

با اسمه تعالی

## مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال هشتم، شماره سی ام، پاییز ۱۳۹۵

شاپی: ۲۲۲۸-۶۷۱۳

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی - پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سردییر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

سردییر میهمان: دکتر نصرالله صالحی

### هیئت تحریر ۴

شادروان دکتر آینه وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء(س)

دکتر اشرافی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران

دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت

دکتر حسنی، عط الله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی

دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر قره چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران

دکتر مجتبایی، فتح الله، استاد تاریخ ادبیات، دانشگاه تهران

دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران

دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی  
ویراستار فارسی و انگلیسی: ابوالفضل توکلی شاندیز

\*\*\*

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان: ۱۰۰۰

تومان ۲۰۰۰

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران - خیابان شهید عباسپور - خیابان رستگاران - کوچه شهر وزیر شرقی - شماره ۹

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمبر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.pte.ac.ir E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

## ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخنگاری و تاریخنگری و ... ) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفه خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می شود حداقل تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنمای نوشته می شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- ارسال سه نسخه از مقاله، به صورت تایپ شده در برنامه word با قلم 14 B karim و با فاصله ۱/۵ به همراه CD آن الزامی است.

## ضوابط مربوط به مقالات

از نویسنده‌گان محترم تقاضا می شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:

۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:

- چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداقل در ۱۵۰ کلمه)
  - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
  - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
  - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع نتیجه
  - فهرست منابع تحقیق
۲. حجم مقاله باید از ۶۰۰۰ کلمه بیش تر باشد.
  ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورپوینت توضیح داده شود.
  ۴. مشخصات نویسنده یا نویسنده‌گان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.
  ۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسنده‌گان غیر فارسی زبان پذیرفته می شود.

## شیوه استناد به منابع و مأخذ در پانوشت

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبه ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مأخذ در پانوشت رعایت فرمایند:

### - ارجاع به کتاب:

- نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) عنوان /ثر، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد، محل انتشار: ناشر، چاپ، صفحه.

### - ارجاع به مقاله:

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره نشر، صفحه.
- مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام مجموعه مقالات، نام گردآورنده یا احیاناً نام مترجم، محل نشر: ناشر، صفحه.
- دایرةالمعارف: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام دایرةالمعارف، شماره جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
- پایاننامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایاننامه»، مقطع پایاننامه، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شماره سند.

در ارجاع‌های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است.

## شیوه ارائه فهرست منابع

فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله، به صورت زیر تنظیم شود:

- نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار) عنوان /ثر، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.
- عنوان /ثر (نویسنده ناشناس) (سال انتشار) نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.



## فهرست مطالب

- علی ارجمند
- \* نوادگان امام ابوحامد الغزالی در آسیای صغیر ..... ۹
- آرمین دخت امین
- \* تاریخ‌نگار ایرانی در دربار عثمانی و رویکرد به تشیع با تکیه بر تاریخ جنابی ..... ۳۷
- طاهر بابایی
- \* جایگاه نوروز در تشکیلات حکومتی عثمانی (عصر متقدم) ..... ۶۳
- آزاده حسینی
- \* مطالعه تطبیقی «گلستان هنر» و «مناقب هنروران» ..... ۸۱
- نصرالله صالحی
- \* تأملاتی در تاریخ‌نگاری فارسی در دوره عثمانی ..... ۱۰۱
- مهدی عبادی
- \* برآمدن یک شهر اسلامی: مدارس و تبدیل استانبول به کلان‌شهری اسلامی ..... ۱۱۹
- فرزانه فخر فر
- \* نقش ایرانیان در توسعه مکتب کتاب‌آرایی بغداد عثمانی ..... ۱۳۹
- صباح قبری، صباح خسروی زاده
- \* بررسی مقایسه‌ای سیاست دولت ایران و عثمانی نسبت به طریقت قادریه ..... ۱۵۹
- ایرج نیک‌سرشت، صادق شهریار
- \* بررسی نقش ملاعی قوشچی در انتقال دانش از مدرسه سمرقند به امپراطوری عثمانی ..... ۱۷۹
- سهیلا هادی‌پور مرادی، مژگان هادی‌پور مرادی
- \* تجلی باورهای دینی و مذهبی در آثار معماري ایران و عثمانی، مسجد شیخ لطف‌الله اصفهان (۹۸۱-۹۹۸ق. م.) و مسجد سلیمانیه استانبول (۹۲۹-۱۵۵۷ق. م.) ..... ۱۹۹



## سرسخن

امیرنشین عثمانی در ابتداء قرن هفتم امیرنشینی کوچک و کم‌اهمیت در آناتولی بود. اما این امیرنشین کوچک، به تدریج گسترش یافت و سپس به یک امپراتوری بزرگ تبدیل شد که بخشایی از سه قاره آسیا، اروپا و آفریقا را دربرمی‌گرفت. دولتمردان عثمانی در جریان توسعه‌طلبی‌های خود در مرزهای شرقی، از قفقاز تا خلیج فارس ناچار به رویارویی با قدرت بزرگ و مهمی به نام ایران بودند. از این رو در طول شش سده، روابط بسیار پر فراز و نشیبی میان دو دولت رقم خورد. اگرچه این روابط جنبه‌های مختلفی را دربرمی‌گرفت، اما آنچه که در ایران بیشتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، روابط سیاسی و نظامی بوده است. حال آنکه علی‌رغم برخی از جنگ‌های متعدد میان دو دولت، روابط فرهنگی و فکری نیز در طول سده‌های متعددی با افت و خیزهایی در جریان بوده است. این جنبه از روابط به ویژه تبایج و تأثیرات آن بخش مهمی از تاریخ روابط میان دو دولت هم‌جوار را تشکیل می‌دهد. از این رو پرداختن به این جنبه از روابط می‌تواند عرصه مطالعات مربوط به روابط ایران عثمانی را گسترش دهد و منظره‌های دیگری از تاریخ دو کشور را پیش‌روی خوانندگان بگشاید.

پژوهشکده تاریخ اسلام که در سالهای اخیر در زمینه گسترش مطالعات منطقه‌ای به ویژه پرداختن به تاریخ و تمدن دولتهای مسلمان پیشگام بوده، در زمینه مطالعات عثمانی نیز آثاری را اعم از تألیف و ترجمه منتشر کرده است. همین امر موجب شد که گروه جراینهای فکری پژوهشکده با پیشنهاد برگزاری همایشی در زمینه مناسبات فکری و فرهنگی ایران و عثمانی موافقت و همکاری کند. بعد از پذیرش پیشنهاد مذبور، شورای علمی همایش با حضور استادان

محترم آقایان دکتر محمد تقی امامی، دکتر عطاء الله حسنه، دکتر حسن حضرتی، دکتر عباس برومند اعلم، دکتر نصرالله صالحی و خانم دکتر زهرا ربانی شکل گرفت و بنا به تصمیم شورا، فرآخوان همایش اطلاع‌رسانی شد. در زمان مقرر ۴۷ چکیده و سپس اصل مقاله به دیرخانه همایش رسید. بعد از بررسی و داوری مقاله‌ها، تنها هفت مقاله مورد پذیرش قرار گرفت. از این رو به هشت پژوهشگر سفارش مقاله داده شد و در نهایت، همایش با ۱۵ مقاله در ۲۴ دی ۱۳۹۴ در پژوهشکده تاریخ اسلام برگزار شد. مقاله‌هایی که در این شماره از *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام* منتشر می‌شود، در واقع تعدادی از همان مقاله‌هایی است که در همایش مذبور ارائه شده است. در پایان لازم است یکبار دیگر از تک تک اعضای شورای علمی همایش مذبور سپاسگزاری نمایم. و نیز شایسته است از ریاست محترم پژوهشکده تاریخ اسلام حجۃ‌الاسلام و المسلمین جناب آقای سیدهادی خامنه‌ای، و نیز آقای خلیل قویدل (دیر اجرایی همایش) که در برگزاری همایش و نیز انتشار این ویژه‌نامه نهایت همکاری را به عمل آورده و همچنین انتشار این شماره با مساعدت ریاست محترم پژوهشکده امکان‌پذیر شد، سپاسگزاری نمایم.

نصرالله صالحی  
دیر علمی همایش  
۱۳۹۵/۱۱/۱۱

## نوادگان امام ابوحامد الغزالی در آسیای صغیر

علی ارطغرل<sup>۱</sup>

**چکیده:** در جریان استیلای مغولان و نیز پیش از آن، کوچ‌های روشنفکری که از سرزمین‌های اسلامی تحت اشغال به آناتولی اتفاق افتاده بود در آناتولی به صورت گروه‌های سازمان یافته پخش شد و موجات پیشرفت و هر چه ریشه‌دار شدن فرهنگ و مدنیت اسلامی را فراهم کرد. همچنین مشخص کردن افرادی که در این فرایند نقش داشتند، فهم ما را از ماهیت فرهنگ و اندیشه اسلامی که بعدها در این منطقه جغرافیایی شکل گرفت، آسان خواهد نمود. در این مقاله درباره نوادگان امام غزالی که به آناتولی آمد و در آقسرای اقامت گزیدند، بحث خواهیم نمود. در ابتداء، منبعی با نام *الولـ الشفـقـيـ* را که در مورد این موضوع در دوره سلجوقی تنها منبع اطلاعاتی ثبت شده محسوب می‌شود و همچنین نویسنده آن را معرفی خواهیم کرد. به دنبال آن موضوع مدنظر این منبع که اطلاعاتی درباره نوادگان امام غزالی است را بررسی خواهیم کرد. در آخر بر چگونگی فهم و درک اطلاعات موجود در کتب ترجمه الاحوال که حاکی از نداشتن فرزند پسر امام غزالی هستند و نیز اطلاعات موجود در منابع در دسترس، متمرکز خواهیم شد.

**واژه‌های کلیدی:** غزالی، قاضی احمد نکیدی، سلجوقیان، آناتولی، آقسرای

۱ دانشیار دانشگاه دوزجه ترکیه، دانشکده علوم و ادبیات، گروه تاریخ aertugrul71@hotmail.com  
تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۵/۰۷/۲۶

## The Descendants of Imam Abu Hamid al-Ghazali in Anatolia

Ali Ertuğrul<sup>1</sup>

**Abstract:** The immigration of intellectuals to Anatolia from those parts of the Islamic world that were exposed to the big invasion of Mongol, whether during this invasion or before it, led to improvement and inveteracy of Islamic culture and civilization which has already started institutionalizing and blossoming in the Anatolia. Meanwhile, establishing that who the people that contributed to this process were, shall facilitate our understandings of the nature of Islamic culture and thoughts which subsequently formed in this region. In this paper, we shall talk about Imam-i Ghazali's descendants who had immigrated to Anatolia and settled in Aksaray. However, before addressing the mentioned issue, an important reference, i.e. *al-Walad al-Shafiq*, will be examined which is the sole written reference on this topic in the Saljuks era, and its author will also be introduced. Afterwards, the data of this reference which is about Ghazali's descendants will be examined. Lastly, we will focus on the issue raised by some biographical references indicating that Ghazali has had no son, and will examine the data presented in the mentioned reference, i.e. *al-Walad al-Shafiq*.

**Keywords:** al-Ghazali, Qadhi Ahmad of Nighda, Saljuks, Anatolia, Aksaray

---

<sup>1</sup> Associate Professor Düzce University, Faculty of Science and Literature, Department History  
aertugrul71@hotmail.com

## مقدمه

در این مقاله، به طور عمده اطلاعات ارائه شده در *الولد الشفیق و الحافظ الخلیق* که توسط قاضی احمد نکیدی به سال ۱۲۳۳ق./ ۷۳۳م. در شهر نکیده، واقع در آناتولی مرکزی، به زبان فارسی و به صورت تاریخ مختصر اسلام نوشته شده است را بررسی کردہ‌ایم. این کتاب با عنوان منبعی درباره سلجوقیان آناتولی: *الولد الشفیق و الحافظ الخلیق* موضوع رساله دکتری نگارنده بوده است. البته در اینجا لازم است که پیش از تجزیه و تحلیل اطلاعات مربوط به امام غزالی و نوادگان او مطالعه قاضی احمد و ماهیت اثر او به صورت اجمالی ارائه نمود. چراکه او هم به عنوان مؤلفی که در دوره سلجوقیان آناتولی می‌زیسته است و هم به سبب ارائه اطلاعاتی درباره نوادگان امام محمد غزالی که در هیچ کدام از منابع این عصر دیده نمی‌شود، اهمیت زیادی دارد.

### ۱. زندگی قاضی احمد نکیدی

همانند ابن‌بی‌بی و آقسراپی از مؤلفان آسیای صغیر، درباره زندگی قاضی احمد نکیدی هم در منابع این عصر هیچ‌گونه اطلاعاتی در دست نیست. اطلاعات موجود، از اخبار پراکنده‌ای که او جسته و گریخته درباره خود و خانواده‌اش ارائه کرده است، به دست می‌آید.

قاضی احمد با توجه به اطلاعاتی که در اثر خویش ارائه داده، خود را ترکستانی اصل و حتی فصل<sup>۱</sup> خطاب می‌کند و خانواده‌اش را از «جملهٔ حربنده و تراکمهٔ کعنده» می‌داند.<sup>۲</sup> اگر منظور وی از اینکه جد<sup>۳</sup> بزرگش در شهر ختن از حدود صین (چین) در آسیا متولد شد،<sup>۴</sup> قاضی جمال‌الدین محمد بن‌الحسن ختنی (وفات ۱۲۴۹ق./ ۴۷م) باشد، در این صورت خانواده‌اش ممکن‌لای در حدود سال ۰۰۰۰ق. به آناتولی آمده بودند.<sup>۵</sup> هر چند اینکه جد<sup>۶</sup> ختنی در چه تاریخی به خدمت دولت سلجوق درآمد به درستی معلوم نیست، ولی از محتوای گفته‌های عزیز استرآبادی مؤلف بزم و رزم چنین بر می‌آید که او مدتی در حوالی قسطمونی به شغل قضاوت مشغول بود و در مدت کوتاهی به سبب نشان دادن قابلیت‌هایش به مقامات بالایی دست یافت.

<sup>۱</sup> قاضی احمد نکیدی (۱۵۰۰)، *الولد الشفیق و الحافظ الخلیق* (منبعی در دوره سلجوقیان آناتولی)، تصحیح علی ارجاع، آنقره: برگ b130.

<sup>۲</sup> همان، برگ b17.

<sup>۳</sup> همان، برگ b162 و نیز نک: b2، a297.b149.b132.b119.

<sup>۴</sup> همان، a149، و نیز نک: b2، a297.b150.a-b149.b132.b119.

در این اثنا قاضی ختنی با جلال الدین حیب پدر قاضی برهان الدین احمد (وفات ۱۳۹۸ق.) که بعدها به مقام امارت رسید، ملاقات نمود و به واسطه دادن دخترش مناسبات خویشاوندی با او برقرار کرد و وظیفه قضاؤت، اوقاف و دیگر مأموریت‌ها به او واگذار گردید.<sup>۱</sup>

ابن بی بی از جمال الدین ختنی به عنوان شخصی که «از فحول ائمه ترکستان بود و در دولت سلطنت به نظر اکرام و احترام ملحوظ گشته و در خدمت سلطان رکن الدین سفرهای شاق را تحمل کرده» با احترام یاد می‌کند، اظهار می‌دارد که او علاوه بر منصب قضاؤت قونیه، به تدریج منصب قضاؤت ممالک روم و تولیت اوقاف خاص و عام را به عهده گرفت.<sup>۲</sup> جمال الدین ختنی بدین شکل از افراد متتفضد در امور سیاسی شد. بنا به گفته نواده‌اش قاضی احمد، جدش بنا به وصیت سلطان غیاث الدین کیخسرو ثانی که در سال ۱۲۴۵ق. م. وفات یافت، به مقام وزرات و اتابیگی پسران او عزالدین کیکاووس و رکن الدین قلیچ ارسلان دست یافت و مملکت را بین آن دو تقسیم نمود. ولی در جنگی که بین دو برادر در حوالی موضع خان سلطان عالالدین، واقع بر راه قونیه اتفاق افتاد، قاضی ختنی به قتل رسید و در مزار «دانندگان» به خاک سپرده شد.<sup>۳</sup>

بعد از قاضی ختنی، دو پسر او بدرالدین ابراهیم ختنی و زین الدین نوشی، نماینده این خانواده شدند. این مطلب که از بین این دو برادر، بدرالدین ختنی در حدود سال ۱۲۷۵ق. به والی گری و فرماندهی (سرلشکری/سپهبدار) ولایت ارمنک دست یافت، در منابع این عصر انعکاس یافته است.<sup>۴</sup> از بین منابع تنها پرسش قاضی احمد می‌گوید که پدر بنده زین الدین نوشی در سال ۱۲۹۸ق. م. در سن ۴۴ سالگی به خاطر ضربتی که از شمشیر زهرآسود خورده بود، وفات یافت.<sup>۵</sup>

۱ عزیزبن اردشیر استرآبادی (۱۹۲۸)، بزم و رزم، به کوشش کوپریلی زاده محمد فواد بیک، استانبول: صص ۴۴-۴۵؛ ترجمهٔ ترکی (۱۹۹۰)، مرسل اوزترک، آنکارا: [این‌باشد]، ص ۵۳.

۲ ابن‌بی‌بی‌المنجمه (۱۳۹۰)، *الاوامر العلانية فی الامور العلانية معروف به تاریخ ابن‌بی‌بی*، تصحیح زاله متحدین، تهران: صص ۵۱۲-۵۱۳؛ نیز نک: ص ۵۱۶، ۵۱۷، ۴۹۳؛ ترجمهٔ ترکی، مرسل اوزترک، ج ۲، آنکارا: [این‌باشد]، ۱۹۹۶، ص ۱۲۰ و نیز رک،

ج ۲، صص ۱۱۵، ۱۰۰. ۱۲۴، ۱۱۵.

۳ قاضی احمد، همان، ص ۱۳۲، b149.

۴ ابن‌بی‌بی‌المنجمه، همان، ص ۵۹۱؛ ترجمهٔ ترکی، ج ۲، صص ۲۰۲-۲۰۳؛ آقسراپی (۱۹۴۴)، *مسامرة الأخبار و مسامرة الأخبار*، به کوشش عثمان توران، آنکارا: [این‌باشد]، ۱۱۱؛ ترجمهٔ ترکی مرسل اوزترک (۲۰۰۰)، آنکارا: [این‌باشد]، ص ۸۵-۸۶.

۵ قاضی احمد، همان، ص ۱۰۲ و نیز b127.

قاضی احمد که در کتابش خود را بیشتر با صفات «بنده»<sup>۱</sup> و «مؤلف»<sup>۲</sup> و یا هر دوی آنها «بنده مؤلف» معرفی می‌نماید، می‌گوید که در اوایل سال ۷۰۰ ق. در سن پانزده سالگی قرار داشت؛<sup>۳</sup> او همچنین اظهار می‌دارد که در سال ۷۰۲ ق. هفده ساله بود،<sup>۴</sup> و بر این تاریخ تأکید می‌ورزد. بنابراین تحت این شرایط سال تولد مؤلف کتاب مذبور باید سال ۸۵۴ عق. ۱۲۸۶ م. باشد. محتملاً تحصیلات ابتدایی اش را در ملاکویه (که نام امروز آن درین قویی و مربوط به ینی شهر است) از نواحی نکیده، نزد مولانا کمال الدین نکیدی گذراند.<sup>۵</sup> او همچنین در ایام طفویلت با شیخ اعظم ظهیر الدین یوسف ملاقات نمود، ولی امکان استفاده از ذکر، خرقه، صحبت و نفس او را پیدا نکرد.<sup>۶</sup> علاوه بر این در عنفوان جوانی پای مجلس و صحبت مولانا نجم الدین اصفهانی، مولانا شرف الدین موصلی، نصیر الدین شیرازی، شیخ شمس الدین و قطب الدین علی هرقلى نشست.<sup>۷</sup> همچنین در دوره نوجوانی که از آن به عنوان ایام عنفوان شباب یاد می‌کند، با قاضی قونیه رکن الدین مازندرانی که به نکیده آمده بود، ملاقات نمود، همراه با شمس الدین مدرس - کسی که در قضای معدن لولوه مسئول بود - در مباحثه‌ای که درباره حادثه معراج شد، شهادت داد.<sup>۸</sup> هنگامی که در پانزده سالگی از ملاکویه به نکیده مراجعت نمود، با خواجه خداوند نظام الدین، شیخ مظفر الدین و احمد بن علی که می‌گوید بیشتر از پدرش به گردن او حق دارد، ملاقات کرد و در خانه و زاویه فرد اخیر اقام‌گزید.<sup>۹</sup> با توجه به القاب و صفات زیادی که او به مولانا شرف الدین عثمان بن حسن

۱ قاضی احمد، همان، برگهای:

2b, 7a, 9b, 10b, 14b, 21b, 22b, 40a, 55a, 56a, 61a, 64b, 68b, 69a, 70a, 70b, 92b, 94a, 94b, 95b, 96a, 100b, 102b, 106b, 111b, 114a, 117b, 118b, 119a, 119b, 121b, 125a, 130b, 135a, 136a, 140b, 149a, 150b, 151a, 151b, 155b, 156a, 157b, 169a, 172b, 173a, 177a, 182b, 190a, 214b, 233a/1, 233b, 234a, 234b, 238b, 247a, 248b, 266a, 266b, 267b, 271b, 281a, 288a, 291a, 293b, 295b, 296b, 297a.

۲ همان، برگهای:

1b, 2b, 5a, 5b, 9b, 10b, 13a, 14a, 14b, 22b, 37a, 40a, 55a, 56a, 61a, 64b, 68b, 69a, 70a, 70b, 92b, 94a, 94b, 100b, 106b, 111b, 117b, 118a, 118b, 119b, 120b, 121b, 131a, 135a, 140b, 149a, 150b, 151a, 154a, 155b, 169a, 172a, 172b, 177a, 179b, 190a, 193a, 201b, 233a/1, 233b, 234a, 238b, 247a, 266a, 266b, 271b, 288a, 291a, 293b, 295b, 297a, 297b.

۳ همان، b94.

۴ همان، a151.

۵ همان، b117.

۶ همان، b118 و نیز نک: b119.

۷ همان، a281 a119 a-95 a7.

۸ همان، a281.

۹ همان، b299 b289 و نیز نک: b117.

نکیده‌ای<sup>۱</sup> و مولانا ابراهیم بن احمد بن محمد موصلی<sup>۲</sup> می‌دهد، نقش عمه آنها در تعلیم و تربیت مؤلف مورد بحث ما معلوم می‌گردد. قاضی احمد در سال ۷۰۲ق. ۱۳۰۲م. هنگامی که هفده سال داشت، در نزد حسام الدین حسین بن جمال الدین حبیب قیصری که از طریق پیوند ازدواج با آنها مناسبات خویشاوندی داشت، محتملاً در دارالقضاء قیصری به کار دوات داری اشتغال ورزید.<sup>۳</sup> او بعد از برکناری از این مقام، مصلحت دید که به زادگاهش نکیده که مرقد پدرش نیز در آنجا بود بازگردد.<sup>۴</sup> احتمالاً مدتی بعد توسط مولانا بهاء الدین به مقام قضاوت رسید، اگرچه برای مدتی معزول شد، ولی تا زمان وفاتش این مقام را به عهده داشت.<sup>۵</sup>

او با توجه به اظهاراتش، مؤلف اثر دیگری به نام *الولد الشفیق* در اواسط سال ۷۳۳ق. زمانی که در سن ۴۸ سالگی اش بود به خانقاہ نظام الدین احمد بن علی رفته، شش ماه در آنجا زحمت کشید و مسوده‌ای آماده نمود و آن را در سیزده ذی الحجه ۷۳۳ق. ۲۵/ آگوست ۱۳۳۳م. پاکتویس کرد.<sup>۶</sup> اما به سبب اینکه در *الولد الشفیق* تاریخ یکم محرم ۷۳۴ق. ۱۲/ سپتامبر ۱۳۳۳م. قید شده،<sup>۷</sup> این امر دلالت بر این دارد که مؤلف به رغم اتمام کارش در این زمان با مشکلاتی مواجه بوده است. چون در این باره هیچ گونه اطلاعاتی در دست نداریم، ضرورتاً باید بگوییم که قاضی احمد در تاریخ نامشخصی بعد از سال ۷۳۴ وفات یافت.

قاضی احمد نکیده‌ای که اظهار می‌دارد اطلاعات خود را از ترجمه کتب عربی به دست آورده است،<sup>۸</sup> اثر خود را با یک مقدمه عربی (a2-b1) آغاز می‌کند. او به اثر خود عنوان *الولد الشفیق والحافظ الخلیق* (فرزند مهربان و نواده با اخلاق) می‌دهد و با توجه به مباحثی که درباره تاریخ پیامبران (b71-b1) تاریخ اسلام (a156-a76) جغرافیای فیزیکی و فلکی و احوال قیامت و آخرت (a256-b158)، سیرت، فضایل، شمایل و اخلاق حضرت محمد (a)

۱ قاضی احمد، همان، b106.

۲ همان، a95.

۳ همان، a234-a251 و نیز نک: a95.

۴ همان، a156 و نیز نک: a5.

۵ همان، a114-a-b71.

۶ همان، a141,b140.

۷ همان، a-b297 و نیز a5.

۸ همان، a56.

۹ همان، b1.

و مسائل مربوط به کلام (a298-b257) آورده، این طور استنباط می‌گردد که او این اثر را به پنج بخش تقسیم کرده است. به واسطه مقدمه فارسی که بعد از مقدمه عربی می‌آید (a9-b2) هم می‌توان احتمال داد که او کتاب خود را به ابوسعید بهادرخان - سلطان ایلخانی آن زمان - و وزیر او غیاث الدین (پسر رشید الدین فضل الله همدانی) اتحاف کرده باشد و هم او از دیدگاه تاریخی برخوردار بود.

به طور کلی مؤلف در این بخش، به سبب ضرورت رعایت اسلوب اختصارنویسی، اطلاعات دانشنامه‌ای ارائه کرده است. اگر دیدگاه‌های خاص خود او را که به تناوب وارد متن شده است، مشخص کنیم، می‌بینیم که او اکثراً ترجیح داده دیدگاه‌های افراد قبلی را نقل کند. در حقیقت اگر به منابعی که او در آخر اثر خویش ذکر کرده<sup>۱</sup> توجه کنیم، مشاهده می‌کنیم که آن منابع به ویژه در میان اهل سنت به طور گسترده مورد قبول بوده و امروزه از منابع معتبر و «کلاسیک» به حساب می‌آیند. با این حال از منظر مباحث تاریخی باید گفت که بحث‌های مربوط به سلجوقیان که در قسمت پایانی بخش دوم آمده و نیز مشاهدات و تدقیقات شخصی مؤلف که در جای جای کتاب دیده می‌شود، بیشتر از آن جهت که در منابع دوره مورد بحث کم شمار است، دارای ارزش و اهمیت بسیاری است. علاوه بر این، این اثر از لحاظ سبک نوشتاری دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است.

## ۲. امام غزالی در الولد الشفیق

حجۃ الاسلام ابوحامد محمد بن محمد بن احمد بن احمد الغزالی طوسی (و ۵۰۵ق. ۱۱۱۱م)<sup>۲</sup> متفکر اهل سنت در جهان اسلام، متصوف، حاکم بر فقه شافعی و کلام اشعری، مشهور به نقد از فیلسوفان و مجادله با باطنی‌ها که با تأثیف آثاری در موضوعات مختلف باعث تحکیم مبانی دینی پس از خود گردید، شخصی مهم برای خود قاضی احمد نکیدی و منبعی مهم برای

۱ قاضی احمد، همان، b297-a298، «الجامع لآقانين العلوم والذوقيه والتفسير الحقيقية والأحاديث الصحيحة والأقصاص» الصريحيه والأقسام الدينية المستخرجه من خلاصات زيد كتب شتى كالبلدي لأبي زيد البلكي والتاريخ الشهابي و عرابيس المجالس التعالبي والتفسير الكبير الإمام المجتهد مولانا فخرالدين الرازي والكشف الزمخشري و جامع الأصول فى أقاويل الرسول و قوة القلوب لأبي طالب المكى و رسالة الأستاذ أبي القسم القشيري و إحياء العلوم للعلامة السعید أبي حامد الغزالى و حقائق العارفين الإمام المجدد دین الله تاج الدين، والزبير الجبومي والتفسير العلى و التنتيم العملى و عقائد العقود وأصول الصابونى بإنضمام العالمين و تُخب الملل و النحل و نثر الدر و ألفاظ الكفر لأبى منصور الماتريدى و مناظرات الذبوسى والمباحثات الشتى (؟) وفروع الفقه من المؤلف القدسى و تshireج الطب و كتب أخرى».

۲ همان، a71، b297-a298، a133-b132، a135-b95، a70-b70 و نیز رک: a297، a125-b125 و نیز رک:

اثر او به شمار می‌رود. عامل مهم دیگر احترام و محبت زیاد قاضی احمد به غزالی که او را به عنوان حجۃ‌الاسلام امام ابوحامد غزالی ذکر می‌کند، این است که او بمواسطه زنش در نسل هشتم با غزالی خویشاوند بود. با این حال، از اظهارات او می‌فهمیم برای قاضی احمد که پدرش از مقام قاضی القضاطی تا وزارت رسید،<sup>۱</sup> پیوند نسبی و یا قربت مذهبی برای او اصل نبود،<sup>۲</sup> بلکه تلاش‌های علمی و فکری بود که غزالی برای امت اسلامی انجام داده بود.

در بخش دوم اثر که با رئوس مطالب آن آشنا شدیم، قاضی احمد اسم غزالی را به دلیل نقش فکری و واقعی که در میراث فرهنگ اسلامی داشته در هنگام ذکر نجبا، نقبا و حواریون، به همراه اسم ابن‌العربی، فخر رازی و زمخشری می‌آورد. قاضی احمد، بعد از صحبت از خلافی راشدین که امام حسن نیز در بین آنان قرار دارد: «و قبل الشروع بأذكار حکام بنی أمیة ذکر نجبا و نقبا و حواریین این آمّت را در ذیل مختمن أخبار خلفاء راشدین بقلم آوردن هر چه أوجب و أنساب وألق و أطبق و بحق أطلق»<sup>۳</sup> اسامی نجبا، نقبا، حواریون را که از صحابه و تابعین بودند، ذکر می‌کند.<sup>۴</sup> بعد هم می‌گوید «و هم روان شیخ مرشد أقدم، مجتهد مقدم، جهید معظم، محی الدین مغربی، شاد باد که چنین تعیینان عربیه از کتب وی و نظراش علامه الدنيا أبوحامد حجۃ‌الاسلام غزالی و جار‌الله زمخشری و إمام مولانا فخر الدین رازی - رضی الله عنهم و عمن رضاهم - بما ضعفاء کم سرمایه بتحفه غیبی می‌رسد».<sup>۵</sup> او ذکر این افراد را به منزله قدردانی از آنان می‌داند. بدین ترتیب هم به خاطر عظمت خدمتی که این اشخاص به جامعه اسلامی انجام داده بودند از آنها تقدیر و همچنین بر جایگاه ممتاز آنان در بین امت تأکید می‌کند.

این اظهارات تحسین‌آمیز قاضی احمد در مورد امام غزالی در صفحات مختلف کتابش تکرار می‌شود. او هنگام برشمردن مجددان دینی سال پانصد هجری، از غزالی به عنوان «از

۱ قاضی احمد، همان، b132.

۲ قاضی احمد از نظر فقهی حنفی و اعتقادی ماتریدی بود (نک: قاضی احمد، همان، برگش a120، a284، b268 و نیز نک: علی ارجاعی (۲۰۱۵)، الولد الشفیق و الحافظ الخلیق قاضی احمد تکلیدی (منبعی در دوره سلجوکیان آناتولی)، آنقره: ای‌جا، صص ۷۶-۸۳) نیز از لحاظ فقهی شافعی و اعتقادی اشعری بود.

۳ قاضی احمد، همان، b85.

۴ هرچند اسم دوازده نجیب و ده نقیب از صحابه و تابعین بردہ می‌شود، در عنوان حواریون می‌گوید: «و از حواریان این امت هر یک حاوی دیان خداوند ریان بسیرایی از مشارب دارین می‌پیمان قلوب بتصفیه بواطن صدران کل المواتن صفاء پرتوان جل الأماکن پرورش یافتگان در نفس مکه عظمی منتشیان از وادی بلد کبری منتجبان از قریش مراجیح العقول مرضیان عبدالله و الرسول بعد گانه در ألسن کمل (لسن) آخر زمان متداول و متزاول البعثة النبوية إلى الان أسماشان مع أسامی النجبا و النقبا از علماء رسمی که بقناعت بقشور از لباب». ولی از کسی نام بردہ نمی‌شود. نک: همان، برگ. b85.

۵ همان، b85.

فقها إمام المشرقين أبو حامد زين الدين محمد بن محمد بن محمد طوسى غزالى از أصحاب مقتدائی جهان نادره أزمان شافعی<sup>۱</sup> یاد می کند. هنگام صحبت از ابواللیس نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی نیز، او را «حجت الاسلام امام غزالی دوم»<sup>۲</sup> نامیده و بدین ترتیب ارزش او را در قیاس با غزالی مشخص می کند. همچنین ذکر مکرر غزالی توسط قاضی احمد، در بخش های مختلف زندگی اش و در هنگام تأثیرش، از عبارات کتاب او قابل فهم است. سخن او «قایم مقام هزار مجلد کتاب امام دین دنیا حجۃ‌الاسلام أبو حامد غزالی - رضی الله عنه - مصوّر افتد»،<sup>۳</sup> را درباره زندگی پر جنب و جوش، پر برکت و زاهدانه غزالی می توان به عنوان نشانه و منبع انگیزه برای قاضی احمد تفسیر نمود. بیانات تجلیل آمیز، محترمانه و تحسین برانگیز قاضی احمد از غزالی در زمان صحبت از سال در گذشت غزالی به نهایت خود می رسد. قاضی احمد در اینجا مصرعی را که جار الله زمخشri صاحب کشاف درباره غزالی سروده است می آورد و در این اشعار بر شافعی مذهب بودن غزالی و قرار داشتن او در بین مجددان دینی اوایل پانصد هجری با این عبارات تأکید می کند: «و هم در زمان وی ماه جمادی الآخر سنه خمس و خسمائه امام معظم مقتدى مکرم مصنف شرق و غرب مفتی عجم و عرب و حیدر الدهر، فرید العصر، علامه جهان، نادره اوان، نایب حضرت، وارث علوم نبوّت، زین المله و الدین، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی طوسی - رضی الله عنهم - بجوار حق پیوسته معاصران او فضلا، عالم عقیب أداء شرایط عرا مراتی گفته، کوفته خواطر را پیانشاد مداعیح درد (؟) جیش مراحم وش دادند.

و جار الله علامه صاحب کشاف زمخشri، روح الله رمه، در حق غزالی:

و قالوا إمام قضى نحبه      و صيحةٌ من قد نعاهُ علتٌ  
د فقلت و ما واحدٌ قد مضى      و لكنهُ أمَّةٌ قد خلتٌ<sup>۴</sup>

غزالی گفته متأخران را در ذخیره باز گذاشت و او در مذهب شافعی بر سر پانصد سال از

۱ قاضی احمد، برگ a94 نیز نک: a133

۲ همان، برگ، a135

۳ همان، برگ، a297

۴ این رباعی توسط سبکی در شرح حال شیخ الاسلام ابو عثمان الصابونی آمده است: «و قرأت من مضمون كتاب كتبه الإمام زين الإسلام من طوس في تعزية شيخ الإسلام أبي عثمان». طوسی بودن امام غزالی و ملقب بودن او به زین الاسلام معلوم است. اگر منظور السبکی هم از امام زین الاسلام از طوس، امام غزالی باشد، این رباعی در سوگ امام غزالی نیست، بلکه از طرف شخص امام غزالی نوشته شده است. نک: تاجالدین سبکی (۱۹۶۴)، طبقات الشافعیة الكبری، ج ۴، مصر: ص ۲۸۲

مجدداً دین معدود بود». <sup>۱</sup>

قاضی احمد که بدین شکل امام غزالی را توصیف و وی را ستایش کرده است از سهم او در میراث علمی جامعه اسلامی به نیکی یاد می کند، خود وی نیز در زمان تأثیف کتابش از آثار امام غزالی استفاده کرده و از آنها بهره مند شده است. او که دو مین موضوع اصلی بخش اول اثر خود را به بحث ملوک عجم اختصاص داده (v b69-b71) می نویسد که در این قسمت از زیج منجمان - که توسط منجمان ناشناسی تألیف شده - و نصیحت الملوك غزالی استفاده کرده است.<sup>۲</sup> ولی او می گوید که مطالب موجود در این اثر که بعضاً از آن به تذکره غزالی نام می برد،<sup>۳</sup> گاهی اوقات با اطلاعات ارائه شده توسط مورخان و داستان سرایان همخوانی ندارد.<sup>۴</sup> در این مورد او، برای برطرف کردن تناقضات ترتیب رویدانگاری به زیج منجمان مراجعه کرده است.<sup>۵</sup>

دیگر اثر متعلق به امام غزالی که در اثر قاضی احمد از آن به عنوان منبع استفاده شده، احیاء العلوم دین است.<sup>۶</sup> به طوری که می توان دید قاضی احمد، گاهی اوقات به صورت مستقیم اشاره می کند که از هیچ منبعی بیشتر از احیاء العلوم استفاده نکرده است. قسمت های آخر بخش سوم که مباحثی درباره مرگ، بزرگ، عالم آخرت و خصوصیات سماع است;<sup>۷</sup> فصل چهارم نیز در خصوص مسائل مربوط به ادب المعيشت، اخلاق النبوت بوده،<sup>۸</sup> قسمت های مربوط به قاعده اعتقاد در بخش پنجم نیز<sup>۹</sup> با موضوعات مطروحة در احیاء مشابهت هایی دارند.

### ۳. نوادگان امام غزالی در الولد الشفیق

همان طور که در بالا ذکر شد قاضی احمد در فصل دوم کتاب الولد الشفیق که به طور کلی تاریخ عمومی جهان اسلام است، هنگام صحبت از سلاطین، ملوک و خلفاً به تدریج در موقع لزوم از طبقات مختلفی چون قاریان، محدثان، فقهاء، اهل کلام و شیوخ هم صحبت می کند. او

۱. قاضی احمد، همان، b132.

۲. همان، برگ، a70، a71، نیز نک: b9 b297

۳. همان، برگ، a71.

۴. محمد غزالی (۱۳۶۷)، نصیحت الملوك، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: صص ۸۴-۹۶.

۵. قاضی احمد، همان، a71، نیز نک: b9 b59.

۶. همان، برگ: a258، b297

۷. نک: غزالی (۱۹۸۶)/احیاء العلوم دین، ترجمه ترکی: احمد سردار اوغلو، ج ۲، استانبول: صص ۶۷۵-۶۵۱؛ ج ۴، صص ۸۰۳-۸۰۰.

.۹۸۸

۸. غزالی، همان، ج ۲، صص ۸۶۹-۹۰۶

۹. غزالی، همان، ج ۱، صص ۲۲۹-۳۲۹

با استناد به حدیثی از پیامبر که در سنن ابو داود نقل شده،<sup>۱</sup> به صورت یکجا نام هر یک از مجددان دینی را در آغاز هر قرن ارائه می‌کند. به طوری که مشاهده می‌شود منبع قاضی احمد تا سال ۵۰۰ ق. اثر محدث مجددالدین ابن‌الاثیر برادر مورخ عزالدین ابن‌الاثیر به نام جامع الاصول من احادیث الرسول است.<sup>۲</sup> او در این اثر بخش‌هایی از شرح حدیث مذکور را عیناً اقتباس کرده است؛ با مرگ مجددالدین ابن‌الاثیر در سال ۶۰۶ عق.<sup>۳</sup> ام، خودش برای شناسایی مجددان دینی در خلاء دویست ساله ایجاد شده بین سده‌های ۷۰۰ و ۶۰۰ اقدام نمود. با این حال به نظر می‌رسد که در انجام این امر چندان موفق نبود و به جز اسم چند نفر توانسته اسامی تعداد قابل توجهی را مشخص کند. با این همه قاضی احمد، در قسمتی که آن را به نوعی ذیل این فصل ارائه می‌دهد، نام بسیاری از علمایی که در آسیای صغیر بودند و او شخصاً با بعضی از آنان ملاقات و هم صحبت شده بود را ذکر می‌کند. در بین آنان از چهار عالمی که در شهر آقسرای زیسته بودند نیز به عنوان مجددان دینی یاد می‌کند.<sup>۴</sup>

دیگر روایت قابل توجه قاضی احمد درباره موضوع مورد بحث صحبت درباره وفات غزالی است. او به سبب اینکه غزالی جد فرزندانش بود – به واسطه خویشاوندی با او از طرف همسرش – لازم می‌بیند که درباره نوادگان غزالی هم صحبت کند. چنانکه در بالا ذکر شد و بخشی از روایت را نقل کردیم، قاضی احمد درباره شجره شخصی به نام کمال الدین عبدالرحیم که جد مادری فرزندان او بود، چنین می‌گوید: «بدان سبب که جد مادری فرزندان بنده مؤلف بحضرت إمام غزالی بدین ترتیب می‌رسند: مرحوم كمال الدین عبدالمؤمن سوباشی محروسه آفسرا بن القاضی السعید العلامه الشهید مولانا، مجددالدین عبدالمحسن قاضی آقسرای مذکور و ممالک و عساکر روم بن احمد بن محمد بن عبدالمحسن بن محمد بن احمد بن محمد الغزالی الطوسی المذکورین محمد بن محمد». <sup>۵</sup>

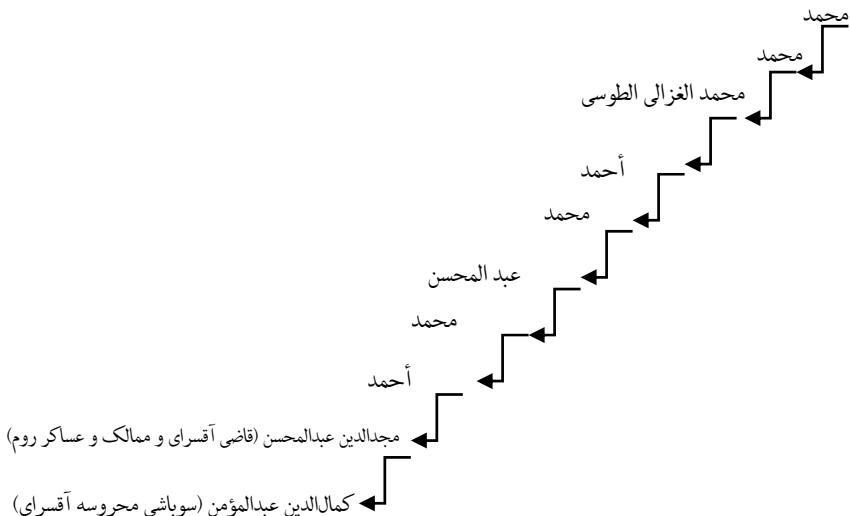
<sup>۱</sup> قاضی احمد، همان، برگ، ۹۳: «خذای عز و جل بر سر هر صد سال هجری بعد از من، از کاملان اقتانم کسانی فرستد که دین ما بریشان نو کنند». برای متن این حدیث نک: ابو داود (۱۹۹۲)، سنن ابو داود، ج ۴، استانبول: ص ۴۸۰، شماره حدیث: ۴۲۹۱. بار دیگر برای متن این حدیث و شرح آن که از سوی قاضی احمد اقتباس شده است نک: مجددالدین ابن‌الاثیر (۱۹۷۲)، جامع الاصول من احادیث الرسول، ج ۱۱، تحقیق، عبدالقادر الأرناؤوط، شام: صص ۳۱۹-۳۲۴.

۸۸۸۱

<sup>۲</sup> همان، برگ، b92 و نیز نک: a32، a133، a168، a169، b297

<sup>۳</sup> قاضی احمد، همان، برگ: a96-b94

<sup>۴</sup> همان، برگ: b132



شكل ۱. شجره‌نامه فرزندان غزالی در آناتولی

در این شجره فرزندان غزالی که در آناتولی زندگی می‌کردند، نشان داده می‌شود که به نظر می‌رسد به مولانا مجدد الدین عبدالمحسن، جد همسرش، عنوان «قاضی آفسرای و ممالک و عساکر روم» نسبت داده می‌شود و او با صفات «القاضی، السعید، العلامة، الشهید» شناخته می‌شود. همچنین از گفته‌های شجره‌نامه چنین فهمیده می‌شود که پدر همسرش، یعنی کمال الدین عبدالمؤمن هم از محروسه آفسرای بود و عنوان سوباشی داشت.

با استناد به موارد فوق الذکر، قاضی احمد هنگام نام بردن از چهارتین از مجددان دینی که در شهر آفسرای زندگی کرده بودند، بر این امر که قاضیان این منطقه از نسل ابو حامد غزالی بودند، تأیید می‌کند. ولی او به رغم اینکه می‌گوید «و بذکر مجددان دین محروسه دارالظفر آفسرای از میان ممالک روم، علی الإنفراد بچهارگانه خاصیت لام و لایح پیدا»<sup>۱</sup> و نام سه مجدد را ذکر می‌کند،<sup>۲</sup> ولی همان طور که در ذیل مشاهده می‌شود، هیچ چیزی در ارتباط با قاضیانی در ردیف سوم که بنا به گفته وی از نسل غزالی بودند، مشخص نمی‌گردد: «سوم بودن قضاء حکام دین در بقעה مذکوره از نسل پاک حجۃ الإسلام، إمام الدنيا، أبو حامد غزالی -

۱ قاضی احمد، همان، برگ: b95

۲ همان، برگ: b96-b97e اسامی این مجددان این‌ها هستند: مولانا ابوالفضل بدرالدین احمد بن محمد بن مظفر بن مختار رازی، مولانا شرف الدین قیصری و مولانا صدر الدین پسران خواجه علاء الدین، سلطان رکن الدین قلیج ارسلان بن سلطان مسعود سلجوقی.

رضی الله عنہ - از مدیدی تا این زمان و إلى الفخة الأولى سلسلة سلاله مسلسل سلسشان جور فراق لال و عذب سلسیل از إنقراض و إنحرام مصون».<sup>۱</sup>

با ارزیابی این عبارات و شجره‌نامه‌ای که در بالا ذکر شد، فرد مورد نظر، محتملاً در دو مین حلقه شجره‌نامه قرار می‌گیرد. و منظور از «قاضی آفسرای و ممالک و عساکر روم، القاضی، السعید، العلامه، الشهید» همان مولانا مجده‌الدین عبدالمحسن خواهد بود. ولی قاضی احمد در اظهاراتش تنها از یک نفر صحبت نمی‌کند، همانند استفاده از کلمه قصاصات که به بیش از چند نفر اشاره دارد. به عبارت دیگر می‌توان هم نسل بودن این اشخاص و موجودیت آنان را که بدون هیچ وقفه‌ای از طریق حلقه‌های به هم پیوسته پیوندشان را با یکدیگر تا زمان قاضی احمد حفظ کرده بودند، مشخص کرد.

روایتی از آفسرای مؤلف مسامرة الاخبار درباره عصیان سولمیش نویان مغول در سال ۹۸۶ق./ ۱۲۹۸م، علیه غازان خان ایلخان مغول نیز اطلاعاتی را که سعی داشتیم در بالا از قاضی احمد بگیریم تأیید و تأکید می‌کند. در اثر آفسرای سرخ مهمی درباره موجودیت سلاله غزالی وجود دارد. آفسرای در این کتاب درباره عصیان سولمیش می‌گوید که از افراد نامدار آفسرای به غیر از قاضی آفسرای و برادرش مؤمن، هیچ کدام از افراد بادرایت و عاقل در آن عصیان مشارکت نکردن. در دو مین عصیان سولمیش در سال بعد نیز، همکاری چند تن از نواب حاضر در آفسرای با او که در موقع بازگشت وی از شام اظهار خوشحالی کرده و قدرت گرفتند، معلوم می‌شود.<sup>۲</sup> اگر شغل خانواده و شبهات اسمی مورد توجه قرار گیرد، در بین افرادی که به عصیان سولمیش کردن، باید نام کمال الدین عبدالمؤمن، پدر زن قاضی احمد را که در شجره ذکر شده توسط او تحت عنوان سوباشی ذکر می‌شود نیز وجود داشته باشد. با این حال قاضی آفسرای بودن برادر عبدالمؤمن پیش از اینکه آفسرای از او نام ببرد، مؤید این مطلب است. با توجه به اینکه در شجره ارائه شده از سوی قاضی احمد، مولانا مجده‌الدین عبدالمحسن پدر این دو برادر نیز تحت عنوان «قاضی آفسرای و ممالک و عساکر روم» ذکر شده است و از او به عنوان «الشهید» یاد می‌گردد، این امر نشان می‌دهد که او تنها به شغل قضاوت مشغول نبود؛ او در بطن فعالیت‌های نظامی و سیاسی آن دوره بود و محتملاً در جنگی نیز شرکت داشت.

۱ قاضی احمد، همان، برگ: b95

۲ آفسرای (۱۹۴۴)، مسامرة الاخبار، صص ۲۴۱، ۲۷۰؛ ترجمه ترکی، صص ۱۹۴، ۲۱۸.

در اینجا، این سوال مطرح می‌گردد که این خاندان که بنا به اظهارات صریح از نسل غزالی است، کی وارد آناتولی شد و در آفسرای اقامت گزید. در این رابطه منبع مورد استفاده ما دوباره شجره‌ای خواهد بود که در اختیار داریم. با توجه به نام‌های موجود در شجره‌نامه، اسمی هفت نسل بعد از امام غزالی شمرده شده و از بین آنان تنها دو نفر آخر با بعضی از ویژگی‌ها به آفسرای و آناتولی نسبت داده می‌شوند. تاریخ وفات غزالی سال ۵۰۵ق./۱۱۱۱م. قیده شده است. قطعی ترین تاریخی که در مورد کمال الدین عبدالمؤمن، آخرین فرد ذکر شده در شجره‌نامه ارائه می‌شود، همان‌طور که در بالا دیده شد، سال ۷۰۰ق./۱۳۰۰م. است. تحت این شرایط بین امام غزالی با نواده او از نسل هفتم که در آفسرای بود، تقریباً یکصد و نود سال فاصله است. این نیز روی هم رفته، فاصله بیست و پنج - سی ساله بین هر نسل را نشان می‌دهد که در محاسبه شجره رقم قابل قبولی است. در این خصوص، اگر به آفسرایی بودن دو نفر آخر شجره توجه کرده آن را محاسبه کنیم، می‌توان گفت که افراد منصوب به خاندان غزالی ۴۰-۵۰ سال پیش از سال ۷۰۰ق./۱۳۰۰م وارد آناتولی شده و در آفسرای اقامت گزیدند. بار دیگر در سند مربوط به دوره عثمانی که در زیر مورد بررسی قرار خواهیم داد، با مشخص شدن اینکه اعضای خانواده غزالی در دوره علاء الدین کیقباد سوم سلطان سلجوقی در سال ۸۳۶ق./۱۲۸۴م. از بیت المال ملک خریده‌اند، این موضوع تأیید می‌شود. با شکست سال ۴۱۱ق./۱۲۴۳م. سلجوقیان در مقابل مغولان در کوسه داغ و استیلای چند ساله مغولان، به تدریج آناتولی از جهات مختلف صحنه مهاجرت‌های شدید روشنفکری شد. بدین ترتیب در این کوچ روشنفکری که در جریان استیلای مغولان و پیش از آن اتفاق افتاد و موجبات اسلامی شدن آناتولی و ریشه‌دار شدن فرهنگ و تمدن اسلامی را در آناتولی فراهم کرد، نقش نوادگان امام غزالی در این فرایند مطرح می‌شود.

به طوری که در اثر قاضی احمد آمده، آفسرای در اوایل سلطنت سلطان رکن الدین قلیچ ارسلان این سلطان مسعود سلجوقی (حک. ۱۱۵۵-۵۵۰ق.)، شهری معمور و آباد بوده است.<sup>۱</sup> سلطان، مسلمانان سرزمین‌های مختلف اسلامی و غزات آذربایجان را به اینجا جلب کرد؛ علماء، فضلا، فقهاء، خواجه‌گان را به تدریج به اینجا انتقال داد و در نتیجه اینجا نیز همانند دیگر بلاد به صورت یک شهر اسلامی درآمد. حتی مدارسی که از سوی سلطان در

<sup>۱</sup> تاریخ آل سلجوق در آناتولی، بی‌نا (۱۳۷۷)، تصحیح نادره جلالی، تهران: ص ۸۱؛ ترجمه ترکی (۱۹۵۲)، فریدون نافذ اوزلوک، آنکارا: ص ۲۵.

اینجا تأسیس شدند، به سبب اینکه بر اساس دو فرقه مذهبی فعالیت نمودند، از لحاظ کیفیت آموزشی معتبر شدند و شاگردانی را از اطراف و اکناف به سوی خود جلب کردند.<sup>۱</sup> خاندان غزالی نیز که در زمرة علما و فقهاء محسوب می‌شدند، یا به سبب فضای علمی این شهر و یا دلایل دیگر در حدود سال ۶۵۰ق. به آفسرای آمدند و از فعالیتهای علمی حمایت کردند و حداقل تا سال ۷۰۰ق. ۱۳۰۰/. نیز عهدهدار منصب قضاؤت شدند.

نزدیکترین منبعی که اطلاعات ارائه شده از سوی ما درباره ماجراهای خانواده امام محمد غزالی در دوره سلجوقیان آناتولی را تأیید و اظهارات قاضی احمد نکیدی را تقویت می‌کند، تقریباً به دویست سال بعد از آن برمی‌گردد. در یک دفتر اسناد و املاک مربوط به آفسرای به تاریخ ۹۲۸-۱۵۲۲ق. از فردی به نام حمزه چلبی میرآلبی آفسرای نام برده شده و فرد مذبور از اولاد امام غزالی قلمداد می‌گردد. در دفتر مذبور آمده شده است: «حمزه چلبی ولد سنان بیگ بن اوروج بیگ میرآلبی لوای آفسرای؛ حمزه چلبی مذکور از نسل امام غزالی بوده از قدیم الایام تصرف کرده الان نیز میرآلبی آفسرای شده بر وجه زعامت تصرف می‌کند...»<sup>۲</sup> در عین حال از دو عضو این خانواده یعنی سنان بیگ و اوروج بیگ نیز نام برده می‌شود؛ گفته می‌شود که سنان بیگ فرزند اوروج بیگ میرآلبی (سنjac بیگ) آفسرای شد. همچنین در دفتر مذبور آمده است که «محمد ولد سنان بیگ، بیگ سنjac آفسرای شد چون او به دیرلیک شایسته شد»، علاوه بر این از فرزند سنان بیگ به نام محمد نیز صحبت می‌شود.<sup>۳</sup> همچنین در آن دفتر اسناد و املاک آمده است که سنان بیگ مذکور در زمان سلطان محمد فاتح وظیفه خویش را انجام می‌داد و سرزمین‌هایی را که از دوره قرامانیان، حتی از دوره علاءالدین سلطان سلجوقی، یعنی از سال ۸۴۲ق. ۱۲۸۴م. به بعد را تحت تصرف داشت در دست او برقرار گرفت.<sup>۴</sup> این معلومات که حکایت این خانواده را در دوره سلجوقی نیز مطرح می‌کند،

۱ قاضی احمد، همان، برگ: a96-b95

۲ اسناد آرشیو نخست وزیری، دفتر اسناد و املاک (Tapu Tahrir Defteri)، شماره ۳۹۲، ص ۳۰۸ (علاءالدین آکوز- دوغان بورک ۲۰۰۳)، مأموران سنjac آفسرای در قرن شانزدهم میلادی، مجله تحقیقات ترکی، سری ۱۴، قونیه: ص ۱۱۳.

۳ اسناد آرشیو نخست وزیری، دفتر اسناد و املاک، شماره ۳۹۲، ص ۳۰۸ (ابراهیم حقی قونیه‌ای [بی‌تا]، آثار حمزه چلبی نواده امام غزالی در نکیمه آفسرای، کتابخانه اهدایی و آرشیو ابراهیم حقی قونیه‌ای اداره کل اوقاف، شماره ۵۳۳۲ (یادداشت‌های تاییی چاپ نشده)، نقل از صفحه ۱).

۴ اداره کل اسناد و میمزا آنکارا، آرشیو قبیود قدیمه (Kuyûd-i Kadîme Arşivi)، دفتر اسناد و املاک، شماره: ۵۶۴، ص ۹۰ (علاءالدین آکوز- دوغان بورک، مأموران سنjac آفسرای در قرن شانزدهم میلادی، نقل از صفحه ۱۱۳): مالکانه سنان بیگ، مقر به مکتب ابراهیم بیگ اشکنچیلو، نامه شرعی خریده شده از بیت‌المال در زمان سلطان علاءالدین مشاهده شده است، به تاریخ سنه ثالث و ثمانین و ستمائیه.

در عین حال اطلاعات ارائه شده از سوی قاضی احمد رانیز تأیید می‌کند.

در دفتر اسناد و املاک مربوط به سال ۱۵۲۹ق. ۱۵۲۲م. درباره فردی به نام چلبی بیگ ضمن اینکه گفته می‌شود میرعلم لوای آفسراي، چلبی بیگ ولد پاشا بیگ، آن اولاد امام غزالی...<sup>۱</sup> در روزنامچه‌ای به تاریخ ۹۴۶ق. ۱۵۳۹م. (شماره ۴، صص ۵۰۵، ۶۶۶) درباره شخصی به نام مصطفی بیگ هم «میرعلم لوای آفسراي مصطفی ولد خلیل بن پاشا بیگ، آن اولاد امام غزالی، آن تحويل پدرش...»<sup>۲</sup> صحبت به میان می‌آید. بدین ترتیب به غیر از چلبی بیگ و مصطفی بیگ که از آنان به عنوان میرعلم (سنjacاق دار) آفسراي نام برده می‌شود، انتساب پاشا بیگ و پسرش خلیل بیگ به امام غزالی مطرح می‌گردد.

کسی به نام پاشا بیگ منسوب به خانواده غزالی بر اساس دفترهای اسناد و املاک مربوط به سال‌های ۹۲۹ق. ۱۵۲۲م و ۹۲۸ق. ۱۵۲۳-۱۵۲۲م، به عنوان سرعاسکر (چری باشی) در سنjacاق آفسراي انجام وظیفه می‌کرد؛<sup>۳</sup> همچنین بنابر روزنامچه به سال ۹۴۶ق. ۱۵۳۹م. نیز می‌بینیم که همان وظیفه به آقا بیگ فرزند منعم بن خلیل بیگ داده شده است.<sup>۴</sup> همچنین در «وقفیه اولاد» میرعلم چلبی بیگ مزبور در بالا که آن وقفیه در دفتر اسناد و املاک هم ثبت شده است،<sup>۵</sup> این نامها با تفاوتی کوچک همین‌طور ثبت شده است: «چلبی بیگ املاک تمام خویش را که در تحت تصرف خود داشت، به پسران خود پاشا بیگ چلبی و مصطفی بیگ و فرزندان پسرش منعم بیگ که پیشتر مرده بود، یعنی آغا بیگ و ادهم و امیرزه چلبی وقف کرده است».<sup>۶</sup> بدین شکل باید منعم بیگ و پاشا بیگ چلبی و مصطفی بیگ فرزندان خلیل بیگ یا چلبی بیگ و نوادگانش آقا بیگ و ادهم و امیرزه چلبی رانیز در جرگه اولاد غزالی قلمداد کرد.

۱ استاد آرشیو نخست وزیری، دفتر اسناد و املاک، شماره ۱۱۸، ص ۳۳۶؛ علاءالدین آکوز- دوغان یورک، ماموران سنjacاق آفسراي در قرن شانزدهم میلادی، نقل از صفحه ۱۱۹.

۲ استاد آرشیو نخست وزیری، روزنامچه، شماره ۴، صص ۵۰۵-۶۶۶؛ علاءالدین آکوز، همان، ص ۱۱۹.

۳ استاد آرشیو نخست وزیری، دفتر اسناد و املاک، شماره ۱۱۸، ص ۳۳۸؛ شماره ۳۹۲، ص ۳۰۹؛ علاءالدین آکوز، همان، ص ۱۲۱.

۴ استاد آرشیو نخست وزیری، روزنامچه، شماره ۴، ص ۶۶۶؛ علاءالدین آکوز، همان، ص ۱۲۱.

۵ اداره کل اسناد و میمزری آنکارا، آرشیوی قیود قدیمه، دفتر اسناد و املاک، شماره ۵۸۴، ص ۸۲/۸۴، b/84، b/82؛ دوغان یورک (۲۰۰۲) «سنjacاق آفسراي در قرن شانزدهم (۱۵۰۰-۱۵۸۴)»، دانشگاه سلجوق، مؤسسه مطالعات علوم اجتماعی (تز دکتری چاپ نشده)، قونیه: صص ۲۴۷، ۲۳۱-۲۳۰.

۶ ابراهیم حقی قونیه‌ای (۱۹۷۴)، تاریخچه نکیده آفسراي همراه با بنها و کتبه‌ها، ج ۱، استانبول: صص ۹۴۹، ۹۴۵، ۹۵۵. این وقفاتname به عربی بوده، در آرشیو اداره کل اوقاف آنکارا به شماره ۵۹۴ در دفتر مجدد آناتولی (ص ۱۹۵) و در تاریخچه نکیده آفسراي همراه با بنها و کتبه‌های ابراهیم حقی قونیه‌ای (ج ۱، صص ۹۴۵-۹۴۴) موجود است.

از طرف دیگر در کنار نوشه‌های دیگر،<sup>۱</sup> در متن سه وقیه‌ای که توسط میرآلای حمزه بیگ مزبور که روی سنگ قبر او هم «از اولاد غزالی است» نوشته شده است، به تاریخ‌های (الف) نهم شوال ۹۳۵ قق،<sup>۲</sup> (ب) اوایل جمادی الاولی ۹۳۶ قق.<sup>۳</sup> و (ج) اواسط صفر ۹۵۵ قق.<sup>۴</sup> تنظیم شده است، نیز اسمی جدیدی در مورد اولاد غزالی به چشم می‌خورد. با توجه به یاداشت‌های شخصی که ابراهیم حقی قونیه‌ای در تحقیق خویش درباره این موقوفه‌ها نوشته، این طور استنباط می‌گردد که در وقیه‌ای که به تاریخ اوایل جمادی الاولی سال ۹۳۶ قق. درباره اموال و درآمد موقوفه نوشته شده است، حمزه چلبی آنجا را به اولاد ذکور خود و بستان چلبی فرزند پسرش محمود چلبی که پیشتر مرده بود و به دخترش پاشا خواند خاتون تخصیص داده است. علاوه بر این در وقیه‌ای به تاریخ اواسط صفر ۹۵۵ قق. حمزه چلبی در بین افراد متتفع از موقوفه در کنار نام همسرش سلجموق خاتون، پسرانش به نام‌های احمد بیگ، محمد چلبی، علی پاشا چلبی<sup>۵</sup> و خسرو بیگ را ذکر می‌کند. در قبرستان روتای سلمه (یا سلامه) که در اثر ابراهیم قونیه‌ای آمده، با توجه به کتبیه روی سنگ قبر، درویش بیگ (فرزنده اوروج بیگ)<sup>۶</sup> را نیز باید از اولاد غزالی قلمداد کنیم. در پرتوی این معلومات، شجره دو شاخه خانواده غزالی در آفسرای در سال‌های ۹۰۰-۱۵۰۰ م. مشخص می‌شود.

در نهایت اگر دوباره به دوره سلجوقیان برگردیم، در بین اولاد غزالی که در آناتولی زندگی کرده بودند، فرزندان قاضی احمد نکیدی را نیز به واسطه مادرشان می‌توانیم جزو آنها ذکر کنیم. در اصل قاضی احمد شجره مورد بحث فوق را نیز به همین علت ارائه کرده است. او می‌گوید که فرزندانش دارای دو جد بزرگوار هستند، نسب آنان از طرف مادری به امام

۱ اداره کل استناد و ميموري آنکارا، آرشيوی قيود قديمه، دفتر استناد و املاک، شماره ۵۸۴، ص ۷۹/۳، ۷۹/۴، دوغان بورك (۲۰۰۲)، همان، صص ۲۱۸، ۲۳۱ و نيز نك: ابراهيم حقی قونیه‌ای (۱۹۷۴)، همان، ج ۱، ص ۹۶۹، ۹۶۹، ۱۲۰-۹، م، زکی اورال (۱۹۶۲)، همیت تاریخ آفسرای و موقوفات آن، مجله اوقاف، ج ۵، آنکارا: ص ۲۲۶.

۲ در اثر ابراهیم حقی قونیه‌ای آنکارا، آثار حمزه چلبی نواده امام غزالی در نکیده آفسرای (ص ۳-۱) نيز گفته می‌شود اصل این وقفتانame در سال ۱۹۵۴ به قيمت ۲۵۰ ليره از طرف حسن خواجه به فريدين نافذ اوزلوك فروخته شد.

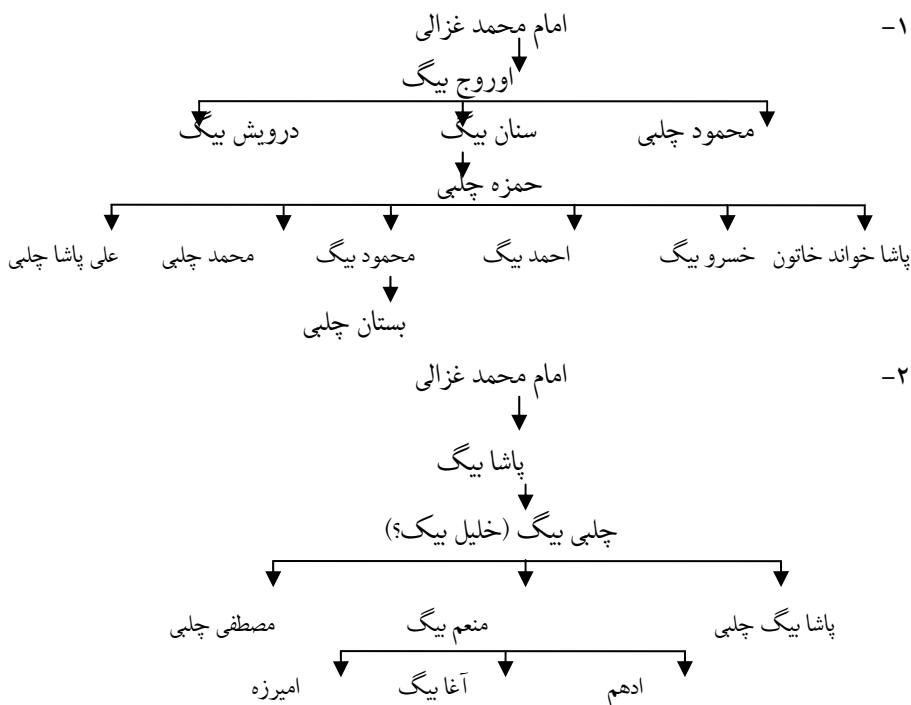
۳ اين وقفتانame به عربی بوده، در اداره کل آرشيو اوقاف آنکارا به شماره ۲۲ در دفتر جدد آناتولى (ص ۱۲۲، سطر ۱۵۰) و در دفتری به نام دفتر واژگان آفسرای که توسط عبدالله صبری کارت استنساخ شده (ص ۹۳-۹۴) موجود است. نك: ابراهيم حقی قونیه‌ای آنکارا، همان، صص ۴-۳؛ ابراهيم حقی قونیه‌ای (۱۹۷۴)، همان، ج ۱، صص ۹۶۸-۹۶۹.

۴ اين وقفيه هم که به عربی بوده در سال ۱۹۳۷ توسط عبدالله صبری کارت استنساخ شده در دفتر واژگان آفسراي موجود است. نك: آثار حمزه چلبی نواده امام غزالی در نکیده آفسراي، صص ۵-۴.

۵ در استناد آرشيو نخست وزيري، دفتر استناد و املاک، شماره ۳۹۲، ص ۳۰۸ درباره اين شخص چنین گفته می‌شود: «علی مذكور سپاهي زاده شده پدرش ميرآلاي شده قريه آصرى را تصرف نمود.» نك: ابراهيم حقی قونیه‌ای آنکارا، همان، ص ۱.

۶ ابراهيم حقی قونیه‌ای، همان، ص ۱.

غزالی و از جانب پدری نیز به قاضی محمد ختنی می‌رسد، کسی که به منصب وزارت و قاضی القضاطی رسیده بود؛ او این را برای خودش نیز مایه فخر و مباحثات عظیم قلمداد می‌کند. چنین استنباط می‌شود که او امیدوار است پس از شفاعت حضرت محمد در روز قیامت که در دست اوست، امام غزالی یکی از علمایی که به نص پیامبر(ص) در بین امت صلاحیت شفاعت دارد، برای او نیز به‌واسطه همسرش که در نسل هشتم یکی از نوادگان خاندان غزالی محسوب می‌گردد، شفاعت بطلبد.<sup>۱</sup>



شکل ۲. شجره دو شاخه خانواده غزالی در آفسرای در سال‌های ۹۰۰ق.م.

قاضی احمد که امیدوار است به‌واسطه همسرش در آخرت به شفاعت نایل گردد، هیچ‌گونه اطلاعاتی را درباره اسم همسرش و اینکه چه زمانی با او وصلت نموده، ارائه نمی‌کند. محتملاً به سبب اینکه خانواده قاضی احمد و خانواده همسرش هر دو از سلک قضات بودند، ارتباطی بین این دو خانواده وجود داشته است. همچنین اینکه قاضی احمد به‌غیر

۱ قاضی احمد، همان، برگ: a133-b132

از این همسر با کس دیگری ازدواج کرده بود یا نه و یا در کل صاحب چند فرزند بود نیز مشخص نیست. ولی از اظهاراتی که او در بخش‌های مختلف اثرش ارائه کرده، پی‌می‌بریم که او حداقل سه تا پسر داشته است. از این رو، نام پسر ارشدش محمد است. نام دو تای دیگر نیز عبدالمؤمن الخطیب و کمال خطیب است.<sup>۱</sup>

اگر بخواهیم براساس الولد الشفیق که تنها یک بار نام سه پسرش را ذکر کرده تجزیه و تحلیل کنیم، می‌بینیم که محمد نام جد پدری اش، عبدالمؤمن هم نام پدر مادرش را داشت. اینکه وجود عنوان «خطیب» در پسوند اسم دو تن از پسرانش، نشان‌دهنده شغل آنهاست یا نه، معلوم نیست.

#### ۴. مسئله پسر داشتن یا نداشتن غزالی

در نامه‌ای که غزالی در رد پیشنهاد تدرس دوباره در مدرسه نظامیه به‌خاطر مرگ کیا-الهراسی نوشت می‌گوید «آن وقت که صدر شهید نظام‌الملک (رضی الله) مرا به بغداد خواند تنها بودم بی علایق و بی اهل و فرزند. اما امروز علایق و فرزندان پیدا آمده‌اند، در فرو گذاشتن ایشان و دل‌های جمله مجروح کردن به هیچ وجه رخصت نیست». <sup>۲</sup> چنین فهمیده می‌شود که او بعد از آغاز تدریس در مدرسه نظامیه در سال ۱۴۸۴ق. ازدواج نمود، هنگامی که در ذی القعده ۱۴۸۸ق. (نومبر ۱۰۹۵م.) برای تدرس در مدرسه نظامیه، بغداد را ترک کرد، عیال خود را در بغداد گذاشت و برادرش احمد را هم به نیابت خویش گماشت<sup>۳</sup> و تمام ثروت خود را به غیر از آنچه که کفاف عیالش بود بسند کرد و باقی را به محتاجان داد.<sup>۴</sup> بنابراین وقتی غزالی در سال ۱۱۱۵ق. (۱۵۰۵م.) در سن ۵۵ سالگی وفات یافت، تقریباً بیست سال با اهل و عیال خویش زندگی کرده بود.

اینکه غزالی در نتیجه این ازدواج صاحب چند فرزند شد و نام آنها چه بود، به‌غیر از این

<sup>۱</sup> همان، برگ: a56-b55، a297، a/h136، b133، b56-a، b1 و نیز نک: a297.

<sup>۲</sup> غزالی (۱۳۶۲)، مکاتیب فارسی غزالی به نامه فضایل‌الاتم من رسائل حجۃ‌الاسلام، تصحیح عباس اقبال آشتیانی، تهران: ص ۴۲.

<sup>۳</sup> غزالی (۱۹۹۰)، المتقن من الضلال، ترجمه ترکی، حلمی گونگور، استانبول: صص ۵۰، ۶۰، ۷۸؛ سبکی (۱۹۶۴)، طبقات، ج ۴، ص ۳۵۰، ج ۶ صص ۱۹۷، ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۸. و نیز نک: عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۷۳)، فرار از مدرسه، تهران: صص ۵۳.

<sup>۴</sup> غزالی (۱۹۹۰)، المتقن، ص ۶۰، غزالی (۱۳۶۲)، مکاتیب فارسی غزالی، ص ۴۲؛ سبکی (۱۹۶۴)، طبقات، ج ۶ ص ۲۱۱، ۱۰۵-۱۰۶.

همچنین رجوع کنید به المتقن: صص ۵۷، ۶۱، ۷۰، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹. و نیز نک: عبدالحسین زرین‌کوب (۱۳۷۳)، فرار از مدرسه، تهران: صص ۱۰۵، ۱۰۶، ۲۲۳؛ ترجمه ترکی، همان، صص ۱۴۲، ۱۶۵.

جمله سُبکی که در طبقات الشافعیه می‌گوید «از او به‌غیر از دخترانش هیچ کسی باقی نمانده است»،<sup>۱</sup> در منابع اطلاعات درست و روشنی وجود ندارد. بحث درباره اینکه باید لقب الغزالی را باید با یک «ز» و یا با «تشدید ز» خواند، وجود یکی از نوادگان ابوحامد غزالی از نسل دخترش «ست النساء» که در سال هشتم هجری در بغداد زندگی می‌کرد، در اصل مؤید این موضوع است.<sup>۲</sup> علاوه بر این‌ها در ترجمههای مجازی انسان‌النفایس امیر علیشیر نوابی به نقل از لطایف‌نامه آمده که امیر اسلام غزالی از اولاد امام محمد غزالی است.<sup>۳</sup> با این حال، چون در این اثر شجره‌نامه‌ای ارائه نشده، این موضوع که او به‌واسطه چه کسی با امام غزالی ارتباط پیدا می‌کند مشخص نیست. همچنین در روایتی به تاریخ ۹۹۲ق. نقل شده است که شیخ بهاء الدین محمد و شیخ برهان الدین فرزندان شیخ زین الدین ابی المحامد از نسل امام غزالی هستند.<sup>۴</sup> با این وجود، در این روایت هم شجره‌نامه منظمه تا زمان امام غزالی وجود ندارد.

محتملاً مؤلفان کنوی که زندگی‌نامه غزالی را براساس این روایات و شجره‌ها نوشته‌اند نیز بیان می‌دارند که او از اولاد فقط چند دختر داشت و پسری نداشت. به‌طور مثال ویلیام مونتگمری وات که درباره امام غزالی کتابی به نام مسلمان روش‌نگار تألیف کرده، بدون ذکر منبع می‌گوید که بعد از امام غزالی تنها دختران او در قید حیات بودند و اینکه او فقط فرزند دختر داشت و به این دلیل نیز نوادگانش نسب غزالی نداشتند.<sup>۵</sup> استاد جلال الدین همایی نیز در اثرش به نام غزالی‌نامه که درباره زندگی، آثار و افکار غزالی نوشته است، به نقل از طبقات الشافعیه و دیگر کتب بیان می‌کند که غزالی پسر نداشت و فقط چند دختر داشت.<sup>۶</sup>

۱ سبکی (۱۹۶۴)، طبقات، ج ۶ ص ۲۱۱ (ولم يعقب الا البنات).

۲ سبکی (۱۹۶۴)، طبقات، ج ۶ ص ۲۱۲ (به نقل از المصباح المنير اثر الفيومی). و نیز نک: جلال الدین همایی (۱۳۶۸)، غزالی نامه، تهران: ص ۲۱۷. معلومات ارائه شده در این اثر و شجره بدین شکل است: «وَغَرَّالَهُ قُرْيَةٌ مِنْ قُرَى طُوسِ وَإِلَيْهَا يَنْسَبُ الْأَمَامُ أَبُو حَمَدٍ الغَرَّالِيُّ أَخْبَرَنِي بِذَالِكَ الشِّيْخُ مُجَدُ الدِّينُ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَبِي طَاهَرٍ شُرُوانَ شَاهَ بْنَ إِبِي الْفَضَائِلِ فَخَرَوْرَ ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنَ سَتَّ النِّسَاءِ بَنْتَ ابْنِ حَامِدِ الغَرَّالِيِّ بِبَغْدَادِ سَنَةِ عَشْرَ وَسَبْعِ مَاهَ وَقَالَ أَخْطَابُ النِّاسِ فِي اسْمِ جَدِّهِ بِالثَّقِيلِ وَانْمَا هُوَ مُخْفِفُ نَسْبَةِ إِلَيْ غَرَّالَهُ الْقُرْيَةِ الْمُشْهُورَةِ».

۳ جلال الدین همایی، همان، صص ۲۱۷-۲۱۸ (نقل از لطایف‌نامه). امیر اسلام غزالی، از اولاد امام محمد غزالی است. در علم طب و فلسفه مهارت دارد. شعر نیز می‌سراید... امیر اسلام غزالی، در زمان هزار اسبیان در بلخ می‌زیست. در اثنای سلطنت سلطان ابوسعید میرزا وفات یافت.

۴ جلال الدین همایی، همان، ص ۲۱۸ (نقل از لطایف‌نامه). «صورت اجازة الشیخ محمد شافعی للشیخ بهاء الدین محمد و للشیخ برهان الدین ولد الشیخ عزالدین ابی المحامد وهؤلاء كلهم من علماء العامة و هما قد كانوا من اولاد ابی حامد الغزالی».

۵ مونتگمری وات (۱۹۸۹)، مسلمان روش‌نگار، ترجمه ترکی: حنفی اوزجان، ازمیر: صص ۱۵، ۱۳۷.

۶ جلال الدین همایی، همان، ص ۲۱۶.

عبدالحسین زرین کوب هم در اثرش فرار از مدرسه که به نوعی زندگی نامه غزالی است می‌گوید که برای امام غزالی پسری به نام حامد نبود و او از اولاد به جز چند دختر نداشت.<sup>۱</sup> با این حال در شجره‌نامه افرادی از نسل امام غزالی که موضوع این مقاله نیز هستند، دیده می‌شود که امام غزالی پسری به اسم احمد داشت. در حقیقت کنیه ابوحامد، هر چند به طور کامل صاحب فرزند ذکور بودن یا نبودن او را مشخص نمی‌کند، ولی نام احمد در شجره‌نامه در خصوص پسردار بودن او روشن ترین دلیل است.

در این باره مقاله فرانک گریفل<sup>۲</sup> که مدعی است پیش از این غزالی دیگری وجود داشته، از نظر ما شایان توجه است. فرانک گریفل در فهرست افراد مهم مدرسه‌ای که ابواسحاق شیرازی (وفات ۴۷۶ق. ۱۰۸۳م.) در منطقه خراسان و ماوراءالنهر در آن تدریس کرده بود، از فردی به نام الغزالی معاصر ابومحمد الجوینی پدر امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی نام می‌برد. همچنین او نقل می‌کند که عبدالغفار الفارسی و سمعانی هم از این غزالی «بزرگ» نام برده‌اند؛ حتی سمعانی اسم او را «ابوحامد محمد بن احمد الغزالی» می‌نویسد. علاوه بر این‌ها این صلاح از مورخان قرن هفتم نیز این فرد را «ابوحامد احمد بن محمد» نامیده و او را عمومی الغزالی المتکلم، فرد مورد بحث مقاله ما می‌داند که در طبران در سال ۴۳۵ق. ۱۰۴۳م. وفات کرده است.

روایت ذیل که فرانگ گریفل از مرتضی الزیدی نقل کرده برای روشن شدن این مسئله حائز اهمیت است: «ابن السبکی چنین گوید: مدتی این فرد (الغزالی بزرگ) به مجلس آمد. بیشتر افراد آنجا از وضعیت او اطلاع نداشتند. بنده در جایی که استاد ابواسحاق شیرازی در کتاب طبقات خویش از استادان سابق صحبت کرده بود، به سبب اینکه مطالبی را درباره وی مطالعه کرده بودم، از استاد الذهبی درباره الغزالی بزرگ سوال کردم. الذهبی گفت: که این افزوده مستنسخ نسخه است. ما به غیر از حجۃالاسلام و برادرش، غزالی دیگری سراغ نداریم». او احتمال وجود غزالی دیگری را به طور کامل رد کرد. به او گفتم که دلیل قاطع وجود دارد که منظور ابواسحاق حجۃالاسلام نیست. الذهبی گفت: دلیل چیست؟ به او گفتم که ابواسحاق می‌گوید که تاریخ وفات الغزالی برایم معلوم نیست. این یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد منظور او از الغزالی حجۃالاسلام نبوده است. چراکه حجۃالاسلام، بعد از وفات

۱ عبدالحسین زرین کوب، همان، صص ۲۵، ۲۶؛ ترجمه ترکی، همان، صص ۲۵، ۲۷۱.

۲ Frank Griffel (2008), “Al-Ghazālī or Al-Ghazzālī? On a lively debate among Ayyūbid and Mamlūk historians in Damascus”, *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation*, in Honour of Hans Daiber, ed. Anna Akasoy, Wim Raven, Leiden & Boston: Brill, pp. 101–12.

