‌ترین کمیته‌ها عبارت‌اند از:
۱. **کمیته تحقیقاتی علمی الجزایر (۱۸۳۷م):** که با هدف تألیف و تحقیق در خصوص الجزایر در دو عرصه تخصصی یعنی نماهای طبیعی و باستان‌شناسی تأسیس

۴۵. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافي، ۹۰/۲.

۴۶. یحیوی، ۵۴.

۴۷. همو، ۵۴.

۴۸. معریش، ۲۹.

۴۹. یحیوی، ۵۵-۵۶.

شد.^{۵۰}

۲. کمیته یکصدمین سالگرد اشغالگری: این کمیته با مدیریت تعدادی از استادان دانشگاه الجزایر زیر نظر پیر چارلز^{۵۱} (یسوعی) (۱۸۸۳-۱۹۵۴م) شکل گرفت. از جمله اقدامات آن‌ها عبارتند از: اجرای برنامه‌هایی در رادیو الجزایر، برپایی یادبودها و ساخت سالن هنرهای زیبا (سالن ابن خلدون)، راه‌اندازی مدارس و کارگاه‌های هنرهای سنتی. آثار چاپی این کمیته عبارتند از: اللباس الجزائری از ژرژ مارسه، تطور الاستعمار خلال قرن ۱۹ از ایمیل فلیکس گوتیه،^{۵۲} تطور الجزائر از اسپیس، الشرق و الرسم الفرنسی خلال القرن ۱۹ از الیزار.^{۵۳}

دوره دوم (۱۸۷۹-۱۹۳۰م): این دوره فعالیت‌های شرق‌شناسان فرانسوی گسترش یافت. از جمله اقدامات آن‌ها عبارتند از:

۱. مدرسه ادبیات (۱۸۷۹م): این مدرسه را می‌توان نماد تمام عیار شرق‌شناسی فرانسوی خواند. در ابتدا هوداس ریاست آن را با کمک بلقاسم بن سدیره (۱۸۴۲-۱۹۰۱م) برعهده داشت.^{۵۴} از معلمان این مدرسه می‌توان رنه باست و ادموند فانیان (۱۹۳۱-۱۸۴۶م)^{۵۵} نام برد. سرانجام در سال ۱۹۰۹م این مدرسه به دانشکده ادبیات و علوم انسانی تابعه دانشگاه الجزایر تغییر کرد و باست تا پایان عمرش مدیریت آن‌جا را برعهده داشت.^{۵۶} باست، ابن‌سدیده و بولیفه، کرسی زبان بربری را راه‌اندازی کردند و گویش‌های منطقه قبایلی بنی‌میزاب و تاریخ زاویه‌ها و اولیای آن‌ها (به‌ویژه نیمه نخست قرن بیستم)

۵۰. همو، ۵۶.

51. pierrecharles jesuit

52. Émile-Félix Gautier

۵۳. یحیوی، ۵۶-۵۷.

۵۴. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافی، ۵۲/۸.

55. Edmond Fagnan

۵۶. یحیوی، ۵۷-۵۸.

مورد توجه قرار گرفت.

۲. برگزاری چهاردهمین کنفرانس شرق‌شناسی: از اواخر قرن ۱۹م شرق‌شناسان هر دو، سه یا چهار سال یک بار کنفرانس‌های بین‌المللی برگزار می‌کردند.^{۵۷} الجزایر نخستین کشور عربی بود که در سال ۱۹۰۵م میزبان کنفرانس شرق‌شناسی بود. این کنفرانس به میزبانی دانشکده ادبیات الجزایر و زیر نظر رنه باست و با حضور ۵۰۰ شرکت‌کننده برگزار شد.^{۵۸}

۳. راه‌اندازی کرسی زبان بربری در مدرسه زبان‌های شرقی (۱۹۱۳م)^{۵۹}

۴. مجله *العالم الاسلامی*: در سال ۱۹۰۶م با هدف چاپ تحقیقات درباره مغرب عربی راه‌اندازی شد. سرانجام این مجله بامدیریت آلفرد چاتلیه به‌عنوان مجله الدراسات الاسلامیه تغییر نام یافت.^{۶۰}

دوره سوم (۱۹۳۰-۱۹۶۲م): در این دوره دو اقدام راهبردی از سوی شرق‌شناسان صورت گرفت: نخست، ایجاد مراکز تخصصی: از جمله «معهد البحوث الصحراویه»؛ دوم، تغییر کاربری و رویه اجرایی مدارس سه‌گانه دینی در قسنطنینه، تلمسان و الجزائر (مازونیه، شلاظه یا الهامل ابن‌ابی داود) به دبیرستان.^{۶۱}

نهادها و مؤسسات شرق‌شناسی فرانسوی در الجزایر

شرق‌شناسی فرانسوی پس از جنگ جهانی دوم دچار تغییر و تحولات بسیاری گردید و نقش‌آفرینی آن‌ها در الجزایر کاهش چشم‌گیری یافت. استعمار فرانسه از ابتدا به‌دنبال

۵۷. العقبی، ۳/۳۶۷.

۵۸. یحیوی، ۵۶.

۵۹. همو، ۴۵.

۶۰. زقروق، ۴۵.

۶۱. یحیوی، ۶۲.

حضور طولانی مدت و فرانسوی‌سازی الجزایر بود. این اندیشه با طرح‌ها، تألیف‌ها، ترجمه‌ها و... شرق‌شناسان تا حد زیادی تحقق یافت.

۱. راه‌اندازی مدارس و کرسی‌های زبان‌های شرقی: دایره تعاملات فرانسویان با فرهنگ و تمدن اسلامی بیش از دیگر اروپائیان بود.^{۶۲} آن‌ها محصلان و روحانیون خویش را به مدارس و مراکز جهان اسلام روانه کردند. با بازگشت این محصلان و اقبال فزاینده به مطالعه فرهنگ شرق، مدارس و مراکز عربی و زبان‌های شرقی تأسیس شد. همچنین به منظور تسهیل در آموزش زبان‌های شرقی و انتقال علوم و معارف آن‌ها به فرانسه، شاخه‌ها و رشته‌های متعددی در آن مراکز راه‌اندازی کردند. به گونه‌ای که به تدریج یک محصل، بی‌نیاز از سفر به شرق و جهان اسلام می‌شد. سپس در اواخر قرن ۱۲م سلسله مدارس ایجاد شد؛ از جمله مدرسه ریمس به دستور پاپ سیلوستر دوم^{۶۳} و مدرسه طب در مون پلیه (۱۲۲۰م). همچنین در دانشگاه پاریس، کرسی زبان‌های شرقی راه‌اندازی گردید؛ سپس کرسی‌های مطالعات اسلامی و بخش عربی بدان افزوده شد. از سوی دیگر در سال ۱۵۱۹م مرکز زبان و ادبیات عرب و تمدن اسلامی، دو کرسی زبان عربی و عبری در رنس به دستور فرانسوای اول^{۶۴} ایجاد شد.^{۶۵}

۲. انجمن‌های شرق‌شناسی: نخستین انجمن شرق‌شناسی در فرانسه انجمن آسیایی (۱۸۲۲م) است. ویژگی‌های این انجمن‌ها عبارتند از: افزایش بی‌شمار در بازه زمانی کوتاه، وابستگی به دولت، ارائه خدمات به استعمار و در ابتدا تحت تأثیر و اشراف نظامیان بودند.^{۶۶}

۳. راه‌اندازی و انتشار مجلات و نشریات: از جمله این مجلات: مجله آسیاپژوهی

۶۲. ابن ابراهیم، ۱۳۳.

63. Sylvester II
64. Francis I of France

۶۵. ابن ابراهیم، ۱۳۳؛ جیلالی، ۱۵۴.

۶۶. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافی، ۹۰/۲.

قدیمی‌ترین مجله-۱۸۲۲م)، مجله آفریقاپژوهی (۱۸۵۶م)، مجله تاریخ‌پژوهی (۱۸۸۰م)، مجله تاریخ ادیان (۱۸۸۰م)، فصلنامه التونسیه (۱۸۹۴م، از سوی مرکز قرطاجنه منتشر می‌شد)، مجله مطالعات اسلامی (۱۹۲۷م در پاریس و بامدیریت لویی ماسینیون منتشر می‌شد)، مجله جغرافیانگاری (۱۸۹۱م)، مجله شرق مسیحی (۱۹۰۵م)، آرشیو تاریخ و تمدن بربرها (۱۹۲۰م)، مجله مرکز ادبیات عرب تونس (۱۹۳۷م).^{۶۷}

زمینه‌های مطالعاتی شرق‌شناسی فرانسوی در الجزایر

در این بخش چهار زمینه مطالعاتی فرهنگی، اجتماعی، آموزشی، نظامی و دینی شرق-شناسی فرانسوی در الجزایر بررسی خواهد شد.

۱. حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی

مهم‌ترین حوزه مطالعاتی شرق‌شناسی فرانسوی در الجزایر، حوزه فرهنگی و اجتماعی است. در این بخش به چهار اقدام آن‌ها یعنی مبارزه با زبان عربی و توجه به زبان آمازیغی (دوره اول: ۱۸۳۰-۱۸۷۹م)، توجه به آثار تاریخی، نسب‌شناسی، سفرنامه‌ها و... و هدف قرار دادن زنان و بنیان خانواده الجزایری (دوره دوم: ۱۸۷۹-۱۹۳۰م) و توطئه بربریت (دوره سوم: ۱۹۳۰-۱۹۶۲م) اشاره خواهد شد.

مبارزه با زبان عربی و توجه به زبان آمازیغی: فرهنگ عربی اسلامی از زمان فتح اسلامی الجزایر، جایگزین زبان‌های پیشین آمازیغی و رومی شد.^{۶۸} با ورود استعمار به الجزایر، مبارزه با زبان عربی تبدیل به یک راهبرد گردید.^{۶۹} آن‌ها در دوره نخست (۱۸۳۰-۱۸۷۹م) صرفاً اقدامات مقدماتی در این زمینه انجام دادند. استعمار فرانسه به‌طور خاص

۶۷. ابن ابراهیم، ۱۳۵؛ عقيله، ۳۹.

۶۸. قتیبه، ۱۸.

۶۹. ابن ساعو، ۳۰۳.

بیانیه رسمی یا تصمیمی درباره ممنوعیت آموزش عربی صادر نکرد؛ اما اقدامات آن‌ها به مرگ تدریجی زبان عربی منجر شد. فرآیند فراگیرسازی زبان فرانسوی و حذف تدریجی زبان عربی در الجزایر از اواخر قرن ۱۹م زیر نظر شرق‌شناسان فرانسوی همچون لوئیس برینیه و غیره صورت گرفت.^{۷۰} اما در دوره دوم (۱۸۷۹-۱۹۳۰م) اقدامات عملی با هدف مبارزه با زبان عربی انجام دادند؛ از جمله می‌توان به تعطیلی و ممنوعیت تدریس درس عمومی زبان عربی در دانشکده‌های پزشکی، داروسازی و مهندسی اشاره کرد.^{۷۱} از دیگر اقدامات آن‌ها برای مبارزه با زبان عربی ترویج زبان فرانسوی در میان طبقات متوسط، ساده‌سازی قواعد دستوری زبان فرانسوی، تشویق و بسترسازی برای همه‌گیر کردن گویش‌های عامیانه به‌ویژه آمازیگی و نگارش زبان عربی و حتی آمازیگی با رسم الخط لاتینی بود.^{۷۲}

از نظر شرق‌شناسان فرانسوی، زبان عربی - اعم از کلاسیک و محاوره‌ای - یک زبان کاربردی برای شناخت اندیشه و تاریخ الجزایری‌ها و ابزار ارتباطی با عموم مردم است؛ بنابراین، تحقیقات و تألیفات مفصلی در زمینه آموزش عربی و حتی بربری، تألیف و منتشر کردند؛ از جمله آن‌ها: فرهنگ لغت فرانسه - از بنجامین ونسینت^{۷۳} - انتشارات وزارت جنگ، فرهنگ لغت فرانسه-عربی از آبراهام دانیوس^{۷۴}، فرهنگ لغت واژگان عربی - فرانسوی از ژان ژوزف مارسل^{۷۵} (در پاریس در سال ۱۸۳۷م نوشته شد)؛ نخستین کتاب در زمینه قواعد نحوی عربی از جونی فرعون در سال ۱۸۳۲م با عنوان النحو الابتدائی للعربیة الدارجه الموجهه للفرنسیین است؛ تألیف کتاب موجز النحو العربی البسیط در زمینه مطالعات و آموزش زبان عربی و محلی توسط گروهی از شرق‌شناسان؛ رنه باست اثری با

۷۰. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافي، ۲۰/۸.

۷۱. غزالی، ۱۲۲.

۷۲. ابن یحی، ۱۱۳.

73. Benjamint vnsent

74. Abraham Daninos

75. J.J. Marcel

عنوان موجز اللغة العربيه الدارجه في مدينة الجزائر، و في الاياله الجزائريه سنه ۱۸۳۱ تأليف کرد که ویژگی‌های گویش‌های الجزایری را بیان می‌کند.^{۷۶} کتاب دوم رنه باست با عنوان الدورس العلميه و النظرية للغة العربيه در زمینه تاریخ لغت‌شناسی در الجزایر؛ کتاب نحو العربيه الدارجه درباره گویش‌های مختلف از پیرکوسین دی پرسوال^{۷۷} (۱۸۷۱-۱۷۹۵م) که از مهم‌ترین آثار در زمینه فرهنگ لغت است؛ کتاب ملاحظات علی کراسی اللغة العربيه في الجزائر، قسنطينه، وهران از ا. کور^{۷۸} در زمینه آموزش و یادگیری زبان عربی در الجزایر (در سال ۱۸۳۱م نوشته شد)؛ همچنین تحقیقات دامنه‌داری در زمینه فرهنگ لغت و آموزش زبان عربی زیر نظر برانسی^{۷۹} صورت گرفت؛^{۸۰} آثار و اقدامات بیشمار لوی ژان بریزنی^{۸۱} (۱۸۶۹-۱۸۱۴م) از مهم‌ترین شاگردان دوساسی و متخصص زبان عربی کلاسیک و آموزش آن نیز حائز اهمیت است؛ شارینو مجموعه‌ای گسترده در زمینه زبان‌شناسی و آموزش زبان عربی نگاشت؛ از جمله: قاموس فرنی-عربی و عربی-فرنی؛^{۸۲} به منظور تسهیل آموزش زبان عربی به فرانسوی‌ها، آثار و تحقیقات بسیاری به صورت گروهی توسط شرق‌شناسان نوشته شد؛ از جمله: عناصر الجملة و ترجمتها الى الدارجه (مجموعه‌ای از قواعد و تمرین)؛

شرق‌شناسان فرانسوی توجه ویژه‌ای به زبان عربی کلاسیک داشتند؛ اما به تدریج دریافتند که باید به زبان آمازیغی و عربی محاوره‌ای و روزمره نیز توجه کرد. در این بین، سه نکته مهم مورد توجه آن‌ها قرار گرفت:

نخست: زبان آمازیغی و گویش‌های محاوره‌ای زبان عربی یک اهرم اساسی برای

۷۶. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافي، ۴۲/۶.

77. Coussin De Perceval

78. A.Cour

79. Brancier

۸۰. عقيله، ۵۷.

81. L.j.Bresnier

۸۲. معريش، ۲۴۱.

مقابله با عربی فصیح و کلاسیک است؛

دوم: ترویج زبان آمازیغی و گویش‌های محلی عربی، راهی برای گسترش اندیشه‌های استعماری از جمله اندیشه الجزایر منهای عصر اسلامی و بازگشت به گذشته عصر رومی است؛

سوم: گویش‌های محلی یک رویکرد راهبردی برای نفوذ در مناطق روستایی و صحرایی است.^{۸۳}

بدین ترتیب، آموزش و یادگیری گویش‌های محلی و آمازیغی در دستور کار شرق-شناسان قرار گرفت. آن‌ها همگام با ترویج این گویش‌ها، به تخریب و ممانعت از زبان عربی همت گماشتند.^{۸۴} بنابراین هر کدام از شرق‌شناسان به تدریس گویش منطقه یا مناطقی گماشته شدند و به مطالعه میدانی و تحقیقات دامنه‌دار پرداختند. این طرح با عنوان کمک به تحصیل شاگردان محروم و دورافتاده الجزایری صورت می‌گرفت.^{۸۵} به تدریج آثار متعددی در زمینه زبان آمازیغی و دیگر گویش‌های الجزایری منتشر شد؛ از جمله: کتاب قاموس اللغه الاب یک فرهنگ لغت قبایلی - فرانسوی (جلد اول آن در سال ۱۸۴۴م چاپ شد. یک فرهنگ لغت شامل واژگان بربری همراه با جمله).

در این میان، دو کار عمده در دستور کار شرق‌شناسان حوزه گویش‌های محلی و آمازیغی قرار گرفت:

نخست: انتشار مجموعه کتاب‌های آموزشی و یادگیری زبان محلی عربی و فرانسوی براساس حروف لاتین و از چپ به راست؛

دوم: انتشار فرهنگ لغت‌های مختلف در زمینه‌های زبان محلی عربی.

بدین ترتیب، افراد متخصص و دانشگاهی در زمینه زبان آمازیغی و گویش‌های محلی

۸۳. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافی، ۱۹/۸.

۸۴. لونیس، ۹۷.

۸۵. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافی، ۱۴/۲.

ظهور کردند؛ از جمله: امیل ماسکری (۱۸۴۳-۱۸۹۴م)^{۸۶} متخصص قبایل بربری و گویش‌های محلی و آمازیغی و باست که سال‌ها مدیر مدرسه عالی ادبیات بود. وی از سال ۱۸۹۶م به‌طور ویژه به گویش‌های محلی زبان عربی توجه کرد و به تدریس، تحقیق و تألیف در این زمینه پرداخت.

توجه به آثار تاریخی، نسب‌شناسی، سفرنامه‌ها و... الجزایری: شرق‌شناسان فرانسوی به ترجمه و تحقیق آثار نویسندگان، ادیبان، شعرا و علمای الجزایری توجه ویژه‌ای داشتند. این آثار در دو قالب عام و خاص بود؛ عام بدان معنا که آثار عمومی درباره شهر یا منطقه و یا دوره‌ای خاص است و خاص به معنای اثری از نویسنده خاص با موضوع خاص است؛ همچون کتاب نفع الطیب من غصن الأندلس الرطیب از ابن خطیب مقری تلمسانی.^{۸۷} همچنین می‌توان به برخی آثار دیگر در این زمینه اشاره کرد: تحقیق و ترجمه کتاب عقد الجمان النفیس فی ذکر الأعیان من أشرف غریس از ابی زید عبدالرحمن التوجینی با موضوع نسب‌شناسی بزرگان غریس در قرن ۱۱هـ)،^{۸۸} ترجمه و تحقیق کتاب البستان فی ذکر الاولیاء و العلماء بتلمسان از ابن مریم المدیونی التلمسانی که به نسب‌شناسی علما و فقهای تلمسان^{۸۹} پرداخته و ترجمه و تحقیق کتاب عنوان الدراية فیمن عرف من العلماء فی المائة السابعة ببجایة از ابی اللعباس احمد الغبرینی که از مهم‌ترین منابع تاریخی در خصوص حیات علمی در قرن ۷هـ در بجایه (مغرب الاوسط) است. دیگر کتاب‌های تخصصی مورد توجه شرق‌شناسان فرانسوی عبارتند از: زندگی محمد سنوسی تحقیق و تألیف شاربونو، زندگی احمد بن یوسف المرینی الراشدی، تحقیق و تألیف رنه باست و زندگی محمد التنسی.^{۹۰}

86. Emile Masgueray

۸۷. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافي، ۳۵۰/۲.

۸۸. عقيله، ۷۴.

۸۹. همو، ۷۳.

۹۰. همو، ۷۴-۷۶.

سفرنامه‌ها نیز مورد توجه شرق‌شناسان فرانسوی قرار گرفت؛ از جمله: ترجمه، تحقیق و انتشار کتاب رحله الحاج ابن‌الدین الاغواطی الی الصحراء از دانیزاک،^{۹۱} ترجمه، تحقیق و انتشار کتاب رحله العیاشی از پیر بروژی،^{۹۲} ترجمه، تحقیق و انتشار کتاب فتح الاله و مفتی فی التحدث بفضل ربی و نعمته از فور بیقی و ترجمه، تحقیق و انتشار کتاب انس الفقیر و عز الحقیق (ابن قنفذ القسنطینی) از ادولف فور (سفرنامه‌ای مهم با موضوع حیات صوفیه در مغرب قرن ۸هـ).^{۹۳}

هدف قراردادن زنان و بنیان خانواده الجزایری: شرق‌شناسان در دوره دوم (۱۸۷۹-۱۹۳۰م) به بررسی خانواده، روابط خانوادگی، روابط مردان و زنان الجزایری پرداختند. آن‌ها از طریق بیان ظلم‌ها، تحقیرهای صورت گرفته درباره زن، آزادی زنان و جایگاه والای آن‌ها در فرهنگ و تمدن غربی به‌ویژه در فرانسه به تحریف جایگاه زن در اسلام پرداختند.^{۹۴} از دیگر اقدامات راهبردی شرق‌شناسان می‌توان به برنامه‌ریزی دقیق در دو عرصه حجاب و تعلیم و ترتیب دختران نوجوان الجزایری اشاره کرد. در همین راستا، آن‌ها مجموعه‌ای از مریبان زن اروپایی را که پیش‌تر دوره‌های تخصصی گذرانده بودند، به الجزایر دعوت کردند. پیش‌تر نیز شرق‌شناسان به‌صورت میدانی با زنان الجزایری ارتباط برقرار کرده و از خصوصیات، دردها و دیگر مسائل حوزه زنان پی برده بودند.^{۹۵} در این‌باره ژنرال توماس بوژو^{۹۶} (فرماندار کل الجزایر بین سال‌های ۱۸۴۰-۱۸۴۷م) می‌گوید: «بهترین راهکار فراروی فرانسه برای به زانو درآوردن شورشیان، توجه به باورها و ارزش‌های دینی-اجتماعی آن‌هاست و اولین ارزش آن‌ها، زنان است. حضور مؤثر در حوزه زنان، یک راهبرد اساسی

91. danizak

92. Per Projekt

۹۳. عقیله، ۷۹-۸۰.

۹۴. ابن یحیی، ۱۳۰.

۹۵. سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافی، ۳۳۷/۶.

96. Tomas Bugeaud

برای نفوذ اثرگذار در جامعه الجزایر و برنامه‌ریزی برای خانواده‌های مسلمان آن‌جا است».^{۹۷} از سوی دیگر می‌توان به محصلان و تربیت‌شدگان الجزایری در فرانسه اشاره کرد که به وطن بازگشتند و به پیاده‌سازی اندیشه‌های غربی پرداختند؛ از جمله قاسم امین (۱۸۶۳-۱۹۰۳م) که براساس خط‌مشی غربی-فرانسوی، آثار و اقداماتی در زمینه آزادی و حقوق زن انجام داد.^{۹۸}

توطئه بربریت (تفرقه‌افکنی میان عرب و آمازیگی) (۱۹۴۸-۱۹۴۷م): در دوره سوم (۱۹۳۰-۱۹۶۲م) نقش شرق‌شناسان کم‌رنگ شد و نظامیان به‌جای شرق‌شناسان به طراحی و برنامه‌ریزی در عرصه‌های فرهنگی-اجتماعی پرداختند. از نمونه‌های روشن برنامه‌ریزی نظامیان، توطئه بربریت است. توطئه بربریت، یک حرکت به‌ظاهر دموکراتیک است که به مدت یک‌سال و نیم در الجزایر اجرا شد. ایده اولیه و خط‌مشی این حرکت توسط شرق‌شناسان نظامی مطرح شد. از منظر آن‌ها زمان مناسب آن برای اجرای این برنامه، در این دوره یعنی پس از جنگ جهانی دوم است.^{۹۹} به‌دنبال این ایده‌پردازی، مطالعات مفصل صورت‌گرفته درباره مناطق قبایلی بین سال‌های ۱۸۳۰-۱۹۴۰م مورد توجه جدی قرار گرفت.

شرق‌شناسان نظامی در ابتدا به دو مؤلفه اصلی توجه کردند:

نخست: اختلافات ریشه‌دار و نزاع‌های تاریخی میان عرب‌ها و بربرها؛

دوم: ضرورت حفظ و ترویج ویژگی‌های فرهنگی بربرها (اعم از زبان و آداب و

رسوم).

بدین ترتیب، برنامه‌ریزی‌ها براساس این دو مؤلفه تدوین شد. اقدامات پیشین شرق-شناسان به گسترش و تقویت آموزش زبان قبایلی و تغییر خط‌الرسم آن به حروف لاتین و

۹۷. ساره خزری، ۸۳.

۹۸. خلیفه حسن، ۶۳.

۹۹. زوزو، ۷۵۹/۱.

پیدایش اندیشه بربری‌گرایی کمک شایانی کرد. در این راستا نیز مدارسی راه‌اندازی شد که کودکان بربری در سیستمی متمایز از سیستم سایر مناطق الجزایر تحصیل کنند. به تدریج گسترش و تثبیت سیاست‌های فرهنگی-آموزشی استعمار فرانسه در مناطق قبایلی نسبت به دیگر مناطق الجزایر شدت بیشتری یافت. شرق‌شناسان پیوسته تبلیغ می‌کردند که بربرها از نژاد اروپایی هستند و با فرانسویان هم‌نژاد هستند. تحلیل آن‌ها این بود که بربرها قابلیت بیشتری برای الحاق و ترکیب با فرانسه را دارند. از منظر آن‌ها، بربرها نسبت به دیگر ساکنان الجزایر، اطلاعات کمتری نسبت به دین، تاریخ اسلام و تاریخ الجزایر دارند و به همین میزان دلبستگی آن‌ها نیز کمتر است.^{۱۰۰} در این میان مدرسه فرانسوی نقش و تأثیر زیادی بر ارائه و اجرای سیاست‌های فرهنگی در خصوص بربرها داشتند.^{۱۰۱}

استعمار فرانسه پس از جنگ جهانی دوم به نخبگان بربری کمک کرد، تا از انزوا خارج شوند و کوشیدند با کمک فرانسه جایگاه خویش را در الجزایر تثبیت نمایند. بدین ترتیب پس از این جنگ و در بین سال‌های ۱۹۴۷-۱۹۴۸م، حس بربری‌گرایی به یک ماهیت سیاسی تبدیل شد. پس از کشتار ۸ می ۱۹۴۸م و سرکوب‌های پی‌درپی در مناطق مختلف الجزایر، از جمله مناطق قبایلی، تعدادی از جوانان به حزب خلق الجزایر پیوستند. این حزب متشکل از مجموعه‌ای از مهاجرین قبایلی به فرانسه بود که کار خود را از طریق طرحی فشرده و مبتنی بر جذب دانش‌آموزان قبایلی در دبیرستان‌ها، دانشجویان دانشگاه الجزایر و مرکز تربیت معلم بوزیعه آغاز کردند. در گام بعدی هر کس را که تمایلاتی به بربری‌گرایی داشت، جذب کردند. این جریان در زمره نخبگان الجزایری با خط‌مشی کاملاً فرانسوی بودند که از ۱۹۴۷م و در قالب یک حرکت سری کار خود را شروع کردند. منشور این جریان، بازتاب اندیشه‌ها و تزه‌های نظریه‌پردازان کمونیست فرانسه بود که مبتنی بر اندیشه‌های موريس

۱۰۰. ابن خلد، ۲۳۸-۲۳۹.

۱۰۱. عمری، ۲۰۵-۲۰۶.

تورز^{۱۰۲} دبیر کل وقت حزب کمونیست فرانسه بود. از منظر آن‌ها ملت الجزایر همچنان فرآیند تکوینی خویش را طی می‌کند و در ادوار مختلف تاریخی، اقوام مختلفی به خود دیده‌است و در حال حاضر در مدار تمدن و فرهنگ فرانسه قرار گرفته‌است. جریان بربری-گرایی از سوی حزب کونیست الجزایر و فرانسه به شدت حمایت می‌شد. ^{۱۰۳} با بازگشت نسل دوم افراد تحصیل کرده در فرانسه به الجزایر، در سال ۱۹۴۹م سیاست‌های این جریان به اوج خود رسید. ^{۱۰۴} سرانجام به دلیل افراط‌گرایی، گرایش به کمونیست و فراهوان جمعیت علمای مسلمان برای مقابله با آن، این توطئه پس از یک‌سال و نیم ناکام ماند. ^{۱۰۵}

۲. زمینه‌های آموزشی

شرق‌شناسان از طریق سیاست‌های آموزشی اهداف مختلفی را دنبال می‌کردند؛ از جمله: زیر سؤال بردن رسالت پیامبر اکرم (ص)، رد جنبه قدسی بودن قرآن، انکار دین اسلام به-عنوان یک دین از جانب پروردگار همچون مسیحیت و تشکیک در صحت احادیث نبوی (ص). ^{۱۰۶} در همین راستا، شرق‌شناسان مجموعه‌ای به نام «مدرسه فرانسوی» تأسیس کردند که مسئولیت برنامه‌ریزی، اداره، نظارت و دیگر اقدامات آموزشی را در الجزایر بر عهده داشت؛ این مدرسه رکن اصلی تصمیم‌گیری در عرصه سیاست آموزشی در الجزایر به شمار می‌رفت. در این میان «مدرسه عالی ادبیات» از جمله مجموعه‌های تابعه مدرسه فرانسوی بود که بدان «مدرسه شرق‌شناسی فرانسوی الجزایر» نیز گفته می‌شد. ^{۱۰۷} در ۲۴ دسامبر ۱۹۰۴م استعمار فرانسه بیانیه‌ای رسمی صادر کرد؛ مبنی بر: ممنوعیت افتتاح مدرسه

۱۰۳. بوعزیز، ۴۶.

۱۰۴. سعیدونی، ۲۰۵.

۱۰۵. همو، ۲۱۰.

۱۰۶. نمله، ۲۸۰.

۱۰۷. لونسی، ۱۹۵؛ سعدالله، تاریخ الجزائر الثقافي، ۲۶/۶.

حتی مکتب‌خانه بدون اخذ مجوز، ممنوعیت تدریس تاریخ و جغرافیای الجزایر و بسنده کردن صرف به قرائت قرآن بدون بررسی و توجه به آیات جهاد.^{۱۰۸} از سوی دیگر شرق-شناسان، ایده برنامه‌ریزی و آموزش دروس دینی اسلامی را مطرح کردند. هدف آن‌ها مبارزه با زبان عربی و دین اسلام به شکل معکوس بود؛ بدان معنا که به جای مبارزه قهری و همراه با واکنش‌های شدید از سوی مردم و علمای الجزایر، به تحریف و دگردیسی باورها باید پرداخت. بنابراین، این مدارس در سه نقطه مرکزی و مهم کشور یعنی پایتخت (الجزیره)، شمال شرقی (قسنطینه) و غرب الجزایر (تلمسان) راه‌اندازی شد.

به‌طور خلاصه اهداف خاورشناسان از ورود به سیاست‌های آموزشی در الجزایر عبارتند از: برجسته‌سازی فرهنگ، قدرت، تاریخ و... فرانسه و حکومت رومی‌ها در الجزایر و نادیده گرفتن تاریخ اسلام و الجزایر و تحقیر و تحریف فتوحات اسلامی در آن‌جا، کادرسازی از الجزایری‌ها و توسعه میزان تأثیرگذاری از نظر فرهنگی و تمدنی بر الجزایری‌ها به‌ویژه از طریق زبان، فرهنگ و تمدن فرانسوی بود.

۳. زمینه‌های نظامی

در این زمینه می‌توان از گروه موسوم به «مترجمان ارتش آفریقایی فرانسه» در الجزایر طی بازه زمانی ۱۸۳۰-۱۸۷۰م اشاره کرد که در تحقیق، آشنایی و پیوند استعمارگران با الجزایر نقش بسزایی ایفا کردند. این گروه توانستند یک مجموعه ابتدایی و مدون در زمینه شناخت الجزایر تهیه نمایند.^{۱۰۹} مجموعه مترجمان الجزایری در ارتش فرانسه تا سال ۱۸۵۴م مورد توجه رسمی استعمار فرانسه نبود و به تدریج به گزینش و جذب آن‌ها پرداختند. این گروه اعم از نظامی‌های فرانسوی یا الجزایری‌هایی که به خدمت ارتش فرانسه در آمده بودند، کوشیدند آثار تحقیقاتی و مطالعاتی متعددی، اعم از تحقیق نسخه‌های خطی و اسناد و یا

۱۰۸. میسوم، ۶۸.

۱۰۹. هلالی، ۱۸۵.

انتشار مقالات در مجله‌های فرانسوی بپردازند. آن‌ها انجمن‌های علمی و دو مجله مهم *المجله الافریقیه* و *المجله الآسیویه* را منتشر کردند. توجه ویژه گروه مترجمان ارتش به‌طور خاص به تاریخ الجزایر و به‌طور کلی مغرب عربی بود.^{۱۱۰} از سوی دیگر، مدرسه زبان‌های شرقی فرانسه، تعداد زیادی از مترجمان را پرورش داد که به خدمت ارتش درآمدند. در عرصه ترجمه، گروه دیگری از مترجمان الجزایری‌تبار از جمله احمد خاطری نیز وجود داشتند که به خدمت ارتش فرانسه درآمدند؛ خاطری مترجم زبان عربی و بربری و از نیروهای ارتش فرانسه بود.^{۱۱۱}

۴. زمینه‌های دینی

در این جستار دو زمینه دینی یعنی گسترش مسیحیت و حج را بررسی خواهیم کرد. **گسترش مسیحیت:** هنگامی که استعمار فرانسه وارد الجزایر شد، تعدادی از کشیشان نیز با آن‌ها همراهی می‌کردند. از منظر برخی از محققان، سیاست گسترش مسیحیت، پیش از حمله به الجزایر طراحی شده بود. هنگامی که ژنرال کنت دی بورمن^{۱۱۲} به الجزایر حمله کرد، شانزده کشیش برجسته از جمله بطریق بیت المقدس، بطریق اورشلیم و پدر زکار سوری، همراه وی بودند. دی بورمن پس از ورود پیروزمندانه به شهر الجزیره، به صراحت به کشیشان گفت: «شما در این کارزار با ما همراه شدید که درهای مسیحیت را در آفریقا بگشاید و امیدواریم به‌زودی تمدنی را که پیش‌تر در این مناطق خاموش شده بود، بگسترانیم».^{۱۱۳} بدین ترتیب، همه نیروها اعم از شرق‌شناسان و کشیشان در زمینه گسترش مسیحیت در الجزایر متحد شدند. شرق‌شناسان در این میان خدمت دوسویه انجام می-

۱۱۰. هیلایی، ۱۸۱-۱۸۲.

۱۱۱. شایب الدور، ۴۷.

112. Count de de Bourmont

۱۱۳. شایب الدور، ۶۷.

دادند؛ از سویی در خدمت نظامیان و سیاستمداران استعمار فرانسه و از سوی دیگر در خدمت اهداف کیشیشان بودند؛ زیرا کیشیشان نیازمند اطلاعات اساسی پیرامون زبان، تاریخ و فرهنگ الجزایر بودند. استخراج شبهات مختلف در زمینه دین اسلام، قرآن و... توسط شرق‌شناسان، یک گذرگاه راهبردی برای کیشیشان به‌شمار می‌رفت.^{۱۱۴} مطالعات شرق-شناسان فرانسوی در آن دوره بر این تصویر متمرکز گردید که فتح الجزایر توسط مسلمانان کاملاً با زور و اجبار و تحمیل دین اسلام صورت گرفته‌است و آن‌ها ارتباط الجزایر را با تمدن غرب و کلیسا را قطع کردند. بدین ترتیب سیر شکوه تمدن رومی در آن‌جا متوقف گردید.^{۱۱۵} از مهم‌ترین ابزارهای شرق‌شناسان که در خدمت اهداف کلیسا قرار گرفت، مدرسه فرانسوی بود. استراتژی دولت فرانسه، به‌کارگیری مدرسه فرانسوی به‌عنوان یک ابزار برای استیلای فرهنگی در جامعه الجزایر بود. این مدرسه نقش مهمی در روند تبدیل الجزایر به قطعه‌ای از فرانسه ایفا کرد.^{۱۱۶} اگر به‌دقت بررسی شود در خواهیم یافت که ساخت این مدرسه در کنار کلیسا و ارائه برنامه‌های مشترک، بیانگر این است که مدرسه ابزاری در دست کلیسا و هدف غایی آن‌ها، مسیحی‌کردن الجزایری‌ها بود که از فرزندان آن یعنی کودکان و نوجوانان استفاده می‌کردند. مدرسه فرانسوی پیش از آن‌که ماموریت و عملکرد خود را آغاز کند، به حذف مدارس الجزایری اعم از مدارس رسمی، مکتب‌خانه‌های قدیمی و زاویه‌ها پرداختند. ساختمان‌ها و منابع مالی همچون موقوفات این مدارس را مصادره کردند.