استاد (ابواسحاق) در قید حیات بود. الذهبی گفت: این صحیح است. در این خصوص با پدرم (مورخ تقی الدین السبکی) صحبت کردم. اما او چیزهایی شبیه به گفته‌های الذهبی بیان کرد. متعاقب آن بخشی از کتاب الانساب ابن سمعانی که درباره شرح حال ذاہد ابوعلی الفارمذی بود را به دقت مورد بررسی قرار دادم. الفارمذی درس فقه را نزد الغزالی بزرگ تلمذ کرده بود. سپس در کتاب المطوعی، مطلبی را درباره اساتید الفارمذی مشاهده کردم. المطوعی از الغزالی فوق الذکر صحبت کرده، او را «مقدم» توصیف کرده بود. همچنین از فرزند این الغزالی بنام احمد با کیه ابوحامد که از نظر علمی از پدرش معروف‌تر شد، صحبت می‌کرد. سپس اطلاعاتی به من رسید که این الغزالی یکی از اقربای حجۃ‌الاسلام است، یعنی عمومی پدرش، برادر جدش. جمال الدین محمد بن محمد الجمالی به من درباره شهرت قبر وی در طوس و اینکه اهالی طوس آن را «الغزالی بزرگ» می‌دانند و دعاوی که بر روی قبر او خوانده و مستجاب شده آگاه کرد.<sup>۱</sup>

این طور به نظر می‌رسد که از سلاله غزالی، فرزندی به نام احمد بود؛ همچنین فقیه شافعی دیگری به نام محمد الغزالی که مسن‌تر از حجۃ‌الاسلام است، وجود داشت. بدین شکل از یک‌سو اطلاعاتی که کتب طبقات در خصوص فرزند ذکور نداشتن حجۃ‌الاسلام ارائه می‌کنند، درست است، از سوی دیگر به نظر می‌رسد که نحوه ارتباط احمد نامی با محمد غزالی در شجره‌ای که موضوع پژوهش حاضر است، ظاهرًا مشخص می‌گردد. با این حال هنوز مشکل ما حل نمی‌شود. زیرا قاضی احمد نکیدی در اثر خویش از غزالی دیگری صحبت نمی‌کند بلکه منظور او از حجۃ‌الاسلام همان ابوحامد محمد الغزالی است و احمد نامی را فرزند او ذکر می‌کند. در شجره‌نامه موجود در منبعی که ۲۳۰ سال بعد از وفات حجۃ‌الاسلام امام محمد الغزالی نوشته شده، ذکر می‌گردد که این امر باعث این اختلاف شده است. در چنین موضوعی که علمای مشهور طبقات چون الذهبی و السبکی مطمئن نیستند، بسیار انصافی است که از قاضی احمد نکیدی چنین انتظاری داشته باشیم. زیرا هر دو غزالی به یک خانواده منسوب بوده و در مکان و زمان مشابهی زندگی می‌کردند. بر اساس منابع ادبی نیز اکنون در این خصوص نمی‌توان حکم قطعی داد.

۱ Frank Griffel (2013), “el-Gazâlî mi el-Gazzâlî mi? Şam’daki Eyyûbî ve Memlûk Tarihçileri Arasındaki Canlı Bir Tartışma Üzerine”, çev. Tuna Tunagöz, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 18, sayı 1, s. 212-213.

(نقل از: مرتضی الزبیدی (۱۹۹۴)، اتحاف السادات المتقین بشرح حیاء علوم الدین، ج ۱، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، صص ۱۸-۱۹).

در اصل موضوعی که در این مقاله توجه مارا به خود جلب کرده، وجود چنین شجره‌نامه‌ای در دست خانواده‌ای است که در دوره سلجوقیان در آقسرای اقامت داشت، و خود را از نسل امام محمد الغزالی می‌دانست. نوشه‌های دوره عثمانی نیز درباره افراد مختلفی که وظایف مختلفی را در آقسرای انجام داده و آثار مختلفی از خود به جای گذاشته‌اند، اطلاعات داده شده از سوی قاضی احمد درباره سلسله غزالی در آقسرای را تأیید و تثبیت می‌کنند. در این حال در خصوص اینکه شجره‌نامه چگونه با حجۃ‌الاسلام امام غزالی ارتباط پیدا می‌کند و یا اینکه با کدام محمد از نسل امام غزالی ارتباط دارد، برای موضوع ما به عنوان فرعی فاقد ضرورت باقی می‌ماند.

### نتیجه گیری

در دولت سلجوقیان آناتولی که به سال ۴۶۷ق./۱۰۷۵م. به رهبری سلیمان شاه فرزند قُتلُمیش در از نیق تأسیس شد، بین سال‌های ۵۵۲ق.-۱۱۵۷م/۱۲۴۱-۱۵۷ع، بر اساس اظهار منابع و آنچه که در آثار مادی نشان داده می‌شود، در هر زمینه تحولات عمدہ‌ای صورت گرفت و در این دوره بود که در آناتولی فرهنگ و تمدن سلجوقی تأسیس شد. بهویژه در اواخر این دوره با پدیدار شدن خطر و استیلای مغولان در داخل آسیا، گروه‌های زیادی از علماء، دانشمندان، ارباب تصوف، اهل حرفة و صنعت و دیگر نخبگان به آناتولی که آنجا را در مقایسه با دیگر بلاد جهان اسلام امن‌تر و آرام می‌دیدند، مهاجرت کردند و با استقرار در این سرزمین باعث نهادنیه شدن فرهنگ و تمدن جدید در این منطقه شدند.

به سبب اینکه علماء و دانشمندانی چون عبدالجید الھروی از فقهای حنفی، نجم‌الدین رازی مؤلف مرصاد العباد، خلفای کبروی سعد الدین محمد حموی، سیف‌الدین باخرزی و بابا کمال خجندی، بهاء‌الدین ولد پدر مولانا جلال‌الدین، برهان‌الدین ترمذی، محمد طالقانی، یوسف بن سعید سجستانی، شیخ اوحد‌الدین کرمانی، فخر‌الدین عراقی، ابوحفص شهاب‌الدین سهروردی برادرزاده ابونجیب سهروردی، معین‌الدین جندی که به همراه صدرالدین قونوی نماینده مکتب وحدت وجود این عربی بودند، سعد الدین فرغانی و عفیف‌الدین تیمسانی، حاجی بکناش ولی که نام فرقه بکناشی از او گرفته شده است، منجم حبیش تفليسی که آثاری را در علوم معقول و منقول تألیف نمود، حکیم اثیر‌الدین ابهری، سراج‌الدین ارمومی، ابوالعز الجزری، قطب‌الدین شیرازی، مورخ ابن‌بیبی و شاعر احمد بن محمد طوسی در اینجا اقامت گزیدند؛ این اقدامات

با نام «کوچهای روشنفکری» نیز تعریف می‌گردد، در حد وسیعی نیاز دولت آناتولی سلجوقی را به عناصر انسانی واحد شرایط برطرف نموده است.

در اوایل حاکمیت مغولان در آناتولی که بعد از نبرد عقده ۴۱/۱۲۴۳ م. در کوسه داغ شروع شد، به رغم غلبه سیاسی و نظامی، برخلاف برخی مناطق اسلامی که دچار انحطاط شدند، در آناتولی بحران و دگرگونی جدی در زندگی اجتماعی، اقتصادی و فعالیتهای فرهنگی مشاهده نگردید. آثار معماری که در این دوره در آناتولی ایجاد شدند، نیز نشان می‌دهند فعالیتهایی که موجبات رشد حیات اجتماعی را فراهم می‌کردند، همانند گذشته ادامه دارند.

می‌خواهم به این نکته اشاره کنم که در دوره سلجوقیان آناتولی، افرادی که به وضعیت سیاسی، علمی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی این منطقه کمک کردند، مشخصاً بیشتر آنها از خارج آناتولی به اینجا آمده بودند. طبیعتاً در منطقه‌ای که تازه فتح شده و به عنوان وطن برگزیده شده بود، تربیت افراد ماهر در این مناطق به منظور کمک به فعالیتهای اجتماعی کار آسانی نبود. زیرا روش است که رشد و رونق فعالیتهای علمی و فرهنگی نیاز به وجود محیط و بستری مناسب دارد.

در این زمینه، در دوره سلجوقیان، آناتولی تا حد زیادی با عناصر انسانی آموزش دیده خارج از آن منطقه روبرو شد. این که افرادی که در ریشه‌دار شدن و پیشرفت فرهنگ و تمدن اسلامی در آناتولی نقش داشتند، چه کسانی بودند، کی به آناتولی آمده، در کجا اقامت گردند و چه تعییر و تحولی در حیات اجتماعی ایجاد کردند، همواره موضوع قابل توجهی بوده است و به سبب نقشی که آنان در تثییت ماهیت و هویت سنت علمی و فرهنگی آن ایفا کردن نیز همیشه حائز اهمیت است.

عالم دیگری چون جمال الدین آقسرایی (وفات: ۷۹۱ ق.م. ۱۳۸۸)، از نوادگان فخرالدین رازی (وفات: ۶۰۰ ق.م.)<sup>۱</sup> که در اثر قاضی احمد نیکدی از او مستایش شده و نوادگان امام غزالی نیز که در این مقاله سعی شد به آنان پرداخته شود، ترجیح دادند در شهر آقسرای، که در زمان سلجوقیان دوباره تأسیس شده بود، اقامت کنند؛ آنان به عنوان قاضی و فقیه به فعالیتهای علمی پرداختند؛ با عناوینی چون سوباشی در بطن فعالیتهای سیاسی و نظامی آن

<sup>۱</sup> قاضی احمد، همان، برگ: b94، b297، a235، a291 نک: نیز b85. درباره پیروان فخرالدین رازی در دنیای اسلام و آناتولی نک: مستقیم آرچی (۱۱/۲۰)، «مکتب فخرالدین رازی در اندیشه اسلامی قرن ۱۳/۷، مجله تحقیقات اسلامی، ۲۶، صص ۳۷-۱. نیز نک: یوسف کوچک داغ (۱۹۹۵)، خانواده جمالی در دوره یاپیزید ثانی، یاپوز و قانونی، استانبول: صص ۵-۶.

دوره قرار گرفتند. بدین ترتیب تحت تأثیر معنوی جدشان امام غزالی در منطقه آناتولی به سبب تأثیراتش، نوادگانش نیز با تلاش و همت خودشان به این امر کمک کردند. به طوری که ملاحظه شد، از نوادگان امام غزالی بودن افراد مذکور در منابع این دوره انعکاس نیافته است. از صفات و ویژگی‌های آنان تنها دامادشان، قاضی احمد نیکدی صحبت می‌کند، کسی که اثر مختصراً به نام الولد الشفیق را در تاریخ عمومی اسلام تألیف نمود. آفسرانی مؤلف مسامرة الاخبار نیز به دو تن از اعضای خانواده او اشاره می‌کند، اما درباره اینکه آنان از نوادگان امام غزالی بودند، چیزی بیان نمی‌کند. در منابعی که درباره زندگی امام غزالی صحبت کرده‌اند و در تحقیقاتی که درباره او صورت گرفته است، گفته می‌شود که امام غزالی فرزند ذکور نداشته است. اگر به اظهار نظر قاضی احمد نیکدی تا حدودی بدون تعصب نگاه شود، این واقعیت که در قرن هشتم قمری/چهاردهم میلادی خاندانی در آناتولی خود را به امام غزالی منتبه می‌کنند، رد نمی‌شود. علاوه بر این دفاتر ثبت اسناد به جای مانده از دولت عثمانی نشان می‌دهند که دویست سال بعد هنوز سلاطین غزالی در آفسرانی بودند.

## منابع و مأخذ

- آفسرانی، کریم‌الدین محمد بن محمد (۱۹۴۴) مسامرة الأخبار و مسامرة الأخيار، تصحیح عثمان توران، آنقره.
- ——— (۱۹۵۲)، تاریخ آل سلجوق در آناتولی، نشر و ترجمه به ترکی: فریدون نافذ اوزلوق، آنقره.
- ——— (۱۳۷۸)، تاریخ آل سلجوق در آناتولی، تصحیح نادره جلالی، تهران.
- ابن‌الائمه، مجده‌الدین أبوالسعادات مبارک بن أبي الكرم محمد بن محمد الشیبانی (۱۹۶۹-۱۹۷۲)، جامع الأصول فی أحادیث الرسول، تصحیح: عبد القادر الارناوط، ج- XI شام.
- ابن‌بی‌بن‌المنجم، امیر ناصر‌الدین حسین بن محمد بن علی الجعفری الرغدی (۱۳۹۰)، الأوصار العلائیه فی الأمور العلائیه معروف به تاریخ ابن‌بی‌بن‌المنجم، تصحیح ژاله متحدین، تهران.
- أبوداد، سلیمان بن اشعس (۱۹۹۲)، سنن ابی داود، ج- VII، استانبول.
- استرآبادی، عزیز‌بن‌اردشیر (۱۹۲۸)، بزم و رزم، استانبول: کوپرلی زاده محمد فواد بیک.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، فرار از مدرسه، تهران.
- السبکی، تاج‌الدین (۱۹۶۴)، طبقات الشافعیه الکبری، جلد- VI، مصر.
- الغزالی، أبوحامد محمد بن محمد طوسی (۱۳۶۷)، نصیحة الملوک، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۲)، مکاتیب فارسی غزالی بنام فضائل الانام من رسائل حجۃ الاسلام، تصحیح

عباس اقبال، تهران.

- قاضی احمد نکیدی (۱۵۰۲)، *الولد الشفیق والحافظ الخلیق* (منبعی در دوره ساجو قیان آناتولی)، تصحیح علی ارطغرل، آنقره.
- همایی، جلال الدین (۱۳۶۸)، *غزالی نامه*، تهران.

- Aköz, Alâaddin-Yörük, Doğan (2003), “XVI. Yüzyılda Aksaray Sancağı’ndaki Taşra Görevlileri”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 14, Konya, s. 107-132.
- Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud (2000), *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, Türkçeye tercüme: Mürsel Öztürk, Ankara.
- ----, *Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü, Kuyûd-i Kadîme Arşivi*, Tapu Tahrir Defteri No: 564, 584, s. 79/b, 83/a, 82/b, 84/b, 90/b.
- ----, *Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi 22 Numaralı Mîcedded Anadolu Defteri*, sayfa 122, sıra no: 150.
- ----, *Ankara Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi 594 Numaralı Mîcedded Anadolu Defteri*, sayfa 195.
- Arıcı, Mustakim (2011), “VII/XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin Râzî Ekolü”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 26, s. 1-37.
- ----, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Rûznâmçe No: 4, s. 605, 666.
- ----, *Başbakanlık Osmanlı Arşivi*, Tapu Tahrir Defteri No: 118, 392, s. 308, 309, 336, 338.
- Ertuğrul, Ali (2015), *Nîgdeli Kadi Ahmed'in el-Veledü's-Şefik ve'l-Hâfidü'l-Halîk'I (Anadolu Selçuklularına Dair Bir Kaynak)*, Ankara.
- Esterâbâdî, Aziz b. Erdeşir (1990), *Bezm u Rezm*, Türkçeye tercüme: Mürsel Öztürk, Ankara.
- Gazzâlî (1990), *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, trc. Hilmi Güngör, İstanbul.
- Gazzâlî (1986), *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Türkçeye tercüme: Ahmed Serdaroglu, c. I-IV, İstanbul.
- Griffel, Frank (2013), “el-Gazâlî mi el-Gazzâlî mi? Şam’daki Eyyûbî ve Memlük Tarihçileri Arasındaki Canlı Bir Tartışma Üzerine”, çev. Tuna Tunagöz, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 18, sayı 1, s. 205-215.
- İbn Bîbî, el-Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Caferî er-Rugedî (1996), *el-Evâmirü'l-Alaiye fi'l-Umuri'l-Alaiye (Selçuknâme)*, Türkçeye tercüme: Mürsel Öztürk, c. I-II, Ankara.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, “İmam Gazzâlî’nin Torunu Hamza Çelebi Bey’in Niğde Aksaray’ındaki Eserleri”, *Vakıflar Baş Müdürlüğü İbrahim Hakkı Konyalı Vakıf Kütiophanesi ve Arşivi*, No: 5332 (Daktilo edilip yayınlanmamış notlar), s. 1-5.
- Konyalı, İbrahim Hakkı (1974-1975), *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, c. I-III, İstanbul.

- Küçükdağ, Yusuf (1995), *II. Bayezid, Yavuz ve Kanûnî Devirlerinde Cemâli Ailesi*, İstanbul.
- Oral, M. Zeki (1962), “Aksaray’ın Tarihi Önemi ve Vakıfları”, *Vakıflar Dergisi*, c. V, Ankara, s. 223-240.
- Watt, W. Montgomery (1989), *Müslüman Aydin*, Türkçeye tercüme: Hanifi Özcan, İzmir.
- Yörük, Doğan (2002), *XVI. Yüzyılda Aksaray Sancağı (1500-1584)*, Selçuk Ün. Sosyal Bilimler Enst. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin (2005), *Medreseden Kaçış*, Türkçeye tercüme: Hikmet Gök, İstanbul.



## تاریخ نگار ایرانی در دربار عثمانی و رویکرد به تشیع با تکیه بر تاریخ جنابی

آرمین دخت امین<sup>۱</sup>

**چکیده:** *العلم الزاخر فی احوال الاوائل والاواخر* معروف به *تاریخ الجنابی* کتابی است به زبان عربی در تاریخ عمومی عالم از ابتدای قرن دهم هجری که توسط مصطفی جنابی به سلطان مراد سوم عثمانی (۸۲-۹۰۳ق) تقدیم شده است. به نوشته برخی از مؤلفان، تبار این مورخ از جایه فارس (گناوه) است و به همین سبب به *جنابی* معروف شده است. اهمیت این امر نیز حضور یک مورخ ایرانی تبار در دربار عثمانیان در قرن دهم هجری قمری است. از این مؤلف تألفات چندی بر جای مانده است اما *العلم الزاخر فی احوال الاوائل والاواخر* مهم ترین اثر او است که موجب اشتهاresh شد. اهمیت *تاریخ نگاری جنابی* در این است که وی نخستین *تاریخ نگار عثمانی* است که به صورتی جامع به تألف *تاریخ عمومی اسلام* مبادرت کرده است. علاوه بر آن فناکه یکی از کتاب‌های تاریخی معروف سلسله عثمانیان اثر کاتب چلی نیز خلاصه‌ای از کتاب *تاریخ جنابی* می‌باشد. *نیز العلم الزاخر فی احوال الاوائل والاواخر* به عنوان مأخذ در دیگر کتاب‌های تاریخی مهم عثمانی مورد توجه *تاریخ نگاران* این دوره واقع گردیده است. این امر می‌تواند یانگر تأثیرپذیری *تاریخ نگاری عثمانی* و مورخان آن از یک مورخ ایرانی تبار باشد که نکته‌ای در خور اهمیت است. از این اثر دو نسخه خطی در کتابخانه ملک تهران به شماره بازیابی ۴۳۵۱ و ۴۳۷۰ موجود است. هدف از ارائه این مقاله معرفی این اثر و ویژگی‌های آن از نظر شیوه *تاریخ نگاری* با تکیه بر چگونگی نگرش مؤلف آن به مسئله چالش برانگزی تشیع در میان دولت عثمانی و صفوی، با استفاده از گزارش‌های وی درباره شخصیت امامان معصوم *علیهم السلام* و خاندان‌های حکومتگر شیعی است.

**واژه‌های کلیدی:** *تاریخ جنابی*، *تاریخ نگاری*، *تشیع*، *عثمانی*، *مصطفی جنابی*

۱ دکترای تاریخ اسلام، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران Amin228@ymail.com  
تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۲۲ تاریخ تأیید: ۹۵/۰۱/۲۶

## An Iranian Historiographer in the Ottoman Court and the Approach to Shia based on Jannabi's History

Armindokht Amin<sup>1</sup>

**Abstract:** *Al-elam o-zakher fi ahval el-avayel va al-avakher* known as *Jannabi's History* is a book written in Arabic language on the general history of the universe, from the beginning to the tenth century, dedicated by Mustafa Jannabi to the Ottoman Empire - Sultan Murad III (982-1003AH/1561-1579AD). According to some authors, the ancestry of this historian backs to Jannabeh (Genaveh) in Fars Province and therefore he is known as Jannabi. The importance of this issue is related to the presence of an Iranian historian at the court of Ottomans in the tenth century AH. This author has some other works, while *Al-elam o-zakher fi ahval el-avayel va al-avakher* is considered as the most important work of him and has led to his reputation. The importance of the historiography of Jannabi is due to the fact that he is the first Ottoman historian who has written a comprehensive general history of Islam. Furthermore, *Fazalkah* is one of the famous historical books of Ottoman dynasty written by Chalabi, and is an abstract of "Jannabi's History". Also, *Al-elam o-zakher fi ahval el-avayel va al-avakher* is considered as a source for other important Ottoman historical books by historians of this era. This may reflect the influence the Ottoman historiography and its historians have incurred from an Iranian historian. There are two manuscripts of the same book in Malek Library, Tehran with access codes of 4351 and 4370. The purpose of this study is show such an influence and its features in terms of method of historiography based on the author's attitude towards the challenging issue of Shiism between the Ottoman and Safavid, using his reports about the character of Shiite Imams (PBUH) and Shiite ruling dynasties.

**Keywords:** Historiography, Shia, Ottoman, Mustafa Jannabi, Jannabi History

---

<sup>1</sup> PhD of History of Islam, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran  
Amin228@ymail.com

## مقدمه

اهمیت نسخه‌های خطی و دستنویس در روشن کردن زمینه‌های مختلف تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کشورهای دارای سابقه تمدنی کهن بر کسی پوشیده نیست. در کتابخانه‌های کشور ما نسخه‌های دستنویس بسیاری وجود دارد که هر یک به منزله گنجی گران‌بها حاوی نکات بسیاری از میراث فرهنگی کشور ایران هستند، اما تاکنون به درستی شناسایی و معرفی نشده‌اند. *العلیم الزاخر فی احوال الاولائل والآواخر* یکی از این بی‌شمار نسخه‌های خطی است که توسط «ابو محمد مصطفی بن السید حسن بن السید احمد الحسینی الهاشمی القریشی»<sup>۱</sup> در دربار عثمانی به رشته تحریر درآمده است. جنایی در دربار عثمانیان دارای نفوذ فراوان بوده است تا جایی که از سوی این دربار منصب قضای حلب را بر عهده داشت.<sup>۲</sup> بر این اساس *العلیم الزاخر فی احوال الاولائل والآواخر* که به مناسبت انتساب تبار نویسنده‌اش «مصطفی جنایی» به «جنایه» شهری در کرانه خلیج فارس واقع در استان بوشهر کنونی به تاریخ جنایی نیز مشهور است، اثری است از مؤلفی ایرانی در دربار عثمانیان که از قضا در هنگام تالیف آن چالش‌های مذهبی فراوان و جنگ‌های متعددی میان دو دولت عثمانی و صفوی در جریان بوده است؛ زیرا از آغاز جلوس شاه اسماعیل صفوی بر تخت سلطنت در ایران (۹۰۷ق.)، از یک سو صفویان خود را نماینده و مردّج «مذهب حق ائمه اثنی عشر- صلوات الله عليهم»<sup>۳</sup> می‌دانستند و از سوی دیگر عثمانیان نیز که خویش را «حامی بیضه اسلام» و «خليفة الله في العالم، ظل الله الظليل على كافة الامم...» می‌دانستند<sup>۴</sup> به بیانه حمایت از مذهب اهل سنت و جماعت، شیعیان را مرتد می‌شمردند و علمای این مذهب فتاوی بسیاری مبنی بر ارتداد شیعیان صادر می‌نمودند.<sup>۵</sup> این مسئله همواره سبب بروز جنگ‌های متعددی میان این دو حکومت می‌شد. در این میان دوره سلطنت سلطان مراد سوم عثمانی (۹۸۲-۱۰۰۳ق.) را می‌توان «پربخور‌ترین دوره» از نظر برخوردهای نظامی میان ایران و

<sup>۱</sup> ابو محمد مصطفی بن امیر حسن کافی رومی جنایی [ابی تا]، *العلیم الزاخر فی احوال الاولائل والآواخر* مشهور به تاریخ جنایی، نسخه خطی به شماره ۴۳۷۰، تهران: کتابخانه ملک، ۱۱الف.

<sup>۲</sup> علی‌اکبر دیانت (۱۳۸۹)، «جنایی»، *دانشنامه المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر محمد‌کاظم موسوی بجنوردی، ج ۱۸، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۵۵۳.

<sup>۳</sup> خورشاد بن قباد الحسینی (۱۳۷۹)، *تاریخ ایلچی نظام شاه*، محقق/مصحح: محمد رضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۱، ص ۱۷.

<sup>۴</sup> جنایی، همان، ۴الف.

<sup>۵</sup> در این باره بنگرید به جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل) (۱۳۶۴)، با مقدمه دکتر الله دتا مضطرب، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، صص ۵۱۴-۵۱۵.

عثمانی دانست که به بیانه «احیای دین و اجرای شرع مبین»<sup>۱</sup> و با هدف مبارزه با شیعیان<sup>۲</sup> از سوی عثمانی‌ها پنج لشکر کشی به مرزهای ایران در قفقاز و آذربایجان صورت گرفت.<sup>۳</sup> در طی این لشکر کشی‌ها سپاهیان عثمانی که تحت تأثیر فتوحهای شیخ‌الاسلام‌های متعصب دربار این حکومت<sup>۴</sup> خود را از جانب خداوند «مجاز به غارت و قتل عام» شیعیان می‌دانستند<sup>۵</sup> نسبت به شیعیان این مناطق جنایات فجیعی را مرتکب می‌شدند. از جمله این جنایات می‌توان به حملات وحشیانه سپاهیان پنی چری به مناطق مذکور و کشتار دسته جمعی مردم این نواحی، آتش زدن خانه‌های آنان، گرداندن سرهای کشته شدگان بر روی نیزه در شهرها، ساختن کله‌مناره‌های هولناک از سرهای کشته شدگان، مثله کردن اجساد آنان، به اسارت گرفتن دختران و پسران جوان و فروختن آنان به عنوان برد در ازای مبلغی ناچیز و پاره کردن شکم زنان باردار در این مناطق<sup>۶</sup> به منظور ریشه کن نمودن نسل شیعه و تحریر آنان اشاره نمود.

شدت کشت و کشتار شیعیان در این جنگ‌ها به حدی زیاد بود که بر اساس نوشته‌های ابوبکر بن عبدالله مؤلف تاریخ عثمان پاشا در پایان برخی از این قتل عام‌های دسته جمعی قزلباشان، دستان سپاهیان عثمانی به درد می‌آمد.<sup>۷</sup> با نظر به چنین تفکرات و اقدامات

۱ ابوبکر بن عبدالله (۱۳۹۲)، تاریخ عثمان پاشا: شرح لشکر کشی عثمانی به قفقاز و آذربایجان (تصوف تقلیلی، شرون و تبریز) ۹۸۶ تا ۹۹۳ هجری قمری، به اهتمام یونس زیرک، ترجمه از ترکی عثمانی، مقدمه و توضیحات، نصرالله صالحی، تهران: انتشارات طهوری، ج ۲، ص ۱۵۱.

۲ به عنوان طایفه‌ای «ضلالت پیشه» و «بد آیین» (نک: ابوبکر بن عبدالله، همان، صص ۱۲۷، ۱۶۴-۱۶۵، ۲۰۸). این حملات علاوه بر انگیزه‌های مذهبی از عواملی چون وضعیت نابسامان داخلی ایران در دوره حکومت شاه محمد خدابنده، توسعه‌طلبی ارضی دولت عثمانی به منظور تأمین منافع سیاسی اقتصادی و چشمداشت آنان به مناطق مهم قلمرو صفویان چون قفقاز و آذربایجان، روحیه جاهطلبانه و جنگ‌طلب پاشایان عثمانی و نیز از برخی اهداف و راهبردهای سیاسی سلطان مراد سوم در عرصه داخلی حکومت نشئت می‌گرفت (نک: همان، ص ۱۹-۳۴). هر چند که وی اهداف خود از چنین لشکر کشی‌های خانمان براندازی را «اجرا شرع مبین در بسیط زمین» اعلام و داشتن هرگونه اهداف مادی را انکار می‌نمود (نک: همان، ص ۳۰۹).

۳ ابوبکر بن عبدالله، همان، ص ۱۹۳.

۴ همان، ص ۳۷.

۵ همان، ص ۱۶۶.

۶ (نک: همان، صص ۸۵-۸۶، ۱۰۵-۱۰۶، ۱۲۷، ۱۳۷، ۱۳۸-۱۳۷، ۱۵۷). ابوبکر بن عبدالله مؤلف کتاب تاریخ عثمان پاشا که به دلیل حضور در قشون عثمانی در اثنای اردوکشی عثمانی به شرق در میانه سال‌های ۹۸۷ تا ۹۹۰ ق. از نزدیک شاهد و ناظر وقایع روی داده بوده، در اثر خود از بیان چگونگی رفتار یعنی چری‌ها با قزلباشان شیعه‌مذهب و مردمان ساکن در نواحی قلمرو صفوی کوتاهی ننموده است. او در یکی از قسمت‌های این اثر، رفتار ظالمانه سپاهیان یعنی چری نسبت به مردم تبریز در حمله سال ۹۹۳ق. را «صد مرتبه بدتر از عملی که تیمور در حمله به سیواس مرتکب شده بود» توصیف نموده است (همان، ص ۱۵۷).

۷ همان، ص ۱۰۵.

خصمانه‌ای نسبت به مذهب تشیع و پیروان آن در دوره حکومت عثمانی به ویژه در عصر سلطان مراد سوم<sup>۱</sup> و با توجه به احراز منصبی مهم چون منصب قضا در حلب<sup>۲</sup> توسط نویسنده تاریخ جنایی از سوی این پادشاه عثمانی، انتظار بر آن است که وی به دلیل برخورداری از چنین موقعیت مهمی در دربار عثمانیان از نظر مذهبی نیز تابع مخدومان خویش بوده و دیدگاه‌های مذهبی آنان را در تاریخ خویش منعکس نموده باشد. بنابراین با توجه به اختلاف‌های مذهبی میان دو دولت صفوی و عثمانی، هدف از ارائه این پژوهش معرفی نسخه‌های خطی *العلیم الزاخر فی احوال الاولائل والآواخر* و بررسی این نسخ با تکیه بر چگونگی رویکرد مورخ ایرانی تبار آن به مسئله چالش برانگیز تشیع میان دو دربار ایران و عثمانی با روشنی توصیفی تحلیلی است.

بر این اساس در این تحقیق بر آنیم تا با روش توصیفی- تحلیلی و با استفاده از اطلاعات متن *العلیم الزاخر فی احوال الاولائل والآواخر* رویکرد مورخ این اثر را نسبت به مسئله تشیع مورد بررسی قرار دهیم. شایان ذکر است که علی‌رغم عدم توجه کافی به این اثر ارزشمند در ایران، در مؤسسات آموزش عالی دیگر کشورها تحقیقات در خور توجهی بر روی این نسخه خطی صورت گرفته است. به گونه‌ای که در سال ۱۹۹۳م. در دانشگاه آنکارا قسمت‌های مربوط به تاریخ عثمانی این اثر به عنوان رساله‌دکتری توسط «محمد جان آتا» تصحیح شده است. در سال ۱۹۹۴م نیز در دانشگاه استانبول قسمت‌های مربوط به تاریخ سلجوقیان این اثر توسط «محرم کسیک» به عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد به ترکی ترجمه شده است.<sup>۳</sup> علاوه بر آن خلاصه‌ای از کتاب جنایی به زبان لاتین ترجمه شده و در سال ۱۶۸۰/۱۰۹۱ در وین به چاپ رسیده است.<sup>۴</sup> بر اساس پژوهشی دیگر یکی دو اثر از جنایی نیز به فرانسه و آلمانی ترجمه و منتشر شده است.<sup>۵</sup>

۱ در این زمان شاه سلطان مراد سوم عثمانی براین تصمیم مصمم شده بود که «در دنیا هیچ راضی باقی نگذارد... چون آن قوم پر فساد مشمول هدایت ازی نبود»! (نک: اوبکرین عبدالله، همان، صص ۱۶۵-۱۶۴).

۲ دیانت، همان، ص ۵۵۳.

۳ نصرالله صالحی (۱۳۹۱)، *تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۳۰۱؛ علی ارطغرل (۱۳۸۵)، «منبع شناسی توصیفی تاریخ سلجوقیان آنطاولی»، کتاب ماه تاریخ و غرافیا، ترجمه نصرالله صالحی، س، ۹، ش ۱۰۱-۱۰۳، ص ۷۵، پاوری ۱۹۹۳؛ نیز بنگرید به نصرالله صالحی (۱۳۸۴)، «طرح تدوین مورخان امپراتوری عثمانی (در دانشگاه هاروارد)»، آینه میراث، دوره جدید، ش ۳۲، ص ۳۵۸.

۴ صالحی (۱۳۹۱)، همان، ص ۳۰۱.

۵ صالحی (۱۳۸۴)، همان، ص ۳۵۸.

## زندگی و آثار جنابی

العلم الزاخر فی احوال الاولائل والاواخر معروف به تاریخ جنابی کتابی است در تاریخ عمومی عالم از ابتدا تا اوائل قرن دهم هجری که توسط مورخی ایرانی تبار به نام «مصطفی جنابی» در دربار سلطان مراد سوم (۹۸۲ق.-۱۵۹۵م.) نوشته شده است.<sup>۱</sup> اهمیت آن نیز به خاطر حضور این مورخ در دربار عثمانیان در قرن دهم هجری قمری است. نام کامل وی «ابو محمد مصطفی بن السید حسن بن السید سنان بن السید احمد الحسینی الهاشمی القريشی»<sup>۲</sup> است. به نوشته بربخی از پژوهشگران تبارش از جنابه فارس (گناوه شهری محاذی خارگ در سواحل خلیج فارس) است و به همین سبب به جنابی معروف شده است.<sup>۳</sup> بیشترین اطلاعات درباره زندگی و تحصیلات وی در کتاب تاریخ نگاری و مورخان عثمانی به چشم می‌خورد. در قسمت‌هایی از این اثر درباره این مورخ چنین آمده است: «وی پسر سید حسن نیکساری بوده و در آماسیه به دنیا آمده بود... جنابی ابتدا دستیار و ملازم ابوالسعود افندی بود. سپس در یک مدرسه چهل آقچه‌ای، به عنوان مدرس تعیین شد. بعد از آن به ترتیب در سال ۹۸۱ق./۱۵۷۳م. در مدارس داوود پاشا، در ۹۸۴ق./۱۵۷۶م. در قاریه، در ۹۸۵ق./۱۵۷۷م. در بروسه سلطانیه، در ۹۸۸ق. در صحن ثمان، در ۹۹۰ق./۱۵۸۲م. در سلیمانیه، در ۹۹۴ق./۱۵۸۶م. در ادرنه به عنوان مدرس به تدریس و تعلیم پرداخت». بر اساس تدریس در این مدارس مشهور به «فخر المدرسین» ملقب شد و در انصاب به پدرش،<sup>۴</sup>

۱ البته با توجه به مطالب مندرج در کتاب تاریخ نگاری و مورخان عثمانی درباره مورخی به نام «عبدالرحمون بن عبدالله» متوفی ۹۷۴ق./۱۵۶۶م. و این امر که یکی از آثار این مورخ ترجمه تاریخ جنابی دانسته شده و آمده است که نسخه‌های از آن در کتابخانه ولی‌الدین افندی نیز موجود است (نک: صالحی (۱۳۹۱)، همان، ص ۳۸۴)، چنین به نظر می‌رسد که قسمت‌هایی از تاریخ جنابی دست‌کم پیش از سال ۹۷۴ق. به رشتہ تحریر در آمده و شاید صورت کاملی از این تاریخ چند سال بعد به سلطان مراد سوم عثمانی تقدیم شده است.

۲ جنابی، همان، ۳، الف.

۳ دیانت، همان، ص ۵۵۳؛ نیز بنگردید مصطفی بن عبدالله چلبی معروف به حاجی خلیفه (۱۰۱۷-۱۰۶۷ق.)، ترجمة تقویم التواریخ (سالشمار وقایع مهم جهان از آغاز افرینش تا سال ۱۰۱۵ق.)، مترجم ناشناخته، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: احیاء کتاب، نشر میراث مکتب، ص ۱۷۶؛ دخدا، اعتماده دخدا، ذیل مدخل مصطفی؛ با این حال در یکی از نوشته‌های مربوط به رمضان ششش با عنوان «مورخان عثمانی» تبار ایرانی این مؤلف انکار شده است و نویسنده با نسبت دادن وی به ناحیه‌ای جغرافیایی به نام «جناب» در بحرین در این باره چنین آورده است: «برخی از دانشمندان اروپایی به غلط اورا به منطقه «جناب» در بحرین نسبت داده و او را «جنابی» دانسته‌اند» (نک: صالحی (۱۳۹۱)، همان، ص ۳۰).

۴ صالحی، همان، ۳۰۰.

۱ دیانت، همان، ص ۵۵۳

«امیر حسن کافی رومی»،<sup>۱</sup> «به «امیر زاده» نیز معروف گردید.<sup>۲</sup> وی «در سال ۹۹۵ق. ۱۵۸۷م. به عنوان قاضی حلب تعیین شد. در سال ۹۹۷ق. ۱۵۹۰م. از این مقام عزل شد و سرانجام در سال ۹۹۹ق. ۱۵۹۰م. در حلب درگذشت».<sup>۳</sup> البته درباره محل درگذشت جنایی اقوال گوناگون است و برخی منابع در گذشت وی را در «آمد دیار بکر» نیز دانسته‌اند.<sup>۴</sup> آثار و تالیفات جنایی از قرار ذیل است:

۱. *العلیم الزاخر فی احوال الاوائل والاخیر*
۲. *تاریخ بلاد مغرب مربوط به تاریخ بلاد آفریقا*
۳. *نهاية المرام و بحر جواهر الكلام* در *تاریخ پیامبران* و خلافاً به زبان عربی. ترجمه ترکی این کتاب به گاشن التواریخ موسوم است. به نوشته محمد طاهر بروسه لی، مؤلف این کتاب را به ترکی ترجمه و در مکنون و سرّ مصون نامیده است.
۴. *رساله فی بناء ایاصوفیه و قلعه قسطنطینیه*
۵. *جواهر الغائب*
۶. *فرصت‌نامه*
۷. *الحضرۃ الحضرة و الحدیقة النظرۃ*
۸. سبع السيار در *دانش قیافه‌شناسی*، کفیینی و مقادیر (حساب سر انگشتی)<sup>۵</sup> و البحر الزّخار و *العلیم التیار* در *تاریخ*<sup>۶</sup> که اثر اخیر در برخی منابع با کتاب *العلیم الزاخر* فی احوال الاوائل والاخیر یکی دانسته شده است.<sup>۷</sup>

### معرفی *العلیم الزاخر* فی احوال الاوائل والاخیر و بیان اهمیت آن

در میان آثار نویسنده کتاب *العلیم الزاخر* فی احوال الاوائل والاخیر به عنوان مشهورترین اثر الجنایی شناخته شده است. کتاب حاضر اثری بزرگ در تاریخ اسلام است، به زبان عربی نوشته شده و تا سال ۹۹۷ق. ۱۵۸۸م. را دربر می‌گیرد. نویسنده در عین اختصار، به صورت جامع، درباره

۱ غلامرضا تهامی (۱۳۸۶)، *فرهنگ اعلام تاریخ اسلام*، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ص ۸۲۹

۲ دیانت، همان، ص ۵۵۳

۳ صالحی، همان، ص ۳۰۰

۴ تهامی، همان، ج ۱، ص ۸۲۹

۵ دیانت، همان، صص ۵۵۳-۵۵۴؛ تهامی، همان، ج ۱، ص ۸۲۹

۶ تهامی، همان جا.

۷ دیانت، همان، ص ۵۵۳

۸۲ خاندان (دولت) بحث کرده است. در هر باب از این کتاب، تاریخ یک خاندان (دولت) آمده است. باب پایانی کتاب مربوط به دولت عثمانی است. این کتاب توسط خود مؤلف، به زبان ترکی ترجمه و تلخیص شده است. در این اثر خلاصه شده مطالب مربوط به تاریخ عثمانی مفصل‌تر است.<sup>۱</sup> بدین ترتیب باید این اثر را نیز به فهرست آثار جنابی اضافه نمود.<sup>۲</sup> تاریخ‌نگاری جنابی به دلیل از اهمیت فراوانی برخوردار است: اول این که پژوهشگران وی را نخستین تاریخ‌نگار عثمانی دانسته‌اند که به تأثیف تاریخ عمومی مبادرت نموده است<sup>۳</sup> که البته با توجه به قراین موجود در کتاب تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی که اثری چشمگیر در باب مورخان و تاریخ‌نگاری عثمانیان به شمار می‌رود، باید این گزاره متداول را تصحیح و به گونه‌ای دیگر بیان نمود. زیرا بر اساس آگاهی‌های مهم کتاب مزبور، تاریخ جنابی نخستین تاریخ عمومی «جامعی» است که در دوره عثمانیان توسط مصطفی جنابی به رشتہ تحریر در آمده است. به عبارت دیگر پیش از وی مورخان دیگری دست به تأثیف تاریخ عمومی زده بودند اما آثار آنان از جامعیت و بزرگی تاریخ جنابی که شامل ۸۲ سلسه حکومتی می‌گردید برخوردار نبود. زیرا این گونه تاریخ‌ها تعداد فصل‌های کمی داشتند (برای مثال تنها شامل ۱۲ یا ۱۳ فصل) و یا بخش مربوط به دوره عثمانی آن‌ها بسیار مختصر بوده است.<sup>۴</sup> دوم این که کتاب فذلکه اثر « حاجی خلیفه» یکی از مهم‌ترین کتاب‌های تاریخی سلسه عثمانیان نیز خلاصه‌ای از کتاب تاریخ جنابی است. در این راستا در مقدمه کتاب ترجمه تقویم التواریخ نوشته «مصطفی بن عبدالله ایکنچی» – معروف به حاجی خلیفه و ملقب به کاتب چلبی – (۱۰۶۷-۱۰۷۱ق.)، هنگام معرفی آثار این نویسنده، کتاب فذلکه وی که کتابی مختصراً به زبان عربی و شامل تاریخ تقریباً ۱۵۰ سلسه است، خلاصه‌ای از تاریخ جنابی معرفی گردیده و «میرهاشم محدث» مصحح ترجمه تقویم التواریخ در این باره آورد است: «این کتاب خلاصه‌ای است از کتاب جنابی با اضافاتی از مؤلف. تاریخ تأثیف آن سال ۱۰۵۱ق. است».<sup>۵</sup> این امر می‌تواند بیانگر تأثیرپذیری تاریخ‌نگاری عثمانی و مورخان شهیر آن<sup>۶</sup> از این مورخ

۱ صالحی (۱۳۹۱)، همان، صص ۳۰۰-۳۰۱.

۲ صالحی، همان، ص ۳۰۱.

۳ ر.ک. دیانت، همان، ص ۵۵۳.

۴ برای آگاهی بیشتر در این باره نگاه کنید به صالحی، همان، صص ۱۲۹، ۲۳۷، ۲۲۵، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۴.

۵ حاجی خلیفه، همان، ص ۱۱ و نیز نک: دهخدا، همان، ذیل مدخل حاجی خلیفه.

۶ برای درک و دریافت بهتر اهمیت تاریخ جنابی باید نسبت به مقام و منزلت تاریخ‌نگارانی که اثر وی را سرلوحه تألیفات خوبیش قرار داده‌اند آگاه بود. برای مثال کاتب چلبی «یکی از نادر و مفاخر» عهد عثمانی به شمار می‌رود که «علم و آثار او در زمینه تاریخ، جغرافیا و کتاب‌شناسی در جهان شناخته شده است». «وی در طول زندگی خود بیش از ۲۵ اثر به رشتہ تحریر در آورد»، یکی از فضلای متأخر عثمانی به نام «عطای بیگ» - مترجم تاریخ عثمانی هامر پورگشتال به ترکی - درباره

و اثر وی باشد که نکته‌ای در خور اهمیت است.

بر اساس شواهد موجود، حاجی خلیفه برای جنایی اهمیت بسیار قائل بود تا جایی که او را «مولانا» خطاب کرده و در کتاب ترجمه تقویم التواریخ خود، سال ۹۹۹ هجری قمری در گذشت «مولانا مصطفی المعروف به جنایی» دانسته است.<sup>۱</sup> علاوه بر حاجی خلیفه، دیگر مورخان تاریخ عثمانی چون «مصطفی عالی»<sup>۲</sup> و «منجم باشی»<sup>۳</sup> نیز در تأثیف آثار خویش تاریخ جنایی را الگوی کار خویش قرار داده‌اند<sup>۴</sup> و از آن به عنوان اثری مهم استفاده نموده‌اند.<sup>۵</sup> این اثر از سوی «احمد بن یوسف القرامانی» (و. ۱۰۹۱ق.) نیز با نام اخبار الدول تلخیص و تا سال ۱۰۰۸ق. تذییل شده است.<sup>۶</sup> از دیگر دلایل اهمیت تاریخ جنایی می‌توان به باقی ماندن نسخه‌های متعددی از این اثر<sup>۷</sup> استناد نمود؛ زیرا پژوهشگران همواره وجود نسخه‌های خطی بی‌شمار از یک اثر تاریخی در کتابخانه‌ها را به منزله تأییدی بر اشتباه و دیر پایی آن اثر ارزشمند تلقی نموده‌اند.<sup>۸</sup>

### معرفی نسخ خطی موجود در ایران

از این اثر دو نسخه خطی در کتابخانه ملک تهران با شماره بازیابی ۴۳۵۱ و ۴۳۷۰ موجود است. نسخه شماره ۴۳۵۱<sup>۹</sup> بنا به یادداشت کاتب، به خط فرزند «آقا بابا شاه‌میرزاوی» در

کاتب چلبی می‌نویسد: «بدون شک و شبهه اگر در میان ما ده یا پانزده نفر مثل کاتب چلبی پیدا می‌شد، علم و دانش در عثمانی خیلی بیشتر بیشتر از این ترقی و پیشرفت می‌کرد». به گفته او کاتب چلبی از میان مؤلفان متعدد عثمانی، تنها مؤلفی است که در اروپا از بیشترین شهرت و اعتبار برخوردار است (برای اطلاعات بیشتر درباره کاتب چلبی و زندگی و آثار وی نک: صالحی (۱۳۹۱)، همان، صص ۳۱۹-۳۲۵).<sup>۱۰</sup>

<sup>۱</sup> حاجی خلیفه، همان، ص ۱۷۶.

<sup>۲</sup> وی از سوی پژوهشگران یکی از «دقیق‌ترین» و پرکارترین مورخان دوره عثمانی معرفی گردیده که «در طول زندگی خود بیش از ۴۸ اثر تألیف کرده است» (برای اطلاعات بیشتر در این باره نک: صالحی، همان، صص ۳۰۴-۳۰۹).<sup>۱۱</sup>

<sup>۳</sup> این اثر جامع الدول (صحابیف الاخبار) نام دارد و اثری بزرگ و مهم در تاریخ عمومی اسلام به شمار می‌رود که به زبان عربی نگاشته شده است. منجم‌باشی احمد دده (وفات ۱۱۱۳/۱۷۰۲م)، در جای جای این اثر برجسته، از العلیم‌الرازخ رفی احوال الائول والآخر بجهه برده است (ر.ک. همان، صص ۳۴۰ و ۱۱۲ پاورقی شماره ۲).<sup>۱۲</sup>

<sup>۴</sup> محمد قزوینی (۱۳۶۳)، یادداشت‌های قزوینی، تهران: چاپ ایرج افشار، صص ۱۷۴-۱۷۵.

<sup>۵</sup> صالحی، همان، ص ۳۰۱.

<sup>۶</sup> ارطغرل، همان، ص ۶۷.

<sup>۷</sup> صالحی، همان، ص ۳۰۱.

<sup>۸</sup> نک: صالحی، همان، ص ۲۳۵؛ نیز نک: چیس رابینسن (۱۳۸۹)، تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۱۹۱.

<sup>۹</sup> نسخه شماره ۴۳۵۱، در ۴۳۶ ورق ۳۰ سطری در اندازه ۲۲/۱ با کاغذ فرنگی آهار مهره و جلد میشون بشمی است. آگاهی‌های مربوط به اندازه و جنس کاغذ و جلد این دو نسخه از اطلاعات موجود درباره این اثر در وب سایت اینترنتی کتابخانه آقابزرگ تهرانی (بانک اطلاعات کتب و نسخ خطی به ادرس اینترنتی: [www.aghabozorg.org](http://www.aghabozorg.org)) اقبالس گردیده است.

ذیقudedه ۱۲۸۰ ق نگاشته شده است<sup>۱</sup> و از نسخه شماره ۴۳۷۰ تمیزتر است.

تاریخ کتابت نسخه شماره ۴۳۷۰<sup>۲</sup> نیز سده سیزدهم هجری قمری است. این نسخه دارای آب خوردگی است. از نظر محتوا، مطالب هر دو نسخه دقیقاً یکی است و هر دو تا باب هفتادم تاریخ جنابی و ذکر ملوک هند ادامه یافته است. متأسفانه جای باب‌های شماره هفتاد و یکم تا هفتاد و ششم در هر دو نسخه خالی است. با این حال نسخه شماره ۴۳۵۱ نسبت به نسخه شماره ۴۳۷۰ خواناتر به نظر می‌رسد. علاوه بر این در نسخه شماره ۴۳۷۰ مطالب تنها تا باب سی و ششم با عنوان «ذکر احوال شرفاء فاس و مراکش و سوس»<sup>۳</sup> دارای شماره و عنوان بندی است و پس از آن تا پایان نسخه، مطالب بدون ذکر شماره و عنوان سرفصل و بعضاً با جالافتادگی‌های بسیار دیده می‌شود. در حاشیه هر دو نسخه حاشیه‌نگاری‌هایی دیده می‌شود که معلوم است توسط مالکان و خوانندگان این نسخ نوشته شده است.

### جنابی و شیوه تاریخ‌نگاری

جنابی در دیباچه اثر خود را در هفتاد و شش باب مشتمل بر فضول و بخش‌هایی مهم دانسته است<sup>۴</sup> که در آن وقایع را از زمان حضرت آدم تا سلسه عثمانیان به رشته تحریر در آورده است. وی روش خود در تأثیف *العلیم الزاخر فی احوال الاوائل والاواخر* را روشنی بر پایه «تحقیق و برهان» دانسته است؛ زیرا مطالب آن را از تأثیفات متعدد و معتبر جمع‌آوری نموده است: «جَمِيعُهُ مِنْ مَوْلَفَاتِ كَثِيرٍ مَعَمُورَةٍ وَ مُصْنَفَاتِ جَلِيلِهِ مُعْتَبرٌهُ»<sup>۵</sup>. سپس به معرفی مخوم خویش «سلطان مرادخان بن السلطان المعظم و الملك المفخم، سليم خان بن المجاهد الغازی سليمان خان بن جلاله الدولة القاهره فاتح الشامات و القاهر سليم خان بن بایزید خان بن محمد خان بن مرادخان بن محمد خان بن بایزید خان بن مرادخان بن اورخان بن عثمان» پرداخته است.<sup>۶</sup>

۱ ابومحمد مصطفی‌بن امیر حسن کافی رومی جنابی، *العلیم الزاخر فی احوال الاوائل والاواخر* مشهور به تاریخ جنابی، نسخه خطی به شماره ۴۳۵۱، تهران: کتابخانه ملک، ۱۴۴۳ الف.

۲ این نسخه در ۷۶۶ صفحه، ۳۸۴ ورق و ۳۱ سطر در اندازه ۲۲ و ۳۳/۹ با کاغذ فرنگی آهار مهره و جلد میشن سرخ می‌باشد.

([www.aghabozorg.ir](http://www.aghabozorg.ir)).

۳ جنابی، ۴۳۷۰، ۲۴۸ الف.

۴ همان، ۴ الف.

۵ همان، ۳الف وب.

۶ همان، ۴ الف، با توجه به مطالب مندرج در کتاب *تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی* درباره مورخی به نام «عبدالرحمن بن عبدالله» متوفی ۱۵۶۶ق.م و این امر که یکی از آثار این مورخ ترجمه تاریخ جنابی دانسته شده و آمده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ولی‌الدین افندی موجود است (بنگرید صالحی، همان، ص ۳۸۴)، چنین به نظر

روش کار جنابی این است که به جزئیات امور حکومت‌ها نپرداخته و فقط به اموری کلی چون حکومت سلاطین، جنگ‌های مهم و رویدادهای اصلی و ذکر دلایل بروز آن‌ها اشاره نموده است.

جنابی در ذکر رویدادها رویکردی انتقادی<sup>۱</sup> و مقایسماً<sup>۲</sup> دارد. ذکر نام منابع در هنگام بیان مطالب<sup>۳</sup> از دیگر خصوصیات تاریخنگاری وی به شمار می‌رود. مزیت این روش این است که خواننده را با آثار متفاوت و گاه ناپدیدشده آشنا می‌سازد. اشاره به نام فضلا و داشمندان هم‌عصر با ملوک<sup>۴</sup> و صفات منحصر به فرد امرا و سلاطین<sup>۵</sup> از دیگر خصوصیات تاریخنگاری جنابی است. اما مهم‌ترین صفت تاریخنگاری وی از دیدگاه توجه به سرزمین اجدادی اش ایران، کاربرد اشعار<sup>۶</sup> و کلماتی فارسی چون «بیمارستان»<sup>۷</sup> در میان متن عربی *العلیم الزاخر فی احوال الاولی والآخر* است. در این زمینه جنابی علاوه بر آن که به علاقه‌مندی «سلطان علاء الدین کیقباد سوم سلجوقی» به آثاری چون کیمیای سعادت امام ابوحامد غزالی و سیر الملوک نظام‌الملک به عنوان آثاری ایرانی اشاره نموده است،<sup>۸</sup> به گونه‌ای از روایت انتساب شجره طیبه ائمه با «شهر بانو بنت یزد جرد المتسب الى انورشوان العادل» نیز سخن به میان آورده است.<sup>۹</sup> توصیف جنابی از پادشاهان عجم در هنگام ذکر سرگذشت «ملوک فرس» می‌تواند از دیگر قرایین علاقه‌مندی این نویسنده نسبت به ایران و در نتیجه از نشانه‌های انتساب وی به این مرز و بوم به شمار رود. زیرا جنابی در هنگام بیان سرگذشت ملوک فرس یا پادشاهان عجم، آنان را از جمله بزرگ‌ترین پادشاهان عالم دانسته است که از قدیم الایام از نظر سطح حکومت و تعلیم و تربیت در میان هیچ یک از حکومت‌های هم‌عصر خود هماورده نداشتند.<sup>۱۰</sup> بر این اساس علی‌رغم این نکته که جنابی اثر خود را به زبان عربی نگاشته

می‌رسد که قسمت‌هایی از تاریخ جنابی دست کم پیش از سال ۹۷۴ق. به رشتہ تحریر در آمده و چند سال بعد به سلطان مراد سوم عثمانی تقدیم شده است.

۱ برای مثال نک: جنابی، همان، ۴۳۵۱، ۲۷۱ ب.

۲ نک: همان، ۴۰۰ الف.

۳ برای مثال نک: همان، ۴۳۷۰، ۳۳۹ ب.

۴ همان، ۳۷۳ الف.

۵ همان، ۳۷۲ ب.

۶ نک: همان، ۳۷۶ ب یا همان، ۴۳۵۱، ۴۳۷ الف.

۷ همان، ۳۵۶ الف و ۳۵۸ ب.

۸ جنابی، همان، ۴۳۷۰، ۳۳۹ الف.

۹ همان، ۴۳۵۱، ۱۵۹ الف.

۱۰ همان، ۹ الف. این در حالی است که او در هنگام بیان تاریخ دیگر حکومت‌های باستانی چون ملوک یونان و روم، چین

است، تبار ایرانی خویش و زبان فارسی را به بوته فراموشی نسپرده و علی‌رغم نفوذ پرنگ در دربار عثمانی به عنوان قاضی حلب و مورخ دربار سلطان مراد سوم عثمانی و غلبه مذهب اهل سنت و جماعت در این دربار، نسبت به زندگی ائمه معصومین(ع) و خاندان‌های شیعی و ذکر سرگذشت آنان بی‌تفاوت نبوده است.

### فهرست دولت‌های شیعی نام برده شده در تاریخ جنابی

از میان هفتاد باب موجود در نسخه‌های شماره ۴۳۵۱ و ۴۳۷۰، سیزده باب به ذکر دولت‌های شیعه اختصاص یافته است. فهرست این دولت‌ها بر اساس نسخه شماره ۴۳۵۱ از قرار ذیل است:

۱. دولت حسینی هاشمی در مکه، طایف و بنیع<sup>۱</sup>
۲. دولت حسنی هاشمی در مدینه<sup>۲</sup>
۳. دولت ادریسیان<sup>۳</sup>
۴. بنی حمود<sup>۴</sup>
۵. فاطمیان مصر<sup>۵</sup>
۶. بنی طباطبا<sup>۶</sup>
۷. علویان طبرستان<sup>۷</sup>
۸. آل بویه<sup>۸</sup>
۹. حمدانیان<sup>۹</sup>
۱۰. بنی عقیل<sup>۱۰</sup>
۱۱. بنی مزید<sup>۱۱</sup>

دیدگاهی را ارائه ننموده است (نک: همان، ۲۹ ب و ۲۶ ب).

۱ همان، ۲۳۰ ب.

۲ همان، ۲۳۷ ب.

۳ همان، ۲۴۷ الف.

۴ همان، ۲۴۷ ب.

۵ همان، ۲۷۱ ب.

۶ همان، ۳۴۵ الف.

۷ همان، ۳۴۵ ب.

۸ همان، ۳۵۴ الف.

۹ همان، ۳۸۷ الف.

۱۰ همان، ۳۸۹ ب.

۱۲. بنی الصباح یا اسماعیلیان الموت<sup>۱</sup>

۱۳. سربداران<sup>۲</sup>

## بررسی محورها و شاخصه‌های مهم رویکرد جنابی به تشیع در العلیم الزاخرفی احوال الاوائل والاواخر

به طور کلی با توجه به بخش‌های مختلف تاریخ جنابی، رویکرد جنابی به تشیع را می‌توان در سه بخش عمده از این اثر دنبال نمود:

الف. بررسی رویکرد وی به تشیع در هنگام بررسی زندگی پیامبر اسلام (ص)<sup>۳</sup> و خلفای راشدین.<sup>۴</sup>

ب. بررسی چگونگی رویکرد وی به تشیع در هنگام «ذکر ائمه اثنی عشر (ع)».<sup>۵</sup>

ج. بررسی چگونگی رویکرد وی به تشیع در هنگام معرفی دولت‌های شیعی.

علاوه بر موارد فوق در سایر بخش‌های تاریخ جنابی نیز می‌توان نشانه‌هایی از چگونگی این رویکرد را مشاهده نمود. با این مقدمه در هنگام بررسی بخش‌های فوق موارد ذیل مشهود است

### ۱. ابراز علاقه به مولای متقیان علی (ع) و امامان حسن(ع) و حسین(ع)

الف. اشاره به تولد علی (ع) در خانه کعبه.<sup>۶</sup>

ب. نزدیکی خاندانی وی با رسول اکرم.<sup>۷</sup>

پ. تربیت علی (ع) در دستان پیامبر (ص).<sup>۸</sup>

ت. علی(ع) به عنوان اولین اسلام آورنده پس از خدیجه(س).<sup>۹</sup>

ث. تأکید بر احیوت و برادری پیامبر(ص) و علی(ع).<sup>۱۰</sup>

۱ همان، ۳۹۰ ب.

۲ همان، ۳۹۹ ب.

۳ همان، ۴۱۲ الف.

۴ همان، ۹۲ ب.

۵ همان، ۱۴۰ ب.

۶ همان، ۱۵۷ ب.

۷ همان، ۱۴۸ ب.

۸ همان.

۹ همان، ۱۱۱ الف.

۱۰ همان، ۹۷۲ الف.

- ج. نقل واقعه لیله المبیت<sup>۳</sup> مطابق با گزارش مورخان شیعی چون یعقوبی.<sup>۴</sup>
- چ. اشاره به حدیث رایت در غزوه خیر.<sup>۵</sup>
- ح. اشاره به حدیث منزلت<sup>۶</sup>: «انت منی بمنزلة هارون من موسی».<sup>۷</sup>
- خ. تصريح بر جانشینی علی(ع) پس از پیامبر(ص) در میان اهل ایشان با بیان عبارت «فان رسول الله خلف فی اهله».<sup>۸</sup>
- د. اشاره به نزول «آیه اکمال دین» در روز غدیر. غدیر و موضع آن تا آن اندازه برای مؤلف حائز اهمیت بوده است که از مشاهده آن موضع توسط پدر خویش «السید حسن بن السيد سنان الهاشمي الحسيني العلوى قاضى حرم الشريف المكى و ساير البلاد الاسلامية العثمانية» سخن به میان آورده است. شایان ذکر است جنابی در العلیم الزاخرفی احوال الاولائل و الاواخر تنها در دو مورد به معرفی خویش و خاندانش پرداخته است که یکی از این موارد درابتدای کتاب<sup>۹</sup> و دیگری در هنگام اشاره به واقعه غدیر توسط وی بوده است.<sup>۱۰</sup>
- ذ. اشاره به حدیث پیامبر(ص) با مضامون «من كنت مولاًه فعلی مولاًه»(کذا).<sup>۱۱</sup>
- ر. اشاره به رویداد مباھله با معرفی علی(ع) به عنوان عضواهیل بیت پیامبر(ص)<sup>۱۲</sup> و تکرار بیان این رویداد از زبان امام هفتم شیعیان(ع).<sup>۱۳</sup>

۱ همان، ۱۵۴ ب.

۲ همان، ۱۰۰ ب.

۳ احمدبن ابی یعقوب یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۹۸. جنابی همچون یعقوبی یه خوابیدن امام علی (ع) در بستر پیامبر در لیله المبیت و گفتگوی میان جبرايل و میکاییل با یکدیگر و با خداوند متعال در رابطه با لزوم الگوپذیری این دو فرشته مغرب از رابطه برادرگونه پیامبر اکرم(ص) و علی(ع) سخن به میان آورده است. در حالی که در تاریخ‌های عمومی اهل سنت که بازتاب دهنده نظرات خلفای عباسی هستند به چنین نکاتی اشاره نشده است. (بنگرید به، محمدين جریر طبری(۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پائینده، ج ۳، تهران: اساطیر، ص ۹۱۱).

۴ جتابی، همان، ۴۳۵۱، ۱۵۴، ۴۳۵۱ ب.

۵ همان.

۶ محمدين عبدالملک بن هشام (۱۳۶۳)، السیرة النبویة، تحقیق مصطفی السقا و دیگران، ج ۳، قم: انتشارات ایران، ص ۷۹۷.

۷ جتابی، همان، ۴۳۵۱، ۱۴۸، ۱۴۸ ب.

۸ همان، ۴۳۷۰، ۴۳۷۰ الف.

۹ همان، ۱۲۶ ب.

۱۰ جتابی، همان، ۱۵۴، ۴۳۵۱ ب.

۱ همان، ۱۵۴ ب.

۲ همان، ۱۶۲ ب.

ز. فضیلت ایشان در ازدواج با فاطمه (س).<sup>۱</sup>

س. اشاره به توصیف «ضراء بن حمزه»<sup>۲</sup> از شخصیت علی(ع) در محضر معاویه.<sup>۳</sup>

ش. نقل حدیث پیامبر(ص) مبنی بر معرفی قاتل علی (ع) به عنوان شقیترین مردم روی زمین.<sup>۴</sup>

ص. مورخ در موضع گوناگون پیش از ذکر نام مولای متقيان (ع) و دیگر ائمه(ع) واژه‌هایی چون «امام» و «سیدنا» را به کار برد<sup>۵</sup> و پس از ذکر نام امام اول شیعیان عبارت «علیه السلام» را استعمال نموده است.<sup>۶</sup>

ض. ستایش علی(ع) با القاب و عنوانی چون: «الصديق الاکبر و يعسوب المؤمنين و سيد الامه و رئيسهم و ابالريحانتين و اماقضم و ابالتراب و الكرار». <sup>۷</sup>

ط. اشاره به فضیلت آشکار ایشان که در میان مسلمانان بر کسی پوشیده نیست.<sup>۸</sup>

ظ. اشاره به فضیلت امام حسن و امام حسین - عليهما السلام - با بیان عباراتی چون «و قد اجتمع في السبطين من خلال الفضل ما لا خلاف في اجتماعه و كيف لا يكون ذلك و هم ابناء على و فاطمه و سبطايسيد المرسلين و خاتم النبیین...» و نیز محبوبیت ایشان در نزد پیامبر(ص) با ذکر احادیث متعدد از ایشان چون «الحسن و الحسین سیدا شباب اهل الجنّه» و «حسین منی و انا من حسین».<sup>۹</sup>

## ۲. تبیین جایگاه علمی اهل بیت و اشاره به علم لدنی آنان به عنوان میراث پیامبران

در این باره جنایی، ائمه(ع) را «وارث جمیع علوم انبیا» دانسته،<sup>۱</sup> در بخش‌هایی از تألیف خویش درباره امام علی(ع) چنین اظهار نموده است: «و هو من لم يمطرء عليه الكفر فقط لازم خدمت رسول الله (ص) و اخذ عنه و تحل بالعلوم و المعارف شهد المشاهد كلها» و یا: «ان

۱ همان، ۱۵۴ ب.

۲ از یاران و شیعیان علی(ع).

۳ جنایی، همان، ۴۳۷۰، ۱۵۴ ب.

۴ همان، ۱۵۲ ب.

۵ همان، ۱۴۹ ب و ۱۵۱ ب و ۱۶۲ ب و همو، ۳۵۲، ۴۳۷۰ ب.

۶ همان، ۴۳۵ ب.

۷ همان، ۱۴۸ الف.

۸ همان، ۱۴۸ ب.

۹ همان، ۱۵۸ ب.

۱ همان، ۱۶۱ الف.

علی ابن ابیطالب عنده منه الظاهر و الباطن و مناقبہ اکثر من ان يحصی». <sup>۱</sup> بعلاوه وی در قسمت‌های مربوط به زندگی سایر ائمه نیز در عباراتی طویل از علم ایشان به تفصیل سخن گفته است.<sup>۲</sup> در این راستا مورخ دربار عثمانی تا بدانجا پیش رفته است که همچون مورخانی شیعی از قبیل یعقوبی، ابن‌اعثم کوفی و شیخ مفید<sup>۳</sup> با اشاره به مواردی چون سر و صدای مرغابی‌ها در هنگام خروج آن حضرت از منزل در سحرگاه نوزدهم رمضان سال ۴۰ هجری، برخی روایات حاکی از آگاهی امام علی از شهادت خویش را بیان نموده است.<sup>۴</sup>

### ۳. اشاره به رویداد عاشورا با رویکردی عاطفی و تقبیح عمل عاملان آن به همراه نتیجه‌گیری درباره نتایج عمل ایشان

جنابی در موضع گوناگون کوشیده است با دیدگاهی عاطفی و تشیع‌مابانه به واقعه عاشورا و حوادث آن اشاره کند و مقتلی از این واقعه را در برابر دید خوانندگان ارائه نماید: «واشتند بالحسین عطش فتقدم فیشرب فرنی بسهم... و تقدم شمر فجز راسه... و لما قتل الحسين رضي الله عنه امر عمر بن العاص الفاجر ذلك الظالم الغادر فوطوا صدر الحسين و ظهره بخيولهم...».<sup>۵</sup> نقل اشعار امام حسین (ع) در روز عاشورا،<sup>۶</sup> بیان روایتی از ام سلمه همسر پیامبر درباره این واقعه،<sup>۷</sup> بیان حدیثی تعبیرگونه از امام جعفر صادق (ع) در باره پیشگویی وقوع این رویداد در زمان حیات پیامبر،<sup>۸</sup> نقل اشعاری که به گونه‌ای تلمیحی به این واقعه اشاره داشته‌اند (در هنگام ذکر تاریخ دولت شیعی بنی مزید): «الا قل لمنصور و قل لسیب و قل لدیس اتنی لغیر/هنیئا لكم ما، الفرات و طیبه اذا لم يكن في فرات نصیب»<sup>۹</sup> از دیگر تلاش‌های جنابی در جهت بیان واقعه عاشورا و رویدادهای آن است. مورخ دربار عثمانی حتی در هنگام تحریر تاریخ سلسله‌ای غیرشیعی چون تیموریان از یادآوری رویدادهای مربوط به منع آب فرات از

۱ ترجمه: به درستی که علوم آشکار و پنهان در نزد علی ابن‌ابی طالب بود و مناقب ایشان بیش از آن است که شمرده شود. همان، ۱۴۸ ب.

۲ رجوع شود به همان، باب ذکر ائمه اثنی عشر، ۱۵۷ ب.

۳ علی کریمی (۱۳۹۲)، زندگی نامه تاریخی امام علی (ع)، قم: انتشارات شیعه شناسی، صص ۲۴۳-۲۴۵.

۴ نک: جنابی، همان، ۴۳۵۱، ۱۵۲ ب و ۱۵۳ الف.

۵ همان، ۱۵۶ ب.

۶ همان، ۱۵۸ ب.

۷ همان، ۱۵۷ الف.

۸ همان.

۹ همان، ۳۹۱ الف.

اهل بیت پیامبر (ص) در روز عاشورا دریغ نورزیده است.<sup>۱</sup>

ابراز تنفر و انزجار از عاملان واقعه عاشورا چون یزید و عییدالله بن زیاد و عمر بن سعد و شمر با استعمال عباراتی چون «العنید»، «البغیض»<sup>۲</sup> یا «اللعن الظالم الاحمق الغشوم»<sup>۳</sup> و تصریح مؤکد بر ادامه حیات دودمان اهل بیت(ع) پس از رویداد عاشورا و انقطاع نسل اعقاب عاملان آن از دیگر قسمت‌های مرتبط با این رویکرد در تاریخ جنابی است. مهم‌ترین و درخور توجه‌ترین فراز از عقیده جنابی در این مورد را می‌توان تفسیر وی از آیات سوره کوثر دانست. وی با اشاره به این نکته که «والکوثر مصدر الكثرة في اللغة» می‌نویسد خداوند پس از واقعه عاشورا اهل بیت نبوت را در نسل امام سجاد (ع) تداوم بخشیده و آنان را در شرق و غرب عالم بسط داده است. سپس با اشاره به یزید به عنوان مصدق عینی آیه «ان شانک هوالابر» آورده است: «و الابتر هو الذى لا نسل له و لا يبق من يزيد و خلفه و اهل بيته...».<sup>۴</sup>

#### ۴. تصریح بر مستجاب الدعوه بودن ائمه (ع) و ذکر روایاتی مبتنی بر فواید زیارت مراقد ایشان در هنگام بروز سختی‌ها

جنابی پس از اشاره ضمنی به بی‌اثر بودن دستور معاویه مبنی بر لعن و نفرین علی(ع) و فرزندانش بر منابر، انقراض حکومت بنی‌امیه را حاصل دعای علی (ع) نسبت به معاویه و اعقاب وی دانسته آورده است: «و قد استجاب الله تعالى دعاء على في معاویه حتى سلمه الملک عنه وعن اولاده و قطع عقبه عن قریب ولم يستجب دعاء معاویه في على حتى كثروا وازدادوا و امتلا العالم منهم شرقاً و غرباً». وی درباره دیگر امامان نیز چنین نظری را داشته است، چنانچه امام موسی الكاظم (ع) را فردی «صاحب کرامت» دانسته است که «کرامات عجیب و بدیع ایشان» در آثار نویسنده‌گان و فقهای بزرگ چون «ابن جوزی» و... ذکر گردیده است. مؤلف العلیم الزاخر فی احوال الاوائل والاواخر با معرفی امام هفتم شیعیان به عنوان فردی مستجاب الدعوه آورده است: «و هو المعروف عند اهل العراق بباب الحاج الى الله و ذلك لنفع قضاء حوائج المتولسين» سپس با بیان جمله‌ای از «الامام

۱ جنابی، همان، ۴۳۷۰، ۳۶۸ ب.

۲ همان، ۴۳۵۱، ۱۵۷ الف.

۳ همان، ۱۵۶ ب.

۴ همان.

۵ همان، ۱۵۷ الف و ب و نیز برای آگاهی از همین نظر از سوی جنابی درباره معاویه نک: همان، ۱۵۲ الف و ۱۵۶ ب.

۶ همان، ۱۵۲ الف.

ابو عبدالله محمد بن ادريس شافعی» بر عبارات فوق تأکید ورزیده و زیارت بارگاه شریف ایشان را همچون استعمال دارویی اثر بخش در تسکین آلام روحی و مادی بشری دانسته و در این باره آورده است: «فیقول قبر موسی الكاظم هو التبیاق المجرب کذا فی حیوه الحیوان». <sup>۱</sup> چنین اظهار نظرهایی می‌تواند نشانه ارادت قلبی وی به ائمه اطهار - علیهم السلام - بوده باشد. زیرا اعتقاد به تأثیرات مادی و معنوی زیارت ائمه - علیهم السلام - مختص شیعیان ایشان بوده و همواره از سوی پیروان سنت و جماعت به شدت مورد نهی و انتقاد قرار گرفته است. وی درباره کرامات آشکار امام حسن عسکری نیز عبارتی را بیان نموده که ترجمه فارسی آن چنین است: «همانا در کتاب هایی که به رشتہ تحریر در آمده است مطالب بسیاری در باب کرامات های آشکار ایشان بیان گردیده است که ما از بیان آنان به سبب ترس از ملال معدوزیم». <sup>۲</sup> اما معلوم نیست که منظور وی از عدم بیان چنین کراماتی به دلیل ترس از ملال، اجتناب او از درازای سخن و اطناب مطالب در تاریخ خود و یا ترس او از دردرس های ناشی از بیان چنین مطالبی در فضای اجتماعی و سیاسی شیعه سنتیز دربار سلاطین عثمانی بوده است.

۵. روایات جنابی درباره چگونگی درگذشت امامان (ع) و به شهادت رسانیدن آنان به دستور خلفای اموی و عباسی و مطابقت آن با روایات مورخان شیعی

در این باره می‌توان به اشارات جنابی به شهادت امام حسن مجتبی (ع) به دستور معاویه و ابراز شادمانی وی پس از دریافت خبر شهادت امام حسن (ع)، <sup>۳</sup> شهادت امام موسی کاظم به امر هارون و به دست سندی بن شاهک با اشاره به کوشش عباسیان در جهت تبرئه خویش از این اقدام <sup>۴</sup> و شهادت امام رضا (ع) به سعیت عباسیان با استفاده از مسموم نمودن ایشان توسط انگور و انار سمآلود <sup>۵</sup> استناد جست.

۶. اشاره به تولد و زندگی امام زمان (عج) و شرح وقایع دوران غیبت و ظهور ایشان به تفصیل با تکیه بر احادیث پیامبر درباره امام زمان (عج) و بیان ویژگی های جامعه در هنگام ظهور ایشان. <sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> همان، ۱۶۲، ب.

<sup>۲</sup> همان، ۱۶۷، ب. متن عربی عبارت چنین است: و لَقِدْ ذُكِرَ فِي كُتُبِ الْمُؤْلِفَةِ فِي بَيَانِ كَرَامَاتِهِ الْواضِحَةِ أَشْيَاءً كَثِيرَةً تُرْكَنَاهَا خَوْفًا مِّنِ الْأَمَالِ».

<sup>۳</sup> همان، ۱۵۵، ب.

<sup>۴</sup> همان، ۱۶۳، الف.

<sup>۵</sup> همان، ۱۶۵، ب.

<sup>۶</sup> همان، ۱۶۹، الف-۱۶۸، الف.

۷. بیان خصوصیات مثبت علمی، ادبی و اخلاقی سلسله جنبانان دولت‌های شیعی با ذکر عباراتی چون «و کان رحمة الله ادیباً کاملًا شهما صادقاً عادلاً».<sup>۱</sup>

۸. اشاره به قیام‌های شیعی و چگونگی برخورد خلفای اموی و عباسی با رهبران این قیام‌ها و هواداران آنان.<sup>۲</sup> برای نمونه چگونگی برخورد متوكل با «ابا یوسف یعقوب ابن اسحاق» معروف به «ابن سکیت»<sup>۳</sup> یکی از موارد بیان قساوت خلفای عباسی با هواداران تشیع در اثر جنابی است.<sup>۴</sup>

۹. جانبداری آشکار از نسب فاطمیان علوی و اظهار نظر درباره اهداف عباسیان از انتشار اخباری مبنی بر عدم صحت نسب آنان

جنابی در این باره آورده است: «وقد اشتبه بعض الناس من اهل بغداد فى صحة نسبهم قبل ذلك بغيًا و حسدًا منهم صيانه الدوله بنى عباس»<sup>۵</sup> سپس تصريح ورزیده است: «والصحيح انهم من اولاد الرسول صلى الله عليه وسلم و وافق لما قلنا كثيراً من العلوبيين العالمين بالانساب». توضیح آن که عباسیان از اوایل قرن چهارم هجری تا اواسط قرن پنجم در رد صحت نسب فاطمیان در تکاپو بودند و حاصل تکاپوی آنان درباره عدم انتساب فاطمیان به علویان تا اندازه‌ای مؤثر افتاد که مورخانی چون نویری، ابن واصل، بدرالدین بن قاضی شعبه، ابن خلکان، ابن تغزی بردی، ابن عذاری مراکشی، عظاملک جوینی، عربیب بن سعد قرطبی و... نسب علوی اسماعیلیان را منکر شوند.<sup>۶</sup>

۱۰. تقریر عباراتی صریح همچون «لعن الله معاویة بن ابی سفیان» و نیز «لعن من غضب فاطمه علیها السلام فدکاً و من منع ان یدفع الحسن عند قبر جده و من نفى اباذر الغفاری» در تاریخ

۱ همان، ۳۴۵ ب و نیز ۳۹ ب، ۰۰۴۰ الف، ۴۱۲ ب و ۴۱۳ ب.

۲ همان، ۲۴۷ الف، ۲۴۷ ب، ۰۰۲۷۱ ب، ۱۹۹ الف و ب.

۳ ابویوسف یعقوب بن اسحاق دورقی اهوازی (۱۸۶-۲۴۴ق) از راویان و شیعیان امام جواد و امام هادی علیهم السلام که به دلیل برتر داشتن قبیر غلام علی(ع) نسبت به متوكل خلیفه عباسی و فرزندانش به طرز فجیعی توسط متوكل کشته شد.

۴ جنابی، همان، ۴۳۵۱، ۲۰۵ ب و ۲۰۶ الف و ۲۰۷ الف.

۵ بهدرستی که برخی از اهل بغداد در نسب آنان اشتباہ کردند و این سخنان به دلیل ظلم و فساد و حسادت و برای صیانت از دولت بنی عباس از سوی آنان گفته شد.

۶ ترجمه: درست این است که آنان از فر زندان رسول (ص) هستند و تعداد زیادی از علویان آگاه به انساب با آنچه ما می‌گوییم موافق‌اند. همان، ۰۰۲۷۱ ب.

۱ عبدالله ناصری طاهری (۱۳۹۰)، فاطمیان در مصر، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، صص ۱۸-۲۱.

جنابی، این تقریر اگر چه در هنگام بیان اقدامات سلسله شیعه مذهب آلبوبیه توسط مورخ صورت پذیرفته است،<sup>۱</sup> با این حال این صراحة قلم در درباری مدعی حمایت از «مذهب حقه اهل سنت و جماعت»<sup>۲</sup> از سوی وی بسیار در خور توجه است.

۱۱. جنابی به صراحة اقداماتی از قبیل بنای «مشهد علی بن ابی طالب(ع)» و امام حسین(ع) را از جمله آثار خیر عضد الدوله دیلمی بر شمرده است.<sup>۳</sup>

۱۲. اشاره به اشعار، آثار و تالیفات شیعی به ویژه ذکر نام عالمان و شعرای شیعی چون شریف رضی،<sup>۴</sup> منتسبی،<sup>۵</sup> فرزدق<sup>۶</sup> و دعبل خزائی.<sup>۷</sup> با دقت در چگونگی بیان موارد فوق در تاریخ جنابی در خواهیم یافت که مورخ با هوشیاری تمام کوشیده است بدین طریق ضمن ذکر محسن ائمه اطهار(ع) در قالب بیان اشعار شعراء، فهرستی از هاداران آنان را نیز به خوانندگان خود معرفی نماید و در عین حال از چگونگی برخورد ناسازگارانه خلفاً با آنان پرده بردارد. از جمله تألیفات شیعی نام برد در العلیم الزاخر می‌توان به کتاب الامامه تأثیف صاحب ابن عمید وزیر فخر الدوله دیلمی اشاره نمود که جنابی آن را اثری مشتمل بر فصایل علی ابن ابی طالب(ع) و صحت امامت ایشان دانسته است.<sup>۸</sup>

۱۳. استعمال واژه‌ها و عبارت‌هایی خاص چون «مقدّس» پس از ذکر نام شهر «مشهد»<sup>۹</sup> و «رحمهم اله عليهم اجمعین» در هنگام ذکر نام رهبران قیام‌های شیعی و پیروان آنها<sup>۱۰</sup> و کاربرد صفاتی چون «الحسیب النسیب» پس از ذکر نام سادات و علویان.<sup>۱۱</sup> توجه به شواهد و قرایین فوق تصویری زنده و گویا از چگونگی رویکرد جنابی را نسبت به مذهب تشیع به دست می‌دهد. با این حال در این میان می‌توان به موارد اول و دوم به عنوان

۱ جنابی، همان، ۴۳۵۱، ۳۵۴ الف و ب.

۲ جهانگشا خاقان، صص ۵۱۴-۵۱۵.

۳ جنابی، همان، ۴۳۵۱، ۴۳۵۵ ب و ۳۵۶ الف.

۴ همان، ۲۷۱ ب.

۵ همان، ۳۸۷ ب.

۶ همان، ۱۵۹ الف و ب.

۷ همان، ۱۶۱ الف.

۸ همان، ۳۵۶ ب.

۹ همان، ۴۱۳ الف.

۱۰ همان، ۲۴۷ الف و نیز ۳۴۵ ب.

۱۱ همان، ۲۳۶ الف.

اصلی‌ترین و راهبردی‌ترین شواهد در چگونگی این رویکرد استناد جست. تعاریف جنابی مورخ و قاضی دربار عثمانی از شخصیت علی (ع) وی را در قالب شخصیتی «هوخواه» ایشان و در نتیجه «شیعه» متجلی ساخته است.<sup>۱</sup> این موضع گیری جنابی درباره فضایل علی بن ابی طالب(ع) و اهمیت خاصی که وی برای ایشان به عنوان عضو اهل بیت پیامبر (ص) قائل بوده بسیار در خور توجه است. جنابی نه تنها بارها علی (ع) را به عنوان فردی از اهل بیت پیامبر معرفی نموده است؛ بلکه در مواضع گوناگون به گونه‌ای ایشان و دیگر ائمه (ع) را «وارث علم پیامبر (ص)»<sup>۲</sup> معرفی نموده است. دانسته است که عقیده به علم غیب و لدنی ائمه در عقاید کلامی شیعیان اثنی عشری جایگاه ویژه‌ای را به خویش اختصاص داده است.<sup>۳</sup> سایر موارد نیز هریک چون آینه‌ای شفاف‌اند که عقاید مذهبی جنابی و چگونگی رویکرد وی به مسئله تشیع را در معرض دید خوانندگان قرار می‌دهند.<sup>۴</sup> صرف نظر از تمامی استدلال‌های فوق که بر اساس پژوهش در متن تاریخ جنابی به دست آمده است، مطابقت خصوصیات شخصی مورخ تاریخ جنابی نیز با معیارهای قابل قبول در انتساب اشخاص به تشیع<sup>۵</sup> چون علوی بودن و<sup>۶</sup> وابستگی به شهری دارای سابقه تشیع چون حلب<sup>۷</sup> به عنوان قاضی این شهر<sup>۸</sup> از دیگر دلایل موجه برای استدلال در رویکرد مثبت وی به تشیع و حتی تشیع وی محسوب می‌شود. با این توضیح که در بسیاری از موارد تنها وجود یکی از عوامل فوق درباره یک شخص و یا

۱ در این باره نک: حسن بن موسی نوبختی (۱۳۹۱)، فرق الشیعه، ترجمه و تعلیقات محمد جواد مشکور، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص. ۳.

۲ جنابی، همان، ۴۳۵۱، ۱۶۱ الف.

۳ در این باره نک: سیدرضی (۱۳۸۷)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ص ۱۷۳، خطبه و محمدبن یعقوب نوبختی (۱۳۵۰ق)، الکافی، تحقیق الشیخ محمد الاتوندی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۱۲۸، حدیث ۵، ۲۲۹.

۴ فرانتس روزنثال در اثر شهیرش تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام در هنگام معرفی کتاب تاریخ یعقوبی به عنوان تاریخی عمومی، اولویت دادن این مورخ به روایات شیعیان از رویدادهای قرن اول هجری و عنایت و انتفاث وی نسبت به سرگذشت تامه دوازده امام و تأکید وی بر ادای سهم ایشان در پیشبرد خرد و حکمت را نشانی واضح از اعتقادات شیعی این مؤلف دانسته است. (فرانتس روزنثال (۱۳۵۶)، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه دکتر اسدالله آزاد، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۱۵۶).

۵ درباره معیارهای شاخص برای تلقی شدن افراد به عنوان شیعه بینید رسول جعفریان (۱۳۸۶)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: علم، صص ۸۸-۷۷.

۶ نک: عبدالجلیل قزوینی رازی (۱۳۸۵)، نقض، تحقیق جلال الدین محقق ارمومی، تهران: انجمن آثار ملی، صص ۲۲۷-۲۲۴ به نقل از جعفریان، همان، ص ۷۹.

۷ همان، ص ۸۲.

۸ دیانت، همان، ص ۵۵۳.

قلم فرسایی در باب یک موضوع از موضوعات مربوط به تاریخ تشیع توسط یک مؤلف، پژوهشگران را بر آن داشته است که فرد مذکور را به عنوان فردی شیعی معرفی نمایند.<sup>۱</sup> به علاوه مورخ و قاضی تشکیلات حکومتی عثمانی، «ایرانی تبار» بوده است و انتساب وی به سرزمینی که مردمانش «از قدیم‌الایام» و از ابتدای تشرف به اسلام «ییش از اقوام و ملل دیگر نسبت به خاندان نبوت علاقه و ارادت نشان» داده‌اند و به این دلیل تشیع در میان آنان نفوذ بسیاری یافته است<sup>۲</sup> نیز می‌تواند از دیگر دلایل رویکرد مثبت وی به تشیع محسوب گردد.

### نتیجه گیری

با توجه به مسئله طرح شده در مقدمه در خصوص بررسی رویکرد جنابی مورخ دربار عثمانی به مسئله تشیع که در نوع خود رویکردی جدید به بررسی تاریخ‌نگاری عثمانی به شمار می‌رود، و با توجه به دلایل متعددی که با استفاده از بررسی جزو به جزو تاریخ جنابی توسط نگارنده در متن پژوهش به آن‌ها اشاره گردید می‌توان جنابی را تاریخ‌نگاری مهم و تأثیرگذار در جهان اسلام تلقی نمود که علاوه بر تأثیرگذاری مستقیم بر تاریخ‌نگاری عثمانی به عنوان بخش مهمی از تاریخ‌نگاری جهان اسلام در سده دهم هجری قمری، در اثر خود رویکرد مثبتی به مسئله تشیع داشته است. رویکرد مثبت جنابی به مذهب تشیع به قدری به تاریخ‌نگاری مورخان شیعی جهان اسلام نزدیک است که حتی می‌توان با کمی تسامح او را شیعه‌ای تلقی نمود که علی‌الظاهر در دربار عثمانیان تقیه می‌کرده است. جنابی توانسته است در عین دردست داشتن مناصب مهم در دربار عثمانیان، تحت تأثیر فضای سیاسی اجتماعی و مذهبی حاکم بر دربار عثمانی و سلطان مراد سوم قرار نگیرد و ضمن حفظ استقلال اندیشه خود در مورد تشیع در خلال تاریخ‌نگاری از طریق تاریخ‌نگاری سهمی عظیم را در حفظ و انتقال این اندیشه‌ها در دربار شیعه سنتیز عثمانیان به‌ویژه در عصر سلطان مراد سوم عثمانی به خویش اختصاص دهد.

۱ برای دیدن مثال‌هایی در این باره نک: رحیم ابوالحسنینی (۱۳۸۴)، عالمان شیعه (سده سوم از سال ۱۳۹۹-۱۴۰۵ق)، با راهنمایی محمود تقی‌زاده داوری، قم؛ انتشارات شیعه‌شناسی، ص ۵۲.

۲ مرتضی مطهری (۱۳۹۲)، اسلام و ایران (گزیده‌ای از کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران)، تهران؛ صدرا، صص ۵۰-۵۲.

## منابع و مأخذ

- ابن‌هشام، محمدبن عبدالملک (۱۳۶۳)، *السیرة النبوية*، تحقیق مصطفی‌السقا و دیگران، قم: انتشارات ایران.
- ابوالحسینی، رحیم (۱۳۸۴)، *عالمان شیعه* (سله سوم از سال ۱۳۹۹-۱۴۰۵ق)، با راهنمایی محمود تقی‌زاده داوری، قم: انتشارات شیعه‌شناسی.
- ابوبکر بن عبدالله (۱۳۹۲)، *تاریخ عثمان پاشا*: شرح لشکر کشی عثمانی به قفقاز و آذربایجان (تصرف تقلیس، شروان و تبریز) ۹۱۶ تا ۹۹۳ هجری قمری، به اهتمام یونس زیرک، ترجمه از ترکی عثمانی، مقدمه و توضیحات از نصرالله صالحی، تهران: انتشارات طهوری.
- ابو‌محمد‌مصطفی‌بن‌امیر‌حسن کافی رومی [بی‌تا]، *العلم الزاخر فی احوال الایواں و الاواخر مشهور به تاریخ جنابی*، نسخ خطی به شماره‌های ۴۳۵۱ و ۴۳۷۰، تهران: کتابخانه ملک.
- ارغویل، علی (۱۳۸۵)، «منبع شناسی توصیفی تاریخ سلجوقیان آناتولی»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ترجمه نصرالله صالحی، س، ۹، ش ۱۰۳-۱۰۱.
- تهمامی، غلامرضا (۱۳۸۶)، *فرهنگ اعلام تاریخ اسلام*، چ ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶)، *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی*، تهران: علم.
- جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل) (۱۳۶۴)، با مقدمه دکتر الله دتا ماضطه، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- حاجی خلیفه، مصطفی‌بن‌عبدالله‌جلیلی (۱۳۷۶)، *ترجمه تقویم التواریخ* (سالشمار و قایع مهم جهان از آغاز آفرینش تا سال ۱۰۱۵ق)، مترجم ناشناس، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: احیاء کتاب، نشر میراث مکتوب.
- خورشاد بن قباد‌الحسینی (۱۳۷۹)، *تاریخ ایلچی نظام شاه*، محقق-مصحح محمد رضا نصیری و کوئیجی هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چ ۱.
- دهدخا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- دیانت، علی‌اکبر (۱۳۸۹)، «*جنابی*»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر محمد‌کاظم موسوی بجنوردی، چ ۱۸، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- راینسن، چیس (۱۳۸۹)، *تاریخ‌نگاری اسلامی*، ترجمه مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام روزنیال، فرانس (۱۳۶۵)، *تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه دکتر اسدالله آزاد، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- سید رضی (۱۳۸۷)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
- صالحی، نصرالله (بهار ۱۳۸۴)، «*طرح تدوین مورخان امپراطوری عثمانی* (در دانشگاه هاروارد)»، آینه میراث، دوره جدید، ش ۳۲.
- ----- (۱۳۹۱)، *تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

- طبری، محمدبن جریر(۱۳۷۵)، *تاریخ الطبری*، ترجمه ابوالقاسم پائینده، تهران: اساطیر.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۸۵)، *نقض، تحقیق جلال الدین محقق ارمومی*، تهران: انجمن آثار ملی.
- قزوینی، محمد (۱۳۶۳)، *بادداشت‌های قزوینی*، به کوشش ایرج افشار تهران: ناشر
- کریمی، علی (۱۳۹۲)، *زنگی‌نامه تاریخی امام علی (ع)*، قم: انتشارات شیعه‌شناسی.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۵۰ق)، *الکافی*، تحقیق الشیخ محمد الآخوندی، تهران: دار الكتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)، *اسلام و ایران (گزیده‌ای از کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران)*، تهران: صدرا.
- ناصری طاهری، عبدالله (۱۳۹۰)، *فاطمیان در مصر*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۹۱)، *فرق الشیعه، ترجمه و تعلیقات محمد جواد مشکور*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب (۱۳۷۱)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیینی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

صفحه آخر نسخه خطی . ۴۳۷

صفحه آخر نسخه خطی شماره ۴۳۵۱

## جایگاه نوروز در تشکیلات حکومتی عثمانی (عصر متقدم)

طاهر بابایی<sup>۱</sup>

**چکیده:** در میان اقتباس‌هایی که عثمانیان از تشکیلات حکومتی سلجوقیان روم داشتند، نوروز به عنوان یکی از شاخصه‌های فرهنگی ایرانی محسوب می‌شود که به تشکیلات حکومتی عثمانی راه یافت. در تشکیلات درباری عثمانی نوروز با شکوه بسیاری برپا داشته می‌شد و مراسمی نظریه‌به و تقدیم معجون نوروزیه توسط حکیم‌باشی، تقدیم تقویم سال نو به دست منجم‌باشی، اعطای گل و میوه به برخی از درباریان و رسم پیشکش‌های نوروزیه به سلطان و برخی از مقامات حکومتی از آن جمله است. علاوه بر تشکیلات درباری، بسیاری از امور اداری-مالی نظریه‌برخی از عزل و نصب‌های مقامات اداری، تدوین دفترهای مالی، گردآوری مالیات‌ها و در موقعی پرداخت مواجب نقی و غیرنقی (تیمار و زعامت) بر حسب نوروز تنظیم می‌شد. همچنین نوروز نفوذ چشمگیری در تشکیلات نظامی عثمانی داشت؛ آن‌چنانکه نشانه‌های آن را در هر دو شاخه بری و بحری به صورت آمادگی نظامی و تهیه مایحتاج پیش از نوروز و تحرک نیروهای زمینی و ناوگان دریایی در نوروز می‌توان مشاهده کرد.

**واژه‌های کلیدی:** عثمانی، تاریخ تشکیلات اسلامی، فرهنگ و تمدن ایرانی

۱ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران Taherbabaei@ut.ac.ir  
تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۲۲ تاریخ تأیید: ۹۵/۰۶/۰۶

## Nowruz in the Ottoman Administration (Classical Age)

Taher Babaei<sup>1</sup>

**Abstract:** Among those adaptations that the Ottomans had from the Anatolian Seljuks, Nowruz/Nevruz, as an embodiment of the Iranian culture, was one of them, which could find its way into the Ottoman administration. Nowruz was magnificently celebrated in the Ottoman court, and numerous ceremonies were held like preparing Nowruz electuary (*Ma’joun-i- Nowruziye*) by *Hakimbāshī/ Hekimbaşı*, providing New Year’s calendar by *Munajjimbāshī/ Müneccimbaşı*, giving flowers and fruits to some courtiers, as well as giving presents to the Sultan and some other governmental officials. In addition to the bureaucratic affairs of the court, many of administrative and financial affairs, appointment and dismissal of some officials, preparing financial ledgers, and collecting taxes and dues payment both in cash and in kind (*Timar* and *Zeernet*) were scheduled based on Nowruz. Furthermore, Nowruz greatly influenced the Ottoman’s military administration. Nowruz’s influences on the Ottoman’s military organization can be seen both for land and marine forces, such as the military ordinance, affording the necessities of the military forces, and movement of ground forces and navy a while before the beginning of Nowruz.

**Keywords:** Nowruz/Nevruz, Ottoman administration, History of Islamic administration, Iranian culture and civilization

---

<sup>1</sup> Ph.D student of History and Civilization of the Islamic Nations, University of Tehran Taherbabaei@ut.ac.ir

## مقدمه

نوروز یکی از اعیاد مهم سلجوقیان روم بود که در این روز نامه‌هایی به رسم تبریک برای بزرگان ارسال می‌شد. همچنین نوروز از آیین‌های دو طریقت بزرگ مولوی و بکناشی در آناتولی به شمار می‌آمد، از همین رو نوروز در جامعه آناتولی رواج گستردگی یافته بود.<sup>۱</sup> عثمانیان پس از اینکه امیرنشین کوچک خود را به حکومتی بزرگ بدل کردند، برای تقویت و استحکام حکومت خود علاوه بر ابداعات، به اقتباس از حکومت‌های مجاور و پیشین دست زدند. در این میان، سلجوقیان روم به سبب اشتراک سرزمینی و فرهنگی بیش از بیزانس مورد توجه عثمانیان قرار گرفتند. درنتیجه حکومت عثمانی به گرته‌برداری از تجربیات سلجوقیان روم در امور حکومت‌داری اعم از تشکیلات درباری، اداری-مالی و نظامی دست یازید که در این گرته‌برداری، عناصر فرهنگی ایرانی به عثمانی انتقال یافت. یکی از این عناصر برپایی جشن نوروز بود که با آداب پرشکوهی در دربار عثمانی برگزار می‌شد. نوروز علاوه بر اینکه نشانه تازه شدن طبیعت و پیام‌آور شادی نزد ترکان بود، در تشکیلات حکومتی نیز تأثیرگذار افتاد. آنچنان که در هر سه بخش این تشکیلات، نشانه‌های بسیاری از آن به‌چشم می‌خورد. درباره نوروز و تاریخچه و ویژگی‌های آن، پژوهش‌های متعددی در ایران و سایر کشورها به انجام رسیده است، اما غالب این تحقیقات، نوروز را در سطحی وسیع با محدوده زمانی و مکانی گسترده مورد کاوش قرار داده‌اند و کمتر آن را در یک بخش جزئی بررسی کرده‌اند. از جمله پژوهش‌های نزدیک به موضوع مقاله حاضر که البته به شکل گذرا به موضوع نفوذ نوروز به تشکیلات حکومتی عثمانی توجه کرده‌اند، مقالات *دانشنامه‌ای ترجمه ترکی دایرة المعارف اسلام*<sup>۲</sup> و *دایرة المعارف اسلام چاپ اوافق دینی ترکیه*<sup>۳</sup> است که محل ارجاع این پژوهش نیز بود. در این میان، مقاله «نوروز در اسناد دوره متاخر عثمانی»<sup>۴</sup> نوشتۀ اوزجان مرت را -که به همراه ده مقاله دیگر در مجموعه‌ای تحت عنوان *نوروز در دنیا* ترکان<sup>۵</sup> به چاپ رسیده است - می‌توان در حیطۀ موضوعی پژوهش حاضر دانست. مؤلف گرچه تا حد زیادی به دوران متاخر حکومت عثمانی اعتنای داشته و به موضوعاتی نظیر جایگاه نوروز در انسان‌شناسی، جغرافیا، ادبیات و موسیقی توجه کرده است، اما بخش

۱ زهرا ربانی (۱۳۹۱)، *فرهنگ ایرانی در قلمرو سلجوقیان روم*، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۵۲، ۵۳.

۲ *İA*.

۳ *DİA/ TDVİA*.

۴ *Son Dönem Osmanlı Belgelerinde Nevruz*.

۵ *Türk Dünyasında Nevruz*.

مختصه‌ی را نیز به جایگاه نوروز در تشکیلات حکومتی اختصاص داده است که اطلاعات ذکر شده در آن از اسناد و منابع خارج از دسترس نگارنده، استفاده شده است. این پژوهش با تکیه بر منابع و پژوهش‌های تاریخی و با مطالعه‌ای توصیفی، به جایگاه نوروز به عنوان یکی از رسوم برجسته ایرانی انتقال یافته به تشکیلات اداری- مالی، درباری و نظامی عثمانی می‌پردازد و دلایل استفاده از نوروز در این ساختار به مناسبت آن بیان خواهد شد.

### نوروز در تشکیلات درباری عثمانی

نوروز همانند بسیاری از آئین‌ها و مراسم ایرانی رایج در میان سلجوقیان روم که رواج آن در دوره عثمانی نیز تداوم داشت، مورد توجه سلاطین عثمانی بود. این توجه تا بدان حد بود که با افزودن پسوندهایی نظیر سلطانی، همایون و خوارزمشاهی<sup>۱</sup> به نوروز، به نوعی آن را با عالی‌رتبه‌ترین مقام دربار مرتبط می‌ساختند. برگزاری پرشکوه نوروز در دربار عصر متقدم عثمانی سبب تأثیرگذاری آن بر بخش‌های مختلف درباری و پیدید آمدن اصطلاحات مرتبط با نوروز شد. برای نمونه در ادبیات، اشعار و قصائد نوروزیه، در موسیقی، مقام نوروز، در داروسرای و طبابت، معجون‌های نوروزیه؛ و در آداب درباری، پیشکش‌های نوروزیه به‌چشم می‌خورد.<sup>۲</sup> در حکومت عثمانی رسم تبریک نوروز از جایگاه برجسته‌ای برخوردار بود و حکومت عثمانی همواره بر «تبریک گویی» نوروز تأکید داشت. عثمانیان برای تثیت رسم تبریک گویی نوروز حتی دست به دامان شیوخ مذهبی شدند و فتواهایی از سوی آنان در این زمینه گرفته شد. یکی از معروف‌ترین این فتواه‌ها متعلق به ابوالسعود افندي، شیخ‌الاسلام معروف دوره سلیمان اول، سلیمان قانونی و سلیمان دوم بود، مبنی بر اینکه «نوروز مجوسی نیست، نوروز سلطانی است».<sup>۳</sup> از همین راست که در دوره بايزيد دوم (حک: ۸۸۶-۹۱۸ ق.) تبریک‌نامه‌ای از سوی مادرش - گلبهار والده سلطان - به مناسبت نوروز برای او ارسال شد.<sup>۴</sup> یکی از مهم‌ترین بخش‌های مراسم نوروزی دربار عثمانی در عصر متقدم، تقدیم معجون نوروزیه بود. نوروزیه معجونی شیرین و مقوی بود که هر ساله و در شب عید نوروز تهیه

۱ مصطفی سلاتیکی (۱۲۸۱ق)، تاریخ سلاتیکی، استانبول: مطبعة عامرة، صص ۱۵۷، ۱۶۳، ۲۰۳؛ محمد عارف اسپناقچی پاشازاده (۱۳۷۹)، انقلاب الاسلام بین الخواص والعواوم، تصحیح رسول جعفریان، قم: دلیل، ص ۱۵۲.

۲ Abdulhaluk Çay (1993), *Türk Ergenekon Bayramı: Nevruz*, Ankara: İleri Yayımları, p 197.

۳ «نوروز مجوسی دکولدور، نوروز سلطانی دیر».

Filiz Kılıç (2000), "Osmanlı Devletinde ve Klâsik Edebiyatımızda Nevruz", Ankara: Türk Kültür Merkezi Yayımları, pp. 205- 206.

۴ Orazpulat Eke Baharlı (1995), *Nevruz-Yeni Yıl*, Anayurttan Atayurda Türk Dünyası, sayı 8, Mart, p. 42.

می شد. مسئولیت تهیه این معجون - به سبب خاصیت های درمانی آن - به بخش طبابت دربار عثمانی به ریاست حکیم باشی محول شده بود.<sup>۱</sup> حکیم باشی در شب عید نوروز معجون معطر و سرخرنگ نوروزیه را از ترکیب مواد و گیاهان معطر و مقوی نظیر عنبر، افیون (تریاک)، رنگ گل رز سرخ، مشک، دارچین، قرنفل، نوعی حشره سرخ، نبات، صندل حبشی، خسرودار، پودر وانیل، هل، زنجیل، جوز هندی، گشنیز، گلاب، چمن فرشته، عطر کسب، روغن بادام، بومادران، خشخاش زرد، شکر و نظایر اینها تهیه می کرد. مواد تشکیل دهنده این معجون را از ۲۴ تا ۴۰ ماهه ذکر کرده اند.<sup>۲</sup> مقوی ترین و گران بهترین نوع این معجون، «معجون قدرت و شهوت» نام داشت.<sup>۳</sup> حکیم باشی پس از تهیه معجون نوروزیه، در مراسم نوروز نزد سلطان حاضر می شد و معجون را در ظروف درپوش دار مخصوص به سلطان تقدیم می کرد.<sup>۴</sup> حکیم باشی در ازای تقدیم معجون، از سوی سلطان و وزیر اعظم خلعت و «کورک»<sup>۵</sup> دریافت می کرد.<sup>۶</sup> به مرور زمان پوشاندن خلعت و کورک بر حکیم باشی اعطائکننده معجون در نزد سلطان به یکی از اصول درباری عثمانی در مراسم نوروز بدل شد.<sup>۷</sup> دایره افرادی که معجون نوروزیه به آنها تقدیم می شد، به مرور زمان گسترش یافت و حکیم باشی معجون نوروزیه را پس از سلطان به شاهزاده ها، قادین افندی ها (زنان سلطان)، صدر اعظم و برخی دیگر از رجال پرنفوذ حکومتی تقدیم می کرد و بنا به عرف دربار و مناسب با موقعیت مقام و منصب، از وی هدیه ای دریافت می کرد.<sup>۸</sup> گاه دایره عرضه معجون نوروزیه به حدی گسترش می یافت که تمامی درباریان را دربر می گرفت.<sup>۹</sup> به مرور زمان، رسم تهیه معجون نوروزیه از دربار عثمانی به میان عوام راه یافت و این معجون با هدف خوارکی و درمانی به دست طبیبان، عطاران و قنادان شهرهای مختلف تهیه می شد.<sup>۱۰</sup>

1 Bayak (2007), "Nevruziyye", *DIA*, İstanbul:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İşletmesi, vol 33, p. 62. Levy (1964), *Nevruz*, in Islam Ansiklopedisi(IA), cilt 9, İstanbul: Millî eğitim basmevi, vol 9, p. 234.

2 Özcan Mert (1999), *Son Dönem Osmanlı belegelerinde Nevruz*, in: Türk Dünyasında Nevruz, haz. Nadir Devlet, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, p. 17.

Stüheyl Ünver (1976), *Türkiyede Nevruz ve Nevruziye*, Ankara: Vakitfler dergisi, cilt XI, p. 231.

Ismail Hakkı Uzunçarşılı (1988), *Osmanlı devletinin saray teşkilati*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, p. 366.

3 Mert, Ibid.

4 Mehmet Zeki Pakalın (1971), *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul: Millî eğitim basmevi, vol 2, p. 688.

Emrah Çetin (2009), *Türk Dünyasının Ortak Kültür Mirası: Nevruz*, International Journal of Social Science, Vol 2, Issue 1, Summer, p. 67.

۵ کورک یا گرک از پوست سمور یا سیاه گوش تهیه می شد.

6 Mert, Ibid; Uzunçarşılı (1988), *Osmanlı devletinin saray teşkilati*, Ibid; Çetin, Ibid.

7 Uzunçarşılı (1988), *Osmanlı devletinin saray teşkilati*, Ibid.

8 Uzunçarşılı (1988), *Osmanlı devletinin saray teşkilati*, Ibid; Çetin, Ibid; Levy, Ibid.

9 Abdullah Şengül (2006), *Türk kültüründe nevruz - Mete Han'dan Atatürk'e*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 8, Sayı 3, p. 166.

10 Mert, Ibid.

یکی دیگر از مراسم نوروزی که گویا بیشتر در اواخر عصر متقدم عثمانی رواج یافت، تقدیم گل و میوه به سلطان و برخی از درباریان بود. رسم تقدیم گل و میوه غالباً به سلطان، دارالسعاده‌آغاسی (رئیس تشریفات درباری)، باش‌قادین سلطان (زن اول دربار) تا پنجمین زن سلطان محدود بود.<sup>۱</sup>

رونمایی از تقویم سال جدید رسم دیگری بود که در دربار عثمانی رواج داشت. با توجه به آغاز سال مالی عثمانیان از نوروز، تقدیم تقویم نیز بخشی از مراسم نوروزیه در دربار بود.<sup>۲</sup> وظیفه تقدیم تقویم بر عهده منجم‌باشی دربار بود که مسئولیت ثبت زمان جلوس سلطان، روز تولد، اعلان جنگ، حرکت سپاه، اعطای مهر به صدراعظم، به آب انداختن کشتی‌ها و ازدواج سلطان را بر اساس ستاره‌بینی بر عهده داشت.<sup>۳</sup> وی در صبح عید نوروز، تقویم تنظیم شده خود را نخست به سلطان و سپس به وزیر اعظم و سایر دولتمردان ارائه می‌کرد و در قبال آن از سوی سلطان هدیه‌ای تحت عنوان «نوروز بخششی» دریافت می‌کرد. به مرور زمان رسم تقدیم تقویم نیز به یکی از مراسم همیشگی دربار عثمانی تبدیل شد.<sup>۴</sup>

از دیگر مراسم درباری عثمانی در نوروز، قرائتِ گونه‌ای ادبی به نام نوروزیه نزد سلطان و دولتمردان بود. این گونه اشعار که در قالب قصیده سروده می‌شد، مختص ایام نوروز بود و شاعران درباری در قبال سرایش و قرائت چنین اشعاری از دولتمردان صله دریافت می‌کردند.<sup>۵</sup> به مرور زمان علاوه بر شعرای درباری، سلاطین، وزراء، مقامات قلمیه و سیفیه و حتی شخصیت‌هایی از سطوح بالای مذهبی نظیر شیخ‌الاسلام‌ها و قاضی‌عسکران به سرایش چامه‌های نوروزیه دست می‌زدند.<sup>۶</sup>

رسم اعطای پیشکش رسم متداول دیگری در دربار عثمانی بود که به نوروز اختصاص داشت. این رسم را می‌توان در دو بخش پیشکش‌های اهدایی به سلطان و پیشکش‌های اهدایی به سایر مقامات حکومتی دسته‌بندی کرد. مهم‌ترین بخش از پیشکش‌های اهدایی به سلطان،

1 İzzet Sak (2006), *Osmanlı Sarayının İki Aylık Meyve ve Çiçek Masrafları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, Cilt 25, sayı 40, pp. 152, 155.

2 Beşir Mustafayev (2013), *Adriyatikten Çin seddine uzanan Nevruz geleneği*, Avrasya uluslararası araştırmalar dergisi, C 2, sayı 3, temmuz, p. 64.

3 Uzuncarsılı, (1988), *Osmanlı devletinin saray teşkilatı*, p. 396.

4 Müjgan Cumbur (1996), *Bir Osmanlı Mîteccimbaşısı ve Nevruz*, Nevruz ve Renkler, Ankara: Ataturk Kültür Merkezi Yayıncılık, Sayı 116, pp. 121- 130.

Muzaffer Tepekaya (2000), *Nevruz ve Osmanlı'da Yaşatıldığına Dair*, Bornova- İzmir: Türk dünyası incelemeleri dergisi, Ege Üniversitesi basımevi, p. 213.

5 Pakalın, ibid, vol 2, p. 988.

6 Kılıç, ibid, pp. 211- 212.

پیشکش‌های وزیر اعظم بود که در تاریخ نعیما از آن به صورت «قانون» و با نام «نوروزیه پیشکشی» یاد شده است.<sup>۱</sup> بر اساس این قانون، وزیر اعظم، پیشکش نوروزیه را فراهم و یکجا نزد سلطان ارسال می‌کرد. این پیشکش، شامل اسب‌های یراقدار، سلاح‌های مزین به انواع سنگ‌های قیمتی و طلای سرخ، پارچه‌های گران‌بها و کیسه‌های غروش بود که با یک اربابه ارسال می‌شد.<sup>۲</sup> علاوه بر وزیر اعظم برخی از امراض حکومتی و والیان نیز هدایایی تحت عنوان نوروزیه یا نوروزیه پیشکشی به سلطان تقدیم می‌کردند.<sup>۳</sup> در اواخر قرن دهم هجری، تقدیم چنین هدایایی (نوروزیه در نوروز و عیدیه در سایر اعیاد) به سنت درباری عثمانی بدل شد و امرا و وزرای عثمانی مجبور به تهیه و ارسال چنین هدایایی بودند.<sup>۴</sup> علاوه بر سلطان، سایر مقامات نیز هدایایی با نام نوروزیه دریافت می‌کردند. به جز حکیم‌باشی و منجم‌باشی که پیشتر بدان‌ها اشاره شد، در نوروز به موجب «دقتر تشریفات» به اعیان و ارکان عثمانی انعام نوروزیه داده می‌شد.<sup>۵</sup> همچنین برای والده سلطان، دارالسعاده آغا‌سی و برخی از مقامات درباری نظیر سلحدارها و گدیک‌ها (مأمورین درباری) از سوی وزیر اعظم پیشکش‌هایی فرستاده می‌شد.<sup>۶</sup> در مراسم اعطای نوروزیه از سوی امراض ایالتی به سلطان، برخی از والیان توانگر به وزیر اعظم نیز نوروزیه، پیشکش می‌کردند.<sup>۷</sup>

علاوه بر مقامات بالادست، مناصب پایین‌رتبه نیز در زیرمجموعه دسته خویش، پیشکش‌های نوروزی دریافت می‌کردند. برای نمونه هر ساله در نوروز در «اصطبل عامره» (بخش نگهداری از اسب‌های سلطان)، به تمامی مسئولین شامل میرآخور اول و دوم، کتخدای میرآخور بزرگ و کوچک، روزنامه‌جی آرپه، کاتب آرپه، کاتب سرآچه، کتخدای میرآخور اول و کاتب وی که از ارکان آخر خاصه بودند، پیشکشی به نام «رکاییه پیشکشی» اعطا و به همه خلعت پوشانده می‌شد.<sup>۸</sup>

رسم نوروز و نوروزیه پس از مشروطیت دوم عثمانی اهمیت خود را از دست داد و

۱ مصطفی نعیما (۱۲۸۱ق)، *تاریخ نعیما (روضۃ الحسین فی خلاصۃ اخبار الخافقین)*، ج ۶ [ای جا]: [ای نا]، ص ۶۵  
۲ نعیما، همان، ج ۶، ص ۶۵

Çetin, ibid, p. 67.  
3 Pakalın, ibid, vol 2, p. 689; Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin saray teşkilatı*, pp. 75-76.

۴ مصطفی نوری پاشا (۱۳۲۷ق)، *تتاجالغوغات*، چاپ محمد غالب، ج ۱، استانبول: اخوت مطبعه سی، ص ۱۱۶.

۵ مربوط به نوروز سال ۹۶۳ق است. نک: اسپناتچی پاشازاده، همان، ص ۲۱۲.

۶ نعیما، همان، ج ۶، ص ۶۵

7 Uzunçarşılı, (1988), *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, p. 202.

8 Uzunçarşılı (1988), *Osmanlı devletinin saray teşkilatı*, pp. 508-509.

مراسمی نظیر عید «خرس و الیاس»<sup>۱</sup> در میان مردم رواج بیشتری یافت.<sup>۲</sup>

### نوروز در تشکیلات نظامی عثمانی

نوروز در تشکیلات نظامی عثمانی علاوه بر اینکه نشانه شادی بود، موسوم گردهمایی برای نبرد نیز محسوب می‌شد. غالب نبردهایی که عثمانی در آن نقش تهاجمی داشت، از نوروز برنامه‌ریزی و آغاز می‌شد. انتخاب چنین روزی به دو دلیل بود. نخست اینکه نوروز در نظر ترکان عثمانی روزی خوش‌یمن به شمار می‌آمد؛<sup>۳</sup> لذا انتخاب چنین روزی برای حرکت به میدان نبرد، سبب روایه‌افزایی جنگاوران برای کسب نتیجه مطلوب می‌شد. دلیل دیگر برای انتخاب نوروز را می‌توان در شرایط اقلیمی و جغرافیایی سرزمین‌های عثمانی جست. در نبردهای زمینی به خصوص در جانب شرقی که در گیری‌های بسیاری با حکمرانان ایرانی داشتند، چه در داخل قلمرو آنان و چه در مناطق شمال غربی و غرب ایران، زمستان‌های سرد و بلندمدت، مانع کارایی مناسب سپاه می‌شد. همچنین با توجه به اینکه غالب این حملات چندین ماه به طول می‌انجامید، زمین گیر شدن سپاه و نابودی آنان را در سرمای این مناطق محتمل می‌ساخت. در نبردهای دریایی نیز عامل سردی هوا، مانع بزرگی محسوب می‌شد. به سبب دشواری تجهیز و حرکت ناوگان دریایی چه در دریاهای اژه، مرمره و مدیترانه و چه در دریای سیاه در سرمای زمستان، معقول‌ترین فصل برای تحرک نظامی، فصل بهار و سرآغاز آن یعنی نوروز بود. همچنین با آغاز فصول گرم، حرکت نیروهای بحری و بری برای رسیدن به محل نبرد و تهیه مایحتاج آنان، با سهولت بیشتری امکان‌پذیر می‌شد. با وجود این، آمادگی برای نبرد پیش از نوروز اعلام و در جهت تهیه مایحتاج برای پیش‌بینی جنگ‌های خارجی و یا سرکوب شورش‌های داخلی اقدام می‌شد، اما موعد گردهمایی و حرکت به میدان نبرد، نوروز بود.<sup>۴</sup> برای نمونه در سال ۱۸۸۹ق بازید دوم تصمیم به فتح قلاع کلی و آق کرمان گرفت و در نوروز دستور حضور نیروهای نظامی روم ایلی و آناتولی را در مرکز حکومت صادر کرد.<sup>۱</sup> همچنین آغاز آمادگی نیروهای عثمانی برای یکی از مهم‌ترین نبردها با ایران از نوروز

۱ Hidirellez.

۲ برای اطلاع بیشتر، نک:

Hasan Tutar (2002), *Tarihte ve mitolojide Nevruz*, in *Türkler*, cilt 3, Ankara: yeni Türkiye yayınları, pp. 611-621.

۳ Mert, ibid, p. 20.

۴ Mert, ibid.

۱ خواجه سعدالدین افندی (۱۲۸۰ق)، *تاج التواریخ*، ج ۲، استانبول: طبعخانه‌عمارة، ص ۴۱.

سال ۹۲۰ آغاز شد که سرانجام آن شکست صفویان از عثمانی در نبرد چالدران بود.<sup>۱</sup> طی این سال و نوروز سال ۹۲۱ ق تشکیلات نظامی عثمانی در گیر نبرد با ایران بود. در نوروز سال ۹۲۱ ق و در جریان انتصاب کارگزاران، به تمامی امرا دستور داده شد تا در اول نوروز سلطانی به همراه لشکر خود در قصرهایشان آماده دستور ثانی باشند.<sup>۲</sup> در نوروز این سال، با گرفتار شدن یکی از جاسوسان صفوی و نیز حمله صفویان به ماردین و بغداد، دستور اجتماع سپاه بیگلریگی آناتولی و امرای قرامان در قیرشهر داده شد. همچنین قشون روم ایلی برای دفع حمله صفویان، ملزم به اجتماع در سیواس شد.<sup>۳</sup>

در دفتر شماره ۱۲ از دفترهای مهمه و ذیل دو فرمان و نامه حکومتی متعلق به سال ۹۷۸ ق، دستور مهیا ساختن چند لغّمچی<sup>۴</sup> جهت ارسال به قبرس و دستور گردآوری و گسیل سپاهیان به استانبول به سنجاق بیگی جانیک پیش از نوروز به چشم می‌خورد.<sup>۵</sup> در سال ۹۸۹ ق و در جریان حمله به دمیرقپو، به تمام نیروهای مرکزی و ایالتی در نوروز سلطانی دستور آماده‌باش داده و جهت تأکید بر اهمیت موضوع جمله «با زمان دیگر قیاس نکنند» آورده شد.<sup>۶</sup> در سال ۹۹۴ ق نیز «احکام شرife و دستخط همایون» صادر و از طریق چاوش‌ها<sup>۷</sup> به سردار فرهادپاشا ابلاغ شد تا با هزار توپچی و اربابه‌چی به همراه سپاه بیگلریگی‌ها و امرا در نوروز برای حمله به ایران عصر صفوی آماده باشند.<sup>۸</sup> دو سال پس از این دستور نیز فرمان مشابهی به همین سردار برای حمله دوباره به ایران و آماده ساختن سپاه در نوروز داده شد. در نبردهای اتریش (وین) در دوره سلیمان قانونی (حک: ۹۲۶-۹۷۳ ق) و نیز در لشکرکشی به موره و پس از آن در نبرد پروت، زمان اجتماع و گسیل سپاهیان، عید نوروز تعیین شده بود.<sup>۹</sup> نوروز در دریانوردی نظامی نیز اهمیت بسیاری داشت. با توجه به شرایط مناسب

۱ اسپیتاقچی پاشازاده، همان، ص ۷۸.

۲ همان، ص ۱۵۲.

۳ همان، ص ۱۶۱.

۴ مسئول حفر کانال و تونل در پای قلاع جهت تخریب آن.

۵ 12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979 / 1570-1572) <Özet-Transkripsiyon ve İndeks>, c I, (Divân-1 Hümâyûn Sicilleri Dizisi : IV), (1996) Ankara: Başbakanlık devlet arşivleri genel müdürlüğü, yy nu: 33, pp. 92, 978.

۶ سلانیکی، همان، ص ۱۵۷.

۷ مسئول ابلاغ نامه‌ها و فرمان‌ها.

۸ سلانیکی، همان، ص ۲۰۳.

۱ Tepekaya, ibid, pp. 213-214.

آب و هوایی و نیز خوشیمن بودن نوروز، ناوگان دریایی عثمانی در این روز آماده سفر می‌شد.<sup>۱</sup> در سده‌های نهم و دهم هجری برای حرکت نیروی دریایی، مایحتاج کشتی‌ها اعم از آذوقه، سلاح، پاروزن و نفرات جنگی پیش از نوروز مهیا و به نیروی دریایی افزوده می‌شد. برای این امر از مرکز حکومت دستورهایی صادر می‌شد. با مهیا شدن شرایط، کشتی‌ها در نوروز به آب انداخته می‌شدند.<sup>۲</sup>

برای آمادگی نیروی دریایی پیش از نوروز و اعزام در نوروز، استناد و شواهد متعددی موجود است. برای مثال، پیش از نوروز سال ۹۲۱ ق دستور آماده باش به کشتی‌های نظامی داده شد.<sup>۳</sup> در این باره و موارد دیگر فرمان‌ها و نامه‌های متعددی در دفترهای مهمه موجود است که به چند مورد اشاره می‌شود. بر اساس فرمان صادره در یکم ذی القعده سال ۹۷۷ ق، از یکی از چاوشان خواسته شده بود تا جهت اطلاع‌رسانی برای ساخت کشتی پیش از نوروز اقدام کند<sup>۴</sup> که در هفدهم همان ماه به‌سبب عدم اتمام ساخت کشتی تا نوروز به مسئولین آن تذکر داده شده بود.<sup>۵</sup> در سال ۹۷۸ ق نیز چندین فرمان درباره تدارکات پیش از نوروز صادر شده است؛ برای نمونه در ۲۵ رمضان سال ۹۷۸ ق به بیگلریگی دیاربکر دستور آماده‌سازی کشتی و تأمین نیرو جهت ارسال به اسکله طرابلس تا پیش از نوروز برای حمله به قبرس داده شد.<sup>۶</sup> همچنین در ۲۹ شوال همین سال به قاضی سینوب، دستور اعطای مساعده به نجاران برای تسریع کشتی‌سازی و انتقال آنها به استانبول تا پیش از نوروز داده شد.<sup>۷</sup> در این باره چهار فرمان پیاپی صادر شده بود. در سال ۹۷۹ ق نیز از نیروی دریایی، تلاش برای تجهیز کشتی‌ها جهت «نبرد با کفار در نوروز همایون» خواسته شده بود.<sup>۸</sup> همچنین در اسنادی متعلق به همین سال‌ها، از مسئولین نظامی بحری خواسته شده بود تا جهت گردآوری افراد مسلح و تقسیم آنان در بلوک‌های نظامی و انتخاب سردار برای آنان برای حرکت پس از نوروز و اطلاع‌رسانی به «درگاه معلی» اقدام شود.<sup>۹</sup> نیز در میان این فرمان‌ها، دستورهایی مبنی بر استخدام نیرو -

۱ Mert, ibid, p. 21.

۲ İdris Bostan (1992), *Ottoman bahriye teşkilati*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, pp. 197- 198.

۳ اسپناقچی پاشازاده، همان، ص ۱۵۲.

۴ 12 Numaralı Mühimme Defteri, p. 40.

۵ Ibid, p. 58.

۶ Ibid, p. 104.

۷ Ibid, p. 268.

۸ سلانیکی، همان، ص ۱۰۸.

۹ Ümit Koç (2002), *XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Çavuşluk Teşkilatı*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt: 12, Sayı: 2, p. 402.

به خصوص پاروزن - به ناوگان تراپیزون و سواحل آناتولی داده شده بود.<sup>۱</sup>

علاوه بر این شواهد که ناظر بر تدارکات پیش از نوروز بود، شواهد بسیاری نیز برای اعظام نیروی دریایی در نوروز موجود است که از آن میان می‌توان به حرکت نیروی دریایی در «نوروز خوارزمشاهی» به سال ۹۷۱ق به سوی جزیره مالطه اشاره کرد.<sup>۲</sup> همچنین در نوروز سال ۹۸۰ق قپودان<sup>۳</sup> قلچی علی پاشا برای حمله به قلعه آناوارین از بندر بشکطاش به دریا زد.<sup>۴</sup> در ظرف‌نامه قره‌چلیبیزاده نیز گزارش‌هایی ضبط شده است که به حملات نیروی دریایی به سوی دشمن در دریای سیاه و مدیترانه اشاره دارد.<sup>۵</sup> اهمیت نوروز برای انجام تحرکات نیروی دریایی عثمانی تا قرن ۱۹م تداوم داشت.<sup>۶</sup>

### نوروز در تشکیلات اداری - مالی عثمانی

نوروز در دستگاه اداری و مالی عثمانی نیز اهمیت بسیاری داشت. در دیوان‌سالاری عثمانی، نوروز سرآغاز اینجام اموری مانند تدوین دفترهای امور مالی، زمان مالیات‌گیری، پرداخت مواجب برخی از کارگزاران و انتصاب برخی از مقامات بود. در گزارش‌های برخی از منابع در کنار مراسم و جشن‌های درباری، از انتخاب کارگزاران در نوروز سخن به میان آمده است که به چند نمونه اشاره می‌شود.

در گزارشی از تاریخ نعیما در بیان مراسم اهدای هدایا از سوی وزیر اعظم به مقامات، از وزیر جدید سخن به میان آمده است که گویا به مناسبت نوروز بدین مقام انتصاب یافته بود.<sup>۷</sup> نیز در نوروز سال ۹۹۰ق، فریدون‌بیگ - نشانچی دربار - از این منصب به مقام ولایت کوستنده‌لیل رسید و به سبب این انتصاب «بخشنش»‌ها و هدیه‌های فراوانی تقدیم درباریان کرد.<sup>۸</sup> در نوروز سال ۱۰۰۰ق نیز سلطان عثمانی به درخواست مردم، قاضی جدیدی بر غلطه منصوب کرد.<sup>۹</sup> در نوروز، عزل و نصب بیگلریبیگی‌ها که از مقامات اداری - نظامی ایالتی بودند نیز انجام

۱ 12 Numaralı Mühimme Defteri, pp. 78, 88.

۲ سلانیکی، همان، ص. ۹.

۳ قپودان یا قپودان پاشا / قپودان دریا، برگرفته از کاپیتانو ایتالیایی به معنی فرمانده نیروی دریایی.

۴ سلانیکی، همان، ص. ۱۰۹.

۵ Abdülaziz efendi Kara çelebi-zade (2005), *Zafnername*, Yüksek lisans tezi, by: Nermin Yıldırım, İstanbul: Mimar Sinan güzel sanatlar Üniversitesi, pp. 23, 52.

۶ Mert, ibid, p. 21.

۷ نعیما، همان، ج. ۶۶، ص. ۶۶.

۸ سلانیکی، همان، ص. ۱۶۳.

۹ همان، ص. ۲۸۲.

می شد و ضمن ثبت آن در دفتری و ممهور کردن آن، به دولت مرکزی اطلاع رسانی می شد.<sup>۱</sup> یکی از مراسم نوروزی مرتبط با تشکیلات اداری، اجتماع مقاماتی نظیر مفتی، وزیر و وکلا برای مشاوره بود<sup>۲</sup> و حتی در این روز احکام مربوط به وزرا، «مقریان» و دولتمردان استخراج می شد.<sup>۳</sup> در این روز دیوان برپا می شد و بر حسب «کتابچه تشریفات» هر یک از اعیان و ارکان نظامی، درباری و اداری «انعام نوروزیه» دریافت می کردند.<sup>۴</sup>

نوروز در دوره کلاسیک عثمانی سرآغاز سال مالی به شمار می آمد. این رسم در میان آق قویونلوهای مستحیل در قلمرو عثمانی و ممالیک مجاور آنان در مصر نیز وجود داشت.<sup>۵</sup> از همین رو، علاوه بر دفترهای مالی – که در ادامه بدان پرداخته می شود – روند مالیات گیری نیز از نوروز آغاز می شد. بر اساس قانون نامه سنjac های عثمانی، زمان گردآوری مالیات های نظیر رسم چفت، رسم خانه، رسم قشلاق، رسم مواشی، رسم مراعی، جزیه و دیگر مالیات ها، عید نوروز ذکر شده است که برخی به طور کامل در نوروز گردآوری می شد و برخی دیگر به صورت تقسیطی نیمی از آن در نوروز گردآوری می شد. با نهادینه شدن این شکل از مالیات گیری، والیان و سنjac یگی ها در هر نوروز مالیاتی تحت عنوان «رسم نوروزیه» از مردم دریافت می کردند.<sup>۶</sup> یکی دیگر از مالیات ها رسم غنم بود که از گله داران گرفته می شد. با توجه به اینکه در نوروز بره ها و بزغاله ها به رشد مناسب می رسیدند و شمار رئوس گله زیاد بود، گرفتن این مالیات به نوروز موکول می شد، تا به بره ها و بزغاله ها نیز مالیات بسته شود. بر این اساس، به ازای دو رأس حیوان، یک آقچه از گله داران دریافت می شد.<sup>۷</sup> در قلمرو عثمانی به سبب سرمای شدید ایالات در زمستان و نیز خطرناکی و دشواری ارسال مالیات ها به پایتخت، نوروز جایگاه ویژه ای داشت. از این رو، در نوروز خزانه حکومت عثمانی دارای رونق فراوان و مهیا اقدامات پرهزینه بود. برای تنظیم و تسريع ارسال مالیات ها در نوروز، غالباً پیش از نوروز به عاملان گردآوری مالیات ها اطلاع رسانی می شد. این قبیل تذکرات را می توان در ارسال مالیات مصر پیش از نوروز سال ۹۶۶ق و یا تأکید بر گردآوری مالیات

۱ Uzunçarşılı (1988), *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, vol 2, p. 567.

۲ نعیما، همان، ج ۶، ص ۶۶

۳ همان، ج ۶، ص ۶۵

۴ اسپناقچی پاشازاده، همان، ص ۲۱۲

۵ Mert, ibid, p. 18; Tutar, p. 612.

۶ Mert, ibid, p. 18; Çetin, p. 67.

۷ Çetin, ibid.

۱ Mert, ibid, p. 19.

بالکان پیش از نوروز سال ۹۷۹ق مشاهده کرد.<sup>۱</sup> برای محاسبه میزان مالیات ارسالی از ایالات به مرکز حکومت در نوروز، مأموری به ایالات اعزام می شد.<sup>۲</sup>

علاوه بر تعیین نوروز برای گردآوری مالیات، غالب دفترهای مالی نیز از نوروز تا نوروز تدوین می شد. محاسبه دفترهای مالی پیش از عثمانی نیز در آسیای صغیر از نوروز تا نوروز بود.<sup>۳</sup> در دیوان‌سالاری عثمانی دفترهای متعددی تدوین می شد که مربوط به ثبت امور مالی بود. مهم‌ترین این دفترها، دفترهای تیمار، خاقانی، تحریر و دفترهای روزنامچه بود که به برخی از آنها که از نوروز تا نوروز تدوین می شد، پرداخته می شود.

یکی از دفترهای مالی عثمانی که غالباً دفتر مستقلی نیز محسوب می شد و در پایان برخی از دفترهای محاسبه مخارج و درآمدها می آمد، «دفتر ارقام» بود. دفتر ارقام در پایان این دفترها با عنوانی به صورت «دفتر ارقام واردات و مصارف خزینه عامره» مجزا می شد و با ترتیب نوروز تا نوروز تدوین می شد.<sup>۴</sup> اما مهم‌ترین دفتری که تدوین نهایی آن به صورت نوروز تا نوروز بود، دفتر «روزنامچه»<sup>۵</sup> نام داشت.

روزنامچه دفتر مخصوص ثبت روزانه دریافت‌ها و پرداخت‌های خزانه بود.<sup>۶</sup> در اوایل دوره عثمانی اصطلاح روزنامه و روزنامچه به شکل متراff به کار می رفند و احتمالاً از سده دهم، اصطلاح روزنامچه جایگزین آن شد.<sup>۷</sup> در این دوره، دفتر روزنامه به دست روزنامه‌چی / روزنامچی و زیر نظر دفتردار تدوین می شد.<sup>۸</sup> تشکیلات روزنامچه در اواسط سده دهم گسترش یافت و به دو بخش اداره روزنامچه بزرگ (بیوک روزنامچه قلمی / بیوک روزنامه قلمی / روزنامچه اول) و اداره روزنامچه کوچک (کوچوک روزنامچه

۱ Ibid, pp. 18-19.

۲ Ibid.

۳ Nejat Göyüncü ( 1990), *Tarih başlıklı muhasebe defterleri*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları, no. X, p. 7.

۴ Ibid, p. 20.

۵ نمونه متین از یک روزنامچه مربوط به قرن ۱۱ ق: «مسوده مصارف روزنامچه همایون دولت علیه و سلطنت خلیه خاقانیه صانه الله تعالى عن الاقتاف و بلیه بر موجب مفردات مواجبات و تسليمات و اخراجات در زمان صدرالوزراء و کهف الفقراء صدراعظم و آصف معظم حضرت احمدپاشا ادام الله تعالى اجلاله و به معرفت حضرت وزیر روشن ضمیر عطارد نظیر احمد پاشا دفتردار شقّ اول معموره مذبوره عن ابتداء نوروز سلطانی الواقع فی ذی الحجه سنه ۱۰۸۵...». Göyüncü, ibid, p. 16

۶ عبدالرحمن وفیق بک (۱۳۲۸ق)، *تکالیف قوادی*، ج ۱، استانبول: مطبوعه قدر، ص ۱۹۱.

Pakalın, ibid, vol 3, p. 60.

۱ Yasemin Yayıla (2001), *Kanuni Sultan Süleyman devri osmanlı devletinde bürokratik yapı*, yüksek lisans tezi, İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal bilimler enstitüsü tarih anabilim dalı, pp. 110-111.

Sultan Mehmed Fatih (2003), *Kanunname-i Al-i Osman*, Hazırlayan Abdükkadir özcan, İstanbul: Kitabevi, p. 26, dipnot 2; Pakalın, ibid, vol 3, p. 62.

۲ Pakalın,İbid; Lutfi pascha (1910), *Das Asafname des Lütfi pascha*, ed. Rudolf Tschudi, Berlin: Mayer & Müller, p. 37.

قلمی / روزنامچه ثانی) تقسیم شد.<sup>۱</sup>

اداره روزنامچه بزرگ که اداره خرج خاصه و روزنامچه همایون نیز خوانده می‌شد، تا سال ۱۲۵۳ که مائیه نظارتی تأسیس شد، به عنوان زیرمجموعه باب دفتری، تمام دخل و خرج‌های خزانه را زیر نظر داشت و کالاهای مورد نیاز آن به دست خزینه‌دار باشی (مسئول خزانه) تأمین می‌شد. باب دفتری خزانه، از چهار بخش بیوک روزنامچه (روزنامچه بزرگ)، موقوفات، محاسبه و مقابله تشکیل شده بود و اداره روزنامچه بزرگ، مهم‌ترین اداره خزانه به شمار می‌آمد. در این اداره، تمامی درآمدهای مقاطعات، موقوفات، جزیه‌ها و به عبارت دیگر تمام دخل و خرج خزانه، به صورت روزانه در دفتری موسوم به روزنامچه ثبت می‌شد و در طول سال چندین بار با نام خلاصه اجمال یا دفتر اجمال خلاصه‌سی مدون می‌شد.<sup>۲</sup> این روزنامچه‌ها، از نوروز تا نوروز تدوین می‌شدند.<sup>۳</sup> این امور به دست روزنامچه‌جی یا روزنامه‌چی‌ها و زیر نظر روزنامچه‌جی اول انجام می‌شد.<sup>۴</sup>

دومین بخش تشکیلات روزنامچه، اداره روزنامچه کوچک بود که بدان اداره مُشاھرہ خوران (ماهیانه بگیران) نیز گفته می‌شد و معاون اداره روزنامچه بزرگ به شمار می‌آمد. مسئول این بخش، کوچوک روزنامچه‌جی یا روزنامچه‌جی ثانی نام داشت و وظیفه پرداخت مواجب کارگزاران را بر عهده داشت.<sup>۱</sup> پرداخت مواجب چاشنی‌گیران، متفرقه‌ها، چاوش‌ها، قبچی‌باشی‌ها، قاضی عسکران، آگایان اهل حرف، آگایان رکاب همایون، کاتبان دفترخانه و دیوان همایون، بازنیشتگان اندرون، حکیمان دربار، معماران، خزانه‌داران بیرون، باش کاتب خزانه، آوجی‌ها (شکارچیان)، کارکنان ضربخانه، مؤذنان خاصه، پیک‌های خاصه و قوشچی‌های اندرون، از وظایف روزنامچه‌جی ثانی بود.<sup>۴</sup> در روزنامچه‌ای که در این اداره تدوین می‌شد، دخل و خرج گروه‌ها و مناصب مذکور، اسمای مواجب بگیران و مقدار دریافتی‌ها به صورت روزانه و گاه ماهانه ثبت می‌شد. همچنین ثبت مواردی مانند فوت مواجب بگیر، تغییر

۱ Uzunçarşılı (1988), *Osmanlı Deletinin Merkez ve Bahriye Teşkilati*, p. 338.

۲ Yusuf Sarı Nay (2010), *Osmanlı Başbakanlık arşivi rehberi*, İstanbul: Başbakanlık Basımevi, pp. 141, 163, 287.

Erdogan Öner (2009), *Osmanlı Devleti 1912 yılı hazine genel hesabı ve kesin hesap kanunu tasarısı*, Ankara: Maliye Bakanlığı, p. 16.

۳ Uzunçarşılı, ibid, *Osmanlı Deletinin Merkez ve Bahriye Teşkilati*, pp. 338- 339.

۴ وفیق بک، همان، ج ۱، ص ۱۹۲.

۱ وفیق بک، همان.

Sarı Nay, Ibid; Pakalın, ibid, vol 3, pp. 61- 62.

2 Pakalın, ibid, vol 3, p. 62; Erhan Afyoncu (2008), s.v. "Ruznamçe", in *DIA*.

منصب و شغل، افزایش یا کاهش مواجب و جزئیاتِ اعزام مأمورین از وظایف این اداره بود که در بخش اداره خزانه مجموع آنها به صورت نوروز تا نوروز ثبت و تدوین می‌شد.<sup>۱</sup>

علاوه بر تدوین روزنامچه در بخش خزانه، روزنامچه‌های دیگری نیز در بخش‌های مختلف دیوان‌سالاری عثمانی تدوین می‌شد. از جمله این روزنامچه‌ها، روزنامچهٔ ترسانه بود که در آن گزارش‌های امین ترسانه به دست روزنامچه‌جی ترسانهٔ عامره نگاشته می‌شد.<sup>۲</sup> روزنامچهٔ دیگر، روزنامچهٔ عسکری نام داشت که در آن امور قضایی، اداری و خصوصی تشکیلات قاضی عسکران ثبت می‌شد.<sup>۳</sup> از دیگر روزنامچه‌های مهم می‌توان به روزنامچهٔ حرمین (دفتر ثبت روزانه وقایع و امور مالی حرمین) و روزنامچهٔ اوقاف (دفتر ثبت روزانه امور مربوط به بنای‌های وقفی مانند هزینه‌ها، درآمدها، تعمیر و فروش) اشاره کرد.<sup>۴</sup>

در زمان لشکرکشی نیز دفترهایی به خط سیاق و یا به خط ساده برای مخارج سپاه تدوین می‌شد که متناسب با تاریخ لشکرکشی بود، اما اطلاعات این دفترها با دفتر دیگری در خزانه – که احتمالاً روزنامچه باید باشد – مقابله می‌شد.<sup>۵</sup> بخشی از امور مربوط به تیمار مانند توجیه، ترفع، بجایش (جایگزینی)، نام تیماردار، شکل انتقال تیمار و درآمد تیمار به صورت روزانه در روزنامچهٔ تیمار ثبت می‌شد.<sup>۶</sup>

از دیگر امور مالی که در نوروز انجام می‌شد، پرداخت مواجب نظامیان بود.<sup>۷</sup> این مواجب اگر به صورت نقدی پرداخت می‌شد، علوفه نام داشت و اگر به صورت عواید اراضی بود در سه شکل «خاص» (زمین‌هایی با درآمد بیش از صد هزار آقچه)، «زعامت» (زمین‌هایی با درآمدی بین بیست هزار تا صد هزار آقچه) و «تیمار» (زمین‌هایی که تا بیست هزار آقچه درآمد داشتند) به نظامیان پرداخت می‌شد. فرایند واگذاری زمین‌ها «توجیه» خوانده می‌شد که در اسناد به شکل «توجیهات زعامت و تیمار» از آنها سخن رانده شده است. این توجیهات از نوروز تا نوروز سال دیگر انجام می‌شد.<sup>۸</sup> در اواخر قرن یازدهم هجری در دفترهای مالی بی‌نظمی راه

1 Afyoncu, Ibid.

۲ وفیق بک، همان، ج ۱، ص ۱۹۲.

Hüseyin Efendi Hezarfen (1998), *Telhisül-beyan fi kavanin-i Al-i Osman*, Hazırlayan Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu, p. 159.

3 Pakalın, ibid, vol 3, p. 61.

4 Sariay, ibid, pp. 290, 389.

5 ibid, p. 163, Göyüncü, ibid, p. 14.

1 Sariay, ibid, p. 138.

2 Çetin, ibid, p. 67.

3 Uzunçarşılı (1988), *Osmanlı Tarihi*, Ibid.

یافت و برخی از این دفترها که از نوروز تا نوروز آغاز می‌شد با ماههای قمری آغاز شده‌اند.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

نوروز به عنوان یکی از جشن‌ها و نیز به‌حاطر اهمیت تقویمی آن از طریق سلجوقیان روم به دربار عثمانی راه یافت. سلاطین عثمانی علاوه بر اقتباس نوروز، برای افزایش شکوه دربار خود دست به ابداعاتی در برگزاری آن زدند و مراسمی مانند تهیه و تقدیم معجون‌های نوروزیه، تقدیم تقویم نوروزیه، اهدای گل و میوه و پیشکش‌های نوروزیه به سلطان و مقامات برجسته را بدان افزودند. این ابداعات با تکرار سالیانه آرام آرام به یکی از سنت‌های درباری عثمانیان بدل شد که تا اواخر دوره عثمانی تداوم داشت. در بخش اداری-مالی نیز علاوه بر تقسیم از پیشینیان، شرایط حاکم بر قلمرو عثمانی سبب شد تا سرآغاز سال مالی را نوروز قرار دهن. زمستان‌های سرد و طولانی و صعوبت انتقال مالیات‌ها به پایتخت را می‌توان از دلایل انتخاب چنین روزی برای سرآغاز سال مالی دانست؛ گرچه میراث‌خواری از پیشینان می‌تواند دلیل محکم‌تری باشد. به هر رو، نوروز سرآغاز سال مالی بود و دفترهای مالی مهمی نظیر روزنامچه به شکل نوروز تا نوروز تدوین و بر اساس آن، در نوروز، مالیات‌گیری و ثبت مداخل و مخارج انجام می‌شد. در تشکیلات نظامی نیز دو عامل برای گزینش نوروز در انجام تحرکات نظامی به چشم می‌خورد. نخست جایگاه مثبت نوروز در اذهان مردم و خوش‌یمن خواندن آن بود که سبب ترغیب بیشتر نظامیان می‌شد. عامل دیگر سهولت فراهم کردن مایحتاج نظامیان و تسهیل رفت‌وآمد سپاه زمینی و ناوگان دریایی بود که باید مقارن فصول گرم و سرآغاز این فصول یعنی نوروز باشد. با این بیان مشخص می‌شود علاوه بر میراث‌خواری عثمانیان از سلجوقیان روم و ورود نوروز به تشکیلات حکومتی، دلایل دیگری نیز برای تثییت و پروریدن آن در این ساختار وجود داشت.

---

1 Göyünç, ibid, p. 19.

## منابع و مأخذ

- اسپناقچی پاشزاده، محمدعارف (۱۳۷۹)، انقلاب الاسلام بین الخواص و العوام، تصحیح رسول جعفریان، قم: دلیل.
- خواجه سعدالدین افندی، محمد (۱۲۸۰ق)، تاج التواریخ، استانبول: طبعخانه عامره.
- ربانی، زهراء (۱۳۹۱)، فرهنگ ایرانی در قامرو سلجوقيان روم، تهران: علمی و فرهنگی.
- سلانیکی، مصطفی افندی (۱۲۸۱ق)، تاریخ سلانیکی، استانبول: مطبعة عامرة.
- نعیما، مصطفی (۱۲۸۱ق)، تاریخ نعیما (روضۃ الحسین فی خلاصۃ اخبار الخاقین)، [بی جا]: [بی نا].
- نوری پاشا، مصطفی (۱۳۲۷ق)، نتائج الوقوعات، چاپ محمد غالب، استانبول: اخوت مطبعة سی.
- وفیق بک، عبدالرحمن (۱۳۲۸ق)، تکالیف قواعده، استانبول: مطبعة قدر.

- 12 Numaralı Mühimme Defteri (978-979 / 1570–1572), *Özet-Transkripsiyon ve İndeks*, c I, (Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi : IV), (1996) Ankara: Başbakanlık devlet arşivleri genel müdürlüğü, yy nu: 33.
- Afyoncu, Erhan (2008), “Ruznamçe”, *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İşletmesi, vol. 35.
- Baharlı, Orazpulat Eke (1995), “Nevruz-Yeni Yıl”, *Anayurttan Atayurda Türk Dünyası*, sayı 8, Mart.
- Bayak, Cemal (2007), “Nevruziyye”, *DİA*, vol. 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İşletmesi.
- Bostan, İdris (1992), *Osmalı bahriye teşkilati*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Çay, Abdulhaluk (1993), *Türk Ergenekon Bayramı: Nevruz*, Ankara: İleri Yayınları.
- Çetin, Emrah (2009), “Türk Dünyasının Ortak Kültür Mirası: Nevruz”, *International Journal of Social Science*, Vol 2, Issue 1, Summer.
- Cumbur, Müjgan (1996), *Bir Osmalı Mieccimbaşı ve Nevruz, Nevruz ve Renkler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayımları, Sayı 116.
- Fatih, Sultan Mehmed (2003), *Kanunname-i Al-i Osman*, Hazırlayan Abdükkadir özcan, İstanbul: Kitabevi.
- Hezарfen, Hüseyin Efendi (1998), *Telhisül-beyan fi kavanin-i Al-i Osman*, Hazırlayan Sevim İlgürel, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kara celebi-zade, Abdülaziz efendi (2005), *Zafername*, Yüksek lisans tezi, by: Nermin Yıldırım, İstanbul: Mimar Sinan güzel sanatlar Üniversitesi.
- Kılıç, Filiz (2000), *Osmalı Devletinde ve Klásik Edebiyatımızda Nevruz*, Ankara: Türk Kültür Merkezi Yayımları.
- Koç, Ümit (2002), “XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nde Çavuşluk Teşkilatı”, Elaçığ: *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 2.

- Levy, R (1964), “Nevruz”, in *İslam Ansiklopedisi (IA)*, cilt 9, İstanbul: Milli eğitim basımevi.
- Lutfi pascha (1910), *Das Asafname des Lutfi pascha*, ed. Rudolf Tschudi, berlin: Mayer & Müller.
- Mert, Özcan (1999), “Son Dönem Osmanlı belegelerinde Nevruz”, in: *Türk Dünyasında Nevruz*, haz. Nadir Devlet, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü.
- Mustafayev, Beşir (2013), “Adriyatikten Çin seddine uzanan Nevruz geleneği”, *Avrasya uluslararası araştırmalar dergisi*, C 2, sayı 3, temmuz.
- Öner, Erdoğan (2009), *Osmanlı Devleti 1912 yılı hazine genel hesabı ve kesin hesap kanunu tasarısı*, Ankara: Maliye Bakanlığı.
- Pakalın, Mehmet Zeki (1971), *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, İstanbul: Milli eğitim basımevi.
- Sak, İzzet (2006), “Osmanlı Sarayı'nın İki Aylık Meyve ve çiçek Masrafi”, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi, Cilt 25, sayı 40.
- Sarınay, Yusuf (2010), *Osmanlı Başbakanlık arşivi rehberi*, İstanbul: Başbakanlık Basımevi.
- Şengül, Abdullah (2006), “Türk kültüründe nevruz - Mete Han'dan Atatürk'e”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 8, Sayı 3.
- Tepekaya, Muzaffer (2000), “Nevruz ve Osmanlı'da Yaşatıldığına Dair”, Bornova- İzmir: *Türk dünyası incelemeleri dergisi*, Ege Üniversitesi basımevi.
- Tutar, Hasan (2002), *Tarihte ve mitolojide Nevruz*, in *Türkler*, cilt 3, Ankara: yeni Türkiye yayınları.
- Ünver, Süheyl (1976), “Türkiyede Nevruz ve Nevruziye”, Ankara: *Vakıfler dergisi*, cilt XI.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1988), *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ---- (1988), *Osmanlı devletinin saray teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ---- (1988), *Osmanlı Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yayla, Yasemin (2001), *Kanuni Sultan Süleyman devri osmanlı devletinde bürokratik yapı*, yüksek lisans tezi, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal bilimler enstitüsü tarih anabilim dalı.

## مطالعه تطبیقی «گلستان هنر» و «مناقب هنروران»

آزاده حسنین<sup>۱</sup>

**چکیده:** دوره صفویه عصر شکوفایی هنرهای زیبای ایران به شمار می‌رود. در این عصر هنرمندان فراوانی با تشویق پادشاهان در سراسر قلمرو صفویه مشغول به کار بودند. همین امر باعث شد آثاری نگاشته شود که به شرح حال خوشنویسان و هنرمندان اختصاص داشته باشد. «گلستان هنر» اثر قاضی منشی احمد قمی (۹۵۳-۱۰۱۵ق.) یکی از رساله‌های مهم عصر صفویه به شمار می‌رود و از معدود منابع مستقلی است که اطلاعات ارزشمندی درباره خوشنویسان، نگارگران و تذهیب‌کاران عصر صفوی ارائه می‌دهد. مؤلف با نگرشی نو در تاریخ تذکره‌نویسی ایران جزئیات فراوانی از هنرمندان عصر صفویه را بازگرمی کند. از سوی دیگر، «مناقب هنروران» کتابی است که مصطفی عالی افندی (۹۴۸-۱۰۰۸ق.) آن را یک دهه قبل از نگارش «گلستان هنر»، در سرزمین عثمانی به نگارش درآورد. این دو اثر شابه‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند که قابل تأمل است. پژوهش حاضر بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی ضمن تبیین زمانه و زندگی نویسنده‌گان دو کتاب، به بررسی انتقادی مباحث متدرج آنها پردازد.

**واژه‌های کلیدی:** صفویان، عثمانی‌ها، قاضی احمد قمی، مصطفی عالی افندی، گلستان هنر،  
مناقب هنروران.

۱ کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه تهران Azadeh.Hassanin@gmail.com  
تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۰۸ تاریخ تأیید: ۹۵/۰۲/۱۸

## Comparative Study of “Golestan-e Honar” and “Manaqeb-e Honarvaran”

Azadeh Hassanein<sup>1</sup>

**Abstract:** Safavid era is a period of flourishing of fine arts in Iran. During this era, with the encouragement of the kings, many artists were working all around the country. That is why many reference books have been written during this era about calligraphy and other fields of art. “Golestan-e Honar” written by Qazi Monshi Ahmad Qomi is one of the most significant independent reference book, which contains valuable information regarding calligraphers, miniaturists and illuminators in Safavid era .This reference book offers a new perspective and contains lots of useful information about the artists in the Safavid era. “Manaqeb-e Honarvaran” is another trusty reference book that has been written a decade prior to the “Golestan-e honar” by Mostafa Ali Afandi in Ottomans territory. There are notable similarities and differences between these two books. In this paper, the researcher tries to provide a picture about the era in which these two authors used to live, by studying similarities and differences between these two books, using a descriptive analysis method.

**Keywords:** Safavid, Ottomans, Qazi Ahmad Qomi, Mostafa Ali Afandi, Golestan-e honar, Manaqeb-e Honarvaran

---

1 MA in Islamic Iranian history, University of Tehran Azadeh.Hassanin@gmail.com

## مقدمه

سلسله صفویه در سال ۹۰۷ ق. توسط شاه اسماعیل صفوی (۹۰۷-۹۳۰ ق.) در تبریز تأسیس شد. صفویان حدود ۲۵۱ سال یعنی بیش از دو قرن بر ایران فرمانروایی کردند. این حکومت به عنوان منسجم‌ترین و مهم‌ترین دولت در تاریخ بعد از اسلام و نخستین حکومت واحد ملی شناخته شده است.<sup>۱</sup> هنگام روی کار آمدن شاه اسماعیل، آق‌قویونلوها در غرب و تیموریان در شرق حکومت می‌کردند. شاه طهماسب (۹۸۴-۹۳۰ ق.)، جانشین شاه اسماعیل اول توانت قدرت را از دست امرای قزلباش بگیرد و به مدت ۵۴ سال حکومت کند. پس از وی اسماعیل دوم (۹۸۵-۹۸۴ ق.) و محمد خدابنده (۹۹۶-۹۸۵ ق.) سلطنت کردند که دوران حکومت هر دوی آنها نسبتاً کوتاه بود. هنگامی که شاه عباس اول در ۹۹۶ هجری قدرت را در دست گرفت، کشور در گیر آشوب داخلی بود؛ اما او در دوران حکومت خود سلسله صفویه را به‌طور کامل تشییت کرد.<sup>۲</sup>

ایران در عصر صفویه، در عرصه فرهنگ و تمدن جایگاه والای به دست آورد و در بسیاری از زمینه‌ها، وارت فرهنگ و هنر درخشان دربار تیموریان و ادامه‌دهنده راه آنان شد. در چشم‌اندازی کلی درباره شرایط فرهنگی این دوره باید اشاره کرد که در این عصر در زمینهٔ فلسفه، عرفان، هنر، معماری، نقاشی، قالی‌بافی و... تحولات بسیاری ایجاد شد. همچنین در زبان و ادب فارسی تغییراتی صورت گرفت و گویندگان و نویسنده‌گان عصر صفوی در به‌کار بردن انواع مجازات و استعارات و تشییهات در شعر، نثر، خطبه، خطابه، تاریخ نویسی و حتی مکاتبات دوستانه چیره‌دست شدند.<sup>۳</sup>

عصر صفویه و به‌خصوص دوره شاه عباس اول دوره شکوفایی هنرهای زیبای ایران به شمار می‌رود و به اعتقاد برخی این عصر را می‌توان «عصر صنایع مستظرفه» نامید.<sup>۴</sup> در این دوره خاندان سلطنتی و اعضای طبقات بالای جامعه متقاضی آثار هنری بودند و بدین ترتیب زمینه‌های شکوفایی آن را فراهم می‌کردند. آن‌ها شوق و ذوق هنرمندان را برمی‌انگیختند و با حمایت بیشتر خود انواع هنر را معین می‌کردند. بنابراین خوشنویسی، نقاشی، تذهیب، صحافی

۱ والتر هینتس (۱۳۷۴)، تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی، ص. ۱.

۲ شعله آلیسیا کوین (۱۳۸۷)، تاریخ‌نویسی در روزگار فرمانروایی شاه عباسی صفوی، ترجمه منصور صفت‌گل، تهران: دانشگاه تهران، ص. ۴.

۳ احمد تمیم داری (۱۳۷۲)، عرفان و ادب در عصر صفوی، تهران: حکمت، صص ۱۰۷ - ۱۰۸.

۴ حسین نجوانی (۱۳۳۶)، «معرفی کتاب گلستان هنر»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، ش. ۱، ص. ۱.

و دیگر هنرها به درجه اعلای خود رسید. هنرمندان فراوانی نیز با کمال زبردستی و مهارت مشغول به کار بودند که از جمله هنرمندان برجسته می‌توان به افرادی چون بهزاد، علیرضا عباسی، میرعلی جامی و میرعماد حسینی اشاره کرد. تعدد و وفور هنرمندان باعث شد آثاری نگاشته شود که به اختصار به شرح حال خوشنویسان و هنرمندان عصر صفوی و پیش از آن یعنی دوره تیموریان اختصاص داشته باشد؛ همچون مقدمه‌هایی که بر مرقعات شاه اسماعیل، بهرام میرزا، شاه طهماسب و امیرنجیب بیگ نوشته شده بودند.

همان‌گونه که ذکر شد، صفویان وارثان هنر در خشان تیموریان هرات و آق قویونلوها بودند و شاهان صفوی به گسترش و اعتلای هنر اهمیت بسیاری می‌دادند. شاه اسماعیل یکم پس از آن که تبریز، پایتخت آق قویونلوها را تختگاه خود قرار داد، هنرمندان مکتب کتاب‌آرایی تبریز را که قبلًا مورد حمایت او زون حسن (۸۷۲-۸۷۳ ق.) و پسرش، یعقوب (۸۹۶-۸۹۳ ق.) بودند، تحت اختیار خود گرفت.<sup>۱</sup> همچنین وی پس از جنگ مرو با ازبکان و شکست آنان، خراسان را به قلمرو خود منضم کرد و سنت‌های هنری آن شهر را به ارت بردا. شاه اسماعیل، بهزاد نقاش مشهور سلطان حسین بایقرا (۹۱۱-۸۷۵ ق.) و نماینده برجسته مکتب هرات را که مورد عنایت و التفات سلطان حسین بایقرا و وزیر دانشمندش امیر علی‌شیر نوایی بود<sup>۲</sup> با خود به تبریز برد. بهزاد در تبریز سرپرستی گروهی از هنرمندان آنجا را به عهده گرفت و مکتب تبریز را در نگارگری به وجود آورد. در دوره سلطنت شاه طهماسب نیز، فنون مختلف کتاب‌سازی و کتاب‌آرایی به متنه درجه کمال رسیدند و نقطه اوج آن را می‌توان در شاهنامه طهماسبی دانست که مجموعه‌ای از ۲۵۰ نقاشی مینیاتور و قطعات خوشنویسی بسیار ارزشمند است. در دوره شاه عباس یکم (۹۸۶-۱۰۳۸ ق.) نیز به انواع هنرهای ظریفه توجه بسیار شد و او حمایت ویژه‌ای از هنرمندان می‌کرد. از دلایل گسترش و توسعه هنر و حمایت از هنرمندان می‌توان به رفاه اقتصادی، امنیت سیاسی و آرامش عصر شاه عباس اشاره کرد.<sup>۳</sup>

یکی از آثار مهمی که در این عهد به نگارش درآمد، گاستان هنر اثر قاضی منشی احمد قمی (۹۵۳- حدود ۱۰۱۵ ق.) است که در ۱۰۰۶ ق. به نگارش درآمده است. گاستان هنر از

۱ پژوهش دانشگاه کمبریج (۱۳۸۰)، تاریخ ایران دوره صفویان، ترجمه یعقوب آزنده، تهران: جامی، ص ۴۹۶.

۲ غیاث الدین بن همام الدین حسین خواندمیر (۱۳۵۳)، حبیب‌السیر، مقدمه جلال الدین همایی، زیر نظر محمد دبیر‌سیاقی، ج ۴، تهران: خیام، ص ۳۶۲.

۳ پژوهش دانشگاه کمبریج، همان، ص ۱۳۵.

معدود منابع مستقلی است که اطلاعات ارزشمندی درباره شرح احوال خوشنویسان، نگارگران و تذهیبکاران و دیگر اصناف مشابه در ایران عصر صفوی ارائه می‌دهد. مؤلف در این کتاب شرح حال و نام ۱۶۵ خوشنویس و ۴۱ تن از نقاشان و مذهبان را آورده است. وی زمان بیشتر هنرمندان را درک کرده و با برخی از آنان رابطه شاگردی و یا دوستی داشته است. به همین جهت با نگرشی نو در تاریخ تذکره‌نویسی ایران جزئیات فراوانی از هنرمندان عصر صفویه را بازگو می‌کند.

حدود یک دهه پیش از نگارش گلستان هنر، مصطفی عالی افندی کتابی را با عنوان مناقب هنروران در سرزمین عثمانی به نگارش در آورده بود. این اثر از نظر فهرست موضوعی و ارائه مطالب با گلستان هنر شباهت‌هایی دارد و البته تفاوت‌هایی نیز میان دو اثر دیده می‌شود. نگارنده در مقاله حاضر سعی دارد، ضمن معرفی مختصر نویسنده‌گان و ویژگی‌های روزگار ایشان، دو اثر مزبور را از نظر ظاهری و محتوایی و مضامین به صورت تطبیقی مورد نقد و بررسی قرار دهد و پس از نقد ادبی بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد: آیا نگارش کتابی چون گلستان هنر نتیجه نیاز آن روز جامعه عصر صفوی و شکوفایی فرهنگ و هنر آن دوره بوده یا صرفاً تقليدی است از آثار به وجود آمده در سرزمین عثمانی و به خصوص مناقب هنروران؟

### شرح مختصر زندگی قاضی احمد قمی

قاضی احمد قمی یکی از تاریخ‌نگاران مهم عصر صفویه است که در عصر شاه طهماسب، شاه اسماعیل دوم، شاه محمد خدابنده و شاه عباس یکم می‌زیسته است. وی صاحب آثاری چون خلاصه‌التواریخ، گلستان هنر، مجمع‌الشعراء، جمع‌الخیار و منتخب‌الوزراء است.

قاضی احمد فرزند میراحمد شرف‌الدین حسین حسینی قمی معروف به میرمنشی از فاضلان، دانشمندان، شاعران و منشیان دربار شاه طهماسب صفوی و همواره مورد توجه وی بوده است. میرمنشی وزیر ابراهیم میرزا صفوی، حاکم خراسان و برادرزاده شاه طهماسب بوده و در دربار وی در شعر و انشا و خوشنویسی مرتبه‌ای والا داشته است.<sup>۱</sup>

قاضی احمد در سال ۹۵۳ ق در قم متولد شد و تا یازده سالگی در همان جا زندگی کرد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> قاضی احمد قمی (۱۳۸۳)، گلستان هنر، تصحیح و تحشیه احمد سهیلی خوانساری، تهران: منوجهری، ص ۵۷.

<sup>۲</sup> قاضی احمد بن شرف‌الدین الحسینی‌القمی (۱۳۸۳)، خلاصه‌التواریخ، تصحیح احسان اشرافی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۳۱۸.

سپس در ۹۶۴ به همراه پدر در خدمت سلطان ابراهیم میرزا به مشهد رفت و بیست سال یعنی تا سی و یک سالگی در آنجا روزگار گذراند. وی در این مدت در سایه توجه ابراهیم میرزا و تربیت پدر خود دوران جوانی را طی کرد و در محضر شاعران و بزرگان به کسب علم و دانش پرداخت و توفیق دیدار استادان مشهوری چون شاه محمود نیشابوری، میرسید احمد مشهدی و مالک دیلمی نصیب وی شد. او همچنین در ۹۶۵ ق. مولانا شیخ کمال سبزواری، شاگرد مولانا عبدالحق را در مشهد ملاقات کرد.<sup>۱</sup> وی رسم پیچک، از رسم فنون نقاشی و کتاب‌سازی رانیز از مولانا علی اصغر کاشانی، پدر آقا رضا مصور فرا گرفت.<sup>۲</sup>

قاضی احمد در سال ۹۷۴ ق. به زیارت عتبات عالیات مشرف شد.<sup>۳</sup> در همین سال سلطان سلیمان عثمانی از دنیا رخت برگشت و قاضی احمد به همراه پدرش «در آن مجلس خلد آیین» در جمع ادب و فضایی که برای تسلیت و تهنیت سلطان سلیم ثانی نامه می‌نوشتند، حضور داشت. وی در هنگام اقامت در عتبات، مولانا مصلح‌الدین لاری و بسیاری از بزرگان و نویسنده‌گان مشهور این قرن و شاگرد میرغیاث‌الدین منصور شیرازی را در خدمت شاه سلیمان عثمانی ملاقات کرد.<sup>۴</sup> مولانا مصلح‌الدین لاری از جمله علمای مهاجر به دربار عثمانی بود که کتاب مرآۃ‌الادوار را در تاریخ سلاطین عثمانی نوشته بود.<sup>۵</sup>

بعد از مرگ شاه طهماسب و به سلطنت رسیدن شاه اسماعیل دوم، قاضی احمد مأمور شد تاریخ صفویه را از شاه اسماعیل اول تا شاه اسماعیل دوم بنویسد. او در این کار از تاریخ نگاران گذشته پیروی کرد<sup>۶</sup> و برآن شد تا کتاب خود را در برابر تاریخ مطلع سعدین که مولانا کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی از ابتدای سلطنت سلطان ابوسعید بهادر الجایتو تا ایام حشمت سلطان سعید شهید ابوسعید گورکان نوشته بود، بنگارد.<sup>۷</sup> اما این اتفاق نیفتاد و با مرگ شاه اسماعیل و نبودن حامی و مشکلات دیگری که برای قاضی احمد به وجود آمد، نگارش کتاب به تعویق افتاد. قاضی احمد سرانجام این کار را در دوره شاه عباس یکم انجام داد.<sup>۸</sup>

۱ قمی، همان، ص ۳۸.

۲ مدرسی طباطبائی (۱۳۵۴)، «قاضی احمد قمی نگارنده خلاصه‌التواریخ و گلستان هنر»، بررسی‌های تاریخی، ش ۲، ص ۸۱.

۳ قمی، همان، ص ۴۶۱.

۴ همان، ص ۵۸۰.

۵ مرآۃ‌الادوار و مرقات‌الادوار به تصحیح جلیل ساغروانیان در ۱۳۹۳ از سوی میراث مکتوب به چاپ رسیده است.

۶ قمی، همان، ص ۵.

۷ همان‌جا.

۸ همان‌جا.