حج: شرق‌شناسان پس از تثبیت اقتدار استعمار فرانسه در دوره دوم (۱۸۷۹-۱۹۳۰م)، به مطالعه و برنامه‌ریزی درباره سفرهای زیارتی حج پرداختند. از منظر آن‌ها، سفر حج فراتر از برخی عبادت‌های فردی و اجتماعی است؛ زیرا الجزایری‌ها از این طریق با جهان اسلام ارتباط گسترده‌تری برقرار می‌کردند؛ همچنین نقش ویژه‌ای در ساماندهی جنبش‌های آزادی-

۱۱۴. نمله، ۱۶۴-۱۶۵.

۱۱۵. بوعبدلی، ۱۲۶.

۱۱۶. هلال، ۱۳۷.

بخش آن‌ها دارد. مهم‌ترین دلیل شرق‌شناسان، نگرانی از اقدامات تبلیغی برخی از طریقت‌های صوفیانه همچون سنوسیه و رحمانیه بود. بنابراین، استعمار فرانسه از ابتدای دهه هشتاد قرن نوزدهم میلادی به‌طور پیوسته و دقیق، کاروان‌های زیارتی حج را از مرحله شروع تا پایان سفر کنترل می‌کردند.^{۱۱۷} از سوی دیگر، شرق‌شناسان در پایان قرن ۱۹م از طریق روزنامه‌های اقماری خویش، کمپین رسانه‌ای انباشته‌ای از تردید علیه سفر حج به‌راه انداختند. سرانجام دولت فرانسه به بهانه گسترش برخی از بیماری‌ها و تنش در روابط بین‌الملل، سفر حج را تعطیل اعلام کرد؛ اما در میانه سال‌های ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱م به ۱۵۰۰ الجزایری، اجازه رفتن به سفر حج را دادند. نکته جالب توجه این است که این افراد باید فهرست دارایی خویش را اعلام می‌کردند تا مشخص شود که استطاعت مالی دارند یا خیر؛ اما در واقع به‌دنبال رصد و شناسایی افراد متمول دیندار بودند.^{۱۱۸}

نتیجه

شرق‌شناسی یک جنبش بزرگ فکری-فرهنگی است که به مطالعه فرهنگی، علمی شرق به‌ویژه مسلمانان پرداخت. در عین حال مهم‌ترین ابزار استعمارگران غربی به‌شمار می‌رفت. در میان مکاتب شرق‌شناسی، شرق‌شناسی فرانسوی پیشگام است. در این میان الجزایر یکی از مهم‌ترین تجارب شرق‌شناسی فرانسوی به‌ویژه پس از اشغال آن توسط فرانسه در سال ۱۸۳۰م است. شرق‌شناسان پیش از اشغال الجزایر، مطالعات مقدماتی و آماده‌سازی نظامیان و سیاست‌مداران را آغاز کردند. از منظر آن‌ها، الجزایر مرکزی راهبردی و دروازه ورودی سه عرصه یعنی آفریقای مرکزی، منطقه مغرب عربی (مغرب، موریتانی و صحرای غربی) و حتی شرق الجزایر (تونس، لیبی و مصر) است. شرق‌شناسان همه تلاش‌های مادی و معنوی خویش را در خدمت اهداف توسعه‌طلبانه استعماری فرانسه به‌کار بردند. اشغال

۱۱۷. قبایلی، ۲۳-۲۴.

۱۱۸. شرفی، ۲۲-۲۳.

طولانی مدت _ ۱۳۲ سال _ الجزایر و حتی دست اندازی به کشورهای همجوار، با تدبیر شرق شناسان صورت می گرفت. سه هدف نهایی شرق شناسان در الجزایر عبارتند از: مسیحی کردن الجزایر، انضمام الجزایر به فرانسه به عنوان یک استان و بخش جدایی ناپذیر فرانسه در آن سوی مدیترانه و تبدیل الجزایر به یک نقطه ثقل و راهبردی برای دست اندازی به دیگر مناطق آفریقا. شرق شناسان فرانسوی در سه مرحله، موفقیت های زیادی را نصیب دولت استعماری فرانسه کردند: مرحله نخست (۱۸۳۰-۱۸۷۹م) مرحله مطالعه همه مناطق از منظر جغرافیایی، تاریخی، مردم شناسی و ...، بیشتر شرق شناسان این دوره، نظامی بودند. مرحله دوم (۱۸۷۹-۱۹۳۰م) پس از تثبیت موقعیت اشغال گران در الجزایر، شرق شناسان به اقدامات فرهنگی روی آوردند. موفقیت های روزافزون در این دوره چشمگیر است. مرحله سوم (۱۹۳۰-۱۹۶۲م) پس از اجرای برنامه های صدمین سالگرد اشغال الجزایر، نقش شرق شناسان کم رنگ شد و در نوامبر ۱۹۵۴م آغاز دوره مدیریتی نظامیان بر الجزایر قلمداد می شود. پس از جنگ جهانی دوم و وخاومت اوضاع اجتماعی-سیاسی به کم رنگ شدن نقش شرق شناسان و ایجاد حرکت های فرهنگی و سپس جنبش های آزادی-خواهانه و سرانجام استقلال الجزایر منجر شد.

کتابشناسی

- ابن ساعو، محمد، «قراءات فی کتاب الجزائر و معركة الثلوث المدمر التنصير الاستشراق و الاستعمار لمختار بن قدور»، مجله العلوم الانسانية و الاجتماعيه، جامعه محمدبوضیاف، المسيله، جوان، ع ۱۲، ۲۰۱۷م.
- ابن یحی، برکان، «الاستشراق الفرنسی و نشاط فی الجزائر الجانب الاجتماعی انموذجا»، الدراسات و البحوث، ع ۱۷، ۲۰۱۶م.
- ابن ابراهیم، الطیب، الاستشراق الفرنسی و تعدد مهامه خاصه فی الجزائر، الجزائر، رحاب، ۲۰۰۱م.
- ابن خده، بن یوسف، جذور اول نوفمبر ۱۹۵۴، ترجمه: مسعود حاج مسعود، الجزائر، دارالشاطیبه، ۲۰۱۲م.

- بوعبدلی، المهدي، «موقف المورخين الاجانب من التاريخ الجزائر»، مجله الاصله، س ۳، ع ۱۴-۱۵، ۱۹۷۳ م.
- جیلالی، عبدالرحمن، «من بواعث الاستشراق واهداف المستشرقين»، الجزائر، مجله الاصله، ع ۱۴-۱، ۱۹۷۳ م.
- خشن، ولید کاظم، المدرسه الاستشراقیه الفرنسیه (دراسه فی اسلوبها و منهجها)، العراق، الجامعه اتحاد المؤرخين العرب، ۲۰۱۱ م.
- خليفه حسن، محمد، آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلاميه، القاهره، عين للدراسات و البحوث الإنسانيه والاجتماعي، ۱۹۹۸ م.
- زقزوق، محمد حمدي، الاستشراق و الخلقه الفكرية للصراع الحضاري، القاهره، دارالمعارف، ۱۴۰۴ م.
- زوزو، عبدالحميد، الفكر السياسي للحركه الوطنيه الجزائريه و الثوره التحريري، الجزائر، دارهومه، ۲۰۱۲ م.
- درويش، احمد، الاستشراق الفرنسى و الادب العربى، مصر، لهيئه المصريه العامه للكتاب، ۱۹۹۷ م.
- سعدالله، ابوالقاسم، تاريخ الجزائر الثقافى، جلد های ۲-۶-۸، بيروت، دارالمغرب الاسلامى، ۱۹۹۸ م.
- همو، ابحاث و آراء فى تاريخ الجزائر، ج ۱، الجزائر، دائره البصائر، ۲۰۰۷ م.
- سعيدونى، ناصرالدين، الجزائر منطلقات و آفاق مقاربات للواقع الجزائرى من خلال قضايا و مفاهيم تاريخيه، بيروت، دارالمغرب الاسلامى، ۲۰۰۰ م.
- سنو، عبدالرووف، المعالم الرئيسيه فى الاستشراق المعاصر، بيروت، جامعه بيروت-جمعيه المقاصد الخيريہ الاسلاميه، ۱۹۹۷ م.
- شايب الدور، امحمد، الاستشراق الفرنسى و التراث الشعبى فى الجزائر، الجزائر، جامعه وهران، ۲۰۱۰ م.
- شرفى، مونيژه-شलगومه، اسماء، المساله الدينيه عند الحركه الوطنيه الجزائريه (۱۹۰۰-۱۹۳۹)، الجزائر، جامعه العربى بن مهيدى-ام البواقي، ۲۰۲۰ م.
- عقيله، شوارفيه، الاستشراق الفرنسى فى الجزائر ابان الاستعمار، الجزائر، جامعه عبدالحميد بن باديس، ۲۰۱۸ م.
- عبادى، احمد مختار، فى تاريخ المغرب الاسلامى و الاندلس، بيروت، دارالنهضة، ۱۹۷۸ م.
- عمرى، مومن، الحركه الثوريه فى الجزائر من نجم شمال افريقيا الى جبهه التحرير الوطنى (۱۹۲۶-۱۹۵۴)، قسنطينه، دارالطليعه، ۲۰۰۳ م.
- علوان الموسوى، سلمى حسين، التطور التاريخى الاستشراق الفرنسى فى قرن العشرين، العراق، جامعه

- الكوفه، ٢٠٠٨ م.
- العقيقى، نجيب، المستشرقون، جلد ٣، القاهره، دارالمعارف، ١٩٦٤ م.
- غروى، محمد الطاهر، الغزو الثقافى للعالم الاسلامى، الجزائر، دارالهدى، ١٩٩٨ م.
- غزالى، محمد، ظلام من الغرب، مصر، نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٩٨ م.
- قبابلى، هواى، مساله الحج في السياسه الاستعماريه الفرنسيه بالجزائر -١٨٩٤-١٩٦٢، الجزائر، جامعه وهران، ٢٠١٤ م.
- قتيبه، عمر، المشكلات الثقافيه في الجزائر، الاردن، داراسامه، ٢٠٠٣ م.
- لونيسى، ابراهيم، بحوث في التاريخ الاجتماعى و الثقافى للجزائر ابان الاحتلال الفرنسى، الجزائر، دارهومه، ٢٠١٣ م.
- معريش، محمد العربى، الاستشراق الفرنسى في المغرب و المشرق من خلال المجله الآسيويه ١٨٢٢-١٨٧٢، تونس، دارالمغرب الاسلامى، ٢٠٠٩ م.
- ميسوم، بالقاسم، «سياسه فرنسا الاقصاديه و الاجتماعيه و الثقافيه في الجزائر خلال فتره ١٩٣٠-١٩٥٤»، مجله علوم الانسان و المجتمع، ع ٦، جامعه محمد خضير، بسكره، ٢٠١٣ م.
- نمله، على ابراهيم محمد، نقد الفكر الاستشراقى حول الاسلام و القرآن الكريم، الرياض، شبكه الالوكه، ٢٠١٠ م.
- هلال، عمار، ابحاث و دراسات في تاريخ الجزائر المعاصره (١٨٣٠-١٩٦٢)، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيه، ١٩٩٥ م.
- يحياوى، رزيقه، الاستشراق الفرنسى و جهوده في دراسه و نشر التراث الجزائرى، الجزائر، جامعه باقنه، ٢٠١٥ م.
- يوسف جغلولى-جمال تالى، «الاستشراق في الجزائر بين الأطروحات و الوسائل-دراسه نقديه لبعض الأعمال الاستشراقيه الفرنسيه-»، حقائق للدراسات النفسيه و الاجتماعيه، ع ٦٤، بى تا.

هویت ایرانی؛ نقد دیدگاه‌ها و ضرورت رویکرد تاریخی^۱

محمد علی عسگری

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و

تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

فهیمة مخبر دزفولی^۲

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

یونس فرمند

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،

دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

هویت ملی، مهم‌ترین سرمایه فرهنگی و تاریخی هر کشوری است که در گذشته‌های دور شکل گرفته و نسل به نسل تداوم پیدا می‌کند. فقدان یک نگرش تاریخی به هویت ملی می‌تواند موجب برداشت‌های متناقض و خارج از مداری گردد که بعضاً مناقشه‌برانگیز خواهد بود. بستر تاریخی یک هویت تا آن‌جا اهمیت دارد که برخی از متفکران، هویت را اساساً مقوله‌ای تاریخی قلمداد می‌کنند و بر این باورند که هویت ملی هر کشوری از انباشت سرمایه‌های یک ملت در طول تاریخ پدید آمده‌است و بنابراین سرگذشت مشترک تاریخی مهم‌ترین عنصر تعیین‌کننده در یک هویت قلمداد می‌شود. در این مقاله با شیوه کتابخانه‌ای و تحلیلی نخست برخی دیدگاه‌ها و برداشت‌ها پیرامون هویت ملی ایرانیان مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت با نقد آن‌ها به این پرسش پاسخ داده شده‌است که چه ضرورتی برای داشتن یک رویکرد تاریخی وجود دارد و فقدان آن چه پیامدهایی را به دنبال خواهد داشت؟ یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد برای روایت هویت یک ملت و نیز برای تمیز دادن روایت‌های درست از نادرست، داشتن یک رویکرد تاریخی ضرورتی انکارناپذیر است.

کلیدواژه‌ها: هویت ملی، ایران و ایرانشهر، ناسیونالیسم ایرانی، ناسیونالیسم اسلامی، بستر تاریخی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۱

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): f.mokhber@srbiau.ac.ir

مقدمه

حمله اعراب مسلمان به ایران در قرن هفتم میلادی نه تنها کشور ما را برای چند قرن تابع دولت خلافت کرد، بلکه با تغییر دین ایرانیان، هویت ملی و فرهنگی ما را نیز در معرض تغییراتی اساسی قرار داد. بی تردید اگر ایرانیان خود را در سنگری به نام «زبان فارسی» قرار نمی دادند، امروز باید مانند کشورهای شمال آفریقا به زبان عربی تکلم می کردند و خود را بخشی از امت عربی می دانستند. اما مسأله‌ای که از این رخداد پیشگیری کرد داشتن یک پشتوانه تمدنی نیرومند از دوران باستان و یک تجربه تاریخی از تقابل بین «ایرانی» و «انیرانی» بود که در مجموع به ایرانیان «هویتی» خاص می بخشید و موجب می شد تا با اتکای بر آن در برابر یک قوم مهاجم از هویت ایرانی خود دفاع کنند.

معمای هویت ایرانی از زمانی به یک مسأله برای متفکران ما بدل شد که آنان در مواجهه با غرب قرار گرفته و با مسأله‌ای به نام «تجدد» روبه‌رو شدند. البته این مسأله منحصر به متفکران نبود و کل ایرانیان را در بر می گرفت. به این ترتیب ما طی یک قرن گذشته با انواع گفتمان‌ها پیرامون هویت ایرانی روبه‌رو شدیم که هر یک در مقطع زمانی خاصی بروز می کرد. گاه این گفتمان‌ها را به سه دوره کلی تقسیم کرده‌اند:^۳ دوره اول از ابتدا تا پایان نهضت ملی شدن نفت که خود دارای چند زیر مجموعه است. دوره دوم از پایان نهضت ملی شدن نفت تا انقلاب اسلامی ایران که گفتمان‌های دیگری را در خود دارد و دوره سوم پس از انقلاب که چند گفتمان خرد را در درون خود جای می دهد. در دوره نخست تجدد و غرب پایه و اصل قرار گرفت و گفتمان هویت ایرانی نیز مبتنی بر آن شد. منورالفکرانی چون میرزا ملکم خان، فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، حسن تقی زاده و ... در زمره افرادی بودند که این گفتمان را رهبری می کردند. بعد گفتمان دیگری شکل گرفت که به ناسیونالیسم دوران پهلوی مشهور شد و نوعی باستان‌گرایی آریایی را ترویج می کرد. این گفتمان برگرفته از ناسیونالیسم آلمانی بود که در آن رویکردهای نژادپرستانه

۳. نک. کچوئیان، حسین، تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد.

اهمیت فوق‌العاده‌ای داشت و در مواردی در مقابل باورهای دینی و اسلامی مردم نیز قرار می‌گرفت. با شروع نهضت ملی شدن نفت، یک نوع ناسیونالیسم جدید در ایران به ظهور رسید که می‌کوشید به دور از رویکردهای نژادگرایانه، ایرانی دموکراتیک و مدرن بسازد. در این رویکرد ملیت و مذهب با یکدیگر آشتی می‌کردند و سنت و تجدد نیز به سازش با یکدیگر تن می‌دادند. با شکست این نهضت و وقوع کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ دوران تازه‌ای فرا رسید که در آن گفتمان هویتی «بازگشت به خویش» به گفتمان غالب مبدل گردید. متفکرانی چون جلال آل احمد و علی شریعتی از یک سو و احمد فردید از سوی دیگر با قرائت‌های متفاوت این گفتمان را رهبری می‌کردند.

با وقوع انقلاب اسلامی در ایران گفتمان تازه‌ای پدید آمد که هویت ملی را کم‌رنگ ساخته و بر هویت دینی و اسلامی تأکید ورزید. در این گفتمان که یکی از تئوری پردازانش مرتضی مطهری بود به جای تأکید بر سرزمین یا نژاد بر دین و سنت تأکید می‌شد و در مواردی هویت ملی را در هویتی بزرگ‌تر به نام «امت اسلامی» منحل می‌ساخت. طی چهار دهه اخیر، در مقابل این رویکرد گفتمان‌های دیگری بروز کرد که برخی مانند سید جواد طباطبایی و هم‌فکرانش تفکر «ایران‌شهری» را به‌عنوان محور این هویت‌یابی پر رنگ ساختند و برخی دیگر مانند داریوش شایگان از هویت‌های «چهل تکه» گفتند. در همین حال برخی دیگر نیز بازگشت به همان رویکرد دوران پهلوی را از نو مطرح کردند و در مخالفت با یک حکومت دینی کوشیدند بر عناصر نژادی و باستانی این هویت تأکید ورزند. یک بینش تاریخی اما فارغ از این‌ها به ما می‌گوید هویت یک ملت را صرفاً نژاد، زبان، دین، جغرافیا و یا حتی نظام سیاسی مشترک نیست که می‌سازد بلکه این «سرنوشت مشترک تاریخی» است که هویت‌ها را در یک پروسه زمانی طولانی و دراز مدت شکل می‌دهد. در واقع تاریخ به‌مثابه ظرفی است که عناصر متعدد و متکثر هویت هر ملتی در آن ریخته و پخته می‌گردد و به صورت یک محصول نهایی خود را ارائه داده و از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد. از این منظر نطفه هویت ایرانی در دوران کهن و پیش از اسلام بسته شده و پا

به پای تحولات تاریخی فراز آمده است. بروز اندیشه ناسیونالیسم در دوران جدید و ظهور گفتمان اسلامی پس از انقلاب نیز اگر در جایگاه تاریخی خود مورد بررسی قرار گیرند می‌توانند مقوم و مکمل همان هویت کهن ایرانی باشند. برای تفصیل موضوع بهتر است ابتدا مسأله «هویت» و بعد «ایرانی بودن» توضیح داده شده و سپس برخی گفتمان‌های مبتنی بر ناسیونالیسم و اسلام‌گرایی مورد بررسی قرار گیرند.

هویت: مسأله‌ای همیشگی

هویت با یکی از نیازهای دایمی انسان، یعنی نیاز به بازشناسی یا به رسمیت شناخته شدن از سوی دیگران و جامعه پیوند خورده است. وقتی هویت فرد یا گروهی انکار یا تحقیر شود بدان معناست که موجودیت آن فرد یا گروه زیر سؤال رفته و یا پذیرفته نشده است. چنین وضعیتی حتی اگر فرد در رفاه اقتصادی باشد برای او قابل تحمل نخواهد بود. به بیان دیگر «هویت در اصل امری انفعالی است. توجه به خود، در رابطه و با توجه به دیگران و از خلال آن‌ها معنا می‌یابد. خود بودن یعنی دیگری نبودن و با دیگران تفاوت داشتن».^۴ فرانسیس فوکویاما در کتاب هویت؛ سیاست هویت کنونی و مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن، کوشیده است نشان دهد مسأله هویت مسأله‌ای ریشه دار در شخصیت انسان بوده و متعلق به امروز و دیروز نیست. او برای نشان دادن این موضوع ابتدا به سراغ نظریات فلسفی قدیم رفته و از قول سقراط و سپس افلاطون نقل می‌کند که آنان بخش سوم نفس را «تیموس» می‌نامیدند. بخشی که جایگاه قضاوت درباره ارزش‌هاست. تیموس جایگاه غضب و افتخار است، جایگاه چیزی که امروزه سیاست هویت نام دارد.^۵ افلاطون با پیگیری اندیشه‌های سقراط به این نکته رسید که تیموس را می‌توان بخشی از نفس دانست که در پی به رسمیت

۴. مسکوب، ۲۴.

۵. فوکویاما، ۳۲-۳۳.

شناخته شدن است.^۶ فوکویاما با مروری بر تاریخ گذشته گفته است با ورود به دنیای جدید و وقوع انقلاب‌های کرامت نظیر انقلاب کبیر فرانسه، مفهوم هویت نیز شکل امروزی‌تری به خود گرفت و از سوی دیگر جامعه نیز خود را در برابر به رسمیت شناختن افراد مسئول شناخت. وی بر اساس این نگرش جامعه لیبرال دموکراسی آمریکا را نقد کرده و در نهایت به این نتیجه رسیده است که باید هویت افراد به رسمیت شناخته شود و کرامت آن‌ها مورد احترام قرار گیرد و گرنه این کشور دچار بحران‌های جدی خواهد شد.

تکثر مفاهیم

هویت از مفاهیم بین رشته‌ای است که بخصوص در علوم اجتماعی و روان‌شناسی برای آن تعاریف متعددی ارائه شده است. برای هویت انواعی قائل شده‌اند که به تناسب نظرگاه خاص مطالعه‌کنندگان بستگی دارد. به این معنا که گاه آن را به لحاظ کمیت دسته‌بندی و به هویت‌های فردی، گروهی، قومی و جهانی تقسیم کرده‌اند و گاه به لحاظ کیفی و با تنوع‌های قومی و نژادی. از این رو از هویت‌هایی چون ملی، فراملی (امت)، نژادی، دینی، فرهنگی، سیاسی، تمدنی و غیره سخن گفته شده است.^۷ در این میان گروهی از هویت‌های ترکیبی سخن گفته‌اند و برای نمونه هویت‌های قومی را در کنار هویت سیاسی نشانده یا هویت فرهنگی را با هویت دینی ترکیب کرده‌اند. حتی گاه این مبحث عمیق به سطح برداشت‌های نازلی فروکاسته شده و برای مثال از هویت با الفاظی چون «امروزی»، «دیروزی» یا «مدرن» و «سنتی» و یا حتی «هویت جنسی» سخن گفته شده است که دایره وسیع نظرگاه‌ها و در عین حال تشتت آرای گوناگون نسبت به مسأله هویت را نشان می‌دهد.

گاهی به مسأله هویت از دیدگاه قرآنی و فلسفه اسلامی توجه شده است. جمیله علم الهدی در مقاله‌ای تحت عنوان «هویت از منظر قرآن و فلاسفه» تأکید دارد هویت به منزله

۶. همو، ۳۷.

۷. شجری قاسم خیلی، ۴۰-۴۴؛ حاجیانی، ۱۶۰-۱۷۰.

یک بحث فلسفی ذیل عنوان قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» [هر چیز تشخص نداشته باشد وجود ندارد] در حوزه فلسفه اسلامی مطرح شده است.^۸ اهمیت کار این پژوهشگر در آن است که از دو منظر فلسفی و قرآنی به موضوع هویت نگریسته و کوشیده است تا با بررسی دیدگاه‌های مختلف فلاسفه مسلمان این موضوع را مورد مذاقه قرار دهد. او در نهایت به نظریه حرکت جوهری ملاصدرا می‌رسد که طبق آن هویت انسانی برخلاف هویت همه موجودات، هویتی انعطاف پذیر و ناتمام است که با کمک صیوروت اشتدادی انسان در طول زندگی تعیین می‌گردد. پیش از او نیز مرتضی مطهری در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران به هویت از منظری اسلامی توجه نشان داده بود. وی با ذکر حدیثی از زبان سلمان فارسی بر این نکته تأکید ورزید که «مقیاس‌های اسلامی، مقیاس‌های کلی و عمومی و انسانی است نه قومی و نژادی و ملی» و اسلام به هیچ وجه خود را در محدوده تعصبات ملی و قومی و نژادی محصور نکرده، بلکه با آن‌ها مبارزه کرده است.^۹ به بیان دیگر از نظر مطهری هویت افراد را ایمان و باورشان به خداوند و میزان تقوای آن‌ها تعیین می‌کند و اموری چون سرزمین، نژاد و زبان یا حتی نوع جامعه و نظام سیاسی، همه فرع بر مسأله هویت افراد تلقی می‌شود.

هویت ملی چیست؟

ریچارد جنکینز،^{۱۰} هویت را شامل سه سطح فردی، جمعی (اجتماعی) و ملی دانسته که در این میان هویت ملی به تعبیری فراگیرتر، بالاترین و مشروع‌ترین سطح هویت است. وی هویت فردی را از هویت اجتماعی متمایز ندانسته و گفته است افراد در جامعه ساخته

۸. علم الهدی، ۲۱۵.

۹. مطهری، ۶۹-۷۰.

می‌شوند.^{۱۱} هویت ملی دایر بر واحد مستقل سیاسی‌ای به نام کشور است و بر این اساس همه افرادی که دارای تابعیت کشوری باشند، هویت ملی مربوط به آن کشور را دارند.^{۱۲} در نظر جنکینز، «فرآیندی» بودن هویت اهمیت زیادی دارد^{۱۳} و نشان می‌دهد که یک هویت به‌مثابه یک فرآیند می‌تواند دچار کاستی یا فراوانی شده و در دوره‌هایی کم رنگ یا پر رنگ گردد.

زمانی می‌توان از هویت ملی یک جمع سخن به میان آورد که قبلاً به ملت تبدیل شده باشند. مفهوم ملت با توجه به ویژگی‌های عینی و مشترک یک جامعه و تصورات ذهنی اعضای آن، تعاریف متعددی دارد. این واژه گاهی به گروهی از مردم اطلاق شده‌است، که دارای وحدت زبان یا نژاد یا مذهب یا ترکیبی از آن‌ها باشند، در نظر گروهی دیگر اعتقادات، منافع مشترک و رخدادهای تاریخی، جزو عوامل مؤثر در ایجاد یک ملت و به تبع آن هویت ملی هستند.^{۱۴} در همین ارتباط از واژگانی چون «ناسیونالیسم» یا «ملیت‌گرایی» استفاده می‌شود که اصطلاحاتی کاملاً جدید بوده و نوعی احساس وفاداری و تعلق به ملتی خاص را تداعی می‌کند. در این دیدگاه، ملت به گروهی اطلاق می‌شود که خود را دارای پیوندها و علقه‌هایی می‌بیند. هویت ملی در بعد سیاسی نیز زمانی شکل می‌گیرد که افرادی که از لحاظ فیزیکی و قانونی، عضو یک نظام سیاسی باشند و در درون مرزهای ملی یک کشور زندگی کرده تابع قوانین آن کشور باشند. هویت‌های ملی، بحثی کاملاً جدید است که به دوران معاصر تعلق دارد. از این رو بسیاری از صاحب نظران بر این باورند که هویت ملی ایران پس از دوران مشروطه پدید آمده‌است.^{۱۵} این درحالی است که برخی از متفکران دیگر

۱۱. جنکینز، ۳۵-۷۸.

۱۲. بایبوردی، ۸۷.

۱۳. جنکینز، ۴۴.

۱۴. ابوالحسنی، ۱۳-۱۴.

۱۵. دیلمقانی، ۲۲، نویسنده این مقاله مدعی است صادق زیباکلام، مرتضی مردیها، حسین بشیریه و داریوش آشوری از جمله این صاحب نظران هستند.

از جمله اربک هابسام کشورهای نظیر ایران، چین، کره، ویتنام و مصر را از این قاعده مستثنی کرده و گفته‌اند این ملت‌ها به دلیل داشتن تاریخی کهن دارای یک نوع شبه ناسیونالیسم ابتدایی هستند^{۱۶} که به‌ویژه در مورد ایران، بر هویت قومی-مذهبی دوره ایران قبل از اسلام استوار است. آن لمبتن، نیز با رد قاطعانه مفاهیم ملت و ناسیونالیسم در ایران پیش از اسلام بر یک نوع آگاهی از هویتی مشخص تأکید می‌ورزد که هم از نظر تاریخی و هم از نظر جغرافیایی تعیین می‌شد و ما می‌توانیم آن‌ها را با واژه‌های امروزی «ایرانیت» یا «ایرانی بودن» توصیف کنیم.^{۱۷}

ایران و ایرانشهر

گراردو نیولی، در کتاب خود با ترجمه فارسی آرمان ایران؛ جستاری در خاستگاه نام ایران، تلاش کرده‌است سابقه تاریخی نام‌گذاری سرزمینی به نام ایران را بررسی کند. او ابتدا اذعان می‌کند که نام آریایی از دوران هخامنشیان در ایران معمول شد هرچند «نام آریایی تا پایان دوره هخامنشی هرگز به منظور بیان یک معنای سیاسی مورد استفاده قرار نگرفته بود».^{۱۸} به گفته نیولی نام آریه *arya* و *airya* تا زمان اسکندر در ایران معمول بوده و این کلمه ارتباط بین آریایی‌های غرب ایران و محیط مادی و پارسی و ایریه‌های اوستایی را نشان می‌دهد. با این حال کلمه «ایران» در دوره ساسانیان بود که به صورت یک واحد سیاسی معرفی شد و ارزش و اعتبار سیاسی مشخصی پیدا کرد. به این ترتیب از نام ایران برای شاهان ایرانی و یا شهرهای ایرانی استفاده شد. «مفهوم ایران بر مبنای برنامه‌ای سیاسی بود که توان ایدئولوژیکی آن در عاملی مذهبی ریشه داشت».^{۱۹} در واقع سیاست مذهبی ساسانیان یکی

۱۶. به نقل از احمد اشرف، ۳۱.

۱۷. به نقل از همو، ۴۰.

۱۸. همو، ۳۳.

۱۹. همان، ۱۷۹.

از عوامل مهم در پیدایش مفهومی به نام ایران‌شهر بود.^{۲۰} به این معنا که آگاهی از «آریا» بودن در دوره هخامنشی نیز وجود داشت، اما ایده ایران به معنای سیاسی آن در دوران ساسانیان بود که شکل گرفت و در همه دوره‌های تاریخی پس از آن حتی در دوران مغولان و صفویان تداوم پیدا کرد.^{۲۱}

کلمه «ایران‌شهر» در تواریخ اسلامی نیز ذکر شده است. ابن خردادبه (ق ۳) نوشته است: «بخشی از مملکت اسلام همان عراق است و هرچند در این زمان وجود دارد، اما ایرانی‌ها به آن دل ایران‌شهر می‌گفتند و اعراب به آن عراق می‌گفتند که در واقع تعریب آن است و ایرانی‌ها آن را ایران نام‌گذاری کرده بودند. معنای ایران منسوب به ایر است یعنی مردمانی که ایرین فریدون بن کیومرث آن‌ها را برگزید».^{۲۲} همین نویسنده در جای دیگر گفته است «از سواد آغاز می‌کنیم که پادشاهان فارس به آن نام دل ایران‌شهر یعنی قلب عراق، داده بودند».^{۲۳} این جمله از جغرافی‌دانی است که در قرن سوم می‌زیسته و دو نکته مهم را نشان می‌دهد: یکی این که مفهومی به نام ایران‌شهر در آن زمان وجود داشته و این مفهوم برای دیگران قابل درک بوده و دوم این که دل ایران‌شهر در برگردان‌های عربی به همان سواد ترجمه شده است. اصطخری نیز تأکید دارد «هیچ ملک آبادان‌تر و تمام‌تر و خوش‌تر از ممالک ایران‌شهر نیست و قطب این اقلیم بابل بود و آن مملکت پارس است».^{۲۴} حمزه اصفهانی (ق ۴) در تاریخ پادشاهان و پیامبران آورده است «ربع مسکون در میان هفت قوم بزرگ یعنی چین، هند، سودان، بربر، روم، ترک و آریان تقسیم شده است. آریان که همان ایران (فُرس) باشد در میان این کشورها قرار دارد».^{۲۵} به عبارت دیگر، اصفهانی ایران‌شهر را دل یا قلب سرزمین

۲۰. نک. نیولی، ۲۰۲.

۲۱. همو، ۲۲۷.

۲۲. ابن خردادبه، نسخه عربی، ۲۳۴.

۲۳. همو، متن فارسی، ۷.

۲۴. اصطخری، ۵.

۲۵. اصفهانی، ۲.

بزرگ‌تری می‌داند که جغرافی‌دانان مسلمان آن را اقلیم چهارم نامیده و گفته‌اند از آب و هوایی معتدل برخوردار است. وی در جای دیگر از کتاب خود نیز از کلمه «ایران‌شهر» استفاده کرده است.^{۲۶}

نویسنده ناشناس تاریخ سیستان (۵-۶ق) نیز به کلمه «شهر ایران» اشاره دارد.^{۲۷} محمد تقی بهار مصحح این کتاب در پاورقی توضیح داده که منظور از شهر ایران، مملکت ایران و ایران‌شهر است.^{۲۸} ابن بلخی (۵-۶ق) نویسنده ناشناس فارسنامه، نیز فصلی در صفت پارس و بعضی از احوال آن و مردم آن ولایت آورده و گفته است «این پارس منسوب است به پهلوی بدین پهلوی و پارس ولایتی است سخت نیکو چنان‌که هم سهل است و هم جبل و هم بر و هم بحر».^{۲۹} ابن اسفندیار (۶-۷ق) در تاریخ طبرستان به نقل از ابن مقفع لشگرکشی اسکندر به ایران را شرح داده است. نکته درخور توجه در این گزارش آن است که می‌گوید «اسکندر ملک ایران‌شهر بگرفت».^{۳۰} این تاریخ‌نگار بار دیگر در جایی از اثر خود از «مملکت فارس» گفته و یک بار دیگر کلمه «ایران‌شهر» را به کار برده است.^{۳۱}

مجموع این اطلاعات به ما نشان می‌دهد که نام ایران و ایران‌شهر ریشه در روزگاران کهن داشته و بر ساخته دوران مدرن نیست. از دیرباز شاهان ایرانی خود را از نسل آریا می‌دانستند و مورخان یونانی و رومی از سرزمینی به نام ایران سخن می‌گفتند. ایران‌شهر به اقلیم مشخصی اطلاق می‌شد و مرزهای گسترده‌ای داشت. این تصور نوعی حس ایرانی بودن را در ایرانیان ایجاد می‌کرد که در جریان دو حمله یونانیان و اعراب نه تنها از بین نرفت بلکه تکیه گاه هویت مشخص مردم ایران در برابر دیگران شد. با فتح ایران از سوی اعراب

۲۶. همو، ۴۴.

۲۷. تاریخ سیستان، ۵۳.

۲۸. همانجا، ۶۶.

۲۹. ابن بلخی، ۴.

۳۰. ابن اسفندیار، ۲۷/۱.

۳۱. همو، ۲۸.

مسلمان، ایرانیان با اتکا بر تاریخ و هویت فرهنگی کهن خود موفق شدند با برکشیدن زبان فارسی دری به‌عنوان وجه تمایز بخش هویت ایرانیان در چارچوب نظام خلافت، هویت خود را از نو بازسازی کنند. بعدها نظیر این دو تجربه گرانشنگ در حملات ترکان و مغولان نیز تکرار شد و ایرانیان را پس از فراز و فرودهای فراوان به عصر جدید رساند. با این حال برخی بدون توجه به این بستر تاریخی و با درهم آمیختن مفاهیم جدید و قدیم مرزهای هویت ایرانی را مخدوش کرده و از گونه‌هایی ناسیونالیسم سخن می‌گویند که منطبق با هویت تاریخی ایرانیان نیست.