وی در ۹۸۷ سفری به تبریز داشت و با مولانا علی‌ییگ دیدار کرد. در ۹۸۸ استیفای شرعیات با وزارت دیوان الصداره شاه سلطان محمد پدر شاه عباس را به وی تفویض کردند. وی در ۹۹۴ به وزارت شهر قم منصوب شد و در حمله مرتضی قلی خان به آن شهر و طغیان امرای قزلباش، خود وی محافظت از یکی از دروازه‌های شهر را بر عهده داشت.<sup>۱</sup> در ۹۹۶ شاه عباس یکم پدر خویش، شاه محمد خدابنده را از کار برکنار کرد و خود به تخت سلطنت نشست. این گونه استنباط می‌شود که قاضی احمد در دستگاه شاه عباس نیز از جایگاه خوبی برخوردار و مورد توجه بوده است. زیرا در ۹۹۹ کتاب خود، خلاصه‌التواریخ را به نام شاه عباس صفوی به پایان برد و به وی اهدا نمود.

قاضی احمد در سال ۱۰۰۴ ق. در اردوی نظامی بود و پس از دو سال گرفتاری در آنجا آرزوی دیدار وطن و خویشان خود را داشت. او در جمعه ۴ صفر ۱۰۰۵ ق. به پای بوس مشرف شد و منصب کلانتری گرفت. در اوایل سال ۱۰۰۷ ق. قاضی احمد به سعایت میرصدرالدین محمد، پسر میرزا شرف‌جهان قزوینی و تهمتی که به وی زده شد، از کار دیوانی معزول گردید و به قم رفت. او در گلستان هنر توضیح می‌دهد که در این سال میان وی و میرصدرالدین محمد اختلافی به وجود آمد مبنی بر آن که میرصدرالدین تذکرۀ الشعرا بی‌ناقص آماده کرده بود و برای تکمیل آن و اهدایش به شاه عباس می‌خواست که از تذکرۀ الشعرا قاضی احمد استفاده کند. اما قاضی احمد با پیشنهاد وی موافقت نکرد و از او عذر خواست. اما میرصدرالدین راضی نشد و به وی تهمت زد و سعایت او را نزد شاه عباس کرد.

پس از این ماجرا قاضی احمد به قم رفت. برای حل این مسئله و گفت‌و‌گو با قاضی احمد، در همین سال ۱۰۰۷ ق. امیر ابوالولی اینجو به قم آمد و قاضی احمد بر قرآن کریم قسم یاد کرد که بی‌گناه است. آخرین تاریخ مکتوبی که از زندگی قاضی احمد در دست است مربوط به سال ۱۰۱۵ است که وی در دارالسلطنه قزوین با مولانا محمدامین عقیلی رستمدادی خوشنویس ملاقات کرده است.<sup>۱</sup>

### شرح مختصر زندگی مصطفی عالی افندی

مصطفی عالی افندی (۹۴۸-۱۰۰۸ ق). یکی از بزرگ‌ترین ادبیان، متفکران و مورخان عثمانی

<sup>۱</sup> قمی، همان، ص ۷۳۴.

<sup>۱</sup> قمی، گلستان هنر، صص ۹۷-۹۹.

در قرن دهم هجری قمری است. وی فرزند خواجه احمد بن عبدالله نامی از غلامان عثمانی است که در ۹۴۸ ق. در گلیبولی،<sup>۱</sup> یکی از مراکز فرهنگی قرن نهم، به دنیا آمد. در شش سالگی تحصیل را آغاز کرد و نزد حبیب حمیدی، کافیه و نزد سوری تفسیر و فقه خواند. او با بهره‌گیری از امکانات فرهنگی جامعه و خانواده خود از تعلیم و تحصیلات عالی را در مدرسهٔ صحن شد، از خردسالی زبان‌های فارسی و عربی را فراگرفت و تحصیلات عالی را در مدرسهٔ صحن شمان، از مؤسسات مشهور آموزشی عصر خود، کامل کرد.<sup>۲</sup> در اوایل جوانی به حلقةٔ شاعران و ادبیان پیوست و با شاهزادگان مراوده داشت. او شعر نیز می‌سرود و در اشعارش ابتدا «چشمی» و سپس «عالی» تخلص کرد.<sup>۳</sup>

در ۹۶۸ به فرمان شاهزاده سلیم (سلیم دوم) عثمانی مقام انشاء به وی محلول شد. مصطفی عالی در ۹۷۰ به شام رفت و به مدت شش سال در دیوان کتابت مصطفی‌پاشا، مشهور به لالا‌پاشا، عهده‌دار تنظیم مکاتبات رسمی بود.

به نظر می‌رسد هنگامی که مصطفی عالی کاتب شاهزاده بود، مدتی به استانبول آمد و تصمیم گرفت برای نگارش آثار خود در آن جا بماند. بنابراین نامه‌ای به سلطان سلیم نوشته و شرح حال خود را به نظم و نثر بیان کرد. اما سلطان قبول نکرد و گفت که کسان شاهزاده نباید در درگاه بمانند. مصطفی عالی به همراه لالا‌پاشا که به سرداری سپاه یمن انتخاب شده بود، مدتی نیز در مصر زندگی کرد.

مصطفی عالی در بسیاری از سفرهای مصطفی‌پاشا همراهش بود.<sup>۴</sup> از جمله وقی که مصطفی‌پاشا به عنوان سرعاسکر سپاهیان عثمانی مأمور حمله به ایران و فققاز شد، مصطفی عالی در خدمت او بود.<sup>۵</sup> در سفر نظامی وی به شرق دور، چلدر، گرجستان، فتح شروان و تعمیر قلعهٔ قارص در کنار مصطفی‌پاشا بوده است.<sup>۶</sup> عالی افندی در اثنای لشکرکشی به فققاز، نامه‌ها و مکاتبات رسمی و همچنین مشاهدات خود و روایت‌های شاهدان دیگر از فتوحات

۱ Gelibolu.

۲ ناصرالله صالحی (۱۳۹۲)، *تاریخ روابط ایران و عثمانی در عصر صفوی*، تهران: طهوری، ص ۱۷۱.

۳ مصطفی عالی افندی (۱۳۶۹)، *مناقب هنروران، ترجمه و تحقیق هـ سجحانی*، تهران: سروش، ص ۶.

۴ برای آگاهی بیشتر از سفرهای نظامی مصطفی‌پاشا نک: اسکندر بیگ ترکمان (۱۳۵۰)، *علم آرای عباسی*، تهران: امیرکبیر، ص ۲۳۱ - ۲۳۲.

۱ ابوبکر بن عبدالله (۱۳۸۷)، *تاریخ عثمان پاشا (شرح یورش عثمانی به قفقاز و آذربایجان و تصرف تبریز)*، به کوشش یونس زیرک، ترجمه از ترکی به عثمانی، مقدمه و توضیحات ناصرالله صالحی، تهران: طهوری، ص ۱۲۶، ۱۵.

۲ ناصرالله صالحی (۱۳۹۱)، *تاریخ‌گاری و مورخان عثمانی، ترجمه ناصرالله صالحی*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۴۲۰.

مصطفی پاشا را ثبت کرد و بعدها با افزودن مینیاتورهایی به آن، اثر فاخری با عنوان نصرت‌نامه به نگارش درآورد.<sup>۱</sup>

پس از مدتی لامصطفی پاشا مورد سعادت حاسدان فرار گرفت و از مقام خود برکنار شد و در ۹۷۶ ق. به استانبول بازگشت. البته در هیچ منبعی مشخص نشده که عالی به استانبول بازگشته است یا نه، اما از اشاره به برخی وقایع از جمله آتش‌سوزی استانبول که در ۹۹۷ رخ داد، به نظر می‌رسد وی در آن زمان در استانبول بوده است.<sup>۲</sup> او در ۹۹۴ از دفترداری خزینه بغداد عزل شد و در روز عاشورا به زیارت مرقد شهدا در کربلا رفت و در آنجا سقاخانه‌ای نیز بنا کرد.<sup>۳</sup>

عالی افندی به صنعت خط و قوف داشت و آداب خوشنویسی را به خوبی می‌دانست. وی در استانبول نزد استادانی چون شکرالله‌زاده پیر محمد خط نسخ و ثلث را فرا گرفت.<sup>۴</sup> از مصطفی عالی آثار بسیاری به نظم و نثر باقی مانده که برخی نیز به او منسوب است. البته پیش از آن که به شاعری شهرت داشته باشد به تاریخ‌نگار بودن شهره است. عنوان برخی از آثارش عبارت است از: *کُنْهِ الْأَخْبَارِ، مَنَاقِبُ هَنْرُورَانِ، هَفْتُ مَجْلِسٍ، نَصْرَتُنَامَة، فَرَصَتُنَامَة، زَبْدَةُ التَّوَارِيخِ، كَنْزُ الْأَخْبَارِ، صَدْفُ صَدْغَهِ، مَهْرُ وَوْفَا، گَلْ صَدَبَرَگِ، مَهْرُ وَمَاهِ، رِيَاضُ السَّالِكِينِ، قَوَاعِدُ الْمَجَالِسِ، مَعَالِمُ التَّوْحِيدِ، حَقَائِقُ الْأَقَالِيمِ، وَقَفْنَامَةِ، وَغَيْرِهِ.* عالی افندی در ۱۰۰۸ ق. در شهر جده از دنیا رفت.

### مقایسه زندگی قاضی احمد قمی و مصطفی عالی افندی

با مقایسه زندگی قاضی احمد و مصطفی عالی می‌توان متوجه شد که تشابهاتی در شرایط زندگی و زمانه هر دو شخص وجود داشته است. از جمله این که هر دو در دستگاه پادشاهان تربیت شدند و بالیدند. هر دو مورد توجه شاهان زمان خود بودند و کتاب‌های مهمی را در تاریخ صفویه و تاریخ عثمانی یعنی خلاصه‌التواریخ و *کُنْهِ الْأَخْبَارِ* به نگارش درآوردند. هر دو به هنر و به خصوص خوشنویسی علاقه‌مند بودند و در نزد استادان معروف تعلیم خط دیدند و هر دو کتابی درباره زندگی هنرمندان به نگارش درآوردند. در آخر نیز، هر دو در اواخر عمر

۱ نصرالله صالحی، *تاریخ روابط ایران و عثمانی در عصر صفوی*، صص ۱۷۱ – ۱۷۲.

۲ عالی افندی، همان، ص ۷.

۳ همان، ص ۱۱.

۴ همان، ص ۱۲.

در گوشه عزلت به سر بردن. شاید تنها تقاؤت زندگی آن دو را بتوان سفر عالی افندی به مصر و سفرهای نظامی بیشتر وی دانست.

### معرفی اجمالی گلستان هنر

گلستان هنر یکی از آثار مهم قاضی منشی احمد قمی، در شرح احوال خوشنویسان، نقاشان، صحافان، قلمدان‌سازان و کاغذسازان است. این کتاب توسط احمد سهیلی خوانساری تصحیح و در ۱۳۶۶ به چاپ رسیده است.<sup>۱</sup> گلستان هنر دارای دو تحریر، یکی در اوخر ۱۰۰۴ ق. و دیگری ۱۰۱۵ ق. است. البته در تاریخ تحریر نخست نظرات مختلفی وجود دارد، چنان‌که احمد گلچین معانی تاریخ آن را ۱۰۰۶ ق. می‌داند<sup>۲</sup> و احمد سهیلی خوانساری آن را قبل از سال ۱۰۰۰ ق. ذکر می‌کند.<sup>۳</sup> گلچین معانی علت تألیف دوباره گلستان هنر را نام بردن از افرادی چون فرهاد خان قرامانلو با عنوان فرزندی شاه عباس یکم، در نسخه نخست می‌داند. زیرا نام این شخص در تدوین دوم حذف شده است.<sup>۴</sup>

قاضی احمد در مقدمه کتاب اذعان دارد که بسیاری از بزرگان و استادان که حق استادی به گردن شاگردان خود دارند، نام آنها در پرده خفا مانده است و کسی آنها را نمی‌شناسد. بنابراین قاضی احمد تصمیم به تألیف چنین کتابی در شرح احوال هنرمندان و استادان فن گرفته است. وی در اینباره می‌گوید که چون به خدمت اهل فضل می‌رسیده و از خرمن فضل آنان خوش می‌چیده، به خاطرش رسیده که نسخه‌ای خوب و پاکیزه درباره «حدوث قلم و پیدا شدن و اسناد آن به شاه ولایت پناه امیر مؤمنان صلوات‌الله و سلامه علیه» و شرح حال استادان فن، خوشنویسان، نقاشان، افسانگران و سایر هنرمندانی که به این طبقه تعلق دارند و «اهل کتاب و کتابخانه‌اند» و همچنین «طريق ساختن مرکب و ترتیب سایر لون‌های مختلف و تذهیب» به رشته تحریر درآورد.<sup>۵</sup>

قاضی احمد مخاطبان کتابش را دوستان خود و همچنین یاران و شاهزادگان و بزرگان می‌داند که به این فنون علاقه و رغبت دارند و می‌توانند از این کتاب کسب کمال نمایند.<sup>۶</sup> وی

۱ احمد گلچین معانی (۱۳۵۰)، تاریخ تذکره‌های فارسی، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ص ۷۰۸.

۲ قمی، گلستان هنر، ص ۶

۳ گلچین معانی، همان، ص ۷۰۹.

۴ قمی، همان، صص ۵ - ۶.

۵ همان، ص ۶

در انتهای امیدوار است که خوانندگان کتاب را از نظر گذرانیده و «اگر چیزی ترک شده باشد، داخل فرمایند و اگر چنانچه سهوی یا چیزی زاید و ناپسند باشد، به قلم اصلاح سر کشند». <sup>۱</sup> این مسئله نشان از روح بزرگ و انتقادپذیر نگارنده کتاب دارد. قاضی احمد گلستان هنر را در یک مقدمه، چهار فصل و یک خاتمه تألیف کرده است. وی در فصل‌های مربوط به خوشنویسان به شرح حال خطا طاطان از ابن مقله در قرن دوم هجری تا روزگار معاصر خود و همچنین شرح حال نقاشان به اجمال پرداخته و به هنر نقاشی‌مانی نیز اشاره کرده است (جدول ۱).

### معرفی اجمالی مناقب هنروران

مصطفی عالی افندی مناقب هنروران را در سال ۹۹۵ ق. در دوره حکومت سلطان مرادخان بن سلطان سلیمان خان بن سلیمان خان<sup>۲</sup> به زبان ترکی تألیف کرده است. این کتاب توسط دکتر توفیق سبحانی ترجمه و تحشیه شده و در ۱۳۶۹ به چاپ رسیده است. مناقب هنروران ۵۵ سال قبل از گلستان هنر به نگارش در آمده است.

عالی در مقدمه خود اشاره کرده که در زمان سلطان مراد «ارباب معارف خوشحال و اصحاب لطایف مرفه‌البالاند» و میل و رغبت به صاحبان علوم و فنون و توجه به هنرها و کمالات گوناگون وجهه همت قرار گرفته است.<sup>۳</sup>

وی دلیل نگارش کتاب را ضرورت تحقیق درباره کاتبان و خوشنویسان و قاطعان و تذهیب گران و نقاشان می‌داند. پرداختن به این که آنها چه کسانی بودند، در کدام سرزمین می‌زیسته‌اند و در نزد کدام استاد یا استادان تعلیم دیده‌اند و تربیت شده‌اند. همچنین در زمان کدام پادشاه و در سایه توجه چه کسی به کمال رسیده‌اند. بنابراین «رغبت به قطعات و خطوط و تصاویر و تذاهیب مظبوط موافق رأی کاملان بود. بعضی دوستان خردبین و اخوان خرددان که متظر چنین تدقیقی بودند، متعجب بودند که چرا تو که تاکنون قریب بیست جلد تألیف و رساله متنوع به رشتہ تحریر درآورده و شهره آفاق شده‌ای، در این زمینه کتابی تألیف نمی‌کنی؟».<sup>۴</sup>

۱ قمی، همان‌جا.

۲ عالی افندی، همان، ص ۱۸.

۳ همان‌جا.

۴ عالی افندی، همان‌جا.

۵ همان‌جا.

مصطفی عالی مناقب هنروران را به درخواست سعدالدین بن حسن جان نگاشته است.<sup>۱</sup> خواجه سعدالدین افندی، فرزند حسن جان بن حافظ محمد اصفهانی، مورخ و شیخ‌الاسلام عثمانی در سده دهم هجری است. وی در زمرة عالمان و شاعران بزرگ عصر خود به شمار می‌آمد که به سه زبان فارسی، ترکی و عربی تسلط کامل داشت و به هر سه زبان شعر می‌سرود. از خواجه سعدالدین افندی در زمینه‌های مختلف چند تأثیف و ترجمة مهم باقی مانده است.<sup>۲</sup>

مصطفی عالی در کتاب خود از رسالته قطب‌الدین محمد یزدی استفاده کرده که سرگذشت ۵۲ نستعلیق‌نویس است و سپس سرگذشت چند خوشنویس دیگر را بر آن افزوده است.<sup>۳</sup> مناقب هنروران در یک مقدمه، پنج فصل و خاتمه به نگارش در آمده است. نگارنده شرح حال خوشنویسان را از ابن‌مقله آغاز کرده و تا عصر خود ادامه داده و تعدادی از هنرمندان چپ‌نویس را نیز معرفی کرده است. سپس مطالبی را در معرفی قاطعان، مصوران و مذهبکاران به نگارش در آورده است (جدول ۱).

### نقد و بررسی محتوای گلستان هنر با مناقب هنروران – شبهاتها

هر دو کتاب گلستان هنر و مناقب هنروران به معرفی، زندگی و شرح حال خوشنویسان و نقاشان و مُذهبان اختصاص دارد. همان‌گونه که ذکر شد مناقب هنروران یک دهه قبل از گلستان هنر به نگارش در آمده است. اما هر دو کتاب با این‌که در دو سرزمین جداگانه به نگارش در آمده‌اند، شباهت‌های بسیاری به یکدیگر دارند. هر دو کتاب از نظر محتوایی بسیار ارزشمند و قابل تأمل و تحقیق بسیار هستند. هر دو متن شامل مقدمه، چند فصل و خاتمه هستند که در عنوان‌های فصل‌ها آورده شده است.

همان‌طور که در جدول ۱ قابل مشاهده است، عنوان‌ها و موضوعات دو کتاب به یکدیگر شباهت بسیاری دارد. یعنی هر دو نویسنده ابتدا مقدمه‌ای درباره خط و خوشنویسی بیان کرده‌اند. مقدمه قاضی احمد در گلستان هنر کوتاه‌تر از مقدمه مصطفی عالی است. قاضی

۱ عالی افندی، همان، ص ۱۹.

۲ برای اطلاعات بیشتر از زندگی خواجه سعدالدین افندی نک: نصرالله صالحی(۱۳۹۲)، «ایران در متون و منابع عثمانی(۶) آثار خواجه سعدالدین افندی»، گزارش میراث، ش ۵۶، صص ۷۱ - ۷۲.

۳ عالی افندی، همان، ص ۲۰.

احمد در مقدمه به تعریف کامل و دقیق خط و نقطه پرداخته و انواع خط از جمله عربی، حمیری، یونانی، فارسی، سریانی، عبرانی، رومی، قبطی، بربی، اندلسی و هندی را معرفی کرده است. او در عین اشاره به شروع کتابت عربی توسط حضرت آدم و سپس ادريس نبی، آغاز خط را به تهمورث دیوبند نسبت می‌دهد. سپس به خط کوفی و نگارش آن توسط حضرت علی(ع) اشاره کرده است. در حالی که مصطفی عالی شروع خط را از ادريس نبی می‌داند و حدیثی درباره اشاعه خط از حضرت علی(ع) ذکر می‌کند. بعد از آن نیز سخنانی از افلاطون و جالینوس درباره خط می‌آورد.

جدول ۱. فهرست فصل‌های گلستان هنر و مناقب هنروران

مناقب هنروران	گلستان هنر
مقدمه مؤلف	مقدمه مؤلف
مقدمه: قاعده در اصناف خوشنویسان، ضرورت خوشنویسی و اهمیت آن، انواع قلم‌ها (خطوط)، قاعده لازم در اجرت کتابت، تکمله درباره اولین خطاطان	مقدمه: در باب احداث قلم و پیدا شدن خط و اسناد آن به حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام و موضوع علم خط
فصل اول: کتابان وحی، تحقیق در اهمیت شمشیر و قلم، نکته در برتری قلم بر شمشیر	فصل اول: در ذکر خط ثلث و ما يشبه به و پیدا شدن آن
فصل دوم: استادان شش قلم و خطاطان هفتگانه روم	فصل دوم: در ذکر خوشنویسان تعلیق
فصل سوم: نستعلیق نویسان، تبیه، سخنی درباره سلطان علی و میرعلی	فصل سیم: در ذکر خوشنویسان نسخ تعلیق
فصل چهارم: در ذکر خطاطان و استادان نامور ایرانی و رومی که خط چپ نوشته و دیوانی مشق کرده‌اند	فصل چهارم: در ذکر احوال نقاشان و مذهبان و عکس‌سازان و قاطعان خط و افسانگران و صحافان
فصل پنجم: قطاعان، تصویرگران، طراحان، جلدسازان، تذهیب‌گران، جدول‌کشان، وصالان	_____
خاتمه کلام	خاتمه کتاب: در باب تذهیب و جدول و رنگ الوان و ساختن مرکب به انواع مختلف
ذیل: درباره قلندر چاوش وصال	_____

فصل‌های بعدی هر دو کتاب به معرفی و شرح حال خوشنویسان و نقاشان اختصاص دارد.

هر دو نویسنده بر اساس زمان‌بندی تاریخی نام خوشنویسان و نقاشان را آوردند. به عبارت دیگر توالی تاریخی در هر دو متن به خوبی رعایت شده است و هر دو معرفی هنرمندان از حدود قرن سوم قمری شروع کرده و تا عصر خود ادامه داده‌اند. همچنین در هر دو کتاب از اشعار، آیات و احادیث بسیاری استفاده شده است. افزون بر این، قاضی احمد در بخش‌های مختلف کتاب، متناسب با موضوع قابل بحث حکایت‌هایی را نیز بیان کرده است. اما هر چه دو کتاب را به صورت دقیق‌تر مورد نقد و بررسی قرار دهیم، متوجه تفاوت‌های زیادی میان آنها می‌شویم. در ادامه این تفاوت‌ها مورد بررسی قرار گرفته است.

### - تفاوت در اطلاعات کمی دو متن

از نظر اطلاعات کمی نیز دو متن مزبور با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند که در جدول ۲ به‌طور مشخص ذکر شده است.

جدول ۲. تعداد هنرمندان مندرج در گلستان هنر و مناقب هنروران

نام کتاب	خوشنویسان اعم از نسخ و نسخه‌های مختلف	چپ نویسان	نقاشان	قطاعان	مذهب‌کاران	وصالان	افسانگران	جدول کشان	صحافان
گلستان هنر	۱۶۵	-	۲۹	۱	۵	-	۱	۱	۱
مناقب هنروران	۱۷۵	۳۰	۲۰	۵	۱۶	۱	-	-	-

چنان‌که در جدول ۲ مشخص شده است، هر دو کتاب بیشتر به شرح حال خوشنویسان پرداخته‌اند و کمتر به شرح حال نقاشان و مصوران پرداخته شده است.<sup>۱</sup> قاضی احمد دلیل این امر را چنین بیان می‌کند: «چون استادان این فن بیش از آنند که در دایره احصا و حیطه احصار توان درآورد و افزون از آنند که در کارگاه صور کم فاحسن صور کم روی‌شناسان ایشان را توان شمرد. اگر تمامی مهندسان و نقاشان را درین اوراق مذکور سازد مطالعه کنندگان رقم را به دراز نفیسی منسوب سازند».<sup>۲</sup> اما مصطفی عالی دلیل به اختصار پرداختن به مصوران را ذکر

۱ برای اطلاعات بیشتر درباره بخش نقاشی و نقاشان، البته از دیدگاه هنری و نه تاریخ نگاری نک: علی اصغر میرزا‌ایی مهر (۱۳۹۱)، «مقایسه طبیقی گلستان هنر و مناقب هنروران (بخش نقاشی و نقاشان)»، نشریه هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی، ش. ۴۹، صص ۴۵-۵۵.

۲ قمی، گلستان هنر، ص ۱۳۲.

نکرده است. بنابراین از نظر ساختاری ظاهری کتاب و همچنین از نظر کمیت دو کتاب بسیار به هم شیوه هستند و تفاوت‌های آنها بسیار جزئی است.

### - تفاوت در شرح حال هنرمندان

از جمله این که قاضی احمد به جزئیات بسیار بیشتر از مصطفی عالی پرداخته است. وی به سال تولد یا مرگ، محل زندگی، جزئیات تعلیم و تعلم، حتی متاهل یا مجرد بودن هنرمندان توجه بسیاری داشته و تمام موارد را بیان کرده است. در صورتی که توضیحات عالی افندی کلی تر است. برای نمونه شرح حال مولانا قاسم شادیشاه انتخاب شده و در جدول ۳ آمده است.

جدول ۳. مقایسه شرح حال محمدقاسم شادیشاه

مناقب هنروران	گلستان هنر
مولانا قاسم شادیشاه؛ وی نیز از خوشنویسان و کاتبان و یکی دیگر به نام محمدقاسم شادیشاه است که بختی میمون و طالعی همایيون داشت و استادی مسرت‌نمون بود و دارای نزدیک قلم روزی که قسم ازل و رسام جریده لم بیل لطایف و معارف را بین خلائق و عوارف قسمت می‌کرد، الحق جیین نام برده به مزیت حسن خط قرین شد و افعال مسطور وی بر لوح با املای کراماً کاتین، چون قلمش بر رتبه راتبه تعیین گشت. <sup>۱</sup>	مولانا قاسم شادیشاه؛ وی نیز از خوشنویسان و کاتبان مقرر خراسان بود و او را قرینه مولانا محمد نور و خندان می‌دانند. وی قطعه‌نویس بوده و با مزه می‌نوشته و تا سنه خمسین و تسعده در حیات بود. اما قلم در دست و قلمتراش در مشت داشته و هر روز پنج بیت می‌نوشته و به قلمترash اصلاح می‌کرده، از شاگردان خوب او میرمحمد حسین باخزری است که اسم او مذکور خواهد شد. <sup>۱</sup>

افرون براین در برخی موارد در حالی که قاضی احمد درباره بعضی از مورخان بیش از ۵ صفحه مطلب نگاشته است، مصطفی عالی آن هنرمند را تنها در چند سطر معرفی کرده است که از آن جمله می‌توان به شرح زندگی مولانا محمد ابریشمی اشاره کرد.

### - تفاوت در دیدگاه نویسنده‌گان دو اثر

از دیگر نقاط تمايز گلستان هنر و مناقب هنروران در آن است که قاضی احمد هر آن‌چه را نیز که مشاهده کرده، به ثبت رسانده است؛ از جمله به کنیه‌ها و سنگ‌مزارهای شاهان که به دست خوشنویسان مشهور نگاشته شده اشاره کرده است. او همچنین درباره دیدارهای خود

۱ قمی، گلستان هنر، صص ۸۹-۹۰.

۱ عالی افندی، همان، ص ۶۶

با بسیاری از هنرمندان معاصر خود جزئیاتی را بیان کرده است. اما در مناقب هنروران چنین مباحثی به چشم نمی‌خورد. بنابراین چنین بهنظر می‌رسد که قاضی احمد در واقع کتاب خود را با تحقیق، تفحص، مشاهدات، دیده‌ها و شنیده‌ها به نگارش در آورده، هرجا که توائیته از تحلیل‌ها و نظرات شخصی‌اش استفاده کرده و میان هنرمندان مقایسه نیز انجام داده است. در واقع، می‌توان تاریخ نگاری هنر صفوی را در این متن به طور دقیق‌تری مورد بررسی قرار داد. اما این امر در مناقب هنروران کمتر به چشم می‌خورد و بیشتر متنی است که تنها اطلاعات هنرمندان در آن گردآوری و تنظیم شده است.

#### - تفاوت در منابع مورد استفاده

قاضی احمد در هیچ کجا کتاب خود به منع یا منابعی که از آنها استفاده کرده اشاره‌ای نکرده است و ما نمی‌دانیم قاضی احمد به طور دقیق از کدام کتاب‌ها و تذکره‌ها برای نگارش اثر خود استفاده کرده است. در صورتی که مصطفی عالی به طور دقیق بیان می‌کند که: «اما اسم، شهرت، معرفت، کیه و نسب خطاطان ذی‌شأن آن زمان معارف‌نشان، در تذکره دولتشاه و مجالس التفاسیس نوایی و از آثار متاخران در تجھه سامی بیان شده است. نهایت آن که بر حسب مرور زمان، در تعیین نام استادان و ترتیب تلمذ آنان مسامحه‌هایی رخ داده است».<sup>۱</sup>

#### - تفاوت در ارائه شرح حال سایر هنرمندان و هنرها

با مطالعه گلستان هنر متوجه می‌شویم که قاضی احمد در برخی موارد هنگام سخن گفتن از هنرمندان خوشنویس، اطلاعات جالبی درباره موسیقی‌دانان، سازهای عصر خود، خوانندگان و نوازندگان می‌دهد. به عنوان نمونه در شرح احوال حافظ بابلجان می‌گوید: «حافظ بابلجان از تربت زاوہ است. او نیز نسخ تعلیق را خوش می‌نوشه و ساز و عود را نیکو می‌نواخت. بعضی او را قرینه مولانا عبدالقدار<sup>۲</sup> قدمی دانسته‌اند. وی زرنشانی هم می‌کرده و او برادر حافظ قاسم خواننده بوده که در خوانندگی مشهور آفاق است و نظیر خود نداشته. پدر ایشان حافظ عبدالعلی تربتی در خدمت پادشاه مرحوم سلطان حسین میرزا می‌بوده، آخر از هرات به عراق افتادند و در عراق متوطن گشتد».<sup>۳</sup>

۱ عالی افندی، همان، ص ۵۵.

۲ عبدالقدربن غیبی الحافظ المراغی (۷۵۴-۸۳۷ هـ ق)، از مشاهیر موسیقی‌دانان و نوازندگان است و در ادوار موسیقی تأثیفات بسیار مفید دارد.

۳ قمی، گلستان هنر، ص ۱۰۱.

اما در مناقب هنروران چنین توصیفاتی دیده ننمی‌شود و مصطفی عالی تنها به معرفی هنرمندان به عنوان خوشنویس، نقاش، مذهب، قطاع و... پرداخته است.

### - تفاوت در خاتمه و فصل پایانی دو کتاب

فصل‌های هر دو کتاب از نظر ظاهری و کمی با یکدیگر تفاوت چندانی ندارند و تنها یک تفاوت وجود دارد و آن‌هم اختصاص دادن فصلی با عنوان «در ذکر خطاطان و استادان نامور ایرانی و رومی که خط چپ نوشته و دیوانی مشق کرده‌اند» توسط مصطفی عالی است که قاضی احمد به آن نپرداخته است و در واقع مناقب هنروران یک فصل مجرزا بیشتر از گلستان هنر دارد. مصطفی عالی در این فصل نام ۳۰ تن از چپ‌نویسان معروف را از عهد سلطان حسین باقرا تا عصر خود آورده است. دلیل عدم توجه قاضی احمد به این مسئله شاید این بوده که قاضی احمد دیوانی نویسان و سیاقت‌نویسان را که به امور اداری و مسائل مالی مشغول بودند، جزو هنرمندان به معنای اخص قرار نداده است. همچنین مصطفی عالی پس از خاتمه کتاب، عنوان «ذیل: درباره قلندر چاوش» را آورده و دلیل آن را چنین بیان کرده است: «در هر کتاب، پس از تحریر ابواب و تسطیر فصول و افزودن لوحه و جدول و سایر زیب و زینت و بذل خدمت و دقث، استاد صاحب هنر جلدی معتبر می‌سازد». با این توصیف به‌نظر می‌رسد نگارنده متناسب دیده تا در ذیل کتاب خود، شرح حال و صال معروف، یعنی چاوش قلندر را بیاورد. در صورتی که در گلستان هنر بخشی جداگانه به موضوع وصایی و وصایان اختصاص ندارد.

از طرف دیگر، قاضی احمد در خاتمه کتاب مطالب بسیار ارزنده‌ای درباره جدول کشیدن و انواع جدول، مالیدن لاچورد روی کاغذ، شستن لاچورد، قاعده طلا حل کردن، ساختن رنگ‌های سرخ، سفید، آسمانی و گلگون و طریقه نوشته از کاغذ بردن را بیان کرده که مباحثی کاربردی است، اما در مناقب هنروران جای این‌گونه مطالب خالی است.

### نتیجه گیری

با بررسی زندگی قاضی احمد و مطالعه دقیق گلستان هنر متوجه می‌شویم کتابی که وی تألیف کرده، نیاز زمانه بوده است و شرایط برای نگارش کتابی با چنین کیفیتی فراهم بوده است. در واقع همان‌گونه که ذکر شد، خود قاضی احمد اشاره می‌کند به این‌که چون بسیاری از هنرمندان هم‌عصر وی گمنام مانده‌اند، تصمیم به نگارش چنین کتابی گرفته است و مخاطبان

کتابش هم دوستان و بزرگان و شاهزاده گان هستند. زیرا در دوره صفویه هنرها یی چون خوشنویسی، نگارگری و فنون مربوط به کتابسازی به اوج اعتلای خود رسیده بود، در نتیجه نیاز بوده تا هنرمندان این حوزه ها شناخته شوند و قاضی احمد نیز به دلیل این که خود در سایه شاهزاده ابراهیم میرزا بالیده بوده، در نزد بسیاری از خوشنویسان بنام تعلیم دیده بوده و مهم تر از همه این که با بسیاری از هنرمندان ملاقات داشته است، در بستری مناسب توانسته این کتاب را به نگارش درآورد. چنان که خود وی نیز مدعی است که اگر سخban و ابن مقله هم زنده شوند، از نگارش چنین کتابی برنمی آیند، ولی او یارای تأثیف آن بوده است.

نکته قابل توجه این است که قاضی احمد در هیچ کجای کتاب خود به منابعی که از آنها استفاده کرده، اشاره ای نکرده و نامی نیز از مناقب هنروران نبرده است. اما آنچه از شواهد و証據 از جمله اشاره وی به سفر به عتبات عالیات و ملاقات با بسیاری از ادبیان و فاضلان، نویسنده گان و بزرگان عثمانی، می توان گمان برد که وی با مصطفی عالی افندی نیز ملاقاتی داشته و بعداً نیز با وی در ارتباط بوده و نسخه ای از کتاب مناقب هنروران را نیز پیش از تأثیف اثر خود دیده است. البته اگر این احتمالات درست باشد، تنها در آن حد بوده که قاضی احمد نیز تصمیم بگیرد تا کتابی به فارسی در شرح حال هنرمندان هم عصر خود به نگارش درآورد. زیرا از نظر محتوایی همان طور که در مقاله نیز اشاره شد مناقب هنروران تنها به ارائه اطلاعات خام مربوط به معرفی و زندگی هنرمندان و همچنین شرح تعلیمات خوشنویسان اختصاص دارد. در حالی که در گلستان هنر، افرون بر آن مطالب زیادی درباره مسائل اجتماعی، فرهنگی و تاریخ هنر به چشم می خورد و حتی تا جایی که برای نگارنده مقدور بوده هنرمندان و آثار آنان را نقد کرده و در حد امکان به مقایسه آنها با یکدیگر پرداخته است.

در نتیجه گلستان هنر را نمی توان گرته برداری صرف از آثار به وجود آمده در سرزمین عثمانی دانست. بلکه باید به فراهم شدن بستر مناسب سیاسی، اجتماعی و فرهنگی برای نگارش چنین کتابی اذعان داشت. هر چند نمی توان مبادلات فرهنگی در هر عصر و زمانه ای را نادیده انگاشت، چنان که در عهد صفویه نیز با عثمانیان تبادلات فرهنگی بسیاری وجود داشته است و نویسنده گان و بزرگان و هنرمندان از آثار و نگاشته های یکدیگر استفاده می کرده اند.

## منابع و مأخذ

- ابوبکر بن عبدالله (۱۳۸۷)، *تاریخ عثمان پاشا* (شرح یورش عثمانی به قفقاز و آذربایجان و تصرف تبریز)، به کوشش یونس زیرک، ترجمه از ترکی به عثمانی، مقدمه و توضیحات نصرالله صالحی، تهران: طهوری.
- پژوهش دانشگاه کمبریج (۱۳۸۰)، *تاریخ ایران دوره صفویان*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
- ترکمان، اسکندریگ (۱۳۵۰)، *عالم آرای عباسی*، تهران: امیر کیمی.
- تمیم‌داری، احمد (۱۳۷۲)، *عرفان و ادب در عصر صفوی*، تهران: حکمت.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین حسین (۱۳۵۳)، *حییب السیر*، مقدمه جلال الدین همایی، زیر نظر محمد دیرسیاقی، تهران: خیام.
- صالحی، نصرالله (۱۳۹۱)، *تاریخ نگاری و مورخان عثمانی*، ترجمه نصرالله صالحی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- ——— (۱۳۹۲)، «ایران در متون و منابع عثمانی»، آثار خواجه سعدالدین افندی، گزارش میراث، ش ۵۶.
- ——— (۱۳۹۲)، *تاریخ روابط ایران و عثمانی در عصر صفوی*، تهران: طهوری.
- عالی افندی، مصطفی (۱۳۶۹)، *مناقب هنروران*، ترجمه و تحشیه توفیق هـ سبحانی، تهران: سروش.
- قمی، قاضی احمد (۱۳۸۳)، *خلاصه التواریخ*، تصحیح: احسان اشرافی، تهران: دانشگاه تهران.
- ——— (۱۳۸۳)، *گلستان هنر*، تصحیح و تحشیه: احمد سهیلی خوانساری، تهران: منوچهri.
- کوین، شعله آلیسیا (۱۳۸۷)، *تاریخ نویسی در روزگار فرمانروایی شاه عباسی صفوی*، ترجمه منصور صفت گل، تهران: دانشگاه تهران.
- گلچین معانی، احمد (۱۳۵۰)، *تاریخ تذکره‌های فارسی*، تهران: دانشگاه تهران.
- لاری، مصلح الدین (۱۳۹۳)، *مرآت الادوار و مرقات الاخبار*، تصحیح جلیل ساغروانیان، تهران: میراث مکتوب و پژوهشکده تاریخ اسلام.
- مدرسی طباطبایی (۱۳۵۴)، «قاضی احمد قمی نگارنده خلاصه التواریخ و گلستان هنر»، بررسی‌های تاریخی، تهران: ش ۲، خرداد و تیر.
- مصاحب، غلامحسین (۱۳۸۷)، *دانیر المعارف فارسی*، تهران: امیر کیمی.
- میرزاپی مهر، علی اصغر (بهار ۱۳۹۱)، «مقایسه تطبیقی گلستان هنر و مناقب هنروران (بخش نقاشی و نقاشان)»، نشریه هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی، تهران: ش ۴۹.
- نخجوانی، حسین (بهار ۱۳۶۶)، «معرفی کتاب گلستان هنر»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، س ۹، ش ۱.
- هیتنس، والتر (۱۳۷۴)، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.



## تأملاتی در تاریخ‌نگاری فارسی در دوره عثمانی

نصرالله صالحی<sup>۱</sup>

**چکیده:** آل عثمان یا عثمانیان در اواخر قرن سیزدهم میلادی/هفتم قمری از یک امیرنشین محلی در غرب آناتولی به تدریج به یک دولت مستقل و سپس به یک امپراتوری جهانی تبدیل شدند. اگرچه در دولت عثمانی، سنت تاریخ‌نگاری با تأخیر زیاد پدید آمد، اما بعد از تکوین، سیر تکاملی پیدا کرد، به گونه‌ای که به یکی از جریان‌های مهم تاریخ‌نگاری در جهان اسلام تبدیل شد. تاکنون درباره شکل گیری و روند تکامل تاریخ‌نگاری عثمانی پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است. با این حال، جایگاه و ابعاد تاریخ‌نگاری فارسی در شکل گیری تاریخ‌نگاری عثمانی هنوز به صورت همه جانبه بررسی نشده است. یکی از دلایل این امر عدم تصحیح و انتشار شمار زیادی از آثار تاریخ‌نگاری فارسی است. چنانکه هنوز تصحیح تحقیقی از هشت بلهشت بدیلیسی در دست نیست. البته در سال‌های اخیر تعدادی از آثار فارسی در ایران و ترکیه تصحیح و منتشر شده است. با انتشار این آثار، زمینه و مجال مناسبی برای بررسی جایگاه و ابعاد تاریخ‌نگاری فارسی در عثمانی پدید آمده است. پرداختن به تاریخ‌نگاری عثمانی بهویژه برای ما ایرانیان از آن حیث که موجب شناخت بهتر و بیشتر تاریخ‌نگاری ایران می‌شود، نیز دارای اهمیت زیادی است، زیرا تاریخ‌نگاری عثمانی از همان آغاز شکل گیری و نیز در مرحله اوج و کمال خود تاحد زیادی و امداد زبان فارسی، عناصر ایرانی و الگوهای تاریخ‌نگاری ایران بود. پژوهش حاضر درباره این پرسش‌ها شکل گرفته است: تاریخ‌نگاری عثمانی در چه شرایط تاریخی شکل گرفت؟ در شکل گیری آن چه عوامل و عناصری نقش داشتند؟ جایگاه و ابعاد تاریخ‌نگاری فارسی در عثمانی چگونه بود؟ پژوهش حاضر با روش تاریخی و رویکرد توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع و مأخذ به پرسش‌های مذبور پاسخ می‌دهد.

**واژه‌های کلیدی:** تاریخ‌نگاری، تاریخ‌نگاری فارسی، تاریخ‌نگاری عثمانی، امپراتوری عثمانی

## Some Considerations on Persian Historiography in the Ottoman Empire

Nasrollah Salehi<sup>1</sup>

**Abstract:** Ottomans, as a local emirate in West Anatolia, gradually became an independent state and even a global empire in the late thirteenth century. Although the tradition of the historiography in the Ottoman state emerged with some delays, however after the formation, it evolved and became one of the main trends of Islamic historiographies. So far, there have been numerous studies about the formation and evolution of Ottoman historiography. However, the position and impacts of Persian Historiography in the formation of Ottoman Historiography as a whole has not been investigated yet. Because some of the main Persian sources have not been edited and have remained unpublished, for instance, we still have not a critical edition of Bitlisi's *Heş Bihiş* at hand yet. However, in recent years a number of sources have been edited and published in Iran and Turkey. With the publication of these works, there is a good chance to review the position and dimensions of the emerged field. Addressing the Ottoman historiography, especially for us as Iranians, may be helpful to understand the historiography of Iran better, and is also of great importance, because from the beginning the formation of Ottoman historiography and also at the culmination of its perfection, it was greatly indebted to Persian language, Persian elements and models. This study is based on these questions: In what historical circumstances Ottoman historiography was formed? What elements were involved in its formation? What was the position and aspects of Persian historiography in Ottoman Empire? The present study answers these questions by using the desk-study and via historical and analytical approach.

**Keywords:** Historiography, Persian historiography, Ottoman historiography, Ottoman Empire.

---

<sup>1</sup> Faculty member for Farhangian University n.salehi@cfu.ac.ir

## مقدمه

یکی از جریان‌های مهم تاریخنگاری در جهان اسلام، تاریخنگاری عثمانی است. تاکنون درباره شکل‌گیری و روند تکامل تاریخنگاری عثمانی پژوهش‌های ارزشمندی صورت گرفته است. در این پژوهش‌ها هرچند به صورت جسته و گریخته از تأثیر تاریخنگاری ایران سخن به میان آمد، اما با این حال هنوز به طور همه‌جانبه به این مسئله پرداخته نشده است. پرداختن به تاریخنگاری عثمانی به‌ویژه برای ما ایرانیان از آن حیث که موجب شناخت بهتر و بیشتر تاریخنگاری ایران می‌شود، دارای اهمیت زیادی است، زیرا تاریخنگاری عثمانی از همان آغاز شکل‌گیری و نیز در مرحله اوج و کمال خود تاحد زیادی و امداد زبان فارسی، عناصر ایرانی و الگوهای تاریخنگاری ایران بود.

## شكل‌گیری تاریخنگاری عثمانی

تاریخنگاری در دولت عثمانی همزمان با شکل‌گیری و توسعه این دولت شکل نگرفت، زیرا نخستین اثر تاریخی درست در ابتدای سده نهم/پانزدهم که مصادف با دو مین سده تشکیل دولت عثمانی بود، به نگارش درآمد. پدیدآورنده این اثر، احمدی، بیش از آن که مورخ باشد، شاعر بود. با این حال، وی به قسمت پایانی اثر خود یعنی اسکندرنامه، یک اثر تاریخی به نام داستان تواریخ ملوك آل عثمان را نیز افزود. این اثر که نخستین تاریخ منظوم عثمانی به حساب می‌آید، بعدها به عنوان یک منبع مهم مورد استفاده بسیاری از مورخان دیگر قرار گرفت.<sup>۱</sup> از زمان تأسیس دولت عثمانی تا دوران سلطنت مراد دوم، (حک. ۸۲۴-۸۵۵ق.) بجز اسکندرنامه احمدی، نخستین مورخ عثمانی، یخشی فقیه، نیز مناقب‌نامه‌ای را به رشتة تحریر آورد که هرچند عاشق پاشازاده و شمار دیگری از مورخان بارها از این وقایع‌نامه کهن بهره برده بودند، اما متأسفانه خود این اثر در طول زمان از بین رفته و امروزه اثری از آن باقی نمانده است.<sup>۲</sup>

تاریخنگاری در واقع برای نخستین بار در زمان مراد دوم و محمد دوم آغاز شد، آنان با استفاده از چند اثر تاریخی که خود بر چگونگی تدوین و تنظیم آنها نظارت داشتند، در پی آن بودند که ادعای خاندان عثمانی را مبنی بر حکومت بر اقوام گوناگون امپراتوری تحکیم کنند.<sup>۳</sup>

۱ Necdet ÖzTÜRK (1999), "Osmanlılarda Tarih Yazıcılığı Üzerine", *Osmanlı*, Cild VIII, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, p. 257.

۲ ÖzTÜRK, Ibid.

۳ استانفورد شاو (۱۳۷۰)، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمد رمضان‌زاده، ج ۱، مشهد: آستان قدس، ص ۲۵۴.

تاریخ‌نگاری عثمانیان از اوایل قرن نهم یعنی از سال ۸۲۷ ق. (از سومین سال سلطنت مراد دوم به بعد) آغاز شد و نخستین آنها ترجمة الامر علائیه فی امور العلائیه ابن بی بی، از فارسی به ترکی توسط یازیجی اوغلی علی، به نام سلطان مراد دوم بود.<sup>۱</sup> به نوشته بروکلمان، عثمانیان در علوم تحقیقی و دقیق از اعراب پیروی کردند، و در تاریخ از ایرانی‌ها، چنانکه مورخان قدیم تر ک آثار خود را به فارسی می‌نوشتند، بعدها نیز که زبان ترکی معمول شد، نوشه‌ها پر بود از کلمات عربی و فارسی و سبک نگارش نیز تقلیدی از فارسی بود که از چندین قرن پیش، در کتب تاریخ رواج داشت و دارای تکلفات و پیرایه‌های لفظی بود و مورخان عرب نیز چندی آن را تقلید کردند.<sup>۲</sup>

چنانکه اشاره شد در شکل‌گیری و روند تکامل تاریخ‌نگاری عثمانی سه عنصر زبان فارسی، عناصر ایرانی و الگوهای تاریخ‌نگاری ایرانی نقش بسزایی داشت. در ادامه به توضیح این عناصر می‌پردازیم.

### الف. زبان فارسی

پیش از عثمانیان، در دربار سلاطین سلجوقی و بیگ‌های ترکمن آناتولی، تاریخ‌خوانان و مناقب‌نامه‌خوانان حضور داشتند. این سنت به عثمانیان رسید و در دوره آنها ادامه یافت. با گذشت زمان، دربار و طبقات بالای جامعه به اشکال ادبیانه و پخته‌تر مناقب‌نامه‌ها و غزوات‌نامه‌هایی که با اسلوبی ادبی و عمده‌فارسی نوشته می‌شد، علاقه‌مند شدند. داستان احمدی به ترکی را می‌توان به عنوان یکی از نخستین این نمونه‌ها به شمار آورد.<sup>۳</sup>

سلاطین عثمانی از آغاز تشکیل دولتشان به زبان و ادب فارسی با عشق و علاقه خاصی می‌نگریستند، چنانکه در قرن هفتم و هشتم هجری، آسیای صغیر یکی از مراکز بسیار مهم ادب فارسی و محل اجتماع شاعران و نویسنده‌گان فارسی‌گوی به خصوص عدهٔ کثیری از عارفان ایرانی بود که بدان دیار مهاجرت کردند و بساط تعلیم و تربیت گستردند و آثاری شیوا به زبان فارسی پدید آورند.<sup>۴</sup>

۱ تکین داغ و فندق اوغلی (۱۳۶۸)، «تأثیر اندیشه‌های ابن خلدون بر تاریخ‌نگاران عثمانی و روش تاریخ‌نگاری عثمانیان»، ترجمه وهاب ولی، مجله تحقیقات تاریخی، س. ۱، ش. ۳، ص. ۵۴۷.

۲ کلل بروکلمان (۱۳۸۳)، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه هادی جزايري، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص. ۳۰۷.

۳ İnalçık, Halil (1962), "The Rise of Ottoman Historiography", *Historians of The Middle East* (ed.) Bernard Lewis, and P. M. Holt, London: Oxford University Press, p. 163.

۴ شادی آیدین (۱۳۸۵)، عناصر فرهنگ و ادب ایرانی در شعر عثمانی (از قرن نهم تا دوازدهم هجری)، تهران: امیرکبیر، ص. ۳۲.

به هنگام فتح استانبول، زبان فارسی هنوز زبان رسمی و زبان مکاتبه و تألیف و شعر و ادب بود. خود فاتح از دوستداران زبان و فرهنگ ایرانی بود و اشعاری در تذکره‌های عثمانی به نام او آمده است. در تواریخ عثمانی آمده است که فاتح به روز فتح وقی قدم در کاخ امپراتوری بیزانس می‌نهاد این شعر را می‌خواند:

بوم نوبت می‌زند بر طارم افراسیاب      پرده‌داری می‌کند در قصر قیصر عنکبوت<sup>۱</sup>

عثمانی‌ها بعد از استقرار در قسطنطینیه پایتخت بلندآوازه بیزانس، درباری پر جلال و شکوه به وجود آوردند که بر پایه آداب و رسوم دربار ساسانی بنیاد گرفته بود.<sup>۲</sup> در سراسر قرن نهم و دهم قمری/پانزدهم میلادی، کسانی که در زبان فارسی توانایی بالایی داشتند و از استعداد خوبی برخوردار بودند، از سوی دربار عثمانی مورد توجه و اقبال زیادی قرار می‌گرفتند. اما چنین افرادی بهراحتی در میان عثمانیان ترک‌زبان، یافت نمی‌شد. از این رو، برخی مناصب و مقامات خاص به ایرانیان اهل قلم اعطاء می‌شد. این امر، تاحد زیادی موجب رشک و حسد درباریان دیگر می‌شد.<sup>۳</sup>

در فاصله سلطنت مراد اول (حکم ۷۶۰-۷۹۱ق.) و مراد دوم (حکم ۸۵۵-۸۲۴ق.) شاهد ترجمة بیشتر آثار فارسی و عربی به ترکی هستیم که به امرای حاکم آناتولی تقدیم می‌شد. این فعالیت‌ها نه تنها در دربار آل گرمیان بلکه بعدها در قسطمونی، ازمیر، مانیسا و قونیه نیز پیگیری شد و اثرات خود را بروز داد. تمام آثار طبی که در رأس آنها قانون فی‌الطب ابن سینا قرار داشت به زبان ترکی ترجمه و به امرای ترک تقدیم شد. ترجمة آثار به زبان ترکی در فاصله سلطنت مراد اول و دوم شروع گردید.<sup>۴</sup>

نتیجه فعالیت‌های علمی دوران سلطان مراد دوم در زمان سلطان محمد دوم معروف به فاتح (حکم ۸۵۵-۸۸۶ق.) بروز کرد. دوره محمد دوم از هر نظر به منزله رنسانی است که دولت عثمانی را دچار تحول اساسی کرد. اصولاً باید سلطان محمد فاتح را به عنوان یک فرمانروای تجدید‌کننده حیات علمی به حساب آورد، زیرا در دوره وی تنها به ترجمة آثار

برای آگاهی از «سلطانی که از آل عثمان شعردوست و شاعرنواز بوده و خود به فارسی شعر سروهادن»، نک: رضا خسروشاهی (۱۳۵۰)، شعر و ادب فارسی در آسیای صغیر تا سده دهم، تهران: انتشارات دانشسرای عالی، ش ۴، فصل دوم، صص ۸۵-۷۸

<sup>۱</sup> محمد کانار (۱۳۷۴)، «شاہنامه‌خوانی و شاہنامه‌نویسی در امپراتوری عثمانی»، ترجمة احمد مرجانی نژاد، آشنا، ش ۳، ص ۳۰.

<sup>۲</sup> محمد امین ریاحی (۱۳۶۹)، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران: پازنگ، صص ۱۴۳-۱۴۴؛ و نیز کانار، همان، ص ۳۰.

<sup>۳</sup> Sara Nur Yıldız, "Historiography (xiv) The Ottoman Empire" Iranica, Vol. XII. p. 403.

<sup>۴</sup> تکین داغ و فندق اوغلی، همان، ص ۵۴۷

قدیمی بسته نشد، بلکه آثار زیاد دیگری به نام وی و یا صدراعظم‌هایش به رشتة تحریر درآمد.<sup>۱</sup> شماری از این آثار به زبان فارسی بود.

مناز نیز درباره نفوذ بلامناظع زبان فارسی در قلمرو عثمانی می‌نویسد: «تا آغاز قرن دهم قمری/شانزدهم میلادی، تقریباً همه شاخه‌های ادبیات عثمانی، مقهور نفوذ زبان و ادبیات فارسی شده بود: بر روی الگوهای نمونه‌های [ادبیات فارسی] مطالعه شده و زبان نیز تا آن درجه پیشرفت کرده بود که نویسنده‌گان [عثمانی] آرزو داشتند که در هم چشمی با شاعران و نشنویسان ایرانی، بتوانند آثاری به ظرافت و زیبایی آثار آنان خلق کنند.<sup>۲</sup>

### عناصر ایرانی

بعد از شکست اوزون حسن از محمد فاتح (۱۴۷۳ق.)، تعدادی از دانشمندان دستگاه او به عثمانی مهاجرت کردند و به دربار او راه یافتد.<sup>۳</sup> از جمله محمد شریحی، محمد منشی، علی حصن کیفی و ابواسحق تبریزی که تا مرتبه طغرانویسی سلطان محمد رسید.<sup>۴</sup> نفوذ دانشمندان ایرانی در عثمانی بدان حد بود که از هفت طیب خاص سلطان محمد فاتح، چهار نفر و از نمایندگان «ارکان اربعه علم در دربار» دو تن ایرانی بوده‌اند.<sup>۵</sup>

از میان عالمان و دانشمندان ایرانی که به دربار عثمانی راه یافتد، تعدادی هم به تاریخ‌نویسی رواوردند به گونه‌ای که «آثار تاریخی فارسی، عمدتاً از سوی ایرانیان مهاجری که به دربار عثمانی پناه آورده و زیر حمایت دربار عثمانی بودند، به نگارش درآمده است. این ایرانیان مهاجر، عمدتاً از دانشمندان، مردان اهل قلم و یا از مقامات سابق دربار آق‌قویونلو و صفوی بودند. آن‌ها در انتقال سنت‌های ادبی ایرانی و نیز گنجینه‌های ارزشمند از آگاهی‌های

۱. تکین داغ و فندق اوغلی، همان‌جا.

۲. در این زمینه نگاه کنید به مقاله عارف دمیر با این مشخصات:

Arif Demir (2012), “FATIH Sultan Mehmed Dönemi Musiki Nazariyatçıları ve Eserleri”, Journal of Islamic Research, 23 (1), pp.1-9.

۳. Victor L. Menage (1962), “The Beginnings of Ottoman Historiography”, *Historians of The Middle East* (ed.) Bernard Lewis, and P. M. Holt, London: Oxford University Press, p. 168.

۴. برای آگاهی بیشتر در این زمینه، نک: سیدمحمد طباطبائی بهبهانی (۱۳۸۷-۱۳۸۸)، «یرانیان روم (رجال ایرانی دربار عثمانی/سدۀ هشتم تا دهم هجری)»، ضمیمه شماره ۳ فصلنامۀ علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

۵. توفیق حیدرزاده (۱۳۷۵)، «مهاجرت علمای ایران به امپراتوری عثمانی (و انتقال سنت‌های مدارس ایرانی به آن سرزمین، از اوایل دورۀ تیموری تا اواخر عهد صفوی)», فصلنامۀ فرهنگ، ش. پاییز ۲۰ و ۲۱، صص ۷۱-۷۲.

۶. همان، صص ۵۹-۶۰.

دست اول، از سرزمین‌های شرق اسلامی به قلمرو عثمانی، نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای داشتند.<sup>۱</sup> محمد فاتح از نظر علاقه به شعر و شاعران، نظیر سلطان محمد غزنوی و سلطان سنجر بود.<sup>۲</sup> دربار محمد دوم مجمع شاعران و نویسنده‌گان ایرانی بود. از طرف دیگر، شاعر بودن و ایرانی بودن آن چنان مفهوم واحدی یافته بود که شاعران از مردم روم هم خود را به ایران نسبت می‌دادند.<sup>۳</sup> یکی از پژوهشگران ترک می‌نویسد: «شاعری متخلص به لئالی از مردم توقات ترکیه، برای اینکه منزلت بالاتری به دست آورده، ادعای ایرانی بودن می‌کرده»<sup>۴</sup> تذکرہ‌نویس معروف عثمانی، لطیفی می‌نویسد: «درویشی سرگردان بهنام لئالی بعد از سال‌ها سیر و سیاحت در شرق، سرانجام به دربار عثمانی آمد و با خود اخبار تازه‌ای از عبدالرحمن جامی و مصاحبانش در هرات آورد. لئالی که وانمود می‌کرد ایرانی است، توانست به حلقهٔ درباریان خاص سلطان محمد فاتح، یعنی جایی که ایرانیان از ارج و منزلت عظیمی برخوردار بودند، وارد شود. او که در وهلهٔ نخست به دلیل داستان‌ها و ماجراهای سفرش به دربار سلاطین دیگر مورد اقبال قرار گرفته بود، دیری نگذشت که تمام جذبه و هیبت‌اش در هم شکست، زیرا به‌واقع معلوم شد که او از ترکان منطقهٔ توقات آناتولی بوده و خود را ایرانی (= متعجم) جا زده است. از این رو، به عنوان شیاد و حقه‌باز از دربار سلطان محمد اخراج گردید». لطیفی به عنوان تذکرہ‌نویس عثمانی، حکایت مزبور را با نقل اشعاری که به خود لئالی منسوب کرده، آب و تاب داده و تلاش کرده تا مقام و موقعیت ممتاز ایرانی‌ها را در دربار و نظام اداری عثمانی به خوبی روشن سازد.<sup>۵</sup>

نخستین بار، در دوره سلطان محمد دوم، معروف به فاتح (حک. ۸۵۵-۸۸۶ق./ ۱۴۵۱-۱۴۸۱م.) بود که دولت عثمانی از عناصر ایرانی برای انتقال تجربهٔ تاریخنگاری به عثمانی پشتیبانی کرد. در دورهٔ حکومت وی، عثمانیان قسطنطینیه را تصرف کردند و راه اقدار همه‌جانبه دولت عثمانی را فراهم ساختند. از دورهٔ محمد فاتح، با حمایت چشمگیری که دولت عثمانی از نویسنده‌گان آثار تاریخی و ادبی به عمل آورده، زمینه برای تاریخنگاری درباری که هدف اصلی آن، ستایش و تمجید از اقدامات محمد فاتح و اعتلای تصویر سلسلهٔ

۱ Sara Nur Yıldız, *ibid*, p. 403.

۲ آیدین، همان، ص ۳۵.

۳ همان، ص ۳۵.

۴ مقدمه ارتیلان بر دیوان قبولی، ص ۲۵، به نقل از ریاحی، همان، ص ۱۵۰.

۵ Sara Nur Yıldız (2005), “Persian in the Service of the Sultan: Historical Writing in Persian under the Ottomans During the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, *Studies on Persianate Societies*, Vol. 2, p. 145.

عثمانی بود، فراهم شد. محمود پاشا، به عنوان صدراعظم محمدفاتح، نقش اصلی را در حمایت از ادب و مورخان ایفا کرد. او حلقه‌ای از ادبیان و شاعران را در دربار گردآورد و برای ادبیات فارسی اهمیتی خاص قائل شد. او همچنین از ایرانیان با استعداد و خوش قریحه حمایت و پشتیبانی کرد.<sup>۱</sup>

در دوره فاتح شاهد تألیف سه اثر تاریخی فارسی هستیم: بهجت التواریخ شکر الله (تألیف ۱۴۵۹ق./۱۴۵۹م)، خنکارنامه معالی (۱۴۷۵ق./۱۴۷۵م) و غزننامه روم (۱۴۷۸ق./۱۴۷۸م). اثر کاشفی، سه نمونه از آثاری است که بر مبنای سنت تاریخ‌نگاری فارسی عثمانی در دوره محمدفاتح با حمایت محمود پاشای صدراعظم به نگارش درآمده‌اند. درحالی که به نظر می‌رسد، شکر الله دارای اصل و نسب ترک بوده و در عنوان جوانی به خدمت دربار عثمانی درآمده بود؛ دو مورخ دیگر، از قلمرو ایران به عثمانی مهاجرت کرده بودند: معالی اهل طوس بوده و کاشفی از حوالی شروان.<sup>۲</sup>

کاشفی در حدود ۱۴۵۶ق./۱۴۵۶م. اثر منظوم فارسی خود به نام غزننامه روم را در ستایش از غزوات سلطان محمد فاتح نوشت. این اثر که به سلطان اهدا شده بود، به عنوان یک منبع تاریخی حاوی اطلاعات اصیل و دست اول زیادی است. به نظر می‌رسد که در دوره محمد دوم (فاتح) گونه‌ای فعالیت ادبی که عموماً از آن با عنوان «شاہنامه گویی» یاد می‌شود، به اوج رونق و شکوفایی رسیده است. شماری از شاعران ایرانی که بعداً در پایتخت عثمانی حضوری چشمگیر داشتند، برای جلب نظر و حمایت سلطان عثمانی، نه تنها به رقابت با نویسنده‌گان عثمانی که با رقابت شدید و بی‌رحمانه با یکدیگر برخاستند.<sup>۳</sup>

در دوره فاتح، بعد از کاشفی، به نام نویسنده‌گان دیگری مانند حمیدی، معالی و شهدی برمی‌خوریم که در گیر فعالیت‌های ادبی نظری شاہنامه گویی بوده‌اند. در قسمتی از تذکره لطفی چنین می‌خوانیم: «سی شاعر از دربار، حقوق و مقری ماهانه و سالانه می‌گیرند تا به مدد

1 Sara Nur Yıldız, *ibid*, p. 404.

2 *Ibid*, pp. 404-405.

پلدر در مقاله دیگر خود با تفصیل بیشتر به این سه شاعر پرداخته است. نک:

Sara Nur Yıldız (2012), “Ottoman Historical Writing in Persian, 1400-1600”, *A History of Persian Literature*, (Ed. Ehsan Yarshater), Vol. X, Persian Historiography, Ed. Charles Melville, New York: I. B. Tauris, pp. 443-455.

3 İnalçık (1962), *Ibid*, p. 163.

کاتار غزننامه روم را قدیمی‌ترین شاہنامه فارسی در قلمرو عثمانی دانسته و تاریخ تألیف آن را ۸۴۸ نوشته است. نک: کاتار همان، ص ۳۱.

سلطان محمد (فاتح) پردازند و تاریخ منظومی برای او بسرایند». <sup>۱</sup> با اطمینان می‌توان گفت که شاهنامه‌نویسی به عنوان نخستین شکل تاریخنویسی درباری در اواسط قرن نهم/پانزدهم به وجود آمد. کارکرد اصلی شاهنامه گویی، تمجید و ستایش از اقدامات سلطان وقت به شکلی ادبی و هنرمندانه بود، هرچند، گاهی نیز شاهنامه‌نویسان اقدام به نوشتند تاریخ‌های عمومی برای خاندان عثمانی می‌کردند.<sup>۲</sup>

بعد از محمد فاتح و در دوران بایزید دوم (حک. ۸۸۶-۹۱۸ق.) که دهه پایانی سلطنت او مصادف با ظهور صفویه و اعلام سلطنت از سوی شاه اسماعیل بود، دوره جدیدی در جذب علما و دانشمندان ایرانی به دربار عثمانی فراهم شد. این جریان ناشی از دو امر بود: یکی سختگیری‌های شاه اسماعیل نسبت به علمای صاحب‌نام سنی و دیگر علاقه و احترام خاص بایزید نسبت به علما و دانشمندان، چنانکه به برخی از شاعران و عالمان ایرانی شخصاً نامه نوشت و آنها را به دربار خود دعوت کرد. بایزید در «اعزاز علما می‌کوشید و با عالمان ایرانی نظری جلال الدین دوانی، نور الدین عبدالرحمن جامی، سیف الدین احمد تقیازانی، میر جمال الدین عطا الله، و نیز با دولتمردان آخرین پادشاه تیموری، سلطان حسین باقرها و امیر علی‌شیر نواوی مکاتبه داشت و برای دانشمندان مذکور، هدایا و مستمری‌هایی می‌فرستاد. بنابراین، علمای سنی که پس از برآمدن شاه اسماعیل، موفق به مهاجرت نشده بودند، سرزمین عثمانی را - به دلیل رابطه دیرین دوستانه بین برخی علمای عثمانی و ایرانی و نیز به خاطر وجود ایرانیانی که پیشتر به عثمانی کوچیده و به درس و بحث مشغول بوده‌اند - به عنوان مقصد مناسبی برای اقامت برگزیدند».<sup>۳</sup>

سنت تاریخنویسی فارسی در دربار عثمانی بعد فاتح در دوره بایزید دوم (حک. ۸۸۶-۹۱۸ق.) نیز ادامه یافت. در اوایل سلطنت او، دو اثر تاریخی فارسی به رشتة تحریر درآمد: یکی تاریخ دودمانی کتاب التواریخ آر عثمان تأییف ۱۴۸۴ق./۸۸۹م. به نشر، به قلم محمد امین بن حاجی خلیل القونوی، و دیگری تاریخی به نظم از مؤلفی گمنام به نام بایزیستانمه که تنها نسخه خطی آن در کتابخانه دانشگاه کمبریج موجود است.<sup>۱</sup>

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>1</sup> Sara Nur Yildiz, ibid, p. 407.

<sup>۳</sup> حیدرزاده، همان، ص ۷۴.

از نیمة دوم سلطنت بایزید دوم، یعنی از اوایل سده دهم/شانزدهم به بعد، تغییری اساسی در علاقه و دغدغه‌های تاریخ‌نگارانه عثمانیان – که در آن نقش عنصر ایرانی برجسته و مهم بود – به وجود آمد. بدین صورت که این‌بار به جای مجموعه و قایع‌نامه‌هایی که در دهه ۸۸۰-۸۹۰ ق.م. به زبان ترکی محلی از سوی تشکیلات نیمه‌رسمی تاریخ‌نگاری عثمانی تألیف می‌شد، علاقه زیادی به تألیف و خلق آن دسته از آثار تاریخی که بتواند به گونه‌ای درخور توجه، تصویری امپراتور گونه از حاکمیت عثمانی به نمایش بگذارد، پیدا شد. از این‌رو، از اوایل سده دهم قمری/شانزدهم میلادی، تلاش‌هایی صورت گرفت تا وقایع تاریخی به دو زبان فارسی و ترکی، با سبکی متکلفانه و آراسته به صنایع ادبی روایت شوند. بدین لحاظ، به دستور بایزید دوم، دو اثر بسیار مهم و تأثیرگذار در تاریخ‌نگاری دودمانی عثمانی به رشتۀ تحریر درآمد. ادریس بدليسی، تاریخ هشت‌بهشت را به فارسی و این‌کمال پاشزاده، تواریخ آل عثمان را به زبان ترکی، تألیف کرد. این دو اثر، در رشد تاریخ‌نگاری دودمانی به سبک انشاء متکلفانه درباری تأثیر بسزایی گذاشتند. تألیف دو اثر مذکور، به ترتیب به زبان فارسی و ترکی را می‌توان به منزلة تلاش‌هایی موازی و همزمان در هر دو زبان برای فراهم کردن زمینه ایجاد سنت تاریخ‌نگاری دودمانی درباری به حساب آورد.<sup>۱</sup>

بدليسی بر آن بود تا تاریخی برای آل عثمان به زبان فارسی بنویسد که به ظرافت و طمطراق تاریخ خاندان‌های دیگری باشد که پیش از آن نوشته شده بود. این‌کمال نیز قصد آن را داشت تا نشان دهد زبان ترکی از چنان قابلیتی برخوردار است که بتوان با آن، آثار بدیعی پدید آورد.<sup>۲</sup> بدليسی بعد از چهار سال تلاش اثر شایسته و درخور توجهی خلق کرد، به گونه‌ای که از همان زمان مورد توجه قرار گرفت. وجود نسخه‌های خطی متعدد از هشت‌بهشت در کتابخانه‌های جهان مؤید رواج و اشتهرار این کتاب است. در حالی که اثر این‌کمال با وجود ارزش و اهمیتی که داشت، چندان مورد توجه قرار نگرفت. از دید اوزجان «بدليسی تأثیر عمیقی بر مورخان سده دهم و یازدهم گذاشت، یکی از نتایج این تأثیر این بود که بعد از او مورخان رسمی که در سده دوازدهم اقدام به نوشنامه آثار خود می‌کردند، غالباً عنوان مطالب خود را به فارسی می‌نوشتند. در حالی که تواریخ آل عثمان این‌کمال که به زبان ترکی نوشته شده بود، تا همین اواخر نه تنها شناخته شده نبود، بلکه به عنوان منبع نیز مورد استفاده قرار نمی‌گرفت».<sup>۳</sup>

۱ Ibid.

۲ Menage, ibid, p. 168.

۳ Abdulkadir Özcan (1988), "Historiography in the reign of Süleyman the Magnificent", in *The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent II*, (ed):Tütay Duran, İstanbul: The Historical research Foundation Istanbul Research Center, p. 168.

مناژ نیز درخصوص دو اثر بدلیسی و کمال پاشازاده نظری کم و بیش مشابه اوزجان داشته می‌نویسد: «اهمیت مورخ هم‌عصر بدلیسی، یعنی کمال پاشازاده تنها اخیراً با معرفی نسخه‌های خطی تاریخ او شناخته شده است. او برخلاف بدلیسی تاریخ خود را به ترکی نوشت، اما به تقلید از هشت بهشت، همانند مؤلف آن از سبک پرتصنیع و متکلفانه استفاده کرد». <sup>۱</sup> ایپشترلی نیز نظر مشابهی ابراز داشته می‌نویسد: «بن کمال با اینکه به سه زبان عربی، ترکی و فارسی مسلط بود؛ اثر مزبور را به ترکی نوشت تا نشان دهد که این زبان چیزی کم از فارسی ندارد [...] اثر ده جلدی این کمال، تا زمان تأثیف، از لحاظ تاریخنگاری، در حقیقت یک اثر کامل و جامع محسوب می‌شد. با این حال، اثر وی تا مدت‌ها مورد توجه قرار نگرفته و با گذشت زمانی دراز بود که ارزش و اهمیت آن دانسته شد».<sup>۲</sup>

بعدها، پسر بدلیسی، ابوالفضل محمد الدفتری، متخالص به فضلی، اقدام به نوشتن ذیلی بر اثر پدرش کرده که به ذیل هشت بهشت معروف است. این ذیل، تا وقایع سال ۱۵۱۴/۹۲۰ را در برمی‌گیرد.<sup>۳</sup>

سنت تاریخ‌نویسی فارسی بعد از بایزید دوم نیز ادامه یافت. در دوره کوتاه سلیم اول (حک. ۹۱۸-۹۲۶ق.) برخی از سلیمان‌نامه‌ها به فارسی نوشته شد و سلیمان‌نامه‌های ترکی هم از تاریخ‌های فارسی تأثیر پذیرفت. در زمان جانشین سلیم یعنی در دوره سلیمان قانونی (۹۲۶-۹۷۴ق.) تاریخنگاری به اوج شکوفایی رسید.<sup>۴</sup> در دوره قانونی سنت سلیمان‌نامه‌نویسی که در زمان پدرش آغاز شده بود ادامه یافت. برای یک نمونه بارز، می‌توان به سلیمان‌نامه کشفی محمد چلبی (وفات ۹۳۱ق./۱۵۲۴م.) که عنوان رسمی آن تاریخ سلطان سلیمان کشفی است، اشاره کرد. این اثر سه زبانه فارسی، عربی و ترکی-عمدتاً منظوم، و گاه به صورت پراکنده به نشر است و در حوالی ۹۲۶-۹۲۷ق./۱۵۲۱-۱۵۲۰م. یعنی در آستانه به سلطنت رسیدن سلیمان سروده شده است.<sup>۵</sup>

سلیمان‌نامه‌نویسی حتی بعد از دوره سلیمان نیز بنا به درخواستی که وجود داشت، ادامه یافت. سلیمان در اواخر دوران سلطنت خود، ابوالفضل محمد الدفتری فرزند بدلیسی را مأمور

۱ Menage, ibid, pp. 176-177.

۲ Mehmet İpsirli (1999), "Osmanlı Tarih Yazıcılığı", Cild: VIII, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, p. 248.

۳ Sara Nur Yıldız, ibid, p. 408.

۴ برای آگاهی بیشتر درباره تاریخنگاری این دوره، نک: عبدالقدیر اوزجان (۱۳۹۱)، «تاریخنگاری عثمانی در دوره سلیمان قانونی»، تاریخنگاری و مورخان عثمانی، ترجمه ناصرالله صالحی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، صص ۲۱۹-۱۷۱.

۵. Sara Nur Yıldız, ibid, p. 408.

کرد تا پیش‌نویس سلیمان نامه فارسی پدرش که در اثر مرگ نابهنه‌گام او، ناتمام مانده بود را تکمیل کند. صورت تکمیل شده اثر مزبور که به نظم و نثر فارسی تألیف شده بود، با عنوان *سلیمان‌شاهنامه* دوباره نامگذاری شد.<sup>۱</sup>

در دوره قانونی با ایجاد منصب «شهنامه‌چی» (*شاهنامه‌چی/شاهنامه‌نویس*) گونه‌های مهم دیگری از تاریخ‌نویسی فارسی به سبک شاهنامه فردوسی رواج یافت. تألیف و خلق آثار تاریخی فارسی، تحت حمایت و تشویق سلاطین عثمانی، زمانی به اوج رونق و شکوفایی خود رسید که به امر سلطان سلیمان، در اواخر دهه ۹۵۰ قمری (اوایل دهه ۱۵۵۰ میلادی)، نهاد شهناختی یا شاهنامه‌گو تأسیس شد و درست همانند بقیه نهادهای رسمی دولت عثمانی، برای کسی که متصدی منصب مزبور می‌شد، نیز حقوق و مقررات مشخص و منظمی در نظر گرفته شد.<sup>۲</sup>

بعد از دوره قانونی، یعنی در دوره سلیمان دوم (حکم ۹۷۴-۹۸۲ق.) نیز شاهد تألیف آثار تاریخی برجسته به زبان فارسی به دست مورخان ایرانی هستیم. مهم‌ترین اثر تألیف شده در این دوره، *مرات‌الادوار و مرقات‌الاخبار مصلح‌الدین لاری* است. لاری اصالتاً از اهالی لارستان ایران بود، بعد از تاجگذاری سلیمان دوم، *مرات‌الادوار* را به او تقدیم کرد.<sup>۳</sup> تاریخ فارسی لاری به عنوان یک تاریخ عمومی قابل‌اعتنا و اصیل در شرق جهان اسلام از شهرت و اعتبار خاصی برخوردار بوده است.<sup>۴</sup>

اثر لاری بعدها توسط خواجه سعدالدین (وفات ۱۰۰۸ق./۱۵۹۹م.) به ترکی ترجمه و به شاهزاده مراد که شاگرد او بود و بعداً به عنوان مراد سوم (حکم ۹۸۲-۹۰۳ق.) به سلطنت رسید، تقدیم شد. از آنجا که خواجه سعدالدین باب دهم اثر لاری را ناقص و فاقد ارزش ترجمه تشخیص داده بود، خود شخصاً بعد از ترجمه اثر او، اقدام به نوشتن تاریخ مستقلی درباره عثمانی به نام *تاج‌التواریخ* کرد، که در واقع ادامه و تکمیل‌کننده کار لاری بود.<sup>۵</sup>

### تأثیر روش تاریخ‌نگاری ایرانی

تاریخ‌نگاری عثمانی در روند شکل‌گیری و تکامل خود بجز زبان فارسی و عناصر ایرانی،

۱ این اثر توسط حاجی قرانقیچ تصحیح و منتشر شده است. با این مشخصات:

Hicabi Kırlangıç (2001), *İdris-i Bidlisi-Selim Şah-nâme*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay.

2 Sara Nur Yıldız, ibid, p. 409.

3 Ibid, p. 408.

۴ این اثر با این مشخصات تصحیح و منتشر شده است: مصلح الدین محمد لاری (۱۳۹۳)، *مرات‌الادوار و مرقات‌الاخبار*، تصحیح سید جلیل ساغروانیان، ۲، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتب.

5 Sara Nur Yıldız, ibid, p. 409.

وامدار روش‌های تاریخ‌نگاری ایرانی نیز بود. با تألیف نخستین تاریخ‌های فارسی زمینهٔ شکل‌گیری تاریخ‌نویسی درباری فراهم شد. به تعبیر اپیشرلی «تاریخ‌نویسی درباری و شاهنامه‌نویسی، متأثر از ایران بود».<sup>۱</sup> تاریخ‌نویسی درباری چنانکه پیشتر اشاره شد در دورهٔ بازیزید با نگارش هشت بهشت و تواریخ آل عثمان به اوج رسید. بدليسي به تعبير او زجان «نمایندهٔ مکتب ایرانی» بود.<sup>۲</sup> او با نهايٰت دقت و ظرافت، با الگو قرار دادن سبک تاریخ‌نگاری متکلفانه و مصنوع ایرانی، اقدام به نوشتن تاریخ عثمانی کرد.<sup>۳</sup>

بدليسي متأثر از مورخان بزرگ ایرانی نظير جويني، وصاف و شرف الدین يزدي بود. او با الگو گرفتن از آثار اين مورخان دست به تألیف تاریخ عثمانی از آغاز تأسیس اين دولت تا سال ۱۵۰۳ق.م. زد. هشت بهشت بدليسي از همان زمان تألیف مورد توجه مورخان هم عصر او قرار گرفت تا جايي كه بسياري از مورخان آن دوره و دوره‌های بعد در آرزوی خلق اثري همانند اثر بدليسي بودند. از ميان مورخاني كه بيشترین تأثير را از بدليسي و اثر او پذيرفته‌اند، می‌توان به خواجه سعد الدین و [مصطفى] عالي و منجم باشى احمد دده اشاره کرد.<sup>۴</sup> يلدز معتقد است «خواجه سعد الدین با مينا قرار دادن روایات تاریخي سلسله‌ای بدليسي، تا پایان سلطنت سليم، اقدام به نوشتن تاریخي با سبک بسيار متکلفانه و مصنوع کرد».<sup>۵</sup>

تاریخ‌نویسی رسمي عثمانی علاوه بر تأثير پذيری از تاریخ‌نگاری ایرانی، با الگو گيری از شاهنامهٔ حكيم فردوسی، تحول و گسترش بيشتری یافت. به تعبير اپیشرلی شاهنامه‌نویسی که در دوره سليمان قانوني پدید آمد، درواقع در تاریخ‌نگاری عثمانی به منزله «چاشنی» جدیدی بود. شاهنامه‌سرابي که در ايران گونه‌ای ادبی و تاریخي به‌شمار می‌آمد در امپراتوري عثمانی در قالب تاریخ‌نویسی رسمي تحول و گسترش یافت. در اين شاهنامه‌ها، به رويدادهای دربار و فعالیت‌های حکمرانان با سبکی ادبی و مدح و مبالغه پرداخته می‌شد. از اواسط سده دهم قمری/شانزدهم ميلادي تا اواسط سده يازدهم قمری/هفدهم ميلادي افراد متعددی مأمور تدوين شاهنامه به صورت منظوم و منتشر شدند.<sup>۶</sup>

در نیمة دوم قرن دهم قمری/شانزدهم ميلادي، پنج نفر به‌طور رسمي، دربي هم به منصب

1 Ipsirli, p. 249.

2 Ozcan, p. 168.

3 Inalcik (1962), Ibid, p. 167.

4 Ipsirli, p. 248.

5 Inalcik (1962), Ibid, p. 167.

6 Sara Nur Yildiz, ibid, p. 409.

1 Ipsirli, p. 249.

شاهنامه‌گویی انتخاب شدند. وظیفه اصلی شاهنامه‌گو، نوشتن تاریخ عمومی تا زمان سلطان وقت عثمانی، به نظم فارسی و به سبک شاهنامه فردوسی در بحر متقارب بود. بعد از تألیف متن شاهنامه‌ها، مبالغ گزافی صرف تصویرسازی آنها می‌شد. بدین صورت که گروهی از هنرمندان نگارگر در کارگاه هنری کاخ سلطنتی، نگاره‌های زیبایی برای شاهنامه‌ها ترسیم می‌کردند. هدف از این کار، درست همانند تألیف خود شاهنامه‌ها، شکوه و جلال بخشیدن به سلسله عثمانی بود.<sup>۱</sup>

چهار شاهنامه‌نویس معروف عبارت بودند از: عارف چلبی (وفات ۹۶۹ق. ۱۵۶۱م.)، افلاطون (۹۷۷ق. ۱۵۶۹م.)، سیدلقمان (بعد از ۱۰۱۰ق. ۱۶۰۲م.)، تعلیقیزاده (۱۰۳۶ق. ۱۶۲۷م.). در میان شاهنامه‌نویسان، سیدلقمان از جایگاه خاص و استثنایی برخوردار است.<sup>۲</sup> شرط تصدی منصب شاهنامه‌گویی، توانمندی در سروden شعر فارسی بود. بنابراین، همه شاهنامه‌گویان البته با یک استثناء که او هم سال‌ها دستیار سیدلقمان ایرانی بود، همگی یا از ایران به عثمانی مهاجرت کرده بودند و یا اینکه اصل و نسب ایرانی داشتند. عارف (وفات ۹۶۹ق. ۱۵۶۲م.)، به عنوان نخستین شاهنامه‌گو، نوء عارف مشهور ایرانی، ابراهیم گاشنی، مؤسس شاخه گاشنیه از نحلة صوفیه خلوتیه بود.