ناسیونالیسم ایرانی

تفکر ناسیونالیسم ایرانی ابتدا در دهه‌های ۱۲۴۰ تا ۱۲۷۰ شمسی در نوشته‌های جریان‌ساز میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی متولد شد. سپس رضاشاه دولتی ساخت که تأکید بر ناسیونالیسم ایرانی از اجزای ناگسستی بینش ایدئولوژیکی آن بود. با این حال ملاحظه روند تاریخی دوران معاصر نشان می‌دهد گرچه ناسیونالیست‌های دوران مشروطه بر نژاد آریایی تأکید داشتند و ایرانیان را متوجه عقب‌ماندگی‌های خود از سایر ملل جهان می‌کردند، اما با اسلام و اعراب سرچنگ نداشتند و در واقع این بعدها و بخصوص در دوران پهلوی بود که ناسیونالیسم ایرانی آغشته به نوعی نژادگرایی شد. آن‌گاه بدون توجه به بستر تاریخی هویت ملی ایرانیان، با معرفی نژاد ایرانی به‌عنوان نژاد برتر حتی اقدام به تحقیر سایر نژادها و اقوام محلی داخل کشور کرد. به‌ویژه در دوران پهلوی دوم، با تأکید بر یک نوع هویت تخیلی و باستانی سعی شد با سوء استفاده از ابهت و عظمت شاهان دوران باستانی محملی برای توجیه سلطنت استبدادی حاکم بر ایران تدارک دیده شود. در واقع ناسیونالیسم دوران پهلوی یک نوع «ناسیونالیسم سلطنتی» بود نه «ناسیونالیسم ایرانی». زیرا در آن وطن پرستی و احساس ملیت در قالب وفاداری به سلطنت معنا می‌شد و شعار اصلی آن نیز

«خدا، شاه، میهن» بود و در آن جایگاه «شاه» بر «میهن» ارجحیت داشت.^{۳۲} این تفکر در نهایت با وقوع انقلاب اسلامی در بهمن ۵۷ فرو ریخت و گفتمان اسلامی بر جای آن نشست.

ضیاء ابراهیمی در کتاب پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، ناسیونالیسم دوران پهلوی را یک نوع «ناسیونالیسم بی جا ساز»^{۳۳} معرفی کرده و آن را به نقد کشیده است. وی ناسیونالیسم بی جا ساز را یک ایدئولوژی مدرن و خیالی دانسته که واپس نگر است و ارکان اساسی آن عبارتند از باستان گرایی، عرب ستیزی و آریایی گرایی. از نظر او، ناسیونالیسم بی جا ساز «ملت ایران را از واقعیت تجربی اش در مقام جامعه ای با اکثریت مسلمان در شرق جاکن می کند».^{۳۴} به باور ابراهیمی «اکثریت ایرانیان مسلمانند، یا دست کم پیشینه مسلمانی دارند و تاریخ ایران کاملاً آمیخته با اسلام و انبوه رسوم دینی و فرهنگی و اداری است که اسلام در طول قرن ها پدید آورده است».^{۳۵} بنابراین ایران و اسلام با یکدیگر بی ارتباط نیستند، در حالی که ناسیونالیسم بی جا ساز مدعی است که ایران و اسلام «از بن با هم ناسازگارند و باید از یکدیگر جداشان کرد».^{۳۶}

دیدگاه های طباطبایی و شایگان

هومان دور اندیش در مقاله ای^{۳۷} برخی دیدگاه های ضیاء ابراهیمی را نقطه مقابل دیدگاه های سید جواد طباطبایی و داریوش شایگان دانست. زیرا طباطبایی در یک مصاحبه گفته بود: «ما بخشی از جهان سوم یا شرق نیستیم. ما پاره ای از غرب هستیم. اندیشه فلسفی سنتی ما

۳۲. نظری، ۱۶۴.

۳۳. مترجم فارسی کتاب این اصطلاح را معادل انگلیسی «dislocative nationalism» به کار برده است.

۳۴. ابراهیمی، ۱۲.

۳۵. همانجا.

۳۶. همو، ۱۳.

۳۷. دوراندیش.

و نیز تفکرسیاسی ما، منطقی را که به کار می‌بست یونانی بود. حتی اندیشه دینی ما تبیینی از منطق یونانی و بخصوص شاخه ارسطویی آن بود.^{۳۸} طباطبایی در جایی دیگر نیز به صراحت گفته بود «ایران از ابتدا کشوری متفاوت و با نظام اندیشه‌ای متفاوت نسبت به جهان عرب بوده است».^{۳۹} محوریت اصلی تفکرات جواد طباطبایی و هم‌فکرانش نظیر تورج دریایی و احمد بستانی اندیشه ایران‌شهری است. مدعیان این تفکر می‌کوشند تا از ایران تصویری فرهنگی و موسع را به نمایش بگذارند که از دوران باستان تا کنون همچنان در اذهان باقی مانده و شایسته است تا احیاء شود. طباطبایی حتی بقای ایران به‌عنوان یک واحد جغرافیایی و سیاسی را زاییده همین باور دانسته و گفته است «اندیشه سیاسی ایران‌شهری از ورای گسست‌های تاریخ اجتماعی ایران زمین تداوم پیدا کرده و به‌عنوان شالوده تداوم تاریخی ایران عمل کرده است».^{۴۰} به گفته او این اندیشه ایران‌شهری بود که به رغم نزدیکی جغرافیایی، ایران را از حل شدن در اسلام خلافت نجات داد و برخلاف کشورهایی که از بین رفتند باقی ماند.^{۴۱} دریایی نیز درباره اندیشه ایران‌شهری گفته است «ساسانیان در یک بعد زمانی تصمیم گرفتند جایی به نام ایران‌شهر درست کنند تا فرهنگی را که تا آن عصر حاکم بود تا حدودی منسجم کنند. آن‌ها برای این کار از باورهای دینی مثل اوستا نیز استفاده کردند و برای نخستین بار یک تاریخ برای ما تدوین کردند. در طول چهارصد سال سلسله ساسانیان این فرهنگ ایران‌شهری چنان ریشه گرفت که وقتی از لحاظ سیاسی ایران دچار تغییراتی شد، فرهنگ ایرانی تداوم پیدا کرد».^{۴۲}

با این حال، شهرام اتفاق با نوشتن مقاله‌ای تحت عنوان «جواد طباطبایی؛ به سوی

۳۸. همانجا.

۳۹. طباطبایی، مصاحبه.

۴۰. همو، خواجه نظام الملک.

۴۱. منصور نژاد، ۲۰.

۴۲. دریایی، مصاحبه.

لیبرالیسم یا ناسیونالیسم؟» مدعی شد این متفکر طی سال‌های گذشته رفته رفته از اردوگاه لیبرالیسم فاصله گرفته و به سوی ناسیونالیسم رفته است. ناسیونالیسمی که از یک سو بر هویت ایرانی تأکید ورزیده و از سوی دیگر به شدت با نیروهای گریز از مرکز در ستیز است. ناسیونالیسم طباطبایی خطی بین ملت ایران با همسایگان ترک و عرب خود کشیده و با تأکید بر این اندیشه محوری که «ملت‌ها گرگ یکدیگر هستند» کوشیده مرزهای دشمنی و خصومت بین این کانون‌های فرهنگی و جغرافیایی را پررنگ کند. به گفته این منتقد چنین تصویری خود «نوعی ایدئولوژی ناسیونالیستی محسوب می‌شود».^{۴۳}

داریوش شایگان نیز ایران را بخشی از نژاد هند و اروپایی دانسته و بر این باور بود که روشنفکران آسیایی برای حفظ هویت فرهنگی خویش باید نخست با «خاطره‌ی اُزلی خود خلوت کنند و با بازیابی پیغام مستور در آن خاطره به مقابله با تفکر غربی برخیزند».^{۴۴} وی معتقد بود خاطره اُزلی ما ایرانیان با غربی‌ها از یک چشمه مایه گرفته و ارتباطی عمیق با یکدیگر دارند.^{۴۵} شایگان به‌رغم این که تمدن ایرانی را با هندی «خویشاوند» می‌داند، اما ایران را حلقه واسطه بین آسیای بزرگ و تمدن اسلامی و حتی غرب به‌شمار می‌آورد و بخصوص بر روی اشتراکات فراوان بین ایران و اسلام تأکید می‌ورزید.^{۴۶} با این حال شایگان در دوران متأخر عمر خود به این دیدگاه رسید که دیگر هویت یک پارچه و خالص وجود ندارد و با ورود به عصر ارتباطات و تداخلات فرهنگی، ما شاهد هویت‌های «چهل تکه» هستیم. بنابراین «امروزه به هیچ عنوان هویت ناب نداریم. فرهنگ‌های گوناگون انسان‌ها و هویت‌های مختلف همواره در یکدیگر تداخل داشته‌اند و لایه‌های فرهنگی متعدد و متفاوتی

۴۳. اتفاق، ۳۶.

۴۴. شایگان، بینش اساطیر، ۷۱.

۴۵. همانجا.

۴۶. همو، آسیا در برابر غرب، ۱۸۵.

را به وجود آورده‌اند».^{۴۷}

اما ملاحظه سخنان طباطبایی و شایگان نشان می‌دهد که هرچند هر دو ریشه و خاستگاه هویت ایرانی را در ایران باستان و خاطرات و باورهای آن دوران دیده و حتی بر یک نژاد خاص آریایی در برابر سایر نژادها تأکید ورزیده‌اند؛ لیکن با امعان نظر در جایگاه تاریخی هویت ایرانی بین ایرانیان با دین اسلام تقابلی ژرف نمی‌بینند و حتی بر این باورند که این دو همدیگر را تکمیل کرده‌اند. طباطبایی، منهای برخی برداشت‌های غیر تاریخی و نژادگرایانه‌اش، اندیشه‌های ایرانی و ایران شهری را در دوران اسلامی منبع شکوفایی و رشد تمدن اسلامی دانست و شایگان نیز با حمله به ناسیونالیست‌های باستان‌گرا، تأکید داشت که «انکار اسلام، انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است».^{۴۸} بنابراین باید بین برداشت‌های امثال طباطبایی و شایگان با طرفداران ایدئولوژی ناسیونالیسم بی‌جاسازی که ابراهیمی عنوان کرد، تفاوت جدی قایل شد، هرچند ممکن است در جاهایی این‌ها با یکدیگر اشتراکاتی پیدا کنند.

برخی در نقد کتاب ابراهیمی، به درستی بزرگ‌ترین ضعف این اثر را خلط بین ناسیونالیسم اصیل ایرانی که عرب ستیز نیست با ناسیونالیسم ترویج شده از سوی دولت پهلوی‌ها که عرب ستیز بود، دانسته‌اند. «در واقع ابراهیمی آگاهانه یا نا آگاهانه، هرگونه نقد اعراب را نشانه‌ای از ناسیونالیسم بی‌جا ساز می‌داند و با چنین رویکردی، بخش عمده‌ای از میهن دوستان ایرانی را که عرب ستیز هم نیستند، وارد لشکر وطنی ناسیونالیست‌های عرب ستیز می‌کند».^{۴۹} همچنین باید در نظر داشت که طرح موضوعاتی چون «پان ایرانیسم» در دوران پهلوی، به نوعی تقلید از و یا رقابت با سایر «پان»‌های مطرح آن دوران از جمله «پان ترکیسم» و «پان عربیسم» تلقی می‌شد. اتفاقی که با تجزیه امپراتوری عثمانی در منطقه

۴۷. همو، مصاحبه.

۴۸. همو، آسیا در برابر غرب، ۱۹۱.

۴۹. دوران‌دیش، همانجا.

خاورمیانه یا آسیای غربی به خصوص پس از جنگ جهانی اول رخ داد و موجی از ناسیونالیسم‌های وطنی را در منطقه دامن زد. از آن گذشته توجه ریشه‌دار و دراز دامن جامعه ایرانی به تاریخ کهن و ریشه‌های فرهنگی باستانی خود را نمی‌توان صرفاً بر مبنای موضوعی به نام ناسیونالیسم بی‌جا ساز نقد و رد کرد. درست است که حکومت پهلوی از این گونه تفکرات به نفع مشروعیت خود بهره برد و در صدد ترویج آن برآمد اما این مسأله نمی‌تواند نافی آن باشد که ایرانیان چنان‌که اشاره شد از قدیم الایام برای خود هویتی آریایی قائل بودند و این هویت یک دستاورد تاریخی و فرهنگی برای آنان محسوب می‌شد. اعتراف امثال ابراهیمی به این‌که ایدئولوژی بی‌جاساز هم‌چنان گفتمان غالب در ایران معاصر - حتی پس از انقلاب - است نیز نشان می‌دهد این گفتمان باید ریشه‌های عمیق‌تری داشته باشد. به بیان دیگر ماندگاری این گفتمان نمی‌تواند صرفاً به خاطر بعضی «جذابیت‌هایش»^{۵۰} باشد، بلکه ریشه در هویت تاریخی و کهن ایرانیان دارد.

ناسیونالیسم اسلامی

روشن نیست نخستین بار چه کسی اصطلاح «ناسیونالیسم اسلامی» را به کار برده است. برخی حسین بشیریه را مبدع این اصطلاح دانسته و گفته‌اند او برای نخستین بار در کتاب زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران این اصطلاح را به کار برد. علی اردستانی مترجم همین کتاب در گفت‌وگویی با بیان این ادعا گفت: «مهم‌ترین ویژگی این کتاب بررسی ناسیونالیسم اسلامی است. ناسیونالیسم اسلامی عامل مهمی در انقلاب ایران است و به‌عنوان بنیانی برای مخالفت با رژیم پهلوی انتخاب شد».^{۵۱} اما حمید احمدی، مترجم کتاب احمد اشرف، در نقدی که بر کتاب ایران بین ناسیونالیسم و سکولاریسم، اثر ونسا مارتین داشت گفت: «در زمینه ناسیونالیسم اسلامی تنها می‌توان به اقبال لاهوری اشاره کرد

۵۰. ابراهیمی، ۳۱۶.

۵۱. اردستانی، مصاحبه.

که به شکل غیرمستقیم به ناسیونالیسم اسلامی اشاره داشت. در ایران نیز ناسیونالیسم اسلامی وجود دارد و بیشتر در جریان‌های ملی مذهبی نمود پیدا کرده است.^{۵۲} به باور او علی شریعتی نمونه‌ای از متفکران طرفدار ناسیونالیسم اسلامی بود. احتمالاً اشاره احمدی به تر تمدن «ایرانی-اسلامی» شریعتی باشد که ایران را ظرف یک ملت و اسلام و بخصوص تشیع را روح آن فرض می‌گرفت، اما دیدگاه امثال شریعتی بر یک وطن پرستی و ناسیونالیسم مصدقی استوار بود و با دیدگاه موسوم به ناسیونالیسم اسلامی پس از انقلاب به کلی تفاوت داشت.

برخی دیگر اما ریشه‌های ناسیونالیسم اسلامی را عقب‌تر برده و به دوران سید جمال الدین اسدآبادی و اندیشه‌های «پان‌اسلامیستی» او مرتبط ساخته و گفتند ناسیونالیسم اسلامی نیز یکی از وجوه آن بود. سامی زبیدی در مقاله‌ای^{۵۳} تحت عنوان «اسلام و ناسیونالیسم: تداوم‌ها و تناقض‌ها» نوشت: «ملیت یک مسلمان ایمان اوست». او با تحلیل روند گرایش‌های ناسیونالیستی در جهان عرب به‌ویژه در مقابله با دولت‌های استعماری، نتیجه گرفت که ناسیونالیسم اسلامی ریشه در همان پان‌اسلامیسم دوران سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده دارد، این نوع ناسیونالیسم ابتدا خود را جدا از سرزمین یا دولت معرفی می‌کرد و به احیای امت اسلام باور داشت، اما بعدها به این هر دو نیز وابسته شد.^{۵۴}

مرتضی مطهری که از او به‌عنوان یکی از تئوریسین‌های انقلاب اسلامی ایران یاد شده است،^{۵۵} در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران، مطالبی دارد که می‌تواند تکمیل‌کننده این مبحث باشد. او ابتدا مسأله ناسیونالیسم و ملیت پرستی را به شدت محکوم کرد و

۵۲. احمدی، مصاحبه.

۵۳. زبیدی، ۱.

۵۴. همو، ۱۲.

۵۵. قربانی، ۷۱.

نوشت «مسأله ملیت پرستی در عصر حاضر برای جهان اسلام مشکل بزرگی به وجود آورده است. گذشته از این که فکر ملیت پرستی برخلاف اصول تعلیماتی اسلامی است، این فکر مانع بزرگی برای وحدت مسلمانان است».^{۵۶} وی که اساساً کتاب خود را به عنوانی پاسخی به دو قرن سکوت عبدالحسین زرین کوب و برخی طرفداران ناسیونالیسم دوران پهلوی نوشته بود، حتی ترویج چنین تفکری را از جانب استعمار انگلیس دانست که می‌کوشد با دامن زدن به جریان‌هایی چون پان‌ترکیسم و پان‌عربیسم بین مسلمانان تفرقه به وجود آورد.^{۵۷} با این حال مطهری در ادامه مباحث خود سعی کرد به نوعی بین ناسیونالیسم و اسلام آشتی برقرار کند. چنان‌که یادآور شد «ناسیونالیسم را نباید به کلی محکوم کرد. ناسیونالیسم اگر تنها جنبه مثبت داشته باشد، یعنی موجب همبستگی بیشتر و روابط حسنه بیشتر و احسان و خدمت بیشتر به کسانی بشود که با آن‌ها زندگی مشترک داریم، ضد عقل و منطق نیست و از نظر اسلام نیز مذموم نمی‌باشد».^{۵۸}

به این ترتیب بی‌راه نیست اگر گفته شود ناسیونالیسم اسلامی نوعی باور ایدئولوژیک دینی است که به گفته سامی زبیدی می‌کوشد در درون یک دولت - ملت خود را معنا کند. بهره‌گیری از عنصر مذهب برای ایجاد انسجام ملی در تاریخ سابقه‌ای مکرر و طولانی دارد و در جامعه ایران نیز بارها تجربه شده است که یک نمونه بارز آن در دوران صفویه بود و یک نمونه جدیدتر آن در دوران معاصر است. جامعه‌شناسان ترکیب یک دین خاص با عنصر ملیت را برای ایجاد یک نوع هویت جمعی خاص، ناسیونالیسم مذهبی نامیده‌اند.^{۵۹} تجربه تاریخی نشان داده است یکی از اشکالات بزرگ این نوع ناسیونالیسم زمانی بروز می‌کند که بخواهد با پررنگ کردن بعد دینی یک هویت، بعد ملی و تاریخی آن را نادیده گرفته یا کم

۵۶. مطهری، ۴۸.

۵۷. همانجا.

۵۸. همو، ۵۸.

۵۹. حاجیانی، ۲۰۳.

رنگ جلوه دهد. تلاشی که همواره در جامعه ایرانی بازخوردی منفی داشته و در تقابل با هویت تاریخی و کهن ایرانیان قرار گرفته است.

بستر تاریخی هویت ایرانی

پیش‌تر از ضرورت توجه به ریشه‌های تاریخی هویت ایرانی گفتیم. احمد اشرف، با رویکردی تاریخی در کتاب خود هویت ایرانی از دوران باستان تا پهلوی سه نوع برداشت از هویت ایرانی را توضیح داده و به نقد کشیده است. برداشت نخست رویکردی اساطیری و افسانه‌ای دارد که توأم با تخیل و تعصب است. این دیدگاه نخستین روایتی است که از هویت ایرانی در عصر جدید تدوین شد و میان روشنفکران عصر مشروطیت به بعد رواج پیدا کرد. به گفته اشرف، از درون آن پدیده تازه‌ای به نام «ناسیونالیسم هخامنشی» متولد گردید و نام کشور که در اروپا از عهد هخامنشی به «پارس» معروف بود، به «ایران» که چاشنی آریایی داشت برگردانده شد. در ادامه این روند بود که محمد رضا شاه لقب آریامهر یا خورشید نژاد آریا بر خود نهاد، جشن‌های ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی برگزار کرد و تاریخ شاهنشاهی را جایگزین تاریخ هجری شمسی کرد.^{۶۰}

دوم؛ هویت ملی به صورت مفهومی مربوط به دوران جدید، که رویکردی مدرن بوده و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد بسیاری از متفکران آن را مفهومی مربوط به دوران جدید قلمداد کرده‌اند. اشرف نیز با تأیید این دیدگاه بین «هویت ایرانی» و «هویت ملی ایران» تفکیک قائل شده و اولی را دارای ریشه‌های تاریخی و دومی را متعلق به دوران جدید دانسته است. مشکل این نوع برداشت آن است که برای ایرانیان هویتی تاریخی و پیشامدرن قائل نبوده و حتی ضرورتی برای توجه و تحقیق درباره آن نمی‌بیند و می‌گوید هویت ایرانیان را سلسله‌ها مشخص می‌کرد^{۶۱} نه سرزمین و یا محدوده‌های جغرافیایی و فرهنگی.

۶۰. اشرف، ۲۹.

۶۱. دیلمقانی، ۲۴.

سوم؛ رویکرد تاریخی و مبتنی بر «ایرانیت» و «ایرانی بودن» که به گفته اشرف مفهومی قدیمی بوده و به دوران پیش از اسلام مربوط می‌گردد. در این رویکرد است که از مفهومی روشن به نام «هویت ایرانی» سخن به میان آمده است. به باور اشرف این مفهوم تاکنون فراز و نشیب‌های فراوانی را طی کرده به نحوی که در دوران ساسانیان بازسازی شد، در دوران اسلامی با نشیب و فرازهایی تداوم پیدا کرد، در عصر صفوی تولدی دیگر یافت و در عصر جدید به صورت یک هویت ملی ایرانی ساخته و پرداخته شد.^{۶۲} بر اساس همین نگرش تاریخی اشرف برای تداوم هویت ایرانی هفت مرحله تاریخی تعیین کرده است:

۱. مرحله پیشامدرن عصر ساسانی
۲. مرحله سکون در قرون نخستین اسلامی
۳. مرحله تجدید حیات (۳ تا ۵ق) در حکومت‌های محلی
۴. مرحله پیچیده عصر سلجوقی
۵. مرحله بازسازی و احیای هویت ایرانی در عهد مغول و تیموری
۶. مرحله هویت ایرانی- شیعی در عصر صفویه
۷. مرحله بازسازی هویت ملی ایران در دو قرن اخیر.^{۶۳}

نکته درخور تامل در تفاوت زیربنایی رویکرد احمد اشرف نسبت به بقیه آن است که وی هویت ملی ایرانیان را بر یک بستر تاریخی قرار داد. اشرف حتی هویت ملی را «مقوله‌ای تاریخی» دانسته و گفته است «هویت ملی و قومی، مانند دیگر پدیده‌های اجتماعی، مقوله‌ای تاریخی است که در سیر حوادث و مشی وقایع تاریخی پدیدار می‌شود، رشد می‌کند، دگرگون می‌شود و معانی گوناگون و متفاوت پیدا می‌کند».^{۶۴} بنابراین هویت قومی و ملی امری طبیعی و ثابت نیست که پایه‌های مشخص و تغییرناپذیر داشته باشد،

۶۲. اشرف، ۳۸.

۶۳. همو، ۴۷.

۶۴. همو، ۲۱.

بلکه پدیداری است که گذشته از عناصر عینی و آفاقی، ریشه در تجربه‌های مشترک و خاطرات و تصورات جمعی مردم دارد؛ در دوره‌های تاریخی معینی ابداع می‌شود، خاطرات تاریخی در ارتباط با آن شکل می‌گیرد یا خاطرات فراموش شده در خصوص آن احیاء می‌شود، قباله‌ای تاریخی برایش ثبت می‌شود و در سالگردها و سال روزها به حیاتش ادامه می‌دهد.^{۶۵} عماد افروغ با نقد و شرحی که بر کتاب اشرف نوشت ضمن ناکافی دانستن این رویکرد تاریخی سعی کرد به آن وجهی دینی بخشد و گفت عنصر اصلی تداوم بخش هویت ایرانی یک نوع باور به یکتاپرستی آفرینشی بود که از زمان زرتشت رایج گشت و بعد در اسلام تکمیل گردید.^{۶۶}

سرگذشت مشترک

نباید از یاد برد که احساس هویت ملی برای هر ملتی یک نوع «هم‌تاریخ پنداری»^{۶۷} را شکل می‌دهد و همین تصور است که نسل‌های مختلف را به یکدیگر پیوند داده و در همان حال مانع جدا شدن یک نسل از تاریخ خود می‌گردد. تحولات تاریخی چه مربوط به گذشته باشند یا حال و آینده تأثیری مستقیم و غیر قابل انکار بر هویت ملی هر کشوری داشته و به بیانی دیگر «هسته اولیه و اصلی شکل‌گیری هویت ملی به‌شمار می‌روند».^{۶۸} از همین روست که به‌عنوان نمونه هجوم و ورود مسلمانان عرب به ایران را باید از جمله تحولاتی به‌شمار آورد که بیشترین تأثیر را بر هویت ایرانی گذاشته‌است. تأثیری عمیق و ماندگار که تا امروز پایدار مانده‌است.^{۶۹} با توجه به این گونه تجارب است که می‌توان «سرگذشت

۶۵. همو، ۲۲.

۶۶. افروغ، ۵۵.

۶۷. حاجیانی، ۲۰۱.

۶۸. همو، ۱۰۵.

۶۹. نک. اشپولر، ۱۱/۱.

تاریخی» هر ملتی را مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده هویت ملی آنان به‌شمار آورد. رشید یاسمی استوارترین ستون ملیت را «وحدت سرگذشت تاریخی» آنان دانسته و نوشته‌است «هرچند وحدت نژادی، دینی و زبانی از لوازم ملیت به‌شمار می‌آیند، اما اساس و رکن رکین ملیت آن است که همه در فکر و احساسات و آرزوهای اجتماعی متحد باشند و این میسر نخواهد شد مگر آن‌که دست حوادث افراد آن نژاد را در یک بوته ریخته و ذوب کرده باشد. یک سنخ مصایب تاریخی آنان را آب کرده باشد و یک قسم قالب تاریخی آنان را به شکل معین درآورده باشد. پس قوی‌ترین عوامل یک ملیت مشترک است و بس».^{۷۰} از این منظر ملت مجموعه‌ای از افراد بشر است که ساکن یک سرزمین معین بوده و به‌طور طبیعی از نژادها و زبان‌های مختلفی برخوردار شده‌اند، اما در عین حال دارای یک ذخیره مشترک از افکار و احساسات و آرزوها هستند که در طول یک تاریخ مشترک آن‌ها را کسب کرده و از نسلی به نسلی دیگر انتقال یافته‌است.^{۷۱} با این نگرش اگر به مسأله هویت ملی نگریده شود می‌توان تصدیق کرد «مردمانی که تاریخ ندارند، قادر به شناساندن خود به دیگران نخواهند بود».^{۷۲} به عبارت دیگر آن‌ها قادر نخواهند بود هویت خود را به دیگران شناسانده و یا حتی هویت خود را از دیگران متمایز سازند.

عبدالحسین زرین کوب، (۱۳۰۱-۱۳۷۸ش) یک نمونه برجسته از کسانی بود که در مجموعه آثار خود پیوسته می‌کوشید هویت ایرانی را بر بستر تاریخی آن مورد مطالعه قرار دهد. وی با شیوه تاریخ‌نگاری خاص خود که آمیزه‌ای از تاریخ و ادبیات بود، رسالتی خاص برای تاریخ‌قایل شده و بر این نکته تأکید می‌ورزید که در صورت ارائه و فهم درست از تاریخ می‌توان بسیاری از مشکلات جامعه را برطرف کرد. او در تبیین کیستی انسان در تاریخ مسأله «شناخت خویش» و «بازگشت به خویش» را مد نظر داشت و می‌خواست «با

۷۰. یاسمی، ۱۴۲.

۷۱. همو، ص ۱۴۱ به نقل از ارنست بارکر.

تبیین فلسفه نظری تاریخ در نهایت مبانی نظری و رفتاری هویت را ترسیم کند و انسان ایرانی را در بازآفرینی هویت نوین ملی ایرانی یاری دهد.^{۷۳} در ادامه همین کوشش و تلاش‌ها بود که او به برداشت‌های متوازی در مورد تاریخ و هویت ایرانی دست یافت و حتی موفق شد برخی برداشت‌های ناصواب خود را از دوره‌ای که آن را «دو قرن سکوت» نامید اصلاح کرده و بگوید «در آن روزگاران، چنان روح من از شور و حماسه لبریز بود که هرچه پاک و حق و مینوی بود از آن ایران می‌دانستم و هرچه را از آن ایران - ایران باستان - نبود زشت و پست و نادرست می‌شمردم».^{۷۴} زرین کوب نیز مانند بسیاری دیگر به این نتیجه روشن رسید که به‌عنوان مثال هیچ تعارض و تضادی بین فرهنگ ایرانی و اسلامی وجود ندارد و این دو کاملاً مکمل و مقوم همدیگر هستند. بنابراین برخلاف برخی متفکران نژاد گرای ایرانی، می‌گفت ورود اسلام به ایران و تلفیق عناصر فرهنگی ایران با آموزه‌های دین اسلام نه تنها مانع استمرار ایرانیت نشد، بلکه مایه استمرار این تاریخ شد.^{۷۵}

نتیجه

ایرانی بودن یا «ایرانیّت» باوری دیرین بود که در گذشته هویت تاریخی مردم ما را برابر سایر اقوام و ملت‌ها نشان می‌داد. در دوران جدید این احساس «ایرانیّت» با تفکری به نام «ناسیونالیسم» در هم آمیخت و برداشت‌های گاه متضادی را موجب شد. هویت ملی هر کشوری اساساً مقوله‌ای تاریخی است که به مثابه رودخانه‌ای سیال در طول تاریخ آن ملت یا کشور جریان پیدا می‌کند. هرگونه تصویری خارج از بستر تاریخی یک هویت ملی موجب ایجاد برداشت‌ها و دیدگاه‌های متناقض و متنافری می‌گردد که به جای تقویت هویت ملی ممکن است به آن آسیب برساند. این جداسازی می‌تواند با انگیزه‌های گوناگونی

۷۳. راعی گلوجه، ۱۲۵.

۷۴. زرین کوب، دو قرن سکوت، مقدمه چاپ دوم.

۷۵. نک. زرین کوب، تاریخ مردم ایران، از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، ۱۲/۱ و ۱۳.

صورت گیرد، به این معنا که برخی حکومت‌ها یا جریان‌های سیاسی و فرهنگی با اهداف و آرمان‌هایی خاص بکوشند با ارائه تصویری غیر تاریخی از هویت ملی، آن را به نفع خود مصادره کرده و مروج ناسیونالیسم‌های نا به جایی شوند که با اصل و منشاء تاریخی آن هویت تناسبی ندارد. همین امر ضرورت توجه به بسترهای تاریخی یک هویت ملی را گوشزد کرده و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. بستر تاریخی هویت هر ملتی همان گونه که می‌تواند بهترین راه را برای شناخت این هویت‌ها در اختیار ما قرار دهد در همان حال می‌تواند برداشت‌های ناصواب از آن‌ها را در معرض نقد قرار داده و یا در صورت لزوم اصلاح و ترمیم کند. از این رو تاریخ همچنان که بستر تولد و تداوم هویت هر ملتی است، محکی برای تشخیص صحت و سقم برداشت‌های گوناگون از آن نیز می‌تواند باشد.

کتابشناسی

- ابراهیمی، ضیاء، پیدایش ناسیونالیسم ایرانی، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز، تهران، ۱۳۹۶ ش.
- ابن اسفندیار، بهاء الدین محمد بن حسن، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، کلاله خاور، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- ابن خردادبه، المسالک و الممالک، ترجمه سعید خاکرند، موسسه میراث ملل و حنفاء، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- ابن خردادبه، المسالک و الممالک، دارصادر، بیروت، ۱۸۸۹ م.
- ابن بلخی، فارنامه، تصحیح گای لسترنج و نیکلسون، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۵ ش.
- ابوالحسنی، رحیم، «مؤلفه‌های هویت ملی با رویکردی پژوهشی»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۸، ش ۴، ۱۳۸۷ ش.
- اتفاق، شهرام، «جواد طباطبایی، به سوی لیبرالیسم یا ناسیونالیسم؟»، موسسه فرهنگی صدانت، آبان ۱۴۰۰ ش.
- اردستانی، علی، مصاحبه درباره کتاب زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران، وبگاه تاریخ ایرانی، ۹۴/۳/۱.
- احمدی، حمید، «نقد و بررسی کتاب ایران بین ناسیونالیسم اسلامی و سکولاریسم»، وبسایت ایبنا، ۱۳۹۸/۶/۴.
- اشپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه مریم میر احمدی، انتشارات علمی و

فرهنگی، ۱۳۶۹ ش.

اشرف، احمد، هویت ایرانی از دوران باستان تا پهلوی، ترجمه حمید احمدی، نشر نی، تهران، ۱۳۹۶ ش.

اصفهان‌ی، حمزه بن حسن، تاریخ پادشاهان و پیامبران، ترجمه جعفر شعار، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۶ ش.

اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۰ ش.

افروغ، عماد، هویت ایرانی در گذر تاریخ، انتشارات علم، تهران، ۱۴۰۰ ش.

بایبوردی، اسماعیل، «جهانی شدن فرهنگ و تأثیر آن بر هویت ملی ایران»، فصلنامه مطالعات بین الملل، دوره هفتم، شماره ۲۸، ۱۳۹۳ ش.

تاریخ سیستان، تصحیح محمد تقی بهار، انتشارات معین، تهران، ۱۳۸۱ ش.

جنکینز، ریچارد، هویت اجتماعی، تورج یار احمدی، شیرازه، ۱۳۸۱ ش.

حاجیانی، ابراهیم، «بررسی منابع هویت ایرانی»، رساله دکتری دانشگاه تهران، تیر ۱۳۸۷ ش.

دریایی، تورج، مصاحبه با روزنامه اعتماد، شماره ۲۸۴۱، ۹۹/۹/۱۲.

دوراندیش، هومان، «نقد و نظری بر کتاب پیدایش ناسیونالیسم ایرانی»، روزنامه اعتماد، ۹۷/۳/۳.

دیلمقانی، فرشید، قاسمی ترقی، محمد علی، «جایگاه هویت ملی در ایران، نگاهی به تطور تاریخی،

الگوها و سیاست‌های هویت ملی»، پژوهشنامه تاریخ، سال ۱۳، شماره ۵۲، ۱۳۹۷ ش.

راعی گلوچه، سجاد، «هویت ملی و ایرانی‌گری در تاریخ نگاری زرین کوب»، فصلنامه مطالعات ملی،

سال ۴، ش ۱، ۱۳۸۲ ش.

زبیده، سامی، «اسلام و ناسیونالیسم: تداوم‌ها و تناقض‌ها»، ترجمه فرهاد قربان زاده، سایت پروبلماتیک

۹۳/۱۰/۲۳.

زرین کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت، انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۳۶ ش.

همو، تاریخ مردم ایران، از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، امیرکبیر، تهران، ۱۴۰۰ ش.

شایگان، داریوش، بینش اساطیر، کتابخانه فرهنگستان ادب و هنر ایران، ۱۳۵۴ ش.

همو، آسیا در برابر غرب، باغ آینه، تهران، ۱۳۷۱ ش.

همو، مصاحبه با مهرنامه، شماره ۲۰، ویژه نرووز ۱۳۹۱.

شجری قاسم خیلی، رضا، «تداوم یا تحول هویت ایرانی؛ علل و عوامل»، رساله دکتری در رشته تاریخ،

دانشگاه تربیت مدرس، دی ۱۳۸۹ ش.

طباطبایی، سید جواد، خواجه نظام الملک، ستوده، تبریز، ۱۳۸۵ ش.

همو، «ایران به عنوان ایرانشهر»، مصاحبه با روزنامه اعتماد، شماره ۳۹۲۱، سیزده مهر ۱۳۹۶ ش.

فرای، ریچارد، عصر زرین فرهنگ و تمدن ایرانی، ترجمه مسعود رجب نیا، سروش، تهران، ۱۳۶۳ ش.

فوکویاما، فرانسیس، هویت؛ سیاست هویت کنونی و مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن، ترجمه رحمن

قهرمان پور، انتشارات روزنه، ۱۳۹۸ ش.

قربانی، قدرت الله، «هویت ملی از دیدگاه استاد مطهری»، فصلنامه مطالعات ملی، شماره ۱۸، سال

پنجم، ۱۳۸۳ ش.

علم الهدی، جمیله، «هویت از منظر قرآن و فلاسفه»، مجله بینات، سال ۱۴، ش ۳، ۱۳۸۶ ش.

کچوئیان، حسین، تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد، نشر نی،

تهران، ۱۳۸۶ ش.

مسکوب، شاهرخ، هویت ایرانی و زبان فارسی، نشر فرزانه روز، تهران، ۱۳۹۴ ش.

مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، بنیاد علمی فرهنگی استاد مطهری، تهران، بی تا.

منصور نژاد، محمد، «تاملی در نگاه دکتر جواد طباطبایی به هویت ایرانی در تعامل با هویت اسلامی و

غربی»، فصلنامه مطالعات ملی، سال ۵، ش ۴، ۱۳۸۳ ش.

نظری، علی اشرف، «ناسیونالیسم و هویت ایرانی، مطالعه موردی دوره پهلوی اول»، فصلنامه پژوهش

حقوق و سیاست، سال ۹، ش ۲۲، ۱۳۸۶ ش.

نیولی، گرادو، آرمان ایران؛ جستاری در خاستگاه نام ایران، ترجمه منصور سید سجادی، موسسه فرهنگی

هنری پیشین پژوه، تهران، ۱۳۸۷ ش.

یاسمی، رشید، گرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او، مجمع ناشر کتاب، تهران، بی تا.

Gnoli, Gherardo, *The Ideas of Iran: An Essay on Its Origin*,
ISTITUTO ITALIANO per IL MEDIO ED ESTREMO ORIENTE,
1989.

Torbakov, Igor, *History, Memory and National Identity*
Understanding the Politics of History and Memory Wars in Post-
Soviet Lands, *The Journal of Post-Soviet Democratization*, p.212.

دهخدای صوراسرافیل: طرحی ناتمام از سوسیال‌دموکراسی^۱

سید هاشم آقاجری^۲

دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

مهدی زمانی

دانشجوی دکتری تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

علی‌اکبر دهخدا در تعیین و تبیین جهت‌گیری سیاسی و اجتماعی نظام تازه تأسیس مشروطه خوانشی ویژه متأثر از ایدئولوژی سوسیال‌دموکراسی بیان داشته‌است. فهم دهخدا از ایدئولوژی سوسیال‌دموکراسی چه بود و چگونه آن را با دین اسلام و سنت‌های ایرانی تلفیق کرد؟ بنابر نگاه‌های دهخدا در صوراسرافیل می‌توان گفت که در منظومه فکری دهخدا، دموکراسی در شکل حکومت ملی، بر بینشی دموکراتیک و اجتماعی استوار است. او بر مؤلفه‌هایی نظیر حاکمیت و حکومت مردم، استقلال، آزادی و تساوی حقوقی افراد تأکید دارد و تحقق این امور را شرط لازم برای گذار به دوره ترقی فرض می‌کند. افزون بر این، از سوسیالیسم به‌عنوان هدف و افق نهایی این نظام سیاسی یاد شده‌است که به تدریج و از طریق اصلاح وضع موجود قابل تحقق خواهد بود. دهخدا با تأسی به امر خاتمیت و دریافت تازه از دین در شکل جهان‌بینی توحیدی، سوسیالیسم را با بینش توحیدی ترکیب کرده و آن را مبنای نظری و فلسفی خوانش خود قرار داده‌است. به نظر می‌رسد، خوانش وی مبتنی بر تلفیق این سه وجه است. اگر چه شواهد نشان می‌دهد، این تلفیق، نتوانسته‌است ارتباط طبیعی و ارگانیکی را بین این وجوه برقرار سازد و گفتمان تازه‌ای را پایه‌ریزی کند، اما می‌توان از این تلاش به‌عنوان نقطه آغاز اندیشه ایجاد گفتمان سوسیال‌دموکراسی ملی و مذهبی در ایران یاد کرد.

کلیدواژه‌ها: علی‌اکبر دهخدا، نظام مشروطه، سوسیال‌دموکراسی ایرانی، اسلام و سوسیالیسم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۲۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): aghajari@modares.ac.ir

مقدمه

درباره آثار و اندیشه‌های علی‌اکبر دهخدا (۱۲۵۷-۱۳۳۴ ش)، سیاستمدار، ادیب، شاعر و طنزپرداز، سخن بسیار رفته‌است.^۳ با این حال اندیشه‌های سوسیالیستی دهخدا کمتر مورد ارزیابی قرار گرفته‌است.^۴ تحقیق پیش‌رو به دهخدای صوراسرافیل و نسبتش با اندیشه

۳. برای نمونه: احوال و افکار استاد علی‌اکبر دهخدا اثر عباس قنبر زاده (انتشارات پویش، ۱۳۵۵)؛ علامه علی‌اکبر دهخدا اثر علی‌جانزاده (انتشارات جانزاده، ۱۳۶۲)؛ زندگی‌نامه علی‌اکبر دهخدا اثر رضا یعقوبی (انتشارات زهد، ۱۳۷۷)، دهخدا، مرغ سحر در شب تار (نشر اختران، ۱۳۸۳) و دخوی نابغه (انتشارات گل آقا، ۱۳۷۸) از آثار ولی‌الله درودیان؛ هم‌نوا با مرغ سحر، زندگی و شعر علی‌اکبر دهخدا، اثر بلقیس سلیمانی (نشر ثالث، ۱۳۷۹)؛ معرفی و شناخت دهخدا به کوشش شهناز مرادی کوچی و فتح‌الله اسماعیلی گلهرانی (انتشارات قطره، ۱۳۸۲) زندگی‌نامه، اندیشه‌ها و مبارزات علی‌اکبر دهخدا نوشته محمود حکیمی (نشر قلم، ۱۳۸۳)؛ صور اسرافیل و علی‌اکبر دهخدا (یک بررسی تاریخی و ادبی) اثر کامیار عابدی (نشر کتاب نادر، ۱۳۷۹).

۴. فریدون آدمیت در کتاب فکر دموکراسی اجتماعی ضمن ارائه گزارشی از طرح مقوله مالکیت ارضی در مجموعه مقالات صوراسرافیل، نویسنده آن را یک «اندیشمند سوسیال‌دموکرات» ناشناس معرفی کرده‌است. وی در اثر دیگر خود ایدئولوژی نهضت مشروطیت از دهخدا به‌عنوان نویسنده همان مقالات نام برده و گفته‌هایش را تکرار کرده‌است. اما به شرح دهخدای سوسیال‌دموکرات، تلاش وی در راستای پیوند این ایدئولوژی با مذهب و سنت‌های ایرانی و تأثیر زمینه تاریخی وقت نپرداخته‌است. احمد سیف نیز در کتاب در انکار خودکامگی خوانش و نگاه اقتصادی را تنها به‌عنوان راه‌حلی برای حل مسئله ارضی و برون‌رفت از گرفتاری‌های وقت محدود کرده‌است و به دهخدای سوسیال‌دموکرات، زمینه تاریخی و سنخ‌شناسی آن بی‌اعتنا بوده‌است. خسرو شاکری نیز در کتاب پیشینه‌های اقتصادی - اجتماعی جنبش مشروطیت ضمن توجه به گرایش‌های سوسیالیستی دهخدا، تنها در تشریح اندیشه ملی شدن زمین به‌عنوان یک عامل برانگیزنده توسعه اقتصادی در مباحث مشروطه خواهان به مقالات دهخدا ارجاع داده‌است. از این میان سهراب یزدانی در دو اثر خود توجه بیشتری به این گونه نوشته‌های دهخدا داشته‌است. او در بخش چهارم کتاب صوراسرافیل: نامه آزادی خوانش دهخدا در خصوص مالکیت (ارضی) را به‌تفصیل به بحث گذاشته‌است. به باور یزدانی ریشه اندیشه نهفته در پس این خوانش بیش از آن‌که به گرایش‌های سوسیالیستی و سوسیال‌دموکراتیک نزدیک باشد، از فکر نارودنیسمی سده نوزدهم روسیه تأثیر گرفته‌است که چشم به راه انقلاب سوسیالیستی از طریق دهقانان بود و با بدبینی به سرمایه‌داری خواهان پرهیز از این دوره پر مصیبت بود. یزدانی در اثر دیگر خود اجتماعیون عامیون نوشته‌های صوراسرافیل در خصوص مالکیت ارضی را دارای رگه‌های سوسیالیستی و در راستای اشاعه اندیشه فرقه اجتماعیون و عامیون و خواست آن‌ها در برنامه مشهد می‌پندارد و در ادامه ادعان می‌دارد که نویسنده از برنامه مذکور پیش رفته‌است.

سوسیال‌دموکراسی توجه دارد. او که خود در انجمن‌های وابسته به اجتماعيون عاميون یا همان سوسیال‌دموکرات‌های ایرانی عضویت داشت، متأثر از این اندیشه سلسله مطالبی را در روزنامه صوراسرافیل منتشر ساخته است.^۵ لذا فهم دهخدا از ایدئولوژی مذکور و عوامل مؤثر بر خوانش وی موضوع این نوشتار است. از آن‌جا که دهخدا یکی از روشنفکران مؤثر در عصر مشروطه است مطالعه و تبیین آراء او در این موضوع می‌تواند راهگشای فهم ما از پارادایم فکری عصر مشروطه باشد. تحقیق حاضر با تأسی به توصیف و تحلیل داده‌ها از طریق مطالعه متون و شناخت زمینه اجتماعی و سیاسی می‌کوشد تا نسبت مذکور را تبیین کند. از این‌رو باید به حوادث و وقایع زندگی و زمینه فکر و عمل دهخدا به‌مثابه یک سوژه تاریخی توجه شود. تشدید تنش‌های سیاسی و صف‌آرایی موافقان و مخالفان مشروطه، نزاع‌های گفتمانی مشروعه‌خواهی و مشروطه‌خواهی و غیره همگی کنش‌هایی هستند که باید مواضع و آراء دهخدا و نسبتش با اندیشه سوسیال‌دموکراسی را به‌مثابه واکنش یا پاسخی به آن دانست.

۱. دموکراسی به‌مثابه شرط لازم ترقی

علی‌اکبر دهخدا در نوشته‌هایش جامعه را چون انسانی فرض کرده است که دوره‌های تکامل را یکی پس از دیگری طی نموده و لذا اکنون که به دوران بلوغ خود رسیده است و توان اداره زندگانی خویشان را به دست آورده است، خواهان استرداد حقوق طبیعی خود شده است.^۶ از همین رو به «مشروطه کردن مملکت» و «ایجاد مجلس شورای ملی» به‌عنوان دوره «رهایی» از «ذلت و رقیت»، «نکبت و فترت»، «خوف و وحشت» و «مملوک این و آن بودن» و رسیدن به دوره «سعادت و ترقی» که در آن «زبان و قلم در مصالح امور ملک و ملت» آزاد و «جراید و مطبوعات برای انتشار نیک و بد مملکت» حریت می‌یافتند،

۵. ملک زاده، ۴۱۸-۴۱۷.

۶. صوراسرافیل، ۱ ب: ۲.

می‌نگریست.^۷ به عبارت دیگر این بلوغ اجتماعی جامعه ایران و به تعبیر وی این «آدم شدن» که معادل حکم اسلامی «یدالله مع الجماعه» ذکر شده است به‌عنوان «پایه و بنیان و اساس ترقی» معرفی شده است و تحقق آن در استقرار نظام مشروطه تجلی یافته است.^۸ تا زیر چتر آن حقوق طبیعی را که بشر در مسیر ترقی خود، تدوین کرده و بعدها نیز به‌وسیله «انبیاء... امضاء» و «احکام الهی» خوانده شد و اکنون «بواسطه مداومت بر اضداد» فراموش شده و وضع موجود را پیش آورد که حاصل زحمت برزگر «حق ثابت ارباب» و «ملت بنده هوی هوس شخصی و ثروت مملکت را سرمایه شهوترانی» رئیس‌الوزرا شده است، به ملت بازگردانده شود.^۹

حق حاکمیت و حکومت در این تفسیر دهخدا از مهم‌ترین حقوق طبیعی است که تا پیش از بلوغ اجتماعی به دیگران واگذار شده بود و اکنون باید به صاحب اصلی‌اش یعنی مردم مسترد شود. با تأسی به همین برداشت، از میان اشکال مختلف حکومت، به‌نظام مشروطه به‌عنوان نظم تازه‌ای که جایگزین نظم «کهنه» شده و در مسیر «ترقی» و اعمال حق حاکمیت و حکومت مردم حرکت می‌کند، توجه دارد.^{۱۰}

شیوه اعمال حق حاکمیت و حکومت مردم در نظام مشروطه نیز در شکل دموکراسی پارلمانی/ نمایندگی اجرا می‌شد. نمایندگانی که با حضور در مجلس قوانین مربوط به اداره مملکت را وضع می‌کنند تا قوه مجریه که انتصاب آن‌ها نیز با رأی و تأیید نمایندگان مردم خواهد بود، این قوانین را به‌طور مساوات در حق همه آحاد مملکت اجرا کنند. این نقش مردم در تعیین مجریان شامل همه متصدیان امور اداره کشور حتی مقام سلطنت نیز می‌شد. چرا که به باور دهخدا و گردانندگان صوراسرافیل امتیاز سلطنت نیز به «اجماع اختیاری مردم

۷. صوراسرافیل، ۱ الف: ۱.

۸. صوراسرافیل، ۳: ۲-۱.

۹. صوراسرافیل، ۲: ۲.

۱۰. همان، ۳.

بر اطاعت از یک تن» محدود شده و در زمره «قراردادهای یومیه» قرار گرفته است. به عبارتی حق سلطنت امتیازی تلقی شده است که نه تنها «قابل استرداد یا قابل انتقال به دیگری» است^{۱۱} بلکه در مواقع ای نیز وجود آن غیر لازم است.^{۱۲}

در این نظام مشروطه مد نظر دهخدا وظیفه مردم تنها به انتخاب مستقیم نمایندگان و انتصاب غیرمستقیم کارگزاران قوه مجریه محدود مانده است. به زعم وی هر یک از آحاد جامعه در صورت شایستگی و کسب اعتماد مردم یا نمایندگانشان می‌توانست در نظام مشروطه مسئولیتی را در اداره امور جامعه عهده‌دار شود. به عبارتی در این نظم تازه دیگر همچون نظم کهنه «وزارت ارثی نیست و وزیر همیشه منحصر به خانواده‌های مخصوص نمی‌باشد... و ممکن است از احاد و افراد اهالی مملکت انتخاب شود».^{۱۳} گذشته از این، ملت از حق اعتراض نیز برخوردار و مجموعه حاکمیت در مقابل آن‌ها مسئول و پاسخگو بودند. مکاتبات بین فرمانفرما و روزنامه صوراسرافیل، در خصوص موضوع تظلم خواهی مردم کرمان، گواه همین باور است: «...ملت نه فقط بر حضرت والا بلکه بر همان وکلا محترم و وزرای دولت و همان مبادی عالیه که نمیدانم معنیش چیست قانونا حق اعتراض دارند».^{۱۴}

تحقق نظام مشروطه مورد نظر دهخدا تجسم یک حکومت ملی برای حفظ استقلال ملی بوده است. دهخدا که از فشار دولت‌های استعماری انگلیس و روس آگاهی داشت و این نفوذ کمی قبل از تصویب متمم قانون اساسی در قالب معاهده ۱۹۰۷ به بار نشسته بود، به موضوع حکومت ملی و استقلال ملی توجه ویژه‌ای داشت. به زعم وی استقلال ملی اساس نظام مشروطه تلقی شده که تنها از رهگذر قطع سلطه استعمار و استعمار خارجی

۱۱. صوراسرافیل (ایوردون)، ۱: ۵.

۱۲. صوراسرافیل (ایوردون)، ۲: ۲.

۱۳. صوراسرافیل، ۹: ۲.

۱۴. صوراسرافیل، ۶: ۴.

(روس و انگلیس) محقق می‌شد. به عبارت روشن‌تر، به‌زعم دهخدا، نهضت مشروطه نهضتی با ماهیت استقلال طلب و ضد استثماری بوده‌است که برای جلوگیری از واگذاری امتیاز به روس و انگلیس بنا شده بود. به همین منظور بارها در خلال نوشته‌هایش، دخالت کشورهای خارجی و همراهی خائنان داخلی با آن‌ها را در خیانت به وطن سرزنش کرده‌است. این سرزنش گاهی تا جایی پیش می‌رود که عاملان حکومتی نظام موجود را وابسته به دولت‌های خارجی قلمداد می‌کند.^{۱۵}

در این منظومه نظری نکته بسیار مهم این است که علیرغم همه تکریمی که دهخدا از نظام مشروطه دارد، باین حال تحقق و تثبیت آن را تنها مقدمه و مبنای گذار به دوره‌ای است که به نام دوره «سعادت و ترقی» معرفی شده‌است. آن‌چنان که همچون هم مسلکانش در روزنامه صوراسرافیل هدف خود را خدمت به «دین و دولت و وطن و ملت» و «تکمیل معنی مشروطیت و حمایت مجلس شورای ملی و معاونت روستاییان و ضعفا و فقرا و مظلومین» برای رسیدن به دوره «سعادت» و «ترقی» قرار داده‌است. مسیری که در آن شعار می‌دادند که «... از تهدید و هلاکت بیم و خوفی نداریم و بزندگی بدون حریت و مساوات و شرف واقعی نمی‌گذاریم؛ و بجز ذات پروردگار و احکام الهیه و قوانین ملکیه از احدی نمی‌ترسیم».^{۱۶} گویاست که رسیدن به آزادی سیاسی و برقراری حکومت ملی در شکل دموکراسی یا حکومت مردم همه آن چیزی نبود که منظور نظر دهخدا و گردانندگان صوراسرافیل بوده باشد. آن‌ها از مشروطه و دست آورد اولیه آن در شکل آزادی، به‌عنوان مقدمه و مرحله گذار برای نیل به دوره‌ای دیگر تحت عنوان دوره «سعادت» و «ترقی» یاد کردند که برای افراد جامعه سعادت، برابری، برادری و مساوات را به ارمغان می‌آورد و «معنای مشروطه» را تکمیل می‌کرد.^{۱۷}

۱۵. صوراسرافیل، ۵: ۷. همچنین رجوع شود به صوراسرافیل، شماره‌های ۱: ۳؛ ۳: ۷ و غیره.

۱۶. صوراسرافیل، ۱ الف: ۱.

۱۷. همانجا.

این بیان دهخدا از نظام مشروطه مبتنی بر دموکراسی نشان می‌دهد که اندیشه وی متأثر از صور دوره مدرن غرب است. اما این بیان وی محدود به انگاره‌های مذکور نماند. او متأثر از زمینه تاریخی وقت و به‌خصوص در پاسخ به ادعاهای مشروعه خواهان که نظام مشروطه را در تضاد با احکام و قواعد دین اسلام می‌پنداشتند، نوشت: «آنچه را مخالفین در عدم موافقت اصول اسلام با مقتضیات عصر جدید می‌گفتند حقیقت نداشت و اسلام ناموافق اسلام مجهول و شریعت مخترعه پاره علما سو بود وگرنه حقیقت اسلام منبع هرگونه تربیت و ترقی است و چیزی که اندک مخالفت با اصول انسان به منتهای درجات کمال باشد در دین مبین نیست».^{۱۸}

با تاسی به همین پیوند مقتضیات روز با احکام دین در ترجیح نظام مشروطه بر نظام استبدادی می‌نویسد که «دین مبین اسلام باکمال بدهت از لزوم وجود سلطان بی‌خبر است» و حتی به‌زعم وی می‌توان «با یک ذره غور و توجه در رویه سیاست شریعت غرا منافات و انکار آن با این رویه منحوسه» را دریافت.^{۱۹} همچنین در جای دیگر اشاره می‌کند که: «دقت و لطافت مسلک شیعه جز به اولوالامر بودن معصوم اجازه نمی‌دهد. خلافت صدر اسلام عامه نیز [جز این] نبود مگر انتخاب یک نفر افقه در دین که احکام الهی را بموقع اجرا می‌گذاشت و بیت‌المال مسلمین را در موارد معینه آن صرف می‌نمود، خلافت بارث نمی‌رسید. اقتدار مال قانون بود. هیچ وقت خلیفه قدرت سر موئی تخلف از مقتضیات قانون را نداشت... کم کم خلافت محدود مشروط انتخابی بر خلاف احکام دین... صورت سلطنت گرفت».^{۲۰} بدین گونه دهخدا نظام مشروطه را موافق قواعد اسلامی دانسته و سابقه آن را به دوره خلافت خلفای راشدین ارجاع می‌دهد که بعد از آن در تاریخ

۱۸. صوراسرافیل، الف: ۴.

۱۹. صوراسرافیل (ایوردون)، ۲: ۱.

۲۰. همان، ۳.

ایران و اسلام فراموش شده و حال به اجبار باید مفاهیم آن را از زبان‌های خارجه گرفت.^{۲۱} این توجه و بیان دهخدا به آیه ۷۱ سوره اعراف^{۲۲} مستند شده و حقیقت نظم سلطنت را مورد تردید قرار داده است.^{۲۳}

دهخدا همین رویه برقراری پیوند میان مفاهیم و صور دوره مدرنیته غرب با مفاهیم و قواعد دین اسلام را در خصوص مؤلفه‌های دیگر نظیر آزادی و قانون را تکرار می‌کند. به‌زعم وی آزادی یا حریت از ثمرات دوره رهایی است که انسان برای طی طریق سعادت و ترقی به آن نیازمند است. از همین رو با تحلیل وضع موجود بیان می‌دارد که بشر اکنون در مسیر ترقی خود روی به سوی معبود دارد. لذا برای طی این طریق و رسیدن بشر به «ناحیه قدس و علم نامتناهی الهی» تنها «واگذارن انسان را بخود او» کافی است.^{۲۴} با تأسی به همین برداشت وضع موجود را که در آن استبداد جسمانی و روحانی اختیار انسان را به گروگان گرفته، طی طریق ترقی را بر او مسدود ساخته و انسان را از درجه انسانیت تنزل و در ردیف اسباب و اشیاء و حیوانات قرار داده را مورد نقد قرار می‌دهد و از روسای «روحانی و جسمانی» جامعه می‌خواهد که حق «مختار بودن» انسان را به او واگذارند:^{۲۵}

«معنی کلمه جدید آزادی که تمام انبیاء، حکما و علمای دنیا... برای تکمیل معنای آن کوشیده‌اند... همین است که مدعیان... اجازه فرمایند نوع بشر بهمان وسایل خلقتی در تشخیص کمال و پیروی آن بدون هیچ دغدغه خاطر ساعی باشند... معنی کلمه آزادی... فقط تحصیل چنین اجازه یا استرداد همین حق طلق و ملک خالص الملکیه بشری

۲۱. صوراسرافیل، ۱۴: ۳-۴.

۲۲. قال قد وقع علیکم من ربکم رجس و غضب اتجادلو نی فی اسماء سمیتموها انتم و آباؤکم ما نزل الله بها من سلطان ما تنتظروا انی معکم من المنتظرین.

۲۳. صوراسرافیل، ۱۴: ۵.

۲۴. صوراسرافیل، ۱۲: ۱.

۲۵. همان، ۲.

است».^{۲۶}

سپس در برداشتی ساده‌تر، آزادی را رفتار نمودن انسان در «تمام امور مشروعه خود به نحو دلخواه» تعریف و سرحد آن را تنها به «آزادی دیگران» محدود می‌کند.^{۲۷} و از آنجایی که در هنگامه بیان این تعریف هنوز منازعات مشروعه خواهی در جریان است و آن‌ها با رجوع به قواعد مذهب آزادی را مورد لعن خود قرار می‌دادند، نگارنده صوراسرافیل به تعریف خود از آزادی صبغته‌ای مذهبی می‌دهد. لذا آزادی معادل حکم اسلامی «انسان فاعل مختار است» معرفی می‌شود و در تشریح آن اضافه می‌کند که مراد از آزادی و مختار بودن انسان «آزادی طبیعی است که با انسان متولد می‌شود و کتاب آسمانی ما که قرآن است و تمام رسائل علمای اسلام برای تعیین حدود آزادی است».^{۲۸}

بنا به آن‌چه گفته شد، دهخدا با اطلاع از بیان‌های سنتی موجود و درک شرایط سیاسی و اجتماعی، و با بهره‌گیری از زمینه‌های فکری موجود همچون مخالفان و موافقان مشروطه بر وجود وضعیت بغرنج و گرفتاری‌ها و مصایب زمانه خود مهر تأیید زد و ضرورت پذیرش اندیشه‌های جدید تمدن غربی و بازگشت به آموزه‌های قرآنی و اسلام اصیل را به عنوان راهکار عبور طرح کرد. نگاه مثبت به تحولات دوره مدرن غرب و تلاش در برقراری پیوند میان آموزه‌های اصیل اسلامی و صور مدرنیته نقطه مهم اندیشه دهخدا است. او تلاش داشت تا از خلال مفاهیم و صور مدرنیته به تفسیر آموزه‌های قرآنی و دینی بپردازد. از همین رو به دموکراسی و آزادی به عنوان برآورده‌های تمدن غربی توجه و آن را در پیوند با دین قرار می‌دهد تا مورد پذیرش جامعه قرار گیرند. این دموکراسی در شکل حکومت ملی، بر بینشی دمکراتیک و اجتماعی استوار است. او بر مؤلفه‌هایی نظیر حاکمیت و حکومت مردم، استقلال، آزادی و تساوی حقوقی افراد تأکید دارد و تحقق این امور را شرط لازم برای گذار

۲۶. همانجا.

۲۷. همان، ۳.

۲۸. همانجا.

به دوره ترقی فرض می‌کند.

۲. سوسیالیسم به مثابه چشم‌انداز و حاصل ترقی

علی‌اکبر دهخدا در کنار دیگر گردانندگان صوراسرافیل در شعبه تهران فرقه اجتماعیون عامیون که مرام سوسیال‌دموکراسی را تبلیغ می‌کرد، عضویت داشت.^{۲۹} متأثر از این عضویت و بنا به تجربه زیسته‌اش در اروپا با این‌گونه اندیشه‌های جدید آشنا شد.^{۳۰} علیرغم این آشنایی و اطلاع او در نوشته‌هایش کمتر به سوسیالیسم و خواسته‌های بنیادین آن اشاره داشته‌است. با این حال دهخدا به عنوان نگارنده اول روزنامه صوراسرافیل تبیین‌گر شعار و مسلک آن روزنامه بود. شعاری که بر سه خواست «حریت، مساوات، اخوت» تأکید و در طرح سر صفحه روزنامه به آن اشاره شده‌است. علاوه بر این در شماره اول مسلک روزنامه نیز تکمیل معنی مشروطیت و حمایت از مجلس و معاونت روستائیان و ضعفا و فقرا و مظلومین معرفی شده‌است.^{۳۱} لذا روح نوشته‌های دهخدا بر مدار شعارها و مسلک گفته شده می‌چرخد. آنچه‌ان که با درج آیه ۵۱ سوره یس «و نفع فی الصور فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون»^{۳۲} و بخشی از آیه ۱۰۱ سوره مومنون «فاذا نفخ فی الصور فلا انساب...»^{۳۳} در سر صفحه شماره‌های صوراسرافیل رسالت خود را بر بیداری و آگاهی مردم قرار داده‌است.

اهتمام ویژه دهخدا در راستای مشی عدالت‌خواهی از خلال نقدهای او از اوضاع سیاسی و اجتماعی وقت به‌خصوص در رابطه با نابرابری‌ها در مقالات طنزآمیز «چرند و

۲۹. ملک‌زاده، ۱۳۷۱: ۴۱۸-۴۱۷؛ اطلاعات ماهیانه: ۱: ۱۲.

۳۰. سلیمانی، ۱۶.

۳۱. صوراسرافیل، الف: ۱.

۳۲. و در صور دمیده شود، پس ناگاه آنان از گورها برخاسته و شتابان به سوی پروردگارشان می‌آیند.

۳۳. پس آنگاه که در صور دمیده شود، در آن روز نه میانشان خویشاوندی است و نه از حال یکدیگر سؤال می‌کنند.

پرنده» و به‌ویژه سرمقاله‌های صوراسرافیل مشهود است. این نقدها که منعکس‌کننده مساوات‌طلبی اوست، سبب شد تا صوراسرافیل دو بار در جمادی‌الاول و شعبان ۱۳۲۵ توقیف شود. علاوه بر این انتشار این روزنامه دو بار نیز در رخدادهای شوال ۱۳۲۵ - وقایع میدان توپخانه - و صفر ۱۳۲۵ - ترور نافرجام شاه در ماه محرم و در معرض اتهام قرار گرفتن عضویت اعضای آن در انجمن‌های انقلابی - به تعویق افتاد.^{۳۴} افزون بر این بیشتر مقالات دهخدا در روزنامه صوراسرافیل در چارچوب مشروطه‌خواهی بوده و مضمون عمده مقالاتش مخالفت با خودکامگی استبداد جسمانی و روحانی، پشتیبانی از حقوق مردم، مسئولیت قوه مجریه در برابر مجلس، تفکیک قوای سه‌گانه و نقد چیرگی اشراف و اعیان و زمین‌داران بر جامعه است؛ و در خصوص بحث‌های نظری و فلسفه سیاسی نیز بیشتر به فیلسوفان سده هجدهم اروپا و مکتب قرارداد اجتماعی توجه داشته‌است.^{۳۵}

بنابراین توجه دهخدا به بحث برابری حقوقی و مساوات آحاد ملت در برابر قانون در بسیاری از نوشته‌های وی مشهود است و خواست حریت/ برابری در آزادی، مساوات حقوقی و برابری اجتماعی روح و بینش حاکم در تبیین وی است. با این حال به تشریح جزئیات آن نمی‌پردازد. این موضوع بدین خاطر است که در تبیین وی بینش سوسیالیستی هدف است. از این رو بیشتر کوشش خود را معطوف به تبیین نظام سیاسی موجود و اصلاح وضع جامعه، کرده‌است که خود مقدمه لازم برای رسیدن به افق نهایی و برقراری مساوات و برابری و رسیدن به دوره ترقی است.

علاوه بر بینش کلی دهخدا در گرایش به سوسیالیسم، او در چند مورد از نوشته‌های خود به خواست‌های سوسیالیستی و یا نظریات سوسیالیست‌های جهان معاصر اشاره

۳۴. یکی از این انجمن‌ها، «انجمن ملی» بود که کمیته کوچک‌تری به نام «کمیته انقلاب» داشت که از شعب حزب مخفی اجتماعیون عامیون بود و هر دو گرداننده صوراسرافیل در آن عضویت داشتند. (اتحادیه، مقدمه صوراسرافیل، نشر تاریخ ایران، بدون صفحه).

۳۵. در بیشتر نوشته‌های دهخدا چه سرمقاله‌ها و چه بخش‌هایی با نام «چرند و پرند» این رویه و نقدها وجود دارد.

داشته است. در خلال تشریح چگونگی دستیابی اجتماع بشری به حقوق طبیعی خود در سایه اتحاد و قوه اجتماعی، می نویسد: «... امروز دانشمندان به قدری لذت ثمرات این قوه را حس کرده اند که... سعی می کنند یکروز در زیر لواء موسوم به لواء بشری در یک انجمن مسمی به انجمن اطفال خاک از تمام دنیا یک هیئت تشکیل دهند به یک زبان حرف بزنند و در تحت یک نظم حرکت کنند...»^{۳۶} یا نمونه ای دیگر رجوع وی به نظریات رهبر سوسیالیست های فرانسه است. آن جا که در خلال ارائه طرح تقسیم زمین و تحلیل انقلابی بودن جامعه ایران «عقاید رئیس آدم پرست های دنیا (ژان ژرس)^{۳۷}» را نقل می کند و مبنای تحلیل خود قرار داده است.^{۳۸}

افزون بر این با گسترش حوزه فعالیت جمعیت اجتماعيون عاميون ایران، دهخدا به این جریان سوسیالدموکرات پیوست و در راستای تشریح بندهای مرامنامه مشهد این جمعیت که در ۱۵ شعبان ۱۳۲۵ ق تدوین شده بود، مقالاتی را منتشر کرد. مقالات به هم پیوسته منتشر شده در شماره های هفدهم تا سی ام روزنامه صوراسرافیل در موضوع طرح تقسیم زمین، مهم ترین تلاش او در راستای تشریح ماده هفتم^{۳۹} مرامنامه سوسیالدموکرات های ایرانی و روشن ترین بخش نوشته های وی با وجه سوسیالیستی را نشان

۳۶. صوراسرافیل، ۳: ۲.

۳۷. ژان ژورس تا سال ۱۹۱۴، رهبری «حزب متحد سوسیالیستی شعبه فرانسوی بین الملل کارگری» فرانسه را بر عهده داشت. (هالوی، ۱۳۵۸: ۱۶۸) این حزب با نظریه پردازی ژورس و یارانش سوسیالیسم را از راه انقلاب میسر می دانستند اما قایل به این بودند که می توان در جامعه بوژوازی برخی نهادهای سوسیالیستی را ایجاد و حفظ کرد چرا که سوسیالیسم را نه نفی جمهوریت که تکامل اصول آن می دانستند همچنین برای نیل به اهداف مورد حمایت سوسیالیست ها، قایل به اتحاد با نیروهای دیگر و غیرسوسیالیست هم بودند (کولاکوفسکی، ۱۳۸۵: ۲۳) ژورس در آستانه جنگ جهانی اول در فرانسه به قتل رسید (همان، ۳۹).

۳۸. صوراسرافیل، ۱۹: ۲.

۳۹. در این ماده چنین درخواستی ارائه شده بود: «دهات و املاک سلطنتی و هم چنین دهات و املاک مالکینی که علاوه بر احتیاج آن ها باشد، بایستی اولی ها بلاعوض و دومی ها توسط بانک خریداری شده، بین اهالی و دهاقین تقسیم گردد» (اتحادیه، ۴۹۸-۴۹۵).

می‌دهد. از خلال همین نوشته‌هاست که دهخدا پرده از گرایش خود به سوسیالیسم بر می‌دارد.

دهخدا از خلال توجه به پیشبرد پروژه اصلاح و توسعه کشور که به‌زعم او «همه هوش و عقل یک مملکت» را مشغول خود ساخته و به خاطر «عدم وجود سرمایه» معطل مانده بود، به مقوله مالکیت (ارضی) پرداخته‌است. از همین رو او در راستای حل مسئله تأمین سرمایه و ایجاد «بانک ملی» - که از آن به‌عنوان یک «اساس مقدس» و عامل «بقای مملکت، دوام سلطنت و توفیق وضع و اجرای هر قانون و نظم تازه» یاد کرده‌است - به زمین و حوزه کشاورزی توجه کرد.^{۴۰} از نظر وی «زمین» منبع اصلی تولید ثروت در کشور است و جریان اصلاح طلب می‌تواند از طریق «کار» بر روی آن و توسعه «امر فلاح» موانع پیش روی اصلاحات را برداشته و در نیل جامعه به توسعه و ترقی گام بردارد.^{۴۱} ضرورت این توجه به توسعه کشاورزی، به‌عنوان مقدمه امکانی تحقق برنامه اصلاحات، سبب شد تا دهخدا خوانش سوسیالیستی خود را از مالکیت ارضی ارائه کند.

او با نقد روابط فئودالی حاکم که در آن «یک رعیت بدبخت که موافق قانون اسلام با آقای خودش کفو و برابر است و اخلاقاً نیز ولینعمت ارباب خود و رازق کوچک مملکت است حق طلق و ملک خالص... و در ردیف گاو و گوسفند و الاغ ارباب» شده و «حبس، تبعید، زدن، هجر، و در بعضی مواقع کشتن رعیت از حقوق مسلم و طبیعی ارباب ایرانی» شده‌است، خواست رادیکال و سوسیالیستی خود مبنی بر تغییر روابط فعلی حاکم بر حوزه زمین‌داری (مالکین و رعایا) را مطرح کرده‌است.^{۴۲} در همین رابطه او پیشنهاد می‌دهد که برای جلوگیری از «فقر عمومی و فساد اخلاق مسری بلاشک تنها مالک بودن رعیت در آن قسمت زمین که زحمتش را به‌عهده گرفته بهترین علاج مجرب و آخرین دوی منحصر

۴۰. صوراسرافیل، ۱۷: ۱-۲.