عارف از سوی سلطان سلیمان مأموریت یافت تا با الهام از شاهنامه فردوسی، تاریخ خاندان عثمانی را به نظم درآورد. کار او هرچه بیشتر پیش می‌رفت، رضایت خاطر سلطان بیشتر جلب می‌شد. از این رو، مقرری عارف خیلی سریع افزایش یافت و به ۷۰ آفچه در روز رسید. بعد از سروده شدن بیست هزار یا سی هزار بیت از شاهنامه، سلطان سلیمان با انتخاب گروهی از خطاطان و نقاشان از آنها خواست تا به استنساخ و تزئین اثر پردازند. این گروه در ساختمان مجازی که در کاخ توپقاپی سرا مخصوص آنها ساخته شده بود، مستقر شدند و به انجام وظیفه محوله پرداختند.<sup>۳</sup>

دو مین فردی که مدت کوتاهی منصب شاهنامه‌گویی را بر عهده داشت، شخصی به نام افلاطون بود که همراه با شاهزاده صفوی، القاص میرزا از ایران به عثمانی مهاجرت کرده بود. منصب شاهنامه‌گویی در دوره سومین شاهنامه‌گو، یعنی سیدلقمان ارمومی که بیست و هفت سال

۱ Sara Nur Yıldız, *ibid*, p. 409.

۲ İpşirli, p. 249.

۳ Christine Woodhead (1983), "An Experiment in Official Historiography: The Post of Şehnameci in the Ottoman Empire", *WZKM*, No. 75, Wien, p. 160.

عهده‌دار این منصب بود، به اوج اعتبار و اهمیت خود رسید. وی در ارومیه به‌دنیا آمده بود.<sup>۱</sup> سیدلقمان که اصلتاً از اهالی ارومیه بود، تاحد زیادی زیر نفوذ سنت‌های فرهنگی ایران و ادبیات فارسی قرار داشت. از آنجا که سیدلقمان در ابتدا در یکی از ایالت‌های عثمانی مقام قضاوت داشت، اصولاً نه به عنوان شاعر که به عنوان قاضی معروف بود. بنا به گفتهٔ عالی، صوقلی محمدپاشا (که لقمان مدتها منشی مخصوص او بود) در انتساب او به عنوان شهنه‌نامه‌چی نقش مؤثری داشت. در طی سال‌هایی که سیدلقمان عهده‌دار منصب شهنه‌نامه‌نویسی بود به نظر می‌رسد که مقام و موقعیت این منصب به صورت چشمگیری افزایش یافته باشد. انتساب او به این مقام همراه بود با واگذاری مقام «متفرقه» و «زعامت» که هر سال سی هزار آقچه درآمد داشت. از این‌رو، عایدی سیدلقمان نسبت به عارف در حدود ۲۰/۰ افزایش یافت.<sup>۲</sup>

لقمان در زمانی که عهده‌دار منصب شهنه‌نامه‌چی بود، ده اثر بر جسته تألیف کرد. از این آثار پنج مورد به نظم فارسی، چهار مورد به نثر ترکی و یک مورد هم به نظم ترکی است. این آثار را بنا به محتوا به دو دسته می‌توان تقسیم کرد؛ دسته‌ای که محتوای آنها دقیقاً در ربط با مسائل سیاسی و نظامی است؛ و دسته‌دیگر که بر مبنای سالشمار تألیف شده‌اند بیشتر به سبک و سیاق تاریخ‌های درباری بوده و بخش عمده آن‌ها حاوی مسائل فرهنگی و اجتماعی است.<sup>۳</sup>

لقمان با تکمیل دو جلد شاهنامه سلیم خان در ۹۹۱ق. ۱۵۸۱م. که به دوره سلیم دوم (۹۷۴-۱۵۶۶م.) مربوط است، به پروره شاهنامه‌نویسی درباری همچنان ادامه داد. وی همزمان با کار بر روی شاهنامه‌های فارسی، خود را سرگرم تألیف آثاری به ترکی، برای مراد سوم کرده بود. پروره شاهنامه‌گویی فارسی در دروغ عثمانی، با تألیف اثر دو جلدی شاهنشاهنامه، از سوی لقمان که دوران مراد سوم را تا سال ۹۹۶/۱۵۸۸ دربرمی‌گیرد، به سرانجام می‌رسد.<sup>۴</sup>

با تألیف آخرین شاهنامه فارسی از سوی لقمان که به دوره مراد سوم اختصاص دارد، تلاش دیگری از سوی دولت عثمانی برای نوشتن تاریخ عثمانی به فارسی صورت نگرفت. بنابراین، دیگر شاهد پدید آمدن آثار تاریخی به فارسی جز یک مورد استثناء نیستیم؛ و آن شرفنامه بدليسی است که در میان سال‌های ۱۰۰۵ق. ۱۵۹۷م. و ۱۰۱۲ق. ۱۶۰۳م. به رشتة تحریر درآمده است.<sup>۱</sup>

۱ Sara Nur Yıldız, "Historiography..., p. 409-410, Woodhead, p. 161.

۲ Woodhead, p. 161.

۳ Woodhead, p. 164.

۴ Nur Yıldız, *ibid*, p. 410.

۱ *Ibid*.

بنابراین، اثر لقمان نشانگر فراز و فروود تألیف آثار تاریخی فارسی با پشتیبانی دولت عثمانی است. تا اواخر سده دهم قمری/شانزدهم میلادی، تغییرات عمده‌ای در جهت گیری‌های فرهنگی دربار عثمانی بروز کرد. چنانکه علاقه و اشتیاق نسبت به زبان فارسی-زبان معتبری که از قرن نهم/پانزدهم مورد توجه دربار بود- ناگهان و بهیکاره، کاهش یافت.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

یکی از جریان‌های مهم در تاریخ‌نگاری در جهان اسلام، تاریخ‌نگاری عثمانی است. حدود دو سده پس از تشکیل دولت عثمانی، زمینه‌های شکل گیری تاریخ‌نگاری فراهم شد. در واقع از اوایل قرن نهم یعنی از ۸۲۷ قمری (صادف با سومین سال سلطنت مراد دوم) تاریخ‌نگاری عثمانیان آغاز شد. در شکل گیری و روند تکامل تاریخ‌نگاری عثمانی سه عنصر زبان فارسی، عناصر ایرانی و الگوهای تاریخ‌نگاری ایرانی نقش بسزایی داشت. در تاریخ‌نگاری عثمانی نقش هریک از این سه عنصر برجسته و بارز است. هریک از آثار تاریخی پدید آمده در عثمانی به نوعی متأثر از یکی از عناصر سه گانه است. با وجود آنکه از اوخر سده دهم، زبان فارسی به عنوان یک زبان معتبر در تاریخ‌نگاری، به تدریج به حاشیه رانده شد، و زبان ترکی عثمانی به زبان غالب در تاریخ‌نگاری تبدیل شد، با این حال باز هم عناصر سه گانه یاد شده به نوعی به نقش آفرینی خود ادامه دادند.

### منابع و مأخذ

- آیدین، شادی (۱۳۸۵)، عناصر فرهنگ و ادب ایرانی در شعر عثمانی (از قرن نهم تا دوازدهم هجری)، تهران: امیرکبیر.
- تکین داغ و فندق اوغلی (۱۳۶۸)، «تأثیر اندیشه‌های ابن خلدون بر تاریخ‌نگاران عثمانی و روش تاریخ‌نگاری عثمانیان»، ترجمه وهاب ولی، مجله تحقیقات تاریخی، س ۱، ش ۳.
- حیدرزاده، توفیق (۱۳۷۵)، «مهاجرت علمای ایران به امپراتوری عثمانی (و انتقال سنت‌های مدارس ایرانی به آن سرزمین، از اوایل دوره تیموری تا اوخر عهد صفوی)»، فصلنامه فرهنگ، س ۹، ش ۴/س ۱، پیاپی ۲۰ و ۲۱.

<sup>۱</sup> یلدز در ادامه به برخی علل موقعيت زبان فارسی در دربار عثمانی اشاره کرده است. همان، ص ۴۱۰.

- ریاحی، محمدامین (۱۳۶۹)، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران: پازنگ.
- خسروشاهی، رضا (۱۳۵۰)، شعر و ادب فارسی در آسیای صغیر تا سده دهم، تهران: انتشارات دانشسرای عالی، ش. ۴، فصل دوم، صص ۸۵-۷۸
- شاو، استانفورد (۱۳۷۰)، *تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید*، ترجمه محمد رمضانزاده، مشهد: آستان قدس.
- طباطبائی بهبهانی، سیدمحمد (۱۳۸۷-۱۳۸۸)، *ایرانیان روم (رجال ایرانی دربار عثمانی سده هشتم تا دهم هجری)*، تهران: ضمیمه شماره ۳ فصلنامه علمی- پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.
- کانار، محمد (پاییز ۱۳۷۴)، «*شاهنامه خوانی و شاهنامه نویسی در امپراتوری عثمانی*»، ترجمه احمد مرجانی نژاد، آشنا، ش. ۳.
- وودهد، کریستینه (۱۳۸۷)، «منصب شاهنامه نویسی در امپراتوری عثمانی»، ترجمه نصرالله صالحی، *مزدکنامه، خواهان جمشید کیانفر، پروفیون استخراجی*، تهران: خواهان.
- Abdulkadir Özcan (1988), “Historiography in the reign of Süleyman the Magnificent”, in *The Ottoman Empire in the Reign of Süleyman the Magnificent II*, (ed):Tülay Duran, İstanbul: The Historical research Foundation Istanbul Research Center.
- Arif Demir (2012), “Fatih Sultan Mehmed Dönemi Musiki Nazariyatçıları ve Eserleri”, *Journal of Islamic Research*, 23 (1), pp.1-9.
- Hicabi Kırlangıç (2001), *İdrîs-i Bidlîsî-Selim Şah-nâme*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yay
- İnalcık, Halil (1962), “The Rise of Ottoman Historiography”, *Historians of The Middle East* (ed.) Bernard Lewis, and P. M. Holt, London: Oxford University Press
- Mehmet İpszirli (1999), “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”, *Osmanlı*, Cild: VIII, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları,
- Necdet Öztürk (1999), “Osmanlılarda Tarih Yazıcılığı Üzerine”, *Osmanlı*, Cild VIII, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları,
- Sara Nur Yıldız (2005), “Persian in the Service of the Sultan: Historical Writing in Persian under the Ottomans During the Fifteenth and Sixteenth Centuries”, *Studies on Persianate Societies*, Vol. 2
- Sara Nur Yıldız, “Historiography (xiv) *The Ottoman Empire*” *Iranica*, Vol. XII
- Sara Nur Yıldız (2012), “Ottoman Historical Writing in Persian, 1400-1600”, *A History of Persian Literature*, (Ed. Ehsan Yarshater), Vol. X, Persian Historiography, Ed. Charles Melville, New York: I. B. Tauris.
- Victor L. Menage (1962), “The Beginnings of Ottoman Historiography”, *Historians of The Middle East* (ed.) Bernard Lewis, and P. M. Holt, London: Oxford University

Press.

- Christine Woodhead (1983), “An Experiment in Official Historiography: The Post of Şehnameci in the Ottoman Empire”, *WZKM*, No. 75, Wien.

## برآمدن یک شهر اسلامی: مدارس و تبدیل استانبول به کلان‌شهری اسلامی

مهدی عبادی<sup>۱</sup>

**چکیده:** نهاد مدرسه از طریق تئیت و رونق بخشیدن به حیات آموزشی و مذهبی در شهر استانبول پس از فتح (۸۵۷ق. ۱۴۵۲م)، در ارتقای جایگاه شهر استانبول به کلان‌شهری اسلامی-عثمانی نقش بی‌بديلی را ایفا کرد. اگرچه انتقال پایتخت عثمانی به استانبول به وسیله محمد دوم (فتح) صورت گرفت، اما تبدیل آن به مرکز آموزشی-مذهبی عثمانی و کلان‌شهری اسلامی در دوره خود محمد فاتح، از طرق دیگر از جمله تأسیس جوامع و مدارس باشکوه میسر گردید. در سایه تأسیس و فعالیت تعداد قابل توجهی از مدارس و در رأس آنها مدارس صحن (مدارس ثمانیه) و حضور استادان و طبله‌هایی که در این مدارس تدریس و تحصیل می‌کردند، حیات اسلام شریعتی و مدرسی در پایتخت و کلان‌شهر جدید عثمانی شکل گرفت. به دنبال این مهم، مدارس از دو منظر وجهه ظاهری شهر و تئیت و رونق بخشیدن به حیات دینی و مذهبی در آن، در روند تبدیل استانبول به کلان‌شهری اسلامی نقش بی‌بديل و مهمی را ایفا کردند.

**واژه‌های کلیدی:** استانبول، مدارس عثمانی، محمد فاتح، مدارس صحن ثمان

## The Emergence of an Islamic City: The Madrasas and Converting Istanbul into an Islamic Metropolis

Mahdi Ebadi<sup>1</sup>

**Abstract:** The Madarsas played a unique role in promoting Istanbul into an Islamic-Ottoman metropolis by consolidation and boosting the educational and religious life of the city after the conquest (1453 A.D.). Although the transforming of the Istanbul to the Ottoman's capital took place by Mehmet II (the Conqueror), but the changing of city into the Ottoman educational-religious center and Islamic metropolis, carried out via other ways, including building of the magnificent mosques and madrases. As a result of building and activities of the significant number of madrasas, especially Madaris-i Sahn (Sahn-I Thiman), Madrasa's teachers (ustad) and students (Talaba) could teach and study in this madrasas, and inform the life of official Islam (Sharia) and Islam of Madrasa in the new Ottoman capital and metropolis. Consequently, the Madrasas had played an important and unique role in outward image and establishment and flourishing of religious life in Istanbul and converting it into an Islamic metropolis.

**Keywords:** Istanbul, Ottoman Madrasas, Mehmet the Conqueror, Madaris-i Sahn-i Thiman.

---

1 Assitant professor , Department of History & Civilization of Islamic Nations, Payam Noor University; m.ebadi@pnu.ac.ir.

## مقدمه

با تأسیس اولین مدرسه در قلمرو عثمانی که پس از فتح ازنیق<sup>۱</sup> (۱۳۳۱ق.م) صورت گرفت،<sup>۲</sup> نهاد مدرسه در کنار نهادهای مانند جامع (مسجد) و بازار، به عنصری ثابت و مهم در شهرهای عثمانی تبدیل گردید. اهمیت مدرسه در حیات شهری و زندگی دینی-فرهنگی عثمانی‌ها در همان اوان به گونه‌ای بود که تأسیس مدرسه در کنار جامع، به بخشی از سیاست فتح درآمده بود.<sup>۳</sup> از این رو، بلافصله پس از فتح هر شهری، به ویژه اگر آن شهر متعلق به غیرمسلمانان بود، جامع و مدرسه‌ای در آن بنا می‌گردید. در این میان، اگر شهر مفتوحه برای سلاطین عثمانی اهمیت ویژه‌ای داشت، برای نشان دادن این امر، اغلب بناهای باشکوهی از نوع جامع و مدرسه نیز در آن بنا می‌گردید. بنای مدارس باشکوه اغلب با این هدف صورت می‌گرفت تا با رونق بخشیدن به فعالیتها و حیات علمی و مدرسی در شهر، جایگاه آن شهر خاص ارتقاء یابد و اهمیت آن نیز بر همگان آشکار شود. زمانی که شهر استانبول در ۱۴۵۷ق. فتح و بلافصله به عنوان پایتخت جدید دولت عثمانی انتخاب شد، با توجه به ماهیت بیزانسی شهر، یکی از دغدغه‌های اصلی و مهم، چگونگی و اجتماعی آن نمود کلان‌شهری اسلامی بود؛ به گونه‌ای که این مهم هم در حیات فرهنگی و اجتماعی آن نمود پیدا کند و هم ظاهر آن را به شهری اسلامی نزدیک نماید. در سطور آتی به تبیین این مسئله پرداخته خواهد شد که مدارس و در رأس آنها مدارس صحن ثان، چگونه در تبدیل استانبول نو مفتوح به کلان‌شهری اسلامی-عثمانی در همان مقطع کوتاه پس از فتح و در زمان فرمانروایی محمد فاتح (حک ۸۵۵-۱۴۵۱ق.) ایفای نقش کردند.

## فتح استانبول و تأسیس مدارس

یکی از تحولات عمده اوایل عهد فرمانروایی محمد دوم فتح شهر قسطنطینیه بود. محمد دوم مشهور به محمد فاتح پس از جلوس بر اورنگ سلطنت در ۱۴۵۱ق.م، در صدد فتح

۱ شهری باستانی و بیزانسی نیکائیا (Nicaea) که در منابع اسلامی به صورت «نیقیه» نیز ضبط شده است.

۲ ادريس بن حسام الدین بدليسی (كتابت در سنه ۱۰۸۴ھ)، هشت بهشت، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه شماره ۱۷۶۲، به کتابت محمد معصوم زنوزی، ورق ۱۷۷.

۳ اکمل الدین احسان اوغلو (۱۳۸۶)، «مدارس امپراتوری عثمانی»، ترجمه مهدی عبادی، فصلنامه تاریخ اسلام، س. ۸، ش. ۱۵۳، ص. ۲۹.

پایتخت بیزانس برآمد. فتح قسطنطینیه<sup>۱</sup> و تبدیل آن از «دارالحرب به دارالاسلام»<sup>۲</sup> که در روز سه شنبه بیستم جمادی الاولی ۸۵۷ق. / بیستم و نهم مه ۱۴۵۳م. صورت گرفت،<sup>۳</sup> برای سلطان محمد دوم اعتبار و شهرت فراوانی را در جهان اسلام به همراه داشت و او را به «فاتح»<sup>۴</sup> و «ابوالفتح» ملقب ساخت.<sup>۵</sup> پس از فتح استانبول، این شهر از سوی محمد فاتح به عنوان پایتخت وی و دولت عثمانی انتخاب گردید.<sup>۶</sup> این انتخاب بدین معنی بود که بهزودی باید استانبول به مهمترین

۱ در مورد روند فتح قسطنطینیه (استانبول) نک: احمد عاشق پاشازاده (۱۳۳۲)، *تاریخ آل عثمان*، استانبول: مطبوعة عامره، صص ۱۴۱-۱۴۲؛ قریتوولوس (۱۳۲۸)، *تاریخ سلطان محمد خان ثانی، متجمی قارولیدی*، استانبول: احمد احسان و شرکاسی، صص ۴۶-۸۵؛ قوامی (۱۹۵۵)، *فتحنامہ سلطان محمد فاتح، حاضر لایان فرانسیس بانکر*، استانبول: معارف و کالتی معارف باصیم اولی، صص ۵۶-۶۶؛ طورسون بک (۱۳۳۰)، *تاریخ ابوالفتح*، استانبول: تاریخ عثمانی انجمنی مجموعه‌سی، صص ۴۱-۵۶؛ روحی (۱۹۹۲)، *تاریخ آل عثمان*، ص ۱۸؛ *Ruhi Tarihi Oxford Ntjshast*, *Belgeler*, c. XIV, sa. 18-۴۴۸؛ نشری، ج ۲، صص ۶۸۸-۷۰۹؛ *تاریخ آل عثمان امجهول الملف* (۱۹۹۲)، *Die altosmanischen anonymen, in text*، *und übersetzung herausgegeben von Friedrich Giese*, Breslau, *Im Selbstverlage Breslau XVI* önsoz, index ve içindekileri haz. Şerafettin Turan, ۷۴، ص ۷۴؛ احمد بن شمس الدین ابن کمال (۱۹۵۷)، *تاریخ آل عثمان*، ۷. دفتر: احمدبن شمس الدین ابن کمال (۱۹۵۷)، *تاریخ آل عثمان*، ۷، Ankara, Türk Tarih Kurumu

عامره، صص ۲۵۴-۲۶۰.

۲ قوامی، همان، ص ۳۹.

۳ محمد نشی (۱۹۹۵)، *كتاب جهان نما*: hazırlayanlar Faik Reşit Unat, Mehmed Altay Köyメン، Ankara, Türk Tarih Kurumu (1995)، ج ۲، ص ۴۰؛ ابن کمال، همان، ج ۷، ص ۷۰؛ احمد فریدون بک (۱۲۷۴)، *منتشرات السلاطین* ج ۱، استانبول: مطبعة عامرة، صص ۲۳۷-۲۴۰؛ نیز نک: Halil İnancı (1997), "Istanbul", *The Encyclopediad of Islam*, New edition, vol. iv, p. 224

۴ با وجود اینکه در پژوهش‌های تاریخی مربوط به عثمانی و در میان پژوهشگران این حوزه، لقب «فاتح» رواج عام یافته است، لازم به ذکر است که در استاد و منابع عثمانی، از وی اغلب با لقب «ابوالفتح سلطان محمد خان غازی» (به عنوان نمونه نک)، محمد ظلی بن درویش اولیاء چلبی (۱۳۱۴)، *سیاحتنامه*، طایبی احمد جودت، در سعادت، اقدام مطبعه‌سی، ج ۱، ص ۳۱۴؛ حافظ حسین بن اسماعیل حسین آیوسراپی (۱۲۸۱)، *حدیقة الجوامع*، استانبول: مطبوعة عامرة، ص ۱۰) یا «ابوالفتوحات و المغازی سلطان محمد غازی» *سلطان محمد فاتح وقفیه‌سی* (۱۹۳۸)، *Fatih Mehmet II vakfiyeleri*, Ankara, Vakıflar Mütürlüğü Umum، ص ۴۵؛ طورسون بک، همان، ص ۸) یاد می‌شود. بر روی سنگ قبرهای یاقی مانده از این دوره نیز القاب وی به صورت «ابوالفتح سلطان محمد خان»، «فاتح سلطان محمد خان»، «ابوالفتح سلطان محمد خان غازی» ذکر شده است (F. İsmail Ayanoğlu(1958), "Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitabeleri", *Vakıflar Dergisi*, sa. 4, s. 207, 208). همچنین مؤلف کنده‌الاخبار نیز در اثر خود از محمد دوم به عنوان «استانبول فاتحی» (کلیبورلو مصطفی عالی (۱۳۷۷)، کنده‌الاخبار، ج ۱، استانبول: تقویم خانه عامره، ص ۳۷ و «فاتح پایتخت روم» یاد می‌کند (Mustafa Âli (1997) , *Kitabü't-tarih-i künhü'l-ahbar* (Kayseri Raşid Efendi Kütiphanesiindeki 901 ve 920 .No. lu nüshalar gore), haz. Ahmet Uğur ve öte., Kayseri, Erciyes Üniversitesi., c.11, s. 515

۵ John Wilkinson Gibb (1902) , *A History of Ottoman poetry*, vol. 2, ed. Edward G. Brown, London, Uzak & co., vol. 2, p. 22; Bernard Lewis (1972), *Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire*, Norman and London, University of Oklahoma Press, p. 3; and see A. D. Alderson (1956), *The structure of the Ottoman dynasty*, Oxford, The Clarendon Press., pp. 111, 114.

۶ طورسون بک، همان، ص ۷۷؛ نشری، همان، ج ۲، ص ۷۰.

کلان شهر عثمانی تبدیل شود و از نظر اهمیت از دو پایتخت پیشین یعنی بروسه و ادرنه پیشی گیرد. این مهم بیش از هر چیز در اثر تبدیل استانبول به شهری اسلامی و تغییر هویت و چهره ظاهری آن از شهری مسیحی به شهری مسلمان نشین مقدور و ممکن می‌شد. از این رو، استانبول در کنار برخوردار بودن از اهمیت سوق الجیشی و سیاسی،<sup>۱</sup> باید از وجهه‌ای دینی و مذهبی نیز برخوردار می‌گردید.<sup>۲</sup> بر همین اساس به فاصلهٔ کوتاهی پس از فتح، تأسیس نهادهای دینی در استانبول، در اولویت سیاست محمد فاتح برای تبدیل استانبول به شهری اسلامی قرار گرفت.<sup>۳</sup> با توجه اینکه در این زمان، بین حیات دینی شهرهای عثمانی با نهاد مدرسه و طبقهٔ مدرّسی ارتباط وثیقی وجود داشت، بخش قابل توجهی از تحقق این مهم (اسلامی‌سازی استانبول) در گرو برپا داشتن مدرسه در این شهر کهنسال بیزانسی سابق بود. آگاهی از چنین ضرورتی موجب شد تا افزون بر اینکه کلیساها مشهور ایاصوفیه به جامع تبدیل<sup>۴</sup> و در جوار آن مدرسه‌ای برپا گردید،<sup>۵</sup> بیش از صد کنیسه و دیر همگی به مساجد و تعدادی نیز به مدرسه و خانقه تبدیل شدند.<sup>۶</sup> با این وجود، روشن بود که تبدیل استانبول به شهری اسلامی و مبدل ساختن آن به مرکز علمی و آموزشی (یا به تعبیر وقتی نامهٔ فاتح «دارالعلم») عثمانی،<sup>۷</sup> تنها با تبدیل ساختمان‌های بیزانسی به مساجد و مدارس محقق نمی‌شد و مستلزم تهمیدات بیشتری بود.

### دلایل بنای مدارس صحن (ثمانیه)

با توجه به دلایلی که گفته شد، بنای یک مجموعهٔ بزرگ و باشکوه دینی و علمی در استانبول مشتمل بر یک جامع و هشت مدرسه در اطراف آن، به همراه یک بیمارخانه و یک

<sup>۱</sup> در فتحنامهٔ محمد فاتح برای ایتال سلطان مملوکی مصر (حك. ۱۴۵۳-۱۴۶۱ق.)، که به قلم ملاگورانی نوشته شده است، به این مطلب اشاره شده که فتح قسطنطینیه، به عنوان شهری غیر اسلامی که وسط ممالک اسلامی باقی مانده بود، ضرورت داشته است (فردون بک، همان، ج ۱، ص ۲۳۶؛ قس. Sydney Nettleton Fisher (1959), *The Middle East: A History*, New York, Alfred A. Knopf, pp. 193-4

<sup>2</sup> Halil İnalçık (1969/1970), “The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 23/24, p. 233.

<sup>3</sup> نک: مهدی عابدی (۱۳۸۹)، «عوامل مؤثر بر گسترش مدارس در قلمرو عثمانی (دورهٔ کلاسیک: سده‌های ۱۰-۸ هجری)»، پژوهشنامهٔ تاریخ تمدن اسلامی، س. ۴۳، ص ۸۶

<sup>4</sup> بدليسی، همان، ورق ۶۲۱

<sup>5</sup> عالی، همان، ج ۵، ص ۲۶۰.

<sup>6</sup> «سلطان محمد فاتح وقفیه‌سی»، ص ۳۰ (۳۴)، و نیز نک: Muzaffer Gökman (1943), *Fatih medreseleri*, İstanbul, Ak-Ün Matbaasi, s. 15

<sup>7</sup> همان، ص ۳۹ (۵۲).

عمارت در دستور کار قرار گرفت. از آنجاکه بنای مجموعه‌ای با این عظمت، نیازمند زمان زیادی بود و همین امر می‌توانست تبدیل شدن استانبول به مرکز اصلی علمی و فرهنگی عثمانی را با تأخیر مواجه سازد، هشت کنیسه از کنائس شهر به عنوان محل موقت این مدارس هشتگانه در نظر گرفته شد و برای هر کدام نیز مدرسی از عالمان برجسته انتخاب گردید که علاءالدین طوسی (د. ۱۴۸۷ق./۱۴۸۷م.),<sup>۱</sup> مصلح الدین مصطفی بن یوسف بروسوی مشهور به خواجهزاده (د. ۱۴۸۸ق./۱۴۸۸م.),<sup>۲</sup> ملا زیرک (د. ۱۴۹۷ق./۱۴۹۷م.[؟]) و ملا عبدالکریم (د. ۱۴۸۹ق./۱۴۸۹م.)<sup>۳</sup> از آن جمله بودند.<sup>۴</sup>

۱ علاءالدین طوسی از جمله علمای برجسته و نامور ایرانی حاضر در بلاد روم در این زمان بود که به گزارش طاشکپریزاده بر علوم عقلی و نقلی تسلط داشت. او در زمان سلطان مراد دوم به بلاد روم مهاجرت کرده بود و این سلطان عثمانی با توجه به جایگاه والای علمی وی، تدریس در مدرسه پدرش محمد اول (سلطان محمد چلبی) را به این عالم برجسته ایرانی واگذار کرد. پس از اینکه علاءالدین طوسی منصب تدریس در مدارس صحن را بر عهده گرفت، محمد فاتح همواره برای اذعان بیشتر بر جایگاه علمی او، برخی اوقات در جلسات تدریش حاضر می‌شد. با این اوصاف، ظاهراً طوسی در نتیجه رنجش از محمد فاتح به دلیل اینکه اثر خطبپردازه درباره برسی و مقایسه آرای غزالی در تهافت *الفلسفه* با نظرات حکماء (فیلسوفان) را بر تأثیف او موسوم به *النذر ترجیح* داد، از تدریس در مدارس عثمانی انصراف داد و به ایران و خراسان بازگشت (احمدبن مصطفی طاشکپریزاده ۱۳۹۵/۱۹۷۵)، *الشقائق النعمانية في العلماء الدولة العثمانية*، بیروت: دارالكتب العربي، صص ۶۰-۶۱.

۲ ملا خواجهزاده از جمله فارغ‌التحصیلان مدرسه سلطانیه بروسه و از شاگردان خضریک ابن جلال (د. ۱۴۵۸ق./۱۴۵۸م.)، از مدرسان شهیر عهد مراد دوم و محمد فاتح و اولین قاضی شهر استانبول و مدرس این مدرسه بود. با توجه به اینکه پدر وی فردی تاجر و ثروتمند بود، وی به خواجه زاده مشهور شد (نک: طاشکپریزاده، همان، ص ۷۶) با توجه به توانایی‌های علمی خواجهزاده، خضریک وی را به دربار عثمانی معرفی کرد. سلطان محمد فاتح با مشاهده توانایی‌های علمی وی، او را به عنوان معلم و مصاحب خود برگزید و پس از مدتی نیز به عنوان قاضی عسکر منصوب گردید (همان، صص ۷۶-۷۸؛ برای آگاهی بیشتر درباره خواجهزاده نک: Saffet Köse (1998), "Hocazâde Muslihuddin Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 18, İstanbul, ISAM, /207 et seq).

۳ ملا عبدالکریم نیز در این زمان جمله مدرسیان و علمای صاحب نفوذ و مشهور عثمانی بود تا جایی که به مقام شیخ‌الاسلامی، یعنی بالاترین مقام و منصب در تشکیلات علمیه عثمانی‌ها نیز دست یافت. دوره شیخ‌الاسلامی ملا عبدالکریم (د. ۱۴۸۹ق./۱۴۸۹م.) بعد از درگذشت فخرالدین عجمی در سال ۱۴۸۵ق./۱۴۶۰م. و یا احتمالاً ۱۴۸۷ق./۱۴۶۸م. تا سال ۱۴۷۲ق./۱۴۷۲م. بوده است (برای آگاهی بیشتر درباره ملا عبدالکریم نک: طاشکپریزاده، همان، صص ۹۵-۹۶؛ محمد مجdal الدین ادرنوی مجددی (۱۲۶۹)، ترجمه *الشقائق* (حدائق الشقائق)، استانبول: مطبعة عامرة، صص ۱۷۸-۱۷۹؛ حاجی خلیفه مصطفی بن عبدالله القسطنطینی کاتب چلبی (۲۰۱۰)، *سَلَّمُ الْوَسْوَلُ إِلَى طَقَاتِ الْعَجَلِ*، اشرف و تقدیم امکن الدین احسان اوغلی، تحقیق محمود عبدالقدیر الارناوط، تدقیق صالح سعداوی صالح، اعداد الفهارس صالح‌الدین اویغور، ج ۲، استانبول: مرکز الأبحاث للتاریخ و الفنون و الثقافة الإسلامية، صص ۲۹۸-۲۹۹ و نیز نک: Molla (2005), "Molla İpşirli (Abdülkârîm Efendi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 30, İstanbul, ISAM, s. 239

۴ عاشق پاشازاده، همان، ص ۱۴۳؛ نشری، همان، ج ۲، ص ۷۰۶؛ این‌کمال، همان، ج ۷، صص ۱۰۱، ۶۲۱؛ طاشکپریزاده همان، ص ۷۴؛ مجیدی، همان، ص ۱۱۷؛ و نیز نک: این‌کمال، همان، ج ۷، ص ۷۴.

اگرچه اغلب بنای این مجموعه را در جهت فعالیت‌های عمرانی استانبول بعد از فتح به شمار می‌آورند،<sup>۱</sup> از مطالبی که ادریس بدليسی درباره علت بنای این مجموعه ذکر می‌کند می‌توان چنین نتیجه گرفت که در بنای آن از سوی فاتح سه انگیزه مختلف دخالت داشت: اندوختن حسن<sup>۲</sup> برای آخرت، برجای گذاشتن یادمانی برای فتح و نیز ایجاد نماد دینی اسلامی در استانبول.<sup>۳</sup> در واقع وجود بناهای دینی عظیم در استانبول از جمله کلیساها ایاصوفیه که به قول بدليسی «در غایت رتبت زینت و بهاء» و «در نهایت رفعت بنا» بودند و «طرح مبانی هر کدام محیر عقول و افهام است»، ایجاد بنایی عظیم‌تر از آنها با ویژگی‌های اسلامی را که مبین و نمودار قدرت و عظمت اسلام باشند، بیش از پیش ضروری می‌نمود.

اگرچه تبدیل ایاصوفیه از کلیسا به جامع می‌توانست نمایانگر پیروزی و برتری اسلام باشد، اما وجود عناصر معماری مسیحی و در شرایطی که بنای اسلامی بزرگ‌تر و حداقل در سطح آن وجود نمی‌داشت، تا حدودی این برتری را تحت الشاعع قرار می‌داد. بر همین اساس نیز بنای این مجموعه دینی و مذهبی عظیم در دستور کار قرار گرفت و محمد فاتح در صدد برآمد «انشاء مسجد جامعی نماید جامع محسن صوری و معنوی» تا به صورت نماد دینی - اسلامی «قبة الاسلام» استانبول باشد.<sup>۴</sup> برای تحقق این مهم بود که برای بنای این مجموعه محلی مرتفع در شمال شهر استانبول<sup>۵</sup> روی یکی از تپه‌های هفتگانه این شهر<sup>۶</sup> در نظر گرفته شد تا به نوعی عظمت آن برای هر بیننده‌ای در شهر نمودار شود و حتی عظیم‌تر از همه بناهای تاریخی شهر به نظر آید. به احتمال زیاد به همین دلیل نیز در تواریخ عثمانی اغلب از بی‌همتایی بنای این

۱ به عنوان نمونه نک: Ömer Lütfi Barkan (2000), "Fatih Cami ve İmaret Tesislerinin 1489-1490 Yılına Âit Muhasebe Bilançoları", *Osmalı Devleti'nin sosyal ve ekonomik tarihi: Osmanlı devlet arşivleri üzerinde tariikhâle makaleler*, yay. haz. Hüseyin Özdeğer, İstanbul, İstanbul Üniversitesi., c. 2, s. 1054

۲ بدليسی در ذکر عواملی که موجب بنای این مجموعه گردید بعد از ذکر این انگیزه به این بیت فارسی نیز اشاره کرده است:  
«ر و نعمت آید کسی را به کار که دیوار عقیبی کند زرنگار» (بدليسی، همان، ورق ۶۸۴).

۳ نک: همان، ورق ۶۸۳-۶۸۵

۴ همان، ورق ۶۸۴-۶۸۵

۵ همان، ورق ۶۸۵

۶ محلی که برای بنای این مجموعه بر روی تپه چهارم از تپه‌های هفتگانه شهر در نظر گرفته شد، در محل خرابه‌های کلیساها حواریون (سنتز آپوتروس / Saints Apotre / Saints Apote) بود که از سوی تشدودرا (Teodora) همسر امپراتور ژوستینیان (Justinian) ساخته شده بود (آیوانسرابی، همان، ص ۸؛ یوزف هامر پورگشتال (۱۳۸۷)، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه میرزاکی مازندرانی، به اهتمام جمشید کیان‌فر، ج ۲، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۶۷۲).

M. Şerafeddin Yaltkaya (1940), "Tanzimattan evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I* (Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle), İstanbul, Maarif Matbaası, s. 463; Gökman, s. 19; Cahid Baltacı (1976), *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı medreseleri: teşkilat, tarih*, İstanbul, İrfan Matbaası, s. 350; İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1984), *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilati*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, s. 618, 95-96.

مجموعه سخن رفته است.<sup>۱</sup> آنچه که این نظر را تأیید می‌کند خاکسپاری محمد فاتح پس از مرگ وی در این مجموعه است تا در عین حال تداعی گر عظمت بنیان‌گذار آن نیز باشد.<sup>۲</sup> بنای این مجموعه، به تعبیر برخی مورخین «عمارت عامره»<sup>۳</sup> که در ۱۴۶۳ق. م. آغاز شده بود، در ۱۴۷۵ق. م. به پایان رسید.<sup>۴</sup> بی‌تر دید مهمترین قسمت‌های این مجموعه که در عین حال بدان وجهه‌ای دینی و اسلامی نیز می‌بخشید، جامع باشکوه<sup>۵</sup> و مدارس هشت‌گانه بزرگ ساخته شده در اطراف آن بودند که اغلب به عنوان «مدارس عالیه» عثمانی مورد توجه بودند.<sup>۶</sup> این امر تنها به دلیل ساختمان و بنای باشکوه آن نبود، بلکه در کنار آن، مدرسه‌ی هر یک از این مدارس به برجسته‌ترین علمای آن زمان و اگذار گردید که همین امر نیز بر شهرت و شوکت آنها بیش از پیش می‌افزود.<sup>۷</sup> اگرچه به طور کلی گفته می‌شود که این مدارس هشت‌گانه، در ابتدا به «مدارس ثمانیه» و بعدها به مدارس صحن (صحن مدرسه‌لری) مشهور شدند،<sup>۸</sup> اما شواهد تاریخی این نظر را تأیید نمی‌کنند. در متن عربی وقف‌نامه عمارت محمد فاتح، نام مدارس به صورت «المدارس العالية الثمانية» ذکر شده است.<sup>۹</sup> در حالی که در متن ترکی وقف‌نامه و نیز در اغلب منابع ترکی معاصر و یا نزدیک به دوره محمد فاتح، از لفظ «سکز مدرسه» برای اشاره به این مدارس استفاده می‌شود.<sup>۱۰</sup> اولیاء چلبی نیز به این نکته

۱ به عنوان نمونه نک: خواجه سعدالدین، همان، ج، ۱، ص ۵۷۸؛ مؤلف مرأت کائنات نیز به همین مناسبت در توصیف این مدارس صحن این بیت فارسی را آورده است: «اساسی چون زمین ثابت بنایی چون فلک محکم ندیده هیج سیاحی نظیرش در همه عالم» (محی الدین محمد نشاجیزاده (۱۲۹۰)، مرأت کائنات، ج، ۲، استانبول: ابی‌جا: ص ۴۰۲).

۲ بدليسي، ورق ۸۸۵-۸۸۶، خواجه سعدالدین، همان، ج، ۲، صص ۷-۶.

۳ صولاق‌زاده، همان، ص ۲۶۷؛ Ali, c. 11, s. 518.

۴ «سلطان محمد فاتح وقفیه‌سی»، ص ۳۸-۳۷ (۴۸-۴۹)، اولیاء چلبی، همان، ج، ۱، ص ۱۳۸؛ آيوان‌ساري، همان، ج، ۱، ص ۴۰۱.

۵ این جامع تنها جامع بزرگی است که از سوی سلطان محمد فاتح در استانبول بنا گردید (Robert Anhegger (1954)، *Eski Fatih Camii i Meselesi*، *Tarih Dergisi*, Cilt 6, Sa. 9, s. 145). با این حال وی جوامع دیگری نیز بنا کرد که از آن جمله می‌توان به جامع ملازبرک، جامع شیخ‌وقازاده، جامع غلطه، جامع قلعه سوری، جامع قله‌جدیده و مسجد اسکی عمارت اشاره کرد («سلطان محمد فاتح وقفیه‌سی»، ص ۱۹۲ (۳۵۷-۳۵۸)).

۶ «سلطان محمد فاتح وقفیه‌سی»، ص ۱۴۴ (۲۶۲)، (۱۲۵)، نشاجیزاده، همان، ج، ۲، ص ۴۰۱؛ خواجه سعدالدین افندی (۱۲۸۰)، *تاج التواریخ*، ج، ۱، استانبول: مطبعة عامرة، ص ۵۷۸، Ali, c. 11, s. 519.

۷ «سلطان محمد فاتح وقفیه‌سی»، ص ۳۹ (۵۲)، طورسون‌بک، همان، ص ۶۵؛ بدليسي، همان، ورق ۶۸۷.

۸ Uzunçarşılı, s. 7; Fahri Unan (2008), “Sahn-i Semân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul, İSAM, s. 532.

۹ [وقف‌نامه عمارت سلطان محمد فاتح] (۱۹۴۵)، چاپ شده به صورت نسخه برگدان در: *Fatih imareti vakfiyesi*, haz. O. N. Ergin, İstanbul, İstanbul Belediyesi.

۱۰ «سلطان محمد فاتح وقفیه‌سی»، ص ۳۹ (۵۲)؛ عاشق‌پاشازاده، همان، ص ۱۴۳؛ *تواریخ آل عثمان* [مجھول المؤلف]، ص ۱۰۰.

اشاره کرده است که این مدارس هشتگانه در میان علماء به «مدارس ثمانیه» مشهور بودند،<sup>۱</sup> حال آنکه در قانون نامه فاتح از آنها با نام «صحن مدرسلری» یاد می‌شود.<sup>۲</sup> از این رو، می‌توان گفت که از همان دوره محمد فاتح، استفاده از هر دو عنوان مذکور برای این مدارس رواج داشت. درباره اینکه چرا از این مدارس هشتگانه، با عنوان «صحن» یاد می‌شد، اطلاع قابل اعتمایی در دست نیست. با توجه به قرار گرفتن این مجموعه در مرکز شهر استانبول (آن روزگار)،<sup>۳</sup> برخی بر این نظر بوده‌اند که به همین دلیل نام مدارس صحن یا مدارس صحن ثمان بدان‌ها داده شده بود.<sup>۴</sup> گلیپولو مصطفی عالی افندی نیز پیش از این به این مطلب اذعان داشته است که مدارس مذکور «به موجب اینکه در میدان [وسط] دارالملک استانبول قرار گرفته بودند به مدارس صحن مشهور شدند».<sup>۵</sup> با این وجود، امروزه از مدارس صحن، اغلب تحت عنوان «مدارس فاتح»<sup>۶</sup> و نیز «مدارس صحن ثمان»<sup>۷</sup> یاد می‌شود.

### آموزش در مدارس صحن

چهار مدرسه از مدارس صحن در شرق جامع فاتح و چهار مدرسه دیگر در غرب آن قرار گرفته‌اند<sup>۸</sup> که به گروه اول مدارس بحر سفید (آق‌دنیز) و به چهار مدرسه دوم مدارس بحر سیاه (قره‌دنیز) نیز گفته می‌شود.<sup>۹</sup> علاوه بر این، برای آماده ساختن سوخته‌ها (سوخته‌لر)<sup>۱۰</sup>

<sup>۱</sup> اولیاء چلبی، همان، ج ۱، ص ۳۱۴.

<sup>۲</sup> قانون نامه آل عثمان (۱۳۳۰)، سلطان محمد خان ثانی طرفین تنظیم اولنان برنجی قانون نامه اولوب ویانه کتبخانه امپراتوری سینده موجود نسخه‌سندن استنساخ ایدیلمشده، استانبول: احمد احسان و شرکاسی (مطبوعه جیلیق عثمانی شرکتی)، ص ۲۰، ۱۴.

<sup>۳</sup> نک: «سلطان محمد فاتح و قیمه‌سی»، ص ۴۸-۴۹؛ ۷۴، ۷۴؛ قوامی، ص ۶۰-۶۱؛ نشاجیزاده، همان، ج ۲، ص ۴۰۱.

<sup>۴</sup> Uzunçarşılı, op. cit.; Gökman, s. 21.

<sup>۵</sup> محمد همدی چلبی صولاقيزاده (۱۲۶۷)، تاریخ صولاقيزاده، استانبول: محمودیک مطبعه‌سی، ص ۲۶۷. نک: Hüseyin Atay (1981), "Fatih- Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-nameler", *Vakıflar Dergisi*, sa. 13, s. 172 et seq.

<sup>۶</sup> نک: Baltaci, s. 350; Unan, s. 532.

<sup>۷</sup> این بیان بدیلیسی در هشت بهشت را می‌توان به عنوان یکی از بهترین توصیف‌ها درباره این مدارس مورد توجه قرار داد: «هشت مدرسه مؤسسه بر اشكال هندسه بيکدیگر متصل و چهار چهار مقابل و در پیشگاه هر مدرسه و وسط حجرات قبة درس خانه بر وضع کنبدی بر جیس جهت مجمع افاده و تدریس» (بدیلیسی، همان، ج ۷، ص ۶۸۵-۶۸۶). بدراالدین محمد عامری (د. ۹۸۴ ق. ۱۵۷۷ م.) که در ۹۳۶ ق. ۱۵۳۰ م.، استانبول را از نزدیک دیده است، توصیف خوبی از مجموعه جامع و مدارس صحن و دیگر بنای‌های مرتبط با آن به دست داده است (نک: بدراالدین محمد العامری الغزی الدمشقی (۲۰۰۴)، *المطالع البدرية في المنازل الرومية*. حقها و قدم لها المهدی عید الرواضية، أبو ظبی: دار السویدی للنشر والتوزيع و بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ص ۱۲۲-۱۲۳).

<sup>9</sup> Mehmed, İpsırılı (1993), "şahn-i Thamān", *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. vii, p. 842; Unan, s. 532; and see Gökman, s. 25-9; Baltaci, s. 351.

جهت تحصیل در مدارس عالی صحن، در کنار هر کدام از آن مدارس و متصل بدانها، یک مدرسه دیگر نیز ساخته شده بود.<sup>۱</sup> با این وجود که در وقف‌نامهٔ فاتح از این مدارس کوچک‌تر به نام «مدرسه پچه» یا «مدارس صغری» یاد شده است،<sup>۲</sup> اما این مدارس بیشتر به مدارس «تنمّه» یا «موصلةٰ صحن» مشهور بودند.<sup>۳</sup> با احتساب این مدارس هشت گانهٔ صحن و هشت مدرسهٔ تنمّه یا موصلةٰ صحن منضم بدانها، در واقع تعداد مدارس موجود در مجموعهٔ فاتح در استانبول در مجموع شانزده مدرسه بود.<sup>۴</sup> ضمن آنکه در کنار درب غربی جامع، یک دارالتعلیم نیز برای تعلیم قرآن به کودکان بنا شده بود.<sup>۵</sup> در هر کدام از مدارس صحن، ۱۹ حجره وجود داشت که ۲ حجره برای معید، ۱۵ حجره برای دانشمندان و ۲ حجره نیز برای فرآش و بواب در نظر گرفته شده بود.<sup>۶</sup> در واقع مدارس ثمانیه در مجموع ۱۵۲ حجره داشت<sup>۷</sup> که از این تعداد، روی هم رفته ۱۲۰ حجره به طلبه‌ها اختصاص یافته بود.<sup>۸</sup> علاوه بر این، در هر کدام از مدارس تنمّه، یک حجره (و در مجموع مدارس هشت حجره) وجود داشت که در هر کدام از آنها سه طبله سکونت می‌کردند.<sup>۹</sup> به طور کلی، در مدارس ثمانیه و تنمّه روی هم رفته ۳۱۲ طبله همزمان می‌توانستند به تحصیل پردازند.<sup>۱۰</sup>

دروس ارائه شده در مدارس صحن، به مانند اغلب مدارس عثمانی به علوم اسلامی اختصاص داشت که فقه، اصول فقه، تفسیر، حدیث و کلام مهم‌ترین آن‌ها به شمار می‌رفتند.<sup>۱۱</sup>

۱ طلبه‌هایی که در مدارس صحن تحصیل می‌کردند دانشمند و به آنها که در مدارس تنمّه درس می‌خواندند، سوخته نامیده می‌شدند (نک: بدیلیسی، همان، ج. ۷، ص. ۶۸۸؛ و نیز نک: Murat Akgündüz (2002), *XIX. Asır Başlarında kadar*. *Ottoman devletinde şeyhülislamlık*, İstanbul: Beyan Yayınları, s. 26).

۲ عاشق‌پاشازاده، همان، ص. ۴۳؛ بدیلیسی، همان، ورق ۶۸۸ نشری، همان، ج. ۲، ص. ۷۰۶؛ ابن‌کمال، همان، ج. ۷، ص. ۱۰۱.

۳ «سلطان محمد فاتح و قفیلیسی»، صص ۳۹ (۵۲)، ۱۴۷ (۲۶۷).

۴ بدیلیسی، همان، ورق ۶۸۸، ۵۱۸؛ صولاقداده، همان، ص. ۲۶۷.

۵ «سلطان محمد فاتح و قفیلیسی»، صص ۳۹ (۵۲).

۶ همان، صص ۳۹ (۵۲)، ۱۳۹ (۳۵۹)؛ علاوه بر دارالتعلیم، یک دارالشفاء، یک خانقاہ و دو حمام دیگر نیز در این مجموعه ساخته شده بود (همان‌جا: بدیلیسی، همان، ج. ۷، صص ۶۸۸-۶۸۹). همچنین برای سهولت دسترسی مدرسان و دانشمندان و سوخته‌ها به کتاب‌های مورد نیاز خود، در کنار این مجموعه کتابخانه‌ای (دارالكتبی) تأسیس گردید (طورسون‌بک، همان، ص. ۶۳).

۷ Âli, c. 11, s. 513; ۲۶۷.

۸ Unan, op. c.it.

۹ Îpşirli, op. cit., vol. p. 842.

۱۰ Âli, c. 11, s. 513, 518; ۲۶۷.

۱۱ Hamilton Alexander Rosskeen Gibb and Harold Bowen (1957), *Islamic society and the west: a study of the impact of western civilization on Moslem culture in the Near East*, London/New York/Toronto: Oxford University, vol. 12, p. 145.

۱۲ Franz Babinger (1978), *Mehmed the Conqueror and his Time*, trans. Ralph Manheim, ed. William C. Hickman, Princeton: Princeton University, p. 296; Uzunçarşılı, s. 33.

توجه به ماهیت دروس و نیز در نظر داشتن این مهم که به دلیل اهمیت این مدارس، اغلب علمای برگسته در آنها به تدریس می‌پرداختند، مدارس مذکور به مهمترین مرکز دینی و فرهنگی عثمانی<sup>۱</sup> و یکی از مراکز عمدۀ اسلام مدرسی<sup>۲</sup> تبدیل شدند تا جایی که اغلب علماء و مدرسیان مشهور و مهم قلمرو عثمانی، به نوعی با این مدارس در ارتباط بودند و اغلب یا مدرس و استاد این مدارس بودند و یا اینکه تحصیلات خود را در آنها به اتمام رسانده بودند.<sup>۳</sup> این مطلب از دید ناظران در آن دوره نیز پنهان نمانده است تا جایی که بدليسي همين مطلب را مورد توجه قرار داده و حتی با بيانی نفر چگونگی ارتباط ميان اين مدارس با دستگاههای مختلف دولت عثمانی را ترسیم کرده است.<sup>۴</sup>

علاوه بر مطالبی که ذکر شد، توجه به چند نکته دیگر نیز می‌تواند جایگاه مدارس ثمانیه را از نظر علمی و مذهبی در حکومت عثمانی به خوبی نشان دهد. در قانون‌نامۀ آل عثمان (قانون‌نامۀ محمد فاتح)، به صراحة این مدارس به عنوان «مدارس عالیه» مورد توجه قرار گرفته‌اند.<sup>۵</sup> از آنجایی که استادان و مدرسان این مدارس، از برگسته‌ترین علمای قلمرو عثمانی به شمار می‌رفتند، غالباً افراد مورد نظر برای مناصب عالی قضایی و دینی از میان آنها انتخاب می‌شد.<sup>۶</sup> علاوه بر این، ملاهای صحن (صحن ملالری) در مقام مولویت محسوب و جایگاه آنها بالاتر از همه سنجاق‌بک‌ها دانسته شده است.<sup>۷</sup> همچنین قاضی دارالسلطنه (استانبول) که غالباً از میان مدرسیان این مدارس انتخاب می‌شد، هم پایه بکلربک شمرده شده است.<sup>۸</sup> بر همین اساس نیز می‌توان گفت که یکی از مراحل مهم تکامل آموزش مدرسی در

۱ Semavi Eyice, "Fâtih Camii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.12, İstanbul, İSAM., s. 244, 247.

۲ نک: عالی، همان، ج ۵، ص ۳۷.

۳ نک: عالی، همان، ج ۵، ص ۲۷.

۴ «از منتبیان مسالک تحصیل علوم و منتمیان بذکا و حدت طبع در افانین فهوم در هر مدرسه جمعی مجاور و ملازماند و با مر مطالعه و مذاکره و افاده و استفاده مداوماند و بحسب قابلیت و بتقادی فضیلت از مجالس این مدارس هر چند سال جمعی از قابان [!] فاضل و مستعدان کامل را بملازمت درگاه خلافت ممتاز می‌گردانند و نواب همایون آن جماعت را در بلاد ممالک سلطانی از قاضی و دانی قاضی و مدرس ساخته بتدریج بمراتب و مناصب اعزام می‌رسانند و بمقتضای تفاوت مقادیر فهوم فردا هر کدام بوظیفه و مرسوم موسوم می‌سازند و در درجات رعایت و عنایت هر یک را بمقدار راتب و رایت او می‌افرازند» (بدليسي، همان، ورق ۶۸۷-۶۸۸).

۵ قانون‌نامۀ آل عثمان، ص ۲۰؛ لازم به ذکر است که در همان‌جا مدرسه ایاصوفیه نیز هم پایه مدارس ثمانیه دانسته شده است.

۶ همان‌جا: «سلطان محمد فاتح وقیه‌سی»، ۳۵۸؛ و نیز نک: U. Heyd and E. Kur'an (1986), *The Encyclopeadia of Islam, New edition*, vol. iii , p. 1153

۷ قانون‌نامۀ آل عثمان، همان‌جا.

۸ همان‌جا.

دوره عثمانی در تأسیس مدارس صحن در استانبول تبلور یافت و در واقع از این زمان به بعد بود که تشکیلات علمیه عثمانی ساختار و نظاممندی خاص خود را پیدا کرد که طی آن مدارس صحن در رأس آن قرار گرفته بود.<sup>۱</sup> در نیمة اول قرن ۱۶ق.م، مدرسان مدارس صحن ثمان، همچنان بزرگترین مدرسان قلمرو عثمانی به شمار می‌رفتند.<sup>۲</sup>

### مدارس دیگر استانبول در عهد محمد فاتح

مدارس صحن که زمینه تبدیل استانبول به مهمترین مرکز علمی و فرهنگی عثمانی را فراهم آوردن،<sup>۳</sup> تنها مدارس ساخت محمد فاتح در استانبول نبودند.<sup>۴</sup> از جمله مدارس دیگری که این سلطان در این شهر ساخت می‌توان به مدرسه ساخته شده در کنار قبر منسوب به ابوایوب انصاری،<sup>۵</sup> مانند مدرسه زیرک<sup>۶</sup> و مدرسه ایاصوفیه<sup>۷</sup> اشاره کرد. علاوه بر این، اهتمام سلطان

۱ Mehmet İpszirli (2000), “İlmiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul: İSAM, , s. 141; see Ali, c. 11, s. 520-524.

۲ العامری، همان، ۱۲۲.

۳ نک: طورسون بک، همان، صص ۶۳-۶۴، خواجه سعد الدین، همان، ج ۱، صص ۵۷۷-۵۸۸.

۴ قوامی که اثر خود فتحنامه سلطان محمد فاتح را در اوآخر قرن ۹۵۱م. به بیان رسانده، تأسیس مدارس مختلف از سوی سلطان عثمانی را بدین شکل بیان داشته است: «ذخیره ذرگو مدارس ایدهه تبیانه اینه شغل ایده غباءه و سعدآد» (قوامی، همان، ص ۲۲).

۵ پس از فتح استانبول، با توجه به اینکه روایات باقیمانده درباره محل قبر ابوایوب انصاری باهم اختلاف داشتند و در این مدت نیز محل سور نیز نسبت به زمانی که وی در طی محاصره شهر در سال ۵۳ق.م. از دنیا رفت، تغییراتی را به خود دیده بود، سلطان عثمانی در نهایت نظر آق شمس الدین از مریدان حاج بیرام ولی که نزد وی حاضر بود، به عنوان نظر درست پذیرفت و در کنار آن جامع، مدرسه و خانقاہی را بنا کرد (عاشق پاشازاده، همان، ص ۱۴۳؛ طورسون بک، همان، ص ۶۶؛ قوامی، همان، ص ۵۱؛ بدیلسی، همان، ورق ۶۸۹-۶۹۰ نشری، همان، ج ۲، ص ۷۱۴؛ محمود بن عثمان چلبی لامعی (۱۲۷۰)، ترجمة نفحات الانس، استانبول: مطبعة عامرة، صص ۶۸۷-۶۸۸؛ ابن کمال، همان، ج ۷، ص ۹۹؛ طاشکپریزاده، همان، صص ۱۴۰-۱۴۱). در مدرسه مذکور، چهارده طالب تحصیل می‌کردند که هر کدام روزی بدیگر دریافت می‌کردند و مدرس آن نیز روزانه سی و شش آقچه دریافت می‌داشت «یوب و قفیه‌سی» (۱۹۳۸)، Fatih Mehmet II vakfiyeleri, Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü ۲۸۷-۳۱۱ (۱-۱۰۰۲۹۲-۲۹۱)، (۱۹۴۹-۱۰۱-۰۲۹۲-۲۹۱)، Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü ۶۹۰، Ali, ۱۰-۱-۰۲۹۲-۲۹۱، (۱۹۴۹-۱۰۱-۰۲۹۲-۲۹۱)، Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü ۵۱۵-۶ (c. 11, s. 515-6). بنا بر وقف نامه مجموعه ابوایوب انصاری، مدرسه این مجموعه و حجره‌های آن به «ساعین در علوم شرعی اصلی و فرعی و سایر علوم شریف نقلى» وقف شده بود («یوب و قفیه‌سی»، ص ۲۹۲ (۱۱)؛ برای آگاهی از موقوفه‌های این مجموعه نک: همان، صص ۲۹۲-۲۹۸).

۶ مدرسه زیرک همراه با مدرسه ایاصوفیه که از جمله اولین مدارس تأسیس شده در استانبول بود، در واقع کلیسایی به نام پانتکراتور (Pantokratoros/Pantakrator) بود که پس از فتح شهر از سوی سلطان به مدرسه تبدیل شد و تدریس در آن از سوی سلطان به ملا زیرک (۵۰۳ق.م. ۱۴۹۷) آغاز شد («سلطان محمد فاتح و قفیه‌سی»، ص ۴۲-۴۴؛ Eyice, 1945, “Fatih Sultan Mehmedin Vakfiyeleri”, *Fatih Osman Nuri Ergin: Fâtih Camii ve Külliyesi*”, op. cit ۲۰).

۷ سال بنای مستقلی برای این مدرسه نیز ساخته شد (آیوانسرایی، همان، ج ۱، ص ۱۱۸).

۸ مدرسه ایاصوفیه که اولیاء چلبی از آن با نام «مدرسه ایاصوفیه کبیر» یاد می‌کند (ولیاء چلبی، همان، ج ۱، ص ۳۱۴)، از جمله اولین مدارس تأسیس شده در استانبول است که به مانند مدرسه زیرک، در طبقه فوچانی ایاصوفیه و در محل اتاق‌های

عثمانی به بنیان نهادن مدارس مختلف در استانبول، موجب شد تا وزرا، امراء<sup>۱</sup> و نیز تجار و علمای برجسته به تأسیس مدرسه در پایتخت روی آورند.<sup>۲</sup> از جمله این مدارس می‌توان به مدرسه محمود پاشا،<sup>۳</sup> مدرسه داود پاشا،<sup>۴</sup> مدرسه مراد پاشا،<sup>۵</sup> روم محمد پاشا،<sup>۶</sup> مدرسه عتیق

Ahmet Süheyl, Ünver (1946), *Fatih, külliyesi ve zamanı ilim hayatı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tip Fakültesi, s. 9; idem(1947), *İlim ve Sanat bakımından Fatih devri notları*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, s. 68; Baltacı, s. 26, 474 سلطان عثمانی تبیین شد محمدين فارموزین علی مشهور به ملا خسرو (د. ۱۴۶۰ق./۱۴۸۵م.) بود. پس از مدتها محمد فاتح در کنار جامع ایاصوفیه، مدرسه مستدقی نیز بنا کرد (آیوانسرایی، همان، ج. ۱، ص. ۳) و نیز نک: «سلطان محمد فاتح و قعیه‌سی»، ص. ۴۲ (۵۷). نک: Ekrem Hakkı Ayverdi (1973), *Osmanlı mimarisinde Fatih devri*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, c. iii, s. 318 اگرچه تأسیس مدرسه در همان دوره پس از فتح (۱۴۵۷ق./۱۴۵۷م.) صورت گرفت، اما بنای مستقل مدرسه احتمالاً در سال ۱۴۶۹ق. (۱۴۶۶م.) ساخته شد (نک: Ünver, *Fatih, külliyesi ve zamanı ilim hayatı*, s. 11).

<sup>۱</sup> بنا گزارش مؤلف تاریخ ابوالفتح، محمد فاتح، به امراء و وزراء خود دستور داد تا برای عمران و آبادانی شهر علاوه بر بنای جامع، عمارت و بناهای مشابه، مدارسی را نیز بنا نمایند (طروسون بک، همان، ص. ۶۶).

<sup>2</sup> مدرسه محمود پاشا در استانبول به وسیله محمود پاشا (د. ۱۴۷۹ق./۱۴۷۴م.)، اولین وزیر اعظم غیر مدرسی این دوره ساخته شد که از طبقه غلامان (قولول) بود که اصلیتی صرب یا بلغار داشت و بعد از اعدام خلیل پاشا (۱۴۵۷ق./۱۴۵۱م.) بدین مقام منصوب شد و تا ۱۴۶۷ق. (۱۴۶۶م.) در این مقام بود. او بین سال‌های ۱۴۷۷ق./۱۴۷۲م. تا ۱۴۷۸ق. (۱۴۷۳م.) یکبار دیگر بدین مقام منصوب گردید (تابث احمد عثمانزاده (۱۴۶۹)، «حدیقة‌الوزرای فریبیورک: حص. ۱-۹»، Sehabeddin Tekindağ (2000)، «Mahmud Paşa», *Türkçe Dîyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, İstanbul, İSAM, s. 376-7). مدرسه محمود پاشا در محل یک کلیسای بیزانسی (آیوانسرایی، همان، ج. ۱، ص. ۱۹۱) در کنار جامع پاشای مذکور و در ۱۴۷۲ق. (۱۴۷۱م.) ساخته شد (Ayverdi, op. cit., iii, s. 443; Baltacı, s. 289).

<sup>3</sup> مدرسه داود پاشا در سال ۱۴۹۰ق. (۱۴۸۵م.) به وسیلهٔ قوجه (درویش) داود پاشا (۱۴۹۰ق./۱۴۹۹م.) ساخته شد (Ekrem Hakkı Ayverdi (1953), *Fatih devri mimari eserleri*, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği, s. 16) مقام وزارت دست یافت و در دوره بازیزدیم دوم و بین سال‌های ۱۴۸۳ق./۱۴۸۷م. تا ۱۴۹۷ق. (۱۴۹۷م.) و به مدت پانزده سال وزیر اعظم عثمانی بود (عثمانزاده، همان، ص. ۱۵؛ آیوانسرایی، همان، ج. ۱، ص. ۱۹۱) (Ayverdi, op. cit., iii, s. 443; Baltacı, s. 289).

<sup>4</sup> این مدرسه به وسیلهٔ خاص مراد پاشا، از وزرای دوره محمد فاتح بنا شد (همان، ج. ۱، ص. ۲۰۴؛ و نیز نک: İstanbula vakıfları tahrir defteri: 953 (1546) tarihli(1970), neşr. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, s.307 در جنگ اتفاقی (۱۴۷۳ق.) و در جنگ با اوزون حسن آق قوپولو کشته شد (آیوانسرایی، همان، ج. ۱، ص. ۲۰۴؛ محمد ثریا (۱۳۱۱)، سجل عثمانی یا خود تذكرة مشاهیر عثمانی، ج. ۴، استانبول: مطبعة عامرة، ص. ۳۵۴)، تکمیل بنای مدرسه بعد از ۱۴۷۸ق. (۱۴۷۸م.) به وسیلهٔ برادرش وزیر اعظم مسیح علی پاشا (د. ۱۴۰۷ق./۱۵۰۱م.) به انجام رسید (Baltacı, s. 567).

<sup>5</sup> روم محمد پاشا (د. ۱۴۷۴ق./۱۴۷۴م.) از وزرای اعظم محمد فاتح بود که بین سال‌های ۱۴۷۷ق./۱۴۷۱م. به جای محمود پاشا در این منصب بود (Sehabeddin Tekindağ (1970), «Mehmed Paşa, Rûm», *Islam Ansiklopedisi*, c. vii, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, s. 594) که از سوی دولت عثمانی به علما و فقرا پرداخته می‌شد قلعه گردید (اعشق پاشازاده، همان، ص. ۱۹۱). با این حال، وی در اسکدار که امروزه بخشی از استانبول به شمار می‌رود، علاوه بر جامع و عمارت، مدرسه‌ای نیز بنا کرد (اعشق پاشازاده، همان؛ آیوانسرایی، همان، ج. ۲، ص. ۹۵) مدرسه مذکور در ۱۴۷۶ق. (۱۴۷۲م.) ساخته شد (595).

ابراهیم پاشا<sup>۱</sup>، مدرسه خواجه خیرالدین<sup>۲</sup>، مدرسه ملا گورانی<sup>۳</sup>، مدرسه زینی چلی<sup>۴</sup> و مدرسه تخته قاضی<sup>۵</sup> اشاره کرد. بی‌تردید، تأسیس این تعداد مدرسه، در کنار بناهای دیگر به‌ویژه جوامع و مدارس، خود دگرگون کننده چهره شهر استانبول بود و بدان ظاهری اسلامی می‌بخشید و موجب شد تعداد زیادی از استادان برجسته و مشهور مدرسی و طالبان علوم شرعی در استانبول حضور پیدا کنند که از آن جمله می‌توان به علمای مشهوری مانند ملا گورانی (د. ۱۴۸۰ق./۱۴۸۰م.)، محی‌الدین محمد بن تاج‌الدین ابراهیم مشهور به خطیب‌زاده (د. ۱۴۹۶ق./۱۴۹۶م.) و محمد بن فرامرز مشهور به ملا خسرو (د. ۱۴۸۵ق./۱۴۸۰م.) اشاره کرد.

### نتیجه گیری

توجه به تعداد مدارس تأسیس شده در استانبول در دوره محمد فاتح و در رأس آنها مدارس مهم صحن/ثمانیه، با بخشیدن وجهه‌ای اسلامی به استانبول به تبدیل شدن آن به مهمترین مرکز مدرسی و آموزشی عثمانی، عملان نقش مهم و تعیین کننده‌ای را در تبدیل استانبول به کلان‌شهری اسلامی ایفا کردند. در سایه وجود و فعالیت این مدارس و حضور استادان و

۱ بنیانگذار این مدرسه چندرلو ابراهیم پاشا (د. ۱۵۰۵ق./۱۵۰۰م.)، وزیر اعظم بایزید دوم فرزند خلیل پاشای مقتول (۱۴۵۷ق./۱۴۵۳م.) بود که بین سال‌های ۹۰۳ق./۱۴۹۸م. و ۹۰۵ق./۱۴۹۷م. این منصب را در اختیار خود داشت (عثمانزاده همان، ص ۱۹-۱۷؛ آیوانسرایی، همان، ج ۱، صص ۲۷-۲۶). اگرچه مؤلف حدیقة جوامع سال ۸۸۳ق./۱۴۷۹م. را به عنوان تاریخ بنای جامع ابراهیم پاشای مذکور ذکر شده (همان، ج ۲۶)، در دفتر تحریر اوقاف استانبول سال ۹۵۳ق./۱۵۴۶م. اوسط رجب ۱۴۹۹ق. آوریل ۱۴۹۳م. به عنوان تاریخ ثبت وقف‌نامه ابراهیم پاشا قید شده است (*Istanbul vakıfları tahrir defteri*, s. 82) «قید شده (برای تصویر کتبیه جامع ابراهیم پاشا نک: «من دخله کان آمنا» و «خیر جلیل مؤبد») قید شده (برای تصویر کتبیه جامع ابراهیم پاشا نک: «Ibrâhim Paşa Külliyesi», *Türkiye Semavi Eyice*، «Ibrâhim Paşa Külliyesi»)، که به حساب ابجد سال آغاز بنای آن

۲ مدرسه خیرالدین پاشا که در سال ۸۷۴ق./۱۴۷۰م. و به وسیله خیرالدین پاشا (د. ۱۴۷۶ق./۱۴۷۰م.) از مدرسیان این دوره که از اساتید محمد فاتح نیز به شمار می‌رفت، ساخته شد (مجدى، همان، ص ۹۰؛ آیوانسرایی، همان، ج ۱، ص ۳۰۷ و نیز نک: *Ayverdi, Osmanlı mimarisinde Fatih devri*, iii, s. 512).

۳ بنای این مدرسه، ملا گورانی از مدرسیان شهری عهد فاتح (د. ۱۴۸۹ق./۱۴۸۴م.) ساخته شده بود (Baltaci, s. 311).

۴ بنای این مدرسه، زینی محمد، روزنامچه‌جی محمد فاتح بود (آیوانسرایی، همان، ج ۱، ص ۱۹۵؛ و نیز نک: عطاء‌الله‌بن‌یحيی نوعیزاده عطائی (۱۲۶۹)، *Dîlüşşâfiyat*, ج ۱، استانبول: طبعخانه عامرة، صص ۵۳۱ و ۵۴۴).

۵ مدرسه تخته قاضی که به وسیله قاضی محمد افندی (د. ۷۷۳ق./۱۴۶۹م.) بنا شد (همان، ج ۱، ص ۵۱۹).

طلبه‌هایی که در این مدارس تدریس و تحصیل می‌کردند، حیات اسلام شریعتی و مدرسی در پایتخت و کلان‌شهر جدید عثمانی میسر شد و به تغییر عالی افتدی حضور این تعداد از مدرسیان و علمای در استانبول موجب «رعایت شرع نبوی و صیانت دین مصطفوی در تمامی جهات آن گردید».<sup>۱</sup> مدارس با تأثیرگذاری در روند تبدیل پایتخت جدید عثمانی از دو منظر وجههٔ ظاهری و تثبیت حیات دینی و مذهبی در آن، نقش مهم و بی‌بدهی را در اسلامی‌سازی این شهر ایفا کردند. از این رو، می‌توان گفت که اگر انتقال مرکز دولت به شهر تاریخی و مهم استانبول (قسطنطینیه)، با هدف افزودن بر شهرت جهانی دولت عثمانی و مبدل ساختن آن به قدرتی جهانی صورت گرفت، تبدیل آن به مرکز دینی و مذهبی برای عثمانی‌ها در سایه تأسیس جوامع و مدارس ممکن و مقدور گردید.

## منابع و مأخذ

- آیوسراپی، حافظ حسین بن اسماعیل حسین (۱۲۸۱)، *حدیقة الجوامع*، استانبول: مطبعة عامرة.
- ابن کمال (کمال پاشازاده)، احمد بن شمس الدین (۱۹۵۷)، *تواریخ آل عثمان*، ۷. دفتر: önsoz, index ve içindekileri haz. Şerafettin Turan, Ankara, Türk Tarih Kurumu
- احسان اوغلو، اکمل الدین (۱۳۸۶)، «مدارس امپراتوری عثمانی»، ترجمهٔ مهدی عبادی، فصلنامه تاریخ اسلام، س، ۸، ش. ۲۹.
- اولیاء چلبی، محمد ظلی بن درویش (۱۳۱۴)، *سیاحتنامه*، ۱، ج، طابعی احمد جودت، در سعادت، اقدام مطبوعه‌سی.
- «ایوب و قفیه‌سی» (۱۹۳۸)؛ *Fatih Mehmet II vakfiyeleri*, 287-311(1-49), Ankara, Vakıflar .Umum Müdürlüğü
- بدليسی، ادريس بن حسام الدین (کتابت در سنه ۱۰۸۴ھ)، هشت پیشست، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخهٔ شماره ۸۷۶۲، به کتابت محمد معصوم زنوزی.
- *Die altosmanischen anonymen, in text und übersetzung herausgegeben von Friedrich Giese*, Breslau, Im Selbstverlage Breslau XVI
- ثریا، محمد (۱۳۱۱)، *سجل عثمانی یاخود تذکرة مشاهیر عثمانی*، استانبول: مطبعة عامرة.

---

1. Ali, c. 11, s. 519.

- خواجه سعد الدین افندی (۱۲۸۰)، *تاج التواریخ*، استانبول: مطبعة عامرة.
- روحی (۱۹۹۲)، *تواریخ آل عثمان (تاریخ روحی)*، *Belgeler*, c. XIV, sa. 18
- «سلطان محمد فاتح و قصیه‌سی» (۱۹۳۸)، *Fatih Mehmet II vakfiyeleri*, 14-198(1-360), Ankara, „Vakıflar Umum Müdürlüğü
- صولاقيزاده، محمد همدمى چلبي (۱۲۹۷)، *تاریخ صولاقيزاده*، استانبول: محمود بك مطبعة سى.
- طورسون بك (۱۳۳۰-۱۳۳۲)، *تاریخ ابوالفتح*، استانبول: تاریخ عثمانی انجمنی مجموعه سى.
- طاشکپری زاده، أَحْمَدْ بْنِ مُصْطَفَى (۱۹۷۵/۱۳۹۵)، *الشَّاقِقُ النَّعْمَانِيَّ فِي الْعِلْمِ الْأَكَادِيمِيِّ*، المَوْلَةُ العُثْمَانِيَّةُ، بَيْرُوت: دار الكتب العربي.
- عاشق پاشازاده، احمد (۱۳۳۲)، *تواریخ آل عثمان*، استانبول: مطبعة عامرة.
- عالی، كليبولولو مصطفى (۱۲۷۷)، *كته الاخبار*، استانبول: تقویم خانه عامره.
- العامري الغزى الدمشقى، بدر الدين محمد (۲۰۰۴)، *المطالع البدري في المنازل الرومية*، حقها و قدم لها المهدى عيد الرواضية، أبو ظبى: دار السويدى للنشر والتوزيع و بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى.
- عبادی، مهدی (۱۳۸۹)، «عوامل مؤثر بر گسترش مدارس در قلمرو عثمانی (دوره کلاسیک: سده‌های ۸-۱۰ هجری)»، *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی*, س ۴۳.
- عثمان زاده، تائب احمد (۱۹۶۹)، *حقيقة الوزرا*، فربیور ک: [بی جا].
- عطائی، عطاء الله بن یحيی نوعی زاده (۱۲۶۹)، *ذیل الشاقق*، استانبول: طبعخانه عامرة.
- فریدون بك، احمد (۱۲۷۴)، *منشآت السلاطین*، استانبول: مطبعة عامرة.
- قانون نامه آل عثمان (۱۳۳۰)، سلطان محمد خان ثانی طرفند تنظیم اولنان برنجی قانوننامه اولوب ویانه کتابخانه امپراتوریستنده موجود نسخه سنند استنساخ ایدیلیمشدیر، استانبول: احمد احسان و شرکاسی (مطبعه جیلیق عثمانی شرکتی).
- قریتوولوس (۱۳۲۸)، *تاریخ سلطان محمد خان ثانی*، مترجمی قارولیدی، استانبول: احمد احسان و شرکاسی.
- قوامی (۱۹۵۵)، *فتحنامه سلطان محمد فاتح*، حاضر لایان فرانس بانکر، استانبول: معارف و کالنی معارف باصیم اوی.
- کاتب چلبي، حاجی خلیفه مصطفی بن عبدالله القسطنطینی (۲۰۱۰)، *سَمُّ الْوُصُولِ إِلَى طَبَقَاتِ الْفُحُولِ*

- اشراف و تقديم أكمل الدين احسان اوغلى، تحقيق محمود عبدالقادر الارناوط، تدقیق صالح سعداوي صالح، اعداد الفهارس صلاح الدين أويغور (۲۰۱۰)، استانبول، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية.
- لامعی، محمود بن عثمان چلبی (۱۲۷۰)، ترجمة نفحات الانس، استانبول: مطبعة عامرة.
  - مجدى، محمد مجد الدين ادرنوی (۱۲۶۹)، ترجمة شقائق(حِدَاثَتُ الشَّقَائِق)، استانبول: مطبعة عامرة.
  - نشانجي زاده، محی الدین محمد (۱۲۹۰)، مرآت کائنات، استانبول: [بی جا].
  - نشري، محمد (۱۹۹۵)، کتاب جهاز نما: hazırlayanlar Faik Reşit Unat, Mehmed Altay Köylen, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1995
  - هامر پور گشتال، بوزف (۱۳۸۷)، تاریخ امپراطوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی مازندرانی، به اهتمام جمشید کیان فر، تهران: انتشارات اساطیر.
  - [وقنهامه عمارت سلطان محمد فاتح] (۱۹۴۵)، چاپ شده به صورت نسخه برگردان در: *Fatih imareti vakfiyesi*, haz. O. N. Ergin, İstanbul, İstanbul Belediyesi
- Akgündüz, Murat (2002), *XIX. Asır Başlarına kadar Osmanlı devletinde şeyhiislamlık*, İstanbul: Beyan Yayınları.
  - Alderson, A. D. (1956), *The structure of the Ottoman dynasty*, Oxford, The Clarendon Press.
  - Ali, Gelibolulu Mustafa (1997), *Kitabü 't-tarih-i künhi'l-ahbar* (Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesindeki 901 ve 920 No. lu nüshalar gore), haz. Ahmet Uğur ve öte., Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
  - Anhegger, Robert (1954), "Eski Fatih Cami'i Meselesi", *Tarih Dergisi*, Cilt 6, sa. 9, s. 145-60.
  - Atay, Hüseyin (1981), "Fatih- Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-nameler", *Vakıflar Dergisi*, sa. 13, s. 171-235.
  - Ayanoğlu, F. İsmail (1958), "Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitabeleri", *Vakıflar Dergisi*, sa. 4, s. 193-208.
  - Ayverdi, Ekrem Hakkı (1953), *Fatih Devri Mimari Eserleri*, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği, 1953.
  - Babinger, Franz (1978), *Mehmed the Conqueror and his Time*, trans. Ralph Manheim, ed. William C. Hickman, Princeton: Princeton University.
  - Baltaci, Cahid (1976), *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı medreseleri: teşkilat, tarih*, İstanbul: İrfan Matbaası.
  - Barkan, Ömer Lütfi (2000), "Fatih Cami ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 Yılına Âit Muhasebe Bilançoları", *Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik tarihi: Osmanlı devlet arşivleri üzerinde tetkikler-makaleler*, c. 2, s. 1054-1100, yay. haz. Hüseyin Özdeğer, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

- Ergin, Osman Nuri (1945), “Fatih Sultan Mehmedin Vakfiyeleri”, *Fatih imareti vakfiyesi*, s. 10-41, haz. O. N. Ergin, İstanbul Belediyesi.
- Eyice, Semavi (1995), “Fâtih Camii ve Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.12, İstanbul, İSAM.
- Fisher, Sydney Nettleton (1959), *The Middle East: A History*, New York: Alfred A. Knopf.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen and Bowen, Harold (1957), *Islamic society and the west: a study of the impact of western civilization on Moslem culture in the Near East*, London/New York/Toronto: Oxford University.
- Gibb, John Wilkinson (1902), *A History of Ottoman poetry*, vol. 2, ed. Edward G. Brown, London: Uzak & co.
- Gökman, Muzaffer (1943), *Fatih medreseleri*, İstanbul: Ak-Ün Matbaası.
  - Heyd, U. and Kuran, E., (1986), “cİlimiyye”, *The Encyclopaedia of Islam, New edition*, vol. vol. iii.
- Idem (1946), *Fatih, külliyesi ve zamanı ilim hayatı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi.
- Idem (1970), “Mehmed Paşa, Rûm”, *İslam Ansiklopedisi*, c. vii, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Idem (1973), *Osmanlı mimarisinde Fatih devri: 855-886 (1451-1481)*, c. III-VI, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü.
- Idem (2000), “İbrâhim Paşa Külliyesi”, *ibid*, c. 21.
- Idem (2000), “İlmiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul: İSAM.
- Idem (2005), “Molla Abdülkerim Efendi”, *ibid*, c. 30.
- -Idem, (1969/1970), “The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City”, *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 23/24, pp. 229-249.
- İnacık, Halil (1997), “İstanbul”, *The Encyclopaedia of Islam, New edition*, vol. iv.
- İpşirli, Mehmed, (1993), “Sahn-i Thaman”, *The Encyclopaedia of Islam, New edition*, vol. vii.
- *İstanbul vakıfları tahrir defteri: 953 (1546) tarihli*(1970), neşr. Ömer Lütfi Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü.
- Köse, Saffet (1998), “Hocazâde Muslihuddin Efendi”, *Türkiye diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 18, İstanbul, İSAM.
- Lewis, Bernard (1972), *Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire*, Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Tekindağ, Şehabeddin (2003), “Mahmud Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 27, İstanbul: İSAM.

- Unan, Fahri (2008) , “Sahn-i Semân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, İstanbul: İSAM.
- Ünver, Ahmet Süheyl, (1947), *İlim ve Sanat bakımından Fatih devri notları*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1984), *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilati*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin (1940.), “Tenzimattan evvel ve Sonra Medreseler”, *Tanzimat I* (Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle), s. 463-467, İstanbul: Maarif Matbaası.



## نقش ایرانیان در توسعه مکتب کتاب‌آرایی بغداد عثمانی

فرزانه فخر فر<sup>۱</sup>

**چکیده:** بغداد در سده دهم هجری سرزمینی حدفاصل دو قدرت سیاسی مهم در منطقه بود؛ دولت عثمانی و دولت صفوی. به تدریج در نیمة دوم این قرن، پایه‌های قدرت دولت عثمانی در بغداد استوار شد. بغداد که پیش از این، تحت حمایت ایرانیان، پیشنهادی دیرینه در برپایی کارگاه‌های هنری و خلق نسخ مصور باشکوه داشت، در این دوره شکوفایی دوباره یافت. گرد آمدن هنرمندان و اصحاب هنر در بغداد، زمینه شکل‌گیری مکتبی جدید در کتاب‌آرایی را فراهم آورد که امروزه با نام مکتب کتاب‌آرایی بغداد عثمانی شناخته می‌شود. پرسش این است که ایرانیان تا چه اندازه در پیشرفت مکتب کتاب‌آرایی بغداد عثمانی تأثیرگذار بوده‌اند؟ پژوهش پیش رو با رویکردی تاریخی و روشی تحلیلی به بررسی موضوع می‌پردازد. این بررسی نشان داد که حضور و فعالیت استادان ادب و هنر ایرانی در بغداد، تأثیر بسیاری بر شکل‌گیری و گسترش مکتب کتاب‌آرایی بغداد و نوع آرایش کتاب‌ها در عصر حاکمیت عثمانیان داشته است.