۴۱. صوراسرافیل، ۱: ۱۸.

۴۲. همان، ۱-۲.

است»^{۴۳}.

خوانش سوسیالیستی ارائه شده از سوی دهخدا در ادامه صبغه مذهبی نیز به خود گرفته است. او در رابطه با روابط زمین داری «رفتار دوره‌های اولیه اسلامی» را «موافق قانون مزارعه» و تحت عنوان «معاملات» دانسته است که در آن «اختیار متعاملین شرط صحت» آن و «اجبار یکی... دلیل سقم و بطلان» آن عمل بوده است. و نوید می‌دهد که با درک حکم «(الزرع للزارع و لو كان توابا)»^{۴۴} و ملاحظه این نکته که «(حلال محمد حلال الی یوم القیمه و حرام محمد حرام الی یوم القیمه)» و همچنین اجرای «احکام ازلی خدا و قوانین تغییرناپذیر عالم خلقت» یک «شورش عمومی» فراگیر توسط رعایای ایرانی شکل می‌گیرد تا «تمام ارباب‌های دوره توحید دنیا» را «جیره خوار کارگران» نمایند و معنی «(أرباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار)»^{۴۵} تحقق پیدا می‌کند.^{۴۶}

بنا به همین پیوند دهخدا بیان می‌دارد که با تحقق نظام مشروطه مبتنی بر حکومت قانون و اجرای «قوانین محکمه اسلام» روابط حاکم بر «معاملات کنونی با رعایا» عوض خواهد شد.^{۴۷} یعنی «خیال» واگذاری املاک به رعایا محقق و «اجحاف و تعدی تصور نشدنی» مناسبات فئودالی حاکم بر طرف می‌شود.^{۴۸} به نظر می‌رسد این واگذاری بدون قید و شرط زمین به رعایا و جبری اندیشی در خوانش دهخدا حکایت از نزدیکی نگاه او به اندیشه‌های سوسیال‌دموکراتیک قرن نوزدهمی دارد که بنا بر اصل تحول اقتصادی باور داشتند

۴۳. همانجا.

۴۴. الزرع للزارع و لو كان غاصبا. قاعده فقهی که می‌گوید کشت از آن کشاورز است گرچه در زمین غصبی باشد.

۴۵. سوره یوسف، آیه ۳۹. آیا خدایان متفرق (بی حقیقت مانند بتان و فراعنه و غیره) بهترند یا خدای یکتای قاهر و

غالب؟

۴۶. صوراسرافیل، ۱: ۱۹.

۴۷. صوراسرافیل، ۳: ۱۸.

۴۸. صوراسرافیل، ۲: ۱۹.

که دیر یا زود و به خودی خود مالکیت از بین خواهد رفت.^{۴۹}

البته دهخدا در بخش دیگری از این‌گونه نوشته‌هایش از رادیکالیسم اولیه دوری جسته و گونه تعدیل شده طرح خود را پذیرفته و در نظر و عمل به برنامه‌های سیاسی و اجتماعی سوسیال‌دموکرات‌های قرن بیستمی نزدیک شده‌است. او در این بخش از نوشته‌ها با رجوع به موانع سد راه اصلاحات نظیر مخالفت اربابان و همچنین قوانین اسلامی حمایت‌کننده مالکیت خصوصی می‌نویسد: البته که «... مقصود ما ازین اطاله کلام آن نیست که صاحبان املاک یکباره از حقوق مالکیت و قیمت اراضی خود بی بهره بمانند و رعیت بکلی از اداء حق اربابی معاف باشد چه این معنی اگر در سایر ممالک امکان‌پذیر باشد در مملکت ما گذشته از آن‌که عجالتاً مایه اغتشاش موقتی خواهد شد، قوانین محکم اسلام نیز باین‌معنی به‌طور کلی اجازه نداده و محرومی صاحبان املاک را دفعتاً تصویب نمی‌کند».^{۵۰} بلکه: «... یک طریق مستوی و صراط مستقیم هست که پیروی آن بلاشک ضامن آزادی رعیت و مالکیت او (با عدم محرومی ارباب از حق مالکیت خویش)» خواهد بود.^{۵۱} و آن «تشکیل یک بانک زراعی ملی» و واگذاری و فروختن املاک به آن بانک «به بیع نسبی با تنزیل عادلانه و دریافت قیمت آن به‌طور استهلاک» است تا هم سرمایه بانک جهت پیشبرد پروژه اصلاحات تأمین شود و هم بتوان املاک خریداری شده را در سهم‌های کوچک و به‌طور قسطی به رعایای محل فروخت.^{۵۲}

این تغییر استراتژی او را از طرح سوسیالیستی خود دور نمی‌کند. او در عین این توجه به امکان اصلاح‌طلبی از امکان انقلاب (دهقانی) روی‌گردان نبوده‌است و همواره تأکید می‌کند که امکان انقلاب دهقانی پیش روی جامعه است و حتی استفاده احتمالی رعیت از

۴۹. هالوی، ۱۳۴.

۵۰. صوراسرافیل، ۲: ۲۴.

۵۱. صوراسرافیل، ۲: ۱۹.

۵۲. صوراسرافیل، ۲: ۲۱.

این امکان برای استرداد حقیقت را توجیه اسلامی کرده است: «قواعد همین دین مبین و اصول فقهی همین مذهب قویم عمل مزارعه یعنی قرارداد ارباب و رعیت یا کارگر و صاحب سرمایه (مضاربه) را داخل در عنوان معاملات و در معامله نیز ترازی طرفین را شرط صحت عمل قرار داده است و همین معنی بما آشکار می‌نمایاند که بموجب احکام محکمه اسلام رعایای ایران یک روز حق دارند که با صدای واحد در مقابل کرورها ملاک عدم رضایت خود را از این معامله و مواضع کنونی خود فریاد کنند، و استرداد حقوق مغضوبه طبیعی ترضیه خاطر خویش، و رفاه معیشت و بعباره اخری تخفیف حقوق اربابی را با نوک بیل‌های خود مطالبه نمایند».^{۵۳}

با این حال این توجه دهخدا به امکان تحقق انقلابی امری درونی و اصلی نیست و آن را موقوف به ایجاد موانع از سوی مخالفان و وقوع شرایط احتمالی دیگر کرده است؛ به عبارت دیگر در خوانش دهخدا در عرصه عمل اصالت با امر اصلاح طلبی است. آن‌گونه که در ارتباط با تعیین استراتژی برنامه تقسیم زمین، تجربه عملی تحقق شده تقسیم خالصه جات دولتی، املاک کلیسا و اراضی ملاکین میان رعایا در روسیه از طریق وضع قانون و مبارزه نمایندگان مجلس دوما را پیش روی مخاطبین قرار می‌دهد تا به الگویی واقعی و معاصر تأسی جویند.^{۵۴}

این برداشت سوسیالیستی دهخدا در فضای زبانی و گفتمانی آن دوره و حتی پیش‌تر از آن نیز وجود داشته است. طالبوف پیش از وقوع انقلاب مشروطه در کتاب خود مسالک المحسنین وعده تقسیم زمین میان رعایا در آینده نزدیک را داده بود.^{۵۵} افزون بر این سوسیالیست‌های ایرانی در «فرقه اجتماعیون عامیون ایرانیان قفقازیه» نیز در یکی از سند‌های منتشر شده خود خواست سوسیالیستی «ملک و زمین در اختیار آن کس باشد که

۵۳. صوراسرافیل، ۲: ۲۴.

۵۴. صوراسرافیل، ۲: ۲۴؛ ۳: ۲۵؛ ۱-۳: ۲۶؛ ۱-۲: ۲۷؛ ۱-۲: ۲۸؛ ۱-۴: ۱.

۵۵. طالب اوف، ۱۱۹.

با رنج دست خود می‌کارد» را دنبال می‌کردند.^{۵۶} گردانندگان روزنامه صوراسرافیل و از جمله دهخدا نیز در زمره افراد عضو در شعبه تهران فرقه مذکور بوده و با گروه‌ها و هسته‌های فکری این فرقه همکاری داشتند.^{۵۷} از همین رو خوانش سوسیالیستی دهخدا در ارتباط با این فضای زبانی و گفتمانی ارائه شده است. این جبرگرایی دهخدا علاوه بر این که تعلق خاطر وی به سوسیالیسم را نشان می‌دهد در واقع واکنشی است به مالکان و مخالفان طرح مذکور و می‌خواهد بگوید که تحقق تملکیت رعایا ضرورت دوره اصلاحات است و خواه‌ناخواه و دیر یا زود محقق می‌شود و بدین منظور به قواعد حقوق بشری وقت ارجاع می‌دهد. همچنین در فضای زبانی و گفتمانی معاصر دهخدا تنش مشروعه خواهی و مشروطه خواهی تشدید شده بود و گفتمان مشروعه خواهی برخی از اصول قانون اساسی مشروطه را مغایر با دین اسلام اعلام کرده و بیش از هر زمانی صدایش علیه مشروطه بلند شده بود.^{۵۸} لذا دهخدا در واکنش به این نزاع گفتمانی، خوانش سوسیالیستی خود از مقوله مالکیت ارضی را جامه اسلامی پوشاند تا از مانع سازی مشروعه خواهان جلوگیری کند.^{۵۹}

از همین رو می‌توان گفت که خوانش اولیه که خوانشی سوسیالیستی بود، مراد دهخدا بوده است. در جای‌جای نوشته‌های او تعلق خاطرش به سوسیالیسم مشهود است - هم در بحث نظری نظیر تلقی او در خصوص حاکمیت مناسبات فئودالی بر جامعه ایران و باورمندی جبری او به تحقق خواست تملکیت رعایا، هم در عمل نظیر رجوع و ارجاعش به اندیشه‌های ژان ژورس سوسیالیست فرانسوی. علاوه بر این، او در شماره ۲۹ روزنامه صوراسرافیل صریحا پرده از قصد سوسیالیستی خود بر می‌دارد. به گونه‌ای که تحقق برنامه واگذاری زمین به رعایا را به‌عنوان امری اجتماعی و گامی در جهت پیشبرد جامعه به‌سوی

۵۶. شاکری، اسناد تاریخی جنبش کارگری سوسیال‌دموکراسی و کمونیستی، ۴۱-۴۰.

۵۷. ملک‌زاده، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، ۴۱۷-۴۱۸؛ اطلاعات ماهیانه، ۱۲: ۱.

۵۸. کسروی، ۳۱۶-۳۱۵، ۳۲۶؛ ادوارد براون، ۱۵۱.

۵۹. صوراسرافیل، ۱۸: ۳؛ صوراسرافیل، ۱۹: ۱.

سوسیالیسم معرفی کرده است. او در پاسخ به منتقدان خود که بنا به تجربه ملل مختلف تحقق اصلاحات سیاسی و روحانی را مقدمه شروع اصلاحات اجتماعی فرض می‌کردند، می‌گوید در عصر حاضر، به همان اندازه که تمدن بشری به وسیله «آزادی‌های سیاسی و ملائمت امور روحانی» پیش رفته، به همان درجه ازدیاد «عده سرمایه‌داران بزرگ و ملاکین عمده» و سلطه و اقتدار آن‌ها و در نتیجه محرومیت فقرا را به دنبال داشته است و «قانون در ضمن هزاران فواید عام‌المنفعه بلا شک تسلط اغنیا، عبودیت فقرا و اجتماع اموال هیئت را در مراکز معین محافظت کرده، آقائی یک قسمت و بندگی قسمت دیگر را ابدی می‌کند».^{۶۰} در نتیجه از خلال نقد نظام سرمایه‌داری وقت که آن را منحرف شده از جاده اصلی و آدم‌کش‌تر از نرون رومی و ضحاک ایرانی می‌بیند - توصیه می‌کند که باید هر چه زودتر «بازوهای قوی هیئت یعنی قوای متفرقه افراد بمساعدت یکدیگر این چرخ خارج از جاده را بمجرای خود» بیندازند. چرا که اگر اصلاح امور اجتماعی را منوط به تحقق اصلاح امور سیاسی و روحانی کنیم، «موازنه ملی خود را در ترازوی دنیا» گم می‌کنیم. و در همین راستا نتیجه‌گیری می‌کند که امروز برای پیش بردن «این اولین مقصود بزرگ دنیا و آخرین اصل اطمینان آزادی حقیقی بشر هیچ عایقی در کار ما نیست» و تنها لازمه تحقق آن این است که باور کنیم که «این کار شدنی و از مختومات تقدیر هیئت‌های بشری» است. گویاست که او زمینه را برای توجه به لزوم و وجوب اصلاح مسائل اجتماعی جامعه به صورت عام و تحقق امر تقسیم زمین به صورت خاص در دوره زیسته خود، فراهم می‌بیند. از نظر او به سبب توفیق «مذهب مقدس اسلام» با اصول «سوسیالیسم» و «قلت عدد سرمایه‌داران»، جامعه مستعد هر نوع از اصلاحات اجتماعی نظیر اصلاح نظام ارضی در قالب طرح تقسیم زمین است. یعنی دهخدا انجام اصلاحات اجتماعی در ایران و گذار به سوسیالیسم در شرایط فعلی را کاملاً امکان‌پذیر ارزیابی می‌کند و خواستار گذار جامعه از دوره فئودالیت به دوره سوسیالیسم (بدون این‌که وقوع مرحله‌ی سرمایه‌داری لازم باشد) می‌شود و تحقق این

خواست را مانعی برای جلوگیری از برقراری نظام سرمایه‌داری در جامعه می‌پندارد که ممکن است در آینده زحمات زیادی را بر آن تحمیل کند.^{۶۱} این نگرش دهخدا در توجه به سوسیالیسم در میان معاصرین خود، تازه و بدیع بود و جای تردیدی را در خصوص گرایش دهخدا به سوسیالیسم (سوسیالیسمی که خود می‌فهمد)، باقی نمی‌گذارد. او حتی «وجوب ادا زکات و خمس و اصرار بر صدقات» در دین اسلام را به‌عنوان مصداقی در پیشرو بودن و پیش قدمی شریعت اسلام در توفیق با مسلک مواسات و مساوات یعنی (سوسیالیسم) تلقی می‌کند. این توجه تا جایی پیش می‌رود که وی، یک مسلمان حقیقی را یک سوسیالیست معرفی می‌کند و می‌نویسد: «بی‌هیچ تردید همان روز که ما مسلمان حقیقی شدیم اصول همه خیالات بزرگ دنیا نیز در میان ما موجود خواهد بود».^{۶۲}

این خوانش دهخدا از مالکیت در پاسخ به فضای زبانی و گفتمانی و شرایط اجتماعی و فکری حاکم بر آن دوره که توزیع ناعادلانه قدرت و ثروت جامعه را به دو دسته _عده‌ای محدود به‌عنوان دارا و سایر افراد جامعه به‌عنوان ندار_ تقسیم کرده بود، ارائه شد. از همین رو به امر دهقانان و تقسیم زمین به‌عنوان مبنایی برای رفع بخشی از این نابرابری‌ها در جامعه توجه کرده‌است. هر چند که علیرغم همه تلاشی که دهخدا داشت در نهایت تحقق این طرح متأثر از وضعیت سیاسی اجتماعی آن دوره ناتمام ماند. دوباره تنش موافقان و مخالفان مشروطه تشدید شد و شاه برای تدارک قشون و شروع ماجرابی دیگر به باغ شاه رفت.^{۶۳} و مدتی بعد نیز طنز نوشته دهخدا را تحقق بخشید: «... دولت ما هم می‌خواهد یواشکی این قشون‌ها را باسم خراب کردن مجلس و گرفتن سید جمال و ملک و هر چه مشروطه‌طلب یعنی مفسد هست جمع کند...».^{۶۴}

۶۱. همان، ۲.

۶۲. همان، ۳.

۶۳. صوراسرافیل، ۳۱: ۱.

۶۴. صوراسرافیل، ۳۲: ۸.

۳. بینش توحیدی به مثابه پشتوانه نظری ترقی

دهخدا متأثر از زمینه اجتماعی دوره زیسته خود و در راستای تحکیم و نهادینه ساختن مبانی نظری قرائت خود، بارها امر مذهب را در تبیین خود وارد می‌سازد و سعی دارد از آن به‌عنوان پشتوانه فلسفی و نظری بحث خود استفاده کند. از همین رو در مواجهه با مقتضیات روز و احکام و قواعد دین، تأویل جدیدی از دین را ارائه می‌کند که با دریافت معاصران خود تفاوت‌های درخور تأملی دارد. در این تأویل تازه، دهخدا بر جهان‌بینی توحیدی و نه احکام و مقررات دینی، تأکید می‌کند. او، خداوند خالق را «مبدأ هستی» می‌پندارد و معتقد است که انسان در «مأموریتی طبیعی» و در مسیر اتصال به این مبدأ به‌صورت «تدریجی» و «خطی» در حرکت است؛ و این حرکت، بر «رابطه وجدانی» استوار و تابع «قانون خلقت یا همان قانون نشو یا قاعده ترقی کون» است.^{۶۵} یعنی انسان به مدد «قانون نشو و ارتقا» و «فشار احتیاج» به تشکیل اجتماع روی آورده و نمودی عقلانی و آبادی دنیایش را آغاز کرده‌است. انبیای الهی و حکمای عظام نیز این عمل «عامل طبیعی» را «تقویت» و رابطه انسان با حضرت ملک را «بواسطه تذکر و قول لین» برقرار ساخته و «قوانین معاشیه» و «توفیق آن با مقتضیات هر دوره» را تجدید کردند. بدین گونه انسان از «وادی جهل» به «سرمنزل رشد» هدایت شد. تا جایی که در مرحله ختم رسل، به «نخستین قدم ساحل نجات» و «اول نقطه عزیمت خود» در طریق ترقی رسید و به‌واسطه کمال این دین مبین، بشر از «ظهور پیامبر جدید مستغنی» شده و سر رشته «مأموریت‌های ازلی و مقتضیات مشیتی» را خود به دست گرفت. بدین ترتیب، امر خاتمیت برقرار و فرمان «(الیوم اکملت لکم دینکم و اتمت علیکم نعمتی)» خطاب به انسان نازل شد.^{۶۶}

او در این تأویل خود به احیای جهان‌بینی توحیدی توجه دارد تا از رهگذر آن پیوندی میان دین و مقتضیات زمانه خود برقرار سازد. نکته اول در این تأویل تازه توجه دهخدا بر امر

۶۵. صوراسرافیل، ۱۳: ۲-۱.

۶۶. همانجا.

خاتمیت در دین است که بعد از اجرای آن «قانون نشو اصول تمام مقتضیات کمال و زندگی» به خود انسان واگذار شده‌است. این نگرش به متن شریعت و انتخاب این مسیر برای تحقق توفیق قوانین اسلامی با مقتضیات عصر، نگره‌ای جدید در اندیشه دهخدا به‌مثابه یک نواندیش دینی تبلور یافت. توجه دهخدا به امر خاتمیت و ویژگی خاص و بارز نواندیشی دینی در زمانه او است. لذا ضمن تأکید بر لزوم وجود لطف و رافت الهی برای ترقی روحانی و آسایش جسمانی، با استناد به احادیث و روایات، دلایل و براهینی اشاره می‌کند که انسان هنوز مراتب کمال را نیاموده و حقایق بر او گشوده نشده‌است.^{۶۷} و حقایق کون در پرده خفا مستور است و انسان هنوز از وصول به درجات کمال معرفت و کشف حقیقت مهجور است.^{۶۸} لذا برای رسیدن به این کمال باید اوضاع «تغییر» کند و تغییر اوضاع خود «مستلزم تاویل و ترجمه و انقباض و انبساط قوانین» است:

«...آزادی انسان و قوانین از تأثیر مقتضیات وقت و رهایی آن از خواهش‌های انقلابات اوضاع زمان بدرجه ایست که هیچ عاقل انکار نتواند کرد، گذشته از آن‌که ترقیات نوع بشر و تلطیف قوی و حواس او به مرور زمان و تغییر وضع معیشت و ازدیاد هر روزه حوائج انسانی در هر عصر بلاشک مستلزم ترجمه و تاویل و انقباض و انبساط قوانین سابقه است. کریمه (کل یوم هو فی شان) و آیه وافی هدایه (ما ننسخ آیه او ننسها نأت بخیر منها)^{۶۹} و آیات ناسخ

۶۷. مواردی نظیر؛ شکایت پیامبر و ائمه از عدم استعداد معاصرین خود از فهم مقاصد عالیه و علوم و معارف خاندان نبوت؛ حدیث (لو علم سلمان ما فی قلب ابادر لکفره)؛ فقره‌ای از نهج البلاغه خطاب به کمیل «(ها ان هیئنا لعلما جما لو اصبحت له حمله)» بدان که در این جا (اشاره به سینه) دانش فراوانی انباشته‌است، ای کاش کسانی را می‌یافتیم که می‌توانستند آن را بیاموزند... (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷)؛ اشعاری از امام سجاد «(یا رب جوهر علم لو ابوح به / لقیل انت ممن یعبد الوثنا - ولاستحل رجال مسلمون دمی / یرون اقیح ما یاتونه حسنا)» چه بسیار از آن علوم جوهریه اصلیه را که در من است و اگر به آن‌ها لب بگشایم حتما می‌گویند من بت پرستم / و گروهی از مسلمانان به خاطر این سخنان خون مرا حلال می‌شمارند و آن‌ها زشت‌ترین کردار خود را نیک می‌دانند؛ و حدیث نبوی خطاب به عایشه (لولا قومک حدیثوا عهد بالاسلام...)

۶۸. صوراسرافیل، ۱۳: ۳-۲.

۶۹. هر چه از آیات قرآن را نسخ کنیم یا حکم آن را از خاطرها بریم بهتر از آن یا مانند آن بیاوریم... (آیه ۱۰۶ سوره

و منسوخ در مدت بیست و سه ساله نبوت حضرت ختمی مرتبت به واسطه تغییر مقتضیات وقت شاهدی صدق بر لزوم این معنی است.^{۷۰}

از همین رو بیان می‌دارد از که انسان سر رشته «مسئولیت طبیعی» خویش را به وسیله «دین اسلام و تأثیر کامل قانون نشو و ارتقاء» به دست گرفته است و وجوب ظهور پیامبر جدید نیز منتفی شده است. لذا از آنجایی که طی طریق ترقی به خود انسان واگذار شده است، می‌تواند این مسیر را با تکیه به عقل خود و کتاب قرآن و تأویل و توفیق قوانین آن با مقتضیات زمانه به سرانجام برساند. به همین منظور، به این نکته اذعان می‌کند که «کتاب آسمانی اسلام... اصول همه خواهش‌های هر دوره را بواسطه محکومات و متشابهاست بدست مسلمین داد» و حال مسلمانان می‌توانند خود با «تدبر در قرآن و استخراج قوانین به مقتضای هر دوره» مسیر ترقی و سعادت را طی کنند.^{۷۱} بنا بر آنچه گفته شد می‌توان دریافت که دهخدا، با بهره‌گیری از امر خاتمیت، توفیق مذهب را با مقتضیات عصر خود، آن‌هم به وسیله خود انسان و در راستای طریق ترقی و سعادت قابل تحقق می‌داند و برای این منظور خود به مستندات از قرآن و احادیث اشاره می‌کند.^{۷۲}

نکته دوم مورد تأکید در این بینش مذهبی، توجه به امر جهان‌بینی توحیدی است. به نظر می‌رسد دهخدا از این طریق، انحصارطلبی روحانیون مخالف مشروطه (خاصه این‌که در همین اوان، علما، قانون نظارت بر قوانین را به متمم قانون اساسی الحاق کرده بودند) و مقابله با خرافات و اوهام رواج یافته در جامعه به نام مذهب را هدف خود قرار داده است. او از طریق تأویل جدید و نوگرایی در دین، با جهان‌بینی توحیدی به مقابله با گفتمان‌های

بقره).

۷۰. صوراسرافیل، ۱۳، ۳.

۷۱. همان، ۳.

۷۲. برای نمونه ارجاع وی به مواردی نظیر؛ «... ما فرطنا فی الكتاب من شیئی _ لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین _ نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیئی... حدیث شریف نبوی القرآن ذلول ذو وجه فاحملوه علی احسن الوجوه و قول حضرت ولایت یناهی الا ان یوتی عبدا فهما فی القرآن و من فهم القرآن قسر جمل العمل» (همان، ۲).

سیاسی و مذهبی مسلط در جامعه می‌اندیشید؛ بنابراین تبیین دهخدا از امر جهان‌بینی توحیدی بر مبنای الزام زمانه و در راستای مبارزه فکری وی با گفتمان‌های انحصارطلب مسلط بر جامعه ارائه شده‌است. وی در این تأویل و تحلیل خود توحید را در نسبت با شرک شرح می‌دهد و بر این باور است که مقصود انبیاء از امر توحید در هر عصری به شرک و اوهام آلوده شده‌است. لذا بنا دارد تا با تبیین توحید، غبار اوهام و شرک را از این امر مقدس بزداید.^{۷۳} وی دین را «موید قوانین و مکمل اخلاق اقوام دنیا (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق)» قرار می‌دهد؛ و از امر توحید تعبیری اخلاقی می‌کند.^{۷۴} تا از این طریق تأویل خود را رساتر و از امر اخلاق به امر توحید برسد:

«وقتی زاجر قلبی موید پیشرفت اخلاق خوب می‌شود که سر و کار انسان با یک وجود قاهر غالب و مسئول یک حاکم نافذالامر باشد یعنی اگر مقداری نامعین از اختیارات این فرمانفرمای مطلق را به کسی یا چیزی واگذار کنند بلاشک آنوقت دین موید تهذیب اخلاق نشده و بعکس موجب فساد... رزایل خلق می‌شود... اعتقاد بتوحید و انکار شرک این است».^{۷۵}

با این تأویل اخلاقی، اضافه می‌کند: «قرآن در امر توحید مصر است... فلسفه توحید اسلام موافق این آیات ظاهرات ثابت می‌کند که اعتقاد بشفعا شرک و دکانی در مقابل اسلام می‌باشد... از تمام اسباب شفاعت در اسلام فقط امر توبه است آنهم در صورت اصلاح و عمل به مقتضیات توبه... راه همین توبه را هم در صورت یقین موت مسدود می‌فرماید».^{۷۶} و همچون نکته اول در استحکام تبیین خود، به آیات متعددی از قرآن استناد می‌کند.^{۷۷} بدین

۷۳. صوراسرافیل، ۱۵: ۴-۳.

۷۴. صوراسرافیل، ۱۶: ۱.

۷۵. صوراسرافیل، ۱۶: ۱.

۷۶. همان، ۲.

۷۷. «... (من ذ الذی یشفع عنده الا باذنه) (فما تنفعهم شفاعه الشافعين) (لیس لهم من دونه ولی ولا شفیع) (و ذکر به ان تبسل نفس بما کسبت لیس لها من دون الله من ولی لا شفیع) (ما من شفیع الا من بعد اذنه ولکم الله ربکم

ترتیب دهخدا با ارائه این قرائت، قصد دارد که اتکا فرد در طریق ترقی و سعادت را که روی به سوی خالق یکتا دارد، تنها به عقل او و تدبیرش در قرآن آن هم در شکل توفیقش با مقتضیات عصر محدود کند. با این فهم می‌توان گفت که او در پی رهایی فرد و جامعه از بند خرافات و دستگاه‌هایی بود که به نام دین، فرد و جامعه را از مسیر ترقی و سعادت دور کرده بودند و برای آن‌ها تعبیر «دکان» را به کار برده است. بدون تردید دهخدا در این تحلیل خود بیشتر دو دستگاه سلطنت (مدعی حفظ بیضه اسلام) و دستگاه روحانیت (مدعی انحصارطلبی در تفسیر اصول دین) را هدف قرار داده است. و نتیجه می‌گیرد که: «اعانت و کمک پادشاه رعیت پرور، هدایت و راهنمایی هیچ مقتدی الانام و ارشاد و همت هیچ پیر طریقت بقدر یک خردل در تهیه و تدارک لوازم ترقی و کمال بشری معنی نخواهد داشت. فقط واگذاردن انسان را به خود او برای پیروی طریق ترقی خود و یافتن راه کمال نفس کافی است».^{۷۸}

می‌بینیم که در این نوع نگرش تازه دهخدا به دین، اصالتی برای مقام‌ها و دستگاه‌های موجود در جامعه نظیر سلطنت و روحانیت به شکل مرسومش، قائل نیست و اتکای انسان به خویش در سایه اتحاد اجتماعی و عقل بشری را ملاک ترقی و سعادت قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد، همچنان که در عرصه سیاسی و اجتماعی، حق حاکمیت، حکومت و

فاعیدوه) (ما لکم من دونه ولی و لا شفیع) (ما للظالمین من حمیم رلا شفیع یطاع) (قل الله الشفاعة جمیعا له ملک السموات و الارض ثم الیه ترجعون) (واتقوا یوما لا تجری نفس علی نفس شیئا و لا یقبل منها شفاعة و لا یوخذ منها عدل و لا هم ینصرون) (یا ایها الذین آمنوا انفقوا مما رزقناکم من قبل ان یاتی یوم لا بیع فیہ شیء لا خله و لا شفاعة و الکافرون هم الظالمون) «قرآن در امر توحید مصر و در نفی شفاعت از همه چیز و همه کس و انحصار آن بذات اقدس احدیت مبرم است... (و یعبدون من دون الله... یشکرون) (ولم یکن لهم من شرکائهم شفعا و کانوا بشرکادهم کافرین) (لم اتخذوا... و لا یعقلون) فلسفه توحید اسلام موافق این آیات ظاهرات ثابت می‌کند که اعتقاد بشفعا شرک و دکانی در مقابل اسلام می‌باشد... از تمام اسباب شفاعت در اسلام فقط امر توبه است آنهم در صورت اصلاح و عمل به مقتضیات توبه (الا الذین تابوا و اصلحوا و بینوا) و (الا الذین تالوا من بعد ذالک و اصلحوا) و آیه وافی هدایه (الان وقد عصیت من قبل) راه همین توبه را هم در صورت یقین موت مسدود می‌فرماید» (همان).

قانون‌گذاری از آن مردم است، در عرصه دینی و قرائت از دین و توفیق احکام دینی با مقتضیات زمانه هم دهخدا ضمن توجه به جهان‌بینی توحیدی، اصالت را به جامعه می‌دهد و آن را به گروه و قشر خاصی محدود نمی‌کند. این بینش مذهبی دهخدا معطوف به احکام شریعت نیست و بیشتر بینشی معرفتی و معطوف به ارزش‌های اصیل جهان‌بینی توحیدی است.

نتیجه

دهخدا متأثر از زمینه تاریخی روزگارش و به‌ویژه فعالیت جریان‌های چپ در حوزه قفقاز و سپس ایران، به این ایدئولوژی چپ‌گرایش پیدا کرد. به گونه‌ای که عضویت در شعبه‌ای از سوسیال‌دموکرات‌ها را پذیرفت. تأثیرپذیری دهخدا از این جریان چپ در نوشته‌هایش در روزنامه صوراسرافیل تبلور یافت. بیشتر نوشته‌های دهخدا در چارچوب مشروطه‌خواهی بوده‌است و مضمون عمده مقالاتش مخالفت با خودکامگی، استبداد جسمانی و روحانی، پشتیبانی از حقوق مردم، مسئولیت قوه مجریه در برابر مجلس، تفکیک قوای سه‌گانه و نقد چیرگی اشراف و اعیان و زمین‌داران بر جامعه بوده‌است. او در تشریح این امور به بحث‌های نظری و فلسفه سیاسی فیلسوفان سده هجدهم اروپا و مکتب قرارداد اجتماعی توجه داشته‌است. با این حال روح و بینش حاکم بر نوشته‌های وی به سوسیالیسم‌گرایش دارد. او در سویه دموکراتیک به حکومتی ملی، دموکراتیک و اجتماعی و مؤلفه‌هایی نظیر استقلال، آزادی و تساوی حقوقی افراد توجه دارد. و تحقق این امور را شرط لازم برای گذار به دوره ترقی فرض کرده‌است. از سوسیالیسم نیز به‌عنوان چشم‌انداز و حاصل این دوره ترقی یاد می‌کند که به تدریج و از طریق اصلاح وضع موجود قابل تحقق خواهد بود. او در تشریح این وجه از اندیشه خود به امر اصلاحات اجتماعی به‌خصوص برنامه تقسیم زمین، توجه کرده‌است. از همین رو با ارائه تحلیل طبقاتی از جامعه و استناد به توفیق سوسیالیسم با اصول شریعت اسلامی و کمی تعداد سرمایه‌داران، ایران را مستعد گذار به دوره سوسیالیسم

دانسته است. سپس با تأسی به امر خاتمیت و دریافتی تازه از دین در شکل جهان‌بینی توحیدی، از مذهب به‌مثابه پشتوانه نظری و فلسفی خود کمک می‌گیرد. تا بدین‌صورت امکان توفیق اصول شریعت با مقتضیات دوره زیسته خود را فراهم کند. آن چنان‌که میان صور، مفاهیم و برآورده‌های تمدن غرب و احکام و قواعد مذهب اسلام پیوند برقرار و برای نمونه هر مسلمان حقیقی را یک سوسیالیست معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد، این قرائت دهخدا مبتنی بر ترکیب و تلفیق این سه وجه است. و این وجوه را در نسبت با چشم‌انداز و آرمان خویش یعنی دوره ترقی، سعادت و پیشرفت، تبیین و تعریف کرده است. اگرچه شواهد نشان می‌دهد، این تلفیق، نتوانسته است ارتباط طبیعی و ارگانیکی را بین وجوه مذکور برقرار سازد و گفتمان تازه‌ای را پایه‌ریزی کند؛ اما می‌توان از این تلاش به‌عنوان نقطه آغازین اندیشه ایجاد گفتمان سوسیال‌دموکراسی ملی و مذهبی یاد کرد که در دوره‌های بعد بر جنبش‌هایی نظیر جنبش جنگل، جنبش خیابانی و جریان‌هایی نظیر جریان سوسیالیست‌های خداپرست و روشنفکران مذهبی تأثیر گذاشت.

کتابشناسی

قرآن.

نهج البلاغه.

آدمیت، فریدون، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، چاپ دوم، تهران، انتشارات پیام، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

همو، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، ج ۱، چاپ دوم، سوند، کانون کتاب ایران، ۱۹۸۵ م.

اتحادیه، منصوره، پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت، چ یکم، تهران، کتاب سیامک، ۱۳۸۱ ش.

براون، ادوارد، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه مهری قزوینی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۶ ش.

درودیان، ولی‌الله، دهخدای شاعر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴ ش.

دولت‌آبادی، یحیی، حیات یحیی. ج ۳، تهران، انتشارات عطار - فردوسی، ۱۳۶۱ ش.

دهخدا، علی‌اکبر، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، تیراژه، ۱۳۶۲ ش.

همو، مقالات دهخدا، ج ۱، چاپ دوم، به کوشش سید محمد دبیر سیاقی، تهران، تیراژه، ۱۳۶۲ ش.

همو، مقالات دهخدا، ج ۲، به کوشش سید محمد دبیر سیاقی، تهران، اخوان خراسانی، ۱۳۹۷ش.
همو، نامه‌های سیاسی دهخدا، به کوشش ایرج افشار، چاپ اول، تهران، چاپخانه بهمن (روزبهران)،
۱۳۵۸ش.

سلیمانی، بلقیس، هم‌نوا با مرغ سحر (زندگی و شعر دهخدا)، تهران، نشر ثالث، ۱۳۸۸ش.
سیف، احمد، در انکار خودکامگی: چند مقاله درباره دهخدا، چاپ اول، تهران، نشر رسانش، ۱۳۸۲ش.
شاکری، خسرو، پیشینه‌های اقتصادی-اجتماعی جنبش مشروطیت، چاپ اول، تهران، اختران،
۱۳۸۴ش.

همو، اسناد تاریخی جنبش کارگری سوسیال‌دموکراسی و کمونیستی، ج ۱، چاپ دوم، «سندی درباره
حزب سوسیال‌دموکرات ایران (اجتماعیون عامیون)»، بی تا.
صور اسرافیل (دوره کامل)، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ش.

طالب اوف، عبدالرحیم، مسالک المحسنین، به کوشش محمد رضانی، شاه آباد: چاپخانه خاور، بی تا.
کسروی، احمد، تاریخ مشروطه ایران، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۹۰ش.
کولاکوفسکی، لشک، جریان‌های اصلی در مارکسیسم. ترجمه عباس میلانی، ج ۲، تهران، آگاه،
۱۳۸۵ش.

ملک‌زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۱ش.
ناظم الاسلام کرمانی، محمد بن علی، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی،
بخش اول، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۷ش.

ناظم الاسلام، کرمانی محمد بن علی، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی،
بخش دوم، تهران، نشر پیکان، ۱۳۷۷ش.

هالوی، الی، تاریخ سوسیالیسم اروپایی، ترجمه جمشید نبوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ش.
یزدانی، سهراب، صوراسرافیل: نامه آزادی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶ش.
همو، اجتماعیون عامیون، تهران، نشر نی، ۱۳۹۱ش.

روزنامه‌ها:

اطلاعات ماهیانه. (۱۳۲۷). «حکیم الملک»، س اول، ش اول، ص ۱۲.

صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). سرمقاله، ش ۱ الف، ۲-۱.

صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). «دو کلمه خیانت»، ع.ا. دهخدا، ش ۱ ب، ۳-۲.

صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). سرمقاله، ع.ا. دهخدا، ش ۲، ۲-۱.

- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). سرمقاله، ع.۱. دهخدا، ش ۳، ۲-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). «افسانه خواب ربا- یا داستان بی اصل»، ش ۱۵ الف، ۴-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). «چرند و پرند»، دخو، ش ۵ب، ۸-۷.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). «دفاع»، ش ۶، ۵-۲.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). سرمقاله، ش ۹، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). سرمقاله، ش ۱۲، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). «اخطار»، ش ۱۳، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). «یریدون ان یطفنوا نور الله بافواههم و یابی الله الا ان یتم نوره»، ش ۱۴، ۵-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). سرمقاله، ش ۱۵، ۴-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). «مسلمین و شرک»، ش ۱۶، ۴-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). سرمقاله، ش ۱۷، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). «بقیه از نمره قبل»، ش ۱۸، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). «بقیه از نمره قبل»، ش ۱۹، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۵ق). «بقیه از نمره نوزده»، ع.۱. د. ش ۲۱، ۲-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۶ق). «بقیه از نمره قبل»، ش ۲۴، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۶ق). «بقیه از نمره قبل»، ش ۲۵، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۶ق). «بقیه از نمره قبل»، ش ۲۶، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۶ق). «بقیه از نمره قبل»، ش ۲۷، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۶ق). «بقیه از شماره ۲۷»، ش ۲۹، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۶ق). «بلائی ناگهانی»، ش ۳۱، ۳-۱.
- صوراسرافیل (۱۳۲۶ق). «ملت و دربار»، ش ۳۲، ۳-۱.
- صوراسرافیل (ایوردون)، (۱۳۲۷ق). «طبیعت سلطنت چیست»، ش ۱، ۵-۲.
- صوراسرافیل (ایوردون)، (۱۳۲۷ق). سرمقاله، ش ۲، ۳-۱.

نقد کتاب زنان خاندان عصر تیموری^۱

سید هادی ذبیحی^۲

کارشناس ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

چکیده

دوره تیموری اگرچه یکی از دوره‌های مهم تاریخ ایران است، اما به آن کمتر پرداخته شده است. یکی از زمینه‌های تحقیقی مغفول مانده این دوره، بررسی جایگاه و نقش زنان تیموری است. کتاب زنان خاندان عصر تیموری نخستین کتابی است که به این موضوع پرداخته و از این رو درخور تحسین است. با این حال اشکالاتی نیز به آن راه یافته که در این مقاله به آن‌ها اشاره خواهد شد. نقد حاضر در دو بخش تنظیم شده است: الف. بررسی اجمالی فصل‌های کتاب ب. ایرادات کلی کتاب (که شامل ۵ مورد است: ۱. شیوه نادرست استفاده از منابع و مآخذ ۲. غلبه نگاه فمینیستی و تناقض‌گویی ۳. عدم پرداختن به جزئیات ۴. عدم تحلیل و اظهارنظر قطعی ۵. ادعاهای نادرست تاریخی).

کلیدواژه‌ها: تیموریان، زنان تیموری، گوهرشاد، کتاب زنان خاندان عصر تیموری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۴

۲. رایانامه: h.zabihi.64@gmail.com

مقدمه

دوره تیموری یکی از دوره‌هایی است که در حیات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی ایران - به ویژه خراسان و ماوراءالنهر - تأثیر زیادی داشته، با این حال آن چنان که باید و شاید به آن پرداخته نشده است. تیموریان از یک سو دارای سنن ترکی - مغولی بودند و از سوی دیگر از فرهنگ ایرانی تأثیر پذیرفته بودند؛ این امر ویژگی‌های خاص و ممتازی به این دوره بخشیده است که یکی از آن‌ها، نقش آفرینی چشم‌گیر زنان خاندان سلطنتی در حیات سیاسی و اجتماعی آن دوره است. یکی از سنت‌هایی که تیموریان از مغولان گرفته بودند، «بزرگداشت زنان» بود و این موضوع باعث شد زنان در عرصه اجتماع و سیاست نقش آفرینی کرده و دست به اقدامات تأثیرگذاری بزنند. اگر مقالات و کتاب‌هایی که در زمینه اقدامات گوهرشاد (سرشناس‌ترین زن تیموری) منتشر شده را استشنا کنیم، می‌توان ادعا کرد که کتاب زنان خاندان عصر تیموری نخستین کتابی است که با پرداختن به زندگی و کارنامه زنان تیموری، دریچه‌ای نو بر یکی از موضوعات مهم این دوره گشوده است.

معرفی کتاب

این کتاب در ۲۰۲ صفحه به قلم خانم دکتر لیلا محمدی (عضو هیات علمی دانشگاه آزاد ابهر) در سال ۱۳۹۸ ش توسط انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه به چاپ رسیده و متکی است بر رساله دکتری ایشان که در سال ۱۳۹۵ ش به دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شیراز ارائه شده است. مطالب کتاب در ۶ فصل زیر تنظیم شده است: فصل اول: نگاهی به سیر تحول پایگاه اجتماعی زنان؛ فصل دوم: زنان، ایجاد اتحاد سیاسی (۷۴۷-۸۰۷ هـ)؛ فصل سوم: زنان، مشارکت در سیاست (۸۰۷-۸۵۰ هـ)؛ فصل چهارم: زنان، مداخله در سیاست (۸۵۰-۹۱۲ هـ)؛ فصل پنجم: نهاد خانواده، اجتماع و اقتصاد؛ فصل ششم: نهاد خانواده؛ فرهنگ و مذهب. با نظری کوتاه به فهرست کتاب می‌توان دریافت که در فصل‌های دوم، سوم و چهارم نقش و فعالیت‌های سیاسی زنان خاندان تیموری بررسی شده و در فصل‌های پنجم

و ششم به فعالیت‌های فرهنگی - اجتماعی این زنان پرداخته شده است.

نقد کتاب

مطالب نوشتار حاضر در دو بخش تنظیم شده است به طوری که ابتدا فصل‌های کتاب به صورت موردی بررسی شده‌اند و بعد از آن به پنج ایراد اصلی که کم و بیش در تمام فصل‌ها به چشم می‌خورد، پرداخته شده است.

پیش از بررسی فصل به فصل کتاب، باید اشاره کرد که نخستین ایراد به عنوان کتاب وارد است؛ زیرا عبارت «زنان خاندان عصر تیموری» به لحاظ دستوری و معنایی، ترکیب نادرستی است و بهتر بود نویسنده یکی از دو عنوان «زنان خاندان تیموری» یا «زنان عصر تیموری» را برای عنوان پژوهش‌اش برمی‌گزید. اما به نظر می‌رسد نویسنده این عنوان را تعمداً برگزیده است تا هم به زنان تیموری بپردازد و هم به زنانی که در آن زمان می‌زیسته‌اند ولی با تیموریان نسبت خانوادگی نداشته‌اند که اگر نویسنده چنین منظوری نیز داشته است باز هم عنوان «زنان عصر تیموری» انتخاب بهتری بود.

الف) بررسی اجمالی فصل‌های کتاب

فصل اول: نگاهی به سیر تحول پایگاه اجتماعی زنان

این فصل شامل بیست صفحه است که هشت صفحه ابتدایی آن هماهنگ با عنوان فصل، نگاهی است به «سیر تحول پایگاه اجتماعی زنان»، ولی دوازده صفحه پایانی آن هیچ ارتباطی با موضوع فصل نداشته و صرفاً معرفی منابع مورد استفاده است. در همان هشت صفحه ابتدایی نیز عمده مطالب، ذیل عنوان «نگاهی کوتاه به جایگاه اجتماعی زنان در غرب و دین اسلام» آمده است که سراسر، کلی‌گویی‌هایی شعاری و زاید همراه با استدلال‌هایی ضعیف است که اشتباهاتی نیز دارد، به عنوان مثال نویسنده زبیده خاتون همسر هارون الرشید - که از زنان اشراف‌زاده عرب بود - و نیز زنان ترک و مغول را جزو زنان ایرانی به حساب آورده است!

از این رو بهتر بود این فصل حذف می‌شد و تنها قسمت دوم آن، که حاوی مطالبی مفیدی پیرامون معرفی منابع مورد استفاده است، ذیل مقدمه می‌آمد.

نکاتی پیرامون فصل‌های دوم، سوم و چهارم کتاب

در این کتاب نقش‌آفرینی سیاسی زنان تیموری برحسب بازه زمانی به سه دوره تقسیم شده است: دوره اول (فصل دوم کتاب) مربوط به دوره حکمرانی تیمور است که عنوان «زنان، ایجاد اتحاد سیاسی (۷۴۷-۸۰۷هـ)» برای آن انتخاب شده است. فصل بعدی (فصل سوم) «زنان، مشارکت در سیاست (۸۰۷-۸۵۰هـ)» نام دارد و در آن به فعالیت‌های سیاسی شادملک آغا (همسر خلیل سلطان) و گوهرشاد آغا (همسر شاهرخ) پرداخته شده است. در فصل چهارم نیز که «زنان، مداخله در سیاست (۸۵۰-۹۱۲هـ)» نام دارد به فعالیت‌های سیاسی چهار تن از زنان خاندان تیموری پرداخته شده اما عمده فصل به دوران حکمرانی سلطان حسین بایقرا و نقش پررنگ همسر محبوب او خدیجه بیگم در امور سیاسی اختصاص دارد.

این سه فصل را به‌طور کلی می‌توان جزو فصل‌های خوب کتاب به‌شمار آورد، زیرا نویسنده به‌صورت ابتکاری دوره تیموری را برحسب نوع نقش‌آفرینی سیاسی زنان به سه دوره تاریخی تقسیم کرده و هر یک را در فصلی مستقل بررسی کرده است، با این حال دو نکته بسیار مهم در این باره لازم به توضیح است: نکته اول این که اگرچه هر یک از این دسته فعالیت‌های سیاسی در دوره‌ای بنا بر روحیه حاکم وقت پررنگ‌تر بوده است، ولی لزوماً این نوع فعالیت‌ها به همان بازه زمانی که نویسنده در عنوان فصل مشخص کرده است، محدود نمی‌شود. عیب این کار آن است که باعث تحمیل «نظریه تاریخی» به «واقعیات تاریخی» می‌شود و نویسنده برای آن که نظریه‌اش دچار اشکال نشود مجبور می‌شود برخی نمونه‌های تاریخی را ندیده بگیرد یا آن‌ها را آن‌طور که می‌خواهد تعبیر و تفسیر کند. به عنوان مثال اگرچه در دوره حکمرانی تیمور ازدواج‌های سیاسی نقش مهمی در برقراری اتحادهای سیاسی بین او و دیگر قبایل ترک و مغول داشت ولی این ازدواج‌ها و اتحادها منحصر به زمان تیمور نبوده،

بلکه در سراسر دوره تیموری در شکل‌های مختلف صورت گرفته‌است. نکته دوم این‌که نویسنده دو عبارت «مشارکت سیاسی» و «مداخله سیاسی» را تعریف نکرده و تفاوت این دو را مشخص ننموده‌است و همین باعث شده کاملاً به صورت سلیقه‌ای نمونه‌هایی برای هرکدام بیاورد. حال اگر فعالیت‌های سیاسی انجام‌شده در راستای اجرای خواسته سلطان را مصداق «مشارکت» و در نقطه مقابل، تلاش در جهت تحقق خواسته شخصی را «مداخله» تعریف کنیم آنگاه آن‌چه در فصل سوم (مشارکت سیاسی) ذیل عنوان «شادملک آغا و مشارکت او در حکومت خلیل سلطان»^۳ آمده‌است بیشتر مصداق مداخله سیاسی است و آن‌چه در فصل چهارم (مداخله در سیاست) درباره فعالیت‌های فیروزه بیگم آمده‌است^۴ به مشارکت سیاسی نزدیک‌تر است. در نمونه‌ای دیگر آن‌چه در ذیل عنوان «مرگ تیمور؛ دخالت خواتین در اداره امور»^۵ آمده‌است، چون فعالیت‌هایی در راستای اجرای وصیت تیمور بوده‌است نیز بهتر بود عنوان مشارکت برای آن انتخاب می‌شد.

فصل دوم: زنان، ایجاد اتحاد سیاسی

در این فصل نویسنده تشریح کرده‌است که تیمور چگونه هوشمندانه از طریق برقراری پیوند ازدواج با قبایل و شخصیت‌های مهم ترک ماوراءالنهر، به تدریج بر جایگاه خود افزود و نیز از راه ازدواج با خاندان مغول، در جهت مشروعیت‌بخشی به حکومت خود برآمد. از نواقص و اشتباهات این فصل می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. واژه ترکی «گورکان» به معنای داماد^۱ که تیمور به واسطه ازدواج با دخترانی از خاندان مغول آن را به دست آورده بود و بسیار به آن افتخار می‌کرد. اگرچه چندین بار در این فصل به کار رفته‌است؛ اما تنها در اواخر فصل به وجه تسمیه آن اشاره می‌شود که بهتر بود این کار در

۳. محمدی، ۵۴.

۴. همو، ۷۷.

۵. همو، ۴۹-۵۰.

همان ابتدای فصل انجام می‌شد.

۲. نام فرزند چنگیزخان، «جغتای» بوده است و نه «جغتایی».^۶

۳. مطالبی که زیر عنوان فرعی «دوره سلطنت تیمور»^۷ آمده است و شرح لشکرکشی‌های اوست، ارتباطی با عنوان فصل ندارد و بهتر بود در مقدمه می‌آمد. همچنین نویسنده در چند صفحه به موضوع «زنان دودمان تیموری در صحنه‌های نبرد»^۸ پرداخته است که با توجه به این‌که این امر گوشه‌ای از زندگی زنان تیموری محسوب می‌شود، بهتر بود در فصل پنجم (نهاد خانواده، اجتماع و اقتصاد) گنجانده می‌شد.

۴. خان‌زاده «فرزند» جوجی معرفی شده است، در صورتی که وی یکی از «نوادگان» جوجی بوده است.^۹

۵. در این فصل در چند جا، سرای ملک خانم (همسر اول تیمور) اشتباه معرفی شده است؛ از جمله در جایی این زن «دختر» جغتای معرفی شده^{۱۰} در صورتی که وی یکی از «نوادگان» او بوده است. در جایی دیگر، شادملک به عنوان یکی از القاب سرای ملک خانم آمده است،^{۱۱} در صورتی که اشتباه است و شادملک، نام یکی دیگر از همسران تیمور بوده است. همچنین در همین صفحه آمده است: «او زنی از تبار جغتای، پسر چنگیزخان، آخرین حاکم قدرتمند دودمان غازان خان بود» که عبارتی مبهم و غلط‌انداز است و آن را باید چنین اصلاح کرد: وی دختر غازان خان، آخرین حاکم قدرتمند از تبار جغتای (فرزند چنگیزخان) بود.

۶. در اواخر فصل آمده است که هنگامی که خان‌زاده در راه شیراز بود برادرش پیرمحمد

۶. محمدی، ۳۰.

۷. همو، ۳۲.

۸. همو، ۴۶.

۹. همو، ۳۶.

۱۰. همو، ۳۸.

۱۱. همو، ۴۰.

به وی پیوست تا مقدمات سفر حج او را فراهم کند؛^{۱۲} اما این مرد برادرش نبوده، بلکه فرزند عمرشیش (فرزند تیمور) بوده است.

فصل سوم: زنان، مشارکت در سیاست

در این فصل اقدامات دو تن از زنان خاندان تیموری مورد بررسی قرار گرفته است. اولی «شادمملک آغا» همسر خلیل سلطان است که پس از مرگ تیمور چند سالی در ماوراءالنهر قدرت را در دست داشت و دومی نیز «گوهرشاد» همسر شاهرخ است که بعد از تیمور، ابتدا در خراسان قدرت داشت و پس از مدتی با کنار زدن خلیل سلطان و دیگر رقبا، زمانی طولانی بر متصرفات تیمور حکمرانی کرد.

بخش نخست این فصل را که به اقدامات شادمملک آغا می‌پردازد به جرات می‌توان جزو ضعیف‌ترین بخش‌های این کتاب برشمرد. شادمملک آغا که به دلیل عشق پرشور خلیل سلطان به او، بر این سلطان تیموری نفوذ بسیاری داشت در دوران کوتاه سلطنت شوهرش اختیارات بسیاری به دست آورد که از آن در جهت پیشبرد خواسته‌های ناصواب شخصی‌اش بهره برد و از این رو مورخان تیموری بالاتفاق از او به بدی یاد کرده‌اند. اما گویا این امر چندان بر نویسنده کتاب خوش نیامده، زیرا یک‌تنه به جنگ مورخان آن دوره رفته و درصدد توجیه و سفیدنمایی اقدامات این زن برآمده و در این راه از نادیده‌گرفتن گزارش‌های تاریخی یا شک کردن به آن‌ها تا دست انداختن به دامان مآخذ ضعیف جدید (مانند بهروزی و قانعی) فروگذار نکرده است!

بخش دوم این فصل البته قابل قبول است و نویسنده ضمن تبیین جایگاه خانوادگی گوهرشاد، به مهم‌ترین فعالیت‌های سیاسی او که بخش ابتدایی آن (در زمان حیات شاهرخ) را می‌توان مصداق بارز مشارکت زنان در سیاست در دوره تیموری دانست اشاره کرده است. با این حال در این بخش نیز نویسنده به غلط سعی کرده است که مداخلات آشکار گوهرشاد

در منازعات جانشینی شاهرخ (از طریق حمایت از شاهزادگان موردنظرش) را به شکلی توجیه کرده و عملکرد سیاسی گوهرشاد را سراسر مثبت و سازنده قلمداد کند.

از دیگر اشکالات فصل:

۱. عبارت «میرانشاه، پسر خلیل سلطان»^{۱۳} باید این گونه اصلاح شود: خلیل سلطان فرزند میرانشاه.

۲. در عبارت «خلیل سلطان در عیش و نوش و باده‌گساری اصراف می‌ورزید»^{۱۴} بهتر آن است که واژه «افراط» جایگزین اصراف شود (که غلط نگارشی نیز داشته و درست آن اسراف است).

۳. درباره گوهرشاد به درستی آمده است که «از شاهرخ صاحب شش فرزند شد. سه پسرش به نام‌های بایسنقر (د ۸۳۷هـ)، محمدجوکی (د ۸۴۹هـ) و الغبیک (د ۸۵۳هـ) بودند».^{۱۵} اما در صفحه بعد نویسنده بدون توجه به این نوشته خود، می‌نویسد: «نخستین فرزند گوهرشاد و شاهرخ، ابراهیم سلطان بود»^{۱۶}! در صورتی که ابراهیم سلطان فرزند شاهرخ از همسر دیگرش به نام طوطی آغا بوده است.^{۱۷} او هم چنین ادامه می‌دهد «الغبیک فرزند دیگر شاهرخ به احتمال قوی باید از همسر دیگر شاهرخ آغاسلطان بیگم باشد»^{۱۸} که این نیز نادرست و ناقض ادعای قبلی خود نویسنده است!

۴. سال قتل ابوسعید تیموری ۸۳۷هـ ذکر شده است^{۱۹} که ۸۷۳هـ درست است.

۱۳. محمدی، ۵۲.

۱۴. همو، ۵۵.

۱۵. همو، ۵۹.

۱۶. همو، ۶۰.

۱۷. سمرقندی، عبدالرزاق، ۲۲۰/۲.

۱۸. محمدی، ۶۰.

۱۹. همو، ۶۷.

۵. در عبارت «شاهرخ گوهرشاد را در این امر بسیار تحسین کرد»^{۲۰} به جای «گوهرشاد» باید «آغاییگی» نوشته می‌شد.

فصل چهارم: زنان، مداخله در سیاست (۸۵۰-۹۱۲ هـ)

مطالب این فصل به فعالیت‌های سیاسی زنان در بازه زمانی مرگ شاهرخ (۸۵۰ هـ) تا برافتادن تیموریان (۹۱۲ هـ) می‌پردازد. یکی از اشکالات کتاب که در این فصل بیشتر به چشم می‌آید، دوباره‌گویی مطالب تاریخی است. برای مثال آنچه در این فصل ذیل عنوان «اداره امپراتوری تیموری پس از مرگ شاهرخ»^{۲۱} آمده است در واقع تکرار همان مطالبی است که در فصل قبل تحت عنوان «پایگاه سیاسی گوهرشاد پس از فوت شاهرخ»^{۲۲} آمده بود. البته جای اصلی مطلب در همین فصل است، اما نویسنده به دلیل بار معنایی منفی واژه «مداخله» و این که نخواست به چهره مثبت گوهرشاد خدشه‌ای وارد شود! ترجیح داده است که فعالیت‌های گوهرشاد پس از مرگ شاهرخ را در فصل قبل (مشارکت در سیاست) بررسی کرده و در این جا تنها دوباره به آن اشاره‌ای گذرا بنماید.

زیرعنوان بعدی این فصل «ازدواج‌ها و نقش آن‌ها در مناسبات جانشینان تیمور با دولت‌های همجوار»^{۲۳} است که هیچ ارتباطی با عنوان فصل نداشته و بهتر بود در فصل دوم (زنان، ایجاد اتحاد سیاسی) گنجانده می‌شد.

در ادامه فصل، فعالیت‌های سیاسی چهار تن از زنان تیموری که در جهت زمینه‌سازی برای حکومت فرزندان یا یکی از بستگان‌شان دست به اقداماتی زده‌اند، بررسی شده است که البته عمده صفحات به خدیجه بیگم، همسر سلطان حسین بایقرا اختصاص دارد. این زن به

۲۰. محمدی، ۶۸.

۲۱. همو، ۶۹.

۲۲. همو، ۶۳.

۲۳. همو، ۷۲.

گواه منابع تاریخی (به ویژه بدایع الوقایع) زنی پرنفوذ بود که به جمع‌آوری ثروت و امور سرگرم‌کننده بسیار علاقه داشت.^{۲۴} با این حال وی علی‌رغم قدرت و ثروتی که در اختیار داشت برخلاف اخلافش (همسران تیمور و شاهرخ) دست به هیچ کار عام‌المنفعه‌ای نزد سوی دیگر او تمام تلاش خود را به کار گرفت تا فرزندش مظفر میرزا را پس از سلطان حسین بایقرا بر تخت سلطنت بنشانند و در این راه از هیچ اقدام و دسیسه‌ای حتی قتل مؤمن میرزا (نوه سلطان حسین که در بین مردم هرات محبوبیت بسیاری داشت) دریغ نکرد.^{۲۵} با این وجود، نویسنده به دلیل غلبه نگاه فمینیستی، همه این واقعیات تاریخی را نادیده گرفته و کمر به دفاع از این زن بسته و اقدامات وی که تنها در جهت حفظ منافع خود و فرزندش بوده را در راستای «حفظ امپراتوری تیموری»^{۲۶} قلمداد کرده است!

۱. در پایان شرح جنگ بدیع الزمان میرزا با پدرش نوشته شده است: «و سلطان حسین بایقرا نیز حکومت هرات را از وی گرفت»^{۲۷} که باید به جای هرات، بلخ نوشته می‌شد.
۲. در انتهای فصل به اشتباه «تامن آغا»^{۲۸} نوشته که تومان آغا صحیح است.

فصل پنجم: نهاد خانواده، اجتماع و اقتصاد

در این فصل نویسنده تلاش کرده به گوشه‌هایی از زندگی زنان تیموری و بررسی نقش اقتصادی (موقوفات) آنان بپردازد که به فراخور موضوع، تحلیل‌های خوبی نیز ارائه داده است؛ از این رو این فصل را می‌توان جزو فصل‌های خوب کتاب به حساب آورد، با این حال اشتباهاتی نیز در آن راه یافته (عمدتاً در یک‌سوم ابتدایی فصل) که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره

۲۴. واصفی، ۲۳۳/۲، ۲۸۵-۲۸۶.

۲۵. خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر، ۲۱۴/۴؛ واصفی، ۳۳۴/۲.

۲۶. محمدی، ۸۱.

۲۷. همو، ۷۹.

۲۸. همو، ۸۴.

می‌شود:

۱. در آغاز فصل ادعا شده است که در دوره تیموری، زنان نقش‌های اجتماعی و اقتصادی چشم‌گیری یافتند^{۲۹} در صورتی که این اتفاق تنها برای زنان خاندان تیموری - آن هم تا حدودی - افتاد و نه برای زنان عادی.

۲. گاهی در متن، حشو و اضافه‌گویی به چشم می‌خورد. به طور مثال نویسنده در جایی بیش از یک صفحه را به ذکر القاب تشریفاتی زنان دربار تیموری اختصاص داده است؛ بدون آن که نتیجه خاصی بگیرد.^{۳۰}

۳. نویسنده به نقل از یکی از مآخذ جدید (بوآ) مطرح می‌کند که در دوره تیموری به تدریج واژه فارسی «خاتون» کنار گذاشته شده و واژه ترکی «خانم» جایگزین آن شد و مدعی می‌شود که این امر ناشی از تأثیرپذیری جامعه تورانی از سنن ایرانی - اسلامی است؛^{۳۱} در صورتی که نتیجه منطقی‌ای که از این جانشینی واژگانی می‌توان گرفت دقیقاً عکس نتیجه بالاست.

۴. توضیحات نویسنده درباره دو واژه «خانم» و «بیگم» نارسا و گاه غلط است^{۳۲} و این به آن دلیل است که برای تشخیص معنای این واژه‌ها به فرهنگ دهخدا مراجعه کرده است؛ در صورتی که این واژه‌نامه برای این دو واژه ترکی - مغولی منبع دقیقی نیست.^{۳۳} از همین رو نویسنده به هیچ وجه معنای این دو واژه را نفهمیده و آن‌ها را «خان من» (خانم) و «بیگ من» (بیگم) معنا کرده است! در صورتی که این دو لقب، از ترکیب دو واژه «خان» و «بیگ» با پسوند مونث‌ساز ترکی «م» به وجود آمده است و از این رو «خانم» به معنای همسر یا دختر

۲۹. محمدی، ۸۵.

۳۰. همو، ۹۲-۹۳.

۳۱. همو، ۹۳.

۳۲. همو، ۹۴، ۹۵.

۳۳. در این زمینه بهتر بود به کتاب فرهنگ واژه‌های ترکی و مغولی در متون فارسی مراجعه می‌شد.

خان و «بیگم» نیز به معنای همسر یا دختر بیگ (لقب مردان بلندپایه ترک) بوده است. شاهد این مدعا آن است که واژه خانم تنها برای آن دسته از زنان تیموری به کار رفته است که نسبشان به چنگیزخان مغول می‌رسید.^{۳۴} به علاوه به نقل از دهخدا به غلط ادعا شده است که بیگم پسوندی بوده که در پایان نام مردان به کار می‌رفته است؛^{۳۵} در صورتی که هرگز این طور نبوده است.

۵. در ذیل بحث درباره معنای لقب «آغا»^{۳۶} به این نکته اشاره نشده است که در متون دوره تیموری تفاوتی بین «آغا» و «آقا» نبوده و هر دو واژه به جز در چند مورد محدود همیشه لقبی بوده که برای زنان به کار می‌رفته است.

۶. چاپ مورد استفاده از کتاب تاریخ حبیب‌السیر^{۳۷} غلط‌های املائی زیادی دارد که نویسندگان متوجه آن‌ها نشده است و این غلط‌ها در نگارش نام همسران تیمور نیز راه یافته است: «باک سرای» (غلط) ← پاک سرای (صحیح)، «تومن آغا» ← تومان آغا، «بکل خانم» ← تکل خانم، «جلبیان ملک آغا» ← چلبیان ملک آغا، «اوج برور آغا» ← اوج پرور آغا.^{۳۸}

۷. آرامگاهی را که خواهر بزرگ تیمور قتلغ ترکان آغا در آن دفن شده است، تیمور نساخته^{۳۹} بلکه خود این زن برای دختر مرحومش ساخته که بعدها خودش را نیز در همان جا به خاک سپردند.^{۴۰}

۳۴. تنها مورد استثنا تومان آقا همسر دوم تیمور (به لحاظ جایگاه) بوده است که اگرچه مغول نبوده اما یکی از القابش «خانم کوچک» بوده است.

۳۵. محمدی، ۹۴.

۳۶. همو، ۹۵.

۳۷. مشخصات کتاب در قسمت کتابشناسی این مقاله آمده است.

۳۸. محمدی، ۹۰.

۳۹. همو، ۱۰۱.

۴۰. سمرقندی، ابوظاهر، ۱۶۵.

۸. «آغا بیگ همسر الغ بیگ» درست نیست؛^{۴۱} بلکه نام صحیح همسر الغ بیگ «آکه بیکی» (یا نهایتاً آغا بیگی) بوده است.^{۴۲}
۹. امیر کیخسرو ختلائی غلط بوده^{۴۳} و درست آن ختلائی است.
۱۰. در عبارت «هنگامی که شاهرخ از حاملگی آغابیگ همسر پسرش الغ بیگ مطلع شد، از او خواست تا به سمرقند نزد وی برود»^{۴۴} باید این اصلاحات صورت گیرد: آغابیگ ← آغابیگی و سمرقند ← هرات.
۱۱. در چند مورد به (بارتولد، بی جا) ارجاع داده شده است؛^{۴۵} در صورتی که در منابع و مآخذ انتهای کتاب چنین مأخذی نداریم!
۱۲. نویسنده، سنی فاطمه (فاطمه خاتون) همسر امیر چخماق (حاکم یزد) را دختر بایسنقر (پسر شاهرخ) دانسته است؛^{۴۶} اما از آن جا که در هیچ یک از منابع دوره تیموری به این نسبت خانوادگی اشاره‌ای نشده، بسیار بعید است که این ادعا درست باشد. به علاوه با توجه به قرائن تاریخی، بایسنقر کوچک‌تر از امیر چخماق بوده است. پس نمی‌توانسته دختری داشته باشد که همسر چخماق باشد.

فصل ششم: نهاد خانواده؛ فرهنگ و مذهب

این فصل پس از اشاره‌ای که به برخی از زنان هنرمند تیموری دارد به تفصیل به فعالیت‌های زنان تیموری در زمینه ساخت بناهای مذهبی و عام‌المنفعه می‌پردازد که توانسته نمونه‌های زیادی در این زمینه گردآورد. با این حال مشکل اصلی فصل آن است که برای این منظور،

۴۱. محمدی، ۱۰۲، ۱۱۰.

۴۲. حافظ ابرو، بخش دوم، ۴۷۱.

۴۳. محمدی، ۱۰۴.

۴۴. همو، ۱۱۰.

۴۵. همو، ۱۱۲، ۱۱۳.

۴۶. همو، ۱۲۲.

تکیه اصلی نویسنده بر تحقیقات جدید بوده و نه منابع قدیم. به علاوه با خواندن مطالب این فصل، احساس می‌شود که نویسنده، کورکورانه هرچه در این تحقیقات یافته_ که با موضوع مورد نظرش همخوانی داشته_ را برداشته و استفاده کرده است بدون این که هیچ احتمال اشتباهی در آن داده باشد. در مجموع، این فصل را می‌توان ضعیف‌ترین فصل کتاب دانست زیرا اغلب اشکالاتی که تاکنون به آن‌ها اشاره شده یا خواهد شد، در این فصل به صورت پررنگ قابل مشاهده است که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. **عنوان فصل:** در هیچ کجای این فصل «نهاد خانواده» مورد بررسی قرار نگرفته است، از این رو بهتر بود که برای این فصل، عنوانی دیگر (مثلاً «فعالیت‌های فرهنگی زنان دربار تیموری») انتخاب می‌شد.

۲. **غلط‌های چاپی و دستوری فراوان:** برای نمونه «حظیره» به غلط خطیره نوشته شده است^{۴۷} و نیز «انفاق» اتفاق^{۴۸} و «آفرینش» آفرینش^{۴۹}. نثر نیز در بعضی موارد به دلیل اشکالات ویرایشی و دستوری بسیار، درهم‌ریخته و نارسا است.^{۵۰}

۳. **استفاده افراطی از مآخذ جدید به جای منابع قدیم** (که در ادامه به آن خواهیم پرداخت).

۴. **پرداختن به مطالب غیرمرتبط و حاشیه‌ای و نپرداختن به موضوع اصلی:** به طور مثال آوردن داستان افسانه‌گونه ساخت مسجد پیرزن^{۵۱} و در مقابل عدم اشاره به جزئیات ساخت مدرسه و مسجد (مصلی) گوهرشاد در هرات.

۵. **پرداختن به فعالیت‌های زنان غیر تیموری:** ذیل عنوان «زنان شاعر درباری» به ۱۰

۴۷. محمدی، ۱۴۵.

۴۸. همو، ۱۶۲.

۴۹. همو، ۱۷۵.

۵۰. همو، ۱۳۲، ۱۳۵.

۵۱. همو، ۱۶۴.

زن پرداخته شده است که جز یک نفر (مورد شماره ۳) بقیه هیچ کدام با خاندان تیموری رابطه نسبی یا سببی نداشته‌اند.

۶. گزاره‌های غلط تاریخی (که در ادامه نیز به آن پرداخته خواهد شد): به عنوان مثال حظیره فیروزه بیگم برخلاف آنچه نویسنده ادعا کرده است، توسط این زن ساخته نشده؛^{۵۲} بلکه فرزندش سلطان حسین بایقرا پس از مرگ وی برای او ساخته است.^{۵۳} در موردی دیگر، نویسنده مدعی است که پس از دوره مغول، خانقاه‌ها به عنوان استحکامات نظامی نیز کاربرد داشته‌اند؛^{۵۴} که چنین ادعایی دست کم در دوره تیموری صحت ندارد. ادعای شیعه بودن شاهرخ نیز کاملاً بی پایه است.^{۵۵}

۷. اشکالات جزئی فراوان از جمله:

- در این فصل شرح و توصیف چند نقاشی دوره تیموری آمده و به آن‌ها چندین بار ارجاع داده شده است^{۵۶} (تصاویر شماره ۵ و ۶) ولی از خود این نقاشی‌ها در کتاب اثری نیست! تنها تصاویر موجود در کتاب، تصویر چند نقشه و بنای تاریخی است که در پیوست پایان کتاب آمده است؛ ولی شماره‌گذاری به هم ریخته‌ای دارد (ش ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲ و ۲۲)!

- ادعای نویسنده مبنی بر این که «تیمور اعضای خاندانش به ویژه همسرانش را برای تأسیس بناها تشویق می‌کرد»^{۵۷} صحت ندارد و نویسنده نیز هیچ سند و شاهدهی برای این ادعایش ارائه نمی‌کند؛ آنچه از منابع تاریخی برداشت می‌شود این است که ساخت بناهای مختلف از سوی زنان، تنها به دلیل انگیزه‌های شخصی‌شان بوده است.

۵۲. همو، ۱۴۵.

۵۳. خواندمیر، خاتمه خلاصه الاخبار، ۱۹۷.

۵۴. محمدی، ۱۶۲.