**واژه‌های کلیدی:** مکتب کتاب‌آرایی بغداد، هنرمندان ایرانی، دولت صفوی، دولت عثمانی، مضامین شیعی

## The Role of Iranian in Development of Book-Designing School of Ottoman Baghdad

Farzaneh Farrokhfar<sup>1</sup>

**Abstract:** In 16th Century, Baghdad was the area divided between two important regional political powers: Ottoman and Safavid. Gradually in the second half of the century, the Ottoman government took power in Baghdad. Baghdad again flourished in this period, meanwhile earlier was under Iranian-backed, had long history of artistic workshops and produced magnificent illustrated manuscripts. The association of artists and artisans in Baghdad led to the formation of a new school in Art that today known as Book-Designing School of Ottoman Baghdad. The question is that: How Iranians much have been influencing on the development of Book-Designing School of Ottoman Baghdad? The results of this research emphasize that immigration and activities of Iranian artists at Baghdad had a major influence on the formation and expansion of the Book-Designing school of Baghdad and upon the type of book layouts in Ottoman era. The research method is historical analytical ones.

**Keywords:** Safavid, Ottoman, Book-Designing School of Baghdad, Iranian artists, Shiite content.

---

1 Assistant Professor, School of Arts, University of Neyshabur

ffarrokfar@yahoo.com

## مقدمه

تشکیل حکومت صفوی در آغاز سده دهم هجری و اعلام مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور، دولت سنی مذهب عثمانی را سخت بر ضد ایران برانگیخت؛ دولت صفوی نیز روش خصمایی با آنان در پیش گرفت. سیطره بر بغداد به عنوان پایگاهی مهم برای نمایش قدرت و اشاعه اعتقادات از اهداف اصلی دولت بود و سبب بروز کشمکش‌ها و جنگ‌های بسیاری شد. در اواخر سده دهم هجری، با تضعیف دولت صفوی و چیرگی عثمانیان بر بغداد، دوران کوتاهی از صلح و آرامش بر شهر حاکم شد. در این هنگام، با حضور هنرمندان در بغداد، کارگاه‌های کتاب‌آرایی و نقاشی جانی دوباره یافت و زمینه شکل‌گیری مکتبی جدید را فراهم ساخت.

اهمیت این موضوع از آنجا است که مکتب کتاب‌آرایی بغداد، اگرچه در دوران نفوذ عثمانیان شکل گرفت، اما بیشتر آثار، تحت تأثیر مکاتب هنری ایران و با مضامین شیعی ایجاد شدند. با این توصیف، هدف اصلی این پژوهش پاسخ به این پرسش است که ایرانیان تا چه اندازه در گسترش مکتب کتاب‌آرایی بغداد عثمانی تأثیرگذار بوده‌اند؛ به نظر می‌رسد در دهه‌های پایانی سده دهم هجری، به رغم سلطه سیاسی ترکان عثمانی بر بغداد، پیشینه نفوذ فرهنگ و هنر ایرانی در منطقه، نقش اصلی در توسعه هنر بغداد داشته است.

از میان منابع مورد استفاده در این نوشتار، کتاب نقاشی بغداد عثمانی<sup>۱</sup> و مقاله «مکتب نگارگری بغداد با تأکید بر مضامین شیعی»<sup>۲</sup> بخشی از اطلاعات تاریخی را در بر دارند، ولی برای پاسخ دادن به پرسش تحقیق، مرجع کاملی نیستند. افزون بر آن، اسناد و تذکره‌های عثمانی و صفوی که حاوی اطلاعات جامع و مهمی درباره فعالیت ایرانیان مهاجر در کارگاه‌های هنری بغداد است، در این تحقیق اهمیت بسیار دارند. این پژوهش بر پایه اطلاعات تاریخی و روش تحلیلی، به بررسی نقش هنرمندان ایرانی در شکل‌گیری مکتب کتاب‌آرایی بغداد می‌پردازد.

## تحولات سیاسی بغداد، سده‌های دهم و یازدهم هجری

در سده دهم هجری، شهر بغداد، تحت حاکمیت دو قدرت بزرگ آن روزگار، یعنی سلاطین

۱ Rachel Milstein (1990), *Miniature Painting in Ottoman Baghdad*, Mazda Publishers.

۲ مهناز شایسته‌فر (۱۳۸۸)، «مکتب نگارگری بغداد با تأکید بر مضامین شیعی»، *دوفصانه مطالعات هنر اسلامی*، دوره ۲، ش ۴، ص ۵۹-۷۶.

عثمانی و پادشاهان صفوی قرار داشت و این جایگاه با پیشی گرفتن قدرت هر کدام بر دیگری، دست به دست می‌شد. شاه اسماعیل صفوی پس از تصرف نواحی مختلف ایران در سال ۹۱۴ق./۱۵۰۸م. به منطقه بین النهرين حمله کرد و بغداد را به تصرف درآورد.<sup>۱</sup> در آن زمان، محمدالمتوکل علی الله، مردی از تبار عباسیان در جایگاه تشریفاتی خلافت عباسی قرار داشت. به گفته تاریخ نگاران، این شخص به نفع سلطان سلیم اول از مقام خود در خلافت اسلامی کناره گیری کرد، میراث مقدس نبی را در اختیار او گذاشت و کلیدهای حرمین شریفین را به وی تسليم کرد. از آن پس (۹۲۳ق./۱۵۱۷م.) سلطان عثمانی را امیر المؤمنین و خلیفة مسلمین خوانند.<sup>۲</sup>

در سال ۹۳۵ق./۱۵۲۸م. ذوالفقار بیک که از طرف شاه تهماسب حاکم منطقه کلهر بود، علیه حکومت مرکزی قیام کرد؛ بغداد که زیر نفوذ ایران بود و قسمت اعظم بین النهرين را به تصرف درآورد و خود را مطیع سلطان سلیمان اول عثمانی اعلام کرد. او دستور داد طبق سنت خلافای اموی و عباسی، در مساجد، خطبه به نام سلطان عثمانی بخوانند. شاه تهماسب، در سال ۹۳۷ق./۱۵۳۰م. نیروهایی به بغداد فرستاد تا آنجا را به محاصره در آورند. در این میان، برادران ذوالفقاریک، او را کشته و سرش را برای شاه تهماسب فرستادند. بدین ترتیب بغداد دوباره به تصرف ایران درآمد.<sup>۳</sup>

سلطان سلیمان اول عثمانی، در سالهای ۹۴۱، ۹۵۵، ۹۶۲، ۱۵۳۴، ۱۵۴۸ و ۱۵۵۴م. به ایران یورش برد. سرانجام در سال ۹۶۳ق./۱۵۵۵م. با اعزام گروهی از طرف ایران به شهر آمسیه، پیمان صلحی میان دو کشور منعقد شد. به موجب قرارداد آمسیه، ایالت‌های آذربایجان و ارمنستان شرقی در اختیار دولت صفوی قرار گرفت و گرجستان غربی، ارمنستان غربی و بین النهرين (عراق عرب) به دولت عثمانی واگذار شد.<sup>۴</sup> در این قرارداد که به صورت مبادله نامه انجام شد، سلطان عثمانی توافق کرد که با پیروان مذهب شیعه با مدارا رفتار کند و از زوار ایرانی حمایت نماید، همچنین به فرماندهان مرزی تأکید کرد که از صدور هرگونه

۱ منوچهر پارسا دوست (۱۳۶۴)، زمینه‌های تاریخی اختلافات ایران و عراق، تهران: شرکت سهامی انتشار، ص ۱۸.

۲ علی الوردي (۱۳۸۹)، تاریخ عراق، دیدگاه‌های اجتماعی از تاریخ عراق معاصر، ترجمه دکتر هادی انصاری، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ص ۳۳.

۳ پارسا دوست، همان، ص ۲۵.

۴ پتروشفسکی و دیگران (۱۳۵۴)، تاریخ ایران: از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام، ص ۴۸۵.

دستوری که موجب منازعات مرزی شود، خودداری کنند.<sup>۱</sup>

شاه عباس اول صفوی، پس از بازپس‌گیری سرزمین‌های تحت تصرف عثمانیان و انعقاد قرارداد سراب به سال ۱۰۲۷ق./ ۱۶۱۸م، در سال ۱۰۳۳ق./ ۱۶۲۳م، موفق به فتح بغداد شد. با بازپس‌گیری بغداد، جنگ‌های دو کشور بار دیگر شروع شد و تا سال ۱۰۴۸ق./ ۱۶۳۸م. که سلطان مراد چهارم دوباره بغداد را تصرف کرد، ادامه یافت.<sup>۲</sup> پس از آن، مذاکرات صلح میان دو دولت صورت گرفت که به قرارداد ذهب انجامید. طبق این پیمان‌نامه، بغداد و سرزمین بین‌النهرین در تصرف دولت عثمانی باقی ماند. از آن پس، حاکمان ایرانی برای همیشه از حاکمیت بر بغداد ناکام ماندند.

### زمینه‌های فرهنگی بغداد

در نیمة نخست سده دهم هجری، فعالیت‌های ادبی ملا محمد فضولی (متوفی ۹۶۳ق.) بزرگ‌ترین شاعر ترک‌زبان آذربایجانی در بغداد شکل گرفت. شخصیت فضولی، سیمای مردمان آن روزگار بغداد را به خوبی نشان می‌دهد. وی به فارسی، عربی و ترکی شعر می‌گفت و به هر سه زبان تکلم می‌کرد. به گفته جان الدرد:<sup>۳</sup> «هر سه این زبان‌ها در آن زمان در بغداد تکلم می‌شدند. اگرچه فضول سنی مذهب بود، اما عیقاً به اعتقادات شیعیان احترام می‌گذاشت. آثار وی بازتاب عنایت وی به عقاید شیعی مذهبان است».<sup>۴</sup>

پیشینهٔ تشیع در عراق بیش از هر منطقهٔ دیگر در جهان اسلام است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد تشیع اساساً در این محیط شکل گرفت و در دیگر نقاط گسترش یافتد. سقوط خلافت عباسی و غلبۀ مغولان، شیعیان مجال فعالیت چندانی نداشتند. سقوط خلافت عباسی و غلبۀ مغولان بر عراق و ایران، نقطه‌عطی برای شیعیان به شمار می‌آید؛ با رفع قیدهای گذشته و در نتیجهٔ سیاست دینی به دور از تعصّب مغولان، شیعیان فرصت مغتنمی برای ابراز وجود به دست آوردند.<sup>۵</sup> پیش از حکومت صفویان، شیعیان بارها برای کسب قدرت تلاش کرده و در

۱ پارسا دوست، همان، ص .۲۷

۲ نصرالله صالحی (۱۳۹۱)، تاریخ نگاری و مورخان عثمانی، تهران: انتشارات پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۱۶۲؛ Aysin Yoltar-Yıldırım (2009), *Ottoman Decorative Arts, Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism*, Ankara: p. 137.

۳ John Eldred.

۴ Milstein, *ibid*, p. 3.

۵ رسول عربخانی (۱۳۹۳)، عتبات عالیات در روابط ایران و عثمانی قرن نوزدهم؛ با تأکید بر عصر عبدالجید دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ص .۴۳.

مواردی موفق به تشکیل دولت شدند. با این حال، تا زمان شاه اسماعیل صفوی، تشیع هیچ‌گاه به صورت فرآگیر مذهب رسمی دولت و جامعه ایرانی نشده بود.<sup>۱</sup> با رسمی شدن مذهب شیعه در ایران به فرمان شاه اسماعیل اول، عراق به عنوان قطب فعالیت‌های تشیع در قرن دهم هجری، بیش از پیش مورد توجه شاهان صفوی قرار گرفت.

بیش از قرارداد صلح آماسیه در ۹۶۲ق./۱۵۵۴م، سپاهیان تحت فرمان سلطان سلیمان، سه بار آذربایجان و عراق عجم را تخریب و عراق عرب را به تصرف درآوردند. از دست رفتن عتبات عالیات برای شاه تهماسب که شیعه‌ای معتقد بود، بسیار گران آمد؛ زیرا در دوران حکمرانی صفویان بر بغداد، این شهر به عنوان یکی از مراکز مهم اقامت زائران شیعی، در مسیر مکه و کربلا مورد توجه بود. همچنین شهر بغداد که یکی از نقاط تجاری مهم آن روزگار بود، مرکز فعالیت‌های تجاری بازار گنان ایرانی و پایگاهی برای مصرف کنندگان و مشتریان شیعی مذهب بود.

شهر بغداد برای عثمانیان از جنبه دیگری نیز اهمیت داشت. حکمرانان عثمانی شهر بغداد را گذرگاهی به سوی خلیج فارس می‌دیدند. از نظر آنها، بغداد پل ارتباطی میان ترکیه، مدیترانه و هند بود، و سلطه عثمانیان بر قلب خاورمیانه، عامل مهمی برای رونق تجارت بین‌المللی به شمار می‌رفت. در دوران حکمرانی عثمانیان بر بغداد، امنیت عبور و مرور راهها برقرار و قوانین جامع و مشخصی اجرا شد. از این روی شرایط مساعدی برای رشد گونه‌های مختلف هنر فراهم شد.

### نقش ایرانیان در گسترش کارگاه‌های هنری بغداد

مسلمانان نخستین عناصر هنری را از ایرانیان، عیسویان سوریه و فلسطین و اهالی آسیای مرکزی گرفتند. ترکیب و سپس تکامل این عناصر در دمشق آغاز شد؛ چند سال بعد، با استقرار مقر خلافت عباسی در بغداد، به این شهر انتقال یافت. با اینکه مرکز خلافت عباسی در بین‌النهرین بود، همواره پیوند خود را با اقوام ایرانی، به خصوص سپاه ویژه خراسان، حفظ کرد. در حقیقت، عباسیان به خاطر شباهت‌های واقعی یا خیالی خاندانی با امپراتورهای ایران باستان، یک امپراتوری بین‌النهرین باقی ماندند. از سنت‌های ایرانی که سرمشق فاتحان قرار گرفت، ساختن بناهای باشکوه بود. فرمانروایان اموی و عباسی بیشتر همت خود را صرف

<sup>۱</sup> غلامرضا صفت‌گل (۱۳۸۸)، فراز و فرود صفویان، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان، ص ۳۸.

ساختن مساجد و کاخ‌های زیبا کردند، و هنر نقاشی و کتاب‌آرایی کمتر نمایان شد.<sup>۱</sup> نفوذ مستقیم رجال ایرانی در بدنۀ حکومت عباسیان، موجب تأثیرگذاری بیشتر ایرانی‌ها در همه فعالیت‌های فرهنگی از جمله هنرهای تصویری بغداد شد. با گسترش نهضت ترجمه، بسیاری از خوشنویسان و کتاب‌آرایان در این شهر گرد آمدند و نسخ مصور بسیاری زیر پرچم این نهضت پدید آمد. این جریان از سال ۱۲۳ ق. / ۷۵۰ م. تا زمان سقوط المستعصم بالله<sup>۲</sup> (۶۵۶ ق. / ۱۲۵۸ م.) در پایتخت عباسیان ادامه داشت. از مهمترین خوشنویسان ایرانی تبار این دوره، علی ابن‌مقله است که «در شهر بغداد، مالک خط و قلم و رقم شده بود». در سده دوم هجری نقاشی بیشتر به تذهیب و تزیین قرآن اختصاص داشت. یقطینی، ابراهیم صغیر، ابو‌موسى بن عماد، ابن‌سقاطی، محمد؛ از جمله مذهبین مشهور، در این دوره می‌زیستند.<sup>۳</sup>

تولّد مکتب کتاب‌آرایی بغداد، بی‌گمان، در سده هفتم هجری رخ داد. در آن زمان، بغداد مرکز فرهنگی جهان اسلام بود و علماء و دانشمندان از همه نقاط به آنجا روانی می‌آوردند. این دانشمندان، به ترجمه داستان‌ها، حکایت‌ها و رساله‌ها در علم طب و نجوم و آنچه عرب‌ها با آن ناآشنا بودند، پرداختند و نسخه‌های زیبای مذهب و مصوری را برای نگهداری در کتابخانه خلفاً فراهم آورند.<sup>۴</sup> کتاب‌هایی که در این دوره مصور شد، دارای نگاره‌های زیادی هستند. مشهورترین آن‌ها کتاب‌های الحیل الجامع بین علم و العمل جزری، عجایب المخلوقات قزوینی، کلیله و دمنه و مقامات حریری است. از نسخه‌های دیگر، منظومه ورقه و گلشاه عیوقی است که نگارگر آن هنرمند ایرانی عبدالمومن خوبی است. این نسخه، مکتب سلجوقی بغداد را با مکاتب سلجوقی ایران پیوند می‌دهد.

به باور همه پژوهشگران، تحول نگارگری ایران، پس از هجوم مغولان (۶۵۶ ق. / ۱۲۵۸ م.) و در عصر ایلخانان آغاز شد. در دوران سلطنت ایلخانان، شهرهای مراغه و تبریز مهمترین و مشهورترین مراکز کتاب‌آرایی بودند. شیلا بلر در پژوهش‌های خود، شهر بغداد را نیز در شمار مراکز مهم تولید نسخ و توسعه خوشنویسی دوره ایلخانان نام می‌برد.<sup>۵</sup> در دوران

۱ نوشین نقیسی (۱۳۴۳)، «تاریخ نقاشی‌های آسیا و جلوه‌های آن؛ عراق-مکتب بغداد»، نشریه هنر و مردم، دوره ۲، ش. ۲۲، ص. ۳۸

۲ حبیب الله اصفهانی (۱۳۶۹)، تذکره خط و خطاطان شامل خطاطان، نقاشان منهبان و قاطعان جلد سازان ایرانی و عثمانی به انضمام کلام الملوك، ترجمه رحیم چاوش، تهران: نشر مستوفی، صص ۱۹-۲۰.

۳ قاضی میراحمد منشی قمی (۱۳۵۲)، گلستان هنر، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص. ۱۴۴.

۴ نقیسی، همان، ص. ۳۹.

۵ Shila S. Blair (2008) *Bağdad: Calligraphy Capital under the Mongols*, in Islam Medeniyetinde Baghdad (Medinetus-Selam) Uluslararası Sempozyum, Kasım, İstanbul: pp. 297-315.

حکومت آل جلایر که بیش از نیم قرن، حاکمیت خود را بر بغداد تا تبریز گستردند، فرصتی فراهم شد تا هنرمندان این دو شهر که هر یک سابقه طولانی در کتاب‌آرایی داشتند، از تجارب یکدیگر بهره بیشتری ببرند. این تجارت به شکل‌گیری نقاشی پالایش یافته‌ای در دربار جلایریان در بغداد انجامید.

جلایریان کاملاً مبادی آداب و رسوم ایرانیان بودند و به مذهب تشیع باور داشتند. حکومت آل جلایر، دوران احیای و پیشرفت سریع و نوزایی دوباره کتاب‌آرایی بغداد است. احمد موسی از استادان معتبر این دوره است. مکتب جلایری بغداد، به جهت حضور هنرمندان ایرانی در تهیه نسخه‌های مصور، ماهیتی ایرانی داشت. این مکتب در مصورسازی کتاب‌ها چندان توجهی به مضامین مذهبی نداشت. بیشتر کتاب‌های مصور شده دارای مضامین علمی، فنی و ادبی بودند که معرف حماسه‌های تاریخی و افسانه‌های عامیانه ایران هستند. جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله که پیش‌تر در زمان غازان خان حکمران ایلخانی، در تبریز نسخه برداری و مصور شده بود، نخستین اثر برجای مانده از دوران جلایریان است که نگارش آن شش سال به درازا کشید. دیوان خواجه‌ی کرمانی که امروزه بهترین نمونه مکتب جلایری بغداد شناخته می‌شود، در سال ۷۹۹ق./۱۳۹۶م. به دست میرعلی تبریزی به نستعلیق نوشته شد و نگاره‌های آن را استاد جنید، یکی از معروف‌ترین نگارگران ایرانی، رسم کرد.

پیش از ورود تیمور به بغداد، این شهر مرکز مهم فرهنگی جهان اسلام بود و مکتب کتاب‌آرایی در آنجا رونق داشت. به دستور تیمور، بهترین نگارگران و تذهیب‌کاران، عالمان و سایر نمایندگان حیات فکری، مذهبی و هنری، به آسیای میانه کوچانده شدند. با این حال، کوچ هنرمندان موجب خاموشی کارگاه‌های هنری این شهر نشد. از میان هنرمندان ایرانی فعال در بغداد، مولانا اظہر از شاگردان حکیم جعفر تبریزی است که به استاد استادان ملقب بود. وی در اوایل عمرش از هرات به بغداد رفت و به سال ۸۸۰ق. در بیت المقدس در گذشت.<sup>۱</sup> پس از درگذشت تیمور (۷۹۹ق./۱۳۹۶م.) و نابسامانی مناطق زیر سلطه خاندان تیموری، شرایط به گونه دیگر رقم خورد. ظاهراً در دربار ترکمانان در شهرهای شیراز، تبریز و بغداد، نسبت به شهرهای ناارام تیموری، مجال مناسب‌تری برای هنرمندان فراهم شد. کتاب‌آرایی نسخ، حدائق تا نیمة سده نهم هجری، زمانی که پیربداق قراقویونلو، هنرمندان بسیاری را به دربارش دعوت کرد، رواج داشت. پس از اعدام پیربداق به سال ۸۷۱ق./۱۴۶۶م. فعالیت‌های هنری بغداد

<sup>۱</sup> اصفهانی، همان، صص ۱۱۷-۱۱۸.

کاهش یافت و تا پایان قرن دهم هجری فعالیت هنری چشمگیری در آن سامان انجام نشد.<sup>۱</sup>

### مکتب کتاب‌آرایی بغداد عثمانی

سنت تولید و تزیین کتاب‌های نفیس از عصر سلجوقیان روم به آسیای صغیر راه یافت، و عثمانیان نیز که خود را وامدار سلاجقه روم می‌دانستند، از این سنت پیروی و دربار خود را با کتابخانه‌های مجلل و حضور هنرمندان و نقاشان پربار کردند. فعالیت مکتب کتاب‌آرایی بغداد عثمانی در فاصله سال‌های ۹۸۲ تا ۱۰۱۵ق./ ۱۵۷۴-۱۵۷۶م. یعنی دوران حاکمیت سه حکمران عثمانی به نام‌های علی پاشا (حک: ۹۸۲-۱۰۰۷ق./ ۱۵۷۴-۱۵۹۸م)، کوچک حسن پاشا (حک: ۱۰۱۲-۱۰۱۷ق./ ۱۵۹۸-۱۶۰۳م)، پسر وزیر سوگلو (صوقلی) محمد پاشا،<sup>۲</sup> و یوسف پاشا (حک: ۱۰۱۵-۱۰۱۲ق./ ۱۶۰۳-۱۶۰۶م) صورت گرفت. تولید نسخه‌های مصور بغداد در سال ۱۰۱۴ق./ ۱۶۰۵م. و اندکی پس از آن پایان یافت. این جریان که یکباره و ناگهانی روی داد، با حمله‌های بیابی صفویان به بغداد و محاصره این شهر و نیز شورش شیعیان در کربلا ارتباط دارد. این جریان‌ها به کناره‌گیری یوسف پاشا، حکمران وقت بغداد، از سمتش و آشوب بیشتر شهر انجامید.<sup>۳</sup> در پی این وقایع، دوران درخشان مکتب کتاب‌آرایی بغداد عثمانی به پایان رسید.

در این بخش، ابتدا به معرفی حامیان کارگاه‌های تولید نسخ مصور در شهر بغداد در عصر حاکمیت عثمانیان- اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم هجری- می‌پردازیم و سپس نقش هنرمندان ایرانی را در توسعه این مکتب بررسی می‌کنیم.

### حامیان

شكل‌گیری کارگاه‌های هنری، حمایت از هنرمندان و تأمین مخارج و هزینه‌های تولید نسخ مصور، نیازمند حامیان قوی و ثروتمند بود. در بیشتر مکاتب کتاب‌آرایی ایران و عثمانی، پادشاه، شاهزادگان و درباریان مهمترین حامیان هنر به شمار می‌آمدند، اما به نظر می‌رسد در شهر بغداد این حامیان از سخن دیگری بوده‌اند.

افرون بر اسناد و منابع مکتوب، یکی از مهمترین شواهدی که امکان شناسایی حامیان

<sup>1</sup> Milstein, *ibid*, p. 94.

<sup>2</sup> Sokollu Mehmed Pasha.

<sup>3</sup> عباس العزاوى (۱۴۲۵هـ/ ۱۳۸۳م.ش)، *تاریخ العراق بین احتلالیین*، قم: مکتبة الحیدریة.

کارگاه‌های هنری بغداد را فراهم می‌سازد، موضوع و مضامین آثار است. در فاصله سال‌های ۹۹۹ تا ۱۰۱۵ق. ۱۵۹۰ تا ۱۶۰۶م. سه گونه نسخ مصور با موضوع‌های متفاوت در بغداد تولید شد. گونهٔ نخست، نسخه‌های مصوری هستند که به زندگی نامهٔ مولانا و صوفیان پرداخته‌اند و به نظر می‌رسد از سوی مولویان حمایت می‌شدند. دوران حاکمیت عثمانیان بر بغداد، دورانی پر آشوب بود. کترل شهر با وجود عناصر قوی مذهب شیعی در آنجا، برای حکمرانان سنی مذهب کاری دشوار بود. حکمرانان عثمانی بغداد که اغلب با رتبهٔ پاشا<sup>۱</sup> از سوی سلطان گماشته می‌شدند، به منظور تحکیم قدرت سنی‌مذهبیان در بغداد، مراکز مذهبی مختلفی ویژهٔ اهل سنت دایر کردند. یکی از این مراکز، تکیه مولوی<sup>۲</sup> بود که به‌نام یکی از شعب درویشان قونیه در بغداد راهاندازی شد. به نظر می‌رسد بسیاری از آثار مصور بغداد با حمایت این تکیه پدید آمد. این مرکز که پیروان مولانا جلال الدین بلخی آن را تشکیل دادند، گرایش عرفانی داشت. تکیه مولوی از سوی حکمرانان عثمانی بغداد، برای رویارویی با تشکلهای قدرتمند شیعی شهر بغداد بربار شد و بی‌گمان از حمایت‌های دولت عثمانی بی‌بهره نبود.<sup>۳</sup>

گونهٔ دوم، آثاری چون تبارشناسی یا تاریخ جهان را در بر می‌گیرد که به نظر می‌رسد به دستور حکمرانان وقت، برای استفادهٔ شخصی یا هدایای سلطنتی، سفارش داده شده‌اند. در میان حکمرانان عثمانی بغداد، کوچک حسن پاشا، یکی از حامیان اصلی کارگاه‌های هنری شناخته شده است. بسیاری از نسخ مصور تبارشناسی و تاریخی بغداد سده‌های دهم و یازدهم هجری، در دوران حکمرانی او تولید شده‌اند.

گونهٔ سوم، نسخه‌هایی هستند که به شرح حوادث مذهب شیعه می‌بردارند. از آنجایی که این نسخ پس از تولید، در مراکز مولویان نگهداری شده‌اند، احتمالاً حامیان این گونه از نسخ نیز مولویان بوده‌اند. با این شرح به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از نسخه‌های این سه گروه، درباری نبوده و از قید چارچوب و شیوهٔ هنری دربار آزاد بوده‌اند.<sup>۱</sup>

۱ Paşa، رتبه‌ای بلند مرتبه که به سران دولت عثمانی اعطای می‌گردید؛ علی اکبر دخدا، غتنامه دهخدا، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، ج ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۵۳۶۱.

۲ طریقه مولویه در چهارچوب اندیشه‌های مولانا جلال الدین بلخی بود. سلطان ولد که در پی نهادینه کردن اندیشه‌های پدرش بود، بنیانگذار اصلی این طریقت و پیر دوم شناخته می‌شود. پس از آن پیروانش پایه‌های مولوی‌گری را ثبات بخشیدند و در اماکن مختلف تکایایی باز کردند.

۳ Milstein, ibid, p. 95.

۱ منظور، دربار مرکزی در استانبول است.

## نقش ایرانیان در توسعه مکتب کتاب‌آرایی بغداد عثمانی

در این بخش سه موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ نخست با استناد به منابع و اسناد مکتوب، به معرفی هنرمندان ایرانی فعال در کارگاه‌های هنری بغداد می‌پردازیم. سپس به منظور آگاهی از میزان توجه ایرانیان به این مضامین، طبقه‌بندی موضوعی از آثار مکتب کتاب‌آرایی بغداد ارائه می‌شود. در بخش آخر ویژگی‌های بصری آثار و میزان گرایش آن به دستاوردهای هنری ایران بررسی و تحلیل می‌شود.

**الف. هنرمندان:** درباره ثبت اسامی هنرمندان، مصطفی‌عالی‌افندی چنین شرح می‌دهد: «این حقیر زمانی که دفتردار صداقت سمیر، خزینه‌دار دارالخلافة بغداد بودم، از مولانا قطب‌الدین محمدیزدی که در آن عصر سرآمد نویسنده‌گان و بخت‌سرمدي نازک نویسان عراق بود، درخواست کردم که رساله مختصری درباره پنجاه تن از نسّاخان جهان و زمرة نستعلیق‌نویسان تألیف کند. آن رساله حاضر شد».<sup>۱</sup> مناقب هنروران که بر پایه این رساله تنظیم شده، یکی از مهمترین منابعی است که برای شناسایی هنرمندان ایرانی فعال در دربار عثمانی به کار می‌آید. افزون بر آن، تذکرہ خط و خطاطان میرزا حبیب الله اصفهانی و تعلیقات مرحوم فکری سلجوقی بر دیباچه دوست محمد هروی، اسناد ارزشمندی هستند که در این بخش بدان‌ها ارجاع داده می‌شود.

بر پایه شواهد موجود، کاتبان ایرانی بسیاری در سال‌های پایانی سده دهم و آغاز سده یازدهم هجری در بغداد به کتابت آثار مشغول بودند. از میان هنرمندان ایرانی که به بغداد مهاجرت کردند بباباشه اصفهانی است که به گفته اصفهانی: «وی از اصفهان به هرات آمده نزد جناب میرعلی هروی کمر شاگردی به میان بست تا به درجه کمال رسید. وی عاقبت از هرات به جانب بغداد رفت و در همانجا به سال ۹۹۶ یا ۱۰۱۲ هجری درگذشت». میرزا حبیب الله در وصف این هنرمند می‌نویسد: «جناب بابا به عراق عرب رفتند و مدتی در بغداد کتابت می‌کردند و در قطعات و کتب بباباشه عراقی رقم می‌فرموده‌اند. عاقبت الامر در سال نهصد و نود و شش در بغداد رحلت نمودند».<sup>۲</sup> هنرمند دیگر عبدالباقي تبریزی، شاگرد

۱ مصطفی‌بن احمد عالی‌افندی (۱۳۶۹)، *مناقب هنروران*، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران: انتشارات سروش، ص ۲۰.

۲ عبدالرؤوف فکری سلجوقی (۱۳۴۹)، ذکر برخی از خوشنویسان و هنرمندان، *تعليقات مرحوم فکری سلجوقی بر دیباچه دوست محمد هروی، انجمن تاریخ و ادب*، کابل: افغانستان آکادمی، نشر کرد، ص ۴۶.

۱ اصفهانی، همان، ص ۲۵۲.

علاییگ و ملقب به دانشمند است که «در بغداد متوطن و در مولوی خانه ساکن و انسیس مصطفی دده بود». <sup>۱</sup> در تذکرة حبیب‌الله اصفهانی، از ملّا قانعی مشهدی، شاگرد میر سید احمد نام برد و اشاره می‌کند او که بیشتر اوقات در بغداد سکونت داشته است؛ <sup>۲</sup> «شخصی ستوده مذهب و درویش مشربی است. اگر چه در مشهد به تحصیل پرداخته، اما بعد از وصول به مرتبه استعداد، در شام مسکن گزیده است». <sup>۳</sup> هنرمند دیگر «محمد رحیم مشهدی است که در زمان ما، قطعاتش پیدا و بضاعت کتابتش در اثنای سال ۹۹۰ هجری هویدا شد. چون این حقیر به بغداد رسیدم، به یکی دو قطعه او دسترسی یافتم. چون از کیفیت ظهور او استفسار کردم و مداومت مشق او را از خطشناسان آن دیار جویا شدم، گفتند که از سید احمد تلمذی تمام یافته و بعد از آنکه به قوت راسخ رسیده و بنام شده، مدت ده سال تمام در گوشه انزوایی به مشق پرداخته است».<sup>۴</sup>

همچنین مولانا حسنعلی از خوشنویسان مقرر و از شاگردان مولانا سید احمد، کاتب دربار صفوی بود؛ <sup>۵</sup> «وی در اسلوب استاد خویش تغییری جزیی ایجاد کرد؛ گویی که آیت کتابت را با حسن رأی تفسیر کرد». <sup>۶</sup> مولانا حسنعلی «مدت چهار سال در بغداد به سربرده سپس به عزم زیارت حرمین الشریفین به حجاز رفته در سال هزار و سه در حجاز فوت شد».<sup>۷</sup>

دیگر هنرمند ایرانی، مولانا قطب الدین محمد یزدی است که «در یزد تولد یافته، بیش از بیست سال است که با تمکن در محمیه بهیه دارالخلافه بغداد زندگی می‌کند. ملّای مزبور، در اوایل و اواخر، با خدمت به چهار استاد، مسرور و مأثور شده بود. ابتدا با تلمذ از مقصود علی ترک، ثانیاً با مشق گرفتن از معزالدین شاگرد میر هبة‌الله که واقعاً از تعالیم او متلذّ شد، ثالثاً با خدمت به مولانا ملک و سپس با کسب تربیت از میر حیدر بخاری. اما با نظر به شهرت و مهارت و همشیوه بودن، مناسب چنان است که او را شاگرد مالک بداند. چون در عراق زندگی گذرانده، جایز بود که شاگرد معزالدین نیز می‌نوشتند، اما در این باب مسامحه کردند».<sup>۸</sup>

۱ همان، صص ۷۶-۷۷.

۲ همان، ص ۱۴۷.

۳ عالی افندی، همان، ص ۸۲

۴ همان‌جا.

۵ اصفهانی، همان، ص ۲۴۳.

۶ عالی افندی، همان‌جا.

۷ همان، ص ۲۴۳.

۸ همان، صص ۸۵-۸۶.

خواجه عبدالقدار هنرمند ایرانی دیگری است که در دارالخلافه بغداد درگذشت. او افزون بر مهارت در چپنویسی، «در سیاق و اسلوب دفترداری نیز بی نظیر عالم و پیش ارباب رقم از هر حیث مقبول و مسلم بود. در اسلوب دفتر، سردفتر و در معارف و املا و انشاء، در سرزمین ایران نامدار و نامور بود». <sup>۱</sup> برخلاف کاتبان، در هیچ‌یک از تذکره‌ها یا آثار باقیمانده مکتب بغداد عثمانی، نام و نشانی از دیگر هنرمندان وجود ندارد. از این روی، با هدف جستجوی تأثیرات هنری مکاتب ایران، و به منظور اثبات حضور و فعالیت هنرمندان ایرانی در بغداد، به بررسی مضامین و سپس ویژگی‌های بصری آثار می‌پردازیم.

ب. طبقه‌بندی موضوعی آثار: میلستین در پژوهش‌های خود درباره آثار مصور مکتب بغداد عثمانی، آثار موجود را به پنج طبقهٔ مجزا تقسیک کرده است: طبقهٔ نخست زندگی‌نامهٔ بزرگان است که به زندگی پیامبر اسلام و مبلغان دین می‌پردازد. نسخه‌های مختلف حدیقة السعدای فضولی، <sup>۲</sup> احوال القیامه، <sup>۳</sup> نفحات الانس، <sup>۴</sup> قصص الانسیای فضولی <sup>۵</sup> و روضة الصفا <sup>۶</sup> در این گروه قرار می‌گیرند.

دستهٔ دوم شامل آثاری است که به زندگی پیامبر اسلام(ص) و ائمه معصومین(ع) و وقایع شیعیان می‌پردازد. نسخه‌های مختلف حدیقة السعدای فضولی، ثوّاقب المناقب افلاکی، <sup>۷</sup> نفحات الانس جامی، مقتل الرسول <sup>۸</sup> و روضة الشهداء <sup>۹</sup> در این دسته جای دارند. دستهٔ سوم، داستان عارفان و صوفیانی است که پیش از سدهٔ دهم هجری می‌زیسته‌اند. ثوّاقب المناقب، <sup>۱۰</sup> جامع السیر <sup>۱۱</sup> و نفحات الانس از جمله آثاری هستند که در این زمینه

<sup>۱</sup> همان، ص ۹۸.

<sup>۲</sup> نسخه‌های بسیاری از این کتاب در موزه‌های پاریس، بریتانیا، استانبول و نیویورک موجود است: مهناز شایسته‌فر (۱۳۸۵)، «نسخه خطی حدیقة الشهداء»، دوفصلنامه مطالعات هنر اسلامی، ش ۱۰، صص ۱۲۱-۱۳۸.

<sup>۳</sup> کتابخانه ازاد فیلادلفیا-بروکلین-موزه بریتانیا، لندن-توپقاپی سراي، استانبول (R.392) و موزه آثار هنر ترک و اسلامی، استانبول.

<sup>۴</sup> کتابخانه چستریتی، دالین.

<sup>۵</sup> توپقاپی سراي، استانبول (H.1227).

<sup>۶</sup> کتابخانه بریتانیا، لندن و موزه هنر اسرائیل، اورشلیم.

<sup>۷</sup> کتابخانه مورگان، نیویورک.

<sup>۸</sup> موزه هنر ترک و اسلامی، استانبول.

<sup>۹</sup> برلین.

<sup>۱۰</sup> کتابخانه مورگان، نیویورک.

<sup>۱۱</sup> توپقاپی سراي، استانبول (H.1230).

نگاره‌هایی در خور توجه ارائه می‌کنند.

دستهٔ چهارم به وقایع تاریخی و تبارشناسی می‌پردازند و نسبت به دیگر طبقات، بیشترین آثار را در اختیار می‌گذارند. دیوان الباقی،<sup>۱</sup> شاهنامه،<sup>۲</sup> همایون نامه، لیلی و مجنوز<sup>۳</sup> و برخی نسخ حدیقة السعداء و جامع السیر جامی<sup>۴</sup> از جمله این گروه‌اند.

دستهٔ پنجم نسخ تبارشناسی هستند که چند نسخهٔ مصور و یک نگارهٔ تک برگی از مجموعه آثار مصور مکتب کتاب‌آرایی بغداد به این گروه تعلق دارند.<sup>۵</sup>

بررسی مضمونی آثار مصور مکتب کتاب‌آرایی بغداد نشان می‌دهد، این مکتب بر موضوعات مذهبی نظری شرح زندگی پیامبر(ص) و اهل بیت(ع)، عرفانی و گاه موضوعات تاریخی که مورد توجه شیعیان و ایرانیان است، تأکید دارند. مضامین تاریخی و حماسی و شرح کشورگشایی‌ها و دلاوری‌های سلاطین و سرداران عثمانی که در کارگاه‌های هنری دربار استانبول مورد توجه حکمرانان عثمانی قرار می‌گرفت، در این آثار دیده نمی‌شود.

ج. تحلیل ویژگی‌های بصری: در آغاز سدهٔ دهم هجری، بیشتر هنرمندان و کتاب‌آرایان عثمانی به دو گروه اصلی تعلق داشتند. گروه نخست هنرمندانی هستند که تحت تأثیر شیوه‌های پراحساس مکاتب ایرانی قرار گرفته‌اند؛ دستهٔ دوم هنرمندانی که تمایل داشتند واقع گرایی عثمانی را هم در انتخاب موضوع و هم در کارکرد و نوع پرداخت آن به نمایش بگذارند. این گرایش به ویژه در اوآخر سدهٔ دهم در زمینهٔ شهادت امام حسین(ع) و زندگی پیامبر(ص) و اهل بیت نمایان است.<sup>۶</sup> در ادامه تحلیل بصری کوتاهی از برجسته‌ترین نسخ مکتب بغداد عثمانی ارائه می‌شود.

نسخهٔ حدیقة السعداء، بازگو کنندهٔ نوع زندگی و شهادت اهل بیت(ع) به ویژه امام حسین(ع) است و در میان شیعیان به‌مانند یادبودی از ایام محرم، در مراسم عزاداری و روضه‌خوانی از آن استفاده می‌شود. در این نسخه آمیزه‌ای از تأثیرات نقاشی عثمانی و ایرانی در دو سطح نسبتاً برابر دیده می‌شود. (شکل ۱) ویژگی‌های نقاشی عثمانی مانند حس روایت گری،

۱ موزهٔ متروپولیتن، نیویورک و موزهٔ هنر مدرسهٔ طراحی رود آیند.

۲ توقاپی سرای، استانبول.

۳ کتابخانهٔ ملی پاریس.

۴ توقاپی سرای، استانبول (H.1230).

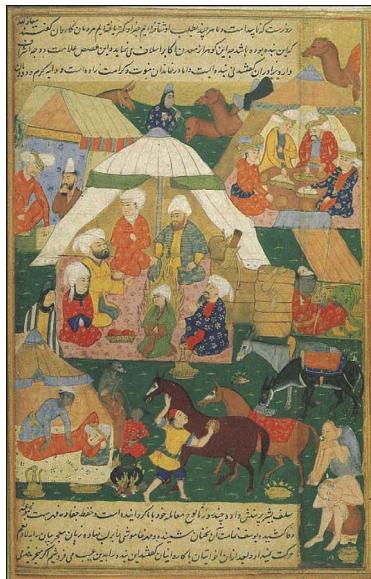
۵ Milstein, ibid, pp. 4-27.

۶ Norah M. Titley (1983), *Persian Miniature Painting and its Influence on the Art of Turkey and India*, the British Library Collections, London, the British Library Collections, p. 133.

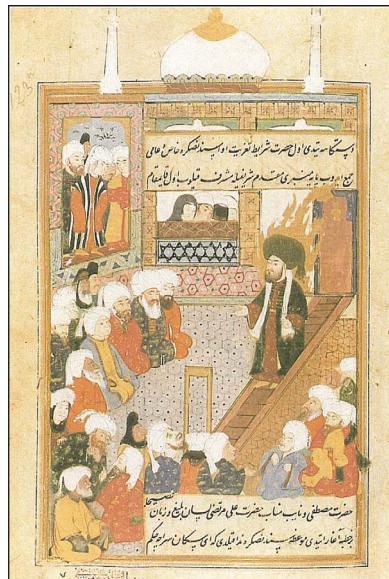
۷ شایسته‌فر، همان، ص ۶۰

پیکره‌های کوتاه، نوع کلاه‌های حجمی و بزرگ عثمانی، صحنه‌های ایستاد و کم تحرک، بی توجهی به فضای تنفس و گرینه رنگی اندک با ترجیح رنگ‌های گرم به ویژه رنگ قرمز نمایان است. نمایش پرسپکتیو مرسوم ایرانی، سعی در ارائه جزئیات به در فضای معماری، کوشش در ترکیب نوشتار در سطح کادر تصویر، چهره‌پردازی سه‌بعدی و شکستن کادر تصویر از مهمترین ویژگی‌هایی است که تأثیر نقاشی ایرانی را نمایش می‌دهد.

در نسخهٔ روضة الصفا تأثیر هنر ایرانی با قدرت بیشتری به نمایش درآمده است. (شکل ۲) افزون بر موارد پیشین، تلاش هنرمند برای نمایش فضای چندپلانی و روایت همزمان چند واقعه، ویژگی ایرانی اثر را نشان می‌دهد. این همان اصلی است که در مکتب‌های درخشنان کتاب‌آرایی ایران به نمایش فضای چندساختی شهرت دارد. با این حال تأثیر هنر عثمانی همانند نگارهٔ پیشین وجود دارد.



شکل ۲. روضة الصفا<sup>۱</sup>



شکل ۱. حدیقة السعدا<sup>۲</sup>

مقتل الرسول یکی از مهم‌ترین آثار مکتب بغداد است که به شرح شهادت اهل بیت(ع)

1 Hesna Haral (2006), *OSMANLI MİNYATÜRÜNDE KADIN* (*Levni Öncesi Üzerine Bir Deneme*), Yüksek Lisans Tezi, Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, İstanbul: MARMARA ÜNİVERSİTESİ, 13.

2 Milstein, ibid, Plate VII.

می پردازد. ترکیب‌بندی نگاره‌های این نسخه و خروج اجزای نگاره از کادر تصویر، تأثیرپذیری از ترکیب‌بندی نگاره‌های ایرانی را نشان می‌دهد. (شکل ۳)

در نسخه سیر النبی با وجود اینکه تصاویر تقليدي از سبک ايراني است و همان ويژگي هاي نسخ پيشين را نمایش مي دهد، سبک و شيوه جديد ترکي نيز در آن نمایان است. از تفاوت هاي سبک ايراني و ترکي، استفاده از رنگهاي قومي، جزئيات كم و به كارگيري قلم و قلم موهای پهن است. (شکل ۴)



شکل ۴. سیر النبی<sup>۳</sup>



شکل ۳. مقتل الرسول<sup>۴</sup>

ثوابق المناقب شرحی بر احوال مشایخ سلسلة مولویه است. در این نسخه، هنرمند تصویر اهل بیت(ع) را در کنار پیامبر(ص) با هالة نورانی ترسیم کرده است که قداست و نزدیکی ایشان به پیامبر(ص) را نشان می‌دهد. (شکل ۵ و ۶)

نسخه خطی نفحات الانس مهم‌ترین کتاب مکتب بغداد در بیان حقایق عرفانی و ذکر احوال عارفان است. در نگاره‌های این نسخه نیز ويژگي هاي هنر ايراني مانند موارد پيشين نمایان است. افرون بر آن هنرمند با پوشاندن چهره پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) و ترسیم هالة نورانی بر اطراف بدن ایشان، توجه ويژه خود به ائمه(ع) را تصویر کرده است. (شکل ۷ و ۸)

۱ شایسته‌فر، همان، ص ۶۶.

۲ همان، ص ۷۳.



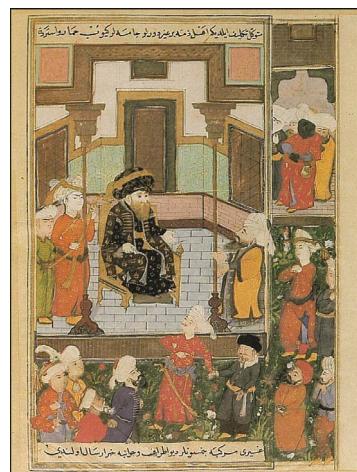
شکل ۶. جامع السیر<sup>۲</sup>



شکل ۵. ثواب المناقب<sup>۱</sup>



شکل ۸. نفحات الانس<sup>۳</sup>



شکل ۷. جامع السیر<sup>۱</sup>

به عقیده باربارا فلمنگ «مکتب کتاب آرایی بغداد عثمانی انعکاس دهنده دستاوردهای هنر ایرانی

<sup>۱</sup> شایسته‌فر، همان ص ۷۴

<sup>2</sup> Nurhan Atasoy & Filiz Çağman (1974), *Turkish Miniature Painting*, Translated by Esin Atil, Istanbul: Publications of the R.C.D. Cultural Institute, Plate.37.  
1 Milstein, Plate.XV.

<sup>۳</sup> شایسته‌فر، همان، ص ۷۲

است. حضور مدام هنرمندان ایرانی در بغداد باعث شده که برخی ویژگی‌های سبکی این مکتب به سنت ایرانی نزدیک‌تر باشد تا به سنت ترکی<sup>۱</sup>. در بررسی نسخ مصور مکتب بغداد، تأثیر بنیادین مکاتب هنری ایران نمایان است و این نکته به ذهن متبار می‌شود که شکل‌گیری و توسعه این مکتب جز با تکیه بر سابقه هنری در خشان دوران پیشین و نفوذ گسترده دولتمردان، ادب و هنرمندان ایرانی، شدنی نبوده است. از این روی، حضور حکمرانان سنی مذهب عثمانی، مانع برای فعالیت هنرمندان ایرانی و خلق آثار با مضامین شیعی و ویژگی‌های هنر ایرانی محسوب نمی‌شود.

### نتیجه گیری

مروری بر تاریخ فرهنگی هنری شهر بغداد، نشانگر آن است که بغداد یکی از مراکز مهم مطالعات مذهبی و فعالیت‌های ادبی هنری جهان اسلام، بمویزه تشیع است. از این منظر، هنرمندان ایرانی نقش چشمگیر و پرفایده‌ای داشته‌اند. مکتب کتاب‌آرایی بغداد که در اوآخر سده دهم هجری تحت حمایت حکمرانان عثمانی شکل گرفت، مجموعه متنوعی از طرح‌های قدیمی، مدل‌ها و روش‌های ترکیبی را در کنار شیوه‌های فردی و خلاقیت‌های شخصی هنرمندان به کار گرفت و سبکی التقاطی پدید آورد. مقایسه میان سنت کتاب‌آرایی عثمانی و صفوی نشان می‌دهد که مکتب بغداد در به تصویر کشیدن صحنه‌هایی از تاریخ صدر اسلام و به نمایش گذاشتن رنچ‌ها و کارهای قهرمانانه خاندان پیامبر(ع)، ویژگی‌های بصری بسیاری را از مکاتب هنری ایران گرفته‌اند. توجه به این نکته بایسته است که هیچ‌یک از تولیدات مصور مکتب بغداد، آشکارا به سفارش دربار تهیه نشده و چه بسا حامیانی از سخن مولویان، شیوخ و حکمرانان محلی از آنها پشتیبانی می‌کرده‌اند.

برخی از اسناد و تذکره‌های موجود، نام شماری از هنرمندان ایرانی فعال در کارگاه‌های هنری بغداد را در اختیار می‌گذارد؛ اما اندک بودن اسناد و مستندات مکتوب، همچنین دسترسی نداشتن به محتوای کامل نسخه‌ها، شناسایی دیگر هنرمندان را میسر نمی‌سازد. نتایج کلی پژوهش بیانگر آن است که به رغم نفوذ سیاسی عثمانیان بر بغداد، آثار مصور مکتب بغداد عثمانی، بیش از آن که تحت تأثیر رقبای سنی مذهب عثمانی باشد، از ریشه‌های فرهنگی عمیق و پایدار هنر ایرانی که پیشینه چند صد ساله در بغداد داشت، تأثیر پذیرفته است.

۱ Barbara Felming (1996), *Turkish Religious Miniatures and Album Leaves, Dreaming of Paradise, Islamic Art from Collection of the Museum of Ethnology Rotterdam*, Materill & Snoech, p. 89.

## منابع و مأخذ

- اصفهانی، حبیب‌الله (۱۳۶۹)، تذکرة خط و خطاطان شامل خطاطان، نقاشان منهبان و قاطعان جلد سازان ایرانی و عثمانی باضمای کلام الملوك، ترجمه رحیم چاوش، تهران: مستوفی.
- پارسادوست، منوچهر (۱۳۶۴)، زمینه‌های تاریخی اختلافات ایران و عراق، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پطروفسکی و دیگران (۱۳۵۴)، تاریخ ایران: از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
- جکسون، پیتر و لورنس لاکھارت (۱۳۸۷)، تاریخ ایران کمبریج، قسمت دوم: دوره صفوی، ج ۴، ترجمه تیمور قادری، تهران: مهتاب.
- چارشی‌لی، اوژون (۱۳۶۸-۱۳۷۰)، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، ج ۱، ۲ و ۳، تهران: کیهان.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغتنامه دهخدا، زیرنظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: داشگاه تهران.
- سومر، فاروق (۱۳۷۱)، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی و محمد تقی امامی، تهران: گستره.
- شایسته‌فر، مهناز (۱۳۸۵)، «نسخه خطی حدیقة الشهداء»، دو فصلنامه مطالعات هنر اسلامی، ش ۱۰.
- ----- (۱۳۸۸)، «مکتب نگارگری بغداد با تأکید بر مضامین شیعی»، دو فصلنامه مطالعات هنر اسلامی، دوره ۲، ش ۴.
- صالحی، نصرالله (۱۳۹۱)، تاریخ نگاری و مورخان عثمانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- صفت‌گل، غلامرضا (۱۳۸۸)، فراز و فرود صفویان، تهران: کانون اندیشه جوان.
- عالی افندی، مصطفی بن احمد (۱۳۶۹)، مناقب هنروران، ترجمه توفیق هاشم پور سبحانی، تهران، انتشارات سروش.
- عربخانی، رسول (۱۳۹۳)، عتبات عالیات در روابط ایران و عثمانی قرن نوزدهم؛ با تأکید بر عصر عبدالمحیج دوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- العزاوی، عباس (۱۴۲۵هـ.ق. ۱۳۸۳ش)، تاریخ العراق بیناحتلالین، قم: مکتبة الحیدریة.
- فکری سلجوقی، عبدالرئوف (۱۳۴۹)، ذکر برخی از خوشنویسان و هنرمندان، تعلیقات مرحوم فکری سلجوقی بر دیباچه دوست محمد هروی، انجمن تاریخ و ادب؛ افغانستان آکادمی، کابل: نشر کرده.
- قاضی میراحمد منشی قمی (۱۳۵۲)، گلستان هنر، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نفیسی، نوشین (۱۳۴۳)، «تاریخ نقاشی‌های آسیا و جلوه‌های آن؛ عراق-مکتب بغداد»، نشریه هنر و مردم، دوره ۲، ش ۲۲.
- الورדי، علی (۱۳۸۹)، تاریخ عراق؛ دیدگاه‌های اجتماعی از تاریخ عراق معاصر، ترجمه دکتر هادی انصاری، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

- Atasoy, Nurhan & Filiz Çağman (1974), *Turkish Miniature Painting*, Translated by Esin Atil, Istanbul: Publications of the R.C.D. Cultural Institute.
- Blair, Shila S. (2008), *Baghdad: Calligraphy Capital under the Mongols*, in *Islam Medeniyetinde Baghdad (Medinetus-Selam)* Uluslararası Sempozyum, Kasım, İstanbul: pp. 297-315.
- Felmming, Barbara (1996), *Turkish Religious Miniatures and Album Leaves; Dreaming of Paradise*, Islamic Art from Collection of the Museum of Ethnology Rotterdam, Materill & Snoech.
- Haral ,Hesna (2006), *OSMANLI MİNYATÜRÜNDE KADIN* (Levnî Öncesi Üzerine Bir Deneme), Yüksek Lisans Tezi, Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, İstanbul: MARMARA ÜNİVERSİTESİ.
- Milstein, Rachel (1990), *Miniature Painting in Ottoman Baghdad*, Mazda Publishers.
- Shreve Simpson, Marianna (1982), *The Role of Baghdad in the Formation of Persian Painting*, in *Chahryar Adle*, Art et société dans le monde iranien, Paris, pp. 91-115.
- Titley, Norah M. (1983), *Persian Miniature Painting and its Influence on the Art of Turkey and India*, the British Library Collections, London: the British Library Collections.
- Yoltar-Yıldırım, Ayşin (2009), *Ottoman Decorative Arts*, Republic of Turkey Ministry of Culture and Tourism, Ankara.

## بررسی مقایسه‌ای سیاست دولت ایران و عثمانی نسبت به طریقت قادریه

صبح قبری<sup>۱</sup>

صبح خسروی‌زاده<sup>۲</sup>

**چکیده:** طریقت قادریه از نخستین سلسله‌های منظم صوفیانه در جهان اسلام و متسب به شیخ عبدالقادر گیلانی (۱۱۶۶-۴۷۰ق.) است که در فاصله سده هشتم تا دوازدهم هجری در جغرافیای پهناوری از سودان تا میان مسلمانان چین، از هند تا دورترین سرحدات اروپایی دولت عثمانی پراکنده شد. منشأ نخستین این طریقت عراق و شهر تاریخی «هزار و یک» فرقه بغداد عصر شکوه سلجوقی - عباسی بود. از مکتب جنید اشاعب یافت و پیروان آن ابتدا بیشتر بر مذهب حنبلی بودند؛ اما بعد مخصوصاً در مصر و کردستان به پیروان شافعی آن هم افزوده شد. پرسش اساسی ای که این مقاله حول محور آن سامان یافته، این است که چرا طریقت قادریه در ایران دفع و در عثمانی جذب شد؟ این طریقت صوفیانه حداقل از دو جهت برای دولت‌های ایرانی، صفوی و افشاری مهم بود. ابتدا به واسطه رویکرد ضدشیعی که این طریقت داشت و در مرتبه بعد به جهت حضور پرنگ و مؤثر قادریه در جغرافیای مورد منازعه دولت‌های ایران و عثمانی یعنی عراق امروزی و مناطق کردنشین. طریقت قادریه همواره در جنگ‌های ایران و عثمانی جانب دومی را داشت و دولت آن را به قیامت و یايان جهان خاکی متصل می‌کرد. بالطبع، سیاست دولت ایران نسبت به آن دفعی بود، برخلاف عثمانی که سیاستی جذبی برای این طریقت داشت. حاصل این سیاست دفع و جذب، متوقف ماندن طریقت قادریه در ایران و گسترش آن در قلمرو دولت عثمانی بود.

**واژه‌های کلیدی:** طریقت قادریه، عثمانی، ایران، صفویه، افشاریه

۱ دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تهران sabagh62@gmail.com

۲ دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین sabah.khosravi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۶/۰۶

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۰۴

## A Comparative Study of Iran and Ottoman's Policy towards Qadiriyya

Sabah Ghanbari<sup>1</sup>

Sabah Khosravizadeh<sup>2</sup>

**Abstract:** Qadiriyya is the first systematic dynasty of Sufi in the Muslim world that its name is derived from Abdul-Qadir Gilani (1077–1166 AD). The order is widespread among Muslims, from India to Sudan and the European frontiers of the Ottoman Empire between the eighth and twelfth - century AH. The first origin of Qadiriyya was Iraq and the historic city of “One Thousand and One” sects, i.e. Baghdad, which has survived the Mongolian conquest, and remained an influential Sunni institution. This period was the grandeur era of the Seljuk-Abbasid. The Qadiriyya was divided from Junayd School, and its followers were initially followers of Hanbali School, however, especially in Egypt and Kurdistan, a growing number of Shafi'i followers were added to them. The basic question of this paper is that why the Qadiriyya was rejected in, and meanwhile was welcomed in the Ottoman Empire? This Sufi order was important for Iranian governments, i.e. Safavid and Afsharid, at least for two reasons: first due to the anti-Shi'ism approach of this doctrine, and second, because of the strong and effective presence of Qadiriyya in the disputed areas between Iran and Ottoman governments, i.e. today's Iraq and the Kurdish regions. Qadiriyya, with regard to the Iran and Ottoman wars, was always supportive of Ottoman and, believed that its state will last until resurrection and the end of the world. Consequently, the Iranian government's policy towards it was rejecting, contrary to the Ottoman's that had adopted a welcoming approach. The result of these contrary policies was that Qadiriyya was suppressed in Iran, but spread throughout the territory of the Ottoman Empire.

**Keywords:** Qadiriyya doctrine, Ottomans, Iran, Safavid, Afsharid

---

1 Phd in history of Islam, University of Tehran, sabahgh62@gmail.com

2 Phd student in history of Iran at the Islamic Era, Imam Khomeini International University, sabah.khosravi@gmail.com

## مقدمه

وقتی دو ملت یا دو دولت قدرتمند در همسایگی هم قرار می‌گیرند، آن هم از قرن هفتم تا چهاردهم، شاید اولین کلمه‌ای که به ذهن خطرور می‌کند مناسبات باشد. ایران و عثمانی تنها دو سرزمین هم‌مرز نیستند بلکه دو تمدن همسایه هستند که به قول استاد فقید تاریخ دکتر باستانی پاریزی از هم ارث می‌برند.<sup>۱</sup> به همین جهت است که امروز مثلاً شاعر نامدار مولانا جلال الدین محمد بلخی مشهور به مولوی همان اندازه که در ایران جایگاه دارد در ترکیه نیز محل توجه است. ایران و عثمانی تجربه‌های تاریخی مشترک زیادی دارند که شاید بر جسته ترین آنها مشروطه باشد که به خوبی پیوند تاریخ دو ملت را نشان می‌دهد. مهاجرت دو طرفه مردم و حتی دولتمردانی مثل شاهزاده بایزید و القاص میرزا پدیده روشنی در تاریخ ایران و عثمانی است که مخصوصاً مهاجرت دسته اول در عمیق کردن پیوند دو کشور مؤثر بود. تاریخ ما با عثمانی تنها جنگ چالدران، فتح تبریز، فتح بغداد یا کشاکش‌های مرزی نیست که برنده آن اروپایی‌ها بودند. در واقع ایران و عثمانی شریک‌های نزدیکی هستند که در کنار هم به بافت «دار قالی تمدن» کمک کرده‌اند. قطعه‌ای از این دار قالی تصوف اسلامی است که اگر سهم این دوراً از آن کم کنیم شاید چیزی از آن برای ارائه باقی نماند! شاذلیه، رفاعیه، بکاشیه، مولویه، ذهیبیه، نعمت‌اللهیه، نوربخشیه و غیره تنها بخشی از این سهم هستند که هر کدام خود گوشه‌ای از تاریخ فرهنگی مسلمانان را نشان می‌دهند. برخی از شاخه‌های درخت تصوف در ایران و عثمانی مشترک است که از میان مشهور ترین آنها می‌توان به طریقت قادریه اشاره کرد. این طریقت در جغرافیای محل منازعه این دو یعنی در عراق شکل گرفت. بنیان‌گذار قادریه شیخ مشهور ایرانی - عبدالقدار گیلانی - متولد روستای نیف در همسایگی دریای خزر بود. عالمی که افکار خود را در بغداد عصر «مدرسه نظامیه» طرح کرد، اما شکوفایی آن را تاریخ در سرزمین‌های عثمانی، آسیای صغیر، بالکان و بین‌النهرین دید. طریقت قادریه میراث ملت‌های مختلفی است که از هند تا بوسنی صاحب زندگی و فرهنگ هستند. اما پژوهش حاضر بنا دارد که در این نوشتار تنها به دو صاحب این مردیریگ یعنی ایران و عثمانی اشاره کند و سیاست آنها را نسبت به آن در برهه‌ای از زمان (۹۰۷-۱۱۶۳ق/۱۷۵۰م) نشان دهد. آثار پژوهشی درباره مسئله تحقیق حاضر در

<sup>۱</sup> حسن حضرتی (۱۳۸۹)، مشروطه عثمانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۱۷.

واقع نوشه‌های پراکنده‌ای است که چندان امکان استفاده مستقیم ندارند. مروری بر پیشینه پژوهش یاد شده، حاکی از آن است که آثاری نظری تاریخ عثمانی نوشته اسماعیل حقی اووزن چارشلی؛ ظهور ترکیه نوین، اثر برنارد لوئیس؛ «چیم دی»؛ قیام شیخ محمود بزرنجی و مردم کرد علیه استعمار بریتانیا در کردهستان ۱۹۲۲-۱۹۱۹، نوشته احمد خواجه افندی؛ یادداشت اثر رفیق حلمی؛ و تاریخ تصوف در کردهستان اثر محمد رؤوف توکلی از جمله مراجع متعدد تاریخی است که هر یک به شکلی به موضوع پژوهش در حیطه مورد نظر ما پرداخته‌اند، اما به مسئله تحقیق حاضر نزدیک نشده‌اند. مهم‌ترین اطلاعات این مراجع مربوط به نفوذ طریقت قادریه به عثمانی و ایران و گسترش آن است. مقایسه اطلاعات این منابع با هم به ما در رسیدن به هدف خود یعنی بررسی مقایسه‌ای سیاست ایران و عثمانی نسبت به طریقت قادریه کمک می‌کند.

### طریقت قادریه، پیدایش و گسترش در ایران و عثمانی الف. پیدایش و گسترش

شیخ عبدالقادر گیلانی سرسلسله طریقت قادریه در جغرافیای عراق و مشخصاً در بغداد افکار خود را ارائه کرد. شمره علمی تلاش‌های شیخ عبدالقادر، دانشجویان زیاد و تألفات متعدد او است که هر کدام از آنها به نوبه خود، قسمی از تفکرات او را اشاعه و بسط دادند. در ابتداء به اولاد شیخ عبدالقادر در بغداد و بعدها به مریدانش عنوان «القادریون» داده شد. *العبر فی خبر من غیر تأليف ذهبي* (متوفی ۷۴۷ق. ۱۳۴۷ق.) از قدیمی‌ترین کتبی است که از قادریه به عنوان طریقی مشخص با مریدانی خاص صحبت می‌کند.<sup>۱</sup> پس محتمل است عنوان قادریه یا قادریون برای اولین بار در جغرافیای عراق طرح شده باشد.

چند دهه بعد از مرگ شیخ عبدالقادر، فرزندان و شاگردان او تا دورترین نقاط سرزمین‌های اسلامی پراکنده شدند. علاوه بر ناکامی‌های سیاسی و اجتماعی که در بغداد نصیب قادریون شد، وظیفه ارشاد تبلیغ نیز در این پراکنده‌گی مؤثر بود. در *النجوم الزاهره* آمده است که جلال‌الدین ابوالمظفر عیید‌الله بن یونس حنبی و وزیر خلیفه الناصر (حک. ۵۷۵-۱۱۸۰ق.) خانه عبدالقادر گیلانی را خراب و فرزندان او را پراکنده کرد و

<sup>۱</sup> شمس‌الدین احمد ذهبي (۱۹۶۳)، *ال عبر فی خبر من غیر*، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، الكويت: [ابننا]، ص ۲۲۲.

گفته شده است که کسی را فرستاد تا شبانه قبر عبدالقادر را نبش کنند و استخوان‌های او را در دریا بیاندازند.<sup>۱</sup> با توجه به محدودیت منابع، علت دقیق این تعرض به خاندان عبدالقادر به درستی مشخص نیست. موسی فرزند شیخ به سوریه و علاءالدین بغدادی، سید محمد غوث، ابراهیم و عبدالعزیز از نوادگان شیخ به ترتیب به سوریه، هند و مراکش مهاجرت کردند. آرامگاه الغرافه در مصر مهمترین سند حضور نوادگان عبدالقادر در آن سرزمین است. اما به خاطر وجود قبر شیخ عبدالقادر و هسته مرکزی خانواده او در عراق همواره این منطقه برای پیروان طریقت قادریه دارای اهمیت بوده است. به خاطر همین مرکزیت است که اسماعیل رومی (متوفی ۱۰۴۱ق. ۱۶۳۲م.) بنیان‌گذار واقعی طریقت قادریه در ترکیه و شیخ اسماعیل ولیانی (۱۰۸۰ق. ۱۶۷۰م. – ۱۱۵۷ق. ۱۷۴۵م.) مؤسس شاخه بزرنجی طریقت قادریه در کردستان برای اخذ این طریقت به بغداد رفتند.<sup>۲</sup>

درست در زمانی که طریقت قادریه در عراق در حال شکل‌گیری بود در سوریه نیز آوازه شیخ عبدالقادر و مریدان او و افکار آنها پیچیده بود.<sup>۳</sup> مهاجرت فرزندان و نوادگان و البته مریدان شیخ عبدالقادر از عراق به تدریج موجب شد تا هسته دوم «قادربیون» در شام تشکیل شود. حالا علاوه بر عراق، شام نیز پایگاه عمدۀ طریقت قادریه شده بود. مهاجرت ارادتمدان شیخ عبدالقادر به سوریه تا حدی بود که به تدریج تعداد زیادی از صوفیان و عارفان آنجا دل به محبت قادریه بستند.<sup>۴</sup> مذهب بیشتر شیوخ قادری در سوریه حنبلی و بهندرت حنفی بوده است و بیشتر آنها در شهرهای دمشق، بعلبک، حلب و حماة اقامت داشتند. با توجه به تاریخ اقامت شیوخ قادری در سوریه، سده سیزدهم را می‌توان دوران شکوه این طریقت در آنجا دانست. در نیمه دوم همین سده به تدریج مهاجرت شیوخ قادری از سوریه به سوی مصر و مشخصاً قاهره آغاز شد.<sup>۵</sup> در میان طرفداران برجسته قادریه در مصر، علاوه بر صوفی و حتی

۱ جمال الدین ابن المحسن یوسف ابن تغزی بردى [ابی تا]، التجمُّع الزاهِرِ فِي ملوكٍ وَ قَاهِرِهِ، مصر: نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص ۱۴۰-۱۴۲.

۲ اسماعیل حقی اوزون چارشلی (۱۳۷۲)، تاریخ عثمانی، ترجمه دکتر وهاب ولی، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۴۵۷؛ عبدالکریم مدرس (۱۴۰۴)، به ماله زانیاراز، بغداد: چاپخانه شهفیق، ص ۵۶۸.

۳ تادفی حنبلی (۹۵۶)، قلائد الجوادر فی مناقب عبدالقادر، القاهره: الطبعۃ الثانية، صص ۵۱-۵۵؛ نورالدین علی بن یوسف شطونوفی (۱۴۲۱)، بهجه لاسرار و معدن الانوار فی بعض مناقب قطب الربانی، [ابی جا]: المکتبۃ الازھریۃ للتراث، ص ۲۲.

۴ ذہبی، همان، ج ۲۰، ص ۴۴۰؛ شطونوفی، همان، صص ۴۳-۴۰؛ تادفی حنبلی، همان، ص ۵؛ ابی فلاح عبدالحی ابن عمام حنبلی [ابی تا]، الشذرات النہب فی خبراء من ذهب، ج ۴، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه، ص ۷۰۳.

۵ شطونوفی، همان، صص ۳۲-۳۳.

بیشتر از آن فقیه، محدث و ادیب به چشم می‌خورد. عده‌ای از طرفداران شیخ در مصر مثل شیخ ابن‌المجيد مبارک و علی بن ازدر اصالتی بغدادی دارند. یکی از معروفترین مروجان قادریه در مصر، محمدبن عبدالصمد کسی است که قادریه را در سده سیزدهم به مصر برد است. در نتیجه فعالیت‌های تبلیغی، مصر محیط مناسب برای رشد قادریه شد. زمانی که چند دهه بعد از مرگ شیخ عبدالقادر عده‌ای از خاندان شیخ راهی مصر شدند بازار این طریقت در مصر بسیار گرم بود.<sup>۱</sup>

### ب. گسترش قادریه در حاکمیت عثمانی

بررسی‌ها نشان می‌دهد که طریقت قادریه توسط اشرف و عبدالله رومی در اواخر سده پانزدهم وارد مرکز امپراتوری عثمانی شد ولی اندازه سرعت نشر آن به اندازه توسعه سایر طریقت‌ها نبود. شیخ فیض‌الله افندی اولین پیر قادریه در عثمانی و اسماعیل رومی (متوفی ۱۰۴۰ق./ ۱۶۳۱م.) از اهالی طوسیا بنیان گذار واقعی این طریقت در آنجا است. او به بغداد رفت و خود را به طریقت عبدالقادر گیلانی متسب کرد و با عنوان پیرثانی به استانبول بازگشت و تا زمان فوت‌ش در «قادری خانه» (خانقه قادری) واقع در محله توپخانه به ارشاد پرداخت. او خانقه و تکایای زیادی در بسیاری از شهرها دایر کرد و موجب انتشار قادریه در قلمرو عثمانی شد.<sup>۲</sup> گسترش مرزی قلمرو عثمانی تا بصره و مصر، سبب گسترش طریقت‌های موجود در عراق، سوریه، مصر و آناتولی و روم گردید. طریقت قادریه در عثمانی تحت نفوذ بعضی از شیوخ مت念佛 خود به شاخه‌های مختلفی چون اشرفیه، اسدیه، رومیه، اکبریه، هلاکیه منشعب شد. اما این انشعابات بیشتر از آنکه بیانگر تمایزات آنها در باورها و آداب باشد، نشان‌دهنده آشفتگی و رقبات‌های قومی، طبقه‌ای و ایلی در میان آنها است. نفوذ و گسترش طریقت قادریه در عثمانی به حدی بود که توجه سلاطین عثمانی را نیز جلب کرد. در دوره تنظیمات (۱۸۳۹-۱۸۷۶م.) بر طبق تصمیمات اتخاذ شده در نشست علماء و شیوخ اعضای خانقه‌های بکتابشی که اهل طریقت‌های نقشبندیه، قادریه و سعدیه بودند برای مدت طولانی به عنوان قیوم منصوب شدند. در کنار خیل افراد ترور شده صوفیان، گروه زیادی تبعید گردیدند و به شهرهایی در آناتولی که تحت سیطره فکره متعصب سنی گرایانه قرار داشت فرستاده شدند.<sup>۳</sup>

۱. نجم‌الدین الغزی (۱۹۴۹)، *الكتوكب والسلائرة با اعيان المئنة العاشرة*، حققه و ضبط نصبه، الدكتور جبرايل سليمان جبور، ج ۱، لبنان: مطبعة المرسلين، ص ۲۵۱.

۲. چارشلی، همان، ج ۳، ص ۴۵۷.

۳. الیزابت اوزدالگا (۱۳۸۹)، نقشبندیه در آسیای غربی و مرکزی، ترجمه فهیمه ابراهیمی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۱۲۶.

سلطان عبدالحمید دوم (حک. ۱۸۷۶-۱۹۰۹م.) در چارچوب سیاست‌های اسلامی خود به طریقت‌ها توجه داشت. ترک‌های جوان نیز سعی در استفاده از اهرم سلسله‌های تصوف و خاقانه‌های آنها برای پیشبرد تبلیغات سیاسی خود داشتند.<sup>۱</sup> طریقت قادریه از جمله طریقت‌های صوفیانه‌ای بود که در همین راستا مورد توجه ترک‌های جوان قرار گرفت. سقوط خلافت عثمانی برای طریقت‌ها ضربه سختی بود. به‌طور کلی اضمحلال امپراتوری عثمانی، ضربه شدیدی به این گروه‌ها وارد ساخت و حیات آنها را تبدیل به زندگی مخفیانه توأم با ترس و هراس نمود.<sup>۲</sup> انزوای سیاسی، فعالیت زیرزمینی و تضعیف قشر علمای مذهبی سبب شد تا طریقت‌ها و از جمله قادریه به‌تدربیج در دوران جمهوری ترکیه دست به احیای خود بزنند و در بازخیزی اسلامی ترکیه مؤثر واقع شوند. طریقت قادریه پس از سقوط امپراتوری عثمانی و تأسیس نظام جمهوری در ترکیه مجبور شد تا بیشتر در انزوا قرار گیرد اما همین انزوا؛ آنها را از آشوب‌های سیاسی و اجتماعی آن دوران دور کرد. حملات ملی گرایان ترک بیشتر متوجه علمای مذهبی شد که در برابر اصلاحات به‌شدت موضع گیری کردند. سه خاندان مهم قادریه در کردستان ترکیه، شمزینان یا نهریه، شیخ بهاءالدین کفراوی و خاندان شیخ فهیم اروسی هستند که اولی برزنجی و دومی و سومی طالبانی هستند.<sup>۳</sup> بتلیس و تیلو دو مرکز مهم نشر و ترویج تعالیم قادریه در کردستان ترکیه بود. در بین مشایخ قصبه تیلو، به‌خصوص شیخ اسماعیل قفیرالله (متوفی ۱۴۶ق. / ۱۷۳۴م.) در ارشاد مریدان آن سامان توفیق قابل ملاحظه‌ای یافت. مرکز خاندان اروسی منطقه حکاری است و شیخ عبدالکریم پسر شیخ طه از مشهورترین شیوخ آن‌ها محسوب می‌شود.

### ج. گسترش قادریه در کردستان ایران

با اینکه شیخ عبدالقدار گیلانی، سرسلسله قادریه، نژاد و منشاً ایرانی دارد ولی طریقت او خیلی دیر به ایران رسید. شاید به این علت که در سده‌های ۱۴ و ۱۵ م. که عصر گسترش قادریه است بازار طریقت‌های صوفیانه در ایران گرم بود به همین واسطه مجالی برای اشاعه این طریقت پیش نیامد. اما مهم‌تر از آن آموزه‌های ضدشیعی قادریه و حمایت ابراری عثمانی از آن علیه دولت ایران بود که باعث شد تا این طریقت تواند در سده‌های بعدی هم چندان در

۱ برنارد لوئیس (۱۳۷۲)، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محمدعلی س سبحانی، ای‌جا: ناشر مترجم، ص ۵۶۶

۲ محمدرضا حیدرزاده نانینی (۱۳۸۰)، تعامل دین و دولت در ترکیه، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ص ۲۲

۳ نادر کریمیان سردشتی (۱۳۸۰)، تذکره عرفای کردستان، تهران: انتشارات سبز، ص ۳۶۵

ایران بهغیر از کردستان رواج یابد. کردستان ایران شامل استان‌های کردنشین آذربایجان غربی (جنوب آن به مرکزیت مهاباد)، کردستان و کرمانشاه (بیشتر شامل شهرهای جوانرود، پاوه، روانسر، ثلاث باباجانی، سرپل ذهاب و قصرشیرین) با مذهب غالب اهل سنت بود. این مناطق تنها به تدریج در سده ۱۲ ق.م. از طریق کردستان عراق امروزی با قادریه آشنا شدند. سردار مقتدر درباره وضعیت مذهبی مردم کرد اهل سنت می‌نویسد: «طوابیف سنی مذهب کرمانشاهان و کردستان تمامًا شافعی و پیرو طریقت نقشبندی و یا قادری هستند... نفوذ و قدرت حقیقی در طوابیف سنی مذهب با مشایخ طریقت است علمای شریعت در برابر آنان مجبور به تسلیم و سازش هستند».<sup>۱</sup>

پیوند طریقت قادری با ایران به مراتب فراتر از اصل و نسب ایرانی شیخ عبدالقدار است. عده‌ای از فرزندان و یاران سید اسماعیل ولیانی کار ارشاد و تبلیغ را در مناطق کردنشین ایران مثل سنتنگ، بوکان، بانه، کرمانشاه، جوانرود، ثلاث باباجانی و ذهاب انجام دادند. مشایخ سوله‌ای از خاندان‌های معروف قادریه اواخر عهد صفوی و اوایل دوره افشاریه به کرمانشاه مهاجرت کردند. شیخ حسن پدر شیخ رسول دوم به کرمانشاه آمد و در بخش بی‌ابر و چیاران ناحیه دربند کرمانشاه و در میان طوابیف همه‌وند ساکن شد و روستای معروف تکیه در حوالی سرابله را آباد و مرکز خود قرار داد. سوله در لغت معنای شوری را می‌رساند. این نام معرف مقداری شوره‌زار در میان کوههای قره‌داغ در جنوب و جنوب غربی سلیمانیه و ناحیه جنوبی شهرزور است. سادات سوله‌ای از اولاد سید یاسین فرزند سید قلندر فرزند سید عیسی احباب هستند. با مرگ شیخ حسن، فرزندش شیخ رسول دوم به سوله قره‌داغ برگشت. از این زمان تا هنگامی که شیخ رسول سوم در زمان فتحعلی‌شاه قاجار (حاکم ۱۲۱۲-۱۲۵۰ق.م.) در ایران ساکن شد. شیوخ قادری بیشتر در عراق ساکن و تنها برای تبلیغ و ارشاد به ایران می‌آمدند. با همت و تلاش شیخ رسول طریقت قادریه در ایران گسترش زیادی پیدا کرد و به نوعی تثبیت شد.

شیخ محمد صالح فرزند شیخ قادر قازانقایی که در علوم ظاهر و باطن سرآمد بود، در زمان محمد شاه قاجار (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق.م. / ۱۸۳۴-۱۸۴۸ق.م.) در نواحی مرزی کرمانشاه با عراق استقرار پیدا کرد.<sup>۲</sup> گسترش طریقت قادریه در کرمانشاه و به‌طور مشخص نواحی غربی آن مرهون

۱ علی اکبر سنجایی (۱۳۸۰)، ایل سنجایی و مجاهدت ملی ایران: خاطرات علی اکبر خان سنجایی سردار مقتدر، تحریر و تحسییه کریم سنجایی، تهران: نشر پژوهش شیراز، صص ۱۰ - ۱۱.

۲ محمدعلی سلطانی (۱۳۷۴)، تاریخ تصوف در کرمانشاه، تهران: نشر سها، صص ۲۵۷ - ۳۲۵.

تلاش‌های خاندان شیخ محمد صالح است. نفوذ آنها به حدی بود که شیخ محمود فرزند او در سال ۱۳۲۷ق/ ۱۹۰۹م هنگامی که مصطفی خان مسعود‌السلطنه قبادی از دنیا رفت برای مدتی به ریاست سیاسی- مذهبی ثلات باباجانی برگزیده شد.<sup>۱</sup> شیخ طاحا فرزند شیخ محمود مثل پدرش شجاع، بی‌باک و مورد اعتماد اهالی بود. او در دو سوی مرزهای ایران و عثمانی مریدانی داشت. حاج شیخ صفاء‌الدین هاشمی فرزند دیگر شیخ محمود در منطقه مرزی قیطول در غرب کرمانشاه سکونت گزید و از هرگونه دخالت در امور سیاسی و حکومتی خودداری کرد. شیخ صفاء‌الدین مریدان خیلی زیادی پیدا کرد. در سال ۱۳۴۹ق/ ۱۹۳۱م اقدام به احداث تکیه و مسجد در کرمانشاه کرد. علاوه بر این چند خاندان معروف دیگر در امر اشاعه طریقت قادریه در ایران کوشان بودند. خاندان سید طاهر سیدزاده هاشمی در کرمانشاه، خاندان وفالامی در سنندج، خاندان حاج سید جمال جعفری در دیواندره، خاندان زنیل، خاندان شیخ عبدالکریم کرپچه و خاندان شیخ مصطفی کوکه‌ای از جمله خاندان‌های معروف قادری در ایران هستند.

### طریقت قادریه؛ باورها و اعتقادات

برای فهم تأثیرات سیاسی و اجتماعی یک طریقت ناچار از فهم باورها و اعتقادات آنها هستیم. قادریه از نظر مذهبی اهل سنت و اغلب حنبلی و در مرتبه بعد شافعی و حنفی بودند. نگاه آنها به قدرت، حکومت و جامعه متاثر از باورهای مذهبی آنها بوده است. در نگاه تاریخی اهل سنت، قدرت و حکومت همواره مقدس و شورش علیه آن یاغی‌گری و فتنه‌گری معنی شده است. این نوع نگاه رانیز می‌توان به قادریه تعیین داد. آنها مثل غالب گروههای اهل سنت هرچند بین خلفای راشدین و دیگر خلفاً و سلاطین تمیز می‌دادند، اما در نهایت سلطه آنها را می‌پذیرفتند. به نظر می‌آید که این پذیرش به معنای واقع‌گرایی سیاسی آنها است و نه براساس عقاید طریقی، چرا که از نگاه طریقی تنها حکومتی که تحت لوازی روح شیخ عبدالقادر و به ریاست شیخ صالح باشد، مشروعیت دارد. پس با این عقیده هر قدرت و حکومتی تنها می‌تواند سلطه خود را به آنها بقولاند و نه مشروعیتش را. در تصوف قادریه قدرت سیاسی مقدس است و شیخ به عنوان نمونه انسان کامل رهبری آیینی و سیاسی کاریزماتیکی دارد. قادریه در درون حکومت رسمی، همواره یک نوع حکومت سایه را تشکیل داده است. درست است که اغلب سلطه حکومتی قدرت رسمی را می‌پذیرفت ولی

چون بهر حال از نگاه طریقی مشروعت آن را قبول نداشت و از تشکیلات منسجم هم برخوردار بود، دست به اعمال قدرت می‌زد. هیچ خلیفه و سلطان و صاحب قدرتی نمی‌توانست بیشتر از یک شیخ بر درویش مشروعیت و حتی سلطه داشته باشد. چون مرید مقامی بالاتر از شیخ نمی‌شناسد. این اعتبار و اقتدار شیخ، سایر مراجع قدرت را به وسوسه بهربداری یا ستیزه‌جویی می‌انداخت. حاصل تعامل سایر مراجع قدرت و اعتبار مثل خلیفه، سلطان و فقهاء با شیخ، در نهایت افزایش توان او بود.