۵۵. همو، ۱۶۹.

۵۶. همو، ۱۳۵.

۵۷. همو، ۱۴۳.

- عبارت «موقوفات سلطان حسین بایقرا در حرم حضرت علی (ع) ...»^{۵۸} درست نبوده و باید به صورت «موقوفات سلطان حسین بایقرا در مزار شریف ...» اصلاح شود.

ب) ایرادات کلی کتاب

۱. شیوه نادرست در استفاده از منابع و مآخذ

اشکال اساسی و پاشنه آشیل این کتاب را می‌توان استفاده بیش از حد نویسنده از تحقیقات جدید و غفلت وی از منابع تاریخی اصلی دوره تیموری دانست. منابع جدید مورد استفاده نیز (به جز تحقیقات تخصصی در زمینه معماری) اغلب آثاری گمنام و کم‌اعتبارند که تحلیل‌هایشان ضعیف و به دور از واقعیت‌های تاریخی است. به علاوه، نویسنده در استفاده از این منابع و تحقیقات جدید زیاده‌روی کرده است و به جای اشاره‌ای کوتاه یا ارجاع به آن‌ها در پانویس، به نقل کامل مطالبی پرداخته است که غالباً به موضوع بحث ارتباط چندانی نیز ندارند.

یک اصل پذیرفته شده در پژوهش‌های تاریخی این است که پژوهشگر تنها مجاز است «تحلیل‌های تاریخی» را به مآخذ جدید ارجاع دهد اما «وقایع تاریخی» را باید به منابع دست‌اول ارجاع دهد که متأسفانه این اصل بارها توسط نویسنده نقض شده است. برای مثال اگرچه کتاب الغ بیک و زمان وی اثر بارتولد یکی از تحقیقات ارزشمند درباره دوره تیموری است، اما نمی‌توان به عنوان منبع یک واقعه تاریخی به آن ارجاع داد؛ آن‌چنان‌که نویسنده در چند جا این کار را کرده است برای مثال: «بارتولد در میان سربازان تیمور به زنان مبارزی اشاره می‌کند که ...»^{۵۹}.

یکی از دلایل ارجاع بیش از حد نویسنده به منابع جدید را می‌توان عدم تسلط وی به

۵۸. محمدی، ۱۶۴.

۵۹. همو، ۴۷. (نمونه‌های مشابه دیگر: ص ۵۶ ارجاع به بهروزی، ص ۶۴ ← زیباپور، ص ۶۴ ← شانه‌چی، ص ۶۸ ← قانعی، ص ۷۲، ۷۳ ← بارتولد، ص ۸۴ ← مصاحب، ص ۹۶، ۱۰۰ ← لمب، ص ۱۰۶ ← جمال‌زاده).

منابع قدیمی و دست‌اول دانست، به‌عنوان نمونه نویسنده در ص ۶۷ این‌طور نوشته‌است: «مولفان مطلع‌السعدین و حبیب‌السیر اعدام گوهرشاد را بدنامی برای ابوسعید می‌دانستند (Nashat and Beck, 2003, p134)»^{۶۰} که نشان می‌دهد نویسنده زحمت دیدن این دو منبع را به خود نداده‌است!

به‌علاوه این عدم تسلط و اشراف باعث شده که وی در بسیاری از موضوعات مربوط به دوره تیموری دیدگاه روشن و مشخصی نداشته باشد و نظرات محققان جدید را بدون نقد و تحلیل بپذیرد.

در استفاده از منابع دست‌اول تاریخی نیز باید در نظر داشت که همه آن‌ها از ارزش یکسانی برخوردار نیستند و پیش از استفاده، باید نقاط ضعف و قوت‌شان را شناخت و آن‌ها را برحسب اهمیت درجه‌بندی کرد. برای مثال سفرنامه کلاویخو (سفیر پادشاه کاستیل به دربار تیمور) یکی از منابع تاریخی دوره تیموری و دربردارنده مشاهدات ارزشمند اوست؛ با این حال اگر کسی این کتاب را با دقت بخواند پی خواهد برد که اطلاعات تاریخی که او ارائه می‌دهد در حقیقت داستان‌ها و افسانه‌های رایج در میان مردم سمرقند بوده‌است و چون این اطلاعات را به‌واسطه مترجم دریافت می‌کرده، اشتباهات دیگری نیز به آن‌ها راه یافته‌است. از این‌رو به‌هیچ‌وجه نمی‌توان به داده‌های تاریخی کلاویخو استناد کرد (مگر آن‌جا که خودش شاهد ماجرای بوده‌است). به‌عنوان یک نمونه، کلاویخو غازان خان را لقب جغتای دانسته^{۶۱} در صورتی که غازان خان یکی از نوادگان جغتای بوده‌است.^{۶۲}

در زمینه استفاده از منابع، اشکال موردی دیگری نیز وجود دارد و آن این‌که نویسنده در فهرست منابع و مآخذ، نام سه کتاب از خواندمیر را آورده‌است ولی در متن کتاب فقط به نویسنده (خواندمیر) ارجاع داده‌است و از این‌رو مشخص نیست که پانویس مربوطه، به کدام

۶۰. محمدی، ۶۷.

۶۱. کلاویخو، ۲۶۰.

۶۲. نمونه‌های دیگر: محمدی، ۳۹، ۴۵.

یک از این سه کتاب اشاره دارد!

۲. غلبه نگاه فمینیستی و تناقض گویی

یکی دیگر از اصولی که هر پژوهشگر تاریخی باید مدنظر قرار دهد «اصل بی طرفی» است؛ به طوری که وی باید تلاش کند در هنگام نگارش اثر خود تا حد امکان ذهنش را از تعصبات ملی، قومی، دینی، جنسیتی و ... خالی نماید که این اصل نیز در این اثر رعایت نشده است. نویسنده در این اثر به صورت ناخودآگاه تمایل به ستایش زنان تیموری داشته و اگرچه در چند جای کتاب به خصوصیات منفی برخی از این زنان اشاره کرده است؛ اما در جاهای دیگر، بسیاری از اشتباهات یا اقدامات منفی شان را توجیه و آنان را تبرئه کرده است^{۶۳} که این توجیه بی دلیل خطاها به طور خاص درباره دو تن از این زنان به نام‌های شادملک آغا (همسر خلیل سلطان) و خدیجه بیگم (همسر سلطان حسین بایقرا) به شکلی بسیار آزاردهنده خودنمایی می‌کند.

همچنین دیدگاه طرفدارانه نویسنده نسبت به زنان تیموری موجب بعضی تناقض گویی‌ها در تحلیل‌های وی شده است، به طور مثال نویسنده در چند جا مدعی شده که انگیزه اصلی فعالیت‌های سیاسی زنان خاندان تیموری، تضمین خیر و سعادت و بقای خانواده بوده است؛^{۶۴} اما در مقابل به تلاش‌های گوهرشاد برای جلوگیری از ولیعهدی پسرش محمدجوکی (که به گفته منابع تاریخی شاهزاده‌ای خردمند و بزرگ‌منش بود) و به سلطنت رساندن نوه‌اش علاءالدوله (د ۸۶۳هـ) (پسر بایسنقر) می‌پردازد و در انتها نتیجه می‌گیرد که «ظاهراً امر سیاست مانع از انجام وظایف مادری نسبت به فرزندان خود می‌شد»^{۶۵} که این کاملاً در تناقض با ادعای قبلی نویسنده است. هم‌چنین در دو مورد ادعا شده است که «زنان

۶۳. محمدی، ۷۶، ۷۹، ۸۳.

۶۴. همو، ۵۱، ۷۹، ۸۲.

۶۵. همو، ۶۱-۶۳.

در مواقع حساس موجب حفظ قلمروی حکومت شده‌اند»^{۶۶} که البته برای این مورد نیز می‌توان مثال‌های نقضی یافت از جمله می‌توان به تلاش‌های سیاسی پاینده بیگم در اوایل سلطنت سلطان حسین بایقرا و فعالیت‌های خدیجه بیگم در انتهای سلطنت او - که با دامن‌زدن به اختلافات جانشینی، زمینه‌ساز حمله ازبکان به هرات شد - اشاره کرد.

۳. عدم پرداختن به جزئیات

این کتاب به بسیاری از جزئیات مهم پرداخته که نخستین آن‌ها ضبط درست نام زنان تیموری است که به نظر می‌رسد این مورد بر خود نویسنده کتاب نیز پوشیده بوده‌است! برای مثال نام یکی از همسران تیمور (تُگل خانم) طی دو صفحه، سه بار آمده و هر بار نیز به شکلی (تکله، بکل و توگل)^{۶۷}!

در مورد موضوع کتاب (زنان تیموری) که اطلاعات و گزارش‌های تاریخی مرتبط با آن زیاد نیست، ما هر چه جزئیات بیشتری بدانیم، به تصویر دقیق‌تری از موضوع می‌رسیم، از این رو بهتر بود نویسنده به مواردی چون شمار و نام همسران سلاطین تیموری نیز اشاره می‌کرد.

به علاوه نویسنده در بررسی اقدامات و فعالیت‌های زنان تیموری، آن‌چنان که مورد انتظار است موشکافی نکرده و وارد جزئیات نشده و از این رو بسیاری از نکات، ناگفته باقی مانده‌است. این مورد به ویژه در آن‌جا که به اقدامات عمرانی این زنان می‌پردازد بیشتر به چشم می‌خورد. برای مثال بهتر بود برای خواننده توضیح داده می‌شد که ملکت آغا و طوطی آغا (دو تن از همسران شاهرخ) که به ترتیب در بلخ و شیراز بناهایی ساخته‌اند به آن دلیل بوده که پسران‌شان حاکم آن دو شهر بوده‌اند و ایشان نیز همراه با آنان در آن‌جا زندگی می‌کرده‌اند. در نمونه‌ای دیگر به مجموعه مصلی در هرات - که شاید بتوان آن را عظیم‌ترین بنای دوره تیموری

۶۶. همو، ۶۸، ۸۱.

۶۷. همو، ۸۹، ۹۰.

دانست. به اختصار پرداخته شده و حتی بسیاری از ارجاعات تاریخی مهم مرتبط با آن نیز نیامده است. همچنین برخی گزارش‌های تاریخی که به نقش فعال زنان تیموری در تربیت شاهزادگان و یا برگزاری جشن‌های دربار اشاره دارد، آورده نشده است.

۴. عدم تحلیل و اظهار نظر قطعی

اگرچه در حوزه علم تاریخ، اظهار نظر قطعی کردن، کار پسندیده‌ای نیست؛ اما در مواردی که از طریق شواهد تاریخی می‌توان به یک اطمینان نسبی رسید، اظهار تردید کردن نه تنها بر اعتبار پژوهشگر نمی‌افزاید، بلکه کاری غلط‌انداز و نابه‌جا است که این مورد نیز در این کتاب وجود دارد که به چند نمونه آن اشاره می‌شود:

در فصل دوم نویسنده اظهار می‌دارد که «ظاهراً» نه در زمان تیمور و نه جانشینانش هیچ ازدواج سیاسی میان خاندان تیموری و ملل مسیحی یا امپراتوری‌های مسلمان (عثمانی، هند، مصر) صورت نگرفته است.^{۶۸} این در حالی است که چنین ازدواجی قطعاً یک رویداد بسیار مهم بوده و اگر رخ می‌داد حتماً در منابع تیموری به آن اشاره می‌شد که اگر اشاره‌ای نشده یعنی وجود نداشته است.

ملکت آغا یکی از زنان دربار تیموری بود که ابتدا با عمر شیخ (پسر تیمور) ازدواج کرد و پس از مرگ او به ازدواج شاهرخ (کوچک‌ترین پسر تیمور) درآمد. نویسنده ابتدا بنا بر چند نقل تاریخی نتیجه می‌گیرد که ملکت آغا تقریباً در همان سالی که شاهرخ به دنیا آمده است با برادر وی عمر شیخ ازدواج کرده است؛ اما کمی جلوتر می‌نویسد که «به نظر می‌رسد» ملکت آغا هنگام ازدواج با شاهرخ از وی مسن‌تر بوده است!^{۶۹} در صورتی که قطعاً این گونه بوده است.

در مواردی بسیاری نیز نویسنده آرای مورخان و محققان را در یک موضوع خاص نقل

۶۸. همو، ۴۱.

۶۹. همو، ۱۰۴.

می‌کند بدون آن که نظر خود را ابراز کرده و بیان کند که کدام را می‌پذیرد، برای نمونه آن‌جا که درباره هویت پریزاد^{۷۰} یا مذهب گوهرشاد^{۷۱} سخن می‌گوید.

۵. ادعاهای نادرست تاریخی

در لابه‌لای مطالب کتاب، نویسنده گاه ادعاهای تاریخی‌ای مطرح می‌کند که درست نبوده یا دست‌کم محل بحث‌اند که به تعدادی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

در فصل ۵ آمده است: «در جامعه ایران دوره تیموری، نظام خانواده برخلاف دوره سنتی مغولان بر شیوه مادرتباری استوار شد و تجمیع دامادها با خانواده عروس، دلیل بر مادرسالاری این قوم بود».^{۷۲} این ادعایی مغلوط و آشفته است و در نقد آن باید گفت که اگرچه تیموریان به نسب مادری نیز اهمیت می‌دادند (به‌ویژه اگر به چنگیزخان می‌رسید) ولی ادعای مادرسالار بودن برای تیموریان ادعایی اغراق‌آمیز است. به علاوه بر فرض اگر این ادعا را نیز بپذیریم، باز هم تعمیم‌دادن آن به کل ایران (جامعه ایران دوره تیموری) کاملاً غلط است.

در آغاز فصل ۶ آمده است: «تیمور و جانشینانش که از نسل مغولان بودند»^{۷۳} در صورتی که تیمور هیچ‌گاه ادعا نکرده بود که از نسل مغولان است؛ بلکه برعکس در جهت جبران این کمبود، سعی می‌کرد از طریق ازدواج خود و فرزندان و نوادگانش با خاندان مغول (از نسل چنگیزخان) خود را به ایشان نزدیک کند.

در همان صفحه چند بار تأکید شده است که تیمور و جانشینانش باعث یک «حرکت بزرگ فرهنگی و هنری» شده و یک «رنسانس علمی و هنری» را رقم زدند^{۷۴} که البته به این

۷۰. محمدی، ۱۶۰.

۷۱. همو، ۱۷۰.

۷۲. همو، ۱۰۳.

۷۳. همو، ۱۳۱.

۷۴. همانجا.

ادعا انتقاداتی وارد است. در این که در دوره تیموری شاهد یک جهش هنری هستیم بین عموم پژوهشگران اتفاق نظر وجود دارد، اما در مورد «فرهنگ» که مقوله‌ای کلی‌تر است چنین اتفاقی وجود ندارد و اگر ما چنین ادعایی داریم باید ابتدا تعریف مان از فرهنگ را ارائه داده و آن‌گاه با بیان مصادیق مختلف، آن را اثبات کنیم. ادعای «رنسانس علمی» برای دوره تیموری نیز اغراق‌آمیز است؛ زیرا تنها حرکت قابل‌اعتنای علمی در دوره تیموری، فعالیت‌هایی بود که تحت حمایت الغ بیک در سمرقند در زمینه نجوم انجام گرفت که به تدوین زیج سلطانی انجامید، اما پس از او ادامه نیافت.

نتیجه

در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت که کتاب زنان خاندان عصر تیموری کتاب یکدستی نیست؛ زیرا در عین تلاشی که برای جامع‌بودن داشته، دقیق و جزئی نیست و علی‌رغم داشتن تحلیل‌های خوب، تحلیل‌های ضعیف زیادی نیز در آن راه یافته‌است. غلبه نگاه فمینیستی نویسنده و تلاش او در جهت مبرا دانستن زنان تیموری از هرگونه نقطه ضعف و خطایی، از اشکالات جدی کتاب است. نتیجه این نگاه، تناقض‌گویی و ارائه تحلیل‌های غلط است که این نگاه جانبدارانه از یک پژوهش در سطح مقطع دکتری بسیار عجیب است!

به‌علاوه علی‌رغم آن‌چه انتظار می‌رود، آن‌جا که کتاب به بحث درباره زندگی و فعالیت‌های زنان می‌پردازد، وارد جزئیات نمی‌شود و آن‌جا که نیاز به ابهام‌زدایی است نویسنده اظهار نظر قطعی نمی‌کند. ارائه تحلیل‌ها و ادعاهای نادرست نیز از دیگر اشکالات کتاب است که همه این موارد را می‌توان نتیجه عدم تسلط نویسنده به منابع تاریخی و نیز موضوع مورد بحث دانست.

برخی اشتباهات راه‌یافته به کتاب را می‌توان در ویراست بعدی کتاب اصلاح کرد ولی اشتباهات کلی و محتوایی آن نیاز به بازنگری داشته و عملاً قابل برطرف شدن نیستند.

در حوزه مطالعات تاریخی زنان، کتاب زن در ایران عهد مغول اثر خانم شیرین بیانی

اگرچه نخستین کتاب در موضوع خود است؛ ولی قطعاً جزو بهترین‌ها نیز هست و تا به امروز پس از گذشت نزدیک به نیم قرن که از تألیف آن می‌گذرد، همواره یکی از مآخذ قابل‌اتکای پژوهشگران حوزه زنان یا تاریخ مغول بوده است. این امر در مورد کتاب زنان خاندان عصر تیموری صدق نمی‌کند و این اثر نه تنها ما را از کتاب‌ها و مقالات بعدی در زمینه زندگی و فعالیت‌های زنان خاندان تیموری بی‌نیاز نمی‌سازد بلکه برعکس، با توجه اشتباهات فراوان راه‌یافته در آن، لازم است که آثار دیگری در این زمینه به چاپ برسد تا نواقص این کتاب را پوشش دهد تا ما بتوانیم به تصویر دقیق‌تر و درست‌تری از زنان تیموری دست یابیم.

کتابشناسی

- ابن عربشاه، زندگی شگفت‌آور تیمور (ترجمه کتاب عجایب‌المقدور فی اخبار تیمور)، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ، الغ بیک و زمان وی (امپراتوری مغول و دولت چغتائی)، ترجمه حسین احمدی پور، بی‌جا، کتابفروشی چهر، بی‌تا.
- بیانی، شیرین، زن در ایران عصر مغول، تهران، موسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ ش.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین حسینی، تاریخ حبیب‌السیر، تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۲ ش.
- همو، مآثرالملوک (به ضمیمه خلاصه‌الانخبار و قانون همایونی)، تصحیح میرهاشم محدث، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۲ ش.
- دولت‌آبادی، عزیز، فرهنگ واژه‌های ترکی و مغولی در متون فارسی، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۶ ش.
- سمرقندی، ابوطاهرخواجه، سمریه (قندیه و سمریه دو رساله در تاریخ مزارات و جغرافیای سمرقند)، بی‌جا، موسسه فرهنگی جهانگیری، ۱۳۶۷ ش.
- سمرقندی، عبدالرزاق، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- کلاویخو، روی گونزالس، سفرنامه کلاویخو، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،

۱۳۳۷ ش.

محمدی، لیلا، زنان خاندان عصر تیموری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۸ ش.

معزالانساب (مجهول المؤلف)، نسخه خطی شماره ۶۷، کتابخانه ملی پاریس.

واصفی، زین‌الدین محمود، بدایع الوقایع، تصحیح الکساندر بلدروف، تهران، بنیاد فرهنگ ایران،

۱۳۵۰ ش.

یزدی، شرف‌الدین علی، ظفرنامه، تصحیح محمد عباسی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر، ۱۳۳۶ ش.

شیوه نامه

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

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و هم زمان به نشریه ای دیگر فرستاده نشده باشد.
۲. مقاله درخور نشریات علمی باشد.
۳. در نگارش مقاله دستور خط فارسی (مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی) رعایت شود.
۴. چکیده مقاله به زبان های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه ها به مقاله پیوست گردد.
۵. ارجاعات در پایین صفحه و با ذکر نام خانوادگی یا شهر مؤلف آورده شود، برای نمونه: ابن اثیر، ۴۱۷.
- تبصره: هرگاه از دو یا چندین اثر از یک نویسنده استفاده گردد به شیوه ذیل عمل می شود:
ابن اثیر، الکامل، ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۷۸/۲.
۶. کتابشناسی به ترتیب الفبایی و به شکل زیر در پایان مقاله آورده شود:
نام خانوادگی یا شهر مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مقاله، مصحح یا مترجم، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
۷. اختصارات به صورت زیر آورده شود:
د. درگذشته؛ ه. هجری؛ ق. قمری؛ ش. شمسی؛ م. میلادی؛ حک. حکومت؛ نک. نگاه کنید به؛ قس. مقایسه کنید با.
- توضیح: برای سال های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.
۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.
۹. شیوه آوانگاری/نویسه گردانی اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن (EI^2) باشد.
۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.
۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و از طریق سامانه مجله به نشانی <http://jhcin.srbiau.ac.ir> ارسال گردد. در تایپ موارد زیر رعایت شود:
الف- قلم فارسی در متن مقاله IRLotus با فونت ۱۴، چکیده با فونت ۱۲ و پاورقی و کتابشناسی با فونت ۱۱ (تمام چکیده در یک پاراگراف قرار می گیرد)؛

ب- قلم انگلیسی Times New Roman با یک فونت کمتر از متن مربوطه؛
ج- عنوان‌ها و اولین پاراگراف بدون تورفتگی و پاراگراف‌های بعدی با تورفتگی به اندازه ۰/۵ سانتیمتر؛
د- قبل از نقطه (.)، ویرگول (،) دو نقطه (:) و نقطه ویرگول (;) فاصله نباشد و بعد از آنها یک Space (فاصله) باشد.

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

۱۳. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۴. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

References

- Bartold, Vasily Vladimirovich, *Ulugh Beg wa Zamān-i Wiy*, Translated by Aḥmadīpūr, Ḥusayn, Published by Kitābfurūshī Čihr, nd.
- Bayānī, Shīrīn, *Zan Dar 'Asr-i Mughul*, Tehran, Publication Institute of Tehran University, 1352/1973.
- Dawlatābādī, 'Aziz, *Farhang-i Wāzhi-hā-yi Turkī wa Mughulī Dar Mutūn-i Fārsī*, Tabriz, Publications of Tabriz University, 1386/2007.
- Ibn 'Arabshāh, *Zindigiy-i Shigiftāwar-i Tīmūr (Translation of 'Adjā'ib al-Makdūr fī Akhbār-i Tīmūr)*, Translated by Muḥammad 'Alī Naḍjātī, Tehran, 'Ilmī wa Farhangī, 1365/1996.
- Khwāndamīr, *Ghiyāth al-Dīn b. Humām al-Dīn Ḥusaynī, Tārīkh-i Ḥabib al-Sīyar*, Revised by Mīrhāshim Muḥaddith, Tehran, Published by Rasā Cultural Institute, 1362/1983.
- Muḥammadī, Laylā, *The Women of Timurid Dynasty*, Qom, Research Institute of Hawzah and University, 1398/2019.
- Mu'iz al-Ansāb* (Unknown Author), Manuscript No.67, National Library of Paris.
- Ruy González de Clavijo, *Safar-nāma Clavijo*, Translated by Mas'ūd Raḍjabniyā, Tehran, Bongāh-i Tardjumi wa Nashr-i Kitāb, 1337/1958.
- Samarḳandī, 'Abd al-Razzāk, *Maṭla' -i Sa' dayn wa Madjma' -i Bahrayn*, by Effort 'Abd al-Ḥusayn Nawā'ī, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1383/2004.
- Samarḳandī, Abū Tāhir Khwādja, *Samarīyya (Kandīyya wa Samarīyya)*, Published by Djahāngīrī Cultural Institute, 1367/1988.
- Wāsifī, Zayn al-Din Maḥmūd, *Badāyi' al-Waqāyi'*, Revised by Alexander Boldyrev, Tehran, Foundation of Culture of Iran, 1350/1971.
- Yazdī, Sharaf al-Din 'Alī, *Zafar-nāma*, Revised by Moḥammad 'Abbāsī, Amīrkabīr Publication Institute, 1336/1957.

**A Review on *Zanân-i- Khândân-i- ‘Asr-i-Tiymûrî*
(*The Women of Timūrîd Dynasty*)**

Seyyed Hadi Zabihi¹

***M.A in History and Civilization of Islamic Nations, Ferdowsi University,
Mashhad, Iran***

Although the Timurid period is one of the most important periods in the history of Iran, it has been less studied. One of the neglected fields of research of this period is the study of the status and role of Timurid women. The book *The Women of Timurid Dynasty* is a book that deals with this topic and is therefore praiseworthy. The present review is organized in two parts: firstly, an overview of the book chapters and secondly general imperfections of the book which includes: incorrect way of using sources and references, overcoming of feminist view and contradiction, lack of attention to details, lack of definitive analysis and obvious comments and Incorrect historical claims.

Keywords: Timurids, Timurid women, Gawharshād, *The Women of Timurid Dynasty*.

1. Email: h.zabihi.64@gmail.com

- Şur- i Isrāfīl*, “Sar- Maqāla (Editorial)”, No.9, pp.1-3, 1325 AH/ 1907.
- Şur- i Isrāfīl*, “Sar- Maqāla (Editorial)”, No.12, pp.1-3, 1325 AH/ 1907.
- Şur- i Isrāfīl*, “Ikhṭār”, No.13, pp.1-3, 1325 AH/ 1907.
- Şur- i Isrāfīl*, “Yurīdūn An Yuṭfi’awā Nūr Allāh Bāfwāhihim wa Yābī Allāh Illā An Yutimmu Nūra”, No.14, pp.1-5, 1325 AH/ 1907.
- Şur- i Isrāfīl*, “Sar- Maqāla (Editorial)”, No.15, pp.1-4, 1325 AH/ 1907.
- Şur- i Isrāfīl*, “Muslimīn wa Shirk”, No.16, pp. 1-4, 1325 AH/ 1907.
- Şur- i Isrāfīl*, “Sar- Maqāla (Editorial)”, No.17, pp.1-3, 1325 AH/ 1907.
- Şur- i Isrāfīl*, “Continue From Previous Number”, No.18, pp.1-3, 1325 AH/ 1907.
- Şur- i Isrāfīl*, “Continue From Previous Number”, No.19, pp.1-3, 1325 AH/ 1907.
- Şur- i Isrāfīl*, “Continue From Number 19”, A.A.D, No.21, pp.1-2, 1325 AH/ 1907.
- Şur- i Isrāfīl*, “Continue From Previous Number”, No.24, pp.1-3, 1326 AH/ 1908.
- Şur- i Isrāfīl*, “Continue From Previous Number”, No.25, pp.1-3, 1326 AH/ 1908.
- Şur- i Isrāfīl*, “Continue From Previous Number”, No.26, pp.1-3, 1326 AH/ 1908.
- Şur- i Isrāfīl*, “Continue From Previous Number”, No.27, pp.1-3, 1326 AH/ 1908.
- Şur- i Isrāfīl*, “Continue From Number 27”, A.A.D, No.29, pp.1-3, 1326 AH/ 1908.
- Şur- i Isrāfīl*, “Balāy- i Nāgahānī”, No.31, pp. 1-3, 1326 AH/ 1908.
- Şur- i Isrāfīl*, “Millat wa Darbār”, No.32, pp. 1-3, 1326 AH/ 1908.
- Şur- i Isrāfīl (Yverdon)*, “Ṭabī‘at- i Saltanat Ğīst”, No.1, pp. 2-5, 1327 AH/ 1909.
- Şur- i Isrāfīl(Yverdon)*, “Sar- Maqāla (Editorial)”, No.2, pp.1-3, 1327 AH/ 1909.

- Idem, *Tārīkh- i Bīdārī- yi Irāniyyān*, Revised by Ali- Akbar Saiedi Sirjani, Vol. 2, 5th ed., Nashr- i Piyykān, 1377/ 1998.
- Seyf, Ahmad, *Dar Inkār- i Khūd- Kāmiḡī: Ğand Maqāla Darbāra- yi Ali-Akbar Dehkhoda*, 1st ed., Tehran, Nashr- i Rasānīsh, 1382/ 2003.
- Shakeri, Khosrow, *Pīshīna- hā- yi Iqtisādī- Ijtimā'ī- yi Junbish- i Mashrutīyyat*, 1st ed., Tehran, Akhtarān, 1384/ 2005.
- Idem, *Asnād- i Tārīkhī- yi Junbish- i Kārigarī- yi Social Democracy wa Communism*, Vol. 1, 2nd ed., “Sanadī Darbāra- yi Hizb- i Social democrat- i Iran(Ijtimā' iyyūn 'Āmiyyūn)”, (Und.), pp. 40-41.
- Soleimani, Belgheis, *Hamnawā bā Murgh- i Sahar (Zindigī wa Shi'r- i Dehkhoda)*, Tehran, Nashr- i Thālīth, 1388/ 2009.
- Şūr- i Isrāfīl (*Dawra- yi Kāmil*), Tehran, Nashr- i Tārīkh- i Iran, 1361/ 1982.
- Talibov, AbdulRahim, *Maşālik al- Muḡsinīn*, Revised by Mohammad Ramezani, Shahabad: Ğāpkhāna- yi Khāwar, (Und.). yazdan, sohrab, *Ijtimā' iyyūn 'Āmiyyūn*, 1st ed., Tehran, Nashr- i Niy, 1391/ 2012.
- Idem, *Şūr- i Isrāfīl, Nāma- yi Āzādī*, Tehran, Nashr- i Niy, 1386/ 2007.
- Journals**
- Iṭṭilā'āt- i Mahiyyāna*, “Ḥakīm al- Mulk”, Vol.1, No.1, p.12, 1325 AH/ 1907.
- Şūr- i Isrāfīl*, “Sar- Maqāla (Editorial)”, No.1(الف), pp.1-2, 1325 AH/ 1907.
- Şūr- i Isrāfīl*, “Dū Kalama Khiyānat”, Ali- Akbar Dehkhoda, No. 1(ب), pp.2-3, 1325 AH/ 1907.
- Şūr- i Isrāfīl*, “Sar- Maqāla (Editorial)”, A.A. Dehkhoda, No.2, pp. 1-2, 1325 AH/ 1907.
- Şūr- i Isrāfīl*, “Sar- Maqāla (Editorial)”, Dehkhoda, No.3, pp.1-2, 1325 AH/ 1907.
- Şūr- i Isrāfīl*, “Afsāna- yi Khwāb Rubā- Yā Dāstān- i Bī Aşl”, No.5 (الف), pp. 1-4, 1325 AH/ 1907.
- Şūr- i Isrāfīl*, “Ğarand wa Parand”, Dehkū (Dehkhoda), No.5 (ب), pp.7-8, 1325 AH/ 1907.
- Şūr- i Isrāfīl*, “Difā'”, No. 6, pp.2-5, 1325 AH/ 1907.

References*Qur'ān**Nahj ul-Balāgha*

Adamiyat, Fereydun, *Fikr- i Democracy- yi Ijtimā'ī dar Nahdat- i Mašhrūtiyyat- i Iran*, 2nd ed., Tehran, Intishārāt- i Payām, 2535 Shāhanshāhī.

Browne, Edward, *The Persian revolution of 1905-1909*, Trans. Mehri Ghazvini, 1st ed., Tehran, Intishārāt- i Kawīr, 1376/ 1997.

Idem, *Ideology- yi Nahdat- i Mašhrutiyyat- i Iran*, Vol.1, 2nd ed., Sweden: Kānūn- i Kitāb- i Iran, 1985.

Dehkhoda, Ali-Akbar, *Dīwān*, Revised by Mohammad Dabirsiaghi, Tehran, Tīrāzhih, 1362/ 1983.

Idem, *Maqālāt- i Dehkhoda*, Vol.1, 2nd ed., Revised by Seyyed Mohammad Dabirsiaghi, Tehran, Tīrāzhih, 1362/ 1983.

Idem, *Maqālāt- i Dehkhoda*, Vol.2, Revised by Seyyed Mohammad Dabirsiaghi, Tehran, Akhawān- i Khurāsānī, 1397/ 2018.

Idem, *Nāma- hā- yi Siyāsī- yi Dehkhoda*, Revised by Iraj Afshar, 1st ed., Tehran, Čāpkhāna- yi Bahman (Rūzbahān), 1358/ 1979.

Dolatabadi, Yahya, *Hayāt- i Yahyā*, 3rd ed., Tehran, Intishārāt- i 'Attār- Firdawsi, 1361/ 1982.

Doroodian, Valiyolla, *Dihkhudā- yi Shā'ir*, Tehran, Amīrkabīr, 1384/ 2005.

Ettehadieh, Mansoureh, *Piydāyish wa Tahawwul- i Ahzāb- i Siyāsī- yi Mašhrutiyyat*, Vol. 1, Tehran, Kitāb- i Siamak, 1381/ 2002.

Halevy, Elie , *Histoire du Socialisme Europeen*, Trans. Jamshid Nabavi, Tehran, University of Tehran Press, 1358/ 1979.

Kasravi, Ahmad, *Tārīkh- i Mašhrūta- yi Iran*, 24th ed., Tehran, Intishārāt- i Amīrkabīr, 1390/ 2011.

Kolakowski, Leszek, *Main Currents of Marxism*, Trans. Abbas Milani, Vol. 2, 2nd ed., Tehran, Intishārāt- i Āgāh, 1385/ 2006.

Malekzadeh, Mehdi, *Tārīkh- i Inqilāb- i Mašhrūtiyyat- i Iran*, Tehran, Intishārāt- i 'Ilmī, 1371/ 1992.

Nāzīm al- Islām Kirmānī, Muḥammad b. 'Alī, *Tārīkh- i Bīdārī- yi Irāniyyān*, Revised by Ali- Akbar Saiedi Sirjani, Vol.1, 8th ed., Intishārāt- i Amīrkabīr, 1387/ 2008.

**Dekhoda of *Sūr-i-Srāfīl*: an Imperfect Picture of Social
Democracy**

Sayed Hashem Aghajari¹

*Associate Professor of History, University of Tarbiat Modares, Tehran,
Iran*

Mehdi Zamani

PhD Student of History, University of Tarbiat Modares, Tehran, Iran

In order to determine the political and social orientation of the newly established constitutional system, Ali Akbar Dekhoda has expressed a special reading influenced by the ideology of social democracy. Therefore, the main issue of the research is what was Dekhoda's understanding of the idea of social democracy and how did he combine it with Islam and Iranian traditions? According to the findings of this study, in Dekhoda's system of thought, democracy in the form of national government is based on a democratic and social vision. He emphasizes components such as the sovereignty and government of the people, independence, freedom and legal equality of individuals, and considers the realization of these matters as a necessary condition for the transition to the period of progress. In addition, socialism (in the form of a justice-oriented and egalitarian system) has been mentioned as the ultimate goal and horizon of this political system, which will be achieved gradually and through reform of the status quo. In addition, Dekhoda, by establishing the issue of Khatamiyyah and a new understanding of religion in the form of a monotheistic worldview, has combined socialism with a monotheistic vision and made it the theoretical and philosophical basis of his reading. His reading seems to be based on a combination of these three aspects. Although the evidence shows, this integration has not been able to establish a natural and organic connection between these aspects and to establish a new discourse; but this effort can be considered as the starting point of the idea of creating a national and religious social-democratic discourse.

Keywords: Ali Akbar Dekhoda, Constitutional system, Religion, Democracy, Socialism.

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

- Qorbani, Qodratullah, "National Identity in Viewpoint of Ayatollah Motahari", *National Studies Journal*, Vol.18, Issue 5, 1383/ 2005.
- Raie, Galogeh Sajad, "Iranian Identity and Iranianism in Zarinkoub's Historiography", *National Studies Journal*, Vol.4, Issue 1, 1382/ 2003.
- Shajari GhasemKhili, Reza, "Tadāwum yā Taḥawwul- i Huwīyyat- i Iranī: 'Ilal wa 'Awāmil", *PhD thesis, Tarbiat Modares University*, 1389/ 2011.
- Shayegan, Dariush, *Bīnīsh- i Asāṭīr*, Kitāb- khāna- yi Farhangistān- i Adab wa Hunar- i Iran, 1354/ 1975.
- Idem*, *Asia dar Barābar- i Gharb*, Bāgh- i Āyina, Tehran, 1371/ 1992.
- Idem*, Muṣāḥiba Bā Mihr- nāma, No. 20 Wīzha- yi (Special Edition) Nūrūz 1391.
- Spuler, Bertold, *Iran in Früh-islamischer Zeit*, Trans. Maryam Mir Ahmadi, Intīshārāt- i 'Ilmī wa Farhangī, 1369/ 1990.
- Tabatabai, Seyyed Javad, *Khawāja Nizām al- Mulk*, Sutūda, Tabriz, 1385/ 2007.
- Idem*, "Iran Bih 'U(D)nwān- i Iranshahr", Muṣāḥibih (Interview) Bā Rūz- nāma- yi 'Itimād, No. 3921, 1396/ 2018.
- Tārīkh- i Sīstān*, Revised by Mohammad-Taqi Bahar, Intīshārāt- i Mu'īn, Tehran, 1381/ 2002.
- Yasemi, Rashid, *Kurd wa Piwastīgī- yi Nīzhādī wa Tārīkh- yi Aw*, Majma' - i Nāshīr- i Kitāb, Tehran, (Und.).
- Zarrinkoob, Abdolhossein, *Dū Qarn Sukūt*, Intīshārāt- i Jāwīdān, Tehran, 1336/ 1957.
- Idem*, *Tārīkh- i Mardum- i Iran, Az Pāyān- i Sāsāniyyān Tā Pāyān- i Āl- i Būya*, Amīrkabīr, Tehran, 1400/ 2021.
- Zubaida, Sami, "Islām wa Nationalism: Tadāwum- hā wa Tanāquḍ- hā", Trans. Farhad Ghorban Zadeh, *Problematic* (Website), 93/10/23.

- Gnoli, Gherardo, *The Idea of Iran: An Essay on Its Origin*, Trans. Mansour Seyyed Sajaddi, Maw'assisa- yi Farhangī Hunarī- yi Pīshīn Pazhuh, Tehran, 1387/ 2009.
- Hajiani, Ebrahim, "Barrisī- yi Manābi'- yi Huwiyyat- i Iranī", *PhD thesis, University of Tehran*, Tehran, July 2008/ 1387.
- Ibn Balkhī, *Fārs- Nāma*, Revised by Guy Le Strange & Nicholson, Intishārāt- i Asāfīr, Tehran, 1385/ 2006.
- Ibn Khurdādbih, *al- Masālik wa al- Mamālik*, Dār Šādir, Beirut, 1889.
- Ibn Khurdadbih, *Masālik wa Mamālik*, Trans. Saeed Khakrand, Mīrāth- i Milal wa Hunafā', Tehran, 1371/ 1992.
- Ibn Isfandyār, Bahā' al- Dīn Muḥammad b. Ḥasan, *Tārīkh- i Ṭabaristān*, Revised by Abbas Eghbal, Kulaleh Khavar, Tehran, 1386/ 2007.
- Iṣfahānī, Ḥamza b. Ḥasan, *Tārīkh- i Pad(i)shāhān wa Payām-barān*, Trans. Jafar Shoar, Intishārāt- i Bunyād- i Farhang- i Iran, Tehran, 1346/ 1967.
- Iṣṭakhrī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Masālik wa Mamālik*, Revised by Irah Afshar, Bungāh- i Tarjuma wa Nashr- i Kitāb, Tehran, 1340/ 1961.
- Jenkins, Richard, *Social Identity*, Trans. Touraj Yar Ahmadi, Shīrāzih, 1381/ 2002.
- Kachooyan, Hossein, *Ṭaṭawwurāt- i Guftimān- hā -yi Huwiyyatī- yi Iran: Iranī dar Ka(i)shāka(i)sh Bā Tajaddud wa Mā- Ba'd- i Tajaddud*, Nashr- i Niy, Tehran, 1386/ 2008.
- Mansournejhad, Mohammad, "An Overview of Doctor Javad Tabataba ee s Idea of Iranian Identity and Its Interaction with Islamic and Western Identities", *National Studies Journal*, Volume 5, Issue 4, 1383/ 2005.
- Meskoob, Shahrokh, *Huwiyyat- i Iranī wa Zabān- i Fārsī*, Nashr- i Farzān- i Rūz, Tehran, 1394/ 2016.
- Motahhari, Morteza, *Khadamāt- i Mutiqābil- i Islām wa Iran*, Bunyād- i 'Ilmī Farhangī- yi Ustād Motahhari.
- Nazaria, Ali Ashraf, "Nationalism and Iranian identity : case study first Pahlavi era", *Public Law Research*, Vol.9, Issue 22, 1386/ 2008.

References

- Abolhasani, Rahim, "National Identity Elements with Researchial Approach", *Politics Quarterly*, Vol.38, Issue 4, 2009/ 1387.
- Afroogh, Emad, *Huwiyyat- i Iranī dar Gudhar- i Tārīkh*, Intishārāt- i 'Ilm, Tehran, 1400/ 2021.
- Ahmadi, Hamid, "Naqd wa Barrisī- yi Kitāb- i Iran Biyn- i Nationalisme-i Islāmī wa Secularism", *IBENA*(Website), 1398/6/4.
- Alamolhoda, Jamileh, "Huwiyyat Az Manzar- i Qurān wa Falāsafa", *Bayyināt*, Vol.14, Issue 3, 1386/ 2008.
- Ardestani, Ali, Muṣāḥiba Dar Bāra- yi Kitāb Zamīna- hā- yi Ijtimā'ī- yi Inqilāb- i Iran, *Wibgāh*(Website) *Tārīkh- i Iranī*, 94/3/1.
- Ashraf, Ahmad, *Huwiyyat- i Iranī az Dawrān- i Bastān tā Pahlawī*, Trans. Hamid Ahmadi, Nashr- i Niy, Tehran, 1396/ 2017.
- Baibordi, Esmail, "The Globalization of Culture and Its Effect on Iranian National Identity", *Research Letter of International Relations*, Vol.7, Issue 28 - Serial Number 28, 1393/ 2015.
- Daryae, Touraj, Muṣāḥiba (Interview) Bā Rūz- Nāma- yi I'timād, No. 2841, 99/9/12.
- Dilmoqan, Farshid , Qasemi Tarki, Muhammad Ali, "Jaygāh- i Huwiyyat- i Millī dar Iran, Nigāhī bih Taṭawwūr- i Tārīkhī, Ulgū- hā wa Siyāsāt- hā- yi Huwiyyat- i Millī", *Scientific Journal of History Research*, Vol.13, Issue 52, 1397/ 2018.
- Doorandish, Hooman, "Naqd wa Nazarī bar Kitāb- i Piydāyish- i Nationalism- i Iranī", *Rūz-Nāma- yi I'timād*, 97/3/3.
- Ebrahimi, Zia, *The Emergence of Iranian Nationalism*, Trans. Hasan Afshar, Nashr- i Markaz, Tehran, 1396/ 2017.
- Ettefagh, Shahrām, "Javad Tabatabai, Bih Sūy- i Liberalism Yā Nationalisme?", *Maw'asisiya Farhangī- yi Šidānat*, 1400/ 2021 November.
- Frye, Richard, *The Golden Age Of Persia*, Trans. Masoud Rajab Nia, Surūsh, Tehran, 1363/ 1985.
- Fukuyama, Francis, *Identity : the Demand for Dignity & the Politics of Resentment*, Trans. Rahman Ghahremanpour, Intishārāt- i Rūzana, 1398/ 2020.

**Iranian Identity; A Critique of the Views and the Necessity of a
Historical Approach**

Mohammad Ali Asgari

*PhD Student in History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of
Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch,
Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Fahimeh Mokhber Dezfuli¹

*Associate Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Younes Farahmand

*Associate Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and
Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

National identity is the most important cultural and historical asset of any country that was formed in the distant past and continues from generation to generation. The lack of a historical view of national identity can lead to contradictory and deflative approaches that are sometimes controversial. The historical context of an identity is so important that some thinkers consider identity to be essentially a historical category and believes that the national identity of any country has arisen from the accumulation of a nation's qualities throughout history and therefore a common history is considered the most important determinant of an identity. In this article, with the help of library and analytical method, some views and perceptions about the national identity of Iranians are studied and finally, by criticizing them, the questions of what is necessary to have a historical approach and what is the consequences of its lacking, are answered. The findings of this study show that in order to narrate the identity of a nation and to distinguish right from wrong, having a historical approach is an undeniable necessity.

Keywords: National identity, Iran and Iranshahr, Iranian nationalism, Islamic nationalism, historical context.

1. Email (corresponding author): f.mokhber@srbiau.ac.ir

- Shayeb Al-Dour, Muhammad, *French Orientalism and Folklore in Algeria*, Algeria, Oran University, 2010.
- Sharafi, Munizah-Shalghouma, Asmaa, *The Religious Issue of the Algerian National Movement (1900-1939)*, Algeria, University of Larbi Ben M'hidi - Oum El Bouaghi, 2020.
- Yahyawy, his livelihood, *French Orientalism and its Efforts in Studying and Disseminating the Algerian Heritage*, Algeria, Bagna University, 2015.
- Youssef Jagloli-Jamal Tali, “Orientalism in Algeria between Theses and Means - A Critical Study of Some French Orientalist Works”, *Haqiqat Magazine for Psychological and Social Studies*, p. 6.
- Zaqzouq, Muhammad Hamdi, *Orientalism and the Intellectual Morality of Civilization Conflict*, Cairo, Dar Al-Maarif, 1404 AD.
- Zozo, Abdel Hamid, *Political Thought of the Algerian National Movement and the Liberation Revolution*, Algeria: Dar Homa, 2012.

- Khashin, Walid Kazem, *The French Orientalist School (A Study in its Style and Approach)*, Iraq, University of the Union of Arab Historians, 2011.
- Khalifa Hassan, Mohammed, *Effects of Orientalist Thought on Islamic Societies*, Cairo, Ain for Human and Social Studies and Research, 1998 AD.
- Kabyle, Houari, *The Issue of Hajj in the French Colonial Policy in Algeria -1894-1962*, Algeria, Oran University, 2014.
- Lounisi, Ibrahim, *Researches in the Social and Cultural History of Algeria During the French Occupation*, Algeria, Darhouma, 2013 AD.
- Maarish, Muhammad Al-Arabi, *French Orientalism in the Maghreb and the Levant through the Asian Journal 1822-1872*, Tunis, Dar Al-Maghrib Al-Islami, 2009.
- Maysum, Qasim, "France's Economic, Social and Cultural Policy in Algeria During the Period 1930-1954", *Journal of Human Sciences and Society*, Vol. 6, University of Muhammad Khudair, Biskra, 2013 AD.
- Namleh, Ali Ibrahim Muhammad, *Criticism of Orientalist thought about Islam and the Noble Qur'an*, Riyadh, Al-Alukah Network, 2010 AD.
- Omari, believer, *The Revolutionary Movement in Algeria, from the star of North Africa to the National Liberation Front (1926-1954)*, Constantine, Dar Al-Tali'a, 2003 AD.
- Qutayba, Omar, *Cultural Problems in Algeria*, Jordan, Darasama, 2003.
- Saadallah, Abul-Qasim, *Algeria's Cultural History*, Vol.2-6-8, Beirut, Dar al-Maghrib al-Islami, 1998 AD.
- Saadallah, Abul-Qasim, *Research and Ppinions in the History of Algeria*, Part 1, Algeria, Circle of Insights, 2007.
- Saidouni, Nasreddine, *Algeria: Starting Points and Prospects for Approaches to the Algerian Reality Through Historical Issues and Concepts*, Beirut, Dar Al-Maghrib Al-Islami, 2000 AD.
- Snow, Abdul-Rouf, *Main Milestones in Contemporary Orientalism*, Beirut, University of Beirut - Al-Makassed Islamic Charitable Association, 1997.

References

- Aqila, Shawarfiéh, *French Orientalism in Algeria during Colonialism*, Algeria, Abdelhamid Ben Badis University, 2018.
- Alwan Al-Moussawi, Salma-Hussein, *The Historical Development of French Orientalism in the twentieth century*, Iraq, Kufa University, 2008.
- Al-Aqiqi, Najib, *Orientalists*, Vo. 3, Cairo, Dar Al-Maarif, 1964 AD.
- Bouabdali, Al-Mahdi. "The Position of Foreign Historians on Algerian History", *Al-Asala Magazine*, vol. 3, vol. 14-15, 1973 AD.
- Darwish, Ahmed, *French Orientalism and Arabic Literature*, Egypt, The General Egyptian Book Authority, 1997.
- Ebadi, Ahmed Mukhtar, *In the History of the Islamic Maghreb and Andalusia*, Beirut, Dar Al-Nahda, 1978 AD.
- Gharawi, Muhammad Al-Taher, *The Cultural Invasion of the Islamic World*, Algeria, Dar Al-Hadi, 1998 AD.
- Ghazali, Muhammad, *Darkness from the West*, Egypt, Nahdet Misr for Printing and Publishing, 1998 AD.
- Helal, Ammar, *Research and Studies in the History of Contemporary Algeria (1830-1962)*, Algeria, Diwan of University Publications, 1995 AD.
- Ibn Sa`u, Muhammad, "Readings in the Book of Algeria and the Battle of the Destructive Trinity: Christianization of Orientalism and Colonialism by Mukhtar bin Kaddour", *Journal of Human and Social Sciences*, Muhammad Boudiaf University, Al-Masila, June, 12, 2017.
- Ibn Yahya, volcano, "French Orientalism and activity in Algeria, the social aspect as a model", *Journal of Studies and Research*, No. 17, 2016.
- Ibn Ibrahim, Al-Tayyib, *French Orientalism and the Multiplicity of its Tasks*, especially in Algeria, Algiers, Rehab, 2001 AD.
- Ibn Khedda, Ibn Yusuf, *Roots of November 1, 1954*, translated by: Masoud Hajj Masoud, Algeria, Dar El Shatbeya, 2012 AD.
- Jilali, Abdul Rahman, "From the Motives of Orientalism and the Goals of Orientalists", Algeria, Majallat Al-Asala, Vol. 1-14, 1973 AD.

**A Study of the Achievements of French Orientalists in Algeria
(1830-1962 AD)**

Majid Menhaji¹

PhD in Islamic History, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

French Orientalism is one of the most important and prominent schools of Oriental studies. The main brilliance of French Orientalism in the era of French colonialism can be seen in Algeria, which took strategic steps to establish and advance the goals of colonialism in Algeria. The collection of French Orientalists includes a number of translators, writers, and artists who are ultimately pluralistic, but must be found in a single orbit. This article uses a descriptive-analytical method to study and analyze the institutions and fields of study and practice of French orientalists in Algeria (1830-1962). The main questions of this article are: What are the institutions and fields of study and practice of French orientalists in Algeria? Findings: Algeria is one of the most important Orientalist experiences, especially after its occupation by France in 1830. Orientalists began preliminary studies and training of the military and politicians a few years before the occupation of Algeria. In three stages, French orientalists achieved great success for their respective governments. The first stage (1830_1879) is mostly witnessed by military orientalists. But the second period (1879_1930) saw the expansion of the activities of French Orientalists, both with the establishment of new schools for teaching the Arabic language and with the holding of Orientalist conferences. This period is the most important period of development and implementation of French colonial cultural policies in Algeria. The third stage (1930_1962) the role of orientalists faded. Orientalists and the Church also served a common goal, especially in the spread of Christianity.

Keywords: Algeria, Colonialism, France, Oriental studies, Amazigh, Islam.

1. Email: mmajid.menhaji@gmail.com

Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje
(Stādokh), 1337 AH, Carton 31, Folder 11.

Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje
(Stādokh), 1338 AH, Carton 28, Folder 43.

Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje
(Stādokh), 1300 AH, Carton 10, Folder 13.

Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje
(Stādokh), 1302 AH, Carton 23, Folder 7.

Asnād

- Sāzmān-e Asnād va Ketābkhān-e Mellī-ye Iran (Sākmā), Document No. 4709/240.
- Sāzmān-e Asnād va Ketābkhān-e Mellī-ye Iran (Sākmā), Document No. 17196/240.
- Sāzmān-e Asnād va Ketābkhān-e Mellī-ye Iran (Sākmā), Document No. 7970/295.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1317 AH, Carton 29, Folder 1.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1320 AH, Carton 10, Folder 3.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1321 AH, Carton 11, Folder 5.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1321 AH, Carton 21, Folder 5.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1324 AH, Carton 9, Folder 7.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1329 AH, Carton 20, Folder 1.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1330 AH, Carton 21, Folder 3.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1330 AH, Carton 21, Folder 9.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1332 AH, Carton 21, Folder 1.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1333 AH, Carton 54, Folder 24.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1333 AH, Carton 54, Folder 31.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1333 AH, Carton 58, Folder 3.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1336 AH, Carton 31, Folder 9.
- Edār-e Asnād va Tārīkh-e Dīplomāsī-e Vezārat-e Omur-e Khāreje (Stādokh), 1336 AH, Carton 9, Folder 31.

References

- Arfa‘ Al-Dawlah, Prance, *Khāterāt-e Arfa‘ Al-Dawlah*, by ‘Alī Dehbāshī, Tehran, Shahāb Thaqeb Publishing in collaboration with Sokhan Publications, 1999.
- Curzon, George Nathaniel Curzon, *Persia and the Persian Question*, translated by Gholām ‘Alī Vaḥīd Māzandarānī, vol. 2, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, 1994.
- Iranians from the point of view of Americans. Iran in the Qajar era in American newspapers*, translated by ‘Alīrezā Sā‘atçān, Tehran, Pārsēh, 1397.
- Jamālzādeh, Moḥammad ‘Alī, *Ganj Shāyḡān*, Kāveh Office Publishing, n.d.
- Mo‘īn al-Saltānah, Ḥāj Mīrzā Moḥammad ‘Alī, *Safarnāme Chicago*, by Homāyoun Shahīdī, first edition, Tehran: ‘Elmī, 1984.
- Molāī, Moṣṭafā, Eteḥādīyeh, Mansoureh, “Western Companies Investments In The Iranian Carpet Industry In The 19Th Century”, *Quarterly Journal of ganjine-ye asnad*, Vol. 28, N.3, 1397.
- Verne, Jules, *Around the World in Eighty Days*, translated by Moḥammad Ḥosseīn Khān Foroughī, lithography, Tehran, ṭab‘-e Kotob Company, 1316 AH.

Newspapers

- Ruznām-e Akhtar*, 1283 AH, No. 12.
- Ibid, 1293 AH, No. 47.
- Ibid, 1309, AH, No. 22
- Ibid, 1309, AH, No. 31.
- Ibid, 1309, AH, No. 4.
- Ibid, 1310, AH, No. 2.
- Ruznām-e Eṭelā‘āt*, 1304 AH, No. 155.
- Ibid, 1306 AH, No. 220.
- Ibid, 1307 AH, No. 478.
- Ruznām-e Iran*, 1297 AH, No. 426.
- Ruznām-e çehre-namā*, 1322 AH, first issue, No. 4.
- Ruznām-e Vaqāye-Etefāqīye*, 1268 AH, No. 56.

Export of Iranian Carpets to the United States During the Qajar Period; Backgrounds and Challenges

Fereshte Jahani¹

Visiting Professor, University of Ilam, PhD in History of Iran after Islam, Tehran, Iran

The integration of Iranian economy into the world economy in the Qajar period caused foreign trade, especially handicrafts such as carpets, to grow significantly. In such circumstances, the United States was considered as one of the most important target countries for the export of Iranian carpets, but this export was accompanied by ups and downs. The present article, based on the press and unpublished documents, seeks to answer the question of what factors accelerated the trade of Iranian carpets in the US market and what were the challenges ahead? the findings of this study indicate that following the reflection of trade and commerce exhibitions in the Qajar period press and the efforts of Iranian diplomats in Washington, some backgrounds in the United States and some factors in Iran accelerated the process of exporting Iranian carpets. Although in some cases there were brief interruptions in carpet exports to the United States for some reason, these obstacles were removed through the efforts of diplomats.

Keywords: Carpet, America, Qajar Intellectuals, Diplomats, American Investors.

1. Email: fereshtejahani65@gmail.com

- Şafadī, Şalāḥ al- Dīn Khalīl b. Aybak Şafadī, *al- Wāfi bi-l- Wafayāt*, Revised by Ahmad Arnaout & Turki Mostafa, Beirut, Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī, 1420 AH/ 1999.
- Sakhāwī, Abū al- Ḥasan Nūr al- Dīn 'Alī b. Khalaf, *Tuḥfat al- Aḥbāb wa-Baghīyat al- Tullāb fī al- Khiṭaṭ wa-al- Mazārāt wa- Tarājim wa-al- Baqqā' al-Mubārakāt*, Revised by Maḥmūd Rabī' & Ḥasan Qāsim, Cairo, Maṭba'a al- 'Ulūm wa al- Ādāb, 1356 AH/ 1938.
- Sāmīḥ, Kamāl al- Dīn, *al- 'Imārat al- Islāmiyya fī Mişr*, Egypt, Maktaba al- Nahḍat al- Mişriyya, (Und.).
- Şhaştāwī, Muḥammad, *Mayādīn al-Qāhira fī al- 'Aşr al-Mamlūkī*, Cairo, Dār al- Āfāq al- 'Arabiyya, 1419 AH/ 1999.
- Suyūṭī, Jalāl al- Dīn 'Abd al- Raḥman, *Ta' rīkh Khulafā'*, Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1424 AH/ 2004.
- Idem*, *Ḥusn al- Muḥāḍira fī Tārīkh Mişr wa al-Qāhira*, Revised by Muḥammad Abū 'l- Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā' al- Kutub al- 'Arabiyya, 1967.
- 'Uraynī, al-Sayyid al-Bāz, *Mamālīk*, Beirut, Dār al- Nahḍat al- 'Arabiyya, (Und.).
- Yāqūt Hamawī, Şahāb al- Dīn Abū 'Abdullāh, *Mu' jam al- Buldān*, Beirut, Beirut- Lebanon, Dār al- Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī, (Und.).
- Ziydī, Mufīd, *'Aşr- i al- Mamlūkī*, Jordan- Oman, Osama for Publishing, 2009.

- Idem*, *al-Mawā'iz wa-al-I'tibār bi- Dhikr al-Khiṭaṭ wa-al- Āthār*, Egypt, Maṭba'a al- Nīl, 1323- 1326 AH/ 1906- 1909 AD.
- Mohammad Amin, Mohammad, "Waḳf dar 'Aṣr- i Mamālīk- i Miṣr", Trans. Farzad Kiani, *Mīrāth- i Jaw(i)dān*, Vol. 3, Issue 2, 1377/ 1998.
- Idem*, *Al-Awqāf wa al-Ḥayāt al-Ijtimā'iyya fī Miṣr 648- 923 AH/ 1250-1517 AD*, Cairo, Dār al- Kutub al- Wathā'iq al- Qawmiyya, 1435 AH/ 2014.
- Monfared, Afsaneh, "Ḥammām", Gholam-Ali Haddad-Adel (as Supervisor), *Encyclopedia of the World of Islam*, Vol. 14, Tehran, The Center For The Great Islamic Encyclopedia, 1389/ 2010.
- Muḥammad Nawwār, Sāmī, *Munshiāt al- Mā'iyā bi- Miṣr wa Ḥattā Nihāya al- 'Aṣr al- Mamlūkī*, Dār al- Wafā' li- Dunyā wa al- Naṣh, (Und.).
- Nuwayrī, *Shahāb al- Dīn Aḥmad b. 'Abd al- Wahhāb, Nihāyat al- Irab fī Funūn al-Adab*, Revised by Najīb Muṣṭafā Fawwāz & Ḥikmat Kishlī Fawwāz, Beirut- Lebanon, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 2004.
- Qalqashandī, Abū al- 'Abbās Aḥmad, *Ṣubḥ al- A'shā fī Ṣinā'at al- Inshā'*, Cairo, Maṭba'a al- Amīriyya, 1915.
- Qāsim, 'Abduh Qāsim, *Tārīkh- i Siyāsī wa Ijtimā'ī- yi Dawra- yi Pādīshāhān- i Mamlūkī*, Trans. Behzad Mafakheri, Tehran, Surūsh, 1396/2017.
- Idem*, *al-Nīl wa-al-Mujtama' al-Miṣrī fī 'Aṣr Salāṭīn al-Mamālīk*, Cairo, Dār al- Ma'ārif, 1978.
- Rabbat, Nasser, *Perception of Architecture in Mamlūk Sources*, Mamlūk Studies Review Vol. 6, 2002.
- Rahbari, Nasrin, *Barrisī- yi Ta'āmulāt- i Mamālīkbā Madhāhib- i Arba'a*, Farhang- i Pazhūhīsh, Vol. 9, Issue 25 - Serial Number 25, 1395/ 2016.
- Ramin, Ali, *Mabānī- yi Jāmi'a- Shīnāsī- yi Hunar*, Tehran, Naṣh- i Niy, 1392/ 2013.
- Rifā'ī, Anwar, *Tashkīlāt Islāmī*, Trans. Jamal Mousavi, Mashhad, Bih Naṣh, 1393/ 2015.
- Rizq, 'Aṣim Muḥammad, *Khānqāwāt al- Ṣūfiyya Fī Miṣr Fī al- 'Aṣr al- Ayyūbī wa Mamlūkī*, Cairo, Maktaba Madbūlū, 1417 AH/ 1997.

- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *al- Bidāya wa 'l- Nihāya*, Beirut, Dār al- Fikr, (Und.).
- Ibn Mammātī, As'as b. Muḥadhdhab, *Kitāb Qawānīn al- Dawāwīn*, Revised by Atiya Aziz Suryal, (Und.), Maktaba Madbūlī, 1411 AH/ 1991.
- Ibn Shaddād, 'Izza al- Dīn b. Muḥammad b. 'Alī b. Ibrāhīm, *Tā' rīkh al- Malik al- Zāhir*, Revised by Aḥmad Ḥaṭīṭ, Beirut- Lebanon, Maw'assisa al- Rayān, 1430 AH/ 2009.
- Ibn Shāhīn Zāhirī, Gharas al- Dīn Khalīl, *Zubdat Kashf al-Mamālik wa-bayān al-Ṭuruq wa-al-Masālik*, Paris, Maṭba'a Jumhūriyya, 1894.
- Ibn Taghrībirdī, Jāmāl al- Dīn Abū al- Maḥāsīn, *al- Manhal al- Ṣāfi wa-al-Mustawfā ba'd al- Wāfi*, Revised by Muḥammad Muḥammad Amīn, al- Hay'a al- Miṣriyya, al- 'Āma lil- Kitāb, 1984.
- Idem*, *al-Nujūm al-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa 'l- Qāhira*, Cairo, Wizārat al- Thaqāfa wa 'l- Irshād al- Qawmī, Maw'assisa al- Miṣriyya, al- 'Āma, (Und.).
- Islami, Gholamreza& Kamelnia, Hamed, *Mi'mārī- yi Jam'ī*, Tehran, University of Tehran Press, 1393/ 2014.
- Jabartī, 'Abd al- Raḥman, *'Aja'ib al- Āthār fī Tarājim al- Akhbār*, (Und.), Maṭba'a Dār al- Kitāb al- Miṣriyya, 1997.
- Karimian, Sardashti &Nader, Attarzadeh, Abdolkarim, “Ribāṭ”, Gholam-Ali Haddad-Adel (as Supervisor), *Encyclopedia of the World of Islam*, Vol. 19, Tehran, The Center For The Great Islamic Encyclopedia, 1393/ 2014.
- Lapidus, Ira, *Muslim cities in the later Middle Ages*, Beirut, al- 'Ahliyya lil- Naṣhr wa al- Tawzī', 1987.
- Idem*, *Mamlūk Patronage and the Arts in Egypt: Concluding Remarks*, Muqarnas, Vol. 2, The Art of the Mamlūks, Published by: Brill, 1984.
- Levy, Yaacov, *Symbiotic Relations: Ulama and the Mamlūk Sultans*, Mamlūk Studies Review Vol. 13, 2009.
- Maqrīzī, Taqī al- Dīn Aḥmad b. 'Alī, *al- Sulūk li-Ma'rifat Duwal al- Mulūk*, Revised by 'Abd al- Qādir 'Aṭā', Beirut- Lebanon, Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya, 1418 AH/ 1991.

- Fernands, *Mamlūk Architecture and the Question of Patronage*, Mamlūk Studies Review Vol. 1, 1997.
- Idem, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamlūk Egypt: the khānqāh*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Golijani Moghaddam, Nasrin, *Tārīkh- Shināsī- yi Mi 'mārī- yi Iran*, Tehran, University of Tehran Press, 1386/ 2007.
- Grabar, Oleg, *The Formation of Islamic Art*, Trans. Mehrdad Vahdati Daneshmand, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1379/ 2000.
- al-harithy, Howayda, *The Concept of Space in Mamlūk Architecture*, Muqarnas, Vol. 18, Published by: Brill, 2001.
- Hasanzade Kalashani, Jafar & Jalili, Mahdi, "“Tebaq” Military College of Mamalik State", *The Journal of Islamic History and Civilisation*, Volume 11, Issue 21 - Serial Number 21, 1394/ 2016.
- Homerin, Th. Emil, *Saving Muslim Souls: The khānqāh And The Sufi Duty In Mamlūk Lands*, Mamlūk Studies Review Vol. 3, pp. 59-83. 1999.
- Humphreys, R. Stephen, *The Expressive Intent of the Mamlūk Architecture of Cairo: A Preliminary Essay*, Studia Islamica, No. 35, Published by: Maisonneuve & Larose, 1972.
- Ibn Baṭṭūṭa, Muḥammad b. ‘Abdullāh, *Rihla Ibn Baṭṭūṭa, Tuḥfat An-Nuẓẓār Fī Gharā’ib Al-Amṣār Wa ‘Ajā’ib Al-Asfār*, Revised by Tāzī, ‘Abd al- Hādī, (Und.), Maṭbū‘āt Akādīmiyya al- Mamlīka al- Maghribiyya, 1997.
- Ibn Duqmāq, Ibrāhīm b. Muḥammad b. Aydamur ‘Alā’ī, *Intiṣār li-Wāsiṭat ‘Iqd al- Amṣār*, Beirut, Maṭba‘a al- Amīriyya al- Kubrā, (Und.).
- Ibn al- Furāt, Nāṣir al- Dīn Muḥammad b. ‘Abd al- Raḥīm, *Tā’rīkh-i Ibn al- Furāt*, Revised by Constantin Zureiq & Najla Izzedin, Beirut, al- Maṭba‘a al- Amīr Kāniyya, 1938.
- Ibn Ḥabīb, Ḥasan ‘Umar b. Ḥasan, *Tadhkirat al- Nabīh Fī Ayyām al- Maṣṣūr wa- Banīh*, Revised by Muḥammad Muḥammad Amīn & Sa‘īd ‘Abd al- Fattāḥ ‘Āshūr, Maṭba‘a Dār al- Kutub, 1976.
- Ibn Iyās, Muḥammad b. Aḥmad, *Badā’i‘ al-Zuhūr fī Waqā’i‘ al-Duhūr*, Revised by Muḥammad Muṣṭafā, Beirut, Maktaba dar al-Bāz, (und.).

References

Qur'ān- i Karīm

- Abdul Jabbar, Ifaf, “Woman and Her Architectural Contributions in Mamluk Maritime State (648A.D, 1383-1250A.D\784A.H)”, *Dirāsāt fī Āthār al- Watan al- ‘Arabī*, Arab Republic of Egypt, Fayoum University, 2017.
- Abouseif, Doris Behrens, *Islamic Architecture in Cairo: An Introduction*, Trans. Ardeshir Eshraqi, Tehran, Maw’assisa Ta’lif, Tarjuma wa Nashr- i Āthār- i Hunarī “Matn”, 1391/ 2012.
- Alī Ibrahim, Laila, *Residential Architecture in Mamlūk Cairo*, Muqarnas, Vol. 2, The Art of the Mamlūks, Published by: Brill, 1984.
- ‘Asqalānī, Ḥāfiẓ b. Ḥijar, *Anbā’ al-Ghamr bi-Abnā’ al-‘Amr*, Revised by Ḥasan Ḥabashī, Cairo- Egypt, Supreme Council for Islamic Affairs, Iajna Ihyā’ al- Turāth al- Islāmī, 1389 AH/ 1970.
- Badkoubeh Hazaveh, Ahmad, “Jāmi’ Masjid”, Vol. 9, *Encyclopedia of the World of Islam*, 1393/ 2014.
- Baybars al-Manşūrī, *al-Tuḥfa al-Mulūkiyya fī al-Dawla al-Turkiyya, Ta’rīkh Dawlat al-Mamālik al-Baḥriyya fī al-Fatra Min 648–711Hijriyya*, Revised by ‘Abd al-Ḥamīd Sāliḥ Ḥamdān, Vol. 1, Cairo- Egypt, al- Dār al- Misriyya al- Lubnāniyya, 1407 AH/ 1987.
- Idem*, *Zubdat al- Fikr fī Ta’rīkh al- Hijrat*, Revised by Donald Sidney Richards, Beirut, al- Maw’assisa a- Almāniyya lil- Bahth al- ‘Ilmī, 1419 AH/ 1999.
- Berkey, Jonathan P., *Popular Culture under the Mamlūks: A Historiographical Survey*, Mamlūk Studies Review Vol. 9., 2005.
- Blair, Sheila&Bloom, Jonathan, *The art and architecture of Islam 1250 – 1800 (Hunar wa Mi‘mārī- yi Islāmī(2))*, Trans. Yaghoub Azhand, Tehran, Iranian Academy of the Arts, 1397/ 2018.
- Dahmān, Muḥammad Aḥmad, *Mu’jam al- Alfāz al- Ta’rīkhīyya fī al- ‘Aşr al- Mamlūkī*, Syria, Dār al- Fikr, Beirut, Dār al- Fikr al- Ma‘āşir, 1410 AH/ 1990.
- Dawādārī, Abūbakr b. ‘Abdullāh b. Aybak, *Kanz al- Durar wa- Jāmi’ al- Ghurar*, Revised by Sa‘īd ‘Abd al- Fattāḥ ‘Āşūr, Cairo, 1391 AH/ 1971.

Abstracts

Architecture as a Political Expression: The Impact of Political Contexts and Purposes on the Architectural Activities of Bahri's Mamluks (1250-1382)

Zahra Habibi¹

M.A in The History of Culture and Islamic Civilization, University of al-Zahra, Tehran, Iran

Fariba Pat

Assistant Professor of the History of Culture and Islamic Civilization, University of al-Zahra, Tehran, Iran

Negar Zeilabi

Assistant Professor of the History of Culture and Islamic Civilization, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

A number of architectural activities in Egypt during the Mamluks period were influenced by the political context and the goals and factors that associated with it. These contexts added elements and styles to the architecture and provided an area for increasing the number of buildings with such as characteristics. The aim of this research is answer the questions by descriptive-analytical and statistical methods: how did political factors affect the architecture of Mamluks in Egypt? Which buildings were created under the influence of these factors? Findings show that factors and goals such as political legitimacy, domination of society, maintaining government and wealth, turning Egypt into the center of the caliphate, and the question of identity, led the country to increase architectural activities. Also, buildings such as ṭibāq, Jām', madrasah, khānqāh, zāwiyah, ḥamām, ribāṭ, sabīl-kuttāb and tombs and structures such as squares and bridges are among the buildings that emerged under the influence of political contexts in Egypt.

Keywords: Mamluks, Islamic architecture, Egyptian architecture, Architecture and politics, The policy of Mamluks.

1. Email (corresponding author): zahrahhabibi1996@gmail.com

In the name of God

Table of Contents

Architecture as a Political Expression: The Impact of Political Contexts and Purposes on the Architectural Activities of Bahri's Mamluks (1250-1382)	3
<i>Zahra Habibi, Fariba Pat & Negar Zeilabi</i>	
Export of Iranian Carpets to the United States During the Qajar Period; Backgrounds and Challenges	49
<i>Fereshte Jahani</i>	
A Study of the Achievements of French Orientalists in Algeria (1830-1962 AD)	71
<i>Majid Menhaji</i>	
Iranian Identity; A Critique of the Views and the Necessity of a Historical Approach	99
<i>Mohammad Ali Asgari, Fahimeh Mokhber Dezfuli & Younes Farahmand</i>	
Dekhoda of <i>Sūr-i-Srāfīl</i>: an Imperfect Picture of Social Democracy	125
<i>Sayed Hashem Aghajari & Mehdi Zamani</i>	
A Review on <i>Zanân-i- Khândân-i- 'Asr-i-Tiymûri</i> (The Women of Timûrîd Dynasty)	153
<i>Seyyed Hadi Zabihi</i>	