یکی از دغدغه‌های اصلی هر انسان معتقد به روز حساب و کتاب، رسیدن به بهشت است. بخش مهمی از باورهای ادیان، مذاهب و طریقت‌های مختلف مربوط به این دغدغه است. در طریقت قادریه بهشت از دسترس درویش دور نیست چرا که بی‌حساب یا پس از عذاب به بهشت می‌رسد.<sup>۱</sup> طریقت قادریه همانند کبرویه معتقد به نظریه وحدت وجودی و حافظ سنت‌ها و شعائر دینی و عشق، محبت و خدمت است.<sup>۲</sup> از دید ابن‌عربی، وحدت وجود بدین معنی است که وجود یک حقیقت است و وحدت آن، وحدت حقه حقیقه است یعنی وجود عین وحدت است و این وحدت نیز از نوع وحدت عددی یا نوعی یا جنسی و امثال آن نیست، بلکه مانند وحدت ذات یگانه واجب‌الوجود است.<sup>۳</sup>

آنها در باب مستئله آزادی یا اختیار، مذهب جبر را بر می‌گزینند اگرچه گاهی کوشش دارند تا از جنبه‌های افراط و تفریط این مذهب با توصل بدانچه که در حلقه‌های کلامی اشعری به عنوان «کسب» از آن یاد می‌شود اجتناب ورزند و توقف همه اعمال بنده و فعالیت‌های او را به مشیت خدا ادعا نکنند، اما در مجموع اعتماد بر کسب را شرک می‌دانند یعنی اعتماد به شرکت دیگران با خدا در خلق و ابقاء عالم. شیخ عبدالقدیر تصوف را دور و جدا از مردم و جامعه آنها در نظر نگرفته است.<sup>۴</sup> او از مریدانش می‌خواهد طوری زندگی کنند که انگار هیچ حقیقی بر کسی ندارند و همه کس به گردن آنها حق دارد. وظیفه مریدان قادری ادای این حق است. در طریقت قادریه مرید نباید خودخواه باشد بلکه باید نسبت به همراهانش روحیه بخشنده‌گی داشته باشد. مرید قادریه حق تندی و آزار کسی را ندارد.<sup>۵</sup>

۱ عبدالقدیر گیلانی (۱۳۸۵)، سرالاسرار، ترجمه مسلم زمانی و کریم زمانی، تهران: نشر نی، ص ۱۴۳.

۲ حمید برقا (۱۳۷۳)، «سلسله کبرویه»، پایان نامه درجه دکتری ادیان و معارف، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ص ۹۳.

۳ محمد کاظم یوسفی بور (۱۳۸۰)، تقدیم صوفی، تهران: انتشارات روزبه، ص ۱۶۲.

۴ سعید قحطانی (۱۹۹۷)، «الشيخ عبدالقدیر الجيلاني، [ابي جا]»، الطبعة الاولى، صص ۵۳۵ - ۵۳۶.

۵ علی محمد صلابی (۲۰۱۰)، شیخ عه بدول قادری گه یازنی، ترجمه دارا رشید، سلیمانی، کتبخانه سارا، چاپی یه کهم، پیشه کی وه رگیر، ص ۱۱۵.

شیخ عبدالقدار گیلانی بنیان‌گذار طریقت قادریه صاحب شخصیتی برجسته بود که در دوره عمادالدین و نورالدین زنگی جنبشی دینی به راه انداخت و در مبارزه و جهاد علیه صلیبی‌ها با تحریک پیروانش و تعلیم جهادی آنها شرکت داشت.<sup>۱</sup> تعدادی از طلبه‌های طریقت قادری با نورالدین زنگی و سپس صلاح‌الدین ایوبی همکاری سیاسی روشی انجام دادند. از جمله این اشخاص می‌توان به اسعد بن منجای بن برکات، علی بن بردوان بن زید، حامد بن محمود بن حرانی و زین الدین علی بن ابراهیم بن نجا اشاره کرد. علی بن بردوان مورد احترام فراوان نورالدین زنگی بود. حامد حرانی از سوی نورالدین زنگی صاحب مقام و احترام در حران شد. این نجا هم نماینده رسمی شیخ عبدالقدار گیلانی در مصر و نزد شیخ عثمان بن مزروقی، از رهبران اهل سنت در زمان حاکمیت فاطمیان بر مصر بود. شیخ عثمان سیاست نفوذ تدریجی و مسالمت‌آمیز اهل سنت را بر جغرافیای فاطمیان از طریق تصوف پیش برد. این نجا با اسدالدین شیرکوه ایوبی همکاری نزدیک داشت.<sup>۲</sup>

شیخ عبدالقدار برخی از افکار و باورهای سیاسی و عقیدتی شیعه را مورد نقد قرار داده است:

۱. امامت تنها در میان فرزندان امام علی (ع) است
۲. جهاد منوط به ظهور امام زمان است
۳. به تأخیر انداختن نماز عصر
۴. عدم مشروعيت خلفای سه گانه اسلام

در مدل پیشنهادی شیخ برای خلافت اسلامی، حق امامت تنها مختص فرزندان امام علی نیست، پس در دیدگاه او خلافت اموی یا عباسی فی النفس مشروعيت دارد. در همکاری او با نورالدین زنگی هم می‌توان استدلال کرد در منظومه فکری شیخ، سلطان اسلام هم زیر نظر خلیفه از مشروعيت برخوردار است. تأکید شیخ قادریه بر جهاد به معنای تلاش برای کمک به زنگی‌ها و بعد ایوبی‌ها علیه صلیبی‌ها است.<sup>۳</sup> شیخ حسن گله زرده بربزنگی - از شیوخ نامدار قادریه - در نامه خود به نادرشاه ۱۱۵۴ق./ ۱۷۴۲م. کینه نسبت به صحابه را هر چند توأم با محبت اهل بیت باشد، موجب گمراهمی دانسته است. او درباره مذهب امام صادق هم

۱ صلایی، همان، صص ۷، ۱۰، ۱۱.

۲ سبط ابن جوزی (۱۹۵۱)، *مراة الزمان فی تاریخ الاعیان*، ج ۸، حیدرآباد دکن: چاپخانه انجمن دائرة المعارف عثمانیه، ص ۵۱۵؛ حنلی تادفی، همان، ص ۳۳؛ ماجد عرسان (۲۰۰۲)، *مکنا ظهر جبل صلاح الدین و مکنا عادت القدس*، الامارت //عربیه: دارالقلم، الطبعۃ الثالثة، صص ۲۸۰-۲۸۳.

۳ صلایی، همان، صص ۱۸۴-۱۸۷.

معتقد بود که به علت نابودی یارانش تدوین نیافر است.<sup>۱</sup>

### مناسبات سیاسی دولت عثمانی و طریقت قادریه

#### الف. جنبه تأییدی در مناسبات

در جوامع دینی، مذهب همواره به عنوان عامل وحدت یا تفرقه قابل تمیز است. دولت عثمانی و طریقت قادریه دلیلی قوی برای متحدد شدن داشتند که به وجه مشترک آنها یعنی سنی گری بر می‌گشت. افکار و باورهای شیوخ و دراویش قادریه برای هم‌مذہبانش در دولت عثمانی بدعت یا کفر به شمار نمی‌رفت؛ بلکه گاهی جنبه تأییدی پیدا می‌کرد. برای مثال از منظر دینی قوی بودن شریعت در آیین قادریه مورد ستایش عالمان دولت عثمانی بود و از جهت سیاسی که اهمیت بیشتر داشت به پذیرش مشروعیت و حق حاکمیت این دولت بر می‌گشت. در مدل پیشه‌هادی و مورد قبول قادریه، حکومت خلیفه و حتی سلطان به عنوان امر واقع قابل قبول است. این تساهل سیاسی در منظمه آیین قادریه برای دولت عثمانی جذبیت داشت به همین جهت به تأیید و حمایت آن پرداخت. این حمایت مخصوصاً برای شیوخ قادری دارای اهمیت بود چرا که برای برجستگی در میان رقبای خود مثل نقشبندیه و برای بروز سیاسی به آن محتاج بودند. شیوخ متنفذ قادری در کردستان عراق امروزی که بخشی از ولایت موصل تحت حاکمیت عثمانی بود، اصلاً دوست نداشتند از طریق پاشای بابان - معروف‌ترین خاندان حکومتگر در کردستان عراق - با باب عالی در ارتباط باشند. بدیهی است که ظهور سیاسی آنها یک مرتبه و آنی نبود. حداقل از دوره شیخ اسماعیل ولیانی و برادرش شیخ حسن گله زرده یعنی در میانه سده هجدهم شاهد این تعامل هستیم.

نامه نادرشاه در هنگام تصرف منطقه سلیمانیه به شیخ حسن مشهور است. شاه ایران در این نامه از شیخ بربزنجی می‌خواهد که به خدمت او برود تا به این ترتیب مشروعیت خود را در لشکرکشی به کردستان برای مردم آنجا توجیه کند ولی شیخ نمی‌پذیرد و او را از حمله به موصل، مرکز اداری کردستان بر حذر می‌دارد. شیخ حسن در این نامه به عمر طولانی حکومت عثمانی اشاره و آن را تا قیامت پیش‌بینی می‌کند.<sup>۲</sup> بی‌جهت نیست که از جانب دولت عثمانی «قره‌داغ» و «سنگاو» روستای «گله زرده» به شیخ حسن و «قازان قایه» به شیخ

۱ محمد خال (۱۹۶۱)، *الشیخ المعروف النوادی البرزنجی*، بغداد: مطبعة التمدن، ص. ۷۵.

۲ محمد خال، همان جا.

اسماعیل - برادرش - بخشیده شد.<sup>۱</sup> به این ترتیب در میانه در سده هجدهم شاهد نقش فعال‌تر شیوخ قادری در سیاست‌ورزی هستیم. مبنای سیاست آنها یعنی تأیید حاکمیت عثمانی از همین زمان تا یک سال قبل از جنگ جهانی اول ۱۳۲۶ق. ۱۹۱۷ق. ادامه داشت. در این سال به تدریج شیخ محمود، سیاسی‌ترین شیخ برزنگی، با فاصله گرفتن از عثمانی به سمت انگلیس رفت. رابطه برزنگی‌ها با خاندان حکومتگر بابان نیز بر مبنای همین سیاست تعریف شده بود. شیخ معروف (۱۱۴۸-۱۲۵۲ق. ۱۸۳۶-۱۷۳۵ق.) از متنفذ‌ترین شیوخ قادری - با والیان عثمانی بغداد روابط حسن‌های داشت که مبنی بر خط مشی کلی سیاست قادریه نسبت به این دولت بود. هر چند سیاست شیوخ قادری نسبت به امیران بابان تأییدی بود ولی باید در نظر داشت که در اصول کلی سیاست آنها عثمانی بر بابان برتری داشت. به همین جهت شیخ معروف را در کنار ابراهیم پاشا (۱۱۹۷-۱۲۱۸ق. ۱۷۸۳-۱۸۰۳ق.) و در مقابل محمود پاشای اول (۱۱۹۳-۱۲۱۷ق. ۱۷۸۳-۱۷۷۹ق.) وابسته دولت ایران می‌بینیم. البته نباید از پیوند محمود پاشا با مولانا خالد نقشبندی (۱۱۹۳-۱۲۴۲ق. ۱۷۷۹-۱۸۲۷ق.) رقیب شیخ معروف غافل شد.<sup>۲</sup> شیخ قادری همواره از همبستگی خود با دولت عثمانی و بابان برای پیشبرد اهداف طریقی و منافع گروهی و شخصی خود سود می‌برد. شیخ معروف در ۱۲۲۷ق. (۱۸۱۳م.) طی نامه‌ای «تحریر خطاب فی الرد علی خالد الکذاب» به سعید پاشا والی بغداد، از او خواست تا از مرتبه آینینی و اجتماعی مولانا بکاهد و شهرت او را تحت تأثیر قرار دهد.<sup>۳</sup> قدرت معنوی و البته سیاسی شیخ معروف به حدی بود که طبق نوشته کلودیوس ریچ، نماینده کمپانی هند شرقی، موجب فرار مولانا خالد از سلیمانیه شد: «شیخ خالد نقشبندی در نتیجه دشمنی شیخ معروف قادری و پاشای بابان و مخالفت علماء مجبور شد تا از سلیمانیه فرار کند. در ۱۸۲۰م. یوسف بک حاکم بیشدر پسر خواهر شیخ خالد نیز به ایران و نزد عباس میرزا فرار کرد».<sup>۴</sup> به این ترتیب می‌بینیم که شیوخ قادری و دولت عثمانی در خط مشی کلی سیاست خود، تأیید همدیگر را پیش بردن. قادریه در این مسیر منافع ایران را نادیده گرفت و امارت بابان

<sup>۱</sup> همان‌جا.

<sup>۲</sup> فرهاد شاکلی (۱۳۸۹)، «شیوخ نقشبندیه اورمان و میراث خالدیه - مجددیه در کردستان»، در: نقشبندیه در آسیای غربی و مرکزی، زیر نظر الیزابت اوزالگا، ترجمه فهیمه ابراهیمی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ص ۱۵۸.

<sup>۳</sup> عباس العزاوی (۱۹۷۳)، «مولانا خالد نقشبندی»، گوفاری کوری زانیاری کورد، العد ۱، صص ۷۱۰-۷۱۵.

<sup>۴</sup> کلودیوس جیمز (جیمز) ریچ (Rycج. ۲۰۰۸)، رحله ریچ، المقيم البریطانی فی العراق عام ۱۸۲۰ إلى بغداد - کردستان - ایران، ترجمه به عربی بهاءالدین نوری، بیروت: نشر الدار العربية للموسوعات، ص ۳۰۱.

را تنها در کنار عثمانی تأیید کرد. در مقابل عثمانی نیز با حمایت خود از آنها عرصه را برای ظهور سیاسی این طریقت فراهم ساخت.

### ب. مشارکت دادن سیاسی

شیوخ قادری به تدریج با مشارکت در قدرت پیوند خود را با دولت عثمانی قوی‌تر کردند. اتحاد سیاسی شیوخ بزرگی و دولت عثمانی به حدی رسید که سلطان عبدالحمید دوم (۱۲۹۳-۱۳۲۷ق. / ۱۸۷۶-۱۹۰۹م) در جنگ ۱۲۹۴-۱۲۹۵ق. / ۱۸۷۸-۱۸۷۷م. با روسیه از کاک احمد شیخ (۱۲۰۷-۱۲۰۴ق. / ۱۸۸۷-۱۷۹۳م) - شیخ متنفذ قادری کردستان - تقاضای تحریک مردم به جهاد و ارسال نیرو کرد.<sup>۱</sup> نفوذ دینی کاک احمد در کردستان به حدی بود که در زمانی خیلی کوتاه توانت تقادی سلطان را اجابت کند. این شیخ قادری چه در زمان حیات و چه بعد از مرگش در جایگاه مقدس‌ترین شیخ کردستان قرار دارد.<sup>۲</sup> کاک احمد نیرویی از مریدان و منسوبان خود را به فرماندهی نوه‌اش، شیخ سعید (وفات: ۱۳۲۷ق. / ۱۹۰۹م)، به کمک سپاه سلطان فرستاد. بهانه این جنگ شورش بلغارها بود که فرصت دخالت را برای تزار روس فراهم ساخت تا خود را ناجی مسیحیت نشان دهد.<sup>۳</sup> این برای او لین بار بود که یک شیخ قادری نیرویی نظامی را تدارک و به جبهه‌ای بزرگ اعزام می‌کرد. در این زمان کاک احمد شیخ هیچ‌گونه مسئولیت دولتی نداشت و تنها به عنوان جهاد مریدان خود را جمع و روانه جنگ ساخت. واقعه حاضر را باید نقطه عطفی در تاریخ سیاسی این طریقت به حساب آورد چرا که بعد از آن همواره به عنوان یک وزنه سیاسی به حساب می‌آمدند. میراث مشخص‌تر این جنگ برای شیوخ قادری امکان تدارک و نگهداری نیرو، آشنایی با مدرترین سلاح‌ها و تاکتیک‌های نظامی و مهم‌تر از همه حضور فعال‌تر در عرصه سیاسی منطقه بود.

جنگ جهانی اول و مواجهه عثمانی با دو قدرت روس و انگلیس در خاورمیانه فرصت مناسبی برای شیخ محمود - سیاسی‌ترین شیخ قادری - فراهم ساخت تا پیوند خاندان خود را با دولت عثمانی مستحکم‌تر کند. در این زمان شیوخ متنفذ قادری وزنه‌ای غیرقابل انکار در معادلات سیاسی کردستان عراق بودند. جنگ بصره نقطه آغاز نمایش شیخ بود. در سال

۱ محمدامین زکی بگ (۲۰۰۲)، *تاریخ سلیمانیه و انجایها*، السليمانیه: مطبعة وزارة الثقافة، ص ۲۴۶.

۲ موکه ره تاله بانی (۲۰۰۱)، *شیخ ره زای تاله بانی، ژیانی، په روه ردہ، بیر و باوه روی و شیعری، هه ولیز: ناراس*، ص ۲۳۱.

۳ محمد امین زکی بگ، همان، صص ۲۴۵-۲۴۶.

۱۹۱۴ق. م. بصره به وسیله انگلیسی‌ها اشغال شد. سلطان محمد ششم (۱۳۳۷-۱۳۴۱ق.) فتوای جهاد داد و از تمام مسلمانان خواست تا برای حفظ اسلام و دولت عثمانی مقابل اشغالگران و مسیحیان و یهودیان قیام کنند. ژنرال خلیل پاشا فرمانده لشکر پنجم عثمانی به صورت ویژه پیام سلطان عثمانی را تقدیم شیخ محمود در سلیمانیه کرد. شیخ بعد از یک ساعت گفتگو در خواست سلطان عثمانی را پذیرفت و کمتر از یک ماه با نیروهای سوار و پیاده شامل مریدان و یارانش در میان عشایر به سمت بصره رفت تا در جنگ شعیبیه شرکت کند. این جنگ هشت ماه طول کشید و با شکست عثمانی به انجام رسید. همکاری شیخ محمود با دولت عثمانی در جنگ پنجوین، ۱۳۳۵ق. (۱۹۱۷م)، نیز ادامه داشت. این بار یاران شیخ قادری شانه به شانه سربازان عثمانی علیه روس‌ها جنگیدند. دو جبهه در مریوان و بانه برای نیروهای مستقر عثمانی و کرد در پنجوین علیه روسیه باز شد. در زریبار ریختند و با دست خالی به سندج رفتند. در جبهه بانه نیز قوای روسیه دچار شکست شد و غنایم زیادی به دست قوای متعدد شیخ محمود و عثمانی افتاد. تعداد زیادی از نیروهای شیخ در این جنگ کشته شدند.

علی‌رغم این پیروزی اتحاد شیخ محمود با دولت عثمانی به پایان خود نزدیک شد، چراکه فرماندهی نظامی عثمانی هفت نفر از کدخدايان و رؤسای عشایر کرد را به جرم سستی در جنگ دستگیر و بدون اطلاع شیخ قادری تیرباران کرد.<sup>۱</sup> هر چند فرماندهی عالی تر عثمانی در سلیمانیه عاملان این تیرباران را خیلی زود با اصرار شیخ محمود مجازات کرد؛ ولی جدایی شیخ محمود از منافع دولت عثمانی قطعی شده بود. شیخ محمود برای کردستان خود مختاری می‌خواست در حالی که دولت عثمانی بعد از جنگ جهانی اول عرصه را در عراق کامل به بریتانیا باخته بود. رفیق حلمی در تحلیل حضور شیخ محمود و یارانش در جنگ شعیبیه و پنجوین نوشته است: «چه در جنگ شعیبیه و چه در جنگ پنجوین شیخ محمود شجاعت خود را نشان داد. روس‌ها را از مرزهای عراق دور کرد و به داخل ایران کشاند. به این ترتیب در آخرین روزهای جنگ اول جهانی شهرت شیخ محمود پیچید و بسیاری از مردم او را شناختند».<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> احمد خواجه افندی (۱۳۷۹)، «جیم دی»، قیام شیخ محمود بزرنجی و مردم کرد علیه استعمار بریتانیا در کردستان ۱۹۳۲-۱۹۱۹، ترجمه احمد محمدی، ج ۱، تهران: نشر مؤلف، ص ۱۶.

<sup>۲</sup> رفیق حلمی (۱۳۵۶)، یادداشت، بغداد: چاپخانه شفق، ص ۵۰.

با پایان جنگ جهانی ژنرال احسان نوری پاشا، فرمانده لشکر ترک در موصل، طی پیامی به شیخ محمود از طرف دولت عثمانی از او خواست تا حکmdar ولایت سلیمانیه شود. اما شیخ محمود که متوجه نارضایتی مردم از عثمانی و ناتوانی این دولت بود، سربازان ترک مستقر در سلیمانیه را به انگلیسی‌ها تحویل داد و در اواخر ۱۳۳۶ق. / ۱۹۱۸م. مقدرانه وارد سلیمانیه شد.<sup>۱</sup>

### مناسبات سیاسی دولت ایران و طریقت قادریه

پیوند طریقت قادریه با ایران از تأسیس نخستین آن شروع شد. شیخ عبدالقدار در مقام سرسرسله آن، ایرانی و متولد روستای نیف در شمال ایران، گیلان بود به همین جهت به شیخ گیلانی شهرت داشت. شیخ عبدالقدار در بغداد عصر سلجوقی و نظامیه‌های آن تحصیل کرد و افکار خود را ارائه داد که محیطی با فرهنگ ایرانی بود. نام و آوازه شیخ عبدالقدار خیلی زود به داخل فلات ایران هم رسید اما در این زمان هنوز طریقت قادریه شکل نگرفته بود. این شکل گیری چند سده بعد درست زمانی رخ داد که ایران در حال گذر از مذهب سنت به مذهب شیعی بود. وقتی در سده هشتم و نهم هجری طریقت قادریه در عراق و شام و مصر در حال شکل گیری بود ایران آماده ورود به عصر شیعی می‌شد. طریقت قادریه از نظر مذهبی به عنوان سنی و شاخه تندرورتر آن حنبلی با تشیع فاصله زیادی داشتند. آن‌ها امامت شیعی را قبول نداشتند و همین برای جدایی این دو از هم کافی به نظر مرسید. در طریقت قادریه به جای امامت، صحابه ملاک و معیار درست آیینی بودند که با مذهب شیعی در تضاد آشکار قرار داشت. افتراق دیگر قادریه با منظومه سیاسی شیعی به جهاد برمی‌گشت که منوط به ظهور امام زمان می‌شد در حالی که قادریه هیچ شرطی برای به تأخیر انداختن جهاد ندارد. از جهت فقهی نیز مثلاً جمع نماز در شیعه مورد پذیرش قادریه نبود. با این توضیحات می‌توان گفت طریقت قادریه و ایران شیعی به اندازه کافی دلیل برای جدایی از هم داشتند. از همه این‌ها مهم‌تر حمایت دولت عثمانی از این طریقت بود که دولتهای ایرانی صفوی و افشاری را نگران می‌ساخت. آموزه‌ها و تبلیغات ضدشیعی شیخ عبدالقدار و قادریه به حدی بود که بعدها در سال ۹۱۴ق. / ۱۰۵۸م. زمانی که شاه اسماعیل بغداد را تصرف کرد، کتابخانه و

۱. قیاز رمزی (۱۳۷۹)، مبارزات سیاسی و روشنگری کرد در پایان قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم، ترجمه احمد محمدی، سندنج: ناشر مترجم، ص ۹۲.

مدرسه شیخ را خراب کرد، خانواده او را مورد اذیت و آزار قرار داد و آنها را پراکنده کرد. تا اینکه سلطان سلیمان قانونی بغداد را تصرف و کتابخانه قادریه را احیا کرد و برای آن وقف فراوان قرار داد. اما وقتی شاه عباس صفوی در ۱۰۲۳ق. ۱۶۲۳م. بغداد را از دست عثمانی‌ها خارج کرد، مزار شیخ و کتابخانه‌اش را ویران کرد تا دوباره در سال ۱۰۴۸ق. ۱۶۳۸م. سلطان مراد چهارم، سلطان عثمانی، ضمن سلطه بر بغداد، کتابخانه و مزار شیخ را آباد کرد.<sup>۱</sup>

رویکرد دفعی و جذبی دولت صفویه و امپراطوری عثمانی به قادریه نشان از وجهه سیاسی آن دارد. صفویه به قادریه حساسیت سیاسی داشتند شاید به همین جهت این طریقت به غیر از کردستان در هیچ جای ایران نتوانست نفوذ کند. در مقابل عثمانی، طریقت قادریه را موافق با سیاست‌ها خود تشخیص داد و به گسترش آن در تمام ممالک خود یعنی مصر، شام، بین الهرین، آناتولی و غیره کمک کرد. رویارویی دیگر قادریه با دولت ایران به لشکرکشی نادرشاه به عراق علیه دولت عثمانی برمی‌گردد. نادر شاه در هنگام تسخیر منطقه سلیمانیه در ۱۵۲ق. ۱۷۴۲م. به شیخ حسن گله زرده (۱۰۸۸-۱۱۷۶ق. ۱۶۷۷-۱۷۶۲م.) از سادات متندز بزرنجی نامه نوشت و او را دعوت به همکاری در جنگ با عثمانی کرد. شیخ در جواب دعوت شاه ایران را نپذیرفت و در مقابل او را از حمله به موصل و عثمانی بر حذر داشت و استدلال آورد که عرفا از ادامه حکومت عثمانی تا قیامت خبر داده‌اند و اینکه حمله به موصل به معنای شکست نادر است.<sup>۲</sup> در مجموع خط مشی کلی سیاست دولت شیعی ایران در برابر قادریه بر مبنای منزوی کردن آن بود به همین جهت هرگز اجازه نداد این طریقت به صورت منسجم خارج از مرزها، کردستان مجالی برای بروز پیدا کند.

### نتیجه‌گیری

موضوعی که برای مقاله حاضر انتخاب شد بهنوعی بیان رابطه تصوف و سیاست در شکل بررسی مقایسه‌ای سیاست دو دولت ایران و عثمانی نسبت به طریقت قادریه بود. این طریقت صوفیانه در فرهنگ ایرانی طرح و تأسیس شد؛ اما در عثمانی مجالی برای رشد و گسترش پیدا کرد. مقاله حاضر سیاست دولتهای ایران و عثمانی نسبت به طریقت قادریه را با استفاده از روش توصیفی و به کارگیری منابع معتبر تاریخی نشان داد. در جمع بندی نهایی می‌توان گفت

۱ صلابی، همان، صص ۱۸۶-۱۸۷.

۲ محمد خال، همان، ص ۷۶.

که دولت عثمانی بر خلاف دولت ایران به علت پیوندهای مذهبی و عقیده‌ای و مهم‌تر از آن سیاسی، طریقت قادریه را مورد تأیید و حمایت قرار داد و تلاش کرد تا آن را گسترش دهد. دولت عثمانی در چارچوب این خط مشی، طریقت مذکور را در عرصه سیاسی و اجتماعی مشارکت داد که حاصل آن بروز سیاسی و نقش فعال اجتماعی آن بود، اما در مقابل دولت شیعی ایران به جهت تفرقه مذهبی، عقیده‌ای و سیاسی با طریقت قادریه، دلیل کافی برای جدایی از این فرقه صوفیانه داشت به همین واسطه خط مشی کلی سیاست ایران نسبت به طریقت قادریه بر مبنای منزوی کردن آن بود که در نتیجه مجالی برای بروز این طریقت در حاکمیت ایران به‌غیر از کردستان فراهم نشد.

### منابع و مأخذ

- ابن تفری بردى، جمال الدین بن المحاسن یوسف [بی‌تا]، النجوم الزاهره فی ملوك و قاھره، مصر: نشر المؤسسة المصرية العامة لتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر.
- ابن جوزی، سبط (۱۹۵۱)، مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان، ج ۸، حیدرآباد دکن، چاپخانه انجمن دائرة المعارف عثمانیه.
- ابن عmad حنبلي، ابی فلاح عبدالحی [بی‌تا]، الشذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۴، بیروت: نشر دار الكتب العلمية.
- احمد خواجه افندی (۱۳۷۹)، «چیم دی»، قیام شیخ محمود بزرنجی و مردم کرد علیه استعمار بریتانیا در کردستان ۱۹۲۲ - ۱۹۱۹، ترجمه احمد محمدی، تهران: نشر مؤلف.
- اوژون چارشلی، اسماعیل حقی (۱۳۷۲)، تاریخ عثمانی، ج ۳، ترجمه دکر وهاب ولی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- برنا، حمید (۱۳۷۳)، «سلسله کبرویه»، پایان‌نامه درجه دکتری ادبیان و معارف، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
- تادفی، حنبی (۱۹۵۶)، قلائد الجواهر فی مناقب عبدالقادر، القاهره: الطبعه الثانية.
- تاله بانی، موکه رهم (۲۰۰۱)، شیخ ره زای تاله بانی، ثریانی، به روه رده، بیر و باوه ری و شیعری، هه ولی: تاراس.
- جیمس (جیمز) ریچ (Ric)، کلودیوس (۲۰۰۸)، رحله ریچ، المقيم البريطاني في العراق عام ۱۸۲۰ الى بغداد

- کردستان - ایران، ترجمه به عربی بیهاءالدین نوری، بیروت: نشر الدار العربية للموسوعات.
- حضرتی، حسن (۱۳۷۹)، مشروطه عثمانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام
- حیدرزاده نائینی، محمد رضا (۱۳۸۰)، تعامل دین و دولت در ترکیه، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ذہبی، شمس الدین احمد (۱۹۶۳)، العبر فی خبر من غیر، الجزء الثاني، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، کویت.
- ----- (۱۹۹۲)، سیر اعلام النبلاء،الجزء العشرون، حققه و هرج احادیثه و على عليه، شعیب الارتووط، محمد نعیم العرقوسي، بیروت: مؤسسه الرساله، الطبعة الثانية.
- رفیق حلمی (۱۳۵۶)، یادداشت، بغداد: چاپخانه شفق.
- رمزی قزاز (۱۳۷۹)، مبارزات سیاسی و روشنفکری کرد در پایان قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم، ترجمة احمد محمدی، سنتنچ: ناشر مترجم.
- سلطانی، محمد علی (۱۳۷۴)، تاریخ تصوف در کرمانشاه، تهران: نشر سها.
- سنجابی، علی اکبر (۱۳۸۰)، ایل سنجابی و مجاهدت ملی ایران: خاطرات علی اکبرخان سنجابی سردار مقتدر، تحریر و تحشیه کریم سنجابی، تهران: نشر پژوهش شیراز.
- شاکلی، فرهاد (۱۳۸۹)، «شیوخ نقشبندیه اورمان و میراث خالدیه - مجددیه در کردستان»، در: نقشبندیه در آسیای غربی و مرکزی، زیر نظر الیزابت اوزدالگا، ترجمه فهیمه ابراهیمی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- شطونوفی، نورالدین علی بن یوسف (۱۴۲۱)، بیحجه الاسرار و معان الانوار فی بعض مناقب قطب الربانی، [بی جا]: المکتبة الازهرية للتراث.
- صلابی، علی محمد (۲۰۱۰)، شیخ عه بدول قادری گه یلانی، ترجمة دارا رشید، سلیمانی، کتبخانه سارا، چاپی یه کهم.
- عرسان، ماجد (۲۰۰۲)، هکندا ظهر جیل صلاح الدین و هکندا عادت القدس، الامارات العربیه: دار القلم، الطبعة الثالثة.
- العزاوی، عباس (۱۹۷۳)، «مولانا خالد نقشبندی»، گوفاری کوری زانیاری کورد، العد ۱.
- الغزی، نجم الدین (۱۹۴۹)، الکوکب والسائله با اعیان المئه العاشره، حققه و ضبط نصبه، الدکور جبرائيل سلیمان جبور، ج ۱، لبنان: مطبعة المرسلین.
- قحطانی، سعید (۱۹۹۷)، الشیخ عبدالقادر الجیلانی، [بی جا]: الطبعة الاولى.

- کریمیان سردشتی، نادر (۱۳۸۰)، *تذکره عرفای کردستان*، تهران: انتشارات سبز.
- گیلانی، عبدالقادر (۱۳۸۵)، *سرالاسرار*، ترجمه مسلم زمانی و کریم زمانی، تهران: نشر نی.
- لوئیس، برنارد (۱۳۷۲)، *ظهور ترکیه نوین*، ترجمه محمدعلی سبhanی، [جی جا]: ناشر مترجم.
- محمد امین زکی بگ (۲۰۰۲)، *تاریخ سلیمانیه و انجائها*، السليمانیه: مطبعة وزارة الثقافة.
- محمد خال (۱۹۶۱)، *الشيخ المعروف النودهي البرزنجي*، بغداد: مطبعة التمدن.
- مدرس، عبدالکریم (۱۴۰۴)، *بنه ماله زانیاران*، بغداد: چاپخانه شه فیق.
- یوسفی پور، محمد کاظم (۱۳۸۰)، *تفقد صوفی*، تهران: انتشارات روزبه.

## بررسی نقش ملاعلی قوشچی در انتقال دانش از مدرسه سمرقند به امپراطوری عثمانی

ایرج نیکسرشت<sup>۱</sup>

صادق شهریار<sup>۲</sup>

**چکیده:** سیاست گذاری علمی و نوع روابط حاکمان با یکدیگر در پیشرفت و انتقال دانش و فرهنگ اثرگذار است. حکومت عثمانی معمولاً با تیموریان روزگار را به صلح می‌گذرانید. این موضوع موجب به وجود آمدن ارتباطات علمی و فرهنگی بین دو سرزمین تحت سلطه این دو امپراطوری بود. تمرکز این مقاله بر روی نقش ملاعلی قوشچی در انتقال دانش ستاره‌شناسی و ریاضیات از مدرسه سمرقند به مدارس عثمانی است. شناخت داده خواهد شد که قوشچی چگونه با فروپاشی مدرسه و رصدخانه سمرقند پس از مرگ بنیان‌گذار آن یعنی الغیبگ حجم عظیمی از اطلاعات علمی را به کشور عثمانی انتقال داد، به طوری که اثرات آن حتی در ابتدای دوران انقلاب علمی اروپا نیز مشاهده می‌شود. اثرگذاری قوشچی نه تنها در انتقال دانش ریاضیات و ستاره‌شناسی بلکه در شکل‌گیری مدارس علمی نوین در سرزمین عثمانی قابل ملاحظه است. همچنین خواهیم دید که چگونه فروپاشی یک مدرسه علمی موجب رونق‌گیری مدارس علمی جدید در سرزمینی دیگر می‌گردد.

### واژه‌های کلیدی: قوشچی، تیموریان، سمرقند، عثمانی، نجوم

۱ عضو هیئت علمی پژوهشکده تاریخ علم، دانشگاه تهران

۲ کارشناس ارشد تاریخ علم دوره اسلامی، پژوهشکده تاریخ علم، دانشگاه تهران

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۱۹

## Investigating the Role of Mullā Alī Qūshjī in Transferring Knowledge from Samarqand School to Ottoman Emperorship

Iraj Nikseresht<sup>1</sup>  
Sadegh Shahriyar<sup>2</sup>

**Abstract:** Scientific policy-makings and type of relations of rulers with each other are effective in development and transfer of knowledge and culture. Ottoman government usually was in peace with Timurid. This led to scientific and cultural relationships between both territories ruled by these two emperors. This paper is focused on the role of Mullā Alī Qūshjī in transferring knowledge of astronomy and mathematics from Samarqand School to Ottoman schools. It will be shown that how Qūshjī, after collapsing school and Samarqand observatory after the death of its founder, i.e. Ulugh Beg, transferred a huge volume of scientific information to Ottoman country, up to the point that its impacts were seen even at early of era of European scientific revolution. Qūshjī's effectiveness is not only noticeable in transferring knowledge of mathematics and astronomy, but also in forming new scientific schools in Ottoman territory. Also, we will see that how collapsing a scientific school causes development of new scientific schools in another territory.

**Keywords:** Qūshjī, Timurid, Samarkand, Ottoman government, Astronomy

---

<sup>1</sup> Assistant professor, Institute for the History of Science, University of Tehran, nikseresht@ut.ac.ir

<sup>2</sup> M.A. in History of Science of Islamic Era, Institute for the History of Science, University of Tehran, sadegh.shahriar@gmail.com

## تیموریان، عثمانیان، دو همسایه و دو امپراطوری قدرتمند

پس از مرگ تیمور منازعه برای دستیابی به قدرت بین فرزندان او تا سال ۸۱۱ ق ادامه یافت که نهایتاً با به قدرت رسیدن «شاهرخ» در ۲۷ ذی الحجه سال ۸۱۱ ق. ۱۳۰۹ م. پیان گرفت. او فرزند ارشد شیخیگ را به فرمانروایی سمرقند نهاد، که این انتساب آغاز شکل‌گیری یک مکتب علمی سترگ در تاریخ علم دوره اسلامی است. شیخیگ به موازات و تحت الحمایه شاهرخ بر سمرقند حکومت می‌کرد و تنها به مدت ۲ سال پس از مرگ شاهرخ فرمانروایی تمامی سرزمین‌های تحت سلطنت تیموریان را بر عهده داشت. حکومت تیموریان پس از شیخیگ فرمانروایان دیگری به خود دید و رفته رفته رو به زوال نهاد.<sup>۱</sup>

توالی زمانی سلسله تیموریان با دوره خون‌ریزی‌های چنگیز و نوادگانش، کشورگشایی‌های بی‌محابای تیمور و جدال‌های گسترده‌ای که خانواده او بعد از مرگش برای نیل به قدرت با یکدیگر داشتند، می‌توانست سبب شود سرزمین تحت سلطنت آنها به هیچ‌روی نشانی از پیشرفت و ترقی را به خود نمیند. اما بر عکس، مجموعه عملکرد تیموریان نشان‌دهنده تلاش آنها برای ایجاد تمدنی بزرگ است.<sup>۲</sup> ایجاد مدارس جدید و پیشرفت‌های علمی بخشی از این فرایند تمدن‌سازی بود.

در سده‌های هفتم و هشتم هجری و هنگامی که چنگیز، تیمور و اخلاقشان مشغول تاخت و تاز بودند، در همسایگی ایران یعنی سرزمین آنانولی، امپراطوری عثمانی شکل گرفت که می‌توان از آن به عنوان بزرگ‌ترین امپراطوری اسلامی پس از فروپاشی خلافت عباسیان یاد کرد. در نیمة دوم قرن چهاردهم میلادی بایزید اویل قلمرو حکومت عثمانی را تا قاره اروپا گسترش داد و در اوایل نیمة دوم قرن پانزدهم سلطان محمد دوم (فتح) موفق به فتح قسطنطینیه شد. فتح قسطنطینیه، محمد دوم را یک شبه به معروف‌ترین سلطان جهان اسلام تبدیل کرد<sup>۳</sup> و حکومت عثمانی را به بالاترین درجه اعتبار رسانید.<sup>۴</sup> قدرت، ثروت، نظم اجتماعی و رفاه مردم آن سامان در این دوران مثالزدنی است. قلمرو عثمانی در اروپا تا نزدیکی شهر وین،

۱ درباره ساختار قدرت در حکومت تیموریان رجوع کنید به: بئاتریس فوربزمنز (۱۳۹۲)، *قدرت، سیاست و منذهب در ایران عهد تیموری*، ترجمه حسن اسدی، تهران: انتشارات مولی.

۲ م. رویمر (۱۳۷۹)، «تیمور در ایران»، *تیموریان به روایت کمبریچ*، ترجمه یعقوب آزاد، تهران: انتشارات جامی، ص ۶۴.

۳ پ.م. هولت و آن. ک. س. لمبتون (۱۳۸۱)، *تاریخ اسلام*، ترجمه محمد آرام، تهران: امیرکبیر، ص ۳۹۴.

۴ برای مطالعه بیشتر در خصوص فتح قسطنطینیه رجوع کنید به: محمود طاهری (۱۳۸۶)، «فتح قسطنطینیه»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، س. ۱، ش. ۲۹، ص ۹۷-۱۲۹.

بخش عمده‌ای از سرزمین‌های جنوب دریای مدیترانه و شبه‌جزیره عربستان را در بر می‌گرفت و از شمال به رود رن و شرق به ایران می‌رسید.<sup>۱</sup> از منظر اروپایان غربی، این دولت مهم‌ترین تجلی تمدن اسلامی به شمار می‌رفت و داد و ستد و تعارض‌های فرهنگی، سیاسی و نظامی با آن نقش اصلی در تکوین انگاره‌های غربیان از اسلام را بازی می‌کرد.<sup>۲</sup> قدرت عثمانی‌ها در قرون نهم و دهم هجری (بانزدهم میلادی) چنان افزونی یافته بود که سلطان سلیمان عثمانی در نامه‌ای که به پادشاه فرانسه نوشت عظمت و اقتدار خود و پدرانش را به رخ او کشید.<sup>۳</sup> نکته جالب این است که هیچگاه مخاصمه بزرگی در دوران همسایگی این امپراطوری بین ایران و عثمانی رخ نداد و بر عکس روابط دوستانه‌ای بین آنها حاکم بود. تنها در زمان ایلدریم بایزید اول، تیمور به عثمانی تاخت و او را مغلوب کرد. همین روابط دوستانه یکی از عوامل مهم انتقال علوم از ایران دوره تیموری به سرزمین عثمانی بود.

### زنگی قوشچی، داستان بی‌سرزمین بودن دانشمندان

«علا الدین علی بن محمد سمرقندی» معروف به «ملّاعلی قوشچی»، حکیم، منجم، ریاضی‌دان و زبان‌شناس ایرانی است. پدر او منصب قوشچی را در دربار الغیگ تیموری بر عهده داشت.<sup>۴</sup> وی در سال ۸۰۶ ق. در سمرقند متولد شد و هیئت و ریاضیات را از «قاضیزاده رومی» که مدرّس مدرسه سمرقند بود و نیز شخص الغیگ فرا گرفت.<sup>۵</sup> قوشچی بین سال‌های ۸۲۷ تا ۸۳۱ ق. برای تکمیل معلومات خود به کرمان سفر کرد و در آنجا نزد «ملّاجامی» نجوم را به خوبی ریاضیات آموخت. در بازگشت، او رسالت فی حل اشکال معدل القمر للمسیر را تصنیف و به الغیگ تقدیم نمود. قوشچی بعد از مرگ قاضیزاده مدحتی مدیریت تهیه زیج الغیگ

۱ نگاه کنید به: استانفورد جی شاو (۱۳۷۰)، تاریخ امپراطوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی معاونت فرهنگی، صص ۱۰۷-۲۰۱؛ حسن حضرتی (۱۳۸۹)، مشروطه عثمانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، چ ۱، صص ۱۰۲-۱۰۴.

۲ حضرتی، همان، ص ۵۰.

۳ فیلیپ خوری حتی (۱۳۶۶)، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگام: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، صص ۵۶۳-۵۶۸ همچنین نگاه کنید به: نورمن ایتسکویس (۱۳۷۷)، امپراطوری عثمانی و سنت اسلامی، ترجمه احمد توکلی، تهران: نشر پیکان.

۴ Fazlıoğlu, İhsan (2007), “Qushjī: Abū al Qāsim Alā al Dīn Alī ibn Muhammād Qushjī zāde”, Thomas Hockey et al. (eds.). *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer Reference, New York: Springer, p.947.

۵ Saliba, George (2004). “Reform of Ptolemaic Astronomy at the Court of Ulugh Beg”, *Studies in the History of Exact Sciences in Honour of David Pingree*, Edited by Charles Burnett, Jan Hogendijk, Kim Plofker and Michio Yauo, Bills: leiden, p.813.

(زیج سلطانی) را نیز بر عهده داشته است. اما با توجه به شرح انتقادی او بر زیج و اشاراتی که به اشکالات آن کرده، معلوم نیست که او در چه مرحلی و تا چه حدی در مدیریت تهیه این زیج نقش داشته است.<sup>۱</sup>

پس از مرگ الغیبگ قوشچی دوره‌ای را در هرات گذرانید و در آنجا اثر الهی و بسیار معروف خود یعنی شرح تحریر خواجه نصیرالدین طوسی را تصنیف و به سلطان تیموری «ابوسعید» تقدیم کرد...<sup>۲</sup> تحریر لاعتقاد بدون تردید یکی از مهم‌ترین کتب کلامی در همه قرون اسلامی است که شرح‌های زیادی بر آن نوشته شده است<sup>۳</sup> و شرح قوشچی یکی از مهم‌ترین این شروح است. قوشچی سپس عازم سفر حج شد. بعد از اینکه ابوسعید، اوزون حسن را در سال ۸۷۳ق. شکست داد، او به تبریز رفت و مورد توجه اوزون حسن آق قویونلو قرار گرفت و از سوی وی برای عقد قرارداد سازش با «سلطان محمد فاتح» به استانبول رفت و با موافقیت به آذربایجان بازگشت. وی در نهایت به دعوت سلطان محمد فاتح با همه اطرافیانش (خانواده و دانشجویان) در سال ۸۷۸ق. به استانبول رفت و در مدرسه ایاصوفیا به تدریس و تألیف کتبی پرداخت. اگرچه او بیش از ۲ یا ۳ سال در استانبول نزیست و دارفانی را وداع گفت، اما آثار حضور او از جنبه‌های مختلف قابل تأمل است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. حوزهٔ فعالیت او شامل ستاره‌شناسی، ریاضیات، زبان‌شناسی، کلام و الاهیات است که در هریک از این زمینه‌ها تصانیفی به صورت کتب آموزشی و یا رساله‌هایی که در آنها به موضوع خاصی پرداخته شده، هم به زبان عربی و هم به زبان فارسی دارد.

از قوشچی ۵ رساله در زمینهٔ ریاضی باقی مانده است که یکی از آنها به زبان فارسی و ۴ تای دیگر عربی هستند. او ۹ رسالهٔ نجومی به زبان فارسی یا عربی نگاشته است. همچنین آثاری در مورد زبان‌شناسی از او به جای مانده است که از جمله آنها می‌توان به رسالهٔ فی‌الاستعاره اشاره کرد. قوشچی به روایتی در پنجم ماه شعبان سال ۸۷۹ق. در استانبول درگذشت.

**نقش قوشچی در فرآیند انتقال دانش از مدرسه سمرقند به سرزمین عثمانی**  
از سال ۸۱۲ق. ۱۴۰۹م. الغیبگ شاهزاده مستقلی بود که بر سمرقند حکومت می‌کرد.<sup>۴</sup> در

1 Saliba, ibid.

2 نگاه کنید به: حیدرزاده، همان، صص ۵۸-۵۹.

3 به طور مثال نگاه کنید به: ابوالحسن شعرانی (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح فارسی کشف المراد جمال الدین حلی در شرح تحریر لاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: انتشارات هرمس.

4 م. رویمر (۱۳۷۹)، «جانشینان تیمور»، تیموریان به روایت کمبریچ، ترجمه یعقوب آژند، تهران: [ابی جا]: ص ۱۱۵.

تاریخ اسلام او اولین دانشمندی بود که بر تخت حکومت تکیه زد و مورخان او را تنها شاگرد حکمران ارسسطو می‌نامند.<sup>۱</sup> شاید بتوان علاقه الغییگ به دانش‌های ریاضی و حکمی را بیشتر متأثر از دانشمندان ایرانی دانست که در هنگام حکمرانی ملازمان او بوده‌اند.<sup>۲</sup>

در هر حال آنچه که غیرقابل انکار است توانایی‌های فکری و تسلط وی به فنون ریاضی و نجوم است که در منابع تاریخی به برحی شواهد در این خصوص اشاره شده است.<sup>۳</sup> الغییگ، مدرسه و رصدخانه معروف خود را که یکی از شگفت‌انگیزترین نهادهای علمی در تاریخ علم محسوب می‌شود، در سمرقند بنانهاد.

ساختمان ابینه مدرسه سمرقند در سال ۸۲۰ ق. ۱۴۱۷ م. آغاز شد و در سال ۸۲۲ م. ۱۴۲۰ ق. به پایان رسید.<sup>۴</sup> از نام سازندگان و معماران این مدرسه اطلاعی در دست نیست، اما ظاهراً ارزش زیبایی‌شناسانه بسیاری داشته است.<sup>۵</sup> مشهورترین مدرسان مدرسه عبارت بودند از: قاضی‌زاده رومی، مولانا محمد‌دخوافی، ابوسعید ابوهانی، فتح‌الله شیروانی، غیاث‌الدین کاشانی و معین‌الدین کاشانی. دولتشاه سمرقندی تعداد دانش‌پژوهان این مدرسه را بیش از صد نفر عنوان کرده است.<sup>۶</sup>

پس از مرگ شاهرخ و منازعه‌های به وجود آمده بر سر جانشینی او، الغییگ از فرزند خود شکست خورد و در جمع روحانیت متعصب محاکمه شد. به او قول دادند رصدخانه باقی می‌ماند و او به فعالیت علمی خود ادامه خواهد داد، اما در همان شب محکمه دیگری تشکیل دادند و الغییگ را به مرگ محکوم کرده و کشتند.<sup>۷</sup> مورخان علم، مکتب ریاضی و نجومی سمرقند را به عنوان بستر و محل شکل‌گیری نظام علمی و فلسفی عثمانی می‌دانند.<sup>۸</sup> الغییگ به عنوان موسس مکتب علمی سمرقند تحت تأثیر مستقیم مکتب علمی مراغه قرار داشته و بر این اساس اهمیت علم و به خصوص جنبه عملی آن در ذهن او بسیار زیاد بوده است.

۱ دولتشاه سمرقندی (۱۳۳۵)، تذکرة الشعرا، به کوشش محمد رمضانی، تهران: نشر کالله خاور، ص ۶۳۲.

۲ ولادمیر اوسلیویچ بارتولد (۱۳۳۶)، الغ‌بیک و زمان/او، ترجمه حسین احمدی‌پور، تبریز: انتشارات چهار، ص ۲۱۶.

۳ بارتولد، همان، ص ۲۲۴.

۴ همان، ص ۱۹۸.

5 Fazlioglu(2008), p.10.

6 دولتشاه سمرقندی، همان، ص ۳۶۲.

7 برای کسب اطلاعات بیشتر غیر از منابع یاد شده می‌توان به این منابع نیز رجوع کرد: احمد فیروزنیا، «سخنی در شناسایی الغ‌بیک»، مجله دانش و پژوهش، مرکز انتشارات علمی وزارت علوم و آموزش عالی، شماره صفر؛ غلامحسین صدری افشار (۱۳۵۵)، سرگذشت سازمان‌ها و نهادهای علمی و آموزشی ایران، تهران: وزارت علوم و آموزش عالی.

8 Fazlioglu(2008), p.12.

او معتقد بود که علوم محض مانند ریاضیات و نجوم (در مقابل الهیات و ادبیات) از ماندگاری بیشتری در طول تاریخ برخوردار هستند و گذر زمان و تغییر شرایط سیاسی و اجتماعی نمی‌تواند بر بالندگی آنها اثر سوء بگذارد. همچنین از آنها می‌توان به عنوان ابزاری نافع برای جامعهٔ بشری بهره جست.<sup>۱</sup> در این میان نجوم به عنوان مثالی خوب از دانش نافع به‌شمار می‌رفت. این نگرش در امتداد دیدگاه مغولان به نجوم به عنوان ابزاری بسیار مهم قرار داشت.<sup>۲</sup> چراکه نجوم در اقلیم‌شناسی، هواشناسی، تاریخ‌نگاری، طالع‌بینی و ... استفاده عملی داشت.

بنابراین علاقه‌مندی الغییگ به نجوم و ریاضیات علاوه بر اینکه به نگرش‌ها و تجربه‌های شخصی او بر می‌گشت قطعاً دلایل سیاسی، نظامی، اجتماعی و اقتصادی داشت. اعتقاد به اثرگذاری حوزهٔ سماوی (اجرام علوی) بر مسائل جهان تحت قمر و پیش‌بینی آینده که در واقع به حوزهٔ سماوی تعلق دارد، یکی از اعتقادات مغولان و تیموریان بوده است.

نوع نگرش الغییگ به علوم محض به عنوان «یک عامل مستقل و پایدار در گذر زمان» سبب شد که پس از فروپاشی مدرسه و رصدخانه سمرقند و کشته شدن او، میراث علمی اش به نقاط دیگر جهان اسلام تسری یابد. ممکن بود اگر مدرسه سمرقند باقی می‌ماند چنین اتفاقی با این ابعاد نمی‌افتاد. نسل اویل شاگردان مدرسه سمرقند میراث علمی آن را به هند، مصر و به خصوص عثمانی برداشت. بعد از به قدرت رسیدن شاه اسماعیل صفوی این مهاجرت‌ها ادامه یافت و نسل دوم و سوم شاگردان مکتب نجومی سمرقند وارد صحنه علم شدند.<sup>۳</sup> توفیق حیدرزاده در مقاله‌ای تحت عنوان «مهاجرت علمی ایران به عثمانی» فهرست مفصلی را از دانشمندان ایرانی که در دورهٔ تیموری و صفوی به امپراطوری عثمانی و یا بر عکس مهاجرت کرده‌اند، ارائه نموده است. در این فهرست اسامی آشنایی چون علاء‌الدین علی چلبی فناری، قاضی‌زاده رومی، قوشچی، میرم چلبی، ابن عربشاه و بسیاری دیگر از مشاهیر به چشم می‌خورد. حیدرزاده سه عامل اصلی را موجب تشدید مهاجرت علماء مخصوصاً به سرزمین عثمانی می‌داند؛ برافتادن حکومت‌های باثبتات و شروع هرج و مرج و فقدان سرمایه‌گذار حامی رونق مدارس و مراکز علمی، اقدار عثمانیان و حمایت آنها از عالمان و هنرمندان و در نهایت روی کار آمدن حکومت صفوی در ایران که البته دلیل اخیر به دانشمند مورد بحث در این مقاله ارتباط ندارد.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> رویمر، همان، ص ۱۱۸.

<sup>۲</sup> پروین ترکمنی آذر (۱۳۸۶)، «مراکز علمی ایران در دوره ایلخانان»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، س، ۸، ش، ۲۷، ص ۱۱.

<sup>3</sup> Fazlioglu(2008), pp. 20-21.

<sup>4</sup> حیدرزاده، همان، ص ۵۱

اما در میان تمامی دانشمندان مهاجرت کرده به عثمانی نقش قوشچی از برجستگی خاصی برخوردار است. درباره چگونگی مهاجرت قوشچی به سرزمین عثمانی دو نقل قول اصلی وجود دارد. حیدرزاده ضمن بیان دو روایت از کتاب هشت بهشت، داستان را چنین بیان می‌کند که: قوشچی در هرات شرح تجربه‌الاعقاد خواجه نصیرالدین طوسی را نوشت و به سلطان ابوسعید تیموری تقدیم نمود.اما این اثر چندان مورد توجه ابوسعید قرار نگرفت. بر عکس افرادی با دانش کمتر مورد اقبال سلطان قرار داشتند. از سویی دیگر در دربار سلطان محمد از فضایل قوشچی سخن به میان رفت و سلطان محمد برای او تحفه‌ای فرستاده و او را به دربار خود دعوت کرد و حقوق نسبتاً بالایی را برای او در نظر گرفت.<sup>۱</sup> سپس به داستانی اشاره می‌کند که در منابع بیشتری آمده است؛ قوشچی از طرف اوزون حسن برای بستن پیمان صلح به دربار سلطان محمد رفته، مورد استقبال او قرار گرفته و سپس ماندگار شده است. البته این دو واقعه اگرچه هم‌زمانی ندارند، اما امکان اینکه با کمی تغییر هر دو اتفاق افتاده باشند وجود دارد. از آن پس قوشچی به عنوان وزیر و مشاور سلطان محمد در امور علمی مشغول به فعالیت شد.اما سؤال مهم این است که بعد از حضور قوشچی چه تغییراتی در شکل مدارس عثمانی داده شد و نقش قوشچی در این تغییرات چگونه و چه اندازه بوده است؟ پیش از دوره سلطان محمد فاتح مدارس دوره عثمانی به سنت مدارس نظامیه دوره سلجوقی اداره می‌شد. به این صورت که هدف اصلی تعلیم علوم مذهبی و به ویژه ترویج علم فقه بود، البته بیمارستان و رصدخانه‌هایی در کنار این مدارس وجود داشت.اما نگاه غالب، تدریس علوم مذهبی بود. احداث مسجد و در کنار آن مدرسه جزو روش‌هایی بود که حاکمان اویله عثمانی به خصوص در سرزمین‌های مفتوحه به کار می‌بستند (مثل مدرسای که توسط اورهان غازی پس از فتح شهر از نیک تأسیس شد). این مدارس بر اساس وقف‌نامه اداره می‌شد و درجه‌بندی خاصی در آنها وجود نداشت. آموزش در این مدارس به‌طور کامل بر عهده استاد بود که در چهار چوب وقف‌نامه صورت می‌گرفت.<sup>۲</sup> سلطان محمد تصمیم گرفت استانبول یا همان قسطنطینیه را به دارالعلم تبدیل کند. او بر روی یکی از تپه‌های استانبول مسجدی ساخت و در کنار آن هشت مدرسه معروف به «مدارس ثمانیه» را ایجاد کرد و هشت مدرسه کوچک به عنوان «تممه»

۱ حیدرزاده، همان، صص ۵۸-۵۹

۲ اکمل الدین احسان اوغلو (۱۳۸۶)، مدارس امپراطوری عثمانی، *فصلنامه تاریخ اسلام*، ترجمه مهدی عبادی، س. ۸، شماره مسلسل ۲۹، ص ۱۵۵.

ساخت و به این ترتیب نظام آموزشی جدیدی را بنا نهاد.<sup>۱</sup> نظام آموزشی این مدارس را قوشچی تدوین نموده است.

این مسئله که قوشچی طراح این مدارس بوده به هیچ عنوان نمی‌تواند دور از واقعیت باشد. آشنایی کامل قوشچی با نظام آموزشی مدرسه سمرقند و آگاهی از نقاط قوت و ضعف آن تجربه ارزشمندی بوده که قوشچی در اختیار داشته است. نکته مهم این است که در وقف‌نامه این مدارس برای اوّلین بار تأکید شده که مدرّسین آن‌ها باید علاوه بر دانش مذهبی از علوم عقلی هم بهره‌مند باشند.<sup>۲</sup> این همان رویکردی است که اوّلین بار الغیّگ در مدرسه‌اش به‌طور کامل آن را دنبال کرد. (البته رگه‌های این تفکر در مدرسه مراغه هم دیده می‌شود).<sup>۳</sup>

درباره اینکه مدارس ثمانیه تا چه حد به دانشگاه‌ها و نظام علمی اروپا شباهت داشته و میزان اثرگذاری آنها چه اندازه بوده، هنوز تحقیقات مورخین علم کامل نشده است، اما ادعاهای وجود دارد. ظاهراً قوشچی برنامه‌ای آموزشی شیوه برنامه آموزشی دانشگاه‌های اروپایی آن زمان تنظیم کرده است. به هر حال اطمینان داریم که این مدارس با نوع جدیدی از نظام آموزشی ورای آنچه در مدارس دوران اسلامی مرسوم بوده، شکل گرفته‌اند. حتی این مدارس دارای کتب، دوره‌ها و دستمزدهای مشخص برای استاید بوده است.<sup>۴</sup>

همان گونه که اشاره شد تأثیرگذاری قوشچی در تأسیس و تنظیم برنامه درسی این مدارس غیرقابل انکار است. در ابتدای این بخش اشاره شد که رویکرد الغیّگ به علوم دقیقه به عنوان دانش نافع یکی از مهم‌ترین عوامل گسترش مدرسه و رصدخانه سمرقند بود. این نوع نگاه اگرچه در تاریخ علم دوره اسلامی منحصر به فرد نبود، اما هیچ‌گاه تا آن زمان چنین اقبالی به آن وجود نداشت. الغیّگ معتقد بود علوم دقیقه به زمان و مکان مرتبط نیست و برخلاف ادبیات و الهیات که با تغییر حکومت‌ها تغییر می‌کنند، همیشگی است و البته نافع. قوشچی تعلیم دیده چنین مکتبی بود. اگرچه تأسیس مدارس ثمانی جزوی از سیاست فتح بود که سلطان محمد در سر داشت، اما پیاده کردن چنین سیاستی نیاز به مشورت دانشمندانی کارکشته چون قوشچی

۱ احسان اوغلو، همان، ص ۱۵۶.

۲ همان، صص ۱۵۶-۱۵۷.

۳ همان، ص ۱۵۸.

۴ رجوع کنید به:

George Saliba (1991), "The Astronomical Tradition Of Maragha: A Historical Survey And Prospects for future Research", *Arabic sciences and philosophy*, vol. 1, pp.67-99.

۵ Saliba, ibid.

داشت که منابع تاریخی نیز این مسئله را تأیید می‌کنند. شاید اگر زوال دامان سرزمین‌های اسلامی را نمی‌گرفت، بسیاری از تحول‌های بزرگ را در پی می‌داشت و در بخش آخر این مقاله به یکی از جرقه‌های نظام خورشید مرکزی اشاره خواهیم کرد. در هر صورت تغییر در نگرش به علم در این بازه زمانی بسیار پر اهمیت و نقش قوچچی در آن غیر قابل انکار است.

### تدوین منابع علمی جدید

قوچچی در مدّت توقف خود در هرات و پس از آن در عثمانی به ترتیب دو کتاب فارسی هیئت و رساله فتحیه را به نگارش درآورد. اگرچه او در رساله فتحیه دست به نوآوری جدیدی زده<sup>۱</sup> اما شباهت این دو کتاب به اندازه‌ای است که با کمی اغراض می‌توان فتحیه را ترجمه‌عربی فارسی هیئت دانست. دو کتاب فارسی هیئت و رساله فتحیه در امتداد سنتی از نگارش کتب نجومی قرار گرفته‌اند که نگارش آنها با کتاب مشهور خواجه نصیرالدین طوسی یعنی التذكرة فی علوم الهیئه آغاز گردید.<sup>۲</sup> این آثار نوع جدیدی را به دسته‌بندی کتب نجومی دوره اسلامی افزودند و هر چند حاوی مباحثی کلی درباره اصول بنیادی دانش نجوم بودند، اما به هیچ وجه جنبه مقدماتی نداشتند و فهم آنها منوط به تدریس اساتید مجرّب بود و دانشجویان در سطوح عالی این کتب را مطالعه می‌نمودند. به علاوه در هر یک از این کتب احتمال برخورد با نوآوری‌هایی در دانش نجوم نیز وجود داشت. مثل «جفت طوسی» که در تکمله‌تذکره معرفی شده است. بنابراین این آثار علاوه بر سطح بالای علمی تا حدودی دارای جنبه‌های انتقادی نیز هستند. بعد از خواجه نصیر، قطب الدین شیرازی با دو اثر التّنخّة الشّاهيّه و نهاية الادراك فی درایة الافلاک و ابن‌شاطر با نهاية السّوول فی تحصیل الاصول این مسیر را ادامه دادند.

این سنت نگارش کتب نجومی بعد از دانشمندان مکتب مراغه توسعه قوچچی در مکتب سمرقند با تصنیف کتب فارسی هیئت و فتحیه ادامه یافت. در نگاه اوّل، تفاوت چندانی بین فارسی هیئت و فتحیه و کتب قبلی نمی‌توان یافت. اما بررسی بیشتر، مارا به وجود تفاوت‌هایی بین این کتاب با کتب نامبرده رهنمون می‌شود.<sup>۳</sup> اهمیت این موضوع وقتی بیشتر

۱ منظور از این نوآوری حذف مقدمات فلسفه طبیعی از مقدمه کتاب است که موضوعی مناقشه انگیز در فلسفه علم نجوم می‌باشد.

۲ رجوع کنید به: جان لیوینگتن (۱۳۸۱)، «سخنی درباره تذکرة خواجه نصیرالدین طوسی»، ترجمة حسن طارمی، مجله فرهنگ، ش ۴۴ و ۴۵، ص ۴۷-۴۶.

۳ صادق شهریار (۱۳۸۹)، «آثار و آراء نجومی قوچچی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنمای دکتر ایرج نیک‌سرشت، دانشگاه تهران، ص ۴۸-۳۸.

آشکار می شود که متوجهه ارتباط بین نوع نگارش فارسی هیئت و فتحیه با اندیشه ها و مبانی فکری قوشچی باشیم. توجهه بسیار محدود به مقدمات مربوط به فلسفه طبیعی، اصرار در بیان مطالب کاربردی بدون اتکای زیاد به مبانی تئوریک و عدم توجهه به مدل های جایگزین (علی رغم سلط قوشچی به آنها) از جمله این تفاوت هاست. رساله فتحیه و فارسی هیئت تا سال ها به عنوان منابع اصلی نجوم دوره اسلامی شناخته می شدند و حتی در قرن حاضر به عنوان منابع درسی در حوزه های علمیه تدریس می شوند. شرح هایی بر این دو کتاب نوشته شده که مهم ترین آنها شرح لاری بر فارسی هیئت است. درباره اهمیت این دو کتاب مباحث بسیاری قابل طرح است که به دلیل مجال اندک به آن نمی پردازیم. یکی از نوادگان قوشچی به نام «میرم چلبی» نام داشته است که بر رساله الفتحیه شرحی نگاشته است. فارسی هیئت از یک مقدمه و دو مقاله و قسمت خاتمه تشکیل شده و فتحیه شامل مقدمه و سه مقاله است. مقاله اول فتحیه دقیقاً برگردان مقاله اول فارسی هیئت است. در مقاله دوّم تعداد باب ها نسبت به فارسی هیئت یکی کمتر است، اما محتوای مطالب تغییری نکرده است. از باب ششم به بعد اندکی تفاوت در فصل بندی ها وجود دارد. مقاله سوم در واقع همان قسمت خاتمه فارسی هیئت است، با این تفاوت که در فتحیه قوشچی روش های محاسبه که معمولاً در زیج ها می آیند را آورده است. نکته مهم درباره فارسی هیئت و فتحیه و اهمیت آنها این است که این کتب کمتر بر مبانی نظری نجوم تمرکز داشته اند و در آنها بیشتر به جنبه های کاربردی نجوم پرداخته شده است. به طوری که قوشچی بارها در فارسی هیئت از نجوم به عنوان یک فن (به جای دانش) نام می برد. به این ترتیب حتی پس از انقلاب علمی و سقوط نظام زمین مرکز این کتب سالها در مدارس علمیه سرزمین های اسلامی مثل ایران و عثمانی تدریس می شدند.

از متون علمی دیگری که توسط قوشچی نگاشته شد و نقش به سزایی در انتقال علوم ریاضی به سرزمین عثمانی دارد، کتاب میزان الحساب و بدیل عربی آن یعنی رساله محمدیه فی الحساب است که مشروح تر از میزان الحساب با زبان عربی نوشته شده و به سلطان محمد تقدیم و با نام او تنظیم شده است که قوشچی با تصنیف این دو کتاب کسرهای اعشاری کاشانی را به سرزمین عثمانی منتقل کرد.<sup>۱</sup> او در این اثر تلاش می کند ریاضیات را از فلسفه عرفانی - فیثاغورسی نجات دهد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> درباره کسرهای اعشاری و منبع آنها رجوع کنید به: ابوالقاسم قربانی (۱۳۷۵)، زندگی نامه ریاضیدانان دوره اسلامی از سده سوم تا سده یازدهم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۲، ص: ۳۶۲؛ ابوالقاسم قربانی (۱۳۶۸)، کاشانی نامه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۲، ص: ۱۷۷-۱۹۴.

<sup>2</sup> Fazlıoğlu(2007), p. 948.

## فعالیت‌های رصدی و تنظیم زیج‌های جدید

متن دیگری که تنظیم و انتقال آن داستان جداگانه‌ای دارد، زیج الغیگ و شرح آن است. اگر با اندازی تساهل بتوانیم فعالیت‌های نجومی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کنیم، در بخش عملی انجام عملیات رصدی مهم‌ترین فعالیت به حساب می‌آمد. حاصل رصدها در کتبی به نام زیج جمع‌آوری می‌شد. البته زیج‌ها شامل جداول و اطلاعات دیگری نیز بودند. یکی از مهم‌ترین و مشهورترین زیج‌ها و البته رصدخانه‌های تاریخ علم دوره اسلامی زیج الغیگ بود که در رصدخانه سمرقند تهیّه شد. محوّله‌ای که رصدخانه بر فراز آن بنا شده است، ۱۷۰ متر طول، ۸۵ متر عرض و ۲۱ متر ارتفاع دارد. مهم‌ترین قسمت این رصدخانه یعنی ربع دایره یا ربع جداری آن به صورت سردابی در داخل زمین کنده شده بوده است. روش رصد روش نصف‌النهار بوده است که با به دست آوردن ارتفاع با کمک یک رابطه ساده، میل ستاره نسبت به دایره معدّل‌النهار که استوای آسمانی است به دست می‌آمده است. به سیله این آلت تنها ستارگان جنوب قابل رصد بودند. برای ستارگان قسمت شمالی در این رصدخانه از دستگاه ابتکاری خواجه نصیر استفاده می‌شده است.<sup>۱</sup> قابل یادآوری است که این رصدخانه شیوه رصدخانه مراغه و با ابعادی دو برابر آن ساخته شده بوده است. سال تنظیم زیج‌ها معلوم نیست و در بعضی موارد سال ۸۴۱ ق. تاریخ آغاز محاسبات قید گردیده، اما در مقایسه با تقویم چینی نیسان با هشتم شوال ۸۴۸ ق. مطابقت دارد.<sup>۲</sup> بعد از مرگ الغیگ رصدخانه از کار افتاده است. آیدین صائیلی چهار چهره اصلی تأثیرگذار در اداره رصدخانه و تنظیم زیج را الغیگ، غیاث‌الدین جمشید کاشانی، قاضی‌زاده رومی و قوشچی می‌داند.

زیج الغیگ در ۸۴۱ ق. ۱۴۳۷ م. تکمیل شد و موقع ملکی در جدول زیج ذکر شده‌اند. علی قوشچی نیز تاریخ آغاز جداول سیاره‌ای را ۸۴۱ ق. ۱۴۳۷ م. ذکر کرده است. هرچند بارتولد با این تاریخ موافق است، اما می‌گوید که فعالیت‌های مربوط به آن تا زمان مرگ الغیگ در ۸۵۳ ق. ۱۴۴۹ م. ادامه داشت و در آن زمان کار تکمیل شد.

کاشانی و قاضی‌زاده رومی هر دو قبل از به پایان رسیدن زیج الغیگ دارفانی را وداع گفتند. کاشانی زودتر از قاضی‌زاده بدروز حیات گفته است و الغیگ این کار را با همراهی

۱ پرویز ورجاوند (۱۳۸۴)، کاوش رصدخانه مراغه و نگاهی به پیشینه دانش ستاره‌شناسی در ایران، تهران: امیرکبیر، چ. ۲، صص ۳۸۸-۳۸۳ (بر اساس کاوش‌های ویاتکین روس).

۲ بارتولد، همان، ص ۲۲۲.

قوشچی به پایان برد که به بطلمیوس زمان خود مشهور بود. قوشچی و میرم چلبی (نوء او و قاضیزاده) شرح‌هایی بر زیج الغیگ نوشتند.<sup>۱</sup> جمشید کاشانی در نامه‌هایی که به پدرش نوشت، اذعان کرده است که سلطان الغیگ اساساً رصدخانه سمرقند را بعد از دیداری که از رصدخانه مراغه داشت بنیان نهاد.<sup>۲</sup>

پس از قتل الغیگ در ۸۵۳ ق، قوشچی نیمه شب را بیان کرد و سراسیمه به رصدخانه رفت و انبوهی کاغذ (زیج) را از آنجا برد و از سمرقند گریخت. به‌زودی این نسخه‌ها در شهرهای قاهره و دمشق منتشر شد و در قرن هفدهم میلادی این کتاب سه بار در لندن و پس از آن در پاریس فلورانس و ژنو تجدید چاپ شد.<sup>۳</sup> کمتر از یک قرن بعد سلطان مراد سوم حاکم وقت عثمانی رصدخانه استانبول را برای منجم خود تقی‌الدین راصد تأسیس نمود. نکته قابل تأمل در این خصوص شباهت بعضی آلات رصدی رصدخانه استانبول با ابزار موجود در رصدخانه سمرقند است. این شباهت همچنین در مورد رصدخانه تیکوبراهم و رصدخانه استانبول و (طبعاً رصدخانه سمرقند) وجود دارد.<sup>۴</sup>

احتمال اینکه قوشچی در ساخت این رصدخانه مستقیماً نقش داشته بسیار کم است، چرا که قوشچی تنها در آخرین سال‌های عمر در سرزمین عثمانی می‌زیسته است و با توجه به سختی و زمانبر بودن کار ساخت یک رصدخانه (که قوشچی کاملاً به این موضوع وقوف داشته است) بعید به نظر می‌رسد که او تصمیم به چنین کاری گرفته باشد. همچنین با توجه به اینکه سلطان محمد فاتح در مدارس ثانی فضایی را برای تأسیس رصدخانه در نظر نگرفته بوده است، احتمال اینکه قوشچی چنین پیشنهادی به او داده باشد هم بسیار کم است. اگر هم چنین پیشنهادی از طرف قوشچی داده شده باشد، احتمالاً چندان مورد توجه قرار نگرفته است. اما یقین داریم که تقی‌الدین راصد زیج الغیگ را که توسط قوشچی به سرزمین عثمانی برده شده بود را دیده است. علاء‌الدین منصور شاعر آن زمان در شعری در مورد علت علاقه

۱ İhsan Fazlıoğlu (2007), “Qūshjī: Abū al Qāsim Alā al Dīn Alī ibn Muḥammad Qushčī zāde”, Thomas Hockey et al. (eds.), *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer Reference, New York: Springer, 2007, p. 949.

۲ به عنوان نمونه می‌توان به متن زیر مراجعه کرد: علاء‌الدین علی قوشچی آلبیتا، شرح زیج الغیگ، نسخه خطی شماره ۳۴۲۰ کتابخانه ملی ملک.

۳ محمد باقری (۱۳۷۵)، از سمرقند به کاشان، نامه‌های غیاث‌الدین جمشید کاشانی به پدرش، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۵.

۴ ورجاوند، همان، صص ۳۸۸-۳۸۳.

۵ Aydin Sayili (1960), *The Observatory in Islam and its Place in the General History of Observatory*, Ankara: p. 259.

تقى الدین به تأسیس رصدخانه و دلیل ناکام ماندن آن سروده است:

<p>بفرمود بر راصدش تقى الدین که ای نکته دان با شعور و کمال گشادی عقد از فلک موبه موی؟ بسی شبهه ها بود ای سرفراز دل دشمن از غم بزد مارپیچ به رغم بداندیش و اهل حسد ز تخریب و رفع رصد قصه راند شتا بد به خیل عرب در زمان به سوی حضیضش کشند از صعود<sup>۱</sup></p>	<p>در این دم زناگه شهنشاه دین نمودند از آن اهل دانش سؤال چه شد کار و بار رصد بازگوی بگفت: به زیج الخ ییگ باز کون شد ز ترصید تصحیح زیج از این پس به فرمان رفع رصد شهنشه سر چاوشنان را بخواند اشارت نمودند تا قاپیدان رصد را شکافند یکباره زود</p>
--	--

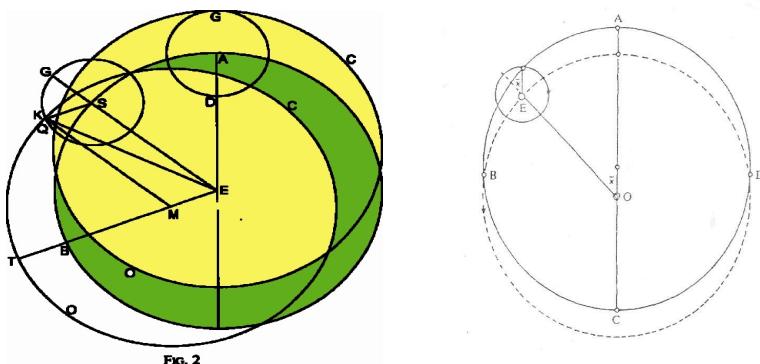
همچنین احتمال اینکه راصد دمشقی یکی از شاگردان و یا بازماندگان دوره حضور قوشچی در استانبول را دیده باشد و با او صحبت‌هایی در مورد ایده‌های قوشچی و رصدخانه سمرقند کرده باشد وجود دارد. به هر حال نمی‌توان نقش قوشچی را در انتقال این سنت رصد نادیده انگاشت.

### ردّپای قوشچی در نظام خورشید مرکزی کوپونیک

بطلمیوس به عنوان مبدع ستاره‌شناسی نظام یاقته زمین مرکز در کتاب مشهور خود مبسطی، تلاش کرد حرکت‌های سیارات منظومه شمسی را به کمک روش‌های ریاضی تبیین نماید. او بر اساس رصدهای صورت گرفته توسط خود و پیشینیانش متوجه شد در حرکت ظاهری سیارات به دور زمین برخی ناهنجاری‌ها وجود دارد. به این ترتیب که سیارات در حرکت خود به دور زمین دارای حرکتی رجعی هستند. همچنین گاهی سرعت سیارات افزایش و گاه کاهش می‌یابد. البته بر اساس نجوم جدید این مسئله دلیل پیچیده‌ای ندارد. بطلمیوس برای توجیه این حرکات مجبور شد دایره‌هایی تحت عنوان فلک در نظر بگیرد که از برآیند حرکت آنها این ناهنجاری‌ها را تبیین نماید. او با اختیار کردن این دوایر سعی کرد علاوه بر تبیین حرکت سیارات از مبانی فلسفه طبیعی ارسطویی عدول نکند، یعنی همه دوایر (افلاک)

<sup>۱</sup> سید حسین نصر (۱۳۸۴)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۷۷.

دارای حرکت یکنواخت دایره‌ای حول مرکز باشند.<sup>۱</sup> خورشید در بین سایر اجزای منظومه شمسی مدل ساده‌تری داشت، به این ترتیب که فرض کنیم که ناظر زمینی در نقطه O، مرکز دایره‌البروج قرار گرفته است و خورشید حول مرکز فلک مختلف المرکز ABCD، نقطه C حرکتی متشابه دارد اما از دید ناظر O، در قسمت پایینی فلک خارج از مرکز، BCD، حرکت آن تندتر و در نیمه بالایی DAB حرکت آن کندتر به نظر می‌رسد. در مدل معادل یعنی مدل فلک تدویر - دایره حامل نیز خورشید بر روی فلک تدویری با مرکز E دوران می‌کند، در حالی که خود فلک تدویر حول دایره حاملی که مرکز آن همان نقطه ناظر است دوران می‌کند. (مدار خط حم).<sup>۲</sup>



شکل ۱. دوایر در نظام بطلمیوسی

بطلمیوس در فصول دیگری از ماجستی با حذف فلک تدویر در مدل سیارات علوی و خورشید مدل خارج مرکز را برای سیارات ارائه داد، اما این روش را برای سیارات پایینی پیگیری نکرد که این موضوع باعث تعجب بسیاری از محققان شد. بعدها رجیومونتانوس ایتالیایی در انتهای قرون میانه در کتاب معروف خود تخلیص مجسطی<sup>۱</sup> مدلی ارائه کرد که در آن فلک خارج مرکز برای سیارات پایینی به کار برده شد و فلک تدویر حذف گردید. کپرنيک که واضح نظریه خورشید مرکزی است، از همین مدل برای مدارهای خورشید مرکز خود بهره برد. بعدها مشخص شد مدل رجیومونتانوس کاملاً شبیه مدلی است که

۱ بطلمیوس در نهایت موفق به پاییندی کامل به نظام ارسطویی نشد و همین موضوع باعث گردید دانشمندان مسلمان نظیر ابن‌هیثم، خواجه نصیرالدین طوسی و دیگران نقدها و مدل‌های جایگزینی برای مدل‌های بطلمیوس ایجاد کنند.

2 George Saliba (1996), "Arabic planetary theories after the eleventh century AD", *Encyclopedia of the History of Arabic science*, 1 vols, pp. 61-62.

۱ Epitome.

قوشچی در مقاله‌ای تحت عنوان رساله فی اَصْلِ الْخَارِجِ يُمْكِنُ فِي السَّفَلِيِّينَ کَمَا فِي غَيْرِهِما پیشنهاد داده است. مسئله قابل توجه این است که رجیومونتانوس در کتاب خود اشاره‌ای به دلایل انتخاب این الگو نکرده است، اماً قوشچی در رساله ذکر شده به طور کامل ضمن نقد بطلمیوس و پیشینیان مسلمان خود که به این موضوع نپرداخته‌اند، مدل خود را برای حذف فلک تدویر ارائه نموده است. البته هنوز معلوم نیست این انتقال چگونه صورت گرفته است، اماً احتمال دارد این کار در یک دوره پنجاه ساله در نیمة دوّم قرن پانزدهم صورت گرفته باشد و تاریخ تقریبی نگارش این مقاله حدود سال ۱۴۲۰م. است که در این سال‌ها قوشچی در سمرقند حضور داشته است.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

پیش از بیان هر مطلبی لازم است در نظر داشته باشیم که هدف این مقاله بررسی کامل زندگی نامه قوشچی نبوده است. هدف نگارندگان این بود که با بریدن گوهه‌ای از تاریخ نشان دهنده چگونه ممکن است فروپاشی یک مدرسه علمی باعث رشد یافتن مکتب علمی دیگری گردد. و یک دانشمند هوشمند چگونه می‌تواند در مسیر این انتقال علوم مشمر ثمر باشد. بنابراین بررسی کامل زندگی علمی قوشچی مجال دیگری را می‌طلبد.

نکته دیگری که همین جا باید ازورد این است که در کمتر اتفاقی در تاریخ علم می‌توان تنها یک نفر را ذی‌سهم دانست. این مجموعه‌ای از دانشمندان هستند که تحولی در علم را ایجاد می‌کنند. همچنین نمی‌توان انتظار داشت که یک دانشمند در یک دوره زمانی بسیار کوتاه از زندگی تحولات خارق‌العاده‌ای را سبب شود. با چنین نگاهی نقش و اهمیت قوشچی در دوران کوتاه سه ساله حضور او در سرزمین عثمانی بیشتر مشخص می‌شود.

ادعای اویله مولفان این بوده که دانش پدیده‌ای بدون مرز است. و البته جریان‌های سیاسی و اجتماعی می‌توانند در شکل‌گیری و توسعه آن مؤثر باشند. در داستان مدرسه سمرقند و ارتباط آن با مدارس امپراطوری عثمانی حاکم دانشمندی به نام الغییگ معتقد است که تنها علوم دقیقه هستند که در گذر روزگار باقی می‌مانند. به عبارتی قدرت، حکومت، مذهب و حتی علوم غیردقیقه مانند ادبیات و علوم مذهبی در گذر روزگار چندان پایدار نمی‌مانند.

۱ جمیل رجب در مقاله خود با عنوان زیر این مطلب را به طور کامل تبیین نموده است:

F. Jamil Ragep (2005), "Ali Qushjī and Regiomontanus: eccentric transformations and Copernican revolution", *Journal for the History of Astronomy*, 36, Nov., pp. 359-371.

دانشمندی چون قوشچی که بدون تردید مهم‌ترین آموزش‌های خود را در مدرسه‌الغیگ دیده و تقریباً نزدیک ترین مشاور و همراه الغیگ بوده، هنگام فروپاشی مکتب الغیگ می‌گریزد و سرمایه علمی بزرگی را با خود به عثمانی می‌برد. او علاوه بر متون علمی طرز تفکر و رویکرد الغیگ به علوم دقیقه را در حکومت عثمانی گسترش می‌دهد. این اتفاقات موید فرضیه‌های طرح شده درباره علم است.

قوشچی بر خلاف بزرگانی چون امام محمد غزالی دانشمندی بدون تعصّب است. مسیر او را دانش روش می‌کند نه سیاست و مذهب. به‌نظر می‌رسد در تحقیقی گسترده‌تر می‌توان به شرح این زندگی علمی و چگونگی اثربذیری آن از شرایط و هوشمندی او در شرایط مختلف پرداخت. ایده انتقال روش‌های رصدی و اطلاعات از رصدخانه سمرقند به رصدخانه استانبول و رصدخانه تیکوبراhe نیازمند مطالعه همه‌جانبه بر روی زیج‌های مرتبط با این رصدخانه‌ها، گزارش‌های مکتوب و بررسی دقیق آلات رصدی این رصدخانه‌ها است که به یک طرح تحقیقاتی مفصل نیازمند است. اما بدون تردید پاسخ دادن به سوالاتی از این دست گره‌هایی اساسی را از تاریخ علم دوره اسلامی و میزان اثرگذاری آن بر روی علوم مدرن خواهد گشود.

## منابع و مأخذ

- آژند، یعقوب (۱۳۸۴)، *ایلخانان*، تهران: انتشارات مولی.
- احسان اوغلو، اکمل الدین (۱۳۸۶)، «مدارس امپراطوری عثمانی»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، ترجمه مهدی عبادی س. ۸
- امیرخانی، غلامرضا (۱۳۸۲)، *تیموریان*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ایتسکویس، نورمن (۱۳۷۷)، *امپراطوری عثمانی و سنت اسلامی*، ترجمه احمد توکلی، تهران: نشر پیکان.
- بارتولد، ولادیمیر و اسیلویچ (۱۳۳۶)، *الغیک و زمان او*، ترجمه حسین احمدی‌پور، تبریز: انتشارات چهر.
- باقری، محمد (۱۳۷۵)، از سمرقند به کاشان، *نامه‌های غیاث الدین جمشید کاشانی* به پارش، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- پینس، س. (مرداد-آبان ۱۳۷۵)، «نظریه حرکت وضعی زمین در عصر بیرونی»، *مجله معارف*، ترجمه بهناز هاشمی‌پور، دوره ۱۳، ش. ۲.

- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۶)، «مراکز علمی ایران در دوره ایلخانان»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، س، ۸، ش ۲۷.
- حتی، فیلیپ خوری (۱۳۶۶)، *تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پائینه*، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- حتی، اسماعیل و اوزون، چاوشلی (۱۳۶۸)، *تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت*، ج ۱، تهران: انتشارات کیهان.
- حیدرزاده، توفیق (۱۳۷۶)، «مهاجرت علمای ایران به امپراطوری عثمانی»، *مجله فرهنگ*، ش ۲۰ و ۲۱.
- ----- (۱۳۷۵)، «نظام بطلمیوسی و مدل‌های غیر بطلمیوسی پیش‌کرنیک»، *محله میراث جاویان*، ش ۴ و ۳.
- رویمر، ه. ر. (۱۳۷۹)، «تیمور در ایران»، *تیموریان به روایت کمبریج، ترجمه یعقوب آژند*، تهران: انتشارات جامی.
- ----- (۱۳۷۹)، «جانشینان تیمور»، *تیموریان به روایت کمبریج، ترجمه یعقوب آژند*، تهران: انتشارات جامی.
- زمانی قمشه‌ای، علی (۱۳۸۷)، *اخترشناسان و نوآوران مسلمان*، ج ۴، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- زمانی محجوب، حبیب (۱۳۸۸)، «جغرافیای تاریخی سمرقند و بخارا»، *محله تاریخ پژوهان*، س، ۵، ش ۱۷.
- سارتون جورج (۱۳۸۸)، *گفтарهایی در تاریخ علم، ترجمه علام حسین صدری افشار*، تهران: آیش.
- سمرقندی، دولشاه (۱۳۳۵)، *تذكرة الشعراء*، به کوشش محمد رمضانی، تهران: نشر کلاله خاور.
- سوادی، فاطمه (۱۳۸۷)، «رساله‌ای فارسی درباره محاسبه جیب یک درجه»، *محله تاریخ عالم دانشگاه تهران*، ش ۶.
- شار، استانفورد (۱۳۷۰)، *امپراطوری تیموری و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضانزاده*، ج ۱، مشهد: معاونت فرهنگی استان قاسم رضوی.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح فارسی کشف المراد جمال الدین حلی در شرح تجرید الاعقاد خواجه نصیر الدین طوسی*، تهران: انتشارات هرمس.
- شهبازی، عبدالله (۱۳۸۱)، «عمل انحطاط و فروپاشی عثمانی»، *محله تاریخ معاصر ایران*، س، ۶، ش ۲۴.
- شهریار، صادق (۱۳۸۹)، «آثار و آراء نجومی قوشچی»، *پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنمای دکتر ایرج نیک سرشت*، دانشگاه تهران.

- صدری افشار، غلامحسین (۱۳۵۵)، *سرگنشت سازمان‌ها و نهادهای علمی و آموزشی ایران*، تهران: وزارت علوم و آموزش عالی.
- طاهری، محمود (۱۳۸۶)، «فتح قسطنطینیه»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، س. ۸، شماره مسلسل ۲۹.
- فوربزمنز، بنادریس (۱۳۹۲)، *قدرت، سیاست و منصب در ایران عهد تیموری*، ترجمه حسن اسدی، تهران: انتشارات مولی.
- فیروزنیا، احمد[بی‌تا]، «سخنی در شناسایی الخ بیک»، *مجله دانش و پژوهش*، مرکز انتشارات علمی وزارت علوم و آموزش عالی، شصت و نهم.
- قربانی، ابوالقاسم (۱۳۶۸)، *کاشانی نامه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ. ۲.
- ----- (۱۳۷۵)، *زندگی‌نامه ریاضیدانان دوره اسلامی از سده سوم تا سده یازدهم*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ. ۲.
- قوشچی، علاءالدین علی[بی‌تا]، *شرح زیج الخ بیک*، نسخه خطی شماره ۳۴۲۰ کتابخانه ملی ملک.
- ----- [بی‌تا]، *فارسی هیئت*، نسخه شماره ۸۶/۸۰، چاپ سنگی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- کینگ، دیوید ا. (۱۳۷۵)، «نجمون اسلامی»، *مجله میراث جاویان*، ترجمه لیلا هوشنگی، س. ۴، ش. ۳ و ۴.
- لیوینگتن، جان (۱۳۸۱)، «سخنی درباره تذكرة خواجه نصیرالدین طوسی»، *مجله فرهنگ*، ترجمه حسن طارمی، ش. ۴۴ و ۴۵.
- میرجعفری، حسین (۱۳۷۵)، *تاریخ تیموریان و ترکمانان*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ورجاوند، پرویز (۱۳۸۴)، *کاوش رصدخانه مراغه و نگاهی به پیشینه دانش ستاره‌شناسی در ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ. ۲.
- هولت، پ.م. و لمبون، آن. ک. س. (۱۳۸۱) *تاریخ اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ. ۴.
- Fazlıoğlu, İhsan (2007), “Qūshjī: Abū al Qāsim Alā al Dīn Alī ibn Muḥammad Qushčī zāde”, Thomas Hockey et al. (eds.). *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer Reference, New York: Springer.
- ----- (2008), “The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science”, *Journal for the History of Astronomy*.
- Ragep F. Jamil (2005), “Ali Qūshjī and Regiomontanus: eccentric transformations and Copernican revolution”, *Journal for the History of Astronomy*, 36.
- Saliba, George (1991), “The Astronomical Tradition Of Maragha: A Historical Survey And Prospects for future Research”, *Arabic sciences and philosophy*, vol. 1.

- ----- (2004) , "Reform of Ptolemaic Astronomy at the Court of Ulugh Beg", *Studies in the History of Exact Sciences in Honour of David Pingree*, Edited by Charles Burnett, Jan Hogendijk, Kim Plofker and Michio Yauo, Bills: Leiden.
- ----- (1996), "Arabic planetary theories after the eleventh century AD", *Encyclopedia of the History of Arabic science*, Routledge, London.
- Sayili, Aydin (1960), *The Observatory in Islam and it's Place in the General History of Abbservatory*, Ankara.

## تجلى باورهای دینی و مذهبی در آثار معماری ایران و عثمانی، مسجد شیخ لطف الله اصفهان (۹۸۱-۱۶۱۹ق.) و مسجد سلیمانیه استانبول (۹۲۹-۱۰۵۷ق.، ۹۳۶-۱۵۰۱ق.)

سهیلا هادی پور مرادی<sup>۱</sup>

مژگان هادی پور مرادی<sup>۲</sup>

**چکیده:** حکومت صفویان (۹۰۷-۱۱۴۲ق.) یکی از مهم‌ترین دوره‌های تاریخی ایران به شمار می‌آید، چرا که طی آن ایران از ثبات و یکپارچگی برخوردار گردید، دورانی که معرف مهارت‌های معماری است. مسجد شیخ لطف الله یکی از این شخص‌هاست. دیگر امپراتوری جهان اسلام، حکومت عثمانی (۶۹۸-۱۳۴۱ق.) بود. مساجدی که برای سلاطین ساخته شدند، نمونه کاملی از ساختار بر جسته و آینین زیباشتاخی آن دوره محسوب می‌شوند. مسجد «سلیمانیه» یکی از این موارد است. سلسله‌های صفوی و عثمانی دارای گرایش‌های مذهبی بودند و بازتاب آن را می‌توان در هنر و معماری مشاهده نمود. در این پژوهش براساس روش توصیفی-تحلیلی؛ به بررسی تجلی باورهای دینی و مذهبی در آثار معماری ایران و عثمانی، مسجد شیخ لطف الله اصفهان و سلیمانیه استانبول پرداخته خواهد شد. پژوهش نشان می‌دهد باورهای دینی حاکمان و سپس، جهان‌بینی سازندگان در معماری آنها نهفته است و استفاده از دین و مذهب سنگ بنای هر دو حکومت را تشکیل می‌داد. نفوذ دین بر هنر و معماری صفوی پیش از عثمانی بود. شاید بتوان علت را در عمر بودن حکومت عثمانی جستجو نمود که اوج تأثیر باورهای دینی بر هنر صفوی، با تسامح عثمانی در مواجهه با ادیان، مقارن گردید. معمار دربار عثمانی در ابتدا کیش مسیحیت داشت. شاید به این جهت در مسجد سلیمانیه، تأثیر مسیحیت را می‌توان در کنار اسلام تسنن مشاهده نمود، در حالی که مسجد شیخ لطف الله میان تفکرات تصوف و شیعی است.

**واژه‌های کلیدی:** صفوی، عثمانی، باورهای مذهبی، معماری، مسجد شیخ لطف الله، مسجد

سلیمانیه

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری باستان شناسی، دانشگاه تورین ایتالیا

<sup>۲</sup> کارشناس ارشد معماری، مؤسسه آموزش عالی روزبه زنجان

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۲/۱۸

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۸/۲۷

## Manifestation of Religious Beliefs in Iranian and Ottoman Architecture, Sheikh Lotfollah Mosque Isfahan (981-998A.H/1602-1619 A.D.) and the Suleymaniye Mosque in Istanbul (929-936A.H/1550-1557 A.D.)

Soheila Hadipour Moradi<sup>1</sup>  
Mozhgan Hadipour Moradi<sup>2</sup>

**Abstract:** Safavid era (1501-1736 A.D.) was one of the most important epochs in the history of Iran, because Iran experienced stability in it, the era of manifestation of the architectural skills. Sheikh Lotfollah Mosque is one of these manifestations. Another Islamic world empire was Ottoman Empire (1299-1923 A.D.). The mosques that were built for kings can be considered as perfect examples of outstanding architecture and aesthetical tradition of those eras. Suleymaniye Mosque is one of these mosques. Both empires had their special religious beliefs and reflection of these influences can be seen in their art and architecture. This study, by analytic- descriptive method, has focused on manifestation of religious beliefs in Iranian and Ottoman architecture, Sheikh Lotfollah Mosque Isfahan and Suleymaniye Mosque in Istanbul. The research shows that religious beliefs of rulers and worldview of their builders are hidden in their architectures, and adhering to religious is the cornerstone of both empires. The influence of religion was more notable on Safavid art and architecture. This is maybe due to long life of Ottoman Empire; on other hand the culmination of religious influence on Safavid art was coincided by the tolerance of Ottoman Empire with regard to other religions. The architect at the court of Ottoman Empire was first Christian, and maybe that is why Suleymaniye Mosque manifests the influence of Christianity along with of Sunni Islam; whereas Sheikh Lotfollah Mosque was representing Shiite and Sufism thoughts.

**Keywords:** Safavid, Ottoman, Religious beliefs, Architecture, Sheikh Lotfollah Mosque, Suleymaniye Mosque.

1 PhD Candidate University of Turin, Italy.

hadipoursoheila@yahoo.com

2 M.A. in Architecture, Rozbeh Institute of Higher Education, Zanjan.Iran.

hadipourmozhgan1@gmail.com

## مقدمه

برخی از ویژگی‌های حکومت صفوی عبارت‌اند از: احیای سنت سلطنت، ایجاد ساختار نظامی و سیاسی جدید، گسترش مذهب تشیع در مقام مذهب رسمی کشور و توسعه و تحول فرهنگی خاص که نقطه اوج آن در معماری مجسم شد.<sup>۱</sup> حکومت دیگر عثمانیان بودند. دو دولت عثمانی و صفوی، صرف نظر از مطامع شخصی خود، به هر روی نشان دو گرایش مذهبی بودند. گادفری گودین در کتاب تاریخ معماری عثمانی و معماری اسلامی ترکیه عثمانی؛ گلرونسی پوگلو در کتاب مساجد آناتولی و میراث عثمانی؛ شیلا بیلر، جاناتان بلوم و اتینگهوزن در کتاب تجلی معنی در هنر اسلامی؛ روبرت هیلن براند در کتاب معماری اسلامی، شکل، کارکرد و معنی؛ اتینگهاؤزن و الگ گرابر در کتاب هنر و معماری اسلامی<sup>۲</sup>. شیلا بلو و جاناتان بلوم در کتاب هنر و معماری اسلامی<sup>۳</sup>. آرتور آبیم پوب در کتاب معماری ایران؛ محمد کریم پیرنیا در کتاب‌های سبک‌شناسی معماری ایران و آشنازی با معماری اسلامی و همچنین برخی مقالات به هنر و معماری از جنبه‌های متفاوت پرداخته‌اند. مسجد شیخ لطف‌الله و سلیمانیه از جمله مساجدی هستند که اختصاصاً برای حاکمان وقت ساخته شده‌اند؛ لذا پژوهش حاضر در صدد است: ۱. میزان تأثیرات مذهب و باورهای دینی بر معماری، و ۲. علت این تأثیرپذیری معماری از مذهب را در هر دو دوره، مورد بررسی قرار دهد.

## مذاهب در دوره عثمانی

یکی از این پیامدهای حمله مغولان در قرن هفتم هجری، مهاجرت بسیاری از بزرگان، عالمان و رهبران دینی به آسیای صغیر بود. با مهاجرت در اویش و رهبران طریقت‌های صوفی به آناتولی، این منطقه به یکی از مکان‌های اصلی تجمع صوفیان و فرقه‌های صوفی مبدل شد. در چنین شرایطی، تصوف نه تنها در ایران، بلکه در قلمرو عثمانی و به ویژه آسیای صغیر از شکوفایی خاصی بهره‌مند شد.<sup>۴</sup> سهلانگاری سلجوقیان روم و به عبارتی تسامح و تساهل آنان درباره ادیان و مذاهب، عامل عمدۀ دیگر شیع و گسترش تصوف در آناتولی به شمار می‌رفت و به تبع آن، طریقت‌های صوفی و عرفانی نیز در آسیای صغیر به وجود آمد.<sup>۵</sup> عثمانی‌ها قبل از

<sup>۱</sup> یعقوب آزاد (۱۳۸۷)، *تاریخ ایران: دوره صفویان*، ج ۱، تهران: انتشارات جامی.

<sup>۲</sup> تقی شیردل و محمدحسن رازنهان (۱۳۹۰)، «بررسی نقش و کارکرد طریقت‌های صوفی در امپراتوری عثمانی با تأکید بر طریقت بکتاشیه»، *تاریخ در آینه پژوهش*، س ۱، ش ۳۱، صص ۱۲۹-۱۶۰.

<sup>۳</sup> عبدالباقي گولپیutarی (۱۳۹۱)، *مولانا جلال الدین، ترجمة توفیق سبحانی*، تهران: شرکت مطالعات نشر کتاب پارسه، ص ۶۰.

آمدن به آسیای صغیر، عمیقاً تحت تأثیر نهضت صوفی‌گری قرار داشتند و با برپایی زاویه‌ها، خانقه‌ها و تکایا در سراسر آناتولی، به ترویج طریقت‌های مختلفی چون مولویه و بکناشیه کمک کردند.<sup>۱</sup> بررسی تاریخ عثمانی و چگونگی ظهور این امپراتوری در آسیای صغیر، این نکته را مسلم می‌سازد که امیرنشین عثمانی در راه تبدیل شدن خود به قدرتی برتر در آناتولی و نیز برای تحکیم پایه‌های قدرت خود، بهویژه در نواحی مرزی و نیز برای وحدت بخشیدن به امپراتوری که اقوام و مذاهب گوناگون را در خود جای داده بود، همواره از گروه‌های درویشی و طریقت‌های صوفی حمایت می‌کرد.<sup>۲</sup>

در قلمروی عثمانی بالغ بر ۳۶ سلسله درویشی فعالیت داشتند که از این تعداد، یک سوم آن قبل از دولت عثمانی و دو سوم دیگر از این سلسله‌ها پس از تشکیل دولت عثمانی به وجود آمده بودند.<sup>۳</sup> عقیده به الوهیت «علی» میان بکناشیان ساکن در شرق آناتولی جایگاه ویژه‌ای داشت و آنها را به علی‌اللهیان و قزلباشان وابسته به طریقت صفوی نزدیک می‌ساخت.<sup>۴</sup> دو گروه در قلمرو عثمانی، حضرت علی را می‌پرستیدند: نخست بکناشیانی که خود را از نژاد ترک شمرده و زمینه ذهنی مساعد با خانقه داشتند و به فرهنگ و معارف ترک علاقه‌مند بودند. این دسته به سبب وابستگی که با «ینی چری» داشتند، همواره از سوی سلاطین عثمانی تأیید می‌شدند. دیگری، شیعیانی که در ایالات خاوری سکونت داشته و تحت نفوذ دینی و سیاسی ایران بودند. این گروه در شورش‌های «جلالی» نقش چشمگیری داشتند. شاهان صفوی نیز با حمایت از قیام کنندگان جلالی در آناتولی و بکناشیان غالی در این منطقه، در صدد بودند تا آل عثمان را براندازن. از این رو تشیع از نظر سلاطین سنی مذهب آل عثمان و مخصوصاً از دیده علمای رسمی، همواره خطی خطری دینی و سیاسی به شمار می‌آمد.<sup>۵</sup> می‌توان گفت که در دوران طولانی حکومت عثمانی، اسلام در منطقه همیشه در دو سطح کلان وجود داشت؛

۱ مهدی طاهری و سعید هاشمی نسب (۱۳۸۹)، «صوفیان و طریقت‌ها در منطقه بالکان، پژوهش‌های منطقه‌ای، ش. ۴، صص ۸۰-۴۱.

۲ اسماعیل حقی و اوزون چارشی لی (۱۳۶۹)، «جریان‌های فکری در امیرنشین‌های آناتولی و دولت‌های قرقیزیان و آق قویونلو»، تحقیقات تاریخی، ش. ۴ و ۵، صص ۱۰۱-۱۰۰.

۳ یوزف هامر پورگشتال (۱۳۶۷)، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزاکی علی‌آبادی، به اهتمام جمشید کیان‌فر، ج. ۱، تهران: زرین، ص. ۱.

۴ توفیق سبحانی و قاسم انصاری (۱۳۵۵)، «حاج بکناش ولی و طریقت بکناشیه»، نشریه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س. ۲۸، ش. ۱۲۰.

۵ احمد رفیق (۱۳۷۲)، «رافضی‌گری و بکناشی‌گری»، ترجمه توفیق سبحانی، مجله معارف، تهران؛ دوره دهم، ش. ۱، ص ۶۷.

یکی مذهب رسمی و حقوق تغییرناپذیر کشور در قالب مدارس و سلسله مراتب علمای زیر نظر حکومت و خلافت قرار داشت و دیگری رویکرد عرفانی در میان توده‌های مردم که عمدها در چارچوب نظامها یا سلسله‌های بزرگ دراویش وجود داشت.<sup>۱</sup> بر جستگان دینی صوفی در قرن هشتم هجری که سنت‌های غازیان طی آن رواج پیشتری داشت، نقش داشتند، اما از قرن نهم هجری به بعد که حاکمیت عثمانی بر اساس موازین و نهادهای اسلام تسنن سازماندهی شد، کار کرد آنان رنگ باخت و علمای دولت عثمانی نقش با اهمیت‌تری به دست آوردند.<sup>۲</sup>

### مذاهب در دوره صفوی

پس از ورود اسلام به ایران، این سرزمین مهد رویش تصوف و عرفان اسلامی گردید.<sup>۳</sup> در میان هر قوم و ملتی، عرفان جلوه و جمال خاص خود را داشته است و به نظر نمی‌رسد ملتی را بتوان یافت که از عرفان نصیبی نداشته باشد. عرفان بر آن است تا منازعه میان پیروان ادیان را حل کند؛ زیرا عقیده دارد که همه ادیان بر حسب وحی یک پروردگار پیدید آمده‌اند.<sup>۴</sup> تأثیر آموزه‌های عرفان را می‌توان در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی از فلسفه، کلام، زبان، ادبیات، هنر، معماری، سیاست، تجارت، جنگ و صلح و آداب و رسوم و زندگی روزمره، آشکارا مشاهده کرد.

برآمدن تشیع در جهان اسلام، خود را به شکل‌های مختلفی نشان داد، از جمله درآمیختن تشیع و تصوف که از مهمترین جلوه‌های اوچ‌گیری تشیع در تمامی بلاد اسلامی به شمار می‌رفت. بسیاری از عقاید شیعه در درون نحله‌های صوفی موجود در جهان اسلام راه یافت و از آنجا که تصوف در دنیای تسنن، نفوذ چشمگیری داشت، به طور طبیعی زمینه بسط تشیع فراهم شد. تا پیش از دولت صفوی، مذهب در ایران، مجموعه‌ای آمیخته از سه گرایش تسنن، تصوف و تشیع بود. به لحاظ توده‌ای، سراسر ایران تحت سلطه خانقاها بود. دولت‌ها به طور غالب سنّی بودند. در این دوره، بجز در چند شهر، خبری از فقه و فکر و آداب و رسوم شیعی نبود. این بار، زمانی که در

<sup>۱</sup> برنارد لوئیس (۱۳۷۲)، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، تهران: محسن علی سبحانی.

<sup>۲</sup> داود درسون (۱۳۸۱)، دین و سیاست در دولت عثمانی، ترجمه منصور حسینی و داود وفایی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۴۶۲.

<sup>۳</sup> محمد فنایی اشکوری (۱۳۹۲)، «جایگاه عرفان و تصوف و تعلیم و ترویج آن در ایران معاصر»، *اندیشه دینی*، ش ۴۶، ص ۶۸-۶۷.

<sup>۴</sup> علیرضا باوندیان (۱۳۸۲)، *جلوهای از هنر و تمدن اسلامی*، مشهد: انتشارات ضریح آفتاب، ج ۱، ص ۳۹.

دوره صفوی تشیع رسمیت یافت، رواج مذهب جدید تنها به متابه نشر یک مذهب ساده همانند مذهب حنفی یا شافعی نبود، بلکه به همراه آن، فلسفه سیاسی خاصی مطرح شد.<sup>۱</sup> نوعی مذهب مردمی روتق گرفت و ویژگی‌هایی را فراهم نمود که ظاهراً در ایام پیشین وجود داشت، اما به سبب اختلاف با مذهب تسنن از رواج و روتق بازمانده بود. این ویژگی‌ها شامل مسائلی چون اعتقاد شدید به امر اعجاز و کرامات اهل اولیاء و عرفان و رشد روزافرون زیارتگاهها و حتی تکریم و تقدیس علی(ع) بود؛ گرچه اعتقاد به ولایت امام علی(ع) یکی از اصول بنیادی شیعه است، مؤمنان سنی نیز به حضرت علی(ع) به عنوان امیر المؤمنین احترام قائل هستند و طریقت‌های اهل تصوف که به عرفان اسلامی معتقد بودند در ابعادی نامتنظر، رشد و توسعه یافتند.<sup>۲</sup>

صفوی‌الصفا، قدیمی‌ترین سند درباره تصوف، حالات، کرامات، مناقب و مقامات «شیخ صفی‌الدین اسحق اردبیلی» جد پنجم شاه اسماعیل، بنیانگذار صفوی، در سال ۷۵۹ ق. توسط «درویش توکلی بن اسماعیل بن حاجی محمد»، مشهور به «ابن‌بزار» تألیف شده است. شیخ صفی‌الدین از عرفای نامی دوران اول‌جلایتو و ابوسعید ایلخانی بود. وی در سال ۵۰۰ عق در کلخوران، قریه‌ای در شمال غربی اردبیل، به دنیا آمد. در باب اول به ذکر نسب ایشان پرداخته شده است.<sup>۳</sup> با افزایش جدابی میان نهاد مذهب و سیاست در حکومت صفوی و شکل‌گیری باورهای سخت شیعی در دوره پادشاهان متاخر این سلسله «هیجانات عرفانی اوایل صفوی» دیگر قابل تحمل نبود.<sup>۴</sup> عنوان صوفی اعتبار خود را از دست داد. شاه عباس آگاهانه در صدد برآمد اعتبار و اهمیت صوفیان را با تحقیر و ندیده گرفتن آنها کاهش دهد.<sup>۵</sup>

### ظهور معماری التقاطی در آناتولی

جنبه‌های بسیاری وجود دارند که هنرهای مختلف تمام سرزمین‌های اسلامی را به هم پیوند می‌دهند. در تاریخ دنیا، اوج تمدن اسلامی، هزاره بین قرن هفتم تا هفدهم میلادی است.<sup>۶</sup> هنر

۱ رسول عغفریان (۱۳۸۹)، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱، قم؛ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲ یعقوب آزاد (۱۳۸۷)، تاریخ ایران: دوره صفویان، ج ۱، تهران: انتشارات جامی.

۳ درویش توکلی بن اسماعیل بن حاجی محمد (۱۳۷۶)، صفوی‌الصفا، مقدمه غلامرضا طباطبائی مجده، تهران: زریاب، ص ۳.

۴ محمد سمیع میرزا سمیعا (۱۳۶۸) تذکرة الملوك، به همت سید محمد دبیر سیاق و مسعود رجب‌نیا، تهران: نشر امیرکبیر، ج ۱، ص ۱۲۶.

۵ راجر. م. سیپوری (۱۳۸۲)، تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی، ترجمه عباسقلی غفاری‌فرد و محمد باقر آرام، تهران: امیرکبیر، ص ۳۵۶.

۶ جاناتان بلوم، شیلا بلر، جی دوری اتینگهاوزن و اولگ گرابر (۱۳۸۹)، تجلی معنی در هنر اسلامی، ترجمه اکرم قیاسی، تهران: انتشارات سوره مهر، ص ۶۹.

اسلامی تا طلیعه عصر جدید در ایران، هند و ترکیه عثمانی نوعی ویژگی و خصلت ملی داشت. جریان‌های مهم سبک‌شناختی تاریخ میانه، در درجه اول در ارتباط و پیوند با سلسله‌ها بود.<sup>۱</sup> پس از نبرد «ملاز گرد» (۴۵۰ هجری / ۱۰۷۱ م)، دروازه‌های آناتولی به روی اسلام گشوده شد. آناتولی در مقام یکی از سرزمین‌های تازه فتح شده اسلام، شمار زیادی از غیرمسلمانان و مسلمان شده‌ها را دربر می‌گرفت که نتیجه آن تأثیرات وسیع فرهنگی و شبکه‌التقاط این گروه‌ها بود. این منطقه، مجاهدان مسلمان را از جنگجویان غازی گرفته تا هواداران طریقت‌های صوفیه به خود جذب کرد. یکی از پدیده‌های غیرعادی و شایان توجه در آناتولی، ظهور گروه‌های گوناگون معماران، تزیین‌کاران و بنایان و ... است.<sup>۲</sup>

### مسجد سلیمانیه (۹۳۶-۹۵۷ ق. / ۱۵۵۰-۱۵۵۷ م.)

ستان پرآوازه‌ترین معمار سراسر دوره عثمانی بود.<sup>۳</sup> او از مطالعه مستقیم ایا صوفیه و در پرتو آموزش شیوه عثمانی، علم خود را گسترد.<sup>۴</sup> مسجد سلیمانیه (شکل ۱). بعد از ایاصوفیه (شکل ۲) بزرگ‌ترین مسجدی است که ساخته شد و چهار مناره و ده نیم گنبد دارد. مسجد سلیمانیه در سال ۹۳۶ ق. / ۱۵۵۷ م. به پایان رسید. ارتفاع گنبد اصلی آن ۵۳ متر و قطر ۲۶.۶ متر، یا دقیقاً نصف ارتفاع آن است. مناره‌های خارجی کوتاه‌تر از مناره‌های دو سوی مسجد هستند که با گنبد تأثیری هرمی را ایجاد می‌کنند.

۱ ارنست کونل (۱۳۸۰)، هنر اسلامی، ترجمه یعقوب آزنده، تهران: انتشارات مولی، ج ۲، ص ۱۳.

۲ ریچارد اتنینگهاوزن و اولگ گراپر (۱۳۹۱)، هنر و معماری اسلامی (۱)، ترجمه یعقوب آزنده، تهران: انتشارات سمت، ج ۹، ص ۴۲۰.

۳ تنها مبانی مکتوب درباره اصلیت سنان، سه نسخه خطی کوچک، تذکرة البیان در موزه تویقایی سرای است که به دوست او «مصطفی ساعی» منسوب است. به سخن مصطفی ساعی، سنان فرزند عبدالمنان بود، خود وی آشکارا او را بنده خط‌اکار خدا می‌خواند و این می‌رساند که او مسلمان نبوده، می‌گویند سنان خداوند را برای آنکه وی را یک ینی‌چری مسلمان ساخته... می‌ستاید؛ وی از اهالی منطقه قرامان و سرزمین‌های یونان بود. علمای متخصص این گروه را به خاطر ارتباط با فرقه‌های صوفیانه و رافضی بکتابشی که قرابت‌هایی با شیعیان و مسیحیت داشت و از محبویت خطرسازی برخوردار بودند، خوش نمی‌داشتند (گودوین، ص ۲۵۳). بخش معماری در دربار عثمانی در سال ۱۵۲۵ م، ۱۳ معمار داشت که همگی مسلمان بودند، این تعداد در سال ۱۶۰۴ سه برابر شد که ۲۱ تن مسلمان و ۱۶ تن مسیحی بودند. این نکته حکایت از توسعه امور معماري امپراتوري عثمانی داشت.

۴ گادفری گودوین (۱۳۸۸)، تاریخ معماري عثمانی، ترجمه اردشیر اشرافی، تهران: مؤسسه ترجمه و نشر آثار هنری «منتن»، ج ۱، ص ۲۷۸.



شکل ۱. مسجد سلیمانیه

مسجد سلیمانیه جنبه‌های زیادی از معماری رنسانس را در خود جمع آورده که به نظر می‌رسد ساخت آن کاری بیش از یک پیشرفت موازی با رنسانس بوده است. مفهوم اصلی سلیمانیه از ایاصوفیه الهام گرفته ولی فضای درونی آرامبخش آن از نظر فضابندی با ایاصوفیه فرق دارد. این مسجد بهبود و پالایش منطقی تجارب فضابندی پیشین سنان و یکی از نمونه‌های سبک معماری عثمانی بر شمرده می‌شود که در آن اشکال ستی پیاپی رو به کمال رفته است.<sup>۱</sup>

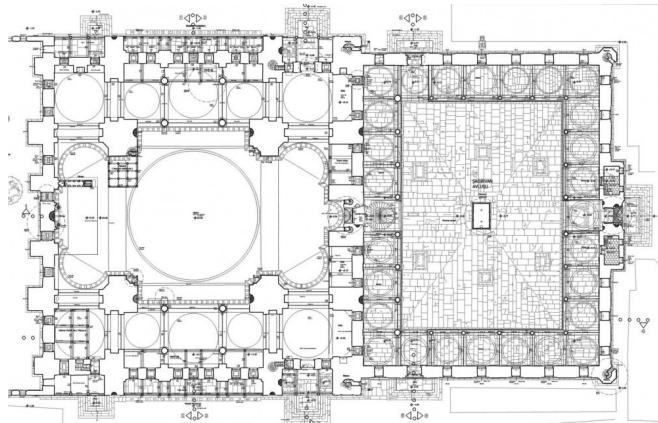


شکل ۲. مسجد ایاصوفیه (کلیسای سنت صوفیا)

کتیبه‌ها از جنس شیشه و کاشی، اثر حسن چلبی چرکسی شاگرد پرآوازه‌ترین خوشنویسان تمام قلمرو عثمانی یعنی احمد قراحتصاری است. دیوار محراب را با کاشی‌های «ازنیق» که رنگ غالب در آنها قرمز بر زمینه آبی است، آراسته‌اند. در مساجد عثمانی، این نخستین استفاده گسترده از کاشی به این شیوه است. شیشه‌های مسجد منسوب به ابراهیم سرخوش (ابراهیم خمار) هستند که این هنرمند را از گناه قبیح می‌خوارگی معذور

<sup>۱</sup> شیلا بل و جاناتان بلوم (۱۳۸۶)، هنر و معماری اسلامی ۲ (۱۴۰۰ - ۱۲۵۰)، ترجمه یعقوب آزاد، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، ج. ۲، ص ۵۶۶

می‌داشتند.<sup>۱</sup> شیشه‌های به کار رفته در این مسجد از ونیز آورده شده بود که آنها را به صورت نقوش گیاهی برش داده و روی ملات گچ کار می‌کردند. پادشاه عثمانی گناه می‌خوارگی ابراهیم را به سبب مهارتش در شیشه کاری‌های مسجد بخشید.<sup>۲</sup>



شکل ۳. پلان مسجد سلیمانیه

### نقش باورهای مذهبی بر معماری عثمانی، مسجد سلیمانیه

تأثیر باورهای دینی و مذهبی به وجود آورنده یکی از گرایش‌های معماری به نام «معماری مذهبی و یادمانی» است. معماری بیانی از شرایط زمان و بیانگر عقاید و گرایش‌های سازندگان و حامیان خویش است. به نوعی تجسم کالبدی نادیده‌ها و عالم ماوراء است. معماری از دیرباز به عنوان ابزاری برای بیان احساسات و عواطف به کار رفته است.

جوهره معماری مذهبی آن است که می‌خواهد رنگ معنوی داشته باشد و همین نخستین عملکرد آن است. این معماری نه صرفاً خاص انسان که یک عامل و واسطه بین خداوند و انسان است و این کیفیت وجود، نوع ویژه‌ای از ظرافت احساس را در معمار آن طلب می‌نماید.<sup>۱</sup> ارزش‌های دینی به عنوان تغذیه کننده هنر، انسان را به ایجاد فضا، شکل و کالبد هدایت نموده اند که یاری دهنده او در فهم بهتر اعتقاداتش بوده و همچنین وی را در برگزاری

۱ گادفری گودوین، تاریخ معماری عثمانی، ص ۳۰۱.

2 Goodwin Godfrey (1977), Islamic Architecture OTTOMAN TURKEY, SCORPION.

۱ بروس آلسپ (۱۳۷۱)، یک تئوری نوین در معماری، ترجمه پرویز فروزانی، تهران: انتشارات کتابسرای، چ ۱، ص ۲۴.

مناسک دینی اش نیز که رهنمون او به سمت معنویت و کمال بوده‌اند، کمک نموده است. به این ترتیب، ارتباط دین و هنر و مراحل مختلف توجه به هنر، در همه ادیان باشد و صعف‌هایی وجود داشته است. دین و هنر، دو موضوع و دو مقولهٔ بین‌ادیان مرتبه با ساحت‌های مختلف حیات انسان هستند. البته این دو، از یک جنس و هم مرتبه نیستند؛ لیکن تأثیرپذیری شان از یکدیگر، نمونه‌ای یگانه است؛ به این ترتیب که اصولاً همواره دین، هنر را برای تبیین جنبه‌های معنوی و غیرقابل بیان خویش به خدمت گرفته، و هنر نیز با ارتزاق از مبانی و مفاهیم معنوی دین رشد نموده است.<sup>۱</sup>

در ادامه به برخی جنبه‌های متأثر معماری مسجد سلیمانیه از باورهای دینی و مذهبی، پرداخته خواهد شد:

– سنان از دسته افرادی نبود که به دست غازیان اسلامی آزاد شده باشد. سنت اسلامی در قلب و فکر سنان پرورش یافت. هر جنبه از کار او از شمار رمز و رازدار حجره‌های یک مدرسه تا اندیشه متمرکز بر خود مسجد، اسلامی می‌نماید.

– از دیدگاه سنان، قوانینی هماهنگ از اعداد بر عالم فرمان می‌راند، به گونه‌ای که مفهوم «خداؤند» به عنوان شکل هندسی محض، دایره، به کار می‌برد. سنان بر این باور بود که این عالم دایره و خداوند مرکز آن است.<sup>۲</sup>

– سنان با تمایل به ساده‌گرایی بنا و نه تربیبات آن، بیشتر به دنبال در معرض دید آوردن مادیات جسم بود تا تأثیرگذاری. در غرب، انسان حدائق در تخلیل معمار، به عنوان معیار باقی ماند. در شرق این معیار، مفهومی به کلی «انتزاعی» از خداوند بود.<sup>۳</sup>

– مسجد به عنوان مرکز روحانی همه امور خیریه و تحصیلی باید در وسط ساختمان‌های الحاقی خود قرار می‌گرفت. سنت اسلامی فقط از تأثیر قطعی یک بنا بر روی تحول پشتیبانی می‌کند و آن بنا «خانه پیامبر (ص)» است، که البته تأکید بجایی است.<sup>۴</sup> این خانه، بسیار بزرگتر از آن است که خانه اهل بیتی به پیرایگی اهل بیت پیامبر بود. بخش سکونت چیزی بیشتر از نه اتاق کوچک که پهلو به پهلوی

۱ محمد نقی‌زاده (۱۳۸۷)، مبانی هنر دینی در فرهنگ اسلامی، ج ۱، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ج ۲، ص ۵۵-۵۷.

۲ گادفری گودوبن، همان، ص ۲۷۶.

۳ همان، ص ۲۷۷.

۴ روبرت هیلن براند (۱۳۸۹)، معماری اسلامی شکل، کارکرد و معنی، ترجمه باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی، تهران: انتشارات روزنه، ج ۵، ص ۳۳.

- یکدیگر در خارج از ضلع شرقی ساخته شده بود، نبود. این خانه صرفاً به طور جانبی کار کرد مسکونی یافته بود. بنایی که ظاهراً به عنوان یک خانه مسکونی ساخته شد، بهوضوح با توجه کامل به دیگر کار کردها طراحی شده بود. به بیان دیگر، شواهد چنین می گوید که از همان ابتدا نیت آن بوده است که «بیت» محمد(ص) به عنوان کانون جامعه جدید اسلامی عمل کند. این بنا نقش مسجد را نیز در بر عهده داشت. خانه پیامبر همزمان سکونت اهل بیت، مسجد، صفة های خانه محل بی سرپناهان، محل قضا و داوری، محل مشورت و تصمیم گیری بود. این ترکیب بندی در مسجد سلیمانیه - که سازندگان آن بر حفظ سنت پیامبر تأکید بسیار داشتند - به کار گرفته شده است و دارای ساختارهای جانبی مانند سقاخانه، مهمانخانه، دارالاطعام، دارالشفاء، مدرسه و ... است.
- در لچکی ها نوشته ها، آیات قرآن، نام پیامبر، خلفای راشدین، و امامان حسن و حسین، میدانی را در اختیار حسن چلبی قرار داده تا به خطوط ثابت، جان بخشند.
- (شکل ۴ گنبدخانه)
- این مسجد را همانا «سنجهش بنیانی- نقد ساختاری»، «خردورزی و نظم بندی» دانسته اند. فضای داخلی مسجد سلیمانیه بسیار منور و نورانی بوده و از ساختار معماری و هندسه والایی برخوردار است.



شکل ۴. گنبدخانه، اسماء اللہ، محمد و خلفای راشدین

- نویسنده اند گان معاصر فلسفه وجود گبید بر فراز چهار پایه یا محاط شدن آن توسط چهار مناره را به وجود مبارک پیامبر اکرم (ص) نسبت می دهند که ایشان چهار خلیفه را گرد خود محفوظ داشته اند (نظریه اهل تسنن).

برای این نوع ترکیب معماری توضیح دیگری نیز می‌توان آورد که ریشه در جایگاه ترتیبی سلاطین در خاندان اجدادی خود دارد. بدین ترتیب که وجود ده گنبد به تعبیر صاحب‌نظران معاصر حکایت از سلطان سلیمان دارد که دهمین پیشوای عثمانی از بدو حکومت اجداد خود بوده است. (در شرق اعداد معنای خاص دارند، اعداد ده و چهار نمایانده تاریخ پهلوانی عثمانی است. سلیمان دهمین سلطان از خاندان خود و چهارمین سلطانی بود که پس از فتح قسطنطیه به وسیله محمد دوم به سلطنت رسید).<sup>۱</sup>

در تزیینات مسجد مفاهیم و مضامین دینی و سلطنتی بسیار ماهرانه و استادانه در هم آمیخته‌اند تا بدین ترتیب آحاد و یگانگی سلطنت و حکومت خلفا را به بیننده منتقل کنند. فضای بسیار وسیع و مسقف به گنبد آن هر بیننده‌ای را مقهور می‌سازد و نشان از هویت نوین سلطنت عثمانی دارد که خود را حامی و حافظ مکتب سنت می‌دانست. این مسجد به خاطر میل شدید به تمرکز، روی معدودی تدابیر مفصل‌بندی نظیر پنجره‌ها، قوس‌ها و گنبدها، از بیرون پیچیدگی تقریباً متواتر و مکرری دارد. تکرار همان شکل‌ها در مقیاس‌های متفاوت، احساس وحدت را تشدید می‌کند. برای چنین منظوری حتی مناره‌ها نیز که محدوده‌های عرصه بیرونی را مشخص می‌کنند، به یاری گرفته شده‌اند. از همین اوج است که گنبدهای فرعی، نیم گنبدها و پشت‌بندهای گنبدپوش، همه به طرف پایین سرازیر می‌شوند تا خط آسمانی مواج ولی کاملاً در هم تنیده‌ای را شکل دهند. این نماهای خارجی که تا حد اعلا مفصل‌بندی شده‌اند، نشانگر تغییر موضع پیروزمندانه معماری اسلامی است.<sup>۲</sup>

بیان عقاید و تفکرات از طریق تزیینات و کیبه‌ها یکی از روش‌هایی است که در معماری بسیار به کار می‌رود. بیان اندیشه‌ها در معماری از سالیان گذشته وجود داشته است و به طور کلی موجب گردیده معماری معیاری برای سنجش زمان باشد. تزیینات بنا نیز بیانگر شرایط اجتماعی آن دوران است. حکومت وقت خود را مصلح و مجری قوانین شرع اسلام می‌دانست در نتیجه در تزیینات به کار رفته آیاتی که بر اصلاح امور اجتماع و اجرای قوانین عمده دلالت دارند به کار رفته‌اند.

۱ نورمن ایتسکویتس (۱۳۷۷)، *امیراتوری عثمانی و سنت اسلامی*، ترجمه احمد توکلی، تهران: نشر پلیکان، ج ۱، ص ۲۲.  
۲ روبرت هیلن براند، همان، ص ۳۳.

براساس شواهد هرگاه در جامعه از امری سخن بسیار به میان می‌آید بر عدم اجرای آن و در عین حال اهمیت اجرای آن دلالت دارد که جهت یادآوری این امر فراموش شده است.

در این کتبه‌ها از ایدئولوژی و خط فکری اصلی پیروان مذهب تسنن در قلمرو عثمانی سخن به میان آمده است. در ادامه به برخی از این کتبه‌ها همراه با ذکر آیات و ترجمه پرداخته خواهد شد:

**(إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا)** (سوره ۴ نسا، آیه ۳). (شکل ۵). ترجمه: نماز بر مؤمنان در اوقات معین مقرر شده است.

قال الله تبارک تعالی: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَاتِلِينَ صدق الله العظيم) (سوره ۲ بقره، آیه ۲۳۸). (شکل ۶) ترجمه: باید در هر نماز توجه کامل داشته باشید به خصوص نماز وسطی (به نظر اکثر مفسرین نماز صحیح است) و به ستایش و اطاعت خداوند قیام کنید.

بر بالای رواق متنه به ورودی شبستان این آیه نقش بسته است. بر اساس شواهد موجود از اهم امور در نزد اهل سنت، برگزاری نماز جماعت در موعد مقرر بوده است. نماز جمعه از فرضه‌های عبادی- سیاسی اسلام است که در آغاز تشکیل اولین دولت اسلامی، یعنی حکومت پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه تشریع و به اجرا گذاشته شد. همان‌گونه که اکنون شاهد هستیم، اهل سنت نمازهای پنجگانه را در ساعات متفاوت و مجزا به‌جا می‌آورند.

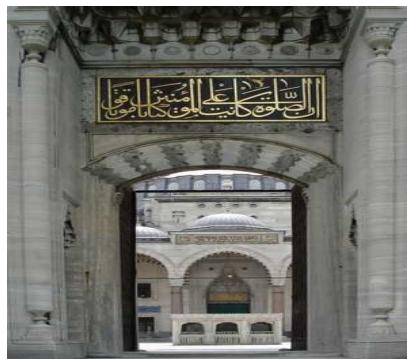
شیخ حسین بن عبدالصمد<sup>۱</sup> اقامه نماز جمعه در این عهد را مفید می‌داند. او در رساله عقد الحسینی می‌گوید: «از جمله چیزهایی که انجام آن در زمان ما ضروری است، نماز جمعه است و این برای دفع تشنیع اهل سنت است که بر این باورند که [شیعیان] با خدا و رسول مخالفت می‌کنند و علما اجماع بر ترک آن دارند و ظاهر حال نیز موافقت با آنها دارد. نماز جمعه در سراسر قلمرو عثمانی برگزار می‌شد.» گفتنی است که طعنه اهل سنت عثمانی به شیعیان درباره عدم اقامه نماز جمعه بر این اساس بوده است.<sup>۲</sup>

۱ حارثی، حسین بن عبدالصمد، ملقب به عزالدین، محدث، فقیه امامی جبل عاملی و شیخ الاسلام دوره صفوی است.

۲ رسول جعفریان (۱۳۸۹)، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، صص ۲۵۲، ۲۶۴.



شکل ۶. ورودی شبستان



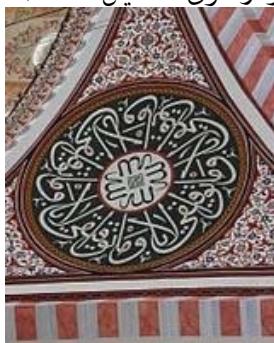
شکل ۵. ورودی مسجد

### آیات موجود در فضای گنبدخانه

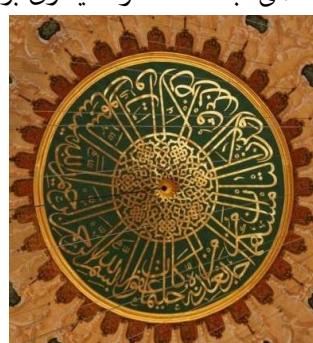
(إِنَّ اللَّهَ يَمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَانَا إِنْ أَمْسَكُهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا عَفُورًا). (سوره ۳۵ الفاطر، آيه ۴۱). (شکل ۷).

ترجمه: محققًا خداوند آسمانها و زمین را از اینکه نابود شوند نگاه می دارد و اگر رو به زوال نهنگ هیچ کس به غیر از خداوند آنها را محفوظ نتواند داشت و (بدانید که خداوند بر کفر و گناه خلق) بسیار بر دبار است.

آیه بالا بر رأس گنبدخانه اصلی نگاشته شده که بر قدرت خداوند در همه امور دلالت دارد. مسجد سليمانیه از امید به حکومت پایداری نشان دارد و گنبد آن نشانه اقتدار است. به نظر می رسد عثمانیان حکومت خویش را الهی دانسته اند که شکوفایی آن تأییدی از سوی خداوند بر حکومت آنان بوده است. عبارت «و ما توفیقی الا بالله» که بر گوشه سازی های گنبدخانه اصلی ثبت شده، گواه دیگری بر تأیید این تفکر از سوی عثمانیان است. (شکل ۸)



شکل ۸. گوشه سازی های گنبدخانه



شکل ۷. گنبدخانه

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكُعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعُلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُنْلَحُونَ). (سوره ۲۲، حج، آيه ۷۷). ترجمه: ای اهل ایمان خدای را در نماز و رکوع و سجود آرید و با توجه و بیریا و خالص او را پرستش کنید و کار نیکو انجام دهید باشد که رستگار شوید.

(قُلْ أَمْرَ رَبِّيْ بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وْجُوهُكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأْكُمْ تَعُودُونَ). (سوره ۷ الاعراف، آيه ۲۹). ترجمه: بگو (ای رسول خدا) پروردگار من شما را به عدل و درستی امر کرد و نیز فرموده در هر عبادت روی به حضرت او آرید و خداوند را از سر اخلاص بخوانید که چنانکه شما را در اول بیافرید و دیگر بار به سویش درآیید.

(قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَغْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدِي سَيِّلًا). (سوره ۱۷ الاسراء، بنی اسرائیل، آيه ۸۴). ترجمه: تو به خلق بگو که هر کس بر ذات و طبیعت خود عملی انجام خواهد داد و خدای شما بر آنکه هدایت یافته از همه کس آگاهتر است.

کیبیه‌های مدور بر گوشه‌سازی‌ها: (قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ). بخشی از (سوره ۱۷، الاسراء، آ耶 ۸۴). ترجمه: بگو هر کس براساس خلق و خوب خود عمل می‌کند. (شکل ۹).

کیبیه‌های مدور بر گوشه‌سازی‌ها: (هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ). آفریدگار همه چیز است. (شکل ۱۰).

کیبیه‌های مدور با متن سوره حمد: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا الصَّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرَ المَغْضُوبَ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ صِدْقَ اللَّهِ الْعَظِيمِ).



شکل ۱۰



شکل ۹

(الثَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِبُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ

عن الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشَّرُ الْمُؤْمِنِينَ). (سوره ۹ التوبه، البرائة، آيه ۱۱۲). ترجمه: (بدانید) که پشمیانان از گناه، خداپرستان، حمد و شکر نعمت بهجا آرنده‌گان، روزه‌داران، نماز با خضوع گذاران، و سجده با خشوع انجام‌دهندگان، امر به معروف و منع از بدیها کنندگان و نگهبانان حدود دین الهی (همه اهل ایمانند). (ای رسول) مومنان را (به) ثواب و سعادت) بشارت ده.

(ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكَيلٌ). (سوره ۶ الانعام، آيه ۱۰۲). ترجمه: این است وصف خدایی که پروردگار شماست و نیست خدایی جزو و آفریننده هر چیزی است. پس او را پرستش کنید و اوست که به همه چیز نگهبان است. کتبیه‌های مستطیل با متن: (الَّا مَرْوُنَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (بخشی از سوره ۹ التوبه، آیه ۱۱۲).

ترجمه: و امر کنندگان به نیکی و نهی کنندگان از بدی. کتبه مستطیل شکل بالای محراب با متن: كَلَمًا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكْرِيَا الْمُحْرَابَ. (سوره ۳ آل عمران، آیه ۳۷). لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَمُحَمَّدُ رَسُولُ اللَّهِ.

کتبیه‌های مستطیل با متن: (الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ). (بخشی از سوره ۹ التوبه، آیه ۱۱۲).

کتبیه‌های مدور با متن: حَنَّانٌ يَا مَنَانٌ.

همه کتبیه‌ها برگرفته از آیات قرآن هستند، به جز یک کتبه که بر شجره‌نامه سلطان عثمانی، حق الهی سلطنت وی، و سهم او در حفاظت از تسنن اسلامی و شریعت در مقابل بدعut تأکید می‌ورزد.

نقوش عثمانی تقریباً همیشه به دنیای گیاهی تعلق دارند. نقوشی از برگ‌ها و گلهای بسیار کوچک با رنگهای آبی کبالت، فیروزه‌ای، سیاه و سفید ترسیم شده‌اند. بعدها از رنگ‌های قرمز گوجه‌ای، یاسی، بنفش، زرد و پسته‌ای نیز استفاده شد. اگر در طرح‌های سنتی از نقوش نرم گیاهی، اسلیمی و ابرهای چینی استفاده می‌شد، اما تغییر و روندی به سمت سبکهای طبیعی‌تر وجود داشت که لاله، میخک، سنبل، گل رز، شکوفه‌های بهار، سوسن، درخت سرو، خوش‌های انگور و برگ مو را شامل می‌شد.

مسجد شیخ لطف‌الله (۹۸۱-۹۹۸ق. ۱۶۰۲/۱۶۱۹م)

«مسجد شیخ لطف‌الله» (شکل ۱۱) را می‌توان مسجدی خاص دانست که به فرمان شاه عباس

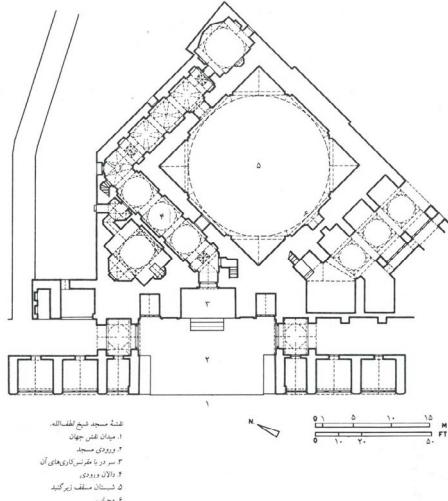
اول در مدت هجده سال توسط استاد محمدرضا حسین اصفهانی از معماران نامدار آن دوره در ضلع شرقی میدان نقش جهان ساخته شد و نام او در داخل محراب زیبای مسجد در دو لوحة کوچک ذکر شده است. کاشی کاری آن در داخل از ازارهای به بالا همه از کاشی های معرق پوشیده شده است. خطوط و کتیبه های داخل مسجد، عمل علیرضا تبریزی عباسی و باقر بناء، خوشنویس گنمان آن دوره است که نمونه خط ثلث او با خط علیرضا عباسی برابر می کند. این بنا به لحاظ عملکردی، فرمی، زیبایی شناسی دارای ویژگی هایی است: نداشتن صحن، حیاط و گلستانه، تشكیل شدن مسجد از حداقل عناصر موجود یعنی ورودی، هشتی، دلان و گنبدخانه و محراب، داشتن اختلاف سطح با تراز کف میدان برخلاف سایر بناهای پیرامون میدان، گنبد نخودی رنگ با طرح های خاص آن؛ نقوش و تزیینات به کار رفته در مسجد نیز ویژگی های خود را دارند.



شكل ۱۱. نمای بیرونی مسجد شیخ لطف الله

مسجد شیخ لطف الله، نمازخانه شخصی شاه عباس اول بود. سرتاسر درون آن با کاشیکاری های درخشان پوشیده شده است. با اینکه مسجد با دقت تمام به سوی مکه جهت داده شده است، با زاویه به سوی میدانی باز می شود که از آن وارد مسجد می گردد. این زاویه را ایوان سردر که از طرف بیرون، از جهت اصلی میدان پیروی می کند، پنهان کرده است. دلان تاق پوشی ارتباط سردر و گنبدخانه را برقرار می سازد، در حالی که قابل رویت نیست ولی، مسئله محور متعارض ایوان ورودی و گنبدخانه را حل می کند. این راهرو همچنین توجه را به مغایرتی جلب می کند که

به راحتی قابل اجتناب بوده، و لذا سنجیده و عمدۀ است (شکا، ۱۲).<sup>۱</sup>



شکل ۱۲. پلان مسجد شیخ لطف‌الله

### نقش باورهای مذهبی بر معماری صفوی، مسجد شیخ لطف‌الله

مهم‌ترین عاملی که در دوران صفویه با هدف تثیت اعتقاد شیعه انجام پذیرفت، تغییر نطقه شهر بود. تجربیات تمدن اسلامی و به خصوص شیعه حکایت از آن دارد که جهت تغییرات فرهنگی در جامعه نه تنها باید شیوه‌های مدیریت جامعه و بیش سیاسی، بلکه لازم است مراکز سیاسی و اجتماعی جامعه نیز تغییر کند. لذا نطقه قبلی شهر که یادگار حکومت اهل سنت بود و شامل مسجد جامع (قدرت سیاسی)، بازار (قدرت اقتصادی)، حوزه و مدارس علمیه (قدرت فرهنگی) و خدمات آنها (کاروانسرا و حمام و دارالخلافه) می‌شد را با طراحی جدید به حاشیه شهر انتقال دادند و شاه عباس اول مجموعه‌ای در هر شهر شامل مسجدشاه و دارالخلافه و حوزه‌های علمی شیعه و میادین بزرگ برای تجمع توده مردم ایجاد نمود. به این ترتیب به مرور زمان تفکرات قبلی که در اطراف مسجد جامع شکل گرفته بود، ضعیف شد و حرکت جدیدی شکل گرفت.<sup>۱</sup> به اعتقاد مسلمانان، هدف هنر عبارت است از بهره‌ور ساختن محیط انسان - جهان تا آنجا که به دست انسان ساخته و پرداخته شده - از نظامی که مستقیم‌ترین جلوه پرتو وحدت الهی است.

<sup>۱</sup> روپرت هیلن براند، همان، ص ۱۰۵.

<sup>۱</sup> احمد اصغریان جدی (۱۳۷۷)، «مبانی نظری مکان‌بایی مساجد ایرانی در ادوار مختلف»، مجله صفة، س. ۸، ش. ۲۶.

هنر دنیا را روشن و صاف می کند و روح را یاری می دهد تا از کثرت آشتفتگی بخشن چیزها قطع  
عالقه کند و به سوی وحدت نامتناهی روی آورد.<sup>۱</sup>

در ادامه به بررسی برخی از ویژگی‌های متأثر از باورهای دینی و مذهبی بر مسجد شیخ لطف‌الله پرداخته خواهد شد:

کلام خدا به وسیله قرآن به اسلام آمد. بنابراین خطاطی تجسد مرئی وحی الهی است که هم فرم و هم محتوای مقدسی دارد. خط آن گونه که در مساجد دیده می شود، مشتمل بر آیاتی از قرآن و حدیث، همراه با مواردی از تاریخ البته به عنوان موضوعی دست دوم و در مرحله بعدی و دارای مضمون مذهبی غالب و صریح است. این نوشته ها به سادگی پاسخی است اسلامی درباره شمایلها، ولی نه معادل آنها.<sup>۱</sup> در وروتی، مسجد آمده است:

أمر بإنشاء هذا المسجد المبارك السلطان الأعظم والخاقان الراكم محيى مراسم آباءه الطاهرين مروج مذهب الأئمة المعصومين أبوالمظفر عباس الحسيني الموسوى الصفوی بهادر خان خلد الله تعالى ملکه واجری فى بحار التأیید فلکه بمحمد وآلہ الطبیین الطاهرين المعصومین صلوات الله و سلامه عليه و عليهم اجمعین کتبها على رضا العباسی ۱۰۱۲ که شاره به ساختن مسجد تو سط شاه عباس صفوی دارد. (شکل ۱۳).



### شکل ۱۳. کتسه و رو دی مسجد

- در کسیهای دیگر آمده است «ما یه محتشمی خدمت اولاد علی»، که بر بالای درب

<sup>۱</sup> تیتوس، پورکهارت (۱۳۴۹)، مدخلی بر اصول و روش هنر دینی، ترجمه جلال ستاری، شیء‌از: سازمان حشیه‌ها.

۲ رویرت هیلز، براند، همانجا.

وردي مسجد جاي گرفته است که نشان از اوچ گيري موج تشيع در دوره صفویه دارد.

- در دو کتیبه دیگر درون محراب مسجد، نام سازنده بنا نگاشته شده است. «عمل فقیر حقیر محتاج بر حرمت خدا محمدرضا بن استاد حسین بنا اصفهانی ۱۰۲۸» (شکل‌ها ۱۴ و ۱۵)



شکل‌های ۱۴ و ۱۵. کتیبه درون محراب

- کتیبه‌های اطراف محراب نقل روایتی از پیامبر اکرم و امام ششم هستند. علاوه بر این روایات، اشعاری نیز روی کتیبه‌ها نوشته شده که بنا به اظهار کارشناسان سراینده آن‌ها «شیخ بهایی» دانشمند و شاعر دوره صفوی است.<sup>۱</sup>
- در فضای گنبدخانه مسجد، بالا و پایین گریو گنبد دو کتیبه موجود به خط ثلث سفید بر زمینه کاشی لاچور دی معرق جلب توجه می‌کند. در کتیبه اول که بالاتر از پنجره‌های مشبک قرار دارد، شرح آداب ورود به مسجد از قول پیغمبر اسلام (ص) نقل شده است، متن ترجمه به شرح ذیل است: (شکل ۱۶)

به نام خدا، به ذات خدا، از خدا و به سوی خدا و بهترین نامها همه از آن خداست.  
توکل می‌کنم بر خدا جنبش و نیرویی نیست، مگر به وسیله خدا. خدایا! بر محمد و آل محمد رحمت بفرست و درهای رحمت و توبهات را بر من بگشا و درهای گناه را بر من ببند و مرا از زائرانت و آبادکنندگان مسجدهایت و از کسانی که تو را در شب و روز راز میگویند و از کسانی که در نمازشان خاشع‌اند، قرار بده و شیطان رجیم و همه لشکر او را از من بران.

- در کتیبه دوم که پایین‌تر از پنجره‌های مشبک قرار دارد، سوره جمعه نگاشته گردیده است. در این شیوه با اشارات قرآنی، احادیث و سخنان بزرگان، مفاهیم خاصی را برجسته نموده‌اند (شکل ۱۶).



شکل ۱۶. کتیبه‌های گریو گنبد

<sup>۱</sup> حبیب شهبازی شیراز (۱۳۸۹)، مصادیق مهتم/بنیه مذهبی و بر جستگی‌های معماری و تزیینی تمدن اسلامی ایران در دوره صفویان، اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی، ج ۱، ص ۲۳.

درباره وضعیت نماز جمعه در دوره صفوی، آنچه در اینجا گفتنی است، اینکه منصب امامت جمعه در دوره صفوی در شهرهای مهم در اختیار شیخ‌الاسلام‌ها بوده است. البته ممکن بوده است که شخص شاه، عالمی را بدون آن که منصب شیخ‌الاسلامی داشته باشد، به امامت جمعه نصب کرده باشد. منابع موجود حکایت از آن دارند که در دوره صفویه، نماز جمعه در جامعه تازه شیعی شده ایران به آرامی اهمیت یافته است. توجه نخستین فقیه بر جسته، «کرکی»، موافق با دربار صفوی به امر نماز جمعه، نشانگر مطرح شدن همزمان مسئله نماز جمعه با پیدایش دولت صفوی است؛ چیزی که اساساً تردیدی در آن وجود ندارد.<sup>۱</sup>

- بر کتبیه‌ای پیرامون تاق‌های گنبدخانه؛ سوره «انفطار» نگاشته شده است (شکل ۱۷)



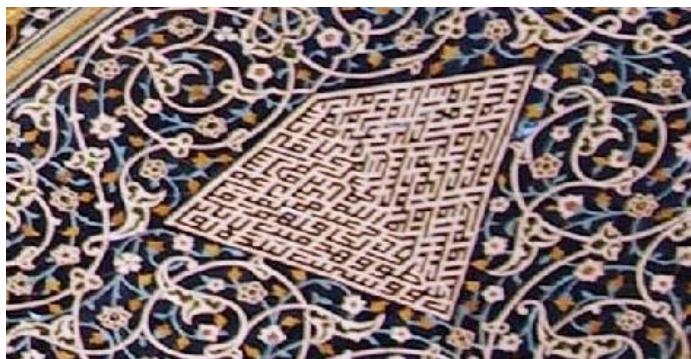
شکل ۱۷. سوره انفطار

در فضیلت این سوره به نقل از رسول الله(ص) آمده است: رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - می فرماید: کسی که این سوره را تلاوت کند، خدا به شمار هر گوری یک پاداش و به شمار هر قطره‌ای صد پاداش به او ارزانی می‌دارد، و روز رستاخیز کار او را سامان خواهد داد.<sup>۲</sup>

- بر گوشه‌سازی‌های متنه به گنبد، سوره «حمد» نگاشته شده است (شکل ۱۸).

۱ رسول جعفریان، همان.

۲ فضل بن حسن طبرسی ۴۶۸ق (۱۳۸۰)، مجمع البيان فی تفسیر القرآن جمع البيان، ترجمة على كرمي، تهران: موسسه انتشارات فراهانی، ص ۱۵.



شکل ۱۸. سوره حمد

### نقوش، ترکیب‌بندی و رنگ‌های مسجد شیخ لطف‌الله<sup>۱</sup>

اسلام مبتنی بر توحید است و وحدت را نمی‌توان با هیچ تصویری نمودار ساخت و بیان کرد. وحدت در هماهنگی متکثر و در نظام و تعادل، متجلی است و زیبایی به خودی خود متنضم این جنبه‌هاست. هیچ تمثیل و رمزی در جهان مشهودات برای بیان پیچیدگی درونی وحدت و انتقال از وحدت تقسیم و تکثیرناپذیر به «وحدت در کثرت» و یا «کثرت در وحدت» بهتر از سلسه طرح‌های هندسی در یک دایره یا کثیر‌اسطوح‌ها در یک کره نیست.<sup>۱</sup> ترکیب‌بندی‌های به کار رفته در مسجد شیخ لطف‌الله، به نحوی است که از دیوارها شروع می‌شود و با پیوستگی خاصی فرم مربع کف را به رأس گنبدخانه منصل می‌گرداند. در حقیقت به نقطه مبدأ متنه می‌شود. همه اشکال در کنار یکدیگر بیانگر تفکر توحید و وحدت در اسلام هستند. (شکل ۱۹)

مارتین لینگر ادیان بزرگ جهان را به نقاط مختلف واقع بر محیط دایره‌ای تشییه می‌کند که جنبه باطنی آن ادیان مانند شعاعی است که از محیط دایره به مرکز آن - که همان خداوند است - می‌رسند. بنابراین، هر دینی یکی از راه‌های مستقیم به سوی خدادست و در اسلام این راه عرفان اسلامی است. این شعاع‌ها در آغاز از یکدیگر فاصله زیادی دارند، با نزدیک شدن به مرکز به سایر شعاع‌ها نزدیک می‌شوند. سالک طریقت اسلامی هر چه در مسیر طریقت پیشتر رود، به نظایر خود در سایر سنن معنوی نیز نزدیک می‌شود و این به

<sup>۱</sup> تیتوس بورکهارت (۱۳۷۲)، «روح هنر اسلامی»، مجموعه مقالات ۱، مبانی هنر معنوی، ترجمه سید حسین نصر، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

علت پیوند نهانی است که بین آنان برقرار است، گویا همگی به یک زبان سخن می‌گویند.<sup>۱</sup> در فرهنگ اسلامی، گبد در تمام جنبه‌های تجلی خود مکان عرش الهی است.<sup>۲</sup> نمود این تفکرات عرفانی را می‌توان در ترکیب‌بندی شعاعی این مسجد مشاهده نمود.



شکل ۱۹. گنبدخانه

معماری اسلامی، بخصوص در ایران زمین، تأکید ویژه‌ای بر نور دارد. فضای درون مسجد انگاری نوری است که درون فرم‌های مادی متبلور شده و تا ابد مؤمن را به یاد آیه نور در قرآن می‌اندازد: **(اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).**

در این مسجد از رنگ‌های لاجورد، طلایی، سفید و فیروزه‌ای استفاده شده است. رنگ لاجورد تمثیل غایت نور در عالم خفی است و رنگ طلا تمثیل غایت نور در مقام جلی است. این مکاشفه بزرگ تمام هنرهای تصویری عالم اسلام را دربر گرفته است. در کاشی‌کاری مساجد غلبه رنگ لاجورد، این عبادتگاه را تبدیل به فضایی ملکوتی می‌کند و در حاشیه قرآن و کتب ارجمند اسلامی، لاجورد و طلا حکایت ظاهر و باطن کلام را در مقام بی‌زبانی بازگو می‌نمایند. لاجورد نmad وحدت و اولین طلیعه فجر در شب است. سیاهی غیب مطلق است و در دایره رنگ‌ها نیست. از آنجایی که در مقام وحدت است، دیگر رنگها را در

۱ مارتین لینگر (۱۳۸۳)، عرفان اسلامی چیست؟ ترجمه فروزان راسخی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهوروردي، چ. ۲، ص. ۱۴.

۲ نادر اردلان و لاله بختیار (۱۳۹۰)، حس وحدت (نقش سنت در معماری ایران)، ترجمه ونداد جلیلی، تهران: نشر مؤسسه علم معمار، ص. ۱۰۵.

۳ نادر اردلان و لاله بختیار، همان، ص. ۱۷.

درون خویش جای می‌دهد و آنها را هماهنگ می‌سازد.<sup>۱</sup>

طرح‌های هندسی که به نحو بارزی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را به نمایش می‌گذارند، همراه با نقوش اسلامی که نقش ظاهری گیاهی دارند، آنقدر از طبیعت دور می‌شوند که ثبات را در تغییر نشان می‌دهند و فضای معنوی خاصی را ابداع می‌کنند که رجوع به عالم توحید دارد.<sup>۲</sup>

### نتیجه گیری

استفاده از دین و مذهب سنگ بنای هر دو حکومت عثمانی و صفوی را تشکیل می‌داد. باورهای دینی حاکمان و سپس جهان‌بینی سازندگان، در معماری آنها و به خصوص در حجم، ترکیب‌بندی، تزیینات، نقوش و کتبه‌های موجود نهفته است. اعتقاد مذهبی هر دو حکومت به فلسفه وحدت و کثرت وجود گرایش داشته است. این اعتقادات در معماری عثمانی در نما و حجم بیرونی مساجد آن با تکرار و چیدمان گنبدها در کنار یکدیگر ظاهر گردید. در معماری صفوی این جنبه از اعتقاد در فضای درونی گنبد جلوه‌گر شده به نحوی که فضای گنبدخانه در معماری صفوی با پیوستگی نقوش اسلامی، ختابی و خطوط در کنار یکدیگر، نشان از وحدت عناصر متفاوت و پیوستن به مرکزی واحد دارد. در مسجد شیخ لطف الله، تمام فضا به صورت یکپارچه ترکیبی مشتمل از نقوش و کتبه‌های است. ولی در مسجد سلیمانیه به ذکر آیات و نقوش اندکی بسنده شده است. کتبه‌های به کار رفته در مسجد سلیمانیه، و شیخ لطف الله به روشنی اعتقادات حاکمان اهل سنت عثمانی و صفویان شیعی را بیان می‌کند. نفوذ دین بر هنر و معماری صفوی بیش از عثمانی بود. شاید بتوان علت این امر را در معاشر بودن حکومت عثمانی جستجو نمود که اوج تأثیر باورهای دینی بر هنر صفوی، با تسامح عثمانی در مواجهه با ادیان مقارن گردید. معمار دربار عثمانی در ابتدا کیش مسیحیت داشت. شاید به این جهت در مسجد سلیمانیه، تأثیر مسیحیت را می‌توان در کنار اسلام تسنن مشاهده نمود، در حالی که مسجد شیخ لطف الله مبین تفکرات تصوف و شیعی است.

۱ پرویز اسکندرپور خرمی (۱۳۸۰)، گلهای ختابی، ج. ۲، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج. ۲، ص. ۱۸.

۲ علیرضا باوندیان (۱۳۸۲)، جلوهایی از هنر و تمدن اسلامی، مشهد: انتشارات ضریح آفتاب، ج. ۱، ص. ۵۶.

## منابع و مأخذ

- آژند، یعقوب (۱۳۸۷)، *تاریخ ایران*: دوره صفویان، تهران: انتشارات جامی.
- آسپ، بروس (۱۳۷۱)، یک تئوری نوین در معماری، ترجمه پرویز فروزی، تهران: انتشارات کتابسرای چ.۱.
- اتنیگهاوزن، ریچارد و گرابر، اولگ (۱۳۹۱)، *هنر و معماری اسلامی ۱*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات سمت، چ.۹.
- اردلان، نادر و بخیار، لاله (۱۳۹۰)، *حس و حادث (نقش سنت در معماری ایران)*، ترجمه ونداد جلیلی، تهران: موسسه علم معمار.
- اسکندرپور خرمی، پرویز (۱۳۸۰)، *گلهای ختسایی*، چ.۲، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ.۲.
- اصغریان جدی، احمد (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، «مبانی نظری مکان‌یابی مساجد ایرانی در ادوار مختلف»، *مجله صفة*، س.۸، ش.۲۶.
- ایستکوبتسن، نورمن (۱۳۷۷)، *امپراتوری عثمانی و سنت اسلامی*، ترجمه احمد توکلی، نشر پلیکان، چ.۱.
- باوندیان، علیرضا (۱۳۸۲)، *جلوه‌هایی از هنر و تمدن اسلامی*، مشهد: انتشارات ضریح آفتاب، چ.۱.
- بلو، شیلا و بلوم، جاناتان (۱۳۸۶)، *هنر و معماری اسلامی ۲ (۱۲۵۰ - ۱۱۰۰)*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر، چ.
- بلو، جاناتان؛ بلو، شیلا-جی دوری؛ اتنیگهاوزن، ریچارد و گرابر، اولگ (۱۳۸۹)، *تجلى معنى در هنر اسلامي*، ترجمه اکرم قیاسی، تهران: انتشارات سوره مهر، چ.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۴۹)، *مدخلی بر اصول و روش هنر دینی*، جلال ستاری، شیراز: سازمان جشن هنر.
- —— (۱۳۷۲)، «روح هنر اسلامی»، *مجموعه مقالات ۱، مبانی هنر معنوی*، ترجمه سیدحسین نصر، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- چفریان، رسول (۱۳۸۹)، *صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست*، چ.۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- چارشی‌لی، اوژون و حقی، اسماعیل (۱۳۶۹)، «جريان‌های فکری در امیر نشین‌های آناطولی و دولتهای قراقويونلو و آق قویونلو»، *تحقيقات تاریخی*، ش.۴ و ۵.
- درویش توکلی بن اسماعیل بن حاجی محمد (۱۳۷۶)، *صفوة الصفا*، مقدمه غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: زریاب.
- دورسون، داود (۱۳۸۱)، *دین و سیاست در دولت عثمانی*، ترجمه منصور حسینی و داود وفایی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رفیق، احمد (۱۳۷۲)، «رافضی گری و بکاشی گری»، *ترجمه توفیق سبحانی*، مجله معارف، تهران: دوره دهم، ش.۱.

- سیحانی، توفیق و انصاری، قاسم (۱۳۵۵)، «حاج بکاش ولی و طریقت بکاشیه»، نشریه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، س، ۲۸، ش، ۱۲۰.
- سیوری، راجر. م (۱۳۸۲)، تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی، ترجمه عباسقلی غفاری فرد و محمد باقر آرام، تهران: امیرکبیر، ج. ۱.
- شهبازی شیران، حبیب (۱۳۸۹)، مصادیق مهم ابنته مذهبی و بر جستگی های معماری و تزیینی تمدن اسلامی ایران در دوره صفویان، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ج. ۱.
- شیردل، تقی و راز نهان، محمدحسن (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، «بررسی نقش و کار کرد طریقت های صوفی در امپراتوری عثمانی با تأکید بر طریقت بکاشیه»، تاریخ در آینه پژوهش، س، ۸، ش، ۳۱.
- طاهری، مهدی و هاشمی نسب، سعید (۱۳۸۹)، «صوفیان و طریقتها در منطقه بالکان»، پژوهش های منطقه ای، ش. ۴.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۰)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه علی کرمی، ج. ۳۰، تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی.
- کونل، ارنست (۱۳۸۰)، هنر اسلامی، ترجمه یعقوب آزاد، تهران، انتشارات مولی، ج. ۲.
- گودوین، گادفری (۱۳۸۸)، تاریخ معماری عثمانی، اردشیر اشرفی، تهران: مؤسسه ترجمه و نشر آثار هنری «متن»، ج. ۱.
- گولپیارالی، عبدالباقي (۱۳۹۱)، مولانا جلال الدین، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: شرکت مطالعات نشر کتاب پارسه.
- لینگز، مارتین (۱۳۸۳)، عرفان اسلامی چیست؟، ترجمه فروزان راسخی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروندی.
- فناجو اشکوری، محمد (۱۳۹۲)، «جایگاه عرفان و تصوف و تعلیم و ترویج آن در ایران معاصر»، اندیشه دینی، ش. ۴۶.
- لوئیس، برnard (۱۳۷۲)، ظهور ترکیه نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، تهران: محسن علی سبحانی.
- میرزا سمیع، محمد سمیع (۱۳۶۸)، تذكرة الملوك، به همت سید محمد دیر سیاق و مسعود رجبنیا، تهران: امیرکبیر، ج. ۱.
- نقیزاده، محمد (۱۳۸۷)، مبانی هنر دینی در فرهنگ اسلامی، ج. ۱، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ج. ۲.
- هامر پور گشتال، یوزف (۱۳۶۷)، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به اهتمام جمشید کیانفر، تهران: زرین.
- هیلن براند، روبرت (۱۳۸۹)، معماری اسلامی شکل، کار کرد و معنی، ترجمه باقر آیت‌الله‌زاده شیرازی، تهران: انتشارات روزنه، ج. ۵.

- Goodwin, Godfrey (1977), Islamic Architecture Ottoman Turkey, Scorpion.

بسم الله الرحمن الرحيم

## خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کد پستی ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولايت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده  
تاریخ اسلام

## برگه درخواست اشتراک

نام پدر:	نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	شغل:	متولد:
تعداد نسخه درخواستی:	شماره نسخه درخواستی:	
ریال	به مبلغ:	شماره فیش بانکی :
		نشانی:
امضا و تاریخ:		تلفن:

# Contents

<b>The Descendants of Imam Abu Hamid al-Ghazali in Anatolia .....</b>	Ali Ertuğrul	9
<b>An Iranian Historiographer in the Ottoman Court and the Approach to Shia based on Jannabi's History .....</b>	Armindokht Amin	37
<b>Nowruz in the Ottoman Administration (Classical Age) .....</b>	Taher Babaei	63
<b>Comparative Study of "Golestan-e Honar" and "Manaqeb-e Honarvaran" .....</b>	Azadeh Hassanein	81
<b>Some Considerations on Persian Historiography in the Ottoman Empire.....</b>	Nasrollah Salehi	101
<b>The Emergence of an Islamic City: The Madrasas and Converting Istanbul into an Islamic Metropolis. ....</b>	Mahdi Ebadi	119
<b>The Role of Iranian in Development of Book-Designing School of Ottoman Baghdad .....</b>	Farzaneh Farrokhfar	139
<b>A Comparative Study of Iran and Ottoman's Policy towards Qadiriyah .....</b>	Sabah Ghanbari Sabah Khosravizadeh	159
<b>Investigating the Role of Mullā Ali Qūshjī in Transferring Knowledge from Samarqand School to Ottoman Emperorship .....</b>	Iraj Nikseresht Sadegh Shahriyar	179
<b>Manifestation of Religious Beliefs in Iranian and Ottoman Architecture, Sheikh Lotfollah Mosque Isfahan (981-998A.H/1602-1619 A.D.) and the Suleymaniye Mosque in Istanbul (929-936A.H/1550-1557 A.D.) .....</b>	Soheila Hadipour Moradi Mozhgan Hadipour Moradi	199

# **Journal of Historical Studies of Islam**

**Published by:** Research Center of Islamic History

**Executive Director:** H. Khamenei

**Editor-in-Chief:** M.Mohaghegh

**Scientific Adviser:** J.Kianfar

**Guest Editor-in-Chief:** N.Salehi

## **THE EDITORIAL BOARD**

Late Professor Ayinehvand, S., Professor of Islamic History, Tarbiat Modarres University  
Bazoon, E., Professor of Islamic History, Beirut University  
Ejtehadi, A., Professor of Islamic History, Al-Zahra University  
Emami Khoei, M., Associate Professor of History, Azad University  
Eshraghi, E., Professor of Iran History, Tehran University  
Late Professor Ganji, M.H., Professor Geographi, Tehran University  
Gharachanloo, H., Professor of Islamic History, Tehran University  
Hasani, A.A., Associate Professor of History, Shahid Beheshti University  
Khezri, A.R., Professor of Islamic History, Tehran University  
Moftakhari, H., Professor of Iran History, Kharazmi University  
Mohaghegh, M., Professor of Sciences History, Tehran University  
Mujtabaei, F., Professor of Religion History, Tehran University

\*\*\*

**Executive Manager:** L. Ashrafi

**English Editor:** A. Tavakoli Shandiz

**Address:** 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas Poor Avenue, Tehran

**Postal Code:** 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www. Pte.ac.ir

Fax: +982188676860